

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

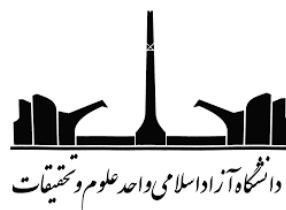






پژوهشنامه معارف اهل بیت (علیهم السلام)

سال سوم، شماره ۹، پاییز ۱۴۰۳



دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

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

شماره شاپا: ۸۵۱۱-۳۰۶۰

مدیر مسئول: عباسعلی رستمی ثانی

سردبیر: 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) / نمابر: 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:

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

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

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.



### هیأت تحریریه

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

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار میکروسافت وُرد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی کد نوشته، و با هر دو 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 به‌ترتیب مُشتمَل 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 شهر 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 اَشْهَرِ 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 مُصَحِّح 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)، «مَقُولَةُ جِسْمٍ لَا كَالْأَجْسَامِ»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۶۴م)، *بُغْيَةُ الوُعَاءِ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام اَشْهَرِ 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 کتابِ مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اَشْهَرِ 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 اشهر، 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 اَشْهَرِ 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 احمد بن حنبل* 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.

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 داوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشد، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند داوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از داوری 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 برنرفتند، 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 کار بسته 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 آماده سازی 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

- ضرورت تشکیل حکومت بر مبنای فقه حکومتی... / اسماعیل زاده، فلاح، ولی زاده..... ۱۳
- مولفه‌های اخلاقی فرهنگی انصار در قرآن و روایات / ازوجی، میر، افچنگی..... ۲۶
- بررسی تحلیلی استلزام و استقلال از نگاه روایات... / عباسعلی رستمی ثانی..... ۴۹
- بررسی تفسیر آیات «اکمال دین» و «ابلاغ» سوره مائده... / مجید بابالیان..... ۶۴
- خوی استکباری و راهکارهای مقابله با آن... / گودرزی، مرادی، شریفانی..... ۸۲
- ارزیابی احادیث متضمن حرز و تعویذ... / مافی، جعفری، میرصفی..... ۱۰۲
- چکیده‌های انگلیسی ..... ۱۳۹

## ضرورت تشکیل حکومت بر مبنای فقه حکومتی از منظر امام علی (علیه السلام)

هادی اسماعیل زاده<sup>۱</sup>

حسن فلاح احمد چالی<sup>۲</sup>

رحمان ولی زاده<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵، صفحه ۱۳ تا ۲۵ (مقاله پژوهشی)

### چکیده

فقه شیعه به عنوان میراثی ارزشمند از فقهای پیشین، همواره بر محور مبانی و اساسی مدون شده، که پاسخگوی نیازهای فردی و اجتماعی جوامع بوده، به گونه ای که علاوه بر پاسخگویی به مسائل شرعی در حوزه فردی، در بستر کلان و حکومتی نیز در راستای اداره مطلوب جامعه به سوی سعادت دنیوی و اخروی و در نهایت تشکیل تمدن اسلامی که مقدمه آن فقه حکومتی می باشد مورد توجه قرار گرفته است. در تعریف فقه حکومتی علی رغم تعریف های متعدد، فقهی است که مبنای شکل گیری دولت و نهادهای دولتی و نیز مبنای تصمیمات دولت و تعیین کننده شکل، محتوا و جهت گیری مقررات و قوانین دولت است. موضوع مورد بحث، ضرورت تشکیل حکومت بر مبنای فقه حکومتی از منظر کلام امام علی (علیه السلام) است مسأله تشکیل حکومت از اهداف متعالی خلقت و موجب رشد و کمال انسان ها می باشد و همواره مورد توجه انبیای الهی و ائمه اطهار بوده است و ایجاد فقه حکومتی نیز که وجود آن جهت نظم و مدیریت جامعه امری ضروری است در این امر خطیر سهیم هست. در این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و اطلاعات کتابخانه ای ابتدا به تعریف فقه، حکومت، فقه حکومتی، پرداخته ایم و سپس در انتها به اهمیت و ضرورت تشکیل حکومت بر مبنای فقه حکومتی از دیدگاه کلام امیرالمومنین (ع) اشاره خواهیم کرد.

**کلیدواژه ها:** ضرورت، حکومت، فقه حکومتی، امام علی (ع).

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی،

بابل، ایران: h951311@gmail.com

۲. استادیار ادیان و عرفان اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل،

ایران (نویسنده مسئول): esmailzadehhadi99@gmail.com

۳. استادیار فقه و حقوق مبانی اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران:

Rahmanvalzadeh30@gmail.com

## درآمد

فقه حکومتی به مثابه رویکرد و یک نظریه درباره روش استنباط احکام فقهاست، و همچنین فقه حکومتی نگرشی کل-نگر و ناظر به تمام ابواب فقه دارد. از این رو، گستردگی که در فقه حکومتی بحث می-شود، در برگیرنده تمام مسائل فقه خواهد بود. بر طبق قوانین فقه اسلامی هیچ فردی حق حاکمیت مطلقه برای برپایی قوانین الهی را جز خداوند متعال ندارد، خداوند متعال این حق را با نصب خلیفه و جانشین به انسان-های برگزیده در دوران حضور یعنی معصومین، و در دوران غیبت با انتصاب از طرف آنان، مسئولیت حکومت بر عهده فقهای شیعه است. در فقه حکومتی، قدرت و ظرفیت-های قوانین فقه اسلامی برای تشکیل و مدیریت حکومت به خدمت گرفته می-شوند در واقع، فقه حکومتی به تعبیری بخشی از فقه یا حکومت است و هدف فقه حکومتی، بررسی احکام الهی در همه جنبه‌های نظام و حکومت الهی است و در نگرش به همه احکام فقهی به ابعاد حکومتی نیز توجه دارد و تأثیر احتمالی هر حکم در کیفیت و اداره مناسب نظام و حکومت را مورد ارزیابی قرار می-دهد (مشکانی، ۱۳۹۰: ۱۵۹).

## ادبیات پژوهش

### الف- تعریف فقه

فقه در لغت به معنای، فهم عمیق (لسان العرب، ۱۴۱۲ق: ۳۰۵)، درایت و شناخت عمیق است (ذوالفقاری و سیدیان، ۱۳۹۱: ۵۲) و با علم فرق دارد. بعبارتی، ادراک و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه همان فقه است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۵). در اصطلاح علمی: هو العلم بالاحکام الشریعه الفرعیه عن ادلتها لتفصیلیه. ترجمه علم به احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلیه قرآن، سنت، اجماع، عقل است (شب خیز، ۱۳۹۲: ۱۸۹).

### ب- تعریف حکومت

حکومت در لغت به معنای استحکام و بازداشتن فرد از ظلم و ستمگری است (فراهیدی، ۱۳۶۴: ۶۷). در کتب حقوق اساسی و علوم سیاسی نیز حکومت، عبارت است از سازمان اداری، تشکیلات و نهادهای سیاسی؛ ماند قوه مقننه، قضاییه و اجراییه (ابن منظور، ۱۳۸۵: ۳).

در تعاریف ارائه شده از حکومت، جدای از نوع دیدگاه‌ها، مترادف‌های حکومت نیز لحاظ شده است و حکومت را با مفاهیم مترادف، هم سنخ دانسته‌اند، یا به عبارت دیگر حکومت را با نام‌های مختلف تعریف کرده‌اند که گاه هر نام خود مفهومی جداگانه دارد که این نوع اندیشه نیز از همان دیدگاه‌های فکری آنان منبعث می‌شود. از جمله مواردی که با حکومت مترادف دانسته‌اند عبارتند از: دولت، رژیم، حاکم، فرمانروا و بسیاری موارد دیگر، که در این میان مفهوم دولت بیش از همه با حکومت

یکسان قلمداد شده است که گاهی در تعریف حکومت و دولت این دو به جای هم ارائه می‌شوند که گاه مراد از دولت همان حکومت است و مراد از حکومت همان دولت است که ما برای روشن شدن دقیق معنای این مفاهیم به بیان تعریف لغوی و مفهوم دولت و حکومت می‌پردازیم.

واژه «دولت» از ماده «دول» به معنای گردیدن است. وقتی گفته می‌شود: «دَالَتْ الْاِیَامُ» یعنی ایام گردش کرد، و «دَالَتْ لَهُ الدَّوْلَةُ» یعنی مال و ثروت یا پیروزی از آن او شد، و «دَالَ اللَّهُ بَنِي فُلَانٍ مِنْ عَدُوِّهِمْ» یعنی خدا فلان طایفه را بر دشمنانشان پیروز کرد (ابن فارس، ۱۳۸۴: ۳۱۴ - ۳۱۵) در قرآن کریم نیز آمده است: «وَتِلْكَ الْاِیَامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ»: آن ایام را میان مردم می‌گردانیم (گاهی به قومی و گاهی به قوم دیگری دهیم) (آل عمران: ۱۴۰). «دَوْلَةُ» به ضم دال و فتح دال دو واژه است و به ضم دال (دَوْلَةُ) در مورد مال و به فتح دال (دَوْل) در مورد جنگ استفاده می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۳: ۵۰۸). «دَوْلَةُ» گردیدن زمانه و گردش نیکی و ظفر و غلبه به سوی کسی است ذیل واژه «دولت» (دهخدا، ۱۳۶۷: ۵۲).

### ج- فقه حکومتی

۱- فقه حکومتی دانش احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی در چارچوب یک سازمان متشکل مبتنی بر قدرت حاکم در دولت-کشور است (ضیایی‌فر، ۱۳۹۱: ۱۳۱).

۲- فقه حکومتی دانشی است، که معارف مربوط به نظام‌های اجتماعی یا آموزه‌های مورد نیاز برای اداره جامعه را از منابع دینی استخراج می‌کند لذا از فقه حکومتی، گاه به عنوان فقه نظام‌ها یا فقه‌الاداره یاد می‌شود (پرور، ۱۳۹۰: ۱۹۲).

۳- فقه حکومتی به مثابه یک رویکرد و یک نظریه درباره روش استنباط احکام فقهی است، که در مقابل روش و رویکرد فردی استنباط احکام قرار می‌گیرد. فقه حکومتی، نگرشی کل‌نگر و ناظر به تمام ابواب فقه است. از این رو، گستره‌ای که در فقه حکومتی بحث می‌شود تمام ابواب و مسائل فقه خواهد بود. در این نگاه، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۰: ۱۸۴ - ۱۸۵).

۴- فقه حکومتی دانش استنباط احکام مربوط به اداره و سرپرستی از طریق نظام‌ها و نرم‌افزارهای اجتماعی از منابع دینی است. این دانش، زمینه‌ها و قواعد جریان یافتن اصول و ارزش‌های دینی در حوزه مدیریت کلان اجتماعی را فراهم می‌سازد (میرباقی و همکاران، ۱۳۹۵: ۶۱).

بنابراین فقه حکومتی فقهی است که تبیین الگوی نظام اسلامی در ایجاد روابط گوناگون اجتماعی و مدیریت و هدایت و کنترل آن بر اساس شریعت الهی اسلام را بر عهده دارد. بدین ترتیب واژی

فقه حکومتی به مفهومی اعم از واژه (فقه سیاسی) اشاره دارد؛ زیرا شامل فقه مربوط به سایر نظام‌های اجتماعی؛ نظیر نظام فرهنگی، نظام آموزشی، نظام اقتصادی، و غیره می‌شود (اراکي، ۱۳۹۳: ۷۱).

#### د- تعریف فقه حکومتی از دیدگاه مقام معظم رهبری

وفتی در باب مسائل مالی اسلام بحث می‌کنیم، باید این را مورد نظر قرار بدهیم که جامعه اسلامی، نظام اسلامی امور مالیش چگونه بگذرد؟ اگر در باب خمس بحث می‌کنیم، به این لحاظ بحث کنیم که نظام اسلامی از هر کسی چقدر، از چه چیزی و برای چه مصرفی باید بگیرد؟ کما اینکه ظاهر آیاتی که در باب خمس یا زکات «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (توبه: ۱۰۳). و آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» (قرآن: ۴۱/۸).

ترجمه: و (ای مؤمنان) بدانید که هر چه غنیمت و فایده برید خمس آن خاص خدا و رسول و خویشان او و یتیمان و فقیران و در راه سفر ماندگان (از خاندان او) است.

ترجمه: تو از اموال مؤمنان صدقات را دریافت دار که بدان صدقات نفوس آنها را پاک و پاکیزه می‌سازی و رشد و برکت می‌دهی، و آنها را به دعای خیر یاد کن که دعای تو در حق آنان موجب تسلی خاطر آنها شود و خدا شنوا و داناست (خامنه‌ای، ۱۳۶۶، ۱، ۶).

بحث بر سر امور مسلمان‌ها و جامعه اسلامی است. بحث یک فرد مسلمان بریده از افراد دیگر نیست که حالا من با این یک مشت پولی که دارم، چطور باید رفتار کنم؟ چیزی مهم‌تر اینکه مجتمع عظیم این میلیون‌ها انسان با این نظام، با این حکومت، این‌ها با این درآمد خودشان چگونه باید عمل بکنند؟ درآمد عام و عمومی جامعه اسلامی چیست؟ خمس در این رابطه باید مورد توجه قرار بگیرد.

#### روش تحقیق

روش تحقیق در این موضوع با مطالعات مستندی که از سوی دیگران انجام شده است مورد ملاحظه قرار گرفته و سایر اطلاعات نیز از طریق بررسی‌های کتابخانه‌ای<sup>۱</sup>، اینترنتی و مقالات داخلی و خارجی انجام پذیرفت. در شیوه گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای<sup>۲</sup> محقق یافته‌های مصاحبه‌ای و کتابخانه‌ای<sup>۳</sup> را گردآوری می‌کند و با استفاده از روش استقرائی به فشرده‌سازی اطلاعات از طریق بخش‌بندی و سپس به تجزیه و تحلیل می‌پردازد و در نهایت حکم صادر می‌کند و پاسخ مسئله تحقیق را به اتکای آنها می‌یابد. روش‌های کتابخانه‌ای<sup>۴</sup> در تمامی تحقیقات علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد، ولی در بعضی از آنها در بخشی از فرایند تحقیق یعنی مطالعه ادبیات و سوابق پژوهی، استفاده می‌شود<sup>۵</sup> (حافظ‌نیا: ۱۳۹۷، ۱۹۶). عمده‌ترین ابزاری که در تحقیقات کتابخانه‌ای<sup>۶</sup> برای جمع‌آوری اطلاعات از آن استفاده می‌شود. عبارت‌اند از: فیش،

جدول و فرم، پرسش نامه‌ی استخراج اطلاعات، نقشه، کروکی و فایل رایانه (همان منبع: ۲۰۵) در این پژوهش ما بیشتر از ابزار فیش استفاده نموده‌ایم

## ضرورت تشکیل حکومت

### الف. اهمیت و ضرورت حکومت از منظر کلام امیرالمومنین

از تحقیق در زندگانی بشر آشکار می‌شود که انسان موجودی است اجتماعی که ذاتاً همیشه جویای قدرتی بالا دست بوده تا از او دستور بگیرد و این حکومتی‌پذیری جامعه انسانی را می‌رساند، البته جویای حکومتی است که مطلوب بوده و در آن حقوق افراد پاس داشته شود؛ غافل از اینکه انسان‌ها برای دست یافتن به این آرزوی دیرین خود می‌بایست حول محور خداوند حرکت می‌کردند تا در این راه توفیق یابند نه حول محور خود و این جز گمراهی ثمره‌ای برای بشریت نداشته است و به همین دلیل است که تنها کسانی در مسیر صحیح و راه اصلی سعادت و کمال حرکت نموده‌اند که هر گونه حکومت غیر خدا را شرک دانسته و تنها حول خالق اصلی با اعتقاد به مکتب وحیانی حرکت نموده‌اند و با هدایت‌های انبیاء و اولیاء و فرستادگان خداوند متعال به راه سعادت صعود نموده‌اند. همیشه باید در جامعه حکومتی مطلوب، برای هدایت مردم وجود داشته باشد تا از اختلافات و انحرافات در جامعه جلوگیری شود. در این میان به لطف خداوند کریم و به مدد تلاش‌های فرستاده اش حضرت محمد، دین مقدس اسلام به عنوان کامل‌ترین دین که تمامی دستورات و راه و روش‌های لازم را به ما ارزانی داشته است و ائمه معصومین که بهترین حاکمانند برای سعادت و هدایت و البته تبعیت ما از آنها به انسان‌ها هدیه شده‌اند ائمه معصومین و از جمله حضرت علی (علیه السلام) در نظر داشتند که وجود حکومت و قدرتی که باعث برقراری نظم در جامعه شود و قوانینی که همگان از آن تبعیت کنند ضروری است و در غیر این صورت نابسامانی در جامعه حاکم شده و در رسیدن به هدف مهم سیر به سوی کمال خلل و آسیب وارد می‌شود (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۷: ۶۳)

عملکرد امام علی (علیه السلام) در مقابل تفکرات ضد دولت و ضد قانون گروه خوارج تأکیدی بر اهمیت جایگاه حکومت و قانون در جامعه است. حضرت برای تبیین و تفهیم اهمیت جایگاه و ضرورت دولت در مقابل خوارج که شعار «لا حکم الا لله» را سر داده بودند، کلام آن‌ها را سخنی حق دانستند که از آن امر باطلی را اراده کرده‌اند. چرا که آن‌ها فرمانروایی را جز برای خدا روا نمی‌دانستند در صورتی که مردم باید از نعمت وجود حاکم و قوانین و مقررات برخوردار باشد خواه نیکوکار باشد خواه بدکار و تنها در سایه وجود حکومت است که چه کافران و چه مردم افراد با ایمان می‌توانند به امور خویش پرداخته و از امنیت برخوردار باشند و از تضییع حقوق جلوگیری شود (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۰: ۱۵). حضرت برای تأکید بیشتر در اهمیت حکومت می‌فرمایند: «اسدٌ حطومٌ خیرٌ من

سُلْطَانِ ظُلُومٍ، وَ سُلْطَانِ ظُلُومٍ خَيْرٌ مِنْ فِتْنٍ تَدُومٍ» شیر درنده از سلطان ستمگر بهتر است، و سلطان ستمگر از فتنه طولانی بهتر است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۵۹).

نبود حکومت منجر به هرج و مرج و بروز فتنه‌های طولانی می‌شود و حضرت برای تفهیم بهتر اهمیت و ضرورت وجود حکومت، شیر درنده را از هرج و مرج و بی حکومتی بهتر می‌دانند؛ تا جایی که اگر حاکمی جائز و ستمکار باشد، این حکومت ظالمه را بر بی قانونی ترجیح می‌دهند. باید در نظر داشت با توجه به اینکه انسان موجودی اجتماعی است، در محیط اجتماع و در سایه تبادلات فطری و برخورداری از امکانات و درچارچوب مقررات می‌تواند پیشرفت کرده و به موفقیت دست یابد، و در غیر اینصورت هر کدام از افراد در تلاش برای رسیدن به خواسته‌ها و منافع خود ممکن است منافع دیگر افراد را سد راه خود دانسته و درصدد رفع آن برآیند و این باعث هرج و مرج و افسار گسیختگی در جامعه می‌شود. بنابراین باید مقررات و قوانینی حاکم باشد تا هرکس در مسیر خود و در چارچوب قوانین تعیین شده حرکت نماید و زندگی افراد سامان یابد؛ و به عقیده امام دولتی مورد نیاز است که در سایه قوانین آن از تعدی به حقوق و مرزها جلوگیری شود و امنیت برقرار گردد و مردم در آسایش به سربرند.

## ب- انواع حکومت‌ها

انسان‌ها در طول تاریخ همواره شاهد تسلط حکومت‌های مختلفی بر مردم بوده‌اند که برخی دینی برخی غیر دینی بوده‌اند در یک تعریف مختصر می‌توان گفت که حکومتی غیر دینی است که احکام و قوانینش طبق اصولی غیر از اصول دینی و اسلامی استوار باشد و حکومت دینی و اسلامی حکومتی است که در برنامه‌ریزی و اجرای قوانین آن اصول و معیارهای دینی و اسلامی رعایت (سلمانی کیاسری، ۱۳۸۵: ۲۹).

و احکام آن با اسلام سازگار باشد و چنین حکومتی است که مورد تایید خداوند و ائمه معصومین می‌باشد. امیرالمومنین در خطبه ۱۳۱ فلسفه تشکیل چنین حکومتی را ذکر کرده و فرموده<sup>۳</sup> اند:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانََ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ، وَ لَا التَّمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخَطَامِ، وَلَكِنْ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ، وَ نُظْهِرَ الصِّلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَ تُقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ»

پروردگارا، تو میدانی که مطالبه و اقدام ما برای بدست آوردن حکومت نه برای تلاش و رقابت در میدان سلطه‌گری بوده و نه برای خواستن زیادتی از مال دنیا. بلکه همه هدف ما ورود به نشانه‌های دین تو و اظهار استصلاح در شهرهای تو بوده است. باشد که بندگان ستمدیده تو امن و امان یابند، و آن کیفرها و احکام تو که از اجرا بازایستاده است، به جریان بیفتد. امام با این بیان شیوا هدف خود

را از پذیرش حکومت، برپایی دین خداوند و اجرای احکام آن، اصلاح شهرها و امنیت مردمان معرفی می‌کنند. از نظر امام علی (علیه السلام) حکومت یا باطل است یا حق. در حکومت باطل هدف، ستمگری، خود کامگی، حاکمیت مطلق و خدایی کردن بر مردم، و شعار انا ربکم الاعلی سر دادن است، که با توجه به فرموده حضرت در چنین حکومتی افراد نالایق، بخیل، جاهل و جفاکاری براموال و نوامیس و نفوس و احکام مردم حاکم می‌شوند و امت را به هلاکت می‌رسانند. و اما در حکومت حق که هدف اجرای عدالت و ادای حقوق مردم است لایق‌ترین و کارآمدترین افراد بر مردم حکومت دارند و قوانین با تلاش در جهت وضع و اجرای طبق اصول اسلام، سعی در برپایی عدالت، ادای حقوق مردمان و آزادی و حفظ کرامت انسانی دارند و این همان حکومتی است، که همگان شیفته آن هستند.

### ضرورت تشکیل حکومت بر مبنای فقه حکومتی از منظر امام علی (علیه السلام)

#### الف: تامین سعادت مادی و معنوی و توجه به رشد و تادیب مردم

امام علی (علیه السلام) هدایت و تربیت مردم را از جمله حقوق آن‌ها می‌دانند که فقه حکومتی این وظیفه را بر عهده حکومت قرار داده؛ ایشان مردم و زمامداران را نسبت به یکدیگر مسؤول دانسته و برای هریک حقوقی بر شمرده‌اند، و می‌فرمایند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا». ترجمه: ای مردم، مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی است. حقی که شما به گردن من دارید، اندرز دادن و نیک‌خواهی شماست و غنایم را به تمامی، میان شما تقسیم کردن و تعلیم دادن شماست تا جاهل نمانید و تأدیب شماست تا بیاموزید.

#### ب: اقامه حق و دفع باطل

از مهم‌ترین اهداف تشکیل حکومت امیرالمومنین بر مبنای فقه حکومتی اقامه حق و دفع باطل بود این مطلب را می‌توان از کلام ابن عباس فهمید که نقل می‌کند: «قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دَخَلْتُ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) بِذِي قَارٍ وَ هُوَ يَخْصِفُ نَعْلَهُ، فَقَالَ لِي مَا قِيمَةُ هَذَا النُّعْلِ؟ فَقُلْتُ لَا قِيمَةَ لَهَا. فَقَالَ (علیه السلام) وَ اللَّهُ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أَقِيمَ حَقًّا أَوْ أَدْفَعَ بَاطِلًا». ترجمه: ابن عباس می‌گوید در سرزمین «ذی قار»، خدمت امام رفتم که داشت کفش خود را پینه می‌زد، تا مرا دید، فرمود: قیمت این کفش چقدر است؟ گفتم بهایی ندارد. فرمود: به خدا سوگند، همین کفش بی‌ارزش نزد من از حکومت بر شما محبوب‌تر است مگر اینکه حقی را با آن به پا دارم، یا باطلی را دفع نمایم.

### ج: تحقق عدالت

یکی از اهداف شکل‌گیری حکومت اسلامی در جهت رشد فقه حکومتی احیاء و صیانت از حقوق مردم یا همان حقوق عامه است و این امر جز از طریق اجرای عدالت ممکن نخواهد بود چنانکه مولایمان درباره‌ی اهمیت عدالت در نامه ۵۳ می‌فرماید: «إِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنٍ الْوَلَاةُ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ، وَظُهُورُ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ؛ وَإِنَّهُ لَا تَظْهَرُ مَوَدَّتُهُمْ إِلَّا بِسَلَامَةِ صُدُورِهِمْ، وَلَا تَصِحُّ نَصِيحَتُهُمْ إِلَّا بِحَيْطَتِهِمْ عَلَى وِلَاةِ الْأُمُورِ، وَقَلَّةُ اسْتِقْطَالِ دُولِهِمْ، وَتَرْكُ اسْتِبْطَاءِ انْقِطَاعِ مُدَّتِهِمْ؛ فَافْسَحْ فِي أَمَالِهِمْ، وَوَأَصِلْ فِي حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ» (بدان) برترین چیزی که موجب روشنایی چشم زمامداران می‌شود برقراری عدالت در همه بلاد و آشکار شدن علاقه و محبت رعایا به آنهاست و محبت و علاقه رعایا نسبت به آنها جز با پاکی دل‌هایشان (و بر طرف شدن هرگونه سوء ظن به زمامداران) آشکار نمی‌شود و خیرخواهی آنها در صورتی کاملاً مفید واقع می‌شود که با میل خود گرداگرد زمامداران جمع شوند و حکومت آنها بر ایشان سنگین نباشد و انتظار پایان گرفتن مدت حکومتشان را نکشند، بنابراین میدان آرزوها را (برای زندگی) در برابر سپاهت وسعت بخش.

### د: تأمین امنیت

به عقیده امام علی (علیه السلام) برقراری نظم و امنیت در جامعه جز در سایه وجود حکومت و قانون امکان پذیر نیست. بنابر دیدگاه فقه حکومتی در کلام امام، اگر حکومت و قانون نامطلوب هم که باشد، باز هم بهتر و ضررهایش کمتر از نبود حکومت و به تبع آن هرج و مرج و بی‌قانونی و فتنه است؛ چرا که فلسفه فقه حکومتی نظام‌سازی بر پایه تشکیل حکومت است. حکومت بدون امنیت، حکومت نیست و یکی از اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مقولات هر حکومتی، تأمین و برقراری امنیت برای مردم و دفاع از حقوق آنها است. امنیت سنگ زیربنای حیات فرد و جامعه است و پیش شرط هر گونه توسعه و رشد و رفاه و ارتقای مادی و معنوی به حساب می‌آید. چنانکه امیرالمومنین در خطبه ۴۰ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «لَا بَدْءَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ ... وَ يُقَاتِلُ بِهَ الْعَدُوَّ وَ تَأْمَنُ بِهَ السَّبِيلُ وَ يُؤْخَذُ بِهَ لِلضَّعِيفِ»؛

به ناچار برای مردم امیری لازم است؛ خواه نیکوکار یا بدکار، تا به وسیله او با دشمن جنگ شود و راه‌ها امن گردد و حقوق ضعیفا از اقویا گرفته شود و نیکوکاران در رفاه باشند و از شرّ بدکاران آسایش داشته باشند.

در این بیان نورانی، امام (علیه السلام)، فلسفه حکومت و ضرورت آن را بیان می‌فرماید و از اهداف و اصول آن برقراری امنیت، دفاع و مقابله با دشمنان، حمایت از حقوق مظلومان و ستم‌دیدگان و مقابله با ستمگران و متجاوزان و تأمین رفاه و آسایش و آرامش و امنیت جامعه و جمع‌آوری

بیت‌المال و مصرف صحیح آن را برمی‌شمرد، که با هرج و مرج و تهاجم دشمنان و زورگویی قلدران به مبارزه برخیزد و حقوق محرومان را تأمین نماید.

### ذ: وحدت در پرتو تشکیل حکومت

با مراجعه به کلمات حضرت چنین می‌توان استنباط نمود که «اتحاد» امری فطری و طبیعی می‌باشد و انسان با روحیه نوع دوستی پدید آمده است. «اتحاد» ریشه در فطرت انسان دارد. در خطبه ۱۱۳ نهج البلاغه آمده است: «شما براساس دین خدا برادران یکدیگرید، چیزی جز آلودگی درون‌ها و بدی نیت‌ها، شما را از هم جدا نکرده است، به همین دلیل یکدیگر را یاری نمی‌دهید، و خیرخواهی هم نمی‌کنید و به یکدیگر بذل و بخشش ندارید و باهم دوستی نمی‌ورزید». گرچه وحدت‌گرایی فطری است، اما امور فطری نیازمند پرورش و توجه می‌باشد و بی‌توجهی و عدم اهتمام به آن، موجب این می‌شود که شکوفا نگردد و یا در معرض تندبادهای روزگار قرار گیرد، به همین جهت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) برای تقویت این امر فطری در بین امت پیامبر، بسیار تلاش می‌نمود و خود را مشتاق‌ترین شخص به وحدت اسلامی به شمار می‌آورد که با صراحت به پیشتازی در این زمینه اشاره نموده است: «بدان هیچ‌کس از من بر اتحاد و همبستگی در امت محمد(ص) حریص‌تر نیست، من در این کار خواستار پاداش نیکو و بازگشت به جایگاه نیکو هستم» (نامه، ۶۹).

در بینش الهی و فقه حکومتی امام علی (علیه السلام) حکومت اسلامی، نقش مؤثری در ایجاد وحدت و یکپارچگی امت دارد؛ زیرا امتی که با داشتن هدف الهی، در مسیر تکامل فقهی گام برمی‌دارد، به ناچار باید به رهبری تمسک جوید که تبلوری از آرمان الهی و مورد قبول و پذیرش و مقتدا، و دلیل تحرک و پویایی جامعه باشد. امام با اشاره به سیاستی که زمامدار جهت حفظ نظام باید به کار گیرد، لزوم حکومت و نقش آن در وحدت امت را چنین بیان می‌فرماید: «وَمَكَانُ الْقِيَمِ بِالْأَمْرِ مَكَانُ النَّظَامِ مِنَ الْخَرْزِ يَجْمَعُهُ وَيَضُمُّهُ، فَإِنْ انْقَطَعَ النَّظَامُ تَفَرَّقَ الْخَرْزُ وَذَهَبَ ثُمَّ لَمْ يَجْتَمِعْ بِحَذَائِيرِهِ أَبَدًا» نقش زمامدار نسبت به ملت، مانند رشته‌ای است که مهره‌ها را گرد آورده و به یکدیگر پیوند می‌دهد. اگر رشته بگسلد، دانه‌ها از هم می‌پاشند و به تمامی گرد نمی‌آیند (خطبه، ۱۴۶).

### ر: تأمین رفاه عمومی

امیرالمؤمنین امام علی (علیه السلام) در خطبه ۳۴ وظیفه و تعهد دولت در برابر ملت را و یکی از نمودهای فقه حکومتی بر محوریت اقتصادی، تأمین رفاه در زندگی همه مردم می‌شمارد که با ایجاد اشتغال و رونق دادن به کشت و کار و صنعت و تجارت و بالا بردن سطح درآمدها و ریشه‌کن ساختن بیکاری، میسر است. فقه حکومتی در بخش اقتصادی، علاوه بر کوشش در تأمین بودجه لازم برای

اداره کشور، در ابعاد مختلف سیاسی، نظامی، فرهنگی و غیره، باید در فراهم ساختن امکانات مورد نیاز برای رشد اقتصادی کشور، با تمام توان بکوشد.

امکاناتی را که در گسترش و بهبود کشاورزی مؤثر است، به طور گسترده در اختیار کشاورزان قرار دهد، و شرایط لازم برای بهبود بخشیدن به وضع کشاورزی فراهم سازد، و کاستی‌ها را برطرف کند. نه آنکه آنان را که بیشتر ناآگاه یا مستضعفند، به خودشان واگذار نماید. بلکه باید همواره و بطور مستمر، دولت نظارت کارشناسانه بر پیشرفت کشاورزی داشته باشد.

همچنین در بُعد صنعت برای تأسیس کارخانه‌های صنعتی خرد و کلان تا سرحد بی‌نیازی از وارد کردن فرآورده‌های صنعتی مورد نیاز عموم بکوشد. و در بُعد تجارت داخلی و خارجی و جذب سرمایه‌ها و به کار انداختن آن‌ها، و ایجاد توازن بین درآمد عمومی و مصرف، و توزیع عادلانه ثروت و بالا بردن سطح درآمد سرانه آحاد ملت، زیر نظر کارشناسان خبره و دلسوز اقدام نماید. استفاده حکیمانه از ثروت‌های ملی و طبیعی و اندوخته‌های خدادادی، و دادن مجال به مردم در بهره‌برداری از آنها در چارچوب مقررات و زیر نظر مستقیم دولت، از دیگر اقدامات ضروری فقه حکومتی بر مبنای اقتصاد است.

### ز: نفی استبداد و خودکامگی

در دین اسلام به محبت تاکید بسیار شده و امام (علیه السلام) در سراسر نهج البلاغه به اهمیت محبت اشاره کرده بنا بر فقه حکومتی، دولتی تداوم دارد که مبانی فقهی را با استفاده از اصل محبت اجرا کند، امام در نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر درباره شیوه حکمرانی می‌فرماید: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلَلُ وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ وَيُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمَدِ وَالْخَطَا فَأَعْظِمِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَتَرْضَى أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَالْأَمْرُ عَلَيْكَ فَوْقَكَ وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَّاكَ وَقَدْ اسْتَكْفَاكَ أَمْرَهُمْ وَابْتَلَاكَ بِهِمْ». مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبدا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند. اگر گناهی از آنان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود، یا خواسته و ناخواسته، اشتباهی مرتکب می‌گردند، آنان را ببخشای و بر آنان آسان‌گیر، آن گونه که دوست داری خدا تو را ببخشاید و بر تو آسان گیرد. همانا تو از آنان برتر، و امام تو از تو برتر، و خدا بر آن کس که تو را فرمانداری مصر داد والاتر است، که انجام امور مردم

مصر را به تو واگذارده، و آنان را وسیله آزمون تو قرار داده است؛ و همچنین در حکمت ۱۰می - فرمایند: «خَالَطُوا النَّاسَ مُخَالَطَةً إِنْ مِثْمَ مَعَهَا بَكْوًا عَلَيْكُمْ، وَإِنْ عِشْتُمْ حُنُوا إِلَيْكُمْ». ترجمه: امام (علیه السلام) فرمود: آن گونه با مردم معاشرت کنید که اگر بمیرید بر مرگ شما اشک بریزند و اگر زنده بمانید به شما عشق ورزند. و در نامه ۵۳ نهج البلاغه خطاب به مالک اشتر ایشان را از هرگونه خود بزرگی بینی و خودکامگی منع می‌کند و خطاب به ایشان می‌فرماید:

«وَلَا تَنْصِبَنَّ نَفْسَكَ لِحَرْبِ اللَّهِ فَإِنَّهُ لَا يَدُ لَكَ بِنِقْمَتِهِ وَلَا غَنَىٰ بِكَ عَنْ عَفْوِهِ وَرَحْمَتِهِ وَلَا تَتَدَمَّنْ عَلَىٰ عَفْوٍ وَلَا تَبْجَحَنَّ بِعُقُوبِهِ وَلَا تُسْرِعَنَّ إِلَىٰ بَادِرَةٍ وَجَدْتَ مِنْهَا مَنُذُوحَةً وَلَا تَقُولَنَّ إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأَطَاعُ فَإِنَّ ذَلِكَ إِدْغَالٌ فِي الْقُلُوبِ وَمَنْهَكَةٌ لِلدِّينِ وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْغَيْرِ وَإِذَا أَحْدَثَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أَبْهَةً أَوْ مَخِيلَةً فَانْظُرْ إِلَىٰ عَظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ وَقُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَىٰ مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ وَيَكْفُ عَنْكَ مِنْ غَرَبِكَ وَيَغِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ». هرگز با خدا مستیز، که تو را از کیفر او نجاتی نیست، و از بخشش و رحمت او بی نیاز نخواهی بود. بر بخشش دیگران پشیمان مباش، و از کیفر کردن شادی مکن، و از خشمی که توانی از آن رها گردی شتاب نداشته باش. به مردم نگو، به من فرمان دادند و من نیز فرمان می‌دهم، پس باید اطاعت شود، که این گونه خود بزرگ بینی دل را فاسد، و دین را پژمرده، و موجب زوال نعمت‌هاست. و اگر با مقام و قدرتی که داری، دچار تکبر یا خود بزرگ بینی شدی به بزرگی حکومت پروردگار که برتر از تو است بنگر، که تو را از آن سرکشی نجات می‌دهد، و تندروی تو را فرو می‌نشانند، و عقل و اندیشه‌ات را به جایگاه اصلی باز می‌گردانند.

### ژ: حفظ کرامت انسانی

با نگاهی کلان درمی‌یابیم که تمامی مباحث فقهی برای کرامت بخشیدن و احترام به انسان‌ها ایجاد شده‌اند، وظیفه فقه حکومتی گرامی داشتن این حق، که جز در راستای حکومتی شدن احکام فقهی میسر نخواهد شد.

انسان‌ها بالاتر از حق حیات، دارای حق کرامتند. این حق امری ثابت و زوال‌ناپذیر است. کرامت یعنی اینکه انسان دارای شرف و عزت و حیثیت ارزشی است. بنابراین افراد در سایه آن از عزت برخوردارند و ارزشمندند، و بخصوص که انسان‌ها دارای موهبت‌ها و ارزش‌هایی چون، عقل، احساس و استعداد کمال و وجدان نیز می‌باشند بنابراین لزوم حفظ و رعایت کرامت انسانی برای او بیشتر به عنوان یک موجود ارزشمند دو چندان می‌شود. این حق باید توسط حاکمان نیز محترم شمرده شود و از دید امام علی (علیه السلام) یکی از اهداف حکومت اسلامی حفظ کرامت مردمان است؛ بنابراین

حکومتی دینی و اسلامی است که در آن مردم احساس عزت و ارزش نمایند نه این که احساس حقارت و بی‌اعتباری کنند (سلمانی کیاسری، ۱۳۸۵: ۷۲).

محمد بن جعفر العقبی "نقل می‌کند که امیرالمؤمنین در خطبه‌ای می‌فرمودند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَ أَلَأَمَةً وَ إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ وَ لَكِنَّ اللَّهَ خَوْلَ بَعْضِكُمْ بَعْضًا» ای مردم! به راستی که آدم برده و کنیزی به دنیا نیاورده است و مردم در حقیقت آزاده‌اند اما خداوند شماها را به یکدیگر واگذار کرد (انجام کارهای همدیگر را دهید) (اخوان کاظمی، ۱۳۹۱: ۳۴۲). بنابراین حاکمان باید در سایه برقراری رابطه با مردم، به بهره‌گیری از عقل جمعی بپردازند و این خود نشانه‌ای از ارزش‌گذاری و حفظ کرامت انسانی نسبت به افراد تحت حکومت است.

بنابراین جایگاه حکومت عادل و قوانین عادلانه در زندگی انسان اساسی‌ترین جایگاه است. ضرورت لزوم برپایی حکومت و قوانین و مقررات در نظر امام آن اندازه است که حضرت تلاش مردم برای تشکیل فقه حکومتی را بر هرکاری مقدم می‌دانند. از مردم می‌خواهند که دست به هیچ کاری نزنند تا تکلیف دولت و حکومت معلوم گردد چرا که همه چیز مردم در گرو حکومتی است که تشکیل می‌شود.

#### نتیجه

باید توجه داشت که مسئله تشکیل حکومت یک امر ذاتی است و انسان‌ها فطرتاً حکومت‌پذیرند و اینکه حکومت عامل مؤثری برای کمال انسان‌هاست بسیار حائز اهمیت است و انبیای الهی و ائمه اطهار نیز به عنوان رهبران مردم همواره جهت تشکیل حکومت برای آنها برگزیده شده‌اند. در پژوهش حاضر با استفاده از مفاهیمی چون فقه حکومتی، حکومت ابتدا به اهمیت و ضرورت تشکیل حکومت بر مبنای فقه حکومتی از منظر کلام امیرالمؤمنین پرداخته شده سپس به دلایل تشکیل حکومت از جمله، تامین سعادت مادی، اقامه حق و دفع باطل، تحقق عدالت، تامین امنیت، وحدت، رفاه عمومی، نفی استبداد و حفظ کرامت اشاره شده است.

#### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۹۳)، «آرمان‌های حکومت از دیدگاه امام علی»، *مجله کوثر*، ص ۳۴۲.
۴. اراکی، محسن (۱۳۹۳)، *فقه نظام سیاسی اسلام*، جلد ۴، قم: انتشارات معارف ۳۶.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (۱۳۸۷ق)، *معجم مقاییس اللغة*، چاپ اول. قم: مرکز دراسات الحوزة والجامعة.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۸۵)، *لسان العرب*، ۲۰ جلد، اول، انتشارات احیاء التراث العربی، بیروت.
۷. پرور، اسماعیل (۱۳۹۰)، «فقه حکومتی چرایی، چیستی و چگونگی»، *سوره اندیشه*، دوره شماره ۵۶ و ۵۷، ۱۹۵-۱۹۲.
۸. حافظ نیا، محمد رضا (۱۳۹۷)، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*، چاپ دهم، تهران، انتشارات سمت.
۹. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۶۶)، *بیانات در دیدار با جمعی از علماء و روحانیون و طلاب*،  
<https://farsnews.ir/news> (access ۳۱-۷-۲۰۲۴)
۱۰. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۷)، *دولت آفتاب*، تهران: خانه اندیشه جوان.
۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۰)، *جزوه حکومت و مدیریت در نهج البلاغه*، شهرری: دانشکده علوم حدیث.
۱۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۵)، *لغت‌نامه جلد چهارم*، چاپ اول، تهران: سازمان لغت‌نامه دهخدا.
۱۳. ذوالفقاری، محمد، سیدیان، سید مهدی (۱۳۹۱)، «فقه حکومتی؛ چیستی، چرایی، چگونگی»، *معرفت سیاسی*، دوره چهارم، شماره ۱، ۶۷-۴۹.
۱۴. سلمانی کیاسری، محمد (۱۳۸۵)، *حکومت و رهبری از منظر نهج البلاغه*، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۱۵. شب‌خیز، محمدرضا (۱۳۹۲)، *اصول فقه دانشگاهی*، چاپ دوم، انتشارات کتاب آوا، تهران.
۱۶. ضیایی‌فر، سعید (۱۳۹۱)، «رویکرد حکومتی به فقه»، *علوم سیاسی*، دوره ۱۴، شماره ۵۳، ۳۱-۷.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۴)، *العین*، ۸ جلد، چاپ اول، انتشارات اسوه، تهران.
۱۸. مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۰)، *درآمدی بر فقه حکومتی از دیدگاه مقام معظم رهبری*، *حکومت اسلامی*، دوره ۱۶، شماره ۲، ۱۸۴-۱۵۵.
۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، جلد صد و چهارم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *آشنایی با علوم اسلامی*، چاپ اول، انتشارات صدر، تهران.
۲۱. میرباقری، سید محمد مهدی؛ عبدالهی، یحیی؛ نوروزی، حسن (۱۳۹۵)، «فقه حکومتی از منظر شهید صدر»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۳۶، ۸۶-۶۱.

## مولفه‌های اخلاقی فرهنگی انصار در قرآن و روایات

ماندانا ازوجی<sup>۱</sup>

محمد علی میر<sup>۲</sup>

مهدی افچنگی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰، صفحه ۲۶ تا ۴۸ (مقاله پژوهشی)

### چکیده

انصار آن دسته از مسلمانانی هستند که پیش از اسلام با نام اوس و خزرج در مدینه زندگی می‌کردند و به دلیل یاری پیامبر و دفاع از آن حضرت در مقابل دشمنان اسلام، به این لقب مفتخر شدند. آن‌ها مردم خوش اخلاق و با فرهنگی بودند که به مسلمانان رانده شده از مکه پناه داده و از آنها حمایت کردند و در راه پیشرفت اسلام جان نثاری کردند. مواردی چون رابطه مثبت آنان با بنی هاشم، عمومی بودن محبت به خاندان پیامبر در میان آنان، فراوان بودن یاران ائمه اطهار (ع) در میان ایشان، ستایش اهل بیت (ع) از آنان، همراهی جدی آنان با امیرمؤمنان علی (ع) در عصر حکومتش و تقابل آشکارشان با رقبای سیاسی آن حضرت، می‌توان گرایش آن‌ها را به تشیع و مکتب اهل بیت نتیجه گرفت. انصار کسانی بودند که با دادن دست یاری به مهاجران مکه به آنها امکان ایجاد یک جامعه نمونه و دولتی مدنی را بخشیدند. مهاجر مکه هنگامی که از مکه به شهر یثرب کوچ کرد تنها و بی‌کس بود و جز خدایاری و همراهی نداشت. انصار اسم شهر خویش را به مدینه پیامبر تغییر نام دادند تا هم بیانگر علقه خود به سازنده تمدن مدنیت باشند و هم بیان کنند که یک دولت شهر نمونه‌ای بوده‌اند که دیگر جوامع می‌توانند از آن به عنوان سرمشق یاد کرده و از روش آنان استفاده کنند. بنابراین در این مقاله تحقیق حاضر مشتمل بر چند بخش با این مباحث است: بخش اول، معنای لغوی و اصطلاحی انصار، بیان مفهوم انصار در قرآن، بیان مفهوم انصار در روایات؛ بخش دوم، اهمیت انصار نزد پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع)، در بخش دیگر در رابطه با ویژگی‌های اخلاقی و فرهنگی انصار پرداختیم. روش این تحقیق کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: انصار، قرآن، روایات، فرهنگ، اخلاق.

۱. دانشجوی دکتری الهیات، دانشکده علوم انسانی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران:

mandana.ezoji@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران:

mohammadalimir.60@gmail.com (نویسنده مسئول)

۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران:

mehdiafchengi5@yahoo.com

## درآمد

انصار، نامی است که پیامبر آن را برای اوس و خزرج برگزید، آنان یمانی‌الاصل بودند و نسبشان به قبایل عرب قحطانی می‌رسید. آن‌ها بعد از هجرت رسول‌خدا به مدینه، آن حضرت را در مقابل دشمنانش یاری کردند، و به همین دلیل انصار نام گرفتند. خداوند متعال هم آنان را در قرآن سوره توبه آیه ۱۰۰ بدین نام خوانده و فرموده است: وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ و پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار و کسانی که به نیکوکاری از ایشان پیروی کرده‌اند، خداوند از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنودند. و برای آنان بوستان‌هایی آماده کرده است که جویباران از فرودست آن جاری است و همواره جاودانه در آنند؛ این رستگاری بزرگ است. انصار، بخش عمده‌ای از جامعه مسلمانان و از یاران مخلص و فداکار پیامبر به شمار می‌آمدند و در راه پیشرفت اسلام ایثار و زحمات زیادی را متحمل شده و در سخت‌ترین فرصت‌ها، پیامبر را یاری کرده بودند، بنابراین در آیات قرآن و روایات نبوی از آنان تعریف و تمجید شده است. در حقیقت کلمه انصار، با توجه به آیات کریمه قرآن برای آنان انتخاب شده است. اینان به هیچ وجه کسانی نبودند که خاندان پیامبر را از حقشان محروم کنند. اگرچه عموم آنان از نظر اعتقادی، پیروی از علی و فرزندانش و اعتقاد به این که امیرمؤمنان و فرزندانش جانشین پیامبر هستند، شیعه به شمار نمی‌آیند، ولی براساس معنای سیاسی و ولایی تشیع، یعنی مقدم دانستن خاندان پیامبر بر دیگران در رهبری جامعه و نیز دوست داشتن آنان، می‌توان آن‌ها را شیعه دانست، چنان که برخی از رجال نویسان و شرح احوال نویسان اهل سنت بر اساس همین معنا بسیاری از بزرگان و شخصیت‌های صدر اسلام را شیعه به شمار آورده‌اند (ابن شبه، ۱۴۱۰ق، ۶۷).

اکثریت انصار به شیعه گرایش داشتند و دوست دار خاندان پیامبر بودند و عده بسیار کمی از آنان به خاندان پیامبر عداوت ورزیدند و نیز آنان از نظر سیاسی طرف دار زعامت خاندان پیامبر بودند. اگر چه اعتقاد به جایگاه الهی ائمه و جانشینی همه جانبه امامان از پیامبر نیز در میان آن‌ها بیشتر از مهاجران و اهل مکه رواج داشت و بیشتر شیعیان صحابی و یاران اولیه ائمه، از میان آنان بودند. انصار دارای ویژگی‌های بسیار خوب اخلاقی و فرهنگی بودند که این مطالب در قرآن و روایات نمود پیدا کرده است و در این مقاله به بررسی این مولفه‌ها پرداخته شده است.

## طرح مسأله

تفاوت های فرهنگی اقوام، عامل مهمی برای بروز رقابت ها و استمرار آن است. این رقابت ها بر اساس محیط جغرافیایی، پیوندها و بافت های اجتماعی هر تیره قابل بررسی است و به طور طبیعی، در نحوه زندگی، انتخاب شعار و رنگ ها و شکل گیری بینش ها و منش ها تأثیر داشته است، از این رو، رنگ پرچم اوس و خزرج در جاهلیت، سبز و قرمز و رنگ پرچم های قریش، سفید و سیاه بود و اسلام بدون هیچ گونه تغییری، آنها را به همان حال قبلی باقی گذارد. سطح سواد و درصد با سوادان هر جامعه نیز بیانگر سطح فرهنگ آن جامعه است. جنگ و خونریزی انصار در جاهلیت سبب شد که نه همچون یهودیان به کار کشاورزی و نه همچون ساکنان مکه به تجارت پردازند. گرچه در هر دو زمینه هم فعالیت داشتند. تفاوت های فرهنگی اقوام، عامل مهمی برای بروز رقابت ها و استمرار آن است. این رقابت ها بر اساس محیط جغرافیایی، پیوندها و بافت های اجتماعی هر تیره قابل بررسی است و به طور طبیعی، در نحوه زندگی، انتخاب شعار و رنگ ها و شکل گیری بینش ها و منش ها تأثیر داشته است، از این رو، رنگ پرچم اوس و خزرج در جاهلیت، سبز و قرمز و رنگ پرچم های قریش، سفید و سیاه بود و اسلام بدون هیچ گونه تغییری، آنها را به همان حال قبلی باقی گذارد. سطح سواد و درصد با سوادان هر جامعه نیز بیانگر سطح فرهنگ آن جامعه است. جنگ و خونریزی انصار در جاهلیت سبب شد که نه همچون یهودیان به کار کشاورزی و نه همچون ساکنان مکه به تجارت پردازند. گرچه در هر دو زمینه هم فعالیت داشتند (قانع و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۷).

