

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ







پژوهشنامه معارف اهل بیت (علیهم السلام)

سال سوم، شماره ۷، بهار ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: عباسعلی رستمی ثانی

سر دبیر: محمد رضا آرام

ترجمه چکیده انگلیسی مقالات: محمد رضا آرام

ویراستار علمی و ادبی: محمد رضا آرام

مدیر داخلی: سلماز علیزاده

نشانی: تهران، ضلع شمالی میدان نیاوران (میدان باهنر)، پلاک ۵، طبقه چهارم،

پژوهشکده قرآن و عترت.

رایانه: ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com

تلفن: ۴۴۸۶۷۲۳۲ (۰۲۱) / نمایر: ۴۴۸۶۱۷۹۱ (۰۲۱)

وبگاه: <https://sanad.iau.ir/journal/abq/>

ناشر: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

لیتو گرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

بهاء: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) در پایگاه های زیر نمایه می شود:

سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی: <https://eval.journals.iau.ir>

سامانه پژوهشکده قرآن و عترت (تسنیم): <https://tasnim.iau.ir>

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.



هیأت تحریریه

(محسن قاسم‌پور راوندی) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران
(محمد رضا آرام) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
(محمد جواد فلاح) دانشیار دانشگاه معارف اسلامی
(احمد حسنی رنجبر) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران
(عبدالمجید طالب تاش) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
(سوسن آل رسول) استاد دانشگاه فردوسی مشهد
(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی تهران

مشاوران علمی

عباس اشرفی، امیر توحیدی، مجید معارف، محمد علی مهدوی‌راد، محمد تیموری، سید محمد رضوی

همکاران این شماره در داوری مقالات

محمد رضا آرام، حسین مرادی، فاطمه رحمانی سیدشکری، عباسعلی رستمی ثانی، سید حاتم مهدوی
نور، مجتبی محمدی انویق، محمد تیموری.



راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

فصلنامه پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) به نشر پژوهشهای قرآنی، حدیثی و معارف نورانی اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد. رسالت این مجله، توسعه روشهای پژوهش در مطالعات حدیثی و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است؛ هر مقاله‌ای که یک روش نوین پژوهش در این زمینه را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد و در اولویت نشر قرار خواهد گرفت. سیاستهای پذیرش، ویرایش و نشر مقاله در پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) بدین قرار است:

۱. مقاله‌ها باید نتیجه مطالعات و تحقیقات نویسندگان باشد. بر این پایه، زمانی برای داوران ارسال می‌شود که مؤلف یا مؤلفان با نگارش نامه‌ای به سردبیر، بدین ابراز تعهد، و تصریح کنند که: الف) مقاله خود را در جای دیگری چاپ نکرده‌اند، برای داوری به مجلات دیگری ارسال ننموده‌اند، از مجله دیگری پذیرش نگرفته‌اند، و مقاله آنها در هیچ مجله دیگری نیز مردود و غیر قابل چاپ شناخته نشده است؛

ب) مقاله اصیل، و دستاورد مطالعات مؤلفان است و همه مؤلفان، افزون بر ایفای نقش مؤثر در پژوهش، نسخه نهایی مقاله را نیز خوانده، و تأیید کرده‌اند؛

پ) هر گاه و در هر مرحله‌ای از مراحل داوری، ویرایش، نشر و پسانشر، خلاف این برای سردبیر پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) ثابت شود، اولیاء مجله حق دارند ضمن اعلام امر به مراجع ذیصلاح — از جمله محل تحصیل و خدمت مؤلفان یا دیگر نهادهای پایشگر اخلاق پژوهش — و درج خبر در سامانه‌های اطلاع‌رسانی مجله، اجازه ورود هیچ مقاله دیگری از ایشان را هم به سیستم گردش کار مجله ندهند و انتشار مقاله انتحالی و انتساب آن به پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) را نیز در هر مرحله‌ای رسماً انکار، و در این باره اطلاع‌رسانی نمایند.

۲. رسالت آموزشی پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) همواره مهم تلقی می‌شود. بر این پایه، همواره زبان و شیوه بیان مقالات باید چنان گویا و روان باشد که افزون بر ارائه یک مطالعه علمی روشمند و معطوف به حل مسأله، دانشجویان و دانشوران همه دانشها و گرایشهای علوم انسانی بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و از آن برای حل مسائل مشابه یا پاسخ گفتن به دغدغه‌های علمی دیگر خویش، الگو بگیرند. باید این رویکرد همواره در شیوه بیان، کاربرد اصطلاحات، مشخص کردن حرکات اعرابی روی کلمات سخت‌خوان، ارائه منابع و هر چه از این دست منظور شود.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۸>

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار میکروسافت وُرد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی‌کد نوشته، و با هر دو فرمت پی‌دی‌اف و وُرد به سامانه الکترونیکی مجله ارسال شوند.

۴. نام و نام خانوادگی مؤلف، رتبه دانشگاهی، گروه آموزشی، نام دانشگاه یا مؤسسه پژوهشی محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پستی دقیق منزل و محل کار به همراه کد پستی و نشانی الکترونیکی تک‌تک مؤلفان مقاله درج گردد.

۵. مقالات پژوهشنامه *معارف اهل بیت (ع)* اغلب حجمی در حدود ۶'۰۰۰ تا ۸'۰۰۰ کلمه دارند. شایسته است مقالات کوتاه‌تر به همایشهای تخصصی ارسال شوند. همچنین، سوگیری نظری مجله اقتضا می‌کند مقالات و تحقیقات بنیادی — که طولانی‌تر هستند — کم‌تر بدان راه یابند. هرگز دستاوردهای مطالعه ارزشمند یک پژوهشگر به بهانه زیادی حجم از نشر بازداشته نمی‌شوند. در عین حال، کوشش خواهد شد اثر مبسوط چنان ویراسته شود که با رویکرد آموزشی مجله همسو گردد و دانشجویان تازه‌کار علاقه‌مند به پژوهش نیز بتوانند به‌سادگی و بی‌سردرگمی با محتوای آن ارتباط برقرار کنند.

۶. مقاله به ترتیب مُشتمِل خواهد بود بر: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۷۰ کلمه)، کلیدواژه‌هایی حاکی از موضوعات فرعی مطرح در مقاله که در عنوان و چکیده اشاره‌ای به آنها نشده باشد، درآمد (حاوی تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه مسأله این مقاله در آن زمینه، و مفاهیم بنیادین بحث)، طرح مسأله (مروری فشرده بر آنچه تا به حال در باره آن مسأله گفته‌اند، ابهامات و اشکالات آن دیدگاهها، سؤالاتی از آن میان که در این مطالعه قرار است برای آنها پاسخ یافت، و مراحلی که قرار است پیایی بدین منظور در بخشهای بعد پیموده شود)، بدنه مقاله (سه یا چهار بخش با حجمهای تقریباً مساوی، که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجمهای تقریباً مساوی است و در هر یک، یکی از مراحل پیش‌گفته بازنموده می‌شود)، نتیجه‌گیری، منابع، و چکیده انگلیسی.

۷. ارجاعات همه داخل متن، بی‌فاصله پس از نقل مطالب، و میان پرانتز جای می‌گیرد و نام آشهَرِ مؤلف، سال نشر، جلد و صفحه مورد نظر را بیان می‌کند؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱/ ۳۵). منابع مختلف در داخل متن با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می‌شوند.

۸. ارجاع به منابع دست دوم، کم اهمیت و غیر ضروری پذیرفته نیست. در فهرست پایانی منابع نیز، تنها باید منابعی ذکر شود که در متن بدانها استناد شده باشد. به ترتیب الفباء، نخست منابع فارسی و عربی، و بلافاصله منابع تألیفی به دیگر زبانها جای می‌گیرد.

۹. ارجاع در منابع پایانی چنین است: مشخصات مؤلف (نام آشهر مؤلف، نام مؤلف)، سال نشر (همراه با علامت ش برای شمسی، ق برای قمری و م برای میلادی)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصحح اثر (مثلاً: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی‌اکبر غفاری)، و سرآخر، مشخصات نشر (محل نشر و ناشر یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند و در پایان هر یک از آنها نیز نقطه نهاده می‌شود. برای نمونه:

- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰ق)، «مقولَةُ جِسْمٍ لَا كَالْأَجْسَامِ»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۶۴م)، *بُعَيْتَةُ الْوُعَاءِ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام آشهر مؤلفان و کتابها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارفها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *مَنْ لَا يَحْضِرُهُ الْفَقِيه* در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام آشهر وی و ضبط آثاری همچون دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «ابن بابویه» است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد.

۱۱. اقتضای بی‌طرفی علمی، حذف القاب و عناوین است و از این رو، هر چیز غیر از نام شهر، نام و نام پدر فرد حذف می‌شوند. نیز، کنیه اشخاص نوعی لقب تلقی می‌شود و جای ذکر نامشان را نمی‌گیرد:

- صحیح: «عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم» غلط: «عطار نیشابوری، فریدالدین»
 - صحیح: «عجلی، احمد بن عبدالله» غلط: «عجلی، ابوالحسن».
- نیز، در صورت تطابق نام آشهر فرد با نام کوچکش، تکرار لازم نیست؛ مثلاً می‌نویسیم: احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر. سرآخر، هر گاه ناشر یا تاریخ و محل نشر مشخص نباشد، لازم به توضیحی زیاده در این باره حین ذکر مشخصات نیست؛ همچون ارجاع فوق به *مُسْنَدِ اَحْمَدِ بِنِ حَنْبَلٍ* که تاریخ نشر مشخص نیست و از این رو، ذکر نشده است. وانگهی، در حکم به نامشخص بودن ناشر یا زمان و محل نشر، تعجیل نباید کرد؛ پشت جلد کتاب ملاک نیست و باید مشخصات نشر اثر حداًالامکان با بهره‌جویی از فهرست کتابخانه‌ها و منابع مشابه تکمیل و تصحیح شوند.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله < ۱۰ >

۱۲. افزون بر ارسال چکیده انگلیسی، لازم است عنوان مقاله، نام نویسندگان، و کلید واژه‌ها نیز به انگلیسی ترجمه، با فونت تایمز نیو رومن تایپ، و در صفحه چکیده انگلیسی درج و ارسال شوند. جدولها، شکلها و نمودارها با شماره‌گذاری، عنوان و توضیحات، هر کدام روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

۱۳. ارسال مقاله به مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به معنای آن است که مؤلفان، اولاً، وارد کاری جمعی شده‌اند و بنا دارند مقاله را تا آخرین مرحله نشر، بر اساس نظر جمع (داوران، ویراستاران، سردبیر و هیأت تحریریه) اصلاح و بهینه‌سازی کنند و بهینه‌سازیهای صورت‌گرفته در مراحل ویرایش را نیز، پذیرا شوند؛ ثانیاً، همه امتیازات نشر مقاله خود را به مجله واگذار نموده‌اند؛ ثالثاً، در فرایند آماده‌سازی مقالات، همواره به تصمیمات جمعی اتخاذ شده در سیستم گردش کار مقالات پای‌بند هستند و تحت هیچ شرایطی نظر خود را بر نظر مراجع یادشده مقدم نمی‌دارند.

۱۴. بر پایه روندی که به تفصیل در پیوند صفحه اول سامانه مجله با عنوان «فرایند گردش کار مقالات» شرح داده شده است، برای نشر مقاله مراحل مختلفی طی خواهد شد که اجمالاً بدین قرار است: هر مقاله به محض دریافت بر پایه رسالت مطالعات تاریخی قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. هر گاه کارشناسان مجله حکم به هماهنگی مقاله با رسالت مجله کنند، سردبیر مقاله را برای دو داور که تخصصی مرتبط با موضوع مقاله داشته باشند می‌فرستد. هر گاه مقاله با رسالت مجله تناسب نداشت، مؤلف بی‌درنگ آگاه می‌شود که بتواند آن را برای دیگر مجلات ارسال کند. همچنین، اگر پیکره‌بندی مقاله با شیوه‌نامه مجله هماهنگ نباشد، پیش از وارد کردن مقاله به سیستم گردش کار و ارسال برای دآوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشد، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند دآوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از دآوری خودداری کند، یا مثلاً، بخواهد شواهد خود را به تفصیل در نقد مقاله بازنماید — ممکن است این زمان قدری طولانی‌تر شود. پس از کسب نظر داوران، سردبیر مطابق تفصیل توضیح‌داده شده در پیوند «فرایند پذیرش» که قبلاً ذکرش رفت، بر پایه تشخیص غالب ایشان ممکن است مقاله را رد کند یا از مؤلف توضیح یا اصلاح بخواهد. اگر توضیحات یا اصلاحات مؤلف برای سردبیر قانع‌کننده بودند، مقاله در این مرحله تأیید خواهد شد و به جلسه تحریریه راه خواهد یافت. نظر اعضاء تحریریه تعیین‌کننده نهایی پذیرش مقاله خواهد بود. در پایان مقاله به ویراستاران سپرده خواهد شد. ویراستاران ساختار کلی مقاله و انسجام منطقی بحثها را بازمی‌نگرند، ارجاعاتی را از باب نمونه — یا حتی در مواقع لزوم، همه ارجاعات را — بازمی‌بینند، مقاله را با

رویکرد مجله و هدف آن — بومی‌سازی روشهای پژوهش — هماهنگ، و احیاناً، آن را خلاصه می‌کنند. ویراستاران مجله در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزادند. سرآخر، مقاله ویراسته برای اطمینان از کیفیت آن به مؤلف هم عرضه می‌شود.

۱۶. ارسال مقاله به مجله، به معنای پذیرش نقش داوران و ویراستاران در اصلاح و بهینه‌سازی مقاله است. هر گونه تلاشی از جانب داوران و ویراستاران مقاله، همچون کمکی به عرضه بهتر نظریه مؤلف تلقی خواهد شد. بر این پایه، مؤلفان حتی اگر برای دریافت نظر داوران مجله انتظار کشیدند و سرآخر نیز پاسخ مطلوبی نگرفتند یا نقدها را برنناقتند، خود را وامدار خیرخواهی و نشر علم ایشان خواهند شناخت؛ همچنان که اصلاحات صوری و محتوایی داوران، پیشنهاد افزودن منابع، هم‌سان‌سازی اصطلاحات مقاله با اصطلاحات کاربسته در مقالات پیشین، اصلاح و تدقیق نتیجه‌گیریها، و هر ویرایشی از این دست سبب نخواهد شد باب گفتگو را بسته ببینند. در صورت بروز اختلاف میان مؤلف و ویراستاران و حل نشدن مشکل با مذاکره آنها، نظر سردبیر یا در صورت صلاحدید وی، هیأت تحریریه تعیین کننده خواهد بود. در هر حال، نشر مقاله به نام یک مؤلف تنها با تأیید نهایی او ممکن است.

۱۷. هر گاه مؤلف به هر دلیل پس از داوری مقاله از انتشار آن در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث انصراف* دهد، باید بر اساس ضوابط پرداخت هزینه‌ها در دانشگاه آزاد اسلامی همه هزینه‌هایی را که از آغاز پذیرش مقاله تا زمان انصراف بر مجله تحمیل شده است، پرداخت کند؛ هزینه‌هایی مثل حق‌الزحمه داوران، ویراستاران علمی و ادبی اصل مقاله و چکیده انگلیسی آن، و آماده‌سازی مقاله برای انتشار. هر گاه اعلام انصراف وی پس از ویرایش مقاله و آماده‌سازی آن برای نشر باشد، همه حقوق معنوی نسخه ویراسته متعلق به مجله خواهد بود و مؤلف حتی پس از پرداخت هزینه‌های فوق، حق نشر کل یا بعض آن نسخه را بدون اجازه رسمی سردبیر و تصریح به نقش ویراستاران مجله در نسخه دردست انتشار نخواهد داشت.

۱۸. تنها زمانی برای مؤلف گواهی پذیرش صادر می‌شود که افزون بر تأیید داوران و تحریریه، مقاله به تأیید ویراستار علمی نیز برسد و در سنجشهای ویراستاران اصالت مقاله، انسجام مطالب و اعتبار منابع تأیید شود. هر گاه سردبیر یا ویراستاران مجله برای بررسی اعتبار ارجاعات احساس نیاز کنند، مؤلفان باید اصل یا کپی منابع درخواستی را به دفتر مجله ارسال دارند.

۱۹. مقالات ویراسته به ترتیب تاریخ پذیرش در آخرین شماره در حال نشر مجله چاپ می‌شوند؛ مگر آن که سردبیر تشخیص دهد برقراری چینش خاصی میان مقالات با اهداف مجله متناسب‌تر

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۱۲>

است؛ مثلاً، وقتی چند مقاله به یک موضوع مربوطند و فهم بهتر برخی، درگرو فهم برخی دیگر باشد.

فهرست

- زیست اقتصادی فردی از منظر نهج البلاغه / میرممتاز، کنگازیان، معین معرک‌نژاد.....۱۳
- تحلیل انتقادی دیدگاه ویلیام وات درباره افسانه غرائیق ... / دژبان، نظری، کهساری.....۲۶
- چپستی و مولفه‌های اجتهاد ... / حسن‌زاده، هنومرور، قلیچ‌خانی.....۴۲
- نقد و تحلیلی بر ادعای بی‌اعتباری سنت تاریخ‌نگاری ... / نورآبادی، امینی، مهدویان.....۶۰
- تأملی بر روایت‌های متفرد محمد بن سنان ... / سلامی، سرشار، شریفانی.....۸۴
- بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات اجتماعی ... / طیبه زارعی.....۹۸
- چکیده‌های انگلیسی ۱۱۳

زیست اقتصادی فردی از منظر نهج البلاغه

اکرم السادات میرممتاز^۱

عبدالحسین کنگازیان^۲

سیدمحمد معین معرک‌نژاد^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴، صفحه ۱۳ تا ۲۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

هدف از انجام این پژوهش دریافت راهکارهای کسب درآمد و هزینه در زیست اقتصادی فردی و نتایج حاصل از آن مطابق با فرمایشات امیرالمومنین علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه می‌باشد. بدین منظور با استفاده از ترجمه موضوعی نهج‌البلاغه خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمتهایی که به این موضوع اشاره داشته‌اند شناسایی و با کمک پژوهشهای مرتبط، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. یافته‌ها و نتایج حاصل نشان می‌دهد که کسب درآمد حلال از منظر حضرت علی علیه‌السلام چه از راه مشاغل آزاد چه از راه مشاغل دولتی و چه از راه سرمایه‌گذاری در صورتی مطلوب است که اولاً مفید فایده مردم باشد و ثانیاً از راه‌هایی چون احتکار، رشوه خواری، رانت خواری و خیانت در امانت تحصیل نشده باشد. از طرف دیگر از نظر امام متقیان هزینه‌های روزمره هر فرد در صورتی که همراه با میانه روی و قناعت باشد بسیار مطلوب است، البته انسان باید در کنار آن در مال خود هزینه‌هایی مثل مالیات، صدقه واجب و مستحب و وقف را برای حل مسائل اجتماعی، جمع آوری توشه آخرت و کسب رضایت الهی در نظر بگیرد. نتیجه زیست اقتصادی فردی علوی رسیدن به زیست توحیدی و عزت مند و پرورش انسانی مسئولیت پذیر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: زیست شرافتمندانه، اقتصاد، حضرت علی علیه‌السلام، درآمد، هزینه، نهج البلاغه.

۱. مربی گروه علوم تربیتی، دانشکده تعلیم و تربیت اسلامی، واحد اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران:

mirmomta72@gmail.com

۲. استادیار گروه زمین شناسی، دانشکده فنی و مهندسی، واحد اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران (نویسنده

مسئول): kangazian@khuis.ac.ir

۳. دانش آموخته کارشناسی رشته مدیریت کسب و کار، گروه مدیریت کسب و کار، دانشکده حکمرانی، واحد اصفهان،

دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران: moareknezhadmoein@gmail.com

درآمد

اقتصاد و مسائل مرتبط با آن از جمله مسائل مبنایی جوامع کوچک و بزرگ در طول تاریخ زندگی بشر بوده و هست. ادیان الهی نیز به این بعد از زندگی جوامع توجه کامل داشته و راهکارها و دستوراتی که متضمن یک زیست شرافتمندانه برای مردمان باشد را از سوی خداوند به آنان ابلاغ نموده اند. دین اسلام به عنوان کامل ترین و آخرین دین الهی نیز نگاه ویژه ای به مسائل اقتصادی و زیست اقتصادی جوامع و مردم داشته و دارد. قرآن، سنت و سیره عملی معصومین علیه السلام از منابع اصلی فهم آموزه ها و دستورات اقتصادی اسلام هستند. در این راستا محققان گفتارها، نامه ها و سیره اقتصادی حضرت علی علیه السلام را مورد توجه قرار داده به تجزیه و تحلیل آنها پرداخته اند. اصغری (۱۳۸۱ ش) در بررسی مدیریت اقتصادی امام علی علیه السلام به این نتیجه می‌رسد که در بینش علوی انجام اصلاحات در راستای بهره‌گیری صحیح از منابع و سرمایه‌های مادی و معنوی در جهت تحقق منافع عموم و ایجاد امنیت اجتماعی و اقتصادی صرفاً به خاطر مطالبات مردمی نیست، بلکه انجام اصلاحات به عنوان یک باور دینی و وظیفه‌ای الهی و تحقق حق و عدالت مطرح است. یوسفی (۱۳۸۹ ش، ۲۹) به بررسی سیره اقتصادی حکومتی و شخصی حضرت علی علیه السلام پرداخته و نتیجه گرفت که ایشان در بعد حکومتی با توزیع مساوی بیت المال و توزیع به موقع آن و جلوگیری از تاخیر در توزیع، موجب ایجاد عدالت اقتصادی در جامعه شد. وی نتیجه گرفت که در بعد اقتصاد شخصی حضرت در کسب درآمد مفید اقتصادی بسیار پر تلاش بودند ولی بخش اندکی از آن را صرف هزینه شخصی می نمودند و اکثر درآمد خود را صرف امور عام می فرمودند. محمدیان (۱۳۹۱ ش، ۱۳۰) دیدگاه های اقتصادی حضرت امیرالمومنین را در نهج البلاغه مورد واکاوی قرار داد وی به این نتیجه رسید که امام علی(ع) نه تنها نسبت به موضوعات اقتصادی بی اعتنا نبوده، بلکه نسبت به ضرورت مناسبات اقتصادی سالم حساسیت داشته است. مسایلی از قبیل لزوم تولید، عقلانیت در مصرف، عدالت در توزیع، توجه به کار و تلاش، نظارت بر بازار و قیمت ها، بحث مالیات و سیاست های مالیاتی در هنگام گرفتن آن، بحث بیت المال و دیگر مسایل اقتصادی در نهج البلاغه مورد توجه حضرت قرار گرفته اند. مولایی (۱۳۹۲ ش، ۹۴) اندیشه های اقتصادی حضرت را مورد تجزیه و تحلیل قرارداد وی تفکرات امام را در دیل ۶ اصل شامل: ۱- رعایت عدالت در تمام شئون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، ۲- فقر زدایی در جامعه اسلامی، ۳- سیاست های مالی، ۴- مقابله با مفسدات اقتصادی، ۵- وظایف اقتصادی دولت اسلامی و ۶- رعایت قناعت و ساده زیستی در زندگی فردی و اجتماعی دسته بندی و تشریح نمود. علم الهدی (۱۳۹۵ ش، ۱۲۴) سعی نمود که با بررسی عملکرد اقتصادی امام علی علیه السلام روش شناسی اقتصادی اسلامی را تبیین نماید. وی

از این پژوهش نتیجه گرفت که اصرار و تأکید مداوم ایشان بر توزیع عادلانه درآمد، ثروت، و امکانات اجتماعی، رعایت عادلانه و مجدانه قوانین و مقررات، و در نهایت تکریم انسان‌ها از ویژگی‌های بارز اقتصادی حکومت امام علی (ع) است. فرجی و علیپور (۱۳۹۶ ش، ۱۴) به بررسی تربیت اقتصادی از منظر امام علی (ع) پرداختند. آنها نتیجه گرفتند که دیدگاه حضرت به اقتصاد نه سوداگرانه است و نه راهبانه. بلکه ایشان اقتصاد که نتیجه آن معیشت است را در راستای رسیدن به قرب الهی ترویج می‌کردند. معتمد لنگرودی و پرویش (۱۳۹۸ ش، ۱۵۱) با بررسی نامه پنجاه سوم نهج البلاغه سعی در تعیین شاخصه‌های سالم و آرمانی اقتصادی علوی نمودند. آنها نتیجه گرفتند که در سیره علوی اقتصاد سالم و آرمانی، اقتصادی است که معیارهایی همچون: خودتکایی و وابسته نبودن به غیر، پرهیز از اسراف کاری، مبارزه بنیادی با احتکار و اختلاس، پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی و مبارزه با رانت خواری را داشته باشد و این اقتصاد همان اصول و مبانی شاخص‌های اقتصادی در آرمان شهر اسلامی است. صفاری محمد آبادی و قلمکاریان (۱۳۹۹ ش، ۱۰) با بررسی نهج البلاغه مهمترین اصول فکری و عملی امام در عرصه اقتصاد در زمان زمامداری ایشان را مدیریت اقتصادی مطلوب، دستگاه قضایی عادل و مقتدر، جهاد اقتصادی، حمایت از فعالان عرصه‌ی اقتصاد، مبارزه و مقابله با مفاسد اقتصادی و قناعت‌پیشگی و ساده‌زیستی در زندگی فردی و اجتماعی تشخیص دادند. عالی‌پور و همکاران (۱۴۰۰ ش، ۸۴) به بررسی اقدامات حضرت علی علیه السلام در دوران حکومتشان در برگرداندن عدالت اقتصادی به جامعه اسلامی پرداختند و نتیجه گرفتند که حضرت با اقداماتی چون: گزینش کارگزاران و نظارت بر عملکرد آنان، تنظیم و نظارت بر بازار، تشویق به کار، تولید و آبادانی، تقسیم عادلانه بیت‌المال، نظارت بر مالیات، مبارزه با مفاسد اقتصادی و رعایت توازن در مصرف توانستند اوضاع اقتصادی منحرف شده را مدیریت نمایند. تمامی تحقیقات ذکر شده در مورد فرمایشات اقتصادی امام در حوزه حکومتی و اجتماعی انجام شده است آنچه که در تحلیل‌های آنها به طور مشترک به چشم می‌خورد عبارتست از (۱) نگاه خدامحور ایشان به اقتصاد، (۲) توزیع عادلانه و مساوی بیت‌المال، (۳) تلاش برای انتخاب کارگزاران اقتصادی پاکدست و نظارت دائمی بر آنان، (۴) نظارت قضایی و مبارزه با مفاسد اقتصادی، (۵) نظارت و تنظیم بازار، (۶) ترویج فرهنگ کار، و (۷) ترویج فرهنگ ساده‌زیستی و عدم اسراف.

طرح مسأله

چنانچه ذکر شد پژوهشهایی که در مورد زیست اقتصادی فرمایشات حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه را مورد واکاوی قرار داده‌اند در حوزه حکومتی و اجتماعی بوده و رویکرد زیست اقتصادی فردی در آنها کمتر مشاهده می‌شود. به همین دلیل بررسی نهج البلاغه به منظور شناخت

زیست اقتصادی فردی علوی ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش سعی دارد با پاسخ‌گویی به سه سوال زیر در راستای رسیدن به این هدف گام بردارد:

۱- از دیدگاه حضرت علی علیه السلام راهکارهای کسب درآمد در زیست اقتصادی فردی چیست و چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟

۲- از دیدگاه ایشان چه هزینه‌هایی در یک زیست اقتصادی فردی جایز است؟

۳- زیست اقتصادی فردی مورد تایید ایشان چه نتایجی را برای انسان به ارمغان خواهد آورد؟

روش کار

در این پژوهش ابتدا با استفاده از ترجمه نهج البلاغه دشتی (۱۳۷۹ ش) خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های مرتبط با موضوعات اقتصادی شناسایی و استخراج گردید. سپس از بین آنها بخش‌هایی که به زیست اقتصادی فردی دلالت داشت انتخاب و مورد واکاوی قرار گرفته و راهکارهای درآمد و هزینه در زیست اقتصادی فردی از لابه لای کلام ایشان شناسای شد. در نهایت با استفاده از منابع و پژوهش‌ها به تجزیه و تحلیل این راهکارها و نتایج حاصل از آنها پرداخت شد.

یافته‌ها

الف) راهکارهای کسب درآمد در زیست اقتصادی فردی:

کسب درآمد و تامین هزینه‌های زندگی در زیست فردی و کل بر دیگران و جامعه نبودن از مسلمات دینی و عقلی است. امیرالمومنین در این رابطه می‌فرماید: " مؤمن باید شبانه روز خود را به سه قسم تقسیم کند، زمانی برای نیایش و عبادت پروردگار، و زمانی برای تأمین هزینه زندگی، و زمانی برای واداشتن نفس به لذت‌هایی که حلال و مایه زیبایی است. خردمند را نشاید جز آن که در پی سه چیز حرکت کند: کسب حلال برای تأمین زندگی، یا گام نهادن در راه آخرت، یا به دست آوردن لذت‌های حلال." (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۰). از منظر حضرت در کسب درآمد اولاً انسان باید به روزی و مقدرات خود راضی باشد در این رابطه فرموده‌اند: " ... و هیچ مالی در فقر زدایی، از بین برنده تر از رضایت دادن به روزی نیست." (نهج البلاغه حکمت ۳۷۱). و ثانیاً کسب درآمد را از هر راهی مطلوب ندانند. به همین دلیل حضرت علی علیه السلام در فرمایشات خود یا در سیره عملی خود به راهکارهای مطلوب و راهکارهای نامطلوب کسب درآمد در یک زیست اقتصادی اشاره فرموده‌اند که در زیر به پاره‌ای از آنها پرداخته شده است.

۱- کسب درآمد از راه تولید و تجارت مفید: یکی از مهمترین توصیه‌های حضرت علی علیه السلام برای کسب درآمد در حوزه زیست فردی درآمد حاصل از تولید و تجارت مفید است و به همین دلیل به کارگزاران خود دستور می‌دهند که از این افراد حمایت کنند در این راستا ایشان فرموده‌اند: "

سپس سفارش مرا به بازرگانان و صاحبان صنایع پذیر، و آنها را به نیکوکاری سفارش کن، بازرگانانی که در شهر ساکنند، یا آنان که همواره در سیر و کوچ کردن می باشند، و بازرگانانی که با نیروی جسمانی کار می کنند، چرا که آنان منابع اصلی منفعت و پدید آورندگان وسایل زندگی و آسایش، و آورندگان وسایل زندگی از نقاط دور دست و دشوار می باشند، از بیابانها و دریاها، و دشت ها و کوهستان ها و جاهای سختی که مردم در آن اجتماع نمی کنند، یا برای رفتن به آن جاها شجاعت ندارند." (نهج البلاغه، نامه ۵۳، بندهای ۹۵ و ۹۶). تولید و تجارت مفید نه تنها در زیست فردی اقتصادی منشا کسب درآمد است بلکه باعث می شود که از لحاظ زیست اقتصادی جمعی نیز تحول مثبتی ایجاد شود که در پژوهشهای مختلف بدان اشاره شده است به عنوان مثال آذربایجانی و همکاران (۱۳۹۳ ش، ۲۲) رابطه مثبت بین تولید و تجارت غیر نفتی را در کشورهای عضو کنفرانس اسلامی به اثبات رساندند.

۲- کسب درآمد از راه شراکت و سرمایه گذاری: حضرت علی علیه السلام یکی از راه های کسب درآمد را شراکت و سرمایه گذاری با توانگران برشمرده و در این رابطه می فرماید: "با آن کس که روزی به او روی آورده شراکت کنید، که او توانگری را سزوارتر، و روی آمدن روزگار خوش را شایسته تر است." (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۰). شراکت و سرمایه گذاری علاوه بر اینکه موجب بهره مندی سرمایه گذار می شود موجب رشد زیست اقتصادی اجتماعی و کاهش مشکلات اقتصادی سازمانها و شرکتهای و افزایش تولید و ایجاد شغل می شود. "تمام شرکتهای از کوچکترین آنها تا بزرگترینشان نیازمند سرمایه هستند. دسترسی به سرمایه موجب استفاده از فرصت های رشد در شرایط خوب اقتصادی می شود و در مواجهه با شرایط بد اقتصادی امکان بقا و ادامه حیات شرکت را فراهم می کند." (بت شکن و سیف الدینی ۱۳۸۹ ش، ۸۷).

۳- کسب درآمد از مشاغل وابسته به حکومت الهی: مشاغلی چون مشاغل نظامی و امنیتی، کارمندان ادارات دولتی، و مشاغل قضایی از جمله مشاغلی هستند که کسب درآمد از آن مورد تایید حضرت می باشد و ایشان به کارگزاران خود نسبت به حمایت از شاغلین این مشاغل سفارش نموده و فرموده اند: "ای مالک بدان مردم از گروه های گوناگونی می باشند که اصلاح هر یک جز با دیگری امکان ندارد، و هیچ یک از گروه ها از گروه دیگری نیاز نیست. از آن قشرها، لشکریان خدا، و نویسندگان عمومی و خصوصی، قضات دادگستر، کارگزاران عدل و نظم اجتماعی، جزیه دهندگان، پرداخت کنندگان مالیات، تجار و بازرگانان، صاحبان صنعت و پیشه‌وران، و نیز طبقه پایین جامعه، یعنی نیازمندان و مستمندان می باشند، که برای هر یک خداوند سهمی مقرر داشته، و مقدار واجب آن را

در قرآن یا سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تعیین کرده که پیمانی از طرف خداست و نگهداری آن بر ما لازم است." (نهج البلاغه نامه ۵۳، بندهای ۴۱ تا ۴۳).

۴- عدم کسب در آمد از راه احتکار: احتکار عبارت است از "حبس کالاهای ضروری عمومی به انتظار گرانی، که هرچند در فقه، دامنه آن به غلات اربعه و روغن خوراکی محصور شده است؛ اما حبس و انبار کردن، احتیاجات ضروری عامه، قصد گرانی، در زمان کمبود کالا، ایجاد تنگی معیشت، از ملاک‌های تحقق آن به حساب می‌آید (ایزدی فرد و علیزاده ۱۳۹۵، ش، ۱۷). در زیست اقتصادی فردی که حضرت علی علیه السلام برای انسانها پایه ریزی فرموده اند احتکار و کسب درآمد از این راه هیچ جایگاهی ندارد و به همین خاطر به کارگزاران خود توصیه اکید برای جلوگیری از آن داشته و فرموده اند: "پس از احتکار کالا جلوگیری کن، که رسول خدا از آن جلوگیری می‌کرد، باید خرید و فروش در جامعه اسلامی، به سادگی و با موازین عدالت انجام گیرد، با نرخ‌هایی که بر فروشنده و خریدار زبانی نرساند." (نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۹۹). احتکار نه تنها در زیست اقتصاد فردی بلکه در زیست اقتصاد اجتماعی نیز آسیب فراوان ایجاد می‌نماید. حضرت در این فرمایش خود نتیجه احتکار را هم برای فروشنده و هم برای خریدار ارزیابی نموده اند. از نظر تاریخی احتکار همواره به عنوان یک عمل مذموم در زندگی اجتماعی انسان‌ها نمودی آشکار داشته و با مرور ایام که جامعه بافت پیچیده‌تری به خود گرفته به ویژه زمانی که موضوع تقسیم کار و آزادی انتخاب مشاغل در جامعه معمول گشته، این پدیده به عنوان یکی از مسائل و مشکلات اجتماعی و مخل نظم اقتصادی و مضر بیش از پیش مورد تنفر همگان واقع شده و جامعه با محترکان به سختی برخورد کرده است (فیض الهی و توسلی زاده ۱۳۹۶، ش، ۹).

۵- عدم کسب درآمد از راه خیانت در امانت و رانت خواری: در زیست اقتصادی فردی از منظر اسلام و انمه اطهار کسب درآمد از راه خیانت در امانت - چه این امانت متعلق به یک فرد باشد یا اینکه به یک ملت تعلق داشته باشد - را بسیار مذموم و قابل برخورد شدید می‌دانند این خیانت می‌تواند به صورت مستقیم صورت بگیرد یا به صورت مستقیم که سوء استفاده از مقام و موقعیت و رانت خواری باشد که همگی آنها با زیست اقتصادی فردی اسلامی مغایرت دارد. حضرت علی علیه السلام در این رابطه ضمن بازخواست یکی از کارگزاران متخلف فرموده اند: "اگر آنچه به من گزارش رسیده، درست باشد، شتر خانه ات، و بند کفش تو، از تو با ارزش تر است، و کسی که همانند تو باشد، نه لیاقت پاسداری از مرزهای کشور را دارد، و نه می‌تواند کاری را به انجام رساند، یا ارزش او بالا رود، یا شریک در امانت باشد یا از خیانتی دور ماند پس چون این نامه به دست تو رسد، نزد من بیا." (نهج البلاغه، نامه ۷۱، بندهای ۲ تا ۴). همچنانکه ملاحظه می‌شود طبق فرمایش

حضرت کسی که از این راه کسب درآمد نماید موجبات بی ارزشی خود را فراهم آورده و به هر گونه خیانتی در حق کشور و هموطنان و هم کیشان خود تن در خواهد داد. مطالعات پژوهشی نیز بر قبح این نوع از کسب درآمد تاکید داشته اند. به عنوان مثال درویش نوری کلاکی و همکاران (۱۴۰۱ ش، ۱۳۰) می نویسند: "رانت خواری دارای انواعی از رانت اطلاعاتی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، آموزشی، قضایی و امنیتی است و به دلیل دسترسی ایجاد کردن برای عده ای و محروم ماندن عده ای دیگر، از مظاهر ظلم و فساد است. در فقه، رانت خواری عملی قبیح و حرام اعلام شده است." آنها نتیجه رانت خواری را اینگونه توصیف می نمایند: "شکوفایی اقتصادی نیازمند کار و تلاش مولد و دوری از روشهایی است که باعث دسترسی عده ای به منافع و محروم ماندن عده ای دیگر شود. از این جهت، رانت باعث نابرابری، ظلم و ستم و همچنین شکل گیری باندهای مافیایی ثروت و قدرت می شود. فقه اسلامی مخالف ثروت اندوزی نامشروع از جمله رانت خواری است."

۶- عدم کسب درآمد از رشوه خواری: اصطلاح رشوه اصطلاحی مانوس است که شخص رشوه دهنده برای انجام مقصود خود هر چند بر خلاف حق باشد مالی را به رشوه گیرنده می دهد و یا خدمتی به او انجام می دهد تا به نفع او اقدام کند (میرحسینی نیری، ۱۳۸۹). امیرالمومنین علیه السلام به شدت با رشوه و رشوه خواری مبارزه کرده و آن را از زیست اقتصادی فردی و اجتماعی خارج نموده اند. ایشان در خطبه ۲۲۴ نهج البلاغه (بند ۳) می فرمایند: "و از این حادثه شگفت آورتر اینکه شب هنگام کسی به دیدار ما آمد و ظرفی سر پوشیده پر از حلوا داشت، معجونی در آن ظرف بود چنان از آن متنفر شدم که گویا آن را با آب دهان مار سمی، یا قی کرده آن مخلوط کردند. به او گفتم: هدیه است یا زکات یا صدقه که این دو بر ما اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حرام است. گفت: نه، نه زکات است نه صدقه، بلکه هدیه است. گفتم: زنان بچه مرده بر تو بگریند، آیا از راه دین وارد شدی که مرا بفریبی یا عقلت آشفته شده یا جن زده شدی یا هدیان می گویی؟ به خدا سوگند، اگر هفت اقلیم را با آنچه در زیر آسمان هاست به من دهند تا خدا را نافرمانی کنم که پوست جوی را از مورچه ای ناروا بگیرم، چنین نخواهم کرد و همانا این دنیای آلوده شما نزد من از برگ جویده شده ملخ پست تر است." البته جایی که رشوه دهنده برای رسیدن به حق خودش به رشوه دادن اقدام می کند و سبب تضییع حقوق دیگری نشود، این اقدام جایز است. البته مشروط بر اینکه رسیدن به حق، به همان راه منحصر باشد. (میرحسینی نیری ۱۳۹۶). اما در این مورد نیز درآمد رشوه گیرنده حرام است و تصرف مال غیر محسوب می شود (ر. ک. میرحسینی نیری ۱۳۹۶، ص ۷۰۱).

