

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

یافته‌های فقهی معارفی

سال دوم ❁ شماره چهارم ❁ خزان و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سر دبیر: دکتر سید محمد عالمی

دبیر اجرایی: محمدعلی توحیدی

ویراستار: محمدعلی نظری

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه: دکتر احمد ذبیح افشارگر، دکتر سرور حسینی، دکتر سید عزت الله احمدی، دکتر سید محمد عالمی، دکتر محمد نبی امینی، دکتر مصطفی احسانی، محمد کریم امیری.

• دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و دانش‌پژوهان فقه و معارف اسلامی را برای نشر می‌پذیرد.

• مقالات، آرای نویسندگان آن‌ها است و لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه «یافته‌های فقهی معارفی» نمی‌باشد.

آدرس: کابل، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

آدرس سامانه: <http://kf.miu.edu.af>

ایمیل: kf.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word» ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت کند:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin 16 و بولد (پررنگ) (Heading 1) با این فونت تعریف شود، مؤلف یا مؤلفان با فونت B Nazanin 12 پررنگ (Heading 3) با این فونت تعریف شود.
- در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان وظیفه مؤلف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin 10).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه مؤلف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۶. در متن اصلی تیترها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:
- ✓ تیتر اصلی با فونت B Nazanin 14 و بولد (پررنگ) (Heading 2) با این فونت تعریف شود
- ✓ تیتر فرعی با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (Heading 3) با این فونت تعریف شود
- ✓ متن مقاله با فونت B Nazanin 13 معمولی تایپ شده باشد. (Normal) با این فونت تعریف شود

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۷. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin 11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin 11 معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۸. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin 10) ایتالیک باشند.
۹. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۰. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۱. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت پردازی، آورده می‌شود.
۱۲. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: توحیدی، ۱۴۰۰، ص. ۵۴).
۱۳. منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: توحیدی، محمدعلی (۱۴۰۰). تاریخ اسلام (۱). کابل: انتشارات المصطفی (ص)).

فهرست

- پیام ریاست نمایندگی جامعة المصطفی (ص) العالمية در افغانستان ۱
- سخن سردبیر ۳
- مسئولیت کیفری کودک در ارتکاب جرم سرقت از منظر فقه اسلامی ۵
 محمد عزیز فهیمی
 دکتر غلام رضا پیوندی
 دکتر ناصر نیک خوامیری
- بررسی نسبت بغی با جرم سیاسی از منظر فقه و حقوق ۳۱
 محمد یاسین محسنی
- نقش حوزه‌های علمیه در سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی ۵۵
 مهدی طاهری
- تساهل و مدارا در اندیشه و رفتار امیر علی شیر نوایی ۷۹
 محمد قاسم الیاسی ترگانی
- بررسی تلمیحات در شش قصیده علوی فیاض لاهیجی در منقبت امیر المؤمنین علی (ع) ۱۰۷
 صغرا مددی
- رابطه حوادث اجتماعی و طبیعی با «افعال بشری»، «سنن قرآنی» و «حکمت‌های الهی» ۱۲۹
 رجب علی فهیمی بامیانی

پیام ریاست نمایندگی جامعة المصطفی (ص) العالمية در افغانستان

پیشرفت بشر، در زمینه‌های علم، فرهنگ، اخلاق و معنویت، مرهون تلاش‌ها و پژوهش‌های خستگی‌ناپذیر عالمان، قلم‌به‌دستان و اندیشه‌ورزانی است که به دور از انگیزه‌های خودپرستانه و سودجویانه، عمر پر برکت خویش را وقف پژوهش و کشف رازهای هستی نموده‌اند و هرگز ارزش والای حق و حقیقت‌جویی و گوهر گران‌بهای تقوی و فضیلت را به متاع دنیا ارزان نفروخته و دل پاک و تابناک خود را به جاه و مقام زودگذر نباخته‌اند. به همین جهت است که عالمان و اصحاب قلم در مکتب اسلام، ارج و منزلتی ویژه دارند و از دانشمندان و صاحبان اندیشه، بهترین تجلیل‌ها و تمجیدها به عمل آمده است.

در باب اهمیت قلم و اندیشه همین بس که در منابع معرفتی اسلامی مداد علما برتر از خون شهیدان و تکریم اندیشمندان، به عنوان وارثان انبیا الهی، در حکم احترام گذاشتن به خداوند و پیامبر قلمداد شده است. چراکه در چارچوب تفکر اسلامی، حیات برتر انسانی، در گرو اندیشه و ایمان است؛ لذا، فرزاندانی که با قلم و اندیشه‌شان مشعل دانش و معرفت را فرا راه انسان‌ها برمی‌افروزد، حق عظیمی بر بشریت دارند و شایسته‌ترین ستایش‌ها و قدردانی‌اند.

بدون تردید، گسترش علم و دانش از زمره اساسی‌ترین عوامل رشد، انکشاف و ترقی جامعه است. رشد علمی از طریق آموزش و پژوهش بدست می‌آید. آموزش و پژوهش به‌مثابه بال‌های ترقی و اوج‌گیری یک جامعه است که با بهره‌گیری از آن دو می‌توان به تعالی و شکوفایی رسید. جامعه علمی و اکادمیک افغانستان در سالهای اخیر گام‌های نسبتاً خوبی در عرصه‌های آموزشی برداشته است؛ اما به نظر می‌رسد که تحقیق و پژوهش هنوز در این کشور جایگاه مناسب‌اش را پیدا نکرده و کمتر مورد اقبال بوده است. این در حالی است که نیل به پیشرفت مادی و معنوی در گرو «آموزش و پژوهش» توأمان است.

امروزه یکی از ابزارهای کارآمد و مؤثر توسعه آموزش پژوهش‌محور، انتشار مجلات علمی است. به همین دلیل است که نشریات دانشگاهی به بخش جدایی‌ناپذیری از ساختار دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلاتی عالی تبدیل شده‌اند. گروه‌های علمی دانشگاهی برای

پیشبرد مقاصد آموزشی و پژوهشی خود و به منظور توسعه دانش بشری، نشریه‌های علمی پژوهشی را تأسیس کرده و یافته‌های پژوهشی یا گزارش‌های آموزشی اعضای هیأت علمی خود را در آن منتشر می‌کنند.

نمایندگی جامعة المصطفی^(ص) در افغانستان همواره نسبت به توسعه علم و پژوهش همراه معنویت اهتمام داشته است. این دانشگاه، با هدف تولید و ترویج علوم مرتبط با حوزه‌های علوم اسلامی و انسانی و به منظور ارتقای ظرفیت‌های علمی-پژوهشی اعضای گروه‌های آموزشی، بهبود مهارت‌های پژوهشی اساتید و دانشجویان، تقویت مبادله یافته‌های علمی و تحقیقاتی بین مراکز اکادمیک، ایجاد وحدت رویه در فرایند چاپ و نشر مجلات علمی، واحد نشریات را در مرکز پژوهشی دانشگاه ایجاد نموده است. با توجه به اهمیت و ضرورت پژوهش، و با عنایت به این‌که یکی از مهم‌ترین رسالت‌های هر نهاد آموزشی و دانشگاهی، اهتمام ورزیدن به تحقیقات بنیادی و پژوهش‌های کاربردی است، گسترش کمی و کیفی فعالیت‌های پژوهشی و نشریاتی، به ویژه در حوزه مجلات علمی، مد نظر قرار گرفت. پس از فراهم شدن زیرساخت‌های لازم، مانند خرید سامانه جامع مدیریت نشریات علمی (سیناوب)، دوازده مجله علمی تخصصی ایجاد گردید و مرتب به صورت دوفصلنامه در قالب چاپ فیزیکی و الکترونیکی منتشر می‌شوند. سامانه مدیریت نشریات علمی سیناوب برای نظم بخشیدن و تسهیل چرخش مقاله و اطلاعات پیرامون آن در سامانه تولید نشریات علمی و دانشگاهی طراحی شده است و در نقش یک منشی پیگیر و فعال، تمامی امور مربوط به فرایند انتشار نشریات علمی را انجام می‌دهد و این امکان را فراهم می‌آورد که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهانی در دسترس علاقه‌مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار گیرد.

در اینجا لازم می‌دانم از تمام همکاران و نویسندگانی که زمینه تحقق این مهم را فراهم آورده و بستر بسط معارف را گسترده اند، قدردانی کنم و برای همه عزیزان توفیقات روز افزون الهی را استدعا نمایم.

سخن سردبیر

پیشرفت روزافزون علوم و دانش‌های بشری در حوزه‌های گوناگون دانش تجربی مبتنی بر تحقیقات و پژوهش‌های بنیادی، توسعه‌ای و کاربردی بوده است. ضرورت شکوفایی علوم دینی و انسانی نیز شکل‌گیری چنین تحقیقات و پژوهش‌هایی را ایجاب می‌کند. بر اساس سنت الهی، اگر سعی و تلاش و استفاده صحیح از استعدادهای نهفته در سرشت انسان همراه با نظم و برنامه‌ریزی دقیق شکل بگیرد، نتایج مطلوبی به دست می‌آید. انباشت و شکل‌گیری علوم و دستاوردهای درخشان علمی در جهان مدرن به‌صورت اتفاقی به وجود نیامده است؛ بلکه تلاش‌های خستگی‌ناپذیر محققان بی‌شماری در پس‌زمینه آن قرار دارد؛ انسان‌هایی که توانستند از نعمت‌های خدادادی به صوت شایسته بهره‌مند شوند و با تحمل رنج به گنج برسند. پیشرفت‌های علمی که حقیقتاً بر پایه پژوهش‌های علمی استوار است، از طرق گوناگون و متعدد قابل دستیابی است. ایجاد و راه‌اندازی مجلات و نشریات در گریدها و سطوح مختلف یکی از راه‌های تأثیرگذار و کارآمد در این خصوص به شمار می‌رود که زمینه را برای عرضه تحقیقات در درجات مختلف فراهم می‌سازد. مجله یافته‌های فقهی معارفی با درک این ضرورت، پا به عرصه وجود گذاشت تا بتواند دست‌آوردهای علمی فرهیختگان و پژوهشگران عرصه فقه و معارف اسلامی را چه از سراسر کشور اسلامی افغانستان و چه خارج از آن، انعکاس دهد. این مجله امیدوار است با استعانت از خداوند متعال، به هدف ایفای رسالت علمی و فرهنگی خویش، دستاوردهای پژوهشی محققان حوزه فقه و معارف اسلامی را در اختیار علاقه‌مندان قرار دهد.

اینک خداوند را سپاسگزاریم که شاهد انتشار چهارمین شماره دوفصلنامه یافته‌های فقهی معارفی می‌باشیم و از عوامل دست‌اندرکار و نویسندگان ارجمند که در انتشار آن سهم داشته‌اند، صمیمانه سپاسگزاری می‌گردد. مجله فقهی معارفی آمادگی خود را جهت انتشار تحقیقات عالمان و محققان حوزه فقه و معارف اسلامی اعلام می‌کند. امید دارد که در شماره‌های بعدی نیز پلی باشد برای انتقال اندیشه‌های ژرف و عالمانه اندیشه‌وران حوزه فقه و معارف به مشتاقان و اهالی فکر و اندیشه.

مسئولیت کیفری کودک در ارتکاب جرم سرقت از منظر فقه اسلامی

محمد عزیز فهیمی^۱

دکتر غلامرضا پیوندی^۲

دکتر ناصر نیکخواهی^۳

چکیده

با توجه به اینکه یکی از شایع‌ترین جرم‌هایی که توسط اطفال و نوجوانان، صورت می‌گیرد، جرم سرقت است؛ لذا باید تحقیقی در مورد عوامل سرقت اطفال و راهکار جهت کاهش سرقت اطفال و نیز درباره مسئولیت و عدم مسئولیت کیفری اطفال و نوجوانانی که دست به این جرم می‌زنند، صورت گیرد تا واضح گردد که در فقه و شریعت با کودکان سارق چگونه برخورد شده است. مسلماً در فقه اسلامی برای اجرای حدود و از جمله برای اقامه حد سرقت، شروطی لحاظ گردیده که از مهم‌ترین آن‌ها، بالغ بودن شخص مجرم است. بنابراین اگر یک فردی که هنوز به حد بلوغ شرعی نرسیده است، دست به سرقت بزند و مال کسی را به صورت پنهانی بریاید، نباید حد سرقت در حق وی اجرا گردد؛ زیرا اقامه حد فرع بر تکلیف است و کودک تکلیفی ندارد تا چیزی بر او حرام یا واجب باشد، شرطیت بلوغ در تحقق مسئولیت جزایی نسبت به شخص سارق، اصلی است که مورد اتفاق همه فرق اسلامی بوده و احدی با آن مخالفتی نداشته و ندارد. در این امر بحثی وجود ندارد. اما بحث قابل توجه در این خصوص، آن است که در صورت تکرار سرقت از سوی اطفال و نوجوانان، باز حکم همین است یا اینکه حکم در مورد اطفال و نوجوانانی که به دفعات جرم سرقت را مرتکب می‌شوند، تغییر می‌کند و دیدگاه فقهای خاصه و عامه در این خصوص چیست. از مطالعه متون فقهی به دست می‌آید که در این زمینه، دو دیدگاه متفاوت در میان فقیهان امامیه وجود دارند: یکی دیدگاه تأدیب. دیگری دیدگاه ترتیب و تفصیل. نظر فقهای اهل سنت در این خصوص مطابق نظریه تأدیب است.

واژگان کلیدی: مسئولیت کیفری، کودک، تکرار سرقت، جرم و فقه اسلامی

۱. گروه فقه، مجتمع آموزش عالی فقه؛ جامعه المصطفی (ص) العالمية، کابل، افغانستان.

۲. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

۳. گروه فقه، مجتمع عالی فقه، جامعة المصطفی العالمية، قم، ایران.

مقدمه

یکی از بحث‌هایی که در مورد اجرای قوانین و حدود الهی باید در نظر بگیریم، بحث امنیت است و یکی از شرایط اساسی و مهم زندگی کردن موجودی به نام انسان در یک سرزمین، وجود امنیت است. طبق فرموده امام صادق (ع) «هر انسانی برای حیات و زندگی نمودن به سه چیز نیاز دارد: امنیت، عدالت و خُصب (وسعت در مآكل و مشرب)» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۳۴).^۱ نه تنها انسان نیاز به امنیت دارد، بلکه هر موجودی که دارای خصیصه رشد و نمو هست، نیازمند امنیت است و در سایه‌ی امنیت است که به رشد و کمال می‌رسد.

می‌توان گفت اصلاً فلسفه اجرای حدود الهی، تأمین امنیت جانی، مالی و ناموسی است و یکی از ابعاد و مصادیق بارز و روشن امنیت، امنیت مالی است. هرگاه در گوشه و کنار یک جامعه، جرم و جنایتی ولو از سوی کودک و نوجوان، اتفاق می‌افتد و اگر ما به آن توجه نکنیم، آنگاه شاهد وقوع جرم و جنایت بیشتری خواهیم بود و روزه‌روز آمار جرم و جنایت فزونی پیدا می‌کند. بنابراین احکام الهی که یکی از مصادیق آن، اجرای حدود الهی است، باید نسبت به فرد مجرم، تطبیق و اجرا گردد. بدون تردید اقامه حدود در واقع دمیدن حیات به کالبد جامعه است؛ چنانچه از امام موسی بن جعفر (ع) در ذیل آیه شریفه «وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (روم، ۱۹)، روایت شده است که می‌فرماید: «زنده نمودن زمین به واسطه باریدن باران نیست، بلکه خداوند مردانی را برمی‌انگیزاند که عدالت را زنده کند، سپس زمین به خاطر احیای عدالت زنده می‌شود». سپس فرمودند: «یقیناً اجرای یک حد از حدود الهی در راستای اقامه عدالت سودمندتر است از چهل شبانه‌روز باران» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۱۲). بنابراین اجرای حدود جهت حمایت از مصالح بنیادین جامعه در نظام اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و می‌توان گفت که اصولاً احکام فقهی که یکی از مصادیق بارز آن، اقامه حدود است برای تأمین این مصالح وضع شده‌اند.

۱. «ثلاثة أشياء يحتاج الناس طرّاً إلىها: الأمن و العدل و الخصب»، خُصب به معنای زندگی میانه

۱. تبیین ماهیت سرقت از منظر فقه اسلامی

لفظ سرقت از ماده «سرق» به معنای دزدیدن است و مصدر آن سرقة است (معلوف، ۱۳۸۰، ص ۴۶۸). در اصطلاح فقه به ربودن مال منقول متعلق به دیگری به طور پنهانی را سرقت گویند (ایمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۱). در قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران، ماده ۲۶۷، سرقت را چنین تعریف کرده: «سرقت عبارت است از ربودن مالی که متعلق به دیگری است به طور پنهانی» (قانون مجازات اسلامی، ماده ۲۶۷). واژه سرقت، اصطلاح خاص شرعی یا متشرعه نیست، بلکه در همان معنای لغوی و عرفی، استعمال شده است و احکام شرعی از قبیل حرمت و ضمانت و حکم کیفری (قطع دست) مترتب بر آن شده است. پس سارق به کسی گفته می شود که مالی را به طور مخفیانه و پنهانی می گیرد به گونه که صاحب مال نمی داند؛ زیرا اگر اخذ مال پنهانی نباشد، به آن شخص مختلس، مستلب و منتهب می گویند، نه سارق. (مشکینی اردبیلی و ترابی، ۱۳۹۳، ص ۳۰۴).

۱-۱. حکم تکلیفی سرقت

یکی از جرائمی که در شرع مقدس، حرمت آن مسلم و قطعی است، جرم سرقت است، جرم سرقت علاوه بر اینکه حرام بوده و گناه دارد، حکم وضعی نیز بر آن مترتب می شود؛ یعنی شخص سارق ضامن مالی است که آن را به سرقت گرفته است. از نگاه دین مبین اسلام، سارق موظف است که مال مسروق را به صاحبش برگرداند. پس جرم سرقت از جرائمی است که هم حکم تکلیفی دارد و هم حکم وضعی که ضمانت باشد.

۱-۲. حکم کیفری و مسئولیت جزایی سرقت

در منابع و متون فقه اسلامی، حکم کیفری جرم سرقت به طور واضح و روشن تبیین گردیده است. مثلاً قرآن کریم که به عنوان قوی ترین و محکم ترین، منبع فقه اسلامی مطرح است، در سوره مائده، آیه ۳۸، مسئولیت کیفری شخص سارق و سارقه را به طور شفاف بیان نموده است و به عنوان یک مجازات الهی به قطع دست مرد و زن

سرقت کننده دستور داده است؛ هرچند به تفصیل مباحث مانند شرایط اجرای این مجازات؛ چه از لحاظ سارق و چه از نظر مال مورد سرقت و... در قرآن پرداخته نشده است و این‌گونه مباحث را باید در منبع دیگر (سنت) دنبال کرد؛ و در آثار فقیهان که گرفته شده از سنت است، جست‌وجو نمود.

۲. شروط اجرا و طرق اثبات حد سرقت از منظر فقه اسلامی

۲-۱. شروط اجرای حد سرقت

اما اینکه شرایط اجرای حد سرقت، چند تا است، در میان فقها و حقوقدانان و حتی در قوانین جزایی اسلام به‌طور مختلف بیان شده است. برخی از فقها، شرایط اجرای حد سرقت را هشت تا می‌دانند، مانند مرحوم محقق حلی و شهید ثانی (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۵۹ و ۱۶۰؛ موسوی خمینی، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۷۸-۴۸۸). برخی دیگری از فقیهان شیعه مانند صاحب جواهر ده تا بلکه بیشتر از ده تا می‌دانند (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۴۲، ص ۷۵۴). عده از فقهای امامیه در حدود چهارده شرط را در مورد اجرای حد سرقت ذکر کرده‌اند، از جمله علامه حلی در قواعد الاحکام می‌گوید: سرقت دارای سه رکن است: رکن اول، سارق می‌باشد که در او سه شرط معتبر می‌باشد (البته در بعضی از آثار علامه، قصد نیز از جمله شرایط سارق ذکر شده است)؛ رکن دوم سرقت، مال مورد سرقت می‌باشد که دارای ده تا شرط است و رکن سوم، فعل سرقت است که یک شرط دارد (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۵۴-۵۶۰؛ عمیدی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۲۹-۶۳۹).

همچنین در قوانین جزایی اسلام، از جمله در قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران در حدود ۱۴ شرط در اجرای حد سرقت بیان شده است. مطابق این قانون اگر سارق دارای این شرایط چهارده‌گانه بود، حد سرقت که قطع دست باشد در حق او قابل اجراست و اگر فاقد یکی از این شرایط باشد، حد سرقت یعنی قطع دست درباره او اجرا نخواهد شد (قانون مجازات اسلامی، سرقت، ماده ۲۶۸). اما مطابق نظر مشهور فقهای شیعه، هشت تا شرط برای اجرای حد سرقت بیان شده است،

از جمله محقق حلی هشت تا شرط را ذکر نموده است که عبارت‌اند از: ۱. بلوغ، ۲. عقل، ۳. ارتفاع شبهه، ۴. ارتفاع شرکت، ۵. دزد محل حفظ را بشکند، ۶. برداشتن مال از حرز، ۷. سارق پدر صاحب مال نباشد، ۸. ربودن مال به طور مخفیانه (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۵۹ و ۱۶۰؛ نجفی، ۱۳۹۴، ج ۴۲، ص ۷۵۴-۷۷۴؛ خمینی، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۲)

شایان ذکر است که یکی از شرایط مهم اجرای حد سرقت آن است که مال مسروق به حدنصاب برسد. اصل این شرط مورد اتفاق همه فقهای شیعه و سنی است. اما در مورد مقدار آن، اختلاف وجود دارد، طبق نظر مشهور فقهای شیعه، مقدار مال مسروق، نباید کمتر از ربع دینار طلای ضرب شده (مسکوک) باشد، تا حد سرقت اجرا شود. چنانکه شیخ طوسی می گوید: «مقدار النصاب الذی یقطع به، ربع دینار فصاعدا، أو ما قیمته ربع دینار، سواء كان درهما أو غیره من المتاع» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۱۱). شیخ مفید می فرماید: «و من سرق من حرز ربع دینار أو ما قیمته ربع دینار وجب علیه القطع» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۲).

دلیل بر اینکه حد نصاب مال مسروق باید ربع دینار باشد، روایاتی هستند که بر اعتبار قیمت مال مسروق به قدر ربع دینار دلالت دارند که از جمله آن‌ها این روایت است: «عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله^(ع) فی کم تقطع ید السارق؟ فقال^(ع): فی ربع دینار»؛ از محمد بن مسلم روایت شده که گفت: خدمت امام صادق^(ع) عرضه داشتم: دست سارق را برای چه مقدار باید قطع کرد؟ فرمودند: برای یک چهارم دینار» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۴۳). همچنین شیخ طوسی در تهذیب الاحکام، روایاتی را ذکر نموده است که دلالت دارد بر این که مال مسروق باید به اندازه ربع دینار باشد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ كَانَ يَقْطَعُ السَّارِقَ فِي رُبْعِ دِينَارٍ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۰۰).

اهل سنت از جمله فقهای حنفی برای اجرای حد سرقت، نیز شرایطی همچون عقل، بلوغ، اختیار و عمل به تحریم را معتبر می دانند که در صورت فقدان یکی از آن شرایط، حد سرقت به مرحله اجرا گذاشته نمی شود (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۳۶۸؛

مرغینانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۲؛ کاشانی حنفی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۶۷؛ جزیری، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۶۶).

۲-۲. طرق اثبات جرم سرقت

راه‌های اثبات حد سرقت: مطابق آرای فقیهان امامیه، جرم سرقت از دو طریق قابل اثبات است:

۱. اقرار؛ اگر شخص سارق، دو بار بر سرقت نمودن مال دیگری، اقرار نماید، جرم سرقت ثابت شده و به دنبال آن، احکامی که در شریعت بر سرقت، مترتب است اعم از حکم تکلیفی، وضعی و کیفری، بر عهده اقرارکننده بر جرم سرقت، ثابت و لازم است.

۲. شهادت؛ حد سرقت به وسیله شهادت دادن دو مرد عادل نیز اثبات می‌شود (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۲؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳؛ یوسفی (فاضل آبی)، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۸۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۵۱۳).

نکته قابل توجه اینکه حد سرقت به وسیله شهادت زنان چه به تنهایی یا به ضمیمه مرد، قابل اثبات نیست، سخنان فقها به این مطلب، صراحت دارند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۶۵). فقهای اهل تسنن نیز معتقدند که جرم سرقت از دو طریق بینه و اقرار، قابل اثبات است (کاشانی حنفی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۸۱).

اما نکته مهم اینکه فقها و حقوق دانان، اعم از شیعه و سنی، با اینکه در تعداد شروط اجرای حد سرقت، اختلاف نظر دارند در یک امر همه آنها اتفاق دارند و آن مکلف بودن سارق به بلوغ و عقل است؛ لذا در کتب فقهی و حقوقی، نخستین شرطی که برای اجرای حد سرقت، بیان گردیده است، بالغ بودن شخص سارق بوده است؛ سخنان فقیهان و حقوق دانان بر شرطیت آن صراحت دارند. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۲۱۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۳؛ ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۴۳۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۵۴؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۷۲؛ نجفی، ۱۴۹۳، ج ۴۲، ص ۷۵۴؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۰).

بنابراین، اگر کودکی که هنوز در سن بلوغ نرسیده است، مرتکب سرقت شود، یا

اصلاً مسئولیت کیفری ندارد،^۱ مسئولیت کیفری به این معنا که مجازات حدی ندارد، یعنی حد سرقت که قطع دست باشد، در حق او اجرا نمی شود ولو اینکه چندین بار هم سرقت از سوی او تکرار شود، فقط تأدیب و تعزیر می شود به آنچه حاکم مصلحت ببیند (عمیدی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۲۹)؛ یا بنا بر نظر برخی دیگر از فقهای امامیه (طوسی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۳۲۴-۳۲۵)، حداقل تا دفعه پنجم مسئولیت کیفری ندارد، یعنی دست او قطع نمی شود ولی در دفعه پنجم مسئولیت کیفری داشته و با او مانند سارق بالغ برخورد می شود.

۳. کودک و ارتکاب سرقت

یکی از جرم‌هایی که در میان اطفال و نوجوانان زیاد به چشم می خورد، ارتکاب جرم سرقت از سوی آنان است. گزارش‌ها نیز حاکی است که بیشترین جرمی که از ناحیه این قشری از جامعه، به وقوع می پیوندد، سرقت و دزدی است و آن هم بسیار به صورت ساده و معمولی و بدون برنامه‌ریزی شده از قبل.

لذا پژوهشگرانی که در مورد بزهکاری اطفال و نوجوانان، بررسی‌هایی انجام داده‌اند و نیز اشخاصی که به نحوی با این گروه از اجتماع، سروکار دارند؛ مانند مسئولان کانون‌های اصلاح و تربیت اطفال، بیان می‌دارند که سرقت مهم‌ترین جرمی است که اطفال و نوجوانان به دلیل ارتکاب جرم سرقت به کانون‌های اصلاح و تربیت، ارسال شده و مورد محاکمه قرار می‌گیرند.

هرچند آمارها نشان می‌دهند که بیش از ۳۲ درصد از کودکانی که در این کانون‌ها، نگهداری می‌شوند به دلیل دزدی محکوم شده‌اند؛ ولی آمار کودکان سارق به مراتب بالاتر از این میزان است؛ زیرا که بسیاری از اطفال و نوجوانانی که مرتکب جرائم علیه افراد و اشخاص می‌شوند، نیز از کسانی هستند که مرتکب جرم سرقت شده‌اند. اما به دلیل آن‌که به خاطر دزدی مورد تعقیب قرار نگرفته و دستگیر نشده‌اند، جزو محکومان به جرم سرقت به شمار نمی‌آیند.

۱. نکته قابل ذکر اینکه، درست است که کودک نابالغ، مسئولیت کیفری ندارد، اما مسئولیت مدنی دارد، یعنی مالی را که سرقت نموده باید او و یا ولیش به صاحب مال برگرداند.

برخی از اندیشمندان حقوق معتقدند که به‌طور کلی تعداد سرقت توسط اطفال و نوجوانان نسبت به سایر جرائم کودکان به حدی زیاد است که حتی می‌توان گفت که باید بحث جرائم کودکان را به سرقت‌های ارتكابی آنان اختصاص داد (شامبیاتی، ۱۳۸۱، ص ۳).

۱-۳. علل سرقت کودکان

سرقت‌های که به‌وسیله اطفال و نوجوانان صورت می‌گیرند، علی‌رغم که ساده و بدون سازمان‌دهی از قبل می‌باشند، دلایل و علل بسیار پیچیده‌ای دارند، ولی درعین حال مهم‌ترین دلیلی که در مورد سرقت افراد نابالغ مطرح است، مشکلات اقتصادی و نابسامانی در وضعیت خانوادگی است که برای فرار از این وضعیت‌های نامناسب، مرتکب جرم سرقت می‌شوند، لذا قضات و مسئولان ذی‌دخل بر این باورند که وقوع سرقت‌های کودکان، مسائل اقتصادی و خانوادگی و نبود کار مناسب برای نوجوانان و مهاجرت به کلان‌شهرها از مهم‌ترین علل و دلایل عمده‌گرایش به سمت بزه و ازجمله سرقت است (قاضی ملکی، ۱۳۸۱، ص ۵).

البته، علل و عوامل گوناگونی در بروز بزهکاری به‌خصوص سرقت از سوی اطفال و نوجوانان، مؤثرند و نمی‌توان علت واحدی را برای آن، در نظر گرفت. برخی از این عوامل عبارت‌اند از:

۱-۳-۱. خانواده

محیط خانواده، نخستین محیطی است که فرد در آن نمو و رشد می‌کند. علی‌رغم اینکه عوامل زیادی در تحقق سرقت کودکان دخیل‌اند، اما در گام نخست، محیط خانواده‌هاست که نقش تعیین‌کننده در سرنوشت کودکان دارند. چنانکه می‌دانیم در شکل‌گیری شخصیت یک فرد، سه تا عامل تأثیر انکارناپذیری دارند که عبارت‌اند از وراثت، تربیت و محیط. محیط خانواده می‌تواند با تربیت درست و سازنده، اطفال را به سمت ارزش‌ها و کمالات انسانی سوق داده و زمینه‌هدایت و خوشبختی آنان را فراهم نمایند. یا این‌که والدین با رفتار خشن و سخت‌گیرانه‌شان، بستری بزهکاری اطفال و نوجوانان را بگسترانند. پس یکی از عواملی که در سرقت اطفال، نقش مؤثری

دارد، غفلت و بی‌توجهی والدین نسبت به تربیت صحیح و درست اطفال و نوجوانان است.

۲-۱-۳. اجتماع

جامعه‌ای که از نظم اجتماعی و ثبات دائمی برخوردار است می‌تواند به‌مرور زمان ریشه‌های بزهکاری و از جمله ریشه سرقت را بخشکاند. برعکس در اجتماعی که بی‌نظمی و بی‌ثباتی از قبیل جنگ، ناامنی، شورش و اختلافات طبقاتی، قومی و نژادی، حاکم باشند، یقیناً زمینه و بستر مساعدی را برای ارتکاب جرم و جنایت از قبیل سرقت و آدم‌کشی، فراهم می‌سازد.

۳-۱-۳. فقر

فقر از علل اصلی ارتکاب بزه و از جمله سرقت است. نبود امکانات نظیر امکانات بهداشتی، خوراک و پوشاک، سبب می‌شوند که اطفال و نوجوانان دست به سرقت بزنند.

۴-۱-۳. همسالان

از دیگر عوامل سرقت اطفال، رفاقت و دوستی با افراد فاسد و بی‌بندوبار است. اطفال و نوجوانان معمولاً رفتار خود را با رفتار همسالان و رفقای خود، همانند می‌سازند (مختاری، ۱۳۹۱، ص ۱۶).

۲-۳. راهکار کاهش سرقت اطفال

سرقت در میان اطفال و نوجوانان، غالباً به‌عنوان یک حادثه و تصادف مطرح است؛ اما اگر این رفتار از سوی کودکان، تکرار شود، به‌تدریج کودک به یک سارق حرفه‌ای تبدیل خواهد شد. بنابراین بر خانواده‌ها و مراکز تعلیمی و تربیتی است که با آموزش برنامه‌های سازنده و زندگی سالم و شرافتمندانه به اطفال و نوجوانان از وسوسه شدن آنان به ارتکاب بزه مانند سرقت و امثال آن، جلوگیری نمایند.

علاوه براین، لازم است خانواده و به‌خصوص والدین در برخورد با کودکانی که اشیاء را از منزل شخصی یا از آشنایان به سرقت می‌برند، جدی و قاطعانه برخورد

نمایند و در این امر بی‌توجهی و سهل‌انگاری نکنند؛ چراکه ملاطفت و برخورد ملایم در چنین مواردی با اطفال و نوجوانان سارق، باعث می‌شود که آنان به تدریج به این کار خلاف، عادت نموده و در نهایت به یک سارق ماهر و حرفه‌ای تبدیل شوند (فرح‌بخش، ۱۳۸۱، شماره ۱۰، ص ۶).

۴. نقش تکرار سرقت در تحقق مسئولیت کودک

بیان شد که اگر فرد نابالغ مرتکب سرقت گردد، به دلایلی از مجازات سرقت، یعنی قطع دست، معاف است و مورد تأدیب و تعزیر قرار می‌گیرد. حال پرسش این است که اگر نوجوانی که به سن تکلیف شرعی نرسیده است به مرات و دفعات مرتکب عمل مجرمانه سرقت گردد به گونه‌ای که سرقت از اموال و اشیای مردم، شغل وی گردیده و او به صورت یک سارق حرفه‌ای در آمده است، آیا از نگاه شریعت با چنین کودک سارق، همان برخوردی می‌شود که با کودکی که یک یا دو بار مرتکب این عمل شده است، یا حکم و مسئولیت این دو کودک، متفاوت است؟

به بیان دیگر، آیا تکرار عمل مجرمانه سرقت از سوی اطفال و نوجوانان، باعث مسئولیت تام جزایی آنان می‌گردد که قطع دست باشد یا فقط مسئولیت نقصان یافته که همان تأدیب و تعزیر باشد در حق آنان قابل اجرا است نه بیش از آن؟ از بررسی‌های متون فقهی به دست می‌آید که در صورت تکرار جرم سرقت از سوی اطفال و نوجوانان، بین فقها وحدت نظر وجود ندارد. از نگاه برخی از فقهای امامیه، تکرار سرقت از ناحیه کودکان در تحقق مسئولیت کیفری آنان، مؤثر خواهد بود. در ادامه به این مباحث پرداخته می‌شود.

۱-۴. نظریه تأدیب

مشهور در میان فقیهان امامیه آن است که اگر نابالغی مرتکب سرقت شود، دستش قطع نمی‌شود و لوائیکه چندین بار سرقت از ناحیه او تکرار شود، دیگر قیدی در آن، وجود ندارد که تا دفعه پنجم، تأدیب می‌شود که البته تأدیب او هم مرحله‌ای دارد که در ضمن نظریه ترتیب، روشن خواهد شد، در مرتبه پنجم با او مانند شخص بالغ

برخورد می‌شود، یعنی دستش قطع می‌شود، چنین ترتیب و تفصیلی در آثار و سخنان آنان دیده نمی‌شود.

بسیاری از فقهای شیعه در قرون متقدم نیز معتقد بودند که سارق نابالغ، هرچند که به مرات و کرات مرتکب فعل سرقت گردد، فقط تأدیب و تعزیر می‌شود و مجازات حدی نداشته و دستش بریده نمی‌شود. از جمله شیخ مفید در مقنعه، می‌گوید: «اگر صبی چندین بار هم مرتکب سرقت شود، فقط تعزیر می‌شود بما یراه الحاكم» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۳).

مشهور فقهای متقدم و متأخر شیعه بر این باورند که صبی و فرد نابالغ در صورت ارتکاب سرقت، مجازات حدی ندارد و دست او قطع نمی‌شود و لو اینکه چندین بار سرقت از او تکرار شود، فقط تأدیب می‌شود و تأدیب کودک هم بنا به نظر حاکم بوده که این تأدیب نباید منجر به اجرای حد بر وی شود. محقق حلی در آثار گوناگونش به این موضوع اشاره کرده است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۵۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۴؛ ج ۵، ص ۳۵۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۵۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۸۱).

فخر المحققین در ایضاح الفوائد می‌گوید سرقت سه تارکن دارد و رکن اول آن در مورد سارق می‌باشد: «الأول السارق، و يشترط فيه البلوغ والعقل والاختيار فلو سرق الصبي لم يقطع بل يؤدب ولو تكررت سرقة». (حلی (فخرالمحققین)، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۱۸-۵۱۹). شهید اول در غایة المراد معتقد است که سارق نابالغ فقط تأدیب می‌شود؛ (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۴۵). شهید ثانی در الروضة البهیة می‌گوید: اجرای حد مشروط به مکلف بودن شخص سارق است، لذا بر صبی و مجنون، حد سرقت جاری نمی‌شود هرچند که سرقت از ناحیه آن‌ها تکرار شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۲۲). مرحوم اصفهانی که معروف به فاضل هندی است، در مورد دزدی فرد نابالغ چنین می‌گوید: «الأول: السارق. و يشترط فيه البلوغ والعقل والاختيار كسائر التكاليف فلو سرق الصبي لم يقطع بل يؤدب بما یراه الحاكم ولو تكررت سرقة» (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۵۶۸). فاضل آبی در

کشف الرموز می‌گوید، در اجرای حد سرقت شرایطی لازم است که از جمله آن شرایط مکلف بودن شخص سارق می‌باشد، بنابراین اگر طفل و یا مجنون مرتکب سرقت شوند، حد سرقت که قطع دست باشد، بر آن‌ها جاری نمی‌شود بلکه تعزیر می‌شوند (فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۷۱). ابن ادریس حلی در السرائر می‌گوید: «ومتی سرق من لیس بکامل العقل، بان یکون مجنوناً أو صبیاً لم یبلغ، وان ثقب و فتح و کسر القفل، لم یکن علیه القطع» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۸۵). عمیدی در کنز الفوائد نیز معتقد است که در مورد سارق نابالغ، حد سرقت جاری نمی‌شود، بلکه تأدیب می‌شود (عمیدی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۲۹).

صاحب ریاض، در ریاض المسائل (حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۸۳)؛ فاضل مقداد در تنقیح الرائع (سیوری حلی، (فاضل مقداد) ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۷۲-۳۷۳) اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۲۱۳)؛ شهید ثانی در مسالک الأفهام (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۷۸)؛ صاحب جواهر در جواهر الکلام (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۴۲، ص ۷۵۴)؛ امام خمینی در تحریر الوسيله (امام خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۰) معتقدند اگر طفل مرتکب سرقت شود، فقط تأدیب می‌شود ولو اینکه سرقت پنج بار و یا بیشتر از پنج از سوی کودک، تکرار شود.

شایان ذکر اینکه همه فقها اعم از فقه‌های متقدم و متأخر و چه آن‌هایی که به‌طور مطلق قائل به تأدیب و تعزیر سارق نابالغ می‌باشند و چه کسانی که معتقد به ترتیب و تفصیل هستند، بر یک موضوع، اتفاق نظر دارند و آن اینکه سارق نابالغ در صورتی که سرقت از سوی او تکرار گردد، تأدیب و تعزیر می‌شود؛ علتش هم در بعضی آثار فقهی فقها، این‌گونه بیان گردیده است که تأدیب از باب تکلیف نیست تا عقل و بلوغ در آن شرط باشد، بلکه وجوب تأدیب سارق نابالغ بر حاکم از باب اشمال آن بر مصلحت است؛ لذا شرایط عامه تکلیف از قبیل بلوغ، عقل و...، در تأدیب شرط نیست (سیوری حلی، (فاضل مقداد) ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۷۲-۳۷۳).

دلایل نظریه تأدیب

دلایل فقها جهت عدم مجازات کودکان سارق، ولو آنکه سرقت از سوی آنان به کرات و دفعات صورت گیرند، عبارتند از:

الف) اصل براءت

فقها معتقدند عدم قطع دست کودک سارق به طور مطلق، موافق با اصل است (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۴۲، ص ۷۵۴). مراد از اصل در آثار فقها، قاعده مسئول نبودن کودک نابالغ یا اصالت براءت است، یعنی اصل این است که ذمه سارق نابالغ از مسئولیت کیفری و مجازات حدی، بری است (سیوری حلی، (فاضل مقداد) ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۷۲-۳۷۳)؛ چنانکه مرحوم صاحب جواهر می گوید: عدم مجازات کودک سارق، موافق با اصل است (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۴۲، ص ۷۵۴) و اصل مسئول نبودن فرد غیر بالغ در قبال گفتارش و کردارش است.

