

ع



فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات اسلامی در حوزه حقوق و فقه



مدرسه علمیه ثامن الائمه علیه آلاف التحية و الثناء

نشریه علمی، اطلاع رسانی مسطور

شماره چهارم - اردیبهشت ۱۴۰۲



قال علی علیه السلام: لا ینفع اجتهاد بغير تحقیق

- واكوی صدق عنوان مالیت در معاملات بیت کونین از منظر آیت الله خامنه‌ای، شبیری زنجانی و سیستانی (حفظهم الله تعالی) محمد جواد محمودی
- حقیقت اعراب محمد امین امینی
- تعلیق در عقد وکالت با تأکید بر آراء شهید ثانی و سید کاظم طباطبائی یزدی (رحمة الله علیهما) محمد خلیلی
- دور التضمین فی الآیات القرآن الکریم محمد رضا قیصری راوندی
- نقد و بررسی انحرافات اعتقادی نعمت الاهی ها (گنابادی) در میزان عقائد ناب شیعه یاسین غنی پور
- مقایسه دیدگاه علامه مصباح یزدی و علامه جوادی آملی در مورد رابطه علم و دین علی دیمه کار
- بررسی تأثیر مال حرام بر اعتقاد انسان از منظر آیات و روایات علیرضا اسکندری

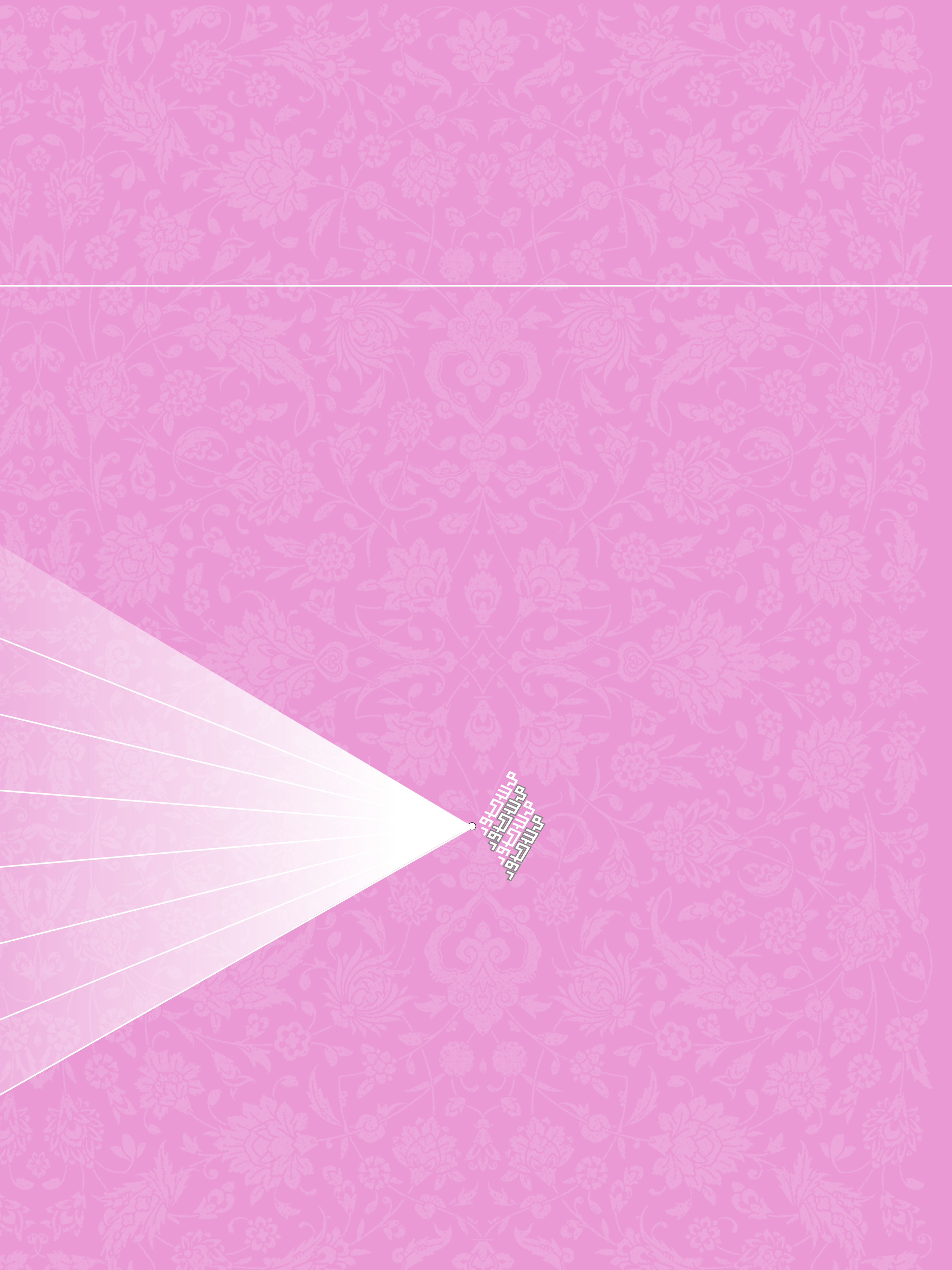
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مدرسه علمیه ثامن الائمه علیه السلام
نشریه علمی، اطلاع رسانی مسطور
شماره چهارم / اردیبهشت ۱۴۰۲

مدیر مسئول: آقای حسین عابدینی
سر‌دبیر: آقای رسول نوری
هیأت تحریریه: آقایان سید سلمان حسینی، علیرضا محمدی نژاد
محمد جواد محمودی، سید مهدی میرابوطالبی
طرح جلد و صفحه‌آرایی: مرتضی قائمی مقدم

مسطور



PPTMSPR

فهرست

○ واکاوی صدق عنوان مالیت در معاملات بیت کوین از منظر آیت الله خامنه‌ای،

شبیری زنجانی و سیستانی (حفظهم الله تعالی)

۸

محمد جواد محمودی

○ حقیقت اعراب

۲۴

محمد امین امینی

○ تعلیق در عقد وکالت با تأکید بر آراء شهید ثانی و سید کاظم طباطبائی یزدی (رحمة الله علیهما)

۴۶

محمد خلیلی

○ دور التضمین فی الآیات القرآن الکریم

۵۶

محمد رضا قیصری راوندی

○ نقد و بررسی انحرافات اعتقادی نعمت الهی ها (گنابادی) در میزان عقائد ناب شیعه

۶۴

یاسین غنی پور

○ مقایسه دیدگاه علامه مصباح یزدی و علامه جوادی آملی در مورد رابطه علم و دین

۷۸

علی دیمه کار

○ بررسی تأثیر مال حرام بر اعتقاد انسان از منظر آیات و روایات

۸۸

علیرضا اسکندری

واکاوی صدق عنوان مالیت در معاملات میت کون

از منظر آیات اعظام خامنه‌ای، شبیری زنجانی و سیستانی (حفظهم الله تعالی)

پژوهشگر: محمد جواد محمودی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین نوری



مقدمه

امروزه با توسعه فرهنگ جوامع بشری و همچنین پیشرفت پرسرعت تکنولوژی همه ساحت‌های زندگی از جمله نوع معاملات و نیازهای انسان امروز برای رفع موانع مبادلات مالی، سبب شده است تا هر روز شاهد پدیده جدیدی در این عرصه باشیم. مشکلات و موانعی همچون مالیات‌های فراوان، وجود واسطه‌های متعدد، قوانین سخت گیرانه و همچنین در برخی موارد عدم امنیت در مبادلات، سبب شده تا برخی افراد، پس از ارائه شدن نظریه و سیستم ارزهای الکترونیک، به آن اقبال نشان داده و بعد از اجرا و شروع به کار، از آن استقبال و در مبادلات الکترونیکی سرمایه‌گذاری کنند. پاسخگویی به ابهامات موجود در فرایند این نوع معاملات، از منظر فقه و شریعت از مهم‌ترین وظایف حوزه‌های علمیه شیعی شناخته می‌شود. این مسائل از جهات متعددی به لحاظ شرعی قابل بررسی و واکاوی است؛ همچون مالیت داشتن یا نداشتن، غرری بودن یا نبودن و همچنین مشکلات دیگری که در مقالات و کتب مختلف به آن‌ها اشاره شده است. البته که آثاری در بررسی و تطبیق قواعد فقه اسلامی بر این معاملات تألیف و تقریر شده است؛ از جمله این آثار می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- مقاله «بررسی جایگاه پول دیجیتال در نظام پولی و احکام فقهی آن» (تقریرات درس آیت الله سبحانی)،

چکیده

بررسی مبانی مراجع تقلید در مسائل مستحدثه؛ همچون رمزارزها یکی از رسالت‌های اصلی حوزه علمیه به شمار می‌رود. از موضوعات مورد پرسش در معاملات امروزی، بررسی مشروعیت معاملات بیت کوین می‌باشد. یکی از جهات مهم در بررسی این نوع ارزهای الکترونیک، شناخت و اثبات صدق عنوان مالیت در آن‌ها به عنوان یکی از عوضین در معاملات می‌باشد؛ چرا که برخی دلایلی که بر عدم مشروعیت این معاملات بیان شده است، از جهت مالیت نداشتن این نوع ارزهای الکترونیک می‌باشد. بررسی مبنای سه مرجع تقلید (آیت الله خامنه‌ای، آیت الله شبیری زنجانی و آیت الله سیستانی) در صدق عنوان مالیت در موضوعات مختلف به طور کلی و تطبیق آن بر فرایند مبادلات بیت کوین، هدف اصلی نگارنده در این مقاله است. در این مقاله سعی شده است پس از مفهوم‌شناسی مالیت و پس از آن فرایندشناسی بیت کوین، تحقق معنای عرفی مالیت در معاملات بیت کوین را اثبات و برخی اشکالات مطرح دیگر در این موضوع، همچون عدم امضای شارع را نیز بررسی و آن‌ها را مورد نقد قرار دهد.

کلیدواژه

بیت کوین - رمزارز - مالیت - عقلا - منفعت

بیت کوین، از دیدگاه سه مرجع تقلید کنونی جهان تشیع مورد بررسی قرار گیرد.

۱. مفهوم‌شناسی «مالیت»

۱/۱. مفهوم‌شناسی لغوی

مال در لغت از ریشه «مول» و نزد اهل لغت دارای معانی متفاوتی است. برای مثال در تاج العروس آمده، هر آنچه قابلیت ملکیت داشته باشد، مال محسوب می‌شود. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۷۰۳/۱۵) جوهری در صحاح نیز مال را به هر آنچه معروف است معنا کرده است. (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۱۸۲۱/۵)

۱/۲. مفهوم‌شناسی فقهی

۱/۲/۱. مالیت تشریحی و عرفی

همانطور که مشخص است، با توجه به تعاریف لغوی که از مال صورت گرفت، نمی‌توان به یک مفهوم‌شناسی واضح از معنای این اصطلاح رسید. جستار در شناخت مفهوم مالیت از آن جهت دارای اهمیت است که در حقوق معاملات بسیار مورد توجه است؛ چون یکی از شروط صحت معاملاتی همچون بیع در نزد اکثر علما، مالیت داشتن ثمن و مبیع است. حال اینکه تحقق مالیت در یک عین با چه ملاک و شرطی است، نیازمند تحقیق و بررسی است. در کتب فقهی معیارهایی برای مالیت ذکر شده است؛ از جمله اینکه، آنچه منفعت داشته باشد؛ بنابر این تعریف، هر آنچه که نتوان از آن منتفع شد، مالیت ندارد، بنابراین بواسطه این ملاک، بیع هر آنچه که

• کتاب «فقه رمزارزها، تقریرات درس آیت الله سیدمحمدرضا طباطبایی یزدی» (حجت الاسلام جواد احمدی)،

• مقاله «بیت کوین و ماهیت مالی-فقهی پول مجازی» (میرزاخانی و سعدی).

برگزاری دروس خارج با موضوعات مستحدثه از جمله رمزارزها، از دیگر اتفاقات مبارک در روند تحولات حوزه‌های مبارک علمیه در چند سال اخیر است؛ درس خارج بررسی فقهی بیت کوین توسط آیت الله جواد مروی و همچنین درس خارج فقه رمزارزها توسط آیت الله سیدمحمدرضا طباطبایی یزدی، از موضوعاتی هستند که تا کنون مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

با این حال بیت کوین به عنوان یکی از پرمخاطب‌ترین ارزهای دیجیتال در دنیای امروز، از مصادیق با اهمیت مسائل مستحدثه به شمار می‌آید که نیازمند موضوع‌شناسی بیشتر و واکاوی دقیق‌تری می‌باشد. نکته حائز اهمیت آن است که هر چند به این موضوعات از جنبه‌ی فقهی و حقوقی پرداخته شده است، اما آنچه که امروز افراد جامعه نیاز دارند، حکم و نظر نهایی در عملکرد خود نسبت به این معاملات هستند و این امر مستلزم آن است که نظر مراجع معظم تقلید (حفظهم‌الله‌تعالی) در اختیار ایشان قرار گیرد تا بتوانند عمل خویش را مطابق نظر مرجع تطبیق دهند و در این وادی حیران‌نمانند. در این مقاله سعی شده است یکی از ملاک‌های مهم فقهی در معاملات که «مالیت» داشتن عوضین می‌باشد، در مبادلات

بنابراین اگر چیزی بود که مردم مسابقه داشتند برای به دست آوردن آن، اینجا عقلاء یک اعتباری می کنند و آن اعتبار «مالیت» است. حال منشأ این تنافس و مسابقه‌ی مردم، گاهی برای رفع ضروریات اولی است، مثل نان و آب؛ و گاهی تنافس و تسابق برای تحصیل لذت است، مثل میوه خوردن که فی نفسه ضرورت اولی نیست؛ اما خوردن میوه موجب لذت است. نکته دیگری که اشاره می کنند؛ برای اینکه شیء موضوع مسابقه و تنافس قرار بگیرد، علاوه بر تنازع، اعم از اینکه نیاز اولی را برطرف کند یا اینکه احساس لذت انسان نسبت به آن باشد؛ آن چیز باید کم هم باشد. ولی اگر احساس نیاز انسان را برطرف کند ولی زیاد باشد آنجا اعتبار عقلائی مالیت نیست؛ مثل یک لیوان آب در کنار رودخانه، اینجا چون زیاد است عقلاء اعتبار مالیت نمی کنند، لذا باید کم باشد؛ چرا که وقتی کم است مردم تنافس و مسابقه دارند.

نکته‌ی دوم: ایشان می فرمایند آیا در تحقق مالیت که موجب مسابقه و موضوع تنافس افراد می شود، آیا باید غرض نوعی به آن چیز تعلق بگیرد؟ یعنی مثلاً چیزی باشد که نوع مردم احساس نیاز به آن داشته باشند؛ یا نه لازم نیست؟

در ادامه می فرمایند برای مال شدن یک شیء و مالیت یافتن، غرض نوعی هم لازم نیست، گاهی شخص واحد یک غرضی دارد که به جهت غرض او، اعتبار عقلائی مالیت می آید؛

توان از آن منتفع شد، حرام می باشد؛ همچون حیوانات درنده. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۱۶۶/۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ۳۵/۲؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ۲۷۱/۱) ملاک دیگری که علاوه بر منفعت، برای مالیت داشتن یک چیز بیان شده، حرام نبودن معامله آن بواسطه ملغی کردن منفعت توسط شارع است؛ همچون معاملات اعیان نجس، مانند سگ و خوک و شراب؛ البته بول شتر از این قاعده مستثنا می باشد.

(مفید، ۱۴۱۰ق، ۵۸۷؛ طوسی، بی تا، ۳۶۳) بنابراین میان انتفاع داشتن چیزی از منظر عرف با انتفاع داشتن آن از نظر شرع تفاوت‌هایی وجود دارد؛ چه بسا عرف برای عینی منفعت قائل باشد، اما شارع چنین منفعتی را برای آن نپذیرد؛ با توجه به این نکته، باید میان منفعت نداشتن تشریحی و عرفی تفاوت قائل شد.

۱.۲.۲. مالیت از دیدگاه محقق حکیم

از جمله فقهائی که جامع و مانع وارد تعریف مال شده‌اند و کلامشان را می توان محور برای گفتگو قرار داد، کلمات محقق حکیم در نهج الفقاهه است. مطالب ایشان در بیان تعریف مال، شامل چند نکته مهم است:

نکته‌ی اول: ایشان پس از اینکه می فرمایند بیع از سنخ معاوضات مالیه است و «مبادله مال بمال» است، اشاره می کنند که مالیت اعتباری عقلائی است که ناشی می شود از اینکه یک چیز، موضوع باشد برای رغبت مردم به آن، به صورتی که تنافس و مسابقه باشد برای به دست آوردنش.

مانند اینکه پادشاه یک وقتی غرض عقلائی او تعلق می‌گیرد به اینکه خاکستر جمع کند به هر دلیلی، فرض کنید خاکستر شهر را فرا گرفته است، اعلام می‌کند هر کسی برای من این مقدار خاکستر بیاورد این مقدار به او پول می‌دهم؛ محقق حکیم می‌فرماید به جهت این غرض، این خاکستر مال است و اعتبار عقلائی مالیت هم می‌آید.

نکته‌ی سوم: می‌فرمایند چنانچه ادعا کرده‌اند که این تنافس و تسابق را در یک چیز، شخص واحد می‌تواند ایجاد کند و لازم نیست مجموعه‌ای از عقلاء این تنافس و تسابق را ایجاد کنند. طرف مقابلش هم این نکته وجود دارد، مثل اینکه شخصی ممکن است به سبب جایگاهی که دارد، این تنافس و تسابق را ملغی کند و این شیء را از مالیت بپندازد؛ البته این الغاء ممکن است مولوی و یا ارشادی باشد.

فرض کنید مردم تا امروز در یک خوراکی منفعت می‌بینند و به عبارتی عقلاء نسبت به آن تسابق دارند. یک پزشکی بعد از تحقیق اعلام می‌کند که این خوراکی سبب ایجاد توده سرطانی می‌شود. این یک نظریهٔ ارشادی است و بدین صورت آن خوراکی از مالیت ساقط می‌شود. اما گاهی این اسقاط مالیت، مولوی است؛ مانند اینکه اسلحه مال است، اما حاکمی می‌گوید در منزل هر کسی اسلحه باشد او را به قتل می‌رسانم و در نتیجه مردم اسلحه‌ها را تحویل می‌دهند؛ در این مورد، الغاء مالیت،

مولوی است که سبب از بین رفتن تسابق از اسلحه می‌شود.

نتیجه تعریف محقق حکیم از مال این است که مالیت: «اعتبار عقلائی استفاد من تنافس الناس و تسابقهم و تنازعهم علی شیء».

(حکیم، بی تا، ۳۲۵)

۱،۲،۳. ملاک تحقق منفعت ملازم مالیت

همانطور که بیان شد، مالیت داشتن چیزی، یک مفهوم اعتباری عقلایی است. مالیت داشتن همان رغبتی است که عقلا برای تصاحب یک چیز دارند که طبیعتاً این رغبت بواسطه منفعتی است، که افراد را به سوی آن چیز جلب می‌کند. این جذب کردن، در مصادیق متعددی خود را بروز می‌دهد؛ همچون خوردن، آشامیدن و پوشیدن. بنابراین آن منفعتی که ملاک مالیت شناخته می‌شود؛ منفعتی خارج از رغبت و اعتبار عقلا نیست؛ چرا که منفعت صفت ذاتی یک چیز نیست بلکه عارضی است. این نکته گویاست که رغبت عقلا، این ویژگی را در خود داراست که عمومی و غالبی باشد؛ پس تحقق آن بسته به زمان و مکان، ممکن است متفاوت باشد. برای مثال در کلمات شیخ انصاری می‌خوانیم که بیع نطفه و خون را به جهت نداشتن منفعت، جایز نشمرده‌اند.

(انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱/۲۷-۲۹)

اگر بپذیریم که نزد ایشان مناط تحقق مالیت، داشتن منفعت عقلایی است، چه بسا در امور پزشکی امروز بتوان برای این دو چیز،

این موضوع از باب شناخت حکم وضعی است؛ به خلاف برخی مبانی فقهی، که روایات وارد شده در این موضوع را حمل بر حکم تکلیفی کرده و معتقدند روایات در این باب دلالتی بر صحت و بطلان معامله ندارد؛ ذکر این نکته شایان اهمیت است، حتی برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که قائل به این هستند که شارع مقدس چنین شأنی را -اینکه بخواهد نسبت به مالیت یا عدم مالیت چیزی سخن بگوید- ندارد. (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۴/۳) بنابراین طبق مبنای این بزرگان، سخن از حکم وضعی در اینگونه معاملات در میان نخواهد بود.

(خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ۲۵/۲)

ایشان مالیت را یک امر اعتباری عقلایی می‌دانند، که منشأ این اعتبار بسته به منفعت موجود در آن شیء تعیین می‌شود و همان منفعت، سبب رغبت به آن چیز و مالیت پیدا کردن آن خواهد بود. بنابراین لزوماً عوض قرار گرفتن چیزی، سبب مالیت پیدا کردن آن نیست؛ بلکه رغبت انسان به آن است که مالیت را در آن معتبر می‌کند. حال این رغبت ممکن است در مکان‌ها و زمان‌های مختلف متفاوت باشد، مثلاً نفت در یک زمانی هیچ ارزشی نداشت چرا که کسی آن را نمی‌شناخت ولی امروز دارای ارزش و منفعت است و مثلاً کالایی در یک منطقه، نزد مردمانش دارای ارزش است، اما در مکانی دیگر چیزی بی‌منفعت است و رغبتی به سوی آن نیست. از نگاه ایشان حتی این رغبت ممکن است شخص به شخص متفاوت باشد به این بیان که به فرض جنسی

منفعت محلله‌ای متصور شد. از همین رو در مطالب برخی فقها بدین مسئله اشاره شده است که مالیت یک مفهوم اعتباری است که بیان دیگری از همان عرضی بودن این عنوان، حکایت دارد. همانطور که اشاره شد در کلمات مرحوم حکیم چنین آمده است که مالیت اعتباری عقلایی است که ناشی از مقبولیت و مرغوبیت آن در نزد مردم است، به نحوی که برای بدست آوردن آن رقابت یا حتی منازعه می‌کنند؛ اعم از آنکه برای رفع ضروریات اولیه باشد یا تحصیل لذت. بر همین اساس، چوب در جنگل و ریگ در بیابان مال نیست؛ زیرا به رغم فراوانی‌شان، کسی حاضر نیست برای درخت یا ریگ مبلغی پرداخت کند.

(حکیم، بی‌تا، ۳۲۶)

پس تا به اینجا مشخص شد که برای تحقق مالیت کالا، ابتدا باید با توجه به زمان‌ها و مکان‌های مختلف، مناط منفعت داشتن را در آن جستجو کرد و اگر از این جهت مانعی نبود، باید دید که آیا از دیدگاه شارع این مالیت ملغی شده است یا خیر. اگر در این مرحله نیز، مطلوب حاصل بود، حکم مالیت نسبت به آن چیز، مانعی ندارد.

۱/۳. مفهوم‌شناسی مالیت از منظر معاصرین

۱/۳/۱. آیت الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای

(حفظه الله تعالی)

از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای بحث از معامله چیزی که منفعت ندارد، در دایره احکام تکلیفی شمرده نمی‌شود و صرفاً پرداختن به

برای شخصی با ارزش باشد، اما برای شخصی دیگر بی‌ارزش شمرده شود که در این صورت ملاک مالیت به نسبت افراد نیز متغیر است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ۲/۲۶)

مبنای ایشان همانطور که گویا است، بر خلاف کسانی می‌باشد که مالیت را یک امر مطلق دانسته و شیء به شیء، بدون در نظر گرفتن عرف‌ها و فرهنگ مناطق مختلف حکم به مالیت یا عدم مالیت می‌کنند؛ مانند برخی مبانی که بیع فضولات انسانی و ناخن را مطلقاً باطل دانسته‌اند؛ به دلیل آن که مال نیستند. (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ۳/۱۶۸)

در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای آن چیز یا به طور کلی دارای منفعت نیست، یعنی نه منفعت شخصی دارد، نه نوعی و نه در حال حاضر منفعتی دارد و نه در آینده امید منفعت به آن می‌رود، که در اینصورت از آن روی که به طور کلی منفعت در آن منتفی است، معامله آن به طور کامل فاسد و باطل است؛ یا کالا دارای منفعت است، ولی منفعت آن قابل توجه نیست؛ یعنی یا منفعت عمومی نیست و به ندرت مردم از این چیز، این منفعت را اراده می‌کنند، یا اینکه منفعتی شخصی است و برای فرد خاصی منفعتی دارد که آن هم نادر است؛ در اینصورت از نظر ایشان معامله کالای مورد نظر صحیح است. مانند اینکه شخصی یک کاغذ از دست خط پدر بزرگش را که نزد شخص دیگر است به قیمت گزافی بخرد در حالی که منفعت عامی ندارد؛ اما همانطور که بیان شد این منفعت برای او شخصی است. پس باید توجه داشت

که حتی اگر منفعت قابل توجه نباشد، سبب از مالیت افتادن شیء نمی‌شود. با توجه به این نکته، به طریق اولی اگر برای چیزی منفعت نوعی بتوان متصور شد، آن شیء مالیت دارد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ۲/۲۶)

نکته مهم دیگر این است که ایشان بر خلاف برخی فقها، ملازمه‌ای میان مالیت و ملکیت نمی‌دانند؛ به این بیان که حتی اگر چیزی مالیت نداشت اما در ملک کسی بود، نمی‌توان در آن تصرف کرد به این عنوان که مالیت ندارد؛ مانند اینکه یک سنگ از نانوائی برداشته شود؛ هرچند مالیت ندارد اما آن در ملکیت نانوا است و اینکار غصب محسوب می‌شود.

(خامنه‌ای، ۱۳۹۲ش، ۲/۲۷)

در نتیجه تنها مصداق عدم مالیت محرز در نگاه ایشان، چیزی است که به طور کلی دارای منفعت نباشد؛ یعنی به طور کلی در عرف‌ها و زمان‌ها و مکان‌های مختلف، منفعت از آن سلب شده باشد.

۱/۳/۲. آیت‌الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی (حفظه الله تعالی)

آیت‌الله زنجانی، در بیان مصادیق معاملات باطل، یکی از انواع این معاملات را، خرید و فروش چیزی که عقلاً برای تحصیل آن، چیز با ارزشی را نمی‌پردازند، بر می‌شمرند. این سخن، همان نکته‌ای است که در کلمات مرحوم حکیم بیان شد، مبنی بر اینکه تنافس و تسابق عقلاً در یک چیز، علاوه بر داشتن

۱۳۳. آیت الله العظمی سیدعلی سیستانی

(حفظه الله تعالى)

از دیدگاه آیت الله سیستانی، مالیت داشتن یک چیز، به معنای آن است که عقلاً برای آن، منفعتی قائل باشند و بابت آن بهایی پردازند. چنانکه در کلمات ایشان در بیان احکام مالی که مورد اجاره قرار می‌گیرد، می‌خوانیم: «دوم: آنکه آن عمل در نظر شرع به طور مجانی واجب نباشد، و از این قبیل است - بنا بر احتیاط واجب - یاد دادن مسائل حلال و حرام اگر محل ابتلا باشد، و همچنین تجهیز اموات به مقدار واجب. - و بنا بر احتیاط واجب - معتبر است که پول دادن برای آن استفاده در نظر مردم بیهوده نباشد». بر مبنای این نکته، واجب بودن آن عمل در حکم ملغای مالیت داشتن آن و مجوز عوض قرار گرفتن آن در معامله است و ملاک دیگر برای مالیت نداشتن، همان تحقق معنای رغبت و تمایل عرفی نسبت به آن است. (سیستانی، ۱۴۳۵ق، ۴۰۹)

همچنین از نظر ایشان معامله با پول‌های تقلبی و یا پول‌هایی که از اعتبار ساقط شده‌اند، در صورتی که شخص مقابل آگاهی از این قضیه داشته باشد و آن پول‌ها مالیت قابل توجهی داشته باشند، جایز می‌باشد. نکته مورد توجه در این مسئله آن است که ایشان، معامله مطرح شده را در صورتی که شرایط آن رعایت نشود، حرام می‌دانند. از اینجا می‌توان فهمید مبنای ایشان در تحقق مالیت، علاوه بر حکم وضعی، شامل حکم تکلیفی نیز می‌باشد. علاوه بر اینکه، عبارت رساله گویای این معنا است که

منفعت، باید کم نیز باشد، بر خلاف آب در کنار دریا. همچنین آیت الله زنجانی ملاک دیگری علاوه بر نپرداختن چیز با ارزش قرار می‌دهند و آن اینکه خرید و فروش چیزی که عقلاً اصلاً در صدد تحصیل آن بر نمی‌آیند (همچون حشرات معمولی) نیز باطل است.

ایشان خرید و فروش عین نجس همچون بول و غائط را نیز باطل و بنا بر اقوی حرام می‌شمرند؛ این نکته بیان‌گر آن است که برخلاف آیت الله خامنه‌ای که بحث از مالیت در معاملات را در محدوده احکام وضعی می‌دانستند، آیت الله شبیری در این مسئله، سخن از حکم تکلیفی نیز به میان آورده‌اند.

(شبیری زنجانی، ۱۳۸۶ش، ۷۷)

در بیان احکام و شرایط اجاره دادن و اجیر شدن، ضمن بیان یکی از شروط لازم، این مسئله بیان شده است: «پول دادن برای آن در نظر مردم بیهوده نباشد؛ و اجیر کردن دیگری برای این که نماز واجب خود را بخواند یا روزه‌ی واجب خود را بگیرد، چون برای مستأجر ثواب اخروی بلکه گاهی نفع دنیوی دارد، اشکال ندارد». از اینجا برداشت می‌شود این منفعت عقلایی که سبب مالیت می‌شود و آن را از بیهودگی و عدم مالیت خارج می‌کند چه بسا یک منفعت شخصی باشد؛ همانطور که از مثال بیان شده در عبارت، این مسئله روشن است.

(شبیری زنجانی، ۱۳۸۶ش، ۹۰)

صرف حصول منفعت برای شخص، موجب جواز معامله نخواهد بود؛ زیرا که اگر همین مقدار کافی بود، با قید اول «علم شخص مقابل به تقلبی بودن پول‌ها»، معامله باید جایز به حساب می‌آمد و همانطور که بیان شد، اشاره‌ای به ملاک بودن منفعت شخصی، نداشته‌اند، بر خلاف دیدگاه آیت الله خامنه‌ای که حتی اگر منفعت از نظر فرد خاصی محقق می‌شد ولو نادر بود، معامله صحیح قلمداد می‌شد. بنابراین، مالیتی که موجب صحت بیع می‌شود، مالیت قابل توجه است که همان اعتنا و تسابق عقلا به منفعت آن است. همانطور که در ابتدای بحث بیان شد، برخی در تحقق معنای منفعت یک چیز، زمان‌ها و عرف‌های گوناگون را ملاک ندانسته و آن را یک امر مطلق می‌دانند؛ همچون مثال حرمت مطلق بیع فضولات انسانی و ناخن که در کلمات برخی فقها بیان شد، اما طبق نظر آیت الله سیستانی اگر بتوان از چیزی -ولو عین نجس- منفعت قابل توجه محله‌ای برد، معامله آن صحیح است. ایشان در بیان یکی دیگر از معاملات حرام اینگونه بیان فرموده‌اند: «اول: خرید و فروش مشروبات مسکر، و سگ غیر شکاری و خوک، و همچنین مردار نجس - بنا بر احتیاط واجب - مگر آنچه از بدن انسان زنده قطع می‌شود تا به بدن دیگری پیوند زده شود و در غیر از آنچه ذکر شد در صورتی که بتوان از عین نجس استفاده قابل توجهی نمود که حلال باشد، مانند فضولات نجس که برای کود دادن بکار می‌رود، خرید و فروش جایز است».

(سیستانی، ۱۴۳۵ق، ۳۷۸)

بنابراین از دیدگاه ایشان، برای صدق عنوان مالیت دو شرط لازم است: اول اینکه منفعت محله باشد کما اینکه سایر فقها این شرط را بیان کرده‌اند، دو اینکه قابل توجه نوع عقلا باشد؛ بر خلاف کسانی که منفعت نسبت به فرد خاص را نیز مجوز صدق عنوان مالیت می‌دانستند. از شاهدهای دیگر مثبت این ادعا، کلام ایشان در کتاب المسائل المنتخبة ذیل احکام معاملات حرام، می‌باشد: «المعاملات المحرمة وضعاً أو تکلیفاً کثیرة: منها ما یلی: ۳. بیع ما لا مالیه له علی الأحوط لزوماً - کالسباع - إذا لم تکن لها منفعة محللة معتد بها».

(سیستانی، ۱۴۲۷ق، ۲۰۴)

۲. فرایندشناسی «بیت کوین»

۲/۱. مفهوم شناسی رمزارزها

معامله و داد و ستد، یکی از بخش‌های جدایی ناپذیر زندگی بشر است که در طول عصرهای متمدنی، در قالب مبادله «عوضین» صورت پذیرفته است. معاملات ابتدایی، به صورت مبادله کالا به کالا صورت می‌گرفت و با گذشت زمان، طلا و نقره نیز در قالب سکه و ضرب‌های متفاوت به عنوان عوض در معاملات قرار گرفت. در قرن‌های اخیر ماهیتی به نام پول، جایگزین طلا و نقره شد که دولت‌ها به عنوان پشتوانه ارزشی آن، جایگزین ارزش ذاتی سکه‌های طلا و نقره شده‌اند. پول، با تمام مزیت‌هایی که دارد، مانند حمل آسان و همچنین قابلیت تعیین میزان ارزش آن؛ دارای

ثبات مالی و خروج سرمایه از بازارهای مولد و به خطر افتادن اعتبار بانک‌های مرکزی و تضعیف پول ملی؛ معاملات بیت کوین و رمزارزها مورد توجه ملت‌ها و سیاست‌گذاران قرار گرفته است.

(Edward V . Murphy ، ۲۰۱۵، p۲)

بنابراین ارزش دیجیتال یعنی پول‌های اعتباری که بر اساس فناوری رمزنگاری شخصی و عمومی بواسطه اعداد تشکیل شده است و وجود خارجی و فیزیکی ندارد. یکی از مشهورترین این نوع از پول مجازی، بیت کوین می‌باشد که تقریباً بیش از نود درصد پول‌های مجازی را تشکیل می‌دهد.

(فرانکو، ۱۳۹۵، ش، ۲۳۶_۲۷۸)

۲.۲. مفهوم‌شناسی بیت کوین

بیت کوین یک پول مجازی رمزنگاری شده است که معاملات آن به صورت همتا به همتا صورت می‌پذیرد و نکته قابل توجه در آن است که واسطه‌ای در معامله وجود ندارد؛ بنابراین به این معاملات، نظیر به نظیر هم اطلاق می‌شود. بر اثر همین ویژگی است که در این دست معاملات نیازی به یک منبع نظارتی متمرکز همچون بانک مرکزی و یا موسسات دیگر نداریم.

(Edward V . Murphy ، ۲۰۱۵، p۲)

بیت کوین، اولین نوع از رمزارزها می‌باشد که در ژانویه سال ۲۰۰۹ بوسیله شخصی که ادعا می‌شود نام وی ساتوشی ناکاماتو^۲ است،

عیوب و مشکلاتی نیز می‌باشد. متکی بودن به قدرت دولت‌ها و هزینه‌های ناظران واسط در معاملات همچون بانک‌ها و قوانین دست و پا گیر، از جمله مالیات‌های سنگین و سقوط ارزش مالی این کاغذها در اثر مسائل مختلف سیاسی و اجتماعی، از موانع معامله با پول به شمار می‌آیند.

از سویی دیگر، پیشرفت تکنولوژی و نارضایتی مردم از تورم و قوانین دست و پاگیر دولت‌ها، سبب به وجود آمدن انواع معاملات دیگر که با انگیزه بر طرف کردن این موانع شکل گرفته‌اند، شده است. رمز ارزها یکی از پدیده‌های عصر امروزی است، که بیت کوین یکی از انواع اصلی آن به شمار می‌آید. بیت کوین یک سیستم پرداخت گسترده در اینترنت است که در پرداخت و دریافت آن، منبع نظارت مرکزی لازم ندارد و متکی بر آن نیست. در عوض، برای نظارت بر آن، همه افراد حاضر در شبکه می‌توانند به نوعی یکی از ناظرهای معاملات باشند که همین مسئله سبب افزایش امنیت و خطاناپذیری آن شمرده می‌شود؛ علاوه بر تقلب ناپذیر بودن سیستم فرایند بلاکچین و هش‌های نرم افزاری که پروتکل اجرای معاملات بیت کوین را اجرا می‌کنند، کاربران می‌توانند با خرید «پول الکترونیکی» وارد سیستم شوند و از طریق حسابی که ایجاد می‌کنند قادر به خرید و فروش و مبادله با دیگران می‌باشند. به دلیل مزیت‌های موجود در این نوع مبادلات در برابر عیوب پول‌های رایج از جمله نحوه محاسبه مالیات بر درآمد، امکان از میان رفتن

۲ . Satoshi Nakamoto

ابداع شد. مخفی نگه داشتن هویت کاربران در این مدل معاملاتی، یکی از مزیت‌ها برای اشخاص و البته در برخی موارد از عیوب آن محسوب می‌شود.

(فرانکو، ۱۳۹۵ش، ۲۴-۵۰)

نظارت عمومی همه کاربران به وسیله کدها، غیر قابل رهگیری و سرقت بودن به وسیله رمزنگاری و همچنین نظیر به نظیر بودن معاملات، سه رکن و ویژگی مهم این پول مجازی است. البته از مجازی بودن که به نوعی هویت این رمزارز محسوب می‌شود به عنوان ویژگی اصلی آن نمی‌توان چشم پوشی کرد.