درباره حمایت انصار از پیامبر هم گزارش های متعدد و متنوعی وجود دارد؛ ابویوب انصاری تا ساخته شدن مسجد چند ماه یک طبقه از خانه خود را در اختیار پیامبر نهاد. در این مدت انصاریانی چون سعد بن عباد، سعد بن مُعَاذ، عماره بن حزم و ابویوب برای پیامبر غذا می فرستادند. حارثه بن نعمان چند خانه به ایشان داد که برخی زنان و نیز دخترش فاطمه علیها السلام و دامادش علی علیه السلام در آن مستقر بودند (طبابایی، ۱۳۷۲: ۷۸).

زنان انصاری همسایه پیامبر، برای ایشان و همسرانش شیر می فرستادند و برخی از آنان که زندگی ساده پیامبر را دیدند برایشان رختخواب و لباس بافتنی تهیه کردند. برخی هم فرزندان خود را به خدمتکاری نزد ایشان فرستاده و برای شیردهی به ابراهیم - فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله با یکدیگر رقابت می کردند. از طرف دیگر انصار علاقه خاصی به پیامبر داشتند؛ به عنوان نمونه در جنگ احد زمانی که جان پیامبر به خطر افتاد و به مدافعان خود وعده بهشت می داد تنها انصاریان در دفاع از پیامبر به استقبال شهادت رفتند که مایه گالایه پیامبر از عمده مهاجران شد. در توزیع غنائم قابل

توجه چنین نیز، عشق به پیامبر آنان را از توجه به غنائیم بازداشت؛ زمانی که به انصار چیزی داده نشد و پیامبر به آن‌ها گفت: بگذارید تازه مسلمانان قریش مکه با غنائیم باز گردند. پیامبر در ادامه همین سخن چون انصار را راضی دید، فرمود: اگر همه مردم به سویی روند و انصار به سوی دیگر همانا من با انصار خواهم بود. این سخن نشان می‌دهد ایمان و عمل انصار نزد پیامبر در اواخر حیات ایشان از چه اعتباری برخوردار بوده است. وی سپس مسلمانان را سفارش کرد تا پس از او به آنان نیکی کنند و دشمنی با آن‌ها را نشانه نفاق دانست. جریر بن عبدالله می‌گوید: انصار چنان به پیامبر خدمت می‌کردند که حال هر یک از آن‌ها را ببینم در خدمتش خواهم بود (معیر و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۰).

یکی از پیامدهای روابط تنگاتنگ پیامبر و انصار آن بود که ایشان بخش گسترده‌ای از میراث نبوی را در اختیار داشتند. به عنوان نمونه عمده کسانی که در زمان پیامبر قرآن را جمع کرده‌اند، انصاری بودند که خلیفه دوم پس از فتح شام سه تن از ایشان را برای تعلیم قرآن به تازه مسلمانان بدانجا فرستاد. بسیاری از مفتیان برجسته پس از پیامبر انصاری بودند. فرزندان آن‌ها هم فتوا می‌دادند. در دوره تابعان همچنان ۱۲۰ انصاری به سؤالات دینی پاسخ می‌دادند. ابن عباس عمده احادیث نبوی را نزد آنان یافته و از ایشان دریافت کرده است فعالیت زنان انصار در این دوره شامل کشاورزی و تجارت نیز می‌شد و روایات در این زمینه زیاد است. از جمله روایت ام مبشر انصاری مالک نخلستان و حدیث خاله جابر بن عبدالله است که زمانی که در عده بود و می‌خواست برای رسیدگی به نخل‌هایش از خانه بیرون برود جابر به او تشر می‌زد و جلوگیری کرد، اما هنگامی که پیش پیامبر آمد به او اجازه داد و فرمود: «به نخل‌هایت رسیدگی کن، چرا که امید است این کار باعث شود زکات بدهی یا کار نیکی انجام دهی» (واقعی، ۱۴۰۹ق، ۱۹۸).

زن محبوس پشت نقاب نبود مگر آنهایی که به عنوان عادت نقاب داشتند و اینان نیز کم بودند و نقاب در نماز و حج و عمره حرام شده است. بلکه زن خود را برای خواستگاران اگر مایل به ازدواج بود می‌آراست، مانند سبیعه دختر حارث که خود را برای خواستگاران آراست؛ لذا ابوالسنابل از او پرسید: چه می‌بینم برای خواستگاران خود را آراسته‌ای، می‌خواهی ازدواج کنی؟ و از او خواستگاری کرد ولی او نپذیرفت که با وی ازدواج کند. پس از آن دو نفر دیگر، یکی جوان و یکی پیر از او خواستگاری کردند و او با جوان ازدواج کرد. از مهم‌ترین نقش‌هایی که زن در دوره نبوی ایفا کرد، جهاد به همراه رسول خدا بود، در حالی که جهاد بر آنان مانند مردان واجب نبود اما اجازه حضور در جنگ‌ها وجود داشت، مگر اینکه جنگ دفاعی باشد که در این صورت جهاد بر او واجب می‌شود (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۲۱۳) در آن زمان نقش زن در جهاد محدود به رسیدگی به بیماران و مجروحان و آبدهی به مجاهدان تشنه و مانند آن بود. و لکن همانند مرد، اگر لازم می‌شد به جنگ واقعی نیز می‌پرداخت

و نمونه‌های آن فراوان است. از مهم‌ترین آنها نسیبه انصاری مازنی «دختر کعب انصاری مازنی» است با کنیه «ام عماره» که در احد و حدیبه و خیبر و حنین و عمره القضاء و روز جنگ یمامه حضور داشت. و عمر بن خطاب از پیامبر روایت کرده که فرمود: «دو نیم روز احد به راست و چپ ننگریستم مگر اینکه نسیبه را می‌دیدم که در دفاع از من می‌جنگید.» نسیبه به همراه ام ایمن و ام سلیم بود. وقتی برتری مشرکین را دیدند، آب دادن و معالجه زخمیان را رها کرده و دلوها را انداخته و سلاح را از کشته‌ها برگرفته و در کنار صحابه قرار گرفته تا از رسول خدا دفاع کنند. «واقدی» آورده است: نسیبه روز احد جنگید و دوازده زخم برداشت، و زخم‌هایی را در گردنش یک سال مداوا می‌کرد او زمان خلافت ابی بکر در جنگ با مرتدان حاضر شد، و خودش مستقیم تا کشته شدن مسیلمه به جنگ پرداخت، و در حالی از جنگ برگشت که بر اثر نیزه و شمشیر ده زخم برداشته بود. ابن سهد در طبقات خود نقل کرده است که «ام سلیط» در جنگ خیبر حضور یافت و مسلم در کتاب صحیح خود از انس روایت کرده که «ام سلیم» روز حنین خنجر جری گرفت و گفت: اگر یکی از مشرکان به من نزدیک شود شکمش را می‌شکافم (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۷۶).

از زنان دلیر روز احد «ام ایمن» است که دید یکی از مشرکان تیری را به سوی پیامبر نشانه گرفته است، به سرعت حرکت کرد تا با تن خود از حضرت دفاع کند، تیر به پایین گردن کنار شانه‌اش اصابت کرد و در غزه خیبر خانم امیه غفاری دختر قیس بهترین آزمون را در جنگ با یهودیان داد، لذا پیامبر گردنبندی را همانند نشان‌های جنگی که بر سینه فرماندهان و قهرمانان آویخته می‌شود، به گردن او آویخت. زن همچنان پس از دوره مصطفی (ص) با جنگ واقعی سر و کار داشت. این اسماء دختر یزید پسر سکن، دختر عمومی معاذ جبل است که روز جنگ یرموکنه نفر از رومیان را با چوب خیمه‌اش کشت و «ام موسی لخمی»، همسر نصیر لخمی پدر موسی بن نصیر، در نبرد یرموک حضور داشت، کافری را کشت و لوازم او را به غنیمت برداشت. جریان «ام حرام» نیز که رسول خدا برای او دعا کرد از کسانی باشد که برای جهاد در راه خدا سفر دریایی کند و خداوند دعای حضرت را مستجاب کرد، نمونه دیگر است. او در دوره عثمان بن عفان از طریق دریا (همراه سپاهیان) به قبرس رفت و آنجا شهید شد و قبرش در لارنکا معروف است و نمونه‌های قهرمانی زن مسلمان در جنگ زیاد است و مجالی برای بازگویی همه آنها نیست. از این زنان کسانی ظهور کردند که در سختی جنگیدن و شمشیرزنی از دلیر مردان کمتر نیستند، کسانی مانند اسماء دختر ابی بکر، و خوله دختر ازور، و ان حکیم همسر عکرمه بن ابی جهل. آن چیزی که خواستم به آن اشاره کنم این است که جنگیدن با اسلحه آن گونه که بر مرد واجب است، اگر بر زن واجب نباشد، اما اگر بخواهد به آن بپردازد جایز است و شرعا مانعی وجود ندارد که امروز زن سرباز در نیروهای مختلف زمینی، دریایی

و هوایی باشد، البته اگر آنچه را شرع به عنوان حمایت و احترام به وی واجب کرده رعایت شود و این کاستن از ارزش یا کاهش اهمیت وی نمی‌باشد (نوری، ۱۳۶۸: ۵۸).

زنان صحابی نیز که از رسول خدا (ص) روایت کرده‌اند زیادت و آنان نیز شناخته شده هستند و نیازی به درازا کشاندن سخن در ذکر نام و موقعیت علمی‌شان نیست. ذکر شده است که صحابه چگونه برای اخذ نظرات آنان، پیش آنان می‌رفتند که پیشاپیش آنان همسران پیامبر می‌باشند. زن مسلمان در دوره پیامبر (ص) در فعالیت سیاسی همانند بیعت و هجرت و مشورت مشارکت جست. برخی از کسانی که ارزش زن را کم می‌شمارند تلاش می‌کنند بگویند که بیعت زنان نسبت به عدم دزدی و عدم زنا می‌باشد و گفته خداوند تعالی را فراموش کرده‌اند که «ممتحنه/ ۱۲» و ادعا می‌کنند که هجرت کاری سیاسی نمی‌باشد، در حالی که بی‌تردید، هجرت نمونه‌ای سرآمد در کار سیاسی است که تنها مردان و زنان مستضعف از آن استثنا شده‌اند و مشورت دادن ام سلمه به پیامبر در صلح حدیبیه بهترین مثالی است که در این زمینه می‌زنیم، زیرا عمق فهم و درک سیاسی وی را در حل مشکل عدم پذیرش دستور حضرت به درآمدن از احرام توسط برخی صحابه نشان داد (مادلونگ، ۱۳۸۵: ۱۲۳).

#### ۱. انصار در لغت و اصطلاح

انصار جمع نصیر و ناصر از ریشه نصر به معنی کمک کردن و یاری نمودن مظلوم مقابل ظالم و یاری رسانیدن و دستگیری کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۳: ۱۶۸). آنچه مفهوم این واژه را از مفهوم اعوان متمایز می‌سازد آن است که عون برای هر کمکی به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۵۹۱)؛ اما نصر کمک به فرد یا گروهی است که در رویارویی یا دشمنی با فرد یا گروهی قرار گرفته است، از این رو چنانچه در جنگ گروهی به یکی از طرفین نزاع پیوندند آنان را نصرت داده‌اند (عسگری، ۱۳۹۰: ۵۴۰). معنای لغوی آن، در وصف مسلمانان مدینه از اوس و خزرج برگرفته شده است و بر ایشان اطلاق گردید. تاریخ تعلق گرفتن این لقب بر مسلمانان متعهد با پیامبر در مدینه به روشنی معلوم نیست، اما طبق روایتی از آنس، اصطلاح مهاجران و انصار نخستین بار در قرآن مجید به کار رفته است (بلاذری، ۱۹۵۹: ۱۴۵).

#### ۲. انصار در قرآن و روایات

در روایات متعدد و مختلف در رابطه با مفهوم انصار مطالبی بیان شده که در ذیل به برخی از این روایات و موارد می‌پردازیم. حمایت اهل یثرب از پیامبر به یک سال پیش از هجرت در پیمان عقبه دوم برمی‌گردد. میان جمع بیعت کنندگان، دو تن از سران تیره‌های اوسی به نام‌های بنی عبدالأشهل و خزرجی بنی سلمه حضور داشتند که پیامبر با وعده آنان به یثرب هجرت کرد. بیعت کنندگان عقبه متعهد شدند همچون زنان و فرزندان خود از پیامبر دفاع کنند. واژه‌های به کار رفته در این وقایع

عبارتند از: منع به معنای مصون داشتن، حفظ کردن و آوی به معنای پناه دادن. در برخی گزارشها هم از نصر استفاده شده؛ اما با قیدهای گفتاری پس از آن، همان مفهوم گزارشهای فوق به دست می‌آید (نوری، ۱۳۶۸: ۵۵۵).

در آیات کریمه قرآن<sup>۱</sup> نیز از واژگان آوی به معنای مصون کردن و «نصر» به معنای حمایت کردن بدین منظور استفاده شده است: «وَالَّذِينَ ءَاوَا وَنَصَرُوا... وَالَّذِينَ ءَاوَا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ»<sup>۲</sup> به رغم صدور حکم جهاد در سال نخست هجری هیچ یک از اهالی یثرب در اعزامهای نخستین پیامبر برای تعرض به کاروانهای تجاری قریش حضور نداشتند. با بالا گرفتن نزاع میان قریشیان مکه و قریشیان مهاجر، جنگهای متعددی روی داد و رابطه‌ای نو، میان مسلمانان یثربی و مهاجران شکل گرفت که سرآغاز آن جنگ بدر بود (معیر و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۳۴). در چندین آیه از قرآن کریم تغییر شیوه و رفتاری روابط اهل یثرب با مهاجرین که همزمان با جنگ بدر در سال دوم هجری نازل شده منعکس گشته و نصرت از پناهندگی تفکیک شده و بر کنش خاصی اطلاق شده است: «...وَالَّذِينَ ءَاوَا وَنَصَرُوا...»<sup>۳</sup> به همین دلیل شاید نتوان پذیرفت که بیعت کنندگان عقبه دوم از واژه نصرت در سخنان خود با پیامبر استفاده کرده باشند، زیرا همان‌گونه که گفته شد، نصرت در جنگ بدر آغاز گردید.

در سوره انفال بعد از مطرح شدن وقایع جنگ بدر، در آخرین آیات این سوره برای اشاره به مسلمانان یثربی، از عبارتهایی همانند «...وَالَّذِينَ... نَصَرُوا...» استفاده شده و نشان می‌دهد که هنوز واژه انصار به نامی برای آن‌ها تبدیل نشده است؛ ولی نام انصار در آیات سوره توبه «...الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...»<sup>۴</sup> کنار نام مهاجرین ذکر شده و نشان دهنده این مطلب است که چنین واژه‌ای در سال ششم به کار می‌رفته و برای همگان شناخته شده بوده است.

### ۳. مولفه‌های اخلاقی و فرهنگی انصار

#### ۳-۱ پیوند اخلاقی انصار و پیامبر

پیرامون پیوند اخلاقی انصار با پیامبر نقل‌های متعددی وجود دارد؛ که در این بخش با ذکر چندین نمونه این پیوند عاطفی و اخلاقی و ایمانی را شرح می‌دهیم:

۱. انفال: ۷۲ و ۷۴.

۲. انفال: ۷۳ و ۷۴.

۳. انفال: ۷۲ و ۷۴.

۴. توبه: ۱۰۰ و ۱۱۷.

ابوایوب انصاری در آن زمان قبل ساخته شدن مسجد چند ماه یک طبقه از خانه خود را در اختیار پیامبر قرار داد و در این مدت انصاریانی همانند سعد بن عباد، سعد بن مُعاذ، عماره بن حزم و ابوایوب برای پیامبر غذا می‌فرستادند. حارثه بن نعمان چند خانه به ایشان داد که برخی زنان و نیز دخترش فاطمه علیهاالسلام و دامادش علی علیه‌السلام در آن مستقر بودند (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۸۹).

زنان همسایگان پیامبر، برای حضرت و همسرانش شیر می‌فرستادند و حتی برخی از آنان که زندگی ساده پیامبر اکرم را دیدند، برایشان رختخواب و لباس بافتنی تهیه می‌کردند. بعضی دیگر فرزندان خود را به خدمتکاری نزد حضرت می‌فرستادند و برای شیردهی به فرزند پیامبر، ابراهیم از یکدیگر پیشی می‌گرفتند. انصار علاقه ویژه و زیادی به پیامبر اکرم داشتند؛ به عنوان مثال در جنگ احد، هنگامی که جان پیامبر در خطر بود و به مدافعان خود وعده بهشت می‌داد، تنها انصاریان در دفاع از پیامبر به استقبال شهادت رفتند که مایه گلایه پیامبر از عمده مهاجران شد. در توزیع غنایم قابل توجه حنین نیز، عشق به پیامبر آنان را از توجه به غنایم بازداشت؛ زمانی که به انصار چیزی داده نشد و پیامبر به آن‌ها گفت: بگذارید تازه مسلمانان قریش مکه با غنایم باز گردند. رسول الله چون انصار را راضی دیدند، فرمود: اگر همه مردم در یک سو باشند و انصار در طرف دیگر، همانا من با انصار خواهم بود. (ابن شهر آشوب، ۱۴۰۵: ۱۴۸). این مطلب نشان دهنده آن است که ایمان و عمل انصار نزد پیامبر از چه اعتباری برخوردار بوده است. وی سپس مسلمانان را سفارش کرد تا پس از او به آنان نیکی کنند و دشمنی با آن‌ها را نشانه نفاق دانست. جریر بن عبدالله می‌گوید: انصار چنان به پیامبر خدمت می‌کردند که حال هر یک از آن‌ها را بینم در خدمتش خواهم بود (ابن هشام، ۱۳۹۱: ۱۶۷).

بهترین دلیل قرب و اهمیت انصار نزد پیامبر اسلام اینکه در جنگ حنین در پس از پیروزی مسلمانان، پیامبر همه غنایم را به قریش و دیگران بخشید و انصار سهمی نیافتند. برخی از انصار از این کار اظهار شگفتی کردند و پیامبر به صراحت یادآور شد که وجود خود او در میان ایشان ارجمندتر و پربهارتر است؛ آنگاه انصار خشنود شدند و پیامبر آنان را دعا فرمود. این روایت نیز که پیامبر ۹ بنی هاشم و انصار را در یک گروه هم پیمان، قرار داد، حاکی از دوستی عمیق آن حضرت نسبت به انصار است. سخنانی نیز از پیامبر نقل شده، حاکی از آنکه انصار را پس از خود به شکیبایی در برابر حوادث خوانده است (ابن ماجه، ۱۹۵۴: ۷۰).

در روایات نقل شده است پیامبر این مطلب را پیش‌بینی کرده بود که انصار بعد از رحلت ایشان مورد بی‌محبتی و ستم واقع می‌شوند. در دوره خلفای راشدین، سهم خاصی از اداره امور حکومتی به انصار تعلق نگرفت و سعد بن عباد که با خلیفه بیعت نکرده بود، به طرز مشکوکی در زمان خلافت

عمر در حوران شام به قتل رسید. تعداد کثیری از انصار هم در جنگ‌های بین سال‌های ۱۱ - ۱۲ هجری کشته شدند (سهمی، ۱۴۰۷: ۵۸).

### ۳-۲ رفتار انصار نسبت به مهاجران

پیامبر اکرم ۹ با هجرتشان به یثرب سبب مبدل شدن آن شهر به پایگاه امن اسلامی در منطقه شدند که در پی آن سیر مهاجرت به این شهر آغاز شد؛ اما روند آن پس از جنگ خندق، افزایش یافت، لذا در دوره نخست مدنی شمار مهاجران اندک بود که بخشی از آن‌ها مکی و بخشی صحرائین بودند. در این بین سجایای اخلاقی، برخورد و رفتار انصار نسبت به مهاجران بسیار مشهود بود که می‌توان حتی به عنوان الگوی ممتاز و برتر برای مومنین عصر حاضر در نظر گرفت. در ادامه به برخی از مهمترین این موارد می‌پردازیم:

#### ۳-۲-۱ حمایت مالی و جانی

انصار، مهاجران را همانند اعضای خانواده و نزدیکان خود پذیرفتند و کمبودهای اقتصادی و عاطفی و اجتماعی را جبران کردند و زمینه ادامه حیات آن‌ها را در یثرب فراهم کردند. پیش از آن که پیامبر در هجرت خود به یثرب برسد بسیاری از مهاجران مجرد در منطقه قبا و در خانه کلثوم بن هدم که به بیت العزاب (خانه مجردان) مشهور شد، مستقر شده بودند؛ اما با ساخته شدن مسجد و بنای صفا، آنجا مهمانسرای مهاجران مجرد گردید و انصاریان کمک‌های غذایی خود را به آنجا می‌فرستادند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ». در این آیه از مؤمنان خواسته شده از محصولات مرغوب خود انفاق کنند و بدان‌ها گوشزد شده که خداوند از شما بی‌نیاز است به روایت سدی این آیه درباره انصار و کمک‌های آن‌ها نازل شده است (طبرسی، ۱۳۸۳: ۱۳۴).

بعضی از مهاجران علی‌الخصوص اهل قریش میان قبایل و تیره‌های مختلف انصار پخش شدند و انصاریان در پیشی گرفتن از یکدیگر بر اساس قرعه حمایت از خانواده‌های مهاجر را بر عهده می‌گرفتند. برخی خانواده‌های مهاجر نیز که پیش از هجرت با مردم یثرب ارتباط داشتند نزد آشنایان خود رفتند و در خانه و کاشانه آنان مستقر شدند. همچنین انصار، مال و اموالشان را در اختیار مهاجران قرار می‌دادند و همچنین در محصولات کشاورزی نیز آن‌ها را شریک می‌کردند و در همین راستا حتی بعضی از انصار زمین‌های پیرامون منازل مسکونی خود را به پیامبر بخشیدند. روابط میان انصار و مهاجران با پیمان برادری تقویت گردید (عسگری، ۱۳۹۰: ۸۹). آیه ذیل در ارتباط با انصار چنین می‌فرماید: «وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انفال، ۷۵)؛ کسانی که پس از آن ایمان آورده و هجرت

کرده و همراه شما جهاد کرده‌اند، از شما هستند. در کتاب خدا خویشاوندان به یکدیگر (در ارث) سزاوارترند. خداوند به همه چیز آگاه است.

کمک‌های مالی و اقتصادی انصار نسبت به مهاجران تا چهارم هجری ادامه یافت. بنی‌نضیر در آن سال از مدینه خارج شدند و زمین‌های مرغوب و قابل کشت و آب‌های آن‌ها به حکم قرآن به مالکیت پیامبر درآمد و حضرت از انصار خواست که یکی از دو راه پیش‌رو را انتخاب کنند: اولین گزینه اینکه روابط مهاجران و انصار همچنان به روال سابق پایبند بماند و بخشی از زمین‌های بنی‌نضیر در میان مهاجران و انصار تقسیم گردد. و دومین راه اینکه بخشی از این زمین‌ها در میان مهاجران توزیع شود و در ازای آن، مهاجران هر آنچه از انصار دریافت کرده‌اند یا از منافع آن استفاده می‌کردند، بدان‌ها پس دهند؛ ولی انصار از پیامبر درخواست کردند که آن اراضی را در میان مهاجران توزیع کنند و مهاجران نیز همچنان در اموال آن‌ها شریک باقی بمانند (ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۶: ۱۶۷).

با توجه به آیات مبارکه قرآن کریم در این بیان و جایگاه انصار به هیچ وجه احساس و تمایلی نسبت به اموالی که به مهاجران داده شد نداشتند و حتی علاقه و محبت به مهاجران داشتند و آنان را بر خود ترجیح می‌دادند. کسانی که از آزمندی نفس خویش در امان‌اند رستگار خواهند بود: «وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». (حشر، ۵۹)

## ۲-۲-۳ ابراز علاقه و محبت

پیامبر در بیانی، رفتار انصار را نسبت به مهاجران تشبه به محبت والدین به فرزندشان کرده است (نوری، ۱۳۶۸: ۸۴). همانند عباس عموی پیامبر از جنگ حنین که بر اساس این گزارش زمانی که همه در حال فرار بودند همان که به خواست پیامبر انصار احضار شدند، همانند توجه مادر به صدای فرزندی که در خطر قرار دارد، به ایشان توجه کردند (نهج البلاغه، بی تا، ۱۷۸) در اقوال دیگری هم آمده که مهاجران با مشاهده رفتار انصار از آن بابت نگران شده بودند که آنان همه اجر الهی را به خود اختصاص دهند (ابن‌شبه، ۱۴۱۰: ۱۲۵). با توجه به حمایت‌های بی‌دریغ انصار نسبت به مهاجران، گاهی اوقات هم مشکلات و تنش‌هایی میان بعضی از مهاجران و انصار روی می‌داد. به عنوان نمونه: در نبرد بنی‌مصطلق در سال ششم هجری برخوردهایی میان برخی مهاجران و انصار دیده شد که به تدبیر پیامبر برطرف شد. در آن کارزار که فردی از مهاجران با یکی از انصار برخورد تندی کرد، عبدالله بن ابی‌انصاری با ضرب‌المثل «سگت را چاق کن تا تو را بخورد» انصار را بر اثر حمایت‌هایشان از پیامبر و مهاجران سرزنش و تهدید کرد که اقدامات لازم پس از بازگشت به مدینه انجام خواهد شد. در پی این حادثه آیاتی از سوره منافقون نازل گردید (طبرسی، ۱۳۸۳: ۹۰) آیات ۷ تا ۱۰ این

سوره نشان می‌دهد که چگونه بعضی از انصار نسبت به پیشتیبانی دیگر انصاریان از مهاجران سخن به اعتراض می‌گشایند و از انصار می‌خواستند تا از حمایت مهاجران دست بکشند تا از اطراف پیامبر پراکنده شوند، ضمن آن که مهاجران را تهدید کردند که بعد از رفتن به مدینه، آنان را از شهر بیرون خواهند کرد.

خداوند در جواب به این عده، مؤمنین را به پایداری فرامی‌خواند و از ایشان می‌خواهد به انفاق و حمایت خود ادامه دهند تا در جمع صالحان قرار گیرند: «هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ × يَقُولُونَ لَنْ رَجَعَنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَنُخْرِجَنَّكَ أَلَاعُزًّا مِنْهَا أَلَا ذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ × يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ × وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ». (منافقون، ۱۰-۷)

آنان کسانی اند که می‌گویند به کسانی که نزد پیامبر خداوند انفاق مکنید تا پراکنده شوند و حال آنکه گنجینه‌های آسمانها و زمین از آن خداست ولی منافقان در نمی‌یابند. می‌گویند اگر به مدینه برگردیم قطعا آنکه عزتمندتر است آن زبون‌تر را از آنجا بیرون خواهد کرد ولی عزت از آن خدا و از آن پیامبر او و از آن مؤمنان است لیکن این دورویان نمی‌دانند. و از آنچه روزی شما گردانیده ایم انفاق کنید پیش از آنکه یکی از شما را مرگ فرا رسد و بگوید پروردگارا چرا تا مدتی بیشتر اجل مرا به تاخیر نینداختی تا صدقه دهم و از نیکوکاران باشم. ولی هر کس اجلش فرا رسد هرگز خدا آن را به تاخیر نمی‌افکند و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است (طوسی، بی تا، ۱۸۹).

### ۳-۲-۳ اجتناب از حرص و طمع

انصار به اموال عطا شده به مهاجران، از «فیء» طمع نداشتند. (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۶۸۹) «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنُفَ فَاُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر، ۹)؛ و برای کسانی است که در این سرا (سرزمین مدینه) و در سرای ایمان پیش از مهاجران مسکن گزیدند و کسانی را که به سویشان هجرت کنند دوست می‌دارند، و در دل خود نیازی به آنچه به مهاجران داده شده احساس نمی‌کنند و آنها را بر خود مقدم می‌دارند هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند؛ کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده‌اند رستگارانند (ترمذی، ۱۴۰۱: ۱۷۹)

#### ۴-۲-۳ ایثار انصار

قرآن کریم با بیان مطالب، شواهد و نمونه‌های زیادی در آیات متعدد، ایثار و ایثارگران را ستوده است، به عنوان نمونه در آیه‌ای ایثار مالی خاندان پیامبر ۹ را چنین می‌ستاید: «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» «غذای خود را با این که به آن علاقه و نیاز دارند به مسکین و یتیم و اسیر می‌دهند». (انسان، ۸)

قرآن کریم پیرامون ایثار و گذشت حضرت علی ۷ می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ» «بعضی از مردم بایمان و فداکار، همچون علی علیه السلام در لیلۃ المبیت به هنگام خفتن در جایگاه پیغمبر ۹ جان خود را به خاطر خشنودی خدا می‌فروشد و خداوند نسبت به بندگان مهربان است» (بقره، ۲۰۷).

قرآن کریم از ایثار انصار که در حال فقر از برادران مهاجر خود با تقسیم اموال و خانه‌های خویش پذیرایی کردند و آنان را بر خود مقدم داشتند چنین تمجید می‌کند: «آنها را بر خود مقدم می‌دارند هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند کسانی که از بخل و حرص نفس خویش بازداشته شده‌اند و رستگارانند».

#### ۳-۳ ترویج دین و کثرت شیعیان صحابی از میان انصار

افراد بسیاری از انصار به جایگاه معنوی امیرمؤمنان اعتقاد داشتند و شناخت خیلی خوبی نسبت امامان معصوم: داشتند. این گونه افراد را می‌توان از میان معترضان به رخ داد سقیفه شناسایی کرد، از جمله فروه بن عمرو انصاری که کارگردانان سقیفه را مورد خطاب قرار داده، به آن‌ها گفت: راه و روش پیامبر را کنار گذاشتید و طریقه جاهلیت را پیش گرفتید، ولی اگر خلافت را در خاندان پیامبر قرار می‌دادید از آسمان و زمین رحمت خدا بر شما می‌بارید (مبرد، ۱۴۳۵: ۲۴۵).

شش تن از دوازده نفری که ابوبکر را در مسجد استیضاح کرده و خواستار کناره گیری او شدند، از انصار بودند. هم چنین هنگامی که علی در مسجد کوفه از کسانی که در غدیر خم بودند خواست که برخیزند و در مورد آن، گواهی دهند، دوازده تن از انصار برخاستند و شهادت دادند که پیامبر در غدیر خم، درباره او چه فرموده است.

براء بن عازب که از بزرگان انصار بود، خطاب به امیرمؤمنان علی می‌گوید: ما پیش از آن که به حوزه ولایت و پیروی از شما وارد شویم، مانند یهود بودیم که اثر عبادت خود را احساس نمی‌کردیم، ولی اکنون که افتخار پیروی از شما نصیب ما گشته و نور ایمان بر شبستان دل‌های ما تابیده اثر عبادت را در روح و روان خود احساس می‌کنیم.

در میان انصار، شیعیانی چون جابر بن عبدالله انصاری وجود داشتند که مبلغ آل محمد: به شمار می آمدند. جابر، مناقب علی و سایر امامان: را بیان می کرد و در کوچه ها و مجالس انصار می گشت و می گفت: علی بهترین انسان هاست و هر کس این را نپذیرد، کفر ورزیده است. ای گروه انصار! فرزندانان را با محبت علی امتحان کنید، هر کس نتوانست آن را قبول کند، درباره نطفه خود از مادرش سؤال کند(نوری، ۱۳۶۸: ۳۴۵)

جابر به خاندان پیامبر عشق و علاقه وافری داشت. وی از بزرگان اصحاب پیامبر به شمار می آمد و تا زمانی که پیر و سالخورده شده بود، همواره خدمت امام باقر شرفیاب می شد و به امام عرض می کرد که پیامبر به من امر فرمودند تا سلام ایشان را به شما ابلاغ کنم. ابویوب که میزبان پیامبر در مدینه و از بزرگان انصار و یاران مخلص امیرمؤمنان به شمار می آمد، می گفت: رسول خدا ۹۱ به من دستور داده همراه علی با ناکتین، قاسطین و مارقین بجنگم. برخی از انصار، روایات مناقب اهل بیت: را نقل کرده اند، از جمله حدیث لوح که جابر آن را در دست فاطمه زهرا(س) دیده بود و از آن نسخه برداشته و برای امام باقر نقل کرد. پیامبر حدیث لوح را هنگام ولادت امام حسین به عنوان هدیه به دخترش داده بود و در آن بر امامت ائمه معصومین: و نام های مبارک آنان تصریح فرموده است. بیشترین روایان حدیث غدیر، انصار بودند، همچنین نقل سخن گفتن سر بریده امام حسین را زید بن ارقم بیان کرده است(واحدی، ۱۳۸۳: ۱۶۷).

بسیاری از بزرگان انصار در شمار سابقین اصحاب حضرت علی بودند. مرحوم کشی در شرح حال رجال شیعه و اصحاب علی بعد از شرح حال رجال درجه اول شیعه، مانند سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد و عمار یاسر، به شرح حال رجال شیعه از انصار می پردازد و از اشخاصی چون ابوالهیثم بن التیهان، ابویوب انصاری، خزیمه بن ثابت و جابر بن عبدالله، زید بن ارقم، ابوسعید خدری، سهل بن حنیف، براء بن مالک، عثمان بن حنیف، عباد بن صامت و قیس بن سعد نام می برد. بعضی از این بزرگان، مانند خزیمه بن ثابت و ابوالهیثم بن التیهان در رکاب امیرمؤمنان در صفین شهید شدند. در جنگ نهروان نیز ابویوب انصاری، فرمانده میمنه سپاه علی بود. به گفته مسعودی در کربلا نیز آن دسته از اصحاب پیامبر که در رکاب امام حسین(ع) حضور داشتند، چهار تن از انصار بودند(ابن کثیر، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

بایستی این مطلب را نیز مدنظر داشت که رتبه ایمانی تمام شیعیان انصار به یک اندازه نبود و شاید برخی از آنها نتوانسته باشند از عهده آزمایش خوب برآیند و در مقابل از تعدادی دیگر لغزش هایی در مقاطع تاریخی مشاهده شده است، ولی این با شیعه بودن آن ها منافات ندارد، هم چنان که سایر شیعیان نیز این گونه بودند.

#### ۴-۳ حمایت انصار از حق و ولایت

##### ۴-۳-۱ تقابل انصار با دشمنان حضرت علی(ع)

یکی از ویژگی‌های اخلاقی و فرهنگی انصار که بسیار مورد بحث راویان و مفسرین نیز قرار گرفته است، حمایت انصار از حق و ولایتی است که در تقابل انصار با رقبای امیرالمؤمنین علیه السلام و همراهی با آن حضرت نمود پیدا کرده است.

در واقعه سقیفه اگرچه اکثریت انصار با ابوبکر دست بیعت دادند، اما به استثنای چند نفر، از این بیعت اظهار پشیمانی کردند و در موضع مخالفت با ابوبکر قرار گرفتند. در این هنگام، قریش عقده و کینه‌های خود را آشکار کردند و با انصار به دشمنی پرداخته و علیه انصار مطالب تند و آتشینی ایراد نمودند و آنان را به نقض بیعت متهم ساختند. ابوسفیان، سهیل بن عمرو، عکرمه بن ابی جهل، حارث بن هشام، ولید بن عقبه و عمرو عاص از جمله کسانی بودند که مردم را علیه انصار تحریک می‌کردند. ابوسفیان با این که ابتدا با خلافت ابوبکر مخالف بود و سروری تیم و عدی را نمی‌پذیرفت، ولی از این فرصت طلایی استفاده کرده، دشمنی خود را با انصار آشکار ساخت (ذهبی، ۱۴۰۹: ۸۹).

اهل قریش، با صلّه و هدیه و اجبار به شاعران خود این مطلب را می‌رساندند که علیه انصار اشعار مختلفی را بسرایند، در مقابل هم خطبا و شعرای انصار همانند حسان بن ثابت، نعمان بن عجمان و ثابت بن قیس شماس، از انصار به دفاع برمی‌خواستند و پاسخ آن‌ها را می‌دادند، اما عداوت این عده تا حدی بالا گرفت که خود مهاجران از فتنه آنان ترسیدند و جلویشان را گرفتند. به امر حضرت علی(ع)، فضل بن عباس در مدح انصار، شعر سرود و از آن‌ها دفاع کرد، حتی عمرو عاص به سبب برخورد تند مهاجران، از مدینه بیرون رفت (زبیر بن بکار، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

بنابراین با وساطت مؤمنین و بزرگان مهاجران، اختلاف میان انصار و قریش به ظاهر، خاتمه یافت، اما قریش بر عکس زمان پیامبر، قدرت گرفتند و انصار ضعیف و از صحنه سیاست کنار گذاشته شدند، به گونه‌ای که ابوبکر، یازده فرمانده برای جنگ‌های «ردّه» فرستاد که در میان آن‌ها یک نفر هم از انصار نبود. و نیز چهار سپاه برای فتح شهرها فرستاد و از انصار هیچ فرماندهی تعیین نکرد (مجلسی، ۱۴۱۳: ۳۲۱).

ابتدا انصار به این رفتار دستگاه خلافت اعتراض کردند که چرا شخصی از آن‌ها به فرماندهی جنگ‌های ردّه برگزیده نشده و حسان بن ثابت گفت: ای مردم بیایید اختلاف رفتار را ببینید و آنچه آنها علیه انصار می‌خوداستند، حتی یک رئیس از ما وارد کار نکردند نه در بر هم زدن و نه در استوار

کردن ای دوست من! ولی بعدها دیگر به این موضوع عادت کردند و پیوسته می گفتند: «ما به وصیت رسول خدا(ص) عمل کرده و صبر می کنیم» (دمشقی، ۱۳۸۳: ۱۶۷).

چون بعضی از جنگ های رده و شورش های اعراب، اساس اسلام را تهدید می کرد، انصار در بعضی از آن ها شرکت فعالی داشتند. عباد بن بشر که از فرماندهان پیامبر(ص) بود، هنگامی که کار بر مسلمانان در جنگ یمامه دشوار شد و نتوانستند به مواضع دشمن نفوذ کنند، به انصار بانگ زد و گفت: غلاف شمشیرها را بشکنید و از مردم جدا شوید و به سوی من بیایید. چهار صد تن از انصار که در جلوی آن ها عباد بن بشر، ابودجانه و براء بن مالک بودند به سپاه مسلمانان پیوستند و پیشروی کردند تا به در باغی که دشمن در آن موضع گرفته بود، رسیدند و به سختی جنگیدند و عباد بن بشر در آن جا به شهادت رسید.

خلفا منصب های سطح پایین را به انصار پیشنهاد می کردند، برخی از انصار آن مسئولیت ها را قبول می کردند و بعضی نیز نمی پذیرفتند، چنان که ابوبکر از ابوالهثیم بن التیهان خواست همان طور که در زمان پیامبر (ص) خراج خیبر را جمع می کرد، باز همان کار را ادامه دهد، ولی ابوالهثیم نپذیرفت. حتی گاهی اوقات عطای ابوبکر را نیز بر می گرداندند، چنان که وقتی ابوبکر توسط زید بن ثابت تقسیمی را برای یکی از زنان بنی نجار فرستاد، زن انصاری نپذیرفت و آن را رشوه قلمداد کرد. انصار از نظر تقسیم بیت المال هم مورد تبعیض قرار گرفتند. تنها بنی هاشم بودند که به انصار توجه می کردند و گاهی واسطه میان آن ها و خلفا شده و نیازهایشان را برآورده می ساختند، چنان که ابن عباس میان آنان و عمر واسطه می شد و با اصرار، عمر را وادار می کرد تا به آن ها احسان و نیکی کند(مونس، ۱۳۹۵: ۱۸۰).

در زمان حکومت عثمان نیز اختلافات میان قریش و انصار بالا گرفت، قدرت قریش افزایش یافت و عثمان بنی امیه را روی کار آورد و مال و ثروت مسلمانان را به آن ها بخشید و در شهرها آن ها را حاکم گردانید، به حدی که سعید بن عاص، عامل عثمان در کوفه، می گفت: عراق بستان قریش است. اما انصار ساکت نشستند و نخستین کسانی بودند که به اعمال و خلاف کاری های عثمان اعتراض کردند. اولین بار جبلة بن عمر ساعدی انصاری علیه عثمان انتقاد کرد و او را تهدید نمود که باید مروان را رها کند. هم چنین هنگامی که عثمان محاصره شد، انصار جزو مخالفان او بودند و محاصره کنندگان را یاری می دادند و قاتلان عثمان از خانه های انصار بالای دیوار رفتند و عثمان را کشتند. حسان بن ثابت عثمانی بود و انصار را مذمت کرد و گفت: آن گاه که مرگ عثمان فرا رسید و قدرت در اختیار انصار بود آن ها عثمان را یاری نکردند(طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۳۴).

انصار، دشمنان معاویه به شمار می‌آمدند، چون متهم به دست داشتن در قتل عثمان بودند و همراه علی در جنگ‌ها علیه معاویه شرکت جسته بودند. معاویه تمامی حقوق و مزایای انصار را قطع کرد و آن‌ها را فقیر ساخت، در مقابل آن دسته از بنی امیه که در مدینه سکونت داشتند، ثروت مند بودند. البته این محرومیت انصار که بعد از رحلت پیامبر شروع شده بود، در زمان عثمان بیشتر شد به حدی که علی دو نقطه به نام‌های ابونیزر و بُغیغه را بر فقرای انصار وقف کرد. در زمان معاویه فقر و تنگ دستی در انصار شدت یافت و معاویه دیگر به آن‌ها حقوقی نمی‌داد. و آن‌ها مجبور می‌شدند زمین‌های خود را با کمترین قیمت به بنی امیه بفروشند (صنعانی، ۱۴۰۱: ۲۷۸).

مسعودی در روایتی بیان کرده است، یکی از انصار در پاسخ معاویه گفت چرا به پیشواز من نیامدید، گفت: مرکب نداشتیم و فقیر هستیم، هر چند بعضی از انصار رفتند و خواستار عطای حقوق شدند، اما معاویه به آنها توجه‌ای نشان نداد و آن‌ها را دست خالی برگرداند. معاویه به فقر و تنگ دستی انصار بسنده نکرد و حاضر هم نشد که ببیند آن‌ها به چیزی افتخار می‌کنند، لذا خواست لقب انصار را که مایه افتخار و مباهات آنان بود، حذف کند و آن‌ها را با نام و نسب پیش از اسلام بخواند، ولی به سبب مقاومت و اعتراض آنان، از تصمیم خود منصرف شد (ذهبی، ۱۴۰۹: ۱۶۷).

## ۲-۴-۳ وفاداری، همراهی و ابراز علاقه انصار نسبت به حضرت علی

زمانی که حضرت علی (ع) به خلافت رسید، انصار با اشتیاق بسیار زیاد از آن استقبال کردند و خطبای انصار، خطابه‌های شورانگیز و دل‌نشینی به طرفداری از امیرمؤمنان ایراد کردند. ثابت بن قیس بن شماس، خطیب انصار، نخستین خطیبی بود که برخاست و سخنرانی کرد و سخنان که حاکی از رضایت و اشتیاق آنها به خلافت امیرالمؤمنین (ع) بود، ایراد کرد. او طی سخنانی گفت: به خدا سوگند ای امیرمؤمنان! اگرچه آنها در زمام داری از تو پیش افتادند، ولی در دین نتوانستند از تو جلو بیفتند. اگر دیروز از تو سبقت جستند، امروز به آن‌ها رسیدی و آنان در آن چه نمی‌دانستند به تو محتاج بودند، ولی تو با علمی که داری به هیچ کس نیازی نداری. خزیمه بن ثابت گفت: یا امیرالمؤمنین! ما برای این کار، جز تو را شایسته خلافت نمی‌دانیم. اگر قلبمان به ما راست گفته باشد، این کار تنها از آن تو است و تو نخستین ایمان آورنده و داناترین مردم به خدا و سزاوارترین آن‌ها به پیامبر هستی و چیزی را که آن‌ها دارند تو نیز داری، ولی آن چه را تو داری آن‌ها ندارند (بلاذری، ۱۸۶۵: ۵۹).

انصار از خلافت حضرت علی (ع) در مقابل قریش و بنی امیه دفاع می‌کردند. پس از بیعت با حضرت، عده‌ای از قریش به خون‌خواهی عثمان برخاستند و کشتن قاتلین عثمان را خواستار شدند و در مقابل حضرت علی (ع) جبهه گرفتند. ابوالهیثم، عمار، ابویوب و سهل بن حنیف با جمعی از

انصار، خدمت علی(ع) رسیدند و گفتند: یا امیرالمؤمنین! این ها نقض پیمان نموده و خلف وعده کردند و ما را در نمان به ترک شما فرا می خوانند، آن ها را به سزای عملشان برسان(کلینی، ۱۳۷۵: ۱۸۹)

همچنین انصار در جنگ های متعددی همراه امیرمؤمنان علی(ع) حضوری فعال داشتند، از جمله اینکه انصار در صفین حضوری فعال داشتند و ضربات سنگینی را بر پیکره سپاه شام وارد ساختند و عده ای از آن ها نیز در جنگ به شهادت رسیدند. ابویوب انصاری، یار وفادار پیامبر(ص) در هر سه جنگ جمل، صفین و نهروان شرکت داشت و در نهروان فرمانده جناح راست سپاه امیرالمؤمنین(ع) بود.(مبرد، ۱۴۳۵، ۱۹۵).

معاویه بعد از جنگ صفین، نامه ای به انصار نوشت و آن ها را برای همراهی با خود و خون خواهی عثمان فراخواند و این مطلب را به وضوح بیان کرد که پس از پیروزی، همانند عمر کار خلافت را به شورای مسلمانان واگذار می کند، اما در مقابل انصار پاسخ دندان شکنی به او و وزیرش عمرو عاص دادند و گفتند: شما کجا و مکاتبه کجا؟ شما کجا، مشورت کجا؟ شما کجا و شورا و خلافت کجا؟ برخلاف سپاه معاویه، تعدادی از انصار، در سپاه علی(ع) و همراه آن حضرت بودند و فرمانده مستقل داشتند. ابتدا عمار یاسر فرمانده انصار و اهل مدینه بود و بعد از این که عمار شهید شد، امیرمؤمنان(ع) قیس بن سعد را به فرماندهی انصار برگزید(مونس، ۱۳۹۵: ۱۵۹)

در جنگ صفین از اهل بیعت شجره، ۷۰۰ نفر و سایر مهاجر و انصار، ۴۰۰ نفر جزو لشکر علی(ع) بودند و ضربات و حملات انصار بر سپاه معاویه شکننده بود به حدی که معاویه به طوری عصبانی شد و نعمان بن بشیر و مسلمة بن مخلد را فراخواند و به آن ها گفت: آن چه از اوس و خزرج به من می رسد مرا غمگین ساخته است، شمشیرهایشان را بر دوش می گذارند و هموارد می طلبند و یاران شجاع مرا می ترسانند، به خدا سوگند از هر کس سراغ می گیرم، می گویند انصار او را کشتند. در عبارتی آورده اند که قیس بن سعد یکی از خطبای بزرگ انصار سخنرانی می کرد و مردم را ضد معاویه تحریک می نمود و بیان می داشت که چرا شما زیر بیرقی قرار گرفتید که در سمت راست آن جبرئیل و در سمت چپ آن میکائیل می جنگند و سپاه معاویه زیر پرچم ابوجهل هستند. قیس، هم چنان با اشعار حماسی، مجاهدان را روحیه می داد تا حدی که سخنرانی او آن قدر معاویه را به خشمگین کرد که گفت: هر روز قیس بن سعد سخنرانی می کند تا ما را فردا نابود کند. معاویه، عمرو عاص را احضار کرد و از او خواست تا برای این مشکل، راه حلی پیدا کند، عمرو عاص در پی این صحبت بر این شد تا اینکه فردی از انصار را به نام نعمان بن بشیر نزد قیس بفرستد تا او را مورد ملامت و سرزنش قرار بدهد. معاویه از همراهی انصار با امیرمؤمنان علی(ع) بیشتر ناراحت بود و

خشم و ناراحتی او از نامه ای که به ابویوب نوشته آشکار می شود. هنگام جنگ صفین ابویوب نامه ای از طرف معاویه دریافت کرد که فقط یک سطر بود، معاویه نوشته بود: «لا تنسی شیءاً اباذرته و لا قاتل بکرها». ولی ابویوب چیزی از آن نفهمید و آن را نزد امیرمؤمنان(ع) آورد و عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! این معاویه، پسر هند جگرخوار و پناه منافقان، نامه ای به من نوشته که از آن سر در نمی آورم و متوجه مقصودش نمی شوم، آن گاه نامه را به حضرت داد. علی(ع) فرمود: این جمله، مثلی است که گفته است، یعنی زن با کره شبی را که بکارت او از بین رفته و آن مردی را که این کار را کرده و قاتل اولین فرزندی که از او تولد یافته را هرگز فراموش نمی کند، معاویه هم همانند آن زن هستم که قتل عثمان را فراموش نمی کنم(واقعی، ۱۴۰۹: ۱).