ب) روش های هزینه مال در زیست اقتصادی فردی:

علاوه بر اینکه انسان باید در مورد کسب درآمد در یک زیست اقتصادی فردی مراقب باشد و از هر روشی برای تامین معاش استفاده ننماید، در مورد هزینه و خرج مال تحصیل شده نیز باید مدیریت داشته باشد و آن را به هرگونه نباید خرج کند. حضرت علی علیه السلام در این رابطه می فرماید: "ای فرزند آدم خودت وصی مال خویش باش، امروز به گونه ای عمل کن که دوست داری پس از مرگت عمل کنند." (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۴). این فرمایش نشان می دهد که انسان باید به گونه ای مدیریت مخارج خود را داشته باشد که علاوه بر استفاده از مال خود در این دنیا در سرای دیگر و پس از مرگ نیز بتواند از فواید آن بهره مند شود. البته همچنان که حضرت می فرمایند در همه این موارد میانه روی از ضروریات هزینه مال است به طوری که می فرمایند: "آن که میانه روی کند تهیدست نخواهد شد (نهج البلاغه، حکمت ۴۰). در مصارف شخصی توصیه حضرت فراتر از میانه روی است و ایشان به قناعت سفارش نموده و می فرمایند: "هر مقدار که قناعت کنی کافی است." (نهج البلاغه حکمت ۳۹۵) و در فرمایش دیگری می فرمایند: "... و هیچ گنجی بی نیاز کننده تر از قناعت، نیست." (نهج البلاغه حکمت ۳۷۱). در فرمایشی دیگر می فرمایند: "آدمی را قناعت برای دولتمندی، کافی است. (از امام سؤال شد تفسیر آیه، فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً چیست؟ فرمود) آن زندگی با قناعت است." (نهج البلاغه حکمت ۲۲۹). با توجه به این اصول، راه های هزینه مال در زیست اقتصادی فردی مطابق با فرمایشات حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه به شرح ذیل تبیین می شود:

۱- صدقه دادن: صدقه چیزی است که انسان آن را به قصد قربت (نزدیک شدن به خداوند) از مالش خارج میکند. واژه زکات را برای صدقه واجب و صدقه را برای صدقه های مستحب به کار می برند (راغب اصفهانی ۱۳۷۰ ش، به نقل از واشیان و همکاران ۱۴۰۱ ش، ۱۶۱). یکی از هزینه های که حضرت علی علیه السلام بدان سفارش کرده اند ایثار اقتصادی یا صدقه است. واشیان و همکاران (۱۴۰۱) با بررسی آیات و روایات تاکید دارند که صدقه علاوه بر اینکه راه حلی برای درمان مشکلات اقتصادی جامعه است صدقه دادن بیماریها را درمان می کند و با به تأخیر انداختن زمان مشروط مرگ سبب افزایش عمر بیماران میشود. نمونه عینی بارز این کارکرد ساخته شدن خیریه های بیمارستانی، مددکاری و انجمن های حمایت از بیماران خاص است (ر.ک. واشیان ۱۴۰۱، ص ۱۶۶). حضرت علی علیه السلام در حکمت ۷ ضمن سفارش به پرداخت صدقه به این کارکرد صدقه اشاره کرده و می فرماید: "صدقه دادن دارویی ثمربخش است، و کردار بندگان در دنیا، فردا در پیش روی آنان جلوه گر است" (نهج البلاغه، حکمت ۷). چنانچه ملاحظه می شود حضرت علی علیه السلام علاوه

بر آن به پاداش آخرتی آن نیز اشاره فرموده اند. همچنین ایشان فرموده اند: " خداوند بندگان مؤمنش را با نماز و زکات و تلاش در روزه داری در روزهایی که واجب شده است، حفظ کرده است، اعضا و جوارحشان آرام، و دیدگان شان خاشع، و جان و روان شان فروتن، و دل‌هایشان متواضع باشد، کبر و خودپسندی از آنان رخت بریندد، چرا که پرداخت زکات، برای مصرف شدن میوه جات زمین و غیر آن، در جهت نیازمندیهای فقرا و مستمندان است" (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲، بند ۷۰). از طرف دیگر ایشان صدقه ندادن را موجب نارضایتی خداوند متعال از انسان و گرفتن نعمت مال از او دانسته و می فرمایند: " خدا را بندگان است که برای سود رساندن به دیگران، نعمت های خاصی به آنان بخشیده، تا آنگاه که دست بخشنده دارند نعمت ها را در دستشان باقی می گذارد، و هر گاه از بخشش دریغ کنند، نعمت ها را از دستشان گرفته و به دست دیگران خواهد داد." (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۵). حفظ ایمان و حفظ مال از فواید صدقه و زکات از منظر مبارک امیرالمومنین است در این راستا فرموده اند: "ایمان خود را با صدقه دادن، و اموالتان را با زکات دادن نگاه دارید، و امواج بلا را با دعا از خود برانید." (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۶).

۲- وقف مال: یکی از راه های پسندیده در هزینه زیست اقتصاد فردی از نظر علی علیه السلام را می توان وقف مال دانست. وقف عبارت از این است که انسان تمام یا قسمتی از اصل ثروت منقول یا غیرمنقول خود را طبق شرایط خاصی از فروش و توارث و ... منع کند و جاودان نماید، اما بهره و درآمد آن ثروت را در راه خدا (خدمت به خلق خدا، شخص یا اشخاص معلوم، یا عموم مردم، دانشگاه، بیمارستان، مدرسه و ...) هزینه نماید (هزار جریبی و ایرانمنش، ۱۳۹۴، ش: ۲). حضرت علی علیه السلام در نامه ۲۴ (بند ۵) نهج البلاغه که به وصیت نامه ایشان معروف است به وقف اموالشان اشاره کرده، فرموده اند: " و با کسی که این اموال در دست اوست شرط می کنم که اصل مال را حفظ کرده تنها از میوه و درآمدش بخورند و انفاق کنند، و هرگز نهال های درخت خرما را نفروشند، تا همه ی این سرزمین یک پارچه به گونه ای زیر درختان خرما قرارگیرد که راه یافتن در آن دشوار باشد." وقف سنت حسنه ای است که فقر زدایی کرده، فاصله طبقاتی را کاهش میدهد و عدالت اجتماعی را در پی دارد (هزار جریبی و ایرانمنش ۱۳۹۴، ش: ۱۸). حضرت علی علیه السلام مهمترین نتیجه این نوع هزینه نمودن در زیست فردی را فراهم نمودن توشه آخرت دانسته و می فرمایند: " این دستوری است که بنده خدا علی بن ابیطالب، امیر مؤمنان، نسبت به اموال شخصی خود، برای خشنودی خدا، داده است، تا خداوند با آن به بهشتش در آورد، و آسوده اش گرداند." (نهج البلاغه، نامه ۲۴، بند ۱).

۳- پرداخت مالیات: وصول مالیات از طرف دولت و پرداخت مالیات از طرف مودیان صرفاً یک همکاری و همبازی است تا هزینه های عمومی و نیازمندی های اجتماعی تامین شود (شهسواری و سرچمی، ۱۳۹۹ ش). عموماً افراد در پرداخت مالیات کراهت داشته و یا از پرداخت آن به لطایف الحیل سر باز می زنند در حالیکه از نگاه حضرت علی علیه السلام در یک زیست اقتصادی فردی پرداخت مالیات یکی از راه های صحیح هزینه مال است و برای ایجاد انگیزه پرداخت مالیات در مردم به کارگزاران خود توصیه های موکدی نموده اند ایشان می فرمایند: "مالیات و بیت المال را به گونه ای واریسی کن که صلاح مالیات دهندگان باشد، زیرا بهبودی مالیات و مالیات دهندگان، عامل اصلاح امور دیگر اقشار جامعه می باشد، و تا امور مالیات دهندگان اصلاح نشود کار دیگران نیز سامان نخواهد گرفت زیرا همه مردم نان خور مالیات و مالیات دهندگانند. باید تلاش تو در آبادانی زمین بیشتر از جمع آوری خراج باشد که خراج جز با آبادانی فراهم نمی گردد." (نهج البلاغه، نامه ۵۳، بندهای ۷۹ و ۸۰).

نتیجه

اکنون با توجه به تجزیه و تحلیل مباحث فوق می توان به سوالات تحقیق پاسخ داد. سوال اول این بود که برای داشتن یک زیست اقتصادی فردی مطابق با فرمایشات حضرت علی علیه السلام چه درآمدی مطلوبست و این درآمد باید چه ویژگیهایی داشته باشد؟ مطابق با یافته های این پژوهش می توان پاسخ داد آنچه که مهم به نظر می رسد کسب درآمد حلال از منظر ایشان چه از راه مشاغل آزاد مثل تولید و تجارت چه از راه مشاغل دولتی در انواع آن و چه از راه سرمایه گذاری مطلوب است. اما شروطی برای آن مترتب است در تجارت اول تجارتمی مطلوب است که با آن باری از دوش خریدار برداشته می شود بنابر این دلالتی و سوداگری که باعث افزایش قیمت و خراج شدن بازار از توازن می باشد مطلوب نیست و نیز در این راستا نباید درآمد از راه احتکار و افزایش کاذب قیمت بدست آید همچنین رانت خواری و خیانت نیز موجب می شود که درآمد این مشاغل نامطلوب باشد. درآمد حاصل از تولید نیز نباید با رشوه، احتکار و رانت خواری توأم شود. پرهیز از این موارد در مشاغل دولتی با شدت بیشتری مورد تاکید است و برخورد حضرت با کارگزاران خائن و رانت خوار برخوردی سخت و عبرت آموز بوده است. سوال دوم این بود که از دیدگاه ایشان چه هزینه هایی در یک زیست اقتصادی فردی جایز است؟ یافته های این تحقیق حاکی از این است که در امر هزینه های جاری و روزمره رعایت میانه روی و قناعت دو ویژگی است که اینگونه هزینه ها را مطلوب یک زیست اقتصادی فردی می نماید. از طرف دیگر یک انسان مسلمان علاوه بر هزینه های جاری باید برای ایجاد عدالت اجتماعی از یک طرف و جمع آوری توشه آخرت از طرف دیگر هزینه های

دیگری مانند صدقه مستحب و واجب (خمس و زکات)، مالیات و اموال وقفی را در مدیریت هزینه های خود بگنجانند. سوال سوم این تحقیق آن بود که زیست اقتصادی فردی علوی چه نتایجی را برای انسان به ارمغان خواهد آورد؟ یافته های این تحقیق نشان می دهد که نتیجه اجرای منویات حضرت در بحث درآمد در زیست اقتصادی فردی باید با توحید و فرهنگ توحیدی عجین شود ایشان در خطبه ۲۲۵ نهج البلاغه (بندهای ۱ و ۲) به این نکته اشاره داشته و می فرمایند: "خدایا آبرویم را با بی نیازی نگهدار، و با تنگدستی شخصیت مرا لکه دار مفرما، که از روزی خواران تو روزی خواهیم، و از بدکاران عفو و بخشش طلبم مرا در ستودن آن کس که به من عطایی فرمود موفق فرما، و در نکوهش آن کس که از من دریغ داشت آزمایش فرما، در صورتی که در پشت پرده، اختیار هر بخشش و دریغی در دست تو است و تو بر همه چیز توانایی." از طرف دیگر چنین منشهایی در کسب درآمد باعث می شود که محیط کسب و کار سالم مانده و عدالت اجتماعی برقرار شود و بر گلوگاه های فساد اقتصادی خود مدیریتی فردی و اجتماعی اعمال شود. همچنین یافته های این تحقیق نشان می دهد که انجام درست هزینه ها مطابق با فرمایشات امیرالمومنین اولاً باعث می شود تا فرد دچار فقر نشده و عزت نفس خود را حفظ نماید از طرف دیگر با صرف هزینه هایی مانند پرداخت مالیات، صدقات مستحب و واجب نقش خود را به عنوان یک شهروند مسئولیت پذیر به خوبی در جامعه ایفا نموده در حل مشکلات جامعه موثر باشد از طرف دیگر انسان در دنیا از آرامش درونی و اجتماعی بهره مند شده و در آخرت نیز امید به بهشت الهی داشته و یاد مرگ او را محزون نسازد.

منابع

۱. آذربایجانی، کریم؛ طیبی سید کمیل؛ شریف زاده، مهدی (۱۳۹۳ش)، "تحلیل تجربی اثر بهره وری عوامل تولید بر توسعه صادرات غیرنفتی (مطالعه موردی: کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی)"، *مجله اقتصادی*، شماره های ۳ و ۴.
۲. اصغری، محمود (۱۳۸۱ش)، "مدیریت اقتصادی امام علی (علیه السلام) تحقق بخش عدالت اجتماعی"، *فصلنامه پژوهش های اجتماعی اسلامی*، شماره ۳۲ و ۳۳.
۳. یزدی فرد، علی اکبر؛ عزیززاده، امیرمحمد (۱۳۹۵ش)، "بررسی فقهی و حقوقی احتکار در تجارت الکترونیک"، *فقه و مبانی حقوق اسلامی*، سال چهل و نهم، شماره ۱.
۴. بت شکن، محمد هاشم؛ سیف الدینی، جلال (۱۳۸۹ش)، "کسب و کارها و منابع تأمین مالی متناسب با آنها"، *مجله اقتصادی*، شماره های ۹ و ۱۰.
۵. درویش نوری کلارکی، نسرین، عارف نیا، طیبه؛ سلیمی، طاهره (۱۴۰۱ش)، "تأثیر رانت خواری بر اقتصاد با رویکرد فقهی"، *فصلنامه مطالعات فقه اسلامی*، دوره چهارم، شماره ۲.

۶. دشتی محمد، (۱۳۷۹ش)، *ترجمه نهج البلاغه*؛ قم، موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین.
۷. شهسواری پور، سامان؛ سرجمی، محمد (۱۳۹۹ش)، "اهمیت و نقش مالیات"، *چهارمین کنفرانس ملی پژوهش در حسابداری و مدیریت*، تهران.
۸. صفاری محمدآبادی، علی؛ قلمکاریان، سیدمحمد (۱۳۹۹ش)، "بررسی عرصه ی سیاست گذاری اقتصادی از منظر امام علی(ع) در نهج البلاغه"، *ششمین کنفرانس بین المللی روانشناسی، علوم تربیتی و سبک زندگی*، تفلیس، گرجستان.
۹. عالی پور، صدیقه؛ کریمی نیا، محمدمهدی؛ انصاری مقدم، مجتبی (۱۴۰۰ش)، "سیره اقتصادی امام علی (علیه السلام) در الگوی تولید و مصرف مدبرانه"، *پژوهش و مطالعات علوم اسلامی*، سال سوم، شماره ۲۹.
۱۰. علم الهدی، سید سجاد (۱۳۹۵ش)، "روش شناسی اقتصاد اسلامی براساس عملکرد اقتصادی امام علی (ع)"، *پژوهش نامه علوی*، سال هفتم، شماره دوم.
۱۱. فرجی، یوسف؛ علی پور، روناک (۱۳۹۶ش)، "تربیت اقتصادی از دیدگاه امام علی (ع)"، *کنفرانس ملی پژوهش های نوین ایران و جهان در روانشناسی، علوم تربیتی و مطالعات اجتماعی*، شیراز، دانشگاه شیراز.
۱۲. فیض الهی، فرهاد؛ توسلی زاده، توران (۱۳۹۶ش)، *بررسی عملکرد سازمان تعزیرات حکومتی در برخورد با جرایم گران فروشی، کم فروشی و احتکار*، تهران، انتشارات قانون یار.
۱۳. محمدیان، اکرم، (۱۳۹۱ش). *دیدگاه های اقتصادی امام علی(ع) در نهج البلاغه*، پایان نامه کارشناسی ارشد؛ دانشکده علوم انسانی، یزد، دانشگاه یزد
۱۴. معتمد لنگرودی، فاطمه؛ پرویش، محسن (۱۳۹۸ش)، "بررسی شاخصه های اقتصاد سالم و آرمانی در سیره علوی با تأکید بر نامه پنجاه و سوم نهج البلاغه"، *نشریه بصیرت و تربیت اسلامی*، دوره: ۱۶، شماره ۴۸.
۱۵. مولایی؛ محمد (۱۳۹۲ش)، "آشنایی با اندیشه های اقتصادی امام علی(ع) در نهج البلاغه"، *پژوهشنامه نهج البلاغه*، شماره ۴.
۱۶. میر حسینی نیری، سید احمد (۱۳۸۹ش)، "تحقیقی در رشوه و حکم فقهی آن"، *پژوهش های فقهی*، سال ششم، شماره ۲.
۱۷. میر حسینی نیری، سید احمد (۱۳۹۶ش)، "حکم استیفای حق از راه پرداخت رشوه"، *پژوهش های فقهی*، سال ۱۳، شماره ۳.

۱۸. واشیان، عباس علی؛ مهدوی، رؤیا؛ فارابی، اعظم؛ طلوعی خشکجباری، زهرا (۱۴۰۱ش)، "ارتباط بین صدقه‌دادن و درمان بیماری و افزایش عمر"، *مجله پژوهش در دین و سلامت*، دوره ۸، شماره ۴.

۱۹. هزارجریبی، جعفر؛ ایرانمنش، محمدعلی (۱۳۹۴ش)، "وقف، دیدگاهها و راهکارهای ارتقا"، *دومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های نوین در مدیریت، اقتصاد و حسابداری*، کوالالمپور، مالزی.

۲۰. یوسفی علی (۱۳۸۹ش)، "سیره اقتصادی امام علی (ع)"، *فصلنامه مطالعات تفسیری*، سال اول، شماره ۳.

تحلیل انتقادی دیدگاه ویلیام وات درباره افسانه غرائق (با تکیه بر منابع شیعه)

اکرم دژبان^۱

احمد نظری^۲

رضا کهساری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۸، صفحه ۲۶ تا ۴۱ (مقاله پژوهشی)

چکیده

یکی از افسانه‌ها و داستان‌های خرافی که در برخی متون تفسیری و حدیثی غیر معتبر نقل شده و دستاویزی جهت طرح شبهات گردیده، افسانه موسوم به غرائق است. در این پژوهش به شبهات در حوزه داستان غرائق مستند به دیدگاه‌های یکی از خاورشناسان به نام ویلیام وات با استفاده روش توصیفی-تحلیلی پرداخته می‌شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد مأخذ دیدگاه‌های وات در طرح شبهه پیرامون افسانه غرائق، برخی منابع تفسیری و حدیثی اهل سنت است که این منابع افزون بر ضعف سندی دارای تشتم و اختلاف محتوایی هستند. افزون بر این، داستان موسوم به غرائق در تنافی با آیات قرآن دال بر ضعف کید شیطان، عصمت پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی، قدرت خداوند متعال در تضمین نزول وحی، مقام والای فرشته وحی و غیره است. اندیشمندان شیعه در هیچیک از کتاب‌های معتبر خویش این داستان خرافی را نقل نکرده‌اند و همچنین برخی خاورشناسان منصف نیز در همراهی با اندیشمندان شیعه، افسانه غرائق را غیر واقعی و نامعتبر دانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها: افسانه غرائق، ویلیام وات، خاورشناسان، شبهات.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران:

dinadzhban1358@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات (تفسیر و علوم قرآنی)، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران (نویسنده مسئول):

Drahmadnazari5@jmail.cam

۳. استادیار گروه الهیات (کلام اسلامی)، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران:

r.kohsari@semnaniau.ac.ir

درآمد

از ابتدای پژوهش های خاورشناسان در مورد اسلام، شبهات زیادی از سوی ایشان در موضوع اسلام، قرآن و پیامبر اسلام (ص) در آثار مختلفشان مطرح گردیده است. هر چند که اکثر این شبهات نشأت گرفته از نگاه کینه توزانه و بدبینانه ایشان به اسلام دارد، ما نمی توان از این موضوع به راحتی گذشت که اکثر این شبهات به نحوی ریشه در برخی منابع اسلامی دارد که مورد سوء استفاده خاورشناسان مغرض قرار گرفته است. از جمله داستان های موهوم و خیالی که در برخی منابع اسلامی نقل شده و دستاویزی برای ایجاد و نقل شبهات ضدّ اسلامی گردیده است، افسانه ای موسوم به غرائق است که در آن، ساحت قدسی وحی به چالش کشیده شده و شیطان در این امر مقدّس دخیل دانسته شده است. از جمله خاورشناسانی که مفصلاً به مقوله غرائق پرداخته و با پر و بال دادن به این داستان، سعی در ایجاد شبهه غیر الهی بودن کلام وحی و دستبرد شیطان در آن نموده است، ویلیام وات است. وی مستند به کتاب های تفسیری نظیر تفسیر طبری، ماجرای غرائق را متنافی با تصویر آرمانی دانسته که از پیامبر (ص) در اذعان مردم وجود دارد و عصمت ایشان در دریافت و ابلاغ وحی را زیر سؤال برده است. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که مستندات و نظریات وات درباره افسانه غرائق تا چه حد قابل پذیرش است و چه پاسخی دربارۀ شبهات این مستشرق در مورد داستان غرائق از سوی اندیشمندان اسلامی بیان گردیده است؟

طرح مسأله

در مورد افسانه غرائق همواره شبهاتی از سوی افراد و جریان های مختلف فکری در راستای تضعیف معارف حقه اسلام و تضعیف شخصیت پیامبر اسلام (ص) مطرح گردیده است. به خصوص خاورشناسان شبهاتی در زمینه روایات تاریخی ناظر به افسانه غرائق مطرح نموده و این شبهات را به مثابه روایات صحیح قلمداد نموده اند. افسانه غرائق داستانی است که در آن ادعا شده پیامبر اسلام (ص) هنگام تلاوت سوره نجم، تحت تاثیر شیطان دو عبارت غیر قرآنی را بین آیات این سوره خوانده و تصور شده که این دو نیز، آیات وحی است. اما جبرئیل پیامبر را از این اتفاق آگاه ساخت. این داستان ادعا می کند که این مسأله حدود دو ماه پس از هجرت مسلمانان به حبشه روی داده است. برخی از مستشرقان، با اتکا به نقل ماجرای غرائق در منابع اسلامی، از امکان دخالت شیطان در وحی سخن گفته اند. همچنین این موضوع در کتاب آیات شیطانی، نوشته سلمان رشدی مورد استناد قرار گرفت. مسئله مورد نظر این پژوهش عبارت است از تلاش برای پاسخ به این سؤال که: دیدگاه ویلیام وات در باره افسانه غرائق تا چه معتبر و قابل دفاع است؟

پیشینه پژوهش

هر چند که در برخی آثار به بررسی افسانه غرانیق پرداخته شده است، اما تحلیل شبهات با تکیه بر یکی از خاورشناسان تاکنون در این حوزه بررسی نشده است. برخی از آثار در موضوع افسانه غرانیق عبارت است از:

- افسانه غرانیق نوشته فاطمه تهامی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- بررسی زمینه‌های شبهات مستشرقان به شخصیت پیامبر (ص) پیرامون وحی در صحیح، نوشته سید روح الله ذاکری، دانشگاه تربیت مدرس قم، ۱۳۸۷.
- تحلیل و نقد مهم‌ترین شبهات توهین آمیز به پیامبر اکرم در فضای مجازی نوشته عبید مرادی، دانشگاه تربیت مدرس قم، ۱۳۹۲.
- تحلیل و نقد مطالعات قرآنی مستشرقان، نوشته پرویز آزادی و مجید معارف، مجله قرآن شناخت، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.

دیدگاه ویلیام مونتگمری وات در مورد داستان غرانیق

وی در کتاب‌هایی مانند «همراه با قرآن»، «محمد در مکه» و «محمد پیامبر و سیاست‌مدار» به ماجرای افسانه غرانیق پرداخته است و به تکرار به این ماجرا استناد کرده و معتقد است: «این ماجرا به این مضمون است که زمانی که محمد (ص) امیدوار بود با وحی مسالمت آمیز و آشتی جویانه اکثر مکیان را خشنود و راضی نماید، این آیات را از سوره ۵۳ دریافت نمود که «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْغُزَىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» در این زمان شیطان مداخله نموده و این کلمات را به زبان محمد انداخت: «تلك الغرانیق العلی و إن شفاعتَهُنَّ لَترجی مثلهنَّ لا ینسی» عبارت سوم در برخی موارد حذف شده و امکان دارد به فراموش نشده‌اند، تفسیر بشود. زمانی که محمد (ص) این کلمات را به صدای بلند به گوش رهبران مکه که با ایشان در کعبه نشسته بود، خواند، ایشان شاد و سرمست شده و با وی در عبادت، به سجده افتادند. معنای غرانیق هر چه باشد، مکیان تصور نمودند که مقصود این آیات مجاز شمردن توسل به این خدایان به مثابه شفیعیان است. بعداً محمد پی برد که این کلمات از ناحیه شیطان آمده بودند، نه از طرف خدا، و ادامه حقیقی آن وحی را دریافت نمود؛ همانگونه که اکنون در قرآن آمده است: «أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ (۲۱) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى (۲۲) إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ» (نجم/۲۱-۲۳) نتیجه این جمله قرآن بر آن اله‌ها، خاتمه یافتن دوره ارتباط خوب بین محمد و رهبران مکیان بود. نخستین موضوعی که در مورد این داستان بیباد بیان داشت این است که نمی‌تواند دروغ محض باشد. محمد باید زمانی، آیاتی را که بعداً به عنوان آیات شیطانی رد شدند، به عنوان

بخشی از قرآن تلاوت نموده باشد. هیچ مسلمانی احتمالاً نمی‌توانسته این داستان را در مورد محمد (ص) اختراع نموده باشد و هیچ اندیشمند معتبر مسلمانی آن را از یک غیر مسلمان نمی‌پذیرد، مگر به طور کامل از حقیقی بودن آن اطمینان داشته است. مسلمین متأخر میل به رد و طرد این ماجرا دارند، زیرا مخالف تصویر آرمانی ایشان از محمد است؛ ولی از سوی دیگر می‌توان آن آیه را شاخند محسوب نمود که محمد بشری نظیر ایشان بوده است.

وات در ادامه اینگونه می‌گوید: «موضوع دشوار اما مهم این است که چگونه در وهله نخست، محمد (ص) این آیات را با عنوان آیات اصل پذیرفت: به طور کلی باید فرض نمود زمانی که او وحی را دریافت می‌نمود، آن را تأیید نموده و آموزش آن را می‌پذیرفت، ولی اگر برخی نکات جدید را در برداشت، او قطعاً بررسی می‌نمود که این با تفکر قبلی خودش در مورد مسائل مشابه (مسائل اصلی) دارای هماهنگی بوده یا خیر؟ لذا چگونه می‌توان آمادگی او را جهت پذیرفتن آیاتی که به ظاهر آن سه آلهه را رسمی می‌دانستند و بدین ترتیب علیه توحید مطلق که مشخصه اسلام بود، حرکت می‌نمود، توجیه نماییم؟ بخشی از پاسخ به این پرسش تأکید به این موضوع است که آن آیات مشکوک این سه الهه را به مثابه الهه به رسمیت نشناختند، بلکه فقط به عنوان موجوداتی که می‌توانستند شفاعت نمایند، به رسمیت شناخته و همانگونه که مشاهده شد، آیاتی در قرآن وجود دارد که تلویحاً بیان می‌دارند خدایان مشرکین واقعاً نوعی فرشته هستند. اگر پیامبر (ص) اعتقاد داشت که این سه فرشته هستند، این نقض توحید نیست؛ چرا که توحید می‌تواند اعتقاد به فرشتگان را به مثابه موجودات مخلوق پذیرا باشد.

افزون بر این باید خاطر نشان نمایم که در آیات نخست قرآن تأکیدی وجود ندارد که الله خدای واحد است. امکان دارد که محمد خودش تا اندازه‌ای در این اعتقاد بسیاری از معاصران خویش که الله خدای برتر بود که دیگر موجودات می‌توانستند نزدش شفاعت نمایند، سهم بود. بعید است او این موجودات را خدایان کوچک‌تر تصور نموده باشد. اما ممکن است تصور نموده باشد که آن‌ها فرشته هستند. این حقیقی شگفت‌انگیز است و ممکن است به اینجا در ارتباط باشد که در آیات نخستین قرآن نام الله کمتر استفاده شده است. سیره، اطلاع روشنی به دست نمی‌دهد که چه مقدار طول کشید که محمد فهمید این آیات شیطانی بوده است. با تمامی این اوضاع اینگونه بود که او باید فهمیده باشد که آیا رهبران مکی حاضر هستند که به شرکت خویش در عبادت به همراه مسلمین ادامه بدهند یا خیر؟ شاید یک هفته. حتی اگر آنان حاضر بودند در عبادت شریک بجویند، بدون تردید زمانی که پیامبر (ص) متوجه شد این آیات بایستی مورد تجدید نظر قرار بگیرند که پی برد آنان قصد

ندارند روش زندگی خویش را تغییر بدهند. ممکن است که او در همه این مدت از تصدیق این خدایان حتی در شکل فرشتگان ناخشنود بوده است. (Mohammad at Mecca, p:86-87-88) او همچنین در کتابی که در مورد ترجمه قرآن آبروی منتشر نموده، چند بار ماجرای غرانیق را مطرح نموده است. این مستشرق مصدر حکایت را به دور از شبهه معرفی نموده و طبری که از ناقلان اصلی داستان است، عالمی دقیق توصیف کرده و می‌نویسد: «هر چند که این حکایت از مأخذی اسلامی مبرای شبهه منشأ م‌گیرد، با این حال مسلمین از همان دوره‌های نخستین از آن بی‌زاری جسته‌اند و در مورد آن سکوت نمودند. مسلمانان با این استنباط که شیطان بتواند شخصی مثل محمد را اغوا نماید، مخالفت نمودند. مع هذا موضع در این زمینه مشخص است و طبری در تفسیر خویش از آیه ۵۲ سوره حج، داستان را بیان نموده است.» (وات، ۱۳۷۳ش، ص ۱۹۱-۱۹۲)

تحلیل مصادر تفسیری مورد استناد وات در مورد افسانه غرانیق

نخستین مصدر تفسیری که ماجرای غرانیق در آن بیان گردیده، تفسیر «جامع‌البیان» طبری است. طبری در تفسیر «تمنی» و «امنیه» روایات و نظریاتی را آورده که معتقدند پیامبر (ص) به دلیل شدت علاقه به ایمان آوردن قوم خویش، با خود اینگونه فکر می‌کرد که با ایشان بر اساس تمایلاتشان به بت‌ها و خدایان سخن گفته و حتی گاه و بیگاه به همین جهت تمایل نداشت که از بت‌ها به بدی یاد کند. آنگاه طبری به تفصیل این دیدگاه به مجموعه روایات زیر استناد نموده است. طبری روایت نخست را از محمد بن کعب قرظی و محمد بن قیس بدین شکل نقل می‌کند:

روزی پیامبر اکرم (ص) در مجمعی از مجامع پرجمعیت قریش حضور یافت. او در آن روز در دل تمنا می‌نمود چیزی بر وی نازل نگردد که موجب نفرت و انزجار قریشیان شود. ولی خداوند در آن حال سوره نجم را نازل کرد. پیامبر (ص) آن را همچنان قرائت نمود تا به آیه «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» رسید. در اینجا شیطان دو کلمه «تلك الغرائق العلی و إن شفاعتهن لترجی» را به او القا کرد. او نیز آن‌ها را بر زبان راند و... این دو راوی بیان داشتند: شب هنگام جبرئیل نزد حضرت آمده و او سوره را بر جبرئیل عرضه نمود. چون به آن کلمه که شیطان به او القا نموده بود، رسید، جبرئیل عرض کرد: من این دو را بر تو نازل نکرده‌ام! پیامبر (ص) فرمود: پس آن را من بر خدا افترا بسته و چیزی به خدا منسوب داشته‌ان که نگفته است؟! به همین مناسبت، خداوند به نبی اکرم (ص) اینگونه وحی نمود: «و إن كادوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ... ثُمَّ لَا تَجِدُ عَلَيْنَا نَصِيرًا» (اسراء/۷۳ و ۷۵) پیامبر (ص) همچنان از این موضوع غمناک بود تا اینکه این آیه نازل شد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»

راوی می‌گوید: مهاجرین مسلمان که به سرزمین حبشه مهاجرت نموده بودند، این شایعه را شنیدند که مردم مکه عموماً مسلمان شده‌اند. لذا حرکت کرده و به سوی اقوام خویش برگشتند. آن‌ها بیان می‌داشتند: خویشان نا برای ما بهتر و مورد علاقه بیشتر هستند؛ ولی آنگاه که به مکه رسیدند و به میان قوم خویش رفتند، مشاهده نمودند که با نسخ آیات بیان شده، اینان بار دیگر از اسلام و مسلمین رویگردانی نموده‌اند. (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۳۸)

روایتی دیگر را طبری تنها از محمد بن کعب قرظی نقل نموده که بیان می‌دارد: «پیامبر اکرم (ص) رویگردانی قوم خویش را از خود می‌دید. دوری ایشان از فرامین الهی و آنچه از سوی خدا نازل می‌شود، سخت بر او مشقت بار بود. لذا در دل آرزو تمنا نمود که از سوی خداوند بر او چیزی فرود آید که موجب قرب و نزدیکی و پیوند او و اقوامش شود و به دلیل علاقه زیادی که به ایشان داشت و حرصی که به هدایت ایشان در دل او بود، می‌خواست تندی‌های وحی به ملایمت تبدیل بشود. زمانی که این آرزوها در قلب او قوت گرفت و در دل در مورد آن‌ها سخن گفت، خداوند سوره نجم را بر او نازل کرد و وحی بر او به حدی ادامه یافت که به آیات شریفه أفرأیتم اللات و العزی و مناة الثالثة الاخری رسید....»

راوی دیگر که طبری از آن نقل می‌نماید، ابوالعالیه است. روایتی که طبری از او نقل می‌نماید، اینگونه است: «قریشیان به پیامبر گفتند: یاران و همراهان تو، تنها بندگان و آزادشدگان هستند و از نجبا و بزرگان، هیچکس در میانشان نیست. اما اگر تو از خدایان ما به خوبی یاد کنی، ما (اشراف) نزد تو خواهیم آمد. آن فقرا نیز، چون بزرگان قوم را همنشین تو ببینند، البته به اسلام و تو و ترغیب بیشتری خواهند یافت. پس شیطان (این خواسته‌ها را) به زبان او القا نمود. داستان بدین صورت بود که چون آیات أفرأیتم اللات و العزی و مناة الثالثة الاخری نازل شد، شیطان به زبان آن حضرت اینگونه جاری نمود: «تلک الغرانیق العلی و شفاعتھنّ ترجی، مثلھنّ لا ینسی» پیامبر در زمان قرائت این آیات، به خاک افتاده و سجده کرد. مسلمین و مشرکین هم سجده نمودند. اما زمانی که دریافت چه چیزی بر زبان او جاری شده‌ات، سخت بر او گران آمد. لذا خداوند آیه ۵۲ سوره حج را نازل نمود. سیوطی (م ۹۱۰هجری) دیگر مفسر و اندیشمند بزرگ این مکتب، افزون بر روایاتی که طبری بیان داشته، روایاتی دیگر در تفسیر آیه ۵۲ سوره حج بیان نموده است. او از سدی نقل می‌کند که پیامبر (ص) به مسجد رفت تا نماز بگزارد. در حین نماز، زمانی که سوره‌ای از قرآن را می‌خواند به این آیه از قرآن رسید: أفرأیتم اللات و العزی و مناة الثالثة الاخری، در اینجا شیطان کلامی به زبان او انداخت و او آن را بازگو کرد: «تلک الغرانیق العلی و إن شفاعتھنّ ترتجی» به دنبال آن، پیامبر سوره نجم را تا انتهای آن ادامه داد. آنگاه به سجده رفت. اصحاب او نیز سجده کردند و مشرکین هم پیروی نمودند؛

زیرا اسامی خدایانشان را آورده بود. زمانی که پیامبر سر از سجده برداشت، او را بر دوش گرفتند، در اطراف شهر مکه دویده و بیان می‌داشتند: پیامبر بنی عبد مناف این است. پس از این حادثه، زمانی که جبرئیل به محضر آن حضرت آمد و پیامبر قرآن را به او عرضه نمود؛ زمانی که آن دو عبارت را خواند، جبرئیل عرضه نمود: من به خدا پناه برده که چنین چیزهایی بر تو خوانده باشم! این موضوع به پیامبر بسیار گران آمد. لذا خداوند آیتی را نازل فرمود تا او را تسلی و دلخوشی دهد.

نیشابوری (م ۷۲۸ق) دیگر مفسر شهیر اهل سنت، در تفسیر «غرایب القرآن» از ابن عباس روایتی دیگر نقل می‌نماید: شیطانی که به نام «ابيض» بود، با صورت جبرئیل بر آن حضرت ظاهر گردید و عبارتهای مورد بحث را به او القا نمود. پس از آن جبرئیل نازل گردیده و از پیامبر خواست تا آیات را بر او عرضه نماید. پیامبر از آغاز سوره قرائت نمود تا بدان کلمات و جملات رسید. زمانی که پیامبر کلمات را خواند، جبرئیل از جانب خداوند بودن آنها را انکار نمود. پیامبر (ص) فرمود: موجودی به صورت تو آمد و آنها را به من القا نمود. (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۱۱۰)

بیان نگاه متفاوت بزرگان شیعه در مورد افسانه غرائق

هر چند روایت غرائق در منابع اهل سنت، نقل گردیده، اما مفسران و اندیشمندان شیعه اعم از قدما و متأخرین نه تنها این داستان را در کتاب‌های تفسیری و تاریخی خویش نقل نکرده‌اند، بلکه به شدت با افسانه‌های خرافی نظیر افسانه غرائق برخورد کرده و با ادله متقن بی‌اعتباری آنها را اثبات نموده‌اند. این بزرگان ادله نقلی و عقلی بسیار بر رد افسانه غرائق وارد نموده و این افسانه را از جهت‌های گوناگون تأمل برانگیز و نقدپذیر دانسته‌اند.