(Edward V . Murphy ، ۲۰۱۵، p۲)

۲.۲.۱. چالش‌های بیت کوین

بیت کوین و دیگر رمزارزها از نگاه دولت‌ها و همچنین مذاهب و گروه‌های مختلف، مورد بررسی و اعمال محدودیت‌ها و قوانین متفاوتی شده است. چالش‌هایی که در این معاملات وجود دارد از جمله شکل‌گیری جرایم سازمان یافته، پولشویی، تضعیف پول ملی و سبب شده است تا این نهادها به فکر چاره اندیشی برای حل آن از طریق قانون‌گذاری و حتی در برخی موارد جرم‌انگاری آن باشند.

(بهره‌مند و عامری ثانی، ۱۳۹۸ش، ۳)

اما آنچه که در این مقاله سعی داریم بدان پردازیم، بررسی حکم شرعی این مسئله از منظر سه مرجع تقلید شیعه (خامنه‌ای، سیستانی و شبیری) و آن هم از جهت بررسی مالیت این

معاملات است.

فارغ از مالیت داشتن یا نداشتن اصل ارزش مجازی بیت کوین، شرایطی که در معاملات این رمزارز در کشور ما وجود دارد؛ از جمله اینکه هر لحظه امکان تحریم به طریق مختلف وجود دارد، مانند تحریم آی پی‌های ایرانی از طریق صرافی‌های خارج از کشور و همچنین عدم آشنایی با فرایند معاملاتی این رمزارز در بین مردم عادی و کلاهبرداری‌های متداول در این فضا و به نوعی نامشخص بودن معامله برای آن‌ها، بررسی صحت معاملات این پول مجازی، از جهات دیگر نیز دارای اهمیت است. (منظور و یادی پور، ۱۳۸۷ش، ۱۰)

در تتبع و بررسی احکامی که در استفتائات از مراجع عظام یافت می‌شود؛ آنچه که برداشت می‌توان کرد؛ این است که این پاسخ‌ها بر اساس تمسک به احکام ثانویه صادر شده‌اند، مانند وجود ضرورت، غرری نبودن، حفظ نظام و تطابق با قوانین کشور و امثال این موارد. شاید یکی از دلایل مهم تمسک به این عنوان ثانوی و کلی، آن است که موضوع رمزارزها هنوز به خوبی منقح و به عبارتی، موضوع‌شناسی نشده است تا بتوان بر اساس حکم اولی بر آن حکم صحت یا بطلان نمود.

برای مثال مرحوم حجت الاسلام والمسلمین سید عباس موسویان عضو سابق شورای فقهی بانک مرکزی در مصاحبه‌ای پیرامون موضوع بیت کوین، بیان کردند: «اگرچه اعلام می‌شود که این پول‌ها رمزی است و کسی امکان

(استفتا، سایت، <https://b2n.ir/h81006>)

با این حال ایشان در پاسخ به استفتای دیگری درباره حکم شرعی بیت کوین می‌فرمایند:

«اگر اعتبار دریافتی در مقابل کار حلال داده شود و خلاف قانون نباشد اشکال شرعی ندارد».

(شبیری زنجانی، سایت، <https://b2n.ir/z02080>)

• آیت الله العظمی ناصر مکارم شیرازی

«معامله با بیت کوین و ارزهای رمزنگار به دلیل اینکه نسبت به آن‌ها ابهامات زیادی مطرح می‌شود، اشکال دارد».

(مکارم شیرازی، سایت، <https://b2n.ir/f80300>)

• آیت الله العظمی حسین نوری همدانی

«ورود در معامله پول‌های مجازی اشکال شرعی دارد».

(نوری همدانی، سایت، <https://b2n.ir/z02080>)

• آیت الله العظمی سیدعلی سیستانی

«خرید و فروش بیت کوین دارای اشکال و حرام است».

(سیستانی، سایت، <https://b2n.ir/z02080>)

حال سؤال اینجاست که این نوسانات و ابهامات در پول‌های ملی نیز وجود دارد؛ پس چرا چنین احکام و محدودیاتی در این مبادلات مطرح نمی‌شود؟ در پاسخ باید گفت، نوسانات پول ملی از آن جهت که حاکمیت پشتوانه آن شمرده می‌شود و اینکه اصل فرایند و مسائل قانونی این معاملات روشن و واضح است و به عبارتی غرری در فرایند وجود ندارد، خارج از این قاعده کلی می‌باشند؛ ولی ابهام این

نفوذ در آن را ندارد، اما اینگونه ادعاها مربوط به افراد معمولی است. در حالی که افراد حرفه‌ای و متخصص در مباحث الکترونیکی و نرم‌افزاری، چنین ادعایی نداشته و معتقدند در نفوذناپذیری در این پول‌ها، محل تردید جدی وجود دارد».

(موسویان، ایننا، <https://b2n.ir/y18403>، ۱۳۹۷ش)

ایشان در مصاحبه دیگری نیز با تمسک به حکم نفی سیل، ۳ معاملات بیت کوین را یکی از مصادیق آن بر شمرده و آن را نامشروع خواندند.

(موسویان، ایننا، <https://b2n.ir/y18403>، ۱۳۹۷ش)

در استفتایی که از برخی مراجع تقلید انجام شده، همانطور که بیان شد، مشاهده می‌شود که با تمسک به حکمی عام نسبت به مشروعیت یا عدم آن، اظهار نظر نموده‌اند؛ در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

• آیت الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای:

«حکم تولید و خرید و فروش ارز دیجیتال، تابع قوانین و مقررات نظام جمهوری اسلامی است».

(خامنه‌ای، سایت، <https://b2n.ir/w44389>)

• آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی:

«چنانچه استفاده از این گونه ارزها نوعاً مفسده اقتصادی داشته یا خلاف قانون باشد، خرید و فروش آن اشکال دارد».

۳ . «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً». (خدا

هرگز هیچ راه سلطه‌ای به سود کافران بر ضد مؤمنان قرار نداده است.) (نساء، ۱۴۱)

عوض یا معوض در معامله باشد، صحیح است یا خیر؟

قائلین به بطلان معامله بر بیت کوین ادله‌ای دارند که مهم‌ترین ادله آن‌ها باید مورد بررسی قرار بگیرد. برخی از جهت مالیت نداشتن آن خدشه وارد نموده و گروهی دیگر از جهت غرری^۵ بودن معاملات بیت کوین فارغ از آنکه مال باشد یا نباشد ایراد نموده‌اند.

بنابراین گروه اول، تصریح می‌کنند به عدم مالیت بیت کوین و اصل اشکال‌شان آن است که رکن اساسی در عوضین در باب معاوضات مالیت است و بیت کوین مال نیست و نهایت چیزی که در می‌توان قائل شد، توهّم مالیت است و بحث درباره گروه دوم نیز، خارج از موضوع این مقاله است.

حال با توجه به نکات مطرح شده، لازم است با ملاک‌هایی که برای تحقق مالیت در یک چیز، از کلمات سه مرجع تقلید به دست آوردیم، بر موضوع بیت کوین تطبیق دهیم؛ تا مالیت یا عدم مالیت آن ثابت شود.

۲/۲/۲. بررسی صدق عنوان مالیت از منظر سه

مرجع

همچنان که بیان شد، از عبارات آیت الله خامنه‌ای و آیت الله شبیری زنجانی اینگونه

۵. غرر: مقصود از غرر اقدام به چیزی است که انسان با آن ایمن از ضرر نخواهد بود. فقها با استناد به این قاعده، علم به وجود عوضین، قدرت بر تحویل و نیز علم به مقدار و جنس و وصف عوضین را شرط دانسته‌اند. بطلان بسیاری از معاملات به استناد همین قاعده است. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷ش، ۵/۱۴۴)

معاملات از آن جهت مورد توجه قرار گرفته است که گاه به جهت عدم نظارت یک منبع متمرکز، بواسطه وجود بستر جرم در این نوع معاملات، امکان ضرر برای افراد زیادی وجود دارد؛ حال آنکه هر چند از امنیت بالا در این نوع معاملات بواسطه رمزنگاری بودن پول‌ها سخن به میان آمده، اما چندین مورد از گزارشات پولشویی و کلاهبرداری در بخش‌های کلان این سیستم گزارش شده است که این مفسد را می‌توان از تبعات اهمال در قانونی‌سازی و سازماندهی این نوع مبادلات دانست.

(Tara Mandjee, ۲۰۱۹, p۱۶)

۲/۲/۲. تحقق مالیت در بیت کوین

همانطور که بیان شد، فارغ از بررسی ماهیت بیت کوین از جهت صدق عنوان مال بر آن، جهات دیگری نیز مورد پرسش و نیازمند تحقیق و جستجو می‌باشد، همچون امکان وجود غرر و غبن^۴ در فرایند خرید و فروش؛ چرا که امروزه با توجه به نامشخص بودن شاخص‌های معاملاتی در این مبادلات و از طرفی مبهم بودن بخشی از ساختار خرید و فروش، هر چند امنیت بالایی داشته باشد، سبب می‌شود بسترهای فسادزا در اقتصاد کلان کشور و سرمایه‌های شخصی افراد ایجاد شود.

بنابراین بحث عمده این است که آیا مبادله و داد و ستد با بیت کوین اعم از آنکه به عنوان

۴. غبن: غبن در لغت به معنای فریب و مکر و در اصطلاح عبارت است از فروختن مال خود به کمتر از قیمت واقعی آن و یا خریدن کالایی بیشتر از بهای واقعی‌اش با جهل مغبون (فروشنده یا خریدار) به واقع. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷ش، ۲/۵۵۳)

رغبت مردم به اخذ آن با عمل یا با عوض است، مسئله بیت کوین است، بنابراین با این توضیحات اصل مالیت بیت کوین ثابت می شود.

طبق آمار به دست آمده، این معاملات هر چند از جهت ابهام و غرر مورد شبهه و اشکال باشند؛ اما از جهت صدق عنوان مالیت مشکلی نداشته و از همین رو، مانعی برای حکم بر صحت معاملات بیت کوین وجود ندارد.

۲/۲/۳. اشکال عدم امضای شارع در تحقق

مالیت

ممکن است برخی خدشه کنند که حتی اگر صدق عنوان عرفی مال بر بیت کوین صحیح باشد و از نظر مراجع و فقها ایرادی وجود نداشته باشد؛ ما امضا و تاییدی از جانب شارع برای اثبات مالیت این نوع پول‌ها نداریم، بنابراین صدق عنوان مال از جهت شرعی، مشخص نیست و از آنجا که یکی از اسباب مالیت، ملغی نشدن منفعت توسط شارع است، امکان اثبات مالیت در این موضوع، وجود ندارد. در پاسخ باید گفت که اگر در شناخت مالیت چیزی شک کردیم از جهت تطبیق عنوان عرفی، اینجا محل توقف است و تا اثبات نشود، نمی‌توانیم به اطلاقات تمسک کنیم و برای مثال از باب (احلّ الله البیع) ۶ بیاییم جواز معامله بر آن را صادر کنیم؛ چرا که اینجا شبهه مصداقیه ۷ است

۶ . خدا خرید و فروش را حلال کرده است. (بقره، ۲۷۵)

۷ . شبهه مصداقی: شك در مصداق بودن فردی برای يك

مفهوم. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷ش، ۴/۶۱۶)

به دست می‌آید که برای مالیت داشتن یک چیز، رغبت و تنافس عقلا لازم است و نکته مهم آن است که این رغبت اگر شخصی هم باشد کفایت می‌کند. بنابراین اگر دو رکن عدم منفعت مطلق و ملغی شدن توسط شارع منتفی باشد، اگر به چیزی رغبتی عقلایی باشد-ولو شخصی- می‌توان گفت که آن شی مالیت دارد؛ به خلاف نظر آیت الله سیستانی که در صدق عنوان مالیت، رغبت نوعی عقلا را شرط می‌دانستند. در نتیجه، آن چیزی که قدر مشترک، میان سه دیدگاه است این است که ملاک انتزاع مالیت، تسابق جمعی از عقلا به سبب رغبت نسبت به یک چیز است و همین که تسابق جمعی از عقلا موجود باشد؛ مالیت آن ثابت می‌شود. نسبت به موضوع بیت کوین، بدون شبهه امروز تسابق جمع زیادی از عقلا و ده‌ها میلیون نفر از ملل و نحل مختلف نسبت به این موضوع خاص وجود دارد و استخراج گران فراوانی در دنیا تلاش می‌کنند تا این ارز را به دست بیاورند. در مبادلات عرفی، جمع زیادی از عقلا امروز تسابق دارند به مبادله‌ی بیت کوین با خرید یا فروش آن. به عنوان مثال تنها در طول سال ۲۰۱۷، قیمت بازار بیت کوین ۱۷۳۵٪ افزایش یافت و از حدود ۹۷۰ دلار به ۱۴۲۹۲ دلار رسیده و باعث هیجان و سهولت و بهره‌مندی سرمایه‌گذاران در این معاملات شد که این مسئله خود بیانگر این رغبت و تنافس است. (Tara Mandjee, ۲۰۱۹, p1)

در نتیجه، روشن است که بدون شبهه یکی از بارزترین مصادیق مال که تسابق الناس و

و تمسک به اتصالات صحیح نمی‌باشد. اما اگر از جهت عرف، مالیت موضوعی همچون بیت کوین ثابت شد و از جهت حکم شارع دچار شک و تردید شدیم؛ فارغ از برخی نظرات که برای شارع جز در موارد خاص چنین شأنی را قائل نبودند که بخواهد برای چیزی مالیت تعیین کند یا نکند، می‌توانیم با تمسک به اتصالات و عموم ادله، حلیت معامله مورد نظر را اثبات نماییم. زیرا در اینجا شبهه حکمیه است و اصل در این موارد با توجه به ادله‌ای همچون (احلّ الله البيع)، صحت و حلیت است. یعنی همان ادله‌ای که برای اثبات مالیت و امضای شارع بر مالیت پول‌های رایج و مسکوکات بیان شده است، در اینجا نیز جاری است و مانعی برای تمسک وجود ندارد.

نتیجه

مالیت داشتن یک چیز به معنای رغبت و تسابق عقلا برای بدست آوردن آن به جهت منفعتی که در آن وجود دارد- اعم از تکوینی و اعتباری- می‌باشد. از نظر آیت الله خامنه‌ای و آیت الله شبیری زنجانی این رغبت و تسابق لازم نیست نوع عقلا را در بر بگیرد؛ بلکه رغبت شخصی نیز کافی است و البته آن چیز نباید به طور کلی از منفعت مسلوب باشد؛ اما از منظر آیت الله سیستانی در تحقق این نوع رغبت، باید نوع عقلا به سوی آن تمایل داشته باشند. با توجه به شواهد و آمار موجود در معاملات رمز مجازی بیت کوین، می‌توان به این نتیجه رسید در تحقق صدق عنوان عرفی

مال بر این نوع ارز، هیچ مشکلی وجود ندارد و تقریباً امری واضح و روشن است. بنابراین طبق مبنای سه مرجع، مانعی برای مال بودن این ارز مجازی وجود ندارد. اما اگر تحقق این عنوان را از باب امضای شارع نیز بخواهیم مورد بررسی قرار دهیم، ادله اثبات امضای شارع در مواردی همچون مسکوکات و پول‌های کاغذی و ارتکاز عقلا از آن‌ها، در مالیت بخشیدن به این معاملات نیز وجود دارد و از این جهت نیز، مانعی برای مالیت بیت کوین وجود ندارد.

منابع و مآخذ

- . انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بیتا.
- . همو، کتاب المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
- . انصاریان، حسین، ترجمه قرآن کریم، سازمان دارالقرآن کریم، نشر تلاوت، ۱۳۹۳ ش.
- . بهره مند، حمید؛ عامری ثانی، امیرکیا، چالش‌ها و راهکارهای جرم‌یابی پولشویی از طریق ارزش‌های رمزنگاری شده، مجله کارآگاه، شماره ۶۰، ۱۳۹۸ ش.
- . جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
- . حائری، سید کاظم حسینی، فقه العقود، قم، مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
- . حسینی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
- . حکیم، سید محسن، نهج الفقاهة، قم، ۲۲ بهمن، بی‌تا.
- . حلی، حسن بن یوسف، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة، مشهد، مؤسسه آل‌البیت بیتا.
- . همو، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل

حسن مرتضی زاده، تهران، موسسه کتاب مهربان، ۱۳۹۵ش.

مفید، محمد بن محمد، المقنعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.

منظور، داوود و یادی پور، مهدی، نظارت در سیستم بانکی با تکیه بر اصول نظارتی کمیته بال به عنوان ناظر بین الملل، نشریه راهبرد، شماره ۸۹، ۱۳۸۷ش.

هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۷ش.

Edward V. Murphy, 2015, Bitcoin: Questions, Answers, and Analysis of Legal Issues, congressional research service, informing the legislative debate since p2, 1914.

Tara Mandjee, 2019, Bitcoin, its Legal Classification and its Regulatory Framework, Journal of Business & Securities Law, p1

نمایه

پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری

<https://www.leader.ir>

پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت الله

العظمی مکارم شیرازی

<https://makarem.ir>

اسلام کوئست نت

<https://www.islamquest.net>

شفقنا (پایگاه بین المللی همکاری های خبری

شیعه)

<https://qom.shafaqna.com>

موسویان، عباس، مصاحبه با ایننا (رسانه مرجع

بانک مرکزی و بانکها)، ۱۳۹۷ و ۱۳۹۹ش.

<https://www.ibena.ir>

البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۰ ق. همو، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

خامنه ای، سید علی، رساله آموزشی، تهران، فقه روز (وابسته به انتشارات انقلاب اسلامی)، ۱۳۹۸ش. خمینی، سید روح الله، المكاسب المحرمة، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.

همو، کتاب البيع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۸، ۱۴۲۱ ق.

سیستانی، سید علی، المسائل المنتخبة: العبادات والمعاملات، قم، باقیات، ۱۴۲۷ ق.

همو، رساله توضیح المسائل، مشهد، دفتر حضرت آیه الله العظمی سیستانی، ۱۴۳۵ ق.

همو، منهاج الصالحین، مشهد، پیام طوس، مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۴۰ ق.

شیرازی زنجانی، سید موسی، رساله توضیح المسائل، قم دفتر آیت الله حاج سید موسی شیرازی زنجانی، ۱۳۸۶ش.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلي تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ ق.

طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ ش.

همو، تهذيب الأحكام، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵ ش.

همو، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

همو، المبسوط في فقه الإمامية، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷ ق.

همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت، دار الأندلس، بيتا.

طه، عثمان، القرآن الكريم، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، ۱۴۴۳ ق.

فرانکو، پدرو، مفاهيم بيت كوين، ترجمه

حقیقتِ اعراب

پڑھشگر: محمد امین امینی

استادِ راہنما: حجت الاسلام والمسلمین نوری



معروف هستند. این مسئله که الفظ باعث ایجاد اعراب در انتهای کلمات بشود صدای بسیاری از پژوهشگران متاخر را در آورده است و این ادعا را تقویت می کند که کل ادبیات عرب طبق قاعده «اذا فسد المبنى فسد ما بنى عليه» به این دلیل که بحث عوامل اساس نحو است، نیاز به تجدید دارد و اعتماد به آن امری است سخیف.

اما با بررسی های انجام شده معلوم می شود که نحاة در مسیر کمک به ادبیات اعتباراتی را وضع کردند ولی این را که این مسائل صرفا اعتباراتی است در کتبشان ذکر نکردند و همین مطلب باعث ایجاد سوء تفاهمی شده است.

حقیقت این است که علت اساسی اعراب گرفتن کلمات پذیرفتن نقش های ترکیبی و تمیز این ها از یک دیگر است و اما نحاة همین مطلب را برای ملموس تر بودن به کلماتی که نیاز دارند به آن نقش ترکیبی نسبت داده اند یعنی آن ها را عامل دانسته اند.

به این ترتیب هدف استفاده از اعراب در کلام عرب در سایه تحلیل جایگاه عامل در ادبیات، مشخص کردن نقش های اعرابی دانسته می شود. (احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، چاپ جدید، صفحه ۲۴۳ / ۲۰۰۸

کلید واژه:

اعراب، تاثیر پذیری، معنی، کلام، عوامل، سیاق کلام، بافت معنا

چکیده:

کلام عربی کلامی است غامض و سرشار از عجایی که نوعا انسان را به دربار سیر تکاملی آن به تردید می اندازد و نظریه الهی بودن پایه های این علم را تایید می کند. ارتباطات وثیقی که بین گزاره های این زبان وجود دارد و عدم تعارضات با وجود گستردگی دامنه حقیقتا از شگفتی های این زبان است.

از جمله این زیبایی ها بحث اعراب است در کلام عرب. می دانیم که در کلام عربی هر لفظ زمانی که در جمله ای به کار برده می شود علاوه بر معنی لفظی و صرفی خود شبه اقتضای ترکیبی که با دیگر کلمات می شود معانی دیگری نیز می گیرد.

برای تشخیص این که نقش این معانی چیست در این زبان ابزارهایی در نظر گرفته شده است. این ابزارها عبارتند از قواعد ترکیبی (که نوعا در کتب آموزشی ذیل مباحث اصول برای ما مطرح می شود)، معنا (با توجه به معنی خود لغات به معنی ترکیبی شان پی برده می شود) و در نهایت اعراب.

پس اعراب می شود علامتی برای فهماندن نقش های ترکیبی. امروزه در ادبیات مسبب این اعراب را الفاظی می دانند که به عامل

مقدمه :

هُوَ قَوْلُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا رَوَيْتُمْ عَنَّا
فَأَعْرَبُوهَا لِأَنَّ الْأَحْكَامَ تَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْأَعْرَابِ فِي
الْكَلَامِ

در روزگاری که دست ما از دامان معصوم علیه السلام مستقیماً کوتاه است و ارتباط حضوری و تماس بی واسطه با حضرت جز برای عده ای از اجله میسر نیست بر ماست برای دریافت احکام دینمان و البته کلیات اصول رفتارهای اجتماعی و فردی به روایات و آثار مبارکه مبقیه از حضرات معصومین مراجعه بکنیم که به دلیل موقعیت های جغرافیایی و شرایط اجتماعی به عربی بیان شده است.

از طرفی وسعت دامنه ادبیات عرب و توسیعی که در برداشت هایی که از متون بدون اعراب وجود دارد باعث می شود نوعاً نشود مخصوصاً نظر متکلم از عبارت را تحقیقاً بیان کرد. کلام حضرات معصومین علیه السلام نیز از این قاعده مستثنی نبوده است.

برای حل این مشکل بنا بر توصیه حضرات معصومین علیه السلام کلام گوهر بارشان اعراب گذاری می شد تا برداشت هایی که احیاناً ممکن بود از صحبت هایشان بشود کمتر و احتمال اصابه به خیر در رسیدن به دستور های دین بیشتر باشد. اما... اما همین ادبیاتی که این نقش را بر عهده داشت گاهی اوقات با زاویه دید محدود به سراغ آیات و روایات آمد و بسیاری از زیبایی های ادبی و بلاغی قرآن را قداً پایبندی به اصولی کرد که تنها

پشتوانه شان اطراد بود در حالی که متوجه نبود عرب فصیح که مصداق تامش حضرات هستند اجازه این را دارد که با هدف بلاغی و تاکید کردن بر جزئی از کلام ساختار معمول کلام را از بین ببرد.

تحلیل حقیقت اعراب و البته ادعاهایی که نحاة کرده اند درباره حقیقت این موجود باعث می شود با محدودیتی که ادبیات برایمان تعریف می کند به سمت متون دینی نرویم و نتوانیم زیبایی کلام حضرات و لطایف و ظرافت های سخنان ایشان را درک کرده و دستور های دقیق دینی را آن گونه که هست درک کنیم.

تلاش نحاة برای آموزشی کردن ادبیات بسیار قابل تقدیر است ولی آفتی که در این کار بوده محدود کردن ادبیات در اصولی است که انعطاف ندارد حال آنکه اگر به کلام عرب فصیح مراجعه کنیم انعطاف فوق العاده ای مشاهده می کنیم. بر متعلم ادبیات عرب واجب است بعد از آموزش ابتدایی بر مبنایی که نحاة بیان کرده اند برود دنبال اینکه حقیقت عبارات را کشف کرده و در نتیجه بتواند روح حقیقی حاکم بر زبان عربی را خارج از مبنایی که ادبیات بیان می کند شناخته و بر اساس آن با آیات و روایات مواجه شود.

در این رساله ناچیز سعی شده است یکی از اصولی ترین مبنای ادبیات که شناخت حقیقی اش بما هو هو تحولی در دید ما به کلام عربی ایجاد می کند.

مفاهیم

۱. تعریف اعراب:

۱/۱ تعریف لغوی: اعراب که متشکل از سه حرف (ع ر ب) که مصدر آن اَعْرَبَ می باشد و مشترک بین چند معنا است:

۱/۱/۱ اِبَانَةٌ: اعراب الرجل عن حاجته: اَبَانُ عَنْهَا؛ به معنای توضیح دادن و بیان کردن که برای تعریف لغوی اعراب در این بخش از حدیث « وَالثَّيْبُ تُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا » (رواه ابن ماجه فی النکاح باب ۱۱، و احمد فی مسنده (۱۹۲/۴))

۱/۱/۲ اَوَالِجَالَةٍ: عربت الدابة: جالت فی مرعاهما، اعرابها صاحبها: اَجَالِهَا؛ گاری حیوانی: در مرتع خود پرسه می زد که صاحبش را صدا میزند که بیان از زمانش است.

۱/۱/۳ اَلتَّحْسِينُ: اعربت الشئ: حسنته: نیکو گردانیدن

۱/۱/۴ اَلتَّغْيِيرُ: عربت المَعِدَةَ، ازلت عربه، اى: فساد

تعریف لغوی اول به وسیله ی عن و ما بقی به وسیله ی همزه متعدی میشوند همچنین (اعراب) لازم به معنای سخن گفتن به زبان عربی نیز می باشد.

با توجه به تعریفات فوق ناگفته نماند که معنای لغوی برای اعراب ذکر کرده اند که به نظر جناب سیوطی مناسب تر و صحیح تر از آن معانی معنای اول (اِبَانَةٌ) می باشد .

۱/۲ تعریف اصطلاحی:

۱/۲/۱ لفظی: اثری که توسط عامل در آخر کلمه ایجاد میشود: عبارت اند: (۱) ظاهری ، (۲) تقدیری ، (۳) محلی (جلال الدین سیوطی ، همع الهوامع ، ۱۹۷۱، ۵۳/۱)

۱/۲/۲ معنوی: عبارت است از کیفیتی که برای بیان مقتضای عامل آورده میشود؛ به بیان دیگر میتوان گفت اعراب مبین مقتضای اعراب است اعمّ از آنکه مبین مزبور حرکت باشد؛ به طور مثال: جاء زیدُ که حرکت تتوین ضمه زید بیان میکند مقتضای جاء رفع است.

۱/۳ سایر تعریفات گوناگون اعراب:

۱/۳/۱ اِعْرَابٌ، مهم ترین و بحث انگیزترین موضوع در نحو زبان عربی، تا جایی که برخی آن را نحو و نحو را اعراب خوانده اند (نک: زجاجی، ۸۳؛ نیز III/۵۱۲، ۱. EI) از نظر لغوی، واژه دارای معانی مختلفی است. رایج ترین معنی لغوی آن «واضح ساختن» است (خلیل، ۱۲۸/۲؛ ابن منظور، ذیل عرب؛ لغت نامه...، ذیل اعراب). از دیگر معانی آن، «سخن زشت گفتن» و «باز داشتن از سخن زشت» است (نک: ابن منظور، همانجا)؛ از این رو، آن را از واژه های اضداد (ه م) شمرده اند (یمانی، ۳۶۳/۱).

در تعریف اصطلاحی واژه نیز تعاریف گوناگونی ارائه شده است (سیوطی، الاشباه...، ۱۵۹/۱، همع الهوامع، ۱۴/۱)، در تمامی این تعاریف به تصریح یا تلویح از «تغییرات پایانی واژه» سخن رفته است. برخی تعاریف

از میان ایشان برخاسته‌اند - بدین زبان سخن گفته باشند (نک: عبدالتواب، ۴۲۹؛ صالح، ۱۲۲). در رد این ادعا به وجود اعراب در شعر جاهلی و وجود احادیثی از پیامبر اسلام مبنی بر تشویق به رعایت اعراب و اجتناب از لحن (عدم مراعات اعراب) استناد شده است (همو، ۱۲۲-۱۲۳)؛ اما با توجه به تردیدهایی که درباره شعر جاهلی وجود دارد و ایراداتی که بر متن و سند روایات وارد است، نمی‌توان به این دلایل استناد نمود. با این حال، نفی آن از زبان «فصیح یگانة عربی» (نک: آذرنوش، راهبای نفوذ...، ۱۱۹) آسان نیست. بررسیهای زبان‌شناسی به وضوح نشان می‌دهد که این پدیده در اکثر زبانهای سامی وجود داشته است (اولیری، ۱۹۵؛ نیز سامرای، ۹۷ - ۹۸).

اما چگونگی تحول و زمان کاربرد آن، به کلی در پرده ابهام است. احتمالاً امر اعراب از مایه‌های سامی کهن سرچشمه گرفته، و بنا به تحقیقات نوگای رول حضور آن در اکدی، مسلم است (نک: فلیش، ۲۷۶/II؛ همانجا). فوک (ص ۳) معتقد است که دست کم تا اواخر قرن ۴م در لهجه‌های گوناگون عربی، اعراب به کار می‌رفته است. اشیپتالر با این نظر مخالفت کرده، اظهار می‌دارد که در میان قبایل دو زبان وجود داشته است: یکی عامیانه و مورد استفاده در زندگی روزمره که اعراب از آن به کلی رخت بر بسته بوده؛ دیگری زبان فصیح هنری که از دیرباز حرکات آخر کلمات در آن مراعات می‌شده است (نک: فلیش،)؛ اما فلیش می‌پندارد که اعراب، حتی

بیشتر به نمود ظاهری اعراب می‌پردازد (نک: ابوحیان، ۳۴) و برخی به دلالت معنایی آن (ابن جنی، ۳۵/۱؛ سیوطی، المزهر، ۳۲۷/۱ - ۳۲۸)؛ اما هیچ یک از این تعاریف ماهیت اعراب را روشن نمی‌کند. این تغییرات که از نظر جمهور نحویان در بخشی از واژگان (اسماء متمکن و فعل مضارع) رخ می‌دهد، در اسم، ذیل ۳ عنوان کلی رفع، نصب و جر، و در فعل ذیل عناوین رفع، نصب و جزم طبقه‌بندی می‌شود. در مورد اینکه چرا این پدیده را اعراب نامیده‌اند، مناسباتی با یکایک معانی لغوی واژه ذکر کرده‌اند (زجاجی، ۹۱؛ ابن جنی، ۳۶/۱؛ سیوطی، الاشباه، ۱۶۴/۱ - ۱۶۵؛ ابن ابی‌ربیع، ۱۷۲/۱، ۱، EI همانجا)، اما بیان این وجوه مناسبت نیز ماهیت اعراب را روشن نمی‌سازد.

۲. منشأ پدید آمدن اعراب :

در آغاز دو سوال طرح میشود :

آیا اعراب از آغاز در زبان عربی وجود داشته، یا ساخته و پرداخته نخستین نحویان عرب بوده است؟

علت پدید آمدن این خصیصه در زبان عربی چیست؟

تا آنجا که می‌دانیم هیچ یک از نحویان و زبان‌شناسان پیشین عرب، اصل وجود اعراب را در زبان عربی کهن و به طور خاص زبان فصیح، انکار ننموده‌اند، اما برخی مستشرقان همچون فولرس وجود این پدیده را در گویشهای سرزمین حجاز و قرآن انکار می‌کنند و حتی تردید دارند که بادیه‌نشینان - آنان که شاعران

۳. موضوع اعراب :

موضوع اعراب در فعل مضارع خود به تنهایی می‌تواند دلیلی قانع کننده برای وجود این پدیده در زبان عربی و به طور خاص زبانی که قرآن بدان نازل شد، به شمار آید: از نگاه نحویان بصری اعراب در فعل مضارع فاقد دلالت معنایی است و نحویان کوفی نیز تحلیل دقیقی از معانی اعراب مضارع به دست نداده‌اند؛ چنانچه اعراب ساخته و پرداخته ذهن نحویان باشد، تلاش آنان برای معرب ساختن فعل مضارع کاری عبث و بیهوده می‌نماید. بلکه بر عکس، ایشان موضوع اعراب در فعل مضارع را واقعیتی انکارناپذیر می‌دانند و در توجیه آن به راههای ناموفقی هم گام می‌نهند؛ حال چه دلیلی باعث می‌گردد تا آنان به ساختن پدیده‌ای پردازند که خود در توجیه آن فرو مانند؟

۴. علت وجود اعراب :

علت وجود اعراب: اگر اعراب را به عنوان واقعیتی ریشه‌دار در زبان عربی بپذیریم، ناچار این سؤال مطرح می‌شود که علت پیدایش آن چیست؟ نظریات گوناگونی که از آغاز تاکنون در این باره ابراز شده است، در چارچوب دو نظریه قابل بررسی است: ۱. نظریه جمهور نحویان؛ ۲. نظریه برخی از نحویان عرب و زبان شناسان و مستشرقان. بحث بر سر این دو نظریه، به سبب اشکالاتی که بر هر یک از آنها وارد می‌شود، همچنان ادامه دارد، به گونه‌ای که ترجیح یکی را بر دیگری دشوار ساخته است.

در زبان بدویان (غیر از زبان فصیح) لااقل تا زمان سیبویه وجود داشته، و یکی از عمده‌ترین دلایل آن، بحث «وقف» و «سکون» است که بدون اعراب، معنی نمی‌یابد (همانجا).

شکل حرکات اعرابی هم مورد بحث است. بروکلیمان پنداشته است که این حرکات، در آغاز به صورت مصوته‌های بلند تلفظ می‌شدند؛ مسکاتی به عکس همه را مصوت کوتاه فرض کرده که برای دلالت بر جمع، گاه به مصوت بلند تبدیل شده‌اند (نک: فلیش، ۲۷۷/II).

تحقیقاتی که نحویان متقدم درباره لهجه‌های قدیم عربی انجام داده‌اند، پرده از اختلاف لهجه‌ها و چگونگی حرکت اواخر کلمات برمی‌دارد که غالباً همان اعراب است (سلوم، ۲۳ به بعد) و «حتی امروزه در بقایایی دست نخورده از لهجه‌های بدویان پدیده اعراب را می‌یابیم» (فوک، همانجا). از سوی دیگر، چنانچه این پدیده ساختگی باشد، به بقین باید معارضاتی نیز داشته باشد، اما تاریخ عرب نه تنها اشاره‌ای به چنین معارضات ندارد، بلکه شواهد و وقایع همگی دلالت بر وجود این پدیده در زبان عربی فصیح می‌کند (ابن عبدربه، ۴۸۰/۲؛ ابن عبدالبر، ۱(۱)/۶۴). به گفته نولدکه «اگر پیامبر (ص) یا یکی از مسلمانان معاصر ایشان قرآن را بدون اعراب می‌خواندند، مسلماً روایاتی در این مورد به دست ما می‌رسید» (نک: عبدالتواب، ۴۳۳)

عربی را بدون اعراب خواند و بر مفاهیم نحوی آن و ارتباط اجزاء کلام با یکدیگر واقف گشت و همین امر اعتبار معنایی اعراب را یا از میان می‌برد، یا سخت ضعیف می‌کند. د - علت وجود اعراب در فعل مضارع چیست؟ وجود این اشکالات بر نظریه جمهور نحویان باعث می‌گردد که آنان به رغم اعتراف به دلالت اعراب بر معانی نحوی برای فرار از اشکالات یاد شده، اعراب را بر پایه نظریه‌ای به نام «نظریه عامل» تحلیل نمایند. بر اساس این نظریه، نحویان تمام تغییرات اعرابی را معلول عواملی لفظی می‌دانند که بر سر واژه معرب می‌آید و هر جا عاملی در کار نبود، ولی اعراب بود، یا بر عکس اعرابی نبود، ولی عامل وجود داشت، اعراب یا عامل اعراب را مقدر می‌دانند.

بدین ترتیب، برخی از ابهامات پیرامون پدیده اعراب به ظاهر حل می‌گردد، اما کار بدینجا خاتمه نمی‌یابد، زیرا این چاره‌جویی خود پرسشهای فراوان دیگری را پیش می‌آورد، از قبیل اینکه چه چیز باعث حذف عامل می‌گردد؟ عامل مُقَدَّر چیست؟ شرایط تقدیر عامل کدام است؟ و شرایط عمل عامل چیست و سؤالاتی از این دست که موشکافی نحویان به شمار آن می‌افزاید و پاسخهای کلامی و فلسفی مآبانه‌ای که بدان می‌دهند، پیکره نحو را فربه و تنومند می‌سازد و اعراب دیگر نه به عنوان بیانگر معانی نحوی، بلکه به عنوان نتیجه عمل عامل، نظریه حاکم و مسلط بر نحو می‌گردد.

