دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳

دوفصلنامه برهان

جستاری در ماهیت‌شناسی بحث تضمین و آثار ادبی و محتوایی آن
ابوالفضل هاشمی لکی
مفهوم‌شناسی تضمین از دیدگاه علمای نحو
امیرمحمد غزنوی غفاربی
مکاتب ادبیات عرب
محمدصادق صادقیان
بررسی تطبیقی قطع موضوعی در احکام فقهی و قضایی
محمدمهدی جاهد
نقد و بررسی انسان کامل از نظر شهید مطهری و فردریش ویلیام نیچه
محمدمهدی جهانی
ملاک تشخیص امر ارشادی و مولوی
محمدتقی شمسی
رابطه نفس و اصول اخلاق فاضله
روح‌الله تجلائی
نقد نظریه ترویج فساد در جامعه برای فراهم‌سازی شرط ظهور
حسین یزدانی

دوفصلنامه برهان

دسته‌بندی موضوعی: علوم اسلامی
ناشر: حوزه علمیه بناب
قطع: وزیری
دوره انتشار: دوفصلنامه
وابسته به: حوزه علمیه حضرت ولی‌عصر (عج) بناب
تلفن: ۰۴۱۳۷۷۳۲۷۸۱
آدرس اینترنتی howzehbonab.ir
صاحب‌امتیاز: حوزه علمیه حضرت ولی‌عصر (عج) بناب
مدیرمسئول: علی شکرزاده
سردبیر: جواد نظری
هیئت تحریریه:
حسین سلطانی
حجت ولایی راد
امیرعباس بابایی
مهدی رجب‌زاده
ویراستار فارسی: رضا سبحانی
پست الکترونیک: pajoohesh.hbonab@gmail.com
محل انتشار مجله: آذربایجان شرقی بناب خیابان باهنر روبه روی ایستگاه رادیو حوزه علمیه ولیعصر (عج) بناب
سال آغاز انتشار مجله: ۱۴۰۳

فهرست مقالات

جستاری در ماهیت‌شناسی بحث تضمین و آثار ادبی و محتوایی آن- ابوالفضل هاشمی لکی..... ۵

مفهوم‌شناسی تضمین از دیدگاه علمای نحو- امیرمحمد غزنوی غفاربی ۱۳

جستاری در نقد و بررسی مکاتب ادبیات عرب- محمدصادق صادقیان ۲۱

بررسی تطبیقی قطع موضوعی در احکام فقهی و قضایی- محمدمهدی جاهد ... ۳۳

نقد و بررسی انسان کامل از نظر شهید مطهری و فردریش ویلیام نیچه- محمدمهدی جهانی ۴۷

ملاک تشخیص امر ارشادی و مولوی- محمدتقی شمسی..... ۶۳

رابطه نفس و اصول اخلاق فاضله- روح‌الله تجلائی..... ۷۱

نقد نظریه ترویج فساد در جامعه برای فراهم‌سازی شرط ظهور- حسین یزدانی ۸۷

دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳
صفحات ۱۲-۵

مقاله علمی

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024 ،Vol 1

جستاری در ماهیت‌شناسی بحث تضمین و آثار ادبی و محتوایی آن

ابوالفضل هاشمی لکی[۱]

چکیده

یکی از صنعت‌های پرکاربرد و اختلافی در زبان عربی بحث تضمین است که موردتوجه افراد کمتری واقع شده است. تضمین دارای تعاریف مختلفی است و در آن اختلافات بسیاری شده است که برخی علما آن را بحثی جداگانه در کتاب‌هایشان آورده‌اند و برخی دیگر آن را در بحث‌هایی مانند تعدیه و لزوم بیان کرده‌اند ویکی دیگر از مصادیق اختلافی بودن تضمین این است که برخی علما آن را قیاسی و برخی دیگر آن را سماعی دانسته‌اند و در این مقاله مطرح شد که تضمین نه اینکه لفظی به معنا لفظی دیگر باشد؛ بلکه تضمین به این معناست که لفظی را در لفظ دیگر اشراب بکنی با مراعات هر دو معنا و آن را سماعی دانستیم که چون بحثی است که طبق استماع از عرب می‌باشد و افرادی که قیاسی دانسته‌اند به‌خاطر کثرت استعمال این صنعت بود؛ ولی این استعمال زیاد سبب قیاسی بودن نمی‌شود؛ چون استعمال این صنعت دارای شرائطی است که از عهده عرب فصیح درمی‌آید.

واژگان کلید: تضمین، قیاسی و سماعی، مجاز و حقیقت، عرضی و ذاتی، اشراب.

---

[۱]. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

مقدمه

ما در مقاله خود بحث تضمین را مطرح کردیم که در این مقاله مباحثی مانند مفهوم‌شناسی تضمین از حیث لغت و اصطلاح و قیاسی و سماعی بودن و انواع آن و جایگاه آن را بحث کرده‌ایم تا سؤال مقدری که وجود دارد و مقاله نیز در حول و محور آن است برای آن پاسخی دهیم که اگر بحث تضمین مطرح نشود و درباره آن به‌صورت دقیق بررسی نشود احتمال رخداد مشکلات بسیاری می‌شود و از مصادیق آن مشکلات تحریف در قرآن و کج‌فهمی‌ها است که اگر شخصی تضمین را به‌صورت دقیق نفهمد امکان دارد که در اجتهاد خود و یا در بحثی که با آن روبرو است دچار خطا شود و این صنعت مهارتی در دست شخص است که بر آن توانایی می‌دهد تا مسائل بسیاری را حل کند و خود نیز از اشتباه و خطا درامان باشد.

این تحقیق به‌خاطر این جمع‌آوری‌شده تا اینکه اشخاصی که در این صنعت حرفه ندارند بر آنها حرفه‌ای را اعطا کند که سبب ایجاز و اختصار در کلام می‌شود اگر فردی از چنین صنعتی باخبر نشود و در آن مهارت نداشته باشد مشکلات زیادی مانند تحریف در دین و قرآن و کج‌فهمی و استفاده غلط از مقاصد دیگران به وجود می‌آید. این‌چنین صنعت سبب نیکویی در کلام و ایجاز و اختصار در کلام می‌شود و ازآنجایی‌که در کلام عرب اختصار یکی از اصول بلاغی و نحوی می‌باشد استفاده از چنین صنعتی ضروری است و مزایای فراوانی دارد.

پیشینه تحقیق

- تضمین در لغت به چه معنایی می‌باشد؟
- تضمین در اصطلاح به چه معنایی می‌باشد؟
- تضمین در چه علم‌هایی مورد برسی است؟
- فایده تضمین چیست؟
- تضمین چند نوع می‌باشد؟
- تضمین قیاسی است یا سماعی؟

تضمین نحوی در ۱۰ مقاله دیگر نیز مورد بررسی واقع شده ودر آن مقالات مباحثی از حیث مفهوم و ماهیت وچگونگی و...مطرح شده است ودر کتب های دیگر مانند نحوالوافی، مغنی الادیب، علوم العربیه ...مورد بررسی قرار داده اند.

سؤالات فرعی (سازمان‌دهی تحقیق)

- تضمین در لغت به چه معنایی می‌باشد؟
- تضمین در اصطلاح به چه معنایی می‌باشد؟
- تضمین در چه علم‌هایی مورد بررسی است؟
- فایده تضمین چیست؟
- تضمین چند نوع می‌باشد؟
- تضمین قیاسی است یا سماعی؟

تضمین در لغت

تضمین از ماده (ضمن) و مصدر باب تفعیل می‌باشد. (ضمّن الشّی) یعنی چیزی را در چیز دیگر جای‌دادن مانند اینکه متاعی را در درون ظرفی و یا مرده‌ای را در درون قبری جای دهند. [۱] (جعل الشّی فی شیءٍیحویه) یعنی قراردادن چیزی در چیز دیگر که شامل است آن چیز دیگر، دیگری را . [۲]

باتوجه‌به اینکه این اصطلاح تضمین در علوم دیگر نیز به‌کاررفته است برای اینکه جلوگیری از خلط بین مفاهیم بکنیم لازم می‌آید این علوم را در چند علوم به‌کاررفته مورد بررسی قرار دهیم.

تضمین در اصطلاح

۱-در بیان

تضمین علاوه بر علم نحو در علم دیگری مانند علم بیان نیز مورد بررسی است. از حیث اینکه آیا تضمین حقیقت است یا مجاز و یا کنایه، قول حق این است که تضمین را حقیقت گرفت نه مجاز چون مجاز ذکر لفظ و اراده معنایی است که آن معنای اراده شده غیر معنای اصلیِ لفظ می‌باشد و کنایه هم نمی‌تواند باشد؛ چون کنایه ذکر لفظ و اراده لازم معنا است درحالی‌که تضمین اراده معنا همراه معنای اصلی می‌باشد. درنهایت می‌توان گفت که تضمین

[۱] . لوئیس، معلوف، المنجد فی اللّغه، ج ۱، ص ۴۵۵

[۲] .احمد ابن فارس زکریاء، ابوالحسین، مقاییس اللّغه، ج ۳، ص ۳۷۲

شباهتی به‌سوی مجاز دارد و آن هم ازاین‌جهت که چون هر دو به معنای مجازی خود به کار می‌روند و برای تشخیص آنها نیازمند قرینه است. [۱]

۲-در نحو

آنچه در این پژوهش به دنبال آن هستیم تضمین نحوی می‌باشد که آن را در چند تعریف بررسی می‌کنیم. ابن هشام در کتاب مغنی الأدیب تضمین را این‌چنین تعریف می‌کند: (قد یشربون

لفظاً معنی لفظ فیُعطونه حکمه و یُسمّی ذلک تضمیناً یعنی لفظی بر لفظ دیگر اشراب شود که احکام لفظ دوم بر آن بار شود به‌طوری که احکام موجود در لفظ مقدّر، در لفظ مشربٌ فیه که همان لفظ مذکور است موجود باشد. اشراب همان اداکردن هر دو معنا در لفظ مذکور می‌باشد. [۲]

عباس حسن نیز در کتاب نحو وافی نقل از تعریف ابی البقاء در کتاب «الکلیّات» چنین گفته است (التّضینُ: هوِ إشرابُ معنی فعلٍ لفعلٍ، لیعامل معاملته) تضمین یعنی گنجاندن معنای فعلی در فعل دیگر و معامله فعل دوم با این فعل. [۳]

سید سلمان نیز در کتاب منهاج البلاغه تضمین را این‌گونه معنا کرده است: (والتّضمین: أن تحذف کلمةٌ وتُشرب معناها أخری مع التّحفّظ علی معنی الکلمةالمشرب فیها،فتفیدالمعنی الکلمتین)تضمین یعنی کلمه ای حذف شود ومعنای آن کلمه برکلمه دیگراشراب شود همراه باحفظ کردن معنای کلمه اشراب شده درآن کلمه که معنای دوکلمه را می‌رساند.[۴]

سید هاشم طهرانی در کتاب علوم العربیهٔ تضمین را این‌گونه تعریف کرده است: (و هو أن یُراد معنی اللفظ مع معنی آخر یناسبه، و به قد یصیر المتعدی لازماً و قدیصیر اللازم متعدیاً) تضمین یعنی اراده شود معنای لفظ همراه معنای دیگری که آن معنا مناسب معنای لفظ می‌باشد و به‌وسیله تضمین است که فعل متعدی لازم می‌شود و فعل لازم نیز متعدی می‌شود.[۵]

عباس حسن نیز در کتاب النحو الوافی تضمین را این‌گونه تعریف کرده است: (التضمینُ: و هو أن یُؤدّی فعل أو - ما فی معناه - مؤدّی فعل أو – ما فی معناه - فیعطی حکمه فی التّعدیهٔ و اللّزوم) تضمین یعنی فعلی یا آنچه که در معنای فعل است فعل یا معنای فعل دیگر

---

[۱]. طهرانی، سید هاشم، عُلوم العربیه، ج ۲،ص۲۳۶

[۲]. ابن هشام انصاری، جمال‌الدین، المغنی الأدیب، ج ۱، ص ۵۷۰

[۳]. حسن، عباس، النّحوالوافی، ج ۲، ص ۵۲۲

[۴]. حسینی، سید سلمان، منهاج البلاغهٔ، ج ۱، ص ۱۱۰

[۵]. طهرانی، سید هاشم، علوم العربیهٔ، ج ۲،ص۲۳۲

را ادا بکند که هر حکمی که فعل مقدّر داشت بر فعل مذکور (مشرب فیه) نیز داده می‌شود. [۱] عباس حسن در النّحوالوافی تعریف برخی علما نحو آورده و آن نیز چنین می‌باشد: (التّضمینُ ایقاعُ لفظٍ موقع غیره لتضمّنه لمعناه، و هو نوعٌ من المجاز) [۲]

بنا بر تعاریف ذکرشده درنهایت تنها تعریفی که از تضمین به دست می‌آید این‌چنین است: تضمین یعنی معنای یک‌لفظ در لفظ دیگر اشراب شود به‌گونه‌ای کلمه اشراب شده بیانگر معنای دوکلمه باشد؛ یعنی هم‌معنای موجود در خودش وهم معنای کلمه‌ای که در این لفظ اشراب شده است. در این صورت آن لفظ حکم معنایی که در آن اشراب شده است را پیدا می‌کند. باید در بحث تضمین توجه داشت که کلمه‌ای مشرب فیه واقع شده است سبب ترک معنای لفظی که اشراب گردیده شده است نمی‌شود؛ بلکه معنای کلمه اول همراه معنای کلمه دوم در لفظ مشرب فیه موجود است.

فایدهٔ تضمین

ازآنجایی‌که استفاده از این صنعت خلاف اصل است؛ چون معنای مجازی به کار می‌رود باید غرضی یا فایده‌ای را به دنبال داشته باشد و یکی از مهم‌ترین اغراض تضمین توسعه در معناست یعنی اینکه دو معنا به‌وسیله یک کلمه رسانده شود چنانچه در تعریف تضمین نحوی گفتیم که تضمین اشراب معنای لفظی در لفظ دیگر است که لفظ اشراب شده دو معنا را افاده می‌کند. ابن هشام در کتاب مغنی الأدیب به غرض تضمین این‌گونه اشاره کرده است: (فائدتُه: أن تؤدی کلمهٔ مؤدّی کلمتین) یعنی اینکه یک کلمه معنای دوکلمه را می‌رساند و این نیز گونه‌ای اقتصار می‌باشد. [۳] و از غرض تضمین سیوطی نقل از زمخشری در کتاب ألاشباه و النّظائر این‌چنین آورده است: (قال الزّمخشری: و الغرض فی التّضمین إعطاء مجموع معنَیَین و ذلک أقوی مِن إعطاء معنی) و غرض از آن تضمین در قول زمخشری این است که به‌وسیله تضمین اعطای دو معنا می‌شود (انگار به‌وسیله یک تیر دو هدف را می‌زنی) و اعطاء دو معنا به‌وسیله یک‌لفظ قوی‌تر از إعطاء یک معنا می‌باشد. [۴]

---

[۱]. حسن، عباس، النّحوالوافی، ج ۲، ص ۱۵۹

[۲]. حسن، عباس، النّحوالوافی، ج ۲، ص ۵۲۲

[۳]. ابن هشام انصاری، جمال‌الدین، مغنی الأدیب، ج ۲، ص ۵۷۰

[۴]. السیوطی، جلال‌الدین، الأشباه والنّظایر، ج ۲، ص ۱۰۶

غرض دیگری که با استفاده از مطالب نحاه می‌شود این است که تضمین فعل لازم را تغییر بر متعدی می‌کند و فعل متعدی تغییر بر لازم می‌کند همراه با آنکه دو معنا را می‌رساند.

انواع تضمین

تضمین را می‌توان بر دو بخش تقسیم کرد: تضمین ذاتی، تضمین عرضی.

۱-تضمین ذاتی

آن‌چنان تضمینی می‌باشد که از اول وضع که عرب آن را استعمال کرده است معنای کلمه دیگری در آن إشراب شده است که به چنین تضمینی که همیشه اشراب شدهٔ حرفی یا اسمی یا فعلی دیگر است را تضمین ذاتی می‌گویند. به‌عنوان‌مثال: (متی) مبنی است و علت بناءآن به‌خاطر شباهت به حروف است که خود متی دربرگیرنده معنای زمان است که یک معنای اسمی می‌باشد و به‌خاطر شباهت به (إن) شرطیه معنای شرط را در ضمن گرفته و از اوّل وضع معنای (إن) حرفیه شرطیه در آن موجود است.

۲-تضمین عرضی

اگر کلمه‌ای از وضعش معنای کلمه دیگر را شامل نباشد و به‌وسیله قرائن فهمیده شود به آن تضمین عرضی گویند. به‌عنوان‌مثال: «أرأیتَ الّذی یُکَذِّبُ بِالدّین»[۱].در این آیه «یُکذّبُ»متضمّن معنای «کَفَرَ»است؛چون «کَفَرَ»متعدی به حرف جرّ «با» است این قرینه شد تا بفهمیم که «کذب» متضمّن «کفر» است.

تضمین قیاسی است یا سماعی؟

عباس حسن در کتاب نحو وافی به نظر خود سماعی و قیاسی بودن تضمین را این‌گونه بیان کرده است: (التّضمینُ سماعیٌ و لا قیاسیٌ و إنّما یذهب إلیه عندالضّروره) یعنی اینکه تضمین سماعی است نه قیاسی و به‌وسیله استماع از سوی عرب فصیح می‌باشد و از آن ضرورت استفاده می‌شود؛ چون خلاف اصل است باید غرضی متکلم را به‌سوی آن خلاف اصل سوق دهد و فایده مذکوره را برساند. [۲]

ولی در جایی دیگر عباس حسن در کتابش نقل از قول دیگر نحویون تضمین را این‌گونه بیان کرده است: (الصحیحُ عندهم أنّ التّضمین قیاسیٌ) یعنی قول صحیح در نظر برخی از

---

[۱]. سوره ماعون، آیه ۱

[۲]. حسن، عباس، النّحوالوافی ج ۲، ص ۵۲۳

نحویون این است که تضمین قیاسی باشد نه سماعی و دلیل آنها این است که چون در آیات و روایات بیشتر استفاده شده است و شیوع دارد؛ یعنی کثره استعمال در آیات و روایات سبب قیاسی شدن تضمین شده است. [۱]

در آخر این تحقیق لازم به ذکر است که تضمین امری اختلافی است که برخی نحاه آن را قیاسی و برخی دیگر آن را سماعی دانسته اند و برخی آن را در بحث حقیقت و مجاز، حقیقت گرفتند و برخی دیگر آن را مجاز گرفتند. بحث مطرح شده در این مقاله درباره تضمین نحوی می‌باشد.

نتیجه

تضمین یکی از آن صنعتی‌هایی است که استعمال بسیاری دارد و به معنای قراردادن چیزی در چیز دیگر است و در کلام عرب نیز اشراب لفظی در لفظی دیگر با مراعات هر دو معنا است که گفتیم کثرت استعمال آن سبب قیاسی بودن آن نمی‌شود؛ چون دارای شرائطی است که فقط از عهده عرب فصیح درمی‌آید و اگر چیزی چنین باشد سماعی می‌باشد.

تضمین نه‌تنها اینکه در علم نحو مورد بررسی است در علم بلاغت نیز جایگاهی دارد و تضمین نحوی خود نیز دارای اقسامی بود که بیان کردیم که تضمین یا ذاتی است که از اول وضع متضمن معنای چیزی دیگر بود و یا عرضی است که با دارابودن برخی شرائط این تضمّن معنایی در آن رخ می‌دهد که فائده این تضمین رساندن دو معنا با یک کلمه است.

---

[۱]. حسن، عباس، النّحوالوافی، ج ۲، ص ۱۵۹

منابع

۱-السیوطی، جلال‌الدین، ألاشباه والنّظایر، دارالکتاب العربی

۲-معلوف، لوئیس، المنجدفی اللّغه، ۱۳۹۳، کتاب عقیق، تهران، ۱۳۹۲

۳-حسن، عبّاس، النّحوالوافی، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳۸۴

۴-طهرانی، سید هاشم، علوم العربیه، سید محسن موسوی، ۱۳۹۸، انتشارات خاتم الانبیاء، اصفهان، ۱۳۹۰

۵-ابن هشام انصاری، جمال‌الدین، مغنی الأدیب، علیرضا رنجبر، ۱۳۹۹، حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۹۱

۶-احمد بن فارس بن زکریا، ابوالحسین، مقاییس اللغه، عبدالسّلام محمّد هارون، مرکز النّشر- مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۶۱

۷-الحسینی، سید سلمان، منهاج البلاغه، نصایح، قم، ۱۴۰۰

دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳
صفحات ۲۰-۱۳

مقاله علمی

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024 ،Vol 1

مفهوم‌شناسی تضمین از دیدگاه علمای نحو

امیرمحمد غزنوی غفاربی[۱]

چکیده

در این مقاله، ما در موردبحث تضمین نحوی که بابی از ابواب علم نحو می‌باشد به گفت‌وگو می‌پردازیم. در قرآن عظیم‌الشأن، روایات معصومین (علیهم‌السلام)، متون عربی و اشعار تضمین به‌صورت فراوان به کار قرار گرفته شده است پس ما برای فهم مفاهیم عمیق قرآن عظیم‌الشأن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) باید سررشته‌ای از بحث تضمین داشته باشیم. در موردبحث تضمین مقالات متعددی مباحثی را با نگاه‌های مختلفی بیان کرده‌اند و ما در این مقاله با سبک نگاه و بیان خود این مطالب را گردآوری کردیم و در بحث خاتمه در صورت امکان وجه جامعی بین اقوال و در صورت عدم امکان قول صحیح را اثبات کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: تضمین، حقیقت، مجاز، کنایه، قیاسی، سمائی

---

[۱]. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

مقدمه

ما در این مقاله در صدد یافتن پاسخ برای چیستی تضمین هستیم در راستای این پرسش در ابتدا یک بحث کوچک لغوی برای تضمین باز کردیم سپس قبل از ورود به بحث اصطلاحی تضمین آن را در دو علم نحو و بیان بررسی کردیم بعد از ورود به بحث اصطلاحی تضمین اقوال علما را نقل کردیم و نتیجه‌گیری را به خاتمه سپردیم بعد از مطرح‌کردن تعاریف اصطلاحی بحثی از فائده تضمین انجام دادیم و در آخر اقوال علما در مورد سمائی یا قیاسی بودن تضمین را نقل کرده و در خاتمه قول صحیح را اثبات کردیم.

نتیجه این مباحث شناختی از چیستی تضمین است به این معنا که بعد از بحث لغوی وجه جامعی بین تعاریف علما ارائه کردیم سپس فائده تضمین را مطرح کرده و در آخر قول صحیح در باب قیاسی یا سمائی بودن تضمین را اثبات کردیم.

اهمیت و ضرورت

در قرآن عظیم‌الشأن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) تضمین به‌صورت کثیر به کار گرفته شده است و انسان در صورت عدم آگاهی به بحث تضمین ممکن است مطالبی را از قرآن و روایات استنباط کند که در دین وجود ندارد و یا اشکالاتی به کلام وحی وارد می‌شد که در صورت آگاهی به بحث تضمین این مشکلات پدیدار نمی‌گشت. به‌صورت کلی برای فهم دقیق زبان عربی شناخت باب تضمین لازم و ضروری است.

پیشینه تحقیق

کتب بسیاری در مورد تضمین مباحثی را مطرح کرده‌اند مثل النحو الوافی، مغنی الادیب، علوم العربیه، الاشباه والنظائر. البته علاوه بر کتاب‌هایی که در مورد تضمین مباحثی گفته‌اند مقاله‌هایی نیز وجود دارند که در مورد تضمین مباحثی مطرح کرده‌اند که شمار آنها به بیست و چهار مورد می‌رسد.

سؤالات فرعی

- تضمین در لغت به چه معنا است؟
- تضمین در کدام علوم بحث می‌شود؟
- تضمین در اصطلاح به چه معنا است؟

- فایده تضمین چیست؟
- آیا تضمین قیاسی است یا سمائی؟

تضمین در لغت

تضمین از ماده (ضَمَنَ) مصدر باب تفعیل است. (ضَمّنَ الشیءَ) یعنی چیزی را در چیزی جای‌دادن مثل‌اینکه متاعی را در درون ظرفی یا مرده‌ای را در درون قبری جای دهند. [۱] تضمین در دو علم نحو و بیان بحث می‌شود و ما برای جلوگیری از خَلط دو علم با هم به بررسی این دو علم می‌پردازیم.

تضمین در اصطلاح

۱- در علم بیان

تضمین در علم بیان ازاین‌جهت بحث می‌شود که آیا تضمین حقیقت است یا مجاز؟ حق آن است که تضمین حقیقت است نه مجاز چون مجاز ذکر لفظ و اراده معنایی غیر معنای اصلی لفظ می‌باشد. تضمین کنایه نیز نمی‌تواند باشد؛ چون کنایه ذکر لفظ و اراده لازم معنای آن است و حال‌آنکه تضمین اراده معنایی همراه با معنای اصلی است. در نهایت می‌توانیم بگوییم که تضمین شباهتی به مجاز دارد ازاین‌جهت که هر دو برای معنای غیراصلی خود نیاز به‌تناسب با معنای اصلی و قرینه دارند. [۲]

۲- در علم نحو

تضمین در علم نحو از جهت متعدی کردن فعل لازم یا لازم کردن فعل متعدی بحث می‌شود. هدف ما از جمع‌آوری این مقاله بررسی تضمین در علم نحو است. علما در تعریف تضمین آرای مختلفی دارند که ما آنها را نقل کرده و نتیجه‌گیری را به خاتمه می‌سپاریم. ابن هشام در کتاب مغنی الادیب تضمین را این‌گونه تعریف می‌کند: (قد یشربون لفظاً معنی لفظ فیعطونه حکمه، و یسمی ذلک تضمینا) [۳] یعنی تضمین آن است که معنای لفظی در لفظ دیگر اشراب شود و احکام لفظ دوم بر آن بار شود؛ مثلاً در آیه شریفه «فاجعل افئده من الناس

---

[۱]. احمد ابن فارس ابن زکریا، ابو الحسین، مقاییس اللغه، ج ۳، ص ۳۷۲

[۲]. طهرانی، سید هاشم، علوم العربیه، ج ۲،ص۲۳۶

[۳]. ابن هشام انصاری، جمال‌الدین، مغنی الادیب، ج ۱، ص ۲۳۲

تهوَی الیهم»[۱] به فتح واو تهوَی، تهوَی متعدی بنفسه استعمال شده[۲] به همین خاطر الی آمده بر سر معمول تهوی زائده است.

برخی برای جلوگیری از زیادت الی به توجیه بر خواسته‌اند و گفته‌اند که تهوَی متضمن معنای تمیل است[۳] چون تمیل با الی متعدی می‌شود[۴] سید هاشم طهرانی در کتاب علوم العربیه تضمین را چنین تعریف می‌کند: (و هو ان یراد معنی اللفظ مع معنی آخر یناسبه) [۵] تضمین یعنی اراده شود معنای لفظ همراه معنای دیگری که آن معنا مناسب لفظ باشد.