مرحوم طبرسی بعد از بیان داستان غرائق اینگونه می‌نویسد: «احادیث این نقل نزد اهل حدیث، معیوب و ضعیف است و انبیا از مضمون این حدیث مبرا و منزّه هستند.» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۱۴۶) سپس از سید مرتضی این موضوع را بیان می‌دارد که فرموده است: «اما احادیثی که در این زمینه روایت شده، مورد طعن و دیدگاه اندیشمندان حدیثی ضعیف است. وانگهی روایات دیگر مقام انبیا را از هر نوع نقضی منزّه دانسته‌اند. آیا ممکن است بیان شود که پیامبر (ص) جمله «تلك الغرائق» را به قرآن افزوده باشد، حال آنکه خداوند تعالی در خود قرآن می‌فرماید: «كذلك لنتبت به فؤادك» (فرقان/۳۲) اینگونه است که قلب تو را به قرآن استوار و ثابت می‌نمایم.» (همان، ج ۱۷، ص ۷) علامه طباطبایی هم بعد از بیان داستان غرائق از «الدرالمثور» می‌نویسد: «این روایت به چند طریق از ابن عباس و برخی تابعین روایت شده و برخی از جمله حافظ ابن حجر آن را صحیح می‌دانند، اما ادله قطعی که دلالت بر عصمت نبی اکرم (ص) دارد، متن این حدیث را تکذیب نموده است... افزون بر اینکه این روایت شنیع‌ترین مراحل جهل را به پیامبر نسبت می‌دهد، به این جهت که به او نسبت داده

که ندانسته این کلام کفر صریح و باعث ارتداد از دین است. تازه این نادانی او به حدی ادامه داشته که سوره به اتمام رسیده و سجده آخر آن را هم به جای آورده و باز هم متوجه خطای خویش نگردیده تا جبرئیل نازل گشته و دوباره سوره را بر او عرضه نموده و این دو جمله کفرآمیز را نیز جزو سوره خوانده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۵۶۱)

آیت الله معرفت ضمن افترا خواندن این داستان جعلی، آن را دستاویزی جهت بدگویی مستشرقین و... دانسته و از منظر سندی و محتوایی به تحلیل و نقد جدی آن پرداخته است. (معرفت، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۳۵) نیز از اندیشمندان معاصر شیعه، آیت الله سبحانی این داستان را با میزان عقل، بی معنا و پوچ تلقی نموده است. (سبحانی، ۱۳۷۰ش، ص ۳۲۹-۳۳۹)

اشکال سندی در روایت غرائق

تحلیل سلسله سند روایت غرائق نشانگر این موضوع است که مجموعه روایات دال بر افسانه غرائق، عبارت از شش نفر هستند: ۱. محمد بن کعب قرظی ۲. محمد بن قیس ۳. مطلب بن عبدالله بن حنطب ۴. ابوالعالیه ریاحی ۵. سعید بن جبیر ۶. عبدالله بن عباس. تاریخ گواه است که هیچکدام از این اشخاص در زمان وقوع این ماجرای خیالی حاضر نبوده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۲، ص ۵۲)

علامه عسکری در این زمینه معتقد است که نتیجه بررسی اسناد این است که مجموعه احادیثی که سند تمامی روایات موجود در افسانه غرائق به آن‌ها منتهی می‌گردد، به جز عبدالله بن عباس همگی از تابعین بوده‌اند و این موضوع موجب مخدوش شدن اعتبار تاریخی این ماجرا خواهد شد. نیز با توجه به نزول سوره نجم در مکه و اوایل بعثت، ابن عباس در زمان نزول این سوره هنوز به دنیا نیامده بود و لذا روایت غرائق هیچ شاهد عینی ندارد. (عسکری، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۳۰۶)

تنافی با موازین عقلی و عصمت نبی اکرم (ص)

اگر پیامبر (ص) پیغامی را از ناحیه خداوند به مردم اعلام نماید و چند ساعت بعد، بطلان آن را اعلام کند، موجب دلسردی مردم و حتی تنفر ایشان از نبی اکرم (ص) می‌گردد؛ در حالی که پیامبر (ص) باید از نفرت‌ها به دور باشد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۰۸) صحت این افسانه و اجازه به شیطان در راستای دخالت در وحی، باعث سلب اعتماد از نبی اکرم (ص) و نقض غرض از ارسال ایشان می‌گردد. لذا از اشکال‌های عمده بر این ماجرا تنافی با عصمت نبی اسلام (ص) است. مبارزه پیامبر اکرم (ص) با بت و بت پرستی مبارزه‌ای آشتی ناپذیر و پیگیر و بدون وقفه از ابتدا تا انتهای عمر ایشان است؛ پیامبر (ص) در عمل نشان دادند که هیچ نوع سازش و مصالحه و انعطافی در برابر بت و بت پرستی نشان نمی‌دهند؛ حال چگونه امکان دارد که این الفاظ به زبان ایشان جاری

بشود؟ حتی افرادی که پیامبر (ص) را از سوی خداوند نمی‌دانند و غیر مسلمان هستند، پیامبر را انسان متفکر و مدبر و آگاه دانسته‌اند که در سایه تدبیر او به بزرگ‌ترین پیروزی‌ها رسید؛ آیا این فرد که شعار اصلی او «لا إله الا الله» و مبارزه با هر نوع بت پرستی و شرک بوده و در عمل نشان داده که در موضوع بت‌ها حاضر به هیچ نوع سازشی نیست، چگونه امکان دارد برنامه اصلی خویش را رها نموده و از بت‌ها بدین شکل تجلیل نماید؟ از مجموع این مبحث به خوبی مشخص می‌شود که افسانه‌های غرائق ساخته و پرداخته دشمنان و مخالفان بی‌خبر است که جهت تضعیف موقعیت قرآن و پیامبر (ص) این حدیث بی‌اساس را جعل نموده‌اند. لذا همه محققین اسلامی اعم از شیعه و سنی این روایت را به طور قطع نفی و تضعیف نموده و به جعل جاعلان منسوب نموده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۱۴۴)

علامه عسکری نیز در این زمینه معتقد است که اعتقاد برخی از اندیشمندان این مکتب به این نوع روایات، با اعتقاد ایشان به عصمت نبی اکرم (ص) به تبلیغ و پذیرش و حفظ وحی، در تنافی و تضاد است. زیرا نبی اکرم (ص) طبق این روایات دروغین، از القاهای شیطانی در امان نمانده و عصمت و حفظ الهی در تبلیغ و پذیرش و نگهداری شامل او نشده است. با از بین رفتن عصمت و حفظ الهی، حتی فقط در این زمینه، دیگر چه اطمینان و اعتمادی به قرآن باقی می‌ماند؟ (عسکری، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۳۱۳)

اختلاف و تضاد در متن روایات غرائق

از دیدگاه علامه عسکری، در بررسی متون روایات غرائق معتقد است که در این متون تناقض‌هایی وجود دارد و یا تضادهایی که برخی با برخی دیگر دارند. در ضمن روایتی آمده است که زمانی که جبرئیل سوره نجم را به نبی اکرم (ص) وحی کرد، بعد از آیه «و مَنَّا الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى»، شیطان عبارت «تلك الغرائق...» را به زبان آن حضرت القا نمود. ایشان نیز آن را ضمن آیات قرآن تلاوت کرده و مابقی سوره را تا انتها ادامه داد. بعد از آن سجده نمود و مسلمین و مشرکین هم به سجده افتادند. راوی در بخش آخر روایت بیان می‌دارد: پیامبر زمانی سجده نمود که کلمات شیطانی «تلك الغرائق» به انتها رسید و بعد از آن جبرئیل نزد آن حضرت آمده و به ایشان گفت: چه کردی؟ تو میان آیات، چیزی را تلاوت نمودی که من برایت نیاورده بودم! پیامبر (ص) از این ماجرا محزون شدند. خداوند آیه ۵۲ سوره حج را اینجا بر ایشان نازل نمود تا او تسلی بدهد. سپس آنچه شیطان بر او القا نموده بود، نسخ کرده و آیه کَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ... را بر ایشان نازل نمود. لذا مضمون و مفاد انتهای روایت این است که سجده بعد از تلاوت آیات شیطانی بوده و پس از این سجده، تمه سوره نازل گردیده است و القاهای شیطانی نسخ شده است. در صورتی که در آغاز روایت، تمامی این حوادث

بعد از خاتمه یافتن سوره انجان شده است. اینچنین دروغگو گرفتار نسیان شد و در یک روایت تناقض گویی نموده است. افزون بر این تناقض آشکار که در متن روایت دوم وجود داشته، در بین متون روایات گوناگون، در مقایسه هم با هم تناقضاتی مشاهده می‌شود. در برخی از این روایات می‌خوانیم که نبی اکرم در مورد خدایان قریش در دل خیالاتی را داشت و این خیالات و افکار بر زبان ایشان در قالب آیات مزبور جاری گردید. در دیگری می‌بینیم که شیطان این عبارت‌ها را به زبان پیامبر (ص) انداخت. در سومی اینچنین آمده که شیطان به صورت موجود سفید رنگی به پیامبر ظاهر گردید و بر او اینگونه وانمود کرد که جبرئیل است. در چهارمی آمده که شیطان عبارت‌های خود را در مدتی که پیامبر (ص) در تلاوت قرآن توقف و مکث کرده بود، به او القا نموده است. در روایتی نقل گردیده که پیامبر (ص) این سوره را در نماز تلاوت می‌فرمود، در حالی که در دیگر روایت بیان می‌شود که آن را در غیر نماز و در جمع قوم‌اش می‌خوانده است. بالاخره در برخی روایات آمده که شیطان کلمات خویش را در حال چرت زدن، بر پیامبر القا کرده است. (عسکری، ۱۳۸۲ش، ص ۳۰۷)

تنافی با محکّمات قرآنی

نخست آیات غرانیق با آیات بسیاری که عصمت نبی اکرم (ص) در وحی را بیان می‌دارند (نظیر حاقه/۴۵، یونس/۱۵، اسراء/۷۳؛ نحل/۹۸-۱۰۰؛ حجر/۴۲؛ فصلت/۴۱-۴۲ و...) در تنافی است. قرآن به صراحت یادآوری می‌کند که خداوند همه قرآن را از هر نوع تحریف و انحراف و تزییع حفظ می‌نماید. چنانچه در این آیه آمده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹)

دوم آیاتی که پس از ذکر نام بت‌ها در این سوره (آیه ۲۳) بیان شده، همه در تبیین مذمت بت‌ها و زشتی و پستی آن‌هاست و صراحتاً بیان می‌دارد که اینها توهمات است که شما با پندارهای بی‌پایه خویش ساخته‌اید و هیچگونه کاری از آن‌ها بر نمی‌آید: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى» (اینها فقط نامهایی است که شما و پدرانتان بر آنها گذاشته‌اید (نامهایی بی‌محتوا و اسمهایی بی‌مسمی)، و هرگز خداوند دلیل و حجتی بر آن نازل نکرده؛ آنان فقط از گمانهای بی‌اساس و هوای نفس پیروی می‌کنند در حالی که هدایت از سوی پروردگارشان برای آنها آمده است!) (نجم/۲۳) با این مذمت‌های شدید، چگونه امکان دارد چند جمله قبلی از آن، در مورد مدح بت‌ها باشد؟

طبق دیدگاه آیت‌الله معرفت، ظاهراً نیازی نیست که تهافت و منسجم نبودن صدر و ذیل ان افسانه بازگو شود. زیرا با مختصر دقتی بر هر خواننده موضوع مشخص می‌شود. جالب اینکه جاعل این افسانه ناشیانه عمل نموده است؛ چرا که این سوره با جمله «والنجم إذا هوی، ما ضلّ صاحبکم و ما غوی، و ما ينطق عن الهوی، إن هو إلاّ وحیّ یوحی، علمه شدید القوی» آغاز گردیده است؛ در این

آیات بر ضلالت نداشتن و اغوا و نطق از روی هوس برای پیامبر تأکید گردیده است. نیز تصریح دارد که هر چه پیامبر می‌گوید وحی است: «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» و اگر اینگونه بود که ابلیس بتواند در اینجا تلبیس نماید، لازمه‌اش تکذیب کلام الهی است و هرگز شیطان، بر خواست خداوند غلبه پیدا نمی‌کند؛ «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (نساء/۴) در قرآن صراحتاً هر نوع سلطه ابلیس بر مؤمنان که در پناه خدا هستند، نفی گردیده است. در جایی می‌فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (نحل/۱۶) و «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (اسراء/۶۵)؛ لذا چگونه ابلیس می‌تواند بر مشاعر نبی اکرم (ص) چیره شود؟

در قرآن صراحتاً هر نوع تسلط ابلیس را بر مؤمنین که در پناه خدا هستند، نفی نموده و می‌فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (نحل/۱۶) و «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (اسراء/۶۵) لذا چگونه ابلیس می‌تواند بر مشاعر نبی اکرم (ص) چیره شود؟ افزون بر این، خداوند صیانت قرآن را اینگونه ضمانت نموده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ» (حجر/۹) لذا قرآن در بستر زمان، همواره از گزند حوادث در امان خواهد بود؛ هرگز هیچکس یارای دست‌برد، زیاد کردن و کم نمودن آن را ندارد؛ لذا چگونه ابلیس توانست در حال نزول، به آن دست‌برد زده و به آن بیافزایند.» (معرفت، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۷-۳۰)

آیت الله معرفت بعد از اشاره به عصمت نبی اکرم (ص) می‌نویسد: «نمی‌توان باور نمود که آن حضرت تهافت بین آن عبارت شرک آلود و دو آیه بعد از آن یعنی «إِنْ هُوَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَتَمَّ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (نجم/۲۳) را که معبود مشرکین را مورد انتقاد قرار داده و بی‌پایه محسوب شده است، درک نکند؛ حتی اگر پذیرفت که او این تناقض را درک نکرده، مشرکین چگونه این تناقض را پذیرا شدند؟ مابقی آیات تا آخر سوره هم چیزی به جز انتقاد و نکوهش و بی‌ارزش دانستن اعتقادات قریش نیست. به این ترتیب، هر انسان اندیشمند واهی بودن این افسانه را به وضوح در می‌یابد. دو آیه مورد استناد اهل حدیث که به عنوان تأیید آورده‌اند نیز، هرگز ارتباطی به افسانه غرائق ندارد:

۱. آیه «فَإِن سَخَّرَ اللَّهُ مَا يَلْقَى الشَّيْطَانَ» (حج/۵۲) گویای این واقعیت است که هر صاحب شریعت در این آرزو است تا تلاش او نتیجه بخش باشد، خواسته‌ها و هدف‌های او جامه عمل پوشاند، کلمه الله در زمین مستقر گردد، اما شیطان همواره در راه محقق‌سازی این اهداف عالی سنگ اندازی می‌نماید، سد راه به وجود می‌آورد: «الْقَى الشَّيْطَانَ فِي أَمْنِيَّتِهِ» اما «إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید/۲۷) و «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (نساء/۷۶) لذا هر آنچه ابلیس در این راه تلبیس نماید و سد راه ایجاد کند، خداوند آن را در هم شکسته «بَلْ تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» (انبیاء/۱۸) همه

آنچه رشته است، از هم می‌گسلد: «فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته و الله علیم حکیم» (حج/۵۲) و آیات و بینات الهی را استوارتر می‌نماید.

۲. آیه تثبیت (اسراء/۷۳-۷۵) مقام عصمت پیامبران را ثابت می‌نماید اگر عصمت که همان عنایت خداوند و روشنگر راه انبیا است، شامل حال انبیا نبود، انحراف و لغزش به سوی بداندیشان امکان داشت قدرت و نفوذ طاغوتیان در ایجاد جو مناسب با هدف‌های پلیدشان به حدی گسترده و حساب شده است که امکان دارد شایسته ترین اشخاص فریب خورده و به سوی ایشان جذب بشوند صرفاً عنایت الهی است که شامل بندگان شایسته خود می‌شود و ایشان را از وسوسه‌ها و دسیسه‌های شیطان در امان نگه داشته و به هر حال، آیه تثبیت دلالت می‌نماید به اینکه لغزش صورت نگرفته و این به علت «لولا» امتناعیه است. (معرفت، ۱۳۸۲ش، ص ۲۷-۳۰)

دیدگاه بر خلاف نظریه وات توسط خاورشناسان منصف

در سال‌های بعد از دهه ۱۹۵۰ م مستشرقین منصف و متخصصین علوم اسلامی در اروپا به جای پرداختن به نظریات متعصبانه غربی به منابع اسلامی روی آوردند. این اندیشمندان بعد از ترجمه قرآن به زبان مادری خویش در اروپا اینگونه نتیجه گرفته‌اند که به خلاف اعتقادات و دیدگاه‌های موجود، پیامبر (ص) یک انسان فوق‌العاده، راستین و شریف است؛ هر چند گاهی بخش بزرگی از این شناخت و فهم تأمل برانگیز به صورتی ویرانگر با تصویر غیر حقیقی و دروغین اضخاصی نظیر سلمان رشدی و کتبی همانند «آیات شیطانی» مختل می‌گردید، آثاری که همواره واکنش بسیار منفی مسلمین را به همراه داشت.

بر خلاف این مسیر، شناختی تازه که غرب از اسلام به دست آورده است، موجب گردید تا جهت درک بهتر معیارهای اصلی و اساسی مسلمین، برخی از تفکرات دینی و اجتماعی اسلامی را از نو بررسی و بازبینی کرد. به همین علت آثاری که مستشرقین و اندیشمندان اروپایی در سالیان اخیر نوشته‌اند، یقیناً واقع بینانه تر از نسل‌های قبل است. آن‌ها تلاش نموده‌اند که حق شخصیت آسمانی آخرین پیامبر (ص) را به درستی ادا نمایند. (گلی زواره، ۱۳۸۵، ص ۱۱)

دیدگاه برخی اندیشمندان منصف غربی درباره افسانه غرائبق بدین شرح است:

- ساترن، در کتاب «دیدگاه غربی از اسلام در قرون وسطی»، در مورد افسانه غرائبق اینگونه بیان می‌دارد: «جای هیچ تردیدی نیست که میان این افسانه‌ها و واقعیات آن‌ها تفاوت بوده و بخشی از

حقایق به شکل ناقص بیان گردیده است.» (به نقل از کارن آرمسترانگ، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴)

- کارن آرمسترانگ در کتاب «زندگینامه پیامبر اسلام» بعد از نقل داستان غرائبق از تاریخ طبری در مقام تحلیل اینگونه معتقد است: «اما این حدیث با سایر احادیث بیان شده و خود قرآن در تضاد

است. باید به خاطر آورد که تاریخ نویسی نظیر طبری قطعاً بر همه احادیث صحنه نمی‌گذارد، بلکه اعتقاد دارد که خواننده خود باید با مقایسه آن‌ها با همدیگر و به کارگیری عقل خود نتیجه‌گیری کند. در این ایام نخستین مأموریت، قطعاً محمد (ص) به دنبال قدرت سیاسی نبوده است. (آرمسترانگ، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۰) نیز اینگونه می‌نویسد: «چگونه یک پیامبر می‌تواند وحی را تغییر بدهد تا خود را به عنوان پیامبری درست معرفی نماید؟ یک پیامبر اصیل حتماً باید تفاوت بین وحی الهی و شیطانی را تشخیص بدهد. آیا یک مرد خدا می‌تواند وحی الهی را جابجا نماید تا پیروانی بیشتر را جذب کند.» (همان، ص ۱۴۸)

- جان دیون پورت در رد تهمت‌های خاورشناسان به ساحت نبی اکرم (ص) معتقد است که «متأسفانه تصور این افراد به صورت گمان و از گمان به صورت شبیه و از شبیه به طور سوء ظن و از سوء ظن به درجه مخالفت رأی می‌رسد. اما چیزی که در نزد من قطعی است، این است که تمامی این افراد، مردمی نادان و کوتاه نظر هستند.» (دیون پورت، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۰) همچنین در جایی دیگر می‌نویسد: «عنوان مکر و فریب، به مفهوم کذب و جعل که به حدی بی‌دریغ و در حد مبالغه و افراط به دکتربین محمد (ص) منسوب نموده‌اند، با توجه به این واقعیت که نخستین اصل دعوت او یگانگی خدا است و این اصل همان است که حضرت مسیح (ع) آن را تبلیغ نموده است، به قدر کفایت نشانه عدالت و واقعیت مدعای او است. قطعی است که نسخ و محو بت پرستی و تأسیس پرستیدن خدای واحد، در بین ملتی که غرق در بت پرستی و به کلی بی‌خبر از خداپرستی بودند، پیامی شایسته رسالت آسمانی بوده و اینکه قطعی است که پیامبر اسلام (ص) در عربستان شالوده بنای یکتاپرستی را ریخته و به نحوی بت پرستی را در آن کشور از میان برد که دیگر از آن پس به هیچ نحوی حتی بعد از گذشت هزار و چند صد سال در آنجا ظهور و بروز نمود.» (همان، ص ۱۵۷)

- فیلیپ حتی در کتاب «تاریخ عرب» اینگونه معتقد است: «محمد (ص) حتی در زمانی که به قله شهرت و قدرت رسیده بود، باز هم زندگی ساده و درویش مآبانه داشت و در همان خانه محقر و گلی که مخصوص عربستان و شام است و عبارت از حیاطی کوچک که چند اتاق کوچک اطراف آن را فرا گرفته، استمرار حیات می‌کرد؛ ما همواره با امت خویش در تماس بوده و هر کسی که تمایل داشت، می‌توانست به راحتی او را ببیند و غالباً او را می‌دیدند که مشغول وصله زدن به جامه خود است. از دیدگاه هوگارت، رفتار روزانه نبی اکرم (ص) اعم از امور بزرگ یا کوچک چنان سرمشقی برای مسلمانان جهان شده که حتی امروزه نیز میلیون‌ها نفر از افراد بشر به دقت از آن تأسی می‌نمایند و آرزوی همه آنان است که به تقلید او رفتار کنند. هیچ انسانی که تا به کنون از سوی جامعه بشری

به عنوان مرد کامل شناخته شده، به میزان پیامبر اسلام (ص) مورد اقتدا و تقلید مردم قرار نگرفته است.» (حتی، بی تا، ص ۳۱)

همفکری و همراهی برخی نواندیشان اهل سنت با اندیشمندان شیعه

بیشتر اندیشمندان، مفسران و روشنفکران اهل سنت هم به شدت با این ماجرای جعلی برخورد کرده و به روش‌های مختلف، جعلی بودن آن را اثبات کرده‌اند. به بیان آیت الله معرفت، این افسانه را هیچکدام از محققان اسلامی نپذیرفته و آن را خرافه‌ای بیش ندانسته‌اند. (معرفت، ۱۳۸۲ش، ص ۲۷-۳۰) به عنوان مثال، قاضی عیاض بیان داشته است: «این حدیث در هیچکدام از کتاب‌های صحاح بیان نشده و هرگز شخص مورد اعتمادی آن را روایت نموده است و سندی متصل نیز ندارد. صرفاً مفسران ظاهرنگر و تاریخ‌نویسان خوش‌باور، آنانی که تفاوتی بین سلیم و سقیم قائل نیستند و در جمع آوری غریب و عجایب ولع می‌نمایند، آن را روایت نموده‌اند و دست به دست گردانیده‌اند. قاضی بکر بن علا راست گفته است که مسلمین گرفتار این هوس خواهانی شده‌اند با آنکه سند این روایت سست و متن آن مشوش و دگرگون و مضطرب است. (عیاض، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۱۷)

آلوسی از اندیشمندان اهل سنت در این زمینه می‌نویسد: بسیاری از محققان این قضیه را انکار نموده‌اند. سپس به سخن بیهقی و قاضی عیاض اشاره نموده که عیاض در کتاب شفا بیان داشته است: «در سستی این داستان همین کافی است که راوی ثقه آن را با سند صحیح، سلیم و متصل نقل نکرده است. فقط مفسران و مورخان آن را نقل کرده که به نقل هر صحیح و غیر صحیح علاقه دارند.» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۷۰) فخر رازی هم بعد از نقل افسانه غرائق بیان داشته است: «این روایت است که عامه مفسران ظاهرین آن را نقل نموده‌اند، ولی اهل تحقیق بیان داشته‌اند این روایت جعلی و باطل است و با ادله‌ای از قرآن، سنت و عقل بر بطلان این ماجرا استدلال نموده‌اند. (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۳، ص ۲۳۸) طنطاوی در تفسیر الجواهر در مورد غرائق گفته است: «این احادیث در هیچیک از کتاب‌های صحاح نظیر موطأ مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن ابی داود و... نیامده است. در کتاب تیسیر الوصول لجامع الاصول هم که روایات تفسیر شش گانه جمع آوری گردیده، این حدیث در تفسیر آیات سوره نجم نیامده است. لذا شایسته نیست برای این حدیث ارزشی در نظر گرفت و ذکری از او به میان آورد، چه برسد به اینکه در مقام ایراد و جواب برآیم. این حدیث دروغی واضح است.» (طنطاوی، ج ۱۱، ص ۴۶) آنچه بیان گردید، برخی از نظریات اندیشمندان اهل سنت در مورد روایت غرائق بود. با این نظریات مشخص شد که خط فکری بزرگان حوزه علوم قرآنی اهل سنت نیز همانند اندیشمندان شیعه، نفی واقعیت روایت غرائق است و در بی‌ارزش دانستن اعتبار این روایات، متفق القول هستند.

نتیجه

افسانه غرائیق یا ماجرای آیات شیطانی از جمله داستان‌های جعلی در راستای تخریب شخصیت والای پیامبر (ص) و تضعیف موقعیت کتاب آسمانی قرآن است که از ناحیه برخی معاندین و مخالفان اسلام مطرح گردیده است. این داستان جعلی توسط برخی مورخین و مفسرین اهل سنت نقل و تدریجاً در میان آثار تفسیری، حدیثی و تاریخی ایشان وارد گردیده است. از آنجایی که خاورشناسان بیشتر به دنبال عیب‌جویی و تیره جلوه دادن سیمای اسلام بوده و هستند، کوچک‌ترین بهانه را در زمینه رسیدن به این موضوع غنیمت شمرده و با بزرگ‌نمایی آن، راه خویش را در این طریق هموار ساخته و قطعاً از مهم‌ترین ادله ایشان وجود اسرائیلیات و افسانه‌های بیگانه با فرهنگ اسلام است که افسانه غرائیق از جمله این داستان‌های ساختگی است. یکی از این خاورشناسان که به تفصیل در کتاب‌های خویش به موضوع افسانه غرائیق پرداخته، ولیان مونتگمری وات است. وی مستند به برخی منابع تفسیری اهل سنت، ماجرای غرائیق را دستاویزی برای بشری جلوه دادن کتاب آسمانی قرآن قرار داده است. با تحلیل انتقادی دیدگاه‌های این اندیشمندان در مورد افسانه غرائیق می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. داستان غرائیق در هیچیک از منابع تفسیری و روایی معتبر نیامده است و نخستین مأخذ تفسیری برای نقل این روایت، تفسیر طبری است که در آن صحیح و سقیم با یکدیگر مخلوط شده است. تنها صحابه‌ای که این داستان را روایت نموده، ابن عباس است که در زمان وقوع حادثه، در سن کودکی بوده و مابقی روایات، به تابعین بازمی‌گردد که هیچیک شاهد ماجرا نبوده‌اند.
۲. در قرآن کریم، کید و مکر ابلیس ضعیف عنوان شده و هرگز نمی‌توان متصور شد ابلیس بتواند بر آموزه‌های وحیانی دست برد و قدرت خداوند مافوق تمامی قدرت‌ها است و لذا تسلط شیطان ضعیف بر قدرت بی‌کران الهی محال است.
۳. افزون بر ضعف سندی، محتوای روایات دال بر افسانه غرائیق نیز دارای تضاد و تناقض است و اختلاف در متن روایات خود شاهدی دیگر بر جعلی بودن روایات است.
۴. طبق نص صریح قرآن پیامبر (ص) در همه مراحل وحی اعم از دریافت و ابلاغ، دارای مقام عصمت است و مقام عصمت پیامبر با روایات غرائیق مبنی بر ورود شیطان بر افکار و وحی، در تنافی با مقام عصمت بوده و در نتیجه این روایت غیر قابل پذیرش است.

منابع

علاوه بر قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲. آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۳ش)، *زندگی‌نامه پیامبر اسلام (ص)*، ترجمه کیانوش حشمتی. تهران: حکمت.
۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۴۱۵ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشه: آستان قدس رضوی (ع).
۴. حتی، فیلیپ (بی‌تا)، *تاریخ عرب*، ترجمه محمدسعیدی. تهران: کتابفروشی زوار.
۵. دیون پورت، جان (۱۳۸۳ش)، *عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن*، ترجمه غلامرضا سعیدی. تهران: اطلاعات.
۶. سبجانی، جعفر (۱۳۷۰ش)، *فروع ابدیت*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین وابسته به حوزه علمیه قم.
۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: فراهانی.
۹. طبری، محمد بن جریر (۴۰۸ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دارالفکر.
۱۰. عسکری، مرتضی (۱۳۸۲ش)، *نقش ائمه در احیای دین*، تهران: منیر.
۱۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۴۱۲ق)، *تفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. قاضی عیاض، الشفا (۴۲۶ق)، *بتعریف حقوق المصطفی*، بیروت: دارالفکر.
۱۳. گلی زواره، غلامرضا (۱۳۸۵ش)، *رسول اعظم از دیدگاه اروپاییان و مستشرقین*، مجله دیدار آشنا، شماره ۷۸ و ۷۹.
۱۴. مأمورزاده، فریده (۱۳۹۵)، *بررسی سوء استفاده خاورشناسان از منابع اهل سنت و نقد آن از نگاه فریقین*، رساله دکترای جامعه المصطفی العالمیه.
۱۵. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶ش)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: التمهید.
۱۷. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۸ش)، *علوم قرآنی*، قم: التمهید.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. نیشابوری، حسن محمد (۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. وات، مونتگمری ویلیام (۱۳۷۳)، *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان*، ترجمه محمدحسین آریان، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

20. William Montgomery Watt, *Mohammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

چیستی و مولفه‌های اجتهاد از دیدگاه امامیه و اهل سنت

صالح حسن‌زاده^۱

علی یوسفی هنومرور^۲

زهرا قلیچ‌خانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷، صفحه ۴۲ تا ۵۹ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مسئله اجتهاد از آغاز پیدایش تاکنون، سیر پر فراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است. بی‌تردید اجتهاد نزد علمای اهل سنت از روند قابل قبولی برخوردار نبوده است و آنان سرانجام مرتکب اجتهاد به رأی شده و آنگاه به انسداد روی آورده‌اند. اما اجتهاد در مکتب شیعه به دلیل قبول خلافت بلافضل امیرالمومنین علی (ع) و بهره‌وری از مشکلات فقه علوی، از قرن پنجم به بعد همیشه پویا و متحرک بوده و در نوآوری علمی بشر نقش بسزایی داشته است. عنصر اجتهاد موتور محرکی است که شریعت اسلام را، همگام با زمان، مکان، نیازها و سؤالات پیش می‌برد. این پژوهش، با روش توصیفی و تحلیلی به چیستی و مؤلفه‌های اجتهاد اشاره، و به بررسی تطبیقی آن در فقه امامیه و اهل سنت می‌پردازد. اجتهاد در امامیه اجتهاد بالمعنی الاعم است، یعنی استخراج و استنباط حکم فرعی از آیات و روایات با استفاده از تعقل. اما اجتهاد در اهل سنت، اجتهاد خاص و تفسیر به رأی است. این نگارش تصویر و تعریفی از اجتهاد را که مورد تایید معصومین است، ارائه و چهره واقعی اجتهاد سلفی را که ریشه در اجتهاد اهل سنت به‌ویژه اجتهاد حنبلی دارد، نشان می‌دهد. آنچه این پژوهش را متمایز می‌کند، بررسی تطبیقی چیستی اجتهاد و مؤلفه‌های آن از دیدگاه اهل سنت و امامیه است، زیرا در بسیاری از کتب و مقالات، صرفاً به دیدگاه‌های شیعه اکتفا شده و کمتر به مقایسه این دو مذهب در امر اجتهاد پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: اجتهاد، امامیه، اهل سنت، استنباط، تصویب، تخطئه.

۱. استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران: hasanzadeh@atu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران: aliusofi1372gmail.com

۳. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول):

sahebaman20@chmail.ir

درآمد

اسلام دینی دائمی و ماندگار است و احکام آن تا روز قیامت بر مردم جاری است. اسلام از یک سو مظهر احکام الهی است و اطاعت از قوانین آن ضامن کمال انسان است؛ از سوی دیگر، زندگی انسان دستخوش دگرگونی است و مسائل جدید و مسائل نوظهور که در عصر ظهور نیست، هر روز در جامعه ظاهر می‌شود و قضاوت آن به وضوح و بدون ابهام وارد کتاب و سنت نمی‌شود. در چنین شرایطی، اهل سنت اجتهاد مبتنی بر استدلال، مقایسه و پذیرش را پاسخی به حکم شرعی در مورد حوادث و رویدادهای تازه پدید آمده می‌دانند. از سوی دیگر، شیعه معتقد است که قواعد اساسی، اصول و قواعد کلی مورد نیاز برای استنباط حکم شرعی برای حوادث نوظهور در کتاب و سنت نهفته است. آنچه در نام اجتهاد در اهل سنت به کار می‌رود، قضاوت از مبدأ نیست، بلکه تفسیر به رأی است. در دنیای امروز، جریانات سلفی راه افراط‌گرایی را در پیش گرفته‌اند و هر موضوعی را مشمول اجتهاد کرده‌اند، از جمله معیارها و احکام لازم برای اجتهاد. کتاب‌ها و مقالات زیادی در زمینه اجتهاد نوشته شده است، از جمله کتاب مبانی کلامی اجتهاد مهدی هادوی، مبانی اجتهاد و تاریخچه تحول آن را حسین عزیزی نوشته است. در این کتب، ادوار، نیازها و موانع اجتهاد بررسی شده است، اما آنچه این مقاله را از مقالات دیگر متمایز می‌کند، تحلیل تطبیقی اجتهاد و عناصر آن از نظر اهل سنت و امامیه است. دیدگاه‌های شیعه محدود و اندک است. این دو دین از نظر اجتهادی با هم مقایسه شده‌اند.

طرح مسأله

از آن زمان که خداوند شریعت اسلام را به واسطه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم آخرین شریعت قرار داد نیاز به فراگیری و تعلیم اصول و فروع پدید آمد. براساس این نیاز، فرد مکلف است برای شناخت وظیفه خویش در امور مستحدثه تلاش کند. مسئله اجتهاد از آغاز پیدایش تاکنون، سیر پر فراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است. بی‌تردید اجتهاد نزد علمای اهل سنت از روند قابل قبولی برخوردار نبوده است و آنان سرانجام مرتکب اجتهاد به رأی شده و آنگاه به انسداد روی آورده‌اند. اما اجتهاد در مکتب شیعه به دلیل قبول خلافت بلافصل امیرالمومنین علیه السلام و بهره‌وری از مشکلات فقه علوی، از قرن پنجم به بعد همیشه پویا و متحرک بوده و در نوآوری علمی بشر نقش بسزایی داشته است و اجتهاد گفتمان ویژه‌ای است که با پیوند نظام‌وار میان چهار عنصر کتاب، سنت، عقل و اجماع به تولید و آفرینش احکام و قواعد زندگی و طبعاً زندگی شیعه می‌پردازد و لکن نوعی فرایند فکری است که با گذر از نظام معنایی ایجاد شده، احکام مشروع و الزام‌آوری برای زندگی تولید می‌نماید.

از نظر اهل سنت، حکم همه امور در کتاب خدا و سنت رسول الله تعیین نشده است و مسائلی در زندگی انسان به اصطلاح وجود دارد که اثری ندارد. به همین دلیل معتقدند مجتهد باید با اجتهاد شخصی و ذهنی خود در این گونه امور، مصالح، مفاسد، استصحاب، اصطلاح و مواردی از این قبیل را در نظر بگیرد و برای آن مورد حکم کند و قانون خود را وضع کند ولی از قرن پنجم به بعد علمای شیعه در به کار بردن واژه اجتهاد متعصبانه عمل نکردند و با استفاده از احادیث ائمه علیهم السلام که بخش‌های مختلف فقه را پوشش می‌دهند، آن را به معنای عام به کار بردند. معنای رایج در میان صحابه در عصر معصوم و استفاده از آن در میان صحابه به همین صورت نشان می‌دهد که ائمه علیهم السلام این معنا را مناسب می‌دانستند. در این نوع فقه، فقیه با استفاده از اصول و روش‌های اصول منطقی و فقه، حکم شرع را از آیات، روایات و شواهد مختلف استنباط می‌کند. در واقع، وزن عقل در نزد مجتهد، وزن فهم ادله شرعی است نه اینکه در فتوا و تفسیر حکم تنها به عقل و برداشت شخصی خود تکیه کند.

مفاهیم و پیش‌فرض‌ها

اجتهاد

اجتهاد مصدر از ریشه «تلاش» یا «تلاش» گرفته شده است؛ تلاش، استفاده از تمام توان و قدرت برای رسیدن به یک هدف است. و تلاش چیز کوچکی است که از طریق ذهن در زندگی اعمال می‌شود. (فرهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۸۶) اجتهاد از ریشه «جهد» گرفته شده و به معنای به کار بستن تمام توان و تلاش است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۳۵، جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۱) از مجموع لغات علما فهمیده می‌شود که اجتهاد به معنای صرف تمام توان و تلاش برای رسیدن به چیزی، تحمل سختی‌ها و سختی‌هاست؛ یعنی «تلاش» و «تلاش» برای هر چیزی قرینه دارد. به همین معنا و «تلاش» به معنای تلاش و «تلاش» به معنای سخت کوشی است. ر.ک: (ابویی مهریزی، ۱۳۸۸، ص ۲۶) اما به نظر نگارنده در معنای اجتهاد از نظر این دو ریشه تفاوت ظریفی وجود دارد و اینکه اجتهاد بنا به ریشه کوشش به معنای کوشش بسیار است و از نظر ریشه کوشش اندک و ناچیز.

امامیه

مقائس اللغة در فرهنگ لغت خود می‌گوید: «امام مقلد و هدایت کننده در امور است». (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹) در اصطلاح امامیه می‌گویند به امامت دوازده امام از اهل بیت - علیهم السلام - گفته می‌شود. (کلانتر مرتضی ۱۴۰۵ ص ۲۶۴) امامیه نام گروهی از فرقه‌هایی است که به امامت نامحدود امیرالمومنین و اولاد او معتقدند. (مشکور، ۱۳۸۶، ص ۶۷)

اهل سنت

اصطلاح «اهل سنت» از دو واژه «اهل» و «سنت» ترکیب شده است، در لغت اهل به معنای گروهی است که در امری از امور با هم شریک باشند و سنت به راه و روش نیکو و پسندیده اطلاق می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۸)

در اصطلاح شرعی، سنت به گفتار، رفتار و افعال پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اطلاق می‌شود. بنا بر این معنا، هر کسی که از سنت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم پیروی کند، اهل سنت محسوب می‌شود. اما در اصطلاح "اهل سنت" به گروهی از مسلمانان، گفته می‌شود که بنا به تبلیغ بعضی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، خلافت و جانشینی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را به اجماع اهل حل و عقد دانسته‌اند، از این رو به خلافت ابی بکر، عمر، عثمان و علی علیه السلام معتقد شده‌اند. (نوبختی، ۱۴۰۴، ص ۲)

تخطئه

تخطئه مصدر باب تفعیل از ریشه‌ی «خطأ» در لغت به معنای نسبت دادن خطا به کسی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۶) و در اصطلاح، مکتبی است که طرفداران آن عقیده دارند مقررات شرع در هر مسئله‌ای، در واقع یکی است و استنباطات صاحب نظران در یک مسئله اگر برخلاف واقع هم باشد، مادامی که علم به خطای آن نداشته باشیم لازم الرعایه است. ولی امکان اینکه در پاره‌ای استنباطات خطا اتفاق افتد وجود دارد. (ولایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲)

تصویب

مصدر باب تفعیل در لغت به معنای «بدرستی رساندن چیزی به هدف» و «درست دانستن گفتار یا کردار یک شخص» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۳۴) در اصطلاح عبارت است از دیدگاهی که معتقد است در رویدادهایی که از سوی شارع دستوری نرسیده است، در واقع حکم معینی وجود ندارد که از آن جست‌جو شود؛ بلکه حکم، تابع ظن مجتهد است و آنچه مورد ظن مجتهد قرار گیرد، همان، حکم خداوند در حق او است. از این نوع تصویب به (تصویب اشعری) تعبیر می‌شود؛ اما (تصویب معتزلی) می‌گوید: حکم در واقع ثابت است؛ لیکن در صورت ظن مجتهد به خلاف آن، در مظنون مجتهد مصلحتی غالب بر مصلحت واقعی جعل می‌شود که مصلحت واقعی را برمی‌دارد. (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۶۱۷)

فرق تصویب اشعری با تصویب معتزلی در این است که در تصویب اشعری هیچ حکم واقعی از سوی شارع تشریح نشده است و هر حکمی که مجتهد به آن دست یابد حکم واقعی خواهد بود اما

طبق تصویب معتزلی تشریح حکم واقعی از سوی شارع ثابت است ولی اگر مجتهد به حکمی مغایر با آن برسد حکم واقعی، تغییر می‌یابد.

چیستی اجتهاد

امامیه تعاریف مختلفی برای اجتهاد ذکر کرده است: صاحب جواهر اجتهاد را تلاشی برای دلیل و برهان احکام شرعی می‌داند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸۹) شیخ بهایی در «زبدۃ الاصول» می‌گوید: «اجتهاد امر بالفعل یا بالقوه نزدیک به واقعیت است که می‌توان حکم شرعی را از اصل فقه تفسیر کرد» (شیخ بهایی، ۱۴۲۳، ص ۱۱۵).

با توجه به این دو تعریف، اجتهاد استنباط و استنباط حکم شرعی است، اما در تعریف اول اجتهاد نوعی تلاش است، در حالی که در تعریف دوم، اجتهاد ملکه‌ای است که شرعی به او حکم می‌کند. قابل بکارگیری است. استخراج شده است

اهل سنت نیز تعاریف مختلفی از اجتهاد بیان کرده‌اند: اجتهاد از نظر فهر رازی به معنای «به کار بردن تمام قوا برای رسیدن به مقصود» است. و این استعداد و کوشش باید به گونه‌ای باشد که مجتهد اگر خلاف آن ثابت شود، خود را محکوم نکند» (فخرزی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۷). غزالی اجتهاد را استفاده از تمام توان برای رسیدن به هدف و در نتیجه ناتوانی مجتهد در تلاش بیشتر می‌داند. (غزالی ۱۴۱۳ ج ۱ ص ۳۴۲) زرکشی در تعریف اجتهاد می‌گوید: «استفاده از زور برای رسیدن به حکم شرعی عملی». (زرکشی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۴۸۸) آمدی در کتاب الاحکام فی اصول الاحکام می‌گوید: «اجتهاد به کار بردن تمام توان انسان برای رسیدن به اعتقادی است که بر شریعت مسلط است به حدی که احساس ناتوانی کامل و کامل کند». (آمدی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۹)

براساس آنچه ذکر شد تعریف اول و دوم تقریباً مفاد واحدی دارند. تعریف سوم همان تعریف امامیه از اجتهاد است. طبق تعریف چهارم کار مجتهد فقط به دست آوردن ظن غالب است و هرگز به قطع نمی‌رسد.

گونه‌شناسی اجتهاد از دیدگاه امامیه

قبل از تبیین انواع اجتهاد باید توضیح داد که اجتهاد در نزد امامیه به چه معناست، زیرا این کلمه قبل از قرن پنجم به معنای قیاس و اجتهاد به کار می‌رفته است و معنایی دارد که به معنای منفور، مردود و مطرود است. انکار استفاده علمای شیعه از اجتهاد تا زمان محقق حلی ناظر این تعریف اجتهاد است، لذا تا آن زمان علمای شیعه در کتب خود به ابطال و رد قسمت اجتهاد می‌نوشتند، اما به تدریج این کلمه ظاهر شد. استفاده کنید. (حلی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۷)

از قرن پنجم به بعد علمای شیعه در به کار بردن واژه اجتهاد متعصبانه عمل نکردند و با استفاده از احادیث ائمه علیهم السلام که بخش‌های مختلف فقه را پوشش می‌دهند، آن را به معنای عام به کار بردند. معنای رایج در میان صحابه در عصر معصوم و استفاده از آن در میان صحابه به همین صورت نشان می‌دهد که ائمه علیهم السلام این معنا را مناسب می‌دانستند. در این نوع فقه، فقیه با استفاده از اصول و روش‌های اصول منطق و فقه، حکم شرع را از آیات، روایات و شواهد مختلف استنباط می‌کند. در واقع، وزن عقل در نزد مجتهد، وزن فهم ادله شرعی است نه اینکه در فتوا و تفسیر حکم تنها به عقل و برداشت شخصی خود تکیه کند. یادداشت: (پژوهشگر حلی، ۱۳۶۱، صص ۱۷۹-۱۸۰) ناگفته نماند که اجتهاد به هیچ وجه در اصول دین پذیرفته نیست و همه علمای امامیه بر این موضوع اتفاق نظر دارند. (حلی، ۱۳۶۵، ص ۱) بنابراین آنچه در مورد انواع اجتهاد گفته می‌شود، مربوط به احکام و مسائل عملی است. اما اجتهاد در امور واجب و بدیهی مانند نماز، روزه، حج، جهاد، هوموس و زکات و در فروع اصلی دین جایز نیست. (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴) بخشهای اجتهاد همراه با توضیحاتی که در ادامه می‌آید ذکر شده است.

اجتهاد از حیث سند مجتهد و نه استنباط بر دو قسم است:

الف) اجتهاد احتمالی: مجتهد توانایی استنباط احکام شرعی را دارد، اما در عمل استنباط چندانی ندارد یا اصلاً استنباط نمی‌کند.

