

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ژرفانور

د و فصلنامہ

شماره اول / بہار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: مدیریت حوزه علمیه خواهران استان تهران

مدیر مسئول: سید محمد رضا آقامیری

سر دبیر: زینب پور حمزہ

مشاور علمی: محمد طاهر اخلاقی

مدیر اجرایی و طراح جلد: مرضیہ کرمی

اعضای هیات تحریریه: حجة الاسلام دکتر حسام الدین خلعتبری /

حجة الاسلام دکتر علی غضنفری / حجة الاسلام دکتر محمد طاهر

اخلاقی / حجة الاسلام دکتر محمد حسین خوانین زاده / دکتر مجید معارف

دکتر طوبی شاکری / دکتر فاطمہ فلاح تفتی / دکتر طاهرہ محسنی

کد پستی: ۱۴۱۷۷۴۳۸۷۳

تلفن و فاکس: ۸۸۹۸۱۷۷۲-۸۸۹۸۱۴۷۳-۸۸۹۸۱۴۴۸-۸۸۹۸۱۳۸۴

تهران، بلوار کشاورز، خیابان وصال شیرازی، کوچه فردانش، پلاک ۱

mag.whtp@gmail.com

فهرست مطالب

- شیوه‌نامه نگارش / ۵
- مصاحبه مدیر مسئول / ۷
- یادداشت سردبیر / ۱۷
- چیستی و ماهیت اعجاز در قرآن / محمد حسین خوانین زاده و محمد رسولی / ۱۹
- بررسی نقش والدین در تربیت دینی (تربیت عبادی) فرزند در دوران کودکی
از دیدگاه اسلام / حسام الدین خلعتبری و زهرا باغانی / ۳۳
- اثرات تربیتی استعاده در قرآن کریم / مجید معارف و الهه سلیمانیه نائینی / ۶۱
- ولایت مادر در بوته نقد و تحلیل فقهی / فاطمه فلاح تفتی / ۸۳
- واو استیناف در ترجمه‌های قرآن کریم / فاطمه محرمی / ۱۰۳
- مبانی مسئولیت مدنی قهری از دیدگاه قرآن کریم / محمدطاهر اخلاقی و سکینه نوری / ۱۲۵

شیوه‌نامه نگارش مقالات

الف) شرایط پذیرش مقالات

۱. مقاله نباید پیشتر چاپ یا جهت چاپ به مجله‌ی دیگری ارسال شده باشد.
۲. تعداد صفحات مقاله حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) باشد.
۳. مقاله دارای چکیده فارسی، کلیدواژه، مقدمه، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
۴. مقاله بایستی علمی و مستند و دارای ساختار منطقی و بر اساس معیارهای پژوهشی تنظیم شده باشد.
۵. ذکر عنوان کامل مقاله، مشخصات نویسنده / نویسندگان (نام و نام خانوادگی)، محل اشتغال، رتبه علمی و پست الکترونیکی ضروری است.
۶. فایل ورد (word) مقاله با قلم فارسی بی میترا (B mitra) از طریق پست الکترونیکی مجله mag.whpt@gmail.com به دفتر مجله ارسال گردد.

ب) شیوه‌ی تدوین مقالات

لازم است مقالات از لحاظ ساختاری دارای بخش‌های زیر باشد:

۱. عنوان مقاله: روشن و گویا و بیانگر مسأله تحقیق است.
۲. چکیده: حداکثر در ۲۰۰ کلمه تنظیم شود و به اختصار شامل: بیان مسأله، روش پژوهش، و یافته‌های مهم پژوهش باشد.
۳. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه‌ی کلیدی مرتبط با محتوای مقاله است که نقش نمایه موضوعی را دارند.
۴. مقدمه: شامل تعریف مسأله، اهمیت و ضرورت، پیشینه‌ی تحقیق و تعریف مفاهیم اساسی پژوهش است.
۵. بدنه اصلی: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است:

الف) ماهیت، ابعاد و زوایای مسأله خوب توصیف و تحلیل شود.
ب) نظریات و دیدگاه‌ها به همراه ادله‌ی آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.

ج) نظریات رقیب به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.
د) نظریه‌ی برگزیده ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.

۶. نتیجه‌گیری: باید کوتاه و بیانگر یافته‌های مهم تحقیق باشد. از بیان مسأله، ذکر مطالب حاشیه‌ای مانند اهمیت و ضرورت تحقیق، ذکر ادله و مستندات خودداری شود.

۷. ارجاع به منابع به شیوه درون متنی (APA) است؛ (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد و صفحه) مانند؛ (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲).

۸. فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر تنظیم می‌گردد:

• کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر)، عنوان کتاب، نام مترجم / محقق / مصحح، محل نشر، نام ناشر. مانند؛ (طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین)

• مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان مقاله، عنوان نشریه، دوره یا سال، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله. مانند؛ (حسنی، علی، جایگاه زن در اسلام، پژوهش‌های قرآنی، سال هشتم، ۲۳، ص ۱۲۵-۱۱۲)

ج: تذکرات

۱. مجله در ویرایش، تلخیص، حذف و اضافات مطالب آزاد است.
۲. مطالب منتشر شده، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه مجله نیست.
۳. مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.
۴. اصل مقاله ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

مصاحبه مدیر مسئول

• از آنجایی که یکی از کارکردهای مهم حوزه علمیه افزایش آگاهی و بصیرت در افراد جامعه است و آگاهی سیاسی یکی از بخش‌های مهم این امر می‌باشد از نظر شما پژوهش چه نقشی در این راستا برعهده دارد؟

پاسخ این سوال را رهبر نهضت اسلامیت ایران مرحوم مدرس داده است؛ سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ماست یعنی بحث سکولاریسم در مبانی فکری و اعتقادی ما جایگاهی ندارد، وقتی این جایگاه نیست بنابراین پژوهش ما صبغه‌ای سیاسی به خود می‌گیرد. سیاست نه به معنای بد، بلکه به معنای انتخاب بهترین مسیر برای زندگی بهتر و تحقق جامعه‌ی مطلوب. لازم است پژوهش‌ها چه در حوزه فردی، چه در حوزه اجتماعی که در فقه جایگاه خاص دارد مثلا در فقه عبادی هم عبادات شخصی داریم و هم عبادت جمعیه. در فقه معاملات که می‌توان نام آن را عقد اجتماعی گذاشت که در واقع بخشی از ارتباطات جامعه متشکل از رخدادهایی است که به وسیله عقود ایجاد می‌شود. بنابراین ما باید توجه داشته باشیم پژوهش‌هایمان چطور ما را به این هدف - تحقق یک جامعه مدنی دینی - نزدیکتر می‌کند. حال باید دید در پژوهش‌هایی که پیرامون مسائل شخصی و فردی است به چه نحو بحث سیاست را در نظر می‌گیریم. طبیعتا وقتی ما می‌خواهیم یک قانون شخصی را تدوین کنیم پیوند شخص را با اجتماع و اجتماع را با سیاست به معنای خوب آن در نظر می‌گیریم بنابراین پژوهش یک صبغه‌ی دیگری به خود می‌گیرد. من معتقدم که پژوهش‌های ما باید از حالت فردی که ارتباطات اجتماعی در آن لحاظ نمی‌شود تبدیل به پژوهش‌های راهگشا شود که تحقق آن مدنیتی که در نظر ما است و به دنبال آن هستیم جلو بیاندازد. این هدف و نظر من است در بحث پیوند سیاست و پژوهش.

• با توجه به اینکه مسئولیت اصلی حوزه‌های علمیه افزایش گرایش‌های صحیح دینی و معنوی در جامعه است، از نظر حضرت‌عالی مقوله پژوهش و تحقیق چه نقشی در انجام این مهم ایفا می‌کند؟

چیزی که قابل توجه است بحث دوری مفاهیم دینی ما از رهبانیت است به هیچ وجه اسلام رهبانیت را تایید نمی‌کند، اینکه که کسی در کناری، غاری و جدای از همه صندوقچه‌ی خودش باشد با خودش. ما اجتماعی آفریده شده ایم و در اجتماع هم باید باشیم و اتفاقاً بسیاری از محسناتی که در ارتباط با انسان‌ها ذکر شده تحقق آن صرفاً در اجتماع حاصل می‌شود. این امور در رهبانیت و در زندگی فردگرا هرگز مطرح نیست. کسی که درختی را هرس و چاهی را حفر می‌کند فلان ثواب را می‌گیرد «صدقه ماء جاریه» یا قنات ایجاد می‌کند کسی قنات را برای خودش ایجاد نمی‌کند یک منفعت عمومی دارد.

در این اجتماع مشی انسان باید طوری باشد که سایر انسانها بهره مند شوند بنابراین در زندگی اشخاص بحث رهبانیت را مردود می‌کنیم و توجه انسان به خودش صرفاً مورد نظر نیست. در حدیث عنوان بصری حضرت عموم چیزهایی که به عنوان حسنات بر می‌شمارد در تعامل با افراد است مثل انفاق. کسی که مال را مال خدا بداند (يَصْعُقُوهٗ حَيْثُ اَمَرَهُمُ اللّٰهُ بِهِ) این مال را درجایی قرار می‌دهد که خدا دوست دارد چرا که مبدا و منشا همه مملوکات خداست (هَانَ عَلَيْهِ الْاَنْفَاقُ) انفاق برای او راحت می‌شود. ما در مباحث شخصی اگر بخواهیم غور بکنیم باید از انفاق صرف نظر کنیم. اما در مسلک و شریعت ما بحث انفاق فوق مسائل است یا اهتمام در رفع حوائج مردم. بهترین شما کسی است که منافعش برای جامعه بیشتر است. (خیرکم انفعکم للناس) حضرت می‌فرماید اگر کسی گفت یک ناسزا به من بدهی ده تا می‌شنوی تو بگو اگر ده تا ناسزا بدهی یکی هم نمی‌شنوی. حضرت با این کلامشان صرفاً منش‌های والای انسانی را جا می‌اندازد و در حقیقت درسی تربیتی و اجتماعی را به پیروانشان می‌دهد. حتی در عبادات فردی افضل این است که به جماعت برگزار شود؛ مانند

سفارش بر نماز جماعت. یا در روزه که یک قضیه شخصیه است ولی شما می بینید اتمام این قضیه شخصیه با یک نماز عیدی اتفاق می افتد که در مسجد جامع باید برگزار شود. مردم باید بیایند در این نماز شرکت کنند یعنی پیوند فرد و اجتماع یک پیوند ناگسستنی است. فرد اگر مبنا شد مثل برخی از مذاهبی که اسلامی نیستند ممکن است آثار خاصی بر آن مترتب باشد انسان صفای باطن خاصی از حیث فردی بر آن ایجاد می شود ولی این ارزش خاصی فی حد ذاته در مذهب اهل بیت و شریعت اسلام ندارد چون پیغمبر و ائمه اطهار ما دوری از این نگرش و فضای تربیتی را سفارش کرده اند. همیشه فرد با اجتماع و جامعه معنا پیدا می کند در قضیه تربیتی و پرورشی ما در پژوهش ها باید تاکید داشته باشیم که فرد در کنار اجتماع معنا دارد.

• با توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی ما در عصر حاضر و در بعد ملی و جهانی، دیدگاه شما در مورد اولویت ها و مسائل مهم پژوهشی چیست؟

الان به نظر من اگر طلاب بخواهند در پژوهش های خود کاری انجام بدهند اولاً این را بدانیم که اصل پژوهش خوب است هر کاری که کند و کاو در کتابهای مختلف باشد ولو نتیجه مورد نظر را نگیرد. این فی حد ذاته در بحث پژوهش اهمیت خاصی دارد و اما در این عصر که عصر مقابله مبهم حق و باطل است شما نگاه کنید که در یک سوی، جریان عربستان سعودی قرار گرفته که خودش را خادم الحرمین می داند از آن طرف ایران قرار گرفته که به عنوان ام القرای شیعه و مکتب اهل بیت قلمداد می شود. شما باید بیابید در این عصر ابهام زدایی کنید و ما در ایران زندگی می کنیم در ایران طبیعتاً بحث حمایت از قضیه مقاومت را درک می کنیم به خصوص هنگامی که پیوند با مسائل ملی ما دارد بیشتر می فهمیم. آنچه که قابل توجه است ما بستری داریم به عنوان بستر اینترنت همانطور که در این شاهراه حرکت می کنیم از همه جا امکان ورود به این شاهراه است وقتی وارد این شاهراه می شویم همه چیز را عرضه می کنند یعنی مدام اطلاعات تولید می شود به این معنا که اینترنت خاستگاه تولید و

انفجار اطلاعات است. حالا شما نگاه کنید داعش در این عرصه تبلیغ می‌کند و مکتب منحوس خود را ترویج می‌دهد و خشونت را به کل جهان توصیه و توسعه میدهد و از آن طرف بودایی‌ها، سلفی‌ها، اخوانی‌ها و شیطان پرست‌ها هم یک جور. مقاومت و انقلاب اسلامی ایران هم فعال است. چه کنیم به عنوان شخصی که در ایران قرار گرفتیم نمی‌گوییم؛ شخصی که از آسمان به زمین بیافتد و یکدفعه با این همه موج مبهم مواجه شود در این اقیانوس پراز درندگان و چرندگان که همه جور چیز قرار می‌گیرد چه کند به نظر من پژوهش‌های ما باید ابهام زدایی کنند و صرفاً ختم نشود به داخل تهران، حاشیه تهران یا در استان اصفهان یا در استان آذربایجان شرقی یا غربی. پژوهش‌های ما باید فراتر از قضیه ملی ما باشد باید طوری باشد که روشنگری کند.

الصحوه الاسلامیه یعنی همان بیداری اسلامی یعنی همان ابهام زدایی. یعنی اینکه بهار انقلابی را تبدیل کنیم به قضیه مقاومت. نه اینکه فرصتی را که ایجاد شده به تکفیری‌ها تحویل بدهیم و آن‌ها بهار اسلامی را تبدیل کنند به بهار عربی که ما به دنبال آن نیستیم و نمی‌خواهیم. توجه بفرمایید که این‌ها این فرصت‌های ما را با تهدید مواجه کردند فرصت‌های خوبی برای ما وجود داشت. البته آن‌ها تجربه دارند می‌دانند اگر انقلاب اسلامی بیاید دیگر مجالی برای آن‌ها نیست حتی به قیمت اینکه کل خاورمیانه را به آتش بکشند اما تشیع و مکتب اهل بیت و ایران پیشگام در قضایای این بهار نباشد حتی به این قیمت که در عرض یک سال میلادی بیش از ۱۱۰ میلیارد دلار عربستان سعودی برای مقابله با ایران سلاح بخرد. این نشان می‌دهد که پژوهش‌های ما باید به نحوی ابهام زدایی کند نه در داخل کشور ما ولو اینکه در کشور ما نیاز است خیلی از جوان‌های ما نمی‌دانند قضایا به چه صورت است یعنی گاهی اوقات راحت طلبی‌ها که ممکن است پیش پا افتاده باشد این راحت طلبی‌ها را فکر می‌کنند جاودانه است ولی نه این طور نیست چون ما هرچه در مقابل دشمن عقب نشینی کنیم قطعاً آن‌ها هستند که به ما حمله می‌کنند و به همین راحتی هم

نخواهد بود کما اینکه آنها الان در جبهه جنگ نرم که همین فضای مجازی و عمدتاً بحث فضای مجازی و حمله در این فضا است ما را خیلی مورد تهدید قرار دادند و ما باید از این میدان تهدیدی که ایجاد شده یک فرصت طلایی ایجاد کنیم. بحث شبکه ملی اطلاعات در حقیقت مورد توجه و نظر مقام معظم رهبری است اولاً برای مردم تعریف کنیم که ایجاد شبکه ملی اطلاعات چه اهدافی را به دنبال دارد و ثانیاً اگر مردم بخواهند در فضای مجازی فعالیت داشته باشند در بستر شبکه ملی اطلاعات حرکتشان بهتر خواهد بود نه اینکه الزامی باشد. باید حاکمیت و دولتمردان شرایط را طوری ایجاد کنند که فرد فرد کشور ایران حرکت در این فضا را ترجیح بدهند به حرکت در یک بستری که بستر ملی ما نیست. حالا توضیح این چیست ببینید شبکه ملی اطلاعات یک مجموعه‌ای است از سخت افزارها و نرم افزارها یعنی شبکه ملی اطلاعات اول یک زیرساخت می‌خواهد که این زیرساخت را باید حاکمیت برای ما ایجاد کند این زیرساخت شامل پهنای باند بومی، تجهیزات لازم، بخش ذخیره گر، بخش کشینگ، ارتباطات، فیبر نوری و اینگونه تجهیزات است، این می‌شود سخت افزار. حال این سخت افزار ما یک بستر نرم افزاری می‌خواهد که ما اسم آن را هم سخت افزار می‌گذاریم. بستری که این بستر سخت افزاری را آماده کند و در دسترس شبکه ملی اطلاعات قرار بدهد. خوب آن نرم افزار را ما تهیه کردیم، نرم افزار نیاز به FIREWALL، پیام رسان (MASSANGER)، شبکه اجتماعی، سایت، web2 و web3 دارد. حضور حتی در شبکه غیر بومی باید بهره‌های بومی برای آن ایجاد شود یعنی ما باید بتوانیم برای اطلاعات علمی که در فرای آن مرزها هستند سامانه‌ای را ایجاد کنیم که از آن اطلاعات بتوان استفاده کرد. پس از ایجاد بستر سخت افزاری و نرم افزاری بحث محتوا مطرح می‌شود ما باید محتوا را در این بستری که ایجاد شده و متشکل از بخش‌هایی از سخت افزار و بخش‌هایی از نرم افزار است وارد کنیم. اولاً پژوهشگران ما با پژوهش‌های خود به غنای این فضای بومی داخلی می‌توانند کمک بدهند در این فضا می‌توانند حضور داشته باشند تحلیل محتوای خوب بکنند.

محتوای فاخر محتوایی که صلاحیت ژورنال‌های قابل توجه را داشته باشد. با زیاد شدن حجم محتوا بار ارزشی شبکه ملی اطلاعات ما هم زیاد خواهد شد. حال ممکن است ما کیفیت را از دل کمیت در بیاوریم یعنی افراد زیاد بیایند تولید اطلاعات بکنند حوزه‌های علمیه هم همین طور. با وجود این کمیت طبیعتاً مقداری کیفیت هم صادر خواهد شد یکی اینکه وقتی که محتوا را تولید کردیم وقتی دید ما به اطلاعات غیر ایرانی، غیر اسلامی و غیر بومی بهره‌ورانه باشد نه دید وقت تلف‌کننده. نگاه ایجاد یک سرویس خوب برای هموطنان باشد.

در صورت وجود شبکه ملی اطلاعات در واقع یک بستر داخلی ایجاد می‌کنیم تولید اطلاعات در بین مردم ما داخل این بستر انجام می‌شود. هر خارجی که از اطلاعات ما استفاده کند باید به ما پول بدهد یعنی این مزیت‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و روانی دارد ارتباطات ما ارتباطات بهتری خواهد شد. اما الان شبکه ملی اطلاعات با این تعریفی که من کردم هنوز ایجاد نشده است. خوب این تهدیدات وجود دارد الان ارتباطات ما ارتباطات ناسالم است ارتباط یک زن و مرد در بستر اینترنت یک ارتباط نامانوس است ارتباطی نیست که بر مبنای عقل و منطق و براساس عقلانیت ایجاد شده باشد. این ارتباطات ممکن است بین دختر و پسر مفسده‌زا هم نباشد چون ارتباطات احساسی هست معلوم نیست که پایا و مانا باشد بنابراین این‌ها مشکلات اجتماعی که ایجاد می‌کند مشکلاتی که در حریم خصوصی ایجاد می‌شود کشور ۸۰ میلیونی مشکلات خودش را دارد. حالا اگر پژوهشگر تحقیقات خودش را بر مبنای نیاز به این شبکه ملی اطلاعات و برای ارزشمند شدن این شبکه تولید کند چون عموم مردم اگر تولید محتوا کنند فرض بفرمایید که راجع بعضی از احکام دین ورود بکنند یا راجع به بعضی از مسائل اجتماعی ورود بکند نگاهش نگاه کارشناسانه هست، می‌تواند به غنای این شبکه ملی اطلاعات کمک شایانی بکند الان بحث شبکه ملی اطلاعات ما و ورود به شبکه ملی اطلاعات حضور در وبلاگ‌های داخلی و حضور در پیام‌رسان‌های داخلی یک حضور جدی است ما باید این تهدید را ان شاء الله به یک فرصت طلایی تبدیل بکنیم.

• چنانکه مستحضرید ارتقا روحیه پژوهشی طلاب خواهریکی از دغدغه‌های اصلی مرکز مدیریت و همین طور معاونت پژوهش است به نظر شما مهم ترین عوامل تقویت این روحیه کدامند؟

من احساس می‌کنم طرحی که در حوزه‌های علمیه خواهران اجرا می‌شود خیلی خوب جواب داده است. ما در حوزه علمیه خواهران با وجود تمام مسائل و مشکلات ایشان به جهت فیزیکیال بدنشان یا به جهت بعد عاطفی که در وجود دختران و خواهران وجود دارد و براساس مسئولیتی که در خانه دارند؛ پیگیری و مباحث را پژوهش محور کرده ایم و حتما از یک دختر طلبه در پایان تحصیلاتش در سطح ۲ تحقیق پایانی، در سطح ۳ پایان نامه، در سطح ۴ رساله می‌خواهیم و به مناسبت‌های مختلف آن‌ها را تشویق به ایجاد یک بسته پژوهشی می‌کنیم. این مدل یعنی در حقیقت ما با این کارهای پژوهشی، تفاوت‌های بین حوزه‌های خواهران و برادران را جبران کرده ایم یعنی واقعا جبران شده است. گمان می‌کنم که اگر به این مدل توسعه بدهیم و آفت‌های آن را بزدااییم مدل بسیار موفقی بوده است مدل را کارشناسانه تر بکنیم و از روش‌ها و تحقیقات روز بیشتر استفاده کنیم، کرسی‌های آزاد اندیشی و نشست‌های پژوهشی را در مدارس بیشتر کنیم، طلبه‌ها را به تحقیق بر مباحث و ادار بکنیم. صرفا نیاید آموزه‌هایی را بگیرند و بروند و امتحان بدهند، این‌ها را به تولید بسته‌های پژوهشی در مباحث ذیربط تشویق کنیم. حوزه هم همین طور است در مباحث فقه نیاز به پژوهش داریم مباحث اصولی و کلامی هم چنین است. از این نترسیم که طلبه به ناکجا آباد برود بگذاریم بروند تحقیق و پژوهش بکنند اگر مباحث ما بی غل و غش و بی اشکال است طبیعتا بروند و تحقیق کنند و برسند به مباحثی که ما از سال‌های سال قرن‌های گذشته روی آن تاکید داشتیم و حقانیت آن را ثابت بکنند مثلا فرض کنیم تحریف قرآن، در مبحث تحریف اولین قائلین به تحریف شیعیان نبودند و اولین قائلین به تحریف سنی‌ها بودند بعدا این بحث تحریف قرآن که معاضدت داشت با کلام نورانی قرآن، توسط علمای شیعه هم مورد بحث قرار گرفت. حاجی نوری در کتاب فصل الخطاب، بحث تحریف قرآن را که نباید

به آن می پرداخت، پرداخت. اما منشا و مبدا بحث حاجی نوری هم در کتاب اهل سنت بود. ما اعتقاد به تحریف ناپذیری قرآن داریم اصلا تحریف قرآن امکان پذیر نیست، فرمود: (انا نحن الذکر و انا له لحافظون) یا مثلا در مباحث شفاعت، توسل و سجده بر خاک.

بحثی که در کشورهای زیارتی مثل عربستان ما با آن مواجه می شویم سجده کردن بر مهر است، به حاجی ما می گویند مشرک. در صورتی که اتفاقا عین توحید است خدا رحمت کند آیت الله میانجی در کتاب السجده علی التراب و علمای دیگر تاکید داشتند روایات مستند ما، روایات صحیح که هیچ خدشه ای در آن نیست ما را الزام کرده که بروجه الارض سجده کنیم (جعلت لی الارض مسجدا و طهورا). حتی در روایات اهل سنت دارد که پیغمبر نقل می کند روایاتی که از تواتر گذشته. روایات متواتر در خصوص سجده بر تراب است. حضرت وارد می شود در منزل ام سلمه یک غلامی پیشانی بر مهر نمی گذاشته: حضرت می فرماید: (ترب وجهک یا غلام)، یعنی صورتت را باید بر خاک بگذاری. حتی در ایام داغ و سوزان مدینه، عده ای برای اینکه پیشانی شان نسوزد دست ها را در آستین می کردند و روی پیشانی می گذاشتند حضرت نهی شان کردند و فرمودند که نماز شما اشکال دارد. باید صورتتان خاک آلود شود. سجده بر تراب در زمان خلیفه اول و دوم بود ولی در زمان خلیفه سوم که نبود آنچه که باید می بود (غصب کردند ولایت امیر المومنین را) سجده بر تراب به خاطر تنبلی مسلمان ها جدی گرفته نشد و بروجه الارض سجده نکردند. در صورتی که این عین اصول ما و عین توحید است که شما بر خاک می افتید. شما وقتی که مهر کربلا را برمی دارید کربلا به عنوان محل به خاک و خون غلتیدن ولی بزرگ خدا بوده است. ما به عنوان تبرک خاک آنجا را می گیریم مستحب است. در حدیث ام سلمه داریم که پیامبر فرموده که این خاک، خاک مقدسی است. هرکس سجده بکند شفا است چرا؟ چون امام حسین ویژه است اما سجده بر تربت امام حسین عین توحید است عین توحیدی که به ولایت کبری ممزوج شده است. طلاب ما باید حواسشان باشد که در این مسیر حرکت کنند.

• یکی از چالش‌های عمده آموزش در حوزه و دانشگاه امروز ما، استقبال اندک دانشجویان و طلاب از پژوهش و تحقیق است، به نظر شما دلایل اصلی این مسئله چیست؟

به نظر من این به دلیل مدرک‌گرایی حوزه و دانشگاه است شعار می‌دهیم که حوزه مدرک برایش مهم نیست دانشگاه که تکلیفش مشخص است بالاخره به خاطر سهل الوصول بودن گرفتن مدرک در دانشگاه، مدرک‌گرایی کمتر است. در حوزه چون اصولی برای گرفتن مدرک وجود ندارد بنابراین به نظر من به طلاب جفا می‌شود. این مدرکی که به طلبه داده می‌شود حقیقت نیست بعد از ده سال درس خواندن مدرکی معادل لیسانس به او می‌دهند. حال مشکل بالاترین است که این قضیه، حوزه را به سمت مدرک‌گرایی برده است اصلاً حوزه یک ماهیت مستقل دارد. وزارت علوم متصدی امور علمی دانشگاهیان باید باشد به نظر من وزارت علوم مربوط به دانشگاهیان است. بله شورای عالی انقلاب فرهنگی می‌تواند دخالت کند. از طرفی ما نیازمند مدرکیم اگر شخصی بخواهد یک دفتر ازدواج و طلاق هم راه بیاندازد باید مدرک داشته باشد اگر کوچکترین اتفاقی هم بخواهد انجام بدهد می‌گویند شما مدرک بیاورید؟

در دانشگاه غیرانتفاعی، آزاد، پیام نور و علمی کاربردی به سهولت مدرک را جور می‌کند. به حوزویان جفا می‌شود و حوزویان را مدرک‌گرا کردند چون کسی که ده سال ادبیات عرب را خوانده باشد توانایی او از یک لیسانس دانشگاه دولتی و آزاد بیشتر است اصلاً قابل قیاس نیست. در صورتی که او باید فقه و اصول و فلسفه و ... بخواند تا شما به او یک لیسانس بدهید. در صورتی که دانشگاهی تکلیفش مشخص است ۱۴۰ واحد می‌گذراند و لیسانس می‌گیرد. در حوزه برادران بدتر است در حوزه خواهران باز اصولی دارد. در آخر هم با مشکلات فراوان برای اخذ مدرک روبرو است. این به حوزه لطمه می‌زند و وابستگی حوزه و دغدغه حوزویان را بیشتر خواهد کرد. حوزوی‌ها وقتی مدرک گرفتند به جای اینکه از یک طریق بالاتر امکان حضور آن‌ها را در دانشگاه مهیا کنند. وقتی مدرک معادل را می‌دهند و به دانشگاه می‌روند. بسیاری از دوستان ما با این مدرک معادل از حوزه‌های علمیه منقطع می‌شوند. الان

طلبه درس خارج خوانده که حتی اگر برخی از آقایان بر قریب الاجتهاد بودنشان تاکید کرده باشند آخرش می گویند باید فلان امتحان را بدهی در صورتی که این روش ها، روش های مناسبی برای حوزه نیست. به نظر من کسی که در حوزه درس خوانده پایه ده را گرفت اگر یک رساله قابل توجهی داد با یک سال درس خارج مدرک دکتری باید به او داده شود یا حداقل فوق لیسانس. یعنی همان پژوهش محور بودن. به هر حال عمده ترین مشکل همین مدرک گرایی است که مسئولین حوزه به آن دام می زنند ولو می گویند نمی زنیم.

• یکی از رویکردهای مرکز مدیریت حوزه علمیه خواهران برای گسترش روحیه پژوهشی، انتشار فصلنامه های علمی و تخصصی با محوریت پژوهش ها و مقالات طلاب خواهر است تحلیل شما به عنوان مدیر حوزه های علمیه خواهران استان تهران و مدیر مسئول دوفصلنامه علمی ژرفای نور از این رویکرد و ضرورت آن چیست؟

یکی از چیزهایی که موجب ترغیب طلاب در مباحث پژوهشی است همین فصلنامه است. ما متأسفانه در این سال ها کوتاهی کردیم باید خیلی زودتر این کار را انجام می دادیم حالا تقصیر هم یک مقدار متوجه خود من است. اما این اتفاقی که به همت شما افتاده، تبریک عرض می کنم. من امیدوارم که شما آن قدر غنا به این فصلنامه ببخشید که این فصلنامه در عداد فصلنامه های علمی قرار بگیرد که درج یادداشت و مقاله در آن دارای ارزش علمی برای نویسندگان باشد. باید این مجله به این سمت حرکت کند.

یادداشت سردبیر

باسمه تعالی

حوزه‌های علمیه بنا به رسالت خود و در راستای عمل به رهنمودهای مقام معظم رهبری مدظله العالی خود را ملزم به افزایش آگاهی و بصیرت افراد و نیز گسترش و نفوذ علوم الهی در متن جامعه می‌دانند. امروزه و در شرایط کنونی عصر حاضر که شاهد ترویج عقاید پلید و توسعه فعالیت‌ها و تبلیغات ددمشانه گروه‌های مختلف شیطان صفتیم این مسئولیت رنگ و بوی تازه‌ای به خود می‌گیرد. قشر بیدار حوزوی می‌بایست با تدوین اصول حاکم بر یک جامعه دینی و معنوی در برابر ابهامات و القائات نادرست و هجمه گسترده شبهات با سلاح قلم مقابله نماید و این مهم میسر نمی‌شود مگر در بستر پژوهش و تولید محتوای غنی با نگاه نقادانه و بهره‌ورانه.

دانش‌آموختگان حوزوی پس از سپری کردن دوره‌های آموزشی و نگارش تحقیق پایانی در سطح دو و سپس نگارش پایان‌نامه در سطح سه طی فراگیری علوم مختلف و تقویت روحیه جستجوگری و تحقیق و تامین پیش‌نیازها و ابزارهای پژوهشی در طول تحصیل از سوی معاونت پژوهش مورد حمایت قرار گرفته و مهارت‌های مقاله‌نویسی اعم از شناخت موضوعات و اولویت‌های پژوهشی همسو با نیازها و اقتضائات بومی، شناخت منابع معتبر، گردآوری و پردازش مطالب، چینش منطقی مباحث و رعایت اخلاق پژوهشی را با گذراندن کارگاه‌های مربوطه، شرکت در نشست‌های پژوهشی و دریافت مشاوره‌های علمی کسب می‌نمایند. بنابراین یکی از رویکردهای مرکز مدیریت حوزه علمیه خواهران برای گسترش روحیه پژوهشی، انتشار فصلنامه‌های علمی با

محوریت پژوهش‌ها و مقالات طلاب خواهر می‌باشد. فصلنامه علمی در حقیقت به منزله درگاهی است که این آثار و تحقیقات موشکافانه را که برخاسته از شناخت صحیح معضلات پیرامونی و تلاش در جهت رفع آنهاست، به اطلاع جویندگان حقیقت می‌رساند.

مجله حاضر با هدف معرفی دستاوردهای جدید پژوهشی با انتشار تولیدات ارزشمند طلاب خواهر برآنست که با ایجاد زمینه تبادل اندیشه و اطلاعات بین محققین مجامع علمی همسو نقش سازنده‌ای را در جهت نشر آموزه‌های عمیق اسلامی ایفا نماید لذا بر پژوهش‌های مرتبط با علوم دینی و قرآنی تاکید وافر دارد.

چیستی و ماهیت اعجاز در قرآن

محمدحسین خوانین زاده*
محمد رسولی**

چکیده

بدون تردید شناخت اعجاز و ویژگی‌های آن از منظر قرآن و ارتباط آن با سایر موضوعات دینی و بررسی سؤالاتی از قبیل سازگاری یا عدم سازگاری معجزه با عقل و قوانین طبیعی و اصل علیت برای بشر دل مشغولی خاص خودش را به همراه داشته است. قرآن کریم حوادث شگفت‌انگیز بسیاری از انبیای سلف گزارش کرده است، دانش کلام و الهیات اسلامی نیز بخش زیادی را به این مقوله اختصاص داده است. این مقاله ضمن تحلیل آیات قرآنی در مورد اعجاز، در صدد راز گشایی از ماهیت اعجاز و ارائه پاسخ‌های مناسب به پرسش‌های پیش‌گفته می‌باشد و با بیان ویژگی‌های قرآنی اعجاز، ارتباط آن با سایر معارف بشری را مدّ نظر دارد.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، فلسفه، اعجاز، ماهیت اعجاز، نبی

* عضو کارگروه علمی حوزه علمیه خواهران و هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی.
** عضو هیأت علمی دانشگاه زنجان.

مقدمه

علیرغم اینکه در قرآن کریم شاهد افعال خارق العاده از انبیای سلف هستیم که به اذن خداوند انجام شده است، بر هیچ کدام از آن‌ها واژه معجزه اطلاق نشده است بلکه از کلمات کلیدی مترادف از قبیل؛ آیه، بینه، حجت، برهان استفاده شده است. فرض و غایت عمده‌ای که این آیات در پی تحقق آن بوده، اثبات حقانیت مدعی رسالت بوده است و حتی در خود قرآن به این نکته تصریح شده است که خود این کتاب آسمانی و حتی سوره‌های آن، خودشان معجزه محسوب می‌شوند و همه بشریت را دعوت به تحدی می‌کند. (بقره: ۲۵-۲۲ و مائده: ۱۱۵-۱۱۲)

متکلمان و متألّهان مسلمان عمدتاً از این حوادث و پدیده‌ها از آن جهت که موجب عجز مخالفان می‌شود به معجزه تعبیر کرده‌اند. با عنایت به نکات پیش گفته و رابطه منطقی ادعای نبوت با اعجاز، می‌توان جایگاه و اهمیت مسأله اعجاز در قرآن، الهیات و دین پژوهی را به خوبی نشان داد؛ چرا که معجزه یکی از بهترین راهکارها برای اثبات نبوت در ادیان الهی محسوب می‌شود و تبیین و بررسی آن از طریق قرآن می‌تواند به بسیاری از شبهات و مجهولات بشری پایان دهد.

معنا شناسی معجزه در لغت و اصطلاح

معجزه در لغت از ماده عجز اخذ شده و به معنای ضعف و ناتوانی در برابر چیزی است و در حقیقت عجز در برابر توانایی، متصف به ناتوانی شده است. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ص ۲۲۰) به هر حال در مفهوم معجزه «تعجیز» یا عاجز ساختن طرف مقابل نهفته است. برای معجزه در اصطلاح، تعاریف گوناگونی ذکر شده است و متفکران و نحله‌های گوناگون کلامی بخاطر جهت گیری کلامی شان، دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند اما حاصل تعریف آن‌ها را می‌توان بدین شکل صورت بندی کرد که اعجاز به کار ویژه و خارق العاده‌ای گفته می‌شود که تنها فرستادگان الهی توان انجام آن را دارند و بشر عادی حتی اگر تمام توان خویش را بکار گیرد، از آوردن مثل آن عاجز است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۹)

برای فهم حقیقت و ماهیت و کارکرد اعجاز در قرآن باید ویژگی‌های اعجاز را از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار دهیم تا نظریه قرآن در مورد امور خارق العاده به درستی فهمیده شود.

دیدگاه‌ها پیرامون اعجاز

الف: اعجاز و ویژگی‌های آن در قرآن

۱- ممکن بودن

آنچه که از بررسی آیات اعجاز برمی‌آید این است که وقوع معجزه برای غیر پیامبر و فرستاده الهی ممکن نیست ولی در ذات خود امری ممکن الوجود می‌باشد و بخاطر قید ممکن است که پیامبر می‌تواند آن را عملی کند چرا که اگر چیزی محال عقلی باشد هرگز تحقق پیدا نمی‌کند و معجزه در امور ضروری الوقوع رخ نمی‌دهد بنابراین امور محال ذاتی و وقوعی از حیطة معجزه خارج هستند و قلمرو معجزه در امور ممکن می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۲) مانند معجزاتی که در قرآن و روایات به انبیای الهی نسبت داده می‌شود از قبیل زنده کردن مردگان و یا شفای بیماری‌های صعب‌العلاج توسط حضرت عیسی علیه السلام

۲- خارق العاده بودن اعجاز

خارق العاده بودن اعجاز، دال بر نفی قانون علیت و نقض قوانین طبیعی نیست چرا که قرآن خود قانون علیت را قبول دارد و از آنها تعبیر به سنن الهی و ثابت می کند ولی چیزی که روشن است این است که صاحب و عامل معجزه، از راه علل خفیه ای که آگاه است به سرعت از آن علل به معلول هایی که خارق العاده هستند حرکت می کند و این کار از افراد عادی ساخته نیست و از علل خفیه آن آگاه نیستند. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۴)

در تبیین خارق العاده بودن معجزه باید اشاره کرد که یک معلول مادی باید با یک علت مادی مسانخت داشته باشد و نمی تواند یک رابطه غیر مادی داشته باشد ولی گاهی آن علل برای ما روشن است که افراد عادی می توانند با بررسی آن علل، به معلول هایی نیز برسند و گاهی آن علل برای ما مخفی هستند و فضای آن هم نفسی می باشد نه قیاسی چرا که نفس آن کار برای ما همیشه آشکار نیست و این خصوصیت، اعجاز را خارق العاده می کند.

از خصوصیت خارق العاده بودن معجزه می توان این نتیجه را گرفت که علل و اسباب عادی، اسباب واقعی نیستند چرا که در مواردی مثل اعجاز تخلف روی می دهد بنابراین باید قبول کرد که اسباب واقعی دیگری در کار است که هیچگاه تخلف بردار نیست پس ما در عالم هستی با دو نوع اسباب و علل مواجه هستیم؛ اسباب و علل ظاهری که گاهاً تخلف پذیر است و اسباب و علل واقعی که تخلف ناپذیری از ویژگی های ذاتی آن محسوب می شود. (همان، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۷)

۳- منتسب بودن امور مادی به ذات الهی

با قبول این ویژگی که حاکی از ارتباط امور مادی با خداوند می باشد می توان گفت که تاثیر اسباب و علل از خود امور مادی نیست و نظر استقلالی نباید به آنها داشت و موثر واقعی را باید خداوند دانست و در این صورت، معجزه نیز یک عامل مادی محسوب می شود و این معلول نیز متکی و وابسته به خداوند می باشد و البته انبیاء در ایجاد

معجزه نقشی دارند ولی نه در عرض اراده خداوند بلکه در طول اراده الهی که ظهور و بروز پیدا می کند و این اصل نمی خواهد تاثیر انبیاء را بر اعجاز به کلی نفی نماید.

