



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - تخصصی

حبل المتین

سال دوازدهم، شماره ۴۹ - زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت

مدیر مسئول: مهدی غلامعلی

سر دبیر: ابوالفضل قاسمی

ویراستار: رضا اخوی

صفحه آرا: حسن محسنی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

افرا، شیخ خلیل	عضو شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت
بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم	دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی
سلامی، علی‌احمد	استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی
قادری، قادر	عضو شورای برنامه‌ریزی مدارس علوم دینی اهل سنت
لکزائی، نجف	استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
مبلغی، احمد	دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی
مؤمنی، عابدین	دانشیار دانشگاه تهران
میراحمدی، منصور	استاد دانشگاه شهید بهشتی

نشانی: تهران، خیابان رازی، نبش یاسمن، پلاک ۱۵، تلفن: ۶۳۴۹۷۰۰۰

وبسایت فصلنامه: www.hablolmatin.dmsonnat.ir

پست الکترونیکی: hablolmatin@dmsonnat.ir

شماره مجوز انتشار فصلنامه حبل المتین: ۳۴۷۱۹/۹۱ مورخ ۱۳۹۱/۱۱/۱۶

فهرست عناوین

- ۷.....سرمقاله
- خوانش نوین صلح و جهاد در تفسیر آیه ۶۱ سوره انفال از دیدگاه صلاح عبدالفتاح
الخالدي.....۹
- محمود کریمی، عاطفه زرسازان، سید احسن حسینی
- ۳۱.....معراج خاتم الأنبياء ﷺ در کلام خاتم الشعرا
- عبدالغفور جامی رودی
- ۵۱.....قربان احکام روزه در مذاهب پنجگانه
- دکتر مؤمنی، فرزاد شریفی
- ۶۱.....قیاس در عبادت
- سید ادريس قيصری
- ۸۱.....«داوری» در اختلافات زوجین از منظر دین و سیاست گذاری ایران
- ابراهیم جهانی
- ۹۹.....روایتی از زندگی یک فقیه تحولگرا
- علی صارمی

سرمقاله

اسلام، دینی جهانی است که در پی برقراری عدالت، آرامش و کرامت انسانی است. به اذعان تمام مسلمانان، پیامبر اکرم ﷺ همواره در تلاش بود تا مسلمانان را به هم پیوند دهد و از تفرقه و اختلاف دور کند. در دنیای معاصر، در شرایطی که دشمنان اسلام همواره در تلاش اند تا میان مسلمانان شکاف ایجاد کنند، ضروری است که بازخوانی آموزه‌های وحدت‌بخش اسلامی در اولویت قرار گیرد.

امروزه مفهوم وحدت اسلامی نه تنها یک ضرورت، بلکه یک آرمان استراتژیک به شمار می‌رود. وحدتی که می‌تواند از دل آن تمدن اسلامی دوباره شکوفا شود؛ تمدنی که در طول تاریخ، در سایه همگرایی مسلمانان، افتخارات بزرگی را در عرصه‌های علم، فرهنگ و تمدن بشری رقم زده است. باور داریم که وحدت مسلمانان نه تنها در سطح جهانی، بلکه در داخل جوامع اسلامی، می‌تواند نویدبخش احیای یک تمدن بزرگ و جهانی باشد؛ تمدنی که در آن مسلمانان با هم‌افزایی و همبستگی خود، آینده‌ای روشن و با عزت برای بشریت رقم بزنند.

در این شماره از مجله حبل‌المتین، برخی موضوعات مناسبتی ماه مبارک رمضان و نیز دیگر محتواهای وحدت‌بخش و تقریبی ارائه شده است.

امید است که با ارائه مقالات و مباحثی عمیق که برگرفته از تراوشات فکری و علمی نویسندگان و پژوهشگران اهل سنت است، نقشی هرچند کوچک در تحقق این هدف بزرگ ایفا کرده و مسلمانان را به سوی وحدت و همگرایی بیشتر هدایت کند. ان شاء الله.

خوانش نوین صلح و جهاد در تفسیر آیه ۶۱ سوره انفال از دیدگاه صلاح عبدالفتاح الخالدی

محمود کریمی^۱، عاطفه زرسازان^۲، سید احسن حسینی^۳

چکیده

از دیدگاه قرآن کریم «صلح» و «سلم» راهکار گفتمان تمدن ساز حل بحران و چالش‌های پیش آمده، قبل و بعد جهاد با دشمنان، در حوزه داخلی و بین‌المللی است که آن همواره مقدم بر جهاد و جنگ است. آنچه در فرایند صلح ضروری است، این است که صلح به نفع مسلمانان تمام شود؛ زیرا خداوندگار، سلامت و ضمانت چنین صلحی را به مسلمانان در برخورد با جنگ‌طلبان، به‌عنوان امتنان الهی، در امنیت و برتری با کلمه «أعلون» نوید می‌دهد. رویکرد صلح‌طلبی، دوستی، پرهیز از جنگ و خشونت و نفرت پراکنی، از منظر قرآن و سنت، فطری و مشترک ادیان است. متفکران تاریخ ادیان و اقوام و مذاهب، صلح عادلانه و مقتدرانه را ارزش ویژه در حیات انسانی اندیشیده‌اند تا بشر همواره از جنگ و ناامنی و کشتار گریزان بوده و چاره را در صلح و امنیت و عدالت‌خواهی بیابد. از این رو، مقدمه تحقق صلح، در شناسایی و احترام به حقوق انسان، عدالت‌خواهی و زدودن ستم و تبعیض و تجاوز و رعایت آزادی‌های عقلایی است که مبنا و معرف تمدن اسلامی است. «صلاح عبدالفتاح الخالدی» از رهبران پرنفوذ اخوان المسلمین، در تفسیر اصلاحی اجتماعی آیه ۶۱ سوره انفال، رویکردی دیگر از صلح و سلم و جهاد دارد. این مقاله با مطالعه کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی، به نقد و بررسی خوانش نوین وی از صلح و سلم و جهاد می‌پردازد.

کلیدواژه‌گان: خوانش صلح، سلم، جهاد، عدالت، تمدن.

۱. دانشیار دانشگاه امام صادق (علیه السلام) تهران Karimiimahmoud@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی تهران zarsazan@gmail.com

۳. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی تهران d.hosaini@gmail.com

مقدمه

مبادی و مبانی تمدن اسلامی برای تمام حوزه‌های حیات بشری دارای مؤلفه‌ها و بسترهایی است که حاصل آن‌ها، رحمت خداوند برای انسان‌هاست. گستردگی تمدن اسلامی، حوزه‌های مختلف: تعلیم و تربیت، جامعه، اقتصاد، اخلاق، خانواده، سیاست، استعمار و آبادانی زمین، صلح و جهاد و جنگ و... را شامل می‌شود تا ارمغان آن برای بشریت، امنیت و صلح، تعامل و انسان‌دوستی، برابری و مساوات، عدالت، خردورزی و دانش، پرهیز از تعصبات و افراطی‌گری‌ها و سعادت‌مندی در سایه توحید و عبادت خداوند متعال باشد. از طرفی، فطرت انسان بر اساس خداباوری، کرامت انسانی و عدالت سرشت گردیده که ملخص آن، فهم و درک و شناخت صحیح از قرآن و سنت و عمل به آن برای معرفی و تفوق تمدن اسلامی است.

با این وصف، تمدن نوین اسلامی خود در میان تمدن‌های ایران و روم و یونان و هند ظهور یافت و مقتدرانه و حکیمانه، با هدایتگری قرآن کریم و رهبری مشفقانه نبی مکرم اسلام ﷺ، بر سایر تمدن‌ها سیطره یافت. اما اینکه به باور مسلمانان دین مبین اسلام و فرهنگ و آداب آن، تمدن ساز شده است، به هدایت‌گری و دعوت‌گری کلام الهی و استواری آن از هرگونه شک و انحراف برمی‌گردد و اصولاً زمانی این بستر تمدنی تحقق می‌یابد که مسلمانان به اصل قرآنی خود بازگشته و با بیداری و هوشیاری، به فرامین الهی و معارف اصیل آن عمل کنند (مظفری، ۱۳۸۹: ۶۹).

قرآن کتاب هدایت الهی به‌سوی زندگی سالم دنیا و سعادت در آخرت است و به عدالت اجتماعی رهنمون می‌سازد، تا انسان‌ها از حقوق خود برخوردار بوده و به حقوق دیگران تجاوز نکنند. از این‌رو، جهان‌بینی و تکالیفی که از جانب قرآن به انسان ارائه می‌گردد، همگی عهده‌دار زیربنای اجتماعی سالم، همراه با صلح و امان هستند که از آن به صراط مستقیم الی الله تعبیر می‌شود.

فهم و تفسیر آیات قرآن کریم، مستلزم تلقی صحیح از معانی و مفاهیم هر یک از واژگان قرآنی در کنار یکدیگر و توجه به سایر کلمات همسو و سیاق و قرائن دارد. ضرورت بحث پیرامون فهم صحیح آیات، بدین جهت است که بدون تشخیص معانی

آن‌ها، استفاده از مفاهیم عالیۀ قرآن به درستی ممکن نیست (معرفت، ۱۳۸۶ش: ۳).
تفسیر که در اصطلاح مفسران، کشف، پرده‌برداری و زدودن از ابهامات کلمات دشوار و جمله‌های قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آن‌ها، با هدف دست یافتن به مراد جدی خداوندگار بر اساس قواعد و اصول آن است، (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۱۹۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۹۵ش: ۱۳/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ش: ۴/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۷ش: ۱۹/۱؛ نجمی و هریسی، ۱۳۶۱ش: ۲۹۸ و ۳۰۸)؛ استفاده از منبع و ابزار خاص، در کیفیت استخراج معانی و مقاصد قرآن به روش قرآن به قرآن یا قرآن به سنت را می‌طلبد که معمولاً با جهت‌گیری‌های عصری و اسلوب پردازش بر اساس عقاید، نیازها، ذوق و سلیقه و تخصص علمی مفسر و جهات تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، فقهی، ادبی، سیاسی، علمی، جهادی، اخلاقی، اجتماعی نیز همراه است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶ش: ۲۲-۲۳). از این رو، فهم قرآن در گرو ارائه تفسیر درست و صحیح و اقرب به مراد خداوندگار ضروری می‌نماید.

۱۱ حسب‌المتن

مفسران قرآن کریم در دوره معاصر، نظر به اهمیت مسائل اجتماعی و حوادث آن و از سویی، بازگشت به قرآن با احیای مجدد آن به درون جامعه، با دو روش تفسیر ترتیبی و پیگیری یک موضوع در آیات و سوره‌های مختلف، به جمع‌آوری و نتیجه‌گیری مسئله پژوهش خود برآمده‌اند. تفسیر اجتماعی دوره معاصر، از شاخه‌های تفسیر اجتهادی است که با اقبال گسترده مفسران معاصر روبه‌رو شده است، به‌طوری‌که کم‌تر تفسیری در دوران معاصر از این گرایش تهی است (آشوری، ۱۳۷۳ش: ۱/۶۵۰).

براین اساس، گرایش اجتماعی از گرایش‌های تفسیر نوین با سابقۀ نزدیک به یک قرن، به دنبال دست یافتن تفسیری به‌روز از قرآن یا دین به شکل جدید، متناسب با زمان و پاسخگو نمودن آن برای حل مسائل و مشکلات اجتماعی است که گاه مفسر برای اثبات نظریۀ خود، به آفت تفسیر به رأی مبتلا می‌شود. دکتر ذهبی، آزادی زیاد از عقل در تفسیر اجتماعی و برخی حقایق شرعی را به‌صورت مجاز یا تمثیل تفسیر کردن، از جمله اشکالاتی دانسته که به‌سوی روش معتزله می‌رود (ذهبی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۰/۲)، حال آنکه گسترش عقل‌گرایی در این گرایش که جلوی روایات ضعیف و جعلی را در تفسیر می‌گیرد، از امتیازات این نوع تفسیر برشمرده می‌شود (معرفت، ۱۴۰۹ق: ۴۵۳/۲). از سویی، اظهار دقائق تعابیر قرآنی و سپس بیان آن‌ها با اسلوبی زیبا و ادبی و تطبیق آن‌ها با هستی و حیات و سنن اجتماعی موجود در جامعه و تقریب آن

به فهم همگان، باعث شده که این گرایش شیوه ادبی - اجتماعی هم نامیده شود (معرفت، همان: ۴۸۱).

گرایش اجتماعی تفسیر، گاهی با جهت گیری های عصری همچون جهادی، تربیتی، ارشادی و تقریبی همراه شده و حرکت های انقلابی و اصلاحات اجتماعی را پیگیری کرده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶: ۳۴۸).

مفسران و دانشمندان علوم قرآن به جهت فهم مراد الهی، رسالت تفسیر قرآن پس از پیامبر اسلام ﷺ را عهده دار شده اند. قرآن به عنوان مبنای تمام ادله شرعی و فقهی مسلمانان، همواره نیازمند تفاسیر، تبیین ها و تأویلات صحیح است. با توجه به کثرت مفسران در روش ها و گرایش ها، تفاسیر آنان عاری از اشتباه و خطا نیست. عده ای نیز مسئولیت شاذ زدایی آراء و تفسیر قرآنی و تصحیح فهم درست آیات و شبهه زدایی از اتهامات و افتراهایی که متوجه قرآن کریم است را برعهده گرفته اند. از سویی، ارائه تفسیر درست و صحیح از صلح و سلم و جهاد که از کلیدواژه های بحث برانگیز معاصر است، ضرورتی ایجاد کرده تا در رهیافت آن از جنگ و خشونت، پرهیز گردیده و بشریت با تعامل در کنار هم، در صلح و دوستی زندگی کند.

از آنجاکه بعضی آیات، ناهمسو با مراد و مقصود کلام الهی تفسیر شده و مورد استناد اشتباه عده ای از معاصرین قرار گرفته است، بنابراین ضرورت دارد دقت شود تا مبادا این آیات برای عده ای بهانه و تمسکی شود که از نتایج، استنباط و قرائات، برداشت سوء داشته باشند و به تبع، عده ای با تتبع و تقلید از آن ها، رویه غلط آنان را دنبال کرده و از هدایتگری و تربیت و فهم صحیح آیات قرآن دور بمانند.

صلاح عبدالفتاح الخالدی، اندیشمند قرآن پژوه معاصر در مجموعه آثار قرآنی خود، به اهمیت اصلاحاتی در فهم برخی آیات قرآن، با ارائه تفسیری اصلاحی اجتماعی با موضوعات و مفاهیم متنوعی چون: «ایمان و عقیده، صلح طلبی، جهاد، دشمن شناسی، نصرت مظلوم، دعوت به عمل و حرکت، پاسخ به شبهات معاندان دین اسلام، حمایت از مسائل امت اسلام با محوریت بازپس گیری فلسطین از اشغالگر و رد هرگونه سازش قدیم و جدید با اشغالگر، اسرائیلیات معاصر و...»، همت گماشته و هدف اصلی خود را روشن ساختن اشتباهات صورت گرفته از گذشته، در فهم برخی آیات قرآن می داند که مقصود و هدف کلام وحی نبوده و اکنون موجب فهم خاطی از رسالت و هدایت قرآن شده و ضروری است این آسیب ها شناسانده شود تا از هرگونه تحریف و رأی فاسد و

ناصواب پرهیز گردد. پژوهش حاضر به نقد و تحلیل خوانش وی از تفسیر آیه ۶۱ سوره انفال، در ارائه دیدگاه درست و صحیح از صلح و جهاد می‌پردازد.

رویکرد تمدنی خوانش صلاح عبدالفتاح الخالدی از صلح و جهاد در تفسیر آیه ۶۱ سوره انفال

«صلاح عبدالفتاح الخالدی» در مجموع آثار قرآنی خود که نزدیک ۴۴ اثر است، پیرامون مسائل روز جامعه اسلامی آراء و دیدگاه‌های مختلفی با نگاه به تفسیر اصلاحی اجتماعی از قرآن کریم ارائه می‌دهد. یک نمونه آن، خوانش وی از صلح و جهاد در پرتو تفسیر این آیه است: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱)؛ اگر آنان به صلح گرایش نشان دادند، تو نیز بدان بگرای (و در پذیرش پیشنهاد صلح تردید مکن و شرایط منطقی، عاقلانه و عادلانه را بپذیر) و بر خدای توکل نمای که او شنوای (گفتار و) آگاه (از رفتار همگان) است».

مخلص برداشت وی از آیه این است:

۱. الخالدی، پیشنهاد صلح و سلم به دشمنان اسلام درگیر جنگ با مسلمانان را در صورت شکست یا پیروزی، مغایر با تفسیر آیه ۶۱ سوره انفال می‌داند و تنها زمانی صلح را می‌پذیرد که پیشنهاددهنده و متمایل صلح، دشمنان آنان باشند، آن‌هم در شرایطی که دشمنان در حالت شکست یا سستی و ضعف قرار گرفته و تنها در این صورت است که پذیرش صلح و سلم، بر مسلمانان واجب می‌گردد. بنابراین در شرایط پیروزی و دست برتر داشتن، پذیرش صلح و سلم و یا پیشنهاد آن از طرف مسلمانان، تفسیر و کارکردی انحرافی از مراد و مقصود خداوندگار است و باید از آن پرهیز کرد و در این صورت است که جهاد و جنگ، در مقابل صلح و سلم قرار می‌گیرد (الخالدی، ۱۹۸۶م: ۲۳۳).

۲. الخالدی، مسلمانان معاصر را به جهاد علیه دشمنان دین اسلام و بازپس‌گیری سرزمین‌های آنان، از جمله فلسطین برانگیخته و عملکرد مسلمانان امروزی را چون منافقان و متخلفان عصر رسالت می‌داند که فریضة جهاد را به فراموشی سپرده‌اند. وی ضرورت احیای جهاد در عصر حاضر را، پیروی از سنت پیامبر اسلام ﷺ در دعوت به حفظ اسلام، علاج ضعف و سستی آنان و ابطال مکاید و اطماع و نیات دشمنان آنان می‌داند.

بنابراین، امروزه هرکسی به هر شیوه‌ای «صَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» داشته و از دین خدا

کراحت ورزیده و با سنت رسول الله ﷺ مخالفت و دشمنی نماید، جهاد و جنگ علیه او تحقق می‌یابد (الخالدی، ۲۰۱۲م: ۲۸۶).

۳. الخالدی، ضمن تأکید بر احیای فریضه جهاد در دوره معاصر، جهاد معاصر را در رویارویی و اعلام جنگ در بیرون راندن اشغالگر و ازاله آن‌ها از سرزمین فلسطین می‌داند. وی در بیان سیر تاریخی آیات جهادی سوره اسراء، مرحله اولیه رویارویی مسلمانان و ازاله آنان از سرزمین اسلامی را، به دوران بعثت و اخراج یهود از مدینه تفسیر کرده و مرحله دوم احیای آیات جهاد را، در مقابله و بیرون راندن اشغالگران قدس شریف تفسیر می‌نماید و با تعبیر ازاله فساد ثانی، از آن‌ها نام می‌برد (الخالدی، ۱۹۹۴م: ۱۸۴-۱۸۵).

۴. الخالدی، پیرامون اشغالگر معاصر سرزمین قدس یعنی یهود، در ادامه دیدگاه تفسیری خود از آیه ۶۱ سوره انفال، چنین می‌آورد: همانا کسی که از منظر قرآن به یهود می‌نگرد، هیچ‌وقت فریب آنان را نمی‌خورد و کسی که توشه خود را در جهاد با یهود از قرآن می‌گیرد، هیچ‌گاه خسته نمی‌شود و کسی که با قضیه فلسطین بر اساس حقائق قرآنی برخورد کند، هیچ‌وقت حاضر به مصالحه و گفتگو با اشغالگر نخواهد بود. ما در این باره از مسلمانان می‌خواهیم که قرآن را به نطق کشانده و آنان را از سرزمین مقدس بیرون رانده و آزادی فلسطین را از نهر تا بحر محقق سازند (الخالدی، همان: ۱۹۳).

۵. الخالدی تنها راه حل قضیه فلسطین را جهاد تا پیروزی یا شهادت در جنگ با اشغالگر می‌داند و آیه: «ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده: ۲۳) را مستمسک قرار می‌دهد که مسلمان تمام قدرت و توانایی و امکاناتش را در راه جهاد و جنگ با یهود صرف کند (الخالدی، ۱۹۸۹م: ۷۲). وی جهاد و جنگ را ذیل آیه محاربه، از نو مورد تأکید قرار می‌دهد (الخالدی، ۲۰۱۴م: ۸۵-۸۸).

۶. صلاح عبدالفتاح الخالدی مقصود از جهاد و جنگ با سران کفار و دشمنان را از آن کسانی می‌داند که در مقابل اسلام و انتشار آن ایستاده و ملت‌ها و پیروانشان را از این رحمت الهی بازمی‌دارند. بنابراین ارتباط جهاد و جنگ پیامبر اسلام ﷺ را در رحمت للعالمین بودن ایشان و به خاطر نجات و رهایی ملت‌های مستضعف کافر، از تحت امر کفار می‌آورد و به آیه ۱۰۷-۱۰۸ سوره انبیاء اشاره می‌کند که می‌فرماید: «وَوَ

مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»
(الخالدي، ۲۰۱۲: ۲۷۵-۲۷۶).

بررسی گستره کلیدواژه‌های تمدن ساز و بحث برانگیز صلح، سلم، جهاد

صلح در اسلام از اولویت و اصالت مکتب الهی و مؤلفه انسانی در حقوق بین الملل برخوردار است. رعایت مقدمات و شرایط جهاد، به زندگی در صلح و همزیستی مسالمت آمیز و رسیدن به آزادی و امنیت می انجامد. در قرآن، اصل و امر بر صلح مقتدرانه و عهد و پیمان (مهاده) با دشمنان است و تنها در صورت تجاوز به حقوق و کرامت انسانی و عهدشکنی و خیانت، جنگ و جهاد واجب می گردد. با این وصف، تجربه تاریخی حکایت از آن دارد که «برداشت و فهم‌های ناصواب از کلام الهی، رشد و گسترش تعصب و جاهلیت، تمسخر و توهین و تخریب، تقویت و سیطره یک فرهنگ و دین و مذهب و قومیتی در کنار تضعیف فرهنگ و دین و مذهب و قومیت دیگر، صدور حکم تکفیر و جنگ و جهاد، حجت دانستن مطلق متون تاریخی، نص گرایی بدون تحلیل سندی و محتوایی، نژادپرستی و ملیت گرایی منفور، سیاسی کاری و استفاده ابزاری از اسناد و نهادهای حقوق بشری، نبود عزم راسخ در حل عادلانه حقوق اقلیت‌ها و اقوام و مذاهب، وابستگی سیاسی و اقتصادی، تقسیم بندی ناهمگون مرزهای سرزمینی پس از فروپاشی دولت عثمانی، نادیده گرفتن عدالت اسلامی، پراکندگی اقوام و ادیان و مذاهب به دنبال سیاست سلطه گری دول غرب پس از فروپاشی دولت عثمانی، چالش عادی سازی قدیم و جدید «سیاسی، اقتصادی، امنیتی» با رژیم اشغالگر، زندانی و تبعید سران و احزاب اسلام گرا به بهانه نقض حاکمیت و استقرار امنیت ملی، فراموش کردن گفتمان قرآنی میان پیروان ادیان و مذاهب و اقوام برای رسیدن به صلح عادلانه، تنش های خاکی و آبی و مسئله حق آبه ها»، از جمله عوامل از بین برنده صلح عادلانه، امنیت پایدار و عدالت محوری در جوامع اسلامی است که در دوره معاصر، نمود آن در انواع جنگ طلبی ها و مقاومت ملت ها برجسته شده است (عبدربه، ۱۴۰۲ق: ۱۰۷؛ میرموسوی، و حقیقت، ۱۳۹۵ش: ۲۱۵).

از سویی، تلاش برای اعطای حق و توزیع عادلانه مواهب، توجه به اصل مساوات و رفع موانع تبعیض، آزادی تفکر و اندیشه بر اساس بینش و بصیرت و احترام متقابل، آزادی در انجام مراسم و اعیاد مذهبی، خودانضباطی و آگاهی از حقوق شهروندی، فرهنگ سازی، نیاز به یکدیگر در قالب اصولی چون تعاون و ایثار و اتحاد و دوستی،

توجه به منافع مشترک مادی و معنوی امت اسلامی، توجه به اصل امت واحده، احیا، رشد و گسترش ارزش‌های اخلاق مدار انسانی، حاکمیت عدالت اسلامی به‌عنوان تنها راه‌حل در مواجهه با مشکل اقوام و ادیان و مذاهب، توجه به اصول گفتمان‌های قرآنی برای حل اختلافات، توجه به مشارکت حداکثری اقوام و اقلیت‌های دینی و مذهبی به‌عنوان فرصت و نه چالش و...، (عبدربه، همان: ۱۱۷؛ میرموسوی، همان: ۲۱۷)، بخشی از راهکارها و راهبردها برای حل مشکل و برون‌رفت از وضعیت موجود (جنگ‌طلبی) و رساندن جامعه به مطلوب نهایی (صلح‌طلبی)، با چشم‌انداز صلح عادلانه و شکل‌گیری تمدن اسلامی است.

در تفسیر آیات قرآن کریم بدون توجه به قرائن نقلی و عقلی، نباید صرفاً به ظواهر آیات تمسک و آیات را با حمل بر ظاهرشان تفسیر کرد. برای مثال در تفسیر آیات جهاد و جنگ مانند آیه: «تَبَّ عَلَیْكُمْ الْفِتَالُ» (بقره: ۲۱۶) و آیه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ» (توبه: ۵)، اگر به این مؤلفه بسنده نگردد، دیگر آیاتی که در باب صلح و تعامل و دوستی و اخلاقیات انسانی و غیره مطرح گردیده است، مقصود و مراد قرآنی و رحمت و جهانی بودن دین اسلام فراموش می‌شود.

جهاد

جهاد از احکام حیات‌بخش اجتماعی اسلام است و در آیات متعددی با شرایط و ضوابطی خاص بر مؤمنان واجب می‌شود، از این‌رو نباید برای توجیه اهداف و منافع گروه و عقیده‌ای، نگاه گزینشی به آیات جهاد داشت، بلکه باید آن‌ها را همراه آیات متناظر تفسیر کرده و صلح و دوستی و تعامل را بر جنگ و جهاد ارجحیت داد.

از منظر قرآن حتی جنگ و جهاد با کافران و دشمنان نیز بدون ضابطه نیست، کافر حربی گاهی به دلیل پیمانی خاص در صلح و سلم قرار می‌گیرد. در نتیجه به‌صرف اتهام کفر نمی‌توان حکم جهاد و جنگ صادر کرد، زیرا اسلام آیین رحمت، حکمت، صلح و آشتی و آسانی است و جهاد و صلح آن نیز باید در چارچوب عقل و حکمت تفسیر شود. عملکرد برخی از گروه‌های اسلامی در تمسک به ظواهر آیات جهاد، نادیده گرفتن آیاتی است که بر عفو و گذشت، صلح و سلم و پیمان با دشمنان دلالت دارند، تا سیمایی نابخردانه و جاهلانه از دین رحمت و حکمت اسلام به دیگران عرضه کنند.

مشرک دانستن مسلمان و غیرمسلمان را صحیح توهم کرده، تا قتل و جنگ با آن‌ها را توجیه نمایند، غافل از اینکه این آیات با توجه به آیات دیگر بیان می‌کنند که مراحل دعوت، حقوق انسان‌ها، آزادی و عدالت، استدلال باید رعایت گردد و تا حد امکان به مهاده، عهدنامه و وفای به عهد منجر گردد و جنگ اتفاق نیفتد؛ زیرا اسلام دین عقده‌گشایی و انتقام نیست، بلکه دین فُتُوْت، کرامت، سِمَاحَت و بزرگواری است.

در قرآن آیاتی مانند آیه ۶۴ سوره آل عمران: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»، وجود دارد که صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، دوری از جنگ و خشونت و پرهیز از تحمیل عقاید در بین انسان‌ها، حول محوریت یگانگی خداوند و عبادت برای او را به بشریت به‌عنوان راهکار ماندگار معرفی می‌کند. در حوزه درون دینی از احمد بن حنبل نقل است: با ذکر شهادتین، فرد در زمره اهل اسلام قرار می‌گیرد و خون و مال و ناموس او محترم و محفوظ است (ابن کثیر، ۱۹۸۷ق: ۱۸۷).

پیشینه لغوی و اصطلاحی صلح، سلم و جهاد

راغب اصفهانی: از بین بردن و برداشتن کدورت‌های موجود بین مردم و آشتی کردن را در معنای لغوی صلح می‌آورد و در اصطلاح بیان می‌دارد که اصلاح انسان به‌وسیله خداوند، از سه طریق انجام می‌گیرد: ۱. با صالح کردن آفرینش او؛ ۲. با از بین بردن و برداشتن فساد از او بعد از آفرینشش؛ ۳. با امر کردن او به انجام کاری یا نهی او از کاری که صلاح او در آن است.

وی در بیان معنای لغوی و اصطلاحی «سلم» به: سالم بودن از بیماری‌های ظاهری و درونی، سلامتی، سخن راست، تسلیم رضایت خداوند، سالم بودن از بند شیطان و بالاخره، وارد شدن در صلح و آرامش به شیوه اعتراف در امان و ایمان، همراه با اعتقاد قلبی و وفای با فعل در تمام اموری که خداوند مقدر کرده است، اشاره می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق: ۴۹۰-۴۲۱).

سلم از واژگان همسو با صلح است که بر آشتی، صلح، سازش و مسالمت معنی شده است. راغب سه کلمه «سلام، سلم و سلم» را به صلح معنی می‌کند (همان: ۲۴۰).

صرف‌نظر از معنای اصطلاحی جهاد در اسلام که بر پایه دفاع از دین در مبارزه با دشمنان اسلام با جان و مال و دارایی‌ها تعریف می‌شود، جهاد در اصطلاح، کوشش،

مبارزه و فعالیت در عرصه‌های گوناگون است و اصولاً عبادت خداوند متعال را به جای آوردن، نوعی جهاد به حساب آمده که همراه با نوعی تلاش، سختی، مبارزه با نفسانیات و خواهش‌های درونی است. براین اساس، جهاد در لغت یعنی: مشقت، تلاش، مبالغه در کار، به نهایت چیزی، رسیدن و توانایی آمده است (راغب اصفهانی، همان: ۲۰۹؛ خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، ابن فارس، ۱۴۰۴ق، جوهری، ۱۳۷۶ق، ابن منظور، ۱۴۱۴ق، طریحی، ۱۳۷۵ق، ذیل ماده «جهد»: صرّامی، عدالت‌نژاد، ۱۳۹۵ق: مدخل «جهاد»).

رویکرد تفسیری فهم و برداشت اشتباه

صلاح عبدالفتاح الخالدی، خوانشی از صلح و سلم در تفسیر آیه: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱) دارد که افراد بسیاری در این زمانه، آیه را بد فهمیده و به آن استشهاد کرده و معنای آن را تحریف می‌کنند؛ همان افرادی که به ستمگران تکیه و اعتماد نموده و اعمال و موضع‌گیری‌های آنان را با این آیه توجیه نموده و برای این مقصود به کار می‌گیرند.

وی این آیه را دست‌آویز حکامی می‌داند که با دشمنان یهودی‌شان ترک مخاصمه نموده و راه مذاکره، مصالحه و صلح را پیش گرفته و جنگ و جهاد و راه‌حل جهادی را کنار نهاده، درگاه مسالمت‌آمیز، مذاکره و توافق را گشوده و خواهان صلح با دشمنان، در برابر چشم پوشیدن بخشی از سرزمین‌های اشغالی‌اند. آنان این آیه را بر ملت‌های خود عرضه کرده و آنان را فرامی‌خوانند که با ایشان همراه گردند. برای رسیدن به این هدف، مردم دارای مدارک دینی، دانشگاهی و صاحب پست‌های رسمی را با خود همراه کرده‌اند. دراین‌بین، عده‌ای هم به جستجو در سوره‌ها و آیات قرآن پرداخته تا شاید آیه یا آیاتی را به‌عنوان شاهی بر درستی کردارهای حکام بیابند، یا بتوانند معنای آیه را برای این هدف به‌کارگیرند (الخالدی، ۱۹۸۶م: ۲۳۳).

ارائه تفسیر درست و تصحیح فهم و برداشت اشتباه

صلاح عبدالفتاح الخالدی چنین تفسیر و تأویلی از آیه را مردود و عمل آنان را تحریف معنای آیه می‌داند. بر کسی که خواهان فهم نیکو و درست آیه بوده تا در فهم و تفسیر آیه دچار خطا و اشتباه نشود، واجب است تأمل در سیاق آیه را شرط صحت تفسیر آن بدانند. وی آیه را از مجموعه آیاتی می‌داند که از موضوع جنگ و جهاد و روابط میان مسلمانان و کفار سخن می‌گوید؛ آنانی که شرارت داشته و هرازگاهی پیمان‌هایشان را با

مسلمانان نقض می‌کنند، بنابراین بر مسلمانان واجب بوده که نقض پیمان خود را به اطلاع آنان رسانده و اعلان جنگ نمایند، به‌گونه‌ای که در دل‌ها ترس انداخته و فراری‌شان دهند تا دیگر به فکر جنگ با مسلمانان نیفتند.

آیه، مؤمنین را آغازگر و فراخوان به صلح و تمایل به آن نهی می‌نماید، اما اگر دشمنان متمایل به صلح بودند و مسلمانان هم از حال و وضع آنان مطلع شدند، آن وقت بر مسلمانان واجب بوده که از راه صلح و گفتگو و سازش و مصالحه برآیند، زیرا دشمنان به حالت صلح‌طلبی، تسلیم و انقیاد پا پیش نهاده‌اند. آیه به صورت جمله شرط بیان شده و جواب شرط، پیوسته از فعل شرط ناشی می‌شود. شروع دعوت به صلح‌طلبی و تمایل به صلح را بر عهده دشمنان نهاده و عبارت (فَاجْتَنَحْ لَهَا)، جواب شرط و پاسخ مسلمانان به درخواست آنان است.

