

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فصلنامه علمی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال شانزدهم / شماره یک / شماره پیاپی ۶۱ / بهار ۱۴۰۵

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال شانزدهم/ شماره یک/ شماره شصت و یک/ بهار ۱۴۰۵/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۱۵۰۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)  
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده  
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

### هیأت تحریریه:

احمد بهشتی	استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد حسن قدردان قراملکی	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده	استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
حسین حبیبی تبار	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
امیر حسین محمد داوودی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمد رسول آهنگران	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دیلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

---

مدیر داخلی و دبیر تحریریه	: جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات	: محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین	: فریبا هشترودی
ناشر	: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی	: مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
مترجم	: محمد احسانی
صفحه آرایی	: حمیدرضا علیزاده
ویرایش	: خدمات احسان

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶-۴۲۴۳۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: http://kalam.saminattech.ir

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

### نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/ نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

## فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۳۰	تناسخ در مانویت و اهل حق ..... محمود اتشبار
۳۱-۴۷	تحلیل مبانی معرفتی نظریه تحسین و تقبیح عقلی در ساختار سازی مبانی استنباط حقوق اسلامی ..... هرمز اسدی کوه باد
۴۹-۷۰	اوصاف فرابشری پیامبران و امامان معصوم (ع) از منظر تفاسیر فریقین ..... فرشته بلوچی / محمد مهدی تقدیسی / محمد جعفری هرندی
۷۱-۹۶	تحلیل و نقد کلامی - فقه الحدیثی نقش پذیرش ولایت ائمه <small>علیهم السلام</small> در سعادت مسلمانان ..... عبدالعلی پاکزاد / محمود قیوم زاده
۹۷-۱۳۱	چگونگی پیدایش و سرانجام آسمان‌ها در قرآن و مقارنه آن با یافته‌های کیهان‌شناسی ..... ابوذر پورمحمدی / فاطمه زمانی / آروین روانپاک
۱۳۳-۱۵۴	بررسی بازتاب اصول اعتقادی شیعه امامیه در آثار عزیز نسفی (مطالعه موردی: عدل) ..... اسماعیل تاج‌بخش / داود اسپرهم / سید محمد حسینی / سجاد منیعی
۱۵۵-۱۷۴	بررسی روایی رابطه تبرّی با وحدت اسلامی تمدن ساز از نگاه شیعه ..... سید محمد رضا حسینی / راضیه علی اکبری
۱۷۵-۱۹۲	بررسی معرفت عقلی در اندیشه و کلام ملاصدرا ..... شهرزاد مرادی / روح اله دارایی / محمد صافحیان
۱۹۳-۲۱۵	واکاوی ایرادات غزالی به ادله تجرد نفس در نظام حکمت صدرایی ..... حسین رهنمائی / الهه مقدم منش
۲۱۷-۲۳۸	معیار تشخیص جنون در فقه فریقین و تفاسیر قرآنی ..... فاطمه زارعی
۲۳۹-۲۶۶	بررسی تطبیقی شگردهای خیال پروری و تصویرسازی در شعر فلسفی - عرفانی لامارتین و سیاوش کسرای ..... حاتم سعیدی مهر / مسعود پاکدل / سیما منصوری / فرزانه رحمانیان کوشکی
۲۶۷-۲۹۷	بازخوانی مسئولیت مدنی و جبران خسارت در تمدن اسلامی در برابر تمدن‌های دیگر؛ با تأکید بر مبانی اعتقادی و کلامی ..... زهرا شاه مردی / سید محسن جلالی / محسن ولایتی
۲۹۹-۳۲۱	ضرورت تأسیس و تدوین منطق فهم دین ..... هادی فنایی اشکوری

- بررسی و نقد لیبرالیسم دولتی و نظام نمایندگی (مطالعه موردی: ایالات متحده و انگلستان)..... ۳۲۳-۳۵۸
- محمد اسماعیل معتمدی / خیراله پروین / محمد جلالی  
تحلیل امکان بازسازی تجربیات عرفانی با فناوری واقعیت مجازی در چهارچوب فلسفه نوسدرایی ..... ۳۵۹-۳۸۰
- سید حاتم مهدوی نور / سیما رحمانی  
کاربست اصول عملیه در استنباط کلامی ..... ۳۸۱-۴۰۰
- مهدی نصرتیان اهور  
مولفه‌های آزادی و انسان اصیل در ادبیات داستانی سارتر و کامو ..... ۴۰۱-۴۲۵
- مسعودرضا یوحناپی / علی مرادخانی / سید سعید لواسانی / شمس الملوک مصطفوی  
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) ..... 1-17

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۳۰ - ۷

## تناسخ در مانویت و اهل حق کلید

محمود اتشبار<sup>۱</sup>

### چکیده

تناسخ در مانویت زادمرد و در اهل حق دونادون نامیده می‌شود. مانویت و اهل حق معتقد به تناسخ محدود هستند. روان در مانویت جوهره تناسخ پذیر است و در اهل حق روح است. مبدا تناسخ در دین مانوی از انسان شروع می‌شود و در اهل حق مبدا تناسخ، به صورت تکاملی است. مقصد تناسخ در بین مانویان بستگی به اعمال گذشته دارد. در اهل حق معمولاً سیر تکاملی است. از نظر تداوم زمانی، در مانویت تا رهایی کامل روان ادامه دارد و در اهل حق عدد ۱۰۰۱ است. از نظر انتقال مکانی، مانویت و اهل حق قائل به تناسخ در همین جهان مادی هستند. در سیر تناسخ، هر دو دین قائل به تناسخ صعودی و نزولی هستند. فاصله میان دو زندگی در مانویت وجود دارد. در این زمینه در اهل حق اختلاف نظر است که برخی اعتقاد به برزخ دارند و برخی می‌گویند، بلافاصله بعد از مرگ روح به کالبد جسم دیگر می‌رود.

### واژگان کلیدی

تناسخ، زادمرد، دونادون، مانویت، اهل حق، زرتشت، روح.

۱. استاد، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: atashbar.mahmood160@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۰/۸

## طرح مسأله

ما می‌خواهیم در این مقاله یک تلفیقی ایرانی و اسلامی از حیات بعد از مرگ داشته باشیم که در جوامع امروزی بحثی داغ است. حیات بعد از مرگ به عنوان یکی از اصول مهم همه ادیان و فرقه‌ها است. به همین منظور حیات بعد از مرگ در مانویت و اهل حق را مورد بررسی قرار می‌دهیم. تناسخ در مانویت با عنوان زادمرد و در اهل حق با نام دونادون شناخته می‌شود. براساس که مطالعه‌ای درباره این موضوع انجام شد، هیچ رساله یا مقاله و کتابی یافت نشد. در مورد زادمرد در مانویت به همین منوال است که هیچ مطلبی پیدا نشد. درباره دونادون در اهل حق مقاله و کتاب موجود است. از جمله مقاله می‌توان، دونادون به روایت خاندان الهی تالیف روح اله چاووشی، بررسی تطبیقی آموزه دونادون در این یارسان و تناسخ تالیف جواد لطفی-مصطفی سلطانی-مهدی فرمانیان، اشنایی با فرقه اهل حق و نظریه دونادون تالیف فاضل جعفری، و کتاب دونادون تالیف سید محمد اکبری اشاره کرد. همانطور که گفته شد احتمالاً در این باره هیچ تحقیقی نشده است و برای اولین بار برای روشن تر شدن مسئله تناسخ در مانویت و اهل حقو همچنین زادمرد و دونادون و تشبها و تفاوت‌های این دو تحقیقی انجام می‌پذیرد، که انشاءالله مفید فایده باشد. در این مقاله سعی شده است به صورت مختصر به هدایت انسان، جامعه انسانی، مرگ و سرنوشت جسم بعد از مرگ، تناسخ و انواع آن و راههای نجات در مانویت و اهل حق پردازیم و در آخر مقایسه کوتاه بین مانویت و اهل حق در زمینه حیات بعد از مرگ داشته باشیم تا تفاوتها و تشابهات این دو بیشتر آشکار شود. امیدواریم این مقاله و تحقیق بتواند زمینه برای تحقیقات بیشتر در این باره باشد.

## تناسخ در مانویت

تناسخ در مانویت، زادمرد نامیده می‌شود. که روان از جسمی به جسم دیگر تناسخ می‌یابد. زادمرد به معنی باززایی است.



## هستی شناسی در مانویت

در هستی شناسی مانوی، ثنویت خیر و شر وجود دارد و هر دو ازلی و ابدی هستند و آغازی ندارند و خود آغاز همه چیزند. مانوی، خدای بزرگ یعنی سرچشمه خیر را اهورامزدا نمی داند. بلکه مانی هوشمندانه با کمک گرفتن از عقاید گروهی موثر از زرتشتیان و به منظور وفق دادن عقاید خود با باورهای زرتشتی-زروانی، خدای بزرگ را در هستی شناسی و جهان بینی خود زروان نامید. (محمدی ملایری، ۱۳۷۹، ۸) در اسطوره مانوی، آفرینش مادی بهانه ای برای بازگرداندن نور به جایگاه اولیه خود است. کسانی که در آفرینش دخیل هستند در حد ایزدان مانوی هست نه پدر بزرگی یا زروان. آنچه آفریده شده اصلش از وجود دیوان است پس هرگز آنچه آفریده شد پاک نیست و با الودگی اختلاط دارد. همین دیدگاه های متفاوت در مورد اصل آفرینش مادی تاثیر مستقیمی بر نگاه پیروان مانوی نسبت به جهان مادی و شیوه زندگی مانویان دارد. (شریفی، ۱۳۸۶، ۶۷)

آموزه رستگاری مانوی مبتنی بر دانش و معرفت است. دین مانوی، همانند همه جنبش های گنوسی، دانش را مایه نجات آدمی می داند و این نجات از راه پیروزی نورنیکو بر تیرگی شرور به دست می آید. معرفت از طریق دانش به رستگاری منجر می شود که در آن، انسان تشخیص می دهد که روحش پاره ای از نور و با خدای متعال هم گوهر است. (اسماعیل پور، ابوالقاسم ۱۳۷۳، ۱۲۲)

## هدایت انسان

هدایت انسان در مانویت مربوط به بحث نجات شناسی مانوی می شود یکی از ویژگی های مهم و بارز کیش مانوی، جنبه گنوسی آن است که امیخته ای از دین و دانش است. مانویت می خواست تعریفی جامع و فراگیر از جهان به دست آورد و بر این باور نبود که تنها ایمان و عقیده دینی، ابزار موثری در راه رسیدن به رستگاری است. برعکس، آموزه های رستگار مانوی مبتنی بر معرفت بود. جنبه ای که نوید می داد انسان می تواند از چنبره ایمان و سنت به درآید و تنها با سعی و تلاش خود به سوی خداوندگار باز می گردد. (هالروید، استوارت، ۹)

## جامعه انسانی

### ۱- برگزیدگان یا صدیقین

این افراد که تعداد بسیاری از پیروان مانی را در برمی گرفتند به تبلیغ دینی مانی می پرداختند. آنان از والاترین و گرامی ترین افرادی بودند که در مانستانها سکونت داشتند. آنان لذتهای نفسانی را بر خود حرام نموده، عمر خود را با ریاضت و رهبانیت سپری می کردند. برگزیدگان خرقة سفیدی بر تن داشتند و سرشان را پیوسته پوشیده نگه می داشتند. (توفیقی، ۱۴۰۱، ۶۵)

### ۲- نیوشایان یا نیوشاگان

عامه پیروان مانی بودند که در مانستانها سکونت نداشتند و وظیفه آنان پرستاری و خدمت به برگزیدگان و تهیه خوراک و پوشاک آنها بود. (اقا محمدی، ۱۳۸۴، ۷۰)

## اخرت شناسی

### مرگ

بنابر روایات مانوی، روان پس از مرگ به دیدار داور دادگر می‌رود و کردار او را در دنیا می‌سنجد و در نتیجه به بهشت می‌رود یا دچار تولد مجدد و بازگشت دوباره به زندگی می‌شود یا به دوزخ می‌رود. (ویدن گرن، ۱۳۹۵، ۳۵)

مانویان معتقدند که اگر شخص در شناخت و فراهم آوردن وسایل رهایی عنصر نورانی وجود خود از زندان ظلمت جسم از طریق پرهیزگاری و رعایت دستورات دینی توفیق حاصل نماید. پس از مرگ روحش به قلمرو نور برمی‌گردد که مخصوص برگزیدگان است. چنانچه کسی کیش مانی را بپذیرد ولی توانایی انجام تمام فرایض و دستورات دینی را نداشته و گناه بزرگی نیز مرتکب شده باشد، محکوم می‌گردد که متوالیا در اجساد دیگر به زندگی باز می‌گردد و دوره دردناک تناسخ را که به اصطلاح سمساره نامیده می‌شود، طی کند تا روح او کاملاً منزّه شده تا لایق پیوستن به ارض نور بشود، که مخصوص نیوشایان است. (عاشوری، مریم، ۱۳۹۲، ۸۲)

انسان گناهکار که این مانی را نپذیرفته و در شهوت و حرص خود غوطه ور بود. هنگام مرگ نیروهای اهریمنی بر او هجوم می‌برند و او را شکنجه و آزار می‌دهند. او به دوزخ

می رود. (رضایی، عبدالعظیم، ۱۳۵۸، ۲۶۹)

### تناسخ یا زادمرد

مانی معتقد بود، انسان در گردونه ای از تولدها و مرگ های پیاپی قرار دارد. این گردونه را در ادبیات مانوی با نام زادمرد می شناختند که ناشی از جهل انسان به اصل الهی خویش بود. (ابراهیم، ۱۳۹۹، ۳۲) زادمرد را واژه ای فارسی و مرکب از زاییده شدن و مردن است، برای گونه ای از تناسخ به کار می بردند که در مانویت مطرح بوده است. (موحدیان عطار، ۱۴۰۰، ۴۵)

در مانویت برای رهایی روان از تاریکی، لازم است تا هر کسی به تلاشی آگاهانه اقدام کند. اما مانی یکبار زندگی را برای رهایی روح همگان کافی نمی داند. او معتقد است امکان دارد روان بارها و بارها پیش از آنکه از راه کسب فضیلت کامل رهایی یابد، متولد گردد. البته او دو گزارش از سرنوشت روان را بیان می کند: نخست اینکه روانها پس از مرگ به نزد دادگاه عدالت رفته و درباره آنها یکی از سه حکم صادر می شود: یا باید به حیات که انرا به بهشت جدید تفسیر کرده اند، برگردد؛ یا محکوم می گردد به امیختگی که مراد ازان را بازگشت به این جهان دانسته اند، و یا باید به عقوبت مرگ گرفتار شود، که عبارت از دوزخ. روان نیکوکاران که از بدن رهایی می یابند، با یکی از خدایان رهاننده که به وسیله سه فرشته همراهی می شود، ملاقات می کند. آن سه فرشته نشانه های رهایی او را در خود حمل می کنند، یعنی حلقه گل، نیم تاج، ردا و سرانجام روان با این نشانه ها به بهشت نو در می آید. (دکره، ۱۳۹۷، ۸۲) شاید به سبب این اشفتگی ها در تبیین تناسخ باوری مانوی باشد که برخی میان این دو گزارش را جمع کرده و گفته اند، بر پایه عقاید مانوی، روان درستکاران پس از مرگ بی درنگ به بهشت می رود، و تنها بدکارانند که دچار تناسخ می گردند (کلیم کایت، ۱۳۷۳، ۵۱) گزیدگان به بهشت چشم امید بسته اند که پس از مرگ بدانجا می رسند. نیوشایان نیز رستگاری پس از زادمرد یا تناسخ را انتظار می کشند که بدان هنگام در حلقه گزیدگان درآیند. این بازگشت به عالم مربوط به نیوشایان نیست بلکه نوری است که در آن مخفی است و باید انقدر به جهان بازگردد که عاقبت در عالم نور فانی شود. (کریستین، سن، ۱۳۹۰، ۵۱)

## تناسخ نا محدود یا محدود

### جوهره تناسخ پذیر

بنابر عقیده مانویت جوهر تناسخ پذیر که امری ثابتی بنام روان است که در جسم انسان اسیر است و با مرگ انسان یا جسم، از بین نمی رود و ممکن است، دچار چرخه تناسخ می شود و یا مستقیماً به بهشت می رود و یا وارد دوزخ می شود. (وامقی، ۲۳۸، ۱۳۷۷)

### کالبد مبدا و مقصد

مبدا تناسخ در مانویت، با افرینش انسان شروع می شود و انسان براساس اعمال و همچنین طبقه انسانی که جز نیوشایان باشد، دچار چرخه تناسخ می شود. زندگی بعدی هم متأثر از اعمال گذشته است. اگر کارهای نیک انجام داده باشد روانش به کالبد انسانی خوب و خوش چهره منتقل می شود. کارهای بد انجام داده باشد و مرتکب گناه شده باشد. در زندگی بعدی، به کالبد انسانی بدزشت یا حیوان و گیاه و جماد منتقل می شود. برای مثال، اگر کسی حیوانی را بکشد یا آزار رساند در زندگی بعدی شاید به صورت آن حیوان درآید. پس زندگی بعدی انسان، بستگی به اعمالش در زندگی گذشته دارد. (فومشی ۵۵، ۱۳۸۲، شگری)

### تداوم زمانی

در باب تداوم زمانی در مانویت، چرخه تناسخ تا رهایی کامل روان از ماده با توجه به عنصر معرفت برای نجات و رهایی ادامه دارد. محدوده زمانی مشخصی ندارد، با توجه به کسب معرفت در باب هدایت انسان، هرچه انسان به معرفت بیشتری و پیمودن مراتب کمال دست پیدا کند، می تواند زودتر از چرخه تناسخ رهایی یابد و به بهشت برود. در هر بار از چرخه تناسخ که به مرتبه کمال نزدیک می شود سرانجام زمانی فرا می رسد، که کل انسان روی زمین این مراتب را پشت سر بگذارند و به کمال برسند، و شکست کامل شیطان و جدایی کامل تاریکی و ظلمت و هنگام جدایی کامل جهان نور از جهان ظلمت است. پس مانویان معتقد به تناسخ نامتناهی نبوده اند، بلکه انرا مقطعی و تداوم انرا تا پالوده شدن روان انسان بدکار می دانسته اند. (موحدیان عطار، ۱۴۰۰، ۴۵)

### انتقال مکانی در تناسخ

بنابراین اصل زادمرد انسانها بارها به این دنیا می‌آید و از این جهان می‌رود و در این زندگی‌ها مسیر کمال را طی می‌کند تا به کمال مطلق برسد و به روان خالص مبدل گردد. (جلالی، ۱۳۸۸، ۶۵)

### جهت سیر در تناسخ

بنابر عقیده مانویت، انسان بر اساس گناهان خود یا به انسان دیگر تناسخ می‌یابد یا سیر نزولی یا صعودی پیدا می‌کند، اگر سیر نزولی پیدا کرد و به حیوان تناسخ یافت، دوباره می‌تواند سیر صعودی پیدا کند، و به انسان تناسخ یابد پس در مانویت در بحث سیر روان، هم سیر صعودی و هم سیر نزولی وجود دارد. (شریفی، ۱۳۸۶، ۱۲۹)

### فاصله میان دو زندگی

بنابر عقیده مانویان، انسان پس از مرگ به دیدار داور دادگر می‌رود و در آنجا بر اساس گناهان خود سنجیده می‌شود، و اگر گناهکار و یا از نیوشایان باشد، دچار چرخه تناسخ می‌شود و به این جهان برمی‌گردد. زمان دیدار شخص با داور دادگر، فاصله بین دو زندگی گذشته و آینده است که در آنجا به اعمالش رسیدگی می‌شود. (دکره، ۱۳۹۷، ۸۲)

### نجات‌شناسی

انسان برای نجات خود و رهایی کامل از چرخه تناسخ باید یک سری مناسکی از جمله عید بیم، سماع، اقرار به گناهان، صدقات و خیرات انجام دهد و علاوه بر آن اعتقاد به منجی و بهشت داشته باشد.

### از طریق مناسک

بنابر اعتقاد مانویان، نجات و رهایی از چرخه تناسخ و ازاد کردن نور یا روان از دست ماده یا جسم از طریق انجام مناسک امکان‌پذیر است و با انجام اداب و رسوم، انسان زودتر می‌تواند از چرخه زادمرد رهایی یابد.

### عید بییم

عید بییم با یاد کردن دوران مانی، یاد رهبری را زنده نگه می‌داشت، که هم اینک نیز امتش را ناپیدا رهبری و داوری و تعلیم می‌کند بزرگترین عید مانویان است. در آخر دوازدهمین ماه یا پایان ماه روزه مانویان برپا می‌شود. هدف از برگزاری این جشن یادآوری مرگ مانی و رنجهای او بوده است، چنین فرض شده است که مانی به شکل نامرئی در آن ضیافت حضور دارد. (ویدگرن، ۱۳۹۵، ۱۳۸)

### اقرار به گناهان

زمان اقرار هفتگی به گناهان روز دوشنبه بوده است. هر دو گروه گزیدگان و نیوشایان موکلف بدان بوده‌اند. (فومشی شگری، ۱۳۸۲، ۱۶۱)

### سماع

در کیش مانی، موسیقی جزو ثنوبات یا ثوابها بود و انرا هدیه ای از اسمان می‌دانستند. آنان غنا را بسیار دوست داشتند. (تقی زاده، ۱۳۷۹، ۸۸)

### نجات از طریق منجی

منجی که همان تجلی قاصد سوم است، به انواع گوناگون توصیف شده است. او پسر خدا یا زروان مقصود انسان اولیه است، یا عیسی درخشان یا عیسای نور درخشان. اسامی عیسی البته متعلق به اعتقادات ایرانی و سریانی است. مسلم است در چهارچوب این نظام، او پسر خدا و مظهر عقل رهایی بخش است، در حقیقت مانی خود را همان موعودی می‌دانست که عیسی مسیح از آمدنش خبر داده بود. (رجب‌نیا، ۱۳۹۶، ۱۶۵)

### مقصد نهایی زادمرد، بهشت روشنی

بهشت روشنایی مقصد نهایی برگزیدگان و نیوشایان است. در بهشت روشنی، مرغزار، دشت، خانه‌های بی‌شمار، کاخ‌ها، تخت‌ها و مسندها را که جاودانی‌اند، وجود دارد. در بهشت روشنی همه اسوده‌اند و ترس را نمی‌شناسند. در روشنی‌ای هستند که در آنجا تاریکی نیست، در زندگی جاودان، بی‌مرگ و تندرست‌اند. چنان در شادی غرق هستند که اندوه نمی‌شناسند. (اردستانی، ۱۴۰۰، ۳۱) در عشق بی‌تفرند و در حلقه دوستان، آنان را

جدایی نیست. زیبایی شان نابودی ندارند و کالبد خدایی شان، جاودانی است. برای خوراک نوشیدنی خود هرگز رنج و سختی نمی کشند. آنان بسیار نیرومند و توانگرند و نام فقر را نمی شناسند. شهریار بهشت روشنی، پدربزرگی، فرمانروایی بزرگ و نورانی است که پنج اندام دارد: حلم، علم، عقل، غیب و فطنت یا زیرکی. افزون بر این پنج اندام دیگر نیز دارد که عبارت از، محبت، ایمان، وفاء، مروت و حکمت. او درخت نیکویی است که میوه بد نداده است. پدری که فرزندان بسیارند، نگاهبانی که برج خویش را پاس می دهد. تاجی جاودانه بر سر دارد و اورنگش هرگز سقوط نمی کند و جایگاهش دارای دوازده دیوار مستحکم است. و همچنین روح القدس، همسر مینویی پدر بزرگی است و همواره در کنار اوست. او همیشه حقیقت را بر ما آشکار می کند. (اسماعیل پور، ۱۳۷۳، ۲۰)

### تناسخ در اهل حق

دون در اهل حق به معنی جامه است تناسخ در فرقه اهل حق، به دونادون مشهور است. یعنی روح باید ۱۰۰۱ دون یا جامه را سپری کند تا به کمال برسد.

### هستی شناسی

در مبحث هستی شناسی اهل حق با تکیه بر تجلی باریتعالی، به مقام خاوندکار یا خداوند معتقد هستند. (سلطانی، ۱۳۸۰، ۶۱) از نظر آنان، خداوند قبل از خلقت وجود داشته و هیچ چیز به جز او وجود نداشته است. آسمان و زمین هنوز خلق نشده بودند. همه چیز در کنه ذات بنام خداوند است. خداوند با قدرت خودش تمام عناصر هستی و همچنین جهان را به وجود آورد. (رستمی، ۱۳۹۲، ۱۷۸)

توحید از دیدگاه اهل حق می توان با سه نگاه بررسی کرد:

- ۱- توحید از دیدگاه اهل حق با نگاه به کتب و دفاتر مقدس اهل حق.
  - ۲- توحید از دیدگاه اهل حق با نگاه و سخنان بزرگان، اندیشمندان و رهبران اهل حق.
  - ۳- توحید از دیدگاه اهل حق با توجه به نگاه عوام اهل حق. (جیحون آبادی، ۱۳۶۴، ۳۱)
- اهل حق به تجسم، جسم و جسمانی بودن ذات الهی معتقد هستند و همانطور که در کتب آنان نیز موجود است، فرقه اهل حق به خدا بودن حضرت علی (ع) و سلطان اسحاق

صریحا اذعان دارند و معتقدند خدا باید دیده شود و اگر دیده نشود خدایی موهم است. از نظر اهل حق دلیل اینکه خداوند جسم است و در جامه بشری حلول کرده، این است که بدین وسیله شناخته شود. جالب اینکه بعضی بزرگان فرقه اهل حق مانند نورعلی الهی ادعا می‌کنند که خداوند را دیده‌اند. البته باید گفت وقتی از نظر اتباع اهل حق سلطان اسحاق و برخی رهبران فرقه اهل حق خدا باشد، رویت آنها هم فرض محالی نیست. (گودرزی بروجردی: ۱۳۹۹، ۸۰)

### هدایت انسان

اهل حق به اصل نبوت اعتقاد داشته و در اهمیت هدایت و رهبری در طول زندگی و مراحل سخت، انسان را بی‌نیاز از راهبر نمی‌دانند. در اهل حق بیان شده، مسیری که مشخص شده، توسط رهبر و راهنما عبور کنیم تا اینکه راههای پُرپیچ و خطرناک را به وسیله هدایت او طی کنیم، و از این همه ظلمت و تاریکی خطری متوجه ما نشود و انسان در صورت عدم پیروی از راهنما و رهبر که همان پیامبران است در پیشگاه الهی شرمنده و سرافکنده خواهد شد. (شاه ابراهیمی، ۱۳۷۱، ۷۵)

### جامعه انسانی

جامعه اهل حق به دو طبقه اصلی تقسیم می‌شود: پیران و عموم پیروان. پیران، افرادی هستند که به دلیل دانش دینی و معنوی عمیق خود، رهبری جامعه را بر عهده دارند. آنها مسئول هدایت عموم پیروان و آموزش اصول و مناسک دینی به آنها هستند. پیران وظیفه دارند که تعالیم اهل حق را به نسل‌های بعدی منتقل کنند و در مناسک دینی جامعه نقش محوری ایفا کنند (During, 1989: 104).

در این اهل حق از یازده خاندان نام برده می‌شود، که عبارت از:

- ۱- خاندان شاه ابراهیمی: این خاندان منسوب به شاه ابراهیم جزء هفتن است.
- ۲- خاندان بابایادگار: این خاندان منسوب به بابایادگار جزء هفتن است.
- ۳- خاندان خاموشی: این خاندان منسوب به سیداکابر ملقب به خاموش است.
- ۴- خاندان عالی قلندری: عالی قلندر در قرن هشتم هجری در دالاهو متولد شد. در



هنگام نصب خاندانها در قید حیات نبوده است.

- ۵- خاندان میرسوری: این خاندان منسوب به میرسوری از هفتوانه است.
- ۶- خاندان سید مصطفایی: سید مصطفی یکی از هفتوانه است.
- ۷- خاندان حاجی باویسی: حاجی باویس جزء هفتوانه است.
- ۸- خاندان زنوری: منسوب به ذوالنور قاندر فرزند خان اسمر است.
- ۹- خاندان آتش بگی: منسوب به آتش بگ فرزند محمدبگ لرستانی است.
- ۱۰- خاندان شاه هیاسی: این خاندان منسوب به شاه ایاز یا هیاس می باشد.
- ۱۱- خاندان بابا حیدری: این خاندان منسوب به سیدحیدر فرزند سیدمنصور ملقب به سید براهه است. (فتاح پور، ۱۳۹۵، ۱۱-۱۰)

## اخرت شناسی

### مرگ

مرگ در نزد اهل حق، به منزله شنا کردن مرغابی در آب است که هیچ ترسی از آن ندارند، زیرا آنرا نوعی تنبیه برای افرادی می دانند که در دون بعدی، چه خوب و چه بد، آنرا خواهند دید. (مشکور، محمدجواد: ۱۳۸۵، ۸۰) طبق نظر پیشوایان اهل حق و بنابر اصل دونادون، جسم شخص متوفی از بین رفته و روح او بر حسب اعمالش به جسم دیگر حلول می نماید و لذا مرگ و فنای جسم به منزله تعویض لباس و جامه است. اهل حق مرگ را سراغاز برای یک زندگی مجدد می دانند. (حسینی، ۱۳۸۲، ۶۸۵)

### تناسخ یا دونادون

مهمترین رکن مذهب اهل حق، تناسخ است. و در واقع پایه و اساس دین مزبور را تشکیل می دهد، و می توان گفت یکی از مهمترین قسمت از عقاید آنهاست، که اهل حق را از اسلام جدا می نماید. بیشتر پیروان اهل حق در مورد دونادون یا تناسخ با توجه به کلام های دفتری خود اتفاق نظر دارند. (لعل ارا، ۱۳۹۷، ۱۳-۱۲) دون لغتی ترکی است، و به معنای جامه می باشد. اهل حق، معتقدند که روح در هر مرحله به کمال بیشتری می رسد، تا هزار و یک مرحله ادامه دارد و آنرا متفاوت از تناسخ هندی می دانند. اگر تناسخ یا دون به

دون و به تعبیر نور علی الهی، سیر تکامل را از مسلک اهل حق برداریم چیزی انچنان از ان باقی نمی ماند. (ولی زاده، ۱۳۸۰، ۶۷-۶۶-۶۵) روح با گردش در قالبهای مختلف، جزای گذشته ی خود را می بیند و هر انسانی اگر رفتارش خوب باشد و از راه راست رود، روح او به جامه نیکان و اگر کار بد انجام دهد، روح او به جامه بدان حتی به خزندگان و درندگان می رود و از این راه جزای کردار بد خود را می بیند و پس از عوض کردن هزار و یک جامه به جاودانی ها پیوسته می شود. بنابراین هر فردی می تواند با پیروی از راه راست و انجام دادن کارهای نیک در ادوار مختلف و بازگشت به جهان به پایه های بالاتری از زندگی نائل گردد، و یا در صورت عدم پیروی از راه راست و متابعت از هوای نفس به زندگی پست تری تا درجه حیوانیت تنزل کند. هیچ چیز به طور کلی از بین نمی رود و برای بازگشت لازم است هر کسی سرنوشت خود را به دست گیرد و با تولدهای جدید، بدین منظور نائل آید. (صفی زاده، ۱۳۷۵، ۱۹۰)

### تناسخ نا محدود یا محدود

در اهل حق تناسخ محدود مورد قبول است، چون باید ۱۰۰۱ دون را سپری کند. بنابراین در این زمینه محدودیتی وجود دارد. (گودرزی بروجردی، ۱۳۹۹، ۹۱)

### تناسخ جوهر پذیر

روح به عنوان امری واقعی که بعد مرگ عامل تناسخ است، و از بدنی به بدن دیگر می رود. جوهره تناسخ پذیر در این اهل حق، روح است جسم فانی و به خاک تبدیل می شود و این روح است، که از جسمی به جسم دیگر تناسخ و حلول پیدا می کند. (لعل ارا، ۱۳۹۷، ۱۵)

### کالبد مبدا و مقصد

اهل حق تناسخ را بر اساس تکامل قبول دارند، یعنی آمدن انسان به جهان، برای این است که یک خط سیر تکاملی را طی کند و قبل از اینکه به جامه انسانی بیاید، روح او مراحل جمادی و نباتی و حیوانی را طی کرده، تا به مرحله انسانی که نسبت به مراحل قبلی اش بالاتر است، برسد. (صحبت منش، ۱۳۸۲، ۲۳۵) کالبد مقصد هر انسانی، اگر رفتارش خوب

باشد و از راه راست رود، روح او به جامه نیکان و اگر کار بد انجام دهد، روح او به جامه بدان حتی به خزندگان و درندگان می رود و از این راه جزای کردار بد خود را می بیند. (مکاری، ۱۳۹۲، ۴۶)

### تداوم زمانی

در نزد اهل حق، روح انسان بعد از مرگ به کالبد دیگری می رود تا سیر تحولات خود بر اساس اعمال گذشته اش ادامه دهد. این گردش روح و عوض کردن جامه تا جایی ادامه یابد که تعداد دون های مقرر که هزار و یک دون، مطابق با هزار و یک اسم متفاوت را تجربه کند، و در هزار و یکمین دون یا جامه است که به ذات حق ملحق می گردد. (اکبری، ۱۳۸۰، ۶۵)

### انتقال مکانی در تناسخ

در این اهل حق تناسخ و ثواب و عقاب در همین دنیاست. اعمالی که ما انجام می دهیم جزای دوره های قبلی است. (ولی زاده، ۱۳۸۰، ۶۷)

### جهت سیر در تناسخ

در اهل حق بیشتر تناسخ صعودی مطرح است ولی تناسخ نزولی هم دارد. روح هایی که در این جهان در بُعد عملی و علمی به حد کمال نرسیده باشند، پس از مرگ با توجه به مرتبه کمال و نقص خود و صفاتی که دارند، به کالبدی با آن مرتبه می پیوندند تا از پستی ها و تیرگی ها پاک شوند. در این اهل حق انتقال از ابدان ادون به ابدان اشرف صورت می گیرد. معتقدند گیاه مناسبترین مرتبه وجودی برای قبول حیات اولیه است. (صادقی، ۱۳۷۷، ۱۶۵)

### فاصله بین دو زندگی

در فرقه اهل حق فرایند دونادون همزمان با مرگ اتفاق می افتد و روح بی درنگ از جسم متوفی خارج می شود تا به کالبد بعدی وارد شود. اما در برخی متون اهل حق به وجود نوعی برزخ قائل شده اند که روح پیش از ورود به جسم بعدی، مدتی را برای محاسباتی موقت در آن محل یا برزخ می ماند. (ابراهیم، ۱۳۹۹، ۴۷)

### ۱-۴. نجات شناسی

انسان در اهل حق برای رهایی از چرخه تناسخ و دونادون باید یک سری مناسکی انجام دهد تا زودتر از این چرخه رهایی یابد

#### از طریق مناسک:

#### ۱- جم و جمخانه

یکی از اداب مهم و برجسته اهل حق، داشتن جم خانه و جم نشینی است. (غلامی، ۱۳۹۱،

(۷۱)

#### ۲- سرسپاری

سرسپردگی تقریباً به معنی، سر تسلیم فرود آمدن در مقابل اداب و رسوم این اهل حق و تخطی نکردن از آن است، بنابراین هر فردی که پیرو این ایین باشد باید چنین مراسمی را انجام دهد و به آن معتقد شود، در غیر اینصورت خارج از مسلک محسوب می شود و از دید اکثر افراد اهل حق، مراسم سرسپردگی جزو ضروریات دین است. در مرام اهل حق اگر کسی سرسپرده نباشد، اهل حق محسوب نمی شود. (صفی زاده، ۱۳۹۷، ۱۲۹)

#### ۳- عزاداری محرم

دهه اول ماه محرم و بخصوص تاسوعا و عاشورا، بسیاری از پیروان اهل حق در این مورد و اغلب موارد دیگر خود را شیعه میدانند و مراسمی همسان و همراه با شیعیان در دهه اول ماه محرم برگزار نموده، به شکلی که تنها وجه تمایز ایشان داشتن شارب است. (طباطبایی فر، ۱۳۸۵، ۲۷)

#### ماه رمضان:

ماه مبارک رمضان به عنوان پالایش روح و جسم مورد توجه عموم مسلمانان است. در این میان برخی از خاندانهای اهل حق، لزوم بهره گیری از این ماه را مورد توجه قرار داده و خود را ملزم به گرفتن روزه در این ایام می دانند. اگرچه متفاوت از مسلمانان است، اما حرمت ماه مبارک رمضان توسط این مسلک رعایت می گردد. (یاسمی فرد، ۱۳۹۷، ۳۹)

## اعیاد

### عید خاوندکار

نخستین عید اهل حق، عید خاوندکار است که پس از گرفتن سه روز، روزه غار یعنی از دوازدهم چله بزرگ زمستان تا چهاردهم و روز پانزده بنام روز پادشاهی یا روز سان سهاک یا روز سلطان جشن گرفته می شود. (فتاح پور، ۱۳۹۵، ۲۱)

### جشن قولطاس:

دومین عید اهل حق، یاران قولطاس است که از چهاردهم چله بزرگ زمستان و تا شانزدهم می باشد. روز هفدهم بنام یاران قولطاس جشن می گیرند. در این جشن همراه خانواده ای به اندازه توانایی خود نیازی فراهم می آورد و به جمخانه می برد و تقدیم می نماید و پس از انحلال جم و قسمت نمودن آن به خانه باز می گردد و به شادی می پردازند و جامه های نو می پوشد. (صفی زاده، ۱۳۶۱، ۵۷۷)

### نوروز:

جشن امین اهل حق، نوروز که برای پایان یافتن آفرینش و خلقت انسان است.. (جیحون آبادی، ۱۳۶۴، ۴۵)

### عید غدیر:

در سالروز عید غدیر، وقایع اینروز که به اعلام امامت حضرت علی (ع) انجامید. (یاسمی فرد، ۱۳۹۷، ۳۷)

### عید قربان:

از دیگر مراسم در امین اهل حق، عید قربان است که در اهل حق توجه ویژه ای به آن شده است. (الهی، ۱۲۷۳، ۴۵۹)

### نجات از طریق منجی

مهدویت و ظهور منجی به روشنی از منابع اهل حق قابل برداشت است و به صورت قطع از عقایدی است که مورد قبول آنها بوده، و به مانند شیعیان او را برقرارکننده عدالت می دانند. مبارکشاه علوی یا شاه خوشین اساس فکر پیروانش را بر استوانه جاویدان ولایت علی (ع) و ظهور منجی مهدی موعود استوار کرده و معتقد بوده، ظهور منجی از غیر سلسله

علویان، کاذب و غیر حقیقی است. مساله تناسخ در اهل حق با تناسخ و حلول امیخته است. (سلطانی، ۱۳۸۰، ۴۴)

### مقصد نهایی دونادون، بهشت

مردم اهل حق، بهشت را در همین جهان می دانند، زیرا معتقد به تعویض جسم و روح هستند. طبق این عقیده کسانی که دارای اعمال پسندیده و خوب باشند، در جسم دیگری از لحاظ مادی و معنوی وضع بهتری دارا شده و یک قدم به خدا نزدیکتر می شوند. روح انسانهای پاک و پخته به منبع بیکران نورالهی متصل و غایت مراد حاصل می گردد. در روز محشر یا قیامت که به اعمال رسیدگی می شود، افراد نیکوکار و حقیقت طلب در جوار رحمت حق قرار می گیرند. (قاضی، ۱۳۵۸، ۴۸)

### مقایسه هستی شناسی در مانویت و اهل حق

در هستی شناسی مانوی، ثنویت خیر و شر وجود دارد و هر دو ازلی و ابدی هستند و آغازی ندارند و خود آغاز همه چیزند. مانوی، خدای بزرگ یعنی سرچشمه خیر را هورامزدا نمی داند. بلکه مانی هوشمندانه با کمک گرفتن از عقاید گروهی موثر از زرتشتیان و به منظور وفق دادن عقاید خود با باورهای زرتشتی-زروانی، خدای بزرگ را در هستی شناسی و جهانی خود زروان نامید. (محمدی ملایری، ۱۳۷۹، ۸)

### مقایسه هدایت انسان در مانویت و اهل حق

آموزه رستگاری مانوی مبتنی بر معرفت و دانش است و دانش را مایه نجات می دانند. عنصر معرفت یکی از اصلی ترین شاخه های مانویت است. آموزه رستگاری مانوی مبتنی بر دانش و معرفت است اهل حق نبوت را قبول دارند و اعتقاد دارند که با پیروی از پیامبران می توان به سعادت رسید. پیروان اهل حق نبوت تمام پیامبران اسمانی و از جمله؛ پیامبر گرامی اسلام و خاتمیت ایشان را قبول دارند و نسبت به هیچ کدام از پیامبران الهی اظهار تردید نمی کنند. در مبحث هستی شناسی اهل حق با تکیه بر تجلی باریتعالی به مقام خاوندکار یا خداوند معتقد هستند. (سلطانی، ۱۳۸۰، ۶۱) از نظر آنان، خداوند قبل از خلقت وجود داشته و هیچ چیز به جز او وجود نداشته است. آسمان و زمین هنوز خلق نشده بودند.

همه چیز در کنه ذات بنام خداوند است. خداوند با قدرت خودش تمام عناصر هستی و همچنین جهان را به وجود آورد. (رستمی، ۱۳۹۲، ۱۷۸)

### مقایسه جامعه انسانی در مانویت و اهل حق

در مانویت جامعه انسانی به گزیدگان و نیوشایان تقسیم می شود. برگزیدگان: به تبلیغ دین مانی می پرداختند و از والاترین و گرامیترین افرادی هستند که در مانستانها سکونت داشتند. آنها لذتهای نفسانی را بر خود حرام نموده، و عمر خود را با ریاضت و رهبانیت سپری می کردند. نیوشایان، وظیفه آنها پرستاری و تهیه خوراک و پوشاک آنها بود. نیوشایان، ملزم بودند برای امرار معاش برگزیدگان قسمتی از دارایی خود را به عنوان زکات به برگزیدگان ببخشند جامعه اهل حق به دو طبقه اصلی تقسیم می شود: پیران و عموم پیروان. پیران، افرادی هستند که به دلیل دانش دینی و معنوی عمیق خود، رهبری جامعه را بر عهده دارند. آنها مسئول هدایت عموم پیروان و آموزش اصول و مناسک دینی به آنها هستند. پیران وظیفه دارند که تعالیم اهل حق را به نسل های بعدی منتقل کنند و در مناسک دینی جامعه نقش محوری ایفا کنند.

### مقایسه سرنوشت جسم بعد از مرگ در مانویت و اهل حق

بنابر روایات مانوی، روان پس از مرگ به دیدار دادگر می رود و کردار او را می سنجد. طبق نظر پیشوایان اهل حق و بنابر اصل دونادون، جسم شخص متوفی از بین رفته و روح او بر حسب اعمالش به جسم دیگر حلول می کند. هر دو دین مانویت و اهل حق به بیهوده بودن و فانی بودن جسم اعتقاد دارند و بعد از مرگ، جسم از بین می رود و چیزی بنام جسم با آن مشخصات وجود ندارد و روان و روح به جسم دیگر انتقال می یابد.

### مقایسه تناسخ در مانویت و اهل حق

در مانویت تولد مجدد و تناسخ زادمرد نام دارد. مانی شخصا زادمرد را از ارکان تعلیمات خویش قرار داده است. مانویان معتقد به تناسخ مقطعی و تداوم آن تا پاک شدن روح انسان بدکار دانسته اند. در دین مانوی نیوشایان رستگاری بعد از زادمرد را انتظار می کشند. یکی از تعلیمات مانوی در امر تناسخ، اجتناب از آزار رساندن به حیوانات

است. تناسخ پایه و اساس این اهل حق را تشکیل می‌دهد. تناسخ در اهل حق به دونادون معروف است که روح انسان باید ۱۰۰۱ دون یا جامه را عوض کند تا به ذات حق ملحق بشوند. به صورت کلی در مانویت، تناسخ به عنوان ابزاری برای پالایش روح و رهایی از جهان مادی در نظر گرفته می‌شود. در اهل حق، تناسخ یا "دونادون" به عنوان فرآیندی برای تکامل روح و رسیدن به وحدت با خداوند دیده می‌شود.

### **مقایسه عمومیت یا محدودیت تناسخ در مانویت و اهل حق**

در مانویت و اهل حق معتقد به تناسخ محدود هستند، با این تفاوت که در مانویت تا رسیدن به کمال این فرایند تناسخ ادامه دارد و در اهل حق باید ۱۰۰۱ دون را سپری کنند تا به ذات حق برسند.

### **مقایسه جوهره تناسخ پذیر در مانویت و اهل حق**

جوهره تناسخ پذیر در مانویت روان و اهل حق روح است. و این روان و روح است که تناسخ و تولد مجدد پیدا می‌کند تا از از گناهان و الودگی‌های رهایی یابد و به کمال برسد. در مانویت، روان تا رهایی کامل از جسم و ماده تناسخ می‌یابد. در اهل حق روح باید ۱۰۰۱ دون را سپری کند تا به ذات حق پیوندد.

### **مقایسه کالبد‌های مبدا و مقصد در مانویت و اهل حق**

مبدا تناسخ در مانویت با آفرینش انسان شروع می‌شود و مقصد بعدی تولد مجدد بستگی به اعمال انسان دارد. اگر نیکوکار باشد روانش به انسان خوب و زیبا منتقل می‌شود و اگر بدکار باشد روانش به انسان زشت یا حیوان و گیاه و جماد منتقل می‌شود. در اهل حق، تناسخ بصورت تکاملی است.. یعنی از جماد شروع می‌شود و به انسان ختم می‌شود. در اهل حق مانند مانویت بستگی به اعمال زندگی گذشته انسان دارد تا زندگی بعدی مشخص شود.

### **مقایسه تداوم زمانی در مانویت و اهل حق**

درباره تداوم زمانی در مانویت چرخه تناسخ تا رهایی کامل روان از ماده ادامه دارد هر کسی معرفت بیشتری کسب کند، زودتر می‌تواند از چرخه تناسخ رهایی یابد. تداوم



زمانی در اهل حق بصورت ۱۰۰۱ دون است. یعنی بعد از هزار و یکمین دون، روح او به ذات حق ملحق می شود و محدود به ۱۰۰۱ دون است. پس در مانویت و اهل حق تداوم زمانی محدود به زمان خاصی است.

### **مقایسه انتقال مکانی در مانویت و اهل حق**

در مانویت و هم در اهل حق چرخه تناسخ و تولد مجدد در جهان مادی اتفاق می افتد. براساس اصل زادمرد، انسان بارها در این دنیا متولد می شود و از دنیا می رود تا در این زندگی ها، مسیر کمال خود را طی کند در دونا دون هم باید در این جهان ۱۰۰۱ دون را سپری کند تا به ذات حق برسد.

### **مقایسه جهت سیر در تناسخ در مانویت و اهل حق**

در مانویت و اهل حق سیر بصورت صعودی و نزولی است. در مانویت بستگی به اعمال زندگی گذشته دارد. که برحسب ان اعمال، اگر خوب باشد به انسان یا موجود برتر صعود می کند. اگر بد باشد به درجه حیوانیت یا گیاه و جماد نزول می کند. در اهل حق بصورت سیر تکاملی یعنی از نزولی به سیر صعودی است. اهل حق مانند مانویت بستگی به اعمال زندگی گذشته دارد.

### **فاصله بین دو زندگی در مانویت و اهل حق**

در مانویت فاصله بین دو زندگی برای رسیدگی به اعمال انسان وجود دارد. در این فاصله به زندگی گذشته رسیدگی می شود. در برخی متون اهل حق بی درنگ روح متوفی به کالبد دیگری می رود. اما در برخی دیگر، قائل به عالم برزخ و فاصله میان دو زندگی هستند. که مانند مانویت، به اعمال زندگی گذشته رسیدگی شود.

### **مقایسه نجات شناسی در مانویت و اهل حق**

انسان در مانویت و اهل حق، از طریق مناسک و اعتقاد به منجی و بهشت می تواند، زودتر از چرخه تناسخ نجات پیدا کند و به رهایی کامل و کمال برسد.

### نجات از طریق مناسک

در مانویت و اهل حق برای نجات از چرخه تناسخ باید یک سری مناسک انجام دهند. در مانویت برای رهایی روان از جسم مناسکی از جمله ۱- عید بیم ۲- اقرار به گناهان ۳- سماع انجام می دهند. در اهل حق برای رهایی از دون ها که به ذات حق زودتر متصل شود مناسکی از جمله ۱- جم وجم خانه ۲- مسائل مربوط به قربانی ۳- سرسپاری ۴- عزاداری ماه محرم ۵- ماه رمضان ۶- اعیاد از جمله ۱- عید خاوندکار ۲- جشن یاران قولطاس ۳- نوروز ۴- عیدغدیر ۵- عید قربان انجام می دهند.

### نجات از طریق منجی

در مانویت و اهل حق، اعتقاد به منجی وجود دارد. در دین مانوی، برای عیسی اسامی ذکر شده است. در حقیقت مانی خود را همان موعودی می دانست که عیسی مسیح از آمدنش خبر داده بود. در اهل حق اعتقاد به مهدویت و ظهور حضرت مهدی (عج) به عنوان منجی و پایان دادن به ظلمها و ستمها است.

### بهشت؛ مقصد نجات

مقصد نهایی مانویان بهشت روشنی است. از جمله ویژگیهای بهشت روشنی عبارت از مظهر زیبایی شگفت انگیز، دارای نیروی خداوار، قائم به ذات، جاودانی و معجزه اسا است. در انجا زندگی جاودان، بی مرگ و همه تندرست اند و بهشت روشنی مقصد نهایی در مانویت است. اهل حق، بهشت را در همین جهان می دانند. و معتقدند که لازمه عدالت خداوند این است، که هرکسی پاداش و عقاب خود را در همین دنیا ببیند، زیرا معتقد به تعویض جسم هستند. دون های برتر و بالاتر به منزله بهشت و دونهای بدتر و پایین تر به منزله جهنم تلقی می شود.

