

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سالنامه

علمی تخصصی طلاب معهد عالی

(داخلی)

سال اول / فروردین ماه ۱۴۰۳ / شماره ۱

صاحب امتیاز: معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران

مدیر مسئول: عبدالغفار جاوید

سر دبیر: زلیخا احمدی فرد

مدیر داخلی: مسلم محمودی

هیئت تحریریه

ایوب شافعی پور (مدرس دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی تهران) ایوب علیپور (استادیار معهد عالی)

فاروق سلامی (استادیار معهد عالی) قطب الدین زاهدیان (استادیار معهد عالی)

محمد روستایی (استادیار معهد عالی) یعقوب سعیدی (عضو هیئت علمی معهد عالی)

نشانی: استان هرمزگان_ شهرستان بندرلنگه_ کوی امیرآباد_ مجتمع علمی فرهنگی سلطان العلماء_

دفتر مجله معهد عالی_ کدپستی: ۷۳۱۴۱-۷۹۷۱۶ / تلفن: ۰۷۶۴۴۲۴۶۲۵۵ / فاکس: ۰۷۶۴۴۲۴۶۲۵۵

پایگاه اینترنتی: www.hiis.ir پست الکترونیک: majalletollab@gmail.com

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

راهنمای نگارش و شرایط پذیرش مقالات

✱ مقاله نباید در نشریه دیگری انتشار یافته یا همزمان جهت چاپ به نشریه دیگری ارسال شده باشد.

✱ مقالات ارسالی باید مستند و نتیجه تحقیقات نویسنده بوده و از نظم منطقی برخوردار باشد.

✱ چکیده حداکثر ۱۵۰ کلمه (۱۰ سطر) و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به همراه مقاله ضمیمه شود.

✱ فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا به شرح زیر تنظیم شود:

نام خانوادگی مؤلف، نام کوچک مؤلف، نام کتاب (قلم درشت)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل نشر، تاریخ نشر.

✱ مقاله تایپ شده را می‌توانید به آدرس majalletollab@gmail.com ارسال کنید.

✱ این نشریه در ویرایش و احیاناً در مختصر کردن مطالب آزاد است.

✱ مقالات مندرج در این نشریه بیان‌گر آراء و نظرات نویسندگان آنهاست.

✱ درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن پژوهشگر ضروری است.

✱ پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت تحریریه مجله است و بعد از داوری، صلاحیت نشر آن اعلام خواهد شد.

✱ رعایت دستورالعمل نگارش مجله الزامی است.

مشاوران علمی این شماره:

ایمان کنعانی، ایوب علیپور، حامد منصوری، سید احمد غریبی، سید محمد صالح
مهبجور، فتانه یوسفی، محمد حاج علی‌کنگانی، مریم احمدی‌فرد، محمدحسین محمدی،
محمدنبی مخلوقی.

فهرست مقالات

- بازخوانی مفهوم «صاغرون» در آیه جزیه در فقه اسلامی ۹
سمیه براکوه، سمیه مقیمی، فاطمه آزاد
- تأثیر استثناء بر جمله‌های متعاطف ۲۷
افسانه محمدی
- چیستی مهریه؛ حکم و مقدار آن ۴۱
شیرین آزاد
- حقیقت سحر و مجازات ساحر در فقه اسلامی ۵۵
طیبه عبدلی
- روش‌های مدیریتی موفق در داستان یوسف و سلیمان (علیهما السلام) از منظر قرآن کریم ۷۳
آمنه پیروزه
- سعی مطلوب از منظر قرآن کریم ۹۱
آمنه یوسف پاک
- سیاق در تفسیر طبری و کاربست آن در ترجیح اسباب نزول (با محوریت سورة بقره) ۱۰۹
آسیه دریایی
- عوامل حسرت از منظر قرآن کریم ۱۲۳
حارثه فراریان
- ملخص المقالات ۱۳۷

مقدمه

ایجاد جامعه‌ای پویا که بر پایه علم و پژوهش رونق گرفته باشد، از اهداف مهم معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران است. در این راستا معاونت پژوهش معهد، قدمی نو در فراهم آوردن فضای پژوهش برداشته و نخستین شماره سالنامه طلاب معهد را منتشر می‌کند.

سالنامه طلاب معهد، اولین مجله علمی - تخصصی در این مجموعه است که طلوعی مبارک و نویدبخش در عرصه تحقیق و پژوهش طلاب محسوب می‌شود. این مجله دریچه‌ای نو به سوی هم‌اندیشی علمی و تبادل یافته‌های پژوهشی طلاب در رشته‌های مختلف است، و به همت معاونت پژوهشی معهد عالی و با همکاری طلاب دانشکده‌های تفسیر، شریعت، اعداد و اصول دین، تدوین و منتشر خواهد شد.

اهداف مجله به قرار زیر است:

✱ ایجاد بستری مناسب برای تبادل اندیشه‌ها و نظرات طلاب در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی؛

✱ تقویت روحیه پژوهش و تحقیق در بین طلاب؛

✱ ارتقای مهارت مقاله‌نویسی و نگارش متون علمی؛

✱ معرفی یافته‌های علمی و پژوهشی طلاب به جامعه علمی؛

✱ ایجاد رقابت علمی و انگیزه در بین طلاب برای تولید علم؛

✱ ارتقای سطح علمی و پژوهشی معهد عالی علوم اسلامی.

در این مسیر، از تلاش‌های خالصانه ریاست محترم معهد عالی، معاونان پژوهشی و اساتید گرامی که در پویایی و بالندگی این مجله نقش‌آفرین بودند، صمیمانه تقدیر و تشکر می‌نماییم. همچنین از کلیه طلاب گرامی دعوت می‌شود، با ارسال مقالات علمی و پژوهشی خود به این مجله، در ارتقای سطح علمی و محتوایی آن مشارکت فعال داشته باشند.

امیدواریم این مجله، منشأ خیر و برکت و گامی در جهت شکوفایی علوم اسلامی و پیشرفت
مدارس دینی باشد.

معاونت پژوهشی معهد عالی

عبدالغفار جاوید

بازخوانی مفهوم «صاغرون» در آیه جزیه در فقه اسلامی*

Somayyeh.barakooh@gmail.com

سمیه پراکوه (طالب العلم ترم هشتم رشته شریعت - خنج)

سمیه مقیمی (طالب العلم ترم هشتم رشته شریعت - خنج)

فاطمه آزاد (طالب العلم ترم هشتم رشته شریعت - خنج)

چکیده

تشریع جزیه به دلیل حضور اهل کتاب در بین مسلمانان بوده است. جزیه، دادن مقداری مال به مسلمانان بوده که با پرداخت آن، اهل کتاب اجازه عدم حضور در جنگ را دریافت می‌کردند و می‌توانستند با عقیده غیراسلامی در کنار مسلمانان زندگی کنند. با توجه به لفظ «صاغرون» در آیه جزیه، فقها دیدگاه‌های متفاوتی درباره شیوه گرفتن جزیه و مفهوم «صاغرون» ارائه کرده‌اند. براساس آیات و احادیث، مسلمانان به تعامل نیک با غیرمسلمان امر شده‌اند و نگاه اسلام به جزیه، تحقیر اهل ذمه نیست؛ بلکه «صاغرون» به معنای اجرای احکام اسلام بر آنها است. اسلام دینی بر مبنای تسامح است و دعوت‌گر با برقراری ارتباط نیک می‌تواند افراد زیادی را به آن جذب کند.

کلیدواژه‌ها: جزیه، اهل ذمه، صاغرون، آیه جزیه، دعوت الی الله.

مقدمه

اسلام، قانون جزیه را برای برقراری تعامل نیک بین مسلمانان و اهل کتاب وضع کرده است و اهل کتاب با پرداخت جزیه می‌توانند زندگی مسالمت‌آمیزی را در کنار مسلمانان داشته باشند. باتوجه به تشریع جزیه، بعضی از فقها برای نحوه و مقدار پرداخت آن نظراتی را مبنی بر تحقیر اهل ذمه به‌هنگام پرداخت جزیه عرضه کرده‌اند. این نظریه‌ها با انتقاد بسیاری از غیرمسلمانان و مسلمان مواجه شده است و همچنین با برخی از آیات و احادیث نیز منافات دارد.

پژوهش‌هایی در این موضوع صورت گرفته‌اند که عبارت است از: *نگرشی نو به نظام جزیه در فقه اسلامی*؛ محمدامین امینی؛ *بازخوانی تفسیری جزیه اهل کتاب در آیه بیست‌ونهمه سوره توبه*؛ یحیی صباغ‌چی؛ *نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه*؛ اکبر احمدپور. این پژوهش‌ها فقهی و تفسیری صرف بوده یا صرفاً شبهات را نقد کرده و به آنها پاسخ داده‌اند؛ اما تاریخی و عامل اصلی چنین فتوایی، یعنی تحقیر اهل ذمه را به‌صورت دقیق بررسی نکرده‌اند. همچنین از آثار منفی این نظریه و تأثیر آن بر امر دعوت، سخنی نگفته‌اند. پژوهش حاضر به هر دو مسئله فقهی و تفسیری به‌صورت جامع پرداخته و مسائل تاریخی آن را نیز به‌طور دقیق بررسی کرده است. همچنین تأثیر اقوال فقها بر امر دعوت را نیز بیان کرده است. این جستار بر آن است که ریشه تاریخی این نظریات را به‌شیوه توصیفی - تحلیلی بازخوانی و بررسی کرده و دلایل آنها را بیان کند. همچنین بر آن است تا تأثیر منفی این مسئله بر امر دعوت را نشان دهد.

معنای جزیه در لغت

جزیه از «جزی، یجزی، جزاء» به معنای پاداش دادن به نیکی و بدی است. (فراهدی، بی‌تا، ۱/۲۴۰).

گفته شده لفظ جزیه، لفظی معرب است که از لغت فارسی «گزیت» گرفته شده است. (خوارزمی، بی تا، ۸۵). همچنین برای انجام کاری به جای کاری دیگر از این ماده استفاده می شود، چنانکه خداوند می فرماید: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفْعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره، ۴۸). یعنی از روزی بترسید که از دست هیچ کس برای هیچ فردی کاری ساخته نیست. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۴۵۵/۱).

مفهوم جزیه در اصطلاح

جزیه، مالیاتی است که از طریق مصالحه با اهل کتابی که در سرزمین مسلمانان زندگی می کنند، در ازای ماندن بر دین و محافظت از جان و مالشان از آنها گرفته می شود. (نظام و دیگران، ۱۳۱۰، ۳۱۵/۲). باتوجه به مشتق بودن جزیه از کلمه جزاء، لفظ جزیه دو جنبه دارد: ۱. جنبه عقوبتی؛ از اهل کتاب به خاطر پایبندی بر دینشان مالی گرفته می شود. ۲. جنبه پاداشی؛ دریافت جزیه پاداشی از سوی مسلمانان به اهل کتاب در ازای تأمین امنیت آنها است. (ماوردی، بی تا، ۲۵۱).

تاریخچه جزیه

جوامع بشری با تشکیل حکومت توانمند و برخورداری از نظام مالی و قوانین خاص به رشد و تعالی می رسند. هر حکومت برای گسترش قلمرو و فتوحات خود نیازمند یک سیستم مالیاتی قوی است که جزیه یکی از این قوانین است.

الف. جزیه قبل از اسلام

در طول تاریخ، حکومت ها راه های مختلفی برای اداره حکومت و هزینه های آن داشته اند. جزیه منبع درآمدی برای دولت در اداره حکومت بوده است. شواهد تاریخی نشان می دهد، فراعنه

مصر اولین کسانی بودند که نظام جزیه را در حکومت‌داری خود وضع کردند. زیردستان فرعون برای انجام کارهای مختلف، از جمله بنایی، کشاورزی و... به چند گروه تقسیم شده بودند و گروهی که توانایی کار نداشتند، موظف به پرداخت جزیه بودند. (طبری، تاریخ طبری، ۱۳۸۷، ۳۸۷/۱). در ایران باستان نیز ردپایی از جزیه وجود دارد. بهرام گور از پادشاهان ایران که بر دین زرتشت بود، با اهالی ماوراءالنهر جنگید تا بر عبودیت او و دادن جزیه اقرار کنند. (همان، ۷۶/۲) رومی‌ها نیز هر جایی را که فتح می‌کردند، بر مردم آن منطقه مالیاتی قرار می‌دادند که مقدار آن خیلی بیشتر از جزیه مسلمانان بود. همچنین مردم آتن (یونان) زمانی که به آسیای صغیر رسیدند، مالیاتی را بر مردم آن نواحی وضع کردند که این مالیات در برابر حفظ جانسان از هجوم فنیقی‌ها بود و مقدار آن در مقایسه با حفظ جانسان اندک بود. (جرجی‌زیدان، ۱۳۷۲، ۱۳۷/۱؛ دان ناردو، ۱۳۸۶، ۴۶).

بنابراین، نظام مالیاتی که فراغت مصر برای اداره حکومتشان ابداع کردند، الهام‌بخش حکومت‌های مختلف در طول تاریخ بوده است و این نظام مالیاتی تا ظهور اسلام (جزیه) در بین حکومت‌ها به اشکال مختلف رواج داشته است.

ب. جزیه در اسلام

باتوجه به گزارشات تاریخی، جزیه مالیاتی است که نشأت آن به قبل از اسلام برمی‌گردد و امری است که در بین حکومت‌ها رواج داشته است. به عبارت دیگر، جزیه مسئله‌ای نیست که اسلام آن را پدید آورده باشد. خداوند فرموده است: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (توبه، ۲۹). با نزول این آیه که همراه با مأموریت پیامبر و اصحابش به غزوة تبوک بود، جزیه در اسلام مشروع شد. علما درباره سال نزول این آیه اختلاف کرده‌اند. پس از تشریع

جزیه و برگشت پیامبر از غزوة تبوک، وی با «اُکیدرِ دومه» که از نصارای ایله بود، بر گرفتن جزیه در برابر حفظ جانشان مصالحه کرد. مقدار این جزیه به ازای هر مرد بالغ یک دینار بود یا اینکه هر مسلمانی که بر آنها گذر می کرد را مهمان کنند. (ابی داوود، ۱۴۲۳، ۱۳۱/۳؛ ابن قیم، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، ۱۴۴۰، ۱۸۱/۳). همچنین روایت است که پیامبر (صلی الله علیه وسلم)، معاذ بن جبل را به یمن فرستاد تا از هر شخص محتلم یک دینار یا معادل قیمت معافر (نوعی لباس یمنی) را به عنوان جزیه بگیرد. (ترمذی، ۱۳۹۵، ۱۱/۳). در روایتی دیگر نیز ذکر شده است که گروهی از اهل شام که موظف به پرداخت جزیه بودند، نزد عمر بن خطاب (رضی الله عنه) آمدند و گفتند: «مسلمانانی از کنار ما عبور می کنند و به ما دستور می دهند که گوسفند و مرغ را برای پذیرایی از آنها ذبح کنیم. عمر فرمود: از آنچه می خورید به آنها بدهید و چیزی بر آن نیفزایید، زیرا این مهمانی براساس مقدار جزیه شما تقسیم می شود و ایام آن نیز از سه روز تجاوز نکند.» (شیرازی، بی تا، ۳۰۹/۳).

بنابراین نظام گرفتن جزیه در اسلام با نظام آن در ملت های پیشین متفاوت بوده است. جزیه در اسلام مبتنی بر چهار اصل است:

۱. رضایت و توافق دو طرف قرارداد

باتوجه به اینکه رضایت طرفین، شرط هر قراردادی است، جزیه هم خالی از این شرط نیست و در صورت نارضایتی یکی از طرفین، جزیه منقعد نمی شود. پس جزیه در اسلام امری اجباری و تحمیلی نبوده و نوعی مصالحه بوده است. (ر.ک: نظام و دیگران، ۱۳۱۰، ۳۱۵/۲).

۲. آسان گیری در پرداخت جزیه

مقدار جزیه در اسلام مقدار ثابتی نبوده و برحسب توانایی هر شخص تعیین می شده است.

(جرجی‌زیدان ۱۳۷۲، ۱/۱۷۳). علاوه بر این، اهل ذمه می‌توانستند با مهمان کردن مسلمانان، از پرداخت مالی جزیه معاف شوند. در روایتی نیز علی بن ابی طالب (رضی‌الله‌عنه) از گرفتن یک دینار به زور منع کرد و فرمود: «هنگام گرفتن جزیه نباید آنها را مورد ضرب قرار دهید.» (ابن‌زنجویه ۱۴۰۶، ۱/۱۶۵).

۳. معافیت از هرگونه مسئولیت نظامی و دفاعی

اهل کتاب با پرداخت جزیه از شرکت در جنگ معاف می‌شدند و مسلمانان موظف به حفظ جان و مال آنها بودند. همچنین در برابر هجوم دشمن باید از آنان دفاع می‌کردند. (بلاذری، ۱۳۹/۱۹۸۸).

۴. انحصار وجوب جزیه بر جنگ‌جویان

باتوجه به لفظ «قاتلوا» در آیه جزیه و آمدن «حتى يعطوا الجزية» به دنبال آن، جزیه بر مردان بالغی که توانایی جنگیدن در میدان نبرد را دارند واجب است. اما از زن، کودک، دیوانه، مریض و سال‌خورده جزیه‌ای گرفته نمی‌شود. علما درباره گرفتن جزیه از راهب اختلاف نظر دارند. (قرطبی، جامع احکام القرآن، ۱۳۸۴، ۸/۱۱۲).

حاصل سخن اینکه، جزیه در اسلام مبتنی بر چهار اصل است: رضایت و توافق دو طرف قرارداد، آسان‌گیری در پرداخت جزیه، معافیت از هرگونه مسئولیت نظامی و دفاعی، انحصار وجوب جزیه بر جنگ‌جویان.

حکمت تشریع جزیه

بی‌شک هر حکم مهمی در شرع براساس حکمت‌هایی وضع شده است و به قطع جزیه نیز چنین است. حکمت‌های تشریع جزیه به قرار زیر است:

الف. هدایت اهل ذمه

مصالحه بر جزیه باعث می‌شود، اهل ذمه بتوانند در سرزمین اسلام و بین مسلمان‌ها زندگی کنند و این امر به آشنایی آنها با محاسن اسلام منجر می‌شود که امیدی برای هدایت آنها خواهد بود. (خضیر، بی‌تا، ۲۶/۵۶).

ب. رهایی از ظلم

جزیه برای اهل ذمه نعمتی است که از جان آنها در برابر ظلم محافظت می‌کند. در واقعه یرموک، زمانی که عمر بن خطاب (رضی‌الله‌عنه) قصد رفتن به جنگ را کرد، امکان دفاع از اهل حمص برای مسلمانان میسر نبود، لذا خواستند جزیه را به اهل حمص برگردانند؛ اما آنها قبول نکرده و از عمر خواستند که بر آنها حکومت کند و به او قول همکاری در جنگ را دادند. این نشان می‌دهد که آنها ولایت مسلمانان را محبوب‌تر و عادل‌تر از دیگر حکومت‌ها می‌دانستند. (بلاذری، ۱۹۸۸، ۱۳۹).

پ. تأمین مصالح عمومی حکومت اسلامی

جزیه رزقی حلال و منفعتی از جانب خداوند برای مسلمانان است. (معافری، ۱۴۲۴، ۴۸۲/۲). از جزیه برای تهیه وسایل جنگی و مستحکم‌سازی مرزها و ساختن و بازسازی اماکن عمومی، همچون مدارس، مساجد، راه‌ها و... استفاده می‌شود، یعنی اهل کتاب نیز می‌توانند از این امکانات بهره ببرند. (سرجانی، بی‌تا، ۸/۲؛ قرطبی، بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ۱۴۲۵، ۱۶۹/۲).

ت. جلوگیری از جنگ و توجه به صلح

جزیه حد واسطی بین جنگ با اهل ذمه و اسلام آوردن آنها است. اجرای جزیه حفظ جان مسلمانان و اهل ذمه را تضمین می‌کند. خداوند بیان کرده است: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (انفال، ۶۱) (و اگر به صلح تمایل نشان دادند، تو نیز برای صلح و آشتی تمایل نشان بده). این کلام

الهی، پیامبر (صلی الله علیه وسلم) را در صورت رضایت آنها به صلح تشویق کرده است. (ر.ک: شیرازی، ۳/۳۱۲).

در نتیجه، مهمترین حکمت‌های تشریع جزیه عبارت است از: هدایت اهل ذمه، رهایی از ظلم، تأمین مصالح عمومی حکومت اسلامی، جلوگیری از جنگ و توجه به صلح.

بررسی آیه جزیه

مشروعیت جزیه در اسلام با نزول این فرموده خداوند بوده است: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالنَّهْيِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (توبه، ۲۹). علما دیدگاه‌های متفاوتی درباره گروه‌های جزیه‌دهنده و مفهوم «عن يد» و «صاغرون» ارائه کرده‌اند که به شرح زیر است:

الف. گروه‌های جزیه‌دهنده

باتوجه به لفظ «أوتوا الكتاب» در آیه مربوطه، علما اتفاق دارند که جزیه از یهود و نصارا گرفته می‌شود. اما درباره گرفتن جزیه از مجوس و مشرک اختلاف نظر دارند. (معافری، ۱۴۲۴، ۲/۴۷۷).

ب. مفهوم «عن يد»

نقش اعرابی «عن يد» جار و مجرور است که متعلق به حال از فاعل «يعطوا» شده است. (صافی، ۱۴۱۶، ۵/۳۲۰). «عن يد» به دو معنا برمی‌گردد: اول، مراد از يد معنای حقیقی آن است، یعنی يد به يد و بدون واسطه جزیه را پرداخت کنند. دوم، مراد از يد معنای مجازی آن است که در این صورت، سه معنا از آن حاصل می‌شود: ۱. با تعجیل باشد؛ ۲. با قدرت و توانایی باشد؛ ۳. مسلمانان را ولی نعمت خود بدانند. (معافری، ۱۴۲۴، ۲/۴۸۰؛ ابن‌قیم، احکام اهل الذمه، ۱۴۴۲، ۱/۳۳). در رابطه با معنای حقیقی، چنین چیزی در احادیث به اصحاب امر نشده است و افعال پیامبر

(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در گرفتن جزیه نیز گویای چنین مطلبی نیست. در معنای مجازی نیز مفهوم تعجیل با فعل پیامبر در گرفتن جزیه از نصاری اهل نجران مغایرت دارد، زیرا او جزیه را به صورت نسبه از آنها می‌گرفت. آنچه در سنت قولی و فعلی پیامبر و خلفا مشهود است، آسان‌گیری در پرداخت جزیه بوده است. همچنین مقدار ثابتی برای آن مشخص نکرده بودند و جزیه براساس احوال اشخاص تعیین می‌شده است؛ چنانکه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) فرموده است: هیچ شخصی را بیشتر از طاقتش مکلف نکنید. (ابوداود، ۱۴۲۳، ۶۵۸/۴).

پ. مفهوم صاغرون

«صاغرون» جمله‌ی حالیه در محل نصب (صافی، ۱۴۱۶، ۳۲۰/۵) و از ریشه «صَغَر» به معنای ذلیل است. «صاغر» کسی است که منزلت پایین‌تر را قبول می‌کند و به آن راضی است. (اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۸۵). از «صاغرون» تأویلاتی کرده‌اند که عبارت است از: ۱. جزیه‌دهنده در حالت ایستاده و جزیه‌گیرنده در حالت نشسته باشد؛ ۲. ذمی در حالت پیاده و با کراحت جزیه را پرداخت کند. (طبری، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، بی‌تا، ۲۰۱/۱۴)؛ ۳. حکم اسلام بر حکم شرک برتر باشد و احکام اسلام بر آنها اجرا شود. (شافعی، ۱۴۰۳، ۱۸۰/۴).

هیچ‌کدام از جزیه‌هایی که در زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) گرفته شده با دو مورد اول مطابقت ندارد؛ در نتیجه «صاغرون» به معنای سوم نزدیک‌تر است، یعنی مفهوم آن اجرای احکام اسلام بر اهل ذمه است. در مجموع، باتوجه به نقش اعرابی «عن ید» که در موضع حال قرار گرفته و همچنین صاحب حال که اهل کتاب است، این مسئله به وضعیت آنها برمی‌گردد، یعنی براساس توانشان بر آنها حکم می‌شود. در سنت پیامبر، هرگاه صحابه به گرفتن جزیه از قومی امر می‌شدند، پیامبر مقدار آن را برایشان تبیین می‌کرد و در مصادر روایی نقلی خلاف این وجود

ندارد. در لفظ «صاغرون» نیز صاحب حال، اهل کتاب هستند و این نشان می‌دهد که با اجرای احکام اسلام، آنها خود این حالت صغر را برای خودشان به وجود می‌آوردند. به عبارت دیگر، اهل کتاب با داشتن احکام مخصوص به خود، مجبور به پذیرش احکام اسلام می‌شوند که این امر نوعی حقارت را به دنبال دارد. اینکه «صاغرون» به معنای اجرای احکام اسلام بر آنها باشد، امری طبیعی است؛ چون زندگی در هر سرزمینی این را می‌طلبد که قوانین، طبق احکام حکومت آنجا اجرا شود. (ر.ک: نووی، ۱۴۱۲، ۳۱۶/۱۰).

دیدگاه فقها درباره مفهوم صاغرون

فقها به تشریع احکام و تطبیق آن با شریعت اسلام، اهتمام خاصی ورزیده‌اند و براین اساس، نسبت به لفظ «صاغرون» در آیه جزیه دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. این دیدگاه‌ها می‌تواند متأثر از دوران متفاوت آنها باشد.

الف. مذهب احناف

در مذهب احناف، سرخسی بر این باور است که به دلیل عبارت «وهم صاغرون» در آیه بیست و نهم توبه، گرفتن جزیه باید با حالت «صغر» همراه باشد، به گونه‌ای که ید به ید و بدون نائب باشد و گیرنده در وضعیت نشسته باشد و ذمی ایستاده جزیه را پرداخت کند. در روایتی نیز آمده است، مسلمان باید گردن ذمی را بگیرد و او را تکان دهد و بگوید ای ذمی جزیه‌ات را تحویل بده. (سرخسی، بی تا، ۸۱/۱۰).

ب. مذهب شافعی

گروهی از فقهای شافعی خراسان گفته‌اند، جزیه‌گیرنده باید در وضعیت نشسته باشد و ذمی به حالت ایستاده و با خم کردن سر، جزیه‌اش را پرداخت کند. همچنین می‌گویند: مسلمان ریش

ذمی را بگیرد و ضربه‌ای به زیر گوشش بنوازد تا مفهوم «صاغرون» محقق شود. (رک: نووی، ۱۴۱۲، ۳۱۵/۱۰). اما قول راجح مذهب شافعی برخلاف این نظریه است. قول راجح می‌گوید: «صاغرون» در آیه جزیه باتوجه به شواهد و قرائن، به منظور اجرای احکام اسلامی بر اهل ذمه است. (رک: نووی، ۱۴۱۲، ۳۱۶/۱۰؛ بیهقی، ۱۴۳۹، ۳۰۳).

پ. مذهب مالکی

مالکی‌ها می‌گویند، برخلاف مسئله دریافت زکات که شخصی برای جمع‌آوری آن فرستاده می‌شود، در دریافت جزیه، ذمی باید خودش بپاید و جزیه را پرداخت کند؛ زیرا در جزیه ذلت و صغر و در زکات طهر و ایمان برقرار است. (قرطبی، الکافی فی فقه اهل مدینه، ۱۴۰۰، ۱۳۵/۱).

ت. مذهب حنابله

گروهی از مذهب حنبلی بیان کرده‌اند که ذمی باید برای پرداخت جزیه به مدت طولانی بایستد و دستانش فروافتاده باشد. همچنین گفته‌اند، هنگام پرداخت جزیه باید به ذمی سیلی زده شود و دریافت نیز بدون واسطه باشد تا معنای صاغرون از بین نرود. (مرداوی، ۱۴۱۵، ۴۳۴/۱۰). باتوجه به ادله‌های قولی و فعلی که بیان شد، قول راجح مذهب شافعی به تفسیر لفظ صاغرون نزدیک تر است. از سوی دیگر، نظریات بیان شده از جانب بعضی فقها با مقتضای اخلاقی اسلام و حقوق بشر تناقض دارد. جمهور علما بر این نظرند که گرفتن جزیه باید با رفق باشد و چنین رفتارهایی باطل و مردود است؛ زیرا در نقل و عمل پیامبر و خلفا چنین چیزی مشاهده نشده و توصیه‌های وارد شده برخلاف این اقوال است. (نووی، ۱۴۱۲، ۳۱۶/۱۰).

خاستگاه تغییر مفهوم صاغرون به تحقیر و ذلت

با وجود حکومت‌ها و مذاهب متفاوت، امر جزیه همیشه در بین جوامع بشری بوده و رواج

داشته است. در اسلام تا زمان خلفا، جزیه به صورت مسالمت آمیز دریافت می شده و اگر جایی هم ردپایی از خشونت بوده، به دلیل رفتار خود اهل ذمه بوده است. پس از دوران خلفا، به دلیل گسترش فتوحات مسلمانان در خارج از شبه جزیره عربستان و با به دست گرفتن حکومت توسط امویان، در مقدار و نحوه گرفتن جزیه تغییر و تحولاتی ناخوشایند رخ داد. این تحولات با توجه به بررسی تاریخی، متأثر از ویژگی اخلاقی این حکومت بوده است، زیرا حب مال و جاه و نوعی نژادپرستی در آنها وجود داشته است. (ر.ک: جرجی زیدان، ۱۳۷۲، ۶۲/۱). این تغییرات در قرن دوم هجری، در حکومت داری هشام بن عبدالملک به فرماندهی اشرس در خراسان به وضوح مشاهده می شود، به گونه ای که برخلاف دوران پیامبر و خلفا، جزیه با اسلام آوردن ذمی از او ساقط نمی شود. این حکم به دلیل ترس آنها از کم شدن درآمد مالیاتی حکومت بوده است. آنها برای گرفتن جزیه به زور متوسل می شدند و عجم ها را مورد اهانت قرار می دادند. امویان در گرفتن جزیه از نومسلمانان ضعیف الحال، لباس های آنها را پاره کرده و کمربندشان را به عنوان توهین و تمسخر بر گردنشان می آویختند. از دلایل به کفر رو آوردن اهل ذمه، به ستوه آمدن آنها از این نوع رفتار امویان بوده است. (طبری، تاریخ طبری، ۱۳۸۷، ۵۶/۷؛ دانیل دنت، ۱۳۹۵، ۲۱۲). ابوحنیفه که در دوران امویان بوده با دستگاه حکومتی آنها مخالفت کرده است. از شاگرد او ابویوسف نقل است که تعامل مسلمانان با اهل ذمه برای گرفتن جزیه بایست با رفق باشد و از مورد ضرب قرار دادن آنها و هر نوع رفتاری که گویای اهانت باشد، باید دوری کرد. (ابویوسف، بی تا، ۱۳۶/۱). همچنین روایت است، عمر بن خطاب از مسیری می گذشت، گروهی را دید که در آفتاب ایستاده اند و بر سرهایشان روغن ریخته می شود، علت را جویا شد و فهمید که چون جزیه نداده اند و گفته اند توان پرداخت آن را نداریم، با آنها این گونه رفتار می شود؛

عمر گفت رهایشان کنید، زیرا پیامبر (صلی الله علیه وسلم) فرموده است: «مردم را مورد آزار و اذیت قرار ندهید و هرکس چنین کند، خداوند در روز قیامت او را عذاب می‌دهد.» (همان، ۱۳۸).

بنابراین، اسلام این گونه رفتارهای حاکمان اموی را تأیید نمی‌کند و چنین برخوردی با خواسته دین در تضاد است.

پس از امویان، حکومت عباسی پا به عرصه حضور گذاشت. (جرجی‌زیدان، ۱۳۷۲، ۳۱۲/۲). عباسیان برخلاف بنی‌امیه، اهل ذمه را اکرام می‌کردند و در اداره امور کشور از آنها کمک می‌گرفتند و مقام‌های حکومتی را به آنها می‌سپردند. این مسئله به جایی رسید که فقها علیه آن به پا خواسته و مخالفتشان را اعلام کردند، زیرا حضور اهل ذمه در دستگاه حکومتی بسیار زیاد شده بود و مقامات بسیار مهمی را به دست گرفته بودند. (ر.ک: همان‌جا؛ ناظمیان فرد، ۱۳۹۶، ۱۷۶).

شواهد تاریخی گویای این مسئله است که مفهوم «صاغرون» به معنای تحقیر اهل ذمه، از قرن دوم در بین فقهای مذهب حنبلی آغاز شده است. این نظریه می‌تواند متأثر از وقایع حکومتی دوره عباسیان باشد. این مسئله در قرن پنجم به اوج رسیده است و شروع آن به دوران عباسیان برمی‌گردد. قبل از این دوره، نظر فقها بر تعامل با رفیق بوده است. نظر فقهای دوران عباسی، نوعی سیاست فقهی بوده تا مانع پیش‌روی حکومت عباسی از دادن مقامات اصلی، همچون وزارت و... به اهل ذمه شوند. بر این اساس، اختلافات فقها با خلفای عباسی در قرن پنجم شدت گرفت. روایت است که ابوموسی اشعری یک نصرانی را منشی خود کرده بود، عمر بن خطاب به محض اینکه مطلع شد، او را از این کار منع کرد. (قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ۱۳۸۴، ۱۷۹/۴).