الخالدی بر این باور است آن‌که به صلح‌طلبی و آشتی دعوت می‌کند و از جنگ و نبرد دست می‌کشد، بیشتر وقت‌ها در موقعیت ضعیف و ناتوان از جنگ قرار گرفته و این ضعف، او را به سمت ذلت و شکست سوق می‌دهد. در نتیجه این صلح‌طلبی و ضعف، غالباً او را در موقعیت تسلیم شدن قرار داده، به خواری و ذلت رسانده و به تسلیم شدن و پذیرش درخواست‌های طرف مقابل هم وامی‌دارد (الخالدی، همان: ۲۳۴). وی در ادامه به سیاق آیه ۳۵ سوره محمد استناد کرده: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَمُ أَغْمَالُكُمْ» که کلمه «السَّلَام» دو مرتبه در قرآن آمده است و در هر دو آیه، مسلمانان را از شروع به فراخواندن صلح و سازش نهی می‌کند، تا آنان در موقعیت ضعف و سستی و خواری قرار نگیرند و اگر دچار شکست تاکتیکی و فیزیکی میدان جنگ شده‌اند، خداوند با رعایت اصولی توسط مسلمانان، هرگز راه غلبه و سیطره دشمنان مسلمانان را مهیا نمی‌گرداند و به عبارتی، سدّ سبیل دشمنان اسلام را خود بر عهده گرفته است.

الخالدی خاطرنشان می‌سازد: صفت (الْأَعْلَوْنَ) به حفظ عزت و اقتدار مسلمانان -اگر دچار تفرقه و اختلاف میان خود نشوند و از طاعت و فرمان‌برداری خداوند و ایمان واقعی خارج نگشته- اشاره دارد، زیرا دشمنان از چنین شاخصه‌های درونی و الهی برخوردار نیستند. همچنین کلمه (لَا تَهِنُوا) پیش از فراخواندن به صلح قرار گرفته، چراکه علت و سبب فراخواندن به صلح و سازش، ضعف و ناتوانی و ذلت و خواری مسلمانان را به همراه دارد (الخالدی، همان: ۲۳۵).

الخالدی در ادامه، به تفسیر بیانی کلمات قرآنی مرتبط با موضوع صلح «السَّلْم، السَّلْم، السَّلْم» می‌پردازد که کلمه «السَّلْم» یک مرتبه در آیه ۲۰۸ سوره بقره: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً» آمده است که منظور، اسلام و ورود یکدست و با تمام وجود به اسلام است و در نتیجه، مسلمان به صورت عملی و رفتاری و در جنبه‌های گوناگون زندگی، به آن متعهد و پایبند باشد. اما منظور از کلمه «السَّلْم» در آیه ۹۰ و ۹۱ سوره نساء، تسلیم شدن تمام و کمال آنان در نتیجه طبیعی فراخوانی به «السَّلْم»، مصالحه‌ای از سر ذلت بوده، مادام که مسلمانان از فراخواندن به «السَّلْم» منع شده‌اند، جایز نیست که سر تسلیم فرود آورند، اما وقتی که این دعوت به مصالحه از سر ذلت از سوی دشمنان باشد، واجب است آنان را به تسلیم شدن تمام و کمال کشانده و به صلحی عادلانه خاتمه یابد (الخالدی، همان: ۲۳۱).

دیدگاه مفسران

دیدگاه بسیاری از عالمان جهان اسلام، اصالت بر صلح و سلم بوده و جنگ برای پذیرش دین، از منظر اسلام معقول و مقبول نیست. پیامبر اسلام ﷺ به دلیل اکراه در پذیرش اسلام، جنگ نکردند، چراکه جنگ مخالف این آیه است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹). (رشید رضا، ۱۹۹۰م: ۵۱/۴؛ زحیلی، ۱۴۱۹م: ۱۱۱).

عده‌ای از مفسران از جمله ابن عباس، زید بن اسلم، عطاء، عکرمه، حسن بصری و قتاده درباره آیه ۶۱ سوره انفال: «اگر کفار متمایل به صلح شدند، تو هم به صلح متمایل شو»، براین باورند با آیه سیف نسخ شده است، زیرا این آیه به صلح و سازش تشویق می‌کند، درحالی که آیه سیف به جنگ و مقاتله فرمان می‌دهد (ابن کثیر، همان: ۳۲۴/۲).

قاعده منع صلح با کفار اهل کتاب و مشرکان، هنگامی توجیه‌پذیر است که مسلمانان از قدرت و دست بالاتری برخوردار باشند، وگرنه در هنگام نیاز منعی از درخواست صلح از جانب مسلمانان نخواهد بود. توجیه این دیدگاه را بعضی از مفسران در جمع دیدگاه‌ها چنین بیان کرده‌اند که صلحی ممنوع و مذموم است که از سر ضعف، ذلت و سستی مسلمانان باشد (زحیلی، ۱۴۱۸م: ۱۳۳/۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸م: ۱۲۵/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۴۸۹/۲۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش: ۱۳۵/۲۷). بنابراین اگر دعوت به صلح، مخالف منفعت و مصلحت مسلمانان نباشد، منعی ندارد

منعقد گردد، اما صلحی که مسلمانان را به اذلال و ضعف بکشاند، پذیرفتنی نیست (طنطاوی، بی تا: ۲۴۷/۱۳).

در جمع بندی دیدگاه های مفسران این نتیجه حاصل شد که آنان خطاب آیه ۶۱ سوره انفال را مشرکان حربی و اهل کتابی دانسته که مسلمانان را در قدرت و عزت و عدت دیده و خود را در موضع شکست و سستی یافته اند و اکنون آغازگر صلح هستند. بعضی هم گفته اند: مسلمانان را در صورتی که صلح برای آنان مصلحت و انتفاعی به بار آورده و دفع ضرری از آنان نموده و به آن نیازمند باشند، اشکالی ندارد که آغازگر صلح با دشمنانشان باشند. مانند صلح و استسلامی که همراه با القای ترس و هیبت در دل آنان باشد، آن طور که در صلح حدیبیه اتفاق افتاد. در این صورت نیز پیشنهاددهنده صلح از جانب مسلمانان باشد، بلاشکال است. عده ای بر نسخ آیه مذکور با آیه پنجم و سی و ششم سوره توبه باور دارند و برخی بر مهاده و صلح زمان دار و جزیه دادن نظر داده و اعتقاد به نفی نسخ دارند (الوسی، ۱۴۱۵ق: ۹۷/۴؛ ابن عاشور، ۱۹۹۷م: ۱۰/۱۰۶؛ قاسمی، ۲۰۰۰م: ۵/۱۱۰؛ قرطبی، ۱۹۹۷م: ۲۳۴۶/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۹/۱۱۷).

سید قطب، دشمنان دین را در سه گروه: اهل صلح و هدنه، اهل ذمه و اهل حرب تقسیم می کند و تا زمانی که دو دسته اول بر عهد و پیمان خود با مسلمانان متعهد باشند، صلح و سلم بر آنان واجب است، اما اگر خوف خیانت و توطئه رفته و عهدشان را رها کرده، جنگ واجب بوده تا جزیه داده یا وارد اسلام شوند (سید قطب، ۲۰۰۵م: ۳/۱۵۴). صادقی تهرانی، آیه را تحریض و تشویق در قبول دعوت به صلح، در مقابل سیمای کریمه جنگ تفسیر می کند (صادقی تهرانی، همان: ۵/۶۵۱).

علامه، آیه مذکور را دستور موقتی در پذیرش صلح دانسته که بنا بر روایتی متصل به ابن عباس، با آیه: «قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر» نسخ گردید (علامه، همان: ۹/۱۷۳). وی عبارت قرآنی: «وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ» را عطف با حرف نهی لا، بر جمله «لا تهنوا» می داند که در این حالت، بر نهی صلح با دشمن تأکید شده است (طباطبایی، همان: ۱۸/۲۴۸).

کلمه (کافّة) در آیه ۲۰۸ سوره بقره که پیش تر به آن اشاره شد، گویای این است که اسلام را با همه شمولیت و فراگیری آن پذیرا بوده، زیرا اسلام، دین و دولت، عقیده و عبادت، جهاد و عدالت و صلح طلبی است و بر همه مسلمانان واجب است فرامین اسلام را بدون کاستی، در همه عرصه های زندگی خصوصی، اجتماعی و عمومی و در

نهاده‌ها، سازمان‌ها و تشکیلات حکومتی اجرا کنند و همگان به آن متعهد و ملتزم باشند. در صورت داشتن چنین تعهدی به اسلام و کارکردهای هدایتی و تربیتی آن، اثری از فساد و تبعیض و بی‌عدالتی و نابسامانی در کشورهای اسلامی نمانده و امت اسلامی دچار تفرقه، اختلاف و جنگ نمی‌شود.

خاتمه نقد و تحلیل خوانش و تأثیر آن بر تمدن اسلامی

نیاز به صلح و سلم، خواستگاه فطری بشریت و بخشی عظیم از ساختار تمدن جامعه اسلامی است. امروزه بزرگ‌ترین جهاد، معرفی کردن درست اسلام و نشر معارف قرآن به جهان است. مبانی و مبادی تمدنی اسلام، اصلاح ذات بین، سلام و صلح، رحمت و دوستی، اخلاق و عدالت، آزادی و امنیت، آرامش، دوری از جنگ و بی‌عدالتی و ستمگری برای جهانیان است. اسلام و سنت از هرگونه جنگ و خشونت و بی‌عدالتی در میان امت اسلامی و دیگر ملت‌ها به دور بوده و به شدت از آن نهی می‌کند. تاریخ گواه بر این مدعاست که به دست پیامبر اسلام ﷺ، هیچ قتل و ترور و ظلم و تبعیضی صورت نگرفته است و آنچه را در آیات و روایات شاهد آن هستیم، در مقام دفاع و حمله کفار و دشمنان به اسلام و مسلمانان بوده و هیچ‌گاه موضع اسلام از سر تجاوز و جنگ و نابودی نبوده و جنگ‌های پیامبر ﷺ، ماهیت دفاعی داشته است.

از سویی، تاریخ جنگ‌ها و نیز تاریخ پیشرفت اسلام و واقعیت نفوذ معنوی و فرهنگی آن و عدم نقش جنگ‌ها در این عرصه، اسلام را صلح‌طلب و مبرا از توسل به جنگ معرفی کرده است (عبدربه، ۱۴۰۲ق: ۱۶۰-۱۶۱).

از سوی دیگر، بر اساس قاعده فقهی «لا ضرر و لا ضرار»، اگر بتوان با راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز به صلح و امنیت رسید، جایز نیست به جهاد و جنگ و نفرت پراکنی و ضررهای جانی و مالی آن متوسل شد. در اسلام جنگ تنها در مقام دفع تجاوز دشمن توجیه‌پذیر است و هرگونه جنگ و جهاد در قالب تبلیغ و گسترش دین، منوط به انجام مراحل مختلف آن بوده و بی‌محابا نباید جامعه اسلامی را درگیر جنگ و جهاد و اقدامات نظامی کرد. بنابراین، عمل به مقدمات و شرایط جهاد، زمینه‌ساز صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌کند.

اسلام در این رابطه قاعده مشخص و معینی دارد که اگر جنگی بین مسلمان یا بین کشورهای اسلامی از سر نافرمانی، زیاده‌خواهی، ستمگری، تبعیض، بی‌عدالتی و سرمستی به متاع دنیایی و مال و مقام به میان آمد، جنگ با یاغی و سرکش را در

شرایطی تجویز می‌نماید که به امر خدا و رسول ﷺ بازگردد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»^۱.

در این دو آیه از قرآن کریم، راهکار حل اختلاف و پرهیز از نزاع، جنگ، خشونت و ترور را در اطاعت از دستورات خداوند متعال، پیامبر اسلام ﷺ و حاکمان عدالت‌خواه و عدالت‌پرور مسلمان جامعه اسلامی می‌داند و شرطی را هم برای مسلمان و امت اسلامی گذاشته که اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید، از جنگ و خونریزی و منازعه بپرهیزید؛ زیرا داور و فصل الخطاب هردو جهان، خداوند است و رستگاری همگان در پیروی از دستورات حیات‌بخش اوست.

از سویی، حکم به صلح و دوستی و دوری از جنگ از مفاد آیه ۶۱ سوره انفال، برای همه دوران قطعی و لازم‌الاجرا است و باور به نسخ آن، دور از مراد خداوندگار به نظر می‌رسد، زیرا:

۱. آیه سیف به مشرکان اختصاص دارد و غیر آن‌ها را در برنمی‌گیرد و رسول خدا ﷺ در سال دهم هجری با مسیحیان نجران - که اهل کتاب بودند - پیمان صلح بست. باینکه سوره براءت و آیه سیف که در همان سوره است، در سال نهم هجرت و یک سال قبل از صلح نجران نازل شده بود، در نتیجه اگر آیه سیف شامل اهل کتاب هم می‌شد، رسول خدا ﷺ با آن‌ها صلح نمی‌کرد. پس آیه سیف مخصوص مشرکان است، ولی آیه صلح عمومیت داشته و یک حکم کلی و عمومی را در بردارد که با آیه سیف تخصیص خورده و به اهل کتاب اختصاص یافته است و بدیهی است که تخصیص، غیر از نسخ است.

۲. وجوب جنگ با مشرکان و جایز نبودن صلح با آنان، مشروط به این است که مسلمانان در برابر مشرکان از قدرت و امکانات برخوردار باشند و احتمال غلبه و پیروزی مسلمانان در میان باشد، در غیر این صورت صلح و سازش با دشمنان هیچ ایراد و اشکالی ندارد، چنان‌که پیامبر اسلام ﷺ در ماجرای صلح حدیبیه از این قانون استفاده کرد و با قریش پیمان صلح بست. در نتیجه، آیه صلح با آیه سیف نسخ نشده است. البته صلح در صورت ضعف و جنگ در صورت نیرومندی و برتری مسلمان - چنان‌که در

آیه ۳۵ سوره محمد و ۲۵ سوره یونس آمده است، ارجحیت دارد، زیرا خداوند همگان را به سرای سلامت فرامی خواند: «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» و اسباب رسیدن به این سلامت و امنیت، در هدایت گرفتن از نور قرآن کریم و درآمدن از تاریکی‌ها به سوی نور و هدایت آن بشارت می‌دهد: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مائده: ۱۶). (خویی، ۱۴۰۸ ق: ۳۵۲-۳۵۳).

کلمه «السَّلَام» به فتح سین و لام، پنج مرتبه در سیاق جنگ میان مسلمانان و کفار و دشمنان آنان در سوره نساء، دو مرتبه در سوره نحل و یک مرتبه هم در سوره زمر آمده است (عبدالباقی، ۱۹۹۹ م: ۳۶۰)، که در ادامه به طور خلاصه به آن می‌پردازیم.

۱. کلمه «السَّلَام» دو مرتبه در سبک و سیاق جنگ میان مسلمانان و کفار و دشمنان اسلام آمده: «فَإِنْ اعْتَرَفُوا لَكُمْ فَعَاتِلُوا عَلَيْهِمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء: ۹۰). این آیه صحبت از قبول پیشنهاد صلحی از جانب دشمنان و کفار است که در اثر حالتی که در میدان نبرد به عینه مشاهده کرده‌اند، دچار نوعی ذلت و خفت گردیده و تسلیم شده و پیشنهاد صلح و سازش عملی به مسلمانان می‌دهند. در این حالت بر مسلمانان واجب است به منظور دوری از جنگ و عواقب شوم آن در جامعه و رسیدن به صلح عادلانه، دست از سر آنان برداشته و پذیرای پیشنهاد صلح باشند (الخالدی، ۲۰۱۰ م: ۲۳۷).

۲. در آیه دوم به موضوع جنگ مسلمانان با دشمنان و کفار در هر کجا که باشند، می‌پردازد. این حالت وقتی است که همان گروه اول با حالتی که دارند، به مسلمانان پیشنهاد صلح نداده و در برابرشان تسلیم نمی‌شوند، بلکه سر جنگ دارند. در نتیجه خداوند دستور ادامه جنگ به منظور خواباندن فتنه و عناد آنان داده و می‌فرماید: «فَإِنْ لَّمْ يَعْزِلُوا لَكُمْ فَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ» (نساء: ۹۱). بنابراین، موضوع دو آیه سوره نساء پیرامون وجوب پذیرش صلح عادلانه از جانب دشمنان و کفار و یا ادامه جنگ با آنان، به منظور ریشه کن کردن فتنه و تحریکات آنان برای مسلمانان بیان شده است.

۳. آیات (۲۸ و ۸۷ و ۸۶) سوره نحل به کلمه «السَّلَام» می‌پردازد. آیه اول به تسلیم شدن کفار و مشرکان به هنگام آخرین نفس‌ها و لحظات پایانی زندگی و عملکرد و کارهای بدشان اشاره دارد و در دو آیه بعدی، از تسلیم شدن ذلیلانه دشمنان و کافران

بعد از برانگیخته شدن آنان در روز قیامت و بار مسئولیت گمراهی که با خود دارند، اشاره می‌کند.

۴. در مرتبه پنجم قرآن کریم به کلمه «السَّلم» می‌پردازد و حکایت از تفاوت کسی که فرمان‌بردار غیر خداست و دستورات و تعلیمات مختلف و متناقضی را که از افراد ناهمخوان و متخاصم صادر کرده و دریافت می‌دارد، با کسی که تنها فرمان‌بردار خداوند بوده و تسلیم او شده و دستوراتش را از او دریافت می‌دارد، می‌پردازد: «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ» (زمر: ۲۹). بنابراین، در بررسی چهار آیه دیگر قرآن که به «السَّلم» می‌پردازد، منظور همان تسلیم شدن، خود را تسلیم کردن و سازش‌پذیری برای دست یافتن به صلح و دوری از جنگ است که (إِلْقَاءُ السَّلم) بیانگر مبالغه در تسلیم شدن و سازش‌پذیری است.

با تأمل در تعبیری که قرآن از کلمات (السَّلم، السَّلم و السَّلم) دارد، چنین حاصل شد: اولی به معنی اسلام و اسلامی است که همه امت اسلامی موظفاند به‌طور کامل و شامل، پذیرای آن گردند تا تسلیم و منقاد خداوند متعال باشند. دومی به معنی تمایل به صلح و سازش، آشتی و ترک مخاصمه و جنگ و نبرد است. پیشنهاد صلح از جانب کفار و دشمنان اسلام و دعوتی از جانب آنان است تا بدان متمایل گردند و بر مسلمانان، نپذیرفتن آن ممنوع بوده و بلکه به‌منظور نشان دادن چهره صلح‌طلبی، صلح عادلانه و پرهیز از جنگ و ترور و کشتار، مسلمان آن را می‌پذیرد و بر او چنین پذیرشی واجب می‌نماید. سومی، پیشنهاد پذیرش صلح و سازشی است از جانب کفار و دشمنان که در دنیا از سر ستمگری و تجاوز، عمری را سپری کرده و اکنون به هنگام نفس‌های آخرشان، با حالت ذلت و خواری از در سازش و تسلیم برمی‌آیند و در روز قیامت در پیشگاه خداوند متعال سر تسلیم فرود می‌آورند.

بنابراین، دفاع از کرامت انسان و عدالت اجتماعی که از بنیادی‌ترین ارزش‌های انسانیت به شمار می‌آید، نباید به بهانه جنگ و پیامدهای ناگوار آن تعطیل گردیده و عزت، استقلال و آزادی انسان‌ها را نادیده گرفت، زیرا تسلیم نمودن خود یا یک ملت به تجاوزکاران و تن به ظلم و ستم و تبعیض دادن، برای انسان و ملت‌ها، حاصلی جز ذلت، ننگ و پستی ندارد. صرف‌نظر از دیدگاه اسلام در باب صلح و جهاد و برتری دادن مجاهدان بر قاعدین آن (نساء: ۹۵)، تاریخ بشریت دفاع، جهاد، جنگ و مقاومت‌های ملی تمام ملل و اقوام را در طول تاریخ بشری، در برابر تهاجم‌ها به ثبت رسانده است.

از این رو، اگر جنگ به قصد دفاع از هویت و ملت و آیین یا جهاد به انگیزه آگاهی، آزادی، استقلال، هدایت، رشد و تکامل ملت‌های دیگر باشد، نیکو، ارزشمند و انسان‌مدار است (مطهری، ۱۳۶۱ش: ۴۳).

خوانش صلاح الخالدی از آیه مورد بحث، بر نهی مسلمانان از آغازگری پیشنهاد صلح به دشمنان در هر حالتی است. این خوانش بدون لحاظ شرایط زمانی و مکانی جامعه مسلمانان در دوره معاصر ارائه می‌گردد. از آنجاکه رژیم اشغالگر، صلح طلب واقعی در حل منازعه و اعطای حق مردم فلسطین نبوده، مشاهده چنین وضعی، هرگونه فهم خارج از این خوانش که به صلح و سلم و معاهده منجر شود را نمی‌پذیرد.

صلاح الخالدی دیدگاه اصلاحی و اجتماعی به آیات به صلح و سلم و جهاد و جنگ دارد. با توجه به اتفاق‌های صدسال اخیر در سرزمین‌های اسلامی، می‌توان گفت او معتقد به اصلاح زیرساخت‌ها و بازگشت واقعی در اجرای فرامین الهی برای اصلاح، استقلال، قدرت و عزت مسلمانان است. این استنباط از آیه‌های صلح و جهاد که به دنبال بنیادگرایی اعتقادی است، معلوم و مشخص است. وی کارکرد آن را از حوزه داخلی سرزمین‌های اسلامی درگیر جنگ و اختلافات بیرون برده و آن را معطوف به دشمنان متجاوز به سرزمین اسلام و مسلمانان گردانیده و با توجه به این‌که امروزه نقشه‌ها و دسیسه‌های دشمنان اسلام در عرصه‌های مختلف و با شیوه‌های متعدد و متنوعی نشان داده می‌شود، راه صلح و سازش در مقابل عهدشکنی‌ها، توطئه‌ها و تجاوزات آنان را بر نمی‌گزیند؛ زیرا متجاوز و اشغالگر سرزمین‌های اسلامی، دست از تعدی برنداشته و برای صلح و عدالت پایدار نمی‌کوشد و فریبکارانه، وارد عرصه‌های فرهنگ، اقتصاد و سیاست می‌شود. بنابراین با توجه به حضور نامشروع اشغالگران، تنها راه چاره را در جهاد و جنگ و رد کردن هر نوع صلح و سازش با اشغالگر می‌داند.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. آشوری، داریوش (۱۳۷۳ش)، دانشنامه سیاسی، تهران: مروارید.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۹۷ق)، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلامی.
۵. ابن کثیر، القرشی (۱۹۸۷م)، البدایه والنهایه فی التاریخ، بیروت: مکتبه المعارف.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۷. الخالدي، صلاح عبدالفتاح (۲۰۱۲م)، التفسیر الموضوعی بین النظریه والتطبیق، اردن: دارالنفائس.
۸. _____ (۱۹۸۶م)، تصویبات فی فهم بعض الآیات، جدّه: دارالبشیر.
۹. _____ (۱۹۸۹م)، ثوابت للمسلم المعاصر، بیروت: المکتب الاسلامی.
۱۰. _____ (۱۹۹۴م)، حقائق قرآنیة حول القضیة الفلسطینیة، لندن: منشورات فلسطین المسلمه.
۱۱. _____ (۲۰۱۴م)، صحیح اسباب نزول، بیروت، دارالشامیه.
۱۲. _____ (۲۰۰۷م)، وقفات مع هذه الآیات، دمشق: دارالقلم.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، تفسیر الثعالبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۸ق)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالزهراء.
۱۷. ذهبی، محمد حسین (۱۴۰۹ق)، التفسیر و المفسرون، بی جا، دارالکتب الحدیثه.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۷ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالشامیه.

۱۹. رشید رضا، محمد (۱۹۹۰م)، تفسیر المنار، بی‌جا: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۶ش)، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی.
۲۱. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت: دارالفکر.
۲۲. زحیلی، وهبه (۱۴۱۹ق)، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دمشق، دارالفکر.
۲۳. زحیلی، وهبه (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعه، بیروت: دارالفکر.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف، بیروت: دارالکتب العربیه.
۲۵. سید قطب، ابراهیم شاذلی (۲۰۰۵م)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. سیوطی، احمد بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۸. صرّامی، سیف‌الله؛ عدالت‌نژاد، سعید (۱۳۹۵ش)، مجله دانشنامه جهان اسلام، شماره ۱۱.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. طنطاوی جوهری (بی‌تا)، تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن، بی‌جا، بی‌تا، دارالفکر.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البیان، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۳. عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۹۹۹م)، معجم الفاط قرآن کریم، بیروت، دارالمعرفه.
۳۴. عبدربه، عبدالحفاظ (۱۴۰۲ق)، فلسفه الجهاد فی الاسلام، بیروت: دارالعلم.
۳۵. فراهیدی، خلیل (۱۴۱۰ق)، العین، قم: انتشارات هجرت.
۳۶. قاسمی، محمد جمال الدین (۲۰۰۰م)، محاسن التأویل، بیروت: دارالنفائس.
۳۷. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۹۷م)، الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه

ترجمه و نشر کتاب.

۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱ش)، جهاد و مشروعیت آن در اسلام، تهران: انتشارات اسلامی.

۴۱. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۶ش)، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

۴۲. _____ (۱۴۰۹ق)، تفسیر و مفسران، قم: انتشاراتی التمهید.

۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۴. میرموسوی سیدعلی، حقیقت، سید صادق (۱۳۹۵ش)، مبانی حقوق بشر، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۵. نجمی، محمدصادق و هاشم هریسی (۱۳۶۱ش)، شناخت قرآن، بی‌جا.

نرم‌افزارها

۴۶. جامع التفاسیر نور.

معراج خاتم الأنبياء ﷺ در کلام خاتم الشعرا

عبدالغفور جامی رودی^۱

چکیده

اغلب شاعران به ویژه بعد از سنایی غزنوی، در خصوص معراج آثاری از خود به یادگار گذاشته‌اند که از میان این افراد، تعدادی اندیشه و شعرشان تالو و درخشندگی خیره‌کننده‌ای دارد. در این بین، ستارگانی همچون: خاقانی شروانی، عطار نیشابوری، نظامی گنجه‌ای، امیرخسرو دهلوی، سلمان ساوجی، عبدالرحمن جامی و...، مایه غرور بوده و بر تارک ادب پارسی می‌درخشند. اینان در آثارشان چنان قلم را به حرکت درآورده و نگارگری و تصویرسازی کرده‌اند که گویی کرامات حضرت رسول را با چشم مشاهده نموده، یا از جایی بر آنان الهام شده است.

در این پژوهش، ضمن نگاهی گذرا بر معنا و کیفیت معراج، مسئله‌ی معراج حضرت محمد ﷺ و چگونگی وقوع آن از نگاه جامی، خاتم الشعرا، ادب پارسی، تبیین شده است. آنجا که در مقدمه‌ی منظومه‌ی «هفت اورنگ» و «دیوان اشعار»، در کنار ستایش و مدح پیامبر اکرم ﷺ، به وصف معراج ایشان می‌پردازد و همچون دیگر شاعران هم‌عصرش، نه تنها مطلع اشعار خود را به ستایش وجود مبارک آن حضرت مزین می‌سازد، بلکه از وصف ویژگی‌های الهی و انسانی و معراج جسمانی و روحانی ایشان غافل نمی‌ماند. روش تحقیق این مقاله از نوع توصیفی تحلیلی است و مطالب آن نیز به صورت کیفی، تجزیه و تحلیل شده است.

کلیدواژه‌گان: جامی، شعر، معراج حضرت محمد ﷺ.

۱. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دبیر زبان و ادبیات فارسی دبیرستان فرهیختگان رود خواف.

پیشینه پژوهش

در زمینه‌ی سوابق مطالعاتی در موضوع معراج پیامبر ﷺ، آقای دکتر «رسول محلاتی» در مقاله‌ای با عنوان «داستان معراج رسول خدا ﷺ» در پایگاه منادی، چگونگی و سال وقوع معجزه معراج پیامبر ﷺ را بیان نموده و به نقد و بررسی چگونگی وقوع معجزه‌ی معراج و آیات و روایات آن می‌پردازد. «عسگری اسلام‌پور» نیز در مقاله‌ای با عنوان «معراج، سفری اعجاز‌آمیز» در مجله پاسدار اسلام، ابتدا در مقدمه، چگونگی رخداد شگرف و شگفت‌انگیز اسراء را -که در صدر اسلام برای شخص پیامبر اکرم ﷺ اتفاق افتاد- نقد و بررسی می‌کند. سپس درباره‌ی مفهوم معراج و انعکاس آن در آینه‌ی آیات الهی و روایات، مطالبی را بیان می‌کند. ایشان داستان معراج پیامبر اکرم ﷺ را مرکب از دو قسمت می‌داند: قسمت نخست آن، سفر با مرکب فضاپیمایی به نام «براق» از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی و در قسمت دوم، به سیر آن حضرت از مسجدالاقصی به آسمان‌ها می‌پردازد.

در مقاله‌ای دیگری با عنوان «حضرت محمد ﷺ در اشعار عرفانی جامی»، دکتر «وداد الزیموسی» به‌طور مختصر به مسئله‌ی معراج در اشعار جامی اشاره می‌نماید و به این نتیجه می‌رسد که معجزه معراج، از سایر معجزات پیامبر اکرم ﷺ برتر و والاتر است. سرکار خانم «ام لیلا باقری» کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی و دبیر آموزش و پرورش ناحیه‌ی یک ساری نیز با مقاله‌ای تحت عنوان «معراج حضرت محمد ﷺ در اندیشه‌ی جامی» به این موضوع پرداخته است.

روش پژوهش

بحث موردنظر این پژوهش همان‌طور که بیان شد، وضوح بهتر یکی از بزرگ‌ترین معجزات نبی مکرم اسلام در اندیشه و بیان یکی از شاعران ایرانی عارف‌مسلک، «عبدالرحمن جامی» است. جهت بسط این مسئله، نگارنده شواهد مثالی موردنیاز را از آثار این شاعر استخراج کرده و با پیش کشیدن آراء صاحب‌نظران برجسته، اندیشه‌های پربار جامی را مبسوط‌تر نموده است تا تحلیلی پویاتر در این زمینه ارائه شود. بدین منظور، به کتب و مندرجات کتابخانه‌ای مختلفی رجوع شده و مطالب موردنظر فیش‌برداری شد. بنابراین یک تحقیق توصیفی - تحلیلی انجام گرفت تا مسئله مطرح‌شده در آن (معراج رسول اکرم)، تحلیلی منطقی و ترسیمی جامع‌تر یابد.

۱- مقدمه

یکی از شیوه‌های ارزش‌سنجی شعر شاعران، بررسی اندیشه‌های آنان است. اگرچه منبع الهام شاعران بسیار متنوع است و می‌تواند شامل فرهنگ، قصص، اسطوره، تاریخ و حماسه یا هر چیز دیگر باشد، ولی یکی از غنی‌ترین منابع الهام شاعران، زندگی و سرگذشت پیامبران است که هر یک از شاعران در اشعار خود، در مضمون‌سازی‌های شاعرانه از آن بهره می‌گیرند.

از عمر ادبیات پهناور و گرانبار فارسی، بیش از هزار سال می‌گذرد. در این مدت، کشور ایران فراز و فرودهای بسیاری را پشت سر گذاشته است و ناکامی‌های فراوانی را در خود دیده است. فرزندان این سرزمین در این گستره‌ی زمانی و مکانی پهناور، در زمینه‌های گوناگون دانش‌های بشری، تلاش‌ها کرده و از اندوخته‌ی تجربیات خود از جهان پر رمز و راز علم و دانش، ره‌آوردهای بسیار بارزش و ماندگار به یادگار گذاشته‌اند. یکی از دانشمندان این عرصه، عبدالرحمان جامی است (جونی، ۱۳۶۹: ۷؛ سنایی، ۱۳۷۴: ۵).

نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ق)، عالم عارف، ادیب و شاعر قرن نهم هجری قمری و یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های فرهنگی اسلامی کشور ماست. او در عصر خود، محبوب‌ترین شخصیت فرهنگی و روحانی در شرق و غرب عالم اسلام بود و در زمینه‌ی ادب، عرفان، حدیث، تاریخ و رجال، صاحب اثر و از بهترین شارحان فلسفه‌ی عرفانی ابن عربی است. از آنجایی که جامی شاعری عارف است در آثار خود بر بُعد روحانی، فوق بشری و لاهوتی پیامبر اکرم ﷺ تأکید می‌کند و کلام او سرشار از سوز و گداز و ترجمان دل مشتاق و آرزومند وی است، لذا شعر او نه تنها از حیث بیان معانی شگرف انسانی و عرفانی مقامی بسیار والا دارد، بلکه از جهت قالب و لفظ نیز در اوج فصاحت و بلاغت است.

جامی، تقوا و تزکیه‌ی نفس را بر آموختن علم و دانش مقدم می‌داند و می‌گوید: «ابتدا چراغ روشن می‌باید کرد و بعد از آن به مطالعه مشغول شد». یعنی نخست باید نفس را از وسوسه‌ی آمال پاک کرد و سپس به تحصیل دانش پرداخت (جامی، ۱۳۷۶: ۱۵).

او مرد اندیشه و تفکری است که در سراسر زندگی خویش، یکدم از مطالعه و دانش‌اندوزی فارغ نبوده و با کنجکاوی و دقت بسیار، بر سرمایه‌ی علمی و ادبی خویش

می افزوده (همان، ۱۳۷۶: ۲۵) و آموختن دانش را بر شعر و شاعری ترجیح می داده است (همان، ۱۳۷۶: ۲۷). شاگردش درباره او گفته است: «می فرمودند که سی سال است که هرگز یک لحظه در ایام فراغت خاطر و غیر آن، بی اندیشه نبوده ایم و متحیر می بودند در کسی که بی تأمل می زیسته است» (همان، ۱۳۷۶: ۱۵).

باید توجه داشت که جامی شعر را در نفس خود بد و ناپسند نمی داند، اما با دید انتقادی، آثار گویندگان را ارزیابی می کند و شعر خوب را «آسایش جان» و شعر بد را «کاهش دل» نامیده است (همان، ۱۳۷۶: ۲۵). او به پیروی از سنت نیک بسیاری از شاعران این مرز و بوم، مطالع اشعار خود را به ستایش وجود مبارک حضرت رسول ﷺ مزین کرده است. بدین منوال که در ابتدای دیوان و مثنوی های خود، پس از حمد و ثنای خداوند متعال و فرستادن درود بر پیامبر ﷺ و شخصیت آن حضرت، معجزه ایشان و ویژگی های الهی و انسانی آن اسوهی حسنه را با شور و شوق خاصی بازگو کرده است.

همین امر سبب شده تا نگارنده، شواهد شعری مربوط به معجزه ی معراج پیامبر اعظم ﷺ را از دیوان اشعار و مثنوی های جامی استخراج کند و با استفاده از آیات و احادیث، به توضیح مایه های تلمیحی شواهد یادشده بپردازد و در لابه لای آن، گذری به اشعار برخی شاعران دیگر در زمینه معراج رسول مقبول بپردازد.

جامی که نه مرد خانقاهسست و نه دیر

نی باخبراز وقفه و نه آگاه زســـــیر

هم فاتحه هم خاتمه اش جمـــــله تویی

فافتح بالخیـــــیر ربّ و اختم بالخیـــــیر

(جامی، مثنوی هفت اورنگ، بی تا: ۲۳).