۴- عدم تعارض اعجاز با قانون علیت

بین خارق العاده بودن و خرق قانون علیت تفاوت بسیار است و خلط این دو مسأله باعث گمراهی و عدم فهم دقیق مسأله اعجاز خواهد بود آنچه که در اعجاز شرط شده است خرق امور عادی و بطلان جریان عادی بودن می باشد و در واقع اعجاز متکی بر یک سلسله عللی مخفی و واقعی می باشد که فقط در اختیار فاعل و عامل معجزه است و دیگران از آن خبر ندارند و عدم اطلاع دیگران از علل اعجاز، مساوی با فقدان علیت برای معجزه نمی باشد چرا که مسأله «علیت و معلولیت» یکی از اصول و ضروریات عقل است که وحی نیز آن را تایید کرده است. معنای علیت آن است که اگر هستی چیزی عین ذاتش نبود، یعنی به نحو ضرورت ازلی ضروری الوجود نبود بلکه ممکن الوجود بود، چنین پدیده ای نه بی سبب وجود می یابد و نه بی سبب از بین می رود، قرآن کریم نیز بر اصل علیت تاکید کرده و همه موجودات جهان از جمله اعجاز را نیازمند علت و مخلوق خدای سبحان می داند (زمر: ۶۲) در جایی دیگر بر تغییر ناپذیری سنت خود در آفرینش تاکید می کند. (هود: ۵۶)

۵- مداخله نفوس انبیا در اعجاز

بر اساس آیه ۷۸ سوره مؤمن «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ وَهِيَچ پیامبری حق نداشت معجزه ای جز بفرمان خدا بیاورد و هنگامی که فرمان خداوند (برای مجازات آنها) صادر شود، بحق داوری خواهد شد؛ و آنجا اهل باطل زیان خواهند کرد.» صدور تمامی معجزات از همه پیامبران منوط به اذن خداست و کلمه اذن در جایی بکار می رود که مقتضی، موجود باشد و امکان عمل برای شخص وجود داشته اما مانعی برای انجام کار ایجاد شده باشد و به اصطلاح در تصرف ما نبوده باشد. در بحث اعجاز تاثیر نفوس پیامبران

اقتضائی آن امر است و مجرایبی برای تاثیر محسوب می باشد ولی باید مانع تاثیر را با اذن خداوند و با اجازه خداوند مرتفع ساخت و موثر بودن نفوس انبیاء به شکل مطلق نیست بلکه منوط و وابسته به اذن خداوند است.

همه امور خارق العاده چه کرامت و چه اعجاز منوط به اجازه خداوند برای تحقق می باشند و البته تاثیر نفس پیامبر در اعجاز از سنخ امور مادی نیست و الا باید در طول زمان مغلوب عوامل قوی تر از خود می شد چرا که در عالم ماده برای هر فوقی، مافوقی قابل تصور است پس اینکه برای اعجاز عامل مافوق تصور نمی شود خود دال بر غیر مادی بودن تاثیر نفوس انبیاء در معجزه می باشد و نیروی انبیاء از نوع نیروهای مادی نیست و هنگامی که در برابر امور مادی قرار می گیرد تمامی اسباب و علل مادی را تحت تاثیر قرا می دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۸-۱۰۰)

نتیجه ای که می توان از تاثیر انفس انبیاء در معجزه اخذ کرد این است که صاحب اعجاز از علل خفیه اعجاز مدد می گیرد و مقصود از علل خفیه، برخی علل طبیعی مخفی و ناشناخته نیست، بلکه منظور از آن علل خفیه غیبیه نفسی نه قیاسی می باشد که امکان ندارد روزی بشر بر اثر پیشرفت علوم بتواند این علل خفیه نفسیه را بشناسد چرا که در چنین امور غیبی راهی برای فکر و اندیشه علم حصولی نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۹۸-۹۲)

۶- شکست ناپذیر بودن اعجاز

در طبیعت و نظام مادی و محسوس ما، هر موجودی قابلیت شکست را دارد حالا چه به وقوع بپیوندد یا اتفاق نیافتد. چرا که برای هر چیزی، ضدی است که قوی تر از آن محسوب می شود و تمناع وجودی دارد و یا هم توان آن است و تمناع قدرتی دارد.

تنها امری که شکست ناپذیر محسوب می شود، معجزه است و هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند معجزه را از بین ببرد و البته قرآن فقط به شکست ناپذیری معجزه اشاره نمی کند بلکه راز این مغلوب ناپذیری را بیان می کند. سز این عدم مغلوب شدن این است که معجزه به یک مبدأ شکست ناپذیر متکی است و آن مبدأ، همان قدرت لایزال خداوند می باشد.

۷- تنوع معجزات انبیاء

بطور کلی علیرغم اینکه در قرآن از واژه معجزه استفاده نشده است و بجای آن از کلمات مترادف و بطور کلی از آیه، بینه و... نام برده شده، در اصل چگونگی وقوع معجزه حالات مختلفی ذکر شده است. برخی از معجزات ابتدائاً و همراه وحی رسالت بوده و گاهی امور خارق العاده به درخواست مردم انجام شده است و حتی گاهی برای پایان دادن به خصومت دشمنان لجوج، در قالب عذاب اتفاق افتاده است. بطور مثال خداوند از قول عده‌ای حکایت می‌کند که می‌گفتند: «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا (اسرا: ۹۰) وگفتند هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا آنکه از زمین برایمان چشمه‌ای بیرون آوری». و یا گفتند: «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كَسَفًا... (اسرا: ۹۲) یا آسمان را چنانکه خیال کردی و گفتی پاره پاره بر ما فرو افکنی...».

۸- فعل انبیاء مظهر اسماء فعلیه خدا

آنچه که از اعجاز انبیاء به قدر متیقن می‌توان استفاده کرد این نکته است که اعجاز حقیقتاً نه مجازاً، فعل انبیاء است اما استناد آن به انبیاء به نحو مظهریت است نه استقلالیت آن. برخی از این استناد تعبیر به مجاز بودن فعل آن کرده‌اند و این طور نتیجه گرفته‌اند که اعجاز، فعل حقیقی آنان نیست و باید آن را حقیقتاً به خداوند مستند ساخت و این نتیجه‌گیری، بر خلاف ظهور و تفسیر آیات قرآن می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳)

۹- دلیل بودن اعجاز بر نبوت

از مسائل مهم در بحث رابطه اعجاز و نبوت، مساله چگونگی ترابط این دو مساله و رسیدن به صدق دعوت انبیاء از طریق معجزه می‌باشد. به عبارت دیگر اگر پیامبری دست به معجزه بزند، از این طریق تمام ادعاهای ایشان در باب مبدأ و معاد و دیگر معارف وحیانی را می‌توان و باید پذیرفت.

البته دعوت پیامبران همیشه قرین با براهین عقلی بوده و با بودن براهین عقلی،

نیازی به معجزه به عنوان دلیل نبوت نیست. به عبارت دیگر می‌توان این مساله را این چنین صورت بندی کرد که با وجود قبول ره‌آورد پیامبران با طریق برهان، نیازی به معجزه نیست. ولی باید اذعان داشت که معجزه برای بسیاری از مردم که با عقل و برهان کاری ندارند، مفید فایده بوده و کارگرایش آنان رابه پیامبران تسهیل نموده و صدق ادعای انبیا را باور خواهند کرد.

تفکیک مقام ادعا با مقام دعوت (مسبوییت حیثیت دعوت به حیثیت ادعا)

برای رسیدن به جواب مناسب پرسش فوق، باید بین دو مقام دعوت و مدعی، تمایزی قائل شد، انبیاء در مقام مدعی، حکایت‌گر ارتباط با جهان غیب و فرشتگان الهی بوده‌اند و بیانگر شنیدن وحی از خداوند متعال بودند. اما در مقام دعوت، هدایت کننده بشر هابط و هبوط یافته به عالی‌ترین معارف حقه الهی در بعد مبدأ و معاد بوده‌اند و مسلم است که از حیث ترتب منطقی، مقام دعوت مسبوق بر مقام مدعی باشد چرا که اولی مبتنی و وابسته به دومی خواهد بود و در قالب این تمایز می‌توان پذیرفت که محدوده و گستره اعجاز انبیاء برای مقام ادعا بوده است و بس. به عبارت دیگر آنچه اولاً و بالذات می‌توان از معجزه استفاده کرد اصل صدق ارتباط یک بشر با امر قدسی و الهی بوده و ثانیاً و بالعرض، معارف و حیانی برگرفته از پرتو این ارتباط را می‌توان استنتاج نمود. خلط این تمایز و یکی دانستن دو مساله و به عبارت دیگر جمع مسائل تحت مساله واحد از مغالطه‌هایی رایج در علم منطقی محسوب می‌شود.

(قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۸۵)

البته از حیث منطقی و روانی می‌توان از صادق بودن این رابطه انسان مافوق با مافوق طبیعت، به فروعات و پیام‌ها و دستورهای این شخصی که ما از آن به نبی تعبیر می‌کنیم، ارتباط برقرار کرد.

بنابراین نهایت گستره و وسعت معجزه مستقیماً همان اثبات صدق ارتباط یک بشر با امر متعالی خواهد بود هر چند که می‌توان غیر مستقیم نیز از مزایای این ارتباط

بعنوان پیام‌ها و دستورات و فروعات آن نام برد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷)

بدون شک سوال پیش گفته، متضمن نکته دقیقی است، اما پرسش مقابل آن نیز بسیار راهگشا است، اگر ما هیچ دلیلی بر صحت ادعای ارتباط یک بشر با امر قدسی نداشته باشیم، در آن صورت چه معنایی دارد که به براهین عقلی که اعتقادات معارف و حیانی را بررسی می‌کند پایبند باشیم و این تعهد سپردن به معارف عقلی بی معنا خواهد بود. بنابراین اگر ما در مورد ماهیت این ارتباط و صحت و سقم آن در تاریکی به سربریم، معنایی نخواهد داشت که از وجود یا عدم وجود برهان برای اثبات خداوند صحبتی کنیم. در ثانی اگر قلمرو و حیطة اعجاز را به محدوده اعتقادات نبی و از جمله اثبات خدا نیز سرایت دهیم، دچار مشکل دور صریح منطقی خواهیم شد. تقریر آن دور به این شکل خواهد بود که برای اثبات خداوند تن به اعجاز بردیم و برای قبول و اثبات اعجاز، تن به وجود خداوند بدهیم و روشن است که این چنین ابتناء دو موضوع بر همدیگر، محال عقلی خواهد بود. (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۹۸)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که، اولاً معجزه فقط در قلمرو مقام مدعی قابلیت دلیل بودن را دارد و ثانیاً در صحت و سقم مقام دعوت و ثبوت آن، نقش روانی دارد نه نقش منطقی. چرا که اساساً اگر رابطه منطقی داشته باشد دچار محذوریت دور خواهیم شد که بطلان آن هم واضح است.

۱۰- برهانی بودن معجزه بر مدعی نبوت

پس از محدود کردن قلمرو معجزه به مقام ادعا می‌توان سخن از کیفیت و چگونگی این ابزار سخن بر میان آورد، به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت که شیوه معجزه برهانی است یا اقلناعی و روانی، منطقی است یا عاطفی. در این زمینه اقوال فراوانی بیان شده است اما می‌توان قول برهانی بودن را بر دیگر موارد ترجیح داد چرا که معجزه یک فعل و عمل خارق العاده محسوب می‌شود و قرین با تحدی و مبارزه طلبی است و از نظر عقلی امری که فرصت برابر برای آوردن آن با وجود انگیزه‌های فراوان را ارائه

می دهد ولی پاسخی مناسب دریافت نمی شود، را می توان دلیل بر صحت آورنده آن تلقی کرد. بر این اساس، اگر شخصی معجزه‌ای آورد که هیچ یک از انسان‌های عادی نتوانند مثل آن را بیاورند، خود دلیل روشن بر این است که چنین شخصی از اولیاء الله است و ادعای ارتباطش با خداوند قطعاً درست است و هر انسان سلیم النفس با تامل کافی درباره هر موجودی به آفریدگار آن پی می برد چرا که مصداق بارز آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» می باشد. (آل عمران: ۱۹۰)

۱۱- اعجاز فعل پیامبران

فلاسفه اسلامی و گروهی از مسلمانان و از جمله ملاصدرا، معجزات را فعل خود انبیاء می دانند و معتقدند که پیامبران با اتکاء به نیروی نفسانی خود، که از قدرت فوق العاده و الهی برخوردار است، دست به اعجاز می زنند و رابطه آنها با معجزه، رابطه تکوینی و از نوع علت، معلول، فاعل و فعل است.

ب: اعجاز از دیدگاه فلاسفه

فلاسفه برای اثبات دیدگاه خود به مقدمات و اصولی معتقدند که عبارتند از:
الف) قوه حسی نفس: اولین مرحله نفس، احساس کردن امور مادی و واکنش در برابر آنها است. صاحب چنین حسی قادر بر انجام افعال قوی و خارق العاده خواهد بود. وجه مهم این قوه در این مرحله، تاثیر بیش تر نفس در عالم مادی است. (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۰)

ب) قوه مصوره و مخیله: مرحله دوم نفس، قوه تخیل عامل حفظ موضوعات جزئی از بین رفته در حافظه است، به این شکل که نفس پس از مرحله حس، نقش صور را در حافظه خود حفظ می کند و می تواند آنها را بازبینی نماید. این مرحله نقطه قوتش در سرعت و انتقال موضوعات است. (همان، ج ۸، ص ۲۱۱) و (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۳۳۰)

ج) قوه عاقله: دو قوه پیشین از قوای مشترک انسان و حیوان است که او را از سایر حیوانات متمایز می‌کند که از آن تعبیر به قوه تعقل می‌شود. این قوه اموری را تعقل می‌کند که در وعای قوای احساس و تخیل نمی‌گنجد.

تمرکز قوای سه گانه در پیامبران: طبق بیان و تقسیمات قوای سه گانه در انسان، انبیاء نیز واجد آن قوا ولی به شکل متمرکز یافته و قدرتمند شده هستند و این وجه تمایز انبیاء با سایر انسانها می‌باشد که بالطبع، قدرت و کارهای آنها نیز متفاوت از هموعان خودشان خواهد بود.

ریشه اصلی قوای سه گانه در انسان، همان نفس ناطقه است که خداوند آن را در سرشت انسان به ودیعه نهاده است. هر قدر نفس انسانی رو به کمال و عالم معنا و مجردات داشته باشد و از عالم ماده دور شده باشد، به همین میزان قدرت نفس در سه میل نامبرده شده افزایش و استحکام می‌یابد. در پرتو چنین قدرتی است که ما از انسان‌هایی مهذب شاهد صدور خوارق عادات متعددی چه معجزه و کرامت (امامان و پیامبران) و چه به عنوان سحر (از انسان‌هایی معمولی) هستیم.

پیامبر، توانایی فوق العاده‌ای بر انجام خوارق عادات و تاثیرگذاری بر جریان طبیعت دارد و عالم تکوین، به خصوص عالم ماده، در برابر اراده او خاضع است.

معجزاتی را که خارق طبیعت است، با قوه حسی قوی پیامبر می‌توان تبیین کرد. قوه عاقله پیامبر، محصول تهذیب و صفای نفس است که در پرتو آن، قوه حسی و مخیله نیز قدرتمند می‌شود. در پرتو قوه عاقله، نفس پیامبر مشا به روح اعظم می‌شود و به صرف اراده، به عالم غیب و عالم اعلی متصل می‌شود و علم لدنی به او افاضه می‌گردد و بدین سان، ملائکه مقرب الهی را مشاهده می‌کند. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۱)

اکثر فلاسفه اسلامی معجزه را فعل مستقیم نبی می‌دانند ولی در متعلق معجزه، اختلاف دارند. به این معنی که برخی قائل به تصرف نفس پیامبر در اصل ماده و برخی معتقد به تصرف نفس پیامبر نه در متعلق واقعی معجزه بلکه در حس مشترک و قوه مخیله مشاهده کنندگان هستند و برخی قائل به تفصیل شده‌اند به این معنا

که معجزاتی را که تصرف در اصل ماده آنها مشکل به نظر می‌آید از قبیل شکافتن ماه و غیره معلول تصرف پیامبر در قوای ادراکی مخاطبان دانسته‌اند و دیگر معجزات را معلول تصرف در اصل ماده آن می‌دانند. (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۰)

بطور کلی می‌توان دیدگاه‌های فلاسفه درباره ماهیت معجزه را به شکل زیر صورت بندی نمود:

الف) تصرف نفس و قوای سه گانه او در اصل ماده و متعلق معجزه است در صورتی که اصل آن ماده مشکل و بعید به نظر نیاید. مثل تکلم سنگ ریزه.

ب) تصرف نفس پیامبر در حس مشترک و قوه مخیله مخاطبان است در صورتی که تصرف ماده معجزه سخت باشد. مثل شکافتن ماه

ج) قائل به تفصیل است به این نحو که اگر اصل ماده معجزه امری سخت و بعید باشد آن معجزه معلول تصرف پیامبر در قوای ادراکی مخاطبان می‌باشد اگر آن مانع نباشد معجزه معلول تصرف در اصل ماده خواهد بود.

معجزه فعل مستقیم نبی می‌باشد اما تحقق و چگونگی آن بدین شکل می‌باشد.

غالب فلاسفه اسلامی این دیدگاه را همراه با قرائت‌های مختلف آن پذیرفته‌اند که می‌توان آراء آنها را در منابع زیر مشاهده کرد. (فارابی، ق ۱۴۰۵، ص ۳۲)، (ابن سینا، ق ۱۴۰۵، ص ۴۳۵)، (ابن رشد، م ۱۹۹۵، ص ۱۲۶)، (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۷۷)، (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۳۴۱)، (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۸۹)، (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۲۰)

نقد دیدگاه فلاسفه: به نظر می‌رسد دیدگاه فیلسوفان در متعلقات معجزه دچار اشکال باشد چرا که طبق بیان، مساله نحوه تحقق معجزه به سه نحو می‌باشد در بخشی از آن گفته شده که اگر ماده معجزه سخت و بعید باشد، معجزه در حواس مخاطبان رخ می‌دهد ولی این قسم با معنای معجزه مطابقت ندارد چرا که معنای آن یعنی آوردن امر خارق العاده برای مردم است ولی اگر گفته شود ماده آن سخت باشد، نوع دیگری

تحقق می‌یابد که با مفهوم اعجاز هم خوانی ندارد و باید نوع دیگری برای تبیین آن آورده شود. به عبارت دیگر تامل در خوارق عادات واقع شده ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که نمی‌توان این قرائت را پذیرفت که هرگاه ماده معجزه سخت و بعید باشد، انبیاء در حواس حسی و مخیله مخاطبان دخل و تصرف می‌کنند. چرا که چیزی برای انبیاء سخت و بعید به نظر نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

مطالب گذشته را می‌توان این چنین جمع بندی نمود که قرآن کریم امور خارق العاده‌ای را به انبیا نه به عنوان معجزه بلکه با عنوان عام آیه منتسب کرده است که اموری ممکن الوجود می‌باشند که وجه خارق العاده بودن آن بخاطر علل خفیه غیبیه نفسی می‌باشد و به این جهت است که هرگز تخلفی در آن رخ نمی‌دهد و علل ظاهری امور، در واقع علل واقعی محسوب نمی‌شوند و معجزه با قانون علیت بخاطر اینکه خودش معلول می‌باشد و هر معلولی علتی دارد، مسانخت پیدا می‌کند و نفوس انبیاء حقیقتاً در معجزه، با اذن خداوند تاثیرگذار می‌باشند. نهایتاً گستره و وسعت معجزه مستقیماً همان اثبات صدق ارتباط یک بشر با امر قدسی خواهد بود. هر چند به شکل غیر مستقیم نیز می‌توان حقانیت تعالیم انبیاء را نتیجه گرفت.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن رشد، تهافت التهافت، دارالمعارف، مصر، ۱۹۹۵م.
۳. ابن سینا، شیخ الرئیس ابوعلی، الشفاء، الالهیات، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ق.
۵. پترسون، مایکل و همکاران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، عقل و اعتقاد دینی، چاپ اول، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ دهم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۹۰ش.
۷. سهروردی، عمر شهاب الدین (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات، مقدمه هانری کرین، تهران، ۱۳۷۷ش.
۸. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۳۶۸ش.
۹. _____، الشواهد الربوبیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، ۱۳۶۰ش.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تفسیرالمیزان، چاپ پنجم، نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۷۰ش.
۱۱. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. قراملکی، احد فرامرز، اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵ش.
۱۳. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۴. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۶ش.

بررسی نقش والدین در تربیت دینی (تربیت عبادی) فرزند در دوران کودکی از دیدگاه اسلام

حسام الدین خلعتبری*
زهرا باغانی**

چکیده

یکی از مسائل بسیار مهم هرانسانی احساس مسئولیت در قبال فرزندان و اهتمام در ادب‌آموزی آنان است. این حقی از حقوق فرزندان بر والدین به شمار می‌رود. هدف از این تحقیق بررسی نقش والدین در تربیت دینی فرزند در دوران کودکی از دیدگاه اسلام است. در این تحقیق به این سؤال پاسخ داده شده که نقش والدین در تربیت عبادی فرزند در دوران کودکی از دیدگاه اسلام چیست؟ یافته‌های به دست آمده از این پژوهش نشان داده است که بر اساس آیات و روایات اسلامی سرپرست خانواده اعم از پدر و مادر نسبت به تربیت دینی فرزندان و دیگر زیردستان خود مسئولیت سنگینی دارد. فطرت کودک فطرتی توحیدی و الهی است و پدر مادر موظف هستند زمینه‌ی رشد و شکوفایی این فطرت خدایی را فراهم سازند و نگذارند این ودیعه‌ی الهی دچار آفت زدگی شود.

کلید واژه‌ها: تربیت دینی، نقش والدین، تربیت عبادی و اسلام

* عضو کارگروه علمی حوزه علمیه خواهران و استاد یار دانشگاه علامه طباطبایی.
** مدرس دانشگاه پیام نور.

مقدمه

توجه به تربیت توجه به حیاتی‌ترین مقوله‌ی انسانی است؛ زیرا همه‌ی سامان‌ها و نابسامانی‌ها، صلاح‌ها و فسادها، سعادت‌ها و شقاوت‌ها و ... به نوع تربیت بازمی‌گردد و تربیت بستر خوشبختی و بدبختی انسان‌ها و جوامع انسانی است. انسان موجودی است که استعداد همه‌ی والایی‌ها و پستی‌ها را دارد و اینگونه شدن یا آنگونه گردیدن به نوع تربیت آدمی بستگی دارد. «فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوِيهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيَهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا» (شمس: ۱۰-۸)؛ سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن (نفس) الهام کرد، که هر کس آن را پاک گردانید قطعاً رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت قطعاً در باخت. (فرمهبینی فراهانی، ۱۳۹۰، ص ۹)

در اسلام نیز مسأله‌ی تربیت از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است تا آنجا که می‌توان گفت: اصولاً هدف اصلی ارسال کتب و ادیان آسمانی و بعثت انبیا الهی نیز همین تربیت صحیح بشر بوده است (غروی‌ان، ۱۳۷۴، ص ۱۵)

خانواده نخستین محیطی است که کودک در آن پا می‌گذارد و عالی‌ترین نقش را در زمینه‌ی تربیت و رشد خصوصیات طفل بازی می‌کند. (بختیار نصرآبادی، ۱۳۸۸، ص ۷۰) خانواده نخستین کانون تربیت کودک و معمار اولیه‌ی شخصیت اوست. در همین مدرسه‌ی بزرگ تربیتی است که فرزندان به تدریج از رفتارهای پدر و مادر الگوبرداری می‌کنند. (مروجی طبسی، ۱۳۸۸، ص ۱۹)

یکی از مسائل بسیار مهم زندگی هر انسانی احساس مسئولیت در قبال فرزندان و اهتمام در ادب آموزی آنان است؛ این حقی از حقوق فرزند بر والدین به شمار می‌رود. (همان، ص ۱۰۱) در رساله‌ی حقوق از امام سجاد علیه السلام می‌خوانیم:

و اما حق فرزند توجه بدین امر است که او از تو می‌باشد و در چند روز این دنیا خیر و شرّش وابسته به توست. و بدانی که یقیناً از جمله وظایفی که بر عهده‌ات گذاشته شده از قبیل تربیت نیکو، راهنمایی به سوی پروردگارش، یاری و مساعدت‌ش در طاعت خدا - در باره‌ی خود و او - مسؤول می‌باشی و در این تکلیف یا به ثواب می‌رسی و یا مجازات می‌گرددی پس در این باره همچون افرادی که توسط حُسن اثرشان بر فرزند، نامه‌ی عمل خود را در این چند روز دنیا می‌آرایند رفتار کن و در تربیتش آن نوع بکوش که نزد پروردگارش - از آنچه بین تو و او عمل شده و برای او از خدا مدد گرفته‌ای - معذور باشی. (حرانی، ترجمه‌ی جعفری، ۱۳۷۷، ص ۴۷۱)

برای موجوداتی که در طریق تغییر، تحول، رشد و تکامل اند معمولاً موسم مناسبی وجود دارد که در آن به بهترین و مناسب‌ترین رشد خود می‌رسند و آثاری که از آنها انتظار داشته‌ایم تجلی می‌یابد. تربیت فرزند نیز موسم مناسب خود را دارد که در آن بهتر و آسان‌تر به بار می‌نشیند. (داودی و حسینی زاده، ۱۳۸۹، ص ۳۳)

از نظر اسلام و دیدگاه پیشوایان معصوم ما علیهم السلام تربیت فرزند حتی از تأمین حوائج جسمانی و تغذیه‌ی مادی او مهم‌تر است چه اینکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: بهترین چیزی که پدران برای فرزندان به میراث گذارند ادب است. (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ص ۹۳)

مسأله‌ی تحقیق

بر اساس بینش اسلامی هر انسانی از هنگام تولد با فطرت الهی و گرایش به خداشناسی قدم به عرصه‌ی زندگی می‌گذارد، ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که او را به سوی خدا هدایت می‌کند. در این میان تفاوتی بین مسلمان و غیر مسلمان وجود ندارد بلکه همه‌ی انسان‌ها در آغاز زندگی از استعداد خاصی برای حقیقت‌جویی و نیل به کمال

بهره‌مندند. به فرموده‌ی پیامبر ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة و إنما أبواه يهودانه و ينصرانه؛ هر مولودی بر فطرت (توحید) زاده می‌شود و این پدر و مادر هستند که او را یهودی و نصرانی بار می‌آورند. (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۴۸)

همچنین خداوند تبارک و تعالی در آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی روم می‌فرماید: «پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خداست؛ فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونی نیست. این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.» با وجود این، فطرت و ساختار وجودی انسان در هر شرایطی به صورت یکسان عمل نمی‌کند و ممکن است عوامل نامساعد بیرونی مانع از شکوفایی و بروز صحیح آن گردد. (احسانی، ۱۳۷۸، ص ۲۵)

پس می‌توان گفت همه‌ی کودکان بر فطرت خداجویی متولد می‌شوند یعنی اینکه زمینه و امکان بالقوه در همه‌ی کودکان بدون استثنا وجود دارد. این والدین هستند که هم به عنوان عامل وراثتی و هم به عنوان عامل محیطی نقش مهمی در شکوفا کردن این فطرت و یا بالعکس منحرف ساختن آن از مسیر اصلی دارند؛ چرا که خانواده اولین مکانی است که کودک در آن پا می‌گذارد و والدین نیز اولین افرادی هستند که کودک با آنها رو به رو می‌شود.

ولی مسأله اینجاست که با کمال تأسف بعضی از والدین حساسیت و دقتی را که در امور دنیوی (تغذیه، پوشاک و ...) فرزندانشان از خود نشان می‌دهند در مسائل معنوی و دینی آنها ندارند و به کل فطرت پاک و الهی کودک خود را از یاد برده‌اند و بعضی از آنها به علت نادانی و نارسائی فکری کمترین توجهی به جهات تربیتی و اخلاقی طفل ندارند و اگر فرضاً موقعی بخواهند به این وظیفه‌ی بزرگ توجه کنند و در آداب و اخلاق کودک اعمال نظر نمایند نمی‌دانند چه بکنند، چه بگویند و کودک را چگونه رهبری نمایند؟ و غافل‌اند از اینکه کودکی که در دست آنهاست امانتی است از جانب خدا و او روحی بزرگ دارد که می‌تواند به بالاترین مراتب برسد یا بالعکس به پست‌ترین مراتب تنزل پیدا کند.

ولی والدین ما توجه چندانی به فرزندان خود و تربیت آنها خصوصاً بر پایه‌ی تعالیم

دینی و اسلامی ندارند و فرزندان ما روزبه روز از ارزش‌ها و اعتقادات دینی و مذهبی خود فاصله می‌گیرند و با آن بیگانه می‌شوند. این تحقیق در پاسخ به این سؤال شکل گرفته است که از نظر اسلام والدین چه نقشی در تربیت دینی فرزند دارد؟

اهمیت و ضرورت تحقیق

بر اساس آیات و روایات اسلامی سرپرست خانواده اعم از پدر و مادر نسبت به تربیت دینی فرزندان و دیگر زیردستان خود مسئولیت سنگینی دارد. به همین دلیل خدای متعال در این زمینه خطاب به مؤمنان از پیامدهای اخروی آن خبر داده، به آنان هشدار می‌دهد: «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقَوُّدَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم: ۶). ای کسانی ایمان آورده‌اید خود و خانواده‌ی خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست نگه دارید.

حضرت محمد ﷺ در پاسخ به سؤالی در این زمینه که چگونه انسان می‌تواند اهل و فرزندان‌ش را از آتش (اعم از آتش دنیا و آخرت) نجات دهد؛ فرمودند: آنها را به آنچه خدا دستور داده امر و از آنچه خدا نهی کرده بازدارید. اگر از شما پذیرفتند آنان را از آتش جهنم حفظ کرده‌اید و اگر قبول نکردند به وظیفه‌ی خود عمل نموده‌اید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۲۴، ص ۲۹۳) از این گونه آیات و روایات به روشنی استفاده می‌شود که والدین وظیفه‌ی مهمی در زمینه‌ی مسائل دینی فرزندان بر عهده دارند. (احسانی، ۱۳۷۸، ص ۲۹)

پیامبر ﷺ نیز فرمودند: «وای به حال کودکان آخر الزمان از دست پدران‌شان! عرض شد یا رسول الله: از پدران مشرک آنها؟ فرمود: نه از پدران مسلمان‌شان که چیزی از فرایض مذهبی را به آنان نمی‌آموزند و اگر فرزندان بخواهند خود در صد آموزش مسائل دینی باشند آنان را از این امر باز می‌دارند و تنها به این دلخوشند که فرزندان‌شان بهره‌ی ناچیزی از دنیا به دست آورند. من از این قبیل پدران بیزارم و آنان نیز از من بیزارند.» (محدث نوری، ج ۱۵، ص ۶۴)

از سوی دیگر در روزگاری که جهان پیوسته و با سرعت رو به تغییر و دگرگونی و

ماشینی شدن است، تسلط روزافزون نظام صنعتی و سیستم ماشینی بر همه‌ی نهادها اثر گذارده و بیش از همه نهاد بنیادین خانواده، روابط گرم، با صفا، صمیمی و عاطفی خانه و خانواده را تحت الشعاع قرار داده و این بنیاد مقدس از درون در حال تهی شدن و فروریختن است. از این رو جهت و نظام تفکر و اندیشه‌ی انسانی به طور ناخودآگاه در مسیر سیل تهاجم فرهنگی و ماهواره‌ای قرار گرفته و خطر آن است که بتدریج انسان نسبت به مسائل اخلاقی و آداب و سنن دینی حساسیت و اهمیت خود را از دست بدهد [کما اینکه در حال حاضر بیشتر شاهد آن هستیم] بدین جهت بهتر است بیش از گذشته و قبل از هر چیز به بنیادهای فرهنگ اصیل خویش بازگردیم؛ بازگشتی به سرچشمه‌ی غنی ارزش‌های اسلامی و آداب و سنن دینی. (فرهادیان، ۱۳۷۷، ص ۱۹)

پس باید قبول کنیم که تربیت دینی کودکان امری ضروری است و اگر والدین بدانند که فرزندان شان مسئول چه شکست‌ها و صدمه‌هایی برای افراد جامعه می‌شوند، در تربیت فرزندان بی تفاوت نخواهند بود باید دانست والدین با وظایفی که در تربیت فرزندان بر عهده دارند در واقع با خواست خودشان می‌توانند اجتماع آینده را اصلاح کنند و یا به فساد و تباهی بکشند؛ از این رو تنها فرزند خود را اصلاح و تربیت نمی‌کنند بلکه نقش تاریخی خود را در تربیت مرد و زن آینده ایفا می‌نمایند.

روش‌شناسی و نوع تحقیق

در این تحقیق به استناد آیات و روایاتی که در زمینه‌ی تربیت دینی بیان شده است به والدین این امکان را می‌دهد تا وظایفی را که در قبال فرزندان خود و تربیت آنان بر عهده دارند جستجو نمایند. بنابراین این تحقیق که تحقیقی کاربردی است مبادی شناختی خود را از قوانین، نظریه‌ها و نتایج تحقیقات بنیادی می‌گیرد.

روش کار در این تحقیق نیز توصیفی تحلیلی است. توصیفی به این دلیل که هدف پژوهشگر توصیف عینی، واقعی و منظم موضوع است و تحلیلی است به این دلیل که هدف آن بررسی جایگاه و نقش والدین در تربیت دینی فرزند حاصل از بررسی آیات و روایات است.

در تحقیق حاضر برای پاسخگویی به سؤالات تحقیق و گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای استفاده می‌شود؛ به طوری که ابتدا آیات مرتبط در قرآن و سیره‌ی تربیتی پیامبر ﷺ و معصومین علیهم‌السلام راجع به موضوعات مرتبط مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد و مطالب فیش برداری و ارزشیابی می‌شود.

از آنجایی که داده‌های بسیاری از تحقیقات علمی کمی نبوده، جنبه‌ی آماری ندارند، معیار و مبنای دیگری غیر از روش‌های آماری باید برای تجزیه و تحلیل آنها به کار رود. این مبنا و معیار در تجزیه و تحلیل‌های کیفی مشخصاً عقل، منطق، تفکر و استدلال است؛ یعنی محقق با استفاده از عقل، منطق، غور و اندیشه باید اسناد، مدارک و اطلاعات را مورد بررسی، تجزیه و تحلیل قرار دهد و حقیقت و واقعیت را کشف و درباره‌ی فرضیه‌ها اظهار نظر نماید. (حافظ نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۳۲)

نقش والدین در تربیت عبادی کودک در دوران کودکی از دیدگاه اسلام

یکی از مهم‌ترین ابعاد تربیت دینی در دوره‌ی کودکی تربیت عبادی است. این نوع تربیت که شامل پرورش بعد معنوی و ایجاد زمینه‌ی ارتباط با خداوند است بسیار مورد تأکید پیشوایان دینی می‌باشد. تربیت عبادی عبارت است از آموزش عبادات به متربیان و متعهد کردن آنان به انجام آن‌ها. (داودی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱)

به طور کلی تربیت عبادی بُعدی از تربیت دینی است که متربی را با اعمال و تکالیف عبادی آشنا و آنان را با انگیزه‌ی راسخ مکلف به انجام آن می‌کند. برخی افراد عبادات و نماز کودکان را برای آنان به منزله‌ی سرگرمی می‌دانند و آن را فاقد ثواب و اجر الهی می‌شمارند. حال آنکه چنین نیست و قطعاً عبادت در کودکی نیز حسنه‌ای به همراه دارد. لذا بابتی تحت عنوان «مشروعیه عبادة الصبی» یعنی مشروعیت عبادات کودکان داریم. پس خوب است بدانیم که واجبات بزرگسالان و اعمال مستحبی آن‌ها برای کودکان مستحب است و گناهان آن‌ها برای کودکان مکروه و مباحات برای هر دو امری مباح است. (ایمانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱)

الف: نظرات در ضرورت تربیت عبادی کودکان در دوران خردسالی

متخصصان تعلیم و تربیت در مورد نقطه‌ی شروع پرورش مذهبی و آموزش برنامه‌های معنوی و تعلیمات دینی دو نظر بیان کرده‌اند:

گروهی معتقدند کودک تا به حد بلوغ و رشد نرسد، استعداد درک آموزش‌های دینی را ندارد و نباید تحت تربیت دینی قرار گیرد؛ گروهی دیگر عقیده دارند که اطفال نیز لیاقت و استعداد آن را دارند که تحت تربیت دینی قرار گیرند و والدین می‌توانند مطالب دینی را ساده و قابل فهم نمایند و به کودکان تلقین کنند و آنان را وادار سازند که برنامه‌های آسان دین را انجام دهند تا با افکار و اعمال دینی نشو و نما یابند. (کریمی نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲)

اسلام در این باره دیدگاه‌های متقن و دقیقی ارائه کرده است. در تفکر اسلامی انسان در مقام جانشین خدا، خلافت الهی بر روی زمین را عهده‌دار است. برای کسب این مقام باید از دوران خردسالی و چه بسا قبل از آن اقدام‌های لازم را به عمل آورد تا کودک آمادگی پذیرش تکلیف الهی را در زمان بلوغ پیدا کند. براساس سنت و رهنمودهای معصومان علیهم‌السلام آموزش دینی و عبادی از هنگام تولد شروع می‌شود؛ زیرا تربیت در دوره‌ی کودکی پایه و اساس رشد و بالندگی معنوی در دوره‌های بعدی خواهد بود.

غزالی معتقد است تربیت دینی باید از سنین پایین آغاز شود؛ زیرا در این سن کودک بدون طلب دلیل و برهان آماده‌ی پذیرش عقاید دینی است. از طرف دیگر نهادینه کردن معانی دینی با تلقین و تقلید آغاز می‌شود و سپس با توجه به مراحل گوناگون رشد دستورات مناسب در هر مرحله به تدریج عرضه می‌شود و در پایان به پدید آمدن باورهای عمیق و محکم در ذهن انسان می‌انجامد. (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷)

بر اساس نظر شرع مقدس اسلام کودکان تا به سن بلوغ نرسند تکلیفی متوجه آنان نیست؛ اما هنگامی که به سن تکلیف می‌رسند و با مجموعه تکالیف شرعی مواجه می‌شوند در صورت نداشتن آشنایی و آمادگی پیشین، پذیرش و انجام تکالیف دینی برای آنان دشوار می‌باشد و چه بسا رغبتی نسبت به اعمال عبادی از خود نشان ندهند.

یکی از فلسفه‌های تعلیم تکالیف عبادی به کودکان در دوره‌ی خردسالی این است که کودکان بر اثر مداومت، انجام آن اعمال برای آنان ملکه شود تا در زمان سن تکلیف برای آنان دشوار نباشد. بی شک اگر کودکان در آغاز دوران کودکی و سال‌های نوجوانی از آموزه‌های دینی بهره‌ای نبرند قطعاً در جوانی و بزرگسالی با یک رکود معنوی و در نهایت خسارت روحی مواجه خواهند شد.

«درست است که پسر بعد از پانزده سالگی و دختر بعد از نه سال به تکلیف می‌رسند و قبل از آن تکلیفی ندارند؛ اما انجام تکالیف دینی را نمی‌توان تا سن بلوغ به تأخیر انداخت. باید انسان از کودکی به انجام عبادات و تکالیف دینی عادت کند تا در سن بلوغ به آنها رغبت داشته باشد... و الا انجام آن عبادت در سن بلوغ برای بچه دشوار خواهد بود یا اصلاً زیر بارش نمی‌رود و اگر هم نماز خوان شود چندان تقیّدی به آن نخواهد داشت و با اندک بهانه‌ای ممکن است آن را ترک نماید؛ زیرا عملی که از زمان کودکی عادی نشده باشد عادت کردن به آن دشوار خواهد بود.» (امینی، ۱۳۸۵، صص ۲۵۲-۲۵۱)

نقش والدین در تربیت عبادی فرزند

اسلام به پدر و مادر سفارش می‌کند که فرزندان خود را از کودکی و قبل از زمان بلوغ به نماز خواندن و روزه گرفتن وادار کنند تا عادت نمایند.

به تجربه ثابت شده که کودکانی که قبل از بلوغ به نماز خواندن و روزه گرفتن مشغول شده و بدان عادت کرده‌اند بعد از بلوغ نیز غالباً به نماز و روزه ادامه می‌دهند و نماز خوان و روزه گیر می‌شوند. برعکس کودکانی که قبل از بلوغ به نماز و روزه عادت نکرده‌اند بعد از بلوغ نماز خواندن و روزه گرفتن برایشان دشوار است. به همین جهت بسیاری از آنها علاقه‌ی چندانی به نماز و روزه پیدا نخواهند کرد. (امینی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۵)

والدین نباید در انتظار فرا رسیدن زمان بلوغ کودکان باشند، بلکه باید از اولین فرصتی که تمایل و رغبتی در کودک برای انجام تکالیف دینی مشاهده شد کار خود را شروع نمایند. البته باید توان جسمی و مقدار درک و شعور کودک را همواره منظور

بدارند و انجام کار دشواری براو تحمیل نکنند؛ زیرا ممکن است موجب تنفر او شود؛ مثلاً وقتی در حرکات نماز از پدر و مادر تقلید می‌کند او را تشویق نمایند اما او را به وضو و قرائت صحیح وادار نکنند، بلکه بگذارند تا زمان دیگری که استعداد انجام آن‌ها را پیدا کند. (امینی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۷)

کودک در آغاز وجود از هرگونه عادت خوب یا بد خالی است لیکن قابلیت و استعداد هر یک از آن‌ها را دارد. استعدادهای او به تدریج به فعلیت تبدیل می‌شود و به صورت عادت درمی‌آید. دوران کودکی دوران تکوین عادت‌هاست، شخصیت کودک در این زمان تشکیل می‌شود و زندگی آینده‌اش را ترسیم می‌نماید. کودک چون موجودی ناتوان و از درک مصالح حال و آینده‌اش ناآگاه است، در این زمان حساس و در تکوین عادت‌ها شدیداً به مراقبت‌های پدر و مادر نیاز دارد. (همان، ص ۳۸۷)

البته باید بکوشیم حس و رغبت کودکان نسبت به تکالیف عبادی، به انگیزه و خواست درونی تبدیل شود و این علاقه از درون بجوشد نه اینکه صرفاً در حد اطلاعات دینی باقی بماند. بنابراین باید افزون بر بعد شناختی، با بهره‌گیری از بُعد عاطفی کودکان از ابتدا تصویری زیبا از دین و تکالیف دینی برای آنان ترسیم کرد تا شور و انگیزه‌ی گرایش و عمل به تکالیف و مناسک عبادی در کودکان درونی شود. برای تحقق این هدف ضرورت دارد در دوره‌ی کودکی، آمادگی‌های لازم برای انجام یک مجموعه از اعمال عبادی را در آنان ایجاد کرد.

