

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صاحب امتیاز: حوزہ علمیہ مدینۃ العلم کاظمیہ یزد
مدیر مسئول: حجة الاسلام و المسلمین سید ابراهیم فاطمی نسب
سرڈیپر: حجة الاسلام و المسلمین محمد جعفر منتظری
صفحہ آرا: محمد صادق اسدی نسب
ویراستار: محمد صالح قفائی
طراح جلد: محمد صادق اسدی نسب

نشانی: یزد،
بلوار آیت اللہ مدرس،
مدینۃ العلم کاظمیہ، مرکز پژوهش
و آموزش های کاربردی محمدیہ.

تلفن تماس:

۰۳۵-۳۸۳۴۱۰۱۰

کانال ایٹا:

@Mohammadieyazd

نویسندگان:

محمد امین فتوحی

محمد حسین مؤذن فراشاه

مجتبی احمدی

ابوالفضل عیدزاده

بررسی مقوله آزادی بیان و علم‌اندوزی با تحریم کتب ضاله با تأکید بر نمونه‌های نوظهور آن

نویسنده: محمد امین فتوحی^۱

استاد راهنما: سید ابراهیم فاطمی نسب

چکیده

آزادی بیان از مهم‌ترین مقولات در حقوق بشر و دموکراسی است که به افراد اجازه می‌دهد عقاید و اندیشه‌های خود را بدون ترس از تبعیض یا تنبیه بیان کنند. با این حال، این آزادی همواره با محدودیت‌هایی روبرو بوده است؛ به ویژه زمانی که به مسائل حساسی مانند تحریم کتب ضاله می‌پردازد. تحریم کتب ضاله، که به کتاب‌هایی اطلاق می‌شود که محتوای آنها مغایر با اصول و ارزش‌های جامعه تلقی می‌شود، از موضوعات چالش‌برانگیز در بحث آزادی بیان است.

این مقاله به بررسی تاریخیچه و تحولات حکم فقهی کتب ضاله در گذر زمان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه شرایط زمانی و مکانی می‌توانند بر تعریف و حکم این کتب تأثیر بگذارند. همچنین به تحلیل محتوای اسناد و بررسی محدودیت‌های آزادی بیان می‌پردازد و به سؤالات مطرح‌شده در این زمینه پاسخ‌های مستدل و مستند ارائه می‌دهد.

در نهایت، مقاله به اهمیت تعادل بین حفظ آزادی بیان و جلوگیری از انتشار افکار و مطالب مضر می‌پردازد و بر این نکته تأکید می‌کند که محدودیت‌های وضع‌شده باید مبتنی بر اصول و معیارهای شفاف و قابل فهم باشد تا از سوءاستفاده و تفسیرهای خودسرانه جلوگیری شود. این تعادل دقیق نیازمند درک عمیقی از ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی و همچنین اصول حقوقی است که باید در هر جامعه‌ای به دقت مورد توجه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: آزادی بیان، علم‌اندوزی، تحریم، کتب ضاله، نوظهور، تبعیض، فقه اسلامی.

۱. طلبه پایه چهارم مدرسه علمیه مدینه العلم کاظمیه یزد.

مقدمه

آزادی بیان از اصول بنیادین حقوق بشر است که به افراد اجازه می‌دهد عقاید و اندیشه‌های خود را بدون ترس از تبعیض یا سرکوب ابراز کنند. این حق در اسناد بین‌المللی مختلفی به رسمیت شناخته شده و به عنوان یکی از شاخص‌های دموکراسی و آزادی‌های فردی محسوب می‌شود. با این حال در برخی موارد ممکن است تعارضی بین آزادی بیان و محتوایی که ممکن است گمراه‌کننده یا ضاله تلقی شود، به وجود آید.

در فقه اسلامی، کتب ضاله به نوشته‌هایی اطلاق می‌شود که ممکن است خوانندگان را از مسیر حقیقت دور کند و به گمراهی بکشاند. این مفهوم، که ریشه در تعالیم دینی دارد، بر این باور است که برخی محتواها می‌توانند به اندازه‌ای مضر باشند که نیاز به محدودیت دارند تا از آسیب به جامعه جلوگیری کنند. از سوی دیگر، مفهوم آزادی بیان بر این اصل استوار است که هر فردی باید بتواند دیدگاه‌ها و اندیشه‌های خود را آزادانه بیان کند؛ حتی اگر این دیدگاه‌ها با عقاید عمومی یا دولتی مخالف باشند. این دو دیدگاه ممکن است در تضاد با یکدیگر قرار گیرند؛ زیرا آزادی بیان مطلق می‌تواند به انتشار محتوایی منجر شود که برخی آن را ضاله تلقی کنند.

در نتیجه بحث و گفت‌وگو در مورد تعادل بین حفظ آزادی بیان و جلوگیری از گسترش محتوای ضاله اهمیت ویژه‌ای دارد. از این رو در جوامع مختلف، راه‌حل‌های متفاوتی برای این تعارض ارائه شده است. برخی کشورها قوانینی را برای محدود کردن محتوایی که ممکن است به عنوان ضاله شناخته شود، وضع کرده‌اند؛ در حالی که دیگران بر اهمیت آزادی بیان به عنوان یک اصل غیر قابل تردید تأکید دارند. در ایران، بحث در مورد کتب ضاله و آزادی بیان در چارچوب فقهی و قانونی مورد بررسی قرار گرفته است.

برخی از فقها و محققان اسلامی بر این باورند که آزادی بیان نباید به گونه‌ای باشد که به

انتشار محتوای ضاله منجر شود و بر ضرورت محدودیت‌هایی در این زمینه تأکید دارند. برخی دیگر از صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که آزادی بیان باید حتی شامل محتوایی شود که ممکن است توسط برخی به عنوان ضاله تلقی شود؛ زیرا محدود کردن آزادی بیان می‌تواند به سرکوب اندیشه و نوآوری منجر شود. این تعارض نشان‌دهنده یک چالش عمیق فرهنگی و اجتماعی است که نیاز به گفت‌وگو و تفاهم میان گروه‌های مختلف دارد تا راه‌حل‌هایی یافت شود که هم آزادی‌های فردی را حفظ کند و هم از ارزش‌های جامعه محافظت نماید.

در نهایت، تعادل بین آزادی بیان و جلوگیری از انتشار کتب ضاله به فرهنگ، ارزش‌ها و قوانین هر جامعه بستگی دارد و راه‌حل‌های یکسانی نمی‌تواند برای همه جوامع اعمال شود. این موضوع نیازمند توجه دقیق به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و همچنین اصول حقوقی و اخلاقی است که در هر جامعه‌ای مورد احترام قرار می‌گیرد.

مفهوم شناسی

۱. آزادی بیان

آزادی بیان اصلی است که در جوامع مردم سالار به عنوان حق طبیعی برای انسان‌ها شمرده می‌شود و بر اساس آن شهروندان می‌توانند آزادانه مسائل سیاسی را طرح و تحلیل نمایند.^۱ آزادی بیان، حقی است که به افراد امکان می‌دهد عقاید و اندیشه‌های خود را بدون محدودیت دولتی یا فشارهای اجتماعی بیان کنند. این حق، که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و قوانین اساسی بسیاری از کشورها به رسمیت شناخته شده، برای توسعه دموکراسی و جست و جوی حقیقت ضروری است. در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، ظهور دنیایی که در آن افراد بشر در «بیان عقیده» آزاد و از ترس فارغ باشند، به عنوان بالاترین آرمان بشری اعلام شده است.^۲

با این حال، آزادی بیان می‌تواند محدودیت‌هایی داشته باشد؛ به ویژه زمانی که با حقوق دیگران تداخل پیدا کند یا به نظم عمومی و اخلاقیات جامعه آسیب برساند. در ایران، مفهوم آزادی بیان و محدودیت‌های آن در چارچوب اصول اسلامی و قوانین ملی تعریف می‌شود. این موضوع می‌تواند به بحث‌های گسترده‌ای در مورد تعادل بین آزادی فردی و مسئولیت‌های اجتماعی منجر شود.

۲. آزادی در اسلام

در اسلام، مفهوم آزادی یک بعد درونی دارد که به رهایی از بندگی نفس و تحقق پتانسیل‌های انسانی اشاره دارد. این آزادی درونی، به عنوان پیش شرطی برای رسیدن به آزادی بیرونی و سیاسی تلقی می‌شود. اسلام آزادی تفکر را ترویج می‌دهد و بر این باور است که بدون آزادی بیرونی،

۱. ساروخانی، دائرة المعارف علوم اجتماع آزادی، ج ۱، ص ۳۰۰.

۲. مفهوم آزادی (بخش اول): پایگاه جامع استاد شهید مرتضی مطهری.

دستیابی به آزادی درونی دشوار است. در جوامع اسلامی، آزادی اغلب به معنای حقوقی و در مقابل واژه «عبد» به کار می‌رود.

در اندیشه سیاسی اسلامی، عدالت به عنوان نقطه مقابل استبداد، و بردگی به عنوان نقطه مقابل آزادی قرار دارد. از نظر نگرش نوین، آزادی سیاسی به عنوان یک ضرورت برای زندگی بشر در شرایط کنونی مطرح است و تنها در ساختار دموکراتیک قابل تحقق است.

اسلام همچنین آزادی بیان را تشویق می‌کند و معتقد است جامعه باید به گونه‌ای باشد که افراد بتوانند آزادانه نظرات خود را بیان کنند. این نگرش به آزادی، با تشویق به شور و مشورت در آیات و روایات همخوانی دارد و بر این اساس است که انسان‌ها باید بتوانند در تصمیم‌گیری‌های جمعی مشارکت کنند.

در اسلام به آزادی عقیده نیز تأکید شده و از دو جهت قابل بررسی است: نخست عقیده به عنوان ایمان در مقابل کفر و دوم وجود عقاید و بینش‌های مختلف در درون دین. این دیدگاه‌ها نشان می‌دهند که آزادی در اسلام یک مفهوم چندوجهی است که هم درونی و هم بیرونی است و به تکامل فردی و اجتماعی انسان‌ها کمک می‌کند. در نهایت، آزادی در اسلام به عنوان یک ارزش معنوی و اخلاقی مورد تأکید قرار می‌گیرد که باید در جامعه به گونه‌ای تحقق یابد که هم به رشد فردی کمک کند و هم به سلامت و پایداری به قیود اخلاقی جامعه.

۳. علم اندوزی

علم اندوزی به بررسی و تحلیل معنا و اهمیت دانش و فرایند یادگیری در فرهنگ و تمدن‌ها می‌پردازد. در فرهنگ اسلامی، علم اندوزی جایگاه ویژه‌ای دارد و از ارزش‌های برتر انسانی تلقی می‌شود. اسلام بر این باور است که دانش، نوری است که راه تکامل انسانی را روشن، و او را به سوی مقصد اعلای انسانیت هدایت می‌کند. در سیره نبوی، تأکید فراوانی بر علم‌آموزی شده و علما به عنوان وارثان انبیا و امینان خداوند معرفی شده‌اند: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرثُوا دِينَاراً وَلَا دِرْهَمًا وَلَكِنْ وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ»^۱.

همچنین اهمیت دانش در قرآن و احادیث بسیار مورد توجه قرار گرفته و از مهم‌ترین وظایف هر مسلمان بر شمرده شده است: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^۲.

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۴.

۲. زمر: ۹.

این تأکید بر علم اندوزی نشان دهنده نگرش عمیق اسلام به دانش به عنوان ابزاری برای رشد و تعالی است.

۴. کتب ضاله

کتب ضاله، که به معنای کتاب های گمراه کننده است، در فقه اسلامی جایگاه ویژه ای دارد. این کتاب ها می توانند شامل نوشته هایی باشند که به قصد گمراهی نوشته شده اند یا موجب گمراهی خوانندگان می شوند.

بر اساس دیدگاه های فقهی، نگهداری، خرید و فروش، نسخه برداری، مطالعه و آموزش این کتاب ها حرام، و از بین بردن آنها واجب است؛ مگر در مواردی که برای اثبات حق و رد باطل استفاده می شود.

تاریخچه مسئله کتب ضاله به شیخ مفید و کتاب المقتعة بازمی گردد^۱ که برای نخستین بار دو عنوان «کتب کفر» و «کتب ضلال» را مطرح کرد.^۲ پس از او، فقیهان دیگر نیز به بررسی این موضوع پرداخته اند و احکام مربوط به آن را توسعه داده اند.

در مقاله ای در پرتال جامع علوم انسانی، تأثیر زمان و مکان بر حکم کتب ضاله و چگونگی تحول آرای فقها بر اساس شرایط زمانی و مکانی مورد بررسی قرار گرفته است. این موضوع نشان دهنده اهمیت تطبیق احکام فقهی با شرایط متغیر جامعه و نیازهای آن است.

۵. نوظهور

مفهوم شناسی نوظهور، به مطالعه و تحلیل پدیده های جدید فکری و فرهنگی اطلاق می شود که در پیوند با تغییرات اجتماعی و فرهنگی عصر حاضر شکل گرفته اند. این مفهوم شناسی به بررسی و نقد جنبش های معنوی نوین و عرفان های نوظهور می پردازد که گاهی از معیارهای سنتی دینی فاصله گرفته و با فرهنگ رایج سرمایه داری هم راستا شده اند.

این جنبش ها، که در بستر مدرنیته و فرهنگ غربی رشد کرده اند، به دلیل تنوع در ایدئولوژی ها و ارائه تعریف های متفاوت از معنویت، موضوع بحث و تحلیل بسیاری از دین پژوهان، جامعه شناسان و صاحب نظران شده اند. عرفان های نوظهور، که گاهی به عرفان های کاذب یا دروغین نیز معروف

۱. شیخ مفید، المقتعة، ص ۵۸۹-۵۸۸.

۲. صناعی، «حرية الاعلام والفكر والثقافي: مطالعة فقهية في الموقف من كتب الضلال»، ص ۵۹.

هستند، به دلیل بهره‌برداری ناقص و ابزاری از دین و ایجاد انحرافات فکری در جامعه، مورد نقد قرار گرفته‌اند. این جنبش‌ها، با ارائه تفکرات و مکاتب مختلف، در صدد دستیابی به اهداف خود هستند و گاهی با استفاده از شگردها و ترفندهای مختلف، سعی در جلب توجه و عضوگیری دارند. در این میان، اسلام به عنوان دینی که از هرگونه تحریف و کاستی به دور است، همواره توانسته در بعد فردی و اجتماعی، انسان و جامعه انسانی را از انحراف و التقاط نجات دهد و سلامت روحی و اجتماعی را تضمین کند. با این حال، تعریف قابل قبول و همه‌پسندی برای عرفان‌های نوظهور هنوز ارائه نشده است و محققان این عرصه نظریات متفاوتی را ارائه داده‌اند. در نهایت، مفهوم‌شناسی نوظهور به دنبال شناخت و تحلیل عمیق‌تر این پدیده‌هاست تا بتواند به درک بهتری از جایگاه و تأثیر آنها در جامعه دست یابد.

آزادی بیان از منظر شرع و عقل

آزادی بیان، موضوعی است که در حوزه‌های مختلف فکری، فلسفی، حقوقی و دینی مورد بحث قرار گرفته است. از دیدگاه شرعی، آزادی بیان به معنای توانایی ابراز عقیده و نظر بدون ترس از تعقیب یا مجازات است؛ به شرطی که این ابراز عقیده به حقوق دیگران آسیب نزند و با موازین اخلاقی و شرعی همخوانی داشته باشد.

در اسلام به کسب دانش و علم اهمیت زیادی داده شده که این امر نشان‌دهنده ارزش آزادی بیان و تبادل افکار است: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»^۱. با این حال، آزادی بیان نباید بهانه‌ای برای ترویج فساد و گمراهی در جامعه شود.

از منظر عقلی نیز آزادی بیان به معنای احترام به تفکر و نظرات متفاوت است؛ به شرطی که بر پایه استدلال و منطق بنا شده باشد و به سلامت و پیشرفت جامعه کمک کند.

در حقوق بین‌المللی، آزادی بیان از حقوق اساسی بشر شناخته شده و در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز به آن اشاره شده است.^۲ این حق شامل آزادی در تغییر مذهب یا عقیده و همچنین آزادی در اظهار عقیده و ایمان است. با این وجود، آزادی بیان مطلق نیست و در چارچوب قوانین و مقرراتی که حقوق دیگران و نظم عمومی را حفظ می‌کند، محدود می‌شود.

در نهایت، آزادی بیان باید به گونه‌ای باشد که ضمن احترام به تنوع فکری و عقیدتی، به تعمیق فهم متقابل و ارتقای گفت‌وگوی سازنده در جامعه کمک کند. این مفهوم در فرهنگ و تمدن اسلامی ریشه‌دار است و به عنوان یک اصل مهم در تعاملات اجتماعی و فرهنگی تلقی می‌شود.

۱. آل عمران: ۱۵۹.

۲. بند ۱۹ قانون جهانی حقوق بشر.

محدودیت های آزادی بیان

آزادی بیان یک حق بنیادین بشری است که به معنای حق اظهار عقاید، افکار و ابراز عواطف و احساسات به روش های مختلف است. این حق مبتنی بر کرامت ذاتی انسان است و همه افراد به گونه ای برابر از آن برخوردارند. این حق همچون سایر حقوق و آزادی های فردی، در توازن با مسئولیت های اجتماعی قرار دارد.^۱

محدودیت های آزادی بیان به منظور حفظ نظم اجتماعی، حفظ کرامت بشر و اصول اخلاقی تعیین می شوند. این محدودیت ها شامل مواردی نظیر امنیت ملی، امنیت عمومی، بهداشت عمومی، حقوق و حیثیت دیگران می شوند. به عبارت دیگر، آزادی بیان نباید باعث نقض این محدودیت ها شود.^۲

به طور کلی محدودیت های آزادی بیان در اسناد بین المللی حقوق بشر، موازین اسلامی و قوانین ملی تعیین شده اند. این محدودیت ها به نفع ارزش های دیگر مانند حقوق و آزادی های دیگران، مقتضیات صحیح اخلاقی، نظم اجتماعی و مصلحت عمومی اعمال می شوند.