عباس حسن در النحو الوافی تضمین را این‌گونه تعریف می‌کند: (هو ان یؤدّی فعل او _ما فی معناه_مؤدی فعل آخر او - ما فی معناه_فیعطی حکمه فی التعدیه و اللزوم) [۶] تضمین یعنی فعل یا_آنچه که در معنای فعل است_ معنای فعل دیگر یا_آنچه که در معنای فعل دیگر است _را برساند سپس ما بنا بر معنای متضمن شده حکم به تعدیه و لزوم فعل مذکور می‌دهیم.

عباس حسن در کتاب النحو الوافی از ابو البقاء نقل می‌کند که در کتاب الکلیات تضمین را این‌گونه تعریف کرده است: (التّضمین: هو اشراب معنی فعل لفعل لیعامل معاملته و بعباره اُخری: هو أن یُحمل اللغه معنی غیر الذی یستحقه آله ظاهره) [۷] تضمین یعنی گنجاندن معنای فعلی در فعل دیگر و معامله‌کردن با فعل متضمن شده. (احکام فعل اشراب شده را به این فعل می‌دهیم)

سیوطی در کتاب الاشباه و النظائر فی النحو از زمخشری تعریفی را نقل می‌کند: (قال الزّمخشری: من شأنهم: أنّهم یضمّون الفعل معنی فعل آخر فیجرونه مجراه و یستعملونه استعماله مع اراده المعنی المتضمّن) [۸] زمخشری گفته است: از شئون نحویون این است که در ضمن بگیرند فعلی را در معنای فعل دیگر سپس اجرا کنند فعل را در مجرای فعل دیگر و استعمال کنند فعل را همراه اراده معنای متضمن.

---

[۱]. ابراهیم،۳۷

[۲]. معلوف، لوئیس، المنجد، ج ۱، ص ۸۷۸

[۳]. ابن هشام انصاری، جمال‌الدین، ج ۱، ص۶۱

[۴]. معلوف، لوئیس، المنجد، ج ۱، ص ۷۸۲

[۵]. طهرانی، سید هاشم، علوم العربیه، ج ۲، ص۲۳۲

[۶]. حسن، عباس، النحو الوافی، ج ۲، ص ۱۵۹

[۷]. حسن،عباس،النحو الوافی،ج۲، ص۵۲۲

[۸]. جلال الدین،عبد الرحمن ابن ابی بکر،سیوطی،الاشباه و النظائر فی النحو،ج۱،ص۱۰۶

سید سلمان حسینی در کتاب منهاج البلاغه تضمین را این‌گونه تعریف می‌کند: (والتضمین أن تحذف کلمه و تشرب معناها اخری مع التحفظ علی معنی الکلمه مشرب فیها)[۱] تضمین آن است که کلمه‌ای حذف شود و معنایش در کلمه دیگر اشراب شود همراه حفظ بر معنای کلمه‌ای که در آن اشراب صورت‌گرفته است.

فایده تضمین

اصل در هر لفظی آن است که به معنای اصلی خودش استفاده شود پس تضمین خلاف اصل است به همین خاطر باید هنگام تضمین غرض و فایده‌ای را به دنبال داشته باشیم. یکی از مهم‌ترین فوائد تضمین ایجاد و توسعه در معنا است با تضمین انسان می‌تواند با یک‌لفظ دو معنا را افاده کند به‌گونه‌ای که انسان بدون به‌کاربستن لفظ به انتقال معنا دست پیدا کند.

ابن هشام در کتاب مغنی الادیب فائده تضمین را این‌گونه بیان می‌کند: (و فائدته: أن یؤدی کلمه مؤدی کلمتین) [۲] یعنی فائده تضمین آن است که یک کلمه دوکلمه را ادا می‌کند. ابن هشام در جای دیگری از همین کتاب هنگام شمردن راه‌های تعدیه فعل لازم یکی از آن راه‌ها را تضمین معرفی می‌کند سپس در مورد تضمین می‌گوید که: (و یختصّ التّضمین عن غیره من المعدیات بأنّه قد ینتقل الفعل الی اکثر من درجه) [۳]یعنی ویژگی متمایزکننده تضمین از دیگر معدّیات آن است که تضمین بر خلاف دیگر معدّیات می‌تواند بیشتر از یک مفعول به، به فعل بدهد؛ مثلاً در مثال (لا آلوک نصحا و لا آلوک جهدا) آلوک لازم است؛ ولی متضمن معنای (قصرتُ) شده به همین خاطر دو مفعول به برداشته است. [۴]

سیوطی در کتاب الاشباه و النظائر فی النحو از زمخشری در مورد فایده تضمین نقل می‌کند که: (قال: و الغرض فی التّضمین اعطاء مجموع معنیین و ذلک اقوی من اعطاء معنی) [۵] زمخشری گفته است که: غرض در تضمین اعطاء مجموع دو معنا است و این اعطاء دو معنا قوی‌تر از اعطاء یک معنی است.

---

[۱]. حسینی،سید سلمان، منهاج البلاغه،ج۱، ص۱۱۰

[۲]. ابن هشام انصاری، جمال الدین، مغنی الادیب،ج۱، ص۵۷۰

[۳]. ابن هشام انصاری، جمال الدین، مغنی الادیب،ج۱، ص۴۷۲

[۴]. ابن هشامن انصاری، جمال الدین، مغنی الادیب،ج۱، ص۴۷۲

[۵]. عبد الرحمن ابن ابی بکر، سیوطی، الاشباه والنظائر فی النحو، ج۱، ص۱۰۶

عباس حسن در کتاب النحو الوافی در مورد فایده تضمین چنین می‌گوید: (و فائده التّضمین هی أن تؤدّی کلمه مؤدی کلمتین فالکامتان مقصودتان معاً قصدا و حکما) [۱] یعنی فایده تضمین آن است که یک کلمه دوکلمه را ادا کند و هر دوکلمه همراه هم مقصود در قصد و حکم هستند.

تضمین سمائی یا قیاسی

در مورد سمائی یا قیاسی بودن تضمین آرای مختلفی وجود دارد که ما به ذکر دو مورد آن بسنده می‌کنیم. سید هاشم طهرانی در کتاب علوم عربیه می‌گوید که تضمین قیاسی است نه سمائی بعضی در علت قیاسی بودن تضمین گفته‌اند که: چون تضمین در آیات و اشعار به‌صورت کثیر به‌کاررفته است کاتب و خطیب می‌تواند با رعایت تناسب بین دو معنا و قرینه از تضمین استفاده کند. [۲]

عباس حسن در کتاب النحو الوافی می‌گوید که: (والصّحیح عندهم أنّ التّضمین قیاسیّ) [۳] یعنی قول صحیح نزد نحویون آن است که تضمین قیاسی است. عباس حسن در جای دیگری از همین کتاب گفته است: (التّضمین سمائی لا قیاسیّ و انّما یذهب الیه عند الضروره) [۴] یعنی تضمین سمائی است نه قیاسی و ما آن‌وقت که ناچار باشیم و ضرورت وجود داشته باشد به سمت تضمین می‌رویم.

نتیجه

ما در بحث تضمین به معنای لغوی آن اشاره‌ای کوتاه داشتیم؛ ولی به معنای اصلی آن بهای زیادی دادیم ابتدا تضمین را در دو علم بیان و نحو بررسی کردیم و گفتیم که مراد ما از تضمین، تضمین در علم نحو است سپس تعریف علما را نقل کردیم و در یکی از آیات قرآن عظیم‌الشأن بررسی کردیم با ذکر تعاریف یاد شده می‌توان فهمید که علما در تعریف تضمین اختلاف چندانی نداشته‌اند و همه در اصل وجود دو معنی در یک کلمه مشترک بوده‌اند.

سپس از فائده تضمین و قول علما صحبت کردیم و مشاهده کردیم که چندان فرقی ندارند بعد یک ویژگی متمایزکننده تضمین از دیگر معدّیات را نقل کردیم و در آخر از قیاسی

---

[۱]. عباس، حسن، النحو الوافی، ج۲، ص۵۲۳

[۲]. طهرانی، سید هاشم، علوم العربیه، ج۲، ص۲۳۶

[۳]. حسن، عباس، النحو الوافی، ج۲، ص۱۶۰

[۴]. عباس، حسن، النحو الوافی، ج۲، ص۵۲۳

یا سمائی بودن تضمین دو قول مطرح کردیم که کاملاً ضد هم بودند با نگاه در این دو قول می‌توان دریافت که تضمین سمائی است؛ چون کثرت وجود در آیات و اشعار دارد و چه اشکالی وجود دارد که ما به‌خاطر غرضی و تناسب بین دو معنا و قرینه از تضمین استفاده کنیم؟

منابع

- قرآن

۱- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن ابن ابی‌بکر، الاشباه والنظائر فی النحو، دارالکتب العلمیه، بیروت_لبنان، ۱۴۲۸ ه.ق

۲- معلوف، لوئیس، المنجد، نوید اسلام، قم، ۱۳۹۳ ه.ش

۳- حسن، عباس، النّحو الوافی، ناصرخسرو، قم، ۱۳۸۴ ه.ش

۴- طهرانی، سید هاشم، علوم العربیۀ، سید محسن موسوی، خاتم الانبیاء، اصفهان، ۱۳۹۸ ه.ش

۵- ابن هشام انصاری، جمال‌الدین، مغنی الادیب، علیرضا رنجبر، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۴۲ ه.ق

۶- احمد ابن فارس ابن زکریا، ابو الحسین، مقاییس اللغۀ، عبدالسلام محمد هارون، کتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق

۷- الحسینی، السید سلمان، منهاج البلاغۀ، نصائح، قم، ۱۴۰۰ ه.ش

دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳
صفحات ۳۲-۲۱

مقاله علمی

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024 ،Vol 1

جستاری در نقد و بررسی مکاتب ادبیات عرب

محمدصادق صادقیان[۱]

چکیده

در این مقاله به نقد و برسی مکاتب ادبی و ضرورت آشنایی با آنها پرداخته شده .این مقاله در راستای تحقیق و پژوهش علمی پایه سوم حوزه‌های علمیه ارائه شده است و اولین پژوهش علمی این‌جانب می‌باشد. عناوین و منابع این تحقیق از کتب نحوی معاصر و کتب علمی علمای ادیب و فصیح غیر معاصر استفاده شده عمده مباحث این تحقیق اختلافات بین مکاتب است و به قضاوت‌های مکاتب تلمذ یافته از دو مکتب اصلی کوفی و بصری اشاره شده

واژگان کلیدی: مکاتب ادبی، مکتب بصری، مکتب کوفی.

---

[۱]. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

مقدمه

اصول اعتقادات مهم‌ترین عامل مؤثر در گرایش‌ها و انتخاب‌های روزمره ما هستند. این اعتقادات ما به نحوی تأثیرگذار هستند که حتی در ادبیات ما نیز نقش مهمی را ایفا می‌کنند. برای هر علمی منبع و مأخذی وجود دارد که ما می‌توانیم از آن دانش موردنظر را کسب کنیم و برای علم نحو برای ما غیرعرب زبان‌ها منابع کثیری از علمای نحوی رسیده تا از طالب علم از آنها استفاده کند. علم نحو نه‌تنها برای ما طلاب اهمیت و ضرورت دارد؛ بلکه برای سایر افراد نیز کاربردی است. حالا ما باید بندانیم طبق چه مبنایی حرکت می‌کنیم و چه روشی را برای علم اخذ می‌کنیم . وقتی دانشجوی نحوی می‌خواهد مطالعات خود را شروع کند درمیابد که علم نحو یک علم کاملاً متحد الآراء نمی‌باشد و اختلافات کثیری وجود دارد که منشأ این‌ها برمی‌گردد به مکاتب ادبی و رأی آنها در مورد مسائل اختلافی و این اختلافات گاهی موجت تغیر معنا نیز می‌شود و به‌دور از طالب علم است که بدون مبنا حرکت کند و راه گمراهی علمی را پیشه سازد.

اهمیت و ضرورت

اختلاف مکاتب ادبی باعث اخلاف معانی نیز شده و این اختلاف موجب سردرگمی طالب علم نحو می‌شود. در این مقاله خواهیم دانست که باید طبق چه مبنایی حرکت کنیم و معانی صحیح و موردنظر متکلم را در متون عربی و آیات و روایات بگیریم.

پیشینه تحقیق

در مورد مکاتب ادبی تحقیقات فراوانی انجام شده که در این راستا می‌توان به این آثار اشاره کرد. المدارس النحویه تألیف شوقی ضیف و «نشاه النحو» و «تاریخ أشهر النحاه» تألیف آقای طنطاوی و «المفید فی المدارس النحویه» نوشته سامری و «خصائص مذهب الاندلس النحوی» تألیف عبدالقادر رحیم. البته غیر این آثار، آثار دیگر و با ارزشی نیز وجود دارد؛ ولی این سه کتاب عمده مباحث این مبحث را جمع‌آوری کرده‌اند.

سؤالات فرعی

- مکتب ادبی چیست؟
- در ادبیات عرب چند نوع مکتب علمی وجود دارد و تاریخچه پیدایش آنها چیست؟
- علمای دو مکتب کوفی و بصره به چه کسانی اشاره می‌شود؟
- علل پیدایش مکاتب چه بود؟
- آیا بین مکاتب ادبی اختلاف هم وجود دارد؟ (بین مکتب کوفی و بصری)
- آیا اختلف در مکاتب موجب اختلاف در تفسیر و تبیین متون عربی نیز می‌شود؟

متن مقاله

مکتب ادبی، به معنای مجموعه سنت‌ها، هنجارها، اندیشه‌ها، نظریه‌ها و ویژگی‌هایی است که به دلیل‌های اجتماعی، سیاسی یا فرهنگی در دوره‌ای خاص در ادبیات ایجاد می‌شود. این مجموعه معمولاً در آثار گروهی از صاحبان قلم رخ می‌دهد و باعث تمایز آن‌ها در سبک از شاعران و نویسندگان دیگر می‌شوند. منتقدان، پژوهشگران، نویسندگان و شاعران برجسته و ماهر چنین مجموعه‌ای را می‌یابند و در قالب مشخصه‌های هر مکتب ارائه می‌دهند. هر مکتب با پیروانی که برای خود می‌یابد دوره‌ای ویژه – کوتاه یا بلند – را می‌پیماید و سپس بازمی‌ایستد .

معروف و رایج درباره مکاتب موجود در ادبیات این است که پنج مکتب وجود دارد که به ترتیب عبارت‌اند از مکتب بصره، کوفه، بغداد، اندلس و مصر. تاریخچه این مکاتب و شکل‌گیری آنها پس از این است که ابوالاسؤد دُئَلی، با اشاره و رهنمود مولای متقیان حضرت امیرمؤمنان (ع)، درباره نحو قواعدی اجمالی را تنظیم و تدوین کرد. در واقع، این علم متولد شد و ازآنجایی‌که ابوالأسود در بصره بود، این علم در این شهر انتشار یافت. ازاین‌رو، آقای طنطاوی در کتاب «نشأه النحو و تاریخ أشهر النحاة» که اطوار و مراحل نحو را به چهار مرحله تقسیم می‌کند، مرحله اول (یعنی مرحله وضع و تکوین و شکل‌گیری ابتدایی) آن را بصری ذکر می‌کند که از زمان ابوالأسود آغاز شده بود و تا زمان خلیل بن احمد ـ که حدود یک قرن بود ـ ادامه داشت. خلیل بن احمد فراهیدی، مؤسس واقعی مکتب نحوی بصره و علم نحو عربی به معنای دقیق آن بوده است. پس از او سیبویه، اخفش و مبرد از دیگر علمای نحوی مکتب بصره بوده‌اند

پس از حدود یک قرن، مکتب دیگری در ادبیات به نام مکتب کوفه با ویژگی‌های خاصی، به کوشش افرادی مانند ابوجعفر رُؤاسی، کسائی، فراء و ثعلب، شکل گرفت. {در میان ثعلب و فراء آن‌قدر اختلاف وجود داشت که برخی مکتب کوفه را مستقل نمی‌دیدند} البته کوفی‌ها در این یک قرن سرگرم قرائات مختلف قرآن، روایت شعر و اخبار عرب بودند و در جهت نقل مسموعات عرب فصیح فعالیت داشتند. ائمه مکتب کوفی با معیار و متدهای خاصی که داشتند، این مکتب را پدید آوردند که کمکم به مکتب و سبکی مقابل مکتب بصره تبدیل شد. مکتب کوفه هم پس از شکل‌گیری، بسیاری از دانش‌پژوهان نواحی گوناگون را به خود جلب کرد که در رشد این مکتب بی‌تأثیر نبود.

مکتب بعدی که در پایان قرن سوم آغاز شد و در قرن چهارم رونق گرفت، مکتب بغداد بود که از ائمه این مکتب می‌توان از ابن کیسان {که هم در بصره از مبرّد و هم در کوفه از ثعلب، بهره برده بود}، زجاجی، ابوعلی فارسی و ابن جنی نام برد .در پایان قرن پنجم و آغاز قرن ششم، مکتب چهارمی به این مکاتب سه‌گانه اضافه شد که این همان مکتب اندلس (اسپانیای امروز) است. البته پیش‌ازاین زمان هم در اندلس بحث‌های داغ ادبی وجود داشت، منتها مبنای آنها همان مکاتب موجود (بصری، کوفی و بغدادی) بوده است تا اینکه حدود اوایل قرن ششم، عالمان آن دیار، مستقل شدند و سبک خاصی را دنبال کردند.

کمی پس از مکتب اندلس، مکتب مصر و شام ظهور کرد که از عالمان این مکتب و مدرسه، می‌توان به ابن عقیل شارح الفیه ابن مالک و ابن هشام انصاری و ابن حاجب اشاره کرد. عمده فرق بین دو مکتب کوفی و بصری چنین است که بصریون منطق محور و عقل محور حرکت کرده‌اند و در تورق متون ادبی قواعدی را جمع‌آوری کرده و تدوین نموده‌اند و به مباحث شاذ به‌عنوان قاعده اهمیتی قائل نشده‌اند و فقط از آنها به‌عنوان گوشه چشمی نگاه شده ولی مکتب کوفی تماماً لفظ‌گرا است و از عناوین شاذ نیز به‌عنوان قاعده جوازی یاد کرده است. کوفیون قائل به‌ضرورت نیستند و تمام آنها را لغت اصیل عرب فرض کرده‌اند و قاعده جمع‌آوری کرده‌اند.

شیوخ و علمای بصره فقط از کسانی روایت می‌کردند که عرب خالص و اصیل بودند و در صحراها بوده‌اند و شاهدی را قبول نمی‌کردند مگر این‌که به آن اطمینان داشتند همان‌طور که سیبویه این کار را می‌کرد، اما کوفی‌ها کمتر در روایت سخت می‌گرفتند و در شاهدآوردن آزادتر بودند. بصری‌ها قواعد خود را بیشتر در لغت اقامه می‌کردند و از این‌که آنچه که پایین‌تر و کمتر از آن است را منبعی برای استنباط بدانند، ابا داشتند و طرف‌دار عقیده اکثریت در

زبان بودند. کوفی‌ها لغت را از هر جا که یافته‌اند می‌گیرند و هر شاهدی که برای آن‌ها عرضه می‌شود را می‌پذیرند و حکمی از آن به وجود می‌آورند. بصریان فقط شعرای طبقه اول و دوم را قبول داشتند و به شعر آنان استناد می‌کردند؛ ولی اهل کوفه به شعر بسیار توجه می‌نمودند تاحدی‌که شعرهای مصنوعی و جعلی نیز نزد آنان فراوان به چشم می‌خورد. حالا که بحث از شعرا شد بد نیست اشاره‌ای نیز به طبقات آنها نیز بکنیم. طبقات شعرا از دیدگاه نحویون:

۱- طبقه جاهلیان مثل اصحاب معلقات

۲- طبقه مخضرمان مانند لبید (وفات ۳۸هجری) و حطیئه (وفات۵۵ هجری)

۳- طبقه مقدمان یا اسلامیان مثل فرزدق (وفات ۱۱۰ هجری) و جریر (وفات ۱۱۰ هجری)

۴- طبقه مولدان مثل بشار بن برد (وفات ۱۶۸هجری) و ابونواس (وفات ۱۹۱ هجری)

۵- طبقه محدثان مثل ابو تّمام (وفات۲۲۲هجری)

۶- طبقه متاخران مثل متنبی (وفات ۳۵۴ هجری)

اصالت و فصاحت کلام عرب تا سال ۱۵۰ هجری دوام داشت چون بیشتر اعراب پیش از اسلام (جز اعراب هم مرز با عجم‌ها مانند قبایل لخم و بکر) فصیح بودند و چون عرب‌ها با عجم زیاد اختلاط نداشتند، زبان اصیل آنها محفوظ مانده بود. پس از ظهور دین مقدس اسلام، رفت و آمد میان عرب و عجم آغاز شد. از سویی به فرموده پیامبر اکرم (ص): «تعلّموا العلم ولو بالصین»، به سرزمینها و کشورهای گوناگون هجرت کردند. همچنین از سرزمینهای غیر عربی برای پژوهش درباره دین مبین اسلام به شبه جزیره عربستان می‌آمدند و مدتها در آنجا سکونت داشتند. برخی هم در همان‌جا ازدواج می‌کردند و تا پایان عمر آنجا می‌ماندند. بیگمان این اصطکاک لغات میان شهروندان عرب و مهاجران غیر عرب، در زبان و لهجه همدیگر اثر می‌گذاشت و این امر درباره بچه‌های عرب، به ویژه بچه‌های دو رگه بیشتر نمود داشت. از این رو، تا سال ۱۵۰ هـ . ق تقریباً عامه عرب اصالتشان را حفظ کرده بود، اما از این زمان به بعد، تأثر از عجم در لغت اکثر عرب ظاهر شد. پس از این زمان بود به کلام عرب‌ها اعتماد نمی‌کردند-.

نام برخی از علما این دو گروه و کتاب اصلی و مادر این مکاتب:

- کوفیّ

۱- معاذالهراء۲- کسائی ۳- فراء ۴- ثعلب

- بصری

۱- عیسی بن عمر ثقفی (وفات ۱۴۹ هجری) استاد سیبویه

۲- ابن عمر مازنی (وفات ۱۴۵ هجری)
۳- ابو عبدالرحمن خلیل بن احمد فراهیدی (وفات ۱۷۵ هجری)
۴- ابو بشر ابوالحسن عمر بن عثمان بن قنبر معروف به سیبویه (وفات ۱۸۰ هجری)
۵- ابوالحسن سعید بن مسعده اخفش ملقب به اخفش اوسط (وفات ۲۱۵ یا ۲۲۵ هجری)
۶-ابوالعباس مبرد ازدی بصری (وفات ۲۸۵ هجری)
۷-ابوالحسن علی بن سلیمان اخفش (وفات ۳۱۵ هجری)
۸- ابن درستویه ابوالقاسم زجاجی (وفات ۳۷۷ هجری)
۹- ابوسعید سیرافی - ابوالاسود - عبدالله بن ابی اسحاق - ابو عمرو بن العلاء - یونس بن المازنی - المبرِد - الزجاج

کتاب شریف الکتاب نوشته سیبویه این کتاب از حیث شکلی و محتوایی از چنان غنایی برخوردار بوده که آنچه پس از آن نوشته شده، شرح و توضیح آن بوده است. از عوامل پیدایش مکاتب نحوی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- عامل دینی: با پیوستن کسانی به جرگه مسلمانان که به زبانی غیر از زبان عربی سخن می‌گفتند، لازم آمد تا قواعدی برای یادگیری و حفظ این زبان و صیانت قرآن از تحریف لفظی و معنوی فراهم آید.
- عامل غیردینی بوده است و آن این‌که اوّلاً عرب‌ها به زبانشان سخت می‌بالیدند. امّا گرویدن افراد مختلف با زبان‌های گوناگون به دین مبین اسلام و اختلاط آنان با عرب‌ها، آنان را بیمناک ساخت که نکند این رفت‌وآمدها زبانشان را دچار آسیب و فساد کند. ثانیاً این‌که تازه مسلمانان برای فراگیری زبان عربی احتیاج جدّی به قواعد این زبان داشتند. ثالثاً آنکه عرب‌ها از نظر عقلی به درجه‌ای از رشد رسیده بودند تا بتوانند زبان عربی را تدوین نمایند.

از عوامل دیگر که برخی دیگر ذکر کرده‌اند عوامل همچون: سیاسی‌کاری و تعصب‌گرایی است. چرا که در احتجاج به لغت برخی اقوام تعلل شده و گاهی اختلافات سیاسی که نخواستند تحت سلطه جایی باشند حتی از حیث قانون تدریسی خواستند برای خود علم مستقلی داشته باشند. یا علت پیدایش برخی دیگر از مکاتب ادبی همچون بغداد و اندلس می‌توان به این اشاره کرد که در بین دو مکتب کوفی و بصری اختلافاتی بود که قابل‌رفع و جمع نمی‌شد برای همین برخی از شاگردان دو مکتب به بحث و بررسی این‌ها پرداختند و به‌تدریج این نوع

مکتب‌ها نیز ایجاد شد. می‌توان در استناد به این مطلب به کتاب الانصاف اشاره کرد به بررسی اقوال پرداخته‌اند.

دو مکتب نحوی بصره و کوفه در ۱۲۱ مسئله اختلاف کرده‌اند. ۲۲ مسئله مربوط به علم صرف و ۹۹ مسئله مربوط به قواعد نحوی است. برای مثال به چند نمونه بارز اشاره می‌شود:

۱-بصریان می‌گفتند که اسم از سمو مشتق شده و کوفیان می‌گفتند از وسم.

۲- بصریان می‌گفتند که فعل از مصدر مشتق شده و کوفیان می‌گفتند فعل از فعل مشتق شد.

۳-در نزد بصریان از کلماتی که دال بر رنگ است افعل تفضیل نمی‌سازند، مگر به‌واسطه ((اشد)) و امثال آن ولی کوفیان بدون واسطه هم جایز می‌دانستند و می‌گفتند: ((هو ابیض منه)).

۴-در مورد دخول مَن زائد بر مفعول به گویند --و لانّ مفعول به لا تدخل عن (من) الزائدها للابشرط یتقدمه غیر موجب و ان یکون مادخلت علیه نکره.