بنابراین ضروری است تمهیدات لازم برای فراگیری و گرایش کودکان به انجام اعمال عبادی از سنین خردسالی فراهم شود تا افزون بر ایجاد و تقویت روحیه‌ی دینداری و دین‌باوری زمینه‌ی عمل به تکالیف عبادی نیز برای آنان فراهم شود.

آماده سازی در کودکان

یکی از اصول تربیتی در تربیت عبادی اصل زمینه سازی و ایجاد آمادگی در کودکان از نظر روحی، روانی و عاطفی نسبت به عبادات است. این اصل افزون بر تأکید نسبت به عبادات، باعث آمادگی پذیرش و انجام تکالیف شرعی و همچنین جلوگیری از کم

توجهی کودکان نسبت به مسائل عبادی نیز می‌شود. بر اساس اصل آماده سازی ضروری است پیش از آنکه احکام و اعمال عبادی در حق کودکان به مرحله‌ی وجوب برسد زمینه‌ی رویارویی صحیح با احکام و اعمال عبادی را در آنان ایجاد کرد؛ زیرا این اقدام در رشد و کمال معنوی انسان تأثیر مستقیم دارد. البته باید توجه داشت که برای ارائه‌ی هر مفهومی به کودک ابتدا باید آمادگی از نظر شناختی و عاطفی در او ایجاد کرد تا در نهایت به رفتار عملی در کودک بینجامد، به ویژه تربیت عبادی به معنای واقعی باید به صورت عملی در وجود متربی تحقق یابد تا انگیزه‌ی درونی به یادگیری و در نتیجه انجام دادن آن داشته باشد. والدین نباید یکباره کودکان را به انجام تکالیف دینی و عبادی ملزم و مجبور سازند؛ بلکه اول باید زمینه‌ی انجام برخی از مسائل دینی و عبادی را برای آنان فراهم آورند. از این رو وقتی کودک به سن درک و تمیز می‌رسد، باید به تدریج از مسائل و تکالیف آسان و محسوس شروع و به تدریج به سوی معقولات حرکت کند. (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱-۱۱۰)

برای زمینه سازی اعمال عبادی در کودکان نخست باید تمهیداتی فراهم شود که در دین مقدس اسلام بدان پرداخته شده است. برای نمونه مستحب است هنگام تولد در گوش نوزاد نوای ملکوتی اذان و اقامه نواخته شود. در فلسفه‌ی آن بیان شده است: شاید این بدان علت باشد که این عمل آثار روانی و تربیتی بسیار مفیدی را در کودک به جای می‌گذارد، گرایش فطری کودک را به خدا و پرستش رشد می‌دهد و نخستین بذر نماز را در دل کودک می‌کارد. این عمل زمینه ساز شخصیت مطلوب او - در بزرگسالی - است. (فقیهی، ۱۳۸۴، ص ۳۰)

برای اینکه کودکان از اول مؤمن و خداپرست تربیت شوند، لازم است بین جسم و جان آن‌ها نیز از نظر ایمانی هماهنگی برقرار باشد. به همین جهت اسلام از طرفی پدران و مادران را مکلف نموده است که فرزندان را به خدا متوجه کنند و به آنان خداپرستی و تعالیم دینی را بیاموزند و از طرف دیگر دستور داده است اطفال را به نماز و عبادات تمرینی وادارند. (فلسفی، ۱۳۴۰، ج ۲، ص ۱۹۸)

برای تحقق این هدف شهید مطهری معتقد است؛ بچه‌ها را از کوچکی باید به نماز تمرین داد. دستور رسیده است که به بچه از هفت سالگی نماز تمرینی یاد بدهند. البته بچه‌ی هفت ساله نمی‌تواند نماز صحیح بخواند ولی صورت نماز را می‌تواند بخواند. از هفت سالگی می‌تواند به نماز عادت کند، چه پسر و چه دختر. ولی این را توجه داشته باشید که یاد دادن و وادار کردن با زور نتیجه‌ای ندارد. کوشش کنید که بچه‌تان از اول به نماز خواندن رغبت داشته باشد و به این کار تشویق بشود. به هر شکلی که می‌توانید موجبات تشویق بچه‌تان را فراهم کنید که با ذوق و شوق نماز بخواند؛ زیاد به او باریک الله بگویید، جایزه بدهید، اظهار محبت کنید که بفهمد وقتی نماز می‌خواند بر محبت شما نسبت به او افزوده می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵)

بنابراین می‌توان گفت فلسفه‌ی آموزش و تمرین عبادات به کودکان در دوره‌ی کودکی این است که آنان آمادگی پذیرش و انجام تکالیف شرعی و عبادی را برای زمان بلوغ پیدا کنند. برای آماده کردن و زمینه‌سازی اعمال عبادی در کودکان می‌توان اقداماتی را در نظر گرفت:

۱. نقل داستان‌های جذاب درباره‌ی عبادات به ویژه نماز

یکی از روش‌های مفید در آموزش معارف دینی استفاده از داستان و مثال است. علاقه‌ی زیادی که کودکان به داستان دارند، موجب می‌شود تا بتوان بخش عمده‌ی معارف دینی، به ویژه احکام، اعمال و شرایط عبادی را از این رهگذر در اختیار آنان قرار داد. یکی از وسایل آموزشی که قرآن نیز به کار گرفته است، داستان و بیان سرگذشت گذشتگان است. قرآن کریم بسیاری از مباحث اعتقادی، اخلاقی و فرهنگی را در قالب داستان مطرح کرده است. در تربیت عبادی نیز برای مأنوس کردن کودکان و نوجوانان به مفاهیم و تکالیف عبادی بهتر است از داستان‌ها و قصه‌هایی که در مورد عبادات و اهمیت آن است استفاده کرد. تأثیر این نوع آموزش افزون بر سادگی آن و انتقال سریع‌تر محتوا، فهم مسائل انتزاعی را برای کودکان آسان‌تر می‌سازد. (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴)

۲. ارتباط کودکان با اماکن مذهبی

حضور کودکان در اماکن و برنامه‌های مذهبی به ویژه نماز جماعت، مخصوصاً اگر با تشویق همراه باشد آنان را به حضور در مسجد و اقامه‌ی نماز ترغیب می‌کند. بچه را باید در محیط مشوق نماز خواندن برد. به تجربه ثابت شده است که اگر بچه به مسجد نرود، اگر در جمع نباشد و نماز خواندن جمع را نبیند به این کار تشویق نمی‌شود؛ چون اصلاً حضور در جمع مشوق انسان است. آدم بزرگ هم وقتی خودش را در جمع اهل عبادت می‌بیند روح عبادت بیشتری پیدا می‌کند بچه که دیگر بیشتر تحت تأثیر است. متأسفانه کم رفتن ما به مساجد، معابد و مجالس دینی و اینکه بچه‌ها کمتر در مجالس مذهبی شرکت می‌کنند سبب می‌شود که این‌ها از ابتدا رغبت به عبادت پیدا نکنند.

اما اسلام که می‌گوید بچه‌ها را وادار به نماز خواندن کن، نمی‌گوید آقا ما بانه فرمان بده، تشر بن، دعوایش کن بلکه از هر وسیله‌ای که می‌دانید بهتر می‌شود برای تشویق او به عبادت و نماز خواندن استفاده کرد شما باید استفاده کنید. باید ما با بچه‌های خودمان برنامه‌ی مسجد رفتن داشته باشیم تا آن‌ها با مساجد و معابد آشنا بشوند. ما خودمان که از بچگی با مساجد آشنا بودیم در این اوضاع و احوال چقدر به مسجد می‌رویم که بچه‌های ما - که هفت ساله شده‌اند به دبستان رفته‌اند و بعد به دبیرستان و بعد به دانشگاه ولی اصلاً پایشان به مساجد نرسیده است - بروند. اینها قهراً از مساجد فراری می‌شوند. (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵)

از طرف دیگر هر چه میزان شرکت کودک و فعالیت‌های او در [این] محیط‌ها بیشتر باشد، به نگرش‌های دینی والاتری دست خواهد یافت. نکته‌ی جالب دیگر در این زمینه آن است که میزان علاقه‌مندی کودک به این محیط‌های مقدس نیز با میزان شرکت او و ارتباط و فعالیتش در این محیط‌ها رابطه‌ی مستقیمی دارد. (باهر، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲)

البته برای موفقیت در این کار لازم است برای کودکان در کنار عبادت و نماز برنامه‌های متنوع و جذابی وجود داشته باشد؛ مانند اهدای جوایز، کارت تشویق، پخش شیرینی و شکلات در بین کودکان که زمینه‌ی جذب آنان را به عبادت فراهم می‌کند.

در وقف نامه ی یکی از عالمان بزرگ که حدود یک قرن پیش می زیسته، آمده است که فرمود: آنچه از من به جا مانده آن را گردو بخريد و در مسجد نگهداری نماييد تا آنگاه که کودكاني همراه والدينشان به مسجد می آیند به آنها هديه بدهيد تا عشق و علاقه به خدا، مسجد و منبر از ابتدا در آنها جوانه زند و در بزرگسالی هم اهل مسجد و معنویت شوند. (شرفی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۶)

گاهی متأسفانه رفتار و برخوردهای دور از انتظار مؤمنان نسبت به کودكاني که با اشتیاق برای نماز جماعت به مسجد آمدند موجب سرخوردگی و شاید انحراف کودک از مسیر دین و خواندن نماز شود. (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶)

برخی از نمازگزاران با مشاهده ی نونهالان در صف های نماز جماعت به سرعت عکس العمل منفی نشان می دهند و با عصبانیت آنان را از اجتماع نمازگزاران کنار می زنند یا از مسجد بیرون می کنند؛ این برخوردهای غلط که از سرنا آگاهی و جمود رخ می دهد، روحیه ی مذهبی کودکان را تضعیف و آنان را نسبت به اعمال مذهبی و مراکز عبادی بی رغبت می کند. در صورتی که بذره های ایمان و گرایش دینی باید از اوان طفولیت در دل کودکان کاشته شود و آنان به تدریج به مراسم مذهبی و مراکز عبادی خو بگیرند و علاقه مند شوند و لحظه هایی که در مساجد و محافل مذهبی به سر می برند با شادی، نشاط، تحسین و تشویق پیوند بخورد و جزء خاطرات شیرین و همیشگی کودکان گردد. (مروجی طبسی، ۱۳۸۸، ص ۸۳)

جابر بن عبدالله می گوید: از امام باقر علیه السلام در مورد حضور بچه ها در نماز جماعت پرسیدم. امام علیه السلام فرمودند: «بچه ها را در صف آخر در کنار هم قرار ندهید بلکه آنان را در بین صف ها جدا جدا بنشانید (و با ایستادن بزرگ ترها در میانشان جدایی بیفکنید)».

(کلینی، ج ۳، ص ۴۰۹)

شاید یکی از علت های آن این باشد که کودکان احساس بی توجهی و بی احترامی نکنند و با این شیوه هم احترام کودکان را حفظ کرده ایم و به آنان شخصیت داده ایم و هم انگیزه ی حضور آنان در مسجد و نماز جماعت بیش تر شده و در عین حال به نماز جماعت نیز نظم خاصی بخشیده ایم. البته مختصر برگزار کردن نماز جماعت از جمله

سفارش‌های معصومان عليه السلام می‌باشد که در جذب و تشویق کودکان به نماز جماعت نیز نقش اساسی دارد. بنابراین چگونگی برخورد با کودکان و حتی نوجوانان و جوانان نیز باید توأم با محبت، احترام و تشویق باشد. (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶)

توجه به مسائل عبادی توسط والدین و مشاهده‌ی عینی کودک

اسلام به مشاهده و تجربه اهمیت فراوانی می‌دهد زیرا مشاهده، تجربه، تفکر و تعلیم وسایلی هستند که به انسان قدرت تشخیص می‌دهد. (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۸۱)

قرآن کریم به سیر در طبیعت و مشاهده‌ی نعمت‌های الهی برای تفکر در آنها بسیار تشویق می‌کند؛ آیات زیادی در این باره در قرآن کریم آمده است. «قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ»؛ بگو: بنگرید که در آسمان‌ها و زمین چیست؟ و نشانه‌ها و هشدارها گروهی را که ایمان نمی‌آورند سود نمی‌بخشد (یونس: ۱۰۱). «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ»؛ بگو: در زمین بگردید و بنگرید چگونه آفرینش را آغاز کرده است (عنکبوت: ۲۰) «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ»؛ آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟ و به آسمان که چگونه برافراشته شده؟ و به کوه‌ها که چگونه برپا داشته شده؟ و به زمین که چگونه گسترده شده است؟ (غاشیه: ۲۰-۱۷) حال اگر عبادت به ویژه اقامه‌ی نماز در معرض دید و مشاهده‌ی کودک انجام گیرد اثر تربیتی و سازنده‌ای را به دنبال دارد. افزون بر تأثیر روحی و روانی موجب تشویق و ترغیب کودک به یادگیری و انجام آن عمل عبادی نیز می‌شود. در روایتی امام صادق عليه السلام می‌فرماید: «امام علی عليه السلام در خانه‌ی خود اتاق متوسطی را به نماز اختصاص داده بود و در آن اتاق عبادت و راز و نیاز می‌کرد. هر شب که طفلی به خواب نمی‌رفت امام او را به آن اتاق می‌برد و نماز می‌خواند.» (حرّ عاملی، نقل از ملکی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷).

کودکان اولین و بهترین درس دینداری و ارتباط معنوی با خدا را در محیط خانه از طریق مشاهده‌ی عملکرد والدین به ارث می‌برند. از دیگر وظایف يك پدر و مادر

مسلمان تشویق و ترغیب فرزندان به عبادات و کارهای نیک است. تشویق و ترغیب دو شیوه دارد: نخستین شیوه آن است که والدین با کردار و عمل خود مشوق فرزندان شان به عبادات باشند. بدین معنا که قلب عزیزان خود را نسبت به حالات معنوی و عبادی آماده و علاقه مند نمایند و رغبت و علاقه‌ی والدین به امور مذهبی و اعمال عبادی خود بهترین مشوق عملی فرزندان به این فعالیت‌هاست.

وقتی کودکان و نوجوانان مشاهده کنند که پدر و مادرشان به امور مذهبی حساسیت و دقت نظر دارند و به عبادات اهمیت فراوان نشان می‌دهند و در اوقات نماز با اشتیاق به سوی عبادات می‌شتابند و در مناسبت‌های مذهبی و مراسم عبادی شرکت فعال دارند خود به خود به این قبیل امور احساس علاقه و نشاط می‌کنند و مجذوب حالات ملکوتی دعا و مناجات می‌شوند.

دومین شیوه تشویق با زبان است؛ نقش گفتار در کنار نقش عمل مؤثر و مهم است. گفتار خود جزئی از عمل است، جهد لسانی هم در جای خود حائز اهمیت است و تأثیر تربیتی سخنان دلگرم کننده، پرجاذبه و توصیه‌های خردمندانه‌ی والدین به کودکان در تحریک و تشویق آنان به اعمال عبادی بر کسی پوشیده نیست. (مروجی طبسی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸)

مهم‌ترین عامل تداوم و ماندگاری روحیه‌ی دینداری خود والدین هستند و پیش شرط تأثیر امر و نهی والدین این است که خود آنها عامل به مسائل و احکام دینی باشند؛ چرا که یکی از عوامل مهم در سهل انگاری کودکان نسبت به اعمال و تکالیف دینی، عدم تقید و اهتمام خود والدین نسبت به انجام به موقع تکالیف عبادی است و پیش شرط عامل بودن والدین باور قلبی آنها به آموزه‌های الهی است. در تعالیم دینی آمده است که در یک مورد اجازه‌ی ریا داریم، آن هم هنگام آموزش دین و اخلاق به فرزندانمان است؛ یعنی انجام اعمال دینی در معرض دید کودک باشد تا او نیز به آن سمت و سو تشویق شود؛ مانند خواندن نماز در کنار فرزند و یا کمک به نیازمندان توسط کودک. از همین رو به دیگران نیز توصیه شده است که در طول زندگی دیگران را با رفتار خود به دین دعوت کنند. امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید: کونوا

دعاه للناس بغير ألسنتكم؛ یعنی مردم را با روشی غیرزبانتان به سوی خدا بخوانید.
(وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۷۹)

کودک باید دین را در رفتار پدر و مادرش ببیند و این همان یادگیری مشاهده‌ای است که در روان‌شناسی یک اصل مهم تربیتی به شمار می‌آید.

اگر فرزندان نماز خواندن بزرگ‌ترها را نبینند به نماز تشویق نمی‌شوند. در چنین مواردی گاهی لازم است که والدین نمازشان را در خانه بخوانند و یا فرزندشان را با خود به مسجد ببرند. در واقع آنچه به کوچک‌ترها درس می‌دهد رفتار بزرگ‌ترهاست نه گفتار آنها. (قطبی و همکاران، ۱۳۹۰، صص ۴۴-۴۵)

ب: بیان حکمت احکام و تأثیر آن در تربیت عبادی

عده‌ای معتقدند گاهی والدین با اینکه با اتمام به تکالیف و وظایف عبادی می‌پردازند در عین حال مواردی یافت می‌شود که فرزندان اینگونه خانواده‌ها نیز در تکالیف دینی و عبادی دچار تسامح و تساهل شوند. در اینجا این پرسش به ذهن می‌رسد که علت چیست؟

شاید بتوان در جواب گفت کودک در مرحله‌ی اول زندگی فقط شکل ظاهری عبادت را بر اثر تقلید از والدین می‌آموزد؛ وقتی این دوره را پشت سر می‌گذارد پرسش‌هایی در این زمینه به ذهن او می‌رسد؛ پرسش‌هایی مانند اینکه فلسفه و هدف این اعمال و عبادات چیست؟ چرا باید نماز بخوانیم؟ فلسفه‌ی روزه چیست؟ و پرسش‌های دیگری که به دنبال پاسخ آن‌هاست. حال اگر نتوانیم پاسخ صحیح و درستی به سؤال‌های او بدهیم ممکن است در درک کودک نسبت به آن اعمال حالت بی‌رغبتی حاصل شود و چه بسا به تدریج اصل عمل را کنار بگذارد.

یکی از کارهای همیشگی و تدریجی والدین بیان علت و حکمت برخی دستورات دینی است. پدر و مادر بایستی با توجه به درک کودک این کار را با زبانی ساده و شیرین و در فضایی آرام و صمیمی بیان کنند. (قطبی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۵۵)

به جرأت می‌توان گفت یکی از علل ترک و استخفاف نماز، بی‌اطلاعی کودکان،

نوجوانان و جوانان از فلسفه‌ی عبادات است؛ اما اگر انجام اعمال عبادی در دوره‌ی اول و دوم کودکی بر اساس شناخت صورت گیرد و با ایجاد بصیرت دینی رفتار از حالت تقلیدی به حالت نگرش همراه با آگاهی عمیق تبدیل شود، کودک هرگز آن عمل را در مراحل بعدی ترک نخواهد کرد. برای ایجاد انگیزه افزون بر فراگیری اعمال عبادی کودک باید بداند که فلسفه‌ی این اعمال چیست و چه عاملی موجب می‌شود که مسلمانان هر روز در پنج وعده بر درگاه احدیت سجده و با معبود خود راز و نیاز کنند و در سال یک ماه روزه می‌گیرند. بنابراین آگاهی از فلسفه، آثار و فواید، آداب و شرایط اعمال یکی از عوامل مهم در ترغیب و تشویق کودکان به اعمال عبادی است (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱).

جدای از فراگیری اعمال ظاهری نماز کودک باید بداند که وراى این اعمال چه اعتقاد و احساسی نهفته است و چه چیزی موجب می‌شود که مسلمانان هر روز پنج بار به سوی کعبه حرکاتی را انجام دهند که ممکن است در نظر او بی‌معنی جلوه کند. این مقصود را باید با آموزش‌های ساده تأمین کرد. در این زمینه مناسب است درباره‌ی مفهوم تشکر و سپاس‌گزاری و کاربرد این کلمه از کودکان سؤال شود که مثلاً از چه کسی باید تشکر کرد و آیا شما تا به حال از کسی تشکر کرده‌اید؟ تا کودکان تجربه‌های خود را بازگو کنند و علل این سپاس‌گزاری‌ها را بیان فرمایند. (باهنر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳)

یا اینکه مناسب است به فرزندان بگوییم: عزیزم همان طور که وقتی کسی به ما هدیه می‌دهد باید از او تشکر کنیم، از خدا هم به سبب نعمت‌هایش به وسیله‌ی نماز تشکر می‌کنیم. برای تشکر از دیگران به دنبال این هستیم که آنها چه هدیه و تحفه‌ای را دوست دارند؟ همان را تهیه و تقدیم می‌کنیم. در مورد تشکر از خدا هم بای بی‌بینیم که او چه چیزی دوست دارد و چه چیز را دوست ندارد. خداوند در قرآن به این سؤال ما چنین پاسخ داده است: *أقم الصلوه لذکری (طه: ۱۴) نماز را برای یاد من به پا دارید. پس خدا نماز و قرآن خواندن ما را دوست دارد.*

وظیفه‌ی ما هنگامی سنگین‌تر می‌شود که می‌بینیم افرادی مغرض فرزندان ما را در معرض شبهات قرار می‌دهند؛ مثلاً ما به فرزندانمان آموزش داده‌ایم که خدا عادل

است و او در جایی از شخصی می‌شنود که اگر خدا عادل است، پس چرا دختر باید در نه سالگی نماز بخواند ولی پسر در پانزده سالگی؟ این یعنی تبعیض و ظلم.

طبیعی است چنین شبهه‌ای فرزند ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد و اگر هم در ظاهر عبادتی کند از روی میل و شناخت و علاقه نخواهد بود و چنان چه این شبهه پاسخ داده نشود روزی خواهد رسید که از عبادت روی گردان می‌شود و مهر الهی در قلب او آشیانه نمی‌کند. اگر ما قبل از هر چیز فلسفه‌ی عبادت و حکمت اختلاف سن تکلیف را به کودکان خود بیاموزیم، در برابر چنین شبهه‌ای دچار شک و تردید نمی‌شویم. بنابراین چنان چه با طرح چنین سؤالی از سوی کودکان مواجه شدیم باید به آنها بگوییم: نباید فکر کنی که مکلف شدن به معنای دردسر و سختی است. بلکه آغاز ارتباط با خدا و سخن گفتن با آفریدگار است. خداوند لیاقت سخن گفتن با خود را به دختران زودتر از پسران داده است. علاوه بر این شرایط جسمی و روحی دختران دلیل دیگری بر آغاز زودتر سن تکلیف است. (قطبی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۵۷-۵۵)

تربیت از طریق عادت سهل‌ترین و معتبرترین روش‌های تربیتی است لیکن در عین حال بی‌نقص هم نیست. نقص این روش این است که نیروی تعقل کودک را پرورش نمی‌دهد، زیرا در زمان کودکی صرفاً به پیشنهاد پدر و مادر و بدون تعقل و درک مصالح و مفاسد، کارها را انجام داده تا به صورت عادت درآید؛ بعد از بزرگ شدن و رشد عقلی نیز بر طبق عادت به رفتار خویش ادامه خواهد داد بدون اینکه توجهی به مصالح و مفاسد داشته باشد. در صورتی که بهتر است کارهایشان از روی درک و تعقل انجام گیرد تا هم ضامن اجرای عقلی داشته باشد و هم از ارزش بیش‌تری برخوردار باشد. (امینی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۸)

لیکن مریبان (والدین) متعهد و آگاه می‌توانند در عین عادت دادن این نقیصه را در فرصت‌های مناسب برطرف سازند. از ابتدا کودک را به کارهای نیک و اخلاق پسندیده عادت دهند و زمانی که به سن رشد و درک خوب و بد و مصالح و مفاسد رسید، مصالح و مفاسد همان اعمال را برایش توضیح دهند. بدین صورت کودک به ارزش واقعی اخلاق و رفتار خود پی می‌برد و همان اعمال عادی را آگاهانه و از روی تعقل انجام می‌دهد. (همان، ص ۳۸۹)

غزالی می گوید:

«و چون هفت ساله شد نماز و طهارت فراماید و به رفق چون ده ساله شد اگر نکند بزند و ادب کند و دزدی و حرام خوردن و دروغ گفتن اندر پیش وی زشت کند و همیشه آن را همی نکوهد. چون چنین پرورند هر گه که بالغ شود اسرار این آداب با وی بگویند. که مقصود از طعام آن است که بنده را قوت بود بر آنکه طاعت خدای تعالی کند و مقصود از دنیا زاد آخرت است که دنیا با کسی نمی ماند و مرگ به زودی و ناآگاه درآید و نیک بخت آن بود که از دنیا زاد آخرت برگیرد تا به بهشت و خوشنودی حق تعالی رسد و صحبت بهشت و دوزخ وی را گفتن گیرد و ثواب و عقاب کارها با وی همی گوید، چون ابتدا با ادب پرورند این سخن ها چون نقش اندر سنگ باشد و اگر فراگذاشته باشند چون خاک از دیوار فروریزد». (غزالی، ۱۳۵۳، ص ۱۱)

منابع اسلامی مملو از آیات و روایاتی است که از انسان ها می خواهد تا بر اساس بصیرت و آگاهی عملی را بپذیرند و انجام دهند «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي؛ و بگو این است راه من که من و هر کس پیروی ام کرد با بینایی به سوی خدا دعوت می کنیم». (یوسف: ۱۰۸)

امروزه تقریباً تمام آموزش ها در آموزش نظری خلاصه می شود. در تعلیم و تربیت نیز معمولاً عمومی ترین هدف های آموزشی کسب دانش و اطلاعات است و حتی ارزشیابی نیز بر همین اساس صورت می گیرد؛ در حالی که دانستن و انجام دادن دو مقوله ای است که اولی بدون دومی بی فایده است. حتی متأسفانه در معارف دینی نیز شرط دینداری در داشتن اطلاعات و دانش دینی منحصر شده است.

امروزه بلای بزرگی که دامن گیر تربیت دینی شده، مربوط به آموزش های نظری دینداری می شود. در نظام آموزش و پرورش ایران معرفت دینی و اطلاعات دینی کاملاً بر هم منطبق شده اند. در حقیقت چنین تصور می شود که شرط قطعی دیندار بودن و درک دینی داشتن تراکم اطلاعات و اندوخته های حفظی و صوری دانش دینی است. (کریمی، ۱۳۷۳، ص ۲۲)

اما واقعیت این است آنچه موجب حصول معرفت واقعی دینی می شود تنها

آموزش‌های نظری معارف دینی نیست؛ بلکه باید آموزش دینی به همراه پرورش حس دینی و به تعبیر دیگر ایجاد بصیرت معنوی و درونی سازی معارف دینی باشد تا در نتیجه اعتقاد و علاقه‌ی قلبی به دین و تکالیف آن در وجود متربی نهادینه شود. حال اگر بر اساس اصل بصیرت‌دهی احساسات مذهبی در کودک پرورش یابد و مورد تشویق قرار گیرد او در مراحل بعدی یک فرد معتقد، متعبد و مؤمن خواهد بود. (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳)

شما اگر بخواهید واقعاً نماز خوان باشید و بچه‌هایتان نماز خوان باشند نماز را محترم بشمارید. نمی‌گوییم نماز بخوانید بالاتر از نماز خواندن، آن را محترم بشمارید؛ چرا که نماز نخواندن يك گناه بزرگ است و نماز خواندن اما نماز را خفیف شمردن، استخفاف کردن و بی‌اهمیت تلقی کردن گناه دیگری است. (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۸۵)

پس ضروری است ضمن اینکه تکالیف عبادی را به طور ساده و با زبان کودکان به کودکان انتقال دهیم، متناسب با رشد فکری و ظرفیت درک متربی فلسفه‌ی اعمال و تعلیمات عبادی را نیز برای او بیان کنیم تا بر اساس شناخت و انس به اعمال عبادی روی آورد. برای رسیدن به این مقصود باید با آموزش‌های ساده، زمینه‌ی رشد معارف دینی را در کودکان متبلور سازیم. به همین علت می‌توان اصل آگاهی بخشی و بصیرت‌دهی نسبت به فلسفه و آثار عبادات را به مثابه‌ی یک اصل از اصول اساسی در تعلیم و تربیت دینی در نظر گرفت. (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۲۲)

رفق و مدارا در تربیت عبادی کودکان

پیامبر ﷺ فرمودند: رحمت خدا بر پدر و مادری که فرزند خود را بر نیکی یاری کنند! راوی می‌گوید: پرسیدم چگونه او را بر نیکی یاری کنند؟ فرمود: آنچه را انجام داده از او بپذیرد و از آنچه انجام نداده درگذرند و از او تکلیف بیش از توان نخواهند و بر او سخت نگیرند. (کلینی، ج ۶، ص ۵۰)

به طور بنیادی در اسلام رفق و نرم‌خویی مورد سفارش بسیار قرار گرفته و از شدت و تندخویی نهی شده است؛ به گونه‌ای که برخی روایات رفق را «رأس الحکمه»

نامیده‌اند. در روایتی پیامبر ﷺ فرمودند:

اگر رفق، مخلوقی دیدنی بود؛ در میان آفریده‌های خدا زیباتر و نیکوتر از آن وجود نداشت. (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۱۰۷)

بنابراین رفق و نرمی در هر کاری خوب و در تربیت ضروری است. اما در تربیت کودکان با توجه به ضعف و ناتوانی آنان و اهمیت تربیت‌شان اهمیت بسیار بیشتری دارد به طوری که می‌توان ادعا کرد بدون آن تربیت درستی شکل نخواهد گرفت. (حسینی زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸)

معصومان علیهم‌السلام با توجه به سن فرزندان به تربیت عبادی والدین توجهی خاص داشتند؛ آنان در تربیت دینی میان کودکان و بزرگسالان تفاوت قائل می‌شدند و از هر يك انتظارات خاصی داشتند، آنچه را از يك شیعه‌ی شصت ساله انتظار داشتند از يك نوجوان انتظار نداشتند. (داودی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۲)

در آموزش مفاهیم دینی به کودکان باید توان شناختی، عاطفی و انگیزش کودکان را در نظر گرفت و از زیاده‌روی، خشونت و سخت‌گیری در روند آموزش پرهیز نمود؛ زیرا هدف از آموزش مفاهیم دینی برانگیختن شوق و رغبت کودکان به یادگیری آموزه‌های دینی است و نه صرفاً انتقال آگاهی‌های دینی. از این رو پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همواره این سخن را تکرار نموده‌اند که «آموزش دهید و آسان بگیرید و سخت‌گیری نکنید؛ چرا که خداوند مرا سخت گیر مبعوث نفرمود، بلکه مرا آموزگاری آسان گیر مبعوث نموده است. (مقدسی پور، ۱۳۸۲، ص ۳۸)

مفاهیم دینی اموری هستند که با فطرت کودک سازگارند و نیازی به تحمیل و سخت‌گیری ندارند. سخت‌گیری زمانی است که آموزه‌هایی خلاف خواست فطری کودک به گونه‌ای برای او ترسیم و تکرار شود که آن را بدون فکر و اندیشه بپذیرد. علاوه بر این مفاهیم و آموزه‌های دینی سهل و آسان زمینه‌های درونی و انگیزشی لازم را برای کودک فراهم نموده، او را به یادگیری مفاهیم و حقایق دینی علاقه‌مند می‌سازد. چنان‌که خشونت و سخت‌گیری در امر آموزش مفاهیم دینی کودک را نسبت به اصل دین و تعالیم روح بخش آن بدبین نموده، آثار و پیامدهای ناگواری در

روحیه‌ی لطیف او باقی خواهد گذاشت. (مقدسی پور، ۱۳۸۲، ص ۳۸)

معصومان علیهم‌السلام در آموزش نماز به کودکان توانایی و ظرفیت کودکان را در نظر می‌گرفتند از این رو در آموزش نماز و عادت دادن کودکان به نماز بر آنان سخت نمی‌گرفتند و رعایت بسیاری از آداب و مستحبات نماز را از آنان نمی‌خواستند. در روایات متعددی به این موضوع اشاره شده که ائمه به کودکان دستور می‌دادند نماز ظهر و عصر را با هم و مغرب و عشا را نیز با هم بخوانند؛ در حالیکه بزرگسالان این چهار نماز را در چهار وقت جداگانه می‌خواندند؛ روایت شده است: «امام زین العابدین علیه‌السلام کودکانی را که نزد او بودند وامی‌داشت تا نماز ظهر و عصر و نماز مغرب و عشا را در يك وقت بخوانند. به او اعتراض شد و ایشان فرمود: این کار برای آنان سبک‌تر است و بهتر به انجام آن می‌شتابند و (موجب می‌شود) نماز را ضایع نکنند و نخوابند (تا نماز آنان قضا شود) و به کار دیگری مشغول نشوند.» (نوری، نقل از عیسی زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶)

نکته‌ی مهم و دقیق دیگر شیوه‌ی فراخوانی فرزند است؛ شیوه‌ی اجباری و خشونت‌عاقبتی خوش‌در امر تربیت ندارد بسیاری از افراد که در سنین بلوغ در برابر پدر و مادر خود سرکشی می‌کنند و به مقدسات دینی پشت پا می‌زنند همان‌هایی هستند که در سنین خردسالی و نوجوانی با اجبار و خشونت به انجام امور عبادی و امثال آن فراخوانده شدند در حالی که در قرآن آمده است: خداوند هیچ‌گاه کسی را به چیزی مکلف نمی‌سازد مگر آنکه در توانش باشد لا یُکَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا؛ خدا هیچ کس را جز به اندازه‌ی وسعتش تکلیف نمی‌کند. (بقره: ۲۸۶)

شاخص‌ترین ویژگی انسان آزادی و اختیار است و اجبار و تحمیل در تضاد با این ویژگی و محروم کردن فرد از این موهبت الهی است. خداوند در سوره‌ی یونس آیه‌ی ۹۹ می‌فرماید: «و اگر پروردگار تو می‌خواست تمام کسانی که روی زمین هستند همگی [به اجبار] ایمان می‌آوردند؛ آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟» بنابراین روشن می‌شود که سنت الهی اجبار افراد بر پذیرش ایمان و اعتقاد دینی نیست؛ چرا که اعتقاد اجباری سودی ندارد و رشد و کمال انسان را نتیجه نمی‌دهد. (قائمی مقدم، ۱۳۸۲، ص ۵۴)

بنابراین توجه به روحیات فرزند، ظرفیت و استعدادهای آنان برای عملی ساختن هرگونه روش تربیتی امری اجتناب‌ناپذیر است. شیوه‌ی صریح‌گویی (القای مستقیم) جایگاه خود را از دست داده و پند و اندرز آمرانه یا نصیحت‌گونه چندان کارساز نیست و چه بسا طرف را به مقابله وادارد. (عیسی زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸)

باید به کودکان در انجام اعمال و رفتارهای دینی کمک کرد و نسبت به تثبیت و نهادینه شدن اطاعت از فرمان‌های الهی از سوی آنها اطمینان حاصل کرد. به سخن دیگر پذیرش حق تربیت دینی برای کودکان این اختیار را برای مراجع ذی‌صلاح بر حسب نوع و میزان مسئولیتی که نسبت به این مهم بر عهده‌ی آنان نهاده شده قرار می‌دهد که به تقویت رفتارهای درست دینی کودکان بپردازند و رفتارهای نادرست آنان را تصحیح نمایند. در این راستاست که امر و نهی کردن به کودکان مشروعیت می‌یابد.

گرچه اساساً واداشتن و الزام باید با زبانی نرم و دلنشین و با روش‌های پسندیده و مطبوع انجام گیرد اما آن‌گاه که این روش‌ها و شیوه‌ها سودی نبخشد استفاده از روش‌های تا حدی آزارنده نیز -البته با رعایت حدود و معیارهای آن- موجه است؛ زیرا در راستای حفظ حق مهم کودک است. یکی از صاحب‌نظران مسلمان، «تنبیه بدنی کودکان بر انجام فرایض دینی را با این تبیین پذیرا می‌شود که چنین کاری عامل آزادی بخش و رها سازنده‌ی کودک از تنبلی، سستی، تن‌آسایی و آسان‌طلبی است نه اینکه آزادی‌کش باشد؛ مشروط بر اینکه حتی المقدور کودکان بفهمند که والدین از سر رحمت و نه غضب، خشم و انتقام با آنها چنین کاری را می‌کنند. (بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۲۷ و ۲۸ و حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶)

نتیجه گیری

تربیت امری ضروری و مفید برای انسان است و ضرورتش بدان حد است که انسان فاقد تربیت فاقد همه چیز است. از دید دیگر که اگر انسان را موجودی متعالی و دارای استعداد کمال بدانیم ترتیبی لازم است تا این سیر تکاملی را هدایت بخشد و جهت دهد. زیرا متعالی بودن، کسب آمادگی برای سیر تکاملی لازم دارد و این نیازمند به اعمال قدرتی و یا نفوذ دادن تربیتی قوی و مستمر است.

بنابراین تعلیم و تربیت فرزندان یکی از وظایف بسیار مهم و سنگینی است که بر دوش والدین نهاده شده است.

پدر و مادر چون سرپرستی کودک را بر عهده داشته و باعث وجود او هستند، در تربیت او نیز نقش مهم تر و وظیفه‌ی سنگین تری بر عهده دارند. پدر و مادر شدن فقط به تولید مثل نیست، زیرا این کار از عهده‌ی حیوانات نیز ساخته است. والدین در صورتی لیاقت پدری و مادری را دارند که در تعلیم و تربیت فرزند خود هم جدیت کنند.

در اهمیت تربیت دینی کودک همین بس که استکمال روحی و معنوی کودک، سعادت اخروی کودک و والدین او، سلامت و پیشرفت جامعه، معناداری زندگی و رهایی از پوچی و بی‌هویتی کودکان را موجب می‌شود.

نکته‌ی مهم اینکه در اندیشه‌ی اسلامی، در پرتو تربیت دینی است که شخص به جایگاه، مقام و موقعیت واقعی خویش در جهان هستی پی می‌برد و به وظایف و مسئولیت‌های خویش در برابر خداوند متعال آگاه می‌شود و با عمل کردن به آن‌ها مسیر خدایی شدن را پی می‌گیرد. در اندیشه‌ی اسلامی جایگاه انسان «جانشینی خداوند در روی زمین» است؛ ارزش آدمی را باید در این مهم جستجو کرد و هر که جایگاه حقیقی خود را کمتر بداند به خطا و گمراهی رفته است. البته این مقام دست یافتنی است ولی باید کوشش کند که از این مقام فرونیفتد و همواره حال و هوایی خدایی داشته باشد. فطرت و سرشت انسان اقتضای چنین چیزی را دارد و این نیاز نه تصنعی، که نیازی واقعی و حقیقی است و ریشه در اعماق وجود انسان دارد؛ کودک نیز

از این امر مستثنا نیست و تربیت دینی پاسخی است به این نیاز انسان. از این رو است که پذیرش حق تربیت دینی برای کودک ضرورت می‌یابد زیرا بدون آن او از فلسفه‌ی واقعی زندگی محروم می‌ماند. به سخن دیگر زین پس به صرف تربیت جسمی یا اجتماعی یا ... نمی‌توان این نیاز آدمی را پاسخ نگفت؛ باید او را با خداوند متعال به عنوان قرب و آفریننده و هستی بخش همیشگی هستی و مظهر همه‌ی کمالات و زیبایی‌ها آشنا ساخت و طعم شیرین عبادت و پرستش چنین موجودی را به او چشاند؛ هر تربیتی هر چند آمیخته با برخی ارزش‌های اخلاقی و معنوی اما تهی از این مهم فاقد توان‌دهی واقعی به انسان است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید
۲. احسانی، محمد، تربیت دینی خانواده، مجله‌ی معرفت، ۳۴، ۳۲-۲۵، ۱۳۷۸.
۳. احمدی، سید احمد، اصول و روش‌های تربیت در اسلام، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۴.
۴. امینی، ابراهیم، تربیت، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵.
۵. امینی، ابراهیم، اسلام و تعلیم و تربیت، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
۶. ایمانی، محسن، نماز خواندن کودک و نقش‌های مادر در تربیت عبادی او، نشریه‌ی پیوند، ۲۹۰، ۱۷-۱۰، ۱۳۸۲.
۷. باهنر، ناصر، آموزش مفاهیم دینی همگام با روان‌شناسی رشد: چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۸۳.
۸. بختیار نصرآبادی، حسنعلی، نگاهی به اصول و راهبردهای تربیت کودک با تأملی بر آیات و روایات اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۸.