۱. محدودیت های آزادی بیان (موجهات و مستندات).

۲. محدودیت های آزادی بیان در اعلامیه اسلامی حقوق بشر با رویکرد به اسناد بین المللی.

علم اندوزی از منظر شرع و عقل

در اسلام، علم اندوزی از مهم ترین وظایف هر مسلمان شناخته شده است. این امر نه تنها از منظر شرعی، بلکه از دیدگاه عقلانی نیز اهمیت ویژه ای دارد. اسلام بر این باور است که علم و دانش می تواند انسان را به کمال و غایت وجودی اش نزدیک تر کند. آیات و احادیث بسیاری بر فضیلت و اهمیت علم و دانش تأکید دارند؛ برای مثال در قرآن آمده است که خداوند، فرشتگان و دانشمندان به وحدانیت خدا شهادت می دهند. این خود نشان دهنده ارزش علم در اسلام است.

همچنین: عقل به عنوان یکی از ابزارهای شناخت و دستیابی به حقیقت، در اسلام مورد تأکید قرار گرفته است. آیت الله جوادی آملی، یکی از علمای برجسته، عقل را جزئی از دین دانسته و معتقد است که عقل و دین نه تنها در تضاد نیستند، بلکه هماهنگی و تعامل میان آنها وجود دارد. این دیدگاه بر این باور است که عقل می تواند به عنوان چراغی برای شریعت عمل کند و در کنار نقل، به عنوان منبعی برای معرفت دینی عمل نماید. در نتیجه علم اندوزی در اسلام نه تنها یک فریضه دینی است، بلکه به عنوان یک فعالیت عقلانی نیز مورد تقدیر قرار می گیرد که از طریق آن می توان به درک عمیق تری از دین و جهان هستی دست یافت.

این تلفیق از شرع و عقل، مسیری را برای رشد و تعالی فردی و جامعه فراهم می آورد و به انسان ها امکان می دهد تا با استفاده از دانش و عقلانیت، به بهترین شکل ممکن به زندگی خود معنا ببخشند.

کتاب ضاله از منظر شرع و عقل

در فقه اسلامی، کتاب ضاله به نوشته‌هایی اطلاق می‌شود که محتوای آنها موجب گمراهی خوانندگان می‌شود و از منظر شرعی، نگهداری، خرید و فروش، نسخه برداری، نشر، مطالعه و آموزش آنها حرام است. این مفهوم توسط شیخ مفید در فقه شیعه مطرح شده و در آثار بعدی فقیهان دیگر نیز بررسی و توسعه یافته است.

کتاب ضاله می‌تواند شامل کتاب‌ها، مقالات، نامه‌ها و حتی روزنامه‌ها و مجلات باشد که محتوای گمراه‌کننده‌ای دارند. این نوشته‌ها ممکن است در زمینه‌های مختلفی مانند عقاید، احکام شرعی و اصول مذهبی گمراه‌کننده باشند.

فقیهان بر این باورند که ضلال یا گمراهی می‌تواند شامل اصول پنج‌گانه مذهب و همچنین احکام شرعی باشد. به عبارت دیگر هر کتابی که در زمینه اصول مذهب یا احکام شرعی موجب گمراهی شود، کتاب ضاله محسوب می‌شود.

آیت‌الله منتظری نیز نوشته است که مراد از ضلال، گمراهی غالب خوانندگان است، نه فقط یک فرد خاص.^۱ از منظر عقلی نیز، حفظ و نشر کتاب ضاله به دلیل ایجاد مفسده و گمراهی برای جامعه، مردود شمرده می‌شود و اتلاف آنها واجب است. این موضوع در فقه اسلامی به دلیل اهمیت حفظ ایمان و اعتقادات مردم و جلوگیری از انحرافات فکری و عقیدتی، از اهمیت بالایی برخوردار است.

در نهایت، مسئله کتاب ضاله نه تنها یک موضوع فقهی است، بلکه با مسائل اخلاقی و اجتماعی نیز عجین شده و بر ضرورت دقت و هوشیاری در انتخاب مطالبی که می‌خوانیم و به دیگران منتقل می‌کنیم، تأکید دارد. این موضوع به ویژه در عصر حاضر که دسترسی به اطلاعات بسیار آسان شده، اهمیت بیشتری پیدا کرده است.

۱. منتظری، دراسات فی المکاسب المحرمة، ج ۳، ص ۹۹.

حرمت کتب ضالّه

کتب ضلال یا ضالّه که گمراه کننده دین و فکر سالم بشری است (مانند کتب بهائیت) و هرگونه کتاب یا مقاله ای که اضلال آفرین باشد (مانند کتاب آیات شیطانی) در شرع مقدس اسلام حفظ و نگهداری و مطالعه و خرید و فروش آن حرام و ممنوع شده است. حال اگر کسی بخواهد آنها را مطالعه کند تا تحقیق کند و با آزادی، دینی را انتخاب نماید، از يك طرف با حرمت کتب ضالّه مواجه است و از طرفی آیه شریفه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ می باشد که در انتخاب دین آزاد هستی، و این دو با هم تفاوت دارند.

پاسخی که به این شبهه داده می شود این است که حرمت کتب ضالّه به صورت مطلق ثابت نشده و عده ای از فقها در این باره تفصیل داده اند که حرمت کتب ضالّه در سه صورت است:

۱. حفظ و مطالعه آن به قصد گمراه نمودن مردم باشد.

۲. می داند یا گمان دارد که منشأ اضلال می شود؛ گرچه قاصد هم نباشد.

۳. گمان ندارد و احتمال می دهد که مردم گمراه می شوند.

با توجه به این سه قید، به حرمت کتب ضالّه حکم می شود؛ اما اگر هیچ يك از این سه مورد مترتب نباشد دلیلی بر حرمت آن نیست.^۱ برخی از فقها عدم حرمت آن را تابع اغراض صحیح کرده اند که اگر مطالعه کتب ضالّه برای نقض و ابطال آن باشد مانعی ندارد؛ اما اگر به نحوی باشد که با مطالعه آن منحرف می شود یا به شبهاتی برمی خورد که نمی تواند به آن پاسخگو باشد، مطالعه آن را حرام می دانند.^۲

۱. انوار الفقاهه (کتاب التجاره)، ص ۲۴۱.

۲. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۴۲۹.

ناسازگاری ترغیب شرع به آزادی بیان و علم اندوزی با تحریم کتب ضاله

در اسلام، آزادی بیان و تشویق به دانش اندوزی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ اما همزمان با این تشویق‌ها، محدودیت‌هایی نیز برای جلوگیری از گسترش افکار و عقایدی که ممکن است به جامعه آسیب برسانند، وضع شده است. این محدودیت‌ها شامل تحریم کتبی می‌شود که ممکن است محتوای گمراه‌کننده یا مخربی داشته باشند. اسلام با تأکید بر اهمیت عقل و استدلال، افراد را به تفکر و تعقل دعوت می‌کند و در عین حال از آنها می‌خواهد از منابع معتبر و صحیح برای افزایش دانش خود استفاده کنند.

در این دین، آزادی بیان به معنای توانایی بیان دیدگاه‌ها و نظرات بدون ترس از تعقیب یا مجازات است؛ به شرطی که این بیان موجب فساد و گمراهی جامعه نشود. اسلام همچنین بر اهمیت کسب علم و دانش تأکید دارد و آن را وسیله‌ای برای رشد و تعالی انسان می‌داند. این تأکید بر دانش اندوزی نشان‌دهنده ارزشی است که اسلام برای علم قائل است و تلاش دارد تا مسیری را برای پیشرفت علمی و فکری افراد فراهم کند.

با این حال، اسلام در مواردی که ممکن است محتوایی به ایمان و اخلاقیات اسلامی لطمه بزند، محدودیت‌هایی را اعمال می‌کند؛ برای مثال شیخ مرتضی انصاری به این موضوع در بحث «حفظ کتب ضاله» پرداخته است.^۱ این محدودیت‌ها شامل تحریم کتبی می‌شود که ممکن است محتوای ضاله و گمراه‌کننده داشته باشد. به این ترتیب، از گسترش افکار و عقایدی که ممکن است به جامعه آسیب برسانند، جلوگیری می‌کند. این رویکرد نشان‌دهنده تلاش اسلام برای حفظ تعادل میان آزادی فردی و حفاظت از جامعه در برابر محتوای مضر است.

در نهایت، اسلام با تأکید بر اهمیت عقل و استدلال، افراد را به تفکر و تعقل دعوت می‌کند:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ لَا تَتَفَكَّرُونَ﴾^۱. همچنین از آنها می‌خواهد از منابع معتبر و صحیح برای افزایش دانش خود استفاده کنند: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^۲. این تعادل بین آزادی بیان و محدودیت‌های لازم برای حفاظت از جامعه، نشان‌دهنده تلاش اسلام برای ایجاد یک جامعه پویا و متفکر است که در آن افراد می‌توانند آزادانه افکار خود را بیان کنند؛ ضمن اینکه از انتشار افکار مضر جلوگیری می‌شود. این رویکرد به افراد اجازه می‌دهد دانش خود را افزایش دهند و به تعالی فردی و اجتماعی دست یابند؛ ضمن اینکه از ارزش‌های اسلامی و اخلاقی جامعه محافظت می‌کند.

۱. انعام: ۵۰.

۲. حجرات: ۶.

نمونه‌های نوظهور کتب ضاله و حکم آن

۱. نشریات ملحدین و منافقین؛
 ۲. نشریات منافی عفت عمومی و اخلاق اسلامی؛
 ۳. نشریاتی که به نحوی اسرار اشخاص را افشا می‌کند؛
 ۴. نشریاتی که در صدد افترا و هتک آبروی افراد یا مسئولین مملکتی است؛
 ۵. نشریاتی که در موضوع تحریک اختلافات فرقه‌ای، بدون استدلال و برهان افکار و عقاید را به استهزا می‌گیرد؛
 ۶. کتب متضمن خرافات و سحر و افسون؛
 ۷. نشریاتی که تنها موجب تحریک فتنه و آشوب باشد.^۱
- در مورد نمونه‌های نوظهور تحریم کتب ضاله، با پیشرفت تکنولوژی و گسترش اینترنت، دسترسی به اطلاعات به شکل بی‌سابقه‌ای افزایش یافته است. این امر، چالش‌های جدیدی را در زمینه نظارت و کنترل محتوای منتشرشده ایجاد کرده است.
- با وجود این، برخی از دولت‌ها و سازمان‌ها می‌کوشند با استفاده از فیلترینگ و سایر روش‌های نظارتی، جلوی دسترسی به محتوایی که آنها ضاله تلقی می‌کنند را بگیرند. این اقدامات می‌تواند شامل ممنوعیت‌هایی برای ناشران، نویسندگان و حتی کاربران عادی باشد که به اشتراک‌گذاری یا مطالعه این محتواها می‌پردازند.

۱. بخشنامه به دادسراهای عمومی و دادگاه‌های کیفری.

جمع‌بندی

در اسلام، آزادی بیان و تشویق به دانش‌اندوزی از ارزش‌های مهم شمرده می‌شوند و به عنوان بخشی از تعالیم دینی، ترویج می‌یابند. اسلام بر این باور است که دانش و بیان آزاد، زمینه‌ساز رشد فکری و معنوی جامعه هستند. با این حال، اسلام همچنین بر حفظ اصول اخلاقی و جلوگیری از گمراهی و فساد تأکید دارد. در این راستا، تحریم کتبی که ممکن است به انحرافات فکری و اخلاقی منجر شود، به منظور حفاظت از جامعه در برابر اطلاعات غلط و مضر اعمال می‌شود. این تحریم‌ها نه به منزله سانسور کورکورانه، بلکه به عنوان بخشی از یک سیستم متعادل‌کننده عمل می‌کند که هدف آن حفظ تعادل میان آزادی فردی و مصالح جمعی است. این دیدگاه بر این پایه استوار است که آزادی‌های فردی نباید به گونه‌ای باشد که به جامعه آسیب برساند یا ارزش‌های اساسی آن را تضعیف کند.

در اسلام، آزادی بیان و تشویق به دانش‌اندوزی، ارزش‌های بنیادینی هستند که با دقت و توجه به موازین اخلاقی و اجتماعی مورد تأکید قرار گرفته‌اند. از دیدگاه اسلامی، آزادی بیان نباید به ترویج افکار ضاله و مخرب منجر شود؛ چراکه ممکن است به جامعه آسیب برساند. در عین حال، اسلام دانش‌اندوزی را یک وظیفه مهم برای هر فرد مسلمان می‌داند و تأکید دارد دانش باید به منظور ارتقای فهم و آگاهی و نهایتاً نزدیکی به خداوند مورد استفاده قرار گیرد. این دو مفهوم، آزادی بیان و تشویق به دانش‌اندوزی، در چارچوب ارزش‌های اسلامی و با هدف حفظ کرامت انسانی و تعالی جامعه، هماهنگی دارند.

تحریم کتبی که محتوای ضاله دارند، نه به معنای سرکوب آزادی فکری، بلکه به منظور حفاظت از اصول اخلاقی و جلوگیری از انتشار افکاری است که ممکن است به انسجام اجتماعی و معنویت جامعه آسیب بزند. این تعادل بین آزادی و مسئولیت، نشان‌دهنده درک عمیق اسلام از نیازهای فردی و اجتماعی است و بیانگر این واقعیت است که آزادی بیان و دانش‌اندوزی باید

در خدمت رشد و تکامل انسانی باشند. در این راستا، اسلام با تأکید بر اهمیت علم و دانش، راه را برای پیشرفت و توسعه فرهنگی و علمی جامعه هموار می‌کند؛ ضمن اینکه از انحرافات فکری و اخلاقی جلوگیری به عمل می‌آورد. این دیدگاه متعادل، بستری را فراهم می‌کند که در آن افراد می‌توانند آزادانه افکار خود را بیان کنند؛ درحالی که به حقوق و باورهای دیگران احترام می‌گذارند و به دنبال رشد و تعالی معنوی خود و جامعه‌شان هستند.

این توازن همچنین به افراد امکان می‌دهد تا با استفاده از دانش و معرفت، به درک بهتری از جهان و جایگاه خود در آن برسند و در نهایت، به یک زندگی معنادار و پربار دست یابند. بنابراین اسلام با تشویق به دانش‌اندوزی و بیان آزاد، بر اهمیت داشتن چارچوب‌هایی برای حفظ امنیت فکری و اخلاقی جامعه نیز تأکید دارد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. مکارم شیرازی، ناصر (۵۱۴ق)، **انوار الفقاهه** (کتاب التجارة)، قم، انتشارات مطبوعاتی مذهب.
۲. موسوی خمینی رحمته، روح الله، **تحریر الوسيله**، تهران، انتشارات مکتبه الاعتماد.
۳. منتظری، حسینعلی (۵۱۴ق)، **دراسات في المكاسب المحرمة**.
۴. خویی، سید ابوالقاسم (۷۱۴ق)، **مصباح الفقاهة**.
۵. صانعی، یوسف، **حرية الاعلام الفكر و الثقافي: مطالعة فقهية في الموقف من كتب الضلال**.
۶. جوادی آملی، عبد الله، **عقل و نقل از منظر آیت الله جوادی آملی**.
۷. مطهری، مرتضی، **مفهوم آزادی** (بخش اول)، پایگاه جامع استاد شهید مرتضی مطهری.
۸. شیخ انصاری، مرتضی (۵۱۴ق)، **المکاسب**.

اجزاء از منظر آیت الله سبحانی (دامت برکاته)

پژوهشگر: محمد حسین مؤذن فراشاه^۱

استاد راهنما: حجت الاسلام علی اکبر دهقانی اشکذری

چکیده

«اجزا» از مباحث دانش اصول و به معنای بی‌نیازی از تکرار عمل است. مکلف آن‌گاه که به اماره، امر واقعی یا امر اضطراری یا ظاهری عمل می‌کند و پس از آن کشف خلاف می‌شود با این پرسش مواجه می‌شود که آیا تکرار عمل لازم است یا نه. فراوان اتفاق می‌افتد که مکلف به اصل عملی یا دیدگاه مجتهدی عمل می‌کند و آنگاه آشکار می‌شود که واقعیت بر خلاف اصل بوده یا دیدگاه مجتهد تغییر می‌کند یا مکلف مرجعش را تغییر می‌دهد که نظر دیگری دارد. در همه این موارد آیا تکرار عمل از سوی مکلف لازم است؟

اصولیون در امر واقعی و اضطراری قائل به اجزا هستند و در امر ظاهری فقط در اصول، اجزا را پذیرفته و اماره را مجزی نمی‌دانند؛ اما آیت‌الله سبحانی در تمام اقسام قائل به اجزاست و نظریه ملازمه عرفی که دلیل بر اجزا در برخی موارد است، از ابداعات ایشان می‌باشد. با توجه به اینکه آیت‌الله سبحانی از مراجع معظم تقلید و از اساتید درس خارج اصول و فرد شناخته شده‌ای در این علم هستند و نیز برخی کتب ایشان در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود، سعی شده است دیدگاه نهایی ایشان با نظر به درس خارج و تمام کتب ایشان به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و وبگاه‌های معتبر تبیین شود.

کلیدواژه‌ها: اجزا، آیت‌الله سبحانی، امر واقعی، امر ظاهری، امر اضطراری، اماره، اصل

عملی.

مقدمه

«اجزا» به معنای کفایت کردن و اکتفا به امثال امری با تمام اجزا و شرایط از تکرار امثال مجدد است. از محورهای اصلی بحث اجزا، اجزای امر از انجام دوباره خودش، اجزای امر اضطراری از اختیاری و مجزی بودن امثال امر ظاهری از واقعی است. که هر کدام دارای ویژگی‌ها و ضوابط خاصی می‌باشد. در کنار این سه محور، مواردی وجود دارد که دخیل در اجزاست و نقش بسزایی دارد؛ از جمله: قیام اماره، اصول (اعم از اصل عملی و قاعده فقهی)، قطع به حکم و حجیت این امور در اصل تکلیف یا کیفیت آن، وجود عذر (مستوعب یا غیر مستوعب)، تعبدی یا توصلی بودن عمل، حکومت و تلازم عرفیه.