ب) اجتهاد بالفعل: اجتهادی است که مجتهد در عمل و قوه استدلال خود قضاوت‌های فراوانی کرده است. (خویی ۱۴۱۸ ص ۲۸)

در طبقه‌بندی اجتهاد بر اساس اعتبار استدلال در همه یا برخی از سوره‌های فقهی، این دو قسم است: الف) اجتهاد مطلق: قدرت استدلال در تمام اجزاء علم فقه است.

ب) اجتهاد غیر مطلق (تقسیم در اجتهاد): قدرت و کوشش برای استنباط برخی از احکام. (هراسانی ۱۴۱۷ ص ۴۶۴)

اکثر اصولگرایان معتقد به غیر اجتهاد مطلق هستند و می‌گویند: در اجتهاد، جدایی را می‌توان تعبیر کرد، حتی اگر اجتهاد را به وزیر شهوانی بفهمند؛ زیرا قوت و ضعف در قوت و ویژگی‌های روحیه انسان است. ر.ک: (حسینی، ۱۴۱۷، ص ۴۴۱)

صاحب کفی (ره) علاوه بر امکان تحلیل، آن را لازم دانسته و معتقد است که بخش‌های مختلف فقه و ادله عقلی و نقلی از نظر سهولت و دشواری استدلال با یکدیگر تفاوت دارند. او فردی است که از نظر علم و مهارت در فقه با یکدیگر متفاوت است که استنباط در برخی مسائل را آسان و در برخی دیگر مشکل می‌کند و قطعاً فردی کم‌قدرت است. استنتاج به راحتی می‌تواند مشکل ایجاد

کند. او مدعی است که اساساً رسیدن به اجتهاد مطلق، شناخت تقسیم اجتهاد غیرممکن است. ر.ک: (هراسانی، ۱۴۱۷، ص ۴۴۶-۴۴۷)

علاوه بر بخشهای ذکر شده، انواع دیگری از اجتهاد وجود دارد:

الف) اجتهاد نظری: در پی شناخت اصول و مبانی علم و اعتقاد است. این نوع اجتهاد در میان اهل سنت نیز رایج است و مربوط به اجتهاد پذیرش اصول ایمان و شناخت زمین و ملائکه و دیگر اصول دینی است.

ب) اجتهاد کاربردی: از نوع اجتهاد است که بدانند آنچه مکلف انجام می دهد مطابق با دستور است یا خیر.

ج) اجتهاد اصولی: اجتهادی است که برای شناخت دلیل و دلیل به کار می رود و مقصود از آن کسب دلیل و دلیل و دلیل فقط در مورد احکام شرعی حوادث و حوادث جدید است.

د) اجتهاد فقهی: مهمترین نوع اجتهاد برای شناخت حکم شرعی از طریق منابع اصلی استنباط و منابع معتبر شرعی و استخراج مسائل فقهی از متون و جهات کتاب است. و قوانین عقلی حاکم بر عناصر سنت و فقه.

ه) اجتهاد فرعی و تطبیقی: اجتهادی است که برای تعیین فروع و مصادیق آن و ارتباط آن با اصول و قواعد کلی عقیده به کار می رود. ر.ک: (جتی، ۱۳۸۵، صص ۸۷-۸۸)

شروط اجتهاد از دیدگاه امامیه

شرایط اجتهاد بر دو قسم است:

اول شرایط تحقق اصل فقه. این شرایط عبارتند از:

- آشنایی با ادبیات عرب تا حدی که مجتهد به جهات ادله و منابع اصلی استنباط که اولی کتاب خدا و دومی سنت رسول الله است پی ببرد.

- آشنایی با اصول علم حقوق

او به اندازه ای که می تواند روایات اسناد را شناسایی کند با علوم انسانی آشنا است.

- اطلاع از آراء و نظرات مجتهدان قبلی

- بررسی فتاوی عامه

- تسلط بر تفسیر قرآن که حداقل شامل آیات احکام، عام و خاص، مطلق و الزام آور، جامع و واضح، قطعی و متشابه، منسوخ و منسوخ باشد.

- احادیث کافی

ثانیاً شرایط مطلوبیت اجتهاد به ویژه در حکومت اسلامی.

- این شرایط بر دو قسم است: شرایط مربوط به مرحله قبل از استنباط و شرایط مربوط به استنباط.
- الف) شرایط مرحله پیش استخراج. شامل:
- درک عمیق مبانی شرع و رویه قضایی
 - شناخت جهان بینی شرعی
 - روح شرع را بر اساس آسانی و گذشت درک کند.
 - درک واقعیات زمان و اشیاء خارجی با تمام خصوصیات و شرایط آنها.
 - توانایی پایبندی به حقایق و آسیب پذیری در برابر تأثیرات ذهنی و بیرونی ناشی از پیشنهادات نادرست، اعتراضات بی دلیل و وسوسه های غیر ضروری.
 - توانایی تجزیه و تحلیل موارد و ابعاد آنها
 - آگاهی از وضعیت جامعه ای که در آن زندگی می کنند
 - دانستن موضوعات
 - نفوذ پذیری آراء و فتاوی بزرگان پیشین
 - کوته بینی و عدم سطحی نگری
 - آینده نگری
 - نداشتن تعصبات ذهنی
 - جرأت گفتن حقیقت را داشته باشد و در برابر اعتراض، وسوسه و دلالت افراد ناآگاه یا متعصب به موازین قانونی اجتهاد آسیب پذیر نباشد.
 - آسیب پذیری در برابر آداب و رسوم نادرست محیطی و اجتماعی
 - نارضایتی از ظاهر کلمات وارد شده در متون
 - تعصب نداشتن
 - شناخت نیازهای جامعه در ابعاد علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، هنری و روابط بین الملل
 - علاقه لازم و کافی به علم در هر عصر و هر عصری
 - درک شرایط زمانی و مکانی برای بررسی موضوع و معیارهای تصمیم گیری
 - پیچیدگی علمی در موضوعات مختلف اقتصادی، فرهنگی، حقوقی، سیاسی و دولتی
 - داشتن مدیریت و بصیرت صحیح، حسن نیت، هوشمندی و هوش ویژه در مواجهه با حوادث
 - تقوی و اخلاق بالا
 - اجتناب از تبلیغات
- ب) شرایط استنباط. شامل موارد زیر است:

- رعایت منابع معتبر و استنادهای معتبر و پرهیز از منابع غیر معتبر
- همه تعصبات
- پرهیز از مبالغه در استنباط
- به نتایج فتوا توجه کنید
- توجه به قانون مهم و مهم و قانون مبارزه با فساد اداری
- جلوگیری از رکود و تحجر. ر.ک: (Cenâti، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵-۲۱۶)

نظریه تخطئه

طبق آموزه های شیعه، در واقع یک رزق شرعی وجود دارد به این معنا که خداوند برای هر امری در لوح محفوظ روزی دارد که بین عالم و جاهل و مجتهد مشترک است، آن را کشف و به آن دست یابید. حال این اصول و دستورات یا او را به احکام واقعی می رساند که در این صورت احکام اولیه برای او تأیید و تأیید می شود یا این اصول و دستورات او را به خطا نمی کشاند و به احکام واقعی نمی رساند. در این صورت او تمایل بیشتری به ترک خواهد داشت. ماموریت های واقعی معذورند نه عقاب. این نوع تفکر در نظریه و مبانی شریعت امامیه به عنوان اشتباه شناخته می شود و به کسانی که این نظریه را می گویند اشتباه می گویند. ر.ک: (خویی، ۱۴۱۸، ص ۳۶-۴۰)

بر اساس این نظریه، قضاوت واقعی تابع نظر مجتهد نیست، اما نظر مجتهد ممکن است صحیح باشد یا نباشد. این قول از روایات است که «وقتی حاکم شد و اجتهاد کرد و به حق رسید، دو ثواب دارد و اگر خطا کند و به حق نرسد، ثواب دارد». و سایر شایعات که تواتر معنوی دارند حذف می شود. (ابن طاووس، ۱۳۷۴، ص ۳۶۰)

فرق شارح و مجتهد از دیدگاه امامیه

از نظر امامیه، شارح به معنای وضع کننده شریعت و وضع قانون است و از این جهت، شارع الله تعالی است. قرآن می فرماید: «ما شما را به شریعت و شریعت فریب ندادیم، ما برای هر یک از شما دین و شریعت و راهی روشن قرار دادیم». (مائده/۴۸) شارح بودن پیامبر اشکالی ندارد. ر.ک: (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۵۳۶) زیرا قرآن می فرماید: «و ما اتمکم الرسول فخصوا و لا حکم فانتهاوا؛ آنچه را که پیامبر برای شما آورده است انجام دهید و از آنچه مانع شما می شود پرهیزید». (حشر/۷).
فاضل بن یسار می گوید:

از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که به قیس مصر فرمود: خداوند نماز را دو رکعت و همیشه دو رکعت قرار داد و رسول خدا (ص) دو رکعت بر نماز ظهر و عصر و عصر افزود. یک رکعت به نماز عصر، و این نیز مانند فرّ الهی، فراد بود و ترک آنها جز در سفر جایز نبود، و یک رکعت به شام اضافه کرد و در سفر در جای خود گذاشت. و قبله، و خداوند همه این ترتیبات را حلال کرد. - من اکریم، نافله را سی و چهار رکعت و دو فرده واجب کرد، و خداوند این را هم حلال کرد. (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۴۳)

گونه‌شناسی اجتهاد از دیدگاه اهل سنت

از نظر اهل سنت، حکم همه امور در کتاب خدا و سنت رسول الله تعیین نشده است و مسائلی در زندگی انسان به اصطلاح وجود دارد که اثری ندارد. به همین دلیل معتقدند مجتهد باید با اجتهاد شخصی و ذهنی خود در این گونه امور، مصالح، مفاسد، استصحاب، اصطلاح و مواردی از این قبیل را در نظر بگیرد و برای آن مورد حکم کند و قانون خود را وضع کند. در واقع این نوع اجتهاد نوعی عملیات عقلانی و عقلایی است که در آن دیدگاه شخصی مجتهد یکی از منابع فقهی می شود که مصداق بارز قیاس است. ر.ک: (قاضی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۵) به عبارت دیگر، اهل سنت معتقدند که اگر متن قرآن، سنت پیامبر و اجماع امت در واقعه ای وجود نداشته باشد، آن مکان محل اجتهاد اندیشه و اندیشه است. (جانشین، ۱۳۵۱، ص ۹)

می‌گویند منظور از اجتهاد نزد اهل سنت، اجتهاد به معنای خاص است. و انواع آن عبارتند از: الف) اجتهاد مستقل: اجتهادی است که مجتهد با تکیه بر منابع و معانی خاص خود، از هیچ مجتهدی تبعیت نمی کند، مستقلاً استنباط می کند و احکام فرعی را به احکام اصلی تبدیل می کند. در این نوع اجتهاد، هر مجتهدی قواعد و روشهای خاصی را برای استنباط وضع می کند و اکثر آنها فقه و اصول را از طریق ادله می دانند و سران مذاهب اربعه اهل سنت در اجتهاد خود این گونه عمل می کردند. به این گونه اجتهادها در شریعت اجتهاد و اجتهاد مطلق نیز گفته می شود. ب) اجتهاد نیمه مستقل: در این نوع اجتهاد، مجتهد دارای شرایط اجتهاد است، اما منابع مشخص و مستقلی ندارد، لذا بر اساس معیارها و اصول مجتهد پیش از خود استنباط می کند. و گاه به دلیل قدرت بر عزل خود، با نص امام، که همان شاخه بندی و برگرداندن فروع جدید به اصول اولیه و تطبیق قواعد کلی در مصداق خارجی است، مخالفت می کند. نام دیگر این اجتهاد، اجتهاد مطلق منسوب به پیروان سران مذاهب اربعه اهل سنت است.

ج) اجتهاد الزام آور: اجتهاد درون دینی است که مجتهد با رعایت اصول و تدابیر استنباطی امام شرعی به آن می پردازد و با فتوا دادن پیشوای او به اختصار آن را تفسیر می کند. یا یکی از دو راه. در مواردی که رهبر دین فتوا نمی دهد، فتوا می دهد.

د) ترجیحاً اجتهاد: در این نوع اجتهاد، مجتهد از ادله پیشینیان و نیز نظرات آنان آگاه است و از اجتهاد آنان پیروی می کند، اما این توانایی را دارد که با بررسی و ارزیابی آراء و نظرات مختلف، محکم ترین آنها را بیابد. اقوال و احادیث مختلف و روایت و صحیح ترین کلمه را پیدا می کند یا نزدیک ترین آنها را به سنت یا قیاس صحیح می یابد یا مناسب ترین آنها را برای مردم می یابد و آنها را بر دیگران ترجیح می دهد. به این نوع اجتهاد، اجتهاد تمایز و ارزیابی نیز گفته می شود.

ه) اجتهاد در فتوا: اجتهاد مجتهدی است که فتوا و نظر ولی فقیه را حفظ کرده، قوی را از قوی تشخیص دهد و فتوای ضعیف را بر ضعیف ترجیح داده، ولی نمی تواند بیان کند. استدلال به روشی خوب ر.ک: (جتی، ۱۳۹۵، صص ۸۸-۹۰)

شروط اجتهاد از دیدگاه اهل سنت

- علم به پانصد آیه در مسائل فقهی؛ دانستن نیاز به حفظ و حفظ.
- آشنایی با سنت
- آشنایی و آگاهی از روش توسل به منابع حدیثی؛ برای این کار، داشتن نسخه معتبر از پیکر ابوداود یا بیهکی ضروری است. ذخیره آنها ضروری نیست.
- آشنایی نسبی به قضایای اجمه و مفاد فقهی برای عدم عدول از قوانین مربوطه، در صورتی که شخصی چنین آگاهی را نداشته باشد، در هر صورت باید اطمینان حاصل کند که حکم اجتهادی به دست آمده با دیدگاه ها مغایرت ندارد. از وکلای بزرگ
- آشنایی با اصول حقوقی
- آگاهی از شرایط زندگی مردم (جامعه شناسی)
- آگاهی از اهداف و مقاصد شریعت
- اطلاعاتی در مورد روشهایی که از متون فقهی می توان دلیل قضاوت را به دست آورد.
- آشنایی با زبان عربی؛ آشنایی کامل با قواعد زبان عربی الزامی نیست.
- مجتهد برای آگاهی از مفاد عقیده نسخ، نیازی به دانستن تمام جزئیات نظریات ندارد، بلکه کافی است بداند آیه مورد بحث نسخ است یا خیر.
- توانایی ارزیابی احادیث و سنجش اعتبار آنها. دانش کامل علوم انسانی لازم نیست. ر.ک: (غزالی، ۱۴۱۴، صص ۳۵۰-۳۵۴)

نظریه تصویب

تصویب به این معناست که رأی و فتوای مجتهد نسبت به بیان حکم شرعی موضوعات هیچ‌گاه به خطا نمی‌رود و همیشه مطابق حکم واقعی است. اشاعره و معتزله دیدگاه‌های متفاوتی درباره حکم واقعی دارند. در انتساب تصویب به معتزله جای تردید وجود دارد هر چند که گروهی از معتزله همانند اشاعره قائل‌اند که خدا در عالم واقع حکمی ندارد. به هر حال به معتزله نسبت داده شده که آنان معتقدند خداوند در عالم واقع و لوح محفوظ احکام واقعی دارد. ولی این احکام انشائی هستند و فعلیتی ندارند به همین دلیل مجتهد بر اساس مؤدای آماره و اصول به هر حکمی دست یابد، حکم واقعی هم به مقتضای همان حکم به دست آمده تغییر می‌کند. و حکم واقعی همان می‌شود که امارات و اصول بر آن دلالت دارند. در واقع در حکم واقعی خداوند که در لوح محفوظ است، انقلاب به وجود می‌آید و حکم واقعی مرتفع می‌شود. نک: (خضری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۶)

جمهور فقیهان و متکلمان اشعری اهل سنت نظیر ابوالحسن اشعری و قاضی باقلانی معتقدند حکم خداوند تابع ظن مجتهد است زیرا در لوح محفوظ هیچ حکمی وجود ندارد؛ بلکه حکم خدا همان چیزی است که آراء صاحب‌نظران بر اساس آماره و اصول بر آن مستقر می‌گردد. طبق این نظریه، در حقیقت قانون‌گذاری الهی به بشر سپرده شده است. به تعبیر دیگر خداوند به بشر این اختیار را داده است که به صلاح و مصلحت خویش احکام را تشریح کند و هر حکمی را وضع کرد به خدا نسبت دهد، دقیقاً همان کاری که مکتب لیبرالیسم غربی می‌کند با این تفاوت که در این مکتب در امر تقنین، بشر به جای خدا قرار می‌گیرد، و احکام به خدا منتسب نمی‌شود. اهل سنت معتقدند که مجتهدان و قانون‌گذاران بشری هیچ‌گاه خطا نمی‌کنند و محصول فکری آنان عیناً، احکام الهی است. (محقق داماد، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲) نتیجه قول به تصویب این است که هر مجتهدی در هر زمانی به هر حکمی دست پیدا کرد آن حکم مصیب است به این معنا که آراء متعدد در یک واقعه، همگی درست و لازم العمل هستند. این روش از طرف ائمه علیهم السلام مورد نکوهش قرار گرفته است، امیرالمؤمنین علیه السلام با اشاره به روش برخی صحابه که همه نظریات مخالف با هم در باره یک موضوع را بر حق دانسته و همه آنها را حکم الهی می‌شمردند، می‌فرماید: «حکم الهی در هر قضیه یکی بیش نیست.» (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۸۴)

فرق شارح و مجتهد از دیدگاه اهل سنت

در نگاه اهل سنت مجتهد اخص از مفتی است و به کسی گفته می‌شود که ملکه اجتهاد و قدرت استنباط حکم شرعی را دارا باشد. نک: (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۷۶۲)

هر چند با چنین تعریفی مجتهد غیر از شارع است. ولی یکی از لوازم اجتهاد خاص مورد قبول اهل سنت، یکی بودن مجتهد و شارع است. چرا که با پذیرش اجتهاد خاص، مجتهد حق تشریح و تقنین حکم را خواهد داشت. زیرا اجتهاد در نظر آنان عبارت است از تفسیر به رأی و هر رأیی که مجتهد می‌دهد طبق نظریه تصویب، مصیب و همان حکم واقعی است.

تطبیق دیدگاه امامیه و اهل سنت

بعد از ذکر گونه‌های اجتهاد، شرایط دخیل در اجتهاد، نظرات در باب حکم واقعی و فرق شارع و مجتهد از دیدگاه امامیه و اهل سنت به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو دیدگاه می‌پردازیم.

شباهت‌های دو دیدگاه

بین امامیه و اهل سنت در باب اجتهاد شباهت‌هایی وجود دارد از جمله:

۱. اشتراک در مشروعیت اصل اجتهاد (رحیمی، ۱۳۸۹، ص ۴۹) یعنی هم امامیه و هم اهل سنت مسئله اجتهاد را در امور فرعی و فقهی قبول دارند، اما هر کدام تفسیری متفاوت از آن ارائه می‌دهند. امامیه در مسائل نوظهور، با به کارگیری عقل حکم مسئله پیش آمده را از قرآن و سنت استخراج و استنباط می‌کنند. اهل سنت هم با به کارگیری قیاس و استحسان با تأکید بر آراء و نظرات شخصی خودشان فتوا می‌دهند.

۲. اصطلاحات خاصه اهل سنت در اجتهاد (اجتهاد در ترجیح، اجتهاد در فتوا، اجتهاد مقید، مستقل و غیر مستقل) اگر چه در نزد فقهای امامیه به کار گرفته نشده ولی امامیه با واقع اینها نیز مخالف نیست زیرا همه اینها در عالمان و فقیهان امامیه نیز وجود دارد.

۳. همچنین علمای امامیه و اهل سنت در اصطلاح اجتهاد مطلق و متجزی اشتراک دارند. (جناتی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹)

۴. امامیه و اهل سنت در وجود اجتهاد نظری که به معنای تلاش و کوشش در جهت شناخت اصول و مبانی معرفتی و اعتقادی است، اشتراک دارند. (جناتی، ۱۳۸۶، ص ۸۸)

تفاوت‌های دو دیدگاه

اجتهاد از نظر اهل سنت با اجتهاد از نظر امامیه فرق‌هایی دارد از جمله:

۱. از نگاه اهل سنت، مسلمانان بعد از رحلت پیامبر با این سؤال مواجه شدند که در مسائل نوظهور عبادی، سیاسی، قضایی، جنگ و صلح و... در صورتی که نص روشنی در کتاب خدا و سنت پیامبر نیافتند، چکار کنند و چگونه حکم شرعی آن را به دست آورند. در این موارد خلیفه بر اساس مشورت با صاحبان رأی و خرد و فقهای امت اجتهاد می‌کرد. فقهای

امامیه بر خلاف اهل سنت، معتقدند که هیچ مسئله‌ای از مسائل مربوط به زندگی انسان، از فردی، اجتماعی، حقوقی، جزایی، سیاسی و اقتصادی، در زمان حال و آینده، وجود ندارد و نخواهد داشت؛ مگر اینکه در شریعت آسمانی از جانب خداوند علیم و حکیم، حکمی برای آن مقرر شده است؛ اجتهاد در این مفهوم به معنای استنباط حکم از کتاب و سنت است. (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۲)

۲. اجتهاد در نظر اهل سنت در نهاد خود به میزان وسیعی بر غیر نصوص (در حقیقت به رأی و نظر اهل اجتهاد) استوار است. اجتهاد نزد مالکیه، حنفیه و حنابله بر مبنای مصلحت است، غزالی و شاطبی بیشترین تلاش را برای به نظم آوردن چنین اجتهادی انجام داده‌اند. (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۳) شافعی اجتهاد را مرادف قیاس، بلکه با قیاس یکی می‌داند و در رساله خویش می‌نویسد: «قیاس و اجتهاد، دو اسم برای یک معنا است.» (شافعی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵) این معنا از اجتهاد در مذهب امامیه، مفهوم منفور و مردود دارد در اصطلاح فقهای امامیه اجتهاد به این معنی نیست که کسی در مقابل خدا و رسول اظهار نظری در مسائل عملی نموده و از پیش خود، رأیی داده و حکمی جعل کند، بلکه به این معناست که حکم خدا را از کتاب (کلام خدا)، سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، ائمه هدی علیهم السلام، دلیل عقل و اجماع استنباط نماید. بنابراین اجتهاد در منطق شیعه به معنای قانون‌گذاری نیست بلکه به معنای جستجوی قانون و استکشاف آن از مطاوی مدارک مخصوص است. نک: (ضیاء آبادی، ۱۳۷۴، ص ۴۴-۴۵)

۳. منظور اصلی از اجتهاد به معنایی که در فقه امامیه به کار می‌رود، به دست آوردن حکم خداوند است. اصل در این اجتهاد این است که تا علم پیدا نکنیم که حکم خدا چیست و او به چه چیز فرمان داده و از چه چیز نهی کرده، نمی‌توانیم آن را به خداوند نسبت دهیم. و چنین نسبتی مصداق افتراء بر خداوند به حساب می‌آید امامیه عقل را صرفاً در فهم مراد نصوص و نقد تاریخی سند آنها به کار می‌برد. اما اهل سنت قیاس، سدذرایع و استحسان را روش‌های مناسبی برای به دست آوردن احکام الهی می‌دانند. و چیزی را که حاصل رأی و نظر بشر است به خداوند نسبت داده و به آن جنبه الوهیت می‌دهند.

۴. هم‌چنین امامیه برخلاف اهل سنت، اجتهاد اهل شورا، اهل حل و عقد و حکام در امور قضایی، حقوقی، لشکری، سیاسی و اجتماعی و اجماع فی حد نفسه (آن‌گونه که در نظریه اهل سنت درباره اجتهاد و اجماع وجود دارد) را کاشف از حکم الهی نمی‌دانند بلکه آن را حکم و رأی بشر تلقی می‌کنند.

۵. بر اساس اجتهاد شیعه ما موظف‌ایم که حکم خداوند را از طریق مطمئن علمی که عمدتاً نص است به دست آوریم. و به کمک آنها به زندگی خود جهت دهیم و آنها را در زندگی خود پیاده کنیم. اما در جایی که حکم خدا از طرق مطمئن ثابت نشد و جای احتیاط هم نبود، به اصل برائت تمسک می‌کنیم و خود را در دایره رخصت از تکلیف الهی درمی‌یابیم. حال آن‌که وظیفه اهل سنت تشخیص حکم بایسته بر اساس مشابَهت در نوع با احکام منصوص، ملائمت با مصلحت عالیّه مسلمین در جان، مال، دین، عقل و سدذرایع و دفع مفسده است. (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۱-۴۱۲)

۶. یکی از شرایط اجتهاد شیعه اثنی‌عشری توجه به مقتضیات زمان و مکان در استنباط احکام است؛ حال آنکه چنین شرطی در اجتهادات اهل سنت معنایی ندارد بلکه برعکس احمدبن حنبل پیشوای مذهب حنبلی همه موارد را با زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قیاس می‌کرد.

۷. از نظر امامیه برای هر واقعه‌ای در نزد خدا حکمی وجود دارد؛ و مجتهد گاهی از طرق یقین‌آور به آن حکم دست می‌یابد و گاهی در دست‌یابی به حکم به خطا می‌رود. اما از نظر اهل سنت یا حکم واقعی وجود ندارد یا اگر وجود داشته باشد به مقتضای حکم به دست آمده توسط مجتهد قابل تغییر است.

۸. طبق نظر امامیه فقیه، مجتهد و مفتی تقریباً به یک معنا هستند و شارع غیر از این‌ها است. اما از نظر اهل سنت اگرچه فقط خداوند شارع محسوب می‌شود ولی این سخن فقط در لفظ است؛ زیرا مجتهدی که تفسیر به رأی کند در واقع تشریح و قانون‌گذاری کرده است. هم‌چنین اهل سنت مجتهد را اخص از مفتی می‌دانند.

۹. اجتهاد در امامیه مطلق استخراج و استنباط احکام از منابع و ادله است بدون هیچ‌گونه قیدی؛ حال آن‌که اجتهاد در اهل سنت در راستای مذهب فقهی هر مجتهد و دست‌یابی به نظر رئیس مذهب است.

نتیجه

از آن زمان که خداوند شریعت اسلام را به واسطه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم آخرین شریعت قرار داد نیاز به فراگیری و تعلیم اصول و فروع پدید آمد. براساس این نیاز، فرد مکلف است برای شناخت وظیفه خویش در امور مستحدثه تلاش کند. مسئله اجتهاد از آغاز پیدایش تائکون، سیر پر فراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است. بی‌تردید اجتهاد نزد علمای اهل سنت از روند قابل قبولی برخوردار نبوده است و آنان سرانجام مرتکب اجتهاد به رأی شده و آنگاه به انسداد روی آورده‌اند.

اما اجتهاد در مکتب شیعه به دلیل قبول خلافت بلافصل امیرالمومنین علیه السلام و بهره‌وری از مشکلات فقه علوی، از قرن پنجم به بعد همیشه پویا و متحرک بوده و در نوآوری علمی بشر نقش بسزایی داشته است. در اجتهادات صورت گرفته بین اصولیون امامیه، اگر چه آراء و نظرات متفاوت است اما همه بر وحدت حق و وجود حکم معین در لوح محفوظ اتفاق نظر دارند با این توضیح که اگر حکم استخراج شده مطابق با حکم واقعی باشد باید به همان عمل شود و اگر مطابق با حکم واقعی نباشد نهایتاً مجتهد و به تبع مقلدین معذور هستند. در حالی که اهل سنت هر اجتهادی (و لو متفاوت) را مصیب می‌دانند. اهل سنت در احکام فقهی فقط در حوزه مذهب‌شان اجتهاد می‌کنند و نظر رئیس مذهب‌شان را به دست می‌آورند. اما شیعه هیچ قیدی را در اجتهاد احکام فقهی نمی‌پذیرد بلکه حکم خدا را از ادله به دست می‌آورد.

منابع

۱. آمدی، علی بن محمد (۱۳۸۷ش)، *الإحكام فی اصول الأحكام*، قم: نشر الکترونیکی،
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۴ش)، *الطرائف*، مترجم: داود الهامی، قم: نوید اسلام.
۳. ابن فارس، احمد ابن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: حوزه علمیه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، محقق: احمد فارس، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. ابویی مهریزی، حسین (۱۳۸۸ش)، *بررسی عوامل پویایی و رکود فقه و اجتهاد در مکتب امامیه*، یزد، دانشگاه یزد.
۶. احمدی، محمد امین (۱۳۸۶ش)، *انتظار بشر از دین*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۶ش)، *تطور اجتهاد در حوزه استنباط*، تهران: نشر امیر کبیر.
۸. حکیم، محمد تقی (۱۳۹۰ش)، *الاصول العامه للفقہ المقارن*، قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب.
۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ش)، *الباب الحادی عشر*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق)، *مبادی الوصول إلى علم الاصول*، محقق: محمد علی بقال، قم: المطبعة العلمیه.
۱۱. خراسانی، محمد (۱۴۱۷ق)، *کفایة الاصول*، قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
۱۲. خضری، محمد (۱۳۸۹ش)، *اصول الفقه*، مصر: مکتبه التجاریه الکبری.
۱۳. خلاف، عبدالوهاب (۱۳۵۱ش)، *مصادر التشريع الاسلامی فیما لا نص فیہ*، کویت: دارالقلم.
۱۴. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، *فقه الشیعه*، قم: چاپخانه نو ظهور.

۱۵. رحیمی، مرتضی (۱۳۸۹ش)، *تطور اجتهاد، دو فصلنامه علمی-تخصصی علامه*، سال دهم، شماره ۲۹.
۱۶. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۲۱ق)، *البحر المحيط فی أصول الفقه*، محقق: محمد محمد تامر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. شافعی، محمد بن ادريس (۱۳۸۸ش)، *الرساله*، محقق: محمد سید گیلانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۸. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، *رسائل*، قم: دار القرآن الکریم.
۱۹. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۲۳ق)، *زبدۃ الاصول*، قم: مرصاد.
۲۰. ضیاءآبادی، محمد (۱۳۷۴ش)، *در جستجوی علم دین*، تهران: نیک معارف.
۲۱. طباطبایی یزدی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، *العروه الوثقی*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *المستصفی فی علم الاصول*، محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۳. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *المحصول فی علم اصول الفقه*، محقق: عادل احمد عبدال موجود، علی محمد معوض، لبنان: المكتبه العصریه.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، محقق: مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، قم: نشر هجرت.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵ش)، *الکافی*، مترجم: محمد باقر کمره‌ای، قم: اسوه.
۲۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۳۶۱ش)، *معارج الاصول*، محقق: محمد حسین رضوی، قم: موسسه آل‌البیت (ع) للطباعه و النشر.
۲۸. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۸ش)، *تخطئه و تصویب از نظر غزالی و اصولیین امامی*، جاویدان خرد، شماره ۱۰.
۲۹. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹ش)، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۰. مشکور، محمد جواد (۱۳۸۶ش)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق)، *بحوث فقهیه مهمه*، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب.

۳۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، محقق: عباس قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، *فرق الشیعه*، بیروت: دارالاضواء.
۳۴. واعظ حسینی، محمد سرور (۱۴۱۷ق)، *مصباح الاصول*، قم: مکتبه‌الداوری.
۳۵. ولایی، عیسی (۱۳۸۷ش)، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران: نشر نی.

نقد و تحلیلی بر ادعای بی‌اعتباری سنت تاریخ‌نگاری اسلامی از دیدگاه دکوین در کتاب آغاز ستایش علی و پیدایش جهان‌بینی عباسیان

محمد رضا نورآبادی^۱

نوروز امینی^۲

محبوب مهدویان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۸، صفحه ۶۰ تا ۸۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

برخی از نویسندگان و مورخان غیر مسلمان بدون داشتن دانش کافی به تحقیق در مورد تاریخ‌نگاری اسلام پرداخته‌اند و به دلیل ناآشنایی با مبانی این دین و عدم درک فلسفه و ماهیت برخی موضوعات آن، به نتیجه علمی بی‌طرفانه و قابل استنادی نرسیده‌اند؛ در کنار این موارد باید تعصب و تاثیر دیدگاه‌های مورخان را نیز اضافه نمود که باعث شده ذهنیت‌های قبلی خود را به موضوعات مربوط به دین مورد پژوهش تسری دهند و به نتیجه دلخواه برسند. این نوشتار بر خورد یکسونگرانه دکوین در مورد بخش عظیمی از منابع دین اسلام، یعنی تاریخ‌نگاری اسلامی را با محور قرار دادن دیدگاه‌های او در کتاب «آغاز ستایش علی و پیدایش جهان‌بینی عباسیان» به صورت مشخص به صورت نقد و تحلیلی بر ادعای بی‌اعتباری سنت تاریخ‌نگاری اسلامی از دیدگاه دکوین مورد بررسی قرار می‌دهد. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد وی تحقیقات خود را براساس بی‌اعتباری تاریخ‌نگاری اسلامی استوار کرده است و هر آنچه را که در ارتباط با تاریخ اسلام می‌باشد فاقد اعتبار، ارزش و سندیت می‌داند. شواهد مورد ادعای دکوین برای اثبات دیدگاهش مورد تردید بوده و در بعضی موارد به لحاظ روش‌شناختی و تحلیلی-تاریخی دارای تناقض است.

کلیدواژه‌ها: دکوین، نقد، تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگاری اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران:
noorabadi2010@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه گیلان؛ استادیار مدعو علوم قرآن و حدیث، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران؛ (نویسنده مسئول):
norouz.amini@guilan.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران:
dr.m.mahdavian@gmail.com

درآمد

عدم تسلط کافی بر منابع اسلامی از جمله قرآن کریم، روایات، سیره و سنت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)، و نیز عدم آشنایی با افراد و شخصیت‌های مسلمان، یکی از عمده‌ترین دلایل خطای راهبردی مورخان غیر مسلمانی است که در مورد تاریخ اسلام به تحقیق و پژوهش روی آورده‌اند، غافل از اینکه ورود در این وادی با علم ناقص و نگرش متعصبانه نتیجه‌ای جز برداشت‌های ناقص و تک‌بعدی، انکار و تشکیک را در پی نخواهد داشت.

پژوهش علمی، به ویژه در علوم انسانی، بایستی دارای قابلیت‌های لازم یک تحقیق علمی باشد تا بتواند نظریه‌ها و دانش‌های جدیدی را ارائه کند که قابل دفاع در برابر مخالفت‌ها و نقد‌ها باشد. به عنوان نمونه در علم تاریخ، محقق باید با مجموعه آراء، نظریات، آثار و کتب تاریخی آشنایی کلی داشته باشد تا بتواند بعد از پژوهش، آراء و نظریه‌های جدید را در عین نو و بدیع بودن، برابر مبانی علمی رشته مورد پژوهش و بر اساس شکل و محتوای لازم یک کار علمی عرضه کند. در نوشتار حاضر رعایت این مبانی از سوی دکوین در کتاب «آغاز ستایش علی و پیدایش جهان‌بینی عباسیان» مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد؛ این که وی چه دلایلی برای بیان بی اعتباری سنت تاریخ‌نگاری اسلامی دارد و این ادعاها از چه سندیت و منطق علمی و عقلانی برخوردار هستند و همچنین وی چه منابعی را مورد استناد قرار داده و با چه روش تحقیقی و علمی پژوهش خود را تدوین نموده است، از انگیزه‌ها و دغدغه‌های اصلی نویسندگان مقاله می‌باشد.

طرح مسأله

ریموند دکوین (Raymond Dequin) از محققان و اسلام‌پژوهان موسسه اناره^۴ (Inarah) می‌باشد، مدرک تحصیلی وی دکتری زیست‌شناسی می‌باشد و مقالات متعددی در رشته تحصیلی خود ارائه نموده است. دکوین بعد از تأسیس موسسه اناره با توجه به علایق خود در زمینه اسلام‌شناسی و زمینه فکری موسسان این پژوهشکده به جمع آنان وارد شد. این موسسه به وسیله کارل هاینس

۴. مبنای کار و مشی این موسسه به عنوان یک پژوهشکده، مبتنی بر نفی اسلام و موضوعات مربوط به آن است. انکار، نفی و تشکیک در اصول، مبانی و روایات اسلامی، متون مقدس و افراد مطرح دین اسلام از جمله پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) از عمده‌ترین اهداف و ایدئولوژی این موسسه می‌باشد. در این مسیر، موسسه اناره نیم‌نگاهی هم به عقل‌گرایی دارد. البته عقل‌گرایی مورد نظر اناره توجه افراطی به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های نامحدود عقل است؛ جایی که عقل تنها محک ارزیابی همه‌امور به شمار می‌رود و بدون اتکا به وحی و الهیات مبنای شناخت قرار می‌گیرد؛ به عبارتی موضع ضد دینی دارد که استمرار تفکر ضد دینی عالم مسیحیت در دوره خرد‌گرایی می‌باشد و حال شکل عوض کرده، داعیه مبارزه و نفی اسلام را به دوش می‌کشد.

اولیگ، فولکر پوپ و کریستف لوکزنبرگ، در سال ۲۰۰۰ اعلام موجودیت کرد و در سال ۲۰۰۷ به طور رسمی کار خود را شروع کرد.

این پژوهشکده با رویکرد مطالعات میان رشته ای (Interdisziplinär) بین اسلام و علوم مختلف، از متخصصان رشته های مختلف دعوت نمود تا با بکارگیری تخصص خود به این وادی وارد شوند. البته با شناخت افکار و دیدگاه های بنیان گذاران این موسسه، مشخص می شود که اهداف و چشم اندازهای این پژوهشکده چیزی جز انکار و تشکیک در دین اسلام و مبانی آن نیست. این امر به طور واضح در آثار چاپی که منتشر کرده اند، نمایان است. دکوین نیز که دیدگاه ها و گرایش های تحلیلی-انتقادی به اسلام و موضوعات مرتبط با آن داشت، به این موسسه وارد شد. نتیجه اقدامات پژوهشی وی در مرحله نخست مشارکت در اثری ۸ جلدی با عنوان «ظهور دین جهانی» بود که در جلد ششم، «از نهضت قرآنی تا اسلام اولیه»، نوشتار وی با عنوان «آغاز ستایش علی و پیدایش جهان بینی عباسیان» (*Frühe Ali-Verehrung und die Schöpfung des Abbasidischen Weltbild*) در کنار آثار پژوهشگران معروفی همانند کارل هاینس اولیگ، فولکر پوپ، کریستوف لوکزنبرگ، کلود ژیلیو و... به چاپ رسید که در سال ۲۰۱۴ میلادی توسط بی بی نیاز (داریوش) ترجمه گردید و توسط انتشارات پویا در کلن آلمان چاپ شد. دکوین علاوه بر حضور فعالانه در فرایند پژوهش های مد نظر اناره، در محافل علمی همسو با دیدگاه های این موسسه از جمله با ارایه مقاله ای تحت عنوان «زندگی پیامبر (ص) نوشته ابن اسحاق»، در کنفرانس برگزار شده در «اوتزنهاوزن» آلمان شرکت نموده است.

با توجه به عقاید خاص گردانندگان موسسه اناره، ضروری به نظر می رسد آثار و نظریه های برخاسته از سوی این موسسه و نویسندگان آن مانند دکوین مورد ارزیابی قرار گیرد و عیار آن ها در بوته نقد مشخص گردد. قابل ذکر است که انگیزه اصلی بررسی و نقد نوشتار دکوین، بیش از آنکه به جایگاه علمی وی ارتباط داشته باشد به ماهیت، فلسفه تشکیل و فعالیت های علمی-پژوهشی موسسه اناره راجع به مباحث مربوط به دین اسلام مربوط می شود.

با این اوصاف ریموند دکوین در کتاب «آغاز ستایش علی و پیدایش جهان بینی عباسیان» دیدگاه هایی را اساس پژوهش خود قرار داده که بعضی از آن ها اشکال و ایرادهای اساسی دارند. عمده ترین اشکالی که می توان وارد دانست این است که وی سنت تاریخ نگاری اسلامی را فاقد اعتبار و سندیت می داند و بر این اساس ادعاهایی را در جهت اثبات نظر خود مطرح می کند.

ضرورت و اهمیت این پژوهش به این دلیل است که کتاب مذکور به تعداد زیاد و به چندین زبان در سراسر دنیا توزیع گردیده است. نویسندگان در این کتاب، تاریخ اسلام و شخصیت های برجسته آن

مانند پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) را مورد انکار قرار داده است و موضوعاتی را به عنوان شاهد و سند آورده است. دکوین همه آثار و نوشته‌های مربوط به اسلام را که در قرون دوم و سوم توسط مولفان مختلف به وجود آمده اند جعلی و ساختگی می‌داند. به هر حال همه ادعاهای دکوین در کتاب مورد نقد مبتنی بر بی اعتباری روایات و منابع اسلامی و به تبع آن بی اعتباری سنت تاریخ‌نگاری اسلامی، تاسیس شده است که در نوشتار حاضر بر اساس منابع معتبر، ادعای وی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

در خصوص نوشتار و دیدگاه‌های وی به طور عام و کتاب مذکور به طور خاص، تابحال هیچ پژوهش و تحقیقی در جهان اسلام انجام نیافته است. این در حالی است که اثر یادشده از طرف موسسه اناره به سه زبان آلمانی، انگلیسی و فرانسوی منتشر شده و به زبان‌های عربی و فارسی نیز ترجمه و (نسخه الکترونیکی آن به رایگان) در سراسر جهان منتشر شده است که این امر لزوم مواجهه عالمانه با این اثر را بیش از پیش ضروری می‌سازد.