۲- معنی و کیفیت معراج

معراج را در لغت نامه ها نردبان، مسعد، موج، آلت عروج، نردبان و جای بالا رفتن معنا کرده اند. از جمله در فرهنگ معین درباره معنای معراج آمده است: «۱- آنچه به وسیله ی آن بتوان بالا رفت؛ ۲- نردبان؛ ۳- پلکان؛ ج: معارج، معاریج. ۴- صعود پیغمبر اسلام به آسمان که یکی از معجزات او محسوب می شود» (معین، ۱۳۸۴: ۲۸۸۰).

معراج، نردبان و جای بالا رفتن است (ناظم الاطباء). معراج از ریشه عروج و صعود بر آسمان ها که ویژه ی حضرت رسول اکرم است که همان عروج پیامبر اسلام ﷺ به

آسمان‌ها است که در بیست و ششم ماه رجب بوده است (دهخدا: ۱۳۷۷: ۲۱۱۴۴/۱۴).

واژه معراج، از وقتی بر سر زبان‌ها افتاد که سفر آسمانی پیامبر اعظم ﷺ به وقوع پیوست. عروج و صعودی که تنها مخصوص آن حضرت بود و در ۲۶ رجب، به این توفیق دست پیدا کرد. آن حضرت شبی که در خانه أمّ‌هانی بود، از سوی جبرئیل امین، مژده معراج به آن حضرت داده شد. معراج، بزرگ‌ترین فضیلت و بالاترین کمال و معجزه‌ای است که نصیب هیچ پیامبری نشد. از میان پیامبران، تنها عیسی علیه السلام به فلک چهارم رسید، در صورتی که پیامبر برای رسیدن به فلک نهم، بر افلاک محیط شد و برقع افلاک را درید. آن‌چنان که نظامی در اقبال‌نامه می‌گوید:

گر او بر نکردی سر از طاق عرش که برقع دریدی بر این سبز فرش؟

(نک: حدیث زندگی، ۱۳۸۵: ش ۳۲)

در قرآن مجید در هشت سوره: بقره، آل عمران، اعراف، حجر، بنی‌اسرائیل، کهف، طه و ص، به اسرار خلقت اشارت رفته است که در این میان، در سوره بقره جامع‌تر از بقیه سوره‌ها موضوع خلقت و هبوط و عروج انسان بیان شده است (طالقانی: بی تا: ۱۲۷).

بعد از قرآن مجید در هیچ کتابی مثل نهج‌البلاغه، موضوع هبوط با زبانی فصیح و بلیغ بیان نگردیده است. قسمتی از ترجمه خطبه یکم نهج‌البلاغه را که به قلم توانای «دکتر سیدجعفر شهیدی» صورت گرفته است، نقل می‌کنیم:

خداوند فرمود: «آدم را سجده کنید ای فرشتگان! فرشتگان به سجده افتادند، جز شیطان» که دیده معرفتش از رشک تیره شد و بدبختی بر او چیره، خلقت آتش را ارجمند شمرد و بزرگ مقدار و آفریده از خاک را پست و خوار... و پروردگار فرمود: همانا تو از واپس افکندگانی که تا رسیدن رستاخیز بمانی. پس خدای سبحان آدم را در خانه‌ای آرام داد، جایگاهی در امان و بی‌بیم، با زندگی فراخ و پر نعیم و او را از شیطان بترسانید که دشمنی است لئیم. اما دشمن او بر نمی‌تافت که آدم با نیکوکاران در بهشت به سر برد، کوشید تا او را از راه به در برد. او را بفریفت تا یقین را به گمان فروخت و آتش دودلی، بروبار عزم او را بسوخت. شادمانی بداد و بیم خرید، فریب خورد و پشیمانی کشید. سپس خدای سبحان در توبه را به روی او گشاد و کلمه رحمت بر زبان او نهاد و بدو وعده بازگشت به جنت داد و او را بدین سرای فرود آورد که خانه رنج و امتحان است و زادن فرزندان، و خدای سبحان از فرزندان او پیامبرانی گزید و از آنان

به زبان وحی، پیمان ستد و هر پیامبر آن را شنید-که امانت او نگاه دارد و حکم خدا را به دیگران برساند» (شهیدی: ۱۳۸۶: ۵).

مفهوم معراج در نزد صوفیه، رمزی از تقرب انسان سالک در مرتبه فنا و بقا به حساب می‌آید و زمانی که انسان عارف سالک به حکمت لدنی و علم الهی دست می‌یابد، در آن مرتبه، دیگر عارف به دنبال عقل نمی‌رود، بلکه عقل به دنبال اوست و حالت عقل در این مرحله، مانند حالت جبرئیل است در معراج حضرت رسول ﷺ، چون به نهایت سیر خود می‌رسد، از همراهی با رسول خدا عذرخواهی می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ۱۱۳؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۳).

داستان معراج پیامبر ﷺ در دو سوره «اسراء» و «نجم» بیان شده است. تاریخ وقوع آن بنا بر قول صحیح، سال دوم بعثت بوده است. پیامبر ﷺ سوار بر مرکبی به نام «براق»، با همراهی جبرئیل، شب‌هنگام سفر باشکوه خود را از خانه‌ی اُمّ هانی، دختر ابوطالب، در مکه آغاز کرد و در مدت بسیار کوتاهی به بیت‌المقدس رسید و از نقاط مختلف مسجدالاقصی و بیت اللحم - که زادگاه حضرت مسیح و منازل انبیاء و آثار و جایگاه آن‌ها است- دیدن به عمل آورد. پس از آن نقطه، به آسمان پرواز کرد و در آنجا با ارواح پیامبران و فرشتگان آسمانی سخن گفت. سپس به سیر خود ادامه داد و به «سدره‌المنتهی» رسید و آن را سراپا پوشیده از شکوه و جلال دید. سپس مأمور شد از همان راهی که پرواز نموده، بازگشت نماید. در مراجعت نیز در بیت‌المقدس فرود آمد و سپس راه مکه را در پیش گرفت و قبل از طلوع فجر، در خانه‌ی ام‌هانی فرود آمد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۳).

۳- تاریخچه معراج‌نامه در کلام شاعران

تا سده ششم هجری، بیشتر معراج‌نامه‌ها به نثر بیان گردیده است و معراج‌نامه‌های منظوم، بیشتر در لابه‌لای دیباجه‌های منظومه‌های فارسی آمده است. به‌طوری‌که چون شاعر به ساختن و پرداختن منظومه‌ای می‌پرداختند، نخست از توحید باری تعالی سخن می‌گفتند و سپس به نعت پیامبر گرامی ﷺ می‌پرداختند و ضمن برشمردن فضایل و معجزات آن حضرت، از قصه معراج نیز یاد می‌کردند. آغازگر این سنت ادبی، سنایی غزنوی، شاعر و عارف منظومه‌های داستانی و عرفانی زبان فارسی است. این سنت ادبی پس از سنایی ادامه داشت و شاعران در منظومه‌های خویش، با بیانی گیرا و دل‌انگیز، هر یک با نگاهی خاص، این قصه معراج را سروده‌اند. پس از وی،

خاقانی شروانی در تحفه العراقرین و نظامی گنجوی در خمسه عطار تونی در هیلاج نامه، امیر خسرو دهلوی در مطلع الانوار، شیرین و خسرو، مجنون و لیلی، آیینیه اسکندری و هشت بهشت، معراج نامه دارند.

سلمان ساوجی در جمشید و خورشید و نیز جامی در یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون، اسکندرنامه و وحشی بافقی در مثنوی هایش، قانعی در دیوان اشعارش و سرانجام شهریار -شاعر معاصر- این قصه را سروده اند. علاوه بر این، فریدالدین عطار نیشابوری که یکی از منظومه سازان و داستان پردازان پرآوازه زبان فارسی به شمار می رود، در جمیع منظومه هایش به قصه معراج رسول توجه داشته است. چنانچه در مصیبت نامه، اسرارنامه و الهی نامه، صدها بیت زیبا و شیوا به قصه معراج اختصاص دارد. شاعران در موضوع معراج، تکبیتی هایی را نیز در لابه لای منظومه هایشان ذکر کردند؛ به ویژه که معراج دستمایه خوبی در موضوعات عرفانی است.

علاوه بر این ها، تعبیر، ترکیبات و تشبیهات زیبایی در معراج نامه های شاعران به کار رفته است. ترکیباتی نظیر: مرتع قدسیان، سبزپوشان، خلوتیان ملکوت که در کنایه از فرشتگان گفته شده است. یا ترکیباتی همچون: سریر سدره گاه، خیمه خاص قاب قوسین، سریر قاب قوسین، کحل، ما زاغ، شادروان لولاک، بزگاه لی مع الله، در مقام قرب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گفته شده است. یا در وصف براق -مرکب آسمانی حضرت رسول صلی الله علیه و آله در شب معراج- تعبیراتی نظیر: شهپر فلکی، وهم علوی خرام، جنیبت فلک گام، شاهسوار آسمان گرد، براق برق، براق نور، براق عشق و براق همت آمده است. همچنین در توصیف شب معراج، ترکیباتی نظیر: شب دیدار، شب خلوت، قرب لیلۃ القربی و صدها تعبیر نغز و دلکش ادیبان به کار رفته است (<http://www.farsnews.com/printable.php>).

۴- معراج در اندیشه ی جامی

جامی در ابیات زیر، چگونگی سفر آسمانی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله از مکه به مسجدالاقصی را با تعبیر شاعرانه بسیار زیبا، بیان می نماید.

بُرده بیدار حق، شب از بطحا	به تن او را به مسجدالاقصی
کرد از آنجا مقر به پشت براق	متوجه به قطع سبع طباق
بر سماوات یک به یک بگذشت	به همه انبیاء ملاقی گشت

(جامی، هفت اورنگ، ۱۳۶۶: ۱/۲۴۰؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۲)

آن چنان که از آیات قرآن کریم دریافت می‌شود، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در شب معراج توانست خداوند را از طریق تجلی شهودی مشاهده کند. حتی آن چیزهایی که نصیب حضرت موسی نشده بود، عنایت خداوند آن را بهره‌ی حضرت محمد صلی الله علیه و آله نماید.

ز حد جهت پای بیرون نهاد قدم از حد هر کس افزون نهاد
بدید آنچه موسی بجست و ندید شنید آنچه موسی چنان کم شنید
دل پاک او مخزن راز گشت فقیر آمد اما غنی بازگشت

(همان: ۱۳۶۶: ۱/۴۲۳؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۲)

و این حاکی از عشقشان به الله تعالی است که همچون مسیح، به شفای مریمان می‌پردازند.

آنان که ره عشق به مردی سپرند هر یک به شفا دهی، مسیح دگرند
آنجا که به چشم لطف و رحمت نگرند بیماری صدساله به یک دم ببرند

(جامی، ۱۳۷۹: ۳۸۳)

خداوند کریم در سوره نجم در آیات ۱۲ تا ۱۷ به این موضوع اشاره دارند:

«فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ * لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (نجم: ۱۰-۱۸)؛ پس برای بنده‌اش وحی کرد. آنچه را که وحی کرد. آنچه چشم دل محمد صلی الله علیه و آله دید، خطا ندید. آیا شما با او درباره‌ی آنچه دید مجادله می‌کنید، به‌راستی که بار دیگر هم او جبرئیل را دید، در نزد مقام سدره‌المنتهی، بهشتی که مسکن متقیان است، در همان جایگاه سدره است. آنگاه که درخت سدره را چیزی فرو پوشانده، دیده‌اش کژتابی و سرپیچی نکرد و در آنجا بزرگ‌ترین آیات حیرت‌انگیز پروردگارش را به حقیقت دید».

و جامی در این رابطه نیز می‌گوید:

بی‌پرده جمال دوست دیدی وز پرده به پردگی رسیدی
گشتی همه دیده، پای تا فرق در پرتو نور او شدی غرق
گوشت ز زبان بی‌زبانی بشنید کلام جاودانی

دریافت به تیزهوشی ذوق از تحت همان حدیث کز فوق

هر نکته از آن شنیده پاک سرمایه صد هزار ادراک

(جامی، ۱۳۶۶: ۲۳۳/۲؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۲)

خواجه در آن پرده بدید آنچه دید وان چه نباید به زبان هم شنید

(جامی، هفت اورنگ، بی تا: ۳۷۹، مثنوی تحفه‌الابرار)

جامی در ابیات فوق اشاره می‌کند که خداوند متعال، حضرت را شایسته‌ی دیدن

حقایق اشیاء کرد که در درک این حقایق، سرمایه‌ی تمام علوم، معارف و دست‌یافته‌های بشری نهفته است.

حق، شب اسری چو داد بار محمد از همه بالا گرفت کار محمد

گوهر اسرار ذات و مخزن اسما کرد در آن تیره شب نثار محمد

(جامی، ۱۳۴۱: ۱۳۴/۱؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۲).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي؛ حقیقت احوال من است». حقیقت،

همان قرب به حق است و به گفته‌ی امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند: «(حقیقت) معراج

(پیامبر)، همان قرب حق است. اوج کمال انسانی است، یعنی همان معراج حضرت

ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و اتحاد با حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله و غرق شدن در باطن حضرت

رسول صلی الله علیه و آله».

در گلشن راز آمده است:

برو اندر پی خواجه به اسرا تفرج کن همه آیات کبری

برون آی از سرای ام هانی بگو مطلق حدیث «مَن رَأَى»

گذاری کن ز کاف کنج کونین نشین بر قاف قرب قاب قوسین

دهد حق مر تو را هر آنچه خواهی نماید چشمت اشیا را کماهی

(صفوی، ۱۳۹۳: ۵ و ۴).

اینجاست که فرشتگان خانه‌نشین، با هزاران نیاز بر او سجده کرده و خاک زیر

پایش را چون تاجی بر سر خود می‌دانند:

شد به در خانه‌ی ماه، آفتاب یافت به یک حلقه زدن فتح باب

رفت در آن خانه به صد عز و ناز خانه‌نشینان، به هزاران نیاز

سجده‌کنان بوسه به پایش زدند طبل دعا، کوس ثنائیش زدند
که ای به درت ملک و ملک مُلتجی جِئْتَ إِلَینَا وَ لَنِعْمَ الْمَجِی
آمدی و آمدنت بس خوش است دیدن روی تو عجب دلکش است
خاک رخت بر سر ما تاج باد هر شب عمرت، شب معراج باد
(جامی، مثنوی هفت اورنگ، بی‌تا: ۳۷۸؛ رنجبر، ۱۳۶۹: ۸۶)

و پیامبران و حتی بهشت و آسمان مشتاق دیدار اویند:
جهانی بهرت امشب در خروشنند همه کُروبیان حلقه به دوشند
ستاده انبیا و مرسلین‌اند که تا امشب جمالت را ببینند
بهشت و آسمان در بر گشاده است بسی دل‌ها ز دیدار تو شاد است
(عطار، ۱۳۸۹: ۴۱۹).

جامی در ابیات زیر معتقد است که شرط دیدن جمال دوست، خودی خود را فراموش کردن است و این‌گونه بود که در شب مبارک معراج، وقتی حضرت محمد ﷺ لباس تن را رها کرد و خودی خویش را نفی کرد، توانست در وجود خداوند متعال محو شود و به لقای حق برسد:

پای از آن پایه فراتر نهاد عرش به زیر قدمش سر نهاد
خرقه تن را زتن جان فکند بر کتفش خلعت احسان فکند
آن‌که ازین خرقه مجرد شده جاذبه‌ی شوق یکی صد شده
(جامی، ۱۳۶۶: ۴۸/۱؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۲؛ مثنوی هفت اورنگ، بی‌تا: ۳۷۸).

عطار در الهی‌نامه، این‌گونه به این موضوع اشاره می‌کند:
چو از نه پرده‌ی نیلی گذر کرد ورای پرده‌ی غیبی نظر کرد
نه جا دید و جهت، نه عقل و ادراک نه عرش و فرش و نه هم کره‌ی خاک
عیانِ لامکان، بی جسم و جان دید در آنجا خویشتن را او نهان دید
ز تن بگذشت و از جان هم سفر کرد چو بی‌خود شد، ز خود در حق نظر کرد
چو در آغاز دید اعیانِ انجام ندای کل شنید از یار پیغام

ندا آمد ز ذاتِ کل که فانِ آی رها کن جسم و جان، بی جسم و جانِ آی
(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۰ و ۴۲۱).

و نظامی گنجه‌ای گوید:

نیم شبی کان فلک نیم روز	کرد روان مشعل گیتی فروز
نه فلک از دیده عماریش کرد	زهره و مه مشعله‌داریش کرد
هم‌سفرانش سپر انداختند	بال شکستند و پر انداختند
رفت بدان راه که هم‌ره نبود	این قدمش زان قدم آگه نبود
لطف ازل با نفسش هم‌نشین	رحمت حق نازُ کش، او نازنین
لب به شکر‌خنده بیاراسته	امت خود را به دعا خواسته
پشت قوی گشته از آن بارگاه	روی درآورد بـدین کارگاه
ای سخت مهر زبان‌های ما	بوی تو جان داروی جان‌های ما
خیز و شب منتظران روز کن	طبع نظامی طرب‌افروز کن

(نظامی گنجه‌ای، ۱۳۷۷: ۱۷/۷-۲۰).

و این گونه است که از صف افلاکیان عبور کرده و آدمیان به تواضع او، افتخار می‌کنند:

کرد گذر از صف افلاکیان شد ز تواضع، شرف خاکیان

(جامی، مثنوی هفت اورنگ، بی‌تا: ۳۷۹)

و عرش در زیر قدم‌های مبارکش، چون خاک پست شده و به پایوس می‌افتد:

عرش چون خاک شد به راه تو پست تا رسیدش به پای‌بوس تو دست

(همان، بی‌تا: ۱۳)

زیرا که او ﷺ خود فرموده است: «تواضع کنید، رفعت و بزرگی می‌یابید»
(حسن‌پور، ۱۳۸۵: ۴۷، سخن ۲۸۰).

همچنین در جای دیگر از مثنوی هفت اورنگ، جامی اعتقاد دارد که حضرت محمد ﷺ تا زمانی که سراسر وجودش در وجود ذات خداوندی محو نگشت، نتوانست به دیدار حق نائل گردد، ولی چون در راه اهداف دین اسلام از خود جان‌فشانی نشان داد، توانست در وجود حق فانی شود و بی‌خویشتن، چهره‌ی خداوند را دیدار کند.

خرقه تن به سر عرش کشید خرقة را کند و به ذوالعرش رسید

شد از آن نور بقا دیده فروز آمد و خوابگاهش گرم هنوز
(جامی، ۱۳۶۶: ۵۶۴/۲؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۳).

جامی در ابیات فوق اشاره می‌کند که: بدین سبب بود که پیامبر اسلام توانست به بالاترین مقام قرب «أو أدنی» دست یابد. در باب چگونگی وقوع معجزه‌ی معراج، در کتاب «مدارج النبوة» این‌گونه آمده است: «از اخص خصایص و اشرف فضایل و کمالات و ابهر معجزات و کرامات تشریف و تخصیص الهی - جلّ و علا- مر آن حضرت ﷺ را به فضیلت اسراء و معراج است که هیچ‌کس از انبیاء و رُسُل را به آن مشرّف و مکرم نگردانید و به جایی که او را رسانید و آنچه او را نمود، هیچ‌کس را نرسانید و ننمود: «سبحانَ الذی أُسرى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الذی بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» (اسراء: ۱)

نویسنده‌ی کتاب در ادامه‌ی تبیین مبحث معراج، این‌گونه می‌گوید: «اسراء که بردن آن حضرت است از مکه به مسجدالاقصی، ثابت است به کتاب الله و منکر آن کافر است و از آنجا به آسمان بردن که معراج نام آن است، ثابت است به احادیث مشهور که منکر آن مبتدع و فاسق و مخذول است و... صحیح آن است که وجود اسراء و معراج، همه در بیداری و به جسد بود و جمهور علما از صحابه و تابعین و اتباع و من بعدهم از محدثین و فقها و متکلمین، بر این‌اند و متوارد است بدان احادیث صحیحه و اخبار صریحه» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۱۱۴۴/۱۴).

جامی هم در یکی از مثنوی‌های هفت اورنگ (خردنامه اسکندری) پس از حمد و ثنای خداوند متعال و درود فرستادن بر پیامبر ﷺ، بر مسئله‌ی معراج حضرت رسول مکرم اسلام محمد ﷺ می‌پردازد و با استفاده از خیال شاعرانه، تمام مراحل و چگونگی انجام آن حادثه‌ی مهم در زندگی پیامبر ﷺ را به‌طور کلی شرح می‌دهد؛ زیرا که به عقیده‌ی جامی، پیامبر ﷺ معجزات فراوان دارند که از همه آن‌ها مهم‌تر، معراج آن حضرت است.

شبی کز شرف غیرت روز بود کواکب در او گیتی افروز بود...
همه روشنان دیده در هم زده شُهَب میل در دیده غم زده^۱

۱- شهب: (به ضم اول و دوم جمع شهاب)، ستاره‌ی روشن، و تیر شهاب شعله‌ای همانند تیر که بعضی شب‌ها در آسمان دیده می‌شود و به‌سرعت از سمتی به سمت دیگر می‌رود (رنجبر: ۱۳۶۹، ۹۷).

رسید از سر سدره روح‌الامین
 براقی به جستن چو رخشنده برق
 پیمبر بر آن بارگی شد سوار
 عنان عزیمت زبطحا^۱ بتافت
 زاقصی عَلم سوی بالا کشید
 برافش قدم بر سر ماه زد
 عطارد ز وی جز عطا کد^۲ نکرد
 زتار طرب زهره بگسست چنگ
 بر آمد بر گردون چو مه بی نقاب
 زُحل با غُلُوش زصدر جلال
 ثوابت^۳ فتادند خوار و دژم^۴
 زهر نقش لوح نهم^۵ ساده شد
 چو کرد از پی مفرش آب و گل
 بساط سماطی که طی السجل^۶ ...

(رنجبر، ۱۳۶۹: ۹۷-۹۹).

نویسنده‌ی کتاب کشف‌المحجوب در باب معراج پیامبر ﷺ می‌گوید: «رسول ﷺ
 اندر حال صحو بود؛ از مکه تا به قاب قوسین در عین تجلی بود و هر زمان هوشیارتر و
 بیدارتر بود» (هجوی، ۱۳۷۱: ۲۳۲).

۱- بطحا: منظور، مکه معظمه و مسجدالحرام است (رنجبر، ۱۳۶۹: ۹۸).

۲- اقصی: مراد مسجدالاقصی و بیت‌المقدس است (همان).

۳- کد: خواستن، گدایی کردن (همان).

۴- صف نعال: صف آخرین که متصل به در بیرونی باشد که اهل مجلس هنگام ورود، کفش و نعلین خود را در آنجا درآورند (همان).

۵- ثوابت: ستارگان غیر سیاره را گویند که به قول قدما، در فلک هشتم قرار دارند (همان).

۶- دژم: (به ضم اول)، اندوهگین، آشفته (همان).

۷- لوح نهم: کنایه از فلک الافلاک و عرش اعظم (رنجبر، ۱۳۶۹: ۹۹).

۸- سجل: نامه‌ی احکام (رنجبر، ۱۳۶۹: ۹۹).

البته جابه‌جایی در فضا و پیمودن مسافت‌های طولانی در زمان کوتاه، در زندگانی دیگر پیامبران مانند حضرت سلیمان علیه السلام هم سابقه داشته است. در قرآن کریم آمده است: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ غَدَوَاتُهَا شَهْرٌ وَ رَوَاحُهَا شَهْرٌ (سبأ: ۱۱)؛ باد را مسخر سلیمان ساختیم تا بساطش را صبحگاه یک ماه راه می‌برد و عصر یک ماه».

جامی نیز در مثنوی یوسف و زلیخا درباره‌ی شب پربرکت معراج و ناتوانی حضرت جبرئیل از ادامه‌ی همراهی با پیامبر صلی الله علیه و آله، با تعبیری شاعرانه‌ی خود این‌گونه می‌گوید:

شب‌ی دیباجهٔ معراج صبح سعادت	ز دولت‌های روزافزون زیادت
سواد طره‌اش خجلت ده حور	بیاض غره‌اش نور علی نور
به مسمار ثوابت ^۱ چرخ سیار	ببسته در جهان درهای ادبار ^۲
چو دولت شد زبدخواهان نهانی	سوی دولت سرای ام‌هانی
در آمد ناگهان ناموس اکبر ^۳	سبک روتر از این طاووس اخضر
بر او مالید پر، کای خواجه برخیز	که امشب خوابت آمد دولت‌انگیز
برون بر یک زمان زین خوابگه رخت	تو بختِ عالمی بی‌خواب به بخت
بسیج ^۴ راه عشرت کردم اینک	براق برق سیر آوردم اینک
از آن دولت‌سرا چون خواجهٔ دین ^۵	خرامان شد به عزم خانهٔ زین
شد از سیّوحيان گردون نواده	که سبحان الذی اُسرى بِعَبْدِهِ ^۶
زد از سم آن براق ^۷ برق رفتار	ز مکه سکه بر اقصی درم وار
در آن مسجد امام انبیا شد	صف پیشینیان را پیشوا شد

۱- مسمار ثوابت: میخ سیارگان غیر ستاره، ستارگان غیر سیاره را به میخ تشبیه کرده است (رنجبر: ۱۳۶۹: ۸۹).

۲- ادبار: نگون‌بختی، سیه‌روزی (رنجبر: ۱۳۶۹: ۸۹).

۳- ناموس اکبر: مراد لقب جبرئیل امین است (رنجبر: ۱۳۶۹: ۸۹).

۴- بسیج: قصد و اراده (رنجبر: ۱۳۶۹: ۸۹).

۵- خواجه‌ی دین: مراد رسول‌الله است (رنجبر: ۱۳۶۹: ۹۰).

۶- اشاره است به آیه‌ی ۱ سوره‌ی اسرا.

۷- براق، نام مرکوبی است که بنا بر روایات، حضرت رسول اکرم شب معراج بر پشت او آسمان‌ها را درنوردید (قریب، واژه‌نامه نوین، ذیل واژه‌ی معراج).

از آن جا شد برین فیروزه خرگاه^۱ چو هاله خیمه زد پیرامن ماه
وز آن جا شد به بالاتر سبک خیز عطارد را به فرق سر عطار ریز
وز آن جا کرد سوی زهره آهنگ به دا مان وفایش زهره زد چنگ
و از آن جا چون به شاخ سدره^۲ آجست ز پریدن پر جبرئیل شد سست
لباس فهم بر بالای او تنگ سمند عقل در صحرای او لنگ

(رنجبر، ۱۳۶۹: ۸۸-۹۲؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۳).

شاعر جامی، در ابیات فوق به حدیث نبوی اشاره دارند که پیامبر ۹ فرمودند: «فلما بَلَغَ سدرَةُ المنتهى، فانتهی الی الحُجُب فقال جبرئیل: تقدم یا رسول الله، لیس لی أن أجوزَ هذا لِمکان وَ لو دَنوتُ أَنملَةً لاحترَفْتُ» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۴۳؛ باقری، ۱۳۸۹: ۱۳).

عطار نیز در الهی‌نامه این‌گونه بیان می‌کند:

رفیقش آن که جبریل امین بود که پر از آسمانش تا زمین بود
در آنجا بازماند و مصطفی شد به سوی قرب ذات پادشا شد
سؤالی کرد از جبریل آن شاه چرا ماندی قدم نه اندرین راه
جوابش داد که ای سلطان اسرار اجازت بیش ازینم نیست رفتار
مجالم بیشتر ازاین نیست یک دم تو را باید شدن ای شاه عالم
سر مویی اگر برتر به اعلی پرم سوزد پرم نور تجلی
تو را باید شدن تا حضرت یار تو را زبید که داری قربت یار

(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۰).

و سعدی گوید:

شبی بر نشست از فلک برگذشت به تمکین و جاه از ملک برگذشت

۱. فیروزه خرگاه: کنایه از آسمان است (رنجبر: ۱۳۶۹، ۹۰).

۲. سدره، نام درختی بزرگ است که بنا بر روایات اسلامی، بر بالای آسمان هفتم قرار دارد. علم ملائکه و سایر مخلوقات به آن منتهی می‌شود و از آن نمی‌گذرد. هیچ موجودی به‌جز پیامبر اسلام در شب معراج از آن نگذشته است و آنچه ورای آن است، جز خدای نداند (یاحق: ۱۳۷۵، ۲۴۱ و ۲۴۲).

چنان گرم در تیه قربت براند که در سدره جبریل از او بازماند
بدو گفت سالار بیت الحرام که ای حامل وحی برتر خرام
چو در دوستی مخلصم یافتی عنانم ز صحبت چرا تافتی؟
بگفتا فراتر مجالم نماند بماندم که نیروی بالم نماند
اگر یک سر مو فراتر پرم فروغ تجلی بسوزد پرم
(سعدی، ۱۳۸۴: ۳۲ و ۳۴؛ سعدی، ۱۳۷۵: ۱۸۷ و ۱۸۸).

در این صورتگری، قلم استاد گنجه در جایگاه ویژه‌ای است. وی در «مخزن الاسرار» به این موضوع بدین شکل اشاره می‌کند:

احمد مرسل که خرد خاک اوست هر دو جهان بسته فتراک اوست
ستر کواکب قدمش می‌درید خیل ملایک علمش می‌کشید
در شب تاریک بدان اتفاق برق شده پویه‌ی پایِ براق
چون گل ازین پایه فیروزه فرش دست‌به‌دست آمد تا ساق عرش
همسفرانش سپر انداختند بال شکستند و پر انداختند
او به تحیر چو غریبان راه حلقه زنان بر در آن بارگاه
پرده‌نشینان که درش داشتند هودج او یک‌تنه (یکسره) بگذاشتند
رفت بدان راه که همره نبود این قدمش زان قدم آگه نبود
(نظامی، ۱۳۷۷: ۱۷-۲۰).

۵. بحث و نتیجه‌گیری

معراج، مقدس‌ترین سفر در طول حیات پیامبر ﷺ بوده است و هدف از آن نیز دیدن آیات الهی و اخبار آسمان‌ها، ملکوت و بالا بردن سطح فهم بشر از این دنیای مادی بوده است. معراج پیامبر ﷺ جسمانی و در بیداری بوده است، نه در خواب و رؤیا. پذیرفتن اصل آن از ضروریات دین و مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی است. حتی در برخی ادعیه و زیارت‌نامه‌ها به این مسئله اشاره شد: «الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد نبیه و آله و سلم تسلیماً... قدمته علی انبیائک و بعثته الی الثقلین من

عبادک و اوطائتہ مشارفک و مغاربک و سخرت له البراق و عرجت برؤجه الی سمائک و اودعته علم ماکان و مایکون الی انقضاء خلقک... (قمی: ۱۳۷۸، ۱۰۶۶).

معراج، اسرار قابل توجه زیادی دارد و مقام عبودیت حضرت رسول اکرم ﷺ، مقدمه‌ی پرواز ایشان به عالم ملکوت بوده است. انسان اگر به معراج برود، باز هم «عبد» است و ظرفیت علمی انسان از دانستنی‌های زمین بیشتر و شگفتی‌های آسمان نیز از زمین بیشتر است. هدف نهایی معراج حضرت رسول اکرم ﷺ، کسب معرفت و رشد معنوی ایشان بوده است «لِنُزِیَةِ مِنْ آیَاتِنَا» و آنچه مهم است این که همه‌ی مسلمانان باید به این اصل در قرآن کریم ایمان داشته باشند.

جامی هم در اشعار خود به این امر اشاره دارند که مقام معراج، خاص حضرت رسول ﷺ بوده است و هیچ‌یک از خلائق به مقام ایشان نمی‌رسند و نخواهند رسید و از بین معجزات فراوان پیامبر اعظم ﷺ، معجزه معراج از همه مهم‌تر بوده است. حاصل سخن اینکه: «اهمیت و عظمت معراج از جهت عروج در آسمان‌ها نیست، بلکه تمام شرف و فضیلت در قرب الهی است و در این امر، آسمان و زمین و بالا و پایین و صعود و هبوط تفاوت ندارد» (همایی، ۱۳۵۵: ۷۳۳).

منه جامی ز حد خود برون پای و زین دریای جان فرسای برون آی
درین مشهد ز گویایی دم مزین سخن را ختم کن، واللہ اعلم
(رنجبر، ۱۳۶۹: ۹۲).

منابع و مأخذ

- قرآن کریم

۱. الزیموسی، مرداد (۱۳۸۴)، حضرت محمد ﷺ در اشعار عرفانی جامی، مجله‌ی نامه‌ی پارسی، (۱)، ص ۸۰ و ۸۱.
۲. باقری، ام لیلا (۱۳۸۹)، معراج حضرت رسول ﷺ در اشعار جامی، فصلنامه رشد آموزش زبان و ادب فارسی، دوره بیست و سوم، شماره ۴ (شماره مداوم ۹۴)، ص ۱۲ و ۱۳.
۳. جامی، عبدالرحمان ابن احمد (۱۳۷۹)، بهارستان و رسائل جامی، مقدمه و تصحیح: اخلاخان افصح زاد، محمدجان عمرف و ابوبکر ظهورالدین، تهران: میراث مکتوب و مرکز مطالعات ایرانی، چاپ اول.
۴. _____ (۱۳۴۱)، دیوان اشعار، (۲ جلد)، تهران: انتشارات پیروز.
۵. _____ (۱۳۷۶)، مثنوی سلامان و ابسال، مصحح و محقق: زهرا مهاجری، تهران: نشر نی، چ اول.
۶. _____ (۱۳۶۶)، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح مدرس گیلانی، (۲ جلد)، تهران: استقلال.
۷. _____ (بی‌تا)، مثنوی هفت اورنگ، تصحیح: آقامرتضی مدرس گیلانی، تهران: ناصر خسرو، کتاب فروشی سعدی، چاپ دوم.
۸. جوینی، عطاملک (۱۳۶۹)، گزیده جهانگشای جوینی، به کوشش: دکتر یدالله شکری، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
۹. حسن‌پور، پردل (۱۳۸۵)، سخنان نغز از صاحبان مغز، سراوان: مؤلف.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، ج ۱۴، تهران: انتشارات دانشگاه.
۱۱. رنجبر، احمد (۱۳۶۹)، چند معراج‌نامه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸)، بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۴)، بوستان (همراه بابرگردان انگلیسی)، به کوشش: محمود حکیمی (از روی نسخه محمدعلی فروغی و دکتر غلامحسین یوسفی)، ترجمه انگلیسی: جی.ام. ویکنز، تهران: قلم و حکایت قلم نوین.
۱۴. _____ (۱۳۷۵)، کلیات سعدی، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران:

ناهید، ج ۱.