نظریه اجزا میان فقها متفاوت بوده و آیت‌الله سبحانی از کسانی است که در عصر حاضر متخصص و صاحب نظر در علم اصول و دارای دیدگاهی جدید در بحث اجزا می‌باشد. ایشان با مطرح کردن ملازمه عرفیه، باب جدیدی را در اجزای امر ظاهری از واقعی (در کیفیت عمل) گشوده‌اند که تا پیش از این، اصولیون قائل به عدم اجزا بودند. البته ایشان از مراجع معظم تقلید و استاد درس خارج اصول هستند و کتب اصولی ایشان سالیانی است در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود و مورد رجوع طلاب قرار می‌گیرد. از این جهت سعی شده است نظر نهایی ایشان با بررسی تمام مباحث اصولی مطرح شده توسط ایشان - اعم از درس خارج، المبسوط، المحصول، ارشاد العقول، الوسیط و الموجز - استخراج شود. برای فهم بیشتر مطلب و کاربردی کردن آن، مصادیقی ذیل هر قسم از اجزا ذکر گردیده است.

در این زمینه کتاب یا مقاله‌ای یافت نشد، مگر یک مقاله به عنوان بررسی مسئله اجزا در علم اصول از دیدگاه مرحوم علامه مظفر و علامه آیت‌الله سبحانی، درحالی که دیدگاه آقای سبحانی را در همه ابواب اجزا مورد بررسی قرار نداده است و ناظر به همه نظرات در تمام آثار اصولی ایشان نبوده و مصادیق ابواب نیز ذکر نگردیده است.

توجه به این نکته ضروری است که معیار در مباحث اجزا در این مقاله، کتاب المبسوط که آخرین نوشته آیت الله سبحانی است می باشد؛ اما در مواردی که المبسوط با درس خارج متفاوت است یا مطلبی در المبسوط نیامده باشد ولی در درس خارج ذکر شده باشد، درس خارج معیار و مرجع قرار داده شده است. الموجز ایشان بر مبنای اختصارگویی است. از این رو در مواردی به نظر مشهور بسنده شده و برخی موارد نیز به آن پرداخته نشده است.

موضوع شناسی

در مورد موضوع بحث اجزا تعابیر مختلفی وارد شده است. صاحب کفایه می نویسد: «اتیان مأمور به علی وجهه یقتضی الاجزا أو لا؟»^۱ این تعبیر مورد قبول است؛ اما به جای «یقتضی» از کلمه «یجزی» استفاده می شود.^۲ در آینده نکته آن توضیح داده خواهد شد. در کتب دیگر نظر مرحوم آخوند مینا قرار داده شده است؛ اما خودشان نظر صریحی نداده اند. در الموجز عنوان «إطاعت امر المولی علی وجه المطلوب» موضوع اجزا قرار گرفته است.^۳

۱. خراسانی، کفایه، ج ۱، ص ۸۱.

۲. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۸.

۳. سبحانی، ج ۱، ص ۶۶.

مفهوم شناسی

۱. اجزاء

«اجزاء» مصدر باب افعال و به معنای بی نیاز کردن و کفایت کردن است.^۱ در اصطلاح نیز به همین معنا یعنی کفایت کردن می باشد و معنایی فراتر از آن ندارد.^۲ بعضی آن را به عدم وجوب اعاده در وقت و قضا در خارج از وقت تعریف نموده اند که دارای اشکال است؛ زیرا این از لوازم اجزا می باشد، نه تعریف خود اجزا.^۳ البته آقای سبحانی در الموجز، اجزا را به لازمه معنا کرده است.^۴

۲. علی وجهه

«علی وجهه» است که کیفیات و شرایطی است که شرعاً در مأموریه معتبر است.^۵ احتمال دارد «علی وجهه» به این معنا باشد که هر امری را که فرد بیاورد، مجزی از خودش می باشد و از امر دیگری مجزی نیست؛ مثلاً اگر کسی نماز با تیمم خواند امر نماز با تیمم ساقط است؛ ولی امر به نماز با وضو ساقط نیست.^۶

۳. اقتضاء

کلمه «اقتضاء» در عنوان به اتیان اسناد داده شده است و در اوامر واقعی بر علیت دلالت دارد؛ به طوری که امثال مکلف، علت تامه برای اجزاست و در اوامر ظاهری و اضطراری به معنای «دلالت» است؛ یعنی امثال امر دلالت بر اجزا دارد. البته «یقتضی» ظهور در علیت دارد. پس به جای «یقتضی»، از کلمه «یجزی» که هم دلالت بر علیت دارد هم دلالت، استفاده می کنیم.^۷

۱. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۴۵۵.

۲. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۸. همو، المبسوط، ج ۱، ص ۳۹۹؛ همو، المحصول، ج ۱، ص ۴۰۱؛ همو، ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۶۲.

۳. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۸؛ المبسوط، ج ۱، ص ۳۹۹؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۰۱؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۶۲.

۴. سبحانی، الموجز، ج ۱، ص ۶۶.

۵. المحصول، ج ۱، ص ۳۹۸؛ الوسيط، ج ۱، ص ۱۰۲؛ الموجز، ج ۱، ص ۶۶.

۶. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۸. المبسوط، ج ۱، ص ۳۹۷؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۵۹.

۷. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۸. در الوسيط و الموجز معنایی ذکر نشده است.

المبسوط و ارشاد العقول، قول مرحوم آخوند که مبنی بر علیت در همه اوامر را مطرح و اشکال مرحوم امام را به علیت پاسخ داده است^۱ و المحصول قول آخوند را سزاوار قبول دانسته است.^۲

۴. امر واقعی

امر به معنای انشا و ایجاد بعث از سوی آمر برای ایجاد کردن متعلق آن امر در خارج می باشد؛ اما در بحث اجزاء در تمام اقسام آن، به معنای مطلق حکم است؛ چه انشائی باشد یا اخباری. حال اگر در موضوع حکم، شک لحاظ نشده باشد مانند و «اقیموا الصلاه» و «الغَمُّ حَلَالٌ».^۳

۵. امر اضطراری

«امر اضطراری» حکمی است که یکی از ارکان موضوع آن، اضطرار می باشد؛ مثل «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا»؛ هنگامی که آب از دسترس مکلف خارج باشد برای تحصیل طهارت واجب است تیمم کند.

۶. امر ظاهری

امر ظاهری، حکمی است که شک در موضوع آن اخذ شده است؛ مثل «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ»؛^۴ تا زمانی که مکلف یقین به حرمت شیء پیدا نکند، هرچند حرمت آن مشکوک باشد، محکوم به حلیت است.

۱. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۳۹۷؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۶۱.

۲. سبحانی، المحصول، ج ۱، ص ۴۰۰.

۳. سبحانی، الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۸.

۴. مائده: ۶.

۵. سبحانی، الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۸.

اجزای امثال امر از انجام دوباره خودش

هنگامی که انسان امر شارع را با تمام اجزا و شرایط انجام دهد، قطعاً آن امر را امثال نموده و امر ساقط می‌شود؛ زیرا عدم سقوط متوقف بر اموری است که تمام آنها محکوم به بطلان است و آن امور عبارت است از:

۱. تعدد مأموریه: درحالی که مفروض عدم تعدد است؛ زیرا موضوع له امر نفس طبیعت بوده و با امثال یک فرد از آن، طبیعت امثال می‌شود.

۲. عدم حصول غرض: این خلاف فرض است؛ زیرا آنچه را مکلف می‌آورد علت حصول غرض شارع می‌باشد اما اگر علت به وجود آمدن آن نباشد؛ امری از طرف شارع نباید صورت گیرد.

۳. بقای امر همراه با حصول غرض: این باطل است؛ زیرا لازمه آن اراده گزافی از مولاست و صادر شدن فعل قبیح از مولای حکیم محال می‌باشد.^۱

۴. جواز تبدیل امثال به امثال دیگر: عدم صحت آن در ادامه بررسی خواهد شد. تبدیل امثال مثل زمانی است که مولا به احضار آب برای نوشیدن امر کند و بعد ابتدا آب را در ظرف سفالی بیاورد که در این صورت غرض ادنی حاصل شده است، اما در ادامه برای تحصیل غرض اعلی، آب را در ظرف بلورین می‌آورد.

حال سؤال می‌شود اگر امثال امر علی وجه مجزی باشد پس چگونه تبدیل امثال به امثال دیگر جایز است؟

امر با همان امثال اول، ساقط می‌شود و امثال دوم نیاز به امر جدید دارد. بله، این مثال از

۱. سبحانی، خارج اصول، ۹/۱۲/۹. المبسوط، ج ۱، ص ۴۰۱؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۰۴؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۶۶؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۳؛ الموجز، ج ۱، ص ۶۶.

۲. سبحانی، المحصول، ج ۱، ص ۴۰۴؛ الموجز، ج ۱، ص ۶۶.

باب تبدیل فردی از طبیعت به فرد دیگر است و نیاز به وجود امر جدید نمی باشد.^۱

نکته: تبدیل امتثال به امتثال دیگری در توصیلات بلا اشکال است؛ زیرا قصد الامر در آن شرط نمی باشد؛ ولی چون در عبادات قصد الامر لازم است، نمی توان مأمور به را تکرار کرد و یک نوع بدعت در دین است.

البته در صورتی که عبد آب را حاضر کند، ولیکن بریزد و عبد بر این واقعه مطلع باشد، حکم به عدم اجزا می شود و نیاز به امتثال مجدد دارد؛ با اینکه مکلف امر را با تمام شرایط و اجزا امتثال نموده است؛ زیرا در این گونه موارد دو امر وجود دارد: ابتدا امر ظاهری از سوی شارع و در ادامه امر به وجوب اتیان از سوی عقل به سبب علم به غرض قطعی شارع، پس علم به غرض قطعی شارع، موضوع تام برای امتثال می باشد.^۲ در المبسوط، تعبیر امتثال در حکم عقل پذیرفته نشده^۳ و در ارشاد العقول در بیان حکم عقل حرفی از عقل به میان نیامده است.^۴

نکته: روایاتی هستند که بر عدم اجزا دلالت دارند و ذیل چهار باب آمده اند: «باب الکسوف» و اعاده نماز جماعت به همراه مخالف و اعاده نماز وقتی که نماز جماعت برگزار شود، فاسد شدن حج با جماع که در تمام این روایات، امر اول با امتثال ساقط شده است و امر ثانوی مستقل بوده و در بحث افساد حج با جماع دال بر وجوب از باب مؤاخذة و کفاره و در بقیه موارد دلالت بر استحباب دارد.^۵ روایاتی همچون روایت معاویة بن عمار در باب کسوف «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي، فأعد»^۶.

و روایت مربوط به اعاده نماز همراه مخالف از عمر بن یزید از امام صادق عليه السلام: «ما منكم أحد يَصِلِي صلاة فريضة في وقتها ثم يَصِلِي معهم صلاة تقيّة و هو متوضّأ الا كتب الله له بها خمساً و عشرين درجةً فأرغبوا في ذلك»^۷.

و روایات دیگر که به سبب تطویل بحث به آن اشاره نمی کنیم.

۱. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۹. المبسوط، ج ۱، ص ۴۰۳؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۰۵؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۶۷؛ الوسيط، ج ۱، ص ۱۰۴.
 ۲. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۰۳؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۰۶؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۶۸؛ الوسيط، ج ۱، ص ۱۰۴.
 ۳. سبحانی، ج ۱، ص ۴۰۳.
 ۴. سبحانی، ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۶۸.
 ۵. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۹. المبسوط، ج ۱، ص ۴۰۳؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۰۶؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۶۶ و ۳۶۸؛ الوسيط، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.
 ۶. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۴۹۸.
 ۷. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۳۰۲.

مصادیق اجزای امر از انجام دوباره خودش

در اجزای امثال امر از انجام دوباره آن، بین امر واقعی و اضطراری و ظاهری تفاوتی نیست. در امر واقعی فرقی نیست در اصل عمل مثل «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ»^۱ یا اجزای رکنی مثل وجوب رکوع و غیر رکنی مثل وجوب تشهد یا شرایط مثل وجوب وضو یا مانع مثل عدم ضحک که به ترک آن امر شده است.

در امر اضطراری هم به همین شیوه می باشد. اصل عمل مانند خواندن نماز جماعت واجب با اهل تسنن از روی تقیه و اجزای رکنی مثل ناچاراً در حال نشسته تکبیر گفتن و غیر رکن مانند فردی که از روی اضطرار حمد و سوره را به صورت ذهنی بخواند. همچنین در شرایط مثل نماز خواندن با تیمم و مانع مثل آشامیدن در نماز از روی اضطرار. در امر ظاهری نیز به همین ترتیب است؛ چنان که در امر ظاهری بین اصول عملیه و قاعده فقهیه فرقی نیست. اصول عملیه خواه در اصل عمل مثل استصحاب وجوب نماز ظهر هنگام شک در انجام آن تا قبل از غروب یا اجزای رکنی مثل استصحاب عدم گفتن تکبیر الاحرام قبل از خواندن حمد و غیر رکنی مثل استصحاب عدم سجده دوم هنگام شک در انجام یک سجده یا دو سجده یا شرایط مانند استصحاب عدم بطلان نماز هنگام شک در انجام طمأنینه ذکر رکوع بعد از ذکر و در قبل از خروج رکوع یا موانع مانند استصحاب عدم بطلان نماز موقع چرخاندن سر در موضعی از نماز و شک در ابطال نماز در همان موضوع باشد. قاعده فقهیه نیز خواه در اجزای رکنی مثل قاعده تجاوز هنگام تشهد و شک در انجام دو سجده و غیر رکنی مثل قاعده تجاوز موقع شک در خواندن حمد بعد از خروج از قیام یا شرایط مانند قاعده تجاوز در جایی که بعد از نماز متوجه شود در مکان غصبی خوانده است و مانع مثل قاعده تجاوز هنگامی که شک کند بعد از رکوع در صدق ضحک مبطل در رکوع باشد.

اجزای امر اضطراری از امر واقعی

مرحوم آخوند و برخی دیگر از اصولیون وجود دو امر را در فرض مذکور لحاظ کرده‌اند و در نتیجه به اجزای امثال امر اضطراری از امثال امر واقعی پرداخته‌اند؛ اما طبق نظر مرحوم علامه بروجردی و امام و بالتبع نظر آیت‌الله سبحانی، در عالم اثبات و واقع، با نظر به ظواهر ادله آیات و روایات، فقط یک امر وجود دارد.^۱ و با توجه به حالات مختلف مکلفان، افراد متعددی برای آن وجود دارد و متعلق امر جمعی است بین تمام افراد و مراتب، مثلاً شارع می‌فرماید: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^۲. در اینجا امر شارع نسبت به حالات مکلفان از صحت و مریضی، توانایی و عجز مطلق است. بنابراین نماز به صورت ایستاده یا نشسته، ثابت یا در حال حرکت، همراه با طهارت مائیه یا ترابیه که همه اینها مصادیق طبیعت واحد هستند.^۳ پس امر اضطراری؛ یکی از افراد امر واقعی بوده و امثال آن همان امثال امر واقعی است و مجزی بودن با توجه به آنچه در قسم اول گذشت، قطعی می‌باشد.

البته در الموجز^۴ نظر مرحوم آخوند را مطرح نموده‌اند بر اینکه در اینجا دو امر وجود دارد که اگر در جایی دلیل بدل اضطراری ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ اطلاق داشته باشد به اینکه متکلم در مقام بیان تکالیف مضطر باشد و چیزی در مورد اعاده آن در وقت یا قضا در خارج از وقت نگوید، مجزی خواهد بود؛ ولی اگر در مقام بیان نباشد در این هنگام اجزای آن از باب اصل برائت خواهد بود؛ ولی با توجه به آنچه در مورد کتب توضیح داده شد اشکالی در بحث پیش نمی‌آید.

نکته: فرد بودن مأمور به اضطراری از امر واقعی یا اجزای امر اضطراری از واقعی زمانی قطعی است که عذر مستوعب باشد؛ ولی اگر عذر غیر مستوعب باشد زمانی مجزی خواهد بود که بدار

۱. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۳. المبسوط، ج ۱، ص ۴۰۸؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۱۰؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۷۲؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. بقره: ۴۳.

۳. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۰۹؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۱۰؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۷۲؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۶.

۴. سبحانی، ج ۱، ص ۶۸.

و سرعت گرفتن به امتثال امر اضطراری را جایز بدانیم؛ وگرنه اگر دلیلی بر جواز بدار نباشد، چون اشتغال یقینی بوده نیاز به فراغ یقینی دارد و از این رو مجزی نخواهد بود.^۱

مصادیق اجزای امر اضطراری

با توجه به اینکه مأمور به اضطراری از افراد امر واقعی است و امتثال آن، از قبیل اجزای امتثال امر از خودش می باشد، پس به همان مثال های قسم اول در بخش اضطراری اکتفا می کنیم.

۱. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۱۰؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۱۱؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۷.

اجزای امر ظاهری از واقعی

امر ظاهری به اماره و اصول تقسیم می‌شود. گاهی از اوقات در امر ظاهری به امارات عمل می‌کنیم (مانند عمل به خبر واحد، اجماع منقول، رأی مجتهد و...) و در برخی موارد به اصول؛ اعم از اصول عملیه (مانند استحباب و برائت) و قاعده فقهیه (مثل أصالة الطهارة وأصالة حلیة) و در هر دو، گاه در صدد کشف اصل تکلیف و گاه در صدد کشف کیفیت تکلیف هستند. پس در این قسم باید در دو مقام امارات و اصول بحث کنیم.