ناسازگاری مقوله «دعوت الی الله» با تحقیر دیگران

نحوه تعامل با غیرمسلمان مسئله‌ای حائز اهمیت است. پیامبر و خلفا به این موضوع توجه بسیاری کرده و مسلمانان را امر کرده‌اند که با اهل ذمه به نیکی رفتار کنند. پس از دوران خلفای راشدین، ویژگی نژادپرستی و خودبرتربینی امویان باعث شد که با اهل ذمه و نومسلمانان رفتار نامناسبی در پیش گرفته شود و درنهایت، این امر به مرتد شدن و کناره‌گیری اهل ذمه از اسلام منجر شد. از دید روانشناسان، خودبرتربینی یعنی فرد احساس می‌کند شخص بسیار مهم و بی‌نظیری است. (نور بالا، ۱۳۹۹، ۹). بی‌شک هر دعوت‌گری که چنین ویژگی داشته باشد، کار دعوتش به نتیجه نخواهد رسید؛ زیرا این ویژگی مانع برقراری ارتباط مؤثر شده و غیرمسلمانان را فراری می‌دهد. همچنین برای طی کردن مسیر دعوت به شیوه اصولی، لازم است داعی تعامل درستی با غیرمسلمانان داشته باشد. این مسئله در مفاد پیمانی که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) با یهود مدینه بست، به خوبی نمایان است. پیمان عبارت بود از: اول، مسلمانان با یهود به دوستی و محبت رفتار کنند؛ دوم، طرفین به دوستان یکدیگر احترام بگذارند؛ سوم، یهود در اجرای اعمال دینیشان، همچون مسلمانان آزاد هستند. (ویل دورانت، بی‌تا، ۲۱۴/۴).

پیامبر این موارد را برای تکریم اهل ذمه و به هدف هدایت آنها بیان کرده است. مسلمانان نیز به اجرای این ویژگی‌ها امر شده‌اند تا از این طریق به هدف اصلی، یعنی روی آوردن غیرمسلمان به اسلام، برسند؛ چنانکه در دوران خلافت عمر (رضی‌الله‌عنه)، اهل حمص خواستار حکومت مسلمانان شدند. (بلاذری، ۱۹۹۸، ۱۳۹). این نشان می‌دهد که آنها در پرداخت جزیه احساس حقارت نمی‌کردند، زیرا اگر چنین بود، حکومت اسلامی را ترجیح نمی‌دادند. همچنین مسلمانان با کلیساهای اهل ذمه کاری نداشتند و به عقاید آنها احترام می‌گذاشتند. (ماوردی، بی‌تا، ۲۲۷).

مثال‌هایی از قرآن در رابطه با تعامل نیک

۱. ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِنَّا وَإِهْلُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (عنکبوت، ۴۶) (با اهل کتاب تنها با بهترین روش، بحث و مناظره کنید، به جز با بعضی‌شان که از این ملایمت سوءاستفاده کنند. به آن‌ها بگویید: هم به قرآنی که بر خودمان فرستاده شده و هم به تورات و انجیلی که بر شما فرستاده شده است، ایمان آورده‌ایم. خدای ما و شما یکی است و در برابرش تسلیمیم.) (ملکی، بی تا، ۴۰۲). بنابراین، با اهل کتابی که به ظلم و ستم رو نیاورده‌اند، اگر قرار است مجادله‌ای صورت بگیرد، باید به نیکویی و احسن باشد.

۲. ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران، ۱۱۰) (بله، شما مسلمانان وظیفه‌شناس بهترین گروهی هستید که برای خدمت به مردم آفریده شده‌اند؛ چون امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و خدا را باور دارید. اهل کتاب هم اگر به پیامبر اسلام ایمان می‌آوردند، برایشان بهتر بود؛ ولی فقط بعضی‌هایشان مسلمان شدند و بیشترشان منحرف باقی ماندند!) (همان، ۶۳). براساس این آیه، امت اسلام از این جهت بهترین امت شناخته شده‌اند که به کار نیک امر می‌کنند و از کار زشت باز می‌دارند. پس چنانچه دعوت‌گر این مفاهیم را به اجرا نگذارد، در امر دعوتش به خطا می‌رود.

۳. ﴿يَسْأَلُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ (آل عمران، ۱۱۳) (البته همه اهل کتاب مثل هم نیستند: گروهی از آنها مسلمان شده‌اند و در بندگی خدا مصمم‌اند و در دل شب آیه‌های قرآن زمزمه می‌کنند و سر به سجده می‌گذارند.) (همان، ۶۴). در این آیه

اهل کتاب با صفات نیک یاد شده‌اند، پس برخورد تحقیرآمیز با آنها و بی‌توجهی به کرامات انسانیشان، برخلاف اصول اخلاقی ذکر شده در قرآن است. سنت قولی و فعلی پیامبر نیز بر تعامل نیک با غیرمسلمان تأکید دارد و یکی از دلایل گسترش اسلام، ارتباط خوب رسول الله با این افراد بوده است. رخداد فتح مکه این ادعا را به‌خوبی اثبات می‌کند، چنانکه افراد گروه‌گروه مسلمان می‌شدند.

۴. ﴿ادْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (طه، ۴۳-۴۴) (به سروقت فرعون بروید که سرکشی کرده است. البته به‌نرمی با او سخن بگویید تا به‌خود بیاید یا دست‌کم تکانی بخورد.) (همان، ۳۱۴). خداوند در امر دعوت از موسی (علیه‌السلام) خواست، با فرعون که خود را «رَبِّ» می‌دانست، به نرمی سخن بگوید.

درنتیجه، اسلام، دینی بر مبنای تسامح بوده و لازم است که مسلمانان امروزی این افعال را در امر دعوت الی الله الگوی خود قرار دهند و از مسائلی که مانع ارتباط مؤثر می‌شود، دوری کنند.

نتیجه‌گیری

اسلام به دیگر ادیان آسمانی احترام گذاشته و به مصالحه و زندگی مسالمت‌آمیز با آنها امر کرده است. نظام جزیه در حکومت‌های پیش از اسلام نیز وجود داشته و اسلام با ایجاد تفاوت‌هایی در جزیه به آن رسمیت بخشیده است. در قبال پرداخت جزیه، مسلمانان از جان و مال اهل ذمه دفاع می‌کنند و اهل ذمه در صورت اسلام آوردن دیگر مکلف به پرداخت جزیه نیستند. بنابر قول راجح مذهب شافعی، لفظ «صاغرون» در آیه جزیه به معنای اجرای احکام اسلام بر اهل ذمه است. اقوال دیگر فقها در رابطه با مفهوم «صاغرون» به معنای تحقیر اهل ذمه، از دوران عباسیان رواج یافته و با مفاهیم بنیادین قرآن و سنت در تضاد است. هر رفتاری که مبنی بر

تحقیر دیگران باشد، مخالف قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه وسلم) است و تأثیر ناخوشایندی بر امر دعوت الی الله دارد. یکی از حکمت‌های تشریع جزیه، هدایت اهل ذمه است و هدایت با تحقیر همخوانی ندارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن زنجویه، حمید بن مخلد خراسانی، **الاموال لابن زنجویه**، چاپ اول، مرکز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الاسلامیة، السعودیة، ۱۴۰۶ق.

ابن فارس، احمد، **مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، دار الفكر، بیروت، ۱۳۹۹ق.

ابن قیم، محمد بن ابی‌بکر، **احکام اهل الذمة**، چاپ دوم، دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۴۲ق.

_____، **زاد المعاد فی هدی خیر العباد**، چاپ دوم، دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۴۰ق.

ابوداود، سلیمان بن اشعث، **سنن ابی‌داود**، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۴ق.

ابویوسف، ابن حبتة انصاری، **الخراج**، بی‌جا، المكتبة الازهریة للتراث، بی‌جا، بی‌تا.

اصفهانى، راغب، **المفردات فی غریب القرآن**، چاپ اول، دار القلم، دار الشامیة، دمشق، بی‌تا.

بلاذری، احمد بن یحیی، **فتوح البلدان**، بی‌جا، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۱۹۸۸م.

ترمذی، محمد بن عیسی، **سنن ترمذی**، تحقیق: احمد محمد شاکر، محمد فواد عبدالباقی، ابراهیم عطوة، چاپ دوم، شرکه مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۹۵ق.

جرجی زیدان، **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمه: علی جواهر کلام، چاپ هفتم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۲ش.

خضیر، عبدالکریم بن عبدالله، **شرح الموطأ**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

خوارزمی، محمد بن احمد، **مفاتیح العلوم**، چاپ دوم، دار الكتاب العربی، بیروت، بی‌تا.

دان ناردو، **یونان باستان**، ترجمه: مهدی حقیقت خواه، بی‌جا، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۶ش.

دانیل دنت، **جزیه در اسلام**، ترجمه: محمد علی موحد، بی‌جا، کتابفروشی سروش، تبریز، ۱۳۹۵ش.

سرجانی، راغب، **الاندلس من الفتح الی السقوط**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

- سرخسی، محمد بن احمد، **المبسوط**، بی‌جا، السعادت، مصر، بی‌تا.
- شافعی، محمد بن ادريس، **الأم**، چاپ دوم، دار الفكر، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- شیرازی، ابراهیم بن علی، **المهذب فی فقه الامام الشافعی**، بی‌جا، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی‌تا.
- صافی، محمود، **الجدول فی إعراب القرآن**، چاپ سوم، دار الرشید، دمشق، ۱۴۱۶ق.
- طبری، محمد بن جریر، **تاریخ طبری**، چاپ دوم، دار المعافر، مصر، ۱۳۸۷ق.
- _____، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، بی‌جا، دار التریب و التراث، مکه مکرمه، بی‌تا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، بی‌جا، دار و مکتبه الهلال، بیروت، بی‌تا.
- قرطبی، ابوالولید محمد بن احمد، **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**، بی‌جا، دار الحديث، القاهرة، ۱۴۲۵ق.
- _____، **الجامع الاحکام القرآن**، چاپ دوم، دار الکتب المصریه، قاهره، ۱۳۸۴ق.
- قرطبی، ابو عمر یوسف بن عبدالله، **الكافي فی فقه اهل مدینه**، چاپ دوم، مکتبه الرياض الحديثه، المملكة العربیة السعودیة، ۱۴۰۰ق.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، **احکام السلطانیة**، بی‌جا، دار الحديث، قاهره، بی‌تا.
- مرداوی، ابوالحسن علی بن سلیمان، **الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف**، چاپ اول، هجر للطباعة والنشر والتوزیع والاعلان، قاهره، ۱۴۱۵ق.
- معافری، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، **احکام القرآن لابن العربی**، چاپ دوم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.
- ملکی، علی، ترجمه خواندنی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- ناظمیان فرد، علی، عباسیان و به کارگیری ذمیان: موانع نظری و نیاز عملی، مقاله علمی پژوهشی، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۳۲، سال نهم، ۱۳۹۶ش.
- نظام‌الدین و دیگران، **فتاوی الهندیة**، چاپ دوم، المطبعة الكبرى الامیریة ببولاق، مصر، ۱۳۱۰ق.
- نور بالا، احمد علی، **خودشیفتگی فرهنگی و ناکامی قومی**، چاپ اول، انتشارات تیمور زاده، تهران، ۱۳۹۹ش.
- نوی، ابوزکریا محیی‌الدین، **روضة الطالبین وعمدة المتقین**، چاپ سوم، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- ویل دورانت، **تاریخ تمدن**، مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهری، چاپ هجدهم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۴۰۱ش.

تأثیر استثناء بر جمله‌های متعاطف*

افسانه محمدی (طالب العلم ترم هشتم رشته شریعت - خنج)

Afsane.8974@gmail.com

چکیده

استثناء مبحثی گسترده با مسائل زیاد و متعدد بوده و شناخت مراد از آن نزد اصولیان در مذاهب اسلامی، امری پُراهمیت است. این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌کند به این سؤال پاسخ دهد که در جمله‌های معطوفی که آخر آنها استثناء واقع شده، آیا استثناء به همه جمله‌ها برمی‌گردد یا فقط به جمله آخر؟ این مسئله مهم باعث بروز اختلافاتی در حکم فقها شده است. این پژوهش پس از بررسی نظرات فقها و علمای اسلامی، در پایان به این نتیجه رسیده است که در صورت انقطاع جمله آخر از ماقبل، استثناء به جمله آخر اختصاص دارد و چنانچه بین جملات، اتصال برقرار باشد، استثناء به همه آنها برمی‌گردد. همچنین اگر انقطاع و اتصال بین جملات امری پوشیده بود، توقف واجب است.

کلیدواژه‌ها: مرجع استثناء، جمله‌های متعاطف، اثر فقهی.

مقدمه

شریعت اسلامی در بیشتر نصوص احکام از الفاظ عموم استفاده کرده است. گاهی شریعت این عموم را با یکی از مخصصات تخصیص داده است که استثناء از آن جمله است. استثناء از جمله مباحثی است که دارای مسائل زیاد و متعدد است. شناخت مراد اصولیان و مذاهب اسلامی درباره مرجع استثناء امری مهم است. به عبارت دیگر، در صورت عطف چند جمله بر هم که در آخرشان استثناء واقع شده، آیا استثناء به همه جمله‌ها برمی‌گردد یا فقط به جمله آخر؟ در این مسئله بین اندیشمندان علوم اسلامی اختلاف وجود دارد. فهم ادله هر نظریه و اثر فقهی مترتب بر این خلاف، حائز اهمیت است. موضوع استثناء بعد از جمله‌های متعاطف یکی از موضوعاتی است که هر اصولی و فقیهی، برای فهم نصوص شرعی مشتمل بر استثناء به آن نیاز دارد. همچنین برای فهم کلام اشخاص که در آنها از استثناء استفاده شده به این موضوع نیاز است.

سؤالی که نگارنده را بر آن داشت تا تحقیق حاضر را ارائه کند، عبارت است از: هرگاه چند جمله بر هم عطف شوند و در آخر آنها استثنائی واقع شود، آیا استثناء به همه جمله‌ها برمی‌گردد یا فقط به جمله آخر؟ این امر مسئله‌ای گسترده در مبحث استثناء است که اختلافاتی بر آن مترتب شده است. این پژوهش با بررسی آیات قرآن و نظر فقها و علمای اسلامی، سعی کرده است به این پرسش اساسی پاسخ دهد.

این موضوع از گذشته تا امروز، نزد علمای اسلامی چالش برانگیز بوده و پژوهشگران علم کلام و اصول به آن توجه کرده‌اند. کتاب‌های اصولی در این زمینه با عنوان «الاستثناء المتعقب جملاً متعاطفه» در راستای حکمی که به این موضوع تعلق می‌گیرد، بحث کرده‌اند. برخی از این آثار به این قرار است: الاستثناء الوارد عقب الجملتين فأكثر وأثره فی الفروع الفقهیه، نوشته حمدي

طه مناع عبدالله؛ این پژوهش اقوال علما در عنوان مسئله و تحریر محل نزاع در برگشت استثنای وارد بر جملات را بررسی کرده است. همچنین مذاهب علما در مرجع استثناء را همراه با أدلة هر مذهب و مناقشه و ترجیح آنها بیان کرده است. رسالة تحقیقاتی النشمی و عجیل جاسم با عنوان *اللفظ العام وتطبيقاته بین الشریعه والقانون*؛ این تحقیق به موضوع عام و متعلقات آن پرداخته است. همچنین نظر مذاهب، ثمره خلاف درباره استثناء و مرجع آن زمانی که بعد از چند جمله بیاید را ذکر کرده است. این بحث در تلاش است که موضوع «تأثیر استثناء بر جملات متعاطف» را آن گونه که در کتاب‌های اصولی آمده، عرضه کند؛ یعنی با اسناد آراء برحسب مذاهب معتبر و ارائه قول راجح از بین مسائل مختلف.

تعریف استثناء در لغت

«استثنی، یستثنی، استثناء» از «الثنی» گرفته شده است. «سین» و «تاء» دو حرف زائد است که افاده معنی طلب نمی‌کند. (اوزیقان، ۱۴۱۸، ۲۱). «الثنی» در لغت بر چند معنی اطلاق می‌شود:

۱. بازگشت و چرخش؛ هرگاه بازگشت و چرخشی صورت بگیرد، «ثنی» رخ می‌دهد، چنانکه در فرموده خداوند آمده است: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونُ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ﴾ (هود، ۵).^۱ «ثنی صدره عن الشئ»، یعنی از آن رو گرداند. (رک: شوکانی، ۱۴۱۴، ۵۴۶/۲). «واثنونی» در مثال «واثنونی صدره علی البغضاء»، به معنای تا کردن و کج کردن آمده است. (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۱۶/۱۴) همچنین نقل شده است: «من قال دبر صلاة الصبح، وهو ثان رجله قبل أن يتكلم لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير كُتِبَتْ لَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ»^۲ (ترمذی، ۱۹۹۸، ۳۹۲/۵). در این مثال کلمه «ثان» برای «رجلیه» به کار رفته است. مراد، «رجلیه» در تشهد است که نمازگزار پایش را تا کرده و چرخانده است. (اوزیقان، ۱۴۱۸، ۲۳). «ثنیت فلاناً عن

مراده، و ثنیه عن رأیه» زمانی گفته می‌شود که شخص از رأیش برگردد. (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۴، ۲۷۵/۳). در این قولِ اعرابی خطاب به چوپان نیز این معنا وجود دارد: «ألا واثن وجهها عن الماء» یعنی او را از آب منصرف کن. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۱۶/۱۴). گوینده سخنش را از طریق استثناء به سیاقی دیگر می‌برد؛ پس اگر کلام مثبت بود، منفی و اگر منفی بود، مثبت می‌شود، لذا هرگاه بگوید «حضر القوم»، شنونده حضور محمد را متصور می‌شود؛ چون از قوم است، اما اگر گفت: «إلا محمداً» سخن از حالت مثبت خارج می‌شود و عدم حضور محمد را می‌رساند. (ر.ک: غزالی، ۱۳۲۲، ۲/۱۷۰).

۲. تکرار یک چیز در دو بار یا قرار دادن آن به صورت دو شیء پشت سر هم یا با فاصله. به امری که دوبار تکرار شود، «الثنی» می‌گویند. همچنین به زنی که دو شکم زاییده است، «امرأة ثنی» گفته‌اند. (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۹۹، ۳۹۱/۱). سورة فاتحه نیز از همین رو به «سبع المثانی» نام‌گذاری شده است، چون در هر نماز و در هر رکعت تکرار می‌شود. (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۱۹/۱).

۴. جدا کردن و دور کردن (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲۴/۱۴). خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ وَلَا يَسْتُنُونَ﴾ (قلم، ۱۷-۱۸)^۳ «لا یستنون»، یعنی سهم مساکین را از محصولات جدا نمی‌کردند؛ آن‌گونه که پدرشان جدا می‌کرد. همچنین «لا یستنون» به معنای «ان شاء الله نمی‌گفتند»، آمده است. (ر.ک: شوکانی، ۱۴۱۴، ۳۲۴/۵).

بنابراین، استثناء از ثنی است که از نظر لغوی در سه معنای بازگشت و چرخش، تکرار، جدا کردن و دور کردن، به کار رفته است.

تعریف استثناء در اصطلاح

مبحث استثناء نه فقط در علوم زبان عربی، بلکه در اصول فقه نیز جایگاه ویژه‌ای دارد، لذا

اصولیان تعریف‌های متعددی از آن ارائه کرده‌اند که عبارت است از:

۱. استثناء کلامی با صیغه محصور است و دلالتش بر این است که گفته مذکور به قول اول برنمی‌گردد. (ر.ک: قاضی أبویعلی، ۱۴۱۴، ۶۵۹/۲، غزالی، ۱۳۲۲، ۱۶۳/۲).

۲. خارج کردن حکم جمله دوم از جمله اول؛ به شرط اینکه جمله بعد از «آ» صفت و مانند آن نباشد. (ر.ک: ابن حاجب، ۱۴۰۳، ۱۳۲/۲، بیضاوی، ۱۴۰۲، ۴۰۷/۲).

۳. استثناء بر دو مفهوم دلالت می‌دهد: اول، اخراج مستثنی به وسیله ادات استثناء. دوم، شرط؛ رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) فرموده است: «مَنْ حَلَفَ وَاسْتَثْنَىٰ إِنْ شَاءَ رَجَعَ، وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ غَيْرُ حَانِثٍ» (هرکس سوگند یاد کند و آن را کنار بگذارد، قسم نخورده محسوب می‌شود.) (ابن ماجه، بی‌تا، ۶۸۰/۱). یعنی به وسیله «ان شاء الله» خواسته‌اش را شرط می‌کند. (ر.ک: رجراجی، ۱۴۲۵، ۴۸/۴-۴۹).

۴. استثناء عبارت است از خارج کردن ذاتی یا عددی بعضی از آنچه لفظ بر آن دلالت کرده یا نمی‌کند؛ و درباره محل دلالت یا استثناء از یک لفظ عام است با کلمه «آ» یا کلماتی که از این قبیل حاصل می‌شود. (ر.ک: قرافی، ۱۴۲۴، ۲۳۷).

تعریف راجح

تعریف دوم برای استثناء مناسب‌تر است؛ یعنی خارج کردن حکم جمله دوم از جمله اول، به شرط اینکه جمله بعد از «آ»، صفت و مانند آن نباشد؛ زیرا تعریفی موجز بوده و حدی تام برای استثناء مشخص کرده است.

محل اختلاف

در استثنای واقع بعد از چند جمله متوالی، هرگاه دلیلی برای برگشت به همه جمله‌ها یا به جمله

آخر یا به غیر از آن وجود داشته باشد، به مقتضای دلیل عمل می‌شود. اما در جایی که قرینه‌ای نباشد تا برگشت استثناء را مشخص کند، خلاف پیش آمده است. نزاع اصولیان، خاص استثنایی است که بعد از جملات متعاطف واقع شده باشد. بنابراین در محل نزاع با همدیگر اتفاق دارند، اما در تعیین «عاطف» بین آنها اختلاف است؛ به این شکل که آیا این مورد تنها مخصوص حرف «واو» است یا خیر؟ و اگر چنین است، آیا هنگامی که غیر از آن، مانند «فاء» یا «ثم» بیاید، استثناء مختص به جمله آخر می‌شود؟ (آمدی، ۱۴۰۲، ۴۳۸/۲).

گروهی بر این نظرند که این مسئله خاص حرف «واو» است و در غیر از آن، استثناء به جمله آخر برمی‌گردد. گروهی دیگر گفته‌اند: چه عاطف «واو» باشد یا غیر آن، مانند «فاء» و «ثم» و «حتی»، همه اتفاق دارند که محل نزاع آن هنگامی است که دلیلی بر برگشت آن به چیزی معین وجود نداشته باشد، وگرنه به مقتضای همان دلیل عمل می‌شود. آمدی علاوه بر مطالب فوق، گفته است: «درعطف به فاء و ثم، استثناء فقط به جمله آخر برمی‌گردد، زیرا فاء و ثم بر فصل و ترتیب دلالت می‌کنند، اما «واو» بر سبیل جمع است و حکم را انتقال می‌دهد. بنابراین جملاتی که با «واو» به هم عطف شده‌اند، زمانی که استثناء بیاید به همه جملات برمی‌گردد.» (همان‌جا).

دیدگاه مذاهب درباره حکم استثناء از جمله‌های معطوف

دیدگاه اول

در جمله‌های معطوف با «واو» تا زمانی که دلیلی برای تخصیص نباشد، استثناء همه جمله‌ها را در بر می‌گیرد. این مذهب جمهور علما، یعنی شافعی و مالکی و حنابله است. (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۴، ۴۱۸/۴-۴۱۱؛ قرافی، ۱۴۲۴، ۱۹؛ قاضی أبویعلی، ۱۴۱۴، ۶۸۰/۲). در اصل «واو» برای عطف

است و جمله‌های معطوف، به منزله یک جمله واحد محسوب می‌شوند. باوجوداین، هرگاه گفته شود: «أنت طالق وطالق و طالق الا طلقه»؛ طلاق واقع می‌شود. (قاضی ابویعلی، ۱۴۱۴، ۶۸۰/۲).

دیدگاه دوم

استثناء فقط به جمله آخر، یعنی نزدیکترین مذکور برمی‌گردد، مگر اینکه دلیلی بر تعمیم آن آورده شود. این قول ابوحنفیه و اکثر اصحابش است. احناف سه دلیل برای نظرشان ذکر کرده‌اند: اول، جمله در هر شکلی که باشد، باید با اطمینان ثابت شود؛ درحالی‌که برگشت استثناء به همه جمله‌ها باعث به وجود آمدن شک در آن می‌شود. دوم، برگشت استثناء به ماقبلش زمانی واجب است که آخرین جمله ماقبل استثناء مستقل نباشد، اما اگر جمله مستقل و مفید باشد، نیازی به تعلق و برگشت به ماقبل وجود ندارد. سوم، نزدیکترین جمله مذکور به استثناء، فصل بین استثناء و جمله نخست است، یعنی از جمله اول جدا شده است؛ و فرقی نمی‌کند که فصل بین جملات به وسیله حرف عطف یا کلام اجنبی باشد. (ر.ک: ابن‌قدامة، ۱۴۲۳، ۹۶/۲-۹۴).

دیدگاه سوم

در حکم استثناء از جمله‌های معطوف، توقف اهمیت بیشتری دارد و اولی‌تر است؛ زیرا قرآن اقسام متفاوتی را ذکر کرده است. به عبارت دیگر، در قرآن برخی به همه جملات و برخی فقط به جمله آخر برمی‌گردد. قاضی ابی‌بکر و امام جوینی نیز وقف را اختیار کرده‌اند. همچنین ابو حسین بصری گفته است: بین این دو امر اشتراک است، یعنی هم می‌تواند به کل جملات برگردد و هم به جمله آخر، پس تا ظهور قرینه باید توقف کرد. (ر.ک: غزالی، ۱۳۲۲، ۱۷۴/۲).

دیدگاه چهارم

این گروه به سه صورت قائل به تفصیل هستند:

اول، اگر نشانه‌هایی برای انقطاع جمله آخر از ماقبلش پیدا شود، استثناء مختص همان جمله آخر خواهد بود.

دوم، اگر بین جمله‌ها اتصال برقرار باشد، استثناء به همه آنها برمی‌گردد. سوم، در صورت پوشیدگی امر و نامشخص بودن وصل و فصل جمله‌ها، توقف واجب است. (رک: ایچی، ۱۴۰۳، ۱۳۹/۲).

نگارنده این دیدگاه را باتوجه به شمولیتی که بر دیدگاه‌های قبلی دارد، دیدگاه راجح می‌داند.

مثال‌های قرآنی استثناء از جمله‌های معطوف

۱. خداوند بیان کرده است: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بَيْنَهُ﴾ (بقره، ۲۴۹)^۴ در این آیه استثناء از جمله اول، یعنی «فمن شرب منه» است و معنی آن چنین است: کسی که به اندازه کف دستش یک بار از آن بنوشد، از من است. استثناء به جمله دوم بر نمی‌گردد؛ زیرا حکم بر این است که اگر نخورد از من است. (زرکشی، ۱۴۱۴، ۴/۴۳۱).
۲. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ (نساء، ۹۲)^۵ «إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا» به جمله آخر برمی‌گردد. در مسئله دیه دادن بدون پرداخت کفاره، برگشت استثناء به آزاد کردن برده ممنوع بوده؛ زیرا حق خداوند است. در قتل خطا بر قاتل دو کفاره واجب است: ۱. آزادی برده؛ ۲. دیه. «إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا»، یعنی مگر که اهل آن مقتول از قاتل عفو و گذشت کنند. آیا در صورت تصدیق و عفو، دیه و کفاره هر دو ساقط می‌شود؟ نظر علما این است که کفاره ساقط نمی‌شود، حتی زمانی که از پرداخت دیه عفو شود. (رک: ابن حزم، ۱۲۵۰، ۲۰/۲).

۳. ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا

وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» (نور، ۴-۵)۶ استثناء به دنبال سه جمله آمده است:

اول، جمله امر به زدن؛ در این صورت چنانچه توبه کرده و خود را تکذیب کند، حکم حد قذف از آنها برداشته می‌شود.

دوم، جمله نهی از قبول شهادت آنها؛ چنانچه استثناء به جمله نهی برگردد، در قبول شهادتشان زمانی که توبه کنند، اختلاف است.

سوم، جمله حکم به فاسق بودن؛ یعنی استثناء به جمله آخر و حکم به فسقشان برمی‌گردد. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۴۳۲/۶-۴۳۳).

ظاهر آیه بر این مسئله دلالت می‌کند که این جملات سه‌گانه جواب شرط هستند، مانند اینکه گفته شود، کسی که به زنان پاکدامن تهمت بزند را بزنید و شهادتش را رد کنید و او را فاسق بدانید، مگر کسانی که توبه کنند؛ زیرا خداوند آمرزنده مهربان است. پس حکمشان به غیرمحدودین و غیرمردودین و غیرمفسقین انتقال می‌یابد. (عضیمه، ۱۴۰۴، ۳۱۶/۱).

نظر مذاهب درباره حکم جملات سه‌گانه به شرح زیر است:

به اتفاق، استثناء به «اولئك هم الفاسقون» برمی‌گردد، یعنی وصف فسق با توبه برداشته می‌شود. حنفیه و جمهور درباره «ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا» اختلاف کرده‌اند. حنفیه می‌گویند: استثناء به جمله آخر، یعنی «فسق» برنگشته، بلکه به «ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا» برمی‌گردد. اما نظر جمهور بر این است که هرگاه توبه کند، وصف فسق برداشته، شهادتش قبول و حد ساقط می‌شود؛ زیرا استثناء به همه جملات ماقبل برمی‌گردد. (همان‌جا).

مثالی از سنت

پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) فرموده است: «وَلَا يُؤْمِنُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يَقْعُدُ فِي بَيْتِهِ عَلَى

تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»^۶ (مسلم، بی تا، ۴۶۵/۱) در «الّا باذنه» اختلاف است که آیا به جمله آخر برمی گردد یا به هر دو. حنفیه می گویند: فقط به جمله آخر برمی گردد، یعنی «عدم جلوس علی تَكْرِمَتِهِ» و توجهی به جمله اول ندارند. اما جمهور بر این نظرند که استثناء به همه جملات برمی گردد. (نمله، ۱۴۲۰، ۱۶۹۴/۴).

مثال‌های فوق و نظرات اهل علم، بیان‌گر این مطلب است که برگشت استثناء در جمله‌های متعاطف از حکمی واحد برخوردار نیست؛ چنانکه گاهی به جمله آخر و گاه به همه جملات برمی گردد.

نتیجه‌گیری

استثناء در لغت از «ثنی»، به معنای بازگشت، تکرار و دور کردن آمده است و در اصطلاح عبارت است از: خارج کردن حکم جمله دوم از جمله اول، به شرط اینکه جمله بعد از الّا، صفت و مانند آن نباشد.

نظر اصولیان درباره برگشت استثناء به جمله‌های متعاطف، مختلف است. جمهور بر این نظرند که در جمله‌های معطوف با «واو» تا زمانی که دلیلی برای تخصیص نباشد، استثناء همه جمله‌ها را در بر می گیرد. ابوحنفیه و اکثر اصحابش گفته‌اند: استثناء فقط به جمله آخر، یعنی نزدیکترین مذکور برمی گردد، مگر اینکه دلیلی بر تعمیم آن آورده شود. در دیدگاهی دیگر نیز آمده است: در حکم استثناء از جمله‌های معطوف، توقف اهمیت بیشتری دارد و اولی تر است؛ زیرا قرآن اقسام متفاوتی را ذکر کرده است.

نگارنده دیدگاه چهارم را ترجیح داده که گفته است: استثناء به همه جملات برمی گردد؛ به این شکل که در صورت انقطاع جمله آخر از ماقبل، استثناء مختص به جمله آخر است و اگر بین

جملات اتصال برقرار باشد، به همه آنها برمی‌گردد. همچنین اگر انقطاع و اتصال بین جملات امری پوشیده بود، توقف واجب است. مثال‌هایی از قرآن و سنت نیز نشان می‌دهد که برگشت استثنا در جمله‌های متعاطف از حکمی واحد برخوردار نیست؛ چنانکه گاهی به جمله آخر و گاه به همه جملات برمی‌گردد.

پی‌نوشت

۱. آگاه باشید، آنها (سرها را به هم نزدیک ساخته، و) سینه‌هاشان را در کنار هم قرار می‌دهند، تا خود (و سخنان خویش) را از او (پیامبر) پنهان دارند.
۲. کسی که در آخر نماز صبح در حالی که پاهایش را خم کرده است پیش از سخن گفتن بگوید: لا اله الا الله یگانه و بی شریک، فرمان‌روایی از آن اوست و ستایش از آن اوست، زنده می‌کند و می‌میراند. و او بر هر چیزی تواناست؛ ده حسنه برایش ثبت می‌شود.
۳. ما آنها را آزمودیم، همان گونه که «صاحبان باغ» را آزمایش کردیم، هنگامی که سوگند یاد کردند که میوه‌های باغ را صبحگاهان (دور از چشم مستمندان) بچینند. و هیچ از آن استثنا نکنند.
۴. آنها (که به هنگام تشنگی)، از آن بنوشند، از من نیستند؛ و آنها که جز یک پیمانه با دست خود، بیشتر از آن نخورند، از من هستند.
۵. هیچ فرد باایمانی مجاز نیست که مؤمنی را به قتل برساند، مگر اینکه این کار از روی خطا و اشتباه از او سرزند؛ (و در عین حال)، کسی که مؤمنی را از روی خطا به قتل رساند، باید یک برده مؤمن را آزاد کند و خون‌بهای به کسان او بپردازد؛ مگر اینکه آنها خون‌بها را ببخشند.
۶. و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدّعی خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و شاهدتشان را هرگز نپذیرید؛ و آنها همان فاسقانند. مگر کسانی که بعد از آن توبه کنند.
۷. و هیچ‌کس، کسی دیگر را در محل فرمان‌روایی‌اش امامت نکند؛ و هیچ‌کس در خانه دیگری بر فرش و مٔکای او ننشیند، مگر اینکه صاحب‌خانه اجازه دهد.

منابع

قرآن کریم.

ابن حاجب، ابی عمر عثمان بن الحاجب، **مختصر المنتهی الاصولی**، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

ابن حزم، جلال‌الدین محمد بن احمد بن محمد، **المحلی**، چاپ اول، جامعة القدس_فلسطين، ۱۴۲۰ق.
ابن فارس، ابوالحسین أحمد بن زکریاء القزوینی الرازی، **معجم مقاییس اللغة**، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۹ق.