بدین ترتیب، تحلیل اعراب بر پایه نظریه عامل

۴/۱. نظریه جمهور نحویان: نحویان بصری و کوفی بر این باورند که این تغییرات در اسم بر معانی نحوی همچون فاعلیت، مفعولیت و اضافه دلالت دارند. ردپای این نظریه را نخستین بار در سخنان زجاجی می‌یابیم که آن را اجماع تمام نحویان به جز قطرب (شاگرد سیبویه) می‌داند (ص ۶۹ - ۷۰)، اما وی در تحلیل این معانی، تغییرات اعراب را که معمولاً بر تغییرات پایانی اطلاق می‌شود، با تغییرات آغازین و میانی واژه که به صرف واژه مربوط می‌گردد، درهم می‌آمیزد و در واقع تحلیلی روشن از این معانی به دست نمی‌دهد (همو، ۷۰). شاید بتوان گفت که روشن‌ترین تحلیل را از این معانی، زمخشری عرضه می‌کند و می‌گوید: اعراب اسم، رفع و نصب و جر است و هر يك از این عناوین، نشانه مفهومی معین است: رفع نشانه فاعلیت، نصب نشانه مفعولیت و جر نشانه اضافه، و سایر مرفوعات و منصوبات و مجرورات را ملحقات این ۳ نقش باید شمرد (ص ۱۰-۱۱).

اشکالاتی بر نظریه دلالت معنایی اعراب وارد شده است که مهم‌ترین آنها بدین قرار است: الف - چنانچه این تغییرات دلالت بر این معانی دارد، چراگاه چند اعراب متفاوت بر يك معنی نحوی دلالت می‌کند و بر عکس، در مواردی يك عنوان اعراب بر چند معنی دلالت دارد؟ (زجاجی، همانجا). ب - اسمهای فراوانی در زبان عربی وجود دارد که این تغییرات در آنها یافت نمی‌شود (واژگان مبنی و دارای اعراب تقدیری). ج - مهم‌تر از همه آنکه گاه می‌توان جمله‌ای

نشانه «اسناد» در مسندالیه (فاعل، نایب فاعل، مبتدا)، و جر را نشانه «اضافه» می‌داند (ص ۷۲ به بعد)؛ اما از نگاه او نصب، اعراب نیست و از این رو فتحه (نشانه اصلی نصب) را نشانه‌ای اعرابی که بیانگر معنایی باشد، نمی‌داند و در تحلیلی گسترده می‌خواهد ثابت کند که فتحه، تنها نقشی صوتی دارد و به علت سبکی، موجب سهولت در تلفظ واژگان می‌گردد (ص ۷۸-۱۰۰).

نظریه ابراهیم مصطفی نیز اشکالات وارد بر نظریه جمهور را حل نمی‌کند و به ویژه انکار دلالت معنایی فتحه مورد انتقاد برخی معاصران قرار می‌گیرد (سامرای، ۱۰۱-۱۰۲). باید گفت رد نظریه عامل هر چند ممکن است برخی از دشواریهای نحو را حل کند، اما همچنان اشکالات وارد بر نظریه جمهور باقی خواهد ماند. گذشته از این، رد نظریه عامل، طرفداران نحو سنتی را به دفاع از آن وا می‌دارد. اینان به اقامه دلایلی مبنی بر ضرورت تفسیر اعراب بر پایه نظریه عامل می‌پردازند (الیاس، ۲۹-۳۰؛ حسن، ۶۷/۱-۷۰). به دنبال این موضع گیریها نظریه سومی مبتنی بر تعدیل در نظریه عامل به وجود می‌آید. نظریه‌ای که در تألیف کتاب تجدید النحو توسط شوقی ضیف، تبلور می‌یابد. اما تألیف این کتاب نیز تنها به برخی از سؤالاتی که به دنبال نظریه عامل مطرح می‌شود، پاسخ می‌گوید.

اعراب در فعل مضارع: مکتب نحوی بصری تنها اسم را شایسته اعراب می‌داند، به دلیل

آنگونه که ابراهیم مصطفی معتقد است، معلول تأثیر آراء کلامی و فلسفی بر اندیشه نحویان نیست (ص ۳۱-۳۳)، بلکه هم آن نظریه و هم توجیحات مبتنی بر آراء کلامی و فلسفی پیرامون آن، هر دو معلول اشکالات وارد بر نظریه جمهور است. کوشش نحویان در تبیین اعراب بر پایه نظریه عامل کم کم با مخالفت‌هایی اجمالی از جانب کسانی همچون ابن جنی (د ۳۹۲ق) شروع می‌گردد (ابن جنی، ۱۰۹/۱ به بعد) و در قرن ۶ق از طرف ابن مضاء قرطبی سخت مورد هجوم و انکار قرار می‌گیرد و اساس تألیف کتاب الرد علی النحاة توسط وی می‌گردد. ابن مضاء (ص ۸۶-۸۷) با استناد به سخن ابن جنی، تأثیر عامل را در ایجاد اعراب نفی می‌کند، اما در تحلیلی که جنبه کلامی به خود می‌گیرد، بر خلاف ابن جنی که معتقد است «اعراب را متکلم ایجاد می‌کند و نه عامل» (۱۱۰/۱)، اعراب را از افعال خداوند می‌داند که همانند سایر افعال اختیاری به انسان نسبت داده می‌شود. در ادامه رد نظریه عامل به ابراهیم مصطفی می‌رسیم. وی ظاهراً هنگام تألیف کتاب خود احیاء النحو، از وجود کتاب ابن مضاء آگاهی نداشت (کتاب احیاء النحو در ۱۹۳۶م تألیف شده، و کتاب ابن مضاء اولین بار در ۱۹۴۷م توسط شوقی ضیف به چاپ رسیده است). هر چند ابراهیم مصطفی اشاره‌ای به کتاب ابن مضاء ندارد، اما همانند او - ولی نه به شیوه‌ای کلامی - نظریه عامل را تا سرحد استهزا مورد نقد و انکار قرار می‌دهد (ص ۲۲-۴۲) و در تحلیلی معنا شناسانه (ص ۵۳)، رفع را

(همانجا). به نظر می‌رسد توجیحات مکتب بصري درباره علت اعراب فعل مضارع، به دور از واقعیات زبان و اصل «كثرة المبانی تدل علی كثرة المعانی» است و تحلیل کوفیان از معانی اعراب در فعل نیز جامع و وافی به مقصود نیست، از این رو سخن بر سر علت اعراب فعل مضارع در میان معاصران، فصل خاصی را به خود اختصاص می‌دهد: برخی همچون ریمون طحان اعراب فعل مضارع را «باطل» دانسته، آن را از جنبه‌های صرفی فعل می‌دانند (نک: مهيري، ۷۳-۷۴). در مقابل عبدالستار جواري (همو، ۷۴-۷۵) کوشیده است تا مفهوم اعراب در فعل مضارع را بر اساس دلالت آن بر «مفهوم زمان» تحلیل کند. بنابر تحلیل وي، به طور اجمال، مضارع مرفوع، بالقوه بر تمامی زمانها دلالت دارد و مضارع منصوب دلالت بر استقبال، و مضارع مجزوم دلالت بر ماضی، امر و شرط می‌نماید (همو، ۷۵-۷۶؛ درباره انتقاد بر این نظریه، نک: همو، ۷۶-۷۷). محقق دیگری به نام محمد کسار در المفتاح لتعريب النحو می‌کوشد اعراب را در اسم و فعل با «فعالیت» مرتبط سازد؛ اما او، مفهوم این اصطلاح را به گفته مهيري (ص ۷۷) روشن نساخته است. بر اساس این نظریه اقسام فعل (ماضی، مضارع و امر) همگی معرب هستند و علاماتی که در پایان اقسام فعل وجود دارد، دلالت بر درجات فعالیت می‌نماید: فعل ماضی دلالت بر فعالیت ضعیف می‌کند و نشانه این نوع فعالیت فتحه است، فعل مضارع که آن را «مستمر» می‌نامند، دلالت بر فعالیت زنده و پویایی می‌کند که در

آنکه مفاهیم نحوی همچون فاعلیت، مفعولیت و اضافه، تنها بر اسم عارض می‌شود، اما فعل و حرف از آنجا که مفاهیم نحوی بر دوششان بار نمی‌شود، اصالتاً مبنیند (نک: زجاجی، ۷۷). از این رو، باید دلیلی برای وجود اعراب در فعل مضارع یافت. تنها راهی که نحویان یافته‌اند، آن است که فعل مضارع را چیزی کاملاً شبیه به اسم تلقی کنند (مبرد، ۱/۲؛ زجاجی، ۸۰-۸۱) و بر اساس همین تعلیل نیز عنوان «مضارع» به معنی «مشابه»، به این فعل داده‌اند (سیویه، ۱۴/۱؛ مبرد، همانجا؛ ابن سراج، ۱۴۵/۲). این پاسخ بر فرض پذیرفته شدن، باز پرسشهای دیگری بر می‌انگیزد، از جمله اینکه اگر فعل به سبب تشابه با اسم معرب گردیده است، چرا در اعراب جر، مشترك نیستند و چرا فعل مضارع به جای جر، جزم می‌پذیرد؟ پاسخهایی که به این سؤال داده شده است، نیز همانند تعلیل در اصل موضوع، بیشتر به توجیحات ذوقی می‌ماند، تا توصیف واقعیات زبان (نک: سیوطی، همع الهوامع، ۲۱/۱). به همین سبب، ابوحیان با واقع بینی می‌گوید: در این مسائل نباید به دنبال استدلال بود (نک: سیوطی، همانجا)؛ اما مکتب نحوی کوفی معتقد است چون معانی گوناگونی مانند نفی، نهی و شرط، بر فعل عارض می‌گردد، اعراب در فعل نیز اصیل است (ابن انباري، ۵۴۹/۲ - ۵۵۰) و علاوه بر فعل مضارع، فعل امر نیز معرب می‌باشد. اما بصریان با استناد به اینکه «حرف» نیز معانی مختلفی را بیان می‌کند، استدلال کوفیان را در این باره مردود می‌دانند

زمان حال واقع است و ادامه دارد، یا در آینده به طور حتم واقع می‌شود و نشانه آن قوی‌ترین حرکات یعنی ضمه است و نصب مضارع دلالت بر ضعف فعالیت و تردید در تحقق و استمرار آن می‌کند، و جزم بر انقطاع استمرار و فعالیت دلالت دارد (همو، ۷۸-۷۹). این نظریه علاوه بر ابهامی که در اصل آن وجود دارد، در تطبیق نیز با دشواریهایی مواجه می‌شود که حل آن سر از تأویلات فراوان بر می‌آورد (همانجا).

و سرانجام آذرنوش در آموزش زبان عربی با توجه به وجوه اخباری و التزامی در فعل فارسی، اعراب رفع و نصب را در فعل مضارع، به ترتیب بیانگر «وجه اخباری و وجه التزامی» تلقی می‌کند، اما از آنجا که نویسنده در صدد بررسی دلالت انواع اعراب بر معانی نیست، به دیگر جنبه‌های اعراب فعل نمی‌پردازد (نک: ۱۵۵/۱-۱۵۶، ۱۱/۲-۱۲، ۷۴، ۹۰).

۴/۲. نظریه برخی از نحویان عرب و زبان شناسان: اشکالات وارد بر نظریه دلالت اعراب بر معانی، از همان آغاز، برخی نحویان را به انکار دلالت معنایی اعراب وادار کرد. اینان ضمن اعتراف به وجود این پدیده، در صدد توجیه علت وجودی آن از راه‌های دیگر بر آمدند. زجاجی (د ۳۳۰ق)، قطرب را تنها منکر نظریه دلالت معنایی اعراب می‌داند (ص ۷۰). به استناد سخن زجاجی، بسیاری دیگر نیز تنها قطرب را از میان متقدمان منکر دلالت معنایی اعراب می‌دانند (نک: مصطفی، ۵۱-۵۲؛ عبدالتواب، ۴۲۳)، اما باید گفت برخی دیگر

از نحویان بزرگ همچون ابن درستویه و ابوعلی فارسی نیز منکر دلالت معنایی اعراب شده‌اند (نک: ابن یعیش، ۱/۷۲؛ شاهین، ۳۸۷). ابن یعیش اشاره‌ای به دلایل ابن درستویه نمی‌کند، اما شاهین دلیل ابوعلی فارسی را بر انکار دلالت معنایی اعراب، امکان حذف اعراب و در عین حال فهم معانی نحوی آن، بیان می‌دارد (همانجا). بنابر نقل زجاجی (ص ۷۰)، قطرب اعراب را وسیله‌ای می‌داند برای تسریع در گفتار که بر اثر وقف به کندي می‌گراید. از معاصران عرب، ابراهیم انیس معتقد است که اعراب افسانه‌ای است که از تظاهراتی زبانی که در میان قبایل جزیره‌العرب پراکنده شده است و تار و پود این افسانه در اواخر سده نخست یا اوایل سده ۲ق به دست گروهی از سخن پردازان که بیشتر عمرشان را در محیط عراق گذرانده بودند، به هم بافته شد و در اواخر قرن ۲ق همچون دژی نفوذ ناپذیر درآمد که نویسندگان و خطبا و شاعران فصیح عرب نتوانستند آن را تسخیر کنند (صالح، ۱۲۶). به نقل از من اسرار اللغة ابراهیم انیس). این نظریه که آشکارا از فولرس تأثیر پذیرفته، از سوی برخی دیگر از معاصران عرب همچون داوود عبده، عبدالحمید ابراهیم و شاهین تعقیب شده است.

عبده بر این باور است که این حرکات در اصل جزئی از کلمه بوده‌اند و يك صورت بیشتر نداشته‌اند و در تمام حالات کلمه، همان يك صورت به کار می‌رفته است (نک: عبدالتواب، ۴۲۵، حاشیه ۸). عبدالحمید ابراهیم، اعراب را پدیده‌ای می‌داند که در ساختار زبان وجود

و شرطی فعل است (همان، ۱۵۵/۱-۱۵۶، ۱۱/۲، ۷۴)، مگر مضارع مجزوم به «لم و لمّا» که از این دایره خارج است.

۴. نقشه‌های اسم و وجوه فعل، دارای دو گونه عنوان است: عناوین کلی، رفع و نصب و جرّ و جزم است و عناوین خاص، حالات و وجوه مندرج در ذیل هر یک از عناوین کلی (شکرانی، ۵۶-۵۷).

۵. آنچه را نحویان در نظریه عامل «عوامل لفظی» می‌دانند، همانند اعراب نشانه‌ای است که بیانگر مفاهیم و معانی «معمول» خود هستند: در زبان عربی گاه از راه عامل، این مفاهیم و معانی آشکار می‌گردد (عامل موجود و اعراب مقدر) و گاه از راه اعراب (اعراب آشکار و عامل مقدر) و گاه به کمک عامل و اعراب معنی القا می‌گردد (عامل و اعراب هر دو آشکار). در مواردی عامل و اعراب محذوف است و با توجه به «سیاق کلام» و از طریق «روابط همنشینی» می‌توان به نقش اجزاء کلام در کنار یکدیگر پی برد (مانند ساختارهای مبتدا و خبر) و آنچه باعث گردیده زبان عربی بدون اعراب نیز قابل فهم باشد، انس با ساختارهایی است که در آن، بیشتر از طریق «عوامل لفظی و سیاق» می‌توان به روابط اجزاء کلام پی برد. بدین ترتیب برخی از اشکالات وارد بر نظریه معنی‌دار بودن اعراب پاسخ می‌یابد، ولی پاره‌ای از اشکالات همچنان باقی می‌ماند.

داشته است، اما نحویان در فهم مدلول آن به خطا رفته‌اند. او به استناد آنچه از آراء سیبویه بر می‌آید و نیز با توجه به برخی آیات می‌گوید که اعراب، ابزار «آشکار کردن زیبایی» کلام است، نه معنای آن (ص ۱۶۰-۱۶۲)؛ به عبارت دیگر، اعراب زبان عربی فصیح را گوشنواز می‌سازد (همو، ۱۶۵).

با مطالب بالا ویژگی‌های اعراب عبارت‌اند از:

۱. اعراب پدیده‌ای در زبان عربی است و عناوین رفع، نصب، جر و جزم که پس از اسلام وضع شده، عناوینی کلی برای بیان معانی و مفاهیم اسم و فعل است، با تفاوتی جوهری میان معانی اعراب در اسم (بیانگر نقش اسم در جمله) و معانی اعراب در فعل (بیانگر وجوه فعل).

۲. رفع در اسم دلالت بر نقش اسنادی دارد و نه فاعلی (آنگونه که جمهور نحویان می‌گویند) و نه فقط «مسند الیه»، بلکه دلالت بر «اسناد» می‌کند که هم در مسند الیه (فاعل، نائب فاعل و مبتدا) و هم در مسند (خبر یا گزاره) وجود دارد. نصب در اسم بر نقش مفعولی (در مفعول به، مفعول معه، منادی، مستثنی) و قیدی (در مفعول مطلق، مفعول لاجله، مفعول فیه، حال و تمیز) دلالت می‌کند (آذرنوش، آموزش، ۷۰/۱، ۷۸)، اما جرّ دلالت بر نقش متممی - اعم از مضاف الیه و مجرور به حرف جرّ - دارد.

۳. اعراب در فعل، بیانگر «وجوه فعل» تلقی می‌شود. رفع معادل وجه اخباری، و نصب نشانگر وجه التزامی، و جزم نشانگر وجه امری

۵. نشانه ای برای مشخص شدن نقش های

ترکیبی.

گفتیم که در کلام عربی علاوه بر معنای لفظی - صرفی کلمات دارای معنای نقشی نیز هستند که این نقش در جایگاهشان در جمله برای آن ها مطرح می شود. برای تشخیص این نقش های ترکیبی راه های متفاوتی هست یکی از این راه ها توجه به معنی است مثلاً در جمله اکل الکمثری زید با توجه به معنی می توانیم نقش ترکیبی که فاعل بودن زید و مفعول بودن الکمثری پی ببریم.

راه دیگری پی بردن به نقش ترکیبی استفاده از اصولی است که بر اساس اطراد در ادبیات عرب مطرح است. مثلاً اصل تقدم فاعل بر مفعول در مثال ضرب موسی عیسی به ما کمک می کند که متوجه بشویم موسی عیسی را کتک زده است.

اما بهترین تکیه گاه برای تشخیص نقش های ترکیبی موجوداتی هستند که در انتهای الفاظ آشکار شده و آنها را معرب می نمایند. به وسیله این موجودات که اعراب نامیده می شوند می شود به طور کامل تشخیص داد که کلمه دارای چه نقشی است.

در این فضا باید مطرح کرد که عرب متوجه شد که استفاده از دو راه اول یعنی معنا و اصول بسیاری از اوقات جواب گو نیست. زیرا در بسیار از موارد اولاً چند کلمه در کلام اهلیت پذیرش چند نقش را دارند و ثانیاً گاهی اوقات که اصل را جاری می کنیم با اشتباهات فهمی

۵. هدف عرب از استعمال اعراب :

در این بخش که بخش نهایی و البته اصلی بحث ما به شمار می آید دنبال رسیدن به هدف عرب از استعمال اعراب در کلامش هستیم. سوال اصلی پژوهش ما در این بخش جواب داده می شود. البته باید ذکر کرد که در بخش قبلی یعنی حقیقت عامل، جهت شناسایی حقیقت این موجود لابد بودیم از بیان اجمالی از اهداف استفاده از اعراب اما در این بخش علاوه بر تفصیل مجملات گذشته با زاویه ی دیگری نیز به بحث پرداخته می شود و در نهایت ذیل یک نظریه به دو عدد از اهداف اشاره می شود (نک: عبدالتواب، ۴۲۵، حاشیه ۶).

برای شروع بحث باید این نکته را ذکر کرد که وقتی صحبت از هدف استفاده می کنیم چون به عرب ابتدایی که مبدع زبان عربی بود دسترسی نداریم و نیز از او آثاری بر جای نمانده که به وسیله آنها بتوانیم هدف او را از استفاده و به کارگیری اعراب در زبانش بشناسیم، مجبوریم با بررسی فواید وجود اعراب در کلام عربی، علم عرب ابتدایی به این فواید را مفروض در نظر گرفته و هدفش را نیل به این فواید بدانیم لذاست که عرض شد به صورت نظریه اهداف استفاده عرب از اعراب را بیان می کنیم.

حال شروع به ذکر فواید وجود اعراب در کلام عرب می کنیم.

تنها به ضاربت زید عمرو را دلالت می‌کند
اما اگر به صورت زیر بیان شود:

عمروا ضرب زید

ما متوجه تاکید روی مفعول بودن عمرو می
شویم همچنین در بعضی موارد به حصر مفعول
در عمرو پی می‌بریم.

پس فایده اولی اعراب مشخص کردن نقش
های ترکیبی است و باز شدن دست ما برای به
هم زدن اسلوب کلی چینش نقش های ترکیبی
برای رساندن معنایی ویژه در ضمن معنای کلی
و عمومی جمله است (یمانی، ۱/۳۶۳).

۵.۲. اعتدال کلام و ساختار موسیقایی

این فایده را عده‌ی محدودی از نحاة ذکر
کرده‌اند و آن را در عرض فایده اول دانسته‌اند
به گونه‌ای که ادعا کرده‌اند که اعراب اساساً
هدفی در بیان کردن نقش های اعرابی ندارد.
این نظریه بیان می‌دارد که ساکن بودن انتهای
کلمات باعث وقف در حرکات و سختی تلفظ
شده، روانی کلام را مخدوش می‌کند لذا برای
تحرک راحت زبان و اعتدال بخشیدن به کلام
اعراب را در انتهای الفاظ قرار دادند.

در بعضی منابع ادعا شده است که اعراب به
زبان عربی لحن موسیقایی می‌بخشد و باعث
آهنگین شدن این کلام می‌شود لذا است که به
فصاحت این زبان بسیار اقرار شده است.

البته این که دید صفر و یکی داشته باشیم
در این رابطه یعنی این فایده را در عرض فایده
فوق در نظر گرفته و او را تنها هدف از ایجاد

مواجه می‌شویم به این معنا که متکلم به
غرضی دست برده است در اصل کلی تقدم و
تاخر تا معنایی را مثلاً تاکید یا حصر را برساند
اما مستمع بدون توجه به این نکته حکم به
فاعلیت مقدم و مفعولیت موخر (مثلاً) می‌کند.

لذا فایده دیگری که وجود دارد سعه در تعبیر
است. یعنی برای این که نقش های ترکیبی
را به اهداف معنایی و بلاغی بتوانیم جا بجا
بکنیم و از طرفی این جابجایی تنها با دید اصول
اطرادی دیده نشود که کل هدف متکلم از بین
برود لذا اعراب را مطرح کردیم تا احیاناً اگر
از اصول پا را فراتر گذاشتیم و احیاناً خلاف آن
ها عمل کردیم منظور منتقل بشود.

لذا اعراب نقش حساسی در ظرافت های
بلاغی در ادبیات عرب دارد. آن جایی که
اصول اطرادی زیر سوال رفته، با اعراب علاوه
بر مشخص شدن نقش های ترکیبی به دقت
های خاص متکلم هم پی برده می‌شود.

به عنوان مثال وجود اعراب این اجازه را به
ما می‌دهد که در مثل جملات زیر به هدف
رسیدن به معانی جدید یا تاکید روی بعضی
قسمت های کلام جابجایی هایی داشته باشیم
که واضح است بدون وجود اعراب به این
خاطر که امکان لبس وجود داشت خروج از
اسلوب کلی اصلاً متصور نبوده و لذا معانی
جدید و تاکیدات هم جایگاهی نداشته‌اند.

ضرب زید عمرواً

این جمله اگر به صورت عادی بیان شود

که در آخر کلمه ایجاد می شود تعریف کردیم، مسیبی در نظر گرفته اند و این مسبب را عامل نامیده اند. در هر دو تعریف به آنچه به اقتضای آن اعراب به اسمی داده می شود عامل گفته می شود.

ظواهر ادبیات:

بیان نحاة از عامل: بیانی که نحویون متقدم از جایگاه بحث عامل بر هندسه ادبیاتی داشته اند می تواند در شناخت حقیقت این موجود و البته به دست آوردن طرز فکر مطرح کنندگان این مطلب کمک شایانی بکند.

ان اجزاء الکلام يعمل بعضها فی بعض و یوثر احدها فی الاخر. فالفاعل یرفع الفاعل و ینصب المفعول و المبتدا یرفع الخبر و الخیر یرفع المبتدا (علی رای نحاة الکوفی) و حرف الجر مجرد الاسما و حروف الاسما و حروف النصب تنصب الافعال و حروف الجزم تجزمها الی غیر ذلک مما هو معروف لدى الدارسین.

این نظری است که نشان می دهد برای عامل حقیقتی قائل شده اند و بر اساس اینکه عامل علت اعراب است ادبیات را پیش برده اند. البته این که خود نحویون چه مقدار به این مطلب معتقد بودند در ادامه مطرح می شود اما چیزی که از ظواهر کار بر می آید همین نگاه علیت است به عامل.

در این بین نحاة ادعاهایی عجیبی درباره عوامل کرده اند که شباهت فوق العاده بین عامل و علت منطقی و کلامی ایجاد می کند.

اعراب بدانیم کمی بعید به نظر می رسد اما شاید علت ناقصه بوده باشد.

پس استفاده کردن از اعراب باعث روانی تلفظ در کلمات می شود و ساختار تلفظ کلام را تسهیل می بخشد.

این دو هدف را برای استفاده از اعراب ذکر کرده اند که البته فایده اول بسیار منطقی تر بوده و فرضا اگر ثمره دوم را درست بدانیم، این فایده در کنار ثمره اول قرار دارد.

پس در یک جمله می توان گفت هدف عرب از استعمال اعراب مشخص کردن نقش های ترکیبی و آماده کردن زمینه برای ایجاد زیبایی های بلاغی است (کتاب احیاء النحو در ۱۹۳۶م ص ۲۴۶ تا ۲۸۴، و کتاب ابن مضاء

۶. جمع بندی پایانی:

در این بخش لازم است توضیح اساسی درباره حقیقت عامل نحوی به عنوان آنچه به ادعای نحاة باعث ایجاد اعراب می شود بدهیم. تحلیل حقیقت عامل کار ما را در فایده اعراب حدودا مشخص می کند زیرا با پی بردن به حقیقت اعتبار نحاة و علت این اعتبار می توان نظریه ای درباره هدف استفاده از اعراب مطرح کرد.

معنی عامل:

«ما یقتضیه [الاعراب] کل عامل». یا به تعبیر دیگر «المقتضی له [الاعراب]».

با توجه به این دو تعریف می یابیم که آقایان نحاة برای اعرابی که او را در حیطه نحو به علائمی (اعم از حرکت سکون حرف و حذف)

متاخر بسیار با تعابیر سنگینی نسبت به این نگاه انتقاد شده است و این نگاه زاییده خلط بین مباحث کلامی و منطقی با ادبیات بیان شده است.

به عنوان مثال دکتر مهدی مخزومی می‌گویند که این نوع نگاه به عوامل و اعراب نشان می‌دهد به عامل دقیقا آنچه در برای علت در نظر گرفته شده است نسبت داده شده است یعنی او را موثر واقعی در کلمات و مسبب تغییر در اعراب آن‌ها دانسته‌اند.

از این تعابیر بسیار زیاد است به عنوان مثال ذکر شده است در کتاب سلسبیل «لا عمل فلا عالم و لا معمول فی الحقیقة بل لیس الا العلامة و ذوها»

اعتراض به این نظریه تا حدی بالا گرفته است که نوعا باعث بی‌اعتمادی نسبت به ادبیات شده است زیرا همان طور که ذکر شد اساس و شالوده ادبیات عرب بر همین اساس است.

دفاع از این نوع نگاه: حقیقت این است که در ابتدای امر نظریه‌ای که مطرح شده بسیار سخیف به نظر می‌رسد زیرا اصلا مگر می‌شود که یک لفظ علت تامه اعراب گرفتن لفظ دیگری باشد؟ اما با کمی دقت در تعبیراتی که بعضی از بزرگان قائل به این قضیه ذکر کرده‌اند و نیز اشاراتی که داشته‌اند می‌شود به حقیقت مطلب پی‌برد و کنه نظر آن‌ها پی‌برد.

به عنوان مثال می‌بینیم که آورده‌اند: «نحن نعلم ان النحو العربی قائم علی التنظریة العامل و هی نظریة اکثرها ماخوذ من الکلام و المنطق. و انت تجد ان صفات العامل فی النحو هی صفات العلة فی علم الکلام تقریبا فکل معمول لابد له من عامل کما ان کل کل معمول لا بد له من علة و لیس للمعمول اکثر من عامل واحد کما ان المعمول لیس له الا عله واحده.»

مصادیق عامل از نگاه نحاة متقدم: اگر نگاهی به ظواهر ادبیاتی بکنیم می‌بینیم که نحاة با ذکر کردن مصادیقی به عنوان عامل سعی در آموزشی کردن سیر تحصیلی نحو کرده‌اند. به عنوان مثال:

ابن جنی در تقسیم بندی انواع عامل می‌فرماید: عامل سه نوع دارد: لفظی مانند فعل، معنوی مانند ابتدائیت، لفظی-معنوی مانند ابتدائیت و مبتدا معا برای خبر. یا دقیقا همین تقسیم بندی را زمخشری نیز ارائه می‌دهد و به این ترتیب الفاظ را علت اعراب گرفتن کلمات می‌دانند.

پس مصداق عوامل را غالبا الفاظ دانسته‌اند و بعضی اوقات هم الفاظ بنا بر توضیحاتی که ذکر می‌شود نمی‌توانند اقتضای عمل بکنند در بعضی نقش‌ها مثلا مبتدا لذا به اعراب معنوی روی می‌آورند.

اعتراض به این نوع نگاه: این نوع نگاه به ادبیات که بعضی از الفاظ را علت اعراب گرفتن بعضی دیگر بدانیم بحثی بسیار چالش‌برانگیز بوده است به گونه‌ای که در بین علمای نحو

در ابتدا به این تعبیر توجه کنید که درباره حقیقت عامل بیان کرده اند «هو موجب لتغییر فی الکلمه علی طریق المعاقبه لاختلاف المعنی.» در این جا به صراحت ابن جنی بیان می کند که عامل به علت اختلاف معانی موجب تغییر اعراب می شود. البته با این نگاه هنوز هم این سوال مطرح است که یک لفظ چه ارتباطی می تواند داشته باشد با تغییر اعراب هر چند معانی ها متفاوت باشد.

برای جواب دادن به این سوال عبارتی را از ابن جنی به عنوان یکی از قائلین به این نظریه نقل می کنیم که در انتهای بیان نظراتش آن را ذکر کرده است: « هذا امر طبعی فاللفظ من غیر شک لیس له فعل حقیقی کما تفعل سائر العلل الحقیقه و لا اظن ان احدا یذهب هذا المذهب. فاللغه بسائر ظواهرها اثر انسانی و لیس لای لفظ سلطان علی لفظ آخر.» همانطور که می بینید ابن جنی تصریح دارد به این که ما چیزی تحت عنوان مرفوع کردن و منصوب کردن الفاظ نداریم و ادعای بالاتر ایشان این است که هیچ کسی به سمت این نظریه نرفته است که الفاظ اعراب می دهند.

این گفته ابن جنی، محقق را شگفتی فراوانی می اندازد و جمع بین صحبت های او درباره عامل و این ادعا را امری نزدیک به محال می نمایاند اما مولف نحو الوافی سعی در حل کردن این مشکل و دفاع جانانه از نحاه متقدم دارد.

عباس حسن ابتدا مقدماتی می چیند و

بعد از آن عباراتی می آورد که حقیقتا مشکل گشاست. ایشان می گوید عامل مخلوقی حی و زنده نیست و روحی ندارد و هیچ اعرابی را ایجاد نمی کند و هیچ کلمه ای کمترین تأثیری در اعراب کلمه ای دیگر ندارد. ایشان در ادامه تصریح می کند که تنها متکلم است که به کلمات اعراب می دهد و اگر گفته می شود بعضی الفاظ در بعضی دیگر عمل کرده اند صرفا اعتباری است که نحاه انجام داده اند.

ایشان برای حل مشکل ادعا می کنند که این کار یعنی عامل دانستن الفاظ صرفا یک اعتبار است و هدف از این اعتبار را اینگونه مطرح می کند: «لأنها المرشد الی المعانی و الرموز.... اذ هی السبب فی الاهتداء الی کشف المعنی المراد من الکلمه [منظور معانی ترکیبی است] و اذا ثبت لها هذا فلیس فی اللغه مانع من نسبة العمل الیها و تسميتها عاملا.» همانطور که می بینید در این جا تصریح شده است که هدف ما از این کار صرفا وجه آموزشی دادن است به علم نحو و چون در این کار مانعی که معونه سنگینی داشته باشد وجود نداشت لذا می شود عمل را به الفاظ نسبت بدهیم.

بدین ترتیب متوجه شدیم که اگر نحاه به عوامل چیزی را نسبت می دادند صرفا یک اعتبار بوده است و او را موثر حقیقی نمی دانسته اند و اما در فضای اعتبار که آن را عامل می دانستند حقیقتا پایبند هم به لوازم علت بودن آن بودند لذاست که می بینیم بعضا ویژگی های علل منطقی را به آن نسبت می دهند. یعنی

این ویژگی‌هایی که برای عامل (لفظ) بر می‌شمارند که اشعار به خلط مباحث ادبیاتی و کلامی دارد به علت پابندی به اعتباری است که وضع کرده‌اند.

بطن ادبیات:

بررسی اعتبار دهی به الفاظ و علت عامل قرار دادن آن‌ها:

تحلیل اعراب معنوی: می‌دانیم که در فضای اعتبار دهی به معمولا این کار با نگاهی خاص انجام می‌شود و همچنین تناسبی بین این اعتبار و حقیقت وجود دارد لذا در این جا باید بررسی کنیم که با چه نگاهی و نیز به چه تناسبی این اعتبار انجام شده است.

حقیقت این است که در زبان عربی هر کلمه ای دارای دو معناست یکی معنای لغوی-صرفی و یک معنای ترکیبی. منظور از معنای ترکیبی نقش‌هایی است که کلمات در جملات عربی می‌گیرند و بر اساس آن از فاعل حقیقی یا مفعول و یا هر چیز دیگری حکایت می‌کنند. به عبارت دقیق‌تر به وسیله این نقش گرفتن معنای لغوی شان را به یک نقش نسبت می‌دهیم. برای این که مشخص شود هر لفظی از چه نقش ترکیب خاصی حکایت می‌کند اسبابی وجود دارد که در بخش بعدی بیشتر به آن پرداخته می‌شود اما اجمالا باید دانست که یکی از این مشخصه‌ها اعراب است.

پس برای هر نقش ترکیبی یک اعراب خاصی در نظر گرفته شد. این نشان می‌دهد که تفاوت معانی ترکیبی باعث شد که به

هدف تشخیص هر کدام از دیگری اعرابی خاص قرار داده شود لذا است که گفته می‌شود علت اصلی اعراب گرفتن کلمات همین نقش‌های ترکیبی است و علت تفاوت آن‌هم همین تفاوت در این نقش‌های ترکیبی است.

نحویون به این نکته گاهی اشاره کرده‌اند مثلا ابن‌حاجب در کافیه در باب سبب اعراب می‌گوید: «لیدل علی المعانی المعنویة [ای المتعاقبة] علیه»

پس علت اعراب گرفتن کلمات پذیرفتن نقش‌های اعرابی توسط آن‌ها بوده است. حال این سوال مطرح می‌شود که به چه نسبتی نحاة اعراب را به الفاظ وابسته دانستند و او را عامل خواندند؟

برای پاسخ به این سوال باید گفت که بعد از این که کلمات نقش‌های ترکیبی گرفتند چون این نقش‌ها متفاوت بود برای هر کدام از آن‌ها همان‌طور که ذکر شد نوع خاصی اعراب در نظر گرفتند که تجلیات متفاوتی البته داشت (منظور از تجلیات حرکت یا سکون و حذف و حرف است).

در بین نقش‌های ترکیبی می‌دانیم که بعضی شان رکن هستند و بعضی فضله. ملاک رکن بودن اسناد است یعنی باید مسند یا مسند الیه باشد بر این اساس در کلام عربی با توجه به این که برای بیان اخبار از دو اسلوب جمله اسمیه و فعلیه استفاده می‌شود ما سه رکن داریم: مبتدا و خبر و فاعل. بقیه نقش‌های ترکیبی غیر رکن یا فضله نامیده می‌شوند.

به این سوال دقیقاً می‌تواند دامن نحاة را از اتهامات وارده مبری کند.

بعد از این که گفته شد نقش‌های ترکیبی باعث اعراب گرفتن می‌شوند نحاة برای این که وجه آموزشی بدهند به ادبیات آمدند و سعی کردند این عاملیت را به چیزی ملموس نسبت دهند تا برای یک مبتدی درکش سخت نباشد لذا آمدند و هر لفظی را که حاکی از معنایی بود که در نفس الامر به معنای دیگری احتیاج داشت عامل در لفظ حاکی از معنای دوم دانستند. مثلاً فعل در نفس الامر نیاز به فاعل داشت لذا او را به عنوان عامل لفظ فاعل به شمار آوردند.

به این ترتیب یکسری الفاظ در ادبیات عربی عامل معرفی شدند در حالی که خود نحاة به این اعتباری بودن عمل این‌ها کاملاً علم داشتند اما به دلیل عدم تصریحشان در کتبشان (که ذکر نکردنش قبیحی نیست برای نحاة زیرا آن‌ها رسالت توضیح سیر فکری خود را نداشتند) امروزه بسیار مورد اتهام واقع شده‌اند. البته این را باید ذکر کرد که به گونه‌ای در کتاب نحو وافی، عباس حسن سعی در بیان همین سیر می‌کند.

پس عاملی که امروزه در ادبیات به ما معرفی می‌کنند کلمات محتاجی هستند که محتاج الیه‌هاشان را اعراب می‌دهند. دوباره ذکر می‌شود که این عمل دادن اعتبار نحاة به اهداف آموزشی بوده است.