مقام اول: امثال به امارات در اصل تکلیف

در عمل به اماره گاه در پی کشف اصل تکلیف هستیم؛ مثلاً می‌خواهیم بدانیم نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه. در ادامه خبر واحد می‌گوید نماز جمعه واجب است؛ ولی بعد می‌مشخص شود نماز ظهر واجب بوده است. قطعاً امر ظاهری مجزی نخواهد بود؛ زیرا اولاً بر عدم اجزا اجماع داریم^۱ و ثانیاً مکلف در اینجا یک عمل باطلی را انجام داده و اجزا برای جایی است که فرد ناقصی از مأموریه واقعی امثال شود؛ نه اینکه فرد معدوم از فرد موجود کفایت کند و ادل اجزای امر ظاهری در کشف کیفیت تکلیف (ملازمه عرفیه و حکومت) در این مورد جریان نمی‌یابد.^۲ البته طبق مسلک سلوکیه که شیخ انصاری قائل به آن می‌باشد، در یک مورد مجزی می‌باشد.^۳ (در مباحث آینده توضیح داده خواهد شد)

مقام دوم: امثال به امارات در کیفیت تکلیف (اجزا و شرایط عمل)

مثلاً خبر واحدی بر عدم وجوب جلسه استراحت نقل شده است و بعد از عمل به آن متوجه

۱. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۵. المحصول، ج ۱، ص ۴۴۶؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۳؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۱۱؛ الموجز ج ۱، ص ۷۱.

۲. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۵. المحصول، ج ۱، ص ۴۴۶؛ الموجز، ج ۱، ص ۷۱.

۳. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۵. المحصول، ج ۱، ص ۴۴۶؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۱۱.

۴. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۱؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۴۶؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۹۳.

شویم اتیان آن واجب بوده است. اکثر اصولیون قائل به عدم اجزا هستند؛ اما طبق عقیده ما مجزی هست و دلیل آن ملازمه عرفیه است که اکثر اصولیون از این ملازمه غفلت کرده‌اند.^۱

بیان ملازمه: مثلاً مولا دارویی برای رفع افسردگی نیاز دارد و به عبد می‌گوید برای ساخت دارو از فلان داروساز کمک بگیر. حال اگر عبد مطابق دستورالعمل داروساز عمل کند و بعد کشف شود آن فرد اشتباه کرده است در این صورت مولا، عبد را ممتثل می‌داند. می‌توان گفت وقتی مولا به عبد دستور می‌دهد به این معناست که من عمل تو را همین که مطابق قول داروساز باشد قبول دارم؛ چه مطابق واقع باشد چه نباشد.^۲ مثال دیگر، زمانی که مولا امر کند عبد را به ساختن خانه یا مسجد و به او بگوید طبق قول فلان مهندس عمل کند و عبد با اطاعت از حرف مهندس، بنا را بسازد و مشخص شود خطایی در عمل رخ داده و سبب آن راهنمایی اشتباه آن متخصص بوده است در این هنگام، مولا عبد را ممتثل امر می‌داند و عمل مجزی می‌باشد.^۳

کسانی که قائل به عدم اجزا هستند دلیلشان این است که اماره طریقی برای رسیدن به واقع است. پس وقتی از رسیدن به آن عاجز ماند و اشتباه رخ داد، بی‌ارزش می‌شود و در نتیجه عمل طبق اماره صورت نمی‌گیرد و بی‌فایده خواهد بود؛ درحالی که آنچه مقصود شارع است در حجیت اماره، کاشفیت غالبی است نه کاشفیت دائمی. شارع می‌داند اگر رسیدن به علم قطعی را ملاک حجیت قرار دهد، موجب عسر و حرج می‌شود؛ در حالی که عسر و حرج در دین نفی شده است. ازاین‌رو به خاطر آسان‌گیری بر بندگان به همان اطمینان و کشف غالبی اکتفا کرده و مردم را به امارات ارجاع داده است.^۴ ممکن است گفته شود بین کاشف بودن اماره و مجزی بودن اماره هنگام تخلف، تناقض وجود دارد؛ زیرا اگر اماره کاشف باشد یعنی واقع میزان است نه اماره اما در صورت اجزا، اماره میزان است نه واقع؛ اما تناقضی وجود ندارد؛ زیرا اماره حجت است؛ چون غالباً کاشف واقع است نه دائماً. پس واقع غالبی میزان است نه واقع دائمی.^۵ در ضمن دلیل اجزا، ملازمه عرفیه است نه خود اماره.^۶

اگر اشکال شود مجزی بودن عمل در صورت کشف خلاف، همان تصویب است، تصویب

یعنی حکم واقعی طبق اماره تغییر می‌کند و در نتیجه حکم واقعی بین عالم و جاهل متفاوت است.

۱. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۵. المحصول؛ ج ۱، ص ۴۲۴؛ الموجز، ج ۱، ص ۷۲؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۵؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۵. المحصول، ج ۱، ص ۴۲۴؛ الموجز، ج ۱، ص ۷۲؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۵؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۱۶؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۲۴؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۵؛ الموجز، ج ۱، ص ۷۲.

۴. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۵. المبسوط، ج ۱، ص ۴۱۷؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۲۶؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۴.

۵. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۵. المبسوط، ج ۱، ص ۴۱۷؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۲۵؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۷.

۶. سبحانی، المحصول، ج ۱، ص ۴۲۶؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۷.

اشاعره قائل به تصویب هستند.

پاسخش این است که بین انشائی بودن حکم و فعلیت آن فرق است. کسی که به حکم ظاهری عمل می‌کند حکم ظاهری در حق جاهل فعلی است؛ ولی حکم واقعی در حق او انشائی هست. در اینجا حکم واقعی بین جاهل و عالم یکی بوده ولی در حق عالم فعلی و در حق جاهل انشائی می‌باشد و علت صحت فرق گذاشتن بین عالم و جاهل، آسان‌گیری بر امر کردن بندگان برای رسیدن به علم می‌باشد.^۲

آیت الله بروجردی دلیل دیگری بر اجزای امر ظاهری در کیفیت تکلیف بیان نموده‌اند که از نظر ما قابل قبول نیست؛ زیرا ایشان بحث حکومت را مطرح می‌کنند که صل فی الطاهر محکوم است و صدق العادل حاکم. در واقع موضوع صل فی الطاهر را توسعه می‌دهد؛ در حالی که در حکومت باید طرفین لفظی باشند؛ لکن صدق العادل لبی است؛ زیرا عصاره بنای عقلاست و دلیل لفظی بر حجیت قول عادل وارد نشده است. پس نمی‌تواند حاکم بر دلیل لفظی باشد.^۳ بله روایاتی که در باب حجیت قول ثقة وارد شده ناظر به بیان ثقة بودن برخی افراد است؛ ولی ناظر به حجیت قول ثقة نیست.^۴

نکته: در بحث اماره ما قائل به طریقت هستیم؛ یعنی اماره را به خاطر اینکه طریقی به سوی واقع است حجت می‌دانیم؛ اما برخی قائل به سببیت هستند؛ به این معنا که خود قیام اماره مصلحت دارد. مسلک سلوکیه که رأس آنان شیخ انصاری است، یکی از سه گروه سببیت اماره است. شیخ می‌فرماید عمل به اماره فی نفسه مصلحت دارد و هرگز در واقع تصرف نمی‌کند. بنابراین اگر مفاد اماره خلاف واقع شد مصلحت سلوکیه، فوت واقع را جبران می‌کند و طبق این نظر، عمل به اماره فقط از قضای نماز در صورتی که مصلحت وقت و نماز یکی باشد، مجزی خواهد بود.^۵

مقام سوم: عمل به اصول در اصل تکلیف

مباحثی که در مقام اول گفته شد، حرف به حرف آن در اینجا جریان دارد و در نتیجه اگر در اصل تکلیف طبق اصول عمل شد و بعد کشف خلاف صورت گرفت، امثال تکلیف ظاهری از

۱. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۵. المبسوط: ج ۱، ص ۴۱۷؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۲۷.

۲. سبحانی، المحصول، ج ۱، ص ۴۲۷؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۷؛ الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۶. المبسوط، ج ۱، ص ۴۱۸؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۲۷؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۹.

۴. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۱۹؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۹.

۵. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۶. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۱؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۳۰؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۹۱.

۶. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۱؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۴۶؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۹۳.

امر واقعی مجزی نخواهد بود.^۱

مقام چهارم: عمل به اصول در کیفیت تکلیف

اصول در اینجا به قواعد فقهیه و اصول عملیه تقسیم می‌شود. در قواعد «أصالة الحلیه»، «أصالة الطهاره» و «قاعده تجاوز» و در اصول عملیه براءت و استصحاب مورد بررسی قرار می‌گیرند. در الموجز اقسام ذکر نگردیده است، لکن به خاطر ملازمه عرفی، حکم به اجزا شده است.^۲

۱. «أصالة الطهارت» و «أصالة حلیت» و قاعده تجاوز

به سه دلیل عمل طبق موارد بالا مجزی خواهد بود.

دلیل اول: حکومت

در ابتدا بر شرطیت شیء دلیل وجود ندارد و در ادامه روایتی دیگر موضوع روایت قبل را توسعه می‌دهد که دلیل اول محکوم و دلیل دوم حاکم بر آن است و عمل به روایت حاکم، از باب اجزای امثال امر از خودش قطعاً مجزی خواهد بود. دلیل بر شرطیت در أصالة الطهاره، «صَلَّ فِي الثَّوْبِ الظَّاهِرِ» است و ظهور در طهارت واقعی دارد و «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ» حاکم بر دلیل اول بوده و موضوع آن را به طهارت واقعی و ظاهری توسعه می‌دهد.^۳ در أصالة الحلیه «صَلَّ فِي ثَوْبِ الْمُبَاحِ» محکوم؛ و «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ» حاکم، و موضوع روایت محکوم به حلیت واقعی و ظاهری توسعه می‌یابد.^۴ در قاعده تجاوز نیز روایات بیان شرطیت عمل، محکوم، و روایت «كُلُّ مَا سَكَكَتَ فِي شَيْءٍ وَ دَخَلَتْ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ حَاكِمٍ» و موضوع آن روایات را گسترده می‌کند.^۵ البته ارشاد العقول مجزی بودن را فرع بر این دانسته است که لسان حکومت، جعل کردن مصداق باشد.^۶

دلیل دوم: ملازمه

در أصالة الطهاره وقتی شارع به من دستور می‌دهد که به اصل طهارت عمل کنم، این ملازم

۱. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۳؛ المحصول، ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۸۳؛ در خارج اصول از اصل در کشف اصل تکلیف اشاره نکرده‌اند.

۲. سبحانی، ج ۱، ص ۷۲.

۳. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۱۷. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۴؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۲۴؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۹۸.

۴. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۵؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۲۵؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۹۹.

۵. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۳۹؛ در المبسوط دلیل حکومت مطرح نگردیده است.

۶. سبحانی، ج ۱، ص ۴۰۲.

است با اینکه شارع در مقام امتثال به همان قناعت کند و در صورت کشف خلاف عمل را بار دیگر از من نخواهد.^۱ همچنین در اصالة الحلیه^۲ و قاعده تجاوز^۳ ملازمه عرفیه علت بر اجزای امر ظاهری از واقعی می باشد.

دلیل سوم: اجماع

وقتی من به حکم قاعده طهارت در عبايي که پاک است نماز خواندم، عنوان نماز بر آن منطبق می شود. در نتیجه حکم هم ساقط شده و اجماع داریم در یک روز دو نماز واجب ظهر واجب نیست. حال که فهمیدم عبا نجس است برای نمازهای آینده نمی توانم در آن نماز بخوانم؛ ولی نمازهایی که خوانده ام صحیح است.^۴ البته ارشاد فقط دلیل اجماع را از آیت الله بروجردی رحمته الله نقل قول کرده است؛ اما تأیید و رد نکرده است.^۵ به همین ترتیب در أصالة الحلیه^۶ و قاعده تجاوز^۷ نیز اجماع دلیل بر اجزا می باشد.

۲. استصحاب

تمام دلایل قبل به همان توضیحی که گذشت در اینجا نیز جاری است، مثلاً نماز با لباس مستحب الطهاره مجزی است از باب اینکه دلیل استصحاب یعنی «لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» بر صل فی ثوب الطاهر حاکم است^۸ و نیز دو دلیل دیگری که در قسم قبلی بیان شد.^۹

۳. برائت

محور جریان موارد گذشته در موضوع بود، لکن اصل برائت در حکم نیز جاری می شود. برائت در شبهه حکمی مانند شک داریم سوره واجب است یا نه و بعد از فحص از ادله و یأس از دلیل بر وجوب، نسبت به وجوب برائت جاری می شود و شبهه موضوعیه مثل شک در غصبی بودن مهر نماز گزار. در شبهه حکمی از باب حکومت مجزی است و اصل حاکم بر دلیل واقعی است

۱. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۸؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۲۵؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۹۹.
۲. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۴؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۳۸؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۹۹.
۳. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۸؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۴۰۲؛ در المحصول اشاره ای به ملازمه نشده است.
۴. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۴؛ در المحصول اشاره ای به اجماع نشده است.
۵. سبحانی، ارشاد العقول، ج ۱، ص ۳۹۹.
۶. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۵؛ در المحصول اشاره ای به اجماع نشده است.
۷. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط و المحصول اشاره ای به اجماع نشده است.
۸. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۶؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۴۰۰؛ المحصول حکومت را به شرط هم لسان بودن استصحاب با اصالة الطهاره صحیح دانسته است.
۹. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المحصول، ج ۱، ص ۴۳۹؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۴۰۰؛ البته دلیل اجماع را ممکن دانسته است.

یعنی در جهالت سوره واجب نیست.^۱

نکته: تا به حال حکومت از باب توسعه موضوع بود؛ اما الان از باب از بین بردن حکم در جهل است. پس در موضوع برائت جاری نمی‌شود؛ زیرا در حکومت نیاز به وضع است، ولی لسان اصل برائت رفع است.^۲

ممکن است سؤال شود چطور در شبهه حکمیه اصل عملی حاکم بر دلیل اجتهادی می‌باشد و حال آنکه رتبه اصل مؤخر از دلیل اجتهادی است؟ پاسخش این است که اصل برائت هرچند اصل است ولی حجیت آن به سبب دلیل اجتهادی است.^۳ ارشاد العقول اشکال را پذیرفته و در نتیجه حکومت را در شبهه حکمیه قبول ندارد.^۴ المبسوط، اصل را حاکم بر دلیل اجتهادی نمی‌داند؛ بلکه دلیل حجیت اصل که همان حدیث رفع باشد را حاکم بر دلیل اجتهادی می‌داند.^۵

المبسوط وجود ملازمه عرفی (بین امر به عمل به برائت و اجرای عمل بر طبق آن) در هر دو قسم برائت را ممکن دانسته است.^۶ ارشاد العقول ملازمه عرفی در شبهه حکمیه را دلیل بر اجزا قرار داده است.^۷

نکته: تبدل قطع

اگر مکلف به هر دلیلی (غیر از شرع) به قطع برسد و طبق آن عملی را انجام دهد و بعد خلاف آن ثابت شود، عمل او مجزی نخواهد بود؛ زیرا عقل با توجه به واقع‌نمایی قطع، آن را حجت می‌داند؛ ولی در حجیت آن تعبدی از سوی شارع نیست و در نتیجه اگر خلاف حکم قطع ثابت شود عمل مجزی نخواهد بود^۸ و در ادامه دلیلی نیز بر اجزای آن از سوی شرع وجود ندارد و عقل به خاطر باقی بودن غرض، بر وجوب امتثال امر جدید حکم می‌کند و دلایل اجزا، ملازمه و حکومت، در اینجا منتفی می‌شود؛ چون وجود امر از سوی شارع، لازمه اجرای آن دلایل است.^۹

البته در تبدل رأی مجتهد زمانی که دلیل برخلاف قطع او کشف بشود، خللی به اجزا وارد

۱. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۷؛ المحصول ج ۱، ص ۴۳۹.

۲. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. ارشاد العقول، ج ۱، ص ۴۰۱.

۳. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰.

۴. سبحانی، ج ۱، ص ۴۰۱.

۵. سبحانی، ج ۱، ص ۴۲۷.

۶. سبحانی، ج ۱، ص ۴۲۶.

۷. سبحانی، ج ۱، ص ۴۰۰.

۸. سبحانی، خارج اصول، ۹۰/۱۲/۲۰. ارشاد العقول، ج ۱، ص ۴۰۴.

۹. سبحانی، المبسوط، ج ۱، ص ۴۲۹؛ المحصول، ج ۱، ص ۴۴۸؛ ارشاد العقول، ج ۱، ص ۴۰۴.

نخواهد شد؛ زیرا قطع او به پشتوانه آیات و روایات بوده است؛ نه اینکه به هر دلیلی به قطع رسیده باشد. در ضمن استخراج حکم از آیات و روایات توسط مجتهد برای اثبات اجزا کافی است و اینکه مجتهد به قطع رسیده باشد یا نه فرقی نمی‌کند.^۱

مصادیق اجرای امر ظاهری

در این قسم برای هر یک از موارد امر ظاهری یک مثال آورده می‌شود.

۱. اماره (اعم از خبر واحد، تبدل رأی مجتهد، بینه و ...):

- اصل: ابتدا وجوب نماز جمعه و بعد کشف شود وجوب نماز ظهر.
- اجزای رکنی: عدم وجوب قیام متصل به رکوع و در ادامه کشف خلاف شود.
- غیر رکنی: همانند عدم وجوب سوره و سپس وجوب آن ثابت شود.
- شرایط: عدم وجوب جلسه استراحت و سپس خلاف آن کشف شود.
- مانع: عدم مانعیت آمین گفتن ولی پس از مدتی اماره بر وجوب ترک آن اقامه شود.

۲. استصحاب و قاعده تجاوز:

مصادیق این دو در بحث اجرای امثال امر از خودش گذشت؛ لکن با این تفاوت که هر کدام از مصادیق یادشده، بعد از کشف خلاف، از امر واقعی خود مجزی هست.

۳. برائت حکمی:

- اصل: شک در وجوب نماز غفیله
- اجزای رکنی: شک در وجوب گفتن ذکر تکبیرة الاحرام
- اجزای غیر رکنی: شک در وجوب یک سلام یا دو سلام
- شرایط: شک در وجوب رو به قبله بودن.
- مانع: شک در وجوب ترک چرخاندن سر بیش از حد مجاز.