ابن قدامه، موفق الدین عبدالله بن احمد، **روضة الناظر وجنه المناظر فی اصول الفقه**، چاپ دوم، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۳ق.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر بن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: محمد حسین شمس‌الدین، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.

ابن ماجه، ابوعبدالله محمد بن یزید، **سنن ابن ماجه**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقي، بی‌جا، دار احیاء الکتب العربیة، بی‌جا، بی‌تا.

ابن منظور، جمال الدین محمد، **لسان العرب**، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
أبو حیان، محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان، **البحر المحیط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بی‌جا، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.

اوزیقان، أكرم بن محمد بن حسین، **الاستثناء عند الاصولیین**، چاپ دوم، دارالمعراج الدولیه، ریاض، ۱۴۱۸ق.
ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، **العضد شرح المختصر المنتهی**، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۳ق.

آمدی، علی بن محمد، **الإحکام فی اصول الأحکام**، چاپ دوم، المکتب الإسلامی، بیروت، ۱۴۰۲ق.
بیضاوی، عبدالله بن عمر بن محمد، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقیق: شعبان محمد إسماعیل، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۲ق.

ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره، **الجامع الكبير - سنن الترمذی**، تحقیق: بشار عواد معروف، بی‌جا، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۸م.

- رجراجی، ابو عبدالله الحسین، **رفع النقاب عن تنقیح الشهاب**، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- زرکشی، ابو عبدالله بدرالدین، **بحر المحيط فی اصول الفقه**، چاپ اول، دارالکتبی، بی‌جا، ۱۴۱۴ق.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد بن عبد الله، **فتح القدير**، چاپ اول، دار ابن کثیر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- عضیمه، محمد عبدالخالق، **دراسات لاسلوب القرآن الکریم**، بی‌جا، دارالحديث، قاهره، ۱۴۰۴ق.
- غزالی، أبو حامد محمد، **المستصفی من علم الاصول**، چاپ اول، مطبعة الاميري، بولاق - مصر، ۱۳۲۲ق.
- قاضی أبویعلی، محمد بن حسین، **العدة فی اصول الفقه**، چاپ دوم، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۱۰ق.
- قرافی، احمد بن ادریس القرافی شهاب‌الدین ابوالعباس، **شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول فی الاصول**، بی‌جا، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۴ق.
- مسلم، أبو الحسن القشیری النیسابوری، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقیق، محمد فؤاد عبد الباقي، بی‌جا، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، بی‌جا، سازمان انتشارات بدرقه جاویدان، تهران، ۱۳۷۴ش.
- نمله، عبدالکریم بن علی بن محمد، **المهذب فی علم أصول الفقه المقارن**، چاپ اول، مكتبة الرشد، الرياض، ۱۴۲۰ق.

چیستی مهریه؛ حکم و مقدار آن*

شیرین آزاد (طالب العلم ترم ششم رشته تفسیر - بندرلنگه)

Shirin.0753@gmail.com

چکیده

اسلام به استحکام کانون خانواده و حفظ حقوق زوجه اهمیت ویژه‌ای داده است. قرآن از مهریه به عنوان صدق و نحله نام برده و آن را از حقوق مالی زن در زندگی مشترک دانسته است. امروزه در مفهوم مهریه، تعیین کیفیت و کمیت آن و حکمت و جوب آن، به نسبت زمان نزول وحی تغییرات اساسی ایجاد شده است؛ لذا این مقاله با محوریت آرای مفسران، حکم مهریه را تبیین می‌کند. این جستار با منهج استقرائی-تحلیلی دریافته است که مهریه پیش‌کشی واجب است که مرد برای تکریم و به دست آوردن دل عروس و خانواده او، به هنگام ازدواج پرداخت می‌کند. عاقد یا قاضی باید مهریه را با توجه به دارایی خانواده مرد و توانایی او تعیین یا تأیید کند و محدود کردن آن به نوزده مثقال خلاف قرآن و سنت نبوی است.

کلیدواژه‌ها: مهریه، صدق، حق زوجه، اسلام، مفسران.

مقدمه

یکی از شرایط ازدواج که لازم است پیش از وقوع عقد، زن و مرد بر سر آن به توافق برسند، مسئله مهریه است. (قلی زاده، غفاریان، ۱۳۹۰، ۱۲۲). مهریه در نظام حقوقی خانواده از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به‌عنوان یکی از حقوق مالی زن در جریان ازدواج، تاکنون کمتر مورد توجه منظرهای غیرحقوقی قرار گرفته است. (اسدی پور، حقیقتیان، ارسالانی مقدم، ۱۳۹۱، ۱۵). براساس دستورات شرع مقدس اسلام شایسته است، با تعیین مهریه متعادل، با توجه به اصول شرعی و در حدی که افراط و تفریط نباشد، پایه‌های زندگی مشترک از ابتدا به‌گونه‌ای صحیح بنا نهاده شود. برمبنای آیه ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ مَخْلَّةً﴾ (نساء، ۴)، فلسفه شرع مقدس از مهریه، نوعی هدیه دادن است. (قلی زاده، غفاریان، ۱۳۹۰، ۱۲۲).

امروزه از مهریه آن مفهومی که در زمان نزول وحی رایج بوده، تعبیر نمی‌شود و مهریه از کیفیت رایج در عصر نبوت خارج شده است. درحقیقت، فلسفه و حکمت مهریه که نوعی هدیه بوده، تغییر کرده است و معنای جدیدی گرفته که از آن به‌عنوان پشتوانه زندگی زن و جلوگیری کننده از طلاق یاد می‌شود. مشکل دیگر در عصر حاضر، تعیین مقدار مهریه است. مقدار نجومی مهریه زمینه بردگی نوین مردها را فراهم کرده است و تعداد قابل توجهی از مردان بدین علت در زندان‌ها به سر می‌برند.

کتاب‌ها و مقالاتی در باب مهریه نگاشته شده که مهمترین آنها عبارت است از: *نقد و بررسی مهریه در لایحه حمایت از خانواده*: سید مهدی جلالی؛ این جستار، به‌طور ویژه مهریه را در لایحه حمایت از خانواده نقد و بررسی کرده است. همچنین مقدار مهریه در فقه امامیه، اهل سنت، حقوق ایران و کشورهای اسلامی را بیان می‌کند. *علل افزایش مطالبه مهریه از سوی زوج*

در سال‌های ۹۵-۹۶: رضا بیرانوند و منصوره صاحب‌دل‌نیا. این مقاله، جنبه افزایش مهریه به صورت آماری را بررسی کرده است. براساس جست‌وجوی نگارنده، تاکنون اثری مستقل و جامع در زمینه مهریه با تکیه بر آراء مفسران نوشته نشده و چیستی واقعی مهریه مورد مذاقه جدی قرار نگرفته است. این مقاله درصدد است، با اعتماد بر منهج تحلیلی-توصیفی، چیستی مهریه را با پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر تبیین کند:

۱. مفهوم مهریه و حکمت از وجود آن چیست؟
۲. مهریه در عصر جاهلیت و پس از آن به چه صورت بوده است؟
۳. حکم مهریه و مقدار آن از دیدگاه مفسران چگونه است؟

تعریف مهریه

برای تبیین موضوع مهریه لازم است در ابتدا تعریفی از آن ارائه شود. این معرفی در دو بخش اسم‌ها و تعریف مهریه طرح شده است.

۱. اسم‌های مهریه

برای مهریه اسم‌های متعددی بیان شده است، از جمله «الصَّدَاقُ، الصَّدَقَةُ، المهر، الأجر، العقر، وَالْعَلِيقَةُ» و گفته‌اند: «أَصْدَقَهَا، وَمَهَّرَهَا» و همچنین: «أَمَّهَرَهَا» (رک: نووی، روضة الطالبین و عمدة المفتین، ۱۴۱۲، ۲۴۹/۷). ابن‌قدامة نیز گفته است: برای مهریه اسم‌هایی ذکر شده که عبارت است از: «الصَّدَاقُ، الصَّدَقَةُ، المهر، النِّحْلَةُ، الفریضة، الأجر، العلائق، العقر، و الحباء» (ابن‌قدامة، المغنی فی فقه الإمام أحمد، ۱۴۰۵، ۲۰۹/۷).

۲. تعریف مهریه

مهر در کتب لغت به معنای صداق و عطیه‌ای است که زوج به زوجه می‌دهد. مهر به معنای صداق،

جمع آن مهوَر است. عبارت «أَمهرها»، یعنی زوج برای زوجه مهر (عطیه) قرار داد. (فیروز آبادی، ۱۴۲۸، ۲۰۷/۲؛ فراهیدی، ۱۴۲۵، ۵۰/۴؛ ابن منظور، ۷۱۱، ۸۴/۵). قرآن، عبارت مهر را به کار نبرده، بلکه از این مفهوم با واژه «صدقه» یاد کرده که از ماده صدق است. از این رو، به «مهر» صدق یا صدقه گفته‌اند که نشانه راستین بودن علاقه و محبت مرد به زن است. (زمخشری، ۱۴۱۷، ۴۶۹/۱). بنابراین، مهریه در لغت به معنای هدیه‌ای است که مرد برای اثبات محبتش به زن می‌دهد. در تعریف اصطلاحی مهریه گفته‌اند: مهر نام مالی است که زن از طریق ازدواج یا مقاربت از مرد طلب کار می‌شود. (نوی، روضة الطالبین وعمدة المفتین، ۱۴۰۵، ۲۴۹/۷). المطائی از مهریه این گونه تعبیر کرده است: آنچه در قبال ازدواج، سزاوار زن می‌شود. در مجموع، مهریه مالی است که مرد در ازای ازدواج به زن می‌دهد. (نوی، مجموع شرح مهذب، ۶۷۶، ۱۶، ۳۲۴).

حکمت مهریه

شریعت اسلامی بر عقد صحیح ازدواج، آثاری مترتب کرده، و به منظور قوام آن برای هر کدام از زوجین، حقوق و مسئولیت‌هایی معین کرده است. از جمله حقوقی که خداوند به زن اختصاص داده، حق مالی مهریه است. خداوند پیمان زوجین را میثاق غلیظ نامیده و به پاس این رابطه و پیمان محکم، بر ادای این حق تأکید کرده است. رسول خدا (صلی الله علیه وسلم) نیز فرموده است: «أَحَقُّ الشُّرُوطِ أَنْ تُؤْفُوا بِهِ مَا اسْتَخْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ» (بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۲۲، ۱۹۰/۳؛ رک: مسلم، بی تا، ۱۰۳۵/۲). (سزاوارترین شروطی که باید به آن عمل شود، شروط مربوط به پیوند زناشویی است.) از آنجایی که مردم به امور مالی توجه ویژه دارند و بیشتر در مسائل مرتبط با آن دچار حرص و بخل شدید می‌شوند، قرار دادن مال به عنوان عوض عمل زناشویی، نوعی اهتمام‌ورزی به نکاح شمرده می‌شود. (دهلوی، ۱۴۲۴، ۱۹۸/۲). اگر در ازدواج مهریه‌ای واجب نمی‌شد، شوهر

هیچ پروایی نداشت که با کمترین ناسازگاری عقد ازدواج را از بین ببرد. مصالح و اهداف نکاح زمانی حاصل می‌شود که زن نزد مرد، عزیز و گرامی باشد و مهریه در این خصوص، کارساز و مفید بوده و مقاصد نکاح، یعنی موافقت و سازگاری را حاصل می‌کند. (ر.ک: کاسانی، ۱۴۰۶، ۲/۲۷۵).

در فلسفه وجوب مهر گفته‌اند: وجوب مهر در شرع برای بیانِ مهم بودن و عظمتِ حلال شدن زن برای مرد است. (غیتایی، ۱۴۲۰، ۳/۳۱۶). مصطفی السباعی می‌گوید: مهریه در اسلام رمز بزرگ‌داشت زن و رغبت در همنشینی با وی است. (سباعی، ۱۴۲۰، ۵۶). پاره‌ای از حکمت‌های وجوب مهریه به این قرار است: اظهار مهم بودن عقد ازدواج و جایگاه بالای آن، تکریم و بزرگ‌داشت زن، اقامه دلیل برای ساختن زندگی زناشویی مطلوب با زن، ازدیاد حسن نیت در معاشرت نیکو با زن، دوام ازدواج. (زحیلی، بی‌تا، ۹/۶۷۶۰).

مهریه حقی از حقوق زن است که مرد برای به دست آوردن دل زن و از روی تکریم و ابراز علاقه، آن را در قالب هدیه به او تقدیم می‌کند؛ لذا می‌طلبد که قبل از شروع زندگی مشترک به زن داده شود و به صورت دین یا قرض در ذمه مرد باقی نماند؛ زیرا دین و قرض امری ناخوشایند است. خداوند در این راستا از تعبیر «کسی که به خداوند قرض دهد.» (بقره، ۲۴۵) یاد کرده است تا فرد به قصد جلب رضایت الهی از این ناخوشایندی دوری کند. همچنین هدیه دادن از سنت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) است و به منظور ایجاد الفت و تسخیر قلب دیگران و برقراری ارتباط قوی و محکم استفاده می‌شود. پیامبر فرموده است: به یکدیگر هدیه دهید تا همدیگر را دوست داشته باشید. (بخاری، ادب المفرد، ۱۴۰۹، ۲۰۸). رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)، برای ایجاد محبت با تازه‌مسلمانان، به آنها صدها گوسفند و حتی قطعه‌هایی از زمین تقدیم کرد. (مسلم، بی‌تا،

۱۷۰۶/۴). باوجوداین، لازم است مهریه زن در زمان شروع زندگی به او پرداخت شود؛ زیرا تأخیر در پرداخت با حکمت‌های مشروعیت آن در تضاد است.

مهریه در فرهنگ جاهلی و قبل از اسلام

مهریه از دیرباز در جامعه بشری وجود داشته است. در مصر باستان مبلغی به‌عنوان جبران خسارت به پدر دختر داده می‌شد، زیرا بر این نظر بودند که شخص یکی از اعضای خانواده فرد را از او گرفته است. به عبارتی، پرداخت مهریه برای تسکین و کاهش درد و رنج ناشی از جدایی دختر از پدر و خانواده‌اش بوده است. در بابل، مهر به‌عنوان وجه معامله و درواقع، بهای زن بوده که به پدر او می‌داده‌اند. (ذوالفقارطلب، جمالی، ۱۳۹۹، ۴۰۶). در میان بادیه‌نشینان، رسم بر این بود که خواستگار برای پرداخت مهریه، تعدادی شتر را تا خیمه زن پیش می‌آورد، درحالی‌که عرب شهرنشین وجه نقد (درهم و دینار) را ترجیح می‌داد. (منتظری‌مقدم، ۱۳۸۱، ۱۳۰).

جواد علی، پژوهشگر تاریخ عصر جاهلی در این باره می‌گوید: نزد عرب جاهلی، اصل آن بود که مهریه به زن پرداخت شود، اما ولی امر زن آن را می‌ستانید تا در خریدن آنچه زوجه با خود به خانه شوهر می‌برد (جهیزیه)، مصرفش کند. گاهی نیز ولی، مهریه را برای خود می‌گرفت و از آن چیزی به زن نمی‌پرداخت و آن را حق خودش می‌دانست که در اسلام این عمل ممنوع گردید. (جواد علی، ۱۴۱۳، ۱۰، ۲۰۳). همچنین گفته‌اند: اهل جاهلیت از مهریه زنان چیزی را به خود آنان نمی‌دادند. وی در پایان این گونه نتیجه می‌گیرد: اهل جاهلیت برای انتفاع از مهریه بر یک راه و روش نبودند؛ برخی از آنان همه مهریه را به زن می‌پرداختند و برخی دیگر، قدری نیز اضافه‌تر می‌دادند تا به دختر اکرام نمایند و دسته‌ای نیز بودند که تمام مهریه یا بخشی از آن را خودشان مصرف می‌کردند. (همان، ۱۰/۲۰۴).

مجموع گزارشات تاریخی نشان می‌دهد، فرهنگ مهریه در دوران پیش از اسلام نیز بین انسان‌ها برقرار بوده است و اسلام، با ایجاد تغییراتی در آن، این مسئله را مشروع کرده است.

مشروعیت پرداخت مهریه

آیات در قرآن کریم بر مشروعیت و وجوب مهریه دلالت می‌کند؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ (نساء، ۲۰). خداوند در این آیه، شوهر را منع می‌کند از بازپس‌گیری آنچه زن به سبب ازدواج مالک آن شده است. در ادامه آیه خداوند فرموده است: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (نساء، ۲۱). آیه بیان‌گر نهی از پس گرفتن مهریه است، به دلیل خلوتی که بین زن و شوهر صورت گرفته است. (جواد علی، ۱۴۱۳، ۲/۲۹۲).

رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و همچنین برخی از اصحاب در روایاتی به اعطای مهریه امر کرده‌اند. این روایات به قرار زیر است:

۱. از عمر بن خطاب (رضی‌الله‌عنه) روایت است: «هرگاه پرده‌ها کشیده شود، مهریه واجب می‌شود.»

۲. ابن عمر از عمر (رضی‌الله‌عنه) روایت می‌کند: «هرگاه در بسته و پرده‌ها کشیده شد، مهریه واجب می‌شود.» (بیهقی، ۱۴۲۴، ۷/۴۱۶).

حاصل سخن اینکه، دلالت آیات قرآن و همچنین روایات بر وجوب مهریه است.

حالت‌های پرداخت مهریه

در شرع برای پرداخت مهریه حالت‌های متفاوتی بیان شده است. این حالات به شرح زیر است: اول، اگر طلاق قبل از خلوت و جماع صورت بگیرد، در این حالت نصف مهریه به زن تعلق

می‌گیرد. این استدلال براساس این فرموده خداوند است: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (بقره، ۲۳۷). (و اگر زنان را پیش از آنکه با آنان نزدیکی کنید طلاق دادید، اگر مهریه‌ای برای آنان تعیین نموده‌اید، لازم است نصف آنچه را تعیین کرده‌اید، به آنان بدهید. مگر اینکه آنان ببخشند یا کسی که عقد ازدواج در دست اوست، آن را ببخشد.) (کاسانی، ۱۴۳۱، ۲/۲۹۱).

دوم، اگر طلاق بعد از نزدیکی زن و مرد صورت بگیرد، در این حالت تمام مهریه به زن تعلق می‌گیرد؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (نساء، ۲۱) «و چگونه باز می‌ستانید آن را با آنکه شما با یکدیگر آمیزش جنسی کرده‌اید و آنان پیمان محکمی از شما گرفته‌اند؟» (همان، ۲/۲۹۲).

بنابراین مهریه یا به صورت نصف یا به طور کامل به زن پرداخت می‌شود و تشخیص اینکه کدام حالت به او تعلق می‌گیرد، براساس نوع رابطه او با مرد است.

حکم مهریه از دیدگاه مفسران

در این عنوان، دیدگاه مفسران درباره مهریه بیان می‌شود. برای نمونه دیدگاه سه مفسر بیان شده است: محمد بن جریر طبری، محمد بن احمد بن قرطبی، اسماعیل بن عمر بن کثیر.

طبری در تأویل آیه چهارم سوره نساء گفته است: مهریه زنان را به آنان بدهید، زیرا هدیه و عطیه‌ای واجب و فریضه‌ای لازم است. (طبری، ۱۴۲۰، ۷/۵۵۲). همچنین در ذیل آیه بیست و چهارم سوره نساء می‌گوید: اهل تأویل درباره ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ اختلاف کرده‌اند؛ عده‌ای بر این باورند که هرگاه با آنها (زنان) ازدواج و نزدیکی کردید، پس به آنها فریضة (مهریه) واجب و معلوم بپردازید. طبری می‌گوید: صحیح‌ترین تعبیر آن است که هرگاه با آنها (زنان) ازدواج و

نزدیکی کردید، پس مهریه آنها را بپردازید. (همان، ۸ / ۱۵۱). افزون بر این، طبری در تفسیر آیه دهم از سوره ممتحنه بیان کرده است: هرگاه با زنان پاک دامن ازدواج کردید، مهریه هایشان را به آنها بدهید. (همان، ۹ / ۵۸۱).

قرطبی بر این نظر است که آیه چهارم سوره نساء بر واجب بودن مهریه دلالت می‌کند و مفسران بر این مسئله اتفاق نظر دارند و اختلافی در آن نیست. هرچند برخی اهل علم از اهل عراق بر این نظرند که هرگاه آقا بخواد کنیزش را به ازدواج برده‌اش در بیاورد، واجب نیست برای او مهریه در نظر بگیرد. (قرطبی، ۱۳۸۴، ۲۴/۵). وی درباره آیه ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (نساء، ۲۴) می‌گوید: مراد از اجر «مهر» است، زیرا مهریه اجری است که در قبال بهره‌جستن داده می‌شود. از نظر قرطبی، قول خداوند متعال: ﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (نساء، ۲۵)، بیان‌گر واجب بودن مهریه در عقد است. (همان، ۱۴۲/۵). وی در ذیل آیه ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ (ممتحنه، ۱۰) بیان می‌کند: زمانی که زنان مشرک شوهردار مسلمان شدند و عده‌شان به پایان رسید، ازدواج با آنها جایز است و اگر قبل از دخول مسلمان شدند، نکاح در همان حالت جایز است و بدون عده می‌توانند ازدواج کنند. وی در ادامه می‌گوید: منظور از قول ﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (ممتحنه، ۱۰)، این است که نکاح او به شرط مهر، مباح است؛ زیرا اسلام فرق بین او و همسر کافر است. (همان، ۵۵/۱۸).

ابن‌کثیر نیز در وجوب مهریه با مفسران مذکور متفق القول بوده و در تفسیر آیه ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (نساء، ۴) چنین نقل می‌کند: ابن‌زید گفته است: «نحله» در کلام عرب واجب بوده و جایز نیست که مرد، زنی را به نکاح خود در بیاورد، مگر با تعیین چیزی واجب و مهریه معلوم و مشخص. همچنین می‌گوید: کسی بعد از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) ازدواج نکند، مگر اینکه

صداق واجب را بپردازد. همچنین جایز نیست ذکر صداق دروغ باشد، بلکه باید طبق حق و صدق باشد. مفهوم کلام ابن زید این است که مهریه واجب و حتمی است و بر مرد لازم است که صداق را به زن بدهد و پرداخت نیز باید از روی طیب خاطر باشد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۱۸۶/۲).

سخن مفسران مذکور نشان می‌دهد که آنان پرداخت مهریه از سوی مرد به زن را واجب می‌دانند و آن را از حقوق زن در زندگی مشترک به شمار می‌آورند.

مقدار مهریه

در زمینه تعیین حداکثری و حداقلی مقدار مهریه بین اهل علم بحث‌هایی وجود دارد که در ادامه بیان خواهد شد.

الف. حداکثر مهریه

قرطبی گفته است: علما بر نبود محدودیت در میزان مهریه، اجماع کرده‌اند. (قرطبی، ۱۳۸۴، ۲۴/۵) و حداکثر مهریه مشخص نشده است. (سعدی حنفی، ۱۴۰۴، ۲۹۵/۱). در حد و حدود، حداکثری برای مهریه مشخص نشده و عمر (رضی‌الله‌عنه) در این باره گفته است: این به انصاف شخص بر می‌گردد. (ابن‌علیش مالکی، ۱۴۰۹، ۴۳۵/۳). همچنین ماوردی می‌گوید: در مذهب شافعی اندازه مشخصی برای مهریه تعیین نشده است و پول و اجرت و هرچیز دارای ارزش، زیاد یا کم، به‌عنوان صداق جایز است. وی بیان می‌کند که در میزان مهریه بین فقها اختلافی وجود ندارد و خداوند به این فرموده بسنده کرده است: ﴿وَأَتَيْنُمُ إِخْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾ (نساء، ۲۰)، (ماوردی، بی‌تا، ۹/۳۹۶-۳۹۷). اما ابن‌المنذر بر این نظر است که قول خداوند متعال بر مجاز بودن مهریه زیاد دلالت می‌کند، زیرا او فرموده است: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَتَيْنُمُ إِخْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾ (نساء، ۲۰) (ابن‌المنذر، ۱۴۰۸، ۳۰۰). قنطار به چهل اوقیه از طلا یا نقره گفته می‌شود. ابن‌عباس آن را معادل

با هشتاد هزار درهم دانسته و سدی گفته است: فطار رطلی از طلا و نقره است. (فراهدی، ۱۴۲۵، ۱۵۳۰/۳). امام ابن قدامه می‌گوید: اندازه مهریه مشخص نشده است، نه زیاد آن و نه کم آن، بلکه آن مالی است که جایز است به عنوان مهریه بپردازید. (ابن قدامه، المغنی لابن قدامه، ۱۳۸۸، ۲۱۰/۷). در نتیجه، در حداکثر مهریه بین مسلمانان اختلافی وجود ندارد. و فقها بر این مسئله اجماع کرده‌اند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ۱۸۸/۴).

باتوجه به آیات مذکور و همچنین اقوال اهل علم، تعیین مهر و محدود کردن آن به نوزده مثقال طلا که امروزه رواج دارد، امری خلاف شرع و خلاف اقوال فقهای امت است؛ اگرچه برای سد ذریعه باشد و به بهانه اینکه بدان زکات تعلق می‌گیرد. باوجوداین، لازم است برای جلوگیری از افراط حاصل در ازدواج‌های امروزی و به‌عنوان پشتوانه زن، قضات و دفتر اسناد رسمی چنین امری را نپذیرند و باتوجه به دارایی مرد و توانایی‌اش در پرداخت مهریه، آن را تعیین و ثبت کنند. علاوه بر این، چنانچه مرد فقط زبانی مهریه سنگین و مالایطاق را می‌پذیرد و از عهده پرداخت آن بر نمی‌آید، قاضی باید آن را ابطال کند.

ب. حداقل مهریه

درباره کمترین مقدار مهریه اختلاف است. شافعی و أحمد و اسحاق و أبو ثور و فقهای مدینه از تابعین گفته‌اند: حداقلی برای مهریه وجود ندارد و پول و هرچیز دارای ارزش، جایز است به‌عنوان مهریه پرداخت شود. (ابن رشد، ۱۴۲۵، ۱۸/۲). نووی نیز بر این نظر است که برای مهریه حد معینی نیست، بلکه اجرت و پول و هرچیز قیمت‌دار را می‌توان به‌عنوان مهریه قرار داد. اما مستحب است مقدار مهریه از ده درهم بیشتر باشد؛ برخلاف نظر ابوحنیفه که می‌گوید، مهریه زیاد نباشد. (نووی، مجموع شرح مهذب، ۶۷۶، ۵۷۵/۵). ابن قدامه از حنا بله گفته است: جایز است که

صداق کم باشد و حتی اگر انگشتی آهنی تعیین شود نیز قبول است و اینکه زیاد باشد هم جایز است، زیرا خداوند فرموده است: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ (نساء، ۲۰). (ابن قدامه، الکافی فی فقه الإمام أحمد، ۱۴۱۴، ۵۷/۳).

درمجموع، باتوجه به اختلافات موجود در مسئله تعیین حداقل مهریه و همچنین حکمت تشریع مهریه که تکریم و بزرگداشت زن است؛ لازم است مهریه در حدی باشد که این حکمت خدشه‌دار نشود.

نتیجه‌گیری

اسلام، مهریه را امری واجب می‌داند. مهریه حقی از حقوق زن بر گردن مرد است که مرد به‌هنگام ازدواج، آن را در قالب هدیه به زن می‌دهد. مهریه در دوران قبل از اسلام نیز رواج داشته است؛ اما اسلام قانون پرداخت مهریه را تماماً به نفع زن قرار داده است، چیزی که در دوران جاهلیت به‌طور کامل رعایت نمی‌شد.

مهریه برای به دست آوردن دل زن و نشان‌گر ابراز علاقه مرد به اوست؛ لذا بهتر است در هنگام ازدواج داده شود و به‌عنوان دین و بدهی در ذمه مرد باقی نماند.

برای مهریه حداقل و حداکثر معینی وجود ندارد و مقدار آن بستگی به توان مالی مرد دارد، هرچند باتوجه به حکمت مهریه که تکریم زن است، باید به ارزشمندی آن توجه شود و درست این است که مرد زن را در مقابل یک منفعت و بهره معلوم و معین به عقد نکاح خود درآورد. تعیین مهر و محدود نمودن آن به هر دلیل، خلاف شرع و خلاف اقوال فقهای امت است. برای جلوگیری از افراط در اعطای مهریه لازم است، قضات و دفتر اسناد رسمی، آن را با توجه به دارایی مرد و توانایی‌اش در پرداخت، تعیین و ثبت کنند.

منابع

قرآن کریم.

ابن تیمیه، تقی الدین، **مجموع الفتاوی**، بی‌جا، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة النبوية المملكة العربية السعودية، السعودية، ۱۴۱۶ق.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بی‌جا، دار الحديث، قاهره، ۱۴۲۵ق.

ابن علیش مالکی، محمد بن أحمد بن محمد، **منح الجلیل شرح مختصر خلیل**، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق.

ابن قدامة، عبدالله بن أحمد مقدسی، **المغنی فی فقه الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی**، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۵ق.

_____، **المغنی لابن قدامة**، بی‌جا، مکتبه القاهرة، مصر، ۱۳۸۸ق.

_____، **الکافی فی فقه الإمام أحمد**، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ق.

ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل، **تفسیر القرآن العظیم**، چاپ دوم، دار طیبه للنشر والتوزیع، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.

ابن المنذر، ابوبکر محمد، **الاقناع لابن المنذر**، چاپ اول، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۰۸ق.

ابن منظور، محمد، **لسان العرب**، بی‌جا، دار صادر، بیروت، ۷۱۱ق.

اسدی پور، سجاد؛ حقیقتیان، منصور؛ ارسلائی مقدم، الهام؛ **بررسی عوامل اجتماعی مربوط به اجرای مهریه زنان تازه ازدواج کرده شهرستان شهرکرد در سال ۱۳۸۹**، زن و مطالعات خانواده، سال چهارم، شماره یازدهم، بهار ۱۳۹۱ش.

بخاری، محمد بن إسماعیل بن مغیره، **الأدب المفرد**، چاپ سوم، دار البشائر الإسلامية، بیروت، ۱۴۰۹ق.

بیهقی، أحمد بن حسن، **السنن الکبری**، بی‌جا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.

_____، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه**، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

جواد علی، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، بی‌جا، کتابخانه مدرسه فقاہت، بی‌جا، ۱۴۱۳ق.

دهلوی، محمد یعقوب، **ضمانات حقوق المرأة الزوجیه**، چاپ اول، بی‌نا، المدینہ المنورہ، سال ۱۴۲۴ق.

- ذوالفقارطلب، مصطفی؛ جمالی، محمد؛ **احوال الشخصیه**، چاپ اول، نشر احسان، تهران، ۱۳۹۹ش.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، **الفقه الاسلامی و أدلته**، چاپ چهارم، دار الفکر، سوریه، بی تا.
- زمخشری، ابوالقاسم محمد بن عمر، **الفائق فی غریب الحدیث**، بی جا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- سباعی، مصطفی، **المرأه بین الفقه والقانون**، چاپ اول، مکتبه الوراق، الرياض، سال ۱۴۲۰ق.
- سغدی حنفی، أبوالحسن علی، **التنف فی الفتاوی**، چاپ دوم، دار الفرقان، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- غیتابی، أبو محمد محمود بن أحمد، **البنایه شرح الهدایه**، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، **العین**، بی جا، انتشارات أسوه، تهران-قم، ۱۴۲۵ق.
- فیروزآبادی، مجدالدین، **القاموس المحیط**، تحقیق: أبوالوفاء نصر الهورینی، چاپ دوم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۸ق.
- قرطبی، أبو عبدالله محمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقیق: أحمد البردونی و ابراهیم أطفیش، چاپ دوم، دار الکتب المصریه، قاهره، ۱۳۸۴ق.
- قلی زاده، آذر؛ غفاریان، سحر، **آسیب شناسی مهریه و عوامل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مؤثر بر آن، فصلنامه علمی پژوهشی جامعه شناسی زنان**، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۹۰ش.
- کاسانی، أبوبکر بن مسعود بن أحمد، **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، بی جا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- ماوردی، علامه أبوحسین، **حاوی کبیر ماوردی**، بی جا، دار النشر و دار الفکر، بیروت، بی تا.
- مسلم، أبوالحسن، **المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله علیه وسلم**، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی جا، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- منتظری مقدم، حامد، **گونه های ازدواج در عصر جاهلی، نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش**، سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۱ش.
- نووی، أبوزکریا محیی الدین یحیی بن شرف، **مجموع شرح مذهب**، بی جا، دار فکر، بی جا، ۶۷۶ق.
- _____، **روضة الطالبین و عمدة المفتین**، بی جا، مکتب اسلامی، بیروت، ۱۴۱۲ق.

حقیقت سحر و مجازات ساحر در فقه اسلامی*

Tayebehabdoli914@gmail.com

طیبه عبدلی (طالب العلم ترم چهارم رشته شریعت - خنج)

چکیده

سحر و چشم‌زخم امری ثابت شده از طریق شرع و تجربه است و اخیراً بسیار گسترش یافته است. گروهی از ساحران با دریافت مقداری مال، میان مردم اختلاف می‌اندازند و در بعضی موارد روابط زناشویی زن و شوهر را خدشه‌دار می‌کنند. آگاهی از خطرات و زیان‌های ناشی از سحر، برای در امان ماندن از نیرنگ ساحران، امری ضروری است. مقاله حاضر پس از بررسی نصوص مربوط به سحر به این نتیجه رسیده که مجازات ساحر، کشتن او است.

کلیدواژه‌ها: ساحر، سحر، مجازات ساحر، شیطان، فقه اسلامی.