در بین تمام این اختلافات اصلاً تغیر معنایی وجود ندارد مگر در پنج مورد که ما به اقتضای مقاله تحقیقی به بررسی فقط دو مورد اکتفا می‌کنیم:

۱- عطف بر ضمیر مجرور

۲-عطف بر محل اسم «إنّ» قبل از اتمام خبر آن

۳- تقدیم معمول «اسم فعل» بر آن

۴- زائده بودن «واو» عاطفه

۵-کاربرد «أو» به معنای «بل «الف اعاده حرف جارّه هنگام عطف بر مجرور به حرف جار: نحویان بصره در صورتی عطف بر ضمیرِ مجرور را جایز می‌شمارند که حرف جرّی که بر سر ضمیر آمده است، تکرار و بر معطوف نیز داخل شود و این اعاده را واجب می‌دانند. اینان این آیات را دلیل سخنشان آورده‌اند: یُنَجّیکُم مِنها وَ مِن کُلِّ کَرب . [۱] ، وَ عَلَیها وَ عَلَی الفُلکِ تُحمَلُونَ . [۲] فَقالَ لَها وَ لِلأرضِ ائتِیا طَوعاً أو کَرها . [۳]

---

[۱]. انعام، ۶۴

[۲]. مؤمنون، ۲۲

[۳]. فصلت، ۱۱

در آیه نخست، کلمه «وَ مِن کُلِّ کَرب» بر ضمیر در «مِنها» عطف شده است، به‌طوری‌که حرف جرّی که بر معطوف علیه (مِنها) داخل شده است، بر معطوف نیز درآمده است. در آیه دوم و سوم نیز حرف جرّ اعاده شده است. امّا نحویان کوفه بر خلاف اهل بصره این اعاده را واجب نمی‌دانند. این مکتب نیز آیاتی را بر صحّت گفتارش ارائه نموده است: وَ صَدٌّ عَن سَبیلِ اللّهِ وَ کُفرٌ بِهِ وَ المَسجِدِ الحَرام[۱] ، تَسائَلُونَ بِهِ وَ الأرحامِ)... [۲]. قُلِ اللّهُ یُفتیکُم فیهِنّ وَ ما یُتلی عَلَیکُم...[۳] ، وَ المُؤمِنُونَ یُؤمِنُونَ بِما أُنزِلَ إِلَیکَ وَ ما أُنزِلَ مِن قَبلِکَ وَ المُقیمینَ الصّلاهَ [۴]، وَجَعَلنا لَکُم فیها مَعایِشَ وَ مَن لَستُم لَهُ بِرازِقینَ... [۵]

در آیه اوّل، کلمه «المَسجِدِ الحَرامِ» بر ضمیر در «بِهِ» عطف گشته است، بدون آنکه حرف جرّ «باء» اعاده گردد. در چهار آیه دیگر نیز حرف جار بر معطوف درنیامده است.

در آیه ۲۱۷ بقره اگه مبنای خود را طبق مکتب بصریون بگیریم یعنی اعاده جار واجب است باید مسجد الحرام را غیر از مجرور به باء گرفت و نباید معنای مسجد را حمل بر حکم ماقبل نمود پس صد عن سبیل الله و کفر به خداوند جدای از حکم مسجد است. کل ایه این است یَسْأَلُونَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیهِ قُلْ قِتَالٌ فِیهِ کَبِیرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ وَکُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَکْبَرُ عِنْدَ اللّهِ وَالْفِتْنَةُ أَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا یَزَالُونَ یُقَاتِلُونَکُمْ حَتَّی یَرُدُّوکُمْ عَنْ دِینِکُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ یَرْتَدِدْ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَیَمُتْ وَهُوَ کَافِرٌ فَأُولَئِکَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ

پس اگر مبنا بصری باشد سؤال از صد سبیل خدا و کفر خدا و مسجدالحرام و... است؛ ولی اگر مبنای ما کوفی باشد طبق رأی داده شده کوفیون - اینکه اعاده جار در هنگام عطف جایز است - معنای آیه این‌گونه می‌شود: صد از سبیل خداوند و کفر بر خداوند و کفر بر مسجدالحرام و... . به‌کاربردن او به معنای واو و بل :کوفیّین کاربرد «أو» به معنای «واو» و «بل» را جایز می‌دانند؛ زیرا آنان بر این اعتقادند که این نوع از استعمال هم در قرآن سابقه دارد و هم در کلام عرب. برای نمونه، مفسّران «أو» در آیه (وَ أَرسَلناهُ إِلی مِائَهِ أَلفٍ أَو یَزیدُونَ) [۶]را هم به معنای «بل» گرفته‌اند و هم به معنای «واو». بصریّین این به‌کارگیری را روا

---

۱. بقره، ۲۱۷
۲. نساء، ۳
۳. نساء، ۱۲۷
۴. نساء، ۱۶۲
۵. حجر، ۲
۶. صافات، ۱۴۷

ندانسته‌اند، به این دلیل که «أو» بر خلافِ «واو» و «بل» برای تردید به کار می‌رود، امّا «واو» و «بل» به ترتیب برای جمع میان دو چیز و اضراب استفاده می‌گردد. افزون بر این، " اصل در هر حرفی آن است که در معنای خودش به کار رود و بر معنای دیگری دلالت نکند"ازاین‌رو بصریّین «أو» در آیه مزبور را به معنای تخییر می‌دانند.

طبق اختلاف کوفیون و بصریون در این مسئله اگر طبق مبنای کوفیون ترجمه و تفسیر کنیم چنین معنایی از مفرد او که به معنای اضراب گرفته‌اند به دست خواهد آمد: یعنی در ارسال پیامبر حضرت یونس همراهی صدهزار نفر بوده؛ ولی اشتباه نکنید این برداشت اشتباه است {معنای اضرابی او} بلکه بیش از صدهزار نفر بوده و او را به‌سوی یک‌صد هزار [نفر از ساکنان نینوا] یا بیشتر روانه کردیم ولی اگر در مبنای بصریون بخواهیم وارد ترجمه آیه شریفه بشویم باید این معنای اضرابی را در نظر نگیریم و این موقع اصلاً دیگر برداشت اشتباهی نخواهیم داشت و معنای صریح آیه این‌چنین می‌شود: ما حضرت یونس را ارسال کردیم برای صدهزار نفر و بیشتر و مفرد {او} در معنایی اصلی خود باقی خواهد ماند.

در این جا خالی از لطف نیست که به این مبحث هم اشاره کنیم که در مدرسه بصره کلاً برای هر مفردی یک معنای اصلی در نظر گرفته‌اند و مابقی را حمل بر مجاز کرده‌اند؛ ولی کوفیون در تمام مباحث خود و در تمام مفردات معانی متعددی که می‌توان از آن‌ها اتخاذ کرد را استفاده می‌کنند را و آن معنا را مستقلاً برای مفرد ثابت کرده‌اند. شایسته است کلام ادبا و نحویون را نیز در این جایگاه برسی کنیم در بیان که جای تأمل دارد آمده: "اتّفقوا علی انّ البصریّین اصحّ قیاسا لانهم لا یلتفتون الی کلِ مسموع و لایقیسون علی الشّاذ و الکوفیّون اوسع الرّوایه" [1]و اگر گفته آقای ابن جنی را هم اضافه بران بیفزاییم که فرموده: «کوفیّون علّامه و مطلع‌هایی هستند به اشعار عرب» و گفته آقای ابوحیّان «ولسنا متعبّدین باتّباع مذهب البصریّین بل نتّبع الدّلیل» و گفتهٔ اندلسی در شرح "المفصل": «کوفیّون اگر بیتی شنیدند در او جواز شیءی دیدند خلاف اصل، آن را اصل قرار دادند و بابی به او نسبت دادند به خلاف بصریّین». [2]

آقای صفایی بوشهری: و پنهان نیست که مذهب بصری و کوفی همانا آن دو، دو مهم و اساس در ادات نحویّه و مذاهب دیگر از آن‌ها گرفته شده و مدرسه بصریه نظر دارد به‌سوی استنباط قواعد در روایات شایع و تمسک به قیاس و مدرسه کوفیه به تمسک به اشعار و اقوال

---

[1]. الاقتراح ، ص ۱۲۸

[2]. الاقتراح، ص۱۲۹

حتی خلاف قیاس در فصاحت عرب در آخر این مقاله مدنظر است اشاره‌ای نیز بکنیم به مکاتب ادبی معاصر و نوظهور: مکتب کلاسیک. مکتب رومانسیه. مکتب رمزیه. مکتب واقیه.

نتیجه

هر مکتبی مجموعه‌ای از روش‌های ویژه در مباحث و استدلالات علمی است. امروزه روش‌شناسی، یکی از مسائل مهم هر علم به شمار می‌آید و آشنایی با روش بحث و شیوه استدلال و سیاست کلی هر مکتب می‌تواند ما را در ورود بهتر به مسائل آن علم کمک کند. ما آشنا شدیم با انواع مکاتب و رویکردهای آنها و می‌توانیم بهتر و با دیدگاهی دقیق‌تر وارد مباحث نحوی شویم و در اختلافات بین مکاتب دچار سردرگمی نشویم. در کتب نحوی معاصر اغلب با چند مکتب حرکت می‌کنند یا قول مدنظر خودشان را بیان می‌کنند بعد از آشنایی با مکاتب می‌توانیم دلایل آنها را مورد نقد و برسی قرار دهیم. آشنایی با مکاتب یکی از پایه‌های نقد ادبیاتی است.

منابع

- قران کریم
۱- لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه مکتب
۲- سید حسینی، رضا؛ مکتب‌های ادبی ص ۵۰.
۳- المدارس النحویه، ص ۱۵۳
۴- نشأة النحو و تاریخ اشهر النحاة، ص ۱۳۴
۵- النحو و النحاة، ص ۲۵۲
۶- الوسیط فی تاریخ النحو العربی، تألیف عبدالکریم محمد الاسعد ص ۱۴۲-۱۱۷
۷- المدارس النحویه نویسنده: شوقی ضیف جلد: ۱ مقدمه کتاب
۸- الانصاف فی الاختلاف بین البصریون و الکوفیون لابن الانباری
۹- مغنی الاریب ابن هشام مباحث حروف جاره
۱۰- صفایی، بوشهری، بدائه النحو
۱۱- کتاب الاقتراح ص ۱۲۸ و ۱۲۹
۱۲- کتاب ابن عقیل در شرح الفیه ابن مالک
۱۳- کتاب صرف کاربردی

دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳
صفحات ۴۶-۳۳

مقاله علمی

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024 ،Vol 1

بررسی تطبیقی قطع موضوعی در احکام فقهی و قضایی

محمدمهدی جاهد[۱]

چکیده

قطع در اصطلاح به معنی اطمینان و باوری است که شخص معتقد، احتمال خلاف در آن را نمی‌دهد هرچند مخالف با واقع باشد. قطع در نظر مشهور مترادف با علم و یقین می‌باشد. قطع، یا موضوعی است یا طریقی؛ قطع موضوعی قطعی است که شارع در موضوع حکم شرعی به‌عنوان خود موضوع یا قید موضوع، اخذ کرده است. قطع موضوعی یا وصفی است یا موضوعی طریقی.

از جمله احکام قطع، حجیّت ذاتی آن و امکان جانشینی اصول و امارات در مقام آن است. البته ویژگی دوم فقط در طریقی محض و موضوعی طریقی جریان دارد. برای اینکه نوع قطع را بتوان تشخیص داد باید دید که به‌عنوان ابزار و طریق لحاظ شده یا اینکه خصوصیت دارد و وصفیّت آن لحاظ شده است؛ برای تشخیص موضوعی طریقی و وصفی نیز باید به قرائن خارجیّه رجوع کرد. قطع در مواردی نظیر علم قاضی، علم شاهد، علم در رکعات نماز، عدالت امام‌جماعت، حرمت عقد در حال احرام از نوع قطع موضوعی است.

واژگان کلیدی: قطع، علم، قطع موضوعی، قطع طریقی، فقه، قضاء.

---

[۱]. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث علم اصول فقه مبحث قطع می‌باشد. قطع عبارت است از اطمینان و باوری که شخص معتقد، احتمال خلاف در آن را نمی‌دهد؛ هرچند می‌تواند مخالف با واقع باشد. مبحث قطع، ازاین‌جهت حائز اهمیّت است که حجیّت آن ذاتی است؛ بنابراین عمل‌کردن بر اساس آن برای مکلّف واجب خواهد بود. برای قطع تقسیم‌بندی‌های متعددی ذکر شده است که از جمله آنها تقسیم‌بندی قطع به موضوعی و طریقی می‌باشد. قطع موضوعی عبارت می‌باشد از قطعی که در خطاب شارع و حکم شرعی، یا به‌عنوان خود موضوع و یا قید آن اخذ شده باشد.

قطع موضوعی باتوجه‌به نحوه‌ای که در لسان دلیل اخذ شده باشد دارای احکام و ویژگی‌های مختصّ خود خواهد بود؛ حال چند سؤال مهم پیش می‌آید؛ اوّل اینکه آن احکام و ویژگی‌ها کدام‌اند و دوم اینکه چگونه باید تشخیص داد که قطع موجود در مسئله از کدام نوع قطع است؟ آیا معیاری برای تشخیص وجود دارد یا باید با توسل به قرینه‌های بیرونی نوع قطع را فهمید یا اینکه خود شارع باید صراحتاً بگوید که کدام نوع قطع را لحاظ کرده است؟ در تحقیق حاضر سعی شده است ضمن بررسی تفصیلی قطع موضوعی، انواع، احکام و راه‌های شناسایی آن برخی از مسائلی را که قطع در آن‌ها لحاظ شده است را ذکر کرده و با معیارهای بیان شده تطبیق داده و ببینیم که از کدام نوع قطع می‌باشد.

تعریف

برای قطع در لغت معانی متعددی ذکر شده است؛ ابن منظور در لسان العرب آورده است: قطع به معنی جداکردن بخشی از اجزای جرم از سایر اجزای آن است. غزالی نیز در مصباح المنیر برای واژه قطع معانی مختلفی ذکر کرده است لکن بازگشت همه آنها به مفهوم جداشدن و انفصال است؛ برای مثال آورده است که: «انقطع الغیث ای احتبس»، «انقطع النهر ای جَفّ» در مورد اوّل قطع به حبس‌شدن و بندآمدن معنا شده است و در مورد دوم به معنای خشک‌شدن. راغب در مفردات چنین بیان می‌کند که: قطع به معنی جداکردن است؛ اما این جداکردن، بعضاً به‌گونه‌ای است که با چشم و بصر قابل رویت است؛ مانند جداکردن و بریدن گوشت و مانند آن و گاهی از طریق بصیرت و دید عقلی (نه ظاهری) قابل رویت است؛ نظیر

قطع سبیل[۱]. خلاصه اینکه بازگشت همه معانی مذکور به انفصال و جدایی است و قطع در لغت بیانگر این مفهوم است.

اما معنای قطع در اصطلاح به دلیل اینکه عالمان اصولی عموماً معنا و مفهوم آن را واضح فرض کرده‌اند، تعریف دقیق و روشنی از قطع اراده نکرده‌اند؛ ازاین‌رو اصولیون در کتب خود یا کلاً تعریفی از قطع ارائه نداده‌اند و یا قطع را به آثار آن تعریف کرده‌اند. لکن آنچه از مفهوم قطع در علم اصول برداشت می‌شود و حول آن بحث صورت‌گرفته و آثار متعددی نیز برای آن بار می‌شود عبارت است از: «انکشاف قضیه‌ای برای شخص به‌گونه‌ای که شک بر آن وارد نمی‌شود. در تعریف دیگر گفته‌اند: اطمینان و باوری است که شخص معتقد، احتمال خلاف در آن را نمی‌دهد هرچند مخالف با واقع باشد» [۲] ؛ به‌عبارت‌دیگر اعتقاد جازم و صددرصدی که به نظر شخص قاطع، حتماً مطابق با واقع است. قطع طبق این تعریف حالت نفسانی است که نزد شخص قاطع بوده و به آن اطمینان عرفی نیز می‌گویند.

اقسام قطع

در بسیاری از کتب اصولی، از آن در بخش امارات بحث شده و در آن کتب چنین آمده است که قطع حجت بوده و بلکه حجیت آن ذاتی می‌باشد و حجیت آن برگرفته از امری دیگر نیست (مانند اخبار آحاد که حجیت آنها به دلیل ظنّ آور بودن آنهاست). به‌طوری‌که اگر چنانچه برای مکلّف نسبت به مسئله‌ای قطع حاصل شود، عمل‌کردن بر اساس قطع خود، بر او واجب خواهد بود؛ لذا نمی‌شود حجیت را از آن سلب کرد و این عدم امکان سلب به معنی این است که شخص قطع‌کننده را از عمل به قطع خود منع کند[۳]. اما آیا تمامی قطع‌ها این‌چنین هستند (عمل‌کردن بر اساس آن‌ها واجب است) یا اینکه فقط نوع خاصّی از قطع این حکم و سایر احکام قطع را شامل می‌شوند؟

برای یافتن پاسخ صحیح برای سؤال مذکور و همچنین آشنایی هرچه بیشتر و دقیق‌تر با مبحث قطع باید اقسام قطع را بررسی کرده و با احکام، ویژگی‌ها و لوازم هر یک از انواع قطع

---

[۱]- ابن منظور،محمد بن کریم،لسان العرب،ج۸،ص۲۷۶-مقری فیومی،احمد بن محمد،مصباح المنیر،ج۲،ص۵۰۸-راغب اصفهانی،حسین بن محمد،مفردات الفاظ قرآن،ص۶۷۷و۶۷۸

[۲]-حسینی ، محمد ، معجم المصطلحات الاصولیة ، ص۱۲۹

[۳]-البته اینکه عمل کردن به قطع مطلقا واجب باشد یا فقط زمانی که مطابق واقع باشد، اختلافیست.

آشنا شد. به‌طورکلی قطع در علم اصول به دو بخش قطع «طریقی» و «موضوعی» تقسیم می‌شود که خود قطع موضوعی، یا «موضوعی طریقی» بوده و یا «موضوعی وصفی» می‌باشد.

۱- قطع طریقی

قطع طریقی که از آن با عنوان «قطع طریقی محض» نیز یاد می‌شود، عبارت است از قطعی که صرفاً ابزار و طریقه‌ای است برای رسیدن به‌حکم شرعی یا موضوعی که دارای حکم شرعی باشد به‌طوری‌که این قطع هیچ‌گونه مدخلیّتی در اثبات حکم شرعی ندارد و شارع آن را در موضوع حکم خود آن را اخذ و شرط نکرده باشد. برای مثال پس مواجهه فرد با عبارت «الخمر حرام» یا «البول نجس» و قطع بیاید، درهرصورت قطع او طریقی محض خواهد بود؛ فرقی نیست بین اینکه به‌حکم مسئله پی ببرد؛ یعنی به طور مثال به‌وسیله مواجهه با این دو خبر نزد او قطع حاصل شود که بول و یا خمر از نظر شرعی حرام هستند و چه قطع بیابد نسبت به موضوع خارجی، مثلاً اینکه چیزی که در مقابل اوست مطمئناً خمر یا بول است[۱].

۲- قطع موضوعی

اما نوع دیگر قطع که در مقابل قطع طریقی است، قطع موضوعی نام دارد. این نوع از قطع که در حکم شرعی نیز اخذ شده است، عبارت است از قطعی که در خطاب شارع و موضوع دلیل شرعی به‌عنوان قید موضوع یا خود موضوع اخذ شده باشد. به بیان دیگر به قطعی، قطع موضوعی اطلاق می‌شود که در ثبوت حکم شرعی بر موضوع مؤثر بوده و دخیل باشد؛ به این صورت که اگر قطع مذکور نباشد، حکم شرعی بر موضوع مترتب نخواهد شد؛ زیرا این قطع یا خود موضوع حکم است و یا جزء موضوع حکم؛ بنابراین قطع هم در مرحله ثبوت انشا و هم در مرحله اثبات تنجز و قطعیت حکم شرعی بر مکلف، دخالت دارد؛ برای مثال حکم‌کردن به صحت در نماز دورکعتی، بر قطع به تعداد رکعات متوقف است و شک در تعداد آنها سبب بطلان نماز می‌گردد اگرچه مکلف بعداً بفهمد آنچه به‌جا آورده، صحیح بوده است ولی اگر در حال شک، نماز را به پایان برده باشد، نماز او باطل می‌گردد[۲].

قطع موضوعی خود باتوجه‌به نوع قرارگرفتنش در خطاب شارع یعنی اینکه کاشفیت و طریقت آن لحاظ شود یا اینکه ازآن‌جهت که ویژگی و وصف خاصی است در حکم شرعی اخذ شود، به دو نوع وصفی و یا طریقی تقسیم می‌شود که هر کدام از این دو قسم احکام خاصّ مربوط به خود را دارند. این اقسام عبارت‌اند از:

---

[۱]- مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، ج۱، ص۲۱۹

[۲]-همان، ص۶۴۲

۲-۱ قطع موضوعی طریقی

قطع موضوعی طریقی که نقطه مقابل قطع موضوعی وصفی است، یعنی این که: قطعی که در موضوع شرعی اخذ شده است، صرفاً طریقیت دارد؛ یعنی تنها ازاین‌جهت که طریقی برای دستیابی به‌واقع می‌باشد، اخذ شده است وگرنه به‌خودی‌خود هیچ خصوصیّتی ندارد[۱].

۲-۲ قطع موضوعی وصفی

قطع موضوعی وصفی نقطه مقابل قطع موضوعی طریقی می‌باشد و تعریف آن عبارت است از قطعی که به دلیل اینکه یک صفت نفسانی است، در موضوع حکم شارع لحاظ می‌شود؛ برای نمونه اگر شارع مقدس بگوید: «یجب فی الصبح الرکعتان مقطوعتان» یا «یجب فی المغرب ثلاث رکعاتٍ مقطوعةٍ» و یا اینکه « فی الاولیین من الرباعیّه یلزم القطع» در چنین مواردی قطع ذکر شده در لسان دلیل، قطع موضوعی به نحو وصفیّت خواهد بود چرا که در موارد این چنینی مسلّم است که صرف ظنّ داشتن به یک طرف خاص یا استصحاب کردن عدم زیادهٔ قائم مقام قطع نمی شود (مگر با دلیل خاص) و قطع ازآن‌جهت که طریقیّت دارد و ابزار پیشنهادی شارع باشد قصد و لحاظ نشده است؛ بلکه قطع در این قبیل موارد از این لحاظ که یک صفت نفسانی خاصّ بوده در موضوع حکم شارع اخذ شده و در ثبوت حکم بر موضوع مدخلیّت داشته و حائز اهمیت است[۲].

روش تشخیص انواع سه‌گانه قطع

برای اینکه تشخیص داد قطع طریقی است یا موضوعی سه ملاک بیان شده است: اول اینکه قطع طریقی هیچگاه حد وسط برای اثبات حکم قرار نمی‌گیرد برخلاف قطع موضوعی که از این امکان برخوردار است. دوّم اینکه در قطع طریقی هیچ خصوصیتی مدخلیت ندارد؛ نه از جهت قاطع، نه از جهت مقطوع به نه از جهت اسباب قطع و نه از بابت زمان حصول قطع؛ بر خلاف قطع موضوعی که در آن زمام امور در دست شارع است و هم می‌تواند مطلق قطع را ملاحظه نماید و یا قطع، با ویژگی خاصّی را مدنظر قرار دهد.

سومین و آخرین ملاک نیز این است که در قطع طریقی ازآن‌جهت که خود قطع هیچ مدخلیّت و خصوصیّتی ندارد، بلکه صرفاً ابزاری برای دستیابی به‌واقع است، امارات و اصول می‌توانند جانشین آن بشوند برای نمونه اگر قطع پیدا می‌کردیم به اینکه نمازجمعه در عصر

---

[۱]- محمدی، علی، شرح رسائل، ج۱، ص۲۳

[۲]-محمدی، علی، شرح رسائل، ج۱، ص۲۳و۲۴

غیبت واجب است عقل حکم می‌کرد که باید امتثال کنیم؛ حال که قطع پیدا نشده ولی خبر واحد ثقه که شرعاً نیز حجت است قائم شده و موجود است بر وجوب نمازجمعه باز هم باید امتثال کنیم اما در طرف مقابل در قطع موضوعی خود قطع موضوعیّت داشته و خصوصیت دارد به همین خاطر چیز دیگری نمی‌تواند جای آن را پر کند[۱]. بعد از بررسی تفاوت میان قطع طریقی محض و قطع موضوعی و بیان نحوه تمایز بین آنها نوبت به بررسی تمایزات و روش تشخیص قطع موضوعی وصفی و موضوعی طریقی می‌رسد؛ در تشخیص بین قطع «موضوعی وصفی» و «موضوعی طریقی» باید به قرائن خارجیه رجوع کرد و روش دیگری برای تمییز آن جز یافتن نظر خود شارع از قرائن و نشانه‌های خارجی وجود ندارد؛ حال درصورتی‌که شارع قطعی که در موضوع حکم خود اخذ کرده، از جهت طریقیّت لحاظ کرده باشد در این صورت ظنون و امارات معتبره و همچنین اصول عملیّه می‌توانند جانشین آن شوند؛ اما اگر قطع ما خود در حکم شارع، موضوعی به نحو وصفیّت باشد در این صورت هیچ‌کدام از امارات و اصول عملیّه نمی‌توانند جانشین آن شده و خود قطع نزد شارع موضوعیّت و خصوصیّت خواهد داشت.

تطبیق قطع بر مسائل فقهی

همان‌طور که در بخش مقدمه اشاره گشت که مبحث «قطع» از مباحث اصول است و پر واضح است که علم اصول، یک علم آلی بوده و از آن برای استنباط احکام شرعی می‌شود؛ مبحث قطع نیز از این امر مستثنی نیست و حالا که تعریف و اقسام قطع را دانستیم، سزاوار است که آن را بر برخی از مسائل فقهی تطبیق داده و مشخص کنیم که از کدامین نوع انواع قطع می‌باشد.

علم در رکعات نماز

یکی از شروطی که برای صحّت نماز در شریعت اسلام بیان شده است، آگاهی و اطلاع داشتن به رکعات نماز است؛ یعنی نمازگزار به هنگام خواندن نماز باید بداند که کدامین رکعت از رکعات نماز را به جا می‌آورد. حال بسته به اینکه مکلّف در کدامین رکعت نماز باشد شرایط اطّلاع او از رکعات نماز خویش نیز متفاوت خواهد بود. در نمازهایی که کلاً دو رکعت یا سه رکعت هستند علم نداشتن نسبت به اینکه در کدام رکعت می‌باشد در هر حالتی که باشد

---

[۱]- مرتضی بن محمد امین، شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج۱، ص5تا۶-محمدی، علی، شرح رسائل، ج۱، ص۱۸الی ۲۳

نماز را باطل می‌کند؛ یعنی فرقی ندارد که بین رکعت اول یا دوم باشد یا بین دوم و سومّ و یا بین رکعت سوم و رکعت چهارم در نمازهای سه رکعتی، در هر کدام از این‌ها اگر نداند اکنون در کدام رکعت است نماز او باطل خواهد بود.