به عبارت دیگر با دقت در کلام عرب می‌یابیم که موضوع و محمول ذهنی یا به صورت مبتدا و خبر (جمله اسمیه) بیان می‌شود و یا به صورت فعل و فاعل (جمله فعلیه). لذاست که به مبتدا و خبر و فاعل می‌گویند ارکان (عمده) کلام. در این بین برای این که عرب نشان بدهد کلمه‌ای از ارکان است از اعراب رفع استفاده کرده است و بقیه اجزای جمله را که در اصل تصدیق نقش نداشته‌اند به صورت فضله قرار داده است و اعراب نصب را برای آن علم کرده است.

پس با بررسی ادبیات عرب متوجه می‌شویم اعرابی که برای ارکان در نظر گرفته شده است رفع است و برای فضلیات اعراب نصب علم شده است. به این معنی که اگر کلمه‌ای رکن باشد یقیناً مرفوع است و اگر فضله باشد منصوب است و این نصب و رفع به وسیله یکی از ابزارهای اعرابی (حرکت و حرف) در انتهای کلمه نمایان می‌شود.

آن چنان که بزرگان ادبیات فرموده‌اند برای ارکان کلام و فضلیات هر کدام اعراب خاصی وضع شده است. «جاء فی شرح الکافیة... و الاولی کما بیّن ان یقال الرفع علم کون الاسم عمدة فی الکلام و لا یكون فی غیر العمدة و النصب علم الفضلة فی الاصل ثم یدخل العمدة تشبیها بالفضلات کما مضی.»

بر خواننده واجب است اکنون این سوال را پرسد که چه شد که نحاة که اشراف داشتند بر این مطالب، الفاظ را عامل دانستند؟ جواب

حروف جر را عامل می‌دانند زیرا از لحاظ معنایی اساساً احتیاج به چیزی دارند زیرا می‌دانیم که ذات حرف نیازمند است به طرفین. از طرفی حروف جازمه هم باز به دلیل این که متضمن معنی شرط بودند در جمله‌های شرط و جواب شرط نوعاً عمل می‌کردند.

همانطور که ذکر شد در بین اعراب لفظی ما به ناصب‌هایی هم بر می‌خوریم که این معنی که با وجودی که کلمه‌ای فضله نیست منصوب شده است. منظورمان حروف ناصبه وارده بر فعل مضارع است. برای توجیه وجود چنین موجوداتی می‌گوییم که هیچ قاعده‌ی اعتباری‌ای وجود ندارد مگر این که تخصیص خورده است در این جا هم با یک تخصیص مواجه هستیم که با نظامی که بالا مطرح کردیم مطابقت ندارد بلکه صرفاً به دلیل احتیاج معنایی که دارد در محتاج‌الیه (که فعل مضارع باشد) به اعتبار نحاة عمل کرده است و این که چرا نصب داده اند را چیزی است که در مقام استعمال به آن برخوردیم و نمی‌شود توضیحی برایش آورد. تنها توضیحی که می‌شود درباره این‌ها داد همین نگاه لفظی صرف است.

۷- بررسی تعارضات عوامل معنوی و لفظی:

در ادبیات نوعاً دیده می‌شود که عوامل لفظی و معنوی با هم تعارض پیدا می‌کنند مثلاً در مثال‌های زیر:

کفی بالله شهیدا _ افعل بزید _ ما ضرب من رجل

تحلیل اعراب لفظی: اما در مقام استعمال به اعراب دیگری بر می‌خوریم که نه رفع است و نه نصب و آن جزم است و جر، باید جایگاه این اعراب هم مشخص بشود. همچنین نوعاً اعراب نصب را در کلماتی می‌بینیم که اساساً خودشان نقش فضلیاتی ندارند به عبارت دقیق‌تر اساساً نقشی ندارند به ما هو هو.

اگر به دقت بررسی کنیم متوجه می‌شویم که اعراب جر اعرابی است لفظی یعنی این جا لفظ به دلیل پذیرفتن یک نقش اعرابی اعراب نگرفته است. بلکه صرفاً به دلیل اشتباه نشدن با ارکان و فضلیات و تمییز بین آن‌ها به وسیله الفاظی که به لحاظ معنایی به آن‌ها نیاز داشتند به اعتبار نحاة معرب شدند.

باید این را هم ذکر کرد که به نظر عده‌ای اعراب جر در فضلیات با واسطه مطرح می‌شود که در اصل همان واسطه باعث جر لفظ فضله می‌شود یعنی فضله‌ای است که برای تفاوتش با فضله عادی مجرور شده است. بر اساس این تفکر تمام حروف جر سعی در فضله ساختن مجرورشان داشته‌اند. پذیرش این قول یا رد کردن آن در تحلیل نهایی ما تفاوتی ایجاد نمی‌کند و صرفاً یک تحلیل ذوقی است.

درباره جزم هم همین طور است یعنی اعرابی که در مجزومات داریم به علت حرفی است که سر فعل یا جمله آمده است.

در این دو مورد اعراب نیز به کلماتی که به لحاظ معنوی احتیاج داشتند به چیز دیگری عاملیت نسبت داده شد. لذا است که می‌بینیم

دیگر عاملی تحت عنوان لفظی - معنوی نداریم.
(نك: ابن يعیش، ۱(۵)/۷۲؛ شاهین، ۲۴۵)

به عنوان نتیجه گیری کلی عرض می شود که زبان عربی مانند هر زبان دیگری برای هر لفظ دو معنا در نظر گرفته است. یکی معنای لفظی آن که بیان می شود در علم لغت و یکی معنای ترکیبی که رد جملات مطرح می شود. هر کلمه به دلیل استقلالی که از دیگر کلمات دارد معنای لغوی اش به راحتی مشخص می شود اما معنی ترکیبی چطور؟

برای تشخیص این معنای ترکیبی در هر زبانی ابزار های خاصی قرار گرفته است. عربی هم ابزار هایی دارد که یکی از آنها اعراب است. یعنی برای بیان نقش ترکیبی که جزئی از معنی یک لفظ است در جملات، از اعراب استفاده می شود اما به طور کلی اعراب نقش اساسی در سیاق کلام دارد چون اگر اعراب کلامی عوض شود و تغییر کند معنای آن نیز تغییر میکند و همچنین در لفظ و ظاهر کلام نیز تاثیر بسازی دارد.

در دو مثال اول می بینیم که با وجودی که کلمات الله و زید فاعل هستند اما مجرور شده اند و نیز در مثال سوم با وجودی که کلمه رجل مفعول است مجرور است حال آنکه در دو مورد اول حق کلمات رفع و در مورد سومی نصب است.

به طور خلاصه عرض می شود که اعراب معنوی اصل اعراب است زیرا رسالت مشخص کردن نقش های ترکیبی را بر عهده دارد اما عوامل لفظی با توجه به استعمالات از نظر قدرت اقوی است لذاست که در تعارضاتی که ایجاد میشود کلمه به صورت لفظی تحت تاثیر عامل لفظی (حرف جر) قرار می گیرد اما به دلیل این که معنایی را حمل می کند که همان نقش ترکیبی اش باشد به صورت محلی اعراب اصلی خودش را بر اساس این که رکن است یا فضله می گیرد و تجلی این اعراب در توابع است.:

بدین ترتیب واضح شد که عوامل کلمات محتاجی هستند که کلمات محتاج الیهشان را به اعتبار نحاة اعراب می دهند. معمول های ما یا در نفس الامر نقش ترکیبی خاصی گرفته اند که به سبب آن نقش معرب شده اند یا این که صرفا به دلیل اشتباه نشدن با رکن و فضله و یا به دلیل وجود واسطه و تمییز بین رکن و فضله با واسطه و رکن و فضله بی واسطه به وسیله کلمات محتاج معرب شده اند.

بر این اساس است که عوامل به دو دسته معنوی و لفظی تقسیم می شود و با این نگاه

منابع و مؤاخذ :

قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن جنی، عثمان،
الخصائص، به كوشش محمدعلی نجار، قاهره،
۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن سراج، محمد، الاصول فی
النحو، به كوشش عبدالحسین فتلی، بیروت،
۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن عبدالبر، یوسف، بهجة
المجالس و انس المجالس، به كوشش محمد
مرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن عبدربه،
احمد، العقد الفريد، به كوشش احمد امین
و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن مضاء،
احمد، الرد علی النحاة، به كوشش شوقی
ضیف، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن منظور،
لسان؛ ابن یعیش، یعیش، شرح المفصل، بیروت،
عالم الكتب؛ ابوحيان غرناطی، محمد، النکت
الحسان، به كوشش عبدالحسین فتلی، بیروت،
۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ الیاس، منی، القیاس فی النحو،
دمشق، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ حسن، عباس، النحو
الوافی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ خلیل بن احمد، العین،
به كوشش مهدي مخزومی و ابراهیم سامرای،
قم، ۱۴۰۵ق؛ زجاجی، الايضاح فی علل النحو،
به كوشش مازن مبارك، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛
زمخشری، محمود، المفصل فی النحو، به
كوشش ی. پ. بروخ، لایزیگ، ۱۸۷۹م؛
سامرای، ابراهیم، دراسات فی اللغة، بغداد،
۱۹۶۱م؛ سلوم، داوود، دراسة اللهجات العربية
القديمة، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سیویه، عمرو،
الكتاب، به كوشش عبدالسلام محمدهارون،
بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، الاشباه و
النظائر، به كوشش عبدالله نبهان، دمشق، مجمع
اللغة العربية؛ همو، المزهري، به كوشش محمد
جاد المولى و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛

احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس
اللغة، دار احیاء تراث العربی، چاپ جدید،
۲۰۰۸
جلال الدین سیوطی، الاشباه و النظائر فی
النحو، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۹۸۵م
خالد بن عبدالله، التصريح علی التوضیح، دار
الكتب العلمیة بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۰م
رضی استبرآبادی، شرح الرضی علی الكافية،
جامعة قارینوس، چاپ دوم، ۱۹۹۶م
عباس حسن، النحو الوافی، انتشارات ناصر
خسرو، چاپ ششم، ۱۳۸۰ش
علی بن محمد الاشمونی و الشیخ محمد
الصبان، حاشية الصبان علی الاشمونی، دار
احیاء تراث العربی، چاپ اول، ۲۰۰۹م
فاضل صالح سامرای، معانی النحو، شركة
العاتک لصناعة الكتاب، چاپ دوم، ۲۰۰۳م
فاضل صالح سامرای، ابن جنی نحوی، دار
النذیر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۳۸۹ه.ق
فاضل صالح سامرای، الدراسات النحویة و
اللغویة عند الزمخشری، مطبعة الارشاد، ۱۹۷۱م
مصطفی غلابینی، جامع الدروس العربیة، دار
الکوخ، چاپ اول، ۲۰۰۴م
مهدي مخزومی، فی النحو العربی نقد و
توجیه، دار الرائد العربی بیروت، چاپ دوم،
۱۹۸۶م
ابن انباری، عبدالرحمان، الانصاف،

همو، همع الهوامع، به كوشش محمد بدرالدين نعلاني، قم، ١٤٠٥ق؛ شاهين، عبدالصبور، اثر القراءات في الاصوات و النحو العربي، قاهره، ١٤٠٨ق / ١٩٨٧م؛ شكراني، رضا، «پژوهشي پيرامون پديده اعراب در مقايسه با مقوله هاي نقش و وجه دستور زبان فارسي»، مجلة پژوهشي دانشگاه اصفهان، ١٣٧٤ش، شم ٧؛ صالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، بيروت، ١٩٧٣م؛ عبدالنواب، رمضان، مباحثي در فقه اللغة و زبان شناسي عربي، ترجمه حميدرضا شينخي، مشهد، ١٣٦٧ش؛ فوك، يوهان، العربية، ترجمه عبدالحليم نجار، قاهره، ١٣٧٠ق / ١٩٥١م؛ لغت نامه دهخدا؛ مبرد، محمد، المقتضب، به كوشش محمد عبدالخالق عظيمه، بيروت، ١٣٨٢ق / ١٩٦٣م؛ مصطفى، ابراهيم، احياء النحو، قاهره، ١٩٥١م؛ مهيري، عبدالقادر، نظرات في التراث اللغوي العربي، بيروت، ١٩٩٣م؛ يمانى، محمد، الموسوعة العربية في الالفاظ الضدية و الشذرات اللغوية، بيروت، ١٤٠٥ق / ١٩٨٥م؛

تعلیق در عقد و کالت

باتاکید بر آراء شهید ثانی و سید کاظم طباطبائی یزدی (رحمة الله علیهما)

پژوهشگر: محمد خلیلی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین نوری



یکی از پرکاربردترین این پیمان‌ها وکالت است. که امروزه دایره وسیع تری از گذشته در زندگی مردم پیدا کرده است. امروزه مردم برای دفاع از حقشان در محاکم قضایی، خرید و فروش ماشین و املاک، خرید ما یحتاج زندگی و ... از وکیل کمک می‌گیرند.

عقد پیمان محکمی است که بین دو طرف بسته می‌شود که در ضمن ایجاب و قبول رسمیت پیدا می‌کنند. و بسته به نوع خود تخلف پذیر یا تخلف نا پذیر اند یعنی نمی‌توان آنرا بدون دلیل به هم زد.

یکی از موانع استحکام انشائات، تعلیق آن است. تعلیق آن است. تعلیق عقد به این صورت است که ایجاب کننده تحقق عقد را متوقف و وابسته به اتفاق دیگری کند.

در اینکه تعلیق عقد را از قطعی بودن خود می‌اندازد شکی نیست اما آیا این تزلزل سبب بطلان عقد می‌شود یا خیر. آیا موکل می‌تواند شخصی را نایب خود کند به شرطی که فلان اتفاق بیفتد؟

در این نگاشته ابتدا با اصطلاحات مهمی که در فهم مسأله و یافتن نتیجه درست کمک کار ماست، آشنا می‌شویم؛ سپس ماهیت وکالت و تفاوت آن را با انشائات مشابه بیان کرده و سراغ تفاوت نظر شهیدثانی و سید یزدی در جواز یا عدم جواز تعلیق در وکالت می‌رویم و در نهایت به قضاوت میان آنها می‌پردازیم.

چکیده:

وکالت از عقود پرکاربرد در جامعه است، مشهور فقها قائل اند این عقد برای تحقق لازم است منجز باشد، و معلق به وقوع شرط یا وصفی نباشد؛ اما عده ای دیگر دلیل آنها را برای مدعایشان کافی ندانسته و دلیلی برای اشتراط تنجیز نمی‌بینند. در این نگاشته تلاش ما بر این است که ضمن آشنایی با ماهیت عقد وکالت و بعد از بررسی ادله قائلین به اشتراط و عدم اشتراط، میان آنها قضاوت کنیم.

کلید واژه:

عقد - ایقاء - تعلیق - وکالت

مقدمه:

از مهم ترین رسالت های دانش فقه، تنظیم مناسبات و روابط زندگی اجتماعی انسان ها است که زمینه های سعادت اخروی او را فراهم می‌کند. در طول تاریخ انسان ها برای آسان شدن مناسبات مالی و غیر مالی خود از دیگران کمک می‌گرفته اند. امروزه نیز بسیاری برای سهولت در کار یا عدم توانایی شخص دیرگی را نایب خود می‌کنند. این نیابت می‌تواند شرایط متفاوتی داشته باشد. می‌تواند محدود به زمانی خاص باشد، می‌تواند مختص به زمان حیات باشد، می‌تواند مختص به زمان مرگ باشد و ... عرف جامعه به تناسب شرایط و حالات مختلف، پیمان های کرده اند و شارع مقدس نیز به تعیین حدود و صغور آنها پرداخت.

۱. مفاهیم

۱.۱. عقد:

اصل معنای عقد، بستن است که مخالف باز کردن می باشد، سپس این لغت برای انواع پیمان های خرید و فروشی به کار رفت همینطور در معنای تصمیم و اعتقاد محکم. (مرتضی زبیدی، دارالفکر، ج ۵، ص ۱۱۵) اما در اصطلاح فقه در فقه، عبارت است از این که دو نفر با ایجاب و قبول لفظی ملتزم و متعهد بشوند امر مورد اتفاق بین خود را اجرا نمایند. (حسین مروج، بخشایش، ص ۳۵۵)

۱.۲. وکالت

وکالت به معنای اعتماد کردن به دیگری در انجام کار خود است. (احمد بن فارس، مکتب الأعلام الإسلامی، ج ۵، ص ۱۳۶) اما در فقه عقدی را گویند که به موجب آن موکل، دیگری را نائب خود در انجام کاری قرار می دهد.

۱.۳. تعلیق

تعلیق در لغت به بستن درب و ترکیب آن است (مرتضی زبیدی، دارالفکر، ج ۱۲، ص ۲۵۳) و در اصطلاح متوقف کردن چیزی بر دیگری را گویند.

۱.۴. ولایت

در لغت به معنای یاری کردن است همچنین به تسلط داشتن هم ولایت گویند. (اسماعیل جوهری، دار العلم الملايين، ج ۶، ص ۲۵۳۰) در فقه، نمایندگی قهری و قانونی پاره‌ای از اشخاص

نسبت به کسانی که به علت ضعف دماغ یا اعسار امور مدنی آنها کلا و یا بعضا بدست آنها اداره می شود. (حسین مروج، ص ۵۶۶) ۱

۱.۵. وصایت

به معنای وصل کردن چیزی به چیز دیگر است وقتی می گویند: «وصیتُ الشيء» یعنی آنرا وصل کردم (احمد بن فارس، مکتب الأعلام الإسلامی، ج ۵، ص ۱۱۶) وقتی به «وصی» ۲ گفته می شود: «أصیت له بشئ و أصیتُ إليه» [گویی او را به خود متصل کرده ای و او را مانند خودت قرار داده ای] (اسماعیل جوهری، دار العلم الملايين، ج ۶، ص ۲۵۲۵) موصی دیگری را برای تصرف در اموری که حق تصرف دارد (مانند اخراج و استیفاء حق و ولایت طفل و مجنون) نائب بگیرد. (حسین مروج، بخشایش، ص ۵۵۲)

۱.۶. قبول:

همه معانی ریشه «قبل» به یک اصل معنایی باز می گردند و آن هم روبه رو شدن دو چیز با همدیگر است، برای مثال به جلوی هر چیزی قُبُل گفته می شود، چون اولین جزئی از اوست که با دیگری مواجه می شود. (احمد بن فارس، مکتب الأعلام الإسلامی ج ۵، ص ۵۱) قبول نیز به معنای پذیرفتن نفس انسان چیزی را است (مرتضی زبیدی، دارالفکر، ج ۱۵، ص ۵۹۶) اما در اصطلاح لفظ قبول به دو معنا اطلاق می شود:

۱ مروج، حسین، ۱۳۷۹ ه. ش.، اصطلاحات فقهی، قم - ایران، بخشایش، صفحه: ۵۶۶
۲ فعیل به معنای مفعول است.

حیات است. و تفاوت آن با وصایت این است که وصایت نائب گرفتن برای تصرف بعد از مرگ است ولی وکالت نائب گرفتن برای تصرف در زمان حیات است.

البته مشهور فقها تفاوت دیگری را هم برای این دو ذکر می کنند و می گویند وصایت فرقی با وکالت در اعطای ولایت است؛ به این معنا که در وصایت اعطای ولایت داریم در حالیکه وکالت اعطای نیابت است.

اما مرحوم سید یزدی، تفاوت بیان شده را نمی پسندند و آنرا محل تأمل می دانند. چرا که به نظر ایشان وکالت و وصایت هر دو اعطای نیابت اند و در وصایت اعطای ولایتی در کار نیست؛ زیرا ولایت تنها از جانب خدا اعطا می شود و توسط اشخاص قابل انتقال نیست. (یزدی، سید محمد کاظم، ج ۶، ص ۱۸۵)

بنظر می رسد تفاوتی که مشهور ذکر کرده اند، قابل توجه است زیرا وکیل هنگام تصرف به نیابت و نمایندگی از موکل تصرف می کند. یعنی خود را به جای او می نشاند و طوری عمل می کند که گویی خود او مالک است. به همین خاطر است که به اعتقاد ما حدوث اذن برای جواز تصرف وکیل کافی نبوده و استفاده آن نیز شرط است. بر خلاف سید یزدی که تنها حدوث اذن را کافی می دانند. به همین دلیل ایشان قائل اند وکالت با مرگ وکیل باطل نمی گردد. در حالیکه در وصایت این چنین نیست، وصی بر اساس اراده خود تصرف می کند و هرگز خود را نائب موصی

معنای اول آن رضایت و رغبت است که نقیض آن ردّ است. معنای دوم آن نیز لفظی است که دلالت بر رضایت می کند بصورتی که در بیع و سایر معاملات معتبر است. در باب وکالت قبول به معنای اول معتبر است. در صورتی که موکل به لفظ امر کسی را وکیل کند نیازی به قبول لفظی نبوده و تنها عمل کفایت می کند. (علامه حلی، حسن بن یوسف، جلد: ۱۵، صفحه: ۱۰)

۱.۲. وصف:

در لغت نشانه ای را که همراه ذات است وصف گویند (احمد بن فارس، مکتب الأعلام الإسلامی، ج ۶، ص ۱۱۵) و در فقه شرطی که امکان و عدم امکان وقوعش وجود دارد را گویند. (شهید ثانی، زین الدین بن علی، جلد: ۵، صفحه: ۲۳۹)

۱.۸. شرط:

اصل ریشه «شَرَطٌ» به معنای علامت و نشانه است. (احمد بن فارس، مکتب الأعلام الإسلامی، ج ۲، ص ۲۶۰) اما معنای [اسم مصدر] «شَرَطٌ» را اهل لغت معروف دانسته اند (خلیل بن احمد، نشر هجرت، ج ۶، ص ۲۳۴) اما در فقه چیزی که قطعاً در آینده محقق می شود را گویند: «مانند طلوع خورشید» (شهید ثانی، زین الدین بن علی، جلد: ۵، صفحه: ۲۳۹)

۲. ماهیت وکالت

۲.۱. تعریف وکالت:

وکالت نائب گرفتن برای تصرفی در حال

نمی‌داند چون وصی ولایت دارد.

خود قرار دهد. (یزدی، محمد کاظم، جلد:

۶، صفحه: ۱۸۵)

توجیه علامه حلی در دفاع از عقد بودن وکالت:

علامه حلی همانند مشهور وکالت را عقد دانسته و قبول را در آن شرط می‌داند. اما رضایت باطنی را در قبول کافی می‌داند.

اما سید یزدی این توجیه را فاقد اعتبار دانسته و می‌فرماید: «در حقیقت قبول عبارت است از رضای باطنی به انشاء! وقتی می‌گویید رضایت باطنی به تنهایی کفایت می‌کند به این معناست که وکالت بدون عقد واقع می‌شود؛ زیرا رضای باطنی بدون قطع انشاء یعنی بدون قبول و عمل حقوقی بدون قبول همان ایفاء است.»

اگر گفته شود وکالت بدون قبول، استنابه نبوده و صرفاً اذن در تصرف است. می‌گوییم وکالت با اذن در تصرف فرق می‌کند. در وکالت قصد نیابت وجود دارد یعنی در آن وکیل خود را به جای موکل قرار می‌دهد. چنین تصرفی غیر از استنابه در تصرف است.^۳

البته مرحوم یزدی معتقد است هر چند در تحقق نیابت قبول لازم نیست اما تحقق نیابت از طریق عقد هم وجود دارد. پس وکالت اگر همراه با ایجاب و قبول محقق شود عقد است ولی اگر با ایجاب و قبول محقق نشود از نوع ایقائی است.

سپس سید یزدی می‌فرماید: «فرق وکالت و وصایت با ودیعه این است که ودیعه فقط استنابه در حفظ است؛ هر چند لازمه ودیعه نیابت است» به این معنا که برای حفظ اموال دیگران چاره‌ای نیست، جز اینکه مستودع نائب مالک در امر حفظ باشد. «تفاوت بین وکالت و عاریه نیز همین است و همین طور مضاربه چرا که حقیقت آنها استنابه نیست هر چند در ضمن خود استنابه دارند» (یزدی، سید محمد کاظم، ج ۶، ص ۱۸۵)

۲.۲. وکالت عقد است یا ایقاع؟

بنظر مشهور وکالت از عقود لازمه است. لذا نیازمند ایجاب و قبول است. ولی از نظر مرحوم سید طباطبایی، وکالت ایقاع است و قبول در آن شرط نیست. شاهد ایشان هم عدم اشتراط قبول در صحت تصرفات وکیل است. یعنی اگر موکل کسی را وکیل کند تا خانه‌ای را برایش بفروشد، و وکیل بدون این که قصد انجام وکالت را داشته باشد و حتی رغبت قلبی به انجام آن داشته باشد، خانه را بفروشد؛ بیع او صحیح است.

در حالیکه اگر در وکالت قبول شرط بود در فرض مذکور باید قائل به فضولی بودن معامله وکیل می‌شدیم، چون وکالت عقد قبل از قبول تمامیتی ندارد. به علاوه اگر وکالت عقد باشد، باید مقارنت ایجاب و قبول را در آن شرط کنیم در حالیکه جایز است موکل فرد غائبی را که خبر بعد از مدتی به گوش او می‌رسد وکیل

۳ و دعوی: أنه لیس من باب الوكالة بل من باب الإذن في التصرف، كما ترى

۳. تعلیق اصل وکالت:

۳/۱. بیان آراء:

مشهور تنجیز را در وکالت شرط می دانند بلکه بر این مسئله ادعای اجماع کرده اند. و می گویند چنانچه تحقق آن منوط به شرطی دیگر باشد، باطل می شود. لذا وکالت معلق به شرط مثل آمدن زید یا وصف مثل طلوع شمس و أمثال آن باطل است. ظاهراً در این مسأله میان قداما اختلافی وجود ندارد. ۴. (صیمری، مفلح بن حسن، بیروت - لبنان، دار الهادی، جلد: ۲، صفحه: ۳۳۷) بلکه بر آن ادعای اجماع نیز شده است. ۵. (محقق کرکی، علی بن حسین، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، جلد: ۸، صفحه: ۱۸۰) اما در مقابل مرحوم سید یزدی تنجیز را در وکالت شرط نمی دانند.

۳/۲. دلایل طرفین:

دلیل مشهور برای اینکه وکالت باید به صورت منجز باشد، اجماع است. دلیل دیگری که برخی برای آن می آورند اشکالی عقلی است؛ به این بیان که انشاء، از مقوله اعتبار و ایجاد است و تعلیق بردار نیست. ممکن است سید یزدی به این دسته چنین پاسخ دهد که در وکالت این مُنشأ است که معلق می شود نه خود انشاء، اگر تعلیق وکالت، تعلیق انشاء بود و عقلاً محال بود، فقها نباید از حکم تصرف وکیل در صورت محقق شدن وصف بحث می کردند. ۶

پس موکل گاهی به دیگری نیابت می دهد و در آن اراده خود را متوقف بر قبول طرف مقابل می کند و گاهی هم نیابت می دهد خواه طرف مقابل قبول بکند یا نکند. در این حالت در صورت عدم قبول از سوی طرف مقابل اعطای نیابت انجام شده و چنین وکالتی ایقائی محسوب می شود. (یزدی، محمد کاظم، جلد: ۶، صفحه: ۱۸۶)

اینکه بیع در فرض مذکور صحیح است به سبب این است که قبول در وکالت تنها لفظی نبوده بلکه با فعل نیز محقق می شود و در امور معاملاتی قصد و نیت تملک نیست.

طبق بیان شهید در مسالک، اگر رغبت و میل وکیل به قبول وکالت نباشد در صورت تصرف تصرفش باطل خواهد بود. (شهید ثانی، زین الدین بن علی، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳، جلد: ۵، صفحه: ۲۳۸)

جواب به اشکال:

قبول یک عمل حقوقی است عمل حقوقی نیازمند قصد و انشاء است. پس اگر وکالت عقد باشد باید در قبول آن قصد و نیت انجام وکالت توسط وکیل شرط باشد. در حالیکه چنین نیست. به قرینه اینکه اگر وکیل بدون قصد مورد وکالت را انجام دهد، کارش صحیح است. به علاوه بر تأیید عدم شرطیت توالی بین ایجاب و قبول وکالت ایقاع است.

۴ أقول: لا خلاف في بطلان الوكالة إذا علق على شرط،

۵ يجب أن تكون الوكالة منجزة عند جميع علمائنا

۶ در ادامه این مسأله را هم بررسی می کنیم.

۳/۳. حکم تصرف در صورت تحقق شرط

بین مشهور اختلاف است که آیا در صورت تعلیق وکالت بر شرط یا وصف، آیا با وجود بطلان وکالت برای وکیل اجاره تصرف به دنبال می‌آید یا خیر؟

همچنین مشهور با اینکه تعلیق در اصل وکالت را جایز نمی‌دانند اما آن تصرف را بعد از تحقق شرط صحیح می‌دانند! که نتیجه اش همان جایز بودن تعلیق در عقد وکالت است. استناد ایشان هم وجود اذن است. مگر ماهیت وکالت چیزی غیر از اذن در تصرف است؟

آیا زمانی که عقد وکالت به سبب معلق بودنش فاسد شد، در صورت تحقق شرط آیا تصرفات وکیل صحیح می‌باشد؟ مرحوم علامه حلی در کتاب تذکره تصرفات وکیل بعد از تحقق شرط را صحیح می‌داند. به عقیده او هر چند عقد به سبب تعلیق فاسد شده ولی اذن موکل وجود دارد. مثل وقتی که موکل شرط کند اگر ده دینار از این پول را داشتی، جنس را بفروش! هر چند این وکالت باطل است اما اگر بعد تحقق شرط وکیل جنس را بفروشد معامله اش صحیح خواهد بود. زیرا مقتضی (اذن) موجود و مانع (عدم وکالت) منتفی است. مانع مفقود است چون وکالت اخص از مطلق اذن است. بلکه وکالت نوعی از انواع اذن است. و رفع خاص ملازمه ای با رفع عام ندارد. طبق این نظر فایده فاسد بودن عقد وکالت این است که وکیل مستحق اجرة المسمی نیست هر چند مستحق اجرة المثل است همانطور که

مرحوم سید یزدی می‌فرماید: «برای تحقق وکالت تنجیز شرط نیست زیرا تنها دلیلی که برای بطلان عقد معلق ذکر می‌کنند اجماع است و این اجماع در سایر عقود وجود دارد که شامل وکالت نمی‌شود.» (یزدی، محمد کاظم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۱، جلد: ۶، صفحه: ۱۸۷)

اجماع مربوط است به بطلان تعلیق در انشاءات و با توجه به اینکه اجماع دلیل لُبّی است نه دلیل لفظی، نمی‌توان به عموم و اطلاق آن أخذ کرد؛ بلکه باید به مورد متیقن اکتفا شود، که آن هم فقط اعمال حقوقی تملیکی و یا حد اکثر عهده‌ای لازم را شامل می‌شود و این مورد عقد وکالت را که از اعمال عهده‌ای جاز است، وجهی برای بطلان تعلیق بنظر نمی‌رسد. اما اگر همچنان از معلق شدن انشاء دفاع کنیم، اشکال عقلی برجای خود باقی می‌ماند و این دلیل کلیه انشاءات را در بر می‌گیرد که شامل وکالت نیز می‌شود.

برخی از عامه برای عدم اشتراط تنجیز، روایت نبوی را دلیل می‌آورند که حضرت درباره غزوه فرمودند: «أمیرکم جعفر، فإن قتل فزید بن حارثة» (تاریخ الیعقوبی ۲: ۶۵). اما اشکال این دلیل واضح است چرا که حضرت در مقام برگزیدن امیر بوده اند نه وکیل. و در این روایت تصرف کردن معلق شده نه وکالت. (محقق کرکی، علی بن حسین، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لإحياء التراث، جلد: ۸، صفحه: ۱۸۰)

شود اما تصرف معلق باشد اشکالی ندارد. ۸. مثلاً بگویند تو وکیل من هستی زمانی که میوه ها رسید آنرا بفروش. البته مرحوم شهید ثانی تعلیق را مبطل وکالت می داند ولو تعلیق در تصرف باشد. پس اگر ر خود وکالت منجزاً واقع و تصرف در مورد وکالت معلق شود این وکالت از نظر مشهور بلا اشکال است و حتی بر این مسأله ادعای اجماع نیز شده است. (جواهر الکلام ج ۲۷، ص ۳۵۲) اما شهید ثانی این فرض را نیز از مصادیق تعلیق محسوب کرده و باطل دانسته است. ۹. (شهید ثانی، زین الدین بن علی. محقق مؤسسه المعارف الإسلامية. ۱۴۱۳، ج: ۵، صفحه: ۲۴۰)

در حالیکه روشن است وکالت یعنی استتبابه و در این فرض، استتبابه منجز است و صرفاً وکیل

و مثله قوله: وَكَلَّتْكَ الْآنَ وَ لَا تَتَصَرَّفُ إِلَّا بَعْدَ شَهْرٍ. وَ هَذَا وَ إِن كَانَ فِي مَعْنَى التَّعْلِيقِ إِلَّا أَنَّ الْعُقُودَ لَمَّا كَانَتْ مُتَلَقَّةً مِنَ الشَّارِعِ نِيَطَتْ بِهَذِهِ الضُّوَابِطِ وَ بَطَلَتْ. فِيمَا خَرَجَ عَنْهَا وَ إِن أَفَادَتْ فَائِدَتَهَا. وَ بِهِ أَيْضاً يَحْصُلُ الْفَرْقُ بَيْنَ قَوْلِهِ: وَ كَلَّتْكَ وَ شَرَطْتَ عَلَيْكَ كَذَا، وَ: وَ كَلَّتْكَ بِشَرَطِ كَذَا، حَيْثُ حَكَمُوا بِصِحَّةِ الْأَوَّلِ وَ بَطْلَانِ الثَّانِي لِمَكَانِ الضُّوَابِطِ الشَّرْعِيَّةِ. وَ الْمُرَادُ بِالشَّرَطِ فِي الْعِبَارَةِ وَ غَيْرِهَا التَّعْلِيقَ، أَمَّا مُطْلَقَ الْأَشْتِرَاطِ فَلَا مَانِعَ مِنْهُ

۸ لو نَجَزَ الْوَكَالَةَ وَ شَرَطَ تَأْخِيرَ التَّصَرَّفِ إِلَى وَقْتٍ أَوْ حَصُولِ شَرَطٍ جَازٍ، كَأَن يَقُولَ: وَ كَلَّتْكَ الْآنَ وَ لَا تَتَصَرَّفُ إِلَّا بَعْدَ شَهْرٍ.

۹ قوله: «نعم، لو نَجَزَ الْوَكَالَةَ وَ شَرَطَ تَأْخِيرَ التَّصَرَّفِ جَازٍ». كَأَن يَقُولَ: وَ كَلَّتْكَ فِي كَذَا وَ لَا تَتَصَرَّفُ إِلَّا بَعْدَ شَهْرٍ مَثَلًا، فَإِنَّهُ يَجُوزُ بِلَا خِلَافٍ. نَقَلَهُ فِي التَّذَكُّرَةِ.

و الوجه أن منعه من التصرف في الوقت المعين شرط زائد على أصل الوكالة المنجزة، و هي قابلة للشروط السائغة. و هذا و إن كان في معنى التعليق إلا أن العقود لما كانت متلقاة (القا شده) من الشارع نيطة (پایه ریزی شده) بهذه الضوابط، و بطلت فيما خرج عنها و إن أفاد فائدتها.

در مضاربه فاسده، هر چند عامل مستحق حصه مشروطه نیست اما عامل باید اجرت المثل او را پردازد. (شهید ثانی، زین الدین بن علی، مؤسسه المعارف الإسلامية، جلد: ۵، صفحه: ۲۴۰)

البته مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالک به این اشکال می کنند. شهید ثانی می فرمایند وکالت با مضاربه فرق می کند. زیرا ماهیت وکالت چیزی فراتر از اذن نیست، و شرط جزء ماهیت آن به حساب نمی آید [که وکالت بخواهد اعم از اذن و شرط باشد] چون وکالت بدون شرط هم صحیح است. بر خلاف مضاربه که شرط کردن حصه، در صحت آن شرط است. بعلاوه حتی اگر اشکال قبل هم نباشد، لازمه قول مشهور این است که حتی در صورت فساد وکالت نیز تصرف صحیح باشد، چون اذن باقی است. مثل زمانی که موکل وکیل را عزل کرده ولی به وکیل اطلاع نداده است. در حالیکه اینجا به نظر همه عقد فاسد است. (شهید ثانی، زین الدین بن علی، مؤسسه المعارف الإسلامية ۱۴۱۳، جلد: ۵، صفحه: ۲۴۰)

۳/۴. تنجیز اصل وکالت و تعلیق در تصرف:

مشهور ۷ قائل اند اگر خود وکالت منجزاً واقع

۷ كما في «المبسوط و السرائر و الشرائع و النافع و التذكرة و التحرير و الإرشاد و اللعة و التنقيح و جامع المقاصد و المسالك و الروضة و مجمع البرهان و الكفاية. و في ظاهر «جامع المقاصد» الإجماع عليه أو هو صريحه. و فيه أيضاً أنه لا بحث فيه. و في «التذكرة و مجمع البرهان و الكفاية» و كذا «المسالك» أنه لا خلاف و لا نزاع فيه، لأن المعلق فيه التصرف لا التوكيل. و منه المثال - أعني قوله: أنت وكيلى في بيع عبدي إذا قدم الحاج -.

در ضمن عقد متعهد به انجام عدم مورد وکالت تا زمان تحقق معلق علیه می شود.