مقدمه

دنیای سحر و جادو، دنیای شگفت‌انگیزی است که در آن حقیقت با خرافات، و علم با شعبده‌بازی در هم آمیخته شده‌اند. دنیایی است که در ظاهر زیبا به نظر می‌رسد (اشقر، ۱۳۸۹، ۸)، اما در واقع انسان‌های بسیاری را فریب می‌دهد. تاریخ سحر، تاریخ سیاه و تاریکی است که می‌توان از آن به‌عنوان نیرنگی شیطانی نام برد. (همان، ۱۲). کسانی در دام سحر و کفر و شرک گرفتار می‌شوند که ایمانشان ریشه‌دار نیست و شخصیتشان متزلزل است. جهل، اساس اسارت در این دام پُرخطر است. خداوند سحر را از علومی برشمرده است که شیاطین به کسانی که تابع آن‌ها باشند تعلیم می‌دهند: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَازُوتَ وَمَاوُتَ﴾ (بقره، ۱۰۲).

سحر از موضوعات مهمی است که گروه گسترده‌ای از افراد جامعه را درگیر کرده است. در کتاب‌های عقیده، کلام و فقه، مطالب بسیاری درباره سحر و مجازات ساحر نوشته شده است. پاره‌ای از این آثار عبارت است از: *موقف الاسلام من السحر، دراسة نقدية على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة*؛ اخضر حیاة سعید عمر با؛ *الجناية بالسحر في الفقه الاسلامي*؛ مبارک بن عبید حربی؛ *عالم السحر والشعوذة*؛ عمر سلیمان الاشقر. این کتاب را انتشارات دار الحرمین با عنوان دنیای سحر و شعبده‌بازی ترجمه کرده است.

آثار فوق، ماهیت سحر و جنبه‌های جرم بودن آن را به تفصیل بررسی کرده‌اند، اما ماهیت مجازات ساحر را روشن نکرده‌اند.

این جستار در تلاش است که به روش توصیفی - تحلیلی، ماهیت سحر را شناسایی کرده و مجازات موافق با آن را تبیین کند.

تعریف سحر

در معاجم لغوی برای واژه سحر معانی مختلفی ذکر شده و از این میان، دو معنا به عنوان معنای اصلی بیان شده است: اول، یکی از اعضای بدن، دوم، نیرنگ و شبهه. در مثال برای عضوی از اعضای بدن گفته اند: چیزی که بالاتر از شکم قرار گرفته و به حلق و مری چسبیده است که در اصطلاح به آن ریه گفته می شود. اما سحر در معنای نیرنگ و شبهه، برای نشان دادن باطل به صورت حق به کار برده می شود. (رک: ابن فارس، ۱۳۹۹، ۱۳۸/۳). بنابراین براساس نظر ابن فارس، سحر نیرنگ و شبهه ای است که به کار می برند تا باطل را حق جلوه دهند.

و در اصطلاح «سحر، یعنی گره و طلسمی که با نوشتن و کلام بر دل ها و بدن ها اثر می گذارد و به بیماری، قتل و جدایی میان زن و مرد منجر می شود.» (رک: ابن قدامه، ۱۳۸۹، ۲۸/۹).

تعریف ساحر

ساحر، برای نیت شر یا بد خود از شیاطین کمک می گیرد تا با علمی که کسب کرده، به دیگران آسیب برساند. (رک: ابن قیم، بدائع الفوائد، بی تا، ۲/ ۲۳۴-۲۳۵).

درمجموع، ساحر کسی است که نیرنگ و فریب را فرا می گیرد تا به دیگران آسیب بزند و باطل را حق جلوه دهد.

تاریخ سحر

بسیاری بر این باورند که منشأ و آغاز سحر از زمان آفرینش انسان است. در این زمینه، به نوشته ها، رموز، تصاویر و اسطوره هایی استدلال کرده اند که در خرابه ها و قبرها از انسان برجای مانده است. اگرچه حقیقت همین است، ولی نمی توان تنها به این استدلال بسنده کرد؛ زیرا این مرحله از تاریخ انسان را که دوران قبل از تاریخ نامیده می شود، انسان تدوین نکرده است و در

این دلایل شک و تردید وجود دارد. (رک: سلیمان اشقر، ۱۴۱۸، ۱۳). بیان‌گر راستی این گفتار، سخن خداوند است که می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾ (ذاریات، ۵۲) (هیچ پیامبری به سوی مردمان پیش از ایشان نرفته است؛ مگر اینکه گفته‌اند، او جادوگر یا دیوانه است).

سحر در زمان نوح (علیه‌السلام) وجود داشته است و قومش بر این گمان بودند که او جادوگر است. طبق گزارشاتی که ابن‌اسحاق و دیگر سیره‌نویسان آن را نقل کرده‌اند، داستان هاروت و ماروت قبل از نوح بوده است. (رک: عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱۰/۲۲۳).

اگر منظور ابن‌حجر این است که نص صریح قرآنی وجود دارد که قوم نوح او را به جادوگری متهم کرده‌اند، این قول نادرست است؛ زیرا در قرآن نصی بر این مطلب وجود ندارد. اما اگر مرادش به نص عامی است که به آن استدلال شد، پس سخن او درست است. همچنین آنچه ابن‌اسحاق روایت کرده که داستان هاروت و ماروت قبل از نوح اتفاق افتاده است، امری احتمالی است، چون هیچ دلیلی از قرآن و سنت وجود ندارد که بتوان با استدلال به آن، زمان دقیق وقوع داستان هاروت و ماروت را مشخص کرد. علاوه بر این‌ها، با کسانی که معتقد بر تقدم سحر در تاریخ انسانی بر همهٔ ادیان هستند نیز نمی‌توان موافقت کرد، زیرا سحر انحراف از راه راست است، و خداوند بیان کرده است که نخستین انسان، یعنی آدم (علیه‌السلام)، یکتاپرست و بر راه راست بوده است. آدم، پیامبری عالم بوده و خداوند تبارک و تعالی را می‌شناخته است. (رک: سلیمان اشقر، ۱۴).

بنابراین، تاریخ سحر به زمان هاروت و ماروت برمی‌گردد که در قرآن کریم نقل شده است، اما زمان آن نامعلوم است. آنچه واضح است اینکه سحر، امری بسیار قدیمی و شناخته شده در میان اقوام بشری بوده است.

حقیقت سحر

علمای مسلمان بر این مسئله که آیا سحر و جادو واقعیت دارد یا خیر، با هم اختلاف دارند. در این خصوص دو نظر وجود دارد:

۱. دیدگاه جمهور

سحر حقیقت خارجی دارد. این نظریه منسوب به جمهور علمای اهل سنت و جماعت است. این گروه قائلند، سحر و تأثیر آن حقیقت دارد و شناخته شده است. سحر به حب یا بغض منجر شده و بین زن و شوهر جدایی می‌اندازد. همچنین می‌تواند وارد جسم شود و دردها و بیماری‌هایی را ایجاد کند. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۹، ۱۰/۱۰۴). سحر نزد اصحاب پیامبر شناخته شده بود و قبل از آمدن فرقه قدریه بر آن اتفاق نظر داشتند. (ر.ک: قرافی، ۱۴۱۸، ۴/۱۵۰). سحری که بر بیماری و وزن و عقل و حب و بغض و خون‌ریزی تأثیر می‌گذارد، وجود دارد و عموم مردم آن را می‌شناسند. بسیاری از مردم سحر را از طریق طبعشان می‌شناختند؛ یعنی می‌فهمیدند که سحر شده‌اند. (ر.ک: ابن قیم، تفسیر القرآن الکریم، ۱۴۱۰، ۶۳۴).

بنابراین سحر حقیقت دارد، زیرا بعضی از آن، انسان را می‌کشد یا بیمار می‌کند و بعضی دیگر مرد را از همسرش جدا یا متنفر می‌کند. همچنین سحر می‌تواند بین دو نفر دوستی ایجاد کند. این نظر امام شافعی است. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۹، ۹/۲۸). سحر در گذشته رواج داشته و مردم درباره آن صحبت می‌کردند. همچنین نقلی از صحابه و تابعین که اصل سحر را انکار کنند، وجود ندارد. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۲/۴۶).

صحیح آن است که سحر واقعیت دارد و جمهور علما نیز بر این باورند و کتاب و سنت نیز بر همین امر دلالت می‌کند. (ر.ک: نووی، ۱۴۱۲، ۹/۳۴۶).

جمهور علما بر حقیقت سحر و تأثیر آن بر انسان، استدلال‌های متعددی از قرآن و سنت مطرح کرده‌اند. برخی از این دلایل عبارت است از:

الف. دلیل از قرآن

خداوند می‌فرماید: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ (بقره، ۱۰۲) (از ایشان دو فرشته، هاروت و ماروت چیزهایی می‌آموختند (و در راهی از آن استفاده می‌کردند) که با آن میان مرد و همسرش جدایی می‌افکندند.) این آیه سه مطلب را ثابت می‌کند: اولاً سحر حقیقت دارد و کسی نمی‌تواند منکر آن شود؛ ثانیاً سحر همان چیزی است که آموخته و تعلیم داده می‌شود؛ ثالثاً ساحران می‌توانند بین زن و مرد دشمنی و نفرت ایجاد کنند. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۲/ ۴۶). اضافه بر استدلال جمهور، از آیه ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هُوتَ وَمُرُوتَ﴾ (بقره، ۱۰۲)، برداشت می‌شود که آنچه در بابل بر هاروت و ماروت نازل گردیده بود را هم می‌آموزند. (هاروت و ماروت دو فرشته‌ای بودند که طریقه سحر را برای آشنائی به روش ابطال آن، به مردم یاد می‌دادند.) این برداشت می‌تواند شاهد دیگری بر استدلال جمهور باشد.

ب. دلیل از سنت

اول، «مردی از قبیله بنی‌زریق که لبید بن اعصم نام داشت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) را سحر کرد. تأثیر سحر بر پیامبر به گونه‌ای بود که خیال می‌کرد کاری را انجام می‌دهد؛ اما نمی‌توانست آن را به انجام برساند، برای مثال اگرچه فکر می‌کرد می‌تواند با همسرانش نزدیکی کند، اما قادر به انجام این کار نبود. عایشه (رضی‌الله‌عنها) می‌گوید: روزی (یا شبی) در کنار من بود و بسیار دعا کرد، سپس فرمود: ای عایشه! آیا می‌دانی که خداوند دعایم را اجابت کرد؟ در خواب دو نفر پیش من آمدند که یکی در بالای سرم و دیگری در زیر پاهایم نشست. و این چنین با هم

سؤال و جواب کردند: کسی که بالای سرم نشسته بود گفت، این مرد چه ناراحتی دارد؟ و دیگری جواب داد که او را سحر کرده‌اند. چه کسی او را سحر کرده است؟ لبید بن اعصم. با چه چیزی سحر را انجام داده است؟ با چند دانه شانه و چند تارموی سر و ریش که به هنگام شانه از سر و ریشش افتاده است و با برگ خشکیده درخت خرما می‌نزد. این چیزها الان کجا هستند؟ در چاه ذروان. پیامبر به همراه یارانش بر سر آن چاه رفت و درباره آن به عایشه گفت: آتش به آب حنای شسته شده شبیه بود، و درخت‌های خرما آنجا زشت و بدمنظر بودند و به شاخ‌های شیطان شباهت داشتند. عایشه پرسید: ای رسول خدا، آن‌ها را بیرون نمی‌آوری؟ و چرا شما در مقابل، آنها را دعا و نفرین نکردید؟ پیامبر فرمود: خدا مرا شفا داد و دوست ندارم به کسی اذیت و ناراحتی برسانم. بعد، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) دستور بیرون آوردن آنها را داد و دفنشان کرد.» (ر.ک: عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱۰/۲۵۴-۲۵۵).

دوم، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) سحر را یکی از مهلکات هفت‌گانه دانسته است: «از هفت گناه مهلک بپرهیزید. صحابه گفتند: ای رسول خدا آن گناهان چیست؟ فرمود: شریک قرار دادن برای خدا و جادو و قتل به ناحق که خداوند حرام کرده است و رباخواری و خوردن مال یتیم و پشت کردن (فرار) در روز جنگ و افتراء بستن بر زن‌های پاکدامن بی‌خبر و مؤمن.» (ر.ک: بخاری، ۱۴۱۴، ۶/۲۵۱۵).

بررسی دیدگاه جمهور

آیات و روایات مذکور شواهد روشنی است که نشان می‌دهد، سحر واقعییتی ثابت است و توهم نیست. اما با وجود ثبوت تأثیر سحر در روح و جسم انسان، اهل سنت قدرت ساحر را بر تغییر دادن حقائق منتفی دانسته‌اند و معتقدند که ساحر توانایی تغییر افعالی که خداوند به ذات خود

نسبت داده را ندارد. بعضی از این افعال، زنده کردن مردگان، تبدیل انسان به حیوانات یا جمادات و معجزات پیامبران، مانند شکافتن دریا و... است. (رک: مبارک بن عبید، ۱۴۲۷، ۳۸).

۲. دیدگاه معتزله

سحر وجود خارجی و حقیقت ندارد و نوعی تشبیه و فریب و خیال است. سحر نوعی ابهام بر چیزی غیر از حقیقتش است و نوعی جادوگری و شعبده‌بازی است. این قول منسوب به معتزله است. (رک: قرافی، ۱۴۱۸، ۱۴۹/۴-۱۵۰). دلایل این نظریه عبارت است از:

الف. ﴿وَمَا لَهُمْ بِضَايِنَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره، ۱۰۲) (و با چنین جادویی نمی‌توانند به کسی زیان برسانند؛ مگر اینکه خداوند اجازه دهد). آیه بر این مطلب دلالت دارد که سحر با وجود مؤثر بودن، بدون اجازه خداوند نمی‌تواند به کسی ضرری برساند. (رک: شوکانی، ۱۴۱۴، ۱/۱۴۱).

ب. ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْرَهُبُوهُمْ﴾ (اعراف، ۱۱۶) (مردم را چشم‌پندی کردند و ایشان را به هراس افکندند). سحر و جادو برای چشم‌ها بود و بر افراد تأثیر نمی‌گذاشت؛ یعنی چشم‌ها تصور می‌کردند کاری که انجام می‌دهند واقعیت بیرونی دارد، درحالی‌که جز وهم و خیال چیزی دیگر نبود. به عبارت دیگر، به عنوان سحر و جادو مردم را درباره آنچه اتفاق می‌افتاد، متوهم می‌کردند. (رک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۷/۲۵۹).

پ. ﴿يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَمَّا تَسْعَى﴾ (طه، ۶۶) (چنان به نظرش رسید که بر اثر جادویشان، به ناگاه طناب‌ها و عصاهای آنان (مار شده‌اند و می‌خزند و) تند راه می‌روند). آیه بیان‌گر این است که سحر حقیقت ندارد، بلکه تخیل و وهم است؛ زیرا خداوند از تعبیر «یخیل» استفاده کرده است. (رک: مبارک بن عبید، ۱۴۲۷، ۳۶).

ت. دلایل عقلی

اول، اگر ساحران و جادوگران توانایی نفع و ضرر، قدرت پرواز، علم غیب و... را دارند، پس باید پادشاهان را کنار بزنند، گنج‌ها را استخراج کنند، از مردم بی‌نیاز باشند و به هیچ مصیبت و مکروهی دچار نشوند. اما درواقع، توانایی انجام چنین کارهایی را ندارند، بلکه به بدترین حالت فقر و طمع و حيله‌گری نیز دچارند. (ر.ک: جصاص، ۱/ ۵۷-۵۸).

دوم، درصورت پذیرش حقیقت سحر، بین معجزه مؤید انبیا و سحر تفاوتی نخواهد بود. معجزه به کاری گفته می‌شود که برخلاف عادت صورت گیرد؛ و ظهور این امر خارق‌العاده برای غیر پیامبران ممکن نیست. (ر.ک: مبارک بن عبید، ۱۴۲۷، ۳۷).

بررسی دیدگاه معتزله

۱. خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا هُمْ بِضَآئِرٍ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره، ۱۰۲). اگر سحر هست، نفی وقوع سبب درصورت وجود سبب است و این مسئله عیبی را متوجه قدرت و توانایی سبب نمی‌کند؛ زیرا ممکن است به دلیل نبود شرط یا وجود مانع باشد. بنابراین تأثیر اسباب، تابع قدرت خداوند است و اگر خدا بخواهد، سبب، تأثیر معمول خود را نخواهد داشت؛ آن‌چنان که آتش به خواست خداوند، ابراهیم (علیه‌السلام) را نسوزاند. (انبیاء، ۶۹). (ر.ک: مبارک بن عبید، ۱۴۲۷، ۳۸).

۲. آیات ﴿سَخَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾ (اعراف، ۱۱۶) و ﴿يُحِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَمَّا تَسْعَى﴾ (طه، ۶۶) بیان‌گر حادثه‌ای خاص و معین است. بعضی از سحرها نیرنگ و فریب هستند و این باعث نمی‌شود که همه سحرها از این نوع دانسته شود؛ بلکه می‌توان برای بعضی از سحرها حقیقت قائل شد. بعضی از جادوها، موجب قتل می‌شود و بعضی از جادوها، میان زن و مرد تفرقه

می‌اندازد و البته همه این اتفاقات در حیز مشیئت خداوند است. چگونه می‌توان تأثیر سحر و جادو را نادیده گرفت، درحالی‌که خداوند آن را ثابت کرده و فرموده است: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ (بقره، ۱۰۲). (همان، ۳۸-۳۹).

۳. از دو جهت می‌توان استدلال عقلی معتزله را رد کرد:

الف. اندازه آزار رساندن ساحران محدود است، یعنی با اینکه خداوند آنها را بر اذیت کردن انسان‌ها و قتلشان توانمند کرده است، اما توانایی تبدیل اشیاء به چیزهای زنده و برعکس، یا قدرت تبدیل سنگ به طلا و نقره را به آنها نداده است. این بدان دلیل است تا خاصیت معجزه برای پیامبران و قدرت مطلق برای خود را ثابت کند. (رک: جصاص، ۱۴۱۵، ۵۷/۱-۵۸).

ب. اختلافات و تفاوت‌های آشکاری بین معجزه و سحر وجود دارد. معجزات پیامبران خارج از قدرت انس و جن است. معجزه فقط از جانب پیامبران می‌آید و فقط خداوند بر آن تواناست، اما سحر از ساخت انس و جن بوده و از طرف اولیای شیاطین است. معجزه هدیه‌ای الهی است که هیچ نیرنگی در آن نیست، ولی سحر علمی اکتسابی است و هرکس آن را یاد بگیرد می‌تواند انجامش دهد. (رک: مبارک بن عبید، ۱۴۲۷، ۳۹).

مجازات ساحر در فقه اسلامی

باتوجه به آسیمی که عمل سحر به جان و روابط انسانی می‌زند، فقهای اسلامی برای ساحر عقوبت‌هایی را در نظر گرفته‌اند. در ادامه، دیدگاه‌های موجود در این خصوص بیان می‌شود.

دیدگاه فقهای امامیه در مجازات ساحر

بین فقهای امامیه در رابطه با مجازات ساحر اختلاف نظر وجود دارد و سه نظریه از آنان نقل شده است:

۱. ساحر مسلمان کشته می‌شود و غیرمسلمان تعزیر می‌شود. بیشتر فقهای امامیه معتقدند که ساحر مسلمان کشته می‌شود، اگرچه سحر را حلال نداند و ساحر کافر تعزیر می‌شود. دلیل این عده از فقها این است که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) برای این حکم دو علت بیان کرده است؛ اول، شرک از سحر بزرگ‌تر است؛ دوم، سحر و شرک در کافر با هم همراه است. بزرگ‌تر بودن شرک از سحر به این دلیل است که سحر مخالفت با خداوند در عمل است، اما شرک مخالفت با خداوند در عقیده است. همچنین، مشرک قلباً به خداوند اعتقادی ندارد، ولی ساحر مسلمان ممکن است در قلبش به خداوند اعتقاد داشته باشد، هرچند از اطاعت خداوند روی‌گردان شده است. (ر.ک: خالقی، ابوالفتح، ۱۳۹۲، ۲۸-۲۹).

۲. مرتکب «مستحل» کشته می‌شود. جماعتی از متأخران، باتوجه به اینکه ساحران به تأثیر کواکب و اجرام آسمانی در عمل اعتقاد دارند و حادثه‌ها را به آن استناد می‌دهند، قتل ساحر مسلمان را به مستحل آن مقید کرده‌اند. یعنی وقتی ساحری مرتکب عمل سحر شود، درحالی‌که معتقد به اباحه آن است، مرتد محسوب می‌شود. در این صورت، ابتدا از او طلب توبه می‌شود و اگر از توبه سرباز زند، کشته می‌شود؛ زیرا همه مسلمانان این امر را حرام می‌دانند. (ر.ک: خالقی، ابوالفتح، ۱۳۹۲، ۳۱-۳۲).

۳. ساحری به قتل او حکم می‌شود که سحر را شغل و حرفه خود قرار داده، نه هر کسی که به آن عمل کرده است. (ر.ک: خالقی، ابوالفتح، ۱۳۹۲، ۳۰).

آنچه مشخص است اینکه، فقهای امامیه بین ساحر مسلمان و غیرمسلمان تفاوت قائلند. آنها مجازات ساحر مسلمان را قصاص و غیرمسلمان را تعزیر تعیین کرده‌اند، و بر این نظرند که با توبه ساحر حکم قتل از او برداشته می‌شود. همچنین فقه امامیه زمانی حکم به قصاص ساحر می‌کند که سحر، شغل و حرفه او باشد.

دیدگاه فقهای اهل سنت در مجازات ساحر

فقهای اهل سنت درباره عقوبت ساحر دو نظریه متفاوت ذکر کرده‌اند:

۱. قول جمهور

ساحر به محض انجام عمل سحر کشته می‌شود. این نظر مذهب جمهور اهل سنت است. منظور از قید «به محض سحر» زمانی است که سحر ساحر به اقرار خودش یا گواهی دیگران، به اثبات برسد. بسیاری از صحابه و اهل مذاهب، قائل به این نظریه‌اند؛ از جمله عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، ابن عمر، حفصه بنت عمر، جندب بن عبدالله، جندب بن کعب، قیس بن سعد، عمر بن عبدالعزیز و... مذهب ابوحنیفه و مالک نیز بر همین نظر است. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۹، ۳۰/۹).

ابوحنیفه در قولی سحر را حرام دانسته است. اهل علم می‌گویند: ساحر با یادگیری و انجام سحر کافر می‌شود و معتقد بودن یا نبودن به حرمت سحر در مجازات ساحر تأثیری ندارد و براساس حدیث «حد الساحر ضریة بالسيف» (ترمذی، ۱۳۹۵، ۶/۴)، حکم او در هر صورت قتلش است. (ر.ک: ابن عابدین، ۱۳۸۶، ۲۴۰/۴). ابوبکر رازی از ابوحنیفه روایت می‌کند: مجازات ساحر اعدام است و توبه او پذیرفته نمی‌شود، حتی اگر بگوید جادو را ترک کرده و از آن توبه می‌کنم؛ و چنانچه ساحر به سحرش اقرار کند، خونس مباح خواهد شد. همچنین اگر دو نفر به جادوگری ساحر گواهی دهند و معلوم شود که او جادوگر است، به کیفر کارش کشته می‌شود و توبه‌اش پذیرفته نیست. باوجوداین، اگر بگوید من قبلاً سحر کرده‌ام، اما اکنون آن را ترک کرده‌ام، از او پذیرفته می‌شود و کشته نخواهد شد. همچنین اگر شاهدانی گواهی دهند که او از کارش دست کشیده است، کشته نمی‌شود. درباره برده مسلمان و ذمی آزاد نیز همین حکم برقرار است. (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵، ۶۱/۱، ۶۲-).

درباره این نظر ابوحنیفه که «کشته می شود و توبه اش پذیرفته نیست»، از ابویوسف پرسیده شد که چرا با چنین شخصی مثل مرتد برخورد نمی شود؟ گفت: جادوگر علاوه بر کفرش، در فساد و خرابی زمین تلاش کرده است، لذا چنین شخصی اگر باعث قتل شده باشد، کشته می شود. (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵، ۶۳/۱).

امام مالک می گوید: ساحری که عمل سحر را انجام می دهد، به شرطی که دیگری این کار را برایش انجام نداده باشد، مانند شخصی است که خداوند درباره اش چنین فرموده است: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ (بقره، ۱۰۲) (و مسلماً می دانستند هر کسی خریدار این گونه متاع باشد، بهره ای در آخرت نخواهد داشت). بنابراین، سزای عمل شخصی که چنین کاری کرده باشد، کشته شدن است. (ر.ک: ابن انس، ۱۴۰۶، ۸۷۱/۲).

در قولی از امام احمد نیز آمده است که ساحر، کافر است و باید کشته شود. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۹، ۲۹/۹).

درنتیجه، جمهور بر این نظرند که مجازات ساحر کشتن او است. اما برخی از آنها می گویند، چنانچه توبه کند و از کارش دست بکشد، بخشید می شود و برخی دیگر مانند ابوحنیفه بر این نظرند که در هر صورت مجازات ساحر قتلش است؛ زیرا او در فساد و خرابی زمین تلاش کرده است.

دلایل جمهور

الف. پیامبر (صلی الله علیه وسلم) فرموده است: «حد ساحر زدن او با شمشیر است.» (ر.ک: ترمذی، ۱۳۹۵، ۶/۴).

ب. بجالة بن عبدالله می گوید: «من کاتب معاویه عموی احنف بن قیس بودم که نامه عمر (رضی الله عنه)، (شش ماه قبل از وفاتش) به ما رسید. در نامه آمده بود: هر مرد و زن ساحری

را بکشید و ما در یک روز، سه ساحر را کشتیم.» این نامه منتشر شده و کسی حکم آن را انکار نکرده است، در نتیجه بر این حکم اجماع شده است. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۹، ۳۰/۹-۳۱).
 پ. حفصه (رضی الله عنها) کنیزی را به دلیل انجام عمل سحر به قتل رساند. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۹، ۳۰/۹-۳۱).

۲. قول امام شافعی، ابن منذر و امام احمد

ساحر کشته نمی شود، مگر اینکه مرتکب جنایتی شود که موجب حد است یا کفری که او را از امت خارج کند. این نظر گروهی از اهل علم، از جمله امام شافعی، ابن منذر و قولی از امام احمد است. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۳۸۹، ۳۰/۹).

امام شافعی درباره مجازات ساحر سه حکم دارد: اول، ساحر به دلیل کفر کشته می شود؛ دوم، ساحر به حکم قصاص کشته می شود؛ سوم، ساحر کشته نمی شود و حکمش تعزیر است. امام شافعی در حالت نخست می گوید: ساحر در صورتی کشته می شود که جادوگری او به حد کفر برسد. اصحاب شافعی این مسئله را با سه نمونه شرح داده اند:

اول، سخنی به زبان بیاورد که سزاوار کفر است. این مورد سبب قتل او می شود، اما اگر توبه کند پذیرفته می شود و کشته نمی شود. البته این امر باید با اقرار و دلیل قاطع ثابت شود. دوم، معتقد به ستارگان هفت گانه باشد. در این صورت، بنا به قول ابن صباغ باید کشته شود، اما اگر توبه کند پذیرفته می شود. این حالت تنها با اقرار ثابت می شود. سوم، معتقد به حقیقتی باشد که با آن می تواند واقعیت ها را وارونه جلوه دهد. در این حالت هم بنا به قول قاضی حسین و ماوردی، باید کشته شود. این نوع نیز با اقرار ثابت می شود و اگر توبه کند پذیرفته می شود و کشته نخواهد شد. (ر.ک: نووی، بی تا، ۱۹/۲۴۵).

ساحر در صورتی قصاص می‌شود که اعتراف کند با سحرش انسانی را کشته است؛ در غیر این موارد، حکم تعزیر بر او اجرا می‌شود. (همان‌جا). در روایتی از امام احمد آمده است که ساحر زمانی که کفر نورزیده است، مجازاتش کشته شدن نیست، بلکه از او خواسته می‌شود که توبه کند. (ر.ک: ابن‌قدامه، ۱۳۸۹، ۲۹/۹).

براساس این قول، ساحر کشته نمی‌شود، مگر اینکه مرتکب جنایتی شود که موجب حد است یا کفری که او را از امت خارج کند.

دلایل این گروه

شافعی می‌گوید: از ساحر درباره سحرش سؤال می‌شود، اگر در سحرش کفری ظاهر کرد، او همانند مرتد است و از او طلب توبه می‌شود؛ و اگر بر کارش اصرار کند، کشته می‌شود. چنانچه از او اعمالی مانند تجویز شکل‌ها به دلیل خواندن طلسم‌ها، وردها، دود کردن و سوزاندن وسایل و... ظاهر شود و بداند که در حال انجام کاری حرام است، حکم او حکم جنایت است و مانند جنایت‌کاران با او برخورد می‌شود. در صورتی که ساحر به سحری اعتراف کند که غالباً آن سحر کشنده است، قصاص می‌شود، البته باید ثابت شود که مرگ به علت سحر بوده است. اگر ساحر به سحری اعتراف کند که هم کشنده است و هم نیست، حکمش قتل شبه عمد است، و چنانچه سحر به قصد کشتن انجام نشده باشد، اما فردی در اثر آن بمیرد، قتل خطا محسوب می‌شود و دیه مخففه بر ساحر واجب است. (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۶۳۸/۱).

بنابراین، ساحر در دو حالت کشته می‌شود: اول، اگر سحرش از نوع کفری باشد که او را از امت خارج کند. شافعی در این مورد گفته است: ساحر در صورتی کشته می‌شود که فعل سحرش به درجه یا نوعی از کفر رسیده باشد؛ لذا در حالتی که فعل پایین‌تر از کفر باشد، قتل جایز نیست.

(ر.ک: مبارک بن عبید، ۱۴۲۷، ۱۲۴). دوم، ساحر مرتکب جنایتی شود که موجب قصاص از نفس به صورت عمد است. به عبارت دیگر، در قتل عمد کشته می شود، و در قتل خطا دیه بر او واجب می شود. امام شافعی فعل ساحر را همانند جنایتی از سایر جنایات با برشمردن است. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۴۸/۲).

جمع بندی دیدگاه ها

در مسئله مجازات ساحر، علما در دو حالت اتفاق نظر دارند که ساحر کشته می شود: اول، چنانچه سحر به درجه کفر برسد و ساحر از آن توبه نکند، کشته می شود؛ زیرا عملش بازگشت از دین به حساب می آید. (ر.ک: قرافی، ۱۴۱۸، ۱۵۱/۴). عبارت «التارک لدینه، المفارق للجماعة» در حدیث نبوی، عام است و هر مرتدی از اسلام را با هر نوع ارتدادی شامل می شود. لذا ساحری که به اسلام بازنگردد، کشتنش واجب است. (ر.ک: نووی، بی تا، ۱۶۵/۱۱). دوم، ساحر قصاصاً کشته می شود؛ در صورتی که به وسیله سحرش مرتکب جنایتی شود که آن جنایت به قصاص نفس منجر می شود. در این مورد اختلاف نظری نیست، مگر آنچه قبلاً در روایت ابوحنیفه ذکر شده است. (ر.ک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۴۸/۲).

نتیجه گیری

تاریخ سحر به داستان هاروت و ماروت برمی گردد که در قرآن کریم نقل شده است؛ اما زمان وقوع این داستان نامشخص است. سحر امری حقیقی است و در عالم واقع و همچنین در اتفاقاتی که بین مردم رخ می دهد، حقیقت سحر به وضوح نمایان است. اقوال علما درباره مجازات ساحر را می توان به سه نظریه دسته بندی کرد: اولاً ساحر به محض انجام عمل سحر کشته می شود؛ ثانیاً از ساحر، مثل مرتد طلب توبه می شود و چنانچه از توبه سر باز زند، کشته خواهد شد؛

سوماً ساحر کشته نمی‌شود، مگر اینکه مرتکب کاری شود که موجب حد است.

منابع

قرآن کریم.

- مالک بن انس، أبو عبدالله مالک بن أنس بن مالک، الموطأ، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، ۱۴۰۶ق.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز، رد المحتار علی الدر المختار، چاپ دوم، دار الفکر، بیروت، ۱۳۸۶ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد، التحرير والتنوير، بی‌جا، تونس، الدار التونسية، ۱۹۸۴م.
- ابن فارس، زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۹۷۹م.
- ابن قدامه، ابو محمد عبدالله بن احمد، مغنی، چاپ اول، بی‌نا، قاهره، ۱۳۸۹ق.
- ابن قیم، محمد ابن ابی‌بکر، تفسیر القرآن الکریم، چاپ اول، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- _____ بدائع الفوائد، بی‌جا، دار الكتاب العربی بیروت، بی‌تا.
- ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ دوم، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۵ق.
- جریسی، خالد بن عبدالرحمن، الحذر من السحر، بی‌جا، مؤسسه الجریسی للتوزیع والاعلان، ریاض، ۱۴۳۱ق.
- جصاص، احمد بن علی ابوبکر، احکام القرآن، تحقیق: عبدالسلام محمد علی شاهین، چاپ اول، دار الکتب العلمیه - بیروت، ۱۴۱۵ق.
- حربی، مبارک بن عبید، پایان‌نامه الجنایة بالسحر فی الفقه الاسلامی، شماره ۲۷۱، ۴۲۵، ۱۴۲۷ق.
- خالقی، عبدالفتح؛ سیفی قره یثاق، داود، مقاله رویکرد کیفری اسلام به جرم سحر، شماره ۷۳، بهار ۱۳۹۲ش.
- خرم دل، مصطفی، تفسیر نور، چاپ هشتم، نشر احسان، تهران، بی‌تا.
- سلیمان اشقر، عمر، عالم السحر والشعوذة، دار النفائس للنشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
- _____ دنیای سحر و شعبده‌بازی، ترجمه: گروه فرهنگی انتشارات حرمین، چاپ اول، حرمین، زاهدان، ۱۳۸۹ش.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، فتح القدیر، چاپ اول، دار ابن‌کثیر، دار الکلم الطیب، دمشق، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، فتح الباری شرح صحیح بخاری، بی‌جا، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۷۹ق.