این پژوهش به عنوان قدم نخست در مواجهه با ادعاهای نویسنده در کتاب یادشده، تنها دیدگاه‌های وی را بر پایه اصول و روش‌های بنیادی پژوهش، مورد بررسی قرار می‌دهد و با کاربست اصولی روش تحلیلی-تاریخی در مواجهه با نظریه‌های دکوین، سعی می‌کند تا ضمن نقد شواهد وی در این وادی، راه را برای پاسخگویی به سایر ادعاهای وی هموار سازد.

سنت تاریخ‌نگاری اسلامی

«تاریخ» در لغت به معنای مشخص نمودن زمان اتفاقات و رویدادهاست. قرآن کریم به مسئله تاریخ توجه ویژه‌ای دارد و آن را از منابع مهم معرفت، مایه عبرت و تفکر و تدبیر می‌داند. (حشر: ۲؛ یوسف: ۱۱۱) اسلام با مجموعه‌ای از معارف قرآنی و سیره و سنت نبی مکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) همواره به دنبال گسترش دین بوده و در این میان از توجه به گذشتگان و نیز نقل مطالب، رویدادها و وقایع برای عبرت آیندگان غافل نبوده و برای این مهم، به تاریخ و تاریخ‌نگاری توجه ویژه‌ای داشته است. از دیدگاه مسلمانان تاریخ برآیند و نمود اراده پنهان خداوندی بوده (آیین و نند، ۱۳۷۷ش: ۹۶/۱؛ خضر، ۱۳۸۹ش: ۲۲۵ و ۲۳۱-۲۳۲؛ زرین کوب، ۱۳۷۷ش: ۱۹۸-۱۹۹) و تاریخ‌نگاری به مثابه تحقق همین اراده است. تاریخ‌نگاری به معنای بیان، توصیف و درج جنبه‌های مختلف زندگی انسان در عرصه‌های مختلف از جمله مسایل اجتماعی و سیاسی است. (سجادی، ۱۳۸۵ش) قابل ذکر است که در اوایل ظهور اسلام، هنوز بر اساس سنت رایج قبل از اسلام، تاریخ و تاریخ‌نگاری با وجود شیوه و اسلوب مکتوب آن، هنوز شکل صرفاً مکتوب نداشت و اغلب تاریخ شفاهی در انتقال وقایع و رویدادها به کار گرفته می‌شد که به دلیل سرعت و فراوانی اتفاقات و

رویدادها به دنبال گسترش اسلام، آرام آرام جای خود را به تاریخ مکتوب صرف داد؛ چرا که بیم این می رفت تاریخ شفاهی نتواند دقت لازم در انتقال این حجم از داده ها و اطلاعات را داشته باشد. (رایبسن، ۱۳۸۹ش: ۴۴) البته نوع کتابت تاریخ در ابتدای اسلام با آن چه بعدها به ویژه در غرب اتفاق افتاد تفاوت هایی داشت که هنوز هم عده ای از محققان غربی و مستشرقان، تاریخ مکتوب ابتدای اسلام را به عنوان یک کتاب یا تالیف مستند به رسمیت نمی شناسند (رایبسن، ۱۳۸۹ش: ۵۱) البته این نوع نگاه در مورد کتابت احادیث نیز وجود دارد که در مجال مقتضی باید به آن پرداخته شود. اکنون، صرف نظر از جنبه های شفاهی و مکتوب تاریخ، باید اذعان داشت تاریخ نگاری نوعی بیان نکات برجسته تاریخی به منظور تشریح روند و زمان اتفاقات و حوادث در یک گستره خاص است. تاریخ نگاری روش های مختلفی دارد که از آن جمله می توان: روش روایی، ترکیبی و تحلیلی را نام برد. در «روش روایی» که قدمت آن به آغاز اسلام می رسد قول، فعل و تقریر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و معصومین (علیهم السلام) و در درجه بعدی صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و از دیدگاه اهل سنت، همه تابعین، که به طور کلی حدیث و روایت خوانده می شود به عنوان منبعی برای استناد و ارجاع مطرح می شد و نویسندگان و مورخان با مراجعه به این روایات به نگارش وقایع می پرداختند. روایت ابن اسحاق (ابن اسحاق: ۱۳۸۳ش) اولین تاریخ نگاری روایی از زندگی پیامبر اسلام (ص) است که مشخصاً بر اساس «تاریخ نگاری روایی» تدوین شده است. اخبار مکه یا تاریخ ازرقی (ازرقی: ۱۹۸۳م) نیز از دیگر آثار روش روایی متقدم در تاریخ نگاری اسلامی می باشد. با مطالعه آثار این سبک مشخص می شود که در این نوع تاریخ نگاری، مورخ در ضبط و نقل مطالب هیچ دخل و تصرفی نداشت. از مصنفان مطرح این روش علاوه بر ابن اسحاق و ازرقی و ...، به طور ویژه «محمد بن جریر طبری» را می توان نام برد که بر اساس روایات و نیز وام گرفتن از آثار قبلی، کتاب معروف تاریخ طبری را با ویژگی های خاص خود که کتب قبلی فاقد آن خصوصیات بودند در حالی تدوین نموده است که از نقد و بررسی احادیث، روایات و وقایع خودداری کرده است. در روش «ترکیبی» مورخ به جای نقل صرف روایات، آن ها را مقایسه و جمع بندی کرده و با ایجاد تعادل بین آن ها، اتفاق و رویداد خاص را روایت می کند. از نمونه های بارز این روش می توان به فتوح البلدان بلاذری اشاره کرد. در روش «تحلیلی» مورخ ضمن ضبط روایات که به روش ترکیبی جمع بندی شده، اقدام به تجزیه و تحلیل و تبیین دلایل و نتیجه های یک واقعه می پردازد، این ویژگی بیشتر در تاریخ نگاری های مدرن و متأخر دیده می شود اما شاید بتوان تجارب الامم ابوعلی مسکویه را از آثار متقدم دانست که نمونه هایی از تاریخ تحلیلی در آن به چشم می خورد. حال پس از بیان انواع تاریخ نگاری می توان نتیجه گرفت که به دلیل اهتمام ویژه اسلام به امور و علوم مختلف، سنت اولیه تاریخ نگاری

اسلام از نوع «روایی» بوده و نویسندگان و به ویژه «مغازی نگاران»^۵ از جمله واقدی به عنوان معروفترین نماینده این دسته که اثرش متقدمترین می باشد (واقدی: ۱۳۶۹ش) صرفاً به ذکر، ضبط و انتقال مطالب و نیز بیان صرف جزئیات مربوط به جنگ های پیامبر اسلام (ص) می پرداختند (سواژه، ۱۳۶۶ش: ۳۱) و از ترکیب و تحلیل در نوشته ها چندان خبری نبود. هرچند در قرون آتی دو روش ترکیب و تحلیل هم وارد تاریخ نگاری می شود ولی آن چه که مستشرقان از جمله دکوین به آن اشکال وارد می کند تاریخ نگاری «روایی» هست که چنان که ذکر شد نماینده بارز آن تاریخ طبری می باشد و دکوین در کتاب مورد نقد بیشتر به نوشته ها و نقل های طبری اشاره و اشکال دارد و بر اساس تحلیل های نادرست و خدشه وارد کردن بر نوع تاریخ نگاری اولیه اسلامی به دنبال وارونه نمایی از تاریخ و موجودیت مسلم وقایع دینی اسلام می باشد. باید اذعان نمود تاریخ طبری اثری است که جای نقد و بررسی فراوان دارد اما به عنوان یک تاریخ روایی قابل اعتناء و استناد می باشد. با نگاه کلی به تاریخ طبری به عنوان نمونه ای از تاریخ نگاری اولیه اسلامی می توان مشاهده نمود که در سنت تاریخ نگاری اسلامی، رابطه عمیقی بین تاریخ و روایت (حدیث) وجود دارد و عملاً ابتدایی ترین شکل تاریخ نگاری در اسلام با محور قرار دادن سیره و زندگی پیامبر اسلام (ص) و بر اساس قواعد علوم حدیثی آغاز شده است. (الدوری، ۱۹۹۳م: ۱ / ۷۶ و ۷۷) چنان که ذکر شد در تاریخ نگاری ثانوی، بحث ترکیب و تحلیل نیز مطرح می شود اما در بازه های زمانی متاخر و در آثار بعضی مورخان مانند یعقوبی (یعقوبی: ۱۳۸۷ش) و عبیدالله بن ابی رافع (تهرانی: ۱۴۰۸ق) این امر فقط در حیطة نقل و ضبط روایات باقی ماند و از آن فراتر نرفت. البته در ذکر روایات نیز مسئله مهم، توجه به اعتبار اسناد روایات بود که برای این کار راویان روایت ها را مورد نقد و بررسی قرار داده و بر اساس «علم الحدیث» هر روایتی را که مورد وثوق قرار می گرفت نقل می کردند. بعد ها مورخان اسلامی بر اساس همین روش و قاعده ای که بین محدثان و راویان رواج داشت الگو برداری کردند و در نوشته های خود دست به نقد و تحلیل زدند و مطالبی را که موجه و قابل استناد بود نقل کردند همین مسئله را می توان منشا و الگوی مطالعات تاریخ نگاری اسلامی دانست. (اسماعیل، ۲۰۰۰م: ۲۴۲/۱) به بیان دیگر باید تاریخ نگاری اسلامی را مدیون علوم حدیثی دانست. (محمودی، ۱۳۹۳ش: ۳۳) البته بعدها این دقت نظر و مذاقه جای خود را به اجتهاد شخصی در روایت وقایع تاریخی داد و به نوعی تساهل و تسامح در روش قاطبه مورخان پدید آمد و تاریخ روایی به تاریخ درایتی تبدیل

۵. برای درک بهتر شیوه این سبک می توان به آثار معروف به «مغازی نگاری» مراجعه کرد که در آنها جزئیات وقایع جنگ هایی که پیامبر اسلام شخصاً فرماندهی را بر عهده داشتند با دقت تمام و بدون دخل و تصرف در آن ها نقل و ضبط می شد. (یعقوبی و منتظری مقدم، ۱۳۹۳ش)

شد. (اسماعیل، ۱۳۸۸ش: ۴۱) با این حساب سنت تاریخی نگاری اسلامی در قرون اولیه بر پایه محدث - مورخ بنا نهاده شد و آثار از آن چه که بعد ها حاصل درایت، تحلیل و اعمال سلیقه شخصی بود در امان مانده و تنها بر اساس روایات اسلامی و توجه به اسناد احادیث، وقایع تاریخی نقل می شد. نکته دیگر در تاریخ نگاری اسلامی این مهم است که مورخان اسلامی مانند تاریخ نگاران کلاسیک یونانی و لاتین، به دنبال ایجاد جذابیت و داستان سرایی نبودند و به شیوه عالمان دین و فقها، تنها به نقل درست و معتبر همت گماشته و بر اساس ترتیب و توالی رویدادها را می آوردند (رابینسن، ۱۳۸۹ش، ۵۱) و تاریخ نگاری در این محدوده زمانی هنوز شکل تاریخ نویسی مدرن به خود نگرفته بود و به عنوان علم جداگانه و خاصی از آن یاد نمی شد. (Rozenthal:1968.1/30-32) سنت تاریخی نگاری اسلامی با توجه به نکاتی که ذکر شد و گستره زمانی مورد توجه «دکون» در این نوشته، به طور مختصر تشریح گردید. حال در کتاب مورد نقد مصادیق و مطالب مربوط به دیدگاه دکون مبنی بر «بی اعتنایی به سنت تاریخی نویسی و تاریخ نگاری اسلامی» نقل و سپس به نقد و بررسی آن ها پرداخته می شود:

۱- بیان مصادیق دکون

برای نقد و تحلیل دیدگاه های دکون ابتدا لازم است برخی مصادیق مطرح شده در کتاب مورد نقد، ذکر شوند تا مورد نقد و بررسی قرار گیرند. آنچه در ادامه می آید نمونه ای از مصادیق دکون در اثبات بی اعتباری سنت تاریخی نگاری اسلامی است.

۱-۱: عدم فهم رابطه حدیث و تاریخ نگاری اسلامی

دکون در صفحه ۷ از کتابش به جدایی و دوگانگی روایات اسلامی و تاریخ نگاری سنتی اسلامی اشاره کرده و می نویسد: «در منابع اسلامی شیعه، علی نخستین امام و چهره های موعودگرایانه است که مؤمنان را هدایت می کند و ضامن رستگاری آنهاست. و در تاریخ نگاری سنتی اسلامی، علی آخرین خلیفه از خلفای راشدین است که زمانه او تقریباً بین سال های ۶۰۰ تا ۶۶۱ میلادی قرار دارد. فصل مشترک این دو منبع در این است که علی، پسر عمو و داماد پیامبر عرب است.» همچنین در صفحه ۸ کتابش دوباره به وارونه نمایی از ماهیت تاریخ نگاری اسلامی پرداخته و روایات را در این مقوله مورد اتهام قرار می دهد: «از یک سو، علم تاریخ قرار دارد که گزارشات ناپیوسته را به گونه ای غیرانتقادی در کنار هم ردیف می کند و از سوی دیگر روایات اسلامی هستند که همواره با شور و شوق، مراقبت و پاسداری می شوند؛ و این بدانجا منجر شده که این افسانه های دینی در دریافت تاریخی ما بخنزند و مهر خود را بر آن زنند.» دکون در صفحه ۴۶

در ادامه مطلب «علی در منابع داستانی» به تاریخ‌نگاری «عباسیان» اشاره می‌کند و می‌نویسد: «احتمالا نام علی خیلی بعدتر در این بخش از تاریخ‌نگاری گنجانده شد و سپس توسط روایات اسلامی به سنت دینی تبدیل گردید.» وی به طور تلویحی با زیر سوال بردن سنت تاریخ‌نگاری اسلامی، به این مورد اشاره دارد که علی محصول تاریخ‌نگاری بوده است که بعدها توسط روایات اسلامی مورد تایید و تثبیت قرار گرفته است.

دکوین در ادامه تشکیک در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی در صفحه ۵۹ کتابش می‌نویسد: «تقریبا در روایات اسلامی اصلا تلاش نمی‌شود که اهمیت رویدادهای تاریخی تدقیق شود.» نیز در صفحه ۶۶ دکوین موضوع «جعل تاریخ» را مطرح کرده و می‌نویسد: «...تاریخ‌نگاری عرب فقط برداشت و نگاه روز هر حاکم به گذشته را به ثبت رسانده است، نه گردآورندگان روایات و نه خواننده، هیچ کدام نمی‌توانستند به منابعی رجوع کنند که به شکل پرونده‌های اداری، اسناد شخصی یا دولتی برای نسل‌های بعدی تهیه شده بودند. ضامن حقیقت این گزارشات، فقط قدرت و اقتدار راویان بوده است. هدف تاریخ‌نگاری، تصویری کلی و هدفمند بوده و نه توضیح روندهای معین تاریخی یا علل حوادث تاریخی» همچنین دکوین در صفحه ۵۹ و ۶۰ کتاب مورد نقد در رابطه با بحث «لشکرکشی معاویه به قسطنطنیه» علت عدم ذکر این مطلب در منابع اسلامی را چنین می‌نویسد: «بنابر این، می‌توان گفت که بازگو نکردن چگونگی این جنگ در روایات اسلامی فقط به دلیل ناکام ماندن عملیات نظامی معاویه علیه بیزانس بوده است... همه چیز حاکی از آن است که برای روایات اسلامی دیگر وظیفه جمع‌آوری و طبقه‌بندی روایات و گزارشات فاقد اهمیت بود... وظیفه آن‌ها این شده بود که در بهترین حالت یک جهان‌بینی جذاب، منسجم و متقاعدکننده ارائه دهند. چنین متونی اساسا برای حفظ و پاسداری از واقعیات و حوادث تاریخی که در گذشته رخ داده اند نیست.» آن چه ذکر گردید نمونه‌هایی از ادعاهای دکوین در راستای رد اعتبار سنت تاریخ‌نگاری اسلامی می‌باشد که به آن پرداخته خواهد شد.

۲-۱: همانند انگاری تاریخ‌نگاری اسلامی و مسیحیت

دکوین در صفحه ۷ این گونه سنت تاریخ‌نگاری اسلامی را زیر سوال می‌برد: «تا زمانی که نتوانیم تاریخ واقعی را از تاریخ رستگاری جدا سازیم، نمی‌توانیم از گزارشات روایات اسلامی برای تشخیص حوادث واقعی تاریخی بهره‌مند شویم.»

۳-۱: طبری پایه تشکیک دکوین در تاریخ‌نگاری اسلامی

علاوه بر تلاش دکوین در وارونه‌نمایی اعتبار تاریخ‌نگاری اسلامی، در موارد متعدد وی تلاش می‌کند تاریخ طبری را که قبلا در همین نوشته به آن اشاره‌ای هرچند کوتاه شد، مورد تخطئه قرار

داده و بی اعتبار نشان دهد و از این رهگذر سنت نگاری اسلامی را زیر سوال ببرد که به چند نمونه اشاره می شود:

وی در ادامه اتهام زنی به سنت تاریخ نگاری اسلامی و به ویژه تاریخ طبری، در صفحه ۵۴ می نویسد: «یک هم‌سنجی نشان می دهد که دامنه و گزاره حوادثی که در تاریخ طبری آمده اغلب با جایگاه تاریخی آن‌ها که او بدانها اشاره می کند همخوانی ندارد. دکوین در قسمت «نتیجه گیری میانی: تاریخی که گم می شود» در صفحه ۵۸، می - نویسد: «بازنویسی روایات اسلامی سرانجام در تاریخ طبری به نقطه ای رسید که هم عاری از ضد و نقیض است و هم عاری از تاریخ». و این گونه مجدداً تاریخ نگاری اسلامی و نیز تاریخ طبری را مورد خدشه قرار می دهد. همچنین در صفحه ۶۰ و ۶۱ نویسنده کتاب مورد نقد می نویسد: «این که اصلاً در روایات اسلامی از جنگ عرب‌ها به فرماندهی مسلمة علیه بیزانس گزارشاتی آمده مدیون این واقعیت است که قضیه جنگ پس از قدرت گیری عبدالملک رخ داده و نویسندگان تاریخ طبری می توانستند به یادداشت هایی در باره تاریخ سیاسی یا روایات رسمی موجود در دربار رجوع کنند.» مشخص است که در موارد ذکر شده دکوین به دنبال اثبات این مهم است که تاریخ نگاری اسلامی فاقد سندیت می باشد که در مواقع لازم و بر اساس برخی مصالح از سایر منابع از جمله روایات اسلامی بهره می برد. دکوین در ادامه دیدگاه خود مبنی بر بی اعتنایی به سنت تاریخ نگاری اسلامی و ایجاد خدشه بر آن از طریق القای عدم مراجعه به اسناد در تاریخ نگاری اسلامی، در صفحه ۶۳ می نویسد: «البته تاریخ نگاری اسلامی که در آثاری مانند طبری به ما رسیده، اصلاً به اسناد نمی پردازد. به جای آن، رویدادنگاران -مانند طبری- خود را با حدیث نویسان و معتمدان صاحب قدرت تنظیم می کردند. نویسندگان این روایات تلاش می کردند یک مجموعه بدون تناقض از سنن باز آفرینند که بتواند مردم را متقاعد کند. در ضمن، این روایات هیچ علاقه ای نداشتند که مانند علم تاریخ مدرن کمبودها و نبود اطلاعات را تحمل کنند، تناقضات را در برابر هم قرار دهند و ارزیابی خود را با اتکا به اسناد واقعی انجام بدهند.» آن چه ذکر گردید نمونه هایی از نوع نگاه دکوین به سنت تاریخ نگاری اسلامی می باشد که در ادامه مورد نقد و بررسی قرار می گیرند.

۲- نقد و تحلیل

۱-۲: نقد عدم فهم رابطه حدیث و تاریخ نگاری اسلامی

در تحلیل ادعاهای دکوین در این بخش می توان گفت اظهار نظرهای غیر واقعی و نامعقول وی و برخی از مستشرقان در مورد دین اسلام و مسایل مربوط به آن، از آنجا سرچشمه گرفته که آنان بدون کسب اطلاعات کافی و معتبر، به موضوعات اسلامی با شک و عدم اطمینان نگریسته اند

(Lewis, 1993: 34) و با مراجعه به منابع محدود و در عین حال گزینش شده به اظهار نظر می‌پردازند. دکوین در مورد تاریخ‌نگاری اسلامی مطالعه و احاطه کامل ندارد و این باعث می‌شود چنین بی‌محابا به آن بتازد. وی با مجموعه‌ای از اطلاعات نادرست و پیش‌داوری‌های غیر علمی تاریخ‌نگاری سنتی اسلامی را چیزی جداگانه از منابع اسلامی شیعه می‌داند. در اشکال مطرح شده دکوین در بحث اختلاف بین منابع شیعه و تاریخ‌نگاری سنتی دو نکته وجود دارد. نکته اول موضوع نسبت دادن چهره موعود گریانه به حضرت علی(ع) است که به همراه نقد مصداق بعدی به آن اشاره خواهد شد و نکته دوم عدم احاطه دکوین بر ارتباط منابع و روایات اسلامی با تاریخ‌نگاری سنتی اسلامی است.

با اندکی تحقیق مشخص می‌شود که تاریخ‌نگاری و منابع (روایات) فریقین دو روی سکه وقایع مربوط به آغاز و ظهور دین اسلام است و در بازه زمانی مورد نظر دکوین هنوز تاریخ‌نگاری به عنوان علمی جداگانه (حداقل تا قرن چهارم) مطرح نشده بود (اخوان الصفا: ۱۴۱۲) و هر آنچه که در روایات اسلامی ذکر می‌گردد منبع و ماخذ تاریخ‌نگاری بود. به عبارت دیگر آن چه که در ابتدا رایج بود تنها به عنوان نوعی روایت وقایع (رایسن، ۱۳۸۹ش: ۵۱) می‌باشد و هرگز به معنای تاریخ‌نگاری صرف مطرح نبوده است. محدثان در این وادی با نقل روایات و احادیث اسلامی به دنبال انتقال سیره، سنت و سبک زندگی پیامبر اکرم (ص) و اصحاب به سایرین بودند (ادهم، ۱۹۷۴م: ۱۱/۱؛ Cahen, 1962, 18-19) و تاریخ‌نگاری اسلامی به ویژه در سبک سنتی آن هنوز به عنوان شاخه‌ای از دانش شناخته نمی‌شد و فاقد شاخه‌ها و مکاتبی بود که بعدها به وجود آمد (سجادی و عالم زاده، ۱۳۸۰ش: ۴۷/۱-۴۸)

گفتنی است که واژه تاریخ از اوایل قرن دوم با حفظ ساختار و شاکله خبر از حیث مفهوم و انتقال داده‌ها جایگزین واژه خبر شد. (روزنتال، ۱۳۶۸ش: ۱۰-۱۱) این موضوع بیانگر ارتباط عمیق خبر و تاریخ است. واکاوی و بررسی سند داده‌های تاریخی به یاری معیارهای ارزش‌گذاری اسلامی از حدیث است «علم رجال» و فرآیند «جرح و تعدیل»، نشانگر تبعیت و تقلید تاریخ‌نگاری اسلامی از حدیث است که این خود باعث می‌شود سنت تاریخ‌نگاری اسلامی به منصفه ظهور برسد. راوی و محدث بر اساس سبک مرسوم ابتدای اسلام و اهمیت بیان سنت و سیره پیامبر و بزرگان دین به سایرین، نیز جهت تدقیق در بیان مطالب، سلسله اسناد را بیان می‌کند که نوعی ذکر طرق تاریخی نیز بود؛ هر چند این طرق همانند سلسله اسناد روایات از چند منبع ذکر شده باشد. (مهدی: ۱۳۷۳ش: ۱۷۲) تاثیر حدیث بر تاریخ‌نگاری مسلمانان از کاربرد فنون و عبارات طرق تحمل حدیث در تدوین آثار تاریخی از جمله تاریخ طبری آشکار است. اگر اندکی در تاریخ طبری دقت شود عبارات «اخبرنا، قال، روی،

حدث و حدثنا» به وفور یافت می شود که نمایانگر تاثیر سبک و سیاق اهل حدیث در استفاده از روایات شفاهی و استناد به سنت مرسوم نقل در تاریخ نگاری بوده است. (سزگین، ۱۴۱۲ق: ۱۶۰/۱)

دکونین کتابت روایات اسلامی را امری متاخر و در نتیجه تابع مصلحت اندیشی ها می داند، در حالی که اگر به توضیح و شرح سنت تاریخ نگاری اسلامی که در ابتدای این نوشتار آمد توجه نماییم کاملاً مشخص است که تاریخ نگاری اولیه اسلامی برگرفته از بطن روایات وبدون دخل و تصرف و تحلیل بوده و مورخان اتفاقات تاریخی را مستند به روایات نقل می کردند و روایات مقدم بر تاریخ نگاری بودند، در نتیجه ادعای دکونین مبنی بر اینکه نام حضرت علی(ع) بعدها در تاریخ توسط روایات اسلامی به سنت دینی تبدیل گردید نقض شده و این سخن نمی تواند به اعتبار سنت تاریخ نگاری اسلامی خدشه ای وارد کند. همچنین در نقد سخن دکونین در این قسمت باید اذعان داشت که نه تنها وی بلکه اکثر مستشرقان در باب کتابت روایات اسلامی اطلاعات و داده های منصفانه و علمی ارایه نمی نمایند و به طور عمده کتابت را امری متاخر می دانند و از رهگذر این چشم انداز، بسیاری از رویدادها و اتفاقات را ساخته دورانی می دانند که به ادعای خودشان، کتابت شروع شده است اما از این نکته غافلند که احادیث و روایات از همان ابتدا به هر دو شیوه مکتوب و شفاهی نقل می شد (شولر، ۱۳۹۳ش: ۸۷) و نگارش و تدوین احادیث در زمان پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (علیهم السلام) اهمیت ویژه ای داشت. (توحیدی، ۱۳۸۵ش، ۸۷)

عامل دیگر انکار وجود کتابت در تاریخ نگاری و ثبت روایات اسلامی، به عدم فهم سیر تاریخی و دیرینه کتابت در بین قوم عرب برمی گردد. هرچند تعداد افراد با سواد مقارن ظهور اسلام، باوجود نظرات متفاوت، کم نبود (آزادی و جانی پور، ۱۳۹۱ش: ۱۸۸) اما دیدگاه ها و فرهنگ حاکم بر آن دوره در بحث انتقال و بیان شفاهی یا مکتوب ادبیات، شعر و علوم معدود موجود با دیدگاه ها و شیوه های امروزی تفاوت داشت. شولر در مورد وجود کتابت قبل از اسلام می نویسد: «استفاده از کتابت برای ثبت قراردادها، عهدنامه ها، نامه ها و سایر گونه های اسناد به عصر جاهلی بر می گردد.» (شولر، ۱۳۹۳ش: ۵۰) عدم درک این موضوع از طرف دکونین باعث ایجاد شبهه مورد نظر گردیده است که اگر وی به مطالعه سیر تاریخ کتابت در اسلام می پرداخت چنین شائبه ای را مطرح نمی کرد.

کاملاً آشکار است که علم تاریخ و تاریخ نگاری در اسلام در ابتدا اشتیاق و میل وافر مسلمانان به دانستن در مورد سیره و سنت پیامبر و ائمه، رفتار سایر بزرگان دینی، اخبار مربوط به جنگ ها و... آغاز شد (آیین وند، ۱۳۷۷ش: ۱۰۵/۱) با این حال مشخص می شود که سنت تاریخ نگاری اسلامی همانند نقل احادیث و روایات سیستم نقل سند را با خود همراه دارد. در نقل تاریخ شفاهی عرب قبل از اسلام نیز از منبع سخن به میان می آید و این سبک در جامعه نو پای اسلامی که شیفته و تشنه

آموزه‌های دینی و سخنان پیامبر (ص) و بزرگان دین بودند، جاری و ساری است. در کتب تاریخی بر جای مانده از مورخانی مانند طبری، واقدی، بلاذری و ... که به روش اهل حدیث به کتابت و تدوین تاریخ می پرداختند مشخص می شود که تبیین درستی و نادرستی اخبار درج شده در آنها به شیوه و سبک اهل حدیث میسر می شود. (زرین کوب، ۱۳۷۷ش: ۷۰) نیز به گفته علامه عسکری فهم و دریافت اخبار و روایات زمانی میسر است که نگاه تاریخی به وقایع و حوادث ابتدای اسلام داشته باشیم (عسکری، ۱۴۱۸ق: ۲۷۸/۱) که البته بدون در نظر گرفتن شرایط خاص آن دوره، قضاوت‌ها و اظهار نظرها عالمانه نخواهد بود.

آنچه ذکر گردید پاسخی به برخی از ادعاهای مطرح شده دکوین از جمله وجود دو منبع مختلف در مورد علی (ع)، خزیدن افسانه دینی در تاریخ، عدم تدقیق در تاریخ‌نگاری و گزینشی بودن روایات و عدم توجه به تاریخ بود. اما در نقد سخن دکوین مبنی بر گنجانده شدن نام علی (ع) در تاریخ و تایید آن توسط تاریخ‌نگاری بعدی باید گفت اغلب آنچه در مورد حضرت علی (ع) نوشته شده است مربوط به دوره تنوع مذاهب اسلامی و نیز ساختارهای سیاسی مخالف با حقانیت آن حضرت و خاندان او می باشد و این خود به صراحت امکان تبانی مورخان و تبعیت‌پذیری آنان از ساختار سیاسی برای شخصیت‌سازی در باره علی را منتفی می سازد. برای مثال تاریخ طبری، تاریخ مسعودی، تاریخ خلفای سیوطی، تاریخ اسلام ذهبی، تاریخ المنتظم ابن الجوزی و منابع متعدد دیگر در شرایط پیش گفته و اکثراً توسط مورخان اهل سنت که دیدگاهی متفاوت تر از شیعه به آن حضرت و اهل بیت پیامبر (ص) داشته اند تالیف گردیده است. همچنین در نقد سخن دکوین مبنی بر این که تاریخ‌نگاری عرب برداشت، خواست و نگاه حاکمان به گذشته بود و راویان امکان مراجعه به این اسناد را نداشتند باید اذعان نمود با عنایت به تعدد نظام‌های سیاسی مقارن و در حالیکه در بسیاری از موارد، تاریخ‌نگاران مخالف ساختار سیاسی جاری به تالیف آثار برجسته مبادرت کرده اند که نه تنها تأثیر‌پذیری از ساختار سیاسی مطرح نیست بلکه به گونه ای در مقابل این تبعیت‌پذیری قد علم کرده است. همچنین بخش قابل‌اعتنایی از مورخان برآمده از خود ساختار سیاسی و مسلط به اسناد موجود در دربار بودند که مشخصاً می توان به ابن مسکویه اشاره نمود که با دسترسی مستقیم به اسناد دولتی آل بویه تجارب الامم را نوشته (ورهرام، ۱۳۷۱: ۳۳؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش: ۲۶۲/۶؛ سجستانی، ۱۳۵۳ش: ۳۴۶؛ ثعالبی، ۱۳۰۴ق: ۱۵؛ توحیدی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۶) و همچنین تاریخ مسعودی یا بیهقی با دسترسی مستقیم مورخ به اسناد دولتی غزنویان تالیف شده است (بیهقی، ۱۳۱۷ش: ۱۷۵؛ بیات، ۱۳۷۷ش: ۱۴۲-۱۴۳؛ گری، جی. همیلتون، رندال کولینز و دیگران، ۱۳۷۸ش: ۶۶؛ صحرايي و میرزایی مقدم، ۱۳۹۰ش: ۱۱۴) که البته مثال‌های متعددی از این دست وجود دارد.

۲-۲: نقد همانند انگاری تاریخ نگاری اسلامی و مسیحیت

تاریخ رستگاری مفهومی است که بیشتر رنگ و بوی مسیحی دارد. هرچند این اصطلاح در برخی ادیان دیگر نیز مطرح شده است اما کاربرد و ابداع آن به کلیسا و متکلمین مسیحی برمی گردد. (تیسن، بی تا: ۱۹۳) این رستگاری نوعی شانه خالی کردن از مسئولیت های فردی و اجتماعی است چرا که آنان بار اشتباهات، گناهان، خطاها و تعدی های خود را (رساله رومیان، باب ۳، آیه ۱۰) به دوش گذشتگان به ویژه آدم ابوالبشر (ع) (پیدایش باب ۳ آیات ۱۷-۱۹) می اندازند و منتظر فداشدن، عذاب کشیدن شخص یا اشخاص و در نهایت مرگ فدیه وار شخصیت بزرگی مانند عیسی مسیح (ع) (انجیل یوحنا، باب ۱، آیه ۲۹) می باشند تا با این اتفاق گناه اولیه انسان ها بخشوده شود (Murray & Rea: 2008) و برای همیشه آنها از چرخه و توارث گناه نجات یابند و بتوانند زندگی عادی خود را آغاز نمایند. (نیچه، ۱۳۹۵ش: ۱۶۵) در عالم مسیحیت بخشی از تاریخ به موضوع رستگاری می پردازد و بخشی دیگر بیانگر موضوعات خارج از این مقوله می باشد که با عنوان تاریخ واقعی شناخته می شود. با این بیان تنوع برداشت ها از مفهوم تاریخ در دین مسیحیت نمود خاصی دارد که در دین اسلام چنین نگرش و جایگاهی وجود ندارد. در اسلام رستگاری معنی معادل خلاصی، رهایی و نجات از قید و بندهایی چون بت پرستی، خرافه، عادات غلط، جهل و نادانی، تبعیض و... (رک: اعراف: ۱۵۷) دارد که فرد را به نوعی از گذشته گناه آلود خود نجات می دهد و مسئولیت اعمال وی را متوجه خودش می سازد و مسئله «گناه ذاتی» و «فدا» اصلاً وجود ندارد (رک: توبه: ۱۱۸) لذا رستگاری و تاریخ آن نمی تواند به عنوان یک ساختار و کنش تاریخی همانند آنچه در مسیحیت مرسوم است مطرح شود. پس می توان گفت دکوین بر اساس سنت مرسوم تاریخ مسیحیت به تاریخ اسلام و روایات آن پرداخته است و از این حقیقت غفلت کرده است که سنت تاریخ نگاری اسلامی بر اساس روایات و اسناد آن منطبق بر واقعیت می باشد و آنچه در اسلام به عنوان وقایع تاریخی تدوین شده است «تاریخ واقعی» می باشد که بر پایه روایات اسلامی و برگرفته از واقعیات عینی درج گردیده است و نوع دیگری از تاریخ وجود ندارد که نیازمند جداسازی و تبیین محدوده و چارچوب باشد.

علاوه بر اشتباه پیش گفته دکوین در رابطه با همانند انگاری تاریخ نگاری اسلامی و مسیحیت، مجدداً در صفحه ۷، وی منابع شیعی را به ارایه چهره موعود گرایانه از حضرت علی (ع) متهم می کند. اما چنان که گفته شد اشکالات از این دست نزد دکوین و سایر مستشرقان از آنجایی ناشی می شود که آنان به موضوعات اسلامی از زاویه دین خود نگاه می کنند و این اشتباه باعث تشکیک در

مبانی دینی اسلام و مسایل پیرامونی آن از جمله بحث اعتقاد به منجی و موعود می شود. برای نقد دقیق تر موعود گرایی و همانند انگاری حضرت عیسی (ع) و حضرت علی (ع) با هم باید ابتدا به مفهوم موعود گرایی در مسیحیت اشاره شود تا زاویه دید و مبنای فکری دکوین در این موضوع بیشتر تبیین شود و پس از آن نقد و بررسی لازم انجام گیرد.

در اناجیل از حضرت عیسی (ع) تصویری دوگانه ارائه می شود. (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۶: ۱۶۶/۱) در یگ نگاه او بنده خدا و پسر انسان است اما در نگرش دیگر عیسی (ع) پسر خدا و خالق آسمان و زمین است که به دلیل همذات بودن با خدا تجسد یافته است (لوقا، ۱۱: ۲) و لقب خدا را به خود اختصاص داده است. (میشل، ۱۳۸۱: ۷۱) در بحث موعود گرایی رایج بین متکلمان مسیحی نگاه دوم، که رایج دهنده چهره تحریف شده ای از پیامبر الهی است مطرح می باشد. هرچند اعتقاد به منجی و موعود گرایی در مسیحیت راستین امری پذیرفته شده و مقبول است (امامی کاشانی، ۱۳۸۶: ۱/۳۵۲-۳۵۱؛ لوقا، ۲۱: ۲۸-۳۷؛ متی، ۱۰: ۶، ۵۲) اما آنچه متکلمان مسیحی از این عبارت منظور می کنند امری تحریف شده است که باعث شده بسیاری از مسیحیان این باور را داشته باشند که عیسی (ع) نزد پدر در آسمان ها منتظر ظهور است (رک: شفیع سروستانی، ۱۳۸۷: ۸۷/۱) و پس از سالها به زمین بر می گردد (رک: جوانشیر، ۱۳۹۱: ۲۲۴) تا حکومتی جدید تشکیل دهد (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۲۳۲) و به عنوان منجی یا همان فرد موعود انسان ها را نجات داده و به رستگاری نایل کند. (یوحنا، ۲۹: ۱) با توجه به آن چه آمد مشخص می شود که دکوین و همفکرانش به دنبال تعمیم دادن تفکرات دینی خود به اسلام هستند و با این پیش زمینه ذهنی منابع شیعی را به رایج چهره موعود گرایانه از حضرت علی (ع) متهم می کنند اما آنچه که بعد از کنکاش و تحقیق در متون دینی فریقین به دست می آید به جز موارد انحرافی از جمله تفکرات غلاه، هیچ سند و دلیلی برای خدا انگاری علی (ع) در اسلام وجود ندارد در نتیجه رایج چهره موعود گرایانه و خدا انگارانه از آن حضرت به هیچ وجه مطرح نمی باشد تا دکوین با مستمسک قرار دادن آن در منابع شیعی تشکیک نماید. در نهایت می توان گفت دیدگاه دکوین در رابطه با موعود گرایی در باره علی (ع) به گونه ای مقارنه سازی با مسئله موعود گرایی در سنت تحریف شده اما رایج دین مسیحیت است که البته با این نگاه، در فهم مسئله دچار خطا و تشویش شده است. این دیدگاه غلط در کتاب وی تکرار شده است. به عنوان نمونه در صفحه ۲۳ کتابش تکریم و گرامیداشت راس مبارک امام حسین (ع) بعد از واقعه عاشورا را برگرفته از عمل ستایش سر بریده شده یحیای تعمیم دهنده می داند که باز همانند انگاری در آن مشهود است.

۳-۲: نقد طبری پایه تشکیک دکوین در تاریخ نگاری اسلامی

با تمام انتقادهایی که به شیوه تاریخ نگاری طبری می شود (روزنتال، ۱۳۶۸ش: ۱۵۷/۱-۱۵۸) اثر وی حاوی شواهد و داده های مختلفی است که مجموعه آنها راهی برای شناخت گذشته (استنفورد، ۱۳۸۷ش: ۱۰۸) ارائه می دهد. اثر طبری پر حجم ترین منبع متقدم موجود است که به شیوه حدیثی-خبری نگاشته شده است. البته علاوه بر استفاده از الفاظی مانند «حدثنی و حدثنا» که لازمه شیوه ذکر شده است، طبری در تاریخش متکی بر اسناد و منابع مکتوب است. (طبری، ۱۳۸۳ش: ۲۹۰/۴ و ۱۸۶/۳) اشیپولر در مورد استفاده طبری از منابع مکتوب می گوید: «نوع تمایلات طبری که دانشمندی را نه از راه مشاهده بلکه از طریق کتب علم آموخته بود، او را در زمره سنت عربی در آورد.» (اشپولر، ۱۳۷۷: ۲۳/۱) به هر حال طبری کتابش را بر اساس شنیده ها، شواهد، داده ها و اسناد جمع آوری کرده است که وجود تناقض ها و تفاوت های موجود ثابت می کند که تاریخ طبری بر اساس روایت راویان نقل شده است و وثاقت، اعتبار راویان و نیز صحت و سقم روایات مورد مطمح نظر نبوده است (عاصی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۴) طبری در مورد عدم ارزیابی و تحلیل اکثر وقایع تاریخی می گوید: «راه علم بر وقایع و رویدادهای گذشته فقط اخبار و نقل هایی است که به ما رسیده است و تاریخ با تعقل و تفکر استنباط و استخراج نمی شود.» (طبری، ۱۳۸۳ش: ۷/۱-۸) هر چند در برخی موارد محدود طبری در نگارش مطالب به تحلیل روی آورده است (عاملی، ۱۴۰۳ق: ۲۳۱/۱؛ طبری، ۱۳۸۳ش: ۵۲۲/۱) اما با عنایت به مطالبی که ذکر شد وی وجود نقل های مختلف در مورد یک رویداد تاریخی را انکار نمی کند. این ویژگی زمانی نمود بیشتری پیدا می کند که طبری بر اساس وجود نقل ها و روایت های مختلف و متفاوت در کتابش از طرف فریقین به جانبداری از مذهب مقابل متهم می شود. شیعه طبری را به دلیل اسناد مکتوب و نیز نوع روایت هایش به سنی گری متهم می شود (ذهبی، بی تا: ۷۱۲/۲؛ فرچپور: ۱۳۹۲ش؛ امینی، ۱۴۱۶ق: ۴۵۷؛ تهذیب التذہیب، ۴۶/۳؛ خطیب بغدادی، ۱۹۳/۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳/۳) و در مقابل اهل تسنن وی را به تمایلات شیعی منتسب می کند. (جعفریان، ۱۳۳-۱۵۳؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش: ۱۴۲/۵؛ موسوی خونساری، بی تا: ۲۹۵/۷؛ ابن جوزی، ۱۴۱۵ق: ۴۱/۸؛ یاقوت حموی، ۱۳۸۱ش: ۱۰۵۸) این اختلاف نظر در مورد مذهب طبری نوعی اتقان برایش ایجاد می کند و در عین حال می تواند دلیل دیگری بر بی طرفی وی در نقل روایات تاریخی باشد.