ب) عدم تکلیف

فقها، اتفاق نظر دارند بر اینکه شخص سارق در صورتی مجرم شناخته می شود و به دنبال آن، حد سرقت در حقش قابل اجراست که او دارای شرایط عامه تکلیف از قبیل بلوغ، عقل و اختیار و... باشد؛ لذا تمامی فقها می گویند: نخستین شرطی که در اجرای حد سرقت، لازم و ضروری است، این است که سارق بالغ باشد و سخنان فقها و حقوقدانان به این مطلب صراحت دارند (۱۴۱۳، ج ۳، ۵۵۴)؛ محقق حلی نیز می گوید: نخستین شرط در اجرای حد بر سارق، این است که او بالغ باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۵۹)؛ ابن زهره نیز معتقد است: در وجوب قطع دست سارق، شرایطی لازم است که اولین شرطش، بلوغ می باشد (ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۴۳۰).

همچنین همه فقها بر این مطلب اتفاق نظر دارند که اقرار سارق بر ارتکاب سرقت در صورتی پذیرفته می شود که او بالغ، عاقل، مختار و قاصد باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۵۱۳). به تعبیر دیگر فردی که هنوز در حد بلوغ شرعی نرسیده است، شرعاً برای گفتار و کردارش مجازات نمی شود و نه چیزی بر او حرام است و نه

واجب، بلکه تأدیب می‌شود به آنچه حاکم برای از بین بردن ماده فساد، صلاح بداند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۷۸).

بنابراین اطفال و نوجوانانی که مرتکب سرقت شده‌اند از مجازات حدی معاف‌اند و فقط مستحق تأدیب می‌باشند؛ زیرا که در اعمال تأدیب وجود شرایط عامهٔ تکلیف مانند بلوغ و مانند آن، شرط نیستند، به علت اینکه وجوب تأدیب بر حاکم شرع از باب کیفر و مجازات ناشی از تکلیف نیست، بلکه از باب اشمال تأدیب بر مصلحت است. به تعبیر دیگر تأدیب کودک سارق از باب مجازات نیست تا تکلیف در آن شرط باشد، بلکه از باب استحقاق تربیت است؛ لذا حاکم شرع برای حفظ نظم عمومی و رعایت مصالح جامعه، کودکان سارق را تعقیب نموده و آن‌ها را مورد تأدیب قرار می‌دهد (سیوری حلّی، (فاضل مقداد) ۱۴۰۴، ج ۴ ص ۳۷۲-۳۷۳)؛ و از نظر قانون، مشمول اقدامات تربیتی مثل فرستادن اطفال سارق به کانون اصلاح و تربیت قرار خواهد گرفت.

قابل یادآوری است که در یک مسئله همه فقها اعم از شیعه و سنی، اتفاق نظر دارند؛ اما در یک مسئله، اختلاف نظر. مسئله اجماعی و اتفاقی در میان همه فرق اسلامی آن است که اقامه حد سرقت در صورتی بر شخص سارق، واجب است که او مکلف باشد یعنی بالغ و عاقل باشد. شرطیت بلوغ در اجرای حدود، اصلی است متسالم علیه و مورد اتفاق فقیهان شیعه و سنی. بنابراین بر کودک و مجنون، حد سرقت جاری نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۰).

فقهای اهل تسنن دلیل این امر را چنین بیان کرده‌اند که قطع دست مجازات کسی است که مرتکب جنایت شود، در حالی که عمل طفل و دیوانه قابلیت اتصاف جنایت را ندارد (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۱۰۰). و همچنین به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) استناد کرده‌اند که می‌فرماید: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ وَ عَنِ الْوَلَدِ حَتَّى يَحْتَلِمَ» (نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۳۰)؛ قلم تکلیف از سه گروه برداشته شده است: انسان خواب تا بیدار شود، دیوانه تا زمانی که افاقه حاصل کند و عاقل شود و کودک نابالغ تا بالغ شود.

فقه‌های شیعه نیز اجماع دارند بر اینکه دست سارق کودک نابالغ و مجنون قطع نمی‌شود، آن‌ها نیز علاوه بر استناد به حدیثی «رفع القلم» که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است، از خود آیه ۳۸ سوره مائده، استفاده می‌کنند که خداوند در این آیه بعد از دستور به قطع دست مرد و زن سارق، آن را عقوبت و مجازاتی از جانب پروردگار می‌دانند و با توجه به آنکه عقوبت را باید شخص بالغ و عاقل تحمل کند و شخص غیر بالغ و غیر عاقل خارج می‌شوند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۰). بنا بر آنچه بیان شد، همه فقها اعم از شیعه و سنی در اصل اینکه برای اجرای حد سرقت، مکلف بودن سارق شرط است، متفق هستند و نظر و رأی مخالفی در این مسئله از کسی دیده نمی‌شود.

اما مسئله اختلافی در میان شیعه و سنی در نحوه مجازات کودک سارق در صورت تکرار جرم سرقت است. علمای اهل سنت به طور مطلق قائل شده‌اند که حد سرقت در مورد شخص غیر مکلف، جاری نمی‌شود و لو اینکه چنین شخصی چندین بار سرقت و دزدی نماید، حکم همان عدم قطع دست است. بنا بر نظر همه فقهای اهل سنت اعم از فقهای شافعی (خطیب شربینی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۷۴)، حنفی (کاشانی، ۱۴۰۶ ج ۷، ص ۶۷)، مالکی (مالک بن انس، بی تا، ج ۶، ص ۲۷۵)، حنبلی (بهوتی، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۳) و زیدی (هادی الی الحق، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۲)؛ کودک هر چند مرتبه که مرتکب سرقت شود، دست او قطع نمی‌شود، فقط تأدیب می‌شود (عوده، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۴؛ سید سابق، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۹۰). به عبارت دیگر بنا به رأی و نظر تمامی فقهای اهل تسنن، کودک مسئولیت کیفری به معنای مجازات حدی ندارد، یعنی دست او قطع نمی‌شود و لو اینکه چندین مرتبه مرتکب سرقت شود، نهایتاً تأدیب می‌شود.

ج) شهرت

برخی از فقهای امامیه که به طور مطلق قائل به تأدیب و تعزیر سارق نابالغ هستند و معتقدند حتی اگر فرد نابالغ تا پنج مرتبه و یا بیشتر از پنج مرتبه مرتکب سرقت شود، مجازات حدی ندارد، این عده از فقها برای اثبات مدعایشان، به شهرت فتوایی

و عملی استناد نموده‌اند؛ از جمله صاحب جواهر می‌گوید: این ادعا، موافق شهرت است (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۴۲، ص ۷۵۴).

د) روایات معتبر

یکی از دلایلی که می‌توان برای عدم مجازات کودک سارق به آن تمسک نمود، حدیث معروف رفع القلم است. امیرالمؤمنین (ع) خطاب به عمر بن خطاب (رض) می‌فرماید: «أما علمت أنَّ القلم يُرفعُ عَنْ ثلاثة: عن الصبي حَتَّى يَحْتَلِمَ و عن المجنون حَتَّى يُفِيقَ و عن النائم حَتَّى يَسْتَيْقِظَ» (عاملی، ۱۴۰۹ ج ۱، ص ۴۵)؛ بر اساس این حدیث از سه طایفه قلم تکلیف برداشته شده است: از اطفال به خاطر فقدان شرط بلوغ، از مجانین به جهت فقدان شرط عقل و از نائم به علت نبود شرط اختیار و اراده.

استدلال به حدیث رفع قلم، بدین بیان است که این حدیث، منطوقی دارد که رفع قلم تکلیف از سه طایفه مزبور است و مفهومی دارد که وضع قلم تکلیف بر بالغ، عاقل و مختار است البته وضع قلم تکلیف، مبتنی بر پذیرش مفهوم غایت است که درجایش بررسی شده است. مطابق این حدیث، دلیل رفع قلم تکلیف، صِغَر، جنون و نوم می‌باشند و علت وضع و گذاشتن تکلیف بر عهده انسان، احتلام صبی، افاقه جنون و یقظه و بیداری شخص خواب ذکر شده است.

از عموم حدیث فوق، استفاده می‌شود که کودک تا زمانی که به حد احتلام و بلوغ جنسی نرسیده مرفوع القلم است و دیگر قیدی ندارد که اگر سرقت را تکرار نمود مشمول قلم تکلیف بوده و حد سرقت بر وی جاری می‌گردد و لو اینکه به حد بلوغ جنسی نرسیده باشد. رشد وی در حدیث بیان نگردیده و اگر احراز رشد لازم می‌بود، طبق قاعده «قبح عقاب بلا بیان» معصوم آن را بیان می‌کرد و عدم بیان دلیل بر عدم اعتبار آن خواهد بود.

سند حدیث رفع قلم: برخی از فقها مثل شهید صدر آن را از نظر سند و دلالت مورد مناقشه قرار داده است؛ چون مشتمل بر افرادی است که توثیق ندارند مانند حسن بن محمد سکونی، حضرمی، ابراهیم بن ابی معاویه و پدر او و ابن ظبیان

(بیاتی، ص ۱۵۸-۱۶۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۱۹۹)؛ ولی اکثر فقهای امامیه آن را تلقی به قبول کرده‌اند و در بسیاری از موارد برای استنباط‌های خود به آن استناد نموده‌اند. صاحب جواهر می‌گوید: حدیث رفع قلم، حدیثی است که آن را شیعه و سنی روایت کرده است (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۲۶، ص ۱۰). در مجموع این حدیث مورد اتفاق خاصه و عامه در نقل است؛ بدین ترتیب تواتر آن به اثبات می‌رسد و قابلیت استدلال و استناد را دارد. به حدیث رفع بسیاری از فقها برای نفی حد از صغار به آن استدلال نموده‌اند (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۴۲، ص ۴۰۱؛ موسوی خوئی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۱۶۹). بر اساس این حدیث، کودک از قلمرو تکلیف بیرون است، وقت از دایره تکلیف خارج باشد، واجب و حرامی متوجه او نمی‌شود؛ زیرا احکام الهی، از جمله اجرای حدود شرعی، فرع بر اصل تکلیف هستند.

۲-۴. نظریه ترتیب

گروهی از فقهای امامیه در قرون متقدم، معتقد به ترتیب و تفصیل هستند که پرچم‌دار این نظریه، شیخ طوسی است و ایشان در کتاب (النهایه) می‌گوید: اگر کودکی سرقتی را انجام داد که همه شرایط سرقت حدی را داشته باشد و دستگیر شود، بار اول بخشیده می‌شود، اگر دوباره مرتکب سرقت حدی شد، این بار، تأذیب می‌شود و در مرتبه سوم پس از دستگیری انگشتانش به گونه‌ای تراشیده می‌شود که خون بیاید و اگر مرتبه چهارم مرتکب سرقت و دستگیر شد، سرانگشتانش قطع می‌شود و اگر مرتبه پنجم سرقت را تکرار کرد، دستش مانند انسان بالغ قطع می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۱۶). نظر مرحوم صدوق در این مسأله نیز موافق با نظر شیخ طوسی است و عباراتی که شیخ صدوق در المقنع دارد، شبیه عباراتی است که شیخ طوسی در النهایه، دارد (شیخ صدوق، ۱۴۱۵، ص ۴۴۶).

برخی از فقهای امامیه که همانند شیخ طوسی، معتقد به ترتیب و تفصیل قائل هستند، عبارت‌اند از ابن حمزه در الوسيله الی الفضيله (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۴۱۸)، ابو صلاح حلبی در الکافی فی الفقه (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۴۱۱)، علامه حلی در مختلف الشیعه (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۹،

ص ۲۱۸)، حلی در نزهه الناظر (حلی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶-۱۲۷).

از فقه‌های متأخر شیعه که موافق با این نظریه می‌باشند، می‌توان به مرحوم خویی اشاره کرد. به نظر ایشان اگر شخص غیر بالغ قبل از هفت سالگی هرچند مکرر دزدی کند، حد سرقت بر او جاری نمی‌شود. اما اگر بعد از هفت سالگی در صورت تکرار دزدی، بار اول و دوم عفو می‌شود، بار سوم تعزیرش می‌کنند یا سر انگشتان او را می‌برند، در مرتبه چهارم انگشتان او را از بند دوم قطع می‌کنند، و اگر بار پنجم دزدی کند مثل فرد بالغ با او رفتار می‌شود و انگشتان او را از بن قطع می‌کند، البته این در صورتی است که ۹ سال داشته باشد (موسوی خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۴۱ موسوعه، ص ۳۳۹-۳۴۰).

فقه‌های که قائل به ترتیب و تفصیل می‌باشند، نیز به روایاتی استناد کرده‌اند (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ۲۴۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۲؛ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۹۳): از جمله به روایتی که عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) نقل کرده است. ابن سنان می‌گوید از امام صادق (ع) پرسیدم اگر صبی مرتکب سرقت شود، مجازات او چیست؟ حضرت فرمودند: در مرتبه اول و دوم او را می‌بخشند، در مرتبه سوم تعزیرش می‌کنند و در مرتبه چهارم اطراف انگشتانش را می‌برند و در مرتبه پنجم پائین‌تر از آن را قطع می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۱۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۲؛ عاملی، ج ۲۸، ص ۲۹۳).

نکته قابل ذکر، اینکه اگر اختلاف در مورد مجازات کودک وجود دارد، در مورد کودکی است که به میزانی از درک و فهم رسیده است، و گرنه در مورد کودک غیر ممیز تقریباً اختلافی وجود ندارد، همه قائل به تأدیب و تعزیر او می‌باشند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۲۱۶).

شایان ذکر است که آراء فقه‌های اهل تسنن در این خصوص، مطابق نظریه تأدیب و تعزیر است؛ یعنی همانند مشهور از فقیهان شیعه معتقدند که کودکان سارق مجازات حدی که قطع ید باشد، ندارد بلکه تأدیب یا تعزیر می‌شوند؛ چراکه آنان نیز مانند فقه‌های اهل تشیع در اجرای حدود، بالغ بودن شخص مجرم را شرط می‌دانند

(کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۱۰۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۵۴۳۱؛ مرغینانی، بی تا، ج ۱، ۴۳۲؛ جزیری، ۱۴۱۹ ج ۵). و همچنین مدعایشان را مستند می کنند به عموم حدیث رفع قلم که مطابق این حدیث، فرد غیر بالغ، مرفوع القلم بوده و قلم تکلیف شامل او نمی گردد.

استدلال دیگری که اهل تسنن علاوه بر حدیث رفع قلم برای نفی قطع ید از صغیر دارد، آن است که قطع ید، یک نوع عقوبت است و عقوبت فرع بر جنایت است و حال آنکه فعل صبی، قابلیت اتصاف به جنایت را ندارد. پس صبی سارق از مجازات سرقت معاف است و در صورت ارتکاب سرقت، تأدیب می شود (عوده، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۸).

عبدالقادر عوده می گوید: سرقت در شریعت اسلام بر دو نوع اند: سرقتی که مجازات آن، حد است و آن سرقتی هست که کلیه ی شروط سرقت در آن موجود باشند. نوع دیگری از سرقت، عقوبت آن، تعزیر است و آن سرقتی است که تمام شرایط دزدی در آن نباشند. مثلاً سارق بالغ نباشد. پس عقوبت صبی سارق، تعزیر است نه قطع ید (عوده، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۸) و نیز می گوید: کودکی که سن او از هفت سال بیشتر است ولی به پانزده سالگی نرسیده است، در این سنین اگر مرتکب سرقت شود، دست او قطع نمی شود و این عدم مجازات حدی، مانع از عقوبت تعزیری و تأدیبی نمی شود؛ لذا صبی ممیز عقاب می شود به عقوبت تأدیبی نه عقوبت حدی (عوده، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۲؛ سید سابق، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۰).

نتیجه گیری

اگر کودک نابالغ دزدی کند، مشهور، میان علماء و فقها آن است که دستش را قطع نمی کنند و فقط او را تأدیب و تعزیر می کنند و لو اینکه چندین بار سرقت از سوی او تکرار شود.

بعضی از علماء موافق روایات معتبره (مجلسی دوم، بی تا، ص ۳۳) قائل به ترتیب و تفصیل شده اند. از میان این دو نظریه ای که به آن ها اشاره شد، آن که از شهرت



بیشتری برخوردار است، به‌خصوص در میان فقهای متأخر شیعه، نظریه تأدیب است و طرفداران این نظریه برای اثبات مدعایشان به ادله از قبیل اصالة البرائة، عدم تکلیف، موافقت با مشهور و روایات فراوانی استناد و استدلال نموده‌اند. با توجه به کثرت طرفداران نظریه تأدیب و تعزیر و استحکام ادله آنان، چنین برداشت می‌شود که این نظریه از استحکام و اتقان بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین شرایط در اجرای حدود بر شخص مجرم و مرتکب، بالغ بودن اوست و تکرار جرم و جنایت از ناحیه او موجب نخواهد شد که با او مانند افرادی که دارای تمام شرایط به‌طور کامل می‌باشند، برخورد و رفتار شود. به همین جهت است که برخی از فقهای روایاتی که قائلین به ترتیب و تفصیل به آن‌ها استناد کرده‌اند، مخالف احتیاط و از احکام اختصاصی معصوم دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۹۴، ج ۴۲، ص ۷۶۰). مهم‌ترین نقد بر نظریه ترتیب و تفصیل مجازات کودک آن است که مراتبی که ذکر شده در روایات، بر هم منطبق نیستند و حتی در نقل‌های یک راوی، تفاوت وجود دارد. به دنبال اختلاف مضمونی که در روایات دیده می‌شود، فقهای که سعی کرده‌اند به این روایات عمل کنند نیز نظر واحدی نداشته‌اند و نظر هیچ یک از آن‌ها حتی شیخ طوسی که پیشگام این نظریه است به‌طور کامل بر همه روایات، انطباق ندارد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۲۱۵).

چنانکه بیان شد، در مورد کودک سارق دو بحث مطرح است؛ یکی مسئولیت کیفری و قطع ید و دیگری مسئولیت مدنی و ضمانت مالی که به اجماع فقهای شیعه و سنی، کودک سارق مسئولیت مدنی داشته و مال مسروق و دزدیده‌شده را باید کودک یا ولی او به صاحب مال برگرداند.

فهرست منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. ابن حمزه، محمد بن علی، (۱۴۰۸)، الوسيله الى نیل الفضيله، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ایمانی، عباس، (۱۳۸۴)، فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری، تهران: آریان.
۵. آبی، فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی، (۱۴۱۷)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ۲ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
۶. بهوتی، منصور بن یونس، (بی تا)، کشاف القناع عن متن القناع، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. جزیری، عبد الرحمن، (۱۴۱۹)، الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البيت ^(ع) بیروت: دارالثقلین.
۸. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، (۱۴۱۸)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۹. حلبی، ابو صلاح، تقی الدین بن نجم الدین، (۱۴۰۳)، الکافی فی الفقه: محقق/ مصحح: رضا استادی، اصفهان: کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین ^(ع).
۱۰. حلبی، حمزه بن علی (ابن زهره)، (۱۴۱۷)، غنیة النزوع، محقق: شیخ ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق ^(ع).

۱۱. حلی، جعفر بن حسن (محقق)، (۱۴۰۸)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه)، (۱۴۱۳)، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰)، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷)، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، بی‌جا: نشر الفقاهه.
۱۵. حلی، محمد بن حسن (فخر المحققین)، (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد: محقق/ مصحح: سید حسن موسوی کرمانی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. حلی، محمد بن منصور (ابن ادریس)، (۱۴۱۰)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۷. حلی، محمد بن یوسف، (۱۴۱۳)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۸. حلی، یحیی بن سعید، (۱۳۹۴)، نزهة الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر، قم: منشورات رضی.
۱۹. حماد، شیخ عبد الحکیم، (۲۰۰۹)، الجامع لاحکام الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. خطیب شریینی، محمد بن احمد، (۱۳۷۷)، مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. خمینی، سید روح الله موسوی، (بی‌تا)، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۲۲. زحیلی، وهبه بن مصطفی، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق: دارالفکر، چاپ چهارم.

۲۳. سید سابق، (۱۴۰۷)، فقه السنه، بیروت، دار الكتاب العربی.
۲۴. سیوری حلی، (فاضل مقداد)، ۱۴۰۴، التنقیح الرائع لمختصر الشرايع، قم: مكتبة آیت الله المرعشی النجفی.
۲۵. شامبیاتی، هوشنگ، (۱۳۸۱)، سرقت اطفال، مجله اصلاح و تربیت، شماره ۱۰.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، تهذیب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، چهارم.
۲۷. -----، (۱۴۰۰)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ دوم.
۲۸. -----، (۱۴۰۷)، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. -----، (۱۴۰۷)، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۳۰. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۱۰)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلاتر)، قم: کتابفروشی داورى.
۳۱. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۲. عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۳۳. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، (۱۴۱۴)، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۴. عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج حسینی، (۱۴۱۶)، کنز الفوائد فی مشکلات القواعد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۵. عوده، عبد القادر، (بی‌تا) التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۶. فرح‌بخش، حامد، (۱۳۸۱)، سرقت اطفال، مجله اصلاح و تربیت، شماره ۱۰.
۳۷. قاضی ملک، (۱۳۸۱)، سرقت اطفال، مجله اصلاح و تربیت، شماره ۱۰.
۳۸. قانون مجازات اسلامی، فصل هفتم: سرقت، ماده ۲۶۷.
۳۹. قمی، صدوق، محمدبن علی بن بابویه، (۱۴۱۵)، المقنع، قم: موسسه امام هادی (ع).
۴۰. کاشانی حنفی، علاء الدین، (۱۴۰۶)، بدائع الصنائع، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
۴۱. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۴۲. مالک بن انس، (بی‌تا)، المدونه الکبری، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی اصفهانی (مجلسی دوم)، (بی‌تا)، حدود و قصاص و دیات، محقق/ مصحح: علی فاضلی، تهران: موسسه نشر اسلامی.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۴۵. مختاری، بهرام، (۱۳۹۱)، علت‌یابی بزهکاری اطفال و نوجوانان، مجله اصلاح و تربیت، شماره ۱۲۰.
۴۶. مرغینانی، برهان الدین علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل، (بی‌تا)، متن بدایه المبتدی فی فقه الامام ابی حنیفه، القاهره: مکتبه و مطبعه محمد علی صبح.
۴۷. معلوف، لوئیس، (۱۳۸۰)، المنجد، ترجمه مصطفی رحیمی اردستانی، تهران: صبا، چاپ دوم.
۴۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، (۱۴۱۳)، المقنعه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره).

۴۹. نجفی، محمدحسن، (۱۳۹۴)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

۵۰. هادی الی الحق، یحیی بن حسن، (۱۴۱۰)، الاحکام فی الحلال و الحرام، یمن، صعده.

بررسی نسبت بغی با جرم سیاسی از منظر فقه و حقوق

محمدیاسین محسنی^۱

چکیده

بغی و جرم سیاسی از جرائم مشترک علیه دولت و نظام سیاسی است. مفهوم بغی دارای سابقه کهن در ادبیات فقهی است. اما جرم سیاسی تقریباً با همان مفهوم، اصطلاح نسبتاً جدیدی است که در حقوق موضوعه مطرح شده است. در نوشتار حاضر، مفهوم بغی و جرم سیاسی ابتدا از نظر لغت و اصطلاح فقهی و حقوقی بررسی شده است. سپس به مشترکات و امتیازات این دو اصطلاح پرداخته شده و به اختصار وجوه اشتراک و افتراق آن دو ذکر شده است. علی رغم اشتراکات فراوان که گاه موهم همسانی این دو اصطلاح در دو حوزه فقه و حقوق است، باید گفت، جرم سیاسی در حقوق موضوعه، مفهوم وسیع‌تری نسبت به بغی در فقه دارد. بنابراین رابطه آن دو عام و خاص مطلق است. «بغی» و جرم سیاسی در موضوع، انگیزه و هدف مجرمان، ارفاق در مجازات مجرمان و هدف از مجازات مجرمان، با یکدیگر اشتراک دارند. هم چنین بغی و جرم سیاسی در مواردی چون نوع نظام سیاسی حاکم، تعداد و میزان قدرت مجرمان، وظیفه حکومت پیش از سرکوب و مجازات مجرمان، باهم تفاوت دارند.

واژه گان کلیدی: بغی، جرم، جرم سیاسی، نظام سیاسی، حقوق و فقه اسلامی.

۱. گروه فقه قضایی، مجتمتع آموزش عالی فقه، جامعة المصطفی (ص) العالمية، کابل، افغانستان

مقدمه

جرائم به‌طورکلی یا علیه اشخاص است یا علیه نهادها. درست است که نهادهای حقوقی نیز خود متشکل از اشخاص حقیقی و متضرر از جرم در نهایت همین اشخاص هستند، اما هدف اولیه از ارتکاب جرم علیه نهادها خود این نهادها هستند نه اشخاص؛ برخلاف جرائمی که علیه افراد شکل می‌گیرند. جرم بغی و جرم سیاسی از آن دسته جرائمی است که علیه نهاد دولت از آن جهت که نظام سیاسی دارای حاکمیت است روی می‌دهد. جرم بغی در متون فقهی و جرم سیاسی در متون حقوقی به‌کاربرده می‌شود که در هر دو جرم شورش و نافرمانی علیه حکومت و نظام سیاسی موجود، صورت می‌پذیرد. سؤال اصلی این است که جرم بغی چیست و جرم سیاسی به چه معنی است؟ آیا این دو اصطلاح به لحاظ مفهومی همسان‌اند یا با هم تفاوت دارند؟ در جستار حاضر برای پاسخ به این سؤال‌ها ابتدا چیستی جرم بغی و جرم سیاسی از نظر لغت و اصطلاح بررسی می‌شود و سپس همسانی یا دوگانگی این دو اصطلاح از منظر فقه و حقوق موضوعه مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. بغی

کلمه «بغی» مصدر از باب (بغی یبغی بغیا) به معنی ظلم، تعدی، جنایت، سرپیچی، نافرمانی، عصیان و فساد آمده است (عبد النبی قیم، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵) تعاریفی که اهل لغت از آن ارائه نموده‌اند به همین معانی اشاره دارد، به‌عنوان نمونه جوهری در صحاح می‌گوید: «بغی به معنی تعدی و نمونه‌های ذیل از موارد استعمال آن است: بغی الرجل علی الرجل: بر آن مرد غرور ورزید و گستاخی کرد. بغت السماء: آسمان بارانش شدت یافت. بغی الجرح: زخم ورم کرد و به فاسد شدن منتهی شد. بغی الوالی: حاکم ظلم نمود؛ و در نتیجه به هرگونه تجاوز کردن از حد و زیاده‌روی از اندازه و مقداری که برای هر چیزی تعیین شده است، بغی اطلاق می‌شود» (جوهری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۲۸۱).

ابن منظور در لسان العرب واژه «بغی» را این گونه تعریف نموده است: «بغی به معنی تعدی و تجاوز است؛ و بغی الرجل علینا بغیاً یعنی او بر ما تعدی نموده و از حق تجاوز کرد و در برابر آن گردن کشی نمود.» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۷۸). با توجه به معانی لغوی «بغی» می توان گفت که جامع ترین معنی این کلمه تجاوز از حد است، به این معنا که ظلم کردن، انجام جرم و جنایت، نافرمانی و گستاخی نسبت به مقامات بالاتر، حسد ورزیدن به دیگران، برتری جستن به مردم و... نوعی تعدی و تجاوز از حدود شرعی، اخلاقی و انسانی است.

در اصطلاح فقه و فقها کلمه «بغی» به معنای اقدام و خروج مسلحانه علیه امام عادل به قصد براندازی حکومت اسلامی است. شیخ طوسی در تعریف «بغی و باغی» می گوید: «باغی کسی است که بر امام عادل خروج نموده و با او وارد جنگ شود و از ادای حق ایشان جلوگیری نماید. «باغی» از اسامی ذم می باشد و بین اصحاب ما، کسانی هم قائل به کفر او شده است.» (طوسی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۳۳۵).

علامه حلی در تعریف کلمه «باغی» می گوید: «در عرف فقها مراد از باغی کسی است که با امام عادل به مخالفت پرداخته و از اطاعتش به سبب امتناع ورزیدن از انجام آنچه بر او واجب است، خارج شود.» (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۹۱).

۱-۲. جرم سیاسی

۱-۲-۱. جرم سیاسی در حقوق موضوعه

هنگامی که سخن از تعریف جرم سیاسی در حقوق موضوعه به میان می آید، منظور تعاریفی است که از سوی حقوق دانان غربی و یا حقوق دانان مشرق زمین به پیروی از آنان بیان شده اند. جرم سیاسی در حقوق ایران به صورت همه جانبه مورد بحث و کنکاش واقع نشده است و تعاریف موجود در کتاب های حقوقی ایران معمولاً برگرفته از کتاب های حقوق دانان مغرب زمین است (زراعت، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

تعاریف زیر نمونه هایی اند که حقوق دانان در این زمینه بیان داشته اند:

الف) جرم سیاسی به عمل مجرمانه ای اطلاق می شود که در آن انگیزه سرنگونی نظام سیاسی و اجتماعی و اختلال در مدیریت سیاسی و صدمه به زمامداری کشور

بوده و یا هر عمل مجرمانه‌ای که نتیجه آن سرنگونی نظام سیاسی و اجتماعی و صدمه به مقامات سیاسی و رئیس کشور باشد (هاشمی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷).

ب) جرم ناشی از فکر سیاسی و یا از یک مؤسسه و دستگاه سیاسی را جرم سیاسی می‌گویند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲).

۱-۲-۲. جرم سیاسی در حقوق اسلامی

در حقوق اسلامی هرگاه بحث از جرائم سیاسی مطرح می‌شود، بلافاصله مفهوم بغی از آن به ذهن تبادر می‌کند و دلیل این امر آن است که بغی بارزترین مصداق جرم سیاسی در فقه اسلامی است. به همین دلیل است که گروهی از حقوق‌دانان اسلامی نیز جرم سیاسی را مساوی بغی دانسته و در تعریف جرم سیاسی از مفهوم بغی سود جسته‌اند (زراعت، ۱۳۷۷، ص ۲۱) و جرم سیاسی را این‌گونه تعریف نموده‌اند:

الف) جرم سیاسی، عملی است که گروهی از مسلمانان که تشکیلاتی قوی و نیرومند به دست آورده‌اند و از فرمان و اطاعت ولی امر مسلمین در اثر شبهاتی بی‌اساس که برای آنان به وجود آمده، خارج گردیده‌اند و آن را با قصد و اختیار انجام دهند، خواه آن عمل از راه افساد فی الارض باشد و یا محاربه و یا از راه جاسوسی برای دولت‌های اجنبی و یا جنگ مسلحانه با حکومت اسلامی و یا امور دیگری صورت گیرد و مجرمین سیاسی عبارت‌اند از گروهی که دارای صفات مذکور در این تعریف می‌باشد (مرعشی، ۱۳۷۶، ص ۷۱).

ب) فعل یا ترک فعل مجرمانه‌ای که با انگیزه خیرخواهانه و بدون در نظر گرفتن نفع شخصی و بدون اعمال خشونت و درگیری، علیه نظام سیاسی مستقر (مشروع) و حاکمیت دولت و مدیریت عالی کشور و مصالح نظام جمهوری اسلامی و یا حقوق و آزادی‌های سیاسی و قانونی شهروندان ارتکاب یابد، جرم سیاسی نامیده می‌شود (پیوندی، ۱۳۸۲، ص ۹۱).

به‌طور خلاصه، اکثر حقوق‌دانان اسلامی و حتی می‌توان گفت همه آنان که به طرح و بررسی این موضوع (جرم سیاسی در نظام حقوقی اسلام) پرداخته‌اند، جرم سیاسی را در حقوق اسلامی، مرادف با کلمه «بغی» ذکر نموده و یا از مصداق بارز

آن برشمردند، لذا بعد از تعریف واژه «بغی» از نظر اهل لغت و اصطلاح فقها، در بررسی شرایط تحقق این جرم و احکام کیفری و مجازات مجرمان سیاسی از نظر قوانین اسلام، به سراغ روایات و اقوال و نظریات فقها در این موضوع رفتند که این گونه طرح و بررسی جرم سیاسی از سوی حقوق دانان اسلامی، گواه بر این مطلب است که جرم سیاسی در نظام حقوقی اسلام همان اقدامات نظامی و خروج مسلحانه بر حکومت اسلامی است که در فقه از آن تحت عنوان بغی و بغات بحث شده است.

۱-۲-۳. تفاوت مفهوم جرم سیاسی در حقوق موضوعه و حقوق اسلامی

وجوه افتراق و تفاوت های جرم سیاسی در حقوق موضوعه با جرم سیاسی در حقوق اسلام، در جای خود مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت، در این قسمت به صورت اجمال به برخی از تفاوت ها اشاره می کنیم:

الف) از نظر حقوق دانان اسلامی، یکی از مهم ترین عوامل تأثیرگذار در تحقق جرم سیاسی (عنوان بغی) عامل مذهب می باشد؛ بنابراین، اگر افراد علیه یک نظام غیر اسلامی قیام کنند، قیام آنان جرم سیاسی نخواهد بود و اصولاً در حکومت های اسلامی، این نوع جرم قابل تحقق می باشد (مرعشی، ۱۳۷۶، ص ۷۲).

ب) علاوه بر اینکه در تحقق جرم بغی (جرم سیاسی طبق تعریف حقوق دانان اسلامی) نوع حکومت دخالت دارد و اینکه مصداق این جرم تنها در اقدامات علیه نظام اسلامی خلاصه می شود، شرایط و ویژگی های لازم در حاکم اسلامی نیز سبب تضییق دایره این موضوع می گردد؛ لذا با توجه به تعریف مزبور تنها شورش علیه حکومت امام معصوم^(ع) و یا حاکم عادل اسلامی، جرم سیاسی تلقی می گردد. بنابراین اقدامات نظامی و شورش علیه حکومت حاکم جائز و فاقد صلاحیت رهبری مسلمین، جرم سیاسی محسوب نمی شود.

ج) بر اساس تعریف حقوق دانان اسلامی، جرم در صورتی از جرائم سیاسی است که مجرمان نیز انگیزه مذهبی و دینی داشته باشند، به این معنا که برای آنان شبهه ای به وجود آمده باشد که در اثر همان شبهه خود را اهل حق دانسته و حرکات و اقدامات آنان علیه حکومت، نزد خود آن ها مشروع و قانونی جلوه کند.

د) در تحقق جرم سیاسی (بغی) شرط است که قیام مجرمان دسته‌جمعی و گروهی باشد و قیام‌کنندگان دارای چنان قدرت و توانی باشند که بتوانند علیه نظام قیام کنند؛ به‌نحوی که پراکنده کردن آن‌ها جز با تجهیز سپاه و جنگ ممکن نباشد، اما اگر اقدام فردی باشد یا گروهی ولی گروه ضعیف و ناتوان که قدرت مقابله را نداشته باشند، عمل آنان جرم سیاسی محسوب نمی‌شود. (مرعشی، ۱۳۷۶، ص ۷۲)

با توجه به شرایط فوق، از نظر حقوق‌دانان اسلامی جرم سیاسی (بغی) در صورتی قابل تحقق است که همه شرایط مزبور جمع باشد، درحالی که طبق تعریف حقوق موضوعه و حقوق‌دانان عرفی، برای تحقق این جرم، هیچ‌یک از ویژگی‌های فوق لازم نیست.

بنابراین مفهوم جرم سیاسی در حقوق موضوعه، اعم از مفهوم آن در نظام حقوقی اسلام است و تنها جامع و قدر مشترک که بین این دو دسته تعریف وجود دارد این است که نتیجه عمل مجرمان در این جرم بر ضرر دولت و نظام سیاسی حاکم بر جامعه، منتهی می‌گردد؛ و یا اینکه هدف و مقصودی را که مجرمان سیاسی تعقیب می‌کنند، ایجاد تحول و دگرگونی در نظام سیاسی کشور و براندازی تشکیلات حاکم و حکومت موجود است.

۲. اشتراکات بغی و جرم سیاسی

بغی و جرم سیاسی دارای اشتراکات زیادی است به گونه‌ای که بعضاً گمان می‌شود این دو واژه دو اصطلاح برای یک مفهوم است. به اختصار مشترکات بغی و جرم سیاسی ذکر می‌شود:

۲-۱. اشتراک در موضوع جرم

در جرائم عادی، آثار جرم به طور مستقیم متوجه افراد است؛ گرچه ممکن است دولت نیز به تبع متضرر شود ولی دولت و نظام سیاسی هدف اولیه این جرائم نیست. اما در جرائم سیاسی زیان و آسیب آن مستقیماً متوجه حکومت و نظام سیاسی حاکم می‌گردد.

به تعبیر دیگر در بسیاری از جرائم به‌طور معمول توده مردم موضوع جرم واقع می‌شوند و اگر احیاناً افراد سیاسی و یا یکی از کارمندان و مأموران دولت، قربانی جرم می‌شود، در قدم نخست شخص بزه‌دیده به‌عنوان یک فرد عادی، به دلیل خصومت شخصی مجرم با او، یا به‌قصد ربودن اموالش و انگیزه‌های دیگر، از سوی مجرم هدف قرار می‌گیرد؛ هرچند ممکن است از این جرم حکومت نیز آسیب ببیند. اما در جرائم سیاسی حکومت و نظام سیاسی و حاکمان (از آن جهت که حکومت می‌کنند) موضوع جرم واقع می‌شوند، در جرم بغی نیز همین معنا وجود دارد و جرم بغی به آن دسته از جرائمی اطلاق می‌شود که علیه حاکم اسلامی از آن جهت که حاکم است، ارتکاب یابد (پیوندی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵).

بنابراین، یکی از وجوه اشتراک و تشابه «بغی» و جرم سیاسی وحدت و یگانگی موضوع آن‌ها است؛ یعنی همان‌گونه که در «جرم بغی» حکومت و نظام اسلامی موضوع جرم قرار می‌گیرد و آسیب آن مستقیماً رهبری مسلمانان و حاکمیت اسلامی را تهدید می‌کند، در جرم سیاسی نیز دشمنی مجرمان با نظام سیاسی حاکم و روش حکومت است.

چنان‌که در تعاریف بغی و جرم سیاسی گذشت می‌توان گفت: «بغی» و جرم سیاسی از این جهت که موضوع آن‌ها حکومت و نظام سیاسی است، مشترک‌اند و آسیب آن‌ها موجودیت و یا منافع دولت را تهدید می‌کند، در حالی که جرائم عمومی به ضرر و زیان افراد و عامه مردم می‌انجامد.

۲-۲. اشتراک در انگیزه و هدف

یکی از معیارهای تشخیص جرائم سیاسی از جرائم عادی این است که مجرمان سیاسی دارای انگیزه اصلاح‌طلبی و هدف تشکیل حکومت ایده‌آل و آرمانی است، برخلاف مجرمان عادی که به دنبال رسیدن به منافع و خواسته‌های شخصی می‌باشند، باغیان نیز بر اساس عقیده و باور خود برای اصلاح و یا تغییر نظام سیاسی حاکم اقدام می‌نمایند. می‌توان گفت اصلاح‌طلبی، نقطه اشتراک جرم بغی و جرم سیاسی این دودسته از مجرمان است:

الف) اصلاح طلبی بغات

یکی از شرایط که در تحقق عنوان «بغی» بر اساس نظریه اکثر فقها شرط است، داشتن شبهه و انگیزه اصلاحی برای باغیان است، به این بیان که باید دارای یک سری عقاید و باورهای باشند که جنگیدن با حاکم اسلامی را، به دلیل اصلاح در نظام حکومت، برای خود مشروع و قانونی بپندارند و موضع‌گیری‌ها و برنامه‌های سیاسی و عملی آن را منافعی با دستورات اسلام و مخالف با مصالح مسلمین بدانند. ولی هرگاه چنین اعتقاداتی را که دلیل خروج خود می‌دانند، نداشته باشند و در عین حال از پیروی امام و صفوف مسلمین جدا شوند، قطاع الطريق بوده و احکام محارب بر آن‌ها اجرا می‌گردد.

علامه حلی در ارتباط با ضرورت این شرط می‌گوید: «شرط سوم از شرایط وجوب جهاد با اهل بغی، این است که آنان به دلیل باورهای نادرست و تأویلی که آن را جایز و قانونی می‌پندارند، از حکومت اسلامی جدا گردیده و از اطاعت امام خودداری نمایند و مقتضای خروج آنان بر امام و حاکم اسلامی، شبهات و افکار باطلی باشند که برای آن‌ها به وجود آمده است، اما اگر دلیل خروج آنان چنین تأویلی نبوده و در جدا شدنشان از حکومت شبهه‌ای دخالت نداشته باشد، در این صورت قطاع الطريق بوده و احکام محارب بر آن‌ها اجرا می‌گردد.» (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۴۰۷؛ علامه حلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۴).