در نمازهای چهار رکعتی هم اگر در دو رکعت اوّل نسبت به عدد رکعات علم نداشته باشد، حکم چنین است[۱]. طبق آیات، روایات، معلوم می‌گردد که شارع قطع و علم داشتن به تعداد رکعات را در موارد مذکور، در موضوع خطاب خود اخذ گرده است و نیز طبق فتاوای فقها درمی‌یابیم که امور دیگر غیر از قطع نظیر ظنّ داشتن به یکی از دو طرف (دو یا سه مثلاً)، یا اصالۀ عدم زیادۀ و بنا گذشتن بر رکعت پایین‌تر (مثلاً بناگذاشتن بر دو رکعت هنگام شک بین دو و سه) نمی‌توانند در موارد این‌چنینی جانشین یقین و قطع بشوند؛ بلکه مکلف موظف است که همواره عدد رکعات را به‌خاطر داشته باشد و در غیر این صورت در موارد مذکور، حکم به بطلان نماز او خواهد شد؛ پس طبق آنچه که بیان شد پی می‌بریم مراد از علم و قطع به رکعات در این مراد قطع از نوع موضوعی آن هم موضوعی به نحو وصفیّت می‌باشد؛ موضوعی ازآن‌جهت که در موضوع حکم شارع اخذ شده است و مربوط به خداوند است نه مکلّف؛ و وصفی به دلیل اینکه عدم امکان امارات و اصول عملیّه از جملۀ احکام قطع موضوعی وصفی است پس وقتی در این موارد از جانشینی امارات و اصول از قطع امتناع شده، روشن می‌گردد شارع به جهت خصوصیت داشتن و وصفیّت قطع آن را لحاظ کرده است[۲]. اما برخی موارد هستند که نحوه علم داشتن در آنها با آنچه که اخیراً گفته شد متفاوت است؛ این موارد عبارت‌اند از شکّ بین دو سه بعد از اتمام دو سجده در نماز چهار رکعتی، شک بین دو و چهار بعد از تمام‌کردن دو سجده، شک بین سه و چهار، شکّ بین دو و سه و چهار بعد از اتمام دو سجده و در نهایت، شک و شکّ بین چهار و پنج. در همه صور پنج‌گانه مذکور علاوه بر علم و قطع، ظن داشتن بر تعداد رکعات نیز برای محقق‌شدن شرط آگاهی داشتن نسبت بر عدد رکعات کفایت می‌کند[۳].

---

[۱]-خمینی، روح الله، تحریر الوسیلۀ، ج۱، ص۲۱۰

[۲]-مرتضی بن محمد امین، شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج۱، ص۶

[۳]-خمینی، روح اللّه، تحریر الوسیلۀ، ج۱، ص۲۱۱

علم شاهد

یکی از طرقی که بر اساس آن می‌توان چیزی را بر علیه کسی ثابت کرد و یا ادعای وی را تصدیق کرد و شریعت مقدّس اسلام نیز آن را امضا کرده است شهادت می‌باشد. لکن این شهادت به طور مطلق مورد تأیید شرع قرار نگرفته است و برای معتبر بودن و حجیّت داشتن آن شروطی تعیین شده است؛ از جمله این شروط این می‌باشد که شهادت شاهد باید حتماً بر اساس علم و یقین ناشی از حواس ظاهری بوده باشد؛ یعنی موضوعی که بر آن شهادت می‌دهد با چشم خود دیده باشد نه اینکه از روی حدس و گمان یا به‌خاطر وجود بینه‌ای دیگر نسبت به چیزی شهادت بدهد.

از آنچه که گفته شد معلوم می‌گردد اینکه گفته می‌شود شهادت شاهد باید بر اساس علم به‌دست‌آمده از حواس ظاهری باشد نشانگر این است که علم و قطع او در شهادت‌دادن از نوع قطع موضوعی وصفی می‌باشد چرا که در قطع موضوعی وصفی است که چیزی دیگری جز خود قطع و یقین نمی‌تواند در موضوع حکم شرعی اخذ شود و همچنین فقط در این نوع از قطع است که قطع ازآن‌جهت که خصوصیت داشته در خطاب شارع اخذ شده است نه به‌عنوان ابزار و طریق پیشنهادی. شاهد بر این مطلب نیز این است که اگر شاهد بر موضوعی از طریقی به‌غیراز علم حسی قطع پیدا کند، به اجماع فقها باور او برای خود او حجیّت داشته و می‌تواند بر اساس آن عمل کند؛ هر چند که در محکمه به شهادت او توجهی نمی‌شود و فاقد اعتبار خواهد بود؛ چرا که قطع او (قطع حاصل از غیرعلم حسی) نسبت به مشهود به در مقام عمل برای خود مکلّف از نوع قطع طریقی می‌باشد و صرفاً ابزاری پیشنهادی برای دستیابی به‌واقع می‌باشد؛ اما در مقام شهادت چون قطع و علم خصوصیت دارند نه اینکه ابزاری پیشنهادی باشند، به باور او توجهی نمی‌شود[۱].

علم بر عدالت امام‌جماعت

یکی از بافضیلت‌ترین عباداتی که در روایات و احادیث تأکید فراوانی شده و دین مقدس اسلام سفارش زیادی به آن کرده است، عبارت است از اقامه نماز جماعت. این عمل عبادی در سرزمین‌های اسلامی و همچنین اقصی‌نقاط جهان دائماً در حال برگزاری بوده و از همین رو مورد ابتلای شدید خیل عظیمی از مکلّفین می‌باشد. اما شارع مقدّس برای اینکه نماز

[۱]-مرتضی بن محمد امین، شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج۱، ص۶

جماعت اقامه شده صحیح ادا شود، شرایطی را در خصوص امام‌جماعت قرار داده که بدون احراز آن شرایط اقتداکردن به او جایز نخواهد بود، به همین جهت لازم است که هر یک از این شرایط مفصّلا مورد بررسی قرار بگیرند. از جمله مهم‌ترین آن شرایط که اکثر متأخرین فقها آن را ذکر کرده‌اند، بلکه برخی ادعای اجماع نیز بر آن داشته‌اند، شرط عادل بودن امام‌جماعت است. بدین صورت که تا زمانی که برای مکلّف احراز نشود که شخص عادل است، نمی‌تواند به او اقتدا کند و درصورتی‌که به وی اقتدا کند، نمازش باطل خواهد بود.

طبق فتاوای فقها احراز عدالت امام‌جماعت از طریق آگاهی‌یافتن بر حسن ظاهر او صورت می‌گیرد؛ و حسن ظاهر یعنی انجام واجبات و دوری‌جستن شخص از گناهان کبیره، به‌طوری‌که ظاهر احوال شخص به طور ظنّی دلالت کند بر اینکه او بنای بر ترک گناه دارد نه آنکه اتفاقاً چند روزی گناه را ترک کرده باشد و نیز اصرار بر گناهان صغیره نیز به منزله گناه کبیره است[۱]. همچنین اگر صرف نصب‌شدن او برای امامت جماعت مسجدی توسط حاکم شرع یا فقیه عادل، موجب وثوق و اطمینان شود، اقتدا به وی صحیح خواهد بود.

فقها در به‌دست‌آوردن حکم مذکور به روایات استناد کرده‌اند و علم داشتن مأموم به عدالت امام‌جماعت در بسیاری از احادیث آمده است؛ به این نحو که مأموم باید به عدالت امام‌جماعت علم و قطع داشته باشد. پس در نتیجه قطع داشتن مکلّف به عدالت امام از نوع موضوعی است چرا که شارع آن را در موضوع حکم خود (وجوب داشتن عدالت) اخذ کرده است. اما خود قطع موضوعی یا طریقی است یا وصفی؛ حال سؤال این است که علم یا قطع در این مورد از کدام نوع است؟ طبق آنچه که از فتاوی استفاده می‌شود مراد از قطع در این مسئله، قطع موضوعی طریقی است چرا که امارات و ظنون نیز جانشین آن می‌شوند و شارع آن را به‌عنوان ابزار پیشنهادی برای پی‌بردن به موضوع (عدالت) قرار داده است نه اینکه خود قطع خصوصیّت داشته باشد.

تطبیق قطع بر قوانین حقوقی

علی‌رغم اینکه قوانین در کشور ما برگرفته از حقوق فرانسه هستند، لکن همه این قوانین با احکام فقهی تطبیق و سازگاری داده شده‌اند و همان‌طور که تا کنون مشاهده کردیم قطع و علم شخص نقش مهم و بسزایی در جاری‌شدن احکام بر شخص دارند و وجود و یا عدم آنها در بسیاری از موارد باعث می‌شود که شخص مخاطب آن شود یا خیر؛ از همین رو قطع در

[۱]-بهجت، محمد تقی، رساله توضیح المسائل، ص۲۲۹؛ خمینی، روح اللّه، توضیح المسائل، ج۱، ص۷۹۱

قوانین نیز مؤثر بوده و تشخیص آن حائز اهمیّت است. موارد زیر برخی از موّاد قانونی هستند که قطع در آنها به کار برده شده و ما بررسی خواهیم کرد که منظور از «قطع» در این موّاد کدام نوع از آن می‌باشد و مقصود قانون‌گذار کدام نوع قطع بوده است.

- علم قاضی

ماده ۲۱۱ قانون مجازات اسلامی، این‌چنین مقرّر می دارد: «علم قاضی عبارت از یقین حاصل از مستندات بیّن در امری است که نزد وی مطرح می‌شود. در مواردی که مستند حکم، علم قاضی است، وی موظف است قرائن و امارات بینّ مستند علم خود را به طور صریح در حکم قید کند.

تبصره - مواردی از قبیل نظریه کارشناس، معاینه محلّ، تحقیقات محلّی، اظهارات مطلع، گزارش ضابطان و سایر قرائن و امارات که نوعاً علم آور باشند می‌تواند مستند علم قاضی قرار گیرد. درهرحال، مجرّد علم استنباطی که نوعاً موجب یقین نمی‌شود، نمی‌تواند ملاک صدور حکم باشد.

در حقوق و دعاوی و همچنین احکام صادره از دادگاه عبارت علم قاضی اغلب به گوش می‌خورد؛ منظور از علم قاضی، یعنی آن چیزی که موجب آگاهی و علم به آن موضوع نزد قاضی می‌شود که بتواند بر اساس عدالت و انصاف و از روی آگاهی، رأی صادر کند. در واقع به‌عبارت‌دیگر اگر فردی علیه دیگری دعوایی طرح کند، باید برای ادعای خود و اثبات آن، دلائل و مستنداتی ارائه کند از جمله: سند و مدرک، شاهد، قسم و... که اگر این مدارک و دلایل باعث شود که قاضی بتواند در مورد موضوع علم و آگاهی و یقین به موضوع داشته باشد و این علم باتوجه‌به ادلّه که به دادگاه ارائه می‌شود، به دست می‌آید که هم در دعاوی حقوقی و هم کیفری، نیاز به ارائه آن دلائل و مستنداتی است که موجب علم قاضی بشود تا رأی مقتضی را صادر نماید که در قانون مدنی علم قاضی با عنوان ادلّه اثبات دعوی بیان شده است. همچنین علم یکی از ادلّه اثبات دعوی بوده و در طول قسامه قرار دارد؛ قاضی چنانچه بر اساس قراین و امارات علم به وقوع جنایت حاصل کند، مورد از شمول قسامه خارج است[1].

بر اساس آنچه بیان شد روشن می‌شود که مراد از علم قاضی در ماده ۲۱۱ قانون مجازات اسلامی، علم و قطع از نوع موضوعی طریقی است؛ موضوعی به این خاطر که در متن ماده اشاره گردید که باید مستند به قرائن و امارات باشد؛ حال آنکه اگر قطع طریقی محض بود فرقی نمی کرد که قطع از چه راهی بدست آمده باشد و لو با توسّل به رمل و جفر، حال آنکه

[1]-آقایی نیا، حسین، جرایم علیه تمامیت جسمانی اشخاص، ص۱۴۸

گفته شد باید مستند به قرائن و امارات باشد فلذا قطع طریقی نبوده و لاجرم موضوعی است. اما طریقی به خاطر اینکه علم قاضی در مورد ثبوت حکم خصوصیّت ندارد و ظنون و امارات که نوعا علم آور هستند می‌توانند جانشین آن شوند (نظیر بیّنه و شهادت) و در اثبات حکم به آنها استناد نمود نه اینکه ثابت شدن حکم انحصاراً منوط به علم قاضی بر موضوع حکم باشد.

- علم بر مورد معامله

ماده ۲۱۶ قانون مدنی این‌چنین بیان می‌کند که: «مورد معامله نباید مبهم باشد مگر در موارد خاصّه که علم اجمالی به آن کافی است.» تفسیر این مادّه از این قرار است که مورد معامله باید در نزد طرفین معلوم باشد وعلم یکی از دو متعاملین نسبت به آن کافی نیست درحالی که دیگری به آن جاهل باشد؛ زیرا معامله مزبور غرری خواهد بود و معامله غرری باطل است. به علاوه چیزی را می‌توان مطالبه نمود یا ایفاء کرد که معلوم باشد و بدون آن نمی توان مورد حکم در دادرسی قرار گیرد. در این امر فرقی نمی نماید که مورد عقد، مال باشد یا عمل[۱].

این مادّه مستفاد از شرع است و روایات کثیری آن را ذکر کرده‌اند و علم داشتن به مورد معامله در همه آنها ذکر شده است؛ ازاین‌رو درمی‌یابیم که قطع در مسئله مذکور از نوع موضوعی طریقی است چرا که مربوط به شارع می‌باشد (نه مکلّف) و آن را در موضوع حکم خود اخذ کرده است. اما طریقی به این خاطر که است که خبر واحد – که جزو امارات است - نیز می‌تواند جانشین آن بشود؛ چرا که طبق فتاوی اگر مشتری خود مبیع را نبیند؛ ولی کسی اوصاف آن را برای او بازگو کند، از علم یافتن به مبیع کفایت خواهد کرد. پس در نتیجه قطع در اینجا از قطع از نوع موضوعی طریقی خواهد بود.

- علم به غبن بعد معامله

ماده ۴۱۶ قانون مدنی: «هر یک از متعاملین که در معامله غبن فاحش داشته باشد، بعد از علم به غبن می‌تواند معامله را فسخ کند.» به عبارت دیگر مغبون در معامله، خیار غبن خواهد داشت. غبن در لغت به معنی خدعه است و در اصطلاح خیار غبن خیاری است که قانون در اثر عدم تعادل ارزش معاوضه مبیع با ثمن، به متضرّر داده است که بر اساس آن می‌تواند معامله را فسخ کرده و یا آن را به همان نحو که هست، قبول نماید[۲].

---

[۱]-امامی، سید حسن، حقوق مدنی، ج۱، ص۲۶۲

[۲]-همان، ص۵۶۷

در قانون مذکور آمده است که «... بعد از علم به غبن می‌تواند نسبت به فسخ اقدام نماید.» مراد از علم در اینجا همان قطع از نوع طریقی محض است. چرا که علم موضوعیّت و خصوصیّت ندارد و صرفاً ابزاری برای رسیدن به‌واقع است و متعاملین با هر روشی که باشد اگر به غبن در معامله پی ببرند این حق را خواهند داشت تا معامله را فسخ کنند.

- علم کفیل بر مورد ثبوت حق بر عهده مکفول

طبق ماده ۷۳۶ قانون مدنی: «در صحت کفالت، علم کفیل به ثبوت حقّی بر عهده مکفول شرط نیست؛ بلکه دعوای حق از طرف مکفول له کافی است اگر چه مکفول منکر آن باشد.» علم در ماده مذکور از نوع طریقی محض می‌باشد؛ چرا که همانطور که در متن ناده به آن اشاره شده است، شارع مقدس در درابطه با مسئله مذکور (کفالت) قطع را در موضوع حکم شرعی اخذ نکرده است، نه به‌عنوان خود موضوع و نه به‌عنوان جزء الموضوع؛ پس یقینا قطع طریقی محض خواهد بود و جایی برای بحث نخواهد ماند.

- علم به حرمت عقد در حال احرام

ماده ۱۰۵۳ قانون مدنی مقرّر میدارد: «عقد در حال احرام باطل است و با علم به حرمت موجب حرمت ابدی است.» بر اساس این ماده هرگاه کسی در حال احرام ازدواج کند، عقد باطل خواهد بود و اگر علم به حرمت نکاح داشته باشد، دیگر هیچگاه نمی‌تواند با طرف دیگر ازدواج کند و به تعبیر دیگر ازدواج بین آنان حرام موبّد خواهد شد[۱].

علم در ماده مذکور مترادف با قطع بوده و اگر شخص با علم بر اینکه در حال احرام عقد کردن باکس دیگر حرام است، اقدام به این امر کند، عقد کردن با چنین شخصی تا ابد حرام خواهد بود؛ قطع در مورد حاضر از نوع موضوعی طریقی می‌باشد و دلیل بر موضوعی بودن آن است که مربوط به شارع می‌باشد و خود او قطع را در موضوع حکم شرعی بیان کرده است؛ طریقی بودن آن نیز از قرائن خارجیّه فهمیده می‌شود چرا که خبر واحد که از امارات است، جانشین آن می‌شود و اگر فرد مورد اطمینانی به شخص بگوید که عقد در حال احرام حرام است، فرد باید از انجام آن خودداری کند؛ و جانشینی امارات، از ویژگی‌های قطع موضوعی طریقی است.

[۱]-صفایی، سید حسین، مختصر حقوق خانواده، ش۱۲۳

نتیجه

دانستیم که مراد از قطع، باور و اعتقاد جزمی می‌باشد که شخصی که به آن معتقد است هیچ‌گونه احتمال خلاف در آن نمی‌دهد؛ اما ممکن است که مخالف واقع باشد؛ قطع طبق این تعریف حالتی نفسانی بوده و به آن اطمینان عرفی نیز می‌گویند. قطع به‌طورکلی به دو نوع طریقی و موضوعی تقسیم می‌شود؛ قطعی موضوعی آن است که در خطاب شارع و موضوع دلیل شرعی به‌عنوان قید موضوع یا خود موضوع اخذ شده باشد. به بیان دیگر به قطعی، قطع موضوعی اطلاق می‌شود که در ثبوت حکم شرعی بر موضوع مؤثر بوده و دخیل باشد.

قطع موضوعی خود قطع موضوعی نیز یا موضوعی طریقی است یا وصفی. موضوعی طریقی، قطعی است که در موضوع دلیل شرعی اخذ شده‌ام صرفاً طریقیّت دارد؛ بر خلاف قطع موضوعی وصفی که چون خصوصیت داشته و یک حالت نفسانی است در موضوع لحاظ شده است. برای اینکه تشخیص داد قطع طریقی است یا موضوعی سه ملاک بیان شده است: اول اینکه قطع طریقی هیچگاه حد وسط برای اثبات حکم قرار نمی‌گیرد برخلاف قطع موضوعی که از این امکان برخوردار است. دوّم اینکه در قطع طریقی هیچ خصوصیتی مدخلیت ندارد؛ نه از جهت قاطع، نه از جهت مقطوع به نه از جهت اسباب قطع و نه از بابت زمان حصول قطع؛ بر خلاف قطع موضوعی که در آن زمام امور در دست شارع است و هم می‌تواند مطلق قطع را ملاحظه نماید و یا قطع، با ویژگی خاصّی را مدنظر قرار دهد.

سومین و آخرین ملاک نیز این است که در قطع طریقی ازآن‌جهت که خود قطع هیچ مدخلیّت و خصوصیّتی ندارد، بلکه صرفاً ابزاری برای دستیابی به‌واقع است، امارات و اصول می‌توانند جانشین آن بشوند؛ اما در طرف مقابل در قطع موضوعی خود قطع موضوعیّت داشته و خصوصیت دارد به همین خاطر چیز دیگری نمی‌تواند جای آن را پر کند. اما برای بیان راه تشخیص قطع موضوعی طریقی از قطع موضوعی وصفی باید گفت که راه بخصوصی وجود ندارد؛ بلکه تنها روشی که می‌شود آنها را از هم تشخیص داد رجوع به خطاب شارع و به‌دست‌آوردن نظر و غرض او و یا توسّل به قرائن خارجیّه است. در نتیجه مطالبی که عرضه شد، روشن می‌گردد که قطع در علم قاضی، علم شاهد، علم در رکعات نماز، عدالت امام‌جماعت، علم بر مورد معامله (مبیع)، و علم به حرمت عقد در حال احرام از نوع قطع موضوعی می‌باشد.

منابع

۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارالفکر للطباعۀ و النشر و التوزیع، چاپ اول، بیروت

۲- امامی، سید حسن، حقوق مدنی، انتشارات اسلامیّه، چاپ بیست و هشتم، تهران، ۱۳۹۹

۳- انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الاصول، موسسۀ النشر الاسلامی التابعۀ لجماعۀ المدرسین بقم، چاپ پنجم، قم، ۱۴۱۶ق

۴- آقایی نیا، جرایم علیه تمامیت جسمانی اشخاص

۵- بهجت، محمدتقی، رساله توضیح‌المسائل، نسیم کوثر، چاپ دوم، قم ۱۳۸۶

۶- حسینی، محمد، معجم المصطلحات الاصولیه، مؤسسه العارف للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵ق

۷- خمینی، روح‌الله، تحریرالوسیله، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۹

۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، دار الشامیۀ، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۲ق

۹- صفایی، سید حسین، مختصر حقوق خانواده، انتشارات میزان، چاپ پنجاه و ششم، تهران، ۱۴۰۰

۱۰- محمدی، علی، شرح رسائل، دارالفکر، چاپ هفتم، قم، ۱۳۸۷

۱۱- مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، الهادی، چاپ ششم، قم، ۱۳۷۴

۱۲- مقری فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، انتشارات طلیعه نور، چاپ اوّل، قم، ۱۳۹۶

دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳
صفحات ۶۲-۴۷

مقاله علمی

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024 ،Vol 1

نقد و بررسی انسان کامل از نظر شهید مطهری و فردریش ویلیام نیچه

محمدمهدی جهانی[۱]

چکیده

کمال‌طلبی را می‌توان هدف نهایی تمام انسان‌ها، فارغ از هر تفاوت در عقیده و تفکر دانست. گرچه در تعیین مصداق کمال و انسان کامل و در خصوصیات آن اختلاف‌نظرهای بسیاری وجود دارد. این تحقیق در تلاش است تا دیدگاه دو اندیشمند شرق و غرب، شهید مرتضی مطهری و فردریش نیچه را در خصوص انسان کامل بیان و مقایسه کند. دو دیدگاهی که تفاوت‌های بسیاری دارند، در حدی که می‌توان گفت این دو دیدگاه درباره کمال انسان صرفاً لفظی بوده و در حقیقت ماجرا صرفاً اشتراک لفظی دارند. شهید مطهری اهمیت بسیاری به جنبه روحانی انسان قائل شده و کمال را در آموزه‌های اسلامی و رشد تمام ارزش‌های انسانی به‌صورت هماهنگ و در حد اعلی می‌داند. در مقابل فردریش نیچه کمال انسان را در صرفاً جنبه مادی او می‌داند. وی قائل است بر اینکه کمال انسان در قدرت و بهره‌مندی هرچه بیشتر و بهتر از دنیا و نعمت‌های مادی است. او کسی را کامل می‌داند که به‌قدری قدرت داشته باشد تا بتواند به تمام خواسته‌های نفسانی خود برسد و فرقی نمی‌کند که این خواسته‌های او تا چه حد با اصول و ارزش‌های انسانی تطابق داشته باشد. در اصل او تمام ارزش‌ها را تابع خواست انسان می‌داند. ازاین‌رو است که او را نه انسان کامل که "ابرانسان" یا "ابرمرد" می‌نامد.

واژگان کلیدی: شهید مطهری، نیچه، انسان، انسان کامل، ابرانسان، نظریه قدرت.

---

[۱]. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

مقدمه

در باب تکامل انسان و این‌که نهایت انسانیت او چیست، مکاتب فکری بسیاری به این مسئله پرداخته‌اند. مکتب عقل گوهر انسان را در قوه اندیشه و تعقل او دیده و تکامل انسان را در حکمت و دانش او دانسته است. عرفاً تکامل انسان را در عشق به خدا می‌بینند و مکتب قدرت انسانی را کامل می‌داند که قوی بوده، اقتدار و قدرت داشته باشد و از آن برای زندگی راحت‌تر و بهتر استفاده کند. در این مکتب انسان کامل مساوی است با انسان قدرتمندی که از لحاظ اعمال اراده و زور بر دیگران برتری دارند. شهید مطهری به‌عنوان اندیشمند اسلامی و فردریش ویلیام نیچه به‌عنوان کسی که تکامل انسان را در قدرت می‌بینند، درباره انسان کامل نظریاتی را ارائه کرده‌اند که در این تحقیق به نظریات این دو پرداخته شده است.

فردریش ویلیام نیچه به‌سختی به مخالفت با ارزش‌های اخلاقی حال حاضر برخاسته و نهایت انسانیت را در قدرت و بهره‌مندی هر چه بیشتر و بهتر از دنیا می‌داند. نیچه مادی‌گرا بوده، بسیار از اصول تکامل چارلز داروین تأثیر پذیرفته و هیچ جنبه روحانی را برای انسان معتبر نمی‌داند. او از انسان کامل خود با عنوان ابرمرد یا ابرانسان یاد می‌کند. یعنی کسی که به نهایت انسانیت خود رسیده و از دیگران برتر است. در مقابل نظر او نظر استاد شهید مطهری است که بسیار به جنبه روحانی انسان تأکید کرده و ارزش‌های انسانی که در دین اسلام آمده را در تکامل انسان شرط می‌داند.

شهید مرتضی مطهری در کتاب «انسان کامل» خود چنین می‌نویسد: «موضوع بحث، انسان کامل از دیدگاه اسلام است. انسان کامل یعنی انسان نمونه، انسان اعلی یا انسان والا. انسان مانند بسیاری از چیزهای دیگر، کامل و غیرکامل دارد و بلکه معیوب و سالم دارد و انسان سالم هم دو قسم است: انسان سالم کامل و انسان سالم غیرکامل. شناختن انسان کامل یا انسان نمونه از دیدگاه اسلام، از آن نظر برای ما مسلمین واجب است که حکم مدل و الگو و سرمشق را دارد؛ یعنی اگر بخواهیم یک مسلمان کامل باشیم، چون اسلام می‌خواهد انسان کامل بسازد.» [۱]

شهید مطهری ازاین‌جهت به مسئله انسان کامل پرداخته که دین اسلام می‌خواهد ما به تکامل برسیم. خداوند متعال فرد یا افرادی را به‌عنوان مصداق یا مصادیق انسان کامل فرستاده است تا ما با الگوگیری از آنان بتوانیم راه تکامل خود را طی کرده و تبدیل به یک انسان کامل

[۱] مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ج۲۳ ص۹۵

بشویم. تبدیل‌شدن ما از انسان ناقص به انسان کامل به‌هیچ‌وجه غیرممکن و دورازذهن نیست و آموزه‌های اسلامی هر مسلمانی را به این سمت‌وسو سوق می‌دهد. در کنار نظریه شهید مطهری (که طبق گفته خود شهید نظر و یافته شخصی نبوده و نظر دین اسلام می‌باشد) فردریش نیچه، فیلسوف آلمانی نظریه دیگری با عنوان ابرانسان یا ابرمرد[۱] مطرح کرده است.