۴. برائت موضوعیه:

- اصل: وجوب ۱۰ نماز قضا هنگام شک در وجوب ۱۰ یا ۱۵ نماز قضا.
- اجزای رکنی: شک در انجام انحای رکوع به طور صحیح.
- اجزای غیر رکنی: شک در انطباق سوره بر عبارتی که بعد از حمد خوانده است.
- شرایط: شک در غصبی بودن مکان.
- مانع: شک بین وجود اجزای حیوان حرام گوشت در لباس نمازگزار.

۵. اصالة الطهارة و حلیت:

این اصل در لباس و مکان نمازگزار جریان دارند. اصالة الطهارة مانند نماز خواندن با لباس یا بدن یا محل سجده که هر سه مشکوک به نجاست هستند و پس از نماز به نجاست آنان علم پیدا می شود. اصالة الحلیة مثل اینکه در لباس یا مکانی که غصبی بودن آن مشکوک است نماز بخواند و بعد از اتمام نماز به غصبی بودن لباس یا مکان پی ببرد.

نتیجه‌گیری

اگر مکلف امری را امتثال کند بدون تردید از خود آن امر مجزی خواهد بود؛ چه امر واقعی باشد یا اضطراری یا ظاهری. در اجزای امر اضطراری از واقعی چون یکی از افراد واقعی است و در حقیقت یک امر وجود دارد لذا بازگشت بحث به امتثال امر از خودش بوده و در نتیجه مجزی بودن آن قطعی و ضروری است. در اجزای امر ظاهر از واقعی اگر اسباب حکم ظاهری، اماره یا اصل، در مسیر کشف کیفیت تکلیف بوده باشد، به دلیل حکومت، اجماع و تلازم عرفی که نظریه جدیدی در مبحث اجزای می باشد، قطعاً مجزی خواهد بود و اگر برای کشف اصل تکلیف باشد مجزی نخواهد بود. در عمل به قطع، اعم از اصل تکلیف یا کیفیت تکلیف، در صورت مخالفت با واقع محکوم به عدم اجزاست.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، بی جا، دارالفکر.
 ۲. جلال مازندرانی، سید محمود (۱۴۱۴ق)، المحصول فی علم الاصول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
 ۳. حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
 ۴. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۹ق)، کفایه الاصول، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
 ۵. عاملی، محمد حسین (۱۴۲۶ق)، إرشاد العقول إلى مباحث الاصول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
 ۶. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰ش)، درس خارج اصول، فقاہت: <https://eshia.ir/Feqh/Archive/Sobhani/Osool/90>.
- (۱۴۳۱ق)، المبسوط فی اصول الفقہ، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- (۱۴۱۴ق)، المحصول فی علم الاصول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- (۱۳۸۸ش)، الوسیط فی اصول الفقہ، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ چهارم.
- (۱۴۲۰ق)، الموجز فی اصول الفقہ، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم.

ارزیابی نقش تقابلی خدمت به ولی خدا و دشمن خدا

نویسنده: مجتبی احمدی بیداخویدی^۱

استاد راهنما: حجت الاسلام علی اکبر دهقانی اشکذری

چکیده

امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَنْشِ فِي حَاجَةِ وَلِيِّ اللَّهِ أُبْتُلِي بِأَنْ يَنْشِيَ فِي حَاجَةِ عَدُوِّ اللَّهِ». این روایت بیان‌کننده نوعی ملازمه است؛ ملازمه میان اینکه اگر فردی به دستور ولی خدا جامه عمل نپوشاند، به ناچار به پیروی خواسته دشمن خدا دچار می‌شود. این دست تلازمات همواره در طاعت و معصیت انسان نقش اساسی دارد. حال باید دید منظور از ولی خدا و دشمن خدا در این روایت چیست؟ همچنین آیا آثار این تلازم تکوینی است یا جعلی و اعتباری؟ بازخوانی وقایع تاریخی گواه روشنی بر صحت رابطه تقابلی‌ای است که امام بیان نموده‌اند. تلازم در آیات و روایات را می‌توان به دو دسته موافق و مخالف تقسیم کرد. فراز مذکور از امام صادق علیه السلام تلازم مخالف و عکس را بیان می‌دارد و نوع اثری که در روایت از تلازم بیان شده، اثر وضعی است. روش نویسنده در بررسی‌ها روش توصیفی - تحلیلی است و از منابع کتابخانه‌ای بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: ولی خدا، خدمت، تلازم، تقابل، تکوین و اعتبار.

۱. طلبه سطح یک حوزه علمیه استان یزد.

مقدمه

در دین مبین اسلام به مقوله دوستی و خدمت نسبت به مؤمنین اهمیت زیادی داده شده است. آیات و روایات شاهد بر این موضوع هستند. علاوه بر خدمت به مؤمنین و مردم، بحث خدمت به خدا و ولی خدا هم مطرح شده که چه بسا مرتبه آن از خدمت به خالق افزون باشد؛ چون فردی که به مردم خدمت می‌کند مرتبه شکر با واسطه را می‌گذراند و فردی که به خدا یا ولی خدا خدمت می‌کند، مرتبه شکر را بدون واسطه یا به واسطه نزدیک‌تری انجام می‌دهد.

در مقابل دوستی و خدمت، مقوله تبری جستن از دشمنان در دین اسلام ضمن آیات و روایات به فراوانی مطرح شده است؛ شاهد آنکه امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «هل الدین الا الحب و البغض»؛ (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۶۵، ص ۶۳) به این معنا که دین چیزی جز دوستی با مؤمنین و دشمنی با دشمنان نیست. انسان باید خود را در قبال این وظیفه مسئول دانسته در حد توان خود از دشمنان تبری بجوید. البته در مقابل آن می‌فرماید: «لا دین لمن لا تقیه له». (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۷۲، ص ۴۱۲) انسان باید مراقب حدود و حساسیت‌ها نیز باشد.

امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَمْسِ فِي حَاجَةِ وَلِيِّ اللَّهِ أَبْتُلِيَ بِأَنْ يَمْسِي فِي حَاجَةِ عَدُوِّ اللَّهِ»؛ (صدوق، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۱۲) یعنی کسی که در راه طاعت ولی خدا قدم بر ندارد، دچار پیمودن راهی می‌شود که منجر به طاعت دشمنان خدا یا ولی خدا می‌شود. به نوعی امام میان خدمت به ولی خدا و خدمت به دشمن ولی خدا ملازمه قرار داده‌اند. در این مقاله به بررسی این تلازم پرداخته شده است.

در منابع مکتوب معمولاً به اهمیت خدمت و انفاق به مؤمنان و دوری از همنشینی و کمک به دشمنان خدا پرداخته شده است، ولی در هیچ یک به ارتباط و تلازم متقابل میان خدمت به ولی خدا و دشمن خدا پرداخته نشده است. این مقاله در صدد بیان این ملازمه است.

مفهوم‌شناسی

۱. واژه ولی

واژه «ولی» از ماده «وَلَى» است و اهل لغت آن را به معنای قرب و نزدیکی دانستند. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۶، ص ۱۶۱؛ مرتضی زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۳۹۸؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۵۱) آل عصفور در العین ذیل واژه «ولی» نوشته است: «الولی: ولی النعم»؛ «مراد از ولی سرپرست و صاحب نعمت است». ابن فارس هم در مقایسه اللغه این واژه را به معنای سرپرست و اداره کننده دانسته است. (ابن فارس، ج ۶، ص ۱۶۱) طریحی در کتاب مجمع البحرین بیان می کند که «ولایت» همان دوستی با اهل بیت و پیروی از آنان در انجام دستورات است و «ولی» از نام های خداوند به معنای ناصر است. (طریحی، ج ۱، ص ۴۶۷)

در کتاب التحقیق فی کلمات قرآن الکریم، ذیل واژه «ولی» آمده که معنای آن قرب و نزدیکی است و معانی دیگر مانند ناصر و... به همین معنای قرب بازمی گردد و هرکس کاری را برعهده گیرد «ولی» نامیده می شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۲۰۲) وی ذیل معنای ولایت نیز می نویسد که ولایت یعنی تدبیر کارهای غیر و ایستادگی به کفایت زندگی آن. (همان، ص ۲۰۴)

مراجعه به کتب لغت حاکی از آن است که واژه «ولی» در معانی گوناگونی استعمال می شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۶؛ ازهری، ج ۱۵، ص ۴۴۷)

اما بسیاری از لغت دانان، معنای حقیقی و شایع ولی و ولایت را سرپرستی و صاحب اختیاری بیان کرده اند و معانی دیگر را مجازی دانسته اند که همه به همان یک معنای حقیقی سرپرست بودن برمی گردد. (مظفری، ۱۳۹۰)^۱

۱. برگرفته از کتاب امامت و وازگان مربوط.

۲. واژه عدو

«عَدُو» (به فتح عین و سکون دال) به معنای تجاوز، و عَدُوّ (به فتح عین و ضم دال و تشدید واو) به معنای دشمن است که در قلب به انسان عداوت دارد و در ظاهر مطابق آن رفتار می‌کند. به گفته بعضی از لغت‌شناسان «عدو گاهی با قلب است که به آن عداوت و معادات می‌گویند و گاهی در راه رفتن است که عدو (دویدن) نام دارد و گاهی در عدم رعایت عدالت در معامله است که عدوان و عدو گویند». راغب اصفهانی می‌نویسد: «دشمن دو جور است: یکی آنکه به شخص عداوت دارد و به قصد دشمنی است و دیگری آنکه به قصد عداوت نیست؛ بلکه وی حالتی دارد که شخص از آن متأذی می‌شود؛ چنان که از کار دشمن متأذی می‌شود».

ارتباط خدمت به ولی خدا و خدمت به دشمن خدا

در بعضی از آیات و روایات به برخی از امور در راستای کمک یا نفعی برای خدا یا ولی خدا امر شده که عدم ایجاب این امر منجر به ورود در امر مخالف آنمی شود؛ یعنی وارد امری می شویم که در مخالفت یا ضرر است که این ضرر گاهی متحمل ولی خدا می شود و گاهی در پی مخالفت با خداوند است؛ بدون اینکه خود فرد متوجه آن شود.

این در حالی است که در منابع روایی ما فراوان به موضوع خدمت به ولی خدا و مؤمنان پرداخته شده و برای آن آثار فراوانی را ذکر کردند. در نقطه مقابل در آیات و روایات به برائت از دشمنان و دوری از آنان و ترک ارتباط با آنان توصیه شده و در کنار این دو مقوله، وجود ارتباطی متعکس در برخی از روایات مورد توجه قرار گرفته است، به شکلی که ترک خدمت به خدا و ولی خدا مساوی با خدمت به دشمنان خدا دانسته شده است. در ادامه به بررسی روایتی که در این خصوص از امام صادق علیه السلام رسیده است می پردازیم.

شیخ صدوق در کتاب من لایحضر الفقیه این روایت را چنین نقل می کند:

و روي يعقوب بن يزيد عن احمد بن الحسن الميثمي عن الحسين بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: أَنْفَقَ وَ أَيْقَنَ بِالْحَلْفِ وَ اعْلَمَ أَنَّهُ مَنْ لَمْ يُنْفِقْ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أُبْتُلِي بِأَنْ يُنْفِقَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ لَمْ يَمْسَسْ فِي حَاجَةِ وَلِيِّ اللَّهِ أُبْتُلِي بِأَنْ يَمْسَسَ فِي حَاجَةِ عَدُوِّ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ (صدوق، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۱۳)

بدان که هرکس در راه طاعت خدا خرج نکند، به خرج کردن در راه معصیت خداوند عزوجل گرفتار شود و هرکه در راه رفع نیاز دوست خدا قدم بر ندارد، به قدم برداشتن در راه رفع نیاز دشمن خداوند عزوجل گرفتار آید.

ارزیابی سندی

شیخ صدوق این روایت را در من لا یحضره الفقیه ذکر کرده و شایان ذکر است این کتاب از کتب اربعه شیعه می باشد.

۱. حسین بن ابی حمزه (حسین بن حمزه): درباره او میان نویسندگان و در کتب رجالی، اختلاف سختی پیدا شده است. اختلاف ظاهراً از آنجا آغاز شده که کثی از حسین بن ابی حمزه، فرزند ابوحمزه، نام برده و وی را ثقه دانسته است. نجاشی حسین دیگری را که فرزند حمزه لثی دانسته، ذکر کرده و گوید این حمزه داماد ثابت (ابوحمزه) بوده و در نتیجه، این حسین نواده دختری ابوحمزه است - نه فرزند او - و از این روست که نجاشی هنگام برشمردن پسران ابوحمزه، از حسین نامی نبرده است. از همین جاست که برخی هر دو تن را شخص واحدی دانسته اند. به هر حال بیشتر احتمال می رود که حسین نواده دختری ابوحمزه باشد. وی را از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام دانسته اند و از راویان موثق به شمار آورده اند. گفته اند که حسن بن محبوب از وی روایاتی نقل کرده است. گروهی نیز گویی به منظور تفکیک میان دو حسین، مرجع ابن محبوب را حسین فرزند ابوحمزه دانسته اند. (نجاشی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۰۷) در هر حال اگر دو شخصیت جدا برای آنان قائل شویم، باز هم توثیق هر دو مطرح است و بحث و اختلافی در ثقه بودن این دو مطرح نیست.

۲. احمد بن الحسن میثمی: وی از موالی بنی اسد و فردی واقفی مذهب است. اما علمای رجال به توثیق وی معترف اند که در ادامه خواهد آمد. میثمی از امام رضا علیه السلام و ابان بن عثمان روایت نقل کرده و افرادی همچون یعقوب بن یزید، عبیدالله بن احمد بن نهیک و حسن بن محمد بن سماعه از او روایت نقل کردند. همچنین وی دارای کتابی به نام النوادر است که محدثان از این کتاب حدیث نقل می کنند.

با مراجعه به کتب درباره احمد بن الحسن به اطلاعات پیش رو دست می یابیم:

نجاشی درباره وی می نویسد: «وی از رجال صحیح الحدیث است و از ثقات به شمار می رود و علما به روایات او تکیه کرده اند».

کشی نیز می نویسد: «او از واقفیه بوده و برای همین علامه حلی او را در جزء دوم خلاصه ذکر می کند و به اخبار او اعتماد ندارد و درباره او متوقف می باشد».

محدث نوری سند این حدیث را در اعلا درجه صحت می‌داند. (محدث نوری، ۱۳۶۹، ج ۱،

ص ۵۵۳)

محقق استرآبادی و آیت الله خویی می‌فرماید: «طریق شیخ صدوق به احمد بن حسن میثمی

صحیح است». (خویی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۰)

در هر حال اکثر به اتفاق علما وی را فرد موثقی در نقل حدیث برشمردند و برخی هم درباره

رویگردانی او از مذهب واقفیه بحث نمودند.

۳. یعقوب بن یزید: یعقوب بن یزید انباری قمی از محدثان شیعه در قرن سوم است که

محضر سه امام بزرگوار (امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم‌السلام) را درک کرده است. او شاگرد راویان

بزرگی همچون محمد بن ابی عمیر و حسن بن محبوب را داشته است. کتاب النوادر الحجج و کتاب

البداء از آثار اوست. نجاشی، از علمای رجال، یعقوب را از نویسندگان درباره خلیفه عباسی و دارای

دو ویژگی جاهت و صداقت می‌دانست. (نجاشی ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۵۰) شیخ طوسی نیز او را فرد

وجیه و موثقی برشمرده است. (طوسی ۱۳۷۳، ص ۳۵۹) تمام رجال شناسان نیز پس از شیخ طوسی

و نجاشی وی را از شخصیت‌های برجسته و درخشان می‌دانند و به سخنان نجاشی و شیخ طوسی

اکتفا کردند. (ر.ک: wiki.ahlolbait.com)

ارزیابی دلایلی روایت

در روایت این گونه آمده است:

۱. انسان به انفاق امر شده و به او این اطمینان را می‌دهد که جای انفاقی که از دستش رفته،

پر می‌شود؛ یعنی همان مقدار به او بر خواهد گشت.

۲. در ادامه به این موضوع پرداخته می‌شود که اگر فردی از امر انفاق در راه خدا خرج نکرد،

به ناچار در امر معصیت خداوند خرج خواهد کرد.

۳. و هرکس هم که در رفع حوائج ولی خدا قیام نکند، به ناچار در رفع حوائج دشمن ولی

خدا به پا می‌خیزد که این یک نوع دشمنی با ولی خدا محسوب می‌شود.

حال فراز سوم این حدیث مورد بحث می‌باشد.

فراز «مَنْ لَمْ يَمْسُ فِي حَاجَةِ وَلِيِّ اللَّهِ أُبْتَلِيَ بِأَنْ يَمْسِيَ فِي حَاجَةِ عَدُوِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»

در روایات با تعابیر مختلف افرادی مورد توجه قرار گرفته‌اند و شرع دستور به تکریم آنان داده است و مخالفت با آن را مستوجب عقوبت‌هایی برشمرده است؛ برای نمونه در روایات متعددی که با عنوان مؤمن رسیده، به احترام و تکریم مؤمن و فضیلت آن و عقوبت ترک آن اشاره شده است؛ چنان که در برخی دیگر از روایات مسلمان محور سخن قرار گرفته و احترام و کمک به او را ضروری دانسته است تا بدانجا که کسی که نسبت به امور مسلمانان بی‌اهمیت باشد را از جرگه مسلمانان خارج می‌داند. (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۰، ص ۵۹۸)

در این فراز از روایت به برطرف‌سازی حاجت ولی خدا اشاره شده است: «مَنْ لَمْ يَمْسُ فِي حَاجَةِ وَلِيِّ اللَّهِ...». واژه «ولی» و «ولایت» با معانی قرآنی و روایی این واژگان که به معنای سرپرستی و صاحب‌اختیار است، هماهنگ می‌باشد.

در روایات دیگر تلازم‌هایی ذکر شده که به صورت کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: گاهی ملازمه‌ای موافق است؛ مانند «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»؛ (انعام: ۱۶۰) گاهی ملازمه‌ای مخالف و متعکس است؛ مانند روایت مذکور.