اینک با توجه به مطالب ذکر شده می شود نتیجه گرفت دکوین بدون توجه به سبک و ویژگی های تدوین تاریخ طبری، اعتبار آن را زیر سوال برده و از رهگذر آن به سنت تاریخ نگاری اسلامی خدشه وارد می کند و طبری را به باز نویسی روایات متهم می کند.

البته دلیل اصلی نقدهای دکوین بر تاریخ طبری و سنت تاریخ‌نگاری اسلامی این است که وی همانند برخی از مستشرقان، علاوه بر اینکه از اسلام و محتوای آن اطلاع کاملی ندارد؛ از مسلمانان نیز شناخت کافی ندارد، به ویژه مسلمانانی که از ابتدای ظهور اسلام در کنار پیامبر اکرم (ص) بودند و علاوه بر اعتقاد و اتکا به آموزه‌هایی که از اسلام و پیامبرش در رابطه با امانت داری در نقل اقوال داشتند، در دوره‌ای زندگی می‌کردند که علم و دانش با فرهنگ اسلامی پیوند عمیقی داشت و تاریخ‌نویسی بدون اتکا به روایات و اسناد، خارج از این پیوند و اعتقاد بود. «احمد پاکتچی» در مورد وجود و ارزش اسناد معتقد است که شواهدی بر رواج اسناد در نیمه دوم قرن اول وجود دارد. (پاکتچی، ۱۳۶۷ش: ۷۱۰/۸) البته این ادعا که همواره تاریخ‌نگاری اسلامی کاملاً متکی به سند بوده هم درست نمی‌باشد، چرا که بعدها مکتب تاریخ‌نگاری مدینه و به ویژه عراق، از اتکا به سند و «اسناد» به سمتی حرکت کردند که زمینه‌نگرش انتقادی به وقایع و اتفاقات را پایه‌گذاری کردند. قابل ذکر است این امر به منزله بی‌توجهی به اسناد و روایات نبود بلکه اقتضای علم تاریخ‌نگاری از جمله گسترده‌گی جغرافیایی و تعدد اتفاقات این امر را ایجاب می‌کرد که مورخ به تحلیل و بررسی رویدادها پرداخته و سپس آن را کتابت کند. نکته دیگر این است که به دلیل ظهور مورخان در طبقه ادبا، دبیران، جغرافی دانان و... در سده‌های بعدی که محدث و فقیه نبودند، شیوه‌ارایه سند حوادث دچار تفاوت‌هایی با اسناد اولیه شد اما هیچ‌زمانی نوشتن تاریخ، از سند بی‌نیاز نگردید. باید اذعان نمود که تاریخ‌نگاری اسلامی به عنوان یک علم همواره دچار تغییراتی در روش شده است و شیوه‌های متعددی را آزموده است. در شکل نوین تقریباً از قرن سوم به بعد تاریخ‌نگاری اسلامی به سمت یکسان‌سازی و جمع‌بندی داده‌های مختلف سوق پیدا کرد و همه آنها یک کاسه شده و شکل واحدی به خود گرفت. روزنتال در این مورد می‌نویسد: «اندیشه وحدت بخشیدن به تاریخ اسلام و فراهم ساختن روایتی یکپارچه از داده‌های پراکنده شکل گرفت. بدین سان تاریخ‌نگاری نظامی نو یافت و صورت وقایع‌نگاری، صورت‌خبر را در خود مستحیل کرد.» (روزنتال، ۱۳۶۸ش: ۸۵/۱-۸۶) حتی در حالی که تصور شود سنت تاریخ‌نگاری اسلامی بدون اتکا به سند بوده است می‌توان به جایگزین‌های آن به شکل: مقدمه‌ای در باب کتاب‌شناسی، شاهدان عینی یک واقعه، گواهی‌نامه‌های اعطای مقام، سفته، قرارداد، سند مالکیت، عریضه، توصیه‌نامه، مکاتبات خصوصی، دفتر خاطرات افراد معتمد اشاره کرد. (رابینسن، ۱۳۸۹ش: ۲۵۱-۲۵۲) البته غیر از مواردی که ذکر شد مورخان از اعلامیه‌های رسمی که در مساجد و اجتماعات دینی خوانده می‌شد و بر در و دیوار نیز نصب می‌گردید به عنوان سند در تاریخ‌نگاری استفاده می‌کردند. (همان منبع) مورخان اولیه به دلیل همین پیش‌زمینه‌ای که در آثار تاریخی وجود داشت و فوایدی که اسناد به مثابه یک روش اعتبار‌سنجی پدید می‌آوردند، نوشته‌های خود را به آن

متکی و وقایع تاریخی را کتابت می کردند. به عبارت دیگر سنت نگاری اسلامی به ویژه در اوایل ظهور اسلام پیوند عمیقی با حدیث و علوم حدیثی از جمله اسناد داشت و کم تاریخ و تاریخ نگاری از شاخه های مطالعات حدیثی محسوب گردید. (آقاجری و حاتمی، ۱۳۹۳ش: ۹) البته بعدها با تخصصی شدن علوم مختلف از جمله «علم تاریخ» وابستگی مورخان به روایات کم شد اما توجه به سیره نگاری و مغازی نگاری که در آنها «اسناد» جایگاه ویژه ای داشت، کم و بیش جایگاه خود را حفظ کرد. (آقاجری و حاتمی، ۱۳۹۳ش: ۶)

از دیگر شواهد تاریخی در اثبات مراجعه مورخان اولیه اسلامی به ذکر اسناد، می توان به سیره ابن اسحاق از طریق ابن هشام اشاره نمود که به نوعی به عنوان اولین سیره مکتوب و متقدم بر تاریخ طبری بر اساس اسناد به رشته تحریر در آمده است. علاوه بر کتاب پیش گفته می توان به آثار دیگری از جمله المغازی واقدی، طبقات الکبری و... اشاره نمود که این کتب هم علاوه بر رعایت اصل مراجعه به اسناد، دارای قدمتی بیش از تاریخ طبری هستند و این می تواند در اثبات اهمیت سند در تاریخ نگاری اسلامی از جمله در نگارش تاریخ طبری مفید باشد. این فرایند توسط محدثان برجسته ای که در عین حال کار تاریخ نگاری نیز انجام می دادند ادامه یافت تا اینکه طبری شیوه اسناد، تاریخ نگاری حدیثی و مراجعه به منابع مکتوب (ملحم، ۱۹۹۸م: ۷۴) را به تمام معنا کامل نمود. ابزارهای طبری در این شیوه اسناد، مکتوبات و اقوال مقبولی بود که وی بر اساس چارچوب های مورد نظرش، به آن ها مراجعه می کرد و به هنگام نیاز به آن ها استناد می نمود. این نکته وجود سند در تاریخ نگاری اسلامی و کار طبری را اثبات می کند در حالی که دکوین به آن توجه لازم را ننموده است. طبری در ابتدای کتاب تاریخش می نویسد: «نه حجت عقول و استنباط نفوس، به جز اندکی که علم اخبار گذشتگان به خبر و نقل به متاخران تواند رسید، نه استدلال و نظر، و خبرهای گذشتگان که در کتاب ما هست و خواننده عجب داند یا شنونده نپذیرد و صحیح نداند، از من نیست، بلکه از ناقلان گرفته ام و همچنان یاد کرده ام.» (طبری، ۱۳۸۳ش: ۶/۱) طبری در تکمیل روند و سبک مورخان قبل از خود و تقلید از آنها، در نگارش کتابش از تاریخ نگاری صرف و مطلق به تاریخ نگاری روایی روی آورد که به شدت به اسناد وابسته بود و این امر در جای جای تاریخ طبری کاملاً مشهود می باشد. برای اثبات اهمیت سند در تاریخ طبری و همسانی دامنه حوادث مذکور با جایگاه تاریخی آنها، باید توجه نمود که وی سیستم تاریخ نگاری را به سبک جدید سال شمار و تاریخ مند تبدیل نمود که این روش نیز مبتنی بر اسناد و نوعی روش تاریخ نگری می باشد که وی را از اتهام های منسوب توسط دکوین در کتاب مورد نقد مبرا می سازد و اصل این تبریئه، به اثبات اهمیت و اعتبار سنت تاریخ نگاری اسلامی منجر می شود.

در پاسخ اشکال دیگر دکوین بر طبری مبنی بر باز نویسی روایات و عاری از ضد و نقیض نمودن آنها گفته می‌شود که این ادعا ناشی از عدم احاطه به این اثر تاریخی می‌باشد. در تاریخ طبری روایات مختلفی از یک واقعه نقل شده که این روایات گاهی به طور کامل همدیگر را نقض می‌کنند. به عنوان نمونه طبری در مورد اسلام آوردن علی (ع) به عنوان اولین مرد نقل‌های متفاوتی دارد. در جایی علی (ع) را به عنوان اولین مسلمان معرفی می‌کند (طبری، ۱۳۸۳: ۸۵۷/۳) اما در ادامه سخنی می‌آورد که سخن قبلی را نقض می‌کند (طبری، ۱۳۸۳: ۸۵۷/۳-۸۵۸) و نهایتاً بدون اظهار نظر قطعی در این مورد سخن واقدی را نقل می‌کند: «واقدی گوید: یاران ما اتفاق دارند که نخستین مسلمان خدیجه بود که به پیمبر گروید و تصدیق او کرد، ولی در باره ابوبکر و علی و زیدبن حارثه اختلاف هست که کدام یکیشان زودتر مسلمان شد.» (طبری، ۱۳۸۳: ۸۶۱/۳) همچنین در مورد بیعت علی (ع) با خلیفه اول نیز شاهد دو نقل متفاوت هستیم. طبری ابتدا بیعت در روز اول (طبری، ۱۳۸۳: ۲۳۶/۲) را روایت می‌کند و بلافاصله عنوان می‌دارد که این بیعت شش ماه بعد اتفاق افتاده است. (طبری، ۱۳۸۳: ۲۳۶/۲) هر چند نوشتن تاریخ نمی‌تواند کاملاً بی طرفانه باشد (گوردون، ۱۳۵۴: ۳۲-۳۳؛ مکالا، ۱۳۸۷: ۲۰۲) اما طبری به عنوان برجسته‌ترین نماینده تاریخ‌نگاری روایی (سجادی و عالم زاده، ۱۳۸۰: ۳۷-۴۱) اعتراف می‌کند که وقایع را با اسناد آن و بدون دخل و تصرف نقل می‌کند. (طبری، ۱۳۸۳: ۶/۱) به هر حال موارد ذکر شده به عنوان نمونه‌ای از تناقض‌های موجود در نقل روایت‌های تاریخی توسط طبری می‌باشد که دکوین در ادعایش به آنها توجه ننموده است و با علم ناقص و داده‌های ناکامل مسئله باز نویسی و عاری بودن تاریخ طبری از تناقض‌ها را مطرح کرده است.

در پاسخ به منتقدان طبری در مورد آوردن گزارش‌های مختلف یک رویداد باید گفت این شیوه نقل همه روایت‌های موجود در مورد یک واقعه هر چند از دیدگاه علم تاریخ‌نگاری نوین مورد تایید نیست اما به عنوان یک مزیت در این اثر تاریخی مطرح می‌باشد؛ چرا که در اعصار بعدی به محققان و مورخان این امکان را می‌دهد که خود دست به تجزیه و تحلیل داده‌های تاریخی بپردازند که بسیاری از منابع این شواهد و داده‌ها از بین رفته است و دسترسی به آنها وجود ندارد. طبری به شیوه خاص خود نهایت بی‌طرفی را در بیان وقایع داشته است و با توجه به اینکه قبل از آوردن گزارش و واقعه، اسناد آن را اکثراً به طور مفصل بیان نموده است، قضاوت و نتیجه‌گیری رابه‌عهده خواننده می‌گذارد و از اصرار بر اثبات صحت گزاره تاریخی ذکر شده و نتیجه‌گیری در آن مورد خودداری می‌کند.

آنچه بیان گردید نمونه ای از اعتبار و ارزشمندی کار طبری در تاریخ نگاری می باشد که برخی منتقدان بدون تجزیه و تحلیل سبک طبری، بی محابا به آن تاخته اند و ارزش کار وی را منکر شده اند. نکته آخر اینکه تاریخ طبری با توجه به ارزش، اهمیت و سبک نگارش آن در دوره تثبیت تاریخ نگاری اسلامی در قرون ۶ و ۷ مبنای تاریخ نگاری، محل رجوع، مورد تبعیت پذیری و الگوی مورخان برجسته ای مانند ابن عساکر، ابن اثیر، ابن خلدون و ... قرار می گیرد و مورد تمجید و تایید واقع می شود. (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۲۳/۱؛ حموی، ۱۴۱۴ق: ۲۴۵۷/۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۳/۱)

نتیجه

باید گفته شود بر خلاف نظر دکوین، سنت تاریخ نگاری اسلامی همواره با کوشش و تلاش محدثان و مورخان حرکت رو به جلویی داشته است و امر کتابت برخلاف آنچه بسیاری از مستشرقان و از آن جمله دکوین ادعا می کنند امری متاخر بر اسلام نبوده و قبل از اسلام این مسئله وجود داشته است که با ظهور اسلام، کتابت و نگارش و به تبع آن اسناد مورد تاکید و اهمیت فراوان قرار گرفت؛ به حدی که نوشته ها و مطالب مکتوب همواره متکی به اسناد و ماخذ بوده و آموزه های دینی به بحث اسناد و امانت داری در نقل، توجه خاص و ویژه ای داشتند. لذا تغییر شکل نگارش تاریخ در اسلام، به معنی نگارش بدون منبع و سند نبوده و با اثبات وجود کتابت قبل از اسلام و تاکید آن بعد از ظهور اسلام، می توان بیان نمود که بر اساس پیشرفت و انشقاق علوم از یکدیگر، شکل مراجعه به سند دچار تغییر گردیده است و ادعای عدم وجود کتابت و عدم مراجعه به اسناد در این وادی خالی از وجاهت می باشد و بی اعتباری مورد ادعای دکوین امری مردود و غیر علمی است. نیز تاریخ طبری چنان که دکوین ادعا می کند کتابی باز نویسی شده، بی اعتبار، فاقد اسناد و... نبوده است، به طوری که مورخان زیادی با تقلید و تبعیت از سبک و شیوه تاریخ نگاری طبری دست به تدوین آثار خود زده اند.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

۱. کتاب مقدس (عهدین) (۱۳۸۳ش)، ترجمه فاضل خان همدانی، هنری و مرتن، ویلیام گلن، تهران: نشر اساطیر، چاپ دوم.
۲. آزادی، پرویز. جانی پور، محمد (۱۳۹۱ش)، «نقد و بررسی نظرات مستشرقان در خصوص شخصیت زید بن ثابت»، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، سال ششم، شماره اول - پاییز و زمستان، پیاپی ۱۱، صص ۲۱۸، ۱۸۷.

۳. آقاجری، سید هاشم. حاتمی، امیرحسین (۱۳۹۳ش)، «روش اسنادی و گذار از آن در تاریخ‌نگاری اسلامی»، *دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)*، سال ۲۴، دوره جدید، شماره ۱۳، پیاپی ۹۸، بهار و تابستان، صص ۳۲، ۵.
۴. آیینه وند، صادق (۱۳۷۷ش)، *علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی*، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر؛ دار بیروت، چاپ اول.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۵ق)، *المنتظم فی التواریخ الملوک و الأمم*، بیروت: دارالفکر.
۷. ابن إسحاق (۱۳۸۳ش)، *سیرت ابن إسحاق از روایت عبدالملک ابن هشام*، ترجمه رفیع الدین إسحاق ابن محمد همدانی، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: نشرمرکز، چاپ سوم.
۸. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق)، *رساله اخوان الصفا و خلان الوفاء*، بیروت: الدارالاسلامیه.
۹. ادهم، علی (۱۹۷۴م)، *بعض مورخی الاسلام*، بیروت: بی نا.
۱۰. ازرقی، ابوالولید (۱۹۸۳م)، *اخبار مکه*، به کوشش رشدی صالح، مکه: دارالثقافه.
۱۱. استنفورد، مایکل (۱۳۸۷ش)، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۱۲. اسماعیل، محمود (۲۰۰۰م)، *سوسیولوجیا الفکر الإسلامی*، مصر: سینا، الطبعة الرابعة.
۱۳. اسماعیل، محمود (۱۳۸۸ش)، *نقد تاریخ پژوهی اسلامی*، ترجمه حجت الله جودکی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، چاپ اول.
۱۴. اشپولر، برتولد (۱۳۷۷ش)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اول.
۱۵. امامی کاشانی، محمد (۱۳۸۶ش)، *خط امان در ولایت صاحب الزمان (عج)*، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۱۶. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق)، *الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب*، جلد هشتم، قم: مرکز الغدیرللدراستات الاسلامیه، چاپ اول.
۱۷. بیات، عزیزالله (۱۳۷۷ش)، *شناسایی منابع و ماخذ تاریخ از آغاز تا سلسله صفویه*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.

۱۸. بیهقی، علی (۱۳۱۷ش)، *تاریخ بیهقی*، به کوشش احمد بهمینار، تهران: بنگاه دانش.
۱۹. پاکتچی، احمد (۱۳۶۷ش)، *اسناد، دایره المعارف اسلام*، ج ۸، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۲۰. توحیدی، ابوحیان (۱۴۱۷ق)، *اخلاق الوزیرین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. توحیدی، امیر (۱۳۸۵ش)، «بررسی کتابت حدیث در دوره صحابه»، *مجله صحیفه مبین*، شماره ۳۸.
۲۲. تهرانی، محمد محسن آقا بزرگ (۱۴۰۸ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، تهران: کتابخانه اسلامی.
۲۳. تیسن، هنری (بی تا)، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلان، تهران: انتشارات حیات ابدی.
۲۴. تیلیخ، پل (۱۳۸۱ش)، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران: نشر حکمت.
۲۵. ثعالبی نیشابوری، ابومنصور عبدالملک (۱۳۰۴ق)، *یتیمه الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. جوانشیر، موسی (۱۳۹۱ش)، *موعود در آیین اسلام و مسیحیت*، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی (عج)، چاپ اول.
۲۷. حموی، شهاب الدین ابو عبدالله (۱۴۱۴ق)، *معجم الادباء (ارشاد الاریب الی معرفه الادیب)*، تحقیق احسان عباس، بیروت: دارالغرب الاسلامی، الطبعة الاولى.
۲۸. خضر، عبدالعلیم عبدالرحمان (۱۳۸۹ش)، *مسلمانان و نگارش تاریخ*، پژوهشی در تاریخ نگاری اسلامی، ترجمه صادق عبادی، تهران: انتشارات سمت.
۲۹. دکوین، ریموند (۲۰۱۴م)، *آغاز ستایش علی و پیدایش جهان بینی عباسیان*، ترجمه ب. بی نیاز (داریوش)، آلمان، کلن: انتشارات پویا، چاپ اول.
۳۰. دوری، عبدالعزیز (۱۹۹۳م)، *نشاه علم التاریخ عند العرب*، بیروت: دارالمشرق، الطبعة الثانية.
۳۱. ذهبی، شمس الدین محمد (بی تا)، *تذکره الحفاظ*، جلد دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۲. رایبسن، چیس اف (۱۳۸۹ش)، *تاریخ نگاری اسلامی*، ترجمه مصطفی سبحانی، تهران: نشر پژوهشگرده تاریخ اسلام، چاپ اول.
۳۳. روزنتال، فرانسیس (۱۳۶۸ش)، *تاریخ تاریخ نگاری در اسلام*، ترجمه اسدالله آزاد، جلد ۱، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷ش)، *تاریخ در ترازو*، تهران: نشر امیرکبیر، چاپ پنجم.

۳۵. سجادی، صادق (۱۳۸۵ش)، *تاریخ‌نگاری*، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سید محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: نشر مرکز *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، چاپ اول.
۳۶. سجادی، صادق و عالم زاده، هادی (۱۳۸۰ش)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران: سمت، چاپ سوم.
۳۷. سجستانی، ابوسلمان محمدبن طاهر (۱۳۵۳ش)، *صوان الحکمه و ثلاث رسائل*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۸. سزگین، فواد (۱۴۱۲ق)، *تاریخ التراث العربی*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۳۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۶ش)، *یهودیت*، قم: انتشارات کتاب طه، چاپ اول.
۴۰. سواژه، ژان (۱۳۶۶ش)، *مدخل تاریخ شرق اسلامی*، ترجمه نوش آفرین انصاری (محقق)، ویراستار علی اصغر حلبی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۴۱. شفیع‌ی سروسستانی، ابراهیم (۱۳۸۷ش)، *انتظار بایدها و نیایدها*، جلد اول، تهران: انتشارات موعود عصر، چاپ اول.
۴۲. شولر، گریگور (۱۳۹۳ش)، *شفاهی و مکتوب در نخستین سده های اسلامی*، ترجمه نصرت نیل ساز، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۴۳. صحرائی، قاسم و میرزایی مقدم، مریم (۱۳۹۰ش) «بی‌اعتمادی در دستگاه مسعود غزنوی و دلایل آن در تاریخ بیهقی»، *پژوهش های تاریخی*، سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، صص ۱۱۳-۱۳۰.
۴۴. طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۳ش)، *تاریخ طبری*، مترجم ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر اساطیر، چاپ ششم.
۴۵. عاصی، حسین (۱۴۱۳ق)، *ابوجعفر محمدبن جریر الطبری و کتابه تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۶. عاملی، سید محسن امین (۱۴۰۳ق)، *اعیان الشیعه*، جلد اول، بیروت: دارالتعارف.
۴۷. عسکری، مرتضی (۱۴۱۸ق)، *احادیث ام المومنین عایشه*، تهران: المجمع العلمی الاسلامی.
۴۸. فرجپور، مرتضی (۱۳۹۲ش)، «نقدی بر رویکرد طبری در کتمان و تحریف فضایل اهل بیت در دو اثر تاریخی و تفسیری خویش»، *مجله امامت پژوهی*، شماره ۹، سال سوم، بهار.
۴۹. گری، جی. همیلتون، رندال کولینز و دیگران (۱۳۷۸ش)، *تاریخ‌نگاری و جامعه شناسی تاریخی*، ترجمه هاشم آقاجری، تهران: انتشارات کویر، چاپ دوم.

۵. گوردون، چایلد (۱۳۵۴ش)، *تاریخ و بررسی نظریه‌هایی در باره تاریخ گرابی*، ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران: انتشارات مازیار، چاپ اول.
۵۱. محمودی، جلال (۱۳۹۳ش)، «روش تاریخ‌نگاری محمد بن جریر طبری، پیوند تاریخ و حدیث»، *فصلنامه علمی-ترویجی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)*، سال ۱۰، دوره جدید، شماره ۳۸، زمستان، صص ۳۲، ۴۲.
۵۲. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، قم: دارالهجره، چاپ دوم.
۵۳. مسکویه، ابو علی رازی (۱۳۷۹ش)، *تجارب الامم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، جلد ۶، تهران: سروش، چاپ دوم.
۵۴. مکالا، سی بی بین (۱۳۸۷ش)، *بنیادهای علم تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۵۵. ملحم، محمد عدنان (۱۹۹۸م)، *المورخون العرب و الفتنة الكبرى*، بیروت، بی نا.
۵۶. موسوی خونساری، میرزا محمدباقر (بی تا)، *روضات الجنات*، جلد هفتم، قم: مکتبه الاسلامیه.
۵۷. مهدی، محسن (۱۳۷۳ش)، *فلسفه تاریخ ابن خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۵۸. میشل، توماس (۱۳۸۱ش)، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات مرکز ادیان، چاپ دوم.
۵۹. واقدی، محمد ابن عمر (۱۳۶۹ش)، *المغازی*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۶۰. ورهرام، غلامرضا (۱۳۷۱ش)، *منابع تاریخی ایران در دوران اسلامی*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۶۱. یاقوت حموی (۱۳۸۱ش)، *معجم الادباء «بخش دوم»*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
۶۲. یعقوبی، احمد ابن إسحاق (۱۳۸۷ش)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی بیرجندی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۶۳. یعقوبی، مهدی و منتظری مقدم، حامد (۱۳۹۳ش)، «بررسی دانش مغازی‌نگاری با تاکید بر مغازی واقدی»، *ماهنامه معرفت*، سال ۲۳، شماره ۱۹۶، فروردین، صص ۱۰۱، ۱۱۶.

65. Lewis, Bernard (1993). *The Arabs in History*. Oxford: Oxford University Press.
66. Michael J. Murray & Michael C. Ra (2008). *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Edited by: Michael C. Rea. New York: Cambridge University Press.
67. Rozenhal.F (1968). *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E.J. Brill.

تأملی بر روایت‌های متفرد محمد بن سنان در کتب اربعه حدیثی شیعه

سجاد سلامی^۱

مژگان سرشار^۲

محمد شریفانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۲، صفحه ۸۴ تا ۹۷ (مقاله پژوهشی)

چکیده

یکی از روایان پر حدیث در کتب اربعه حدیثی شیعه، محمد بن سنان زاهری (م. ۲۲۰ق) است. تعداد زیادی از بزرگان رجالی همچون ابن‌الغضائری در الضعفاء، ابن‌نجاشی در الرجال، شیخ طوسی در الفهرست و التهذیبین، شهیدثانی در الروضه البهیة و خوئی در معجم رجال‌الحدیث وی را تضعیف کرده‌اند و بعضاً معتقدند که وی متهم به غلو، ارتفاع و ضعف است، لذا به ویژه روایت‌های مفرد او را از حیز اعتبار ساقط کرده‌اند و در مقابل گروهی دیگر همانند سیدبن طاووس در فلاح‌السائل، شیخ حر عاملی در وسائل‌الشیعة، مجلسی اول در روضه‌المتقین، مجلسی دوم در المرأة‌العقول و الوجیزه، سید بحرالعلوم در الفوائدالرجالیة او را توثیق کرده‌اند. در این نوشتار کوشش شده است تا با بررسی ۸ روایت مفرد محمدبن سنان در الکافی، الفقیه و التهذیب و استناد به قرائن مختلف به بررسی ویژگی‌های تضعیفی نامبرده پردازیم تا به اطلاعات جامعی از احوال او دست یابیم. متن این روایت‌ها را با توجه به مخالفت آن‌ها با قرآن، مقایسه با سایر احادیث صحیح متشابه یا مخالف، میزان سازش آن‌ها با عقل، نظرات مفسران و مانند این معیارها ارزیابی کرده‌ایم. مهم‌ترین نتیجه پژوهش این است که با توجه به بررسی و تحلیل متن روایت‌های متفرد ابن‌سنان، روایت‌های وی به دلیل برخوردار بودن از ویژگی‌های تضعیفی متعددی همچون اختلال، اضطراب غلو، ارتفاع و افراط دارای ضعف هستند و در نتیجه آرای بزرگان رجالی در باب ضعف بودن شخصیت محمدبن‌سنان و روایت‌های مفرد وی صحیح است.

کلیدواژه‌ها: محمد بن سنان زاهری، روایت مفرد، جرح و تعدیل، تضعیف و توثیق.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: ssalamy1992@gmail.com
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): sarshar2008@gmail.com
۳. دانشیار دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران: sharifani40@yahoo.com

۱. درآمد

اگر چه حدیث در کنار قرآن کریم به عنوان یک حجّت پذیرفته شده و راهنمای دین‌شناسی شناخته می‌شود؛ ولیکن با عنایت به اینکه صدور روایات از معصومان قطعی نیست، استناد به حدیث در گرو اعتبارسنجی آن است و در این باب بررسی رجالی نقش عمده‌ای را ایفا می‌کند. از این رو عالمان رجالی در راستای بررسی احوال راویان به منظور دستیابی به اعتبار یا عدم اعتبار نقل آنان به جد کوشیده‌اند. ثمره این کوشش‌ها تکیه‌گاهی برای عالمان و حدیث پژوهان در عرصه معرفت‌های رجالی است که در آیه ۶ سوره حجرات بدین مهم نیز اشاره شده است. در این مسیر یکی از راویانی که مورد بررسی و نقادی علمای رجال قرار گرفته ابوجعفر محمد بن حسن بن سنان زاهری خزاعی همدانی کوفی است. نام پدر وی، «حسن» بوده که بنابر نقل ابن‌نجاشی در *الفهرست* به نقل از ابوعبدالله بن عیاش آمده که محمد بن سنان، او را در زمان کودکی از دست داد و پدر بزرگش؛ سنان، سرپرستی وی را برعهده گرفت. بدین دلیل وی به «ابن سنان» ملقب شده است. او از نوادگان زاهر از موالی عمرو بن حمق خزاعی است. از تاریخ ولادت وی اطلاعی در دست نیست؛ اما گویا در سال ۲۲۰ قمری درگذشته است. وی تألیفات متعددی را از خود به جای گذاشت؛ به طوری که شیخ طوسی و ابن شهر آشوب تعداد تألیفات او را هم‌ردیف با تألیفات حسین بن سعید اهوازی که بالغ بر ۳۰ کتاب است قرار داده‌اند که بنابر نقل نجاشی در *الفهرست* خود، کتاب‌های *الطرائف*، *الأظلمة*، *المکاسب*، *الحجج*، *الصيد* و *الذبائح*، *الشراء* و *البيع*، *الوصیة* و *النوادر* را می‌توان به عنوان تصنیفات محمد بن سنان معرفی کرد. وی فردی کوفی و هم‌زمان امام کاظم (ع)، امام رضا (ع) و امام جواد (ع) بوده است. از او در کتب اربعه نزدیک به ۱۰۰۰ روایت نقل شده که بنابر نقل خوئی در *معجم رجال‌الحدیث*، عنوان "محمد بن سنان" در اسناد ۷۹۷ حدیث وجود دارد و در مابقی نیز از او با لفظ "ابن سنان" یاد شده است. او از ۱۵۰ نفر روایت نقل کرده و از وی نیز ۷۰ نفر روایت نقل می‌کنند. (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۸۹). عده‌ای از بزرگان رجالی همچون ابن‌الغضائری در *الضعفاء*، ابن‌نجاشی در *الرجال*، شیخ طوسی در *الفهرست* و *التهدیبین*، شهید ثانی در *الروضه البهیه* و خوئی در *معجم رجال‌الحدیث* وی را تضعیف کرده‌اند و بعضاً او را به داشتن اندیشه غلوآمیز، افراط و ارتفاع متهم کرده‌اند؛ اتهامی که او را تضعیف و ما را در پذیرش روایاتش دچار تردید خواهد کرد. با عنایت به جایگاه شخصیتی محمد بن سنان، تعداد زیاد روایت‌های او در کتاب‌های حدیثی شیعه و روایت‌های متفاوتی که در جوامع مختلف حدیثی درباره او وارد شده و با نظر به این‌که یکی از برترین شیوه‌ها در سنجش شخصیت، جایگاه و موقعیت راویان، رجوع به منقولات و آثار آنان است، شایسته است به منظور بازشناسی حال وی تأملی در تعدادی از روایت‌های متفرد او در الکافی، الفقیه و التهذیب که به عمل

آید تا از این رهگذر بتوانیم به نظری جامع درباره او دست یابیم. لازم به ذکر است با توجه به اینکه روایات الاستبصار متکی بر روایات التهذیب است، به دلیل محدودیت صفحات از ذکر روایات آن خودداری شده است.

۲. طرح مسأله

موضوع جرح یا تعدیل و بررسی میزان اعتبار روایت‌ها، یکی از برجسته‌ترین امور در واکاوی یک راوی است. پذیرش یا رد روایت‌های تعداد بسیاری از روایانی که در احوال رجالی آن‌ها تشتت آراء وجود دارد، می‌تواند از اهمیت بالایی برخوردار باشد. یکی از مشهورترین این راویان که بزرگان اختلاف نظر شدیدی درباره او دارند «محمد بن سنان» است. با توجه به این پراکندگی آراء، همواره این تردید برای افراد و به ویژه پژوهشگران حدیثی به وجود می‌آید که شخصیت او چگونه است. بنابراین بهترین راه این است که به سراغ روایت‌های متفرد وی برویم که اتفاقاً مورد خدشه ابن غضائری و ابن نجاشی نیز قرار گرفته‌اند. در نتیجه مسأله اصلی پژوهش این است که با جمع‌آوری روایات متفرد محمد بن سنان در کتاب‌های اصلی حدیثی شیعه؛ «الکافی، الفقیه، التهذیب» و واکاوی و بررسی فقه‌الحدیثی و انجام شیوه‌های ارزیابی متن احادیث به نوع و فحوای آن‌ها دسترسی پیدا کرده تا از این طریق آرای رجالی مختلف را درباره او مورد ارزیابی قرار داده و دریابیم که چه رأیی می‌توان درباره او صادر کرد. از این رو در این تحقیق مبنای نگارنده این است که متفردات محمد بن سنان که محتمل‌الفسق به نظر می‌رسد، بررسی شود، چرا که در خصوص سایر روایت‌های وی که با ثقات مشترک است، آن‌ها را به اعتبار همان ثقات نه به اعتبار اینکه از محمد بن سنان نقل شده است، می‌پذیریم.

۳. آرای علمای حدیث و رجال درباره محمد بن سنان

در سه موضع از کتاب اختیار معرفه الرجال روایت‌ها و نظرات متفاوتی از کشی درباره محمد بن سنان نقل شده است، اما در موضع ابتدائی به نقل از استادش حمدویه می‌گوید: «ایوب بن نوح روایت کردن احادیث محمد بن سنان را جایز نمی‌دانست» (کشی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۳۸۹). نجاشی در الفهرست به نقل از ابو العباس احمد بن محمد بن سعید، درباره محمد بن سنان چنین آورده است: «او مردی ضعیف است و به هیچ وجه نمی‌شود بر وی اعتماد کرد و آنچه را که به تنهایی نقل می‌کند قابل توجه نیست» (ابن نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۲۸). شیخ طوسی نیز در الرجال از وی با تعبیر «ضعیف» یاد می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۳۶۴)، در الفهرست آورده است «محمد بن سنان مورد طعن واقع شده و تضعیف شده است و همه روایت‌های او برای ما نقل شده است بجز آنهایی که مشتمل بر غلو و تخلیط است» (همو، ۱۴۲۰: ص ۴۰۶)، در تهذیب‌الأحكام نیز بیان می‌کند که «وی مورد طعن واقع

شده و حقیقتاً ضعیف است و نمی‌توان به متفردات او عمل کرد» (همو، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۳۶۱) و در *الاستبصار* اشاره می‌کند که «محمد بن سنان فردی مطعون و ضعیف است که به متفرداتش عمل نمی‌شود و اصحاب روایت‌های او را از غلو پالایش کرده‌اند» (همو، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۲۲۴). شیخ مفید در *الرساله الهلالیه* بعد از نقل حدیث «شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً»، می‌گوید: «این حدیث شاذ، نادر و غیرقابل اعتماد است. در طریق آن محمد بن سنان وجود دارد. بر وی طعن زده‌اند. شیعه در متهم بودن و ضعف او اختلافی ندارد. کسی که چنین بود نمی‌شود در مسائل دینی به وی اعتماد کرد» (بحرالعلوم طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۳، ص ۲۵۳). ابن غضائری در *الرجال* درباره محمد بن سنان گفته است: «ضعیف و اهل غلو است و به وی نمی‌توان اعتماد کرد» (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۹۲). ابن داوود حلی در *الرجال* خود بعد از آوردن اقوال نجاشی و شیخ طوسی مبنی بر ضعف و طعن محمد بن سنان از زبان خود وی نقل کرده که قبل از مرگش گفته است: «از آنچه من روایت کرده‌ام، چیزی از قولم نقل نکنید، زیرا این‌ها کتبی است که از بازار خریدم» و سپس می‌نویسد: «بیشتر روایت‌های او فساد است» (ابن داوود حلی، ۱۳۹۲: ص ۲۷۳). زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی جُبعی معروف به شهید ثانی در *الروضه* هنگام بررسی روایتی که محمد بن سنان در طریق آن است وی را ضعیف معرفی می‌کند و می‌گوید: «درباره محمد بن سنان دو قول وجود دارد که قول صحیح‌تر و مشهورتر تضعیف است» (جبعی عاملی، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۱۶۰)، همچنین همانگونه که بحرالعلوم طباطبایی در *فوائد الرجالیه* آورده، نظر شهید ثانی به تضعیف محمد بن سنان را دانشمندان متأخر او مانند شیخ حسن صاحب معالم (فرزند شهید)، محمد صاحب *استقصاء الاعتبار* و محمد صاحب *مدارک* (نوه‌های شهید)، محقق اردبیلی، محقق داماد و فاضل استرآبادی نیز پذیرفته‌اند (بحرالعلوم طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۲۵۹). از صفوان بن یحیی نقل شده است که: «محمد بن سنان از غلات بود و ما در مقابل او ایستادیم» (کشی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۵۰۷). خویی نیز در *معجم رجال الحدیث* آورده است: «با وجود تضعیف ابن عقده، نجاشی، شیخ طوسی، شیخ مفید و ابن غضائری و کذاب خواندن وی توسط فضل بن شاذان، توثیق مفید در ارشاد و حضورش در سلسله اسناد کتاب‌های *کامل الزیارات* ابن قولویه و تفسیر علی بن ابراهیم قمی موجب اعتماد بر وی و عمل به روایت‌هایش نمی‌شود» و بدین ترتیب او را ضعیف می‌شمرد و توثیقش را معتبر نمی‌داند (خویی، ۱۴۰۹: ج ۱۷، ص ۱۶۹).

۴. روایت‌های محمد بن سنان در *الکافی*، *القیه* و *التهذیب*

همانگونه که پیش‌تر گفته شده یکی از دلایل تضعیف روایت‌های مفرد محمد بن سنان از دیدگاه بزرگان رجالی، غلو، افراط، ارتفاع و به تبع مخالفت با عقل در روایت‌های اوست. در این نوشتار هر اشکالی که نویسنده از متن روایت به دست می‌آورد، به مدد مقایسه با آیات قرآن، سنت و سیره، تاریخ

و واقعیت‌های اطراف و نظرات مفسران است. مع الوصف در ادامه تعداد ۸ روایت مفرد منقول از وی در ذیل موضوعات امامت و رهبری، ایمان و کفر، اموات و مردگان، روزه، حدود، دیه، طهارت و ازدواج از الکافی، الفقیه و التهذیب آورده می‌شود.

۱.۴. امامت و رهبری

یکی از موضوعاتی که محمدبن‌سنان در آن به نقل روایت پرداخته بحث امامت و رهبری است در ادامه یکی از این روایت‌ها بیان می‌شود. در روایتی محمدبن‌سنان آورده است که یک سال پیش از آنکه ابو الحسن موسی (ع) به عراق آید خدمت آن حضرت رسیدم و پسرش علی (ع) در برابر او نشسته بود، به من نگاهی کرد و فرمود: ای محمد متوجه باش که در این سال جنبشی (سفری) باشد، از آن بی‌تابی مکن، گوید: گفتم، قربانت چه می‌شود آنچه فرمودی مرا پریشان کرد؟ فرمود: من نزد این سرکش می‌روم ولی از خود او به من آفتی نرسد و نه از آنکه بعد از او باشد، گوید: گفتم: آن چه باشد؟ قربانت، فرمود: هر که ستم کند به حق این پسر و منکر امامتش گردد بعد از من چون کسی است که ستم به علی بن ابی طالب (ع) کرده و منکر امامت او شده بعد از رسول خدا (ص)، گوید: گفتم: اگر خدا به من عمری داد حق وی را به او تسلیم کنم و به امامتش اقرار نمایم، فرمود: ای محمد، راست گفتی خدا عمر تو را طولانی کند و حق او را به وی تسلیم کنی و معترف به امامت او و امامت آن که بعد از او است باشی، گوید: گفتم: او کیست؟ فرمود: محمد پسرش، گوید: گفتم: برای او هم رضا و تسلیم دارم. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۱۹)

عبارت «وَعَلَىٰ إِبْنِهِ جَالِسٌ بَيْنَ يَدَيْهِ فَنظَرَ إِلَيْهِ» در متن روایت گواهی می‌دهد که راوی مدعی بینایی است. درحالی‌که همانگونه که بهبودی در علل‌الحديث آورده محمد بن‌سنان متهم بود که از اول کودکی نابینا و مکفوف‌البصر بوده است و این طعن بزرگی بود بر احادیث و کتاب‌هایی که بر مردم املاء می‌کرد و می‌گفت: من این احادیث را در دوره جوانی استماع کرده‌ام و به کتابت آورده‌ام ولی بعداً به کوری و نابینایی دچار شده‌ام. این احادیث که بر بینایی او شهادت می‌دهد و اصرار هم دارد که در متن حدیث، سندی ارائه کند که بینایی او را به اثبات برساند حجّت نخواهد بود، زیرا از زبان خودش روایت شده است. (بهبودی، ۱۳۷۸: ص ۱۶) همچنین روایت مورد بحث در نظر مشهور علما نیز ضعیف تلقی شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۳۷۱) بنابراین قابل قبول نیست.