نتیجه گیری:

مشهور برای اشتراط تنجیز دلیلی جز اجماع ندارند و این اجماع نیز نسبت به همه انشائات است. اما با توجه به احکام وکالت به نظر می رسد تعلیق در آن شرط نباشد.

این که در بعضی از عقود مانند بیع، تنجیز شده یا در مسأله اقرار عدم تعلیق شرط شده بخاطر اهمیت آن عقود و استحکام آنها هنگام انعقاد است. چرا که بیع از عقود لازمه است و باید برای مشتری که می خواهد ثمن را پردازد اطمینان حاصل شود که عقد منعقد شده است. یا در بحث اقرار از آنجا که قرار است مقرر از حقیقتی خبر بدهد و آنرا صادقانه بیان کند، تعلیقش سبب شک به اعتقادش شده و مبطل اقرار اوست. اما وکالت که عقدی جائز است و از بوسیله موکل ایجاد می شود هیچ منعی ندارد که موکل اذنش را وابسته به اتفاقی کند. از طرفی همین که مشهور در صورت تحقق شرط تصرف وکیل را صحیح می دانند، با استناد به وجود اذن؛ شاهد است بر اینکه ماهیت وکالت اذن موکل است و اوست که می تواند اذن خود را معلق کند.

منابع و مأخذ:

١. فراهيدى، خليل بن احمد، كتاب العين، ١٧٥ هـ. ق، نشر هجرت، قم ١٤٠٩ هـ. ق
٢. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت ١٣٧٦ هـ. ق
٣. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مكتب الاعلام الاسلامي، قم ١٤٠٤ هـ. ق
٤. مرتضى زبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس، دار الفكر، بيروت ١٤١٤ هـ. ق
٥. يزدى، محمد كاظم بن عبد العظيم، عروة الوثقى محشى عده من الفقهاء العظام، ١٤٢١ هـ. ق، قم - ايران، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامى.
٦. شهيد ثانى، زين الدين بن على. محقق محمد كلاتر. نويسنده محمد بن مكى شهيد اول. ، ١٤١٠ هـ. ق.، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (١٠ جلدى)، قم - ايران، مكتبة الداوري.
٧. شهيد ثانى، زين الدين بن على. محقق مؤسسة المعارف الإسلامية. نويسنده جعفر بن حسن محقق حلى. ، ١٤١٣ هـ. ق.، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم - ايران، مؤسسة المعارف الإسلامية.
٨. محقق كركى، على بن حسين. محقق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. نويسنده حسن بن يوسف علامه حلى. ، ١٤١٤ هـ. ق.، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم - ايران، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
٩. علامه حلى، حسن بن يوسف. محقق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. ، ١٤١٤ هـ. ق.، تذكرة الفقهاء (ط الحديثة: الطهارة إلى الجعالة)، قم - ايران، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث
١٠. سيد مصطفى محقق داماد، مكتب اجتهادى سيد طباطبايى يزدى، مركز نشر علوم اسلامى ١٣٩٧، قم
١١. مروج، حسين. ، ١٣٧٩ هـ. ش.، اصطلاحات فقهي، قم - ايران، بخشايش

جایگاه تضمین در آیات قرآن کریم

پژوهشگر: محمد رضا قیصری راوندی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین حسینی

: حجت الاسلام والمسلمین سیدطباطبائی



مقدمه

قرآن کریم به عنوان معجزه عظیم و جاودان پیامبر اکرم صلّ الله و آله و صلّم از آغاز نزول، انظار جهانیان را به خود معطوف کرده است و صد ها بلکه هزاران محقق و پوینده درباره جنبه های مختلف اعجاز به بحث نشسته اند. بی شک از بر جسته ترین وجوه اعجاز این کتای آسمانی، فصاحت و بلاغت بی نظیر آن است. از نظر ابن قیم جوزی شناخت علوم بلاغی نقش تعیین کننده ای در معرفت به اعجاز قرآن دارد. (عتیق، ۱۴۲۰، ص ۵۸) یکی از موضوعات اساسی در فن بلاغت، ایجاز است، سخنی که با حجم کم و کوتاه، معنای معانی بسیاری را به مخاطب تفهیم کند و مناسب حال و مقام بوده و با استعداد مخاطب هماهنگ باشد. حذف یکی از زیباترین اسلوب های ایجاز در علوم بلاغی است که واژه یا واژگانی با توجه به قرینه هایی در کلام حذف میگردد. این ایجاز در قرآن کریم بسیار به چشم میخورد که بررسی آن علاوه بر نمایش دادن گوشه ای از اعجاز لفظی قرآن، به فهم بهتر و عمیق تر محتوای شگفت این کتاب عظیم کمک میکند.

یکی از اسلوب های ایجاز حذف، تضمین است و امری است که گوینده بلیغ متوجه آن است. تضمین هنگامی واقع میشود که متکلم دو عامل متناسب و متقارب را در نظر دارد و میخواهد هر دوی آن ها را در کلام خود استعمال کند و این اقتضاء دارد مه آن دو عامل را در دو جمله بیان کند، اما آنچه که لطیف

چکیده

قرآن کریم معجزه جاودان ادب و بلاغت است. در حوزه بلاغت مبحث ایجاز از اهمیت خاص برخوردار است. تضمین نحوی به عنوان نوعی از ایجاز در قرآن جلوه ای خاص دارد. در تضمین، فعلی ضمن حفظ معنایش، معنای فعل دیگری در آن اشراب میشود و این فرایند به کمک متعدی کردن فعل اول با حرف جر متناسب با فعل دوم صورت میپذیرد. تضمین از حیث حقیقی یا مجازی بودن و همچنین از حیث قیاسی یا سماعی بودن مورد اختلاف بین دانشی های نحو قرار گرفته است. این مقاله سعی دارد توضیحی در مورد اصل بحث تضمین و اقوال مختلف علماء نحو و همچنین کاربرد تضمین در برخی آیات قرآن کریم را ارائه بدهد.

کلید واژه

بلاغت _ ایجاز _ اشراب معنا _ حرف جر

بحث تضمین و اقوال برخی از دانشی‌های نحو را برای مخاطب تثبیت کرده و شاهد مثال‌هایی از قرآن کریم را بر بحث تضمین تطبیق و ارائه دهد.

مفاهیم

۱. تعریف تضمین

۱/۱. تعریف لغوی

ضَمِنَ الشَّيْءَ وَ بِهِ ضَمْنًا وَ ضَمَانًا: كَفَلَ بِهِ. وَ ضَمَّنَهُ إِيَّاهُ: كَفَّلَهُ. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۵۷)

تضمین از ریشه «ض-م-ن» است. «ضمن» در لغت به معنای کفالت و متعهد شدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۵۷، و جوهری، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۱۵۵).

تضمین مصدر فعل «ضَمَّنَ» از باب تفعیل است. «ضَمَّنَ الشَّيْءَ» یعنی چیزی را در چیزی جای داد مانند این که متاعی را در درون ظرفی یا مرده را در قبر جای دهند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۵۷ و ابن فارس، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۴۶)

۱/۲. تعریف اصطلاحی

«التضمین ان تحذف كلمه و تشرّب معناها اخرى مع التحفظ على معنى الكلمه المشرب فيها فتفيد معنى الكلمتين. كما فى قوله تعالى (و نصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) ای منعناه بالنصر منهم.» (منهاج البلاغه-استاد حسینی-ص ۱۱۰)

استاد حسینی (معاصر) در منهاج البلاغه

تر و بدیع تر و موجز تر است و ادای مقصود را زیاتر میسازد و ذهن مخاطب را برای درک آن به جوشش و امی دارد و بلاغیون هوشمند را به شگفتی و امی دارد، این است که گوینده یکی از این دو عامل را انتخاب کند و در کلام خود بیان نماید و سپس معمول عامل محذوف را همراه آن بیان کند و معمول فعل مذکور را (در صورت داشتن معمول) حذف نماید و به این ترتیب متکلم با ذکر یک جمله از گفتن جمله دوم بی نیاز می‌گردد.

با این گزیده گویی، گوینده به هدف اصلی خود که همان انتقال کلی مفاهیم است، نیز می‌رسد.

مبحث فن تضمین در کتب نحوی و علوم قرآنی ذکر شده است. برخی از این تالیفات به عنوان موضوعی غیر مستقل به آن پرداخته اند، از جمله ابن هشام در «مغنی اللیب عن کتب الاعاریب» بحث کوتاهی را به آن اختصاص داده است. سیوطی در «الاشباه و النظائر»، ابن جنی در «الخصائص»، مرحوم رضی در «شرح رضی بر کافیه» و همچنین عباس حسن در «النحو الوافی».

برخی به طور مستقل به این موضوع پرداخته اند و تضمین یکی از موضوعات مطرح شده در این کتاب‌ها است، به عنوان نمونه «البرهان» زرکشی، «الاشاره الی الایجاز فی انواع المجاز» و «مجاز القرآن» از عزبن عبد السلام، «الاتقان» سیوطی.

نویسنده در این مقاله تلاش دارد که تا اصل

صار تقديره؛ أدعوك و أرشدك إلى أن تزكّي». (الخصائص (ابن جنى)، ج ۲، ص: ۹۲)

ابن جنى در مورد تضمین میگوید: تضمین عبارت است از اینکه یک فعل با حرف جری بیاید که با آن متعدی نمیشود، بلکه در معنای فعل دیگری است که با آن حرف متعدی میگردد.

۲/۲. نظر مرحوم رضی (ره)

اصل در کلمه آن است که در معنای موضوع له خود به کار برود و از آن خارج نشود. (مرحوم رضی، ۶۸۶، ج ۴، ص ۳۳۳). مرحوم رضی (متوفی ۶۸۶) میفرماید:

«و اعلم أنه إذا أمكن في كل حرف يتوهم خروجه عن أصله و كونه بمعنى كلمة أخرى، أو زيادته: أن يبقى على أصل معناه الموضوع هو له، و يضمّن فعله المعدّي به معنى من المعاني يستقيم به الكلام، فهو الأولى، بل الواجب؛ فلا نقول ان «على» بمعنى «من» في قوله تعالى تعالى: «إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ» بل يضمّن «كالوا» معنى تحكموا في الاكتيال و تسلطوا؛ و لا يحكم بزيادة «في»، في قوله:

و ان تعتذر بالمحل من ذي ضروعها	إلى الضيف يجرح في عراقبيها نصلي
--------------------------------------	---------------------------------------

بل يضمّن «يجرح» معنى يؤثر بالجر». (شرح الرضی علی الكافية، ج ۴، ص: ۳۲۹)

مرحوم رضی (متوفی ۶۸۶ ق ه) در کتاب خود (شرح رضی بر کافیه) تصریح میکند که در دو

میفرمایند: تضمین یعنی اینکه کلمه ای حذف شود و معنایش در کلمه ی دیگر اشراب شود در حالی که معنای کلمه دوم نیز حفظ گردد و در این صورت یک کلمه حاوی دو معنا خواهد بود.

۲. تعریف تضمین از منظر دانشی های نحو) ابن جنی - مرحوم رضی (ره) - ابن هشام)

۲/۱. نظر ابن جنی

ابن جنی در کتاب الخصائص خود میفرماید:

«اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، و كان أحدهما يتعدّي بحرف، و الآخر بآخر فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه. و ذلك كقول الله عز اسمه: أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ (بقره، آیه ۱۸۷) و أنت لا تقول: رفثت إلى المرأة و إنما تقول: رفثت بها، أو معها؛ لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء، و كنت تعدّي أفضيت ب (إلى) كقولك: أفضيت إلى المرأة، جئت ب (إلى) مع الرفث و كذلك قول الله تعالى: مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ (الصف، آیه ۱۴) أى مع الله، و أنت لا تقول: سرت إلى زيد أى معه؛ لكنه إنما جاء (من أنصاري إلى الله) لما كان معناه: من ينضاف في نصرتي إلى الله؛ فجاز لذلك أن تأتي هنا إلى. و كذلك قوله - عز اسمه - : هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكِّي (النازعات، آیه ۱۸) و أنت إنما تقول: هل لك في كذا، لكنه لما كان على هذا دعاء منه صلى الله عليه و سلم

راهی نیابت حروف یا تضمین، تضمین اولی بلکه واجب است. همچنین سید علی خان مدنی نیز در کتاب الحدائق النديه از مرحوم رضی نقل میکند:

«قال الرضي: التضمين اولی من الحمل علی النصب بنزع الخافض، فان التضمين اكثر ورودا فی اللغة و ادق مسلكا». (سید علی خان مدنی، الحدائق النديه، ص ۳۰۴)

پس در دو راهی منصوب به نزع خافض و تضمین هم، برگزیدن تضمین مقدم است: چرا که منصوب به نزع الخافض تنها یک تحلیل لفظی است و به بیان تفاوت معنایی آن نمی پردازد اما در تضمین، علاوه بر اینکه یک تحلیل لفظی است یک تحلیل معنایی نیز میباشد.

۲/۳. ابن هشام

«التضمين هو اشراب لفظ معنى لفظ آخر فيعطونه حكمه». (ابن هشام، ۱۹۷۹، ج ۲، ص ۸۹۷)

ابن هشام در مغنی اللیب میگوید: تضمین عبارت است از این که به لفظی، معنای لفظ دیگر تزریق گردد و حکم لفظ دوم را به آن بدهند و بدین صورت لفظ واحد دربردانده ی دو معنا میگردد. (ابن هشام، ۱۹۷۹، ج ۲، ص ۸۹۷)

۳. مقایسه دیدگاه های دانشی های نحو مذکور

۳/۱. از باب حقیقی یا مجازی بودن تضمین

ابن جنی معتقد است که در تضمین تنها

معنای دوم مراد است، به دلیل این که واژه ی اصلی حکم لفظ دوم را میگیرد و بر این اساس تضمین از باب مجاز مرسل است، چون لفظ در معنای حقیقی همراه با علاقه و قرینه است. (ابن جنی، ۱۳۷، ج ۲، ص ۴۱۵)

برخی دیگر گفته اند تضمین جمع بین حقیقت و مجاز است، چون لفظ مذکور دلالت بر معنای خود و با قرینه، بر معنای دوم دلالت میکند. این دیدگاه از ظاهر سخن ابن هشام فهمیده میشود که گفته: «إن فائدته أن تؤدي كلمة مؤدی كلمتين». (ابن هشام، ۱۹۷۰، ۸۷۹)

۳/۲. از باب قیاسی یا سماعی بودن تضمین

ابن جنی مدعی است که برای تضمین در زبان عربی شواهد و مثال های فراوانی وجود دارد به گونه ای که میتوان برای آن کتابی ضخیم تألیف کرد. (ابن جنی، الخصائص، ج ۲، ص ۹۴) شاید بتوان این کلام او را دال در استطرادی و قیاسی بودن تضمین دانست.

اما نحات بصره و ابوحیان و ابن هشام تضمین را قیاسی نمیدانند (سید علی خان مدنی، ریاض السالکین، ج ۱، ص ۶۲ و سیوطی، الاشباه النظائر فی النحو، ج ۱، ص ۱۰۹).

اما در نهایت عباس حسن در النحو الوافی تضمین را با سه شرط قیاسی میداند (عباس حسن، النحو الوافی، ج ۲، ص ۵۵۲):

وجود مناسبت بین دو فعل

وجود قرینه برای دلالت بر معنای دوم

مناسبت و موافقت با ذوق عربی

۴. اقسام التضمین

تضمین در فعل ، اسم و حرف

۴/۱. تضمین در فعل و حرف

تضمین در فعل و حرف مانند: عینا یشرب بها عباد الله... (انسان، آیه ۶)

فعل یشرب با حرف (من) به کار میرود ولی در این آیه با حرف جاره (ب) آمده زیرا متضمن معنای فعل یزوی (سیراب میشود) یا یلتذ (لذت میبرد) است و مفهوم آیه چنین است چشمه ای که بندگان خدا در صمن نوشیدن از آن سیراب میشوند یا لذت میبرند همچنین میتوان گفت که حرف باء متضمن معنای من است. (عبد الرحمان بن ابی بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۳۶) (محمد اعلی بن علی تهانوی، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون العلوم، ج ۱، ص ۴۶۹)

۴/۲. تضمین در اسم

مثال از قول اعشی: (سبحان من علقمه الف اخر)

کلمه سبحان متضمن معنای براءت است از این رو با حرف جاره من و به معنای براءه منه آمده است

با وجود تقسیم بندی که مطرح شد اما آنچه معروف است و مثال های مختلف برایش زده میشود تضمین در فعل است. (ابن جنی، الخصائص ج ۲، ص: ۲۰۲)

۵. تطبیق بحث تضمین با آیات قرآن کریم

۵/۱. سوره نور آیه ۶۳

«لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور، آیه ۶۳)

۵/۱/۱. مرحوم رضی

ما یضمّن الفعل معنی غیره فیتعدی تعدیة ما ضمّن معناه، قال تعالی:

«يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» أي يعدلون عن أمره، و يتجاوزون عنه. (مرحوم رضی، شرح الرضی علی الکافیة، ج ۴، ص: ۱۳۸)

۵/۱/۲. ابن هشام

كما جاء (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) لأن يخالفون في معنی يعدلون و يخرجون، و إن علّفته بكفافة محذوفا علی وجه مرّ ذكره فلا إشكال. (مغنی اللیب، ج ۱، ص: ۲۹۰)

۵/۱/۳. ناظر الجیش (نویسنده تمهید)

قالوا: و إذا دخل التأویل فیما یتعدی بنفسه، فنقل إلى ما لا یتعدی بنفسه، كقوله تعالی: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (نور، آیه ۶۳) فضمن معنی يُخَالِفُونَ معنی الخروج و الانفصال، فعدي بعن فهنا أجوز؛ لأنه نقل من الأضعف إلى الأقوی. (ابن هشام، شرح التسهیل المسمى تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد، ج ۴، ص: ۱۷۲۷)

۵/۲. سوره اعراف آیه ۱۶

«قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (اعراف، آیه ۱۶)

۵/۲/۱. مرحوم رضی

قوله تعالى: «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ»؛ و الأولى في مثله أن يقال: ضمّن اللّازم معنى المتعدّي، أي: تجوزون الديار، و: لألزم صراطك. (شرح الرضی علی الکافیة، ج ۴، ص: ۱۳۸)

۵/۲/۲. ناظر الجيش (نویسنده تمهید)

و اعلم أن المصنف لما ذكر أن حرف الجر يحذف فيصل الفعل اللّازم إلى الاسم بنفسه، مثل لذلك بقوله تعالى: لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (اعراف، آیه ۱۶)، و قال: الأصل: علی صراطك، و أنشد البيتين المحكوم بشذوذهما عقب ذكر الآيتين الشريفتين، فأوهم ذلك أن حذف الحرف في الآيتين الشريفتين محكوم بشذوذه، و ليست هذه عادته في الكتاب العزيز، و الحكم بالشذوذ في ذلك صعب شديد، و لا يبعد أن الفعلين ضمنا معنى ما يتعدى بنفسه، فأجريا مجراه فضمن لَأَقْعُدَنَّ معنى: «لأرصدن». (ابن هشام، شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ج ۴، ص ۱۷۲۷)

۵/۳. سوره بقره آیه ۱۸۲

«أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا

وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَيْطُ الْأَيْضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَ لَا تُبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (بقره، آیه ۱۸۷)

۵/۳/۱. ابن جنی

ذلك كقول الله عز اسمه: أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ (البقرة، آیه ۱۸۷) و أنت لا تقول: رفثت إلى المرأة و إنما تقول: رفثت بها، أو معها؛ لكنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء، و كنت تعدى أفضيت ب (إلى) كقولك: أفضيت إلى المرأة، جئت ب (إلى) مع الرفث.

۵/۳/۲. ناظر الجيش (نویسنده تمهید)

و كان قد ذكر أن من الأدلة على أن «إلى» ترد بمعنى «مع» قوله تعالى: أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ قال: ف الرفث إفضاء و هو يتعدى ب «إلى» فكأنه قيل: أحل لكم الإفضاء إلى نساءكم. (ابن هشام، ۱۹۷۹، شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ج ۶، ص: ۲۹۱۶)

۶. نتیجه نهایی در مورد تضمین

۶/۱. یکی از صور ایجاز حذف، اسلوب تضمین است؛ بدین صورت که کلمه ای حذف شود و معنایش در کلمه ی دیگر اشراب شود در حالی که معنای کلمه دوم نیز حفظ گردد و در این صورت یک کلمه حاوی دو معنا خواهد بود.

العرب، چاپ اول، بیروت، دار الحیاء التراث العربی (موسسه التاریخ العربی)
 ۷. ابن هشام انصاری، جمال الدین (۱۹۷۹)،
 مغنی اللیب عن کتب الاعاریب، چاپ پنجم،
 تبریز: مکتبه بنی هاشمی.
 ۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴)،
 الصحاح (تاج اللغه و صحاح العریه)، چاپ
 سوم، بیروت: دار العلم للملایین.
 ۹. حسن، عباس (۱۹۷۵)، النحو الوافی، چاپ
 سوم، قاهره: دار المعارف.

۱۰. حسینی، میر سلمان (معاصر)، منهاج البلاغه
 فی المعانی و البیان و البدیع، قم: نصایح، ۱۳۹۹.
 ۱۱. عبد الرحمان بن ابی بکر سیوطی، الاتقان
 فی علوم القرآن، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم،
 قاهره ۱۹۶۷.

۱۲. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۹۱۱
 ه.ق)، الاشباه النظائر فی النحو، دار الکتب
 العلمیه، لبنان: بیروت.

۱۳. محمد اعلی بن علی تهانوی، موسوعه
 کشاف اصطلاحات الفنون العلوم، چاپ رفیق
 العجم وعلی دحروج، بیروت ۱۹۹۶

۱۴. کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان
 بن احمد (۱۱۲۰ ه.ق)، ریاض السالکین فی
 شرح صحیفه سیّد الساجدین، دفتر انتشارات
 اسلامی، ایران؛ قم (۱۴۰۹ ه.ق).

۱۵. ناظر الجیش، محمد بن یوسف (۷۷۸ ه.ق)،
 شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح
 تسهیل الفوائد، دار السلام، قاهره، مصر.

۶/۲. تضمین از باب حقیقت و مجاز و همچنین
 از باب سماعی و قیاسی بودن مورد اختلاف
 دانشی های نحو میباشد، اما در نهایت عباس
 حسن در النحو الوافی تضمین را با سه شرط
 قیاسی میدانست (عباس حسن، النحو الوافی،
 ج ۲، ص ۵۵۲):

وجود مناسبت بین دو فعل

وجود قرینه برای دلالت بر معنای دوم

مناسبت و موافقت با ذوق عربی

۶/۳. همچنین اشاره شد که بحث تضمین
 در سه قسم کلمه: فعل، اسم و حرف مطرح
 میشود و مثالهایی زده شد.

۶/۴. مثالهایی از قرآن آورده شد و تا حدی
 اهمیت و ارزش بحث تضمین در فهم قرآن و
 اعجازهایش نشان داده شد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن الکریم

۲. ابن جنی، ابوالفتح عثمان (۱۳۷۱)،
 الخصائص، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۳. مرحوم رضی، شرح رضی بر کافیه، تهران-
 ایران: موسسه الصادق للطباعه.

۴. مدنی، سید علی خان (۱۱۲۰ ه.ق)، الحدائق
 الندیة فی شرح الفوائد الصمدیه، ذوی القربی،
 قم، ایران.

۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن
 زکریا (۱۳۸۷)، ترتیب مقایس اللغه، چاپ اول،
 قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۶. ابن منظور، ابوالفضل محمد (۱۴۱۶)، لسان

تقدوبررسی انحرافات اعتقادی نعمت اللہی ہا (کتابادی)

درمیران عقائد ناب شیعه

پڑوهشگر: یاسین غنی پور

اساتید راهنما: حجت الاسلام والمسلمین روح اللہ محمدی



مقدمه

چند وقتی است فرهنگ روشن فکری در جامعه اسلامی و کشور ایران در حال ترویج می باشد و از طرفی میزان شبهات وارده به دین مبین اسلام و تهاجم فرهنگی همه جانبه به قشر جوان ما به خصوص در زمینه اعتقادات آن هم به منظور شستشوی مغزی باعث شده شرایط به گونه ای باشد که جوانان و نوجوانان ما ناخواسته اسلام را متحجر و قدیمی دانسته و آن را پاسخگوی سوالات خود نمیدانند و به همین جهت کم کم به سراغ ادیان یا فرقه های مختلف دیگر گرایش پیدا میکنند.

یکی از فرقه هایی که از دیرباز در ایران بوده و همچنان نیز به فعالیت خود ادامه می دهد فرقه گنابادی از سلسله نعمت الهی ها می باشد که به درویش گنابادی مشهور هستند که بررسی وجه تسمیه آن به این گفتار مرتبط نمی باشد. آنچه که برای ما در این مقاله اهمیت دارد انحرافات اعتقادی فرقه گنابادی می باشد و بررسی سایر انحرافات یا سایر فرقه های سلسله نعمت الهی از حوزه گفتار این مقاله خارج می باشد.

دلیل پرداختن به این موضوع آن است که فرقه گنابادی از جهت احکام و شریعت نزدیکی زیادی به دین اسلام دارند همچنین در برخی از عقاید نیز مشترک هستند، قرابت این چنینی و همچنین یک سری عقاید و آداب خاص به این فرقه که آنها را منحصر به فرد نموده میتواند خودعامل گرایشی به این فرقه باشد به

چکیده

دیرزمانی است که پدیده ی تصوف در میان مسلمانان، تحت عنوان باطن گرایی در برابر شریعت عبادی و اخلاقی اسلام قد علم نموده و در قالب فرقه های متعدد و مختلف نه تنها باعث تفرقه در امت واحده ی اسلامی شده، بلکه اموری را به نام سرّ و مغز شریعت، که به اعتقاد خودشان هیچ ظاهر و دلیلی نه در قرآن و نه در روایات بر آنها دلالت ندارند، مطرح کرده و موجبات تحیر و انحراف برخی مسلمانان را از مسیر مستقیم شریعت اسلام فراهم نموده اند. با توجه به گسترگی و جمعیت چشم گیر این فرقه در ایران و فعالیت های مختلف سیاسی، فرهنگی و عبادی که موجب گرایش بعضی از جوانان و نوجوانان به این فرقه انحرافی شده است وظیفه اقتضا می کند در نوشتاری هرچند کوتاه انحرافات اعتقادی این فرقه بررسی شده تا شاید راهگشای مخاطبان باشد. در این تحقیق سعی شده است با بررسی عقاید شیعه بررسی عقاید گنابادیه و نقد بررسی آنها در سه محور، موارد انحراف مشخص شود. این تحقیق به روش توصیفی و مطالعه کتابخانه ای انجام شده است.

کلید واژه

عقاید - نعمت الهی - گنابادی - شیعه - مقایسه

همین منظور دغدغه بررسی این مطلب دستمایه ای بود تا به بررسی انحرافات این فرقه و وجه تمایز شیعه ناب از این فرقه پرداخته شود.

با توجه به گستردگی سلسله نعمت الهی و از میان رفتن بعضی از فرقه های این سلسله یا عدم حضورشان در ایران و یا جمعیت کم آنها؛ فرقه گنابادی که بخش عظیمی از سلسله را تشکیل می‌دهند و در حال حاضر در ایران با جمعیت بالا حضور دارند مناسب ترین گزینه -به ویژه با توجه با آن هدفی که ترسیم شد- جهت انجام تحقیق و پژوهش می باشد به همین علت باید در میان کتابها معتبر شیعه و کتابها معتبر سلسله نعمت الهی و فرقه گنابادی ها به مطالعه و تورق پرداخت. که میتوان ابتدا به تعریف شیعه، سپس به اعتقادات آنها پرداخت و در آخر با بازگو کردن عقاید فرقه گنابادی انحرافات آنها را مشخص کرد.

به نظر عمده انحراف این فرقه در مسئله امامت از عقاید شیعه باشد که آنها نتوانستند به خوبی این مسئله را درک کنند همچنین از دیدگاه دیگری میتوان گفت خلط کردن مسائل فکری و اندیشه ای به عنوان عقاید و مسائل عبادی به عنوان احکام باشد البته این موضوع مبتنی بر صحت عقاید شیعه می باشد که در اینصورت میتوان گفت در صورت صحت، عقاید مقابل آن باطل است.

لازم به ذکر است تعدادی تحقیق با عنوان هایی مشابه این عنوان وجود داشتند که هیچ کدام متمرکز به مسئله ی انحرافات یکی از

فرقه های سلسله نعمت الهی پرداخته بود بلکه بعضا دیدگاهی تاریخی به این فرقه داشتند یا اینکه صرفا به عقاید سلسله پرداخته و به طور عمومی مطرح شده است نه خصوص پرداختن به یک فرقه خاص، اما همانطور که مطرح شد در این مقاله قرار است به صورت جزئی عقاید یک فرقه انحرافی با عقاید ناب شیعه مقایسه شود.

شیعه: یکی از مذاهب اسلام که در مقابل مذهب اهل تسنن می باشد.

گنابادی: یکی از فرق انحرافی شیعه که از سلسله نعمت الهی ها بوده و سرسلسله آنها سید نورالدین نعمت‌الله بن میرعبدالله ملقب به شاه نعمت‌الله ولی بوده و اولین قطب این فرقه محمد کاظم اصفهانی ملقب به سعادت علی شاه می باشد. (داود الهامی، فرقه ی نعمت الهی و گنابادی، مؤسسه ی دفاع از حریم اسلام، ۱۳۸۰ ش)، ص ۲۰ و ۶۱.

اعتقادات: عقیده. [ع-د / د] (ع) عقیده. عقیدت. هر چیز که شخص بدان اعتقاد دارد و یقین بر آن دارد و نمشته و پنداشتی. آنچه بدان گروند و تصدیق کنند. آنچه بدان باور دارند. آنچه بدان گرویده اند. ج، عقاید.

(یادداشت مرحوم دهخدا)

شیعه چیست؟

شیعه در لغت بر دو معنا اطلاق می شود، یکی توافق و هماهنگی دو یا چند نفر بر مطلبی، و دیگری، پیروی کردن فردی یا گروهی، از فرد یا گروهی دیگر؛ (ابن منظور، لسان العرب، دارصادر ۱۴۱۴ ه. ق، ج ۸، ص ۱۸۸).

و در اصطلاح به آن عده از مسلمانان گفته می شود که به خلافت و امامت بلافصل حضرت علی (ع) معتقدند، و بر این عقیده اند که امام و جانشین پیامبر (ص) از طریق نص شرعی تعیین می شود، و امامت حضرت علی (علیه السلام) و دیگر امامان شیعه نیز از طریق نص شرعی ثابت شده است. (شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات ص ۳۵).

براساس این تعریف پیامبر اسلام (ص) به فرمان خداوند، حضرت علی (ع) را به جانشینی بلافصل خود برگزیده است و امامت از اصول اعتقادی شیعیان و وجه تمایز آنان از اهل سنت است به همین جهت اهل سنت از تعریف شیعه خارج می شود.

اما از آنجایی که مکتب شیعه در طول دو قرن و نیم امامت را به طور کامل درک نمود به ناچار حوادث و بحران هایی بخصوص در مورد امامت و مهدویت بر شیعه وارد شد. به همین دلیل با انحراف افرادی از شیعه امامیه، فرق شیعی بوجود آمدند که این فرق، منحرف از عقاید شیعه حقه هستند و با توجه به تعریفی

که از شیعه شد به این فرق نیز شیعه اطلاق می شود ولی برای استعمال این لفظ ضروری است مکتب خویش اضافه شوند؛ مانند شیعه اسماعیلی.

با توجه به گفتار پیشین این تعریف منحصر به تعریف شیعه اثناعشری نبوده و در بر گیرنده سایر فرق شیعه قبل از شیعه اثناعشری مانند زیدیه و اسماعیلیه می باشد اما از آنجایی که انحرافات فرقه گنابادی از شیعه اثناعشری بوده و میتوان گفت شیعه حقه، شیعه اثناعشری می باشد بهتر است شیعه اثناعشری را اینگونه تعریف کنیم که: «شیعه ای که جانشینان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را دوازده نفر می دانند و بر مسئله امامت تأکید خاصی داشته و عصمت امام و افضلیت او را بر دیگر افراد امت اسلامی بسیار مهم و اساسی می دانند. و از طرفی، امامت را، پس از سه امام نخست، منحصر در فرزندان امام حسین می دانند.» با توجه به این عقاید ویژه درباره امامت میتوان شیعه اثناعشری یا امامیه را از سایر شیعیان جدا نمود. لازم به ذکر است شیخ مفید، پس از تعریف شیعه به کسانی که به امامت بلافصل علی (علیه السلام) عقیده دارند درباره شیعه گفته است: «این عنوان، مخصوص آن دسته از شیعه است که به وجود امام در هر زمان، و وجوب نص جلی، و عصمت و کمال برای هر امامی معتقد است، و امامت را (غیر از سه امام نخست) منحصر در فرزندان امام حسین (علیه السلام) می دانند...» (شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات، ص ۳۸).

توحید

توحید، بنیادی ترین آموزه اعتقادی در اسلام می باشد که دارای جنبه های متعدد نظری و عملی است. شیعیان بعد از عقیده به وجود خداوند و اثبات آن از راه عقل به شناخت صفات خداوند پرداخته که یکی از ملزومات و اولیات شناخت خداوند مسئله توحید می باشد. مطابق مفهوم توحید، خداوند، یکتا، دارای همه صفات کمالی، بی مانند، بری از تغییر و نیز خالق یگانه عالم و بی شریک است، اداره عالم به اراده او صورت می گیرد و دانش و توان فراگیرش بر همه عالم محیط است؛ همه آفریدگان باید او را پرستش کنند و این پرستش بی نیاز از پامردی است. (شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات، ص ۵۱ / محمد تقی مصباح آموزش عقاید ص ۱۲۷)

این آموزه نیز فراوان در آیات و روایات تکرار شده است مانند «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» (انبیاء ۲۲)

نبوت

اصل نبوت، یعنی باور به اینکه خدا برای رساندن سخن خود به انسان، پیامبرانی را از میان خود آنان برگزیده است. از مسائلی که به دنبال مبحث نبوت بحث می شود میتوان به عصمت انبیاء، ضرورت بعثت آنها، معجزه و ویژگی های آنها را نام برد. (محمد تقی مصباح آموزش عقاید ص ۱۷۷)

با توجه به واضح شدن تعریف از شیعه در اینجا لازم است به توضیح عقایدشان به عنوان عقاید بر حق پردازیم تا سپس بتوانیم مقایسه ای با عقاید فرقه گنابادی انجام داده و نکات انحرافی آنها را مشخص نمود.

عقاید شیعه امامیه

عقاید عبارتست از اندیشه هایی که به عنوان پایه و بنیان یک مکتب و به عبارتی جهان بینی آنها که بر پایه استدلال های عقلی و نقلی شکل گرفته است.

اصول اعتقادی شیعیان امامی پنج چیز است. آنها مانند دیگر مسلمانان، توحید، نبوت و معاد را اصول دین خود می دانند و افزون بر آن به دو اصل امامت و عدل اعتقاد دارند که آنها را از مذهب اهل سنت جدا می کند. (مطهری، مجموعه آثار ج ۳، ص ۹۶). همچنین رجعت و بداء از باورهای مخصوص شیعه امامیه است. که کدام از آنها ذیل بحث های معاد و عدل مطرح می شود (ربانی گلپایگانی، درآمدی به شیعه شناسی، ص ۲۷۳)

از آنجا که هر کدام از این اصول دارای مباحث و گفتارهای بسیاری است که به دنبال آن بحث شده است در این مقال نمی گنجد که بخواهیم یک به یک از آنها نام برده و به توضیح آنها پردازیم به همین منظور خیلی کوتاه به توضیح اصول به صورت کلی پرداخته و به مقدار نیاز اکتفاء میکنیم.

امامت

امامت، رهبری جامعه اسلامی و جانشینی پیامبر اکرم (ص) در امور دینی و دنیوی است. بنابر آموزه‌های شیعه، پیامبر اکرم (ص) از ابتدای دوران رسالت به معرفی خلیفه خویش و امام مسلمانان پس از وفات خود، اهتمام جدی داشت. اقدامات آن حضرت در این مسیر، از نخستین دعوت علنی، با معرفی امام علی (ع) به عنوان خلیفه و جانشین بعد از خود آغاز شد و تا آخرین روزهای زندگانی ایشان، در راه بازگشت از حجة الوداع در ۱۸ ذی‌الحجه در غدیر خم و همچنین لحظات آخر عمرشان که دوات و قلمی درخواست کردند ادامه یافت. (محمد تقی مصباح آموزش عقاید ص ۲۹۵)

اهل سنت نیز ضرورت وجود امام و لزوم تبعیت از دستوراتش را می‌پذیرند، ولی معتقدند انتخاب امام به دست مردم است و پیامبر اسلام (ص) کسی را به عنوان خلیفه بعد از خویش معرفی نکرده است.

شیعیان درباره تعداد و مصداق امامان اختلاف نظر دارند. تعداد امامان شیعه امامیه، دوازده نفر است. اولین آنان امام علی (ع) و آخرین‌شان، امام مهدی (عج) است. بعد از امام علی (ع)، امام حسن (ع) و سپس برادر ایشان امام حسین (ع) عهده‌دار منصب امامت شدند و بعد از این سه امام، نه نفر از فرزندان امام حسین (ع) این مقام را بر عهده دارند.

فلسفه وجودی امام، نقل و حفظ دین اسلام، تبیین صحیح معارف دینی و هدایت

انسان‌هاست. از این رو لازم است امام برای انجام بهتر وظایف خویش، دارای عصمت، علم لدنی و خدادادی و ولایت از جانب خداوند باشد.