نیچه در این نظریه انسانی را به تصویر می‌کشد که خود را از بند تمام خرافات و غیرواقعیات جهان رها کرده و حقایق را همان‌طوری که هستند پذیرفته است و در جهانی که خدا غایب است – به اعتقاد نیچه در دنیایی که خدایی در آن نیست - انسان است که وظیفه به دوش کشیدن معنای هستی را دارد. این کار با یکی‌کردن اراده خود و اراده هستی امکان‌پذیر است. در نظر نیچه ابرانسان دست از کینه‌ورزی نسبت به دنیا و زمان برداشته و جهان را با وجود تمام خطرهایش پذیرفته است. در این بازی زندگی بازیگوشانه و شادمان شرکت می‌کند و به‌هیچ‌وجه پا پس نمی‌کشد. [۲] داریوش آشوری در حاشیه‌های ترجمه کتاب چنین گفت زرتشت واژه ابرانسان را بهتر از واژه ابرمرد می‌داند با وجود این که پیش از او کلمه آلمانی Übermensch توسط محمدباقر هوشیار به‌عنوان ابرمرد ترجمه شده بود.

او بر این باور است که ابرمرد موجب بدفهمی از متن می‌شود و همچنین واژه ابرانسان در فلسفه نیچه برای انتقال سه مفهوم به‌کاررفته است، یعنی انسان Mensch، ابرانسانÜbermensch و واپسین انسانder letzte Mensch مناسب‌تر است. [۳] نیچه خداناباور بوده و نظریات او درمورد تکامل و غایت انسان در این دنیا تا حد زیادی در تقابل مستقیم با تعالیم مسیحیت است. نیچه برخلاف تعالیم مسیحی که انسان را دعوت به آرامش و سازگاری با مردم می‌کند، تکامل انسان را در پیروزشدن در بازی زندگی دانسته و اعتقاد دارد انسانی به‌غایت انسان بودن می‌رسد که بتواند در رقابت زندگی از دیگران پیشی بگیرد.

نیچه به ترحم نسبت به ضعفا اعتقادی ندارد؛ این گناه اوست که ضعیف است و به تکامل نرسیده است. در اصل نیچه انسان ضعیف را برخلاف آموزه‌های دینی و غیردینی معمول نه مورد ترحم که لایق شدت می‌داند. این نظریه نیچه باتوجه‌به خداناباور بودنش مورد انتظار بوده و می‌توان تاثیرات مسئله تکامل داروین را در آن به‌وضوح دید. نه‌تنها اصول تکامل داروین در نظریاتش اثرگذار بوده که می‌توان گفت پایه و اساس نظریه ابرانسان است. نیچه

---

[۱] به آلمانی: Übermensch

[۲] نیچه، فردریش، چنین گفت زرتشت ص۳۵۴، حاشیه‌های ترجمه

[۳] نیچه، فردریش، چنین گفت زرتشت ص۳۵۵، حاشیه‌های ترجمه

انسان معمولی را در مقابل ابرانسان همانند بوزینه‌ای می‌بیند در مقابل انسان. همان‌طور که بوزینه در برابر انسان یک موجود پست و بی‌ارزش است، انسان نیز در برابر ابرانسان موجودی است بی‌ارزش و مایه شرم. نیچه در کتاب خود چنین می‌آورد: «زرتشت با مردم چنین گفت: به‌جای چیره‌شدن بر انسان چه‌بسا به حیوان بازنگردید؟ بوزینه در برابر انسان چیست؟ چیزی خنده‌آور یا چیزی مایه شرم و دردناک. شما (تاکنون) راهی را که از کرم به انسان درنوردیده‌اید و هنوز بسا چیزی کرم‌وار در شماست. روزگاری بوزینه بوده‌اید و هنوز هم انسان از هر بوزینه‌ای بوزینه‌تر است.» [۱]

مفاهیم

انسان

واژه انسان کلمه‌ای عربی است یا مشتق از ریشه "أ ن س" بر وزن فِعلان که در این صورت جمع آن "أناسی" است. یا اینکه مشتق از ریشه "ن س ی" که در اصل بر وزن اِفعِلان (إنسیان) است و به دلیل استعمال فراوان آن لام الفعل آن حذف شده و به انسان تغییر پیدا کرده است. اگر انسان را مشتق از ریشه "أ ن س" بگیریم، به دلیل این‌که خلقت و وجود انسان‌ها تنها با محبت و انس به یکدیگر قوام داشته و پایدار خواهد بود، آن را انسان نامیده‌اند. به این سبب است که انسان‌ها ذاتاً و فطرتاً موجودات اجتماعی بوده و قادر نیستند به‌تنهایی اسباب زندگی خود را فراهم کنند.

اگر انسان را مشتق از ریشه "ن س ی" در نظر بگیریم، بنا بر سخن ابن عباس که در سخن خود در آیه شریفه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» می‌گوید، وجه تسمیه‌اش به این دلیل است که آدمی عهد خود را با خدا فراموش کرده است. انسان اما معنی اصطلاحی مشخص و معینی ندارد که بتوان آن را تعریف کرد. مفهوم انسان مفهومی بدیهی است که دلالت بر مصداق خارجی آن (من و شما و هر انسان دیگری) دارد.

[۱] نیچه، فردریش، چنین گفت زرتشت، ص۲۲

تعریف لغوی کمال

کمال در لغت از ریشه (ک م ل) بوده و در معنای لغوی آن تعاریف متعددی وجود دارد. برخی مانند ابن فارس در مقاییس اللغه ذیل ماده (ک م ل) آن را مترادف تمام دانسته‌اند. راغب اصفهانی نیز ذیل ماده (ک م ل) در مفردات الفاظ قرآن کمال را این‌گونه معنی کرده: به‌دست‌آوردن آنچه که حاصل و مقصود از چیزی است.

تعریف اصطلاحی کمال

کمال در اصطلاح تقریباً شبیه به معنای آن در لغت است. در اصطلاح به چیزی کامل می‌گویند که هر آنچه که از مقصود از آن است حاصل شود. به‌عنوان‌مثال وقتی کسی همه چیز را در یک علمی بداند، می‌گویند او به آن علم کاملاً مسلط است. در بحث انسان نیز چنین است. تمام اندیشمندان وقتی از انسان کامل بحث می‌کنند منظورشان این است که انسان کامل ارزش‌هایی که یک انسان باید داشته باشد را دارا باشد. چیزی که در کمال انسان در همه اندیشمندان مشترک است وجود تمام ارزش‌های انسانی در او بالاتر از دیگران است. همه حتی کسانی که خود را ضدارزش می‌دانند، کسی را کامل می‌دانند که ارزش‌هایی را که آن‌ها تعیین می‌کنند را داشته باشد. حتی اندیشمندان ضدارزش و ضد اخلاق نیز برای خود ارزش‌هایی را تعیین کرده‌اند. البته در اصطلاح بسیار دیده می‌شود که تمام‌وکمال به‌صورت مترادف استعمال شوند که استاد شهید مطهری به‌خوبی به این مطلب پرداخته است.

کمال و تمام

شهید مطهری در تعریف کمال ابتدا کمال را با تمام مقایسه می‌کند. باتوجه‌به قرابت معنایی این دوکلمه و این‌که ضد هر دوکلمه ناقص است، شهید لازم دانسته تا ابتدا معنای دقیق هر دو لفظ را بررسی بکند. در زبان عربی گاهی از کلمه تام و گاهی از کلمه کامل استفاده می‌شود که مفهوم مقابل هر دو را ناقص می‌گویند. گاهی می‌گویند این کامل است و دیگری ناقص و گاهی نیز می‌گویند این تام است و دیگری ناقص. در آیه سوم از سوره مائده خداوند متعال هر دوی آن‌ها را استفاده کرده است: «اَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی». نفرمود: «اَتمَمتُ عَلَیکُم دِینَکُم» و همچنین نفرمود: «اَکَملتُ لَکُم نِعمَتی». وی معتقد است مطمئناً این دو کلمه تفاوت دارند که خداوند آن‌ها را این‌گونه استعمال کرد و شرط شروع بحث را دانستن تفاوت میان این دو کلمه می‌داند.

لفظ تمام برای یک شیء در جایی گفته می‌شود که همه آنچه برای اصل وجود آن لازم است به وجود آمده باشد؛ یعنی اگر یک یا چند اصل از آن اصول به وجود نیامده باشند آن چیز ناقص است. اما کمال در جایی است که یک شیء بعد از آنکه تمام هست باز درجه بالاتری هم می‌تواند داشته باشد. هر چیز تامی همه اصول را برای اصل وجود خود دارد و حتی می‌تواند درجه بالاتری از اینی که هست نیز داشته باشد و آن کمال است. بود یا نبود کمال در حقیقت و ماهیت شیء تفاوتی ایجاد نمی‌کند. یک چیز کامل باشد یا نباشد باز خود شیء است؛ اما با کمال یک درجه پیشرفت کرده و به بالا رفته است. انسان کامل باشد یا نباشد باز انسان است. شهید مطهری کمال را رشد در جهت عمودی و به بالارفتن و تمام را رشد در جهت افقی و حرکت در عرض بیان می‌کند.

هدف زندگی و گرایش به کمال

کمال‌طلبی یکی از خصوصیات ذاتی و فطری در انسان است که هر انسانی، فارغ از هر عقیده و طرز تفکری در زندگی خود به دنبال آن است. هر انسانی در زندگی خود سعی در کامل‌شدن و رسیدن به حد نهایت کمال دارد. کمال در انسان به معنی رسیدن به نهایت و غایت انسانیت و بالاترین درجه رشد است. هر انسانی برای خود در زندگی‌اش یک سری ارزش‌هایی را تعریف می‌کند و در تمام طول زندگی خود سعی در حفظ و رشد این ارزش‌ها دارد. ارزش‌هایی که ما از آن‌ها با عنوان ارزش‌های انسانی یا انسانیت یاد می‌کنیم. در اصل کمال‌طلبی و حفظ و رشد ارزش‌های انسانی هیچ اختلافی وجود ندارد. اما چیزی که باعث تفاوت و اختلاف میان افراد و اندیشمندان می‌شود، تعیین مصداق این کمال است. در این‌که چه چیزی کمال انسان است و باید تبدیل به هدف زندگی انسان‌ها بشود میان اندیشمندان اختلاف‌نظر بسیار شدیدی وجود دارد. برخی مانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان و استاد شهید مطهری اصل کمال انسان را در جنبه روحانی او دانسته و کمال جسمانی را فرع و مقدمه بر آن می‌دانند و بعضی نیز کمال را فقط در جنبه روحانی و معنوی انسان می‌دانند.

کمال در انسان به معنای رسیدن به حالتی است که انسان با تلاش در راه خداوند، به تحقق هدف اصلی خود یعنی رضایت خداوند و پایبندی به اصول و ارزش‌های دینی برسد. به‌عبارت‌دیگر، کمال انسان در اسلام به معنای رسیدن به مقام عبودیت کامل است. برخی نیز مانند فردریش نیچه که اعتقاد به مابعدالطبیعه و متافیزیک نداشت، معتقدند که کمال انسان در بهره‌مندی هرچه بهتر از دنیا است. میان همین عده نیز اختلاف‌نظرهای بسیار وجود دارد

که برخی اندیشمندان حفظ و رشد ارزش‌های انسانی مانند عدالت، شجاعت، صداقت، بخشندگی و... را ضروری می‌دانند و برخی نیز این صفات را نه‌تنها خوب نمی‌دانند؛ بلکه مانع برای کمال نیز برمی‌شمارند. چیزی که مسلم است، این است که همه انسان‌ها در ذات خود میل به کمال داشته و همواره به‌سوی کمال، هرچند در راه‌های متفاوتی در حرکت هستند که ممکن است بسیاری از این راه‌ها اشتباه نیز باشند.

نقد و بررسی تفاوت دیدگاه شهید مطهری ره و فردریش نیچه

متافیزیک، مابعدالطبیعه

یکی از تفاوت‌های اساسی و مبنایی میان شهید مطهری و فردریش نیچه، نظر این دو اندیشمند در مورد مسائل مابعدالطبیعی است که منجر به اختلاف بسیار شدید در کمال انسان شده است. شهید مطهری به‌عنوان یک اندیشمند مسلمان اعتقاد به متافیزیک و مابعدالطبیعه داشته و آن را بسی‌ار در تکامل انسان مؤثر می‌داند. در حدی که اصل تکامل انسان در نظر شهید مرتضی مطهری در معنویات و مسائل مابعدالطبیعی است. اما در مقابل فردریش ویلیام نیچه اعتقادی به متافیزیک نداشته و البته این عدم اعتقاد او تأثیر بسیاری در نظریات او داشته است. بر خلاف استاد شهید نیچه تمام تکامل انسان را در مسائل مادی می‌داند. نه فقط این‌که او توجه به متافیزیک را نیز مانع رشد و پیشرفت انسان تلقی کرده است. وی معتقد است باور به متافیزیک و عمل بر اساس آن، از آن جایی که دروغ و غیرواقعی است لغو و بیهوده بوده و فقط دست‌وپای انسان را در تکامل می‌بندد.

اخلاق و تکامل

نیچه کسی است که با اخلاق معمول و معروف میان انسان‌ها ضدیت داشته و اخلاق مورد قبول خود را درست می‌داند. به همین دلیل هم ابرانسان او نیز با تمام اخلاقیات موجود باید مخالفت کند. او معتقد است اخلاقی که انسان‌ها رعایت آن را واجب می‌دانند نه‌تنها به انسان کمک نمی‌کند که دشمن انسان و طبیعت انسانی است. ابرانسان کسی است که به هیچ اخلاقی پایبند و در قیدوبند هیچ‌چیزی نیست. در مقابل شهید مطهری اصل کمال انسان را در رعایت اخلاقیات می‌داند. در نظر شهید مطهری رعایت اخلاق و ارزش‌های انسانی را در کمال انسان ضروری است.

هدف زندگی

در این مسئله می‌توان گفت به‌طورکلی هر دو اندیشمند توافق دارند. شهید مطهری و فردریش نیچه هر دو هدف از زندگی‌کردن انسان را رسیدن به کمال می‌دانند. در نظر هر دو اندیشمند هر انسانی در زندگی خود سعی در کامل‌شدن دارد و در تلاش برای ازبین‌بردن نواقص است. در اصل مسئله هر دو توافق نظر دارند (حتی شاید بتوان گفت تنها موردی که میان شهید مرتضی مطهری و نیچه توافق نظر دیده می‌شود همین مسئله است). اختلاف‌نظری که وجود دارد در تعیین مصداق این کمال است.

قدرت و تأثیر آن در کمال انسان

گفتیم که نظریات نیچه درارتباط‌با هدف و غایت زندگی انسان بسیار تأثیر پذیرفته از اصول تکامل داروین است. خلاصه اصل تنازع‌بقا در نظریه تکامل داروین این است که تمام موجودات برای به‌دست‌آوردن هرچه که موجب بقای آنان شود در رقابت هستند، به‌گونه‌ای که قوی‌تر باقی می‌ماند و ضعیف‌ترها شایستگی باقی‌ماندن در بازی زندگی را ندارند. باید به این مطلب اشاره کرد که از اصول داروین سوءاستفاده‌های بسیاری در راه پیشبرد اهداف برخی شده است و خود چارلز داروین یک مسیحی معتقد بود. فردریش نیچه از این اصل برای نظریه خود در باره هدف انسان در زندگی استفاده کرده و آن را به انسان‌ها نیز تعمیم داده است. او می‌گوید هدف زندگی در انسان‌ها نیز همانند دیگر موجودات تنازع‌بقا است و ما انسان‌ها با یکدیگر همواره در حال رقابت برای زندگی بهتر و والاتر هستیم. انسانی برتر از دیگران است که بتواند بر دیگران غلبه کرده و اراده خود را عملی کند. انسانی می‌تواند به‌غایت انسانیت خود برسد که قوی‌تر باشد چرا که ضعیف‌ترها جایی در این بازی زندگی ندارند.

بر خلاف نظر نیچه درارتباط‌با قدرت و نظریه‌هایی که نیچه سعی کرده با آن‌ها مخالفت کند، اسلام نظر کاملاً متفاوتی درارتباط‌با قدرت دارد. در اسلام قدرت و اعمال زور نه‌تنها مذموم نیست که اگر با ارزش‌های انسانی باشد ممدوح نیز است. قدرت در اسلام از صفات عالیه انسانیت برمی‌خیزد. قدرت در اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد و هیچ مکتب و دینی به‌اندازه اسلام پیروان خود را به قدرت و قوت دعوت نکرده است. خداوند متعال به‌صراحت در آیه شریفه مؤمنین را مردمی معرفی می‌کند که قوی هستند و هیچ سستی را به خود راه نمی‌دهند: «وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثيرٌ فَما وَهَنُوا لِما أَصابَهُمْ فی سَبيلِ اللّهِ وَ ما ضَعُفُوا وَ مَا

اسْتَكانُوا وَ اللّهُ يُحِبُّ الصّابِرين»[۱] و همچنین در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «إِنّ اللّهَ يُحِبُّ الّذِينَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنّهُمْ بُنْيانٌ مَرْصُوصٌ»[۲] مؤمنین در راه خدا می‌جنگند و هیچ‌چیز نمی‌تواند جلوی آن‌ها را بگیرد گویی بر بنانی استوار و فلزی استوار ایستاده‌اند.

در دین اسلام عزت که لازمه‌اش اعمال قدرت است، دارای جایگاه ویژه‌ای است و تا جایی که کسی نتواند انسان را خوار و ذلیل کند انسان باید قدرتمند باشد. [۳] اما همین این قدرت در کنار محبت و شفقت بسیار است. قدرت برای خود معیار و مواردی دارد و این‌گونه نیست که همیشه اعمال قدرت پسندیده باشد. مسلمانان همواره با دشمنان خود با شدت و با دوستان با رحمت رفتار می‌کنند. [۴] آیات و روایات بسیاری در مدح قدرت وجود دارد که در این جا به ذکر چند آیه از قرآن کریم اکتفا می‌کنیم.

تأثیر سلامت و عیب در کمال انسان

شهید مطهری قبل از کمال به مسئله سلامت و عیب انسان می‌پردازد. باتوجه‌به این‌که شهید مطهری اصل کمال انسان را در جنبه معنوی و روحانی انسان می‌داند، سلامت و عیب جسمانی را مانعی برای رسیدن به کمال ندیده و سلامت روحی و معنوی انسان را شرط در به کمال رسیدن انسان می‌داند. این در حالی است که ابرانسان نیچه هیچ ضعف و عیب جسمانی ندارد و این باور او ارتباط مستقیمی با عدم اعتقاد نیچه به متافیزیک دارد. اگر فقط یک جنبه مادی را در انسان حقیقی بدانیم به‌ناچار باید برای کامل‌شدن در این جنبه سلامت جسمانی نیز داشته باشیم. نیچه نه‌تنها سلامت جسمانی را در تکامل انسان شرط می‌داند که انسان‌های معیوب و ضعیف (از لحاظ جسمی) را لایق ترحم نیز نمی‌داند.

حقیقت زندگی

باتوجه‌به اختلاف شدید مبانی شهید مطهری و نیچه، این دو در چیستی حقیقت زندگی نیز اختلاف‌نظر دارند. در نیچه زندگی میدان مبارزه‌ای است که انسان قوی در آن پیروز شده و ضعیف بازنده آن است. انسان در زندگی خود به‌هیچ‌وجه محدود و ضعیف نیست. او اجازه هر کاری را در راه رسیدن به خواسته‌های خود دارد. ابرانسان فارغ است از هرگونه احساسات و

---

[۱] آل‌عمران، ۱۴۶

[۲] صف، ۴

[۳] مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ج۲۳، ص۲۶۱

[۴] «مُحَمّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَ الّذينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الْكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ» فتح، ۲۹

عواطفی که مانع او در رسیدن به خواسته‌هایش باشد. در مقابل شهید مطهری نظر متعادل‌تری نسبت به نیچه دارد. شهید مطهری کمال انسان را در ارزش‌ها و اخلاقیاتی می‌داند که معنویت در آن اصل است؛ بنابراین حقیقت زندگی در نظر وی نیز حول محور همین معنویت باید باشد. معنویت در زندگی شهید مطهری بسیار مهم است؛ اما او از دنیا و مسائل دنیوی نیز غافل نشده است. شه‌ید مطهری بر خلاف نیچه که فقط به یک جنبه از زندگی انسان (در اصل به تنها جنبه زندگی انسان که اعتقاد دارد)، به هر دو جنبه زندگی انسان پرداخته است.

بخش دوم: فلسفه نیچه

محمدعلی فروغی سخنان نیچه را صرفاً سخنانی شاعرانه می‌نامد که حتی نمی‌توان آن‌ها را سخنانی فلسفی نامید. می‌گوید سخنان نیچه حکیمانه نیست؛ بلکه شاعرانه است، بلکه عربده مستانه است. دلیلی که سخنان نیچه چنین بازتاب داشته است این نیست که سخنان فلسفی و حکیمانه‌ای دارد. بلکه به این خاطر است که او دستی بر قلم داشت و زیبا می‌نوشت، همین. سخنان او زیبایند اما نمی‌توان گفت آن‌ها فلسفه‌اند. البته فروغی این را نیز متذکر می‌شود که اگر منصفانه و عاقلانه به‌منظور و منوی کلام نیچه بپردازیم می‌توان دید که سخنان مورد تصدیقی نیز دارد. سخنان او را قبل از او نیز افرادی گفته بودند. ناپسند و نادرست بودن برخی تعلیمات مسیحی و رهبانیت را بسیاری از صاحب‌نظران و حکمای قبل از او نیز بیان کرده‌اند. این چیزی نیست که نیچه مخالفت صددرصدی با بقیه داشته باشد. تندرستی و قدرت را هیچ خردمندی به‌صورت کلی بد نمی‌داند. جنگ و جدل و اعمال زور را بسیاری عامل بقای شجاعت و دلاوری میان ملت‌ها دانسته‌اند. این مطلب که اصل حقیقت درون انسان است و انسان از درون خود می‌تواند حقیقت را دریابد نیز سخن باطلی نیست. محمدعلی فروغی اصل و ریشه عقاید نیچه را صحیح و درست می‌داند؛ اما درک صحیحی از این اصول نداشته، در نتیجه‌گیری از این اصول اشتباه کرده و در نهایت از همان اصل‌ها خارج شده است. در موضع ضعف قرارداشتن را نه فقط نیچه که هیچ‌کس قبول نمی‌کند؛ اما این‌که اصرار بر خودخواهی داشته باشد و خود را مرجع بداند برای تمام افعالش، را کمتر عقل سالمی قبول کند. ترجیح‌دادن خود به دیگران در همه امور و فداکردن آنان برای نفس خود چیزی نیست که پسندیده باشد. در نظر فروغی مطالب نیچه تا حدی غیرمعقول است که می‌گوید جا دارد در جدیت نیچه

شک کنیم. لحنی که او به کار برده است بسیار به لحن کسی می‌ماند که خشمگین شده و سخنانی را در عصبانیت خود گفته است. [۱]

اشکالات مکتب قدرت

استاد شهید مطهری بر نظریات مکتب قدرت دررابطه‌با تکامل انسان اشکالاتی را وارد می‌کنند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- اشکال اول:

در نظریه قدرت اشتباه بزرگی وجود دارد و آن این‌که تمام ارزش‌ها به‌غیراز قدرت نادیده گرفته شده و تمام انسانیت را در قدرت جسمی او دیده‌اند. شهید مطهری منکر این نیست که قدرت خود برای انسان یک کمال است، بلکه به این اشکال می‌کند که قدرت همه چیز برای انسان نیست. قدرت مساوی با کمال است؛ اما کمال مساوی با قدرت نیست. هر قدرتی کمال است؛ اما کمال فقط قدرت نیست. کمال در خود قدرت را دارد و در کنار قدرت چیزهای دیگری نیز دارد. این‌که دیگر کمالات را کنار بگذاریم و فقط به یک کمال (قدرت) بچسبیم اشتباه بزرگی است. به همین دلیل است که شهید مکتب‌های ضعف گرا را نیز مرتکب اشتباه بزرگی می‌داند. [۲]

۱- اشکال دوم:

اشتباه دومی که مرتکب آن شده‌اند چه‌بسا بزرگ‌تر از اشتباه اول باشد و آن این است که این مکتب حتی در خود مفهوم قدرت نیز اشتباه کرده‌اند. آن‌ها معنی و مفهوم قدرت را به‌درستی نشناخته‌اند. قدرت درجات و مراتب متفاوتی دارد و یکی از این درجات، درجه حیوانی قدرت است. یعنی همین زوربازو. قدرت جسمی که در حیوانات و انسان‌ها وجود دارد. به همین دلیل است که کمال را فقط در امیال نفسانی می‌دانند. چرا که مقتضی چنین قدرتی پیروی از امیال نفسانی است. در بشر قدرتی وجود دارد که غیر از قدرت عضلانی و دنیوی است. شهید می‌گوید حتی اگر فرضاً کمال را در قدرت بدانیم نیز نتیجه‌ای کاملاً متفاوت از جناب نیچه خواهیم گرفت. [۳] شهید در این جا به قدرت روحی انسان می‌پردازد.

---

[۱] فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج۳، ص۲۰۵

[۲] مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ج۲۳، ص ۲۷۰

[۳] مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ج۲۳، ص۲۷۲

قدرت روحی انسان

پیامبر اکرم (ص) قدرت اصلی را در جلوگیری نفس از امیال نفسانی بیان می‌کنند. کسی قوی است که بتواند نفسش را در میل به معصیت متوقف کرده و به‌سوی معصیت نرود. در نظر اسلام این قدرت اصلی و مهم‌تر از قدرت جسمانی انسان است. قدرت جسمانی و عضلانی قدرتی است که در همه حیوانات وجود دارد و نمی‌تواند وجه برتری انسان نسبت به دیگر مخلوقات باشد. قدرت جسمانی هم کمال است؛ اما قدرت روحی انسان کمال بالاتری از نیروی عضلانی او است.

بر همین اساس است که در آموزه‌های اخلاقی اسلامی از قدرت روحی به‌عنوان کمال بزرگ یاد می‌شود. پیامبر اکرم (ص) شجاع‌ترین مردم را کسی بیان می‌کند که بر هوای نفس خود غلبه کند و نه کسی که در جنگ‌ها رشادت‌های بسیار کرده باشد: «اشْجَعُ النّاسِ مَنْ غَلَبَ هَواه» [۱]. در روایتی نیز مقابله بر نفس را جهاد اکبر و برتر از حضور در میدان جنگ علیه کفار دبیان می‌کنند: «قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ص وَ مَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ قَالَ جِهَادُ النَّفْسِ».[۲] نیچه و مکتب قدرت نه‌تنها در کمال انسان دچار اشتباه شده و کمال را صرفاً در قدرت دانسته‌اند؛ بلکه در مفهوم همین‌قدرت نیز اشتباه بزرگی را مرتکب شده‌اند.