۲.۴. ایمان و کفر

یکی دیگر از موضوعاتی که محمدبن‌سنان در آن به نقل روایت پرداخته بحث ایمان و کفر است. از جمله در روایت ذیل بنگرید: از محمدبن‌سنان نقل شده است که امام صادق (ع) فرمود: هر که در

هر روز صد بار بگوید: اَسْتَغْفِرُاللهُ، خداوند هفتصد گناه او را بیامزد و در بنده‌ای که هر روز هفتصد گناه کند، خیری نیست. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۴۳۹)

استغفار از ریشه غفران در اصل به معنای پوشیدن چیزی می‌آید که انسان را از آلودگی ننگه دارد؛ بنابراین، استغفار، درخواست مصونیت از عذاب با گفتار و رفتار است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۶۰۹) استغفار و طلب مغفرت از خداوند متعال امری بسیار پسندیده است و حکایت از خضوع و خشوع در برابر خالق هستی را دارد و در روایت‌های متعددی نیز به آن توصیه شده است، اما این که ذکر استغفارالله چند بار باید تکرار شود گرچه در بعضی روایت‌ها همانند روایت فوق صد بار و در بعضی هفتاد بار (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۴۸۹) توصیه شده است، ولیکن به نظر می‌رسد که محدود به عدد خاصی نیست و هرچه انسان این ذکر را بیشتر بگوید، شاید مطلوب‌تر باشد. آن هم بستگی به بسیاری شرایط دیگر دارد. البته که باید در زمان گفتن این ذکر، همانند دیگر اذکار به حقیقت آن توجه داشت و آداب مربوط بدان را رعایت کرد. علاوه بر این کلینی در ذیل این روایت، در پاورقی آورده، لفظ «کل» که در دو جای این روایت آمده، در بعضی از روایت‌ها دیده نمی‌شود، پس ممکن است منظور هفتصد گناه در زمان حیاتش باشد. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۴۳۹) مع الوصف گویی این روایت دارای اضطراب هم هست که بی‌شک این مطلب به وثاقت و صحت حدیث خدشه وارد می‌کند. افزون بر این، روایت فوق در تعبیری غلوآمیز بیان صد بار ذکر استغفارالله را مایهٔ آمرزش هفتصد گناه شمرده، ولیکن استغفار سبب آمرزش هر گناهی نمی‌شود چنان که آیهٔ ۱۱۳ سوره توبه خبر از ممنوعیت استغفار برای مشرکان می‌دهد. چرا که شرک، گناهی نابخشودنی است و حتی استغفار پیامبر(ص) برای مشرکان بی‌اثر است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۵۱۱). همچنین در آیهٔ ۸ زلزال (و هر که هم‌وزن ذره‌ای بدی کند [نتیجه] آن را خواهد دید.) به کیفر دقیق الهی براساس اعمال اشاره شده است، بنابراین اگر قرار باشد که انسان کار یا کارهای بدی انجام دهد و عکس‌العمل آن را با تنها ذکر استغفار حتی صد مرتبه و بیشتر نبیند، مضمون آیه زیر سوال می‌رود و با نظم آفرینش نیز سازگاری ندارد. لازم به ذکر است که این روایت علاوه بر غلو، اضطراب، مخالفت با عقل و آیه قرآن، در نظر مشهور علماء نیز ضعیف شمرده شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۱، ص ۳۱۱) بنابراین با توجه به تمامی موارد پیش گفته، متن روایت مورد خدشه است و نمی‌تواند عیناً کلام معصوم باشد.

۳،۴. اموات و مردگان

از موضوعات دیگری که محمدبن سنان در آن به نقل پرداخته بحث اموات و مردگان است. روایت از ابن سنان نقل شده است: ابوالجارود گوید: امام باقر(ع) فرمود: از جمله سخنان موسی(ع) به هنگام مناجات با خدا، این بود که گفت: پروردگارا! کسی که مرده‌ای را غسل دهد، چه پاداشی دارد؟

فرمود: او را از گناهانش پاک نمایم به سان روزی که مادرش او را زاییده است. (کلینی، ۱۴۰۷؛ ج ۳، ص ۱۶۴)

این روایت در تعبیری غلوآمیز، پاداش غسل میت را پاک شدن کامل گناهان غسل دهنده به سان روزی که از مادر زاییده شده تلقی کرده است. اما با تفحص در آیه‌های قرآن از قبیل آیه ۳۱ نساء که می‌فرماید: (اگر از گناهان بزرگی که از آن‌ها) نهی شده‌اید دوری گزینید، بدی‌های شما را از شما می‌زداییم، و شما را در جایگاهی ارجمند درمی‌آوریم.)، آیه ۴۹ کهف که بیان می‌کند: (و کارنامه [عمل شما در میان] نهاده می‌شود، آنگاه بزهکاران را از آنچه در آن است بیمناک می‌بینی، و می‌گویند: «ای وای بر ما، این چه نامه‌ای است که هیچ [کار] کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته، جز اینکه همه را به حساب آورده است.» و آنچه را انجام داده‌اند حاضر یابند، و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد.)، آیه ۳۷ شوری که متذکر می‌شود: (و کسانی که از گناهان بزرگ و زشتکاری‌ها خود را به دور می‌دارند و چون به خشم درمی‌آیند درمی‌گذرند.) و آیه ۵۳ قمر که می‌فرماید: (و هر خرد و بزرگی [در آن] نوشته شده.) مشاهده می‌شود که مسأله بزرگ و کوچکی گناه در قرآن بارها مطرح شده است و گناهایی که بندگان مرتکب می‌شوند همه در یک رتبه قرار ندارند. بر این اساس، آمرزیده شدن آن نیز بستگی به نوع گناهی دارد که شخص مرتکب شده است، ممکن است گناهی با یک استغفار زبانی بخشیده شود، درحالی‌که برای زدوده شدن گناهی دیگر نیاز به زحمت و جبران بیشتری باشد. در این روایت نیز تعبیری که مطرح شده، نه تنها با تسبیح نمی‌سازد و عقل آن را نمی‌پذیرد بلکه با آیات قرآن نیز سازگاری ندارد. چرا که عقل بشر نمی‌پذیرد که هزاران بدی که با کنشی در طبیعت مواجه می‌شود، صرفاً با غسل مرده‌ای، همگی پاک شود. همچنین به عقیده برخی محققان بعضی از گناهان کبیره هستند که بی‌شک با انجام کارهای خیر مثل غسل دادن میت آمرزیده نخواهند شد، چنانکه آیه ۴۸ نساء می‌فرماید: (مسلماً خدا، این را که به او شرک ورزیده شود نمی‌بخشاید و غیر از آن را برای هر که بخواهد می‌بخشاید) این مطلب را دربرمی‌گیرد. علاوه بر این مجلسی نیز در *مرآة العقول* این حدیث را ضعیف خوانده است. (مجلسی، ۱۴۰۴؛ ج ۱۳، ص ۳۴۷) بنابراین با توجه به نکات بیان شده، متن روایت مورد خدشه است و نمی‌تواند عیناً کلام معصوم باشد.

۴،۴. روزه

یکی دیگر از موضوعاتی که محمدبن سنان در آن به روایت پرداخته بحث روزه است، در ادامه یکی از این روایت‌ها آورده می‌شود. محمدبن سنان آورده است که حذیفه بن منصور گوید: از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود: ماه رمضان سی روز است و هرگز کم نمی‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷؛ ج ۴، ص ۷۸)

کلینی سه روایت را که همین معنا را می‌رسانند در الکافی نقل کرده که در سند دو روایت از آن «ابن سنان» آمده و در سومی نیامده است. این روایت درصدد است تا به خواننده القاء کند که ماه رمضان ۳۰ روز است و کمتر نمی‌شود. درحالی‌که همانگونه که بیان خواهد شد این روایت هم مخالف با واقعیت خارجی و شواهد علمی است و هم مخالف با نص صریح قرآن است. همانگونه که بهبودی در معرفه‌الحديث آورده این روایت جزو احادیث عددیه است. از نظر وی این روایت از جعلی‌های عبدالکریم بن ابی العوجاء و از زمره روایت‌های مردود است. چرا که برخلاف نص صریح قرآن است که در آیه ۱۸۵ بقره فرموده است: (ماه رمضان [همان ماه] است که در آن، قرآن فرو فرستاده شده است، [کتابی] که مردم را راهبر، و [متضمن] دلایل آشکار هدایت، و [میزان] تشخیص حق از باطل است. پس هر کس از شما این ماه را درک کند باید آن را روزه بدارد) و در آیه ۱۸۹ بقره می‌فرماید: (در باره [حکمت] هلال‌ها [ی ماه] از تو می‌پرسند، بگو: «آن‌ها [شاخص] گاه‌شماری برای مردم و [موسم] حج‌اند.» و نیکی آن نیست که از پشت خانه‌ها درآیید، بلکه نیکی آن است که کسی تقوا پیشه کند، و به خانه‌ها از در [ورودی] آن‌ها درآیید، و از خدا بترسید، باشد که رستگار گردید.) و معیار ماه رمضان رؤیت ماه دانسته شده است. (بهبودی، ۱۴۲۷: ص ۱۶) براساس این آیه روشن است که ماه رمضان نیز مانند سایر ماه‌های قمری کم و زیاد می‌شود و ملاک شمارش تعداد روزهای ماه‌های قمری، رؤیت هلال ماه است. بنابراین ممکن است گاهی ۲۹ روزه باشد و گاهی ۳۰ روزه، چنانکه این موضوع در روایت‌های صحیحی از جمله؛ «ابو عبدالله صادق (ع) می‌گفت: اگر با دیدن هلال رمضان روزه بگیری و با دیدن هلال شوال افطار کنی روزه ماه رمضان را کامل کرده‌ای گرچه فقط بیست و نه روز روزه گرفته باشی زیرا رسول خدا صلوات الله علیه گفته است گاهی ماه رمضان بیست و نه روز می‌شود.» (بهبودی، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۲۳۹)، «به ابو عبدالله صادق (ع) گفتم من بر اساس رؤیت هلال ماه رمضان بیست و نه روز روزه گرفتم و روز سی‌ام آن را قضا نکردم. ابو عبدالله گفت من نیز بیست و نه روز روزه گرفته‌ام و روز سی‌ام را قضا نکرده‌ام. ابو عبدالله گفت: رسول خدا که صلوات خدا بر او نازل باد گفت: گاهی ماه رمضان سی روز است و گاهی بیست و نه روز.» (همان، ص ۲۳۹)، «ابو عبدالله صادق (ع) گفت: جدم رسول خدا که صلوات خدا بر او نازل باد با انگشتان دست خود اشاره کرد و گفت ماه قمری گاه سی روز کامل دارد و گاهی بیست و نه روز می‌شود. من گفتم ماه رمضان چطور آیا ماه رمضان سی روزه خواهد بود و یا امتیاز خاصی ندارد و مانند سایر ماه‌ها گاهی بیست و نه روز می‌شود؟ ابو عبدالله گفت: ماه رمضان نیز مانند سایر ماه‌ها است که گاهی سی روز کامل دارد و گاهی بیست و نه روز می‌شود.» (همان، ص ۲۴۰) و «به ابو عبدالله صادق (ع) گفتم: آیا ماه رمضان همیشه سی روز کامل است؟ ابو عبدالله گفت نه ماه رمضان نیز مانند سایر ماه‌های

قمری است.» (همان، ص ۲۴۳) نیز آمده است. شیخ مفید نیز در رساله العمدیه خود از این دست روایات مورد بحث با عنوان احادیث شاذ، مجهول‌السند و غیرمعمد یاد کرده است. (خوئی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰) علاوه بر این همانگونه که در مرآة العقول نیز آمده این روایت از دیدگاه مشهور علما نیز ضعیف است، (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۶، ص ۲۳۵) بنابراین با توجه به همه این موارد، روایت مورد بحث قابل قبول و استناد نیست.

۵،۴. حدود

یکی دیگر از موضوعاتی که محمدبن‌سنان در آن به نقل روایت پرداخته بحث حدود است، در ادامه یکی از این روایت‌ها بیان می‌شود. محمدبن‌سنان در روایتی نقل کرده است که علاء فضیل بن یسار گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم مردی پس از اینکه اقرار کرده است به فرزند پدلی، او را از خود نفی می‌کند حکم چیست؟ فرمود: اگر فرزند از همسر آزاد است، پدر را پنجاه تازیانه می‌زند مطابق حدّ زنا برده و اگر فرزند از کنیزش باشد حدّ ندارد. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۵۳) در عبارت «إِنْ كَانَ الْوَلَدُ مِنْ حُرَّةٍ جُلِدَ الْآبُ خَمْسِينَ سَوْطًا» از این روایت نسبت به مصدر اولیه آن (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۲۶۲) «إِنْ كَانَ الْوَلَدُ مِنْ حُرَّةٍ جُلِدَ الْآبُ خَمْسِينَ سَوْطًا» تحریف صورت گرفته که از اختلاف و اضطراب این روایت با مصدر اولیه اش خبر می‌دهد. در این روایت اگر حکم زنا مورد بحث است که بنابر آیه ۲ نور که می‌فرماید: (به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید) باید به‌عنوان حد، صد تازیانه بخورد نه پنجاه تازیانه و اگر حکم قذف آزاد مورد بحث است که بنابر آیه ۴ نور می‌فرماید: (و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می‌دهند، سپس چهار گواه نمی‌آورند، هشتاد تازیانه به آنان بزنید) باید به‌عنوان حد، هشتاد تازیانه بخورد نه پنجاه تازیانه، بنابراین با آیه‌های قرآن سازگاری ندارد. علاوه بر این مجلسی در مرآة العقول به مختلف‌تفه بودن این حدیث (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲۳، ص ۴۰۷) و در ملاذلاًخیار به ضعیف بودن آن در نظر مشهور علما اذعان کرده است. (همو، ۱۴۰۶: ج ۱۶، ص ۱۶۴) همچنین فاضل هندی در کشف اللثام این حدیث را ضعیف و متروک خوانده است. (اصفهانی، بی‌تا: ج ۱۰، ص ۵۱۹) بنابراین با توجه به موارد بیان شده این روایت قابل اعتماد نیست و از دایره پذیرش خارج است.

۶،۴. دیه

یکی دیگر از موضوعاتی که محمدبن‌سنان در آن به نقل روایت پرداخته بحث دیه است، در ذیل به یکی از این روایت‌ها بنگرید. محمد بن سنان بیان کرده است که فضل بن عثمان از امام صادق (ع) نقل می‌کند درباره مردی که کشته شده باشد و سرش را در قبیله‌ای بیابند و پیکرش از سینه و دو دست و دو پا در قبیله دیگری و باقی اجزایش را در قبیله‌ای دیگر، فرمود: دیه او برعهده قبیله‌ای

است که سینه و دست‌هایش را در آنجا یافتند و نماز میت را بر همان قسمت از بدن می‌خواندند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۱۶۶)

بنابراین روایت اگر سینه و دست‌های مقتول را در قبیله‌ای بیابند، دیه او بر عهده همان قبیله است. این بیان بی‌شک نه تنها با بدیهیات عقلی ناسازگار است، بلکه با آیه قرآن نیز همخوانی ندارد، چرا که براساس آیه ۹۲ نساء که می‌فرماید؛ (و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را -جز به اشتباه- بکشد. و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خونبها پرداخت کند؛ مگر اینکه آنان گذشت کنند...) دیه مقتول بر عهده کسی است که او را به قتل رسانده نه بر عهده قبیله‌ای که سینه و دست‌های مقتول را در میان آن‌ها بیابند. علاوه بر این روایت فوق با سایر روایات‌های منقول از ثقات در این زمینه نیز متفاوت است. چنانکه در روایت‌های ذیل آمده است که؛ «از امام صادق (ع) پرسیدند: اگر کسی در میان جماعتی نشسته باشد و ناگهان بمیرد و یا مقتولی را در میان یک قبیله بیابند و یا بر در خانه‌ای و یا در محله‌ای و فامیل مقتول بر علیه آنان شکایت کنند، چه صورت دارد؟ ابو عبدالله گفت: فامیل مقتول، بدون شاهد و دلیل حقی بر گردن آنان ندارند و اگر قتل او مسلم شود، خون او نباید پایمال شود.» (بهبودی، ۱۳۷۰: ج ۵، ص ۳۴۸) و «امام صادق (ع) گفت: اگر مقتولی در میان یک قبیله و یا در محله‌ای یافت شود، تمام آن محله باید سوگند بخورند که «ما قاتل نیستیم و قاتل را هم نمی‌شناسیم». اگر حاضر نشدند که چنین سوگندی یاد کنند، خونبهای آن مقتول را از میان مردان بالغ آن قبیله با سهم مساوی جمع‌آوری کرده به صاحبان مقتول می‌پردازند.» (همان، ص ۳۴۹) همچنین مجلسی نیز در ملاذ الأخیار این حدیث را ضعیف خوانده است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۶، ص ۴۴۶ و ج ۵، ص ۶۲۸) بنابراین با توجه به نکات بیان شده روایت مورد بحث قابل قبول نیست.

۷،۴. طهارت

یکی دیگر از موضوعاتی که محمد بن سنان در آن به نقل روایت پرداخته بحث طهارت است، در ادامه یکی از این روایت‌ها بیان می‌شود. محمد بن سنان به نقل از ابو خالد آورده است که امام باقر (ع) گفت: مرد، زنی را غسل نمی‌دهد مگر اینکه زنی حاضر نباشد. (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۴۴۰)

در این روایت از جواز غسل زن توسط مرد در زمانی که زنی حاضر نباشد سخن به میان آمده است. درحالی‌که با مقایسه این روایت با سایر روایت‌های صحیح از جمله؛ «از ابو عبدالله صادق (ع) پرسید: اگر خانمی بمیرد و در میان همراهانش مرد محرمی نباشد، آیا مردان نامحرم او را غسل بدهند؟ ابو عبدالله گفت: اگر او را غسل بدهند مایه و زرو و بال آنان خواهد بود. فقط دو دست او را غسل می‌دهند.» (بهبودی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۱۳۹)، «از ابو عبدالله صادق (ع) پرسیدند: اگر مردی در حال سفر بمیرد و در آن منطقه جز بانوان مسلمان کس دیگری نباشد، تکلیف آنان چیست؟ ابو عبدالله گفت:

جنازه او را باید بدون غسل به همان صورت دفن کنند و اگر خانمی بمیرد که با او کسی از خانم‌ها همراه نباشد، مردها جنازه او را بدون غسل به همان صورت دفن می‌کنند مگر آنکه همسرش با او همراه باشد که حق دارد همسر خود را از روی لباس غسل بدهد و آب را از روی لباس بر بدن او بریزد. شایسته نیست که لباس او را خارج کند و به اندام شرمگاه او بنگرد زن نیز حق دارد جنازه شوهرش را غسل بدهد، در صورتی که مردی همراه آنان نباشد عریان کردن جسد مرد برای همسرش اشکالی ندارد ولی عریان کردن جسد زن برای همسرش روا نیست زیرا شرمگاه زن بعد از مرگ منظره زشت و ناگواری دارد.» (همو، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۲۱۷)، «از ابو عبدالله صادق (ع) پرسید: اگر خانمی بمیرد و غیر از مردان نامحرم کسی نباشد که او را غسل بدهد آیا مردان نامحرم می‌توانند جسد او را از روی لباس غسل بدهند؟ ابو عبدالله گفت: در آن صورت ننگ و عاری به همراه وزر و وبال دامن آنان را خواهد گرفت مردان نامحرم فقط می‌توانند دست‌های زن نامحرم را غسل بدهند.» (همو، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۲۲۰)، «از ابو عبدالله صادق (ع) پرسیدم: اگر انسان در جانی بمیرد که غیر از بانوان کسی در کنار او نباشد چه کسی باید او را غسل بدهد؟ ابو عبدالله گفت: یکی از خانم‌ها که با او محرم باشد بی‌آنکه لباس مرده را بدر آورد باید او را غسل بدهد و سایر خانم‌ها با ریختن آب کمک نمایند و اگر خانمی مرحوم شود که غیر از مردها کسی از بانوان همراه او نباشد، مردها باید بی‌غسل و بی‌کفن جسد او را به خاک بسپارند و اگر مرد محرمی همراه او باشد باید بدن آن خانم را از روی لباس غسل بدهد.» (همان، ش ۴۷۵) مشاهده می‌شود که برخلاف روایت فوق، از عدم چنین جوازی یا نهایتاً غسل دو دست سخن به میان آمده است. علاوه بر این مجلسی نیز در ملاذ الأخیار این حدیث را ضعیف خوانده است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۳، ص ۲۴۶) بنابراین از دایره پذیرش خارج است.

۸،۴ ازدواج

یکی از موضوعات دیگری که محمدبن سنان در آن به نقل روایت پرداخته بحث ازدواج است، در ذیل یکی از این روایت‌ها آورده می‌شود. محمد بن سنان از منصور صیقل آورده است که امام صادق (ع) گفت: هیچ اشکالی ندارد که یک مرد با دو خواهر ازدواج کند. (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۲۸۸)

در این روایت ازدواج با خواهر زن و به همسری داشتن دو خواهر که از آن به «جمع بین الاختین» تعبیر می‌شود جایز شمرده شده است، درحالی‌که این مبحث از موضوعاتی است که خداوند متعال در قرآن کریم حکم آن را به صراحت بیان داشته است. آن‌جا که در آیه ۲۳ نساء می‌فرماید: (بر شما حرام شده است ... و جمع دو خواهر با همدیگر، مگر آنچه که در گذشته رخ داده باشد). این مورد آخرین مورد از مواردی است که در این آیه از حرمت ازدواج با آن‌ها سخن گفته شده است. بنابراین روایت

مورد بحث مخالف نص صریح قرآن است. همچنین بر اساس همین آیه است که روح الله خمینی (ره) در این باره چنین فتوا داده است که بین دو خواهر جمع کردن در ازدواج جایز نبوده و به هر حال حرام و باطل است، نسبی باشند آن دو خواهر یا رضاعی؛ در ازدواج دائم باشد یا منقطع و یا مختلف؛ آن‌ها را در یک شهر سکنی دهد یا در دو شهر مختلف؛ پس اگر با یکی از دو خواهر ازدواج نموده باشد و پس از آن با خواهر دیگر ازدواج کند عقد دومی باطل است نه اولی، چه به اولی دخول کرده باشد یا نه و اگر عقد آن‌ها مقارن هم شود، به این که آن‌ها را با یک عقد یا در یک زمان عقد نماید، هر دو با هم باطل می‌باشند. (خمینی، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۲۸۰، مسأله ۱۵) افزون بر این روایت فوق با فقه عامه همخوانی دارد، زیرا چنانکه محمدباقر بهبودی آورده جمع بین دو خواهر زر خرید و جمع بین مادر و دختر زر خرید، در فقه اهل سنت بی‌اشکال است و در عصر اول خلیفه سوم به حلال بودن آن فتوی می‌داد. (بهبودی، ۱۳۷۰: ج ۴، ص ۲۲۱) ضمناً روایت مذکور از نقصان برخوردار است، به این دلیل که در حکم بیان شده مشخص نشده که ازدواج در زمان واحد مد نظر است یا در زمان‌های مختلف و بعد از جدایی از خواهر قبلی. چرا که بنابر نظر مفسران این کار در زمان واحد مجاز نیست، اما در زمان‌های مختلف و بعد از جدایی از خواهر قبلی یا فوت آن، مانعی ندارد. (طوسی، بی تا: ج ۶، ص ۴۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۲۶۵) علاوه بر این مجلسی نیز در ملاذ الأخیار این حدیث را ضعیف یا مجهول خوانده است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۲، ص ۹۶) بنابراین از دایره پذیرش خارج است.

نتیجه

با تأمل در تعداد ۸ روایت متفرد منقول از محمد بن سنان در ذیل موضوعات امامت و رهبری، ایمان و کفر، اموات و مردگان، روزه، حدود، دیه، طهارت و ازدواج از کتاب‌های *الکافی*، *الغنیة* و *التهدیب* درمی‌یابیم که در مجموع گزارش دانشمندانی چون شیخ مفید، نجاشی، شیخ طوسی، ابن غضائری، محقق حلی، ابن داود حلی، فخرالمحققین، شهید ثانی و خوئی که حکم به تضعیف محمد بن سنان زاهری کرده‌اند را قابل پذیرش تلقی می‌نماید. زیرا با بررسی‌های بعمل آمده این نتیجه حاصل می‌شود که این دست روایت‌های وی به دلیل مخالفت با قرآن، احادیث صحیح، شواهد عقلی، نظرات مفسران و... غیرقابل قبول است و به تبع نیز نمی‌توان ملتزم به تصدیق شخصیت موثقی برای محمد بن سنان بود. در نتیجه برای کسانی که روایت صحیح، منشأ حکم شرعی است، شخصیت محمد بن سنان با توجه به متن روایت‌های متفرد او، غیرموجه و روایت‌های وی «مطروح» است. چنان که ابن غضائری و ابن نجاشی گزارش داده بودند.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۲. ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۹۲ق)، *رجال ابن داود*، نجف: المطبعة الحیدریه.
۳. ابن غضائری (واسطی بغدادی) احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، *الرجال*، قم: مؤسسه دارالحدیث، چاپ اول.
۴. ابن نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *الرجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم.
۵. اصفهانی (فاضل هندی)، محمد بن حسن (بی تا)، *کشف اللثام و الإیهام عن قواعد الأحكام*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.
۶. بحر العلوم طباطبائی، محمد مهدی بن مرتضی (۱۳۶۳ش)، *الفوائد الرجالیه*، تهران: مکتبه الصادق (ع)، چاپ اول.
۷. بهبودی، محمدباقر (۱۳۷۸ش)، *علل الحدیث*، تهران: انتشارات سنا.
۸. بهبودی، محمدباقر (۱۳۷۰ش)، *گزیده تهذیب*، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.
۹. بهبودی، محمدباقر (۱۳۸۴ش)، *گزیده کافی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. بهبودی، محمدباقر (۱۴۲۷ق)، *معرفة الحدیث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعه الامامیه*، دارالهادی، چاپ اول.
۱۱. جبعی عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه*، قم: انتشارات داوری، چاپ اول.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۹۰ش)، *تحریر الوسیله*، نجف: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
۱۳. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۹ق)، *معجم رجال الحدیث*، قم: مؤسسه الخوئی الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت: دارالقلم و دمشق: الدار الشامیه، چاپ اول.
۱۵. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحكام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۱۸. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۳ش)، *رجال الطوسی*، قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ سوم.
۱۹. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، چاپ اول.
۲۰. فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۸ق)، *ترجمه فولادوند*، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ سوم.
۲۱. کشی، محمدبن عمر (۱۴۰۹ق)، *اختیار معرفه الرجال*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول.
۲۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق)، *ملاذالآخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.

بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات اجتماعی حاکم بر فضای مجازی از نگاه قرآن و روایات

طیبه زارعی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۴، صفحه ۹۸ تا ۱۱۲ (مقاله پژوهشی)

چکیده

اساس زندگی اجتماعی بر پایه ارتباط و مراوده با دیگران قرار گرفته است که نیازمند حفظ ارزش و کرامت انسانی و اخلاقمندی برای زیستن در کنار یکدیگر است. تغییرات گسترده و تحولات ارتباطی و معاشرتی با مطرح شدن ارتباطات مجازی، موجب پیدایش برخی مسائل گردیده است که نیازمند توجه و شناخت الزامات و بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات با توجه به منابع ارزشمند و مورد اطمینان یعنی قرآن کریم و روایات معصومین (ع) است. بدین ترتیب هدف این پژوهش که با استفاده از روش توصیفی از نوع تحلیل اسنادی به انجام رسیده، تبیین و تحلیل بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات اجتماعی حاکم بر فضای مجازی از نگاه قرآن و روایات است. یافته‌ها حاکی از آن است که ارتباط صحیح و اخلاقمندانه، از بستر اصول و بایسته‌های دین، در سه حوزه معرفتی و دانشی (آگاهی و دانش، خداترسی)، نگرشی و بینشی (اجتماع‌گرایی، قضاوت و پیشداوری)، رفتاری و عملکردی (اخلاق‌مداری، پرهیز از گناه و زشتی، رعایت ادب و احترام، تواضع و فروتنی، واکنش مناسب، تعادل و میانه‌روی، وفای به عهد و پیمان و حفظ حریم خصوصی) قابل احصاء هستند و توجه و رعایت آن‌ها می‌تواند به دور ماندن این فضا از برخی مسائل و مشکلات ارتباطی و حتی بی‌اخلاقی‌های یاری رساند.

کلیدواژه‌ها: بایسته‌های اخلاقی، ارتباطات و مراودات اجتماعی، قرآن و روایات، فضای مجازی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران:

درآمد

برقراری ارتباط، گفتگو و مراوده از نیازهای اصلی انسان است و نقش مهمی در رشد اعضای جامعه دارد و اگر به خوبی همراه با رعایت اصول اخلاقی و انسانی انجام شود، باعث تفاهم، سازگاری بیشتر و رشد و تعالی جامعه می‌گردد. پیشرفت‌های ارتباطی و تعاملی انسان‌ها در دهه‌های اخیر باعث شده است تا عصر حاضر را عصر ارتباطات بنامند. زیرا از طریق شیوه‌های جدید ارتباطات و مراودات و فضاها و امکانات پدید آمده، از این ابزار برای تصمیم‌گیری، تعامل بین انسانی، هویت بخشی و هویت ستاندن، جهت‌دهی به افکار، تعاملات و تبدلات علمی، جهت‌دهی به اندیشه‌ها و ابزاری بر سلطه و تغییر و دگرگونی استفاده می‌شود.

زندگی بشر از ابتدای تاریخ تا کنون برای رسیدن به کمال و پیشرفت، پر از فراز و نشیب‌های گوناگون بوده است. آنچه در سال‌های اخیر مشاهده می‌شود، رشد صعودی و حیرت‌انگیز نرخ تحولات به مدد فناوری اطلاعات و افزایش روز افزون دانش و آگاهی مردم است (فیضی رحمانی، ۱۳۸۳، ص ۹۹) و زندگی در قرن بیست و یکم متضمن شناخت ویژگی‌های این قرن است که ویژگی اصلی آن انفجار اطلاعات و جامعه اطلاعات محور است (آزموده، ۱۳۸۹: ۳) و در رأس همه این اطلاعات رسانه‌ها و مخصوصاً فضای مجازی قرار دارد. این تکنولوژی تمام جنبه‌های زندگی بشر را تحت تأثیر قرار داده است (جهانگرد، ۱۳۸۴، ص ۳). به گونه‌ای که تصور جامعه معاصر بدون آنها، بسیار دشوار به نظر می‌رسد و باید قبول کرد و اذعان داشت که این واسطه‌ها تأثیر عظیمی بر حوزه‌های مختلف زندگی بشر می‌گذارند (امیدی آوج، ۱۳۹۲، ص ۴۶۳) و تعاملات نظام‌های اجتماعی و نهادهای مختلف را به صورت‌های گوناگون با خود درگیر نموده است.

بدون تردید جامعه برای شکل‌گیری، دوام و بقای خود نیازمند ارتباط و تعامل است، ارتباط و تعاملی که اعضای آن در درون خانواده و در سطوح بالاتر در گروه‌ها و جامعه با دیگران برقرار می‌کنند و تعامل و ارتباطی که با دیگران و در خارج از خانواده صورت می‌دهند، همه در رشد اعضای جامعه اثرگذار است و نتایج برخی پژوهش‌ها نشان داده است که ارتباط و تعامل موثر باعث کسب آرامش در خانواده و میان اعضای آن می‌شود و این عامل نقش شریان حیات‌بخش به زندگی را دارد که در تمام قسمت‌های زندگی اجتماعی با دیگران رسوخ می‌کند (ایرانی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸).

طرح مسأله

در طول یک سده پیش تغییرات زیادی در شیوه ارتباطات رخ داده است که هرچند امکانات و سهولت بیشتری در ارتباط را به همراه داشته است، اما می‌توان گفت در سال‌های اخیر شیوه‌های

ارتباط و مراودات تغییر یافته است که یکی از مشخصه‌های آن رشد شبکه‌های مجازی، افزایش استفاده از فضای مجازی و تغییر اخلاق ارتباط و مراوده است که با توجه به گمنامی و نامشخص بودن هویت فردی و اجتماعی اشخاص در این فضا در بسیاری از موارد رفتارهای ارتباطی و تعاملی با بی اخلاقی و ناهنجارهایی همراه می‌شود. این در حالی است که معاشرت، ارتباط و رفتار کردن با دیگران بدون اخلاق و یا بی‌توجه به آن توسط قرآن نهی شده است.

اخلاق و بایسته‌های آن از مهمترین تأکیدات قرآن است که در آیه ۴ از سوره قلم نیز پیامبر (ص) را دارای خلق عظیم دانسته و ایشان خود فرمودند: «أَنْتِ بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ براستی که من جهت تکمیل کرامت‌های اخلاقی فرستاده شده‌ام» (مجلسی؛ ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۲۱۰). مفاهیمی مانند خیر و درستی، بخشش، احسان، معروف، عدل، پرهیز از فحشا، منکر و ظلم و اعمال و رفتارهایی که حاکی از رویکرد اخلاقی به ارتباط، مراوده، معاشرت و رفتار هستند به روشنی در قرآن اشاره شده است. (برخی از آیات در این باره عبارت‌اند از: اسراء، ۵۳؛ بقره، ۱۶۹ و ۲۶۸؛ اعراف، ۳۳ و ۱۹۹؛ آل عمران، ۱۰۴ و ۱۹۳ و ۱۹۸؛ بقره، ۷۸ و ۱۹۵ و ۲۶۳؛ قصص، ۷۷؛ هود، ۷۱؛ مؤمنون، ۹۶؛ عنکبوت، ۴۵ و انعام، ۱۵۱). همچنین در قرآن دستوراتی مانند بخشش و انفاق به دیگران که رفتاری مثبت و شایسته است نیز اشاره شده است: «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (بقره: ۲۶۵)؛ «آنان که اموال خود را برای خشنودی خدا و ثبات روانی خویش انفاق می‌کنند». عفو و گذشت نیز دارای جایگاه ویژه‌ای در رفتار و معاشرت‌های اجتماعی و خانوادگی است.

نتایج تحقیقات مختلف در این زمینه نشان می‌دهد که از نظر اخلاق اسلامی رعایت اصول اخلاقی در فضای مجازی مانند فضای عادی زندگی لازم است و باید در این زمینه امانت‌داری، رعایت عدالت، حفظ حریم شخصی، پرهیز از ضرر رساندن، جلوگیری از وقوع رذایل و شرح صدر و حساسیت به ترویج فضایل مورد توجه گردانندگان و استفاده‌کنندگان این فضا قرار گیرد (نقدی-پور و اسلامی باباحیدری، ۱۴۰۱). از طرفی استفاده از پدیده فیلترینگ در پالایش محتوای فضای مجازی یکی دیگر از نکات اخلاقی استفاده از این فناوری در زندگی و توجه به اخلاقیات آن است که در این زمینه لازم است اطلاع‌رسانی، رازداری، امانت‌داری و توجه به خطاهای انسانی مدنظر قرار گیرد (رحمتی و شهریار، ۱۳۹۶) تا برای حفظ اخلاق در فضای مجازی دچار بی‌اخلاقی نگردیم. از طرفی ماهیت مسائل اخلاقی در فضای مجازی و اینترنت نیازمند هدایت افراد و حفظ محرمانگی و حریم شخصی و توجه به مسائل مرتبط است (ثقه الاسلامی، ۱۳۹۰).

باتوجه به اینکه ویژگی خاص انسان تمایل به برقراری ارتباط، گفتگو و معاشرت با دیگران است و خداوند متعال نیز بهترین شیوه برخورد و رفتار صحیح انسانی در مقابل دیگران را شایسته سخن گفتن (نساء، ۵)، رفتار و برخورد صحیح می‌داند (نساء، ۲۱) و بر حفظ اخلاق و رعایت اصول اخلاقی در ارتباط و مرادده با دیگران تأکید نموده است و کمتر پژوهشی به جمع‌بندی این موارد پرداخته است، مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی و احصاء بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات اجتماعی حاکم بر فضای مجازی از نگاه قرآن و روایات است.

روش تحقیق

در علوم اجتماعی پژوهش مجموعه‌ای از ترتیبات علمی یا رویه‌ها و تکنیک‌ها است که برای جمع آوری و تحلیل داده‌ها (اشتراوس، ۱۴۰۱، ص ۲) و شناخت واقعیت اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. روش پژوهش حاضر بر مبنای هدف کاربردی و براساس ماهیت و روش از نوع تحلیل اسنادی است که مبتنی بر شواهد برگرفته از مطالعات اسنادی شامل اطلاعات، یافته‌ها، داده‌ها و نتایجی است که توسط سایر متون و یا پژوهشگران در حوزه مورد بحث فراهم گردیده اند. در این نوشتار برخی از مهمترین الزامات و بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات اجتماعی حاکم بر فضای واقعی و مجازی از نگاه قرآن و روایات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مبانی نظری

دراین قسمت از پژوهش برخی از مهمترین مفاهیم و نظریه‌های مرتبط با فضای ارتباطی و تعاملی افراد جامعه چه در حوزه واقعی و چه در فضای مجازی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

- فضای مجازی

واژه مجازی عبارتی است که در دنیای ارتباطات، رسانه و اینترنت بسیار شنیده می‌شود و از دهه ۱۹۹۰ میلادی مورد استفاده پژوهشگران قرار گرفت (عطاران، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳) و به مرور در ادبیات علمی و فناوری جای خود را پیدا نمود و امروزه فضای مجازی به جزئی جدایی ناپذیر از زندگی انسان‌ها تبدیل شده است که در واقع قلمرو محیط غیرفیزیکی و تخیلی از ارتباطات اجتماعی تعاملی است که از طریق رایانه‌های بهم متصل بر بستر دیجیتال شکل می‌گیرد (اسماعیلی و نصراللهی، ۱۳۹۵، ص ۶۰). فضای مجازی محیطی است که برقراری ارتباطات در آن و دیدن و انتقال داده‌ها طراحی، انجام و کنترل می‌شود و شامل محتواها، ارتباطات، قالب‌ها، کلیه خدمات، ابزارهای سخت و نرم و... دنیای اطلاعات و ارتباطات است (کهنوند، ۱۳۹۵، ص ۲۹).

- سرمایه اجتماعی

سرمایه اجتماعی به عنوان یکی از انواع سرمایه‌های مطرح شده، به معنای شبکه‌ای از روابط فردی و گروهی است که هر فردی در اختیار دارد و شامل همه منابع واقعی و بالقوه‌ای است که می‌توانند در اثر عضویت در شبکه اجتماعی کنشگران یا سازمان‌ها به دست آیند (تاجبخش، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷). از نظر پیروردیو سرمایه اجتماعی حاصل جمع منابع بالقوه و بالفعلی است که نتیجه مالکیت شبکه با دوامی از روابط کمابیش نهادینه شده، آشنایی و شناخت متقابل بین افراد، یا به بیان دیگر در گروه است؛ شبکه‌ای که هر یک از اعضاء خود را از پشتیبانی سرمایه اجتماعی برخوردار می‌کند و آنان را مستحق اعتبار می‌سازد. البته سرمایه اجتماعی مستلزم شرایطی به مراتب بیش از وجود صرف شبکه پیوندها است (مبشری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰). وی سرمایه را به چند مقوله تقسیم می‌کند: اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین، که هر کدام از این‌ها را نیز می‌توان در پرتو فعالیت‌های خاص به مقولاتی چون سرمایه عملی، حرفه‌ای، ادبی، دانشگاهی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی، فلسفی، اطلاعاتی و سرمایه آموزش تقسیم کرد (فاین، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳-۱۰۲).

- کارکردگرایی

مطابق با نظریه کارکردگرایی در جامعه‌شناسی نقش‌ها و کارکردهایی که برای رسانه‌ها در جامعه تعریف می‌شود، رفع نیازهایی چون؛ تداوم، نظم، یکپارچگی، هدایت و سازگاری است. از این دیدگاه، جامعه از عناصر مختلفی تشکیل می‌شود که به یکدیگر متکی هستند و به صورت یک نظام در محیط خود فعالیت می‌کنند. رسانه‌ها و فضای مجازی به عنوان یکی از عناصر زیرمجموعه نظام محسوب می‌شوند که بخش‌های مختلف نظام را به یکدیگر مرتبط می‌سازند (ابراهیمی فر و یعقوبی فر، ۱۳۹۳، ص ۷۵). طبق گفته‌ی پاتر در کتاب نظریه سواد رسانه‌ای، افراد به طور میانگین ۷۰ درصد زمان یک روزشان را به استفاده از رسانه مشغول هستند و کمتر از ۲۱ درصد از زمان وقف کارهای دیگر می‌شود (پاتر، ۱۳۹۱، ص ۲۷) و این میزان در سال‌های جدید و پس از رواج بیماری کرونا به شدت افزایش یافته است و در برخی مواقع کارکرد رسانه و فضای مجازی تغییر یافته و با این تغییر رویکردهای استفاده و بهره‌مندی که عمدتاً برای آموزش و پژوهش بود، اخلاقیات استفاده از این فضا و ارتباط و مراوده نیز تحول یافت.