پس از جنگ صفین هم معاویه نتوانست جلوی عقده و کینه‌ای که نسبت به انصار داشت را بگیرد از این رو بُسر بن ارطاء را با یک سپاه ۳۰۰۰ نفری به سوی مدینه راهی کرد و دستور داد که برو تا به مدینه برسی و اهل آن را خوار و ذلیل کن و همه آنها را آنچنان بترسان و مال کسانی را که به طاعت ما درنیامده اند، غارت کن و این گونه وانمود کن که قصد جان آنان را داری و ایشان را از دست تو رهایی و خلاصی نیست تا هیچ امنیت و آرامشی نداشته باشند. هنگامی که بُسر به مدینه رسید، به منبر رفت و گفت: شما همانند شهری هستید که افراد زیادی در آن امن و آسوده به سر می برند و روزی آن، از هر سو به خوشی و فراوانی می‌رسد، آن گاه به نعمت‌های الهی کفران می‌ورزند و خداوند کیفر کردارشان، بالای فراگیر گرسنگی و ناامنی را به جان آنان می‌چشاند و همواره به آن‌ها ناسزا می‌گفت، آنگاه خانه‌هایی را در مدینه ویران ساخت و سپس از مدینه به جانب مکه رفت. قیس بن سعد آخرین نفر از انصار بود که از حق‌خاندان پیامبر(ص) در برابر معاویه دفاع کرد. هنگامی که معاویه به کوفه رسید و از مردم خواست که با او بیعت کنند، قیس بلند شد و گفت: ای مردم! شرّاً را بر خیر ترجیح دادید و عزّت را بر ذلت، و ایمان را به کفر تبدیل کردید، پس از ولایت امیرمؤمنان(ع) و سرور مسلمانان و پسر عموی پیامبر(ص) ولایت را قبول کردید، آیا خدا بر قلب‌هایتان مهر زده و شما نمی‌فهمید(دمشقی، ۱۳۸۳: ۹۰).

انصار در واپسین روزهای زندگی پیامبر(ص) حرکات و فعالیت‌های قریش را از جمله تخلف آنان از جیش اسامه و قضیه قرطاس و دوات زیر نظر داشتند و به یقین دریافتند که قریشیان نخواهند گذاشت، امیرمؤمنان زمام رهبری جامعه مسلمین را در دست بگیرد؛ چنان که براء بن عازب می‌گوید: بعد از رحلت پیامبر(ص) مواظب بزرگان مهاجر بودم که چه کار می‌کنند، می‌ترسیدم که کار را از دست بنی‌هاشم به درکنند که ناگهان آن‌ها را گم کردم، به فاصله کمی شنیدم که جریان سقیفه پیش آمد، و ابوبکر را به خلافت برگزیده‌اند. لذا، آنان درصدد بودند که با این کار از به قدرت رسیدن

قریش جلوگیری کنند و به گونه‌ای پیش دستی کرده باشند. حضرت امیرمؤمنان(ع) در زمان حکومتش در کوفه، نامه‌ای را نوشت و دستور داد که برای مردم خوانده شود. ضمن آن در شرح وقایع سقیفه آمده است: وقتی که سعد بن عبادہ کاندیدای انصار برای خلافت دید مردم با ابوبکر بیعت می کنند با صدای بلند اعلام کرد: ای مردم! به خدا سوگند من خلافت را نمی خواستم مگر زمانی که دیدم شما آن را از دست علی به در خواهید کرد و اکنون بیعت نخواهم کرد تا زمانی که علی بیعت کند و شاید در آن صورت نیز بیعت نکردم. بعد از شکست در سقیفه نیز طبق مفاد برخی نصوص و نقل های تاریخی، آنان نام امیرمؤمنان را به عنوان کسی که باید خلیفه و جانشین پیامبر شود مطرح می کردند. چنان که بعد از بیعت مردم با ابوبکر، فروة بن عمرو انصاری که از بزرگان اصحاب پیامبر بود قریش را مخاطب قرار داده و با صدای بلند گفت: ای گروه قریش! آیا در میان شما کسی هست که خلافت بر او حلال باشد و در او فضائل علی باشد(مجلسی، ۱۴۱۳: ۸۹).

پیرامون وضعیت انصار زمان رحلت پیامبر(ص) باید گفت که شیبه وضع شیعیان کوفه در هنگامی که با مسلم، فرستاده امام حسین(ع) بیعت کرده بودند و ابن زیاد به آن شهر آمد و یک باره انسجام آنان به هم ریخت و در نهایت، مسلم غریبانه به شهادت رسید. سر مطلب در این بود که رقبای امیرمؤمنان<sup>۷</sup> سیاست مدارانی قوی پنجه بودند و از پشتوانه حمایت اشراف و بزرگان قریش که بعد از فتح مکه مسلمان شده بودند، برخوردار بودند، و برخی از رؤسای قبایل و صاحب نفوذان انصار را از قبل با خود همراه کرده بودند، و نیز از اختلاف ها و رقابت های داخلی انصار بهره می بردند و نمی گذاشتند آنان کاری از پیش ببرند و با تهدید به جنگ و در خطر قرار دادن اسلام، آنان را از خواسته شان منصرف می کردند(سهمی، ۱۴۰۷: ۱۴۵).

#### نتیجه

قرآن و روایات برای انصار خصوصیات و ویژگی های اخلاقی و فرهنگی برتر و نمونه ای را بیان کرده است از جمله خصوصیات که قرآن برای انصار بیان فرموده یاری و کمک به مهاجرانی است که به این شهر وارد شده تا در کنار رسول خدا<sup>۹</sup> یک جامعه الگو برای کل بشریت بسازند. قرآن در سوره حشر آیه ۹ به این مطلب اشاره دارد که مهاجران در کمک و یاری انصار از هیچ کوشش و تلاشی کوتاهی نمی کنند. از رفتار شگفت ایشان آنکه با تمام نیازی که داشتند به نیاز مهاجران پاسخ می دادند و آنان را بر خود مقدم داشته و ایثار می کردند. لذا ایثار و از خودگذشتگی، مولفه اخلاقی که بایستی به عنوان فرهنگی غنی در جوامع اسلامی امروزی به عنوان مهم ترین مولفه در جامعه نمود پیدا کند. جامعه ای که افراد آن پیش از رسیدگی به امور خود در اندیشه کمک و یاری دیگران هستند از چنان وسعت قلب و سعه صدری برخوردار می شوند که نمی توان آنان را به چیزی از مجازات ها

و تنگناهای اقتصادی مجازات کرد و دشمن این امکان را نخواهد یافت تا از طریق تحریم و محاصره اقتصادی به اهداف خود دست یابد. همچنین محبت و عشق به همشهریان از مهم ترین جوانب عاطفی انصار است. قرآن بیان می کند که انصار نسبت به همشهریان خود محبت می ورزیدند این گونه است که همدردی و همدلی به عنوان عوامل اصلی جامعه برتر مطرح می شود، زیرا قرآن بیان می دارد که چگونه انصار در حق همشهریان عشق و محبت می ورزیدند. و همینطور بیان شد که بخل و حرص و خساست از ایشان دور بود و به هیچ وجه اهل بخل و خساست نبودند. پس هم از نظر ایمانی از چنان جایگاه والایی برخوردار بوده اند و هم از نظر عاطفی و احساسی اهل محبت و عشق به همشهریان خود بوده و هم در مسایل اقتصادی دست یاری و مساعدت به سوی آنان دراز می کردند و در حق همشهریان از هیچ چیزی دریغ نمی ورزیدند. قرآن در سوره توبه آیه ۱۰۰ بیان می دارد که ریشه این الفت و عشق، محبت و ایثار را می بایست در ایمان و پیشتازی انصار در این حوزه جست و جو کرد. این خصیصه اخلاقی در انسان های باایمان این گونه هست که اهل عشق و محبت و همدلی و همدردی هستند این گونه است که مناعت طبعی بلند می یابند و چون خدا را مالک هستی و قادر و توانا و همه هستی را میراث خدا می دانند و مشیت او را در فقر و ثروت می بینند نه خوفی از فقر و بی نوایی دارند و نه انگیزه ای برای جمع مال و ثروت در ایشان پدید می آید. و این خصیصه اخلاقی در جامعه امروزی باید گسترش پیدا کند آنگونه که بتوان فقر و مشکلات اقتصادی را با این مولفه اخلاقی در پرتو فرهنگ صحیح در حاشیه قرار داد و از آسیب های جدی به جوامع اسلامی جلوگیری کرد.

انصار اطاعت از پیامبر و رهبر را چنان در خود پرورانده بودند که خداوند در سوره توبه آیه ۱۰۰ از آنان به نام اسوه و الگو یاد می کند. بلکه آنان در همه صفات و فضیلت های الگو بودند زیرا جز رضایت خدا و پیامبر را نمی جستند. از این رو مشمول رافت و رحمت خدا قرار گرفتند ایمان آنان ایمانی حقیقی بود که در همه جا و همه چیز خود را نشان می داد. در ایمان انصار همین بس که آنان در آغاز مهاجرت مهاجران همه دارایی خود از خانه و خوراک را در اختیار مهاجران گذاشتند و آنان را در محصولات کشاورزی خود شریک می کردند. حتی برخی از ایشان زمین های پیرامون منازل مسکونی خود را به پیامبر ۹ بخشیدند تا هرگونه که خواست عمل کند. این نمونه هایی از رفتارهای پسندیده و شایسته یک مومن بشمار می رود که یک جامعه اسلامی نمونه به آن نیازمند است و می بایست به عنوان الگوی عینی و ملموس امروز نیز بدان ها عمل شود و از آنان پیروی گردد. پیامبر با امتی که در مدینه با هسته اولیه انصار و همراهی و مهاجران تشکیل می دهد، امت و دولت شهری را بنیاد نهاد که سرمشق همه جوامع است. برای رسیدن به این مطلب که چگونه این امت

شکل گرفته است لازم نیست تا با تغییر در روش چینش آیات و بهره گیری از روش ترتیب نزولی به روش مطلوب دست یابیم تا در برنامه ریزی ها از آن بهره بریم بلکه آن چه نیاز بدان ضروری است بهره گیری از مولفه های اخلاقی و فرهنگی انصار است که این جامعه نمونه را تشکیل دادند.

### منابع

قرآن کریم، ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی دامت برکاته.

نهج البلاغه، ترجمه علی نقی فیض الاسلام اصفهانی،

۱. ابن ابی الحدید (بی تا)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، الاصابه فی معرفه الصحابه، تهران، المکتبه الاسلامیه.

۳. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین بن علی (۱۴۲۴)، الاصابه فی تمییز الصحابه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۴. ابن جوزی (۱۴۲۲ق)، زادالمسیر، به کوشش عبدالرزاق، بیروت، دار الکتاب العربی.

۵. ابن سعد، محمد (۱۴۰۵ق)، الطبقات الکبری، بیروت، دار بیروت.

۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، مناقب آل ابی طالب، بیروت، دارالاضواء.

۷. ابن قتیبہ دینوری (۱۴۲۰)، الامامه و السیاسه، تهران.

۸. ابن کثیر، عماد الدین ابو الفدا (۱۳۸۶ق)، السیره النبویه، تحقیق مصطفی عبدالواحد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۹. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۴۱۳)، لسان العرب، بیروت لبنان.

۱۰. ابن شبه، عمر (۱۴۱۰)، تاریخ المدینه المنوره، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر.

۱۱. ابن عبدالبر، محمد (۱۳۸۶ق)، الدرر فی اختصار المغازی و السیر، به کوشش شوقی ضیف، قاهره.

۱۲. ابن ماجه (۱۹۵۴)، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره.

۱۳. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک (۱۳۹۱ق)، السیره النبویه، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره.

۱۴. ابوالفرج اصفهانی (۱۹۷۰م)، الأغانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۱۵. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۹)، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره.

۱۶. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۸۶۵)، فتوح البلدان، به کوشش دخویه.

۱۷. تستری، محمد تقی (بی تا)، *قاموس الرجال*، ناشر: مرکز نشر کتاب، موسسه نشر اسلامی.
۱۸. دمشقی، عماد الدین (۱۳۸۳)، *البدایه و النهایه*، دارالفکر، بیروت لبنان. ۱۳۸۳.
۱۹. ذهبی، شمس الدین (۱۴۰۹)، *تاریخ الاسلام*، نشر: جنگل، تهران.
۲۰. زبیر بن بکار، ابو عبدالله (۱۳۸۷)، *الاخبار الموقفیات*، ناشر: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۷.
۲۱. سهمی، حمزه بن یوسف (۱۴۰۷)، *تاریخ جرجان*، نشر: بیروت عالم الکتب.
۲۲. صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۰۱)، *المصنف*، نشر: دار الکتب العلمیه بیروت لبنان.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ناشر: اسماعیلیان، دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. طباطبایی اردکانی، محمود (۱۳۷۲)، *تاریخ تحقیقی اسلام*، جلد ۱، انتشارات اساطیر.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۳)، *اعلام الوری*، ناشر: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۳.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸)، *مجمع البیان*، نشر: دار المعرفه، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *رجال کشی*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۸. عسکری، ابو هلال (۱۳۹۰)، *فروق اللغویه*، نشر دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه، ۱۳۹۰.
۲۹. قانع، احمد؛ جهان دوست دالنجان، مسعود و آهنگر، احسان (۱۳۹۷ش)، «مبانی فقهی حمایت حکومت اسلامی از کشورهای اسلامی»، *دوفصلنامه دانش سیاسی*، دوره ۱۴، شماره ۱.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸)، *ترتیب العین*، نشر: بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۱. قطب الدین راوندی (۱۴۰۹)، *الخرائج و الجرائح*، ناشر: موسسه امام مهدی عجل الله تعالی، قم.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، *اصول کافی*، ناشر: اسوه، قم.
۳۳. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۵ش)، *جانشینی حضرت محمد*، ترجمه احمد نمایی، جواد قاسمی، محمد جواد مهدوی، حیدر رضا ضابط، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی
۳۴. مبرد، محمد بن یزید (۱۴۳۵)، *کامل فی الادب*، ناشر: المملکه العربیه السعودیه.
۳۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۳)، *بحار الانوار*، ناشر دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. محمد بن سعد (۱۳۳۰ق)، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخو و دیگران، لیدن.
۳۷. محمد ترمذی (۱۴۰۱ق)، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، استانبول.
۳۸. مسلم بن حجاج (۱۴۰۱ق)، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول.

۳۹. معیر، زیبا؛ مفتخری، حسین، آینه‌وند، صادق؛ رجب‌لو، علی (۱۳۹۲.ش)، «بررسی تأثیر اعزام لشکر اسامه بر چگونگی مشارکت سیاسی نخبگان مهاجر و انصار در سقیفه و تثبیت خلافت»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال پنجم، شماره ۱۷، تابستان
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۳)، *تفسیر نمونه*، ناشر دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. مونس، حسین (۱۳۹۵)، *تاریخ قریش*، ناشر: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی،
۴۲. نصر بن مزاحم (۱۳۸۲)، *وقعة صفین*، ناشر المؤسسة العربیة الحدیثه، ۱۳۸۲.
۴۳. نوری، میرزا حسین (۱۳۶۸)، *مستدرک الوسائل*، نشر: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث،
۴۴. واحدی، علی بن احمد (۱۳۸۳)، *اسباب النزول*، ناشر: نشر نی.
۴۵. واقدی (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، اعلمی.

## بررسی تحلیلی استلزام و استقلال از نگاه روایات و اندیشمندان اسلامی متأخر و معاصر

عباسعلی رستمی‌ثانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹، صفحه ۴۹ تا ۶۳ (مقاله پژوهشی)

### چکیده

ضروری دین یکی از اساسی ترین موضوع در نظام حقوقی اسلام است التزام به آن سبب می‌شود فرد از حقوق شهروندی در اسلام بهره‌مند شود؛ و مخالفت با آن موجب می‌گردد با عناوینی هم چون مرتد، کافر و محارب، از حقوق یاد شده محروم گردد. ضروری دین به آن بخش از معارف دین اطلاق می‌شود که استناد آن به شریعت محل تردید نباشد و معیار آن عبارت است از بدهات حکم و موضوعی که هر مسلمانی در ابتدا می‌داند و پذیرش آن نیاز به برهان ندارد چون به منزله بدیهیات عقلیه است و مفهوم آن چنان آشکار است حتی غیر مسلمان‌ها نیز به آن آگاهند؛ مانند نماز، روزه، حج، توحید، نبوت و معاد. اما درباره اجرای حکم و اثر آن اقوالی وجود دارد. که از احادیث و نظرات اندیشمندان اسلامی استفاده می‌شود بر خی اعتقاد دارند انکار ضروری دین، به صورت مستقل موجب کفر است، گروهی می‌گویند انکار ضروری دین در صورتی موجب کفر است که سبب تکذیب رسالت باشد.

کلیدواژه‌ها: روایات، ضروری دین، اسلام، کفر.

۱. عضو هیات علمی، گروه فقه و مبانی حقوق، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

abbasalirostamisani39@gmail.com

## درآمد

اسلام‌شناسان می‌دانند که دین اسلام یک دین رحمت و کانون مهربانی است، و از همان آغاز در کتاب آسمانی قرآن این شعار عمومی آشکارا بود که خدای این دین، و خود دین، و پیام‌آور این دین همه مهربان و رحیم عالمند، و عالم سرشار از رحمت و مهرورزی دین اسلام و پیامبر است. امیر مهربانی‌ها در دعای کمیل می‌فرمایند: (برحمتک التی وسعت کل شیء) یعنی ای کسی که رحمت او عالمگیر است. (مجلسی، محمد باقر، ۱۴۲۳ق) ص ۶۰

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست (سعدی) از دیدگاه او عالم همه زیباست و در زیبایی بی همتا است، چون خالق عالم بی همتا است، خدایی که وظیفه رسول خویش را نسبت به عالم رحمت و مهرورزی دانسته و فرموده: (وما ارسلناک الا رحمة للعالمین). (انبیاء، آیه)

وظیفه شما نسبت به عالم رحمت و مهرورزی است و برخورد شما نسبت به عالم باید مهربانانه باشد: (محمد رسول الله والذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم): (فتح، آیه ۲۹) محمد فرستاده خداست آنان که با محمد هستند نسبت به کفار سخت‌گیر و نسبت به خویش رحیم هستند. او آنچنان مهربان و خوش اخلاق بود که خدا درباره او فرمود: (و انک لعلی خلق عظیم) (فتح، آیه ۴) تو دارای اخلاق بی نظیر هستی.

اصحاب پیامبر و علما که مروج شریعت پیامبر بودند، نسبت به مردم نیز مهربان و همکار مردم بودند و برای رسیدن بشر به قله کمال و معنویت زحمات زیادی متحمل شدند. و برای اتحاد جهان اسلام، شورای اخوت و یا تقریب مذاهب اسلامی تشکیل دادند همانند بروجردی و شلتوت‌ها و در عصر کنونی نیز امام خمینی که چهره تاریخ را سفید و به اسلام آبرو دادند. ولی متأسفانه در این دو دهه اخیر عده‌ای بنام عالمان دین و مروجین احکام و شریعت، چهره دیگری از اسلام به جهان معرفی کردند.

سببیت و درندگی که خلق و خوی یهود بود، به چهره اسلام برچسب زده شد. این عده بنام دفاع از دین و مذهب، به راحتی دیگران را غیر مسلمان قلمداد می‌کنند و دستور قتل آنان را صادر و خود را محک حق و باطل می‌دانند. این تفکری نه تنها دنیای غرب را به اسلام جذب نکرد بلکه موجب یک نوع اسلام‌هراسی در شرق و غرب شد. آنان با کوچکترین چیزی که دیگران بر خلاف عقیده آنان بگویند، او را منکر ضروری دین دانسته و دایره ضروری دین را آنقدر توسعه داده‌اند که گویی چیزی غیر ضروری دین در عالم وجود ندارد. به عبارت دیگر ایشان روایاتی را که از آنها ضروریات دینی استخراج می‌شود، مقدم بر همه روایات دیگر و سیره پیامبر و اصحاب او و حتی

فقه‌های جهان اسلام می‌دانند، درحالی که در بررسی متون اصلی چون قرآن و روایات شیعه و اهل سنت، و فقه‌های فریقین، چنین چیزی وجود ندارد و دانشمندان فرهیخته در گذشته به ضروری دین و تعریف آن پرداخته اند اما در عصر کنونی، این عده آن را نادیده گرفته‌اند، لذا بر همه امت اسلامی و عالمان جهان اسلام لازم است مردم را نسبت به این کج فهمی‌ها آگاه و این عقاید انحرافی را از بین ببرند و خطر این گروهک منحرف را به جهان اسلام که کمتر از یهود نیست، گوشزد کنند.

### طرح مسأله

مسئله ضروری دین از جمله مسائل مهم در نظام حقوقی اسلام است که اعتقاد و التزام به آن موجب می‌شود یک فرد از حقوقی که برای هر شهروند مسلمان مقرر گردیده، بهره مند گردد، و انکار و مخالفت با آن موجب می‌شود تا یک فرد، با عناوینی همچون کافر، مرتد، و محارب، از حقوق یاد شده طرد و محروم شود. (ضروریات دین) پایه و ستون اصلی دین را تشکیل می‌دهد، و فقیهان در مخالفت با انکار آن کمتر انعطافی از خود نشان می‌دهند.

البته تشخیص ضروری و نظری دین کار ساده‌ای نیست، چراکه در طول تاریخ به جهت ابهام و عدم تعریف درست از مفهوم ضروری دین مثلاً در جریان حکمیت، خوارج امام علی (ع) را متهم به کفر و بی‌ایمانی کردند. و این مسئله یک موضوع تاریخی نیست که فقط در گذشته رخ داده باشد بلکه در طول تاریخ و امروز شاهد آن هستیم که فقیهان و مفتیان مخالفان خود را به جهت انکار ضروری دین متهم به کفر و ارتداد می‌کنند. با نگاهی اجمالی به فتاوی صادره علیه یکدیگر مانند اشاعره علیه معتزله و بالعکس، و فتاوی فرقه و هابیت علیه دیگر گروه‌های اسلامی خود تأییدی بر سخن بالاست. در حالی که محققین منصف می‌دانند اسلام یک دین رحمت، محبت و کانون مهربانی است و خدای این دین و پیام آور آن مهربان و رحیم عالمند.

### محل نزاع در انکار ضروری دین از نظر روایات.

در ارتداد منکر ضروری دین در لسان روایات و بین دانشمندان اسلامی اختلافی نیست بر داشت از روایات و نظریه دانشمندان اسلامی استفاده می‌شود هر مسلمانی یکی از ضروریات دین اسلام را منکر شود، مرتد خواهد شد. محل بحث و اختلاف در این است که آیا انکار ضروری دین به خودی خود، علت تامه ارتداد است، یا اگر مستلزم تکذیب پیامبر و رسالت او شد، به ارتداد می‌انجامد؟

آقا ضیاء عراقی از فقیهان بزرگ معاصر، محل نزاع و نتیجه بحث را این گونه بیان می‌کند: « کفر منکر ضروری آیا به صرف انکار است یا اگر انکار، موجب تکذیب پیامبر شود، فرد کافر خواهد شد؟ ثمره بحث آنجا ظاهر می‌شود که کسی ضروری دین را با اعتقاد به عدم صدور آن از پیامبر منکر شود

و یا بر اثر اشتباه، یکی از ضروریات را انکار کند؛ بنا بر قول اول او مرتد و کافر است و آثار کفر بر او جاری می‌شود؛ اما بنا بر قول دوم، او محکوم به ارتداد نخواهد شد. اگرچه در کتب فقهی قدما و برخی از متأخرین، دو دیدگاه ذکر شده است، اما با توجه به بررسیهای دقیق به چهار دیدگاه می‌رسیم که به بیان هریک از آنها می‌پردازیم». (نهایه الافکار، ۹۶/۱)

### دیدگاه نخست

انکار ضروری دین در کافر شدن شخص، سببیت تام دارد، همانند انکار خدا و رسالت پیامبر اسلام، هرچند از راه شبهه و یا قصور برای فرد، حاصل شده باشد. این دیدگاه را کاشف الغطاء به ظاهر اصحاب نسبت داده. سید جواد عاملی و صاحب جواهر نیز آن را پذیرفته‌اند و از آن دفاع کرده‌اند. (کشف الغطاء، ۴/۴۱) طرفداران این دیدگاه انکار ضروری را در ردیف انکار خدا و رسول قرار داده‌اند و به دلایلی، منکر ضروری دین را کافر می‌دانند، هرچند مستلزم تکذیب پیامبر نباشد. دلایل این دیدگاه به سه، گروه از روایات استناد شده است.

[۱] روایت برید عجللی و سایر روایاتی که مشتمل بر معنای این حدیث است: «عَلَىٰ بَنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ أَدْنَىٰ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ بِهِ مُشْرِكًا قَالَ فَقَالَ مَنْ قَالَ لِلنَّوَاةِ إِنَّهَا حَصَاةٌ وَلِلْحَصَاةِ إِنَّهَا نَوَاةٌ ثُمَّ دَانَ بِهِ» (کافی، کتاب الایمان و الکفر باب الشک، ۳۹۷/۲)

برید عجللی می‌گوید: از امام باقر(ع) سؤال کردم، کمترین چیزی که بنده به آن مشرک گردد چیست؟ حضرت فرمود: هر که به هسته‌ای بگوید سنگریزه و به سنگریزه بگوید هسته و به این مطلب ایمان داشته باشد. حضرت در اینجا به کنایه سخن گفته است یعنی از این روایت استفاده می‌شود انکار ضروری دین در کفر و ارتداد شخص سببیت تام دارد.

[۲] روایت کنانی و سایر روایاتی است که انکار واجبات در حکم به کفر، از آن استنباط می‌شود: «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ الْقُضَيْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكَنَانِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قِيلَ لِمُؤْمِنٍ عَمَّنْ شَهِدَ أَنَّ لَأَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص كَانَ مُؤْمِنًا قَالَ فَأَيُّنَ فَرَائِضَ اللَّهِ إِلَى أَنْ قَالَ ثُمَّ قَالَ فَمَا بَالُ مَنْ جَحَدَ الْفَرَائِضَ كَانَ كَافِرًا» (همان، ص ۳۳؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲۳/۱) : امام باقر(ع) فرمود: به امیر مؤمنان(ع) عرض شد: کسی که به لا اله الا الله و محمد رسول الله شهادت دهد، مؤمن است؟ فرمود: پس واجبات خدا کجا می‌روند؟ (تا آنجا که فرمود) پس چرا کسی که واجبات را انکار کند کافر است.

[۳] روایت عبدالله بن سنان و روایاتی که دلالت دارد بر اینکه هر کس حرامی را مرتکب شد و آن را حلال دانست، از دین خارج می‌شود، خواه بداند که آن عمل حرام است یا نداند و خواه

حرمت آن عمل از ضروریات دین باشد یا نباشد: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يَرْتَكِبُ الْكَبِيرَةَ مِنَ الْكَبَائِرِ فَيَمُوتُ هَلْ يُخْرِجُهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ إِنْ عَذِبَ كَانَ عَذَابُهُ كَعَذَابِ الْمُشْرِكِينَ أَمْ لَهُ مُدَّةٌ وَ انْقِطَاعٌ فَقَالَ مَنْ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنَ الْكَبَائِرِ فَرَعِمَ أَنَّهَا حَلَالٌ أَخْرَجَهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ عَذِبَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَ إِنْ كَانَ مُعْتَرِفًا أَنَّهُ أَذْنَبَ وَ مَاتَ عَلَيْهِ أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ لَمْ يُخْرِجْهُ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ كَانَ عَذَابُهُ أَهْوَنَ مِنْ عَذَابِ الْأَوَّلِ» (همان، ص ۳۸۸): عبدالله بن سنان گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: اگر مردی گناه کبیره‌ای انجام داد [توبه نکرد] و مرد. از اسلام خارج می‌شود و اگر عذاب شود، عذابش مانند عذاب مشرکان است یا مدت و پایانی دارد؟ فرمود: کسی که مرتکب یکی از گناهان کبیره شود و عقیده داشته باشد آن حلال است، از اسلام خارج گردد و سخت عذاب شود، ولی اگر اقرار کند که گناهکار است و بمیرد، از ایمان بیرون رود، ولی از اسلام بیرون نرود و عذابش از عذاب اولی سبک‌تر باشد. اما این دلایل نظریه نخست را اثبات نمی‌کند. زیرا در جواب گروه اول از روایات باید گفت شرک دارای مراتبی است و همیشه مستلزم کفر نیست، و گرنه ریا کننده را باید کافر بدانیم؛ چون ریا در عبادت، شرک است و ما هرگز ریاکار را کافر نمی‌دانیم؛ اولاً شرکی که موجب کفر است، شرک در الوهیت و خداوندی است، دیگر آنکه هیچ فقیهی چنین فتوایی نداده است، افزون بر این، در روایت، سؤال از هر شرک است نه کفر و میان این دو تفاوت است، شخص می‌خواهد کمترین معنای شرک را بداند. بنابراین، استدلال به این روایات صحیح نیست.

گروه دوم از روایات نیز مانند روایات گروه اول است؛ زیرا معنای «جحد» انکار با علم به حال است؛ همان‌طور که در سخن خدای تعالی نیز آمده است «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَقْنَتَهَا أَنْفُسُهُمْ» (مصابح الفقیه، ۲۷۸/۱-۲۷۹؛ التَّنْقِیْحُ فی شرح عروۃ الوثقی، ج ۳): می‌دانیم که انکار هر حکمی از احکام الهی که در شریعت ثابت است با علم به ثبوت آن، مستلزم تکذیب پیامبر است، خواه آن حکم ضروری باشد یا نباشد، و به هر حال موجب کفر و ارتداد است. پس این امر مسلم خارج از محل بحث است؛ زیرا ادعای آنان این است که انکار ضروری مستقلاً موجب ارتداد است و حدیث مذکور به هیچ وجه بر این مطلب دلالتی نمی‌کند، بلکه دلالت آن بر استلزام قوی‌تر است.

درباره گروه سوم از روایات و به خصوص روایت صحیح جناب عبدالله بن سنان، محقق همدانی مطالبی مطرح کرده و محقق خوبی بدان‌ها پاسخ گفته. در اینجا این گفت و گو آورده می‌شود: محقق همدانی می‌گوید: روایت عبدالله بن سنان با اطلاقی که دارد شامل احکام ضروری و غیر ضروری می‌شود، و مقتضایش آن است که هر کس گناه کبیره‌ای را به ادعای حلیت مرتکب شده، کافر است،

اما این مطلب پذیرفتنی نیست، چون لازمه‌اش نسبت ارتداد هر مجتهدی به مجتهد دیگر است. مثلاً یکی به حرمت نقاشی و دیگری به حلیت آن فتوا داده باشد، در اینجا مجتهدی که قایل به حرمت است، می‌تواند بگوید: مجتهد دوم گناه کبیره‌ای را با اعتقاد به حلیت مرتکب شده است. همین‌طور اگر مجتهدی صیغه نکاح به فارسی را جایز بداند و به فارسی عقد بخواند، مجتهد دیگر که آن را جایز نمی‌داند، می‌تواند بگوید مجتهد اول حرامی را به عنوان حلال مرتکب شده است. پس چاره‌ای نیست جز اینکه روایت را به یکی از دو قید مقید بکنیم:

۱. روایت را مقید به قید ضروری کنیم و بگوییم ارتکاب کبیره در صورتی موجب ارتداد است که آن حکم ضروری باشد.

۲. قید علم را بر روایت بیفزاییم و بگوییم ارتکاب کبیره در صورتی موجب ارتداد است که فرد، به حرمت آن به طور قطع علم داشته باشد. حال چون روایت مطلق است و مقید به قیدی نیست و ترجیح یکی از دو قید مرجحی ندارد، روایت مجمل و از اعتبار ساقط می‌شود. (مصباح الفقیه، ۱/۲۷۸-۲۷۹؛ التنقیح فی شرح عروۃ الوثقی، ج ۳)

محقق خویی پس از ذکر مناقشه محقق همدانی می‌فرماید: این مناقشه وارد نیست؛ زیرا امر دائر مدار دو تقیید فوق نیست، بلکه می‌توان به اطلاق روایت تمسک جست و به کفر مرتکب کبیره حکم داد، بدون آنکه فرقی بین ضروری و غیرضروری و موارد علم و عدم علم گذارده شود. اگر حکم کردن به کفر و ارتداد در برخی از اقسام صحیح نبود، آن قسم‌ها را از اطلاق روایت خارج می‌کنیم و روایت را شامل آن موارد نمی‌دانیم. ما مانعی در تمسک به اطلاق روایت نمی‌بینیم، مگر در یک صورت، و آن جایی است که ارتکاب کبیره و حلال شمردن به جهل قصوری مستند باشد، مثلاً مجتهد با اجتهادش به حلال بودن آن پی برده و به آن نیز فتوی داده است. در اینجا نمی‌توان او را مرتد دانست، زیرا چه بسا از پرهیزگاران باشد، اما در غیر این موارد می‌توان به اطلاق روایت استناد کرد. پس در پاسخ به دسته سوم و صحیح‌ه عبدالله بن سنان باید گفته شود:

کفری که بر ارتکاب کبیره مترتب می‌شود، کفر در برابر اسلام که مقصود بحث ماست، نیست، زیرا کفر مراتب بسیاری دارد، از جمله کفر در برابر ایمان که چنین کافری را پاک می‌دانیم و خون و مال و آبرویش محترم است، جز اینکه در آخرت با او مثل کافر رفتار می‌شود. ما نام این گونه افراد را مسلمان دنیا و کافر آخرت نهاده ایم. نمونه دیگر از انواع کفر، کفر در مقابل اطاعت است. در موارد بسیاری، کفر را به معنای عصیان می‌گیرند، همان گونه که در تفسیر آیه شریفه «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» گفته شده که شکرگزار مطیع است و کافر عاصی.

به هر حال، ارتکاب گناه کبیره از انکار ولایت بالاتر نیست؛ زیرا ولایت از چیزهایی است که اسلام بر آن بنا شده و در روایت، به این مهم اشاره شده است و در وسائل الشیعه بابی به نام «بطلان عبادت بدون ولایت» وجود دارد. وقتی انکار ولایت، موجب حکم به نجاست و ارتداد نیست، چطور ارتکاب معصیت موجب ارتداد باشد؟! (التنقیح، ۶۰/۳) در کتاب وسائل الشیعه دو دسته روایاتی ذکر شده که در مقابل یکدیگر قرار دارند:

الف) روایاتی که بر قول اول دلالت دارند و کمتر است و این روایات عبارت است:

[۱] «عن المفید فی الارشاد قال روت العامة و الخاصة ان قدامه بن مضعون شرب الخمر، فاراد عُمَرُ أَنْ یَحْدَهُ، فقال: لا یجب علی الحد ان الله یقول "لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا و آمنوا" ( مائده، آیه ۹۳) فدرءَ عنه عُمَرُ الحدَّ، فبلغ ذلك امیرالمؤمنین - علیه السلام - فمشی الی عُمَرُ فقال: لیس قدامه من اهل هذه الآیه ولا من سلک سبیلہ فی ارتکاب ما حرم الله، ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات لا یستحلون حراماً فاراد قدامه فاستتبہ ممّا قال، فان تاب فاقم علیه الحد و ان لم یتب فاقتله فقد خرج من الملة» (وسائل الشیعه، ۳۳/۲). «قدامه بن مضعون شراب نوشید و عمر خواست او را حدّ بزند. قدامه در جواب عمر گفت: حدّ بر من واجب نیست، چون خداوند می‌فرماید: «بر کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح کردند، در آنچه می‌خورند تا مادامی که پارسا و مؤمن باشند، باکی نیست». عمر حدّ را از او برداشت. این خبر به امیرالمؤمنین رسید. نزد عمر رفته، و فرمود: قدامه مصداق این آیه نیست و هر کس که متابعت او کند، نیز از اهل این آیه نیست. کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح کردند، هرگز حرامی را حلال نمی‌دانند. قدامه را بازگردان و توبه ده. اگر توبه کرد، حدّ شرب خمر بر او جاری کن و اگر توبه نکرد او را بکش، زیرا از دین خدا خارج شده است.

استدلال‌کنندگان به این روایت می‌گویند: اینکه امیرمؤمنان (ع) فرمود: اگر قدامه توبه نکرد، او را بکش، اعم از این است که انکار او از روی شبهه باشد یا نه، بلکه ظاهراً شبهه هم داشته است، زیرا او با استناد به آیه شریفه، گمان می‌کرد که شرب خمر اشکالی ندارد.

[۲] روایاتی که دلالت دارند نماز و روزه و زکات و... داخل در حقیقت دین اسلام‌اند، مانند روایت سفیان بن سمط: «عن ابی عبدالله (ع) فی الفرق بین الاسلام و الايمان، الاسلام هو الظاهر الذی علیه الناس شهادة ان لا اله الا الله و انّ محمداً رسول الله و اقام الصلوة و ایتاء الزکوة و حج البيت و صیام شهر رمضان فهذا الاسلام» (کافی، ۲۴/۲، ح ۲)

امام صادق (ع) در فرق بین اسلام و ایمان فرمود: اسلام همان ظاهر است که مردم با شهادت لا اله الا الله و محمداً رسول الله بر آن‌اند و همچنین اقامه نماز و ادای زکات و حج و روزه ماه رمضان است. پس این اسلام است.

ب) در مقابل این روایات، روایاتی نیز عدم کفر منکر ضروری دین را با شبهه بیان می‌کند: [۱] برخی از اصحاب پیامبر مسئله روزه در سفر را نپذیرفتند و گفتند: در سفر نیز می‌توان روزه گرفت. پیامبر اینان را عَصَات و گناهکاران نامید. در اینجا نمی‌توان گفت سرباز زدن این عده از روی علم و آگاهی بوده و گرنه می‌بایست پیامبر، ایشان را کافر بنامد و به قتلشان دستور دهد، بلکه باید این جریان را بر این حمل کنیم که اینان به اشتباه و از روی ناآگاهی اجتهاد کردند و پیامبر آنان را «عَصَات» نامید.

[۲] طبق روایاتی، عمر مسئله حج تمتع را نپذیرفت و پیامبر هم او را به حال خود رها کرد و فقط بر او غضب و تندی نمود و فرمود: تو هرگز به این مسئله ایمان نمی‌آوری. اگر منکر ضروری به صرف انکار، کافر شود، لازم بود پیامبر عمر را کافر بداند و آثار ارتداد را بر او اجرا نماید. [۳] امیرمؤمنان علی (ع) بعد از جنگ نهروان، از قتل خوارج نهی فرمود، و با وجود اینکه ولایت او از ضروریات دین بود و اگر خوارج شبهه نداشتند، باید خونشان مباح می‌بود، زیرا امر ضروری را منکر شده بودند. پس باید این جریان را حمل کنیم بر اینکه عدم پذیرش ولایت امیرمؤمنان و قیام بر ضد او، از روی شبهه بوده و هر کس از روی شبهه منکر ضروری دین شود، کافر نیست.

#### دومین دیدگاه

بر اساس این نظریه، انکار ضروری در صورتی موجب تحقق ارتداد می‌شود که مستلزم انکار اصول دین باشد. محقق اردبیلی گوید: اگر شخصی با علم و آگاهی، منکر ضروری دین شود، این بدان معناست که منکر دین و شرع است و شکی نیست که با این انکار کافر می‌شود. (مجمع الفائدة و البرهان، ۲۰۲/۱۳)

فاضل هندی نیز در انکار ضروری، چیزی که بر انکار نبوت و تکذیب رسالت پیامبر دلالت کند موجب ارتداد دانسته است. (کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ۲۳۵/۲) کاشف الغطاء در این باره نظری مشابه ارائه کرده است. (کشف الغطاء، ۱۷۳/۱۶)

امام خمینی (ره) می‌گوید: آنچه در تحقق اسلام معتبر است، اعتقاد به اصول دین است و اما سایر احکام و قوانین اسلام در ماهیت و حقیقت اسلام دخالت دارد نه در پیدایش و نه در بقای آن. بنابراین، اگر شخصی به اصول دین اعتقاد دارد و به غیر از آن به خاطر شبهه‌ای که برای او پیش آمد یا اشتباهی که رخ داده است، عقیده ندارد مسلمان محسوب می‌شود، آری، اگر به هیچ حکمی اعتقاد ندارد، این

عقیده با اعتقاد به نبوت پیامبر قابل جمع نیست و انکار او طبعاً مستلزم انکار نبوت پیامبر و موجب ارتداد است، لیکن با وجود شبهه و یا خطا انکار موجب تحقق ارتداد نیست، (کتاب الطهارة، ۳/۳۲۷) گرچه آن حکم ضروری دین باشد. در بررسی دلایل فقهی این نظریه به این نتیجه می‌رسیم که روایات این باب نیز بر دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. روایاتی که به ظاهر بر کفر هر کس که امر الهی را ترک کند، دلالت دارد، چنان‌که زراره از امام باقر(ع) نقل کرده که فرمود: هر کس بر خدا جرأت کند و مرتکب گناه کبیره شود کافر است (وسائل الشیعه ۲۱/۱) و نیز از امام صادق (ع) نقل شده هر کس واجبی از واجبات را ترک کند، کافر است. (وسائل الشیعه ۲۱/۱)

۲. اخباری دلالت دارند ترک واجب اگر از روی انکار و عناد باشد موجب کفر است مانند روایت عبدالرحیم قصیر و عبدالله بن سنان که قبلاً ذکر شد و همانند آنها روایات دیگری که در وسائل آمده است. (وسائل الشیعه ۲۱/۱) اکنون در مرحله جمع بین مدلول این دو روایت، دو راه حل فقهی وجود دارد:

الف) ایمان و کفر، دارای شدت و ضعف و مراتب مختلف است، اگر با این نگاه به روایت مذکور بنگریم به این نتیجه خواهیم رسید که مفهوم شرک یا کفر در این گونه موارد به معنای اعلا مراتب یاد شده نیست و هیچ‌گونه دلیل و شاهی وجود ندارد که کفر در این روایات مقابل اسلام و ارتداد اصطلاحی باشد. این رویکرد به ویژه در مورد روایت دسته اول از شواهد بیشتری برخوردار است. (در روایات بسیاری که وجوه ایمان و کفر در آنها ذکر شده است، برای ایمان و کفر مراتب مختلفی بیان کرده‌اند، چنان‌که عنوان کافر، در موارد گوناگون بر غیر امامی، ترک کننده واجب، کفران کننده نعمت‌ها، تارک الصلوة، زناکار، شارب الخمر کسی که به گفتار شیطانی گوش فرا دهد، اطلاق شده است و نیز در بسیاری از اخبار، شخص ریاکار را نیز مشرک دانسته‌اند (کافی، ۲/ ۲۹۱ - ۲۹۷).

ب) در مورد روایت دسته اول، توجیه فوق به کار برده می‌شود و روایات دسته دوم ویژه مواردی است که انکار حکمی معلوم از دین، مستلزم انکار الوهیت خدا یا رسالت پیامبر یا تکذیب آن حضرت باشد، چنان‌که شواهد فراوانی بر این مطلب در متن هر یک از آنها وجود دارد. بنابراین، از روایت فوق به هیچ وجه، کفر و ارتداد منکر ضروری دین به طور مستقل استفاده نمی‌شود و می‌توان گفت راه حل دوم برای سامان دادن به مسئله و جمع بین روایات ترجیح دارد.

#### سومین دیدگاه

تفصیل بین انکار عقاید ضروری و نظری- این نظریه از کلمات شیخ انصاری و مرحوم حکیم استنباط می‌شود. به نظر شیخ انصاری انکار اعتقادات ضروری مانند ایمان به خدا، یگانگی خداوند،

رسالت پیامبر(ص) و امثال آن بدون شک مرتد است و در این مورد فرقی بین جاهل مقصر و قاصر نیست، ولی در مورد اعتقادات نظری که نیاز به بررسی و استدلال دارد، هرگاه دلیل خاصی بر کفر منکر در دست نباشد، انکار کننده مرتد نیست، اما در مورد احکام عملی ضروری دین، مانند وجوب نماز، روزه، حج و مانند آن، اگر انکار آن مستلزم انکار توحید یا نبوت پیامبر شود، قطعاً موجب ارتداد خواهد بود، ولی اگر به انکار اصول دین منجر نشود. در این صورت، بین جاهل قاصر و مقصر فرق است. اگر شخص منکر، جاهل مقصر باشد، طبعاً به حکم عامد است و مرتد محسوب می‌شود، ولی اگر قاصر باشد، به مجرد انکار مرتد نخواهد شد. (کتاب الطهارة، ص ۳۵۶)

آنچه در نقد کلام شیخ می‌توان گفت این است که آیا در تحقق ارتداد، علم منکر به آنچه انکار کرده، شرط است یا نه؟ اگر چنین است، در این صورت جهل، هرچند جاهل مقصر باشد، ارتداد حاصل نخواهد شد و از این نظر فرقی بین جاهل قاصر و مقصر نیست؛ زیرا تحقق ارتداد با انکار ضروری بصورت مستقل ثابت نیست و در نظریه استلزام، علم منکر بدون شک در تحقق ارتداد شرط است و اگر علم منکر را شرط ندانیم، باز فرق بین آنها وجهی ندارد، در حالی که شیخ انصاری، در مورد انکار ضروری، علم منکر را شرط ندانسته است. (فوائد الاصول ۱/ ۲۸۰)

چهارمین دیدگاه

مرحوم حکیم درباره ملاک تحقق ارتداد گفته است: حکم به کفر منکر مسائل اعتقادی، اعم از ضروری و نظری، بر واجب بودن اعتقاد به آن مسئله متوقف است. بنابراین، اگر با دلیل کافی وجوب اعتقاد به یک مسئله اعتقادی ثابت شده، هرچند آن مسئله ضروری نباشد، انکار آن موجب کفر و ارتداد خواهد بود، ولی در غیر این صورت، انکار یک اصل اعتقادی موجب کفر نیست، حتی اگر ضروری دین باشد، مگر اینکه انکار ضروری را مستقلاً موجب کفر و ارتداد بدانیم که چنین مطلبی ثابت نشده است. اما در مسائل علمی، حکم به کفر منکر مشروط به ضروری بودن و استلزام انکار نبوت است. ۲۰. (مستمسک العروة الوثقی ۱/ ۳۷۸ - ۳۸۰)

بنا بر آنچه از کلام حکیم بر می‌آید ملاک اصلی در تحقق ارتداد انکار اصول اعتقادی حصول علم و یقین به اثبات آن عقیده در دین است و از این نظر بین ضروری و غیر ضروری فرقی نیست. در تحلیل نظریه ایشان می‌توان گفت از آنجا که جمع بین نقضین محال است، هرگاه شخص به خدا و پیامبر اعتقاد داشته باشد، قطعاً این باور با نفی این اعتقاد قابل جمع نیست و انکار یک اصل اعتقادی ثابت شده، قطعاً موجب ارتداد خواهد شد.

شایان ذکر است که این تغییر عقیده برای اهل دانش، زمانی ممکن است تفاق بیفتد که قبلاً دلایل آن مسئله را بررسی کرده و حقیقت برای او روشن شده باشد. از این رو، ملاک اصلی در تحقق ارتداد انکار شیء پس از حصول علم تفصیلی به حقانیت آن است.

### استقلال یا استلزام از نگاه فقیهان معاصر

از معاصران، سید طباطبایی نیز، همانند قداما، از باب احتیاط فتوا داده‌اند به اینکه منکر ضروریات دین مطلقاً کافر است، خواه آن انکار منتهی به انکار رسالت بشود یا نشود. «الاحوط الاجتناب عن منکر الضروری مطلقاً و ان لم یکن ملتفتاً الی کونه ضروریاً» (العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶۷): احتیاط دوری گزیدن از منکر ضروری دین است، اگرچه به ضروری بودن آن توجه نداشته باشد.

مرحوم آقای میلانی و شاهرودی و نجفی نیز نظریه سید را تأیید کرده‌اند، بیان ایشان در عروه الوثقی «خصوصاً فی المعاد و الکبائر الضروریۃ بل الاقوی الاجتناب فیها»: به خصوص باید دوری گزیده شود از منکر معاد و مرتکبین گناهان کبیره و اقوی دوری گزیدن از مرتکبین گناهان کبیره است. سید یزدی و امام خمینی (ره) (عروة الوثقی، ص ۲۴؛ تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۰۲) به نظریه استلزام فتوا داده‌اند. حضرت امام (ره) نیز در تحریر الوسیله نظریه استلزام را مورد تأکید قرار داده است با یک عنوان روشن‌تری که قلمرو ضروری دین نیز از آن فهمیده می‌شود. دهم از نجاسات کافر است و آن کسی است که مسیر غیر از اسلام را برگزیده یا در ابتدا مسیر اسلام را برگزیده سپس منکر اسلام یا یکی از ضروریات اسلامی شده است، به طوری که انکار او به انکار رسالت و یا تکذیب پیامبر برگردد یا او شریعت مطهر را ناتمام دانسته باشد، یا عملی از او سر بزند که همراهی اعمال کفار است، آن عمل در گفتار باشد یا در کردار، هر دو در اینجا بین مرتد و کافر تفاوتی نیست، حربی باشد و یا ذمی. اما نواصب و خوارج که خداوند این دو طایفه را لعنت کند، نجسند و فرقی بین هر دو تا نیست؛ زیرا عمل این طایفه برگشت به انکار رسالت است، اما غلات اگر غلوشان برگشت به انکار الوهیت یا توحید یا نبوت باشد، کافرند. (تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۱۸)

اما سایر فرق غیر از دوازده امامی‌ها، زمانی که صب و دشمنی اهل بیت (ع) از آنان دیده نشود، ولو خودشان اعتقاد به امامت آنان نداشته باشند طاهرند، اما در صورتی که از آنان دشنام و دشمنی شود، آنان مثل سایر نواصب نجس هستند. (همان، ص ۱۱۹) مرحوم خویی (ره) در کتاب حج نیز نوشته است: «ادعا شده است که انکار ضروری به صورت مستقل موجب کفر است. این ادعا مردود است، به دلیل آنکه در بحث نجاسات گفتیم که میزان در کفر و اسلام سه چیز است: شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر گرامی اسلام و اعتقاد به معاد. هر کس به این سه امر اعتراف کند، حکم مسلمان را خواهد داشت و هم، آثار اسلام بر او جاری می‌شود و هر کس یکی از این امور را

منکر شود، کافر خواهد شد و انکار ضروری، از جمله این اصول سه گانه نیست. تنها در صورتی که به انکار رسالت منجر شود، باعث کفر است و تا مستلزم تکذیب رسالت نشده، کفرآور نیست. کسی که احکام اسلام را نمی‌داند و از روی جهل انکار می‌کند، کافر نیست». (جعفری، رضا خلخالی، ۱۰/۱)

### ادعای شبهه

هرگاه شخصی وجوب حج یا نماز را منکر شود و در مورد ادعای شبهه و بی‌اطلاعی صحیح باشد محکوم به ارتداد نیست. علامه حلی گوید. (تذکره الفقهاء، ۸/۵) اگر شخصی از وجوب زکات بی‌خبر باشد چون در روستاها و نقاط دوردست زندگی می‌کرده یا تازه مسلمان شده محکوم به کفر نخواهد شد؛ شهید اول نیز در دروس (دروس، ۲۲۹/۱) گفته هر کس وجوب زکات را رد کند کافر است، مگر اینکه ادعای شبهه در مورد او ممکن باشد. علامه در قواعد (قواعد الاحکام، ۲۷۵/۲) فرموده اگر منکر ضروری بگوید شبهه مرا حل کنید، ممکن است به او مهلت داده شود تا شبهه او برطرف شود. فاضل هندی نظری مشابه نظر علامه دارد. (کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ۴۳۶/۲) همانند این مطلب را شهید ثانی، محقق اردبیلی، صاحب مدارک، فاضل هندی، کاشف الغطاء (روض الجنان، ص ۳۵۴؛ مجمع الفائدة و البرهان ۳/ ۱۹۸؛ مدارک، الاحکام ۷/ ۵؛ کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ۴۳۵/۲؛ کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ۱۷۳/۱). و دیگران گفته‌اند، اما شیخ انصاری چنین تفصیل داده است طبق نظریه استلزام، وجود شبهه، موجب ارتداد منکر نیست؛ زیرا انکار موجب تکذیب رسالت نمی‌شود، ولی اگر انکار ضروری دین را سبب مستقل برای ارتداد دانستیم، دو نظریه مطرح می‌شود:

[۱] استثنا: به این معنا که انکار ضروری به جهت وجود شبهه موجب ارتداد نیست؛ زیرا جاهل قاصر نسبت به این اعتقاد مواخذه نمی‌شود.