۹. حاجی ده آبادی، محمد علی، حقوق تربیتی کودک در اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۱.
۱۰. حافظ نیا، محمدرضا، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، سمت، تهران، ۱۳۸۶.
۱۱. حرانی، حسین بن شعبه، تحف العقول (ترجمه‌ی بهراد جعفری، ۱۳۷۷)، صدوق، تهران، بی تا.
۱۲. حسینی زاده، سید علی، تربیت فرزند، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹.
۱۳. داودی، محمد، تربیت دینی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۰.
۱۴. داودی، محمد و حسینی زاده، سید علی، سیره‌ی تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹.
۱۵. شرفی، محمدرضا، مراحل رشد و تحول انسان، ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
۱۶. عیسی زاده، عیسی، خانواده‌ی قرآنی (ویژگی‌ها و وظایف اعضای آن)، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۱.
۱۷. غروی‌ان، بی‌نا، تربیت فرزند، انتشارات نبوی، تهران، ۱۳۷۴.
۱۸. غزالی، محمد، برگزیده‌ی کیمیای سعادت (به کوشش احمد رنجبر، ۱۳۵۳):. امیر کبیر، تهران، بی تا.
۱۹. فرمehنی فراهانی، محسن، تربیت در نهج البلاغه، آبیژ، تهران، ۱۳۹۰.
۲۰. فرهادیان، رضا، والدین و مربیان مسوول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۷.
۲۱. فقیهی، علی نقی، شیوه‌های ترغیب و جذب به نماز، مؤسسه‌ی مهر تابان، تهران، ۱۳۸۴.
۲۲. فلسفی، محمد تقی، گفتار فلسفی؛ کودک از نظر وراثت و تربیت، هیئت نشر معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۰.
۲۳. قائمی مقدم، محمدرضا، روش‌های آسیب‌زا در تربیت از منظر تربیت اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۲.
۲۴. قطبی، هادی، سید میرزایی، سید داود و شاهرخی، سید علی، آداب و آفات تربیت

- کودک و نوجوان برگرفته از آموزه‌های دینی و روان‌شناسی، احمدیه، قم، ۱۳۹۰.
۲۵. کریمی نیا، محمد علی، الگوهای تربیت اجتماعی، پیام مهدی، قم، ۱۳۸۶.
۲۶. کریمی، عبدالعظیم، تربیت آسیب‌زا، تهران، اولیا و مربیان، ۱۳۷۳.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی (ترجمه‌ی سید جواد مصطفوی، ۱۳۷۷)، گلگشت، تهران، بی‌تا.
۲۸. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه (ترجمه‌ی حمیدرضا شیخی، ۱۳۷۹)، دارالحديث، قم، بی‌تا.
۲۹. مروجی طبسی، محمد جواد، حقوق فرزندان در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام)، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.
۳۰. مطهری، مرتضی، آزادی معنوی، صدرا، چاپ ۴۷، تهران، ۱۳۸۹.
۳۱. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، صدرا، تهران، ۱۳۸۹.
۳۲. مقدسی پور، علی، اصول و روش‌های آموزش مفاهیم دینی به کودکان (۱)، نشریه‌ی معرفت، ۸۲، ۴۴-۳۶، ۱۳۸۲.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۶.
۳۴. ملکی، حسن و شاملی، عباسعلی و شکراللهی، مهدی، تربیت عبادی کودکان. فصلنامه‌ی اسلام و پژوهش‌های تربیتی، سال سوم، شماره‌ی اول، ۱۳۲-۱۰۵، ۱۳۹۰.

اثرات تربیتی استعاذه در قرآن کریم

دکتر مجید معارف*
الهه سلیمانیه نائینی**

چکیده

مطابق آیات شریفه قرآن کریم همه‌ی انسان‌ها در معرض اغوای دام‌های شیطان قرار می‌گیرند. انسان، بطور طبیعی برای دفع شرّ از خود به کسی پناه می‌برد که توانایی دفع آن را داشته باشد و آن کس، یا مربّی و مدبّر انسان است یا صاحب قدرتی که حکمی نافذ دارد و واضح است که انسان عاقل دست به جانب کسی دراز کند که برای رفع نیازش قادر باشد.

خدای متعال که ذات بی‌نیاز و غنی است، شایسته التّجأ است. قرآن کریم خداوند را به عنوان خالق و آفریدگار بشر، تنها پناهگاه انسان در همه‌ی امور و به خصوص در مقابله با شیطان معرفی کرده است. اثرات تربیتی فراوانی بر استعاذه مترتب است که این مقاله با تکیه بر آیات قرآن کریم برخی از این آثار را بیان می‌کند؛ بصیرت، ذکر و یاد خدا، استجاب دعا، اعتراف به عجز نفس و موارد دیگری که از مهم‌ترین آثار تربیتی استعاذه در قرآن کریم است.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، استعاذه، شیطان، اثرات تربیتی

* استاد دانشگاه تهران.

** طلبه سطح ۳ حوزه و کارشناس ارشد علوم قرآن حدیث.

مقدمه

انسان، همیشه با افکار درونی و وسوسه‌های شیطانی در زندگی روزمره محاصره شده است. به تعبیر روایات، شیطان مثل خون در بدن انسان‌ها جاری است و افکار را به هم می‌ریزد و بر قلب آدمی اثر می‌گذارد. مهارت‌های شیطان طبق آیات قرآن؛ اغوای انسان، زینت‌گری و صحنه‌پردازی بدی‌ها و نیکو جلوه دادن زشتی‌ها است. انسان باید با این دشمن دیرینه و حیله‌گر که کمر همّت بسته تا آدمی را با وسوسه‌های خود به وادی گمراهی بکشاند مقابله کند. دشمنی که دیده نمی‌شود اما می‌بیند و به غارت هستی انسان مشغول است، باید برای نجات به مجاهده با او برخاست و با پناه بردن به خدا با او مبارزه کرد. هنگام گفتن «اعوذ بالله» باید قلب و عمل به خدا پناهنده شود و اگر انسان در برابر هجوم شیطان، صادقانه به خدا پناه برد، بی‌درنگ شیطان از او دور می‌شود، زیرا خداوند به ندای بندگانش خبیر و برای پناه دادن و دفع شرّ تواناست. پس خداوند باید به عنوان تنها پناهگاه در نظر آید و به او پناه جست. نیرومندترین و روشن‌ترین چیزی که پناه بردن به خدا را نشان می‌دهد، آن است که انسان به آفریدگار خود اعتماد کرده و یقین داشته باشد. (مغنیه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۶) در بینش قرآنی، استعاذه به غیر خدا جایز نیست و اما دستور به پناه‌جویی به کهف و غار که در آیات قرآن آمده است به معنای پناه‌جویی به کس و یا چیزی در معنای واقعی آن نیست،

بلکه در طول پناه جویی است و به عنوان ابزار است. پناه بردن به خدا، تنها به گفتن «اعوذ بالله» نیست، بلکه در کنار گفتن عبارت «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» باید قلب به خدا پناهنده شود.

درباره دشمنی شیطان با انسان در قرآن کریم آمده است: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا...؛ به یقین شیطان، دشمن شماست، پس او را دشمن بدانید...» (فاطر: ۶) امیرالمومنین علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «حذره ابلیس وعدواته؛ برحذر باش از ابلیس و دشمنی او.» (سیدرضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱) انسان بین تصرف شیطان و رحمان واقع شده است، خدای سبحان بر بندگان، فرمان داده است تا از تصرف شیطان بیرون آمده، در تصرف خدای بخشنده قرار گیرند و وقتی می‌گویند: «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» به معنای فرار از حکومت شیطان و پناه بردن به خدا و داخل شدن در تحت حکومت و تصرف پروردگار است. حال اگر کسی استعاده بگوید ولی حالت او بیرون آمدن از حکومت شیطان و داخل شدن در تحت حکومت خداوند نباشد دروغگو است و این کلمه از سوی شیطان بروی القا و بر زبان وی جاری شده است. (گنابادی، ۱۴۰۸، صص ۲۳۵-۲۳۴)

خدای متعال در آیه‌ی شریفه از زبان شیطان می‌فرماید: «...لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ - ثُمَّ لَا يَتَّبِعُهُمُ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ...»؛ من بر سر راه مستقیم تو در کمین آنها می‌نشینم، سپس از پیش رو و پشت سر و از راست و چپ آنها به سراغشان می‌روم (اعراف: ۱۷-۱۶) ملائکه هم از خداوند درباره این موضوع سؤالاتی پرسیدند، خدا به ملائکه وحی کرد و فرمود: «راه بالا و پایین برای انسان‌ها باقی است، راه بالا، نیایش و راه پایین، سجده و بر خاک افتادن است.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۰، ص ۱۵۵) پس انسان‌ها باید با دعا و سجده خود را از تسلط شیطان و وسوسه‌هایش برهانند.

در استعاده می‌گوییم؛ خدایا ما را یاری کن که بتوانیم از شیطان بگریزیم، یعنی از گناه فرار کنیم، بنابراین اثر استعاده به حق همان فرار کردن از گناه است. وقتی می‌گوییم: «اعوذ بالله» یعنی «اعوذ بطاعه الله من طاعه الشیطان؛ خدایا! من، دیگر

می‌خواهم به طاعت تو پناه آورم و از بندگی شیطان و از دام او که گناه است بگریزم». (دستغیب، بی تا، استعاذه، ص ۲۵) امام صادق علیه السلام فرمود: «اغلقوا ابواب المعصیه بالاستعاذه و افتحوا ابواب الطاعه بالتسمیه؛ درهای گناه و معصیت را با «استعاذه» ببندید و ابواب ثواب و طاعت را با کلید «بسم الله» باز کنید.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۹، ص ۲۱۶ و محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۰۴)

پناه بردن به خدای متعال از شر شیطان به فرد خاصی، اختصاص ندارد و امری است که شامل تمام افراد با هر مقامی و جایگاهی می‌شود، زیرا همه‌ی انسان‌ها، حتی پیامبران الهی و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین هم در معرض اغوای دام‌های شیطان قرار دارند. شیطان، گرچه می‌تواند انبیاء را از لحاظ جسمی، آسیب رساند و یا نتایج تبلیغ آنها را تخریب نماید ولیکن هرگز توانایی تعرض و مس نمودن به نفوس شریف‌شان را ندارد. زیرا عصمت آنان، مانع چنان تصرفی است. (بیستونی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۷۲)

مفهوم شناسی

تعریف استعاذه

«استعاذه» از ریشه (عوذ) مصدر باب استفعال است که در لغت به معنای پناه بردن و اعتصام (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۶۴ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸۴) و پناهگاه و پناهندگی است. (جز، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۵۰۰) راغب می‌گوید: «عاذ فلان بفلان؛ او به فلانی پناه می‌برد» یعنی؛ از او یاری می‌خواهد که آن کار را انجام دهد و از انجام آن بدی و زشتی دوری می‌جوید. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۹۵) این واژه در معنی وسیع آن، برخاسته از یک امر غریزی است. زیرا انسان‌ها هنگام رویارویی با خطرهای می‌کوشند تا با پناه جستن به یک قدرت برتر به آرامش و اطمینان دست یابند. در فرهنگ اسلامی، استعاذه دعایی است که به وسیله آن، انسان برای دفع شرور، خود را در حصن و پناه خدای متعال قرار می‌دهد برخی در معنای آن گفته‌اند: یک مقام پائین‌تر از مقام بالاتر با اظهار خضوع و مذلت بخواهد که در برابر دشمن، او را پناه

دهد و از او دفاع کند. (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۶۰، ج ۱۴، ص ۴۸) استعاذه گریزاز تصرفات شیطانی و نیز دعا و درخواست از درگاه خدای متعال است که در قالب الفاظ مختلفی چون لوذ (النور، ۶۳)، لجأ (مقرئ الفوی، ۱۴۱۴، ص ۵۵)، غوث (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۰)، اوی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۰۴)، عصم (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۸)، جأر (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۳۹)، موئل (مهیار، ۱۳۷۰، ص ۸۸۰)، ملتحذ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۸۹) و تعویذ (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۹) استعمال شده است که در همه‌ی این الفاظ معنای پناه بردن به پروردگار متعال، ملحوظ است.

از مهمترین الفاظ در بحث استعاذه، واژه اعوذ می‌باشد که مصدر از عوذ و متکلم الوحده است. این واژه در معنای حفظ کردن خویش و پرهیز دادن از شرّ و پناه بردن به کسی که می‌تواند آن را دفع کند آمده است. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۹۲) همچنین در طلب پناه و احتراز جستن به وسیله خدا از شرّ شیطان را می‌توان از دیگر معانی استعاذه دانست. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۴۳) بنابراین استعاذه عبارت است گریز از شیطان و دعا به درگاه خداوند که انسان را از گرفتار شدن در چنگال او و صدمه دیدن از نیرنگ‌هایش نجات می‌بخشد. زیرا شیطان، عامل هرگناه و منشأ هر نوع گمراهی است. (شرقاوی، ۱۳۶۳، ص ۴۵۸)

اقسام استعاذه

برخی برای اقسام استعاذه دو نوع را بیان کرده‌اند:

۱) استعاذه لفظی (زبانی)

این که انسان با گفتن الفاظی خاصّ با زبان به خدا پناه برد مانند واژگانی که در قرآن از زبان پیامبران و اولیای الهی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ آمده است و آن الفاظ خاص استعاذه است: «اعوذ بالله» (البقره: ۶۷)، «رَبِّ اِنِّیْ اَعُوذُ بِكَ» (هود: ۳۷)، «اِنِّیْ اَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ» (مریم: ۱۸) «ومعاذ الله» (یوسف: ۲۳).

۲) استعاده قلبی

استعاده زبانی و امثال آن، مقدمه‌ای برای ایجاد حالتی نفسانی است و اگر استعاده بگوییم مجازاً گفته‌ایم (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۴۴) که این مرتبه دوم را استعاده قلبی دانسته‌اند که مرتبه بالاتر استعاده است و آن پناه بردن به خدا همراه با معرفت و اذعان قلبی است و تنها لقلقه زبان و یا گفتار صرف لفظی، نیست. در سوره فصلت آیه ۳۶ اشاره به این معنا دارد که استعاده زبانی به تنهایی فایده‌ای ندارد و آنچه مؤثر است در حقیقت استعاده قلبی است. برخی، فقط همین مرتبه قلبی را استعاده دانسته‌اند. چون استعاده را کیفیتی نفسانی و حالتی روحانی می‌دانند که از علم کامل برهانی و ایمان به مقام توحید فعلی حق، حاصل می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۰، ص ۲۶۴)

اگر شخصی استعاده‌اش فقط لفظیه باشد مانند کسی است که از شر دشمنی به قلعه محکمی پناه برده است درحالی که خود به طرف دشمن می‌رود و از قلعه رو بر می‌گرداند و در این حال، لفظاً می‌گوید: از شر این دشمن به این قلعه پناه می‌برم. چنین شخصی علاوه بر آنکه به شر دشمن گرفتار می‌شود به مسخره شدن هم دچار می‌شود. (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۱)

پس ظهور استعاده به قول تنها، ممکن نیست بلکه حضور قلب و توافق با حال و فعل لازم است و نباید بر زبان «اعوذ بالله» ولی فعل و حال «اعوذ بالشیطان» باشد و نیز استعاده باید با حضور قلب باشد تا سبب شود که بین انسان و شیطان سیصد حجاب قرار گیرد که هر کدام مثل فاصله میان آسمان و زمین است. (سیاراطراش، ۱۳۷۱، صص ۱۶۷-۱۶۶) و این موارد، همه نتیجه استعاده حقیقی عبد است و تحقق آن به حقایق ملکوتی و آسمانی با زبان، کفایت نمی‌کند و باید عملاً به حضرت دوست پناه برد و خود را از غیر به سمت قوه الهی رسانید و از پروردگار با تواضع این را خواست. (انصاریان، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۲۴)

از دیگر سو استعاده به افعالی، صفاتی و ذاتی قابل تقسیم است.

۱- استعاده افعالی

هر گاه سالک به مقام تجلی افعال برسد یعنی همه امور و کارها را از فاعل حقیقی که خداوند است بداند و خود را در پناه او قرار دهد، استعاده در این مرتبه افعالی و از آثار تجلیات جلالی است. (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۸۴)

۲- استعاده صفاتی

هر گاه استعاده افعالی به رتبه تجلیات صفاتی رسد بنده درمی یابد که جز حضرت حق هیچ صفتی، کامل و ثابت نیست و نسبت دادن هر صفتی به اهل عالم، عاریتی است و در این حالت، چنین کسی صفات قهریه خداوند همچون غضب را به صفات لطیفه و رحمانیه چون رضا و رحمت برمی گرداند. (انصاریان، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۲۰)

۳- استعاده ذاتی

هر وقت بنده به درجه ای ترقی کند که به حقّ الیقین برسد، که در این حال استعاده از ذات به ذات خواهد بود به استعاده ذاتی نائل شده است. (انصاریان، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۲۳)

رسول اکرم صلی الله علیه و آله در سخنی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۴۶۹) به این سه مرتبت اشاره کرده است:

- در وقت تجلی انوار توحید افعال: «اعوذ بعفوک من عقابک؛ پناه می برم به بخشش تو از عقاب تو.
 - در زمان طلوع اشعه توحید صفات: اعوذ برضاک من سخطک؛ پناه می برم به خشنودی تو از غضب تو.
 - به هنگام ظهور عظمت ذات: اعوذ بک منک؛ پناه می برم به تو از خودت.
- (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۸۴)

استعاذه در قرآن کریم

واژه استعاذه در اصل تعبیری است قرآنی در معنی پناه بردن به خدا از هر شرّ، بدی و وسوسه‌های شیطانی است. (مغنیه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۶) در قرآن کریم، هفده مرتبه مشتقات واژه (عوذ) به کار رفته است که بیشتر به صیغه ثلاثی مجرد است مانند: عذتُ، اعودُ، یعودون، معاذ. همچنین ثلاثی مزید این واژه هم در قالب باب‌های افعال (اعیذها) و استفعال و در صیغه امر (استعیذ) ملحوظ است. قرآن یک بار آدمی را از پناه جستن از جنّ نکوهش کرده است و در دیگر موارد خداوند را تنها ملجأ و مأوا معرفی کرده است. دو سوره پایانی قرآن که با خطاب به پیامبر اکرم ﷺ آغاز شده، جامع‌ترین بیان درباره استعاذه است، به گونه‌ای که آیات دیگر استعاذه را می‌توان شرحی از مفاهیم و مصادیق این دو سوره تلقی نمود و مشتقات استعاذه علاوه بر سوره مبارکه ناس و فلق در پانزده مورد دیگر ذکر شده است. (اظهری، ش ۲۱، ص ۲۲۹) مفسران بر حسب کاربرد این واژه و مشتقات آن تعابیر چندی را در توضیح آن ذکر کرده‌اند:

- اعتصام به خدا برای طلب نجات و پناه بردن به خدا و توجّه به او
- خود را در حیازت چیزی برای حفظ از بدی قرار دادن
- خضوع برای خدا جهت کسب توفیق و رها شدن به حال خود (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۸۶)
- اتصال به حضرت حقّ برای درامان ماندن از شرّ هر شروری (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۹)
- درخواست دفع شرّ به وسیله شخص پایین‌تر از بالاتر با خضوع و فروتنی (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۹۳)
- حرز گرفتن (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۶۵)
- استعاذه لطفی که مانع تأثیر وسوسه‌های شیطان می‌شود (مرادی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹۷)

واژگان تذکر (الاعراف: ۲۰۱)، ملجأ (التوبه: ۱۱۸)، ملتحذ (الکھف: ۲۷) و الجن: ۲۲)، موئل (الکھف: ۵۸)، توکل (النحل: ۹۹)، تجرون (النحل: ۵۳) و غیر المغضوب علیهم (الفاتحه: ۷) هم در آیات وجود دارد که از نظر معنایی با پناه بردن تناسب دارد. امام رضا علیه السلام درباره غیر المغضوب علیهم در سوره حمد فرموده اند: «این ذکر برای استعاذه است» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۷) و در کتاب «علل الشرایع» آمده است که بنده با ادای این عبارت، پناه بر خدا می برد و استعاذه می جوید از اینکه در زمره معاندین، کافرین و کسانی باشد که امر و نهی را کوچک می شمردند. (ابن بابویه قمی، بی تا، ج ۱، ص ۸۲۷)

در بینش قرآنی، استعاذه به غیر خدا جایز نیست و اما دستور به پناه جویی به کھف و غار (الکھف: ۱۰۱۶) که در آیات قرآن آمده است به معنای پناه جویی به کس و یا چیزی در معنای واقعی آن نیست، بلکه در طول پناه جویی است و به عنوان ابزار است. انسان، بطور طبیعی برای دفع شر از خود به کسی پناه می برد که توانایی دفع آن را داشته باشد و آن کس، یا مربی و مدبر انسان است یا صاحب قدرتی که حکمی نافذ دارد، مانند اله یا معبود یا پادشاهی از پادشاهان می باشد که هر سه صفت را خدای تعالی داراست. در قرآن استعاذه به خداوند متعال با اوصافی چون ربوبیت (الکھف: ۲۷ و ۵۸) و المومنون: ۹۷، ۹۸ و هود: ۴۷ و الدخان: ۲۰، رحمانیت (مریم: ۱۸)، الوهیت و... مشهود است.

درباره ذکر صفات رب، ملک و اله در سوره ناس گفته شده انسان به طور طبیعی آن کس که یا مربی و مدبر اوست و یا صاحب قدرت و توانایی که حکمی نافذ دارد را برای دفع شر از خود، انتخاب می کند. هر سه صفت را خداوند داراست و راز اینکه صفت رب بر آن دو مقدم شده است، نزدیک تر بودن مربی به انسان است و ولایت پادشاه اعم از ولایت مربی است و اله ولیی است که انسان از روی اخلاص به او توجه می کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۹۶) در بیان ذکر استعاذه خدای تعالی رسول خویش را اینگونه تعلیم می دهد: فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم (النحل: ۹۸)

اثرات تربیتی استعاذه در آیات شریفه قرآن کریم

استعاذه در زندگی انسان تأثیرات فراوانی دارد که این مقاله با تمرکز بر مطالعه آیات قرآن کریم برخی از مهم‌ترین آثار تربیتی آن را ذکر می‌کند.

۱- بصیرت

مطابق آیه کریمه یکی از آثار فردی استعاذه کسب بصیرت است. انسان باید همیشه از شیطان به خدای متعال پناه برد و آیه دَوْمَ تَقْوَا را مقدمه تذکر و استعاذه به خدا معرفی می‌کند و در پایان آیه بصیرت و بینایی را به عنوان نتیجه و اثر استعاذه معرفی می‌کند: «وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ - إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ؛ و هر گاه وسوسه‌ای از شیطان به تو رسد، به خدا پناه بر که او شنونده و داناست. پرهیزگاران هنگامی که گرفتار وسوسه‌های شیطان شوند به یاد خدا می‌افتند و در این هنگام بینا می‌شوند.» (الاعراف: ۲۰۱-۲۰۰)

مشابه آیه اول در سوره فصلت آیه ۳۶ نیز آمده است که خطاب در این آیه (مشابه سوره اعراف) رسول اکرم ﷺ می‌باشد. ولی بهتر است بخاطر مقام ایشان، نازع (تحریک کننده) را خود شیطان بدانیم، چون وسوس شیطانی در ایشان راه ندارد. پس معنای جمله این است که هر وقت دیدی شیطان در تو وسوسه می‌کند، به خدا پناه ببر از شیطنت او که خدا شنوا و دانا به حال تو است یا شنوای سخنان تو و دانای به اعمال تو است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۵۹۶)

در این آیه منظور از «طائف»، شیطانی است که پیرامون قلب آدمی طواف می‌کند تا رخنه‌ای پیدا کرده و وسوسه خود را وارد قلب کند و یا وسوسه‌ای است که در حول قلب می‌چرخد تا راهی به قلب باز کرده وارد شود. کلمه «تذکر» هم به معنای تفکر در امور است که قبلاً مجهول و یا مورد غفلت بوده است. آیه دوم هم امر به استعاذه در آیه اول را تعلیل و اثر تربیتی آن را که کسب بصیرت و آگاهی است را بیان می‌کند، و معنایش این است که در موقع مداخله شیطان به خدا پناه ببر، زیرا این روش، روش پرهیزکاران است که وقتی شیطان نزدیکشان می‌شود یادآور می‌شوند که پروردگارشان خدایی است که مالک و مربی ایشان است، و همه امور بدست اوست. پس چه بهتر که به خود او پناه برند.

اثر آن هم این است که خداوند شرّ شیطان را از ایشان دفع نموده و پرده غفلت را از ایشان بر طرف می‌سازد و آنها را بینا و بصیر می‌کند.. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۸)

۲- استجاب دعا

یکی از دعاهای مستجاب در قرآن کریم، دعای مادر مریم در حقّ فرزند و ذریه‌اش بود که آن‌ها را از شرّ شیطان رجیم به خدا پناه داد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۱): «وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ؛ ... من او را مریم نام گذاردم و او و فرزندان او را از (وسوسه‌های) شیطان رانده شده در پناه تو قرار می‌دهم.» (آل عمران، ۳۶) و گویی خداوند در آیه بعد به او پاسخ می‌دهد و می‌فرماید: «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا؛ خداوند او را به طرز نیکویی پذیرفت، و به طرز شایسته‌ای او را رویاند.» (آل عمران، ۳۷) پس خداوند در پی استعاذه مادر مریم، دعای او را به بهترین وجه می‌پذیرد.

۳- اعتراف به عجز نفس

از اثرات استعاذه و گفتن «اعوذ» اعتراف به عجز نفس خود است و این دلیل بر آن است که قرب الهی را جز تواضع و فروتنی وسیله‌ای نیست و پس هر که خود را به ضعف و قصور شناخت، پروردگار خود را قادر بر هر مقدور می‌شناسد و هر که خود را به جهل شناخت، پروردگار خود را به فضل و عدل می‌شناسد و هر که خود را به ضعف حال شناخت، پروردگار خود را به کمال و جلال می‌شناسد. سید عالم، محمد مصطفی ﷺ فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه؛ هر کس خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است.» (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۲ و مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲) آنگاه که حضرت نوح عليه السلام درخواستش مبنی بر نجات فرزند، را از خدای متعال خواستار شد متوجه شد که از حکمت آن بی اطلاع است در آیه از جهالت چنین درخواستی به خدا پناهنده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۵۶): «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ...؛ فرمود: پروردگارا من به تو پناه می‌برم که از تو چیزی بخواهم که از آن آگاهی ندارم (هود: ۷)

۴- جلب رحمت الهی و پذیرش توبه

در قرآن کریم تنها ملجا و پناهگاه انسان‌ها خدای متعال معرفی شده است و ثمره این پناه بردن، جلب رحمت الهی و پذیرش آمرزش می‌باشد که سختی‌ها و تنگناهای روحی و اجتماعی، مایه علم و یقین به ملجأ بودن پروردگار است: **وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**؛ آن سه نفر که متخلف هستند (از شرکت در جنگ تبوک) تا آنجا که زمین با همه وسعتش بر آنها تنگ شد حتی در وجود خویش جایی برای خود نمی‌یافتند، دانستند پناهگاهی در برابر عذاب خدا جز رفتن به سوی او نیست؛ سپس خدا رحمتش را شامل حال آنها نمود تا توبه کنند زیرا خداوند بسیار توبه‌پذیر و مهربان است. (التوبه: ۱۱۸) تعبیر زیبای رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که فرمود: **الاستغفار يقطع وتينه**؛ طلب آمرزش از خداوند، رگ شیطان را قطع (و بند دلش را پاره) می‌کند. (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۴۹۷)

۵- عدم سلطه شیطان بر انسان

در آیات قرآن کریم پناه بردن از شیطان به خدا بر افراد مؤمن و کسی که به خدا توکل کند، تأکید شده است: **فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ***؛ **إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**؛ هنگامی که قرآن می‌خوانی، از شر شیطان مطرود، به خدا پناه بر! * چرا که او، بر کسانی که ایمان دارند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند، تسلطی ندارد. (النحل: ۹۸-۹۹) پس اگر بخواهیم از تصرف شیطان خارج و در پناه حق تعالی واقع شویم، به ریاضت قلبی و توجه دائمی به حضرت حق و کثرت معرفت قلب احتیاج است، در این صورت حقایق ایمانی به قلب وارد شده و قلب، الهی می‌گردد و از تصرف شیطان خالی می‌شود. ایمان و توکل از جمله آثار و فواید آن دوری از تصرف شیطان و هدایت با نور قرآن است. توکل که از شعب ایمان و انوار حقیقی آن است، واگذار نمودن امور به حضرت حق می‌باشد. اما باید دانست چون بنده سالک غیر از خدای متعال پناهی ندارد و تصرف در امور را منحصر به ذات مقدسش می‌داند، حالت انقطاع و توکل در قلب

پیدا می‌شود و استعاذه او حقیقت می‌یابد. پس اگر از روی حقیقت به حصن ربوبیت و الوهیت پناه برد، حضرت سبحان او را به فضل و رحمت کریمانه اش پناه دهد. (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۰-۱۳۹)

۶- ایمنی و نجات از شر و بدی

خدای متعال در سوره فلق به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای نجات از شرور پدیده‌ها، شب تاریک، جادوگران و حسد حسودان خطاب می‌کنند که بگو: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (۱) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (۲) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (۳) وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (۴) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (۵)؛ بگو: پناه می‌برم به پروردگار سپیده صبح، (۱) از شر تمام آنچه آفریده است؛ (۲) و از شر هر موجود شرور هنگامی که شبانه وارد می‌شود؛ (۳) و از شر آنها که با افسون در گره‌ها می‌دمند (و هر تصمیمی را سست می‌کنند)؛ (۴) و از شر هر حسودی هنگامی که حسد می‌ورزد! (۵)» شر هر گونه بدی را در بر می‌گیرد و برخی شر را شامل شرور دنیا و آخرت، انسان، جن و شیاطین، درندگان و گزندگان، آتش، آب، غذاهای زیان بار، قحطی و بیماری بر شمرده‌اند. جامع ترین سوره‌ای که این شرور را بر شمرده، سوره فلق است. می‌توان گفت که در قرآن یک مرتبه در این سوره (به صورت مطلق) به استعاذه از شر موجودات، اشاره شده است که شامل همه موجودات و مخلوقات می‌شود. در آیه بعد آن، هم پناه بردن از تاریکی آمده است که در تفاسیر و روایات به شب یا غروب ثریا یا ستاره دیگر، غروب ماه، کسوف ماه، نیش زدن مارهای سیاه و هر مهاجم شروری تفسیر شده است. بیشتر مفسران آن را در معنای فسق و فجور و اقدام حشرات و پرندگان به هنگام شب گرفته‌اند، زیرا تاریکی به انجام دادن شر کمک می‌کند، بنابراین شرور در شب بیش از روز اتفاق می‌افتد. در آیه ۴ سوره فرمان داده شده از شر دمنندگان در گره‌ها به پروردگار پناه برده شود که از این آیه تأثیر سحر و جادو استفاده می‌شود، (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۹۳) با توجه به آیات شریفه، جز قدرت و احاطه کامل پروردگار، کسی نمی‌تواند مانع شرور و نجات از بدی شود و انسان‌ها باید خود را همواره در محضر خدا بدانند و برای رهایی از شرور ظاهری و باطنی بدو پناهنده شود که بهترین ملجأ و مأوی تنها اوست.

۷- ذکر و یاد خدا کردن

استعاذه بر طبق آموزه‌های وحی، تذکر است برای تربیت انسان‌ها، اگر کسی با تقوا باشد، اهل ذکر و مشمول رحمت الهی می‌شود بدین ترتیب، چنین کسی دام‌های ابلیس را می‌شناسد و محفوظ می‌ماند: **وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ - إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ**؛ و هر گاه وسوسه‌ای از شیطان به تو رسد، به خدا پناه بر که او شنونده و داناست. پرهیزگاران هنگامی که گرفتار وسوسه‌های شیطان شوند، به یاد (خدا و پاداش و کیفر او) می‌افتند؛ و (در پرتو یاد او، راه حق را می‌بینند و) ناگهان بینا می‌گردند. (الاعراف: ۲۰۰)

پس می‌توان فهمید که ذکر و یاد خدا کردن حائلی میان انسان و وسوس شیطانی و عاملی در جهت دوری از گناه و خطا می‌باشد. اگر انسان خود را در محضر حق تعالی ببیند و از او جدا نشود، با ذکر الله اطمینان قلب پیدا می‌کند و قلب مطمئن به قلبی اطلاق می‌شود که با وسواس و خواطر منقلب نشود و دارای آرامش باشد. (رجالی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۵) (درباره اعراض از یاد خدا، امام صادق علیه السلام فرمود: لا یتمکن الشیطان بالوسوسه من العبد و قد اعرض عن ذکر الله شیطان نمی‌تواند با وسوسه در دل بنده خدا نفوذ کند مگر آن که از یاد خدا رویگردان شود...) محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷۸) (یاد خداوند موجب ناراحتی و دلسردی شیطان می‌شود. پس ذکر و یاد خدای متعال مانند دژ مستحکمی است که مانع نفوذ شیطان می‌شود و انسان در این قلعه استوار نسبت به نیرنگ‌های شیطان در امان خواهد بود. پس بهترین دستاویز در محاربه با شیطان مداومت بر ذکر است. (شرقاوی، ۱۳۶۳، ص ۴۶۱) در المیزان آمده است: «اگر شیطان خواست مداخله نماید و با رفتار جاهلانه تو را به غضب و انتقام وادار کند، تو به خدا پناه ببر که او شنوا و داناست، درست است که این آیه خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله است، ولیکن منظور امت ایشان است، چون خود حضرت معصوم‌اند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، صص ۳۸۱-۳۸۰)

۸- حفظ عفت و رهایی از آلودگی

از جمله آثار استعاذه حفظ از بی‌عفتی و آلودگی‌ها است. حضرت مریم علیها السلام از شدت وحشتی که از حضور جبرئیل بر او عارض شده بود مبادرت به سخن کرد، و به زعم خویش مبنی بر بشر بودن جبرئیل و قصد سوء او، خود را به خدا سپرد تا مشمول رحمت الهی شود و قابل توجه است که این استعاذه مشروط به تقوا بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۴۱): «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا» (مریم: ۱۸) و جوه معنایی آیه این است که؛ من از تو به خدای رحمان پناه می‌برم، اگر تو با تقوی باشی و چون باید با تقوی باشی، پس همان تقوا باید تو را از سوء قصد و تعرض به من باز دارد، که این با سیاق آیه سازگارتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۵۳). برخی هم می‌گویند: «تو تقوی نداری چون پرده خانه مرا دریدی و بدون اجازه بر من درآمدی» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۰۸). نقلی دیگر هم گفته‌اند که کلمه تقی نام مردی صالح یا فاجری است، که این معنا مستدل نیست. (ألوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص ۷۷)

در ماجرای حضرت یوسف علیه السلام و همسر عزیز مصر نیز که اوضاع به نفع آن زن پیش می‌رفت، پناه بردن آن حضرت به ذات بی‌همتا، رخ می‌نماید: وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَقَتْ الْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ؛ و آن زن که یوسف در خانه او بود، از او تمنای کامجویی کرد؛ درها را بست و گفت: بیا (بسوی آنچه برای تو مهیاست!) (یوسف) گفت: «پناه می‌برم به خدا! او [عزیز مصر] صاحب نعمت من است؛ مقام مرا گرامی داشته؛ (آیا ممکن است به او ظلم و خیانت کنم؟!؛ مسلماً ظالمان رستگار نمی‌شوند!)» (یوسف: ۲۳) در آیه بعد ثمره این استعاذه را اخلاص می‌داند و می‌گوید ما فحشا را از آن حضرت دور کردیم زیرا او از مخلصان است. «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ؛ آن زن قصد او کرد؛ و او نیز- اگر برهان پروردگار را نمی‌دید- قصد وی می‌نمود! اینچنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دور سازیم؛ چرا که او از بندگان مخلص ما بود!» (یوسف: ۲۴)

۹- مصون ماندن از خطر متکبران و منکران قیامت

در ماجرای حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ آن گاه که فرعون ایشان را به قتل تهدید کرد، این پیامبر الهی به عنوان الگوی جامعه دینی از فرعون زمان خود و از هر متکبری اینگونه به خدا پناه برد: **وَ قَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ**؛ و موسی فرمود: من به پروردگارم و پروردگار شما پناه می برم از هر متکبری که به روز حساب ایمان نمی آورد. (غافر: ۲۷) در آیه کریمه «متکبر» اشاره به فرعون یا هر کس دیگری است که دو صفت تکبر و بی ایمانی به روز حساب را دارد. هر کس دارای این دو صفت باشد، از هیچ شری پروا ندارد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۲۸) آیه شریفه حکایت کلام حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ است که آن حضرت از متکبرانی هم چون فرعون به خدا پناه برد.

۱۰- دوری از افراد ستیزه جو نسبت به آیات الهی

پناه بردن به خدای متعال برای دوری از متکبران و مجادله کنندگان بی منطق در این آیه سفارش شده است: **إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**؛ کسانی که در آیات خداوند بدون دلیلی که برای آنها آمده باشد ستیزه جویی می کنند، در سینه هایشان فقط تکبر است، و هرگز به خواسته خود نخواهند رسید، پس به خدا پناه بر که او شنوا و بیناست! (غافر: ۵۶) پس می توان نتیجه گرفت که برای دوری از افراد ستیزه جو نسبت به آیات الهی و متکبر باید به خدای سمیع به بندگان و بصیر به همه امور پناه برد تا در زمره اینان قرار نگیریم و حصن الهی بهترین پناهگاه است.

۱۱- رهایی از جهل و نادانی

رهایی از جهل و نادانی از دیگر آثار تربیتی استعاده است، در ماجرای قوم بنی اسرائیل و ذبح بقره، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به خدای متعال پناه می برد از این که از جاهلان نباشد: **وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ**

أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ: و (به یاد آورید) هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: «خداوند به شما دستور می دهد ماده گاوی را ذبح کنید (و قطعه ای از بدن آن را به مقتولی که قاتل او شناخته نشده بزنید، تا زنده شود و قاتل خویش را معرفی کند؛ و غوغا خاموش گردد.) گفتند: آیا ما را مسخره می کنی؟ (موسی) گفت: به خدا پناه می برم از اینکه از جاهلان باشم! (البقره: ۶۷)

۱۲- فرار از ظلم و ستم

ظلم و ستم از دیگر مواردی است که قرآن کریم، پناه جویی به خدا از آن را، پسندیده اعلام می کند؛ در ماجرای آمدن بنیامین به مصر و نگهداشتن وی به بهانه آوردن پدرشان، حضرت یوسف علیه السلام می فرماید: مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذَا ظَالَمُونَ: پناه بر خدا که ما غیر از آن کس که متاع خود را نزد او یافته ایم (کس دیگری را) بگیریم که در آن صورت از ستمکاران خواهیم بود. (یوسف: ۷۹) حضرت یوسف علیه السلام پناه برد به خدا از این ظلم که یک بی گناهی را به جرم دیگری بگیرد؛ یعنی باید در هر امری که بر خلاف حکم عقل و شرع باشد پناه برد به خداوند که نگهبان بنده است و او را حفظ می فرماید. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۴۹) پس حضرت برای فرار و دوری از اینکه در زمره ظالمان و ستمکاران قرار گیرد اینگونه به خدای متعال پناه می برد.

۱۳- دوری از تهمت

یکی از مواردی که قرآن کریم استعاذه را در آن به کار برده، تهمت است، حضرت موسی علیه السلام برای فرار از تهمت هنگامی که از سنگسار شدن بوسیله فرعونیان می خواهد در امان باشد فرمود: «وَإِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ أَنْ تَرْجُمُونِ: من به پروردگار خود و پروردگار شما پناه می برم از اینکه مرا متهم (سنگ سار) کنید. (الدخان: ۲۰) در تفسیر المیزان بیان شده که نتیجه این پناهندگی این است که شما قادر نیستید که سنگسارم کنید. ظاهراً این جمله اشاره باشد به تأمین که پروردگارش به او داده بود، چون قبل از آنکه موسی علیه السلام به سوی فرعونیان روانه شود، به حکایت قرآن موسی و

هارون عليه السلام عرضه داشتند: ما می ترسیم فرعون به ما تجاوز کند، و یا طغیان بورزد، خدای تعالی او را مطمئن کرده و فرمود نترسید که من با شما هستم، و هر چه شما بشنوید و ببینید می شنوم و می بینم.» (طه: ۴۵-۴۶) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۱۲) پس استعاده پناه بردن به خدا از کلیه شرور و بلیات بالجمله وسواس شیطانی است. در هر حال باید پناه برد به خداوند متعال. این آیه نشان می دهد که یکی از آثار استعاده دفع تهمت و رفع آثار آن است و اگر چنین نبود حضرت موسی عليه السلام بدان متوسل نمی شد.