کاشف الغطاء نیز بر لزوم و ضرورت این شرط تأکید نموده و می‌نویسد: «شرط سوم آن است که باغیان، در تشخیص خود نسبت به حقانیت حکومت دچار اشتباه شده باشند که در آن معذور نباشند و در اثر آن شبهه غلط، از اطاعت امام خارج شوند» (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۳۶۸).

همان‌گونه که در عبارات فوق ملاحظه شد، به نظر این عده از فقها یکی از شرایط اساسی در صدق عنوان «باغی» بر شورشیان علیه حکومت اسلامی، این است که مبنای خروج و مخالفت آنان، اختلافات سیاسی و مسائل اعتقادی باشد، اما اگر انگیزه‌های دیگری آنان را به چنین اقدامی وادار کرده باشند، محکوم به احکام اهل

بغی نخواهند بود.

ب) اصلاح طلبی مجرمان سیاسی

در جرم سیاسی نیز مهم‌ترین هدف و انگیزه مجرمان، اصلاح و دگرگونی در نظام سیاسی کشور و ایجاد یک نظام و تشکیلات ایده‌آل مطابق میل خود، می‌باشد. انگیزه اصلاح طلبی مجرمان سیاسی را می‌توان از راه‌های زیر به دست آورد. چنانکه قبلاً در تعریف جرم سیاسی ملاحظه نمودیم در بسیاری از تعاریف ارائه شده، یکی از مهم‌ترین قیود تعریف جرم سیاسی که آن را از سایر جرائم متمایز می‌کند، انگیزه سیاسی و هدف اصلاح طلبانه مجرمان است؛ به‌عنوان نمونه:

الف) یکی از دانشمندان، مجرم سیاسی را این‌گونه تعریف می‌کند: «به‌طور کلی، فرد زمانی مجرم سیاسی تلقی می‌شود که هنگام ارتکاب جرم دارای قصد یا انگیزه سیاسی باشد» (جفری ایان رأس، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

ب) پرفسور بلانش معتقد است که: «جرایمی را باید سیاسی شناخت که انگیزه و هدف آن‌ها سیاسی باشد.» (مدنی، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۳۳۲-۳۳۳).

چنانکه از تعاریف جرم سیاسی برمی‌آید داشتن انگیزه سیاسی و هدف اصلاح طلبی یکی از ویژه‌ای‌های جرم سیاسی است که آن را از سایر جرائم جدا و متمایز می‌کند، به‌گونه‌ای که بدون داشتن این هدف، جرم ارتکاب‌یافته در زمره جرائم سیاسی قرار نخواهد گرفت.

هم‌چنین یکی از ضوابط و معیارهای تشخیص جرائم سیاسی از جرائم عادی، ضابطه ذهنی است؛ بر اساس این ضابطه کسانی که حتی مستقیماً به منافع دولت یا حقوق مردم لطمه وارد نمایند ولی از احساسات پست و هواهای نفس مانند خودپسندی و جاه‌طلبی و ... الهام گرفته باشد، مجرم سیاسی به‌شمار نخواهد آمد و به عکس، همه کسانی که با اغراض سیاسی، بدون آنکه تأمین منافع شخصی منظور آنان باشد، مرتکب جرم شوند، حتی اگر این جرم از جرائم عمومی باشد، بزهکار سیاسی محسوب می‌شوند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۵).

طبق ضابطه مختلط (که یکی دیگر از ضوابط تشخیص جرم سیاسی است) نیز

یکی از دورکن تشکیل‌دهنده جرم سیاسی داشتن انگیزه سیاسی است؛ بنابراین، اگر نتیجه جرم هرچند به حکومت و نظام سیاسی لطمه وارد نماید ولی اگر انگیزه سیاسی در آن وجود نداشته باشد، جرم سیاسی نخواهد بود.

چنانچه روشن است که در این دو ضابطه بر انگیزه مجرم در ارتکاب عمل، تأکید شده است، بر اساس این دو معیار، شاخصه اصلی جرائم سیاسی انگیزه سیاسی و هدف اصلاح‌گری مجرم است.

همان‌طور که ذکر خواهد شد، مجرمین سیاسی و همین‌طور باغیان به لحاظ مجازات مورد ارفاق قرار می‌گیرند. مهم‌ترین دلیل برای این ارفاق، همان انگیزه اصلاح‌طلبی این دو گروه نسبت به سایر مجرمین است.

۲-۳. اشتراک در مجازات ارفاقی

در حقوق موضوعه امروزی اکثریت قوانین کیفری شیوه‌مدارا و ارفاق‌آمیزی را نسبت به مجرمان سیاسی در نظر گرفته و از مجازات‌های شدید منع گردیده است. از نظر حقوق اسلام نیز احکام خاصی برای باغیان پیش‌بینی شده است که نشان از برخورد ارفاق‌آمیز نسبت به آنان دارد.

الف) باغیان و شیوه برخورد با آنها

چنانکه فقها فرموده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۷)^۱؛ باغیان دو دسته‌اند. دسته‌ای که دارای عقبه و تشکیلات هستند که اصطلاحاً به آنها «ذوالفئه» می‌گویند و دسته دیگر که از چنین انتظامی برخوردار نیستند. گرچه آن دسته از باغیانی که دارای پشتوانه و مرکزیت نیستند، از تخفیف بیشتر و اختصاصی برخوردار خواهند بود (زینلی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱-۱۹۲).^۲

۱- «اهل البغی علی ضربین: ضرب منهم یقاتلون و لا تکتون لهم فئه یرجعون الیه، والضرب الآخر تکتون لهم فئه یرجعون الیه، فاذا لم یکن لهم فئه یرجعون الیه، فإِنَّه لا یجاز علی جریحهم و لا یتبع مدبرهم و لا تسبی ذراریهم و لا یقتل اسیرهم و متی کان لهم فئه یرجعون الیه؛ جاز للامام أن یجیز علی جرّاحهم و أن یتبع مدبرهم و أن یقتل اسیرهم و لا یجوز سبی الذراری علی حال».

۲- احکام اختصاصی گروه که دارای مرکزیت نیستند این است که: الف) نسبت به مجروحان و مصدومان و آسیب دیدگان این گروه نمی‌توان تعرض نمود و یا آسیب مجدد وارد کرد، مجروحان آنان در امان و آسیب دیدگان‌شان در پناه قرار می‌گیرند، نه تنها کسی حق کشتن آن‌ها را ندارد بلکه آزار و اذیت آن‌ها نیز جایز نخواهد بود.

ب) فراریان آن‌ها از جبهه جنگ نیز مورد تعقیب نیروهای دولتی قرار نمی‌گیرند و اقدامی در خصوص تعقیب و دستگیری ایشان

عدم تعقیب فراریان از جنگ

فراریان آن‌ها از جبهه جنگ نیز مورد تعقیب نیروهای دولت اسلامی قرار نمی‌گیرند و اقدامی در خصوص تعقیب و دستگیری ایشان نیز صورت نمی‌گیرد، زیرا ایشان از پناهگاه و مأمنی که بتوانند دوباره تجدید سازمان نمایند، برخوردار نیستند و طبیعتاً با متفرق شدن و پراکندگی آنان حکومت اسلامی در آینده احساس خطر یا تهدیدی نمی‌کند.

در امان بودن اسیران

اسیران این دسته از شورشیان که به دست نیروهای دولتی اسیر می‌شود نیز در امان هستند، کشته نمی‌شوند و مورد اذیت و آزار قرار نمی‌گیرند (زینلی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱-۱۹۲). اصولی پذیرفته شده‌ای نزد فقهای امامیه و اهل سنت در مورد مجازات باغیان و جود دارند که شامل هردو گروه می‌شوند. اصول ارفاقی یادشده عبارت‌اند از:

۱. اسیر گرفتن زنان و فرزندان بغات از هر دو گروه (ذوالفئه و غیر ذوالفئه) به طور مطلق تحت هر عنوان و شرایطی حرام است.
۲. غنیمت گرفتن اموال غیر منقول آنان جایز نیست.
۳. اموال منقول آن‌ها را که در صحنه نبرد با خود همراه نیاورده‌اند، نیز نمی‌توان به عنوان غنیمت گرفت.

اما در مورد اموال منقول آنان که در اختیار لشکر قرار دارد و در جنگ از آن‌ها کمک می‌گیرند از قبیل سلاح، مرکب‌های سواری و مانند این‌ها از امکانات و تجهیزات نظامی و چیزهای که به نحوی در جنگ مورد استفاده قرار می‌گیرند، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد.

گروهی از فقها غنیمت گرفتن و تصرف در این دسته اموال آن‌ها را جایز دانسته‌اند و برخی دیگر، غنیمت گرفتن اموال آنان را به طور مطلق حتی اموالی که در اختیار

نیز صورت نمی‌گیرد، زیرا ایشان از پناهگاه و مأمنی که بتوانند دوباره تجدید سازمان نمایند، برخوردار نبوده که طبیعتاً با متفرق شدن و پراکندگی آنان حکومت اسلامی در آینده احساس خطر یا تهدیدی نمی‌کند.
(ث) اسیران این دسته از شورشیان که به دست نیروهای دولتی اسیر می‌شود نیز در امان هستند، کشته نمی‌شوند و مورد اذیت و آزار قرار نمی‌گیرند.

لشکر قرار دارد را نیز ممنوع می‌شمارند (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۸۸).^۱

ب) مجرمان سیاسی و شیوه برخورد با آنها

مجرمان سیاسی نیز از ابتدا تا ختم دادرسی و دوران محکومیت از امتیازات ویژه‌ای نسبت به سایر مجرمین برخوردار هستند که به اختصار مورد اشاره قرار می‌گیرند:

حضور هیئت منصفه در جلسات دادرسی

حضور هیئت منصفه در دادرسی جرائم سیاسی به معنای بهره‌گیری از افکار و وجدان عمومی برای ارزیابی آثار عمل ارتكابی متهم در سطح جامعه است و چون در جرائم سیاسی مجنی علیه مستقیم رژیم سیاسی حاکم است، برای قضاوت بی طرفانه و به دور از نفوذ حاکمیت درباره عمل ارتكابی متهم در راستای اعمال حقوق اساسی خود، یا بر ضد امنیت کشور بوده است، چاره‌ای جز یاری جستن از وجدان عمومی جامعه، یعنی هیئت منصفه نیست (محمدی جور کویه، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶) تا حاکمان جامعه نتوانند با تأثیرگذاری در محاکمه و قضاوت دادگستری زمینه‌های سخت‌گیری و شدید نسبت به مجرمان سیاسی را فراهم نمایند. از این رو، در اصل یک‌صد و شصت و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به حضور هیئت منصفه در محاکم دادگستری برای رسیدگی به جرائم سیاسی تأکید شده است.

علنی بودن دادرسی

یکی دیگر از امتیازات مجرمان سیاسی لزوم برگزاری علنی دادرسی جرائم سیاسی است؛ هرچند اصل در تمامی محاکمات بر علنی بودن آن است، مگر در موارد خاص که بر اساس مصالح دو طرف دعوا یا جامعه که دادرسی به صورت غیر علنی خواهد بود، اما این اصل در رسیدگی به جرائم سیاسی استثنا ندارد، زیرا رفع تردید در قضاوت جانب دارانه قضات در این گونه جرائم - که مجنی علیه و طرف دعوا هیئت حاکمه است - مقتضی استثنای پذیرای این اصل است.

۱ «مسائل، الأولى: لا يجوز سبي ذراري البغاة ولا تملك نساءهم اجمعاً. الثانية: لا يجوز تملك شيء من اموالهم آلتی لم یحوها العسكر سواء كانت مما ينقل، كالثياب والالات، او لا ينقل كالعقارات، لتحقق الاسلام المقتضى لحقن الدم والمال و هل یؤخذ ما حواه العسكر مما ينقل و یحوّل؟ قیل لا، لما ذکرناه من العلة، و قیل نعم، عملاً بسیرة علی (ع) و هو الاظهر.»

هدف از برگزاری علنی دادرسی به‌ویژه در جرائم سیاسی، فراهم آوردن امکان حضور افراد، خصوصاً مطبوعات و رسانه‌های خبری در جلسات محاکمه و مشاهده روند دادرسی است تا قضات را به رعایت قوانین و مقررات و اجرای عدالت، بیشتر ملزم نماید؛ زیرا می‌دانند قضاوت آنان منتشر می‌شود و افکار عمومی در مورد آن داوری خواهند کرد (محمدی جور کویه، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸).

بهره‌مندی از امتیازات ویژه در زندان نسبت به سایر مجرمین

مجرمان سیاسی از دیدگاه برخی حقوق‌دانان و به‌موجب قوانین موضوعه بعضی کشورها، در محیط زندان و تحمل مجازات حبس، از امتیازاتی برخوردار هستند، بسیاری از مقررات زندان مانند تراشیدن موی سر و امثال آن، به‌منظور اهانت و تحقیر زندانی است تا این‌که مردم بدانند که اشخاص پست و متخلف، در جامعه احترامی ندارند، اما این اهانت‌ها را نمی‌توان نسبت به مجرمان سیاسی روا داشت. برخی از مزایایی که برای زندانیان سیاسی ذکر شده عبارت‌اند از:

- محکومین به جرائم سیاسی از پوشیدن لباس زندان معاف هستند.
- از رژیم غذایی مخصوص استفاده می‌کنند.
- در محوطه زندان می‌توانند طبق برنامه، گردش و هواخوری نمایند.
- محکومین سیاسی ملزم به کار کردن نمی‌باشند.
- مکاتبه و ملاقات آنان بیش از سایر محکومان است. مقامات صلاحیت‌دار کسانی را که حق ملاقات دارند، تعیین می‌کنند و مکاتبه محکومین سیاسی طبق مقررات زندان انجام می‌گیرند.
- محکومین سیاسی که در مورد آنان روش مخصوصی اجرا می‌شود، می‌توانند از کتاب‌های کتابخانه زندان برای مطالعه استفاده نمایند.

این در حالی است که زندانیان عادی به‌هیچ‌وجه از این امتیازات بهره‌ای ندارند، بلکه تنها زندانیان سیاسی از آن‌ها بهره‌مند می‌شوند (زراعت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰).

عدم تشدید مجازات در صورت تکرار جرم

تکرار جرم یکی از عواملی است که باعث تشدید مجازات محکومین می‌شود، ولی در اکثر کشورهایی که جرم سیاسی را مشمول رژیم ارفاقی می‌دانند، تکرار جرم سیاسی را باعث مشدد شدن کیفر نمی‌دانند و این مسئله شاید بدان علت باشد که مجرم سیاسی اعتقاد به مجرمانه بودن عمل خویش ندارد تا اعمال مجازات شدید باعث جلوگیری وی از ارتکاب جرم در آینده باشد و این با مجرمان عادی متفاوت است؛ با آنکه اعتقاد به مجرمانه بودن عمل خود دارند، مجدداً آن را مرتکب می‌شوند. در نتیجه مجرمان سیاسی مستحق تشدید مجازات به دلیل تکرار جرم نخواهند شد (پیوندی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰-۱۷۱).

۲-۴. اشتراک در هدف مجازات

در حقوق موضوعه هدف از مجازات‌های مقرر شده برای جرایمی که علیه دولت و نظام سیاسی حاکم، ارتکاب می‌یابد (جرائم سیاسی)، حمایت از قانون اساسی، حاکمیت دولت، حفظ نظم و امنیت جامعه و جلوگیری از هرج و مرج است تا در سایه حاکمیت قانون و امنیت همه‌جانبه، مردم بتواند مسیر زندگی خود را بی‌پیمایند و حرکت روبه‌رشد و تکامل جامعه متوقف نشود.

در فقه (حقوق اسلامی) نیز بر همین مسئله تأکید شده است که برای حفظ حاکمیت اسلام و اجرای قوانین الهی و پاسداری از نظم و امنیت جامعه باید با باغیان برخورد نمود تا این‌که دست از شورش و اقدامات تخریب‌گرانه برداشته و به اطاعت قانون و حاکم اسلامی درآیند (پیوندی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴).

آیه نهم از سوره حجرات تنها دلیل قرآنی در باب جهاد با شورشیان علیه حکومت اسلامی است که به همین نکته اشاره دارد: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات، آیه ۹)

هرگاه دو گروه از مؤمنان به نزاع و جنگ پرداختند در میان آن‌ها صلح برقرار نمایید و اگر یکی از آن‌ها بر دیگری تجاوز کند با طائفه ظالم پیکار کنید تا به فرمان خدا باز گردد.

چنانکه در آیه شریفه ملاحظه می‌شود که دستور جنگ و کشتار باغیان تا زمانی ادامه خواهد یافت که آنان دست از «بغی» و تعدی برداشته و به فرمان الهی و تبعیت از قانون او در آیند، به تعبیر دیگر از آنجای که هدف اصلی اسلام تأمین صلح و امنیت و اجرای قوانین حیات بخش اسلام است، کشتن باغیان و مجازات آنان تا زمان تحقق این هدف ادامه می‌یابد و به محض این که دست از این عمل برداشتنند و به اطاعت امام و حکومت اسلامی گردن نهانند دولت نمی‌تواند آنان را مورد تعقیب و مجازات قرار دهند.

بنابراین، می‌توان گفت که یکی از موارد اشتراک و تشابه «بغی» و جرم سیاسی انگیزه و هدفی است که حکومت‌ها از مجازات این مجرمان تعقیب می‌کند. به تعبیر دیگر از آنجا که یکی از مهم‌ترین وظایف دولت حفظ نظم و تأمین امنیت جامعه است، ناگزیر برای رسیدن به این هدف، قوانین کشورها برای مجرمان سیاسی مجازاتی را در نظر گرفته است، هدف اسلام نیز از مجازات باغیان حفظ نظم و امنیت جامعه اسلامی و اجرای قوانین الهی است، پس از این لحاظ، بغی و جرم سیاسی با یکدیگر تفاوتی ندارد.

۳. تفاوت‌های بغی و جرم سیاسی

بغی و جرم سیاسی علی‌رغم احکام درهم تنیده‌ای که دارد، تفاوت‌هایی نسبت به هم دارد که این دو مفهوم را از هم متمایز می‌کند.

۱-۳. تفاوت به لحاظ نوع نظام سیاسی حاکم

یکی از شرایط مورد اتفاق اجمالی فقهای شیعه و سنی برای تحقق جرم بغی، این است که نظام سیاسی حاکم - که مورد تجاوز مجرمان قرار می‌گیرد - باید حکومت اسلامی باشد، هرچند در جزئیات این شرط میان فقهای شیعه و سنی بلکه حتی میان فقهای هر یک از این دو مذهب نیز اختلاف نظر وجود دارد، اما اصل ضرورت این شرط یکی از جمله مسائل مورد اتفاق میان همه فقها و اندیشمندان اسلامی است (محمدی جورکویه، ۱۳۸۳).

اختلاف اصلی میان فقهای شیعه و سنی پاسخ به این سؤال است که آیا در تعالیم اسلامی و نصوص دینی درباره شکل نظام سیاسی مسلمانان و ویژگی‌های حاکم جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر اسلام^(ص) اظهار نظری شده است، یا اینکه اسلام در این باب سکوت کرده و امر ولایت سیاسی و کیفیت آن را به خود امت و اجتهاد آنان واگذار نموده است؟ این مسئله در کلام اسلامی تحت عنوان «مسئله امامت»، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، از مهم‌ترین مباحث کلامی جهان اسلام در طول تاریخ بوده و محور اصلی نزاع دو مذهب شیعه و سنی را تشکیل می‌دهد.

علی‌رغم اختلاف در مشروعیت نظام سیاسی، اسلامیت نظام سیاسی حاکم مورد اتفاق فقهای شیعه و سنی است. بنابراین، یکی از شرایط تحقق جرم «بغی» این است که نظام سیاسی حاکم که مورد حمله و تهاجم شورشیان قرار می‌گیرد باید حکومت اسلامی باشد، درحالی‌که نوع نظام سیاسی حاکم، از نظر اسلامی و غیر اسلامی بودن آن، در تحقق جرم سیاسی هیچ‌گونه دخالتی ندارد.

بنابراین یکی از اصلی‌ترین تفاوت‌های «بغی» و جرم سیاسی، نوع حکومت و نظام سیاسی است که مورد تجاوز شورشیان قرار می‌گیرد، به این معنی که جرم بغی تنها در صورتی تحقق می‌یابد که حکومت مورد تهدید، حکومت اسلامی باشد، اما در جرم سیاسی از این جهت تفاوت نیست که اگر حکومتی بر اساس معیارهای بین‌المللی و قوانین داخلی کشور خود، قدرت را به دست گرفته باشد، مخالفین آن در زمره مجرمان سیاسی قرار می‌گیرند اعم از این‌که به معتقدات و احکام اسلامی پایبند باشد، یا چنین التزامی را نداشته باشد.

۲-۳. تفاوت به لحاظ تعداد و میزان قدرت

در جرایم سیاسی تعداد افراد مرتکب جرم و یا میزان قدرت و توانایی مجرمان، (در جرائم سیاسی حزبی و گروهی) نقشی نداشته و بلکه با اقدام فردی نیز ارتکاب جرم سیاسی ممکن است، بنابراین یک نفر ضعیف و به‌تنهایی نیز می‌تواند مرتکب جرم سیاسی شود و به‌عنوان مجرم سیاسی مورد تعقیب و مجازات قرار گیرد، اما در حقوق اسلامی (بر اساس نظریه اکثر فقهای امامیه) تحقق جرم «بغی» مشروط بر این

است که اولاً: تعداد مجرمان زیاد باشد. و ثانیاً از قدرت و توانایی سیاسی و نظامی لازم، برخوردار باشند. به عنوان نمونه: شیخ طوسی در بیان لزوم این شرط می گوید: کشتن اهل بغی و اجرای احکام آن‌ها منوط به فراهم بودن سه شرط است: یکی از آن شرایط این است که آنان دارای توانایی و قدرتی باشد که بتوانند از تشکیلات، گروه و اهدافشان دفاع نمایند، به قسمی که متفرق نمودن آنان جز از طریق تهیه نیروی نظامی و کشتن آنان ممکن نباشد، اما اگر گروهشان اندک و ضرری که احیاناً از سوی آنان متوجه حکومت اسلامی است، ضعیف و ناچیز باشد در این صورت آنان اهل بغی نخواهد بود (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۶۴؛ حلی، السرائر، ج ۲، ص ۱۵).^۱

صاحب ریاض نیز در اجرای احکام اهل بغی شرط مزبور را لازم می داند: «ایشان می فرماید از اطلاق عبارات مصنف (محقق حلی) در «المختصر النافع» چنین استفاده می شود که در تحقق جرم بغی و جنگیدن با شورشیان تفاوتی نیست در اینکه تعدادشان زیاد باشد یا کم، حتی اگر یک نفر هم باشد مثل ابن ملجم حکم باغی بر او اجرا می گردد، چنانکه علامه در کتاب منتهی و تذکره به طور صریح این نظریه را برگزیده است و نیز شهید ثانی در «مسالك» نظریه ایشان را نقل نموده و خود نیز آن را پسندیده است و در کتاب روضه صریحاً آن را انتخاب می کند، اما ادعای آنان مبنی بر عدم تفاوت بین تعداد کم و زیاد، قابل مناقشه است؛ چون ادله این باب اعم از کتاب و سنت مختص به افراد کثیر هست.» (طباطبایی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۶).^۲

از دیگر طرفداران این شرط می توان کاشف الغطا (کشف الغطا، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۴) و برخی از فقیهان معاصر را نام برد (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۱۱۶؛ آصفی، ۱۴۲۱، ص ۱۳۷).

۳-۳. تفاوت به لحاظ لزوم آگاه سازی مجرمان قبل از برخورد با آن‌ها

در قوانین کیفری کشورها بحثی از ضرورت گفت و گو و مذاکره با متمرّدین و مجرمان

۱- «ولا يجب قتال اهل البغی، ولا تتعلق بهم احکامهم، الا بثلاث شروط: احدها أن يكونوا في منعة لا يمكن تفريق جمعهم، الا باتفاق و تجهيز جيوش و قتال، فاما إن كانوا طائفة قليلة و كيدوا كيداً ضعيف فليسوا باهل البغی.»

۲- «واطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في الخارج بين القليل والكثير، حتى الواحد كابن ملجم (لعنه الله) و به صرح في المنتهى و التذكرة كما في المسالك و استحسنة، و صرح به ايضاً في الروضة، وفيه مناقشة، لاختصاص الادلة كتاباً و سنة بالكثر.»

سیاسی به میان نیامده، درحالی‌که حقوق اسلامی حاکم و رهبر جامعه اسلامی را موظف و ملزم می‌داند که برای اصلاح شورشیان و حل شبهه آن‌ها اقدام نماید؛ زیرا اصل اولی در اسلام صلح و احسان است و جنگ و قتال به‌عنوان آخرین گزینه، در مواردی و با شرایط خاص تجویز گردیده است: «اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا وإنّ الله علی نصرهم لقدير.» (حج، آیه ۳۹).

با توجه به این اصل اساسی و دلایل که در جای خود بیان شده است، اکثر فقهای امامیه وجوب جهاد و مجازات اهل بغی را منوط به ارشاد و دعوت آن‌ها در مسیر هدایت و پیروی از امام و حاکم اسلامی دانسته‌اند، به این معنا که جهاد علیه باغیان در صورتی واجب می‌گردد که آنان را از واقعیت‌های دینی و دستورات الهی آگاه نمایند و از ایجاد موانع برای عزت و اقتدار حکومت اسلامی خصوصاً اقدامات تخریب‌گرانه انذار نمایند تا اگر از روی جهل و نادانی در چنین مسیر اشتباه قرار گرفته باشند از آن رهایی پیدا نموده و بدون جنگ و خونریزی به اطاعت امام برگردند و اگر عوامل و انگیزه‌های دیگری آنان را برای برهم زدن امنیت جامعه و حکومت اسلامی، واداشته است نیز حجت بر آنان تمام گردد.

شیخ طوسی در مورد اعتبار این شرط می‌گوید: «هرگاه که جرم بغی ثابت شد و باغیان در برابر حکومت اسلامی قرار گرفتند، جنگیدن با آنان و کشتن‌شان جایز نیست، مگر اینکه امام کسی را برای مناظره با آن‌ها بفرستد تا آن چیزی که سبب خصومت و دشمنی آنان قرار گرفته است برایشان تبیین کند و اگر حقی داشته باشند اعطا نماید و اگر گرفتار شبهه و تردیدی شده باشند، به حل آن پردازد، وقتی این مسائل برای آن‌ها روشن شد اگر به متابعت امام برگشتند قضیه تمام و مطلوب همان است، اگر برنگشتند و به مخالفتشان اصرار نمودند، می‌توان آنان را کشت.» (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۶۵).^۱

از فرمایش صاحب جواهر چنین استفاده می‌شود که شرط مزبور مورد اتفاق فقها است: «ظاهر این است که میان فقها، نسبت به لزوم و ضروری دانستن ارشاد اهل

۱- «فکل موضع حکم بانهم بغاة، لم یحل قتالهم حتی یبعث الامام من یناظرهم، و یدکر لهم ما ینقمون منه، فان کان حقا بذله و ان کان شبهة حلها فاذا عرفهم ذالک فان رجعوا فذاک و ان لم يرجعوا الیه قاتلهم.»

بغی، پیش از جنگ و اقدام به قتل آنان، اختلاف و اشکالی وجود ندارد و لازم است آنچه سبب زوال شبهه از آنان می‌شود، برایشان تبیین و بازگو گردد، همان‌طوری که امیرالمؤمنین^(ع) در جنگ‌هایش با گروه‌های مخالف چنین می‌کرد. آن حضرت پیش از آغاز جنگ یا خود شخصاً و یا به واسطه نمایندگان و مأمورین و نامه‌هایش برای ارشاد و دعوت آنان، به مسیر هدایت تلاش می‌ورزید. حتی امام به این مقدار نیز اکتفا نمی‌کرد و در صورتی که مسئله به جنگ منتهی می‌شد، جنگ را با آن‌ها شروع نمی‌کرد تا اینکه جنگ از طرف آنان آغاز می‌گردید، پس از آن به دفاع می‌پرداخت.» (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۳۳۴)^۱

نتیجه‌گیری

باتوجه به مطالب پیش‌گفته می‌توان گفت که نسبت میان بغی و جرم سیاسی، عام و خاص مطلق است. به این معنا که جرم سیاسی نسبت به واژه «بغی» دارای مفهوم وسیع و معنی گسترده‌ای است، یعنی جرم سیاسی همان‌گونه که مصادیق «بغی» را شامل می‌شود افراد دیگری را که از تحت پوشش مفهوم بغی خارج است، نیز در برمی‌گیرد، بنابراین، موارد اشتراک بغی و جرم سیاسی عبارت‌اند از:

۱. اشتراک در موضوع. به این معنا که همان‌گونه که در «جرم بغی» حکومت و نظام اسلامی موضوع جرم قرار می‌گیرد و آسیب آن مستقیماً رهبری مسلمانان و حاکمیت اسلامی را تهدید می‌کند، در جرم سیاسی نیز دشمنی مجرمان با نظام سیاسی حاکم است.

۲. اشتراک در انگیزه و هدف. اکثر فقهای امامیه با استناد به روایات و منابع دینی، برای تحقق عنوان «بغی»، انگیزه سیاسی - اعتقادی و هدف اصلاح‌طلبی شورشیان را شرط می‌دانند. در مورد جرم سیاسی نیز داشتن انگیزه سیاسی و اصلاح یا تغییر نظام سیاسی حاکم، به‌منظور بهبودی امور کشور، مورد تأکید حقوق‌دانان قرار گرفته است.

۳. اشتراک در برخورداری از جهات مخففه مجازات. به این بیان که باغیان از نظر قوانین

۱ - «الظاهر عدم الخلاف بل و الاشكال فی اعتبار إرشادهم قبل القتل و ذکر ما یزیح عنهم الشبهة، كما فعله امیرالمؤمنین علیه السلام فی حربهم بنفسه و برسله... و لم یکتف بذلک حتی بدأوه بالحرب ففعل بهم ما فعل.»

و مقررات اسلامی، نسبت به کفار حربی از امتیازاتی برخوردارند و از ارفاق که نسبت به آنان اعمال می‌شود دشمنان خارجی دولت اسلامی، از آن‌ها بی‌بهره‌اند. برخورد با مجرمان سیاسی نیز در مراحل مختلف (اعم از تحقیقات، دادرسی و محکومیت) متفاوت از مجرمان عادی است و از رژیم ارفاقی که برای آنان در نظر گرفته شده است مجرمان عادی بهره‌ای ندارند.

۴. اشتراک در هدف مجازات. به این معنی که هم در حقوق موضوعه و هم در فقه اسلامی هدف از مجازات باغیان و مجرمین سیاسی، حمایت از قانون اساسی، حاکمیت دولت، حفظ نظم و امنیت جامعه و جلوگیری از هرج و مرج است.

به رغم موجودیت اشتراکات میان بغی و جرم سیاسی، تفاوت‌هایی نیز بین آن دو وجود دارد:

۱. از نظر نوع نظام سیاسی حاکم. به این معنی که ملاک تحقق جرم بغی، اسلامیت حکومت و نظام سیاسی است؛ اما در تحقق جرم سیاسی، اسلامیت شرط نیست، بلکه مطلق مخالفت با نظام سیاسی موجب تحقق جرم سیاسی می‌گردد

۲. از نظر تعداد و میزان قدرت مجرمان. در مجازات باغیان شرط است که شورش گروهی و از سر قدرت و شوکت باشد درحالی‌که در تحقق جرم سیاسی جمعی بودن تأثیری نداشته و یک فرد نیز می‌تواند به‌عنوان مجرم سیاسی تحت پیگرد قرار بگیرد.

۳. به لحاظ آگاه‌سازی پیش از برخورد با مجرمان. در برخورد با باغیان شرط است که نظام اسلامی قبل از هرگونه برخورد نظامی و سخت می‌باید با باغیان به گفتگو بپردازد تا احیاناً شبهه‌ای که سبب خروج آن‌ها شده‌اند برطرف شود. علی‌رغم آگاه‌سازی و تلاش برای سازش، هم چنان باغیان به قیام مسلحانه ادامه دهند، حکومت می‌تواند برخورد سخت نماید؛ اما قوانین موضوعه، دولت‌ها و نظام‌های سیاسی حاکم را به رعایت این‌گونه مسائل ملزم نمی‌دانند.

به بیان دیگر، قوانین موضوعه، هرچند برای مجرمان سیاسی به دلیل داشتن انگیزه و اهداف اصلاح طلبانه، یکسری ارفاق‌ها و امتیازاتی را نسبت به مجرمان عادی قائل

می‌باشند، اما درعین حال به مسئله مذاکره و گفتگو با مجرمان سیاسی و تعلیق مجازات آنان به عدم توافق از این طریق، اشاره نشده است و این یکی دیگر از تفاوت‌های «بغی» و جرم سیاسی است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، (۱۴۱۰)، السرائر، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم.

۲. اردبیلی، محمدعلی، (۱۳۸۵)، حقوق جزای عمومی، تهران: نشر میزان، چاپ نهم.

۳. اسماعیل بن حماد جوهری، (۱۳۶۴)، الصحاح، انتشارات امیری، بی جا، چاپ اول.

۴. آصفی، محمد مهدی، (۱۴۲۱)، الجهاد، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۵. پیوندی، غلامرضا، (۱۳۸۲)، جرم سیاسی، تهران: سازمان انتشارات پژوهگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ اول.

۶. جفری ایان رأس، (بی تا) تحولات جرم سیاسی، ترجمه حسین غلامی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم.

۷. جمال الدین محمد بن مکرم، ابن منظور، (۱۴۰۵)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، چاپ اول.

۸. روحانی، سید محمدصادق، (۱۴۱۳) فقه الصادق، قم: مؤسسة دار الکتاب، چاپ سوم.

۹. زراعت، عباس، (۱۳۷۷)، جرم سیاسی، تهران: انتشارات فتنوس، چاپ اول.

۱۰. زینلی، محمدرضا، (۱۳۷۸)، جرم سیاسی و حقوق جزای اسلامی، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.

۱۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، المبسوط، (با تصحیح و تعلیق محمد باقر بهبودی)، مکتبة المرتضویة، بی جا.
۱۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰)، النهایة، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
۱۳. طباطبایی، سید علی، (۱۴۱۹)، ریاض المسائل، مشهد: مؤسسة آل البيت، چاپ اول.
۱۴. عبد النبى قیّم، (۱۳۸۵)، فرهنگ معاصر عربی- فارسی، تهران: مؤسسه فرهنگ معاصر، چاپ پنجم.
۱۵. علامه حلی، (۱۴۲۰)، تحریر الاحکام قم: مؤسسه الامام الصادق، چاپ اول.
۱۶. علامه حلی، (۱۴۱۹)، تذکرة الفقهاء قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، (بی تا)، منتهی المطلب، چاپ قدیم.
۱۸. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، (۱۴۳۰)، کشف الغطاء، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۹. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، (بی تا)، کشف الغطاء، چاپ سنگی.
۲۰. محمد بن حسن طوسی، الخلاف، (۱۴۱۶)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۲۱. محمد جعفر جعفری لنگرودی، (۱۳۷۸)، ترمینولوژی حقوق، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ دهم.
۲۲. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۹)، شرائع الاسلام، (با شرح و تعلیق سید عبد الزهراء حسینی)، بیروت: دارالزهراء، چاپ اول.
۲۳. محمدی جورکویه، علی، (۱۳۸۳)، مطالعاتی تطبیقی جرم سیاسی، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، چاپ اول.
۲۴. مدنی، جلال الدین، (۱۳۶۹)، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.

۲۵. مرعشی، سید محمدحسن، (۱۳۸۶)، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، تهران: نشر میزان، چاپ دوم.
۲۶. نجفی، محمدحسن، (۱۳۷۴)، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
۲۷. هاشمی، سید محمد، (۱۳۷۱)، تحلیل جرائم سیاسی و مطبوعاتی، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۱۰.

نقش حوزه‌های علمیه در سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی

مهدی طاهری^۱

چکیده

مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش تحقیق تحلیلی - توصیفی و باهدف تبیین کارکرد حوزه‌های علمیه و سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی به رشته تحریر درآمده است. در پاسخ به این سؤال که حوزه‌های علمیه به‌عنوان مراکز علمی، دینی و آموزشی چه نقشی در ایجاد و تداوم سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی دارند، می‌توان گفت حوزه‌های علمیه در کنار اینکه اهداف علمی، دینی و آموزشی را دنبال می‌کنند، با تقویت رویکرد تقریبی و تأکید بر مطالعات تطبیقی می‌توانند نقش مهمی در تحقق و تداوم سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی داشته باشند. همچنان حوزه‌های علمیه کارکردهای مهم اجتماعی نیز دارند. این کارکردها را می‌توان در نقش انسجام بخشی اجتماعی، بسترسازی فرهنگی سبک همزیستی مسالمت‌آمیز و مبارزه با عوامل اختلاف و ستیزه‌جویی اجتماعی دسته‌بندی نمود. پس از بررسی جایگاه و کارکردهای حوزه‌های علمیه در حوزه زندگی اجتماعی مسلمانان، نویسنده به این نتیجه دست‌یافته است که عملکرد درست حوزه‌های علمیه در بخش‌های یادشده، می‌تواند منجر به از بین رفتن زمینه‌های ستیزه‌جویی، خشونت‌گرایی و اختلاف میان پیروان مذاهب اسلامی گردد.

واژگان کلیدی: حوزه علمیه، کارکرد اجتماعی، هنجارهای مذهبی، همزیستی مسالمت‌آمیز و مذاهب اسلامی.

مقدمه

حوزه‌های علمیه مهم‌ترین مراکز نشر مبانی دینی، اعتقادی، فکری و اجتماعی میان مسلمانان است. حوزه علمیه نهادی است آموزشی، تربیتی، پژوهشی و تبلیغی که هدف و کارکرد عمده آن استقرار آموزه‌های دینی، تبیین مبانی اعتقادی و فکری و تداوم راه و روش رسالت پیامبر اسلام و ائمه است. ماهیت و کارکرد اجتماعی این نهاد دیرپای جامعه اسلامی، جهت‌دهی و هدایت افکار عمومی جامعه به سمت تعالی و پیشرفت اجتماعی و فردی است (مؤمنی و توکلی، ۱۳۹۷: ۱۰). در طول تاریخ، مهم‌ترین تحولات اجتماعی، اعتقادی و فکری از همین مراکز آغاز شده‌اند. به گونه‌ای که امروزه حوزه‌ها و مدارس دینی به یک نهاد مستحکم و مؤثر در تحولات اجتماعی جوامع اسلامی مبدل شده‌اند. نقش و جایگاه حوزه‌های علمیه در تحولات اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی را می‌توان از ابعاد مختلف مورد بررسی قرار داد.

گاهی حوزه‌های علمیه به عنوان مراکز دینی با اهداف از قبل تعیین شده مورد مطالعه قرار می‌گیرند، گاهی نیز به ابعاد تاریخی و تبارشناسی تحولات حوزه‌های علمیه پرداخته می‌شود و گاهی نیز می‌توان از زاویه کارکردی به نقش و جایگاه این مراکز پرداخت. کارکرد به مفهوم مجموعه فعالیت‌هایی است که در جهت برآوردن یک یا چند نیاز نظام اجتماعی به کار می‌رود. بر اساس نظریه فونکسیونالیستی، همه پدیده‌های اجتماعی برای پاسخ‌گویی به نیازهای یک جامعه شکل گرفته، بقا و تداوم آن مشروط به کارایی و رفع نیازهای اجتماعی است. از همین رو، نهادها و سازمان‌های اجتماعی با از دست دادن کارکرد اجتماعی خود، از بین می‌روند و جای خود را به نهادها و سازمان‌های دیگر واگذار می‌کنند (میرزا پوری و اسماعیلی کریزی، ۱۳۹۳: ۶۷).

بنابراین، از باب مقدمه باید گفت که نفس تداوم و وجود حوزه‌های علمیه به عنوان مراکز علمی، فرهنگی و اعتقادی ثابت‌کننده آن است که این نهاد به لحاظ اجتماعی کارکرد داشته است؛ زیرا هیچ نهاد اجتماعی بدون کارکرد نمی‌تواند بقا و تداوم داشته باشد. نگاه کارکردگرایانه به فعالیت‌های حوزه‌های علمیه به این معنا است

که این مراکز چگونه توانسته به عنوان یک نهاد اجتماعی تداوم پیدا کند و بر سایر نهادها و سازمان‌های فکری و اجتماعی جامعه اثرگذار باشند. به عبارت دیگر، «تبیین کارکردی، یعنی تعیین اینکه آیا میان واقعیت مورد بررسی و نیازهای عمومی ارگانیزم اجتماعی انطباقی وجود دارد و این تطبیق چه چیزی را شامل می‌شود» (میرزا پوری و اسماعیلی کریزی، ۱۳۹۳: ۶۷). لذا بر اساس تحلیل کارکردی است که نقش نهادها آشکار می‌شود و نشان داده می‌شود که یک پدیده اجتماعی مورد بررسی چه تأثیراتی بر عملکرد کلی نظام یا اجزای سازنده آن می‌گذارد (کوزر، ۱۳۸۲: ۲۰۲-۲۰۳).