از مباحثی که در ذیل بحث امامت مطرح می‌شود مسئله نیاز به وجود امام، نصب امام، علم و عصمت امام و غیبت امام و حضرت مهدی (عج) می‌باشد.

معاد

معاد، از اصول دین اسلام به معنای بازگرداندن انسان پس از مرگ به زندگی در روز قیامت است. بنابر این اصل، همه انسانها در روز قیامت دوباره زنده می‌شوند اعمال آنها در پیشگاه الهی سنجیده می‌گردد و به کیفر یا پاداش درستکاری یا بدکاری خود می‌رسند. معاد در دین اسلام، اهمیت بسیاری دارد و حدود یک سوم آیات قرآن کریم، درباره معاد و مسائل پیرامونی آن است. اعتقاد به این اصل، نقشی مهم در رفتار مسلمانان و میل آنان به نیکوکاری و دوری از کارهای ناشایست دارد. (محمد تقی مصباح آموزش عقاید ص ۳۴۰)

از مباحثی که به دنبال بحث معاد مطرح می‌شود میتوان شفاعت، تجسم اعمال، تناسخ، رجعت، روح و برزج و بهشت و جهنم را نام برد.

عدل

عدل یکی از صفات خداوند بشمار می‌رود که نزد امامیه و معتزله، از اصول دین معرفی

فرقه گنابادی نعمت الهی

نعمت الله فرزند عبدالله، از اهالی سوریه، به سال ۷۳۱ هـ ق به دنیا آمد. وی حدود هفت سال در مکه شاگرد شیخ عبدالله یافعی از صوفیان بزرگ اهل سنت بود و مقام و خرقة‌ی خلافت را نیز از وی دریافت کرد.

شاه نعمت الله ولی که براساس برخی از باورها، خود را دارای مقام ولایت می‌دانست، بعد از مسافرت‌های متعدد، در نهایت خانقاه خود را در ماهان کرمان بنا نهاد، اما بعد از مرگ وی، اوضاع و احوال ایران سبب شد تا اقطاب سلسله‌ی نعمت‌اللهیه به هندوستان بروند؛ تا این که در اوایل دوره‌ی قاجار، شاه علی رضا دکنی قطب سلسله‌ی نعمت‌اللهیه تصمیم گرفت این سلسله را در ایران احیا کند؛ از این رو دو تن از مشایخ مأذون خود را برای احیای سلسله به ایران فرستاد و بدین ترتیب سلسله‌ی نعمت‌اللهیه در ایران حیات مجدد یافت. (دانشنامه‌ی جهان اسلام، زیر نظر حداد عادل، ج ۷، ص ۳۹۲، ذیل کلمه‌ی تصوّف). این سلسله هم چون دیگر سلسله‌های تصوّف دچار انشعابات گوناگون شد. این انشعابات یا به جهت اختلاف در عقیده و تعالیم طریقتی بود و یا به جهت قدرت طلبی و ریاست خواهی؛ برخی مشایخ و اقطاب. سلسله‌های کوثریه، شمسیه، انجمن اخوت (صفی‌علیشاهیه)، مونس‌علیشاهیه (ذوالریاستین یا نوربخشیه) و بالاخره گنابادیه، انشعابات سلسله‌ی نعمت‌اللهیه هستند. سلسله‌ی گنابادیه در نتیجه‌ی نزاع بر سر جانشینی رحمت‌علیشاه

شده است. درباره‌ی دلیل اهمیت عدل و این که چرا یکی از اصول دین شمرده می‌شود نکاتی ذکر شده است از جمله اینکه عدل الهی منشا بسیاری از عقاید است (العلامه الحلّی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، ص ۶۵).

مفهوم عدل در ارتکازذهنی هرانسانی وجود دارد و به همین دلیل عقل حکم به خوبی آن می‌کند که در مقابل ظلم و جور قرار دارد. در این صورت معنای عدل رعایت و اعطاء نمودن حقوق هر صاحب حقی می‌باشد. (مکارم شیرازی، اصول عقاید، ص ۸۲). در مورد خداوند عدل به معنی تنزیه خداوند از ارتکاب فعل قبیح است. (العلامه الحلّی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، ص ۶۵). در این صورت معنی قبح مفهومی گسترده تر از ظلم را شامل می‌شود و ضرورتاً عدل الهی منحصر در مفهوم مخالف ظلم نیست بلکه خداوند از تمام افعال و شئون قبیح پاکیزه است؛ چه ظلم باشد چه ظلم نباشد ولی باید توجه داشت که نفی ظلم از ساحت خداوند شانی از شئون اثبات عدل است.

اکنون که مطالب مورد نیاز در رابطه با اصول عقاید شیعیان را مطرح نمودیم میتوانیم به توضیح عقاید فرقه گنابادی پرداخته و سپس با مقایسه با این عقاید ناب انحراف این فرقه را از مکتب شیعه مشخص نماییم. به همین منظور در آغاز توضیح کوتاهی در رابطه با این فرقه داده سپس به بیان عقاید آنها میپردازیم.

فرقه میپردازیم.

۱. ادعای الوهیت و ربوبیت: آنها (اقطاب) مدعی اند که افعالشان افعال خدا و احوالشان صفات خداوند است؛ نیز مدعی اند که برتر و بیرون از حدود و قوانین هستند و قانون هر چه باشد بر آنها حکم فرما نیست. (عباس کیوان قزوینی، کتاب استوار، ص ۱۰۲).

۲. ادعای رسالت: آنها خود را مآذونین در طریقت می دانند، بدین معنا که اجازه دارند طریقت و راه رسیدن به مقامات عرفانی را به کسانی که ظرفیت آن را دارند تعلیم دهند و نیز مدعی اند که دارنده ی چنین اجازه و مقامی حتماً دارای مقام دعوة النبوة (ولایت نبوی) نیز هست. (سلطان علیشاه، سعادت نامه، ص ۱۲۴).

۳. نفی انتظار فرج: آنها می گویند هر کس مرشد را بشناسد، حاجت به انتظار ظهور امام زمان (عج) ندارد. (محمد طاهر قمی و داود الهامی، تحفة الاخیار ص ۸۲)

اما عقاید اختصاصی آنها عبارتست از:

۱. اعتقاد به ولایت مطلقه اقطاب

یکی از اعتقادات این فرقه، انتساب ولایت مطلقه به اقطاب سلسله است. نورعلیشاه، دومین قطب این سلسله در کتاب «صالحیه» می گوید:

«ذرات بلکه مراتب عالم دوایر موهومه محیطه بر نقطه وحدت است، مبدا و منتها او است. اگرچه سیر نقطه دایره است، اما دایره محبط به نقطه است. دوایر وجودیه دور محور است؛

(متوفی ۱۲۷۸ هـ، ق) میان پیروان او به وجود آمد، به گونه ای که بعد از مرگ رحمت علیشاه سه نفر مدعی جانشینی او شدند:

۱. حاج میرزا حسن صفی، ملقب به صفی علیشاه (متوفی ۱۳۱۶ هـ، ق)، بنیان گذار سلسله ی صفی علیشاهیه؛

۲. حاج محمد حسن مجتهد، ملقب به مؤرعلیشاه، بنیان گذار سلسله ی نوربخشیه؛

۳. حاج محمد کاظم تنباکوفروش اصفهانی، ملقب به سعادت علیشاه، بنیان گذار سلسله ی گنابادیه.

سلسله ی گنابادیه نام های دیگری نیز دارد؛ چون: نعمت اللهیه، طاووسیه، سلطان علیشاهیه، رضویه، معروفیه، و مهدویه. (نورالدین مدرسی چهاردهی، سلسله های صوفیه ی ایران، انتشارات علمی و فرهنگی تهران ص ۲۶۴؛ سید هبة الله جزبی اصفهانی، رساله ی باب ولایت، ص ۹۱) (برگرفته از کتاب فرقه نعمت اللهی و گنابادی و کتاب نقد و بررسی فرقه نعمت اللهیه)

عقاید فرقه گنابادی

فرقه گنابادیه از آنجایی که انشعابی از سلسله نعمت اللهیه محسوب میشوند دارای دو دسته اعتقاد میباشند: عقاید عمومی این سلسله و عقاید اختصاصی این فرقه. به جهت اختصار گویی در این گفتار به بررسی خصوص عقاید فرقه گنابادیه از بررسی عقاید عمومی صرف نظر کرده و نگاهی گذرا به آن خواهیم داشت و سپس به بررسی دقیق عقاید اختصاصی این

۲. اعتقاد به مهدویت نوعیه

عقیده دیگر سلسله گنابادی، مهدویت نوعیه است براساس این نظریه، علاوه بر مهدویت خاصه حضرت ولیعصر (عج) فرزند امام حسن عسکری (ع) مهدویت نوعیه ای وجود دارد که به اقطاب سلسله اختصاص می‌یابد و از آن به مهدی ظلّی یا تبعی یاد می‌شود. سلطان حسین تابنده ملقب به رضاعلیشاه در کتاب رفع شبهات می‌گوید:

«مهدی در لغت به معنای هدایت شده و از القاب و اوصاف همه ائمه اثنا عشر (ع) است که هر کدام در زمان خودشان هادی و مهدی و خلف و حجت و صاحب السیف بوده اند که فرمود: کلنا هادٍ و کلنا مهدی و هر کدام لقب خاصی نیز داشته اند؛ مانند: باقر و صادق و تقی و هادی و زکی... و مهدی منتظر حضرت حجت بن الحسن العسکری دوازدهمین وصی پیامبر (ص) می‌باشد که لقب خاص آن حضرت نیز همان مهدی است... مهدویت نوعی نیز اگر بعضی اظهار داشته اند، به این معنا است که ذکر شد... یعنی همه نمایندگان الهی هادی و مهدی می‌باشند و آن همان حدیث منقول از معصوم گرفته شده که همه آن بزرگواران هادی مهدی هستند... و نمایندگان ائمه هدی فقط از جنبه نیابت که از آن بزرگواران دارند. مهدی ظلّی و تبعی و هدایت یافته توسط آن بزرگواران می‌باشند.» (تابنده سلطان حسین، رساله رفع شبهات ص ۱۳)

ملاسلطان در مجمع السعادات نیز از نظریه

پس نقطه، محور ثابت و قطبیت برای نقطه ساکنه است؛ پس قطبیت عالم وجود، نقطه محدود رب النوع انسان است که در برگشت، ولایت مطلقه گویند. پس ولایت مطلقه است قطب عالم و هر کس متصل شده به آن قطب گویند.» (نور علیشاه ثانی، صالحیه ص ۱۶۸) و شاهد بر سر جمله «پس ولایت مطلقه است قطب عالم» می‌باشد.

این طایفه آنچنان ولایت اقطاب را مهم دانسته که بر اساس گفته خودشان اسلام بر پنج پایه استوار است «نماز و روزه و زکات و حج و ولایت» و خداوند آن ۴ مورد اول را ترخیص داده اما ولایت را خیر، این فرقه درباره ایمان نیز شبیه نماز داوری می‌کنند و آن میزان مسأله ولایت چشمگیر بوده که ایمان را بیعت با مرشد و قطب تفسیر می‌کنند. اگر کسی با صاحب بیعت، بیعت کرد دیگر عذاب نمی‌بیند، اگرچه فاجر باشد. ملاسلطان در ولایت نامه بعد از بیان معنای لغوی ولایت می‌نویسد:

«و ولایت در عرف خاص استعمال می‌شود در بیعت خاصه ولویه، و به واسطه این بیعت چنانکه بیاید داخل می‌شود صورت ملکوتی از ولی امر در دل و آن صورت داخله دل چنانچه به ایمان نامیده می‌شود به ولایت نیز نامیده می‌شود ولما یدخل الایمان فی قلوبکم اشاره به آن صورت دارد.» (ولایت نامه مقدمه کتاب ص ۱۳)

حضرت امیرالمؤمنین (ع) بیست و پنج سال در خانه نشست و در دعوت ظاهره را بر روی خود بست و به دعوت باطنه مشغول گردید و دعوت ظاهره را به کسانی واگذار فرمود که هیچ حقی در آن نداشتند؛ چون انذار از هر کس می شد، نهایت این بود که بیعت کردن با آن ها به نحو صحت نمی شد.» (ولایت نامه، باب دوم، فصل سوم، ص ۳۸)

ملا سلطان در سعادنامه به گونه ای سخن می سراید که گویی اعتقادی به جریان غدیر خم و نصوص دینی فراوان بر وصایت و خلافت ظاهره و باطنی و ولایت سیاسی - اجتماعی امام علی (ع) ندارد؛ در حالی که آیات اکمال دین و لزوم ابلاغ آن بر پیامبردر سوره مائده و نیز روایات منزلت و یوم الانذار و... جملگی بر ولایت اجتماعی امام علی دلالت دارند. وی در این باره می نویسد:

«نبی مکرم اسلام چون رحلت کردند علوم ولایت معنوی را به علی داد؛ ولی دعوت ظاهره ریاست ظاهره خود به خود با حضرت رسول ختم شد؛ زیرا دعوت ظاهره از دیگران که خلفای ثلاثه باشند برمی آید و از این جهت ریاست ظاهره به علی (ع) نرسید.» (گنابادی ملاسلطان محمد، سعادنامه، خاتمه ص ۱۸۸)

مهدویت نوعیه حمایت و خود را امام زمان وقت معرفی می کند، رضاعلیشاه برای توجیه آن، نظریه مهدی ظلی و تبعی را مطرح می کند؛ ولی این توجیه ناتمام است؛ زیرا روایت بر فرض صحت آن، بر مهدی و هادی بودن ائمه هدی دلالت دارد و به هیچ وجه، هدایت ظلی و تبعی اقطاب صوفیه از آن بدست نمی آید.

۳. نفی ولایت سیاسی و اجتماعی ائمه

عقیده دیگرفرقه گنابادیه نفی ولایت ظاهره، سیاسی و اجتماعی اوصیای الهی و بویژه امیرالمؤمنین (ع) است. با این که فرقه نعمت الهی گنابادی ادعای تشیع دارند، ولی حرف های سنی پسند سر می دهند تا نوعی اجتماع میان شیعه و سنی حاصل آید و هر دو را راضی نگه دارند. ملاسلطان محمد گنابادی (سلطان علیشاه)، رئیس این فرقه می گوید:

«بدان که انبیا و اوصیاء، آن بزرگواران را دو شأن است که به یکی انذارخلق می کنند... و به دیگری راهنمایی خلق می کنند به سوی آخرت و به سوی خدا که هر یک از بزرگواران صاحب شأن انذار و صاحب شأن هدایت می باشند... شأن انذار در انبیا (ع) غالب و ظاهر و شأن هدایت مغلوب و مستور می باشد و در اوصیاء (ع) چون بعد از انبیا می باشند و انذار را انبیا به کمال رسانیده اند. عمده اشتغال آن ها به تعلیم احکام قلب و بردن بندگان خدا است به سوی حق و آخرت، شأن هدایت غالب و شأن انذار مغلوب و از این جهت

نقد و بررسی عقاید فرقه گنابادیه

نقد و بررسی مورد یک

برای ولایت معانی سه گانه ای بیان شده است: ۱. دوستی و محبت اهل بیت (ع) که مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است. (ابن منظور، لسان العرب ج ۱۵، ص ۴۰۶؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵۵) ۲. زمامداری: رهبری و زمامداری در امور عمومی مردم نه امور خصوصی مانند مسکن و لباس و... ۳. ولایت تشریحی و تکوینی و زمامداری: ولایت در کلام شیعی معنای عام تری دارد که شامل ولایت تکوینی و تشریحی و زمامداری هر سه می شود؛ یعنی ولی قدرت تصرف در تکوین دارد. شارع در احکام شرعی است و زمامدار جامعه اسلامی نیز می باشد که منصب قضاوت را نیز برعهده دارد؛ البته این ولایت در اصل، از آن خدا است و بالتبع به پیامبر و ائمه واگذار می شود و با ادله درون دینی ثابت می شود که فقیه جامع شرایط از ولایت مطلقه در عرصه زمامداری برای اداره امور اجتماعی کشور برخوردار است؛ (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۱۵؛ طاهری خرم آبادی، ولایت و رهبری در اسلام، ص ۸۵؛ جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۲۰-۱۳۲) اما ادعای ولایت مطلقه در کلمات صوفیه گنابادی به معنای ولایت تکوینی و تشریحی و زمامداری است که هیچ گونه دلیل شرعی و عقلی بر آن مترتب نیست. به همین دلیل می توان گفت اختلاف شیعه ناب با فرقه گنابادیه در تعیین مصداق می باشد که ما در عقاید خود ولایت

را از آن فقیه جامع شرایط میدانیم آن هم به واسطه ادله شرعی و عقلی اما در فرقه گنابادیه قطب خود را حال با هر شرایطی که باشد دارای ولایت میدانند آن هم بدون هیچ دلیل عقلی و شرعی.

نقد و بررسی مورد دوم

عقیده دوم این فرقه نیز مرتبط با عقیده اول آنها می باشد و در صورتی که واضح شود عقیده اول آنها باطل است عقیده دوم آنها نیز به تبع باطل می شود اما در بررسی این عقیده میتوان اینطور مطرح کرد که: آیا صوفیه گنابادی برای اثبات ادعای خود دلیل نقلی یا عقلی در اختیار دارند؟ و آیا صرف ادعا کفایت می کند؟ رویکرد و شگرد صوفیه این است که اوصاف بلند ائمه (ع) را به خود نسبت می دهند و بدون دلیل آن را آن قدر تکرار می کنند تا به عنوان اصل بدیهی پذیرفته شود. اگر فقهای جامع شرایط، نایبان حضرت حجت معرفی می شوند، اولاً ولایت تکوینی و ولایت تشریحی منظور نیست؛ بلکه همان گونه که گفته شد، ولایت مطلقه در عرصه احکام سیاسی و

اجتماعی است. ثانیاً این ولایت سیاسی و اجتماعی فقهای شیعه به روایات امامان مستند است و کسانی که مشمول «حکم بحکما» در مقبوله عمر بن حنظله هستند، یعنی توان دریافت احکام شرعی از شارع مقدس را دارند، مشمول این ضابطه هستند؛ یعنی اگر ما روایت مقبوله عمر بن حنظله یا روایت ابی خدیجه را نداشتیم، فقیه، ولایت سیاسی و اجتماعی هم

پیدا نمی کرد.

صوفیه که برای خود ولایت مطلقه و مهدی ظلی و تبعی معتقدند، باید دلیلی برای این ادعا داشته باشند. اگر کشف و شهودی پیدا کرده اند که برای خودشان حجت است، چرا باید دیگران از شهود آن‌ها تبعیت کنند؛ علاوه بر این که کشف و شهود آن‌ها با نصوص دینی امامان معصوم تعارض دارد. امامان درباره وضعیت مردم در عصر غیبت فرمودند: به فقها و علما مراجعه کنید، نفرمودند: به اقطاب صوفیه مراجعه کنید.

نقد و بررسی مورد سوم

یکی از واضح ترین انحرافات این فرقه همین عقیده سوم می باشد چرا که ابتدا سعی شد معنای واضح و دقیقی از شیعه اثناعشری که دارای عقاید حقه می باشد انجام شود و در ادامه همان تعریف بیان شد ولایت به صورت بلافصل به امیرالمومنین (ع) و سپس به فرزندان ایشان تا امام دوازدهم می رسد. در حالی که با چنین عقیده این فرقه حرف های اهل سنت پسندانه زده و وجه تمایز شیعه و اهل سنت را زیر پا می گذارند.

نتیجه گیری

پس از مطالعه عقاید و باورهای شیعه و مطالعه مهم ترین باور این فرقه خاص در سلسله نعمت اللهیة نقاط انحراف مشخص شد که اساسی ترین انحراف آنها در مسئله ولایت بوده به گونه ای که یا درک درستی از مسئله امامت و ولایت نداشته یا به عمد ولایت را به گونه ای

تعریف کردند که بتوانند بهره برداری مناسب با جهت گیری فرقه خود را از آن داشته باشند. در این تحقیق با توجه به محدودیت صفحات نوشتار مقاله تلاش شد در حد دانشگردآورنده این نقاط نقد و بررسی شود و به نکاتی اشاره شد. در مجموع آنچه نقطه انحرافی این فرقه به شمار می رود فهم و تعریف آنها از مسئله ولایت است که در برخی موارد به جهت نزدیکی به سایر مذاهب حتی برخی اختیارات ائمه را زیر سوال برده اند.

منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، لسان العرب، دارصادر ۱۴۱۴ ه.ق، نوبت سوم
۲. شیخ مفید، محمد بن محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، دارالمفید ۱۴۱۴ ه.ق،
۳. مطهری مرتضی، مجموعه آثار، صدرا ۱۳۷۲ ه.ش، نوبت هشتم
۴. ربانی گلپایگانی، درآمدی به شیعه‌شناسی، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص) ۱۳۹۲ ه.ش
۵. مصباح محمد تقی آموزش عقاید، چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۸۴ ه.ش، چاپ هفدهم
۶. العلامة الحلی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، صدر رضوانی ۱۳۸۳ ه.ش
۷. مکارم شیرازی ناصر، اصول عقاید، نسل جوان ۱۳۸۶ ه.ش، چاپ هجدهم
۸. الهامی داوود، فرقه نعمت الهی و گنابادی، موسسه دفاع از حریم اسلام ۱۳۸۰ ه.ش
۹. ضیائی ارزگانی رحمت الله، نقد و بررسی فرقه نعمت الهیه، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۱۳۸۹ ه.ش
۱۰. دانشنامه‌ی جهان اسلام، زیر نظر حداد عادل، بنیاد دایرة المعارف اسلامی ۱۳۸۲ ه.ش
۱۱. نورالدین مدرسی چهاردهی، سلسله های صوفیه‌ی ایران، انتشارات علمی و فرهنگی
- تهران، ۱۳۸۲ ه.ش
۱۲. سید هبة الله جزبی اصفهانی، رساله‌ی باب ولایت، طبع اول، حیدری، ۱۳۵۱ ه.ش
۱۳. عباس کیوان قزوینی، کتاب استوار، سپهر
۱۴. سلطان علیشاه، سعادت نامه، دانشگاه تهران ۱۳۴۷ ه.ش، چاپ دوم
۱۵. محمد طاهر قمی و داود الهامی، تحفة الاخیار، هدف ۱۳۶۹ ه.ش، چاپ اول
۱۶. نور علیشاه ثانی، صالحیه، دانشگاه تهران ۱۳۴۶ ه.ش
۱۷. گنابادی ملاسلطان محمد ولایت نامه، دانشگاه تهران ۱۳۴۴ ه.ش
۱۸. تابنده سلطان حسین، رساله رفع شبهات، حقیقت ۱۳۸۲ ه.ش
۱۹. گنابادی ملاسلطان محمد، سعادتنامه، دانشگاه تهران ۱۳۴۷ ه.ش
۲۰. طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵ ه.ش
۲۱. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۳۷۴ ه.ش
۲۲. طاهری خرم آبادی، ولایت و رهبری در اسلام، ۱۳۹۰ ه.ش
۲۳. جوادی آملی، ولایت فقیه، ۱۳۷۸ ه.ش

مقایسه دیدگاه علامه مصباح نردی و علامه جوادی آملی

در مورد رابطہ علم و دین

پژوهشگر: علی دیمه کار

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین رسول نوری



زندگی نامه آیت الله مصباح یزدی

نظریات افراد در مسائل گوناگون بی ارتباط به مسلک فکری و زندگی آنان نیست بنابراین به صورت مختصر در ادامه به زندگی نامه آیت الله مصباح و آیت الله جوادی می پردازیم.

آیت الله مصباح در سال ۱۳۱۳ در یزد متولد شد و در ۱۲ سالگی وارد حوزه علمیه یزد شد. ایشان از درس اساتیدی مانند آیت الله خوئی، آیت الله بروجردی، آیت الله اراکی و امام خمینی بهره برد. همچنین درس اسفار و الاهیات شفا را نزد علامه طباطبایی فراگرفت. علامه طباطبایی کار بازخوانی تفسیر المیزان را به ایشان سپرده بود. ایشان در سن ۲۷ سالگی به اجتهاد رسیدند.

ایشان با تاسیس و مدیریت مجموعه های مختلف در تربیت و آموزش شاگردان بسیاری موفق بودند. همچنین از ایشان آثار کتبی زیادی در زمینه های متلف به جا مانده است.

اولین درس تفسیر موضوعی قرآن را ایشان در حوزه قم پایه گذاری کرد که با عنوان معارف قرآن در ۱۰ جلد به چاپ رسیده است. همچنین در زمینه کلام، کتاب آموزش عقاید را در سه ۳ جلد تالیف نمودند که متن درسی حوزه می باشد همچنین در پاسخ به شبهات جدید در زمینه فلسفه دین کتاب های متعددی از جمله کاوش ها و چالش ها، نقش تقلید در زندگی انسان، دین و آزادی، رابطه علم و دین را به نگارش درآورد.

چکیده:

علم دینی همچون منظومه ای معرفتی به بازگشایی حقایق عالم می پردازد. با توجه به اینکه در دهه اخیر بحث علم دینی در محافل علمی کشور مطرح شده و از آن استنباط های مختلفی شده است در این مقاله به معانی مختلفی که می توان برای علم دینی در نظر گرفت می پردازیم و دیدگاه آیت الله مصباح و آیت الله جوادی را بیان و با یکدیگر مقایسه خواهیم نمود.

کلیدواژه:

علم دینی، علم و دین، قلمرو علم و دین، ارتباط علم و دین، علم غیر دینی

مقدمه

علم دینی اصطلاحی جدید است که در ادبیات علمی و دینی ما به وجود آمده است. به همین منظور نیاز به تبیین دارد و سوالات زیادی در این زمینه وجود دارد. اینکه علم دینی چیست؟ آیا علم قابلیت دینی شدن دارد؟ آیا علم دینی با علم غیر دینی متفاوت است؟ علم دینی با علم غیر دینی چه تفاوتی دارد؟ آیا می توان هر علمی را به دینی و غیر دینی تقسیم نمود؟

نه سازگاری ای دارد و نه ناسازگاری ای دارد و سازگاری و ناسازگاری آن با قید دینی یا غیر دینی بودن مشخص می‌شود.

معنای علم و دین

برای اینکه بدانیم دقیقاً بر سر چه چیز می‌خواهیم صحبت کنیم ابتدا باید مفاهیم مورد بحث را روشن ساخت. با توجه به اینکه موضوع بحث علم دینی است ناچاراً باید مقصودمان را از علم و دین بیان کنیم.

علم در لغت به معنای سمع و شعر آمده است (محمد بن یعقوب فیروزآبادی/۱۳۶۹/ج ۴/۱۱۷) و در اصطلاح به معنای حضور صورت الشیء عند العقل (محمد رضا مظفر/۱۳۸۸/ج ۱/۱۴) می‌باشد.

دین نیز در لغت مترادف کلماتی نظیر حکم، رسم، همبستگی و شریعت و مذهب آمده است (علی اکبر دهخدا/۱۳۷۲/ص ۵۷۲-۵۷۴) همچنین در کاربردهای قرآنی به معنایی مانند جزا، قانون، شریعت، طاعت و بندگی، توحید و خداپرستی آمده است. (علی اکبر قرشی/۱۳۹۵/ج ۲/۳۸۰-۳۸۱) (فخرالدین طریحی/۱۰۴۷/ص ۷۶-۷۷) (راغب اصفهانی/قرن ۵/ص ۱۷۵).

از ایشان در زمینه های اخلاق و عرفان، مبانی علوم اسلامی، منطق، فلسفه اسلامی و نقد فلسفه های الحادی و مارکستی نیز کتاب های زیادی به جا مانده است. (سایت رسمی ایشان به آدرس www.mesbahyazdi.ir)

زندگی نامه آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی در سال ۱۳۱۲ در آمل متولد شد و در ۱۳ سالگی وارد حوزه علمیه شهر خود شد. ایشان در سال ۱۳۳۴ به قم آمدند و از درس اساتیدی چون آیت الله بروجردی، امام خمینی و علامه طباطبایی بهره برد. در زمینه تفسیر اثر تسنیم در ده جلد از ایشان به جا مانده که بسیار گرانقدر است. همچنین در فلسفه کتاب رحیق مختوم را می‌توان عمیق ترین و مبسوط ترین اثر فلسفی در مورد اسفار دانست. همچنین کتاب های بسیار دیگری نیز از ایشان وجود دارد از جمله شریعت در آینه معرفت، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، سروش هدایت، وحی و نبوت، سرچشمه اندیشه و... که از آنها در نوشتن این اثر نیز استفاده شده است. بدین صورت می‌توان ایشان را جامع معقول و منقول دانست. (سایت رسمی آیت الله جوادی. www.javadi.esra.ir)

بعد از ذکر مختصری از زندگی ایشان به بیان و تبیین کلامشان در زمینه علم دینی می‌پردازیم.

به صورت کلی وقتی صحبت از علم دینی می‌کنیم، علم را به دو دسته دینی و غیر دینی تقسیم کرده ایم. پس خود علم با دین

دیدگاه آیت الله مصباح یزدی

آیت الله مصباح از جمله مواردی که شامل می شود عرفا به علمی دینی گفته شود را اینچنین برمی شمارد:

۱. محل پیدایش یک علم:

شاید رقیق ترین مناسبت برای دینی خواندن یک علم این باشد که علم خواستگاه دینی داشته باشد به این صورت که یا علم در یک منطقه جغرافیایی دینی به وجود آمده باشد یا نه در دیگر مناطق به وجود آمده باشد و بعد از ورود به منطقه دینی گسترش و توسعه یافته باشد (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۶۷). برای مثال طب اسلامی که هرچند پایه و اساس آن در یونان است ولی با ورود به اسلام و تحقیق دانشمندان اسلامی، نام طب اسلامی به خود گرفت. که البته به تعبیر آیت الله مشباح تعبیر چنین علمی به علم اسلامی مجازی است (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۶۸).

همچنین یکی از وجه هایی که می توان برای کاربرد معنای علم دینی فرض کرد، علمی است که موضوعش اراده الهی باشد که نتیجه می دهد هر علمی را که در پی کشف واقعیت یا شناخت مطابق با واقع باشد علم دینی است. با این معنا هر علمی می تواند از نگاهی دینی و همان علم از نگاهی دیگر غیر دینی باشد. برای مثال در عالم انفجاری رخ داده که موجب شکل گیری عناصر مختلف شده است و کره زمین را به وجود آورده است. ولی مساله گاهی از منظر دینی بررسی می شود که تمام این

وقایع را در طول تدبیر الهی در نظر می گیرد که در این معنا از علم دینی راه دارد (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۶۹).

در این تقسیم بندی که علم را دینی بدانیم که خواستگاه دینی داشته باشد، قسم دیگری نیز وارد می شود و آن اینکه موضوع علمی، قول یا فعل الهی باشد. به عبارت دیگر علمی دینی است که به خدا شناسی بیانجامد به این صورت تمام علوم را می توان زیر مجموعه علم دینی دانست البته که اگر انگیزه خداشناسی وجود نداشته باشد همین علم، علم غیر دینی شمرده خواهد شد (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۷۶).

۲. نبودن منافات بین یک علم و دین:

یک معیار حداقلی دیگری برای دینی شمردن یک علم، نبودن تنافی بین مبانی و اهداف یک رشته علمی و گزاره های دینی می باشد. طبق این معنا فقط علوم دینی نیستند که با آموزه های صریح و یقینی دین تنافی نداشته باشند (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۷۸). اشکال این معنا آن است که معرفت های بشری به ندرت به درجه یقین میرسند تا بتوان تنافی آن با دین را بررسی کرد (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۷۹).

۳. سازگاری مبانی، مسائل، و منابع یک علم با

یک دین:

معیار دقیق تری که می توان برای مشخص کردن علم دینی در نظر گرفت سازگاری آن علم با دین است یعنی نه تنها منافاتی با گزاره های دینی نداشته باشد بلکه دین آن را تایید

هم بکند (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۸۱) بر اساس این معیار لازم نیست حتماً آن نظریه مستند به منابع دینی باشد یا از روش نقلی استفاده بکند، بلکه ممکن از روش‌های تجربی به دست آید ولی به این دلیل که با گفته اولیای دین مطابقت دارد، دینی و اسلامی نامیده شود (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۸۱).

۴. استناد برخی مبانی و مسائل یک علم به یک

دین:

علم دینی را همچنین می‌توان به علمی که پاسخ مسائل خود را با روش نقلی صحیح به دست می‌آورد نیز گفت که این دو صورت دارد. یا این علم را می‌توان از راه‌های متعدد به دست آورد و یکی از روش‌ها، روش دینی و استخراج از منابع اصیل دینی مانند کتاب و سنت است که در این صورت دینی نامیده می‌شود و یا تنها راه کسب آن علم همین روش دینی است.

در صورت اول که راه‌های متعددی وجود داشته باشد و اگر از راه نقلی به جواب برسیم، آیا می‌توان این علم را علم دینی نامید یا نه را آیت الله مصباح به آن اشکال می‌گیرند (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۸۹) بر این اساس چنین تلقی می‌شود که باید به جای آزمایش و تحقیق به خواندن قرآن و حدیث روی آورد و اینگونه بین دین و علم تقابل دیده می‌شود. به عبارت دیگر اگر اسلام در مورد مثلاً فیزیک یا طب مطلبی نداشته باشد، نقصی برای دین محسوب نمی‌شود و عدم بیان آنها توسط

پیامبر (ص)، به معنای کوتاهی در انجام وظیفه از سمت پیامبر (ص) نیست چرا که فلسفه بعثت پیامبران الهی بیان چنین مطالبی نبوده است.

اصطلاح دیگر برای علم دینی که آن را بیش از پیش محدود می‌کند این است که موضوع و مسائل یک علم تنها با روش نقلی قابل اثبات باشند و این شامل مسائلی از قبیل اینکه نماز چند رکعت است و ارکانش چیست می‌شود. حال اگر در اینجا علم را صرفاً به معنای متعلق شناخت و مجموعه‌ای از مسائل در نظر بگیریم، در این صورت علم دینی جزئی از دین به شمار می‌آید (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۹۴-۱۹۳).

۵. استنباط همه مسائل یک علم از منابع یک

دین:

فرض دیگری که برای علم دینی می‌توان در نظر گرفت این است که روش شناخت موضوعات یا حل مسائل یک علم در نظر گرفته نشود بلکه ملاک برای دینی یا غیر دینی نامیدن یک علم این باشد که موضوعش، از موضوعات دینی باشد (محمدتقی مصباح یزدی / ۱۳۹۵ / ۱۹۹). با این اصطلاح علم مطابق دین است و با آن وحدت دارد یعنی مسائلی که در این علم مطرح می‌شوند عیناً در دین نیز مطرح می‌باشند. در مقابل علمی قرار می‌گیرد که موضوع و مسائل آن هیچ ارتباطی به دین نداشته باشد. البته ممکن است بعضی از علوم مسائشان با دین اشتراک داشته باشد و حالت مرزی داشته باشد پس در اینجا بهتر است

دیدگاه منتخب آیت الله مصباح

بعد از ذکر حالت های مختلف برای معنای علم دینی، تعریف علم و دین را از دیدگاه علامه مصباح بیان می کنیم تا بتوانیم به انتخاب ایشان از معنا علم دینی برسیم.

ایشان علم را مجموعه مسائلی با محوریت موضوعی واحد می دانند که هر مساله آن پاسخی برای نفی یا اثبات طلب می کند به طوری که پاسخ به آن مسائل در آن علم جای می گیرد و نوع پاسخ، منبع یا روش اثبات یا حل مسأله نقشی در وارد شدن یا نشدن آن در علم ندارد (محمدتقی مصباح یزدی/۱۳۹۵/۲۰۴).

ایشان همچنین دین را اسلام ناب می دانند که هدف اصلی آن نشان دادن راه سعادت به انسان ها می باشد، به همین دلیل هر چیزی که این هدف را محقق کند شامل دین می شود و محدود به منبع یا روش خاصی نمی باشد (محمدتقی مصباح یزدی/۱۳۹۵/۲۰۴).

با توجه به این تعاریف از علم و دین معنای علم دینی در نظر آیت الله مصباح واضح می شود و از نظر ایشان علمی دینی است که به تحقق هدف یک دین کمک کند. برای مثال در مباحث اقتصادی، مطالعه مکانیسم های علمی حاکم بر بازار جزئی از علم اقتصاد است که دینی یا غیر دینی ندارد ولی زمانی که بحث از کمیت و کیفیت، تولید، نوع کالا، قیمت گذاری، رقابت و فروش و... می شود، ارزش هایی به میان می آیند که با هدف دین مرتبط می شوند.

بگوییم علمی دینی است که با دین اشتراک داشته باشد و رابطه شان عموم خصوص من وجه می باشد نه اتحاد یا عموم و خصوص مطلق.

۶. کمک یک علم به اثبات یا دفاع از تعالیم یک

دین:

عامل دیگری که می تواند علم دینی بودن را توجیه کند این است که آن علم به عنوان ابزاری در دست دین باشد یا به عبارت دیگر بدون آن نتوان مسائل دینی را اثبات کرد در این معنا علم دینی یعنی ما يتوقف علیه اثبات مسائل الدین (محمدتقی مصباح یزدی/۱۳۹۵/۲۰۱). طبق این معنا باید علوم می چون لغت، صرف و نحو، بلاغت، علم تفسیر قرآن و اصول فقه و... را علوم دینی دانست.

۷. هم هدف بودن یک علم با یک دین

۸. کمک یک علم به تحقق هدف یک دین

دیدگاه آیت الله جوادی و مقایسه با دیدگاه آیت الله مصباح:

با توجه به اینکه تمام حالت های فرض شده برای معنای علم دینی در قسمت دیدگاه آیت الله مصباح بیان شد، در اینجا به بررسی اینکه علم دینی از منظر آیت الله جوادی در کدام دسته از مواردی که گذشت قرار میگیرد، می پردازیم.