## جمع بندی

از نظر هستی‌شناسی مانویت اعتقاد به زروان که خدای خیر است در مقابل اهریمن که خدای شر است، دارد. اهل حق اعتقاد به توحید و خدای یگانه بیکران دارد. هدایت انسان، در مانویت مبتنی بر معرفت و دانش است که بر پایه آن، انسان به رستگاری می‌رسد. انسان در اهل حق به وسیله رهبر و راهنما می‌تواند به ذات حق ملحق شود. هر دو مکتب دارای ساختارهای اجتماعی و طبقات دینی مشخصی هستند که شامل رهبران معنوی مانند برگزیدگان و نیوشایان در مانویت، پیران و پیروان عام در اهل حق. این ساختارها در حفظ و انتقال آموزه‌های دینی و تقویت پیوندهای اجتماعی نقش مهمی دارند. هر دو مکتب به مفهوم تناسخ اعتقاد دارند. در مانویت، تناسخ به عنوان ابزاری برای پالایش روح و رهایی از جهان مادی در نظر گرفته می‌شود. در اهل حق، تناسخ یا "دونادون" به عنوان فرآیندی برای تکامل روح و رسیدن به وحدت با خداوند دیده می‌شود.

مانویت و اهل حق به تناسخ محدود قائل هستند. روان و روح به عنوان جوهره تناسخ پذیر در مانویت و اهل حق شناخته می‌شود. انسان به عنوان مبدا تناسخ در مانویت و مقصد تناسخ بستگی به اعمال زندگی گذشته دارد. تناسخ در اهل حق سیر تکاملی دارد. و مبدا تناسخ از جامد شروع می‌شود. مقصد آن هم انسان است ولی بطور کلی مقصد تناسخ در اهل حق مانند مانویت بستگی به زندگی گذشته دارد. تناسخ از نظر تداوم زمانی در مانویت، تا رسیدن به رستگاری ادامه دارد. در اهل حق باید ۱۰۰۱ دون را سپری کند. هر دو دین قائل به تناسخ در جهان مادی هستند. مانویت و اهل حق به سیر صعودی و نزولی بر حسب اعمال گذشته اعتقاد دارند. فاصله میان دو زندگی در مانویت وجود دارد. در اهل حق مورد اختلاف است، برخی فرقه‌ها به فاصله میان دو زندگی معتقد نیستند و برخی دیگر قائل به عالم برزخ و فاصله میان دو زندگی هستند. مانویت و اهل حق، نجات و رهایی از چرخه تناسخ را از طریق انجام مناسک و اعتقاد به منجی و بهشت می‌دانند.

### فهرست منابع

- ۱- ابراهیم، علیرضا، (۱۳۹۹)، پیکرهای کرایه ای، چاپ ۱، ناشر، کانون اندیشه جوان
- ۲- اردستانی، حمیدرضا، (۱۴۰۰)، مانی و مانویت، چاپ ۱، ناشر، نگاه
- ۳- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۳)، این گنوسی و مانوی، چاپ ۱، ناشر، فکر روز
- ۴- اقامحمدی، علی محمد، (۱۳۸۴)، مانی، مانیکری، صوفیگری، چاپ ۱، ناشر: فرهاد
- ۵- اکبری، سیدمحمد، (۱۳۸۰)، گلستان یارسان (دونادون)، چاپ اول، جلد ۱، ناشر: بی تا
- ۶- باقری، عباس، (۱۳۹۷)، مانی و سنت مانوی، چاپ سوم، ناشر، فرزاد مهر
- ۷- بهار، مهرداد، (۱۳۹۴)، ادبیات مانوی، چاپ ۱، انتشارات، کارنامه
- ۸- تقی زاده، سیدحسن، (۱۳۷۹)، مانی و دین او، چاپ ۱، ناشر: فردوس
- ۹- توفیقی، حسن، (۱۴۰۱)، آشنایی با ادیان بزرگ، چاپ ۸، ناشر، کتاب طه
- ۱۰- جلالی، علیرضا، (۱۳۹۸)، ((بررسی تطبیقی الهیات مسیحی با اندیشه های گنوسی تا پایان قرن پنجم))، پایان نامه
- ۱۱- جیحون آبادی، نعمت اله، (۱۳۶۴)، شاهنامه حقیقت، چاپ اول، ناشر، حسینی
- ۱۲- حسینی، سیدحسین، (۱۳۸۲)، بررسی تحلیلی فرقه اهل حق، چاپ ۱، نشر ذکری
- ۱۳- رجب نیا، مسعود، ۱۳۹۶، تاریخ باستانی ایران، چاپ ۵، ناشر: علمی و فرهنگی
- ۱۴- رستمی، منصور، (۱۳۹۲)، این یارسان، چاپ اول، ناشر: شاکر
- ۱۵- رضایی، عبدالعظیم، اصل و نسب دینهای ایران باستان، (۱۳۵۸)، چاپ اول، ناشر: دانشگاه تهران
- ۱۶- سلطانی، محمدعلی، (۱۳۸۰)، تاریخ خاندانهای حقیقت و مشاهیر متاخر اهل حق، چاپ ۱، ناشر: سها
- ۱۷- شاه ابراهیمی، سید قاسم، (۱۳۷۱)، اهل حق، چاپ اول، ناشر: راستی
- ۱۸- شریفی، یاسر، (۱۳۸۶)، ((مؤلفه های دینی دخیل در این مانی))، پایان نامه
- ۱۹- صادقی، مجید، (۱۳۷۷)، ((نفس و تناسخ))، ناشر، مشکوه
- ۲۰- صحبت منش، فرخ، (۱۳۸۲)، دین و روان با تاکید بر اهل حق، چاپ اول

- ۲۱- صفی زاده، صدیق، (۱۳۶۱)، نوشته های پراکنده درباره یارسان، چاپ اول، ناشر، عطایی
- ۲۲- صفی زاده، صدیق، (۱۳۹۷)، نامه سرانجام، چاپ ۱، سفیر ادراهل
- ۲۳- طباطبایی فر، سیدعباس، (۱۳۸۵)، سخنی با اهل حق، چاپ ۱، ناشر، عصر جوان
- ۲۴- عاشوری، مریم، (۱۳۹۲)، (سنجش تطبیقی آموزه های مانوی با مسیحیت در عصر ساسانی)، دانشگاه ازاد واحد شاهرود دانشکده علوم انسانی
- ۲۵- غلامی، طلعت، (۱۳۹۱)، (ایین اهل حق کرمانشاه و میراث ایین های باستان)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بیرجند
- ۲۶- فتاح پور، مصلح، (۱۳۹۵)، (مطالعه موردی فرقه اهل حق)، پایان نامه
- ۲۷- فومشی شگری، محمد، (۱۳۸۲)، (مبانی عقاید گنوسی در مانویت)، مجله فسا اهل حق، شماره ۸۴
- ۲۸- قاضی، معجد، (۱۳۵۸)، ایین یاری، چاپ اول، انتشارات بیگوند
- ۲۹- کایت، کلیم، (۱۳۷۳)، هنر مانوی، چاپ اول، فکر روز
- ۳۰- کرستین-سن-ارتوز، (۱۳۹۰)، ایران در زمان ساسانیان، چاپ ۷، ناشر، نگاه
- ۳۱- گودرزی بروجردی، علی، (۱۳۹۹)، فرقه اهل حق، چاپ ۱، ناشر: انتشارات علامه بحرانی
- ۳۲- لعل ارا، محمد، (۱۳۹۷)، (تحلیل و نقد باورها و عقاید اهل حق)، گروه فلسفه دانشکده علوم و تحقیقات دانشگاه ازاد اسلامی
- ۳۳- محمدی ملایری، (۱۳۷۹)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران لنتفال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، چاپ اول، ناشر: توس
- ۳۴- منتظری، سعیدرضا، (۱۴۰۱)، دین مانویان، چاپ دوم، ناشر، ثالث
- ۳۵- موحدیان عطار، علی، (۱۴۰۰)، تناسخ گذشته و امروز، چاپ ۲، ناشر، دانشگاه ادیان و مذاهب
- ۳۶- وامقی، ایرج، (۱۳۷۷) نوشته های مانی و مانویان، چاپ ۱، ناشر، سوره مهر
- ۳۷- ولی زاده، علی، (۱۳۸۰)، (اهل حق، تاریخچه و فقه)، دانشگاه تربیت معلم تهران
- ۳۸- ویدن گرن، گنو، (۱۳۹۵)، مانی و تعلیمات او، چاپ ۵، نشر: مرکز
- ۳۹- هالروید، استوارت، (۱۳۸۸)، ادبیات گنوسی، چاپ ۱، ناشر: اسطوره

۴۰- الهی، نورعلی، (۱۳۷۳)، برهان الحق، چاپ ۸، ناشر، جیحون

۴۱- یاسمی فر، علی، (۱۳۹۷)، ((ایین و باورهای شیعی در جامعه اهل حق ایران))، دانشگاه

ادیان و مذاهب

42- During, J. (1989). The Sacred Songs of the Yaresan: A Study of the Religion of the Iranian Kakai and its Sanctuaries. Curzon Press

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۱ - ۴۷

## تحلیل مبانی معرفتی نظریه تحسین و تقبیح عقلی در ساختار سازی مبانی استنباط حقوق اسلامی

هرمز اسدی کوه باد<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از موضوعات کلامی مهم در تاریخ اندیشه بشری، تحسین و تقبیح اشیاء بوده است، به همین جهت دو مکتب عدلیه و اشاعره در این باره بمنزاعه پرداختند؛ که آیا امور و اشیاء پیش از آن که محکوم به حکم الهی شوند، ذاتا متصف به حسن و قبح بوده اند؟ یا این که، امر شارع است، که صفت خوبی و بدی را به آن‌ها می‌بخشد؟ این مقاله، به روش توصیفی و تحلیلی، به بررسی مبانی نظریه‌ی ذاتی بودن، چنین ادراکی پرداخته و آثار آن را در اصول فقه تبیین کرده است، و به این نتایج دست یافته است که، این نظریه در مبانی استنباط فقه و حقوق اسلام، علاوه بر مبحث حجیت منابع فقهی چون کتاب و سنت، در مسایلی چون؛ قاعده‌ی ملازمه، مبادی عمومی فقه و اصول، همانند؛ قبیح بودن تکلیف مالا یطاق، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری، و قبح عقاب بلا بیان و... نقش بنیادی داشته و مبنا و مستند بسیاری از احکام فقهی واقع شده است.

### واژگان کلیدی

حسن و قبح، کلام، اصول فقه، تکلیف مالا یطاق، عدل الهی.

۱. گروه حقوق، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

## طرح مسأله

باتوجه به نقشی که حسن وقبح عقلی در حوزه‌های گوناگون، زندگی اجتماعی و فرهنگی بشر دارد، همواره مورد اهتمام اندیشمندان بوده است، که اشیاء و امور، قطع نظر از ادراک آدمی، واقعیت داشته و دارای ویژگی‌های ثابت است، حتی اگر اندیشه و انسان و قانون موضوعه ای نباشد. پس از ظهور اسلام، این مهم، به طرز جدی در نخستین مباحث بنیادین علم کلام پدید آمد، آنگونه که سبب پیدایش دو مکتب کلامی جهان اسلام؛ عدلیه (امامیه و معتزله) و اشاعره، همین موضوع بوده است، عدل الهی، مهمترین مسأله‌ی کلام، در تفکر اسلامی مورد بحث و گفتگو قرار گرفت که در نظریه پردازی‌های عالم تکوین و عالم تشریح دارای ثمرات و آثار فراوانی بوده است، آنگونه که بر اساس این باور، گروه عمده‌ای از متکلمان به عدلیه موسوم شده‌اند، که آیا جهان بر پایه عدل استوار است؟، یا اینکه چون اراده‌ی باری تعالی مطلق است هیچ چیز نمی‌تواند اراده‌ی او را محدود کند؟ و هرچه او کند عدل است و خلقتش تابع هیچ قاعده و قانونی نیست، نه اینکه هرچه مقتضای عدل است او می‌کند، و هیچ قانونی نمی‌تواند حاکم به فعل حق باشد و هر قانونی تابع امر و فعل اوست و اراده او تابع میزان و خاضع در برابر قانونی نیست، و در عالم تشریح نیز، آیا هر حکمی، تابع یک حقیقت و یک مصلحت و مفسده‌ی واقعی و نفس‌الامری است؟ آیا امور با امر شارع محکوم به خوبی و بدی هستند؟ یعنی معیار حسن وقبح امر خداست؟ یا مامور بها چون ذاتا نیکو بوده و منهی عنها، از آن روی که زشت بوده‌اند، مورد امر و نهی قرار گرفته‌اند؟ از این رو، پاسخ به این دو سوال اساسی، منشاء پیدایش دو مکتب مذکور گردید، که عدلیه بر این باور بودند که اوامر و نواهی شارع تابع حسن وقبح و صلاح و فساد واقعی اشیاء است، و اشاعره تحسین و تقبیح را تابع دستور شارع دانستند. (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۸۱۲)؛ از این رو بحث عدل الهی، منشاء نظریه تحسین و تقبیح ذاتی شده است، بنا بر این متکلمان اسلامی، با درایت شگفت‌انگیزی با نظریه‌ی تحسین و تقبیح عقلی، عدل الهی را که منشاء اندیشه‌های بنیادی در دفع شبهات و اثبات مبانی عقیدتی در مباحث جهان‌شناسی و انسان‌شناسی بود، به کمال و تمام از آن بهره‌های فراوان برده‌اند. و به گفته‌ی



یکی از محققان معاصر: اگر در فلسفه ی یونان باستان از مساله ی حسن و قبح عقلی در موضوع شناخت ارزشهای اخلاقی بهره گرفته شده؛ در حوزه ی کلامی دانشمندان اسلام، این اصل را به عنوان کلید بسیاری از مسایل کلامی معروف شده تا آنجا که به خاطر کثرت علاقه به این اصل و فزونی استدلال با آن، گروه عظیمی از متکلمان به عنوان عدلیه، معرفی شده اند و آنچه بیشتر آنان را بر طرح آن وادار کرده است، همان شناخت افعال خدا است و اینکه هر فعلی از افعال او باید حکیمانه و عادلانه باشد؛ زیرا غیر آن، کار بیهوده و ظالمانه است که هر دو قبیح است و ساحت قدس الهی از هر دو منزّه است. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۹).

از این رو متکلمان برجسته، در آغاز مباحث افعال باری تعالی، تحسین و تقبیح عقلی، را مستثلاً مورد بحث قرار داده اند. (علامه حلی، ۱۳۹۸ ه.ق، ص ۴۲۲) و (محقق لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۲) و اهمیت و ضرورت این بحث از جهت دیگر برجسته تر باشد که اینگونه مورد اهتمام بزرگان علم کلام، قرار گرفته است، که اگر گزاره های تحسین و تقبیح؛ عقلی و یقینی و ضروری نباشد، با شبهه جدلی بودن آنها، مواجه شده و واعتقاد به عدالت باری تعالی از برهانی بودن خارج شده و تالی فاسد های خطرناک و مفسده انگیزی دامن نظر و عمل را خواهد گرفت. علاوه بر جنبه های نظری در مبانی استنباط فقه و حقوق اسلامی نیز در یاری رساندن به فقه پژوهان و استخراج احکام مسایل مستحدثه بسیار موثر و مفید است و در قاعده ملازمه نقش بنیادین ایفاء می کند و مستند محکمی برای اصول عملیه و قواعد فقهی است. تا جایی که دلیل عقلی که یکی از منابع چهارگانه استنباط فقه و حقوق امامیه است در پرتو حسن و قبح افعال معنا می شود.

### نقش نظریه کلامی تحسین و تقبیح عقلی در مبانی استنباط

در ضرورت و اهمیت علم کلام که برای اثبات اصول عقاید و دفع شبهات وارده بر دین، بر اساس آموزه های قرآن کریم و سنت، از نیمه دوم قرن اول هجری شکل گرفت، می توان گفت که بنیان و سرآمد و راس همه ی علوم اسلامی و خصوصاً فقه و حقوق اسلامی است، بدین جهت است که عدل الهی، از نخستین موضوعات مهم خداشناسی مورد توجه ویژه متکلمان قرار گرفت و به تبع آن، حسن و قبح جایگاه ویژه ای یافت، آنگونه که اگر این اصل از دست متکلمان عدلیه گرفته می شد بسیاری از مسایل کلامی

فرو می ریخت و از کاخ رفیع علم کلام، جز مسایلی باقی نمی ماند. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۸)، از این رو متکلمان مسلمان بر اساس دیدگاهی که درباره عدالت تکوینی و تشریحی داشته‌اند، به نزاع و گفتگو پرداخته و حسن و قبح منشاء مهمترین و بنیادی ترین موضوعات هستی شناسی مطرح گردید و در نتیجه دو نحله عدلیه و اشاعره، شکل گرفت، برخی قائل به تحسین و تقبیح عقلی شده و اوامر و نواهی الهی را بر پایه خوبی و بدی ذاتی اشیاء تلقی نموده و گروهی دیگر به انکار آن پرداخته و حسن و قبح را اعتباری و شرعی پنداشتند، از این رو عدلیه بر این باور بود که در واقع و نفس الامر، ذی حق بودن و ذیحق نبودن خودش یک واقعیتی است، قبل از آن که دستور اسلام هم بر سد، حقی و ذی حقی بود.... اسلام دستور های خود را مطابق حق و عدالت تنظیم کرد و حق و عدالت، امری است، که اگر اسلام هم دستور نمی داد، باز حقیقی بود و حقیقت بودنش طوری نمی شد و در مقابل آن ها، گروه دوم، عدل و ظلم را تابع دستورات الهی می دانستند و استدلالشان این بود که همانگونه که نظام تکوین به موجب این که فعل حق و مولود اراده مطلق و مشیت مطلقه خداوندی است، نسبت به هیچ قانون و قاعده ای خاضع و تابع نیست، نظام تشریح هم به همین موجب تابع هیچ اصلی نیست... و هرچه قانون اسلام وضع کند، حق است... (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۸۱۳).

از آنجا که مسئله حسن و قبح عقلی در علوم گوناگون تاثیر فراوانی دارد؛ و اصولاً ثابت شدن شرایع متوقف بر حسن و قبح عقلی است، زیرا در غیر این صورت موجب استحاله شده و امر تا بی نهایت تسلسل می یابد، از این رو، وجوب اطاعت اوامر و نواهی شرعی و نیز وجوب معرفت، مبتنی بر حسن و قبح عقلی است. (مظفر، ۱۳۶۹، ص ۲۳۳). و به همین جهت، محققان گفته اند: عقل در می یابد که شکر منعم واجب عقلی است، و علامه حلی آن را از بدیهیات عقلی دانسته است. (علامه حلی، ۱۳۰۸ق، ص ۹۳) و در زبدة الاصول آمده است (استحقوق المدح علی العدل والاحسان والذم علی الظلم والعدوان ضروری، تشهد به الوجدان، و یحکم به نفاه الادیان..... وجوب شکر المنعم عقلی، لا من العقاب او زوال النعمه بترکه) (شیخ بهایی، ۱۴۲۳ ق، صص ۳۴ و ۳۵) از این رو امامیه به موجب درک ذاتی این امر، با ضروری دانستن شناخت خداوند اصل احتیاط عقلی و وجوب دفع ضرر و

خوف، را تعریف می نماید (مظفر، ۱۴۲۲ق.، ص ۲۳۷) و بر پایه این اصل است که قبح تکلیف به محال و امر ونهی بر اصلح معنا می یابد. (عراقی، ۱۳۵۰، صص ۴۱۷-۴۲۲)، از سوی دیگر عدل الهی که یکی از مباحث مهم کلامی است، بدون پذیرش این قاعده ی مهم عقلی اثبات پذیر نیست؛ زیرا عدالت خداوند مترتب بر معرفت حکمت اوست؛ بدان معنی که خداوند فعل قبیح انجام نمی دهد و در واجب اخلال نمی کند، و فروعاً مهم دیگری، چون حسن تکلیف و لطف، مبتنی بر حسن و قبح عقلی است. (علامه حلی، ۱۳۳۸ش.، ص ۱۰۷)، و اختلاف بنیادین میان اشاعره و عدلیه، مساله ی حسن و قبح عقلی است که در علم کلام معروف است و مساله ی اعتقاد به عدالت خداوند و مسایل دیگر بر آن مترتب می شود و عدلیه، تنها بدین سبب عدلیه نامیده شدند که قایل به عدالت خدای تعالی هستند؛ بنابراین اعتقادشان به اینکه حسن و قبح عقلی است. (مظفر، ۱۳۶۹، ص ۲۱۲)، از این رو یکی از محققان برجسته معاصر، در شرحی بر نظریه ی متکلم بزرگ، لاهیجی، آورده است: "علامه حلی در کشف المراد از قول خواجه نصیر در این باره آورده است: "و هُما عقلیان للعلم بحُسن الاحسان و قبح الظلم من غیر شرع و اتنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً و... " (علامه حلی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۴)؛ از این رو عبدالرزاق لاهیجی آورده است: چون معلوم شد که عقل حاکم است به حسن و قبح افعال، باید دانست که هر فعلی که حکم کند عقل بر قبح وی، ممتنع است صدور وی از واجب الوجود، بسبب آنکه، واجب الوجود، غنی مطلق است و عالم به جهات قبح و با وجود غنا و علم به قبح، صدور قبیح، ترجیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح محال است. (لاهیجی، ۱۳۶۸، ص ۱۷)

قاعده ی لطف، یکی از قواعد مهم، مشهور و پر کاربرد در علم کلام است، و در مبانی استنباط نقش چشمگیری دارد که مهمترین دلیل آن، حسن و قبح است. "الواجبات شرعیه الطاف فی الواجبات عقلیه"، از این رو آمده است: "واجب لیحصل الغرض به" یعنی لطف واجب است تا به واسطه آن غرض از تکلیف حاصل شود. شیخ طوسی در تمهید الاصول " (شیخ طوسی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۳) شیخ مفید در النکت الاعتقادیه (شیخ مفید، ۱۹۹۳، ص ۳۹) نبوت را از مصادیق لطف دانسته اند، "و هی واجبه لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه". (بعث پیامبران واجب است چون لطف است در واجبات عقلیه.) (علامه حلی،

۱۳۸۲، ص ۴۶۲)، لطف چیزی است که مُکَلَّف را با حفظ اختیار و آزادیش به طاعت نزدیک و از معصیت دور سازد و در تمکین و توانا ساختن وی دخالت ندارد، و لطف خداوند در مقام تشریح چیزی است که بنده را به اختیار خود به هدف خلقت و کمال مطلوب، نزدیک و از انحراف از راه کمال و نرسیدن به هدف آفرینش دور می سازد و در عین حال دخالت در تمکین و توانا ساختن وی ندارد و عمده دلیلی هم که بر وجوب لطف اقامه کرده‌اند؛ زشتی نقض غرض است، زیرا نقض غرض از هر ذی شعوری، به ویژه از خداوند حکیم، زشت است، خداوند حکیم هم، قطعاً از آفرینش بشر هدف و منظوری دارد، هرچند که هدف استکمال و رفع نقص و احتیاج خود نیست، بلکه رساندن بشر به کمال و سعادت است و برای اینکه نقض غرض نکرده باشد لازم است وسایلی که بشر را به این هدف نزدیک می کند و وی را از انحراف از هدف دور می سازد در اختیار او قرار دهد و به بعثت انبیا و ابلاغ تکلیف و پاداش و کیفر و قبول توبه و نصب امام و پیشوا بعد از پیامبر و سایر الطاف اقدام فرمایند. (صفایی، ۱۳۶۲، صص ۲۰-۱۹)، از این رو، عبادات نوعی لطف است زیرا بندگان را به بندگی نزدیک و از گناه دور می کنند. شیخ طوسی در این باره می گوید: انه ثبت ان العبادات الشرعیات تابعه للمصالح، ولکونها الطافی الواجبات العقلیه)، (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ص ۵۰۸) تحسین و تقبیح عقلی، علاوه بر تاثیر بنیادی آن در ساختار سازی بنیان های احکام و قوانین اسلامی، در علوم مقدماتی و آلی چون اصول فقه، نیز نقش بسزایی دارد. به همین جهت حسن و قبح عقلی که موضوعی کلامی بود و به اقتضای اثبات صفات خداوند متعال، در علم کلام، مطرح شده بود، محل نزاع و گفتگوی اصولیان قرار گرفت، گرچه آنان کوشیده اند که در تالیفات اصولی خود، در مسائل کلامی و فلسفی به ویژه تحسین و تقبیح عقلی ورود نکنند؛ (سیدمرتضی، ۱۳۶۳ ش، ص ۴) و (شیخ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۷)، ولی به جهت همین امر، هیچگاه علم اصول فقه از تاثیر شدید علوم عقلی و کلامی بیرون نرفت، زیرا منابع بنیادین فقه، مبتنی بر علم کلام بوده است؛ از همین جهت است که، یکی از مقدمات فقه پژوهی و اجتهاد، دانش کلام، معرفی شده است. شهید ثانی در باره ی ضرورت فرا گیری علم کلام در فرآیند اجتهاد می گوید: والمعتبر من الکلام: ما يعرف به الله تعالی و ما یلزمه من صفات الجلال والاكرام و

عدله و حکمته. و نبوه نبینا (ص) وعصمته و امامه الایمه (ع) کذلک، لیحصل الوثوق بخبرهم ویتحقق الحجه به.، والتصدیق بما جاء به النبی (ص) من احوال الدنیا والآخره، کل ذلک بالدلیل التفصیلی. (شهید ثانی، ۱۴۲۸ ق.، ص ۷۲)، ورود و طرح و بهره گیری از علم کلام در اصول فقه به ویژه در اهل سنت، با توجه به تلاش های عقل مدارانه ی معتزلیان (شیخ بو عمران، ۱۳۸۲، ص ۹۵)، به حدی بود، که از قرن چهارم، مسایل اصولی با کلامی در کتب اصولی مختلط گردید به طوری که؛ تحسین و تقبیح عقلی، ملازمه بین حکم عقل و شرع، و جوب شکر منعم به پس از ورود شرع و یا شمول آن نسبت به قبل از ورود شرع، تکلیف به محال، تکلیف به معدوم، صفت علم حاصل از تواتر، عصمت پیامبران، اختصاص عصمت آنان به بعد از نبوت و یا شمول آن نسبت به قبل از نبوت و مسایل دیگر، وارد اصول فقه گردید، گرچه در ادوار بعدی این مسایل، از اصول خارج شد، ولی هیچگاه این علم، از تاثیر شدید علم کلام بیرون نرفت. (گرچی، ۱۳۸۵، ص ۳۷)؛ از این رو " تحسین و تقبیح عقلی" در مبانی استنباط فقه، جایگاه ویژه ای یافت، آن گونه که علامه حلی، غیر عقلی دانستن، حسن و قبح را موجب بطلان احکام شریعت می داند: «ومن جعل ذلک شرعیاً، ابطال هذه الاحکام، ولزم بطلان الشریعه». (علامه حلی، ۱۴۰۴ ق، ص ۹۳) و مستقلات عقلی را که یکی از مباحث دراز دامن دلیل عقلی است، به تحسین و تقبیح عقلی منحصر دانسته اند. (مظفر، ۱۳۶۹، ص ۱۲۴)؛ تا بدانجا که دلیل عقلی در پرتو حسن و قبح افعال طرح و بررسی شد: دلیل عقلی، حکم عقلی، در پرتو حسن و قبح افعال، و اشیاء، که به وسیله ی آن به حکم شرعی برسند و از علم به حکم عقلی، در پناه ملازمه، علم به حکم شرعی پیدا شود. از این تعریف به دست می آید که عقل می تواند، نخست، خوبی و نیکویی یک کار، یا چیز، یا بدی و زشتی آن را درک کند، و بر پایه ی این درک عقلی، به حکمی مناسب، مثلاً وجوب، یا حرمت، و استحباب، یا کراهت، و حتی اباحه، دست یابد، و با توجه به قانون ملازمه ی میان عقل و شرع که آن را از روایات گرفته اند. و اجماع کافه ی علماء عدلیه بر اعتبار آن منعقد گردیده است. به حکم شرعی دسترسی پیدا کند. (فیض، ۱۳۸۲، ص ۲۹۷) و اساساً مستقلات عقلیه که در مبحث دلیل عقلی مطرح شده است مقدمه ای برای ملازمه ی میان حکم عقل و حکم شرع بوده است؛ آن گونه که شیخ طوسی در عده الاصول به

تطویل در این باره سخن گفته است. (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ص ۵۶۲) از این رو تحسین و تقبیح عقلی در "کلما حکم به العقل حکم به الشرع" و دیگر نهادهای عقلی در اصول فقه متجلی شد و به نقض و ابرام آن پرداختند، سید مرتضی که خود از طرفداران جدی خروج مسائل کلامی و فلسفی از اصول فقه است، در اندیشه ورزی کلامی خود، عقل را مستقلاً قادر به ادراک حسن و قبح می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ هـ-ق، ص ۳۲۴)، (علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۷)؛ و حتی اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی بوده‌اند، ولی عملاً به آن پایبندند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲)، اصولیان، پس از بیان مباحث مقدماتی، در اثبات حسن و قبح و اینکه افعال، قطع نظر از حکم شارع، دارای حسن و قبح بوده و عقل نیز در ادراک آن تواناست، مسئله اصولی مهمی که تحت عنوان قاعده ملازمه از آن یاد می‌شود؛ مطرح کرده‌اند و همه مباحث مربوط به تحسین و تقبیح، مقدمه‌ای برای این اصل است که، وقتی عقل به حسن و قبح چیزی حکم می‌کند، آیا عقلاً نزد عقل لازم است که شارع نیز طبق حکم آن حکم کند؟ (مظفر، ۱۳۶۹، ص ۲۱۲)، نتیجه مهم بحث تحسین و تقبیح عقلی، در علم اصول، قاعده‌ی ملازمه بوده است که بر این قاعده نیز، آثار و نتایج مهم فقهی و حقوقی بار می‌شود، زیرا افعال انسان، ذاتاً دارای مصالح یا مفاسدی است، که شارع در نصوص خود به همین مصالح و مفاسد نظر داشته است و امر و نهی شارع تابع آنهاست؛ پس اگر در موارد سکوت قانون، عقل انسان، مصالح یا مفاسد افعال خود را تشخیص دهد، شرع، آن افعال را واجب یا حرام (حسب مورد) می‌داند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، صص ۱۲۰-۱۲۲) از این رو ملازمه عقلی، از مهم‌ترین، و ارزنده‌ترین، مسایل علم اصول، به شمار آمده است، تا جایی که یکی از محققان معاصر، در اهمیت و ضرورت این قاعده آورده است: هرچه را عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم میکند و بر عکس هرچه را شرع به آن حکم کند عقل نیز بدان حکم می‌کند. مضمون این دو قاعده، ملازمه و همبستگی نیرومندی است که میان عقل و شرع وجود دارد، و راز بقاء و جادانگی اسلام را در همین دو قاعده باید جستجو کرد و اگر این دو قاعده، همچنان با قدرت، در میان جوامع بشری پیاده شوند، ..... کوچکترین آسیبی به دین وارد نمی‌شود. (فیض، ۱۳۸۲، ص ۲۹۹) به همین جهت ثبوت تحسین و تقبیح عقلی، ملازمه را در پی

داشت. (انصاری، ۱۴۲۵، ص ۲۳۵)، مرحوم مظفر در این باره می گوید: مقصود ما از دلیل عقلی؛ حکم عقل نظری، به ملازمه میان حکمی که شرعا یا عقلا ثابت است و میان یک حکم شرعی دیگر. مانند حکم عقل به ملازمه در مساله اجزاء و مقدمه واجب و مانند اینها، و مثل حکم عقل به محال بودن تکلیف بدون بیان که لازمه اش حکم شارع به براءت است و مثل حکم عقل به مقدم داشتن آنچه مهم تر است در مورد تراحم بین دو حکم که از آن استنتاج می شود، حکم مهم تر نزد خداوند فعلیت دارد. (مظفر، ۱۳۶۹، ص ۱۲۲) و همچنین اصل براءت و اصل اباحه مبتنی بر قبح عقاب بلا بیان است که آن هم بر اساس حسن و قبح عقلی است. بحث مهم دیگری که در اصول فقه، مورد نزاع و مجادله قرار گرفته که؛ آیا پس از ثبوت ملازمه و حصول قطع به اینکه شارع، طبق حکم عقل، حکم می نماید آیا این قطع حجت شرعی دارد؟ در پاسخ می توان گفت، گرچه حسن و قبح عقلی را همه ی متکلمان، فقیهان و اصولیان امامیه پذیرفته اند ولی برخی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ محمد حسین اصفهانی، مظفر و بیشتر اصولیان آن را از مشهورات و تادیبات صلاحیه دانسته اند و برخی دیگر چون محقق لاهیجی، حکیم سبزواری و حائری یزدی و سبحانی آن را از ضروریات می شمارند. ظاهراً فاضل تونی نخستین بار از قاعده ملازمه سخن به میان آورد (انصاری، بی تا، ص ۲۳) و پیش از او بیشتر مباحث در مدار تحسین و تقبیح عقلی بوده و شاید که این نظریه را از فاضل زرکشی گرفته باشد، که البته این نظریه را در یک احتمال محقق انصاری ابراز کرده است. (انصاری، بی تا، ص ۲۳۰) بدان جهت که فاضل زرکشی منکر ملازمه بین تحسین و تقبیح عقلی و جزا و پاداش اخروی است. (زرکشی، ۱۴۱۷، ص ۱۴۶) زیرا فاضل تونی نیز همانند او تحسین و تقبیح عقلی را باور داشته اما در ملازمه تردید دارد. (فاضل تونی، ۱۴۱۲، ص ۱۷۱) بدین معنا که " هرچه عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم می کند و آنچه شرع به آن حکم کند عقل نیز به آن حکم کند" آیا مستند این قاعده نقلی است یا خیر؟ برخی از محققان معاصر قبل از تبدیل رای از انسدادی به انفتاحی این قاعده را ساخته و پرداخته ی فکر اصولیان متأخر دانسته و هیچ دلیلی از کتاب و سنت در تایید آن قائل نبوده و حتی در رد آن به آیات و روایاتی استناد کرده اند و در احتمال دیگر این قاعده را ملهم از این سخن شیخ طوسی و دیگران

دانسته‌اند که " احکام شرعی الطافی هستند نسبت به احکام عقلی " (فیض، ۱۳۷۱، صص ۴۳-۵۰) ولی این محقق اندیشمند در نظر اخیر خود این قاعده را مقتبس از روایاتی دانسته که درباره‌ی ارزش والای عقل و اهمیت بالای مدرکات عقلی وارد شده‌اند و در توضیح این قاعده می‌گویند: " احکام الله شرعی و احکام الله عقلی هر دو مانند هم، از حسن و قبح و مصلحت و مفسده نشأت گرفته‌اند و عقل قدرت درک و تشخیص میزان آن مصلحت‌ها و مفسده‌ها را در افعال و اشیاء (متعلقات افعال) دارا است و در نتیجه اعتقاد به این دو قاعده، امر مسلمی است، که قابل انکار نیست (فیض، ۱۳۸۲، ص ۳۱۷) و گفته است: "مضمون قاعده، ملازمه و همبستگی نیرومندی است که میان عقل و شرع وجود دارد و راز بقا و جاودانگی اسلام را در همین قاعده باید جستجو کرد و آن را جزء اخیر علت تامه زندگی مسلمانان دانسته است. (فیض، ۱۳۸۲، صص ۲۹۹-۳۰۰) صاحب درایه، پس از بحث از تحسین و تقبیح عقلی و اینکه نزاع در آن درباره مدح و ذم فاعل حسن و قبح است که آن هم به توافق آراء عقلا است نه در افعال فی نفسه می‌گوید: این حقیقت که عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که موجب اختلال نظام می‌گردد، امری است که همه انسانها آن را می‌یابند و لذا همه نیز بدان اعتراف دارند. در نهایت، این دریافتن، به لحاظ تفاوت افراد احسان و ظلم فرق می‌کند (این تفاوت افراد احسان و ظلم نیز از جهت تعلقشان به اموری که مناسب با قوه‌ای از قوای انسانی است، حاصل می‌گردد. (اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۹) وی سپس با گفتگو درباره ملازمه حکم عقل و شرع، معقول نمی‌داند که شارع به آنچه حکم عقلا است حکم نکند و بر پایه تئوری تحسین و تقبیح عقلی در اثبات (ما حکم به العقل حکم به الشرع) بر این باور است که ثبوت شیء در نفس الامر نسبت به عقلا و شارع یکسان است. (اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۰) از این رو کاربرد و کارایی تحسین و تقبیح عقلی اشیاء پایه و اساس قاعده ملازمه قرار گرفته، زیرا هر چیزی که در نفس الامر ممدوح یا مذموم باشد نزد خداوند هم ممدوح و مذموم خواهد بود و گرنه لازم می‌آید که خداوند نسبت به واقع و نفس الامر جاهل باشد. (اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۳۲۰)، علاوه بر این، شیخ طوسی امر حق تعالی را مبتنی بر عقل دانسته و می‌گوید: دلالة السمع تترتب علی دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الله تعالی انما یامرنا بالفعل ما دام مصلحه لنا فاذا صار مثله



مفسده و جب ینهی عنہ (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ص ۵۱۱)، با اینکه همه ی اصولیان شیعه، قائل به تحسین و تقبیح عقلی بوده اند اما برخی از محققان با پذیرش آن اصل مهم؛ قاعده ی ملازمه را انکار کرده اند - مرحوم مظفر می گوید: "از اصولیان؛ صاحب فصول آن را انکار کرده و ما شخص دیگری را نمی شناسیم که با او موافق باشد." (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۳۲۰) وی با این که گزاره های تحسین و تقبیح عقلی را از ماده ی مشهورات دانسته لازمه آن را ملازمه حکم عقل و شرع می داند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸)، تا زمان فاضل تونی، قاعده ملازمه، به طور مستقل مطرح نبود، بلکه لازمه تحسین و تقبیح ذاتی، قاعده ملازمه بود. شیخ اعظم با نقد نظریه مذکور بر این باور است که اثبات تحسین و تقبیح عقلی، برای اثبات قاعده ملازمه کافی است و نیازی به بحث مستقل و جداگانه ای در این باره نیست. (انصاری، بی تا، ص ۲۳۰)، اینکه برخی از محققان با اعتقاد به تحسین و تقبیح عقلی، ستایش و سرزنش (ثواب و عقاب) اخروی را منکر اند، ولی با توجه به روایاتی که در این باره آمده است موجه نمی نماید، به همین جهت است که برخی، از نظریه صاحب فصول، اظهار تعجب کرده اند؛ زیرا با آنکه وی حسن و قبح عقلی را پذیرفته، اما "قاعده" ملازمه را منکر است زیرا التزام به حسن و قبح عقلی، همان التزام به حسن و قبح شرعی است؛ آنها دو چیز نیستند، که یکی از آنها لازمه دیگری باشد به همین جهت، اصولیان و متکلمان، آن دو را، با یک عنوان مورد بحث قرار داده اند. (مظفر، ۱۳۷۶، صص ۲۳۲ و ۲۳۹)

پس از فاضل تونی، صاحب فصول، و صاحب قوانین و شیخ محمد تقی در هدایت المسترشدین، درباره این قاعده بحث و بررسی نموده اند؛ به هر حال، در زمان های گذشته، هر کس حسن و قبح عقلی را قبول داشت، بی چون و چرا ملازمه را نیز قبول داشت و هر کس آن را قبول نداشت این را نیز نمی پذیرفت. (فیض، ۱۳۸۲، ص ۳۰۴)

بنابراین، بیشتر اصولیان بر اساس مبانی کلامی خود که، خداوند را حکیم مطلق و رئیس عقلا و بلکه خود عقل دانسته و از آنجا که ناسازگاری عقل درون و عقل بیرون را نامعقول می پنداشتند قائل به "کلمه حکم به العقل حکم به الشرع و کلمه حکم به الشرع حکم به العقل" بودند. (مشکینی، ۱۳۷۱ ش.، ص ۲۰۷)، پس بیشترین اختلاف نظرها بر روی اصل

مسئله‌ی درک عقلی، مطرح بود، که اشاعره در یک جناح و شیعه و معتزله در برابر آنان، طرفدار جدی تحسین و تقبیح عقلی بودند و در حیطه درون مذهبی نیز اصولیان با دو جناح مقابله می‌کردند، یکی اخباریان (استرآبادی، ۱۴۲۹ ه.ق، ص ۲۵۶) که مانند اشاعره به تحسین و تقبیح عقلی و ذاتی (بغدادی، ۱۳۶۷ ش، ص ۱۰۲) و (اشعری، ۱۳۶۲ ش، ص ۸۷) قائل نبوده و دیگری، اصولیان عقل‌گرایی که ضمن قبول آن قاعده، ملازمه را بنا به دلایلی مورد مناقشه قرار می‌دادند، از جمله آنان، محقق خراسانی، محقق اصفهانی و فاضل تونی است که هر کدام در این باره نظریه‌هایی داده که قاعده ملازمه را به چالش کشیده‌اند. بحث جدی و نزاع بنیادی درباره این قاعده به طرح پرسش کلیدی انجامیده است که برخی با گردن نهادن به آن قاعده در برابر آن اشکالات، مبانی کلامی دیگری را با چالش‌مناهی روبرو می‌بیند، که آیا آنچه ملاک تام حکم عقل است ملاک تام حکم شرع نیز واقع می‌شود؟

آیا پذیرش "کلما حکم به العقل حکم به الشرع"، مستلزم این نیست که بعضی از وقایع می‌تواند فاقد حکم شرعی باشد؟ آیا در برخی موارد بین این دو اختلاف پدید نمی‌آید؟ (خراسانی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳)، که پاسخگویی به آن مجال و موضوع دیگری را می‌طلبد و از حوصله این بحث خارج است و آنچه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، این است که این موضوع کلامی تا چه اندازه بر بنیادی‌ترین مباحث اصولی تاثیرگذار بوده و مشکلات گوناگون فکری را پاسخ می‌دهد، به همین جهت، استوانه‌های مبانی استنباط فقه و حقوق، با اتکاء به این قاعده‌ی مهم کلامی، مبانی اجتهاد خود را به بحث و گفتگو گرفته و مورد نقد و ارزیابی قرار داده‌اند؛ آنگونه که آخوند خراسانی با آن که، به نظر می‌آید منکر قاعده ملازمه است با بیان مراتب حکم شرعی می‌گوید: "برای تحقق تکلیف شرعی لازم است که فعل "حسن" باشد ولی "حسن فعل" به تنهایی کافی برای تحقق تکلیف شرعی نیست" (خراسانی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳).

یک دیگر از مسائلی که از نتایج قاعده تحسین و تقبیح عقلی است و در اصول نقش کلیدی دارد؛ نفی تکلیف مالایطاق است که در ابواب مختلف و فروعات فقهی مورد استناد قرار گرفته است. آنگونه که امر ونهی به یک چیز در دوزمان را شیخ طوسی، به این

دلیل جایز ندانسته اند (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ص ۵۰۲) و محقق حلی با استناد به آن، تاخیر بیان از وقت حاجت را جایز ندانسته است. (محقق حلی، ۱۴۰۳ ق.، ص ۱۱۲)، علامه حلی نیز بر همین روش، تکلیف مالا یطاق را ضرورتاً قبیح و بر این اساس تکلیف مکره را محال می‌داند. (علامه حلی، ۱۳۰۸ ق.، صص ۱۱۴-۱۱۹). یکی دیگر از مسایل اصولی که مبتنی بر حسن وقیح عقلی است؛ جواز یا عدم جواز اجتماع امر ونهی است که آیا بر خداوند حکیم، عقلاً جایز است، به یک عمل از جهتی امر کند و از جهت دیگر نهی؟ که در مبحث توحید و در صفات حق تعالی در این باره بر اساس تقبیح و تحسین عقلی گفتگو می‌شود. تقسیم حکم تکلیفی به احکام خمسسه نیز، بر پایه ی حسن وقیح عقلی که در مباحث کلامی طرح شده بود، صورت گرفته است، (سید مرتضی، ۱۳۶۳ ش، ص ۸۶) و اصل برایت را از رهگذر این قاعده مدلل نموده و و تکلیف بدون دلیل عقلاً قبیح دانسته اند: ان التکلیف بلا اماره ممیزه متقدمه قبیح. (سید مرتضی، ۱۳۶۳ ش.، ص ۱۸۹)

## نتیجه گیری

یکی از مباحث بنیادین اندیشه بشری منازعه و جدال بر درک حسن و قبح عقلی افعال است، که متفکران این عرصه در برابر یکدیگر بر اساس مبانی معرفتی و نوع نگرشی که به کیفیت تدبیر آدم و عالم داشتند، صف آرایبی نمودند، آن گونه که اعتقاد یا بی اعتقاد بودن به این موضوع، جهت گیری های مختلف و متضادی را در عرصه های گوناگون حیات بشری پدید می آورد، بدان جهت که برخی به اصول ثابت و معیارهای تعیین شده قائل نبوده و انسان را معیار حقیقت دانسته که نسبت اندیشی منجر می شد، تحسین و تقبیح عقلی در مباحث مهمی چون، "عدل الهی"، "شکر منعم"، "حسن تکلیف"، "قاعدۀ لطف"، "ثبوت نبوت"، "رفع شبهه تشبیه ممکن به واجب"، و "موضوع بعثت انبیاء"، نقش بنیادین داشته و بدون آن بسیاری از موضوعات بنیادین فقه و اصول با مشکل روبرو می شوند، که از این رهگذر در مبانی استنباط فقه و حقوق، جایگاه ویژه ای داشته و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع از نتایج مهم این موضوع می باشد. از این رو بخش قابل ملاحظه ای در اصول فقه به این امر اختصاص یافته است و در فقه پژوهی فقیهان بزرگ در مسائلی چون قبح عقاب بلا بیان، قبح تکلیف مالایطاق، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری، حسن تکلیف و در مبادی عمومی فقه و اصول تأثیر داشته و مبنا و مستند بسیاری از احکام فقهی قرار گرفته و یکی از عوامل پویایی فقه در پاسخگویی به حوادث واقعه و دفع شبهات بوده است.

## فهرست منابع

١. استر آبادی، محمدامین، (١٤٢٩ ق)، "الفوائه المدنيه"، دارالنشر لاهل البيت (ع)، قم، چاپ اول
٢. اشعری، ابوالحسن، (١٣٦٢ ش) "مقالات الاسلامين و اختلاف المصلين"، مترجم: محسن مویدی، امیر کبیر، تهران، چاپ اول
٣. اصفهانی، محمدحسین، (١٣٧٤ ش)، "نهاية الدراية في شرح الكفاية"، مترجم: صادق لاریجانی (مجله نقد و نظر)
٤. انصاری، مرتضی، (بی تا)، "مطرح الانظار"، آل البيت، قم، چاپ اول.
٥. بغدادی، عبدالقاهر، (١٣٦٧ ش) "الفرق بين الفرق" مترجم: محمدجواد مشکور، کتابفروشی اشراقی، تهران، چاپ چهارم
٦. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (١٣٨٢ ش)، "مکتب های حقوقی در حقوق اسلام"، کتابخانه گنج دانش، تهران، چاپ سوم
٧. خراسانی، ملا محمد کاظم، (١٣٧٤ ش)، "فوائد الاصول"، ترجمه: صادق لاریجانی، جمله نقد و نظر
٨. زرکشی، فاضل محمدبن بهادر، (١٤١٧)، "البحر المحيط"، وزارت اوقاف و شئون اسلامی کویت، چاپ اول
٩. سید مرتضی، علم الهدی، (١٤١١ ق)، "الذخیره فی علم الکلام"، تحقیق: سید احمد حسینی، نشر اسلامی، قم، چاپ اول.
١٠. ----- (١٣٦٣ ش)، الذریعه الی اصول الشریعه، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
١١. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (١٤٢٨ ق)، الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه جلد دوم، تحقیق مجمع الفکر الاسلامی، قم ظهور، چاپ چهارم.

۱۲. شیخ بهایی، محمد بن حسین، زبده الاصول، محقق: کریم فارس حسون، قم، مرصاد، چاپ اول.
۱۳. شیخ بو عمران، (۱۳۸۲ ه.ش)، "مساله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن"، مترجم: اسماعیل سعادت، هرمس، تهران، چاپ اول
۱۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، "تمهید الاصول"، تصحیح عبدالحسین مشکوۀ الدینی، تهران، بی نا، چاپ اول.
۱۵. شیخ طوسی، جعفر بن محمد بن الحسن طوسی، «عدة الاصول»، ۱۳۷۶ ش، قم، بی نا. چاپ اول.
۱۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۹۹۳ م)، النکت الاعتقادیه، تحقیق: عصام عبد السید، بیروت، دار المفید، چاپ دوم.
۱۷. صفایی، سید احمد، (۱۳۷۴)، "علم کلام"، دانشگاه تهران، تهران، چاپ ششم.
۱۸. خواجه نصیر الدین طوسی، «کشف المراد» شرح از: علامه حلی، مترجم ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۹۸ هـ چاپ دوم.
۱۹. عراقی، محمود ابن جعفر، به کوشش شیخ کاظم رشتی، چاپ سنگی ۱۳۵۰، قوامع الفضول عن وجوه حقایق الاصول، تهران، بی نا.
۲۰. علامه حلی، جمال الدین الحسن بن یوسف، (۱۳۸۲ ش)، "کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد"، قم، موسسه امام صادق، چاپ اول
۲۱. علامه حلی، جمال الدین الحسن بن یوسف، (۱۴۰۷ هـ ق)، "کشف المراد"، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول
۲۲. -----، (۱۳۰۸ ق)، تهذیب الوصول الی علم الاصول، تهران، مطبعه دارالخلافة،
۲۳. فاضل تونی، (۱۴۱۲ هـ ق)، "الوافیه فی الوصول الفقه"، تحقیق: سید حسین رضوی کشمیری، اسماعیلیان، قم، چاپ اول
۲۴. فیض، علیرضا، (۱۳۸۲ ش)، «ویژگیهای اجتهاد و فقه پویا»، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.