فعالیت‌ها و برنامه‌های حوزه‌های علمیه در دو سطح می‌تواند اثرگذاری و کارکرد اجتماعی داشته باشد. نخست کارکرد این مراکز در خصوص گروه‌ها و افرادی است که مستقیماً و یا با واسطه نزدیک با این مراکز در ارتباط هستند؛ مثل اساتید، طلاب و خانواده‌های آنان. دومین سطح که حوزه وسیع‌تری را شامل می‌شود، سایر نهادها و کل جامعه است؛ مثل نهاد خانواده، روابط میان اقوام، گروه‌ها و مذاهب اسلامی. نهاد حوزه به مثابه یک نهاد اجتماعی وابسته به دین، نقش مهمی در تأمین سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی دارد؛ زیرا «دین بر اساس مجموعه‌ای از باورها، آموزه‌ها، نمادها، هنجارها و سازمان‌ها، وابستگی و تعاملات نیرومندی با هریک از وجوه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی ایجاد می‌نماید. محتوای آموزشی، ابزار و نهادهای ناقل مفاهیم مذهبی، متولی احقاق اهداف دینی در جامعه هستند» (میرزا پوری و اسماعیلی کریزی، ۱۳۹۳: ۶۶). به همین دلیل همان‌گونه که دین و مذهب به عنوان یک شاخص فرهنگی باعث همبستگی اجتماعی می‌گردد، نهادها و سازمان‌های وابسته به آن نیز چنین نقشی را در ساختار جامعه بازی می‌کنند. بنابراین، حوزه‌های علمیه همانند هر نهاد اجتماعی دیگری کارکردهای اجتماعی مشخصی دارند که می‌تواند موضوع تحقیق قرار بگیرند. از همین رو در تحقیق حاضر تلاش می‌کنیم تا با استفاده از روش تحلیلی- توصیفی به بررسی کارکردهای حوزه‌های علمیه در خصوص سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی پرداخته شود و به این سؤال پاسخ ارائه دهیم که حوزه‌های علمیه از چه

طریقی می‌توانند باعث شکل‌گیری و تداوم سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی شوند؟

به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت و تأثیرگذاری حوزه‌های علمیه بر ساختارهای فرهنگی و اجتماعی جوامع اسلامی، در خصوص شکل‌گیری و تداوم سبک همزیستی مسالمت‌آمیز نقش مثبت داشته باشد. لذا بر اساس این فرضیه بنا داریم در این تحقیق ابتدا به پیشینه و تاریخچه پیدایش حوزه‌های علمیه و سپس در خصوص رویکرد تقریبی و تطبیقی حوزه‌های علمیه و بعداً در مورد کارکردهای اجتماعی آن‌ها در زمینه‌ی همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی بحث نماییم.

۱. پیشینه پیدایش حوزه‌های علمیه شیعیان

امروزه حوزه‌های علمیه به‌عنوان مهم‌ترین مراکز علمی، آموزشی و تربیتی در میان شیعیان به شمار می‌روند. در خصوص آغاز پیدایش این اصطلاح دیدگاه‌های مختلفی قابل بررسی است. برخی به این باورند که اصطلاح حوزه علمیه طی چند قرن اخیر ایجا شده و اولین بار نیز توسط آیت‌الله عبدالکریم حائری، مؤسس حوزه علمیه قم، تأسیس گردیده است. برخی دیگر با توجه به مشترکات کارکردی و مفهومی که بین اصطلاح جدید حوزه علمیه با مراکز آموزش دینی شیعیان در گذشته وجود دارد، به این باورند که حوزه علمیه هرچند در گذشته به این نام یاد نمی‌شده، اما درواقع سابقه و پیشینه طولانی دارد. شریف رازی به این باور است که حوزه‌های علمیه اولین بار در قرن دوم هجری، توسط شیعیان اشعری و مهاجر در قم بنیان‌گذاری شده است (دانشیار، ۱۳۹۱: ۸۲).

تطور و تحول مراکز دینی شیعی از زمان صفوی‌ها آغاز می‌گردد. در این دوره مذهب شیعه در ایران رسمیت یافته و زمینه برای مراجع شیعی فراهم می‌گردد که این امر منجر به تحول حوزه‌های علمیه و تغییر رویکرد روحانیون شیعه می‌گردد (زهیری، ۱۳۹۶: ۱۰۷).

اما اصطلاح حوزه علمیه با این ترکیب در زمان قاجار و دوره مشروطه در ایران

رواج یافته و بر سر زبان‌ها افتاده است. حتی مرکزی را که آیت‌الله حائری یزدی در قم تأسیس و سازمان‌دهی کرد، در ابتدا به نام «حوزه علمیه» شهرت نداشته است، بلکه یک دهه بعد این اصطلاح رواج یافته است؛ زیرا آیت‌الله حائری در نامه‌ای که به یکی از شاگردان خود نوشته، از مرکز تازه تأسیس خود به نام «علمیه» نام برده است (دانشیار، ۱۳۹۱: ۸۸)؛ بنابراین اصطلاح حوزه علمیه تاریخ طولانی ندارد؛ اما جدید بودن اصطلاح دلیل بر بی‌اهمیت بودن و سابقه تاریخی نداشتن این نهاد علمی، آموزشی و تربیتی شیعیان با کارکردهای روشن اجتماعی و علمی نیست. بلکه نمونه‌های این‌گونه مراکز سابقه طولانی تاریخی دارد که توسط بزرگان و دانشمندان شیعی ایجاد شده و هرکدام در برهه خاصی از زمان، منشأ تحولات بزرگ اجتماعی و سیاسی نیز شده‌اند.

امروزه در میان جوامع اسلامی مراکز دینی که از آن‌ها به نام‌های مدرسه یا حوزه علمیه یاد می‌شود، مهم‌ترین مراکز علمی و دینی محسوب می‌گردند. مراکزی که هم در میان اهل سنت و هم در میان شیعیان از احترام و پایگاه اجتماعی قوی برخوردارند. درواقع میان جامعه و حوزه علمیه به این دلیل پیوند نزدیکی وجود دارد که اکثر رهبران سیاسی و اجتماعی فعال در حوزه دینی، فرهنگی و سیاسی در جوامع اسلامی، در همین مراکز آموزش دیده‌اند. بدون تردید آغاز پیدایش این مراکز هرزمانی که باشد، کارکرد و فعالیت‌های اجتماعی این نهادها، در جوامع فعلی اسلامی قابل انکار نیست. محققى در این زمینه می‌نویسد: «حوزه از آغاز شکل‌گیری خود در دنیای قدیم، همواره دارای ساختار بوده که کمابیش به اقدامات آن نظم می‌داده است. این ساختار در سال‌ها و قرن‌های گذشته با توجه به میزان رشد و پیشرفت جوامع در ابعاد گوناگون پاسخگوی نیازهای آن بوده است. در قرون گذشته روابط اجتماعی از پیچیدگی چندانی برخوردار نبود و حوزه‌های علوم دینی هم به‌عنوان جزئی از این روابط و ساختار اجتماعی و در درون آن‌ها عمل می‌کرده است» (اربطیان، ۱۳۸۵: ۱۱ به نقل از زنگنه و حمیدی، ۱۳۹۵: ۷۹).

حوزه‌های علمیه در طول تاریخ یکی از مراکز مهم حل و فصل اختلافات و

مشکلات حقوقی میان مسلمانان بوده است (اعتمادی فرد و صارمی، ۱۳۹۶: ۵۵۲). تماس و ارتباط نزدیک حوزه‌های علمیه با گروه‌های مختلف جامعه نشان‌دهنده اهمیت و پررنگ بودن نقش این نهادها در تحولات اجتماعی و سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان افراد جامعه است. در خصوص اهمیت و جایگاه علمی، سیاسی و اجتماعی حوزه‌های علمیه تحقیقات زیادی صورت گرفته، اما اکثر این تحقیقات با نگاه تاریخی، علمی و سیاسی به این موضوع پرداخته‌اند. لذا کمتر دیده‌شده تا به کارکردهای اجتماعی حوزه‌های علمیه پرداخته‌شده باشد. درحالی‌که بخش مهمی از فعالیت‌های حوزه‌های علمیه را می‌توان از بعد کارکردگرایی اجتماعی مورد تحلیل قرار داد.

۲. رویکرد تقریبی حوزه‌های علمیه و سبک همزیستی مسالمت‌آمیز

یکی از مهم‌ترین عوامل خشونت‌های مذهبی میان مسلمانان، فراهم نبودن زمینه شناخت و معرفتِ باورها و مبانی فکری مذاهب دیگر است. هر گروهی خود را در تبیین و شناخت مبانی اسلام محق می‌داند و در این راستا هرگونه نگاه مخالف را طرد می‌کنند. عامل شکل‌گیری این طرز نگاه میان مسلمانان، عدم توجه مراکز دینی از جمله حوزه‌های علمیه به مبانی مشترک اعتقادی و فقهی است. درحالی‌که لازمه شکل‌گیری سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی آن است که طبق دستور صریح قرآن کریم و سیره عملی پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) بر مشترکان اعتقادی و فکری میان فرق اسلامی تأکید شود.

حوزه‌های علمیه به مثابه پرچم‌داران تبیین و تعلیم آموزه‌های دینی در زمینه‌سازی و فرهنگ‌سازی این طرز تفکر نقش حیاتی دارند. به همین دلیل حوزه‌های علمیه می‌توانند با رویکرد تقریبی امکان درک صحیح مبانی فکری و تأکید بر مشترکات را در جامعه فراهم کنند و به این طریق زمینه را برای تحقق سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی فراهم سازند. تاریخ فعالیت‌ها و کارکردهای حوزه علمیه گواه این است که کارگذاران این سازمان‌ها به عنوان عوامل تحقق اهداف و آرمان‌های

آن‌ها تأثیر زیادی بر تعیین سیاست‌ها و رویکردهای تقریبی آن‌ها دارند. چنانچه آیت‌الله بروجردی در زمانی که رهبری حوزه علمیه قم را در دست داشتند با تأسیس دارالتقریب، رویکرد تقریبی را به‌عنوان یک ضرورت برای جامعه اسلامی دانسته، آن را مورد تأکید قرار دادند (زنگنه و حمیدی، ۱۳۹۵: ۸۲).

مکتب سامرا را می‌توان نماد رویکرد تقریبی دانست. حرکتی که توسط میرزای شیرازی به هدف تقریب مذاهب اسلامی ایجاد گردید و نتایج و پیامدهای مهم اجتماعی در پی داشت. از جمله پیامدهای مکتب تقریبی سامرا که با حضور میرزای شیرازی و انتقال حوزه علمیه از نجف که یک شهر شیعه‌نشین و سالیان متمادی مرکز حوزه علمیه بود به یک شهر سنی‌نشین، این بود که شاگردان و علمای زیادی باروحیه تقریب‌گرا تربیت شدند که باعث به وجود آمدن سبک همزیستی مسالمت‌آمیز و مبتنی بر تعامل و همبستگی اجتماعی میان شیعیان و اهل سنت گردید (دارابی، ۱۳۹۲: ۴۰)؛ بنابراین حوزه‌های علمیه در پرتو رویکرد تقریبی نه تنها زمینه‌های فکری و فرهنگی همزیستی مسالمت‌آمیز میان مسلمانان را فراهم می‌سازند، بلکه زمینه را برای یک تحول اجتماعی عظیم نیز فراهم می‌کنند.

۳. تقویت مطالعات تطبیقی در حوزه‌های علمیه و سبک همزیستی مسالمت‌آمیز

همزیستی مسالمت‌آمیز سبک زندگی است که لازمه آن هم‌پذیری و همگرایی اجتماعی است. این همگرایی زمانی تحقق پیدا می‌کند که گروه‌ها و افراد جامعه نسبت به عقاید و باورهای همدیگر احترام متقابل داشته باشند. درواقع احترام به عقاید دیگران از نشانه‌های متمدن بودن انسان قرن حاضر تلقی می‌گردد. به همین دلیل امروزه تعدد و تکثر الگوهای فکری و اعتقادی به یک حقیقت مسلم تبدیل شده است (اعتمادی فرد و صارمی، ۱۳۹۶: ۵۵۶).

البته باید خاطر نشان کرد این تنوع و تکثر اندیشه‌ها و مکاتب فکری، از لوازم تداوم حیات دینی در دنیای معاصر است؛ زیرا تعارضات و تنوع نگرش‌هاست که انسان را به تلاش و تحقیق در مسائل دینی وامی‌دارد؛ اما گاهی این تنوع و تکثر اعتقادی

باعث به وجود آمدن ستیزه‌جویی‌های اجتماعی می‌گردد. علت این ستیزه‌جویی‌ها را می‌توان در عدم شناخت و معرفت درست پیروان افکار و عقاید مختلف نسبت به پیروان سایر اندیشه‌ها دانست. برای اینکه تنوع فکری و گرایش‌های مختلف افراد، منجر به خشونت‌گرایی و ستیزه‌جویی اجتماعی نگردد، گزینه بهتر از اینکه زمینه‌های شناخت و درک عقاید مخالف برای افراد فراهم شود، وجود ندارد.

تردید وجود ندارد که عامل اکثر خشونت‌های مذهبی میان پیروان مذاهب و فرقه‌های اسلامی عدم شناخت و آگاهی آنان از عقاید و باورهای همدیگر است. این آگاهی زمانی حاصل می‌شود که زمینه مطالعه و تحقیق در مورد عقاید و باورهای پیروان فرق و مذاهب فراهم باشد. در این خصوص نهادهای آموزشی و فرهنگی می‌توانند نقش برجسته‌ای داشته باشند. از همین رو حوزه‌های علمیه به‌عنوان مهم‌ترین نهاد آموزشی که وظیفه تبیین و تبلیغ عقاید، باورها و آموزه‌های مذهبی را به عهده دارند، نقش بارزی دارند. به عبارت دیگر، این حوزه‌های علمیه است که زمینه شناخت و معرفت را در مبلغان و مروجان مذاهب اسلامی فراهم می‌کنند. در صورتی که این نهادها بتوانند زمینه مطالعات تطبیقی فقه و عقاید مذاهب اسلامی را فراهم کنند، مبلغان مذهبی نیز از این رویکرد متأثر خواهند شد.

پژوهشگری در این خصوص می‌نویسد: «با مطالعه تاریخی می‌توان دریافت که فقه تطبیقی از سابقه تاریخی و پیوند یافته با تاریخ مذاهب اسلامی و عصر امامان معصوم^(ع) برخوردار است. مناظره امام صادق^(ع) با ابو حنیفه و اصحاب ائمه نظیر معاذبن مسلم که پرسش‌های دینی مردم را بر اساس مکاتب مختلف فقهی پاسخ می‌داد، امر متداول بود. در حوزه‌های علمیه نیز سابقه آن به قرن پنجم به زمان سید مرتضی علم‌الهدی می‌رسد. او در این زمینه دو کتاب مهم الانتصار والناصیه را تألیف کرده است. شیخ مفید، شیخ طوسی، علامه حلی در این عرصه ضمن تألیف کتاب، پشگام بودند. در بین معاصران بزرگانی نظیر محمد جواد مغنیه، سید محسن حکیم، شرف الدین و در اواخر بزرگانی چون بروجردی، جناتی و سبحانی تلاش کرده‌اند» (خضزلو، ۱۳۹۸: ۱۴۴).

یکی از اندیشمندانی که در حوزه مطالعات تطبیقی میان فقه مذاهب اسلامی و سایر ادیان فعالیت‌های مهمی انجام داده، علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان است. در احوال ایشان نقل شده که: «ما با او [علامه طباطبایی] تجربه‌ای را گذراندیم که احتمالاً در جهان اسلامی یگانه است؛ پژوهش تطبیقی مذاهب جهان به هدایت و ارشاد مرشد و علامه ایرانی، ترجمه‌های انجیل، ترجمه فارسی اوپانیشادها[ی هندوها]، سواتراهای بودایی و...» (شایگان، ۱۳۷۱: ۴۵). بنابراین رویکرد مطالعات تطبیقی در حوزه‌های علمیه می‌تواند تأثیرات مهمی در سبک زندگی اجتماعی افراد داشته باشد. این مطالعات زمینه تقریب مذاهب و احترام به عقاید دیگران را فراهم می‌کند. احترام به عقاید دیگران زمانی تحقق پیدا می‌کند که نسبت به خط قرمزها و مقدسات دیگران شناخت و معرفتی وجود داشته باشد و این شناخت با تقویت رویکرد مطالعات تطبیقی در مراکز علمی و حوزه‌های علمیه تحقق پیدا می‌کند.

۴. کارکردهای اجتماعی حوزه‌های علمیه

حوزه‌های علمیه به‌عنوان یک نهاد علمی و آموزشی کارکردهای متعددی می‌توانند داشته باشند. از بعد علمی، آموزشی، مدیریتی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی می‌توان کارکردهای برای حوزه علمیه برشمرد. «نقش‌ها و کارکردهای اجتماعی و سیاسی حوزه علمیه و در رأس آن مرجعیت شیعه، پیشینه‌ای در دو سده اخیر دارد. با این حال بن‌مایه مرجعیت و عالمان دینی به‌عنوان تبیین و ترویج‌کننده آموزه‌های مذهب و احکام شرعی پیشینه‌ای بسیار دور دارد، بنابراین وجه دینی مرجعیت بر وجوه اجتماعی و سیاسی آن مقدم است» (زهیری، ۱۳۹۶: ۱۰۹).

درواقع، «حوزه‌های علمیه در عصر غیبت از لحاظ دینی موقعیت ویژه دارند و علمای اسلام به‌عنوان حجت‌های الهی وظیفه دارند بر اساس دستورهای دین اسلام، مردم و جامعه را از جهات مختلف روحی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی هدایت کنند» (صلواتیان، مردانی و سعادت، ۱۳۹۸: ۱۱۳). رهبر انقلاب اسلامی ایران در خصوص کارکردهای حوزه علمیه می‌گوید: «ما وقتی به تصویر

دنیای اسلامی کشورمان نگاه می‌کنیم، پنج کار اصلی را می‌بینیم که باید انجام آن را از حوزه توقع داشته باشیم. از آن پنج کار، سه کار است که خود حوزه برای بقای خودش، تقریباً به آن‌ها احتیاج دارد و دو کار دیگر بیرون حوزه بدان احتیاج دارند». مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی حوزه‌های علمیه را می‌توان در تربیت رهبران اجتماعی، مبارزه فکری با عوامل اختلاف و آموزش هنجارهای فرهنگی و اجتماعی خلاصه نمود (رهبری، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

بررسی کارکردی حوزه‌های علمیه نشان می‌دهد که این نهاد علمی، فرهنگی و آموزشی در ابعاد مختلف بر ساختارها، هنجارها و الگوهای سبک زندگی اجتماعی مسلمانان مخصوصاً شیعیان تأثیر زیادی داشته‌اند. حوزه‌های علمیه که بر اساس نیازهای تاریخی شکل گرفته بودند، توانستند حجیت حضور و فعالیت خویش را نیز از نظر شرعی اثبات کنند. ضرورت آموزش روحانیان به سبک خاصی که تاکنون نیز امتداد یافته، انسجام در فعالیت‌های دینی و حرکت‌های علمی یکپارچه، گسترش فعالیت‌های تبلیغی، ارتقای توانایی‌های اجتماعی سبب شد حوزه‌های علمیه شکلی نهادی به خود بگیرند. در برخی بررسی‌ها با توجه به شاخص‌هایی که برای سازمان ذکر شده، تشکیلات روحانیت را به مثابه یک شبه سازمان اجتماعی در نظر گرفته است (اخلاقی، ۱۳۸۴: ۲۳ به نقل از زهیری، ۱۳۹۶: ۱۰۷)؛ بنابراین حوزه‌های علمیه به عنوان یک سازمان و نهاد مؤثر در تحولات اجتماعی از طریق کارکردهای ذیل بر سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان فرقه‌های اسلامی تأثیر می‌گذارند.

۱-۴. نقش حوزه‌های علمیه در تقویت انسجام اجتماعی

سازمان‌ها و نهادهای دینی یکی از مهم‌ترین نهادها در جوامع دینی است. اهمیت و جایگاه این گونه نهادها، به نسبت تفاوت جوامع بشری، متفاوت است. حوزه‌های علمیه در طول تاریخ تحولات خود، به عنوان یکی از مهم‌ترین سازمان‌های اجتماعی نقش برجسته‌ای در جهت‌دهی فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی مسلمانان داشته‌اند (میرزاپوری و اسماعیلی کریزی، ۱۳۹۳: ۶۶).

اولین و مهم‌ترین کارکرد حوزه‌های علمیه به عنوان مراکز آموزش دینی، تربیت و

آموزش افرادی است که در آینده مدیریت و رهبری جریان‌های اجتماعی را به عهده می‌گیرند. به عبارت دیگر: «حوزه‌های علمیه مرکز رشد و تربیت و سازندگی افراد است» (مدرسی، ۱۳۷۴: ۹۷). به همین دلیل «ماهیت و ساختار حوزه‌های علمیه که از دیرباز محل زندگی، تحصیل و تهذیب بسیاری از علما و بزرگان دین بوده، باعث شده است تا بسیاری از افراد محیط معنوی آن را زمینه رشد و تعالی خود تلقی کنند» (شریعتی و فروغی، ۱۳۹۲: ۵۸). آن گونه که در سخنرانی رهبر انقلاب اسلامی ایران آمده، یکی از مهم‌ترین کارکردهای حوزه‌های علمیه، تربیت رهبران سیاسی و اجتماعی است: «شما باید رهبران آینده انقلاب و کشور را در حوزه بسازید و بپرورانید و فراهم کنید؛ شخصیت‌هایی که بتوانند رئیس‌جمهور و وزیر و نماینده و نظریه‌پرداز سیاسی باشند» (رهبری، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

حوزه‌های علمیه با تربیت رهبران سیاسی و اجتماعی متعهد و باورمند به ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی می‌توانند، قالب و ساختار اجتماعی جامعه اسلامی را تغییر دهند و متحول سازند. «حوزه علمیه باید کارخانه سازندگی انسان، سازندگی فکر، سازندگی کتاب، سازندگی مطلب، سازندگی مبلغ، سازندگی مدرس، سازندگی محقق، سازندگی سیاستمدار و سازندگی رهبر باشد» (رهبری، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰). به عبارت دیگر حوزه‌های علمیه مکانی برای تربیت رهبران آینده جامعه اسلامی است. رهبرانی که آماده خدمت بدون منت باشند و مبتنی بر اصول اسلامی با انحرافات اجتماعی مبارزه نموده، زمینه فعالیت گروه‌های افراطی، خشونت‌گرا و سستیزه‌جو را در جوامع اسلامی از بین برده یا محدود نمایند و به جای آن بذریع محبت، همزیستی، همگرایی و همبستگی اجتماعی را بکارند. تربیت و آموزش رهبران آینده، درواقع یکی از کارکردهای برون‌ذاتی حوزه‌های علمیه محسوب می‌گردد. در حقیقت آنچه جایگاه و اهمیت این مراکز دینی را دوچندان می‌سازد، همین کارکرد تربیتی و آموزشی آن است. ایجاد مکتب سامرا و نقش میرزای شیرازی در تقویت رویکرد تقریبی میان شیعیان و اهل سنت، سبب شد تا علما و شاگردان تربیت‌یافته آن نیز رویکرد تقریبی داشته باشند. به گونه مثال می‌توان به علما و مراجع نامدار شیعه از قبیل آخوند هروی، میرزای نائینی،

علامه شرف‌الدین، علامه کاشف الغطا، سید محمدتقی شیرازی، آیت‌الله کاشانی و سید حسن مدرس نام برد (دارابی، ۱۳۹۲: ۴۳).

این موضوع محدود به حوزه‌های علمیه شیعی نیست، بلکه مطلق مراکز آموزشی و دینی در میان تمام مذاهب اسلامی، تنها جایی است که رهبران دینی و اجتماعی را تربیت می‌کنند. الویری حوزه‌های علمیه را اصلی‌ترین نهاد آموزش، تربیت و سازمان‌دهی صاحب‌نظران و مبلغان اسلامی در سطوح مختلف می‌داند که با پیشینه دراز و به‌منزله یک سازمان اجتماعی دارای اهداف، ساختار، سازوکار و نقش کارکرد درونی و اجتماعی خاصی بوده است. وی با بهره‌گیری از نظریه‌های جامعه‌شناختی درباره گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی معتقد است حوزه‌های علمیه ازجمله سازمان‌های غیر دیوان‌سالار و از گروه‌های خودیار اجتماعی‌اند که نقش اجتماعی خود را از نظام‌های معطوف به ارزش الهام می‌گیرند. (الویری، ۱۳۸۳: ۳۶۸ به نقل از زهیری، ۱۳۹۶: ۱۰۷).

امروزه اکثر نویسندگان اتفاق نظر دارند که: «رسالت اصلی حوزه‌ها را می‌توان فرادهی و فراگیری معارف دینی در حیطه‌های مختلف باانگیزه الهی و با جهت‌گیری تربیتی و اخلاقی و انتقال آن به مردم در قالب آموزش، تبلیغ و همراه کسب مهارت‌های جانبی مانند خطابه و مناظره دانست» (زهیری، ۱۳۹۶: ۱۱۰).

با توجه به نقش و جایگاه رهبران دینی و اجتماعی در سبک زندگی اجتماعی جوامع، می‌توان گفت هرگونه تحول و دگرگونی در این حوزه، ریشه در آموزه‌ها و سیاست‌های فرهنگی حوزه‌های علمیه دارد. تربیت رهبرانی که تفکری مبتنی بر آموزه‌های قرآن، روایات و سیره عملی پیامبر و امامان معصوم داشته باشند، انتظاری است که جامعه اسلامی تنها از حوزه‌های علمیه می‌تواند داشته باشد؛ اما این رهبران چه نقشی در سبک زندگی مسلمانان و همزیستی مسالمت‌آمیز می‌توانند داشته باشند؟ این مسئله‌ای است که باید دید مبانی فکری، اعتقادی و دینی مسلمانان چه دستوری در خصوص همزیستی مسالمت‌آمیز دارد.

حوزه علمیه می‌تواند از طریق تربیت رهبران دینی و اجتماعی آزاداندیش، متفکر

و وحدت‌گرا زمینه شکل‌گیری همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان اسلامی را فراهم کنند. بالعکس همین مراکز است که می‌تواند به‌عنوان مراکز پخش نفرت، خشونت و ستیزه‌جویی اجتماعی عمل کنند. فقها و دانشمندانی که تربیت‌یافته حوزه‌های علمیه هستند، بهترین الگوی زندگی همزیستی مسالمت‌آمیزند. نقل شده زمانی که میرزای شیرازی حوزه علمیه شیعه را از شهر شیعه‌نشین نجف به شهر سنی‌نشین سامرا منتقل کرد، عملاً به الگوی سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان شیعیان و اهل سنت تبدیل شد. میرزای شیرازی اقدامات مهمی انجام داد که از آن جمله می‌توان به قضیه قتل فرزندان، میرزا محمد شیرازی، توسط یکی از پیروان اهل سنت اشاره نمود که میرزا هیچ‌گونه اقدامی نکرد و در پاسخ کنسول انگلیس گفت این یک قضیه ساده است که بین دو برادر اتفاق افتاده است. از دیگر اقدامات تقریبی میرزای شیرازی می‌توان به کمک ایشان به ساخت یک مدرسه اهل سنت اشاره نمود (دارابی، ۱۳۹۲: ۴۲-۴۳)؛ بنابراین از کارکردهای مهم حوزه‌های علمیه فراهم‌سازی زمینه‌های فکری، اعتقادی و فرهنگی همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی از طریق تربیت و آموزش رهبران اجتماعی و فرهنگی است.

۲-۴. نقش حوزه‌های علمیه در بسترسازی فرهنگی سبک همزیستی مسالمت‌آمیز

سبک همزیستی مسالمت‌آمیز بدون فراهم‌سازی زمینه‌های فکری، اعتقادی و فرهنگی آن امکان‌پذیر نیست. در جوامع اسلامی مبنا و اساس هر باور و اعتقادی قرآن، روایات و سیره عملی پیامبر و امامان معصوم است؛ اما نحوه آموزش و تبلیغ این مبانی ممکن است با رویکردهای متفاوت صورت بگیرد. به گونه‌ای که گاهی از عین مطالب برداشت‌های متضاد و ناهمگونی صورت می‌گیرد. اینجا است که نقش مراکز آموزشی و علمی در فرهنگ‌سازی و تبیین هنجارهای فرهنگی و مذهبی برجسته می‌شود. از آنجایی که یکی از اهداف اساسی و مهم حوزه‌های علمیه آموزش و تعلیم آموزه‌های دینی و مذهبی است، بین رویکردها و سیاست‌های آموزشی این مراکز و شکل‌گیری فرهنگ همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز اجتماعی پیوند نزدیکی برقرار است؛ زیرا: «حوزه علمیه از دیرباز یکی از مراکز مهم علمی سنتی شناخته می‌شود

که در آن علوم دینی تحصیل و ترویج می‌شود. برخی افراد به‌جایی اینکه علم را از مسیرهای دیگری چون دانشگاه کسب کنند، با ورود به مدارس علوم دینی آن را به‌صورت دینی و با جنس و صورت متفاوت‌تر از محیط‌های دانشگاهی همسانی چون دانشگاه فرامی‌گیرند» (شریعتی و فروغی، ۱۳۹۲: ۵۶).

نقش و جایگاه حوزه‌های علمیه تنها مربوط به آموزش هنجارهای فرهنگی و مذهبی نیست. بلکه تبیین و تحلیل دستورات دینی نیز از دیگر وظایف و اهداف این نهادها به‌شمار می‌رود. چنانچه رهبر انقلاب اسلامی ایران در این خصوص چنین فرموده: «تشکیل نظام اسلامی که داعیه‌دار تحقق مقررات اسلامی در همه صحنه‌های زندگی است، وظیفه‌ای استثنایی و بی‌سابقه بر دوش حوزه علمیه نهاده است و آن تحقیق و تنقیح همه مباحث فقهی‌ای است که تدوین مقررات اسلامی برای اداره هر یک از بدنه‌های نظام اسلامی بدان نیازمند است» (رهبری، ۱۳۷۱/۸/۲۴).

یکی از جاهای که نقش حوزه‌های علمیه برجسته و قابل توجه به نظر می‌رسد، تعیین سیاست‌های فرهنگی و چارچوب‌های هنجاری است. بر اساس همین چارچوب هنجاری است که مبانی فکری و ایدئولوژیکی جامعه تعیین می‌گردد (هاشمیان و مولایی آرانی، ۱۳۹۴: ۲۴). بر همین اساس است که هنجارسازی و ایجاد فرهنگ همزیستی مسالمت‌آمیز باید از میان حوزه‌های علمیه آغاز گردد؛ زیرا کارکرد آموزشی حوزه‌های علمیه تأثیر زیادی بر فرهنگ و هنجارهای اجتماعی دارد. «درمجموع باید گفت، با توجه به کارکرد حوزه علمیه در جایگاه یک نظام علمی و آموزشی که مهم‌ترین مرکز فراگیری علوم دینی است» (شریعتی و فروغی، ۱۳۹۲: ۵۸). زمینه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان مذاهب اسلامی با آموزش هنجارهای اجتماعی و فرهنگی مبتنی بر همگرایی و همزیستی در همین مراکز ایجاد می‌گردد.

حوزه‌های علمیه با فراهم‌سازی زمینه تفکر و آموزش افرادی با نگرش و باور به همگرایی، همزیستی و دوری از تحزب و تفرقه‌افکنی، بیشترین تأثیر را در فراهم‌سازی زمینه‌های اجتماعی، فکری و فرهنگی همزیستی مسالمت‌آمیز میان

پیروان مذاهب اسلامی خواهد داشت؛ زیرا مبلغان دینی که اکثریت قریب به اتفاقشان دانش‌آموخته‌های حوزه‌های علمیه هستند، زمانی که با تفکر و اندیشه هم‌پذیری، همگرایی، وحدت و انسجام اجتماعی تربیت‌یافته باشند و خود را ملزم به حفظ هویت جمعی اسلام و ایجاد روحیه و فرهنگ همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی بدانند، مردم عادی از آنان الگو خواهند گرفت. در این میان نقش حوزه‌های علمیه به مراتب از خود طلاب پررنگ‌تر است؛ زیرا این حوزه‌های علمیه است که شخصیت اجتماعی طلاب را می‌سازند و زمینه را برای رشد آن‌ها فراهم می‌سازد (صلواتیان، مردانی و سعادت، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

به بیان دیگر حوزه‌های علمیه به عنوان متولیان دین، مسئول آموزش و تربیت افرادی است که نه تنها رهبری و مدیریت عقاید مردم را به عهده دارند، بلکه وظیفه دارند که به تنظیم رفتارهای اجتماعی، نگرهبانی و تقویت اخلاق و ایجاد همبستگی اجتماعی نیز بپردازند (عیسی‌نیا، ۱۳۹۶: ۱۱۰)؛ بنابراین حوزه‌های علمیه به صورت غیرمستقیم مسئول تربیت اخلاقی جامعه اسلامی و تنظیم رفتارهای اجتماعی آنان است.

بدین ترتیب با عملکرد درست حوزه‌های علمیه ریشه‌های تحزب، اختلاف، خشونت‌های مذهبی، ستیزه‌جویی و چنددستگی اجتماعی از بین خواهد رفت و جای آن را همزیستی و همگرایی اجتماعی که یکی از ضروریات قوت و قدرت جامعه اسلامی محسوب می‌شود، خواهد گرفت. لذا امروزه اگر مشاهده می‌کنیم در برخی موارد، فرقه‌گرایی و خشونت‌طلبی مذهبی حیثیت و کیان جمعی امت اسلامی را با خطر فروپاشی مواجه ساخته، دلیل آن نبود فرهنگ و تلاش‌های فرهنگی است که باعث همزیستی مسالمت‌آمیز، همگرایی و انسجام اجتماعی می‌گردد. چنانکه رهبر انقلاب اسلامی ایران به این موضوع اشاره نموده و تصریح می‌کند که: «امن بخشی از نقایص موجود در مسائل فرهنگی به‌ویژه صداوسیما و آموزش و پرورش را متوجه روحانیت و حوزه علمیه می‌دانم؛ زیرا وظیفه جهت‌دهی صحیح فرهنگی و منطبق با ارزش‌ها و اعتقادات دینی بر عهده روحانیت و حوزه علمیه است» (رهبری، ۱۳۸۹/۸/۱).

کار دیگری که حوزه‌های علمیه می‌تواند برای فراهم‌سازی زمینه فرهنگی و هنجاری سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی از طریق تعیین ارزش‌ها و هنجارهای دینی و مذهبی انجام دهد، تفکیک و تعیین مرزهای معین میان مقدسات دینی و اموری که جزء حوزه فروع دین محسوب می‌شوند، هست؛ زیرا هیچ تردیدی وجود ندارد که هرکدام از مذاهب اسلامی عقاید و باورهای خاصی در مورد برخی مسائلی دینی دارند. از سوی دیگر برخی مسائل و نمادها برای پیروان مذهب معینی جنبه تقدس دارد که خط قرمز آن محسوب می‌شود. لذا هیچ‌گونه توهین و اهانت را در این موارد نمی‌پذیرند.

درواقع، تفاوت اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها یک امر طبیعی و از مواردی است که مشیت الهی به آن تعلق گرفته است؛ اما باید توجه داشت که اسلام نمی‌خواهد جنبه‌های اختلافی به ستیزه‌جویی اجتماعی تبدیل گردند. بلکه اسلام با اختلاف به معنای ضدیت، ستیزه‌جویی، خشونت‌گرایی و نا همزیستی مسالمت‌آمیز مخالف است (علی اکبری، ۱۳۹۲: ۱۰۵). نقش و چگونگی فعالیت‌های حوزه‌های علمیه در این خصوص بیشتر از سایر بخش‌ها است. روشنگری و اشاعه معارف اسلام حقیقی و به دور از خرافات و تعصب‌های کور وظیفه حوزه‌های علمیه است. به عبارت دیگر حوزه‌های علمیه مسئول پاسداری از هنجارهای فرهنگی و ایمان جامعه اسلامی و دفاع از مبانی فکری و اعتقادی مسلمانان هستند (صلواتیان، مردانی و سعادت، ۱۳۹۸: ۱۱۳).

۳-۴. نقش حوزه‌های علمیه در مبارزه با عوامل اختلاف میان مسلمانان

تشخیص و شناسایی عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ستیزه‌جویی، خشونت و اختلافات مذهبی میان مسلمانان یکی از کار ویژه‌های مراکز دینی و علمی است. حوزه‌های علمیه به عنوان سردمداران فعالیت‌های علمی، دینی و مذهبی میان مسلمانان نقش اساسی در بیداری امت اسلامی و تشخیص و مبارزه با عواملی دارند که باعث اختلافات مذهبی میان مسلمانان می‌گردد. در این خصوص دو موضوع از اهمیت بیشتری برخوردار است. یکی عوامل اجتماعی ستیزه‌جویی و دیگری نقش

قدرت‌های استعماری در تشدید اختلافات مذهبی و نا همزیستی مسالمت‌آمیز میان مسلمانان.

۱-۳-۴. مبارزه حوزه‌های علمیه علیه عوامل اجتماعی ستیزه‌جویی

قبل از ظهور اسلام، مردم شبه جزیره عربستان گرفتار انواع خشونت‌ها، ستیزه‌جویی‌ها و چنددستگی‌های اجتماعی بودند. این موضوع زندگی اقوام، مذاهب و قبایل عرب را با سختی‌ها و دشواری‌های زیادی مواجه ساخته بود؛ اما دین اسلام با عوامل اجتماعی این سبک زندگی مبارزه نموده و راه را برای اخوت، برادری و همزیستی مسالمت‌آمیز میان قبایل متخاصم فراهم نمود. امروزه این رسالت حوزه‌های علمیه است که با عوامل اجتماعی ستیزه‌جویی، خشونت‌گرایی و اختلافات مذهبی مبارزه کنند. این رسالت را حوزه‌های علمیه می‌توانند با مبارزه علیه تعصب، قوم‌گرایی، نژادپرستی و پرهیز از اتهامات ناروا به پیروان سایر مذاهب آغاز نمایند. چنانکه بسیاری از بزرگان حوزه‌های علمیه در این خصوص گام‌های بزرگی نیز برداشته‌اند که می‌توان به اقدامات تقریبی میرزای شیرازی و تأسیس مکتب سامرا و حوزه علمیه قم در زمان زعامت آیت‌الله بروجرودی اشاره نمود که دارالتقریب را در مصر تأسیس نمود (زنگنه و حمیدی، ۱۳۹۵: ۸۲). در نتیجه‌ی همین اقدامات بود که شیخ محمود شلتوت در فتوای تاریخی خود تعبد به مذهب امامیه را تجویز نموده و مذهب شیعه را در سال ۱۳۳۷ ش. یکی از مذاهب اسلامی معرفی نموده است (خسروشاهی، ۱۳۸۱: ۱۶۹). در افغانستان ایجاد شورای اخوت اسلامی توسط آیت‌الله شیخ محمدآصف محسنی، مؤسس و مسئول فقید حوزه علمیه خاتم النبیین^(ص)، از مهم‌ترین اقدامات تقریبی است که می‌تواند الگویی برای سایر حوزه‌های علمیه و مراکز دینی باشد. کارکرد دیگری که حوزه علمیه در خصوص مبارزه با عوامل اختلاف و ستیزه‌جویی می‌تواند داشته باشد، مبارزه با عناصر افراطی و تندروی است که پیروان مذاهب اسلامی را به کفر، ارتداد و خروج از دین متهم می‌کنند. این جریان‌ها هم در میان شیعیان و هم در میان اهل سنت در حال گسترش است (علی اکبری، ۱۳۹۲: ۱۰۰). از آنجایی که این‌گونه افراد خود را منادی و دعوت‌گران دینی می‌دانند، لذا برای جذب

مخاطبان خود معمولاً خود را به یکی از مراکز دینی مهم و حوزه‌های علمیه مشهور نسبت می‌دهند. حوزه‌های علمیه با طرد این دسته از افراد می‌توانند زمینه‌های اجتماعی خشونت‌گرایی و ستیزه‌جویی مذهبی را در میان مسلمانان بخشکانند.