- قرافی، شهاب‌الدین احمد بن ادريس، فروق، بی‌چا، دار الكتب العلمیه - بیروت، ۱۴۱۸ق.
- قرطبی، ابی‌عبدالله محمد ابن احمد، جامع لإحكام القرآن، چاپ دوم، دار الكتب المصریة، قاهره، ۱۳۸۴ق.
- نووی، ابو زکریا محیی‌الدین، روضة الطالبین و عمدة المفتین، تحقیق: زهیر الشاویش، چاپ سوم، المكتب الاسلامی، بیروت - دمشق - عمان، ۱۴۱۲ق.
- _____، منهاج شرح صحیح مسلم، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

روش‌های مدیریتی موفق در داستان یوسف و سلیمان (علیهما السلام) از منظر قرآن کریم*

Amenep452@gmail.com

آمنه پیروزه (طالب العلم ترم هشتم رشته تفسیر - بندرلنگه)

چکیده

مدیریت از اساسی‌ترین مفاهیمی است که حیات جامعه در سایه آن پایدار می‌گردد. هر اندازه سبک مدیریتی جامعه‌ای با آموزه‌های وحیانی قرآن کریم منطبق‌تر باشد، جامعه رنگ‌وبوی عدالت و تعهد بیشتری به خود می‌گیرد و استعدادها شکوفاتر می‌شود. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر داستان یوسف و سلیمان (علیهما السلام)، شیوه مدیریت این دو پیامبر در قرآن کریم را تبیین می‌کند. مطالعه در آیات قرآنی نشان می‌دهد که جامعه انسانی برای پیشرفت و مدیریت بحران، نیازمند مدیران عادل و آگاه است. مدیرانی که به وظایف خود آگاه باشند و با نظارت منظم، اهداف مبتنی بر سعادت جامعه را عملی نمایند.

کلیدواژه‌ها: مدیریت قرآنی، رهبر، مدیر، سیاست، اقتصاد.

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کتاب جامع و آسمانی مسلمانان، به ابعاد مختلف زندگی انسان توجه کرده است. یکی از این ابعاد، مسئله مدیریت است. «مدیریت قرآنی، یعنی مدیریتی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، و نحوه‌ای از اداره کردن که تحقق بخش آرمان‌های قرآن در زمینه هدف از آفرینش انسان باشد. مدیریتی که در وهله اول در اهداف و در مرتبه دوم در راه رسیدن به آن اهداف ارزشمند الهی لحاظ شده باشد.» (محمدی، ۱۳۹۰، ۳۸).

توجه به مسئله مدیریت در تار و پود احکام و آموزه‌های قرآنی جای گرفته است و ریز و درشت حیات انسانی را در بر می‌گیرد. بی‌شک، بی‌توجهی به مسائل مدیریتی جامعه، برخلاف ادعای برخی، با آموزه‌های دین اسلام سازگار نیست. جنبه‌های مختلف مدیریتی، خواه سیاسی و نظامی باشد و خواه اقتصادی یا خانوادگی، جزء جدایی‌ناپذیر زندگی بشر است. قرآن کریم همانند دیگر جنبه‌ها به این موضوع نیز اهتمام ورزیده است تا راهگشای مشکلات مدیریتی جامعه انسانی قرار بگیرد.

مدیریت در قرآن کریم موضوعی است که از قبل نیز مورد بحث پژوهشگران قرار گرفته است. بعضی از پژوهش‌های مربوط به این بحث عبارت است از: مقاله *آموزه‌هایی از مدیریت در قرآن با نگرشی بر جزءهای ۲۲ الی ۲۴*، نوشته زهرا شعرا (۱۳۹۰ش)؛ این مقاله، صفات و وظایف مدیران و ضرورت مدیریت را در پرتو تحلیل آیات مختلف در جزءهای ۲۲ تا ۲۴ بررسی کرده است. مقاله *مدیریت اقتصادی در چارچوب اقتصاد مقاومتی با تکیه بر سیره حضرت یوسف (علیه السلام) (از نگاه مفسران فریقین)*، نوشته محمدرضا موسوی و دیگران (۱۳۹۸ش)؛ نگارندگان این پژوهش، ابتدا پیشینه اقتصاد مقاومتی و مفهوم دو واژه اقتصاد و مقاومت را بررسی کرده‌اند، سپس با استفاده از آیات قرآنی و بهره‌گیری از نظر مفسران بزرگ فریقین، شیوه

عملیاتی یوسف (علیه السلام) در مقابله با بحران را تحلیل کرده‌اند. کتاب *سیمای یک زن فرزانه در قرآن*، به قلم محمد احمدیان (۱۳۹۳ش)؛ این کتاب در زمینه مدیریت نگاشته شده است و موضوع مدیریت زنان را در لابه‌لای داستان سلیمان (علیه السلام) و ملکه سبا تحلیل کرده و سپس نکات کاربردی مدیریت سلیمان و ملکه را با تئوری‌های روز، ارزیابی کرده است. اما مقاله پیش رو، ابتدا مفهوم مدیریت را تعریف می‌کند و سپس ویژگی‌های مدیریتی مطلوب در قصه یوسف و سلیمان (علیهما السلام) را با کنکاش در آیات مربوطه تبیین خواهد کرد.

تعریف مدیریت

«مدیریت از ریشه دور، به معنای احاطه اطراف چیزی آمده است.» (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۹۹، ۳۱۰). واژه مدیر، اسم فاعل از باب افعال به معنای احاطه‌کننده است. «مدیر کسی است که گردانیدن امری از امور را برعهده دارد و از کلمات جدید است. و مدیریت به منطقه یا گروهی گفته می‌شود که در رأس آن مدیر قرار دارد.» (ر.ک: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بی تا، ۳۰۳/۱). همچنین گفته‌اند: «مدیر، اسم فاعل و به معنای اداره‌کننده کاری یا موسسه‌ای، از قبیل مدرسه، روزنامه، باشگاه و... است. و مدیریت، مصدر جعلی و به معنای مدیربودن و مدیری است.» (ر.ک: معین، ۱۳۸۷، ۲۸۳۱/۳). براساس این، مدیر در لغت به معنای احاطه‌کننده و گرداننده امور است. و مدیریت در اصطلاح «فعالیت و عملی است که در موقعیتی سازمان‌یافته برای هماهنگی و هدایت امور در راستای هدف‌های معینی صورت می‌گیرد. همچنین مدیریت عملی است که بر دانش و یافته‌های علمی، توانایی هنری، مهارت فنی و اخلاق اجتماعی مبتنی است.» (ر.ک: علاقه‌بند، ۱۳۸۳، ۱۷).

مديريت در داستان يوسف (عليه السلام)

قرآن براي انتقال مفاهيم، در جاهاي زيادي از ارائه الگو استفاده کرده است. يوسف (عليه السلام) از پيامبراني است که خداوند او را به عنوان مديري نمونه در قرآن معرفي کرده است. (يوسف، ۲۱-۲۲). داستان يوسف دربرگرفته مفاهيمي پُر بار از مديريت است که بررسي و پياده سازي آن مي تواند بسياري از ناپساماني ها را برطرف کند.

۱. مديريت يوسف (عليه السلام) در خانواده

خداوند چنين مقدر کرده بود که يوسف پس از دسيسه برادرانش وارد مصر شود و در آنجا مقام و شوکتی بپايد. خشک سالي که بر مصر حاکم شد، دامن سرزمين يعقوب (عليه السلام) را نيز گرفت و برادران يوسف وادار شدند که براي گرفتن آذوقه نزد او بروند. (يوسف، ۲۱؛ ۵۸). پس از اينکه يوسف خود را به برادرانش معرفي کرد، آنها از کرده پيشين خویش اظهار پشيماني کرده و به خطايشان اعتراف کردند. (يوسف، ۹۰). يوسف (عليه السلام) جمع خانوادگی خود را مديريت و حفظ کرد و از آنها انتقام نگرفت. (يوسف، ۹۲). شيوه اين نوع مديريت که بر پايه اصلاح است در چند ويژگي مشاهده مي شود:

الف. بخشش

قرآن کریم از زبان يوسف بيان مي کند: ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف، ۹۲). (امروز هيچ گونه سرزنش و توبيخي بر شما نيست، خدا شما را مي بخشد و او مهربان ترين مهربانان است). خداوند با استفاده از واژه «تثريب» بخشندي يوسف را به تصوير مي کشد. «معناي محوري ريشه ثرب، چسبيدن لايه اي نازک بر سطح چيزي است، به گونه اي که در برخورد با آن، تيزي و سوزش ايجاد مي کند. تثريب، يعني فرد همواره ديگري را ملامت و

گناهش را یادآوری می‌کند؛ مانند اینکه سرزنش‌کننده، سرزنش‌شونده را با لایه‌ای زشت بپوشاند.» (رک: حسن جبل، ۲۰۱۰، ۲۳۹/۱). «ثرب فلان علی فلان»، یعنی سرزنش‌وار گناهان شخص را برایش می‌شمارد. (واحدی، ۱۴۳۰، ۲۳۸/۱۲). یوسف (علیه‌السلام) طبق گفته خداوند، آنان را سرزنش نکرد و بخشش را به انتقام ترجیح داد.

ب. دلداری

یوسف نه تنها برادرانش را می‌بخشد، بلکه آنها را به بخشش و رحمت خداوند امیدوار می‌کند و دلداریشان می‌دهد. ﴿يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (یوسف، ۹۳). (خدا شما را می‌بخشد و او مهربان‌ترین مهربانان است.) عبارت «یغفر الله لكم» فعل مضارع به معنی طلب است. یوسف از خداوند می‌خواهد که به برادرانش رحم و گناهانشان را محو کند. (رک: قرطبی، ۱۳۸۴، ۲۵۸/۹). طلب مغفرت از خداوند بهترین دلداری بود که یوسف می‌توانست به برادرانش بدهد.

پ. احسان در رفتار

یوسف از برادرانش می‌خواهد که با تمام خانواده نزد او بیایند: ﴿ادْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (یوسف، ۹۳)، یعنی علاوه بر بخشش و دلجویی، به بهترین روش ممکن از آنان پذیرایی می‌کند. فراخواندن تعداد زیادی افراد جدید به سرزمین مصر به قطع نشانه رفتار محسنانه یوسف با برادرانش بود. «وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ» همه کسان از زنان و فرزندان که شامل لفظ «اهل» می‌شوند را در بر می‌گیرد. (قنوجی، ۱۴۱۲، ۳۹۸/۶).

ت. وعده امنیت در آینده

یوسف به برادرانش وعده امنیت می‌دهد: ﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ (یوسف، ۹۹) (وارد مصر شوید، درحالی‌که در امن و امانید اگر خدا بخواهد). «امن» عبارت است از اطمینان نفس

و راحتی خیال و همه حالات خوب انسان از سلامتی و رزق و... را در بر می گیرد. (رک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۵۵/۱۳). بنابراین کسی مدیریت خانوادگی موفق خواهد داشت که شخصیتی امن داشته باشد و به اهل خانه اش امنیت بدهد.

۲. مدیریت یوسف (علیه السلام) در مملکت داری

قرآن در داستان یوسف، نحوه گزینش او و ویژگی های یک مدیر نمونه را بیان کرده است که عبارت است از:

الف. حسن سابقه

پس از آنکه یوسف خواب پادشاه را تعبیر کرد، شاه او را نزد خود فراخواند؛ اما یوسف خودداری کرد و از شاه خواست تا ابتدا حسابش را با زنانی که علیه او حيله کرده بودند، مشخص کند. شاه، زن را به حضور خود خواند و در پی جواب زن، بی گناهی یوسف بر همگان آشکار شد. ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ اِثْنُوْنِي بِهٖ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُوْلُ قَالَ اَرْجِعْ اِلٰى رَبِّكَ فَاَسْأَلْهُ مَا بَالُ النَّسُوَةِ اللّٰتِي قَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ اِنَّ رَبِّيْ بِكَيْدِهِنَّ عَلِيْمٌ. قَالَ مَا خَطْبُكَنَّ اِذْ رَاَوْدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهٖ فُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْءٍ قَالَتْ اِمْرَاَتُ الْعَزِيْزِ الْاَن حَضَرَ الْحَقُّ اَنَا رَاَوْدْتُهُ عَنْ نَفْسِهٖ وَاِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ﴾ (یوسف، ۵۱-۵۰) پادشاه، یوسف را از افراد خاص و خالص خود قرار داد و او را امانت دار خویش معرفی کرد: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ اِثْنُوْنِي بِهٖ اَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِيْ فَلَمَّا كَلَّمَتْهُ قَالَ اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِيْنٌ اٰمِيْنٌ﴾ (یوسف، ۵۴). باوجوداین، آنچه پادشاه را برای سپردن مسئولیت به یوسف ترغیب کرد، گذشته درخشان و حسن سابقه او بود. عبارت ﴿فَاَسْأَلْهُ مَا بَالُ النَّسُوَةِ اللّٰتِي قَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ﴾، بیان گر این مطلب است که یوسف در ابتدای کار، خود را از مواضع تهمت بری کرد و در برطرف کردن آن کوشید. (رک: ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ۶۰۳/۲). او با این درخواست نشان داد که اهل صداقت است و در خفا خیانت نمی کند.

ب. آگاه به توانایی فردی و اعلام آن برای پذیرش مسئولیت

«یوسف خود از پادشاه خواست تا او را بر امور مربوط به خزائن بگمارد و البته به او اطمینان داد که در این کار هم توانایی علمی و هم پاک‌دستی خواهد داشت و می‌تواند آنها را حفظ نماید. داوطلبانِ پذیرش مسئولیت‌ها باید قابلیت‌ها و توانایی‌ها و برنامه‌های خویش را اظهار کنند تا دیگران نسبت به آنها آشنایی بیشتری پیدا کنند. ذکر قابلیت‌ها و توانایی‌ها در این موقعیت‌ها تفاخر و خودبرتربینی نیست.» (ر.ک: موسوی و دیگران، ۱۳۹۸، ۱۵۹) چنانکه آیه به این مطلب اشاره می‌کند: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (یوسف، ۵۵). «درخواست ولایت و اعلام آمادگی برای انجام آن، زمانی جایز است که به قصد معارفه برای افراد ناآگاه باشد و شخص به خود و دین و علمش مطمئن بوده و شایستگی آن کار را داشته باشد. اما سخن رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) که به عبدالرحمن بن سمره فرموده است: «لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ»، و همچنین نهی از مدح خویشتن در سخن خداوند: ﴿فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (نجم، ۳۲)، دلیلی دیگر دارد. مراد حدیث، شخصی است که به دلیل ضعف یا اغراض شخصی مطمئن نیست که بتواند حق ولایت را ادا کند؛ و منظور آیه این است که شخص درحالی‌که می‌داند پاک نیست، خود را تزکیه نکند. یوسف (علیه‌السلام) این دو ویژگی منفی را نداشت، لذا بر او واجب بود که به قدر امکان در رعایت مصالح امت بکوشد. تلاش برای نفع رساندن به مستحقان و دفع ضرر از آنها به حکم عقل امری پسندیده است. یوسف آگاه بود که در آنجا کسی در عدل و اصلاح و ادای حقوق فقرا در جایگاه او نیست، بنابراین قیام به این امور را بر خود فرض عین دانست.» (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱، ۱۱/۱۳).

پ. حفیظ و علیم بودن

یوسف خود را با دو ویژگی مهم حفیظ و علیم معرفی می‌کند: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي

حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ» (یوسف، ۵۵). «حفیظ یعنی حافظ و نگه‌دار ولایتی که به او سپرده شده است و علیم یعنی به امور آن ولایت علم دارد. همچنین حفیظ به معنای حاسب (شمارش‌گر) است. و نیز حفیظ، یعنی نگهبان غلاتی که در زمین است.» (ر.ک: ماتریدی، ۱۴۲۶، ۲۵۵/۶). حفیظ و علیم از مهم‌ترین و لازم‌ترین ویژگی مدیران شایسته است. لازمهٔ پیش‌برد اهداف اقتصادی یک جامعهٔ موفق، حضور مدیرانی است که در حین برخورداری از علم، امانت‌داری را نیز رعایت کنند. ناآگاهی از مسائل، سرمایه‌ها را نابود خواهد کرد. همچنین علم محضی که از امانت‌داری خالی باشد، سرمایه‌ها را به سود افرادی خاص در می‌آورد.

ت. مدیریت بحران و اقتصاد

یوسف به واسطهٔ علمی که خداوند به او آموخته بود، خشک‌سالی را به شیوه‌ای مدیریت کرد که مصر و شهرهای پیرامون آن از هلاکت نجات یافتند. شیوه‌ای که یوسف برای نجات پیشنهاد داد، در این آیه بیان شده است: «قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ. ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَنَةٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ هُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا خُصِّنُونَ. ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ» (یوسف، ۴۷-۴۹). او گفت: در هفت سالی که وفور نعمت وجود دارد، گندم‌ها را همراه با خوشه ذخیره کنید تا در هفت‌سال خشک‌سالی مورد استفاده قرار بگیرند. یوسف به گونه‌ای سرمایه‌های اصلی را حفظ کرد که بعد از خشک‌سالی، مقداری از دانه‌ها برای کشت‌وکار مجدد باقی مانده باشد، و با یاری خداوند، برنامه‌ای را به مدت چهارده سال عملی کرد. «بهره‌برداری به اندازهٔ نیاز از منابع همواره مورد تأکید عقلا، ادیان، اسلام و روایات بوده و در تعلیمات دینی اسراف و تبذیر به شدت نکوهش شده است. صرفه‌جویی در شرایط وفور نعمت است که نعمت را پایدار کرده و شرایط عبور را به هنگام سختی‌ها هموار خواهد کرد.» (موسوی و دیگران، ۱۳۹۸، ۱۵۶).

بنابراین یوسف (علیه‌السلام) در زمینه اقتصادی از مدیریتی بر پایه علم و امانت‌داری برخوردار بود و با این دو ویژگی، اوضاع را در دوران قحطسالی، سامان‌دهی کرد.

مدیریت مملکت‌داری در داستان سلیمان (علیه‌السلام)

در این بخش، مدیریت سلیمان (علیه‌السلام) و ملکه سبا بررسی شده است؛ زیرا هر دو مدیرانی شایسته و مدبر بوده‌اند که فهم شیوه کاریشان در زمینه مدیریت موفق بسیار راهگشا خواهد بود.

۱. مدیریت سلیمان

سلیمان (علیه‌السلام)، چنانکه قرآن بیان می‌کند، فرمانده‌ای موفق و آگاه از حال ملتش بوده است. این موفقیت به دلیل ویژگی‌هایی بوده که او در خود پروراندن بوده است. این ویژگی‌ها عبارت است از:

الف. اقتدار و شوکت

حکومت سلیمان، حکومتی برخوردار از اقتدار و شوکت و قدرت بود. خداوند، دعای سلیمان را برآورده کرد و در نتیجه او صاحب قدرت و تشکیلات عظیمی شد. باده‌ها، شیاطین، انسان‌ها، جنیان و پرندگان، همه در تسخیر سلیمان و گوش به فرمان او بودند. خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءً حَيْثُ أَصَابَ. وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ. وَآخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾ (ص، ۳۶-۳۸). در آیه‌ای دیگر نیز بیان می‌کند که لشکریان سلیمان از جن و انس و پرندگان جمع شدند و قدرت‌نمایی کردند: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (نمل، ۱۷). پرواضح است که سلیمان (علیه‌السلام) دارای قدرت سیاسی بالایی بوده است. «قدرت سیاسی از اساسی‌ترین شرایط موجودیت هر دولتی است.» (شریعت‌پناهی، ۱۳۸۳، ۲۰۴). حاکمی که

خواهان برقراری نظم در منطقه و سعادت‌مندی ملتش باشد، به قطع خود را به این سلاح اساسی مجهز خواهد کرد.

ب. توجه و اهمیت به افراد سازمان

«فرمانده خوب کسی است که کارکرد لشکرش را جویا می‌شود و از حال آنها با خبر است. سلیمان (علیه‌السلام) این کار را در رفت و آمدش به وادی نمل انجام می‌داد.» (رک: زحیلی، ۱۴۱۱، ۲۸۶/۱۹) چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿وَحْشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَاحِبًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (نمل، ۱۷-۱۹). «واد النمل»، وادی در سرزمین شام بود که سلیمان و لشکریانش بر آن سرکشی می‌کردند. (رک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۲۸۵۷/۹).

پ. نظارت بر کار زیردستان

سلیمان بر تمام امور کشور اشراف داشت و بعد از جمع شدن لشکریان حضورشان را به دقت بررسی می‌کرد؛ چنانکه متوجه غیبت پرنده هدهد شد و علت آن را جویید: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (نمل، ۲۰) «وَتَفَقَّدَ الشَّيْءَ»، یعنی به دنبال شیء گم شده گشت. (رک: حسن جیل، ۲۰۱۰، ۱۷۰۰/۳). باوجوداین، فرمانده موفق از حال تک‌تک افرادش با خبر بوده و آنها را ارزیابی می‌کند.

ت. قاطعیت در برخورد

قاطعیت از ملزومات رفتاری یک مدیر شایسته است. غیبت پرنده نوعی بی‌نظمی در حیطة مدیریت سلیمان به‌شمار می‌رفت و او این بی‌نظمی و بی‌مسئولیتی را تاب نیاورد، لذا به حاضران گفت: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (نمل، ۲۱) (او را به سختی تنبیه کرده

یا او را ذبح می‌کنم، مگر اینکه دلیلی قوی و آشکار برای غیبتش بیاورد.) منظور از عذاب شدید، کندن بال‌های پرنده بود و «لَأَذْبَحَنَّهُ» یعنی کشتن او (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۴۴۳/۱۹)، مگر اینکه بر غیبتش دلیل بیاورد. بنابراین، چنین قاطعیتی در برخورد با زیردستان لازمه مدیریت است.

ث. قضاوت عادلانه

هدهد پس از بازگشت، سلیمان را از وجود قومی خورشیدپرست در سبأ با خبر کرد. سلیمان سخنش را بلافاصله قبول یا رد نکرد، بلکه به او گفت: نگاه می‌کنیم که آیا راست گفته‌ای یا دروغ می‌گویی: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَأَنْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ (نمل، ۲۷) «اصدقت ام کنت من الکاذبین، یعنی بر مدیر واجب است که عذر رعیتش را قبول کند و عقوبت را از آنها به‌خاطر ظاهر حالشان و نه باطن نیتشان دفع کند؛ سلیمان در حین اینکه هددهد برایش عذر آورد او را مجازات نکرد.» (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱، ۲۸۹/۱۹). سپس فرمود: ﴿اِذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَأَنْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ (نمل، ۲۸). «تحقیقات از محل وقایع کمک می‌کند تا داوری و قضاوت از مسیر عدالت خارج نشود. صدور حکم قبل از تحقیق، در طول تاریخ روش استبدادی مدیران مستبد بوده است. سلیمان در راستای تحقیقات تکمیلی دو موضوع را تعقیب می‌کند: اولاً اثبات برائت هددهد و پذیرش دلیل مبنی بر غیبت او؛ ثانیاً کسب اطلاع از قوم و ملتی که همجوار او بودند، و او از وضعیت آنان به‌ویژه از اعتقاد و باور آنان خبر نداشت. سلیمان در این راستا نامه‌ای به ملکه و حاکم سبأ می‌نویسد.» (ر.ک: احمدیان، ۱۳۹۳، ۱۹-۲۰).

ج. دعوت به خیر در روابط بین‌الملل

مطلوب است که رؤسای دولتها در روابط بین‌المللی، یکدیگر را به خیر و عدل، حسن روابط،

اعطای حقوق یکدیگر، اعطای حقوق سایر ملت‌ها و... دعوت کنند. همچنین روش‌ها و اندیشه‌های اسلامی را که از بهترین روش‌ها معرفی شده است، می‌توان از طریق این روابط به گوش سایر ملت‌ها رساند. سلیمان به هدهد گفت: ﴿اَذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ. قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ. إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُوْنِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل، ۲۸-۳۱). سلیمان (علیه‌السلام) از بلیغ‌ترین مردم در نگارش نامه بود (ثعلبی، ۱۴۲۲، ۲۰۵/۷)، لذا با نامه‌ای محترمانه که ملکه آن را «کریم» نامید، حسن‌ظنش را نسبت به آنها نشان داد و آنان را به حسن روابط و اجرای راه و روشی برتر فراخواند.

ح. تواضع در برابر خداوند

سلیمان (علیه‌السلام) الگوی والای تواضع در مقابل خداوند و شکر نعمت‌های عظیم اوست. او پادشاهی بود که مقام و منصب را به دیده آزمایش خداوند می‌نگریست و به خود مغرور نمی‌شد. زمانی که شخص عالم، تخت ملکه سبأ را در کمتر از چشم به هم زدن حاضر کرد، سلیمان خدا را شکر نمود: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (نمل، ۴۰). شکر، اعتراف به نعمت است و شکر بر زبان عالمان از جهت تواضع و فروتنی آنهاست. (رک: قشیری، بی‌تا، ۳۹/۳). هر مدیری پس از رسیدن به مقام و منصب، باید به یاد داشته باشد که نعمتی از جانب خداوند به او رسیده است. مدیر شایسته هرگز شیفته منصب و نام نمی‌شود، زیرا می‌داند که هرگاه به منصب مغرور شود و خدا را از یاد ببرد، خیانت برایش آسان خواهد شد.

۲. مدیریت ملکه سبأ

ملکه سبأ مدیری شایسته در امور مملکت‌داری و از هم‌عصران سلیمان (علیه‌السلام) بود.

اقدامات او در مواجهه با نامه سلیمان در قرآن کریم ذکر شده است. ویژگی‌های رفتاری این مدیر موفق که سعادت ملتش را رقم زد، عبارت است از:

الف. مشورت با نخبه‌های مملکت

مشاوره از روش‌های کارآمد و قدیمی در همه امور، به خصوص در جنگ است. (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱، ۲۹۷/۱۹). ملکه سبا در مواجهه با نامه سلیمان، اولین اقدامی که انجام داد این بود که با نخبگان قومش مشورت کرد؛ او می‌دانست که مشورت با نخبگان، اصلی مهم و راهبردی برای بیرون رفت از بحران‌های سیاسی به شمار می‌رود، لذا خطاب به افرادش فرمود: «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون» (نمل، ۳۲) «ای اشراف قوم، درباره نامه‌ای که از طرف سلیمان برایم فرستاده شده است، به من مشورت بدهید، زیرا من هیچ تصمیمی را قطعی و اجرایی نکرده‌ام مگر اینکه در حضور شما و مشورت با شما باشد. این سخن او دلیل بر حسن سیاست و رشد و حکمتش بود، چون باعث می‌شد آنها در اتخاذ رأی بهتر و خالص‌تر و درست‌تر او را یاری دهند.» (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱، ۲۹۳/۱۹).

ب. قدرت جلب نظر و احترام

ملکه در محاوراتش با بزرگان قوم، با آنها به احترام سخن می‌گوید، چنانکه پس از مشاهده نامه سلیمان گفت: «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكِ كِتَابٌ كَرِيمٌ» (نمل، ۲۹) او نامه سلیمان را «کریم» خطاب می‌کند. همچنین می‌گوید: «مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون» (نمل، ۳۲) هیچ تصمیم قطعی نگرفته‌ام مگر اینکه در حضور شما و مشورت با شما باشد. (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۴۵۳/۱۹). افراد نیز بعد از سخن او با عبارت «وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ» (نمل، ۳۳) (کارها به دست توست، بنگر که چه فرمان می‌دهی)، به او کرنش بردند. این کرنش نتیجه رفتار پُراحترام ملکه بود.

پ. اعتماد بر انگیزی مدیر

برای پیش‌برد بهتر کارها لازم است زیردستان نسبت به مدیر، اعتمادی نسبی داشته باشند. اعتماد بزرگان قوم نسبت به ملکه در این آیه مشهود است: ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ (نمل: ۳۳) «پس از مشورت و طرح نامه سلیمان توسط ملکه، لشکریان و امرا و اشراف حاضر در جلسه، وفاداری و اطاعت خویش را نسبت به ملکه اعلام کردند، اما سرانجام، استقلال در رأی نهایی را به رئیس دولت واگذار کردند.» (احمدیان، ۱۳۹۳، ۳۱)

ت. احتیاط در تصمیم‌گیری

ملکه به امنیت سرزمین خود بسیار اهمیت می‌داد، لذا با تصمیمات عجولانه و احساسی با قضیه برخورد نکرد، زیرا می‌دانست هرگونه شتاب‌زدگی، منافع ملت و موقعیت بزرگان را در معرض خطر قرار خواهد داد. جمله ﴿مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ (نمل، ۳۲) بر این امر دلالت می‌دهد. همچنین پس از ارائه پیشنهاد جنگ توسط بزرگان، عواقب نافرجام جنگ را که همان فساد و ذلت است به آنان یادآور شد: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أُذَلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (نمل، ۳۴). پادشاهان اگر با ملتی وارد جنگ شوند، آنان را هلاک کرده و سرزمینشان را نابود می‌کنند تا به مقصد خود برسند. (ر.ک: ثمرقندی، بی‌تا، ۵۸۱/۲) و سپس راه‌حلی به جهت دوری از جنگ برای آنها بیان کرد: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (نمل، ۳۵). هدیه گران‌بهایی برای آنان می‌فرستم تا ببینم فرستادگان من چه خبر می‌آورند. (ر.ک: همان‌جا).

ث. زیرکی و تحقیق و آزمایش

ملکه پس از مشاهده نامه سلیمان، بلافاصله درباره او قضاوت نکرد، بلکه گفت: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (نمل، ۳۵). «من به تجربه پناه می‌برم و آن فرستادن هدیه‌ای

متناسب با او است، و این‌چنین او را می‌آزمایم تا ببینیم که او پیامبر یا پادشاه است و منتظر جواب او می‌مانم. شاید او این هدیه را از ما قبول کند و از ما دست بکشد. یا برایمان خراجی مشخص کند که هر سال به او بپردازیم و از جنگ با او در امان بمانیم.» (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱، ۲۹۴/۱۹). ملکه برای دوری از جنگ و خشونت با زیرکی و تحقیق چنین چاره‌ای اندیشید تا مملکتش را حفظ کند.

نتیجه‌گیری

مسئله مدیریت در قرآن کریم از اهمیت چشمگیری برخوردار است. مدیریت قرآنی، سیاسی‌محور نیست، بلکه به مدیریت در زمینه خانوادگی و جبهه و جهاد نیز بسیار اهمیت داده است. آنچه شخص را از داشتن خانواده و سرزمینی منسجم و موفق بهره‌مند می‌سازد، مدیریت مدبرانه او است.

روش مدیریتی یوسف (علیه السلام) در بخش خانواده و و مملکت‌داری بسیار برجسته است. بخشش، دل‌جویی و محبت، رفتار بر پایه احسان و امن بودن از پایه‌های مدیریت مدبرانه یوسف در خانواده است. همچنین تقدیم رزومه‌ای کاری به کارفرما که بر مبنای حسن سابقه باشد، و اعلام ویژگی‌های برجسته شخصیتی، مانند حفیظ و علیم بودن و مهارت مدیریت اقتصاد و بحران، نشانه مدیریت موفق او در بخش مملکت‌داری است.

سلیمان (علیه السلام) مدیری شایسته و دارای حکومتی برخوردار از قدرت سیاسی بالا بوده است. نظارت بر کار و حال زیردستان و برخورد قاطع همراه با قضاوتی عادلانه از روش‌های مدیریتی او است. همچنین او به سایر ملت‌ها توجه داشته و از سیاست آنها غافل نبوده است. افزون بر این، سلیمان در وهله اول فردی خداگرا و شکرگزار بود.

شورامحوری، احترام به افراد زیردست، اعتمادبرانگیزی برای کارکنان، احتیاط در تصمیم‌گیری و زیرکی از ویژگی‌های مدیر موفق است که همه این موارد در روش مدیریتی ملکه سباً وجود دارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد بن ادریس، تفسیر القرآن العظیم لاین ابی حاتم، تحقیق: اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، مکتبه نزار مصطفی الباز، سعودی، ۱۴۱۹ق.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، **التحریر والتنویر**، بی‌جا، الدار التونسیه للنشر، تونس، ۱۹۸۴م.

ابن عجبیه، احمد بن محمد بن المهدی، **البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید**، تحقیق: احمد عبدالله القرشی، بی‌جا، الدکتور حسن عباس زکی، قاهره، ۱۴۱۹ق.

ابن فارس، احمد بن فارس القزوینی الرازی، **مقایس اللغه**، چاپ اول، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.

احمدیان، محمد، **سیمای یک زن فرزانه در قرآن**، چاپ اول، نشر احسان، تهران، ۱۳۹۳ش.

ثعلبی، احمد بن محمد بن ابراهیم، **الكشف والبيان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: الامام ابی محمد بن عاشور، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

ثمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، **بحر العلوم**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

حسن جبل، محمد، **المعجم الاشتقاقی الموصل**، چاپ اول، مکتبه الآداب، قاهره، ۲۰۱۰م.

زحیلی، وهبه بن مصطفی، **التفسیر المنیر**، چاپ اول، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۱ق.

طبری، محمد بن جریر بن یزید، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسه الرسالة، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.

علاقه‌بند، علی، **اصول مدیریت آموزشی**، چاپ سیزدهم، دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۸۳ش.

قرطبی، محمد بن احمد بن ابی‌بکر، **الجامع لاحکام القرآن**، تحقیق: احمد البردونی و ابراهیم اطفیش، چاپ دوم، دار الکتب المصریة، قاهره، ۱۳۸۴ق.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن، **لطائف الاشارات تفسیر قشیری**، تحقیق: ابراهیم البسیونی، چاپ سوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، بی تا.