نتیجه

ممکن است نظریات فردریش نیچه دررابطه‌با قدرت اشکالاتی داشته باشد و طرز نگاه او نسبت به قدرت نگاه درستی نباشد؛ اما مبنای او نسبت به قدرت مبنای غلطی نیست. مبانی نیچه نسبت به انسان و کمال انسان دارای نکات درست و آموزنده‌ای است. باید توجه داشت نیچه در جامعه مسیحی تحریف شده‌ای زندگی می‌کرد و بسیاری از افکار او در نقد مسیحیت آن جامعه بود که به‌وفور می‌توان مخالفت او با کلیسا را در آثارش مشاهده کرد. مسیحیتی که قائل است به‌جای مهار خواسته‌های نفس باید آن را سرکوب کرد. مسیحیتی که اخلاقی ضعیف پرور دارد. نیچه از در مخالفت با تعالیم کلیسا که انسان را ذلیل می‌ساخت، نظریات خود را بیان می‌کند.

در اصل مبانی نظری نیچه دررابطه‌با قدرت و هدفی که او از انسان دارد درست است. ابرانسانی که نیچه قصد دارد برای ما به تصویر بکشد کسی است که عزت‌مند است. نیچه

---

[۱] بحارالانوار، ج ۷۰، ص۷۶

[۲] کافی، ج۵، ص۱۲

تأکید بر کرامت انسانی دارد و نظریات او دررابطه‌با قدرت به دلیل مخالفت با اخلاق ضعیف پرور است. اما راهی که او در پیش گرفته و نتیجه‌ای که نیچه به آن رسیده بسیار متفاوت است از چیزی که عقل سلیم انسان آن را تأیید بکند. نیچه می‌خواهد انسان ضعیف نباشد، به همین دلیل او را به زورگویی و اعمال قدرت غیرمنطقی سوق می‌دهد. [۱] ابرانسان نیچه بر اساس مبنای درستی است. ابرانسان نیچه خود را از بند تمام خرافات و غیرواقعیات جهان رها کرده و حقایق را همان‌طوری که هستند پذیرفته است. او طالب حقیقت است و حقیقت جهان را صحیح و غیر آن را غلط می‌داند؛ یا دست‌کم سعی می‌کند چنین باشد.

دین اسلام نیز همانند چیزی که نیچه در پی اثبات آن است بسیار روی کرامت و عزت انسانی تأکید دارد؛ اما نتیجه‌ای بسیار متفاوت با نظریات نیچه می‌گیرد. بسیاری از اندیشمندان معتقدند نقدهای نیچه به مسیحیت باتوجه‌به تمام مشکلات و کاستی‌هایی که دارد می‌تواند مقدمه‌ای برای شناخت چهارچوب فکری اساسی اسلامی باشد. اهدافی که نیچه در به‌تصویرکشیدن ابرانسان دنبال می‌کند دقیقاً همانند همان اهدافی است که در دین اسلام دنبال می‌شود، یعنی عزت انسانی و کرامت نفس. [۲]

میل به قدرت در فطرت و سرشت هر انسانی وجود دارد و کسی نمی‌تواند منکر آن یا مخالف آن باشد. اگر کسانی پیدا بشوند تا با این میل انسانی و کمال انسانی (همان‌گونه که در آموزه‌های اسلامی بیان می‌شود) مخالف کند، مطمئناً کسانی پیدا می‌شوند تا رودرروی آن‌ها بایستند. این مقابله با تفکر ضعف گرایی مختص به نیچه نیست و بسیاری با مکتب ضعف مقابله کرده‌اند. چیزی که نیچه را با دیگران متمایز می‌کند طرز مقابله او و اشتباهاتی است که او مرتکب شده. به‌گونه‌ای که حتی پیروان او نیز قادر و حتی مایل نیستند به‌درستی از او طرف‌داری و دفاع کنند.

از طرفی در دین اسلام قدرت یک کمال انسانی است که به اعتقاد شهید مطهری این کمال نیز باید در کنار دیگر کمالات و ارزش‌های انسانی به‌صورت متعادل رشد کند. در دین اسلام قدرتمند شدن برای هر مسلمانی نه‌تنها خوب و پسندیده که حتی واجب است. هر مسلمانی باید قدرتمند شده و در مقابل دشمنان از خود اق‌تدار نشان بدهد. همانند سخن

---

[۱] مقاله‌ای در سایت اسلام کوئست در رابطه با قدرت‌گرایی نیچه و قرب الهی:
http://www.islamquest.net/fa/archive/question/fa21731#

[۲] همان

زیبای اباعبدالله امام حسین (ع) که فرمودند: «هیهات من الذله». اما این قدرت باید فقط در راه درست و عزت‌مندی انسان استفاده شود و نه در ظلم به دیگران.

به اعتقاد شهید مطهری انسان کامل دارای تمام ارزش‌های انسانی است که آن‌ها را به‌صورت متعادل و در حد اعلی رشد داده باشد. کسی که فقط به یکی از کمالات چسبیده و دیگر ارزش‌های انسانی را رها کند، مانند چیزی که در تفکرات نیچه دیده می‌شود، نه‌تنها کامل نمی‌شود که فساد بیشتری را به بار می‌آورد. به همین دلیل است که نظر نیچه هرچند که مبنای درستی دارد؛ اما بسیار مخرب‌تر از این است که بر مبنای اشتباهی بوده باشد.

منابع

۱- ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللئالی العزیزیۀ فی الأحادیث الدینیۀ، محقق/مصحح: مجتبی عراقی، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ه.ق (۱۳۶۳ه.ش)، قم

۲- ابن فارس، احمد بن فارس، محقق/ مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ه.ق (۱۳۶۲ه.ش)، قم

۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، انتشارات دار صادر، ۱۴۱۴ه.ق (۱۳۷۲ه.ش)، بیروت

۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، انتشارات دارالقلم، ۱۴۱۲ه.ق (۱۳۷۰ه.ش)، بیروت

۵- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، ۱۳۴۴، تهران

۶- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ه.ق (۱۳۶۵ه.ش)، تهران

۷- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، دار احیاءالتراث العربی، ۱۴۰۳ه.ق (۱۳۶۱ه.ش)، بیروت، لبنان

۸- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۹۹، تهران

۹- نیچه، فردریش، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگاه، ۱۳۸۷، تهران

مقاله‌ای در سایت اسلام کوئست دررابطه‌با قدرت‌گرایی نیچه و قرب الهی: http://www.islamquest.net/fa/archive/question

دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳
صفحات ۷۰-۶۳

مقاله علمی

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024 ،Vol 1

ملاک تشخیص امر ارشادی و مولوی

محمدتقی شمسی[۱]

چکیده

در این مقاله به تعریف لغوی و اصطلاحی امر ارشادی پرداخت شده سپس به ملاکات تشخیص این دو پرداخته و تشخیص این دو در تعیین حکم شرعی برای مجتهد ارزش به سزایی دارد زیرا اگر در تشخیص آن دچار خطا شویم ممکن است از یک امر ارشادی حکم به وجوب چیزی دهند درحالی‌که هیچ وجوبی ندارد و این مقاله به روش بررسی و تحلیل موارد است

کلیدواژه: مولوی، ارشادی، ملاکات، محذوریت عقلی، مصلحت، غرض

[۱]. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب

مقدمه

یکی از تقسیمات امر در علم اصول ارشادی و مولوی بودن است که تشخیص آن در مسائل و ابواب فقهی و اصولی تأثیر به سزایی دارد از جمله در باب مستقلات عقلیه، اقتضای نهی از فساد، اصل برائت، دلالت امر بر فور یا تراخی و مقدمات واجب. متأسفانه این مسئله در میان تألیفات شیعه موردتوجه نبوده است چه برسد که کتاب مستقلی در بار آن نوشته شده باشد و سؤال اصلی این است که چگونه می‌توان این دو امر را از یکدیگر تشخیص داد تا موجب نشود که عملی را که فاقد ثواب است را واجب بدانیم یا بر عکس و در تشخیص حکم شرعی به‌اشتباه بیفتیم.

پیشینه

در موضوع این مقاله اخیراً مقالاتی به قلم تحریر درآمده است مثل «امر ارشادی و مولوی در اصول شیعه» نوشته علی‌اکبر فرحزادی، «اوامر مولوی و ارشادی» نوشته استاد محترم علی فاضلی هیدجی، «بازشناسی حکم ارشادی و مولوی » علی عیدی عطارزاده، «چیستی امر مولوی و ارشادی» محمد حاجوی و «نگاهی نو به مولوی و ارشادی و برایند روش‌شناختی آن» محمد عرب صالحی ولی به طور اختصاصی ملاکی برای تشخیص آن بیان نشده؛ بلکه زیر مجموعه توضیحات به این مطلب نیز اشاره کرده‌اند و ملاک‌هایی که بیان کرده‌اند را نقد کرده و مبحث را ناتمام گذاشته‌اند و در کتاب الرافد فی علم الاصول آیت‌الله سیستانی نیز این بحث آمده است و به‌صورت مستقل بحث شده است و اولین‌بار این اصطلاح در بیان شیخ انصاری در مناظره با اخباریون بود که در بحث اثبات وجوب احتیاط در شبهه حکمیه تحریمه به روایاتی استدلال می‌کنند از جمله اخبار دال بر وجوب توقف در امور مشتبه که شیخ در جواب می‌گوید که این اوامر ارشادی هستند و دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کنند.

اول‌ازهمه باید مفهوم این دو عبارت را فهمیده سپس به ملاکات آن وارد شویم؛ چون اگر نتوانیم این نوع از اوامر را بشناسیم چگونه می‌توانیم به ملاکات تشخیص آنها برسیم اول به تعریف امر مولوی پرداخته سپس در مورد امر ارشادی نیز به بحث می‌پردازیم.

مولوی

مفهوم‌شناسی لغوی

مولوی در لغت به معنای چیزی که منسوب به مولی است[۱]

مفهوم‌شناسی اصطلاحی

در اصطلاح مولوی: «هو البعث و الطلب الحقیقی لمصلحۀ موجودۀ فی متعلقه غالباً بحیث یحکم العقل بترتب استحقاق المثوبۀ علی موافقته» [۲]بعث و طلب حقیقی بر مکلف است که مصلحت غالباً بر متعلق امر نهفته است که اغلب اوامر شارع از این قسم هست و ترک و انجام آن دارای عذاب و پاداش می‌باشد. در اینجا غالباً قیدی است که اشاره به این دارد که بعضی‌اوقات مصلحت در متعلق نیست؛ بلکه در خود بعث و طلب مولی است مثل اوامر امتحانی که منظور مولی از امر تحقق مأمور به نیست؛ بلکه می‌خواهد مقدار عبودیت مکلف را بفهمد مثل امر ذبح فرزند خطاب حضرت ابراهیم (ع)

ارشادی

مفهوم‌شناسی لغوی

ارشادی در لغت به معنای چیزی که منسوب به هدایت و دلالت است . [۳]

مفهوم‌شناسی اصطلاحی

در اصطلاح ارشادی: «هو البعث الصوری الذی لیس بطلب و أمر حقیقۀ بل لیس بالدقۀ إلا إخبارا عن مصلحۀ الفعل و إرشادا و هدایۀ إلی فعل ذی‌صلاح»[۴] بعث و طلب به‌صورت مجازی است و قصد امتثال امر وجود ندارد؛ بلکه در قالب امر آمده تا خبر از مصلحت فعل بدهد یا ارشاد و راهنمایی به فعل ذی مصلحت بکند و از منظر عرف و عقلا اثری بر عمل به آن مترتب نمی‌شود مگر رسیدن به مصلحت عملی که به آن ارشاد می‌کند و در ترک عمل فقط این

---

[۱]. زبیدی ، تاج العروس من جواهر القاموس ، ج۲ ، ص ۳۱۲ - معلوف ، المنجد فی اللغۀ ،ج۱، ص ۹۱۹

[۲]. مشکینی ، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها؛ ص ۷۴

[۳]. مهنا، لسان العرب، ج۳ ، ص ۱۷۶ - خلیل بن احمد، العین، ج ۶، ص ۲۴۲

[۴]. مشکینی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها؛ ص ۷۵

مصلحت فوت می‌شود و عذاب و عقاب ندارد مثل قول خداوند «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» که بعث می‌کند اطاعت از اوامر صادره از شارع مثل نماز، صوم، زکات، حج و... پس در اینجا دو نوع امر برای واجبات و مستحبات است یک صل، صم و.. که خود دارای مصلحت هستند و امر دوم به‌واسطه انطباق اطاعت بر موارد اول است به‌عنوان‌مثال نماز ظهر وقتی امر به آن شده یک بخش آن همان انجام نماز ظهر است و بخش دیگری اطاعت الهی که در صورت ترک عمل فقط به‌خاطر ترک امر اول ما عذاب و عقاب خواهیم داشت و این‌گونه نیست که بگوییم؛ چون دو امر را انجام نداده‌ایم پس دو عذاب خواهیم داشت.

در نتیجه امر مولوی طلب و بعث حقیقی به‌خاطر مصلحتی که در متعلق آن وجود دارد؛ ولی ارشادی طلب و بعث صوری است که خود مصلحت ندارد؛ بلکه ارشاد و راهنمایی به فعل ذی‌صلاح می‌کند و اینکه نکته‌ای قابل‌توجه است که امر مولوی انشایی بوده لکن ارشادی اخباری است.

ملاک تشخیص امر ارشادی و مولوی

تشخیص امر ارشادی از امر مولوی اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا ممکن است ما امری را مولوی بدانیم که موجب ثواب برای انجام آن عمل است بعد معلوم شود که آن امر ارشادی بوده و هیچ ثوابی نداشته است یا بر عکس پس تشخیص این دو از یکدیگر برای مجتهد اهمیت بسیار فراوانی دارد که برای تشخیص آن به ملاکاتی اشاره خواهیم کرد

ادراک عقل نظری هدف و غرض از امر

اولین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی ادراک عقل نظری هدف و غرض از امراست به این‌گونه که اگر عقل بدون اینکه امر شارع نسبت به آن موضوع تعلق بگیرد بتواند مصلحت به معنای ثواب و عقاب داشتن را درک کند و معنای از هدف و غرض این است که مکلف به آن نمی‌رسد مگر اینکه متعلق امر را انجام دهد پس اگر این غرض را عقل بعینه درک کند می‌شود امر ارشادی[۱] به‌عنوان‌مثال می‌توان به روایت نبیّ اکرم (ص) اشاره کرد: «لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهۀ (وقفوا عند الشبهۀ)» [۲] که در اینجا امر به احتیاط می‌کند می که خودش

[۱]. سیستانی، الرافد فی علم الأصول، ص: ۵۳

[۲]. حر عاملی، وسائل الشیعۀ إلی تحصیل مسائل الشریعۀ، ج۲۰، ص ۲۵۹

امر عقل است و عقل در اینجا می‌گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و امر در روایت هم بیان همین معنا است پس در اینجا ارم ارشادی است.

پیش‌آمدن محذور عقلی

دومین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی پیش‌آمدن محذور عقلی است؛ مثلاً موجب دور یا تسلسل شود؛ مانند اوامر اطاعت که مولوی بودن آن مستلزم اطاعتی دیگر و موجب لزوم تسلسل می‌شود البته بعضی امر به طاعت را مستلزم لغویت و محذورات دیگر می‌دانند و برخی این ملاک را به ملاک اول برمی‌گردانند می‌توان در این مورد به آیه «لاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظّالِمِينَ » [۱] اشاره کرد که در این لا تقربا نهی تشریعی نیست چون اولا نه کراهت و نه حرمت در کار نیست ثانیا خداوند حکمت آن را عذاب و عقاب بیان نکرده بلکه گفته به زحمت می افتید و نهی تکوینی هم نیست برای این که نهی تکوینی قابل تخلّف نیست پس نهی ارشادی است [۲]

مطابقت امر با حکم عقل عملی

سومین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی مطابقت آن با حکم عقل عملی است و در زمانی است که عقل مستقل از اوامر شارع بتواند آن را درک بکند و مطابق با حکم شارع باشد که در این معیار اشکالاتی وارد کرده‌اند مثلاً گفته‌اند که صرف درک موجب بعث یا زجر از طرف شارع نمی‌شود؛ لذا شارع آمده به‌خاطر بعث و زجر مکلف به عمل این امر را آورده است به‌عنوان‌مثال می‌توان آیه «فاتّقُواْ ٱللّهَ مَا ٱستَطَعتُم» اشاره کرد که ارشاد به حسن تقوا است که عقلا آن را درک کرده و به‌عنوان فعل حسن قرار داده‌اند.

تکرار حکم منجز دیگر

چهارمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی امر تکرار حکم منجز دیگر است که بر سه قسم‌اند اولاً مثل اوامر طبیب صرف راه علاج مرض را می‌گوید و هیچ الزام و اراده به وقوع متعلق فعل در آن نیست ثانیاً مثل اوامر به مقدمه چیزی که مقصود از آن الزام و انجام متعلق فعل است؛ ولی غرض در نفس حصول و عمل آن نیست؛ بلکه غرض در حصول فعل دیگر

---

[۱]. بقره، ۳۵

[۲]. برگرفته از درس تفسیر آیت الله جوادی آملی، تاریخ ۱۳۶۴/۰۸/۲۷

است مثل اوامری که واجب بدون آن متحقق نمی‌شود و اوامر احتیاط و امر عمل به طرق و امارات در مثال اول غرض حصول ذی المقدمه و در مثال دوم مأمور به نفسی و در مثال سوم چیزی که برسد طریق به آن

انحصاریت مولوی در نفسی

پنجمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی انحصاریت مولوی در نفسی است به این‌گونه که واجبات غیری ارشادی هستند مثل مقدمه، متعلق خطاب مولوی نمی‌تواند قرار بگیرد چرا که امر مولوی کردن به آن، آن را از مقدمه و غیری بودن در می‌آورد و این مستلزم خلف است به‌عنوان‌مثال می‌توان به روایت امام صادق (ع) اشاره کرد: «إِذَا أَتَیتَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) فَاغْتَسِلْ عَلَی شَاطِئِ الْفُرَاتِ ثُمَّ الْبَسْ ثِیابَک الطَّاهِرَةَ ثُمَّ امْشِ حَافِیاً فَإِنَّک فِی حَرَمٍ مِنْ حَرَمِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ بِالتَّکبِیرِ وَ التَّهْلِیلِ »[1] که در اینجا امر به غسل و لباس پاکیزه پوشیدن امر نفسی نیست بلکه غیری است پس در اینجا امر ارشادی است و ارشاد به غیری بودن می‌کند .

اشاره امر به جزئیت یا شرطیت یا مانعیت

ششمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی اشاره امر به جزئیت یا شرطیت یا مانعیت است مثل خواندن سوره یا روبه‌قبله بودن یا عدم خوردن و نوشیدن در نماز است و به تعبیر برخی هر خطابی که شرطیت یا جزئیت چیزی را بیان کند خطابش ارشادی است و اینکه امور به‌خودی‌خود دارای ثواب و عقاب نیستند و تنها ثمره آن‌ها ایجاد هیئت و مجموعه نماز است که این نماز دارای مصلحت است.

در نتیجه اولین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی ادراک عقل نظری هدف و غرض از امر چیست را بداند است و دومین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی پیش‌آمدن محذور عقلی است و سومین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی مطابقت آن با حکم عقل عملی است و چهارمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی امر تکرار حکم منجز دیگر است و پنجمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی انحصاریت مولوی در نفسی است و ششمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی اشاره امر به جزئیت یا شرطیت یا مانعیت است می‌باشد در ضمن برای همه این ملاکات اشکالاتی نیز بیان کرده‌اند؛ اما معیار دوم اشکال و خطای خاصی ندارد

[1] . مجلسی، بحارالانوار، ج۹۸، ص ۱۵۲

نتیجه

امر مولوی طلب و بعث حقیقی به‌خاطر مصلحتی که در متعلق آن وجود دارد؛ ولی ارشادی طلب و بعث صوری است که خود مصلحت ندارد؛ بلکه ارشاد و راهنمایی به فعل ذی‌صلاح می‌کند و اینکه نکته‌ای قابل‌توجه است که امر مولوی انشایی بوده لکن ارشادی اخباری است و اولین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی ادراک عقل نظری هدف و غرض از امر چیست را بداند است و دومین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی پیش‌آمدن محذور عقلی است و سومین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی مطابقت آن با حکم عقل عملی است و چهارمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی امر تکرار حکم منجز دیگر است و پنجمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی انحصاریت مولوی در نفسی است و ششمین ملاک تشخیص امر ارشادی از امر مولوی اشاره امر به جزئیت یا شرطیت یا مانعیت است می‌باشد

منابع

- قرآن کریم

۱- حر عاملی، محمد بن حسن، شعرانی، ابوالحسن، شریف رازی، محمد، و ربانی شیرازی، عبدالرحیم. ۱۳۷۲. وسائل‌الشیعۀ إلی تحصیل مسائل الشریعۀ. ۲۰ ج. تهران ایران: اسلامیه.

۲- حسینی سیستانی، علی، الرافد فی علم الأصول- قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.

۳- خلیل بن احمد، آل عصفور، محسن، مخزومی، مهدی، و سامرائی، ابراهیم، (۱۴۰۹-۱۴۱۰)، العین، ۹ ج، قم – ایران، مؤسسه دار الهجرۀ

۴- زبیدی، مرتضی، محمد بن محمد، شیری، علی، (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، قم – ایران: دار لفکر

۵- عرب صالحی، محمد، نگاهی نو به مولوی و ارشادی و برایند روش‌شناختی آن، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و ششم، شمارۀ پیاپی ۹۹ زمستان، ۱۳۹۳ ص-۹۰ ۷

۶- فرحزادی، علی‌اکبر، امر مولوی و ارشادی در اصول شیعه، مقالات و بررسی‌ها، زمستان - ۱۳۷۹ شماره،۸۶ از ص 56 تا ۲۹

۷- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، مسترحمی، هدایت‌الله، غفاری، علی‌اکبر، بهبودی، محمدباقر، مصباح یزدی، محمدتقی، محمودی، محمدباقر، خرسان، محمدمهدی، و دیگران. ۱۳۶۸–۱۴۰۳ .بحار الأنوار .۱۱۱ ج. بیروت - لبنان: دار احیاءالتراث العربی.

۸- مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها - قم، چاپ: ششم، ۱۳۷۴ ش.

۹- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق)، أصول الفقه، موسسه النشر السلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، چاپ: پنجم، قم.

۱۰- معلوف، لویس (۱۳۷۱ق)، المنجد فی اللغۀ، ۲ ج. قم - ایران: اسماعیلیان

۱۱- مهنا، عبد الله علی (۱۴۱۳ق)، لسان العرب: تهذیب لسان العرب، ۲ ج، بیروت -لبنان: دارالکتب العلمیۀ

۱۲- یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، حاشیۀ فرائد الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۴۲۶ ق.

دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳
صفحات ۸۶-۸۷

مقاله علمی

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024 ،Vol 1

رابطه نفس و اصول اخلاق فاضله

روح‌الله تجلائی[۱]

چکیده

در اندیشه صحیح، انسان، موجودی دارای نفس مجرده و جسم مادی است که در متن دین مبین اسلام موصوف به صفت خلیفۀ الله واقع شده. انسان، موجودی دارای ابعاد لایتناهی است. انسان، مظهر برترین حقایق یا محل بروز پستی‌ها هست و مراد این است که اگر قواعد انسانیت را رعایت کند و تعدی نکند موجودی است بالاتر از فرشتگان و اگر مغلوب عناصر سبعیت درون خود شود از مقام خدادادی‌اش تنزل می‌یابد به حدی که ممکن است از چهارپایان نیز پست‌تر شود.

انسان کامل آینه تمام نمای الهی ست و طبق آیات و روایات تنهاترین مسیر شناخت رب العالمین، معرفت نفس است بطوری که بدست می‌آید شناخت نفس و شناخت رب این همانی دارند. البته طریق معرفت نفس در طول تاریخ بدست مذاهب و فرق مختلف، مختلف تبیین شده است؛ تحقیق پیش رو در پی آن است که در حد گنجایش نگرش صحیح را درمورد انسان و طریق تربیتی معرفت النفسی از دیدگاه علامه فقید سید محمد حسین طباطبایی ره در تفسیرالمیزان را ارائه دهد تا پاسخی باشد بر سؤال سائلین و جوابی باشد بر کسانی که سعی در منحرف ساختن افکار و اندیشه بشر دارند .در این تحقیق، از روش کتابخانه ای استفاده شده است .

واژگان کلیدی: نفس، روح، قلب، مجرد، ماده، بدن، معرفت نفس، حقیقت.

---

[۱] . طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب

مقدمه

قلب هر انسانی در هنگام تولد و ورود به عالم دنیا، مملو از نور توحید و بری از شرک است. نوزاد در اوایل زندگانی خود محض در ذکر الله به سر می‌برد. روایات بسیاری این مسئله را تأیید می‌کنند به‌عنوان‌مثال کلام وجود مبارک رسول خدا (ص) را یادآور می‌شویم که فرمودند "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى اَلْفِطْرَةِ وَ إِنَّمَا أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَ يُنَصِّرَانِهِ وَ يُمَجِّسَانِهِ[۱]". پس انسان دارای فطرت توحیدی است و آنچه او را از درک این حقیقت دور می‌کند ارتباط بی انضباط به ماده و معاشرت های اجتماعی گناه آلود است. این را هم باید متذکر شویم که انسانی هم که فطرتش غبارآلود شده می‌تواند با رعایت یک سری قوانین دوباره خود را تحت حاکمیت قواعد انسانی قرار دهد و غبار از چهره فطرت بروبد و به حق دست یابد. ودراین راه نمی شود قدم برداشت مگر اینکه به اندازه کافی معرفت به خویشتن خویش همان راه هدایت اوست، به دست آورد. در کلام پیش رو در مورد درک حقیقت و حالات و ساحالت مختلف نفس سخن به میان آمده است.

درک حقیقت

«كَلَّا بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ»[۲] این جمله ردع و انکار سخن تکذیب‌گران در آیه قبل، یعنی رد «أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ» است. راغب گفته: کلمه" رین" به معنای غبار و زنگ، و یا به عبارتی تیرگی است که روی چیز گرانبهایی بنشیند (در نسخه‌ای دیگر آمده روی چیز شفافی بنشیند)، در قرآن آمده که: «بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ...» یعنی گناهان مانند زنگی و غباری شد که روی جلای دلهاشان را گرفت، و آن دلها را از تشخیص خیر و شر کور کرد. [۳] پس این" زنگ بودن گناهان بر روی دلهای آنان" عبارت شد از حائل شدن گناهان بین دلها، و بین تشخیص حق، آن طور که هست. از این آیه شریفه سه نکته استفاده می‌شود:

- اول اینکه: اعمال زشت نقش و صورتی به نفس می‌دهد، و نفس آدمی را به آن صورت در می‌آورد.
- دوم اینکه: این نقوش و صورت‌ها مانع آن است که نفس آدمی حق و حقیقت را درک کند، و میان آن و درک حق حائل می‌شود.