۱۵. سنایی غزنوی (۱۳۷۴)، برگزیده اشعار سنایی، به اهتمام: دکتر برات زنجانی،

تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

۱۶. صفوی، سیدحسن (۱۳۹۳)، غایت سیر و سلوک، ماهنامه فرهنگی-علمی و سیاسی

عهد، دانشگاه اصفهان، سال دوم، شماره ۵، ص ۴ و ۵.

۱۷. نظامی گنجه‌ای (۱۳۷۷)، کلیات، تهران: امیرکبیر، ج ۷.

۱۸. طالقانی، سید محمود (بی تا)، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ

سوم.

۱۹. طباطبایی، محمود (۱۳۷۴)، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران: انتشارات اساطیر.

۲۰. عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۹)، الهی نامه، به کوشش: حمیدرضا

مجدآبادی، تهران: پروان، چاپ اول.

۲۱. علی ابن ابی طالب (۱۳۸۶)، نهج البلاغه، ترجمه: سیدجعفر شهیدی، تهران: شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ بیست و هفتم.

۲۲. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۳)، احادیث مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲۳. قمی، شیخ عباس (۱۳۷۸)، کلیات مفاتیح الجنان، قم: انتشارات سرور.

۲۴. معین، محمد (۱۳۸۴)، فرهنگ فارسی معین، به اهتمام: عزیزاله علیزاده، تهران:

نامن، ج ۳ (دوره شش جلدی).

۲۵. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۱)، کشف المحجوب، به تصحیح: ژوکوفسکی،

تهران: انتشارات طهوری، چ دوم.

۲۶. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی،

تهران: انتشارات سروش.

27. <http://www.farsnews.com/printable.php?>

28. <http://www.hawzah.net>

قربان احكام روزه در مذاهب پنجگانه

دکتر مؤمنی^۱، فرزاد شریفی

چکیده

خداوند انسان را موجودی میانه رو در وادی دو جهان آفریده است: جهان روح که نماینده آن ملائک است و جهان مادی که مظهر امیال حیوانی و خورد و خوراک به شمار می آید. اما آنچه انسان را قادر می سازد میان این دو ویژگی تعادل و سازگاری ایجاد کند، درست در خط توازن قرار گرفته است و این امر نیازمند آگاهی کافی است. پاره ای از احکام و تکالیف، همچون روزه گرفتن، روز گشودن، عید فطر و حتی شعائر و مناسک حج، منوط به احراز آغاز و پایان ماه قمری است. اگر در این زمینه اختلاف و تفرقه ای میان مسلمانان در انجام اعمال و وظایف دینی و برگزاری مراسم بسیار مهم اسلامی ایجاد شود، این امر موجب بروز مشکلاتی در امت اسلامی خواهد شد. این اختلافات برخاسته از اجتهاد فقههای مذاهب مختلف است که هر کدام نظر خود را بیان کرده اند، اما عموم مردم زاویه اختلاف را بیش از حد پررنگ می بینند، درحالی که جنبه های اشتراکی بسیاری وجود دارد که می تواند موجب تقریب مذاهب شود؛ اما کسی به آن توجه نکرده است.

در این پژوهش، سعی بر آن است که فواید ماه رمضان، احکام مذاهب و آراء فقیهان و محدثان متقدم بررسی شود و در نهایت، شواهد و مؤیدات بر وجوه اشتراک تقریبی آنها نمایان گردد.

کلیدواژگان: رمضان، مذاهب، تقریب، احکام، روزه، هلال.

مقدمه

رؤیت از «ر، ا، ی» به معنای دیدن و نگاه کردن است و هلال مشتق از «هل» به معنای «بدا و ظهر» یا «صرخ» است. چون هنگام رؤیت آن صدای خود را به فریاد تکبیر و تهلیل بلند می‌کردند، به آن هلال گفته‌اند.

چنانچه بخواهیم به بررسی فواید فراوان و دستاوردهای متعدد روزه برای افراد و اجتماع بپردازیم، متوجه می‌شویم که این عبادت در واقع دانشگاه و پالایشگاهی بسیار مهم و ماندگار است که دانشجویان و تصفیه‌شدگان آن، انسان‌های بزرگوار، نیک‌اندیش و نیک‌روشن‌اند. این افراد، گروه‌گروه خود را برای بر دوش کشیدن مسئولیت و رسالت جانشینی خداوند در زمین و برای دستیابی به کمال مطلوب و معین در جهان دیگر آماده می‌کنند.

باین‌حال، فقیهان در این میان نظرات مختلفی را درباره تشخیص زمان دقیق این فرصت الهی بیان می‌کنند که گاه با اجتهاد دیگر فقیهان همسان و هم‌نظر نیست. این امر موجب می‌شود که پیروان آن‌ها نیز دچار اختلاف رأی شوند و شاید حتی گاهی از اصل مطلب نیز دور گردند. این در حالی است که روزه یکی از برترین عبادات در اسلام و از جمله عبادت‌های جهت‌داری است که انسان را، در عین زمینی بودن، به پرواز در آسمان روحانیت وامی‌دارد. همچنین، او را از اسارت در چنگال مادیات، خوردوخوراک و وابستگی‌های دنیوی رها می‌سازد، توان و نشاط از دست‌رفته‌اش را به او بازمی‌گرداند و می‌تواند اعتدال و توازن لازم را در زندگی فردی و اجتماعی، از طریق انتخاب راه درست، ایجاد کند.

اهمیت تعیین ماه اول

بخش اعظم و مهمی از احکام دینی، همچون حج، روزه و بسیاری از عبادات واجب و مندوب، وابسته به تعیین زمان مشخص‌اند. در مسائل حقوق اسلامی نیز، ماه‌های حرام و حتی تغلیظ دیه به رؤیت هلال اول ماه قمری بستگی دارد. ازاین‌رو، راه‌های اثبات آغاز ماه قمری در کتاب‌های فقهی مورد توجه خاص قرار گرفته است.

در سوره بقره به هلال ماه و جایگاه آن در احکام شرعی اشاره شده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹) که این آیه

به نقش هلال ماه در تعیین اوقات، حتی به عنوان یک تقویم طبیعی، و در تنظیم نظام زندگی مردم و تعیین وقت حج اشاره دارد.

کتاب‌های اهل سنت از جمله کتب روایی و تألیفات معتبر همچون «الأركان الأربعة» اثر ابوالحسن ندوی، «الصيام فی القرآن» تألیف محمد دسوقی، «فی ظلال القرآن» نوشته سید قطب، «من هدی القرآن» از امین خولی، «مغنی المحتاج» اثر شربینی و دیگر منابع معتبر، به این مسئله پرداخته‌اند. همچنین، در کتاب‌های معتبر فقهی اهل تشیع، از جمله «وسائل الشیعة» تألیف شیخ حرّ عاملی، «الحدائق الناضرة» از بحرانی و سایر منابع فقهی شیعه، به این مهم توجه شده است.

رؤیت هلال

رؤیت هلال به معنای مشاهده هلال اول ماه، یکی از راه‌های شرعی اثبات آغاز ماه قمری است. برای رؤیت، شرایط متعدد نجومی دخیل‌اند؛ از جمله مبدأ محاسبه سن هلال، لحظه مقارنه ماه و خورشید به معنای ماه نو و مقارنه، به معنای نزدیک‌ترین فاصله ماه به خورشید که دشوارترین حالت رؤیت ماه از روی زمین است.

موقعی که مقارنه ماه و خورشید رخ می‌دهد، قسمتی که به طرف زمین است تاریک بوده و قابل مشاهده نیست که در اصطلاح نجوم‌شناسان، به محاق رفته است. وقتی که از محاق خارج شد، به شکل هلالی باریک تشکیل می‌شود، اما باریکی قطر نورانی هلال ماه مانع از دیدن آن می‌شود. با حرکت ماه و فاصله گرفتن از خورشید، ماه به صورت هلالی قابل رؤیت درمی‌آید.

مدت زمانی که ماه در حرکت است تا دیده شود، تحت الشعاع نام دارد که از نظر نجوم‌شناسان، مدت زمان حالت محاق و تحت الشعاع روی هم‌رفته ۴۰ ساعت و ۴۸ دقیقه طول می‌کشد.

عوامل موثر در رؤیت رؤیت هلال

سن هلال در هر لحظه برابر با مدت زمانی است که از لحظه مقارنه ماه و خورشید گذشته است. در لحظه دیدن، هرچه سن هلال بیشتر باشد، رؤیت آن آسان‌تر است؛ زیرا با افزایش سن هلال، ماه فرصت بیشتری دارد تا از خورشید فاصله بگیرد.

ارتفاع هلال

هرچه ارتفاع هلال از افق کمتر باشد، نور رسیده از آن از لایه‌های ضخیم‌تری از جو

عبور می‌کند و درخشندگی آن کاهش می‌یابد، در نتیجه رؤیت آن مشکل‌تر می‌شود. مدت مکث، ضخامت بخش میانی، زمان غروب خورشید و فاصله ماه از زمین از دیگر عوامل مؤثر در رؤیت هستند.

عوامل و علل دشواری دیدن ماه نو

۱. هلال‌های اول و آخر ماه معمولاً باریک هستند.
۲. این هلال‌ها معمولاً به خورشید نزدیک‌اند و در نتیجه تحت تأثیر نور شدید آن قرار دارند.
۳. ماه فاصله کمی از افق دارد و خط دید در نزدیکی افق، ضخامت بیشتری از جو عبور می‌کند؛ در نتیجه غبار، رطوبت و تلاطم جوی، رصد را دشوارتر می‌کند.
۴. به دلیل نزدیکی ماه به خورشید، مدت مکث هلال در بالای افق اندک است و رصدکننده فرصت کمی برای رؤیت هلال دارد.

اختلاف رؤیت هلال در کشورهای مختلف

در کشورهای اسلامی که مطلع متفاوتی دارند، راه‌های مختلفی برای اعلام آغاز ماه قمری در نظر گرفته شده است. از جمله در ایران، دیدن هلال حتی با چشم مسلح در غروب روز قبل از اول ماه، نشانه آغاز ماه قمری است، اما در کشورهایی مانند بنگلادش، پاکستان، مراکش و هند، معیار همان رؤیت ماه با چشم غیرمسلح است. در عربستان نیز در ماه‌های رمضان، شوال و ذی‌الحجه، شورای عالی قضایی، رؤیت هلال را اعلام می‌کند.

تشکیل ستاد استهلال

در سال ۱۳۶۸، به دستور رهبر جمهوری اسلامی، ستاد رؤیت هلال برای تشخیص اولین روز ماه‌های قمری تشکیل شد و در سال‌های بعد، با توسعه‌یافتن، به گروه‌های متخصص برای رؤیت ماه‌های قمری گسترش یافت.

حاکم شرع و حکم به ثبوت هلال

برخی از فقیهان، یکی از راه‌های ثبوت هلال ماه را حکم حاکم شرع می‌دانند، اما در بعضی از مذاهب، دیدن دو مرد عادل و شهادت دادن آنان کافی است.

سؤال و جواب احکام و آراء مجتهدین مذاهب پنجگانه در عبادت روزه

سؤال: ماه رمضان با چه علائم و نشانه‌هایی ثابت می‌گردد؟

جواب:

- حنفیه: اگر آسمان ابری نباشد، برای اثبات حلول ماه رمضان، رؤیت ماه توسط جماعت کثیری که اخبارشان مفید علم یقینی باشد، لازم است و در صورت ابری بودن، به شهادت رؤیت یک نفر مسلمان عادل، عاقل، بالغ، زن یا مرد اکتفا می‌شود: «وَيَبْغَى لِلنَّاسِ أَنْ يَلْتَمِسُوا الْهِلَالَ فِي الْيَوْمِ التَّاسِعِ وَالْعَشْرِينَ مِنْ شَعْبَانَ، فَإِنْ رَأَوْا صَامُوا وَإِنْ غَمَّ عَلَيْهِمْ أَكْمَلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ يَوْمًا ثُمَّ صَامُوا».

- شافعیه: رمضان با رؤیت هلال توسط یک فرد مسلمان مذکر بالغ، عاقل، عادل و لو مستور العداله، در هر صورت اثبات می‌گردد، یا با تمام شدن ۳۰ روز شعبان.

- مالکیه: رمضان با رؤیت دو نفر عادل مذکر، بالغ، عاقل غیر مرتکب کبائر و مصر بر صغائر و با رؤیت جماعتی که خبرشان مفید یقین باشد، ثابت می‌گردد. اگر یک نفر رؤیت کند، فقط در حق خودش ثابت می‌شود.

- حنابله: رمضان ثابت می‌گردد با رؤیت یک نفر مکلف عادل در ظاهر و باطن، چه مذکر و چه مونث.

- جعفریه: ماه رمضان با رؤیت هلال یا شهادت دو نفر عادل یا شایع شدن یا گذشت سی روز پس از شعبان، معلوم می‌گردد (جزیری، ۵۴۹/۱؛ جزینی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۴/۱؛ الخن، ۱۳۹۹ش: ۳۳۵/۱؛ بغدادی، ۱۴۲۷ق: ۲۳۸)

سؤال: اگر در گوشه‌ای از دنیا یا در یکی از قاره‌ها هلال رمضان رؤیت شد، آیا برای تمامی نقاط جهان رمضان ثابت می‌گردد؟

جواب:

- حنفیه، مالکیه، حنابله: اختلاف مطالع شرط نیست، در هر جایی ماه رؤیت شود، رمضان در سراسر جهان ثابت می‌گردد.

- شافعیه، جعفریه: اگر در جایی هلال ماه رؤیت شد، رمضان برای شهرهای هم مطلع ثابت می‌گردد، اما در شهرهای دیگر که مطلعشان متفاوت است، رمضان ثابت نمی‌گردد.

نکته: شیخ مفید می‌نویسد: «چه بسا به جهت عارضه‌ای، ماه از دیدگان مخفی بماند و یا بر اهل شهری، به خاطر علتی - ابری و غبارآلود بودن - پوشیده گردد، ولی برای

غیر آن شهر آشکار شود، پس وجوب روزه بر همان شهر است، زیرا به ثبوت هلال در همان شهر علم داریم و نسبت به شهرهای دیگر چنین علمی نداریم» (شیخ مفید، بی تا: ۲۹۶).

سؤال: آیا به قول ستاره‌شناسان و علم نجوم برای اثبات ماه رمضان اکتفا می‌شود؟
جواب: - حنفیه، مالکیه، حنابله: به نظرات ستاره‌شناسان در تشخیص هلال رمضان اکتفا نمی‌شود.

- شافعیه: نظر ستاره‌شناسان برای خودشان و کسانی که به نظراتشان اطمینان دارند، حجت است و سبب ثبوت رمضان می‌گردد، اما با نظر آنان روزه بر همگان واجب نمی‌گردد. جایز نیست به گفته وی اطمینان شود.

- جعفریه: با پیشگویی منجمان، رمضان ثابت نمی‌شود، اما در صورت اطمینان به نظرات آنان، باید به آن عمل نمود (جزیری، ۵۵۲/۱؛ شربینی، ۱۴۱۸ق: ۵۶۷/۱).

سؤال: جستجو برای رؤیت هلال رمضان چه حکمی دارد؟ آیا بر همگان واجب است که به دنبال هلال بگردند؟
ج: - حنابله: مندوب است.

- جعفریه، شافعیه، مالکیه، حنفیه: فرض، کفایت است.
نکته: شیخ طوسی در کتاب‌های المبسوط و النهایه بر این نظر تصریح دارد که اگر از خارج شهر، دو شاهد عادل، رؤیت هلال ماه را گواهی دهند، کفایت می‌کند (شیخ طوسی، بی تا: ۱۵۱).

اما در فقه‌های اهل سنت بحث تعمیم را به میان می‌آورند و فرقی بین شهرهای دور و نزدیک نمی‌گذارند و ثبوت آن را برای همه شهرهای اسلامی، حجت می‌دانند (زحیلی، ۱۹۹۷م: ۲/۶۰۵ و ۶۱۰؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸ق: ۳/۳؛ الخن، ۱۳۹۹ش: ۲/۷۷؛ قرطبی، ۲۸۷/۱).

البته کسانی دیگر از شافعیان هستند که نظر مخالف دارند و گفته‌اند: «هرگاه رؤیت هلال در جایی اثبات گردد، مردمان شهرهای نزدیک و هم‌افق با آن باید روزه بگیرند، اما این حکم، در مناطق دوردست جاری نیست، زیرا افق همه جا یکسان نیست» (قرطبی، محمد بن احمد، ۲۹۵/۲؛ جزیری، ۵۵۰/۱؛ غزالی، ۱۴۰۶م: ۲۳۲/۱).

سؤال: آیا برای اثبات ماه رمضان حتماً باید حاکم شرع، حکم به رؤیت هلال و ثبوت رمضان را بدهد؟

- ج: - جعفریّه: حکم حاکم شرع، یکی از راه‌های ثبوت رمضان است.
- شافعیّه: در تحقیق هلال و وجوب رمضان شرط است که حاکم حکم کند و هر وقت حکم کرد، رمضان ثابت می‌شود. باید یک شاهد عادل نزد قاضی شهادت دهد که هلال را دیده است.
- حنفیّه: حکم حاکم شرط نیست: «وَلَا يُشْتَرَطُ فِي هَذِهِ الشَّهَادَةِ لَفْظُ الشَّهَادَةِ وَلَا حُكْمُ الْحَاكِمِ بَلِ الْعَدَالَةُ لِأَنَّهُ أَمْرٌ دِينِيٌّ».
- مالکیّه: حتی اگر مذهب حاکم با مذهب مردم تفاوت داشته باشد، باعث وجوب روزه می‌گردد (بغدادی، ۱۴۲۷ق: ۲۳۹؛ جزیری، ۵۵۷/۱؛ الخن، ۱۳۹۹ش: ۱/۳۳۵).

نتیجه‌گیری

خداوند متعال انسان‌ها را با عقل و توان تفکر آفریده است و همواره آن‌ها را به تعقل و اندیشیدن فرا می‌خواند. همچنین، انسان‌ها را به علم و دانش دعوت کرده و این را زمینه‌ای برای بهبود و پیشرفت زندگی آنان می‌داند. با این حال، در پی این دعوت‌ها، انسان‌ها در فروع دین ممکن است با توجه به علم و درایت خود، تفسیرهای متفاوتی از دستورات خداوند داشته باشند. این تفاوت در تفسیر باعث می‌شود که شریعت خداوند توسط علمای دینی، به شاخه‌های مختلف تقسیم شود و هر یک از این شاخه‌ها، پیروانی به خود جذب کنند و در نهایت، مذاهب گوناگونی شکل بگیرد.

هر یک از این مذاهب در تلاش‌اند تا به تقریب و نزدیکی یکدیگر بپردازند؛ مسئله‌ای که اهمیت فراوانی دارد و بر کسی پوشیده نیست و همه از ضرورت آن آگاه‌اند. به همین دلیل، علمای پیشین از دو مذهب شیعه و سنی، در راستای تحقق تقریب مذاهب، با بررسی مبانی فقهی، تفسیری، کلامی و دیگر مباحث علمی، از هیچ تلاشی فروگذار نکرده‌اند و فعالیت‌های آن‌ها قابل تحسین است. یکی از راه‌های کلیدی در تحقق تقریب مذاهب، بررسی منابع و مبانی فقه تطبیقی است؛ چراکه در بازخوانی نظرات پیشوایان مذاهب، به‌وضوح مشخص می‌شود که میان آن‌ها اختلافات چندانی وجود ندارد.

بدون شک، کشف این حقیقت‌ها نقش عمده‌ای در فرآیند تقریب مذاهب ایفا می‌کند و من نیز سعی کرده‌ام برخی از منابع و مبانی مذاهب اسلامی موجود در جامعه را مورد بررسی قرار دهم. در این تحقیق اجمالی، به این نتیجه رسیدیم که بسیاری از مسائل فقهی-اجتهادی میان مذاهب حنفی، مالکی، امامی، شافعی و حنبلی دارای

اختلافات جزئی است که می توان آن ها را به راحتی به هم نزدیک کرد. شاید برخی از این اختلافات به دلیل موقعیت جغرافیایی یا میزان تحصیلات علمای مختلف باشد. امروز، وظیفه‌ی ما این است که در راستای تقریب مذاهب، تلاش‌های بیشتری انجام دهیم تا از توهین‌ها و هتاک‌های دشمنان به دین اسلام، اعتقادات و مقدسات آن در جوامع غربی جلوگیری کنیم.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم

۱. ابن قدامه، ابومحمد عبدالله بن احمد، تحقیق طه محمد الزینی، المغنی، قاهره، ۱۳۸۸ق.
۲. الخن، مصطفی و البغا، مصطفی، ترجمه فرزاد پارسا، الفقه المنهجی، سنندج، انتشارات کردستان، ۱۳۹۹ش.
۳. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، مصحح محمدتقی ایروانی، الحقائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۴. بغدادی، ابوالحسین احمد بن محمد بن احمد، مختصر القدوری مع شرحه المعتمر الضروري، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۲۷ق.
۵. جزیری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶. جزینی، شمس الدین محمد بن مکی بن احمد، لمعه دمشقیه، بیروت، دار التراث الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۷. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعہ إلى تحصیل مسائل الشرعیه، مشهد، موسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق.
۸. زحیلی، وهبه، الفقه الإسلامی و أدلته، دمشق، دار الفكر، ۱۹۹۷م.
۹. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی، النهایه فی مجرد الفقه، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۱۰. ———، محقق علی آخوندی، تهذیب الأحکام فی شرح المقنعه، تهران، دار الکتب الإسلامی، بی تا.
۱۱. شریینی، شمس الدین محمد بن الخطیب، مغنی المحتاج، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۸ق.
۱۲. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۶م.
۱۳. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۴. قرطبی، محمد بن رشد، بدایه المجتهدین، بیروت، دار المعرفه، بی تا.

قیاس در عبادت

سید ادريس قیصری^۱

چکیده

قیاس، در ارتباط با قوانین وضعی که پذیرای تعدیل و تغییر هستند، از اهمیت خاصی برخوردار است، اما در ارتباط با شریعت جاویدان اسلامی که منحصر به قواعد عمومی و کلی است، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند، زیرا تفصیلات و جزئیات را به عقول و اندیشه‌های بشری واگذار می‌کند. امروزه بسیاری از اختلاف‌نظرها، حول مسائلی جزئی است، مانند اینکه آیا در عبادت قیاس درست است یا خیر؟ برخی افراد این سخن احمد بن حنبل را که می‌فرماید: «لا قیاس فی العبادات» به عنوان دلیل خود می‌آورند و می‌گویند که به طور مطلق، قیاس در عبادات صحیح نیست. آیا صحیح است که این سخن امام احمد بن حنبل را به عنوان دلیلی مشابه قرآن و سنت پنداشت؟ آیا نمی‌توان از این جمله صرف‌نظر کرد؟ آیا به طور مطلق قیاس در عبادات صحیح نیست؟ پژوهش حاضر با استناد به کتاب‌های اصولی و دیدگاه‌های علما و اندیشمندان این عرصه، به این نتیجه رسیده است که در زمینه قیاس در عبادات باید تفصیل قائل شد و قیاس را در عباداتی که معقول‌المعنی است، صحیح پنداشت.

کلیدواژگان: اصول فقه، قیاس، عبادات، اجتهاد

۱. دانشجوی دکتری فقه شافعی، دانشگاه تهران. sayeddrisghaisari@gmail.com

مقدمه

قیاس، همان طور که در این مقاله به آن اشاره می‌شود، به موجب آیه‌ی «فَاغْتَبِرُوا يَٰٓأُولِی الْأَبْصَارِ» (حدید: ۲۳) از ناحیه‌ی شرع مقدس مأمور به است و یکی از امور دینی به شمار می‌آید. همان طور که از تعریف آن استنباط می‌گردد، قیاس جزء بسیار مهمی از علم اصول فقه است.

علم اصول فقه خواهان این است که ما از قفس تنگ خودرأی بودن بیرون آییم و پا به عرصه‌ی جدیدی از فقه جدید بگذاریم که عصر حاضر خواهان آن است، چراکه امروز نیازمند اصول و عناصری هستیم که بتواند زندگی ما را پیوسته الهی کرده و به مسائل جدید و روز پاسخگو باشد. یکی از دلایلی که در اصول فقه مطرح است، قیاس است که از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد؛ زیرا همان طور که علما نیز به آن اشاره کرده‌اند، نصوص شریعت متناهی هستند و حوادث و وقایع نامتناهی؛ در نتیجه، نصوص صریح شرعی نمی‌توانند پاسخگوی همه‌ی آن حوادث و وقایع باشند. یعنی متناهی نمی‌تواند بر غیرمتناهی محیط شود و آن را در برگیرد. بنابراین، اهمیت قیاس در موارد زیر متجلی خواهد شد:

۱- قیاس یکی از وسایل تفسیر نصوص و توسعه‌ی آنهاست، تا بتوانند همان طور که شامل احکام قضایای منطوقی می‌شوند، دربرگیرنده‌ی قضایایی که احکام آنها مسکوت‌اند نیز باشند.

۲- قیاس، اشباه و نظائر را تحت یک قاعده‌ی شرعی کلی، جمع خواهد نمود.

۳- قیاس، استدلال به علت یک حکم شرعی است، جهت اثبات این حکم در هر قضیه‌ای دیگر که شامل همان علت باشد.

۴- قیاس از مهم‌ترین وسایل عمل اجتهادی است.

۵- قیاس، وسیله‌ای است برای ارجاع جزئیات موضوعات و احکام به کلیات قرآن و سنت نبوی.

۶- قیاس، اگرچه در ارتباط با قوانین وضعی که پذیرای تعدیل و تبدیل‌اند از اهمیت خاص برخوردار است، در ارتباط با شریعت جاویدان اسلامی که منحصر به قواعد عمومی و کلی است، به مراتب مهم‌تر و ارزنده‌تر است، زیرا تفصیلات و جزئیات را به عقول و اندیشه‌های بشری واگذار می‌کند.

ابتدا باید دانست که علما عبادات را به دو دسته تقسیم می‌کنند: نخست، آن دسته از عباداتی که دلایل و حکمت آن را فقط خداوند متعال می‌داند و برای ما حکمت آن مشخص نیست. این دسته از عبادات را تعبدی می‌گویند. علت تعبدی بودن این عبادات این است که خداوند متعال بندگان را مورد آزمایش قرار می‌دهد که آیا در صورت درک نکردن حکمت و فلسفه‌ی عبادتی، آن را انجام خواهند داد؟ برای مثال، تعداد رکعات نماز چرا در شبانه روز هفده رکعت است و هجده نیست؟ چرا نماز مغرب سه رکعت است و چهار رکعت نیست؟ چرا مقدار زکات این اندازه مشخص شده و بیشتر یا کمتر نیست؟ چرا فروض مقدره در ارث این مقدار تعیین شده و کمتر یا بیشتر نیست؟ (خلاف، ۱۴۱۳ق: ۶۶-۶۷). در این نوع عبادات که تعبدی هستند، به هیچ وجه قیاس صحیح نیست و کسی نمی‌تواند تعداد رکعات نماز را کمتر یا بیشتر کند.

دوم، دسته‌ی دیگری از عبادات هستند که عقل توانایی درک علت آن را دارد. در این گونه عبادات، بنا به نظر جمهور علما، از جمله شافعیه، می‌توان بر اساس دلیل قیاس کرد (نک: ناصر، القیاس فی العبادات، ۲۰۱۳م).

معنای لغوی و اصطلاحی قیاس

معنای لغوی: قیاس در لغت دو معنی دارد: نخست، اندازه‌گیری چیزی با چیز دیگر و دوم، یکسان و یکنواخت بودن دو چیز (کانیمشکانی، ۱۳۸۳ش: ۱۵۹؛ جار، ۱۳۶۸ش: ۷۷۰/۲).

معنای اصطلاحی: علمای اصول تعاریف متعددی برای قیاس ارائه داده‌اند که به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌شود. تعریف اول از قاضی ابوبکر باقلانی است که اکثر علمای شافعیه آن را برگزیده‌اند: «و هو حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما أو نفیه عنهما بأمر جامع بینهما من حکم أو صفة»، یعنی حمل موضوعی بر موضوع دیگری در اثبات حکم برای آن‌ها یا نفی حکمی از آن‌ها به سبب امری که جامع بین آن‌ها اعم از حکم یا وصف است. این تعریف به دلیل وجود تکرار در آن مورد انتقاد علما قرار گرفته است، زیرا مقصود از «حمل معلوم اثبات»، مانند حکم یکی از آن‌ها برای دیگری است و نیز «اثبات حکم لهما» درست نیست زیرا قیاس ثابت‌کننده مثل حکم اصل برای فرع به سبب وجود علت جامع در هر دوی آن‌هاست نه اینکه یکی از آن‌ها عین دیگری باشد (زحیلی، ۱۴۰۶ق: ۶۰۲/۱).

تعریف دوم مربوط به صدر الشریعة است و آن: «تعدیة الحکم من الأصل إلى الفرع

لعله متحدة لا تدرك بمجرد اللغة» (همان)، یعنی سرایت دادن حکم از اصل به فرع به سبب علتی است که در هر دوی آن‌ها وجود دارد و به صرف زبان درک نمی‌شود. منظور از قید اخیر احتراز از دلالت نص یا اجماع است، زیرا آن‌ها بدون واسطه دلالت بر حکم می‌کنند. این تعریف نیز مورد انتقاد قرار گرفته است، چرا که شامل قیاس معدوم بر معدوم نمی‌شود، در حالی که قیاس در موجود و معدوم جاری می‌شود. همچنین این تعریف آن را شامل نمی‌شود چون دو لفظ «اصل» و «فرع» در آن دو امر وجودی‌اند، زیرا «اصل» چیزی است که چیز دیگر بر آن بنا می‌شود و «فرع» چیزی است که بر دیگری بنا می‌شود، اما معدوم موجود نیست. قیاس بین دو معدوم مانند قیاس دیوانه بالغ بر کودک در سقوط خطاب از او به دلیل ناتوانی از فهم خطاب و ادای واجب است.

اما تعریفی که جامع و مانع و به دور از اشکال است، تعریفی است که ابو اسحاق شیرازی در «اللمع» ذکر کرده است: «الحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لاشتراكها في علة الحكم» (شیرازی، ۱۳۲۶ق: ۵۱). منظور از «الحاق»، کشف و اظهار حکم است نه اثبات و انشای حکم؛ زیرا حکم مقیس از زمان ثبوت مقیس علیه ثابت بوده است، ولی ظهور آن تا وقت بیان مجتهد به واسطه وجود علت، به تأخیر افتاده است. بنابراین، طبق این تعریف، قیاس اظهارکننده حکم است نه اثبات‌کننده حکم. علت اساس حکم است و کار مجتهد بیان و اظهار حکم در فرع به سبب اتحاد علت در مقیس و مقیس علیه است.

قیاس تنها در نصوصی است که علت آن‌ها درک می‌شود و در نصوصی مانند تعداد رکعات نماز، یعنی احکام تعبدی، جایی برای تعلیل نیست.

چگونگی اظهار یا کشف حکم: «هرگاه نصی در کتاب و سنت درباره حکم واقعه یا موضوعی وجود داشته باشد و مجتهد علت حکم را بداند، سپس آن علت را در موضوع دیگری بیابد، ظن غالب به اشتراک دو موضوع در حکم پیدا می‌کند و موضوعی را که حکم آن در نص ذکر نشده به موضوع دیگری که حکم آن ذکر شده ضمیمه می‌کند و این الحاق و ضمیمه، قیاس نامیده می‌شود».

اقسام قیاس

قیاس دارای اقسامی است که مبنای تقسیم‌بندی آن گاهی بر اساس قوت و ضعف و گاهی بر اساس علت است. از نظر قوت و ضعف، قیاس به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. قیاس جلی

۲. قیاس خفی

قیاس جلی: آن است که به طور قطع، فارق میان اصل و فرع در آن لغو شده است، مانند قیاس برده بر کنیز در حکم نصف حد زنا.

قیاس خفی: آن است که احتمال تأثیر فارق در آن ضعیف است، ولی بسیار دور و بعید نباشد، مانند قیاس قتل به وسیله آلات سنگین وزن بر قتل به وسیله آلات برنده در وجوب قصاص، که در نزد شافعی از نظر نتیجه فرقی ندارد (هیتو، ۱۴۰۱ق: ۴۳۶-۴۲۹؛ شوکانی، ۲۰۰۳م: ۳۴۶-۳۳۲).

قیاس از نظر علت بر سه قسم است:

قیاس العلة: آن است که علت در آن صریحاً ذکر شده باشد، مانند اینکه گفته شود مشروبات الکلی به علت خاصیت مست کنندگی، مانند شراب، حرام است.

قیاس الدلالة: عبارت است از قیاسی که وجه مشترک اصل و فرع در آن یکی از این سه چیز باشد: لازم علت، اثر علت و حکم علت (کانیمشکانی، ۱۳۸۳ش: ۲۸۰).

قیاس المعنی: آن است که وجه مشترک آن فقدان فارق باشد.

قیاس در یک تقسیم دیگر به سه قسم تقسیم می شود:

اول: قیاس الأولی: هرگاه علت در فرع قوی تر از اصل باشد، ثبوت حکم برای فرع، اولی تر از ثبوت آن برای اصل به طریق اولی است، مانند اینکه در آیه: «وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»، تأفیف والدین را حرام کرده و علت آن اذیت و آزار است، اما این علت در زدن، قوی تر و شدیدتر از اصل است. پس هرگاه ضرب و شتم بر تأفیف قیاس شود، به قیاس اولی خواهد بود (زحیلی، ۱۴۰۶ق: ۷۰۲/۱).

دوم: قیاس مساوی: آن است که علت حکم در اصل و فرع یکسان باشد، مانند قیاس سوزاندن مال یتیم بر خوردن آن.

سوم: قیاس اذنی: آن است که علت در فرع، ضعیف تر از اصل باشد، هرچند در اصل معنایی که وصف به وسیله آن علت شده، مساوی باشند، مانند اسکار که علت تحریم خمر است، اما در نبیذ ضعیف تر است (همان).

قیاس از نظر ذکر علت دو قسم است:

۱- مستنبط العلة ۲- منصوص العلة

قیاس مستنبط العلة: آن است که علت حکم در دلیل آن ذکر نشده، بلکه فقیه آن را استنباط کرده است.

قیاس منصوص العلة: آن است که شارع علت حکم را در لسان دلیل بیان کرده و بدان تصریح نموده است (فیض، ۱۳۹۰: ۲۳۰).

حجیت قیاس

حجیت قیاس، به معنای معتبر بودن تمسک به آن در استنباط احکام شرعی است که لازمه آن، منجزیت در صورت مطابقت با واقع و معذرت در صورت مخالفت با واقع است (مظفر، ۱۳۷۰: ۱۷۲/۲-۱۷۰).