قنوجی، ابوالطیب محمد صدیق خان، **فتح البیان فی مقاصد القرآن**، بی جا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بیروت، ۱۴۱۲ق.

ماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود، **تفسیر الماتریدی**، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۶ق. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، بی جا، دار الدعوة، اسکندریه، بی تا.

محمدی، تیمور، **آموزه هایی از مدیریت در قرآن با نگرشی بر جزءهای ۱ الی ۳**، فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات مدیریت آموزشی، سال دوم، ویژه نامه بهار ۱۳۹۰ش.

معین، محمد، **فرهنگ فارسی دکتر محمد معین**، چاپ دوم، نشر بهزاد، تهران، ۱۳۸۷ش.

موسوی، سید محمدرضا؛ اعرابی، غلامحسین؛ فراهانی فرد، سعید، **مدیریت اقتصادی در چارچوب اقتصاد مقاومتی با تکیه بر سیره حضرت یوسف (ع) (از نگاه مفسران فریقین)**، دو فصلنامه پژوهش‌های تطبیقی، سال چهارم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۸ش.

واحدی، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد، **التفسیر البسيط**، چاپ اول، عمادة البحث العلمي، بی جا، ۱۴۳۰ق.

سعی مطلوب از منظر قرآن کریم*

آمنه یوسف پاک (طالب العلم ترم هشتم رشته تفسیر - بندرلنگه)

Yousefpak053@gmail.com

چکیده

واژه سعی از بسامد قابل توجهی در قرآن کریم برخوردار است. این واژه مورد توجه دقیق مفسران و محققان قرار نگرفته است. این مقاله بر آن است، ضمن بررسی مفهوم سعی، به نوع مثبت آن از منظر قرآن پرداخته و اسباب و ثمرات آن را مورد بررسی قرار دهد. سعی مطلوب در قرآن، شامل تمامی کوشش‌های انسان در راستای عمران و آبادی است. کوشش‌هایی که سبب رشد فرد و جامعه می‌شود. ماده سعی بیشتر در معنای «عمل» کاربرد دارد. سعی، نوعی حرکت درونی است که فرد را به سمت تلاش و کوشش سوق می‌دهد. سعی مثبت یکی از انواع سعی است و ایمان، زمانی که مقرون به عمل صالح باشد از اسباب آن است. پاداش این نوع از سعی، ورود به بهشت است.

کلیدواژه‌ها: سعی مثبت، اسباب سعی، سعی معنوی.

مقدمه

سعی، با عاقبت و آینده افراد ارتباط تنگاتنگی دارد و سود و منفعت آن در درجه اول به خود شخص می‌رسد. چنانچه شخص راه خیر و صلاح را در پیش بگیرد و نهایت تلاش و مجاهدت را از خود نشان دهد، خداوند با الطاف دنیوی و پاداش‌های اخروی او را یاری خواهد کرد. همچنین سعی افراد، به نفع جامعه و اقتصاد کشور و توسعه فرهنگ آن خواهد بود. در مجموع، سعی یک معنای اصلی دارد و آن، تلاش برای رسیدن به هدف است. (رک: سلیمانی، ۱۳۹۰، ۲). سعی و تلاش، ازجمله مسائلی است که قرآن به آن بها داده است. این موضوع به‌اندازه‌ای حائز اهمیت است که در آیات بسیاری از قرآن کریم به‌صورت صریح و مفهومی ذکر شده است.

مبحث سعی در میان پژوهشگران، کمتر بررسی و پژوهش شده است؛ این بدان دلیل است که این واژه غریب و نامأنوس نیست. باوجوداین، پژوهشگرانی در این زمینه مقالاتی را به قلم تحریر در آورده‌اند؛ ازجمله *وجوه معنایی واژه سعی در قرآن کریم*: حدیثه سلیمانی؛ این مقاله در چهاردهمین همایش ملی قرآن کریم سفینه النجاة عصر چاپ شده است. مقاله مذکور سعی را به دو دسته (سعی حق و سعی باطل) تقسیم کرده و معنای عام سعی که در جامعه رواج دارد را مدنظر قرار داده است. همچنین به این موضوع اشاره دارد که انسان بی‌کار مایه فساد جامعه بوده و بی‌کاری را عامل تباهی معرفی می‌کند. البته این معنا به ظاهر از مفهوم قرآنی به دور است، زیرا بسیاری از فسادهایی که در جامعه شیوع پیدا کرده، توسط مفسدانی صورت گرفته است که برای به مقصد رساندن اهدافشان نهایت سعی و تلاش را کرده‌اند؛ هرچند سعیشان نامطلوب بوده است. *مؤلفه‌های واژه سعی در قرآن کریم*: زهرا گلدانی، احمد ناصح؛ این مقاله واژه سعی را با کمک کلمات همنشین معنا کرده و کوشیده است با استفاده از واژگان همنشین، مانند فی

الارض، شتی، یری و... معنای سعی را با توجه به روش ایزوتسو کشف کند. همچنین سعی را به تلاش انسان در قرآن و تلاش غیرانسان، مثل حرکت سریع و... تقسیم کرده است. در پایان نیز به این نتیجه رسیده که سعی فرایندی است که با تولید انرژی، تبدیل به نیرو می شود و صرف نیرو باعث تغییر و حرکت خواهد شد. بیشتر دقت و تمرکز این تحقیق بر واژگان همنشین بوده و واژه سعی را به طور خاص توضیح و تبیین نکرده است. کتاب *موسوعة تفسیر موضوعی*؛ مصطفی مسلم و گروهی از پژوهشگران؛ بخشی از این کتاب موضوع سعی را به صورت تفسیر موضوعی بررسی کرده است. در مجموع، این پژوهش ها سعی را ابزار و نیرویی برای حرکت معرفی کرده و شکل عام سعی را بررسی کرده اند؛ اما نوشتار پیش رو برای آشنایی با انواع سعی مثبت و اسباب و ثمرات آن طرح شده است. همچنین واژه سعی را در کتاب های لغت و تفاسیر بررسی کرده و نتایجی را استخراج می کند.

مهمترین سؤالاتی که مقاله پیش رو به آن پاسخ می دهد، عبارت است از:

انواع سعی مثبت در قرآن کریم چگونه است؟

اسباب سعی مثبت در قرآن چیست؟

ثمرات و نتایج سعی مثبت بر چند وجه است؟

مفهوم سعی در لغت و اصطلاح

برای تبیین مبحث سعی، در ابتدا این واژه در لغت و اصطلاح بررسی می شود.

۱. سعی در لغت

لغویان در حروف اصلی «سعی» اختلاف نظر دارند. عده ای سه حرف اصلی آن را «س ع و» دانسته و گروهی دیگر آن را «س ع ی» می دانند. بررسی کتاب های لغت نشان می دهد، «سین،

عین، یا «به عنوان سه حرف اصلی صحیح تر است و این واژه جزء معتل یایی به شمار می رود. (رک: ابن فارس، ۱۴۲۹، ۵۵۵/۱؛ تعلبی، بی تا، ۲۷۵/۲؛ عزالدین الجمل، ۲۰۰۸، ۳۱۲/۲).

لغویان برای واژه سعی معانی متعددی ذکر کرده اند. ابن فارس بر این عقیده است که سعی دلالت بر قسمتی از شب می دهد. (ابن فارس، ۱۴۲۹، ۵۵۵/۱). به دویدنی که در آن شدت نیست و به همه کارها، چه خیر باشد و چه شر، سعی گفته اند. (فراهیدی، ۱۴۲۵، ۲۰۲/۲). عده ای نیز سعی را به معنی قصد دانسته اند، اما اگر سعی در عمل باشد آن را به کسب معنی کرده اند. سعی به معنای راه رفتنی که سریع تر از راه رفتن و کندتر از دویدن باشد نیز به کار رفته است. (زبیدی، ۱۴۲۶، ۲۷۹/۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۹۸، ۲۷۳/۶).

بنابراین، سعی در لغت به معنای تلاش و کوشش در فعل و عمل است که در آن حرکتی بیش از حرکات معمول وجود دارد.

۲. سعی در اصطلاح

از معانی مشهور در راستای تعاریف اصطلاحی سعی می توان به معناهای زیر اشاره کرد.

معنای اصطلاحی سعی، مستقل از معنای لغوی اش نیست. سعی، حرکت سریعی بوده که حالتی غیر از دویدن است و برای جدیت و تلاش در کار خیر یا شر استعمال می شود. (اصفهانی، ۱۳۸۷، ۲۳۸). اصل سعی به معنی راه رفتن است، سپس در معنای مجازی تلاش و کوشش مشهور شده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۶۶۲/۱).

در نتیجه، سعی در اصطلاح به مجموعه حرکاتی گفته می شود که فرد آن را برای رسیدن به اهداف و مقاصدش به کار می گیرد.

سعی در استعمال قرآنی

قرآن به مسئله سعی اهمیت و بهای ویژه‌ای داده است. این مفهوم به صورت صریح و مفهومی و در دوران مکی و مدنی بسیار تکرار شده است و خداوند متعال، فاعل آن را ستوده است. لفظ سعی و مشتقات آن سی بار در قرآن تکرار شده است. (عبدالباقی، ۱۳۸۵، ۳۵۱).

۱. واژه سعی در استعمال سوره‌های مکی و مدنی

چنانکه مبرهن است، سوره‌های قرآنی دارای دو بخش مکی و مدنی است، لذا بررسی تعداد ذکر واژه در هر بخش به پیش‌برد بحث کمک می‌کند.

الف. سوره‌های مدنی

سعی هفت بار در سوره‌های مدنی ذکر شده است. این آیات موضوعات اجتماعی را در بر دارد؛ چنانکه خداوند بیان می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (جمعه، ۹). خداوند در این آیه مؤمنان را مخاطب قرار داده و آنان را امر به خواندن نماز جمعه با جماعت کرده است. سعی در این آیه به معنای فعل و عمل است، زیرا نماز جماعت، حرکت و فعلی اجتماعی محسوب می‌شود. سوره جمعه از سوره‌های مدنی است و معظم موضوعات این سوره‌ها بحث اجتماعی را در بر دارد، لذا بیان مبحث سعی در این سوره نشان‌گر بُعد اجتماعی سعی و کوشش است. (رک: بقاعی، ۱۴۲۷، ۶۰۰/۷-۶۰۱؛ بغوی، ۱۴۲۷، ۳۹۰/۴).

ب. سوره‌های مکی

موضوع سعی در آیات سوره‌های مکی، در بُعد اعتقادی و باورها بیان شده است. سعی مثبت بیشتر در این بُعد کاربرد دارد. خداوند متعال فرموده است: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ

مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (اسراء، ۱۹). سورهٔ اسرا از سوره‌های مکی است. خداوند در این آیه سخن از کسانی به میان آورده که به آخرت باور و ایمان دارند و سعی و تلاششان از روی باور و اعتقاداتشان است. این آیه سعی را در بُعد اعتقادی به تصویر کشیده است. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۳۲۳/۲۰؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۴۹/۱۴).

حاصل سخن، سعی در سوره‌های مدنی بیشتر در بُعد اجتماعی نمود پیدا کرده و در سوره‌های مکی بیشتر در بحث اعتقادات بیان شده است.

۲. انواع سعی در قرآن کریم

آیات قرآنی نشان می‌دهد که سعی در نگاه خداوند تقسیم‌بندی دارد؛ چنانکه بیان می‌کند: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ. وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ. وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ. إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ﴾ (لیل، ۱-۴). سوره با قسم شروع شده است و در جواب قسم می‌فرماید: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ﴾. سعی انسان‌ها مختلف و دارای تقسیم‌بندی‌های متفاوتی است. در یک تقسیم‌بندی می‌توان سعی را به دو دستهٔ مثبت و منفی تقسیم کرد. هر کدام از این دو دسته نیز دارای انواع، اسباب و نتایجی هستند. باتوجه به تقسیم سعی به ابعاد مثبت و منفی، برخی از آیات مربوط به این دو دسته بررسی می‌شود.

اول، سعی منفی؛ خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (بقره، ۲۰۵) در این آیه سعی در بُعد منفی بیان شده است، زیرا سعی این افراد به فساد و از بین رفتن نسل و کشت‌زار منجر می‌شود، و به همین دلیل خداوند فاعل آن را مذمت کرده است.

دوم، سعی مثبت؛ خداوند بیان کرده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ

الْجَنَّةَ يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١١﴾ (توبه، ۱۱۱)؛ خداوند تلاش این افراد را مدح کرده و به آنان وعده پاداشی بزرگ داده است.

بنابراین، مطلق سعی در قرآن کریم برای سعی مثبت و سعی منفی به کار رفته است. همچنین آیات فوق نشان می‌دهد، در تمامی مواردی که تلاش و کوشش در راستای عمران و آبادانی شخصی و جامعه باشد، فرد مورد مدح خداوند قرار می‌گیرد و در مواردی که تلاش در راستای فساد و از بین بردن باشد، خداوند فاعل آن را مذمت می‌کند.

موضوعی که مقاله پیش رو بدان پرداخته، سعی مثبت و مدح شده از منظر قرآن کریم است. این سعی، چند نوع را شامل می‌شود که عبارت است از: سعی در طاعت، سعی در نصرت حق، سعی در طلب علم و سعی در جهاد فی سبیل الله. در ادامه این انواع بررسی خواهد شد.

الف. سعی در طاعت

سعی در طاعت از جمله سعی‌هایی است که فرد را به خدا نزدیک می‌کند و در این حالت فرد به دنبال جلب رضایت خداوند است. قرآن بیان می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (جمعه، ۹). در این آیه خداوند مؤمنان را به رفتن به سوی نماز جمعه در هنگام ایستادن امام بر منبر خطبه امر می‌کند. (رازی، ۱۴۲۰، ۱۳۹/۴، بقاعی، ۱۴۲۷، ۶۰۰/۷). مراد از سعی، راه رفتن تند همراه با عجله نیست، بلکه منظور عمل و فعل است؛ همان‌گونه که در آیه چهارم لیل به آن اشاره شد. بنابراین مراد از سعی، عمل و فعل است و سعی مذکور در آیه متضمن تمامی طاعات است. (بغوی، ۱۴۲۷، ۳۹۰/۴). خداوند در آیه دیگری نیز به این موضوع اشاره کرده است: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (اسراء، ۱۹). در این آیه نیز مراد از سعی، عمل و فعل است و در آخر

آیه بیان می‌کند که این نوع سعی، مشکور است. این سعی‌ها مشتمل بر اعمالی هستند که به واسطه آن سعادت دنیوی و اخروی در تمامی طاعات حاصل می‌شود. (رازی، ۱۴۲۰، ۳۲۳/۲۰؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ۳۷۲/۴).

ب. سعی در نصرت حق

سعی در یاری حق، از جمله سعی و تلاشی است که فاعل آن مورد مدح خداوند قرار گرفته است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ (یس، ۲۰). «رجل» در یاری حق تلاش کرده و مدافع پیامبران است. در جمله «مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ»، بلاغت تیزبینانه‌ای نهفته است، زیرا بر تحمل مشقت و دوری مسافت دلالت می‌کند؛ یعنی فرد برای نصرت حق، متحمل مشقت شده است. گفته‌اند، نام این «مدینه» انطاکیه و از شهرهای بزرگ بوده است. بزرگی شهر نیز نشان‌گر این مطلب است که شخص برای نصرت حق تمام تلاشش را کرده و مشقت زیادی را متحمل شده است و در نتیجه، سعیش مورد مدح خداوند قرار گرفته است. (نسفی، ۱۴۱۹، ۱۰۰/۳؛ رازی، ۱۴۲۰، ۲۶ / ۲۶۲).

داستان مؤمن آل فرعون نیز نمونه‌ای دیگر از این نوع سعی است: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْذِبُ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكْذِبُ يَكْتُمُ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر، ۲۸). مؤمن آل فرعون درحالی‌که ایمانش را کتمان می‌کرد، به نصرت حق شتافت و گفت: آیا شما کسی را به قتل می‌رسانید که می‌گوید رب من الله است و برای شما از جانب پروردگارش دلیل می‌آورد؟ پس اگر دروغ بگوید، دروغش بر خودش است و اگر راست بگوید، پس آن وعده‌ای است که به شما رسیده است. همانا خداوند شخص اسراف‌کننده دروغ‌گو را هدایت نمی‌کند. «مؤمن آل فرعون کسی بود که ایمانش را برای نصرت حق کتمان می‌کرد، اما در لابه‌لای سخنش ایمانش

آشکار می‌شود.» (طبری، ۱۴۳۶، ۳۷۵/۲۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۱۸۳/۲۴). قرآن به هویت این شخص اشاره‌ای نکرده، ولی آنچه مشخص است اینکه این مرد در میان ملأ و فرعون، دارای شأن و منزلت بوده است. (شنقیطی، ۱۴۰۳، ۳۸۴/۶). وصف این مرد به مؤمن آل فرعون بر این دلالت دارد که او قبطی بوده و از بنی‌اسرائیل نبوده است. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۱۸۳/۲۴).

آیات فوق بیان‌گر این مطلب است که سعی در نصرت حق به هر شکل و با هر وسیله و امکاناتی پذیرفتنی است، چنانکه رجل در سوره یس و مؤمن آل فرعون در سوره غافر به‌طور بیانی سعی در نصرت حق نمودند و چنین نصرتی نیز عمل و فعل به حساب می‌آید.

پ. سعی در طلب علم

سعی در طلب علم از پسندیده‌ترین اعمال در نزد خداوند متعال است و با جهاد فی سبیل الله مساوی شده است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبه، ۱۲۲). خداوند بیان می‌کند، برای مؤمنان شایسته نیست که همگی برای جهاد خارج شوند، بلکه گروهی از آنها باید برای تعلیم و طلب علم خارج شده و در دین فقیه شوند و پس از کسب علم، آن را به دیگران آموزش دهند. لازمه آموزش به دیگران این است که شخص در وهله اول خوب آموزش ببیند. (بغوی، ۱۴۲۰، ۴۰۳/۲؛ رشیدرضا، ۱۴۲۳، ۶۷/۱۱-۶۸). در سوره عبس نیز به نمونه‌ای دیگر از تلاش برای طلب علم اشاره شده است: ﴿وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى﴾ (عبس، ۸). پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) از شخصی که در طلب علم بود روی گرداند و در پی این رفتار، خداوند او را سرزنش کرد. (شوکانی، ۱۴۲۲، ۴۶۳/۵؛ قرطبی، ۱۴۲۱، ۲۱۵/۱۹). نزول آیه و سرزنش پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)، نشان‌گر اهمیت چشمگیر مبحث طلب علم است و پرواضح است که سعی در چنین موضوع مهمی،

مطلوب خداوند متعال بوده و فاعل آن را ستایش خواهد کرد.

ت. جهاد فی سبیل الله

جهاد در راه خدا با جان و مال، یکی از کارآمدترین اعمالی است که خداوند فاعل آن را به دلیل سعی مطلوبش مدح کرده است؛ همان طور که می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ. تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِينٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. وَأُخْرَىٰ تُحِبُّوهَا نَصَرَ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (صف، ۱۰ - ۱۳). (مسلمانان! به تجارتی راهنماییتان بکنم که از عذابی زجرآور نجاتتان دهد؟! به خدا و پیامبرش ایمان می آورید و با مال و جانتان در راه خدا می جنگید. این برایتان بهتر است، اگر به برکت های جهاد در راه خدا پی ببرید. اگر چنین کنید، خدا گناهانتان را می آمرزد و در باغ هایی پردرخت جایتان می دهد که در آن ها جوی ها روان است و نیز در خانه هایی باصفا در باغ هایی همیشه سبز. این است کامیابی بزرگ! پاداش دیگری هم هست که دوستش دارید: کمک خدا و پیروزی نزدیک. بله، همه این ها را به مسلمانان مژده بده). (ملکی، بی تا، ۵۵۲). در آیه ای دیگر نیز خداوند بیان می کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه، ۱۱۱). (خدا جان و مال مؤمنان را به بهای وعده بهشت، از آنان خریده است؛ همانانی که در راه خدا می جنگند و می کشند و کشته می شوند. این وعده حقی است که خدا وفای به آن را ضمن تصریح در تورات و انجیل و قرآن، به عهده گرفته است و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟! پس خوشحال باشید از چنین معامله ای که با خدا می کنید و این است آن کامیابی بزرگ!) (همان، ۲۰۵). جهاد در راه خدا از آن جهت مدح شده است که مشقت و تلاش فراوانی

را در بر دارد؛ به طوری که فرد از مال و جانش می‌گذرد. (بقاعی، ۱۴۲۷، ۳/۳۸۷-۳۹۰؛ رشید رضا، ۱۴۲۳، ۱۱/۴۳).

اسباب سعی مثبت

سعی مطلوب دارای اسباب متعددی است که این پژوهش، اسباب سعی در بُعد معنوی را بررسی کرده است. سعی، حرکتی درونی است که فرد را به سمت عمل و تلاش و کوشش سوق می‌دهد. اسباب سعی در بُعد معنوی، ایمان، تقوا و اطاعت از خدا و رسول است که در ادامه شرح داده می‌شود.

۱. ایمان

قرآن کریم ایمان را یکی از مهمترین اسباب رسیدن به سعی مثبت دانسته است. همچنین فاعل آن را مدح کرده و به بهشت وعده داده است. نکته درخور توجه این است که خداوند برای ایمان قید عمل صالح قرار داده است؛ یعنی ایمان همراه با عمل صالح، سبب به وجود آمدن سعی مثبت در شخص می‌شود. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۱۷/۱۰۵؛ زحیلی، ۱۴۲۶، ۹/۱۴۰). تمامی آیاتی که در آن ایمان ذکر شده و فاعل آن به بهشت وعده داده شده، ایمان در آن همراه با قید عمل صالح است. ایمان، حرکتی درونی است که فرد را به سعی و تلاش و می‌دارد. خداوند در آیات بسیاری به این موضوع اشاره کرده است؛ از جمله ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾ (انبیاء، ۹۴). این آیه فرد مؤمنی را مخاطب قرار می‌دهد که عمل صالح انجام داده است و بیان می‌کند که سعی چنین شخصی پوشیده نیست و ما آن را می‌نویسیم. در نتیجه، ایمان از اسبابی است که باعث می‌شود فرد تلاش و کوشش کند و عملی که انجام می‌دهد، همان عمل صالح است. (همان‌جا).

در آیه‌ای دیگر نیز خداوند فرموده است: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (حدید، ۱۲). در این آیه مؤمنانی مخاطب هستند که عمل صالح انجام داده‌اند و اشاره شده که پاداششان سعادت عظیم است. همچنین در آیات ابتدایی سوره مؤمنون آمده است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ. أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ. الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (مؤمنون، ۱-۱۱). در این آیات، مؤمنان با هفت صفت توصیف شده‌اند. ابتدا درباره رستگاری آنها سخن به میان آمده است و در ادامه، به وصف حال مؤمنان پرداخته و سعی آنان را به تصویر کشیده است. این افراد برای رسیدن به اهدافشان سعی بسیاری کرده‌اند و این تلاش‌ها باعث شده به چنین اوصافی برسند. همچنین زمانی که این اوصاف در آنان رسوخ کرد، خداوند آنان را مدح کرده و بهشت را به آنان وعده داده است. (رک: زحیلی، ۱۴۲۶، ۱۱/۱۸-۱۴).

حاصل سخن، ایمان عنصری فعال است که شخص را به سمت سعی مثبت سوق می‌دهد. علت اینکه مؤمنان به سعادت وعده داده شده‌اند، فعل و انفعالاتی است که باعث شده صفت ایمان در آنان رسوخ پیدا کند. طبق موارد فوق، صفت ایمان حالتی درونی و یکی از اسباب سعی مثبت در بُعد معنوی است که فرد را به تلاش و کوشش وامی‌دارد. به عبارت دیگر، زمانی شخص سعی می‌کند که ایمان و حرکت درونی سبب آن شده باشد.

۲. تقوا

تقوا به معنای التزام به دستورات و دوری از نواهی الهی بوده و از اسباب سعی مثبت به شمار می‌آید. خداوند در قرآن به این مطلب اشاره کرده و در آیات بسیاری فاعل آن را مدح کرده

است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ. أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (بقره، ۵-۱). در ابتدا بیان می‌کند که این کتاب، هدایتی برای متقین است و سپس متقین را توصیف می‌کند. آنها کسانی‌اند که به غیب ایمان دارند، نماز را اقامه می‌کنند، از آنچه روزیشان شده انفاق می‌کنند، به آنچه بر پیامبر و پیامبران قبل از او نازل شده، ایمان دارند، به آخرت یقین دارند و آنان بر هدایتی از جانب پروردگارشان هستند. در این آیات، خداوند متقین را توصیف کرده و نمونه‌ای از سعی آنان را به‌عنوان مثال ذکر کرده است. اقامه نماز و انفاق دو نمونه بارز از سعی مثبت است که متقین به‌دلیل این ویژگی‌ها مدح شده‌اند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۲۰۳/۱-۲۴۴؛ زحیلی، ۱۴۲۶، ۷۹/۱).

بنابراین قرآن کریم، تقوا را سبب سعی و تلاش افراد دانسته و در آیات، نمونه‌های بارز سعی مثبت فیزیکی را به تصویر می‌کشد. درنهایت نیز این سعی و کوشش را مدح می‌کند. (احزاب، ۷۰-۷۱؛ آل‌عمران، ۱۳۳-۱۳۶).

۳. اطاعت از خدا و رسول

اطاعت از خدا و رسول از مسائلی است که نیازمند قوت و نیرویی درونی است. خداوند این افراد را مدح کرده و به آنان وعده بهشت داده است؛ چنانکه ذکر کرده است: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (نور، ۵۲). خداوند در این آیه به کسانی که از خدا و رسول اطاعت می‌کنند و از خدا می‌ترسند و تقوای خدا را دارند، وعده سعادت داده است. (ربک: زمخشری، ۱۴۱۷، ۲۵۳/۳-۲۵۴؛ زحیلی، ۱۴۲۶، ۶۱۶/۹). سعی این افراد در جهت اطاعت از خدا و رسول است و رمز پیروزی و سعادت آنها در همین موضوع نهفته است. بنابراین، اطاعت از خدا و رسول سببی برای سعی مثبت است، زیرا فرد در این مسیر تلاش بسیار می‌کند.

پاداش سعی مطلوب

پاداش سعی مطلوب، به طور کلی شامل پاداش دنیوی و اخروی است. در ادامه این دو مورد بررسی خواهد شد.

۱. پاداش دنیوی

پاداش های دنیوی آن دسته ای است که شخص در کوتاه مدت به آن دست می یابد. در قرآن برای سعی مطلوب پاداش هایی ذکر شده است که بنده در دنیا آن را دریافت می کند. این پاداش ها عبارت است از: مودت در قلب مؤمنان، رهایی از سختی ها و مشکلات، نصرت خداوند.

الف. ایجاد مودت در قلب مؤمنان

از جمله پاداش های دنیوی سعی مطلوب، ایجاد مودت در قلب های مؤمنان است؛ چنانکه خداوند می فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مریم، ۹۶). طبق این آیه مؤمنان از جمله کسانی اند که سعی مثبت دارند و این سعی مثبت باعث می شود، خداوند بین قلب هایشان مودت ایجاد کند. (بیضاوی، ۱۴۲۹، ۳۶۰/۴؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ۵۵۹/۴).

ب. رهایی از سختی ها و مشکلات

خداوند کسانی را که سعی مثبت کرده اند، مدح کرده و وعده داده است که آنان را از مشکلات و سختی ها می رهاوند؛ چنانکه بیان می کند: ﴿وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْكُمْ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَئِ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعَنَّ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ (طلاق، ۴). پایان آیه چنین است: کسانی که تقوای الله را داشته باشند خداوند امرشان را آسان می سازد و آنان را از مشکلات و سختی ها دور می کند. این آسانی امور به سبب تقوایشان است. (خالدی، ۱۴۲۹، ۳۲۸۹/۶-۳۲۹۲؛ زمخشری، ۱۴۱۷، ۵۶۱/۴).

پ. نصرت خداوند برای تلاشگران

خداوند کسانی که دین خدا را نصرت و یاری دهند، یاری می‌کند. در این رابطه خداوند فرموده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد، ۷)؛ ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّ سَوَاقُ الْبَشَرِ لَكِنِ اللَّهُ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حج، ۴۰).
براساس این آیات، خداوند کسانی که دینش را در زمین نصرت کنند، در برابر دشمنان و تمامی امور زندگی نصرت می‌دهد. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۱۷/۱۹۸-۲۰۲؛ زحیلی، ۱۴۲۶، ۴۰۸/۱۳).

۲. پاداش اخروی

پاداش اخروی از دسته پاداش‌های درازمدت است. خداوند علاوه بر پاداش دنیوی، برای فاعل سعی مثبت، پاداش اخروی نیز در نظر گرفته است. پاداش اخروی سعی مطلوب، ورود به بهشت و رضایت از نعمت است.

الف. ورود به بهشت

خداوند در آیات بسیاری به این موضوع اشاره کرده است که پاداش اخروی سعی مثبت، ورود به بهشت است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نحل، ۹۷)؛ ﴿مَنْ عَمِلْ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (غافر، ۴۰). (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۷، ۲/۴۳۶-۴۳۷؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ۶/۵۱۵-۵۱۶).

بنابراین کسی که عمل صالح انجام دهد و در این زمینه تلاش کند؛ خداوند به او وعده ورود به بهشت را داده است.

ب. رضایت از نعمت

رضایت از نعمت و احساس خشنودی نسبت به آن، امر بسیار مهمی است که فاعلان سعی مثبت از آن برخوردارند؛ چنانکه قرآن در رابطه با آنها ذکر می‌کند: ﴿لَسَعِيهَا رَاضِيَةً﴾ (غاشیه، ۹). فاعلان سعی مثبت در دنیا با اعمالشان خداوند را از خود راضی کرده‌اند و خداوند بنده را در آخرت با پاداش جنة عالیة راضی خواهد کرد؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ. لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً. فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ. فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ. وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ. وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ. وَزَوَاجٌ مَبْنُوتَةٌ﴾ (غاشیه، ۱۰-۱۶). (طبری، ۱۴۳۶، ۳۸۵/۲۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۲۶۵/۳۰). فخرالدین رازی درباره «لَسَعِيهَا رَاضِيَةً» دو تأویل ذکر کرده است:

اول، سعی این گروه، حمد و ستایش می‌شود و سبب سعادت آنها شده و عاقبت محمودی خواهند داشت که به آن راضی خواهند شد.

دوم، آنان در دنیا زمانی که شواهد و نتایج سعیشان را مشاهده کردند، راضی می‌شوند و به تبع، در آخرت نیز راضی خواهند شد. (رازی، ۱۴۲۰، ۱۴۱/۳۱).

نتیجه‌گیری

مبحث سعی در قرآن کریم از موضوعات پُراهمیت است؛ به شکلی که سی بار این ماده در قرآن تکرار شده است. بیشترین تکرار این واژه در سوره‌های مکی و در موضوع اعتقادی و بُعد معنوی است. سعی در قرآن بیشتر در معنی عمل کاربرد دارد.

سعی دارای انواع، اسباب و نتایج دنیوی و اخروی است. سعی در قرآن به دو نوع مثبت و منفی تقسیم شده است. از مهمترین اسباب سعی مثبت، ایمانِ مقرون به اعمال صالح، تقوا و اطاعت از خدا و رسول است. تمامی کوشش‌های انسان زمانی که در راستای عمران و آبادی بوده و سبب

رشد فرد و جامعه شود، مورد مدح خداوند قرار گرفته و فاعل آن به بهشت و پاداش نیکو وعده داده می‌شود.

از جمله پاداش‌های دنیوی سعی مطلوب در قرآن کریم، ایجاد مودت در قلب‌های مؤمنان، رهایی از سختی‌ها و مشکلات و نصرت خداوند است. همچنین از پاداش‌های اخروی سعی مطلوب، ورود به بهشت و رضایت از نعمت ذکر شده است. بررسی سعی و تلاش فرد مصلح با موضوع سعی در مسائل مالی، از موضوعاتی است که نگارش آن به پژوهشگران پیشنهاد می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمد طاهر، **التحریر و التئویر**، چاپ اول، موسسه التاریخ، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم المقاییس اللغة**، چاپ دوم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- ابی حیان، محمد، **البحر المحیط**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۳۱ق.
- اصفهان‌ی، راغب، **مفردات القرآن**، چاپ هشتم، نوید اسلام قم، قم، ۱۳۹۴ش.
- بقاعی، برهان‌الدین البقاعی، **نظم الدرر فی تناسب الایات و السور**، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۷ق.
- بیضاوی، محمد، **انوار التنزیل و اسرار التاویل**، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۹ق.
- جرجانی، علی بن محمد، **معجم التعریفات**، بی‌جا، دار الفضله، مصر، ۲۰۰۹م.
- ثعلبی، ابو احمد اسحاق، **الکشف البیان**، بی‌جا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح خالدی، **تفسیر ابن کثیر تهذیب و ترتیب**، چاپ اول، دار الفاروق، عمان، ۱۴۲۹ق.
- رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- رشید رضا، محمد، **التفسیر القرآن العظیم**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.

زبیدی، سید محمد مرتضی الحسینی الواسیٹی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، چاپ دوم، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۲۶ق.

زحیلی، وہبہ، **التفسیر المنیر**، چاپ دوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۲۶ق.

زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق.

سلیمانی، حدیثہ، **وجہ معنایی واژه سعی در قرآن کریم**، چهارمین ہمایش ملی قرآن کریم سفینۃ النجاء عصر، تهران، ۱۳۹۰ش.

شوکانی، محمد بن علی، **فتح القدر**، چاپ دوم، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی احکام القرآن**، چاپ دوم، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۲۶ق.

عبدالباقی، محمد فؤاد، **المعجم المفہرس لالفاظ القرآن کریم**، چاپ ہشتم، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۶ش.

عزالدین الجمل، حسن عزالدین بن حسین بن عبدالفتاح، **معجم وتفسیر لغوی لکلمات القرآن**، چاپ اول، الهيئة المصریۃ العامة للكتاب، مصر، ۲۰۰۸م.