۲۵. ----- (۱۳۷۱ش). مبادی فقه و اصول، تهران، دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
۲۶. گرجی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵ ش)، ادوار اصول فقه، تهران، نشر میزان، چاپ اول.
۲۷. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، «سرمایه ایمان»، تهران، الزهراء، تصیح، صادق لاریجانی، ۱۳۶۲.
۲۸. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۳ق).، معارج الاصول، قم، موسسه آل البیت، ع، چاپ اول.
۲۹. مشکینی، علی، (۱۳۷۱ش)، اصطلاحات الاصول ومعظم ابحاثها، قم نشر هادی، چاپ پنجم.
۳۰. مظفر، محمد حسن، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم، موسسه آل البیت، چاپ اول.
۳۱. مظفر، محمد رضا، اصول فقه جلد اول، (۱۳۷۶ش)، ترجمه: علیرضا هدایی، تهران، حکمت، چاپ دوم.
۳۲. ----- جلد دوم، (۱۳۶۹ش)، -----
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، "مجموعه آثار استاد شهید مطهری جلد ۶"، صدرا، تهران، چاپ شانزدهم





## اوصاف فرابشری پیامبران و امامان معصوم(ع) از منظر تفاسیر فریقین

فرشته بلوچی<sup>۱</sup>

محمد مهدی تقدیسی<sup>۲</sup>

محمد جعفری هرنندی<sup>۳</sup>

### چکیده

پیامبران مخصوصاً خاتم ایشان نزد فریقین از جایگاه ویژه و اختصاصاتی نسبت به سایر مردم برخوردارند. در این میان نزد شیعه امامت از ویژگی خاصی برخوردار است به طوریکه این ویژگی موجب تمایز امامت نزد شیعه با دیگر فرقه‌های مسلمان شده است و آن ویژگی، وحیانی بودن امامت است که ادامه راه نبوت و تکمیل کننده آن می‌باشد. بدیهی است که این ویژگی مقتضی آن است که امام فردی شبیه پیامبر باشد تا بتواند راه او را ادامه دهد. مراجعه به قرآن کریم در خصوص ویژگی‌های پیامبران در نگاه نخست نتایج مختلفی را به دست می‌دهد از سویی ظاهر برخی آیات بیانگر یکسان بودن پیامبران با سایر مردم است و از سویی برخی آیات دیگر نشان از تفاوت‌هایی آشکار میان ایشان با سایرین دارد این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی و با هدف یافتن ویژگی‌های فرابشری پیامبران بر اساس قرآن و منابع فریقین مخصوصاً منابع تفسیری انجام گرفت برآیند این تحقیق تحلیلی نشان داد با کلام الهی و تفاسیر و روایات فریقین به ویژه منابع شیعی روشن می‌گردد پیامبران و امامان معصوم در عین اشتراک در جنبه آفرینش و مشابهت ظاهری بشری با سایر مردم از جهت روحانی و معنوی از سایرین متفاوت بوده و در مراتبی بالاتر قرار گرفته و لذا به ویژگی‌هایی ممتاز گشته و از آگاهی‌ها و توانایی‌های منحصر به فردی نیز به اذن الهی بهره مند شده‌اند.

### واژگان کلیدی

پیامبران، امامان، ابعاد فرابشری، قرآن، وحی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: f.balouchi7178@iau.ac.ir

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
(نویسنده مسئول)

Email: m.taghdisi@iau.ac.ir

۳. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: harandi\_lawyer@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲۲

## طرح مسأله

یکی از مسائل مهم و قابل توجه در بحث کلام اسلامی، شناخت ابعاد بشری و فرابشری پیامبران الهی و امامان معصوم است. بازخوانی میراث کلام اسلامی بیانگر توجه متکلمان به مسئله ویژگی‌های معصومین و وجوه تمایز آنها به‌ویژه رسول خاتم (ص) از سایر افراد بشر است. (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۵۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۶) محور سخن این است که آیا انبیا بشر بودند، هویت بشری داشتند و از احکام و آثار بشری برخوردار بودند؟ در صورت بشر بودن انبیا و هویت بشری داشتن ایشان آیا در همه جهات و احکام و آثار با دیگر افراد بشر یا همان نوع بشر، برابر بودند یا تمایزها و تفاوت‌هایی در این بین وجود دارد؟ آیا این مشابهت ایشان با سایر بشر فقط در جنبه ظاهری و جسمانی بوده یا شامل جنبه باطنی و روحی نیز می‌شده است؟

تا کنون پژوهش‌های پراکنده‌ای مرتبط با موضوع مورد بحث توسط محققین دیگر انجام گرفته است اما شاید نزدیکترین پژوهش به موضوع این نوشتار پژوهشی با عنوان (بازخوانی چیستی فرابشری بودن انبیاء) باشد که توسط محمد تقی شاکر و مهدی یارمحمدی به ثمر نهشته و در پاییز ۱۳۹۸ نشریه اندیشه نوین دینی آن را منتشر کرده است. پژوهش نام برده اثبات می‌نماید ژرفای اندیشه فرابشری در نگاه اصیل قرآنی خوانش غلوآمیز بودن را ناموجه می‌نماید و برآیند آن حاکی از بهره‌مندی انبیاء از اوصاف فرابشری همساز در منطق وحی است.

نوآوری تحقیق پیش رو از جهات مختلفی است اولاً علاوه بر انبیاء، امامان معصوم علیهم السلام را نیز منظور داشته است و ثانیاً تلاش نموده تا بحث را حتی الامکان با تطبیقی و با نگاه به منبع عامه طرح نماید و ثالثاً توجه بیشتری به صفات فرابشری مخصوصاً در ویژگی عصمت نماید. و رابعاً بهره بیشتری از منابع روایی خصوصاً تفسیری داشته باشد.

اما با مروری بر آیات وحی می‌توان دو نگاه کلان در موضوع مورد بحث را نمایان

ساخت:

الف - آیات مربوط به ادعای تناقض اجتماع نبی با بشر توسط منکران نبوت؛

ب- آیات مربوط به ممکن بودن اجتماع نبی با بشر گروه دوم خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنانی که در کنار بشر بودن انبیا، وجود ویژگی‌ها و امتیازات خاص مادی را برای اثبات نبوت لازم می‌دانند. دوم آنانی که در کنار بشر بودن انبیا، ایشان را بهره‌مند از ویژگی‌ها و توانمندی‌های معنوی متناسب با این جایگاه الهی معرفی می‌کنند.

## ۱- مفهوم شناسی واژه‌ها

### الف- مفهوم نبی

ریشه مفهومی نبی به معنای «مخبر به معنای خبردهنده» (استر آبادی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹) یا به معنای عظمت شأن و مقام مرتفع وی نسبت به دیگران (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۹۰) و یا مفهوم هدایت و راه‌های آن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۰۲) بازگشت می‌کند، که هر یک ناظر به بعدی از حقیقت نبوت پیامبران الهی است و بیانگر جایگاهی خاص برای برخورداری از آن مقام است.

### ب- مفهوم امام

ابن منظور در کتابش می‌گوید: (إِمَامٌ كُلُّ شَيْءٍ قِيَمَةٌ وَ الْمُصْلِحُ لَهُ، وَ الْقُرْآنُ إِمَامٌ الْمُسْلِمِينَ، وَ سَيِّدُنَا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، إِمَامُ الْأَيْمَةِ، وَ الْخَلِيفَةُ إِمَامُ الرَّبَعِيَّةِ، وَ إِمَامُ الْجُنْدِ قَائِدُهُمْ... يُقَالُ: فُلَانٌ إِمَامُ الْقَوْمِ؛ مَعْنَاهُ هُوَ الْمَتَقَدِّمُ لَهُمْ، وَ يَكُونُ الْإِمَامُ رَئِيسًا قَوْلِكَ إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ. الْحَادِي: إِمَامُ الْإِبِلِ، وَ إِنْ كَانَ وَرَاءَهَا لِأَنَّهُ الْهَادِي لَهَا. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۵) امام هر چیز قیّم و مصلح آن چیز است، و امام قوم مقدم آنان است و امام به معنای رئیس گروه است و آن که دیگران به او اقتدا کنند. با توجه به موارد کاربرد، نوعی رابطه برتری را نیز از سوی امام بر مأموم میتوان در نظر گرفت مصطفوی قایل است: (امام کسی است که همواره مقصود و هدف حرکت و تلاش دیگران قرار گیرد، گرچه با اختلاف موارد و قصدکنندگان و جهات و اعتبارات، گوناگون می‌شود. مانند امام جمعه و جماعت، امام هدایت و ضلالت. (مصطفوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۶) طبرسی می‌گوید: امام کسی است که به او در افعال و اقوالش اقتدا می‌شود و مدبر امت و قائم به امور آن‌ها و سرپرستی ولات و اقامه‌ی حدود و محاربه با دشمنان را

به عهده دارد. (طبرسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۷). امام (امت) در اصطلاح کسی است که به او اقتدا شود و لازم است که دارای کمالات و دربردارنده‌ی صفات الهی باشد تا به واسطه‌ی آن دیگران هدایت شوند. (انباری، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۹) بنابراین، کاربرد واژه امام که در جانشینی پیامبر برای مردم مطرح میگردد پیش از آنکه در مورد صاحبان قدرت و منصب بتواند مطرح گردد در درجه نخست و به صورت شرط لازم تنها در مورد کسانی صادق می‌آید که ویژگی‌های الهی داشته و شایستگی‌های لازم جهت هدایت و اقتدا را داشته باشند.

## ۲- آیات مربوط به ادعای تناقض اجتماع نبی با بشر توسط منکران

این آیات مربوط به اشخاصی است که نبی بودن با بشر بودن را قابل جمع نمی‌دانند.

### الف - آیه ۸ / سوره انعام

«وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ لَكُمْ لَأَ يُنظَرُونَ» گفتند چرا

فرشته‌ای بر او نازل نشده است و اگر فرشته‌ای فرود می‌آوردیم قطعاً کار تمام شده بود سپس مهلت نمی‌یافتند.

### ب - آیه ۵۰ / سوره هود

«وَأَلِيَّ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ» و به سوی [قوم] عاد برادرشان هود را [فرستادیم هود] گفت ای قوم من خدا را

بپرستید جز او هیچ معبودی برای شما نیست شما فقط دروغ پردازید.

### ج - آیه ۹۴ / سوره اسراء

«وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» و

[چیزی] مردم را از ایمان آوردن باز نداشت آنگاه که هدایت برایشان آمد جز اینکه گفتند آیا خدا بشری را به سمت رسول مبعوث کرده است.

### د - آیه ۲۵ / سوره مدثر

«إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» این غیر از سخن بشر نیست.

### ذ - آیه ۱۰ / سوره ابراهیم

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ»

وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أُنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا قَاتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» پیامبرانشان گفتند مگر در باره خدا پدید آورنده آسمانها و زمین تردیدی هست او شما را دعوت می کند تا پاره ای از گناهانتان را بر شما ببخشاید و تا زمان معینی شما را مهلت دهد گفتند شما جز بشری مانند ما نیستید می خواهید ما را از آنچه پدرانمان می پرستیدند باز دارید پس برای ما حجتی آشکار بیاورید.

#### ر- آیات ۲۴ و ۲۵/سوره قمر

« فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّمَّنَا وَاحِدًا تَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذَا لَفِيَ ضَلَالٍ وَسُعْرٍ \* أَلُنْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ» و گفتند آیا تنها بشری از خودمان را پیروی کنیم در این صورت ما واقعا در گمراهی و جنون خواهیم بود. آیا از میان ما [وحی] بر او القا شده است [نه] بلکه او دروغگویی گستاخ است.

#### ز- آیه ۱۵/سوره یس

« قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْدِبُونَ» [ناباوران آن دیار] گفتند شما جز بشری مانند ما نیستید و [خدای] رحمان چیزی نفرستاده و شما جز دروغ نمی پردازید.

#### س- آیه ۶/سوره تغابن

« ذَلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» این [بدفرومای] از آن روی بود که پیامبرانشان دلایل آشکار برایشان می آوردند و [لی] آنان [می]گفتند آیا بشری ما را هدایت می کند پس کافر شدند و روی گردانیدند و خدا بی نیازی نمود و خدا بی نیاز ستوده است.

ماحاصل استدلال این افراد که در آیات فوق انعکاس یافته، این است که رسول خدا نمیتواند از جنس بشر باشد و باید جنسی فرابشری مانند ملک داشته باشد و برای کفار و مشرکان پذیرش این معنا دشوار بود که پیامبران از نوع بشر باشند و هویت بشری داشته باشند؛ همچون افراد بشر بخورند، راه بروند، زندگی کنند و حیات و ممات داشته باشند. آیه هفتم سوره فرقان این اندیشه را شفاف تر بیان می کند.

اگر ممکن باشد که از جنس بشر شخصی رسول شود و ملائکه بر او وحی خدای

سبحان را بیاورد و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم او را ببیند و با او از راه وحی سخن بگوید، باید سایر افراد بشر نیز بدان جهت که بشوند دارای این خصایص بگردند، پس اگر آنچه او ادعا می‌کند حق باشد باید ما و یا بعضی از ما نیز مانند او باشیم، آنچه را او مدعی دیدنش است ببینیم و آنچه او درک می‌کند ما نیز درک کنیم. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۹۷).

البته خداوند در آیه ۱۱ سوره ابراهیم به نقل از پیامبران الهی ایشان را بشری مانند سایر انسان‌ها معرفی می‌کند که خدا بر آنان منت نهاده و به نبوت برگزیده است.<sup>۱</sup> همچنین تأکید بر بشری بودن پیامبران در آیات ۱۱۰ سوره کهف<sup>۲</sup> و ۶ سوره فصلت<sup>۳</sup> نیز تکرار شده است. چنانکه در سوره آل عمران بر وجود بشری پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با عبارت «من انفسهم» تأکید می‌کند.<sup>۴</sup>

بنابراین به تصریح قرآن کریم انبیا الهی در بعد بشری همانند سایر انسان‌ها بوده و البته از امتیاز خاص معنوی برخوردارند؛ مطابق با تصریح آیات قرآن، خداوند نبوت را در میان افراد برتر بشری قرار می‌دهد: «اللّه أعلم حیث یجعل رسالته». (انعام / ۱۲۴؛ بقره / ۱۳۰؛

۱. «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» پیامبرانشان به آنان گفتند ما جز بشری مثل شما نیستیم ولی خدا بر هر یک از بندگانش که بخواهد منت می‌نهد و ما را نرسد که جز به اذن خدا برای شما حجتی بیاوریم و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند.

۲. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» بگو من هم مثل شما بشری هستم [ولی] به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد.

۳. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ» بگو من بشری چون شمایم جز اینکه به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است پس مستقیماً به سوی او بشتابید و از او

آمرزش بخواهید و وای بر مشرکان

۴. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران / ۱۶۴) به یقین خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

۵. «وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ أَلَمْ نُعَلِّمِ الْوَالِدِينَ صَبْرًا وَإِنَّا لَنَرَاهُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (سوره ابراهیم / ۱۲۴) و چون آیتی برایشان بیاید می‌گویند هرگز ایمان نمی‌آوریم

آل عمران / ۳۳؛ نمل / ۵۹؛ فاطر / ۳۲؛ اعراف / ۱۴۴.<sup>۵</sup>

### ۳- آیات مربوط به ممکن بودن اجتماع نبی با بشر

الف- طبق برخی آیات عده‌ای بر این باور بودند که پیامبران نباید از بشر عادی و معمولی و مردم فقیر جامعه باشند، بلکه باید از اشراف، ثروتمندان و افراد برخوردار جامعه گزینش شوند؛ به گونه‌ای که دیدن آنها چشم انسان را خیره کند. اینان بر این باورند که انبیا بایستی از نظر مادیات و برخورداری‌های دنیوی از دیگران بالاتر و برتر باشند.

۱- (اسراء / ۹۴ - ۹۰)

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا\* أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا\* أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كَيْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا\* أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ بِرُؤْيَاكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ فَلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا\* وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» و گفتند تا از زمین چشمه‌ای برای ما نجوشانی هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد. یا [باید] برای تو باغی از درختان خرما و

تا اینکه نظیر آنچه به فرستادگان خدا داده شده است به ما [نیز] داده شود خدا بهتر می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد به زودی کسانی را که مرتکب گناه شدند به [سزای] آنکه نیرنگ میکردند در پیشگاه خدا خواری و شکنجه‌ای سخت خواهد رسید.

۱. «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنِّ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» و چه کسی جز آنکه به سبک مغزی گراید از آیین ابراهیم روی برمی‌تابد و ما او را در این دنیا برگزیدیم و البته در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود.

۲. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» به یقین خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است.

۳. «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ» بگو سپاس برای خداست و درود بر آن بندگانش که [آنان را] برگزیده است آیا خدا بهتر است یا آنچه [با او] شریک می‌گردانند.

۴. «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم به میراث دادیم پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند و این خود توفیق بزرگ است.

۵. «قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» فرمود ای موسی تو را با رسالتها و با سخن گفتنم [با تو] بر مردم [روزگار] برگزیدم پس آنچه را به تو دادم بگیر و از سپاسگزاران باش.

انگور باشد و آشکارا از میان آنها جویبارها روان سازی. یا چنانکه ادعا می‌کنی آسمان را پاره پاره بر [سر] ما فرو اندازی یا خدا و فرشتگان را در برابر [ما حاضر] آوری. یا برای تو خانه ای از طلا [کاری] باشد یا به آسمان بالا روی و به بالا رفتن تو [هم] اطمینان نخواهیم داشت تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم بگو پاک است پروردگار من آیا [من] جز بشری فرستاده هستم. و [چیزی] مردم را از ایمان آوردن باز نداشت آنگاه که هدایت برایشان آمد جز اینکه گفتند آیا خدا بشری را به سمت رسول مبعوث کرده است.

## ۲- زخرف / ۳۱

« وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقُرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ » و گفتند چرا این قرآن بر مردی بزرگ از [آن] دو شهر فرود نیامده است.

## ۳- زخرف / ۵۳ - ۵۱

« وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ \* أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ \* فَلَوْلَا أَلْقَىٰ عَلَيْهِ سُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ » و فرعون در [میان] قوم خود ندا درداد [و] گفت ای مردم [کشور] من آیا پادشاهی مصر و این نهرها که از زیر [کاخهای] من روان است از آن من نیست پس مگر نمی‌بینید. آیا [نه] من از این کس که خود بی‌مقدار است و نمی‌تواند درست بیان کند بهترم. پس چرا بر او دستبندهایی زرین آویخته نشده یا با او فرشتگانی همراه نیامده اند.

به دیگر بیان در این نگاه موقعی می‌توان امکان ارتباط میان خدا با یک بشر را پذیرفت که مدعی نبوت به همراه خود فرشتگانی قابل مشاهده داشته باشد یا از امکاناتی استثنایی در دنیا بهره‌مند باشد. بر این اساس انبیا همانند سایر افراد بشرند و هیچ‌گونه تفاوتی با آنان ندارند و مسیر شناخت و راستی‌آزمایی دعوی نبوت، مناسبات آشکار دنیوی و ظاهری تصویر می‌شود.

قرآن کـریم پس از اشاره به این دیدگاه در پاسخ به آن، پیروی از هدایت را شیوه صحیح واکنش در برابر پیام انبیا می‌شمرد که در این حرکت، بشر بودن رسول، نقشی در عدم پذیرش هدایت نمی‌تواند داشته باشد و بلکه با توجه به پیامدهای مثبت بعثت رسولی از



میان بشر بر این الگو تأکید می شود.

« وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا \* قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمُشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا » (اسراء / ۹۶ - ۹۵) و (چیزی) مردم را از ایمان آوردن باز نداشت هنگامی که هدایت برایشان آمد، جز اینکه گفتند: «آیا خدا بشری را (به عنوان) فرستاده برانگیخته است؟!» (ای پیامبر!) بگو: «اگر (بر فرض) در زمین فرشتگانی بودند که با آرامش گام برمی داشتند، حتماً فرشته‌ای را (به عنوان) فرستاده، از آسمان بر آنان فرود می آوردیم.

البته از نگاه قرآن هر چند انبیا از نوع بشرند و از جهت ظاهری با سایر آحاد بشر مشابهت دارند، اما باید توجه داشت که از جهت حقیقت نفسانی، اوصاف، ویژگی‌ها و توانایی‌های معنوی نسبت به سایر افراد بشر برخوردارهای ممتاز و بنیادی دارند. به عبارتی انبیا در عین بشر بودن و تشابه ظاهری با سایر افراد بشر، از جهت باطنی متفاوت و متمایز از آنها هستند؛ بدین معنا که مورد لطف و امتنان الهی قرار گرفته‌اند و اوصاف و کمالات و توانایی‌هایی به آنان داده شده که به دیگران داده نشده است. بیان قرآن در این باره چنین است: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». (ابراهیم / ۱۱) فرستادگان نشان به آنان گفتند: «ما جز بشری همانند شما نیستیم و لیکن خدا بر هر کس از بندگانش که بخواهد (و شایسته بداند)، منت می گذارد (و نعمت نبوت به او عطا می کند) و برای ما شایسته نیست که جز به رخصت خدا، برای شما دلیلی (و معجزه ای) بیاوریم و مؤمنان، پس باید تنها بر خدا توکل کنند».

از آیه برمی آید که پیامبران ضمن پذیرش سخن آنها که «ما جز بشری مثل شما نیستیم»؛ به آنان متذکر می شدند که خداوند است که برخی از بندگانش را از میان بشر بر می گزیند. و آنچه واضح است تأیید اصل برتری یافتن انبیا از سوی خدا بر سایر افراد بشر است.

در کافی شریف از امام صادق علیه السلام کلامی نقل شده که به خوبی این دو جنبه ظاهر مشابه و باطن متفاوت انبیا از سایرین را روش مینماید آنحضرت ضمن حدیثی درباره پیامبران الهی میفرماید: آنها پیامبران و برگزیدگانش از میان خلقش هستند حکیمانی که با

حکمت تادیب و با آن مبعوث شده اند در عین اینکه در خلقت و ترکیب با سایر مردم مشارکت دارند اما در هیچ یک از حالات (روحی) آنها با آنها شریک نمی باشند و ایشان از جانب خدای حکیم علیم به حکمت مویده شده اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶۸).<sup>۱</sup>

علامه طباطبایی معتقد است: رسالت از منت‌های خاصه خداوند است و اختصاص برخی از مردم به بعضی از نعمت‌های مخصوص، منافاتی با مماثلت ندارد؛ همان‌گونه که برخی از مردم به بعضی از نعمت‌های ویژه اختصاص یافته‌اند و اگر خدا بخواهد این خصوصیت را نسبت به بعضی قائل شود مانعی برای جلوگیری از آن وجود ندارد. نبوت هم یکی از این ویژگی‌ها می‌باشد که خدا انبیا را به آن اختصاص داده است، هرچند که می‌توانست به دیگران هم بدهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۴).

البته دیدگاه قرآن در برابر عنوان فرا بشری که به گونه مفهوم غیرهمساز با بشریت است، بسیار قاطع می‌باشد. آیات وحی با پرهیز دادن از هرگونه غلو (نساء / ۱۷۱)، باورمندان به الوهیت عیسی علیه السلام و یا سایر انبیا را به شدت محکوم و عیسی علیه السلام و تمامی انسان‌ها را مخلوقاتی معرفی می‌کند که در سراسر زندگی و از جمله عنایات ویژه، نیازمند خداوند یگانه هستند. (مائده / ۱۱۷ - ۱۱۶) و برخورداری از برخی امتیازهای فرا بشری را نشانه‌ای بر وجود خداوند و برتری دادن برخی برگزیدگان بر دیگران معرفی می‌کند.

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده / ۱۷) کسانی که گفتند: «به درستی، خدا، همان مسیح پسر مریم است.» به یقین کفر ورزیدند. بگو: «اگر خدا بخواهد، مسیح پسر مریم و مادرش و کسانی که در (روی) زمین هستند، همگی را هلاک سازد، پس چه کسی از طرف خدا صاحب اختیار چیزی است (تا مانع او شود)؟»

امام خمینی (ره) درباره چگونگی دریافت وحی قرآن، علاوه بر نزول جبرئیل، نوعی عروج روحی هم برای پیامبر قائل است. ایشان می‌گوید: قرآن همه مسائل را دارد؛ لکن آن

۱.... هم الانبیاء و صفوته من خلقه حکماء مودبین بالحکمه مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق و التركيب فی شیء من احوالهم مودبین من عند الحکیم بالحکمه ...

کسی که ادراک می‌کند إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّبَ بِهِ است. قرآن را آنکه مخاطبش است می‌فهمد؛ و معلوم است آن کسی که «مَنْ خُوِّبَ بِهِ» است و قرآن را می‌فهمد، آن مرتبه‌ای از قرآن است که: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، «نَزَلَ عَلَى قَلْبِهِ» این را غیر از خود او نمی‌تواند مشاهده کند. قضیه، قضیه ادراک عقلی نیست، قدم برهان نیست، قضیه مشاهده است، آن هم «مشاهده غیبیه». مشاهده با چشم نیست، مشاهده با نفس نیست، مشاهده با عقل نیست، با قلب نیست. آن قلبی که قلب عالم است، قلب نبی، مشاهده با اوست، دریافته، لکن نمی‌تواند بیان کند؛ مگر در لفافه امثله و الفاظ، به یک آدمی که کور است چطور شما می‌توانید بفهمانید که نور چیست؟ با چه زبانی، با چه حرفی؟ جز این است که می‌گویید نور یک چیزی [است که] روشن می‌کند؟ آدمی که ندیده است نور را، چطور آن کسی که نور را دیده می‌تواند به او افهام کند؟ جز اینکه عقده در لسانش هست؛ و این عقده برای این است که طرف، عقده در گوشش است؛ آن عقده‌ای که در لسانانیا بود، پیغمبر اکرم عقده‌اش از همه بیشتر بود، برای اینکه آنچه او یافته بود، آنچه از قرآن در قلب او نازل شده بود، برای چه کسی بیان بکند، مگر آنکه رسیده [باشد] به مقام ولایت تامه. شاید یکی از معانی ما أَوْذَى نَبِيٍّ مِثْلَ مَا أَوْذَى - اگر وارد شده باشد از رسول الله - این باشد که یک آدمی که آنچه را باید برساند نتواند برساند؛ آنکه کسی را نیابد که به او آنچه یافته بگوید، تأثر دارد. [خصوصاً] آنچه که او یافته بود، فوق همه آنها بود که سایرین یافته بودند؛ و کسی که یافته است اموری [را] و میل دارد همه بیابند، و نتواند برساند، تأثر [ش] چقدر است؟ [آن پدری که می‌خواهد بچه‌اش شمس را ببیند، ولی بچه کور است، تأثرش چقدر است؟ بخواد افهام کند چه بگوید؟ چه بگوید که این نور را بفهمد؟ عناوینی که همه‌اش مجهول [است]، جز مجهولات چیزی نیست (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۱۴۲-۱۴۰). ملاحظه می‌شود که از منظر امام، پیامبر اسلام در هنگام دریافت وحیانی به مشاهده غیبیه دست یافته است. و این به معنای آن است که دریافت وحی آن حضرت با نوعی عروج روحانی همراه بوده است و اینطور نبوده که جبرئیل در سطح عالم ماده و در سطحی پایین تر از آسمان دنیا، وحی را به او القا نماید. پیچیدگی این هندسه فکری امام زمانی بیشتر نمایان می‌شود که می‌نویسد: قضیه دریافت وحی قرآن، قضیه ادراک و مشاهده با عقل و

قلب هم نیست؛ بلکه قضیه مشاهده غیبی قلب رسول الله است که به تفاوت‌های ماهوی نفس پیامبر با دیگر نفوس انسان‌ها بر می‌گردد. رسول الله خاتم با رسیدن به مرتبه عالی انسانیت و آنچه در وهم کس نیاید، به مظهریت اسم جامع اعظم با خطاب یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ مأمور هدایت شد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۲۱۰).

#### ۴- آیات بیان گر اوصاف فرابشری برای انبیاء

آیات متعددی در قرآن کریم گویای ویژگی‌های منحصر به فردی برای پیامبران است از جمله معجزاتی که تنها به دست ایشان صادر شده که برای دیگران خارق عادت بوده و توانائی‌هایی که تنها برخی از ایشان را به آن اختصاص داده است مانند شکافتن دریا توسط موسی و جوشیدن دوازده چشمه از سنگ برای وی و یدبیضا و تبدیل عصای او به اژدها و یا در مورد سلیمان نبی دانستن زبان حیوانات و سخن گفتن با ایشان و تسخیر باد و جن برای او و یا تکلم کردن عیسی در گهواره و جان دادن به مجسمه پرنده و خبر از غیب و شفای بیماران و زنده کردن مردگان و در مورد رسول خاتم رفتن وی به معراج و سخن نگفتن وی جز به وحی و آوردن قرآن و خواندن بدون تعلیم و آموختن از بشر. این آیات و امثال آن اشاره به این حقایق غیر قابل تردید قرآنی دارد که یختص برحمته من یشاء و الله ذوالفضل العظیم (آل عمران، ۷۴) و نه تنها برخی را بر دیگران برتری بخشیده و برگزیدگان خود نموده بلکه در میان پیامبران برگزیده خود نیز برخی را بر برخی دیگر برتری بخشیده است و لقد فضلنا بعض النبین علی بعض (اسراء، ۵۵).

#### ۵- نگاه مفسرین شیعه به عصمت پیامبران (ع) طبق آیات قرآنی

عصمت موهبتی الهی و ملکه ای علمی و نفسانی است که پیشینه آن به خلقت آدم ابوالبشر به عنوان حجت الهی بر می‌گردد. این ملکه انسان را از بدی در فکر و عمل حفاظت می‌کند هر یک از مفسران درباره مفاهیم و موضوعات همسو با عصمت که غالباً ذیل داستانهای قرآنی انبیاء آمده به میزان توان علمی، عقلی خود و متأثر از منابع روایی سخن گفته اند؛ از جمله بهترین موضوعاتی که در این رابطه به آن پرداخته اند امکان و تسری تأثیر شیطان بر معصوم است.

## ۵-۱- امکان و تسری تأثیر شیطان بر انبیاء

در این باره چند سوال قابل طرح است: اولاً آیا امکان و سوسه فرد معصوم از سوی شیطان وجود دارد یا خیر؟ اگر وجود دارد آیا تغییر رأی فرد معصوم و کشاندن وی به عمل یا معصیت از سوی شیطان ممکن است؟ از طرفی آیا برخورد و اذیت و آزار جسمی فرد معصوم از سوی شیطان وجود دارد یا خیر؟ اگر ممکن است آیا واقع هم شده است یا نه؟ نگارنده در این قسمت از مقاله با بررسی دیدگاه برخی از مفسران، پیرامون قصه موسی به هنگام جستجوی خضر و فراموشی غذا (ماهی)، (کهف/۶۳)، کشتن مرد قبطی به دست موسی (قصص/۱۵) و عذابهای جسمی ایوب (ص/۴۱) می پردازد.

یوشع بن نون که موسی را همراهی می کرد؛ بنابر روایات مأثوره وصی موسی، و پیامبر بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۳۶؛ همو، ج ۲۱، ص ۴۷۷) پرسش این است که نسیان منسوب به شیطان در آیه «وَمَا أُنْسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَدْكُرَهُ» چه معنا دارد؟ علامه ذیل قصه موسی و یوشع در تصرف شیطان بر وی و فراموشاندن شیطان نسبت به موضوع مذکور، می گوید مطلق اذیت نمودن شیطان در اموری که منجر به معصیت نمی شود هیچ دلیلی بر منع آن وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۴۱) چنان که قرآن بدان تصریح دارد: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ»<sup>۱</sup> (ص/۴۱). علامه قائل است با صرف نظر از روایات بر اساس ظواهر آیات قرآن، تأثیر گذاری شیطان بر بدن پیامبران با اموری مثل ایذاء و رنج هیچ دلیلی بر امتناعش وجود ندارد و چه بسا گاهی به خاطر مصلحتی مانند ظهور صبر و بردباری انبیاء اذیت و آزار تحقق یابد. آنچه امتناع دارد تسلط و نفوذی است که منجر به تغییر اراده و عمل آنها شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۰۹) علامه در داستان قتل مرد قبطی توسط موسی، بدون آن که تفکیکی میان قبل و بعد نبوت موسی (ع) قائل شود در سخنی نسبتاً متفاوت، نفوذ شیطان در موسی را نه در انجام گناه که در امر ناصواب پذیرفته و می گوید: سوء تدبیر و تلاش نافرجامی از سوی موسی (ع) است که او را به فرجامی ناروا

۱. و بنده ما ایوب را به یاد آور آنگاه که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد.

کشاند (همان، ج ۱۶، ص ۱۸). در جایی دیگر در گفتار علامه از عبارت حضرت امام رضا(ع) این گونه برداشت شده که شیطان نسبت به انسان و حتی پیامبری مثل آدم می تواند و سوسه ایجاد کند، اما به دلیل عصمت انبیاء از به گناه انداختن آنان ناتوان است (همان، ص ۱۹).

آیت الله سبحانی نیز بدون تفکیک پرسشهای فوق مانند علامه قائل است آزار شیطان به انبیاء مانند ضرر رسانی هر عامل مادی دیگری از امور محال نیست و چنین تصرفی از قبیل تصرفات در افکار و عقاید انبیاء نیست. بنا بر روایات وارده گرفتاری و امراض ایوب از قبیل همین تصرفات است و ناشی از عقوبت گناه و مانند آن نبوده است. (سبحانی ۱۴۲۰، صص ۱۹۲-۱۹۱) برخلاف مفسران مذکور، سید مرتضی با نادیده گرفتن سبب امتحان و ابتلاء، روایات وارده در مسلط کردن شیطان بر ایوب را کفریات و جهلیات غیر قابل اعتماد بر شمرده است. ایشان می گوید: «چه کسی است که نداند که خداوند شیطان را بر خلقش مسلط نمی کند و امراض و گرفتاریهای ایوب نیز سنت الهی در بالا بردن ثواب و مقام بندگان برگزیده اش است؟ (سید مرتضی، ۱۳۸۰، صص ۱۱۵-۱۱۴)

ابن عاشور، و سوسه را تنها تأثیر شیطان بر انبیاء از قرآن می فهمد و با وجود اسناد رنج و درد به شیطان می گوید: رنج و درد و سوسه نیست. او با پذیرش باء سببیت، در آیه ۴۱ سوره «ص»، «بُنْصَبُ وَعَذَابٌ» را مسبب مس شیطان (وسوسه) به ایوب دانسته «أی مسنی بوسواس سببه، نصب و عذاب» یعنی شیطان ایوب را وسوسه می کرد که او درد و رنج خود را بزرگ انگاشته و خود را فراتر از عذاب بداند و به خدا سوء ظن پیدا کند. یا با را مصاحبت بدانیم، یعنی شیطان و سوسه همراه با درد و رنج در ایوب ایجاد می کند، که در هر صورت کنایه ای لطیف از درخواست لطف خدا و برداشتن مشقت و رنج است که وسیله نفوذ شیطان گشته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۶۴).

با توجه به مطالب یاد شده از نظر مفسران، موضوع تسلط شیطان به نحو وسوسه در افکار انبیاء مادام که دخالت در امور شرعی و ایجاد معصیت نباشد، امری ممکن است. مفسرانی مانند علامه (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۰۹) و سبحانی قائل به ضرر رسانی جسمی شیطان به انسان هستند در حالی که ابن عاشور و سید مرتضی بیش از وسوسه برای

شیطان قائل نیستند و اما همگی متفقند که شیطان تسلطی بر اراده انبیاء و تأثیری در فکر و عقیده ایشان و ایمان و عمل صالح آنها ندارد.

### ۶- عصمت پیامبران نزد اهل تسنن

اگرچه اهل تسنن مانند شیعه همگی قائل به عصمت مطلق پیامبران نبوده و در محدوده عصمت پیامبران اختلاف نموده اند و برخی آن را به زمان بعد از بعثت پیامبران محدود دانسته و برخی آن را اعم از قبل و بعد بعثت دانسته اند و برخی آن را محدود به حوزه تبلیغ دین دانسته و برخی به امور غیر دینی نیز تعمیم داده اند و برخی آن نسبت به کفر و گناه عمدی و کبیره دانسته و برخی قائل به مطلق عصمت اند حتی نسبت به صغائر و به طور سهوی اما همگی آنها در اصل اعتقاد عصمت برای پیامبران خصوصاً خاتم انبیاء اتفاق نظر دارند به گونه ای که فخررازی بر عصمت انبیاء ۱۵ دلیل عقلی و نقلی و قرآنی ذکر میکند (فخررازی، ۱۴۰۶، ص ۴۰-۵۰) بلکه از برخی روایات وارد از ایشان عصمت تمامی ائمه اهل بیت قابل استفاده است. سیوطی در تفسیرش از رسول خدا نقل میکند که فرمود: من، علی، حسن و حسین و نه تن از اولاد حسین مطهر و معصوم هستیم (سیوطی، ج ۶، ص ۶۰۵)

### ۷- جایگاه امام در قرآن و احادیث

مسئله ی امام در قرآن کریم از چنان اهمیتی برخوردار است که خداوند، ابراهیم خلیل (علیه السلام) را با ابتلائات و حوادثی سخت آزمود و ایشان در کمال پایداری و شجاعت به وظیفه ی خود عمل نموده و با سربلندی از عهده ی امتحانات الهی بیرون آمد، لذا خداوند ایشان را به صفت امام، متّصف نمود و شایستگی او را برای امام بودن مردم مشخص ساخت، چنان که خداوند در قرآن کریم می فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (سوره بقره/آیه ۱۲۴) و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید [خدا به او] فرمود من تو را پیشوای مردم قرار دادم [ابراهیم] پرسید از دودمانم [چطور] فرمود پیمان من به بیدادگران نمی رسد.

بنابراین آیه شریفه حضرت ابراهیم (علیه السلام) برای رسیدن با درجه امامت به کلمات

مهمی آزموده شده است. از بررسی آیات قرآن چنین استفاده می‌شود که مقصود از «کلمات» در آیه ۱۲۴ سوره بقره<sup>۱</sup>، یک سلسله وظایف سنگین و مشکل بوده که خداوند بر دوش ابراهیم (علیه السلام) گذارده بود و این پیامبر مخلص همه ی آنها را به عالی‌ترین وجه انجام داد. حضرت ابراهیم (علیه السلام) با قدرت، استقامت و نیروی ایمان از عهده ی همه ی امتحانات برآمد و اثبات کرد شایستگی مقام امامت را دارد مقامی که پس از امتحانات مشکل و پیمودن مراحل یقین، شجاعت و استقامت به ایشان عطا شد.

امامت مقامی است که حضرت ابراهیم بعد از آزمایشهای طاقت فرسا مانند امتحان به گذاشتن زن و فرزند به تنهایی در بیابان بدون زرع و مهیاشدن برای قربانی اسماعیل و سوختن به آتش نمرود و طی مراتب نبوت و رسالت و خُلت به آن منصب رسید و خداوند متعال فرمود: انی جاعلک للناس اماماً؛ عظمت آن مقام چنان نظرش را جلب کرد که آن را برای ذریه خود درخواست نمود و خداوند فرمود: لاینال عهدی الظالمین؛ در این جمله از امامت به عهد خداوند متعال تعبیر شده است که جز مقام عصمت به این مقام نایل نمیشود. تردیدی نیست که ابراهیم امامت را برای عموم ذریه خود نخواست زیرا ممکن نیست خلیل خدا امامت انسانیت را از خداوند عادل برای کسی که عادل نیست بخواهد و چون برای ذریه عادل خود درخواست کرد و این خواسته نسبت به عادل‌ی هم که در گذشته ظلمی از او سر زده باشد عمومیت داشت لذا مقصود از جواب پروردگار این بود که این دعا در مورد کسی که ظلمی از او سر زده مستجاب نیست بلکه امامت مطلقه به حکم عقل و شرع مشروط به طهارت و عصمت مطلقه است (وحیدخراسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴-۱۰۵).

امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه ی «وَإِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ...» فرمودند: «خدا آن را با محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) و علی (علیه السلام) و امامان از فرزندان علی (علیهما السلام) تمام کرد؛ همچنانکه در آیه ی «..... فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ \* وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ.....» (سوره زخرف/ آیات ۲۸-۲۷)، مراد از «کلمه»، امامت تفسیر شده است لذا معنای آیه این میشود، چون خدای تعالی ابراهیم (علیه السلام) را با کلماتی که عبارت بود

۱. «وَإِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (سوره بقره/ آیه ۱۲۴)



از امامت خودش و امامت اسحاق و ذریه ی او بیازمود و آن کلمات را با امامت محمد (صلی الله علیه و آله) و امامان از اهل بیت او که از دودمان اسماعیل (علیه السلام) هستند تمام کرد.

## ۷-۱- امام آگاه از غیب با اذن الهی

امام صادق علیه السلام می فرماید «اگر امام اراده کند چیزی را بداند خداوند او را عالم خواهد ساخت» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸۵). علم غیبی که به ائمه اسناد داده می شود تنها آن دانشی است که به اذن و رضایت و به تعلیم و انباء و افاضات خداوند است. این عقیده شائبه ای از غلو ندارد بلکه نوعی یادگیری از صاحب علم است. امیرالمؤمنین به کسی که از اخبار غیبی حضرت به شگفت آمد و گمان کرد حضرت علم غیب مطلق دارد، فرمود: «لیس هو بعلم غیب و انما هو تعلم من ذی علم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸).

حمران بن اعین از امام باقر (ع) روایت می کند که آن حضرت فرمود: امام علی (ع) محدث<sup>۱</sup> بود، حمران گوید پیش دوستانم رفتم و گفتم امروز چیز عجیبی شنیدم. گفتند: چه چیزی؟ گفتم از ابو جعفر (امام باقر (ع)) شنیدم، امام علی (ع) محدث بود. آنان گفتند: تو چه کردی؟ آیا نپرسیدی چه کسی با او سخن می گفت؟ حمران گوید خدمت امام باقر (ع) برگشته و گفتم: من سخن شما را با دوستانم مطرح کردم. آنها گفتند از امام نپرسیدی که چه کسی با علی (ع) سخن می گفت؟ امام باقر (ع) فرمودند فرشته ای با او سخن می گفت. حمران گوید پرسیدم: یعنی می گویی علی (ع) پیامبر بود؟ امام دستش را حرکت داد و فرمود مثل رفیق سلیمان و رفیق موسی یا مثل ذوالقرنین، آیا این خبر به شما نرسیده است که علی (ع) فرمود: در میان شما مثل ذوالقرنین وجود دارد (همان، ص ۲۷۱) که منظور خود حضرت بود. (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۷) بی گمان محدث و مفهوم بودن امام به معنای دریافت علم از دریچه آسمانی است، نه فراگیری طبیعی.

اتهام غلو یا ناشی از عدم درک درست معنی علم غیب امام یا ناشی از عدم درک درست جایگاه امام است. اولاً علم غیب امام غیر ذاتی محدود و به الهام یا تعلیم خدا و

۱. محدث؛ در ادبیات اصحاب ائمه (ع) به معنای تکلم ملک با فرد است

رسول است. ثانیاً شأن هدایت گری مطلق امام می‌طلبد که در هر مسئله‌ای آگاهی کامل داشته باشد و نیازمند هدایت و تعلیم دیگران نباشد. ذیل حدیث ثقلین، پیامبر(ص) می‌فرماید «از ایشان سبقت نگیرید که هلاک می‌شوید و به ایشان چیزی یاد ندهید که اعلم از شما هستند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۹۴)؛ بنابراین استبعادی نیست که به حکم عقل، مصلحت خداوند اقتضا کند که به اذن و رضایت خود در مواردی امام را از غیب آگاه گرداند.

در کتب روایی معتبر از ائمه (علیهم السلام) روایاتی نقل شده است که مضامین همگی آن‌ها حاکی از علم ایشان به غیب و به باطن و ضمائر یا به امور ظاهرا غیر مربوط به دین است. در نقل‌های متعددی ایشان به مخزن علم و محل اسرار الهی، راسخان در قرآن، سرچشمه‌های دانش و حکمت و وارثان انبیا لقب گرفته اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹۲؛ صفار، ۱۴۰۴، ق، ص ۸۲)؛ اما این امر به جهت آن که زمینه سوءبرداشت و اتهام به غلو را در پی دارد، ائمه در بیان این مسئله احتیاط می‌کردند و آن را تنها برای خواص خود بیان می‌کردند. امیرالمومنین (علیه السلام) در این باره می‌فرماید «قسم به خدا اگر بخواهم هر یک از شما را خبر دهم که از کجا آمده و به کجا می‌رود و سرانجام کارهای او چیست می‌توانم و لکن می‌ترسم که درباره من به راه غلو بروید و مرا به رسول خدا برتری دهید من این راز را با خاصان در میان می‌گذارم که بیمی برایشان نیست» (نهج البلاغه، خ ۱۷۵).

در روایتی امام باقر(ع) می‌فرماید: روزی نزد علی بن الحسین(ع) سخن از تقیه به میان آمد. آن حضرت فرمود: قسم به خدا اگر ابوذر از آنچه در قلب سلمان می‌گذشت آگاه می‌شد او را می‌کشت، در حالی که پیامبر(ص) میان آنان عقد اخوت بسته بود. پس نسبت به سایر مردم چه گمان می‌بری؟ همانا علم علما سخت و دشوار است و کسی ظرفیت پذیرش آن را ندارد مگر پیامبر مرسل یا ملک مقرب و یا بنده مومنی که خداوند قلب او را به ایمان آزموده باشد و همانا سلمان از علما گردید؛ چرا که او منتسب به ما اهل بیت شد و به همین خاطر او را به علما نسبت دادم و روایات زیادی به این مضمون وجود دارد. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۰۱)

بدین ترتیب ائمه(ع) در بیان اسرار و امور غیبی ظرفیت و تحمل مخاطب را در نظر

می گرفتند (نهج البلاغه، خ ۵) در جای دیگر امام علی (ع) به سینه خود اشاره می کند و می فرماید: «همانا در اینجا علم بسیاری است کاش برای آن حاملانی می یافتم» (نهج البلاغه، خ ۱۴۷). برای اتمام حجت بر مردم زمانش به آنها می فرمود: «پیش از آن که مرا از دست دهید از من پرسید که من به راه های آسمان داناتر از راه های زمینم» (نهج البلاغه، خ ۱۸۹). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ضمن نفی نبوت از حضرت علی علیه السلام، تمام شنیده ها و دیده های خود را برای ایشان ثابت می کند (احسائی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۱۲۲).

امام صادق (علیه السلام) در این باره که خداوند خبری را از حجت و ولی خود مخفی نمی دارد، می فرماید: «همانا خداوند جلیل و بزرگ تر از آن است که به بنده ای از بندگانش احتجاج کند، سپس چیزی از اخبار آسمان و زمین را از او مخفی نگه دارد» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۴۶، ح ۶). ایشان گستره علمشان را چنین بیان می کند: «همانا من آنچه در آسمان و زمین است و آنچه در بهشت و جهنم است و آنچه بوده است و هست را می دانم»؛ اما برای آن که فهم و باور این مسئله بر مخاطب گران نیاید در ادامه می فرماید: «اینها را همه از کتاب خداوند فراگرفتم که فرموده بیان هر چیزی در قرآن است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۶۱، ح ۲).

## نتیجه‌گیری

۱- آیات قرآن کریم در عین اینکه پیامبران را بشری مانند سایر مردم معرفی میکند به صراحت برای انبیاء اموری قائل می‌گردد که از توان سایر بشر خارج است مانند قدرت تلقی وحی و انجام خوارق عادات اما تفاوت انبیاء نسبت به دیگران و برتری ایشان را به جهت دنیوی و مادی معرفی نمی‌کند و صرفاً آن را به فضل و رحمت خویش نسبت داده و در راستای بندگی و اجابت برگزیدگان خود معنا می‌کند.

۲- اختصاص به رحمت و تفضیل برخی از مردم بر برخی دیگر و انتخاب گروهی از ایشان به عنوان برگزیدگان از نصوص و مسلمات قرآنی است و این امر بی‌شک بر اساس شایستگی‌ها و حکمت الهی صورت می‌گیرد و در هر حال از آنجا که فضل خداست به هر که می‌خواهد می‌بخشد و نمیتواند مفضل و هاب را سوال نمود که چرا از دارایی خود به کسی بخشیدی و به دیگری نبخشیدی آری مقتضی عدالت این است که از هر کس همانقدر که می‌بخشد انتظار داشته و مسولیت فاضل و مفضول یکی یکی نباشد و بر همین اساس قرآن کریم نیز تکلیف هر کس را میزان وسع وی دانسته است.

۳- بر اساس آنچه از مجموع آیات قرآنی و منابع فریقین مخصوصاً منبع شیعی استفاده می‌گردد انبیاء در ظاهر با سایر مردم در اصل آفرینش و بشریت تفاوتی نداشته‌اند اما از جهت باطنی ظرفیت و حالاتی فراتر از سایر مردم داشته به طوریکه شایستگی دریافت وحی را یافته‌اند بنابراین در عین ظاهری بشری واجد باطنی فرابشری و ملکوتی‌اند.

۴- در اسناد علم غیب به امام به این مهم باید توجه داشت که این آگاهی تنها به اذن و رضایت و تعلیم خداوند انجام می‌شود. علم غیب مستقل مطلق بذاته تنها از آن خداوند است و علم ائمه مستفاد از جانب اوست.