[۲] عدم استثنا: یعنی نصوص و فتاوی اطلاق دارند و بین جاهل مقصر و قاصر فرقی نیست. (طهارت، ص ۳۷۵)

در اینجا کلام شیخ خالی از اشکال نیست؛ زیرا در صورتی که انکار ضروری را سبب مستقل برای تحقق ارتداد بدانیم، باز این از موارد استثناست و موجب ارتداد نیست و وجه دوم، یعنی فرق نگذاشتن بین جاهل قاصر و مقصر وجهی ندارد؛ زیرا با وجود شبهه که موجب درء حد است. «ادراؤ الحدود بالشبهات» (وسائل الشیعه، ۳۳۶/۱۸) همه این موارد از کلیت انکار ضروری استثنا می‌شود و احکام ارتداد مترتب نخواهد بود. نظریه استقلال در مرحله ایجابی با نظریه استلزام نتیجه‌ای متفاوت دارد و در مرحله سلبی آن به موجب قاعده درء، پیامد خاصی نخواهد داشت. بنابراین، در صورتی که شخص متهم به ارتداد ادعای شبهه کند و امکان آن در مورد او وجود داشته باشد، محکوم به

ارتداد نخواهد بود و اگر درخواست مهلت برای حل شبهه کرد، باید مهلت داده شود و نکته مهم در این حکم چنانکه مکرراً ذکر شد، این است که انکار ضروری هرگاه از روی علم و آگاهی به آن صورت گیرد، سبب تحقق ارتداد خواهد بود و وجود شبهه به مفهوم عدم قطعیت تحقق علم به ضروری بودن یک حکم است که با وجود آن اثبات جرم ممکن نیست.

#### نتیجه

از مجموع بحث‌های مطرح شده می‌توان نتیجه‌گیری کرد که تحقق ارتداد، موجبات مختلفی مانند انکار الوهیت، یگانگی خداوند، رسالت پیامبر، معاد، سبب النبی، اهانت به مقدسات اسلامی و انکار ضروریات دین دارد و در مورد ضروری دین و حدود و مشخصات آن بین فقها اختلاف نظرهای بسیاری وجود دارد و با توجه به ادله فقهی وارد شده در این مسئله و فتاوی فقها به این نتیجه می‌رسیم که علم و آگاهی شخص منکر به آنچه انکار می‌کند، در تحقق عنوان ارتداد و ترتب احکام آن نقش اساسی دارد و با این رویکرد، برخی از اختلاف نظرهای فقها قابل جمع و سامان‌پذیر خواهد بود.

#### منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد ابن محمد (۱۳۸۵)، *غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه علی انصاری، قم، انتشارات انصاریان.
۲. ابن حجرالهیتمی. (۱۴۲۱ق)، *سبقة علی تحفه المحتاج فی شرح المنهاج*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن ابی العزا الدمشقی. ع، (۱۴۰۸ق)، *شرح العقیده الطحاویه*، با تحقیق و تعلیق دکتر عبدالله بن المحسن الزکی، بیروت، مؤسسه الرساله.
۴. ابن العابدین الدمشقی. م، (۱۴۱۹ق)، *رد المختار علی الدر المختار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن تیمیه. ت، (بی تا)، *مجموعه الرسائل و المسائل*، مصر، مطبعة محمد علی صبیح.
۶. بیروت، مکتبه العصریه.
۷. همو. ا، (۱۴۰۶ق)، *منهاج السنه*، تحقیق محمدرشاد سالم، بی جا، مؤسسه قرطبه.
۸. همو.، (بی تا)، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم الصای النجدی.
۹. ابن رشد (بی تا)، *بدایه المجتهد*، با تعلیقه دارالتقریب اسلامی، قم.
۱۰. ابن زهره حلی، حمزه بن علی (۱۳۷۷)، *الغنیه*، قم، جامعه مدرسین.

۱۱. ابن شهر آشوب (۱۳۸۶)، *المناقب من آل ابی طالب*، قم، ذوی القربی.
۱۲. ابن عبدالوهاب، سلیمان (۱۳۹۹ق)، *الصواعق الالهیه فی الرد علی الوهابیة*، استانبول، مکتبه الشبکی.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
۱۴. ابو حمزه حلی (بی تا)، *الوسیله*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۵. احمد بن حنبل، ابو عبدالله (۱۴۱۹ق)، *فضائل اهل البيت من کتاب فضائل الصحابه*، قم، دار التقرب اسلامی.
۱۶. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۸)، *تقریرات درس فلسفه امام خمینی*، مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۷. اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۹ق)، *مقالات الاسلامیین*، تحقیق محیی الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبه العصریه.
۱۸. شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۱۸ق)، *اليواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۹. اصفهانی، محمدتقی (بی تا)، *هدایه المسترشدین*، قم، جامعه مدرسین.
۲۰. باقری، جعفر (بی تا)، *الخلفاء اثنا عشر*، قم، دائرة المعارف الاسلامیه.
۲۱. البانی، محمد ناصرالدین (۱۴۱۸ق)، *التخدير من فتنه التكفير*، ریاض، دار الراءیه.
۲۲. بحرانی، شیخ یوسف (بی تا)، *حدائق الناضره*، قم، جامعه مدرسین.
۲۳. ابو محمد حسن حرانی، ابن شعبه (۱۳۷۷)، *تحف العقول*، ترجمه احمد جنتی، قم، اسماعیلیان.
۲۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا)، *صحیح بخاری*، دارالتعلیم.
۲۵. بدوی، عبدالرحمن (بی تا)، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، دارالفکر.
۲۶. برنجکار، رضا (۱۳۸۷)، *آشنایی با فرق اسلامی*، تهران، کتاب طه.
۲۷. بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد (بی تا)، *الفرق بین الفرق*، بی جا.
۲۹. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۶ق)، *توضیح المسائل*.
۳۰. بیهقی، ابوالفضل (۱۴۲۷ق)، *سنن الکبری*، بیروت، دارالفکر.
۳۱. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۱۸ق)، *صراط النجاء فی اجوبه الاستفتائات*، نشر گزینہ.
۳۲. تفتازانی، سعدالدین (بی تا)، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات رضی.

۳۳. توضیح المسائل چهار مرجع (۱۴۳۰ق)، دفتر نشر آدینه سبز.
۳۴. جرجانی، سید شریف (بی تا)، شرح مواقف، قم، انتشارات رضی.
۳۵. جلالی، محمدرضا (۱۴۳۵ق)، اصول الدین، بیروت، دارالعلم.
۳۶. جوهری (۱۳۷۸ق)، صحاح اللغة، بیروت، دارالثقافه.
۳۷. حاکم نیشابوری (۱۴۱۶ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالفکر.
۳۸. حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، وسائل الشیعه، بیروت، آل البيت.
۳۹. خلیفانی، سید رضا (۱۳۶۴)، الحج، قم، انتشارات دارالحق.
۴۰. خمینی، روح الله (۱۳۸۰)، اربعین حدیث، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۴۱. همو، تحریر الوسیله، بیروت، الوفاء.
۴۲. همو، کتاب الطهاره، قم، مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
۴۳. همو، کتاب کشف اسرار، بی جا، بی تا.
۴۴. خویی، ابوالقاسم، التنقیح، قم، مجموعه آثار.
۴۵. همو، معجم رجال الحدیث، قم، انتشارات آیت الله خویی.
۴۶. ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۳ق)، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب انور و ابراهیم الغرنیق، مؤسسه الرساله.
۴۷. رخشاد، محمدحسین (۱۳۸۲)، در محضر علامه طباطبائی، مجموعه پرسش ها و پاسخ های چهره به چهره با علامه طباطبائی، قم.
۴۸. روحانی، محمدصادق (بی تا)، فقه الصادق، قم، مؤسسه دارالکتب.
۴۹. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۳۸۳)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، قم، امیر العلم.
۵۰. سبزواری، محمدباقر (بی تا)، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ سنگی.
۵۱. سلفی الافغانی، الشمس (۱۴۱۹ق)، عداء الماتریدیہ للفقیه السلفیة، بیروت، مؤسسه الفواد.
۵۲. سنن نسائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۳. سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۷)، الاتقان فی علوم القرآن، قم، ذوی القربی.
۵۴. شاذلی، عبدالمجید (بی تا)، حد الاسلام و حقیقت الایمان، بیروت، مرکز جامع القرآن.

## بررسی تفسیر آیات «اکمال دین» و «ابلاغ» سوره مائده در تفسیر «بیان معانی در کلام ربّانی»

مجید بابالیان<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸، صفحه ۶۴ تا ۸۱ صمقاله پژوهشی

### چکیده

مصطفی حسینی طباطبائی مؤلف تفسیر چهارده جلدی با نام «بیان معانی در کلام ربّانی» و از عناصر جریان شیعه‌نمای «قرآنیان»، در تفسیر آیه سوم مبارکه مائده معروف به آیه «اکمال دین» و آیه ۶۷ این سوره، مشهور به آیه تبلیغ (ابلاغ)، با ردّ نظرات مفسّران شیعه مبنی بر دلالت این آیات بر امامت امام علی (ع)، با ادعای اینکه بر اساس تفسیر قرآن به قرآن و سیاق آیات، این دو آیه ربطی به امامت امام علی (ع) ندارد، مدعی شده سوره مائده به یکباره نازل شده و آیه «اکمال دین» بر اساس روایاتی که سیوطی در کتاب خود آورده، نه در روز «غدیرخم»، بلکه در روز عرفات نازل شده است. بطور کلی او در تفسیر خود سعی نموده آیاتی که دلالت بر نصب الهی امامت را دارد، انکار نماید. در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی، اثبات شده با فرض اعتبار و اصالت سیاق و چینش توقیفی آیات قرآن، نه تنها این آیات در موضوع امامت با سیاق آیات همخوانی دارد بلکه ارتباط مستقیمی با «آیه ولایت» (۵۷ مائده) دارند و روایات متعددی در حدّ تواتر در شأن نزول این آیات بر امامت امام علی (ع) دلالت دارد و بررسی روایات دیگر در کتب سیوطی نشان می‌دهد، سوره مائده به یکباره نازل نشده و قرائن متعددی مبنی بر نزول آیه «اکمال دین» در روز غدیرخم دلالت دارد.

**کلیدواژه‌ها:** امامت، غدیرخم، آیه تبلیغ، مصطفی طباطبائی، قرآنیون.

۱. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات آذربایجان شرقی، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز،

## درآمد

در اندیشه اهل سنت از آنجا که نصب امام وظیفه مکلفین است امامت از فروع به حساب می‌آید (جرجانی، ۱۳۵ق، ۳۴۴). اما بر اساس اعتقاد شیعه هیچ عصری بدون وجود امام معصوم نیست و در روایت صحیحی هرکس امام زمان خود را نشانسد به مرگ جاهلیت مرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۱۳/۷). شیعیان معتقدند که حضرت پیامبرص جامعه‌ی اسلامی را به حال خود رها نکرده و به دستور خداوند، جانشین خود را تعیین فرموده است. درحقیقت امامت عامل قوام نظام اجتماعی و حفظ اساس شریعت است. به‌ویژه اینکه دینی که ادعای رهبری همه‌ی جوامع بشری تا پایان جهان را دارد، نمی‌تواند به این مسئله بی‌تفاوت باشد و مشروعیت دادن به امامت بدون نصب الهی، نوعی پایه‌گذاری تفکیک دین از سیاست است.

هر چند برای ضمانت آخرین شریعت آسمانی خداوند قرآن کریم را برای بشریت تقدیم نموده، ولی تعلیم و تبیین آن را بر عهده پیامبرص گذاشته و برای اینکه بدون تحریف آن، پاسخ‌گوی نیازهای همه انسان‌ها باشد و پس از رحلت او، در معرض تهدید قرار نگیرد، چیزی جز نصب جانشین برای رسول خدا نخواهد بود. جانشینی که دارای علم خدادادی و دارای ملکه‌ی عصمت باشد و نیز بتواند نقش تربیتی پیامبرص را بر عهده بگیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ش، ۳۰۵-۳۰۶).

رسول خدا (ص) سیره‌اش بر این بود که هر وقت به قصد جنگ از شهر بیرون می‌رفتند کسی را به جانشینی خود می‌گذاشتند، کما اینکه امام علی ع را در جنگ تبوک جانشین خود در مدینه قرار دادند، علی ع هم که عاشق شهادت بود، عرض کرد: آیا مرا خلیفه و جانشین خود در مدینه قرار می‌دهی؟ با اینکه در شهر جز زنان و کودکان کسی باقی نمانده است؟! پیامبرص فرمود: اَنْتَ مَنِ بَمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، اِلَّا اَنْهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي (طبری، ۱۳۸۷ش، ۱۰۴/۳؛ ابن سعد، ۱۹۶۸م، ۳/۳؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ۱۹/۵؛ مسلم، بی‌تا، ۱۸۷۰/۴-۱۸۷۱). همچنین آن حضرت در سایر شهرهایی که آن روز بدست مسلمین فتح شده بود مانند مکه و طائف و یمن و امثال آنها جانشینان و حکامی انتخاب می‌کرد، رفتار پیامبر اکرم ص در ایام حیات خود این‌چنین بود حال چگونه است که برای زمان غیبت خود و برای اداره امور امت که احتیاج مردم به والی در زمان غیبت آن جناب بیشتر است از زمان حضورش، هیچ فکری نکرده است؟! (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۷۰/۶). شیوه‌ی قرآن در طرح بحث امامت، توصیفی است؛ بدین معنا که آیات قرآن به جای ذکر مشخصات فردی امامان، اوصاف امام و ویژگی‌های مقام امامت را ذکر کرده و تطبیق این اوصاف بر مصادیق آن را بر عهده‌ی پیامبرص گذاشته است. گویا در موضوع مهم ولایت و امامت رازی است که آیات بیان‌گر آن، در پوشش آیات دیگر آمده است؛ مانند آیه ولایت و آیه اکمال و تبلیغ که هر سه در سوره مائده آمده است.

## طرح مسأله

با این حال مصطفی طباطبائی از عناصر شاخص جریان شیعه‌نما و شبه وهابی «قرآنیان» در کتاب تفسیر خود با نام *بیان معانی در کلام ربّانی* هم سو با عقائد اهل سنت، آیه «ابلاغ، تبلیغ»، آیه «اکمال دین» را با امامت امیرمؤمنان با ادّعی اینک با سیاق آیات تطابق ندارد، منکر شده است. وی در تفسیر آیه سوم مبارکه مائده معروف به آیه «اکمال دین» و آیه‌ی ۶۷ این سوره، مشهور به آیه تبلیغ (ابلاغ)، با ردّ نظرات مفسّران شیعه مبنی بر دلالت این آیات بر امامت امام علی (ص)، با ادّعی اینک بر اساس تفسیر قرآن به قرآن و سیاق آیات، این دو آیه ربطی به امامت امام علی (ص) ندارد، مدعی شده سوره مائده به یکباره نازل شده و آیه «اکمال دین» بر اساس روایاتی که سیوطی در کتاب خود آورده، نه در روز «غدیرخم»، بلکه در روز عرفات نازل شده است. وی با این ادّعاها به نوعی نصب الهی در مورد امامان ع را انکار نموده است. در این پژوهش به مناقشه‌ای که مصطفی طباطبائی بر آیات امامت وارد نموده، پاسخ داده شده است.

### ۱-۲- مصطفی طباطبائی و کتاب تفسیر وی

مصطفی حسینی طباطبائی از جمله عناصر شاخص این جریان در سال ۱۳۱۴ به دنیا آمد. وی از دوستان و همفکران قلمداران و برقی و یوسف و مصطفی شعار است. تفسیر «بیان معانی در کلام ربّانی» نوشته مصطفی طباطبائی نیز که مهم‌ترین تالیف وی است که در ۱۴ جلد در فضای مجازی منتشر یافته و به همراه کتاب تفسیر «تابشی از قرآن» ابوالفضل برقی از مهم‌ترین تفاسیر جریان فکری قرآنیان به‌شمار می‌رود.

مصطفی حسینی طباطبائی در مقدمه تفسیر خود با نام *بیان معانی در کلام ربّانی* روش تفسیری خود را قرآن به قرآن ذکر نموده و با ادّعی اینک بیشتر روایات تفسیری رسول خدا دارای ضعف سند است و روایات تفسیری ائمه شیعه توسط اخباری‌ها تدوین شده و به لحاظ سند و متن غالباً ضعیف و پرداخته غالیان است، فاقد حجّیت دانسته، البته مدّعی شده اخباری را که قرائن صحت به همراه دارند و موافقت با ظاهر قرآن و عقل هستند در تفسیر قرآن بهره برده است.

### ۱-۳- پیشینه تحقیق

علیرغم اینکه تاکنون پژوهش‌های فراوانی در خصوص آیات امامت و ولایت صورت گرفته، ولی پیرامون نظرات تفسیری مصطفی طباطبائی در حدّ اندکی صورت گرفته و تا این لحظه هیچ کتاب و رساله‌ای مستقل در نقد تفسیر چهارده جلدی وی به‌نام «بیان معانی در کلام ربّانی» به ویژه تفسیر آیات امامت، تالیف نشده است.

در نقد دیگر آثار مصطفی طباطبایی کتاب «بررسی و نقد مبانی فکری و اعتقادی جریان شبه سلفی در ایران با تأکید بر آرا و عقاید مصطفی طباطبایی» اثر محمد ملک‌زاده تألیف شده است. رساله‌ی دکترای سید محمد یزدانی با عنوان «واکاوی اندیشه‌های سید مصطفی حسینی طباطبائی» نیز در نقد فایل‌های صوتی موجود از مصطفی طباطبائی در فضای مجازی، تدوین شده است. یکی از همفکران قبلی وی به نام محمد تقی حسینی ورجانی کتابی تحت عنوان «موحّدان سلفی و کتاب خدا» در نقد تفسیر وی تألیف نموده که بحث بررسی آیات امامت در آن نیامده است.

## ۲- نظرات مصطفی طباطبائی در مورد آیات امامت

### ۲-۱- آیه تبلیغ (ابلاغ)

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (مائده: ۶۷)

ای پیامبر! آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، کاملاً (به مردم) برسان! و اگر نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای! خداوند تو را از (خطرات احتمالی) مردم، نگاه می‌دارد؛ و خداوند، جمعیت کافران (لجوج) را هدایت نمی‌کند. روایات شیعه در این زمینه به قدری است که نزول آن در باره‌ی غدیر از مسلمات شیعه است. در عین حال در کتابهای مختلفی که دانشمندان اهل تسنن، اعم از تفسیر و حدیث و تاریخ نوشته‌اند، روایات زیادی دیده می‌شود که با صراحت می‌گویند: آیه تبلیغ درباره علی ع نازل شده است، که در ادامه مطلب خواهد آمد.

مصطفی طباطبائی با توجه به مفاد آیات پیشین و سیاق آیات، فرمان به ابلاغش را همان تذکرات به اهل کتاب می‌داند و معتقد است مسلمانان در آن زمان از جانب مسیحیان مورد تهدید بودند، لذا خداوند پیامبرص و رسالت او را از شرّ حملات اهل کتاب حفظ خواهد کرد. سپس بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به روایات شأن نزول این آیه، اظهار می‌کند: «این آیات توسط مفسران شیعه، تفسیر خاص یافته و به جانشینی امام ع بعد از پیامبرص تعبیر شده است. البته بحث تاریخی از حوزه‌ی کار ما در این مجموعه خارج است، ولی چنین برداشتی ارتباط آیات را مختل و با سیاق آیات هماهنگی ندارد» (مصطفی طباطبائی، بی تا، ۵۵/۳).

## بررسی و نقد

### الف) بررسی روایی

علامه امینی در کتاب گران قدر خود «الغدیر» ۳۰ نفر از مفسران و محدثان اهل سنت همچون طبری، ثعلبی، ابن ابی حاتم، ابن مردویه، واحدی نیشابوری، ابن عساکر، سیوطی، فخر رازی و سیوطی را که در کتاب‌هایشان از طرق مختلف مانند ابی سعید خدری، زیدابن ارقم، ابن عباس، ابن مسعود،

عطیه، جابر انصاری، ابی هریره، امام باقر ع، امام صادق ع، روایات شأن نزول آیه بلیغ را در خصوص علی ع باذکر جزئیات آورده است (امینی، ۱۴۱۴ق، ۲۱۴/۱-۲۲۳).

همچنین در کنکاش و جستجویی که در کتاب‌های علمای اهل سنت فوق صورت گرفت؛ علاوه بر اینکه ذکر شده این آیه درباره‌ی امام علی ع نازل شده، روایت‌های دیگری مبنی بر اینکه این آیه در غدیر خم نازل شده وجود دارد (ابن عساکر، بی‌تا، ۲۳۸/۴۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۱۷/۳؛ قندوزی، بی‌تا، ۱۱۹/۱) و سپس قسمت‌های مهم خطبه پیامبر ص در روز غدیر خم مانند «ألسْتُ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَلَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ ع، فَقَالَ: صَمْنُ كُنْتُ مَوْلَاَهُ فَعَلِيَ مَوْلَاَهُ». در آن‌ها ذکر شده است (ابن مردویه، ۱۴۲۴ق، ۲۳۹-۲۴۰؛ حسکانی، شواهد التنزیل، ۲۵۶-۲۴۹؛ ثعلبی، ۹۲/۴). یا در برخی تبریک عمر بن خطاب به امام علی ع آمده که به ایشان گفت: «أصبحت مولی کل مؤمن: یا علی مولای هر مومنی شدی» (فخر رازی، ت ۱۴۲ق، ۵۰/۱۲؛ ابن عساکر، بی‌تا، ۲۳۸/۴۲). این سه جمله اخیر در کنار هم دلالت می‌کند منظور از مولی در خطبه‌ی غدیر ولایت تصرف و جانشینی آن حضرت است و سایر معانی مولا مد نظر نیست.

در کتاب واحدی نیشابوری از علمای قرن پنجم اهل سنت که روایات اسباب نزول آیات مختلف را گردآوری نموده نیز به نزول این آیه در روز غدیر از قول ابو سعید خدری اشاره شده است: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ يَوْمَ «غَدِيرِ خُمٍّ» فِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۲۰۴/۱).

جالب این است که در کتاب سیوطی مفسر اهل سنت از قول ابن مسعود آمده: در زمان پیامبر ص این آیه را این‌گونه قرائت می‌کردیم: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ} أَنْ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ {وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ} (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱۱۷/۳). شاید شأن نزول این آیه در زمان پیامبر ص آن چنان برای اصحاب پیامبر، مبرهن بود که این آیه را همراه شأن نزول آیه قرائت می‌نمودند.

### ب) بررسی سیاق آیات

با توجه با اینکه روش تفسیری مصطفی طباطبائی قرآن به قرآن ادعا شده، حال اگر مبنای روش تفسیری وی را قبول کنیم و توقیفی بودن ترتیب آیات را بپذیریم؛ برخلاف ادعای وی سیاق آیات خود نیز نشان می‌دهد دسیسه‌های اهل کتاب مرتبط با جانشینی پس از رحلت پیامبر ص بوده و آیه تبلیغ که به دستور پیامبر ص پس از آیات مربوط به ولایت علی ع گنجانده شده، هر چند بصورت مستقل نازل شده و با آیات پیش و پس هم‌سیاق نیست ولی انسجام معنایی آیات سوره مائده

نشان می‌دهد آیه «ولایت» با آیه «تبلیغ» ارتباط دارد و بی‌پیوند نیست و مصطفی طباطبائی فقط به آیه قبل از آیه ابلاغ توجه نموده و به آیات پیشین آن توجه ننموده است؛

بدین ترتیب که از آیه ۵۱ مائده، ولایتی با یهود و نصارا را نفی می‌کند و انسان را در شمار یهودیان و مسیحیان قرار می‌دهد (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) و در زمره ظالمان به حساب می‌آورد که صرف دوستی بدون پذیرفتن مولویت آنها و تن دادن به ذلت موجب شمولیت این آیه به مسلمانان نمی‌شود. سپس در آیات ۵۲ و ۵۳ سرانجام بیمار دلان یصمنافقانی که از بین مسلمانانی که این نهی را نافرمانی کرده ذکر می‌کند. بعد در آیه ۵۴ مائده هشدار جدی می‌دهد که اگر این ولایت پذیری دشمنان به حدّی برسد که از دین اسلام به‌سوی آنها برگردند، به زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند جایگزین خواهد نمود. مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ؛ این آیه مشخص می‌کند که منظور از این ولایت، صرف دوستی و یا ولایت نصرت نیست بلکه فراتر از آن است زیرا در این صورت مرتدّ نمی‌شدند، همچنان که در آیات دیگری خط قرمز ارتباط با کافران را تسلط آنها بر مسلمانان بیان می‌کند: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) (نساء: ۱۴۱). مصطفی طباطبائی نیز با اذعان به اینکه چون این سوره از سوره‌های اواخر عمر پیامبر ص است خداوند در این آیه اتمام حجت کرده یعنی اگر بعد از وفات پیامبر، مسلمانان از دین خدا برگردند، گروهی را که مطلوب اوست جایگزین خواهد ساخت (حسینی طباطبائی، بی‌تا، ۴/۴۷).

سپس در آیه ۵۵ و ۵۶ (آیات ولایت) خداوند مرز ولایت‌پذیری را به مؤمنان ترسیم می‌نماید و سرانجام مؤمنینی که این نوع ولایت را بپذیرند ذکر می‌کند. در آیه ۵۷ مائده اولیاء قرار دادن اهل کتاب و کفاری نهی می‌کند که دین خدا را به سخریه و بازی می‌گیرند: لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافَرِ أُولِيَاءَ. در ادامه در آیه ۵۸ منظور از سخریه گرفتن آنها را توضیح می‌دهد: وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا، بعد در آیه ۵۹ مائده بر فاسق بودن اکثر اهل کتاب و کینه آنها به مسلمانان علیرغم ایمان مسلمانان به کتاب خود و کتاب آنها اشاره می‌کند: هَلْ تَقْتُمُونَ مَنَا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ.

از آیه ۶۰ تا ۶۴ به فساد قوم یهود اشاره می‌کند و از آیه ۶۵ تا ۶۶ مائده گوشزد می‌کند اگر به دستورات تورات و انجیل و قرآن گوش بدهید خداوند از گناهانتان گذشته و برکات آسمان و زمین را خواهند خورد، ولی با این وجود در آخر به مسلمانان می‌گوید: مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ و بسیاری از آنها بدکردارند. لذا در آیه ۶۷ مائده (آیه تبلیغ) دستور می‌دهد تا پیامبر (ص) ابلاغ کند انحصار ولایت به خدا و پیامبر و بعد از او ادامه دهنده ولایت علی ع است و دست علی ع را بلند کرده و بگوید: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»، تا تنها دریچه‌ی امید به بازگشت دین و

ولایت بعد از مرگ پیامبر صص) به سوی یهود و نصاری بسته شود و آنها از روی آوری مجدد مسلمانان به آنها مأیوس شوند: الْيَوْمَ يَسَّرَ الْاٰذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ دِيْنِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاَخْشَوْنِ الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ و...

### ج) بررسی تاریخی

اما این چه اتفاق مهمی است که در صورت عدم ابلاغ آن گویی رسالتی صورت نگرفته است، در حالی که بخش عمده‌ای از قرآن تا آن روز نازل شده بود.

آیه بلیغ را نمی‌توان ناظر به مسائل اهل کتاب تلقی کرد، زیرا بسیاری از هشدارهای جدی و توبیخ‌ها و انحرافات آنها پیش از نزول این آیه در سوره‌های مدنی به اهل کتاب گوشزد شده و با لحنی عتاب‌آمیز همچون... فَقُلْنَا لَهُمْ كُتُوْا قِرْدَةً خَاسِئِيْنَ (بقره: ۶۵) و... وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ.. صبقره: ۶۱). همچنین زمانی خداوند وعده‌ی محافظت از خطر به پیامبر ص می‌دهد که یهود با میل خود با پیامبر ص صلح کرده و نصاری با دادن جزیه به حکومت اسلامی در کنار مسلمانان زندگی می‌کند اگر قرار بود وعده حفظ جان به ایشان داده شود، همان سال‌های اول هجرت که عده‌ی مسلمانان کم و اطرافش را یهودیان محصور کرده بودند و کمک‌کار و پشتیبان مشرکان بودند صاحبزاد: ۲۶) و با کینه‌ی تمام جنگ خیبر را به‌راه انداختند، این وعده داده می‌شد (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ۶۰-۶۱).

از سویی دیگر پیامبر ص ماموریت‌های سخت و خطرناک‌تری از مسئله اهل کتاب در بیست و سه سال مواجه بود همانند شب لیلۃ المبیت که احتمال قتل پیامبر ص زیاد بود ولی برای شخص خود نترسید، از این‌رو نشان می‌دهد رسول خدا برای خود نمی‌ترسید بلکه از توطئه و فتنه‌انگیزی برخی منافق صفت می‌ترسید (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ۲۲/۲۸۲). ترس از متهم نمودن پیامبر ص بر ظاهرسازی و مسلط نمودن خاندان خود همانند پادشاهان، چنانکه علامه مجلسی اتفاقات بعد از این انتصاب الهی در غدیر خم و اتهام‌زنی منافقان بر پیامبر اکرم ص را تجمیع نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۷۲/۳۷-۱۷۵). آن حضرت پسر عمو و وداماد پیامبر ص بود، بنابراین زمینه اتهام فراهم بود که عده‌ای بگویند پیامبر به‌خاطر نسبت خویشاوندی او را به جانشینی خود منصوب نموده است و امر خدا نیست. البته جریان شخصی کردن دستورات رسول اکرم ص جریانی نبود که تازگی داشته باشد، این موضوع در گفتمان قرآن کریم هویدا است: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم: ۳-۴).

## ۲-۲- آیه اکمال دین

الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (مائده: ۳)؛

امروز، دین شما را کامل کردم؛ و نعمت خود را بر شما تمام نمودم؛ و اسلام را به عنوان آیین صجاودان) شما پذیرفتم.

مصطفی طباطبائی در باره‌ی این آیه بدون اشاره به روایات شأن نزول آن با دو روش بررسی سیاق آیات و استناد به روایات و گزارشات تاریخی که به نفع عقائد خود است دیدگاه تشیع را ردّ نموده و اظهار می‌کند: «در غالب تفاسیر شیعه این آیه‌ی شریفه را به ولایت امام علی ع مربوط دانسته‌اند و گفته‌اند که وقتی پیامبر ص هنگام بازگشت از حجه الوداع در غدیر خم علی ع را به عنوان جانشین خود معرفی کرد، آیه‌ی فوق نازل شد». سپس وی به سه دلیل این شأن نزول را دارای اشکال می‌داند.

اولاً منطقی نیست که ادعا کنیم خداوند به دنبال ذکر پاره‌ای محرمات به یکباره از ولایت علی ع سخن گوید و این قول ارتباط عبارات درون آیه را برهم می‌زند. یوسف شعار از همفکران وی نیز چنین گفته است (شعار، ۱۳۶۹ ش، ۱۳۸).

ثانیاً، گفته‌ی فوق با حدیثی که در مجمع البیان آمده که سوره‌ی مائده به یکباره بر پیغمبر نازل شد، نمی‌خواند.

ثالثاً آیه‌ی شریفه ضمن حجه الوداع در عرفات نازل شد، چنانچه سیوطی در تفسیر الدرالمثور گزارش نموده است.

## بررسی و نقد

### الف) بررسی سیاق آیه

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّيتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فُسْقُ الْيَوْمِ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (مائده: ۳)

در این آیه طعام‌های حرام بیشتر از آنچه در آیه ۱۷۳ سوره بقره، آیه ۱۴۵ انعام و آیه ۱۱۵ نحل است ذکر نشده و مردار در گذشته حرام شده بود و در این آیه فقط مصادیق مردار ذکر شده است، پس نمی‌توان مراد از اکمال دین را بیان تفصیلی محرمات و مایوس شدن کفار از آن دانست. همچنین بین جمله مستثنی منه صذکر محرمات) و مستثنی (موارد اضطرار) در سه آیه فوق هیچ فاصله‌ای

نیست، در حالی که در وسط آیه سه سوره مائده با فرض قبول توقیفی بودن ترتیب آیات به دستور پیامبرص، این جمله‌ی معترضه صایه اکمال دین قرار گرفته است و اگر قسمت میانی آیه (آیه اکمال) را برداریم کوچک‌ترین لطمه‌ای به ارتباط قسمت اول با سوم نمی‌زند.

همچنین برای تحقق سیاق آیات حداقل دو شرط ارتباط صدوری یا پیوستگی در نزول و نیز ارتباط موضوعی لازم است. از سویی دیگر توقیفی بودن آیات در بین دانشمندان علوم قرآن مورد اختلاف است ولی با فرض اعتبار و اصالت سیاق و چینش توقیفی، در صورتی دلیل وجود سیاق می‌شود که تنها علت آن، ارتباط سیاقی آیات باشد که باز دلیل متقنی بر این مدعا وجود ندارد و شرط پیوستگی در نزول برای تحقق سیاق آیات لازم است. البته حتی اگر بین آیات یک سوره ارتباط صدوری هم وجود نداشته باشد در مدلول و مفاد یکدیگر تأثیر دارند ولی این تأثیر غیر از سیاق که از نوع قراین پیوسته است، بلکه از قراین ناپیوسته است. همچنین ملاک قرینه بودن سیاق، زمانی است که جمله‌های نامتناسب از خداوند حکیم و دانا در موضوع واحد باشد. لذا اگر یک یا چند جمله معترضه بین جمله‌ها قرار گیرد، نمی‌توان به لحاظ سیاق، در معنای ظاهر جمله‌های متعرضه تصرف کرد (بابایی، ۱۳۸۸ش، ۱۲۸-۱۳۶).

البته اگر مبنای روش تفسیری مصطفی طباطبائی را بپذیریم و قبول کنیم این چینش به دستور پیامبر اکرم ص بوده است باید انسجام معنایی آیات با یکدیگر و وحدت موضوعی سوره به عنوان قرینه ناپیوسته حفظ گردد و حتماً مصلحتی بوده که پیامبرص فرمان داده آیه اکمال در قسمت میانی آیه سه مائده باشد. لذا با فرض توقیفی بودن آن، علیرغم مستقل بودن نزول آیه اکمال دین، با این وجود وحدت موضوعی در بین آیات پسین و پیشین آیه اکمال وجود دارد. با تأمل در این آیات این برداشت می‌شود که خداوند در این آیات، نعمت‌ها را از حسی به معنوی ذکر می‌کند و در این میان آیه اکمال را برای توجه دادن مردم به نعمت بزرگ ولایت (وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) جلب می‌کند. از همین رو است که در روایات نیز وقتی از امامان ع در مورد آیه ثُمَّ لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ پرسیده می‌شود ایشان نعمت ولایت را به عنوان ارزنده‌ترین مصادیق نعمت که در قیامت پرسیده می‌شود، بیان می‌کنند (بحرانی، ۱۳۷۴ق، ۷۴۶/۵-۷۵۰). در ادامه آیه اکمال دین نیز خداوند می‌فرماید: «فلا تخشوه و تخشون» یعنی از این به بعد از کفار نترسید از من بترسید که دین شما را اخذ نکنم و دین و نعمت موهوبه ولایت را از شما به کفران اخذ نکنم. از کفار نترسید زیرا با چاره‌اندیشی، راه نفوذ آنها را بستم و از شرارت آنها درباره‌ی دینتان ایمنی بخشیدم.

مصطفی طباطبائی با رد دیدگاه تشیع و بی‌توجهی به روایات شأن نزول، اشاره به این مطلب نکرده که اگر این آیه در واقعه‌ی عظیم غدیر خم نیفتاده، پس این آیه در روز عرفه در پی چه واقعه‌ی

مهمی نازل شده است و چه رابطه‌ای بین مایوس شدن کفار از دین اسلام با نزول این قسمت از آیه وجود دارد؟

### ب) بررسی نقلی و تاریخی

نکته‌ای که در تحلیل آیه اکمال باید نظر گرفت این است که در این آیه یأس از دین مطرح شده و نه یأس از مسلمانان، از این رو کافران پیش از نزول این آیه، برای نفوذ و رخنه در دین و نابودی آن امید داشته‌اند و گرنه قرآن از این یأس سخن نمی‌گفت (نجارزادگان، ۱۳۸۳ش، ۳۳۷). برخی آیات سوره‌های مدنی پرده از نیت شوم و هدف دشمنان خدا بر می‌دارد و یأس آنها را نه برای کامل‌تر شدن احکام حلال و حرام؛ بلکه آنها به غیر از تابع شدن به آیین آنها به چیزی نمی‌اندیشند: وَلَكِنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ... (بقره: ۱۲۰) و آرزوی برگشت مسلمانان از دین خود را دارند: وَكَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا... (بقره: ۱۰۹) آنها یک نقطه امید مهمی داشتند و آن انتظار مرگ پیامبر ص و نداشتن فرزند پسر بود که با شنیدن جانشینی بعد از پیامبر ص از هدف خود مایوس شدند.

سوره‌ی کوثر نشان می‌دهد دشمنان پیامبر ص از اینکه وی فرزندی نداشت به او طعنه زده و امیدوار بودند پس از رحلت پیامبر ص جانشینی نداشته باشد اما نمی‌دانستند که خداوند به او دختری خواهد داد که کوثر است و او و همسرش علی ع نسلی خواهند داشت که حافظ دین محمدی خواهد شد.

یکی از قرائنی که تبیین‌کننده‌ی وضعیت و موقعیت نزول آیه‌ی اکمال است، نزول این آیه در آخرین حج رسول خدا معروف به حجه الوداع است. پس از انجام مناسک حج رسول خدا ص خطبه‌ای خواندند که قسمت‌های مهم این خطبه در منابع شیعه و سنی آمده است. برخی از جملات این خطبه نشان می‌دهد عبارت «من كنت مولاة فهذا عليّ مولاة» در رابطه با جانشینی بعد از رسول خدا است. از جمله این سخنان وجود حدیث ثقلین (إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعَترَتِي...) در این خطبه است که از طرق مختلف و با الفاظ نزدیک به هم نقل شده است (ابن حنبل، ۱۴۰۳ق، ۵۸۵/۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۸۸/۱۱؛ طبرانی، بی‌تا، ۱۶۶/۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ۱۸۷/۱؛ سیوطی، بی‌تا، ۲۴۱/۱۵؛ ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰ق، ۶۴۴/۲؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ۳۱۰/۷؛ ابن المغازلی، مناقب امیر المؤمنین علی، ۱۷۰/۱) و این حدیث به متواتر و صحیح‌السند است و صحیح بودن آن در کتب اهل سنت نیز اشاره شده است (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۱۷۰/۱۷؛ آل‌بانی، ۱۴۱۲ق، ۳۵۶/۴). این موضوع نشان‌گر این است که رسول اکرم ص از رحلت قریب الوقوع خود مطلع بوده و به نوعی این سخنان به عنوان وصیت آخر پیامبر ص به مردم است.

همچنین در کتب قدیمی اهل سنت نیز آمده که مردی یهودی به عمر بن خطاب گفته که در کتابتان آیه‌ای نازل که اگر بر ما یهودیان نازل می‌شد آن روز را عید می‌گرفتیم. سپس عمر می‌پرسد آن کدام آیه است؟ در جواب می‌گوید: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۳۲۰/۱؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ۱/۱۸). این روایت خود قرینه‌ای است که اهمیت آن روز را نشان می‌دهد و هم محتوای این خبر نشان می‌دهد آیه اکمال خود آیه‌ای مستقل نازل شده است.

نتیجه این که مقصود از اکمال دین، تکمیل اساس دین است نه فروع آن لذا می‌بینیم خداوند به پیامبر ص می‌فرماید: «و ان لم تفعل فما بلغت رسالته»، یعنی اگر امامت و جانشینی پس از خود را اعلام نکنی گویا رسالت را تمام نکرده‌ای.

در پاسخ به شبهه دوم نیز باید گفت مصطفی طباطبائی از این همه روایات شأن نزول آیه‌ی اکمال دین چشم‌پوشی نموده ولی روایتی که در مجمع البیان آمده و در آن به نازل شدن یکباره‌ی سوره مائده بر پیامبر اشاره شده است، بدون بررسی سند آن - چون به نفع عقائد خود است - به آن استناد نموده است. این در حالی است که در یکی از معروفترین کتب علوم قرآنی یعنی الاتقان فی علوم القرآن سیوطی که بخشی از آن به شرح سوره‌هایی که به یکباره بر پیامبر ص نازل شده، اختصاص داده شده؛ ردّپایی از سوره مائده دیده نمی‌شود (سیوطی، ۱۳۸۴ش، ۱/۱۴۳).

در پاسخ به شبهه سوم نیز باید گفت، مصطفی طباطبائی برای اینکه ثابت کند این آیه در عرفات نازل شده به حدیثی که به نفع نظرات خود است، از کتاب الدرالمثور سیوطی نقل می‌کند ولی به چندین حدیثی که در همین کتاب به نزول این آیه در ۱۸ ذی الحجه و روز غدیرخم به نقل از ابن مردویه و ابن عساکر و خطیب بغدادی نقل کرده، اشاره نمی‌کند:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ لَمَّا نَصَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِيًّا يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍ فَنَادَى لَهُ بِالْوَلَايَةِ هَبْطَ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ بَهَذِهِ الْآيَةُ {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: مَنْ صَامَ يَوْمَ ثَمَانَ عَشْرَةَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ كُتِبَ لَهُ صِيَامُ سِتِّينَ شَهْرًا، وَهُوَ يَوْمُ غَدِيرِ خُمٍ لَمَّا أَخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَ: "أَلَسْتُ وَلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ؟"، قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ"، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: بَخٍ بَخٍ لَكَ يَا بَنَ أَبِي طَالِبٍ أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَمَوْلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱۹/۳؛ خطیب بغدادی؛ ۱۴۱۷ق، ۲۲۱/۹؛ ابن عساکر، بی تا، ۲۳۴/۴۲ و ۲۳۳).

سیوطی در تفسیر خود از ابن جریج آورده: پیامبر ص پس از نزول این آیه بیش از هشتاد و یک روز عمر نکردند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱۶/۳ و ۲۰). با این حساب اگر فرض شود بنا به ادعای مصطفی طباطبائی به نقل از سیوطی این آیه در روز عرفه نازل شده، فاصله بین نزول آیه و رحلت

پیامبر نود یا نود و یک روز خواهد شد که بر خلاف تصریح خود اهل سنت است و این گفته‌ی سیوطی، به هیجده ذی الحجه (روز غدیرخم) منطبق است تا روز عرفه.

از سویی دیگر برخی از احکام مانند ارث «کلاله» پس از روز عرفه نازل شده است لذا کامل شدن دین در آیه اکمال ربطی به تمام شدن احکام الهی ندارد. چنانچه خود سیوطی نقل کرده: وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَالْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَأَبْنُ الضَّرِيرِ وَأَبْنُ جُرَيْرٍ وَأَبْنُ الْمُنْذِرِ وَالْبَيْهَقِيُّ فِي الدُّلَائِلِ عَنِ الْإِبْرَاءِ قَالَ: آخِرُ سُورَةٍ نَزَلَتْ كَامِلَةً صَبْرَاءَةً (وآخر آیه نزلت خاتمه سوره النساء يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله) (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۷۵۹/۲). یا احکام ربا نیز پس از روز عرفه نازل شده است (صباحانی، ۱۳۹۷ش، ۶۳).

ابن مردویه علاوه بر حدیثی که سیوطی گفته حدیث دیگری را از طریق دیگر، نقل نموده است: عن مجاهد، قال: نزلت هذه الآية بغدير خم، فقال رسول الله ص: «الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضا الرب برسالتی، والولاية لعلی». سپس از قول شاعر معروف حسان بن ثابت آورده: ائذن لی یا رسول الله أن أقول أبیاتا. قال: «قل ببركة الله تعالى»، فقال حسان بن ثابت: یا معشر مشیخه قریش، اسمعوا شهادة رسول الله ص ثم قال: ینادیهم یوم الغدیر نبیهم \* بخم وأسمع منادیا بأبی مولاکم نعم ونبیکم \* فقالوا ولم یبدوا هناك التعامیا إلهک مولانا وأنت ولینا \* ولا تجدن فی الخلق للأمر عاصیا فقال له: قم یا علی، فإننی \* رضیتک من بعدی إماما وهادیا (ابن مردویه، مناقب علی بن ابیطالب، ۲۳۱-۲۳۳؛ ابن البطریق، بی تا، ۹۴/۱؛ خوارزمی، ۱۴۱۱ق، ۱۳۶).

حسکانی مفسر قرن پنجم اهل سنت بیش از ۵ روایت با طرق مختلف از جمله این روایت را نقل می‌کند: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ص دَعَا النَّاسَ إِلَى عَلِيٍّ فَأَخَذَ بَضْبَعِيهِ فَرَفَعَهُمَا - ثُمَّ لَمْ يَغْتَرِقَا حَتَّى نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: اللَّهُ أَكْبَرُ عَلَى إِكْمَالِ الدِّينِ وَإِتْمَامِ النُّعْمَةِ - وَرِضَا الرَّبِّ بِرِسَالَتِي وَالْوَلَايَةِ لِعَلِيٍّ ثُمَّ قَالَ لِلْقَوْمِ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ (حسکانی، شواهد التنزیل، ۲۰۰-۲۰۸؛ ابن البطریق، بی تا، ۹۳/۱؛ حموی الجوینی، بی تا، ۷۳/۱).

لذا می‌بینیم گروهی از صحابه و تابعینی مانند ابو سعید خدری، ابوهریره، مجاهد مکی، جابر بن عبدالله انصاری و زید بن ارقم آیه اکمال دین را به واقعه غدیرخم مربوط دانسته‌اند (صبحانی، ۱۳۹۸ش، ۱۶۳).

علمای تشیع دلایل مختلفی را به دلیل قرار گرفتن آیه اکمال دین، در لابه‌لای احکام مربوط به گوشت‌های حلال و حرام ذکر نموده‌اند، برخی علت آن را پنهان نگه داشتن آیه به دلیل حساسیت افرادی درباره‌ی خلافت و جانشینی رسول خدا به حدی که هنگام نوشتن وصیت‌نامه توسط پیامبر اسلام، وی متهم به هذیان‌گویی کردند (صبحانی، ۱۳۹۸ش، ۶۸). برخی نیز علت آن را استفاده از

قاعده استطراد برای برجسته نمودن آیهی اکمال دین و جلب توجه بیشتر دانسته‌اند. اما جدا از اینکه پیامبر ص چرا دستور داده این آیه را در لابه‌لای احکام مربوط به طعام‌های حلال و حرام قرار گیرد، مطلب مهم این است که روایاتی که بیانگر شأن نزول آیه سوم مائده است، همه آنها بر نازل شدن فقط قسمت میانی آیه در روز غدیر یا عرفه تأکید دارد که این خود دلیل بر استقلال نزول این قسمت از آیه سوم مائده است.

علامه طباطبائی با بررسی سیاق آیه ابلاغ در خصوص این احتمال می‌گوید: «در آیه ابلاغ (یاایها الرسول بلغ...) از خود آن مطلبی که باید تبلیغ شود اسم نبرده، تا هم به عظمت آن اشاره کرده باشد و هم به آن چیزی که لقب رسالت به آن اشاره داشت، اشاره کند، یعنی بفهماند که این مطلب امری است که پیامبر خدا ص در آن هیچ‌گونه اختیاری ندارد، بنابراین، در آیه شریفه دو برهان بر سلب اختیار از ایشان در تبلیغ کردن و یا تأخیر در علنی کردن آن برای عموم اقامه شده است... بنابراین احتمال دارد تشریع امر ولایت چند روز قبل از غدیر یعنی روز عرفه بوده، ولی پیامبر ص به خاطر نگرانی از اظهار عمومی آن، تبلیغ آن را به تأخیر می‌انداخت، تا اینکه آیه ابلاغ نازل شد و پیامبر ص آن را علنی نمود. در این صورت برخی از روایات که نزول آیه اکمال را همزمان با تبلیغ ولایت در روز غدیر آمده شاید مراد از نزول، تلاوت آن باشد و یا دو بار نازل شده است.» (طباطبائی، تفسیر ۱۳۷۴ش، ۷۱/۶). سبط ابن الجوزی نیز با ذکر روایتی از حبشون احتمال نازل شدن این آیه در دو روز غدیر و عرفه خبر داده است (سبط ابن الجوزی، بی‌تا، ۲۶۵/۱).