فراہیدی، خلیل بن احمد، **العین**، چاپ دوم، انتشارات اسوہ، تهران، ۱۴۲۵ق.

مراغی، احمد بن مصطفی، **التفسیر المراغی**، چاپ اول، شرکہ مکتبہ ومطبعہ مصطفی البابي الحلبي واولاده، مصر، ۱۳۶۵ق.

ملکی، علی، ترجمۂ خواندنی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

نسفی، عبدالله بن احمد بن محمود، **مدارک التنزیل وحقائق التاویل**، چاپ اول، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۱۹ق.

سیاق در تفسیر طبری و کاربرست آن در ترجیح اسباب نزول (با محوریت سورة بقره)*

آسیه دریایی *

چکیده

سیاق از مهمترین قرائن متنی برای دریافت معانی صحیح از آیات قرآن است و محقق را به درک بیشتر و بهتر متن رهنمود می‌کند. بررسی موضوع سیاق، با توجه به نقشی که در تبیین معانی قرآن کریم دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. روایت‌های اسباب نزول نیز به عنوان قرائن فرامتنی در فهم معانی قرآن جایگاه مهمی دارند؛ اما تضاد میان چند روایت، مسئله‌ای است که در این بخش ذهن را به خود مشغول می‌کند. مقاله حاضر، این مهم را در تفسیر طبری واکاوی کرده است؛ به این شکل که روایت‌های تفسیری متفاوت درباره اسباب نزول آیاتی از سورة بقره را ارزیابی کرده و نقش سیاق در ترجیح بین این روایات غیرهمسان را نزد امام طبری تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: سیاق، سبب نزول، ترجیح، سورة بقره، طبری.

* دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۶؛ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۰

* مرحوم آسیه دریایی طالب العلم سال دوم رشته تفسیر بندرلنگه بودند که در سال ۱۴۰۱ ش به دلیل عارضه قلبی جان به جهان آفرین تسلیم نمودند.

مقدمه

یکی از ویژگی‌های مهم قرآن کریم، نظم و تناسب ویژه‌ای است که بین آیات و سوره‌های آن برقرار است. به عبارت دیگر، انسجام معنایی دقیقی بین آیات و سوره‌های قرآن در جریان است که بررسی این نظم، گزینه مهمی برای فهم متنی قرآن کریم محسوب می‌شود.

سیاق از مباحثی است که در دانش تفسیر جایگاه مهمی دارد و از اساسی‌ترین زیرساخت‌های فهم آن به شمار می‌رود. تأمل در قبل و بعد آیه و توجه به روند کلی کلام، امری اجتناب‌ناپذیر است؛ به طوری که فهم معنای آیه بدون توجه به سیاق، محقق را از معنای واقعی دور می‌کند. «در چارچوب تحلیل خطاب، سیاق به مجموعه نصی گفته می‌شود که جمله‌ای که اراده فهم آن می‌شود را در بر گرفته و درک درست از جمله به آن وابسته است.» (اقبال عروی، ۱۴۲۸، ۲۵).

پژوهشگران بسیاری برای فهمیدن کلام الهی و ترجیح بین آراء تفسیری به سیاق توجه کرده‌اند و کتاب‌ها و مقالاتی مرتبط با این موضوع نگارش کرده‌اند؛ برخی از این آثار عبارتند از: *مقاله قرینه السياق وأثرها فی نص القرآن* نوشته عبدالباقی بدر الخزرجی و *مقاله الترجیح بین دلالة السياق واسباب النزول* نوشته محمد ابو زید و کتاب *دور السياق فی الترجیح بین الاقوال التفسیریة* نوشته محمد اقبال عروی.

در مطالعات مذکور از سیاق و ترجیح بین اقوال به صورت اجمالی بحث شده است؛ به این معنی که با امثلة مختلف و پراکنده قرآنی به اهمیت کلی سیاق در ترجیح بین نصوص قرآن اشاره کرده‌اند. اما پژوهش مستقلی در این زمینه با محوریت تفسیر طبری در سوره بقره انجام نشده است. این جستار بر آن است تا با تمرکز بر چگونگی کاربست سیاق نزد امام طبری، شیوه تبیینی تفسیر طبری در این راستا را روشن کند.

این پژوهش با روشی استقرایی تمام موارد مرتبط با سياق در سورة بقره نزد امام طبری را جمع کرده، سپس چگونگی تأثیر آن در ترجیح اسباب نزول را تبیین و تحلیل کرده است. هدف این جستار در تبیین موارد زیر خواهد بود:

الف. سياق و جایگاه آن نزد مفسران؛

ب. نقش سياق در ارزیابی روایت‌های تفسیری صحابه؛

پ. اهمیت سياق نزد امام طبری در تبیین آیات؛

ت. کیفیت تبیین امام طبری از کاربست سياق در ترجیح روایات تفسیری اسباب نزول.

مفهوم سياق در لغت

در کتاب العین، سياق از «سوق» به معنای راندن چیزی و جان دادن آمده است، چنانکه می‌گوید: «سوق: سقته، ورأیته سیاقا؛ ای ینزع نزعاً یعنی الموت». (فراهیدی، بی‌تا، ۱۹/۵). مقایس اللغه نیز سياق را به «دلاله بر چیزی و راندن آن چیز» معنا می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۲۹، ۱۱۷/۳). به راندن شتر و غیر آن چنین گفته می‌شود: «ساق الإبل سیاقاً»، یعنی شتر را به جلو راند. «تَسَاوَقَتِ الإبلُ» به معنای قرار گرفتن شتران پشت سر همدیگر آمده است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ۴۸۱/۲۵). واژه سياق، با اضافه شدن به کلام، معنی اسلوب و روش سخن را به خود می‌گیرد و در اضافه به «إبل» به معنای راندن شتر است. «سُقَتِ المهر الى المرأة» یعنی مهریه زن را پرداخت کردم. (ابن منظور، ۱۹۹۰، ۱۳۶/۱۰).

با وجود این، واژه سياق بر محور تتابع و توالی و اتصال و جمع می‌چرخد، برای مثال راندن شتر یا مهریه که در اصل شتر بوده است و «سوق» به معنی بازار که کالاها در آن سلسله‌وار در حرکت است. «سياق المجروح» نیز به معنی جمع شدن روح برای خارج شدن از تن است.

همچنین سیاق کلام به معنای تتابع و توالی است.

سیاق در اصطلاح

سیاق در تعریف اصطلاحی، نوعی خصوصیت و فضای معنوی است که از قرار گرفتن کلمات و جملات در کنار یکدیگر به دست آمده و در مفهوم واژگان تأثیرگذار است. (امینی، ۱۳۹۱، ۲۳). سیاق مهمترین قرینه‌ای است که بر حقیقت معنا، موافقت با ماقبل، هماهنگی با معنای موردنظر و هدف کلی یک نوشته دلالت می‌کند. (رشیدرضا، بی‌تا، ۱۸۸/۵). سیوطی و هم‌دیدگاهانش، سیاق را مساوی با ربط اجزای کلام به یکدیگر دانسته‌اند، چنانکه می‌گویند: فایده سیاق آن است که اجزای کلام را چنان به هم مرتبط می‌سازد که گویی دست در دست یکدیگر نهاده‌اند و آنها را مانند بنایی محکم استوار می‌کند. (سیوطی، ۱۴۲۱، ۲/۱۴۰).

با توجه به موارد استعمال سیاق نزد مفسران و علما، سیاق به معنای قرار گرفتن کلمات یک جمله در کنار یکدیگر و پیوند آن با جمله‌های قبل و بعد از آن است؛ به گونه‌ای که محقق بتواند معنایی را از آن کشف کند که در نگاه سطحی این مفهوم از آیه برداشت نمی‌شود. به تعبیر دیگر، سیاق با توجه به قوه تفکر و تعقل در دریافت معانی مؤثر است.

تاریخچه سیاق و اهمیت آن نزد اهل علم

نقش و اهمیت سیاق در فهم درست و همچنین در تعیین معنای واژگان و جملات از اصول پذیرفته شده نزد همه مفسران است. مفسران در کتاب‌های تفسیری درباره اهمیت و جایگاه سیاق سخن‌های بسیاری گفته‌اند و برای فهم متون دینی از این اصل استفاده کرده‌اند. این بهره‌گیری نشان‌گر اصالت و مؤثر بودن این اصل به عنوان شرطی اساسی در فهم خطاب قرآنی

قلمداد می‌شود. در تفسیر غریب القرآن آمده است: «ما در تفاسیرمان از عقاید مفسران و علمای صاحب لغت سریچی نکرده‌ایم و طبق عقاید مفسران، برای کلام، معانی جداگانه‌ای از میان اولین سخنان زبان طبق عرف انتخاب کرده‌ایم.» (ابن قتیبه، ۱۳۹۸، ۲). همچنین رشیدرضا گفته است: «برترین قرینه‌ای که بر حقیقت معنای لفظ وجود دارد، موافقت آن با بخش‌های متقدم بر آن و سازگاری آن با مجموعه معانی است.» (رشیدرضا، بی‌تا، ۲۲/۱). راغب اصفهانی نیز در کتاب مفردات در تفسیر معنای «لفظ» به اقتضای سیاق اعتنا کرده و بر این باور است که تکیه‌گاه مفسر باید مراعات نظم و ترتیب کلام باشد، گرچه با اصل وضع لغوی مخالف باشد. (زرکشی، ۱۳۹۱، ۴۲۷/۱).

بنابراین، پیش از طبری نیز مفهوم سیاق در ذهن مفسران بوده و در تفاسیرشان کاربردهایی داشته است؛ اما برای این مفهوم از واژه سیاق استفاده نکرده‌اند؛ بلکه با عباراتی، مانند «تناسب اول و آخر کلام» یا «هماهنگ با قصه آیه» از آن یاد نموده‌اند. نظرات علمایی، همچون ابن قتیبه و دیگر علمای نحوی درباره مفهوم سیاق نشان می‌دهد که این اصل از زمان رسول خدا، یعنی از همان صدر اسلام وجود داشته است؛ اما به‌طور ویژه و خاص در عصر امام طبری مطرح شده است. به عبارت دیگر، استفاده از ویژگی‌های سیاق به‌عنوان قاعده‌ای برای تفسیر قرآن و اختصاص واژه سیاق به آن در دوران امام طبری بوده است. باوجوداین، قاعده سیاق در فهم متن بسیار تأثیرگذار است و نادیده گرفتن آن، هماهنگی و تناسب جملات متن را خدشه‌دار می‌کند و مفهوم واقعی آیات از دست می‌رود.

نقش سیاق و جایگاه آن در ارزیابی‌های صحابه

قسمتی از روایت‌های منقول از صحابه نشان می‌دهد که نظر آنها با سیاق در تعارض بوده است.

ممکن است این تعارض برآمده از تفاوت فهم صحابه از قرآن باشد؛ برای مثال در این فرموده خداوند: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره، ۳۰)، در بیان مراد از کلمه «خلیفه» دو قول از صحابه نقل شده است؛ قول اول: منظور از خلیفه آدم (علیه السلام) است؛ قول دوم: واژه خلیفه بر آدم و همه فرزندان او اطلاق می شود. قول اول از ابن مسعود و ابن عباس نقل شده است. (قرطبی، ۱۳۴۸، ۲۶۳/۱). در ادامه این آیه خداوند از قول ملائکه می فرماید: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (بقره، ۳۰). این بیان نشان می دهد که منظور از کلمه خلیفه، آدم و همه بنی آدم است و قول ابن مسعود و ابن عباس با سیاق آیه همخوانی ندارد. ابن کثیر در رد نظر صحابه به این مسئله اشاره کرده و اصالت سیاق را در ترجیح معنا در نظر گرفته است. (ابن کثیر، ۱۴۰۶، ۲۱۶/۱). در مثالی دیگر نیز امام طبری نقل می کند که مفسران در مراد از ﴿هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ در آیه بیست و پنجم بقره اختلاف دارند. ابن عباس، ابن مسعود، قتاده و مره، گفته اند: یعنی در دنیا و پیش از بهشت از آن بهره مند شده اند. برخی دیگر از مفسران، مانند مجاهد، ابن وهب، حجاج و ابن جریج بر این نظرند که قبلاً در بهشت از آن بهره مند بوده اند؛ زیرا تشخیص میوه های بهشت از یکدیگر مشکل است؛ به دلیل اینکه در رنگ و طعمشان مشابهت وجود دارد و همچنین هرگاه چیده شوند، میوه دیگری به جایشان می روید. سفیان و ابو عبیده نیز گفته اند: میوه های بهشت گرچه در رنگ یکسانند؛ اما در طعم و مزه با هم متفاوتند؛ لذا بهشتیان هرگاه با خوردنی هایی که در ظاهر مشابهت دارند، روبه رو شوند؛ گمان می کنند که قبلاً در بهشت از آن بهره مند شده اند. (طبری، ۱۴۱۲، ۲۴۵/۱). طبری پس از بیان دیدگاه ها و آرای مختلف، با استفاده از سیاق، این گونه بین روایات مذکور ترجیح می دهد: ظاهر و سیاق آیه، نظر گروه اول را تأیید می کند؛ زیرا کمی پیش تر و در همین آیه خداوند فرموده است: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ (اعراف، ۱۳۱). این بیان

عمومیت زمانی را می‌رساند، و نشان می‌دهد که این موضوع به زمان و وقت معینی اختصاص ندارد و شامل گفتار بهشتیان به هنگام بهره‌مندی از اولین رزق در بهشت می‌باشد. (همان، ۲۴۶). بنابراین، امام طبری قول مجاهد، سفیان، ابوعبیده و... را به دلیل اینکه با سیاق آیه همخوانی ندارد، مردود می‌شمارد.

این بررسی نشان‌گر این مسئله است که صحابه نیز در فهم آیات به سیاق اهمیت داده‌اند؛ چنانکه قول برخی از آنها با سیاق آیه موافق است.

اهمیت سیاق نزد امام طبری در تفسیر

منابع موجود تفسیری نشان می‌دهد که امام طبری اولین مفسری است که در تفسیر آیات، به مفهوم سیاق و کاربرد اصطلاحی آن توجه کرده است. «نقش سیاق در تفسیر طبری از دو جهت مهم است: اول، اینکه امام طبری به عنوان اولین مفسر در تاریخ تفسیر، در تفسیرش به معنایی فراتر از مفهوم لغوی سیاق در کاربرد واژه سیاق توجه کرده است؛ دوم، ایشان در جامع البیان خود، به موضوع و محتوای آیه برای فهم سیاق توجه کرده و از این قاعده برای مباحث تفسیری خود استفاده نموده است.» (ستوده نیا، قاسم نژاد، ۱۳۹۲، ۱۰). گاهی با نظر به آیه ماقبل و مابعد و توجه به محل آیه موردنظر، مفهومی به دست می‌آید که اگر آن جمله به تنهایی بررسی می‌شد آن مفهوم به دست نمی‌آمد. امام طبری به این مهم برای فهم آیات و تعیین معنای الفاظ بها داده است، چنانکه در ذیل آیه صدونود و چهارم بقره می‌گوید: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»، نظر مفسران درباره این قول خداوند متفاوت است؛ معاویه، ابن عباس و برخی دیگر از مفسران بر این نظرند که این آیه در مکه نازل شده است و درباره مشرکانی است که با دشنام و توهین به

مسلمانان اذیت و آزار می‌رسانند که در پی این آزارسانی‌ها، خداوند مسلمانان را بین سه امر مخیر کرد: ۱. مقابله به مثل کنند، ۲. صبر پیشه کنند، ۳. به مدینه هجرت کنند. اما نظر مفسران دیگری، همچون مجاهد این است که هرگاه مشرکان با شما جنگیدند، شما هم با آنها بجنگید، همان‌طور که آنها با شما می‌جنگند. (طبری، ۱۴۲۰، ۵۸۰/۳). طبری می‌گوید: این دو تفسیر مشابه، دلالت ظاهری آیه است؛ با نظر به آیات پیشین، این آیه تنها فرمانی از جانب خداوند برای مؤمنان است که با دشمنان خود بجنگید. همچنین آیات قبل نشان می‌دهد که مراد خداوند دستور به قتال و جهاد است و این آیه در مدینه نازل شده، زیرا جنگ با مشرکان در مکه واجب نبوده است. بنابراین معنای دیگر آیه این است که هرکس در حرم مکه به شما تعرض کرد با او بجنگید. (طبری، ۱۴۲۰، ۵۸۱/۳). ترجیح امام طبری این‌گونه است که با توجه به سیاق آیات، این آیه در سیاق آیات مربوط به جهاد است و جهاد بعد از هجرت، یعنی در مدینه نازل شده است، لذا قول دوم ارجحیت دارد. (همان‌جا).

امام طبری در مثالی دیگر از سوره بقره نیز به اهمیت کارکرد سیاق اشاره کرده است. ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره، ۳۱)، مفسران در مراد از «الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، نظرات گوناگونی دارند. اختلاف نظر در این است که نام‌هایی که آدم آموخته و آنها را بر فرشتگان عرضه کرده چه بوده است؟ ابن عباس و عده‌ای دیگر می‌گویند: خداوند همه نام‌ها، از جمله انسان، حیوان، زمین، بیابان، دریا، کوه، چهارپایان و... را به آدم آموخته است. محمد بن عمرو و عاصم و مجاهد بر این باورند که خداوند نام هر چیزی را به آدم آموخته است و همه نام‌ها را شامل می‌شود. بشر بن معاذ و قتاده و عده‌ای دیگر نیز می‌گویند: نام هر طبقه از خلقت را با نام خود به آدم آموخته است. (طبری، ۱۴۲۰، ۴۸۲/۱). طبری می‌گوید:

در این آیه منظور از «الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، نام آدمی زادگان و اسامی فرشتگان است، زیرا مرجع ضمیر «هُم» در «عَرَضَهُمْ» به «اسماء» برمی گردد، لذا بهترین تفسیر این است که نام‌های آموخته شده به آدم همان نام‌های بزرگان آدمی زاد و اسامی فرشتگان باشد. طبری پس از گزارش آراء گوناگون، با توجه به سیاق، نظر کسانی را ترجیح می‌دهد که مراد از اسماء را نام فرزندان آدم و فرشتگان دانسته‌اند. (همان، ۴۸۶).

بنابراین، پرواضح است که سیاق در فهم آیات قرآنی نزد امام طبری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است.

کاربرست سیاق در تفسیر «جامع البیان» هنگام ترجیح در اسباب نزول سوره بقره

گاهی ذیل آیه‌ای اسباب نزول متعددی روایت شده است. محققان حوزه تفسیر و علوم قرآنی این روایات را از نظر صحت و همچنین صیغه‌های سبب نزول بررسی کرده و قواعدی را برای تعامل با این روایات بنا کرده‌اند. اهل علم بر این نظرند که چنانچه سبب نزول آیه‌ای در روایت صحیح و در صیغه صریح باشد، مورد قبول است و حکم رفع می‌گیرد. «هر یک از دو عامل سبب نزول و سیاق قادر هستند که در فهم صحیح از آیات، دیگری را یاری رسانند. گاه سیاق عاملی است برای پذیرش سبب نزول فاقد سند معتبر، و گاه سبب نزول عاملی است که با استفاده از آن ارتباط یا عدم ارتباط سیاقی میان دسته‌های آیات معلوم می‌شود، و گاهی نیز یکی از آن دو دارای شرایط واجد اعتبار می‌باشد.» (ایران‌شاهی و بابایی، ۱۳۹۴، ۱۰). «طبری در تفسیر آیات قرآن، از روایات نبوی که به وسیله صحابه و تابعین نقل شده و همچنین از آرای خود صحابه و تابعین استفاده بسیاری کرده است. طبری از اشخاص زیادی که ممکن است جزو صحابه یا تابعین باشند، ولی در علم راوی‌شناسی در بین امت اسلامی شهرتی ندارند، نقل حدیث کرده

است. با این همه می‌توان گفت بیشترین روایت طبری در اسباب نزول از ابن مسعود، ابن عباس، سعید بن جبیر، ابوهریره، جابر بن عبدالله انصاری، عایشه، ابن جریج، قتاده، مجاهد و... است.» (موسوی، ۱۳۷۴، ۱۳).

امام طبری در آیه صدو هفتاد و هفتم از سوره بقره، روایات اسباب نزول را به وسیله سیاق ترجیح می‌دهد. ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾. عده‌ای از مفسران بر این باورند که «بر» تنها نماز نیست، بلکه خصلت‌ها و ویژگی‌هایی است که در این آیه بیان شده است. اما برخی دیگر از مفسران، مانند قتاده و ربیع بن انس بر این نظرند که منظور در این آیه یهود و نصاری است، زیرا یهود به سمت مغرب و نصاری به سمت مشرق نماز می‌خوانند؛ بنابراین آیه در شأن ایشان نازل شده است. (طبری، ۱۴۱۲، ۹۴/۲). امام طبری قول دوم را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «بهترین قول، قول قتاده و ربیع بن انس است، چون آیات پیشین به توبیخ و سرزنش یهود و نصاری اشاره دارد؛ بنابراین آیه در سیاق آیات ماقبل و منظور یهود و نصاری است.» (همان‌جا).

طبری در آیه دویست و هفتم از سوره بقره می‌گوید: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾، برخی از مفسران، منظور از این آیه را مهاجران و انصار و مجاهدان در راه خدا می‌دانند و برخی می‌گویند: آیه در شأن مردانی از مهاجران و بزرگان آنها نازل شده است. همچنین گروهی دیگر، مانند عمر بن خطاب، علی بن ابی‌طالب و ابن عباس (رضی‌الله‌عنهم) گفته‌اند: منظور تمام کسانی است که نفس خود را در راه آخرت می‌فروشند و آن را به طاعت الهی و جهاد در راه خدا و امر به معروف و نهی از منکر دعوت می‌کنند. (رک: طبری، ۱۴۱۲، ۱۸۵/۲). طبری با استفاده از سیاق و استناد به ظاهر آیه و رجوع به آیات پیشین و پسین، قول

آخر را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: این قول بهتر است، چون با ظاهر آیه موافق است و منظور آیه امرکنندگان به معروف و نهی‌کنندگان از منکر است. (همان، ۱۸۷). تفسیر مفاتیح الغیب نیز درباره سبب نزول این آیه سه روایت نقل کرده و در نهایت این روایت آخر را ترجیح داده است. همچنین بیشتر مفسران بر این قول اتفاق دارند که منظور از سبب نزول این آیه «مجاهد فی سبیل الله» است، یعنی کسی که نفسش را در راه طاعت خداوند می‌فروشد و با مال و جان در راه خدا جهاد می‌کند. (رازی، بی‌تا، ۲۲۰).

امام طبری زمانی که اقوال در سبب نزول آیه مختلف باشد، تمایل به ترجیح روایات صحیح بر سیاق دارد، چنانکه در ذیل قول خداوند آورده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾. برخی از مفسران در سبب نزول این آیه گفته‌اند: این آیه در شأن گروهی نازل شده است که اگر برده‌ای انسان آزادی از آنان را می‌کشت، تنها به قصاص قاتل راضی نمی‌شدند و می‌خواستند انسان آزادی از اولیای قاتل نیز کشته شود؛ همچنین اگر زنی، مردی را می‌کشت، اولیای مقتول تنها به قصاص آن زن راضی نمی‌شدند، بلکه خواهان کشته‌شدن مردی به جای آن مرد بودند. بعضی دیگر گفته‌اند: این آیه درباره دو قبیله اوس و خزرج نازل شده است. در زمان پیامبر بین این دو قبیله جنگ سختی در گرفت و هر کدام از آنان زنان و مردان زیادی را کشتند. پیامبر موظف شد که بین دو گروه صلح برقرار کند و مأمور شد که دیه مرد و زن و برده را برای هر دو قبیله به یک اندازه قرار دهد. (رک: طبری، ۱۴۱۲، ۱۰۳/۱). گروه دیگری نیز می‌گویند: این آیه فرمانی از خداوند متعال درباره قصاص شخص آزاد، برده، مرد و زن از قاتل است. عده‌ای نیز گفته‌اند: این آیه زمانی نازل شده است که مسئله قصاص برای زنان، مردان، برده و شخص آزاد،

به طور عادلانه رعایت نمی شده است؛ از این رو خداوند حکم قصاص را به شیوه ای عادلانه بیان کرده است. (همان، ۱۰۴). امام طبری قول چهارم را ترجیح می دهد و می گوید: منظور از کلمه قصاص در این آیه، تسویه دیه برخی از اموات در مقابل برخی دیگر به طور عادلانه است؛ سپس بنا به خبر متواتر و صحیح از پیامبر می گوید: «اقوال در سبب نزول آیه مختلف است، لذا بر ما واجب است که آیه را در قولی به کار گیریم که روایت صحیحی بر آن دلالت کند. در این راستا اخبار فراوان با نقل متواتر از پیامبر رسیده است که مرد آزاد در مقابل زن آزاد قصاص می شود؛ بنابراین قول چهارم صحیح تر است.» (طبری، ۱۴۱۲، ۱۰۸/۲).

این دلیل و تحلیل امام طبری نشان می دهد که او زمانی که اسباب نزول متفاوت بوده و احادیث صریح و صحیح وجود داشته باشد، میل به ترجیح حدیث بر سیاق دارد؛ اما وقتی حدیث صریح و صحیحی موجود نباشد، ترجیحش به ظاهر آیه و سیاق آن است.

نتیجه گیری

مفهوم سیاق در لغت به معنای دنبال هم آمدن واژه ها و روش جمله بندی واژه است و در اصطلاح به معنا و مفهومی که از قرار گرفتن کلمات و جمله ها در کنار یکدیگر حاصل می شود، سیاق می گویند. سیاق یکی از مهم ترین قرائن برای کشف معانی آیات بوده و در عرصه های مختلفی کارساز است. امام طبری از جمله مفسرانی بوده که به سیاق اهمیت وافری داده است، تا جایی که بسیاری از روایات مختلف را براساس سیاق ترجیح داده است. به طور غالب، چنانچه احادیثی صریح و صحیح ذیل آیه ای موجود باشد، امام طبری در رویارویی با اسباب نزول متفاوت، میل به ترجیح احادیث بر سیاق دارد، اما وقتی حدیثی صریح و صحیح وجود نداشته نباشد، ترجیح او به ظاهر آیه و سیاق آن است.

منابع

قرآن کریم

- ابن فارس، احمد، **معجم مقاییس اللغة**، (چاپ دوم، دار الکتب العلمیة، لبنان، بیروت، ۱۴۲۹ق.
- ابن قتیبیه، عبدالله، **تفسیر غریب القرآن**، بی جا، دار الکتب العلمیة، لبنان، بیروت، بی تا.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، **تفسیر القرآن العظیم**، چاپ دوم، دار المعرفة، لبنان، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۲۶ق.
- امینی، عبدالمومن، **قاعده سیاق در تعیین مفاهیم**، بی جا، مجله کوثر معارف، شماره ۲۶۱، بی تا.
- بابایی، علی اکبر و حاصلی ایرانشاهی، رحیم، **بررسی اعتبار سبب نزول و سیاق**، بی جا، مجله آموزه های قرآنی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، شماره ۲۱، ۱۳۹۴ش.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بی جا، بی نا، لبنان، بیروت، بی تا.
- رشید رضا، محمد، **تفسیر القرآن الکریم**، بی جا، دار المعرفة، لبنان، بیروت، بی تا.
- زبیدی، مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، چاپ دوم، دارالفکر، لبنان، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- زرکشی، بدر الدین محمد بن عبدالله، **البرهان فی علوم القرآن**، بی جا، دار المعرفة، لبنان، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ستوده نیا، محمدرضا، قاسم نژاد، زهرا، **ترجیح سیاق در ترجیح قرائات در تفسیر طبری**، دوفصلنامه پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
- سیوطی، جلال الدین، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسه الرساله، بی جا، ۱۴۲۰ق.
- عروی، محمد اقبال، **دور السیاق فی الترجیح بین الأقاویل التفسیریة**، چاپ اول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بی جا، ۱۴۲۸ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، چاپ دوم، انتشارات اسوه، تهران، قم، ۱۴۲۵ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، **جامع الاحکام القرآن**، چاپ دوم، دار الکتب المصریة، مصر، ۱۳۸۴ق.
- موسوی، محمد حسین، **اسباب نزول در تفسیر طبری**، پژوهش های قرآنی، شماره ۱، ۱۳۷۴ش.

عوامل حسرت از منظر قرآن کریم*

haresehfararian@gmail.com

حارثه فراریان (طالب العلم ترم هشتم رشته تفسیر - بندرلنگه)

چکیده

یکی از مهمترین نیازهای بشر رهایی از حسرت و اندوه است. شناخت عواملی که سبب رهایی انسان از حسرت می‌شود، به نیک‌بختی و سرور می‌انجامد. مقاله حاضر به این نتیجه رسیده است که قرآن عوامل حسرت را در دو جنبه دنیوی و اخروی تبیین کرده است. این مقاله مفهوم حسرت و عواملی که منجر به آن شده را از منظر قرآن و با تکیه بر اقوال مفسران واکاوی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: يوم الحسرة، حسرت در دنیا، حسرت در آخرت، عوامل حسرت.

مقدمه

قرآن کریم بزرگترین معجزهٔ پیامبر و مصدر هدایت و شفای همهٔ مردم به خصوص مؤمنان است. همچنین آرامش‌بخش جان‌ها و دل‌ها بوده و ذهن‌های آشفته و چشم‌های بسته را آگاه و سبب سعادت‌مندی انسان در دنیا و آخرت می‌شود. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (یونس، ۵۷). هیچ جنبه‌ای از زندگی انسان نیست، مگر اینکه قرآن آن را تبیین کرده و راه هدایت و سعادت‌مندی را نشان داده است. از جمله مسائلی که قرآن ذکر کرده، مسئلهٔ حسرت در دنیا و آخرت است. یکی از نام‌های قیامت در قرآن «يوم الحسرة» است که بیان‌گر اهمیت این مسئله است. شناخت عوامل حسرت در دنیا و آخرت سبب بیداری انسان‌ها می‌شود.

رغبت بسیاری از مردم به دنیا و زینت‌های آن باعث شده که از درس‌ها و هدایت الهی رو بگردانند و در تلاش برای آخرت کوتاهی کنند. از جمله آثار سوء این مسئله، حسرت و اندوه و فرو افتادن در پشیمانی و یأس است. باوجوداین، تنها راه‌هایی از حسرت، بازگشت به قرآن و تأمل در عوامل آن در دنیا و آخرت است. (رک: عبدالله احمد زیوت، ۲۰۰۹، ۱۳/۱۴۳).

مقالات و پایان‌نامه‌هایی در موضوع حسرت نگارش شده که عبارت است از: *عوامل و اسباب حسرت در قرآن*؛ منصور خلیلی؛ در این مقاله بعد از بیان مفهوم حسرت و تقسیم‌بندی‌هایی در این مورد، عوامل حسرت به صورت موردی بیان شده و آیات مربوط به آن ذکر شده است. *بررسی واژه حسرت، شاخصه‌ها و عوامل مؤثر در آن از منظر قرآن در روایات*؛ کبری امیرکمالی؛ قسمتی از این مقاله، حسرت کفار و مشرکان و منافقان و عوامل آن را بیان کرده است. *الآیات التي ذكر فيها لفظ الحسرة دراسة موضوعية بيانية*؛ عبدالله احمد زیوت؛ این مقاله به صورت مختصر

تعداد محدودی از عوامل حسرت را ذکر کرده است. این مطالعات به عوامل حسرت در قرآن به صورت موردی پرداخته‌اند و بعضاً به الفاظ مترادف آن اشاره‌ای نکرده‌اند، اما این جستار بر آن است که براساس منهج توصیفی - تحلیلی، عوامل حسرت را با تکیه بر نگاه مفسران به صورت دقیق و موşkافانه در قرآن کریم بررسی کند.

این پژوهش، ابتدا مفهوم حسرت در لغت و اصطلاح را بررسی کرده، سپس عوامل حسرت انسان را از دیدگاه قرآن و مفسران تبیین می‌کند.

بررسی مفهوم حسرت

برای وضوح بیشتر مطلب، واژه در لغت و اصطلاح بررسی شده است. نتیجه این بررسی به قرار زیر است:

«حسر» در لغت

«الحسرة» مصدر فعل ثلاثی «حسر»، حَسَرَ يَحْسِرُ و حَسِرَ يَحْسِرُ است. «الحسرة: كَشْطُكَ الشَّيْءِ عَنْ الشَّيْءِ»، به معنای برداشتن سرپوش چیزی است. «حَسَرَ عَنْ ذَرَاعِيهِ»، یعنی آستین را از ساعد کنار زد. (فراهیدی، بی تا، ۱۳۳/۳). ابن فارس اصل حَسَرَ را «كشف الشَّيْءِ» می‌داند، یعنی برداشتن پوشش از چیزی که بر آن قرار گرفته است. «حاسر» به کسی گفته شده که زره و کلاه بر تن ندارد. حسرت هم از این ریشه بوده و معنی آن چنین است: اندوه و ندامت بر آنچه از دست رفته است. (ابن فارس، ۲۰۰۸، ۲۹۴/۱). «التحسر» به معنای اندوهگین شدن و افسوس خوردن آمده است. (ابن منظور، ۱۹۸۸، ۱۶۸/۳). «حسرت الشَّيْءِ»، یعنی پره‌ای پرنده ریخت. (جوهری، ۱۹۸۷، ۶۳۰/۲).

باتوجه به نظر لغت‌شناسان، حسرت در معنای برداشتن پوشش چیزی یا عریانی به کار می‌رود.