۱۴- پرهیز از تقاضاهای نابجا و طلب آمرزش

حضرت نوح عليه السلام این پیامبر اولوالعزم از درخواست های جاهلانه مردم به خدای متعال پناه می برد و می فرماید: قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ: عرض کرد: پروردگارا! من به تو پناه می برم که از تو چیزی بخواهم که از آن آگاهی ندارم! و اگر مرا نبخشی، و بر من رحم نکنی، از زیانکاران خواهم بود! (هود: ۴۷)

بعد از آنکه حضرت نوح عليه السلام فهمید اگر سؤال او ادامه می یافت طبیعتا منجر به درخواستی می شد که از واقعیت آن خبر نداشته و در نتیجه از جاهلان می شد و نیز متوجه شد که عنایت خدای تعالی بین او و هلاکتش حایل شده، لذا از در شکرگزاری به خدا پناه برد و از او به خاطر سؤال خسران آورش طلب مغفرت و رحمت کرد و عرضه داشت: رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ. حقیقت کلام نوح عليه السلام اظهار تشکر است؛ زیرا عنایت الهی بین آن جناب و بین آن سؤال بیجایی که اگر می کرد داخل در زمره جاهلان می شد حائل گشت. و جمله وَاِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ در حقیقت ثناء و شکری است در برابر صنیعی جمیل که خدای تعالی با وی داشته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۵۸)

۱۵- نزول سلامتی و برکات الهی

خدای متعال در قبال استعاذه حضرت نوح علیه السلام وعده سلامتی و برکت به ایشان می‌دهد، پس یکی از آثار استعاذه نزول سلامتی و برکات الهی است. «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَّةٍ مِّمَّنْ مَعَكَ وَ أُمَّةٍ سَنُنْتَعِبُهُمْ ثُمَّ يُمَسَّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (به نوح) گفته شد: ای نوح! با سلامت و برکاتی از ناحیه ما بر تو و بر تمام امت‌هایی که با تواند، فرود آی! و امت‌هایی نیز هستند که ما آنها را از نعمت‌ها بهره‌مند خواهیم ساخت، سپس عذاب دردناکی از سوی ما به آن‌ها می‌رسد، چرا که این نعمتها را کفران می‌کنند! (هود: ۴۸) کلمه سلام به معنای سلامت است و هم به معنای تحیت و درود. چیزی که هست در اینجا به قرینه اینکه در آخر آیه سخن از مس عذاب رفته، مراد از آن در صدر آیه همان سلامتی از عذاب است، و همچنین اینکه در آخر آیه برکات در اول آیه را به تمتع مبدل کرد، خود قرینه و دلیل بر این است که مراد از برکات، مطلق نعمت‌ها و همه متاع‌های زندگی نیست، بلکه خصوص آن نعمت‌هایی است که آدمی را به خیر و سعادت رسانیده و به سوی عاقبت پسندیده‌اش سوق دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۵۸)

۱۶- رفع گرفتاری‌ها و اعطای نعمت

طبق آیه شریفه حضرت ایوب علیه السلام در برابر گرفتاری‌ها و سختی‌ها به خداوند متعال پناه برد. آیه شریفه می‌فرماید: «وَإِذْ كُرِّعِدْنَا أُيُوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ: و به خاطر بیاور بنده ما ایوب را، هنگامی که پروردگارش را خواند (و گفت: پروردگارا!) شیطان مرا به رنج و عذاب افکنده است. (ص: ۴۱) این جمله دعایی است از حضرت ایوب علیه السلام که در آن از خدا می‌خواهد عافیتش دهد، و سوء حالی که بدان مبتلا شده از او برطرف سازد. پس برای طلب عافیت و رفع گرفتاری از پروردگار خواستار کمک شد و گویی با این کلام به خدا از شیطان پناه برد، خداوند نیز در پی آن، ایوب علیه السلام را از سختی‌ها و گرفتاری‌ها نجات داد.

۱۷- دفع وسوسه‌های شیطانی

وَقُلْ رَبِّ اَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ - وَأَعُوذُ بِكَ رَبَّ اَنْ يَحْضُرُونِ: و بگو: پروردگارا! از وسوسه‌های شیاطین به تو پناه می‌برم! - و از اینکه آنان نزد من حاضر شوند (نیز) ای پروردگار من به تو پناه می‌برم (المومنون: ۹۸-۹۷) در این دو آیه خداوند رسول گرامی اسلام را دستور می‌دهد که از اغوای شیطان‌ها به پروردگار خود پناه ببرد، و از اینکه شیطان‌ها نزدش حاضر شوند به آن درگاه ملتجی شود. امام حسن عسکری علیه السلام می‌فرماید: همزه شیطان، آن وسوسه‌هایی است که به دل می‌اندازد. (قمی، تفسیر قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۳) وصیغه جمع «همزات» دلالت بر تکرار وسوسه یا تنوع آن یا تعدد شیاطین و وسوسه‌گر دارد.

نتیجه‌گیری

استعاذه تعبیری است قرآنی به معنای پناه بردن به قدرت برتر برای دفع شرّ و رسیدن به آرامش و این قدرت برتر، کسی جز خداوند نیست و او ملجأ و پناهگاه همه انسان‌هاست. استعاذه گریز از تصرفات شیطانی و نیز دعا و درخواست از درگاه خدای متعال است که در قالب الفاظ مختلفی چون عوذ، لوذ، لجأ، غوث و... استعمال شده است که در همه این الفاظ معنای پناه بردن به پروردگار متعال، ملحوظ است. شناخت شیطان، از لوازم و ابزار استعاذه است. کسی که دشمن را نشناسد چگونه و از چه راهی می‌تواند از شیطان فرار کند. طبق آیات قرآن بصیرت، استجاب دعا، اعتراف به عجز نفس، جلب رحمت الهی و پذیرش توبه، عدم سلطه شیطان بر انسان، ایمنی از شر و بدی، ذکر و یاد خدا، حفظ عفت و رهایی از آلودگی، مصون ماندن از خطرات متکبران و منکران قیامت، دوری از افراد ستیزه‌جو، رهایی از جهل و نادانی، فرار از ظلم و ستم، دوری از تهمت، پرهیز از تقاضاهای نابجا، رفع گرفتاری‌ها از مهم‌ترین آثار استعاذه است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبد الباری عطیه، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ه ق.
۳. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، علل الشرایع، مکتبه الداوری، قم، بی تا.
۴. عیون الاخبار الرضا علیه السلام، بی تا، جهان، ۱۳۷۸ ه ش.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسمعیل، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ه ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، انتشارات دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ه ق.
۷. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی الثالی، سیدالشهداء، قم، ۱۴۰۵ ه ق.
۸. اظهري، محمدرضا، حقیقت استعاذه، مجله مشکوه، انتشارات آستان قدس رضوی، شماره ۲۱، ۱۳۶۷.
۹. انصاریان، حسین، عرفان اسلامی «شرح جامع مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه»، دارالعرفان، قم، ۱۳۸۶ ه ش.
۱۰. بیستونی، محمد، لغت شناسی و مفاهیم قرآن کریم، تهران، انتشارات بیان جوان، ۱۳۸۸ ه ش.
۱۱. جرّ، ۱۳۸۲، خلیل، فرهنگ لاروس (ترجمه المعجم العربی الحدیث)، حمید طیبیان، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۲ ه ش.
۱۲. دستغیب، عبدالحسین، استعاذه، انتشارات صبا، تهران، بی تا.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دارالعلم و دار الشامیه، دمشق، ۱۴۱۲ ه ق.
۱۴. رجالی تهرانی، علیرضا، جنّ و شیطان تحقیقی قرآنی، روایی و عقلی، قم، انتشارات نبوغ، ۱۳۷۷ ه ش.
۱۵. سیّار اطراش لنگرودی، منیژه، هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ ه ش.
۱۶. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، انتشارات مسجد جمکران، قم، ۱۳۸۳ ه ش.
۱۷. شرفاوی، حسن محمد، گامی فرانسوی روان شناسی اسلامی، محمدباقرحجتی، نشر فرهنگ اسلامی، بی جا، ۱۳۶۳ ه ش.

۱۸. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی جمعه مدرسین حوزہ علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ هـ ش.
۱۹.، ترجمہ المیزان، محمد باقر موسوی ہمدانی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ هـ ش.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، احمد بہشتی و مترجمان، انتشارات فراہانی، تہران، ۱۳۶۰ هـ ش.
۲۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، نشر مرتضوی، تہران، ۱۳۷۵ هـ ق.
۲۲. طیب، عبد الحسین، اطیب البیان، انتشارات اسلام، تہران، ۱۳۷۸ هـ ش.
۲۳. فراہیدی، خلیل بن احمد، العین، انتشارات ہجرت، قم، ۱۴۱۰ هـ ق.
۲۴. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تہران، دارالکتب الاسلامیہ، ۱۳۷۱ هـ ش.
۲۵. قمی، علی بن ابراہیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتب، ۱۴۰۴ هـ ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تہران، دارالکتب الاسلامیہ، ۱۳۶۵ هـ ش.
۲۷. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ، بیروت، ناشر موسسہ الاعلمی مطبوعات، ۱۴۰۸ هـ ق.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعہ لدرر اخبار الائمہ الاطہار علیہم السلام، موسسہ الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ هـ ق.
۲۹. محدث نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، موسسہ آل البيت الحیاء التراث، قم، ۱۴۰۸ هـ ق.
۳۰. مرادی، محمد، مدخل استعاذہ، دائرہ المعارف قرآن کریم، تہیہ و تدوین مرکز فرہنگ و معارف قرآن، قم، ۱۳۸۲ هـ ش.
۳۱. مغنیہ، محمد جواد، تفسیرکاشف، موسی دانش، ناشر بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳ هـ ش.
۳۲. مقرئ الفومی، ابوحامد احمد بن محمد، المصباح المنیر فی اشرح الکبیر المرافعی، انتشارات دارالہجرہ، قم، ۱۴۱۴ هـ ق.
۳۳. موسوی خمینی، روح اللہ، سرّ الصلاہ «معراج السالکین و صلوه العارفين»، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمہ اللہ علیہ، تہران، ۱۳۶۹ هـ ش.
۳۴.، پرواز در ملکوت، سید احمد نہری، دارالکتب، بی تا، قم.
۳۵. مہیار، رضا، فرہنگ ابجدی (ترجمہ المنجدی الابجدی)، انتشارات اسلامی، تہران، ۱۳۷۰ هـ ش.

ولایت مادر در بوته نقد و تحلیل فقهی

فاطمه فلاح*

چکیده

یکی از حقوق کودک پس از زاده شدن، ولایت است. در فقه اسلامی این ولایت به پدر و جد پدری، وصی این دو و حاکم شرع، سپرده شده است. «ولی» به کسی گفته می‌شود که خود شخصاً تصدی و تولیت امور را به عهده داشته باشد. برخی معتقدند که مادر، نیز مانند پدر و جد پدری می‌تواند بر اطفال خود ولایت داشته باشد و به همین جهت انتقاداتی را به قانون مدنی و فقه وارد می‌دانند. با مراجعه به کتاب‌های فقهی شیعه و اهل سنت، می‌توان در این زمینه سه دیدگاه مختلف را مشاهده کرد: ولایت بطور مطلق، عدم ولایت بطور مطلق، ولایت در بعض موارد. نویسندگان در این مقاله پس از بررسی دیدگاه‌ها و ادله آن‌ها، ولایت در برخی موارد منصوصه را اثبات می‌کند، اما در غیر این موارد، مادر ولایتی ندارد که البته می‌توان به واسطه نهاد قیمومیت و وصایت این مطلب را حاصل کرد.

کلید واژه‌ها: ولایت، ولایت مادر، ولی شرعی، کودک، فقه امامیه.

* دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، مدرس حوزه و دانشگاه.

مقدمه

بی تردید مکتب متعالی اسلام نسبت به تزییع اموال و حقوق افراد بی تفاوت نیست و برای هر یک مقررات خاصی را تعیین نموده است. در این بین به علت ضعف کودک حقوق ویژه‌ای را برای وی در نظر گرفته و تشریح نموده است. این حقوق پس از زاده شدن از مادر، عبارت است از: نسب، رضاع، حضانت، ولایت و نفقه. این حقوق پنجگانه تا دوران بلوغ، حراست مادی و معنوی کودک را تضمین می‌کند. در این مقاله به موضوع چهارم؛ یعنی ولایت پرداخته شده است. در فقه اسلامی این ولایت به پدر و جد پدری، وصی این دو و حاکم، سپرده شده است.

امروزه عده‌ای قائلند که مادر نیز مانند پدر و جد پدری می‌تواند بر اطفال خود ولایت داشته باشد و به همین جهت انتقادات فراوانی را به قانون مدنی و فقه وارد می‌دانند. عموماً این عده در صدد هستند تا با بیان مسائل مربوط به عدم تساوی حقوق زن و مرد و تزییع حقوق زنان و مادران، بدون اینکه به بحث علمی و دانشگاهی بپردازند یا اینکه بخواهند سری به کتب فقهی و حقوقی بزنند، مسائل سطحی و جنجالی را مطرح کنند و با عنوان کردن مسائلی احساسی و روزنامه‌ای، به گمان خود، می‌خواهند حقوق از دست رفته زنان را بازستانند. در این مقاله دیدگاه‌های فقهاء در باب ولایت مادر از کتاب‌های فقهی استخراج و ادله آنان مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱. ولایت

راغب در کتاب مفردات گفته است: «ولاء» (به صدای بالای واو) و همچنین «توالی» به این معنا است که دو چیز یا بیشتر، از يك جنس حاصل شود، بدون اینکه چیزی از غیر آن جنس حایل شود. این معنای لغوی ولاء و توالی است، و گاهی این لفظ به طور استعاره و مجاز در نزدیکی دو شیء از جهت مکان، نسبت، دوستی، نصرت و اعتقاد به کار می‌رود و همچنین در معنای مباشرت در کار و اختیار داری در آن هم آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۸۵) سپس ایشان با استناد به گفتار برخی از اهل لغت ولایت (به صدای پائین واو) و ولایت (به صدای بالای آن) را به يك معنا دانسته و در نهایت حقیقت ولایت را «بعده گرفتن کار و منصوب شدن بر آن» دانسته‌اند. (راغب اصفهانی، همان، ص ۸۸۵) علامه طباطبایی می‌فرماید: «ظاهراً نزدیکی کذایی که ولایت نامیده می‌شود اولین بار در نزدیکی زمانی و مکانی اجسام به کار برده شده، آن‌گاه به طور استعاره در نزدیکی‌های معنوی استعمال شده است. پس ظاهراً گفتار راغب در کتاب مفردات عکس حقیقت و غیر صحیح به نظر می‌رسد، زیرا بحث در احوالات انسان‌های اولی این را بدست می‌دهد که نظر بشر، نخست به منظور محسوسات بوده و اشتغال به امر محسوسات در زندگی بشر مقدم بر تفکر در متصورات، معانی، انحای اعتبارات و تصرف در آن‌ها بوده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۱) طباطبایی، معنای اصطلاحی ولایت را از معنای لغوی آن به نحوی متمایز کرده و آن را قرب مخصوصی می‌داند ایشان می‌گوید: «آنچه از معانی ولایت در موارد استعمالش به دست می‌آید اینست که ولایت عبارتست از يك نحوه قربی که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت تدبیر می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۲) بنابراین به نظر می‌رسد ولایت به معنای قیام به امر شخص یا شیء است که همان تولی امور و تصدی آن می‌باشد و بالتبع ولی نیز به کسی گفته می‌شود که خود شخصاً متصدی، تولیت و یاری امور را بعهده داشته باشد. ابن منظور در تعریف ولی یتیم می‌گوید: «ولی الیتیم الذی یلی أمره ویقوم بکفایته» می‌گوید: ولی یتیم کسی است که کار یتیم را به

عهده دارد و نیاز او را برآورده می‌کند. " (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۴۰۸)

ولایت در اصطلاح فقهی: سلطنت بر غیر است به دلیل عقل یا شرع، چه بر جان باشد، چه بر مال یا هر دو. (آل بحر العلوم، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۱۰) با اینکه این عنوان در فقه گاهی با اضافه به کلمه «حق» به کار می‌رود، ولی در واقع، این واژه با «حق» متفاوت است؛ زیرا با وجود آنکه، هر دو حاکی از «سلطه» می‌باشند، اما حق، سلطه انتفاع است و ولایت، سلطه نفع رسانی است. (عمیدزنجانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۷)

حقوق دانان نیز در تعریف ولایت، اصطلاح فقهی آن را مدّ نظر داشته‌اند؛ دکتر امامی نوشته است: "ولایت، عبارت از سلطه و اقتداری است که قانون به جهتی از جهات به کسی می‌دهد که امور مربوط به غیر را انجام دهد" (امامی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۲) لیکن اصطلاح ولایت قهری تنها شامل پدر و جد پدری است که سمت‌شان بدون انتصاب یا تنفیذ از طرف مقام رسمی، به وسیله شرع و قانون مقرر شده است و همین که طفل به دنیا آید و حتی در زمان حمل، خود به خود تحت ولایت قهری قرار می‌گیرد و هیچ کس حق تغییر این وضع را نخواهد داشت. آنچه این مقاله در صدد بررسی آن است، این که آیا این نوع ولایت را به موجب شرع مقدس می‌توان برای مادر اثبات کرد یا خیر؟

۲. طفل

علمای لغت هر یک معنای خاصی را از طفل آورده‌اند که با جمع‌بندی آن می‌توان گفت؛ طفل یعنی فرزندی که دارای بدنی نرم باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۵۲۱ و فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۴۲۸ و جوهری، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۲۸) که البته این کنایه از ضعف بدنی کودک است. علمای فقه و حقوق هم وقتی خواسته‌اند واژه صغیر را معنا کنند، از معنای لغوی آن فاصله چندانی نگرفته‌اند اما در معنای آن توسعه قائل شده‌اند. امام خمینی رحمته‌الله در تحریر الوسیله می‌فرماید: «الصغیر وهو الذی لم يبلغ حد البلوغ محجور علیه شرعا لا تنفذ تصرفاته فی أمواله» (امام خمینی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۲) صغیر کسی است که به حد بلوغ نرسیده باشد، شرعا ممنوع التصرف باشد و تصرفاتش در اموال خود نافذ نباشد. چنین شخصی از نظر فقهاء کودک تلقی می‌گردد

و این مطلب نشان دهنده آنست که واژه‌هایی نظیر؛ طفل، صغیر و کودک در یک معنا به کار می‌رود و تنها فرق آن‌ها در کاربردشان در موارد مختلف و به اعتبارهای گوناگون است. وهبه الزحیلی در «الفرق الاسلامی و ادلته» می‌نویسد: «الصغر: طور به کل إنسان، يبدأ من حين الولادة الى البلوغ» (الزحیلی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۴۶۷) کودکی دوره‌ای است که به هر انسانی خواهد گذشت، آغاز آن هنگامه ولادت و پایان آن رسیدن به حد بلوغ است.

جعفری لنگرودی ذیل عنوان صغر، آورده است: پسر و دختری که به بلوغ شرعی نرسیده است از محجورین است، به محض رسیدن به بلوغ حجر او محو می‌شود، بدون این که احتیاج به صدور حکم از سوی حاکم شرع باشد، اگر پیش از بلوغ به حدی رسد که دارای تمیز باشد او را صغیر ممیز گویند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۳۵۲) بنابراین طفولیت به دورانی از عمر انسان گفته می‌شود که شخص از نظر جسمی ضعیف بوده و هنوز به حد بلوغ نرسیده باشد.

دیدگاه‌ها پیرامون ولایت مادر

درباره ولایت مادر، سه دیدگاه وجود دارد؛ ولایت در همه موارد، عدم ولایت در همه موارد و ولایت در موارد خاص که هریک از دیدگاه‌ها و ادله آنان مطرح می‌شود.

۱. ولایت بطور مطلق

قائل این نظریه ابن جنید اسکافی است. علامه حلی در مختلف الشیعه می‌گوید: «وقال ابن الجنید فاما الصبیه غیر البالغ فاذا عقد علیهما ابوها فبلغت لم یکن لها اختیار و لیس ذلک لغير الاب و آبائه فی حیاته و الام و ابوها یقومان مقام الاب و آبائه فی ذلک» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۰۷)؛ «اگر پدری طفل غیر بالغ خود را عقد کرد برای او بعد از بلوغ اختیاری نیست و این حق عقد جز برای پدر و جد پدری، مادر و پدر مادر که قائم مقام پدر و جد پدری هستند، نیست.»

ادله

دلیل اول: ابن جنید برای این گفته خود به فرمایش رسول خدا ﷺ احتجاج می‌کند که حضرت، امر طفل را به مادر وی می‌سپارند. متن روایت به شرح ذیل است: «رسول الله ﷺ أمر نعیم بن النجیح أن یستأمر أم ابنته فی أمرها و قال: أمر وهن فی بناتهن» (شافعی، بی تا، ص ۵۱۷) در برخی منابع حدیثی با عبارت «أمر والنساء فی بناتهن» (سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶۵ و نسایی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۱۱۵ و ابی شیبہ الکوفی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۴۹) و در برخی منابع دیگر «وأتروهن» آمده است.

استدلال به این روایت به این نحو است که چون پیامبر ﷺ به نعیم بن نجیح امر کردند که همسرش را در ازدواج دخترش دخالت دهد، ابن جنید از آن استفاده کرده است که مادر ولایت دارد. قبل از نقد و بررسی این نظریه مطلبی که ذکر آن در اینجا ضروری است، آن است که رابطه بین اولیای عقد نکاح با اولیای مال طفل، عموم و خصوص مطلق است؛ بدین نحو که هر کس ولی در نکاح است، ولی در مال طفل هم هست و این مطلب اجماعی بین فقهاست ولی عکس آن، مورد اختلاف است. لذا در این مقاله هر کجا ولی در نکاح بیان شده، ولی در مال را هم شامل می‌شود.

نقد و بررسی: استدلال به این روایت از چند جنبه قابل تامل است:

الف) بحث سندی: علاوه بر این که این حدیث در هیچ یک از جوامع روایی شیعه، نیامده است، از نظر سندی نیز ضعیف است. (کرکی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۲ و خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۵۲)

ب) بحث دلالتی:

۱. از آنجا که رجوع به معنای واژه‌ها برای فهم معنای صحیح حدیث، بسیار موثر است، بحث لغوی را مقدم می‌کنیم. در معنای واژه «الاستئمار و الائتمار» که در روایت آمده است، بیان شده که: «المشاوره» (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۸۲ و ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۰) و از سویی دیگر شافعی در معنای «أمر وهن فی بناتهن» آورده است که: «لا خلاف انه لیس للام امر لکنه علی معنی استطابه النفس» (عسقلانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۵۸): «اختلافی در این که مادر اختیاری ندارد، نیست؛ لیکن أمر وهن

به معنای این است که برای خوشآمد و طیب نفس مادر با او صحبت کنند». مناوی در فیض القدير در معنای این عبارت می‌گوید: «أی شاورهن فی تزویجهن لانه ادعی للأنف و اطیب للنفس اذ البنات للامهات امیل و قد یكون عند امها رأی صدر عن علم بیاطن حالها» (مناوی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۵)

۲. اصل عدم ولایت مادر است. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۰۷)

۳. تعارض این روایت با روایات صحیحه از جمله روایت صحیحه محمد بن مسلم از امام محمد باقر علیه السلام: «فی الصبی یتزوج الصبیة یتوارثان قال علیه السلام: "اذا کان ابوها اللذان زواجهما فنعم.» (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۳۸۹) و صحیحه زراره «لا ینقض النکاح الا الاب.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۹۲ و شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۵ و شیخ طوسی، ۱۳۶، ج ۷، ص ۳۷۹)

روایت فوق، ولایت در نکاح را منحصر در پدر و جد پدری می‌کند و غیر این دورا شامل نمی‌شود و روایات بسیار دیگری که در تعارض با این روایت مقدم می‌شوند و این حدیث با آن روایات دفع می‌گردد.

البته باید در اینجا این نکته را خاطر نشان کرد که حصر در روایات فوق و روایات دیگری که برای رد این روایت آورده‌اند، حصر منطقی نیست. زیرا همان‌طور که اشاره شد، ولایت برای افراد دیگر اعم از وصی و حاکم هم محقق است.

۴. مخالفت با شهرت عظیمه (محقق نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص ۱۲۵ و حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۴۳۶): همان‌طور که بیان شد، از بین فقهاء تنها ابن جنید این نظر را برگزیده است و فقهاء، ضمن بیان این قول آن را رد کرده‌اند. به هر حال در هر عبارتی که بگیریم معنای ولایت از این روایت اخذ نمی‌شود.

دلیل دوم: برخی این روایت را مویدی بر قول ابن جنید دانسته‌اند: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: اذا كانت الجارية بین ابویها فلیس لها مع ابویها امر و اذا كانت قد تزوجت لم یزوجها الا برضا منها» (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۵ و شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۳۸۰ و حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۲۸۴): «ابراهیم بن میمون از امام صادق علیه السلام نقل کرد که حضرت فرمودند: اگر دختری با پدر و مادرش

بود، امر و کار او تنها به دست آنهاست و اگر او را تزویج کردند، تنها با رضایت خود دختر است که ازدواج محقق می‌شود."

نقد و بررسی: در مورد این روایت ایرادات ذیل وارد شده، که روایت ضعیف السند است و در بعضی از کلمات به موثقه تعبیر شده است و درباره ابراهیم بن میمون مدح و فضلی وارد نشده است؛ پس روایت از این جهت ساقط است و صلاحیت استناد را ندارد. علاوه بر آنکه بر فرض قبول صحت روایت، این روایت دلالت بر آن ندارد که مادر مستقلاً و منفرداً ولایت دارد؛ بلکه نهایت چیزی که این روایت ثابت می‌کند، ثبوت ولایت مادر منضم با ولایت پدر است که البته این با اجماع محقق که قائم بر استقلال پدر در ولایت است، مخالف است. (الخویی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۵) از طرف دیگر می‌توان گفت، این روایت اصلاً در مقام بیان اولیای عقد نیست بلکه می‌خواهد عموم استقلال دختر را برساند.

دلیل سوم: دلیل دیگری که برای ولایت مادر آورده‌اند، زیادی شفقت مادر است. ابو سعید اصطخری از علمای شافعیه بیان کرده است که چون مادر دلسوزی و مهربانی زیادی به طفل خود دارد، لذا بعد از پدر و جد پدری، ولی طفل است و بروصی آن دو مقدم می‌شود. (الرافعی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۹۱ و النووی، بی تا، ج ۳، ص ۴۲۲)

البته برخی از صاحب نظران معاصر، نیز به این دلیل استناد کرده و می‌نویسد: "بی تردید، عقلا و عرف انسانی مادر امین و مدبر را در رسیدگی به امور فرزند بر دیگران ترجیح می‌دهد، دلبستگی و خیرخواهی مادر، قرابت و نزدیکی او به فرزند از همه طبقات خویشان به جز پدر به فرزند بیشتر است. اگر مادر و جد پدری و یا هر یک از خویشان در رتبه برابر قرار گیرند، طبیعی است که خرد جمعی انسان‌ها و فرهنگ انسانی مادر را شایسته‌تر می‌داند.... متون دینی یعنی قرآن و سنت به صورت‌های مختلف بر احترام گذاردن به عواطف و احساسات مادر صحنه گذارده است. قرآن کریم رنج مادران را در دوران بارداری و وضع حمل شرح می‌دهد... و در آیات متعددی انسان را نسبت به پدر و مادر سفارش می‌کند... از مجموع آن‌ها چنین استفاده می‌شود که شریعت اسلامی به احساسات و عواطف مادر توجه ویژه دارد، این توجه در مسئله مورد بحث نیز با

مقدم دانستن مادر تحقق می‌یابد.» (صانعی، بی تا، ص ۱۷) ایشان مستند دیدگاه خود را عموم آیات و روایات بیان می‌کند؛ نظیر ۱- عمو مات ولایت مومنان مثل: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. (نحل: ۹۰) یا مثل وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ (آل عمران: ۱۱۴) ۲- آیات مربوط به رسیدگی به امور یتیمان مثل: وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ... (انعام: ۱۵۲) یا مثل آیه: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ (بقره: ۲۲۰) ۳- استدلال به روایاتی کرده که تصرف در اموال یتیمان جائز است از جمله به صحیححه علی بن رثاب، از امام کاظم علیه السلام در باره مردی سوال کرد که با وی خویشاوندی دارم، او مرده و کودکان خردسال بر جای گذاشته است، همچنین غلامان و کنیزانی بر جای گذاشته و وصیتی هم نکرده است. درباره خریدن کنیز از آنان و ازدواج با وی چه رای می‌دهید و رای شما در باره داد و ستد آنان چیست؟ فرمود: اگر آنان سرپرستی دارند که کار آنها را انجام می‌دهد و اموال آنان را می‌فروشد و در امور آنان بنگرد پاداش خواهد برد. گفتم: در باره خریدن کنیز از آنان و ازدواج با وی چه می‌فرمایید؟ فرمود: اگر قیم و ناظر در کار آنان چنین کند و به مصلحت آنان باشد مانعی ندارد و آنان حق ندارند معامله‌ای را که ناظر و قیم انجام داده بر هم بزنند.

مراد از «ولی» در این روایت، پدر و جد نیست بلکه هر کسی که عهده‌دار امور یتیم باشد و این بار را بردوش گرفته، به تعبیر روایت ماجور است و ولی می‌باشد. مورد روایت آنجا نیست که میت کسی را وصی قرار داده باشد یا قاضی برای یتیمان قیم معین کرده باشد که اگر چنین بود در روایت ذکر می‌شد، بلکه مورد روایت جایی است که شخصی از دنیا رفته و کسی را ندارد که عهده‌دار امر فرزندان او شود. کلمه «قیم و ولی» در اینجا شامل مادر نیز می‌شود و به سخن دیگر، پاسخ امام علیه السلام يك امر کلی است و تنها معیار و ملاك «الولی الذی نظر لهم» و «القیم بامرهم» است. (صانعی، بی تا، ص ۱۷، با تلخیص)

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد این دلیل، یک دلیل استحسانی و قیاسی است، عواطف و احساسات شخصی نمی‌تواند مستند فقهی در یک مسأله باشد. قرآن کریم هر چند در ارتباط با رنج مادران در دوران بارداری و وضع حمل توجه داده اما این آیه و

آیات متعدد دیگر را که حتی در آن‌ها احترام به پدر و مادر را بعد از توحید که اساسی‌ترین اصل اسلامی است ذکر می‌کند (بقره: ۸۳ و نساء: ۳۶ و انعام: ۱۵۱) نمی‌توان جزء آیات الاحکام قرار داد و اگر بخواهیم این دسته ادله را ملاک بحث ولایت قرار دهیم، مسائل متعدد فقهی دیگری به دنبال آن خواهد آمد که هیچ جایگاهی در فقه ما ندارد. و از طرفی استناد به عموماً هم صحیح نیست؛ چون، اولاً مخصوص آن در روایات آمده و کسانی که ولایت بر کودک را دارند، بیان کرده است ثانیاً؛ اگر بخواهیم به صرف عموم بودن این آیات و روایات استناد کنیم، لازم می‌آید هر کس دیگری غیر از مادر را هم که دلسوزی و محبت به کودکان دارد، را ولی بدانیم که البته این امر مورد پذیرش هیچ کس نیست. ثالثاً؛ ایشان واژه (رجل، قیم، ولی) را عام گرفته که هم شامل زن می‌شود و هم مرد که این استدلال با روایت صحیح‌ای که دلالت می‌کند منظور از ولی، پدر و جد پدری است، تناقض دارد. (شیخ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۳۸۹ و کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۹۲ و شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۵) از طرفی پذیرش این استدلال مستلزم آن است که از روایت صحیح و معتبره دست برداریم که برخلاف رویه فقه‌است و هیچ فقیهی به آن گردن نمی‌نهد.

۲. عدم ولایت بطور مطلق

برخی از فقهاء ولایت را از مادر بطور کلی نفی کرده که از متقدمین می‌توان به ابن ادریس حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴) ابن علامه (ابن علامه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۴) و از متأخرین می‌توان به شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۱۶) اشاره کرد. علمای معاصر نیز تقریباً همه، این ولایت را از مادر نفی کرده‌اند و عمده دلیل آن‌ها اجماع و روایاتی است که ولایت را منحصر به افراد خاصی می‌داند و حرفی از ولایت مادر نیست. از جمله کسانی که ادعای اجماع کرده‌اند، می‌توان به علامه حلی در تذکره (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۸۰)، ابن فهد حلی (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳۰)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۱۶) و... اشاره کرد و علمای دیگر نظیر صاحب جواهر (النجفی، ۱۴۰۰، ج ۲۶، ص ۱۰۳)، سید محسن حکیم (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۴۳۶) و... نیز این اجماع را نقل کرده و آن را حجت دانسته‌اند.

اجماع مذکور را می‌توان از جمله اجماعات مرکب قلمداد کرد؛ بدین معنا که هر فقیهی حتی اگر قولی را که اختیار کرده، باطل باشد، قول سوم را رد کند. این صورت از اجماع مرکب در حقیقت به اجماع بسیط برمی‌گردد؛ زیرا همه فقیهان فارغ از اختلاف‌شان در آرای یکدیگر، بر نفی قول سوم متفق‌اند. اجماع مرکب به این صورت، بنابر تمامی مبانی در اجماع، در نفی قول سوم حجت است؛ زیرا این اجماع از نظر ملاک با اجماع بسیط تفاوتی ندارد. (ر.ک: بحوث فی علم الاصول / ۴: ۳۱۷؛ به نقل از اجماع در اندیشه فقهی، مجله فقه، ۴۲)

اجماع، بر عدم ولایت مادر هم از این قسم است (یعنی اجماع مرکب)؛ زیرا اولاً مدرکی نیست؛ چون دلیلی از روایات بر عدم ولایت مادر نداریم، ثانیاً فقها این قول را رد کرده‌اند و اقسام دیگر را چون دلیل معتبر یافته‌اند، حجت دانسته‌اند. بر این اساس و با توجه به مطالب بیان شده، اجماع فوق حجت است. از سوی دیگر اصل عدم ولایت است و تا حق ولایت برای کسی ثابت نشود، هیچ کس بر دیگری چنین حقی ندارد.

۳. ولایت در بعض موارد

عده‌ای از فقهاء، در بعضی موارد و با شرایطی، ولایت را برای مادر ثابت می‌دانند؛ که آنچه در متون فقهی یافت می‌شود، ولایت در احرام است. علامه حلی در این باره می‌فرماید: «مشهور این است که مادر برای احرام فرزند ولایت دارد و نظر مختار شیخ طوسی هم این است. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴)

ادله

روایت صحیح‌ه عبدالله بن سنان که: «عن عبدالله بن سنان قال سمعته یقول مر رسول الله ﷺ بروثیه و هو حاج فقامت الیه امراه و معها صبی لها فقاتت یا رسول الله أیحج عن مثل هذا؟ قال نعم و لک اجره» (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۴۷ و حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۵)؛ عبدالله بن سنان گفت: شنیدم که پیامبر ﷺ از روثیه گذشت در حالی که حج می‌گذارد. در این هنگام زنی که همراه او بچه‌ای بود، به سوی

پیامبر ﷺ رفت و گفت: یا رسول الله آیا می‌توانم از مثل این (بچه‌ای) حج بگذارم؟
حضرت فرمودند: بله و برای تو اجر آن است.

در کتب اهل سنت هم روایت بدین گونه آمده است: «عبدالله بن عباس قال مر
النبي ﷺ على امراه و معها صبي لها في محفه فاخذت بضبعه فقالت يا رسول الله
ألهدا حج؟ قال نعم و لك اجر» (احمد حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۴) و با اندکی تفاوت
در منابع دیگر حدیثی نیز آمده است. (نسایی، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۴ و متقی الهندی،
۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۸۳)

در تقریب این روایت (صحيحه عبدالله بن سنان) می‌توان گفت ثبوت اجر برای
مادری که حج می‌گذارد، فرع بر ثبوت مشروعیت احجاج از جانب اوست (روحانی، ۱۴۱۲،
۹، ۱۴۹) و مادر می‌تواند بچه را احرام کند و اجری که در روایت است، دلالت دارد بر
اینکه فعل از فاعل، اختیاراً واقع شده، لذا دلالت بر جواز چنین کاری می‌کند. (ابن
علامه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۴)

عده‌ای دیگر از فقهاء نظر مخالفی ابراز داشته‌اند از جمله؛ ابن ادریس گفته است
ولایتی برای مادر در حج نیست و استدلال ایشان آن است که همان طور که ولایت
برای مادر در مال و نکاح منتفی است، در اینجا هم منتفی است. (علامه حلی، ۱۴۱۳،
ج ۴، ص ۱۴) و فخرالمحققین هم این نظر را تقویت کرده است. (ابن علامه، ۱۳۸۹،
ج ۱، ص ۲۶۴) از دیگر دلایلی که برای مخالفت با این امر بیان شده است، آن است
که احتمال دارد که این احجاج از جانب مادر ربطی به ولایت او نداشته و شاید از قبیل
این باشد که هر آنچه فرزند از اعمال شرعیه انجام دهد، برای پدر و مادرش اجر و
ثواب نوشته می‌شود و بر فرض تسلیم به این که ورود این حدیث در رابطه با احجاج
مادر است این امر اطلاق ندارد؛ از جهت این که احجاج حسن است حتی در صورت
عدم اذن ولی شرعی و این حدیث در مقام بیان نفی قصور صبی از حج است و مقتضی
اصل، عدم ثبوت مشروعیت احجاج برای مادر است مگر به اذن ولی شرعی. (روحانی،
۱۴۱۲، ج ۹، ص ۱۴۹)

در این باره برخی فقهاء بیان داشته‌اند، این امور اصولاً ربطی به ولایت ندارد تا ما

بخواهیم بحث کنیم که مادر در اینجا ولایت دارد یا نه؟ و اظهار داشته‌اند: «ظاهر آن است که احجاج صبی اختصاص به ولی شرعی ندارد؛ بلکه جایز است برای هر کسی، که صبی را محرم کند، زیرا دلیلی بر حرمت تصرف در امور طفل مادامی که تصرف مالی نباشد، نیست. بنابراین جایز است احجاج صبی برای هر کسی که متولی و متکفل امر اوست هر چند ولی شرعی نباشد، حتی از اجانب. و شاهد هم اطلاق برخی روایات است نظیر صحیح‌ه معاویه بن عمار: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: انظروا من کان معکم من الصبیان فقدموه الی الجحفه او الی بطن مر و یصنع بهم ما یصنع بالمحرم و یطاف بهم و یرمی عنهم و من لا یجد منهم هدیا فلیصم عنه ولیه» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۰۴ و شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۳۴) لذا دلیلی بر لزوم احجاج ولی نیست؛ پس مانعی ندارد که غیر ولی هم اعم از مادر و برادر و... این امر را به عهده بگیرند." (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۵۸) از میان فقهای اهل سنت؛ مالکیه احرام صبی را برای مادر جایز می‌دانند بخاطر حدیث ابن عباس و بیان می‌دارند که معنای حدیث این است که طفل تحت تکفل هر کسی بود (کل من کان الصبی فی حجره) جایز است که او را احرام کند خواه مادر باشد یا هر کس دیگری و ولایت را در اینجا شرط نمی‌دانند. (مالک، ۱۳۲۳، ج ۱، ص ۳۶۹ و حطاب الرعینی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۳۹)

البته ابوحنیفه بطور کل منکر احرام برای صبی شده؛ بالاستقلال یا بالتبعیه؛ چون به نظر او از صبی، قصد حاصل نمی‌شود. (الرافعی، بی تا، ج ۷، ص ۴۲۰) لذا اصلاً بحث ولایت مطرح نمی‌شود. اما علمای شافعی قول اصح را در این می‌دانند که احرام تنها از جانب ولی صحیح است و از آنجا که مادر را جز اولیا نمی‌دانند، روایت منقول از ابن عباس را ضعیف می‌شمارند. (النووی، بی تا، ج ۷، ص ۲۲)

نقد و بررسی

در بررسی دیدگاه سوم که ولایت را در برخی موارد جایز می‌شمارد که از جمله آن‌ها احرام در احجاج صبی است باید گفت، مشهور بین فقهای شیعه آن است که احجاج صبی مختص ولی شرعی است و از غیر ولی صحیح نیست. در مورد استدلال به روایت

معاویه بن عمار در مورد شمول ولی غیر شرعی، جواب آن است که تمسک به اطلاق کلام فرع بر آن است که دلیل در مقام بیان باشد و این دلیل در بیان محل احرام و کیفیت آن است و صحیح نیست که به آن تمسک کنیم؛ از این جهت که محج شخص معینی باشد یا نباشد. بنابراین دلیل بر مشروعیت آن در غیر مورد ولی نداریم و اصل هم اقتضای عدم آن را دارد. (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۱۴۷)

در مورد روایت عبد الله بن سنان نیز باید گفت این روایت صحیح است و نص در ولایت مادر است و اقوال دیگر توان مقابله با آن را ندارد و حتی برخی کسانی که ولایت را از مادر نفی کرده‌اند، اختصاصاً به خاطر نص مذکور قول به ولایت مادر در این مورد داده‌اند. (حلی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۴۴) علامه حلی نیز در پاسخ به استدلال ابن ادریس در عدم ولایت داشتن مادر حتی در این مورد بیان داشته است: "ملازمه‌ای بین آن دو وجود ندارد، در اینجا مسأله فرق می‌کند؛ چون در اینجا امر طاعتی است و دیگر اینکه ولایت در مال و نکاح مستلزم تمامیت نظر و آگاهی بر مصالح است و زن از این امور فاصله دارد" (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴) ولی این سخن علامه قابل نقد است به این نحو که اگر ما زن را صرفاً بخاطر اینکه احرام یک امر طاعتی است ولی بدانیم، در زمان ما که زن دوشادوش مرد در امور اقتصادی وارد است و می‌تواند مصالح و مفاسد را درک و ارزیابی کند، او را هم ولی در نکاح و مال بدانیم زیرا آن علت (عدم آگاهی بر مصالح و تمامیت نظر) مفقود است در حالی که ولایت یک امری است که از طریق نصوص و دلایل مشخص اثبات گردیده، هر چند برخی دلایل آن قابل نقد و اشکال است و از اموری نیست که بتوان قیاس کرد و از طرفی این استدلال علامه با روایت صحیحه عبدالله بن سنان که در آن عبارت «و لک اجر» آمده و آن را صرفاً یک امر طاعتی و عبادی قرار نداده؛ بلکه مستلزم تصرف مالی هم دانسته، منافات دارد. از آنچه گفته شد مشخص شد اگر ولایت مادر را هم بپذیریم، تنها در موارد منصوصه مانند احرام است که البته با بیانی که گذشت، در مسأله احرام صبی نیز باید ولی این کار را انجام دهد و غیر ولی حق احرام صبی را ندارد.