در روایت مذکور نمونه‌ای از تعکس در دو مقوله خدمت و عداوت مشاهده می‌شود. مهم این است که این دو مقوله در روایت، با هم تلازم دارند؛ یعنی اگر انسان امری را ایجاب نکند، به ناچار باعث ایجاد امر دیگری می‌شود. فرد مکلف باید به چنین مواردی دقت داشته باشد که ناخواسته وارد طریق مخالف خدا و ولی او نشود. در واقع با عدم انجام خدمت در راه خدا این خواسته خود او بود که وارد طریق معصیت خداوند بشود.

این روایت در قسمت دوم، انسان را در راستای همان انفاق و خدمت به خدا، به مشی در طریق ولی خدا توصیه می‌کند. اگر در این مسیر موفق به انجام این امر نشد یا به خواسته خود از این امر سر باز زد، دچار مشی در طریق عداوت و دشمنی با ولی خدا می‌شود. این مورد را در تاریخ بسیار دیدیم.

در روایت از واژه «مشی فی حاجه» استفاده شده است. چنین ترکیبی بر آن دلالت می‌کند که شخص خود را برای دیگری هزینه نماید و به تعبیر دیگر انفاق کند.

بازشناسی راه های «مشی فی حاجة ولی الله»

برای اجابت نیازهای ولی خدا چند کار لازم است: اول از همه شناختن صحیح ولی خدا. برای دانستن نیاز ولی باید او را به خوبی بشناسیم. منظور از شناخت در اینجا شناخت ظاهری نیست؛ شناخت باطنی است. لزوم شناخت با این حدیث بهتر درک می شود: «من مات و لم يعرف امام زمانه، مات میتة الجاهلیة». (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۵۱، ص ۱۶۰) برای اینکه فرد دچار مرگ جاهلی نشود، باید ولی زمان خود را بشناسد. بعد از شناخت صحیح ولی، درخواست و حاجت او را در این زمانه در می یابیم که درخواست امام طبق برداشت اکثر، محیاسازی و آمادگی برای ظهور حضرت است.

در روایت عنوان «مشی» آمده و این «مشی» یعنی طریق و مشی حاجه؛ یعنی طی کردن طریق حاجت؛ به عبارت ساده تر یعنی همان اجابت درخواست ولی خدا. حال انسانی که در این راه تلاش می کند، حاضر است خود را در این راه فدا کند؛ چنان که در زیارت جامعه کبیره خطاب به ائمه معصومین و اولیای خداوند متعال می گوئیم: «بِأَبِي أَنْتُمْ وَ أُمِّي وَ أَهْلِي وَ مَالِي وَ أُشْرَتِي» یعنی انسانی می خواهد حد معرفت خود را نسبت به امام نشان دهد و این را می گوید، حاضر است از خود و عزیزترین کسان و عزیزترین دارایی خود در راستای معرفت امام و بالتبع در راستای اهداف امام بگذرد.

یکی از مصادیق این خرج کردن نفس انسان که در راستای همان مشی در حاجت ولی خداست را می توان انفاق در این راه دانست؛ خرج کردن هرچه دارد و ندارد: «مما رزقناکم ینفقون». «انفاق» از ماده «نفق» می آید و یعنی گذاشتن از هر چیزی و از بین رفتن آن با تمام شدن آن چیز. (ابن منظور، ۱۴۱۱ق، ج ۱۴، ص ۴۲۴) این واژه در روایات و آیات اصطلاحاً به اعطای مال یا چیز دیگری در راه خدا به فقیران و دیگر راه های مورد نیاز گفته می شود. (راغب، ۱۳۸۳، ص ۸۱۹)

بعضی دایره انفاق را در امور مادی محدود کرده اند و آن را فقط بخشش مال و دارایی خود می دانند؛ در حالی که این گونه نیست؛ انفاق هم دارای انواع مختلفی است. خداوند با آیه «مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» بیان می دارد که از هرچه به شما داده ایم می توانید انفاق نمایید. بنابراین حدود انفاق وسیع تر می شود.

در بیان انواع انفاق می توان آن را به واجب و مستحب تقسیم بندی کرد که بیشتر این

تقسیم بندی در حیطه مالی است. انفاق واجب مانند پرداخت خمس و زکات و انفاق مستحب نیز مانند صدقه مستحبی است.

نوع دیگر تقسیم بندی انفاق، انفاق مادی و انفاق معنوی است. انفاق مادی همان انفاق با دارایی هاست که انسان می تواند انجام دهد و به اجر خود برسد. انفاق معنوی محدودیت خاصی ندارد. در هرچیز که انسان فکرش را بکند انفاق وجود دارد. انسانی در کار کردن ضعیف است و انسان با نیروی خودش کمک او می کند و این یعنی انفاق. فردی در یاد گرفتن مطلبی به سختی می افتد و فرد دیگری دانش خود را در این راه انفاق می کند و به او مطالبی که فراگرفته را می آموزد؛ مگر نه اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «زَكَاةُ الْعِلْمِ بَدَلُهُ لِمُسْتَحِقِّهِ، وَ إِجْهَادُ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ بِهِ» (تمیمی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۵)

پس برای بودن در مشی ولی الله، کوچک ترین کارها هم اثر خاص خودش را داراست؛ چه اثر دنیوی و چه اثر اخروی.

بررسی چگونگی اخبار غیبی امام از رابطه تقابلی

معصوم با صدور روایت از عالم غیب به ما خبری را می رساند و آن تلازم آن است که در وهله اول و قبل از اقدام انسان به صورت محسوس قابل ملاحظه نیست و بعد از ورود شخص به این قضایا، آثار تلازم پدیدار خواهد شد. این گونه اخبارها علاوه بر بیان تلازم، دارای آثاری می باشند. حال سؤال این است که این تلازم و آثار حاصل از آن تکوینی اند یا اعتباری؛ یعنی این امور را شارع جعل کرده برای موقع خاصی و آن را در آثار عقوبتی قرار داده یا اینکه در واقع این تلازم وجود داشته و بالتبع آثار آن هم تکوینی بوده است؟ به تعبیری دیگر تلازم و آثار آن امری حقیقی هستند یا اموری که شارع آنها را جعل کرده اعتباراً؟

اعتباری یا تکوینی

در منابع وحیانی اعم از آیات و روایات به مقوله عقاب و ثواب اشاره شده که در واقع اثر اعمال انسان هاست که در حیطه پاداش و مجازات بیان شده و پاداش را با عنوان ثواب و مجازات را با عنوان عقاب معین کرده است.

در موضوع ثواب و عقاب که از چه سنخی هستند، مباحث و آرای مختلفی وجود دارد. یکی از این آرا، جعلی و قرار دادی دانستن آن و یا وضعی و تکوینی دانستن آن می باشد

قراردادی: بدین معنا که شارع خود برای گناهان عقوبت‌هایی را، و برای اعمال نیز پاداش‌هایی را در نظر گرفته و به مکلف ابلاغ کرده که این آثار هم اخروی است و هم دنیوی؛ اما بیشتر در عالم آخرت اثر دارد. این گونه عقاب‌ها به خود انسان بستگی دارد که سبب انقطاع آن باشد یا نه؛ آن هم به وسیله توبه. اگر انسان از کرده خود پشیمان شد و توبه کرد، این آثار از او برداشته می‌شود؛ تا جایی که بنا بر آیات قرآن کریم برخی بدی‌ها تبدیل به خوبی می‌شود: «مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا». (فرقان: ۷۰) (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۶۹)

وضعی: گاهی آثار و عقاب، وضعی است؛ یعنی علاوه بر مجازات‌های الهی تأثیراتی را نیز در این دنیا به دنبال دارد. این آثار برداشتنی نیست مگر با شرایطی؛ مثلاً کسی که سرقت انجام داده، یک گناهی مرتکب شده است. این گناه علاوه بر آثار قراردادی که با انجام توبه قابل رفع است، آثار وضعی هم دارد که این آثار با توبه دفع نمی‌شود؛ بلکه باید خسارت مالی آن شخص را جبران کند و رضایت او را حاصل نماید؛ یا اگر کسی گناهی انجام داده و اثر وضعی آن بدنامی او بود، باید برنامه‌ریزی کند و چیزی که موجب بدنامی او شده را از بین ببرد. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴۷)

همین نوع تقسیم در دیگر از اعمال نیز قابل تصور است؛ هرچند شرع در مورد آنها بیانی نداشته باشد؛ چنان که مثلاً در مورد خمر اثر وضعی مستی وجود دارد که این یک اثر تکوینی است و برای همین خمر ممکن است جرائمی در قوانین موضوعه، وضع شود.

در مقابل این دیدگاه، دیدگاه‌های دیگری هم وجود دارد؛ برای نمونه می‌توان به نظریه تجسم صور اعمال اشاره نمود. برخی حکما ثواب و عقاب در آخرت را نظیر ثواب‌ها و عقاب‌های مقرر در نظام بشری و عالم طبیعت نمی‌دانند؛ بلکه آن را از قبیل لوازم اعمال و صورت مناسب آن عالم و از قبیل تمثیل ملکوتی عمل می‌دانند؛ به این معنا که آنچه در دنیا انجام گرفته، چه خوب و چه بد، صورتی ملکوتی دارد که در آخرت هویدا می‌شود. در واقع فاعل نفس عمل خود را به صورت حقیقی و ملکوتی در آخرت می‌یابد. (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۴۶-۱۴۴)

حال سؤال این است که آیا این اثری که برای ترک مشی ولی خدا ذکر شد، جزء آثار قراردادی است یا تکوینی و وضعی؟

در روایات نسبت به ثواب و عقاب، هر دو نوع اثر را داریم. در خصوص این روایت، موضوع

دور از ذهن نیست که هم اثر تکوینی و هم اثر شرعی و قراردادی برای ترک مشی ولی خدا بار شود؛ اما با تأملی چند در این روایت، پی به آن برده می‌شود که اثر حاصل، اثر وضعی است و این روایت در رابطه با اثر جعلی ساکت است؛ یعنی فقط بیان شده در عالم خارج این اتفاق می‌افتد و اثر وضعی خارجی آن بیان شده است؛ ولی نسبت به اثر جعلی و قراردادی این فعل، روایت ساکت است.

شهادت تاریخ بر رابطه تقابل میان خدمت به ولی خدا و دشمن خدا

تلازم در این روایت فقط در قوه سمع را کد نمانده و بارخ دادن اتفاقاتی، تاریخ آن را به چشم خود دیده و آن را مورخان برای ما روایت کرده‌اند؛ اتفاقاتی که در آنها افراد به سبب خدمت نکردن و برطرف نساختن نیازهای ولی‌شان، در طریق دشمن آنان قرار گرفتند؛ مانند:

۱. سال ۳۷ هجری قمری در بحبوحه جنگ صفین، هنگامی که مالک اشتر نخعی به نزدیکی خیمه معاویه رسیده بود و شکست یاران معاویه چیزی باقی نمانده بود، یاران معاویه با حيله عمرو عاص قرآن‌ها را بر سر نیزه کردند و عده‌ای از یاران امیرالمؤمنین علیه السلام تا با این صحنه مواجه شدند، قادر به تشخیص تکلیف نبودند و با کاهلی خود جنگ را متوقف کردند و به مالک دستور عقب‌نشینی دادند. در این واقعه، عده‌ای با پافشاری، قبول حکمت را به حضرت امام علی علیه السلام تحمیل کردند و به نوای امام و ولی‌زمانشان لبیک نگفتند و به همین سبب وارد طریق دشمن شدند. داستان این افراد در اینجا پایان نیافت و عده‌ای از آنان بعد از این داستان از کار انجام‌شده، امیرالمؤمنین علیه السلام را مورد سرزنش قرار دادند و او را باعث قبول حکمت و خار شدنشان دانستند و علناً به دشمنی با امیرالمؤمنین علیه السلام و محبین و افراد تحت ولایت ایشان پرداختند.

این یک نمونه از مصادیق این روایت بود. مصداق دیگر این روایت افراد دیگری است که به پندار خودشان نه حق را یاری کردند و نه باطل را؛ اما آنان آن هنگام که ولی‌شان به آنان دست یاری دراز کرد و آنان خود را کنار کشیدند، حق را یاری نکردند ولی با همین یاری نکردنشان، باطل را یاری کردند. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره فرمود: «خَدَلُوا الْحَقَّ، وَ لَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ». (نهج البلاغه، حکمت ۱۸)

۲. خیانت فرماندهان: یکی از حوادث به شدت اسفباری که باعث تضعیف روحیه سپاهیان امام حسن علیه السلام شد، خیانت فرماندهان سپاه آن حضرت بود. معاویه در نامه‌ای به عبیدالله بن عباس به گونه‌ای وانمود کرد که امام حسن علیه السلام از او طلب یاری کرده است و اگر عبیدالله همراهی معاویه را قبول کند، به او

مال و ولایت زیادی خواهد بخشید. از این رو عبیدالله بن عباس شبانه با عده زیادی از سپاهیان خود به معاویه پیوست.

۳. یکی دیگر از فرماندهان سپاه امام مجتبی علیه السلام فردی است به نام «حکم» که از بزرگان قبیله «کنده» بود. امام او را برای فرماندهی چهارهزار نفر، به شهر انبار واداشت. معاویه در نامه‌ای او را تطمیع کرد و پانصد هزار درهم برای وی فرستاد. این فرمانده، دین خود را به دنیا فروخت و روانه شام شد. این گونه شد که این دو فرمانده و فرماندهان دیگری از فرماندهان و سپاهیان به ندای ولی خدا لبیک نگفتند و سر از رکاب دشمن ولی خدا، معاویه در آوردند. (ابن اعثم، ۱۴۱، ج ۴، ص ۲۸۹)

۴. خیانت فرماندهان و سپاهیان حضرت امام حسن مجتبی علیه السلام باعث تضعیف روحیه و تضعیف قوای باقیمانده سپاهیان آن حضرت شد.

در جریان صلح امام حسن علیه السلام کسانی که امام را مجبور به پذیرش صلحنامه کردند به دنبال فرار از جهاد در کنار ولی خدا بودند؛ ولی همین‌ها به دستور معاویه ناچار شدند با خوارج بجنگند و این دقیقاً بلافاصله پس از صلح بود. گزارش طبری در این باره چنین است:

معاویه [پس از آتش بس] در «نخيله» (نزدیکی کوفه) اردو زد. در این هنگام گروهی از خوارج برضد او قیام کرده وارد شهر کوفه شدند. معاویه یک ستون نظامی از شامیان را به جنگ آنها فرستاد. خوارج آنها را شکست دادند. معاویه به اهل کوفه دستور داد خوارج را سرکوب سازند و تهدید کرد که اگر با خوارج نجنگند، در امان نخواهند بود! (طبری، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۵۸)

جهت تاریخی، خود شاهد صدق این روایت است؛ کسانی که مشی و خدمت به ولی خدا نداشتند در واقع به دشمنان خدا و ولی خدا خدمت کردند. این تنها نمونه‌هایی بود که ذکر شد و انسان با رجوع به تاریخ می‌تواند نمونه‌های بیشتری بیابد.

برای مراجعه به این گونه حوادث، لازم نیست به راه دوری برویم برای مشاهده مصادیق. سال ۱۴۰۱ عده‌ای با علم کردن اتفاق فوت دختری به نام خانم امینی، شورشی به راه انداختند و کشور را دچار اغتشاشات و ناهنجاری‌ها کردند و افرادی را به طرز وحشیانه‌ای به شهادت رساندند. عده‌ای از چهره‌های شناخته‌شده نیز در این بازی جایگاه خود را ندانسته و در آتش این اغتشاشات دمیدند و خود را از مشی نائب ولی خدا خارج کردند. این خروج آنها به مثابه خروج فقط نبود؛ بلکه به مثابه دشمنی با ولی خدا

شمرده می‌شد. چه بسیار بودند افرادی که با طناب پوسیده این افراد در چاه افتادند. حال با اینکه آنها در پیش دشمنان زندگی می‌کنند، قریب به اکثر آنها از کرده خود پشیمانند و ثابت شد که راهی غیر از راه ولی خدا، بهایی جز پشیمانی ندارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد نتایج زیر به دست آمد:

۱. در شرع بین بسیاری از امور، حالت تلازم برقرار است؛ گاهی به نحو ملازمه موافق، مانند: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلًا﴾ (انعام: ۱۶۰) و گاهی به نحو ملازمه مخالف و متعاکس؛ مانند: ﴿مَنْ لَمْ يَمْشِ فِي حَاجَةِ وَلِيِّ اللَّهِ أُبْتُلِيَ بِأَنْ يَمْشِيَ فِي حَاجَةِ عَدُوِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾ (صدوق، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۱۲)
 ۲. فراز ﴿مَنْ لَمْ يَمْشِ فِي حَاجَةِ وَلِيِّ اللَّهِ أُبْتُلِيَ بِأَنْ يَمْشِيَ فِي حَاجَةِ عَدُوِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾ از امام صادق علیه السلام یک رابطه متقابل و مخالف را بین خدمت به ولی خدا و خدمت به دشمن خدا بیان می‌کند.
 ۳. بسیاری از اهل لغت معنای حقیقی و شایع ولی و ولایت را سرپرستی و صاحب‌اختیاری بیان نموده‌اند و معنای دیگر را مجازی دانسته‌اند که همه به یک معنای حقیقی «سرپرست بودن» برمی‌گردد.
 ۴. «مشی فی حاجه ولی الله» یعنی اجابت نیازها و دستورات ولی خدا. برای این مهم مقدماتی لازم است.
 ۵. در روایت مذکور، اثری که معصوم به آن اشاره کرد، اثر وضعی است که با انجام ندادن و اجابت نکردن نیاز ولی خدا دچار آن می‌شویم.
 ۶. در گزارشات تاریخی بر صحت این امر اشاره شده است؛ چنان‌که در جریان صلح امام حسن علیه السلام و بعد با خارج شدن مردم از مشی ولی خدا این ماجرا اتفاق افتاد.
- پیشنهاد می‌شود روی مصادیق کنونی این موضوع که در زمانه انقلاب اسلامی اتفاق افتاده، تحقیقی انجام شود و در آن به مباحث ولایت فقیه و نیابت فقیه از ولی خدا و بررسی این‌گونه تلازم در زمان ولی فقیه پرداخته شود.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن اعثم، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، **الفتوح**، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول.
۲. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت، دارالصادر، چاپ دوم.
۴. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۵. ۵.
۶. بروجردی، حسین (۱۳۸۸ش)، **جامع احادیث الشیعه**، تهران، فرهنگ سبز، چاپ اول.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد عبدالواحد بن محمد (۱۳۹۵ش)، **غرر الحکم و درر الکلم**، تحقیق سیدباقر میرعبداللهمیرعبداللهی، قم، مؤسسه فرهنگی دارالحدیث دارالحدیث، چاپ هشتم.
۸. جوهری، اسماعیل بن بنی حما د (۱۴۰۷ق)، **صاحح اللغة**، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
۹. حلّی، حسین علی بن داود (بی تا)، (بی تا)، **کتاب الرجال**، تحقیق سید محمد صادق آل بحر العلوم بحرالعلوم، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۰. خمینی، روح الله (۱۳۸۵ش)، **الاستصحاب**، تهران، مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳ش)، **تحقیق مفردات الفاظ قرآن کریم**، تهران، المکتبه المرتضویه، چاپ چهارم.
۱۲. ری شهری، محمد (۱۳۸۸ش)، **میزان الحکمه**، قم، مؤسسه دارالحدیث العلمیه و الثقافه، چاپ چهارم.
۱۳. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۷ش)، **من لا یحضره الفقیه**، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ هفتم.
۱۴. طبری، ابن جریر (۱۹۶۷م)، **تاریخ الامم و الملوک**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی التراث.
۱۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۲ش)، **مجمع البحرين**، تحقیق احمد الحسینی، تهران، نشر مرتضوی، چاپ دوم.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، **رجال الطوسی**، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین با همکاری مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم.
۱۷. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، **روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، تحقیق حسین موسوی کرمانی.