درباره ارزش و اعتبار قیاس، مباحث زیادی میان فرقه‌های مختلف اهل سنت از یک‌سو، و علمای تشیع و تسنن از سوی دیگر مطرح شده است. به‌طور کلی می‌توان گفت: بیشتر اهل سنت، قیاس را معتبر دانسته‌اند، اما برخی، همانند فرقه ظاهریه، آن را حجت نمی‌دانند. از مسلمات مذهب تشیع، عدم حجیت قیاس به‌عنوان دلیل شرعی است (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۳۲۰).

آرای زیادی در مورد حجیت و عدم حجیت قیاس وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در قالب سه نظریه اصلی مطرح نمود:

۱. تمسک به قیاس، محال عقلی است. «غزالی» این دیدگاه را به شیعه و معتزله، و برخی دیگر آن را به «احمد بن حنبل» نسبت داده‌اند. نسبت دادن این نظریه به شیعه صحیح نیست.

۲. تمسک به قیاس واجب عقلی است. «غزالی» این نظریه را به گروهی از اهل سنت نسبت می‌دهد.

۳. تمسک به قیاس، از نظر عقلی ممکن است. «ظاهریه» از اهل سنت، همانند «ابن حزم» در کتاب «ابطال القیاس»، و همه عالمان شیعی آن را عقلی می‌شمارند، اگرچه تعبد به آن را از نظر شرعی جایز نمی‌دانند.

برخی از اهل سنت به وجوب شرعی آن معتقدند، ولی بیشتر آن‌ها به جواز استفاده از قیاس در استنباط احکام شرعی اعتقاد دارند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۵۲۰/۲).

نگارنده معتقد است: قیاس، حجتی شرعی و دلیلی از ادله احکام محسوب می‌گردد، همچنان‌که جمهور فقها بر این رأی هستند.

ادله‌ی قائلین به قیاس

قائلین به قیاس، به دلایلی از کتاب و سنت و عمل صحابه و معقول استناد کرده‌اند که به چکیده‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

اولاً: استدلال به قرآن: در قرآن کریم آمده است: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲). در استدلال به این آیه گفته‌اند که در کلمه‌ی «اعتبروا»، امر به اعتبار و عبرت شده است و اعتبار، انتقال از چیزی به چیز دیگری است. این کار در قیاس محقق است، زیرا در قیاس، انتقال حکم از اصل به فرع صورت می‌گیرد. بنابراین، هرگاه ثابت شد که به قیاس کردن امر شده است، عمل به آن مشروع و جایز است (آمدی، ۱۴۰۲ق: ۱۱۳/۳). گفته‌اند که «اعتبار» از «عبور» گرفته شده است، یعنی تجاوز کردن، «عبرت علی النهر» به معنای عبور از رودخانه. «معبر» جایی است که از آن عبور می‌کنند. پس این استعمال در معنای مزبور دلالت می‌کند که اعتبار در عبور و تجاوز حقیقت است و در قیاس، عبور از حکم اصل به فرع است و مشمول امر می‌شود (شوکانی، ۲۰۰۳م: ۳۰۲). ثانیاً: استدلال به حدیث: در حدیث مشهور معاذ آمده که هنگامی که پیامبر معاذ را به یمن فرستاد، فرمود: «چگونه داوری می‌کنی؟» معاذ گفت: «با کتاب خدا». پیامبر فرمود: «اگر در کتاب نیافتی؟» معاذ گفت: «در سنت». پیامبر پرسید: «اگر در سنت نیافتی؟» معاذ گفت: «اجتهاد می‌کنم و هیچ کوتاهی نمی‌کنم». پیامبر دست به سینه‌ی معاذ زد و فرمود: «سپاس خدا را که فرستاده‌ی فرستاده‌ی خدا را در آنچه مورد رضایت رسول خداست، موفق کرد» (آمدی، ۱۴۰۲ق: ۱۱۵/۳). در استدلال به این حدیث گفته‌اند:

- الف: پیامبر کار معاذ به رأی را تأیید کرد و اجتهاد به رأی لازم است که به اصل برگردد و این قیاس است، والا مرسل است و رأی مرسل اعتبار ندارد.
 - ب: اگر قیاس حجت نمی‌بود، پیامبر انکار می‌کرد و خدا را سپاس نمی‌کرد. پس فرمایش پیامبر دلیل بر حجت بودن قیاس است (نسفی، ۱۳۱۵ق: ۷۵۲).
 - ج: این حدیث شامل همه‌ی انواع قیاس می‌شود و مسلمین آن را پذیرفته‌اند و به آن عمل کرده‌اند و کسی آن را مورد طعن قرار نداده است مرسل بودن خدشه‌ای به اعتبار آن نمی‌رساند، مانند حدیث «لا وصیة لوارث».

در حدیث دیگر آمده که پیامبر فرموده است: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب؛ محرمیت در شیرخوارگی، مانند محرمیت نسبی است». در اینجا پیامبر، خویشان رضاعی را بر خویشاوندان نسبی قیاس کرده است (شوکانی، ۲۰۰۳م: ۳۰۲). ثالثاً: استدلال به معقول:

۱. از آنجایی که نصوص قرآن و سنت محدود و اندک است و حوادث و رویدادها با تکرار و تجدد ایام در حال تکرار است، لازم است برای همه آن‌ها حکم شرعی در نظر

گرفته شود. چون اسلام آخرین ادیان الهی است، امکان ندارد که برای هر مسئله‌ای حکم مستقلی وضع کند. ازاین‌رو، چون حوادث و مسائل مستحدثه فراوان است و پرداختن به همه‌ی آن‌ها امکان ندارد، قاعده‌ای به نام قیاس تشریع گردیده که حوادث جدید را بر حوادث مشابه که حکم آن‌ها در قرآن و سنت یا به وسیله‌ی اجماع بیان شده، قیاس کنیم تا برای هر حادثه‌ای، یک حکم الهی داشته باشیم.

۲. هرگاه مجتهد ظن غالب داشته باشد که علت حکم اصلی فلان وصف است، سپس این علت در فرع نیز تحقق پیدا کرد، ضرورت دارد که حکم اصل را به فرع سرایت دهد. این ظن به ثبوت حکم در فرع، احتمال وجود نقیض آن را نفی می‌کند، زیرا ظن، یعنی درک طرف راجح که احتمال نقیض آن به صورت مرجوح وجود دارد. شخص قیاس‌کننده می‌تواند به مقتضای هر کدام از دو طرف حکم نماید و چون چنین چیزی محال است و رفع نقیضین است، باید به مقتضای وهم حکم کند که این نیز مخالف شرع و عقل است چون با بودن راجح حکم بر مرجوح، باید حکم به ظن نماید که قیاس است.

۳. قیاس با دیدگاه‌های سالم موافق و مورد تأیید عقل است. اشتراک دو چیز همانند در حکم به دلیل اشتراک آن‌ها در علت از چیزهای است که مورد تأیید عقل است. مشابه حق، حق است، همان‌گونه که مشابه باطل، باطل است. هر یک از دو چیز مشابه حکمی داشته باشد، بر دیگری حمل می‌شود (ابن قیم، ۱۴۱۱ق: ۲۰۵).

ادله‌ی مخالفین قیاس

مخالفین قیاس به دلایل متعددی جهت نفی قیاس استدلال نموده‌اند که به طور خلاصه بیان می‌گردد:

اولاً: قرآن: خداوند متعال می‌فرماید: «لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (حجرات: ۱) قائلین به قیاس مخالف این آیه عمل می‌کنند، چرا که عمل به قیاس تقدم و پیشدستی نسبت به بیان حکم است، زیرا آن‌ها حکمی را که نصی درباره‌ی آن بیان نشده است، صادر می‌کنند.

در آیه‌ای دیگر خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶)، یعنی دنبال رو چیزی نباشید که نسبت به آن علم و آگاهی ندارید؛ درحالی که قیاس امری ظنی و مشکوک فیه است، پس عمل به آن تبعیت از ظن است و ظن نیز «لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (اسراء: ۳۶)

همچنین در آیه ای دیگر خداوند متعال فرموده است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَتْنِيًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) در این آیه قرآن حکم همه چیز را بیان کرده است، پس نیازی به قیاس نمی باشد. چون اگر حکمی که به وسیله ی قیاس ثابت شده باشد در قرآن آمده باشد، قرآن کفایت می کند و اگر مخالف آنچه در قرآن بیان شده باشد، مرفوض و غیر مقبول است.

ثانیاً: آثار فراوانی از صحابه در مذمت عمل به رأی وارد شده است. از جمله حضرت عمر (رضی الله عنه) فرموده است: «إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ وَ...» و یا در جایی دیگر فرموده است: «إِيَّاكُمْ وَ الْمَكَايِلَةَ»، که در اینجا «المکایلة» به معنای قیاس است. حضرت علی (رضی الله عنه) نیز فرموده است: «لَوْ كَانَ الدِّينُ يُؤْخَذُ بِالرَّأْيِ، لَكَانَ بَاطِلُنُ الْحُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِ». این موارد دلیل بر مذمت قیاس است، پس قیاس حجت محسوب نمی شود و نمی توان به آن عمل کرد.

ثالثاً: احکام شریعت بر اساس تسویه و برابری میان دو چیز مشابه یا مخالف هم بنا نشده است. بدین سبب، ما در شریعت موارد فراوانی را می یابیم که دو چیز از نظر ظاهری مشابه هستند، ولی حکم متفاوتی دارند. برای مثال:

- روزه و نماز هر دو در ساقط شدن بر زن حائضه مشابه هستند، ولی زن حائضه مکلف به قضای روزه است، ولی مکلف به قضای نماز نیست.
- یا اینکه آب و خاک در طهارت مشابه یکدیگرند، ولی در عمل تفاوت دارند.

بنابراین مساوات و تماثل در شریعت معتبر نیست.

قول راجح

در حقیقت، مخالفان قیاس هدفی جز تمسک به نصوص ندارند و می خواهند شریعت دچار آشفتگی، اضطراب و نوسان نشود. آنان برای گفته ی خود دلایلی دارند. همچنین، موافقان و قائلین به قیاس نیز نمی خواهند قیاس را دلیل مستقلاً در مقابل یا در ردیف کتاب و سنت قرار دهند و یا از ادله ی اصلی دور شوند و احکام شرعی را بازپچه قرار دهند. بنابراین، می بینیم که شرایط دشواری را برای صحت قیاس قرار داده اند تا در ورطه ی مخالفت با مقاصد شریعت نیفتند. پس هر دو گروه در مقابل حسن نیت و تلاش خود، مشمول پاداش و جزای وافی می شوند.

حال اگر دلایل دو گروه را مورد بررسی قرار دهیم، ادله ی قائلین مقبول تر و ارجح است. می دانیم که احکام شرعی تعلیل پذیرند، یعنی بر علت ها و اوصافی بنا شده اند که

مقتضی این احکام اند، خواه عبادات باشند یا معاملات. اما علت در عبادات به خوبی برای ما روشن و مفهوم نیست. اما در معاملات امکان درک علت وجود دارد. هر جا امکان درک علت باشد، امکان تعمیم و تسری احکام بر همه ی وقایعی که مشتمل بر این علت‌ها هستند، می‌باشد. این هم در پیروی از روش شارع در تشریع و عمل به قانون تماثل است. که در بسیاری از آیات قرآن به چشم می‌خورد، چون قیاس بر اساس تعلیل برداری احکام شرعی است. مانند: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا» (محمد: ۱۰)؛ آیا در زمین گردش نکردند تا با تأمل بنگرند که سرانجام کسانی که پیش از آنان بودند چگونه بود؟ خدا آنان را درهم کوبید و نابود کرد و نیز برای این کافران همانند آنان [عذابی قطعی و ثابت] است.

در این آیه دلالت دارد که حکم چیزی، حکم نظیر و مشابه آن می‌باشد و این سنت خدا در هستی است. اگر چنین نمی‌بود، آوردن این آیات مفهومی نداشت و دلالت و عبرتی بر اساس آن‌ها اقامه نمی‌شد.

آنچه مخالفین قیاس به آن استدلال می‌کنند، نمی‌تواند به عنوان دلیل و حجتی به نفع آنان باشد یا ادعای آنان را تأیید کند، زیرا عمل به قیاس، هنگامی است. که نصی درباره‌ی موضوع نباشد. پس قیاس مخالف آیه‌ی «لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (حجرات: ۱) نمی‌باشد، زیرا قیاس حکم خداوند را در مورد واقعه و رویدادی که نصی صریح حکم آن را بیان نکرده است، بیان می‌کند و قیاس، اظهار کننده و کاشف حکم است نه مثبت حکم.

استدلال مخالفین به آثاری که از صحابه روایت شده است، استدلال محکمه‌پسندی نیست، چون آثار وارده مشمول آرای باطل و فاسد است و رأی صحیح را در بر نمی‌گیرد. ما هم این را می‌پذیریم که بعضی از قیاس‌ها فاسد می‌باشند، همچنان‌که بعضی دیگرشان صحیح است و قیاس صحیح آن است که دارای ارکان و شرایط مورد نظر و مقبول باشد.

احکامی که با قیاس ثابت می‌شود (نک: هیتو، ۱۴۰۱ق)

قاعده در اجرای قیاس در احکام شرعی، ادراک علت است. اگر علت در احکام شرعی قابل درک باشد، قیاس در آن جاری و ساری و صحیح است، ولی اگر علت قابل درک نباشد، قیاس در آن صحیح نیست. بنا بر قول صحیح که قابل‌اعتماد تمام اصولیون

باشد، قیاس در تمام احکام شرعی قابل اجرا نیست، چون آن عده از احکامی که قیاس در آن جاری نیست، از احکامی هستند که علت و معنای آن قابل درک نیست، مانند وجوب دیه بر عاقله و غیره در احکام. اما آنچه علت آن قابل درک است و معنای آن قابل شناسایی است، بدون شک قیاس در آن جاری می‌شود، مگر اینکه مانعی باشد که مانع اجرای قیاس شود، همان‌طور که بیان خواهیم کرد.

۱. قیاس در حدود و کفارات و رخصت‌ها و تقریرات

بنا بر قاعده‌ای که بیان کردیم، در جاری بودن قیاس در احکام شرعی که آن‌هم شناخت و معرفت معنی و ادراک علت بود، جمهور اجرای قیاس را در حدود و کفارات و رخصت‌ها و تقریرات، اگر علتشان شناخته شود، جایز می‌دانند. اما آنچه حنیفه می‌گویند: که این امور با قیاس ثابت نمی‌شود، چون در آن شبهه‌ی ظن وجود دارد و حدود هم با شبهات دفع و درأ می‌شود، سخنی غیرقابل قبول است، زیرا ظن شبهه محسوب نمی‌شود. زیرا اگر گمان و ظن شبهه محسوب شود، پس احکامی را که با خبر آحاد - که مفید ظن هستند - جای شک و شبهه‌اند، درحالی که ما بر اثبات حدود با اخبار آحاد اتفاق داریم، قیاس هم مانند آن است و در ثانی، مدار قیاس علت و عدم علت است، نه ظن و قطع. حدود و غیره نیز در آن مساوی هستند. مثال قیاس در حدود، قیاس نبش قبور و سارق کفن بر سارق در وجوب قطع دست است، به خاطر علتی جامع و مشترک که اخذ مال غیر به طور مخفیانه است.

حنیفه و موافقانش می‌گویند: بنا به دلایل زیر، در این چهار مورد قیاس جایز نیست:

۱- درباره حدود اینگونه استدلال کرده‌اند که به استناد حدیث «ادرؤا الحدود بالشبهات»، اجرای حدود به صرف پیش آمدن شبهه متوقف می‌شود. بنابراین، نمی‌توان حدود را به واسطه دلیلی که در آن شبهه است، ثابت کرد. از دیگر سو، از آنجا که قیاس یک دلیل ظنی است، مشتمل بر شبهه است، در نتیجه، نمی‌توان آن را در حدود اجرا کرد (الغماری، بی‌تا: ۶۹).

۲- در کفارات اینگونه استدلال کرده‌اند که کفاره تلف کردن مال یا تن دادن به روزه و همانند آن است و در نتیجه نوعی ضرر است و دلایل شرعی بر نفی ضرر دلالت دارند.

۳- در مقررات همانند اندازه نصاب در زکات چنین استدلال کرده اند که عقل به این گونه مسائل راهی ندارد و در نتیجه نمی توان قدر جامعی میان اصل و فرع تعقل کرد. در حالی که قیاس به اتفاق همگان فرع بر تعقل چنین قدر جامعی است.

۴- در رخصت ها مانند جواز قصر نماز و خوردن روزه در سفر چنین دلیل آورده اند که این احکام تنها به موضوعات و موارد خود محدود می شوند و نمی توان از آن محدوده تجاوز کرده و به همین دلیل جاری شدن قیاس در آن ها ممکن نیست.

مثال قیاس در کفارات: قیاس قاتل عمدی بر قتل خطایی در وجوب کفاره به علت جامع قتل به غیر حق.

مثال قیاس در رخصت ها: قیاس غیر سنگ بر سنگ برای استنجاء به جامع اینکه هر کدام از آن ها جامد و پاک و قلع کننده ی نجاست می باشند. هر چند که استعمال سنگ در استنجاء برای رخصت است. (چون اصل آب است و جواز سنگ بنا به رخصت است.)

مثال تقدیرات: قیاس نفقه ی زوجه بر کفاره به علت جامعی که هر کدام از آن ها مالی هستند که با شرع واجب شده اند و در ذمه مستقر می شوند و بیشترین کفاره ای که در نظر گرفته شده دو مد است که در کفاره حج تشریع شده و کمترین کفاره هم که یک مد است در کفاره ی ظهار مدنظر است. پس برای شوهر موسر که توانایی آن را دارد، بیشترین میزان کفاره که دو مد است در نظر گرفته می شود و بر شخص معسر کمترین میزان کفاره که یک مد است در نظر گرفته شده چون یک مد انسان قانع را کافی است. دلیل تفاوت نفقه با قول خداوند متعال ثابت می شود که می فرماید: «لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ» (بقره: ۱۱۰).

۲. قیاس در لغت

علما اتفاق نظر دارند که قیاس در اعلام جاری نمی شود، چون غیر معقول المعنی است و هیچ مناسبتی با غیر ندارد و برای مناسبتی خاص با غیر خود وضع نشده است. همچنین قیاس در چیزی که با استقراء ثابت شده جاری نمی شود، مثل فاعل و مفعول که مفعول منصوب است و در چیزی که عمومیت وضعی دارد، یعنی تعمیم آن با وضع ثابت شده است، جاری نمی شود، مثل اسم فاعل ها و اسم مفعول ها و اسماء الصفات مانند «عالم» و «قادر»، چون این ها نظر به تحقق معنای اسم واجب الاطراد هستند. به

عنوان مثال، اسم «عالم» برای کسی که دارای علم است وضع شده، یعنی وضعی است، نه قیاسی، و بر تمام کسانی که دارای علم اند اطلاق می شود (سبکی، ۱۴۲۴ق). آنچه مورد اختلاف است، این است که اسماء وضع شده برای معانی مخصوصه وجوداً و عدماً دائر مدار صفات موجود در آن هستند، مثل «خمر» که نام است برای مسکری که از آب انگور (قبل از اینکه به کشمش تبدیل شود - هرگاه خوب جوشیده شود و کف آن دور ریخته شود) گرفته شده است. این اسم صفت با اسکار همراه است؛ یعنی هرگاه اسکار باشد، این اسم دائر است و هرگاه نباشد، نیست. آیا هر چیز دیگری که غیر انگور گرفته شود، مادام که با صفت اسکار همراه باشد، به آن «خمر» گفته می شود و تمام احکام خمر برای آن ثابت می شود؟

در این باره اختلاف فراوانی وجود دارد. اکثر علما بر این نظرند که قیاس در لغت جاری نمی شود، چون اگر قیاس در لغات جاری گردد، قاعده‌ی وضع لغت دچار اضطراب و تشویش می شود، چون عرب اسامی را بر اساس و بنا بر قیاس وضع نموده اند. به این سبب است که در بین دو چیز هم شکل و همانند، لغات متعددی به کار برده اند. برای اسب سیاه «ادهم» می گویند، در حالی که به خر سیاه «ادهم» نمی گویند و اسب سفید را «اشهب» می گویند، در حالی که به خر سفید «اشهب» نمی گویند. این بدان معناست که قیاس در لغات جاری نمی شود و اگر قیاس در لغات جاری می بود، باید نام گذاری دریا و رودخانه و حوض به «قارورت» (شیشه‌ی آب) درست می بود، چون قاروره به این خاطر که آب در آن جمع می شود، این نام را بر آن نهاده اند. دریا و رودخانه و استخر و حوض نیز آب در آن جمع می گردد، در حالی که به اتفاق علما به آن ها «قاروره» گفته نمی شود.

فایده‌ی اختلاف در این مسئله این است که اگر بگویم قیاس لغوی درست است، احکام در تمام فروع با نص اصلی ثابت می شود. وقتی که خمر را مسکر برگرفته از غیر انگور بدانیم، دیگر برای اثبات حرمت آن نیازی به قیاس نیست، بلکه مستقیم به قول خداوند که می فرماید: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...»، استناد و استدلال می کنیم.

پیشتر گفتیم که مدار قیاس بر ادراک علت جامع بین اصل و فرع است، بنابراین قیاس در عقلیات هرگاه علت در آن تحقق یابد، جاری نمی شود، چنانکه در شرعیات جاری می شود. مثل الحاق غائب به شاهد (مشهودات) به جامعی که خواه این جامع علت باشد، یا حد باشد، یا شرط باشد، یا دلیل باشد.

۳. قیاس در عقیده

امور عقیدتی و توحیدی که توقیفی و بر پایه‌ی سمع استوارند، از مواردی هستند که مفید قطع و یقین‌اند و بر اساس و پایه‌ی اجتهاد و استنباط که مفید ظن هستند استوار نیستند. پس اسماء الله و صفات خداوند و امور غیبی همگی متوقف بر سمع از نص کتاب و سنت هستند و چنانکه در احکام شرعی که بر اجتهاد و استنباط استوار است، قیاس جاری می‌شود، در آن‌ها قیاس جاری نمی‌شود.

۴. قیاس در امور عادی خلقی

منظور از امور عادی و خلقی، آن است که به عادت و خلق و خوی طبیعی انسان مربوط است، مثل اقل حیض یا نفاس یا حمل و اکثر آن‌ها. در این‌ها نیز قیاس جاری نمی‌شود، چون علت‌هایشان قابل درک نیست و با توجه به اشخاص و زمان‌ها و طبیعت فرق می‌کند. پس اقل حیض بر اقل نفاس قیاس نمی‌شود، بلکه برای هر کدام به نص یا مصادر دیگر مثل استقراء رجوع می‌کنیم.

۵. قیاس بر حکم منسوخ

قیاس بر حکمی که نسخ آن ثابت شده جایز نیست، چون علت جامع بین اصل و فرع تابع ثبوت حکم است، پس هر گاه حکم اصل نسخ شود، برای ما واضح و روشن خواهد شد که علت جامع در نزد شارع غیر معتبر است (و قیاس بر علت غیر معتبر صحیح نمی‌باشد).

۶. قیاس بر چیزی که با اجماع ثابت شده است:

در مبحث اجماع گفته شده که اجماع اصلی از اصول متفق‌علیه در اثبات احکام شرعی است و مستند به دلیل می‌باشد، خواه دلیل آن همراه اجماع بیان شده باشد یا نه. بنابراین اثبات قیاس با چیزی که حکم آن با اجماع ثابت شده است، جایز است، چون وقتی قیاس با خبر واحد - با اینکه ظنی است - جایز است، پس به طریق اولی در اجماع - که قطعی است - ثابت می‌شود. پس قیاس بر چیزی که با اجماع ثابت شده است، جایز می‌باشد.

دلایل جواز قیاس در عبادات

۱- جاریه‌ای نزد رسول خدا آمد و گفت: «ای رسول خدا، پدرم پیر است و نمی‌تواند حج کند، آیا من می‌توانم به جای او حج کنم؟» پیامبر فرمودند: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دِينَ، أَكُنْتَ قَاضِيَتِهِ؟» قالت: نعم. فقال: «فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى» (رواه نسائی، احمد، دارمی و بیهقی) یعنی اگر بر پدرت دینی بود، آیا آن را پرداخت نمی‌کردی؟ گفت: بله، پیامبر فرمود: «پس ادای دین خداوند برتر است که باید پرداخت شود.»

۲- عمر بن خطاب نزد پیامبر رسید و گفت: «صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا، قِيلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ؟» پیامبر فرمودند: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتُ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ قُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ، قَالَ: فِيمَ؟» (رواه بیهقی و احمد) پیامبر خدا فرمود: آیا اگر با آب مضمضه می‌کردی و آب از گلویت پایین نمی‌رفت، روزهات باطل می‌شد؟ عمر گفت نه، روزهام باطل نمی‌شد. پیامبر فرمود: «این نیز همانند آن است.»

با توجه به این دو حدیث، پیامبر ﷺ عبادت را به کار دنیای قیاس کرده است. بنابراین می‌توان این احادیث را دلیل بر صحت قیاس در عبادات دانست.

۳- عمل اصحاب گرامی از جمله خلفای راشدین و سایر اصحاب در چند مورد در عبادت قیاس کرده‌اند. برای نمونه، وقتی که شهر کوفه و بصره آزاد شد، مردم عراق نزد عمر بن خطاب رفتند و گفتند: «یا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ حَدَّ لَأَهْلِ نَجْدٍ قَرْنَا وَهُوَ جَوَزٌ عَنْ طَرِيقَتِنَا، إِنَّا أَرَدْنَا قَرْنَا شَقَّ عَلَيْنَا» گفت: «فَانْظُرُوا حَدَّوْهَا مِنْ طَرِيقَتِكُمْ فَحَدَّ لَهُمْ ذَاتَ عِزْقٍ» (ابن قییم، ۱۴۱۱ق: ۱۶۴/۱-۱۷۵)؛ یعنی پیامبر برای اهل نجد محل احرام بستن را (قرن) تعیین کرده بودند و این برای ما سخت است، زیرا اگر برای احرام به قرن برویم، بسیار دور است. عمر گفت: «بروید به همان اندازه را برای خود مشخص کنید.» و بعد از آن ذات عرق را به عنوان میقات تعیین کرد.

۴- در شریعت اسلام، قیاس به‌طور مطلق ادله شرعی محسوب شده است و تفاوتی قائل نشده که در بعضی موارد قیاس صورت گیرد و در بعضی دیگر صورت نگیرد. قیاس با توجه به قرآن، سنت و اجماع دارای حجیت است. در هر موردی که علت آن درک شود و شرایط قیاس و ارکان قیاس وجود داشته باشد، قیاس صحیح است. هرکس بگوید که در این مورد قیاس انجام می‌دهیم یا در این مورد قیاس انجام نمی‌دهیم، باید بر اساس تخصیص عام یا تقیید عام عمل کرده و این نیاز به دلیل و برهان دارد؛ و اگر دلیلی نداشته باشد، باید به مطلق قیاس عمل کند (نمله، ۱۴۱۷ق: ۲۴۲۱/۴).

۵- بسیاری از عبادات حکمت و فلسفه‌ی آن‌ها بیان شده است و خداوند متعال آن‌ها را بیان کرده است. برای نمونه، خداوند در مورد نماز می‌فرماید: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵) و در مورد حج می‌فرماید: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعًا لَهُمْ» (حج: ۲۸) و در مورد زکات می‌فرماید: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه: ۱۰۳) پیامبر در مورد زکات می‌فرماید: «تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ» (رواه البخاری و مسلم) امام ابو حنیفه رحمه الله می‌فرماید: «الرَّكَاءَةُ وَجَبَتْ عِبَادَةً لِلَّهِ ابْتِدَاءً وَشَرَعَتْ اِزْتِيَاظًا لِلنَّفْسِ بِتَنْقِصِ الْمَالِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْاِسْتِغْنَاءَ بِالْمَالِ سَبَبٌ لِلطُّغْيَانِ وَوُقُوعِهِ فِي الْفُسَادِ»؛ یعنی زکات در ابتدا به منظور عبادت تشریع شده و بعدها به عنوان وسیله‌ای برای تزکیه‌ی درون و مال قرار داده شد (زنجانی، ۱۳۸۲ق: ۱۱۱).

جهاد در راه خدا نیز یکی از عبادات محسوب می‌شود، ولی به خاطر از بین بردن ظلم و ستم و اعتلای کلمه‌الله و از بین بردن موانع در سر راه دین و ترویج آن تشریع شده است. امام شاطبی رحمه الله می‌گوید: «وَالْجِهَادُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْأَعْمَالِ الْمَعْدُودَةِ فِي الْعِبَادَاتِ، فَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مَعْقُولُ الْمَعْنَى، كَسَائِرِ الْفُرُوضِ الْكِفَايَاتِ الَّتِي هِيَ مَصَالِحُ الدُّنْيَا؛ جِهَادٌ هَرَجَنْدٌ يَكُونُ مِنْ عِبَادَاتٍ مُحْسَبَةٍ، وَلِي فِي حَقِيقَتِهِ بِخِطَابِ مَصَالِحِ دُنْيَا، بِعَنْوَانِ فَرْضِ كِفَايَةٍ تَشْرِيعُ شَدِيدَةٍ» (شاطبی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۳۶).

سخنان دانشمندان در مورد قیاس در عبادات

امام مزنی می‌فرماید: «الْفُقَهَاءُ مِنْ عَصْرِ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِنَا وَهَلُمَّ جَرًّا اسْتَعْمَلُوا الْقِيَاسَ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ» (شاطبی، ۱۴۳۱ق: ۱/۱۶۴) به این معنا که فقها از زمان پیامبر تا امروز در تمام احکام دین از قیاس استفاده کرده‌اند.

امام اسنوی می‌فرماید: «الصَّحِيحُ هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْقِيَاسَ يَجْرِي فِي الشَّرْعِيَّاتِ كُلِّهَا: أَيْ يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي اثْبَاتِ كُلِّ حُكْمٍ حَتَّى الْخُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ وَالرُّحُصِ وَالتَّقْدِيرَاتِ، إِذَا وَجَدْتَ شَرَائِطَ الْقِيَاسِ فِيهَا؛ فِي مَذْهَبِ شَافِعِيٍّ صَحِيحٌ إِنَّ الْقِيَاسَ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ» (شاطبی، ۱۴۳۱ق: ۱/۱۶۴) به تمام مسائل شرعی جایز است، حتی در اثبات حدود، کفارات، رخصت‌ها و تقدیرات، به شرطی که شرایط قیاس در آن‌ها وجود داشته باشد» (رازی، ۱۴۱۲ق: ۲/۲۶۴).

امام صنعانی می‌گوید: «إِنَّ تَكَامُلَ شَرَائِطِ الْقِيَاسِ وَارْتَفَعَتْ مَوَانِعُهُ كَانَ دَلِيلًا عَلَى أَيْ مَسْأَلَةٍ؛ هَرَكَّةٌ شَرَائِطُ قِيَاسٍ بِدُرُوسَةٍ فَرَاهِمُ شَدِيدَةٍ وَمَوَانِعُ قِيَاسٍ بِرُطُوفٍ شَدِيدَةٍ» (امیر، اجابة السائل، ۱۴۰۸ق: ۱۷۶).

امام زرکشی رحمه الله می‌فرماید: «كُلُّ حُكْمٍ شَرَعِيٍّ أَمَّا تَعْلِيلُهُ يَجْرِي الْقِيَاسُ فِيهِ؛

.(9. /V

(عثيمين، ١٤٢٢ق: ٥٢٤/٦).

۷۷
حسب المئين
قياس در عبادت

چند نمونه از قیاس در عبادت

اصحاب و فقه‌های امت در بسیاری از موارد، در عبادات قیاس انجام داده‌اند. از جمله:

١- حضرت عليؓ می فرماید: «يَعْرِفُ الْحَقَّ بِالْمُقَارَنَةِ عِنْدَ ذَوِي الْأَلْبَابِ» (خلاف،

۲- اصحاب (رضی الله عنهم) به قیاس بر این که پیامبر ﷺ در هنگام بیماری، ابوبکر را

۳- اصحاب همگی متفق بودند که به قیاس بر حد زنا، «فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْنَ

بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ» (نساء: ۲۵) بدین معنا که اگر پس از ازدواج، از آنان زنا سر بزند، عقوبت آن‌ها نصف عقوبت زنان آزاد (یعنی پنجاه تازیانه) خواهد بود. عبد نباید بیشتر از دو همسر اختیار کند و جاریه نیز باید دو حیض یا چهل و پنج روز عده نگه دارد.

۴- اصحاب در مسئله قذف، مرد پاکدامن را بر زن پاکدامن قیاس کرده‌اند: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ» (نور: ۴).

فقه‌ها نیز در چندین مورد در عبادت قیاس کرده‌اند. از جمله:

ابن حجر عسقلانی رحمه الله جشن میلاد پیامبر ﷺ را بر شادی روز عاشورا قیاس کرده است.

۱- نیت با لفظ در عبادات را به قیاس بر نیت حج، که رسول خدا ﷺ با لفظ بیان فرمودند، صحیح دانسته‌اند.

۲- به قیاس بر نماز عیدین، سنت است که در راهی که برای نماز جمعه می‌روید، از همان راه به منزل برگردید.

۳- به قیاس بر باران، به سبب بارش برف می‌توان نماز را جمع کرد.

۴- طهارت به وسیله برگ گیاه و درخت، بنا به قیاس بر سنگ، صحیح دانسته شده است.

۵- رسیدن ثواب قرائت قرآن بنا به قیاس بر رسیدن ثواب حج و روزه.

۶- به قیاس بر وضو، واجب یا سنت است که در هنگام تیمم یا غسل، بسم الله الرحمن الرحیم گفته شود.

نتیجه‌گیری

قیاس صحیح یکی از ادله احکام است و جواز آن شرعی است. پس از کتاب و سنت و اجماع، به قیاس عمل می‌شود و اقوال وارده در باب مخالفت با قیاس باید بر قیاس فاسد حمل گردد. پس از تتبع در مذاهب علما در مسئله اجرای قیاس در احکام عبادات و تقسیم‌بندی آن‌ها به مانعین و مجیزین، نگارنده به این نتیجه رسیده است. که دلایل مجیزین از قوت بیشتری برخوردار است و در فروع دارای اطراد می‌باشد. همچنین، با توجه به تحقیقات انجام گرفته و مطالب مذکور، می‌توان گفت که جمله «لا قیاس فی العبادات» به طور مطلق بیان شده است و با گفته «لا قیاس فی العبادات التَّعَبُّدِیَّةِ» می‌توان آن را مقید ساخت.