تطبیق مسأله بر قوانین موضوعه

قانون مدنی به پیروی از فقه امامیه در مواد ۱۱۸۰ و ۱۱۸۱ سمت ولایت قهری را به پدر و جد پدری اختصاص داده و برای مادر نشناخته است اما در قانون حمایت از خانواده که مصوب ۱۳۵۳ قانونگذار، علاوه بر اینکه جد پدری را از لحاظ ولایت بعد از پدر قرار داد و برابری او را با پدر لغو کرد، به مادر نیز سمت ولایت اعطاء نمود و او را در ردیف جد پدری قرار داد. ماده ۱۵ این قانون می‌گوید: «طفل صغیر تحت ولایت قهری پدر خود می‌باشد در صورت ثبوت حجر یا خیانت یا عدم قدرت و لیاقت او در اداره امور صغیر یا فوت پدر به تقاضای دادستان و تصویب دادگاه شهرستان حق ولایت به هر یک از جد پدری یا مادر تعلق می‌گیرد مگر اینکه عدم صلاحیت آنان احراز شود که در این صورت حسب مقررات اقدام به نصب قیم یا ضم امین خواهد شد دادگاه در صورت اقتضا اداره امور صغیر را از طرف جد پدری یا مادر تحت نظارت دادستان قرار خواهد داد...»

این قانون پابرجا بود تا در سال ۱۳۵۸، با تصویب قانون الغاء مقررات مخالف با قانون مدنی راجع به ولایت و قیمومت، این ماده فسخ گردید و مقررات قانون مدنی همچنان حاکم گردید. قانونگذار در سال ۱۳۷۹ با پذیرش امکان عزل ولی قهری در صورت خیانت، از نظر مشهور فقهای امامیه عدول نمود. در نهایت در ماده ۴۳ قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۹۱ بدون نام بردن از ولایت مادر، تنها بر حضانت اطفال توسط مادر پس از فوت پدر اشاره شده است. قانونگذار در ماده ۴۳ این قانون می‌گوید: «حضانت فرزندان که پدرشان فوت شده با مادر آنها است مگر آنکه دادگاه به تقاضای ولی قهری یا دادستان، اعطای حضانت به مادر را خلاف مصلحت فرزند تشخیص دهد.»

نتیجه گیری

از مجموعه بیانات می توان نتیجه گرفت که مادر مطلقاً ولایت ندارد؛ بخاطر دلایل صریح و عدم تصریح در آیات و روایات. همچنین روایات خاص دیگر چون منصوص العله نیست، نمی توان آن را مورد قیاس قرار داد و تنها در مورد مذکور یعنی احرام طفل، ولایت دارد؛ چون نص است و در این مورد خاص به عنوان ولی شرعی محسوب می شود؛ چون نمی توان غیر ولی را در احجاج طفل دخیل کرد. اما در مواقعی می توان مادر را به عنوان ولی در نظر گرفت و حتی می توان گفت در برخی مواقع او بهترین فردی است که می تواند امور طفل خود را به عهده بگیرد که این حق را در صورت تشخیص مراجع ذی صلاح از طریق قیمومیت مادر یا وصی بودن او اعمال می کنند. قیمومیت، در واقع، چهره ای از ولایت حاکم است که وی می تواند شخصاً امور مولی علیه را به عهده بگیرد یا شخص دیگری را برای اداره امور او تعیین کند و لذا فقها مباحث مربوط به ولایت و قیمومیت را در يك باب و با يك روش مطرح می کنند و عمده بحث شان نیز روی محور «ولایت» دور می زند؛ زیرا حاکم و قیم منصوب از طرف او نیز در زمره ی اولیای محجور به حساب می آیند و قیم کسی نیست که خود مستقلاً دارای ولایت باشد بلکه ولایت او نشأت گرفته از ولایت حاکم است هر چند فرد بیگانه ای باشد. و همان گونه که در بحث ترتیب اولیای محجور می آید، این نوع ولایت در آخرین مرتبه ی ولایت قرار داشته و در صورت فقدان اولیای قبلی ظهور پیدا می کند.

وصایت بر اشخاص نیز، نمایندگی دادن ولی است به دیگری که پس از فوت او مولی علیه را تربیت و نگهداری کند و اموال او را اداره نماید. در بحث ولایت، دارنده ی يك حق که توان انتقال آن را نیز به دیگری داشته باشد می تواند در مورد آن وصیت کند، پدر یا جد پدری نیز که ولایت بر طفل داشته و اداره ی اموال و دارایی های طفل و سرپرستی و نگهداری او را بر عهده دارد می تواند برای انجام این امور پس از خود فردی را وصی قرار دهد. به بیان دیگر، وصی نماینده ی وصی بوده و وصی او را

مناسب‌ترین فرد برای این امر تشخیص داده و این وظیفه را برعهده‌ی او گذاشته است.

لذا پیشنهاد می‌شود به منظور رفع چالش‌های موجود در زمینه اجرای قوانین در مورد اطفال و برای رعایت غبطه کودک و نیز تطابق کامل با احکام و قوانین اسلامی، در قانون حمایت از خانواده فصل پنجم که در مورد حضانت و نگهداری اطفال و نفقه است؛ بازنگری شده و موارد ذیل در آن گنجانده شود:

(۱) الزام انتخاب مادر به عنوان قیم از جانب حاکم شرع مگر در صورتی که رعایت غبطه طفل نشود.

(۲) افزایش اختیارات قیم و آن را هم عرض ولی قهری قرار دادن به منظور به منظور افزایش قدرت ولایی مادر در امور مالی؛

لازم به ذکر است رواج فرهنگ وصیت در خانواده‌ها خود می‌تواند به بالابردن اختیارات ولایی به مادر، کمک کند.

فهرست منابع

۱. آل بحر العلوم، سید محمد، بلغه الفقیه، مکتبه الصادق، تهران، ۱۳۶۲.
۲. ابن منظور، جمال الدین، لسان العرب، نشر ادب حوزه، قم، ۱۴۰۵هـ.ق.
۳. ابن العلامه، إیضاح الفوائد، مؤسسه إسماعیلیان، قم، ۱۳۸۹هـ.ق.
۴. الاسدی (علامه الحلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر، مختلف الشیعه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۳هـ.ق.
۵. الاسدی (علامه الحلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر، تذکره الفقهاء (ط.ج)، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۱۴هـ.ق.
۶. احمد بن حنبل، مسند احمد، دار صادر، بیروت، بی تا.
۷. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۷۶.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷هـ.ق.
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، نشر گنج دانش، تهران، ۱۳۸۱.
۱۰. الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه (آل البيت)، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴هـ.ق.
۱۱. الحلّی، احمد بن محمد بن فهد، المذهب البارع، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷هـ.ق.
۱۲. الحلّی، جعفر بن الحسن، المعتمر، موسسه سید الشهداء، قم، ۱۳۶۴ ش.
۱۳. الحکیم، السید محسن، مستمسک العروه الوثقی، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ج ۱۴، قم، ۱۴۰۴هـ.ق.
۱۴. الخوانساری، السید احمد، جامع المدارک، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۴۰۵هـ.ق.
۱۵. الخوئی، سید ابوالقاسم، کتاب النکاح، منشورات مدرسه دارالعلم، قم، ۱۴۰۴هـ.ق.
۱۶. الرافعی، عبد الکریم، فتح العزیز، دار الفکر، بیروت، بی تا.

۱۷. الراغب الأصفهانی، الحین بن محمد، مفردات غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، ۵۱۴۰۴.ق.
۱۸. الروحانی، السید محمد صادق، فقه الصادق علیه السلام، مؤسسه دار کتاب، قم، ۵۱۴۱۲.ق.
۱۹. الزحیلی، وهبه، الفقه الاسلامیه وادلته، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸.ق.
۲۰. السجستانی، ابی داوود سلیمان بن الأشعث، سنن أبی داود، دارالفکر، بیروت، ۵۱۴۱۰.ق.
۲۱. شافعی، محمد بن ادريس، اختلاف الحديث.
۲۲. صانعی، یوسف، فقه و زندگی (۴)، موسسه فرهنگی فقه الثقلین، قم، بی تا.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۵۱۴۱۷.ق.
۲۴. الطوسی، محمد بن الحسن، الاستبصار، تحقیق و تعلیق: السید حسن الموسوی الخراسانی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.ش.
۲۵. الطوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، تحقیق و تعلیق: السید حسن الموسوی الخراسانی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.ش.
۲۶. العاملی، زین الدین بن علی (الشهید الثانی)، مسالك الافهام إلى تنقیح شرائع اسلام، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۳.ق.
۲۷. عسقلانی، شهاب الدین ابن حجر، فتح الباری، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
۲۸. عمیدزنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۴۲۱.ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل ابن احمد، کتاب العین، انتشارات دارالهجره، تهران، ۱۴۰۹.ق.
۳۰. القمی (الشیخ الصدوق)، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۵۱۴۰۴.ق.
۳۱. الکرکی، علی بن الحسین، جامع المقاصد، موسسه آل البيت، قم، ۵۱۴۰۸.ق.
۳۲. الكلینی الرازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.ش.

٣٣. الكوفى العيسى، عبدالله ابن محمد بن أبى شيبه، المصنف، دارالفكر، بيروت، ٥١٤٠٩.ق.
٣٤. مالك بن انس، المدونه الكبرى، دارإحياء التراث العربى، بيروت، ٥١٣٢٣.ق.
٣٥. المتقى الهندى، علاء الدين، كنز العمال، مؤسسه الرساله، بيروت، ٥١٤٠٩.ق.
٣٦. المغربى (الحطاب الرعينى)، محمد بن محمد، مواهب الجليل، دارالكتب العلميه، بيروت، ٥١٤١٦.ق.
٣٧. الموسوى الخمينى، سيد روح الله، تحرير الوسيله، مؤسسه اسماعيليان، قم، ٥١٤٠٨.ق.
٣٨. المناوى، محمد عبد الرووف،، فيض القدير، دارالكتب العلميه، بيروت، ٥١٤١٥.ق.
٣٩. نجفى، محمد حسن، جواهر الكلام، دار الكتب الاسلامى، تهران، ١٤٠٠هـ.ق.
٤٠. النراقى، احمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة، مؤسسه آل البيت، قم، ٥١٤١٥.ق.
٤١. النسائى، احمد بن شعيب،، السنن الكبرى، دارالكتب العلميه، بيروت، ٥١٤١١.ق.
٤٢. النووى الدمشقى، يحيى بن شرف، بى تا، روضه الطالبين، بيروت، دارالكتب العلميه، ج ٣.
٤٣. النووى الدمشقى، يحيى بن شرف، المجموع، دارالفكر، بيروت، بى تا.

واواستیناف در ترجمه‌های قرآن کریم

فاطمه محرمی *

چکیده

پژوهش حاضر پس از بررسی واواستیناف و گونه‌های نحوی و بلاغی آن، به ارزیابی دیدگاه‌های مختلف در الزام به ترجمه یا عدم ترجمه واواستیناف در ترجمه‌های قرآن کریم پرداخته است؛ برخی از مترجمین از ترجمه واواستیناف صرف نظر نموده و معتقدند که ترجمه آن مخالف زیبایی شناسی زبانی و ادبی است و عدم بکارگیری آن در زبان فارسی باعث زیبایی و استحکام جمله می‌شود. از سوی دیگر، وقتی در زبانی مانند فارسی واژه‌ای به نام استیناف وجود ندارد، بکارگیری و حفظ این واو در ترجمه دارای اشکال است و خواننده فارسی یا انگلیسی زبان آن را درک نمی‌کند و آن را به معنای واو عاطفه می‌دانند. عده‌ای از مترجمین به استناد لزوم فهم آیات در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر، عدم راهیابی زوائد در ساحت کلام الهی، حکمت خداوند در بهره‌گیری از الفاظ، حروف و تقدم نزول قرآن بر توسعه منسجم دستور زبان عربی قائل به لزوم ترجمه واواستیناف شده‌اند. این مقاله پس از بررسی ادله دو دیدگاه، ادله دیدگاه دوم (مثبتین) را تقویت نموده و ترجمه واواستیناف را لازم می‌داند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، ترجمه قرآن، واواستیناف، واوازاید، استیناف نحوی، استیناف بیانی.

* طلبه سطح چهار مدرسه عالی علوم اسلامی کوثر.

مقدمه

نظر به اینکه قرآن جامعه انسانی را به تدبر و تعقل در آیات فرا می‌خواند ساده‌ترین راه دستیابی به چنین هدفی ترجمه هر چه دقیق‌تر آن می‌باشد. تفاوت‌های فراوان در ترجمه‌های قرآن، بستر مناسبی برای آسیب‌شناسی آن‌ها، فراهم آورده است. بر این اساس وجود اختلافات در کتاب‌های تفسیری در تشخیص واو استیناف و تأثیر آن در ترجمه و نظریات مترجمین مبنی بر حذف یا ابقاء واو استیناف در ترجمه، زمینه ساز نگارش این مقاله شده است. نویسنده در این مقاله، به بررسی دیدگاه‌های مختلف در رابطه با ترجمه یا عدم ترجمه واو استیناف در قالب زائد یا معنا دار بودن آن در زبان قرآن پرداخته است.

مفهوم شناسی

۱- استیناف

استیناف در لغت به معنای از نو گرفتن، نو کردن، تجدید و از سر گرفتن کار و آغاز کردن است. نحوییون و عالمان بلاغت دو تعریف متفاوت از استیناف ارائه داده‌اند؛ علمای نحو جمله مستأنفه را جمله‌ای می‌دانند که یا در آغاز کلام واقع شده باشد، مانند: «زید قائم»

و جمله‌هایی که در ابتدای سوره‌ها قرار دارد. و یا آن که منقطع از ما قبل خود است، مانند:

«وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكَنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَاتِّبَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کهف: ۸۳-۸۴) (ابن هشام انصاری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۰)

علمای بلاغت می‌گویند: جمله استینافی جمله‌ای است که در جواب سؤال مقدر باشد، مانند: «وَ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ» (هود: ۶۹) و به راستی، فرستادگان ما برای ابراهیم مژده آوردند، سلام گفتند، پاسخ داد: سلام، و دیری نیابید که گوساله‌ای بریان آورد.

جمله قال سلام جواب سؤال مقدری است که تقدیر آن «فَإِذَا قَالَ لَهُمْ» است، که به همین دلیل به آن عطف نشده و از آن جدا شده است. بنابراین حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ در جواب فرستادگان فرمود: سلام. (التفتازانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۲)

۲- تفاوت استیناف نحوی و بلاغی

علمای نحو جمله «مستأنفه» را جمله‌ای می‌دانند که یا در آغاز کلام واقع شده باشد، و یا آن که منقطع از ماقبل خود است. اما علمای بلاغت جمله استینافی را جمله‌ای می‌دانند که نه تنها با ماقبل خود در ارتباط است بلکه روشن‌کننده پاسخ سؤال مقدری است که خود حکایت از حذف دارد. لذا روشن است که جمله مستأنفه نحوی با جمله استینافی بلاغی، کاملاً متفاوت است، در کتب نحو از آن با عنوان استیناف بیانی یاد می‌کنند. (الصبان، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۸۴۲ و ابن هشام انصاری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۰)

به عنوان مثال در آیه:

«وَ حِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَاِ الْأَعْلَىٰ وَ يُقَدُّونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ» (صافات: ۷-۸) و [آن را] از هر شیطان سرکشی نگاه داشتیم تا شیطان‌ها نتوانند به آنچه در سکان آسمان می‌گذرد، گوش فرا دهند و اگر خواستند گوش دهند از هر طرف رانده شوند.

ابن هشام می‌نویسد: «و انما هی للاستئناف النحوی، و لا یكون استئنافا بیانیا لفساد المعنی» (ابن هشام انصاری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۰) وی به صراحت می‌گوید: جمله لا یَسْمَعُونَ در این آیه شریفه، جمله استینافی نحوی بوده و استینافی بیانی نیست؛ زیرا موجب بطلان در معنا می‌گردد. صاحب کتاب الجدول در حاشیه کتاب خویش در توضیح این مطلب می‌نویسد: لا یصحّ أن تكون الجملة نعتا لكل شیطان إذ یوصف بكونه غیر مستمع أو غیر سامع و هو فاسد، كما لا یصحّ أن تكون حالا، و قد أجازهما العکبری. (عبدالرحیم صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۳، ص ۴۳) صافی در رابطه با آیه مذکور معتقد است که جمله لا یسمعون نمی‌تواند به عنوان صفت برای کُلِّ شَیْطَان بکار رود؛ زیرا در این حالت شیطان به ناشنوایی وصف می‌شود یعنی اینکه شنونده نیست و این باطل است. به همین دلیل حال نیز واقع نمی‌شود. این درحالی است که عکبری هر دو حالت را جایز می‌داند.

اگر جمله لا یَسْمَعُونَ را استینافی بیانی در نظر بگیریم، نه تنها با ماقبل خود در ارتباط است بلکه روشن کننده پاسخ سؤال مقدری است که خود حکایت از حذف دارد یعنی بعد از وَ حِفْظًا مِنْ کُلِّ شَیْطَانٍ مَارِدٍ، عدم سماع شیطان را در تقدیر می‌گیریم. ضمیر، یک نوع رابطی است که جمله متعلق به خود را به ماقبل متصل می‌کند و ضمیر در جمله لا یَسْمَعُونَ نشان دهنده‌ی رابطه با جمله ماقبل است؛ زیرا ضمیر احتیاج به مرجع دارد. در نتیجه چگونه می‌توان جمله «لا یَسْمَعُونَ» را جمله استینافی نحوی در نظر گرفت، در حالی که با جمله سابق ارتباط دارد. از سوی دیگر، به هم پیوستگی و عدم پراکندگی در آیات، نیز بر این نکته دلالت دارد.

۳- زائده

زاید در لغت به معنای زیادی خلاف نقصان است و یا افزودن چیزی بر چیز تمام ذکر شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۵) حروف زاید به حروفی گفته می‌شود که جمله بی نیاز از آن بوده و با حذف آن در معنا تاثیری ایجاد نشود. مثل: «دخلت دمشق الشام لیلا» که اگر گفته شود: «دخلت دمشق لیلا» معنی تغییری پیدا

نمی‌کند. حروف زائده محضه حروفی هستند که معنای جدیدی را در جمله ایجاد نمی‌کنند و تنها برای تقویت معنی و تأکید آن آورده می‌شود. (المعجم المفصل فی النحو العربی، ص ۴۷۷) سیوطی در الاتقان می‌نویسد: از اندیشمندان نحوی سؤال شد که تأکید به حرف چیست و چه معنایی دارد؟ چون که اسقاط آن به معنی جمله صدمه‌ای نمی‌زند! وی در جواب گفته: این را صاحبان طبع می‌شناسند. از زیادتی حرف معنایی درمی‌یابند که در اسقاط آن نمی‌یابند. مانند کسی که به وزن شعر از روی طبع آگاه است و وقتی بیت شعر بر اثر نقص، تغییر می‌یابد به آن اشکال گرفته و می‌گوید: احساس می‌کنم که وزن آن نادرست است، بدون آنکه بتواند علت آن را بیان نماید بر همین اساس با نبودن حروف زائد معنا و طبع کلام تغییری می‌یابد که با بودن آن‌ها چیز دیگری دریافت می‌گردد اما به زبان نمی‌آید. (الاتقان فی علوم القرآن، ۱۳۸۰، ج ۲، ص: ۲۱۱)

رضی در شرح کافیه می‌گوید: فایده حرف زائد در کلام عرب یا لفظی است یا معنوی. معنوی معنا را تأکید می‌کند مثل «باء» در خبر ما و لیس. این حروف از آن رو زائد گفته می‌شود که تغییری در اصل معنا ایجاد نمی‌کنند بلکه تنها برای تأکید معنای ثابت و تقویت آن آورده می‌شود. فایده لفظی نیز برای تزیین لفظ است و استقامت وزن شعری و حسن سجع در نثر وابسته بدان است. از این رو حروف زاید بدون فایده و عبث نیست؛ زیرا اگر این گونه بود در کلام فصحا به‌ویژه در کلام خداوند متعال و ائمه علیهم‌السلام جایی نداشت. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۶ هـ. ق سال نشر ندارد ج ۴، ص ۴۳۳-۴۳۴) همان گونه که رضی تصریح کرد که حروف زاید به معنای عبث بودن نیست؛ بلکه دارای فواید لفظی و معنوی است، تنها از آن جهت که به معنای اصلی جمله معنای جدیدی را نمی‌افزاید، به آن‌ها حروف زائد گفته می‌شود. آری حروف زاید به معنای عبث و بیهوده در سخن خداوند متعال جایی ندارد؛ بدین معنا که هیچ فایده‌ای برای آن‌ها مترتب نباشد: الحقیقه أنه لا یوجد فی القرآن الکریم شیء زائد بمعنی أنه لا یوجد فی القرآن الکریم شیء زائد بمعنی أنه لا فائده منه. (رضوان، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۶۶)

۴- اقسام واو

الف) واو مستأنفه

در کتب نحوی در تعریف حروف استیناف گفته‌اند: حروفی که بوسیله جمله بعد، دلالت بر شروع می‌کنند و یا دلالت بر قطع ارتباط از جمله ما قبل می‌نمایند عبارتند از: واو، فاء، حتی، بل که حروف ابتدائی نیز نامیده می‌شوند. جمله مستأنفه نیز در بین کلام واقع می‌شوند، منقطع از جمله ما قبل خویش هستند به خاطر شروع کلام جدید (شیخ مصطفی الغلابینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۸۹) ابن هشام می‌گوید: یکی از اقسام واو، واو استیناف است که ما بعد آن همواره مرفوع است مانند قول خداوند متعال: «لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ» (حج: ۵) و «وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذُرْهُمْ» (سوره اعراف: ۱۸۶) و «اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمِكُمُ اللَّهُ»؛ (سوره بقره، آیه: ۲۸۲) واو در همه این موارد استیناف است چرا که اگر عطف باشد - همچنان که بعضی قائل شده‌اند - می‌بایست نُقَرِّ منصوب، يَذُرْ مجزوم بوده و جمله خبریه «يَعْلَمِكُمُ اللَّهُ» بر جمله انشایی «وَاتَّقُوا اللَّهَ» عطف شده باشد، که جایز نیست. (ابن هشام انصاری، ۱۳۷۱، ص ۶۶۵-۶۷۳)

ب) واو عاطفه

واو عاطفه به معنای مطلق جمع است. کلمه یا جزئی از سخن که پس از حروف عاطفه قرار می‌گیرد، معطوف به و جزئی که پیش از حروف عاطفه قرار می‌گیرد، معطوف علیه نامند. مفهوم واو عاطفه، مطلق الجمع است. مطلق الجمع در نحو به معنی اشتراک در لفظ و معنی است. در علوم بلاغت مطلق الجمع به معنی وصف جامع بین معطوف علیه است. این وصف جامع، خواه عقلی یا وهمی باشد، می‌تواند به صورت تناسب یا تضاد در معطوف علیه باشد. (حسینی نیا، ۱۳۸۶، ص ۳۲۹-۳۲۸)

ج) واو زائده

ابن هشام می‌گوید: علماء کوفی، اخفش و جماعتی از نحویون معتقدند: یکی دیگر از اقسام واو، واو زائد می‌باشد. واو درآیه شریفه: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَ فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَ

قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» (زمر: ۷۳) را زائده دانسته‌اند، شاهد در زیادت واو در «و فتحت» آنست که فتحت جواب شرط است و هرگز بر جواب شرط واو داخل نمی‌شود. از این رو واو در آیه شریفه زائده است. (ابن هشام، انصاری، ۱۳۷۱، ص ۲۷۹)

بعضی مانند کامل محمد سالم الجزار و مصطفی صادق رافعی معتقدند که در قرآن حروف زائد وجود ندارد و از نحوین که قائل به زیادی بودن برخی حروف هستند انتقاد نموده‌اند، رافعی می‌گوید: بعضی از کلمات در قرآن یافت می‌گردد که نحوی‌ها آن را زائد دانسته‌اند از آن جمله در آیه‌ی «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ» (آل عمران: ۱۵۹) «فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا» (یوسف: ۹۶) می‌باشد که ما در آیه اول و آن در آیه دوم را زائد دانسته‌اند در حالی که اگر این دو حرف برداشته شود گذشته از آن که جمال ترکیب و حسن نظم آن کاسته می‌شود، از دقائق معنوی آن نیز تهی می‌گردد؛ زیرا ما در این آیه اشاره دارد به ملائمت پیغمبر در انجام امور، و نیز بین جار و مجرور فاصله انداخته است تا مجالی برای تدبر و تفکر در اهمیت رحمت باشد. غرض از آن در آیه دوم اشاره بوجود فاصله میان انداختن پیراهن یوسف بر روی یعقوب و آمدن وی می‌باشد و به واسطه دوری میان یوسف و پدر او اشاره به انتظار یعقوب نموده و متضمن لطائف دیگری نیز می‌باشد. نظیر آیات فوق در قرآن بسیار مشاهده می‌شود که برخی آن‌ها را دارای کلمات زائد می‌دانند. هر چند بسیاری متوجه معانی و نکات لطیف آن نمی‌شوند. (صادق رافعی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۷۵-۱۷۶)

دیدگاه‌ها پیرامون وجود حروف زائد در قرآن

سید رضی می‌گوید: من نیز با ابی‌العباس مبرد هم عقیده‌ام که در قرآن حروف زائدی بکار نرفته است مگر آن که معنای مفیدی را در برداشته و هم‌چنین ممکن نیست که بی‌فایده باشد. زمانی زیادات و نقائص در کلام وارد می‌شود که گوینده مضطر شود و وزن و قافیه شعری او را مجبور به آوردن حروف زائد کرده باشد. اما هنگامی که کلام از سوی خداوند تبارک و تعالی باشد، قیاس سخن با کلام الهی هباء منثورا و سربابی بیش نیست. هم‌چنین اصدق القائلین خداوند سبحان می‌فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ

مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (سوره فصلت: ۴۲)؛ که باطل از پیش روی آن و پشت سرش به سراغ آن نمی‌آید؛ (زیرا این) فرو فرستاده‌ای از جانب (خدای) فرزانه ستوده است. بسیار بعید است که خداوند به علت ناتوانی و اضطراب از حروف زائد استفاده نماید. (السید شریف رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۹)

در ترجمه یا عدم ترجمه واو استیناف در قرآن

الف: دیدگاه مخالفین ترجمه واو استیناف / زاید

خرمشاهی، در خصوص عدم حفظ واو استیناف آغازین بسیاری از آیات قرآنی در ترجمه، اظهار نموده‌اند: محتاطان و اهل تدقیق بلافاصله پاسخ مثبت می‌دهند. زیرا مترجم امین، حق ندارد نه یک واو از اصل، نه یک واو از پیش، از ترجمه حذف نماید و صرفاً می‌تواند در داخل گیومه، به این کار مبادرت نماید. به نظر می‌رسد حفظ سرتاسری و دائمی این واوها بیشتر به دلیل وسواس و نه دقت علمی و هنری و ترجمه‌ای است. وقتی در زبانی مانند فارسی واژه‌ای به نام استیناف وجود ندارد، به کارگیری و حفظ این واو در ترجمه دارای اشکال است و خواننده فارسی یا انگلیسی زبان آن را درک نمی‌کند و آن را به معنای واو عاطفه می‌داند. از سوی دیگر از نظر زیبا شناسی زبانی و ادبی همانگونه که به کارگیری این واو در زبان عربی و نثر قرآن باعث زیبایی و ملاحظت می‌شود، به همان نسبت عدم به کارگیری آن در زبان فارسی باعث ملاحظت، زیبایی، استحکام و استقلال جمله می‌گردد. ایشان در مقاله نکات قرآنی بیان می‌دارد: دیدم به راستی مواردی هست که اگر واو را زائد بگیریم و در ترجمه به عنوان واو عاطفه یا استینافی ظاهر کنیم، باعث اختلال و بلکه فساد معنی می‌گردد. ایشان بیان نمودند اولین آیه‌ای که به من نشان داد با یک پدیده نحوی و موجود زبانی واو زائد مواجه هستیم، آیه «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (سوره یوسف: ۱۵) بود که آشکارا می‌دیدم اگر واو را که قبل از او حینا آمده است در ترجمه ظاهر کنم، جمله ناقص و در نتیجه لَمَّا / فَلَمَّا بی جواب می‌ماند. لذا بدون آنکه در متون نحوی کندوکاو کنم،

به اشارات تفاسیر قرآنی اکتفا نمودم و جرأت ورزیدم و او قبل از «أَوْحَيْنَا» را در این آیه ترجمه نکردم. (خرمشاهی، ۱۳۸۹، ص ۱۵)

ب: دیدگاه‌های موافقین ترجمه واو استنیاف

خانم طاهره صفارزاده یکی از مترجمین قرآن کریم در پاسخ به این سؤال که آیا در ترجمه قرآن، بکارگیری همه‌ی ادوات، ضمائر، حروف زائد و تأکیدات را لازم می‌دانید؟ پاسخ دادند: برای این نوع ملاحظات در ترجمه‌ی قرآن، حتی الامکان، معادل یابی لازم است. (فصلنامه بینات، شماره ۴۹ و ۵۰، ص ۱۲۰)

آقای حسین انصاریان می‌گوید: بدون شک ادوات، ضمائر و حروف (که نسبت به کتاب خدا نباید با قید زائد به کار رود) و تأکیداتی که در بسیاری از آیات قرآن صورت گرفته، کاملاً بجا و منها نمودن آن‌ها، آیات را دچار نقص می‌نماید. این امور نشان دهنده اعجاز قرآن و استحکام آیات است و برای این که غیر عرب، آن‌ها را جزء استخوان بندی آیات بدانند، تا حد امکان باید به صورت رسا در ترجمه منعکس گردد. زبان فارسی که پس از زبان عربی در میان زبان‌ها در حد کاملی است، می‌تواند با ظرافت‌ها، لطائف و اشاراتی که در آن است، ترجمه ادوات، ضمائر، حروف و تأکیدات را بصورتی رسا ارائه نماید. (فصلنامه بینات، شماره ۴۹ و ۵۰، ص ۱۲۰)

نظرو ادله مرحوم سید شریف رضی رحمته‌الله در رابطه با عدم راهیابی زوائد در قرآن

آیه: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَ لِيَذْكُرُوا لُوا الْأَبَابِ» (سوره ابراهیم: ۱۴) (این قرآن)، رساندن (پیام) برای مردم است (تا نصیحت شوند)؛ و تا بوسیله آن هشدار داده شوند، و تا بدانند که او معبود یگانه است؛ و تا خردمندان یادآور شوند)

سید رضی می‌نویسد: از ابو العباس مبرد در رابطه با آیه بالا سؤال می‌کنند که لام در «لِيُنذِرُوا بِهِ» لام علت است و واو بعد از لام علت را اگر زائد نگیریم معنای واو چه خواهد بود؟ ایشان در پاسخ می‌گویند: آیا نمی‌دانی «هَذَا بَلَاغٌ» مصدر است و «لِيُنذِرُوا بِهِ» فعلی

است که در موضع مصدر قرار گرفته است و افعال بر مصادرشان دلالت می‌کنند؟ پس جمله در تقدیر این است که «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَإِنذَارٌ» بنابراین واو، در این آیه دو مصدر را به یکدیگر عطف نموده بنابراین زائد نیست و ابو العباس واو را زائد نمی‌داند. (السید شریف رضی، ۵۱۴۰۶. ق، ص ۲۹۰)

۱- آیه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ...» (سوره آل عمران: ۱۵۹) و به سبب رحمتی از جانب خدا با آنان نرم خوشدی می‌گویند «ما» در این آیه زائد است یعنی در حقیقت آیه اینگونه می‌باشد. «فَبِرَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ»

مرحوم سید رضی رحمته الله علیه در پاسخ می‌گوید: «ما» در این آیه فایده روشنی دارد و فایده آن تفخیم و بزرگداشت رحمتی است که پیامبر صلی الله علیه و آله به سبب آن نرم خو و مهربان گردیده است. گویی خداوند می‌فرماید: «فَبِرَحْمَةٍ عَظِيمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ» و جایگاه «ما» در اینجا مانند موضع «ما» در آیه: «فَعَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ» (و دریا آنان را فرا گرفت؛ با آنچنان (امواجی که) آنها را پوشانید) (سوره طه: ۷۸) است که حق تعالی از آوردن کلمه «ما» در این آیه بیان عظمت موجی را اراده کرده که آنها را فرو برده است یعنی: «تعظیم ما غشیهم من موج البحر» است. بنابراین اگر «ما» در این آیه فایده نداشت لغو و بیهوده می‌گشت، در حالی که از خداوند حکیم امر بیهوده صادر نمی‌گردد. (السید شریف رضی، ۵۱۴۰۶. ق، ص ۲۸۹)

۲- آیه: «حَتَّىٰ إِذَا جَاؤَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» (زمر: ۷۳) سید شریف رضی در جواب به نظریه کوفیون و اخفش و جماعتی که برای زائد بودن واو، آیات: «وَلَوْ أَفْتَدَىٰ بِهِ» و آیه «حَتَّىٰ إِذَا جَاؤَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» را شاهد می‌گیرند و می‌گویند واو در «و فتحت» زائد است زیرا هرگز بر جواب شرط واو قرار نمی‌گیرد و در این آیه «فتحت» جواب شرط است، بنابراین واو زائده می‌باشد، (ابن هشام، انصاری، ۱۳۷۱، ص ۲۷۹) سید رضی رحمته الله علیه جواب، می‌دهد که واو زائد نیست زیرا محققین از علما مانند ابو جعفر النحاس (ابو جعفر النحاس، ج ۱۴۲۱، ص ۳، ق، ص ۴۳۳) گفته‌اند: در تقدیر آیه «حَتَّىٰ إِذَا جَاؤَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» کلمه «دخلوها» بوده است و پس از آن جمله «وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» آمده است، پس باز شدن درها، دلالت بر داخل

شدن متقین به بهشت است و خداوند به دلیل اختصار آن را بیان نموده است. در نتیجه از اقتدار و فصاحت کلام الهی به شمار می‌رود. (السید شریف رضی، ۵۱۴۰۶ ق، صص ۲۸۹-۲۹۰)

۳- آیه: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (سوره یوسف: ۱۵) هنگامی که او را با خود بردند، و تصمیم گرفتند وی را در مخفی‌گاه چاه قرار دهند، (سرانجام مقصد خود را عملی ساختند؛) و به او وحی فرستادیم که آنها را در آینده از این کارشان با خبر خواهی ساخت؛ در حالی که آنها نمی‌دانند» که مترجم محترم آقای خرمشاهی برای زائد بودن واو آن را شاهد گرفته و می‌گوید: واو در «وَ أَوْحَيْنَا» زائد است. زیرا بعد از «فَلَمَّا» جواب شرط نیامده و «أَوْحَيْنَا» جواب شرط می‌باشد. و بر جواب شرط واو قرار نمی‌گیرد بنابراین واو زائد است. سید رضی رحمته در پاسخ به آن می‌گوید:

این آیه نیز نظیر پاسخ به آیات فوق است. زیرا قول خداوند: «وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ» دلیلی است بر قرار گرفتن حضرت یوسف در چاه به خاطر شدت عزم برادرانش و اجماعی که بین آنها منعقد شده بود. گویی خداوند می‌فرماید: «حتی اذا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ «جعلوه هنا» وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ».

۴- آیات: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّ لِلْجَبِينِ» و «وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ» و «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا» (صافات، آیه، ۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵) «پس وقتی هر دو تن در دادند [و همدیگر را بدرود گفتند] و [پسر] را به پیشانی بر خاک افکند» «او را ندا دادیم که ای ابراهیم» «رؤیا [ی خود] را حقیقت بخشیدی». دلالت واو در آیات شریفه مانند آیه فوق بیانگر حذف جواب شرط در فلما می‌باشد بنابراین واو در آنها زائد نیست.

با بررسی در کتب تفاسیر، دیدگاه‌های مختلفی در رابطه با آیه فوق به چشم می‌خورد:

۱- ابراهیم ایاری می‌نویسد: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا» ای انه أوحى إليه انه سيلقاهم و يوبخهم على ما صنعوا، و هذا قبل القائه في الجب، تقوية لقلبه و تبشيرا له بالسلامة (ابراهيم اياري، ج ۱، ۱۴۰۵، ص ۱۲۲). آیه به این معنا است که

به حضرت یوسف علیه السلام وحی شد که برادرانت را حتما ملاقات خواهی کرد و آنها به سبب آنچه انجام دادند توبیخ خواهند شد و این وحی قبل از انداختن وی به چاه می باشد به خاطر تقویت قلب و بشارت سلامتی ایشان.

نویسنده کتاب التحریر و التنویر می گوید: جمله «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ» معطوفه علی جمله «وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ، لِأَنَّ هَذَا الْمَوْحَى مِنْ مَهَمِّ عِبَرِ الْقِصَّةِ. ۱- و قیل: الواو مزیدة و جمله «وَأَوْحَيْنَا» هو جواب (لَمَّا)، (ابن عاشور، ج ۱۲، قرن ۱۴، ص ۳۲)

جمله «او حینا...» به جمله «و اجمعوا...» عطف شده است. زیرا موضوع وحی الهی به حضرت یوسف علیه السلام از مهمترین قسمت این داستان به شمار می رود. و نظر ضعیفی نیز وجود دارد که می گوید: واو اضافی است و جمله «او حینا» جواب لَمَّا می باشد.

نظر مترجم محترم آقای خرمشاهی با نظر مرحوم شیخ رضی بر مبنای اینکه واو، در «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ» و آیاتی که در فوق اشاره شد زائد است، کاملا با یکدیگر مغایر است و شیخ رضی واو را زائد نمی داند و با دلایلی که بیان کردند جایگاه واو را روشن ساختند. به نظر می رسد اختلاف علما در بیان نقش واو در کتابهای تفسیری و همچنین اختلاف بین مترجمین محترم در ذکر آن در ترجمه و بالاخص اختلاف مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله و مرحوم آیت الله معرفت رحمه الله بر سر عاطفه یا استیناف بودن واو در آیه «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» که در ذیل به آن پرداخته شده است مبین این مسئله است که تشخیص واو استیناف در قرآن کریم مشکل است و توجه به این نکته که در ساحت کلام الهی زوائد راه ندارد و واوهایی که به نظر می رسد نیازی به ترجمه ندارد، در جمله نقش معنایی دارند و همچنین مطالعه تاریخ تحولات و تطورات در زمینه ی بحث های تفسیری و مراحل و دوران هایی که بر تفسیر قرآن کریم گذشته است، و فعل و انفعالاتی که بر روی مباحث مزبور و در اثر اندیشه های مختلف و منابع فکری غیر اسلامی انجام گرفته، به خوبی گویای آن است که قرآن تا چه اندازه در این فراز و نشیب ها و صحنه های مبارزه ی فکری و اعتقادی و کارزارهای سیاسی مورد سوء برداشت قرار گرفته و مفاهیم آن دچار تحریف گشته است. (عباس علی عمید زنجانی، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۵۰)

در حالیکه قرآن کریم، کهن‌ترین و معتبرترین متن ادبی قانونمند عرب است، از این رو، مبنای ادبیات عرب به شمار می‌آید؛ یعنی معیار خطا و صحت استعملات مردم و قواعد ادبی است. به عبارت دیگر: قرآن بر اساس قواعد ادبیات عرب، سنجش نمی‌شود؛ چرا که علوم ادبی عرب و قواعد آن بعد از قرآن پایه‌گذاری شده است لذا هر گاه قاعده‌ای عربی با قرآن ناسازگار بود آن قاعده استثناء می‌خورد. (محمدعلی رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸).

تحلیل مقایسه‌ای ترجمه واو با رویکرد عطفی یا استینافی در آیه «هفت سوره آل عمران»

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (سوره آل عمران، آیه ۷) «اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تأویل پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود]، از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست»، و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.»