#### آیه «لا ینال» سندی دیگر برای اثبات نصب الهی امامت

وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (بقره/ ۱۲۴)

«هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود. و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!» ابراهیم عرض کرد: «از دودمان من صنیز امامانی قرار بده!» خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد!»

این آیه به صراحت نشان می‌دهد امامت جعل الهی است. در این آیه علاوه بر به‌کار رفتن ماده «جعل» تعبیر از امامت به «عهدی» شاهد دیگری است در این آیه که امامت، امری الهی است و نصب امام در حوزه اختیارات خداوند است. مقصود از عهد الهی آن دسته از دستورهای مهم است که مراقبت آنها در خور اهمیت است، مانند: اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ (یس: ۶۰). لذا این آیه نشان می‌دهد امامت عهد خداست نه عهد و حق مردم (جوادی آملی، ۱۳۶۷ش، ۱۷۴).

این آیه به صراحت بیان می‌کند مقام امامت به ظالمان نمی‌رسد. به کار رفتن الف لام در ظالمین، هر نوع ظلم را بیان می‌کند. در آیه ای دیگر شرک به عنوان یکی از مصادیق اصلی ظلم شناخته شده است: *إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ* (لقمان: ۱۳). از این رو است که در روایات دیده می‌شود یکی از دلایل رسیدن به مقام امامت و وصایت حضرت پیامبرص و امام ع خداپرست بودن ایشان است: *قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): فَانْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَيَّ وَإِلَى أَخِي عَلِيٍّ لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لِنَصْنَمِ قَطُّ، فَاتَّخَذَنِي اللَّهُ نَبِيًّا، وَ عَلِيًّا وَصِيًّا* (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۳۷۹/۱؛ حاکم حسکانی، بی تا، ۱۲/۱؛ ابن المغازلی شافعی، بی تا، ۳۴۳). این دعا به من و برادرم علی رسید، هیچ یک از ما هرگز به بتی عبادت نکردیم، پس خدا مرا پیامبر و علی را وصی قرار داد.

البته مصطفی طباطبائی ذیل این آیه اعتقاد صریح خویش را در مورد امامت چنین آورده است: «مقام پیشوائی که در آیه گفته شده همان مقام نبوت است» (حسینی طباطبائی، بی تا، ۸۷/۱). وی در حقیقت با این استدلال، همانند آیات امامت که ذکر شد، نصب الهی را در مورد مقام امامت ردّ نموده است. این در حالی است که این آیه دلالت دارد بر اینکه امامتی که خدا به او بخشید، بعد از امتحان- هایی بوده که خدا از او کرد (*وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ*) و این امتحانات همان انواع بلاهایی بوده که در زندگی بدان مبتلا شده و قرآن کریم به آنها تصریح کرده که روشن‌ترین آنها، داستان سر بریدن فرزندش اسماعیل به امر خدا بوده است. همچنین عبارت *وَمِنْ ذُرِّيَّتِي* بعد از عبارت *قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* نشان می‌دهد اگر داستان امامت قبل از بشارت فرشتگان به تولد اسماعیل و اسحاق بود ابراهیم علمی به اینکه صاحب ذریه می‌شود، نمی‌داشت. *قَالَ أَبَشِّرْهُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ: «ابراهيم گفت: آیا مرا در این سن پیری مژده فرزند می‌دهید؟» (حجر: ۵۴)؛ از این رو خدای تعالی مقام امامت را در اواخر عمر حضرت ابراهیم و بعد از تولد حضرت اسماعیل و بعد از نبوت ایشان اعطاء نموده است. این مقام نصب الهی است و به هر کسی اعطاء نمی‌شود. قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ* (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۴۰۲/۱-۴۰۴).

گروهی از مفسران اهل سنت نیز با ذکر نظر برخی بزرگان سلف اهل سنت، مراد از «عَهْد» در این آیه را نه نبوت بلکه امامت دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱۸۴/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۱۰۸/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۲۸۸/۱).

واپسین نکته این که گرایش مصطفی طباطبائی به قرآن بسندگی حتی از استادش شریعت سنگلجی نیز افراطی‌تر است. این در حالی است که شریعت سنگلجی استنباط از قرآن بدون سنت را جایز نمی‌داند و معتقد است باید در فهم قرآن به سنت مراجعه کرد. سپس با ذکر حدیث ثقلین، مراد از عترت را ائمه از اهل بیت ع می‌داند و ایشان را بیان کننده سنت و عین سنت می‌داند (سنگلجی،

بی‌تا، ۴۰). همین گرایش به آموزه‌های وهابیت و گرایش به قرآن‌بستگی مصطفی طباطبائی را به جایی می‌رساند که همانند اهل سنت آیات امامت و ولایت را نفی می‌کند، این در حالی است که حیدر علی قلمداران از دوستان و همفکران او مسئله امامت و تواتر و اشتها یوم الغدیر را کالشمس فی رابعه النهار می‌داند و معتقد است: «نیازی به شور و اجماع نبود زیرا علی‌بن ابی‌طالب به نصّ قرآن نفس پیغمبر بوده و اعلم و اتقی و اشجع ملت بر دیگران عقلاً و نقلاً است و نباید آن حضرت را گذاشته و دیگری را بر خلافت برمی‌گزیدند (قلمداران، ۱۳۳۹ ش، ۶۳). به راستی باید پرسید در ماجرای غدیر پیامبر گرامی اسلام کاروان زائران خانه‌ی خدا را در سرزمینی بی‌آب و علف، آن هم در نیم‌روزی گرم، متوقف ساخت تا فقط دوستی امیرمومنان را بگوید؟!». قرآن نیز تقدیم مفضول بر فاضل را عمل قبیحی می‌داند: أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى (یونس: ۳۵): آیا آن که به راه حق رهبری می‌کند سزاوارتر به پیروی است یا آن که خود هدایت نیابد مگر آنکه هدایتش کنند؟ لذا اختلاف شیعه با اهل تسنن و افرادی مانند مصطفی طباطبائی در مسئله امامت منحصر به مسائل تاریخی نیست بلکه ریشه آن به نوع معرفت توحیدی و اقتضائات آن بر می‌گردد.

#### نتیجه

مصطفی طباطبائی حتی در تفسیر آیه ابلاغ به روش سیاق آیات نیز، نگاه جامع به آیات پیشین آن و ارتباط آن با آیه ولایت نداشته و اگر در تفسیر این آیه نگاه تاریخی و نقلی به وضعیت اهل کتاب در آخرین سال‌های زندگی پیامبر ص می‌نمود، آیه ابلاغ را به ذکر مسائل اهل کتاب و آیه اکمال دین و ناامیدی و یأس معاندان از نزول این آیه را به پاره‌ای از طعام‌های حرام تقلیل نمی‌داد. برای تفسیر قرآن با استفاده از سیاق آیات که مصطفی طباطبائی در تفسیر آیات امامت از آن استفاده نموده، شروطی از جمله ارتباط صدوری یا پیوستگی در نزول و نیز ارتباط موضوعی لازم است. با فرض اعتبار و اصالت سیاق، چنین توقیفی در صورتی دلیل وجود سیاق می‌شود که تنها علت آن، ارتباط سیاقی آیات باشد که باز دلیل متقنی بر این مدعا وجود ندارد. البته حتی اگر بین آیات یک سوره ارتباط صدوری هم وجود نداشته باشد در مدلول و مفاد یکدیگر تأثیر دارند ولی این تأثیر غیر از سیاق که از نوع قراین پیوسته است، بلکه از قراین ناپیوسته است. لذا علیرغم نزول مستقل آیات تبلیغ و ولایت و آیه اکمال دین با توجه به شواهد عقلی و نقلی، انسجام معنایی آیات پیشین و پسین آیه تبلیغ و آیه ولایت و آیه اکمال، نه تنها تضادی با ارتباط این آیات با ماجرای غدیر خم و ولایت و امامت امام ع ندارد، بلکه خود دلیلی محکم بر وجود چنین ارتباطی بر اساس سیاق آیات است. لذا حتی با فرض اعتبار و اصالت سیاق و چنین توقیفی آیات قرآن، نه تنها این آیات در موضوع امامت با سیاق آیات همخوانی دارد بلکه ارتباط مستقیمی با «آیه‌ی ولایت» ص ۵۷ مائده دارند و روایات

در حدّ تواتر در شأن نزول این آیات بر امامت امام علی ع دلالت دارد و بررسی روایات دیگر در کتب سیوطی نشان می‌دهد، سوره مائده به یکباره نازل نشده و آیه «اکمال دین» در روز غدیر خم نازل شده است.

## منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. ابن ابی عاصم، ابوبکر (ص ۴۰۰ق)، السنّه، المكتب الاسلامی.
۲. ابن البطریق، حافظ (بی‌تا)، خصائص الوحی المبین، محقق: الشیخ مالک المحمودی، بی‌جا: دار القرآن الکریم، چاپ نگین.
۳. ابن المغازلی شافعی، علی بن محمد (بی‌تا)، مناقب، مجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الإسلامیة.
۴. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ق)، مسند احمد بن حنبل، تحقیق شعیب الارنؤوط، عادل مرشد، چ اول، بی‌جا، مؤسسه الرساله.
۵. ابن حنبل، احمد (۱۴۰۳ق)، فضائل الصحابه، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ اول.
۶. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۹۶۸م)، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر.
۷. ابن عساکر، علی بن الحسن (بی‌تا)، تاریخ مدینه دمشق، محقق: علی شیری، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۸. ابن مردویه، ابی بکر أحمد بن موسی (۱۴۲۴ق)، مناقب علی بن أبی طالب (ص) و ما نزل من القرآن فی علی (ص)، قم: دارالحديث.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، با تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چ ۳.
۱۰. ابن جوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، محقق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الكتب العلمیة، چ اول.
۱۲. آلبانی، ناصر الدین (۱۴۱۲ق)، سلسله الأحادیث الضعیفه والموضوعه، دار المعارف.
۱۳. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۴ق)، الغدیر، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۸ش)، روش شناسی تفسیر قرآن، قم: زیتون، چاپ چهارم.

۱۵. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴ق)، *تفسیر البرهان*، بیجا: موسسه البعثه.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.
۱۷. جرجانی، سید شریف (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، مصر: مطبعة السعادة.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۷ش)، *ولایت فقیه؛ رهبری در اسلام*، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.
۲۰. حسکانی، حاکم (بی تا)، *شواهد التنزیل*، موسسه الطبع و النشر.
۲۱. حسینی طباطبائی، مصطفی (بی تا)، *بیان معانی در کلام ربّانی*، <https://archive.org/details>.
۲۲. حمویی جوینی، ابراهیم (بی تا)، *فرائد السمطین*، موسسه المحمودی.
۲۳. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. خوارزمی، الموفق بن احمد (۱۴۱۱ق)، *المناقب*، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم.
۲۶. سبجانی، جعفر (۱۳۹۷ش)، *تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن*، قم: انتشارات توحید، چاپ دوم.
۲۷. سبجانی، جعفر (۱۳۹۸ش)، *منشور عقائد امامیه*، قم: موسسه امام صادق، چاپ نهم.
۲۸. سبط ابن الجوزی، شمس الدین (بی تا)، *تذکره الخواص*، بی جا.
۲۹. سنگلجی، شریعت (بی تا)، *کلید فهم قرآن*، موسسه انتشاراتی دانش.
۳۰. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور*، بیروت: دار الفکر.
۳۱. سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۴ش)، *الاتقان فی علوم القرآن*، مترجم: مهدی حائری، تهران، موسسه امیر کبیر.
۳۲. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، *جامع الاحادیث*، بیروت: دارالفکر.
۳۳. شعار، یوسف (۱۳۶۹ش)، *تفسیر آیات مشکلات*، بی جا.
۳۴. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۵. طبرانی، سلیمان بن أحمد (بی تا)، *المعجم الكبير*، محقق: حمدی بن عبد المجید، القاهرة: مكتبة ابن تیمیة .
۳۶. طبری، أبو جعفر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الطبری*، بیروت: دار التراث
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *امالی*، قم: دارالثقافة، چاپ اول.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الكبير صمغاتیة الغیب*، دارالفکر
۳۹. القشیری النیشابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن (بی تا)، *صحیح مسلم*، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث .
۴۰. قلمداران، حیدرعلی (۱۳۳۹ش)، *ارمغان آسمان*، چاپخانه قم.
۴۱. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (بی تا)، *ینایع الموده لذو القربی*، دارالاسوة للطباعة والنشر المطبعة
۴۲. متقی هندی، علاء الدین (۱۴۰۱ق)، *کنز العمال*، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ پنجم.
۴۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: موسسه الوفا، ج ۲.
۴۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تصحیح سیدهاشم رسولی، مروی: دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ش)، *آموزش عقائد*، تهران: سازمان تبلیغات، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۶. نجارزادگان، (۱۳۸۳ش)، *تفسیر تطبیقی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۷. نسائی، أبو عبد الرحمن أحمد (۱۴۲۱ق)، *سنن کبری*، بیروت: مؤسسه الرساله .
۴۸. واحدی نیشابوری، علی بن أحمد (۱۴۱۱ق)، *أسباب نزول القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

## خوی استکباری و راهکارهای مقابله با آن از نگاه قرآن و نهج البلاغه

علی عباس گودرزی<sup>۱</sup>

حسین مرادی زنجانی<sup>۲</sup>

محمد شریفانی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴، صفحه ۸۲ تا ۱۰۱ (مقاله پژوهشی)

### چکیده

استکبار رذیله‌ای اخلاقی و اجتماعی است که ریشه برخی رذائل همچون ظلم، عصیان و طغیان است. این موضوع از دو وجه فردی (به‌عنوان رذیله‌ای نفسانی) با عبارات «کبر» و «تکبر» و وجه اجتماعی آن (به‌عنوان آفتی حاکمیتی) با عبارت «استکبار» مطرح شده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، پدیده‌ی استکبار قدمتی دیرینه، به اندازه‌ی عمر بشر بر روی زمین تا عصر حاضر داشته و گستره‌ی آن نیز همه‌ی اقشار و آحاد جامعه انسانی از صدر تا ذیل را در بر می‌گیرد. وجود زمینه‌ها و آمادگی‌های فردی در ابتلای افراد به خوی استکباری بسیار مؤثر است و عوامل مختلف اجتماعی، اقلیمی و فرهنگی نیز در تشدید و تقویت آن نقشی قابل توجه دارد. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از رذائل اخلاقی به اندازه‌ی این رذیله، از نظر سابقه تاریخی و فراگیری آن، جامعه بشری را تحت تأثیر قرار نداده است. بنا بر این، آموزش فضائل و رذائل اخلاقی، معرفی اسوه‌های عملی تواضع و تبیین تبعات خوی استکباری می‌تواند از راهکارهای مقابله با ایجاد و رشد این روحیه در افراد محسوب شود.

**کلیدواژه‌ها:** استکبار، مستکبر، خوی استکباری، قرآن، نهج البلاغه.

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

goodarzia462@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران (نویسنده مسئول):

hmoradiz@yahoo.co

۳. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران: sharifani4@yahoo.com

## درآمد

عبارات استکبار و مستکبر، از عبارات نسبتاً پرتکرار در قرآن کریم و نهج البلاغه است و با توجه به نقش محوری آن‌ها، می‌توان گفت که بسیاری از صفات زشت انسانی و نارسایی‌های اجتماعی از آن دو نشأت می‌گیرد. سرآغاز اشاره قرآنی این عبارات به هنگام خلقت آدم، در مورد ابلیس بوده است آنگاه که خداوند پس از آفرینش انسان و دمیدن از روح خود در او، به فرشتگان فرمود تا آدم را سجده کنند: **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ ۖ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ** (بقره: ۳۴)

هم‌او بود که با سرپیچی از فرمان الهی به بیان حضرت امیر(ع) اساس عصبیت و استکبار را بنا نهاد: **الَّذِي وَضَعَ أَسَاسَ الْعَصَبِيَّةِ**. (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲). داستان استکبار ابلیس بسیار عبرت‌آموز و هشداردهنده است و پیامدهای سوء استکبار در طول تاریخ بشر به‌عنوان مانعی بزرگ بر سر راه تعالیم انبیای الهی و مصلحان اجتماعی رخ نموده است. برای مهار آثار ویرانگر این پدیده در جامعه، اولین قدم، تبیین ابعاد منفی این خصیصه و آموزش سجایای اخلاقی متضاد با آن است تا مردم و زمامداران، آن را به‌عنوان منکری ضد ارزش بشناسند. اگر این مرحله به‌خوبی پیش رود و شناخت نسبی حاصل شود گام‌های بعدی آسان‌تر خواهد بود.

## طرح مسأله

این پژوهش به دنبال آن است که به پرسشهای ذیل پاسخ دهد:

- عمق تاریخی و گستره‌ی فراگیری خوی استکباری نسبت به سایر رذائل اخلاقی به چه میزان است؟
- زمینه‌های فردی و عوامل اجتماعی، چه نقشی در ایجاد خوی استکباری افراد و تشدید آن دارند؟
- شیوه‌های پیشگیری و درمان خوی استکباری در افراد و نیز مقابله با منش استکباری در جامعه کدام است؟

در این پژوهش پس از ذکر مقدماتی به پرسش‌های فوق در چند بخش پاسخ داده شده است.

## ۱. مفهوم شناسی واژه‌های استکبار و مستکبر

فراهِیدی در کتاب العین می‌گوید: واژه «استکبار» از باب استفعال و از ریشه «ک.ب.ر» به معنای «عظمت و بزرگی قدر» است. (فراهِیدی، ۱۴۰۸، جلد ۵ ص ۳۶۱) راغب در مفردات می‌گوید: «استکبار» از ماده‌ی «کبر» به معنای اظهار بزرگی و برتری‌جویی است و در اصطلاح، حالتی ناشی از

«اعجاب نفس و احساس خودبرتر بینی» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶.ق، ص ۶۹۷)

## ۲. پیشینه و سیر تاریخی استکبارورزی

پدیده‌ی استکبار، قدمتی فراتر از عمر بشر دارد و به قبل از خلقت انسان بازمی‌گردد. نقل مستقیم تاریخی داستان استکبار ابلیس از حیطه‌ی دانش بشری خارج است، بعلاوه؛ فرمان خدا به ابلیس برای سجده بر آدم و سرپیچی او از این فرمان، قبل از خلقت انسان بوده و موضوع اغوای آدم و حوا نیز قبل از هبوط آنان به زمین بوده است. بنابراین هیچ راهی برای درک این اتفاقات جز وحی الهی و اشارات کتب آسمانی در دست نیست. قرآن کریم در آیات متعددی به تفصیل به این موضوع پرداخته است. در سوره ص از آیه ۷۱ به بعد آمده است: **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ. فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. فَسَجَدَ الْمَلَأِئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا بَلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.** «پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری از گل می‌آفرینم. چون تماشا کردم و در آن از روح خود دمیدم، همه سجده‌اش کنید. همه فرشتگان سجده کردند. مگر ابلیس که بزرگی فروخت و از کافران شد.» (سوره ص: ۷۱)

در این آیات از نافرمانی ابلیس در برابر فرمان خدا مبنی بر سجده بر آدم سخن رفته و حکایت از این موضوع دارد که دشمنی او علیه فرزندان آدم از همان ابتدای خلقت و بلکه قبل از آن، آغاز شده و با ورود آدم به باغ بهشت و فریب و اغوای شیطان و هبوط او و همسرش بر زمین به فعلیت رسید. در این‌که ماهیت این سجده چیست و آیا به معنای پرستش آدم است؟ طباطبایی در المیزان در مورد سجده برای غیر خدا (آدم) می‌گوید: «از عبارت (اَسْجُدُوا لِآدَمَ) اجمالاً استفاده می‌شود که سجده برای غیر خدا جایز است، در صورتی‌که منظور از آن احترام و تکریم و درعین حال خضوع و اطاعت امر خدا نیز باشد. نظیر این امر، سجده برادران یوسف به اوست که جنبه تکریم دارد نه عبادت و پرستش یوسف.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، جلد ۱ ص ۱۸۸)

امیرمؤمنان (ع) فرمان خدا برای سجده بر آدم را آزمودن ملائک می‌داند تا متواضعان را از مستکبران جدا کند، پس از این فرمان، ملائک همه سجده کردند جز ابلیس که نسبت به اصل خلقت خود تعصب ورزید. آن حضرت ابلیس را دشمن خدا، پیشوای متعصبان و جلودار مستکبران می‌داند که عصبیت را بنا نهاد. **فَعَدُّوا لِلَّهِ إِمَامُ الْمُتَعَصِّبِينَ وَ سَلَفُ الْمُسْتَكْبِرِينَ الَّذِي وَضَعَ أَسَاسَ الْعَصَبِيَّةِ** (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲) به فاصله‌ی اندکی، داستان فرزندان بلافضل حضرت آدم (ع) هابیل و قابیل پیش آمد و در جریان رقابتی بین آن دو، قابیل از سر کبر و حسادت، برادرش را کشت. امیرمؤمنان (ع) این قتل را

حاصل تکبر، خودبزرگ‌بینی و حسادت قابل نسبت به برادرش می‌داند که با اغوای شیطان به وقوع پیوست: «وَلَا تَكُونُوا كَالْمُتَكَبِّرِ عَلَى ابْنِ أُمِّهِ مِنْ غَيْرِ مَا فَضَّلَ جَعَلَهُ اللَّهُ فِيهِ، سِوَى مَا أَلْحَقْتَ الْعَظْمَةَ بِنَفْسِهِ مِنْ عَدَاوَةِ الْحَسَدِ وَقَدَحَتِ الْحَمِيَّةُ فِي قَلْبِهِ مِنْ نَارِ الْغَضَبِ وَنَفَخَ الشَّيْطَانُ فِي أَنْفِهِ مِنْ رِيحِ الْكِبَرِ (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲)» «و مانند آن کس که بدون هیچ فضیلتی که خدا به او داده باشد، تنها با کبر و خودبینی حاصل از حسد و حمیتی که در دلش آتش غضب را افروخت و شیطان در بینی او باد کبر دمید بر برادر خود کبر ورزید نباشید».

از آنجاکه خوی استکباری ریشه در جان انسان‌ها دارد؛ هیچ‌گاه بشریت از این بلا چه در بعد شخصی و چه در بعد اجتماعی در امان نبوده و همواره نیش زهرآگین آن را نوش کرده است. مروری بر تاریخ پرفرازونشیب جوامع، گواه صادقی بر این مدعاست که صرف‌نظر از بُعد شخصی، سایه سنگین این بلای بزرگ همواره بر سر مردمان در هر دوره‌ای، آثار نامطلوب و بعضاً فاجعه باری را بر مناسبات اجتماعی آنان داشته است و این رویه همچنان ادامه دارد.

### ۳. گستره‌ی ابتلای آحاد جامعه به خوی استکباری

کبر رذیله‌ای اخلاقی و موضوعی نفسانی است که دامنه شمول آن با شدت و ضعف در افراد می‌تواند بسیار گسترده باشد. امیرمؤمنان(ع) کبر به همراه سرکشی و ستم را این‌گونه توضیح می‌دهد: [الْبَغْيُ - الظُّلْمُ - الْكِبَرُ] فَإِنَّهَا مَصِيدَةُ إِبْلِيسَ الْعَظْمَى وَ مَكِيدَتُهُ الْكُبْرَى الَّتِي تُسَاوِرُ قُلُوبَ الرِّجَالِ مُسَاوِرَةَ السُّمُومِ الْقَاتِلَةِ فَمَا تُكْدِي أَبَدًا وَ لَا تُشْوِي أَحَدًا لَا عَالِمًا لَعَلِمِهِ وَ لَا مِقْلًا فِي طَمَرِهِ. (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲) «[سرکشی و ظلم و کبر] دام بزرگ ابلیس و مکر و حيله‌ی اوست که مانند زهری کشنده بر دل‌ها چنگ می‌افکند. او در کار خود ناتوان نگردد و شمشیرش در کشتن، خطا نکند و هیچ‌کس را از فریب خود مجال رهایی ندهد، خواه عالم باشد، با علمش یا بینوا باشد، در جامه کهنه‌اش».

ابلیس سردمدار عصیان و استکبارورزی در برابر فرمان خدا، به تعبیر حضرت امیر(ع) در بین همه‌ی امت‌ها یاران و لشکریان پیاده‌نظام و سواره‌نظام دارد: فَإِنَّ لَهُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ جُنُودًا وَ أَعْوَانًا وَ رَجُلًا وَ قُرْسَانًا. حضرت همچنین می‌فرماید که قلوب مردمان گذشته و حال در این فریب خوردن شبیه به هم بوده و نسل‌ها نیز از یکدیگر پیروی می‌کنند: أَمْرًا تَشَابَهَتْ الْقُلُوبُ فِيهِ وَ تَتَابَعَتْ الْقُرُونُ عَلَيْهِ. (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲) با توجه به بیانات امیرالمؤمنین(ع) و ماهیت خوی استکباری می‌توان گفت که رگه‌هایی از این خصلت در وجود همه‌ی انسان‌ها و در تمام طبقات و اقشار اجتماعی با شدت و ضعف وجود دارد و بر اساس نوع مواجهه افراد با این خصلت درونی، برخی آن را مهار

کرده و یا از وجود خویش ریشه‌کن می‌کنند و برخی دیگر نه‌تنها در پی درمان آن نیستند بلکه در فوران آتش آن می‌دمند و سوار بر این مرکب سرکش به هر سو می‌تازند تا عنان اختیار از کف آنان روده و به وادی طغیان و استکبار ورزی نسبت به افراد و جامعه بکشاند. امیرمؤمنان (ع) در افشای چهره ابلیس می‌فرماید: **فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ أَنْ يُعَذِّبَكُمْ بِدَائِهِ وَأَنْ يَسْتَفْزِكُمْ بِدَائِهِ وَأَنْ يُجْلِبَ عَلَيْكُمْ بِخَيْلِهِ وَرَجَلِهِ**. (نهج‌البلاغه خطبه ۱۹۲) «پس ای بندگان خدا از این‌که دشمن خدا شما را به بیماری خود دچار کند و به ندای خود شما را تحریک کند و سواران و پیادگان خود را به سر شما آورد بترسید».

اگر از ابلیس که آموزگار بزرگ استکبار ورزی است بگذریم، در گستره‌ی جامعه بشری مصادیق فراوانی از مستکبران را در سطوح مختلف می‌توانیم برشماریم که چگونه جامعه را به استضعاف کشانده، زندگی آنان را تباه کرده و خود را نیز به هلاکت و عذاب ابدی گرفتار کردند. در سطح حاکمیت، فراعنه در مصر، قیصرها در روم، کسری‌ها و پادشاهان در ایران و حکومت‌های مستبد و مستکبر در سایر نقاط جهان از دیرباز بر جوامع بشری حکمرانی می‌کردند. در سطحی پایین‌تر، عاملان حکومت‌ها در مناطق تحت امر خود، حاکمیت جائزانه بر مردم داشته‌اند و در مرتبه‌ای نازل‌تر، اربابان و خان‌ها و خان‌زاده‌ها همین رفتار را در قوم و قبیله‌ی خود اعمال می‌کردند.

در سطوح و رده‌های پایین‌تر جامعه و تعاملات بخش‌های حاکمیت با مردم نیز منش استکباری در بسیاری از مدیران و کارگزاران قابل مشاهده است. منش استکباری در بین همکاران یک نهاد یا اداره و حتی مجموعه‌های کاری در بخش خصوصی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. خوی استکباری در مجامع علمی دانشگاهی و حوزوی نیز کم‌وبیش وجود دارد و استکبار علمی و خودبرتربینی نسبت به دیگر افراد هم‌تراز و دانشجویان و طلاب علوم دینی نمایان است. این خصلت ناپسند موجب ایجاد نوعی رقابت مذموم و حسادت در بین اساتید و علما می‌شود که با وجود اندک بودن این موارد، اندک آن نیز پسندیده نیست و برای این قشر فرهیخته و اسوه، تواضع علمی بسیار زیبنده و برازنده است. در بین متدینین نیز می‌توان مواردی از بروز خوی استکباری را مشاهده کرد. از نوع فعالیت و سبک تبلیغ برخی از گردانندگان هیئت‌های مذهبی در مساجد و حسینیه‌ها، می‌توان دریافت که نوعی برتری‌طلبی‌های مذموم و رقابت ناسالم، خلوص مناسک آنان را نیز تحت تأثیر قرار داده است. خانواده‌های جامعه اسلامی نیز در مواردی دچار این بیماری می‌شوند. در بین اعضای خانواده و به‌ویژه پدران و در مواردی مادران، متأثر از منش استکباری، روابط حسنه و محیط مقدس خانواده را دستخوش اعمال قدرت و اثبات برتری خود می‌کنند و ضربات مخرب بر تربیت فرزندان و آرامش

روحي و رواني آنان وارد مي‌کنند.

منش استکباري در سطوح پايين فرهنگي جامعه و در بين مجموعه‌هاي کارگري، خدماتي و حتي فقرا نيز رواج دارد و افراي از آن‌ها نسبت به بقيه برخورد مستکبرانه و برتري طلبانه دارند. اينجا کلام نوراني حضرت امير(ع) که در بالا به آن اشاره شد مصداق پيدا مي‌کند که «هيچ کس جان سالم از زهر کبر و نخوت به در نخواهد برد، نه دانشمند با همه دانش و مهارتش و نه فقير در لباس ژنده‌اش»:

فَمَا تُكْدِي أَبَدًا وَلَا تُشْوِي أَحَدًا لَا عَالَمًا لِعِلْمِهِ وَلَا مُقَلًّا فِي طَمَرِهِ (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲)

با اين وصف واضح است که گستره‌ي تکبر ورزي و خوي استکباري هيچ محدوديتي نداشته و مرزهاي فرهنگي، سياسي، اجتماعي و نژادي را درنورديده و به‌عنوان بليۀ‌اي عام، جامعه بشري را مبتلا کرده و در معرض تهديد قرار داده است و از اين جهت اين صفت رذيله را «أُمُّ الرَّذَائِلِ» ناميده‌اند.

#### ۴. زمينه‌ها و عوامل ابتلا به منش استکباري

زمينه‌ها و استعدادهاي موجود در نهاد انسان‌ها نقش مهمي در تخلق فرد به فضائل يا رذائل اخلاقي دارد. از سوي ديگر، عوامل خارج از وجود فرد نيز مي‌تواند در شکوفايي اين صفات مؤثر باشد. در اين فصل به هر دو بخش (زمينه‌هاي فردي و عوامل اجتماعي) پرداخته خواهد شد.

##### ۱.۴. عوامل فردي

دانشمندان علم اخلاق در توصيف کبر گفته‌اند: «حالي که انسان خود را بالاتر از ديگري ببيند و بر اين باور باشد که از ديگران برتر است. اين خصيصه از بزرگ‌ترين صفات رذيله در انسان است.» (نراقي محمد مهدي، ۱۳۰۹ق، جلد ۱، ص: ۷۲۱). ملا احمد نراقي نيز همين تعريف را در کتاب معراج السعاده صفحه ۲۱۱ آورده است.

##### ۱.۱.۴. زمينه‌هاي رواني و نفساني

از جمله عوامل ابتلاي افراد به کبر و خوي استکباري آمادگي‌هاي رواني و نفساني آنان است. کبر صفتي از صفات مذموم اخلاقي انسان است که از خودخواهي و خودمحوري او ناشي مي‌شود و در نفس فرد حالي به وجود مي‌آيد که خود را از ديگران برتر و بهتر مي‌داند. اين خصيصه اگر فعال شود منجر به اظهار کبر و تکبر مي‌شود. مقاله‌ي «روانشناسي اجتماعي استکبار» در اين باره گفته‌است: «کبر صفتي از صفات اخلاقي است که برخاسته از خودپرستي است. انسان هرگاه خود را پيش از حد باور داشته باشد، صفتي در وي به صورت يک ساخت ذهني پديدار مي‌شود که از آن به کبر ياد مي‌شود. بنا بر اين تکبر ظهور حالت نفساني است که در ذهن انسان ايجاد شده است. اين حالت تا زماني که به شکل يک صفت اخلاقي خود را نشان ندهد امري باطني است اما همين که خود را نشان

داد به شکل تکبر درمی‌آید.» (حقیقی، مصطفی، ۱۳۸۸، درگاه جامع علوم و معارف قرآن) بروز خوی استکباری در افراد، نتیجه‌ی فرایندی درونی و روانی است که از خودشیفتگی و حبّ ذات آغاز شده و به مدد توهمات و تمایلات نفسانی پس از آن که خود را از دیگران برتر دید در اعمال او ظاهر می‌شود و نسبت به دیگران اظهار استکبار و علوّ می‌کند. ایشان در ادامه می‌گویند: «انسان چون خودبین و خودخواه است، این محبت مفرط به نفس، سبب می‌شود بدی‌های خود را نبیند؛ بلکه گاهی بدی‌هایش در نظر او خوبی جلوه می‌کند و به همین نسبت، دیگران در نظرش کوچک و بدی‌های آنان را دوچندان می‌یابد. پس چون کمال خود و نقص دیگران را دید در نفس او حالت اعجابی پیدا شود و در باطن، خود را بر دیگران ترفیع دهد و حالت سربلندی و بزرگی برای او دست دهد. این حالت کبر است و چون این حالت قلبی در ملک بدن ظاهر شود، بر دیگران سرکشی کند و در ظاهر نیز بزرگی فروشد و این تکبر است» (حقیقی، مصطفی، ۱۳۸۸، درگاه جامع علوم و معارف قرآن)

#### ۲.۱.۴. ضعف اعتقادی

باور نداشتن حیات پس از مرگ و قیامت از دیگر زمینه‌های ابتلا به خوی استکباری است. مستکبران با اصالت دادن به زندگی دنیوی و فراموشی آخرت، خود را در چنبره‌ی الزامات زندگی مادی گرفتار می‌کنند. بر اساس این دیدگاه، آنان هر گزاره‌ای را که با بهره‌مندی از لذاذذ زندگی مادی‌شان در تضاد باشد به شدت ردّ و به عدم اعتقاد و پای بندی به آن اذعان کرده و به اصطلاح، کفر می‌ورزند. آیات متعددی بر این موضوع دلالت دارد: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقِینَ» (جاثیه: ۳۲ و ۳۳) چون گفته شود که وعده خدا حق است و در قیامت تردیدی نیست، می‌گفتید: ما نمی‌دانیم قیامت چیست؟ جز گمانی نمی‌بریم و به یقین نرسیده‌ایم.

در این آیه شریفه که ماقبل آن در مورد مستکبران است، آنان به گزاره وعده‌های الهی و وقوع قیامت واکنش منفی نشان داده و ضمن بی‌توجهی به آن و اظهار «ما نمی‌دانیم قیامت چیست!» به عدم اعتقاد و یقین خود به قیامت اذعان می‌کنند و می‌گویند که ما وعده‌ی قیامت را گمانی بیش نمی‌دانیم. عدم یقین به قیامت و گمان ضعیف به وقوع آن، یکی از نشانه‌های مستکبران و مجرمان است. به همین دلیل مخاطبان این آیه، در مواجهه با تلاوت آیات الهی استکبار ورزیده و به تصریح آیه قبل، در زمره کافران و مجرمان قرار می‌گیرند. المیزان می‌نویسد: «در اینکه مستکبران دنبال آیاتی که بر آنان تلاوت می‌شد می‌گفته‌اند: "مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ" متتهادرجه و زشت‌ترین لجبازی را در برابر حق

کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۸، ص: ۲۷۴)

در آیه دیگری می‌فرماید: وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا «کسانی که به دیدار ما امید ندارند، گفتند: چرا ملائک بر ما نازل نمی‌شوند؟ یا، چرا پروردگار خود را نمی‌بینیم؟ به‌راستی که خود را بزرگ شمردند و طغیانی بزرگ کردند». (فرقان: ۲۱) این آیه که وصف حال مستکبران است به موضوع عدم اعتقاد آنان به ملاقات پروردگار اشاره کرده و اصولاً آنان را به صفت «الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» توصیف می‌کند. در این آیه، مستکبران خواستار نزول ملائکه و دیدار پروردگار هستند، این خواسته‌ی نامعقول موجب کبر درونی و سرکشی و استکبار بیش‌ازحد آنان شد. تفسیر کشاف در مورد (فِي أَنْفُسِهِمْ) می‌نویسد: «آنان استکبار ورزیدن نسبت به حق را که همان کفر و عناد است در درون خود پنهان داشتند». (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص: ۲۷۳) بر اساس مفاهیم آیات پیش، نتیجه می‌گیریم که عدم اعتقاد و کفر به خدا و قیامت، از عوامل مهم و تأثیرگذار در ابتلای افراد به خوی استکباری و رفتار مستکبرانه آنان است.

#### ۳،۱،۴. دچار شدن به حجاب قلب و درک وارونه

متکبران و مستکبران هر قدر که در ورطه کفر و طغیان بیشتر فرو می‌روند به همان میزان خدا هم قلوب آنان را تیره کرده و از درک حقایق بازمی‌دارد. مجادله و کشمکش بدون برهان و دلیل عقلی مستکبران با آیات و براهین واضح الهی که برای هدایت آنان از سوی خدای مهربان عرضه شده، عواقب ناگواری را برای آنان به ارمغان می‌آورد: الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكِبِّرٍ جَبَّارٍ (غافر: ۳۵) «آنان که بدون هیچ دلیل و برهانی در آیات الهی مجادله می‌کنند از نظر خدا و مؤمنان کار زشت و نفرت‌آوری را مرتکب می‌شوند، این گونه خدا بر قلب متکبران ستمگر مهر می‌زند»

قلب انسان مرکز درک معارف است و اگر معارف الهی که متضمن هدایت و رستگاری او از جانب خدای حکیم است بر آن عرضه شود و صاحب این قلب آن را به دلیل تکبر و خوی استکباری نه تنها نپذیرد بلکه با آن به جدال و ستیز بپردازد، نتیجه‌ای جز مهر زدن بر این چنین قلبی را در پی نخواهد داشت. ابن عاشور در تفسیرش «طَبَعُ قَلْبٍ» را به معنای «خَلَقُ الضَّلَالَةِ فِي الْقَلْبِ، أَيْ النَّفْسِ»: «ایجاد گمراهی در قلب و نفس انسان متکبر» آورده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص: ۱۸۲)

چنین شخصی البته در زمره‌ی جباران متکبر خواهد بود و طبیعی است که قلب او دیگر قابلیت دریافت سخن حق را از دست خواهد داد، همچنان که استفاده نکردن به موقع از دیگر مجاری ادراکی

مانند چشم و گوش برای دریافت معارف الهی، گویا آن‌ها از حیّز انتفاع خارج شده و دیگر قلب، مُدرک و چشم، بینا و گوش، شنوا نخواهند بود: **لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا** «ایشان را دل‌هایی است که با آن نمی‌فهمند و چشم‌هایی است که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی است که با آن نمی‌شنوند. (اعراف: ۱۷۹)

در آیه بعد نیز که ماقبل آن در مورد مستکبران است به موضوع حجاب قلب می‌پردازد: **وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ** (بقره: ۸۸) «گفتند: دل‌های ما در حجاب است. نه، خدا آنان را به سبب کفری که می‌ورزند مطرود ساخته و چه اندک ایمان می‌آورند.» مجمع‌البیان در این مورد می‌نویسد: «آنان گفتند که دل‌های ما پذیرا و قابل نیست و سودی در انذار تو وجود ندارد زیرا ما آنچه را که تو می‌گویی درک نمی‌کنیم چون قابل فهم و درک نیست» (طبرسی، ۳۷۴ ش، ج ۱ ص: ۲۵۲)

آیه بعد، فراتر از مباحث پیش را مطرح می‌کند و آن صَرفه و منع الهی متکبران از درک حقایق است: **سَاصْرِفْ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ** (اعراف: ۱۴۶) «کسانی را که به‌ناحق در زمین سرکشی می‌کنند، به‌زودی از آیات خویش روی‌گردان سازم، چنان‌که هر آیتی را که ببینند ایمان نیاورند و اگر طریق هدایت ببینند از آن نروند و اگر طریق گمراهی ببینند از آن بروند. زیرا اینان آیات را دروغ انگاشتند و از آن غفلت ورزیدند.»

خداوند حکیم برای مجازات متکبران و مستکبران، آنان را از درک حقایق آیات الهی باز می‌دارد. علت آن را هم در ذیل آیه این‌گونه بیان فرموده که آنان، آیات ما را تکذیب کرده و به فراموشی سپردند. ممانعت و صرفه‌ی خدا برای مکذبین آیات الهی، آنان را دچار درک وارونه از حقایق می‌کند، به‌گونه‌ای که در مواجهه با آیات روشن و راه هدایت و رشد، آن را رها کرده و در مقابل، اگر با کج‌راهه‌های فساد و عصیان مواجه شوند آن را برگزیده و راهی طریق ضلالت می‌شوند. این وارونگی در شناخت است که خدا طغیانگران را به آن دچار می‌کند. در تفسیر فی ظلال القرآن آمده است: «خدا در این آیه، اراده خود در باره متکبران و مکذبان را بدین صورت اعلام می‌کند که آنان را از درک آیات خود منع می‌کنم به‌طوری که سودی به حالشان نداشته و آنان این آیات را اجابت نمی‌کنند، عبارت «آیات»، شامل معجزات پیامبران و نیز آیات نازل شده در کتب آسمانی می‌باشد.» (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳ ص: ۱۳۷۱) منهج‌الصادقین می‌نویسد: «مراد آن است که بر وجه خذلان و فرط عناد و انکار ایشان،

معجزات یا آیات آفاق و انفس را که نشانه‌ی قدرت ماست از ایشان باز دارم» (کاشانی، ۱۳۵۱، ج ۴، ص: ۱۱۰)

## ۲،۴. عوامل اجتماعی

در کنار زمینه‌های فردی پیش‌گفته، عوامل دیگری خارج از وجود فرد می‌تواند در ایجاد یا تقویت منش استکباری در افراد ایفای نقش کند که به بررسی محورهایی از این عوامل می‌پردازیم.

### ۱،۲،۴. اطرافیان، کارگزاران و لشکریان

ازجمله عوامل تأثیرگذار در ایجاد یا تشدید روحیه‌ی استکباری افراد، اطرافیان شامل مشاوران، بزرگان و خاندان آنان است. این اطرافیان با انگیزه‌های مختلف و گاه منفعت‌طلبانه و چاپلوسانه در همیان کبر و نخوت فرد می‌دمند و او را بزرگ جلوه می‌دهند به‌طوری‌که توهم خودبزرگ‌بینی و استکبار، در وجودش نهادینه شده و با القای اطرافیان، پس از مدتی خود را واقعاً بزرگ می‌داند. فردی که در خانواده‌ای اشرافی به دنیا آمده و در فضایی رشد کرده که اطرافیان مدام در خدمت او بوده و به او القا کرده‌اند که «تو از دیگران برتر و بالاتری» طبیعتاً به فردی متکبر تبدیل خواهد شد و وقتی وارد جامعه می‌شود اگر با روش‌های مناسب، خلق و خوی متکبرانه او اصلاح نشود رفته‌رفته به انسانی مستکبر تبدیل خواهد شد، به‌ویژه اگر با افراد متکبر و خودخواه نیز حشرونشر داشته و یا چاپلوسانی فرصت‌طلب او را احاطه کرده باشند.

اشراف و اطرافیان فرعون که از آنان به «مَلَأَ» تعبیر شده نقش برجسته‌ای در پذیرش استکبار فرعون و اعمال حاکمیت مستکبرانه او داشتند. فرعون ابتدا ألوهیت خود را بر «مَلَأَ» و اشراف قوم تحمیل کرد و به آنان گفت که من معبودی برای شما جز خودم نمی‌شناسم: وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي (قصص: ۳۸) آنان نیز این موضوع را پذیرفتند و مطیع او بودند. لذا در موارد متعددی از قرآن که سخن از رفتار مستکبران به میان آمده از «مَلَأَ» و اشراف و اطرافیان آنان نیز سخن رفته است. ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ (مؤمنون: ۴۵ و ۴۶)

«سپس موسی و برادرش هارون را با آیات خود و دلایل روشن نزد فرعون و مهتران قومش فرستادیم، پس گردنکشی کردند زیرا که مردمی برتری‌جو بودند» به‌تصریح این آیه، فرعون و دستیارانش مستکبرانه در برابر موسی و هارون که با معجزات و براهین واضح از طرف خدا به‌سوی آنان آمده‌بودند ایستادند. تفسیر تبیان در باره ملأ و اطرافیان فرعون می‌نویسد: «ملأ جماعتی هستند که هیبت آنان سینه‌ها را پر می‌کند، آنان اشراف و رؤسای قوم هستند و افراد قوم در پذیرش یا رد حق

از آنان تبعیت می‌کنند.» (طوسی، ۱۲۰۹، ج ۷، ص: ۳۷۱)

این آیات بیانگر تأثیر انکارناپذیر اطرافیان در استکبار ورزی مستکبران است آنچنان‌که لشکریان و قوای نظامی نیز در حمایت و تشجیع مستکبران در سرکوب مستضعفان و مخالفان نقش مهمی را به عهده داشته و دارند. لشکریانی که خوی استکباری فرعون و اطرافیانش در وجود آنان نیز سرایت کرده و به ابزاری کارآمد در دست فرعون و سایر مستکبران در طول تاریخ مبدل شده‌اند تا با قوه‌ی قهریه، علاوه بر حفاظت و حمایت از رأس هرم استکبار، صدای مخالفان و مظلومان را در گلو خفه کرده و پایه‌های حاکمیت استکبار را هرچه مستحکم‌تر نمایند.

#### ۲،۲،۴. قدرت و شوکت ظاهری و سیطره بر مردم

از دیگر عوامل شکل‌گیری یا تقویت روحیه استکباری در افراد و بخصوص حاکمان و فرمانروایان، افزایش قدرت تسلط بر سرنوشت ملل و اقوام تحت سلطه آنان است. شاید این افراد برای استحکام پایه‌های حکومت خود در ابتدای امر کمتر این خصیصه را از خود بروز دهند و با عوام‌فریبی، خود را خدمتگزار مردم و حافظ منافع آنان جلوه دهند، اما با گذشت زمان و تقویت سیطره، ذات نهفته درونشان را بروز داده و قدرت خود را به رخ مردم می‌کشند و آنان را با ارباب و تهدید وادار به تسلیم در برابر خواسته‌های مستکبرانه‌ی خود می‌کنند. قرآن کریم به این موضوع اشاراتی دارد:

وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ (زخرف: ۵۱) «فرعون در بین مردمش ندا داد که: ای قوم من، آیا پادشاهی مصر و این جویباران که از زیر پای من جاری هستند از آن من نیستند؟ آیا نمی‌بینید؟»

در این آیه شریفه که به واکنش فرعون در برابر دعوت موسی (ع) اشاره دارد؛ فرعون قوم خود را مخاطب قرار داده و اعلام می‌کند که: مگر نمی‌بینید که پادشاهی مصر از آن من است و این رودها از زیر کاخ من می‌گذرد. او با این اعلام، قدرت و حاکمیت خود را به رخ مردم کشیده و از سیطره بر ملک مصر به خود بالیده، باد غرور و نخوت در دماغ انداخته و تسلط بر بخشی از زمین را وجهه‌ای برای توجیه خوی استکباری خود قرار می‌دهد.

فرمانروایان قوم عاد نیز سیطره خود را به رخ کشیده و خود را قدرت بلامنازع می‌دانستند و این موضوع را دستاویزی برای اعمال حاکمیت استکباری‌شان اعلام کردند: فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً (فصلت: ۱۵) «اما قوم عاد، به ناحق در روی زمین گردنکشی کردند و گفتند: چه کسی از ما نیرومندتر است؟» آنان با انکار و مقابله با آیات الهی به این امر توجه نداشتند

که خدایی که خالق آنان است قدرتش بیشتر و شدیدتر از آنان است. تعبیر آیه از استکبار «بَغِيرَ الْحَقِّ» حکایت از تأکید بر مذمت این صفت رذیله است زیرا که استکبار به معنای «خود را بزرگ دیدن» فی نفسه امری ناحق و نارواست است و قید مذکور بار منفی این صفت را مضاعف می‌کند.

در پایان آیه ۴۶ سوره مؤمنون که قبلاً گذشت «فَاسْتَكْبِرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» نیز به این موضوع اشاره دارد که اطرافیان فرعون دارای جاه و مقام بودند و همین شکوه و جلال و حاکمیت بر سرنوشت مردم موجب توهم برتری و تشدید خوی استکباری آنان می‌شد، به گونه‌ای که بنی اسرائیل را به بردگی کشیده و نهایت سوءاستفاده را از آنان می‌کردند. تفسیر الدرالمثور در توضیح عالین می‌نویسد: «آنان قومی بلندمرتبه بودند که نسبت به پیامبران احساس برتری داشته و از دعوت آنان سرپیچی می‌کردند.» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹)

قدرت و شوکت ظاهری و حاکمیت جائرانه بر مردم، اگر با سازوکارهای متقن مهار نشود موجب شکل‌گیری دو قطب استکبار و استضعاف در جامعه شده و گسترش فساد و تباهی را در همی زمینه‌ها در پی خواهد داشت.

#### ۳،۲،۴. تمکن مالی و فرزند فراوان

ازجمله عوامل رشد و تقویت روحیه‌ی استکباری و تفاخر در مقاطعی از تاریخ، داشتن مال فراوان و فرزندان پرتعداد بوده است. تمکن مالی به گونه‌ای که از سطح متوسط جامعه بسیار بالاتر بوده باشد و نگاه آحاد جامعه را به خود معطوف کرده و حسرت آنان را برانگیزد؛ می‌تواند در تقویت منش استکباری افراد متمکن ایفای نقش کند. در چنین مواردی افراد کم‌توان جامعه نسبت به شخص متمکن احساس حقارت کرده و او نیز در وجودش نسبت به سایر افراد جامعه احساس برتری و علو خواهد کرد. قرآن کریم در مورد حسرت دنیاطلبان جامعه به قارون و ثروتش می‌فرماید: فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (قصص: ۷۹) «قارون آراسته به زیورهای خود به میان مردم آمد. آنان که خواستار زندگی دنیوی بودند گفتند: ای کاش آنچه به قارون داده شده ما را نیز می‌بود، که او سخت برخوردار است.»