---

[۱]. عدة الداعی و نجاح الساعی، جلد۱، صفحه۳۳۲

[۲]. حقا، که کارهایی که کرده بودند بر دلهاشان مسلط شده است. سوره مطففین، آیه ۱۴

[۳]. مفردات راغب، ماده"رین"

- سوم اینکه: نفس آدمی به‌حسب طبع اولیش صفا و جلایی دارد که با داشتن آن حق را آن طور که هست درک می‌کند، و آن را از باطل، و نیز خیر را از شر تمیز می‌دهد، همچنان که در جای دیگر فرمود: «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها».[۱]

نفس و اصول اخلاق فاضله: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت

اخلاق آدمی هر چند که از نظر عدد بسیار است، ولی منشأ همه خلق‌های وی سه نیروی عمومی است که در آدمی وجود دارد و این قوای سه‌گانه است که نفس را برمی‌انگیزد، تا در صدد به‌دست‌آوردن و تهیه علوم عملی شود، علومی که تمامی افعال نوع بشر به آن علوم منتهی می‌شود و بدان مستند می‌گردد.

این قوای سه‌گانه عبارت است از قوه شهویه، غضبیه، نطقیه فکریه که همان‌طور که گفته شد تمامی اعمال و افعال صادره از انسان، یا از قبیل افعالی است که به‌منظور جلب منفعت انجام می‌شود، مانند خوردن و نوشیدن، و پوشیدن و امثال آن و یا از قبیل افعالی است که به‌منظور دفع ضرر انجام می‌شود، مانند دفاع آدمی از جان و عرض و مالش، و امثال آن، که مبدأ صدور آنها قوه غضبیه است، همچنان که مبدأ صدور دسته اول قوه شهویه است و یا از قبیل افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است، مانند برهان چیدن و استدلال درست‌کردن که این‌گونه افعال ذهنی ناشی از قوه نطقیه فکریه است. (البته هیچ فعلی از افعال دودسته قبلی هم نیست، مگر آنکه آدمی قبل از انجامش در ذهن خود این افعال را انجام می‌دهد، یعنی برای هر کاری مصالحی که در آن کار هست، با مفاسد آن می‌سنجد و سبک‌وسنگین می‌کند، و سرانجام یکی از دو طرف می‌چربد، آن گاه آن عمل را در خارج انجام می‌دهد).

ازآنجایی‌که ذات آدمی به معجونی می‌ماند که از این قوای سه‌گانه ترکیب شده باشد و این قوا با اتحادشان یک وحدت ترکیبی درست کرده‌اند که افعال مخصوصی از آنها صادر می‌شود، افعالی که در هیچ حیوان دیگری نیست، و نیز افعال مخصوصی که آدمی را به سعادت مخصوص به خودش می‌رساند، سعادتی که به‌خاطر رسیدن به آن این معجون درست شده.

---

[۱]. و سوگند به نفس آدمی و آن کس که آن را منظم ساخته، سپس خیر و شر را به او الهام کرده است. سوره شمس، آیه ۷ و ۸

لذا بر این نوع موجود واجب است که نگذارد هیچ‌یک از این قوای سه‌گانه راه افراط و یا تفریط را برود و از حاق وسط به این‌سو یا آن سو، به‌طرف زیادی و یا کمی منحرف گردد، چون اگر یکی از آنها از حد وسط به یک سو تجاوز کند معجون آدمی خاصیت خود را از دست می‌دهد، دیگر مرکب و معجون، آن مرکب و معجون نیست و در نتیجه به آن غایت که به‌خاطر آن ترکیب‌یافته، یعنی به سعادت نوع نمی‌رسد.

حد اعتدال سه قوه

حد اعتدال در قوه شهویه این است که این قوه را تنها در جایش به کاربندی، هم از نظر کمیت و مقدار و هم از نظر کیفیت، از افراط و تفریطش جلوگیری کنی که اگر شهوت در این حد کنترل شود، فضیلتی می‌شود که نامش عفت است، و اگر به‌طرف افراط گرائید، شره و اگر به‌طرف تفریط گرائید، خمودی می‌گردد که دو مورد از رذائل‌اند.

حد اعتدال در قوه غضبیه این است که این نیرو را نیز از تجاوز به دو سوی افراط‌وتفریط جلوگیری کنی، یعنی آنجا که باید، غضب کنی و آنجا که باید، حلم بورزی، که اگر چنین کنی، قوه غضبیه فضیلتی می‌شود بنام شجاعت، و اگر به‌طرف افراط بگراید، رذیله‌ای می‌شود بنام تهور و بی‌باکی، و اگر به‌طرف تفریط و کوتاهی بگراید رذیله دیگری می‌شود، بنام جبن و بزدلی و حد اعتدال در قوه فکریه این است که آن را از دست‌اندازی به هر طرف و نیز از بکار نیفتادن آن جلوگیری کنی، نه بیجا مصرفش کنی و نه به‌کلی درب فکر را ببندی که اگر چنین کنی این قوه فضیلتی می‌شود بنام حکمت و اگر به‌طرف افراط گراید، جربزه است و اگر به‌طرف تفریط متمایل بشود، بلادت و کودنی است.

ملکهٔ عدالت

درصورتی‌که قوه عفت و شجاعت و حکمت هر سه در کسی جمع شود، ملکه چهارمی در او پیدا می‌شود که خاصیت و مزاجی دارد، غیر خاصیت آن سه قوه، (همچنان که از امتزاج عسل که دارای حرارت است با سرکه که آن نیز حرارت دارد، سکنجبین درست می‌شود، که مزاجش بر خلاف آن دو است) و آن مزاجی که از ترکیب سه قوه عفت و شجاعت و حکمت به دست می‌آید، عبارت است از عدالت و عدالت آن است که حق هر قوه‌ای را به او بدهی و هر قوه‌ای را در جای خودش مصرف کنی که دو طرف افراط‌وتفریط عدالت عبارت می‌شود از ظلم و انظلام، از ستمگری و ستم‌کشی.

این بود اصول اخلاق فاضله یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت که هر یک از آنها فروعی دارد که از آن ناشی می‌شود، و بعد از تحلیل به آن سر در می‌آورد و نسبتش به آن اصول نسبت نوع است به جنس، مانند جود، سخا، قناعت، شکر، صبر، شهامت، جرئت، حیاء، غیرت، خیرخواهی، نصیحت، کرامت و تواضع و غیره که همه فروع اخلاق فاضله است که در کتب اخلاق ضبط شده (و شما می‌توانی شکل درختی بکشی که دارای ریشه‌هایی است که شاخه‌هایی بر روی آن روئیده است). [۱]

گفتار در برتری انسان از ملائکه

مسلمین اختلاف دارند در اینکه انسان و ملک کدامیک برترند؟ قول معروف که به اشاعره هم منسوب شده این است که انسان افضل است، و مراد ما از فضیلت انسان، نه همه افراد انسان‌ها است، بلکه افراد مؤمن است، زیرا حتی دو نفر هم اختلاف ندارند در اینکه عده‌ای از افراد انسان از چارپایان هم پست‌تر و گمراه‌ترند، و آنان عبارتند از منکران حق و لجوج‌ها که زیر بار حق نمی‌روند، بنابراین چگونه ممکن است که چنین جانورانی از ملائکه مقرب‌تر باشند؟

دلیل کسانی که گفته‌اند انسان از ملک برتر است، یکی همین آیه شریفه است که البته همان‌طور که در تفسیرش اشاره کردیم کلمه کثیر را به معنای جمیع گرفته‌اند، دلیل دیگرشان روایاتی است که می‌گوید مؤمن نزد خدا گرامی‌تر از ملائکه است.

این رأی از مذهب شیعه نیز معروف است، و چه‌بسا این استدلال را هم بکنند که ملائکه مطبوع بر اطاعت خدایند، و اطاعت طبیعت و فطری آنها است، اصلاً قادر بر معصیت نیستند، به خلاف انسان که هم می‌تواند اطاعت کند و هم مخالفت، و سازمان وجودش را هم دو قسم نیرو تشکیل می‌دهد یکی نیروهای شیطانی و دیگری رحمانی، یکی عقل و یکی شهوت و غضب. پس انسان مؤمنی که با نفس خود جهاد نموده، با آنکه می‌تواند معصیت کند خودداری نموده، در عوض خدای را اطاعت می‌کند از ملائکه افضل است. [۲]

---

[۱]. ترجمه تفسیر المیزان، ج۱، ص ۵۵۸- ۵۵۹-۵۶۰

[۲]. ترجمه تفسیر المیزان، ج۱۳، ص: ۲۲۱

ساحات مختلف نفس

نفس لوامه

«وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ»[۱]

منظور از" نفس لوامه" نفس مؤمن است، که همواره در دنیا او را به‌خاطر گناهانش و سرپیچی از اطاعت خدا ملامت می‌کند، و در روز قیامت سودش می‌رساند. بعضی[۲] گفته‌اند: منظور از نفس لوامه جان آدمی است، چه انسان مؤمن صالح، و چه انسان کافر فاجر، برای اینکه هر دوی این جان‌ها آدمی را در قیامت ملامت می‌کنند، نفس کافر، کافر را ملامت می‌کند، به‌خاطر اینکه کفر و فجورش، و نفس مؤمن، مؤمن را ملامت می‌کند، به‌خاطر کمی اطاعتش، و اینکه در صدد بر نیامد خیری بیشتر کسب کند. بعضی [۳]گفته‌اند: مراد از نفس لوامه تنها نفس کافر است که در قیامت او را به‌خاطر کفر و معصیتی که در دنیا مرتکب شده ملامت می‌کند، همچنان که فرمود: «وَ أَسَرُّوا النَّدامَةَ لَمّا رَأَوُا الْعَذابَ»[۴]، که البته برای هر یک از این اقوال وجهی است.[۵]

نفس بصیره

«بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقى مَعاذِيرَهُ»[۶]

کلمه" بصیرت" به معنای رؤیت قلبی و ادراک باطنی است، و اطلاق این بصیرت بر خود انسان یا از باب" زید عدل است" می‌باشد، و یا تقدیر آن" الانسان علی نفسه ذو بصیرة" است. بعضی[۷] از مفسرین گفته‌اند: مراد از بصیرت حجت است، همچنان که در آیه «ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلّا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ بَصائِرَ»[۸] به این معنا آمده، و انسان هم خودش حجتی است علیه خودش، در آن روز وقتی بازجویی می‌شود، و از چشم و گوش و دلش سؤال می‌شود، همان چشم و گوش و حتی پوست بدنش و دودست و دو پایش به سخن آمده، علیه او شهادت

---

[۱] . وقسم می خورم به نفس ملامتگر. سوره واقعه آیه ۲

[۲]. روح المعانی، ج ۲۹، ص ۱۳۶

[۳] . مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۹۴

[۴] . وقتی عذاب را می‌بینند ندامت خود را پنهان می‌دارند. سوره یونس، آیه ۵۴

[۵] . ترجمه تفسیر المیزان، ج۲۰، ص۱۶۳ -۱۶۴

[۶]. بلکه آدمی خویشتن خویش را خوب میشناسد، هرچند به زبان عذرها آورد. سوره قیامت آیه ۱۴و۱۵

[۷] .تفسیر ابی السعود، ج ۹، ص ۶۶

[۸]. این آیات را جز پروردگار آسمانها و زمین برای روشنی دلها نفرستاده. سوره اسراء، آیه ۱۰۲

می‌دهند، همچنان که درباره مورد سؤال قرارگرفتن گوش و چشم و دل فرموده: «إِنّ السّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِکَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا»[۱] و در مورد شهادت‌دادن گوش و چشم و پوست فرموده: «شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ»[۲]، و در باره سخن‌گفتن دست‌ها و شهادت‌دادن پاها فرموده: «وَ تُكَلِّمُنا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ»[۳]«وَ لَوْ أَلْقى مَعاذِيرَهُ»- کلمه" معاذیر" جمع معذرت است، و معذرت آن است که موانعی را که نگذاشته کاری را انجام دهی ذکر کنی.

معنای آیه این است که انسان صاحب بصیرت بر نفس خویش است، و خود را بهتر از هر کس می‌شناسد، و اگر با ذکر عذرها از خود دفاع می‌کند، صرفاً برای این است که عذاب را از خود برگرداند. [۴]

بعضی[۵] از مفسرین گفته‌اند: کلمه" معاذیر" جمع معذار است، و" معذار" به معنای ستر و پوشش است، و معنای آیه این است که انسان خودش را خوب می‌شناسد، هر چند که برای نهان کردن نفس خود پرده‌ها بیندازد، چون همان نفسش شاهد علیه او است. لیکن برگشت هر دو وجه به یک معنا است.

نفس مطمئنّه

نفس مطمئنه، نفسی است که با علاقه‌مندی و یاد پروردگارش سکونت یافته بدان چه او راضی است رضایت می‌دهد و در نتیجه خود را بنده‌ای می‌بیند که مالک هیچ خیر و شری و نفع و ضرری برای خود نیست و نیز دنیا را یک زندگی مجازی و داشتن و نداشتن و نفع و ضرر آن را امتحانی الهی می‌داند و در نتیجه اگر غرق در نعمت دنیایی شود، به طغیان و گسترش‌دادن به فساد و به علو و استکبار، وادار نمی‌شود، و اگر دچار فقر و فقدان گردد این تهی‌دستی و ناملایمات او را به کفر و ترک شکر وانمی‌دارد، بلکه همچنان در عبودیت پابرجا است و از صراط مستقیم منحرف نمی‌شود، نه به‌افراط و نه به تفریط. «ارْجِعِي إِلى رَبِّکِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً»[۶] از همان لحظه‌ای که نفوس مطمئنه زنده می‌شوند، تا لحظه‌ای که داخل بهشت می‌شوند بلکه

---

[۱] .همانا گوش و چشم و دلها همه مسئولند. سوره اسراء، آیه ۳۶

[۲]. گوش و چشم و پوست بدنهایشان بر جرم و گناه آنها گواهی می‌دهند. سوره فصلت، آیه ۲۰

[۳]. ودستهایشان با ما سخن گوید و پاهایشان به آنچه کرده‌اند گواهی دهد. سوره یس، آیه ۶۵

[۴] .ترجمه تفسیر المیزان، ج۲۰، ص: ۱۷۰-۱۶۹

[۵] . روح المعانی، ج ۳۰، ص ۱۳۰

[۶]. خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت بازگرد. سوره فجر آیه ۲۸

از لحظه‌ای که مرگشان می‌رسد مورد این خطاب هستند تا وقتی که به جنت الخلد در می‌آیند.

اگر نفوس مطمئنه را به وصف" راضِیَةً" و" مَرْضِیَّةً" توصیف کرده، برای آن است که اطمینان و سکونت یافتن دل به پروردگار مستلزم آن است که از او راضی هم باشد، و هر قضا و قدری که او برایش پیش می‌آورد کمترین چون و چرایی نکند، حال چه آن قضا و قدر تکوینی باشد، و چه حکمی باشد که او تشریع کرده باشد، پس هیچ سانحه به خشم آورنده‌ای او را به خشم نمی‌آورد، و هیچ معصیتی دل او را منحرف نمی‌کند، و وقتی بنده خدا از خدا راضی باشد، قهرا خدای تعالی هم از او راضی خواهد بود، چون هیچ عاملی به جز خروج بنده از زی بندگی خدا را به خشم نمی‌آورد، و بنده خدا وقتی ملازم طریق عبودیت باشد مستوجب رضای خدا خواهد بود، و به همین جهت دنبال جمله" راضیهٔ" جمله" مرضیهٔ" را آورد.

«فَادْخُلِی فِی عِبادِی وَ ادْخُلِی جَنَّتِی» این آیه به دلیل اینکه حرف" فاء" در اولش درآمده نتیجه‌گیری از جمله" ارْجِعِی إِلی رَبِّکِ" است، می‌فرماید: چون راضی و مرضی به‌سوی پروردگارت بر می‌گردی پس در زمره بندگانم در آی و در بهشتم داخل شو، و این فرمان دلالت دارد بر اینکه صاحب نفس مطمئنه در زمره بندگان خدا است، و حائز مقام عبودیت است.

باید هم همین‌طور باشد، چون وقتی کسی مطمئن به پروردگار خود شد، و از ادعای استقلال منقطع گردید، و بدان چه از ناحیه پروردگارش می‌رسد به دلیل اینکه حق است راضی شد، قهراً ذات و صفات و افعال خود را ملک طلق پروردگارش می‌داند، پس در آنچه او مقدر می‌کند و قضایی که او می‌راند و امر و نهیی که او می‌کند هیچ خواستی از خود نشان نمی‌دهد، مگر آنچه را که پروردگارش خواسته باشد، و این همان ظهور عبودیت تامه در بنده است، پس اینکه فرمود: «فَادْخُلِی فِی عِبادِی» در حقیقت امضای عبودیت وی است و جمله «وَ ادْخُلِی جَنَّتِی» منزلگاه او را معین می‌کند، و منظور از اینکه کلمه" جنت" را بر ضمیر تکلم اضافه کرد و فرمود: داخل جنت من شو این بوده است که او را به تشریف خاصی مشرف کند، و در کلام خدای تعالی هیچ جا غیر این آیه جنت را به خود نسبت نداده است. [۱]

[۱]. ترجمه تفسیر المیزان، ج۲۰، ص: ۴۷۸-۴۷۶

نفس ملهمه

«فَأَلْهَمَها فُجُورَها[۱] وَ تَقْواها[۲]»

کلمه" الهام" که مصدر" الهم" است، به معنای آن است که تصمیم و آگهی و علمی از خبری در دل آدمی بیفتد، و این خود افاضه‌ای است الهی، و صور علمیه‌ای است یا تصوری و یا تصدیقی که خدای تعالی به دل هر کس که بخواهد می‌اندازد، و اگر در آیه شریفه هم تقوای نفس را الهام خوانده، و هم فجور آن را، برای این بود که بفهماند مراد از این الهام

این است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده، و به او فهمانده عملی که انجام می‌دهد تقوی است و یا فجور است، علاوه بر تعریفی که نسبت به متن عمل و عنوان اولی آن کرده، عنوانی که مشترک بین تقوا و فجور است، مثلاً تصرف مال را که مشترک بین تصرف در مال یتیم و تصرف در مال خویش است، و همخوابگی را که مشترک بین زنا و نکاح است، به او شناسانده، علاوه‌برآن این را هم به او الهام کرده که تصرف در مال یتیم و همخوابگی با زن اجنبی فجور است، و آن دوی دیگر تقوا است، و خلاصه کلام اینکه منظور از الهام این است که خدای تعالی به انسان‌ها شناسانده که فعلی که انجام می‌دهند فجور است یا تقوا، و برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی، و فجور چگونه اعمالی است.

در آیه شریفه، مسئله الهام را نتیجه تسویه قرار داده، و فرموده: «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها»، و چون نفس را تسویه کرد «فَأَلْهَمَها... ـ پس به او الهام کرد...»، و این برای آن بود که اشاره کند به اینکه الهام فجور و تقوا همان عقل عملی است، که از نتایج تسویه نفس است، پس الهام مذکور از صفات و خصوصیات خلقت آدمی است، همچنان که در جای دیگر فرمود: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّهِ الّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ»[۳]. [۴]

---

[۱]. " کلمه" فجور"- به طوری که راغب گفته- به معنای دریدن پرده حرمت دین است. در حقیقت وقتی شریعت الهی از عمل و یا از ترک عملی نهی می‌کند، این نهی پرده‌ای است که بین آن عمل و ترک عمل و بین انسان زده شده و ارتکاب آن عمل و ترک این عمل دریدن آن پرده است.

[۲]. کلمه" تقوی"- به طوری که راغب «۵» گفته- به معنای آن است که انسان خود را از آنچه می‌ترسد در محفظه‌ای قرار دهد. و منظور از این محفظه و تقوا به قرینه اینکه در مقابل فجور قرار گرفته اجتناب از فجور و دوری از هر عملی است که با کمال نفس منافات داشته باشد، و در روایت هم تفسیر شده به ورع و پرهیز از محرمات الهی.

[۳]. به یکتاپرستی روی آور، فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست، دین پاک و پایدار این است ولی بیشتر مردم نمی دانند. سوره روم آیه ۳۰

[۴]. ترجمه تفسیر المیزان، ج۲۰، ص: ۵۰۰-۴۹۹

ایمان؛ درک توأم با تسلیم و قبول قلبی

ایمان به خدا به‌صرف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است، زیرا مجرد دانستن و درک‌کردن ملازم با ایمان نیست، بلکه با استکبار و انکار هم می‌سازد، همچنان که خودش فرموده: «وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ»[1] و چون می‌دانیم ایمان با انکار نمی‌سازد، پس نتیجه می‌گیریم که ایمان صرف ادراک نیست، بلکه عبارت است از پذیرایی و قبول مخصوصی از ناحیه نفس، نسبت به آنچه که درک کرده. قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری را که اقتضا دارد تسلیم شود، و علامت داشتن چنین قبولی این است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده، مانند خود نفس در برابرش تسلیم شود.

اینجاست که می‌بینیم بسیاری از اشخاص با علم و درک زشتی و پلیدی عملی، معذلک به آن عمل اعتیاد دارند و نمی‌توانند خود را از آن بازدارند، برای همین است که فقط قبح آن را درک کرده‌اند، ولی ایمان به آن ندارند و در نتیجه تسلیم درک خود نمی‌شوند. و بعضی دیگر را می‌بینیم که علاوه بر درک تسلیم هم شده‌اند، و بعد از تسلیم توانسته‌اند بدون درنگ دست از آن کار بردارند و این همان ایمان است.

این همان معنایی است که از آیه شریفه «فَمَنْ يُرِدِ اللّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِي السَّماءِ»[2] استفاده می‌شود. پس هدایت از ناحیه خدای سبحان اقتضای امری را از قلب و یا صدر و یا نفس آدمی دارد که نسبت آن امر با آن هدایت نسبت قبول و انفعال است به امر مورد قبول، که در آیه ۱۲۵ سوره انعام از آن به شرح صدر و توسعه سینه تعبیر کرده، و در آیه موردبحث آن را ایمان و اطمینان قلب نامیده، و آن عبارت از این است که آدمی خود را در قبول امر، مقبول در امنیت ببیند و قلبش با آن تسکین و آرامش یابد، و آن امر در قلبش راه پیدا کند و در آن جایگزین شود، بدون اینکه قلب مضطرب و یا روی‌گردان شود. [3]

---

[1]. آن را انکار کردند در حالی که دلهایشان بدان یقین داشت. سوره نمل، آیه ۱۴

[2]. پس هر که را خدا بخواهد هدایت کند سینه‌اش را پذیرای اسلام می‌سازد، و هر که را بخواهد گمراه سازد سینه‌اش را تنگ و بی‌گنجایش می‌کند، بطوری که پذیرفتن اسلام و حق در نظرش مانند بالا رفتن به آسمان غیر ممکن می‌رسد. سوره انعام، آیه ۱۲۵

[3]. ترجمه تفسیر المیزان، ج۱۱، ص:۴۸۴

یاد خدا؛ پدیدآورنده خشیت و ترس همراه سکون و اطمینان قلبی

از همین‌جا معلوم می‌شود که در آیه سوره مبارکه رعد، جمله «وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللّهِ»[۱] عطف تفسیری بر جمله"الذین آمنوا" است، و در نتیجه می‌فهماند که ایمان به خدا ملازم با اطمینان قلب به‌وسیله یاد خداست. این با آیه سوره انفال که می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ»[۲] منافات ندارد، زیرا ترسی که در این آیه آمده ترسی نیست که با اطمینان منافات داشته باشد، بلکه حالتی است قلبی که طبعاً قبل از آمدن اطمینان عارض قلب می‌شود، همچنان که آیه «اللّهُ نَزّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللّهِ ذلِكَ هُدَى اللّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشاءُ»[۳] هم این معنا را افاده می‌کند.

توضیح اینکه: هر نعمتی از ناحیه خدای سبحان نازل می‌شود و اما نقمت و عذاب و ناراحتی هر چه که باشد در حقیقت چیزی نیست که از ناحیه او نازل شده باشد، چون امر وجودی نیست، بلکه امری است عدمی، و عبارت است از افاضه نکردن خدا و امساک او از رساندن نعمت و انزال رحمت، همچنان که آیه شریفه «ما يَفْتَحِ اللّهُ لِلنّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَها وَ ما يُمْسِكْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ»[۴] هم آن را افاده می‌کند.

وقتی مسلم شد که هیچ شری از ناحیه خدا نازل نمی‌شود، و چون ترس همیشه از شری است که ممکن است پیش بیاید، نتیجه می‌گیریم که حقیقت ترس از خدا همانا ترس آدمی از اعمال زشت‌خویش است که باعث می‌شود خداوند از انزال رحمت و خیر خود امساک و خودداری کند، بنابراین هر وقت که دل آدمی به یاد خدا بیفتد اولین اثری که از خود نشان می‌دهد این است که ملتفت قصورها و تقصیرها و گناهان خود گشته، آن چنان متأثر شود که عکس‌العملش در جوارح، لرزه اندام باشد. دومین اثرش این است که متوجه پروردگارش

---

[۱]. آنان که ایمان آورده اند و دلهاشـان به یاد خدا آرامش می یابد، آگاه باشـید که دلها به یاد خدا آرامش می یابد. سـوره رعد، آیه ۲۸

[۲]. مؤمنین تنها آنهایند که وقتی یاد خدا به میان می‌آید دلهایشان بهراس می‌افتد. سوره انفال، آیه ۲

[۳]. خـدا بهترین گفتار را بصـورت کتابی یک نواخت نازل کرده، در حالی که آیاتش بهم برمی گردند و تن کسـانی که از پروردگارشان می ترسند از آن لرزیده، و سپس دلهایشان بیاد همان پروردگار آرام می گیرد، این است هدایت خدا، که با آن هر که را خواهد هدایت کند، و هر که را خدا گمراه کند، دیگر رهبری نخواهد داشت. سوره زمر، آیه ۲۳

[۴]. در رحمتی که خدا به روی مردم باز کند کسـی جلوگیرآن نیسـت، و اگر امسـاک و دریغ بورزد کس دیگری نیسـت که بعداز خدا آنرا بفرستد. سوره فاطر، آیه ۲

می‌شود که هدف نهایی فطرت اوست، و در نتیجه خاطرش سکون یافته و به یاد او دلش آرامش می‌یابد. [۱]

توضیحی درباره اینکه دل‌ها فقط به ذکر خدا آرام می‌گیرد

ظاهر این است که مقصود از ذکر، اعم از ذکر لفظی است و بلکه مقصود از آن مطلق انتقال ذهن و خطور قلب است، چه اینکه به مشاهده آیتی و برخوردن به حجتی باشد، و یا به شنیدن کلمه‌ای صورت گیرد. شاهدش این است که بعد از آنکه می‌فرماید: «الَّذِینَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِکْرِ اللَّهِ» به‌عنوان قاعده کلی می‌فرماید: «أَلا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب - با یاد خدا دل‌ها آرام می‌گیرد» و این خود قاعده‌ای عمومی است که شامل همه انحاء ذکر است، چه اینکه لفظی باشد، و چه غیر آن، و چه اینکه قرآن باشد و یا غیر قرآن.