ایشان بر خلاف آیت الله مصباح، قلمرو دین و علم را متحد می دانند (عبدالله جوادی آملی / ۱۳۸۱ / ص ۱۷۱) همچنین ایشان برخلاف آیت الله مصباح که علوم دینی را منحصر در روش نقلی می دانند، روش عقلی را در عرض روش نقلی و زیرمجموعه علوم دینی می دانند (عبدالله جوادی آملی / ۱۳۸۶ / ص ۱۷) چرا که حصر ثنایی وجود دارد که اگر عقل را درون هندسه علم دینی بدانیم، به تبع منبع معتبر دینی شمرده می شود و در عرض دلیل نقلی و معنا ندارد که حجت عقلی را از حجت نقلی جدا بدانیم بلکه هر دو در خدمت تبیین محتوای دین می باشند. و اگر دلیل عقلی را دینی ندانیم، علم دینی ای غیر از فقه و بعضی از مباحث اصول نخواهیم داشت و به تبع تعارض علوم تجربی و دین به مانند قبل ادامه خواهد داشت و هماهنگی و تعاون علوم به تقابل و کارزار تبدیل خواهد شد.

با توجه به این معنا در منظومه فکری علامه جوادی، همانگونه که پرده برداری از قول خداوند و تفسیر قرآن از علوم دینی شمرده

می شود، تفسیر زمین و آسمان، دریا و رودخانه، شناخت حیوان و انسان و هرچه که به آفرینش و پدیده های هستی بر می گردد نیز علم دینی می باشد (عبدالله جوادی آملی / ۱۳۹۴ / ص ۲۶۰)

ایشان معرفت طبیعت و معرفت شریعت را یکسان می دانند، یعنی شناختی که از نظام عینی عالم به دست می آید را علم دینی می نامند؛ چرا که هم مبدا فاعلی آن خداوند تبارک و تعالی می باشد که همه ی نعمتهای علمی و عینی از اوست « ما بکم من نعمه فمّن الله » (سوره نحل / آیه ۵۳) « علّم الإنسان ما لم يعلم » (سوره علق / آیه ۵) و هم غایت آن بهره وری صحیح در بخش عقاید، اخلاق و اعمال و تحصیل رضا و لقای الهی است و هم حجیت آن در علم اصول فقه و وجوب اطاعت از آن در علم فقه و وعد و وعید و ثواب و عقاب مترتب بر آن در علم کلام نشانه ی دینی بودن چنین معرفتی است (عبدالله جوادی آملی / ۱۳۹۷ / ج ۱ / ص ۱۹۶)

اما با همه ی این موارد محدوده ی ممنوعه ای را برای علوم دینی در نظر گرفته اند که نه فلسفه و کلام در آن راه دارد و نه فقه و تفسیر و هر علم دینی دیگری و آن علم بی واسطه و لدئی می باشد که مختص انبیا و اولیا الهی می باشد (عبدالله جوادی آملی / ۱۳۸۶ / ص ۱۸۳)

اینچنین است که دین می تواند تمدن سازی کند و اگر دین درباره صنعت و طب و نظایر آنها ظوابطی نداشته باشد چگونه می تواند در جامعه تمدن سازی نماید؟ صرف تشویق به فراگیری علوم تجربی از فرهنگ دیگران مشکل

را حل نمی کند و از طرف دیگر مشخص نشده است که با تغییر در کدام معرفت دینی و چگونه تغییری تمدن صنعت نصیب مسلمانان می شود (عبدالله جوادی آملی / ۱۳۸۱ / ص ۱۰۷-۱۰۸)

به نظر علامه جوادی بر خلاف دیدگاه علامه مصباح، می توان تعلیم علم را رسالت اسلام دانست و نمی توان گفت دین کاری به این مسائل ندارد بلکه دین از یک سو در قرآن و عترت متجلی است و از سوی دیگر عقل مدار و برهان محور است و در صدد تعلیم علم نیز می باشد (حسین سوزنچی / ۱۳۸۹ / علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی / فصلنامه اسراء / شماره ۲ / ص ۲۸)

در اینجا شاید اشکال شود که اگر علوم دینی تنها قرآن و حدیث و فقه و اصول نیست پس چرا در زمینه های دیگر از دین نظریه و مبانی دیده نمی شود؟

باید گفت که اگر در فقه و اصول نیز کسانی مانند شیخ انصاری و آخوند خراسانی نبودند این تنبیهات استصحاب و بحث برائت و اشتغال به شکل کنونی وجود نمی داشت. و تمام اینها از تامل در روایت لا تنقض الیقین بالشک (حرّ عاملی، ۱۳۶۳ / ج ۱ / ص ۲۴۵ / ح ۶۳۱) و حدیث رفع (کلینی ۱۳۶۵ ج ۲: ۴۶۳) به دست آمده است و تمام فقه معاملات بر پایه روایات اندکی استوار است. پس سخن در نبود منابع استخراج مطالب علمی نیست بلکه سخن در عدم پیگیری عالمان است (عبدالله جوادی آملی / ۱۳۸۶ / ص ۱۴۹-۱۵۰).

البته باید این را هم مدنظر داشت و نباید تصور کرد که علم دینی، قرار است کاملاً حرف دیگری بزند و مثلاً فیزیک و شیمی اسلامی قرار است غیر از علوم طبیعی رایج باشد. این تصور موجب انکار امکان اسلامی کردن علوم می شود (عبدالله جوادی آملی / ۱۳۸۶ / ص ۱۴۲)

نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که در بالا گذشت مشخص می شود که هرچند هم آیت الله مصباح (ره) و هم آیت الله جوادی وجود علم دینی را قبول دارند و موافق با دینی سازی علوم هستند ولی در دیدگاه هایشان تفاوت هایی از حیث ماهیت و قلمرو علم و دین وجود دارد. دانستیم که علامه جوادی قلمرو علم و دین را متحد می داند و از آن جهت که در علم به بررسی فعل یا قول الله می پردازیم، نه تنها علمی مانند فقه و اصول و حدیث و تفسیر که در تلاش برای فهم قول خدا هستند، دینی می باشند بلکه دیگر علوم مانند فیزیک و شیمی را هم می توان دینی دانست چرا که در تلاش برای فهم فعل خدا و قوانینی است که خداوند بر عالم حاکم نموده است.

در برابر علامه مصباح قلمرو دین و علم را جدای از یکدیگر می دانند که علم می تواند با کمک در تحقق هدف دین، در قلمرو دین قرار بگیرد. به عبارتی ایشان، رابطه علم و دین را عموم و خصوص من وجه می دانند.

منابع و ماخذ:

- قرشی، علی اکبر (۱۳۹۵). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه
- طریحی، فخرالدین (۱۰۴۷). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی
- راغب اصفهانی (۱۳۷۴). مفردات راغب. تهران: مرتضوی
- مصباح، یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). رابطه علم و دین. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
- جوادی، آملی، عبدالله (۱۳۹۳). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء
- جوادی، آملی، عبدالله (۱۳۹۲). شریعت در آینه معرفت. قم: اسراء
- جوادی، آملی، عبدالله (۱۳۹۷). تفسیر تسنیم. قم: اسراء
- جوادی، آملی، عبدالله (۱۳۹۳). وحی و نبوت. قم: اسراء
- حسین سوزنچی (۱۳۸۹) علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی، فصلنامه اسراء: شماره ۲، ص ۲۸
- حرعاملی، محمدبن حسن (۱۳۶۳) وسائل الشیعه. قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۹) اصول کافی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: قائم آل محمد
- فیروزآبادی، مجدالدین (۱۳۶۹). قاموس المحيط. لبنان: بیروت
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸). المنطق. قم: ذوی القربی
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). لغتنامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران

بررسی تأثیر مال حرام بر اعتماد انسان

از منظر آیات و روایات

پژوهشگر: **علیرضا اسکندری**

استاد راهنما: **حجت الاسلام والمسلمین رسول نوری**



مقدمه

۱. تعریف مسأله و بیان موضوع

قرآن کریم در آیاتی از سوره‌ی بقره میفرماید: «ای مردم! از آن چه در زمین است، حلال و پاکیزه بخورید! و از گامهای شیطان، پیروی نکنید! چه اینکه او، دشمن آشکار شماست. او شما را فقط به بدیها و کار زشت فرمان می‌دهد؛ [و نیز دستور می‌دهد] آن چه را که نمی‌دانید، به خدا نسبت دهید.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۲۵). «حلال چیزی است که ممنوعیتی نداشته باشد.» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۶۹). بدیها و کار زشت مخالف دستورات شریعت اسلام و ممنوع است؛ به عبارتی حرام است. در حقیقت در این آیات، نخوردن حرام به عنوان یکی از بدیها و کارهای زشت، بر پیروی نکردن از گامهای شیطان مقدم شده است. این گامها دستوراتی به بدیها و کارهای زشت بوده که انتهای آن به القای اقوال و نظریات جاهلانهای راجع به مسائل خداشناسی ختم میشود. به این ترتیب، شخص به این نظریات معتقد شده و به خداوند نسبت میدهد. از این آیه، دو نکته برداشت میشود. اولاً، خوردن مال حرام به عنوان یکی از کارهای زشت سبب پیدایش باورهای جاهلانه و به دور از حقیقت در انسان میشود. ثانیاً، خوردن حلال به عنوان یکی از مصادیقی که با سرپیچی از آن، از گامهای شیطان پیروی

چکیده

با توجه به مشکلات اعتقادی و ایمانی افراد جامعه، نگارنده بر آن شد تا این مشکل را ریشه‌یابی کند. با تتبع در آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام، علت ضعف اعتقادات، عدم التزام به دانسته‌ها شناخته شد. بر اساس همین شیوه‌ی جست و جو، از مهمترین دانسته‌هایی که عدم التزام به آن، اثر مهلکی در هدایت انسان دارد، نخوردن مال حرام دانسته شد. با کمک تفاسیر آیات و روایات، در ابتدا با اثبات اصل تأثیر اعمال انسان بر اعتقادات، وجود تأثیر مال حرام بر اعتقادات به عنوان یکی از اعمال او، ثابت شد. در این میان، فرایند تأثیرگذاری اعمال بر اعتقادات نیز بررسی شد. سپس، با بررسی آیات و روایاتی که در آن، مال حرام بر مؤلفه‌های این فرایند اثر مهلک و شدیدی میگذارند، تأثیر فاحش مال حرام در اعتقادات انسان احراز شد. این پژوهش سعی دارد تا به مخاطبین در رابطه با اثرگذاری اعمال انسان در اعتقاداتش و بالعکس، نگاهی سیستمی دهد و مال حرام را به عنوان یکی از مصادیق بارز مؤثر در آن بررسی کند. از سوی دیگر، هشدار برای ریشه‌کنی این فساد مهلک به مسئولین مرتبط و افراد جامعه باشد.

کلیدواژه

تأثیر مال حرام - تأثیر عمل در اعتقاد - علم حقیقی - تأثیر مال حرام بر ایمان

۱ یا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (بقره، ۱۶۸). إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره، ۱۶۹)

میشود، به جهت اهمیت جایگاه آن ذکر شده است.

با توجه به آن چه بیان شد، اگر مال حرام دارای چنین تأثیری باشد، به جهت اهمیت اعتقاد انسان در رشد و تعالی او، بحث از چند مورد لازم می‌آید؛ اول آن که وجود تأثیر خوردن مال حرام در تغییر باورها و اعتقادات انسان چگونه اثبات می‌شود؟ دوم آن که این تأثیر دارای چه جایگاه و اهمیتی است؟ سوم آن که این تأثیر دارای چه فرایندی است؟

۲. ضرورت

پرداختن به جایگاه تأثیر مال حرام بر اعتقادات انسان از جهت برنامه‌ریزی برای رشد و هدایت فردی و اجتماعی اهمیت دارد؛ چرا که اگر جایگاه آن به درستی تبیین نشود، انسان در مسیر رشد دچار چالشها و تناقضهایی خواهد شد که مانع حرکت اوست.

برنامه‌ریزیهای جنبشها و نهادهای فرهنگی جامعه در جهت رشد و هدایت افراد آن معمولاً حول محور افزایش دانستهها و آگاهی بخشی به افراد جامعه میگردد. در صورتی که اگر سیاستگذارهای کلان جامعه، مردم را برای عمل به دانستههای خود در مضیقه قرار دهد و آنها را به سمت مخالفت با آن سوق دهد، این برنامهها اثر لازم را نخواهد گذاشت. با توجه به آن چه در بیان موضوع ذکر شد، اگر خوردن مال حرام تأثیر بسیار مهلکی بر اعتقادات افراد جامعه داشته باشد، عدم سیاستگذاری و برنامه‌ریزی لازم در جهت اصلاح آن، بر هدایت

افراد جامعه و رشد آنها خساراتی گران خواهد گذاشت.

۳. پیشینه

در ارتباط با موضوع به میزانی که نگارنده اطلاع دارد، پژوهش درخور اهمیت این مطلب صورت پذیرفته است؛ تا بتواند به طور جامع و دقیق اهمیت جایگاه تأثیر مال حرام را بر اعتقاد انسان و فرایند تأثیر آن را بررسی کند. در این میان، چند مقاله به این موضوع اشاراتی داشته‌اند که اشاره خواهیم نمود.

مقالهی «عوامل بینشی گرایش به مال حرام از دیدگاه اسلام» با درجه علمی-ترویجی به جنبه اعتقادی انسان در گرایش به مال حرام پرداخته است؛ در صورتی که موضوع این پژوهش عکس آن میباشد؛ یعنی تأثیر مال حرام بر اعتقادات و باورهای انسان. (مستمع و احمدی، ۱۳۹۸)

مقالهی «تحلیل ابعاد تأثیرگذاری لقمه حرام در شخصیت انسان با تأکید بر آیات و روایات» با درجه علمی-پژوهشی به مسائلی راجع به تأثیر مال حرام در معرفت و شناخت انسان پرداخته است؛ از این جهت کار بسیار شایسته‌ای انجام گرفته اما ناقص است. کاستی مقاله در توضیح سطحی و نامنظم تأثیر مال حرام در اعتقاد انسان و فرایند آن میباشد و صرفاً به بیان آیات و روایات و گفتار بزرگان بسنده شده است. (هاشمی‌علی‌آبادی، ۱۳۹۷)

مقاله «رابطه رزق حرام با بزهکاری و تأثیر آن بر جلوه‌های فردی و اخلاقی اشخاص در آیات و روایات» با درجه علمی-پژوهشی،

مفاهیم موضوع

برای تبیین بهتر مسئله لازم است تا واژگان موضوع را به دقت بررسی کنیم:

۱. تأثیر

«اثر و نشان گذاشتن در چیزی» (دهخدا و دیگران، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۸۳).

۲. مال حرام

واژگان «مال حرام»، «لقمه حرام» و «سحت» که در لسان آیات و روایات به آنها اشاره شده، معمولاً به یک معنا استعمال شده است. «مراد از سحت مالی است که از راه حرام به دست می‌آید. از این رو، مالی که در ازای فروختن مردار یا سگ یا شراب دریافت می‌شود و نیز مزدی که زن بدکار در ازای زنا دادن می‌گیرد یا رشوه‌ای که قاضی در قبال حکم خود دریافت می‌کند و یا ربایی که ربا خوار می‌گیرد، در روایات از مصادیق سحت شمرده شده است. سحت بر هر مال به دست آمده از راه کسب نامشروع یا خیانت و مانند آن اطلاق می‌شود.» (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع) و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۰۹)

واژگان نامبرده، معمولاً با واژه «أکل» به کار می‌روند. « وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ... »^۲ (بقره، ۱۸۸). « وَ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ... »^۳ (مائده، ۶۲). جهت آن را علامه طباطبایی

منجر شدن رزق حرام را به بزهکاری در انسان بررسی میکند. میدانیم که رفتارهای انسان از جمله بزهکاری برآمده از اعتقادات اوست؛ بنابراین این مقاله به واسطه‌ی میان رزق حرام و رفتار انسان (بزهکاری) یعنی اعتقادات او اشاراتی کرده است. البته به این مسائل صرفاً به حد اشاراتی بسنده شده و بیشتر به مصادیق بزهکاریهای حاصل از رزق حرام پرداخته شده است. (درویش‌پور و دیگران، ۱۳۹۶)

۴. روش تحقیق

در این پژوهش، ابتدا بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام، رابطه میان اعمال و اعتقادات انسان بررسی و اثبات شده است؛ در این میان فرایندی که اعمال انسان به ایجاد تغییر در اعتقادات و باورهای او منتهی میشود نیز تبیین گشته است. سپس، مال حرام به عنوان یکی از اعمال انسان بر این مسئله تطبیق شد. در مرحله بعدی، با بررسی تعدادی از آیات و روایات جایگاه و اهمیت تأثیر مال حرام بر اعتقادات بررسی شده است.

در این پژوهش، از آیات قرآن کریم و تفاسیر معتبر آن در مذهب تشیع و روایات معصومین علیهم السلام مبنا قرار گرفته است؛ سپس با ایجاد ارتباط میان آنها استدلالهای لازم انجام شده است.

۲ و اموال یکدیگر را به باطل [و ناحق] در میان خود نخورید.

۳ بسیاری از آنان را می‌بینی که در گناه و تعدی و خوردن مال حرام، شتاب می‌کنند.

جهت اهمیّت مؤلفه‌ی حلال بودن است.

۳. اعتقاد انسان

در کتاب مصباح المنیر ذیل بخش عقد، باب افتعال این ریشه چنین معنا شده است: «(اعْتَقَدْتُ) كَذَا (عَقَدْتُ) عَلَيْهِ الْقَلْبَ.» (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۴۲۱)؛ یعنی آن چه به قلب انسان گره بخورد، اعتقاد اوست. منظور ما از اعتقاد انسان در پژوهش همان معنایی است که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان درباره واژه «ایمان» توضیح می‌دهند: «صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمی‌شود مؤمن به آن چیز دانست؛ بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم، عقد قلب داشته باشد؛ به طوری که آثار عملی علم - هر چند فی الجمله - از وی بروز کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۸۸). سپس مبحث را ادامه می‌دهند: «و چون ایمان عبارت شد از علم به چیزی به علاوه التزام به مقتضای آن، به طوری که آثار آن علم در عمل هویدا شود و نیز از آنجایی که علم و التزام هر دو از اموری است که شدت و ضعف و زیادت و نقصان می‌پذیرد، ایمان هم که از آن دو تألیف شده، قابل زیادت و نقصان و شدت و ضعف است؛ پس اختلاف مراتب و تفاوت درجات آن از ضروریاتی است که به هیچ وجه نباید در آن تردید کرد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۸۹)

لازم است، این نکته یادآوری شود که ایمان

در تفسیر المیزان چنین بیان میکند: «منظور از اکل اموال مردم گرفتن آن و یا مطلق تصرف در آن است، که بطور مجاز خوردن مال مردم نامیده می‌شود، مصحح این اطلاق مجازی آن است که خوردن، نزدیک‌ترین و قدیمی‌ترین عمل طبیعی است که انسان محتاج به انجام آن است؛ برای اینکه آدمی از اولین روز پیدایش اولین حاجتی که احساس می‌کند و اولین عملی که بدان مشغول می‌شود، تغذی است؛ سپس رفته رفته به حوائج دیگر طبیعی خود از قبیل لباس و مسکن و ازدواج پی می‌برد. پس، اولین تصرفی که از خود در مال احساس می‌کند، همان خوردن است و به همین جهت هر قسم تصرف و گرفتن و مخصوصاً در مورد اموال را خوردن مال می‌نامند و این اختصاص به لغت عرب ندارد. زبان فارسی و سایر لغات نیز این اصطلاح را دارند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۴)

واژگان «مال حلال» و «طیبات» متضاد با واژگان مذکور هستند؛ البته، «طیب به چیزهای پاکیزه گفته می‌شود که موافق طبع سالم انسانی است، نقطه مقابل خبیث که طبع آدمی از آن تنفر دارد.» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۶۹). از سوی امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «أَطِيبُ الْمَالِ مَا اكْتَسَبَ مِنْ حِلِّهِ.» (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۶). طیب بودن اعم از مال حلال بودن است؛ زیرا قدر متیقن موافقت مال با طبع سالم انسانی، حلال بودن آن است. استعمال واژه «أَطِيب» به معنای پاکترین نیز به

تأثیر اعمال در اعتقادات انسان

برای بررسی تأثیر مال حرام در اعتقاد انسان، لازم است تا به طور کلی از تأثیر اعمال انسان در اعتقادات او بحث شود؛ سپس، تأثیر خوردن مال حرام به عنوان عملی از اعمال انسان قابل مطالعه است.

۱. درآمد

در این میان، لازم است برای توضیح مطلب، مقدماتی بیان گردد.

۱/۱. تقابل دانسته و علم حقیقی

بایسته است مقصود از دو واژه «دانسته» و «علم حقیقی» در این پژوهش بیان شود. دانسته، یافته‌ای است که انسان به صورت روشمند و مستدل به آن دست پیدا کرده و آن را تصدیق میکند. علم حقیقی همان دانسته‌های است که انسان قلباً و لساناً به آن اقرار داشته و ملتزم به آن باشد. دانسته اعم است از این که علم حقیقی باشد یا نباشد؛ اما در این بحث، اصطلاحاً به معنای دانسته‌ی بدون التزام عمل به آن به کار میرود.

روایتی مشهور با عنوان حدیث عنوان بصری از امام صادق علیه السلام به این مسئله می‌پردازد: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ فَإِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ فَاطْلُبْ أَوْلَا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعِبَادِيَّةِ وَاطْلُبِ الْعِلْمَ بِاسْتِعْمَالِهِ وَاسْتَفْهِمِ اللَّهَ يُفْهِمَكَ...» (۸) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۵)

۸ علم [حقیقی] با تعلم به دست نمی‌آید بلکه آن نوری است که خدای تبارک و تعالی در قلب هر کس که بخواهد

در لسان آیات قرآن همان طور که در بیان علامه گذشت، تشکیکی است؛ یعنی شدت و ضعف در آن راه دارد. دو آیهی مؤید بر این مسئله را متذکر می‌شویم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...» (۵) (نساء، ۱۳۶) در آیه کسانی که ایمان آورده اند، به ایمان آوردن امر شده‌اند. اگر شدت و ضعف مراتب ایمان در نظر گرفته نشود، تحصیل حاصل است. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...» (۶) (فتح، ۴) این آیه صریحاً به ازدیاد و شدت یافتن ایمان اشاره میکند.

با این وجود، انسان میتواند مال حرام بخورد در حالی که اندک ایمانی نیز داشته باشد؛ البته که ایمان او بسیار ضعیف میباشد. از این رو، قرآن کریم میفرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...» (۷) (نساء، ۲۹). اگر امکان نداشت مؤمن مال حرام بخورد، این آیه امری لغو و بیهوده بود؛ حال آن که امر بیهوده از خداوند سبحان به جهت کمال او صادر نمیشود.

۵ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خدا و پیامبرش ایمان بیاورید.

۶ او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند.

۷ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال یکدیگر را به باطل [و از طرق نامشروع] مخورید.

چند نکته از این روایت به دست می‌آید.

اولاً، علم حقیقی به نور تشبیه شده و دو وجه شبه برای آن قابل فرض می‌باشد. اول، تشکیکی بودن آنها است. «مفاهیمی را که قابل شدت و ضعف و نقص و کمال هستند، اصطلاحاً مفاهیم «مشکک» می‌نامند و گفته می‌شود مقول به تشکیک‌اند. مثلاً مفهوم «نور» از این قبیل است که شدید و ضعیف دارد. بسیاری از مفاهیمی هم که در بیانات شرعی و آیات و روایات به کار رفته از همین سنخ مفاهیم و مقول به تشکیک و دارای مراتب و شدت و ضعف است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷). دوم آن که هر دو هدایت‌کننده‌ی انسان در تاریکیها هستند. یکی در تاریکی مادی و دیگری در ظلمات غیرمادی.

ثانیاً، جایگاه آن قلب انسان است. که در ادامه به تفصیل آن خواهیم پرداخت.

ثالثاً، برای دستیابی به علم حقیقی باید به دانسته‌های خود ملتزم بود. در ادامه روایت، از چیستی حقیقت عبودیت پرسش می‌شود: «مَا حَقِيقَةُ الْعُبُودِيَّةِ قَالَ ثَلَاثَةٌ اَشْيَاءُ اَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا حَوَّلَهُ اللّٰهُ مَلِكًا لِاَنَّ الْعَبْدَ لَا يَكُونُ لَهُمْ مَلِكٌ يَرَوْنَ الْمَالَ مَالِ اللّٰهِ يَصْعُقُوْنَهُ حَيْثُ اَمَرَهُمُ اللّٰهُ بِهِ وَلَا يُدَبِّرُ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ تَدْبِيْرًا وَ جُمْلَةً اَسْتَعَالِهَ فِيمَا اَمَرَهُ تَعَالَى بِهِ وَ نَهَاهُ

قرار می‌دهد تا او را هدایت کند. اینک، اگر طالب علم هستی، ابتداء از خود حقیقت عبودیت را بخواه و علم را برای عمل طلب کن و از خداوند طلب فهم کن تا به شما [علم حقیقی را] بفهماند.

عنه.»^۹ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۵). التزام به دانسته‌ها همان حقیقت عبودیت و بندگی است. به این ترتیب، انسان هدایت میشود و رشد میکند.

برای دستیابی به دانسته‌ها تعلّم و تفکر لازم است. اگر انسان هنگامی که دانسته‌های به دست آورد، به آن ملتزم گردد و در جهت عمل به آن بکوشد، این دانسته به صورت علم حقیقی در قلبش قرار می‌گیرد. هر اندازه اهتمام فرد در جهت التزام به دانسته‌های خود بیشتر باشد، میزان علم حقیقی در قلب او مانند نور، شدت می‌یابد و بالعکس. به این ترتیب، انسان هدایت و یا گمراه میشود.

با توجه به آن چه تبیین گردید، علم حقیقی و ایمان انسان، دو منظر مختلف از یک حقیقت هستند. زمانی شدت یابند، انسان هدایت‌یافته‌تر است. مسئله گره خوردن یک دانسته به قلب انسان و التزام به دانسته در هر یک از آنها بررسی شد. انسان هر اندازه ایمان قویتری داشته باشد، ادراک نور علم حقیقی در قلب او بیشتر است.

۹ حقیقت عبودیت چیست؟ فرمود: به سه چیز می‌توان این حقیقت را دریافت. یکی آن که بندگان آنچه را که خداوند به آنها بخشیده است ملک خود ندانند؛ زیرا، بندگان خدا، مالک نیستند و هر چه دارند از خدا می‌باشد و هر جا خدا امر کند باید خرج کنند. دوم این که بنده‌ای هرگز قدرت ندارد با فکر و اندیشه خود کارهای خود را اداره کند. سوم آن که هر چه خداوند به او امر کرده و یا از آن نهی نموده است، به کار گیرد و از اوامر و نواهی خداوند سر باز نزند.

۱.۲. نفس مدرکه جایگاه علم حقیقی

در روایت عنوان بصری، بحث قرار گرفتن نور علم حقیقی در قلب انسان مطرح شد. تفسیر المیزان ذیل آیه ۴۶ سوره حج ۱۰ در رابطه با حقیقت قلب بیان میکند: «این دو معنا - یعنی تعقل و سمع - در حقیقت کار قلب، یعنی نفس مدرکه است که آدمی را وادار می کند، به اینکه آنچه خودش تعقل می کند و یا از پیشوای هدایت می شنود، بپذیرد. لذا این درک را رؤیت قلب و مشاهده آن خواند و فرمود: «دیدگان کور نمی شوند؛ بلکه کور حقیقی دل‌هایی می شوند که در سینه‌ها است.»» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۴۹)

آیت الله مصباح یزدی این برداشت از قلب را تبیین میکنند: «بنابراین «قلب» به اصطلاح قرآن، موجودی است که این گونه کارها را انجام می دهد: درک می کند؛ می اندیشد؛ مرکز عواطف است؛ تصمیم می گیرد؛ دوستی و دشمنی می کند و... شاید بتوان ادعا کرد که منظور از قلب همان روح و نفس انسانی است که می تواند منشأ همه صفات عالی و ویژگی‌های انسانی باشد چنان که نیز می تواند منشأ سقوط انسان و رذایل انسانی باشد و شاید بتوان این حقیقت را ادعا کرد که هیچ بعدی

۱۰ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج، ۴۶). آیا آنان در زمین سیر نکردند، تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند؛ یا گوش‌های شنوایی که با آن [ندای حق را] بشنوند؟! چرا که چشم‌های ظاهر نابینا نمی شود؛ بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور می شود.

از ابعاد نفس انسانی و صفتی از صفات و یا کاری از کارهای روح انسانی را نمی توان یافت که قابل استناد به قلب نباشد.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۳۴)

در نتیجه این قلب انسان است که ایمان می آورد و به حقیقتی معتقد می شود. «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ...» (۱۱ مائده، ۴۱). ایمان حقیقی با التزام به دانسته صورت می پذیرد و شدت میابد. این همان خصیصه‌های است که در رابطه با علم حقیقی نیز بیان شد. ذکر این نکته لازم است که گاهی در آیات و روایات «علم» به معنای علم حقیقی و گاهی نیز به معنای دانسته‌های است که به آن ملتزم نشده‌اند. تشخیص آن بر اساس روایات و قرائن می باشد و بر عهده مفسرین قرآن کریم است که با توجه به دیگر آیات و روایات مربوطه آن را رمزگشایی نمایند.

۲. تناسب میان اعمال و اعتقادات انسان

از آن چه در مقدمات ذکر گردید، میتوان تناسبی را میان اعمال و اعتقادات انسان متصور شد. این تناسب دو وجه دارد؛ یکی در رابطه با «عمل صالح» و دیگری در رابطه با «عمل سوء» که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد.

۱۱ ای فرستاده [خدا]، آنها که در مسیر کفر شتاب می کنند و با زبان می گویند: «ایمان آوردیم» و قلب آنها ایمان نیاورده، تو را اندوهگین نسازند ...

۲/۱. تناسب مستقیم میان عمل صالح و علم

حقیقی

دانسته‌های انسان زمانی تبدیل به علم حقیقی (ایمان حقیقی) می‌شود که معتقد به آن گردد و این اعتقاد نمیتواند خالی از عمل باشد. امام علی علیه السلام در این رابطه میفرماید: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ فَمَنْ عَمِلَ وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ [أَجَابَ] أَجَابَهُ وَ إِلَّا أَرْتَحَلَ عَنْهُ.»^{۱۲} (نهج البلاغه، حکمت ۳۶۶). عملی که برخاسته از التزام به دانسته‌های انسان باشد، «عمل صالح» گویند؛ یعنی عملی که شایسته و بلکه بایسته است، انسان آن را با توجه به دانسته خود انجام دهد و ملتزم به آن گردد. در نتیجه، انجام عمل صالح سبب افزایش علم حقیقی می‌شود.

افزایش علم حقیقی با حالتی تحت عنوان «خشوع» در انسان ملازمه دارد. «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...»^{۱۳} (فاطر، ۲۸). از امام صادق علیه السلام درباره حقیقت خشوع سؤال شد: «مَا الْخُشُوعُ قَالَ السَّكِينَةُ لَا تَدْخُلُهُ بِنَكْبُرٍ.»^{۱۴} (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۱). قرآن کریم از نزول حقیقتی با عنوان «سکینه» توسط خدای متعال سخن گفته است که

۱۲ و آن حضرت فرمودند: علم را با عمل بستگی است، هر که دانست عمل کرد. و علم عمل را صدا می‌کند، اگر اجابت کند می‌ماند و اگر نه از آن کوچ می‌کند.

۱۳ از میان بندگان خدا، تنها عالمان نسبت به خداوند خاشع هستند.

۱۴ خشوع چیست؟ فرمودند: سکینه‌ای که تکبر در آن راه ندارد.

سبب ازدیاد ایمان در انسان مؤمن می‌شود: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...»^{۱۵} (فتح، ۴). در تفسیر المیزان ذیل این آیه بیان شده است: «ظاهراً مراد از سکینت، آرامش و سکون نفس و ثبات و اطمینان آن به عقائدی است که به آن ایمان آورده.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۸۶). در نتیجه، افزایش علم حقیقی سبب ایجاد حالتی با عنوان خشوع و سکینه می‌گردد که ایمان انسان را افزایش می‌دهد. بدین معنا برای انسان دو دستاورد دارد: اول آن که به همان دانسته خود ملتزمتر می‌شود؛ در واقع، آمادگی نفسانی انسان برای انجام عمل صالح بعدی بیشتر می‌گردد. دوم آن که تعداد دانسته‌های انسان را افزایش می‌دهد؛ زیرا در توضیحات علامه طباطبایی بیان شد که ایمان از دانسته و التزام به آن تألیف شده است.

این تناسب میان علم حقیقی و عمل صالح، مستقیم است؛ یعنی افزایش یکی سبب افزایش دیگری می‌شود. عکس این مطلب نیز صادق است؛ یعنی کاهش یکی سبب کاهش دیگری می‌گردد. این مسئله در ادامه مطالب اثبات خواهد شد.

تذکر نکته‌های لازم است: دو مؤلفه‌ی «اخلاص» و «اختیار انسان» در روند این تناسب اثر گذارند. میزان خلوص نیت در انجام عمل صالح، بر میزان افزایش علم حقیقی در انسان

۱۵ او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند.

الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادْنَاهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ يُسْتَبْشِرُونَ» ۱۸ (توبه، ۱۲۴). بنابراین، ایمان مؤمنین افزایش خواهد یافت و ایشان حال خوشی میابند. این حال خوش، اشاره به همان آمادگی یافتن بیشتر جهت انجام عمل صالح بعدی راجع به همان دانسته است.

تعدادی از آیات نیز به روند تناسب مستقیم میان عمل صالح و علم حقیقی اشاره دارند؛ در این جریان، انسان هدایتیافتهتر میگردد. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ...» ۱۹ (یونس، ۹)، «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى» ۲۰ (کهف، ۱۳)، «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» ۲۱ (تغابن، ۱۱).

۲/۳. تناسب معکوس میان عمل سوء و علم

حقیقی

وجه دیگر تناسب اعمال و اعتقادات انسان، تناسب میان اعمال سوء و علم حقیقی (اعتقادات ۱۸ و هنگامی که سوره‌ای نازل می‌شود، بعضی از آنان [به دیگران] می‌گویند: «این سوره، ایمان کدام یک از شما را افزون ساخت؟!») [به آنها بگو]: اما کسانی که ایمان آورده‌اند، بر ایمانشان افزوده و آنها [به فضل و رحمت الهی] خوشحالند. ۱۹ کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، پروردگارشان آنها را به سبب ایمانشان هدایت می‌کند. ۲۰ ما داستان آنان را بحق برای تو بازگو می‌کنیم؛ آنها جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم.

۲۱ هیچ مصیبتی رخ نمی‌دهد مگر به اذن خدا و هر کس به خدا ایمان آورد، خداوند قلبش را هدایت می‌کند و خدا به هر چیز داناست.

مؤثر است. اختیار انسان نیز در هر مرحله از روند این تناسب، میتواند پیشروی آن را مختل کند. در حقیقت، افزایش علم حقیقی جبراً انسان را ملزم به انجام عمل صالح نمیکند؛ بلکه انسان با اختیار خود میتواند میل و گرایش افزایشیافته خود را به انجام عمل صالح نادیده گیرد و برخلاف آن عمل کند.

۲/۲. آیات و روایات مؤید بر تناسب مستقیم

میان عمل صالح و علم حقیقی

تعدادی از روایات صریحاً به افزایش دانسته‌های انسان که از عمل صالح او برخاسته است، اشاره میکند. برای نمونه دو روایت ذکر میشود. امام باقر علیه السلام فرمودند: «مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ مَا لَا يَعْلَمُ» ۱۶ (دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۳۰۱). پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرَزَّاهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمُ» ۱۷ (نباطی عاملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۰۹)

برخی از آیات قرآن کریم به افزایش ایمان در اثر حفظ ایمان اشاره میکند؛ یعنی افزایش میل و گرایش برای ملتزم شدن به عمل صالح بعدی راجع به همان دانسته به همراه افزایش تعداد دانسته‌های انسان در اثر التزام به آن. برای نمونه آیه ۱۲۴ سوره توبه چنین است: «وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا

۱۶ هر کس به دانسته خود عمل کند، خداوند دانسته‌های را که نمیدانست به او می‌آموزد.

۱۷ هر کس به دانسته خود عمل کند، خداوند او را وارث دانسته‌های که نمیدانست میگرداند.

انسانی که ذکر الهی را ترک کند، از هواها و خواهشهای نفسانی خود تبعیت نموده‌است. «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا.» (۲۴) (کهف، ۲۸). تبعیت از هوای نفس با تکبر ورزیدن انسان ملازمه دارد. «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ...» (۲۵) (بقره، ۸۷). «استكبر: تكبر كرد.» (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱) میدانیم که مفاهیم خشوع و تکبر تنافر دارند؛ چرا که در روایتی که گذشت، خشوع سکینهای است که تکبر در آن راه ندارد. بنابراین، هر کجا ذکر الهی ترک شود، تکبر صورت میگیرد و خشوع انسان تضعیف میشود.