منابع

- قرآن کریم

۱. ابن سبکی، تاج الدین عبدالوهاب، جمع الجوامع مع حاشيته البناني، كردستان، مرکز بزرگ اسلامی غرب کشور، ۱۳۶۹ش.
۲. ابن قیم، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن ابی بکر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبدالسلام ابراهيم، بيروت، دارالکتب العلميه، ۱۴۱۱ق.
۳. ابوداود، سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي، سنن ابوداود، بيروت، دارالجيل، ۱۴۰۸ق.
۴. آمدی، علی بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، دمشق، المكتب الإسلامي، ۱۴۰۲ق.
۵. امير، محمد بن اسماعيل، أصول الفقه إجابة السائل شرح بغية الآمل، بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۸ق.
۶. بخاری، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاری، بيروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۷. ترمذی، محمد بن عيسى بن سوره، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذی، بيروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۸. جار، محمد علی؛ مصطفى، ابراهيم؛ زيات، احمد حسن؛ عبدالقادر، ح، المعجم الوسيط، تركيه، دارالدعوه، ۱۳۶۸ش.
۹. حكيم، محمد تقی، الأصول العامة للفقه المقارن، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام) قم، ۱۴۱۸ق.
۱۰. خلاف، عبدالوهاب، خلاصة التشريع الإسلامي، كويت، دارالقلم، ۱۳۹۱ق.
۱۱. _____، علم أصول الفقه، كويت، دارالقلم، ۱۴۱۳ق.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المحصول فی علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلوانی، بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ق.
۱۳. زحيلي، وهبه، أصول الفقه الإسلامي، سوريه، دارالفکر، ۱۴۰۶ق.
۱۴. زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر، البحر المحيط، دارالصفوة، كويت، ۱۴۱۳ق.
۱۵. زنجانی، شهاب الدین محمود بن احمد، تخریج الفروع علی الأصول، تحقيق: محمد اديب صالح، دمشق، مطبعة جامع ۱۳۸۲ق.
۱۶. سایت اسلام وب به آدرس: <https://www.islamweb.net/ar>

۱۷. سبکی، عبدالوهاب بن علی و دیگران، جمع الجوامع في أصول الفقه، محقق: عبدالمنعم خليل ابراهيم، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۲۴ق.
۱۸. شاطبي، ابو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله دراز، بيروت، ۱۴۳۱ق.
۱۹. شیرازی، ابواسحاق، اللمع في أصول الفقه، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۶ق.
۲۰. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دارالكتاب العربي، ۲۰۰۳م.
۲۱. عثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دمام عربستان، دار ابن الجوزي، ۱۴۲۲ق.
۲۲. فيض، عليرضا، مبادئ فقه و اصول، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۳. کانی مشکانی، ابوالوفا، أصول فقه شافعی، سنندج، غریقی، ۱۳۸۳ش.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، قم، ۱۴۲۸ق.
۲۵. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰ش.
۲۶. ناصر، عبدالوهاب، القياس في العبادات، بی جا، ۲۰۱۳م.
۲۷. نسفی، عبدالله بن احمد و دیگران، شرح المنار و حواشیه من علم الأصول، شارح: ابن فرشته، عبداللطیف بن عبدالعزيز، استانبول، مطبعه عثمانیه، ۱۳۱۵ق.
۲۸. نمله، عبدالکریم، إتحاف ذوی البصائر بشرح روضة الناظر فی أصول الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بی جا، ۱۴۱۷ق.
۲۹. الغماري، عبدالله بن الصديق، إزالة الإلتباس عما أخطأ فيه كثير من الناس، بی جا، بی تا.
۳۰. هیتو، محمد حسن، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، ترجمه: علی آقا صالحی، تهران، نشر احسان، ۱۴۰۱ق.

«داوری» در اختلافات زوجین از منظر

دین و سیاست گذاری ایران

ابراهیم جهانی^۱

چکیده

حکمیت یا داوری در اختلافات زوجین، هم از منظر دین و هم از نظر سیاست گذاری نظام جمهوری اسلامی ایران، برای تحکیم خانواده و حل مناقشات خانوادگی، مورد بحث قرار گرفته است. قرآن کریم به اقوام زوجین دستور می دهد که با مشاهده نشانه های اختلاف و ناسازگاری، محکمه صلح خانوادگی تشکیل دهند تا بین دو طرف نزاع، صلح و سازش ایجاد نمایند. این حکم قرآن کریم مورد توجه قانون گذار نیز قرار گرفته است؛ به گونه ای که در قوانین مربوط به خانواده، قضات ملزم شده اند دادخواست های مربوط به طلاق را به داوری ارجاع دهند و صدور حکم طلاق، بدون تشریفات مربوط به داوری، صحیح نمی باشد. قوانین مربوط به داوری، از آغاز تاکنون تغییراتی داشته و قانون گذار هر بار با توجه به نیازها و مقتضیات زمان، الزاماتی را ایجاد کرده است. در این تحقیق، ضمن بیان مفهوم و ماهیت داوری و سیر تحولات داوری در حقوق خانواده، موضوعات فوق از جهت حقوقی و فقهی مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین، در پایان، با ارائه آمارهایی، عملکرد محاکم خانواده در خصوص داوری و میزان موفقیت آنان در ایجاد سازش و رفع اختلافات خانوادگی و کاهش طلاق، بیان شده است.

کلیدواژگان: داوری، حکمیت، قرآن، قانون، خانواده، طلاق، محاکم، قضات

مقدمه

در مجموعه قوانین خانواده، قانون‌گذار پیش از انقلاب اسلامی نهادی به نام داوری ایجاد و برای آن مقرراتی وضع کرده بود. پس از انقلاب اسلامی، اصطلاح «حکمت» جایگزین اصطلاح «داوری» شد و تغییراتی در مقررات آن اعمال گردید. در حال حاضر، بر اساس ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق و آیین نامه اجرایی آن، قضات محاکم خانواده دادخواست‌های طلاق را به حکمت ارجاع می‌دهند تا داوران با تلاش خود از جدایی زوجین جلوگیری کرده و بدین ترتیب از آمار طلاق بکاهند.

افزایش آمار طلاق در سال‌های اخیر، پرسش‌هایی را در خصوص این قانون و نحوه اجرای آن در محاکم خانواده مطرح کرده است. از این رو، در این نوشتار مباحثی همچون مفهوم و ماهیت حکمت، سیر تحول داوری، موضوع و قلمرو حکمت، و نحوه انتخاب داوران در قرآن، منابع فقهی و قوانین موضوعه مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه، با یک بررسی آماری، مشخص شد که این قانون به دلیل نقص‌های موجود، کارایی لازم را ندارد. بنابراین، در انتهای مقاله، پیشنهادهایی در راستای اصلاح قانون حکمت ارائه شده است.

طرح مسئله

هدف نگارنده این مقاله، بررسی اختلافات خانوادگی از منظر دین مبین اسلام و سیاست‌گذاری جمهوری اسلامی ایران است تا با ارائه راه کارهایی، از آمار اختلافات و مناقشات خانوادگی و طلاق کاسته شود.

روش تحقیق

اطلاعات درج شده در این مقاله با استفاده از منابع موجود در کتابخانه، روزنامه و مطالعه مقالات جمع‌آوری شده است.

پیشینه

از جمله افرادی که در این خصوص مقاله نوشته‌اند، می‌توان به افراد زیر اشاره کرد:

۱. محمدحسین امیدوار (۱۴۰۱)

۲. ثریا ساداتی کیادهی (۱۴۰۱)

۳. زهرا گلزاری (۱۳۹۹)

۴. شرعت کرمانی (۱۴۰۰)

۵. عباس جعفری (۱۳۸۶).

مفهوم حقوقی داور

داور یا حَکَم در لغت به معنای حکم، میانجی، قاضی و اشخاصی است که طرفین دعوا برای حل اختلاف به طریق غیررسمی انتخاب می‌کنند (اندری، ۱۳۸۱، ۲: ۲۹۹۷/۴). در اصطلاح، تعاریف متنوعی از داوری/حکمیت ارائه شده است. برخی از این تعریف‌ها با یکدیگر متفاوت هستند، به نحوی که نمی‌توان از آن‌ها مفهوم واحدی استخراج نمود. به عنوان نمونه، به چند مورد اشاره می‌شود:

مرحوم متین دفتری در تعریف داوری می‌نویسد: «زمانی که افراد از مداخله مراجع رسمی (قضایی) در قطع و فصل دعاوی مربوط به حقوق خصوصی خودشان صرف نظر نمایند و به حکومت خصوصی اشخاصی که از نظر معلومات و اطلاعات فنی یا درستکاری و امانت مورد اعتماد آن‌ها هستند تسلیم شوند» (سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۲، ۴: ۶۶۸/۲).

برخی بر این باورند که داوری به معنای رفع اختلاف از طریق حکمیت افرادی است که اصحاب دعوا به توافق و تراضی خود آنها را انتخاب کرده‌اند یا مراجع قضایی به صورت قرعه آن‌ها را برگزیده‌اند (محمدزاده اصل، ۱۳۷۹: ۲۳).

پروفسور رنه داوید می‌نویسد: داوری فرآیندی است که هدف آن حل و فصل مسائل مرتبط با روابط بین دو یا چند شخص از طریق یک یا چند شخص دیگر به نام داور یا داوران است. این داوران اختیارات خود را از یک قرارداد خصوصی کسب نموده و بر اساس آن قرارداد رأی‌گیری می‌کنند، بدون آنکه دولت چنین وظیفه‌ای را به آن‌ها محول کرده باشد (همان).

مفهوم فقهی

حکمیت در منابع فقهی تحت عنوان قاضی تحکیم شناخته می‌شود. فقهای سلف، با وجود تصریح به مشروعیت حکمیت، تعریف خاصی از آن ارائه نکرده‌اند. عبارت زیر یا مشابه آن، در بیشتر منابع فقهی مشاهده می‌شود:

«إذا ترفع نفسان الی رجل من الرعية فرضیا به حکما بینهما و سالاها ان یحکم لهما»

بینهما جاز» (طوسی، ۱۳۸۶ ش: ۱۶۵/۸؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۲۴۱/۶؛ حلی، ۱۴۰۹ ق: ۸۶۱/۴).

جایز است دو نفر در یک اختلاف به فردی مراجعه کرده و به داوری او رضایت دهند و از وی درخواست کنند که میان آنها حکم کند. از این عبارت به روشنی مشخص می شود که حکمیت به معنی میانجیگری فردی است که به عنوان نماینده از سوی هر دو طرف دعوا انتخاب شده باشد. یکی از فقهای معاصر در تعریف قاضی تحکیم چنین می نویسد: «او شخص یا اشخاصی است که طرفین نزاع به او رضایت می دهند تا نزد وی شکایت کنند و نظر او را بپذیرند و بر اساس آن عمل کنند» (موسوی اردبیلی، ۱۴۰۸ ق: ۱۰۸۱۰۷).

قاضی تحکیم، شخص یا اشخاصی هستند که دو طرف دعوا با رضایت کامل، اختلاف خود را نزد آن ها مطرح می کنند و رأی آن ها را در خصوص موضوع اختلاف می پذیرند و به آن عمل می کنند. از این عبارت می توان به مفهوم حکمیت در فقه نیز پی برد. بر اساس تعاریف فوق، حکمیت دارای ویژگی های زیر است:

۱. حکمیت نهادی قراردادی بین افراد است.
 ۲. حکمیت یک نهاد غیردولتی است؛ زیرا حکم، منتخب دو طرف دعوا می باشد.
 ۳. حکمیت می تواند توسط یک شخص حقوقی انجام شود.
- بنابراین، به موجب تعریف ذکر شده، اصل حکمیت و انتخاب شخص حکم توافقی است.

ماهیت حکمیت و رابطه آن با نهادهای مشابه

قرآن کریم راجع به اختلاف های خانوادگی از اصطلاح «حَکَم» استفاده کرده است و می فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا (نساء: ۳۵)؛ اگر از جدایی و شکاف میان آن دو (همسر) بیم داشته باشید، یک داور از خانواده شوهر و یک داور از خانواده زن انتخاب کنید (تا به کار آنان رسیدگی کنند). اگر این دو داور تصمیم به اصلاح داشته باشند، خداوند به توافق آن ها کمک می کند؛ زیرا خداوند، دانا و آگاه است و از نیات همه باخبر است». مبنای شرعی داوری در مناقشات خانوادگی، همین آیه مبارکه است.

حکمت و قاضی تحکیم

قاضی تحکیم اصطلاحی است که در قوانین چندان شناخته شده نیست. این واژه در ماده ۶ قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب مصوب ۱۳۷۳ ذکر شده است. در این قانون آمده است:

«طرفین دعوا در صورت توافق می‌توانند برای احقاق حق و فصل خصومت به قاضی تحکیم مراجعه نمایند.»

سیاست‌گذاران در این قانون و سایر قوانین مرتبط، توضیحات لازم را درباره احکام و مقررات مربوط به این قاضی ارائه نکرده‌اند. البته در مصوبه اولیه مجلس شورای اسلامی، ذیل ماده فوق، تبصره‌ای ذکر شده بود که مورد ایراد شورای نگهبان قرار گرفت. در این تبصره آمده بود:

تبصره: شرایط قضات تحکیم، میزان و حدود صلاحیت و چگونگی کار آنان بر اساس آیین‌نامه‌ای خواهد بود که توسط وزارت دادگستری تهیه و به تصویب رئیس قوه قضائیه می‌رسد.

این تبصره به نظر شورای نگهبان مغایر با اصول ۱۶۳ و ۱۵۹(۱) قانون اساسی تشخیص داده شد، لذا تأیید نشد (محمدزاده اصل: ۱۴۳).
مجلس شورای اسلامی نیز به منظور رفع ایراد شورای نگهبان، این تبصره را حذف نمود. در حال حاضر، به دلیل ابهامی که دارد، این ماده از قانون به عنوان یکی از قوانین متروک در آمده است.

مفهوم و شرایط قاضی تحکیم

قاضی تحکیم در فقه یک اصطلاح شناخته‌شده است و در این تحقیق نیز مفهوم و شرایط آن به اختصار بیان می‌شود. بیشتر فقها بر این باورند که منظور از «حکم» در آیه مورد بحث، همان قاضی تحکیم است، زیرا خدای سبحان در این آیه، از داوران به عنوان «حکم» تعبیر کرده است. شهید ثانی می‌فرماید: «و الاکثر علی کونه تحکیم لان الله سماهما حکمین» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۳۶۷/۸؛ بحرانی، ۱۳۷۹ش: ۶۲۹/۲۴).
این نظریه به دلایل زیر قابل تأمل است:

قاضی تحکیم در فقه، نهادی است که ساختار و شرایط مخصوصی دارد. این قاضی، منتخب دو طرف دعوا می‌باشد و هر یک از طرفین نمی‌توانند به دلخواه خود داوری از طرف خود معرفی کنند. در حالی که در آیه مورد بحث، حکمت و داوری به هر یک از

زن و شوهر این حق را می‌دهد که جداگانه داور معرفی کنند، ممکن است در برخی موارد، حکمین توسط دادگاه تعیین شوند و طرفین در این انتخاب نقشی نداشته باشند. علاوه بر این، از نظر فقهی، قاضی تحکیم باید تمامی شرایط قاضی منصوب را دارا باشد. محقق حلی نیز در این زمینه می‌نویسد: «ویشترط فیه ما یشرط فی القاضی المنصوب عن الامام» (حلی، ۱۴۰۹ق: ۸۶۱/۴).

قاضی تحکیم باید تمام شرایط قاضی منصوب از جانب امام را داشته باشد. شهید ثانی در ذیل این عبارت می‌نویسد: «واعلم ان الاتفاق واقع علی ان قاضی التحکیم یشرط فیه ما یشرط فی القاضی المنصوب من الشرائط الّتی من جملتها کونه مجتهدا» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۳/۱۳).

لزوم رعایت شرایط قاضی منصوب در مورد قاضی تحکیم (به جز شرط نصب) مورد اتفاق فقها است. شرایط قاضی منصوب، به عقیده مشهور فقها، عبارت‌اند از: بلوغ، عقل، عدالت، مرد بودن، حلال زاده بودن، قدرت حفظ و ضبط، توانایی نوشتن، بینایی و اجتهاد. کسی که واجد این شرایط باشد و از سوی امام به قضاوت منصوب گردد، می‌تواند قضاوت نماید. قاضی تحکیم نیز باید همین شرایط را دارا باشد؛ به‌جز شرط نصب که استثنا شده است.

بنابراین، اگر حکمیت مذکور در سوره نساء همان قضاوت تحکیمی باشد، در عمل این آیه غیرقابل اجرا خواهد بود؛ زیرا به ندرت می‌توان در میان فامیل یا آشنایان زوجین فردی را یافت که واجد این شرایط باشد. به همین دلیل، قرآن کریم تنها یک شرط را بیان می‌کند: «حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا». ظاهر آیه دلالت بر این دارد که داوران باید از میان فامیل زن و شوهر انتخاب شوند و بدون رعایت این فرمان الهی، تحقق قضاوت ممکن نخواهد بود.

دلیل این مطلب آن است که اعضای خانواده به‌خوبی با ریشه‌های مشکلات آشنا هستند و نسبت به حل اختلافات اهتمام بیشتری دارند؛ در حالی که برای بیگانه، زندگی آینده زن و شوهر چندان اهمیتی ندارد. بنابراین، اگر داوران از میان فامیل انتخاب شوند، احتمال سازش و توافق بیشتر خواهد بود.

سیر تحول داوری از منظر سیاست‌گذاران ایران

داوری در ایران برای نخستین‌بار در قانون اصول محاکمات حقوقی مطرح گردید. از آن زمان تاکنون، قوانین متعددی در رابطه با داوری تصویب شده است. در این قوانین،

قانون‌گذار گاهی از اصطلاح «حکمت» و گاهی از اصطلاح «داوری» استفاده کرده و در هر مقطع زمانی، متناسب با شرایط و مقتضیات روز، مقرراتی را وضع نموده است. بررسی و مقایسه قوانین مربوط به داوری در ایران نشان‌دهنده تغییرات وسیع و متعددی است که در این حوزه به وجود آمده است. پیش از تحلیل و مطالعه تحولات رخ داده، لازم است به سیر تحول قوانین مربوط به داوری در خانواده و مهم‌ترین دلایل این تغییرات اشاره کنیم.

تحولات پیش از انقلاب اسلامی

قانون اصلاح حکمت مصوب ۱۳۰۸، تغییرات قابل توجهی را در نحوه رسیدگی به دعاوی خانوادگی در ایران ایجاد کرد. در این قانون، برخی از دعاوی خاص از ارجاع به داوری ممنوع شدند، از جمله دعاوی مربوط به اصل زوجیت و بنوّت (پدر فرزندی). در ماده دوم اصلاحیه این قانون تصریح شده است که ارجاع این دعاوی به حکمت حتی با توافق طرفین نیز ممنوع است. به طور مشخص، این دعاوی شامل موارد زیر هستند:

۱. دعاوی مربوط به اصل زوجیت و بنوّت؛ ۲. دعاوی مربوط به توقف و ورشکستگی. سیاستگذاران ایران در سال ۱۳۱۸ و در قانون آیین دادرسی نیز در خصوص داوری خانواده مقررات جدیدی را وضع کردند. در ماده ۶۷۶ این قانون، اشاره شده است که در مورد اختلافات بین زن و شوهر که مربوط به سوء رفتار، عدم تمکین، نفقه، کسوه و سکنی و همچنین هزینه‌های فرزند باشد، دادگاه‌ها می‌توانند به درخواست هر یک از طرفین، دعوی را به داوری ارجاع دهند. مهم این که در صورت عدم توافق در تعیین داور، دادگاه موظف است حداقل دو نفر را از میان اقربای طرفین انتخاب کند. اگر اقربا در دسترس نباشند، می‌توان از افرادی که با آنها معاشرت دارند، داور انتخاب کرد. داوران موظف هستند تا در جهت اصلاح روابط زوجین تلاش کنند و در صورت عدم موفقیت، رأی خود را به دادگاه ارائه دهند.

قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۵۳ نیز در ماده پنجم خود تصریح می‌کند که «دادگاه در صورت تقاضای هریک از طرفین، مکلف است موضوع دعوی را به استثناء رسیدگی به اصل نکاح و طلاق به یک تا سه داور ارجاع نماید». این قانون به دادگاه اختیار می‌دهد که در شرایط خاص، خود نیز دعوی را به داوری ارجاع دهد.

قانون خانه انصاف مصوب ۱۳۵۶ نیز حکایت از یک مرحله جدید در ساختار داوری دارد. پیش از این قانون، «قانون شورای داوری» به تصویب رسیده بود که صرفاً در

شهرها فعالیت می‌کرد. در حالی که قوانین جدیدتر مانند خانه انصاف به روستاها نیز گسترش یافته و صلاحیت رسیدگی به اختلافات خانوادگی را شامل می‌شد. در ماده ۱۱ این قانون آمده است که صلاحیت خانه انصاف محدود به رسیدگی به کدورت‌های خانوادگی، نفقه زن و فرزندان و دیگر افراد واجب النفقه است. این تحولات در قوانین نشان‌دهنده تغییر رویکرد قانون‌گذاران به موضوع داوری و توجه بیشتر به اختلافات خانوادگی و تلاش برای حل آن‌ها به شیوه‌ای غیررسمی و با دقت به روابط انسانی و اخلاقی است.

تحولات پس از انقلاب اسلامی

داوری در قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب ۱۳۷۱، به عنوان یک روش کلیدی در حل و فصل اختلافات خانوادگی، به رسمیت شناخته شده است. این قانون که در تاریخ ۲۱ اسفند ۱۳۷۰ در مجلس شورای اسلامی به تصویب رسید، پس از مواجهه با ایرادات شورای نگهبان، به مجمع تشخیص مصلحت نظام ارسال شد و در تاریخ ۲۸ مهر ۱۳۷۱ با تغییراتی به تصویب رسید.

ماده واحده این قانون به وضوح بر مسئولیت زوجینی که قصد طلاق و جدایی از یکدیگر را دارند، تأکید می‌کند و مراحل زیر را برای رسیدگی به اختلافات آنان مشخص می‌سازد:

زوجین موظفند برای اقامه دعوی به دادگاه مدنی خاص مراجعه کنند؛ دادگاه موظف است در صورت عدم امکان حل اختلاف از طریق مذاکره و داوری، اقدام به ارجاع موضوع به دو داور (حکم) کند که توسط دادگاه انتخاب می‌شوند؛ اگر اختلاف از طریق حکمین حل نشود، دادگاه گواهی عدم امکان سازش صادر کرده و این گواهی به دفاتر رسمی طلاق ارسال می‌شود و این دفاتر حق ثبت طلاق‌هایی را که زیر این گواهی نیستند، نخواهند داشت. در صورتی که این قاعده رعایت نشود، مسئولان دفاتر رسمی طلاق ممکن است از صلاحیت خود محروم شوند.

موضوع و قلمرو داوری

با توجه به قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق، موضوع داوری فقط دادخواست طلاق است و قلمرو آن به دعوی طلاق محدود می‌شود. لذا زوج‌هایی که قصد طلاق و جدایی از یکدیگر را دارند، تنها می‌توانند از این قانون استفاده کنند و موضوع داوری نیز صرفاً

به دادخواست طلاق، اعم از آنکه توسط زن یا شوهر ارائه شده باشد، محدود است. در هیچ دعوای دیگری غیر از طلاق، داوری برقرار نخواهد شد. به عنوان مثال، در دادخواست زوجه به جهت نفقه یا حضانت فرزند، سیاست‌گذار تشکیل داوری را لازم ندانسته است.

در لایحه قانونی تشکیل دادگاه مدنی خاص نیز داوری به طور ویژه برای دادخواست طلاق ذکر شده است؛ در این قانون تصریح شده که در مواردی که شوهر به استناد ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی تقاضای طلاق می‌کند، باید مراحل مربوطه طی شود. دادگاه بدواً حسب آیه کریمه: *وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا*. (نساء: ۳۵)

موضوع داوری به گونه‌ای تنظیم شده که در صورت عدم حصول سازش بین زوجین، اجازه طلاق به زوج داده خواهد شد. دادخواست طلاق می‌تواند از سوی زوج یا زوجه مطرح شود و همچنین ممکن است این دادخواست به صورت توافقی باشد. بر اساس قانون فوق، داوری تنها در مواردی که زوج متقاضی طلاق باشد، وجود دارد؛ بنابراین در مواردی که زوجه متقاضی طلاق باشد یا در طلاق‌های توافقی و دیگر دعوای خانوادگی، داوری موضوعیت ندارد. به همین دلیل، قلمرو داوری در قانون تشکیل دادگاه مدنی خاص نسبت به قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق محدودتر است.

قلمرو داوری در قوانین پیش از انقلاب اسلامی وسیع‌تر از قوانین بعد از انقلاب اسلامی بوده است. قانون آیین دادرسی مدنی مصوب ۱۳۱۸ به مسئله داوری پرداخته و در ماده ۶۷۶ به داوری در دعوای خانوادگی اشاره کرده است. این ماده به طور خاص مقرر می‌دارد که در موارد اختلاف بین زن و شوهر در زمینه سوء رفتار، عدم تمکین، نفقه، کسوه، سکنی و هزینه‌های نگهداری طفل، دادگاه‌ها می‌توانند بنا به درخواست هر یک از طرفین، دعوی را به داوری ارجاع دهند. در صورتی که طرفین در تعیین داور توافق نکنند، حداقل دو نفر از اقربای طرفین یا افرادی که با آنها معاشرت دارند، به عنوان داور انتخاب خواهند شد. داوران مکلفند که حتی‌الامکان در جهت اصلاح بین زوجین تلاش کنند و در صورت عدم توانایی در این امر، نظر خود را درباره ذی‌حق بودن یکی از طرفین و مبلغ هزینه زن یا کودک، در صورت وجود، به دادگاه ارائه دهند. موضوع داوری در این قانون شامل اختلافات بین زن و شوهر است و این تعبیری عام است که شامل هر نوع دعوی میان زوجین می‌شود. بر اساس قانون فوق، دعوای از

جمله سوء رفتار، عدم تمکین، نفقه، کسوه و هزینه نگهداری طفل به داوری ارجاع می‌شده است. به نظر می‌رسد که این موارد به عنوان نمونه‌هایی از اختلافات بین زن و شوهر ذکر شده‌اند و بنابراین مواردی نظیر دعوی حضانت کودک نیز قابل ارجاع به داوری بوده است.

از این رو، مشخص می‌شود که تا پیش از انقلاب اسلامی، موضوع و قلمرو داوری شامل کلیه اختلافات خانوادگی می‌شد، در حالی که پس از انقلاب اسلامی، داوری تنها به دادخواست طلاق محدود شده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که دلیل این تغییرات چه بوده و قانون‌گذار در این تحولات چه اهدافی را دنبال کرده است. برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید موضوع داوری را در قرآن و منابع فقهی بررسی کرد تا محدوده داوری مورد نظر قرآن کریم و منابع فقهی مشخص شود.

موضوع داوری در قرآن

قرآن کریم نگاهی ویژه به خانواده دارد و آیات متعددی را به بیان احکام و مقررات مربوط به آن اختصاص داده است. همچنین در آیاتی به مناقشات خانوادگی و راه کارهای مقابله با این مشکلات اشاره کرده است. روشی که قرآن برای حل اختلافات خانوادگی ارائه می‌دهد، محدود به مسئله طلاق نیست، بلکه تشکیل محکمه صلح خانوادگی را نیز در بر می‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا (نساء: ۳۵)؛ اگر از جدایی و شکاف میان آن دو (همسر) بیم داشته باشید، یک داور از خانواده شوهر و یک داور از خانواده زن انتخاب کنید، تا به کار آنان رسیدگی کنند. اگر این دو داور تصمیم به اصلاح داشته باشند، خداوند به توافق آن‌ها کمک می‌کند، زیرا خداوند دانا و آگاه است و از نیت همه باخبر می‌باشد».

شقاق: در این آیه از داوری به حکمیت تعبیر شده و موضوع آن خوف شقاق است. برای تبیین موضوع حکمیت و قلمرو آن، باید مفهوم این اصطلاح را از منظر لغوی، تفسیری و فقهی مورد بررسی قرار داد.

مفهوم لغوی شقاق: لغت‌شناسان برای کلمه شقاق معانی متعددی را بیان کرده‌اند. از میان معانی ذکر شده، ممکن است دو معنی زیر اراده شده باشد: شقاق، از ریشه مشقت؛ (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۷۱/۱).

در حدیثی از پیامبر ﷺ آمده است: «لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ

کلّ صلاه (طبرسی، ۱۳۹۲ق: ۵۰؛ بخاری، ۱۴۲۲هـ؛ مسلم، ۱۴۲۳هـ)؛ اگر بر امت من سخت نبود، به آنان فرمان می‌دادم که برای هر نمازی مسواک بزنند».

کلمه «اشقّ» در این حدیث به معنای سختی، مشقّت و به زحمت افتادن است. اگر شقاق در آیه مورد بحث به معنای مشقّت باشد، در این صورت، مقصود از آیه حالتی است که زن و شوهر با رفتار خود یکدیگر را به مشقّت و زحمت می‌اندازند.

شقاق از ریشه شقّ، شقیق، و منشق و انشقاق به معنای دو نیم شدن و نصف شدن است؛ مانند عبارت: «وَأَشَقَّ الْقَمَرَ» که در قرآن به معنای دو نیم شدن ماه به کار رفته است. اگر شقاق در آیه مورد بحث از ریشه انشقاق باشد، در این صورت، مقصود از شقاق، به وجود آمدن حالتی است که زوجین به دلیل کراهت از یکدیگر، از هم فاصله می‌گیرند، به نحوی که از وحدت معنوی گذشته خبری نیست. مفسران نیز همین دو احتمال را در آیه مورد بحث ذکر کرده‌اند. یکی از فقها در این رابطه می‌نویسد: «وَالشَّقَاقُ الْخِلَافُ، وَالْعِدَاوَةُ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الشَّقِّ، وَهُوَ الْجُزْءُ الْبَائِنُ وَمِنْهُ اسْمُ الْمُشْتَاقِينَ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي شَقِّهِ أَيْ فِي نَاحِيهِ» (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۲). از نظر لغت‌شناسان و مفسران قرآن کریم، شقاق به معنای مطلق اختلاف و افتراق است و موضوع داوری نیز همین خواهد بود.

شقاق در اصطلاح فقها

شقاق در اصطلاح فقها به معنای نشوز یا کراهت زوجین از یکدیگر است. نظرات برخی از فقها در این مورد بیان می‌شود: کراهت زوجین از یکدیگر؛ در برخی منابع فقهی، شقاق به کراهت زوجین از یکدیگر معنا شده است. برخی از فقها در تبیین مفهوم شقاق معتقدند: «و هو ان يكره كل واحد من الزوجين صاحبه، فيكون كل منهما بكرهية لآخر في شقّ عنه اي ناحيه؛ هر يك از زن و شوهر اگر از دیگری کراهت داشته باشند، به گونه‌ای که در نتیجه کراهت، هر یک به گوشه‌ای رفته و از دیگری فاصله بگیرند، نشوز تحقق می‌یابد» (بحرانی، ۱۳۷۹ش: ۶۲۲/۲۴).

نشوز در فقه و حقوق خانواده، به معنای امتناع از انجام وظایف زوجیت است. اگر مرد از عمل به وظایف زوجیت امتناع ورزد، به او ناشز گفته می‌شود و اگر زن از انجام وظایف زناشویی خودداری کند، وی را ناشزه می‌نامند. حال اگر زن و شوهر هر دو از انجام وظایف خود سرپیچی کنند، در این حالت، شقاق محقق خواهد شد. یکی از فقها می‌نویسد: فبارتفاع احدهما عن الطاعة يتحقق النشوز بل هو عين النشوز...، و ارتفاع

کلیهما یکون شقاق؛ با ارتفاع هر یک از زن و شوهر ناشی از نشوز، این نشوز به طور کامل تحقق می یابد و در نتیجه، این وضعیت عین نشوز است. همچنین، ارتفاع هر دو طرف می تواند به شقاق منجر شود. آنچه این معنا را تأیید می کند، نحوه بیان قرآن نسبت به احکام نشوز و شقاق است (خوانساری، ۱۳۵۵ش: ۴/۴۳۳).

قرآن کریم می فرماید:

نشوز زوج: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (نساء: ۱۲۸)؛ اگر زنی از طغیان و سرکشی یا اعراض شوهرش بیم داشته باشد، هیچ مانعی ندارد که با هم صلح کنند و هر یک از طرفین، از برخی از حقوق خود به خاطر حفظ صلح و آرامش صرف نظر نماید و در واقع، صلح بهتر است، هرچند که مردم به وسیله غریزه حب ذات، در این نوع موارد ممکن است بخل ورزند. اگر شما نیکی کنید و تقوای خدا را پیشه سازید و به خاطر صلح و دوستی، گذشت نمایید، خداوند به آنچه انجام می دهید، آگاه است و پاداشی شایسته به شما خواهد داد».

نشوز زوجه: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَصَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (نساء: ۳۴)؛ و اما آن دسته از زنان که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید، ابتدا آنان را پند و اندرز دهید و اگر این روش مؤثر واقع نشد، در بستر از آنها دوری نمایید. و اگر هیچ راهی جز شدت عمل برای وادار کردن آنها به انجام وظایفشان وجود نداشت، آنان را تنبیه کنید. اما اگر از شما پیروی کردند، هرگز راهی برای تعدی بر آنها نجوید. بدانید که خداوند، بلند مرتبه و بزرگ است و قدرت او، بالاترین قدرت هاست».

«اگر از جدایی و شکاف میان آن دو (همسر) بیم دارید، یک داور از خانواده شوهر، و یک داور از خانواده زن انتخاب کنید تا به کار آنان رسیدگی کنند».

بدین ترتیب، مشخص می شود که شقاق، همان نشوز طرفین است، زیرا مسئله از سه حالت خارج نیست: زوج متمرّد، زوجه متمرّد، یا زوجین متمرّد شده اند. قرآن در سه آیه فوق، حکم هر یک از این حالات را جداگانه بیان نموده است.

در مورد داوری و حکمیت باید به نکات زیر توجه نمود:

۱. عدم اقدام به داوری: اطرافیان زن و شوهر نباید در صورت مشاهده کوچکترین نشانه ناسازگاری، اقدام به داوری نمایند، زیرا این عمل، مداخله در زندگی دیگران

محسوب می‌شود و ممکن است مشکلات را پیچیده‌تر کند. بنابراین، لازم است که مسائل جزئی و اختلافات معمولی از موضوع داوری خارج شود.