در اینکه فرمود: " أَلا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" تنبیهی است برای مردم به اینکه متوجه پروردگار خود بشوند و با یاد او دل‌های خود را راحت سازند، چون آدمی در زندگی خود هدفی جز رستگاری به سعادت و نعمت نداشته، و بیمی جز از برخورد ناگهانی شقاوت و نعمت ندارد، و تنها سببی که سعادت و شقاوت و نعمت و نقمت به دست اوست همان خدای سبحان است، چون بازگشت همه امور به اوست، و او است که فوق بندگان و قاهر بر آنان و فعال ما یشاء و ولی مؤمنین و پناهندگان به اوست، پس یاد او برای نفسی که اسیر حوادث است و همواره در جستجوی رکن وثیقی است که سعادت او را ضمانت کند، و نفسی که در امر خود متحیر است و نمی‌داند به کجا می‌رود و به کجایش می‌برند و برای چه آمده، مایه انبساط و آرامش است، آن گونه که نوش‌دارو مایه راحتی و آرامش مارگزیده است. همان‌طور که مارگزیده به نوش‌دارو رکون و اعتماد نموده، خود را به آن می‌رساند، و پس از بکار بردن، آناً فآناً احساس نشاط سلامتی و عافیت می‌کند، نفس نیز از یاد خدا این احساس را می‌نماید.

پس هر قلبی به‌طوری که جمع محلی بالف و لام (القلوب) افاده می‌کند با ذکر خدا اطمینان می‌یابد، و اضطرابش تسکین پیدا می‌کند. آری، این معنا حکمی است عمومی که هیچ قلبی از آن مستثناء نیست، مگر اینکه کار قلب بجایی برسد که در اثر از دست دادن بصیرت و رشدش دیگر نتوان آن را قلب نامید، البته چنین قلبی از ذکر خدا گریزان و از نعمت طمانینه و سکون محروم خواهد بود هم چنان که فرموده: «فَإِنَّها لا تَعْمَی الْأَبْصارُ وَ لکِنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ

---

[۱]. ترجمه تفسیر المیزان، ج۱۱، ص: ۴۸۵

الّتِی فِی الصُّدُورِ»[۱] و نیز فرموده «لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها»[۲] و نیز فرموده: «نَسُوا اللّهَ فَنَسِیَهُمْ»[۳].[۴]

نتیجه‌گیری

نفس آدمی به‌حسب طبع اولی‌اش صفا و جلایی دارد که با داشتن آن حق را آن طور که هست درک می‌کند، و آن را از باطل، و نیز خیر را از شر تمیز می‌دهد، چنان که فرمود: «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها». اما گناهان مانند زنگی و غباری شد که روی جلای دل‌ها را می‌گیرد، و دل‌ها را از تشخیص خیر و شر کور می‌کند. اخلاق آدمی هر چند که از نظر عدد بسیار است، ولی منشأ همه خلق‌های وی سه نیروی عمومی است که در آدمی وجود دارد. این قوای سه‌گانه عبارت است از قوه شهویه، غضبیه، نطقیه فکریه که همان‌طور که گفته شد تمامی اعمال و افعال صادره از انسان، یا از قبیل افعالی است که به‌منظور جلب منفعت انجام می‌شود، مانند خوردن و نوشیدن، و پوشیدن و امثال آن و یا از قبیل افعالی است که به‌منظور دفع ضرر انجام می‌شود، مانند دفاع آدمی از جان و عرض و مالش، و امثال آن، که مبدأ صدور آنها قوه غضبیه است، همچنان که مبدأ صدور دسته اول قوه شهویه است و یا از قبیل افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است، مانند برهان چیدن و استدلال درست‌کردن که این‌گونه افعال ذهنی ناشی از قوه نطقیه فکریه است.

حد تعادل هر سه قوه باید رعایت شود؛ یعنی از افراط‌وتفریط مراقبت باید کرد. حد اعتدال قوه شهویه، عفت و قوه غضبیه، شجاعت و قوه فکریه، حکمت است. درصورتی‌که قوه عفت و شجاعت و حکمت هر سه در کسی جمع شود، ملکه چهارمی در او پیدا می‌شود که خاصیت و مزاجی دارد، غیر خاصیت آن سه قوه و آن مزاجی که از ترکیب این سه قوه معتدل به دست می‌آید، عبارت است از عدالت.

عدالت آن است که حق هر قوه‌ای را به او بدهی و هر قوه‌ای را در جای خودش مصرف کنی که دو طرف افراط‌وتفریط عدالت عبارت می‌شود از ظلم و انظلام، از ستمگری و ستم‌کشی. انسان مؤمنی که با نفس خود جهاد نموده، با آنکه می‌تواند معصیت کند خودداری

---

[۱]. دیدگان کور نمی‌شود و لیکن دلهایی که در سینه‌هاست کور می‌گردد. سوره حج، آیه ۴۶

[۲]. قلب دارند و لیکن با آن نمی‌فهمند. سوره اعراف، آیه ۱۷۹

[۳]. خدا را فراموش کردند خدا هم ایشان را فراموش کرد. سوره توبه، آیه ۶۷

[۴]. ترجمه تفسیر المیزان، ج۱۱، ص۴۸۶-۴۸۷

نموده، در عوض خدای را اطاعت می‌کند از ملائکه افضل است. نفس انسانی دارای ساحت‌های مختلف است که برخی مخصوص نفس مطیع از خدا است مثل نفس لوامه و بصیره و مطمئنه و... و برخی صفت نفس سرکش است مثل نفس اماره بالسوء.

نفس آدمی در مرحله اول با استدلالات عقلی یا نقلی بر عقائد حقه، بنا بر صحه می‌گذارد و قبول می‌کند این می‌شود که گویند این شخص ایمان آورد؛ اما طبق شواهد علمی و تجربی، صرف ایمان ذهنی سودی ندارد و آن ایمانی ملاک خالق حی قیوم است که عمل زا باشد و همین‌طور ایمانی مورد تأیید است که پشتوانه ایمانی داشته باشد. آن ایمانی انسان را وارد به عمل می‌کند و باعث آرامش قلب هست که از مرحله ذهن عبور کرده و رسوخ کند در لایه‌لایه درون جان آدمی به‌عبارت‌دیگر ایمان باید قلبی باشد. ایمان قلبی است که دستگیر لحظات سخت‌جان دادن انسان و شب اول قبر و برزخ و مواقف قیامت می‌شود و الا هیچ اعتباری به ذهنیات نیست. دانسته‌های ذهنی که با یک ترسیدن ساده در دنیا فراموش می‌شوند سخت است که بتوان گفت در آن عقبه‌های هولناک و سؤال نکیر و منکر بر زبان جاری خواهند شد.

منابع

- قرآن کریم
۱- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، سید محمدباقر، ۱۳۷۴ش

دوفصلنامه علمی برهان
شماره ۱ بهار و تابستان ۱۴۰۳
صفحات ۹۴-۸۷

مقاله علمی

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024 ،Vol 1

نقد نظریه ترویج فساد در جامعه برای فراهم‌سازی شرط ظهور

حسین یزدانی[۱]

چکیده

در این مقاله در سه مقام به نظریه ترویج فساد برای ظهور هرچه زودتر امام‌زمان (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) جواب داده‌ایم و این نظریه را رد کرده‌ایم. آن سه مقام عبارت‌اند از:

- مقام اول: این نظریه با اصول‌دینی و اصول عقلی و کلامی که بیان کردیم مخالف است که این نظریه مخالف با اصل همیشگی بودن احکام است و همچنین اگر هم درست باشد، ترویج فساد صرفاً نشانه ظهور است نه شرط ظهور.
- مقام دوم: روایاتی که از آن استفاده می‌کنند برای اثبات این نظریه اصلاً چنین مفهومی را نمی‌رسانند؛ بلکه منظور دیگری دارند که بیان شد. در مقابل هم روایات متعددی از جمله روایت عمر بن حنظله آمده که گواه می‌دهند که قبل از ظهور جماعتی خواهند بود که خود را آماده کرده و منتظر ظهور امام‌زمان هستند و از یاران ایشان در قیام خواهند بود.
- مقام سوم: بسیاری از بزرگان و علمای دین خصوصاً علمای معاصر کاملاً مخالف با این نظریه بوده و با آن مقابله کرده و رد کرده‌اند که کلام چند تن از این بزرگان را آوردیم.
- مقام چهارم تصویر صحیح از جامعه منتظر به ظهور را طبق اصول‌دینی و آیات و روایات ارائه کردیم:

---

[۱]. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب.

جامعه قبل از ظهور از قضا باید کاملاً متقی و مطیع اوامر الهی باشد تا بتواند حضرت حجت ابن الحسن را یاری کند و الا ممکن است از گروهی قرار بگیرد که مقابل امام‌زمان خواهند ایستاد و حضرت با آنها مقابله کرده و آنها را شکست خواهند داد.

واژگان کلیدی: امام‌زمان عج، زمینه‌سازی ظهور، فساد.

بیان مسئله

امر ظهور حضرت مهدی موعود نه‌تنها در اسلام بلکه در ادیان دیگر درباره این موضوع آمده است و بسیاری از ادیان و مذاهب ظهور موعود را که دنیا را از فساد و پلیدی و شر نجات خواهد داد، بشارت داده‌اند. این امر در محضر امامیه بیشتر از دیگر ادیان اعتقاد داشته و از مسلمات امامیه است. حتی درباره ویژگی و چگونگی و شرایط و نشانه‌های ظهور روایات و احادیث متعددی از اهل‌بیت (علیهم‌السلام) نقل شده که بخش زیادی از روایات درباره علایم و شرایط ظهور است. دسته‌ای از روایات هستند که درباره علایم ظهور پنداشته‌اند که برای تسریع در امر ظهور باید جامعه جهانی را به سمت فساد و ظلم سوق داد تا هر چه سریع‌تر فساد و ظلم همه‌گیر شود تا امر ظهور حضرت حجت سریعاً تحقق بخشد.

اما این نظریه نه‌تنها اینکه عقلاً مردود است حتی مخالف با اصول‌دینی ما شیعیان بوده و حتی روایات متعددی در مقابل این نظریه نقل شده که برای رد نظریه از این روایات نیز استفاده می‌شود.

پیشینه

درباره این موضوع مقالات متعددی نگاشته شده مثل دانشنامه مهدویت و امام‌زمان یا علمای بزرگ دین در کلام‌های خود و کتب خود این نظریه را مورد نقد قرار داده‌اند نظیر شهید مطهری در کتاب "قیام و انقلاب مهدی". لکن در این تلاش به‌صورت منظم در سه مقام این نظریه را مورد نقد قرار داده و تصویر صحیحی از جامعه قبل و آماده برای ظهور ارائه شود.

اهمیت و ضرورت

سازماندهی مطالب:

- مقام اول: مخالفت این نظریه با اصول‌دینی
- مقام دوم: بیان و تبیین منظور اصلی روایات مشتبه و بیان روایات مخالف با این نظریه

- مقام سوم: کلام عده‌ای از بزرگان درباره نقد این نظریه
- مقام چهارم: ارائه تصویر صحیح از جامعه آماده برای ظهور

مقام اول

اینکه جامعه جهانی باید به سمت فساد و ظلم سوق داده شود تا امر ظهور حضرت حجت تسریع پیدا کند، نظری کاملاً اشتباه بوده و اصلاً از روایات درباره این مسئله چنین مطلبی فهمیده نمی‌شود که ان‌شاءالله در مقام دوم بیان خواهیم کرد؛ پس:

- اولاً؛ اینکه ظلم و فساد همه‌گیر شود و همه آلوده به گناه و فساد باشند مستلزم این است که احکام الهی در زمین بماند و به آن عمل نشود و حال‌آنکه آیات و روایات متعددی هست که هم از منطق و هم از مفهوم آنها فهمیده که احکام الهی برای تمامی زمان‌ها و شرایط است و استثناپذیر نیست مگر اینکه در خود تشریع موارد استثنا بیان شود. از این روایات و آیات نظیر:

۱- بسیاری از اوامر شرعی در قرآن مطلق آمده اند و استثنائی و قیدی بیان نشده نظیر عبارت «أقیموا الصلاۀ» که در آیات متعددی آمده و قید اینکه برای زمان مخصوصی این حکم وجود ندارد، نزده است لکن اگر نیازی بر قیدی بود طبق اصول شرعی باید شارع مقدس آن قید را می زد پس نزده در نتیجه وجوب اقامه صلات برای تمامی دوران ها و زمانها است.

۲- روایات زیادی هم درباره ابدی بودن احکام مفهوما و منطوقا آمده است نظیر روایت زرارۀ که در آن امام (علیه السلام) فرمودند: «حلال محمد حلال إلی یوم القیامه و حرامه حرام إلی یوم القیامه» که طبق نطق روایت احکام الهی نظیر حلال و حرام تا روز قیامت پابرجا بوده و تغییرپذیر نیست.

- ثانیاً؛ در بحث ظهور عده‌ای از روایات شرط ظهور و عده‌ای (بخش عمده‌ای) علائم ظهور را بیان کرده‌اند که لازم بر توجه است که شرط با علامت و نشانه فرق دارد. شرط رابطه علّی معلولی با موضوع دارد به‌طوری‌که شرط علت وقوع فعلی است و اگر شرط نباشد فعل وقوع پیدا نمی‌کند. اما علامت آیه و نشانه‌ای بر فعل است و رابطه علّی و معلولی ندارد هر چند که ممکن است امری وقوع پیدا کند؛ ولی نشانه آن امر دیده نشود و وقوع پیدا نکند.

پس اینکه در روایت آمده قبل از ظهور فساد و ظلم همه‌جا را فرامی‌گیرد در واقع نشانه‌ای برای ظهور است و علامات صرفاً نزدیک‌شدن امر ظهور را می‌نمایانند نه شرط ظهور. کمااینکه

شرط ظهور طبق آنچه که در اصول اعتقادی و کلامی آمده سه چیز است - البته به‌صورت کامل و واضح روشن نیست - اما آنچه تقریباً یقینی است سه چیز است:

۱- وجود برنامه و طرحی متعالی که بتواند با ساختار درست، عدل واقعی را در جهان برپا سازد و سعادت و کمال آدمیان را به ارمغان بیاورد.

۲- وجود رهبر و هدایتگری بزرگ، شایسته و معصوم که از سوی خداوند منصوب شده است.

۳- وجود گروهی از انسان های پاکدل و فداکار که در اوج تقوا به سر میبرند و برای دفاع همه جانبه از برنامه امام معصوم آمادگی دارند.

نکته جالب‌توجه شرط سوم است که نه‌تنها در دین‌گسترش ظلم و فساد مردود بوده؛ بلکه تشویق و امر بر این شده که مردم قبل از ظهور باید تقوا پیشه کنند و خودسازی کرده و خود را از فتنه‌های زمان در امان نگاه دارند تا آماده ظهور حضرت باشند (در این باره روایاتی نیز آمده که در مقام دوم نقل خواهیم کرد).

- ثالثاً؛ با مراجعه به عقل و فطرت آدمی در میابیم که برای اینکه حضرت اهداف و آرمان‌های بزرگ و متعال الهی به‌پیش ببرند و تحقق بخشند نیازمند یاری و کمک انصار و اصحاب هستند. زیرا که پیشبرد این آرمان‌ها را اهداف بزرگ عقلاً به‌تنهایی امکان‌پذیر نیست. همان‌طور که پیامبر اسلام در آن عصر برای پیشبرد اهداف اسلام و گسترش اسلام به کمک اصحاب و مسلمانان نیاز داشتند و انجام دادند. پس یقیناً باید اصحاب و عده‌ای باشند تا خود را آماده کنند تا بتوانند در پیشبرد اهداف الهی ظهور، حضرت را یاری نمایند. در نتیجه اگر تمام مردم دنیا مبتلا به ظلم و فساد باشند عملاً سربازی و اصحابی برای حضرت باقی نمی‌ماند تا ایشان را در تحقق اهداف الهی یاری کنند و حضرت تنها و بی‌یاور می‌مانند و عملاً امر ظهور بی‌فایده و بی‌معنا می‌شود.

مقام دوم

روایاتی که درباره گسترش ظلم و فساد از آنها استفاده می‌شود نظیر:

۱-روایت پیامبر اسلام (صلی‌الله علیه): «المنتظر الذی یملاء الله به الارض قسطاً و عدلاً کما ملأت جوراً و ظلماً» [۱] که در این دو روایت و چند روایت دیگری که همانند این دو هستند علاوه بر سندشان که اکثراً ضعیف است، اغلب از ماده "م ل ء " استفاده شده که به معنای پر شدن است و چنین معنایی را ندارد که همه مردم

[۱]. بحار الانوار، ج۵، ص ۷۱-۷۳

باید گناهکار و مفسد باشند. چه‌بسا عده‌ای درعین‌حال که تقوا و تزکیه نفس می‌کنند و اطاعت باری‌تعالی را می‌کنند، فضای ظالمانه و فاسدانه جامعه بیشتر از فضای بندگی در جامعه باشد و فضایی مسموم و آلوده بر گناه در جامعه حاکم باشد. همانند شخصی که در یک کشور غربی زندگی و خودش تقوا پیشه کرده و اطاعت خداوند را دارد. اما درعین‌حال آمار فساد و ظلم رضایت در همان کشور بسیار بالا است.

۲-روایت ابی بصیر: «کل رأیه ترفع قبل قیام القائم فصاحبها یعبد من دون الله عزّوجلّ»[۱]

این روایت هم و چند روایت دیگر که تقریبا این مضمون را دارند جدای از بحث سندشان که غالبا آنچه آمده صحیح نیست، مفاد روایت هم صراحت و ربطی به همه گیری فساد و ظلم در دوران قبل از ظهور ندارد. چون اطلاق چنین روایاتی که از این اطلاق عده ای استفاده کردند برای اثبات مدعی شان، اولا این اطلاق به قیام غیر واجد شرایط منصرف است. دوما ادله های دیگری هم بر تخصیص این عموم وجود دارد.

اما روایاتی که از نص یا مفهوم آنها فهمیده می‌شود که چنین نیست:

۱-از امام جواد (علیه‌السلام) آمده که: و از اصحابش ۳۱۳ تن به اندازه اصحاب بدر از دور ترین نقاط زمین به گرد او فراهم آیند و این همان قول خداوند است که فرمود: «أین ما تکونوا یات بکم الله جمیعا إنّ الله علی کلّ شیء قدیر» و چون این تعداد از هل اخلاص گرد او فراهم آیند، خداوند امرش را ظاهر سازد و چون عقد کامل شود به اذن خدای متعال قیام کند. [۲]

در این روایت طبق نصش فهمیده می‌شود که ۳۱۳ نفر از اهل اخلاص و تقوا از اصحاب نزدیک امام هستند و همیشه آمده بوده منتظر ایشان هستند که علاوه بر آنها عده کثیری از مردم جزو لشکریان حضرت بوده و از شیعیان ایشان هستند.

۲-روایت عمر بن حنظله از امام صادق (علیه اسلام): قال: سمعت اباعبدالله (علیه اسلام) یقول خمس علامات قبل قیام القائم: الصیحه، و السفیانی، و الخسف، و قتل النفس الزکیه، و الیمانی...[۳] از این روایت هم و روایات دیگر همانند این نشانه‌های حتمی

---

۱. حر عاملی، ج۱۵، ص۵۲، ح۶

۲. کمال الدین، ج۲، باب۳۷، ح۲

۳. کلینی، ج۸، ص۳۱۰، ح۴۸۳

ظهور را بیان می‌کنند فهمیده می‌شود که قبل ظهور حضرت قیام یمانی اتفاق خواهد افتاد که مردم را به حق دعوت خواهد کرد. نتیجتاً فهمیده می‌شود که گروهی قبل از ظهور که آماده ظهور خواهند بود و مردم را به حق دعوت خواهند کرد، آنها از آلودگی به گناه و فساد دور خواهد بود.

مقام سوم

علاوه بر ادله نقلی و عقلی و اصولی که بیان شد، تمامی علما چنین نظریه‌ای را قبول ندارند و از کلام ایشان هم که مورد قبول امت اسلامی هستند فهمیده می‌شود که چنین پنداری نادرست است و برای نمونه سخن چند تن از بزرگان دین حائض اهمیت است:

۱-آیات عظمی مکارم شیرازی و سبحانی: «بدیهی است اگر ما به گسترش فساد کم کنیم، از کسانی خواهیم بود که انقلاب حضرت مهدی، برای درهم‌کوبیدن و حذف آنها صورت می‌گیرد... بنابراین به فرض اینکه با ساکت بودن و به نظاره نشستن یا کمک‌کردن به توسعه فساد، ظهور حضرت را پیش بیندازیم، وضع خود را به‌طورقطع به خطر انداخته‌ایم. مگر نه این است که حضرت بقیت الله برای کوتاهی دست فاسدان و برچیدن بساط محرمات الهی و فسادگری و اصلاح انسان‌ها و جوامع، قیام کند؟»

۲-شهید مطهری: «برداشت قشری از مردم درباره مهدویت و قیام انقلاب مهدی موعود این است که صرفاً ماهیت انفجاری دارد؛ فقط و فقط از گسترش و اشاعه و رواج ظلم‌ها، تبعیض‌ها، اختناق‌ها، حق‌کشی‌ها و تباهی ناشی می‌شود؛ نوعی سامان‌یافتن است که معلول پریشانی‌ها است. پس بهترین کمک در تسریع ظهور، ترویج و اشاعه فساد است... این جا است که گناه، هم فال است و هم تماشا، هم لذت و هم کام‌جویی است و هم کمک به انقلاب مقدس نهایی. انتظار ظهور حجت هیچ تکلیفی را از ما ساقط نمی‌کند نه فردی نه اجتماعی... و برعکس دلیل بر همیشگی بودن تکالیف است.»

۳-آیت‌الله جوادی آملی: «آنکه منتظر راستین امام عصر است، بر اثر تخلف به اخلاق الهی گرد حرام نمی‌گردد و جانش به گرد معصیت غبار نمی‌گیرد و در انجام واجبات و دوری از معصیت می‌کوشد.»

مقام چهارم

جامعه آماده برای ظهور

طبق ادله‌ای که از قرآن، روایات و اصول عقلی آمده و طبق کلام بزرگان دین، اینکه برای سرعت‌بخشیدن به امر ظهور باید فساد و فحشا و ظلم را در جهان ترویج داد تا شرط ظهور محقق شود و حضرت بیایند غلط بوده و خلاف مبانی دینی است. بلکه بالعکس باید جامعه جهانی به سمت کمال‌طلبی و اطاعت محض از دستورات الهی پیش برود و فضایی به‌دور از معصیت بین مردم باشد تا جامعه و مردم بالخصوص شیعیان آماده ظهور امام عصر (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) باشند تا روزی حضرت قدم به دیدگان گذاشته و با کمک‌گیری از اصحابشان جهان را از ظلم و تباهی نجات داده و جهان را به سمت کمال مطلوب الهی هدایت کنند.

نتیجه

پس همان‌طور که پیش‌تر گفته شد نظریه اینکه برای فراهم‌سازی شرط ظهور و سرعت‌بخشیدن به امر ظهور باید جامعه اسلامی بلکه جامعه جهانی را به سمت ظلم و فساد و تباهی هدایت کرد، طبق اصول و اساس عقلی و دینی کاملاً غلط می‌باشد و روایات و ارشادات معصومین خلاف این نظریه است می‌باشد و همچنین کلام بزرگان دین به طبع از امام معصوم گواه بر این امر است و همچنین نه‌تنها اینکه سوق‌دادن جامعه به سمت فساد اشتباه می‌باشد؛ بلکه برای آمادگی برای ظهور امام عصر و برای انتظار صحیح و مقبول درگاه حضرت باید جامعه را به سمت کمال و اطاعت از پروردگار هدایت کرد و از رفتن به سمت گناه و فساد بازداشت تا جامعه‌ای عاری از ظلم و فساد به وجود آید و منتظر ظهور حضرت باشد و در کنار ایشان همگی خدمت کرده تا رضایت حضرت بقیت الله (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) و خداوند باری‌تعالی را کسب نماییم.

منابع

- قرآن کریم
۱- محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی معروف به محقق کلینی، کتاب اصول الکافی،
۲- محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، معروف به علامه مجلسی، کتاب بحارالانوار
۳- محمد بن حسن حر عاملی، معروف به شیخ حر عاملی، کتاب وسائل‌الشیعه

راهنمای نویسندگان مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

- ✓ رعایت ساختار علمی (عنوان، چکیده، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، یافته‌های تحقیق و مباحث تفصیلی، نتیجه‌گیری و پیشنهاد، فهرست منابع به ترتیب حروف)
- ✓ چکیده مقاله حداکثر در ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه به زبان فارسی و انگلیسی تهیه شود.
- ✓ چکیده دربردارنده هدف، روش و نتایج تحقیق باشد.
- ✓ واژه‌های کلیدی (حداکثر ۷ واژه) و در انتهای چکیده فارسی و انگلیسی آورده شود.
- ✓ مقاله قبلاً چاپ نشده و هم‌زمان برای چاپ به نشریات دیگر ارائه نشده باشد.
- ✓ عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان به زبان فارسی و انگلیسی همراه با رتبه علمی، محل اشتغال، نشانی کامل، تلفن، دورنگار و آدرس پست الکترونیک، در صفحه‌ای جدا از متن اصلی نوشته شود.
- ✓ توضیحات و معادل‌های خارجی واژه‌ها و اصطلاحات علمی، با شماره‌گذاری در پانویس آورده شود.
- ✓ فایل مقاله حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه، در محیط Word تایپ شود.

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

- ✓ ارجاع به منابع به شیوه درون‌متنی (APA) است؛ مثل (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۷۱).
- ✓ اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شماره صفحه) آورده شود.
- ✓ فهرست منابع در پایان مقاله به‌صورت زیر تنظیم می‌شود:

- ✓ نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مصحح یا مترجم، محل نشر: نام ناشر.
  نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان مقاله، عنوان مجله، دوره، شماره، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج) تذکرات

- ✓ آرای مندرج در مجله، الزاماً مبین نظرات مجله نیست.
- ✓ مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.
- ✓ مجله در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.
- ✓ نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

Quarterly Scientific of Borhan
Spring and summer 2024
Vol 1

An Exploration into the Nature of Tazmin (Pledging Security) and Its Literary and Substantive Effects
Abolfazl Hashemi Laki
Conceptualizing Tazmin from the Viewpoint of Grammarian Scholars
Amir Mohammad Ghaznavi Ghaffarbi
Schools of Arab Literature
Mohammad Sadeq Sadequian
A Comparative Study of Objective Severance in Juristic and Judicial Rulings
Mohammad Mehdi Jahed
A Critical Examination of the Perfect Human from the Perspectives of Shahid Motahhari and Friedrich Nietzsche
Mohammad Mehdi Jahani
The Criterion for Distinguishing Guidance and Obligation
Mohammad Taghi Shamsi
The Relationship between the Soul and the Principles of Virtuous Ethics
Ruhollah Tajallai
A Critique of the Theory of Promoting Corruption in Society to Fulfill the Precondition for the Reappearance [of the Imam]
Hosein Yazdani