۱۸. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن (۱۳۸۹ش)، **جواهر الاصول تقریرات درس اصول امام خمینی**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
۱۹. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۸۵ق)، **تاج العروس فی شرح القاموس**، بیروت، دارالهدایه.
۲۰. مصطفوی، حسن (۱۳۸۸ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، قم، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوم.
۲۱. مظفری، حیدر (۱۳۹۰ش)، **بازخوانی تحولات اعتقادی و تاریخی امامت و واژگان مرتبط**، قم، مجمع جهانی شیعه شناسی.
۲۲. ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹ش)، **فرهنگ اصطلاحات اصول**، قم، نشر عالمه، چاپ اول.
۲۳. موسوی خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، **مجمع رجال الحدیث**، بی جا، مؤسسه آیت الله خویی، چاپ پنجم.
۲۴. نجاشی، ابوالعباس (۱۴۰۷ق)، **رجال النجاشی**، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، چاپ اول.
۲۵. نوری طبرسی، حسین (۱۳۶۹ش)، **مستدرک الوسائل**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چاپ اول.

بررسی مفهوم‌شناسی هبوط حضرت آدم علیه السلام در آیات و روایات

نویسنده: ابوالفضل عیدزاده^۱

استاد راهنما: حجت‌الاسلام افتخاری پور

چکیده

شاید تا به حال این‌گونه متصور بود که جهان آخرت با دنیا، دو چیز متمایز و از هم جدا هستند؛ درحالی‌که این‌طور نبوده و همه این عوالم در یکدیگر تنیده شده و از هم جدا نیستند و دنیا، پست‌ترین مرتبه این عوالم است. بنابراین وقتی به مفهوم هبوط می‌اندیشیم، پی خواهیم برد که هبوط حضرت آدم علیه السلام به این معنا نبوده که از جهانی به جهان دیگر انتقال یابند؛ بلکه از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل شده است. بحث دیگری که مطرح می‌شود، توبه آن حضرت است که به زعم برخی با عصمت ایشان تنافی دارد؛ در صورتی که این‌گونه نبوده و آن فعل منهی عنه، عصیان و گناه نبوده؛ بلکه نوعی امتحان الهی از وی بوده است. در این مقاله سعی شده از منظر قرآن و روایات بر شناخت بهتر و بیشتر مفهوم هبوط و توبه حضرت آدم علیه السلام پرداخته شود.

کلیدواژه‌ها: هبوط، توبه، ترک اولی، حضرت آدم علیه السلام، عصمت انبیا، سهو النبوی.

مقدمه

در مسائل و مباحث مربوط به آیات و روایات و موضوعات علمی، اصطلاحات و واژگانی به کار برده می‌شود که به دلایلی از جمله کاربرد آنها در علوم و مباحث دیگر و برداشت‌های متفاوتی که در فرهنگ‌های مختلف از آنها می‌شود، نیازمند تعریف هستند. به عبارت دیگر این واژگان و اصطلاحات نیازمند معرّف هستند تا مقصود واقعی و حقیقی آنها مشخص شود. از این رو گاهی به دلیل اینکه مفهوم‌شناسی درست انجام نمی‌شود، مخاطب برداشت‌های نادرستی دارد و گاهی به عقاید و باورها هم اشکال وارد می‌شود؛ برای نمونه در آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶)، به جهت خطایی که در مفهوم رخ داده، بسیاری گمان کرده‌اند که در دین، هیچ اکراهی وجود ندارد؛ حال آنکه مقصود از دین در این آیه، اعتقاد و باور است؛ به این معنا که باور تحت اجبار قرار نگیرد. در همین خصوص آیات قرآن به مقوله هبوط و توبه حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام هم پرداخته‌اند که هر دو واژه تا زمانی که مفهوم‌شناسی نشود، ممکن است برداشت‌های خطا و نادرستی را ایجاد کند. لذا باید بررسی کرد که هبوط به چه معناست؟ آیا به معنای سقوط است؛ چنان که در لغت به این معنا آمده است؟ آیا به معنای سقوط مکانی است یا سقوط مرتبه و مقام است؟

همین‌طور مفهوم‌شناسی در مورد توبه حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام نیز مطرح می‌شود: آیا ایشان گناه کرده بود؟ آیا این عمل با عصمت ایشان تنافی نداشت؟

هر چند در کتب تفسیری و روایی به این دو واژه پرداخته شده است؛ اما اینکه به طور ویژه و مستقلاً و متمرکز به این دو واژه و اثر آن در اعتقادات پرداخته شده باشد، مقاله‌ای نداریم. به علاوه آنکه در این مقاله با دیدگاهی متفاوت نسبت به موضوع پرداخته شده و به طور کلی روایتی از انسان و داستان آغاز آن بیان شده است.

مؤلفه‌های دخیل در فم معنای هبوط

در این بخش به مؤلفه‌هایی در مورد هبوط حضرت آدم عليه السلام خواهیم پرداخت که به عنوان مقدمه استدلال در رسیدن به نتیجه مطلوب ما را یاری خواهد کرد. این مؤلفه‌ها شامل مفهوم‌شناسی، بهشت حضرت آدم عليه السلام، ماهیت میوه ممنوعه، امتحان و تقدیر الهی، محل هبوط حضرت آدم و حوا عليها السلام و حقیقت هبوط است.

۱. مفهوم‌شناسی هبوط

الف) «هبوط» در لغت

در کتاب العین و تفسیر مجمع‌البیان هبوط به معنای سقوط از بلندی به محل پایین و پست‌تر، و نقیض صعود معرفی شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۱؛ طبرسی، ۵۳۶، ج ۱، ص ۱۷۰) همچنین در کتاب مفردات الفاظ قرآن، به معنای «پایین قرار گرفتن به صورت اجبار» آمده است که گاهی برای کوچک کردن مخاطب، (راغب اصفهانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۳۲) و گاهی برای تعظیم و بزرگداشت مخاطب استفاده می‌شود. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۳۶)

ب) «هبوط در اصطلاح»

هبوط در اصطلاح مربوط می‌شود به داستان حضرت آدم و حوا و خروج آنها یا به عبارت بهتر هبوط آنها از بهشت. این داستان را قرآن کریم چنین بیان می‌کند: «قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا». (طه: ۱۲۳)

ج) هبوط شیطان

در رابطه با شیطان نیز مسئله هبوط وجود دارد و این دستور هبط به او نیز داده شده است:

«قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا» (اعراف: ۱۳) در آیه‌ای دیگر عبارت «خروج» در مورد او استفاده شده است:
 «قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ». (حجر: ۳۴)

۵) هبوط در قرآن

در آیات قرآن کریم از ریشه (ه، ب، ط) هشت مرتبه استفاده شده که از این تعداد، پنج آیه در رابطه با داستان حضرت آدم و حوا و وسوسه شیطان و هبوط آنهاست: آیه ۱۲۳ سوره طه، آیه ۱۳ سوره اعراف، آیات ۳۶ و ۳۸ سوره بقره و آیه ۲۴ سوره اعراف.

۲. بهشت حضرت آدم

از داستان خلقت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام که در سوره بقره ذکر شده، برمی‌آید پیش از آنکه روح آدم در زمین قرار گیرد خداوند بهشتی برزخی آفرید و آدم را در آنجا ساکن کرد. آدم خودش در آسمان بود، درحالی که جسم او در زمین قرار داشت. اینجا متوجه می‌شویم که حقیقت اصلی تشکیل دهنده وجود آدم، روح آدمی است. «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». (بقره: ۳۰)

حال این سؤال می‌شود که این مکان و منزلتی که خداوند از آن به بهشت یاد می‌کند کجاست؟ در پاسخ به این سؤال، چند قول وجود دارد:

الف) در یکی از سیارات دیگر بوده است.

ب) در یکی از باغ‌های زمینی بوده است.

ج) منظور از آن بهشت، بهشت خلد اخروی است که انسان پس از اتمام دنیا به آنجا می‌رود.

اما تمامی این نظرات ناصواب است؛ بلکه نظر صحیح، به فرموده علامه طباطبایی در کتاب المیزان، چنین است:

«بهشتی که آدم قبل از هبوط در آن بوده، بهشت جاودان و خلد نبوده، بلکه بهشت برزخی بوده که غرائز بشری در آنجا ظاهر و هویدا می‌شده است. از داستان بهشت آدم به تفصیلی که در سوره بقره آمده چنین برمی‌آید که قبل از اینکه آدم عَلَيْهِ السَّلَام در زمین قرار بگیرد، خداوند بهشتی برزخی و آسمانی آفریده و او را در آن جای داده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۳)

فلذا این بهشت، بهشت اخروی نبوده است؛ زیرا:

اولاً شخصی که وارد بهشت اخروی شود، خالد در آن می شود و برنمی گردد؛

ثانیاً ورود به بهشت اخروی بعد از اتمام دنیا و امتحانات دنیوی است که اتفاق می افتد؛

ثالثاً شیطان در آنجا راه ندارد. آنجا محل حضور ملائکه و مؤمنان خداست. بنابراین ابداً نمی توانیم ادعا کنیم که این بهشت، بهشت خلد بوده است.

وقتی بلافاصله «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲) اتفاق افتاد، حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام چشم که باز کرد، عالم دنیا را ندید؛ بلکه خودش را در محضر خداوند و بهاء الهی دید و بر اساس این ادعا، حضرت تا چشم باز کرد خود را در بهشت برزخی ای که خداوند آفریده بود دید.

خدای متعال فرمود: «اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» و در ادامه خطاب به آدم و حوا افزود: «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ». (بقره: ۳۵) یک درخت را به آنها نشان می دهد و می گوید هرچه می خواهید بخورید و بنوشید و از هر نعمتی که در بهشت می بینید استفاده کنید، به جز این درخت. اشاره به نزدیک است و این یعنی آنها این درخت منهی را می بینند.

حال اینکه نوع آن درخت سیب، گندم یا جو بوده مهم نیست و به دنبال مصداق و چیستی این شیء نیستیم؛ بلکه می خواهیم به حقیقت آن شیء دست یابیم.

۳. ماهیت میوه ممنوعه

حکما در رابطه با حقیقت این درخت تعبیری دارند که به دو مورد از آن اشاره می کنیم:

الف) گاهی این گونه تعبیر کرده اند که آن درخت، تمثّل و تجسّم حقیقت عالم دنیاست؛ به این معنا که اگر همه تجملات، وسوسه ها و همه زیبایی هایی که ممکن است فریبنده باشد و در عالم دنیا قرار گرفته است را به طور فشرده، یک جا قرار دهیم، این درخت مصداق و حقیقت همه آنهاست.

ب) گاهی هم بر اساس آیه قرآن تعبیر دیگری بیان شده و آن تعبیری است که ابلیس از آن درخت کرد و آن را به عنوان درخت خلد و جاودانگی معرفی کرد و گفت اگر از آن بخورید، یا جاودانه خواهید ماند (که این میل در همه انسان ها هست؛ میل به بقا و جاودانگی و خالد بودن) یا به ملکی از ملائک الهی تبدیل خواهید شد.

لذا ظاهراً ابلیس از میل های درونی انسان ها و کشش هایی که درون حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و همه

انسان‌ها هست استفاده می‌کند برای اینکه آنها را وسوسه کند. در واقع و حقیقتاً این درخت، تمثّل عالم دنیاست؛ ولی شیطان آن درخت را به عنوان درخت خلد و جاودانگی به آدم و حوا معرفی می‌کند.

۴. امتحان و تقدیر الهی

این قدرت خواهی، بی‌نهایت خواهی و جاودانه بودن، لازمه وجود انسان است و اصل این میل غلط نیست و این ابلیس است که آن را تزئین کرده و مصداق را به غلط، حضرت آدم معرفی کرده است. با این حال، حضرت آدم و حوایی که تا به حال قسم دروغ ندیده و نشنیده‌اند، باور نمی‌کنند کسی به خداوند قسم بخورد ولی خلاف آن عمل کند: «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ»؛ (اعراف: ۲۱) برای مثال همه انسان‌ها میل گرسنگی را در وجود خود دارند و این میلی است که خداوند درون ما قرار داده است. وقتی من نوعی گرسنه می‌شوم، شخصی که می‌خواهد من را فریب دهد، به جای اینکه در لحظه گرسنگی به من غذا بدهد، چیز دیگری را به جای غذا به من قالب می‌کند؛ مثلاً سم می‌دهد؛ اما اصل گرسنگی درست است.

لذا اینجا نقطه‌ای است که حضرت آدم علیه السلام باید از جهت عملی هم این >الشَّيْطَانُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ< (اعراف: ۲۲) را درک کند. به این صورت که، یک موقع از جهت نظری باور می‌کنیم شخصی دشمن ماست و یک موقع هم در مقام عمل، همه دشمنی و عداوت شخص را می‌بینیم و با همه گوشت و پوست و استخوان آن را درک می‌کنیم. اینجا زمانی است که این خانواده باید زهر تلخ دشمنی ابلیس را کامل حس کنند و بفهمند که بعداً دوباره به سمت آن مایل نشوند. به عبارت دیگر این اتفاق یک دوره آموزشی است که خداوند آن را در مکانی به نام بهشت برزخی تدارک دیده است. اینجاست که مشخص می‌شود چرا خداوند حضرت آدم را از همان اول روی زمین قرار نداد؛ چراکه حضرت نیاز داشت یک دوره آموزشی و مقدماتی را بگذرانند.

جناب علامه طباطبایی رحمته الله در کتاب المیزان، عین همین تعبیر را اشاره می‌کنند و می‌گویند:

شاید علت این جریان آن بوده است که آدم با زندگی کردن بر روی زمین هیچ آشنائیتی ندارد و تحمّل زحمت‌های آن بدون مقدمه برای او مشکل است. بنابراین باید یک مدت کوتاهی در بهشت آموزش ببیند و برگردد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۶)

همچنین با توجه به سیاق آیه مشخص می‌شود منظور اصلی از خلقت آدم، سکونت در زمین

بوده است. در بخش دیگری از تفسیر المیزان، علامه رحمته الله علیه می نویسد:

داستان بهشت را با داستان سجده ملائکه به صورت يك داستان و متصل بهم آورده، و کوتاه سخن، آنکه این سیاق به خوبی می‌رساند که منظور اصلی از خلقت آدم این بوده که در زمین سکونت کند. چیزی که هست راه زمینی شدن آدم همین بوده که نخست در بهشت منزل گیرد و برتریش بر ملائکه و لیاقتش برای خلافت اثبات شود و سپس ملائکه مأمور به سجده برای او شوند و آن‌گاه در بهشت منزلش دهند و از نزدیکی به آن درخت نهی کنند و او [به تحریک شیطان] از آن بخورد و در نتیجه عورتش و نیز از همسرش ظاهر گردد و در آخر به زمین هبوط کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۶)

۵. محل هبوط حضرت آدم و حوا

در کتب و روایات داریم که وقتی هبوط اتفاق افتاد، حضرت آدم علیه السلام روی کوه صفا و حضرت حوا نیز روی کوه مروه بود: «وَوَضَعَ آدَمَ عَلَى الصَّفَا وَ حَوَاءَ عَلَى الْمَرْوَةِ». (شیخ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۹۶)

از آن جهت نام این کوه را «صفا» نهادند که «صفی الله» روی آن قرار گرفته بود و از آن جهت کوه دیگر را «مروه» نامیدند که حضرت حوا روی آن قرار گرفت؛ به جهت مرأه بودن ایشان به این نام، نامگذاری شد: «فَهَبَطَ آدَمُ عَلَى الصَّفَا وَ إِنَّمَا سُمِّيَتِ الصَّفَا لِأَنَّ صَفْوَةَ اللَّهِ نَزَلَتْ عَلَيْهَا وَ نَزَلَتْ حَوَاءُ عَلَى الْمَرْوَةِ وَ إِنَّمَا سُمِّيَتِ الْمَرْوَةُ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ نَزَلَتْ عَلَيْهَا». (القمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۳)

حقیقت هبوط

فرض شود در حالت خواب، شخصی رؤیایی می بیند که در آن رویا، شخص دیگری به او می گوید اگر دستم را بگیری از خواب بیدار می شوی و برای بازگشت به آن حالت، دوباره باید بخوابی و تلاش کنی. آن درخت منهیبه که تمثیل دنیا بود، همان نقطه ای بود که خداوند فرموده بود اگر به آن دست بزنی چشمتان باز می شود و از حالت مکاشفه خارج می شوید و می فهمید که در زمین قرار دارید و عریان هستید.