۲. اقدام به داوری قبل از عمیق شدن اختلافات: مداخله اطرافیان برای داوری و حل اختلافات باید قبل از آنکه اختلافات عمیق و تصمیم جدی طرفین برای جدایی صورت گیرد، انجام شود. چرا که حکمیت یک اقدام پیشگیرانه است و زمانی نتیجه می‌دهد که دو طرف هنوز به یکدیگر علاقمند باشند. بنابراین، مداخله اطرافیان با هدف سازش و رفع نزاع، پس از تصمیم دو طرف برای جدایی، در اکثر موارد بی‌اثر خواهد بود.

ظاهراً تعبیر قرآن کریم در رابطه با موضوع حکمیت به «خوف شقاق» اشاره به همین نکته دارد. لذا دعوای طلاق که از سوی دادگاه به داوری ارجاع می‌شود، کمتر به سازش منتهی می‌گردد؛ زیرا زن و شوهری که اختلافاتشان به حدی رسیده که برای طلاق به دادگاه مراجعه کرده‌اند و علیه یکدیگر طرح دعوا نموده‌اند، امکان سازش و منصرف شدن از این تصمیم برایشان ضعیف است. علاوه بر این، شقاق و شکاف واقعاً به وجود آمده و تعبیر «خوف شقاق» بی‌معنا است. بنابراین، زمان حکمیت و داوری در قرآن، ناظر به محدوده‌ای میان جدی شدن اختلاف و قبل از تصمیم نهایی دو طرف برای جدایی است.

البته شقاق یک معلول است و علل آن ممکن است متفاوت باشد، از جمله سوء رفتار، ترک انفاق، نگهداری فرزند و...؛ لذا دلیلی ندارد که موضوع داوری تنها به طلاق محدود شود. هر یک از این موارد می‌تواند در آینده به عامل طلاق تبدیل گردد. در واقع، این‌گونه مسائل می‌تواند منجر به «خوف شقاق» شود. بنابراین، موضوع داوری شامل تمام اختلافات بین زن و شوهر بوده و اختصاص به طلاق ندارد.

نقد و بررسی

موضوع داوری و قلمرو آن در قوانین پیش از انقلاب اسلامی، به اختلافات خانوادگی مربوط می‌شد. اما پس از انقلاب اسلامی، سیاست‌گذاران قوانین مربوط به داوری را اصلاح کرده و در این صلاحیه‌ها، قلمرو داوری را محدود کردند. بر اساس قوانین فعلی، موضوع داوری صرفاً به دعوای طلاق اختصاص یافته و قانون در مورد سایر دعاوی خانواده، داوری را لازم ندانسته است. با توجه به بررسی‌های انجام شده، می‌توان مدعی شد که قوانین فعلی با مبانی قرآنی سازگار نیست، زیرا موضوع داوری در قانون، اخصّ از موضوع داوری در قرآن به شمار می‌رود.

سیاست قانون گذار در محدود کردن موضوع داورى، تنها ناشى از ناسازگارى با مبانى قرآنى نيست، بلكه دلايل ديگرى نيز بر انتقاد از اين سياست افزوده مى شود: محدود کردن قلمرو داورى با مبانى و مصالح خانواده در تضاد است. به نظر مى رسد قانون گذار، نهاد داورى و کارکردهاى آن را دست كم گرفته است. داورى به عنوان يك نهاد مردمى و در حقيقت يك محكمه صلح خانوادگى، در بسيارى از موارد بر رسيدگى هاى قضايى ترجيح دارد. براى روشن شدن اين مطلب، به فوايد داورى اشاره مى شود.

الف. محيط خانواده، كانون احساسات است؛ در اين فضا، گام برداشتن با مقياس هاى خشك قانون و مقررات بى روح ممكن نيست و بايد تلاش كرد تا اختلافات از طريق عاطفى حل و فصل شود. روشن است كه در محاكم قضايى، خبرى از عاطفه و احساسات نيست.

ب. در محاكم قضايى، طرفين دعوا به ناچار هرگونه اسرارى كه دارند را افشا مى كنند. واضح است كه بيان اسرار خانوادگى در حضور بيگانگان مى تواند موجب جريحه دار شدن احساسات زن و شوهر شود. در چنين شرايطى، اگر زوجين به حكم دادگاه به خانه بازگردند، از محبت، صميميت و وحدت معنوى قبلى خبرى نخواهد بود. تجربه نشان مى دهد كه زن و شوهرى كه راهى دادگاه شده اند، ديگر آن زن و شوهر گذشته نيستند. در مسئله داورى، با توجه به شرايط متفاوت، اسرار خانوادگى ممكن است به خاطر شرم حضور فاميل، مطرح نشوند يا اگر مطرح هم شوند، به دليل وجود آشنايان و محرمان، اثر سوئى نخواهند داشت.

ج. قضات محاكم قضايى غالباً نسبت به سرنوشت زوجين و فرزندان آنان بى تفاوت هستند. براى آنان اهميتى ندارد كه آيا دو طرف دعوا آشتى كرده و به زندگى مشترك خود باز مى گردند يا از يكدیگر جدا مى شوند. در حالى كه در محكمه صلح خانوادگى، وضعيت كاملاً متفاوت است. در اين نوع محاكم، از آنجا كه داوران معمولاً از فاميل هستند و با زوجين منافع مشترك دارند، نسبت به آينده آنان بى تفاوت نيستند و در نتيجه، تمام تلاش خود را براى اصلاح وضعيت ميان زن و شوهر به كار مى برند (مكارم شيرازى، ۱۳۷۴ش: ۴۷۶/۳).

با توجه به آنچه بيان شد، مشخص مى شود كه توسعه قلمرو داورى به نحوى كه ساير دعاوى خانوادگى را نيز شامل شود، به صلاح خانواده است. زيرا قانون اساسى

صریحاً تعیین می‌کند که قوانین و مقررات باید در جهت تحکیم روابط خانوادگی وضع و اصلاح شوند. در اصل دهم قانون اساسی آمده است:

«از آنجا که خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است، همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی برپایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد.»

بنابراین، اصلاح قوانین دآوری به منظور توسعه قلمرو آن، نه تنها موجب استواری روابط خانوادگی می‌شود، بلکه با خواست قانون‌گذار اساسی نیز همسو است.

محدود کردن دآوری به دعاوی طلاق

محدود کردن قلمرو دآوری به دعاوی طلاق، مغایر با اهداف و سیاست‌های دستگاه قضایی است. اگر قلمرو دآوری توسعه یابد به گونه‌ای که شامل سایر دعاوی خانوادگی شود، این اقدام می‌تواند منجر به کاهش مراجعات مردم به دادگستری شود. برعکس، محدود کردن قلمرو دآوری به دعاوی طلاق، موجب افزایش مراجعات مردم به دادگستری خواهد شد.

رسیدگی‌های قضایی به دلیل پیچیدگی‌های دادرسی و نیز حجم زیاد پرونده‌های در گردش، به طور معمول طولانی است. این طولانی بودن فرآیند رسیدگی در محاکم قضایی، باعث سرگردانی مردم شده و علاوه بر آن، به صلاح خانواده نیست. همچنین، طولانی شدن دادرسی در دعاوی خانوادگی می‌تواند به تیره‌تر شدن روابط زوجین منجر شود. در مقابل، رسیدگی به اختلافات زوجین در محکمه صلح خانوادگی بدون تشریفات بوده و به‌طور سریع انجام می‌گیرد.

رسیدگی‌های قضایی همچنین هزینه‌بر است. به عنوان مثال، زن در مراجعه به دادگاه برای وصول نفقه، مهریه و سایر حقوق مالی، باید در زمان تقدیم دادخواست، هزینه دادرسی را پرداخت کند. این در حالی است که بررسی‌های آماری نشان می‌دهد زنان ایرانی در مراجعه به محاکم خانواده برای وصول حقوق مالی، با وجود صرف زمان طولانی و پرداخت هزینه‌های زیاد، در بسیاری از موارد ناکام بوده‌اند (هدایت‌نیا، ۱۳۸۳: ۲۵-۸۵).

نتیجه‌گیری

براساس آمارها، مشخص می‌شود که نه تنها دآوری در محاکم خانواده کارآمدی لازم را ندارد، بلکه در کاهش آمار طلاق نیز مؤثر نبوده است. به نظر می‌رسد علت اصلی

ناکارآمدی نهاد داوری در محاکم خانواده به موارد زیر برمی گردد:

۱. مقررات مربوط به داوری در بخش انتخاب حکمین مناسب به درستی تنظیم نشده‌اند.

۲. داوران غالباً با زوجین ارتباط فامیلی و خویشاوندی ندارند، و شرط اهل بودن که در قرآن آمده است (فابعثوا حکماً من اهله...) در انتخاب داوران رعایت نمی شود. این مسئله موجب می شود که داوران به حفظ رابطه زوجیت و سرنوشت فرزندان اهمیت لازم را ندهند.

۳. به دلیل حجم بالای پرونده‌های در جریان از یک سو و توجه بیش از حد مدیران دستگاه قضایی به رشد کمی عملکرد محاکم از سوی دیگر، دادگاه‌ها نتوانسته‌اند در انتخاب داور تحقیق لازم را انجام دهند. در نتیجه، داوران انتخابی اغلب افراد خاصی هستند که انگیزه مالی دارند و اصلاح روابط میان زوجین برای آنان از اهمیت کمتری برخوردار است.

با توجه به این مسائل، پیشنهاد می شود:

۱. ارجاع به داوری محدود به دادخواست های طلاق نباشد، بلکه با اصلاح مقررات موجود، سایر دعاوی خانواده نیز به واحد داوری ارجاع گردد.

۲. به منظور پیشگیری از طولانی شدن روند دادرسی و جلوگیری از تحمیل هزینه های اضافی بر زوجین، پیشنهاد می شود داوری فقط در صورتی که قاضی آن را مفید تشخیص دهد یا به درخواست زوجین الزامی گردد.

۳. قضات محاکم خانواده ملزم به تحقیق از وضعیت خانواده های طرفین شوند و از میان آنان اشخاص واجد شرایط را برای داوری انتخاب نمایند. بدین ترتیب، هم به داوری از نوع قرآنی عمل شده و هم تأثیر قابل توجهی در کاهش میزان طلاق حاصل خواهد شد.

منابع

۱. اندری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱ش.
۲. بحرانی، شیخ یوسف. الحدائق الناظره. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۳۷۹ش.
۳. بخاری جعفری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، دار طوق النجاء، ۱۴۲۲هـ.
۴. حلی، جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام، تهران: انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ق.
۵. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۵۵ش.
۶. سیدجلال‌الدین، آیین دادرسی مدنی، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۲.
۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، مسالك الافهام، قم: موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق..
۸. طبرسی، ابی نصر حسن بن الفضل، مکارم الاخلاق، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۹۲ق.
۹. طوسی، محمد بن الحسن، التبیان، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۰. _____، الخلاف، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۱. _____، المبسوط فی فقه الامامیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶ش.
۱۲. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، فقه القضاء، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری، صحیح مسلم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳هـ.
۱۴. محمدزاده اصل، حیدر، داورى در حقوق ایران، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۷۹ش.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب اسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۱۶. هدایت‌نیا، فرج‌الله، ارزیابی قوانین خانواده، فصلنامه کتاب زنان، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۳.

روایتی از زندگی یک فقیه تحول‌گرا

علی صارمی^۱

چکیده

محمدبن^۲‌ادریس شافعی، فقیه نامدار حجاز در اواخر سده دوم هجری، یکی از محوری‌ترین شخصیت‌های تحول‌ساز در تاریخ مذاهب اسلامی است. وی مؤسس مذهبی است که به نام او، مذهب شافعی خوانده می‌شود. آراء و نظرات ایشان در نواحی مختلف سرزمین‌های اسلامی، از جمله: اندونزی؛ مالزی؛ ایران؛ بخشی از شبه‌قاره هند؛ شام؛ حجاز؛ یمن و مصر رواج یافته است.

در این پژوهش سعی بر آن است، روایتی تبیینی از زندگی شافعی با رویکردی توصیفی-تحلیلی با اتکا به منابع کتابخانه‌ای انجام شود. شافعی از نظر اندیشه و گرایش فقهی، پلی برای انتقال اهل حدیث از مکتب متقدم به مکتب متأخرشان محسوب می‌شود و بین عقل‌گرایی اهل رأی در بغداد و نص‌گرایی اهل حدیث در مکه اعتدال و میانه‌روی برقرار نمود و در ضمن این تلاش، علم اصول فقه را مدوّن ساخت. کوشش‌های شافعی برای رسیدن به یک موضع‌گیری مبتنی بر اصول روشمند در مباحث گوناگون فقهی، زمینه‌ساز آن است که نه تنها مواضعش، بلکه اصول و روش‌های رسیدن ایشان به این مواضع بتواند در عصر حاضر به عنوان یک نمونه قابل مطالعه مطرح باشد؛ به طبع، آنگاه که موضوع اندیشه اسلامی و دستگاه فقاقت مدنظر باشد، بی‌تردید شافعی یکی از کلیدی‌ترین شخصیت‌هایی است که باید به اندیشه و روش‌های استدلال وی توجه شود.

کلیدواژه‌گان: شافعی، اصول فقه، تحول، فقه، اندیشه.

۱. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. jafar55@pnu.ac.ir

۱. نام و نسب شافعی

ابوعبدالله، محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبید بن عبد یزید بن هاشم بن عبدالمطلب بن عبد مناف بن قصی بن كلاب بن مره بن كعب بن لؤی بن غالب، که در جد نهم، نسب خود را به پیامبر ﷺ می‌رساند (رازی، ۱۴۲۴ه.ق/۲۰۰۳م: ۳۸؛ بیهقی، ۱۳۹۱ه.ق/۱۹۷۰م: ۷۶/۱؛ رازی، ۱۴۰۶ه.ق/۱۹۸۶م: ۲۳؛ سبکی، ۱۴۱۳ه.ق/۱۹۹۲م: ۱۹۲/۱).

مادرش أم حبیبه ازدی، از قبیله ازد است (ابن حجر، ۱۴۱۵ه.ق/۱۹۹۴م: ۴۰). نام محمد در خانواده شافعی بسیار استفاده شده است. او خود نام محمد را بسیار دوست می‌داشت و فرزندش حمیده از نوادگان عثمان بن عفان (ابن عبدالبر، ۱۴۱۷ه.ق/۱۹۹۷م: ۶۸). (رضی‌الله‌عنه) را نیز محمد نام نهاده که به محمد اکبر با کنیه ابوعثمان مشهور است. هنگامی از شافعی در این خصوص سؤال شد که چرا با آنکه نام خودتان محمد است، نام فرزندتان را نیز محمد نهاده‌اید، گفت: «چون محبوب‌ترین نام‌ها نزد من محمد است». (سبکی، ۱۴۱۳ه.ق/۱۹۹۲م: ۷۱/۲ - ۷۲). شافعی بعدها از همسر دیگری نیز به نام «دنانیر» پسری به دنیا آورد که نام او را نیز محمد نهاد که به کنیه ابوالحسن مشهور است.

او را به «شافع» که از نیاکان وی بوده است، شافعی، و به «مطلب» مطلبی نسبت می‌دهند. (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۴ش: ۶۲۶). دلیل اشتها شافعی (ره) به «شافعی»، انتساب او به شافع، جد اولی‌اش، ذکر شده است؛ کسی که به شرف حضور در محضر حضرت ختمی مرتبت ﷺ نائل آمده بود. جد سوم شافعی، یعنی شافع بن سایب، در کودکی همراه پدرش، زیر چادری، به خدمت پیامبر ﷺ رسید و آن حضرت ﷺ به سبب شباهت شافع به پدرش، سایب، چنین فرمود: «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ أَنْ يُشَبِّهَهُ وَلَدُهُ»؛ چه خوش سعادت است که فرد شبیه پدرش باشد! (اصفهانی، ۱۴۰۹ه.ق: ۷۲/۷). از سوی دیگر، پدر شافع، یعنی سایب، در غزوه بدر پرچمدار بنی‌هاشم در لشکر قریش بود و پس از اسارت، با دادن فدیة آزاد شد. وقتی همراه عباس بن عبدالمطلب به خدمت پیامبر ﷺ رسید، آن حضرت ﷺ با اشاره به او فرمود: «هذا أخي وأنا أخوه»؛ این سایب برادر من است و من برادر او هستم». همچنین، مردم درباره سایب می‌گفتند که چهره‌اش به چهره پیامبر ﷺ شبیه است.

با توجه به این مطالب، شافع که فرزند سایب و به او شبیه بود و از سوی دیگر،

سایب نیز به پیامبر ﷺ شباهت داشت، این نتیجه حاصل می‌شود که شافع، جد سوم شافعی، از یک سو به سبب دیدار و ملاقات با پیامبر اسلام ﷺ، صحابی آن حضرت محسوب می‌شود و از سوی دیگر، به واسطه شباهت به پیامبر ﷺ، مورد توجه بوده است. به همین جهت، شافعی در بین آباء و اجدادش، خود را به شافع منسوب کرده است. (مدرس، بی تا: ۸۷/۳). البته، برخی از احناف و مالکی‌ها با نسب‌نامه شافعی مخالفت کرده و گفته‌اند که شافع از موالی ابولهب، عموی پیامبر ﷺ بوده است. اما امام فخر رازی این سخنان را نادرست شمرده و ناروا دانسته است (ابوزهره، ۱۳۶۷ ه.ق: ۱۵). بر اساس گزارش اکثر کتب منابع تراجم و طبقات، شافعی در سال ۱۵۰ ه.ق در غزه فلسطین به دنیا آمد. (نوی، ۱۴۰۷ ه.ق: ۴۵/۱). همه راویان، سال تولد شافعی را ۱۵۰ هجری، همان سالی که امام اعظم، ابوحنیفه (ره) رحلت فرمودند، ذکر کرده‌اند و در این خصوص اتفاق نظر دارند. حتی یاقوت حموی و ابن کثیر، روز تولد او را نیز مشخص کرده و آن را همان روزی دانسته‌اند که امام ابوحنیفه رحلت فرمود. برخی این روز را مصادف با جمعه آخر ماه رجب سال ۱۵۰ هجری، برابر با ۷۶۷ میلادی، نقل کرده‌اند (نوی، ۱۴۰۷ ه.ق: ۴۵/۱). خاقانی شروانی، شاعر نامدار قرن ششم، که خود از مقلدان شافعی بوده، این موضوع را در قطعه‌ای به شعر آورده است. در یکی از ابیات آن چنین می‌گوید:

اول شب بوحنیفه درگذشت شافعی، آخر شب از مادر بزاد
 پدرش، ادریس بن عباس، اهل مدینه بود. به دلایل نامعلومی، از زندگی در مدینه منصرف شد و راهی فلسطین گشت. در منطقه عسقلان، در شهری از توابع آنجا به نام غزه، سکونت کرد و تا پایان عمر در همان جا ماند. شافعی در دوران کودکی، پدرش را از دست داد (قواسمی، ۱۴۲۳ ه.ق/۲۰۰۳ م: ق ۳۵).

القاب شافعی را «ناصرالحديث»، «ناصرالسنة» و «مجدد القرن الثالث» ذکر کرده‌اند. (ابن حجر، ۱۴۱۵ ه.ق/۱۹۹۴ م: ۷۷)، زیرا شافعی بارها با علما، فضلا و دانشمندان مکتب اهل رأی بحث و مناظره کرده و در اثبات حقانیت مکتب اهل حدیث، چنان استدلال و توان علمی خود را نشان داده که خود اهل عراق لقب «ناصرالحديث» را به او داده‌اند (احمدیان، ۱۳۹۰ ش: ۶۸).

۲. شافعی در مکتب‌خانه

شافعی در خانواده‌ای فقیر متولد شد و در همان کودکی، پدرش را از دست داد.

مادرش، برای صیانت از نسب و حسب تنها یادگار همسرش، تصمیم گرفت او را به حجاز، سرزمین پدری‌اش، ببرد. سن شافعی را هنگام سفر او و مادرش از غزه به مکه، دو ساله گزارش کرده‌اند. (ابوزهره، ۱۳۶۷ه.ق: ۱۸). شافعی زندگی را در شرایطی ناگوار و در نبود پدر، با وضعیتی نامناسب از نظر معیشتی آغاز کرد. اما با تشویق و حمایت‌های مادر و خویشاوندان اهل مکه، از سن پنج‌سالگی رهسپار مکتب و حلقه‌های دروس دینی شد و در مسیر تربیت اسلامی و تعلیم علوم دینی قرار گرفت.

او در مکتب‌خانه به دلیل وضعیت نامناسب اقتصادی، امکان پرداخت شهریه نداشت، اما هوش، حافظه و تیزفهمی‌اش باعث شد که در اداره کلاس درس کمک‌حال ملای مکتب‌خانه شود و در غیاب او، قائم‌مقام وی گردد؛ همین امر به‌عنوان شهریه او لحاظ می‌شد.

شافعی خود در این باره می‌گوید: «یتیمی در خانه مادر بودم و مادر چیزی برای پرداخت آنچه به معلم می‌دهند، نداشت؛ و معلم به اینکه هنگامی که او نیست، جانشینش شوم، راضی بود» (رازی، ۱۴۰۶ه.ق/۱۹۸۶م: ۳). بنابراین، شافعی از کودکی حیات علمی خود را با بهترین کتاب، یعنی قرآن، در بهترین بقعه روی زمین، مکه، نزد شیخ مکه در آن زمان، اسماعیل بن عبدالله بن قسطنطین مخزومی (مولای بنی مخزوم) آغاز کرد.

او در حالی که بیش از هفت سال از عمر مبارکش نگذشته بود، حافظ قرآن شد. البته، برخی حفظ قرآن توسط شافعی را در سن نه‌سالگی عنوان کرده‌اند (نووی، ۱۴۰۷ه.ق: ۴۵/۱؛ محیسن، ۱۴۱۲ه.ق/۱۹۹۲م: ۶۰/۱). شافعی پس از آن به حلقه درس علما و درس حدیث پیوست. وضعیت نامناسب اقتصادی او در دوران تلمذ نیز ادامه داشت و در تهیه لوح و کاغذ برای نوشتن با مشکل مواجه بود.

او این مشکل را با جمع‌آوری کاغذپاره‌ها و اوراق دوایر دولتی که تنها یک روی آن‌ها نوشته شده بود، همچنین با استفاده از پاره‌سنگ‌های صاف و هموار و قطعات سفالین، حل می‌کرد. افزون بر این، از استخوان نیز برای نوشتن درس اساتید بهره می‌برد. هرگاه که روی آن‌ها پر می‌شد و جایی برای نوشتن باقی نمی‌ماند، با حفظ کردن احادیث و مسائل، آن‌ها را می‌شست و دوباره مورد استفاده قرار می‌داد (دقر، ۱۳۹۶ه.ق/۱۹۷۶م: ۴۷؛ رازی، ۱۴۲۴ه.ق/۲۰۰۳م: ۲۵). شافعی (ره) در این‌باره می‌فرماید: «یتیمی در خانه مادرم بودم و هنگامی که قرآن را ختم کردم، وارد حلقه

درس مسجد شدم. در حلقه درس علما می‌نشستم، احادیث و مسئله‌ها را حفظ می‌کردم. منزلمان در مکه، در شعب خیف بود و از استخوان به‌عنوان لوح نگارش استفاده می‌بردم؛ حدیث و مسئله را بر آن می‌نوشتیم. در خانه ما حوضی قدیمی بود و هنگامی که استخوان‌ها از نگارش پر می‌شد، آن‌ها را در آن می‌انداختم تا پاک شوند» (دقر، ۱۳۹۶ه.ق/۱۹۷۶م: ۵۵).

بالأخره، او با تیزهوشی، فراست و هوش سرشاری که داشت، در مدت سه سال تمام دروس حلقه‌های مساجد، از جمله ادبیات و اشعار، امثال و اخبار حوادث گذشته عرب (أیام العرب)، تاریخ رجال و انساب را، همراه با موطأ حدیث، فراگرفت و این مرحله از تحصیل را با موفقیت به پایان رساند (ابن حجر، ۱۴۱۵ه.ق/۱۹۹۴م: ۵۰). شافعی توانست در ده سالگی کتاب الموطأ مالک بن انس را از حفظ کند (بغدادی، تاریخ بغداد، ۶۳/۲).

۳. شافعی و کسب علوم عربی و انساب

شافعی (ره) پس از پایان درس علما در حلقه‌های مساجد، برای تقویت و ارتقای سطح آگاهی خویش و فراگیری فرهنگ و زبان اصیل عرب، به میان قبایل صحرائشین، به‌ویژه قبیله هُذیل، رفت (ابوزهره، ۱۳۶۷ه.ق: ۱۹)، تا ضمن یادگیری زبان عربی اصیل از صحرائشینان، قلمرو واژگانی خود را گسترش دهد و بدین‌وسیله فهم دقیق‌تری از قرآن و سنت به دست آورد و درک فقهی درستی از آن‌ها حاصل کند (جوبینی، ۱۴۱۸ه.ق/۱۹۹۷م: ۱۳۳۱/۲). ایلات و عشایر قبیله هُذیل از مکه چندان دور نبودند. دیوان اشعار شاعران این قبیله و شهرت سخنوران نامی آن، که فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین ترکیب‌های عربی را به کار می‌بردند، در ادبیات عرب مشهور است. آنان هفتاد و چند شاعر معروف داشتند و در پایبندی به حفظ اصالت‌های قومی و ویژگی‌های ملی عرب شهرت داشتند.

حضور و دفاع افراد این قبیله در حمله سپاه فیل به مکه و کعبه در عام الفیل ثبت و ضبط شده است. شافعی به مدت ده سال با این قبیله، که در فصاحت عربی دارای جایگاهی ویژه بودند، ملازمت و هم‌نشینی داشت. او فراگیری فرهنگ، شعر، ادبیات عرب (أیام العرب) و فصاحت در کلام عربی را پیش‌نیاز پرداختن به فقه قلمداد می‌کرد و دلیل این مراد را بهره‌گیری از آن برای درک و تبیین فقه عنوان می‌نمود (ابوزهره، ۱۳۶۷ه.ق: ۱۹).

شافعی در شعر صاحب شهرت بود و اشعاری از او برجای مانده است. به روایت محمد بن الحکم، او اشعار سیصد شاعر را از حفظ داشت و در شعر به درجه ای از توان و دانش رسید که ادیب برجسته و معروفی چون اُصمعی (۲۱۶ هـ.ق) قصیده شنفری را نزد او خوانده و به تلمّذ و شاگردی او مباحثات می کرد.

شافعی در زبان عربی و مسائل زبانی چنان مهارت یافت که علمای لغت عرب، سخن او را در دانش لغت و زبان شناسی حجت می دانستند (بیهقی، ۱۳۹۱ هـ.ق/۱۹۷۰ م: ۶۳/۲ _ ۴۲). شافعی، با فراگیری فنون شعری، توانست چنان بر شعر و اصول آن مسلط شود که اُصمعی بسیاری از اشعار شاعران هذیلی را نزد او می برد تا آن ها را تصحیح و تأیید نماید (همان، ۴۴/۲).

شافعی همچنین علم انساب را در میان قبیله بنی هذیل آموخت. نوه دختری او، محمد، می گوید: «پدربزرگم - شافعی - به مدت بیست سال مشغول یادگیری و آموزش زبان عربی و انساب بود» (بیهقی، ۱۳۹۱ هـ.ق/۱۹۷۰ م: ۴۲/۲). شافعی، افزون بر آنکه زبان عربی را به عنوان زبانی برای تکلم و درک صحیح تر واژگان آموخت، بعدها در زمره دانشمندان طراز اول حوزه زبان و ادبیات عرب قرار گرفت و در کنار افراد سرآمدی چون کسائی، شاگرد او فراء، اُصمعی، مبرد، ثعلب و دیگران جای گرفت. توانمندی و قابلیت های زبانی او کمک شایانی به تحلیل متون فقهی و تکوین مکتب فقهی وی نمود.

ویژگی برجسته شافعی در مسائل زبانی، اهتمام او به اصالت بخشی به زبان عربی به مثابه زبان متون دینی و شرعی است. او معتقد بود که در قرآن هیچ واژه ای غیرعربی به کار نرفته و تنها راه درک درست مفاهیم قرآنی، یادگیری زبان و لغت عربی است. البته، مقصود شافعی بیشتر آن دسته از متون دینی است که دربردارنده احکام فقهی اند و محل اختلاف علما و فقها قرار گرفته اند؛ چراکه اگر در مباحث مربوط به احکام، اختلاف واژگانی و زبانی رخ دهد، برداشت و تفسیر متون دینی دچار آشفتگی خواهد شد.

أزهري، ضمن اشاره به توانایی های زبانی شافعی، بر پرهیز او از به کار بردن واژگان غیرعربی در متون فقهی تأکید کرده و نزدیک به هزار مسئله از ابواب مختلف فقهی را شرح داده است که در آن ها شافعی بر غنای علوم زبان عربی افزوده است (أزهري، ۱۳۹۹ هـ.ق/۱۹۷۸ م: ۳۳-۳۴).

شافعی (ره) در دوران جوانی به سوارکاری و تیراندازی علاقه‌ای فراوان داشت و پیش از آنکه فقیهی مجرب گردد، سوارکاری زبردست و تیراندازی ماهر شد. از او روایت است که فرمود: «در دنیا دو علاقه و آرزو داشتم؛ علم و تیراندازی. اما در تیراندازی، از ده تیر، هر ده تا را به هدف می‌زدم و در علم‌آموزی آن هستم که می‌بینید.»

تبحر و مهارت شافعی (ره) در تیراندازی و سوارکاری به حدی بود که جوانان مکه درباره او چنین می‌گفتند: «محمد بن ادریس به هنگام تیراندازی، از ده تیر، همه را به هدف می‌زند و به هنگام اسب‌دوانی، درحالی که با دو انگشت گوش‌های اسبش را - و گاهی لاله گوش خود را - می‌گیرد، همچون باد صرصر و صخره‌هایی که از کوهی سرازیر می‌شوند، اسب می‌راند» (ابوزهره، ۱۳۶۷ ه.ق: ۱۹؛ بغدادی، ۱۴۱۷ ه.ق/۱۹۹۷ م: ۶۳/۲). شافعی در دوران جوانی و زمانی که در یمن بود، ضمن تقویت آگاهی خویش در فقه، تفسیر و حدیث، برای فراگیری علوم دیگر همچون طب، نجوم و قیافه‌شناسی نیز تلاش لازم را مبذول داشت. او ضمن آشنایی با اصول طب در زمان خویش، مسلمانان را به آموختن علم پزشکی تشویق می‌کرد و آن را پس از فقه، علمی مفید و ضروری می‌دانست. شافعی (ره) در این خصوص فرموده است: «بعد از علم به حلال و حرام، هیچ علمی را بهتر و لازم‌تر از علم طب نمی‌دانم، و یهودیان و مسیحیان در این زمینه نسبت به ما مسلمانان به موفقیت دست یافته‌اند» (رازی، ۱۴۲۴ ه.ق/۲۰۰۳ م: ۳۲۳-۳۲۴).

۴. داستان تحول شافعی

علاقه شافعی جوان به علم فقه و دنیای فقاهاست را بر اساس روایات و رویدادهای متعددی ذکر کرده‌اند. نووی (ره) در ابتدای کتاب المجموع رویدادی را در این خصوص بدین شکل بیان کرده است: روزی شافعی، سوار بر اسب، همراه منشی عبدالله زبیری، بر حسب علاقه‌اش به شعر و ادبیات، چند بیت شعر را زمزمه می‌کرد. منشی مزبور با لحنی توبیخ‌آمیز به او گفت: «و این أنت من الفقه؟»؛ یعنی «تو کجا و علم فقه کجا؟» و سپس افزود: «تا کی دنبال علم فقه نمی‌روی؟» این سخن، تلنگری در ذهن شافعی جوان ایجاد کرد و او را به فراگیری علم فقه سوق داد (دقر، ۱۳۹۶ ه.ق/۱۹۷۶ م: ۵۰). این روایت، نقطه عطفی در زندگی شافعی بود که او را از دنیای ادبیات و شعر به سوی علم فقه و شناخت احکام دین سوق داد.

در یکی از این وقایع، زمانی که شافعی جوان با چند عرب بادیه نشین درباره امثال و

حکم عربی گفت و گو می کرد، ناگهان یکی از آنان از او درباره تکلیف نماز و روزه زنی که یک روز در میان دچار حالت قاعدگی می شود، پرسشی مطرح کرد. شافعی، با همه دانش و استعدادش، نتوانست پاسخی قانع کننده ارائه دهد. این ناتوانی، موجب تعجب و اعتراض آن عرب شد که به او گفت: «تو سنت را بر واجب مقدم داشته ای و به دنبال حکمت و امثال هستی، درحالی که از احکام دین بی خبری! آیا بهتر نیست که علم فقه را بیاموزی؟»
واقعۀ دیگری نیز از بیداری فقهی شافعی نقل شده است. روزی که او، غرق در افکار ادبی، اشعار لبید را زیر لب زمزمه می کرد و با تازیانه اش بر کنار کفش هایش می کوفت، ناگهان یکی از کلیدداران کعبه که او را می شناخت، از پشت، سیلی محکمی به او زد و با لحنی تند گفت: «عجب است از جوان قریشی مطلبی! دین و دنیا را رها نماید و معلم شعر شود».

این دو اتفاق، تأثیر عمیقی بر شافعی گذاشت و او را به این اندیشه واداشت که مسیر خود را تغییر دهد و به جای مشغول شدن به شعر و ادبیات، به آموختن فقه و شناخت احکام الهی روی آورد (ابن الجوزی، ۱۴۲۱ ه.ق/ ۲۰۰۰ م: ۱۴۱/۲-۱۴۲). این رویدادها در حالی در ذهن محمد بن ادریس جولان می نمایند که خاطره ای او را به دنیای کودکی اش می برد. او روزی، در دوران کودکی، هنگامی که از مکتب خانه برمی گشت، نزدیک مسجدالحرام مشاهده کرد که گروهی از مردم در نزدیکی باب صفا تجمع کرده اند و با شوق به آن سو می روند. ناگهان دید پیرمردی با پیراهنی ساده، عمامه ای سفید و کفش و کمری شامی، بر شتری سوار است. دو شخصیت بزرگ از مشاهیر علما، یکی امام مالک که شتر را سوق می داد و دیگری سفیان ثوری که زمام شتر را می کشید، در کنار او بودند و فریاد می زدند: «راه را برای شتر استاد باز کنید!»
سرانجام، در دروازه مسجدالحرام، آن پیرمرد از شتر پیاده شد و با نهایت احترام در کنار کعبه نشاندۀ شد. مردم گرداگرد او حلقه زدند، در محضرش زانو زدند و از او درباره فقه و مسائل دینی پرسش کردند و پاسخ گرفتند. محمد، در میان آن انبوه جمعیت، متوجه شد که آن پیرمرد محترم با چهره ای نورانی و پرابهت، کسی نیست جز امام اوزاعی، مجتهد بزرگ و نامور شام، که در علم فقه به مرتبه ای والا رسیده بود؛ آن چنان که امام مالک و سفیان ثوری، دو عالم برجسته، در رکابش گام برمی داشتند و در محضرش زانو می زدند. مردم نیز، به پاس خدماتش به دین، با نهایت ادب و اخلاص به سویش شتافته بودند.