۲-۳-۴. حوزه‌های علمیه سنگر مقاومت علیه قدرت‌های استعماری

بروز چنددستگی و اختلافات مذهبی میان مسلمانان زمانی به زخم ناسوری تبدیل شد که پای قدرت‌های استعماری در کشورهای اسلامی باز شد. بی‌جا نیست که سیاست «اختلاف بینداز و حکومت کن» را به بریتانیای کبیر نسبت می‌دهند. ریشه این دشمنی به گذشته‌های دور برمی‌گردد. درواقع: «ملت‌های اسلامی از بدو تأسیس مورد تهاجم و توطئه عوامل بیگانه خصوصاً غرب قرار داشتند. تکبر، تمامیت‌خواهی و ترس از اسلام و مسلمین و سوابق شکست‌های متعدد آن‌ها را بر آن می‌دارد که هیچ‌گاه دست از دیسسه برندارند» (نیک‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۰۱).

بسیاری از بزرگان حوزه به این ترفند استعمارگران واقف‌اند. چنانکه مقام معظم رهبری می‌فرماید: «من می‌خواهم این را بگویم در این کار انگلیسی‌ها از بقیه دشمنان استعماری متبحرترند. در ایران، ترکیه و کشورهای عربی و در شبه‌قاره هند این‌ها سال‌ها زندگی کرده‌اند و با رموز کار آشنا هستند که چگونه می‌شود سنی را علیه شیعه و شیعه را علیه سنی تحریک کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۱۶). به همین دلیل مسئولان حوزه‌های علمیه با درک این عامل اختلاف، تلاش کرده‌اند تا مبارزه با سیاست‌های استعماری را سرلوحه کار خود قرار دهند. بررسی تاریخ حوزه‌های علمیه نشان می‌دهد که قدرت‌های استعماری به خاطر احساس خطر از سوی این مراکز دینی، به‌روش‌های مختلفی تلاش کرده‌اند تا حوزه‌های علمیه را از جامعه جدا کرده و پایگاه مردمی آنان را تضعیف نماید. در زمانی که میرزای شیرازی حوزه علمیه را از نجف به سامرا منتقل نمود و تلاش می‌کرد تا بین شیعه و سنی رویکرد تقریبی ایجاد نماید، دست‌نشانده‌های دولت انگلیس تمام سعی‌شان را به خرج می‌دادند تا بین شیعه و سنی اختلاف انداخته، به درگیری‌های فرقه‌ای دامن بزنند (دارابی، ۱۳۹۲: ۴۲).

بنابراین یکی از کارکردهای مهم اجتماعی حوزه‌های علمیه تشخیص و نشان دادن عوامل اختلاف میان مسلمان و راه‌های مقابله با آن هست. حوزه‌های علمیه در این خصوص ابزارهای کلیدی و مهمی در اختیاردارند که از طریق آن‌ها می‌توانند توطئه دشمنان اسلام را خنثی کنند. جهت‌دهی به عقاید، باورها و اندیشه‌های سیاسی رهبران سیاسی، اجتماعی و مذهبی مسلمانان از یک‌سو، تأثیرگذاری بر سبک زندگی مسلمانان از طریق تبلیغ و ترویج آموزه‌های بنیادین اسلام از سوی دیگر، دو ابزار مهمی است که حوزه‌های علمیه در اختیاردارند تا به اختلافات مذهبی که بخش بزرگ آن ناشی از مداخلات قدرت‌های استعماری است، نقطه پایان گذاشته و زمینه را برای همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی فراهم سازند.

این حوزه‌های علمیه است که با تبیین اهمیت و ضرورت همزیستی مسالمت‌آمیز میان مسلمانان، تأکید بر وحدت و همگرایی، جامعه اسلامی را به قدرت بزرگ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تبدیل می‌کنند. به همین دلیل کارکرد و نقش حوزه‌های علمیه در مبارزه با عوامل اجتماعی و سیاسی ستیزه‌جویی، خشونت‌گرایی مذهبی و اختلافات مذهبی میان پیروان مذاهب اسلامی مثبت و برجسته ارزیابی می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق با توجه به اهمیت و جایگاه حوزه‌های علمیه در تحقق سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب و فرقه‌های اسلامی، به بررسی چگونگی تأثیرگذاری این نهاد بر سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی پرداخته شده است. از آنجایی که حوزه‌های علمیه به‌عنوان مراکز علمی، دینی و آموزشی علاوه بر اهداف و کارکردهای خاصی که در حوزه عقاید دارند، کارکردهای در حوزه مسائل اجتماعی نیز دارند، به این نتیجه دست پیدا می‌کنیم که حوزه‌های علمیه از جمله نهادهای است که در خصوص تحقق سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی، نقش دوگانه دارند. این نهادها به همان میزانی که از طریق تربیت رهبران با تفکر آزاد، همدیگر‌پذیر و متعهد به اسلام و اندیشه‌های اسلامی از یک‌سو،

تعیین و ترویج هنجارهای فرهنگی و اجتماعی از سوی دیگر و مبارزه با عوامل اختلافات، ستیزه‌جویی‌ها و خشونت‌گرایی مذهبی می‌تواند نقش سازنده و مثبت در تحقق سبک همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند، به همان میزان می‌توانند نقش مخرب، ستیزه‌جویانه و خشونت‌گرا نیز داشته باشند.

تاریخ تحولات اجتماعی در جوامع اسلامی نشان داده است که حوزه‌های علمیه نقش پررنگی در انقلاب‌ها و تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی داشته‌اند. این نقش را در خصوص سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی نیز می‌توان به‌خوبی مشاهده نمود. بزرگانی از حوزه علمیه قم، نجف اشرف و دانشگاه الازهر مصر برای برچیدن اختلافات مذهبی و ستیزه‌جویی‌های اجتماعی تلاش‌های مهم و سازنده‌ای داشته‌اند؛ بنابراین حوزه‌های علمیه به‌عنوان مهم‌ترین سازمان‌های علمی، فرهنگی و تربیتی دارای کارکردهای اجتماعی است که یکی از آن کارکردها می‌تواند زمینه‌سازی برای شکل‌گیری و تداوم سبک همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب اسلامی باشد.

فهرست منابع

۱. اربطیان، حسن، (۱۳۸۵)، «سیر تحولات ساختار، معرفتی در حوزه‌های علمیه»، مجله معرفت، شماره ۱۰۳، صص ۱۰-۲۲.
۲. اعتمادی‌فرد، سید مهدی و صارمی، انیس، (۱۳۹۶)، «مطالعه جامعه‌شناختی انگیزه‌های مهاجرت از دانشگاه به حوزه علمیه»، مجله مطالعات و تحقیقات اجتماعی ایران، دوره ۶، شماره ۴، صص ۵۵۱-۵۷۰.
۳. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۸۶)، رهنمودهای ولایت، تهران: قدس.
۴. خسروشاهی، سید هادی، (۱۳۸۱)، میزگرد تقریب بین مذاهب اسلامی، قم: کلبه شروق، مرکز بررسی‌های اسلامی.
۵. خضرلو، رسول، (۱۳۹۸)، «آسیب‌ها و چالش‌های تبلیغ در عرصه بین‌الملل در حوزه علمیه با تکیه بر آرای رهبری»، فصلنامه مطالعات اجتماعی، سال هفتم، شماره ۲۷، صص ۱۳۵-۱۵۸.
۶. دارابی، بهنام، (۱۳۹۲)، «حوزه علمیه تقریب‌گرای سامرا و نقش میرزای شیرازی»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، سال هشتم، شماره ۳۱، صص ۳۹-۴۹.
۷. دانشیار، مرتضی، (۱۳۹۱)، «اصطلاح حوزه علمیه: تاریخچه پیدایی و تحولات معنایی»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال ۴۵، شماره اول، صص ۸۱-۹۳.
۸. زنگنه، پیمان و حمیدی، سمیه، (۱۳۹۵)، «بازنمایی نقش حوزه علمیه شهر قم در ظهور گفتمان اسلام سیاسی در دوره پهلوی (با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی)»، فصلنامه پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال ششم، شماره ۱۶، صص ۶۱-۷۳.
۹. زهیری، علیرضا، (۱۳۹۶)، «هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی»، مجله سیاست پژوهی، دوره ۴، شماره ۸، صص ۱۰۳-۱۳۲.
۱۰. شایگان، داریوش، (۱۳۷۱)، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلامی ایران، ترجمه: باقر پرهام، تهران: آگاه.

۱۱. صلواتیان، سیاوش؛ مردانی، زهرا و سعادت، مجید، (۱۳۹۸)، «در آمدی بر سیاستگذاری آموزش سواد رسانه‌ای به طلاب در حوزه‌های علمیه»، فصلنامه تربیت اسلامی، سال ۱۴، شماره ۳۰، صص ۱۰۵-۱۳۰.
۱۲. علی اکبر، راضیه، (۱۳۹۲)، «اخلاق و رفتار مسالمت‌آمیز با پیروان مذاهب»، مجله اخلاق و حیانی، سال اول، شماره چهارم، صص ۹۲-۱۱۹.
۱۳. عیسی‌نیا، رضا، (۱۳۹۳)، «نقش و جایگاه اجتماعی-سیاسی روحانیت در سه دهه بعد از انقلاب اسلامی»، مجله سپهر سیاست، سال اول، شماره ۲، صص ۱۰۵-۱۳۱.
۱۴. کوزر، لوئیس، (۱۳۸۲)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. مدرسی، سید محمد تقی، (۱۳۷۴)، حوزه‌های علمیه: طرح نو بر پایه ارزشها، ترجمه: حمید رضا آژیر، چاپ اول، قم: دارالقلم.
۱۶. مؤمنی، حسین و توکلی، عبدالله، (۱۳۹۷)، «بررسی وضعیت سیاست‌گذاری نظام آموزش حوزه‌های علمیه افغانستان»، دو فصلنامه اسلام و مدیریت، سال هفتم، شماره ۱۳، صص ۷-۲۳.
۱۷. میرزاپوری، جابر و اسماعیلی کریزی، غلامعلی، (۱۳۹۳)، «بررسی جامعه‌شناختی کارکرد مساجد بر پویایی فرهنگ اسلامی»، مجله معرفت، سال ۲۳، شماره ۱۹۹، صص ۶۵-۸۰.
۱۸. ندوی، علی، (۱۳۹۷)، نقش طلاب و حوزه‌های علمیه در جامعه، ترجمه: یار محمد امراء، نشر قلم.
۱۹. نیک‌پناه، منصور، (۱۳۸۹)، «آسیب‌شناسی وحدت و انسجام اسلامی»، همایش منطقه‌ای اتحاد و انسجام در آموزه‌های قرآنی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آستارا، صص ۱۸۰-۲۲۲.
۲۰. هاشمیان، سید محمدحسین و مولایی آرانی، مهدی، (۱۳۹۴)، «الگوی هنجاری

مشارکت حوزه علمیه در تدوین و اجرای سیاست‌های فرهنگی کشور از منظر مقام معظم رهبری»، دو فصلنامه دین و سیاست، شماره ۴، صص ۲۳-۴۶.

تساهل و مدارا در اندیشه و رفتار امیر علی شیرنوی

محمد قاسم الیاسی ترگانی^۱

چکیده

مقاله حاضر در پاسخ به این پرسش تدوین شده است که تساهل و مدارا در اندیشه و رفتار امیر علی شیرنوی از چه جایگاهی برخوردار بوده است؟ در پاسخ به این پرسش اجمالاً می‌توان گفت که تاریخ تمدن و فرهنگ عصر تیموری مزین به نام نوابغ و فرهیختگانی است که با آثار و اعمال خود، فرهنگ مدارا و تساهل را بنیان نهادند. در این میان اما امیر علی شیرنوی، وزیر عالم و فرهنگ‌دوست سلطان حسین بایقرا (۸۷۳-۹۱۱ ه.ق)، کسی است که این ویژگی‌ها را به اوج خود رسانده است. به عبارت دیگر، مفروض آن است که وی در طول سی سالی که عهده‌دار امور سیاسی و دیوانی دربار بود، همواره تلاش می‌کرد تا با مردم با مدارا، تساهل و آسان‌گیری برخورد کند و تساهل و مدارا در برخورد با مردم در اندیشه و رفتار او از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بوده است. طی بررسی‌های پژوهشی مقاله به شیوه توصیفی-تحلیلی و تاریخی درمی‌یابیم که امیر علی شیرنوی دارای اندیشه و رفتار مداراگرایانه بوده و همواره می‌کوشیده که با مردمان گوناگون هم‌عصر خود در همه حوزه‌ها- اعم از حوزه زبانی، حوزه رفتاری و حوزه مذهبی- با نرم‌خویی، شفقت و آسان‌گیری برخورد داشته باشد. به عبارت دیگر، آنچه در این پژوهش مختصر مورد بررسی قرار گرفته، نوع ارتباط امیر علی شیرنوی به‌عنوان صاحب قدرت، با مردم و هم‌عصران خود است و چگونگی این ارتباط، معرف عملکرد او نسبت به کسانی است که با او مرادوه داشته‌اند.

کلیدواژگان: رفتار، اندیشه، تساهل، مدارا، امیر علی شیرنوی.

۱. پژوهش‌گر و عضو علمی دبیرتمنت فقه جعفری در وزارت معارف.
ایمیل: mohammadqasim_elyasi@yahoo.com : ۹۴۳ ۷۹۴۷۷۱

درآمد

دوره حکومت تیموریان از باشکوه‌ترین دوره‌های تاریخی خاندان‌های حکومت‌گر در آن زمان است. در آن عصر، نوزایی فرهنگی عظیمی شکل گرفت و در سایه آرامش و سکون نسبی مرزها و پایتخت‌ها که حاصل سیاست تنش‌زدایی و آسان‌گیری سلاطین تیموری بود و هم‌چنین حمایت‌های قابل توجه آن‌ها از جریان فرهنگ و هنر و آسان‌گیری و نرم‌خویی آنان، دوره‌ای درخشان در تاریخ فرهنگ و تمدن آن عصر شکل گرفت. شهریاران تیموری بعد از مرگ سرسلسله این حکومت، امیر تیمور گورکان، شمشیرها در نیام کرده و ثروت حاصل از فتوحات تیمور را صرف ایجاد یک شخصیت فرهنگی - هنری برای دربارهای خود کردند.

در راستای این توجهات، هنرمندان و علمای شاخصی به ظهور رسیدند و سلاطین تیموری، خود، نیز به عرصه هنر پا نهادند. از ویژگی‌های برجسته این عصر، وجود نخبگان فرهنگی است که در جایگاه صاحبان قدرت و با استفاده از این ابزار، در راه تعالی فرهنگ آن گام نهادند و دربارهای سلاطین تیموری را رونق بخشیده، با آثار و فعالیت‌های خود دوره‌های بعد را نیز تحت تأثیر قرار دادند. از برجسته‌ترین و قابل توجه‌ترین این شخصیت‌ها، امیر علی شیر نوایی، وزیر دانشمند و هنردوست، نرم‌خو و آسان‌گیر سلطان حسین بایقرا، است که به شیوه‌های مختلف بر جریان فرهنگی - هنری عصر خود تأثیر گذاشت و با تساهل، مدارا، آسان‌گیری و نرم‌خویی و مدیریت مدبرانه‌اش، این جریان را به اوج رساند و هم‌چنین عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی دوره آخر تیموریان را تحت تأثیر شخصیت توانمندش قرار داد (محمدی و حسینی، ۱۳۸۷: ۲۴).

امیر علی شیر نوایی شخصیتی بود که نه تنها خود از فضلا، شعرا و علمای نامدار آن عصر بود؛ بلکه به‌عنوان وزیر و مرد مقتدر دوره سلطان حسین بایقرا، حامی و قدردان همه علمای و شعرا و هنرمندان عصر خود بود و با آنان با نرم‌خویی و مدارا برخورد می‌کرد. شکسته‌نفسی و بی‌غرضی وی در رقابت‌های درباری و سعی وی در نزدیک ساختن مردم به سلطان حسین و نزدیک شدن او به مردم و ایجاد فضای عدل،

امن، انصاف و آرامش در تمام قلمرو تحت اداره سلطان حسین بایقرا، همه را گرویده امیر علی شیر نوایی ساخته بود (طیبی، ۱۹۸۵م: ۵۵).

در این مقاله، نگارنده ابتدا مفهوم و کلیات مربوط به موضوع را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ سپس به بررسی تساهل و مدارا در اندیشه و رفتار امیر علی شیر نوایی می‌پردازد. روش تحقیق به کار رفته در این مقاله، روش توصیفی - تحلیلی و تاریخی است و تلاش می‌شود تا بخش اعظمی از داده‌ها بر اساس مطالعه و بررسی آثار و منابع موجود، به صورت کتابخانه‌ای گردآوری شوند.

۱. مفهوم‌شناسی و کلیات

در این جا به اختصار به تعریف مفهوم محوری تحقیق مثل مدارا و تساهل و نیز به کلیات تحقیق مثل گذری مختصر به شرح حال امیر علی شیر نوایی و نیز انواع تساهل پرداخته می‌شود.

۱-۱. مفهوم مدارا و تساهل

مدارا در لغت فارسی بیش‌تر به معنای نرمی و شفقت به کار رفته است؛ چنان‌که دهخدا می‌نویسد: «رعایت کردن، صلح و آشتی نمودن، ملایمت، نرمی، آهستگی، رفق، مماشات، تسامح، بردباری، تحمل، خضوع، فروتنی... مدارا کردن، مهربانی کردن، نرمی نمودن، شفقت، ملایمت نشان دادن، تحمل کردن، بردباری نمودن و سازگاری نشان دادن.» (دهخدا، ۱۳۸۵: ذیل واژه مدارا).

در اصطلاح اما مدارا به عنوان عمل آگاهانه فرد یا سازمانی در نظر گرفته می‌شود در خودداری از مخالفت و سرزنش یا خشونت علیه اعتقادات دیگری به رغم مخالفت شخص با آن اعتقادات. مدارا اساساً شکلی از خودداری (خودکنترلی) است. مدارا، پرهیز از بدی است. باید اضافه کرد که مدارا به شیوه‌های متفاوتی مفهوم‌پردازی می‌شود؛ از جمله ستایش تمایز و نداشتن تعصب و بردباری در برابر کسی که با موضوعی مخالفت می‌کند یا به چیزی تعصب دارد. بشیریه نیز بر این اعتقاد است که تساهل با بی تفاوتی متفاوت است؛ تساهل مبتنی بر نوعی خودداری است.

در واقع، در تساهل باید میل اصلی به مخالفت و مقاومت وجود داشته باشد؛ اما سرکوب شود؛ در حالی که در بی تفاوتی، میل اولیه به مخالفت وجود ندارد (ادیبی سده، رستگار و بهشتی، ۱۳۹۲: ۲۵۵-۲۵۶).

واژه‌های تساهل، تحمل، تسامح، رواداری و مدارا که در ادبیات امروز، برابرنهاد واژه «Toleration» به کار می‌روند، دارای تفاوت‌های معنایی‌اند؛ اما اشتراک معنایی این واژگان در این کاربرد خاص سبب شده است تا چندان به این تفاوت‌ها توجه نشود. واژه «Toleration» از ریشه لاتینی «Tolero» به معنای تحمل کردن و اجازه دادن و ابقا کردن است. این واژه با مصدر «Tollo» به معنای حمل کردن و اجازه دادن هم‌خانواده است؛ گویی کسی که تساهل می‌ورزد، باری را تحمل یا حمل می‌کند. از نظر «منداس»^۱، تساهل در وضعیتی پدید می‌آید که تفاوت میان افراد وجود دارد و مردم از این تفاوت‌ها آگاه‌اند. تساهل، یعنی آزادگذاشتن دیگران یا خودداری از آزار آن‌ها، خواه از طریق قانون یا از طریق آنچه «جان استوارت میل»، استبداد افکار عمومی می‌نامد. در واقع، تساهل در جایی معنا دارد که شخص، قدرت مداخله و جلوگیری از آن کار یا اندیشه را داشته باشد؛ ولی اقدامی نکند (همان: ۲۵۶). در واقع، عامل تساهل باید نسبت به موضوع تساهلی تا اندازه‌ای از قدرتی بیش‌تر برخوردار باشد تا بتواند نسبت به فرد یا گروه یا فرقه مخالف، نه تحمل بلکه تساهل داشته باشد. به بیان دیگر، مدارا به معنای اراده در جهت پذیرفتن و یا اجازه دادن به دیگران است که کاری را انجام دهند که شما با آن موافق نیستید و یا دوست ندارید؛ به‌ویژه باورها و رفتارهایی را که شما با آن‌ها مخالفید و افرادی که شما را دوست ندارند (اصفهان‌ی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

۱-۲. انواع تساهل

انواع تساهل را چنین می‌توان برشمرد: (۱) تساهل اخلاقی: تساهل اخلاقی عبارت است از عدم دخالت و جلوگیری از باورها و رفتارهای اخلاقی افراد و گروه‌های مختلف و محترم دانستن این باورها و رفتارها. (۲) تساهل دینی: تساهل دینی عبارت

1. Mendus.

است از سهل‌گیری و تحمل و محترم‌دانستن عقاید و رفتارها و مناسک دینی سایر افراد و گروه‌ها. ۳) تساهل سیاسی: تساهل سیاسی در اصل به روش و منش دولت و حکومت باز می‌گردد و بیان‌کننده آن است که حکومت و صاحبان قدرت باید نسبت به گروه‌ها و افراد مخالف مدارا کنند و به دیدگاه آن‌ها احترام بگذارند (اصفهانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۵۸).

۱-۳. شرح حال امیر علی شیر نوایی

امیر نظام‌الدین علی شیر نوایی به زمان حکومت شاهرخ میرزا در ۱۷ رمضان ۸۴۴ هـ.ق، در شهر هرات به دنیا آمد و «روی زمین را به عزّ طلعت با بهجت خویش زیب و زینت داد.» (خواندمیر، ۱۳۷۸: ۴۹). خاندان نوایی از صاحبان احترام و اهالی فضل و دانش روزگار خود بودند. دولت‌شاه در مورد پدر امیر می‌گوید: «والد بزرگ امیر نامدار عالی‌مقدار از مشاهیر روزگار بود و از جمله صنایع الوس چغتای و به روزگار دولت سلطان‌الاعظم، ابوالقاسم بابر بهادر - انارالله برهانه - مدبر ملک و کافی دولت و معتمد علیه و مشارالیه گشت. با وجود ترکیت، ترک فضایل نمی‌نمود و غایت همتش بر آن مصروف بود که فرزند سعادت‌مندش به زیور فضل متحلی و به انوار هدایت متجلی گردد. سعی آن بزرگوار ضایع نشد و از آن سلف، خلفی چنین نادر روزگار بر مسند عز و تمکین قرار یافت... در آوان شباب ذولسانین شد و در شیوه ترکی صاحب فن گردید و در طریق فارسی صاحب فضل.» (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۴۹۵).

در خانه پدر امیر علی شیر مجالسی از جمیع علما و بزرگان برپا بود و امیر از کودکی با علما مأنوس شده بود. این محیط علمی در رشد و پیشرفت ایشان مؤثر بود. امیر علی شیر از کودکی با فرزندان درگاه عمر شیخ گورکان هم‌بازی و هم‌مکتب بود. از جمله این کودکان، حسین بایقرا بود که امیر علی شیر با او به مکتب می‌رفت. خواندمیر در تأیید این مطلب می‌گوید: «چون چهار سال از عمر شریف آن دایره نقطه فضل و کمال درگذشت... در ملازمت و مصاحبت صاحبقران گردون‌منزلت مکتب رفته، آغاز تعلیم نمود و به توفیق الهی در اندک زمانی قصب‌السبق از امثال و اقران در ربود.» (خواندمیر، ۱۳۷۸: ۵۱). امیر علی شیر کودکی با استعداد بود و

مراحل یادگیری قرآن و آموزش‌های اولیه را به سرعت سپری کرد. پدرش او را در شش سالگی، بعد از مرگ شاهرخ، به عراق عجم برد. در این سفر بود که امیر علی شیر با شرف‌الدین علی یزدی، مؤرخ ظفرنامه، دیدار کرد (نوایی، ۱۳۶۳: ۲۵؛ نوایی، ۱۳۹۳: ۱۱).

در سال ۸۵۳ هـ. ق، زمانی که ابوالقاسم بابر بر اریکه قدرت در هرات نشست، خانواده امیر علی شیر هم به هرات بازگشتند؛ اما این اسکان و امنیت دیری نپایید؛ چرا که امیر علی شیر هفده ساله بود که ابوالقاسم بابر درگذشت و نبرد قدرت بین ابوسعید و بایقرا آغاز شد که در این نبرد ابوسعید فاتح نهایی بود. زمان حکمروایی ابوسعید بر هرات سرآغاز آوارگی خاندان امیر علی شیر بود؛ چرا که خانواده ایشان در طول درگیری‌های ابوسعید و بایقرا، به دلیل قرابت دیرینه‌ای که به بایقرا داشتند، جانب بایقرا را گرفته بودند. در این زمان بود که امیر علی شیر به مشهد رفت و دوران سخت تحصیل و زندگی را در فقر و بیماری آغاز کرد (بارتولد، ۱۳۶۰: ۲۷-۳۲).

او در مشهد به کسب فضایل مشغول شد و با شعرا و علمایی چون محمدخضر شاه و شیخ کمال تربتی ملاقات کرد و با ایشان مجالس مباحثه تشکیل داد (نوایی، ۱۳۶۳: ۵۵). بعد از مدتی اقامت در مشهد، امیر علی شیر تصمیم گرفت به موطن خود، هرات، بازگردد تا شاید حامی‌ای بیابد. در هرات، چند روزی در ملازمت سلطان ابوسعید بود؛ اما «چون فراخور حال تربیت و رعایت نیافت، از دیار ابوسعید نومید گشته عازم سمرقند شد.» (خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۴: ۱۳۷؛ ولیدی طوغان، ۱۳۷۷: ۴۱). امیر علی شیر در سال‌های سخت زندگی در سمرقند در خانقاه خواجه ابواللیثی اقامت گزید و به مطالعه مشغول شد. این مکان به سبب حضور ایشان محل تجمع شعرا، علما و بزرگان سمرقند و اطراف آن بود که برای کسب فیض از محضر امیر علی شیر و برخورداری از راهنمایی‌های ایشان به دیدارش می‌شتافتند. علی شیر در این مدت تحصیلات خود را کامل کرد: علم فقه را نزد خواجه ابواللیثی آموخت، در علم عروض شاگرد درویش منصور سبزواری بود و در علم قرائت از محضر مولانا حافظ علی جامی بهره گرفت (محمدی و حسینی، ۱۳۸۷: ۲۵). امیر علی شیر در این

سال‌های عسرت و تنگ‌دستی از حمایت درویش محمد ترخان، از بزرگان سمرقند، و احمد حاجی بیگ، حاکم سمرقند، برخوردار بود (ولیدی طوغان، ۱۳۷۷: ۴۲؛ نیر سینا، ۱۳۵۱: ۱۱۴). دوران سختی امیر علی شیر با آغاز حیات درخشان سیاسی‌اش که البته مقارن با دوران بالندگی فرهنگی‌اش بود، به سرآمد (محمدی و حسینی، ۱۳۸۷: ۲۵).

در سال ۸۷۳ هـ.ق، بعد از کشته شدن ابوسعید به دست اوزون حسن آق‌قویونلو در آذربایجان، سلطان حسین بایقرا بر سریر سلطنت هرات تکیه زد. سلطان حسین بایقرا طبق قول و قرار گذشته با امیر علی شیر که «همای قدسی هوای سعادت بر سر هرکدام جلوه نماید، از احوال دیگری غافل نگردد.» (محمدی و حسینی، ۱۳۸۷: ۲۶)، با اشتیاق تمام امیر علی شیر را از سمرقند به هرات فراخواند «در روز مسرعی به جانب ماوراءالنهر روانه ساخته و کتابتی به سلطان احمد، پادشاه آن‌جا، نوشت و استدعای ارسال میر مذکور نمود.» (صفوی، ۱۳۱۴: ۱۸۰) موقعیت امیر علی شیر در دربار سلطان حسین بایقرا به سرعت تثبیت شد. بر اثر مشاوره‌های مدبرانه ایشان کار حکومت بایقرا در هرات استحکام یافت و مردمان آن دیار از ظلم و جفا، در سایه حکومت عادلانه سلطان حسین رهایی یافتند. سلطان حسین ابتدا منصب مهرداری اعظم را که به افراد لایق و قابل اعتماد واگذار می‌شد، به امیر علی شیر محول کرد؛ اما وی این منصب را بعد از چندگاهی که به لوازم امر مهرداری پرداخت، نپذیرفت و این مقام به شیخ احمد سهیلی واگذار شد. سپس در سال ۸۷۶ هـ.ق بود که بایقرا امیر علی شیر را به منصب عالی امارت دیوان اعلا سرفراز کرد. امیر علی شیر ابتدا سر باز زد؛ اما در پی اصرارهای سلطان نهایتاً پذیرفت (خواندامیر، ۱۳۸۰: ۱۵۹).

وی در ایام وزارت، وزیری با کیاست و لایق بود و امور هرات را در غیاب سلطان به‌خوبی اداره می‌کرد، خدمات زیادی انجام داد و در امور اجتماعی و اقتصادی اصلاحات زیادی به انجام رسانید. وی همواره از کرسی سیاست و ریاست در راستای تحقق عدالت و ادای حق استفاده می‌کرد و مواظب بود از جانب حکومت بر مردم ظلمی روا نشود. امیر با بهبود بخشیدن به وضع زندگی توده‌های مردم از شدت

محرومیت آن‌ها کاست و اقتصاد از هم گسیخته را سر و سامان داد و با احداث قنوات، نهادهای آب کشاورزی را رونق داد تا به بالا بردن سطح زندگی مردم کمک کرده باشد (برتلس، ۱۳۴۵: ۲۰). امیر خود بر این نکته تأکید کرده می‌گوید: «با آن‌که مردم از وضع و شریف، از سپاهی تا غیر سپاهی و از دولت‌مرد تا فقیر در کارهای خود به من مراجعه می‌کردند، من در اصلاح آن می‌کوشیدم؛ ولی از کسی طمع مزد نداشتم و از هیچ‌کس منتی قبول نکردم؛ هرچند در این مورد رنج فراوان بردم.» (محمدی و حسینی، ۱۳۸۷: ۲۶). کینه‌توزی‌های رقبا، دشمنان و درباریان که با حضور امیر، مسند قدرت را مانع زیاده‌خواهی و ظلم و ستم خود می‌دیدند و از امیر علی شیر نزد سلطان سعایت و سخن‌چینی می‌کردند، باعث شد ایشان از مقام وزارت استعفا دهد (برتلس، ۱۳۴۵: ۲۰).

درباریان به این مقدار نیز رضایت نداده و از سلطان خواستند تا حکومت ایالت مهم استرآباد را به امیر واگذار کند تا از این رهگذر ایشان را از دارالسلطنه هرات دور سازند. امیر علی شیر به سال ۸۹۲ هـ.ق، روانه استرآباد شد و در مدت دو سال والی‌گری این ولایت شایستگی‌ها نشان داد و به عدالت رفتار کرد. در این ایام «سادات و علما و اشراف مفتخر و مباهی شدند و رعایا به یمن انوار معدلت و انصاف از ظلمات و اعتساف نجات یافتند.» (خواند امیر، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۷۹-۱۸۰). بعد از گذشت این مدت با اصرارهای امیر علی شیر و شایعه مسمومیت ایشان از جانب دربار هرات، سلطان حسین ایشان را به پایتخت فراخواند؛ اما آفتاب عمر امیر علی شیر به حال زوال بود و وی در سال ۹۰۶ هـ.ق در مکان رباط پریان در حالی که به همراه جمعی از سپاهیان به انتظار رسیدن موکب سلطان حسین بایقرا بود، دچار عارضه سکته قلبی شده، دیده از جهان فرو بست (واله اصفهانی قزوینی، ۱۳۷۹: ۶۶۹) و «شعله اندوه از درون ماتم‌زدگان ظاهر شد. این خبر محنت‌آثر در دارالسلطنه هرات اشتها یافت و نایره حزن و اندوه کانون درون خاص و عام را فروتافت. آواز ناله نفیر امیر و وزیر و برنا و پیر صدا در گنبد منیر مدور انداخت... علمای اعلام را عمامه عزت از سر افتاده، متحیر شدند که دیگر تربیت از که یابند و فضلالی لازم الاحترام را خلعت شکیبایی

چاک گشته، ندانستند که من بعد به مجلس که شتابند.» (خواندامیر، ۱۳۸۰: ۲۵۵). کارنامه فرهنگی امیر علی شیر نوایی بسیار درخشان است. او نویسنده توانا، شاعری خوش ذوق و هنرمندی چیره دست بود. تألیفات ایشان در ادبیات ترکی باعث شد که این زبان تا حد یک زبان ادبی ارتقا یابد؛ بنابراین، وی را باید بنیان گذار به حق ترکی جغتایی دانست. ایشان در طول سی سال که اریکه قدرت را در دست داشت، جریان عظیم فرهنگی و هنری را پی افکند و با ایجاد حلقه ای از علما و هنرمندان در دربار هرات این شهر را به مرکز فرهنگی آن روزگار تبدیل کرد. امیر علی شیر به شیوه های مختلفی بر این جریان تأثیر گذاشت؛ از جمله ساخت ابنیه و آثار با اهداف فرهنگی و علمی که شامل نهادهای آموزشی از جمله مدرسه، مسجد و خانقاه می شد؛ تألیف کتب به زبان های ترکی و فارسی^۱ و همچنین حمایت های مادی و معنوی از علما و هنرمندان. ایشان با فراهم آوردن امکانات رفاهی و آموزشی، دربار را به دارالصنائع بزرگی تبدیل کرده بود تا صاحبان هنر و اندیشه به دور از دغدغه معاش به کار تولید علم و هنر بپردازند. مصداق این سخن نوع رابطه ایشان با نخبگان فرهنگی عصرش بود. امیر علی شیر در ارتباط با این فرهنگ مردان هرگز به مثابه یک حکمران سیاسی با قدرت برتر رفتار نکرد. او همواره خود را خادم آنها می دانست و تلاش می کرد که با آنان با ملایمت و شفقت رفتار کند و در محضرشان شاگردی می کرد (محمدی و حسینی، ۱۳۸۷: ۲۷).

۲. تساهل و مدارا در اندیشه و رفتار امیر علی شیر نوایی

امیر علی شیر نوایی در درازنای زندگانی سیاسی خویش، مناصب حکومتی گوناگونی چون مهربرداری، امارت دیوان اعلی، حکومت هرات و حکومت استرآباد را عهده دار

۱. تصنیفات وی به شرح زیر است: (۱) حیرةالابرار؛ (۲) فرهاد و شیرین؛ (۳) مجنون و لیلی؛ (۴) سد سکندری؛ (۵) قصه شیخ صنعان؛ (۶) خمسة المتحیرین؛ (۷) منشآت ترکی؛ (۸) تواریخ ملوک عجم و انبیاء؛ (۹) عروض؛ (۱۰) مفردات در فن معما؛ (۱۱) وقفیه؛ (۱۲) حالات سید حسن اردشیر؛ (۱۳) حالات پهلوان محمد ابوسعید؛ (۱۴) مجالس النفاثس؛ (۱۵) میزان الاوزان؛ (۱۶) منشأ فارسی؛ (۱۷) مناجات نامه؛ (۱۸) محبوب القلوب؛ (۱۹) نظم الجواهر؛ (۲۰) سراج المسلمین؛ (۲۱) اربعین منظوم؛ (۲۲) مثنوی لسان الطیر؛ (۲۳) دیوان ترکی غریب الصغر؛ (۲۴) دیوان ترکی نوادرالشباب؛ (۲۵) دیوان ترکی بدایع الوسط؛ (۲۶) دیوان ترکی فواید الکبر؛ (۲۷) دیوان فارسی شامل ۶۰۰۰ بیت؛ و... (قاضی، ۱۳۸۷: ۶۵).



شد؛ اما آنچه شخصیت وی را در سلسله مراتب قدرت آن روزگار اهمیت و اعتباری افزون‌تر می‌بخشید، آن بود که در بیش‌تر برهه‌های زمانی به‌عنوان ندیم و مشاور اصلی پادشاه وقت، سلطان حسین بایقرا، شناخته می‌شد. این مهم همراه با آگاهی افزونی که ثمره سال‌ها دانش‌اندوزی و علم‌آموزی مجدانه او بود، سبب می‌شد او همیشه گام‌هایی تأثیرگذار در میدان سیاست و قدرت برنهد (حسنی و نعمتی لیمائی، ۱۳۹۲: ۵۶).

درباره افکار و اندیشه‌های امیر علی شیر نوایی باید گفت که او طبیعتاً شاعر انسان‌گرا و نوع‌پرور بوده، در عین داشتن قدرت سیاسی، تمام فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، ادبی و فرهنگی خود را نیز وقف بهبود وضع زندگی مادی و معنوی مردم کرده است. او کسی است که غم انسان را می‌خورد و آن کسی را که از غم انسان‌ها و خلق‌الله فارغ است، آدمی نمی‌شمرد.^۱ امیر علی شیر نوایی خواستار دوستی و همدلی میان انسان‌ها و رفع کدورت‌ها و دشمنی‌ها است. او اهل عالم را مخاطب قرار داده، می‌گوید که دشمنی‌ورزیدن با همدیگر کاری شایسته برای انسان نیست. با هم دوست و همدل شوید که اصل کار این است^۲ (<http://www.esalat.org>). او همیشه می‌خواست تا مشکلات را از راه مدارا و ملایمت حل کند و از حادثه‌جویی و ستیز تا آخرین سرحد امکان دوری می‌جست (نیر سینا، ۱۳۵۱: ۱۲۰).

او در دربار سلطان حسین بایقرا، رکن رکین و محرم حریم قرب سلطان و مقدم امرای عالی‌شان (واله اصفهانی قزوینی، ۱۳۷۹: ۶۶۷) به حساب می‌آمد و از چنان جایگاه و پایگاه و قدرت و اقتداری برخوردار بود که به راحتی می‌توانست رقبای شخصی و سیاسی خود را از پیش رویش بردارد و با آنان با خشونت و پرخاشگری برخورد کند؛ زیرا مجموعه اطلاعاتی که منابع روزگار تیموری به دست می‌دهند، نشان از آن دارد که امیر علی شیر نوایی در سیاست‌های اعمال‌شده از سوی سلطان حسین بایقرا نقشی تأثیرگذار در تمامی مراحل آن، از تصمیم تا اجرا، ایفا می‌کرده

۱. آدمی ایرسانگ دیماگیل آدمی / آنی که یوق خلق غمیدین غمی

۲. عالم اهلی، بیلینگیز کیم ایش ایمس دشمن لیغ / یار اولینگ بیر-بیرینگیز غه که ایرور یارلیغ ایش!

است (حسنی و نعمتی لیمائی، ۱۳۹۲: ۵۷). اما او هیچ وقت از قدرت خود در برابر رقبا کار نگرفته و همواره با آنان با نرم خویی و مدارا رفتار کرده است. در این مقاله تلاش می شود تا به برخی از جلوه هایی از تساهل و مدارا در اندیشه ها، افکار و نیز رفتارهای امیر علی شیر به صورت گذرا اشاره شود.

۱-۱. تساهل و مدارای مذهبی امیر علی شیر نوایی

تعصبات خشک مذهبی که در زمان تیمور و پس از آن در زمان شاهرخ اشاعه یافته بود، تا اوایل دوره امیر علی شیر نوایی نیز نفوذ خود را از دست نداده؛ لکن در اثر آزادمنشی و روشن بینی امیر علی شیر و هم چنین سلطان حسین میرزا بایقرا و توجه و عنایت خاص این دو تن به علما و مشایخ فرق مختلف، به خصوص پیروان تشیع، از بروز اختلافات شدید میان پیروان تشیع و تسنن در این دوره کاسته و سبب شده است که صاحبان افکار و عقاید و آرا زودتر پر و بال بگیرند و آثار هنری و ذوق ادبی به صورت کامل تری به منصفه ظهور و بروز آید و امنیت اجتماعی بر جان و مال مردم حکومت کند (نوایی، ۱۳۴۲: ۴۱). شیعیان در این دوره آزادی بیش تری داشته اند و از حمایت سلطان حسین بایقرا و امیر علی شیر نوایی به وجه احسن و اتم برخوردار بوده اند و دلیل این احترام و اعزاز، اکرامی است که سلطان حسین بایقرا و علی شیر به دو فرقه «نقشبندی» که از اهل تسنن بوده اند و هم چنین به فرقه «نوربخشیه» که از شیعیان بوده اند، مبذول می داشته اند (نوایی، ۱۳۴۲: ۴۱). آقای داکتر یارشاطر به این باور است که در این عصر، شیعیان در پیروی از عقاید خود و اشاعه افکار خویش آزادی داشتند و در دوره بعد (نیمه دوم قرن نهم) از حمایت سلطان حسین بایقرا و وزیر دانشمند و مدبرش، امیر علی شیر نوایی، برخوردار شدند.