«حسر» در اصطلاح

حسرت، یعنی اندوه و ندامت بر آنچه از دست رفته است؛ گویا درباره آنچه انجام داده، جهلش بر او آشکار شده است. همچنین، اینکه از شدت غم نیرویش را از دست داده است یا برای تدارک و جبران آنچه از دست داده، هوشیار و آگاه شده است. (خدایپرست، ۱۳۹۴، ۱۸۹). حسرت به معنی نهایت غم و اندوه است تا جایی که قلب افسرده می شود و هیچ چیزی جز غم و اندوهی که به طور مداوم بیشتر می شود، در آن وجود ندارد. (جرجانی، ۲۰۰۲، ۷۵). در نتیجه، حسرت یعنی اندوه و ندامت بر آنچه از دست رفته است.

ماده «حسر» و مشتقات اسمی و فعلی آن در قرآن کریم

مشتقات اسمی و فعلی واژه حسرت دوازده بار در قرآن ذکر شده است. از این موارد، یازده بار به صورت مشتقات اسمی و یک بار به صورت فعلی بیان شده است. مشتقات اسمی به صورت اسم جامد، جمع مؤنث سالم، اسم مفعول و صفت مشبیه بیان شده است. (زکی، ۲۰۱۲، ۴۹/۱). از جمله آیاتی که مشتقات اسمی را ذکر کرده، عبارت است از:

الف. حسرة (اسم جامد): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُخَيِّئُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (آل عمران، ۱۵۶).

ب. حسرات (جمع مؤنث سالم): ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (بقره، ۱۶۷).

پ. محسوراً (اسم مفعول): ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (اسراء، ۲۹).

ت. حسیر (صفت مشبهه): ﴿ثُمَّ اَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (ملک، ۴).

مشتقات فعلی واژه حسرت، به صورت جمع باب استفعال در یک آیه به کار رفته است: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ (انبیاء، ۱۹).

حسرت از دیدگاه علمای وجوه و نظایر

از میان کتاب‌های وجوه و نظایر، تنها علامه حیری نیشابوری، وجوه و نظائر ماده حسرت را بررسی کرده و سه معنی برای آن ذکر کرده است.

اول، حسرت به معنای عذاب: ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (بقره، ۱۶۷).

دوم، حسرت به معنای حزن: ﴿لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (آل عمران، ۱۵۶)؛ ﴿قَالُوا يُحْسِرُنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (انعام، ۳۱).

سوم، حسرت به معنای ندامت: ﴿يُحْسِرَةُ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (یس، ۳۰)؛ ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يُحْسِرْتَنِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ (زمر، ۵۶) (نیشابوری، ۲۰۱۱، ۱۷۱).

بنابراین، بر مبنای آیات قرآن و با توجه به نظر علامه حیری، حسرت در قرآن به معانی عذاب، حزن و ندامت به کار رفته است.

عوامل حسرت در دنیا و آخرت

انسان از این جهت که نباید مرتکب بعضی اعمال می‌شد یا از این نظر که چرا برخی کارها را بیشتر انجام نداده است، در دنیا و آخرت دچار حسرت می‌شود. آگاهی از اسباب و عوامل این

حسرت که خداوند متعال در قرآن ذکر کرده، ثمربخش و مفید است و انسان را از حسرت ابدی نجات می‌دهد.

برای حسرت عوامل بسیاری ذکر شده است. در این مقاله، فقط آیاتی که صراحتاً لفظ حسرت در آن به کار رفته است، از دیدگاه برخی مفسران بررسی خواهد شد.

۱. عوامل حسرت در آخرت

باتوجه به آیات، بیشترین عواملی که شخص را در آخرت دچار حسرت می‌کند، مربوط به موارد عقیدتی است. در اینجا برخی از آنها از نگاه مفسران ذکر می‌شود.

الف. پیروی از شریکان و پیشوایان نابه‌کار به‌جای پیروی از خداوند

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ. وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدْرَأُ عَنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (بقره، ۱۶۶-۱۶۷). خداوند، اعمال بدی که کافران انجام دادند را برای آنها حسرت می‌بیند و از اینکه چرا این کار را کردند، سؤال می‌پرسد. (طبری، ۲۰۰۰، ۲۹۸/۳). آن‌گاه که مشرکان قیامت را با چشم‌هایشان مشاهده می‌کنند و به یقین می‌رسند که تمام قدرت‌ها برای خداوند است، متوجه ابطال اعمال بیهوده خود می‌شوند و عذاب شدیدی آنها را فرا می‌گیرد. همچنین شریکانی که برای خداوند قرار می‌دادند، هیچ نفع و کمکی به آن‌ها نمی‌رسانند، لذا حسرت و اندوه آنها را در بر می‌گیرد، درحالی‌که دیگر پشیمانی سودی ندارد و آنها جاودانه در آتش جهنم می‌مانند. (سعدی، ۲۰۰۰، ۷۹/۱).

حسرت زمانی رخ می‌دهد که انسان راه نجات و برگشت از مصیبتی که بر او وارد شده را ندارد. (شعراوی، ۱۹۹۷، ۶۹۶/۲). همچنین گفته‌اند، حسرت آن زمانی رخ می‌دهد که مشرکان از بزرگان

قومشان که روزی آنها را انباز خداوند قرار می‌دادند، بیزاری جویند. (ر.ک: ابن خطیب، ۱۹۶۴، ۳۰/۱). به عبارتی حسرت مشرکان زمانی است که آرزوی برگشت به دنیا را دارند تا از شریکانی که انباز خداوند قرار می‌دادند، بیزاری جویند. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۱/۱۱۸)؛ اما دیگر راه برگشتی برای آنها وجود ندارد.

ب. تکذیب کلام الهی (قرآن)

تکذیب کلام الهی از عوامل عقیدتی دیگری است که در قرآن به عنوان مایه حسرت معرفی شده است. برای مثال در فرموده خداوند: «وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُكَذِّبِينَ. وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» (حافه، ۴۹-۵۰) «ما قطعاً می‌دانیم که برخی از شما مؤمنان قرآن را تکذیب می‌کنید. منظور از برخی مؤمنان، منافقانی‌اند که به ظاهر خود را مؤمن جلوه داده‌اند. همین قرآن مایه حسرت کافران در روز قیامت است، آن جایی که به آنها گفته می‌شود: آیا قرآن برای شما نخوانده است؟ پس ترک ایمان برای آنها حسرت و پشیمانی به بار می‌آورد.» (سمرقندی، ۱۹۹۶، ۳/۴۹۳). در راستای این گفته مفسران بیان می‌کنند که مکذب دانستن آنان از جهت دروغ پنداشتن قرآن بوده و همین علت سبب حسرت آنها شده است. (قرطبی، ۱۹۶۴، ۱۸/۲۷۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۴/۶۰۷). ضمیر در «آن» نیز گویای این است که کافران قرآن را تکذیب کرده و در آخر همین قرآن سبب حسرت آنها در آخرت شده است. بنابراین، قرآن و ایمان داشتن به آن، چیزی بوده که کفار را دچار حسرت و اندوه می‌کرده است. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ۱۰/۳۳۷۲؛ أسعد حومد، ۲۰۰۹، ۵۲۵۱).

پ. انکار معاد

یکی دیگر از عوامل حسرت در قرآن، انکار برانگیخته شدن بعد از مرگ است؛ خداوند می‌فرماید: «وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ. وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقُفُّوا عَلَىٰ رَیْبِهِمْ قَالَ أَلَيْسَ

هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ. قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتُنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ﴿انعام، ۲۹-۳۱﴾. در این آیات بیان می‌شود که چگونه مشرک‌ها برانگیختگی بعد از مرگ را انکار می‌کنند، سپس حال آنها در آخرت ذکر می‌شود، آن هنگام که همه چیز برایشان آشکار می‌شود و حسرت و پشیمانی آنها را در بر می‌گیرد. (مراغی، ۱۹۴۶، ۱۰۴/۷). منظور از «الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ» کسانی است که برانگیختگی بعد از مرگ، وجود پاداش و جزاء و بهشت و جهنم را انکار می‌کنند. این اشخاص از مشرکان قریش هستند و کسانی که راه آنان را طی می‌کنند. چنین اشخاصی تا برپایی قیامت و خروج مردگان از قبر ادامه دارند و در این زمان است که به دلیل کوتاهی‌ها و تکذیب و انکاری که در دنیا کرده‌اند، دچار حسرت و پشیمانی شده و می‌گویند: ﴿يَا حَسْرَتُنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا﴾ (طبری، ۲۰۰۰، ۳۲۳/۱۱؛ نخبه من أساندة التفسير، ۲۰۰۹، ۱۳۱/۱).

کفار، معتقد بودند که روزگارشان فقط در این دنیا می‌گذرد؛ به این صورت که پدر و مادر می‌میرند و فرزندان متولد می‌شوند، و آنان بعد از مرگ برانگیخته نمی‌شوند. خداوند حال آنها را بیان می‌کند، آن هنگام که در مقابل خداوند قرار می‌گیرند و عذاب را با چشم‌های خود می‌بینند؛ به این صورت که از آنها می‌پرسد آیا این حق نیست؟ سپس آنها اقرار به درست و حق بودن آن روز می‌کنند، اما در آن وقت، اقرارشان سودی به حال آنها ندارد؛ در نتیجه، به سبب تکذیب و کوتاهی‌هایی که در دنیا داشتند، دچار حسرت و پشیمانی شده و به خود زیان می‌رسانند و ندای «یا حسرتنا» سر می‌دهند. (سمرقندی، بی تا، ۴۴۳/۱؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۱۲۰/۲).

ت. تکذیب و مسخره کردن پیامبران الهی

خداوند بیان کرده است: ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (یس، ۳۰).

مفسران از این آیه دو تفسیر کرده‌اند: اول، گویا خداوند بر آن دسته از بندگان که پیامبران را تکذیب کردند، حسرت می‌خورد؛ دوم، منظور حسرت و ندامت بندگان است که در روز قیامت هنگام مشاهده عذاب آشکار می‌شود. خداوند در ادامه عامل حسرت آنها را بیان می‌کند: ﴿يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ آنها پیامبران را مسخره کرده و سخنانشان را دروغ می‌پنداشتند، سپس در نتیجه این اعمال بر خودشان حسرت خورده و سعادت ابدی را از دست می‌دهند و گرفتار عذابی پایدار می‌شوند. در قولی دیگر گفته‌اند: گویا آنان حسرت را صدا می‌زنند که حاضر شود؛ این به سبب شدت حسرتی است که راهی برای رهایی از آن ندارند. (مراغی، بی تا، ۵/۲۳؛ نخبة من أساتذة التفسير، ۲۰۰۹، ۴۴۲/۱؛ سمرقندی، بی تا، ۱۲۱/۳؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ۱۴۲/۳). واحدی درباره این مطلب ذکر کرده است: کفار هنگامی که پیامبران را مسخره می‌کردند از عذاب پشیمان شدند. (واحدی، ۱۴۱۵، ۸۹۹).

ث. کوتاهی در عبادت پروردگار

خداوند می‌فرماید: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّآخِرِينَ. أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ. أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ. بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (زمر، ۵۶-۵۹) «علی ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» قول کافر است، هنگامی که بر کرده خویش اعتراف می‌کند و می‌گوید کارهایی که خداوند به من امر کرده را ضایع نمودم و در این دنیا در اطاعت از خداوند کوتاهی کردم. (طبری، ۲۰۰۰، ۳۱۴/۲۱؛ سمرقندی، بی تا، ۱۹۱/۳). به عبارت دیگر، «يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ»، یعنی پشیمانی بر من به سبب کوتاهی‌هایی که در طاعات و عبادات خداوند داشتم. (طنطاوی، ۱۹۹۷، ۲۴۰/۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱۳۷/۴-۱۳۸). «جَنْبِ اللَّهِ» به معنی کوتاهی در طاعت و حق خداوند است. (آبیار، ۱۴۱۴، ۹۲/۱۱).

درمجموع، عوامل حسرت در آخرت عبارت است از: پیروی از شریکان و پیشوایان نابه‌کار به جای پیروی از خداوند، تکذیب کلام الهی، انکار معاد، تکذیب و مسخره کردن پیامبران الهی، کوتاهی در عبادت پروردگار.

۲. عوامل حسرت در دنیا

برخی از عوامل حسرت در دنیا که قرآن ذکر کرده، به قرار زیر است:

الف. انفاق مال بر ضد اسلام

ازجمله رفتارهای ناخوشایندی که عامل حسرت در دنیا می‌شود، انفاق مال برای مبارزه با اسلام است. کافران به سبب این عمل دچار حسرت می‌شوند؛ خداوند درباره آنها فرموده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ﴾ (انفال، ۳۶). باتوجه به روایتی از تفسیر طبری که با سند صحیح از قول مجاهد نقل شده است، این آیه بیان‌گر انفاق ابوسفیان بر کفار در جنگ بدر است؛ عملی که نه تنها باعث از بین رفتن مال وی شد، بلکه او را دچار حسرت در دنیا و خاری و زیان‌باری در آخرت کرد. (طبری، ۲۰۰۰، ۵۲۹/۱۳؛ ابن‌یاسین، ۱۹۹۹، ۴۰۰/۲؛ ابن‌کثیر، ۱۹۹۹، ۵۳/۴) «باطل دانستن حق و یاری باطل و همچنین نپذیرفتن یکتایی خداوند و پرستش بت‌ها باعث شد، کفار اموال خود را بر ضد اسلام خرج کرده و در این راه انفاق کنند. البته از این نوع انفاق‌ها چیزی جز حسرت و پشیمانی و ورود به جهنم و چشیدن شدیدترین عذاب‌ها عایدشان نخواهد شد.» (سعدی، ۲۰۰۰، ۳۲۰/۱). چنانکه گفته شد، «از حکم بن عتیبه روایت شده که این آیه درباره ابوسفیان نازل شده است. وی در جنگ احد، چهل اوقیه از طلا (معادل چهل دودو مثقال) بر مشرکان انفاق کرد. ابوسفیان این کار را برای بازداشتن مردم از اسلام و پیروی نکردن از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)

انجام داد. این گونه انفاق‌های باطل چیزی جز حسرت و پشیمانی و اندوه در پی ندارد.» (ر.ک: محمد رشید، ۱۹۹۰، ۵۵۰/۹). نه تنها انفاقشان سودی برایشان ندارد، بلکه سبب ورود آنها به جهنم نیز می‌شود. بازداشتن از «سبیل الله»، یعنی ممانعت از دین خدا و پیروی نکردن از رسول است. انفاق کفار در این راه بوده است که با این نوع انفاق، علاوه بر از دست دادن مالشان و نرسیدن به هدف و قصدشان که پیروزی دشمن بر مسلمانان بود، دچار حسرت در دنیا و عذاب اخروی نیز شدند. (مراغی، ۱۹۴۶، ۲۰۵/۹).

ب. اندوهگینی بیش از حد بر ایمان نیاوردن کفار

خداوند متعال بیان می‌کند: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر، ۸). پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) به دلیل ایمان نیاوردن قومش اندوهگین بود و خداوند برای تسلی خاطرش می‌فرماید: هدایت و گمراهی در دست خداوند است و خودت را به خاطر گمراهی، کفر، تکذیب و ایمان نیاوردن قومت دچار اندوه نکن. (طبری، ۲۰۰۰، ۴۴۱/۲۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ۱۰۱/۳). واحدی می‌گوید: منظور از «حسرت»، غم است و معنی آیه چنین است: بر آنها غم مخور. (واحدی، ۱۴۱۵، ۴۰۴/۱۸). در روایتی از قتاده، حسرت به معنای حزن آمده و این گونه بیان شده است: شیطان اعمال بد کفار را برای آنها زینت می‌دهد، لذا بر آنها حزن و اندوه نداشته باش. (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ۳۱۷۳/۱۰).

پ. بی‌ایمانی به قضا و قدر

خداوند این مورد را چنین ذکر می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُجِيبُ وَيُخَيِّتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (آل‌عمران، ۱۵۶). «لام» چسبیده به فعل «يجعل»، لام صیروت بوده که برای بیان عاقبت است. اشاره «لام» به این است که گفتار و اعتقاد فاسد،

حسرت خوردن را واجب می‌کند و کفار دچار حسرت در دل‌هایشان می‌شوند. (ابن جزی، ۱۴۱۶، ۱/۱۶۸، بغوی، ۱۴۲۰، ۱/۵۲۵). «در این آیه، خداوند متعال بندگان مؤمنش را از اینکه خود را شبیه کافران گردانند، از هر جهت و به هر شکلی، نهی کرده است. خداوند علت نهی را ایمان نداشتن به پروردگار و قضا و قدر بیان می‌کند. کفار به برادرانشان (دینی یا نسبی) هنگامی که به جنگ یا مسافرت می‌رفتند و در آنجا کشته شده یا می‌مردند، می‌گفتند: اگر نزد ما می‌ماندید به قتل نمی‌رسیدید. این گفته آنها نشان از عدم ایمانشان دارد. خداوند به دلیل چنین عقیده فاسدی که در دل کفار وجود دارد، حسرتی بر قلبشان قرار می‌دهد.» (سعدی، ۲۰۰۰، ۱/۱۵۳، طبری، ۲۰۰۰، ۷/۳۳۱). قرطبی گفته است: «حسرة فی قلوبهم»، یعنی نفاق آنها ظاهر شده است. در قولی نیز ذکر شده است: به آنها ایمان نیاورید و توجه نکنید، زیرا در دل‌هایشان حسرت و اندوه وجود دارد. (قرطبی، ۱۹۶۴، ۴/۲۴۷). رازی نیز اضافه کرده است: «مرگ و زندگی دست خداوند است؛ اگر خداوند برای بندگان زندگی و بقا را مقدر کرده باشد، در جنگ هم کشته نمی‌شوند و اگر برایشان مرگ را مقدر کرده باشد، در هر صورتی می‌میرند.» (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۹/۳۹۹). این همان چیزی است که کافران و منافقان به آن ایمان ندارند و عامل حسرت خوردنشان در دنیا است.

بنابراین، اتفاق مال بر ضد اسلام، اندوهگینی بیش از حد بر ایمان نیاوردن کفار و بی‌ایمانی به قضا و قدر، از عوامل حسرت در دنیا است.

نتیجه‌گیری

حسرت در لغت به معنی برداشتن پوشش چیزی است و در اصطلاح، به معنی اندوه و ندامت بر آنچه از دست رفته است. قرآن عوامل حسرت را در دو بخش دنیوی و اخروی بیان کرده است.

عوامل حسرت در آخرت این موارد است: پیروی کردن از شریکان به جای پیروی از خداوند، تکذیب کلام الهی، انکار معاد، تکذیب و مسخره کردن پیامبران الهی، کوتاهی در عبادت پروردگار.

اتفاق مال بر ضد اسلام، اندوهگینی بیش از حد بر ایمان نیاموردن کفار و بی‌ایمانی به قضا و قدر، از عوامل حسرت در دنیا به شمار می‌رود. توجه قرآن به این موارد و ذکر آنها نشان از اهمیت آن و آگاهی دادن به بندگان برای دچار نشدن به حسرت در دنیا و آخرت است.

منابع

قرآن کریم.

- آبیاری، إبراهيم بن إسماعيل، الموسوعة القرآنية، بی‌جا، مؤسسة سجل العرب، بی‌جا، ۱۴۰۵ق.
- ابن ابی حاتم، أبو محمد عبدالرحمن، تفسير القرآن العظيم، چاپ سوم، مكتبة نزار مصطفى الباز، سعودی، ۱۴۱۹ق.
- بغوی، أبو محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، چاپ اول، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- بیضاوی، ناصرالدین، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، چاپ اول، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- جرجانی، محمد، التعريفات، چاپ اول، دار الكتب العربي، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- ابن جزی، أبو القاسم، التسهيل لعلوم التنزيل، چاپ اول، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- جوهری، اسماعيل، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، چاپ چهارم، دار العلم الملايين، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- حومد، أسعد محمود، أيسر التفاسير، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۱۹ق.
- حیری نیشابوری، أبی عبدالرحمن، وجوه القرآن، چاپ اول، بی‌نا، بیروت، ۱۴۳۲ق.
- خدا پرست، حسین، ترجمة مفردات الفاظ قرآن کریم، چاپ هشتم، كتاب تحقيق، تهران، نوید اسلام، قم، ۱۳۹۴ش.
- ابن خطیب، محمد عبداللطيف، أوضح التفاسير، چاپ هشتم، المطبعة المصرية ومكتبتها، مصر، ۱۳۸۳ق.
- رازی، أبو عبدالله، مفاتيح الغيب، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.

- زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسير الوسيط، چاپ اول، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢ق.
- زمخشری، أبو القاسم، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، چاپ سوم، دار الكتب العربی، بیروت، ١٤٠٧ق.
- زیوت، عبدالله احمد، الآيات التي ذكر فيها لفظ الحسرة في القرآن الكريم «دراسة موضوعية بيانية»، تاریخ تحویل بحث: ٢٠٠٩/٨/٢٠، تاریخ قبول نشر: ٢٠٠٩/١٢/١٦م.
- سعدی، عبدالرحمن، تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی جا، ١٤٢٠ق.
- سمرقندی، أبو اللیث، بحر العلوم، چاپ اول، دار الفكر، بیروت، ١٤١٦ق.
- شعراوی، محمد متولی، تفسیر الشعراوی - الخواطر، بی جا، مطابع أخبار الیوم، بی جا، ١٩٩٧م.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی جا، ١٤٢٠ق.
- طنطاوی، محمد سید، تفسیر الوسیط للقرآن الکریم، چاپ اول، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع، قاهره، ١٩٩٨م.
- ابن فارس، أحمد، مقایس اللغة، چاپ دوم، دار الكتب العلمية، بیروت، ٢٠٠٨م.
- قرطبی، أبو عبدالله، جامع الأحكام القرآن، چاپ دوم، دار الكتب المصرية، مصر، ١٣٨٤ق.
- قنوجی، أبو الطیب، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بی جا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بیروت، ١٤١٢ق.
- ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، دار طيبة، بی جا، ١٤٢٠ق.
- رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بی جا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠م.
- زکی، محمد زکی محمد خضر، معجم الكلمات القرآن الکریم، چاپ دوم، بی نا، بی جا، ١٤٣٣ق.
- مراغی، أحمد بن مصطفى، تفسیر المراغی، چاپ اول، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، مصر، ١٣٦٥ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ اول، دار الحیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٠٨ق.
- نخبة من أساتذة التفسیر، التفسیر المیسر، چاپ دوم، مجمع ملک فهد، سعودی، ١٤٣٠ق.
- واحدی، أبو الحسن، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، چاپ اول، الدار النشر، الدار الشامیة، دمشق، بیروت، ١٤١٥ق.
- ابن یاسین، حکمت بن بشیر بن یاسین، موسوعة الصحیح المسبور من التفسیر المأثور، چاپ اول، دار المآثر للنشر والتوزیع والطباعة، مدینه، ١٤٢٠ق.

ملخص المقالات

إعادة النظر في مفهوم "الصاغرون" في آية الجزية في الفقه الإسلامي*

سميه براكوه (طالبة السنة الرابعة قسم الشريعة - خنج)

Somayyeh.barakoo@gmail.com

سميه مقيمي (طالبة السنة الرابعة قسم الشريعة - خنج)

فاطمة آزاد (طالبة السنة الرابعة قسم الشريعة - خنج)

الملخص

تم تشريع الجزية بسبب وجود أهل الكتاب بين المسلمين. الجزية هي إعطاء مبلغ من المال للمسلمين، حيث كان أهل الكتاب يحصلون بدفعها على إذن عدم المشاركة في الحرب، وكانوا يمكنهم العيش بجوار المسلمين بمعتقداتهم غير الإسلامية. نظرًا للكلمة "الصاغرون" في آية الجزية، قدم الفقهاء آراءً مختلفة بشأن كيفية أخذ الجزية ومفهوم "الصاغرون". وبناءً على الآيات والأحاديث، أمر المسلمون بالتعامل الحسن مع غير المسلمين، ورؤية الإسلام للجزية ليست إهانة وتحقيراً لأهل الذمة؛ بل كلمة "الصاغرون" تعني تنفيذ أحكام الإسلام عليهم. الإسلام دين مبني على التسامح، ويمكن للداعي أن يجذب العديد من الأشخاص من خلال إقامة علاقات طيبة.

الكلمات المفتاحية: الجزية، أهل الذمة، الصاغرون، آية الجزية، الدعوة إلى الله.

تأثير الاستثناء على الجمل المتعاطفة*

Afsane.8974@gmail.com

افسانه محمدى (طالبة السنة الرابعة قسم الشريعة - خنج)

الملخص

الاستثناء موضوع واسع ذو مسائل كثيرة ومتعددة، ومعرفة المراد منه عند الأصوليين في المذاهب الإسلامية أمر ذو أهمية كبيرة. تسعى هذه المقالة باستخدام المنهج الوصفي التحليلي إلى الإجابة على هذا السؤال: هل الاستثناء في الجمل المعطوفة التي يقع استثناء في آخرها يعود إلى جميع الجمل أم إلى الجملة الأخيرة فقط؟ لقد أدت هذه المسألة المهمة إلى خلافات في أحكام الفقهاء. توصلت هذه الدراسة، بعد مراجعة آراء الفقهاء والعلماء الإسلاميين، إلى أن الاستثناء يقتصر على الجملة الأخيرة إذا انفصلت عن سابقتها، بينما يعود إلى جميع الجمل إذا كان هناك اتصال بينها، وكذلك إذا كان الانقطاع والاتصال بين الجمل أمرًا خفيًا، فإنَّ يجب التوقف حينئذ.

الكلمات المفتاحية: مرجع الاستثناء، الجمل المتعاطفة، الأثر الفقهي.

المهر؛ حكمه ومقداره*

شيرين آزاد (طالبة السنة الثالثة قسم التفسير - بندرلنگه)

Shirin.0753@gmail.com

الملخص

لقد أولى الإسلام أهمية خاصة لقوة وحدة الأسرة وحماية حقوق الزوجة. ويذكر القرآن المهر ويسمي الصداق والنحلة وهي من الحقوق المالية للمرأة في حياتها الزوجية المشتركة. وقد حدثت اليوم تغييرات جوهرية في مفهوم المهر، وتحديد نوعيته وكميته، والحكمة من وجوبها، بالنسبة إلى زمن الوحي. ولذلك فإن هذا المقال، مع التركيز على آراء المفسرين، يتناول ما هو حكم المهر؟ وقد توصلت هذه المقالة إلى ذلك بالمنهج الاستقرائي التحليلي أن المهر هو سلفة إلزامية يدفعها الرجل عند الزواج لتكريم العروس وعائلتها وكسب قلوبهم. ويجب على العاقد أو القاضي تحديد أو تأييد المهر حسب ثروة أسرة الرجل وقدرته. وحصرها في تسعة عشر مثقالاً مخالف للقرآن والسنة النبوية.

الكلمات المفتاحية: المهر، الصدقة، حقوق الزوجة، الإسلام، المفسرون.

* الوصول: ١٤٤٤/٠٩/٢٦؛ القبول: ١٤٤٥/٠٧/٢٦

حقيقة السحر و عقوبة الساحر في الفقه الإسلامي*

طيهه عبدي (طالبة السنة الثانية قسم الشريعة - خنج)

Tayebhabdoli914@gmail.com

الملخص

السحر وإصابة العين أمر أثبتته الشرع والتجربة، وقد انتشر انتشاراً واسعاً في الآونة الأخيرة. حيث تقوم مجموعة من السحرة بأخذ مبلغ معين من المال لإثارة الخلافات بين الناس، وفي بعض الحالات إيقاع الخلل بالعلاقات الزوجية بين الزوج والزوجة. ولذلك لا بد من معرفة المخاطر والخسائر الناتجة عن السحر حتى نأمن من كيد ومكر السحرة. وبعد دراسة النصوص المتعلقة بالسحر، توصل هذا المقال إلى أن عقوبة الساحر قتل.

الكلمات المفتاحية: الساحر، السحر، عقوبة الساحر، الشيطان، الفقه الإسلامي.

* الوصول: ٢١/١٠/١٤٤٤؛ القبول: ١٥/٠٨/١٤٤٥

الأساليب الإدارية الناجحة في قصتي يوسف وسليمان (عليهما السلام) من منظور القرآن الكريم*

آمنة بيروزه (طالبة السنة الرابعة قسم التفسير - بندرلنكه)

Amenep452@gmail.com

الملخص

تُعدّ الإدارة من أهمّ المفاهيم التي تُؤمّن استقرار المجتمع وازدهاره. كلّما اتّسقت أساليب الإدارة في مجتمع ما مع تعاليم القرآن الكريم، ازداد المجتمع عدلاً والتزاماً، وازدادت المواهب ازدهاراً. يُسلّط هذا المقال الضوء على أسلوب إدارة هذين النبيين في القرآن الكريم، وذلك باستخدام المنهج التحليلي-الوصفي، مع التركيز على قصتي يوسف وسليمان (عليهما السلام). تُظهر الدراسة أنّ المجتمع البشري بحاجة إلى قادة عادلين وواعين لتحقيق التقدم وإدارة الأزمات. قادة على دراية بواجباتهم يقومون بمراقبة منتظمة لتحقيق أهداف المجتمع المبنية على السعادة.

الكلمات المفتاحية: الإدارة القرآنية، القائد، المدير، السياسة، الاقتصاد.

* الوصول: ١٤٤٤/١١/١٥؛ القبول: ١٤٤٥/٠٨/١٥

السعى الايجابي من منظور القرآن الكريم*

آمنه يوسف پاك (طالبة السنة الرابعة قسم التفسير - بندرلنگه)

Yousefpak053@gmail.com

الملخص

تكررت كلمة (السعى) في القرآن الكريم بشكل لافت للنظر، مع ذلك لم يعتن بها المفسرون وكذلك الباحثون اعتناء لازماً ولم يكتبوا في ذلك شيئاً. يهدف هذا البحث الى دراسة مفهوم (السعى) لاسيما (السعى الايجابي) من منظور قرآني و وكذلك أسبابه وثمراته. السعى المطلوب في القرآن الكريم يشمل جميع محاولات الانسان لتحقيق العمران والتنمية، المساع التي تؤدي إلى تقدم الفرد و المجتمع. أكثر استعمال اصل كلمة (السعى) و هو السين والعين و اللام للعمل، فالسعى هو نوع من الحركة الباطنية التي تسوق بالفرد إلى الجهد. (السعى الإيجابي) هو من أنواع السعى، ويكون الإيمان من أسباب السعي إذا اقترن بالعمل الصالح. وجزء هذا النوع من السعى هو الدخول إلى الجنة.

الكلمات المفتاحية: السعى الإيجابي، أسباب السعى، السعى المعنوي.

السياق في تفسير الطبري و دوره في ترجيح روايات أسباب النزول (سورة البقرة نموذجاً)*

آسيه دريائي*

الملخص

إن السياق من أهم القرائن النصية لتلقي المعاني الدقيقة من الآيات القرآنية ويرشد الباحث إلى فهم أفضل من النصوص. البحث عن موضوع السياق بما له من دور هام في تبين معاني القرآن له أهميته الخاصة. وكذلك فإن روايات أسباب النزول كقارئ خارج نصية لا تقل أهمية عن ذلك لأنها هي الأخرى تعين الباحث على فهم دقيق من النصوص القرآنية. ولكن التعارض بين عدة روايات هو مسألة تشغل البال في هذا المجال وقد تناول هذا المقال هذه المسألة المهمة في تفسير الطبري على نحو يستخرج الروايات المتعددة في أسباب نزول آيات من سورة البقرة و بيّن كيفية معالجة الطبري لهذا التعارض الموجود بواسطة السياق.

الكلمات المفتاحية: السياق، سبب النزول، الترجيح، سورة البقرة، الطبري.

* الوصول: ١٤٤٣/١٠/٠٤؛ القبول: ١٤٤٣/١٠/١٩

* المرحومة آسيه دريائي كانت طالبة السنة الثانية في قسم التفسير بمدينة بندرلنگه؛ توفيت في عام ١٤٠١ ش بسبب مرض قلبي.

البحث عن علل الحسرة في القرآن الكريم*

حارثه فراريان (طالبة السنة الرابعة قسم التفسير - بندرلنگه)

haresehfararian@gmail.com

الملخص

إن من أهم احتياجات الإنسان التحرر من الندم والحزن. ومعرفة العوامل التي تجعل الإنسان يتحرر من الندم يؤدي إلى السعادة و السرور. وقد توصل هذا المقال إلى نتيجة مفادها أن القرآن قد قسم علل الندم إلى شيئين؛ علل دنيوية و أخروية. يحلل هذا المقال مفهوم الندم والعلل المؤدية إليه من وجهة نظر القرآن و اعتماداً على كلام المفسرين.

الكلمات المفتاحية: يوم الحسرة، الحسرة في الدنيا، الحسرة في الآخرة، علل الحسرة.

* الوصول: ١٤٤٤/١١/٢٥؛ القبول: ١٤٤٥/٠٨/١٥

مجلة علمية سنوية طلابية محكمة

المعهد العالي للدراسات الإسلامية لأهل السنة والجماعة بجنوب إيران

السنة الأولى / العدد الأول / شوال ١٤٤٥ ق / أبريل ٢٠٢٤ م.

البحوث

- ٩..... إعادة النظر في مفهوم "الصاغرون" في آية الجزية في الفقه الإسلامي.....
سميه براكوه، سمييه مقيمي، فاطمه آزاد
- ٢٧..... تأثير الاستثناء على الجمل المتعاطفة.....
افسانه محمدى
- ٤١..... المهر؛ حكمه ومقداره.....
شيرين آزاد
- ٥٥..... حقيقة السحر و عقوبة الساحر في الفقه الاسلامي.....
طبيه عبدلى
- ٧٣..... الأساليب الإدارية الناجحة في قصتي يوسف وسليمان (عليهما السلام) من منظور القرآن الكريم.....
آمنه پيروزه
- ٩١..... السعى الايجابي من منظور القرآن الكريم.....
آمنه يوسف پاك
- ١٠٩..... السياق في تفسير الطبري و دوره في ترجيح روايات أسباب النزول (سورة البقرة نموذجاً).....
آسيه دريائى
- ١٢٣..... البحث عن علل الحسرة في القرآن الكريم.....
حارثه فراريان
- ١٣٧..... ملخص المقالات.....