یادآوری این خاطره، اندیشه محمد را از بادیه، ادبیات و شعر، بار دیگر به سوی مسجد، حلقه‌های درس تفسیر، فقه، حدیث و معارف اسلامی کشاند (احمدیان، ۱۳۹۰ش: ۲۴-۲۵).

۵. شافعی و کسب علوم شرعی

شافعی برای فراگیری تفسیر و حدیث به محضر سفیان بن عیینه، استاد ۵۷ ساله تفسیر و حدیث مکه، که هفت هزار حدیث در سینه داشت، شتافت. همچنین، برای یادگیری فقه و احکام دین، از دانش مسلم بن خالد زنجی، فقیه و مفتی هفتاد و چند ساله مکه، که فردی متقی و همیشه روزه‌دار بود، بهره برد. افزون بر این، او از حضور استادانی چون سعید بن سالم القداح، داود بن عبدالرحمن العطار و عبدالحمید بن عبدالعزیز ابن ابی رواد نیز برای تحصیل فقه، تفسیر، حدیث و سایر معارف اسلامی در مکه استفاده کرد (همان: ۲۵-۲۶).

شافعی در ۲۱ سالگی، برای کسب علم بیشتر و پیوستن به حلقه درس امام مالک بن انس (رحمه‌الله)، به مدینه منوره هجرت کرد و تا زمان وفات امام مالک در سال ۱۷۹ هـ.ق، حدود شش سال در مدینه ماند و از محضر ایشان و سایر فقها و علمای مدینه بهره برد (رازی، ۱۴۰۶هـ.ق/۱۹۸۶م: ۷۷). در این مدت، شافعی در اواخر سال ۱۷۲ هـ.ق با اجازه استادش، امام مالک، سفری دوساله را به مناطق کوفه، بصره، عراق، شام و فلسطین آغاز کرد و از محضر علمای بسیاری در این دیار کسب معرفت نمود. او به ویژه در کوفه به خدمت امام محمد بن حسن شیبانی، دومین شاگرد بزرگ امام ابوحنیفه، رسید و مراودات علمی گسترده‌ای با او داشت. شافعی همچنین از کتاب‌های پیروان امام ابوحنیفه بهره علمی فراوانی برد (ابوزهره، ۱۳۶۷هـ.ق: ۴۵). سپس شافعی در اواخر سال ۱۷۴ هـ.ق بار دیگر به خدمت امام مالک بازگشت و از محضر ایشان بهره برد. او همچنین از دانش سایر علمای مدینه، همچون ابن سعد انصاری، ابن ابی یحیی، ابن ابی سعید و عبدالله بن نافع الصائغ، استفاده علمی وافری برد (دقر، ۱۳۹۶هـ.ق/۱۹۷۶م: ۴۷).

۶. شافعی در منصب قضا

پس از وفات امام مالک، شافعی با توشه‌ای پر بار از علم، دانش، معرفت، اخلاق و تزکیه به مکه بازگشت. او با اجازه افتایی که از دو استاد بزرگوارش - مسلم بن خالد زنجی، امام و مفتی اهل مکه، و امام مالک بن انس، امام و مفتی اهل مدینه - دریافت کرده بود،

به منصب افتاء در حرم مکی نائل شد (نووی، ۱۴۰۷ه.ق: ۵۰/۱-۵۱). شافعی در آن روزگار از لحاظ مالی در تنگنا بود و به شدت نیازمند، از این رو تصمیم گرفت برای کسب و کار و در کنار آن فراگیری علم، به یمن سفر کند. در همان دوران، والی یمن به منطقه حجاز آمده بود. برخی از نزدیکان والی با او درباره شافعی صحبت کردند و از او خواستند که او را با خود به یمن ببرد و به کاری بگمارد. والی یمن موافقت کرد، اما شافعی پولی برای هزینه سفر نداشت. بنابراین، خانه اش را در مقابل دریافت توشه راه گرو گذاشت و همراه والی رهسپار یمن شد (رازی، همان: ۱۰).

در این مدت، شافعی در یمن هم‌زمان به کار و کسب علم مشغول بود و در خدمت علمای آن دیار، به نوعی تیزهوشی، ذکاوت و فراست دست یافت. او ابتدا در یمن وظیفه منشی‌گری قاضی را بر عهده گرفت، اما دیری نپایید که دانش گسترده، فراست و عمق فقه‌اش بر همگان آشکار شد و به عنوان قاضی شهر نجران منصوب گردید (ابن حجر، ۱۴۱۵ه.ق/۱۹۹۴م: ۶۹) و شافعی در ساعات تعطیلی اداره، به خدمت اساتیدی چون مطرف بن زمان، هشام بن یوسف - بزرگ‌ترین قاضی شهر صنعاء - عمر بن سلمه، شاگرد برجسته امام اوزاعی در شام، و یحیی بن حسان، شاگرد برجسته امام لیث بن سعد در مصر، می‌رفت و نزد آنان تلمذ می‌کرد. بدین ترتیب، او فقه حجاز، عراق، شام و مصر را فرا گرفت و به عالمی جامع در این علوم بدل شد (احمدیان، ۱۳۹۰ش: ۶۲). شافعی (ره) در یمن به جمع‌آوری اطلاعات موجود درباره علم نجوم و ستاره‌شناسی پرداخت و کوشید تا افسانه‌ها و خرافات را از علوم مفید در این حوزه تفکیک کند. او برخی از مطالب مربوط به تأثیر ستارگان و پیش‌بینی حوادث آینده را بی‌اساس دانسته و آن‌ها را در زیر زمین دفن کرد. اما بهره‌گیری از سایر مباحث نجوم که به حقایق ستاره‌شناسی مرتبط بود، بر اساس تعالیم قرآن و با استناد به آیه «وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل: ۱۶)، جایز شمرد.

از دیگر علومی که شافعی در آن مطالعات و تحقیقاتی انجام داد، علم فراست یا همان قیافه‌شناسی بود. او پس از جمع‌آوری اطلاعات و آزمایش قواعد این علم بر روی افراد، گاهی به آن علاقه‌مند می‌شد و گاهی نسبت به آن یا برخی از قواعدش بی‌علاقه می‌گردید (همان: ۶۳).

شافعی در سن ۳۱ سالگی، در شهر نجران، با دختری به نام حمیده بنت نافع، از نوادگان عثمان بن عفان، ازدواج کرد. ثمره این ازدواج، پسری به نام محمد با کنیه

ابوعثمان بود که بعدها در شهر حلب به سمت قاضی منصوب شد، و دو دختر به نام‌های فاطمه و زینب.

او بعدها با زن دیگری نیز ازدواج کرد که از او پسری برایش به دنیا آمد. شافعی نام او را نیز محمد گذاشت، اما این کودک در همان سال‌های اولیه زندگی از دنیا رفت (دقر، ۱۳۹۶ه.ق/۱۹۷۶م: ۶۲؛ رازی، ۱۳۶۷ه.ق: ۱۷). شافعی در طول چهار سالی که در منصب قضاوت در نجران بود، با دیوان‌سالاری، تبعیض و استکبار مبارزه کرد و در پی گسترش عدالت و ظلم ستیزی بود. او از عملکرد ناشایست مسئولان دستگاه خلافت عباسی انتقادات فراوانی می‌کرد (ابن کثیر، ۱۴۲۴ه.ق/۲۰۰۳م: ۱۰/۱۱۴)، لذا مفتیان و علمای درباری، همراه با رؤسا و مسئولان رده بالا، از شافعی ناراحت شدند و او را به همکاری با علویان برای براندازی خلافت عباسی متهم کردند. آنان به هارون الرشید گزارش دادند که علویان، به سرکردگی شافعی و نه نفر از اعضای فعالشان، اقدام به براندازی حکومت عباسیان کرده‌اند (دقر، ۱۳۹۶ه.ق/۱۹۷۶م: ۸۵). لذا هارون الرشید طی نامه‌ای به استاندار یمن دستور داد تا آنان را در غل و زنجیر به دارالخلافه در بغداد بفرستد. بدین ترتیب، دوران حضور شافعی در یمن به پایان رسید و او به اجبار راهی بغداد شد (ابن کثیر، ۱۴۲۴ه.ق/۲۰۰۳م: ۱۰/۲۶۳).

۷. شافعی در بغداد

سفر به بغداد که در سال ۱۸۴ ه‍.ق رخ داد، برخلاف سایر سفرهای شافعی، به اختیار و خواست خودش نبود؛ بلکه سفری ناخواسته اما پربرکت بود. در آن زمان، عراق مهد علوم و فنون مختلف از جمله ریاضیات، شیمی، فیزیک، فلکیات، تفسیر، حدیث، فقه، لغت و ادبیات به شمار می‌رفت و از نظر فقهی، پرچمدار و مرکز اهل رأی محسوب می‌شد. از بزرگ‌ترین علمای آن دوران، محمد بن الحسن شیبانی، فقیه برجسته عراق و شاگرد امام اعظم ابوحنیفه، در بغداد حضور داشت و در دربار هارون الرشید جایگاهی ویژه داشت.

هارون، شافعی را محاکمه کرد و پس از بحث‌های فراوان، از او پرسید: «چرا با عبدالله بن محض، سرکرده علویان، همکاری کرده‌ای و بر ضد ما اقدام نموده‌ای؟» شافعی در پاسخ گفت: «آنچه گزارش کرده‌اند، صحت ندارد. من از بنی‌مطلب هستم و درحالی‌که بنی‌عباس ما را برادر خود می‌دانند، علویان نیز ما را بنده خویش می‌شمارند. پس اگر قرار باشد یکی از این دو گروه را برگزینیم، بهتر است برادر گروهی باشیم تا

اینکه گروهی بر ما حکومت کنند و ما را بنده و نوکر خود بپندارند. بنابراین، هرگز امکان ندارد که برای براندازی حکومت شما با علویان همکاری کرده باشم. افزون بر این، می‌توانید از محمد بن الحسن، که از فقه‌های برجسته و مورد اعتماد شماست، در مورد من سؤال کنید. او می‌داند که من روحیه شورش، انقلاب و تحولات سیاسی ندارم.

هارون الرشید سرانجام تحت تأثیر جسارت، شهادت، قدرت استدلال و استنباط شافعی قرار گرفت و با ضمانت محمد بن الحسن شیبانی، او را آزاد کرد. بدین ترتیب، شافعی از اعدام نجات یافت (دقر، همان: ۹۵)، اما او به مدت پنج سال در بغداد، تحت نظر و ممنوع الخروج، در منزل محمد بن الحسن - این فقیه و دانشمند بزرگ و جانشین دوم امام ابوحنیفه - اقامت داشت (همان: ۹۸). در این دوران، در محضر دو استاد بصری، اسماعیل بن عُلَیْه و عبدالوهاب بن عبدالحمید، و دو استاد کوفی، حماد بن سلمه و وکیع بن جراح، به فراگیری علوم و ارتقای سطح آگاهی خود پرداخت. همچنین، از محمد بن الحسن بهره‌ای وافر برد و به طور کامل بر مکتب و منهج اهل رأی تسلط یافت (ابوزهره، ۱۳۶۷ه.ق: ۲۴).

شافعی در همان دورانی که در بغداد بود، به عنوان مجتهدی در مذهب امام مالک، نخستین تألیف خود را با نام الحجة یا کتاب بغدادی، در رد مذهب اهل رأی و اثبات حقانیت فقه اهل حدیث، به رشته تحریر درآورد. او درباره این اثر بارها با علمای عراق به مباحثه و مناظره پرداخت (ابن حجر، ۱۴۱۵ه.ق/۱۹۹۴م: ۷۶) و تا آنجا قدرت استدلال خود را نشان داد که خود علمای عراق لقب «ناصر الحدیث» را به او دادند.

۸. شافعی و منصب تدریس در مکه

شافعی در سال ۱۸۹ ه.ق، با فوت استادش محمد بن الحسن در بغداد، درحالی که ۳۹ سال از عمر پربرکتش گذشته و به مرتبه اجتهاد مطلق رسیده بود، به شهر مکه بازگشت و در همان جا حلقه درسی خود را برپا کرد. او به تدریج به پایه‌گذاری مبانی اجتهاد و استنباط احکام پرداخت و علم اصول فقه را تدوین کرد. حاصل این تلاش، کتابی بود که تحت عنوان الرسالة، الکتاب یا کتابی به رشته تحریر درآورد. در همین دوران، او با شاگرد برجسته‌اش، احمد بن حنبل، آشنا شد (ابوزهره، همان: ۲۵). شافعی حدود شش سال در مکه اقامت داشت و به دلیل دفاع از سنت نبوی و فرمایش‌های پیامبر ﷺ، لقب ناصر السنة و ناصر الحدیث را به خود اختصاص داد (رازی، ۱۴۲۴ه.ق/۲۰۰۳م: ۴۳).

۹. سفر دوم شافعی به بغداد

شافعی برای بار دوم در زمان حکومت امین الرشید، در سال ۱۹۵ ه‍.ق، یعنی دو سال پس از مرگ هارون الرشید، به بغداد سفر کرد و این شهر را به عنوان مکانی برای نشر علوم و معارف خود برگزید. او در همان جا حلقه درسش را پایه گذاری کرد (ابن کثیر، ۱۴۲۴ه‍.ق/۲۰۰۳م: ۱۰/۱). در مورد دلایل سفر دوباره شافعی به بغداد، حرف‌ها و گفته‌های زیادی نقل شده است، اما آنچه مشهور و مشهود است، این است که شافعی برای تبیین و تبلیغ آراء و اجتهاداتش، مبارزه با تقلید کورکورانه و پیروی ناآگاهانه، همچنین دفاع از جایگاه حدیث در فقهات اسلامی، نیاز به محیطی پر از شور و هیجان علمی داشت که در شهر آرام مکه دست‌یافتنی نبود. از این رو، برای تحقق این خواسته‌ها و آرمان‌هایش، بغداد را برگزید.

اما دیگر بغداد، بغداد ده سال پیش در دوران هارون الرشید نبود؛ بلکه خلیفه‌ای ۲۳ ساله و ناتوان بر آن حکومت می‌کرد. به هر روی، شافعی در مدت دو سالی که در بغداد اقامت داشت، به تدریس، مباحثه و مناظرات علمی مشغول شد و چندین کتاب را به رشته تحریر درآورد. از جمله: ابطال الاستحسان، أحكام القرآن، اختلاف الحدیث، جماع العلم و القیاس در مباحث اصول فقه، و همچنین الرد علی محمد بن الحسن و سیر أوزاعی و اختلاف العراقیین—که نام دیگر آن اختلاف أبی حنیفه و ابن أبی لیلی است—در مباحث فقهی. در این مدت، او به نوعی مذهب قدیم خود را در عراق پایه‌گذاری کرد (احمدیان، ۱۳۹۰ش: ۱۰۸-۱۲۲).

اوضاع عراق، به‌ویژه بغداد، به شدت آشفته شده بود. میان مأمون و امین، پسران هارون الرشید، جنگ داخلی درگرفت، و شافعی توان فروکش کردن این آشوب را نداشت. از این رو، بغداد را ترک کرد و راهی مکه شد.

او در سال ۱۹۷ ه‍.ق بار دیگر به مکه بازگشت و مدتی کوتاه در آنجا ماند. در این مدت، در مسجدالحرام به تدریس، مباحثات علمی و تحقیق در مسائل فقهی مشغول شد (ابن کثیر، همان: ۲۵۵/۱۰). یک سال بعد، در سال ۱۹۸ ه‍.ق، شافعی برای سومین بار به بغداد بازگشت تا بار دیگر حلقات علمی درسش را برپا کند. اما به دلیل شعله‌ور شدن دوباره‌ی آتش جنگ و خون‌ریزی، پس از هشت ماه سکونت در بغداد، ناگزیر شد در سال ۱۹۹ ه‍.ق بار دیگر راهی دیار مصر شود و از آنجا به سوی شام حرکت کند (دقر، ۱۳۹۶ق: ۱۳۳).

۱۰. شافعی در مصر

شافعی برای آنکه با تقلید و جمود مبارزه کند و کار ناتمامش در بغداد - که عبارت بود از تدوین یک فقه جامع و مانع - را تکمیل نماید، به شاگردانی نیاز داشت که بتواند مطالب را بر آنان املاء کند. اما محیط پرتلاطم و پر آشوب بغداد مکان مناسبی برای این هدف نبود، از این رو شهر فسطاط مصر را برای اقامت برگزید.

او، همچون پیامبر اکرم ﷺ که هنگام هجرت به مدینه نخست به نزد دایی‌هایش رفت، در مصر نیز ابتدا نزد دایی‌های خود از قبیله ی «أزد» رفت و در آنجا ساکن شد (نووی، ۱۴۰۷ ه.ق: ۴۸/۱).

هنگامی که شافعی به مصر رسید، مردم آن دیار به دو گروه تقسیم شده بودند؛ گروهی پیرو اقوال امام مالک و گروهی دیگر پیرو اقوال ابوحنیفه بودند. اما شافعی با گفتمان جدیدی نزد آنان آمد که روش فقهی متفاوتی را ارائه می‌داد.

وقتی شافعی برای ادای نماز به مسجد جامع شهر - مسجد عمرو بن عاص - رفت، جمع زیادی از علما، طلاب، اهل فضل و مردم عادی برای شنیدن بیانات او به مسجد آمدند. حضور گسترده ی مردم نشان از اشتیاق آنان به دیدگاه‌ها و روش اجتهادی شافعی داشت. (دقر، همان: ۶۰). شافعی نیز حلقه‌ی درس خود را در مسجد جامع فسطاط برگزار کرد و به سبب دانش گسترده، فصاحت، قدرت استدلال و قریشی بودن، عده‌ی زیادی از مصریان به حلقات درس او روی آوردند. در مدت کوتاهی، بسیاری از پیروان ابوحنیفه و مالک به اقوال شافعی متمایل شدند، تا جایی که برخی از پیروان مالک از بیم فراموش شدن اقوال امام خود، علیه شافعی دعا می‌کردند.

ابن کثیر از ربیع، شاگرد شافعی، روایت می‌کند که ربیع گفت: روزی شنیدم که اشهب بن عبدالعزیز - از شاگردان امام مالک - درحالی که در سجده بود، چنین دعا می‌کرد:

«پروردگارا، شافعی را بمیران، وگرنه علم امام مالک فراموش شده و از بین خواهد رفت» (رازی، همان: ۲۵۲-۲۵۳).

برنامه‌ی تدریس شافعی در مسجد جامع فسطاط بدین صورت بود:

پس از نماز صبح، حلقه‌ی تفسیر قرآن آغاز می‌شد. با طلوع آفتاب، حلقه‌ی تعلیم حدیث و بررسی آن برگزار می‌گردید. هنگام برآمدن آفتاب، حلقه‌ی قواعد نقد، بررسی و اجتهاد تشکیل می‌شد. و هنگامی که روز به چاشت می‌رسید، حلقه‌ی تعلیم قواعد

صرف، نحو و بلاغه آغاز می‌شد و تا نزدیکی ظهر ادامه می‌یافت (رازی، همان: ۱۳۸). مردم از شهرهای مصر، شام، عراق و حتی حجاز در حلقات درس شافعی حضور پیدا می‌کردند. او در این دوره‌ای که در مصر اقامت داشت، انتقادات و ایرادات علمی بسیاری بر اقوال امام ابوحنیفه و امام مالک وارد کرد و کتاب «اختلاف مالک و الشافعی» را تألیف نمود. اما این حق‌جویی، بهای سنگینی برایش در پی داشت.

به محض انتشار این کتاب، فقهای مالکی که اکثریت محراب‌ها و منبرها را در اختیار داشتند، مردم فسطاط را برانگیختند. مردم از اقصی نقاط شهر به راه افتادند و به مقر حاکم فسطاط سرازیر شدند و خواستار اخراج هرچه سریع‌تر شافعی از شهر شدند، و گرنه تهدید کردند که در صورت اهمال، شورش خواهند کرد.

حاکم شهر که چاره‌ای جز تبعیت نداشت، دستور اخراج شافعی را صادر کرد. شافعی سه روز مهلت خواست تا اسباب خود را جمع کند، و حاکم نیز با این درخواست موافقت نمود. اما در شب سوم، درست زمانی که قرار بود فردای آن روز شافعی از شهر اخراج شود، حاکم دچار سکنه شد و درگذشت. با مرگ او، فرمان اخراج شافعی لغو گردید و قهر و خروش مردم نیز فروکش کرد (ابن حجر، ۱۴۱۵ه.ق/۱۹۹۴م: ۸۴، دقر، الإمام ۱۳۶۷ه.ق: ۱۴۷).

شافعی، علاوه بر نقد آراء امام ابوحنیفه و امام مالک، دیدگاه‌ها و نظرات خود را که در مکه و عراق به رشته تحریر درآورده بود نیز مورد نقد و بازبینی قرار داد. کتاب الرسالة قدیم و کتاب الرسالة جدید، همچنین اقوال قدیم و اقوال جدید و نیز مذهب قدیم و مذهب جدید شافعی، بیانگر این روحیه‌ی خودانتقادی و بازنگری در آرای فقهی اوست (بیهقی، ۱۳۹۱ه.ق/۱۹۷۰م: ۲۴۶/۱). سرانجام، شافعی پس از آنکه به قدرت اجتهاد قوی، وسعت دایره‌ی اطلاعات و تکامل علمی دست یافت و از مرز ۵۰ سالگی گذر کرد، زیربنای تألیف مجموعه‌ی بزرگ و دوهزارصفحه‌ای فقه جامع خود را با عنوان «کتاب الأم» پایه‌ریزی کرد و با کمک شاگردانش آن را به رشته‌ی تحریر درآورد (دقر، همان: ۱۰۱).

۱۱. بیماری و فوت شافعی

عمر شافعی به ۵۳ سالگی رسیده بود و کم‌کم بدنش دچار بیماری «باسور یا بواسیر» و خستگی شد، به‌گونه‌ای که گاهی آثار خونریزی را مشاهده می‌کرد. در اواخر سال ۲۰۳ ه.ق بیماری او شدت یافت و هنگام راه رفتن، عصا به دست می‌گرفت (دقر، همان: ۱۵۹).

در آن روزها، مُزَنی - شاگردش - نزد امام آمد و پرسید: «بر چه حالی هستی؟» امام در پاسخ فرمود: «در حالتی هستم که از دنیا نجات یافته‌ام، از دوستان جدا شده‌ام، ظرف آرزوها را سر کشیده‌ام، به خدمت خداوند عزوجل می‌رسم، و سوگند به خدا نمی‌دانم که روحم به‌سوی بهشت می‌رود یا به‌سوی جهنم».

سپس این چند بیت را سرود:

إِلَيْكَ إِلَهَ الْخَلْقِ أَرْفَعُ رَغْبَتِي وَ إِن كُنْتَ يَا ذَا الْمَنِّ وَالْجُودِ مُجْرِمًا
و لَمَّا قَسَا قَلْبِي وَ ضَاقَتْ مَذَاهِبِي جَعَلْتُ الرَّجَا مَنِّي لِعَفْوِكَ سَلَامًا
تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّا قَرَنْتَهُ بَعْفُوكَ بِي كَانَ عَفْوُكَ أَعْظَمًا
وَ مَا زِلْتُ ذَا عَفْوٍ عَنِ الذَّنْبِ لَمْ تَزَلْ تَجُودُ وَ تَعْفُو مَنَّهُ وَ تَكْرُمًا

ای خدای آفریدگان و ای صاحب جود و بخشش، گرچه گناهکارم، اما به‌سوی تو روی آورده‌ام.

(به وقت مرگ) آنگاه که قلب از حرکت بازمی‌ایستد و راه‌ها بر من بسته می‌شود، از امید به عفو و بخشش تو نردبانی ساخته‌ام. گناهانم هرچند بزرگ و فراوان‌اند، اما چون با عفو و گذشت تو مقایسه می‌کنم، در برابر عفو بی‌کرامت بس ناچیزند.

تو همواره از روی منت و کرامت، گناهان را می‌بخشی و عفو می‌کنی.

بیماری شافعی روزبه‌روز شدت می‌یافت و دردش بیشتر می‌شد، تا اینکه شب جمعه‌ی آخر ماه رجب فرا رسید. بیماری‌اش به اوج رسید و او آماده‌ی ملاقات با پروردگارش شد. اوایل شب بود و گروهی بر بالینش حاضر بودند. شافعی آب آشامیدنی خواست و عموزاده‌اش _ ابن یعقوب _ برایش آب آورد. امام آن را نوشید و در آخرین لحظه‌ی وقت نماز مغرب و نخستین لحظه‌ی نماز عشاء، در شب جمعه‌ی آخر ماه رجب سال ۲۰۴ ه‍.ق، در ۵۴ سالگی جهان را بدرود گفت و روحش به سوی پروردگارش عروج کرد. روز جمعه، او را در قبرستان شهر فسطاط مصر به خاک سپردند (بی‌هقی، ۱۳۹۱ ه‍.ق/۱۹۷۰ م: ۲۹۷/۲-۲۹۹؛ دقیر، همان: ۱۶۳؛ ابن‌الجوزی، ۱۴۲۱ ه‍.ق/۲۰۰۰ م: ۱۴۷/۲؛ ابن‌کثیر، ۱۹۷۶ م: ۲۶۰).

۱۲. نتیجه‌گیری

شافعی، فقیه، محدث، لغت‌شناس، مؤسس مذهب شافعی و نخستین تدوین‌کننده

اصول فقه به شمار می‌آید. وی چارچوبی نظام‌مند و روشمند برای استنباط فقهی ارائه کرد که از نظر شیوه عمل و نظام اندیشه، با روش‌های درایی اهل رأی تفاوت داشت و در عین حال، از نظر عناصر فکری حاکم بر آن، با اندیشه اهل حدیث هماهنگ بود.

ایدئولوژی اعتدالی شافعی، عقل افسونگر را از مرجعیت مطلق نقل و متن‌رهایی بخشید و در عین حال، آن را در گستره نقل و متن محدود ساخت، به گونه‌ای که به عقل تا حدی آزادی تفکر و اندیشه داد، اما آن را کاملاً مقید به نصوص شرعی نگه داشت. وی بر جامعیت و عربی بودن قرآن تأکید داشت و قرآن را شامل لفظ و معنا می‌دانست. در این راستا، اصل مهم «شمولیت و جامعیت قرآن» را مطرح ساخت.

تکیه بر سنت در نظام فکری شافعی، اساسی‌ترین مدار فقه محسوب می‌شود. او با رویکردی حدیث‌مدار، سنت را مفسر و مبین قرآن دانسته و با ارائه تعریفی حداقلی از آن، تنها احادیث مرفوع را نماینده سنت پنداشت، در حالی که احادیث مرسل و آثار منقول از صحابه را به عنوان ملحقات سنت پذیرفت.

از دیدگاه شافعی، کتاب، سنت، اجماع، قول صحابی و قیاس، پنج رکن اصلی در استنباط احکام شرعی محسوب می‌شوند که دارای توالی خاصی هستند و حجیت هر یک مبتنی بر دیگری است تا آنکه به کتاب منتهی گردد. وی اجماع و قیاس را تنها در موارد ضرورت و فقدان نص معتبر می‌دانست و با ارائه تعریفی خاص از اجماع، تنها اجماع امت را به عنوان دلیلی شرعی پذیرفت که تحقق آن را بسیار دشوار می‌شمرد. با چنین تعریفی، شافعی گامی به سوی مواضع سنتی اصحاب رأی برداشت و در عین حال، تمسک به اجماع رایج میان اصحاب حدیث را محدود ساخت.

در بحث اجتهاد به رأی، یعنی استحسان، شافعی رأی مشروع را تنها قیاس دانسته و هرگونه رأی بی ضابطه را مردود شمرد. در تحلیل حجیت قیاس، او قیاس را به عنوان اثری پنهان معرفی کرده و آن را لازمه اعتبار بخشی به اثر دانسته است. همچنین، قیاس‌کننده را تنها در درک و کشف دلالتی که ارتباط امور مستحدثه را با متون دینی آشکار می‌سازد، پذیرفته است.

منابع

١. احمدیان، عبدالله، تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، تهران، نشر احسان، چاپ سوم، ۱۳۹۰ ش.
٢. أزهری، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروی، الزاهر فی غریب ألفاظ الشافعی، تحقیق: د. محمد جبر الألفی، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بدون طبعة، ۱۳۹۹ هـ/ق/۱۹۷۸ م.
٣. ابن الجوزی، جمال الدین أبو الفرج عبدالرحمن بن علی، صفة الصفوة، المحقق: أحمد بن علی، مصر، دار الحديث، بدون طبع، ۱۴۲۱ هـ/ق/۲۰۰۰ م.
٤. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علی العسقلانی، توالی التأسيس بمعالي ابن إدريس، القاهرة، مكتبة الآداب، بدون طبع، ۱۴۱۵ هـ/ق/۱۹۹۴ م.
٥. ابن عبدالبر، أبو عمرو يوسف بن عبدالله بن محمد النمري القرطبي، الإنتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء (مالك و الشافعي و أبي حنيفة)، تحقیق: عبدالفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۱۷ هـ/ق/۱۹۹۷ م.
٦. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، البداية والنهاية، تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الرياض، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بدون طبع، ۱۴۲۴ هـ/ق/۲۰۰۳ م.
٧. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، طبقات الشافعيين، تحقیق: د. أحمد عمر هاشم، د. محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۱۳ هـ/ق/۱۹۹۳ م.
٨. أبو زهرة، محمد، الشافعي حياته وعصره وآراءه، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ۱۳۶۷ هـ/ق.
٩. اصفهانی، ابونعيم أحمد بن عبدالله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون طبع، ۱۴۰۹ هـ/ق.
١٠. بغدادی، خطيب أبوبكر أحمد بن علی بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقیق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ هـ/ق/۱۹۹۷ م.
١١. بیهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين الخراساني، مناقب الشافعي، تحقیق: السيد أحمد صقر، القاهرة، مكتبة دار التراث، بدون طبعة، ۱۳۹۱ هـ/ق/۱۹۷۰ م.
١٢. جوينی، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقیق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،

۱۴۱۸هـ.ق/۱۹۹۷م.

۱۳. دقر، عبدالغنى، الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر، بيروت، دار القلم، الطبعة الثانية،

۱۳۹۶هـ.ق/۱۹۷۶م.

۱۴. رازى، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق وتعليق:

عبدالغنى عبد الخالق، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴هـ.ق/۲۰۰۳م.

۱۵. رازى، فخرالدين محمد بن عمر، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازى

السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ۱۴۰۶هـ.ق/۱۹۸۶م.

۱۶. سبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن على، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود

محمد الطناحى، عبدالفتاح محمد الحلو، الرياض، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع،

بدون طبع، ۱۴۱۳هـ.ق/۱۹۹۲م.

۱۷. قواسمى، يوسف عمر، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، عمان - الأردن، دار

النفايس للنشر والتوزيع، ۱۴۲۳هـ.ق/۲۰۰۳م.

۱۸. محيسن، محمد سالم، معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، بيروت، دار الجبل، بدون

طبع، ۱۴۱۲هـ.ق/۱۹۹۲م.

۱۹. مدرس، محمدعلى، ریحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، تهران،

کتابفروشى خيام، چاپ دوم، بی تا.

۲۰. مستوفى قزوینى، حمد الله بن أبى بكر بن أحمد، تاريخ گزیده، تحقيق: عبدالحسين

نوايى، تهران، اميرکبير، ۱۳۶۴ش.

۲۱. نحراوى، أحمد، الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد، لبنان (بيروت)، دار

البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸هـ.ق.

۲۲. نووى، أبوزكريا محيى الدين يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، تصحيح

وتعليق: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، دار الكتب العلمية،

بدون طبع، ۱۴۰۷هـ.ق.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

فصلنامه علمی – تخصصی حبل‌المتین فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های علوم اسلامی با رویکرد تقریبی و مقارنه‌ای باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان و پژوهشگران استقبال می‌کند. محققان محترمی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه حبل‌المتین انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

۱. هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله حداقل ۱۰ و حداکثر ۲۵ صفحه باشد.

۴. ساختار مقاله به ترتیب عبارت است از:

– عنوان مقاله: کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتویات مقاله.

– نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی و مدرک تحصیلی و در صورت روحانی یا دانشجوی بودن رشته و محل تحصیل همراه با آدرس الکترونیکی ذکر گردد.

– چکیده: آئینه تمام‌نما و فشرده بحث در حدود ۱۵۰ تا ۴۰۰ کلمه به زبان فارسی

– کلیدواژه‌ها: بین ۴ تا ۶ کلمه و ایفا‌کننده نقش نمایه و فهرست به منظور سهولت در جستجوی الکترونیکی.

– طرح مسئله: بیان‌کننده مسئله تحقیق، روش، ضرورت و هدف آن.

– متن اصلی مقاله.

– نتیجه: بیان‌کننده خلاصه بحث و ارائه یافته‌های مقاله.

– فهرست منابع: به ترتیب حروف الفبای نام خانوادگی نویسنده، به این شکل تنظیم شود:

- الف) کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام [نام مشهور]، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر، شماره چاپ، سال انتشار.
- ب) مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره صفحات مقاله در مجله، دوره و سال انتشار.
۵. ارجاعات مربوط به منابع در متن به این صورت درج گردد: (نام خانوادگی نویسنده، سال چاپ، جلد، شماره صفحه).
۶. درج شکل لاتینی اسامی خاص و واژه‌های خارجی در متن مقاله داخل پرانتز می‌باشد.
۷. عبارت عربی و اعلام با ضبط کامل آورده می‌شود.
۸. متون انگلیسی یا عربی از جمله آیات قرآن کریم و احادیث داخل گیومه و با ترجمه باشد.
۹. در پی‌نوشت‌ها آیات قرآن کریم به صورت «نام سوره، شماره آیه» درج گردد.
۱۰. مطالبی که نقل به مضمون است باید قبل از مشخصات منبع در پی‌نوشت‌ها، کلمه (ر.ک:) آورده شود
۱۱. در مقاله باید اسلوب مقاله نویسی رعایت گردد، تا به هیئت تحریریه نشریات فرستاده شود.
۱۲. صحت درج مطالب مقاله با نویسنده است.
۱۳. مقالات ارسال شده عودت داده نمی‌شود.
۱۴. گروه مخاطبین: روحانیون، اساتید و طلاب مدارس علوم دینی اهل سنت می‌باشد.