این اختلاف طبقاتی و نگاه حسرت‌بار مردم دنیاطلب از یکسو و نمایش ثروت و مکنت قارونی از سوی دیگر موجب تشدید خوی استکباری در ثروتمندان و حس استضعاف در کم‌توانان و ناتوانان جامعه خواهد شد. داشتن فرزندان پرتعداد پسر از گذشته تا دوران معاصر یکی از عوامل تفاخر خاندان‌ها به یکدیگر بوده است. از آنجاکه فرزندان پسر، دارای توان جسمی برای کار در مزرعه و شکار حیوانات و دفاع از موجودیت جامعه و قوم در برابر حملات دشمنان، نقش ویژه‌ای را بازی

می‌کردند؛ داشتن پرتعداد آنان موجب تفاخر و حس برتری نسبت به دیگران می‌شد. قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا . وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا . وَبَنِينَ شُهُودًا . وَمَهْدَتْ لَهُ تَمْهِيدًا (مدثر: ۱۱ تا ۱۴) «مرا با آن‌کس که تنه‌ایش آفریده‌ام واگذار. او را مالی بسیار دادم. و پسرانی همه در نزد او حاضر. و کارهای او را به نیکوتر وجهی بر ساختم.» تفسیر قمی در این مورد می‌نویسد: «این آیات در مورد ولید بن مغیره نازل شده است. او یکی از بزرگان عرب معاصر پیامبر (ص) و از کسانی بود که با شنیدن آیاتی از قرآن از شدت تأثر مو بر بدنش سیخ شد و علیرغم علم به حقانیت پیامبر، مستکبرانه روی بر تافت و کلام خدا را سحر نامید: ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ. فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (قمی، ۱۳۶۳، ش، ج ۲، ص: ۳۹۳)

خداوند در این آیات به مال فراوان و ۱۰ پسری که به وی عطا کرده اشاره می‌کند. مال و فرزندان که به آن‌ها بالیده و طمع بیشتر شدن آن‌ها را دارد، با این وصف، مستکبرانه روی از قرآن بر تافته و آن را سحر می‌نامد. غافل از این‌که مال و فرزندان وسیله‌ی امتحان او هستند و در مورد استفاده‌ی صحیح از نعمت‌هایی که خدا به وی ارزانی داشته باید در پیشگاه خدا پاسخگو باشد. نظیر این تفاخرها و بالیدن به مال و منال خود، در گذشته و حال فراوان است و یکی از عوامل تثبیت خوی استکباری در افراد همین موضوع بوده است. اگرچه در عصر حاضر به دلیل تغییرات فرهنگی، ازدیاد فرزند مدخلیت چندانی در این بحث ندارد لیکن موضوع تفاخر به مال و مکتب همچنان یکی از عوامل مؤثر در ابتلای افراد به خوی استکباری است و با توجه به وضعیت ویژه این عصر و گسترش فرهنگ مال‌اندوزی، این موضوع بیش از گذشته چه در سطح جهانی و چه در بین جوامع، حکومت‌ها و مردم، جامعه انسانی را مبتلا کرده است.

#### ۴،۲،۴. انحطاط جامعه و زوال عزت اجتماعی

یکی دیگر از عوامل حاکمیت استکبار و رواج منش استکباری، پذیرش این پدیده شوم از سوی مردم و تسلیم آنان در برابر خواسته‌های مستکبران است. اگر در جامعه‌ای روحیه‌ی ضد استکباری حاکم باشد مستکبران نخواهند توانست به راحتی آنان را به زیر سلطه درآورده و به استضعاف بکشند و اگر به هر تقدیر مستکبری بر چنین جامعه‌ای حاکم شود نمی‌تواند به همه اهداف خود برسد. مستکبران و ظالمان این نکته را دریافته و برای زمینه‌سازی سلطه، روش‌هایی را به کار بسته‌اند تا بتوانند حاکمیت خود را بر سرنوشت مردم تثبیت کرده و تداوم دهند. یکی از این موارد، کاهش عزت اجتماعی و افول شخصیت و اعتماد به نفس مردم است. آنان با فرو کاستن عزت اجتماعی و تحقیر

مردم، خود را بالا کشیده و در اوج قرار می دهند و فاصله ای عمیق بین خود و مردم ایجاد می کنند. قرآن کریم در مورد فرعون و قومش می فرماید: **فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ اِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ** «پس قوم خود را خفیف کرد تا از او اطاعت کردند، آنان مردمی تبهکار بودند.» (زخرف: ۵۴)

فرعون با استخفاف و تحقیر قومش توانست آنان را مطیع خود کند. ادامه ی آیه می فرماید که آنان قومی فاسق و نابکار بودند. گویا گسترش فسق و فجور در جامعه، رابطه ی معناداری با افول شخصیت و عزت جامعه دارد. فخر رازی در تفسیر کبیر می گوید: «فرعون برای این که قوم به فرمانش عمل کنند آنان را خوار می کرد و آنان نیز که به فرمان جاهل و فاسقی چون فرعون تن می دادند، فاسق و نابکار بودند.» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص: ۶۳۸)

ذلت اجتماعی و احساس حقارت و بی هویتی مردم موجب می شود تا مستکبران به راحتی بتوانند بر آنان حاکمیت خودکامه داشته باشند و آنان را همچون بردگانی چشم و گوش بسته در خدمت تأمین منافع و رسیدن به مطامع خود درآورند. در سطوح پایین تر و در تعاملات اجتماعی امروزی نیز کم و بیش این روابط ناسالم دیده می شود. برخی مدیران و مسئولان، تمایل بالایی در تحقیر زیردستان خود دارند و به هیچ وجه حاضر نیستند آنان را از نظر شخصیت، آگاهی و توان مدیریتی در سطح خود ببینند. این نوع مناسبات حاکی از وجود خوی استکباری در افراد است.

## ۵. مقابله با منش استکباری

بعد از شناخت عوامل فردی ایجاد و تقویت روحیه ی استکباری، موضوع مهم دیگر، چگونگی جلوگیری از نشأت و رشد این پدیده ی شوم در افراد و جامعه است. اگر این دو مقوله مورد توجه متولیان امور فرهنگی و تربیتی و تأثیرگذار جامعه و آحاد مردم قرار گیرد، امید می رود آسیب های ناشی از این بلای فردی و اجتماعی به حداقل ممکن برسد و زمینه ی رشد و شکوفایی فضایل اخلاقی در افراد و حاکمیت صالحان و عاقلان بر مراکز قدرت سیاسی و اجتماعی فراهم گردد. روش های پیشگیری و مقابله با منش استکباری در دو بُعد نظری و عملی کاربرد دارد، بُعد نظری از طریق آموزش و شناخت فضائل و رذائل اخلاقی است و بُعد عملی معرفی اسوه های تواضع و فروتنی به مردم و زمامداران خواهد بود.

### ۱،۵. آموزش فضائل و رذائل اخلاقی

همان گونه که قبلاً گذشت خوی استکباری یکی از بارزترین رذائل اخلاقی است که افراد بسیاری در طبقات مختلف جامعه به آن مبتلا شده و می شوند. از طرفی اولین قدم برای زدودن رذائل اخلاقی از نفوس انسان ها، آموزش این رذائل است چرا که تا شناخت منکرات و رذائل حاصل نشود اجتناب

از آن‌ها امری بی‌معنی و دست‌نیافتنی خواهد بود. در آموزه‌های اسلامی و متون اخلاقی، مباحث گسترده‌ای به این موضوع اختصاص یافته و دانشمندان علم اخلاق با الهام از کلام خدا و بیانات معصومین (علیهم‌السلام) به تشریح جزئیات آن برای پویندگان طریق هدایت پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین وظایف نهادهای تربیتی و فرهنگی فراهم کردن زمینه‌های آموزش مباحث اخلاقی به افراد جامعه است.

از فردی که با زمینه‌ی ژنتیکی و ارثی مستعد خوی استکباری به دنیا آمده و در خانواده و جامعه‌ای رشد کرده که در مورد فضائل و رذائل اخلاقی آموزش کافی ندیده، چگونه می‌توان انتظار داشت که در تعاملات خود با افراد و جامعه بر اساس ضوابط و اصول اخلاقی عمل کند؟ امیر مؤمنان (ع) نکاتی کلیدی و مهم در تبیین و آموزش موضوع تواضع و پرهیز از تکبر فرموده‌اند: اعْتَمِدُوا وَضْعَ التَّذَلُّلِ عَلَى رُءُوسِكُمْ وَإِلْقَاءَ الْعِزِّزِ تَحْتَ أَقْدَامِكُمْ وَخَلَعَ التَّكَبُّرُ مِنْ أَعْنَاقِكُمْ وَاتَّخِذُوا التَّوَّاضُعَ مَسْلَحَةً بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ عَدُوِّكُمْ إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ (نهج‌البلاغه خطبه ۱۹۲)

حضرت تواضع را به تاجی تشبیه می‌کند که باید آن را روی سر گذاشت و یوق تکبر را از گردن باز کرده به زیر پا انداخت. آن‌حضرت تواضع را مانند خاکریزی می‌داند که باید آن را بین خود و دشمن کینه‌توز یعنی ابلیس و لشگریانش قرار دهیم. آن‌حضرت در نامه به محمدبن ابی‌بکر فرمانروای مصر، او را به تواضع با مردم و رعایت مساوات فرامی‌خواند و می‌فرماید: بال تواضع را بر مردم بگستران و با نرم‌خویی و گشاده‌رویی به عدالت حتی در نگاه کردن با آنان رفتار کن به گونه‌ای که بزرگان و گردنکشان از رفتار ظالمانه‌ی تو با مردم به طمع نیفتند و ضعیفان و مستضعفان از عدل و داد تو نومید نشوند: فَأَخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ وَالْنْ لَهُمْ جَانِبَكَ وَابْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ وَآسِ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَالنَّظَرَةِ حَتَّى لَا يَطْمَعَ الْعُظَمَاءُ فِي حَيْفِكَ لَهُمْ وَلَا يَأْسَ الضُّعَفَاءُ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمُ (نهج‌البلاغه نامه ۲۷)

این صفات و رفتاری که حضرت امیر (ع) از محمدبن ابی بکر در تعامل با مردم انتظار دارد؛ ویژگی‌ها و صفاتی است که با استکبار ورزی در تضاد و تقابل است. زیرا که حاکم مستکبر در تعامل با مردم از تواضع و خوش‌خلقی و عدالت به دور است. او خود را قیّم و صاحب‌اختیار آنان می‌داند و هر طور که مایل باشد با آنان رفتار می‌کند. خداوند در سوره‌های شعرا و حجر به پیامبر دستور می‌دهد تا با مؤمنان رفتار متواضعانه داشته باشد: وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (شعرا: ۲۱۵) «برای مؤمنانی که از تو پیروی می‌کند بال فروتنی فرود آر» وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (حجر: ۲۱۵)

در این آیات مخاطب شخص پیامبر(ص) است و او مأمور می‌شود تا با مؤمنان، تواضع آمیخته با مهر و محبت داشته باشد. همچنین خداوند در سوره آل عمران به پیامبر(ص) می‌فرماید که نرم‌خویی تو با مردم رحمتی از جانب خداوند است و اگر تندخو و سنگدل بودی از اطرافت پراکنده می‌شدند: **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَكَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ** (آل عمران: ۱۵۹) اصولاً انبیا و اولیای الهی، حُسن معاشرتی آمیخته با نرم‌خویی، تواضع و محبت با مردم داشتند و به‌شدت از سلوک مستکبرانه مانند پادشاهان و فرمانروایان جابر مبراً و پیراسته بودند. حضرت امیر(ع) در فرمان خود به مالک اشتر برای حکمرانی بر مصر می‌فرماید که از صمیم قلب با مردم و زیردستان مهربان و با ملاطفت باش و مبادا مانند درندگان، خوردن آنان را غنیمت شماری: **وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ** (نهج البلاغه: نامه ۵۳) بیان این سفارش‌ها در قرآن و نهج البلاغه، برای یادآوری این نکته است که خطر ابتلا به خوی استکباری در زمامداران بیشتر و آثار اجتماعی آن زیان‌بارتر است. همه‌ی انسان‌ها در تمام طبقات، نیازمند آموزش فضائل و رذائل اخلاقی هستند و با تذکر آن‌ها به یکدیگر، این شناخت در افراد مستعد به ثمر نشست و به تدریج به ملکات نفسانی تبدیل خواهد شد.

## ۲.۵. معرفی نمونه‌های عینی تواضع

یکی از روش‌های اثرگذار تربیتی، معرفی نمونه‌های موفق برای تأسی و اقتدا به آنان است. انسان فطرتاً نیازمند الگوهای رفتاری است و در هیچ دوره‌ای از عمر خود، از الگوی رفتاری بی‌نیاز نیست و در سیر تکاملی بعد از طی هر منزل و مرتبه، برای رسیدن به مرتبه‌ی بعد نیازمند شناخت و اقتدا به سلوک رفتاری مقتدای خود در آن منزل است. قرآن کریم به مؤمنان توصیه می‌کند که از رسول خدا به‌عنوان اسوه و نمونه‌ای نیکو پیروی کنند: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** (احزاب: ۲۲) الگوها و نمونه‌های سلوکی باید شناخته‌شده و مورد اعتماد باشند. خداوند در قرآن کریم وقتی پیامبر(ص) را به‌عنوان نمونه‌ی عملی و نیکو معرفی می‌کند به گذشته‌ی درخشان او نیز نظر دارد و در برابر مستکبرانی که سعی داشتند جلوه‌های زیبای شخصیت او را بپوشانند تا بتوانند اعتبار او را نزد مردم تنزل دهند موضع گرفته و گذشته‌ی شفاف و بی‌نقص او را به رخ آنان می‌کشد: **أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ** «مگر پیامبرشان را شناخته‌اند که انکارش می‌کنند؟» (مؤمنون: ۶۹)

با وجودی که پیامبران در بین امت‌های خود از خوش‌نامی و سابقه‌ای روشن برخوردار بودند؛ اما مستکبران آنان را طوری معرفی می‌کردند که گویا تازه وارد جامعه شده‌اند، تا بتوانند انواع تهمت‌ها

مانند سحر و جنون را به پیامبران نسبت داده و مردم را نسبت به آنان بی‌اعتماد نمایند. از جمله صفات برجسته‌ی انبیا و اولیای الهی فروتنی و سلوک متواضعانه با مردم و اجتناب از تکبر است. امیرمؤمنان (ع) در فرازی از خطبه‌ی قاصعه می‌فرماید که اگر خدا کبر را برای کسی از بندگان مجاز می‌دانست حتماً آن را برای انبیا و اولیای خاص خودش برمی‌گزید درحالی‌که خدای متعال تکبر را برای آنان ناپسند داشت و تواضع را برای آنان پسندید: **فَلَوْ رَخَّصَ اللَّهُ فِي الْكِبَرِ لِأَحَدٍ مِنْ عِبَادِهِ لَرَخَّصَ فِيهِ لَخَاصَّةً أَنْبِيَائِهِ وَأَوْلِيَائِهِ، وَلَكِنَّهُ سَبَّحَانَهُ كَرَهُ إِلَيْهِمُ التَّكَاْبُرَ وَ رَضِيَ لَهُمُ التَّوَّاضِعَ** (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲)

در سیره‌ی عملی رسول خدا (ص) به نقل از امیر مؤمنان (ع) آمده است: **وَلَقَدْ كَانَ (ص) يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ وَ يَجْلِسُ جِلْسَةَ الْعَبْدِ وَ يَخْصِفُ بِيَدِهِ نَعْلَهُ وَ يَرْقُعُ بِيَدِهِ ثَوْبَهُ وَ يَرْكَبُ الْحِمَارَ الْعَارِيَّ وَ يُرْدِفُ خَلْقَهُ** (نهج البلاغه خطبه ۱۶۰) «رسول خدا (ص) بر روی زمین غذا می‌خورد و مانند بندگان می‌نشست، کفش پاره‌اش را خود می‌دوخت و جامه‌اش را به دست خود وصله می‌زد. بر خر بی‌پالان سوار می‌شد و کسی را هم بر ترک خود می‌نشانده» چقدر انسان باید خودساخته باشد؛ شخصیتی با مقام و منزلت رفیع همچون پیامبر (ص) که مصداق انسان کامل و حاکم بلامنازع امت اسلامی است این‌گونه خاضعانه و خاکسار با اطرافیان نشست و برخاست کند. به همین جهت تنها آن بزرگوار و اهل بیت گرامی و پیروان صادق مکتب او که اسوه‌ها و نمونه‌های عینی برای زدودن خوی استکباری از وجود انسان هستند سزاوار تبعیت می‌باشند.

### ۳.۵. تبیین آثار منفی خوی استکباری

از دیگر راه‌های درمان منش استکباری، تبیین و تشریح آثار و پیامدهای این خوی پلید است. انسان اگر بداند که برخی صفات و افعال تا چه حد در هلاکت او مؤثر است به‌هیچ‌وجه به این صفات متّصف نمی‌شود و از آن‌ها دوری خواهد جست. وجود رگه‌هایی هرچند ضعیف از تکبر در انسان موجب خواهد شد تا آثار آن روزی ظاهر شود و او را به ورطه‌ی هلاکت افکند. امیرالمؤمنین (ع) در مورد عبرت‌گیری از نحوه‌ی برخورد خدا با ابلیس می‌فرماید: خداوند به‌خاطر تنها یک لحظه تکبر او در سجده نکردن بر آدم (ع)، تمام تلاش و عبادات طولانی مدت شش‌هزارساله‌ی او را باطل کرد: **فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَ جَهْدَهُ الْجَهِيدَ وَ كَانَ قَدْ عَبْدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ** (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲)

آن حضرت همچنین هشدار می‌دهد که ببینید خدا چگونه ابلیس را به خاطر تکبر و برتری‌طلبی -

اش خوار و ذلیل کرد و او را در دنیا مطرود و در آخرت آتش سوزان را برایش مهیا کرد: **أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ صَغَّرَهُ اللَّهُ بِتَكْبَرِهِ وَوَضَعَهُ بِتَرْفَعِهِ فَجَعَلَهُ فِي الدُّنْيَا مَذْهُوراً وَاعَدَّ لَهُ فِي الْآخِرَةِ سَعيراً** (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲) تبیین آثار دنیوی و اخروی خوی استکباری می‌تواند افراد غافل مستعد را بیدار کرده و از ادامه‌ی مسیر باز دارد. همچنین آگاه شدن مردم از شیوه‌های فریب مستکبران از افتادن آنان در دام فریبکاران جلوگیری می‌کند.

#### ۴.۵. ابتلائات الهی برای رهایی افراد از کبر و استکبار

خدای متعال برای جلوگیری از افتادن بندگان در گرداب تکبر و نجات کسانی که به این بیماری مبتلا شده‌اند عوامل و اسبابی را فراهم می‌کند تا بندگان، خواسته یا ناخواسته با استفاده از آن‌ها بتوانند خود را از این گرداب مخوف بیرون کشیده و راه سعادت و رستگاری را در پیش گیرند. حضرت امیر(ع) در بخش دیگری از خطبه‌ی قاصعه، به فلسفه‌ی برخی شدائد و ابتلائات بندگان اشاره می‌کند و می‌فرماید که خدا بندگان خود را به انواع رنج‌ها و گرفتاری‌ها مبتلا می‌کند تا دل‌های آنان را از تکبر پیراسته و خضوع و تواضع را جایگزین آن گرداند: **وَلَكِنَّ اللَّهَ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِدِ وَ يَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْوَاعِ الْمَجَاهِدِ وَ يَبْتَلِيهِمْ بِضُرُوبِ الْمَكَارِهِ إِخْرَاجاً لِلتَّكَبُّرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَ إِسْكَاناً لِلتَّدَلُّلِ فِي نَفُوسِهِمْ** (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲)

با این بیان روشن می‌شود که ظاهر برخی بلاها و گرفتاری‌ها اگرچه ناگوار است؛ لیکن خدای مهربان در درون آن‌ها دارویی شفابخش برای درمان بیماری کبر قرار داده است تا انسان متکبر جاهل، از راه هلاکت بازایستد و قدم در راه سعادت دنیا و آخرت گذارد. در همین راستا خداوند حکیم برای پیراستن وجود بندگان از تکبر و خودبرتربینی و ترکیه نفوس آنان، آداب و مناسک ویژه‌ای را تشریع نموده تا با انجام به‌موقع و درست آن‌ها، تا حد زیادی افراد را از افتادن در دام ابلیس و ارتکاب رذائل اخلاقی از جمله تکبر و استکبار بازمی‌دارد. حضرت امیر(ع) در این مورد می‌فرماید: **وَعَنْ ذَلِكَ مَا حَرَسَ اللَّهُ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِالصَّلَوَاتِ وَ الزَّكَوَاتِ وَ مَجَاهِدَةِ الصِّيَامِ فِي الْأَيَّامِ الْمَقْرُوضَاتِ تَسْكِيناً لَأَطْرَافِهِمْ وَ تَخْشِيعاً لَأَبْصَارِهِمْ وَ تَذَلُّيلاً لِنَفُوسِهِمْ وَ تَخْفِيزاً لِقُلُوبِهِمْ وَ إِذْهَاباً لِلْخِلَاءِ عَنْهُمْ** (نهج البلاغه خطبه ۱۹۲) «خداوند بندگان مؤمن خود را با نمازها و زکات‌ها و مجاهدت روزه‌داری در روزهایی که واجب است حراست می‌کند. تا جسمشان آرامش یافته و در دیدگانشان خشوع آشکار شود و در جان‌هایشان فروتنی پدید آید. و آتش شهوت در دل‌هایشان فروکش کند و کبر و نخوت از آنان دور شود.» حضرت(ع) وجوب ایمان از جانب خدا را عامل پاک شدن افراد از شرک و نماز را برای پیراستن آنان از کبر برمی‌شمارد: **فَرَضَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشُّرْكِ، وَ الصَّلَاةَ تَزْيِهاً عَنِ الْكِبَرِ** (نهج البلاغه

حکمت ۲۵۲) بنا بر آنچه گذشت، ابتلائات و تکالیف شاقی که از جانب خدا برای بندگان مقرر می‌شود؛ عمدتاً موجب بیداری، رشد و تصفیه وجود آنان از رذائل اخلاقی همچون کبر و عجب و استکبار می‌شود و آنان را در مسیر هدایت و صراط مستقیم قرار می‌دهد. اگر فرد یا جامعه‌ای از این فرصت‌ها برای برطرف کردن آسیب‌های خود بهره نگیرد و همچنان بر طبل استکبار و گردنکشی بکوبد هلاکت قطعی دنیا و آخرت در انتظار آنان خواهد بود.

### نتیجه

ابتلا به خوی استکباری در حاکمان و متولیان امور و نیز آحاد مردم، از بدترین بیماری‌های اخلاقی است که آثار ویرانگر و جبران ناپذیری را بر مناسبات اجتماعی در همه‌ی سطوح به‌جا می‌گذارد. پیشینه‌ی تاریخی این بیماری، از بدو خلقت انسان آغاز شده و در امتداد تاریخ پرفراز و نشیب زندگی بشر همراه او بوده و هنوز هم ادامه دارد. علاوه بر عمق تاریخی، گستره و فراگیری این بیماری در اقشار مختلف، از فرمانروایان و زمامداران بزرگ و کوچک گرفته تا اقشار میانی و گروه‌های کوچک اجتماعی و حتی آحاد افراد جامعه فارغ از هر عنوان و قشری را در بر گرفته و هیچ‌کس از شمول آن خارج نیست. برای کاستن از آسیب‌های این پدیده‌ی شوم بر افراد و جامعه و محدود کردن دامنه و عمق اثرگذاری آن، اولین قدم آموزش فضائل و رذائل اخلاقی به افراد جامعه و زمامداران امور است. دومین قدم، معرفی الگوها و اسوه‌های عملی تواضع به مردم برای تأسی به آنان است و سومین قدم، تبیین آثار مخرب خوی استکباری و حاکمیت مستکبران بر افراد و جامعه می‌باشد. امید می‌رود با تلاش‌های متولیان امور آموزشی و فرهنگی جوامع و همّت همه دست اندرکاران و همراهی عامه مردم، با استمداد از فضل و عنایت الهی بتوان بر این معضل اجتماعی فایق آمد و جامعه‌ای عاری از مناسبات مستکبرانه برای مردم فراهم شود.

### منابع

۱. القرآن الکریم، آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴)، ترجمه قرآن کریم، تهران، انتشارات سروش، چاپ چهارم.
۲. نرم افزار جامع التفاسیر<sup>۳</sup>، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۳. نرم افزار دانشنامه علوی، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۴. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.

۵. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۹ش)، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دهم.
۶. حقیقی، مصطفی (۱۳۸۸ش)، [مقاله روانشناسی اجتماعی استکبار]، *پرتال جامع علوم و معارف قرآن*، ص ۲.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، نشر دارالقلم، چاپ دوم.
۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
۹. سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ سوم.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، موسوی همدانی. قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ چهاردهم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، بیستونی، محمد، تهران، نشر فراهانی، چاپ دوم.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۲۰۹ش)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۱۳. فخر رازی، محمد (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸ق)، *کتاب العین*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، چاپ هفدهم.
۱۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتاب، چاپ سوم.
۱۷. کاشانی، فتح الله (۱۳۵۱ش)، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة، چاپ سوم.
۱۸. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۸ش)، *ترجمه جامع السعادات*، فیضی، کریم، قم، نشر قائم آل محمد، جلد دوم.
۱۹. نراقی، ملا احمد (۱۳۴۸ش)، *معراج السعاده*، تهران، حوزه علمیه اسلامی، چاپ دوم.

## ارزیابی احادیث متضمن حرز و تعویذ به لحاظ روایی و درایی

فرزانه مافی<sup>۱</sup>

محمد جعفری هرندی<sup>۲</sup>

سیده فاطمه میرصفی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷، صفحه ۱۰۲ تا ۱۳۸ (مقاله پژوهشی)

### چکیده

اتکا به نیروهای ماورایی، سحر و جادو در میان عامه مردم همواره متداول بوده است. می‌توان مصون ماندن از حوادث طبیعی و غیر طبیعی، مهم‌ترین انگیزه فرهنگ‌های بشری در این زمینه برشمرد. شریعت اسلام، هر چند به‌کارگیری سحر و جادو را مغایر با اصول الهی می‌داند، اما روش‌هایی چون احراز و تعویذ را در قالب دعا برای مددجویی از غیب مشروع نموده است. چنان‌چه از انواع ادبیات دعایی جهان اسلامی، خاصه عالم تشیع، ادعیه حرزی است. اما این‌که چنین روش‌هایی چه اندازه مورد وثوق و تایید معصومین (ع) بوده است و آیا هر آن‌چه به عنوان حرز و تعویذ شناخته می‌شود، از سوی شرع جعل یا امضا شده، پرسشی است که پژوهش‌گر به دنبال پاسخی برای آن بوده و در این خصوص، احادیث متضمن موضوع را از نظر روایی و درایی ارزیابی می‌نماید. البته در این زمینه، مطالعه سیر تحویل احراز از میان متون دعایی، خواه از جهت درک تحولات کلان تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی و خواه به‌منظور دستیابی به ابزاری مفهومی برای تاریخ‌گذاری روایات شایان توجه است. بر اساس برآیند پژوهش حاضر، چنین به نظر می‌رسد که آن دانسته از احراز و تعویذ که برگرفته از آیات قرآنی و دارای مضامین صحیح بوده، از نظر شرع مجاز و سایر ادبیات دعایی که موید کلام معصومین (ع) و صحابه خاص ایشان نبوده و از مضامین ناصواب یا اهریمنی برخوردار باشند، حرام تلقی می‌شوند. هم‌چنین مطالعه سیر تحویل احراز نشان از حضور احراز در تاریخ تمدن اسلامی دارد. از حرز به عنوان حصر گرفته تا حرز به معنای مصطلح و شامل آیات، اذکار و ادعیه ماثوره.

**کلیدواژه‌ها:** اوراد، تعویذ، حرز، سحر و جادو، روایات، شریعت اسلام.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: farzanehmasfi158@gmail.com

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): harandi\_lawyer@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: mirsafy@yahoo.com

## درآمد

از دوره کهن تا به امروز، بسیاری از مردمان بنا به انگیزه‌های متعدد مانند مصون ماندن از حوادث طبیعی و غیرطبیعی یا در اختیار گرفتن نیروهای ماورای طبیعت به انواع ورد، حرز یا طلسم روی آورده است. البته در کنار این اوراد سحرگونه، استفاده از ابزارهای گوناگون، برای دفع یا جلب ارواح پلید و شیاطین، در فرهنگ‌های متمدن مرسوم بوده است تا جایی که در گزاره‌های تاریخی، نمونه‌های فراوانی در میان یهودیان و مسیحیان ثبت شده است. استفاده از تعاویذ ملفوظ و مکتوب که برای در امان ماندن از آسیب‌ها متداول بوده و مردمان آن‌ها را به البسه خود می‌آویختند. (Arnold, 1996: 38- 39; Gonzalez, 1991: 1-3) اما پس از ظهور اسلام، بر اساس آموزه‌های دینی، تمایل آدمی به مددجویی از نیروهای غیبی در مسیر صحیح سوق داده شد. لذا در سنت اسلامی، تمام طلسم‌ها، شرک آلود تلقی گردید و برای جای‌گزینی آن، ادعیه‌های برگرفته از قرآن کریم و به سفارش پیامبر اکرم (ص) توسعه یافت. اهل سنت به همین اندازه اکتفا نمودند، ولی شیعیان با بهره‌گیری از دعا‌های منسوب به ائمه اطهار (ع)، ادعیه بی‌شماری را با الهام از قرآن کریم و سیره نبوی ترویج و به یادگار گذاشتند. البته در کنار ادعیه، انواع حرز و تعویذ بسیاری وارد و مرسوم شده که برخی روایات بر آن‌ها مهر تایید زده‌اند. (حمیری، ۱۴۱۳: ۲۰)

## طرح مسأله

پژوهش‌گر با هدف آشنایی با فرهنگ اسلامی در خصوص استفاده از روایات حرز و تعویذ و بررسی آن‌ها از حیث اعتبار و اهمیت اسنادی، در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که حرز و تعویذ تا چه حد، ریشه در آموزه‌های دین اسلام دارد و آیا معصومین (ع) چنین اموری را مقرر داشته یا این‌که موضوعی مجعول و غیرقابل استناد هستند؟ هم‌چنین به عنوان پرسش فرعی، چه زمان کاربرد آن‌ها به صورت نوشتن عباراتی دعاگونه و مستخرج از متون مقدس پیوند خورده است؟

فرضیه نخست بر آن است که شریعت اسلام، از جمله ادیانی است که با سحر و جادو مخالف بوده، ولی استفاده از حرز و تعویذ را مشروع داشته است و برای این منظور، در گفتار و عمل پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) مویدهایی وجود دارد. لذا می‌توان تنها تعاویذ برگرفته از قرآن و اسامی باری تعالی و اذکار و ادعیه معروف که از معصومان (ع) وارد شده‌اند را جایز دانست. آنچه در کلام ایشان پربسامد است، بیش‌تر عبارات مبتنی بر دعا درمانی و دفع نفوس شیطانی بوده است که در بسیاری از فرمایش‌های پیامبر اکرم (ص) و امام صادق (ع) مشاهده می‌شود. هم‌چنین حرزهایی با محور تسبیح و تحمید که منتسب به امیرالمومنین (ع) و حضرت جواد (ع) می‌باشد و مراقبت از آن‌ها به مومنین سفارش شده است. و اما در خصوص سیر تغییر و تحول مفاهیم حرز و تعویذ به لحاظ

روایی و درایی، باید به این نکته توجه داشت که اعتقاد به اثر بخشی حرزها در فرهنگ اسلامی با باور اثربخشی به اوراد و شمایل و افسون و طلسم، پیشینه‌ای دور دارد؛ لذا رواج گسترده حرز و تعویذ را می‌توان از گستره آثار آن دریافت. چنانچه در گذر زمان، هر اندازه که آثار این اعتقاد برای مسلمانان محسوس و مبرهن شده، تمایل ایشان به چنین مقوله‌های آمیخته با ریشه‌های دینی افزایش یافته است.

در بسیاری از کتب حدیثی، به ویژه ادبیات دعایی، بابی به یادکرد حرزها اختصاص یافته است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲، ۵۶۸؛ شیخ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۱۵؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۲۰۸) افزون بر این، در میان محدثان از دیرباز، نگارش آثاری در گردآوری انواع حرز دیده می‌شود. به عنوان یک نمونه کهن، می‌توان کتابی را یاد کرد از مولفی ناشناخته که سید بن طاووس به آن دسترسی داشته است. (سید بن طاووس، ۱۴۰۹: ۸۷) از میان تالیف‌های خود سید بن طاووس، حجم در خور توجهی از کتاب "مهج الدعوات" به یادکرد احراز اختصاص دارد. ابولقاسم علی بن حسین علوی نیز کتابی در این باره نگاشته است. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱، ۲۸۵ و ۳۹۱؛ بغدادی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۶۳) به هر حال، کاربرد حرز در فرهنگ اسلامی به قدری گسترده و دامنه‌دار بوده است که افزون بر بهره جستن از خود حرزها، تعبیر حرز به عنوان نام یا یک از دیرباز برای اشخاص رواج داشته است، (نویری، ۲۰۰۴: ۲۰، ۲۱۲) و حتی در دوره‌هایی، فروش انواع حرز اصلی‌ترین منابع درآمد درویشان و صوفیان بوده است. (Bosworth, 1976:86-90)

### مفهوم شناسی

حدیث: در لغت به معنای هر چیز نو و جدیدی است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۹، ۲۳۷) هم‌چنین به معنی خبر و کلام نیز به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲، ۳۶) و در اصطلاح، از نظر عالمان و محدثان، کلامی است که از قول یا فعل یا تقریر پیامبر اکرم (ص) حکایت کند. (سیوطی، ۱۴۰۱: ۱، ۲۳) این تعریف شامل معصومین (ع) و صحابی یا عالمان و صالحان هم‌پایه ایشان نیز می‌شود. (مامقانی، ۱۴۰۵: ۱، ۵۶)

درایه الحدیث: درایه در بغت به معنای علم و اطلاع است به نوع خاصی از علم یا دانش از روی دقت و توجه اطلاق می‌شود. درایه به خاطر معنای لغوی خود و کاربردی که در بخش روایات دارد، همان مفهوم فقه الحدیث را دارد؛ (سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۴) لذا در در اصطلاح، علمی است که از مفاد الفاظ متن حدیث چون شرح لغات و بیان حال حدیث از لحاظ استعمال و تفسیر و عموم و خصوص و نیز داشتن معارض و مانند آن بحث می‌کند. (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۴: ۵)

حرز: مفرد کلمه احراز، در لغت به معنای پناه‌گاه، محصور، محکم آمده و در اصطلاح، به پاره‌ای از آیات و اذکار و اوراد و ادعیه ماثوری گفته می‌شود. (جوهری، ۱۴۰۷: ۳، ۸۷۳) که برای حفظ جان و مال از آسیب‌ها می‌خوانند یا با خود حمل می‌کنند. برخی لغت‌شناسان، آن‌را به جای امن و مطمئن معنا نموده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۵۷) از این‌رو، هنگامی که چیزی را در محلی امن قرار می‌دهند تا آن‌را از دیگران محفوظ بدارند، گفته می‌شود که آن چیز احراز شده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۹، ۲۸۹) اما در اصطلاح و عرف مسلمانان، دعایی است که خواندن یا همراه داشتن آن، فرد را از خطر حفظ می‌کند. مضمون حرز، دعایی است از آیات قرآن یا عباراتی معنوی منسوب به معصومین (ع) که می‌تواند، مایه دفع بلا شود. (دهخدا، ۱۳۵۷: ۱، ۳۶۶۸؛ ابن بسطام، ۱۹۶۵: ۴۰)

تعویذ: در لغت به معنای بازداشتن کسی آمده است. (دهخدا، ۱۳۵۷: ۱، ۲۵۷۸) هم‌چنین به معنای پناه و در پناه آوردن آمده است. (غیاث‌الدین، ۱۳۶۳: ۸۸) ابن فارس در کتاب خود می‌نگارد: «واژه العوذ به معنای التجاء، پناهندگی و چنگ زدن است.» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴، ۱۸۴) و در اصطلاح، آنچه از عزائم و آیات قرآنی و ادعیه و اعداد اسمای الهی نوشته می‌شود و جهت حصول مقاصد و دفع بلاها با خود همراه دارند. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳، ۴۹۹) هم‌چنین به کار دعا نوشتن و آویختن آن بر دیگری، تعویذ گفته می‌شود. (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۲۹)

طلسم: در لغت به هرگونه جادو، نوشته یا اشکال غیرعادی گفته می‌شود و آن‌را به صفت افسون، سحر، نیرنگ مترادف دانسته‌اند. (طهانی، ۱۹۹۶: ۱۱۳۸) طریحی ذیل کلمه طلسم می‌نویسد: «سه نظریه مشهور درباره واژه طلسم وجود دارد: اول، از لفظ طَلَّ به معنای اثر و ترکیب یافته است. دوم، لفظی یونانی به معنای گره غیرقابل گشودن. سوم، مقلوب واژه مسلط است.» (طریحی، ۱۴۱۶: ۷، ۹۱) طلسم یک باور خرافی است که می‌تواند هر شی یا نگاره‌ای متشکل از واژگان، شمارگان، اشکال و جداول دارای قدرت شیطانی و ماورایی باشد که هدف آن محافظت، التیام و یا حتی آسیب رساندن به افرادی است که برای آن‌ها ساخته شده است. (ایجی، ۱۳۲۵: ۸، ۲۳۷)

### جایگاه حرز و تعویذ در اسلام

بر پایی درکی عرفی و متساهلانه، حرز نوشته یا تصویری است حاوی اشکال یا عباراتی دارای آثار خاص و مرموز برای دفع شرّ که معمولاً با فرد حمل می‌شود. مخاطب آن عبارات ساکنان عالم غیبند، اعم از قدسیان خیر یا شر. حرزها گاه به جایی از بدن یا اموال یا لباس شخص آویزان می‌شود و گاه چونان انگشتر یا گردن بند زینتی همراهش می‌گردد. تا آنجا که به فرهنگ اسلامی مربوط می‌شود، اعتقاد به اثر بخشی حرزها - در کنار باور به اثربخشی اوراد و شمایل‌ها و جز آن در قالب عود، افسون، طلسم، رُقِیّه، و غیره - باوری کهن است. (Ruska, & Carra, 1999: 38-41) فرد

اعلای حرز در عرف مسلمانان دعایی است که خواندن یا همراه داشتن آن فرد را از خطر حفظ می‌کند مضمون این دعا معمولاً آیاتی از قرآن یا عباراتی است که معتقدند مایه دفع بلا است. گرفتاری‌هایی که فرد برای دور ماندن از آن حرز می‌خواند، گستره وسیعی را دربرمی‌گیرد. برای نمونه، گاه ممکن است هدف دفع خطری بزرگ مانند جنیان فاسق (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۵۶۹)، دزدان (شیخ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۵)، پادشاهان ظالم (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۱، ۱۴۸) و مانند آن باشد. گاه نیز حرز برای درمان بیماری‌ها به کار می‌رود (ابن بسطام، ۱۹۶۵: ۴۴). از مشهورترین حرزها در فرهنگ اسلامی می‌توان به حرز ابودجانه، حرز یمانی، حرز یاسین، و حرز جواد (ع) اشاره کرد؛ حرزهایی از جنس متن که تاکنون هرگز تاریخ آن‌ها و جایگاه‌شان را در فرهنگ اسلامی نکاویده‌اند. باری، رواج حرز محدود به همین چند نمونه نیست و بس دامنه‌دارتر است. به همین ترتیب، بحث‌هایی نیز درباره میزان اعتبار برخی انواع مشهور حرز در گرفته است. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۲، ۶۵۲) در آثار طب سنتی و هر چه از این دست نیز می‌توان به شواهد متعددی از رواج حرزها در فرهنگ اسلامی برخورد (سیوطی، ۱۴۰۵: ۷۸). به جز این‌ها، مباحث حدیثی، درایی و فقهی متعددی نیز درباره موضوعات مختلف مرتبط با حرز مطرح شده است. (نووی، ۱۴۰۹: ۲، ۷۳؛ دسوقی، ۱۴۰۸: ۱، ۱۲۶؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۵۷۱ و ۵۷۲) بنا به آنچه از کتب حدیثی و روایی برمی‌آید، حرزها متفاوت از تعاویذ هستند، هرچند وجه تمایز آن‌ها چندان مشخص نیست. به همین منظور، در ادبیات محدثان و اهل دعا، حرز و تعویذ و تحرز و تعوذ اغلب در یک سیاق و به یک معنا به کار رفته است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۳، ۸۷۴) با این حال، نباید برخی تفاوت‌ها را میان این دو از نظر دور داشت. اول، خاصیت تعویذ بیش‌تر در این دانسته می‌شود که با فرد همراه گردد؛ حال آن‌که در بسیاری مواقع تنها خواندن احراز توصیه شده و سخنی از همراه داشتن‌شان پیش نیامده است. دوم، با مقایسه حرزها و تعاویذ ملاحظه می‌شود که در بسیاری موارد، حرزها خاصیت پیش‌گیری دارند و تعاویذ درمان. سوم، حرزها معمولاً به بزرگان دین یا عارفان بزرگ منسوب هستند، اما بسیاری تعاویذها منشا شناخته شده‌ای ندارند یا برگرفته از فرهنگ‌های دیگرند. چهارم، در آثار دعایی، معمولاً ابواب اختصاص یافته به حرز از ابواب تعویذ مجزا شده است. شاید حرز و تعویذ مصادیق مشترکی داشته باشند، اما این لزوماً به معنای همانی و یکسانی نیست. پس نمی‌توان پذیرفت که حرز همان تعویذ است. از سوی دیگر، هیچ یک از ویژگی‌های فوق نیز نمی‌توانند مرزی واضح میان حرز و تعویذ باشند. در این میان، یک احتمال دیگر آن است که حرز - همانند بسیاری مفاهیم اجتماعی دیگر - در طول تاریخ خود بارها دچار تحول معنایی شده است. (عربستانی، ۱۳۸۷: ۱۲، ۴۱) توسعه مفهومی حرز از مدلول‌های مادی و عینی تا مدلول‌های ذهنی و اعتباری حرز پیش از آن که به معنای اصطلاحی مورد نظر به کار رود، دوره‌ای از کاربردهای لغوی

را پشت سر نهاده است. نخستین گام برای آگاهی از مدلول حرز شناخت معنای لغوی آن است. در عباراتی مربوط به دوره زمانی نزدیک به ظهور اسلام تا حدود نیمه سده سوم قمری، حرز به معنای مکان اختفا است. به ظاهر، قدیمی‌ترین معنای حرز در زبان عربی همین است. اولین شاهد این مدعا، سخنی منتسب به ابن عباس است. وی ضمن بحث از آیه ۵۷ سوره توبه، واژه "ملجأ" را حرز در کوه می‌شناساند. (طبری، ۱۴۱۵: ۱۰، ۱۹۹) مضمون آیه، سرزنش فراریانی است که می‌خواهند به ملجأ، غار یا حفرهای در زمین بخرند و از جنگ بگریزند. فرار به غار معنایی جز کوشش برای مخفی کردن خود ندارد. بر خلاف حرز، تعاویذ چنین تحولی را در معنا و مصادیق تجربه نکرده و در همان مفهوم پیش‌گفته به کار رفته است.

به هر صورت، در اندیشه اسلامی، اعتقاد به حرز و تعویذ یعنی اعتقاد به وجود آثاری معین برای برخی ادعیه و اذکار و اوراد. تعداد روایاتی که به نحوی در این باره، سخن می‌گویند، بی‌شمارند. عبدالله بن مسعود بر این عقیده بود که دو سوره ناس و فلق در انتهای قرآن کریم، هرچند از جانب خداوند نازل شده است، ولی جزو قرآن محسوب نشده و تعویذهایی هستند که توسط وحی به پیامبر اکرم (ص) ابلاغ شده تا آن‌ها را برای محافظت از حسنین در برخی بلاها و امراض به کار گیرد. (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۲۹) البته سایر قراء با این نظر ابن مسعود مخالف بودند. اما همه ایشان در این موضوع اتفاق نظر داشتند که پیامبر اکرم (ص) این دو سوره را به عنوان حرزی برای فرزندان دخت گرامی خود به کار می‌بردند. از همین جا می‌توان فهمید که اعتقاد به حرز و تعویذ به جایگاه مستحکمی در فرهنگ و آموزه‌های دینی داشته است. (شکورزاده، ۱۳۶۴: ۲۵ و ۷۶)

### احادیث متضمن تحرز و تعوذ

در احادیث شیعه و سنی و ادعیه ماثور واژه حرز فراوان به کار رفته است. (کلینی، ۱۳۶۳: ۲، ۲۲۱) شماری از این احادیث، از جمله حدیث انس بن مالک و حدیث منقول از حضرت علی (ع)، (فاضل هندی، ۱۴۰۱: ۲، ۶۶۶ و ۶۶۷) حاکی از کاربرد حرز، به معنای مصطلح در صدر اسلام است، به این معنا که پیامبر اکرم (ص)، امامان معصوم (ع) و برخی از صحابه و تابعان و اتباع ایشان برای حفظ خود یا دیگران از گزند و آسیب‌ها حرز به کار می‌برده و نتیجه مطلوب را نیز به دست می‌آورده‌اند. بدین لحاظ حرز در فرهنگ شیعی از فرهنگ سایر مسلمانان متداول‌تر بوده است. وجود انبوهی از حرزها و عوذها و دعاها، حفظ، که در کتب ادعیه و حدیث امامیه ثبت شده، شاهد این مدعاست. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۱، ۴ و ۱۴)

درون مایه حرزها با هم متفاوت هستند. برخی حرزها آیاتی از قرآن بوده‌اند، مانند: آیه الکرسی یا آیه ۵۱ سوره مبارکه القلم معروف به "وإن یکاد". این آیات را "آیات الحرز" خوانده‌اند؛ (ابن نجار،

۱۴۱۷: ۱۸، ۱۷۰ و ۱۷۱) زیرا از پیامبر اکرم (ص) منقول است که هرکس ۳۳ آیه از قرآن را در شبی بخواند، در آن شب دزد یا درنده‌ای به وی آسیب نمی‌رساند و خود خانواده و اموالش تا صبح در امان و عافیت خواهند بود. (برقی، ۱۳۹۵: ۲۴)

امام صادق (ع) نیز آیاتی از قرآن را حرز فرزندش امام کاظم (ع) قرار داده بود و آن حضرت نیز آن‌ها را می‌خواند و خود را بدان محفوظ می‌داشت. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۳۳۹)

شماری از حرزها نیز اذکار متداول در میان مسلمانان هستند، از قبیل تهلیل و تسبیح و تحمید. این‌گونه احراز که به طور مستقیم از قرآن اقتباس نشده‌اند، اغلب دارای مدلولی روشن و هم‌سو با قرآن و حاوی مضامین بلند توحیدی و مشتمل بر توکل بر خدا و تکیه بر قدرت لایزال الهی و پرهیز از پناه جستن به شیاطین و جنیان و ارواح هستند. شمار اندکی از حرزها نیز مشتمل بر حروف و کلمات و عبارات مرموز و نامانوس می‌باشند و در نتیجه مدلول آنها ناشناخته است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۴، ۲۰)

داوری درباره درستی یا نادرستی انتساب احراز به معصومان (ع)، به بررسی دقیق حدیث‌شناختی یک‌یک آن‌ها از حیث اتصال و انقطاع اسناد و وثاقت یا عدم وثاقت راویان نیاز دارد. از پاره‌ای از احادیث متضمن حرزها، از نظر سند، انتقاد شده است. (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۵: ۴۷) هرچند حرزهای بسیاری وجود دارد که نه تنها فاقد اسنادند، بلکه به هیچ‌یک از پیشوایان معصوم (ع) منسوب نیستند. این قبیل حرزها صرفاً به قلم یکی از عالمان دینی نگاشته شده و در بخش ادعیه جوامع حدیثی چون بحارالانوار و الحاقات دیگر کتب ادعیه به ثبت رسیده‌اند؛ بنابراین، اعتماد بر اغلب این حرزها از باب عمل به قاعده "تسامح در ادله سنن" و عمل به مضمون "اخبار من بلغ" خواهد بود.

با این حال، احرازی که مسلم و قطعی بوده و بنا به نقل‌های متواتر از معصومین (ع) صادر شده است، در واقع میراث دعایی بوده که همواره مورد توجه بوده و علمای دینی - خاصه اهل تشیع - بر ثبت، ضبط و مراقبت از این احراز اهتمام ورزیده‌اند. از جمله حرزهای مشهور می‌توان به حرز امام

---

۴. تسامح در ادله سنن، قاعده‌ای فقهی و اصولی به معنای آسان‌گیری نسبت به مستندات احکام مستحب است. فقیهان بر اساس این قاعده، در ادله و مستندات احکام مستحب سخت‌گیری نمی‌کنند و شرایط احراز حجیت خبر واحد را ضروری نمی‌دانند. قاعده تسامح ادله سنن، انجام دادن عملی است که احتمال مطلوبیت آن وجود دارد و حتی به امید دریافت ثواب، می‌توان آن را انجام داد.

۵. "اخبار من بلغ" اخباری است با این مضمون که اگر در روایات ضعیف منسوب به پیامبر اکرم (ص) وعده پاداش و اجر بر انجام عملی آمده باشد و کسی آن عمل را به شوق رسیدن به آن پاداش انجام دهد، به ثواب آن می‌رسد، اگر چه در واقع چنین کلامی از حضرت (ص) صادر نشده باشد.