## فهرست منابع

- ۱- انباری، محمد بن قاسم، (۱۴۱۲ق)، الزاهر فی معانی کلمات الناس، بیروت، مؤسسه الرساله
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ۳- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحرير والتنوير فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه التاريخ، الطبعة الأولى
- ۴- احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی، قم: انتشارات سید الشهداء
- ۵- استرآبادی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، البراهین القاطع فی شرح تجرید العقائد الساطع، قم، مکتب الاعلام الإسلامی.
- ۶- اصفهانی، ابونعیم، (۱۴۱۲ق)، دلائل النبوه، بیروت، دارالنفائس
- ۷- امام خمینی، روح الله، (الف-۱۳۸۱)، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۸- امام خمینی، روح الله، (ب-۱۳۸۱)، سرالصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- ۹- بیهقی، ابوبکر، (۱۴۰۵ق)، دلائل النبوه، بیروت، دارالکتب العلمیه
- ۱۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق صفوان عدنان داودی، سوریه، دار العلم - الدار الشامیه
- ۱۱- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۷۲)، محاضرات فی الالهیات، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی
- ۱۲- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۰ق)، عصمة الانبياء فی القرآن الکریم، قم، مؤسسه الامام الصادق، چاپ دوم
- ۱۳- سید مرتضی، علم الهدی، (۱۳۸۰)، تنزیه الانبياء و الائمه، تحقیق؛ فارس حسون کریم، قسم الفلسفة و علم الکلام الاسلامی، قم بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

- ۱۴- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۱۴ق)، الدرالمنثور، بیروت، دارالفکر.
- ۱۵- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تحقیق و تعلیق و تقدیم الحاج میرزا حسن کوچه باغی، طهران، منشورات الأعلمی
- ۱۶- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم
- ۱۷- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
- ۱۸- طباطبایی سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه
- ۱۹- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی تهران، ناصر خسرو
- ۲۰- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۶ق)، عصمه الانبیاء، مصر، مکتبه الخانجی، چاپ اول.
- ۲۱- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، تفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۲- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپخانه حیدری
- ۲۳- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

## تحلیل و نقد کلامی - فقه الحدیثی نقش پذیرش ولایت ائمه علیهم السلام در سعادت مسلمانان

عبدالعلی پاکزاد<sup>۱</sup>

محمود قیوم زاده<sup>۲</sup>

### چکیده

برخی روایات صحیح‌السند، «خیثمه و زُراره» ترتب پاداش بر اعمال مسلمان را منوط به پذیرش امامت و ولایت ائمه علیهم السلام می‌داند. حکم عدم پذیرش اعمال در دو دسته از روایات؛ برخی مطلق و برخی با ارائه قید ضالّ و منکر صادر شده است. در این نوشتار به روش تحلیلی-انتقادی و با هدف تحلیل و نقد کلامی-فقه الحدیثی، به نقش پذیرش ولایت و امامت ائمه در سعادت مسلمانان پرداخته است. یافته‌های پژوهش آن است که ۱. سعادت مسلمانان در گرو عوامل متعدد اثباتی «ایمان، عمل صالح و...» و عامل سلبی اجتناب از گناه است؛ ۲. در فرض اثبات ولایت اهل بیت بر شخص، رویگردانی از آنان، سبب عدم قبولی اعمال نیک و دورشدن از سعادت می‌شود؛ ۳. در صورت آشکار نشدن حقیقت و نداشتن عناد، معامله آنان با خداوند متعال و امید بخشش است؛ ۴. روایات وارده در موضوع مورد نظر مطلق و مقید بوده؛ و روایات مقید، حاکم بر روایات مطلق می‌باشد.

### واژگان کلیدی

متون دینی، تحلیل کلامی-فقه الحدیثی، ولایت ائمه، سعادت مسلمانان، گمراه از ولایت، مُعاند با ولایت.

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد بندرگز، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرگز، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: 4999293293@iau.ir

۲. استاد، گروه معارف و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.  
Email: maaref@iau-saveh.ac.ir

## طرح مسأله

سعادت به دو قسم، سعادت دنیوی و اخروی بوده، (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۳۴، ۲) و انسان بالفطره، طالب سعادت (مطهری، ۱۳۹۳، ۱۲۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۷۵) و سعادت واقعی در قرب خدا و رحمت اوست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۷۵) برخی همچون فرقه مرجئه بر این باورند؛ ایمان، قول بدون عمل بوده؛ (کجوری مازندرانی، ۱۳۸۹: ۳۹۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۵۵) و برای رسیدن به سعادت، تنها به عامل ایمان نیاز است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۵۵)؛ در مقابل اکثر دانشمندان علم کلام و تفسیر، قائل به نظریه چند عاملی در رسیدن مسلمانان به سعادت می باشند. در این پژوهش، سعادت اخروی به معنای، رفتن به بهشت و منتعم بودن به نعمات خداوند متعال می باشد.

در مسأله ی پذیرش ولایت و سرپرستی اهل بیت علیهم السلام بعد از رسول خاتم، نسبت به قبولی اعمال مسلمانان و بهره برداری آنان از بهشت و نعمت هایش، برخی از علمای شیعه بر این باورند، پذیرش ولایت و سرپرستی ائمه در هر صورت بر همگان ضروری بوده و همچون مسأله توحید و نبوت می باشد؛ و قصور و تقصیر در آن پذیرفته نیست. (تهرانی، ۱۳۸۷: ۳۲۲) اصل ایمان بعد از توحید، اقرار به ولایت اهل بیت است، بلکه اقرار به توحید یقیناً بدون مرتبه ولایت، بی اثر بوده و فایده ای ندارد (کجوری مازندرانی، ۱۳۸۹: ۷۴۱)

در مقابل اکثر دانشمندان شیعه، بلکه قریب به اتفاق بر پایه برخی آیات و روایات صحیح‌السند، امامت اهل بیت را تمه، قریب و همدوش نبوت دانسته (نراقی، ۱۳۶۹: ۱۲۷؛ سلطان‌الواعظین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۸۰؛ خمینی، ۱۳۶۳: ۱۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۷) و مطابق روایات فراوان که در آن سخن از مودت، معرفت و ولایت اهل بیت آمده، اصل امامت، را روح اسلام می دانند؛ (محمدی ری شهری؛ ۱۳۷۱: ۲۴) و باور و پذیرش آن را از شرایط لازم رسیدن به بهشت در صورت آشکار شدن حق بر هر مسلمانی برشمرده و با صراحت، تصریح به غیر معاقب بودن و معذور دانستن آنان نزد خداوند متعال در صورت آشکار نشدن حقیقت کردند (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳، ۲۸؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۱، ۳۴۲) و نک:



(طباطبایی، ۱۳۷۰؛ ۵؛ ۸۲؛ قزوینی ۱۳۸۷: ۳۱؛ بهسودی؛ ۱۴۱۷؛ ۲؛ ۲۳۸؛ خراسانی، ۱۴۱۵: ۳۸۰)

اهمیت پژوهش در مسأله مورد نظر، وجود برخی روایات است که در آن، داشتن ولایت را برای رسیدن به سعادت اخروی ضروری دانسته (صدوق، ۱۳۸۳: ۱، ۴۴۸ و ۲۳۸؛ طوسی، ۱۳۹۳: ۲، ۹۰ و ۵۲۹)؛ همچنین عبارات برخی از دانشمندان علم کلام و شارحین کتب حدیثی، که کجروی در شناخت امام را به مانند کجروی در شناخت پیامبر اکرم و یکتا دانستن خداوند برشمرده، و موجب کافر شدن می دانند (طوسی، ۱۳۵۸: ۶۴۰؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۴، ۱۰۰)؛ این دو نکته برای عوام و خواص موجب اشتغال ذهنی نسبت به روایات مطلق در مسأله پذیرش اعمال مسلمانان در صورت نداشت ولایت ائمه علیهم السلام شده است.

اضافه آنکه، وجود میل حقیقت جویی در بشر و میل فطری جلب منفعت و دفع ضرر، بررسی مسأله مورد نظر را از اهمیت مضاعف برخوردار می کند.

نوآوری نوشتار پیش رو، پر کردن خلاء یک پژوهش مستقل تحلیلی با رویکرد کلامی و فقه الحدیثی به همراه نقد نظریه اول، و تبیین نظریه دوم با ارائه دلایل متقن می باشد. سوال اصلی این است که، نقش پذیرش ولایت ائمه علیهم السلام در سعادت مسلمانان چگونه است؟

به دنبال سؤال اصلی، سوال های فرعی به شرح زیر می باشد.

مولفه های تحقق ایمانی که لازمه بهره مندی از سعادت اخروی می باشد، چیست؟

وضعیت دست نارس ها به حقیقت ایمان چگونه است؟

## ۱. پیشینه پژوهش

پرسش مذکور بر اساس برخی روایات (صفار، ۱۳۹۲؛ ۱؛ ۱۲۱؛ کلینی، بی تا، ۳: ۳۱؛ شیخ مفید، ۱۳۶۴: ۳۷) از زمان امامان علیهم السلام مطرح بوده است. سپس شارحین کتاب الکافی کلینی، مثل علامه مجلسی در «مرآة العقول» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۵، ۳۹۷) و محمد صالح مازندرانی؛ ۱۴۲۹، ۱۰: ۲۶۶) در کتاب «شرح اصول کافی» و محمد آصف محسنی در کتاب «معجم الاحادیث المعبره» (۱۳۹۲؛ ۲: ۱۳۵) در ذیل روایت

مورد نظر توضیحات بسیار کوتاه را بدون ارائه بحث مستقلی ارائه داده اند.

اندیشمندان کلامی از قبیل علامه حلی در شرح کتاب تجرید الاعتقاد شیخ طوسی به نام «کشف المراد، ۱۴۱۵ق»؛ علامه حلی در «مناهج الیقین فی اصول الدین، ۱۴۳۰ق»؛ امام خمینی در کتاب اخلاقی چهل حدیث که در واقع شرح احادیث می باشد، «ذیل حدیث سی و سوم که از نظر سندی مرسله (خمینی، ۱۳۷۶: ۵۷۴) می باشد، روایاتی را در مسأله ولایت اهل بیت آورده، و در پایان با ذکر حدیثی دیگر (خمینی، ۱۳۷۶: ۵۷۷) معتقد است؛ ذیل حدیث دلالت دارد که ولایت و معرفت اهل بیت، شرط قبولی اعمال است» (خمینی، ۱۳۷۶: ۵۷۹). علامه مصباح یزدی، در کتاب «پندهای امام صادق به ره جوین صادق ۱۳۸۳»؛ به صورت استطرادی و کوتاه و همچنین دیگران به مسأله سعادت انسان پرداخته اند.

نزدیک به موضوع مورد نظر ما، کتاب «آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبایی با نگاهی به دیدگاه رایج مسیحیت» به قلم مصطفی آزادیان سال ۱۳۸۸ش، عوامل نجات راز نگاه علامه؛ هدایت الهی، ایمان، عمل صالح و توبه» ذکر و به تبیین آن پرداخت.

تنها مقاله چاپ شده مرتبط با موضوع ما، مقاله «جایگاه ولایت و عمل در نجات از نظر شیعه، به قلم احمد رضا مفتاح در فصلنامه هفت آسمان می باشد؛ که بیشتر مطالب به دسته‌بندی روایات معطوف بوده و تحلیل و نقدی در آن یافت نشده است.

## ۲. واژه شناسی

### ۲-۱. سعادت

واژه سعادت در زبان فارسی، به معنای نیک بختی، نیک بخت شدن و ضد شقاوت؛ (دهخدا، ۱۳۷۷؛ ۹: ۱۳۶۵۱) و در زبان عربی، یاری رساندن امور الهی به انسان برای رسیدن به خیر، سعادت است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳؛ ۲: ۲۳۵)

در اصطلاح تفسیر، سعادت در انسان عبارت از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی اش که به آن متنعم و لذت می برد (طباطبایی، ۱۳۷۱؛ ۱۱: ۱۸)

در کتب فقه الحدیثی، سعادت، اختیار و انتخاب نمودن چیزی که موجب انجام نیک بوده (مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۱: ۱۱۵) و بر آنچه موجب ورود به بهشت و آسایش همیشگی و لذتهای جاوید شده، اطلاق می گردد؛ و گاهی سعادت بر ختم شدن اعمال انسان به نیکی

گفته می شود (شبر، ۱۳۵۲؛ ۱: ۱۰۷؛ خمینی، ۱۳۸: ۱۳۶۲).

در بیان معصومان علیهم السلام از قبیل امام صادق علیه السلام به نقل از پدراناش از امام علی علیه السلام، حقیقت کامیابی و سعادت آن است که کار مرد به نیک بختی پایان یابد (صدوق، ۱۳۸۵: ۲، ۳۰۸). همچنین امام صادق (ع)، سعادت را سبب خیری دانسته که شخص سعادت مند به وسیله آن به نجات می رسد (مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۱۰: ۱۸۴).  
با دقت در مفهوم لغوی و مفهوم دو روایت فوق، مفهوم سعادت به نظر نویسندگان به معنای رسیدن به بهشت و بهره مندی از نعمت های بهشتی بوسیله عواملی که درسطور بعدی ذکر می شود، می باشد.

## ۲-۲. ولایت

واژه «ولایت» برگرفته از ماده «ولی» است و آن هنگامی است که دو چیز در کنار هم یا پشت سر هم به گونه ای قرار گیرند که مانعی میان آن ها نباشد؛ و واژه «تولی» اگر به صورت متعدی بکار رود، به مفهوم ولایت است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۳، ۴۸۹) هر گاه ماده «ولی» درباره دو انسان بکار رود، بدین معناست که آنها تا آن اندازه به یکدیگر نزدیک شده اند که در امور سه گانه شناخت، عواطف و میل ها و کشش بکلی یکی گشته اند؛ یعنی شناخت ها و معرفت های ایشان شبیه به هم است؛ و در این صورت ولایت، رابطه طرفینی است و دو طرف نسبت به هم تأثیر و تأثر دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۴۰).

## دو نظریه در عوامل سعادت مسلمانان

دو نظریه کلی در رسیدن آدمی به سعادت وجود دارد.

**نظریه اول:** برای رسیدن به سعادت به یک عامل نیاز داریم، و آن ایمان است.

«مرجئه بر این باورند که عمل هیچ ارتباطی با ایمان ندارد (بغدادی، ۱۳۶۷: ۱۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۵۵)؛ و نه فقط جزو ایمان نیست، بلکه از ثمرات و کمال ایمان نیز به شمار نمی آید و صرف ایمان و تصدیق قلبی و زبانی برای تحقق ایمان و نیل به سعادت اخروی کافی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۰۹) و برخی همچون خوارج معتقدند «که حقیقت ایمان، همان عمل صالح است» (تفتازانی، بی تا: ۱۷۵).

**نظریه دوم:** ایمان نخستین و اصلی‌ترین رکن رساندن انسان به سعادت می‌باشد؛ اما کافی نبوده و به عوامل دیگری از قبیل عمل صالح یا عامل‌های دیگری نیاز است. علامه طباطبایی عوامل سعادت را، هدایت الهی، ایمان، عمل صالح و در صورت ارتکاب گناه، توبه می‌داند. (آزادیان، ۱۳۸۸: ۱۶۵) استاد مطهری و پذیرفتن ولایت امام علی در صورت آشکار شدن حقیقت را هم بدان ضمیمه کرد (مطهری، ۴، ۱۳۹۳: ۱۵۵) و نک: (مطهری؛ ۱۳۸۹، ۱۴: ۱۸۴) علامه مصباح یزدی، استقامت در راه حق را به آن عوامل افزودند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۸۱)

به نظر نگارندگان، با مطالعه مجموع آیات قرآن، رسیدن به سعادت اخروی، به عوامل اثباتی؛ الف: هدایت الهی، ب: ایمان، ج: عمل صالح د: استقامت در راه الهی ن: توبه؛ «در صورت ارتکاب گناه» و عامل سلبی، اجتناب از نافرمانی نیاز داشته؛ و مطابق محتوای برخی روایات صحیح‌السند، سعادت مسلمانان به شناخت، اطاعت (صفا، ۱۳۹۱: ۱، ۱۴۵؛ صدوق، ۱۳۹۳؛ ۱: ۴۴۸)، قبول مرجعیت دینی و زمامداری آنان گره خورده است (مجلسی، ۱۳۶۳: ۵، ۳۹۷).

### ۳. تبیین عوامل سعادت در قرآن و روایات

سعادت انسانها در گرو عوامل متعددی است؛ و فرو گذاشتن حتی یک عامل از آن عوامل، موجب سقوط انسان در ورطه شقاوت می‌شود.

#### ۳-۱. هدایت الهی

میل فطری به سوی خداوند متعال، همان هدایت تکوینی است (طه، ۵۰)؛ و هدایت تشریحی از طریق اعطای قوه تعقل، ارسال پیامبران و کتاب‌های آسمانی بوده، و انسان، مختار در پذیرش و عدم پذیرش آن است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۲۰: ۱۲۲). نک: (دهر، ۳- عنکبوت، ۶۹- نساء، ۱۷۵)

#### ۳-۲. ایمان

دومین عامل رسیدن به سعادت، ایمان به خداوند متعال با جمیع متعلقات آن است (نک: هود، ۲۳؛ کهف، ۱۰۷)

از اصول مسلم در قرآن، این است که، کفر، عامل جهنمی شدن، (آل عمران، ۱۲- انفال، ۳۶- کهف، ۳۲) و جهنم، جایگاه بد، (نساء، ۹۷)، و عمل شخص کافر به خدا، پیامبر و روز قیامت بی اثر است. نک: (ابراهیم، ۱۸- نور، ۳۹- فرقان، ۲۳- کهف، ۱۰۵-۱۰۶) جهت عدم پذیرش اعمال کافران در سخن برخی مفسران، عدم ایمان به جمیع ما أنزل الله و اخلاص می باشد (مغنیه، ۵، ۱۳۸۶: ۷۵۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۱۵). همچنین بدون ایمان استقلالی، نجات از آتشها محال است (کجوری مازندرانی، ۱۳۸۹: ۳۹۵) اهل ایمان کسانی هستند که به ولایت کلیه مطلقه، ایمان دارند و ولایت کلیه مطلقه عقلاً و نصّاً، برای حضرت ختمی مرتبت و اوصیای قدسین آن حضرت است؛ که اولشان علی علیه السلام و یازده فرزندان از امام حسن مجتبی تا امام عصر علیه السلام می باشد (ربانی، ۱۳۹۰: ۵۲)

### ۳-۳. عمل صالح

در اصطلاح قرآنی عملی است که، هم نفس عمل خوب و شایسته است؛ و هم این که فرد آن را به قصد تقرب به خدا و جلب رضایت الهی انجام می دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۹۳؛ تهرانی، ۱۳۹۳: ۲۲۴)

آیه بیست و پنج سوره بقره دلالت دارد، ایمان به تنهایی کافی نیست؛ بلکه اعمال صالحه جزو ایمان است، گفتار بدون کردار فایده ندارد، بلکه عمل باید تا منتج ثواب باشد (الشاه العظیمی، ۱۳۶۳: ۱؛ ۹۳؛ و نک: مغنیه، ۱۳۸۶ ش: ۴، ۸۵۵؛ مطهری، ۱۳۷۳، ۱؛ ۳۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲، ۴۷۲)

### ۳-۴. استقامت و پایداری در ایمان

ملاک سعادت انسان، ایمان است، به شرط آنکه تا آخرین لحظه، آنرا حفظ کرده باشد، در غیر این صورت به تدریج ضعیف می شود و از بین می رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۲)

خداوند متعال فرمود: **إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ...**

(فصلت/ ۳۰)

### ۳-۵. توبه

کسی که تا دم مرگ ایمانش را حفظ کند، اگر گناهی از او سرزد و توبه کرد، خداوند توبه اش را می پذیرد، و اگر توبه نکرد و گناهِش نیز در حدی نبود که ایمانش را زایل گرداند در عالم برزخ مجازات و کیفر می گردد و پس از پاک شدن از آن گناه و یا به واسطه شفاعت وارد بهشت می شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۱۸)

خداوند متعال فرمود: **إِنَّمَا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ** (فرقان/۷۰)

۳-۶. آراسته شدن به ویژگی‌هایی از قبیل شناخت، دوست داشتن، اطاعت، تمسک و در پیش گرفتن راه اهل بیت (ع) و ایمان «پذیرش» به سرپرستی آنان  
روایات متعددی ناظر بر عامل فوق می باشد که دو نمونه را ذکر می کنیم.

**روایت اول «صحيحه خيتمه»:** خيتمه می گوید از امام باقر (ع) شنیدم که فرمودند: هر کس به ما تمسک جوید، نجات یابد و به مقصد رسد و هر کس از ما سر پیچد و عقب ماند، غرق شود... و ماییم که به وجود ما از شما عذاب برداشته شود، پس هر کس که ما را شناخت و درباره ما بینا شد و راه ما را در پیش گرفت و حق ما را شناخت، از ماست و به ما پیوندد (صفار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۴۵).

تمامی راویان این حدیث، ثقه و روایت از نظر سندی صحیح است؛ (پاکزاد، ۱۴۰۱؛

۱۷۲)

**روایت دوم:** امام صادق (ع) در ذیل آیه ۸۲ سوره طه، مراد از اهتداء را شناخت امام معرفی کرده است (بحرانی، ۱۴۲۸: ۵: ۱۸۰).

### ۴. دو نظریه در نقش پذیرش ولایت و امامت ائمه در بهره مندی از سعادت اخروی

**دیدگاه اول:** ولایت نیز مثل توحید و نبوت از ارکان اصلیه و عناصر رکنی ایمان است که به فقدان او حقیقت ایمان مفقود می شود، و احکام ایمان بر فاقد او به هیچ وجه مترتب نیست؛ خواه از قصور باشد و خواه از تقصیر، چنان چه بالاتفاق - بلکه به ضرورت اسلام - حال توحید و نبوت چنین است (تهرانی، ۱۳۸۷، ۳۲۲) اسلام در مقابل کفر، با کلمه توحید و

شهادت به رسالت رسول اکرم محقق می شود؛ اما ترتب پاداش بر کسی است که علاوه بر دو شرط فوق اعتقاد به آن چه که رسول اکرم آورده، داشته باشد و اقرار به ولایت نماید (کجوری مازندرانی، ۱۳۸۹: ۸۲۹)

**دیدگاه دوم:** در مساله ترتب پاداش بر اعمال نیک مسلمانان، بین جاهل قاصر و مقصر تفاوت است (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳، ۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۰؛ ۵: ۵۱). آیات و روایاتی که دلالت می کند اعمال منکران نبوت یا امامت مقبول نیست، ناظر به آن است که آن انکارها از روی عناد و لجاج و تعصب باشد؛ اما انکارهایی که صرفاً عدم اعتراف است و منشأ عدم اعتراف هم قصور است نه تقصیر، مورد نظر آیات و روایات نیست؛ این گونه منکران از نظر قرآن کریم، مستضعف و مرجون لامرالله به شمار می روند (مطهری، ۱: ۱۳۷۳، ۳۴۲) اگر مساله امامت امیرالمومنین بر کسی عرضه شد و قبول نکرد؛ یعنی عناد ورزید، قطعاً اعمالش همه به هدر رفته است» (مطهری، ۱۳۹۳: ۴: ۱۵۵) و قطعاً جهنمی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۹۰).

#### ۵. نقد نظریه اول «نظریه میرزا ابوالفضل تهرانی و کجوری مازندرانی»

به دلایل مسلم و قطعی عقل و نقل «قرآن و روایات» نظریه اول ناتمام است؛ چرا که مخالف حکم صریح عقل و در تعارض با برخی از آیات قرآن و روایات صحیح السند می باشد.

#### ۱-۵. دلیل عقلی

بر اساس دلیل عقلی «قیح عقاب بلا بیان»، عقل حکم می کند که بازخواست و تنبیه بنده گناهکار، قبل از آمدن حجت و دلیل و روشن شدن حقیقت، قبیح و زشت است (قزوینی ۱۳۸۷: ۳۱) و نک: (مطهری، ۱۳۷۳: ۱، ۲۹۳) جاهل قاصر نیز به علت عدم معرفت و آگاهی از حقیقت، در صورتی که معاند نبوده و اجمالاً تسلیم باشد، به حکم عقل معذور و غیر معاقب است (بهسودی؛ ۱۴۱۷: ۲؛ ۲۳۸) و نک: (خراسانی، ۱۴۱۵: ۳۸۰)

## ۲-۵. دلایل قرآنی

### ۲-۵-۱. «عقاب؛ بعد از روشن شدن حقیقت»

بر اساس اصل قرآنی فوق، که البته دلالت بر ارشاد حکم عقل دارد، عقاب زمانی است که خداوند حجت را بر مردم تمام و زمینه آشکار شدن حقیقت فراهم باشد.

خداوند متعال فرمود؛ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** (اسراء، ۱۵)

در تحلیل آیه گفته می‌شود، مُستفاد از ظاهر آیه فوق، که ظواهر قرآن به جهت استقرار طبقه عقلاء لازم الإِتباع است، و تا حجت بر انسان در مسائل دینی اعم از اصول و فروع تمام نشود، عقاب درست نیست (خراسانی؛ ۱۴۵: ۳۲۴) و در رساله‌های عملیه هم به ناروا بودن تقلید در اصول دین تصریح شده است (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۹۰؛ ۱: ۱۱)، در مسأله مورد نظر، بر قاصرات آن جهت که حقیقت بر وی کشف نشده و کوتاهی در آن نداشته؛ به ضمیمه آن که مسأله قبول امامت و پذیرش ولایت اهل بیت از اصول عقائد بوده، معذور و عقابی ندارد.

همچنین فرمود؛ **وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ**

**وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ** (بقره، ۱۲۰)

در تفسیر بخش پایانی آیه فوق فرموده اند: آنچه مورد فتوای عقل است، عقاب قبل از بیان و تمامیت نصاب احتجاج، قبیح است؛ «قیح عقاب بلا بیان» مورد تصدیق نقل نیز هست. هم آوایی عقل و نقل در این محور کاملاً مشهود است؛ زیرا ظاهر **«وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ»** (بقره، ۱۲۰) از آن جهت که تهدید آن در مقام تحدید است، مفهوم دارد و برای این تعبیر، مفهوم منعقد می‌شود و مفاد چنین مفهومی همان است که تهدید قبل از علم و تمامیت نصاب حجت ناروا و بعد از علم و تمامیت مقدار احتجاج رواست. در این جهت فرقی بین آیه پانزدهم سوره اسراء، و آیه مورد بحث نیست؛ زیرا آیه مورد بحث نیز تعذیب ضمنی را گوشزد می‌کند. (جوادی آملی؛ ۱۳۸۶: ۶، ۳۷۰-۳۷۱)

همچنین در آیات سوره طه، ۱۳۴-ملک، ۸ و ۹-انعام، ۱۳۰-قمر، ۴۱-۴۲؛ به حقیقت فوق تصریح شده و دلالت دارد که هر کس پس از اتمام حجت و بیان تکالیف شرعی و موارد ممنوع، کاری مانند کارهای امت‌های پیشین انجام دهد، یعنی خدا، آیات او و



پیامبران را انکار و به انجام کارهای زشت پردازد؛ به سبب این انکار و کارهای زشت مجازات خواهد شد؛ و در صورتی که مطلب برای مردم روشن نباشد، مجازات نمی شوند. (قزوینی ۱۳۸۷: ۳۱)

در مسأله امامت هم، اصل قرآنی جاری بوده و کسی که در عین تلاش، حقیقت برایش آشکار نشد، مشمول دلالت آیات که عبارت از معذور بودن باشد، می شود.

## ۲-۲-۵. استثنا شدن فرد «مستضعف» در آیات سوره نساء

مستضعف آن است که به اعتبار ضعف عقل، میان حق و باطل نتواند تمییز بدهد؛ یا آن که دلیل حقیقت مذهب حق با عدم تقصیر بر او تمام نشده باشد (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳، ۲۸) بر اساس سه آیه از سوره نساء، نظریه اول «عدم پذیرش اعمال نیک، خواه از قصور و خواه از تقصیر باشد»، با محتوای قرآن ناسازگار است؛ چه آنکه در آیات مذکور انسانها به دو قسم مستضعف و غیرمستضعف تقسیم شده اند.

خداوند متعال فرمود: **إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا - إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا - فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ... (نساء، ۹۷-۹۹)** از آیات فوق برداشت می شود که اگر جهل به معارف دینی ناشی از قصور و ناتوانی فرد و بدون دخالت او در آنها باشد، نزد پروردگار معذور خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵؛ ۸۲)

در تحلیل آیات مذکور می گوئیم، محتوای آیات سه گانه این است که مردم در رسیدن به حق دو گروه بوده؛ گروهی تمام شرایط برای دریافت حق را داشته و گروه دیگری به واسطه برخی عوامل، شرایط دریافت حق را ندارند. نسبت به قسم اول، وعده جهنم و برای گروه دوم امیدواری به رحمت الهی داده شده است.

به تعبیر استاد مطهری، «از لحن آیه نساء اشاره ای به شمول عفو و مغفرت الهی استنباط می شود» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱، ۳۲۳)

### ۳-۵. دلیل روایی «صحیح زراره»

برخی روایات صحیح هم نظریه اول را رد می‌کند که فقط بخش مورد استشهاد یک روایت طولانی «صحیح زراره» را ذکر می‌کنیم.

عَلِيُّ بْنُ إِزَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعًا عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الْحَجِّ وَ الصَّوْمِ وَ الْوَلَايَةِ قَالَ زُرَّارَةُ قُلْتُ وَ أَيُّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهَا وَ الْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَّ ..... أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيَوَالِيَهُ وَ يَكُونَ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَ عَزٌّ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ أَوْلَيْكَ الْمُحْسِنُ مِنْهُمْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ (كليني، بی تا، ۳: ۳۱)

در تحلیل محتوای روایت صحیح زراره می‌گوئیم، امام باقر علیه السلام فرمود، اسلام بر پنج رکن «نماز، روزه، زکات، حج و ولایت» استوار بوده و برترین این پنج رکن، ولایت است ... و اگر مردی شبها را به عبادت و روزها را روزه بدارد و تمام اموالش را صدقه دهد و در تمام دوران عمرش به حج رود، و امر ولایت ولی خدا را نشناسد تا از او پیروی کند و تمام اعمالش به راهنمایی او باشد، برای او از ثواب خدای عز و جل حقی نیست؛ و او از اهل ایمان نباشد. سپس فرمود، خداوند نیکوکاران از ایشان را به فضل رحمت خود داخل بهشت کند.

بر اساس برخی روایات که در دلیل مختار ذکر می‌کنیم مراد از این وعده شدگان در روایت فوق‌کسانی هستند که عناد در پذیرش حق در صورت رسیدن به حق را ندارند.

### ۶. تبیین دیدگاه مختار

نویسندگان قائل به نظریه دوم بر اساس ادله ای که در رد نظریه اول گفته شد، بوده؛ و برای روشن شدن نظریه مختار توضیحاتی ذکر می‌شود.

## ۱-۶. ضرورت پذیرش تمام متعلقات ایمان بر اساس نصوص قرآن

در آیاتی، مسلمانان موظف به پذیرش تمام آن چه را که خداوند متعال در قالب وحی رسالی و وحی بیانی نازل فرمود، می باشند.

الف: أَفْتُمُونِ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ (بقره، ۸۵)

ب: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا - أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا (نساء، ۱۵۰-۱۵۱)

ج: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ (محمد، ۳)

در تحلیل سه آیه مذکور می گوئیم آیات فوق دلالت دارند، متعلقات ایمان عبارت از، ایمان به خدا، آخرت، ملائکه، کتب آسمانی، انبیای الهی و آن چه که بر پیامبر اکرم و انبیای الهی نازل شده است می باشد. روشن است از چیزهایی که بر پیامبر اکرم نازل شد و بواسطه آن بر اساس آیه سوم سوره مائده، دین کامل گشت، امامت علی بن ابیطالب علیهما السلام است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۶).

همچنین دلالت دارند، کسانی که می خواهند میان خدا و پیامبرانش تبعیض قائل شوند، و به بعضی ایمان، و بعضی را انکار کنند،... جز رسوایی در این جهان، چیزی برای آنان نخواهد بود، و روز رستاخیز به شدیدترین عذابها گرفتار می شوند و آنها کافران حقیقی اند؛ و هر آن چه که بر پیامبر نازل شد متعلق ایمان است.

این که معرفت امام و محبت آن از ایمان است، آیاتی از قرآن از قبیل «مائده، ۷۱- صافات، ۲۴ - آل عمران، ۹۸» بر آن دلالت دارد (خمینی، ۱۳۶۳: ۲۲۴) و ولایت امام علی و اولادش مطلقه است؛ یعنی ولایت مطلقه ای که در ظل ولایت مطلقه خداوند به مولا علی داده شده است» (گرامی، ۱۳۸۸: ۱۱۳)

## ۶-۲. جایگاه و اثبات امامت به عنوان متعلق ایمان در علم کلام، تفسیر و فقه

### الحديث

در توضیح این بخش از مباحث، ابتدا گزارشی از نظر دانشمندان علم کلام و مفسران شیعه و اهل تسنن با ذکر مأخذ داده و در ادامه مستندات قرآنی و روایی را نسبت به جایگاه امامت در سعادت مسلمانان و اثبات امامت به عنوان متعلق ایمان را بیان می‌کنیم.

### ۶-۲-۱. گزارشی از نظر دانشمندان

برخی علمای اهل سنت، از قبیل ایجی و تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۱۷: ۳، ۵۷۴) امامت را از فروع دین دانسته؛ ولی عالمان شیعی، به صراحت امامت را از اصول دین و بلکه رکن اعظم ایمانی دانند (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۲؛ کرکی، بی تا: ۲۸؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۷؛ طبرسی نوری، بی تا: ۲، ۳۶؛ مظفر ۱۳۹۶، ص ۲۱۱؛ نراقی، ۱۳۶۹: ۱۳۷؛ شاه آبادی، ۱۳۵: ۱۳۸۷؛ کجوری مازندرانی؛ ۱۳۸۹: ۷۸۵؛ تهرانی، ۱۳۸۷: ۳۲۳؛ سبحانی، ۱۳۷۲: ۳۴۵؛ سلطان الواعظین شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۷۹؛ خمینی، ۱۳۶۳: ۲۲۴؛ بهاء الدینی، ۱۳۸۹: ۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۱۴۱؛ دستغیب، ۱۳۶۱: ۲۰؛ تهرانی، ۱۴۰۱: ۲۰۵؛ ری شهری، ۱۳۷۱: ۴۹؛ خرازی، ۱۴۲۳: ۲: ۵)

## ۶-۲-۲. گفتار عالمان علم کلام، تفسیر و فقه الحديث با عنوان؛ امامت متعلق

### ایمان

شیخ مفید در کتاب المسائل گوید: امامیه اتفاق کرده اند بر آن که هر که انکار کند امامت احدی از ائمه را، و انکار کند چیزی را که بر او واجب گردانیده است از فرض طاعت ایشان، پس او کافر و مستحق خلود در جهنم است (مجلسی، ۱۳۸۱: ۵۳۹).

اقرار به امامت ائمه اثنی عشر در هر زمانی واجب است و انکار کننده حتی یکی از آنها هم مومن نیست؛ اگر چه از اسلام خارج نمی شود. (حلی: ۱۴۳۰: ۴۱۵) دلیلش آن است که، اولاً: مومن کسی است که در قلب و زبان جمیع آنچه را که پیامبر اکرم آورده است، تصدیق و پذیرش نماید (حلی؛ ۱۴۱۵: ۴۲۷)؛ و ثانیاً: حدیث متواتر «أَنَّ مَنْ أَنْكَرَ وَاحِدًا مِنْ الْأَحْيَاءِ فَقَدْ أَنْكَرَ الْأَمْوَاتِ» (حلی: ۱۴۳۰: ۴۱۵) بر آن دلالت دارد. شیخ طوسی متوقف نمودن ثواب بر شرط را پذیرفته (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۲) و علامه حلی در شرح سخن شیخ طوسی

می نویسد؛ جایز است که خداوند شرط نماید در استحقاق ثواب بر عملی، مقرون بودن آن را به عملی دیگر، مانند ثوابی که برای تصدیق به وحدانیت وعده فرموده است؛ اگر اشتراط در آن جایز نباشد پس کسی که خدا را شناخته و اعتقاد به وحدانیت او دارد مستحق ثواب باشد؛ اگر چه که اعتقاد به رسالت پیامبر اکرم را نداشته باشد؛ در حالی که این سخن بر اساس آیه ۲۱۴ سوره بقره و آیه ۶۵ سوره درست نیست و باطل است. (حلی؛ ۱۳۷۲: ۲۷۷) ثالثاً: بر پایه پذیرش متوقف نمودن ثواب بر شرط، یکی از آن شروط اعتقاد به رسالت پیامبر و امامت ائمه است و اشاره به این مطلب سخن، حدیث معروف به سلسله الذهب دارد: بِشَرَطِهَا وَ شُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا (مجلسی؛ ۱۴۰۳، ۴۹: ۱۲۳) مراد آن است که گفتن؛ لا إله إلا الله بدون اعتقاد به امامت آن حضرت ثمری نمی بخشد. (حلی؛ ۱۳۷۲: ۲۷۷)

از طرفی دیگر بر پایه روایاتی که به صورت مطلق به مساله امامت و پذیرش اعمال مسلمانان اشاره دارد، فرموده اند؛ صحت عبادات مشروط به اعتقاد امامت ائمه اثنی عشر است، و بدون آن عبادت ثمره نمی بخشد (مجلسی؛ ۱۳۶۳: ۱۰۹)، و رکن اعظم ایمان، اقرار به ولایت و حبّ امیرالمومنین و بغض در حق اعداء او است؛ و باید هر دو حکماً باشد و یکی به تنهایی فایده ندارد. (کجوری مازندرانی؛ ۱۳۸۹: ۷۸۵)

برخی دیگر از مفسران و دانشمندان علم کلام اسلامی هم، با صراحت به متعلق بودن امامت در ایمان (خمینی، ۱۳۶۳: ۲۲۴؛ بهاء الدینی، ۱۳۸۹؛ ش؛ ۷۰) تصریح و گفته اند؛ متعلق ایمان در آیه دوم سوره بقره: «یومنون بالغیب»؛ ایمان به الله، معاد، نبوت و امامت امام علی است (تهرانی؛ ۱۳۹۳: ۲۲۳)

از دیدگاه اسلام، ایمان امری واحد و غیر قابل تجزیه است و راهی برای جدا کردن عناصر ایمان وجود ندارد... کسی که به یکی از آنها کافر شود، حکم کسی را دارد که به همه آنها کافر شده است (مغنیه، ۱۳۸۵: ۲، ۷۴۸؛ حسینی زنجانی، ۱۳۸۵: ۵۴ و ۷۳- تهرانی، ۱۴۰۱: ۲۰۸) اسلام بدون امامت، اسلام نیست (تهرانی، ۱۴۰۱: ۲۰۹) و رتبه امامت قریب رتبه نبوت است (نراقی، ۱۳۶۹: ۱۲۷) و ایمان واقعی که موجب دخول در بهشت و سعادت ابدی می شود، پذیرفتن هر چیزی است که پیامبر اکرم از طرف خدا آورده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۹۰؛ حسینی زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۶۳)

### ۳-۲-۶. روایات و متعلق بودن امامت در ایمان

روایات متعددی جزء مهم دین را امامت معرفی نموده که برخی آن‌ها را ذکر می‌کنیم. الف: امام خمینی بعد از ذکر سخنی که ما در ذیل شماره ی «۷، ۱» آوردیم، در ذیل استناد به آیه ۲۴ سوره صافات می‌نویسد: صاحب‌غایه المرام از طریق سنیان هشت حدیث آورده که مضمونشان آن است: مردم را در روز قیامت ننگه می‌دارند و از ولایت علی بن ابیطالب پرسش می‌کنند. در ادامه برای صحت ادعا خویش دلیلی را ذکر نموده که عبارت است از، «اگر ولایت علی و معرفت او جز ایمان نباشد و به دین مربوط نباشد این سؤال لغوی است» (خمینی، ۱۳۶۳: ۲۲۵)

ب: در صحیح‌ه کناسی (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۲۴) آمده است؛ به امام صادق علیه السلام عرض کردم: کمترین چیزی که به سبب آن بنده به درجه ایمان می‌رسد چیست؟ فرمود: گواهی بدهد بر این که جز الله معبودی نیست، و محمد بنده خدا و پیامبر اوست و به فرمانبری از او هم اقرار کند، و امام زمانش را بشناسد، پس هر گاه این گونه اقرار و عمل کرد او مومن است. محتوای روایت صحیح‌ه کناسی آن است که، ایمان بدون شناخت امامت کامل نیست و دارای نقص و کاستی می‌باشد. (صدوق، ۱۳۸۵: ۲، ۴۱۲)

ج: ابی حمزه الثمالی از حضرت باقر، که رسول خدا فرمودند: ای علی، تو اصل و ریشه دین و مناره ایمان و هدف هدایت و پیشوای روسفیدان هستی، و من برای تو بر این مسأله گواهی می‌دهم. (صفار، ۱۳۹۱: ۱، ۸۰)

د: مالک بن ضمیره در حدیثی از پیامبر اکرم نقل نموده که آن حضرت دست علی را گرفت و فرمود هر کس از این پنج انگشت تبعیت کند و با دوستی تو بمیرد به پیمان خویش عمل کرده و هر کس بمیرد و تو را دشمن داشته باشد به مرگ جاهلیت مرده است... (مفید؛ ۱۳۳۶۴: ۲۱)

ه: حدیث، مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِثَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، که از احادیث مسلم و متواتره بین شیعه و سنی است دلالت بر مدعای فوق دارد. (طبرسی نوری، بی تا: ۲، ۳۶؛ کجوری مازندرانی؛ ۱۳۸۹: ۷۴۱) مقصود از عصر جاهلیت عصر پیش از اسلام است؛ و مرگ جاهلیت یعنی مرگ بدون اسلام (محمدی ری شهری؛ ۱۳۷۱: ۲۲) و بدون امام می‌باشد

گرامی؛ ۱۳۸۸: ۱۷) و دلالت حدیث شریف بر مدعای، «امامت از اصول دین است» از اَوْضَحِ واضحات است. (طبرسی نوری، بی تا: ۲، ۳۶) مضمون این روایت این است که اگر شخصی معرفت امام خود را نداشته باشد خارج از ایمان و بر کفر و ضلالت از دنیا بیرون رفته است و این مطلب متصور نخواهد بود مگر آن که معرفت امام مثل معرفت خدا و رسول خدا خواهد بود که از اصول دین است و قوام دین و ایمان مستند به او خواهد بود و اگر کسی معترف به حق او نشود مثل آن است که اقرار و اعتراف به رسول او نکرده و چنان که عدم معرفت رسول او موجب خروج از اسلام است، همچنین عدم معرفت امام او هم، خروج از ایمان به سوی نفاق و ضلالت است. (طبرسی نوری، بی تا: ۲، ۳۷)

#### ۷. امیدواری مسلمان گمراه غیر معاند

قبل از بررسی عنوان فوق گفته می شود؛ روایاتی که در کتب روایی معروف الکافی (کلینی، بی تا: ۴) امالی شیخ مفید (شیخ مفید: ۱۳۶۴: ص ۱۵، ۲۴، ۴۵. و.) امالی شیخ صدوق (ابن بابویه؛ ۱۳۶۳: جلد ۱ و ۲) وجود دارد به دست می آید که، غیر اثنی عشر در مسأله پذیرش امامت امام علی و فرزندانش به دو گروه ضالّ و مُنکِر تقسیم می شود. (مفید، ۱۳۶۴: ۴۵)

قسم اول «ضال»؛ کسی است که حقیقت برایش آشکار نشده باشد و روایت سُلیم که در ذیل ذکر می شود، دلالت بر آن دارد.

سُلیم بن قیس هلالی می گوید به علی علیه السلام عرض کردم: کمترین چیزی که به سبب آن مردی گمراه می شود چیست؟ فرمود: آن است که امام خود را که به اطاعت از او فرمان داده، و ولایت او را واجب نموده، و او را حجت خویش در زمینش قرار داده، و شاهد و گواه بر مخلوقش ساخته، نشناسد (صدوق، ۱۳۸۵: ۲، ۴۱۴)

از این دسته در روایات به مستضعف تعبیر شده، که نمونه ای ذکر می شود.

عمر بن ابان گوید از امام صادق درباره مستضعفین پرسیدم، فرمود: آنها اهل ولایت هستند، عرض کردم: چه ولایتی؟ فرمود: هر آینه آن ولایت در دین نیست بلکه ولایت در ازدواج و معاشرت است و ایشان نه مومند و نه کافر و از آنها بندگان کسانی که به امید خدای عز و جل هستند. (کلینی، بی تا: ۴، ۱۲۸)

قسم دوم کسانی هستند که دشمن و منکر امامت و ولایت اهل بیت هستند؛ (شیخ مفید؛ ۱۳۶۴: ۴۵) و از این دسته در روایات به ناصبی (ابن بابویه، ۱۳۸۵؛ ۲: ۳۵۷) تعبیر شده است.

دلیل بر امیدواری مسلمان گمراه غیر معاند برخی از روایات صحیح‌السند می‌باشد، که نمونه ای از آن ذکر می‌شود.

صحیح‌ه حسن بن زیاد العطار گوید: وقتی که زید بن علی بن الحسن به کوفه وارد شد، مطالبی در دلم خطور کرد. از این رو به سوی مکه بیرون شدم، و از مدینه گذر کرده، خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم. حضرت بیمار بود و بر تختی به پشت خوابیده و شدیداً نحیف و لاغر گشته بود. عرض کردم: میل دارم دین خود را بر شما عرضه کنم. امام بر پهلو بغلطید و نگاهی به من انداخت و فرمود: تو را بی نیاز از این کار می‌دانم. سپس فرمود: بگو. گفتم: گواهی می‌دهم که معبودی جز الله نیست، و محمد رسول خداست. فرمود: من نیز همین را می‌گویم. گفتم: من به آن چه محمد بن عبدالله از جانب خدا آورده اقرار دارم. امام سکوت نمود. گفتم: گواهی می‌دهم که علی (ص) بعد از رسول خدا (ص) امام و اطاعتش واجب است. هر کس درباره وی تردید کند گمراه، و هر کس او را انکار نماید کافر است. امام سکوت فرمود. گفتم: گواهی می‌دهم که حسن و حسین علیهما السلام به منزلت و مقام اویند، (و یک یک امامان را نام بردم) تا رسیدم به خود آن حضرت و گفتم: گواهی می‌دهم که شما به منزلت و مقام حسن و حسین و امامان پیش از خودتان هستید. فرمود: بس است. خواسته تو را دانستم، می‌خواهی تو را در اعتقاد در این امر به دوستی بشناسم و بر اعتقاد تو صحه بگذارم. گفتم: اگر مرا به دوستی بپذیری و عقائد مرا صحیح بدانی البته که به خواسته خویش رسیده‌ام. فرمود: تو را به این اعتقاد به دوستی بپذیرفتم (مفید ۱۳۶۴: ۴۴-۴۵)

#### ۸. عدم سعادت معاندین امامت اهل بیت

کسی که حقیقت بر او آشکار شود و آن گاه باحق عناد ورزد به یقین سهمی از سعادت نخواهد داشت؛ چه آنکه وی در قالب مستضعف قرار نمی‌گیرد تا امید بخشش برای وی متصور باشد.



مطابق روایت صحیحہ (مجلسی، ۱۳۶۳؛ ۱۱: ۴۱۲) ابابصیر از امام صادق، که حضرت فرمود: هر که اختلاف مردم در دین را بشناسد مستضعف نیست. (کلینی، بی تا: ۴، ۱۲۸) مستندات روایی بر مدعا به ترتیب زیر می باشد:

قال النبی صلی الله علیه و آله، حَرْبُكَ يَا عَلِيُّ حَرْبِي» روشن است که معاند با علی (ع)، غیر از کافر نیست؛ و محارب با علی علیه السلام کافر است (حلی، ۱۴۱۵: ۳۹۸)

امام باقر از پدرانش نقل کرد که رسول خدا فرمود:... هر کس دوست دارد به جهنم رود، ولایت او را ترک کند. قسم به عزت و جلال پروردگارم که او باب خداوند است، که جز از طریق او نمی توان داخل بهشت شد و او صراط مستقیم است و در روز قیامت از ولایت او سؤال خواهد شد (صدوق، ۱۳۹۳: ۲، ۴۸۱)

همچنین آمده است: دشمن ما آنگاه که بمیرد، روح او به سوی وادی برهوت می رود و در عذاب دائم می ماند، و از زقوم آن می خورد و از حمیم آن می آشامید؛ و به سوی خدا از آن وادی پناه ببرید (شیخ مفید؛ ۱۳۷۷: ۵۴۷)

رحمت خاص مصادیق فراوانی دارد که بارزترین آن ها توحید و ولایت است؛ یعنی موحد و انسان ولایت مدار از فیض رحمت خالص برخوردار است و همواره از نعمت ولایت الهی و نصرت او برخوردار است. (جوادی آملی؛ ۱۳۸۶: ۶، ۶۳) چنان که در حدیث قدسی آمده؛ کلمه توحید مأمّن خداست؛ چنانکه ولایت مأمّن اوست و از این رو امام رضا فرمود: بشرطها و انا من شروطها (مجلسی؛ ۱۴۰۳، ۴۹: ۱۲۳) چنان که وارد شده است: ولایه علی بن ابیطالب حصنی فمن دخل حصنی آمن من عذابی (ابن بابویه، ۱۳۹۳؛ ۲: ۲۳۸) و این مطلب صرف تشبیه و کنایه نیست، بلکه حقیقت است و همین معنا در قیامت ظاهر می شود؛ کسانی که باخاندان عصمت و طهارت علیهم السلام مرتبط اند در درون این قلعه و دیگران از آن بیرون اند. (جوادی آملی؛ ۱۳۸۶: ۶، ۶۴)

دلیل دیگر بر این که، «قبول تمام عبادات عباد را منوط به اقرار ولایت قرار داده و آسمان و زمین را به جهت وجود ایشان «اهل بیت علیهم السلام» خلق کرده، (کجوری مازندرانی؛ ۱۳۸۹: ۷۴۰) حدیث کساء است که فرمود: ما خلقتُ سماءَ مَبْنِيَّتِهِ وَلَا أَرْضاً مَدْحِيَّتِهِ. (قمی؛ ۱۳۷۷: ۱۰۱۹) ابن بابویه بهسند معتبر (کجوری مازندرانی؛ ۱۳۸۹: ۷۴۱) از

حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است: جبرئیل بر رسول اکرم نازل شد و عرض کرد: خداوند سلامت می رساند و می فرماید که من آسمانهای هفت گانه و آنچه در آنهاست خلق کرده ام هیچ محلی از رکن و مقام ابراهیم بهتر نیست؛ اگر بنده ای مرا در آنجا بخواند از روزی که آسمانها و زمین را خلق کردم تا انقراض عالم، و اقرار به ولایت علی علیه السلام نداشته باشد او را سرنگون در جهنم اندازم (ابن بابویه، ۱۳۹۳؛ ۲: ۴۷۸)

همچنین رسول خدا فرمود: ای حذیفه به راستی که حجت خدا بر شما بعد از من، علی بن ابیطالب است؛ کفر به او، کفر به خداست و شرک ورزیدن به او شرک به خدا، شک نمودن بر او شک بر خداست و الحاد در او الحاد در خداست، انکار در او انکار خداست و ایمان به او، ایمان به خداست... (صدوق، ۱۳۹۳؛ ۲: ۳۳۵)

در روایت صحیح ابو حمزه ثمالی، امیرالمومنین فرمود: هر کس ما را دوست بدارد ایمانش او را سود بخشد و هر کدام از شما که ما را دوست نداشته باشد، نه ایمانش به او سودی بخشد، و نه عملی از او پذیرفته شود (صفار، ۱۳۹۱؛ ۲: ۲۳۳) ابوسعید خدری از رسول اکرم نقل کرد که آن حضرت فرمود: ... سوگند به آنکس که جانم بدست اوست دشمن اهل بیت به رو در دوزخ است (مفید، ۱۳۹۲: ۲۳۹) همچنین پیامبر به علی فرمود: هر که از ما پیروی کند نجات یابد و هر کس از فرمان ما سر پیچد راهش به سوی آتش خواهد بود (مفید، ۱۳۶۴: ۲۳۹)

در حدیث قدسی آمده، به عزت و جلال سوگند می خورم که هر کس به ولایت علی معترف باشد، او را از شعله های آتش نجات می دهم و داخل بهشت می کنم و کس از بندگان من، علی را دشمن بدارد من او را دشمن می دارم و داخل آتش جهنم می کنم (حر عاملی، ۱۳۸۶: ۴۴۵)

نهایت در اثبات مدعای اخیر می گوئیم؛ ایمان به خدا زمانی محقق می شود که ایمان به رسالت، معاد، و امامت امامان دوازده گانه را به همراه داشته باشد؛ زیرا بر اساس برخی روایات پایمال نمودن حق رسالت امامت شرک به خداست؛ امام صادق می فرماید: گناهان کبیره هفت است و دستور آنها درباره ما رسیده است: شرک به خدا، ... و انکار حق ما خاندان پیامبر. سپس در توضیح شرک به خدا فرمود: اما شرک به خدا؛ خداوند متعال درباره

ما آیاتی نازل کرده و رسول خدا هم درباره ماسفارش هایی فرموده، ولی این مردم خدا و پیامبر را تکذیب کردند و حق ما را پایمال کردند و به خدا مشرک شدند(ابن بابویه، ۱۳۸۱:۲:۱۲۲)

## نتیجه‌گیری

۱. سعادت مسلمانان در گرو عوامل متعدد اثباتی «ایمان، عمل صالح و...» و عامل سلبی اجتناب از گناه است؛
۲. در فرض اثبات ولایت اهل بیت بر شخص، رویگردانی از آنان، سبب عدم قبولی اعمال نیک و دور شدن از سعادت می‌شود؛
۳. در صورت آشکار نشدن حقیقت و نداشتن عناد، معامله آنان با خداوند متعال و امید بخشش است
۴. روایات وارده در موضوع مورد نظر مطلق و مقید بوده؛ و روایات مقید، حاکم بر روایات مطلق می‌باشد.