امیر علی شیر نوایی با توجه به علاقه و ارادتی که به امام رضا^(ع) داشت، برای اولین بار صحنی را برای مرقد امام رضا ساخت. هم چنین، رواق دارالحفاظ داخل حرم را «به نقوش اسلامی و ختایی از لاجورد و طلا در غایت تکلف» ساخته و نیز «ایوانی در کمال رفعت و نهایت زیب و زینت در همان روضه شریفه بنا کرده است.»

علاوه بر این، به‌منظور اطعام فقرا و ایتام، در حرم رضوی غلورخانه‌ای^۱ احداث کرد (خواندمیر، ۱۳۷۸: ۹۲) که تا پیش از آن سابقه نداشته است. اسناد مربوط به تشکیلات اداری آستان قدس در دوره صفویه نشان می‌دهد که امیر علی شیر موقوفاتی را برای امام رضا وقف کرده است؛ از جمله طاحونه‌ای^۲ موسوم به علی شیر که بارها در اسناد، جزو طواحین وقفی آستان قدس ذکر شده است (شهیدی، ۱۳۹۵: ۷۵). شاید همین اقدامات او است که باعث شده است برخی از محققان با قاطعیت او را پیرو مذهب شیعه معرفی کنند؛ به‌عنوان مثال: یارشاطر در کتاب خودش به‌نام «شعر فارسی در زمان شاهرخ» معتقد است که علی شیر نوایی شیعه‌مذهب بوده است (یارشاطر، ۱۳۳۴: ۱۷)؛ اما همان‌طور که گفتیم، جریان دوستی اهل بیت در این دوران مرسوم بوده است و این امر را نمی‌توان دلیلی برای شیعه بودن چهره‌های سیاسی و فرهنگی این دوران دانست. در برخی منابع اما او را سنی پرشور دانسته‌اند (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۷). مشخص نبودن مذهب او را، به‌صورت دقیق، باید بهترین دلیلی دانست در سیاست تساهل، مدارا و آسان‌گیری او که در برابر مذهب و مسایل فرهنگی در پیش گرفته بود. وی که یکی از حامیان سیاسی و فرهنگی این دوران بود، تأثیر بسیاری بر سلطان حسین داشت؛ به همین دلیل، به نظر می‌رسد نوع نگرش مذهبی امیر علی شیر بر سیاست مذهبی سلطان حسین بایقرا مؤثر بوده است (شهیدی، ۱۳۹۵: ۷۵).

نکته قابل ذکر این است که هویت مذهبی امیر علی شیر نوایی مبهم نیست و مشخص است که او سنی حنفی بوده است؛ اما نکته قابل توجه این است که امیر علی شیر نوایی و سلطان حسین بایقرا پا را از دایره تعصب بیرون نهاده، مردان آزاده و روشن‌بین بوده‌اند و جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهادند و به پیروی از حقیقت بر آرا و عقاید ملل و نحل احترام می‌گذاشته‌اند و اجازه نمی‌دادند که افرادی قشرگرا، دگم‌اندیش و خام، مذهب را وسیله، دست‌آویز و مستمسک برای اطفای شهوت مادی

۱. طعام‌خانه.

۲. آسیا.

و دنیوی خود ساخته، گروهی را به خاک و خون بکشند. از زهد ریایی و عوام‌فریبی که خطرناک‌ترین بیماری اجتماعی است، سخت پرهیز می‌کرده‌اند (نوایی، ۱۳۴۲: ۴۲).

همان‌گونه که گفته شد، تعصب مذهبی در دوران امیر علی شیر نوایی جایگاه چندانی نداشته است و به کسانی که به این امر مبادرت می‌ورزیدند، توجهی صورت نمی‌گرفت؛ به‌عنوان مثال: یکی از کسانی که در این زمینه تعصب به خرج می‌داد و مورد توجه سلطان حسین و امیر علی شیر نوایی قرار نمی‌گرفت، شخصی به نام نظام‌الملک بود. «تعصب مذهبی نظام‌الملک و سخت‌گیری‌های مذهبی او نمی‌توانست چندان مورد پذیرش شخصیتی چون سلطان حسین بایقرا و امیر علی شیر نوایی باشد؛ زیرا آن دو تعصب مذهبی نداشتند و آزاداندیش و روشن‌بین بودند.» (رفیعی و اسفینی فراهانی، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

پیشرفت هنر و هنرمندان در این عصر می‌تواند بهترین دلیل بر تساهل مذهبی حاکمان این دوره با سایر مذاهب، از جمله شیعیان امامیه، به‌شمار رود. کوشش حاکمان این دوره در جذب گروه‌های مختلف فکری و اعتقادی در جهت پیشرفت هنری بسیار مؤثر افتاد. در این دوره، شیعیان در علوم و معارف و هنر و معماری، اقتصاد و بازرگانی و سیاست و تاریخ‌نگاری، حکمت و ریاضیات، نجوم و ستاره‌شناسی و ادبیات نقش بسیار داشتند و به پیشرفت علوم کمک شایانی کردند. استفاده از گروه‌های مختلف در جذب دانشمندان و هنرمندان این عصر شایان توجه است؛ به نحوی که در امر معماری و ساخت بناهای مختلف در این دوره از معماران با نژادها و عقاید گوناگون سود برده می‌شد که خود حکایت از دیدگاه تساهل در حاکمان این دوره دارد (دلبری، ۱۳۹۶: ۸۶).

امیر علی شیر نوایی را امیر کبیر دوره تیموری نامیده‌اند. سلطان حسین و امیر علی شیر نوایی دارای طبعی ملایم و دارای حسن شفت و عطوفت بودند. در این دوره بر حجم نقاشی‌ها و تصویرنگاری با مضامین ائمه شیعه افزوده شد؛ مانند نشان دادن جنگ‌های امام علی در خیبر. هنر داستان‌سرایی نیز در پرتو تفکرات شیعی نوشته

می‌شد؛ مانند روایت‌های جنگ‌های حضرت علی و شجاعت‌های ایشان زمانی که در کنار پیامبر بودند (دلبری، ۱۳۹۶: ۸۷). نگارش شعرهایی با مضامین تشیع در این دوره بسیار زیاد است. قصایدی در مناقب آل رسول و امامان دوازده‌گانه شیعه از این گونه می‌باشند. ابن حسام خوسفی در مدح و منقبت امام علی^(ع) و حضرت فاطمه^(س) و امام حسن^(ع) و امام حسین^(ع) و امام مهدی^(عج) و دیگر ائمه قصایدی دارد. هم‌چنین، شعر خواجه اوحد مستوفی در منقبت امام رضا^(ع)، قصاید شاه نعمت‌الله ولی و قصاید فغانی لطف‌الله نیشابوری، کاتبی و حسن سیمی در منقبت امامان شیعه، نمونه‌هایی از این دست می‌باشند (دلبری، ۱۳۹۶: ۸۹). ساخت اماکن و مراکز مذهبی شیعه چون مزارشریف و مرقد امام رضا^(ع) و مزارهای بی‌شماری که برای سادات و امامزادگان ساخته شد، خود از جلوه‌های تساهل و مدارای مذهبی سلطان حسین و امیر علی شیر نوایی به‌شمار می‌رود؛ زیرا این اماکن از مراکز تجمع و بسط اندیشه‌های شیعی شدند (دلبری، ۱۳۹۶: ۹۴).

هرچند در برخی منابع از مخالفت او با مذهب شیعه سخن گفته شده است و او را از جمله کسانی دانسته‌اند که مانع شده است تا خطبه و سکه به نام امامان دوازده‌گانه شیعه خوانده و زده شود؛ از جمله مؤلف گمنام کتاب «عالم‌آرای صفوی» در این باره چنین بیان داشته است: «در فلان روز سلطان حسین میرزا فرمود که مردم هرات تمام ارباب و اهالی در مسجد جامع هرات حاضر شدند و اراده خطبه دوازده امام داشت. مردم هرات یافتند که سلطان چه مطلب دارد، صبر کردند تا نماز گزارده شد و چون خطیب رفت بالای منبر، مردم گفتند: ای حضرت خطیب در چه اراده‌ای؟ گفت: خطبه می‌خوانم. پرسیدند که چه خطبه‌ای؟ گفت: خطبه ائمه اثنا عشر. هنوز عشر را تمام نکرده بود که مردم ریختند و او را از منبر به زیر آوردند و از مش و لگد او را هلاک کردند. سلطان روی به میر علی شیر که چه کنم با مردم هرات؟ او از روی تعصب گفت: اگر خواهی که پادشاهی را از دست بدر نکنی، می‌باید به این فکر نیفتی و الا بگذار تا ببینم چون می‌شود و این کار از پیش نرفت.» (مؤلف گمنام، ۱۳۵۰: ۲۸۷-۲۸۸)؛ اما احتمال دارد انگیزه امیر علی شیر از این اقدام، چیز دیگری بوده باشد؛

به عنوان نمونه: دوران‌اندیشی سیاسی و مصلحت‌سنجی او را می‌توان دلیلی بر این مهم پنداشت. شاید او در این اندیشه بوده که رسمیت یافتن تشیع می‌توانسته بهای سنگینی چون نابودی سلطنت را در پی داشته باشد. اشاره نویسنده ناشناس عالم‌آرای صفوی مبنی بر این که امیر علی شیر به سلطان حسین بایقرا توصیه کرده، اگر پادشاهی می‌خواهد، «می‌باید به این فکر نیفتد»، به گونه‌ای مؤید این نکته است که انگیزه وی بیش از آن که با آرمان‌های مذهبی مرتبط بوده باشد، با مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی پیوند داشته است (حسنی و نعمتی لیمائی، ۱۳۹۲: ۵۹).

به عبارت دیگر، با توجه به سیاست مدارا جوینانه امیر علی شیر نوایی در مذهب و فرهنگ، به نظر می‌رسد که او نه به علت تعصب مذهبی، بلکه به سبب شرایط هرات و ریشه‌دار بودن مذهب تسنن در آن و جلوگیری از آشوب، به سلطان حسین بایقرا توصیه می‌کند چنین اقدامی را انجام ندهد (شهیدی، ۱۳۹۵: ۷۰).

۱-۲. تساهل و مدارای رفتاری امیر علی شیر نوایی

امیر نازک مزاج و حساس بود؛ اما به اشتباه خویش فروتنانه معترف می‌شد و در پی جبران مافات بر می‌آمد. صاحب دارا در این مورد داستانی دارد که خلاصه آن چنین است: روزی امیر در برابر گروهی از فضلا و شعرا و ندما به صاحب دارا فرموده است که حضرت مخدومی، مولانا جامی، بیمار است؛ من نتوانستم به عیادت بروم. می‌روی و مراسم عذرخواهی به تقدیم می‌رسانی. پس از بیرون شدن صاحب، طعام می‌کشند و پس از صرف غذا، حاضران یکی پس از دیگری مجلس را ترک می‌کنند. امیر برافروخته می‌شود و اعتراض می‌کند که «هرآینه خانه علی شیر دکان آشپزی است و علی شیر آشپز است. حریفان می‌آیند و آش می‌خورند و می‌روند.» در این حال، صاحب دارا از خدمت جامی باز می‌گردد و امیر که یادش رفته او را به مأموریت فرستاده بوده، می‌گوید: «هله ای صاحب تو را چه شده که یک زمان بعد از آش پیش من نمی‌باشی؟ تو نیز تقلید آن مردکان پست شکم پرست می‌کنی.» صاحب دارا که اهل سیاست و مصلحت‌اندیشی و موقع‌شناسی نبوده، می‌گوید که حضرت عالی، خود، بنده را به خانه مولانا جامی فرستاده‌اید. میر از این پاسخ شتابنده

بسیار برافروخته شده می‌گوید که لعنت بر مردکی که با این نوع مردم آشنایی کند و برمی‌خیزد و مجلس را ترک می‌کند. صاحب دارا نماز پیشین، طبق معمول، به خدمت امیر می‌رود. امیر که در بنفشه‌زاری ایستاده بوده، به گفته صاحب، بنفشه‌وار گردن را تاب داده، روی از او می‌گرداند و این کار را چند بار تکرار می‌کند. گویا به رگ غیرت صاحب برمی‌خورد و در دل می‌گوید چنین و چنان باشم اگر برنگردم و دیگر بیایم. امیر علی‌شیر او را نزدیک خود می‌خواند و می‌گوید: مرد حسابی! این کاری بود که تو کردی و در برابر مردم مرا شرم‌منده ساختی و فراموش کار و مبهوت و فرتوت جلوه دادی؟ که گویی عقل از من رفته است. صاحب دارا می‌گوید که به راستی حق به جانب امیر و خطا از سوی ما بوده است (واصفی، ۱۳۴۹: ۴۰۱-۴۰۲).

ذبیح‌الله صفا درباره نرم‌خویی و آسان‌گیری امیر علی‌شیر نوایی می‌نویسد: «علی‌شیر مردی متواضع، باادب و نیکورفتار بود. با خلاق به مهربانی رفتار می‌کرد و مخصوصاً با شاعران و اهل ادب و هنر معاشرت دایم داشت و در تربیت تشویق آنان مبالغه می‌کرد و محضرش محل اجتماع آنان بود.» (صفا، ۱۳۶۴: ۳۸۴). به عبارت دیگر، او از تعصب و تبعیض اجتناب می‌کرد و در هرکس مختصر استعدادی در یکی از شعر، هنر، موسیقی، فن و ... می‌دید، به تعلیم و تربیت او اقدام شایسته به عمل می‌آورد و بدین ترتیب، ارباب فضل و هنر حتی آنانی که فی‌الجمله لیاقتی برای کسب دانش و فنون زیبا داشتند، از اقصا نقاط کشور حتی ممالک دوردست، نظیر ترکستان و سرزمین آل عثمان، به سوی این امیر روی آوردند و در شهر هرات کانون عظیمی از شاعران، نویسندگان، نقاشان، خوشنویسان، مصوران و مذهبان پدید آمد که در فنون خود همان سبک و روش خاص دوره تیموری را تکمیل کرده، مکتب خاصی تشکیل دادند و این همان مکتب هرات یا مکتب نوایی است (نیر سینا، ۱۳۵۱: ۱۲۲). نوایی در طول مدت وزارتش، به دلیل روحیه مداراگری و آسان‌گیری‌ای که داشت، با ابزارهای مختلف می‌کوشیده است تا از جنگ‌ها و لشکرکشی‌های سلطان حسین بایقرا علیه عصیان‌گران و مخالفان دولت مرکزی تیموری و برعکس پیش‌گیری کند. او با وساطت و میانجی‌گری‌های مؤثر و مدبرانه خود حتی المقدور می‌کوشید تا راه

مصالحه و تساهل را هموار کند (یارقین و یارقین، ۱۳۶۹: ۱۳).

تساهل، مدارا و آسان‌گیری رفتاری امیر علی شیر نوایی را می‌توان به‌صورت چند نمونه ذکر کرد: زمانی که سلطان حسین بایقرا، شخصی را به نام بدیع الزمان به‌عنوان حاکم بلخ منصوب کرد و او از اطاعت سلطان سرپیچی کرد، سلطان حسین بایقرا تصمیم گرفت که با بدیع الزمان برخورد نظامی کرده و او را از فرمانروایی بلخ عزل کند؛ اما امیر علی شیر نوایی به دلیل همان روحیه تساهل و مداراگری‌ای که داشت، سلطان حسین بایقرا را از این کار مانع شد: «اما مقرب حضرت سلطانی، امیر نظام‌الدین علی شیر، به عرض رسانید که اگر فرمان همایون نفاذ یابد، بنده به بلخ رفته، میرزا بدیع الزمان را نصیحت نمایم و به کمال عواطف پادشاهانه امیدوار ساخته، نوعی سازم که از بادیۀ دلازاری به شارع خدمت‌گاری آید.» (خواند امیر، ۱۳۸۰: ۲۰۸).

نمونه دیگر از تساهل و مدارای او را می‌توان با نحوه برخورد او با مجدالدین محمد خوافی - کسی که دارای منصب پروانگی^۱ بود - ذکر کرد: خواندمیر در دستورالوزراء، پس از آن که خصوصیات اخلاقی مجدالدین را ارائه می‌کند، چنین می‌گوید اگرچه مجدالدین در ملازمت و همراهی نوایی به سر می‌برده؛ اما زمانی که فرصت به دست می‌آورد، به غیبت او مشغول می‌شد و در نزد سلطان حسین بایقرا امیر نوایی را به دخالت زیاد در امور منتسب می‌کرد و با همین اخلاق ناپسند خود، ارکان و امرای دولت را رنجیده‌خاطر می‌ساخت. جالب این‌جاست که وی از واکنش خود نوایی در برابر او چیزی نمی‌نویسد - که این خود نشانگر مدارای بیش از حد نوایی با همراهان خودش است - بلکه از سخن‌چینی‌های دیگر ارکان حکومتی در نزد سلطان سخن می‌گوید که چگونه توانستند موقعیت او را تضعیف کرده و او را به سراشیبی سقوط رهنمون سازند (خواندمیر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی: ۴۰۸ - ۴۰۹).

خواندمیر درباره مدارا و نرم‌خویی امیر علی شیر چنین می‌نویسد: «حضرت سلطانی پیوسته شیمه شفقت و مرحمت را شعار خویش کرده بودند و همواره جناح

۱. پروانگی یکی از مناصب مهم لشکری و اداری در دوره تیموریان بوده است.



رأفت و عاطفت بر مفارق اهل عالم گسترده، حرقت دل در مانده‌گان از شربت شفقت تسکین می‌گرفت.» او در زمینه آسان‌گیری و ملایمت و مدارای او حکایتی را چنین نقل می‌کند: «باری در نواحی چهچه، لشکریان سلطان ابوسعید بر لشکریان سلطان حسین میرزا فایق آمده، عده‌ای را کشتند و عده‌ای را به اسارت گرفته، به هر امیر دو اسیر را دادند تا کشته، سر آنان را به سلطان ابوسعید فرستند. امیر علی شیر نوایی در اتاق امیر سلطان حسین اره‌نگی با میرزا بیک نشسته بود که آن دو اسیر را آوردند. نوایی بر حال آنان ترحم کرده، از میرزا بیک خواهش نمود که به جلاد سکه‌ای بدهد تا کشته‌ای را که در فلان محل افتاده است، سر بریده و آن را به جای سریکی از این دو نفر بفرستد؛ کار به همین گونه شد. نوایی در تدبیر رهایی دیگری بود که خبر رسید که تنها یک سر کفایت می‌کند و بدین گونه هردو اسیر از کشته‌شدن رهایی یافتند.» (یارقین و یارقین، ۱۳۶۹: ۱۴۰).

همین تساهل و مدارای امیر علی شیر نوایی باعث شد که هرات آن روز پایتخت و چراغ پرنور علم و مدنیت زمان شود و در آن مدارس، خانقاه‌ها و کتابخانه‌های متعددی بنا شود و علما و دانشمندان از هر گوشه و کنار جهان اسلام به این مرکز علم و دانش روی آورند و تحت حمایت و لطف دربار علم‌دوست سلطان حسین و وزیر مدبر شاعر و عارف او، امیر علی شیر نوایی، قرار گیرند (طیبی، ۱۹۸۵م: ۳۵). امیر علی شیر نوایی هم کسی بود که همواره نسبت به آنان مرحمت داشتند و سخنوران و دانشوران را برمی‌کشیدند و گرامی می‌داشتند (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۹۷). مسلم است که به‌خاطر همین مدارای بیش از حد و سخن‌شنوایی امیر علی شیر نوایی با مردم، به‌خصوص همراهان و همکاران، بوده است که جامی در ارتباط با امیر علی شیر بسیار می‌کوشید که او را بر مسند قدرت نگه دارد تا از این رهگذر به رفاه مردم کمک کند. وی در نامه‌ای به امیر می‌گوید: «قبول سخن در آن حضرت (امیر) نعمتی بزرگ است و شکر آن نعمت صرف انفس و اوقات است به مصالح مسلمانان و دفع مفاسد ظالمان و عوانان و اگر ناگاه از مهر این شغل عیاذاً بالله طبع لطیف را گرانی حاصل آید و خاطر شریف را پریشانی روی نماید، تحمل آن گرانی

را در کنه حسنات وزنی عظیم خواهد بود و مصابرت بر آن پریشانی را در جمعیت اسباب سعادت دخیلی تمام.»

۱-۳. امیر علی شیر نوایی و تساهل و مدارای زبانی

برابر با تاریخ، پیش از امیر علی شیر نوایی، تنی چند از ترک‌تباران، ترکی سرایی را آغاز کرده بودند؛ ولی با وجود این، آن‌که توانست قدرتمندانه در این مسیر قدم بردارد و یارای آن یافت با سرایش و نگارش به زبان ترکی جغتایی و به تعبیر پژوهندگان روس، از یکی قدیم، جایگاه ادبی این زبان را ترقی دهد و به جرگه زبان‌های علمی و ادبی وارد سازد، کسی جز امیر علی شیر نوایی نبوده است. در حقیقت، ادعایی منصفانه خواهد بود اگر از او به عنوان نخستین ادیب بزرگی که به ترکی نوشته و سروده است، نام برده شود. یکی از جنبه‌های اهمیت فزاینده کار امیر علی شیر آن است که وی موفق شد ترکی جغتایی را چنان فراخی و گستردگی بخشد که شایسته یک زبان ادبی باشد. به دیگر سخن، ترکی جغتایی، هویت خود را به عنوان یک زبان ادبی، بی‌تردید، مدیون و مرهون امیر علی شیر نوایی بوده است (حسنی و نعمتی لیمائی، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۷).

یکی از آثار مهم امیر علی شیر نوایی در راستای توسعه و گسترش زبان ترکی، کتاب «محاكمة اللغتين» است. بعضی انسان‌ها وقتی از آثار نوایی به محاکمه اللغتين نگاه می‌کنند، در نگاه اول، چنین تصور می‌کنند که نوایی یک ادیب بسیار متعصب و تا حدودی تبعیض‌گرا است؛ زیرا خود نوایی در کتاب محاکمه اللغتين به وضوح از برتری زبان ترکی به زبان فارسی سخن به میان آورده است؛ اما آیا واقعاً نظر و عقیده نوایی به معنای عام برتری زبان ترکی به زبان فارسی است و یا این‌که در پشت این جمله هدف دیگری را تعقیب کرده است؟ از نقطه نظر زبان‌شناسی همگانی، همه زبان‌ها به یک اندازه کارایی دارند و هیچ زبانی به زبان دیگر برتری و ارجحیت ندارد. حتی زبان‌هایی که تعداد گویش‌وران آن‌ها به عدد انگشتان دست‌اند، کارایی آن‌ها مثل زبان‌هایی است که گویش‌وران میلیونی دارند؛ بنابراین، برتری زبانی موضوع بحث جامعه‌شناسی زبان است که شاخصه‌های مؤثر در آن هم، تماماً غیر زبانی می‌باشد. البته به عقیده نگارنده نوایی بر این عقیده نیست که واقعاً زبان ترکی از

زبان فارسی برتر است؛ بلکه نوایی با نوشتن این جمله خواسته مبالغه کند تا بتواند حساسیت و توجه جوانان و نویسندگان ترک‌زبان را به زبان ترکی برانگیزد؛ زیرا بعضی وقت‌ها با بزرگ‌نمایی موضوعی، توجه به آن موضوع بیش‌تر می‌شود (بیک بابایی، ۱۳۹۷: ۱۴۱-۱۴۲).

به عبارت دیگر، چنین به نظر می‌رسد که جهت‌گیری نوایی به سمت وسوی برتری زبان ترکی ناشی از شرایط آن عصر بوده است. از آن‌جا که ترکان به تکاپوهای فرهنگی توجه نشان نمی‌دادند و فقط به جنگ‌آوری و سپاهی‌گری می‌پرداختند؛ بنابراین، نوایی کوشید تا اندیشه‌های خود را به زبان ترکی و به شیوه‌ای هم‌خوان با روح ترکان ارائه کند تا بدین طریق - به گفته طوغان - به‌عنوان شاعر و ادیبی ترک، روح ترک‌های فرهیخته‌ای را که مرعوب ادب فارسی شده و از آن تأثیر پذیرفته بودند، بیدار کند و ارزش و اهمیت زبان ترکی را که شاید برای آنان بسیار بی‌اهمیت بود، نشان دهد (ولیدی طوغان، ۱۳۷۷: ۴۶). او در آثار خود نه‌تنها اندیشه‌های والای ادب کلاسیک فارسی را به قالب‌های زبان ترکی درآورد؛ بلکه آن اندیشه‌ها را با استفاده از استعاره و مجاز و عناصر داستانی هم‌خوان با فرهنگ ترکی، روح متناسب با آن زبان بخشید (رفیعی و اسفینی فراهانی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). این در حالی است که او خود در اواخر کتابش گفته است وی در زبان و ادب فارسی از نوابغ آن دوره است و آثاری به یادگار گذاشته در آن دوره هم گویای این مطلب است. در ضمن، علم زبان‌شناسی در آن دوره به معنای امروزی رشد و نمو نکرده بود تا نوایی بتواند منظور خود را با آن اصطلاحات و مفاهیم بگوید. از طرف دیگر، اگر واقعاً نوایی یک ادیب متعصب و نژادپرست می‌بود، مطمئناً به جای ترتیب مجالس شعر و ادب و تقویت زبان و ادب فارسی - که زحمات وی در این زمینه بر اهل ادب آشکار است - سعی می‌کرد محدودیت‌هایی برای زبان و ادب فارسی ایجاد کند که هیچ‌وقت چنین کاری را نکرد؛ در حالی که خودش وزیر و دوست نزدیکش، سلطان حسین بایقرا، شاه بود و هردو ترک‌زبان بودند و اگر می‌خواستند، می‌توانستند به راحتی این کار را بکنند؛ پس سؤال مطرح در این زمینه این است که منظور نوایی از مطرح کردن چنین مسایلی چه بوده

است؟ (رفیعی و اسفینی فراهانی، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

به عقیده نگارنده، نوایی یک ادیب و محقق تنوع و تکثرگرا بوده و اهمیت تنوع و کثرت در یک جامعه را به خوبی می دانسته است. شکوه و ناله نوایی از اهمال و غفلت جوانان ترک زبان و ادیبان فارسی زبان نسبت به زبان ترکی است که به خاطر ویژگی های زبانی در بعضی جهات از ظرافت های خاصی برخوردار است. البته، هر زبانی ویژگی و ظرافت های خاص خودش را دارا است. ویژگی و ظرافت موجود در یک زبان ممکن است در زبان دیگری نباشد و بالعکس (رفیعی و اسفینی فراهانی، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

نوایی با تأکید بر این که کسی سازگار بودن طبعش با کلمات ترکی و کم علاقه بودنش به کلمات فارسی را دلیل رد و انکار آن فرض نکنند، مهارت و اطلاعاتش را در زبان فارسی و برتری اش را در ادبیات به میان می گذارد و این گونه می گوید: «بیش از سی سال قریب چهل سال، شهری که صاحبان کمال و فضیلت را در خود جای داده، بزرگ ترین سرزمین کشورهای عالم هم شاعران مملکت خراسان، اگر شاعران خوش سخن و زبان آوران قابل احترامش با هر قصدی که باشد، بر روی کاغذ نگارش نمایند و فرقی نمی کند با زبان فارسی یا ترکی، جزئیات را نشان دهند و با صحبت این فقیر مقایسه نمایند و در حضور این ضعیف عرضه کنند، از من درخواست اصلاح کردن می نمایند. نکات ظریفی گفته شده، آن ها نیز از روی انصاف حق را به من داده اند و اگر برخی راضی نشده اند، با زبان خودشان به آن ها خاطر نشان شده است که بعد از قبول این موضوع، خود را ناشی دانسته و راضی شده اند.» (رفیعی و اسفینی فراهانی، ۱۳۸۹: ۱۴۰).

او هم چنین در جای دیگر چنین می نویسد: در عنفوان جوانی با وجود آن که می توانستم عصاره ای از گنجینه زبان را بیان کنم؛ ولی این عصاره ها با هم در یک رشته اتصال داده نمی شدند. تنها هنگامی که این عصاره ها با زبان فارسی در دلم اتصال یافتند، توانستم اثر ادبی خلق کنم (سعدالله، ۱۳۸۵: ۳۳).

به همین خاطر، امیر علی شیر نوایی در باب اشعار فارسی و ترکی خود قطعه ای

دارد که در آن زبان ترکی خود را ستوده؛ اما آن را در مقایسه با زبان فارسی به قند در مقابل طلا تشبیه کرده است و ارج و منزلت زبان فارسی را بیش تر دانسته است:

معنی شیرین و رنگینم به ترکی بیحدست
 فارسی هم لعل و درهای ثمین گر بنگری
 گویا در راست بازار سخن بگشاده‌ام
 یک طرف دکان قنادی و یک سوزرگری
 زین دکان‌ها هر گدا کالا کجا خواهد خرید
 زان که باشد اغنیا این نقدها را مشتری
 (جهانشاهی افشار و رحیمی صادق، ۱۳۹۳: ۱۱۴؛ سعدالله، ۱۳۸۵: ۳۲)

نتیجه‌گیری

از آنچه که تا کنون گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که امیر علی شیر نوایی دارای اندیشه و رفتار مداراگرایانه بوده و همواره می‌کوشیده که با اندیشه‌ها، باورها، آرا و مردمان گوناگون هم‌عصر خود با نرم‌خویی، شفقت و آسان‌گیری برخورد داشته باشد. به عبارت دیگر، امیر علی شیر نوایی شخصیتی بود که نه تنها خود از فضلا، شعرا و علمای نامدار آن عصر بود؛ بلکه به‌عنوان وزیر و مرد مقتدر دوره سلطان حسین، حامی و قدردان همه علمای و شعرا و هنرمندان عصر خود بود و با آنان با نرم‌خویی و مدارا برخورد می‌کرد. شکسته‌نفسی و بی‌غرضی وی در رقابت‌های درباری و سعی وی در نزدیک‌ساختن مردم به سلطان و نزدیک‌شدن سلطان به مردم و ایجاد فضای عدل، امن، انصاف و آرامش در تمام قلمرو تحت اداره سلطان، همه را گرویده امیر علی شیر نوایی ساخته بود.

او در دربار سلطان حسین، رکن رکین و محرم حریم قرب سلطان و مقدم امرای عالی‌شان به حساب می‌آمد و از چنان جایگاه و پایگاه و قدرت و اقتداری برخوردار بود که به راحتی می‌توانست رقبای شخصی، اعتقادی و سیاسی خود را از پیش رویش

بردارد و با آنان با خشونت و پرخاشگری برخورد کند؛ اما او هیچ وقت از قدرت خود در برابر آنان کار نگرفته و همواره با آنان با نرم خوئی و مدارا رفتار کرده است. نرم خوئی و تساهل و مدارای او را در همه حوزه ها می توان مشاهده کرد: تساهل و مدارای مذهبی، آسان گیری رفتاری و تساهل و مدارای زبانی. او در حوزه باور مذهبی، به خصوص با شیعیان، آنچنان سهل گیر و مداراگر بود که برخی او را متهم به شیعه گیری کرده اند. به خاطر مدارای بیش از حد امیر علی شیر نوایی در رفتار با مردم، به خصوص رقبا، همراهان و همکاران، بوده است که جامی در ارتباط با امیر علی شیر بسیار می کوشید که او را بر مسند قدرت نگه دارد تا از این رهگذر به رفاه مردم کمک کند. در حوزه زبان هم - برخلاف تصور برخی ها - نوایی شخصیتی بوده مداراگر و آسان گیر؛ زیرا اگر واقعاً او یک ادیب متعصب و نژادپرست می بود، مطمئناً به جای ترتیب مجالس شعر و ادب و تقویت زبان و ادب فارسی - که زحمات وی در این زمینه بر اهل ادب آشکار است - سعی می کرد محدودیت هایی برای زبان و ادب فارسی ایجاد کند که هیچ وقت چنین کاری را نکرد؛ در حالی که خودش وزیر و دوست نزدیکش، سلطان حسین بایقرا، شاه بود و هر دو ترک زبان بودند و اگر می خواستند، می توانستند به راحتی این کار را بکنند.

منابع

۱. ادیبی سده، مهدی، یاسر رستگار و سید صمد بهشتی (۱۳۹۲)، «مدارای اجتماعی و ابعاد آن»، فصلنامه علمی- پژوهشی رفاه اجتماعی، سال سیزدهم، شماره ۵۰.
۲. اصفهانی و دیگران (۱۳۹۱)، «بررسی تحمل و مدارا در رهبری سازمان با تکیه بر دیدگاه نهج البلاغه»، دوفصلنامه علمی- پژوهشی مدیریت اسلامی، سال بیستم، شماره ۲.
۳. بارتولد، و. و (۱۳۶۰)، زندگانی سیاسی میر علی شیر نوایی، ترجمه میر حسین شاه، به اهتمام آبخان بیانی، کابل، وزارت اطلاعات و کلتور، ریاست کلتور و هنر، چاپ دوم.
۴. برتلس، ی. ا، (۱۳۴۵)، «علی شیر نوایی و «فرهاد و شیرین»»، ترجمه ابوالفضل آزموده، مجله پیام نوین، دوره هشتم، شماره ۱.
۵. بیک بابایی، بهروز (۱۳۹۷)، «تأثیر زبان در ارتباطات میان فرهنگی (با تأکید بر جایگاه فرهنگی امیر علی شیر نوایی در ترکی غربی و ملی گرایی نوایی)»، فصلنامه علوم خبری، شماره ۲۵.
۶. جهانشاهی افشار، علی و خدیجه رحیمی صادق (۱۳۹۳)، «عناصر هویت ایرانی در دیوان امیر علی شیر نوایی»، مجله مطالعات ایرانی، سال سیزدهم، شماره ۲۵.
۷. حسنی، عطاءالله و امیر نعمتی لیمانی (۱۳۹۲)، «شخصیت سیاسی- ادبی امیر علی شیر نوایی و اثربخشی مکتب ساز او»، فصلنامه مسکویه، سال هشتم، شماره ۲۵.
۸. خواندامیر، غیاث الدین بن هماد الدین (۱۳۷۸)، مکارم الاخلاق: شرح حال امیر علی شیر نوایی، مقدمه، تصحیح و تحقیق: محمداکبر عشیق، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۹. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات خیام، چاپ چهارم.
۱۰. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۲۵۳۵ شاهنشاهی)، دستورالوزراء (شامل احوال وزرای اسلام تا انقراض تیموریان ۹۱۴)، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات اقبال، چاپ دوم.
۱۱. دلبری، شهربانو (۱۳۹۶)، «تکریم و توجه تیموریان به ائمه و بازتاب آن در گسترش تشیع امامیه»، دوفصلنامه علمی- تخصصی سیره‌پژوهی اهل بیت، سال سوم، شماره ۴.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۵)، فرهنگ متوسط دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۳. رفیعی، امیر تیمور و احترام اسفینی فراهانی (۱۳۸۹)، «امیر علی شیر نوایی و نقش سیاسی و فرهنگی او در عصر تیموری»، پژوهش‌نامه تاریخ، سال پنجم، شماره ۲۰.
۱۴. سعدالله، ضمیر (۱۳۸۵)، «آثار ادبی خلق شده از علی شیر نوایی به زبان فارسی»، نشریه سخن عشق، شماره ۳۰.
۱۵. سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲)، تذکرة الشعراء، به اهتمام و تصحیح ادوارد براون، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
۱۶. شهیدی، حمیده (۱۳۹۵)، «سیاست مذهبی سلطان حسین بایقرا (مطالعه موردی: تأثیر بر تشیع)»، نشریه مطالعات تاریخ اسلام، سال هشتم، شماره ۲۹.
۱۷. صفاء، ذبیح‌الله (۱۳۶۴)، تاریخ ادبیات در ایران از پایان قرن هشتم تا اوایل قرن دهم هجری، ج ۴، تهران، انتشارات فردوسی، چاپ سوم.
۱۸. صفوی، سام میرزا (۱۳۱۴)، تحفه سامی، با تصحیح و مقابله وحید دستگردی، تهران، مطبعة ارمغان.
۱۹. طبیبی، عبدالحکیم (۱۹۸۵م)، شگوفانی هرات در عصر تیموریان، به اهتمام عبدالاحد عشرتی، پاکستان، شورای ثقافتی جهاد افغانستان.

۲۰. قاضی، عبدالرحیم (۱۳۸۷)، «نظام‌الملک ثانی امیر علی شیر نوایی»، نشریه تاریخ پژوهی، سال دهم، شماره ۳۶ و ۳۷.
۲۱. محمدی، ذکراالله و سیده مرضیه حسینی (۱۳۸۷)، «مناسبات امیر علی شیر نوایی با سه تن از نخبگان فرهنگی هم‌عصرش»، مجله علمی- تخصصی تاریخ ایران و اسلام، شماره ۴.
۲۲. مؤلف گمنام (۱۳۵۰)، عالم‌آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۳. نوایی، امیر علی شیر (۱۳۹۳)، میزان‌الافوزان، ترجمه و تصحیح: حسین محمدزاده صدیق، تهران، انتشارات تکدرخت، چاپ اول.
۲۴. نوایی، امیر نظام‌الدین علی شیر (۱۳۴۲)، دیوان امیر نظام‌الدین علی شیر نوایی، به سعی و اهتمام رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، انتشارات کابخانه ابن سینا، چاپ اول.
۲۵. نوایی، امیر نظام‌الدین علی شیر (۱۳۶۳)، مجالس‌النفایس، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات توس، چاپ اول.
۲۶. نیر سینا، هدایت (۱۳۵۱)، «درخشان‌ترین چهره دربار هرات»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال نوزدهم، شماره ۳ و ۴.
۲۷. واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۴۹)، بدایع‌الوقایع، ج ۱، تصحیح: الکساندر بلدروف، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ دوم.
۲۸. واعظ کاشفی سبزواری، کمال‌الدین حسین (۱۳۶۹)، بدایع‌الافکار فی صنایع‌الاشعار، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.
۲۹. واله اصفهانی قزوینی، محمدیوسف (۱۳۷۹)، روضه‌های ششم و هفتم از خلد برین (تاریخ تیموریان و ترکمانان)، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، نشر میراث مکتوب، چاپ اول.
۳۰. ولیدی طوغان، احمدزکی (۱۳۷۷)، «امیر علی شیر نوایی بزرگ‌ترین شخصیت ادبی ترک»، ترجمه مریم ناطق، نشریه نامه پارسی، سال سوم، شماره ۳.

۳۱. یارشاطر، احسان (۱۳۳۴)، شعر فارسی در عهد شاهرخ یا آغاز انحطاط در شعر فارسی، تهران، چاپخانه دانشگاه.

۳۲. یارقین، شفیقه و محمدحلیم یارقین (۱۳۸۹)، سیمای میر علی شیر نوایی، کابل، انجمن فرهنگی میر علی شیر نوایی، چاپ اول.

33. http://www.esalat.org/images/amir_ali_shir_navioe_ustad_sabah_02112013.htm

بررسی تلمیحات در شش قصیده علوی فیاض لاهیجی در منقبت امیرالمؤمنین علی (ع)

صغرا مددی^۱

چکیده

عبدالرزاق لاهیجی متخلص به فیاض از فلاسفه و متکلمین بزرگ شیعه در قرن یازدهم به شمار می‌رود که شخصیت ادبی او کمتر شناخته شده است. دیوان فیاض شامل قصاید، غزلیات، رباعیات، مثنوی‌ها، ترکیب‌بندها و ترجیع‌بندهایی است که در موضوعات مختلف به‌ویژه در منقبت و مرثیه اهل بیت اطهار^(ع) سروده شده است. وی در غزلیات از اصطلاحات و رموز عرفانی استفاده فراوان کرده و اغلب قصاید خود را به موضوعات مذهبی اختصاص داده است. در این مقاله، تلمیحات فیاض در شش قصیده علوی او مورد بررسی قرار گرفته است. شاعر در این قصاید به بیان فضایل حضرت علی^(ع) همچون علم، تقوا، قربت با پیامبر^(ص)، فصاحت، عدالت، شجاعت، سخاوت و ... پرداخته و آن‌ها را دلایلی برای شایستگی آن حضرت جهت جانشینی رسول خدا^(ص) دانسته است.

کلیدواژه‌ها: ادبیات شیعی، قصاید منقبتی، امام علی^(ع)، فیاض لاهیجی، تلمیحات.

مقدمه

ملاً عبدالرزاق بن قیاض لاهیجی قمی متخلص به قیاض از حکمای قرن ۱۱ هـ و از جمله شاعران معروف و مشهور هم عصر و داماد ملا صدرای شیرازی است. قیاض تألیف‌های معروف در حکمت و کلام داشته است و در شمار شاعران مشهور زمان خودش بوده است.

تاریخ تولد قیاض مبهم است و وفاتش در سال ۱۰۷۲ هـ رخ داده است. مرقد آن حکیم علی القاعده باید در قم باشد؛ اما محل آن ناپیدا است. از دیوان وی نسخه‌هایی در دست است که دو جلد آن در کتابخانه ملی تهران موجود است و انتشارات تهران به چاپ رسانیده است که اولین مجموعه از قصیده‌ها، ترکیب‌بندها و ترجیع‌بندهای طولانی است.