عموم مفسران و صاحب نظران برای حرف «واو» در عبارت «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» دو معنا ارائه نموده‌اند گرچه معنای سومی هم برای آن بیان شده است (سید مرتضی، اُمالی، ص ۹۵)

برخی معتقدند «واو» در آغاز عبارت «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، عاطفه است و راسخان در علم را عالم به تأویل آیات قرآن دانسته‌اند و قصد ایشان از اثبات عاطفه بودن واو، عالم دانستن پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اهل بیت علیهم السلام به تأویل است. برخی دیگر معتقدند واو استیناف، است و قصد ایشان، محصور بودن علم به تأویل، در خداوند عزوجل است.

نظر مرحوم آیه الله معرفت رحمته در رابطه با آیه ۷ آل عمران

مرحوم آیه الله معرفت رحمته می نویسد: به دلیل تناسب حکم و موضوع، دلالت آیه بر تشریک (عاطفه بودن واو) واضح است و این به خاطر مناسبت نزدیک بین مسندالیه و دلالت معنایی مسند است و معنای مناسبت، آن است که وقتی مسندالیه شامل وصفی خاص گشت واجب است مراعات مابین صفت و حکمی که مترتب بر صاحب صفت است من جمله علاقه سببیت یا شبه سببیت باشد. بنابراین راسخون در علم طلب کننده علم هستند و از جنس چیزی هستند که با معرفت کامله، تناسب دارد. اما مناسبتی بین ایمان کورکورانه و بین رسوخ در علم وجود ندارد. لذا رعایت تناسب مذکور ایجاب می کند که «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» معطوف بر «الله» و عالم به تأویل متشابه نیز باشند. (محمد هادی، معرفت، ۵۱۴۲۶ ق. ۱ ج ۱، ص ۴۸۹)

در پاسخ به این سؤال که آیا تشریک، (عاطفه بودن واو)، تساوی علما با خداوند تبارک و تعالی را اقتضاء نمی کند؟ (هر چند تشریک در این جهت خاص باشد) و همچنین با آیه: «لیس کمثله شیء» (شوری، ۱۱) منافات ندارد؟ ایشان می گویند: شرافت علم آن چیزی است که خداوند علما را به سبب آن، منزلت و رفعت بخشیده است، مضافاً به اینکه گواه بر این مطلب آیه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران، ۱۸) «خدا که همواره به عدل، قیام دارد، گواهی می دهد که جز او هیچ معبودی نیست و فرشتگان [او] و دانشوران [نیز گواهی می دهند که: جز او، که توانا و حکیم است، هیچ معبودی نیست» می باشد. که خداوند و ملائکه و صاحبان علم کنار یکدیگر قرار گرفته اند.

اشکال دیگری که برعاطفه بودن واو نمودند آن است که چگونه با وجود موقعیت «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» «وَالرَّاسِخُونَ»، عطف بر «إِلَّا اللَّهُ» گشته است؟ پاسخ: «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» جمله حالیه ای است که راسخان را توضیح می دهد و در موضع نصب می باشد. نظیر این آیه در قرآن بسیار است از جمله: آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر، آیه: ۲۲) جمله «صَفًّا صَفًّا» حال است برای "ملک" و منصوب و "ملک" معطوف بر "ربک" است.

و همچنین در سوره مبارکه حشر در بیان مصرف غنائم خداوند می فرماید: للفقراء المهاجرین... و الذین تبوء الدار و الایمان... و الذین جاؤوا من بعدهم یقولون ربنا اغفر لنا و لاخواننا الذین سبقونا با لایمان... (حشر، آیه: ۷-۱۰) پس جمله «یقولون ربنا اغفر...» حال از «و الذین جاؤوا» می باشد که بر ماقبلش معطوف گشته است به خاطر مشارکت با آنها در استحقاق گرفتن غنائم جنگی.

مرحوم آیه الله معرفت رحمه الله مقید نمودن "راسخون در علم"، به جمله حالیه را اشاره به نکته دقیقی می داند و می گوید: متشابه برای هر یک از عالم و جاهل متشابه است غیر از اینکه عالم به فضل علمش و به مقام حکمت خداوند متعال متشابه را موضع تأمل و دقت نظر خویش قرار می دهد و بوسیله آن با دقت و احاطه کامل به شناخت تأویل صحیح دست می یابد. راسخون در علم می گویند: متشابه برادر محکم است و از مقام حکمت خداوند متعال صادر شده است قطعاً و آیهات متشابه، حقیقتی است که مقصود بالذات است. لذا این نگاه مؤمنین حقیقی (راسخون در علم) به آیهات متشابه، منجر می گردد که آنها به بحث و تحقیق برای رسیدن به حقیقت مشتاق گردند. (محمد هادی، معرفت، ج ۱، ص ۴۹۳)

بر پایه برهانی عقلی نیز گفته شده است قرآن کریم برای هدایت مردم نازل شده و بسیاری از آیهات آن متشابه است. اگر رسول خدا و عترت طاهره ایشان علیهم السلام که حاملان قرآنند، به تأویل متشابهات عالم نباشند، به یقین، دیگران نیز آگاه نیستند. در نتیجه متشابهات فایده ای ندارد و تنها دستاویزی برای فتنه جویندگان است. پس به حکم عقل، ایشان باید به تأویل متشابهات قرآن عالم باشند تا با تبیین حقیقت آن، ریشه فتنه انگیزی را بسوزانند. (بلاغی، آلاء الرحمن، ج ۱۴۱۹، ق ۲، ص ۱۹۰)

نظر مرحوم سید شریف رضی رحمه الله

سید شریف رضی رحمه الله اظهار می دارد حقیقت معنای او جمع است، لذا باید آن را به حقیقت و مقتضای خودش حمل نمود و نمی توان، آن حقیقت را بر "ابتداء" حمل کرد مگر در جایی که قرینه داشته باشیم و در این آیه هیچ قرینه ای که بتوان "او" را

از معنی حقیقی اش منصرف کرد، وجود ندارد. واو در آیه «و الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» واو عطف می باشد (رک: السید شریف رضی، ۵۱۴۰۶. ق، ص ۱۳۳)

نظر مرحوم شیخ طبرسی رحمته الله

شیخ طبرسی رحمته الله می نویسد: با استناد به رفتار صحابه و تابعان، عاطفه بودن واو در آیه مورد بحث، تأیید شده است و گفته شده اگر واو عاطفه نباشد، پیامد استینافی بودن واو آن است که جز خدا کسی تأویل قرآن را نداند، در حالی که تفسیر قرآن کریم همواره میان صحابه و تابعان رواج داشته است و در مورد هیچ آیه ای هم به دلیل متشابه بودن، متوقف نشده و هرگز از تفسیر آیه ای اظهار عجز نکرده یا نگفته اند که تأویل آن نزد خداست. بنابراین واو در آیه مورد بحث عاطفه است و راسخان در علم از تأویل قرآن با خبرند. (طبرسی، ج ۱، ۵۱۴۲۹. ش، ص ۱۰۷).

بنابر این راسخان در علم تأویل متشابه را به فضل راسخ بودنشان در فهم حقیقت دین با عنایت پروردگار عالم «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...» (عنکبوت: ۶۹) «ويزيد الله الذين اهتدوا هدى» (مریم: ۷۶) «ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة» (فصلت: ۳۰) و خداوند تعالی می فرماید: «وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا» (جن: ۱۶) آیا علم به حقائق شریعه نورانی، همان آب گوارایی نیست که نوشیدن حیات علم است که خداوند به هر کس از مؤمنین بخواهد اضافه می کند و آنها را از حقائق و اسرار ملک و ملکوت عالم آگاه می نماید؟

می دانیم بین دو جمله «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» «و الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» جهت جامع وجود دارد به این معنا که هر دو جمله در علم، جهت مشترک دارند و مناسبت بین آن دو برقرار است، به این معنا که راسخ در علم کسی است که در آن دانش متخصص و محل رجوع عموم مردم باشد. حال اگر راسخ در علم چیزی نفهمد و بگوید چه بفهمم و نفهمم به همه ایمان دارم زیرا همه از ناحیه خداوند است دیگر متخصص نبوده و شایسته است به جای صفت راسخ به استواری در ایمان ستوده می شد. همانطور که مرحوم آیه الله معرفت نیز به این نکته اشاره نمودند. و احادیث

و روایات نیز شاهد بر این امر هستند که از بیان آن صرف نظر می‌نماییم. بنابراین به نظر می‌رسد واو، در آیه «والراسخون» واو عاطفه باشد.

بعد از بررسی اختلاف‌های علما در تشخیص واو استیناف و اینکه بعضی آن را زائد دانسته و در ترجمه لحاظ نمی‌کنند و عده‌ای نیز در مقابل نه تنها زائد نمی‌دانند بلکه معتقدند نقش معنایی دارد. اینک به بررسی ادله افرادی که واو استینافیه را مبنی بر اینکه جمله انشائی به جمله خبری عطف نمی‌گردد و ... اثبات نمودند می‌پردازیم:

عطف خبر به انشا یا برعکس (دلیل استیناف)

علمای بلاغت و اکثر علمای نحو مانند ابن مالک در شرح باب مفعول معه از کتاب «التسهیل» و ابن عصفور در شرح کتاب «الإيضاح» این عطف جمله خبری به انشائی یا برعکس را ممنوع دانسته‌اند و ابن عصفور این ممنوعیت و منع را نقل می‌کند و می‌گوید اکثر نحویین نیز این اعتقاد را دارند. (ابن هشام، انصاری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۲۷) اما صفار و گروهی از نحویان آن را جایز می‌دانند، این گروه به آیات ذیل استدلال نموده‌اند که عبارتند از: عبارت «و بَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا» در آیه: «و بَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمَلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره: ۲۵) و عبارت «بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» در آیه: «وَأُخْرَىٰ تَحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (صف: ۱۳) که سکاکی از منظر «حذف» و «ایجاز» بلاغی می‌گوید: «فعل أمر «بَشِّر» در «و بَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا...» معطوف به فعل محذوف (قُل) در آیه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱) است. (یوسف، سکاکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۶) زیرا حذف فعل «قال و يقول» در عربی شایع است.

تفتازانی نیز به گونه‌ای دیگر نظر سکاکی را تأیید کرده و می‌گوید: «و بَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا» (بقره: ۲۵) عطف بر محذوف «فَأَنْذِرْهُمْ» است که ماقبل آیه بر آن دلالت می‌کند. (اسعدالدین، تفتازانی، ۱۴۲۵ هـ. ص ۴۵۸)

زمخشری «بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» را عطف به دو آیه قبل «تؤمنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله...» (صف: ۱۱) نموده است و بشر المؤمنین را به معنای (آمنوا کذا) بیان

می کند (محمود زمخشری، ۱۴۲۷هـ، ج ۴، ص ۳۹۹) در حالیکه تفتازانی در این باره می گوید: «این موضوع جای اشکال دارد، زیرا مخاطب در فعل «تؤمنون» به دلیل «بالله ورسوله» فقط مؤمنان هستند؛ و حال آن که مخاطب در فعل «بشّر» پیامبر ﷺ می باشد. بنابراین پوشیده نیست که عطف نمودن امر برای مخاطبی بر امر برای مخاطبی دیگر صحیح نیست مگر هنگام صراحت داشتن در ندا، مانند: (یا زید قم و اقع یا عمرو). بنابراین نیکوتر آن است که (بشّر) به (قُل) محذوف قبل از «یا ایها الذین آمنوا هل أدلکم علی تجارة تنجیکم من عذابٍ أليم» عطف شده باشد. (مسعود بن عمر، تفتازانی، ص ۲۶۳)

بنابراین صاحب نظرانی که در بالا اشاره شد عطف دو فعل مغایر به یکدیگر را از منظر «حذف» و «ایجاز» بلاغی و یا به تأویل بردن فعل جایز می دانند. مشاهده می کنیم در بعضی آیات، واو استینافیه را، واو عطف می شناسند و دلیل خود را، مبتنی بر ارتباط آیه با آیات قبل آن آیه ذکر می کنند و یا، فعلی را در تقدیر می گیرند.

لذا به نظر می رسد عطف فعلی که با اعراب و زمان فعل بعد از خود در آیه، مطابقت ندارد، دارای نکته و دلالتی بلاغی است به طور مثال ارتباطش با فعل های ماقبل خود است و... که باید از طریق سیاق آیات بدست آید.

عطف فعل منصوب به فعل مرفوع (دلیل استیناف)

کسانی که معتقد هستند واو در آیات ذیل واو استینافیه است «لَتُبَيِّنَنَّ لَكُمْ وَ تُقَرَّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ» (سوره حج، آیه: ۵) و «مَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمْ» (سوره اعراف: ۱۸۶) و «اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمِكُمُ اللَّهُ»؛ (بقره: ۲۸۲) و از خدا پروا کنید، و خدا [بدین گونه] به شما آموزش می دهد“ و می گویند اگر عطف باشد - همچنان که بعضی قائل شده اند - می بایست «تُقَرَّرُ» منصوب، «يَذَرُ» مجزوم بوده و جمله خبر «يَعْلَمِكُمُ اللَّهُ» بر جمله انشایی «وَ اتَّقُوا اللَّهَ» عطف شود در حالیکه جایز نیست. (ابن هشام انصاری، ۱۳۷۱، ص ۶۶۵-۶۷۳)

با مراجعه به کتب تفاسیر در رابطه با آیات فوق مشاهده می‌گردد که هیچ
 اجماعی بین مفسران در تشخیص واو استینافی وجود ندارد به عنوان مثال در
 رابطه با آیه «اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ»، مرحوم سمرقندی (نصرین محمد بن احمد،
 سمرقندی، بحرالعلوم، ج ۱، بیروت، دارالفکر، قرن چهارم، ص ۱۸۷)، ابن عاشور
 (محمد بن طاهر، ابن عاشور، ج ۲، قرن ۱۴، ص ۵۸۱)، فاضل مقداد (مقداد بن
 عبدالله، ج ۲، ۱۴۱۹، ص ۵۶) ملاحویش آل غازی (سید عبدالقادر، ملاحویش آل
 غازی، ج ۵، ۱۳۸۲ق، ص ۲۶۳) و... می‌نویسند: واو در آیه «وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ» واو
 عاطفه است.

همچنین در آیه «لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ» ابن عاشور معتقد است
 که فعل "نقر" عطف بر «فانا خلقناکم من تراب» شده است. (محمد بن طاهر، ابن
 عاشور، ج ۱۷، ص ۱۴۵)، شیخ طبرسی رحمته الله (فضل بن حسن، طبرسی، ترجمان،
 ج ۴، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸۹)؛ علامه طباطبایی رحمته الله (ج ۱۴، ۱۳۷۴، ص ۳۴۴) و... آیه
 فوق را با واو عاطفه ترجمه نمودند ولی اشاره‌ای به عاطفه یا استینافی بودن واو
 نکرده‌اند.

شیخ طوسی رحمته الله (محمد بن حسن، طوسی، ج ۷، قرن پنجم، ص ۲۹۲) مرحوم
 رازی (حسین بن علی، ابوالفتوح رازی، ج ۱۴۰۸، ۱۳ق، ص ۲۹۹) و مرحوم آلوسی،
 (سید محمود آلوسی، ج ۹، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۳) واو را واو استینافی تشخیص داده‌اند.
 با کمی دقت می‌توان به این نتیجه رسید که آیاتی که در آنها از "واو" استفاده
 شده قطعاً از نکته بلاغی برخوردار هستند، نسبت به آیاتی که در آنها واوی
 ذکر نشده است.

و ممکن نیست واوی در بین آیات قرار گیرد و دلالت بر معنایی نداشته باشد زیرا
 حرف زائد از لسان حکیم صادر نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به مسأله عدم الزام به ترجمه واو استیناف بر این باور است که فهم معنای یک آیه به تنهایی و بدون بررسی سیاق آن در سوره میسر نمی‌باشد. و با نظر به این نکته که قرآن کریم، کهن‌ترین و معتبرترین متن ادبی قانونمند عرب است، از این رو، مبنای ادبیات عرب به شمار می‌آید. به عبارت دیگر قرآن بر اساس قواعد ادبیات عرب، سنجش نمی‌شود؛ چرا که آن قواعد بعد از قرآن پایه‌گذاری شده‌اند، از اینرو نمی‌توان واو استینافیه را مبتنی بر قواعد نحوی بر قرآن تحمیل نمود.

نظر به اثبات بار معنایی تمام حروف قرآنی و مد نظر قرار دادن مواردی که به حذف آن معتقد بودند در حالیکه در این تحقیق به نقش معنایی آنها اذعان شد و همچنین عدم اجماع مفسران در خصوص ماهیت "واو" استینافیه نتایج حاصل از بررسی‌ها دلالت بر نقش معنایی و عدم الزام به حذف آنها در ترجمه آیه می‌نماید.

پیشنهاد: ارزیابی و مقایسه معنایی آیاتی که در آنها از واو استیناف استفاده شده با آیاتی که بدون واو استیناف آمده است.

منابع

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، مؤسسه التاريخ، بیروت،
۲. ابیاری، ابراهیم، موسوعه القرآنیه، بی‌جا، موسسه سجل العربی، ۱۴۰۵.
۳. الصبان، محمد بن علی، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی، دارالفکر، بیروت لبنان ۱۴۱۹.
۴. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۵. أنصاری، ابن هشام، مغنی اللیب، انتشارات سید الشهداء، قم، ۶، ۱۳۷۱ هـ.
۶. بابتی، عزیزه فوال، المعجم المفصل فی النحو العربی، دارالکتب العلمیه، بیروت - لبنان، بی‌تا.
۷. فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن، تهران، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.

۸. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن، مؤسسه البعثه، قم، ۱۴۱۹ق.
۹. التفتازانی، اسعد الدین، مختصر المعانی، دارالفکر، قم، ۵۱۴۱۶ق.
۱۰. حسینی نیا، محمد، دیبای سخندانی در تطبیق اعراب قرآن، انتشارات واج، تهران، ۱۳۸۶.
۱۱. خرمشاهی، بهاء الدین، قرآن پژوهی، ج ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
۱۲. رازی، ابوالفتوح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، ۱۴۰۸ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم الدار الشامیه، دمشق بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۴. رافعی، مصطفی صادق، اعجاز قرآن و البلاغه النبویه، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۱۵. رامپوری، غیاث الدین محمد بن جلال الدین شرف الدین، غیاث اللغات، امیرکبیر، ۵۱۲۴۳ق.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، درسنامه آشنایی با اصول و روش های ترجمه، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۰.
۱۷. رضوان، عمر بن ابراهیم، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره،، دار الطیبه، چ، ریاض، ۱۴۱۳ق.
۱۸. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح شافیه ابن الحاجب، دارالکتب العلمیه، بیروت- لبنان، ۵۶۸۶ق.
۱۹. رضی، السید شریف، الحقائق التأویل فی متشابه التنزیل، شرح محمد رضا آل کاشف الغطاء، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۵۱۴۰۶ق.
۲۰. سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۱. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، دارالفکر، بیروت، قرن چهارم.
۲۲. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، انتشارات سپهر، تهران، ۱۳۸۰.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۲۴. شیخ طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، ترجمان، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی مشهد، ۱۳۷۷.

۲۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، قرن پنجم.
۲۶. صافی، محمود بن عبدالرحیم، الجدول فی اعراب القرآن، ط ۴، ج ۲۳، دارالرشید مؤسسه ایمان، دمشق، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۹ هـ ش.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چ ۳، ۱۳۷۳ ش.
۳۰. الغلابیین، مصطفی، جامع الدروس العربیه، نوید اسلام، قم، ۱۳۷۹ هـ ق.
۳۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، کنزالعرفان فی فقه القرآن، تحقیق سید محمد قاضی، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران، ۱۴۱۹.
۳۲. فصلنامه بینات، ویژه ترجمه قرآن کریم، لزوم و عدم لزوم ترجمه همه ادوات و حروف، ش ۴۹ و ۱۳۸۵، ۵۰.
۳۳. معرفت، محمد هادی، التمهید، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چ ۱۴۲۶، ۵۵ هـ ق.
۳۴. ملاحویش آل غازی، سید عبدالقادر، بیان المعانی، مطبعه الترقی، دمشق، ۱۳۸۲ ق.
۳۵. الموسوی العلوی، المرتضی علی بن الحسین، غرر الفوائد و درر القائد (امالی المرتضی)، المحقق محمد ابوالفضل ابراهیم، عیسی البابی الحلبی، ۱۹۵۴-۱۳۷۳.
۳۶. النحاس، ابو جعفر، اعراب القرآن، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

مبانی مسئولیت مدنی قهری از دیدگاه قرآن کریم

محمد طاهر اخلاقی*
سکینه نوری**

چکیده

هرگاه شخص به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به دیگری زبانی وارد سازد، سخن از پرداخت خسارت است که از آن به عنوان مسئولیت مدنی یاد می‌شود که گاه بر پایه‌ی قرارداد پیشین استوار است که حقوق دانان از آن، به مسئولیت قراردادی یاد می‌کنند. گاهی نه تنها بین زیان دیده و شخص مسئول رابطه‌ی قراردادی وجود ندارد بلکه غالباً شناختی از یکدیگر ندارند، ولی قانون فردی را مسئول جبران خسارات دیگری، قرار می‌دهد که در ادبیات حقوقی از چنین مسئولیتی به مسئولیت مدنی قهری یا الزام خارج از قرارداد یاد می‌شود. پرسش اساسی اینست؛ که در این نوع مسئولیت، قانون‌گذار بر چه مبنایی فردی را مسئول جبران خسارت دیگری قرار می‌دهد؟ آیا کسی را مسئول قرار می‌دهد که بطور نامشروع به دیگری ضرر زده و مرتکب تقصیر شده است، یا مسئولیت بدون

* عضو کارگروه علمی حوزه علمیه خواهران و استاد حوزه.
** کارشناس ارشد حقوق خصوصی دانشگاه تهران.

تقصیر نیز محقق می‌شود؟ حقوق دانان در پاسخ به پرسش فوق اختلاف نظر دارند؛ برخی تحقق چنین مسئولیتی را بر پایه‌ی تقصیر و برخی بر مبنای خطرو گروهی بر اساس تضمین حق توجیه نموده‌اند.

مسئله اصلی این تحقیق این است که آیا قرآن کریم به مسئولیت مدنی قهری پرداخته است؟ در صورت مثبت بودن، مسئولیت مدنی قهری را بر چه پایه‌ای بنیان نهاده و چه عناصری را در شکل‌گیری مسئولیت مدنی دخالت داده است؟

هرچند در قرآن کریم، آیه‌ای به صورت مستقیم ناظر به مباحث مسئولیت مدنی وجود ندارد، ولی از بررسی آیات مختلفی که به نحوی به مسئولیت‌های انسان اشاره دارد، می‌توان چارچوب کلی مسئولیت مدنی و به تبع مبنای آن را استخراج کرد. نویسندگان، با استناد به این دسته از آیات، معتقدند که مسئولیت مدنی از دیدگاه قرآن کریم، در بیشتر موارد بر عامل تقصیر استوار است، در عین حال هیچ یک از نظریات تقصیر، ایجاد خطر، تضمین حق و نظریه مختلط به تنهایی در توجیه مسئولیت مدنی توانمند نیست.

کلید واژه‌ها: قرآن، مسئولیت، مسئولیت مدنی، ضمان قهری و مبنای مسئولیت مدنی.

مقدمه

هرگاه شخص به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به دیگری زانی وارد سازد، سخن از پرداخت خسارت است؛ که گاه بر پایه‌ی قرارداد پیشین استوار است که حقوق دانان از آن، به مسئولیت قراردادی یاد می‌کنند. گاهی نه تنها بین زیان دیده و شخص مسئول رابطه‌ی قراردادی وجود ندارد بلکه غالباً شناختی از یکدیگر ندارند، ولی قانون فردی را مسئول جبران خسارات دیگری، قرار می‌دهد که در ادبیات حقوقی از چنین مسئولیتی به مسئولیت مدنی قهری یا الزام خارج از قرارداد یاد می‌شود. قواعد مسئولیت مدنی، از یک سو به جهت نقش آن در حفظ نظام اجتماعی و تنظیم روابط افراد جامعه، و از سوی دیگر به خاطر افزایش دعاوی جبران خسارت، گوناگونی و تنوع آن، به یکی از مهم‌ترین بخش‌های دانش حقوق تبدیل شده است. روابط اجتماعی افراد و خسارت‌های حاصل از آن را نمی‌توان در قید و بند قرارداد محصور نمود و تنها به توافق قبلی آنان ارتباط داد، امروزه ضمان قهری و الزام‌های خارج از قرارداد بخش وسیعی از حوزه مسئولیت مدنی را به خود اختصاص داده است.

در این میان پرسش از مبانی و ادله‌ی مشروعیت این نوع مسئولیت، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا استنباط حکم موضوعات جدید و حل مسائل حقوقی نوظهور، تنها با شناخت مبانی مسئولیت مدنی امکان‌پذیر است. یکی از صاحب‌نظران

معاصر در اهمیت اصول و مبانی مسئولیت مدنی و گستره تأثیر آن بر دیگر شاخه‌های دانش حقوق می‌نویسد: «اهمیت اصول مسئولیت مدنی تا اندازه‌ای است که باید آن را کانون بسیاری از مسائل حقوقی قرار داد. دامنه بحث از حقوق مدنی و خصوصی فراتر رفته در حقوق عمومی و بین‌الملل نیز مسئله (جبران زیانی که به عمد یا خطا وارد می‌شود) مرکز اصلی همه گفتگوها است.» (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲)

مسئله اصلی این مقاله این است که قرآن کریم مسئولیت مدنی قهری را بر چه پایه‌ای بنیان نهاده و چه عناصری را در شکل‌گیری مسئولیت مدنی دخالت داده است؟ آیا کسی را مسئول قرار می‌دهد که بطور نامشروع به دیگری ضرر زده و مرتکب تقصیر شده است، و یا اینکه مسئولیت بدون تقصیر نیز محقق می‌شود؟

پیشینه تحقیق

بحث از مبانی مسئولیت مدنی غیر قراردادی یا ضمان قهری در فقه و حقوق اسلامی پیشینه درازی دارد، البته فقهای شیعه (برخلاف حقوق دانان) این بحث را به صورت مستقل ذکر نکرده‌اند بلکه در ابواب مختلف فقه، از آن سخن به میان آورده‌اند. در فقه امامیه، فقه اهل تسنن و حقوق ایران یکی از مهم‌ترین مباحث فقهی مسئله موجبات ضمان است که منظور از آن التزام به جبران خسارت‌های ناشی از یکی از موجبات ضمان مانند اتلاف، تسبیب و یا عدم اجرای قرارداد می‌باشد، هر چند که مسئولیت مدنی در فقه، فاقد ساختار معینی است و هم چون سایر ابواب بابتی مستقلاً به آن اختصاص داده نشده است، اما عمده مسائل مربوط به ضمان، در (کتاب الضمان) و (کتاب الدین) از موسوعه‌های فقهی آمده است. حقوق دانان عرب زبان، بیشتر از واژه التزام استفاده کرده‌اند. بر همین اساس آنها به جای کلمه موجبات ضمان، واژه مصادر التزام را برگزیده‌اند و مقصود ایشان از مصدر التزام عبارت است از: سبب قانونی که منشا ضمان است و مصادر التزام را به پنج دسته تقسیم می‌کنند: عقد، شبه عقد، جرایم، شبه جرایم و قانون. (السنهوری، عبد الرزاق، نظریه العقد، ج ۱، ص ۵۳۵ و الوسیط فی شرح القانون الجديد، ج ۱، ص ۷۳۲)

علی‌رغم غنای ادبیات فقهی و حقوقی در زمینه مبانی مسئولیت مدنی (قهری و غیر قهری) و با توجه به اینکه قرآن کریم مهم‌ترین منبع مسئولیت مدنی به شمار می‌رود، متأسفانه کار منسجم و نظام‌مند قرآنی در این خصوص انجام نشده است؛ جز اشارات کوتاهی که فقها در لابلای آثار فقهی به آن اشاره کرده‌اند. پژوهش حاضر با در پاسخ به چنین خلأی شکل یافته است و تلاش دارد با مراجعه به آیات قرآن کریم و بررسی نظریات تفسیری مفسران شیعه و سنی و بهره‌گیری از نظریات فقهی و آرای حقوق دانان، به تبیین عناصر دخیل در تکون مسئولیت مدنی قهری از دیدگاه قرآن بپردازد و زمینه نظریه‌پردازی قرآنی را در این حوزه مهم از دانش حقوق مهیا سازد.

مفهوم شناسی

۱. مسئولیت

مسئولیت؛ مصدری جعلی است که از اسم مفعول ماده سئل زبان عربی ساخته شده است. مسئول به معنی مأخوذ، مؤاخذ، گرفتار در امور مالی و کیفری و انتظامی است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸، ص ۶۳۹). بنابراین، مسئولیت به معنای؛ مورد مؤاخذه قرار گرفتن از چیزی است و این مفهوم فرع بر وجود وظیفه و تعهدی قبلی است. بنابراین از نظر لغوی، مسئول کسی است که از وی بازخواست و سؤال کنند و در مقابل دیگران باید پاسخگوی فعل و یا ترک فعل خویش باشد.

مسئولیت در دانش حقوق؛ به معنی متعهد و موظف بودن شخص به انجام یا ترک عملی است، مانند موظف بودن مرتکب عمل زیان بار و یا متخلف از اجرای تعهد قراردادی به جبران خسارات ناشی از عمل و یا تخلف مزبور و نیز به معنی ثبوت کیفر مناسب در اثر ارتکاب عمل مجرمانه است. به این ترتیب مسئولیت در این معنی، مسئولیت مدنی و کیفری را در بر می‌گیرد. (شهیدی، ۱۳۸۶، ص ۴۹). در زبان فرانسه واژه responsibility به معنای مسئولیت عهده‌داری و ضمانت است. در انگلیسی نیز واژه (blac slaw dictionary) به مسئولیت و عهده‌داری معنا شده است. چنانچه در تألیفات فقهی؛ مسئولیت مترادف با کلمه ضمان است، در زبان عربی از مسئولیت

به التزام نیز یاد می‌کنند. (السنه‌وری، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۵۳۵ و ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۷۳۲) جعفری لنگرودی، مسئولیت را وام گرفته از حقوق خارجی دانسته و معتقد است؛ ضمان در اصطلاح فقه، اوسع از مسئولیت است؛ زیرا شامل ضمان عقد و ضمان معاوضی هم است. در حال حاضر در فارسی مسئولیت؛ رابطه‌ای را بیان می‌کند که ناشی از فعل یا ترک زیان‌آور به حال افراد، یا به مصالح عامه باشد. عدوان، عنصر مسئولیت است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۳۲۴) واژه مسئولیت از اواخر قرن هجدهم در زبان‌های اروپایی رواج یافت. و در قرن نوزدهم از اخلاق به حقوق راه پیدا کرد. امروزه در قلمرو حقوق هر وقت اصطلاح مسئولیت به کار می‌رود، منظور تکلیف واردکننده‌ی زیان نسبت به پاسخ‌گویی به زیان، در مقابل دادگاه و بر عهده گرفتن آثار مدنی، کیفری، انتظامی و... آن است، اعم از اینکه چنین تکلیفی در مقابل زیان دیده باشد یا جامعه. (بادینی، ۱۳۸۴، ص ۲۷)

۲. مسئولیت مدنی

مسئولیت مدنی عبارت است از: تعهد و الزامی که شخص به جبران زیان وارد شده به دیگری دارد، اعم از اینکه زیان مذکور در اثر عمل شخص مسئول و یا عمل اشخاص وابسته به او و یا ناشی از اشیاء و اموال تحت مالکیت و یا تصرف او باشد. (حسینی نژاد، ۱۳۸۹، ص ۱۳) و نیز لنگرودی، وسیط در ترمینولوژی حقوق، ص ۳۳۲۹) بنابراین، مسئولیت مدنی عبارت است از: التزام و تعهد قانونی شخص به جبران ضرر و زیانی که در نتیجه عمل مستند به او، به دیگری وارد شده است. در قانون مدنی اصطلاح مسئولیت مدنی نیامده است نویسندگان قانون به پیروی از فقه واژه ضمان را برای این الزام حقوقی به کار برده‌اند. (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۳۴) امروزه اگر اصطلاح مسئولیت مدنی به نحو مطلق، بکار رود مراد مسئولیت مدنی غیر قراردادی (قهری) است؛ یعنی هرگاه شخص بدون اینکه قراردادی از پیش با دیگری داشته باشد به عمد یا خطا زیانی وارد سازد مسئولیت خارج از قرارداد دارد. این مسئولیت ناشی از نقض تکالیف قانونی است که بر همگان مقرر است. (همان، ص ۳۴.)

۳. گونه‌های مسئولیت مدنی

مسئولیت مدنی (در برابر مسئولیت کیفری) به دو گونه قراردادی و قهری تقسیم می‌شود. مسئولیت قراردادی؛ وظیفه‌ای است که در اثر تخلف از انجام تعهد قراردادی و به هدف جبران خسارت ناشی از تخلف، به عهده شخص ثابت می‌شود. اما مسئولیت غیرقراردادی که گاهی مسئولیت قانونی نیز خوانده می‌شود وظیفه‌ای است که قانون در اثر انجام، یا خودداری از انجام عملی مستقیم، بر عهده شخص قرار می‌دهد بدون اینکه مبنای آن با قصد انشا محقق شده باشد؛ مانند مسئولیتی که در اثر اتلاف مال غیر بر عهده متلف ثابت می‌گردد. مسئولیت مدنی در معنی اخص به مسئولیت قانونی قهری اطلاق می‌شود. (شهیدی، ۱۳۸۶، ص ۵۰)

برخی از حقوق دانان، بین این دو مسئولیت، تفاوتی نمی‌بینند و حتی مسئولیت قراردادی را نیز مسئولیت خارج از قرارداد می‌دانند چنانچه بعضی دیگر از حقوق دانان، این دو مسئولیت را کاملاً متفاوت می‌بینند و ترجیح می‌دهند که در مسئولیت قراردادی به جای واژه‌ی مسئولیت ضمان به کار رود و در الزامات خارج از قرارداد، واژه‌ی مسئولیت گفته شود. (بهرام احمدی، ۱۳۸۸، ص ۳۱) برخی از حقوق دانان نیز تفاوت مهم میان این دو مسئولیت را در وجود قرارداد نافذ می‌دانند و معتقد است در مسئولیت قهری هم باید فعل زیان بار ضرر و رابطه سببیت محقق باشد، لیکن تنها چیزی که لازم نیست، وجود قرارداد میان واردکننده زیان و زیان دیده است. (حکمت نیا، ۱۳۸۶، ص ۴۷) کاتوزیان، در بیان وجه تمایز مسئولیت مدنی قراردادی و قهری، می‌نویسد: «قدر مشترک بین مسئولیت قراردادی و غیر قراردادی عبارتست از نقض تعهد، نهایت اینکه علامت مسئولیت قراردادی، نقض تعهد ناشی از عقد است و علامت مسئولیت خارج از قرارداد، نقض عقد ناشی از قانون و همین قدر کافی است تا آن دو را جدا بدانیم». (کاتوزیان، همان، ص ۱۸)

۴. ضمان

ضمان، مصدر «ضمن» در لغت؛ به معنی کفالت کردن، ملتزم شدن، در برداشتن است. (فیروزآبادی، ۱۴۲۹ق، ص ۷۸۴) در اصطلاح ضمان، در دو معنی به کار رفته است که یکی وسیع‌تر و دیگری محدودتر است، معنای وسیع‌تر را ضمان به معنی اعم و معنی محدودتر را ضمان به معنی اخص نامند. جامع بین این دو قسم، مطلق مسئولیت پرداخت مال است اعم از اینکه این مسئولیت در اثر قرارداد باشد و یا قهری. (گرگی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۸) کلمه ضمان در نصوص قرآنی به کار نرفته است، اما در احادیث به مفهوم لغوی آن، فراوان دیده می‌شود و در متون فقهی نیز کاربرد گسترده دارد.

۵. مبانی مسئولیت مدنی

واژه‌ی مبنا، از ریشه‌ی بنا و به معنای؛ پایه، بنیاد و زیرساخت آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۰۶) مؤلف التحقیق پس از نقل سخن لغت‌شناسان می‌گوید: معنای اصلی این واژه ضمیمه‌سازی اجزاء و مواد و عناصر خاص به یک دیگر، به منظور پیدایش ساختار ویژه و با کیفیت و هیئت خاص است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲۶) از این رو، آنچه موجب پیدایش ساختار شیئی گردد، مبانی آن به شمار می‌آید. بنابراین، به بنیادهای نظری که مسئولیت مدنی بر آن استوار است، مبانی مسئولیت مدنی گفته می‌شود. یا به عبارت دیگر، دلیل بر مشروعیت مسئولیت مدنی را مبانی مسئولیت مدنی گویند. حقوق دانان عرب بیشتر از واژه التزام استفاده کرده‌اند. بر همین اساس آنها به جای کلمه موجبات ضمان، واژه مصادر التزام را برگزیده‌اند. (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۴۶)

مبانی مسئولیت مدنی قهری از دیدگاه قرآن کریم

فقه‌ها در کتاب‌های فقهی به جای واژه مسئولیت، بیشتر از واژه ضمان استفاده کرده‌اند، اما قرآن کریم در آیات متعددی واژه مسئولیت را بکار برده و انسان را در قبال عملکردش مسئول می‌داند. (اعراف: ۶، اسراء: ۳۴، عنکبوت: ۱۳ و تکوین: ۸) و در رابطه با مسئولیت ناشی از عدم اجرای عهد می‌فرماید: **وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا** و به عهد خویش وفا کنید که بازخواست خواهید شد. (اسراء: ۳۴) از مطالعه مجموع این دسته از آیات، نمی‌توان نظریه‌ای خاصی را به عنوان اساس مسئولیت مدنی به قرآن کریم نسبت داد، ولی می‌توان گفت که مسئولیت مدنی از نظر قرآن در بیشتر موارد بر عامل تقصیر استوار است. برخی نیز با اعتراف به این که نمی‌توان نظریه واحدی را در زمینه مسئولیت مدنی به حقوق اسلامی نسبت داد معتقدند: «پذیرفتن تقصیر در زمره عوامل ضمان به عنوان قاعده، با مسیری که فقها پیموده‌اند منافات ندارد.» (کاتوزیان، به نقل از وحدتی شبیری، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳)

در این بخش چند دسته از آیاتی را ذکر می‌شود که به نحوی می‌توان از آن‌ها مبانی مسئولیت مدنی را استفاده کرد. نظریات مفسرین و برخی از فقها را ذیل هر آیه ذکر و در پایان به جمع‌بندی می‌شود.

۱. پرهیز از تعرض به جان و سلامتی و امنیت عمومی انسان‌ها

مَنْ أَجَلَ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ. إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. (سوره مائده: آیه ۳۲-۳۳).

به همین جهت، بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته و هر

کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است. و رسولان ما، دلایل روشن برای بنی اسرائیل آوردند، اما بسیاری از آنها، پس از آن در روی زمین، تعدی و اسراف کردند. کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی خیزند، و اقدام به فساد در روی زمین می کنند، (و با تهدید اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می برند)، فقط این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا (چهار انگشت از) دست (راست) و پای (چپ) آنها، بعکس یکدیگر، بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیاست و در آخرت، مجازات عظیمی دارند.

از دو آیه فوق استفاده می شود که هرگونه تجاوز و تعدی به جان انسان ها و به مخاطره انداختن سلامتی و امنیت عمومی آنها، از نظر قرآن گناه بسیار بزرگی است؛ به تعبیر قرآن کریم کشتن یک فرد به مثابه از بین بردن تمام نسل انسانی است، و با چنین فردی قرآن کریم به شدت برخورد نموده و شدیدترین مجازات ها را برای وی در نظر گرفته است. جالب اینکه در برخی روایات، مفهوم مرگ و حیات در آیه شریفه را تعمیم داده و به حیات و مرگ معنوی تفسیر نموده است، طبق این تفسیر از آیه شریفه دایره مسئولیت مدنی فرد خاطی نیز از گستره بسیار وسیعی برخوردار می شود.

فضیل بن یسار نقل می کند که به امام باقر علیه السلام عرضه داشتیم: این جمله در کلام خداوند متعال چه معنا دارد که می فرماید: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» فرمود: منظور کسی است که انسانی را از سوختن و غرق شدن نجات دهد، عرضه داشتیم: آیا شامل کسی هم می شود که انسانی را از ضلالتی نجات دهد، و به راه راست هدایت کند؟ فرمود: این بزرگترین تأویل برای آن است. علامه طباطبایی ضمن نقل این روایت و تأیید سند آن، می فرماید: مراد از اینکه نجات از ضلالت تأویل اعظم آیه باشد، این است که تفسیر کردن آیه به چنین نجاتی دقیق ترین تفسیر برای آن است، چون کلمه تأویل در صدر اسلام بیشتر به معنای تفسیر استعمال می شده، و مرادف آن بوده است. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۵۲۷).