### فهرست منابع

۱. آزادیان، مصطفی، (۱۳۸۸) آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبایی با نگاهی به دیدگاه رایج مسیحیت، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (س)، قم.
۲. ابن بابویه «شیخ صدوق»، محمد بن علی، (۱۳۹۳) امالی شیخ صدوق، انتشارات تهذیب، قم.
۳. -، -، (۱۳۸۵) معانی الأخبار، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
۴. الشاه عبد العظیمی، حسین بن احمد الحسین، (۱۳۶۳) تفسیر اثنی عشری، بی جا، انتشارات میقات.
۵. المحسنی، محمد آصف، (۱۳۹۲) معجم الأحادیث المعتره، دارالنشر الأدیان، قم.
۶. الایجی، عضد الدین عبدالرحمن ابن احمد، (۱۴۱۷ق) کتاب المواقف بشرح السید الشریف علی بن محمد الجرجانی، دارالحیل، بیروت.
۷. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۲۸ق) البرهان فی تفسیر القرآن، موسسه دار المجتبی (ع) للمطبوعات.
۸. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۳۶۷) الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، انتشارات اشراقی، تهران.
۹. بهاء الدینی، محمد رضا، (۱۳۸۹) نردبان آسمان مجموعه درسهای اخلاق. تدوین و ویرایش: اکبر اسدی، قم.
۱۰. بنی هاشمی خمینی، سید محمد حسن، (۱۳۹۰) توضیح المسائل مراجع «مطابق با فتاوی سیزده نفر از مراجع تقلید»، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۱. بهسودی، محمد، (۱۴۱۷ق) مصباح الأصول «تقریرات خارج اصول خویی ره»، داوری، قم.
۱۲. پاکزاد، عبدالعلی، (۱۴۰۱) بررسی دلالتی و حل تعارض روایت «فمن زارنی عارفا بحقی غفرالله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر» با «صحیحہ خیثمہ، فصلنامه فرهنگ رضوی.
۱۳. تفتازانی، سعد الدین، (بی تا) شرح المقاصد، عالم الکتب، بیروت.
۱۴. تهرانی، مجتبی، (۱۴۰۱ق) سلوک عاشورایی منزل دهم شرح خطبه منا، موسسه فرهنگی پژوهشی مصابح الهدی، تهران.

۱۵. تهرانی، مجتبی، (۱۳۹۳) تفسیر نور مبین «کوثر، ماعون، قریش، فیل، همزه، عصر، نکاثر»  
موسسه فرهنگی پژوهشی مصباح الهدی، تهران.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳) تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۹) وحی و رهبری، انتشارات الزهراء، قم.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۸۶) کلیات حدیث قدسی، انتشارات دهقان، بی جا.
۱۹. حسینی زنجانی، سید عزالدین، (۱۳۸۵) راه رستگاری، موسسه بوستان کتاب، قم.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۳۰ق) مناہج الیقین فی اصول الدین، مشهد، بنیاد پژوهش‌های  
اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۱. -، -، (۱۴۱۵ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۲. -، -، (۱۳۷۲) باب حاد عشر، موسسه انتشاراتی علامه، قم.
۲۳. خرازی، سید محسن، (۱۴۲۳) بدایه المعارف فی شرح العقائد الإمامیه، موسسه النشر  
الاسلامی، قم.
۲۴. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۵ق) کفایه الأصول، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۵. خمینی، سید روح الله، (۱۳۶۳) کشف الاسرار، بی جا.
۲۶. -، -، (۱۳۷۶) شرح چهل حدیث، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، بی جا.
۲۷. -، -، (۱۳۶۲) طلب و اراده، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، بی جا.
۲۸. دستغیب شیرازی، سید عبدالحسین، (۱۳۶۱) نبوت، دفتر نشر محراب، بی جا.
۲۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷) لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۳۰. ربانی، محمد رضا، (۱۳۹۰) ایمان ربانی موسسه بوستان کتاب قم، قم.
۳۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۳۸۳) مفردات الفاظ القرآن. انتشارات  
مرتضوی، تهران.
۳۲. زنجانی، سید عزالدین، (۱۳۸۵) راه رستگاری، موسسه بوستان کتاب، قم.
۳۳. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۰) معادشناسی، تهران، انتشارات الزهراء.
۳۴. شاه آبادی، نورالله، (۱۳۸۷) شرح رشحات البحار، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه  
فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۳۵. شبّر، سید عبدالله، (۱۳۵۲) حق الیقین فی معرفه اصول الدین، مطبعه الوفاء، بی جا.

۳۶. شیرازی، سید محمد، (۱۳۸۵) شیهای پیشاور، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۷. صفار، محمد بن حسن، (۱۳۹۲) بصائر الدرجات، انتشارات بقیه الله، قم.
۳۸. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵) مجمع البحرين، تهران مرتضوی.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۰) شیعه در اسلام، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، قم.
۴۰. -، -، (۱۳۶۰) المیزان فی تفسیر القرآن، -، قم.
۴۱. طبرسی نوری، سید اسماعیل، (بی تا) کفایه الموحدین، انتشارات علمیه اسلامی، شیراز.
۴۲. عرب باغی، سید حسین، (۱۳۸۸ق) قواعد الإسلام در بیان دین اسلام، چاپخانه حیدری، بی جا.
۴۳. علم الهدی، سید احمد، (۱۳۹۲) آیات سیاسی قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۴۴. قزوینی، سید محمد حسن، (۱۳۸۷) وهابیان چه می گویند؟، ترجمه ابراهیم وحید دامغانی، نشر گلستان کوثر، تهران.
۴۵. قمی، عباسی، مفاتیح الجنان، (۱۳۷۷) انتشارات فاطمه الزهراء، قم. ۱۰۱۹
۴۶. کجوری مازندرانی، محمد باقر، (۱۳۸۹) خصائص فاطمیه، اندیشه هادی، قم.
۴۷. کرکی «محقق ثانی»، علی بن حسین بت عبدالعالی، ترجمه نفحات، (بی تا) الاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت، بی نا، بی جا.
۴۸. گرامی، محمد علی، (۱۳۸۸) مذهب تشیع آینده تاریخ بشریت، دفتر معظم له، قم.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۵۰. -، -، (۱۳۶۳) مرآة العقول، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۵۱. -، -، (۱۳۸۱) حق الیقین، تهران، کانون پژوهش.
۵۲. -، -، (۱۳۶۳) حیوه القلوب، شرکت چاپ و انتشارات اعلمی، بی جا.
۵۳. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۷۱) فلسفه امامت و رهبری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۵۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۷) سیمای سرافرازان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۵۵. -، -، (۱۳۸۳) پندهای امام صادق علیه السلام به ره جویان صادق، -، قم.

۵۶. -، - (۱۳۸۲) در پرتو ولایت، ----، قم.
۵۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۳) جرعه ای از دریای راز، -، قم.
۵۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴) عدل الهی، انتشارات صدرا.
۵۹. -، - (۱۳۷۵) مجموعه آثار. ج ۱. تهران: انتشارات صدرا، تهران.
۶۰. -، - (۱۳۹۴) آشنایی با قرآن ج ۱۴، انتشارات صدرا، تهران.
۶۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۹۲) اختصاص، ترجمه سعدالله ناطق الإسلام، چاپ و نشر نوید اسلام، قم.
۶۲. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۶۴) امالی شیخ مفید، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶۳. مغنیه، محمد جواد، (۱۳۸۶) تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، موسسه بوستان کتاب، قم.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۲) آیات ولایت در قرآن، انتشارات نسل جوان، قم.
۶۵. نراقی، محمد مهدی، (۱۳۶۹) انیس الموحدین، انتشارات الزهراء، تهران.



## چگونگی پیدایش و سرانجام آسمان‌ها در قرآن و مقارنه آن با یافته‌های کیهان‌شناسی<sup>۱</sup>

ابوذر پورمحمدی<sup>۲</sup>

فاطمه زمانی<sup>۳</sup>

آروین روانپاک<sup>۴</sup>

### چکیده

آسمان و شگفتی‌های آن همواره مورد توجه انسانها بوده و در هر دوره‌ای دانشمندان زیادی سعی کرده‌اند با کاوش در آسمان‌ها و تحلیل داده‌هایی که از آن به دست می‌آوردند به سؤالات مربوط به چگونگی پیدایش و سرانجام آسمان‌ها پاسخ دهند. از دوره کپلر، کوپرنیک و نیوتن تا عصر اینشتین و هاو کینگ و دانشمندان معاصر تحولات زیادی در علم کیهان‌شناسی به وجود آمده است که حاصل آنها فرض آغاز خلقت کیهان از یک انفجار بزرگ یا فروپاشی یک جهان ۱۱ بعدی به دو دنیای ۴ بعدی و ۷ بعدی است که دنیای چهار بعدی ما یکی از آنها می‌باشد. آنچه در همه این نظریات جلب توجه می‌نماید جایگاه خاص عنصر احتمال و تصادف در برخی از مراحل شکل‌گیری کیهان مانند لحظه آغاز است و این امر نشان می‌دهد، تنها خالق بی‌همتای این جهان با عظمت می‌تواند پاسخی متقن به سؤالات مربوط به پیدایش و سرانجام آسمان‌ها بدهد. در پژوهش حاضر با روش تحقیق موضوعی در آیات قرآن کریم با کلیدواژه «سماوات»، پس از تدبیر و بررسی بیش از ۱۵۰۰ آیه مربوط به موضوع «سماوات»؛ مشخص گردید آغاز خلقت کیهان از یک توده متراکم بوده که با نظریه انفجار بزرگ مطابقت می‌کند. مدت زمان آفرینش آسمان‌ها و زمین به صراحت «سته ایام» ذکر شده و شش هزار سال طول کشیده است. تعداد آسمان‌ها به صراحت به صورت «سبع سماوات» ذکر شده و هفت عدد است. این آسمان‌ها به صورت طبقه طبقه روی یکدیگر واقع شده‌اند و آنچه ما به عنوان آسمان محسوس مشاهده می‌کنیم همان آسمان اول است که از آن به «السماء الدتیا» تعبیر شده است. اگر چه این موارد اخیر با علم کیهان‌شناسی امروز مطابقت ندارد ولی احتمال تغییرات در یافته‌های علم کیهان‌شناسی با گذشت زمان و پیشرفت تکنولوژی وجود دارد. آسمان‌ها، سرانجام، شکافته می‌شوند و پیچیده و جمع می‌شوند. این پایان با بعضی یافته‌های علم کیهان‌شناسی مربوط به پایان عمر کیهان هم مطابقت می‌کند.

### واژگان کلیدی

کیهان‌شناسی، قرآن، آسمان‌ها، خلقت.

- این مقاله از پایان‌نامه کارشناسی ارشد خانم فاطمه زمانی در رشته علوم قرآن و حدیث با راهنمایی دکتر ابوذر پورمحمدی و مشاوره دکتر آروین روانپاک، اخذ شده است.
- استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: a.poormohammadi@vru.ac.ir
- کارشناس ارشد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران.  
Email: Zamanzar11@gmail.com
- دانشیار فیزیک نظری، گروه فیزیک، دانشکده علوم پایه، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران.  
Email: a.ravanpak@vru.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۸/۱۹

## طرح مسأله

کیهان‌شناسی یا cosmology از واژه یونانی cosmos به معنای عالم گرفته شده است. پس کیهان‌شناسی به مطالعه عالم می‌پردازد. در واقع کیهان‌شناسی شاخه‌ای از علم ستاره‌شناسی است که ساختار جهان را مطالعه می‌کند، موضوعات مربوط به مبدأ آفرینش و سیر تکاملی جهان به وسیله ستاره‌شناسی، فلسفه و دین بررسی می‌شود (طالعی، ۱۹۳۱، ص ۸). ما از آسمان‌ها و خلقت آن‌ها چه می‌دانیم و چگونه اطلاعات خود را به دست آورده‌ایم؟ آسمان‌ها چگونه به وجود آمده‌اند و سرانجام آن‌ها چه خواهد شد؟ آیا بشر با علم محدود خود می‌تواند با اطمینان کامل از سرآغاز و سرانجام آسمان‌ها سخن بگوید؟ پرسش‌هایی از این دست و کنجکاوای همیشگی بشر در این باره از یک طرف و توجه به این نکته که فقط خداست که می‌تواند حرف آخر را در مورد خلقت آسمان‌ها و کیفیت و سرانجام آن‌ها بزند و نیز این مطلب که اظهارات کیهان‌شناختی قرآنی دارای اهداف الهی و شناخت آفریدگار و انگیزه‌ای برای شکر و سپاس انسان است، مولف را بر آن داشت تا با روش تحقیق موضوعی در آیات قرآن با کلید واژه سماوات سعی بر یافتن پاسخی برای این سؤالات داشته باشد.

واژه سماوات در ۱۸۸ آیه از قرآن کریم تکرار شده است و به مسائل مختلفی پیرامون خلقت آسمان‌ها می‌پردازند که می‌توان به آیات زیر اشاره نمود: **أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا** (نوح: ۱۵): آیا ندانسته‌اید که خدا هفت آسمان را چگونه بر فراز یکدیگر آفرید؟ آسمان‌های هفتگانه کل عالم محسوس برای بشر را در بر گرفته است، اگر چه شباهتهایی میان برخی اوصاف آن با همان مجموعه کوچک محدود به منظومه شمسی وجود دارد که موجب تطبیق هفت آسمان قرآن با سیارات منظومه شمسی از سوی برخی اندیشمندان شده است ولی این شباهت‌ها را نباید اتفاقی دانست بلکه خداوند این مجموعه کوچک را به عنوان مثالی برای طبقات هفتگانه کل عالم آفریده است. (روحانی مشهدی، معارف، ۱۳۹۵، ص ۳۱)

**اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَ**

الْقَمَرُ كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يَدَّبُّرَ الْأَمْرِ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (رعد:۲) خداست آنکه آسمان‌ها را بی‌ستون‌هایی که آنها را ببینید برافراشت، سپس بر عرش - مقام فرمانروایی بر جهان هستی - برآمد و خورشید و ماه را رام کرد، که هر یک تا سرآمدی نامبرده - معین - روانند. کار [جهان] را تدبیر می‌کند نشانه‌ها را به تفصیل بیان می‌کند تا شاید دیدار پروردگارتان - روز رستاخیز - را بی‌گمان باور کنید. مراد از سماوات در قرآن، کل عالم محسوس برای مخلوقات است که مادی و قابل مطالعه با علم تجربی است. همچنین سماوات قابل تطبیق با کرات آسمانی نیست تا عمده اشاره به خطوط مستقیم میدان گرانش باشد. بنا بر دانش فیزیک به طور کلی چهار نیروی بنیادین در طبیعت وجود دارد که در پیدایش جهان به شکل کنونی نقش دارند. بنابراین در تفسیر علمی آیه، اسباب موثر در ایجاد آسمان‌ها را می‌توان با این چهار نیرو تطبیق داد. (روحانی مشهدی، طالب پور، ذیحی، ۱۳۹۸، ص ۱۶).

قرآن کریم کلام خداوندی است که خالق همه هستی و آسمان‌ها و زمین است، انسانها در هر عصر و دوره‌ای می‌توانند با مراجعه به کلام الهی و با بهره‌گیری از دانش و تکنولوژی روز ردپایی از اشاره به مفاهیم علمی مختلف را بیابند و سر تعظیم در مقابل خداوندی که قرن‌ها پیش این مفاهیم را بر زبان برترین بنده‌اش خاتم‌النبین جاری کرد، فرود آورند. قطعا مانند همیشه درهای پژوهش به روی اندیشمندانی که سعی در گشودن رازهای کلام وحی در مورد پیدایش و سرانجام آسمان‌ها دارند گسترده است، بر این اساس هدف از پژوهش حاضر آسمان‌ها: پیدایش، چگونگی و سرانجام آن‌ها در قرآن، احادیث و علم کیهان‌شناسی می‌باشد.

### روش انجام پژوهش

این پژوهش با روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم با کلیدواژه «سماوات» انجام شده است. این تحقیق با استفاده از روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و اسنادی در منابع علم کیهان‌شناسی به زبان قابل فهم برای عموم انجام می‌شود تا در نهایت با روش تحلیلی - تطبیقی به نتیجه‌ی مطلوب دست یابد.

## ۱. چگونگی پیدایش و سرانجام آسمان‌ها از منظر علم کیهان‌شناسی ۱-۱. تاریخچه علم کیهان‌شناسی

حدود ۳۴۰ سال قبل از میلاد مسیح، ارسطو اولین دلایل برای کروی بودن زمین را ارائه داد، او می‌اندیشید که زمین ثابت است و خورشید و ماه و ستارگان و ... دور زمین می‌چرخند، این فرضیه در قرن دوم میلادی توسط بطلمیوس به صورت یک مدل کیهان‌شناسی کامل ارائه شد که در آن زمین در مرکز قرار داشت و هشت گردون که شامل ماه، خورشید، ستارگان و ... می‌شدند آن را دربر گرفته بودند این مدل قرن‌ها قابل پذیرش بود (هاو کینگ، ۱۹۹۸، ۱۱).

در سال ۱۵۱۴ کوپرنیکوس مدل ساده‌تری پیش‌بینی کرد که در آن خورشید در مرکز ثابت و زمین و سایر سیارات در مدارهایی دایره‌شکل به دور خورشید می‌چرخند، این مدل بعد از حدود یک قرن و با حمایت آشکار دو ستاره‌شناس مشهور یکی کپلر آلمانی و دیگری گالیله‌ی ایتالیایی، بالاخره مورد پذیرش واقع شد، کپلر با توجه به مشاهدات رصدخانه‌ای خود مدل کوپرنیک را با این فرض که مدارهای چرخش سیارات حول خورشید به شکل بیضی هستند اصلاح کرد (کاکو، ۱۹۹۹، ۲۰).

در سال ۱۶۸۷، نیوتن در کتاب «اصول ریاضی فلسفه طبیعت»، هم‌تئوری چگونگی حرکت اجسام در فضا و زمان را ارائه نمود و هم قانون جاذبه عمومی را وضع کرد که شرح می‌داد چگونه گرانش سبب چرخش ماه به دور زمین و سیارات به دور خورشید در مدارهای بیضوی شکل خودشان می‌شود (هاو کینگ، ۱۹۹۸، ۱۴).

## ۱-۲. نظریات کیهان‌شناسی قرن بیستم

تا قبل از قرن بیستم تمام نظریات کیهان‌شناسی بر این اصل استوار بود که کیهان همواره در وضعیتی تغییرناپذیر وجود داشته و هرگز کسی تصور نمی‌کرد که ممکن است جهان در حال انبساط باشد حتی دانشمندانی که با توجه به تئوری گرانش نیوتن متوجه شده بودند ممکن است ستارگان به دلیل نیروی گرانش بر روی هم سقوط کرده و جهان متلاشی شود هم فکر نکردند که ممکن است کیهان در حال انبساط باشد بلکه آنها تلاش کردند با اصلاح تئوری گرانش نیوتن در مسافتهای خیلی زیاد کاری کنند که کیهان همواره ایستا و

بدون تغییر باقی بماند. این اعتقاد آنقدر قوی بود که حتی در اوایل قرن بیستم وقتی اینشتین نظریه نسبیت را ارائه داد وقتی متوجه شد که نتیجه مستقیم این نظریه، کیهان در حال انبساط است، تلاش کرد با وارد کردن یک ثابت کیهان‌شناسی به معادلات خود کاری کند که ایستایی کیهان را تایید کند (کاکو، ۱۹۹۹، ۱۴۵).

یکی دیگر از اشکالاتی که بر کیهان ایستا گرفته شد معروف به معمای اولبرس است که در سال ۱۸۲۳ برای اولین بار مطرح شد و صورت ساده شده آن این است که اگر کیهان ایستا باشد نه تنها آسمان شب نباید تاریک باشد بلکه باید تمام آسمان مانند خورشید بدرخشند. به هر حال اکنون واضح است که کیهان ایستا و هرگز پایدار نخواهد ماند و نیروی جاذبه گرانشی میان اجرام آن سبب فروپاشی جهان خواهد شد (کلز، ۲۰۰۵، ۷۵).

در همان زمان انیشتن و دیگران سعی می‌کردند راهنمایی برای فرار از پیش‌بینی غیر ایستا بودن کیهان پیدا کنند. یک فیزیکدان و ریاضیدان روسی به نام فریدون با جسارت تمام با بیان دو فرضیه ساده به این صورت که: ۱- به هر طرفی که نگاه می‌کنیم کیهان به یک شکل به نظر می‌رسد. ۲- از هر نقطه دیگر هم که کیهان را مشاهده کنیم به همین صورت است؛ اثبات کرد که کیهان نمی‌تواند ایستا و تغییر ناپذیر باشد (هاو کینگ، ۱۹۹۸، ۶۷). در سال ۱۹۲۹ میلادی ادوین هابل، با مشاهدات تاریخی خود نشان داد به هر سوی کیهان که نگاه کنید به نظر می‌رسد کهکشان‌های دور دست با سرعت از ما دور می‌شوند یعنی جهان در حال انبساط است. بنابراین منطقی است که در گذشته‌ای دور، اجرام کیهان همه به هم به نزدیک بوده‌اند به طوری که حدود ده یا بیست هزار میلیون سال قبل همه جهان دقیقاً در یک نقطه قرار داشته است (هاو کینگ، ۱۹۹۸، ۲۰).

کشف هابل نشان داد که کهکشان ما (راه شیری) تنها یکی از چند صد هزار میلیون کهکشانی است که در جهان وجود دارند. او توانست با روش‌های غیرمستقیم فاصله نه کهکشان تا زمین را اندازه بگیرد و نشان دهد کهکشانهای متعدد دیگری در کیهان وجود دارند که در فاصله بین آنها فضای خالی گسترده‌ای موجود است (همان، ۶۰).

کهکشان ما گستره‌ای در حدود صد هزار سال نوری دارد و همواره در حال چرخش است. ستارگانی که در بازوهای مارپیچ کهکشان ما واقع شده‌اند هر چند صد میلیون سال

یکبار به دور مرکز کهکشان می چرخند. خورشید این منظومه تنها یک ستاره معمولی زردرنگ با اندازه‌ای متوسط در لبه داخلی یکی از بازوهای مارپیچ کهکشان است (کلز، ۲۰۰۵، ۱۲۱).

مشاهدات هابل نشان داد که بیشتر کهکشانها انتقال به سرخ دارند یعنی در حال دور شدن از ما هستند. تحقیقات بیشتر نشان داد حتی مقدار انتقال به سرخ هر کهکشانی اتفاقی نیست و با فاصله آن کهکشان از زمین رابطه مستقیم دارد یعنی هر چه یک کهکشان از ما دورتر باشد سرعت دور شدنش هم بیشتر است. بنابراین فاصله بین همه کهکشانها در حال زیاد شدن است. به عبارتی جهان مانند بادکنکی در حال باد شدن است (هاو کینگ، ۱۹۹۸، ۶۵).

### ۳-۱. نظریه انفجار بزرگ

نتیجه کارهای فریدمان و هابل و همچنین حاصل انتشار نظریه مشهور نسیت عام اینشتین این شد که کیهان ایستا نیست بلکه جهان همواره در حال انبساط است. معمولاً نظریه جهان در حال انبساط با بالنی که با دمیدن در آن همواره حجمش در حال افزایش است مورد مقایسه قرار می گیرد. در این مقایسه کهکشانها مانند تکه‌های کوچک پلاستیکی که روی بالن چسبانده شده‌اند، هستند و با افزایش حجم بالن این تکه‌های پلاستیکی از هم دورتر می شوند بنابراین برای ما که بر سطح این بالن زندگی می کنیم به نظر می آید که کهکشانهای دیگر در حال دور شدن از ما هستند (کلز، ۲۰۰۵، ۸۳).

طبق نظریه انفجار بزرگ، جهان حدود چهارده میلیارد سال پیش بر اثر انفجار بزرگی پدید آمد. به این صورت که توده ماده‌ای که تشکیل دهنده کیهان است در قسمتی از فضا جمع شده و به دلیل انرژی زیادی که در آن وجود داشته انفجار بزرگی رخ داده است و حاصل این انفجار بزرگ پیدایش کهکشانها و ستارگان و ... می باشد.

مطابق این نظریه، کیهان در لحظه آغاز خیلی کوچک، بسیار داغ و فوق‌العاده چگال بوده ولی پس از اتفاق انفجار بزرگ تا هم اکنون جهان همواره در حال انبساط است. نظریه انفجار بزرگ توانست تا حد زیادی چگونگی شکل‌گیری کیهان و تغییرات آن تا زمان رسیدن به وضع کنونی را توضیح دهد اما نمی‌تواند به طور کامل راجع به آنچه در

هنگام انفجار بزرگ و پیش از آن اتفاق افتاده را توضیح دهد.

#### ۴-۱. نظریه تورم

کاربرد مکانیک کوانتومی در معادلات نسبیت اینشتین می‌تواند برای دو سؤال مطرح شده در این معادلات جوابهای قابل قبولی ارائه دهد. مسأله اول اینکه با توجه به نتایج معادلات اینشتین انتظار داریم که جهان خمیدگی قابل اندازه‌گیری مثبت یا منفی داشته باشد، اما از هر طرف که به اطراف آسمانها می‌نگریم بسیار صاف و کاملاً مسطح به نظر می‌آید (کاکو، ۱۹۹۹، ۱۵۴). دیگر اینکه از هر سمتی که به جهان نگاه می‌کنیم به نظر می‌رسد که توزیع کاملاً یکنواختی از کهکشانها داریم. در چنین فاصله‌های عظیمی مثل ابعاد کیهان هر قدر هم که نور سریع باشد باز هم کندتر از آن است که بتواند دلیل یکنواختی چگالی کیهان باشد. (همان، ۱۵۵)

آلن گاث از M.I.T و آ. لینده فیزیکدان روسی در محاسبات خود نشان دادند هنگامی که عمر جهان بین  $10^{-33}$  و  $10^{-35}$  ثانیه بوده با یک گسترش ناگهانی شعاع جهان به صورت نمایی تا اندازه باور نکردنی  $10^{50}$  برابر زیاد شد. این مرحله «تورم» درست پس از انفجار بزرگ استاندارد رخ داد و حتی از آن هم سریعتر بود (همان).

پذیرش نظریه تورم به دو معمای مطرح شده در نتایج معادلات نسبیت اینشتین پاسخ می‌دهد: اول اینکه دلیل اینکه جهان کاملاً تخت به نظر می‌رسد این است که  $10^{50}$  برابر از آن مقداری که مورد انتظار ما بوده وسیعتر شده است. درست مانند سطح بالنی که چند تریلیون برابر بزرگتر از قبل از افزایش حجمش شده باشد. در این حالت مطمئناً سطح بالن برای هر ناظری که بر سطح آن واقع شده باشد کاملاً مسطح به نظر می‌رسد (کاکو، ۲۰۰۵، ۱۰۳). اما پاسخ دومین معما این است که کل بخش قابل رویت کیهان هنگام آغاز تورم به صورت یک لکه بسیار کوچک روی سطح آن بوده است. پس این لکه بسیار کوچک می‌توانسته به طور کاملاً یکنواخت مخلوط شود و در اثر تورم، این یکنواختی به راحتی به کل جهان قابل مشاهده فعلی گسترش یافته است (همان، ۱۰۴).

## ۵-۱. نظریه ابر ریسمان و نتایج آن

آغاز نظریه ریسمان‌ها در سال ۱۹۶۸ مربوط به کشف دو فیزیکدان جوان به نام‌های ونتزیانو و سوزوکی است که هنگام مطالعه در آزمایشگاه هسته‌ای سرن ژنو، توانستند مدل ریاضی را بیابند که برخورد دو ذره مزون پی در انرژی‌های بسیار بالا را به خوبی توصیف می‌کرد (گوبسر، ۲۰۰۸، ۱۱۲).

سپس در سال ۱۹۷۱ شوارتز، نوو و راموند مدل ریسمان را به گونه‌ای تغییر دادند که شامل پارامتر تازه‌ای به نام اسپین می‌شد و می‌توانست برهم‌کنش ذرات را به خوبی توصیف نماید. این مدل، «ابر ریسمان» نام گرفت. اما درست پس از اوج گرفتن نظریه ریسمان‌ها، کلاود لاولس متوجه شد مدل ریسمان به دلیل وجود یک اشکال ریاضی کوچک تنها در صورتی می‌تواند صحیح باشد که جهان دارای بیست و شش بعد باشد و به طور مشابهی نظریه ابر ریسمان شوارتز-نوو-راموند هم تنها در فضای ده بعدی می‌توانست وجود داشته باشد (کاکو، ۲۰۰۵، ۲۴۰). از نظر علمی این یک فاجعه بود زیرا جهانی با سه بعد مکانی (طول، عرض، ارتفاع) و یک بعد زمان، تنها جهان قابل قبول بود و پذیرش جهان با ابعاد بالاتر شبیه یک افسانه می‌نمود. در سال ۱۹۸۴ مجدداً نظریه ریسمان‌ها احیا شد زیرا شوارتز و گرین نشان دادند که با در نظر گرفتن ذره‌ای با اسپین ۲-، ذره‌ای که به عنوان مزاحم در نظریه ابرریسمان ظاهر می‌شد، به صورت یک گراویتون، دو مدل نظریه کوانتوم و نظریه نسیت به هم پیوند خورده و نظریه گرانش اینشتین در نظریه ابرریسمان جای داده می‌شود. به این ترتیب ناگهان نظریه مرده ابرریسمان‌ها تبدیل به «نظریه همه چیز» شد (همان، ۲۴۴).

از مهمترین نتایج نظریه ابرریسمان می‌توان به ارائه مطالبی در مورد وقایع پیش از انفجار بزرگ اشاره کرد که امکان دارد گسترش جهان چهاربعده کنونی ما حاصل فرایندی بسیار عظیم‌تر و انفجاری‌تر یعنی فروپاشی ساختار ده بعدی فضا-زمان باشد. در این صورت جهان چهاربعده ما گسترش و تکامل خود را مدیون جهان شش بعدی است که تا حد طول پلانک فروپاشی کرده و در حالیکه در اطراف ما قرار دارد به این دلیل که خیلی ریز است (تا اندازه طول پلانک  $10^{-34}$  m) برای ما قابل مشاهده نیست (همان، ۲۴۳).



## ۶-۱. چگونگی کیهان

در حال حاضر دانشمندان به طور تقریبی مطمئن هستند که از حدود یک ثانیه بعد از انفجار بزرگ تا کنون تصویر صحیحی از شکل‌گیری و تحولات کیهان ترسیم نموده‌اند به این دلیل که آنچه از محاسبات مربوط به تشکیل عناصر گوناگون بعد از انفجار بزرگ بدست می‌آید به طور کامل با مشاهدات موجود مطابقت می‌کند. هنگام آغاز فرایند انبساط کیهان، چگالی مناطق مختلف به صورت کاملاً همگن و یکنواختی توزیع نشده بود و این امر باعث شد در مناطقی که چگالی مواد اندکی از چگالی میانگین بیشتر بود، نیروی جاذبه گرانشی بین مواد سبب کند شدن سرعت انبساط آن نواحی گردد و با ادامه این روند سرانجام انبساط متوقف گردد و این نواحی شروع به انقباض کنند. نواحی در حال انقباض که دچار فروپاشی شدند در صورتی که برآیند نیروها به گونه‌ای بود که وادار به چرخش شدند و کهکشان‌های مارپیچی چرخان را به وجود آوردند و سایر مناطق که بدون چرخش فروپاشی کردند کهکشان‌های بیضوی را ایجاد نمودند (هاو کینگ، ۱۹۹۸، ۱۸۱).

بعد از به وجود آمدن کهکشان‌ها با گذشت زمان، گازهای هیدروژن و هلیومی که در کهکشان وجود داشت به شکل ابرهای کوچکتری در آمده که به نوبه خود به دلیل وجود نیروی جاذبه گرانشی دچار فروپاشی شدند. در این فرایند فروپاشی به علت برخورد دائمی اتمهای گازها با همدیگر، دمای این نواحی افزایش زیادی پیدا کرد تا جایی که پس از افزایش دما از حد بحرانی واکنشهای گداخت هسته‌ای آغاز گردید و در طی آنها مقادیر زیادی از هیدروژن تبدیل به هلیوم شد. در این حالت این توده متراکم به شکل ستاره‌ای درخشان در آمد که برای مدتی طولانی به همین شکل در حالت تعادل باقی می‌ماند (همان، ۱۸۲).

این ستارگان مانند خورشید هستند که سرانجام بعد از گذشت میلیون‌ها سال از عمرشان به دلیل تمام شدن ذخیره هیدروژن موجود دچار فروپاشی می‌شوند و در حین فروپاشی بعضی از عناصر سنگین‌تر که در پایان عمر ستاره تشکیل شده‌اند به میان گازهای کهکشان پرتاب شده و به این ترتیب مواد خام نسل بعدی ستارگان را آماده می‌کنند. زمین و سایر سیارات منظومه شمسی حاصل جمع شدن عناصر سنگین هستند که موقع تشکیل خورشید

به اطراف ستاره پرتاب شده‌اند (کلز، ۲۰۰۵، ۱۱۳).

اما تصویری که از انفجار بزرگ شروع شده و در نهایت با انبساط جهان چگونگی شکل‌گیری اجرام مختلف کیهان و حتی موجودات زمین را شرح می‌دهد، علیرغم سازگاری با مشاهدات تجربی سؤالهایی بی‌جواب در پی دارد، از جمله:

۱- چرا کیهان اولیه تا این حد داغ بوده؟ انرژی عظیم نهفته برای شروع انفجار بزرگ از کجا تامین شده؟

۲- به چه دلیل کیهان با چنین مقیاس‌های بزرگی تا این حد یکنواخت است؟ چرا تابش ریزموج پس‌زمینه کیهانی در جهات مختلف تقریباً یکسان است؟

۳- چرا در هنگام انبساط کیهان سرعت انبساط به حدی نزدیک سرعت بحرانی بوده که برخی مناطق دچار فروپاشی گردیده و کهکشانها و ... را به وجود آوردند و برخی دیگر تا کنون بعد از حدود ده هزار میلیون سال با سرعت به انبساط ادامه می‌دهند؟

با توجه به این سؤالات و دقت به این واقعیت که تمام تاریخچه علم بشری بر این واقع شده که هیچ پدیده‌ای بدون علت رخ نمی‌دهد و کل جهان هستی مجموعه‌ای از نظم و زیبایی است، این ما هستیم که باید با تلاش و کوشش سرچشمه و منشأ این نظم و چگونگی رخداد این تحولات را بفهمیم و درک کنیم.

## ۷-۱. سرانجام کیهان

در نهایت در مورد سرانجام و سرنوشت کیهان مطابق مدل فریدمان سه حالت متفاوت متصور است که در ادامه به بررسی این سه حالت ممکن برای آینده جهان خواهیم پرداخت. در ابتدا به یادآوری این مفروضات می‌پردازیم.

اولین فرض فریدمان این بود که جهان دینامیک می‌باشد و بعد از این فرض برای ساده‌تر شدن معادلات، دو فرض دیگر هم اضافه نمود که به اصول کیهان‌شناسی مشهور شدند: اول اینکه جهان «همسانگرد» است (به عبارتی همه جای جهان دارای خواص فیزیکی مشابهی است) و دیگر اینکه جهان کاملاً یکنواخت و همگن می‌باشد (کلز، ۲۰۰۵، ۵۸).

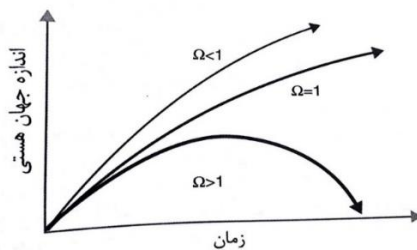
با وجود این مفروضات کیهان فریدمان تنها به سه پارامتر وابسته می‌باشد:

۱-H که امروزه ثابت هابل نام گرفته و سرعت انبساط کیهان را نشان می‌دهد.

۲- $\Omega$  امگا که مربوط به چگالی میانگین ماده در کیهان است.

۳- $\Lambda$  لاندای که انرژی فضای خالی یا به عبارت دقیق‌تر انرژی تاریک است (همان، ۵۹).  
تأثیر متقابل این سه پارامتر بر هم، روند تکامل جهان و سرانجام کیهان را مشخص می‌کند. از آنجا که نیروی گرانشی یک نیروی رباینده است، چگالی میانگین کیهان (امگا) مانند ترمزی عمل می‌کند که باعث کاهش سرعت انبساط جهان بعد از انفجار بزرگ می‌شود (همان).

امگا عبارت از نسبت چگالی کیهان بر چگالی بحرانی می‌باشد. چگالی بحرانی کیهان تقریباً برابر ۱۰ اتم هیدروژن در هر متر مکعب است. اگر لاندای یعنی انرژی فضای خالی برابر صفر فرض شود و امگا کمتر از یک باشد به این معنی است که ماده کافی در کیهان وجود ندارد که گرانش ناشی از آن بتواند جلوی انبساط کیهان را بگیرد و جهان همواره در حال انبساط خواهد ماند و سرد و سردتر خواهد شد تا جاییکه به دمای صفر مطلق برسد و در نهایت سرانجام کیهان یک انجماد بزرگ خواهد بود (همان، ۶۰).



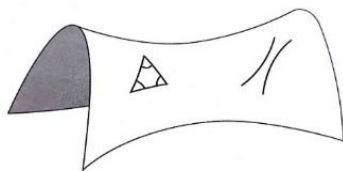
شکل ۱- نمودار سیر تکاملی جهان بر اساس مقدار امگا (کاکو، ۲۰۰۴، ۶۰)

اگر مقدار امگا بیشتر از یک باشد یعنی ماده و در نتیجه آن نیروی گرانشی رباینده به اندازه‌ای در جهان وجود خواهد داشت که باعث کندتر شدن روند انبساط و در نهایت انبساط معکوس، یعنی آغاز انقباض جهان شود و اندازه جهان شروع به کوچکتر شدن خواهد کرد. در حین انقباض جهان دما همواره افزایش می‌یابد تا جاییکه باعث نابودی حیات می‌شود و در نهایت کیهان به سوی یک فروپاشی بزرگ خواهد رفت (کاکو، ۱۹۹۹، ۲۲۵).

آخرین احتمال این است که مقدار امگا برابر با یک باشد یعنی چگالی کیهان دقیقاً برابر

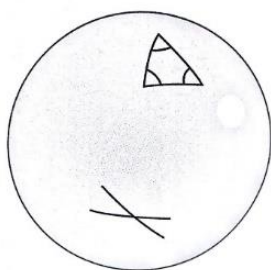
با چگالی بحرانی باشد. در این صورت سرانجام کیهان بین دو حالت بحث شده می‌باشد یعنی کیهان تا ابد به انبساط خود ادامه خواهد داد. فریدمان نشان داد هر یک از حالات سه گانه فوق می‌توانند انحناى فضا-زمان کیهان را تعیین کنند :

اگر امگا کمتر از یک باشد آنگاه جهان «باز» است پس هم زمان و هم فضا بی انتها خواهند بود و جهان انحناى منفى دارد (شبيه سطح يك زين). در چنین جهانی خطوط موازی از هم فاصله گرفته و مجموع زوایای داخلی مثلث کمتر از ۱۸۰ خواهد بود (کاکو، ۲۰۰۵، ۶۲).



شکل ۲- جهان باز با انحناى منفى (همان، ۶۱)

اگر امگا از یک بیشتر باشد، کیهان دچار انقباض شده و سرانجام آن یک فروپاشی بزرگ است چنین جهانی انحناى مثبت دارد (مثل سطح يك کره) و فضا و زمان آن هر دو محدود و منتهی می‌باشند. در چنین جهانی خطوط موازی همدیگر را قطع می‌کنند و مجموع زوایای داخلی مثلث از ۱۸۰ درجه بیشتر خواهد بود (همان).



شکل ۳- جهان بسته با انحناى مثبت (همان، ۶۲)

و در نهایت اگر امگا دقیقاً برابر یک باشد نتیجه می‌شود که فضا یک ورق تخت است و در آن فضا و زمان هر دو بی کران و بدون مرز خواهند بود. بنابراین مطابق نظریات فریدمان برای پایان جهان سه حالت متفاوت متصور است: یا در

یک انجماد بزرگ نبود خواهد شد، یا در یک فروپاشی بزرگ خواهد سوخت و یا تا ابد به انبساط خود ادامه خواهد داد. اینکه کدام یک از این حالات سرنوشت نهایی کیهان است به پارامترهای چگالی کیهان و انرژی خلا بستگی دارد (همان، ۶۳).

## ۲. چگونگی پیدایش آسمان‌ها و سرانجام آنها از منظر آیات و روایات

### ۲-۱. چگونگی پیدایش آسمان‌ها

خداوند متعال در آیه اول سوره مبارکه فاطر می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...». مطابق این آیه مانند این است که خداوند متعال عدم را پاره کرده و از درون آن آسمان‌ها و زمین را بیرون کشیده است و در نتیجه معنای آیه به این صورت خواهد شد که: «حمد خدای را که پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین است، به ایجاد ابتدایی و بدون الگو!». در این معنا کلمه «فاطر» همان معنا و مفهوم کلمه «بدیع» و «مبدع» را می‌رساند و تنها تفاوت آنها در این است که در واژه «ابداع» عنایت بر نبودن الگوی قبلی است و در واژه «فاطر» عنایت بر طرد عدم و به وجود آوردن چیزی از اصل است. مثل واژه «صانع» که به معنی کسی است که مواد گوناگونی را با هم ترکیب می‌کند و با این ترکیب شیئی جدید که از قبل اصلاً وجود نداشته است را به وجود می‌آورد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ۹۰)

امام علی (ع) در خطبه ۹۰ نهج البلاغه می‌فرماید: «ذَلِكَ مُبْتَدِعُ الْخَلْقِ وَ وَاثِرُهُ و...»: او آفریننده و پدید آورنده خلایق بی هیچ سابقه‌ای است و بعد از نابودی خلایق وارث همگان است و ... (نهج البلاغه، خطبه ۹۰، ۱۱۰).

ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۱) ضمن شرح آیه اول سوره فاطر بعد از تبیین معنا و مفهوم لغوی واژه فاطر به این بحث می‌پردازد که همه جهان در آغاز، توده‌ای بیش نبوده که کم کم شکافته شده و بخش‌هایی از آن از هم جدا شدند (ج ۱۸: ۱۶۵ تا ۱۷۰). محمد صادقی تهرانی (۱۳۸۸) نیز با اشاره به این موضوع که واژه «فَطَّرَ» به معنای جدا کردن آسمان و زمین از ماده اولیه آفرینش می‌باشد با استناد به آیه ۷ سوره هود «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ...» نکاتی چند در مورد این جداسازی بیان می‌نماید (ج ۴: ۳۱۴).

می‌توان در کل نتیجه گرفت خداوند متعال آسمان‌ها را از عدم بدون هیچ الگو و پیش

زمینه قبلی به وجود آورده و هم اکنون نیز به کار نگهداری آنها و ایجاد تغییر و تحول در آنها می‌پردازد.

«**أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...**» (۳۰ / انبیا). دو واژه «رتق» و «فتق» متضاد هم هستند. لغت «رتق» به معنی ضمیمه کردن و به هم چسبانیدن دو چیز است و واژه «فتق» به معنای جداسازی دو چیز به هم چسبیده می‌باشد. در این آیه خداوند متعال توجه ما را به دو موجودی جلب کرده که در با هم بودن آن دو در خلقت و تدبیر شکی وجود ندارد. مثل آسمان و زمین که در آغاز یکپارچه بوده و سپس از هم جدایشان کرده، این چنین خلقتی جدای از تدبیر نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۱۲). طنطاوی در تفسیر خود از این آیه نتیجه می‌گیرد که زمین با خورشید به هم پیوسته بودند و در نهایت زمین از آسمان جدا شد (طنطاوی، ۱۳۵۱، ج ۱۰: ۱۹۷).

ناصر مکارم شیرازی و محمدعلی رضایی اصفهانی هر دو در تفسیر این آیه پس از ترجمه واژه فتق به جدایی و گشودن در مورد پیوستگی آسمان‌ها و زمین سه تفسیر متفاوت ارائه داده‌اند که جمع هر سه حالت را نیز ممکن دانسته‌اند: ۱- پیوستگی آسمان‌ها و زمین در ابتدای خلقت و جدا شدن آنها در اثر انفجاری بزرگ. ۲- یکنواختی و یکپارچگی جهان به شکل یک ماده واحده و ایجاد ترکیبات جدید با گذشت زمان. ۳- نبودن باران و عدم رویش گیاه از زمین و در نهایت به لطف خداوند زمینه بارش باران از آسمان و رویش زمین فراهم گشت.

محمدعلی رضایی اصفهانی تفسیر سوم را با ظاهر آیه مناسب‌تر دانسته و در مورد پیدایش موجودات از آب هم بدون اینکه ترجیح خاصی داشته باشد ارتباط زندگانی با آب را به سه بخش دسته‌بندی کرده: شروع حیات از آب، خلقت همه موجودات از نطفه، وابستگی همه موجودات به آب (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۱۶۴). ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۱) درباره آفرینش موجودات از آب بعد از بیان دو تفسیر، وابستگی زندگی همه موجودات به آب و تولد هر موجودی از نطفه؛ به این نکته می‌پردازد که هر موجود محسوسی از آب به وجود آمده است، همانطور که انسان نیز از مخلوط شدن و به هم آمیختن آب و خاک آفریده شد و وجود انسان به آب وابسته می‌باشد. در ادامه وی اذعان

دارد که دانشمندان نیز ثابت کرده‌اند که تولد نخستین موجود زنده در اعماق دریاها یعنی درون آب بوده و بعلاوه حدود ۷۰ درصد ترکیبات بدن انسان و بسیاری از حیوانات از آب تشکیل شده (ج ۱۳: ۳۹۴).

در بحث تقدم و تأخر خلقت آسمان‌ها و زمین با توجه به آیه ۱۱ سوره فصلت که پروردگار رحمان فرموده است: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ...»، مراد از توجه و پرداختن به آسمان، خلق کردن آن می‌باشد و ظاهر این جمله که با کلمه «ثُمَّ» به معنی سپس آغاز شده این مقصود را می‌رساند که آسمان پس از زمین خلق شده است. اما با توجه به آیات ۲۷ تا ۳۰ سوره نازعات که می‌فرماید: «أَمْ السَّمَاءُ بُنِيهَا ... وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا»: یا آسمان که خدا بنایش کرد ... و بعد از آن زمین را بگسترده»، مشخص می‌شود که خلقت زمین بعد از خلقت آسمان است. این دو آیه در ظاهر خلاف هم هستند اما با توجه به اینکه ظهور جمله «بَعْدَ ذَلِكَ» روشن‌تر و قویتر از ظهور کلمه «ثُمَّ» در بعدیت است، قول قویتر آن است که زمین بعد از آسمان خلق شده است و خداوند داناتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۵۳).

در مجموع از آیات قرآن می‌توان نتیجه گرفت:

۱- آفرینش آسمان‌ها و زمین با اوصاف کنونی آنها از «عدم صرف» نبوده بلکه ایجاد آنها به یک ماده متراکم اولیه برمی‌گردد که خداوند اجزای آن را از هم جدا کرده و در مدت زمان ۶۰۰۰ سال به صورت هفت آسمان و زمین و موجودات و اقوات زمینی در آورده است.

۲- هر آنچه در جهان هستی می‌بینیم همگی از آب به وجود آمده‌اند، پس ماده زندگی همان ماده آب است. البته منظور از این آب می‌تواند صرفاً آب معمولی که ما می‌شناسیم نباشد.