در نتیجه انجام عمل سوء (ترک ذکر الهی) خشوع انسان ضعیف میگردد. با تضعیف خشوع، ایمان و اعتقاد انسان سست شده و ادراک علم حقیقی توسط نفس مدرکه او کاسته میشود. بنابراین، نسبت میان عمل سوء و علم حقیقی تناسب معکوس است؛ یعنی با افزایش یکی، دیگری کاسته میشود و بالعکس. کاهش علم حقیقی دو جنبه دارد: اول آن که میل و گرایش به عمل به دانسته‌های که انجام آن را ترک کرده است، تضعیف شود. دوم این که

است؟! [وای بر آنان که قلبهایی قسی در برابر ذکر خدا دارند. آنها در گمراهی آشکاری هستند.

۲۴ و از کسانی که قلبشان را از ذکر خود غافل ساختیم، اطاعت مکن. همانها که از هوای نفس پیروی کردند و کارهایشان افراطی است.

۲۵ آیا چنین نیست که هر زمان، پیامبری چیزی بر خلاف هوای نفس شما آورد، در برابر او تکبر کردید [و از ایمان آوردن به او خودداری نمودید؟!]

انسان) است. به عملی که مخالف با دانسته انسان در مسیر هدایت انجام شود، عمل سوء گویند؛ به بیان واضحتر، هنگامی که انسان مسئله‌های را از مصادیق طاعت الهی بداند و ترک کند، عملی سوء انجام داده است. این همان «ترک ذکر الهی» در لسان روایتی از امام صادق علیه السلام است که فرمودند: «مِنْ أَشَدِّ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ ذِكْرَ اللَّهِ كَثِيرًا. ثُمَّ قَالَ: لَا أَعْنِي سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ، وَإِنْ كَانَ مِنْهُ؛ وَ لَكِنْ ذِكْرَ اللَّهِ عِنْدَ مَا أَحَلَّ وَ حَرَّمَ، فَإِنْ كَانَ طَاعَةً عَمِلَ بِهَا، وَإِنْ كَانَ مَعْصِيَةً تَرَكَهَا.» (۲۲) (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۰۷)

ترک ذکر الهی، سبب ایجاد حالتی در انسان تحت عنوان «قساوت قلب» میشود. «خشوع بمعنی دلشکستگی است و حالت انعطاف‌پذیری دل را نشان می‌دهد در برابر «قساوت» که حالت سنگدلی و عدم تأثر دل را گویند.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۶۰). در آیه ۲۲ سوره‌ی زمر به این مسئله اشاره شده است: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (۲۳) (زمر، ۲۲).

۲۲ امام صادق علیه السلام فرمودند، از سخت‌ترین چیزهایی که خداوند بر خلقش واجب ساخته، ذکر بسیار خداست. مقصودم گفتن «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر» نیست، اگر چه این هم از جمله ذکر است؛ بلکه مقصود یاد آوردن خداست در آن چه حلال و حرام فرموده است که اگر طاعت خداست عمل کند و اگر مصیبت است ترك نماید.

۲۳ آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای اسلام گشاده است و بر فراز مرکبی از نور الهی قرار گرفته [همچون کوردلان گمراه

دانسته‌های انسان محدود به حدی خاص باقی بماند.

نکته‌های که در رابطه با اختیار انسان گذشت، در این مسئله نیز جاری است. همچنین، رحمت و فضل بی حد و اندازه پروردگار در رابطه با هدایت انسان نیز باید مورد توجه قرار گیرد. چه بسا ترک ذکری که مورد عفو الهی قرار گرفته و پیامدهای مذکور از آن برداشته شود.

۲/۴. مختوم شدن قلب

با ادامه روند انجام عمل سوء و ترک ذکر الهی، ضعف ایمان و اعتقاد انسان بیشتر و بیشتر شده تا جایی که دیگر نمیتواند علم حقیقی را ادراک کند. به تعبیر قرآن، قلب انسان «مختوم» میگردد. «خَتَمَ عَلَى الشَّيْءِ: مُهْرٌ كَرْدٌ بِرَاحِيَةٍ» (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱). «بسته شدن و واژگونی دل، ویژه کافران و منافقان نیست؛ بلکه به هر میزانی که دل آدمی به زنگار گناه آلوده گردد، واژگون و مختوم گشته، به همان اندازه از فهم آیات الهی محروم می‌گردد و این واژگونی دل را از آلودگی به مکروهات آغاز می‌شود و به گناهان صغیره و سپس به کبیره می‌رسد و از اکبر کبایر که کفر به خداست، سربر می‌آورد.» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۳۴).

قرآن کریم صراحتاً در بیان چنین حالتی از انسان می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره، ۶)،

۲۶ کسانی که کافر شدند، برای آنان تفاوت نمی‌کند که آنان را [از عذاب الهی] بترسانی یا نترسانی؛ ایمان نخواهند آورد.

«خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره، ۷). در روایتی از امام صادق علیه السلام این مطلب به بیان دیگری آمده است: «إِذَا أُذْنِبَ الرَّجُلُ خَرَجَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ؛ فَإِنْ تَابَ انْمَحَتْ وَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى تَغْلِبَ عَلَى قَلْبِهِ فَلَا يُفْلِحُ بَعْدَهَا أَبَدًا.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۶۷۳)

تطبيق مال حرام بر تناسب اعمال و اعتقادات انسان

با توجه به مسائلی که در رابطه با تناسب اعمال انسان و اعتقادات او گذشت، تأثیر عمل بر اعتقاد انسان، مختص به یک عمل خاص نمی‌گردد؛ بلکه تمام اعمال او را در بر می‌گیرد. مسلم است که خوردن مال حرام در شریعت اسلام از اعمال سوء به شمار رفته و آیات و روایات صریح و متواتری در این باب آمده است. به این ترتیب، خوردن مال حرام موجب تضعیف اعتقادات و باور انسان و به بیانی دیگر سبب کاسته شدن از ایمان او میگردد.

در نقلی، پروردگار عالم خطاب به حضرت عیسی علیه السلام فرمودند: «يَا عِيسَى، قُلْ لِظَلْمَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ: لَا تَدْعُونِي وَالسُّحْتُ تَحْتَ أَحْضَانِكُمْ، وَالْأَصْنَامُ فِي بُيُوتِكُمْ؛ فَإِنِّي آئِتٌ

۲۷ خدا بر دلها و گوشهای آنان مهر نهاده و بر چشمهایشان پرده‌ای افکنده شده و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست.

۲۸ چون مرد گناه کند در دلش نقطه سیاهی بر آید و اگر توبه کند نابود شود و اگر بر گناه افزاید، بر آن سیاهی افزوده گردد تا سیاهی بر دلش چیره شود و پس از آن هرگز رستگار نگردد.

خواهش‌های نفسانی. بنابر روایتی، یکی از چهار ریشه‌ی نشان‌های هواخواهی، خوردن مال حرام شمرده شده است. ۳۱

اهمیت تأثیر مال حرام بر اعتقادات انسان

تتبع در آیات و روایات بیانگر اثر قابل توجه و خاص خوردن مال حرام در اعتقادات و ایمان انسان است؛ نسبت به بسیاری از امور که مغضوب درگاه الهی میباشند. تأکید خداوند و مأموران هدایت انسان بر اجتناب از آن، نشان از اهمیت آن است؛ زیرا مراتب منهیات الهی لغو و بیهوده نیست. عمل لغو، قبیح است و خداوند سبحان منزّه از هر قبیحی است. او عالمترین به انسان و مسیر هدایت اوست. ۳۲

برای تعیین جایگاه و اهمیت تأثیر مال حرام بر اعتقادات انسان، باید میزان اثر آن را در روند تناسب اعمال و اعتقادات او بررسی نمود. در این پژوهش مسئله مدّ نظر، در محدودهی آیات و روایات مطالعه میشود. برخی از آنها به آثار خود مال حرام بر اعتقادات و یا بر نظامی که به اعتقادات انسان منتهی میگردد، ناظراند. برخی دیگر نیز ناظر به آثار مال حلال در هدایت انسان است؛ چرا که مفهوم حلال و حرام قابل جمع و رفع در مفهوم مال نیستند و هر اثری که بر مال حلال حمل گردد، یقیناً مال حرام

۳۱ «أَصْلُ عَلَامَاتِ الْهَوَى مِنْ أَكْلِ الْحَرَامِ وَالْعَفْلَةِ عَنِ الْفَرَائِضِ وَالِاسْتِهَانَةِ بِالسُّنَنِ وَالْخَوْضِ فِي الْمَلَاهِي» (جعفر بن محمد (ع)، ۱۴۰۰، ص ۱۰۳)

۳۲ «... هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَةُ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى» (نجم، ۳۲)

أَنْ أُجِيبَ مَنْ دَعَانِي، وَ أَنْ أُجْعَلَ إِجَابَتِي إِيَّاهُمْ لَعْنًا عَلَيْهِمْ حَتَّى يَتَفَرَّقُوا.» ۲۹ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۳۲۲) فردی که عمل سوء حرام‌خواری را انجام دهد، حتی اگر خداوند را بخواند، با لعن الهی پاسخ داده میشود؛ البته این در حالتی است که قصدی بر ترک و بازگشت از آن نداشته باشد. «لعن در اصل به معنی طرد و دور ساختن است که آمیخته با خشم و غضب باشد. بنابراین، لعن از ناحیه خداوند یعنی دور ساختن کسی را از رحمت خویش و از تمام مواهب و برکاتی که از ناحیه او به بندگان می‌رسد و اینکه بعضی از بزرگان اهل لغت گفته‌اند لعن در آخرت به معنی عذاب و عقوبت و در دنیا به معنی سلب توفیق است، در واقع از قبیل بیان مصداق می‌باشد؛ نه اینکه مفهوم لعن منحصر به این دو موضوع گردد.» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۵۲). لعن الهی به دنبال خود قساوت قلب انسان را به همراه دارد. «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً...» ۳۰ (مائده، ۱۳). قساوت قلب نیز با تضعیف اعتقادات و ایمان انسان ملازم است.

با انجام این عمل سوء، ذکر الهی ترک شده است؛ ترک ذکر الهی یعنی توجه به هواها و

۲۹ ای عیسی، به ستمگران بنی اسرائیل بگو: در حالی که مال حرام انباشته‌اید و بتها در خانه دارید مرا بخوانید؛ زیرا من عهد کرده‌ام هر کس که مرا بخواند، پاسخش گویم و اینکه دعای ستمگران را با لعن و نفرین اجابت کنم تا پراکنده شوند.

۳۰ پس آنان را به سبب پیمان شکنیشان لعنت کردیم و قلب‌هایشان را قسّی [و بسیار سخت] گردانیدیم... .

رشد و هدایت انسان است، بر عهده‌ی طلب روزی حلال می‌باشد. عدم آن یعنی خوردن مال حرام، سبب نقصان قابل توجهی در هدایت انسان است. هدایتی که با درجه اعتقادات و ایمان او مرتبط می‌باشد.

با توجه به حدیث قدسی، طیب بودن خوردن و نوشیدن انسان سبب قرار گرفتن انسان در محیط رحمت خاص پروردگار و حفاظت اوست. همانطور که در بحث مفاهیم گذشت، قدر متیقن طیب بودن، حرام نبودن مال انسان است. اگر از جمله شرطیه‌ی روایت، مفهوم مخالف گرفته شود، در صورت عدم طیب بودن مال، انسان از محیط رحمت و عنایت ویژه پروردگار و حفاظت او خارج می‌گردد. همانطور که در حدیث قدسی خطاب به حضرت عیسی علیه السلام بیان شد، خروج از این محیط انسان را به محیط لعنت الهی وارد می‌کند. ۳۶ این مطلب در بخش روایات ناظر به مال حرام تبیین خواهد شد.

۱.۲. فرمان به فرستادگان الهی

خوردن مال حلال چنان جایگاهی در مسیر هدایت دارد که خداوند حتی فرستادگان خود را دستور به آن داده است. «يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (۳۷ مؤمنون، ۵۱). یادآوری این فرمان

۳۶ «أَنْ أَجْعَلَ إِيَّاهُمْ لَعْنًا عَلَيْهِمْ حَتَّى يَتَفَرَّقُوا.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۳۲۲)

۳۷ ای پیامبران، از طیبات بخورید و عمل صالح انجام دهید؛ مسلماً من به آن چه انجام می‌دهید، دانایم.

فاقد آن آثار خواهد بود. از طرفی پرداختن به اهمیت خوردن مال حلال، نشان‌دهنده اهمیت نخوردن مال حرام در جریان هدایت انسان است. درجه ایمان و اعتقاد انسان بیانگر میزان هدایتیافتگی اوست. بنابراین اگر مدعا اثر قابل توجه و خاص مال حرام در اعتقادات انسان باشد، با بیان اهمیت خوردن مال حلال در جریان هدایت نیز قابل اثبات خواهد بود.

۱. آیات و روایات ناظر به اهمیت مال حلال

در ادامه به چندین نمونه از روایات ناظر به اهمیت خوردن مال حلال در نظام هدایت انسان اشاره خواهیم نمود.

۱.۱. حفاظت و رحمت الهی

در حدیثی قدسی آمده است: «يَا أَحْمَدُ إِنَّ الْعِبَادَةَ عَشْرَةٌ أَجْزَاءٌ تِسْعَةٌ مِنْهَا طَلَبُ الْحَلَالِ فَإِنْ أَطِيبَ مَطْعَمُكَ وَ مَشْرَبُكَ فَأَنْتَ فِي حِفْظِي وَ كَنْفِي.» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۳) «كَانَ اللَّهُ: رَحْمَةً. وَ أَذْهَبَ فِي كَنْفِ اللَّهِ وَ حِفْظِهِ أَيَّ فِي كَلَاءَتِهِ وَ حِرْزِهِ وَ حِفْظِهِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۰۸) شهید اول ۳۴ در کتاب «اللمعة الدمشقیة» بیان می‌کند که واژه‌ی «جزء» در کلام عرب فصیح و روایات، به معنای یک دهم می‌باشد. ۳۵ نه دهم از عبادات که سبب

۳۳ ای احمد، عبادت ده جزء دارد و نه جزء آن در طلب روزی و کسب حلال است و اگر تلاش نمودی که خوراکت پاک و حلال باشد، در پناه من خواهی بود.

۳۴ ابو عبدالله شمس‌الدین محمد بن مکی بن محمد شامی عاملی جزینی

۳۵ «أما الجزء فالعشر» (محمد بن مکی، ۱۴۳۰، ج ۱۳ ص ۲۱۲)

به اهمیّت تأثیر مال حرام بر اعتقادات انسان بررسی خواهد شد.

۲/۱. لعنت شدگان اهل کتاب

قرآن کریم عالمان اهل کتاب را در رابطه با عدم جلوگیری از حرامخواری در ملتهای خود مورد توبیخ و مذمت قرار داده است. «لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (مائده، ۶۳). «(قول)» در اینجا به معنی اعتقاد

است. «(مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۴۷). به عنوان یکی از موارد «قولهم الإثم»، در آیه بعدی به یکی از اقوال و اعتقادات ناحق یهودیان اشاره میشود. «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُودَةٌ...» (۴۰ مائده، ۶۴). توبیخ ایشان به جهت عدم نهي از حرامخواری در کنار مذمت ایشان در رابطه با عدم جلوگیری از اعتقادات گناه‌آلود مردم بیان شده است. آیهی مذکور به تناسب میان عمل سوء و اعتقادات انسان اشاره دارد.

بر اساس آن چه در حدیث قدسی گذشت، یهودیان به سبب خوردن مال حرام مورد لعن الهی قرار گرفتند. یهودیان گناهان دیگری نیز داشته‌اند. «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا

پروردگار به پیامبرانش در کتاب هدایت انسان، بیهوده نیست؛ خصوصاً، وقتی با فرمان به عمل صالح ملازم باشد. خوردن مال حلال مصداقی از عمل صالح بوده که به جهت اهمیّت آن به صورت جداگانه و مقدم بر آن ذکر شده است. به تبع آن، ضرر خوردن مال حرام نیز شدید است. این ضرر با توجه به مقدماتی که بیان شد، قطعاً متوجه اعتقادات انسان است.

۱/۳. ایمان به ولایت ولی الهی

امام صادق علیه السلام فرمودند: «إِنَّ وَلِيَّ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَأْكُلُ إِلَّا الْحَلَالَ؛ لِأَنَّ صَاحِبَهُ كَانَ كَذَلِكَ وَإِنَّ وَلِيَّ عُثْمَانَ لَا يَأْكُلُ إِلَّا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا؛ لِأَنَّ صَاحِبَهُ كَذَلِكَ.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۳۸۹) این روایت صریحاً به مسئله ایمان و اعتقاد به ولایت امام علی علیه السلام و پذیرش قلبی آن اشاره دارد. زمانی انسان میتواند به این اعتقاد حقیقی برسد که فقط از مال حلال استفاده کند. از طرفی دیگر اعتقاد باطلی چون حقانیت ولایت عثمان با اهمیّت ندادن به حلال یا حرام بودن مال ملازمه دارد. با توجه به آن چه در بحث تناسب میان اعمال و اعتقاد انسان گفته شد، در روایت مذکور این تناسب به وضوح دیده میشود.

۲. آیات و روایات ناظر به اهمیّت آثار مال

حرام

در این قسمت، برخی از آیات و روایات ناظر

۳۹ چرا دانشمندان نصاری و علمای یهود، آنها را از گفتار ناحق و خوردن مال حرام، نهي نمی‌کنند؟! چه زشت است عملی که انجام می‌دادند.

۴۰ و یهود گفتند: «دست خدا [با زنجیر] بسته است.»

۳۸ همانا، پیرو علی علیه السلام جز حلال نمیخورد؛ زیرا صاحب او بیشک چنین بود و همانا، پیرو عثمان اهمیّت نمیداد که حلال میخورد یا حرام؛ زیرا بی شک، صاحبش چنین بود.

يَعْتَدُونَ» ۴۱ (بقره، ۶۱) توییح باید نسبت به ریشه فساد و هلاککننده ترین گناهان صورت گیرد تا اصلاحکننده و احیاکننده باشد. از این رو، در مقام توییح، مسئله نهی از حرامخواری را بیان میشود.

به دنبال لعن الهی، لعن ملائکه جاری میگردد. ۴۲ روایتی در این رابطه از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، نقل شده است: «إِذَا وَقَعَتِ اللَّقْمَةُ مِنْ حَرَامٍ فِي جَوْفِ الْعَبْدِ لَعَنَهُ كُلُّ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ وَمَا دَامَتِ اللَّقْمَةُ فِي جَوْفِهِ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَكَلَ اللَّقْمَةَ مِنَ الْحَرَامِ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَإِنْ مَاتَ فَالْنَّارُ أَوْلَى بِهِ.» ۴۳ (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰) «نزل اوامر الهی کار فرشتگان است؛ یعنی در تدبیر جهان که به امر الهی انجام می گیرد، فرشتگان عامل اجرایی اند و اوامر خدا را پیاده می کنند.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۱). نزول رحمت خاص الهی و تقویت اعتقاد انسان با افزایش علم حقیقی نیز بر عهده ملائکه است. از

۴۱ چرا که آنان نسبت به آیات الهی، کفر می ورزیدند و پیامبران را به ناحق می کشتند. اینها به خاطر آن بود که نافرمان و متجاوز بودند.

۴۲ «أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ...» (آل عمران، ۸۷)

۴۳ چون لقمه ای حرام به شکم بنده داخل شود، همه فرشتگان آسمان و زمین او را لعنت کنند و تا وقتی که آن لقمه در شکم اوست خداوند به او نظر نماید، و هر کس لقمه ای حرام بخورد خشم خدا را برانگیخته است و اگر توبه کند خدا توبه اش را می پذیرد و اگر بمیرد (بی توبه) آتش دوزخ به وی نزدیک خواهد بود.

سویی دیگر، انسان با خوردن مقداری کمی از مال حرام (لقمه ای حرام) مغضوب درگاه الهی واقع میگردد. راه کسانی که مغضوب درگاه الهی میگردند از هدایت یافتگان جداست. ۴۴ این گونه است که خوردن مال حرام، حتی به مقدار بسیار کم (یک لقمه)، آثار مهلک و شدیدی بر اعتقادات انسان خواهد گذاشت.

۲/۲. عدم استجابت دعا

با وجود غضب و لعن الهی و لعن ملائکه، اجابت درخواستهای انسان ممکن نیست؛ چرا که دو حالت دارد. به جهت ضعف ایمان، درخواستهایی مخالف با مسیر هدایت خود دارد و یا این که درخواست حقیقی از اعتقاد راسخ و حقیقی بر میآید و این درخواستها صرفاً لقلقهی زبان اوست؛ برای آن تلاشی نکرده و قدمی برنمیدارد. در غیر این صورت، عدم استجابت مولای کریم، قبیح است. در حدیثی قدسی آمده است: «فَمِنْكَ الدُّعَاءُ وَعَلَيَّ الْإِجَابَةُ فَلَا تَحْتَجِبُ عَنِّي دَعْوَةٌ إِلَّا دَعْوَةٌ آكَلَ الْحَرَامَ.» ۴۵ (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۳۹) در نقلی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده است: «مَنْ أَكَلَ لُقْمَةً حَرَامٍ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَلَمْ تُسْتَجَبْ لَهُ دَعْوَةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا.» ۴۶

۴۴ «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (فاتحه، ۷ و ۶)

۴۵ [ای بنده ام،] از تو دعا کردن است و بر من اجابت نمودن که هیچ دعایی از من محجوب نمی ماند مگر دعای انسان حرامخوار.

۴۶ هر کس لقمه ای حرام بخورد، تا چهل روز نمازش قبول نشود و دعایش مستجاب نگردد.

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳، ص ۳۱۴) نکته مهم در اشاره به خوردن مقدار اندک مال حرام است که آثار فاحشی دارد. این مطلب نشان از تأثیر چشمگیر مال حرام در اعتقادات است.

۲/۳. تلبیهی خالی از ایمان و اعتقاد

امام صادق علیه السلام فرمودند: «إِذَا اِكْتَسَبَ الرَّجُلُ مَالًا مِنْ غَيْرِ حِلِّهِ، ثُمَّ حَجَّ قَلْبِي، نُودِي: لَا لَبِيكَ وَلَا سَعْدَيْكَ، وَإِنْ كَانَ مِنْ حِلِّهِ قَلْبِي، نُودِي: لَبِيكَ وَ سَعْدَيْكَ.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۶۸۰) بنابر سنت الهی، با اعلام اطاعت و یاری جبهه حق در حج، انسان پاسخ متقابل دریافت میکند. ۴۸ اگر انسان حرامخواری کند، این پاسخ را دریافت نمیکند. چرا که با این نافرمانی ضرر مهلکی به اعتقادات و ایمان او وارد شده است. بنابراین، این سخن او لقلقه‌ی زبانی بیش نیست.

۲/۴. عدم قبول شکر و تسبیح الهی

در روایتی از امام علی علیه السلام خطاب به کمیل بن زیاد آمده است: «يَا كَمِيلُ إِنَّ اللِّسَانَ يَبُوحُ مِنَ الْقَلْبِ وَالْقَلْبُ يَقُومُ بِالْغِذَاءِ فَانظُرْ فِيمَا تُغْذِي قَلْبَكَ وَ جِسْمَكَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ حَالًا لَمْ يَقْبَلِ اللّٰهُ تَسْبِيحَكَ وَ لَا شُكْرَكَ.» (۴۹)

۴۷ هنگامی فرد مالی را از [راه] غیر حلالش کسب کند و سپس حج به جا آورد و در آن تلبیه بگوید، به او ندا داده می‌شود که: «نه گوش به فرمانی و نه یاری میکنی.» و اگر از [راه] حلالش کسب کرده باشد و تلبیه بگوید، ندا داده میشود: «لبیک و سعدیک»

۴۸ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنَصَّرُوا لِلَّهِ يُخِزْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد، ۷)

۴۹ ای کمیل، زبان از قلب خبر دهد و قلب به خوراک بر

(عمادالدین طبری آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۸) زمانی تسبیح و شکرگزاری انسان قبول نمیگردد که برخاسته از ایمان و اعتقاد نباشد. اعتقاد و ایمان حقیقی انسان با خوردن مال حرام جمع نمیگردد. ایشان در رابطه با این نکته فرمودند:

«مَا كَانَ اللَّهُ [عَزَّ وَ جَلَّ] لِيُفْتَحَ عَلَى عَبْدٍ بَابَ الشُّكْرِ وَ يُغْلِقَ عَنْهُ بَابَ الزِّيَادَةِ وَ لَا لِيُفْتَحَ عَلَى عَبْدٍ بَابَ الدُّعَاءِ وَ يُغْلِقَ عَنْهُ بَابَ الْإِجَابَةِ وَ لَا لِيُفْتَحَ [عَلَيْهِ] لِعَبْدٍ بَابَ التَّوْبَةِ وَ يُغْلِقَ عَنْهُ بَابَ الْمَغْفِرَةِ» (۵۰) (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۵)

این شکرگزاری است که انسان را رشد و فزونی میدهد و نقطه مقابلی ندارد مگر کفر انسان. ۵۱ ملازمه خوردن مال حرام با کفر حقیقی و قلبی انسان، بیانگر تأثیر فاحش مال حرام بر اعتقادات انسان است.

۲/۵. در معرض هلاکت

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ لَمْ يُبَالِ مِنْ أَيِّ بَابٍ اِكْتَسَبَ الدِّينَارَ وَ الدِّرْهَمَ لَمْ أُبَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ النَّارِ اُدْخَلْتُهُ.» (۵۲) (مفید،

کار ایستاده است؛ پس در چیزی بنگر که قلب و جسمت را از آن غذا می‌دهی. اگر حلال نباشد، خدای متعال تسبیح و شکرگزاری تو را قبول نخواهد کرد.

۵۰ خداوند در شکرگزاری را بر بنده‌ای نمی‌گشاید که در فزونی نعمت‌ها را بر او ببندد، و در دعا را بر روی او باز نمی‌کند که در اجابت کردن را نگشاید، و در توبه کردن را باز نگذاشته که در آمرزش را بسته نگهدارد.

۵۱ «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم، ۷)

۵۲ خداوند عزَّ وَ جَلَّ می‌فرماید: «هر کس که باک ندارد از

وَيَلِكُمْ أَلَّا تَتَّصِتُونَ أَلَّا تَسْمَعُونَ» (۵۳) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۸) ریشه اصلی و جامع میان عصیانهای متعدّد سپاهیان یزید بن معاویه، حرامخواری است که امام علیه السلام به آن اشاره فرمودند. این عمل سوء به قتل ولی الهی و هلاکت ایشان منجر شد.

تأثیر اجتماعی مال حرام بر اعتقادات جامعه انسانی

علاوه بر تناسب میان اعمال و اعتقادات فرد، میان اعمال و اعتقادات افراد جامعه نیز تناسب برقرار است؛ چرا که در جامعه انسانی افراد از یکدیگر تأثیر پذیرفته و بر روی دیگر اثر میگذارند. افراد با اعمال و اعتقادات خود میتوانند زمینه‌ی هدایت و یا گمراهی دیگران را فراهم کنند. خوردن مال حرام به عنوان یکی از اثرگذارترین اعمال سوء نیز چنین است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ...» (۵۴) (توبه، ۳۴).

یکی از تأثیرات مهمّ افراد جامعه نسبت به

۵۳ وای بر شما! چه مانعی دارد که ساکت شوید و سخن مرا گوش کنید؟ جز این نیست که من شما را به راه هدایت دعوت میکنم؛ کسی که از من اطاعت کند هدایت می‌شود و کسی که نافرمانی نماید هلاک خواهد شد. شما امر مرا اطاعت نمی‌کنید، گوش به سخن من نمیدهید؛ زیرا شکم‌های شما از حرام پر شده و به قلب‌های شما مهر (قساوت) زده شده است. وای بر شما! آیا ساکت نمی‌شوید؟! آیا نمی‌شنوید؟ (ترجمه بحار)

۵۴ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بسیاری از دانشمندان [اهل کتاب] و راهبان، اموال مردم را به باطل می‌خورند و [آنان را] از راه خدا بازمی‌دارند.

۱۴۱۳، ص ۲۴۹). پس از عدم توجه به حلال یا حرام بودن مال، انسان به حرامخواری سوق پیدا میکند. با خوردن مال حرام اعتقادات انسان مضمحل میشوند. در این حالت، انسان کم کم به سمت نافرمانیهای دیگر گرایش پیدا میکند تا این که با ارتکاب آنها خود را به هلاکت میرساند. بنابراین، پس از حرامخوار شدن انسان، تفاوتی ندارد که وارد مسیر کدام عصیانها میگردد؛ بالاخره او با ادامه روند این جریان سقوط خواهد کرد.

۲/۶. قتل ولی الهی

با فرو افتادن انسان در ورطه سرکشیها، کار به جایی می‌رسد که با قرار گرفتن ولی الهی در مسیر عصیان او، به قتل وی همّت میگمارد. در باب نافرمانیهای بنی اسرائیل، حرامخواری به عنوان ریشه‌های از فسادهای ایشان شناخته شد. سرکشی ایشان نیز منجر به قتل انبیای الهی منجر گردید.

این حالت انسان نشان از مختوم شدن قلب اوست. حالتی که او هدایت‌پذیر نیست. نسبت به این مطلب، روایتی از امام حسین علیه السلام در واقعه کربلا نقل شده است که فرمودند: «وَيَلِكُمْ مَا عَلَيْكُمْ أَنْ تَتَّصِتُوا إِلَيَّ فَتَسْمَعُوا قَوْلِي وَ إِنَّمَا أَدْعُوكُمْ إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ فَمَنْ أَطَاعَنِي كَانَ مِنَ الْمُرْتَدِينَ وَ مَنْ عَصَانِي كَانَ مِنَ الْمُهْلَكِينَ وَ كُلُّكُمْ عَاصٍ لِأَمْرِي غَيْرُ مُسْتَمِعٍ قَوْلِي فَقَدْ مَلَأْتُ بُطُونَكُمْ مِنَ الْحَرَامِ وَ طَبَعْتُ عَلَى قُلُوبِكُمْ

چه راهی دینار و درهم به دست آورد، [من نیز] در روز قیامت باک ندارم که وی را از چه دری وارد آتش سازم.»

یکدیگر مربوط به تأثیر اعمال و اعتقادات

والدین در فرزندان خود می‌باشد؛ زیرا، از خردسالی در محیط ایشان تربیت میشوند و رشد می‌یابند. اگر پدر خانواده، از راه حرام کسب مال کند، فرزند نیز با گذشت زمان، نسبت به این بيمبالاتی عادت میکند. ۵۵ نه این که فرزند اختیاری در جهت هدایت خود نداشته باشد؛ اما زمینی سقوط با وجود نصرت کافی الهی برای او بیشتر فراهم است. در اینباره امام صادق علیه السلام فرمود: «كَسْبُ الْحَرَامِ يَبِينُ فِي الدُّرِّيَّةِ.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۶۸۰)

نتیجه

بر اساس مباحثی که بیان شد، عمل سوء که همان ترک ذکر الهی است، موجب کاهش خشوع انسان میگردد. پس از گذشت مدتی بر این مسلک حالت قساوت قلب ایجاد میشود؛ یعنی نفس انسان توانایی ادراک حقایق را از دست میدهد. قساوت قلب یعنی قرار گرفتن انسان در محیط لعن الهی که طرد شدن از عنایت و رحمت خاص پروردگار است. در چنین حالتی، حتی اگر او دعا کند، اجابت نمیشود. اگر پروردگار خود را تسبیح و شکر کند، قبول نمیگردد؛ چرا که با قساوت قلب، علم و ایمان حقیقی به خواسته‌ها، تسبیحات و شکرگزاریهای خود ندارد. اینها لقلقه‌ی زبانی بیش نیست؛ چرا که اگر پشتوانهی اعتقادی داشت، به انجام و مداومت بر ترک آن ملتزم

میگشت.

خوردن مال حرام یکی از مؤثرترین اعمال سوء در نابودی اعتقادات است که میتواند فرد و اجتماعی را به هلاکت برساند. علاوه بر آیات و روایاتی که ذکر شد، آیات و روایات و جریانهای تاریخی فراوانی درباره افراد و اقوامی که از طریق حرامخواری دچار تغییر عقاید خود شدند و به هلاکت رسیدند، نقل شده است که به همین اندازه کفایت میکنیم.

در پایان، مطالبی که گذشت، سیاستگذارها و برنامه‌ریزیهای دقیق مسئولین مربوطه در جهت ریشه‌کنی این مسئله در جامعه را میطلبد؛ چرا که هر برنامه دیگری در جهت رونق عبودیت در جامعه بدون توجه به ریشه کنی اعمال سوء، خصوصاً چنین عمل مهلکی، ناقص خواهد بود و سودی نخواهد بخشید. در ادامه، با سستی اعتقادات جامعه هر لحظه امکان سقوط و هلاکت بیشتر میگردد.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «عبادت همراه با حرامخواری مانند ساختن بنا بر روی ماسه است.» و در نقلی دیگر آمده است: «مثل ساختن بنا بر روی آب است.» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۳)

۵۷ «الْعِبَادَةُ مَعَ أَكْلِ الْحَرَامِ كَالْبِنَاءِ عَلَى الرَّمْلِ وَ قِيلَ عَلَى الْمَاءِ»

۵۵ «فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ...» (حدید، ۱۶)

۵۶ [آثار] کسب حرام در نسل آشکار می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ و رجایی، مهدی. (۱۴۱۰). غرر الحکم (تصحیح رجایی). قم - ایران: دارالکتاب الإسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت-لبنان: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۳. ابن فهد حلی، احمد بن محمد؛ و موحدی قمی، احمد. (۱۴۰۷). عدة الداعی و نجاح الساعی. قم - ایران: دارالکتاب الإسلامی.
۴. انصاریان، حسین. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن (انصاریان). قم - ایران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
۵. بروجردی، حسین؛ اسماعیل تبار، احمد؛ حسینیان قمی، مهدی؛ حسینی، احمد رضا؛ و مهوری، محمد حسین. (۱۳۸۶). منابع فقه شیعه. تهران-ایران: فرهنگ سبز.
۶. جعفر بن محمد (ع)، امام ششم. (۱۴۰۰). مصباح الشریعة. بیروت-لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). تفسیر تسنیم. قم - ایران: انتشارات اسراء.
۸. درویش پور، عابدین؛ کرامتی معز، هادی؛ عبدالهی، سامان؛ و صمدیار، حسین. (۱۳۹۶). رابطه رزق حرام با بزهکاری و تاثیر آن بر جلوه های فردی و اخلاقی اشخاص در آیات و روایات. پژوهش های اخلاقی، ۲۹(۸)، ۳۹۷-۴۱۶.
۹. دهخدا، علی اکبر؛ شهیدی، جعفر؛ مهرکی، ایرج؛ ستوده، غلامرضا؛ و سلطانی، اکرم. (۱۳۹۰). لغت نامه. تهران-ایران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم - ایران: الشریف الرضی.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸). أعلام الدین فی صفات المؤمنین. قم - ایران: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر؛ و محقق، مهدی. (۱۳۸۶). مقدمة الأدب. تهران-ایران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۱۳. شریف الرضی، محمد بن حسین؛ و صالح، صبحی. (۱۴۰۴). نهج البلاغة. قم - ایران: مؤسسة دار الهجرة.
۱۴. شریف الرضی، محمد بن حسین؛ و دشتی، محمد. (۱۳۷۹). نهج البلاغه / ترجمة دشتی. قم - ایران: مشهور.
۱۵. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۳۰). موسوعة الشهيد الأول. قم - ایران: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیة. قم المقدسة. معاونیة الابحاث. مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیة.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین؛ و موسوی، محمد باقر. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (ترجمه). قم - ایران: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.

۱۷. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰). مکارم الأخلاق. قم - ایران: الشریف الرضی.
۱۸. طه، عثمان. (بی‌تا). قرآن.
۱۹. عمادالدین طبری آملی، محمد بن علی. (۱۳۸۳). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی. نجف-عراق: المطبعة الحیدریة.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد؛ و رافعی قزوینی، عبد الکریم بن محمد. (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم - ایران: مؤسسة دار الهجرة.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ درایتی، محمدحسین؛ و مرکز بحوث دار الحدیث. قسم احیاء التراث. (۱۴۲۹). الکافی. قم - ایران: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. سازمان چاپ و نشر.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ غفاری، علی اکبر؛ و آخوندی، محمد. (۱۴۰۷). الکافی. تهران-ایران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ مسترحمی، هدایت‌الله؛ غفاری، علی اکبر؛ بهبودی، محمدباقر؛ مصباح یزدی، محمد تقی؛ محمودی، محمدباقر؛ ... تیلور، جرینث. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت-لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. مستمع، مجید؛ و احمدی، حسین. (۱۳۹۸). عوامل بینشی گرایش به مال حرام ازدیدگاه اسلام. معرفت، ۲۵۶(۲۸)، ۴۹-۶۱.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۴). اخلاق در قرآن. قم - ایران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۸). پیام مولا از بستر شهادت. قم - ایران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۵). جهان شناسی. قم - ایران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۲۸. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). الإختصاص. قم - ایران: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). ترجمه قرآن (مکارم). قم - ایران: انتشارات اسوه.
۳۰. مکارم شیرازی؛ جمعی از نویسندگان؛ و آشتیانی، محمدرضا. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران-ایران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. نباطی عاملی، علی بن محمد؛ و بهبودی، محمدباقر. (۱۳۸۴). الصراط المستقیم إلى مستحقی التقدیم. نجف-عراق: مكتبة المرتضویة.
۳۲. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم - ایران: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۳۳. هاشمی علی آبادی، سیداحمد. (۱۳۹۷). تحلیل ابعاد تاثیرگذاری لقمه حرام در شخصیت انسان با تاکید بر آیات و روایات. پژوهش نامه اخلاق، ۴۰(۱۱)، ۱۰۷-۱۲۶.