جواد (ع)، حرز یمانی، حرز ابودجانه و حرز یاسین اشاره کرد. همچنین به پیامبر اکرم (ص)، حضرت خدیجه (س) و حضرت فاطمه (س) و سایر امامان معصوم (ع) به اختصاص حرزهایی منسوب است. (لواسانی، ۱۴۰۱: ۲۲ - ۵۴). در ادامه به ارزیابی حدیثی و درایی برخی از احراز معتبر پرداخته خواهد شد:

### حرز یمانی

یکی از حرزهای مشهور که به چند طریق از امیرالمومنین علی (ع) نقل شده، حرز یمانی<sup>۶</sup> است. بنا به روایت معتبری که در کتب مهج الدعوات و بحارالانوار آمده است و علمای حدیث آن را مسلم دانسته‌اند و با اسناد و متون متفاوت نقل نموده‌اند. (سید بن طاووس، ۱۴۱۴: ۱۳۷) این حرز در باور عموم چنان جای گرفته است که در زمره دعا‌های سریع الاجابه قرار دارد و به این جهت که در نابود کردن دشمنان مانند شمشیر عمل می‌کند، به دعای سیفی نیز شناخته می‌شود. علامه مجلسی اصل روایت را چنین آورده است: « به نقل از عبدالله بن عباس و عبدالله بن جعفر، روزی نزد امیر مؤمنان (ع) بودیم که امام حسن (ع) بر جمع ما وارد شد؛ عرض کرد: ای امیرمؤمنان! مردی آمده است و اجازه ورود می‌خواهد. ایشان رخصت داد. آن‌گاه مردی تنومند، خوش سیما که چهره‌ای گیرا و بزرگ‌منش با لهج‌ای فصیح و خوش‌بین و لباسی فاخر بر تن هم‌چون جامه پادشاهان، وارد شد. سلام کرد و گفت: من از دورترین مناطق سرزمین یمن آمده‌ام و از بزرگان عرب‌های منسوب به شما (شیعیان) می‌باشم. ملکی بزرگ و نعمتی فراوان دارم. دارای زندگانی خوش و حالی آسوده هستم و از اموالی که با رشد و ترقی و تلاش به دست آورده‌ام، برخوردارم. روزگار مرا ورزیده و با تجربه نموده است؛ ولیکن دشمنی دارم که بسیار سرسخت است. مدتی پیش با سپاهیان فراوانش به من حمله کرد و پیروز شد و راه چاره برای من باقی نگذاشته است. فردی در خواب به من گفت: نزد شما بیایم تا دعایی که حضرت محم (ص) به شما آموخته است، بیاموزم و باخواندنش بر دشمنم پیروز شوم. ای امیر مؤمنان! من به سرعت همراه با چهارصد بنده نزد شما آمدم. خدا و رسول او و شما را گواه می‌گیرم که تمام شان را آزاد کردم و این کار را تنها برای رضای خداوند متعال انجام دادم. حالا با تنی لاغر و رنجور از راهی پرپیچ و خم و سرزمین دور نزدت آمدم. پس بر من منت گذار و به خاطر فضل و بزرگواریت، و نیز به خاطر حق پدری و خویشاوندیت آن دعا را به من بیاموز. امیرالمومنین علی (ع) فرمود: ان شاءالله، این کار را انجام می‌دهم. آن‌گاه، جوهر و کاغذی

۶. این حرز را حضرت علی (ع) از زبان پیامبر اکرم (ص) شنیده و آموخته‌اند و به جهت این‌که امیرالمومنین (ع) این دعا را به فردی از یمن تعلیم داد، به عنوان "دعای یمانی" معروف است و آثار و نتایج بسیار عجیبی برای آن در کتب دینی نقل شده است..

خواست و این دعا را برای آن مرد نوشت و فرمود: مراقب باش که حفظ کنی و باید تمام این دعا در یک روز خوانده شود؛ و همانا من امیدوارم در حالی به سرزمینت برسی که خداوند دشمنت را نابود فرموده باشد. من از رسول خدا(ص) شنیدم که فرمود: اگر فردی این دعا را با نیتی راستین و قلبی خاشع و فروتن بخواند، آن گاه به کوه‌ها دستور بدهد که همراه او حرکت کنند، به طور حتم به دنبالش حرکت خواهند کرد؛ و اگر به دریا دستور دهد، می‌تواند بر روی آن راه برود.» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۲۴۰)

در روایتی دیگر در کتاب نجم الثاقب محدث نوری و بحارالانوار علامه مجلسی، شخص مومنی به نام امیراسحاق استرآبادی طی مکاشفه‌ای به محضر مهدی (عج) شرفیاب می‌شود. ایشان آن دعا را خوانده و حضرت (ع) اشتباهات ایشان را تصحیح نموده‌اند. لذا این حرز مورد تایید حضرت حجت (عج) می‌باشد. (محدث نوری، ۱۴۱۰: ۷، ۴۷۷)

### حرز امام رضا (ع)

یکی دیگر احراز معتبر به تصریح علمای حدیث "رقعه الجیب"<sup>۷</sup>، حرزی منسوب به امام رضا (ع) است که دارای مستندی روایی بوده و در بسیاری از منابع مرور شده است. بر طبق آنچه شیخ صدوق در باب حرز امام رضا (ع) بیان کرده، این حرز آداب خاصی دارد؛ از جمله این‌که باید صحیح و بدون هیچ گونه خطای املائی نگاشته شود و نویسنده هنگام کتابت آن با وضو و رو به قبله باشد. (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۲، ۱۳۸)

حرز رقعہ الجیب، نخستین مرتبه در کتاب عیون اخبار الرضا (ع) به نقل از محمد بن موسی بن متوکل روایت و در باب خروج امام رضا (ع) از نیشابور به سوی طوس و سپس به مرو یاد شده است. محمد بن موسی بن متوکل از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی و او از پدرش، ابراهیم بن هاشم از یاسر خادم، سلسله راویان حدیث هستند. در آثار و روایات شیخ صدوق به تکرار از محمد بن موسی بن متوکل نقل شده است که شاهی بر وثاقت سخنان این شخص است.

اما به این روایت اشکال و ابهامی وارد می‌شود؛ چرا که حمید بن قحطبه در سال ۱۵۹ هجری از دنیا رفته است، در حالی که امام رضا (ع) سال ۲۰۰ یا ۲۰۱ - یعنی ۵۰ سال پس از فوت حمید - وارد خراسان می‌شود. لذا حضور این شخص در روایت امکان‌پذیر نیست. البته ابوصلت هروی نقل می‌کند که امام رضا(ع) در طول سفر خود از نیشابور به طوس و از آنجا به مرو، وارد منزل حمید بن قحطبه طاعی، سردار معروف خراسان در دوران خلافت هارون الرشید و مامون عباسی شد؛ از این رو،

۷. چون کنیز حمید بن قحطبه به هنگام شستن جامه حضرت، این حرز را در جیب ایشان یافته، به این‌نام خوانده شده است.

شیخ صدوق به دنباله حدیث تصریح می‌کند: « با توجه به این که روایت نشان می‌دهد که امام (ع) وارد خانه حمید شده و قطع به یقین در آن زمان، حمید از دنیا رفته بود، ممکن است در نقل یاسر اشتباهی رخ داده باشد. در حقیقت، راوی گمان می‌کند هنگام ورود امام، حمید نیز باید در خانه باشد، در حالی که این‌گونه نیست، بلکه آن توقف‌گاه، یک قصر حکومتی بوده که حمید پیش‌تر در آن سکونت داشته و بعدها به نام او معروف شده است. پس در زمان ورود امام به منزل، شخص دیگری در آن سکونت داشته که در واقع راوی آن شخص را با حمید اشتباه می‌گیرد و بدین ترتیب چنین خطایی در متن حدیث رخ داده است. با این حال، موضوع در کلیت اعتبار سند مشکلی ایجاد نمی‌کند.» (همان)

به هر حال، شواهد موجود نمایانگر اعتبار سندی این روایت از کتاب عیون الاخبار الرضا (ع) است. علاوه بر این سند، در کتاب مهج الدعوات و منهج العبادات که پس از کتاب عیون اخبار الرضا (ع) و در قرن هفتم نگاشته شده، درباره کارکرد حرز رضوی در خصوص دفع هرگونه شر، مطالبی آمده است؛ از جمله ابوصلت هروی نقل می‌کند: « روزی امام رضا (ع) نزد مامون رفتند، در حالی که او قصد داشت تا امام را شهید کند، اما به ناگاه از نیت خود بازگشت و علت آن است که امام رضا (ع) این حرز را قرائت کرده بودند.» (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۱، ۳۳) با این اوصاف برای روایت مزبور، سند متقنی در دیگر کتب حدیثی یافت نشده است.

### حرز امام جواد (ع)

در میراث دعایی اهل تشیع، دو حرز به امام جواد (ع) منسوب شده است. یکی به نام حرز صغیر<sup>۸</sup> و دیگری مشهور به حرز کبیر<sup>۹</sup> است که حضرت آن را برای مامون عباسی نوشت. حرز کبیر ضمن ماجرای از زبان حکیمه دختر امام جواد (ع) به نقل از ام فضل دختر مامون عباسی، همسر امام جواد (ع) بیان شده است. این حرز در میان شیعیان و ایرانیان بسیار متداول بوده است و می‌توان گفت در میان احراز و دعاها ماثور از اهل بیت (ع)، حرز کبیر امام جواد (ع) مشهورترین و معتبرترین

۸. ترجمه حرز این است: «ای نور، ای برهان، ای آشکار کننده، ای تابنده، ای پروردگارم، از من شرور و آفات روزگار را کفایت فرما. از تو نجات را در روزی که در صور دمیده می‌شود، درخواست می‌کنم.»

۹. در متن این حرز، به ۱۴ آیه از قرآن اشاره شده است. شروع حرز با "بسم الله الرحمن الرحيم" و سوره حمد و اتمام آن با ذکر صلوات بر پیامبر اکرم (ص) و حمد و ثنای الهی است. این روش در بسیاری از ادعیه آمده مرسوم است. حرز کبیر از متن بسیار قوی برخوردار بوده و در آن به وحدانیت خداوند متعال و نبوت انبیای اولوالعزم و خاتمیت پیامبر اکرم (ص) بع عنوان مسلمات دین اسلام، شهادت داده شده است.

حرزها به شمار می رود. (شیخ قمی، ۱۳۷۹: ۳، ۱۷۸۱) شیخ عباس قمی در کتاب باقیات الصالحات که به مفاتیح الجنان ملحق کرده است، این حرز را به عنوان حرز مسلم امام جواد (ع) بیان کرده است. (همو، ۱۳۷۹: ۱۲۵۱) و علما آن را برای دفع بلاهای زمینی و آسمانی به کار برده‌اند. بنا به گفته سید بن طاووس، حرز امام جواد (ع) در منابع متعددی آمده است و از اعتبار بالایی برخوردار است. به روایت او، امام جواد (ع) متن حرز را بر روی پوست آهوئی از سرزمین تهماه نوشت و به یاسر، خادم مامون سفارش کرد که برای این حرز، مامون جعبه‌ای از نقره بسازد و کلماتی که در پایان حرز بیان کرده، بر روی آن بنویسد. نقل شده است مامون تا زمانی که این حرز را به همراه داشت، درجنگ با دشمنانش پیروز می شد و آسیبی نمی دید؛ از جمله در جنگ با دشمنان رومی پیروز شد و غنایم بسیاری به دست آورد. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱، ۱، ۳۴ - ۳۹)

در روایت مزبور به نقل از صفوان بن یحیی و او از ابونصر همدانی و او نیز به نقل از حکیمه خاتون که نزد محدثین ثقه بوده، چنین آمده است: «روزی زنی نزد ام فضل آمد و خود را همسر امام جواد (ع) معرفی کرد. ام فضل برآشفته شد و برای شکایت نزد پدرش رفت. مامون که در آن لحظه مست بود، از شنیدن این خبر بسیار خشمگین شد و شمشیر به دست به سراغ امام جواد (ع) رفت و حضرت را با ضربات شمشیر قطعه قطعه نمود. فردای آن روز، هنگامی که مامون از حالت مستی بیرون آمد، ام فضل ماجرای کشتن امام را به پدرش مامون گفت و مامون از این سخن متحیر شد. لذا برای اطمینان از این خبر، خادم خود، یاسر را نزد امام جواد (ع) فرستاد. اما یاسر بشارت خبر سلامتی امام را برای مامون آورد. مامون نیز خادم خود را با بیست هزار دینار و اسبش به عنوان پیشکش به سوی حضرت فرستاد. امام جواد (ع) به یاسر فرمود: آیا میان من و مامون عهدی بود که با شمشیر به من حمله کند؟ آیا او نمی داند که من یاری رسان و حافظی دارم که میان من و او مانع می شود؟ یاسر برای مامون طلب بخشش کرد و پسر از آن امام به همراه یاسر و دیگر مردم نزد مامون رفتند. مامون امام را نزد خود نشاند و به صحبت با یکدیگر مشغول شدند. سپس امام جواد (ع) به مامون فرمود: شرّ این مردم بر تو ایمن نیست. نزد من دعایی است که می‌توانی با آن خود را محافظت کنی و از شرور و بلاها و ناخوشی‌ها در امان باشی. با این دعا اگر با سپاه روم و ترک مواجه شوی و تمام مردم زمین بر علیه تو گرد هم آیند، به اذن خدا نمی‌توانند بر تو پیروز شوند. مامون دعا را از امام درخواست کرد و گفت: ای ابا جعفر! در پناه خداوند برگرد و فردا آن حرز را برای من بفرست. امام جواد (ع) برخاست و سوار بر مرکب شد. مامون دستور داد تا امرا همراه او سوار شوند تا ایشان را تا منزلش مشایعت نمایند. یاسر می‌گوید: زمانی که امام جواد (ع) صبح کرد، کسی را به دنبال من فرستاد

و آن‌گاه از پوست آهوی نازکی طلبید. سپس با خط خود، آن حرز معروف را نوشت و فرمود: مامون آن‌را بر بازویش ببندد و همواره با وضو باشد.» (همان)

این روایت و شان ورود<sup>۱۰</sup> آن در برخی دیگر از منابع حدیثی نقل شده است. از جمله عبدالصمد تمیمی در کتاب منیه الداعی متن حرز را با همین سیاق آورده است. (تمیمی، بی‌تا: ۷۷) هرچند سید بن طاووس در کتاب الامان، روایت یاد شده را از کتاب تمیمی و با ذکر سلسله راویان نقل نموده است. (سید بن طاووس، ۱۴۰۹: ۷۴) علامه مجلسی نیز این حرز را در چندین موضع کتاب بحارالانوار در باب احراز پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۳۵۴ - ۳۶۱) و شیخ بحرانی، محدث و متکلم امامی در کتاب عوالم العلوم و المعارف (شیخ بحرانی، ۱۴۱۳: ۲۳، ۲۳۹ - ۲۴۹) و علی احمدی میانجی در مکاتیب الائمة (ع) نقل کرده اند. (میرزا احمدی، ۱۴۲۶: ۵، ۴۱۳ - ۴۲۱)

اما اربلی در کتاب کشف الغمه، اصل ماجرای را که حرز ضمن آن نقل شده است را ساختگی دانسته و می‌نویسد: «به عقیده من در این خبر باید تامل نمود و گمان می‌کنم آن را جعل کرده اند؛ زیرا قاعدتا اگر امام جواد (ع) در مدینه زوجه دیگری اختیار کرده باشد، چگونه مامون می‌تواند ایشان را به قتل رسانده باشد، حال آن‌که او در مدینه نبود. و اگر توجیه شود که مامون برای انجام مراسم حج آمده بود و در مدینه به سر می‌برده، باید گفت: در این صورت، مامون شراب نمی‌خورد تا مست شود.» (اربلی، ۱۳۸۱: ۲، ۳۶۵ و ۳۶۶) اما برخی هم چون علامه مجلسی سند این حرز را صحیح دانسته اند. وی در بحارالانوار، پس از نقل اشکالات صاحب کشف الغمه می‌نویسد: «ممکن نیست خبر مشهوری را به محض استبعاد، رد نمود.» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۰، ۶۹) ابن شهر آشوب از محدثان قرن ششم هجری نیز نقل می‌کند ضمن تایید سند و توثیق راویان آن، می‌افزاید: «مامون عباسی خود به دیدن امام جواد (ع) می‌رود و زمانی که او را سالم می‌بیند، تصمیم می‌گیرد تا دشمنان را از بین ببرد و خراج شرق و غرب را به امام بسپارد.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳، ۵۰۰) در کتاب عیون المعجزات، اثر حسین عبد الوهاب، از محدثان قرن پنجم هجری سند حرز را چنین آمده است: «حرز از سوی صفوان بن یحیی به نقل از ابونصر همدانی و او بنا به قول حکمیه دختر ابی الحسن قرشی که جزو زنان صالحه زمان بود، روایت شده است. لذا در خصوص ماجرای حرز نمی‌تواند شبهه‌ای در نظر گرفت. ضمن آن‌که نسخه حرز نزد اکثر شیعیان موجود است.» (ابن عبد الوهاب، بی‌تا: ۱۲۴ و ۱۲۵) همچنین در کتاب مدینه معجز الاثنی عشر نوشته سید هاشم بحرانی (علامه بحرانی،

۱۰. شان ورود، زمینه‌ای است که باعث شده تا معصوم (ع) سخن بگوید، حکمی را بیان و مساله‌ای را طرح یا رد و انکار نماید و یا کاری را به انجام رساند.

۱۴۱۳: ۷، ۳۵۹) و کتاب الخراج والجراح راوندی ضمن تایید سند روایت، محمد بن ابراهیم را به جای ابونصر همدانی در سلسله راویان قرار داده شده است. (راوندی، ۱۴۰۹: ۲، ۱۵۴) البته قطب الدین راوندی در کتاب دیگر خود، بدون آن که در روایت، اشاره‌ای به حرز داشته باشد، با این عبارت که امام جواد (ع) به مامون نصیحت کرده که هرگز شراب ننوشد و او نیز پذیرفته است، متن روایت را به پایان رسانده است. (همو، ۱۴۰۷: ۷)

روایت ابن حاتم شامی نیز تا آنجا ادامه دارد که امام جواد (ع) به مامون سفارش‌هایی می‌کند، مانند این که برای ایمنی بیش‌تر شب‌ها بیرون نرود و سپس امام به منزل خود بر می‌گردد. اما در گزارش او سخنی از حرز به میان نیامده است.

براین اساس، اغلب علما سند حرز مزبور را صحیح و معتبر شمرده‌اند. از جمله محسنات این سند، نقل شیوه تحمل حدیث<sup>۱۱</sup> در این روایت است؛ چنانچه در همه نقل‌ها از الفاظ "حدثنا، حدثنی، خبرنی" استفاده شده است. این الفاظ حکایت از وجه سماع<sup>۱۲</sup> حدیث است که جزو معتبرترین شیوه‌های نقل حدیث به شمار می‌رود.

از سوی دیگر، مسند<sup>۱۳</sup> بودن این حرز، اعتباری مضاعف به آن بخشیده است. این حرز از زبان دشمن امام جواد (ع) یعنی همسرش نقل شده است. این همه تعریف و تمجید از زبان دشمن در مقدمه روایت، مویدی بر صدق آن بوده و بر اعتبار آن می‌افزاید. همچنین کاربرد و مجرب بودن حرز، مورد اعتماد و اطمینان بوده است. درخصوص اشکالی که جهت شان ورود حرز، از جانب مرحوم علی بن عیسی اربلی، از عالمان قرن هفتم مطرح شده است، خللی به سند روایت وارد نیست، همان‌گونه که علامه مجلسی پاسخ آن را تقریر کرده است.

### حرز ابی دجانه

دعای معتبری است که توسط پیامبر اکرم (ص) برای رهایی از آزار و اذیت اجنه و خیالات موهوم سفارش شده است. این حرز موجب رفع شرّ و آسودگی از مزاحمت و اذیت پریان و اجنه خواهد شد. در روایات تاریخی مذهبی معتبر آمده است که پیامبر اکرم (ص) این دعا را به یکی از اصحاب خود، به نام ابی دجانه انصاری تعلیم داده و این دعا باعث رفع آزار شیاطین از او شده است.

۱۱. تحمل حدیث، اصطلاحی در علم حدیث به معنای فراگیری روایت از راه‌های معین است.

۱۲. منظور از سماع، شنیدن حدیث از استاد است، چه این که او حدیث را از حفظ خوانده باشد یا از روی کتابت، برای مستمع خود نقل نماید.

۱۳. مسند به حدیثی گویند که سلسله سند آن از راوی تا یکی از معصومان (ع) متصل باشد و هیچ یک از راویان از میان آن حذف نشده باشد.

(علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰، ۱۲۵) علامه مجلسی اصل روایت را چنین بیان می‌دارد: «روزی ابی دجانه نزد پیامبر اکرم (ص) رفته و شکایت احوال و مشکلات خود را برای آن حضرت بازگو می‌کند. وی می‌گوید: هر زمان آماده خواب می‌شوم، سر و صدای عجیب و ناراحت‌کننده‌ای می‌شنوم، به گونه‌ای که همه‌های مانند صدای زنبور یا مگس در اطراف من بلند می‌شود و یا نورهایی مزاحم را می‌بینم و زمانی که سرم را بلند می‌کنم، سایه‌ای در پشت سرم حس می‌کنم که از زمین تا سقف خانه کشیده شده و زمانی که به آن دست زدم پوستی، شبیه خارپشت دارد و به صورتم چیزی شبیه آتش می‌افکند. پیامبر اکرم (ص) پس از شنیدن گفته‌های او، می‌فرماید: این چیزی که تو می‌گویی، جنّ است که در خانه توست. سپس به حضرت علی (ع) امر می‌کند که این دعا را برای ابودجانه را بنویسد. ابودجانه نقل می‌کند که وقتی به خانه برگشتم، دعا را زیر سرم گذاشتم و آن شب را آسوده خوابیدم. هنگام اذان صبح، ناگهان صدای بلندی شنیدم که من التماس می‌کردم: ابودجانه به حق سرورت این دعا را از خانه ات بردار که ما را سخت عذاب می‌دهد. ابودجانه ادامه می‌دهد: به جنّ پاسخ دادم که این دعا را بر نمی‌دارم تا زمانی که پیامبر خدا (ص) به من اجازه فرماید. هنگام نماز صبح به مسجد رفتم و خدمت پیامبر اکرم (ص) رسیدم. ماجرای شب گذشته را به عرض ایشان رساندم. آنگاه حضرت فرمود: که این قوم جنّ تا روز قیامت در حال عذاب کشیدن هستند.» (همان)

این حرز که یکی از نامدارترین احراز است و در روایات زیادی به چشم می‌خورد، از برخی آیات قرآنی گرفته شده است. علاوه بر این که راوی آن، ابی دجانه انصاری از افراد معتبر و اصحاب وفادار پیامبر اکرم (ص) بوده که علمای حدیث وثاقت او را تایید نموده‌اند، (کفعمی، ۱۴۰۵: ۱، ۲۲۹) نقل حدیث از شخص پیامبر اکرم (ص) و به واسطه کتابت توسط امیرالمومنین (ع) موید اعتبار سند آن است. البته اصل این حرز را نخست، راویان اهل سنت نقل کرده‌اند. (ابن جوزی، ۱۴۰۰: ۳، ۱۶۸) و در سده‌های بعدی، به مجموعه‌های حدیثی شیعه نیز راه یافته است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۲۲۰) اما حدیث شناسان اهل سنت به اتفاق این حدیث را بر جعلی ارزیابی کرده‌اند و موسی انصاری، راوی حدیث مزبور را غیر موثق معرفی نموده‌اند. (ذهبی، ۱۹۶۳: ۴، ۴۲۹؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۶، ۳۰۵)

### حرز حضرت فاطمه زهرا (س)

هر چند حضرت زهرا (س) مجال نقل روایات و احادیث زیادی برای شیعیان نائل نیافت، اما با این حال، اذکار به یادگار مانده از ایشان چون تسبیحات، مصحف فاطمه (س) یا خطبه فدکیه بسیار ارزشمند است. از دیگر میراث معنوی نقل شده از ایشان، دو حرز بسیار با برکت و پر فایده است که

هر دو به حرز حضرت زهرا (س) منتسب هستند. یکی به حرز "یا حی یا قیوم"<sup>۱۴</sup> و دیگری به "بسم الله النور" شهرت یافته‌اند.

برای این حرز خواص و آثاری در خور توجهی در کتب روایی برشمرده شده است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۱، ۶) در نقل روایی حرز "بسم الله النور" آمده که عبدالله بن سلمان، از پدر خود، سلمان فارسی روایت می‌کند: «ده روز پس از رحلت رسول خدا (ص) از خانه خود بیرون آمدم. به خدمت امیرالمومنین علی (ع) رسیدم. ایشان فرمود: ای سلمان! چرا از ما دوری نموده‌ای و به نزد ما نمی‌آیی؟ پاسخ دادم: یا ابا الحسن، از شخصی مثل شما چگونه دوری می‌توان نمود؟ بلکه حزن و اندوه من به خاطر رحلت رسول خدا (ص) مرا مانع بود و نگذاشته که در این چند روز به خدمت رسم. پس حضرت (ع) فرمود: ای سلمان! برو به منزل فاطمه (س) که بسیار مشتاق دیدن تو است و اراده دارد که از تحفه‌ای که از بهشت برای او آمده، چیزی به تو عطا کند. عرض کردم: یا علی! پس از رحلت رسول خدا (ص) هم‌چنان برای فاطمه از بهشت تحفه نیز می‌آید؟ حضرت فرمود: بلی، دیروز تحفه‌ای آمده است. پس من به سرعت بسیار شتافتم و به دولت خانه فاطمه دختر رسول خدا (ص) رسیدم. آن حضرت را دیدم که نشسته و پارچه عبائی بر خود پیچیده که اگر سر خود را می‌پوشانید پاهای مبارکش باز بود و اگر پاهای مبارکش را می‌پوشانید، فرق مبارکش ظاهر بود. (عبا بلند و به اندازه نبود) ایشان چون نظر مبارکش بر من افتاد، سر و روی خود را پوشانید و فرمود: ای سلمان! پس از فوت پدرم رسول خدا (ص)، از ما دوری اختیار نموده‌ای؟ در پاسخ گفتم: حاشا که من از شما دوری جویم! ای حبیبه من! حضرت زهرا (س) فرمود: خوش بنشین و متوجه باش سخنی را که به تو می‌گویم. سپس فرمود: دیروز در همین موضع نشسته و در خانه را بسته بودم و با خود در فکر بودم که پس از رسول خدا (ص) وحی الهی از ما قطع گشته و فرشتگان از منزل ما منصرف شدند و در این خیال بودم که ناگهان دیدم در خانه گشوده شد، بدون آن که شخصی آن را بگشاید. سه نفر دختر داخل خانه شدند که در حسن و جمال و نازکی بدن و تازگی صورت و خوش بویی شان، هیچ بیننده‌ای مثل ایشان را ندیده است. چون ایشان را دیدم متوجه گردیده، مهربانی نمودم و گفتم سوگند می‌دهم شما را به پدرم که بگوئید از اهل مدینه هستید یا از اهل مکه؟ آن‌ها پاسخ گفتند: ای دختر محمد رسول خدا (ص)، ما نه از اهل مدینه و نه از اهل مکه و نه از اهل روی زمینیم، بلکه

۱۴. ترجمه حرز این است: «به نام خدای بخشنده مهربان، ای زنده، ای قائم به امور، به رحمت تو طلب فریادرسی می‌نمایم. پس به فریادم برس و هرگز مرا به اندازه یک چشم برهم زدن به خود وامگذار و همه امور و کار مرا برای من نیکو گردان.»

کنیزانیم از اهل حور عین از دار السَّلام بهشت و پروردگار عالمیان ما را به سوی تو ای دختر محمد رسول خدا (ص) فرستاده است و ما بسیار مشتاق دیدار تو بودیم.

حضرت زهرا (س) چنین ادامه داد که از یکی از آنان که به گمانم بزرگتر بود، پرسیدم: نام تو چیست؟ گفت: مقدوده، گفتم: از چه جهت نام تو را مقدوده گذاردند؟ گفت: برای آن که من به جهت مقداد بن اسود کندی، مصاحب رسول خدا (ص) مخلوق شده‌ام. از دیگری پرسیدم که نام تو چیست؟ گفت: ذره. گفتم: چرا نام تو را ذره گذاشته‌اند و حال آن که تو در نظر من، بزرگی؟ گفت: بدان خاطر که من جهت ابوذر غفاری، مصاحب رسول خدا (ص) مخلوق گردیده‌ام. سپس از نفر سوم پرسیدم: نام تو چیست؟ گفت: سلمی. گفتم: چرا تو را سلمی نام گذاردند؟ گفت: من به خاطر سلمان فارسی، خادم پدر تو رسول خدا (ص) خلق شده‌ام. آن‌گاه حضرت فرمود: آن‌گاه حوریان برای من قدری از رطب مانند خشکناج (چیزی شبیه نان خشک) بزرگ، که سفیدتر بود از برف و خوش بوتر بود از مشک اذفر بود، از جامه خود بیرون آوردند.

پدرم سلمان ادامه داد که حضرت فاطمه زهرا (س) از آن رطب‌ها، یک دانه به من داد و فرمود: امشب با این افطار نمای و فردا استخوان این رطب را بیاور. پس من آن رطب را گرفته و از خانه آن حضرت بیرون آمدم. در میان راه، هر گاه از کنار هر یک از اصحاب آن حضرت که گذشتم، به من گفتند: ای سلمان! آیا مشک با خود داری؟ و من می‌گفتم: بلی. پس در وقت افطار به آن رطب افطار نمودم، اما استخوانی در آن نیافتم. لذا فردای آن روز، به خدمت حضرت فاطمه (س) رسیده و عرض نمودم: دیشب به آن رطب افطار نمودم، ولی آن رطب استخوان نداشت؟ فرمود: چگونه در آن استخوان باشد و حال آن که آن رطب از درختی است که خدای تعالی آن را در دار السَّلام بهشت، غرس نموده است، به سبب دعائی که مرا پدر بزرگوامر تعلیم نموده و من هر صبح و شام مداومت به آن می‌نمایم. من عرض کردم: ای سیده من! به من این کلمات را تعلیم نمای. پس ایشان فرمود: اگر به این کلمات خدای تعالی مداومت نمایی، مادام که در دار دنیا باشی، تو را از علّت تب نگاه می‌دارد، پس این حرز را تعلیم نمودند. پس من آن یاد گرفتم و سوگند به خدا که این حرز را به بیش از هزار کس از اهل مدینه و مکه آموختم که همگی آزار تب داشتند و به برکت خواندن این دعا جملگی به اذن خواند متعال شفا یافتند.» (سید بن طاووس، ۱۴۱۱، ۱، ۶ - ۸)

سید بن طاووس این روایت را به جهت این که حضرت زهرا (س) آن را به عنوان ادعیه‌ای برای رفع تب به سلمان فارسی تعلیم داده، در کتاب خود به "حرز حضرت فاطمه" نام‌گذاری کرده و با تاسی شیعیان از آن، مشهور شده است.

در سند روایت، نام برخی از راویان مانند جعفر بن محمد بن بشرویه قطان، محمد بن ادریس بن سعید انصاری، داوود بن رشید و ولید بن شجاع بن مروان آمده است که نامی از آن‌ها در منابع رجال حدیث بیان نشده است و مجهول هستند. از این رو، برخی از محدثان نظر به قرائنی که در تضعیف روایت کاربرد داشته، سند روایت مزبور را چندان معتبر نمی‌دانند (شیخ صدوق، ۱۳۹۳: ۱، ۳) هر چند در منابع حدیثی متاخر، از علامه مجلسی تا دوران معاصر، بیش‌تر به نقل گزارش سید بن طاووس بسنده شده و به نقد و تحلیل آن پرداخته نشده است. شاید روی‌کرد عالمان متاخر، در تکیه بر گردآوری صرف روایات با هدف حفظ و انتقال آن‌ها به آیندگان، دلیل مساله باشد. همان‌گونه که عالمانی چون علامه مجلسی در هر سه مجلد بحار الانوار، محدث نوری در نفس‌الرحمان (محدث نوری، ۱۳۶۹: ۲۹۹) و سید جعفر عاملی در کتاب سلمان فارسی (عاملی، ۱۴۳۰: ۱۸) همین رویه را در نقل حدیث دنبال کرده‌اند.

علاوه بر شبهه در توثیق سند روایت، انتقادهای دیگری نسبت به متن گزارش سید بن طاووس وجود دارد؛ چنان‌چه اشتیاق حضرت فاطمه (س) برای دیدار با سلمان فارسی و نوع پوشش ایشان را بر خلاف مقام عصمت حضرت دانسته شده است. (شیخ مفید: ۱۴۱۴، ۱۰۳) همچنین آن‌چه به عنوان جفای سلمان فارسی یاد شده، با منزلت و سیره سلمان ناسازگاری دارد؛ چه این‌که او از اندک شمارانی بود که به فضیلت "منا اهل البیت" شرف یافت. حقیقتی که در منابع روایی شیعه و سنی (طبرانی، ۱۴۰۶: ۶، ۲۱۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۲، ۷۰) و نیز مصادر تاریخی (ابن سعد، بی‌تا: ۴، ۸۳) و رجالی (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۱، ۲۵۱) بدان تصریح شده است.

برخی محققان در مقام توجیه آورده‌اند: این‌که اشتیاق حضرت فاطمه (س) به دیدار با سلمان، هیچ منافاتی با عصمت و عفت ورزی آن حضرت ندارد؛ زیرا اگر به صدر و ذیل حدیث توجه شود به درستی مبرهن است که این دیدار ده روز پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) بوده و امیرالمومنین علی (ع) و حضرت فاطمه (س) به جهت این مصیبت، غمگین و دل‌گرفته بودند و انتظار داشتند سلمان فارسی که مصاحب مخصوص پیامبر اکرم (ص) بوده و به سبب تقرب با ایشان، به نوعی عضوی از خانواده اهل بیت (ع) به شمار می‌آمده، زودتر به ملاقات آنان برود و در اندوه مصیبت‌شان شریک باشد؛ از این رو، زمانی‌که حضرت علی (ع) سلمان را دید، او را مورد بازخواست قرار داد و فرمود: «ای سلمان! تو پس از پیامبر خدا بر ما جفا کردی»، سپس سلمان را از این امر آگاه کرد که فاطمه (س) نیز مشتاق است او را ببیند و با تعلیم تحفه‌ای از بهشت او را مورد لطف خود قرار دهد. بنابراین، چنین اشتیاقی از جهت عرف متشرع قابل پذیرش است.

همچنین اگر نگاهی دقیق به سیره نقل شده در منابع حدیثی و تاریخی پیرامون شکل حجاب و پوشش حضرت زهرا (س) شود، می‌توان به این نتیجه رسید که ایشان در هر موقعیتی و نزد هر نامحرمی حجاب و عفاف کامل را داشتند، ولی حد متعادل حجاب را رعایت می‌کرده و این برای زنان مسلمان یک الگوی عملی و کاربردی است. ضمناً با توجه به این نکته، درباره آن بخش از روایت که می‌گوید: «فاطمه نشسته و یک قطعه عبا بر تن دارد که هر گاه آن را روی سرش می‌کشید، پاهایش بیرون می‌ماند و هرگاه پاهایش را می‌پوشاند، سرش نمایان می‌شود»، صرفاً بیان توصیفی سلمان از سادگی پوشش ایشان است، بدون آن که صراحتی در برهنگی ساق پای حضرت داشته باشد. افزون بر آن، بنا به شاهد روایات، برخی از زنان عادی و متدین آن موقع در زیر عبا خود، شلواری می‌پوشیدند که تمام پای آن‌ها را می‌پوشاند. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «خداوند رحمت کند زنانی که پای خود را با پوشیدن شلوار به درستی می‌پوشانند.» (شیخ قمی، ۱۳۷۹: ۲۲۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۳: ۳، ۴۶۷) با این وصف، چگونه ممکن است که حضرت فاطمه (س) با آن مقام عصمت و طهارت، چنین پوششی در زیر این عبا کوتاه نداشته باشند؟! (لواسانی، ۱۴۰۱: ۶۷ و ۶۸)

با این وجود، با در نظر گرفتن تفاوت‌هایی که در سند روایی و محتوای نقل ابن جریر طبری در باب حدیث حرز حضرت، وجود دارد، شاید نیاز به چنین توجیهی نباشد. در نقل او، سلسله روایانی چون علی بن حسن شافعی، یوسف بن یعقوب قاضی، محمد بن اشعث، محمد بن عوف طائی، داوود بن ابی هندی، ابن عبان حضور دارند که از جناب سلمان روایت می‌کنند: «پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، یک روز که از منزل بیرون آمده بودم، هنگامی که امیرالمومنین علی (ع) ملاقات نمودم، ایشان فرمود: احسنت ای سلمان! به سوی منزل فاطمه (س) برو که مشتاق دیدار تو است، زیرا تحفه‌ای از بهشت برای او آمده و قصد دارد آن را به تو عطا کند. پس زمانی که به درگاه منزل ایشان رسیدم، از ایشان اجازه ورود خواستم و ایشان اجازه فرمود. زمانی که وارد شدم، ایشان در صحن حجره نشسته بود و عبایی بر تن داشت .... تا انتهای روایت» (ابن جریر طبری، ۱۴۱۳: ۱۰۷ و ۱۰۸) در نقل فوق، چند نکته در خور توجه است: اول، پیشینه این گزارش سه قرن کهن تر از نقل سید بن طاووس بوده و به زمان صدور نزدیک‌تر است؛ دوم، راویان حدیث مورد وثوق بوده و شبهه‌ای به سلسله ایشان وارد نشده است. سوم، در متن روایت با وجود اشاره به نوع پوشش حضرت فاطمه (س)، نشانی از وهن پوشش آن حضرت، آن گونه که در جزئیات روایت سید بن طاووس شده بود، به چشم نمی‌خورد و چهارم، در این گزارش نه تنها سخنی از جفای سلمان نسبت به اهل بیت (ع) نیز نیامده، بلکه امام علی (ع) با عبارت "مرحبا یا سلمان" از او به نیکی یاد می‌کند که نشان می‌دهد سلمان، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، پیوسته در کنار خانواده ایشان بوده است.

و اما تعویذ؛ تعویذ نیز علی رغم آن که در قرآن نیامده، اما بنا بر وجود واژه‌های هم‌ریشه با آن در سوره‌های مختلف، روشن است که مخاطبان قرآن با مفهوم آن آشنایی داشتند؛ این امر شاید به سبب تماس اعراب شبه جزیره با یهودیان بود که از تعویذ برگرفته از تورات استفاده می کردند. با این حال، رونق اصطلاحی این تعبیر، پس از نزول سوره فلق و سوره ناس (معوذتان) بوده است. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱، ۱۹۳) در احادیث و سیره پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع)، شواهد و استناداتی در تایید استفاده از تعویذ یافت می شود؛ از جمله گفته شده است که عبدالمطلب، پیامبر را در کودکی هنگام طواف به دور کعبه با خواندن دعاهایی تعویذ کرد. هم‌چنین در روایات متعددی آمده است که پیامبر اسلام (ص) پیش از نزول معوذتان برای حفاظت از خود و خانواده اش از برخی اوراد استفاده می کرده است. (همان) این تعویذ به تکرار در منابع فقهی و حدیثی اهل تسنن تکرار و نقل شده است تا جایی که به تعویذ الرسول معروف شده‌اند. (خلال، ۱۳۹۸: ۱۲۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۹۷، ۱؛ مقدسی حنبلی، ۱۴۱۰: ۸، ۱۹۸)

در کتب حدیثی شیعه، تعویذ بسیاری نقل شده است؛ از جمله پیامبر اکرم (ص)، تعویذی برای امیرالمومنین علی(ع) قرار داد که او را از شرّ سحر، جنّ، صرع، سم، دزد، درندگان، ماران و عقرب ها مصون می داشت. (حرّعاملی، ۱۳۶۲: ۷، ۱۰۸) در صورت کنونی این تعویذ، اسامی نامانوس و نامفهوم نیز وجود دارد که البته باید شکل تحریف و تبدیل شده از اسامی عبری یا سریانی باشد. البته گروهی از محدثان بر تعویذ مزبور اشکال گرفته و برخی از عبارات عبری را الحاقی و خارج از مضمون می‌دانند. (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱، ۱۰۸) هم‌چنین از امام علی(ع)، تعویذی برای در امان ماندن از شرّ سحر روایت شده که باید آن را در قطعه‌ای از پوست آهو نوشته، بر خود بیاویزند. (ابن بسطام، ۱۹۶۵: ۳۵) هم‌چنین، تعویذ دیگری از ایشان برای استفاده کسی که از شیر وحشت دارد، روایت شده است. (شیخ صدوق، ۱۴۱۰: ۲، ۶۱۸ و ۶۱۷) مشابه همین تعویذ از قول امام صادق (ع) آمده است. شیخ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۰۲) که در تعویذ اخیر نام دانیال نبی (ع) به مناسبت آن‌که شیران و درندگان به او گزند نمی‌رساندند، ذکر می شود. نجاشی تعلیلی بر این دسته از روایات زده و در پایان، سلسله راویان را مورد وثوق دانسته است؛ (نجاشی، ۱۴۰۶: ۲۲) هر چند دیگر علمای درایی حدیث، چندان وقعی ننهادند. (شیخ صدوق، ۱۴۰۱: ۱۰، ۱۵۲)

تعویذی برای ایمن ماندن از سرقت، آتش سوزی، بلایای مشابه و یا برای حفاظت زنان در ایام نفاس و نیز حیوانات باردار و مرکب تقریر شده‌اند. (ابن بسطام، ۱۹۶۵، ۹۸ و ۹۹) هم‌چنین تعویذی تحت عنوان "الْعُذَاتُ الْجَامِعَةُ" به نقل از از ائمه اطهار (ع) در کتاب بحار الانوار روایت شده است. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۴۶) البته بسیاری از نمونه هایی که مجلسی در کتاب خود آورده، تعویذ

محسوب نمی‌شوند. در واقع، دعاهایی جهت شفای بیمار و درمان پیشامدهای سوء است، نظیر دعای مشهور علوی مصری<sup>۱۵</sup>.

در دسته ای از روایات نیز آمده است که پیامبر اکرم (ص) حسنین (ع) را با همان عباراتی تعویذ می‌کردند که ابراهیم دو پسرش اسماعیل و اسحاق و موسی دو پسر هارون را تعویذ می‌کردند. (کلینی، ۱۳۶۳: ۳، ۲۴ و ۳۰۸؛ شیخ تستری، ۱۴۰۹: ۱۰۹) در برخی نیز روایات اشاره شده که جبرئیل، تعاونی را برای حسنین (ع) به پیامبر اکرم (ص) آموخت. (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۳، ۷۸) صرف‌نظر از صحت و سقم این روایات و علاوه بر اقوالی که در کتب حدیث (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۴۷ و ۴۹) و تفسیری (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۰، ۶۸۳ و ۶۸۴) درباره شان نزول معوذتان آمده است، باید توجه داشت که به طور کلی، آیات، ادعیه، اذکار و اورادی که برای این‌گونه امور توصیه شده، ذیل عناوین مورد انتقاد و تحریم تعلیم اسلامی، مانند سحر و طلسم و تمیمه و جز آنها نیامده، بلکه به صورت عمده، تحت نام ادعیه، عوذات و در منابع شیعه به ویژه با عنوان "احراز" یا "أَحْرُزُ" طبقه‌بندی و نقل شده‌اند؛ از جمله علامه مجلسی در بحارالانوار، هفده باب را به عوذات و احرز منسوب به پیامبر اکرم (ص)، همسران ایشان، فاطمه (س) و امامان شیعه (ع) اختصاص داده است. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۳۶ - ۵۲)

البته برخی از تعاونی‌ها به تقریر علما بوده که هر چند دارای حسن تعبیر هستند، ولی نمی‌توان استنادی برای نظر معصوم (ع) در آنها یافت. (خوبی، ۱۴۱۳: ۱، ۴۹) در هر صورت، در ارزیابی روایات متضمن تعاونی، می‌توان بر همه آنها اعتماد نمود؛ چه این که در نقل سلسله راویان تاملی وجود داشته یا از سوی علمای صاحب کتاب عباراتی افزوده یا کاسته شده است. به همین جهت است که برای برخی از تعاونی و اذکار نسخه‌های متعددی وجود دارد که با دخل و تصرف در عبارات همراه بوده است.

درخصوص تعویذ و رقیه‌نویسی<sup>۱۶</sup> در کتب روایی اهل تسنن، روایات زیادی وجود دارد؛ از جمله در صحیح بخاری، باب‌هایی در این زمینه آمده است. به عنوان نمونه، تصریح شده که عایشه،

۱۵. دعایی که امام عصر (عج) به محمد بن علی مصری، از شیعیان و اهل بیت خود در عالم خواب تعلیم فرمودند. او از ستم‌گری ستم دیده بود که به سبب این دعا، خداوند گشایش در کار او نموده و دشمن او را نابود کرد. دعای معروف به دعای علوی مصری برای هر کار سخت و بزرگ خوانده می‌شود. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۲۶۷) مراقبت از این دعا در کتاب مهج الدعوات سید بن طاووس نیز توصیه شده است و آن را حدیثی مستند و معتبر خوانده است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۱، ۲۴)

۱۶. رقیه، در عربی همان افسون است که برای دفع امراض، تسکین درد، رام‌کردن و بیرون کشیدن مارها و عقرب‌ها و جز آنها از لانه‌هایشان و دفع آسیب پریان و گزندگان می‌خوانده، یا می‌نوشته یا می‌دمیده‌اند و در واقع بیش‌تر پس از وقوع

خودش به رقیه نویسی می پرداخته است. وی نه تنها از مسلمانان، بلکه از غیر مسلمانان هم رقیه می گرفته است. (بخاری، ۱۴۲۲: ۳، ۱۴۰) در روایتی، عایشه نقل کرده است که پیامبر اکرم (ص) به او دستور داده که برای رفع چشم زخم حتما رقیه به همراه خود، داشته باشد. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۴، ۸۵) بیهقی به استناد روایت مزبور و سایر احادیث منقول در این باب، دستور رقیه گرفتن از جانب پیامبر اکرم (ص) را حمل بر جواز و وجوب آن دانسته است. (بیهقی، ۱۴۲۴: ۶، ۵۸)

سیوطی در شرح و تفسیر معوذتین، روایتی از ام سلیمه نقل می کند: «روزی رسول خدا (ص) در خانه خود کنیزی را دید که صورتش کبود شده است. ایشان دستور داد که برایش رقی بگیرند، چون چشم زخم خورده است.» (سیوطی، ۱۴۰۰: ۶، ۱۸۹) در روایت دیگر که از ابی هریره نیز نقل شده است که پیامبر اکرم (ص) فرمود: چشم زخم واقعیت دارد و درمان آن تعویذ و رقیه است.» (بخاری، ۱۴۲۲: ۵، ۸۸)

در خصوص رقیه های غیر قرآنی، از ابن اثیر نقل شده که در جواز آن ها اختلاف است؛ زیرا بنا به برخی احادیث وارده، رقیه جایز شمرده شده، ولی در بعضی دیگر، از آن نهی شده است. لذا می توان میان روایات متناقض را چنین جمع نمود: اگر رقیه به زبان عربی باشد، به استناد روایات مبتنی بر جوار، صحیح و معتبر است و چنانچه به زبان غیر عربی و سوای اسماء، صفات و کلام الهی باشد، جایز نیست. (بدر العینی، ۱۴۲۱: ۲۱، ۳۹۰) در روایتی از موطا امام مالک نیز نقل شده است که روزی ابوبکر نزد دخترش عایشه آمد، درحالی که او حالش خوب نبود و از درد ناله می کرد و یک زن یهودی هم برای او رقیه می نوشت. ابوبکر گفت: این رقیه ای برای عایشه می نویسی، حتما باید از کتاب الله باشد. در روایت فوق، منظور ابوبکر از کتاب الله، رقیه ای است که مستخرج از کتب آسمانی تورات و انجیل است. (ابن عبدالبر، ۱۴۰۱: ۵، ۲۷۸)

در سنت اسلامی، برخی عناوین ناظر به اعمالی که ماهیت آن ها نزدیک به تعویذ است، تحریم شده اند. از جمله "تَشْرَه" <sup>۱۷</sup> که از اعمال شیطانی شمرده شده است. (سجستانی از دی، بی تا، ۴، ۶) ظاهر امر این است که پیامبر اکرم (ص) "تَوَلَّ" <sup>۱۸</sup> را نهی کرده اند. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰، ۱۹) در حدیث دیگری، توسل به تول شرک خوانده شده است. (همان) البته در حدیث عبدالله بن مسعود

پیشامد بد به کار می رفته است. با این حال گاهی به تسامح، رقیه را در معنی تعویذ و حرز استعمال کرده اند. (ابن ماجه،

۱۴۱۸: ۲، ۱۱۶۶)

۱۷. نشره روشی برای دفع اثر سوء شیطاین و جَنیان است.

۱۸. تَوَلَّ یعنی آن چه که زنان به وسیله آن ها، محبت شوهران شان را جلب می کنند.