با توجه به بحث مذکور مشخص می‌شود معنی آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...» به این صورت است که منظور از «خلق» در این آیه همان جمع‌آوری و جدا نمودن اجزای آسمان و زمین از مواد متراکمی است که ماده اولیه خلقت بوده و در هم آمیخته بوده‌اند.

اصل خلقت آسمان‌ها در دو روز و آفرینش زمین هم در دو روز بوده و از مجموع

شش روز، دو روز باقی مانده صرف کارهای دیگر مربوط به خلقت گردیده است. در قرآن کریم به صراحت هفت بار از هفت آسمان سخن گفته شده و اشاره به این موضوع از زبان حضرت نوح (ع) بیانگر وجود باور به هفتگانه بودن آسمان‌ها قبل از اسلام، مسیحیت و یهود و حتی قبل از حضرت ابراهیم (ع) می‌باشد. ممکن است منظور از هفت آسمان مجموعه کهکشان‌ها و کرات آسمانی باشد (یعنی هفت عدد کثرت باشد). یا منظور هفت طبقه‌ی جو زمین باشد و بعضی افراد هم مراتب معنوی آسمان‌ها را در این مورد ذکر می‌کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸، ج ۲۱: ۲۵۸).

## ۲-۲. چگونگی تغییر و تحول آسمان‌ها

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (۱۶۴/ بقره)

این آیه به اجرام آسمانی و زمین (که آن نیز یکی از کرات آسمانی است) اشاره دارد و در مورد آنچه که در آفرینش آنها از خلق و بدایع صنع به کار گرفته شده صحبت می‌کند. از شکل‌هایی که قوام اسمای آنها بر آن می‌باشد و مواردی که جرم آنها از آن ترکیب شده و تغییر و تحولاتی که برخی از آنها را به برخی دیگر تبدیل می‌نماید و کم شدن و افزون شدن که بعضی از آنها دچارش می‌گردند و باعث شده که مفرداتش، مرکب گردند و یا ترکیبات آنها تجزیه گردند. همانطور که در آیه ۴۱ سوره رعد در مورد تغییر و تحولات زمین اشاره می‌کند و یا در آیه ۳۰ سوره انبیا که از رتق و فتق آسمان‌ها خبر می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۵۰).

با توجه به کلام علامه در تفسیر آیه ۱۶۴ سوره بقره به نظر می‌رسد منظور از واژه «خلق» همان سیر تحول و تغییرات ماده تشکیل‌دهنده جهان هستی باشد. یعنی اتفاقاتی که علم بعد از انفجار بزرگ برای تغییرات هستی متصور شده ناشی از اراده خداوند است که خواسته با این شروع بدین گونه اجرام مختلف تغییر کنند و کرات و ستارگان مختلف شکل بگیرند، ماده دچار تغییر و تحول شود، اجرام سنگین پدید آیند تا زمینه تشکیل سیارات فراهم گردد و در نهایت منظومه شمسی ما شکل بگیرد و زمین به عنوان یکی از سیارات این منظومه در مدار گردش خود به دور سیاره مرکزی منظومه یعنی خورشید



شرایطی را پیدا کند که همه آماده ایجاد نوعی حیات هوشمند در این سیاره باشند. پس ذره ذره ترکیبات سیاره زمین و جو اطراف آن تحت تدبیر خداوند متعال به گونه‌ای تحقق یافته که امکان وجود حیات در آن را پدید آورد.

- «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ» (۱۱ و ۱۲ / طارق)

منظور از آسمان صاحب «رَجْع» تغییر و تحولاتی است که در آسمان برای ما قابل مشاهده و محسوس می‌باشد. همان که می‌بینیم اجرام و ستارگانی از یک سمت آن طلوع کرده و در سمت دیگر آن غروب می‌کنند. منظور از زمین صاحب «صَدْع» شکاف خوردن زمین و رویش نباتات از آن می‌باشد و این دو سوگند کاملاً با مسأله معاد و بازگشت انسانها مطابقت دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۱: ۱۷۵).

### ۲-۳. آسمان‌های هفت گانه

- «فَقَضَيْنَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ...» (۱۲ / فصلت)

خداوند آسمان‌ها را در دو روز آفرید و به صورت هفت آسمان از هم جدا ساخت. آیه ۳۰ سوره انبیاء هم این مورد را تایید می‌نماید. با توجه به آیات: ۵ / سجده، ۱۲ / طلاق، ۱۷ / مومنون، ۴ / قدر، ۴ / دخان، ۸۳ / یس، ۲۳ / سبأ، ۲۶ / نجم، ۸ / صافات، ۴۰ / نحل؛ آیه «وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» به این معنی است که خداوند متعال در هر آسمانی، امر الهی مربوط به آن را به اهل آن آسمان (که همان فرشتگان ساکن آن آسمان هستند) وحی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۵۷).

از ظاهر این آیات در مورد خلقت آسمان‌ها و زمین مطالب زیر استخراج می‌شود:

۱- آسمان دنیا از میان آسمان‌های هفتگانه، همان فضایی است که ستارگان بالای سر ما در آن واقع شده‌اند.

۲- آسمان‌های هفتگانه جزئی از خلقت مادی هستند و به صورت جسمانی در طبیعت وجود دارند یعنی یک موجود ماوراء طبیعی نیستند. این جهان طبیعت هفت طبقه است که بر روی هم قرار دارند و این آسمانی که بالای سر خودمان می‌بینیم و ستارگان و اجرام سماوی در آن واقع شده‌اند از همه آن هفت آسمان به ما نزدیکتر است (السَّمَاءِ الدُّنْيَا). اما درباره آن شش آسمان دیگر، خداوند در قرآن کریم اشاره‌ای جز روی هم قرار داشتن

آنها نکرده است.

۳- مراد از آسمان‌های هفتگانه، سیارات سماوی یا برخی از آنها مثل سیارات منظومه شمسی یا حتی ماه و خورشید و ... نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۲۷۱).

۴- اینکه در آیات قران و احادیث داریم که آسمان جایگاه فرشتگان است و یا ملائکه از آسمان نازل می‌شوند و امر خداوند متعال را به زمین می‌آورند یا اینکه فرشتگان حامل نامه اعمال انسانها به آسمان بالا هستند یا اینکه آسمان دارای درهایی است که برای کافران گشوده نمی‌شود یا روزی انسان‌ها از آسمان فرو می‌آید و از این قبیل مطالب که در آیات مختلف و یا روایات متعدد به آنها اشاره می‌شود؛ منظور نوعی ارتباط خاص و تعلق به آسمان‌هاست. اما اینکه این ارتباط و تعلق از نوع ارتباط هر جسمی با مکان آن باشد هیچ دلیل و برهانی در آیات و روایات بر آن نمی‌یابیم.

- «فَقَضَيْنَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (۱۲ / فصلت)

واژه «قضا» در اصل به معنی جدا کردن چند چیز از همدیگر است. از این آیات می‌فهمیم که آسمان مبهم و نامشخصی که امر آن از نظر فعلیت یافتن وجود نامعلوم بود به صورت دود (یا گاز) بوده است. خداوند متعال طی دو روز آن را به صورت هفت آسمان از هم جدا کرد و در هر آسمانی امر مخصوص به آن را وحی نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۶۴).

این آیه و آیه قبلی آن در واقع به نوعی تفسیر آیه ۳۰ سوره انبیا است که خداوند متعال در آن از جدا کردن آسمان‌ها و زمین از یکدیگر به صورت اجمالی سخن می‌گوید. در اینجا پروردگار سبحان شرح می‌دهد که پس از جداسازی هفت آسمان از یکدیگر، در هر آسمانی امر مربوط به آن را که به خود آن آسمان تعلق دارد، به اهل آن آسمان، یعنی فرشتگان ساکن در آن آسمان وحی نمودیم (همان).

- «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ...» (۱۷ / مومنون)

در این آیه منظور از راه‌های هفتگانه همان آسمان‌های هفتگانه است و به این دلیل آسمان‌ها را با نام «طرائق» (راهها) ذکر کرده که آسمان محل نزول امر از جانب خداوند متعال به سوی زمین می‌باشد. همانگونه که می‌فرماید: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»:

امر را از آسمان تا زمین تدبیر نموده، آنگاه به سوی آن عروج می‌کند (۵/ سجده).

#### ۴-۲. کیفیت خلقت آسمان‌ها

- «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ...» (۱۱/ فصلت)

این جمله به این معنی است که در آن هنگام که خداوند متعال به آسمان پرداخت تا آن را خلق کند، آن چیزی بود که پروردگار خالق آسمان‌ها آن را «دُخَان» نامیده. دُخَان یا دود (همان گاز) ماده‌ای بود که خداوند متعال آن را به شکل آسمان درآورد و سپس آن را به صورت هفت آسمان از هم متمایز کرده. پس در ابتدا همه یکی بودند و از هم جدا نبودند به همین دلیل در این آیه خداوند فرمود «السَّمَاء» و آن را به صورت جمع السَّمَوَات به کار نبرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۶۴).

در آیات ۴ و ۷ سوره فتح از «جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» سخن به میان آمده است. «جُنُد» به معنای گروه بزرگی از مردم است که برای هدف یکسانی دور هم جمع شده‌اند. به همین دلیل به لشکریانی که مأموریت واحدی دارند «جُنُود» می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۹۲). با توجه به سیاق این آیات منظور از جنود آسمان‌ها و زمین علل و اسبابی می‌باشد که در جهان یا به چشم دیده می‌شوند و یا دیده نمی‌شوند و چون این اسباب تحت فرمان یکسان خداوند متعال قرار دارند به آن‌ها «جنود الله» می‌گویند و این جنود در واقع مومنان را یاری می‌کنند و با کافران می‌جنگند (همان).

- «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (۱۰/ حدید)، (۱۷۵/ آل عمران)

معنای میراث، تملک بدون زحمت اموال شخصی است که از دنیا رفته است و در مورد ترکیب «لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» باید گفت که آن اضافه بیانیه است به این معنی که بیان می‌کند آسمان‌ها و زمین با همه چیزهایی که در آن‌ها وجود دارد در حقیقت ملک واقعی خداوند متعال هستند هرچند که بشر چند صباحی در آن اموال تصرف کرده و آنها را ملک شخصی خود بداند ولی در واقع مالک راستین همه چیز خداوند متعال است و باید به او برگردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۶۹).

- «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (۲/ رعد)

«عَمَد» به معنی چیزی است که خیمه به آن تکیه دارد. آسمان‌ها، در اصل پایه و ستون

محسوس و قابل مشاهده‌ای ندارند و پیام این آیه تدبیر عمومی خداوند متعال بر همه چیز است و اینکه او واحد و یکتا می‌باشد و شریکی برای او متصور نیست. آسمان‌ها بدون پایه و ستونی که شما آن را با چشمتان مشاهده نمایید که بر آن تکیه زده است، برافراشته‌اند و در این امر قوانینی خاص حکمفرماست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۳۸۸).

در آسمان‌ها ماه و خورشیدی است که تا مدت زمانی معین در آن می‌چرخند و قطعاً باید کسی باشد که این امور را تدبیر کرده و آسمان‌ها را بدون پایه برافرازد و نظم گسترده‌ای در آن تنظیم نماید و ماه و خورشید را به تسخیر درآورده و امور جهان را تدبیر کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۱۶۳).

«الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» یعنی خداوند متعال آسمان‌ها را از زمین جدا نمود و بین آن‌ها فاصله‌ای نهاد که این فاصله سبب تسلط آسمان بر زمین گشت و اینگونه آسمان توانست پرتوهای خود را بر زمین بتاباند و باران و صاعقه بر زمین فرود آورد و سایر ویژگی‌های دیگر. بنابراین آسمان بی‌ستونی که بشر بدان اعتماد نماید بر بالای زمین برافراشته است و لازمه آن این است که فردی آن را حفظ نماید و اجازه ندهد که فرو افتد یا جابه‌جا شود (همان).

## ۵-۲. ستارگان و آسمان‌ها

- «وَرَبَّنَا السَّمَاءُ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (۱۲/فصلت)

در این آیه ترکیب «السَّمَاءُ الدُّنْيَا» تصریح می‌کند که آسمانی که جایگاه ستارگان است همان نزدیکترین آسمان به کره زمین می‌باشد که خداوند متعال می‌فرماید آن را با چراغ‌هایی تزئین کردیم. آن چراغ‌ها همان ستارگان آسمان هستند که مشاهده می‌کنیم زیرا خداوند طبق آیه ۳ سوره ملک که فرموده «خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» آسمان‌ها را به صورت طبقه طبقه بر روی هم آفریده پس می‌توان فهمید آسمانی که ستارگان در آن قرار گرفته‌اند و زمین را در بر گرفته، نزدیکترین آسمان به زمین است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۷۰).

از ظاهر این آیه که می‌فرماید آسمان نزدیک‌تر را با چراغ‌هایی زینت دادیم و آیه ۶ سوره صافات که می‌فرماید: «إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» یعنی به صراحت بیان

می‌فرماید که آن چراغ‌هایی که آسمان نزدیکتر به زمین را بوسیله آن‌ها زینت دادیم، ستارگان هستند؛ نتیجه می‌گیریم که همه ستارگان در آسمان دنیا، یعنی همان آسمان نزدیکتر به زمین، واقع شده‌اند و از زمین مانند قندیل‌هایی آویزان شده (برای زینت دادن آسمان) به نظر می‌آیند (همان).

تمام ستارگان و سیارات در آسمان اول قرار دارند. به همین جهت، علم تجربی تنها به آسمان اول دسترسی دارد و علم به آسمان‌های دیگر، فقط در محدوده علم الهی می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰: ۲۳۰).

«وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ» (۱۲ / فصلت): ما آسمان دنیا (آسمان نزدیکتر) را با چراغ‌هایی زینت بخشیدیم.

«وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ» (۵ / ملک): به تحقیق که آسمان دنیا را با چراغ‌هایی زینت دادیم.

«أَوَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا» (۶ / ق): آیا به آسمان بالای سرشان نمی‌نگرند که چگونه آن را بنا کردیم و زینت بخشیدیم.

مصایح جمع مصباح است و در معنی چراغ استعمال می‌شود. به دلیل نور و روشنایی که از ستارگان ساطع می‌گردد به آن‌ها مصباح گفته می‌شود (طباطبایی، ۱۹، ۱۳۷۴: ۵۸۹). توجه و تفکر در آسمان و دقت به نظام‌ها و قوانین جاری در آن و همچنین تأمل در زیبایی و ظرافت شگفت‌انگیز آفرینش آسمان‌ها و ستارگان، نوع بشر را در عوالمی سرشار از نور و عرفان غرق می‌کند. تمام ستارگانی که می‌توان از زمین آن‌ها را چه با چشم معمولی و چه با تکنولوژی‌های پیشرفته دید، همگی در آسمان اول که نزدیکترین آسمان به زمین است قرار دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴: ۳۲۳).

- «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِنَاطِرِينَ» (۱۶ / حجر)

واژه «بُروج» به معنی قصرها به کار می‌رود. در این آیه منزلگاه‌های ماه و خورشید در آسمان را به قصرهایی که پادشاهان در گذشته در گوشه گوشه زمین برای خود بنا می‌کنند تشبیه شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۲۰۲). اما در اصل لغت، «بُرج» به معنی هر چیز مشخص و آشکار است و اگر به معنی قصر استعمال می‌شود به این دلیل است که از دید

ناظران، قصرها کاملاً آشکار و هویدا هستند. علاوه بر آن به بنای استوانه‌ای شکلی که در چهار گوشه قلعه‌ها برای حفاظت و دفاع ساخته می‌شود نیز برج می‌گویند و در این آیه همین معنی برج مدنظر بوده زیرا فرموده: ما برای بنای آسمان برج‌هایی قرار دادیم و آسمان را برای مشاهده‌کنندگان تزئین نمودیم و آن را از شیاطین رانده شده از درگاه حفظ نمودیم (همان).

در سیاق این آیه اصلی، قرار دادن آسمان به عنوان سقفی محفوظ بیان شده است که ناظر به محافظ بودن آسمان است. آسمان، جوی ضخیم و بسیار مقاوم و گسترده دارد که از هوا و گاز ساخته شده و اطراف زمین را فرا گرفته و این جو علاوه بر اینکه زمین را از بارانی از شهاب سنگهای آسمانی خطرناک حفظ می‌کند باعث می‌شود بخش خطرناک اشعه خورشید نیز جذب شده و تنها بخشی از نور خورشید که برای انسان و حیات روی زمین مفید است از جو زمین عبور کند و به سطح آن برسد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۳۹۶ تا ۳۹۸).

با توجه به آیه ۱۰ سوره مبارکه صافات، واژه «شهاب» به معنی شعله‌ای است که از آتش خارج می‌شود. به همین دلیل آن اجرام روشنی که در جو زمین به صورت خط روشن ممتدی دیده می‌شوند را شهاب گویند زیرا مانند این است که ستاره روشنی به صورت ناگهانی از یک نقطه آسمان خارج شده با سرعت حرکت کند و بعد از لحظاتی خاموش شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۰۱). این فرمایشات خداوند متعال در واقع مثال‌هایی است که حقایق نامحسوس برای انسان را در قالب مطالبی محسوس و قابل فهم بیان می‌کند تا ما انسان‌ها بتوانیم اندکی پی به واقعیات نامحسوس عالم ببریم (همان). معنی آیه فوق الذکر به این صورت می‌شود که: «مگر شیاطینی که بخواهد، چیزی برآید که شهاب فروزان دنبالش می‌کند». منظور از نزدیکی شیاطین به آسمان و گوش کردن دزدکی حقایق آسمانی و تیرباران آن‌ها به وسیله شهاب‌های نافذ این است که شیاطین قصد دارند به عالم ملائکه نفوذ کنند تا بتوانند از اسرار آفرینش و همچنین اخبار و اتفاقات آینده آگاهی یابند و فرشتگان هم به پاسخ این عملشان آن‌ها را بوسیله نوری از عالم ملکوت که شیاطین قادر به تحمل آن نیستند، دور می‌کنند (همان، ۲۰۲).

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا...» (۴/ سجده)

در این آیه پس از اشاره به خلقت آسمان‌ها و زمین، از استواء بر عرش سخن گفته که کنایه از نظام تدبیر خداوند در نظام آفرینش می‌باشد. بین خلقت و ربوبیت ملازمه وجود دارد. پس در این آیه واژه عرش که بعد از آمدن خلقت آسمان‌ها و زمین ذکر شده در جایگاه ربوبیت می‌باشد و تدبیر منحصرأ مربوط به خداوند متعال است و مراد از این آیه مالک بودن خداوند بر تدبیر امور مربوط به آفرینش می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۶۶).

در آیه بعد از سخن گفتن از خلقت آسمان‌ها و زمین در چند مرحله، واژه عرش به کار رفته که نشان از منحصر بودن ولایت خداوند بر نظام خلقت می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷: ۱۱۱). آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش مرحله مورد تأیید علم باستان‌شناسی است که همان نظریه آفرینش چند مرحله‌ای جهان است و مراد از عرش، گستردگی جهان آفرینش است که خداوند متعال فرمانروایی آن را برعهده دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸، ج ۱۶: ۲۷۰).

## ۲-۶. نظام آفرینش و تدبیر آسمان‌ها

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ...» (۱۶۴/ بقره)

قرآن کریم اصل وجود خداوند متعال را یک امر کاملاً بدیهی دانسته و به صراحت بیان می‌دارد که عقل انسان برای پذیرش وجود خداوند نیازی به برهان و دلیل ندارد و هر جا که از خداوند صحبت کرده تمام اهتمامش بر اثبات صفات او مانند وحدت و یکتایی، علم و قدرت، خالقیت، ربوبیت و دیگر صفات وی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۴۱). آیه قبل از آن هم به این معناست که هر موجودی دارای الهی است و اله همه آنها یکی است و این اله یکتا همان اله شماسست و او رحمن است زیرا رحمتی عمومی دارد و رحیم است چون رحمتی خاص دارد و هر فردی را به سعادت اخروی اش سوق می‌دهد. پس برای کسانی که اندیشه می‌ورزند واضح است که نظامی که در کل جهان هستی جریان دارد، تدبیری یکتا و بهم پیوسته دارد (همان).

«وَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ» (۲۲/ جاثیه)

طبق ظاهر این آیه منظور از آسمان‌ها و زمین کل جهان محسوس است و به ما می‌فهماند که آفرینش جهان امر حق و هدفمندی بوده و کاری لغو و باطل و بیهوده نبوده است. لازمه آفرینش جهان هستی به حق و عدل این است که فراتر از این جهان محسوس و قابل مشاهده برای ما جهانی دیگر باشد تا موجودات در آن جهان به صورت جاودانه باقی بمانند اقتضای عدالت در خلقت هم این است که در آن عالم دیگر به هر نفسی پاداش و جزایی که مستحق آن است داده شود چون این جهان محسوس ظرفیت و گنجایش مورد نیاز برای جزایی که شایسته همگان باشد را ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۶۱).

ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۱) موضوع آیه را معاد می‌داند و می‌گوید آیه به حق بودن آفرینش آسمان‌ها و زمین اشاره می‌کند. وی اضافه می‌کند در مقابل کارها و اعمال هر فردی پاداش و جزایی متقابل و متناسب با آن تعیین می‌گردد و هر فردی که متناسب با قوانین خلقت و بر مدار قوانین الهی حرکت نماید می‌تواند به بهره‌مندی از الطاف ویژه‌ی خداوند و برکتهای موجود در جهان هستی برسد (ج ۲۱: ۲۶۱).

این آیه به مثابه برهانی بر آیه پیش از آن است. چون بدکاران خیال می‌کردند که خداوند متعال بین آنان و افراد با ایمان تفاوتی قائل نمی‌شود ولی خداوند خیال آنان را گمان باطلی دانسته و می‌فرماید که آفرینش آسمان‌ها و زمین براساس حق می‌باشد و در نظام حق هرگز خوبان مساوی با بدان نمی‌باشند به همین جهت رعایت عدل در جزا لازمه‌ی حق بودن آفرینش می‌باشد. حق آن چیزی است که بر پایه حکمت و منطوق است پس نظام خلقت براساس حق و با برنامه و هدف مشخص می‌باشد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۵۳۲).

## ۲-۷. پایان عمر آسمان‌ها

«... وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...» (۶۷/ زمر)

خداوند در روز قیامت همه‌ی زمین را قبضه می‌کند و آسمان‌ها را در هم می‌پیچد. در این آیه برای مشرکانی که به روز قیامت و بازگشت همه چیز به سوی خدا اعتقادی ندارند یک تمثیل بکار رفته تا آن‌ها واقعه‌ی معاد را باور کنند. در روز قیامت تمامی اسباب و علل از کار افتاده و دست همه مخلوقات از اسباب و علل کوتاه می‌شود و تنها خداوند مسبب‌الاسباب به عنوان علت و سبب اصلی همه‌ی پدیده‌های جهان هستی باقی می‌ماند (طباطبایی، ۱۳۷۴،



ج ۱۷: ۴۴۲).

اینکه می‌فرماید در روز قیامت خداوند متعال همه زمین را درمشت خود گرفته و آسمان‌ها را در هم می‌پیچد، برای تأکید بر قدرت بی‌نظیر اوست که نظام علت و معلول که در دنیا برقرار است در آن روز از کار می‌افتد و هیچ نیرو و عاملی غیر از خداوند متعال در آن روز تأثیر گذار نیست. البته باید توجه داشت همین الان هم و در طول همه زمانها از گذشته تا آینده منشأ قدرت و عامل اصلی همه علل و اسباب در جهان هستی فقط خداوند متعال است اما به خواست و اراده او در این دنیا پدیده‌ها با علل و اسباب رخ می‌دهد و در روز قیامت پرده‌ها کنار رفته و قدرت خداوند برای همگان ظاهر و آشکار می‌گردد(همان).

در پایان عمر جهان و شروع رستاخیز بزرگ، دو اتفاق به صورت ناگهانی رخ می‌دهد: اول مرگ تمامی مخلوقات و پس از آن زنده کردن دوباره انسان‌ها برای رسیدگی به حساب اعمالشان(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۵۳۵).

موردی که مفسر تفسیر نمونه درباره زنده شدن انسان‌ها بعد از نفخ صور می‌گوید با نظر علامه طباطبایی متفاوت است و به نظر می‌رسد زنده شدن دوباره همه مخلوقات اعم از انسان‌ها و سایر جانداران و ملائک و ... تفسیر صحیح‌تری باشد.

به اعتقاد محمدصادقی تهرانی(۱۳۸۸) مردن موجودات بعد از نفخ صور، چیزی ماورای اولین مرگ که در این جهان به صورت طبیعی رخ می‌دهد، می‌باشد چون موقع مرگ اول، روح از بدن خارج شده و پس از آن با بدن برزخی پیوند می‌خورد و در جهان برزخ تا هنگام برپایی قیامت زندگی می‌کند. ولی وقتی نفخ صور اتفاق می‌افتد موقع شنیدن صدای شیپور به اذن خداوند روح از بدن برزخی خارج می‌شود و به بدن اخروی انتقال می‌یابد(ج ۴: ۴۳۲).

– یَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ ... (۴۸/ ابراهیم)

معنی آیه این است که زمین در روز قیامت به زمینی غیر از این که می‌شناسیم تبدیل می‌شود و آسمان‌ها هم به آسمان‌هایی غیر از اینها تبدیل می‌گردند. نظر مفسران مختلف در تفسیر نوع تبدیل شدن زمین و آسمان‌ها بسیار متفاوت است و دلیل این تفاوت‌ها روایات

بسیار متفاوت و مختلفی هست که برای تفسیر این آیه وارد شده. این اختلاف روایت‌ها اگر صحیح باشند خود گواه این مطلب است که ظاهر این آیه شریفه مدنظر نبوده است و روایات مختلف به عنوان مثال آمده است.

تحلیل و بررسی روایات مختلفی که در باب تبدیل آسمان‌ها و زمین آمده است نشان می‌دهد که عظمت این تغییر و تحول به گونه‌ای است که در تصور انسان نمی‌گنجد و به هر صورتی که آن را تصور کنیم و در مورد آن بیاندیشیم مثلاً شاید زمین نقره و آسمان طلا می‌گردد یا ناهمواریهای زمین هموار می‌شود و یا کل کره زمین همانند نان پخته‌ای می‌شود. باز هم نمی‌توانیم آنچه را که در واقع اتفاق خواهد افتاد به تصویر بکشیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۸۸).

در روز قیامت زلزله‌های شدید باعث می‌شود زمین تغییر کند، کوه‌ها از جایشان کنده شده به حرکت در خواهند آمد و مثل پشم زده شده نرم خواهند شد. سرانجام زمین گسترده شده به شکل قطعه‌ای مسطح و هموار و بی هیچ پستی و بلندی در خواهد آمد و آسمان‌ها پس از خاموش شدن خورشید در هم پیچیده خواهند شد (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۴۳۰).

در آیات ۹ و ۱۰ سوره مبارکه طور، واژه «مور» را داریم که به معنای حرکت شئی مانند دود است. همانند دود که در هوا می‌پیچد و حرکت می‌کند تا محو و نابود می‌شود. این آیه به در هم پیچیدن جهان طبیعت و دنیای انسانها که در آیات ۱ و ۲ سوره مبارکه انفطار نیز به آن اشاره شده و همچنین آیه شریفه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِكُتُبٍ» (۱۰۴/ انبیا): آن روز که آسمان‌ها را در هم می‌پیچیم به آن صورتی که کاغذ را لوله می‌کنند و آیه ۶۷ سوره مبارکه زمر که قبلاً هم به آن اشاره کردیم و می‌فرماید: «آسمانها به دست قدرت او در هم پیچیده می‌شوند»؛ اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۳۰).

- «مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ...» (۳/ احقاف)

خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است را به حق و با هدفی معین خلق کرده و البته دارای اجل و سرآمد معینی هستند. بنابراین از زمان پیدایش تا سرانجام خلقت، مدت زمان مشخصی در نظر گرفته شده که پروردگار عالم از آن آگاه است. مجموع جهان

محسوس و قابل مشاهده برای بشر که همان «السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا» است به حق و هدفمند و دارای سرانجام ثابت و سرآمدی مشخص است. اینکه می‌فرماید «أَجَلٌ مُّسَمًّى»، اجل در واقع نقطه پایانی هر چیزی می‌باشد که همان روز قیامت است و بعد از پایان آمدن اجل و مهلت دنیا که همه آنچه ما می‌بینیم و می‌شناسیم به هلاکت می‌رسند، آنچه باقی می‌ماند جهان دیگر است که مربوط به مسأله معاد است و کافران منکر آن هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۸۵).

این آیه اشاره به این دارد که خداوند سبحان در مجموعه خلقت هیچ چیز ناموزون و ناحقی، نیافریده است همانگونه که در کلامش در کتاب آسمانی قرآن هیچ سخن ناحقی وجود ندارد. خداوند متعال برای کل جهان خلقت اجلی قرار داده که با پایان یافتن آن مهلت مشخص پایان عمر جهانی که می‌شناسیم می‌رسد و از آنجا که خلقت این جهان هدفمند و به حق بوده و بیهوده و باطل نیست قطعاً جهان دیگری بعد از آن برای بررسی کارها و اعمال مخلوقات وجود خواهد داشت که کفار با این موضوع یعنی معاد مخالف هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱: ۲۰۰).

- «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا بِهِ الْوَّاحِدِ الْقَهَّارِ» (۴۸/ ابراهیم) در آن روز هر چیزی بعد از ویران شدن، نو می‌گردد و انسان با شرایطی جدید وارد جهانی نو می‌شود. جهانی که همه چیز آن با جهان کنونی تفاوت دارد، وسعت و گستردگی اش، نعمتها و نعمتهایش، همه و همه متفاوتند. در آن روز هر کس هر چه دارد با تمام وجودش «در پیشگاه خداوند قهار ظاهر می‌گردند». و به کار بردن تعبیر «بَرَزُوا» برای ظهور انسان در پیشگاه خداوند به این معنی است که هر آنچه انسان دارد چه پیدا و چه پنهان، چه ظاهر و چه باطن در آن صحنه آشکار می‌گردد و توصیف خداوند به صفت قهار به دلیل تسلط بی‌چون و چرای او بر همه امور است که در آن روز بر همگان آشکار و واضح می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۱۸).

### ۳. مقایسه نظریات کیهان‌شناسی با بیانات قرآن و احادیث در مورد پیدایش، چگونگی و سرانجام آسمان‌ها

۳-۱. درباره پیدایش آسمان‌ها مطابق آنچه از آیات اول سوره فاطر، ۳۰ سوره انبیا و ۷ سوره هود و... و همچنین بیانات امام علی (ع) در خطبه‌های ۱ و ۹۰ و ۹۱ نهج البلاغه استفاده می‌شود و در فصل سوم آنها را شرح دادیم می‌توان احتمال داد انفجار اولیه‌ای که به اراده خداوند در یک ماده اولیه رخ داده است باعث ایجاد آسمان‌ها و زمین گردیده است. یکی از نظریات در مورد پیدایش آسمان‌ها نظریه انفجار بزرگ است که مطابق بررسی‌های صورت گرفته در آیات و روایات می‌توان احتمال داد این نظریه صحیح باشد و با بیانات قرآنی مطابقت کند.

۳-۲. برداشت اکثر مفسران از آیه ۳۰ سوره انبیا، به هم پیوستگی آسمان‌ها و زمین در ابتدای خلقت است که ما انسانها به دلیل محدودیت در زمان نمی‌توانیم شاهد این رخدادها باشیم اما با مشاهده جزئیات طبیعت مثل جدا شدن ترکیباتی از زمین و رویش گیاهان و موالید مختلف که با ویژگی‌هایی جدید از اصل خود جدا می‌شوند، متوجه این حقیقت می‌شویم که همه این موجودات به ظاهر جدا از هم روزی در اتصال با هم بوده‌اند و در اصل یک موجود بوده‌اند و تحت تدبیر خداوند متعال با قوانین منظمی از هم جدا گردیده و به شکل کنونی در آمده‌اند. علل و اسبابی که همان قوانین طبیعت هستند از دل آن یک موجود، موجودات بی‌شماری خارج کرده که هر یک فضائل و ویژگیهای خاص خود را دارند.

۳-۳. در مورد تقدم و تأخر خلقت آسمان‌ها و زمین، با توجه به تفاسیر آیات ۱۱ سوره فصلت و ۲۷ تا ۳۰ سوره نازعات، می‌توان احتمال داد در اینجا قرآن آفرینش زمین بعد از آسمان‌ها را تصریح می‌کند و آنچه برخی تفاسیر در رابطه با تقدم آفرینش زمین ذکر می‌کنند در واقع بحث اهمیت زمین و توجه ویژه پروردگار به آن است. این همه همراهی آسمان‌ها با زمین (السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، هفت آسمان و یک زمین بدین جهت است که محوریت زمین مشخص گردد. درست است که زمین نقطه‌ای ناچیز در جهان هستی است اما تمام توجه آسمان‌ها به زمین است. اصلاً همه برای زمین خلق شده‌اند. هر آنچه آسمان‌ها

دارند در اختیار زمین است و در نهایت هر آنچه در زمین و در اختیار زمین است برای انسان خلق شده است. انسان محور خلقت و هدف خلقت است. انسانی که در زمین زندگی می‌کند. تفکر در آیات الهی و سعی در پیدا کردن ارتباط انسان با جهان هستی همان چیزی است که خداوند از ما می‌خواهد. موجود هوشمندی که می‌تواند راز پیدایش خودش و جهان اطرافش را کشف کند شاهکار خلقت خداوند است. در آیه ۳ سوره جاثیه خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ»، بنابراین تقدم ذکر زمین بر آسمان در آیه ۲۹ سوره مبارکه بقره به دلیل ذکر اهمیت زمین بوده نه ترتیب زمانی خلقت آسمان‌ها و زمین.

مطابق نظریات علم کیهان‌شناسی هم شکل‌گیری زمین بعد از آسمان‌ها بوده است. زمین یک سیاره از منظومه شمسی است که به دور خورشید می‌چرخد و خورشید یک ستاره معمولی زرد رنگ با اندازه متوسط در لبه داخلی یکی از بازوهای مارپیچ کهکشان راه شیری است. و آن یکی از میلیاردها کهکشانی است که بشر تا امروز توانسته آنها را مشاهده کند. اما ایجاد شرایط خاص برای حیات موجودی هوشمند مثل انسان تنها در زمین رخ داده و علم کیهان‌شناسی آن را یک احتمال می‌داند ولی ما اراده و خواست خداوند برای محوریت زمین در خلقت را، از آیات قرآن می‌فهمیم.

۳-۴. مدت زمان آفرینش آسمان‌ها و زمین در آیات متعدد قرآن صریحاً «سِتَّةَ أَيَّامٍ» ذکر شده است. تفاسیر آن را به صورت شش دوران یا شش مرحله ذکر کرده‌اند اما با تدبر در آیات قرآن از جمله آیه ۴۷ سوره مبارکه حج: «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»، همان ۶۰۰۰ سال می‌شود. آفرینش خود زمین در دو روز (۲۰۰۰ سال): «خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ» (۹/فصلت) بوده است. خداوند روزی‌های زمین را در دو روز دیگر مقدر ساخت. در مجموع زمین و هر آنچه روی آن است در چهار روز (۴۰۰۰ سال) خلق شد: «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ» (۹ و ۱۰/فصلت). همه آسمان‌ها و هر آنچه در آنهاست هم در دو روز (۲۰۰۰ سال): «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ».

این موضوع با علم کیهان‌شناسی که فاصله زمانی آغاز شکل‌گیری کیهان تا تشکیل

زمین و تحولات مربوط به آن را میلیارد‌ها سال تخمین می‌زند مطابقت ندارد. در اینجا لازم است به این نکته مهم توجه کنیم که یافته‌های علوم تجربی از جمله کیهان‌شناسی بر اساس تحلیل اطلاعات حسی است که انسان از محیط پیرامونش به دست می‌آورد و این احتمال وجود دارد که با پیشرفت علم و تکنولوژی یافته‌ها و حتی قوانین فیزیکی کنونی نقض شوند. خداوند رحمان که خالق آسمان‌ها و زمین است بی‌تردید تنها کسی است که می‌تواند به صورت یقینی از مدت زمان آفرینش آسمان‌ها و زمین سخن بگوید.

۳-۵. در رابطه با فرض زمین‌های هفتگانه که برخی مفسرین معتقدند مطابق آیه ۱۲ سوره مبارکه طلاق همانگونه که در قرآن آسمان‌ها ۷ عدد ذکر شده‌اند، زمین هم ۷ تا هست؛ نظر درست این است که در این آیه ضمیر «هُنَّ» به کیفیت خلقت آسمان‌ها برمی‌گردد نه کمیت آنها. بنابراین یک زمین وجود دارد اما تمام کیفیت آسمانها را داراست.

باید توجه کرد اگر بنا بود خداوند به زمین‌های هفتگانه اشاره کند این همه همراهی واژه «السموات» با «الارض» به چه دلیل است؟ چرا همه جا آسمان جمع و زمین مفرد ذکر شده؟ در اینجا با توجه به بررسی‌هایی که در آیات قرآن انجام شد می‌توان احتمال داد که معنای آیه اینگونه است که خداوند هفت آسمان را آفرید و هر آنچه در هفت آسمان خلق کرده در زمین هم مانند آن را آفریده است.

اهمیت زمین از این جهت است که انسان که محور خلقت است ساکن زمین است، حال این ماییم که باید پرده از رازهای این همانندی برداریم و ظرفیتهای زمین را بشناسیم. برای فهم یک مورد از این همانندی کافیت به دل اتم بنگریم که در چنان ابعاد کوچکی نظام گردش الکترونها به دور هسته مانند منظومه شمسی با آن عظمت است.

در قرآن اکثراً واژه السموات با الارض همراه شده و این اهمیت و محوریت زمین را می‌رساند که ظرف خلقت انسان است. مقایسه این مورد با علم کیهان‌شناسی به این صورت ممکن است که بگوییم هر آنچه از کهکشانها در عالم که علم امروز با تکیه به تکنولوژی‌های پیشرفته توانسته آنها را کشف کند تنها در آسمان اول قرار دارند و دست

بشر تا امروز از سایر آسمان‌ها کوتاه بوده است.

۳-۶. اما درباره سرانجام آسمان‌ها در آیات قرآن و روایات از بازگشت به حالت اولیه آنها سخن گفته شده مثلاً «...السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...» (۶۷/ زمر). خداوند در روز قیامت همه زمین را قبضه می‌کند و آسمان‌ها را در هم می‌پیچد؛ در روز قیامت تمامی اسباب و علل از کار افتاده و دست همه مخلوقات از اسباب و علل کوتاه می‌شود و تنها خداوند مسبب الاسباب به عنوان علت و سبب اصلی همه پدیده‌های جهان هستی باقی می‌ماند. همچنین آیه ۱۰۴ سوره انبیا که می‌گوید: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» در پایان عمر دنیا فضا، مثل پیچیده و جمع شدن طومار نوشته شده‌ای جمع خواهد شد. در آن زمان کهکشان‌ها به صورت طومار گونه به دور خود پیچیده و اجرام داخل خود را می‌بلعند و پس از آن یکدیگر را خواهند بلعید تا در نهایت همه در یک نقطه جمع شده و متمرکز گردند. همانگونه که در آغاز خلقت بوده‌اند.

## نتیجه‌گیری

با توجه به آیات و روایات، آغاز خلقت از یک گوی کوچک و یا توده متراکم مورد تأیید است. این مطلب با نظریه انفجار بزرگ برای شروع کیهان که مورد پذیرش اکثر دانشمندان علم کیهان‌شناسی است مطابقت دارد.

آفرینش زمین بعد از خلقت آسمان‌ها بوده است. این مورد نیز با علم کیهان‌شناسی مطابقت دارد.

مدت زمان آفرینش آسمان‌ها و زمین ۶۰۰۰ سال است. این مورد با نظریات علم کیهان‌شناسی که این مدت زمان را حدود میلیاردها سال تخمین می‌زند مطابقت ندارد. تعداد آسمان‌ها ۷ تا است و زمین تنها یکی است. برای مقایسه این مورد با علم کیهان‌شناسی کفایت توجه کنیم همه آنچه علم امروز با تکنولوژی‌های پیشرفته بدان دست یافته تنها آسمان اول است.

با توجه به آیات قرآن در پایان عمر دنیا، فضا مثل پیچیده و جمع شدن طومار نوشته شده‌ای جمع خواهد شد. در آن زمان کهکشان‌ها به صورت طومار گونه به دور خود پیچیده و اجرام داخل خود را می‌بلعد و پس از آن یکدیگر را خواهند بلعید تا در نهایت همه در یک نقطه جمع شده و متمرکز گردند یعنی همانگونه که در آغاز خلقت بوده‌اند. این موضوع با فرضیه‌ای که در مورد سرانجام کیهان در جهان بسته در علم کیهان‌شناسی وجود دارد و در آن از فروپاشی بزرگ در پایان دنیا صحبت می‌شود، مطابقت دارد.

برای پژوهش‌های آتی پیشنهاد می‌شود به بررسی عمیق مباحث مربوط به نظریه نسبییت اینشتین و زمان نسبی در آیات قرآن از جمله آیات: ۵/سجده، ۴/معارج، ۴۷/حج و کاوش نظریه ابرریسمان در آیات قرآن و روایات، از جمله آیات: ۱۵/نوح، ۷/ذاریات، ۱۲/نبأ؛ پرداخته شود.



## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اسماعیل پور، طلعت، (۱۳۸۹)، کیفیت خلقت جهان (مقایسه‌ای میان دیدگاه‌های مفسران دین و نظریه انفجار بزرگ)، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲. ابن عاشور، محمد الطاهر، (۱۹۸۴م)، تفسیر التحرير و التنوير، انتشارات الدار التونسیه للنشر، تونس.
۳. بلاذی، سیدعبدالعزیز، (۱۳۵۸ش)، آسمان‌های هفت گانه، بی جا، موسسه مطبوعاتی عطایی.
۴. پارسا، فروغ، (تابستان ۱۳۸۲)، آسمان‌ها در قرآن، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۳، ص ۳۹ تا ۵۸.
۵. پوران، حسین، (۱۳۸۸)، توجمه و نقد و بررسی مدخل کیهان‌شناسی لایدن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم.
۷. خلیل، عمادالدین، (۱۳۶۲ش)، آفرینش جهان از دیدگاه قرآن کریم، قم.
۸. رازی، فخرالدین، (۱۴۰۱/هـ ۱۹۸۱م)، تفسیر الفخر الرازی، انتشارات دارالفکر، بیروت.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷)، تفسیر قرآن مهر، ج ۱، انتشارات پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، قم.
۱۰. روحانی مشهدی، ف، طالب پور، ع، ذیحی، الف، (۱۳۹۸)، تفسیر علمی "بغیر عمد توونها" درباره "رفع" و "خلق" آسمان‌ها در قرآن، مجله مطالعات تفسیری، تابستان شماره ۳۸، ص ۸۹ تا ۱۰۶.
۱۱. روحانی مشهدی، ف، معارف، م، (۱۳۹۵)، ماهیت شناسی آسمان‌های هفتگانه با تکیه

- بر مولفه‌های "خلق" و "امر" در آیات قرآن، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳۰، ص ۱۵۱ تا ۱۸۴.
۱۲. زمانی قمشه‌ای، علی، (۱۳۹۲)، **آسمان و ستارگان در قرآن**، انتشارات آیت اشراق، قم.
۱۳. شهرستانی، سیده‌به‌الدین، (۱۳۵۶ش)، **اسلام و هیئت**، مطبعه الغری فی النجف.
۱۴. شهیدی، فضل‌الله، (۱۳۶۰ش)، **قرآن و کتابهای علمی در رابطه هفت آسمان و هفت زمین و خلقت انسان**، خواجه، تهران.
۱۵. صادقی، محمد، (۱۳۵۶)، **زمین و آسمان و ستارگان از نظر قرآن**، کتابفروشی (مصطفوی) بوذرجمهری، تهران، چاپ ۲.
۱۶. طالعی، شهرام، (۱۹۳۱م)، **مقدمات کیهان‌شناسی**، انتشارات آسمان شب، تهران.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ترجمه سید محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم.
۱۸. طنطاوی جوهری، (۱۳۵۱هـ.ق)، **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**، انتشارات مصطفی البابی الحلبی و اولاده بمصر، مصر.
۱۹. عبدالباقی، محمد فؤاد، (۱۳۶۴)، **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**، انتشارات دار الکتب المصریه.
۲۰. قرائتی، محسن، (۱۳۸۸)، **تفسیر نور، چ ۱**، انتشارات مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، تهران.
۲۱. کاکو، میچو، (۱۹۸۷م)، **فراسوی اینشتین**، انتشارات فاطمی، ترجمه رضا خزانه، ۱۳۹۴، تهران.
۲۲. کاکو، میچو، (۲۰۰۴م)، **جهانهای موازی**، انتشارات مازیار، ترجمه علی هادیان، ۱۴۰۲، تهران.
۲۳. کامرانیان، عباسعلی، (۱۳۹۴)، **نکته‌های قرآنی درباره رازهای آسمان**، انتشارات نور قرآن و اهل بیت (ع)، قم، چاپ اول.
۲۴. کلز، پیترو، (۲۰۰۵م)، **کیهان‌شناسی**، نشر سینا، ترجمه نادیه حقیقتی، ۱۳۹۴، تهران.
۲۵. گوبسر، استیو، (۲۰۰۸م)، **کتاب آشنایی با نظریه ریسمان**، انتشارات مازیار، ترجمه

- محمدعلی جعفری و محسن ایرجی، ۱۳۹۶، تهران.
۲۶. لسانی فشارکی، محمدعلی، (۱۳۹۴)، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، انتشارات موسسه بوستان کتاب، قم.
۲۷. محمدبن اسکندرانی، (۱۲۷۹ق)، کشف الاسرار النورانیه فیما يتعلق بالاجرام السماویه والارضیه والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنيه.
۲۸. مرادی، ایمان، (۱۳۷۳ش)، راز آسمان‌های هفت گانه، معاونت فرهنگی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان.
۲۹. مسترحمی، سیدعیسی، (۱۳۸۷ش)، قرآن و کیهان‌شناسی، انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، قم.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، ج ۱۰، انتشارات دارالکتاب الإسلامیه، تهران.
۳۱. نفیسی، زهرا(شادی)، (۱۳۷۴)، عقل و علم در تفسیر الجواهر، نشریه بینات (موسسه معارف اسلامی امام رضا(ع))، شماره ۶، صفحات ۱۳۶ تا ۱۵۳.
۳۲. نعمت الهی، همایون، (۱۳۹۴)، شگفتی‌های آفرینش در قرآن، انتشارات اردیبهشت.
۳۳. وینبرگ، استفن، (۱۹۹۳م)، سه دقیقه اول، انتشارات فرهنگ معاصر، ترجمه محمدرضا خواجه‌پور، ۱۳۸۹، تهران.
۳۴. هاچ، پاول، (۱۳۹۲)، ساختار ستارگان و کهکشان‌ها، ترجمه توفیق حیدرزاده، انتشارات موسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی، تهران.
۳۵. هاو کینگ، استیون، (۱۹۸۸م)، تاریخچه زمان، انتشارات بانام دل، ترجمه محمدرضا محجوب، انتشارات شرکت سهامی انتشار، تهران.



## بررسی بازتاب اصول اعتقادی شیعه امامیه در آثار عزیز نسفی (مطالعه موردی: عدل)<sup>۱</sup>

اسماعیل تاج‌بخش<sup>۲</sup>  
داود اسپرهم<sup>۳</sup>  
سید محمد حسینی<sup>۴</sup>  
سجاد منیعی<sup>۵</sup>

### چکیده

عزیز بن محمد نسفی از نامدارترین عارفان قرن هفتم هجری است. وی در آثارش همزمان با مسائل عرفانی، به مباحث کلامی و فلسفی نیز پرداخته و ضمن بیان نظرهای خویش از آراء اهل تناسخ، اهل حکمت، اهل شریعت و اهل وحدت سخن به میان آورده است. از جمله مسائل کلامی که مطمح نظر نسفی بوده، بحث‌های پیرامون عدل الهی است. او گاهی فقط بازتاب‌دهنده عقاید دیگران است و گاهی هم باورهای خود را نوشته است. پرسش بنیادین پژوهش پیش رو، که با روش تحلیلی-توصیفی به انجام رسیده، این است که در مباحث ذیل عدل الهی نسفی صرفاً انعکاس‌گر عقاید امامیه است یا خود نیز به آن‌ها باورمند بوده. بررسی‌ها نشان می‌دهد که نسفی در موضوع عدل الهی از میان فرقه‌های کلامی، نه تنها کلام امامیه را بازتاب داده که متأثر از آن‌ها و معتقد به آن‌ها نیز بوده است. او راجع به جبر و اختیار طریق مستقیم را «امر بین الامرین» خوانده، در رویارویی با قضا و قدر تقدیرگرایی مطلق را نقد و رد کرده و انسان را مختار و توانمند و مجهز به سلاح قدر دانسته و انجام هر کاری از خداوند را که عقلاً و شرعاً قبیح و با عدالت منافات داشته باشد، نپذیرفته است. توجه به چنین دیدگاه‌هایی از عزیز نسفی خود دلیلی قاطع و آشکار برای اثبات نفوذ اندیشه‌های شیعی در ادبیات عرفانی قرن هفتم است.