یافته‌های پژوهش

در قرآن کریم، اصول و باید و نبایدهایی برای ارتباط، مراوده و معاشرت با دیگران بیان گردیده است که برخی از آن‌ها با تعاملات فضای مجازی همخوانی بیشتری دارد که توجه و اهتمام به آن‌ها

می‌تواند در این زمینه مؤثر باشد. بنابراین در این قسمت تعدادی از مهم‌ترین الزامات و بایسته‌های اخلاقی ارتباط، معاشرت و مراوده با دیگران براساس آیات قرآن و روایات در سه حوزه دانشی، نگرشی و رفتاری بیان می‌شود.

رفتار و عمل هر شخص و گروهی از جامعه تحت تأثیر شناخت و آگاهی از امور، نگرش و بینش نسبت به آن و یادگیری شیوه رفتار قرار دارد و لذا هنگامی که صحبت از بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات اجتماعی حاکم بر فضای مجازی می‌شود، لازم است تا به این سه حوزه دقت و توجه شود. زیرا تغییر در شناخت و آگاهی باعث تغییر در بینش و نگرش و نهایتاً منجر به تغییر رفتار می‌گردد.

مهمترین بایسته اخلاقی در ارتباطات و مراودات اجتماعی کسب دانش و آگاهی لازم در شیوه برخورد با دیگران است. پس از آن بینش و نگرش قرار دارد. نگرش به لحاظ آن که دارای جهات عاطفی مثبت و منفی می‌باشد، دارای ساختاری متفاوت از دانش و معرفت است. در سطحی بالاتر رفتار و مهارت آموزی قرار دارد که به نسبت انجام آن دشوارتر و به توجه و دقت بیشتری نیاز دارد. سرانجام بالاترین سطح این اقدامات، ایجاد الگوهای رفتاری و ارتباطی شایسته و اخلاقی در سطح عملکرد گروهی یا جمعی است و لذا از آنجایی که این تغییرات به تغییر در عادات، آداب و سنت‌ها و تربیت مربوط می‌شود، دشوارترین و زمان برترین تغییرات است (هرسی و بلانچارد، ۱۳۹۳، ص ۲۲). با این وجود در ادامه سعی شده است تا در سه حوزه نامبرده مهمترین بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات اجتماعی با تأکید بر فضای مجازی شناسایی و تبیین شود.

۱- حوزه معرفت، دانش و آگاهی

عصر حاضر عصر دانایی و دانش است. در سطح ملی و بین‌المللی فرد، اجتماع، جماعتی و کشوری که دانش بیشتر و به روزتری داشته باشد، دارای قدرت و اعتبار بالاتری است (تاکوچی و نوناکا، ۱۳۹۴، ص ۱۷) و کسب دانش و آگاهی از هر موضوعی قبل از انجام آن لازم است. برای برقراری ارتباط و مراودات نیز آگاهی و شناخت مخاطب و شیوه صحیح برخورد در زمان‌ها و مکان‌ها مختلف بسیار ضروری است. با این وجود در قرآن کریم و روایات معصومین (ع) نیز به نکاتی در این رابطه اشاره شده است که از مهمترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود؛

- کسب آگاهی و دانش

الزام و بایسته مهم در ارتباطات و مراودات اجتماعی انسان‌ها برخورداری از دانش و اطلاعات کافی در مورد نیازها و شرایط است. بدین ترتیب آگاه‌سازی و نشان دادن راه درست از نادرست مخصوصاً در فضای مجازی در همه زمینه‌ها از بایسته‌های مهم ارتباطات و مراودات اجتماعی است

که در قرآن کریم ضمن آیه ۱۲ سوره یونس آگاه سازی انسان با این مضمون که در هنگام رنج و سختی انسان همه جور خداوند را صدا می زند و با برطرف شدن سختی دوباره به حالت غفلت و فراموشی باز می گردد به گونه ای که انگار هیچوقت خدا را صدا نزده است، به خوبی بیان شده است. بنابراین باید برای کسب آگاهی و دانش مطالعه و تفکر و تعقل نمود که ۱۳۵ آیه در قرآن مجید درباره تحریک به «تفکر»، «تعقل»، «تدبّر»، «تحصیل عقل ناب»، «شعور» و «فهم عالی» وارد شده است (نک؛ ۵۰ انعام، ۱۰۰ یونس، ۶۸ مومنون، ۱۹۰ آل عمران و ...). پیامبر اکرم (ص) فرموده اند: ز گهواره تا گور دانش بجوی، و در جای دیگر بیان داشته اند که: «هر کس بمیرد و میراث او دفترا و دوات باشد بهشت بر او واجب می شود» (بحرانی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲۱).

– دانش خداترسی

خداترسی از بایسته های مهم ارتباط و مرواده فردی و اجتماعی است که هم در فضای واقعی و هم در فضای مجازی باید مورد توجه قرار گیرد و در قرآن به زیبایی به آن در کنار یادآوری نعمت های خداوند و وفای به عهد در آیه ۴۰ سوره بقره « يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدِي اَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّايَ فَاَرْهَبُونَ » بیان شده است. اصل خداترسی با شیوه موعظه و بیم دادن در قرآن و حدیث بیان شده است. خداوند در آیه ۵۷ سوره یونس می فرماید: « ای مردم همانا برای شما از جانب پروردگارتان موعظه ای آمد و درمانی برای آنچه در سینه هاست و هدایت و رحمتی برای مؤمنان ». همچنان که در آیه دوم از سوره نوح از زبان حضرت نوح (ع) می فرماید: « من بیم دهنده ای روشن گم... ». در احادیث نیز خداترسی ملازم با خدانشناسی آمده است و امام صادق (ع) در حدیثی زیبا آمده است: « خدانشناس ترین مردم، خداترس ترین آنهاست، و خداترس ترین مردم، خدانشناس ترین آنهاست، و خدانشناس ترین مردم، زاهدترین آنان در دنیا است » (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۷).

۲- حوزه بینش و نگرش

یکی دیگر از بایسته های مهم و ضروری در ارتباطات و تعاملات اجتماعی مخصوصا در فضای مجازی عوامل نگرشی و بینشی هستند که اهمیت زیادی در رفتار و عمل دارند و در آیه ۱۱ سوره رعد نیز خداوند به اهمیت نگرش در رفتار اشاره داشته است که در ادامه موارد آن براساس قرآن و روایات بیان می گردد؛

۱. لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ (الرعد: ۱۱)

- اجتماع‌گرایی

یکی از بایسته‌های معاشرت و ارتباط با دیگران که جنبه عمومی و بینشی دارد و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها باید مورد توجه قرار گیرد، اجتماع‌گرایی است. زیرا در زمینه معاشرت و اخلاق اسلامی تشویق به کناره‌گیری از جمع و جامعه و توجه به روحیه فرداگرایانه در افراد، امری کاملاً غیرمتعارف است (مطهری، ۱۳۷۱ ج ۲، ص ۲۴۱). عمده شیوه‌های تربیتی همچون قناعت، انفاق، عدالت‌ورزی، امانت‌داری، صداقت، ایثار و... از مواردی انتخاب می‌شود که در تعاملات روزمره زندگی اجتماعی و در مناسبات و برخوردها مطرح و مورد توجه است؛ بدین مفهوم که از گذرگاه نیازهای غریزی، تعاملات اجتماعی، تمایلات و آنچه مورد توجه و تنفر انسان در زندگی فردی و اجتماعی است، شروع به دین‌ورزی و رفتار و عمل به شیوه متناسب بشری می‌گردد. آیاتی از قبیل: کهف، ۷؛ محمد، ۳۱؛ آل عمران، ۱۶۸، اعراف، ۶۸؛ انبیاء، ۳۵؛ گواه این مطلب هستند.

- قضاوت و پیشداوری

از بایسته‌های مهم معاشرت و تعامل با دیگران پرهیز از پیشداوری و قضاوت دیگران مخصوصاً در فضای مجازی که حقیقت و دروغ بهم پیوسته است، می‌باشد. به صورت کلی آگاهی‌های انسان فقط بواسطه تجارب شناختی و کشف عناصر خارجی پدیدار نمی‌شود، بلکه از گذر شناخت و عمل است که تغییرات واقعی در رفتار انسان بوجود می‌آید. علاوه بر این تأثیر عمل و رفتار بر انسان از دو جنبه مثبت و منفی قابل ارزشیابی است. زیرا خداوند به زیبایی در قرآن بیان فرموده است: «ای ایمان آورندگان، اگر از خدا می‌ترسید، برای شما وسیله‌ای جهت جداسازی، تشخیص و تمایز حق از باطل قرار می‌دهد» (انفال آیه ۲۹).^۱ و در معاشرت با دیگران باید از پدیده ذهن‌گرایی که بسیار مخرب و برهم‌زننده نظم و آسایش است، پرهیز نمود.

۳- حوزه عملکرد و رفتار

رفتار جنبه عملکردی در انسان است و فعالیتی است که ارگانسیم (جاندار) انجام می‌دهد و توسط ارگانسیم دیگر یا یک ابزار اندازه‌گیری قابل مشاهده و اندازه‌گیری است (سیف، ۱۳۹۱، ص ۴۱). براین اساس ارتباط، مراوده و معاشرت با دیگران یک رفتار و عملکرد است که نیازمند رعایت اخلاق است و چه در محیط واقعی و چه فضای مجازی باید بایسته‌های اخلاقی در آن رعایت شود. در قرآن کریم و روایات موارد متعددی از بایسته‌های اخلاقی در سطوح مختلف بیان

۱ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (الأنفال: ۲۹)

شده است که در این قسمت تعدادی از مهم‌ترین آن‌ها که ارتباط بیشتری با موضوع پژوهش حاضر دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛

- اخلاق‌مداری

از بایسته‌های مهم در معاشرت و ارتباط با دیگران، رعایت اخلاق و اخلاق‌مداری است که در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است و خداوند در آیات قرآن به تعلیم و تزکیه به عنوان فلسفه بعثت پیامبران از جمله پیامبر گرامی اسلام تأکید دارد (آیه ۱۲۹ بقره). در آیه‌ای دیگر سوره بقره (آیه ۲۴۷) خداوند می‌فرماید که؛ «کسانی که دارایی خود را شب و روز پیدا و پنهان می‌بخشند، پاداش آن‌ها نزد خداوند است و هراسی ندارند و غمگین نمی‌شوند». لذا رعایت اخلاق از بایسته‌های مهم معاشرت است که اساسا پیامبر اکرم (ص) نیز برای به کمال رساندن اخلاق مبعوث شده است. آنچه در این رابطه مهم است رعایت اخلاق پای‌بندی به رفتار و انجام اعمال انسانی و صحیح است که هم در رفتارهای اوامری قابل مشاهده است و هم در رفتارهای بازدارنده‌ای. چنانکه آیات قرآن به توکل (آیه ۳ طلاق)، تقوا (آیه ۳ و ۲ طلاق)، صبر (آیه ۷ ابراهیم) به عنوان رفتارهای اخلاقی زیبا اشاره داشته و از تمسخر (۷۹ توبه)، دروغ‌گویی (۱۱۶ نحل) و صدا زدن با القاب زشت (۱۱ حجرات) نهی فرموده است که این موارد در ارتباطات مجازی بسیار کاربردی و مهم هستند.

- دوری و پرهیز از زشتی و گناه

دوری از گناه و زشتی بایسته مهم تعامل و معاشرت با دیگران مخصوصا در فضای مجازی است که بی توجهی و عدم رعایت آن آثار و نتایج نامناسب دارد. زیرا فرد گناهکار هم خویشتن را آلوده می‌کند و هم جامعه را به آلودگی می‌کشاند (کتابچی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱). قرآن کریم نیز در آیه ۳۷ سوره شوری فرموده‌اند که: «همان کسانی که از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می‌ورزند...» و دوری از گناه را یک الزام رفتاری و تعاملی می‌داند. پیشوایان بزرگ اسلام در فرمایشات خود تمام کیفیها و آثار ناشی از گناهان را بیان کرده‌اند تا مسلمانان برای درک فضایل روانی و رسیدن به کمال انسانیت از آنها دوری کنند (کتابچی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱-۲۱۰) و امام رضا (ع) نیز در این رابطه فرموده‌اند: «مردم هرچه گناهان تازه و جدید مرتکب شوند که قبلا انجام نمی‌دادند، خداوند هم به بلاهایی مبتلایشان خواهد ساخت که قبلا نمی‌شناختند» (کلینی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۷۵).

- رعایت ادب و احترام

رعایت ادب و حفظ احترام نسبت به دیگران از الگوهای رفتاری شایسته و بایسته‌های فردی و اجتماعی تعامل، ارتباط و معاشرت با دیگران است که در قرآن کریم در آیات ۳۲ سوره مائده مبتنی بر اهمیت حفظ جان دیگران و آیه ۸۳ سوره بقره مبنی بر رعایت ادب و احترام در سخن گفتن با دیگران نمونه‌های رعایت ادب و احترام است. همچنین در قرآن کریم احترام به دیگران در هنگام ارتباط و زندگی اجتماعی لازم دانسته شده است و در تعبیری زیبا آمده است که؛ «وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ» (حجرات/۱۱) با القاب زشت و ناپسند یکدیگر را یاد نکنید» و به همدیگر در تعاملات و ارتباطات اجتماعی و فردی احترام گذارید. همچنین در روایات نیز امام رضا (ع) همیشه احترام دیگران را رعایت می‌فرمود و «هرگز اتفاق نیفتاد که در سخن گفتن به کسی جفا کند. هر که با او گفت و گو می‌کرد، کلامش را قطع نمی‌کرد و فرصت می‌داد تا آخرین سخن خود را بگوید. اگر کسی حاجتی نزد او می‌آورد، در صورت امکان ابدأ او را مأیوس نمی‌کرد. در حضور کسی پیش را دراز نمی‌کرد و تکیه نمی‌داد. هیچ وقت به غلامان خود ناسزا نمی‌گفت و آب دهان خویش را به روی زمین و جلوی کسی نمی‌انداخت و هنگام خندیدن هم قهقهه سر نمی‌داد و با صدای بلند نمی‌خندید بلکه تبسم می‌فرمود» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۴).

- تواضع و فروتنی

یکی از بایسته‌ها و الزامات دیگر در ارتباطات و مراودات اجتماعی مخصوصاً در فضای مجازی داشتن تواضع و فروتنی است که در آیات متعدد قرآن به زیبایی بیان شده است (نک؛ آیات ۵۴ مائده، ۶۳ فرقان، ۲۱۵ شعراء، ۱۸ لقمان) که در تمام آن‌ها خداوند به زیبایی بحث تواضع و فروتنی را مطرح کرده است. در احادیث معصومین (ع) نیز تواضع جایگاه بلندی دارد. مثلاً امام باقر (ع) می‌فرماید: «التواضع الرضا بالمجلس دون شرفه، و ان تسلّم علی من لقیته، و ان تترك المراء و ان كنت محققاً؛ تواضع آن است که به کمتر از جایگاه شایسته خود در مجلس قناعت کنی و هنگام ملاقات با کسی، در سلام کردن پیشی گیری، و در گفتگوها از جر و بحث پرهیز کنی گرچه حق با تو باشد (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۷۸، ص ۱۷۶).

- عکس‌العمل و پاسخ مناسب

از بایسته‌های اساسی در ارتباط و معاشرت با دیگران که در فضای مجازی نیز بسیار کاربردی است، داشتن واکنش و پاسخ مناسب است. در قرآن کریم نیز آیاتی به برخورد صحیح و عکس‌العمل یا نحوه صحیح برخورد و واکنش اشاره داشته‌اند. به عنوان مثال در آیه ۵۵ سوره قصص خداوند به زیبایی بیان فرمودند: « و چون لغوی بشنوند از آن روی بر می‌تابند و می‌گویند:

«کردارهای ما از آن ما و کردارهای شما از آن شماست. سلام بر شما، جوای [مصاحبت] نادانان نیستیم». «رفتار قرآنی به همگان می‌آموزد هرگز لغو را با لغو نباید پاسخ داد و جهل را با جهل جواب نمی‌دهند، افراد مؤمن با جاهلان بیهوده گو و کسانی که با سخنان موزیانه سعی می‌کنند اعصاب افراد با ایمان و نیکوکار را درهم بریزند، وداع می‌گویند و گفتارشان این است: سلام بر شما ما طالب جاهلان نیستیم» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۱۱۱). لذا انجام رفتار صحیح از بایسته‌های مهم در معاشرت در قرآن است. پاسخ به نحو شایسته و داشتن عکس العمل مناسب به دیگران قسمتی از تعامل و ارتباط است که طبق بیان قرآن بهتر است پاسخ دیگران را به نحو شایسته و نیکو و یا حداقل به همان شیوه خودشان داد. خداوند در آیه ۸۶ از سوره نساء می‌فرماید: «وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا» هرگاه به شما تحیت گویند، پاسخ آن را بهتر از آن بدهید؛ یا (لااقل) به همان گونه پاسخ گوید».

– تعادل و میانه‌روی

الزام مهم دیگر در تعاملات اجتماعی توجه به تعادل است که در آیات قرآن نیز به آن اشاره شده است و آیات ۷ تا ۹ سوره سجده به این امر اشاره داشته‌اند و خداوند فرمود است که انسان را در بهترین حالت خلق کردم و به بهترین شکل ممکن تعادل خلق شده است. اگرچه واژه اعتدال در قرآن به کار نرفته است اما کلمه «حنیف» در معنای فاصله از گمراهی به طرف راه مستقیم بیان شده که لازمه آن نگهداشت اعتدال است، از این رو برخی لغت‌شناسان «حنف» را در معنای اعتدال، تأنی و آرامش در راه رفتن به گونه‌ای که از مسیر انحرافی رخ ندهد بیان داشته و واژه حنیف را به شخص باوقار و آرام که از زیاده‌روی و کم‌روی، تند و تیزی و خروج از اعتدال و نرمی به دور است، معنا نموده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۵) و آیات مختلف با اعتدال بودن را به عنوان یک شیوه ارتباط صحیح بیان داشته و در بیشتر آیات دوری از زیاده روی و پرهیز از اسراف و تبذیر را به عنوان حد متعادل امور و روش رشد یافتن دانسته‌اند (۱۴۸ آل عمران، ۲۸ کهف). علاوه بر آیات قرآن در احادیث معصومین (ع) نیز رعایت اعتدال و میانه روی به شدت مورد توجه بوده است و پیامبر اکرم (ص) در سخنی زیبا فرمودند: «انسان نه امساک کند و نه اسراف، نه بخل بورزد و نه اتلاف. راه میانگین بهترین راه کارها است» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۷۷، ص ۱۶۶).

– وفای به عهد و پیمان

از الزامات مهم روابط اجتماعی چه در فضای واقعی و چه در محیط مجازی داشتن وفای به عهد و پیمان است که در قرآن کریم علامت ایمان (مومنون، آیه ۸) و نشانه نیکوکاران (معارج، آیه

۳۲) دانسته شده است و همچون شیرازه ای است که روابط اجتماعی، سیاسی و ... جامعه را محکم و پابرجا نگه می‌دارد (اشتهاردی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۷-۱۸۸). همچنین امام رضا(ع) در این زمینه می‌فرماید: « ما خاندانی هستیم که معتقدیم وعده‌هایی که داده‌ایم به منزله دینی است که ادای آن لازم است، همانطور که پیامبر(ص) اینگونه رفتار می‌نمودند» (عطار دی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۸۴).

- حفظ حریم خصوصی

حریم خصوصی اصل مهم و ارزشمندی در تعاملات و مراودات اجتماعی در فضای مجازی و واقعی است. مراودات و تعاملات در جامعه اسلامی برگرفته از دستورات قرآن به گونه‌ای است که حریم خصوصی در آن به خوبی مشخص شده و به عنوان یک اصل اساسی از اهمیت خاصی برخوردار است. حفظ حریم خصوصی چه به صورت کلی و چه در بحث از تعاملات و ارتباطات به هر شیوه مهم و لازم است و آیات ۲۷ و ۲۸ سوره نور بر این امر توجه و تأکید شده است و امام رضا(ع) نیز بر این نکته تأکید داشته و فرموده اند: «... سنت الهی حفظ اسرار مردم است. چرا که خداوند می‌فرماید: « او عالم به غیب است و هیچ کس را بر این غیب آگاه نمی‌سازد، مگر آن کس را که از او راضی باشد» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶).

نتیجه

هدف پژوهش حاضر بررسی بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراودات اجتماعی حاکم بر فضای مجازی از نگاه قرآن و روایات بود که برای دسترسی به هدف نامبرده از شیوه اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده شد. نتایج نشان داد در منابع دینی برخورد شایسته و رعایت ادب و اخلاق با دیگران و مدارا کردن در برخوردهای اجتماعی همیشه به عنوان یک اصل اخلاقی - اجتماعی در تعاملات و مراودات یاد شده است و هم در آیات قرآن و هم در سیره معصومین(ع) این عمل به شکل‌های مختلف قابل توصیه و ترویج شده است. به عنوان مثال برخورد محبت‌آمیز پیامبر(ص) چه در هنگام برخورد واقعی و چه در نامه‌ها و توصیه‌ها با مخالفان و مشرکان نمونه‌ای گویا از نحوه مواجهه با دیگران و حتی مخالفان و دشمنان و رعایت ادب و احترام در ارتباط و مراوده با آنها است. بررسی بایسته‌های اخلاقی ارتباط و مراوده با دیگران نشان می‌دهد که ارتباط صحیح و اخلاقمندانه، از بستر اصول و بایسته‌های دین، در سه حوزه معرفتی و دانشی (آگاهی و دانش، خداترسی)، نگرشی و بینشی (اجتماع‌گرایی، قضاوت و پیشداوری)، رفتاری و عملکردی (اخلاق - مدارا، پرهیز از گناه و زشتی، رعایت ادب و احترام، تواضع و فروتنی، واکنش مناسب، تعادل و میانه‌روی، وفای به عهد و پیمان و حفظ حریم خصوصی) قابل جمع‌بندی و احصاء است که نتایج پژوهش‌های مشابه (ثقه الاسلامی، ۱۳۹۰؛ رحمتی و شهریار، ۱۳۹۶ و نقدی‌پور و اسلامی

باباحیدری، ۱۴۰۱) نیز همسو با یافته‌های پژوهش حاضر است و براساس تعامل فضای مجازی و واقعی نگاه جامع‌گرایانه به عوامل نامبرده می‌تواند در دست‌یابی به یک ارتباط و مرادده سالم و رشد دهنده یاریگر باشد. در تبیین یافته‌ها باید گفت که دست‌یابی به ارتباطات و مراددهات اخلاقی در فضای واقعی و مخصوصاً فضای مجازی نیازمند توجه به آموزش و ایجاد تغییرات در سه حوزه دانش، نگرش و رفتار افراد است که براین اساس انجام اقدامات مناسب، همه‌جانبه، مستمر و فراگیر در جهت ارتقای اصول و بایسته‌های اخلاقی ارتباطات و مراددهات اجتماعی امری ضروری به نظر می‌رسد. براساس نتایج پژوهش پیشنهادات زیر را می‌توان در قالب سیاست‌های کاربردی توصیه نمود:

- توجه ویژه به آموزش نحوه صحیح ارتباط و تعامل با دیگران از سطوح ابتدایی و حتی قبل از آن تا سطوح بالاتر.
- تعهد و پایبندی افراد شاخص، دولت، مؤسسات آموزشی و فرهنگی و متولیان ارتباطات به اجرای اخلاقیات در ارتباطات و مراددهات خود.
- برگزاری دوره‌ها، برنامه‌ها، سمینارها و همایش‌های رایگان شیوه‌های ارتباط و مرادده در فضای واقعی و فضای مجازی با الهام از دستورات قرآن و روایات.
- طراحی و تدوین اصول و مبانی ارتباط در فضای واقعی و مجازی و آموزش آن از سطوح ابتدایی تا دانشگاه.

منابع

۱. ابراهیمی‌فر، طاهره؛ یعقوبی‌فر، حامد (۱۳۹۳ش)، *تاثیر شبکه‌های اجتماعی بر افکار عمومی (بررسی موردی انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸)*، دانش انتظامی پلیس پایتخت، ۷(۱) (۲۰): ۶۹-۹۴.
۲. اسماعیلی، محسن؛ نصراللهی، محمدصادق (۱۳۹۵ش)، *پالایش فضای مجازی؛ حکم و مسائل آن از دیدگاه فقهی*. دو فصلنامه علمی پژوهشی دین و ارتباطات، ۲۳(۱) (۴۹): ۵۳-۸۰.
۳. اشتراوس، آنسلم و کوربین، جولیت (۱۴۰۱ش)، *مبانی پژوهش کیفی*، ترجمه ابراهیم افشار، چاپ دهم، تهران: نی.

۴. ایرانی زاده، جلال؛ زارعی محمودآبادی، حسن؛ وزیری، سعید و افشانی، سیدعلیرضا (۱۳۹۸ش)، *کشف الگوی تحکیم خانواده براساس نظریه لازاروس در زوجین شهر یزد (مطالعه کیفی)*، دو ماهنامه علمی طلوع بهداشت یزد، ۱۸(۵)، ۲۷-۴۰.
۵. آزموده، نشمیل (۱۳۸۹ش)، *بررسی نقش فناوری اطلاعات و ارتباطات در توسعه روستاها*، پیرانشهر. مجموعه مقالات سومین همایش ملی جغرافیا و رویکرد علمی به توسعه پایدار.
۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۰۱ش)، *معالم الزلزلی* [چاپ سنگی]. طهران: قلی خان.
۷. پاتر، دیلیو جمیز (۱۳۹۱ش)، *سواد رسانه‌ای*، ترجمه امیر یزدیان، منا نادعلی، پیام آزادی، قم: مرکز پژوهش‌های صدا و سیما.
۸. تاجبخش، کیان (۱۳۸۹ش)، *سرمایه اجتماعی (اعتماد، دموکراسی و توسعه)*. ترجمه افشین خاکباز و حسن پویان، چاپ سوم، تهران: شیرازه.
۹. ثقه الاسلامی علیرضا (۱۳۹۰ش)، *بررسی ماهیت مسائل اخلاقی پژوهش در فضای مجازی*. اخلاق در علوم و فناوری. ۶ (۳): ۴۸-۶۱.
۱۰. رحمتی، حسینعلی و شهریار، حمید (۱۳۹۶ش)، *بایسته‌های اخلاقی فیلترینگ و پالایش محتوا در فضای مجازی*، اخلاق و حیانی. ۷(۱): ۱۴۵-۱۷۰.
۱۱. سیف، علی اکبر (۱۳۹۱ش)، *تغییر رفتار و رفتار درمانی*، چاپ نهم، تهران: آگاه.
۱۲. صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۸ش)، *عیون اخبار الرضا (ع)*، ج اول، تهران: جهان.
۱۳. عطازان، محمد (۱۳۸۳ش)، *جهانی شدن فناوری اطلاعات (IT) و تعلیم و تربیت*، تهران: موسسه توسعه فناوری آموزشی مدارس هوشمند.
۱۴. فاین، بن (۱۳۸۵ش)، *سرمایه اجتماعی و نظریه اجتماعی: اقتصاد سیاسی و دانش اجتماعی در طلیعه هزاره سوم*، ترجمه محمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۵. فیضی، کامران؛ رحمانی، محمد (۱۳۸۳ش)، *یادگیری الکترونیکی در ایران، مسائل و راه کارها با تأکید بر آموزش عالی*، فصلنامه پژوهشی و برنامه ریزی در آموزش عالی. ۱۰(۳) (۳۳): ۹۹-۱۲۰.
۱۶. کتابچی، محسن (۱۳۸۷ش)، *آئین زندگانی (از نگاه امام رضا علیه السلام)*، چاپ چهارم، مشهد: الف.
۱۷. کلینی رازی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۲ق)، *الکافی*، جلد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶، چاپ دوم، تهران: اسلامی.

۱۸. کهوند، محمد (۱۳۹۵ش)، *شیکه عنکبوتی*، قم: ذکری.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه دارالوفا.
۲۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. مطهری مرتضی (۱۳۷۱ش)، *مجموعه آثار*، ج ۲، قم: صدرا.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۴۱۴ق). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. نقدی پور، سبحان، و اسلامی بابا حیدری، فرزانه. (۱۴۰۱ش)، بررسی و تحلیل اصول عام اخلاقی فضای مجازی از منظر اخلاق اسلامی، *مطالعات اخلاق کاربردی (اخلاق)*، ۱۶۳-۱۹۶.

ENGLISH ABSTRACTS

Individual Economics Lifestyle Based on the Opinion of *Nahj al-Balāghah*

Akram al-Sadat Mir Momtaz¹

Abdul Hosein Kangazian²

Seyed Mohammad Moein Moareknezhad³

(Received: July 03, 2024, Accepted: August 04, 2024)

Abstract

Based on Imam Ali's commands (as) in *Nahj al-Balāghah*, this study aims to explore the ways to earn income and manage expenses in an individual's economic lifestyle, along with the outcomes of these practices. Using thematic translations of *Nahj al-Balāghah* and related research, relevant sermons, letters, and sayings were identified and analyzed. The findings indicate that earning income through self-employment, government jobs, or investment is lawful if it benefits the people. Conversely, income derived from hoarding, bribery, rent-seeking, and betrayal of trust is considered illegal according to Imam Ali's view. Imam Ali (as) also believes that normal expenses in an individual's economic lifestyle are highly desirable if they are accompanied by moderation and contentment. Furthermore, paying taxes, giving charity, and making endowments are deemed essential for solving social problems, gaining Allah's approval, and attaining heaven. The result of adopting Imam Ali's individual economic lifestyle is achieving a monotheistic and dignified life and responsible human development.

Keywords: Dignified Life, Economy, Imam Ali (as), Income, Cost, *Nahj al-Balāghah*.

1. Instructor, Department of Educational Sciences, Faculty of Islamic Education, Isfahan Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran: mirmomtaz72@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Geology, Technical and Engineering Faculty, Isfahan Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran (corresponding author): kangazian@khuisf.ac.ir

3. Master of Business Administration, Department of Business Administration, Faculty of Governance, Isfahan Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran: moareknezhadmoein@gmail.com

William Watt's Critical Analytical View of the *Gharāniq* Legend (Based on Shi'a Sources)

Akram Dezhban¹

Ahamd Nazari²

Reza Kohsari³

(Received: June 15, 2024, Accepted: August 08, 2024)

Abstract

One of the legends and superstitious stories that have been narrated in some non-authentic commentary and hadith texts and used as a reason to raise doubts is the legend known as *Gharāniq*. In this research, the doubts in the field of *Gharāniq* story are discussed based on the views of an orientalist named William Watt using the descriptive-analytical method. Investigations show that the source of Watt's views in raising doubts about the *Gharāniq* legend is some sources of interpretation and hadith of the Sunnis, which, in addition to the weakness of the documents, have differences and differences in content. In addition, the story known as *Gharāniq* contradicts the verses of the Qur'an indicating the weakness of the devil, the infallibility of the Prophet in receiving and communicating revelation, the power of Allah Almighty in guaranteeing the revelation, the high position of the angel of revelation, and so on. Shia thinkers have not mentioned this superstitious story in any of their authentic books, and also some honest orientalists, along with Shia thinkers, have considered the legend of *Gharāniq* as unreal and invalid. Community Verified icon.

Keywords: Legend of *Gharāniq*, William Watt, Orientalists, Doubts.

1. PhD student of Quranic Sciences and Hadith, Semnan Branch, Islamic Azad University, Semnan, Iran: dinadezhban1358@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Theology (Qur'anic Sciences and Exegesis), Shahrud Branch, Islamic Azad University, Semnan, Iran (corresponding author): Drahadnazari5@jmail.com

3. Assistant Professor, Department of Theology (Islamic Theology), Semnan Branch, Islamic Azad University, Semnan, Iran: r.kohsari@semnaniau.ac.ir

Essence and Components of *Ijtihād*, from the Perspective of Imāmiyyah and Sunnis

Saleh Hasan Zade¹

Ali Yusefi Hanumerur²

Zahra Ghelij Khani³

(Received: June 20, 2024, Accepted: August 07, 2024)

Abstract

The issue of *ijtihād* has gone through many ups and downs since its inception until now. Undoubtedly, *ijtihād* among Sunni scholars has not followed an acceptable process and they have ended up committing *ijtihād* by voting and then turning to obstruction. However, *ijtihād* in the Shia school has always been dynamic and mobile since the fifth century and has played a significant role in human scientific innovation due to the acceptance of the immediate caliphate of Amīrul Mominīn and benefiting from the problems of Alawite jurisprudence. The element of *ijtihād* is the driving engine that advances Islamic *Shari'ah* along with time, place, needs and questions. This research, with a descriptive and analytical method, deals with the essence and components of *ijtihād*, and its comparative analysis in Imāmiyyah and Sunni jurisprudence. *Ijtihād* in Imāmiyyah is *ijtihād* in the general sense, that is, extracting and inferring secondary rulings from verses and hadiths using logic. But *ijtihād* in Sunnis is special *ijtihād* and interpretation is based on opinion. This writing presents the image and definition of *ijtihād* that is approved by the innocents, and shows the true face of Salafi *ijtihād*, which is rooted in Sunni *ijtihād*, especially Hanbali *ijtihād*. What distinguishes this research is the comparative investigation of what is *ijtihād* and its components from the perspective of Sunni and Imāmiyyah, because in many books and articles, only the views of Shia are limited and less has been done to compare these two religions in the matter of *ijtihād*.

Keywords: *Ijtihād*, Imāmiyyah, Ahl al-Sunnat, Inference, Approval, Error.

1. Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran: hasanzadeh@atu.ac.ir

2. PhD student of Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran: aliusofi1372gmail.com

3. PhD student of Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University (corresponding author): sahebaman20@chmail.ir

A Critique and Analysis on the Claim of Invalidity of the Tradition of Islamic Historiography from Dequin's Point of View in the Book *the Beginning of Praise of Ali and the Emergence of Abbasid Worldview*

Mohammad Reza Noor Abadi¹

Nowrooz Amini²

Mahboob Mahdavian³

(Received: July 01, 2024, Accepted: August 08, 2024)

Abstract

Some non-Muslim writers and historians have researched the historiography of Islam without having sufficient knowledge, and due to their unfamiliarity with the foundations of this religion and lack of understanding of its philosophy and the nature of some of its issues, they have not reached an unbiased and reliable scientific result. In addition to these cases, it is necessary to add prejudice and the impact of the views of historians, which caused them to spread their previous mentalities to the subjects related to the researched religion and reach the desired result. This article examines Dequin's one-sided approach to a huge part of the sources of Islam, i.e. Islamic historiography, focusing on his views in the book *the Beginning of Ali's Praise and the Emergence of Abbasid Worldview* in a critical and analytical manner on the claims of It examines the validity of the tradition of Islamic historiography from the perspective of Dequin. The results of the research show that he has based his research on the invalidity of Islamic historiography and considers everything related to the history of Islam to lack validity, value and authenticity. The evidence claimed by Dequin to prove his point of view is questionable, and in some cases it is methodologically and analytically-historically contradictory.

Keywords: Dequin, Criticism, Historiography, Islamic Historiography.

1. Ph.D. student of Quranic Sciences and Hadith, Khoy Branch, Islamic Azad University, Khoy, Iran: noorabadi2010@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Gilan University; Visiting Assistant Professor of Quranic Sciences and Hadiths, Khoy Branch, Islamic Azad University, Khoy, Iran; (Corresponding author): norouz.amini@guilan.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Khoy Branch, Islamic Azad University, Khoy, Iran: dr.m.mahdavian@gmail.com

A Reflection on the Single Narratives of Mohammad ibn Sinān in the Four Shia Hadith Books

Sajjad Salami¹

Mozhgan Sarshar²

Mohammad Sharifani³

(Received: May 20, 2024, Accepted: August 02, 2024)

Abstract

Mohammad ibn Sinān Zāhari (d. 220 AH) is one of the prolific narrators who has had a significant impact on the Jurisprudence and Hadith of the Imāmiyyah. Many prominent scholars of Hadith criticism, such as Ibn al-Ghadhā'iri in *al-Dhu'afā*, Ibn Najāshi in *al-Rijāl*, Sheikh Tūsi in *al-Fihrist* and *al-Tahdhibain*, Shahid Thāni in *al-Rawḍāt al-Bahīyyah*, and Khoei in *Mu'jam Rijāl al-Hadith*, have criticized him and some believe that he is accused of exaggeration, elevation, and weakness. Consequently, especially his solitary narrations have been deemed unreliable. This paper endeavors to examine 8 solitary narrations of Mohammad ibn Sinān in *al-Kāfi* and *al-Tahdhīb*, by referring to evidence and real testimonies, as well as the statements of eminent scholars of Hadith criticism, to delve into the attributes of weakness attributed to his narrations in order to achieve a more comprehensive understanding of his status. The texts of these narrations have been evaluated considering their tendency towards exaggeration and lack of rational consistency. The most significant finding of this research is that upon scrutinizing and analyzing some of Ibn Sinan's narrations, the narrations are weakened due to possessing numerous characteristics such as exaggeration, elevation, and extremism, rendering them unreliable and contrary to reason. Therefore, the opinions of prominent scholars in regard to the weakness of Mohammad ibn Sinan's character and the rejection of his solitary narrations are deemed accurate and valid.

Keywords: Mohammad ibn Sinān, Exaggeration, Narrative, Single Hadith, Intellect.

1. Ph.D. student of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: ssalamy1992@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding author): sarshar2008@gmail.com

3. Associate Professor, Faculty of Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: sharifani40@yahoo.com

Ethical Requirements of Communication and Social Interactions Governing Virtual Space from the Perspective of Qur'an and Hadiths

Tayyebeh Zarei¹

(Received: March 10, 2024, Accepted: June 03, 2024)

Abstract

The basis of social life is based on communication and interaction with others, which requires maintaining human value and dignity and morality to live together. Extensive changes and social and communication developments with the introduction of virtual communication have caused the emergence of some issues that require attention and recognition of the ethical requirements and obligations of communication and dealings with regard to valuable and reliable sources, namely the Holy Qur'an and the traditions of the infallible (pbuh). Is. Thus, the purpose of this research, which was carried out using a descriptive method of documentary analysis, is to explain and analyze the ethical requirements of communication and social interactions governing the virtual space from the perspective of the Qur'an and hadiths. The findings indicate that correct and ethical communication, based on the principles and requirements of religion, in three fields of knowledge (awareness and knowledge, fear of Allah the Almighty), attitude and insight (socialism, judgment and prejudice), behavioral and functional (ethics, avoiding sin and ugliness, observing politeness and respect, modesty and modesty, appropriate reaction, balance and moderation, keeping promises and keeping privacy) can be counted and attention and compliance It can help to keep this space away from some communication issues and problems and even immorality.

Keywords: Moral Obligations, Communication and Social Relations, Qur'an and Hadiths, Virtual Space.

1. Assistant professor, Department of Islamic Education, Islamic Azad University, Kermanshah Branch, Kermanshah, Iran: Tayyebeh.zareie@iau.ac.ir

Table of Contents

- **Individual Economics Lifestyle Based on the Opinion of *Nahj al-Balāghah***

Akram al-Sadat Mir Momtaz

Abdul Hosein Kangazian

Seyed Mohammad Moein Moareknezhad

- **William Watt's Critical Analytical View of the *Gharāniq* Legend (Based on Shia Sources)**

Akram Dezhban

Ahamd Nazari

Reza Kohsari

- **Essence and Components of *Ijtihād*, from the Perspective of Imāmiyyah and Sunnis**

Saleh Hasan Zade

Ali Yusefi Hanumerur

Zahra Ghelij Khani

- **A Critique and Analysis on the Claim of Invalidity of the Tradition of Islamic Historiography from Dequin's Point of View in the Book *the Beginning of Praise of Ali and the Emergence of Abbasid Worldview***

Mohammad Reza Noor Abadi

Nowrooz Amini

Mahboob Mahdavian

- **A Reflection on the Single Narratives of Mohammad ibn Sinān in the Four Shia Hadith Books**

Sajjad Salami

Mozhgan Sarshar

Mohammad Sharifani

- **Ethical Requirements of Communication and Social Interactions Governing Virtual Space from the Perspective of Qur'an and Hadiths**

Tayyebeh Zarei



**Quarterly Journal of Research
for the Studies of the Ahl al-Bayt (as)
Year 3, Issue 7, Spring 2024**

Managing Editor: Abbasali Rostami Sani

Editor in Chief: Mohammad Reza Aram

Editorial Board:

Mohammad Reza Aram (Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch), Ahmad Hasani Ranjbar (Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mohammad Sharifani (Associate Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Susan Ale Rasoul (Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch), Mohsen Ghasem Pour (Professor of Allameh Tabatabai University, Tehran), Mohammad Jawad Fallah (Associate Professor, Department of Islamic Ethics, University of Islamic Studies), Abdolmajid Talebtash (Associate Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch).

Advisory Board:

Abbas Ashrafi, Amir Tohidi, Majid Ma'aref, Mohammad Ali Mahdavi Rad, Mohammad Teimouri, Seyed Mohammad Razavi.

Translator: Mohammad Reza Aram

Editor: Mohammad Reza Aram

The authors are responsible for the content of their articles.

Address: Third Floor, No. 136, Staff Building 2, Forsat Shirazi St., Eskandari St., Qur'an and Etrat Research Institute, Tehran, Iran.

Tel: 0098 – 21 – 66571198, Fax: 0098 – 21 – 66434095

Email: ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com

Web site: <https://sanad.iau.ir/journal/abq/>

In the Name of Allah, the Almighty