در اشعار قیاض اثر تحصیلات و اطلاعات فلسفی و کلامی او غالباً آشکار است. زبان قیاض ساده و روان است و در آن از پیچیدگی‌های کلامی که از ویژگی‌های شعر عصر وی است، کمتر دیده می‌شود.

اندیشه مذهبی و عرفانی در شعر قیاض زیاد به چشم می‌خورد. وی از ارادت‌مندان مخلص خاندان عصمت و طهارت است و بیش از همه به امیرالمؤمنین علی^(ع) عشق می‌ورزد. قصاید او اغلب در مدح ائمه^(ع) است.

از سروده‌های قیاض، بی‌اعتنایی به مقام و منصب دنیوی آشکار است. هرچند بنا به رسم زمان کتاب «گوهر مراد» را به شاه عباس دوم تقدیم کرده است و در حق شاه عباس، شاه صفی و ۳۹ تن از وزرای آنان قصیده‌ها سروده است؛ اما از نحوه زندگی و معاش وی می‌توان دریافت که نه سر رهبری و ریاست داشته است و نه طمع مال و مکنّت. درخواست او از مدح ممدوح جز این نیست که خدمت معاش کنند و او را در قم بفرستد تا به تدریس و تحقیق مشغول باشد. دیوان وی تقریباً شامل ۱۲۰۰۰ بیت است که شامل قصیده، غزل، قطعه، مثنوی و رباعی است. (لاهیجی، ۱۳۸۰:

۷-۲۹)

چستی تلمیح

تلمیح از ریشه لمح گرفته شده است و به معنای شباهت داشتن، درخشیدن برق و ستاره است. تلمیح در لغت یعنی با گوشه چشم نگریستن است. تلمیح از جمله صنایع معنوی بدیعی است که در آن نویسنده یا گوینده در ضمن نوشتار یا گفتار خودش به آیه، حدیث، داستان و یا مثال قرآنی اشاره می‌کند. (همایی، ۱۳۶۴: ۳۲۸)

تلمیح غیر از معنای اصلی آن، در عرصه‌های دیگر مثل موسیقی نیز به کار می‌رود. در جایی نوازنده یا خواننده در جریان بداهه‌نوازی یا بداهه‌خوانی به آهنگ‌های مشهور دیگر اشاره می‌کند و به این کار می‌توان تلمیح گفت.

ارزش تلمیح به میزان تداعی‌ای بستگی دارد که از آن به دست می‌آید. هر قدر اسطوره‌ها و داستان‌ها لطیف‌تر باشند، تلمیح بلیغ‌تر محسوب می‌شود. لازمه بهره‌مندی از تلمیح، آگاهی از دانسته‌ای است که شاعر یا نویسنده بدان اشاره می‌کند؛ به همین سبب دریافتن تلمیح‌هایی که یک شاعر جاپانی در شعر خود آورده برای خواننده فارسی‌زبان دشوار به نظر می‌رسد و همین طور بالعکس.

مصادق‌هایی از تلمیحات

لِيُذْهِبَ بِهِ شَأْنُكَ وَ يَطْهَرُ ز يَتْلُو شَاهِدٌ بِهٖ سَوًى كِهٖ اَيْمًى
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۶).

این شعر به آیه‌های زیر اشاره دارد:

۱. اِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُم تَطْهِيراً. (احزاب: ۳۳)
۲. اَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَ مِّنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُّوسٰى اِمَامًا وَرَحْمَةً اَوَّلِيك يُّؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَ مَن يَكْفُرْ بِهٖ مِنَ الْاِحْزَابِ فَالْتَأَرْ مُوعِدُهُ فَلَا تَكُ فِى مَرِيَّةٍ مِّنْهُ اِنَّهُ الْحَقُّ مِّنْ رَّبِّكَ وَ لَكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُوْنَ. (هود: ۱۷)

به تنزیل شد (هل آتی) از چه منزل نبی را ز بلغ چه کرد عتبی

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۶)

شعر فوق اشاره به آیه زیر دارد:

۱. هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً. إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً. إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالاً وَسَعِيراً. (الانسان: ۱-۴)

که از انما بود مقصود ایزد به سائل که انگشتی کرد اعطی
به تمنای عطای کفش از گوهر کام دامن فقر گرانیه‌تر از جیب غناست
(لامنجی، ۱۳۸۰: ۲۶-۳۲)

اشاره به این آیه دارد:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ. (مائده: ۵۵)

در شأن نزول آیه آمده است: سائلی وارد مسجد شد و از مردم درخواست کمک کرد. کسی چیزی به او نداد. حضرت علی^(ع) در حالی که به نماز مشغول بود، در حال رکوع، انگشت خود را به سائل بخشید. در تکریم این بخشش این آیه نازل شد. ماجرای فوق را ده نفر از اصحاب پیامبر مانند ابن عباس، عمار یاسر، جابر ابن عبدالله، ابوذر، انس ابن مالک، بلال... نقل کرده‌اند و شیعه و سنی در این شأن نزول توافق دارند. (علامه امینی، ۱۳۷۵: ۵۲)

عمار یاسر می‌گوید: پس از اتفاق انگشت در نماز و نزول آیه بود که رسول خدا^(ص) فرمود: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه» (طباطبایی، ۱۲۸۱-۱۳۶۰: ۳۱۹)
پیامبر اکرم^(ص) در غدیر خم برای بیان مقام حضرت علی^(ع) این آیه را تلاوت فرمود.
ابوذر که خود شاهد ماجرا بوده است در مسجد الحرام برای مردم داستان فوق را نقل کرد. (حویزی، ۱۳۸۳: ص ۲۸۱)

کلمه «ولی» در این آیه، به معنی دوست نیست، چون دوستی و یاری مربوط به همه مسلمانان است، نه آنان که در حال رکوع اتفاق می‌کنند.

امام صادق^(ع) فرمودند: منظور از «الَّذِينَ آمَنُوا...» علی^(ع) و اولاد او تا روز قیامت

هستند. پس هر کس از اولاد او به جایگاه امامت رسید با این ویژگی مثل او است. آنان در حال رکوع صدقه می دهند. (کلینی، ۱۳۷۴: ۲۸۸)

امام باقر^(ع) فرمود: «خداوند پیامبرش را دستور داد که ولایت علی^(ع) را مطرح کند و این آیه را نازل کرد». (کافی، ۱۳۷۴: ۲۸۱)

که بود آنکه با او به فرمان ایزد نبی شد مباهل به قوم نصاری

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۶)

در شعر فوق اشاره به آیه مباهله شده است.

«فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ». (آل عمران: ۶۱)

۱- «نشدکم باللہ فیکم احد اخذ رسول اللہ^(ص) بیدہ و ید امرأته و ابنیه حین اراد ان یماهل نصاری اهل نجران غیری؟ قالوا: لا.» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۸۵)

۲- «افتقرون أن رسول الله^(ص) حین دعا اهل نجران الى المباهله انه لم یأت الابی و بی صاحبتی و ابنی؟ قالوا اللهم نعم». (طبری، ۱۳۵۴-۱۳۵۲: ۱۹۲)

۳- «أنشدکم الله هل فیکم احد اقرب الى رسول الله فی الرحم منی و من جعله نفسه و أبناؤه و نسأه نسأه غیری؟ قالوا اللهم لا». (نوری، ۱۴۰۸: ۱۵۰)

۴- در کلام امام حسن^(ع): «ایها الناس انا ابن البشیر و انا ابن النذیر و انا ابن السراج المنیر... فاخرج جدی يوم المباهله من النفس ابی و من البنین انا و اخی الحسین و من النساء فاطمه امی فنحن اهلہ و لحمه و دمه و نحن منه و هو منا». (ابن اثیر، ۱۴۰۳: ۱۴۷۰)

۵- در کلام امام حسین^(ع): «قال انشدکم الله أتعلمون رسول الله^(ص) حین دعا نصاری من اهل نجران الى المباهله لم یأتی إلا به و بصاحبته و ابنیه؟ قالوا اللهم نعم». (ابن جوزی، ۱۲۸۵: ۱۷)

به شأن که جبریل شد لافتی گو پیامبر به کی گفت انت منی

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۶).

در بیت بالا دو مورد تلمیح به کار رفته است.

إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (آل عمران: ۱۲۲)

در اشاره به واقعه جنگ احد، پیامبر در جواب جبرئیل فرمود: او از من است و من از اویم و بانگی برآمد: لاسیف الا ذوالفقار. در جنگ احد حضرت علی^(ع) کافران را که قصد حضرت رسول را داشتند متفرق کرد و پرچمداران را کشت و جمعی را به دوزخ فرستاد. جبرئیل گفت: «ای پیامبر خدا، از خود گذشتگی این است. پیامبر گفت: او از من است و من از اویم. جبرئیل گفت: من نیز از شمایم، گویند در این وقت بانگی برآمد که «شمشیری جز ذوالفقار نیست و جوان مردی جز علی نیست».

(طبری، ۱۳۶۲: ۳۲۳)

در تفسیر آیه مبارکه آمده است: «در غزوه احد حضرت علی^(ع) به تنهایی از چپ و راست شمشیر می‌زد و کفار را که قصد حضرت رسول^(ص) را داشتند به جهنم فرستاد. فرشتگان از اثبات علی بن ابی طالب و دلآوری او تعجب نمودند تا که جبرئیل از آسمان آوازی در داد که «لافتی الا علی، لاسیف الا ذوالفقار». (ابن ابی الحدید، ۱۳۹۵: ۲۵۱)

به روز غدیر از برای که می‌گفت به بالای منبر لست اولی

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۶)

بیت بالا اشاره به واقعه غدیر خم دارد که از مهم‌ترین وقایع تاریخ اسلام است که در آن پیامبر اسلام^(ص) هنگام بازگشت از حجه الوداع در ۱۸ ذی الحجه سال دهم قمری در غدیر خم، امام علی^(ع) را جانشین خود معرفی کرد. حاضران در آن واقعه که بزرگان صحابه نیز در میانشان بودند، با امام علی^(ع) بیعت کردند.

این معرفی بنا به دستور خدا در آیه تبلیغ بود. این آیه به پیامبر^(ص) دستور می‌داد آنچه خداوند بر او نازل کرد، ابلاغ کند و اگر ابلاغ نکند، رسالتش را انجام نداده است. پس از واقعه غدیر آیه اکمال نازل شد که می‌گفت: امروز دین شما را کامل

نمودم و نعمت خود را بر شما تمام کردم و دین اسلام را برای شما پسندیدم. معصومین^(ع) به این حدیث استناد کرده‌اند و شاعران بسیاری از دوران امام علی^(ع) در باره آن شعر سروده‌اند. از مهم‌ترین آثار در باره این واقعه، کتاب «الغدیر» از علامه امینی است. پیامبر و دیگر معصومین^(ع) این روز را عید خوانده‌اند و مسلمانان به‌ویژه شیعیان این روز را جشن می‌گیرند

برای که بود اینک که گردید صادر حدیث که نقل است در طیر مشوی

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۶)

اشاره به این حدیث دارد که می‌گوید:

«ان نبی^(ص) کان عنده طائر فقال اللهم ائتني بأحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير. فجاء ابوبکر فردة ثم جاء عمر، فرده، ثم جاء علی فأذن له». (ابن ابی الحديد، ۱۳۹۵: ۲۲۱)

برای پیامبر مرغی آورده شده بود، پیامبر فرمود: خدایا! محبوب‌ترین خلق خود را نزد من بفرست تا از این مرغ بخورد. پس ابوبکر آمد ولی پیامبر او را نپذیرفت. بعد عمر آمد، او را هم نپذیرفت، ولی وقتی علی آمد اجازه فرمود داخل شود.

حدیث طیر مشوی، روایتی است در فضیلت حضرت علی^(ع) که بنا بر محتوای آن، پیامبر قصد تناول پرندۀ بریان را داشت و از خدا خواست با محبوب‌ترین خلق هم‌سفره شود. این روایت در منابع شیعه و سنی آمده است. گفته شده است که ۹۰ تن از راویان این حدیث را از طریق انس بن مالک روایت کرده‌اند.

ابیات زیر اشاره به مرقد مبارک آن حضرت دارد که در شهر نجف اشرف است:

حریم روضه او گلشنی است در خور شائش

که چرخ نام کند روضه جنانش و لرزد

خاک حرم روضه پاکی که ملائک

چون سرمه امید کشیدش به بصر بر

با حسرت خاک در آن غیرت فردوس
در روضه رضوان نتوان برد به سر بر
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۸-۴۱)

در اشعار سه مورد تلمیح به کار رفته است:
به گاه معرکه آن شیر افکن از دم تیغی
که مهر یاد کند تیغ خون فشانش و لرزد
زمین ز سخت سمی های او چو زلزله گیرد
جهد ز زیر سم سخت خون فشانش و لرزد
ز بسکه در دل دشمن مهابت تو نشیند
فتد به قعر جهنم تنِ تپانش و لرزد
چشم نصرت همه بر نقش پی اوست بلی
صورت فتح در آینه نعلش پیداست
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۹-۳۳)

در ابیات زیر اشاره به فصاحت کلامی آن حضرت دارد:
فصیح ناطقه گر چاشنی لفظ تو یابد
سخن گره شود از شرم بر زبانش و لرزد
در مزاق فصحا طعم سخن بی مزه بود
تا نکرد از نمک لفظ فصیحت مزه راست
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۹-۳۳)

بیت زیر اشاره به القاب حضرت علی^(ع) دارد:
شعله قهر خدا خصم تو تیغ تو دید
به یداللهیت اقرار اگر کرد بجاست

سلطان هدی شیر خدا شاه ولایت

کز انفس و آفاق به فضل و به هنر بر

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۳۲-۴۱)

بیت زیر اشاره به نمازی دارد که با عشق علی^(ع) پذیرفته می شود:

قد خمیده از غم عشق تو و شادم که مرا

در همه عمر همین است نمازی که اداست

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۳۵)

ابیات زیر اشاره به شمشیر آن حضرت دارد:

اسلام قوی بازو از آن شد که نگه داشت

این بیضه به یک قبضه شمشیر دو سر بر

تانشد تیغ تو کج راه خدا راست نشد

ابروی تیغ تو در وادی دین قبله نماست

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۲-۳۲)

در بیتی اشاره به قنبر غلام امام علی^(ع) دارد:

قنبر نبرد صرفه ز من روز قیامت

سیر آب کجا؟ تشنه کجا؟ ناله خبر بر

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۲)

در ابیات زیر اشاره به ولایت حضرت علی^(ع) دارد:

شه اقیم ولایت علی عالی قدر

که بر آیات جلدو جهان تنگ فضا است

گر چه ناکام توام شادم ازین کز دو جهان

به ولای شه مردان دم من کام رواست

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۳۱)

پیامبر^(ص) فرمود: «يقول الله تبارك وتعالى: ولايةُ علي بن ابي طالب حصني فمن دخل حصني آمن من ناري.»؛ خداوند می‌فرماید ولایت علی بن ابی طالب دژ محکم است، پس هر کس داخل قلعه من گردد از آتش دوزخم محفوظ خواهد ماند. (صدوق، ۱۴۶: ۱۳۹۲)

بیت زیر اشاره به علم حضرت علی^(ع) دارد:
 عروس کنه جلالش نقاب نگشاید
 مگر به حجله علم خدای بی‌همتا
 (لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵)

اشاره به جنگ خیبر:
 این جلوه که در دست در خیبر ازو دید
 مشکل که به کف جلوه کند جرم سپر بر
 (لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۲)

اشاره به زمان کودکی آن حضرت:
 پیش از همه گردیده به اسلام مُشرف
 پیش از همه در جنب کمالات بشر بر
 (لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۲)

بیت زیر اشاره به این دارد که خداوند و پیامبرش حضرت علی^(ع) را مدح می‌کرد:
 ممدوح پیامبر چه در احوال و چه اقوال
 ممدوح خداوند به آیات و سور بر
 (لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۱)

بیت ذیل اشاره به برتری حضرت علی^(ع) نسبت به ملک و جن و بشر دارد.

آن خیر خلایق که چو او بعد نبی نیست

یک مرد خدا در ملک و جن و بشر بر

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۱)

این ابیات اشاره به تربت دختر پیامبر^(ص) دارد:

چنان که روح فزا گشته است پنداری

هوا شمیم گرفته ز تربت زهرا

چه تربتی که بود آبروی گوهر دین

چه تربتی بود نور چشم نور ضیا

چه تربتی که رسد گر غبار او به فلک

هزار جان گرامی کند به نقد فدا

چه تربتی که بود ننگش از گران قدری

عبیر جیب و بغل گر نمایدش حورا

خجسته تربت پاکی که گوهر عصمت

درو گرفته چو دُر در دل صدف مأوا

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۴-۴۵)

که بود جز وی بنت الرسول والبضعة

که جز اوست لقب البتول والعزرا

نقاب قدر تو بگشوده (بضعة منی)

علّو شان تو بنموده از (من اذها)

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵-۴۶)

ابیات بالا به حدیث پیامبر اکرم^(ص) اشاره دارد که در باره دخترش گفته است:

فاطمه پاره تن من است «فاطمه بضعة منی فمن اذها فقد آذانی» که هدفش علاوه

بر معرفی و بیان جایگاه فاطمه^(ص) نزد خدا و رسولش، اخطار به پرهیز از آزار رساندن

به آن حضرت بود.

پیامبر^(ص) فرمود: فاطمه پاره تن من است. هر کس او را بیازارد من را آزرده است؛ «انما فاطمه بضعة منی یؤذینی ما آذاها». (غزالی، ۱۴۲۲: ۹۰۳)

بیت زیر به این اشاره دارد که هنوز آدم و حوا خلق نشده بود که حضرت زهرا^(س) و حضرت علی^(ع) به نام هم شده بود.

هنوز طینت حوا نگشته بود خمیر

که بود نامزدش گشته سروری نساء

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵)

ابیات زیر اشاره به حضرت پیامبر^(ص) دارد:

اگر چه ایدی او سهل داشت زین چه کند

که کرده است خدا و رسول را ایذا

داماد و پسر عم و برادر به جز او کیست

سالار رسل را به کمالات و هنر بر

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۶)

اشاره به حضرت امام علی^(ع) دارد که می‌گوید سزاوار است که خدا و جبرئیل و

فرشته و صفشان گوید چون بزرگوار است:

بزرگوار آنی که وصف رتبه تو

به جبرئیل و خدا و فرشته است سزا

ز خدمت تو بود جبرئیل منت دار

به دایگی تو گرم شتاب لطف خدا

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۶)

بیت زیر عزت دوستان و ذلت دشمنان آن حضرت را بیان کرده است:

همیشه تا که ز لطف و ز قهر در عالم معزّزند احبّا و مذلّند اعدا

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۷)

بیت زیر اشاره به حضرت رسول اکرم^(ص) دارد:

نهال گلشن عصمت گل حدیقه دین سرور سینه بی کینه رسول خدا

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵)

بیت زیر اشاره به امام حسن^(ع) و امام حسین^(ع) دارد:

گران بها صدف گوهر حسن و حسین قیاس منتج قدر ائمه والا

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵)

این بیت اشاره به دوازده امام شیعیان دارد.

پی نتایج احد عشر ز روی شرف علی مقدمه کبریاست و او صغرا

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵)

این بیت اشاره به طهارت نسب و جلالت حسب امام علی^(ع) دارد که گفته است به طهارت نسب وی، آدم درود می فرستد و جلالت حسب وی را حوّا تکریم می کند. البته تلمیح نیز دارد که به حوّا و آدم اشاره کرده است.

طهارت نسب او را سلامی ز آدم جلالت حسب او را پیامی از حوّا

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۶)

بود گرد راهش بود نقش پایش دمی عیسی مریم و دست موسی

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۳)

اشاره به دم حضرت عیسی^(ع) و ید بیضا دارد که می گوید گرد راه حضرت علی^(ع) چون دم عیسی است و نقش پایش حکم دست موسی را دارد؛ یعنی هر دو معجزه می کند که لف و نشر مرتب را نیز شکل داده است.

در باره حضرت عیسی بن مریم در سورة آل عمران می فرماید: «و رسولاً إلی بنی اسرائیل اَنّی قد جئتکم بآیه من ربکم» پیامبر به سوی بنی اسرائیل (یعنی عیسی) به مردم گفت من برای شما از ناحیه پروردگار معجزه ای آوردم، به این ترتیب: «اَنّی اَخْلَقْتُ لَکُم مِّنَ الطَّيْنِ کَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَاَنْفَخْتُ فِيْهِ فَيَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِ اللّٰهِ». (آل عمران: ۴۹)

من می‌سازم برای شما از گل به شکل مرغ و سپس می‌دمم در آن «وَأَبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَ أَحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ». شفا می‌دهم کور مادرزاد را و سپس او را زنده می‌کنم به اذن پروردگار. اینجا در کمال صراحت، فعل را به خودش نسبت می‌دهد ولی می‌گوید به اذن پروردگار.

خداوند به حضرت موسی فرمان می‌دهد که: «وَاصْمُم يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى». (طه: ۲۲) دست را در گریبانست ببر تا سفید بیرون آید؛ این نشانه دیگری از سوی خداوند است. این سفیدی و درخشانی دست، به خاطر درد و مرض، مثل پستی و مشکلات پوستی نیست؛ بلکه نشانه‌ای از اعجاز و قدرت الهی است:

این ابیات نیز اشاره به معجزه حضرت عیسی^(ع) دارد:

چنان به صحن شد نسیم روح افزا که دم ز معجز عیسی زند نسیم صبا
بیا و ببین که در احیای مردگان نبات نیابت دم عیسی کند نسیم صبا
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۲-۴۴)

در این بیت به دم عیسی و داستان آب حیات خضر اشاره دارد:

دفترت طرفه سوادى است در اقلیم سخن

کز دم عیسی و آب خضرش آب و هواست

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۳۴)

این بیت اشاره به داستان حضرت موسی^(ع) دارد:

به باغ شاخ گل امروز نیاب موسی است کز آستین خود آرد برون ید بیضا

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۴)

در این بیت اشاره به حوران بهشتی دارد:

گیسوی حور کند جذب به تقریب عبیر

گر غباری ز سر زلف تو در خاطر ماست

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۳۰)

این ابیات اشاره به داستان لیلی و مجنون دارد.

گرفتار رویش پریشان مویش چه یک دست مجنون چه شهر لیلی
دُم از آشفته سری موی سر مجنون است
یال در سلسله بندی سر زلف لیلاست
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۴-۳۳)

ابیات زیر اشاره به داستان وامق و عذرا و داستان سلمی که حافظ آن را در هفت
غزل خود نام برده و به جای معشوقه مجازی استفاده کرده است.
کمر بستگانش کمند هوایش
زیک دست عذرا ز یک دست سلمی
زین به پشت وی از آراستگی چون طاووسی
دورکاب از دو طرف حلقه چشم عذراست
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۴-۳۳)

این بیت اشاره به داستان رستم و سهراب دارد:
به یاد رستم اگر زور بازوی تو درآید
چو چله بند شود تیر در کمانش و لرزد
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۹)

ابیات زیر اشاره به داستان فرهاد و شیرین دارد.
گردیده به کام دل خسرو لب شیرین
فرهاد دگر گو نزنند سر به کمر بر
که به خسرو آورد این خبر که به یاد تو کوهکن
لب بیستون مکد از هوس تیشه بوسد و جان دهد
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۳۶-۴۱)

اشاره به جمشید و کیانیان:

از تخت جم و تاج کیان خوشترم آید
هر جا کف خاکی که توان کرد به سر بر
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۱)

اشاره به داستان رستم و سام نریمان:

گر رستم دستان و اگر سام نریمان
باشند پر کاهی و صرصر به گذر بر
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۲)

بیت ذیل اشاره به ساره، هاجر، مریم و حوّا دارد (زنان بهشتی).

ز بندگان وفایش چه ساره چه هاجر
ز دایگان سرایش چه مریم چه حوّا
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵)

اشاره به بانوی مصر (زلیخا) و ملکه سبا (بلقیس).

کنیز حرمش آرزوی بانوی مصر
گدائی درش امّید پادشاه سبا
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵)

اشاره به آسیه (زن فرعون).

فتان به خاک درش صد هزار حور او ش
دوان به گرد سرش صد هزار آسیه سا
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۵)

اشاره به مانی نقاش:

ز هیچ خامه کند مانی تصور آنگه
به لوح ذره کشد صورت دهانش و لرزد
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۷)

اشاره به درخت سدر.

ز بس که مضطرب از تن بیرون رود بنشیند
به شاخ سدره خجل جان گشتانش و لرزد
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۷)

اشاره به ردّ الشمس دارد.

به فرض مغرب اگر یاد هیأت تو نماید
چو لقمه بند شود مهر در دهانش و لرزد
(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۲۹)

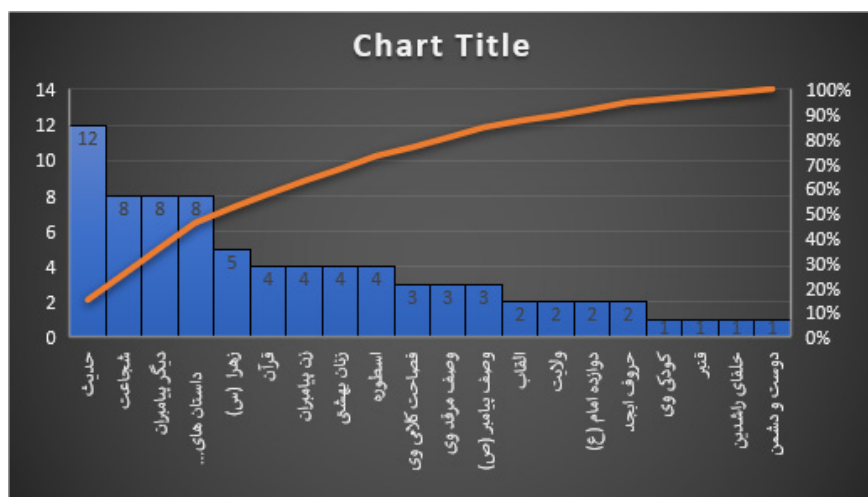
ردّ الشمس به معنای بازگشت یا بازگرداندن خورشید است. از معجزات پیامبر^(ص) و کرامات امام علی^(ع) است. در این واقعه به دعای پیامبر اکرم^(ص)، خورشیدی که در حال غروب بود، به عقب باز گشت و حضرت علی^(ع) نماز عصر خویش را خواند و گفته شده است که ردّ الشمس در زمان سه پیامبر بنی اسرائیل نیز رخ داده است. مطابق برخی از منابع شیعه، در زمان خلافت امام علی^(ع) نیز به دعای ایشان یک بار واقعه ردّ الشمس روی داده است. طبق این روایت، وقتی حضرت علی^(ع) با اصحابش قصد حرکت به سمت بابل از مسیر فرات را داشتند، نماز عصر را با بعضی از اصحابش خواند؛ اما شماری از لشکریان که مشغول رد کردن اسب‌های خود از فرات بودند، نتوانست نماز را در وقت بخواند. حضرت از خداوند خواست تا خورشید را باز گرداند و آنان نماز خویش را بخوانند. اشاره به حدیث کراراً لافزار.

در کرّ و فر حمله او پای که دارد؟

گر کوه بود خصم که آید به کمر بر

(لاهیجی، ۱۳۸۰: ۴۲)

در شش قصیده فیاض لاهیجی که مجموعاً ۴۸۳ بیت بوده بعد از بررسی آماری که به دست آمده است، قرار ذیل است.



نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده در شش قصیده فیاض لاهیجی نشان می‌دهد که امامت و جانشینی حضرت علی^(ع) بعد از پیامبر بارزترین ویژگی تصویر شده در این قصاید است. در این قصیده‌ها شاعر به بیان فضایل، علم، مقام، منزلت و جایگاه امام علی^(ع) پرداخته و این جایگاه و منزلت را از طرف خدا می‌داند. ویژگی مهم آن حضرت چون: والائی منزلت، قرابت او با پیامبر^(ص)، شایانی ولایت، فصاحت و زبان‌آوری، علم، عدالت، شجاعت و سخاوت است. شاعر به ذکر دلایل عقلی و نقلی و اثبات شایستگی امامت علی^(ع) بعد از پیامبر^(ص) می‌پردازد. همچنان اشاره به ذوالفقار آن حضرت، مرقده، جنگ‌ها و پیروزی وی، شجاعت، سخاوت، ولایت، القاب و فضیلت

او کرده است.

شاعر در این قصاید تلمیحاتی به داستان‌های عیسی، موسی، جمشید، حوا و آدم دارد. همچنین اشاره به احادیث پیامبر، آیه‌های قرآن، جبرئیل، حوران بهشتی، حضرت زهرا^(س)، دوازده امام، زنان تاریخی از جمله زلیخا، بلقیس، آسیه، داستان‌های عاشقانه مانند لیلی و مجنون، فرهاد و شیرین، عذرا و سلمی دارد

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحديد، عبدالحميد بن هبه الله، (۱۳۷۹)، شرح نهج البلاغه، ج ۴، دوم، تهران: مشهد.
۲. ابن جوزی، سبط، (۱۳۶۹)، تذكرة الخواص من الامة في ذكر خصائص الائمة، ج ۱، چاپ دوم، عراق: نخف، عبدالمولی طریحی.
۳. امینی نجفی، علامه الشیخ عبدالحسین احمد، (۱۳۷۱)، الغدير، پنجم، ج ۲، تهران: امیر.
۴. انساپوری، الامام الحافظ أبی عبدالله محمد بن عبدالله الحاکم، (۱۴۲۹)، المستدرک على الصحيحین، ج ۳.
۵. حویزی، الشیخ عبد العلی بن جمعه، (۱۴۱۵)، تفسیر نور الثقلین، ج ۲، چاپ ۴، ایران: قم.
۶. شمیسا، سیروس، (۱۳۹۳) کلیات سبک‌شناسی، ج ۴، تهران: مترا.
۷. شمیسا، سیروس، (۱۳۹۳)، سبک‌شناسی شعر، ج ۴، تهران: مترا.
۸. شمیسا، سیروس، نگاهی تازه به بدیع، ج ۶، تهران: مترا.
۹. شیخ صدوق، ابن بابویه ابن جعفر محمد بن علی بن الحسین قمی، (۱۳۸۰)، عیون اخبار الرضا^(ع)، ج ۱، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۸)، تفسیر المیزان، ج ۳، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۱. طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسین، (۱۰۱۹)، تفسیر مجمع البیان، ج ۱۵، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: کتاب خانه ملی ایران.
۱۲. طبری، الابی جعفر، (۲۲۴-۳۱۰)، تاریخ طبری، ج ۳، بیروت.
۱۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۶۲)، تاریخ طبری، ج ۳، دوم، تهران: انتشارات اساطیری.

۱۴. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۲۶۹)، تفسیر الصافی، ج ۱، تهران: دارالطباعه محمد مهدی تبریزی.
۱۵. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب اسحاق، (۱۳۶۳)، الاصول الکافی، ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، دیوان، سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. مرعشی ششتري، قاضی سید نورالله الحسینی، (۱۳۷۹)، احقاق الحق، ج ۲، دوم، هند.
۱۸. همایی، جلال الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، ج ۲، چاپ سوم، تهران: توس، ۱۳۶۴.

رابطه حوادث اجتماعی و طبیعی با «افعال بشری»، «سنن قرآنی» و «حکمت های الهی»

رجب علی فهمی بامیانی^۱

چکیده

در این نوشتار رابطه حوادث طبیعی-هرگاه تأثیرات اجتماعی و جهانی داشته باشد- مانند سیل، خشکسالی و کرونا، با متغیرهای «عملکرد اجتماعی انسان»، «جریان قوانین و سنن الهی در تدبیر جوامع» و «انگیزه های خدایی از جریان آن سنن»، مورد تبیین و تحلیل قرار گرفته است. شناخت حوادث اجتماعی ناشی از وقایع طبیعی به حیث سنت های الهی یک ضرورت است. بی توجهی به این سنن و نداشتن فهم درست از عملکرد خوب و بد انسان در قبال جریان سنت های الهی موجب خسران بشر در دنیا و آخرت می گردد، متقابلاً شناخت سنن الهی و سپس اصلاح عملکرد بشر در قبال جریان آنها، موجب برکات و خیرات فراوان می شود. بر اساس دریافت نویسنده از منابع اسلامی، مجموع از عملکردهای اجتماعی انسان را که در هر زمان می توان به حیث علت فاعلی دخیل در جریان سنت الهی و خلق حوادث اجتماعی و جهانی برشمرد، عبارتند از: نسیان توحید و عبودیت. اصالت دادن به ماده و عالم طبیعت، غرق شدن در تجمل و رفاه، گسترده گی و عالم گیر شدن فساد، ستمگری و یکه تازی قدرت های مستکبر، هم پیمانی برای جنگ علیه کشورهای ضعیف، ابتکار گناهان جدید در جوامع بشری. در همین راستا، انگیزه های الهی را که به حیث علل غایی می توان در جریان حوادث جهانی معرفی کرد امور ذیل اند: بازتعریف جوامع انسانی و نمایش دو بعد عالی و دانی در آنها، ارتقای سلامت معنوی و استحکام روحی صالحان جامعه، عبور از نظم مادی جهانی به نظم معنوی و الهی، انتقام و زوال شوکت تمدنی مجرمان جهانی، برقراری نظام تربیتی اصلاح و احساس نیاز به پروردگار.

کلیدواژه ها: حوادث جهانی، سنن الهی، ارتباط، عملکرد انسانی، حکمت الهی.

۱. گروه فقه، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی (ص) العالمية، کابل، افغانستان.

مقدمه

در این نوشتار رابطه حوادث و سوانح طبیعی مانند زلزله و سیل و کرونا، آنگاه که پیامدهای اجتماعی-جهانی دارد، با سه متغیر «عملکردهای انسانی»، «قوانین و سنت‌های الهی در تدبیر جوامع»، «حکمت‌های خدایی در جریان آن سنن»، مورد واکاوی واقع شده است. اکنون که جنگ‌ها، خشکسالی‌ها، باران‌های بی‌موقع فراوان شده و پدیده نوظهوری به نام کرونا با گسترش سریع خود موجب پیامدهای اجتماعی بزرگ در عالم گردیده و همه کشورها را متأثر ساخته است، قهراً بشر برای دفع آسیب‌های تهدیدکننده این حوادث در پی فهم علل و پیامدهای آن حوادث می‌باشد و آن فهمی که بیش از إدراکات دیگر می‌تواند برای انسان سعادت‌آفرین و هدایت‌بخش باشد فهم دینی از این حوادث است.

در همین راستا قرآن کریم توجه به حوادث اجتماعی و جهانی را به حیث سنت‌های الهی معرفی نموده و جایگاه افعال ارادی و اختیاری بشر را در آن مجال نیز روشن کرده است، کافران را به دلیل بی‌توجهی به این سنن و نداشتن فهم از تأثیر عملکرد خوب و بدشان در قبال جریان سنت‌های الهی ملامت کرده و عدم توجه آنان را به این موضوع عامل خسران در دنیا و آخرت معرفی کرده است. در سوره غافر می‌فرماید: «این‌ها سنت‌های خداوند است که همواره در میان بندگان اجرا شده، در آنجا کافران زیانکارانند» (غافر، ۸۵).

از سویی، شناخت این سنت‌ها و اصلاح رویه در قبال آن‌ها موجب نجات، آمرزش، جلب رحمت و برکات از سوی پروردگار می‌شود؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «به آن‌ها که کافر شدند بگو: چنانچه از مخالفت باز ایستند، (و ایمان آورند،) گذشته آن‌ها بخشوده خواهد شد؛ و اگر به اعمال سابق بازگردند، سنت خداوند در گذشتگان، درباره آن‌ها جاری می‌شود (و حکم نابودی آنان صادر می‌گردد). (انفال، ۳۸).

با توجه به آنچه بیان شد، پرسش‌های ذیل را از منظر کلامی و قرآنی می‌توان مطرح کرد:

حوادث طبیعی مانند جنگ و خشکسالی و کرونا در صورتی که حوادث اجتماعی

و جهانی را در پی دارد، آیا می‌تواند مرتبط با سنت‌های جاری خداوند در تدبیر جوامع بشری باشد؟

افعال بشر و حکمت‌های الهی چه نقشی در حوادث اجتماعی دارد؟ اگر نقشی داشته باشد، مهم‌ترین عملکردهای مؤثر بشر در خلق رخدادهای جهانی و نیز مهم‌ترین انگیزه‌های الهی از این رخدادها در فضای کنونی احتمالاً چه می‌تواند باشد؟

۱. تعریف مفاهیم

برای تبیین رابطه رخدادهای اجتماعی-جهانی با متغیرهای «افعال بشری»، «سنن تاریخی» و «حکمت‌های الهی»، ضروری است که مفاهیم اساسی زیر تعریف شوند:

۱-۱. پدیده اجتماعی

مقصود از حادثه یا پدیده چیزی است که نوپیدا بوده و یک‌باره به وجود می‌آید. (راغب، ۱۴۱۲: ۲۲۲)، در اصطلاح علوم اجتماعی حادثه عبارت است از یک رخداد غیر منتظره و غالباً غیر ارادی که موجب آسیب قابل تشخیص و بزرگ و همراه با ضایعات چشمگیر در جوامع گردد؛ گاهی از آن‌ها تعبیر به سوانح می‌شود که باعث درهم‌ریختگی شدید اوضاع اجتماعی بلکه جهانی می‌گردد؛ حوادث طبیعی شبیه زلزله، خشک‌سالی، سیل، طوفان، کرونا و... همین که پیامدهای اجتماعی و جهانی را دارند به آن‌ها به حیث پدیده‌های اجتماعی، نگاه می‌شود. به بیان دیگر، از آن جهت که پیدایش جنگ، کرونا و خشک‌سالی کنش‌های اجتماعی انسان‌ها را در پی داشته و پیامدهای بزرگ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را موجب می‌شوند، از سنخ حوادث اجتماعی به حساب آمده و سبب تحولاتی در زندگی جمعی بشر می‌گردند. مقصود از اجتماع نیز همان جامعه به معنای «تجمع گسترده از مردم است که دارای عقاید، سنت‌ها، روش‌های زندگی، منافع اقتصادی و سیاسی مشترک بوده و با یکدیگر در تعاون عمومی باشند» (نهاد آموزش و پرورش جمهوری اسلامی

ایران، ۱۳۷۰: ۱). چنانکه از تعریف مزبور استفاده می‌شود، مقصود از اجتماع در این جا جامعه زیستی صرف نیست تا شامل زندگی حیوانی نیز باشد، بلکه جامعه فرهنگی و انسانی است که عناصر «فرهنگ»، «توانایی عقلانی»، «ایمان»، «آگاهی» و «اراده» در آن دخالت داشته و مؤثرند.

۱-۲. سنت اجتماعی

سنت در لغت به معنای طریقه و رویه است (قرشی، ۱۳۷۱، ۳: ۳۴۲): «وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ» (انفال: ۳۸)، اگر به عداوت نسبت به اسلام و رسول خدا^(ص) بازگردند، خود دانند که با پیشینیان به چه طریقه و رویه رفتار شده است. سنت خداوند نیز جریانی از فرمان، حکم و قضای او است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۵: ۲۳۹).

سنت در اصطلاح به معنای عادات و رسوم، سخن و سلوک معصوم، قوانین کلی و تبدیل‌ناپذیر آمده است. در این پژوهش مقصود از سنت، اصطلاح اخیر یعنی قوانین کلی است که مرتبط به تدبیر جوامع انسانی بوده و سه تا ویژگی اساسی دارد:

- کلی و جهان شمول است؛
- ناظر به نظام تکوین و تشریع است؛
- تبدیل و تغییرناپذیرند (اسلام پدیا، دایرة المعارف، مفهوم شناسی سنت،

۱۳۹۳: ۱۱/۱۱).

منظور ما از سنت الهی در جامعه، رفتاری است که خداوند با اجتماعات بشری بر اساس حکمت خود، به صورت ابتدایی یا مقابله‌ای انجام می‌دهد. این سنت‌ها که بیانگر قانونمندی جامعه و تاریخ‌اند، حاکی از رابطه‌ای تکوینی بین اعمال انسانی با عالم هستی است، این سنت‌ها منشأ آثار فردی و اجتماعی برای انسان‌ها خواهد بود.

۲-۲. اعمال و افعال بشر

مقصود از افعال بشری در این مورد هرگونه فعالیت و تلاش فردی یا اجتماعی بشر

است که از روی آگاهی و اختیار صورت می‌گیرد، اعمال و افعال بشر به علل و اسباب زیادی بستگی دارد که از آن جمله، اراده، انتخاب و اختیاری است که از خود بشر ظهور می‌کند. (مطهری، بی‌تا: ۱، ۳۹۵).