آیه دوم، در حقیقت بحثی را که در مورد قتل نفس در آیه سابق بیان شده تکمیل

می‌کند و افراد متجاوزی را که اسلحه به روی مسلمانان می‌کشند و با تهدید به مرگ و حتی کشتن، اموالشان را به غارت می‌برند و امنیت عمومی جامعه را بهم می‌زنند، به عنوان جنگجویان با خدا و رسول خدا معرفی نموده و شدیدترین مجازات را برای آنان تعیین می‌کنند، نخست؛ اینکه کشته شوند، دیگر؛ اینکه به دار آویخته شوند، سوم؛ این که دست و پای آنها به طور مخالف (دست راست با پای چپ) بریده شود چهارم؛ اینکه از زمینی که در آن زندگی دارند تبعید گردند.

علامه طباطبایی می‌فرماید: از ظاهر آیه چنین برمی‌آید، کسی که شمشیر بکشد و سعی در گستردن فساد بکند و کسی را بکشد، بدین جهت کشته می‌شود که هم محارب است و هم مفسد، نه بدین جهت که از قاتل قصاص بگیرند تا در نتیجه اگر اولیای خون، قاتل را ببخشند یعنی از کشتن او صرف نظر نموده به گرفتن خون بها راضی شوند، قصاص ساقط شود، چنین نیست یعنی اگر اولیای خون، قاتل را ببخشند، باز باید کشته شود. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۵۴۳)

قرآن کریم مجازات سختی را برای متجاوزان عمدی تعیین نموده است و قصاص و مقابله به مثل را حق کسانی می‌داند که مورد تجاوز قرار گرفته‌اند. خداوند متعال خردمندان جامعه بشری را مخاطب قرار داده و به آنان اهمیت قصاص را گوشزد نموده و آن را مایه حیات جامعه انسانی معرفی می‌کند: **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ**. (بقره: ۱۷۹) و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد. دانشمندان بلاغت این آیه شریفه را از نظر فصاحت و بلاغت در اوج آن دانسته‌اند و معتقدند که هیچ سخن بشری توانایی هم‌آوردی با آن را ندارد. این آیه به خوبی نشان می‌دهد که قصاص اسلامی به هیچ وجه جنبه انتقام‌جویی ندارد بلکه مایه‌ی حیات جامعه انسانی است. از يك سو اگر حکم قصاص نبود، افراد جنایت‌پیشه احساس امنیت می‌کردند جان مردم بی‌گناه به خطر می‌افتاد. از سوی دیگر مایه حیات قاتل است؛ زیرا ترس از قصاص تا حد زیادی او را کنترل می‌کند و از جهت سوم به خاطر لزوم تساوی در قصاص، از قتل‌های زنجیره‌ای که گاه به دنبال یک قتل چندین قتل اتفاق می‌افتاد جلوگیری می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۰۷)

در قتل خطایی و غیر عمدی می فرماید: وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنْ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (نساء: ۹۲)

هیچ فرد باایمانی مجاز نیست که مؤمنی را به قتل برساند، مگر اینکه این کار از روی خطا و اشتباه از او سرزند (و در عین حال)، کسی که مؤمنی را از روی خطا به قتل رساند، باید یک برده مؤمن را آزاد کند و خونبهای بی به کسان او بپردازد مگر اینکه آنها خونبها را ببخشند. و اگر مقتول، از گروهی باشد که دشمنان شما هستند (و کافرند)، ولی مقتول باایمان بوده، (تنها) باید یک برده مؤمن را آزاد کند (و پرداختن خونبها لازم نیست). و اگر از جمعیتی باشد که میان شما و آنها پیمانی برقرار است، باید خونبهای او را به کسان او بپردازد، و یک برده مؤمن (نیز) آزاد کند. و آن کس که دسترسی (به آزاد کردن برده) ندارد، دو ماه پی در پی روزه می گیرد. این، (یک نوع تخفیف، و) توبه الهی است. و خداوند، دانا و حکیم است.

از مطالعه این دسته از آیات شریفه می توان چنین نتیجه گرفت؛ که اگر کسی جان، سلامتی و یا امنیت و آسایش عمومی انسانی را به مخاطره بیاندازد، در قبال رفتارش مسئولیت دارد و چنانچه عامدانه مرتکب این اعمال گردد با وی همانگونه که عمل نموده است، عمل می شود (قصاص)، و اگر تعمدی در کار نبوده، بلکه از روی خطا مرتکب قتل و یا نقص عضو شخصی شود، بایستی خسارت ها و زیان های به بار آمده را از طریق پرداخت دیه، جبران نماید. در آیه اخیر علاوه بر ممنوعیت قتل و بیان حکم تکلیفی، به حکم وضعی و مسئولیت مدنی (پرداخت دیه) نیز پرداخته است. البته با تأمل در آیه اخیر می توان گفت که بر اساس این آیه، تنها تقصیر نمی تواند مبنای مسئولیت قرار گیرد؛ زیرا انسانی که به طور اشتباه و خطا دچار قتل می گردد، با اینکه تقصیری در ارتکاب فعل نداشته ولی در عین حال از نظر قرآن کریم مسئولیت داشته و لازم است خونبهای مقتول را به اولیای دم پرداخت نماید.

۲. پرهیز از ضرر زدن به دیگران

دسته‌ای دیگر از آیات قرآن کریم که می‌توان از آنها مبانی مسئولیت مدنی را استخراج کرد، آیاتی است که به مناسبت‌های گوناگون انسان‌ها را از ضرر زدن به دیگری منع می‌کند. هرچند که در روایات به صورت یک قاعده کلی از ضرر زدن به دیگران نهی شده است، اما در قرآن کریم آیه‌ای که در صدد نفی ضرر به صورت یک قانون و قاعده کلی باشد، نیامده است؛ لیکن در آیات متعددی احکامی ارائه شده که از ملاحظه و بررسی تک تک موارد، می‌توان نفی ضرر را به صورت یک قانون کلی استنباط کرد. این دسته از آیات، خود نیز به شاخه‌های گوناگونی تقسیم می‌شود، که در این مقاله به سه دسته از این آیات اشاره می‌شود.

دسته اول: آیات مربوط به طلاق و مسائل خانوادگی

برخی از این آیات در ارتباط با پدیده طلاق بوده و به حمایت از حقوق زنان مطلقه برخواسته و مردان را از ضربه زدن به همسران سابق‌شان منع می‌کند. گروه دیگری از این دسته از آیات، از ضرر زدن به شاهد و نویسنده معامله نهی می‌کند و آن را بازی با آیات الهی می‌شمارد:

۱. إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا. (بقره: ۲۳۱)

و هنگامی که زنان را طلاق دادید، و به آخرین روزهای عده رسیدند، یا به طرز صحیحی آنها را نگاه دارید (و آشتی کنید)، و یا به طرز پسندیده‌ای آنها را رها سازید! و هیچ‌گاه به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آنها را نگاه ندارید! و کسی که چنین کند، به خویشتن ستم کرده است. (و با این اعمال، و سوء استفاده از قوانین الهی)، آیات خدا را به استهزا نگیرید.

۲. أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارَّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أَتَمَّرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسَرِّضْ لِهِنَّ الْآخِرَىٰ. (طلاق: ۶)

آنها [زنان مطلقه] را هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید و به آنها زیان نرسانید تا کار را بر آنان تنگ کنید (و مجبور به ترك منزل شوند) و اگر باردار باشند، نفقه آنها را بپردازید تا وضع حمل کنند و اگر برای شما (فرزند را) شیر می دهند، پاداش آنها را بپردازید و (درباره فرزندان، کار را) با مشاوره شایسته انجام دهید و اگر به توافق نرسیدید، آن دیگری شیردادن آن بچه را بر عهده می گیرد.

۳. وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كَسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ. (بقره: ۲۳۳)

مادران، فرزندان خود را دو سال تمام، شیر می دهند. (این برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند. و بر آن کس که فرزند برای او متولد شده [پدر]، لازم است خوراک و پوشاک مادر را به طور شایسته (در مدت شیر دادن بپردازد حتی اگر طلاق گرفته باشد). هیچ کس موظف به بیش از مقدار توانایی خود نیست! نه مادر (به خاطر اختلاف با پدر) حق ضرر زدن به کودک را دارد، و نه پدر. و بر وارث او نیز لازم است این کار را انجام دهد [هزینه مادر را در دوران شیرخوارگی تأمین نماید].

آیه شریفه فوق با بیان یک قانون کلی می فرماید: نه مادر (به خاطر اختلاف با پدر) حق دارد به کودک ضرر زدن، و نه پدر به خاطر اختلاف با مادر. (لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ) حرف «باء» در (بولدها) و (بولده) برای الصاق یا سببیت است. بنابر معلوم بودن فعل «لاتضار» و معنای الصاق داشتن بباء، متعلق ضرر، کودک است و معنایش اینست: مادر شیرده و نیز پدر کودک نباید به کودک خود آسیب برسانند، چنان که بعضی از والدین به دلیل اختلاف با یکدیگر و از روی عصبانیت، پیش از طلاق یا پس از آن، مرتکب اعمالی می شوند که به کودک ضرر می رساند؛ ولی بنا بر معنای سببیت، متعلق ضرر هریک از والدین است و معنای آیه این است: مادر شیرده کودک نباید به سبب او به پدر کودک ضرر بزند و پدر کودک نباید به سبب فرزندش به مادر شیرده آسیب وارد کند. بر اساس مجهول بودن فعل «لاتضار» معنای سببیت برای حرف بباء، متعین است و معنایش این است: هیچ یک از والدین نباید به سبب کودک

ضرر ببیند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۳۸۲) امین الاسلام طبرسی می گوید: در زندگی مشترک خانوادگی گاهی ناملایماتی پیش می آید که باعث جدایی زن و شوهر می شود در این حالت آنها از یکدیگر عداوت دارند در نتیجه حقوق همدیگر و حقوق فرزند را ضایع می کنند برای جلوگیری از این وضعیت و متضرر نشدن هیچ یک از پدر و مادر، خداوند می فرماید نه مادر با ترک شیردادن به فرزند ضرر بزند و نه پدر با ترک نفقه به مادر زمینه ضرر به فرزند را فراهم نماید. (طبرسی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۸۸)

از مطالعه آیات فوق و تحلیلات مفسرین پیرامون این دسته از آیات کریمه، روشن می شود که طلاق نباید موجب زیان به همسران مطلقه شود، همسران حق ندارند در زمان عده بد رفتاری کنند و یا همسران مطلقه خود را در تنگنا و سختی قرار دهند، بلکه کاملا رفتار شایسته و معروفی با آنان داشته باشند. همان گونه که طلاق والدین، نباید موجب ضرر به هریک از پدر، مادر و یا فرزند گردد. بلکه حق هریک از آنها در جای خود محترم شمرده شده و سلب آن باعث مسئولیت خواهد بود و طرف زیان زننده در قبال خسارت وارده مسئول شناخته می شود.

دسته دوم: آیات مربوط به اسناد مالی

دسته ای دیگری از آیات نفی ضرر، آیاتی است که ضمن سفارش به ثبت مسایل مالی و گرفتن شاهد، از متوجه شدن ضرر به نویسنده و یا شاهد معامله هشدار می دهد و آن را فسق و خروج از طاعت الهی می داند.

وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمُكُمْ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (بقره: ۲۸۲) ولی هنگامی که خرید و فروش (نقدی) می کنید، شاهد بگیرید! و نباید به نویسنده و شاهد، (به خاطر حق گویی)، زبانی برسد (و تحت فشار قرار گیرند)! و اگر چنین کنید، از فرمان پروردگار خارج شده اید. از خدا بپرهیزید! و خداوند به شما تعلیم می دهد خداوند به همه چیز داناست.

در این آیه شریفه، خداوند متعال ضرر زدن به منشیان و شاهدان را فسق دانسته است (وَ إِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ)، زیرا این کار تزییع حق مردم و نافرمانی خداست.

اضرار به دیگران، زیان زدن به خود است و این معنا را از (فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ) می‌توان فهمید (جوادی آملی، پیشین، ج ۱۲، ص ۶۳۲) مفسران و فقیهان در تفسیر آیه دو احتمال بیان کرده‌اند:

الف) خداوند با این آیه از ضرر زدن نویسنده و شاهد معامله نهی می‌کند به این معنی که نویسنده حق ندارد خلاف واقع بنویسد و شاهد حق ندارد خلاف واقع شهادت دهد یا از ادای شهادت خودداری کند.

ب) خداوند با این آیه از ضرر زدن نویسنده و شاهد معامله نهی می‌کند به این معنی که نویسنده و شاهد معامله نباید به خاطر نوشتن حق و شهادت به حق تحت فشار قرار گرفته و متضرر شود. (طبرسی، پیشین، ج ۲، ص ۱۷۳)

دسته سوم: آیات مربوط به زیان‌هایی در پوشش مظاهر دینی و مذهبی

دسته اخیر از این آیات، به نکته‌ای بسیار ظریفی اشاره دارد که توجه به آن، اهمیت این مسئله را دوچندان می‌کند و آن اینکه؛ کسی حق ندارد در چهره مقدسات و ارزش‌های مورد قبول جامعه، به دیگران خسارت وارد سازد، حتی اگر مکان مقدسی به مانند مسجد، که در جامعه اسلامی از ارزش بالایی برخوردار است، مایه ضرر به دیگران گردد، باز هم از نظر قرآن موجه نخواهد بود. قرآن کریم در این ارتباط می‌فرماید:

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضُرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ اِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لِيُخَلِّفُنَّ اِنْ اَرَدْنَا اِلَّا الْحُسْنٰى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ اِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. (سوره توبه: آیه ۱۰۷)

(گروهی دیگر از آنها) کسانی هستند که مسجدی ساختند برای زیان (به مسلمانان)، و تقویت (کفر، و تفرقه‌افکنی میان مؤمنان، و کمین‌گاه برای کسی که از پیش با خدا و پیامبرش مبارزه کرده بود آنها سوگند یاد می‌کنند که: «جز نیکی (و خدمت)، نظری نداشته‌ایم!» اما خداوند گواهی می‌دهد که آنها دروغگو هستند.

سید قطب، ذیل آیه شریفه می‌گوید: این مسجد که در عهد رسول خدا ﷺ با هدف ضربه زدن به مسلمین و دین اسلامی، ساخته شد، هنوز هم وجود دارد و با پیشرفت ابزارهای خبیثی که دشمنان دین بکار می‌گیرد، روز بروز شکل این مسجد نیز دچار

تغییر و تکامل می‌شود؛ این مسجد ممکن است به شکل تابلویی مجسم شود که بر روی آن از دین سخن گفته شود و پشت آن به دنبال از بین بردن دین تلاش شود، و یا به شکل تشکیلات سیاسی - اجتماعی و کتب و مقالاتی درآید که با چهره دینی، به دنبال ضرر زدن به دین و عقاید دینی جامعه شکل گرفته است. (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۷۱) از مطالعه این گروه از آیات می‌توان استفاده کرد که مسئولیت زیان وارده به دوش واردکننده آن خواهد بود و نقش تقصیر و ایجاد خطر در این دسته از آیات بسیار پررنگ و تعیین کننده است.

۳. ممنوعیت اکل مال به باطل و تجاوز به اموال دیگران

دسته سوم از آیاتی که مبانی مسئولیت مدنی از آن‌ها قابل استخراج است؛ آیاتی است که ما را از خوردن مال دیگران به باطل و به شیوه ظالمانه نهی می‌کند. آیات فراوانی در این زمینه وجود دارد (رجوع کنید به: بقره: ۱۸۸، نساء: ۱۰، ۲۹، ۱۶۱، توبه: ۳۴) که در این قسمت تنها به دو مورد آن اشاره می‌شود:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَذُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لَتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره: ۱۸۸) و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که می‌دانید (این کار، گناه است).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ (نساء: ۲۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتی با رضایت شما انجام گیرد.

«اکل» در لغت به معنای خوردن است، صاحب «التحقیق» می‌گوید: اصل واحد در این ماده عبارت است از: تناولی که ملازم با از بین بردن تشخص و صورت مأکول است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۴) مقصود از اکل در آیه شریفه، خصوص خوردن در برابر پوشیدن نیست بلکه مطلق تصرف است؛ بدان جهت که خوردن بزرگترین نتیجه و هدف مال است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۷۲ و طباطبایی،

۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۰۱) و یا اینکه این مصداق معین (اکل)، خصوصیتی دارد و آن نابودسازی است. در نتیجه، مقصود از «اکل» در این موارد، تصرف نابودساز است. (جواد آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۹) پس معنای آیه این خواهد بود که اموال دیگران را به ناحق تصرف و تملک نکنید. کلمه «باطل» هم در عقاید استعمال دارد، و هم اخلاق، و هم اعمال، و در اعمال عبارت است از آن عملی که غرض صحیح و عقلایی در آن نباشد. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۰۱) بنابراین، آیه هرگونه تصرف در مال دیگری که بدون حق و بدون یک مجوز منطقی و عقلایی بوده باشد ممنوع شناخته و همه را تحت عنوان باطل که مفهوم وسیعی دارد قرار داده است. هرچند که آیه شریفه بر حکم تکلیفی حرمت اکل مال به باطل دلالت دارد، اما حکم وضعی (ضمان) از آثار و لوازم آیه محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، اکل به باطل با لزوم جبران خسارت رابطه‌ی متناظر دارد.

از این رو، می‌توان گفت این دسته از آیات شریفه، در مقام ارائه دو قانون و ضابطه عمومی در عرصه معاملات مالی است؛ ضابطه اول: تمام معاملاتی که هدف صحیحی را تعقیب نمی‌کند و پایه و اساس عقلایی و یا شرعی ندارد مشمول این آیه است و تجاوز به حریم مالکیت دیگران محسوب شده و حرام و ممنوع است، و شخص متصرف، در قبال عملش مسئولیت دارد و ملزم به جبران خسارت است. ضابطه دوم: تصرف در اموال دیگران بروجه تجارت از روی تراضی صحیح و حلال است؛ یعنی مالکیت فردی محترم است و تصرف در اموال دیگران جز از راه معاملات صحیح و بر اساس رضایت جایز نیست. (لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ)

۴. تعدی به حقوق دیگران و مشروعیت مقابله به مثل با آن

یکی از آیاتی که بسیاری از فقیهان در شیوه جبران خسارت از آن استفاده کرده‌اند و می‌تواند به عنوان مبنای مسئولیت مدنی مورد استفاده قرار گیرد. آیه اعتدا است، این آیه با بیان یک حکم کلی به مسلمانان دستور می‌دهد که اگر دشمنان، احترام ماه‌های حرام را شکستند، و در آن با شما وارد جنگ شدند شما نیز حق دارید مقابله به مثل

کنید. فقهای در بیان اثبات قاعده اتلاف به این آیه شریفه استناد کرده‌اند. (بجنوردی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷). قاعده اتلاف می‌گوید: «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» یعنی هرکس مال دیگری را بدون اجازه او تلف یا مصرف کند و یا مورد بهره‌برداری قرار دهد، ضامن صاحب مال است. برخی از فقها این قاعده را از ضروریات فقه دانسته و آن را بین همه فرقه‌های اسلامی اجماعی دانسته‌اند. (بجنوردی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷) شیخ طوسی در کتاب خلاف و مبسوطش برای اثبات ضمان به مثل در اموال مثلی و ضمان به قیمت در اموال قیمی، به این آیه استناد کرده است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۰۲، و همان، ۱۳۸۳، ق، ج ۳، ص ۶۰)

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ. (بقره: ۱۹۴) ماه حرام، در برابر ماه حرام (اگر دشمنان، احترام آن را شکستند، و در آن با شما جنگیدند، شما نیز حق دارید مقابله به مثل کنید). و تمام حرام‌ها، (قابل) قصاص است. و (به طور کلی) هرکس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید و از خدا به پرهیزید (و زیاده روی ننمایید!) و بدانید خدا با پرهیزکاران است.

مشرکان مکه می‌دانستند که جنگ در ماه‌های حرام (ذی‌القعدة، ذی‌الحجه، محرم و رجب) از نظر اسلام جایز نیست. از این رو تصمیم گرفتند که در این ماه‌ها مسلمانان را غافلگیر سازند و به آنان یورش برند؛ زیرا آنان به احترام این ماه‌ها به مقابله بر نمی‌خیزند و مشرکان به اهداف خودشان به آسانی دست می‌یابند. آیه مورد بحث، نقشه‌های احتمالی آنان را نقش بر آب کرد، و دستور داد اگر آنها در ماه‌های حرام دست به اسلحه بردند، مسلمانان در مقابل آنها بایستند. (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ) یعنی اگر دشمنان احترام آن را شکستند و در آن با شما پیکار کردند شما نیز حق دارید مقابله به مثل کنید. سپس به يك دستور کلی و عمومی اشاره می‌کند: (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ). هرکس به شما تجاوز کند، به مانند آن بر او تجاوز کنید ولی از خدا به پرهیزید (و زیاده روی ننمایید) و بدانید خدا با پرهیزکاران است.

در حقیقت تا زمانی که فرد حقوق دیگران را محترم بشمارد، حقوق وی محفوظ می‌ماند، اما اگر بر این حقوق فردی تجاوز و تعدی شود، واجب است که حق را به زور از متعدی بگیرند، و بدین گونه این آیه افق‌های گسترده‌ای در تشریح جنایی به وجود آورد. (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۶)

در تحلیل آیه شریفه دو مسئله مهم را باید پاسخ گفت: یکی اینکه آیا این آیه اختصاص به مسائل جنگ دارد یا اعم از آن است و بیان‌گر یک قاعده کلی است و دیگر اینکه در صورتی که قاعده کلی باشد آیا شامل اموال هم می‌شود یا خیر؟ برخی از مفسرین مانند نویسندگان تفسیر نمونه، در هر دو مسئله نظریه مثبت دارند و معتقدند که علاوه بر آن که آیه شریفه اختصاص به مسائل جنگ ندارد و معتقدند که آیه مفهوم وسیعی دارد و منحصر به مسأله قصاص در مقابل قتل یا جنایات دیگر نیست، بلکه امور مالی و سایر حقوق را نیز شامل می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۳) برخی دیگر از مفسران مانند طبرسی نیز از این آیه حرمت غصب را استفاده کرده است و ضمان غاصب را بر رد مثل مال مغضوب اثبات کرده است. (طبرسی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۲۵) برخی از محققان بر این باورند که تنها اگر «ما» در آیه شریفه موصول اسمی باشد، آیه دلالت بر ضمان می‌کند و اما اگر مصدری باشد، در این صورت آیه فقط دلالت بر مماثلت در فعل کرده و بنابراین ارتباطی با ضمان ندارد. (توحیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۴۸)

نتیجه‌گیری و جمع بندی

از مطالعه مجموع آیاتی که انسان را مسئول می‌داند، نمی‌توان گفت مسئولیت مدنی از نظر قرآن کریم، تنها بر نظریه خطر یا نظریه تقصیر و یا نظریه تضمین حق و مانند اینها استوار است، ولی می‌توان ادعا کرد که مسئولیت مدنی از نظر قرآن در بیشتر موارد بر عامل تقصیر استوار است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت، ۱۴۱۴ ق. چاپ سوم.
۳. احمد السنهوري، عبدالرزاق، نظريه العقد، منشورات الحلبي، بيروت، ۱۹۹۸، الطبعة الثانية.
۴. احمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، منشورات الحلبي، بيروت، ۲۰۰۰، الطبعة الجديده.
۵. باديني، حسن، فلسفه مسئوليت مدني، شركت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۶. بجنوردی، سيد محمد حسن، القواعد الفقهيہ، دليل ما، الطبعة الثالثة، ۱۳۸۶ ش.
۷. بهرام احمدی، حميد، مسئوليت مدني، نشر میزان، ۱۳۸۸، ش.
۸. توحيدى تبريزى، ميرزا محمدعلى، مصباح الفقاهه، (تقرير درس سيد ابوالقاسم خويي)، نشر وجداني، الطبعة الثالثة، ۱۳۷۱.
۹. جعفرى لنگرودى، محمد جعفر، ترمينولوژى حقوق، گنج دانش، تهران ۱۳۸۸ ش.
۱۰. جعفرى لنگرودى، محمد جعفر، مبسوط در ترمينولوژى حقوق، گنج دانش، تهران، ۱۳۸۱، دوم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تسنيم، تفسير قرآن کریم، اسراء، ۱۳۸۶.
۱۲. حسینی نژاد، حسينقلی، مسئوليت مدني، مجمع علمی فرهنگي مجد، تهران، ۱۳۸۹.
۱۳. حکمت نيا، محمود، مسئوليت مدني در فقه اماميه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم ۱۳۸۶ ش.
۱۴. دکتر شهیدی، مهدی، آثار قرار دادها و تعهدات، مجمع علمی فرهنگي مجد، تهران ۱۳۸۶ ش.
۱۵. دکتر کاتوزیان، ناصر، الزامهای خارج از قرارداد، جلد اول، قواعد عمومی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۸۷ ش.
۱۶. سيد بن قطب، بن ابراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ۱۴۱۲ ق.

۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، مترجم؛ موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان، جامعه مدرسین، ۱۳۸۵.
۱۸. الطبرسی، ابوعلی الفضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دارالکتب العلمیه، بیروت لبنان، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. طوسی، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن، المبسوط فی فقه الامامیه، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۳ ق.
۲۱. فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۲۹ ق.
۲۳. گرجی، ابوالقاسم، مبانی حقوق اسلامی، مجمع علمی و فرهنگی مجد، چاپ اول، ۱۳۸۷، ش.
۲۴. مدرسی، سید محمد تقی، تفسیر هدایت، مترجم؛ گروهی، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵، تهران، چاپ اول.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۴.
۲۷. هاشمی، احمد علی، دامنه مسئولیت مدنی، دانشگاه امام صادق تهران ۱۳۸۹ ش.
۲۸. وحدتی شبیری، سید حسن، مبانی مسئولیت مدنی قراردادی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم ۱۳۸۵ ش.

جواهر الإعجاز و طبيعته فى القرآن الكريم

محمد حسين خوانين زاده
محمد رسولى

الملخص

لا شك فى أن معرفة الإعجاز و خصائصه من منظر القرآن الكريم و علاقته مع سائر الموضوعات الدينية و دراسة أسئلة من قبيل تلائم المعجزة أو عدمه مع العقل و القوانين الطبيعية و مبدأ السببية كان مصدرا لقلق الإنسان. ذكر القرآن الكريم العديد من الأحداث المذهلة من الأنبياء السابقين، فأختص الكلام و الإلهيات الإسلامية بقسم كبير من هذا الموضوع. تسعى هذه المقالة من خلال تحليل الآيات القرآنية بشأن الإعجاز، الكشف عن أسرار طبيعة الإعجاز و تقديم إجابات مناسبة على الأسئلة التى تم ذكرها و بذكر الجصاص القرآنية للإعجاز، تعتبر علاقتها مع العلوم الإنسانية الأخرى.

الكلمات الدليلية: القرآن الكريم، الفلسفة، الإعجاز، طبيعة الإعجاز، النبي ﷺ.

دراسة دور الوالدين فى التربية الدينية (التربية العبادية) للطفل خلال فترة الطفولة من وجهة نظر الإسلام

حسام الدين خلعتبرى
زهرا باغانى

الملخص

إن الشعور بالمسؤولية تجاه الأولاد والعناية بآدابهم من إحدى المسائل الهامة جدا لكل شخص. فيعتبر ذلك من حقوق الأولاد على الأبوين. الهدف الرئيسى من هذا البحث دراسة دور الوالدين فى تربية الأولاد الدينية خلال فترة الطفولة من وجهة نظر الإسلام. وقد أجيب خلال البحث على هذا السؤال أنه ما هو دور الوالدين فى التربية العبادية للأولاد فى فترة الطفولة من وجهة نظر الإسلام؟

قد تبينت النتائج المحاصلة عن هذه الدراسة أنه على عاتق رب الأسرة، منه الأب والأم مسؤولية كبيرة بالنسبة لتربية الأولاد الدينية وغيرهما من رعاياه. فطرة الطفل هى فطرة توحيدية وإلهية ويجب على الأبوين أن يقوموا بتوفير أرضية مناسبة لنمو هذه الفطرة الإلهية وإزدهارها وألا يسمحا بأن تصيب هذه الأمانة الإلهية بالآفة.

الكلمات الدليلية: التربية الدينية، دور الوالدين، التربية العبادية والإسلامية.

الآثار التربوية للإستعاذة فى القرآن الكريم

الدكتور محيد معارف

إلهة سليمانىة نائىنى

الملىص

حسب نصوص الآىات الشرىفة للقرآن الكرىم ىعرض جمىع الناس لإغراءات الشىطان. بشكل طبقى ىلجأ الإنسان لدفع الشرور من نفسه إلى من ىقدر على دفعها وذلك الشخص، ىكون إما مدرب الإنسان و مدبره إما صاحب قدرة ذا حكم واجب النفاذ ومن الواضح أن الإنسان العاقل ىد ىده إلى جانب الذى ىقدر على تلبىة حاجاته.

الله تبارك و تعالى هو ذلك الذات الغنى، والذى ىستحق للإلتجاء. من منظر القرآن الكرىم إن الله كخالق للبشر هو الملجأ الوحىد للإنسان فى جمىع أموره خاصة فى التصدى للشىطان.

ىترتب على الإستعاذة العىد من الآثار التربوىة فهذه المقالة تدرس بعض من هذه الآثار إستنادا إلى آىات القرآن الكرىم؛ من أهم الآثار التربوىة للإستعاذة فى القرآن الكرىم ىشار إلى البصىرة، ذكر الله، إستجابة الدعاء، الإعتراف على عجز نفسى و مواضع أخرى.

الكلمات الدلىلىة: القرآن الكرىم، الإستعاذة، الشىطان، الآثار التربوىة.

ولاية الأم فى معرض النقد و التحليل الفقهى

فاطمة فلاح

الملخص

تعتبر الولاية كواحدة من حقوق الطفل بعد ميلاده. فى الفقه الإسلامى منح الأب و الجدة لأبيه، وصيهما و الحاكم الشرعى هذه الولاية. يطلق «الولى» على شخص يتولى أموره شخصيا. يرى البعض أن الأم كالأب و الجد لأبيه بإمكانها أن تتمتع بالولاية على أطفالها و لهذا يدخل بعض من الإنتقادات على القانون المدنى و الفقه. بمراجعة الكتب الفقهية للشريعة و السنة، يمكن ملاحظة ثلاث جهات نظر مختلفة: الولاية مطلقا، عدم الولاية مطلقا، الولاية فى بعض الأحيان. تقوم الباحثة فى هذه المقالة بإثبات الولاية فى بعض من الحالات التى ورد النص بهذا الخصوص و ذلك بعد دراسة جهات النظر و الأدلة بشأن ذلك. ولكن فيما عدا هذه الحالات، ليست للأم ولاية و التى يمكن طبعا الحصول عليها بواسطة قضية الولاية و الوصاية.

الكلمات الدليلية: الولاية، ولاية الأم، الوصى القانونى، الطفل، فقه الإمامية.

الواو الإستثنائية فى تراجم القرآن الكريم

فاطمة محرمى

الملخص

يقوم هذا البحث بعد دراسة الواو الإستثنائية وأنواعها النحوية و البلاغية بتقييم وجهات النظر المختلفة فى ترجمة الواو الإستثنائية أو عدم ترجمتها فى تراجم القرآن الكريم؛ فانصرف بعض من المترجمين عن ترجمة الواو الإستثنائية ويرون أن ترجمتها تجل بالجُماليات اللغوية والأدبية وأن عدم إستخدامها فى اللغة الفارسية يزيد على جمال اللغة وقوتها. من جانب آخر، حينما لا توجد فى اللغة الفارسية كلمة تحمل إسم واو الإستثناء، فاستخدام هذه الواو وبقائها فى الترجمة ذات إشكالية، بما أن قارئ الفارسية أو الإنجليزية لا يفهمها ويعتبرها كواو العطف. فىرى بعض من المترجمين ضرورة ترجمة الواو الإستثنائية إستنادا إلى ضرورة فهم الآيات مترابطة مع بعضها البعض، عدم دخول الكلمات الزائدة فى مجال اللغة العربية، الحكمة الإلهية فى إستخدام الكلمات والحروف وأسبقية نزول القرآن الكريم فى تطوير اللغة العربية المتناسق. فهذه المقالة بعد دراسة أدلة وجهات النظر هذه، تؤيد أدلة وجهة النظر الثانية (المعتقدون بترجمة الواو) وترى من اللازم ترجمة واو الإستثناء.

الكلمات الدليلية: القرآن، ترجمة القرآن الكريم، واو الإستثناء، الواو الزائدة، الإستثناء النحوى، الإستثناء البيانى.

أسس المسؤولية المدنية الإجبارية من وجهة نظر القرآن الكريم

محمد طاهر الأخلاقي

سكينة نوري

الملخص

عند إلحاق خسائر من جانب شخص إلى أحد آخر مباشرة كانت أم غير مباشرة، يجب أن يقوم بالتعويض عنها فيذكر عن ذلك كمسؤولية مدنية والذي يستند حيناً إلى العقد السابق فيطلق عليه المحامون المسؤولية التعاقدية. في بعض الأحيان مع أنه لا توجد هناك علاقة تعاقدية بين المتضرر والشخص المسؤول بل لا يعرف البعض منهم البعض، ولكن القانون يضع هناك شخصاً مسؤولاً عن تعويض الجسائر ويطلق على مثل هذه المسؤولية في الآداب القانونية، المسؤولية المدنية الإجبارية أو الإلزام خارج العقد. السؤال الرئيسي في هذا المجال هو أن المشرع على أي أساس يضع شخصاً مسؤولاً عن تعويض خسائر شخص آخر تجاه هذه المسؤولية؟ أيعض شخصاً ألحق خسائر بشخص آخر بشكل غير شرعي مسؤولاً عن التقصير في ذلك أم تتحقق المسؤولية بدون تقصير أيضاً؟ يحتلف المحامون في الرد على هذا السؤال؛ فيذهب البعض إلى تحقق مثل هذه المسؤولية على أساس التقصير والبعض منهم على أساس حدوث الأخطار وفريق آخر حسب ضمان الحق.

المشكلة الرئيسية لهذا البحث هي أنه هل تناول القرآن الكريم المسؤولية المدنية الإجبارية أم لا؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، على أي أساس وضع المسؤولية المدنية الإجبارية وما هي العناصر التي تشارك في تكوين المسؤولية المدنية؟

مع أنه لا توجد آية في القرآن الكريم تشير مباشرة إلى موضوعات المسؤولية المدنية، ولكن يمكن إستخراج الإطار العام للمسؤولية المدنية ثم أسسها من خلال دراسة آيات مختلفة تشير إلى مسؤوليات الإنسان بطريقة ما. يرى العلماء إستنادا إلى هذه الآيات أن المسؤولية المدنية من وجهة نظر القرآن الكريم، في أكثر حالات تعتمد على التقصير. مع ذلك لا يكون أى من آراء التقصير، حدوث الأخطار، ضمان الحق والآراء المختلطة قادرة على تفهيم المسؤولية المدنية منفردا.

الكلمات الدليلية: القرآن الكريم، المسؤولية، المسؤولية المدنية، الضمان الإجبارى وأسس المسؤولية المدنية.

The pedagogic impacts of taking refuge to Allah in the Quran

Dr. Majeed Maaref

Elaha Sulaimaniah Naeni

Abstract

All the human beings, based on the Quranic verses, are prone to be persuaded by satanic temptations. To avoid misery and sufferings, the human should naturally take refuge to he who has the ability to ward off the evil. In the objective world, such a person is his omnipotent creator who can win him the best possible destiny. It worths to take refuge to Allah, the almighty, because he is the only needless and self-reliant existent. the Quran has introduced Allah, the almighty, as the human creator and the only shelter where he can be safe and sound particularly in his struggle against the Satan. There are many significant pedagogic impacts on taking refuge to Allah, the almighty. The current paper endeavors to describe those impacts based on the Quranic verses. Some of the most important impacts of seeking refuge to Allah are: cognition and conviction [*Basirat*], remembrance of Allah, Allah's answer to one's call and prayer and confession to one's inabilities.

Keywords: the Quran, Taking Refuge, Satan, Pedagogic Impacts.

The guardianship of mother: A juridical review and analysis

Fatimah Fallah

Abstract

Guardianship is an important right of a child after he is born. Guardianship, in the Islamic jurisprudence, is primarily delegated to the father, then the grandfather, their testamentary guardianships and finally the legitimate [Muslim] ruler. The word 'guardian' is applied to he who manages the affairs in person. Some are of the view that mother, like father and grandfather, can play the role of a guardian for her children. Thus, they criticize the legal and juridical laws. In referring to both the Shiite and Sunnite jurisprudential books, one faces three different theories on the issue: absolute authority; no absolute authority and authority in few cases. The writer of the article studies the three theories along with their supportive arguments in detail and finally concludes that mother has authority in some cases. She can take the reign of her children's affairs partially. Beyond those explicit cases, she does not have the right to do so. However, it can be provided through other testamentary and custodian institutions.

Keywords: Guardianship, Guardianship of Mother, Legitimate Guardian, Child, Shiite Jurisprudence.

The nature of miracle in the Quran

Muhammad Husain Khawanin Zadeh

Muhammad Rasoli

Abstract

To understand the nature of miracle and its important features and to discover its relationship with other religious themes in the light of the Quran, have been issues of serious concern for human which have given rise to many questions such as compatibility or incompatibility of miracle with intellect, natural laws and the principle of causality. The Holy Quran has related many phenomenal stories of previous prophets, reflected in the Islamic theology as well. The current paper, while analyzing the relevant verses of miracle, attempts to explain the nature of miracle and provide suitable answers for the above-mentioned questions. The writer will also shed light on the Quranic features of miracle to establish a solid relationship between miracle and other human sciences.

Keywords: the Glorious Quran, Philosophy, Miracle, the Nature of Miracle, Prophet.

The letter 'Waw of Istinaf' in translations of the Quran

Fatimah Muharrami

Abstract

The current research is conducted to study *Waw of Istinaf* [=a beginning and] along with its various syntactic and rhetorical forms. The writer attempts to assess various views on whether or not the very letter should be translated. For some of the translators have avoided translating the letter because they believe that its translation runs counter to the aesthetic beauty and linguistic desirability. Moreover, the non-translation of *Waw of Istinaf* in Persian language, brings about a neat and well-organized rendering. On the other hand, when there is no equivalent for *Waw of Istinaf* in Persian, to emphasize on its employment, it will end up to numerous difficulties. As most of the English and Persian readers will not realize it and will mistakenly take it in the place of a conjunctive *Waw* (and). On the contrary, many a translators have laid stress on the translation of the very letter due to the following reasons: the necessity of understanding the Quranic verses in close relation to one another, the assumption that there is no unnecessary letter in the divine speech, the divine wisdom in the usage of letters and words and finally that the Quranic revelation preceded over the well-organized development of Arabic grammar. From the two theories, the author favors the usage of the given letter in translation.

Keywords: the Quran, Translation of the Quran, Waw of Istinaf, Additional Waw [=and], Syntactic Beginning, Rhetorical Beginning.

The parents' role in religious upbringing of a child from the Islamic perspective

Hesam al-Din Khalatbari

Zahra Baghani

Abstract

It is an important issue to everyone, to take care of one's children and pay heed to their moral education. It is one of the inalienable rights of children on their parents. The purpose of the research is to study the parents' role in religious upbringing of children during their childhood in the light of Islamic sources. His findings demonstrate that based on the Quranic verses and the Islamic traditions, the custodian of a family, either the father and the mother, has a great responsibility to bring up the children and teach them courtesy and good manners. God, the almighty, has provided every child with a monotheistic and a divinely-oriented nature. Thus, the parents must prepare the background to develop the children's divine disposition and should not let the harms damage their divinely-granted gifts [the children's pure innate nature].

Keywords: Religious Upbringing, the Parents' Role, Spiritual Education, Islam.

The foundations of civil liability in the light of the Quran

Muhammad Tahir Akhlaqi

Abstract

Civil liability, in its legal context, refers to the right of someone to sue another person for damages such as injuries, property damages or financial loss. They include both direct and indirect, intentional and unintentional damages. Civil liability falls into two different contractual and delictual forms. In the second type there is no formal contract between the two parties but the administration legally holds the defendant liable. Such liabilities lay beyond the contract. Now the main question one faces is that based on what foundations the legislator holds an individual [tortfeasor] accountable? Should one inflict harm on another willfully and illegitimately or the perpetrator can be held accountable even due to unintentional tort as well? The legal experts have responded the question differently. Thus, some have justified liability on the basis of fault, some on the basis of risk and some on the basis of ensuring everyone's rights. To the author, the main problem the article addresses is whether or not the Quran has touched the delictual civil liability? If yes, then what the delictual civil liability is based on? and what elements are involved in the formation such liability? Although, there is no a single verse, in the Quran, that should have touched the issue explicitly but one can deduce the framework and subsequently the foundations of civil liability from the verses that deal with the responsibility of human in general. The writers, relying on such verses of the Quran, are of the view that civil liability is almost based on the factor of fault. Meanwhile it must also be noted that neither of the factors such as fault, risk, ensuring one's rights or a combined theory can lonely justify the legitimacy of civil liability.

Keywords: the Quran, Responsibility, Civil Liability, Delictual liability, the foundations of civil liability.