در نتیجه هبوط عبارت است از خارج شدن حضرت آدم علیه السلام و حوا از حالت مکاشفه روحانی شان و اینکه متوجه حالت جسمانی شان شدند. می توان گفت هبوط مکانی اتفاق نیفتاده؛ بلکه هبوط مکانتی و مقامی بوده است. تا قبل از آن، جسم حضرت آدم علیه السلام و حوا در زمین بود و روحشان در عالم بالا سیر می کرد؛ اما حالا روح و جسمشان هر دو در یک نقطه است. لذا اگر حتی این درخت نبود، شاید در جای دیگر و به دلیل دیگری، داستان بازگشت به زمین برای حضرت آدم علیه السلام اتفاق می افتاد.

خلاصه آنکه حضرت آدم علیه السلام و حوا فریب خوردند و از آن شجره منهیبه میل کردند و از حالت مکاشفه روحانی خارج شدند.

فعل حضرت آدم گناه نبود؛ بلکه این اتفاق نتیجه علی و معلولی یک عمل، و یک اتفاق تکوینی بود و آن روز که این مخالفت از حضرت آدم علیه السلام سرزد، اصلاً دینی تشریح نشده بود و بعد از هبوط حضرت آدم علیه السلام دین خدا نازل شد؛ چنان که خداوند متعال فرمود:

﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا اُولَئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. (بقره:

گفتیم همگی از آن فرود آیید! ولی هرگاه هدایتی از طرف من برای شما آمد، کسانی که از آن پیروی کنند، نه ترسی بر آنهاست و نه اندوهگین می شوند. و کسانی که کافر شدند، و آیات ما را تکذیب کردند اهل دوزخند و جاودانه در آن خواهند بود.

سبب هبوط حضرت آدم عليه السلام (جریان فریب شیطان و دلیل آن)

برای واکاوی و بررسی بهتر این مسئله، لازم است به چند موضوع دیگر که مقدمه‌ای برای پاسخ به این مسئله است، پرداخته شود؛ از جمله:

۱. گفت‌وگوی خداوند و ملائکه در مورد خلقت آدم و مراحل آن

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (بقره: ۳۰)

[به یادآور] هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان فرمود: «من بر روی زمین، جانشینی (نماینده‌ای) قرار خواهم داد». فرشتگان گفتند: «[پروردگارا!] آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؛ حال آنکه ما تسبیح و حمد تو را به جا می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم [و برای جانشینی شایسته‌تریم]؟!». فرمود: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید».

وجه سؤال ملائکه نسبت به خلقت خلیفه‌الله

از آن جایی که خلیفه باید رنگی از مستخلف عنه خودش داشته باشد پس خلیفه یک موجود نامحدود، باید خودش هم نامحدود باشد؛ اما این نامحدود بودن با زندگی در زمین مادی نمی‌سازد. اگر تعداد زیادی از این انسان نامحدود، در زمین محدود باشد، منجر به فساد و سفک دما می‌شود: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾. (بقره: ۳۰) علاوه بر اینکه تجربه نسناس‌ها و اجنه (مربوط به خلقت قبل از حضرت آدم می‌باشد) هم مدعای ملائکه را تأیید می‌کند.

سؤال ملائکه از روی اعتراض نیست؛ بلکه از روی تسبیح و تقدیس خداست؛ یعنی نمی‌خواهند از روی عناد و اعتراض این سخن را بگویند.

حال سؤال می‌شود آیا منظور ملائکه این بود که ما را خلیفه خود گردان؟ در پاسخ باید گفت هر کدام از ملائکه مأموریت خاص خود را دارند. پس نمی‌توانند از طرف خودشان، برای خودشان مأموریت جدیدی تعریف کنند. پس منظور ملائکه این نبود که ما می‌خواهیم خلیفه باشیم؛ بلکه منظور آنها این بود که مقام خلیفه الهی، بیشتر با تسبیح و تقدیس سازگار است، نه سفک دماء.

خداوند در پاسخ ملائکه، به جای یک پاسخ نظری، آنها را از لحاظ عملی قانع کرد و به ادامه خلق و آفرینش حضرت آدم پرداخت. خداوند در چند مرحله عملی، ملائکه را چنین قانع کرد:

الف) دمیده شدن روح در جسم آدم

خداوند پس از ۴۰ سال روح در جسم آدم دمید و آدم زنده شد: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾. (اعراف: ۱۱) این روح از جنس خود خدا بود: ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر: ۲۹) درباره چگونگی ترکیب روح و جسم در مکاتب مختلف، سخنان زیادی گفته شده است.

ب) تعلیم اسماء به آدم

خداوند در جواب ملائکه، سفک دماء توسط آدم و نیز تسبیح و تقدیس ملائکه را انکار نکرد. پس نه سفک دماء توسط آدم مانع خلیفه الهی اوست و نه تسبیح و تقدیس ملائکه قابل انکار است. پس معلوم می‌شود چیز دیگری باعث خلیفه شدن آدم است که «علم به اسماء» نام دارد. آدم قابلیت عالم شدن نسبت به اسماء را دارد؛ اما ملائکه این قابلیت را ندارند. پس این چنین بود که فضل و برتری آدم برای ملائکه کاملاً ثابت شد.

۲. سجده بر آدم

پس از اكمال خلقت آدم، خداوند به خودش تبارک الله می‌گوید و سپس دستور سجده بر آدم را صادر می‌کند؛ چراکه سجده به معنای ادای احترام است. این ادای احترام یک مسئله تکوینی است که دارای یک اثر است. معنای این ادای احترام آن است که این موجود، خلیفه خداست. پس باید همان‌گونه که از خداوند اطاعت‌پذیری دارید، از این موجود هم اطاعت‌پذیری داشته باشید. امر به سجده کردن، نسبت به تمام کسانی صادر شد که در مقام قرب الهی قرار داشتند؛ نه فقط یک عده از ملائکه خاص. لذا ابلیس هم در آن مقام همراه ملائکه قرار داشت.

۳. ریشه دشمنی شیطان و علل آن

اما پیشینه و تاریخچه دشمنی ابلیس با خلیفه الله بازمی‌گردد به آن روز که خبری با مضمون تعیین جانشین برای خدا بر روی زمین در آسمان‌ها پیچید و توجه همه ملکوتیان را به خود جلب کرد. خداوند فرمود «می‌خواهم موجودی را به عنوان خلیفه و جانشین از خاک زمین خلق کنم: ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلٰوٰتٍ مِّنْ حَمَآءٍ مَّسْنُوٰنٍ﴾. (حجر: ۲۸)

ملائکه و ابلیس فهمیدند که آنها جانشین نخواهند شد؛ بلکه موجود جدیدی است. اینجا بود که ابلیس دچار حسادت شد و تصمیم گرفت در خلقت آدم کارشکنی ایجاد کند. طبق منقولات، ابلیس زمین را متقاعد کرد برای خلقت آدم به ملائکه خاک ندهد. از بین ملائکه مأمور برای آوردن خاک، فقط جناب عزرائیل به حرف‌های زمین اعتنایی نکرد و خاک آورد. لذا خداوند نیز او را مأمور قبض روح آدم کرد. این حسادت و غرور ابلیس از اینکه می‌دید کسی غیر از خودش جانشین خداوند می‌شود و آن هم از خاک، که به گفته شیطان از جنس خودش که آتش بود، از مرتبه پایین‌تری برخوردار است، باعث عصبان و سرپیچی از فرمان خداوند متعال در آن روز شد.

لذا در کتب روایی، این مطلب مورد توجه قرار می‌گیرد که وقتی پروردگار جسم انسان را آفرید، تا ۴۰ سال جسم حضرت آدم علیه السلام بدون روح، در معرض دید ملائکه از جمله ابلیس قرار داشت. در این مدت سخنی از شیطان با جسد آدم علیه السلام گزارش شده است:

فَخَلَقَ اللهُ آدَمَ فَبَقِيَ أَرْبَعِينَ سَنَةً مُّصَوَّرًا - فَكَانَ يَمْرُؤُ بِهٖ اِبْلِيسُ اللَّعِيْنُ فَيَقُوْلُ لِأَمْرِ مَا خُلِقَتْ فَقَالَ الْعَالَمُ علیه السلام فَقَالَ اِبْلِيسُ لَئِنْ أَمَرَنِى اللهُ بِالسُّجُوْدِ هٰذَا الْأَعْصِيَّةُ، قَالَ ثُمَّ نَفَخَ فِيْهِ فَلَمَّا بَلَغَتْ الرُّوْحُ إِلَى دِمَاغِهِ - عَطَسَ عَطَسَةً جَلَسَ مِنْهَا فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ - فَقَالَ اللهُ تَعَالَى يَرْحَمُكَ اللهُ قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام فَسَبَقَتْ لَهُ مِنَ اللهِ الرَّحْمَةُ. (القمي، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۱)

پس خداوند آدم علیه السلام را خلق کرد و صورت آن را ۴۰ سال باقی گذاشت. همواره ابلیس از جسد آدم علیه السلام عبور می‌کرد و خطاب به او می‌گفت برای چه خلق شدی؟! همچنین با خود می‌گفت اگر خداوند امر کند که به این موجود سجده کنم، قطعاً عصبان خواهم نمود.

ملائکه نسبت به ادای احترام برای حضرت آدم علیه السلام قانع شده بودند؛ اما شیطان که حسادت

درونی داشت، در این مرحله، حسادت خود را ابراز کرد و از سجده و ادای احترام به حضرت آدم علیه السلام امتناع کرد: «قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ». (اعراف: ۱۱) پس از گفت و گوی ملائکه با خداوند و قانع شدن آنان، ابلیس با خداوند گفت و گو کرد.

۴. گفت و گوی شیطان با خداوند

تمام ملائکه، بر حضرت آدم علیه السلام سجده کردند به جز ابلیس که ابا کرد از اینکه با سجده کنندگان باشد: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ». (حجر: ۳۰ و ۳۱) از آنجا که خداوند رحمن، هیچ کسی را بدون دلیل مؤاخذه نمی کند و هیچ گاه راه گفت و گو را نمی بندد، حتی اگر طرف گفت و گو ابلیس باشد، خداوند از او پرسید: چرا سجده نکردی. آیا دلیل منطقی ای داشتی؟ «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ». (حجر: ۳۲) ابلیس پاسخ داد که من از آدم بهترم. پس من باید خلیفه باشم؛ چرا که مرا از آتش آفریدی، ولی او را از گل خشکیده ای که از گل بدبویی خلق شده: «قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ». (حجر: ۳۳)

ابلیس در تمام مراحل گفت و گوی ملائکه با خدا حاضر بود و این نکته مهم را در حین آن گفت و گو شنید که خداوند به ملائکه گفت دلیل خلیفه الهی حضرت آدم علیه السلام، علم به اسماء است؛ نه جنس او که از گل خشکیده ای است. لذا ابلیس برای پذیرفتن حرف خداوند بهانه آورد و در مقابل خداوند تکبر کرد. حسادت ابلیس باعث استکبار او شد و تکبر ریشه تمامی گناهان است. در نتیجه شیطان به مانند ملائکه ابهام نظری نداشت؛ بلکه بهانه می آورد. لذا این عمل مستکبران او باعث اخراج وی از مقام قرب شد: «قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ». (حجر: ۳۴)

شیطان پس از طرد شدن، درخواست هایی را به خداوند عرضه داشت و خطاب به خداوند گفت: «در قبال این همه سال عبادت و بندگی، این درخواست های من را اجابت کن». خداوند فرمود: «چه حاجتی داری؟» شیطان گفت: «پروردگارا، تا روز قیامت به من فرصت بده و مرا زنده بگذار»: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ». (حجر: ۳۶) خداوند پذیرفت؛ اما نه تا روز قیامت؛ بلکه تا روز و وقت معینی: «قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ* إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ». (حجر: ۳۷ و ۳۸) شیطان در ادامه گفت: «از آنجایی که تو مرا فریب دادی همگی انسان ها را گمراه می کنم»: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ». (حجر: ۳۹)

درخواست ابلیس مبنی بر گمراه کردن همه انسان‌ها در مقابل اراده الهی که به تکریم و سعادت انسان تعلق گرفته بود قرار داشت. در ادامه ذیل این مسئله، تفصیلاً بحث خواهد شد.

۵. نقش شیطان در هبوط حضرت آدم علیه السلام

شیطان در ماجرای هبوط، حضرت آدم علیه السلام و حوا را با هم وسوسه کرد و اینجا نقطه تمایز بین روایت قرآن با قرائت کتاب تورات است که می‌گوید: «ابتدا شیطان به سراغ همسر حضرت آدم، حوا، رفته و او را فریب داد و حضرت حوا نیز همسر خود را فریب داد و...». این را ما قبول نداریم؛ چراکه قرآن کریم می‌فرماید شیطان هردوی آنها را فریب داد و برای هردوی آنها قسم دروغ یاد کرد: ﴿وَقَسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾. (اعراف: ۲۱)

بسیاری از ضمیرهایی که قرآن کریم در این ماجرا به کار برده به صورت تثنیه (دو نفر) است. شیطان وارد مکاشفه آدم و حوا و بهشت برزخی شد و آن دو را فریب داد. از آنجا که آدم برای اولین بار با قسم خوردن دروغ مواجه شد، باورش نمی‌شد که کسی به خداوند قسم دروغ بخورد.

۶. حزن حضرت آدم علیه السلام و شادمانی ابلیس

پس از هبوط حضرت آدم علیه السلام، ابلیس مشغول آوازخوانی و شادمانی و رقاصی شد و این اولین آوازه‌خوانی دنیا بود. ابلیس از دو جهت خوشحال بود:

الف) اینکه توانسته بر آدم پیروز شود.

ب) روی زمین برای فریب آدم، دستش بازتر است و ابزار بیشتری برای فریب او در اختیار دارد. همچنین قواعد بازی در زمین را بهتر بلد است؛ برخلاف عالم روحانی و عالم مثال که عالم کمال است و دستش بسته‌تر بود.

در نتیجه دو اراده نسبت به انسان وجود دارد:

اراده اول، اراده خداوند است که فرمود: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾؛ (اسراء: ۲۰) یعنی خداوند می‌خواهد انسان‌ها را به مقام کرامت برساند.

اما اراده دوم، اراده شیطان است که می‌خواهد انسان را به ضلالت برساند و مانع اراده الهی نسبت به انسان شود.

وقتی حضرت آدم علیه السلام چشم باز کرد متوجه عالم دنیا و عریانی خودش شد. وقتی اطرافش

را دید، دیگر از آن موجودات بهشتی و آن بوی خوش بهشت خبری نبود. این جا بود که حضرت آدم علیه السلام فهمید از بهشت خارج شده است. در این لحظه برای آدم حالت حزن و پشیمانی و میل به بازگشت حاصل شد و او و حوا شدت بکاء پیدا کردند. آن قدر گریه کردند که اشکشان روی زمین جاری شد. قرآن می فرماید: هر دوی آنها شروع به مناجات و توبه کردند: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. (اعراف: ۲۳) در اینجا نیز ضمیر به صورت مثنی آمده است.

نتیجه‌گیری

در پایان با بررسی‌های صورت گرفته از منابع و منقولات بیان شده، مشخص شد مقصود از هبوط عبارت است از خارج شدن حضرت آدم علیه السلام و حوا از حالت مکاشفه روحانی شان. به عبارت دیگر هبوط مکانی اتفاق نیفتاده؛ بلکه هبوط مکانتی و مقامی بوده است. نکته دیگر که بدان اشاره شد این بود که مسئله فریب حضرت آدم علیه السلام توسط شیطان، از امتحانات و تقدیرات الهی بود و به عبارتی حضرت آدم علیه السلام باید این دوره آموزشی را می‌گذراند تا علاوه بر باور نظری، از لحاظ عملی نیز دشمنی و عداوت شیطان برایش ثابت شود. همچنین بیان شد که اصل میل حضرت آدم و حوا؟ عهما؟ صحیح بوده است.

قدرت خواهی، بی‌نهایت خواهی و جاودانه بودن، لازمه وجود انسان است و اصل این میل غلط نیست و این ابلیس است که آن را تزئین کرده و مصداق را به غلط به حضرت آدم علیه السلام معرفی نموده است. لذا فعل حضرت آدم گناه نبود؛ بلکه این اتفاق نتیجه علی و معلولی یک عمل است. این نکته نیز گفته شد که ابلیس در تمام مراحل گفت‌وگوی ملائکه با خدا حاضر بود و شنید که خداوند به ملائکه گفت دلیل خلیفه الهی حضرت آدم علیه السلام، علم به اسماء است؛ نه جنس او که از گل خشکیده‌ای است. لذا ابلیس برای پذیرفتن حرف خداوند بهانه آورد و دلیل منطقی و صحیحی نداشت، و در مقابل خداوند تکبر ورزید. امید است که معنا و ماهیت هبوط به درستی تبیین، و شبهات پیرامون آن برطرف شده باشد.

ان شاء الله این قلیل به چشم عزیز فاطمه علیها السلام، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بیاید و گوشه چشمی به ما داشته باشند.

منابع

* قرآن کریم.

۱. «برداشت‌های آزاد از دوره روایت انسان»، فصل اول، حجت‌الاسلام نخعی.
۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۵ق)، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. طوسی، محمد بن حسن (۴۱۰ق)، **مصباح المتجهد و سلاح المتعبد**.
۴. مجلسی، محمدباقر (۱۳۱۵ق)، **بحار الانوار لدرر اخبار الائمه الطهار**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۴ش)، **میزان الحکمه**، قم، دارالحديث.