افعال بشری، فردی یا اجتماعی، خواسته یا ناخواسته منشأ خلق حوادث فردی یا اجتماعی گوناگون می‌شود، حساب و عکس العمل دارد، خوب و بد در مقیاس جهان بی تفاوت نیست: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر، ۳۸). به اذعان شهید مطهری، اعمال خوب یا بد انسان با عکس العمل‌هایی از جهان مواجه می‌شود که احیاناً در دوره حیات و زندگی خود فرد یا جمع به آنان می‌رسد (مطهری، بی‌تا، ۳: ۳۵۰). مقصود ما از افعال بشری هرگونه فعالیت و تلاش فردی یا اجتماعی بشر است که از روی آگاهی و اختیار صورت می‌گیرد، انواع اراده‌ها و انتخاب‌ها و اختیارهاست که از بشر ظهور می‌کند و سرانجام بر نظام تکوین و جریان سنت الهی اثر می‌گذارد.

۲-۳. حکمت‌های الهی

راغب، حکمت را به معنای رسیدن به حقیقت براساس علم و عقل معنا کرده و حکیم را به کسی که کار را از روی تشخیص و مصلحت انجام می‌دهد تعبیر نموده است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۴۸). در اصطلاح حکما، حکمت هرکاری است که ناشی از علم به افضل امور و اراده آن و انجام همان افضل باشد. پس صرف مصلحت داشتن و غرض داشتن کافی نیست، بلکه کار حکیمانه عملی است که بهترین مصلحت‌ها و بهترین غرض‌های ممکن، نزدیک‌ترین و بهترین وسیله برای انجام آن انتخاب بشود. وصف «افضل» باید در مفهوم آن گنجانده شود (مطهری، بی‌تا، ۸: ۴۱۳). در این نوشتار مقصود از حکمت همان اصطلاح حکما است؛ یعنی در پی فهم این موضوع هستیم که بهترین غرض‌ها و مصلحت‌های الهی از خلق آن حوادث طبیعی که پیامدهای اجتماعی دارد چه می‌تواند باشد.

۲-۴. رابطه

رابطه بیانگر یک نوع پیوند و ارتباط بین مفاهیم، متغیرها، اشیاء و پدیده‌ها است.

ملازمه، نسبت، علاقه با این واژه از نگاه مفهومی خویشاوندی و قرابت دارد (صلیبا و صانعی، ۱۳۶۶: ۴۷۶). رابطه اقسامی دارد؛ یا علی، معلولی است و یا صرفاً همبستگی بین دو متغیر و مفاهیم را نشان می‌دهد. در یک تقسیم‌بندی، رابطه یا ذاتی است مانند رابطه آهن و صلابت که ذات اشیاء بدون هیچ شرطی باهم رابطه دارد؛ یا قراردادی است، مانند رابطه الفاظ با معانی. هرگاه رابطه همبستگی میان امور به گونه‌ای شد که عقل انسان قضاوت کرد، تصور این پدیده و یا متغیر قابل تفکیک از تصور دیگری نیست، این چنین همبستگی‌ها به ملازمه و یا رابطه عقلی موسوم است، در نقطه مقابل آن ملازمات و ارتباطات عادی و عرفی قرارداد (سجادی، ۱۳۷۳، ۳/ ۹: ۱۹۰؛ محقق و ایزوتسو، ۱۳۷۰: ۲۶۸).

مقصود از رابطه و پیوند بین حوادث طبیعی مانند سیل، زلزله و کرونا با افعال بشر، سنن قرآنی، حکمت الهی در این پژوهش ارتباطات علی و معلولی است، نه صرف همبستگی. وقتی در مورد حادثه‌ای می‌گویند ارتباط علی معلولی بافلان چیز دارد؛ مقصود این است که حادثه تصادفی به وجود نیامده است و نیروی وجود دارد که اولاً این حوادث را در عالم به وجود می‌آورد؛ ثانیاً بر اساس اهداف و انگیزه به وجود می‌آورد. به تعبیر شهید مطهری، اگر ببینید روی یک صفحه کاغذ، از اول این صفحه تا آخر آن، یک نامه معنی‌دار نوشته شده است، در اینکه این نامه علت فاعلی داشته و یک نیرویی ایجادکننده بوده است که این جوهر را بر روی این صفحه کاغذ کشیده است، هیچ بحثی نیست. همین طور هیچ تردیدی نباید داشت که این نیرو، نیروی شاعر و مدبر بوده که شعور و تدبیرش به این حد رسیده که اولاً کلمات معنادار بنویسد و ثانیاً قدرت اختیار و انتخاب کلمات و کنار هم چیدن آن‌ها را به گونه‌ای داشته باشد که هدف و مقصود نویسنده را به مخاطب منتقل بکند؛ یعنی وجود دو نوع علت فاعلی و غایی در هر پدیده ممکن، ضرورت دارد (مطهری، بی‌تا، ۴: ۶۴ - ۶۵).

براساس کارکرد علت و نیروی مؤثر در حوادث اجتماعی، می‌توان نوع ارتباط حوادث را با آن نیرو تشخیص داد، بدینسان ارتباط فاعلی از سنخ ارتباط ایجاد و

ارتباط غایی از نوع ارتباط تدبیری خواهد بود، یعنی هر پدیده با اسباب فاعلی ایجاد می‌شود و تحت نظر اسباب غایی تدبیر می‌شود، حوادث طبیعی با پیامدهای جهانی این چنین است، احیاناً با افعال بشری به ضمیمه اراده الهی خلق می‌شود و تحت اشراف حکمت و سنن الهی تدبیر می‌شود. در تبیین ماهیت ارتباط تدبیری، دو عنصر آگاهی و اراده دخیل است، مقصود از تدبیر اجتماع با سنن الهی نیز ایجاد دگرگونی آگاهانه و ارادی و برنامه‌ریزی برای اصلاح جوامع براساس مصالح مادی و معنوی آنها می‌باشد.

۲. اقسام حوادث اجتماعی و جهانی

حوادث و تحولات اجتماعی و جهانی به دودسته تقسیم می‌شود یا برای بشر ضروری و غیر ارادی است، یا تحت کنترل و اراده اوست: تحولات ناشی از سیل، زلزله، طوفان، جنگ، تعارض اجتماعی که به صورت غیر ارادی به وجود آمده و پیامدهای اجتماعی را در پی دارد از نوع حوادث غیر ارادی است؛ اما حوادث ناشی از قیام و نهضت مردمی جهت ایجاد تحول و تغییر در نظام اجتماعی موجود و یا هرکار جمعی و ارادی که موجب دگرگونی اجتماعی بشود از زیر مجموعه حوادث و سوانح اختیاری به حساب می‌آیند.

معلوم است که حوادث و دگرگونی‌های اجتماعی ناشی از حوادث طبیعی غالباً از نوع تحولات قهری و غیر ارادی است؛ در مجموع حوادث و سوانح اجتماعی چه ارادی و چه غیر ارادی ممکن است دست کم به یکی از سه صورت کلی در جوامع و در عالم تأثیرگذار باشد:

الف) تحول در ساختار جهانی و جوامع

ممکن است از پیامدهای حوادث اجتماعی تحول در ساختار جهانی و نظام بین‌الملل و جوامع انسانی باشد؛ به عنوان مثال روابط بین‌المللی از آن متأثر بشود موجب انسجام و یا ازهم‌گسیختگی در روابط بین‌المللی شده و یا یک جامعه تبدیل به یک جامعه دیگری با آداب و رسوم و اعتقاد دیگری بشود.

ب) تحول در نهادهای اجتماعی

امکان دارد از پیامدهای حوادث اجتماعی تحول در خرده نظام اجتماعی یا همان نهادهای اجتماعی مانند نهاد تعلیم و تربیت، حکومت، دین، خانواده و اقتصاد باشد.

ج) تحول در روابط نهادهای اجتماعی

باری نیز امکان دارد از پیامدهای حوادث اجتماعی تغییر در ارتباطات بین نهادهای اجتماعی مانند تغییر در روابط بین بانک‌ها و مؤسسات مالی یا تغییر در روابط بین نهاد مسکن و خانواده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۲۴).

۳. قانون‌مندی در حوادث اجتماعی و جهانی

از منظر مکاتب غیر اسلامی در مورد قانون‌مندی تحولات و حوادث اجتماعی ناشی از حوادث طبیعی چون خشکسالی، طوفان، زلزله و کرونا نظریات مختلفی وجود دارد، برخی به وجود هیچ نوع قانونی، اعم از طبیعی، زیستی، روانی و اجتماعی در این عالم باور ندارند و یا حداکثر اصل قانون‌مندی در قلمرو امور طبیعی و زیستی را می‌پذیرند اما تعمیم آن را به حوزه امور انسانی و اجتماعی روا نمی‌دانند چراکه انسان دارای اراده آزاد و اختیار است و این اختیار به‌زعم آنان ضرورت و کلیت قوانین اجتماعی را درهم می‌شکند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۳۱).

دیدگاه‌های معارض ادیان، معمولاً می‌کوشند همه اتفاقات و رویدادها، از جمله حوادث و بحران‌ها را به علل و عوامل صرفاً مادی مرتبط سازند و هدفمندی چنین رخدادهایی را از اساس منکر می‌شوند، ولی به عقیده خدا باوران اصل قانونمندی از اصول مسلم و انکارناپذیری است که حوزه امور انسانی - اجتماعی نیز مشمول آن می‌باشد، نهایت این که در امور انسانی چه فردی و چه اجتماعی اختیار آدمی جزئی از اجزای علت تامه هر فعل است. اختیار انسان در طول اراده و سنت‌های اجتماعی - الهی قرار دارد، حرکت‌های اختیاری انسان زمینه‌ساز نحوه جریان آن قوانین از سوی خداوند است؛ پس قبول اراده آزاد انسان به معنای رد ضرورت و کلیت قوانین اجتماعی نیست.

در تفکر اسلامی نگرش ماتریالیستی مردود است و اعتقاد بر آن است که هر پدیده و رخدادی علاوه بر علل مادی، صوری و فاعلی که دارد، دارای علتی غایی نیز هست که اساس و هدف این رخداد را در مسیر مشیت الهی معین می‌نماید. بر اساس عقیده علمای خداباور، تمام رویدادهای اجتماعی مبتنی بر قاعده حکمت الهی است و هیچ رویداد فردی و اجتماعی برای انسان یا جوامع انسانی، نمی‌تواند فاقد اهداف غایی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۳۱).

حتی کمترین رخداد عالم که افتادن برگی روی زمین باشد به تصریح خداوند در قرآن مبتنی به برنامه‌ای از پیش تدارک دیده و ثبت شده در «کتاب مبین الهی» است (انعام، ۵۹). اینک در جهانی با پروردگار حکیم که رخداد هر پدیده‌ای خارج از حکمت و کنترل او نیست، نمی‌توان رخدادها و ابتلائات انفسی و آفاقی را خارج از دایره حکمتش تعبیر نمود.

قرآن کریم خود تصریح می‌کند که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند سرنوشت مشترک داشته و بر طبق سنت‌ها و قوانین الهی، اعتلاها و انحطاط‌ها دارند. از جمله درباره فساد قوم بنی‌اسرائیل می‌گوید به آنان هشدار دادیم که شما دونوبت در زمین فساد بزرگ خواهید کرد. من هم در هرنوبت جهت انتقام از شما، دشمن را بر شما مسلط می‌سازم که حتی در داخل خانه‌های شما نفوذ بکند و در اخیر می‌فرماید «امید است باز هم خداوند اگر به راه راست بازگردید رحمت خود را شامل حال شما گرداند و اگر شما بار دیگر به فساد بازگردید ما به عقوبت و تسلط دشمن بر شما باز می‌گردیم» (اسراء، ۸-۴). محل شاهد همان جمله اخیر است: «وَإِنْ عُدْتُمْ عَدْنَا» هرچه به تباهی بازگردید ما به زبون ساختن شما به دست دشمن باز می‌گردیم؛ یعنی عملکرد اجتماعی شما خوب یا بد سبب جریان خشم و یا رحمت الهی می‌شود و بین آن عملکردها با افعال و سنن الهی رابطه وجود دارد. آیاتی نیز وجود دارد که جهت تربیت بشر و تنظیم آینده او، تصادفی بودن وقایع اجتماعی و تاریخی را صریحاً رد می‌کند و دستور می‌دهد که در روی زمین بگردید و بنگرید که پایان کار تکذیب‌کنندگان یا مجرمان در گذشته چگونه بوده است و از

آن درس و عبرت بگیرید (انعام، ۱۱؛ نمل، ۷۹؛ روم، ۴۲)؛ یعنی سرگذشت ملت‌های گذشته را مطالعه و راز و رمز انحطاط و سعادت‌ها را کشف کنید و با توجه به آن‌ها اتخاذ تصمیم نموده و آینده خویش را خردمندانه تنظیم نمایید، این گونه سخن گفتن آنگاه معنا دارد که پیوند و روابطی میان عملکرد ملت‌ها و سنن الهی وجود داشته باشد، وقایع تاریخی پیش آمده برای آنان تصادفی و اتفاقی نباشد.

در نهایت براساس بینش توحیدی این جهان با همه قوانین پیچیده حاکم بر آن، تحت تأثیر عالم ملکوت و اراده پروردگار است، در منطق اسلامی، نگاه کسانی که علل حوادث این عالم را تنها مادی و یا تنها فرامادی می‌دانند، ناقص است، در منطق قرآن این عالم علاوه بر داشتن علت‌های مادی، از طرفی در قبضه قدرت الهی نیز هست (یونس، ۳۱)، تقابل علت‌های طبیعی و فرامادی در پیدایش حوادث طبیعی و اجتماعی نادرست است بلکه این عوامل باهم سازگار بوده و در طول یکدیگر قرار دارد، تمام حوادث این جهان حتی حوادث اجتماعی آن دارای نظم و قانون است، احیاناً با افعال بشری به ضمیمه اراده الهی خلق می‌شود و تحت اشراف حکمت و سنن الهی تدبیر می‌شود.

۴. حوادث اجتماعی و جهانی به عنوان مصداق سنت‌های الهی

چنانکه گفته شد بر اساس توحید افعالی و توحید در تدبیر هیچ حادثه اجتماعی و جهانی تصادفی و برون از اراده خداوند نیست، بر بنیاد آموزه‌های توحیدی و قرآنی قبل از این که هرگونه حوادث اجتماعی به وجود آید، اراده و مقدرات خداوندی بر وجود آن اثرگذار می‌باشد «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (تغابن، ۱۱). هیچ مصیبتی جز به فرمان خدا به کسی و به جامعه نمی‌رسد. ... و خدا به هر چیزی داناست.

در جای دیگر می‌فرماید هیچ تحول و تغییر اجتماعی را خداوند رقم نمی‌زند مگر این که تغییر در خود آن مردم ایجاد شود، یعنی تغییرات و تحولات اجتماعی هرچند به دست خداوند است ولی خداوند آن را بر اساس تغییرات درونی بشر به جریان

می‌اندازد، بنابراین جریان هیچ واقعه هرچند باگستره‌ای جهانی باشد بدون اذن و اراده خداوند نیست، بدینسان تمام تحولات و حوادث اجتماعی و جهانی می‌تواند مصادیقی برای همان سنت‌ها و قوانین جامعه شناختی قرآن کریم باشد که وعده قرآنی دارد: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ...» (انفال، ۵۳). این حوادث به حیث سنت‌های اجتماعی و تاریخی احیاناً با افعال بشری به ضمیمه اراده الهی خلق می‌شود و تحت اشراف حکمت و سنن الهی نیز تدبیر می‌شود.

بعد از این که فهمیدیم حوادث اجتماعی و جهانی به حیث مصادقی از سنن الهی و تاریخی است قهراً این سنن از یک سو در ارتباط با افعال بشری به حیث اسباب فاعلی بوده و از سویی نیز مرتبط با حکمت‌ها و انگیزه‌های الهی به حیث علل غایی می‌باشد. قبل از تبیین این دو نحوه ارتباط لازم است به توضیح سنت‌های اجتماعی- الهی بپردازیم.

۵. انواع سنت‌های اجتماعی- الهی

شهید صدر، تأملات باارزشی را، راجع به اقسام سنت‌های جاری در جوامع ارائه داده است، نام برده سنت‌های اجتماعی الهی را به سه صورت کلی تقسیم می‌کند:

الف) سنتی که ساختار شرطی دارد و در قالب گزاره شرطی بیان شده است، به نحوی که متغیر دوم در آن مرتبط و معلق به متغیر اول شده است، مانند قانون غلیان آب که در آن گفته می‌شود «هرگاه آب در معرض حرارت معین قرار گرفته و در فشار مشخص جوی نیز باشد، به جوش می‌آید». بعینه همین قانون جاری در امور طبیعی در وقایع اجتماعی نیز متداول و منطبق می‌باشد، این قانون طبیعی خبر از این نمی‌دهد که آب به زودی در معرض حرارت قرار می‌گیرد و حرارت تا فلان درجه بالا می‌رود؛ هیچ‌گاه از تحقق و عدم تحقق شرط و اجزاء شرط، ایجاباً یا سلباً سخن نمی‌گوید، بلکه خبر از ارتباط بین شرط و نتیجه می‌دهد که «هرگاه شرط به حیث متغیر اول ایجاد شد، نتیجه و جزا، لاجرم به عنوان متغیر دوم بر آن مرتب

خواهد شد».

همین سنت عیناً در بین دو حادثه اجتماعی و تاریخی از نظر قرآن برقرار است، هرگاه حادثه نخست به وقوع پیوست حادثه دوم نیز پدید می‌آید، از جمله این که «تحولات اجتماعی برونی مبتنی بر تغییرات اجتماعی درون انسانهاست» (رعد، ۱۱). یا «رونق و افزایش تولید، مبتنی بر عدالت در توزیع است» (جن/۱۶). یا «دمار و متلاشی شدن جوامع، مبتنی بر مسلط شدن و فرمان‌روایی فساق و مترفین بر جوامع است» (اسراء/۱۶). این‌ها تماماً سنت‌های اجتماعی است که ساختار قضایای شرعی دارد و در آن بر ارتباط و روابط بین وقایع اجتماعی و تاریخی تأکید شده است (صدر، ۱۳۷۹: ۹۲-۸۹).

ب) سنت‌های الهی-اجتماعی که ساختار تنجیزی و قطعی دارد؛ شبیه قوانین حاکم بر حوادث طبیعی که این چنین است؛ مانند اتفاق افتادن خسوف و کسوف در پی گردش فلکی در زمان خاص، یا خبر از نزول باران و آمدن طوفان و بالا و پایین رفتن درجه دما در زمان‌های ویژه، این‌ها امور تنجیزی است که انسان را قدرت دخل و تصرف در قبال تغییر ظروف و تعدیل شروط آن نیست، یعنی متغیر اول این گونه قضایا در اختیار انسان نیست تا از راه تصرف در آن موجب تصرف در نتایج شود، البته شهید صدر مثال برای قوانین اجتماعی نوع دوم را متذکر نشده است (صدر، ۱۳۷۹: ۹۲-۹۵).

ج) سنت‌های الهی-اجتماعی که از انعطاف‌پذیری برخوردار است و صرفاً ماهیت گرایشی دارد، یعنی به صورت قانون قطعی و تخلف‌ناپذیر نیست، بلکه به شکل گرایش طبیعی در نهاد بشر قرار داده شده است؛ بدین جهت مخالفت کردن با آن سنت‌ها و سرپیچی از آن‌ها به صورت موقت امکان دارد لکن به صورت دائم سبب از هم پاشیدن و متلاشی شدن زندگی بشر می‌شود، مانند سنت ازدواج و میل به جنس مخالف برای بقا و دوام جوامع که مخالفت دایمی با آن سبب فنا و نابودی جوامع می‌شود. یا تقسیم کار منزل و بیرون از منزل برای زن و مرد در اسلام که تخطی از آن به صورت دایمی سبب از بین رفتن قابلیت‌های زنانگی و مردانگی می‌گردد، بنابراین

مخالفت دائم با آن شدنی نیست، دین خودش نیز مصداق همین نوع از سنت‌هاست که مخالفت دائم با آن سبب عذاب و عقاب از سوی خود تاریخ و جامعه می‌شود؛ یعنی جامعه بدون دین احساس پوچی و سرگشتگی دارد، معذب‌تر از جامعه دینی است، بدین جهت شاید خودکشی و فشار روحی و روانی در آن بیشتر است (صدر، ۱۳۷۹: ۹۶-۱۰۲).

۶. نقش عملکرد انسان در سنت‌های اجتماعی_الهی

با توجه به اقسام سنت‌های الهی- اجتماعی، می‌توان مدعی شد که اراده و عملکرد انسان در عنصر و متغیر اول از سنت‌های نوع اول و سوم نقش و اثر دارد، قسم سوم از سنت‌ها نیز در واقع به اولی برگشت می‌کند، انسان در تصرف به متغیر نخست آن‌ها مختار است، یعنی در آن موارد که سنت‌های الهی به صورت شرط و جزا در ساختار گزاره‌های شرطی تبیین شده است، انسان می‌تواند با اراده و اختیاری که دارد در عنصر اول و شروط آن‌ها دخل و تصرف بکند، جریان سنت الهی را به نفع و یا ضرر خودش رقم بزند، شبیه این گزاره که فردی کسی را دعوت بکند برای گرفتن هدیه و بگوید: «اگر در حضورم آمدی هدیه‌ی با ارزش می‌گیری». معلوم است که شرط رفتن و نرفتن در اختیار دعوت شده است، او با انتخاب هر کدام از دو شرطی که در اختیار دارد می‌تواند نتیجه متفاوتی را در یافت کند، سنت‌های الهی- اجتماعی نوع اول و سوم نیز به همین سبک و سیاق جاری می‌باشد؛ یعنی اقدام به ایجاد شروط آن‌ها در سیطره اختیار بشر است؛ اینک آن افعال و اعمال نابهنجار و تأسف بار بشر امروزی که احتمالاً دخیل در خلق حوادث اجتماعی و جهانی است، بر اساس آموزه‌های اسلام امکان دارد امور ذیل باشد:

۶-۱. نسیان عبودیت

می‌دانیم که ریشه اصلی مفاسد غفلت، فراموش کردن اصل توحید و عبودیت است. زندگی مردم در زمان کنونی نیز فارغ از معنویت و عبودیت شده است کمتر کسی فکر می‌کند بنده خداوند است، خودشان را آزاد و رها از بندگی نسبت به خدا می‌بیند؛

لهذا جادارد که شلاق تنبیه و بیدارگری بر پیکر آنان نواخته شود. وضعیت اجتماعی مردمان کنونی شباهت نزدیک به وضعیت اجتماعی قوم سباء دارد که عمران و آبادی و امنیت را ساده انگاشتند، از یاد حق و وظیفه بندگی خویش غافل شدند، فخر فروشی اغنیاء بر فقرا موجب شد که شلاق مجازات بر پیکر آن‌ها نواخته شده و سیل بنیان‌کنی تمام هسته اجتماعی آنان را به یک‌باره نابود کند: «فَأَعْرَضُوا... فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ»؛ در اخیر راجع به عمومیت آن نسبت به همه کسانی که دارای اعمال مشابهی هستند می‌افزاید: «آیا جز کفران‌کنندگان را به چنین مجازاتی گرفتار می‌سازیم؟» (سبا، ۱۷).

۲-۶. اصالت دادن به ماده و عالم طبیعت

اصالت دادن به ماده و طبیعت خود یکی از اسباب و علل فاعلی در جریان سنت اجتماعی-الهی تلقی می‌شود، قرآن کریم نخست باور و سپس سرانجام زندگانی گروهی طبیعت‌گرایان را در طی چند مرحله گزارش می‌کند که آنان باورش این بود که: «غیر از این زندگی دنیا چیزی در کار نیست، ما هرگز برانگیخته نخواهیم شد»؛ و نسبت به پیامبرش نیز می‌گفتند: «او فقط مرد دروغگویی است که بر خدا افترا بسته و به همین دلیل ما هرگز به او ایمان نخواهیم آورد... تا این که: ناگهان صبحه آسمانی آن‌ها را به حق زیر ضربات خود فرو گرفت». (مومنون، ۴۱-۳۷)؛ بنابر این یکی از اسباب فاعلی برای خلق حوادث جهانی اصالت دادن به زندگی مادی است.

۳-۶. فرو رفتن در دنیا و رفاه‌زدگی

در آموزه‌های دینی از اصالت دادن به فساد و رفاه به سکر نعمت یاد شده است. امیرالمؤمنین^(ع) در کلام خود هشدار می‌دهد که «سکر نعمت» یعنی مستی ناشی از رفاه «بلاى انتقام» را به دنبال خود می‌آورد. در خطبه ۱۵۱ می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْكُمْ مَعْشَرَ الْعَرَبِ اغْرَاضُ بَلَايَا قَدْ اقْتَرَبَتْ، فَاتَّقُوا سَكَرَاتِ النُّعْمَةِ وَاحْذَرُوا بَوَائِقَ النَّقْمَةِ». شما مردم عرب هدف مصائبی هستید که نزدیک است. همانا از «مستی‌های نعمت» بترسید و از بلای انتقام بهراسید.

آنگاه علی^(ع) شرح مفصلی در باره عواقب پی‌درپی و متداوم این ناهنجاری‌های اجتماعی دارد. در خطبه ۱۸۵، آینده و خیمی را به دلیل رفاه‌زدگی برای مسلمانان پیشگویی می‌کند، می‌فرماید: «ذَاكَ حَيْثُ تَشْكُرُونَ مِنْ غَيْرِ شَرَابٍ بَلْ مِنَ النَّعْمَةِ وَ النَّعِيمِ». آن در هنگامی است که شما مست می‌گردید، اما نه از باده بلکه از نعمت و رفاه. در دنیای فعلی نیز به وجود آمدن نعمت‌های بی‌حساب در سایه تکنولوژی و تقسیم غیر عادلانه ثروت و تبعیض‌های ناروا، جوامع انسانی امروز را دچار بیماری مزمن «دنیا‌زدگی» و «رفاه‌زدگی» کرده و دچار سکر نعمت است.

۴-۶. گسترش و عالم‌گیر شدن فساد

یکی از مواردی که سنت‌های خداوند می‌بایست جریان یابد، عالم‌گیر شدن فساد در بین مردم است، لهذا قرآن هشدار می‌دهد که هروقت فساد فراگیر و جهانی شد، زمانی است که باید سنت‌های اجتماعی - الهی به جریان بیفتد، این هشدار قرآن است: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم، ۴۱). فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده، خدا می‌خواهد عکس العمل کارهای مردم را به آن‌ها نشان دهد و نتیجه بعضی از اعمالی را که انجام داده‌اند به آن‌ها بچشاند، شاید بیدار شوند و به سوی حق بازگردند.

۵-۶. ستمگری

یکی از افعال و اقدامات بشری که موجب جریان سنت‌های الهی می‌گردد، تبعیض، ظلم و ستمگری در عالم است: «...وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» (قصص، ۵۹) ما شهرها و کشورها را تا مردمشان ستمگر نباشند ویران‌کننده نبوده‌ایم. چپاول، زورگویی، تفرقه‌اندازی قدرت‌های مستکبر نسبت به کشورهای بی‌پناه و ضعیف همان استکبار، سلطه‌گری و برتری‌جویی فرعونی است که سرانجام موجب جریان سنت اجتماعی - الهی می‌شود: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا» (قصص، ۴). همان اقدامات و جنایاتی را که فرعون برای تقویت پایه‌های استکبار

خود به آن‌ها دست می‌زد، پایه اصلی حکومت مستکبران امروز را تشکیل داده است، لذا انتظار می‌رود که سنت‌های کیفری خداوند به گونه‌ای بر حکومت‌های مستکبر امروزی نیز جاری شود؛ همان طوری که بر حکومت مستکبر فرعون به جریان افتاد.

۶-۷. ابتکار گناهان جدید

یکی از موجبات بلایای طبیعی و سنت‌های الهی، ابداع گناهان جدید چون همجنس‌گرایی در دنیای امروز است. در روایتی که از امام رضا^(ع) نقل شده است بلاهای جدید و ناشناخته را معلول گناهان جدید عنوان می‌کند: «كُلَّمَا أَحْدَثَ الْعِبَادُ مِنَ الذُّنُوبِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْمَلُونَ أَحْدَثَ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْرِفُونَ» (کلینی، ج ۲، ص ۲۷۵)؛ یعنی وقتی مردم گناهانی که قبلاً انجام نمی‌دادند را مرتکب شوند خداوند هم آن‌ها را به بلاهایی که نمی‌شناختند گرفتار می‌کند.

۲. حکمت‌های الهی مؤثر در تحولات اجتماعی-جهانی

چنانکه تذکر رفت حوادث اجتماعی چون حوادث کرونایی و خشکسالی و باران‌های بی‌موقع به لحاظ اسباب غایی مرتبط و منتسب به خداوند و حکمت‌های الهی هستند، مهم‌ترین این حکمت‌ها و انگیزه‌های خدایی، براساس در یافت از آموزه‌های قرآن و سنت معصومین، امور عدیده‌ای ذیل در جامعه امروز می‌تواند باشد:

۷-۱. بازتعریف جوامع انسانی و نمایش دو بعد عالی و دانی در آن‌ها

حکمت خداوند از ابتلائات و سنت‌ها گاهی آشکار شدن ماهیت حقیقی افراد و جوامع است، آنان در بوته آزمایش قرار می‌گیرند تا عیار شخصیت حقیقی یا اجتماعی خود را بسنجند، همانطور که علی^(ع) می‌فرماید: «فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ يَعْلَمُ جَوَاهِرُ الرِّجَالِ»؛ دگرگونی‌های روزگار و حوادث سخت زندگی، حقیقت اشخاص و جوامع را روشن می‌سازد و آنان به عیار شخصیت خود واقف می‌گردند.

قرآن نیز یکی از اهداف بلایا و گرفتاری‌های عمومی را مشخص شدن ماهیت و عیار انسان‌ها می‌داند: «وَلِيَبْلُغَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيَمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران، ۱۵۴)؛ خداوند می‌خواهد آنچه را که در سینه‌های

شماست بیازماید و آنچه در روحيات شما قرار دارد مصفا سازد، خداوند از آنچه که در سينه‌هاست آگاه است. در جای دیگر می‌فرماید: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (آل عمران، ۱۷۹)؛ هرگز خداوند مؤمنان را بر آنچه که هستند و نمی‌گذارد تا ناپاک را از پاک جدا سازد.

حوادث جهانی کرونا نیز در زمان ما این چنین بود، برای برخی انسان‌ها و جوامع فرصت طلب، موجب سودگرایی و منفعت‌طلبی مفرط گردید، مفاهیم اخلاقی از زندگی آنان رخت بر بست، حتی حاضر شدند مایحتاج ضروری مردم را بازار سیاه درست کرده و خود به بالاترین سود برسند. متقابلاً برخی با حرکت‌های ایثارگرایانه، جهادی و از خودگذشتگی، کمک به اقشار کم‌بضاعت، کمک‌های بهداشتی، دادن افطاریه‌ها برای فقرا و نیازمندان، اوج انسانیت و اخلاق را از خود به نمایش بگذارد. در این گونه امتحان بشر با دو ابزار خیر و شر مورد آزمایش قرار گرفته و عیارسنجی می‌شود: «و نبلوكم بالشر و الخير فتنه» (انبیا، ۲۱) تا معلوم گردد برای همه که چه افراد و یا امتی مصداق «لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک، ۲). می‌باشد و نمره امت و جامعه مطلوب را برای خودشان اختصاص می‌دهد.

۷-۲. ارتقای سلامت معنوی و استحکام روحی صالحان جامعه

خداوند گاهی از این آزمایشات و تحولات می‌خواهد سلامت معنوی مؤمنان را نهادینه کرده و استحکام روحی صالحان را افزایش بدهد. مقصود از سلامت معنوی یعنی سلامت در باور، معتقدات، اخلاق و ارزش‌های انسانی است، از جمله مؤلفه‌های تأمین‌کننده سلامت معنوی ایمان، توکل به خدا، حسن ظن به او، صبر و رضا به مقدرات الهی و یاد خداست.

گاهی خداوند یک جامعه‌ای انسانی را، در کوره بلایا بر سر دوراهی‌ها و سختی‌ها قرار می‌دهد تا این که استعدادهای درونی آنان به عرصه بروز و ظهور برسد که آن را «آزمایش پرورشی» می‌نامند. به وعده قرآن کریم اگر جن و انس بر طریقه ایمان استقامت ورزند خداوند آن‌ها را با آب فراوان سیراب می‌کند: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن، ۱۶)؛ باران رحمت خود را بر آن‌ها فرو

می‌باریم و منابع و چشمه‌های آب حیاتبخش را در اختیارشان می‌گذاریم و آنجا که آب فراوان است همه چیز فراوان است و به این ترتیب آن‌ها را مشمول انواع نعمت‌ها قرار می‌دهیم. به هر حال گاهی هدف از بلایای فراگیر پرورش مؤمنان و زمینه‌سازی برای اتمام نعمت در حق آنان است.

۷-۳. عبور از نظم مادی جهانی به نظم معنوی و الهی

یکی از اهداف و حکمت‌های محتمل در جریان سنت الهی، این است که خداوند می‌خواهد با خلق رخدادهای جهانی فضایی را برای عبور از نظم مادی‌گرایی به سوی نظم معنوی و الهی فراهم بکند، از جمله انگیزه‌های بلاهای فراگیر را که جوامع بر اثر کفر و طغیان به آن دچار می‌شوند در قرآن کریم همان باز گرداندن می‌داند که این چنین گزارش می‌دهد: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم، ۴۱)؛ فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده است؛ خدا می‌خواهد نتیجه بعضی از اعمالشان را به آنان بیچساند تا شاید بازگردند. چنان که معلوم است در پایان آیه شریفه انگیزه ابتلائات را به صراحت امید به بازگشت به سوی خدا و نظم معنوی معرفی می‌کند، مراد از فساد نیز همان وجود نظم مادی امروزی در جهان است که آکنده با انواع فساد اخلاقی می‌باشد، برای جوامع امروزی نیز درخور است که سنت الهی برای عبور از این نظم بی‌ارزش به سوی یک نظم متعالی و مطلوب به جریان بیفتد.

۷-۴. زوال تمدنی مجرمان

یکی از حکمت‌های جریان سنت‌های اجتماعی الهی، گرفتن انتقام از مجرمان و به نابودی کشاندن شوکت و عظمت تمدن فسادمحور آنان است؛ چنانکه در قرآن آمده است: «إِنَّا مِنَ الْمَجْرَمِينَ مُنْتَقِمُونَ» (سجده، ۲۲) مسلماً ما از مجرمان انتقام خواهیم گرفت. مجرمان کسانی هستند که نه تنها گناه مرتکب می‌شود بلکه جرم‌هایی مانند زنا، قتل و سرقت انجام می‌دهند که مجازات دنیوی براساس حدود برای آن به اثبات

رسیده است. هیچ تردیدی نیست که ارتکاب جرم مانند زنا، قتل، خوردن مال مردم برای دنیای امروز یک عمل جمعی و کاملاً عادی محسوب می‌شود، وجود کاباره‌ها، ارتباط نامشروع بین نامحرمان تحت عنوان دوست پسر و دوست دختر، به رسمیت شناختن همجنس‌بازی، استفاده از سلاح کشتار جمعی از اعمال مجرمانه و تمدن فساد محور جوامع کنونی است، از این رو امکان دارد یکی از حکمت‌های حوادث جهانی امروز برای صالحان هر امت امتحان و برای مجرمان بشری انتقام و زوال تمدن فسادآلودی باشد که آنان به وجود آورده است، خدای تعالی همه این معانی را در یک آیه جمع کرده و می‌فرماید: «... وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ» (آل عمران، ۱۴۱)؛ آیه بیش از این که دلالت بر محق وجود کافران و مجرمان داشته باشد ظهور بر زوال تمدن و معدوم شدن شوکت و عظمت ظواهر زندگی آنان دارد.

۷-۵. برقراری نظام تربیتی اصلح و احساس نیاز به پروردگار

تمدن جدید بشری علاوه بر پیشرفت‌ها، دارای ناگواری‌ها و ناکامی‌های زیادی نسبت به تربیت بشر بوده است، بشر را از نیازهای اساسی او که نیاز به خداوند و شیوه تربیتی او که همان نظام تربیتی انبیاست جدا کرده است، اکثریت مردم امروز در خط تربیتی انبیا نیست، در مسیر نظام تربیتی ماده‌محور و فسادمحور گام برمی‌دارد، احساس چندانی هم از نیازشان به خدا ندارد. براساس وعده قرآنی هرگاه فضای تربیتی زندگی بشر این چنین شد زمینه برای جریان سنن الهی فراهم می‌شود؛ کلام وحی می‌گوید: «ما پیامبرانی به سوی امم پیشین فرستادیم و چون اعتنا نکردند آن‌ها را برای بیداری و تربیت با مشکلات و حوادث سخت چون فقر، خشکسالی، قحطی، بیماری و درد و رنج مواجه ساختیم شاید متوجه شوند و به سوی خدا باز گردند وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ» (انعام، ۴۲).

نتیجه‌گیری

در این نگارش پیوند حوادث اجتماعی-جهانی با سه متغیر «عملکردهای انسانی»؛

«قوانین جامعه شناختی یا سنن قرآن کریم»؛ «حکمت‌ها و انگیزه‌های الهی مترتب بر سنن قرآنی»، مورد واکاوی واقع شده است. در ادامه حوادث اجتماعی-جهانی را به حیث مصداقی از سنت اجتماعی الهی پذیرفته، در گام نهایی مجموع از عملکردهای اجتماعی-انسانی احتمالاً دخیل در جریان حوادث اجتماعی را به حیث اسباب فاعلی و شروط قضایای شرطی آن رخدادها، معرفی نموده است. آن افعال بشری دخیل در جریان سنت الهی در زمان کنونی عبارتند از:

نسیان اصل توحید و عبودیت، اصالت دادن به ماده و عالم طبیعت، اصالت دادن به فساد و رفاه، گسترده‌گی و عالم گیرشدن فساد، ستمگری و یکه تازی قدرتهای مستکبر، همپیمانی در جنگ و لشکر کشی به کشورهای ضعیف، ابتکار گناهان جدید در جوامع بشری امروز.

در همان راستا انواع حکمت‌ها و انگیزه‌های الهی احتمالاً مترتب بر تحولات اجتماعی و جهانی را نیز شناسایی نموده است که عبارتند از: بازتعریف جوامع انسانی و نمایش دو بعد عالی و دانی در بشر، ارتقای سلامت معنوی و استحکام روحی صالحان جامعه، عبور از نظم مادی جهانی به نظم معنوی و الهی، انتقام و زوال شوکت تمدنی مجرمان جهانی، برقراری نظام تربیتی اصلح و احساس نیاز به پروردگار. اموری گفته شده مجموعه از افعال بشری و حکمت‌های الهی احتمالاً مؤثر است که با استفاده از آموزه‌های اسلامی می‌توان آن‌ها را به حیث علل فاعلی و غایی در رخدادهای اجتماعی و جهانی زمان حاضر تلقی کرد.

فهرست منابع و مآخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. اسلام پدیا، دایرة المعارف اسلامی، مفهوم سنت، درج در شبکه، ۱۳۹۳: ۱۱/۱۱).
۲. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، اول، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه.
۳. آقاجانی، نصرالله، (۱۳۹۳)، ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی در تدبیر جوامع، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی.
۴. بوریل، گیسون و مورگان، گارت (۱۳۹۳)، نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی، ترجمه محمد قی نوروزی، ششم، تهران: سمت.
۵. سالاری فر، محمد رضا، (۱۳۹۳)، روان شناسی اجتماعی، پنجم، تهران: سمت.
۶. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، سوم، تهران: انتشارات دانشگاه.
۷. صدر، محمداقبر، (۱۴۰۵)، دروس في علم الاصول (حلقه اولی)، بیروت: دار المنتظر، اول، بیروت.
۸. صدر، محمداقبر، المدرسة القرآنیة، (۱۳۷۹)، قم: مرکز ابحاث و دراسات تخصصی.
۹. صلیبا، جمیل و صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، اول، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، ششم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۱. محقق، مهدی و توشیتوشی، هیکو، (۱۳۷۰)، منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، تهران: انتشارات دانشگاه.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، جامعه و تاریخ، پنجم، تهران: سازمان تبلیغات.

۱۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۴. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، مجموعه آثار: ج ۸، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی، (بی‌تا) مجموعه آثار، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، مجموعه آثار؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. نهاد آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، (۱۳۷۰)، جامعه‌شناسی دوم.
۲۰. همایون، محمدهادی و بنی اسد، رضا، (۱۳۹۹)، آزمون کرونا، (دیدگاه‌ها و راهبردها)، ج ۱، دانشگاه امام صادق.