استفاده از تائم<sup>۱۹</sup> و رقیه شرک محسوب شده است؛ شاید به این سبب که اعراب جاهلی در پی آن بودند تا به وسیله آن‌ها مقدرات الهی را برگردانند یا دفع ضرر را از غیر خدا درخواست کنند. (قاضی نعمان، ۱۹۶۳: ۲، ۱۴۲) با این حال علی‌رغم نهی کلی روش‌های جادویی در اسلام، ظاهراً شریعت در قبال تعاویذ، با این شرط که آیات قرآن و اسمای الهی در آن آمده باشد، تسامحی نشان داده است. در حدیث مشهوری (ابن بسطام، ۱۹۶۵: ۴۸ و ۴۹) آمده است که هر کس بر خود تمیمه ای بیاویزد، خداوند کارش را به انجام نرساند. اما با تعاویذ در صورتی که در آن‌ها آیات قرآن و نام‌های خداوند نوشته شده باشد، مخالفتی نیست. (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۱۰ و ۱۱۱) کاشف‌الغطاء، به استناد حدیث فوق، می‌نویسد: «احراز برگرفته از آیات قرآن، ذکرها و روایات نقل‌شده از معصومان جایز است؛ اما تعویذ به اشیای ناشناخته جایز نیست.» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۳، ۴۶۰)

در روایتی از امام صادق (ع) آویختن مکتوبی از آیات قرآن یا شستن و نوشیدن آب آن جایز دانسته شده است. (حرّعاملی، ۱۳۶۲: ۱۰، ۲۲۲) در بعضی احادیث شرایط دیگری نیز برای استفاده از تعاویذ ذکر شده است. مثلاً آویختن آیات قرآن بر اندام کودکان و زنان به این شرط جایز است که مکتوب را در قطعه ای چرمین بنهند. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲، ۵) در روایت کامل‌تری، از امام صادق (ع) چنین نقل شده است: «مرد در حال جنابت نیز می‌تواند تعویذ بیاویزد و برای مردان و کودکان، نیازی نیست که تعاویذ را در پوشش چرمی قرار دهند، ولی زنان بدون آن پوشش نباید از تعاویذ استفاده کنند.» (همان)

علمای عامه مسلمانان در بحث جواز و عدم جواز حرز و تعویذ اختلاف کرده‌اند. فخر رازی که استدلالات موافقان و مخالفان تجویز تعویذ و رقیه را نقل کرده، روایتی از جابر را به عنوان مستند مخالفان آورده که در آن از قول پیامبر اکرم (ص)، رقیه کردن و روش‌های مشابه را منافی توکل به خداوند تلقی نموده است. (فخر رازی، ۱۳۷۹: ۳۲، ۱۹۰)

بر این اندیشه، روایات متضمن حرز و تعویذ مردود است و در مذهب تشیع، با وجود این‌که نقل چنین روایاتی از کثرت به شهرت رسیده‌اند، اما از نظر از صاحبان درایه‌الحدیث، محکم دانسته نمی‌شود یا صاحبان علم رجال، گاهی سلسله روایان آن‌ها را ضعیف دانسته‌اند. (طوسی، ۱۳۴۸: ۷۰) اما باید عنایت نمود که تعاویذ صرف طلسم و سحر نیست، بلکه نوعی ادعیه است که از الفاظ قرآنی یا اسمای مقدس بهره‌جسته است. البته احراز علاوه بر آن‌که در مباحث دینی و اسلامی مطرح است، در علوم غریبه نیز بحث می‌شود. برخی محققان گفته‌اند که به دلیل نگاه شرک‌آلود و روش‌های

۱۹. تائم به هرچیزی که به گردن و یا جایی از بدن آویخته می‌شود، گویند.

غیرالهی به کار رفته در احراز علوم غریبه، این تعویذها از نظر شرعی حرام هستند. (آقاگلی زاده، ۱۳۹۰: ۲۵)

### سیر تحول حرز در فرهنگ دینی

مفهوم حرز در گذر زمان دچار تحولات بسیاری شده است و پایه پای تحول مفهوم حرز، نگرش‌ها درباره کاربرد آن نیز تحویل یافته است. البته حرز پیش از آن که به معنای مصطلح مورد نظر پژوهش پیش‌رو به کار رود، دوره‌ای از کاربردهای لغوی را پشت سر نهاده است. برای درک روشن از سیر تحویل حرز در فرهنگ دینی اسلام، ناگزیر باید به گردآوری گزارش‌های تاریخی در این خصوص پرداخت.

در عباراتی مربوط به دوره زمانی نزدیک به ظهور اسلام تا حدود سده سوم قمری، حرز به معنای "مکان اختفا" بوده است. به ظاهر، قدیمی‌ترین معنای حرز در زبان عربی همین باشد. نخستین شاهد این مدعا، قولی منتسب به ابن عباس (متوفی ۶۸ ق) است. وی ضمن بحث از آیه ۵۷ سوره توبه، واژه "ملجاً" را حرز در کوه می‌شناساند. (ابن جریر طبری، ۱۴۱۵: ۱۰، ۹۹) مضمون آیه سرزنش فراریانی است که می‌خواستند به ملجا، غار یا حفره‌ای در زمین بخرزند و از جنگ بگریزند. یک نکته جالب توجه در این تفسیر، واضح بودن معنای حرز برای عموم است. مخاطبان مفسر به قدری با این مفهوم انس داشته‌اند که وی کلمه‌ای نامانوس (ملجا) را با آن توضیح داده است. در توضیحی که از قول مقاتل بن سلیمان بلخی (متوفی ۱۵۰ ق) نیز در باره همین آیه نقل شده است، به وضوح می‌توان همین معنا را بازشناخت و حدس فوق را تقویت کرد. (بلخی، ۱۴۲۴: ۲، ۵۲) به نظر می‌رسد این معنا در فاصله میان نیمه سده اول تا پایان این سده به فراموشی سپرده می‌شود. ابو عبید قاسم بن سلام (متوفی ۲۲۴ ق) در شرح معنای یک عبارت قرآنی، لازم می‌بیند که معنای حرز را توضیح دهد. (ابو عبید، بی تا، ۴) وی نیز حرز را مکانی برای فرار از دشمن می‌شناسد. از مقایسه این سه گزارش می‌توان دریافت با تحولی در زندگی عربان در گذر از سده اول هجری به سده دوم، به تدریج حرز کارکرد خود را از دست داده و کلمه‌ای که زمانی برای توضیح دیگر کلمات به کار می‌رفت، خود محتاج تفسیر و بازنشانی شده است. در اواخر همین دوره، جاحظ (متوفی ۲۵۶ ق) برای اشاره به مخفی داشتن رازهای دوستان از تعبیر "حرز سر" بهره می‌جوید. (جاحظ، ۱۴۲۲: ۱، ۹۰)

از حدود اواخر سده سوم تا نیمه سده چهارم قمری، به تدریج حرز توسعه معنایی پیدا می‌کند که شاید حاصل فراموشی تدریجی معنای اصیل کلمه باشد. حرز در متون این دوره به هرگونه مکان امن اطلاق شده است که از دسترسی دشمنان جلوگیری کند؛ خواه این امنیت بخشی با استتار از دشمنان پدید آید و خواه با استحکام نفوذ ناپذیری. به عنوان شاهی بر این تحول معنایی، می‌توان

به تفسیر هود بن محکم (متوفی ۲۲۸ ق) از کلمه وکیل در آیه {کفی بربک وکیلا} ۲۰ اشاره کرد. وی وکیل را حرز معنا کرده و با این توضیح همراه گردانیده است که خدا مانع نفوذ شیطان در بنده است. (ابن محکم، ۱۴۲۶: ۲، ۵۵) در یک متن دیگر از متون همین عصر، ابوداود سجستانی (متوفی ۲۷۵ ق) نیز در شرح روایتی نبوی، "کونوا حمی" را به «حرز یکدیگر باشید» معنا کرده است. (سجستانی ازادی، بی تا: ۴، ۳۹) به همین ترتیب، طبری (متوفی ۳۱۰ ق) در داستان پسر نوح نبی آیه {سأوی الی جبل} ۲۱ را چنین تعلیل می کند که کوه یک حرز و مانع آسیب باران محسوب می شود. (ابن جریر طبری، ۱۴۱۵: ۱۲، ۴۹)

در متون بازمانده از حدود نیمه های سده چهارم قمری، باز معنای حرز دچار توسعه می گردد. حرز تا پیش از این مکانی بود که به سبب موقعیت جغرافیایی، شرایط محلی و امکاناتی از این دست فرد را حفظ می کرد، بدون آن که باورهای افراد اثری در استحکام آن داشته باشد. این بار، حرز افزون بر شمول معانی پیشین مکان های امن بر پایه قراردادهای اجتماعی را نیز دربر می گیرد. در این مرحله، معنای حرز مطلق مکان امن است، خواه این امنیت حاصل ویژگی های طبیعی خود آن مکان باشد و خواه تنها در سایه اعتبارات و اندیشه ها و روابط انسانی چونان مکانی امن به نظر برسد. برای نمونه، در یکی دو متن مربوط به این دوره، هنگام یادکرد از مکه عصر پیش از اسلام، این شهر به مثابه حرز قبایل عرب شناسانده می شود. می توان به حدس گفت ورود به شهر مکه از آن رو که سبب حفظ جان افراد می شد که بر پایه اعتقادی پیشین کسی به واردان حرم آسیب نمی رسانده است. باور عربان به قداست این شهر - که امری اعتباری و از مقوله قراردادهای اجتماعی است - آن را به حرزی مستحکم بدل کرد. این درک از حرز را می توان برای نخستین بار در آغانی ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶ ق) و در تفسیر ابن ابی حاتم سجستانی (متوفی ۲۷۵ ق) بازشناخت. (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۱۴، ۱۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۰، ۳۴۶) پیش از این مکه همواره حرمی امن بوده است، اما کاربرد تعبیر حرز برای اشاره بدان تازگی دارد. یک نمونه دیگر که باز می توان حمل بر همین معنا کرد، روایتی است که کلینی از امام صادق (ع) آورده است. بر پایه این روایت، امام صادق (ع) نامه مختوم خداوند را از پدر خویش دریافت کردند و چون مهر از سر نامه برگرفتند، امر الهی را باز یافتند که: «علوم پدران خویش را بگستران و نترس که در حرزی». (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۲۸۱) حرز در این روایت، به معنای پناهگاهی است که برای فرد از تقدیری الهی حاصل می شود. به عبارت بهتر، یک اعتبار و قرارداد

۲۰. سوره مبارکه اسراء، آیه ۶۵

۲۱. سوره مبارکه هود، آیه ۴۳

پیشینی، یعنی تقدیر الهی مبنی بر نگهداری از وی، او را در حرز قرار داده است. به این ترتیب، حرز در یک دوره زمانی حدود ۳۰۰ سال به تدریج به عام‌ترین معنای لغوی خود می‌رسد.

شکل‌گیری مفهوم اصطلاحی حرز را می‌توان به نیمه سده چهارم قمری منتسب داشت. با این حال، به نظر می‌رسد این مفهوم ریشه در استعاره‌های دارد که حدود ۱۰۰ سال پیش‌تر، یعنی در دوران کاربرد حرز در معنای لغوی و در حدود نیمه‌های سده سوم قمری، شکل گرفت. توضیح این که هناد بن سری (متوفی ۲۴۳ ق) - صوفی و محدث کوفی - روایتی را از قول عمر بن خطاب نقل می‌کند مبنی بر این‌که هر کس فقری را بپوشاند و عورتش را با لباسی مخفی دارد به "حرز خدا" پای خواهد نهاد. (ابن سری، ۱۴۰۶: ۱، ۳۵۰) این روایت را باید چنین معنا کرد که هر کس عورت فقری را مخفی بدارد خدا هم عیوبش را خواهد پوشاند. با گذشت حدود صد سال، این استعاره رواج عام پیدا می‌کند و مبنای تحول مفهوم حرز می‌شود. در نیمه سده چهارم قمری، این اندیشه فراگیر است که حرزها همواره مادی نیستند و حرزهای نادیدنی هم وجود دارند. تعبیری همچون "احراز بذكر الله" که برای نخستین بار در متون این دوره دیده می‌شود، (ابن حبان، ۱۴۱۴: ۳، ۱۳۲) هنوز هیچ اشاره‌ای به خواندن متنی خاص ندارد؛ بلکه به معنای حفظ کردن خویش با یاد خداوند است. این معنای مجازی حد فاصل کاربرد لغوی حرز و کاربرد آن در معنای اصطلاحی است.

نخستین مرحله از این تحول حدود ربع سده، یعنی از حدود ۳۵۰ تا ۳۷۵ قمری، را در برمی‌گیرد. حرز در این مرحله، عبارت است از مکانی نادیدنی در حمایت خداوند که فرد با پا نهادن بدان محفوظ خواهد ماند. در این قبیل کاربردها، پا نهادن به حرز با انجام اعمالی خیر ممکن می‌شود؛ اعمالی که طیف وسیعی را دربرمی‌گیرند. هنوز در این دوره تکیه و تمرکز بر ترویج حرزهایی غیر متنی است و از کلمه حرز، مفهوم یک متن خاص به ذهن متبادر نمی‌شود.

اما ربع آخر سده ۴ قمری زمان رواج تدریجی حرزهایی از جنس الفاظ و متن است و قرآن و دعا به عنوان حرز کاربردی تدریجی پیدا می‌کند. در آثار بازمانده از این عصر، به مرور، مصادیق متنی به عنوان فرد اعلای حرز مطرح می‌شوند. از شواهد این توسعه معنایی روایتی منسوب به امام رضا (ع) در عیون اخبار الرضا است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۱، ۱۴۸) در این روایت، از یک دعا که نوعی "عوذ" نامیده شده است هم‌چون حرز یاد می‌شود. شاهد دیگر، ذکر است که ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶ ق)، صوفی مشهور، ۱۰۰ بار تکرار آن را در وقت خواب مفید و حرزی از شیطان برشمرده است. (ابوطالب مکی، ۱۴۲۶: ۱، ۷۹) در همین دوره است که ادیبانی چون جوهری (متوفی ۳۹۳ ق) و ابوالعلاء معری (متوفی ۴۴۹ ق) مفهوم حرز را با تعویذ مترادف دانسته‌اند. توضیح آن‌ها گویاست که خواسته‌اند مفهومی را که برای عموم نامانوس‌تر است با شهر مصادیقش بشناسانند: «به تعویذ نیز

حرز گفته می‌شود.» (جوهری، ۱۴۰۷: ۳، ۸۷۳؛ ابوالعلاء، ۱۹۸۸: ۲، ۳۶۶) به دیگر این را سخن نباید حمل بر این معنا کرد که می‌خواهند این دو مفهوم را مترادف بنمایانند. نکته آن است که در عصر آنان، شهر مصادیق حرز تعویذ بوده است؛ تعویذی که عموم‌شان متونی از جنس دعایند و به قصد حفاظت از فرد با وی همراه می‌شوند.

این جریان در عصرهای بعد با رونق بسیار به حیات خود ادامه می‌دهد و از آن پس، همواره دعا شایع‌ترین روش کاربرد حرز می‌ماند. با این همه، توسعه معنای حرز در این مرحله نیز متوقف نمی‌شود. از اوایل سده پنجم قمری، به ظاهر حرز بار عاطفی مثبت یافته است. مفهوم حرز که پیش از این تداعی‌گر پناه جویی از شر نیروهای اهریمنی و خوف و خطر بود به مفهوم پناه جویی برای آرامش و تسلای قلب نزدیک می‌شود. در خلال این دوره، به مرور بسیاری از رفتارها که پیش از این از قبیل طلسم‌ها و افسون‌ها و جادوها تلقی می‌شدند، امکان می‌یابند که نوعی حرز شناسانه شوند. مقارن با رواج استعاره یاد شده، کاربرد حرزها به شدت گسترش می‌یابد. این دوره مقارن با تحولاتی گسترده در کل ادبیات دعایی جهان اسلام است. با آغاز سده پنجم قمری، نگارش درباره دعا، امری تخصصی می‌شود و عالمانی پدید می‌آیند که دعا حوزه مطالعاتی آن‌ها است. در این دوره، هر آنچه دعا محسوب شود و برخاسته از هر منشا فکری باشد، مآخذی برای نگارش کتب ادعیه به شمار می‌رود و تک نگاری درباره موضوعات فرعی‌تر و تخصصی‌تر دعایی نیز شکل می‌گیرد. (عزیز، ۱۳۶۷: ۸۸ و ۱۴۳). این عصر تا مقارن زمان حمله مغول، یعنی نیمه دوم سده هفتم قمری ادامه می‌یابد. در خلال آن، مفهوم حرز که اکنون تثبیت شده و به موسع‌ترین معنای خود رسیده است، مقسمی برای مفاهیم جزئی‌تر می‌شود. اکنون در سایه گسترش توجه عموم به حرز در زندگی روزمره خود حرزها چنان دامنه گسترده‌ای پیدا کرده‌اند که لازم است به اقسام مختلفی تقسیم و تفکیک شوند. وجود حرزهایی با مقاصد و کارکردهای خاص برای نیازمندی‌های متنوع سبب اصلی این مفهوم زایی از دل حرز است. بدین ترتیب، حرزهایی که از جنس آیات قرآن هستند، "آیات الحرز" نامیده می‌شوند (ابن نجار، ۱۴۱۷: ۳، ۱۷۰ و ۱۷۱) و حتی در این باره اثری نیز نوشته می‌شود. (سیوطی، ۱۴۰۰: ۵، ۲۹۷) قدری متاخرتر از این دوره، ولی با همین منطق، مفهوم "ادعیه الحرز" نیز شکل می‌گیرد. (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۲، ۶۶۶) جریان نام‌گذاری حرزها در انتساب به شخصیت‌های دینی (خواه ائمه اطهار، صحابه، یا عرفا و غیره) در این دوره پای می‌گیرد. برای مثال، می‌توان از نام‌گذاری حرز ابودجانه (بیهقی، ۱۹۸۸: ۷، ۱۲۰)، حرز ابوسعید ابوالخیر (رافعی، ۱۴۰۷: ۱، ۳۸۹) و حرزهای متعددی منتسب به پیامبر اکرم (ص)، امیرالمومنین علی (ع)، حضرت فاطمه (س) و سایر بزرگان دین (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۳۳) در این عصر یاد کرد. از دیگر تحولات این دوره می‌توان به پدید

آمدن گسترده حرزهایی برای زمان‌ها، دامنه‌های نفوذ و آثار خاص اشاره کرد. پیش از این برخی حرزها زمان‌دار بودند و برخی نبودند، اما در این دوره حرزها معمولاً دارای اثربخشی در زمان خاص هستند و به عنوان مثال، فرد را در طول یک هفته، یک ماه، یک روز از صبح تا شب، یا شب تا صبح، یا تا زمانی که از مسافرت بازگردد، حفظ می‌کنند. (غزالی، بی‌تا: ۱، ۲۹۷) همچنین در این دوره، دیگر کوششی برای ذکر سلسله سندی اعتباربخش به روایت حرز دیده نمی‌شود. یادکرد بی سند حرزها که در این دوره آغاز می‌شود، ادامه می‌یابد. مدت‌ها بعد و در عصر علامه مجلسی (متوفی ۱۱۱۱ ق) کاربرد احراز غیر ماثور به قدری رایج است که وی یک باب<sup>۲۲</sup> به آن اختصاص می‌دهد؛ گرچه او به ماثور نبودن حرزهای این باب تصریح نمی‌کند، ولی مقایسه میان‌شان با سایر احراز جلد ۹۱ بحار الانوار گویای تفاوت‌ها است. شواهدی حکایت از این دارند که در این دوره، پا به پای تخصصی دیده شدن کار حرز، ابزارها و آداب خاصی نیز برای کاربرد آن پدید می‌آیند. در یک نمونه، از تسبیحی که در دست فرد است، به عنوان ابزاری برای ایجاد حرز یاد شده است. (راوندی، ۱۴۰۹: ۶۱ و ۶۲) یک جای دیگر، حرزی توصیه شده که لازم است تنها در شب‌کلاه فرد جای گیرد. (شیخ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۰۴) ظاهراً در این دوره آدابی نیز برای کاربرد حرزها پدید آمده است که باید رعایت شود. از اوایل سده هفتم قمری، معنای حرز باز توسعه می‌یابد و مدلول‌هایی جدید را در برمیگیرد. پیش از این، حرزها بر شیوهای متدینانه دلالت می‌کردند که فرد را در پناه خدا جای می‌داد و از اهریمنان می‌رهانند. اکنون در برخی کاربردهای حرز در این دوره به نظر میرسد حرز حتی با طلسم مترادف یافته است. برای نمونه، یاقوت حموی در یادکرد یک بنای سنگی عظیم به نام "برابی" در مصر، آن را طلسمی می‌شناساند که ساحری کهن حرز آن دیار کرده است. (حموی، ۱۳۹۹: ۱، ۳۶۲) اکنون تعداد بسیار بیشتری از کلمات مبهم را میتوان سراغ گرفت که نمیتوانشان به هیچ زبانی منسوب کرد؛ اساطیری و مبهم هستند و تنها توجیه کاربرد آنها آثاری است که بر پایه علم حروف بدان‌ها نسبت می‌دهند. (بونی، ۱۴۱۰: ۵۰ و ۵۲)

در سده نهم قمری نیز بنا به حکایت برخی آثار ابن مفلح (متوفی ۸۸۴ ق)، تحولی دوباره دیده می‌شود، بدین سان که از برخی حرزها به عنوان مانعی در برابر آتش دوزخ سخن می‌رود. (ابن مفلح، ۱۴۲۴: ۱، ۴۸۰) بعدها، حرزها جایگاهی نیز در باورهای کلامی پیدا می‌کنند که ناشی از عمق نفوذ باور به اثربخشی آن‌ها در دل و جان مردمان است. صاحب جواهر در اثر فقهی مشهور خود عصمت اهل بیت (ع) را به حرزهای مختصّ ایشان پیوند می‌زند. وی بدین باور اشاره دارد که اهل بیت (ع)

۲۲. باب "سائر الاحراز المرویه والعوذات المنقول"

از آن رو هرگز تحت تسلط اهریمنان واقع نمی‌شوند که حرزهایی همراه دارند. (نجفی، ۱۴۲۰: ۲۲، ۸۸) شاید این اندیشه را نتوان در دعای متکلمانه پی‌جویی کرد، اما بی‌تردید یک باور عمومی بوده که در اثر جواهر الکلام بازتاب یافته است.

### نتیجه

- بر اساس مشروح آنچه گذشت، نگارنده برآیند پژوهش حاضر را چنین ارزیابی می‌نماید:
- ۱- در فرهنگ کهن اشیای مختلف برای رماندن ارواح پلید، شیاطین و موجودات شریر یا جلب آن‌ها علیه دیگران کاربرد داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین این چاره‌اندیشی‌ها، استفاده از حرز و تعویذ بود که در همه جوامع معتقد به ماوراء الطبیعه، کم و بیش رواج داشت.
  - ۲- در شریعت اسلام، هر چند با شیوه‌هایی که منتهی به سحر و جادو می‌شد، مخالفت صورت گرفت، اما احراز و تعاویذ که برگرفته از قرآن یا کلام پیامبر اکرم (ص) بود، مشروعیت یافت.
  - ۳- اعتقاد به حرز و تعویذ، یعنی اعتقاد به وجود آثاری معین برای برخی اذکار و اوراد که جایگاهی مستحکم در فرهنگ و آموزه‌های دینی به ویژه مذهب تشیع دارد.
  - ۴- در ادبیات محدثان و اهل دعا، حرز و تعویذ اغلب در یک سیاق و یک معنا به کارفته‌اند، هر چند متفاوت و متمایز از یکدیگر بوده و احراز از اعتبار ویژه‌تری برخوردار هستند.
  - ۵- از نظر علمای حدیث، احراز و تعاویذ مستخرج از قرآن کریم، اسامی خداوند، اذکار و ادعیه وارد شده از پیامبر اکرم (ص) و معصومین (ع) و صحابه و نیز مضامین صحیح جایز شمرده شده و اذکار مجعول و مضامین نادرست حرام تلقی می‌شوند.
  - ۶- در طول زمان بارها حرز تغییر مدلول داد و توسعه معنایی یافت. دامنه این تغییر مدلول از مفاهیمی کاملاً عینی و ملموس تا مجازگویی و کاربرد استعاری را فراگرفت. بدین سان، حرز که در قدیمی‌ترین دوره از تاریخش، نخست صرفاً بر معنایی لغوی دلالت می‌نمود، به تدریج در یک دوره زمانی حدود ۳۰۰ ساله، به عام‌ترین معنای لغوی خود رسید. از آن پس، تحول مفهوم حرز به معنای مصطلح کنونی خود تغییر یافت و بدین سان، حرز به نوعی ادبی در ادبیات دعایی جهان اسلام نزدیک شد.
  - ۷- دانسته شد که پایه‌ای رواج گسترده حرزها، و همزمان با عصر شکل‌گیری ادبیات تخصصی دعا، حرزهایی برای زمان‌های خاص با اثر خاص پدید آمدند. پرداختن به حرز بخشی از تخصص عالمان دعاپرداز شد و ابزارها و آداب خاصی نیز برای کاربرد آن پدید آمدند.
  - ۸- سرانجام، حرز در آخرین مرحله مهم از تحول معنایی خود، از یک سو با جادو آمیخت و از دیگر سو، راهی برای تضمین منافع اخروی شد؛ دو پدیده به‌ظاهر متنافر، که هر دو معنایی جز کوشش

عموم برای بهره‌وری هر چه بیش‌تر از ذخایر معنوی دنیا ندارند، خواه برای رفع حاجات مادی دنیوی و خواه برای رفع حاجات مادی اخروی.

۹- پایه‌پای این تحولات و در هر مرحله، نگرش‌ها به سازوکار اثربخشی حرز هم دچار تطور گردید. در عصر کاربردهای لغوی، تحول معنای حرز در تغییر نگرش‌ها به سازوکار حفاظتی آن ریشه داشت. نخست حرز تنها فرد را می‌پوشاند؛ بعد فرد را دربرمی‌گرفت و سپر او می‌شد؛ سپس او را با قرارداد حفظ می‌کرد. همین سازوکارها در دوره‌های بعدی نیز به مرور برای حرز به معنای اصطلاحی آن در نظر گرفته شدند. بدین سان، حرزهایی پدید آمدند که حجابی برای پوشاندن فرد از دشمنان و اهریمنان شدند؛ حرزهایی سپر و محافظ او بودند؛ حرزهایی نیز اهریمنان را به تعهداتی مأخوذ می‌کردند؛ و به همین ترتیب، حرزهایی نیز دهان اهریمنان را می‌بستند و بازوایشان را ضعیف می‌کردند.

۱۰- در پایان، یادکرد دو نکته شایسته است: نخست این که همچنان که واضح شد حرز در هر دوران خاص، معنا و مدلول و کارکردی متمایز داشته است. بنابراین، در مقام مطالعه حرزهای هر دوره و قضاوت درباره کارکرد هر یک، باید از تعمیم نسنجیده نتایج مطالعات به سایر دوره‌ها پرهیز کرد. دوم این که با نظر به دوره‌های متمایز تحول مفهوم حرز می‌توان از حرز به عنوان یک ابزار مفهومی برای تاریخ‌گذاری روایات بهره جست.

### منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دار الاوضاء، چاپ دوم.
۲. آقاگلی زاده، زینب (۱۳۹۰)، *بررسی سندی و متنی روایات حرز و تعوید*، تهران: انتشارات الف، چاپ اول.
۳. احسانی ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، تحقیق مجتبی عراقی، قم: مطبعه سیدالشهداء، چاپ اول.
۴. احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶)، *مکاتیب الاثمه (ع)*، تحقیق و تصحیح مجتبی فرجی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
۵. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱)، *کشف الغمه فی معرفه الاثمه (ع)*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تبریز: انتشارات طنین دانش، چاپ اول.
۶. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳)، *جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*، بیروت: دارالاضواء، چاپ اول.

۷. اموری قرشی ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی‌تا)، *الآغانی*، به کوشش سمیر جابر، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
۸. انصاری رویفعی خزرچی ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸)، *لسان العرب*، بیروت: دارالصادر للطباعة و النشر، چاپ اول.
۹. ایجی، عبدالحمین بن احمد (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، قم: موسسه الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۰. بابویه قمی شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۱)، *الخصال*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ چهارم.
۱۱. بابویه قمی شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴)، *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت: موسسه الاعلمی، چاپ چهارم.
۱۲. بابویه قمی شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۳)، *من لایحضره الفقیه*، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۱۳. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۳)، *مدینه معجز الاثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر*، قم: موسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول.
۱۴. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (۱۴۱۳)، *جامع العلوم و المعارف و الاحوال من الایات و الاخبار و الاقوال*، قم: موسسه الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
۱۵. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲)، *الصحيح*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۱۶. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم: موسسه شریف چاپ نهم.
۱۷. بدرالعینی، محمود بن احمد (۱۴۲۱)، *عمده القاری فی شرح صحيح بخاری*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
۱۸. برقی، احمد بن محمد (۱۳۹۵)، *المحاسن*، ترجمه محمد مرادی، تهران: موسسه فرهنگی دار الحدیث، چاپ دوم.
۱۹. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی عربی و فارسی*، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۲۰. بستی، محمد بن حبان (۱۴۱۴)، *المسند الصحيح*، به کوشش شعیب ارثووط، بیروت: موسسه الرساله، چاپ دوم.

۲۱. بغدادی، اسماعیل پاسا بن محمد امین (۱۴۱۰)، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون*، به کوشش محمد شرف الدین یالتقایا، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۲. بغدادی، محمد بن سعد (بی تا)، *طبقات الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۲۳. بغدادی، محمد بن محمود - ابن نجار (۱۴۱۷)، *المستفاد ذیل تاریخ بغداد*، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.
۲۴. بغدادی کرخی شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴) *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، بیروت: موسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم.
۲۵. بصری جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۲)، *البخلاء*، تحقیق علی جارم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
۲۶. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴)، *التفسیر الکبیر*، تحقیق احمد فرید، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ سوم.
۲۷. بیهقی نیشابوری، احمد بن حسین (۱۹۸۸)، *دلائل النبوه*، قاهره: دار الریان للتراث، چاپ اول.
۲۸. بیهقی نیشابوری، احمد بن حسین (۱۴۲۴)، *سنن الکبری (سنن الکبیر)*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ ششم.
۲۹. تمیمی، عبدالصمد بن محمد (بی تا)، *منیه الداعی و غنیه الواعی*، قاهره: دار الکتب المصریه، چاپ اول.
۳۰. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (۱۹۶۳)، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام عن اهل بیت رسول الله (ع)*، قاهره: دارالمعارف، چاپ اول.
۳۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول.
۳۲. حارثی مکی، محمد بن علی (۱۴۲۶)، *قوت القلوب*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
۳۳. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: موسسه ال بیت (ع) لاحیاء التراث، چاپ سوم.
۳۴. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲)، *هدایه الامه الی احکام الائمه (ع)*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول.
۳۵. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۹)، *المعجم البلدان*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول.

۳۶. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳)، *قرب الاسناد*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
۳۷. خلال، احمد بن محمد (۱۳۹۸)، *جامع العلوم الاحمد*، مکه المکرمه: مکتبه النهضه الحديثه، چاپ اول.
۳۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳)، *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه*، قم: مرکز نشر الثقافه الاسلامی، چاپ پنجم.
۳۹. دزفولی کاظمی شیخ تستری، اسدالله بن اسماعیل (۱۴۰۹)، *مقابس الانوار و نفائس الاسرار فی احکام النبی المختار و عترته الاطهار*، قم: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ سوم.
۴۰. دسوقی، محمد بن احمد (۱۴۰۸)، *الحاشیه علی الشرح الكبير*، قاهره: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
۴۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۵۷)، *لغت نامه*، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۴۲. ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۶۳)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، قاهره: چاپ علی محمد بجای، چاپ اول.
۴۳. رافعی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۷)، *التدوین فی اخبار قزوین*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۴۴. رامپوری غیاث الدین، محمد بن جلال الدین (۱۳۶۳)، *غیاث اللغه*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
۴۵. راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۹)، *الخرائج و الجرائح*، قم: موسسه الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
۴۶. راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۷)، *الدعوات*، قم: موسسه الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
۴۷. زیات نیشابوری، عبدالله بن بسطام و حسین بن بسطام (۱۹۶۵)، *طب الاثمه*، نجف اشرف: مطبعه المرتضویه، چاپ اول.
۴۸. ساروی ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹)، *مناقب آل ابی طالب*، تحقیق و تصحیح محمد حسین آشتیانی، قم انتشارات علامه، چاپ اول.
۴۹. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۶)، *اصول الحديث و احکامه فی علم الدرايه*، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ هفتم.

۵۰. سجستانی ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد طیب، بیروت: المکتبه العصریه، چاپ دوم.
۵۱. سجستانی ازدی، سلیمان بن اشعث (بی تا)، *سنن ابی داوود*، بیروت: دار لایعاه السنه النبویه، چاپ اول.
۵۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۵)، *الرحمه فی الطب و الحکمه*، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۵۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۱)، *تدریب الراوی فی شرح التقریب النووی*، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۵۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۰)، *الدر المثور فی تفسیر بالمأثور*، ریاض: مرکز هجر للبحوث والدراسات العربیه، چاپ اول.
۵۵. شامی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۷)، *الدر النظیم فی مناقب الائمة اللہامیم*، قم، مرکز انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
۵۶. شعرانی، حسین بن عبدالوہاب (بی تا)، *عیون المعجزات*، قم: انتشارات داوری، چاپ اول.
۵۷. شکورزاده، ام البنین (۱۳۶۴)، *دعا و اوراد اسلامی*، تهران، انتشارات هدایت، چاپ اول.
۵۸. شبیبانی مروزی ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶)، *المسند*، بیروت: موسسه الرساله، چاپ ششم.
۵۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ ششم.
۶۰. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۶)، *المعجم الکبیر*، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۶۱. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲)، *مکارم الاخلاق*، قم: موسسه الشریف الرضی، چاپ اول.
۶۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.
۶۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳)، *دلائل الامامه*، قم: موسسه البعثه، چاپ دوم.
۶۴. طریحی نجفی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۶)، *مجمع البحرین و مطلعہ النیرین*، قم: نشر مرتضوی، چاپ سوم.
۶۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۸)، *اختیار معرفه الرجال (رجال الکشی)*، ترجمه حسن مصطفوی، مشهد: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، چاپ اول.

۶۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، ترجمه حسن موسوی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۶۷. طهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶)، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه اللبنا الناشرون، چاپ اول.
۶۸. عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۴۳۰)، *سلمان فارسی فی مواجهه التحدی*، بیروت: مرکز الاسلامی للدراسات، چاپ سوم.
۶۹. عربستانی، مهرداد (۱۳۸۷)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز نشر دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۷۰. عزیز، احمد (۱۳۶۷)، *تاریخ تفکر اسلامی*، ترجمه محمدجعفر یاحقی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
۷۱. عسقلانی، احمد بن علی (بی تا)، *الاصابه فی تمییز الصحابه*، بیروت: چاپ عادل احمد عبدالوجود، چاپ اول.
۷۲. علوی، علی بن موسی - سید بن طاووس (۱۴۱۴)، *الاقبال بالاعمال الحسنه فیما يعمل مره فی السنه*، قم: نشر کتاب قم، چاپ سوم.
۷۳. علوی سید ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹)، *الامان من اخطار الاسفار و الازمان*، قم: موسسه ال البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ سوم.
۷۴. علوی سید ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱)، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم: دار الذخائر، چاپ پنجم.
۷۵. غزالی شافعی، محمد بن محمد (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول.
۷۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۹)، *التفسیر الکبیر*، تهران: نشر اساطیر، چاپ پنجم.
۷۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، چاپ سوم.
۷۸. قرشی بونی، احمد بن علی (۱۴۱۰)، *شمس المعارف و لطائف المعارف الصغری*، بیروت: المکتبه العلمیه الفلکیه، چاپ اول.
۷۹. قرشی تیکی بکری ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۰)، *کتاب الموضوعات*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۸۰. قزوینی ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸)، *السنن*، بیروت: دارالجیل، چاپ اول.

۸۱. قزوینی رازی، احمد بن فارس (۱۴۰۴)، *معجم المقاییس اللغة*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
۸۲. قضاعی تنوخی ابوالعراء معری، احمد بن عبدالله (۱۹۸۸)، *معجزه احمد*، به کوشش عبدالمجید دیاب، قاهره: دار المعارف، چاپ اول.
۸۳. قمی، عباس (۱۳۷۹)، *مفاتیح الجنان*، ترجمه محمد باقر کمره ای، قم: نشر شهریار، چاپ چهارم.
۸۴. قمی، عباس (۱۳۷۹)، *منتهی الامال فی تواریخ النبی و آل*، تحقیق ناصر باقری بید هندی، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
۸۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۲)، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء*، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۸۶. کفعمی، علی بن ابراهیم (بی تا)، *مصباح کفعمی (جنه الامان الواقیه و جنه الایمان الباقیه)*، بیروت: موسسه الاعلمی، چاپ اول.
۸۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الکافی فی الاصول*، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ چهارم.
۸۸. کوفی، هناد بن سری (۱۴۰۶)، *الزهد*، به کوشش عبدالرحمن عبدالجبار فریوائی، کویت: دار الخلفاء، چاپ اول.
۸۹. لواسانی، سیدعلی (۱۴۰۱)، *حرزهای معصومین (ع)*، قم: انتشارات دار السبطين، چاپ اول.
۹۰. مامقانی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۵)، *مقیاس الهدایه فی علم الهدایه*، قم: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ اول.
۹۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۱)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت: موسسه الرساله، چاپ اول.
۹۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: موسسه الوفاء، چاپ دوم.
۹۳. مدیرشانه چی، کاظم (۱۳۸۴)، *درایه الحدیث*، قم: مرکز دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
۹۴. مقدسی حنبلی ابن مفلح، ابراهیم بن محمد (۱۴۲۴)، *الآداب الشرعیه و المنح المرعیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.

۹۵. مقدسی حنبلی، محمد بن عبد الواحد (۱۴۱۰)، *الاحادیث المختاره*، تحقیق عبد الملك بن عبدالله، مکه المکرمة: مكتبة النهضة الحديثه، چاپ سوم.
۹۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۶)، *فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال نجاشی)*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ ششم.
۹۷. نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۴۲۰)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ چهارم.
۹۸. نمری قرطبی ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲)، *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*، بیروت: دارالجلیل، چاپ سوم.
۹۹. نمری قرطبی ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله (۱۴۰۱)، *التمهید لما فی الموطا من المعانی والاسانید*، تحقیق سعید احمد اعراب، رباط: المملکه المغربیه، چاپ اول.
۱۰۰. نوری مازندرانی، حسین (۱۳۹۰)، *النجم الثاقب*، قم: انتشارات مسجد جمکران، چاپ شانزدهم.
۱۰۱. نوری مازندرانی، حسین (۱۳۶۹)، *نفس الرحمان فی احوالات سلمان*، ترجمه جواد قیومی، قم: موسسه الآفاق، چاپ اول.
۱۰۲. نووی، یحیی بن شرف (۱۴۰۹)، *التقريب و التيسير لمعرفه سنن البشير النذیر فی اصول الحديث*، بیروت: دارالجنان، چاپ چهارم.
۱۰۳. نویری، احمد بن عبدالوهاب (۲۰۰۴)، *نهايه الارب فی فنون الادب*، قاهره: موسسه المصریه العامه، چاپ اول.
۱۰۴. نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
۱۰۵. هروی، قاسم بن سلام (بی تا)، *الامثال السائره*، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
۱۰۶. هواری اوارسی، هود بن محکم (۱۴۲۶)، *تفسیر کتاب الله العزیز*، الجزایر، دارالبصائر، چاپ اول.

107. Arnold, Clinton E. (1996), *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Michigan, Baker Books, 65.
108. Bosworth, C. (1976), *the Mediaeval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and literature*, Leiden, Brill, 66.
109. Ruska, J. & Carra de Vaux, B. (1999), *Talsim Encyclopedia of Islam*, CD-ROM Edition, v. 1.0, Leiden, Brill, 71.

110. González Wippler, Migene (1991), *The Complete Book of Amulets and Talismans*, Minnesota, Llewellyn Publications, 69.

## **ENGLISH ABSTRACTS**

## **Necessity of Forming a Government Based on Governmental Jurisprudence from the Perspective of Imam Ali (as)**

Hadi Esmail Zadeh<sup>1</sup>

Hasan Fallah Ahmad Chali<sup>2</sup>

Rahman Vali Zadeh<sup>3</sup>

(Received: September 18, 2024, Accepted: November 15, 2024)

### **Abstract**

Shia jurisprudence, as a valuable heritage from the previous jurists, has always been codified on the basis of fundamentals, which responded to the individual and social needs of societies, in such a way that in addition to responding to Sharia issues in the individual sphere, in the macro and governmental context as well. In the direction of the desired management of the society towards worldly and Hereafter happiness and finally the formation of Islamic civilization, the introduction of which is government jurisprudence, has been taken into consideration. In the definition of government jurisprudence, despite the many definitions, it is jurisprudence that is the basis of the formation of the government and government institutions, as well as the basis of government decisions and determines the form, content and orientation of government regulations and laws. The subject under discussion is the necessity of forming a government based on the principles of governmental jurisprudence from the point of view of the words of Imam Ali (as). The issue of forming a government is one of the supreme goals of creation and causes the growth and perfection of human beings, and it has always been the focus of divine prophets and pure imams.

**Keywords:** Necessity, Government, Governmental Jurisprudence, Imam Ali (as).

---

1. PhD student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran: h951311@gmail.com

2. Assistant Professor of Islamic Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran (Corresponding author): esmailzadehhadi99@gmail.com

3. Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran: rahmanvalzadeh30@gmail.com

## The Ethical and Cultural Components of *Anṣār* in the Qur'an and Hadiths

Mandana Azvaji<sup>1</sup>  
Mohammad Ali Mir<sup>2</sup>  
Mehdi Afchangi<sup>3</sup>

(Received: September 23, 2024, Accepted: November 10, 2024)

### Abstract

*Anṣār* are those followers of Islam who lived in Medina with the names of Ows and Khazraj and were honored with this nickname because of the help of the Prophet (pbuh) and his defense against the enemies of Islam. They were good-mannered and cultured people who sheltered the people who were driven from Mecca and supported them and sacrificed their lives for the progress of Islam. Things like their relationship with Bani Hashim, the generality of love for the family of the Prophet (pbuh) among them, the abundance of the companions of the pure imams among them, the praise of Ahl al-Bayt (as) from them, their serious companionship with Amir al-Mu'minīn Imam Ali (as) during his reign and their open confrontation with his political rivals, it is possible to conclude their tendency towards Shi'ism and the school of Ahl al-Bayt (as). *Anṣār* were the ones who helped the Meccan immigrants and gave them the opportunity to create a model society and civil government. When the emigrant of Makkah moved from Makkah to the city of Yathrib, they were alone and had no one to accompany them except Allah the Almighty.

**Keywords:** *Anṣār*, Qur'an, Hadiths, Culture, Ethics.

---

1. PhD student in Theology, Faculty of Humanities, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran: mandana.ezoji@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Humanities, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran: mohammadalimir.60@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Humanities, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran: mehdi afchangi5@yahoo.com

## **An Analytical Study of Implication and Independence from the Perspective of *Aḥādīth* and Late and Contemporary Islamic Scholars**

Abbasali Rostami Sani<sup>1</sup>

(Received: November 16, 2024, Accepted: November 19, 2024)

### **Abstract**

The essential rules of religion are one of the most fundamental issues in the Islamic legal system. Adherence to it causes a person to benefit from the rights of citizenship in Islam; and opposing it will cause him to be deprived of the mentioned rights with titles such as apostate, *kāfir* and *muḥārib*. The essential rulings of religion refer to that part of religious knowledge whose reference to Sharia is not a place of doubt, and its criterion is the improvisation of the ruling and the subject that every Muslim knows at the beginning; and its acceptance does not need proof, because it is a rational axiom, and its meaning is so obvious that even non-Muslims are aware of it, such as prayer, fasting, Hajj, monotheism, prophethood and resurrection. However, there are some sayings about the implementation of the ruling and its effect, based on the hadiths and opinions of Islamic thinkers, some believe that denying the necessary rulings of the religion is an independent cause of disbelief. A group says that denying the essential rules of religion is a cause of disbelief if it is the cause of denying the mission.

**Keywords:** Hadiths, Essential Rulings of Religion, Islam, Infidelity.

---

1. Faculty member, Department of jurisprudence and law principles, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: abbasalirostamisani39@gmail.com

## Examining the Interpretation of the Verses *Ikmāl Dīn* and *Iblāgh* of Surah Mā'idah in *Tafsīr Bayān Ma'ānī dar Kalām Rabbānī*

Majid Babalian<sup>1</sup>

(Received: October 25, 2024, Accepted: November 18, 2024)

### Abstract

Mustafa Hosseini Tabatabaie, the author of a fourteen-volume commentary *Bayān Ma'ānī dar Kalām Rabbānī* and one of the elements of the Shia trend of Qur'aniāns, in the commentary of the third verse *ikmāl dīn*, known as vers *tablīgh* by rejecting the opinions of Shia commentators that these verses imply the Imamate of Imam Ali (as), claiming that based on the interpretation of the Qur'an by the Qur'an and the context of the verses, these two verses have nothing to do with the Imamate of Imam Ali (as). It is claimed that Surah Mā'idah was revealed all at once and the verse *Ikmāl Dīn* was revealed not on the day of *Ghadīr Khom*, but on the day of 'Arafah based on the narratives that Siyuti presented in his book. In general, in his *tafsīr*, he tried to deny the verses that indicate the divine installation of Imamate. In this research, using a descriptive- analytical method, proven by assuming the validity and authenticity of the context and the order of the Qur'anic verses, not only these verses are consistent with the context of the verses on the subject of Imamate, but they are also directly related to the verse *vilāyah* and several *aḥādīth* regarding the frequency of the revelation of these verses indicate the Imamate of Imam Ali (as), and the examination of other narratives in Siyuti's books shows that Surah Mā'idah was not revealed at once.

**Keywords:** Imamate, *Ghadīr Khom*, Vers *Tablīgh*, Mostafa Tabatabaie, Qur'aniāns.

---

1. PhD in Quranic Sciences and Hadith, East Azerbaijan Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran: majbaybayi@gmail.com

## Arrogance and the Ways to Deal with it from the Viewpoint of the Qur'an and *Nahj al-Balāghah*

Ali Abbas Goodarzi<sup>1</sup>

Hosein Moradi Zanjani<sup>2</sup>

Mohammad Sharifani<sup>3</sup>

(Received: October 20, 2024, Accepted: November 04, 2024)

### Abstract

Arrogance is a moral and social vice that is the root of some vices such as oppression, rebellion. This issue has been raised from two individual aspects (as a sensual vice) with the term arrogance in moral books and its social aspect (as a pestilence of authority) with the term arrogance in social and political texts. The findings of this research indicate that the phenomenon of arrogance is as old as the lifespan of humans on earth, and its scope includes all levels and members of society from the top to the bottom. The existence of individual backgrounds and talents is very effective in making people suffer from arrogance, and various social factors also play an important and significant role in intensifying and strengthening it. Teaching moral virtues and vices, introducing the practical forms of humility and explaining the consequences of arrogance can be considered as solutions to deal with the creation and intensification of this spirit in people.

**Keywords:** Arrogance, Arrogant, Confrontation, Qur'an, *Nahj al-Balāghah*.

---

1. PhD student in Quranic Sciences and Hadith, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: goodarzia462@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran (corresponding author): hmoradiz@yahoo.co

3. Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: sharifani4@yahoo.com

## Evaluation of *Ahādīth* Involving Amulet and Seeking Refuge in Terms of Narratives and Wisdom

Farzaneh Mafi<sup>1</sup>

Mohammad Jafari Harandi<sup>2</sup>

Seyedeh Fatemeh Mir Safie<sup>3</sup>

(Received: October 16, 2024, Accepted: November 17, 2024)

### Abstract

Relying on supernatural forces, magic has always been common among the common people. Although Islamic law considers the use of magic to be contrary to the principles of God, it has legalized methods such as amulets and seeking refuge in the form of prayers to seek help from the unseen. To what extent such methods have been trusted and approved by the infallible imams (as) and whether everything known as amulets and seeking refuge has been forged or signed by *Sharī'ah* (Islamic law), is a question that the researcher is looking for an answer for it and in this regard, they evaluate *ahādīth* involved in the matter in terms of narratives and wisdom. Based on the results of the research, it seems that the knowledge of *aḥarāz* and *t'awīd* (amulets and seeking refuges), which was taken from the Quranic verses and had correct themes, was permissible in terms of *Sharī'ah* law and other prayer literature that did not confirm the words of the infallibles (as) and their special companions. Therefore, if they have inappropriate or demonic content, they are considered *ḥarām*. Also, the study of the process of delivery of *aḥarāz* shows the presence of *aḥarāz* in the history of Islamic civilization. From amulets as a restriction to amulets in the sense of a term, including verses, admonitions, remembrances and supplications.

**Keywords:** Remembrances, Amulets, Charms, Magic, *Ahādīth*, Islamic Law.

---

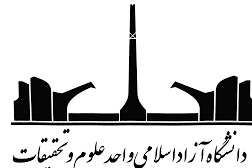
1. PhD student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Yadegar Imam Khomeini (ra) Shahr-e Ray Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: farzanehmafi158@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Yadegar Imam Khomeini (ra) Shahr-e Ray Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author): harandi\_lawyer@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Yadegar Imam Khomeini (ra) Shahr-e Ray Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: mirsafy@yahoo.com

## Table of Contents

- **Necessity of Forming a Government Based on Governmental Jurisprudence from the Perspective of Imam Ali (as)**  
Hadi Esmail Zadeh  
Hasan Fallah Ahmad Chali  
Rahman Vali Zadeh
- **The Ethical and Cultural Components of *Anṣār* in the Qur'an and Hadiths**  
Mandana Azvaji  
Mohammad Ali Mir  
Mohammad Afchangi
- **An Analytical Study of Implication and Independence from the Perspective of *Aḥādīth* and Late and Contemporary Islamic Scholars**  
Abbasali Rostami Sani
- **Examining the Interpretation of the Verses *Ikmāl Dīn* and *Iblāgh* of Surah *Mā'idah* in *Tafsīr Bayān Ma'ānī dar Kalām Rabbānī***  
Majid Babalian
- **Arrogance and the Ways to Deal with it from the Viewpoint of the Qur'an and *Nahj al-Balāghah***  
Ali Abbas Goodarzi  
Hosein Moradi Zanjani  
Mohammad Sharifani
- **Evaluation of *Ahādīth* Involving Amulet and Seeking Refuge in Terms of Narratives and Wisdom**  
Farzaneh Mafi  
Mohammad Jafari Harandi  
Seyedeh Fatemeh Mir Safie



**Quarterly Journal of Research  
for the Studies of the Ahl al-Bayt (as)  
Year 3, Issue 9, Autumn 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](mailto:ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com)

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

## In the Name of Allah, the Almighty