### واژگان کلیدی

کلام، شیعه امامیه، عزیز نسفی، عدل، ادبیات عرفانی.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۲. استاد، زبان و ادبیات فارسی، ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: e.taj37@yahoo.com

۳. استاد، زبان و ادبیات فارسی، ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: d\_sparham@yahoo.com

۴. استاد، زبان و ادبیات عرب، ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: smhosseini.1937@yahoo.com

۵. دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات فارسی، ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: sajjadmaniee@gmail.com

(نویسنده مسئول)

## طرح مسأله

### ۱-۱. عقاید شیعه امامیه و عزیز نسفی

با شدت گرفتن بحث‌های کلامی در جامعه اسلامی و پیدایش مکاتب مختلف کلامی، طولی نکشید که مکتب تشیع هم ناچار از اتخاذ مواضع خاص در مباحث مختلف کلامی شد که در این باب عمدتاً پیروی از مواضع امام باقر و امام صادق می‌نمود. (ر.ک: مدرسی طباطبائی، ۱۳۹۸: ۳۱) اجزای پنج‌گانه «اصول دین» از منظر شیعه امامیه عبارتند از: توحید، عدل الهی، نبوت، امامت، معاد. (ر.ک: مقداد، ۱۳۸۷: ۸۶)

عقاید و آرای عزیزالدین نسفی با مشرب عامه عصر و حتی مشایخ نامجوی زمان چندان توافق نداشته است. در باب مذهب او نظرهای گوناگونی وجود دارد؛ طوری که هم او را از اهل سنت (حنفی) پنداشته‌اند هم از اهل شیعه هم پیرو ابن عربی و معتقد به وحدت وجود. به تصریح خود نسفی وی مرید شیخ سعدالدین حمویه شیعه مذهب بوده است. احترامی که نسفی برای اهل تشیع قائل بوده، از سخن او در *کشف الحقایق* هویداست: «بدان که سه کسند از علماء اهل شریعت: دو از علماء اهل سنت و یکی از علماء اهل شیعه» (نسفی ۲، ۱۳۹۱: ۱۷) پس از رحلت پیامبر، دو گروه مخالف و متضاد تشکیل شد که یکدیگر را روافض و نواصب نام نهادند. این حقیقت که نسفی علمای سنی و علمای شیعه را در یک طراز قرار می‌دهد سزاوار توجه است. در حقیقت می‌توان مسلم دانست که مجتهدان اهل سنت، هرگز عقاید مجتهدان شیعی را ذکر نمی‌کنند مگر برای اینکه بخواهند با آن به ستیزه برخیزند. وضع متقابل آن صحیح نیست؛ بسیار اتفاق می‌افتد که شیعیان آنچه را نمایندگان عامه در باب یک موضوع می‌گویند نقل می‌کنند و از آن برای تحکیم و تأیید استدلال خود بهره می‌گیرند. اگر این امر را اضافه کنیم که نسفی هنگام سخن گفتن از اهل تشیع آنان را «اهل شیعه» می‌خواند نه «روافض» بر ما مسلم می‌گردد که وی دست کم انزجاری نسبت به مذهب شیعه نداشته و چه بسا به ایشان گرایش نیز داشته است. پس در نگاه نخست گرایش او به تشیع خالی از وجه نیست و تأمل در آثار نسفی و اندیشه‌های کلامی وی نیز مقوم چنین دیدگاهی است. آثار او معرف یک دوره از تحول طریقه

کبرویه است از تصوف رسمی سنی به نوعی تصوف شیعی که سیر طریقه کبرویه مخصوصاً در ایران بدان منتهی می‌شود. طریقه کبرویه بعد از شیخ سعدالدین از طریق وی با عقاید محی‌الدین و هم با عقاید شیعه نزدیک می‌شود. (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۹۶: ۱۶۲-۱۶۶؛ میرباقری فرد و رئیسی، ۱۳۹۶: ۱۹۷؛ غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۱۹۸؛ نسفی، ۱، ۱۳۹۱: مقدمه مصحح، ۹؛ ر.ک: نسفی، ۱۳۹۸: مقدمه مصحح، ۳۲-۳۳)

شایان توجه است که اگر سوگیری‌های شیعی نسفی را قبول کنیم نمی‌توانیم وی را شیعه متعصب بدانیم. گواه سخن ما این است که آن گاه که نسفی سخن شیخ ابوجعفر طوسی شیعه مذهب را درباره «فرقه ناجیه» بیان می‌کند، هم در تأویل طوسی-فرقه ناجیه همان شیعه امامیه است- تردید دارد هم در صحت و سقم حدیث نبوی که بنا بر آن فقط یک فرقه از هفتاد و سه فرقه از اهل نجاتند زیرا که بر مذهب مستقیمند؛ مذهبی که به توحید و عدل و رسالت و امامت ایمان آرند و هر چهار را تصدیق کنند. ... نسفی پس از ذکر سخن پیامبر و تأویل ابوجعفر طوسی، می‌گوید: پس وقتی که در یک ولایت صد مذهب باشد به غیر این هفتاد و سه مذهب، نظر کن که در عالم چند مذهب بود. پس اگر درست شود که آن حدیث از رسول الله است تأویل باید کرد و اگر درست نشود خبر آحاد اعتماد و اعتقاد را نشاید. (ر.ک: نسفی، ۲، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۳)

## ۲-۱. اهداف انجام پژوهش

۱-۲-۱. بررسی انتقادی نظری که حاکی از نفوذ عقاید کلامی تشیع در ادبیات عرفانی قرن هفتم هجری است، با مطالعه آثار یکی از بزرگترین عارفان این قرن.  
۱-۲-۲. اظهار نظر مستند و دقیق درباره مذهب نسفی بر پایه آراء کلامی وی، ذیل مباحث مرتبط با عدل الهی.

## ۳-۱. پرسش‌های پژوهش

۱-۳-۱. برخورد نسفی در مسأله عدل الهی با فرقه‌های گوناگون کلامی چگونه بوده است؟

۱-۳-۲. نسفی در رویارویی با مباحث ذیل عدل الهی، چگونه کلام شیعه امامیه را

بازتاب داده است؟

#### ۱-۴. عزیز نسفی

عزیز/عزیزالدین بن محمد نسفی از عارفان بزرگ و بنام قرن هفتم هجری و صاحب آثاری ارزنده در زمینه عرفان است که همواره مورد توجه اهل تصوف و پژوهشگران ایرانی و غربی بوده است. وی مرید شیخ سعدالدین حموی و نوشته‌هایش از مهم‌ترین منابع برای پی‌بردن به احوال و آراء سعدالدین است. تبحر او در علوم رسمی و آشنایی با فلسفه هم از آثارش پیداست. نسفی که میراث قابل ملاحظه‌ای از عرفان و تصوف آمیخته به حکمت را در زبان فارسی باقی گذاشته است نوعی سعه مشرب و تسامح فکری را نشان می‌دهد که در بین کبرویه و سایر سلاسل صوفیه جز به ندرت دیده نمی‌شود و از این حیث وی را می‌توان از پیشروان طریقه تحقیق علمی در مسائل مربوط به عقاید و مخصوصاً مربوط به تصوف به شمار آورد. (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۹۶: ۱۶۰-۱۶۱)

عزیز نسفی در آثارش ضمن بیان نظرهای خویش، آراء اهل شریعت و اهل حکمت و اهل تصوف-به‌ویژه اهل وحدت- را در موضوعات مختلف عرفانی و کلامی و فلسفی به زبانی گویا و روان بازتاب داده که از این نظر منحصر به فرد است.<sup>۱</sup>

#### ۱-۵. پیشینه پژوهش

نحوه مواجهه شاعران و نویسندگان ادبیات عرفانی با مسأله کلامی عدل الهی و زیرشاخه‌های آن مطمح نظر پژوهشگران بوده است؛ از جمله: «جلال‌الدین بلخی بیرون از بازی جبر و اختیار» (۱۴۰۱) از حمید اسکندری و حسن رهبر؛ پژوهشگران این مقاله با مطالعه همه ابیات مثنوی در یک ساختار منسجم دریافته‌اند که مولوی نه جبری و نه اختیاری و راه او متفاوت با متکلمین و فلاسفه است. «بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی» (۱۳۹۷) از رضا حسینی فر و زینب خداداد؛ ایشان پس از بررسی خاستگاه‌های جبرانگاری عرفانی، جبرگرایی را نوعی تهمت به عارفان دانسته و کوشیده‌اند باور عرفا را به گونه‌ای از اختیار اثبات کنند. «عدل الهی در نظام فکری حکیم سنایی»

۱. برای آشنایی بیشتر با زندگانی، آثار و افکار و سبک نسفی، ر.ک: نسفی، ۱، ۱۳۹۱: ۱-۱۴۶.



(۱۳۸۷) از جمال احمدی؛ وی نتیجه گرفته است که سنایی در برخی نظرات پیرو ماتریدی و در برخی دیگر هم نظر با اشعری و عرفاست.

میرباقری فرد نیز در مقدمه خود بر بیان/التنزیل - ذیل عنوان جبر و اختیار - اشاره ای گذرا به دیدگاه نسفی در این موضوع می کند و آن را متأثر از سخن امام صادق برمی شمرد. (ر.ک: نسفی ۱، ۱۳۹۱: مقدمه مصحح، ۹۴)

### ۱-۶. نوآوری پژوهش و ضرورت انجام آن

بیشتر پژوهش های انجام شده درباره آثار عزیز نسفی راجع به ولایت، انسان کامل و بحث های پیرامون آنهاست و در هیچ اثری، مسأله کلامی عدل الهی و مباحث ذیل آن از چشم انداز نسفی و بر پایه کلام امامیه به طور جامع و مانع بررسی نشده اند و فقط گاهی در حد چند سطر توجهاتی به آن شده است. پس این پژوهش از دو وجه دارای نوآوری و اهمیت است: مورد مذاقه قرار گرفتن مسأله عدل الهی در آثار نسفی و بررسی نوشته های او بر مبنای کلام شیعه امامیه.

بنا بر این با توجه به اهمیت تحلیل انگاره های کلامی عارفان و نبود پژوهشی مستقل و تحلیلی در باب عدل الهی در آثار نسفی، به ویژه از نظرگاه شیعه امامیه، انجام این پژوهش ضروری است.

### ۱-۷. مبانی نظری

### ۱-۷-۱. اوضاع ادبیات عرفانی در قرن هفتم هجری و نقش و جایگاه تشیع در آن

در قرن هفتم، با هجوم مغولان به ایران شاهد دگرگونی هایی گسترده هستیم. در بعد دینی شیعه اثنی عشری قوت یافت. نیز با توجه به زجرهایی که ایرانیان در این روزگار متحمل شدند گرایششان به تصوف، خلوت گزینی، ترک دنیا و بی اعتبار دانستن آن پُررنگ شد و در پی معنویات و اندیشه های تسلی بخش همچون باور به قضا و قدر - نوعی جبر گرایی - بودند. در بعد ادبی، عارفان، هسته مرکزی ادبیات فارسی را تشکیل داد و عارفان بزرگی همچون مولوی و عزیزالدین نسفی آثاری گران سنگ از خود به جای گذاشتند. (ر.ک: صفا، ۱۳۹۰: ۱۳۴؛ غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۲۴)

در سده هفتم به چند دلیل بینش و مشی عرفا دگرگون شد: الف. تغییر رویکرد عرفا و توجه به فلسفه، کلام و حکمت که در نتیجه مطالب عرفانی به طرح و تشریح مباحثی همچون ذات و صفات الهی، عدل الهی، معاد، ولایت، نبوت و... پرداخت. ب. تمایل عرفا و مشایخ به تفکر و اعتقاد شیعی که موجب شد دیدگاه‌های شیعه بیش از گذشته در عرفان تأثیر بگذارد. (ر.ک: نسفی ۱، ۱۳۹۱: مقدمه مصحح، نوزده و بیست؛ میرباقری فرد و رئیسی، ۱۳۹۶: ۱۷۲-۱۷۸)

### ۱-۷-۲. تعریف عادل و عدل الهی

عادل کسی است که کار زشت نکند و در کار واجب خلل وارد نسازد و هیچ فردی را جز به سبب گناهی که انجام داده عقاب و هیچ بنده‌ای را جز به سبب کار بد ملامت نکند. پس منظور از عدل الهی، پاک‌دانستن خدای تعالی از انجام دادن کار زشت و ترک کردن واجب است. پس خداوند عادل است چون اگر چنین نباشد، ناقص است -خداوند از کاستی و نقص منزّه است. -همچنان اگر کار زشت هم می‌توانست بکند، بر او روا بود که دروغ هم بگوید و در نتیجه به وعد و وعید او اطمینانی نمی‌بود و تمام دستورهای دین از میان برداشته می‌شد و غرضی که از برانگیختن پیامبران و فرستادگان مقصود بود، نقض می‌گردید. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۱۵۷؛ مفید، ۱۳۳۳: ۱۷-۱۸؛ مقداد، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

### ۱-۷-۳. مصداق‌های عدل الهی از دیدگاه شیعه امامیه

#### الف. حسن و قبح عقلی

عقل حکم می‌کند که بعضی از کارها نیکو یا زشت هستند؛ یعنی این احکام در سرشت آدمی نهفته‌اند و آن‌ها را بدون راه یافتن اندک شکی در خاطر خود درمی‌یابیم. در عقل چیزی هست که بر این معنی دلالت کند، پس پسندیده در نفس خود پسندیده است و ناپسندیده در نفس خود ناپسندیده است؛ چه شارع بدان حکم کند یا نکند. حتی بعضی از آنان که معتقد به شرع نیستند و شرایع را نفی کرده‌اند-مانند ملاحده و حکیمان هند- به معقول بودن آن‌ها حکم کرده‌اند. همچنین اگر حسن و قبح، عقلاً منتفی بشود، هرآینه شرعاً نیز منتفی می‌شود؛ چرا که در آن صورت، قبح دروغگویی از سوی شارع نیز منتفی

می‌گردد. (ر.ک: مقداد، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۲۷)

## ب. جبر و اختیار

امامیه قائل به اختیارند. از چشم‌انداز ایشان خداوند از مجبور کردن انسان به کارهایی که می‌کند بالاتر است و گرنه ممتنع باشد که خداوند ما را به چیزی مکلف باشد، چون در این صورت عصیانی نباشد. همچنین زشت باشد که خداوند فعلی را در ما بیافریند، آنگاه ما را در آن عذاب کند. نیز به دلیل سمعی. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۱۵۷؛ مقداد، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۸) شیخ کلینی، احادیثی از امام صادق در این باب نقل کرده که فصل الخطاب است: ۱. «لا جبر ولا تفویض ولكن امر بین امرین» (کلینی، بی تا: ۲۲۴/۱) ۲. «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بینهما فیها الحق التي بینهما الا العالم او من علمها اياه العالم» (همان: ۲۲۲/۱) آنچه که اشاعره تحت عنوان «کسب» از آن یاد می‌کنند، همان «اختیار و اراده» انسان است: امامیه گویند که افعال از بنده و صفات او صادر می‌شود، و «کسبی» که اشاعره از آن یاد کرده‌اند، یکسره به قدرت بنده و اختیار او واقع می‌شود و او بر انجام دادن کار خود مجبور نیست بلکه به خواست خود اوست که کاری را انجام دهد یا ندهد. (ر.ک: مقداد، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۹؛ مفید، ۱۴۰۲: ۱۵۷)

• از نتایج باورمندی به جبر، انفعال در رویارویی با قضا و قدر و اعتقاد به سرنوشت محتوم است. شیخ مفید سخنی را از امام علی در باب قضا و قدر ذکر کرده که حاکی از باور ایشان به «اختیار» است:

«ای مرد! آیا گمان کردی که قضای خدا بر بنده حتم است و قدر او لازم است؟ این گمان را مبر. این گفتار بت پرستان و پیروان شیطان و ستیزه جویان با خداوند است و این سخن قدری مذهبیان و مجوسان این امت است. همانا خدا دستور خود را به طور اختیار صادر فرموده و منهی خود را به حساب ترساندن کرده و تکلیف را اندک و آسان ساخته و کسی از روی اکراه و اجبار فرمانبرداریش نکرده و بدون اختیار نافرمانیش ننموده است.» (مفید، ۱۳۹۶: ۳۱۶/۱-۳۱۷)

### پ. محال بودن کار زشت بر خدای تعالی

امامیه عقیده دارند که محال است که آفریدگار، انجام‌دهنده کار زشت باشد زیرا علم او به قبح و زشتی، عاملی است که او را از انجام‌دادن آن کار بازمی‌دارد و هیچ انگیزه‌ای هم نیست که او را بر آن کار وادارد، زیرا آن انگیزه یا باید نیاز و حاجت بدان باشد که بر خدا ممتنع است، چرا که خدا بی‌نیاز است و یا حکمت که آن نیز در اینجا منتفی است، زیرا در کار قبیح حکمتی نیست و نیز برای اینکه اگر صدور قبیح از او جایز باشد، اثبات نبوت‌ها ممتنع باشد؛ چون که تصدیق کاذب از وی قبیح نباشد و با این امر جزم به صحّت نبوت ممکن نباشد و آن ظاهر است. همچنین اراده قبیح بر خداوند محال است، زیرا اراده قبیح نیز مانند فعل قبیح زشت است؛ چرا که ما به ضرورت می‌دانیم که خردمندان همچنان که فاعل قبیح را می‌نکوهند، اراده‌کننده و یا فرماینده بدان را نیز نکوهش می‌کنند. (ر.ک: مقدار، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۰)

### ت. خداوند حکیم است

امامیه می‌گویند که کارهای خدا به علت غرض یا اغراضی است و خلقت چیزی که عبرتی برای هیچ‌یک از مکلفان و مصلحتی برای هیچ‌یک از مخلوقات در آن وجود ندارد، بیهوده است و در مورد خدا امکان ندارد و گرنه عبث کار باشد و خدا از این برتر است. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۳۰۷؛ مقدار، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۳۱)

### ث. «لطف» بر خداوند واجب است

لطف عبارت از هر چیزی است که بنده را به فرمانبرداری نزدیک و از نافرمانی دور سازد. خدا را در تمکین فاعل بر فعل نصیبی نیست، زیرا که قدرت در فعل لطف نیست بلکه در ممکن بودن آن شرط است. البته این لطف به حدی هم نیست که بنده را بر عمل ناچار و از او سلب اختیار کند تا به اجبار برسد، زیرا غرض بنده بر آن متوقف باشد. و خوب لطف به جهت بخشش و کرم خداست نه اینکه عدالت آن را واجب ساخته باشد، به گونه‌ای که اگر او لطف نکند ظالم است. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۱۶۳؛ مفید، ۱۳۳۳: ۱۸-۱۹؛ مقدار، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۵)

### ج. عَوْض دادن بر خداوند واجب است

شایسته عدل الهی است که به جای دردها و صدماتی که از او صادر گشته و رنج آن به بندگان رنج دیده رسیده، ایشان را عَوْضی دهد. این عوض دادن فقط در صورت مؤمن بودن رنج دیده بر خدا واجب است. معنی عَوْض همان نفعی است که بنده استحقاق آن را یافته است و آن بیرون از تعظیم و اجلال است. اگر چنین نکند البته ستمکار باشد و خدا برتر از آن است که ستم کند. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۳۱۱؛ مقداد، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۷)

• هرگاه انسانی به دیگری آلمی برساند، به سبب عدل الهی بر خدا واجب است که از درد رساننده به درد کننده دادستانی کند، به سبب اینکه شرع نیز بدان دلالت می کند، و باید که عوض با آلم برابر باشد و گرنه ظلم باشد. البته ممکن است که خدا عوض اهل ثواب را بیش از مقداری که بنده استحقاق آن را دارد به او بدهد اما خدا می تواند در عوض اهل عقاب تخفیفی قائل شود. (ر.ک: مقداد، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۳۸)

### ۲- بحث

در قرن هفتم هجری با دگرگونی مضامین کتب عرفانی - ورود گسترده مباحث فلسفی و کلامی به این آثار و پررنگ شدن گرایش‌ها و اندیشه‌های شیعی - مواجهیم. عزیز نسفی از نامدارترین عارفان این قرن است که به واسطه شیخ خود، سوگیری‌های شیعیانه دارد. دقت نظر در نوشته‌های او به مثابه پلی برای رسیدن به شناخت جامع تر افکار حکما و متکلمان و عارفان پیشین - به ویژه ابن عربی و سعدالدین حمویه - است و نیز آراء خود او را که از نظریه پردازان و تحلیل گران گران قدر عرفان است بهتر می نمایاند.

بحث‌های ذیل عدل الهی، از مناقشه انگیزترین موضوعات تاریخ عرفان و کلام اسلامی است. نسفی، همچون دیگران، از طرح این مسأله ناگزیر بوده و تلاش کرده است تا ضمن بازتاب انتقادی باورهای دیگران درباره عدل، نظرات خود را راجع به آن بگوید. از آنجایی که نسفی در هریک از آثارش، به اقتضای بحث، به این موضوع پرداخته پس لازم است همه آثار وی بررسی شود تا نتایج دقیق تری به دست آید.

نگارنده در این پژوهش بر آن است تا بازتاب بحث‌های ذیل عدل الهی را، از دیدگاه شیعه امامیه، در آثار عزیز نسفی بجوید و دریابد که نسفی، صرفاً این عقاید را بازتاب داده

یا به سطح اثرپذیری از آن‌ها و باور به آن‌ها هم رسیده است.

## ۲-۱. تعریف عدل

«معنی عدل آن است که او [=خدا] را عادل دانند و ظالم نگویند. یعنی خالق قبایح و معاصی و شرور نگویند و خالق افعال عباد ندانند و بنده را خالق افعال خود گویند باختیار.» (نسفی ۲، ۱۳۹۱: ۲۲)

نسفی تعریف شیخ ابوجعفر طوسی امامی مذهب را از عدل الهی بازتاب داده است. در این تعریف طوسی به دو نکته مهم راجع به عدل از منظر امامیه برمی‌خوریم: الف. هرگز ظلم نمی‌کند؛ پس انجام فعل قبیح از خدا عقلاً محال است. ب. خداوند خالق افعال نیست و ما انسان‌ها صاحب اراده و اختیاریم.

## ۲-۲. جبر و اختیار

راهبرد نسفی برای بیان آراء خود در مسأله «جبر و اختیار» طرح پرسش‌ها و شُبّهات و بعد پاسخ به آن‌ها همراه با استدلال‌های عقلی است. نسفی در آغاز بحث، نخستین پرسش را طرح می‌کند: اگر جمله چیزها در کتاب خدای نوشته و قلم خشک گشته و هر چیز که در کتاب خدای نوشته است در این عالم سفلی آن چیز ظاهر خواهد شد، پس ما در رنج و راحت و سعادت و شقاوت و خیر و شرّ مجبور هستیم. اکنون اگر مجبوریم، سعی و کوشش و پرهیز و احتیاط ما برای چیست و دعوت انبیا و ترتیب اولیا چراست و تدبیر عقلا و معالجت حکما را فایده چیست؟

بعد در مقام پاسخ به پرسش نخست برمی‌آید: شک نیست که هر چیز که در این عالم بود و هست و خواهد بود و در این عالم سفلی ظاهر خواهد گشت جمله در کتاب خدای نوشته و قلم خشک گشته است اما بدان احکامی که در افلاک و انجم نوشته است کلی است نه جزوی؛ و اثرها که در این عالم سفلی از حرکات افلاک و انجم ظاهر می‌شوند بر وجه کلی ظاهر می‌شوند نه جزوی. به این سبب ما را اختیاری هست و حاصل کردن آنچه می‌خواهیم و دفع کردن آنچه نمی‌خواهیم به سعی و کوشش ما باز بسته است. افلاک و انجم را اختیار نیست. آفتاب چون ظاهر شود بر همه کس یکسان تابد و اختیار ندارد که بر

بعضی تابد یا نتابد اما بعضی را بسازد و بعضی را بسوزد و این به اختیار آفتاب نیست. اما ما را اختیاری هست؛ اگر خواهیم در آفتاب باشیم و اگر نخواهیم در آفتاب نباشیم. دفع حرارت آفتاب از عالم ممکن نیست اما از خود ممکن است. در حرکات جمله کواکب همچنین می‌دان. (ر.ک: نسفی، ۱۳۹۸: ۲۲۹-۲۳۰)<sup>۱</sup>

نسفی در ادامه پرسش دوم را بیان می‌کند:

«اگر چنین است که تدبیر افلاک و انجم در این عالم سفلی به طریق کلی است نه به طریق جزوی، می‌بایست که ما را در جمله کارها اختیار بودی و نیست و به یقین می‌دانیم که در بعضی کارها مختاریم و در بعضی کارها مجبوریم.» (همان: ۲۳۰-۲۳۱)<sup>۲</sup>

سپس پرسش دوم را پاسخ می‌گوید: اکنون آنچه در افلاک و انجم نوشته است، در این عالم سفلی آن ظاهر خواهد شد و ما را در آن اختیار است و حاصل کردن آن از خود و دفع کردن آن از خود به سعی و کوشش ما باز بسته است و هر چه در نطفه آدمی نوشته است در آدمی آن ظاهر خواهد شد و آدمی را در آن اختیار نیست و دفع کردن آن از خود به هیچ وجه ممکن نیست از جهت آنکه هر چه در افلاک و انجم نوشته است به طریق کلی نوشته است و هر چه در نطفه آدمی نوشته است به طریق جزوی نوشته است. (همان: ۲۳۱)

نسفی نتیجه می‌گیرد که:

«هر چیز که در نطفه آدمی به طریق کلی نوشته است ما در آن چیزها مختاریم و هر چیز که در نطفه آدمی به طریق جزوی نوشته است ما در آن مجبوریم. ... در نطفه آدمی جسم و روح آدمی و استعداد و افعال آدمی نوشته است و آدمی در بودن جسم و روح خویش مجبور است و در بودن استعداد خود هم مجبور است اما در کردن افعال خود، مختار است از جهت آنکه جسم و روح و استعداد آدمی در نطفه آدمی به طریق جزوی نوشته است و افعال آدمی به طریق کلی نوشته، یعنی کمیت و کیفیت روح و جسم و استعداد در نطفه نوشته است و جسم و روح و استعداد آدمی مقدر است اما کمیت و کیفیت افعال در نطفه

۱. نیز ر.ک: نسفی، ۱۳۹۷: ۲۱۶

۲. نیز ر.ک: همان: ۲۱۹.

نوشته است و افعال آدمی مقدر نیست.» (همان: ۲۳۸-۲۳۹)

تا اینجا اثبات شد که نسفی همسو با شیعه امامیه به اختیار نسبی انسان‌ها و نفی جبر مطلق معتقد است؛ یعنی همان آموزه امام صادق: لا جبر ولا تفویض.

عزیز نسفی جهت تحکیم مدعای خود، به استدلال‌های عقلی روی می‌آورد: اگر آدمی در افعال خود مجبور است چرا فاعل خیر، مستحق مدح و فاعل شرّ مستوجب ذمّ است؟ چرا عاقلان و دانایان امر به معروف و نهی از منکر کرده‌اند و می‌کنند؟ چرا نصیحت و مشورت را پسندیده داشته‌اند و می‌دارند؟ هیچ شک نیست که آدمی در استعداد خود مجبور و در افعال خود، مختار است. چون دانستی که آدمیان در اقوال و افعال خود، مختارند - هر چه می‌خواهند می‌گویند و می‌کنند و می‌خورند - پس دعوت انبیا و تربیت اولیا و تدبیر عقلا و معالجت حکما و سعی و کوشش و پرهیز و احتیاط آدمی به جای خود است. اختیار به دست آدمی است؛ اگر خواهد راست یا دروغ یا بسیار یا اندک گوید، اگر خواهد طاعت یا معصیت کند، اگر خواهد حلال یا حرام یا بسیار یا اندک خورد. پس قول و فعل آدمی مقدر است اما قول و فعل مطلق نه قول و فعل مقید به خلاف استعداد. (ر.ک: همان: ۲۳۹)

نسفی در ادامه سلسله پرسش‌ها، پرسش سوم را نیز مطرح می‌کند: اگر آدمی در استعداد خود مجبور و در افعال و اقوال خود مختار است و در نطفه آدمی نوشته شده که این فرزند سعید یا شقی یا عالم یا جاهل یا توانگر یا درویش یا فراخ‌روزی یا تنگ‌روزی است و مانند این، می‌بایست که این‌ها وی را بی‌سعی و کوشش حاصل بودی و نیست. پس چون به سعی و کوشش وی موقوف است، تا آن چیز که در نطفه وی نوشته است به وی رسد، چه فرق باشد میان وی و دیگر فرزندان که نوشته است در نطفه ایشان؟ (ر.ک: همان: ۲۴۰)

پاسخ عزیزالدین به سومین پرسش: در نطفه آدمی علم و مال و جاه و رزق و مانند این نوشته است یعنی در نطفه آدمی نوشته است که این فرزند علم چند آموزد و چون آموزد



و مال چند حاصل کند و چون حاصل کند و در جمله چیزها همچنین می‌دان. در نطفه آدمی استعداد تحصیل علم و حکمت و مال و جاه نوشته است پس نصیب این فرزند است اما موقوف است به سعی و کوشش این فرزند. در جمله چیزها همچنین می‌دان. تفاوت میان این فرزند و دیگر فرزندان آن باشد که تحصیل علم و حکمت یا مال و جاه بر این فرزند آسان باشد؛ به اندک سعی و کوشش که این فرزند کند به مقصود و مراد برسد از جهت آنکه نصیب خود می‌طلبد، یعنی چیزی می‌طلبد که وی را برای آن چیز آفریده‌اند: کل میسر لما خلق له. به خلاف دیگر فرزندان که در نطفه ایشان این استعداد نوشته است و تحصیل علم و حکمت و مال و جاه بر ایشان دشوار باشد و با آنکه دشوار باشد بی‌فایده بود، از جهت آنکه چیزی می‌طلبند که ایشان را از برای این چیز نیافریده‌اند. پس به یقین معلوم شد که آدمی به استعداد و سعی و کوشش به مقصود و مراد می‌رسد و در استعداد مجبور است و در سعی و کوشش مختار است. (ر.ک: همان: ۲۴۰-۲۴۱)

سرانجام نسفی چارچوب نهایی نظر خویش را درباره «جبر و اختیار» که کاملاً همسو با امامیه است، بیان می‌کند: آن کس که می‌گوید همه جبر است، خطا می‌گوید و آن کس که می‌گوید همه قدر است هم خطا می‌گوید. آن کس که می‌گوید که جبر هست و قدر هست، جبر به جای خود و قدر هم به جای خود، حق می‌گوید. ای درویش! طریق مستقیم در میان جبر و قدر است. آدمی دو چیز دارد که آن دو چیز او را به مقصود و مراد می‌رساند: اول عقل و دوم عمل. آدمی در بودن عقل مجبور است و در کردن عمل مختار است. پس جبر و قدر دو بال آدمی‌اند و اگر این دو بال نباشند یا یکی از این دو بال نبود هرگز به مقصود و مراد نرسد. (ر.ک: همان: ۲۴۱)

- نسفی نظرات «اهل تحقیق از اصحاب وحدت» را به رشته تحریر کشیده است:

«بعضی از انسان را هیچ از صفات حمیده و اخلاق پسندیده و خاصیات نیک، فطرتی و ذاتی نباشد و هیچ از صفات ذمیمه و اخلاق ناپسندیده و خاصیات بد هم فطرتی و ذاتی نباشد و جمله صفات و اخلاق و خاصیات این انسان عارضی و غیر ذاتی باشد و اینها متوسطان عالمند یعنی مقتصدان. پس شرک و توحید و طاعت و معصیت و بدی و نیکی و حذاقت و حماقت و کیاست و بلادت از ایشان متصور نشود و از ایشان در وجود نیاید.

یعنی این طایفه مقتصدان اگر در صحبت نیکان افتند نیک شوند و اگر در صحبت بدان افتند بد شوند. ... پس دعوت انبیا از جهت مقتصدان است. یعنی ای محمد ... بعضی چنان افتادند که اخلاق و افعال بد و اخلاق و افعال نیک از ایشان متصور باشد. پس دعوت و تربیت ایشان کن تا بی فایده نباشند.» (نسفی ۲، ۱۳۹۱: ۱۶۹-۱۷۰)

پیشتر دیدیم که نسفی برای اثبات اختیار نسبی و جبر نسبی، از حکمت بعثت انبیا سخن گفت؛ به این صورت که اگر انسان‌ها مختار نباشند، بعثت انبیا عبث است و خداوند از فعل عبث منزّه. پس بعثت انبیا از روی حکمت و انسان‌ها هم در وضعی میان جبر و اختیار قرار دارند. پس بازتاب نظر «اهل تحقیق از اصحاب وحدت» نشان داد که ایشان نیز در باب جبر و اختیار همچون شیعیان امامیه می‌اندیشند.

- نسفی سخنی از «اهل شریعت» ذکر کرده که صورتی دیگر از اعتقاد امامیه درباره جبر و اختیار است: بعضی می‌گویند خداوند تعالی ارواح انسان را در اصل فطرت در استعداد و قابلیت یکسان آفرید اما چون به عالم شهادت آمدند و به قالب انسان اتصال یافتند به سبب تربیت مادر و پدر و به سبب سعی در علم و عمل بر تفاوت شدند. این است معنی کَلُّ مَوْلُودٍ یُوَلَّدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ فَاَبْوَاهُ یَهُودَانَهٗ و ینصرانه و یمجسانه. این است معنی المرء علی دین خلیله. (ر.ک: همان: ۱۰۸-۱۰۹)

- «اصحاب نور از اهل وحدت» نیز راجع به جبر و اختیار، سخنانی همسو با امامیه گفته‌اند: «انسان در حرکت و اکتساب علوم مختار است و باقی در همه چیزها مجبور.» (همان: ۱۵۰)

- «به نزدیک اهل حکمت علم تابع معلوم است. پس اقوال و افعال مردم را مقداری معلوم نباشد. تحصیل علم و تحصیل مال به سعی آدمی تعلق دارد. هرچند سعی بیش کنند علم و مال بیش حاصل کنند. نیکی و بدی کردن و اندک و بسیار خوردن به اختیار وی باشد.» (نسفی، ۱۳۸۱: ۵۶)

«اهل حکمت» از این نظر که برخی چیزها را به اختیار و سعی آدمی باز بسته می‌دانند به امامیه شبیه هستند اما اینکه علم را تابع معلوم می‌دانند با امامیه فرق دارند زیرا شیعیان، معلوم را تابع علم الهی می‌دانند.

## از فروعاً مسألة جبر و اختیار، سخن در موضوع «قضا و قدر» است

- ردّ حکم و قضا و قدر (ردّ قدر با قدر):

«ردّ حکم و ردّ قضا ممکن نباشد اما ردّ قدر ممکن باشد. و ردّ قدر از عالم ممکن نیست اما ردّ قدر از خود ممکن است، و از خود که ممکن است، ردّ کل ممکن نیست. اما ردّ بعضی ممکن است. و ردّ آن بعضی که ممکن است بعضی می گوید که به عقل است و بعضی می گوید که به دعا و صدقه است. باری ردّ قدر از خود ممکن است، به هر وجه که توانند ردّ کنند. ... ردّ قدر هم به قدر توان کردن از جهت آنکه ردّ آهن هم به آهن توان کردن. مثلاً سرما در افلاک و انجم نوشته است و این قضای خدای است و درین عالم ظاهر می شود و این قدر خدای است. و گرما هم در افلاک و انجم نوشته است و این قضای خدای است و درین عالم ظاهر می شود و این قدر خدای است. پس ردّ سرما به گرما توان کردن و ردّ گرما به سرما توان کردن. و ردّ سردی به گرمی، و ردّ گرمی به سردی توان کردن، و ردّ مکر به مکر، و ردّ لشکر به سپاه توان کردن، و مانند این.» (نسفی، ۱۳۹۸: ۲۳۲)

همانطور که در مبحث «جبر و اختیار» مشاهده شد، نسفی به جبر مطلق و اختیار کامل باور ندارد-نه مجبره است نه قدری- و انسان را در حالتی میان جبر و اختیار می بیند. او به مسألة قضا و قدر نیز از چنین چشم اندازی می نگرد؛ انسان را در رویارویی با قضا و قدر الهی نه دست بسته می پندارد نه مطلق العنان. نظرات نسفی در این بند یادآور حکایتی از امیرالمؤمنین در توحید شیخ صدوق است: «روزی امام علی از کنار دیواری که در حال فروریختن بود بلند شد؛ برخی پرسیدند آیا از قضای الهی فرار می کنی؟ آن حضرت فرمود: از قضای الهی به قدر الهی فرار می کنم.» (نقل از پایگاه اینترنتی اسلام کوئست) در مجموع نسفی، تقدیرگرا نیست و بشر را موجودی مختار و صاحب اراده می شمارد که در مواجهه با قدر به سلاح قدر مجهز است اگرچه محدودیت هایی نیز دارد؛ گویی او انسان را مجبور مختار می پندارد!

- نسفی در اصل دوم از باب اول *زبدة الحقایق* به بیان آراء «اهل حکمت» پرداخته و باز بر اصل «ردّ قدر به قدر» -اختیار نسبی انسان- تأکید کرده و آن را بازتاب داده است: علم او حکم اوست و پیدا آوردن اسباب قضای اوست و در کار آوردن اسباب قدر اوست.

یعنی اسبابی که در این عالم است جمله به یکبار قضای اوست و افعال این اسباب جمله به یکبار قدر اوست. تو را به یقین معلوم است که امکان ندارد که چیزی در این عالم حادث شود بی اینکه او را سببی باشد. پس به یقین دانستی که امکان ندارد که چیزی که در عالم حادث می‌شود بی قدر او باشد. اگر کسی گوید رد قدر ممکن است یا ممکن نیست سخن هر دو راست است، از جهت اینکه رد بعضی ممکن است اما رد کل ممکن نیست و رد آن بعضی که ممکن است هم به قدر است. رد قدر هم به قدر توان کرد. مثلاً یکی عسل بسیار خورد و دل وی گرم شود و آغاز تب دق کند و خوف آن است که هلاک شود. طیب وی را قرص کافور دهد تا آن حرارت دفع شود. هیچ شک نیست که حرارت و این سردی کافور هر دو به قدر حق بود. پس رد قدر هم به قدر توانست کرد. در دفع گرمای تابستان به وسیله سرداب خانه یا دفع سرمای زمستان به وسیله تابه‌خانه نیز همچنین می‌دان. ای درویش! آنچه تو می‌کنی آن را تدبیر نام نهاده‌اند و آنچه کسی دیگر می‌کند نام آن را تقدیر نهاده‌اند. و چون به حقیقت نگاه کنی هر دو قدر است، و رد قدر هم به قدر می‌توان کرد؛ مثلاً رد آهن به آهن و رد لشکر به لشکر زیرا که اگر رد بعضی ممکن نبود اندیشه عاقلان و تدبیر زیرکان عبث بودی و امر به معروف و نهی از منکر سفته بودی. تدبیر و اندیشه آدمی اثرها دارد اما همت و خواست آدمی هیچ اثر ندارد. و ای بسا عالم و صالح که ایشان را فرزندان باشد و همت دربندند که فرزند ایشان همچو ایشان شود، نشود و ای بسا مطرب و مسخره که ایشان را فرزندان باشد و همت دربندند تا فرزندان ایشان همچو ایشان شود و نشود بلکه صالح بمانند و عالم شوند. پس همت همراه با عمل اثرها دارد و بدون عمل هیچ اثر ندارد. (ر.ک: نسفی، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۷)

- نسفی در اصل اول از باب اول *زبداء الحقایق* سخنان «اهل شریعت» را نگاشته است و از زبان ایشان می‌گوید: «امکان آن ندارد که برگی بر درخت بچنبد و چیزی در دل کسی بگذرد بی علم و اراده‌ی خدای.» (همان: ۵۵)

از آنجایی که نسفی اراده‌ی الهی را «قضا» و علم الهی را «قدر» می‌انگارد و اعتقاد دارد که قدر را به قدر می‌توان دفع کرد، با لحنی طعنه‌آمیز نظر آن‌ها را که رنگ و بوی جبر و تقدیرگرایی دارند، رد می‌کند:

«ای درویش! بدین سخن شبهات بسیاری می آید اگرچه اهل شریعت به زبان نمی گویند که آدمی در کارها مجبور است، اما از این سخنان ایشان لازم می آید که آدمی مجبور باشد چون نزدیک ایشان هرچه است به علم و اراده حق است و امکان ندارد که بر خلاف علم و ارادت حق چیزی پیدا آید. پس جمله آدمیان در اقوال و افعال مجبور باشند. و این سخن بنا بر آن است که معلوم تابع علم است و یا علم تابع معلوم؟ و نزدیک ایشان معلوم تابع علم است. پس هر چیز که باشد او را مقداری باشد معلوم که از آن درنتواند گذشت. آن چنان که خدای در ازل دانسته باشد چنان باشد.» (همان: ۵۵-۵۶)

- رزق مقدر و اجل مقدر: نسفی در آغاز حدیثی راجع به این موضوع نقل می کند و بعد در پی پاسخگویی به شبهه ای از آن برمی آید تا پافشاری خویش بر «اختیار» آدمی و نفی «تقدیرگرایی مطلق» را نشان دهد:

«معنی حدیث «فرغ الرب من الخلق والرّزق والاجل» راست است و رزق مقدر است و اجل مقدر است اما رزق مطلق و اجل مطلق، نه رزق مقید و اجل مقید. اگر رزق و اجل مقید نبودندی و تقدیر رزق و اجل نکرده بودندی، رزق و اجل در عالم موجود نبودندی و اینچنین که در رزق و اجل دانستی، در قول و فعل و علم و خلق و طاعت و معصیت و مانند این همچنین می دان.» (نسفی، ۱۳۹۸: ۲۳۹-۲۴۰)

- بازتاب باور «شیعه» در موضوع تقدیر که حاکی از اعتقاد به اختیار و اعراض از جبر است: بعضی می گویند که خدای تعالی در ازل ذات و صفات همه چیز را و مقدار همه چیز را دانسته است. این است معنی تقدیر خدا؛ یعنی علم او تقدیر اوست نه اینکه علم و ارادت او تقدیر او باشد و این طایفه اهل شیعیت اند. ای درویش! اگر علم او تقدیر اوست-علم و ارادت او تقدیر او نیست- بر این تقدیر جمله آدمیان در اقوال و احوال و در همه چیز مختار باشند، هر چه خواهند خوردند و هر چه خواهند گویند و هر چه خواهند کنند. از جهت آنکه علم خدا مانع اختیار آدمیان نباشد اما ارادت خدای مانع اختیار آدمیان باشد. (ر.ک: همان: ۱۱۸)

دیگر نکته درخور توجه بند بالا این است که نسفی، امامیه را «شیعه» خوانده و از نامیدن ایشان به «رافضی» و «اهل رفض» پرهیز کرده است. این یعنی بغضی نسبت به ایشان ندارد.

## ۲-۳. محال بودن کار زشت بر خدای تعالی

### ۲-۳-۱. خداوند در قیامت ظلم نمی‌کند

- نسفی برای روز قیامت نام‌های گوناگونی را که «اهل شریعت» نهاده‌اند، برمی‌شمارد و وجه تسمیه آن‌ها را نیز می‌گوید. یکی از این نام‌ها «یوم‌العدل» است: «چون ظالمان را در دوزخ بمانند یوم‌العدل است.» (نسفی، ۱، ۱۳۹۱: ۲۴۰)

«ظلم» از مصادیق کار زشت است و به باور امامیه خداوند ظالم نیست و سرزدن کار زشت از او محال است، پس در قیامت ظلم نمی‌کند و مطابق عدالت رفتار می‌کند و هیچ‌کسی را بیهوده به دوزخ نمی‌فرستد. البته این عدالت منافی فضل و رحمت خداوند درباره گناهکاران و عفو ایشان نیست.

عزیزالدین این اندیشه «اهل شریعت» را دیگر بار به گونه‌ای متفاوت نشان داده است: چون مدت دنیا به سر آید و روز قیامت ظاهر شود جمله را در دوزخ درآورند و اهل معصیت را به قدر معصیت عذاب کنند. (ر.ک: نسفی، ۱۳۸۱: ۵۹-۶۰)

عبارت «اهل معصیت را به قدر معصیت عذاب کنند» مطابق عدل امامیه است، چون اگر ایشان را بیشتر از مقدار معصیتشان عذاب کنند، از عدل الهی عدول کرده می‌شود؛ حال آنکه خداوند از انجام چنین کارهایی، عقلاً، منزّه است.

- نسفی در بخش بیان معتقدات «عوام اهل شریعت» گفته است: «در آمدن در بهشت و دوزخ به فضل و عدل است و خلود در بهشت و دوزخ جزاء اعتقاد است.» (نسفی، ۱، ۱۳۹۱: ۲۴۸) کلیدواژه «عدل» یادآور اعتقاد امامیه است که خداوند در قیامت از بیدادگری منزّه است؛ یعنی کسی را به ناصواب عذاب نمی‌دهد و هیچ فردی را که سزاوار بهشتی بودن است، از بهشت نمی‌راند.

- نسفی از باورهای «اهل تصوف» نیز سخن گفته است: «مجازات افعال نیک و مکافات افعال بد از خاصیت این وجود است. ... افعال نیک را مجازات نیک جزاست و افعال بد را مکافات بد جزاست» (نسفی، ۲، ۱۳۹۱: ۲۴۲-۲۴۳)

این بند مجدداً بیانگر عدل الهی است؛ به این معنا که خداوند اجر محسنین را ضایع و نیز به ناحق کسی را مجازات نمی‌کند که این‌ها همگی شرعاً و عقلاً قبیح هستند.

### ۲-۳-۲. خداوند به وعده خود در قیامت عمل می کند

- «حقیقت توکل آن است که بنده به یقین بداند که خدای تعالی قادر است بر روزی رسانیدن بندگان و با آن که قادر است وعده کرده است که روزی بندگان بر من است و به یقین بداند که خدای تعالی وعده خود خلاف نکند. چون این‌ها به یقین دانست و اعتماد بر کرم و فضل خدای کرد و دل وی آرام گرفت و ازین نمی گردد، توکل بنده تمام شد.» (نسفی، ۱۳۹۸: ۳۳۲)

عمل نکردن به وعده، دیگر مصداق کار زشت است و چون امامیه انجام کار زشت از طرف پروردگار را محال می دانند، پس معتقدند که خدا حتماً به وعده خود عمل می کند. نسفی در این بند از حقیقت توکل سخن گفته و پیش فرض انسان متوکل را این می داند که وی یقین داشته باشد که حق، تعالی، با آن که قادر است اما در وعده خود خلاف نمی کند زیرا عمل نکردن خداوند به وعده خویش خلاف دادگری و عقلاً و شرعاً قبیح است.

## نتیجه‌گیری

به مسأله عدل الهی در آثار نسفی از دو چشم‌انداز می‌توان نگریست: الف. مواردی که او نظرات دیگران - اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت - را بازتاب می‌دهد و گاه ایشان را تأیید یا ردّ می‌کند. نمونه‌هایی که دربرگیرنده آراء خود نسفی است و در ضمن آن به پرسش‌ها و شبهه‌های سایرین پاسخ می‌دهد. در مجموع بررسی نظرهای عزیز نسفی در باب عدل الهی، نشان می‌دهد که وی بازتاب‌دهنده صرف عقاید امامیه در این موضوع نبوده و خود نیز به آن‌ها باورمند بوده است. همسویی‌های نسفی با آموزه‌های امامان اثنی عشر شیعه و متکلمان امامیه عبارتند از:

- عزیزالدین در مسأله جبر و اختیار، طریق مستقیم را حدّ وسط آن‌ها می‌داند که یادآور حدیث «هو امر بین امرین؛ لا جبر ولا تفویض» از رئیس مذهب جعفری است.

- در موضوع قضا و قدر، تقدیرگرایی مطلق را نقد و ردّ می‌کند و معتقد است که انسان می‌تواند از قضا و قدر الهی به قدر الهی پناه ببرد. پس انسان را در رویارویی با قضا و قدر، ناتوان نمی‌پندارد.

- پیر نسف، انجام قبایح را از خداوند ناممکن می‌داند و بر این باور است که پروردگار به محسنین و مجرمین در قیامت ظلم نمی‌کند چون که این کردار منافی عدل الهی است.

نتایج شاهدمثال‌ها و داده‌های مأخوذ از آثار عزیز نسفی، به نفوذ اندیشه‌های شیعی در ادبیات عرفانی قرن هفتم دلالت دارد و مقوم آن نظریه‌ای است که اندیشه‌های امامیه را در این قرن قابل ردیابی و اثرگذار در سرچشمه‌های فکری عارفان می‌داند.

اگر بخواهیم بر پایه یافته‌های مذکور در این پژوهش در باب مذهب کلامی نسفی قضاوتی داشته باشیم، بی‌شک می‌توانیم او را از شیعیان امامیه و پیرو مکتب اهل بیت (ع) بنامیم زیرا چگونگی مواجهه نسفی با فرقه‌های گوناگون در مسأله عدل الهی را دیدیم و دانستیم که او باورهای جبریّه و قدریّه را به کناری نهاده و از آنان اعراض کرده و یگانه‌راه مستقیم را آموزه‌های امام صادق دانسته است.

همچنین از آنجایی که این پژوهش حاکی از پررنگ‌تر شدن نفوذ آموزه‌های شیعی در قرن هفتم هجری نسبت به سده‌های پیشین است، می‌توان ردّ پای بازتاب و اثرگذاری دیگر اصول اعتقادی شیعه امامیه - به‌ویژه امامت - را در آثار نسفی و دیگر عرفای این قرن جست‌وجو کرد و آن را موضوع پژوهش‌های بعدی قرار داد.



## فهرست منابع

قرآن مجید

۱. احمدی، جمال. (۱۳۸۷). عدل الاهی در نظام فکری حکیم سنایی. مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان. ۷(۲۲). ۲۶-۷
۲. اسکندری، حمید و رهبر، حسن. (۱۴۰۱). جلال‌الدین بلخی بیرون از بازی جبر و اختیار. فصلنامه علمی حکمت و فلسفه. ۱۸(۷۱). ۱-۲۲
۳. پایگاه اینترنتی اسلام کوئست: <https://www.islamquest.net/fa/archive/fa63882#>
۴. حسینی فر، رضا و خداداد، زینب. (۱۳۹۷). بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی. آینه معرفت. ۱۸(۵۷). ۴۷-۷۰
۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۶). دنباله جستجو در تصوف ایران. چ ۱۱. تهران: امیرکبیر.
۶. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۹۰). تاریخ ادبیات در ایران. ج ۳/۱. چ ۱۶. تهران: فردوس
۷. غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). سبک‌شناسی نثرهای صوفیه از قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم (کلیات). چ ۱. تهران: دانشگاه شهید بهشتی
۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (بی تا). اصول کافی. ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی. ج ۱-۳. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۹. مدرسی طباطبائی، سید حسین. (۱۳۹۸). مکتب در فرایند تکامل (نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین). ترجمه هاشم ایزدپناه. چ ۱۴. تهران: کویر.
۱۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۳۹۶). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی. دوره ۲ جلدی. چ ۱۳. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۳). النکت الاعتقادیه. ترجمه محمدجواد مشکور. تبریز: کتاب‌فروشی حقیقت.

۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲). اندیشه‌نامه کلامی امامیه و فرق اسلامی به روایت شیخ مفید (ترجمه و تحقیق اوائل المقالات). سید عابد رضا نوشاد رضوی. چ ۲. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر مصطفی.
۱۳. مقداد، فاضل. (۱۳۸۷). شرح باب الحادی عشر. ترجمه، تصحیح و توضیح علی اصغر حلبی. چ ۵. تهران: اساطیر.
۱۴. نسفی ۱، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۹۱). بیان التنزیل. تصحیح و تعلیقات سید علی اصغر میرباقری فرد. چ ۱. تهران: سخن.
۱۵. نسفی ۲، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۹۱). کشف الحقایق. تصحیح و تعلیقات سید علی اصغر میرباقری فرد. چ ۱. تهران: سخن.
۱۶. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۱). زبدۃ الحقایق. تصحیح و تعلیقات حق‌وردی ناصری. چ ۲. تهران: طهوری.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). مجموعه رسائل مشهوره به کتاب الانسان الکامل. تصحیح ماریژان موله. چ ۱۵. تهران: طهوری.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۲). مقصد اقصی. گنجینه عرفان. به تصحیح و مقابله حامد ربانی. صص ۲۱۰-۲۸۵. تهران: گنجینه.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). منازل السائرین الی الله. تصحیح و شرح داود اسپرهم. چ ۲. تهران: آرایان.

## بررسی روایی رابطه تبرّی با وحدت اسلامی تمدن ساز از نگاه شیعه

سید محمد رضا حسینی<sup>۱</sup>

راضیه علی اکبری<sup>۲</sup>

### چکیده

ضرورت اتحاد امت اسلامی، به دلیل نقش تمدن ساز آن، امری اجتناب‌ناپذیر است؛ اما تحقق این امر مستلزم گام‌هایی نظری و عملی است که از جمله آنها، بازشناسی رابطه اتحاد با دیگر مقوله‌های دینی همچون اصل تبرّی می‌باشد. بی‌تردید اصل تبرّی از دشمنان اسلام در میان مذاهب اسلامی مورد اتفاق است؛ اما به دلیل برخی مصادیق آن، با چالش‌های جدی مواجه شده است. اگر این اصل به درستی تبیین نشود، ممکن است امر مهم وحدت تمدن ساز را با مخاطره مواجه سازد. در این راستا، یکی از جدی‌ترین موانع تحقق و تحکیم وحدت، رویکرد افراطی برخی از شیعیان نسبت به برخی مصادیق تبرّی است. برخی شیعیان گمان می‌کنند که با وجود اصل تبرّی، تحقق وحدت تمدن ساز بی‌معناست و شیعه پای‌بند به فریضه تبرّی نمی‌تواند با دیگر مذاهب اسلامی همبستگی داشته باشد. مقاله پیش‌رو با روش «تحلیلی-توصیفی» و با هدف تبیین نفی تعارض میان تبرّی و وحدت، به بررسی رابطه روایی تبرّی و وحدت اسلامی تمدن ساز از نگاه شیعه می‌پردازد. در این مقاله ثابت می‌شود که از نگاه شیعه نه تنها تعارضی میان پای‌بندی به اصل تبرّی و تحقق وحدت جهانی تمدن ساز مسلمانان وجود ندارد، بلکه این دو مقوله در برخی موارد لازم و ملزوم یکدیگرند؛ به گونه‌ای که یکی از پیامدهای تبرّی، تحقق وحدت تمدن ساز مسلمین در مقابل دشمنان اسلام است.

### واژگان کلیدی

روایات، وحدت اسلامی، تبرّی، تمدن ساز، شیعه.

۱. دانشیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mreza\_hoseini@pnu.ac.ir

۲. دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب.

Email: aliakbari.qom@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۲۵

## طرح مسأله

برخی از شیعیان افراطی که مخالف تحقق همبستگی میان پیروان مذاهب اسلامی هستند، علی‌رغم مراتب سه‌گانه - تبری درونی و قلبی؛ بیزاری در عمل؛ و تبری در گفتار در قالب لعن - برای مفهوم تبری، نسبت به اظهار برخی مصادیق خاص تبری یعنی مرتبه سوم، تاکید ویژه‌ای داشته و با استناد به آیات و به خصوص روایات به ضرورت آن استدلال می‌کنند؛ به گونه‌ای که گویی میان التزام به تبری و تحقق همبستگی میان مسلمانان نوعی تعارض وجود دارد.

تبری، از فروع دین اسلام است، انجام آن بر هر فرد مسلمان لازم شمرده می‌شود. از سوی دیگر، حفظ وحدت تمدن ساز امت اسلامی نیز از ضروریات اسلام به شمار می‌آید که آیات قرآن و سنت معصومین: بر آن دلالت دارند.

بی‌تردید وحدت مسلمانان که در قرآن با تعابیر متعددی نه‌گانه بیان شده است، مستلزم همگرایی در «ما به الاشتراک» میان مذاهب اسلامی است. چرا که میان این مذاهب اسلامی مشترکات بسیاری وجود دارد که می‌توان حول آن‌ها اتحاد و انسجام داشت. اگر مذاهب اسلامی در وجوه مشترک خود - که به تعبیر دیگر، ضروریات، مسلمات و بدیهیات دین‌اند - به وحدت نرسند، زمینه نفوذ شرک و کفر را فراهم می‌کنند. بنابراین، عدم وحدت در مشترکات، مذاهب اسلامی را مشمول عنوان مذموم «اهل تفرقه» خواهد ساخت. با بررسی مقوله تبری، می‌توان آثاری همچون عدم تمایل به بیگانگان، حفظ وحدت و قدرت و عدم گسستگی و ضعف جامعه اسلامی، حفظ اسلام از گزند و نابودی (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵/ ۶۰۳-۶۰۴)، حفظ هویت و ارزش‌های اسلامی، شریک نشدن مسلمانان در باطل را از آثار تبری برشمرد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۵/ ۶۰۳). از این رو فرهنگ شیعه اهتمام ویژه‌ای به انجام فریضه تبری دارد. اما از آنجا که در هر مسئله‌ای افراط و تفریط‌هایی وجود دارد، موضوع تبری نیز از این امر مستثنا نبوده و در عمل دچار آسیب‌هایی شده و بعضاً عواقب جبران‌ناپذیری، از جمله درگیری‌های مذهبی میان شیعیان و اهل سنت را به دنبال داشته است و اعتراض اهل سنت در اکثر این درگیری‌ها این بوده که چرا شیعیان

صحابه رسول خدا را مورد سب و شتم قرار داده و بر دیوارها شعارنویسی بر ضد آنان انجام داده‌اند (ر.ک: آژند، ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۴۶). این در حالی است که مسأله «شتم صحابه» تنها از سوی برخی شیعیان افراطی صورت می‌گیرد و شیعیان حقیقی چنین رویکردی ندارند. با این همه، تبیین این موضوع نیاز به بررسی مفهومی تبری و وحدت اسلامی است تا نسبت میان این دو و چگونگی جمع میان فریضه تبری و وحدت تمدن‌ساز امت اسلامی به روشنی تبیین گردد.

## اهداف

تبیین ضرورت وحدت تمدن‌ساز امت اسلامی، به‌ویژه در جهان معاصر. تبیین دیدگاه تشیع نسبت به وحدت اسلامی و نفی هرگونه تعارض یا تراحم میان اصل تبری و وحدت امت اسلامی.

## روش تحقیق

این مقاله سعی دارد تا نخست با متد مطالعات کتابخانه‌ای و با رجوع به منابع و متون روایی، گزارش‌های مربوط به این بحث را شناسایی و با روش «تحلیلی-توصیفی» به بررسی روایی رابطه تبری و وحدت اسلامی تمدن ساز از نگاه شیعه بپردازد. و در حد توان به تصویری جامع دست یافته و ارائه کند. و ثابت کند که از نگاه شیعه نه تنها تعارضی میان پای‌بندی به اصل تبری و تحقق وحدت بین مسلمانان وجود ندارد، بلکه این دو مقوله در مواردی لازم و ملزوم یکدیگرند، به گونه‌ای که یکی از پیامدهای تبری، تحقق وحدت مسلمین در مقابل دشمنان اسلام به شمار می‌رود.

## پیشینه تحقیق

با بررسی پیشینه تحقیقی بحث می‌توان گفت: اگر چه کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌هایی مانند: «وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت»، که مولف آن همراه با نگاه به تحولات معاصر، موضوع وحدت اسلامی را از منظر قرآن و سنت مورد بررسی قرار داده است. و یا «امامان شیعه: وحدت اسلامی»، که نویسنده به گزارش و بررسی سیره و سخنان امامان شیعه: در باره وحدت اسلامی و چگونگی مواجهه آن بزرگان با مخالفان

مذهبی پرداخته است. یا «نهم ربیع، جهالت‌ها و خسارت‌ها» که نگارنده در این اثر بدنبال آسیب‌شناسی وحدت اسلامی می‌باشد. ناگفته نماند، آثار دیگری نیز وجود دارد که به مسئله وحدت و تبرّی پرداخته اند، ولی برخی از آن‌ها جانب وحدت را گرفته و توجهی به تبرّی نکرده اند و برخی بر اظهار تبرّی تاکید داشته، و جای هیچ گونه بحثی برای وحدت امت اسلامی باقی نگذاشته اند؛ بنابراین نگارندگان هیچ اثری را نیافتند که به صورت مستقل به «بررسی روایی رابطه تبرّی و وحدت اسلامی تمدن ساز از نگاه مکتب شیعه» پرداخته باشد.

## الف: مفهوم شناسی و ضرورت تبرّی و وحدت

### ۱- مفهوم شناسی تبرّی

تبرّی مصدر عربی، بر وزن تفعّل و از ریشه برء است، (رک: المصباح المنیر، ص ۴۶-۴۷، ماده برئ)، لغتنامه دهخدا، ج ۴، ص ۵۷۵، ماده تبری در زبان فارسی بیشتر به صورت «تبراً» به کار می‌رود. این واژه در لغت به معنای دوری کردن از چیزی که مجاورت با آن ناپسند است، آمده و در فارسی نیز «تبراً جستن» به معنای بیزاری و دوری جستن و پرهیز کردن از یک چیز و حالت و برکنار بودن از چیزی است (انیس، ۱۳۷۸: ۴۶) و یا در تعریف واژه «برائت» آورده اند: «برأ: أصل البرء و البراء و التبری: ناراحت شدن از چیزی است که مجاورت و همیاری با آن ناپسند و مکروه و گلوگیر است» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۸۱). در کتاب التحقیق ماده «برأ» و «بری» به معنای دوری از نقص و عیب است، خواه در مرحله ی شکل گیری باشد یا بعدش. از این معنا، معنای تسویه برای چیزی، گرفته می‌شود، پس اعتبار رفع نقص و تکمیل آن است نسبت به آن چه قصد می‌شود از آن، و همچنین ... پس حقیقت برء و تبرئه بر می‌گردد به تکمیل و رفع نواقص و آثار ضعف (مصطفوی، بی تا: ج ۱ و ۲ / ۲۴۰). کتاب العین معنای برءه را، برأنت از عیب مورد کراهت دانسته است (فراهیدی، ۱۳۶۷: ۱ / ۱۴۵). در لسان العرب برءه، رها شدن و جدا شدن، دوری و کندن را می‌رساند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱).

## ۲- مفهوم شناسی وحدت اسلامی

وحدت به معنای یگانه (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۵۷)؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵/ ۲۳۲)؛ یکی شدن (طریحی، ۱۴۰۸: ۳/ ۱۵۶)، همبستگی، همدستی، یکدلی، گرد آمدن برای هدف معینی (بستانی، ۱۳۷۰: ۱۰)، معادل با پیوستگی، سازگاری، هم رأیی، موافقت، هم پیمانی، ترکیب، ادغام و آمیختگی لحاظ گردیده است (آذرنوش، ۱۳۹۱: ۱۱۹۰). امام خمینی در تعریف وحدت می فرماید: «وحدت به معنای اتحاد و انسجام برای تحقق آرمان های جهانی و عمیق اسلام و بیرون راندن دشمنان متجاوز و ضد اسلام است» (خمینی، ۱۳۷۴: ۱۹/ ۲)؛ شهید مطهری نیست و هست در وحدت را بسیار دقیق چنین تبیین می کند: «مفهوم اتحاد اسلامی... این نیست که فرقه های اسلامی به خاطر اتحاد اسلامی از اصول اعتقادی یا غیر اعتقادی خود صرف نظر کنند... چگونه ممکن است از پیروان یک مذهب تقاضا کرد به خاطر مصلحت حفظ وحدت اسلام و مسلمین از فلان اصل اعتقادی یا عملی خود که به هر حال آن را جزء متن اسلام می دانند صرف نظر کنند؟» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۷) بلکه «وحدت یعنی متشکل شدن مسلمین در یک صف در برابر دشمنان مشترک» (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۳۴). رهبر معظم انقلاب آیت الله خامنه ای نیز وحدت اسلامی را «گرد آمدن صاحبان سلیقه ها و روش های گوناگون بر گرد محور اسلام» معرفی می کنند (بیانات رهبری در چهلمین روز ارتحال امام خمینی، ۱۳۶۸/۴/۲۳). ایشان قائلند «مقصود از دعوت به تقریب، این نیست که فرق مسلمین اعم از شیعه و سنی یا فرقی که در داخل تشیع و تسنن هستند با دیگر فرق مسلمان عالم، موظف و مجبورند که از عقیده ی خودشان دست بردارند و به عقیده ی سوم یا به عقیده ی طرف مقابل گرایش پیدا کنند» (خامنه ای، ۱۳۶۸). به بیان دیگر مقصود از وحدت، وحدت شیوه ها و روش های فقهی اجتهادی نمی باشد، زیرا وحدت به این معنا امکان ندارد و نیز مقصود از آن، برتر قرار دادن مذهبی بر مذهب دیگر یا ادغام مذاهب در یکدیگر و قرار دادن آن ها به صورت یک مذهب جدید نیست (جناتی، ۱۳۸۱: ۳۹۹ - ۴۰۰).

قرآن که وحدت مسلمین را ضرورتی بایسته می داند، به تمدن ساز بودن آن توجه دارد لذا به عنوان پایه گذار وحدت میان مسلمانان، وحدت را در قالب الفاظ نه گانه چون

«اعتصموا» (آل عمران / ۱۰۳)، «أصلحوا» (حجرات / ۱۰ و ۹)، «رابطوا» (انفال / ۱۱؛ آل عمران / ۲۰۰؛ کهف / ۱۴)، «تعاونوا» (مائده / ۲)، «السلم» (بقره / ۲۰۸)، «اصلاح بین الناس» (بقره / ۲۲۴؛ نساء / ۱۱۴؛ انفال / ۱)، «ألف بین قلوبکم» (انفال / ۶۳؛ توبه / ۶۰؛ قریش / ۱ و ۲؛ آل عمران / ۱۰۳)، «امّه واحد» (انبیاء / ۹۲؛ مؤمنون / ۵۲؛ آل عمران / ۷۳؛ حجرات / ۱۰)، «اخوت» (احزاب / ۵؛ حجر / ۴۷؛ توبه / ۱۱؛ شوری / ۲۳) تعریف نموده است.

یکی از ویژگی‌های حرکت وحدت‌طلبانه، حرکت در مسیری واحد و برخورداری از جهتی مشترک به منظور دستیابی به مقصدی واحد است. این مفهوم در برابر کلماتی همچون کثرت، پراکندگی، اختلاف، تفرقه، گروه‌گرایی و واگرایی به کار می‌رود. بر این اساس، وحدت به معنای تبدیل گسستگی به همبستگی، واگرایی به همگرایی، پراکندگی به پیوستگی، اختلاف نظر به وفاق و تعیین هدفی مشترک همراه با توافق بر سر مسیری معین برای رسیدن به آن است؛ و این همان «وحدت تمدن‌ساز» است.

### ۳- ضرورت تبری

علاوه بر آیاتی از قرآن کریم که به مسئله تبری پرداخته و مفسرین فریقین نیز این آیات را مورد توجه قرار داده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۱، ۲ / ۱۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲ / ۴۰۹)، در احادیثی از پیامبر اکرم (ص) نیز بر اهمیت تبری تأکید شده و ایشان برائت (البغض فی اللّه) را یکی از مهمترین و استوارترین رشته‌های ایمان (مِنْ أَوْثَقِ عُرَى الْإِيمَانِ) ذکر کرده‌اند (متقی هندی، ۱۳۶۴: ج ۱ / ۲۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۶ / ۲۴۲). امام صادق (ع) نیز به وجوب برائت از مخالفان دین خدا و دوستان دشمنان خدا و دشمنان دوستان خدا تصریح نموده‌اند (صدوق، ۱۴۱۲: ۸۶). همین خصوصیت باعث شده که مسلمانان و به خصوص شیعیان در هر زمان و هر شرایطی دارای روحیه‌ی ظلم‌ستیزی و طاغوت‌گریزی باشند.

در برخی از روایات «تولی» و «تبری»، با تعبیر «حَبَّ فی اللّه» و «بغض فی اللّه» آورده شده است. تبری در روایات در کنار تولی، اساس دین و ملاک ایمان دانسته شده است. و انگیزه‌ای درونی است که انسان را در عمل با دوستان خدا همراه می‌سازد و با دشمنان دین به پیکار و می‌دارد. چنانچه امام باقر (ع) فرمودند: «اگر می‌خواهی بدانی که در راه خیر گام بر می‌داری، پس به قلبت بنگر! چنانچه دوست‌دار اولیای خداست و بغض گناهکاران



در آن است، بدان که در تو خیر است و خدا هم تو را دوست دارد. اما اگر در قلب تو کینه‌ای نسبت به اهل طاعت خدا و محبت گناهکاران وجود داشته باشد، در آن صورت در تو هیچ خیری نیست و خدا تو را دشمن دارد و آدمی با کسی محشور می شود که او را دوست دارد» (کلینی، ۱۳۷۳: ۱۲۶/۲). امام صادق (ع) نیز ملاک دینداری را دوستی و دشمنی در راه دین معرفی کرده است، آنجا که می فرماید: «كُلُّ مَنْ لَمْ يُحِبَّ عَلِيَّ الدِّينِ وَ لَمْ يُبْغِضْ عَلِيَّ الدِّينِ، فَلَا دِينَ لَهُ؛ هر کسی که دوستی و دشمنی اش در راه دین نباشد، او را دینی نیست» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۱۷۷/۲). بنابراین تردیدی نیست که تبری از دشمنان دین، یکی از آموزه‌های مورد تأکید دین مبین اسلام است. از این رو شیعیان آن را، جزء فروع دین و از واجبات دانسته و مراد از تبری را دشمنی کردن با دشمنان اهل بیت پیامبر اکرم (ص) و بیزاری جستن از این دشمنان بیان کرده اند (صدوق، ۱۴۱۲: ۷۸-۸۱).

#### ۴- ضرورت وحدت اسلامی تمدن ساز

خداوند متعال در قرآن کریم، آیات متعددی را در بیان اهمیت و ضرورت وحدت امت اسلامی نازل فرموده است، از جمله آیات می توان به جریانات مربوط به قوم بنی اسرائیل و موسی (ع) اشاره نمود. خداوند در آیات ۹۲ تا ۹۴ سوره طه می فرماید: «قَالَ يَا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي قَالَ يَا أَبْنُ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي؛ [موسی] گفت: ای هارون، وقتی دیدی آن ها گمراه شدند چه چیز مانع تو شد\* که از من پیروی کنی؟ آیا از فرمانم سر باز زدی؟ گفت: [ای پسر مادرم، نه ریش مرا بگیر و نه] موی [سرم را، من ترسیدم بگویی: میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی و سختم را مراعات نکردی]» (طه/ ۹۲-۹۴). این آیات مربوط به جریان گوساله پرستی بنی اسرائیل در غیاب موسی (ع) است. هنگامی که موسی (ع) از میعادگاه بازگشت و قوم خود را در حال گوساله پرستی یافت، به سراغ هارون رفت و او را مورد بازخواست قرار داد. پاسخ هارون به پرسش موسی (ع) قابل توجه است؛ هارون چنین عذر می آورد که اگر برای منع آن‌ها از بت پرستی اقدام می کردم، در میان ایشان تفرقه می افتاد و تو مرا مورد بازخواست قرار می دادی که چرا به سفارشت در این باره عمل نکردم. قرآن کریم در آیه ۱۴۲ سوره اعراف، این توصیه موسی (ع) را هنگام

رفتن به میعاد گاه بیان نموده است. بنابراین برداشت هارون از توصیه موسی (ع) به اصلاح و عدم تبعیت از سبیل مفسدین، حفظ وحدت قوم و ممانعت از افتراق بوده است. می توان چنین برداشتی از آیه نمود که حفظ وحدت، مهم‌تر از نجات یک گروه است و در تصمیم‌گیری‌ها باید به مسئله‌ی اهمّ و مهمّ توجه کرد و خطر تفرقه افکنی مهم‌تر از خطر سکوت در برابر انحراف است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه توضیح داده اند که عبارت «إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي» (سوره طه، آیه ۹۴) تعلیلِ مطلبی است که حذف شده، چون کلام دلالت بر آن داشته و حاصل آن مطلب این است که اگر می‌خواستیم از پرستش گوساله جلوگیری و مقاومت کنیم هر چند به هر جا که خواست منجر شود، مرا جز عده مختصری اطاعت نمی‌کردند، و این باعث می‌شد بنی اسرائیل دو دسته شوند، یکی مؤمن و مطیع، و دیگری مشرک و نافرمان، و این دو دستگی باعث می‌شد که وحدت کلمه شان از بین برود و اتفاق ظاهری‌شان، جای خود را به تفرقه و اختلاف بسپارد و چه بسا کار به کشتار هم می‌انجامید لذا به یاد سفارش تو افتادم که مراد دستور به اصلاح دادی و فرمودی «وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» و به صلاح و سامان کوش و راه تباهاکاران را پیروی مکن» (اعراف / ۱۴۲) و لذا ترسیدم وقتی که بر می‌گردی تفرقه و دو دستگی قوم را ببینی و اعتراض کنی که «فرقت بین بنی اسرائیل و لم ترقب قولی». این آن عذری است که هارون به آن تمسک جست و موسی (ع) عذرش را پذیرفت، هم او را و هم خود را دعا کرد: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي وَ أَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» [موسی] گفت: بار الها! من و برادرم را بیامرزد و ما را در [پناه] رحمت خود در آور، و تو از همه مهربانان مهربان‌تری» (اعراف / ۱۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۴ / ۱۹۴).

بر اساس تعالیم قرآن و اهل بیت: در بیان اولویت امر وحدت تمدن ساز بر سایر آموزه‌های اسلامی می‌توان گفت بی‌شک مهم‌ترین اولویت در اسلام، همان ایمان به خداوند و پیامبری حضرت محمد (ص) و روز بازپسین است. این مجموعه عقائد، بر تمام واجبات دینی را جحیت دارد؛ اساسی‌ترین هدف انبیاء نیز فراخوانی مردم به این عقیده‌ها در زیر یک خیمه است. بدین جهت شاید توجه به همین اصل بنیادی، امام علی (ع) را به

اتخاذ «موضع سکوت» در قبال موضوع خلافت و جانشینی پیامبر اکرم (ص) کشاند (رک، حکیم، ۱۳۷۷: ۱۲۴).

بنابراین، بی تردید از آن جا که وحدت اسلامی در منظومه فرهنگ دینی تعریف می شود، راهبردی اساسی در شکل گیری و اعتلای تمدن اسلامی جهانی به شمار می آید؛ راهبردی که توان پاسخ گویی به نیازها و ضرورت های جوامع معاصر را دارد. تقویت وحدت اسلامی به تحکیم، تثبیت و تداوم تمدن اسلامی می انجامد و آموزه های قرآن کریم، که بر نقش بنیادین وحدت در تحقق تمدن اسلامی تأکید دارند، مؤید این مدعا هستند.

بر همین اساس، «وحدت اسلامی تمدن ساز» یکی از چشم اندازهای سیاسی مورد پذیرش گفتمان های اسلام گرا محسوب می شود؛ چشم اندازی که در مقطع کنونی، مورد توجه اسلام گرایان به دور از تعصبات قومی و مذهبی قرار گرفته است؛ اندیشمندانی که دل در گرو دین دارند و دغدغه حفظ کیان اسلام اصیل و ناب را در سر می پروراند.

## ۵- رابطه تبری با وحدت اسلامی تمدن ساز

در بررسی علمی رابطه و نسبت های ممکن میان تبری و وحدت اسلامی تمدن ساز از منظر مکتب تشیع، دو فرض «تزامم» یا «تعارض» قابل طرح است. تزامم، به معنای «تراکم و ازدحام افراد یا اشیاء در مکانی خاص به نحوی که موجب تنگی جا شود» (فراهیدی، ۱۳۶۷: ۱۶۶).

در تعریف اصطلاحی تزامم آمده است: «هرگاه دو حکم چنان جعل شده باشند که از نظر قانونگذار هر دو مطلوب باشند، ولی در عمل و در موقعیت اجرا اتفاقاً با هم جمع شوند، به نحوی که امثال هر دوی آن ها با هم در زمان واحد، برای مکلف امکان نداشته باشد و تنها بتواند یکی از آن ها را انجام دهد، تزامم بین دو حکم رخ داده است» (مظفر، ۱۳۸۴: ۳۷۳)؛ بنابراین تزامم، تنافی دو حکم لازم الاجرا و دارای ملاک در مقام امثال، به سبب عدم توانایی مکلف برای انجام هر دو در زمان واحد است.

در بررسی رابطه تبری با وحدت، دو مقوله «اهم» و «مهم» وجود دارد. «اهم» امری را گویند که انجام آن از اهمیت بسزایی برخوردار است و نیز به معنای امری که مهم تر است.

خواه مهم‌تر، از نظر مصلحت اهمی که دارد، یا مفسده اهمّ آن (صَفَّار، ۱۴۲۹: ۲۴). اهمّ و مهم، در اصطلاح به معنای تقدّم حکم مهم‌تر، در جایی است که بین دو حکم (مهم و مهم‌تر) در مقام عمل تراحم وجود دارد. بنابراین هرگاه بین دو واجب تراحم باشد، در مقام رفع تراحم، در صورتی که یکی اهمیت بیشتری داشته باشد، وجوباً مقدم می‌گردد و باید به اهمّ عمل نمود (علیدوست، ۱۳۸۸: ۲۱).

در مسئله تبرّی و وحدت اسلامی، گاه میان تأکید بر اظهار برخی مصادیق تفرقه‌انگیز تبرّی و تحقق وحدت، نوعی تراحم پدید می‌آید که می‌توان آن را بر اساس قاعده «تقدّم اهم بر مهم» برطرف ساخت؛ به‌ویژه در مواردی که مصلحت عالی اسلام در میان باشد. در چنین شرایطی، وحدت مسلمانان باید بر اظهار تبرّی - به معنای خاص و فرقه‌ای آن - مقدم دانسته شود. بررسی سیره اهل بیت (ع)، به‌ویژه سیره امیرالمؤمنین علی (ع)، به اذعان عالمان شیعه و اهل سنت نشان می‌دهد که ایشان در جهت حفظ کیان اسلام و تحقق وحدت امت، از بسیاری امور تفرقه‌انگیز، و حتی از حق مسلم خود در امر حکومت، چشم‌پوشی کردند. با روشن شدن عدم تراحم ذاتی میان تبرّی و وحدت اسلامی، احتمال وجود تعارض واقعی میان این دو مقوله نیز در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تعارض، به معنی تنافی مدلول دو دلیل، به صورت تناقض یا تضاد است. (قمی، ۱۳۲۴: ۲/۲۷۶)؛ عده‌ای نیز آن را به «تنافی دو دلیل به حسب دلالت و مقام اثبات به صورت تناقض یا تضاد» تعریف کرده‌اند. (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲/۴۹۶). بنابراین تعارض، تنافی داشتن مقتضای دو یا چند دلیل با یکدیگر است، به طوری که با هم متضاد یا متناقض باشند. (طهرانی حائری، ۱۲۶۶: ۱/۴۳۵؛ انصاری، ۱۳۷۷: ۱/۷۵۰؛ حائری، ۱۴۰۸: ۲/۶۳۷)، مانند آن که دلیلی بر وجوب تبرّی دلالت کند و دلیلی دیگر بر حرمت یا واجب نبودن آن. اندیشمندان علم اصول شروطی برای تعارض بیان کرده‌اند؛ از جمله ۱- هیچ یک از ادله، قطعی نباشد. (انصاری، ۱۳۷۷: ۴/۱۸)؛ ۲- مدلول ادله، با هم تنافی داشته باشد؛ ۳- ادله متعارض، واجد شرایط حجیت باشد. (مظفر، ۱۳۸۴: ۲/۶۰۷)؛ ۴- حصول ظن فعلی، در حجیت هیچ کدام، شرط نباشد. (انصاری، ۱۳۷۷: ۴/۱۸)؛ ۵- هیچ کدام حکومت یا ورود بر دیگری نداشته باشد؛ ۶- تنافی بین آن‌ها، از نوع تراحم نباشد. (مظفر، ۱۳۸۴: ۲/۶۰۵)؛

۷- هیچ کدام قرینه تصرّف در دیگری نباشد. (خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۹۸). با فرض تحقق این شروط، قاعده در متعارضین چیست؟. نظر محققان در این باره این است که قاعده اولیه بین متعارضین، "تساقط" است، ولی این در صورت فقدان مزیتی است که اقتضاء ترجیح یکی از دو دلیل بر دیگری را داشته باشد. (همان: ۵۵۹). مرجّحات مورد نظر عبارتند از: شهرت، موافقت با کتاب و سنت و نهایتاً مخالفت با عامه (مظفر، ۱۳۸۴: ۵۸۳ - ۵۸۴). این مرجّحات از روایات استفاده شده اند و مرحوم کلینی نیز در کافی، آن ها را ملاک ترجیح قرار داده است. (کلینی، ۱۳۷۳: ۱/ ۵۸۶).

البته باید توجه داشت که این دو مرحله یعنی ترجیح و تساقط، بعد از استقرار تعارض است. در این صورت، اولین اقدام در برخورد با روایات متعارض، تلاش در جهت جمع بین آن هاست. و بنا به اصطلاح رایج بین اصولیون "الجمع مهما ممکن اولی من الطرح". در صورتی که دو دلیل صلاحیت جمع عرفی را داشته باشند، معلوم می گردد که از ابتدا تعارضی بین آن ها وجود نداشته است.

### ب: بررسی روایات تبرّی و رابطه آن با وحدت اسلامی

با نگاه موضوع شناسی روایات، می توان روایات مرتبط موجود در کتب روایی شیعه را به سه دسته تقسیم کرد؛ دسته اول روایاتی که ضرورت تبرّی از دشمنان اهل بیت: را بیان می کنند؛ این دسته مورد و موضوع بحث نیست؛ دسته دوم روایاتی که ناظر به کفر دشمنان اهل بیت: می باشند؛ دسته سوم روایاتی که به ضرورت پذیرش ولایت اهل بیت: می پردازد، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

#### ۱. بررسی روایات ناظر به کفر دشمنان اهل بیت

در آموزه های اسلامی، روایاتی با این مضمون وجود دارد که دشمنی با اهل بیت: برابر با کفر و شرک بوده و عنوان مسلمان بر دشمنان ایشان صدق نمی کند و اکثر روایات موجود، بر محور حب و بغض نسبت به حضرت امیرالمؤمنان(ع) استوار گشته است. شیخ صدوق از محمد بن جعفر و او از پدرش امام صادق(ع) روایت می کند که فرمود: «علی(ع) باب هدایت می باشد، هر کس با او مخالفت کند کافر است و هر کس او را

انکار نماید وارد آتش می‌گردد». (صدوق، ۱۴۰۶: ۲۰۹). وی در کتاب روایی دیگرش چنین نقل می‌کند که مفضل بن عمر می‌گوید امام صادق (ع) از پدرش روایت می‌کند که فرمودند: «خداوند علی (ع) را بین خود و مردم نشانه قرار داده است و هر کس از او پیروی کند مؤمن است و هر کس با او مخالفت کند و حقش را انکار نماید کافر می‌باشد، و هر کس در او شک کند مشرک به حساب می‌آید» (همو، ۱۴۰۳: ۲۱۳).

شیخ طوسی در *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد* چنین آورده است: «ظاهر مذهب امامیه این است که خروج کننده بر امیرالمومنین (ع) و مقاتل او، کافر است؛ به دلیل اجماع فرقه محقه بر آن؛ و اجماع ایشان حجت است به دلیل وجود معصومی در بین ایشان که خطا برای او جایز نیست و به این دلیل که محاربین او منکر امامت او هستند و نصی که بر او وارد شده را دفع می‌کنند، و رد امامت و جحد با او بدون تفاوت مانند دفع نبوت و جحد با آن است». (طوسی، ۱۴۰۶: ۳۵۸). خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید الاعتقاد* بر این اعتقاد است که محاربان با علی (ع) کافر و مخالفان با او فاسقند. (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۹۵) بر این اساس، خواجه نصیر تمایز آشکاری بین محارب و مخالف قائل گردیده و در حالی که محاربان را کافر می‌داند، حکم به فسق عموم اهل سنت می‌دهد.

در فرهنگ شیعی در مورد دشمنان اهل بیت: اصطلاحاً واژه «ناصبی» به کار رفته است. «ناصبه الحرب و العداوه» به معنی این است که با او جنگ و دشمنی کرد و شرّ و بدی برایش پیش آورد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲ / ۴۳۲). بر اساس برخی روایات، هیچ عملی از ناصبیان پذیرفته نمی‌شود و حتی اگر همه انبیاء و فرشتگان برای آنان شفاعت کنند باز ایشان در دوزخ خواهند بود؛ چنانچه از امام صادق (ع) نقل شده است که: «دشمن ما اهل بیت فرق نمی‌کند که روزه بگیرد یا نماز گزار باشد یا دزد یا زناکار باشد، او در آتش است» (همان / ۲۱۰). با وجود اختلاف نظر فقهای شیعه در مورد مخالفان، ایشان تقریباً در همه زمان‌ها در خصوص ناصبیان اتفاق نظر داشته‌اند و قائل به کفر ناصبی بوده‌اند و هم اکنون نیز بر این عقیده می‌باشند. چنانچه در فتوای امام خمینی (ره) آمده است: «اگر مسلمانی به یکی از دوازده امام دشنام دهد یا با آنان دشمنی داشته باشد، نجس است» (خمینی، بی تا، مسأله ۱۱۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶: مسأله ۱۱۳) و مکارم شیرازی نیز

گفته‌اند: «هرگاه کسی - پناه بر خدا- به خدا یا پیامبر(ص) یا یکی از ائمه معصومین: یا فاطمه زهرا(س) دشنام و ناسزا گوید یا عداوت داشته باشد، کافر است». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: مسأله ۱۱۹).

از این دسته از روایات می‌توان چنین برداشت کرد که عنوان مسلمان بر مبغضان و دشمنان اهل بیت: صدق نمی‌کند، این روایات به اصطلاح علم اصول، حاکم بر ادله اتحاد اسلامی است و به عبارت دیگر این روایات محدوده مسلمانی را ضیق نموده و اسلام دشمنان اهل بیت: را به منزله کفر قرار می‌دهند. بنابراین دشمنان امامان: از عموم ادله اتحاد اسلامی خارجند. با توجه به این که ناصبیان و دشمنان اهل بیت: اگر مصادیقی زنده داشته باشند، اندک بوده و تعداد قابل ملاحظه‌ای را در کشورهای اسلامی به خود اختصاص نمی‌دهند و اساساً هیچ مسلمانی، خود را مبغض اهل بیت: نمی‌داند، به نظر می‌رسد که تکفیر ایشان برای جهان اسلام مشکل ساز نباشد. چنانچه شهید مطهری بر این اعتقاد است که نسل این گونه افراد منقرض شده است: «در مسأله ولاء محبت، شیعه و سنی با یکدیگر اختلاف نظر ندارند مگر ناصبی‌ها که مبغض اهل بیت: هستند و از جامعه اسلامی مطرود و همچون کفار محکوم به نجاست اند و وجود خارجی ندارند. فقط افراد معدودی گاهی دیده می‌شوند که برخی کتاب‌ها می‌نویسند، همه کوششان در افزایش شکاف میان مسلمانان است و همین بهترین دلیل است که اصالتی ندارند». (مطهری، ۱۳۷۸: ۳/ ۲۷۵).

## ۲. بررسی روایات ناظر به ضرورت پذیرش ولایت اهل بیت(عهم)

در کتب روایی شیعه روایاتی وجود دارد مبنی بر این که اسلام بدون ولایت اهل بیت:، اسلام کاملی نیست. طبق این روایات، مهم‌ترین رکن اسلام، ولایت اهل بیت: است؛ چنانچه امام باقر(ع) فرمود: «اسلام روی پنج اصل بنا نهاده شده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت، و چنان که برای ولایت فریاد زده شد، برای هیچ چیز دیگری فریاد زده نشده است» (کلینی، ۱۳۷۳: ۱۸/ ۲).

علامه مجلسی در کتاب «بحارالانوار» بابی تحت عنوان «انه لا تقبل الاعمال الا بالولایه» گشوده است. وی این باب را با ذکر آیه ۱۸ سوره ابراهیم آغاز می‌کند: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا

كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكُمْ هُوَ الصَّلَالُ الْبُعِيدُ؛ مَثَل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد: از آنچه به دست آورده اند هیچ [بهره‌ای] نمی توانند بُرد. این است همان گمراهی دور و دراز». مجلسی در مورد معنای آیه چنین توضیح می دهد که تفسیر حکم خداوند در این آیه، بطلان اعمال کفار است و روایات مستفیضه مبنی بر اطلاق کافر بر مخالفین وارد شده، به دلیل این که آنان نصوص وارده بر ائمه را انکار می کنند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۶/۲۷). چنانچه ملاحظه شد علامه مجلسی حکم آیه مورد نظر را که مربوط به کفار است، به مخالفان (که عموم اهل سنت هستند) تعمیم می دهد و تأکید می نماید که مخالفان به دلیل انکار نصوص وارد بر ائمه: کافر هستند. ایشان در ادامه روایتی از تفسیر علی ابن ابراهیم قمی با این مضمون نقل می کند که «هر کس به ولایت علی (ع) اقرار نکند، اعمال او باطل خواهد بود، مانند خاکستری که بادی تند آن را با خود ببرد.» (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۳۶۸). در نهایت، اجماع امامیه را در خصوص بطلان اعمال اهل سنت مطرح کرده و در مورد ادله آن ادعای تواتر می نماید و می گوید: «امامیه بر اشتراط ایمانی که اقرار به ولایت جمیع ائمه: و امامت آن ها از جمله آن است، برای صحت اعمال و قبول آن اجماع دارند و روایاتی که بر آن دلالت دارد بین خاصه و عامه متواتر است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۸/۲۷).

این گونه روایات، مسأله ولایت امامان شیعه: را به عنوان رکنی انفکاک ناپذیر در تحقق مسلمانی لحاظ می نمود. در صورتی که مدلول اینگونه روایات ضرورت اعتقاد به ولایت اهل بیت: برای دخول در اسلام فرض گردد، با توجه به اختصاص این اعتقاد به شیعیان در حال حاضر، تمامی اهل سنت از محدوده‌ی اسلام خارج خواهند شد و به این ترتیب مسأله اتحاد جهان اسلام با یک مشکل اساسی مواجه خواهد بود. چرا که شیعیان دلیلی برای حفظ اتحاد با اکثریت کشورهای اسلامی نخواهند داشت، بلکه اصل برائت در اینجا موضوعیت پیدا می کند. اما سؤالی که در اینجا مطرح است این که آیا مدلول این دسته از روایات حقیقتاً خروج غیر شیعه از دایره اسلام است؟.

در بررسی روایات مبتنی بر عدم پذیرش عبادات اهل سنت می توان گفت همانطور که اشاره شد در مجامع روایی شیعه، روایاتی دالّ بر این موضوع وجود دارد که اعمال غیر



شیعه به دلیل عدم پذیرش ولایت اهل بیت: باطل است و در برخی روایات دیگر به جای عدم صحت، بر عدم قبولی این اعمال تکیه شده است. اکثریت قریب به اتفاق این روایات، بر عدم قبولی اعمال غیر شیعه دلالت دارند، نه بر عدم صحت آن‌ها. باید این مطلب را نیز اضافه نمود که هیچ‌گونه روایت معتبر السندی که ظاهرالدلاله بر بطلان عمل غیر امامی باشد، موجود نیست (آصف محسنی، ۱۳۸۷: ۶۵) با این وجود، علامه مجلسی در بحارالانوار چنین ادعا می‌کند که امامیه در عدم صحت و به طریق اولی، غیر قبولی اعمال غیر شیعه اجماع دارند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷/۱۶۸). اما این ادعا قابل اثبات نیست و آنچه از روایات صحیح‌السند در این باره استفاده می‌شود، بر بیش از عدم قبولی اعمال غیر شیعه دلالت ندارد. سؤالی که در اینجا مطرح است این است که ایمان به امامت، چرا باید شرط قبول اعمال باشد؟ شهید مطهری به این پرسش، چنین پاسخ داده‌اند: «به نظر می‌رسد دخالت ایمان به انبیاء و اولیاء خدا در پذیرش اعمال از دو جهت است: یکی این که معرفت آنان بر می‌گردد به معرفت خدا. در حقیقت شناختن خدا و شئون او بدون معرفت اولیاء خدا کامل نمی‌گردد؛ به عبارت دیگر این که شناختن خدا به طور کامل شناختن مظاهر هدایت و راهنمایی است. دیگر این که شناختن مقام نبوت و امامت از این نظر لازم است که بدون معرفت آنان، به دست آوردن برنامه کامل و صحیح ممکن نیست... عمل صالح، تنها احسان به خلق نیست؛ تمام واجبات و محرّمات و مکروهات و مستحبات، جزء برنامه عمل صالح است» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱/۳۱۰).

اما پرسش مهم‌تر این است که آیا عدم قبولی اعمال غیر شیعه، عمومیت دارد و یا این که می‌توان مواردی را از آن استثناء نمود؟. این مسأله تا حدود بسیاری به تأثیر ایمان در عمل باز می‌گردد. دلایلی در دست است که اعمال غیر شیعیان به طور کامل بی‌اثر نیست. گرچه حسن فاعلی در کنار حسن فعلی در مقبولیت عمل، تأثیر دارد؛ لیکن حسن فاعلی لزوماً با ملاک‌های قراردادی و ظاهری، قابل سنجش نیست. ایمان و کفر دو مفهوم وجودی و متضاد هستند، به این معنا که «عدم ایمان، همیشه مستلزم وجود کفر نیست، و آنچه اثر نیک یک عمل به ظاهر صالح را از بین می‌برد و مانع از قبول آن می‌شود، کفر و جحود در برابر حقیقت است. در مقابل، جحود آن است که فکر و اندیشه به واسطه دلیل و

منطق تسلیم گردد و حقیقت از نظر عقل و چراغ اندیشه روشن گردد، اما روح و احساسات خودخواهانه و متکبرانه سر باز زند و تسلیم نشود. روح کفر، ستیزه جویی و مخالفت ورزی با حقیقت در عین شناخت حقیقت است». (همان / ۳۱۴).

در برخی روایات، شاهد اثبات نوعی اثر برای اعمال خیر غیر شیعه هستیم؛ زراره می گوید از امام صادق (ع) سؤال شد که تفسیر " **مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أُثْمَالِهَا**" (انعام / ۱۶۰) چیست؟ آیا کسانی که معتقد به امامت شما نیستند مشمول این آیه می باشند؟ فرمودند: «خیر این فقط برای مؤمنان می باشد». عرض کردم: خداوند شما را سلامت بخشد، کسانی از مخالفین هستند و شما را هم به امامت قبول ندارند، روزه می گیرند، نماز می خوانند و اهل ورع می باشند ولی با شما عناد ندارند، فرمودند: «این جماعت به واسطه رحمت الهی وارد بهشت می گردند». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۹ / ۱۶۲). بنابراین می توان نتیجه گرفت افرادی که به خدا و آخرت ایمان دارند و اعمالی با انگیزه تقرب به خدا انجام می دهند و در کار خود خلوص نیت دارند، به واسطه رحمت الهی، استحقاق پاداش و بهشت می یابند. آیات و روایاتی که دلالت می کند اعمال منکران نبوت یا امامت مقبول نیست، ناظر به آن است که «آن انکارها از روی عناد و لجاج و تعصب باشد؛ اما انکارهایی که صرفاً عدم اعتراف است و منشأ عدم اعتراف هم، قصور است نه تقصیر، مورد نظر آیات و روایات نیست». (مطهری، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۴۱).

## نتیجه گیری

تبری و وحدت اسلامی تمدن ساز، به عنوان دو فریضه مهم در اسلام، همواره مورد توجه تمامی فرق اسلامی، به ویژه مکتب تشیع، بوده اند. در بررسی رابطه این دو مقوله می توان گفت که در ادله اثباتی آنها از منظر شیعه، هیچ گونه تعارضی وجود ندارد؛ اما در مقام عمل، گاه چنین پنداشته می شود که میان آنها نسبت تعارض یا تزامم برقرار است. این برداشت معمولاً ناشی از اظهار برخی مصادیق خاص تبری از سوی برخی شیعیان است؛ مصادیقی که ممکن است به ایجاد موانعی در مسیر اتحاد اسلامی بینجامد.

در چنین شرایطی، با توجه به ضرورت همزیستی مسالمت آمیز میان شیعه و اهل سنت - که در مقطع کنونی، مورد توجه اسلام گرایان به دور از تعصبات قومی و مذهبی و دغدغه مند حفظ کیان اسلام اصیل و ناب قرار دارد - مسئله اتحاد تمدن ساز مسلمانان در اولویت قرار می گیرد. چراکه تحقق و گسترش اتحاد اسلامی، از ضروری ترین مسائل جهان اسلام است؛ مسئله ای که نه با اصول مذهبی منافات دارد و نه با حب اهل بیت (ع) در تعارض است.

نکته قابل توجه آن است که حتی اگر هیچ رابطه مستقیمی میان تبری و وحدت اسلامی تمدن ساز فرض نشود، و بر فرض، تبری نه تنها در زمره مستحبات مؤکد، بلکه در شمار واجبات نیز تلقی گردد، در مواردی که اظهار برخی مصادیق آن با برخی واجبات دیگر - از جمله وجوب حفظ جان مؤمن - در تعارض قرار گیرد، بی تردید حفظ جان مؤمن در اولویت خواهد بود. به ویژه آن گاه که اظهار علنی تبری و لعن، زمینه تکفیر و قتل شیعیان را فراهم آورد. چنین اولویتی، خود در راستای تقویت وحدت اسلامی قرار می گیرد؛ وحدتی که راهبردی بنیادین در شکل گیری و اعتلای تمدن اسلامی جهانی به شمار می آید و تقویت آن به تحکیم، تثبیت و تداوم تمدن اسلامی می انجامد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، تحقیق علی شیری، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۲. انصاری، مرتضی (۱۳۷۷)، *فوائد الاصول*، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۳. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۷۸)، *المعجم الوسیط*، چاپ هشتم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، قم.
۴. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۱)، *فرهنگ معاصر عربی-فارسی*، تهران، نشر نی.
۵. آژند (۱۳۷۹)، «مذهب امامیه در قرن چهارم هجری»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، سال یکم، شماره سوم.
۶. آصف محسنی، محمد (۱۳۸۷)، *تقریب مذاهب از نظر تا عمل*، قم، نشر ادیان.
۷. تسخیری، محمد علی (۱۳۸۴)، *رسالتنا تقریب الفکر و توحید العمل*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۸. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۱)، *همبستگی مذاهب اسلامی*، قم: انصاریان.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳)، *وسائل الشیعه*، بی جا: دارالاحیاء تراث العربی.
۱۰. حکیم، سید محمد باقر (۱۳۷۷)، *وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت*، ترجمه عبدالهادی فقهی زاده، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۱۱. خامنه ای، سید علی (۱۳۶۸)، «سخنرانی افتتاحیه»، مجموعه سخنرانی های سومین کنفرانس وحدت اسلامی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، *کفایه الاصول*، قم، بی نا.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
۱۴. صدوق، محمد (۱۴۱۲)، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، چاپ غلام رضا مازندرانی، قم، بی نا.

۱۵. صدوق، محمد، (بی تا) *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم: دارالرضی.
۱۶. ----- (۱۴۰۳)، *معانی الاخبار*، قم: جامعه مدرسین.
۱۷. صفار، فاضل (۱۴۲۹)، *فقه المصالح و المفاسد*، لبنان، دارالعلوم.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۲)، *المیزان*، چاپ پنجم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۹. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸)، *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، بی جا، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶)، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم.
۲۱. طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷)، *تجربید الاعتقاد*، حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. طهرانی حائری، محمد حسین (۱۲۶۶)، *الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة*، بی جا، بی نا.
۲۳. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، *فقه و مصلحت*، قم، فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۶)، *رساله توضیح المسائل*، قم: بی نا، چاپ صد و چهاردهم.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۷)، *العین*، محققین مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، چاپ دوم، قم، دار الهجره.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. فیومی، أحمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، المکتبۃ العصریة، بیروت، لبنان، ۱۴۲۸ق.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، *تفسیر قمی*، قم: مؤسسه دارالکتاب، چاپ سوم.
۲۹. قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۲۴)؛ *قوانین الاصول*، طبع حجری، بی جا.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۳)، *اصول کافی*، ترجمه محمد باقر کوه کمره ای، چاپ دوم، تهران: اسوه.
۳۱. متقی، علی بن حسام الدین (۱۳۶۴)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، حیدرآباد دکن.

۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۳. مصطفوی، حسن (بی تا)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، امامت و رهبری، تهران: صدرا.
۳۵. ----- (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، حکمت عملی، تهران: صدرا.
۳۶. ----- (۱۳۷۹)، یادنامه علامه امینی، الغدیر و وحدت اسلامی، قم: رسالت.
۳۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۴)، اصول فقه، ترجمه محسن غروی‌ان و علی شیروانی، چاپ سوم، قم، دارالفکر.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹)، توضیح المسائل، مشهد: هاتف، چاپ بیست و هشتم.
۳۹. ----- (۱۳۶۶)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. موسوی، سید روح‌الله (امام خمینی)، (۱۳۷۴) صحیفه نور، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۴۱. موسوی، سید روح‌الله (امام خمینی)، (بی تا)، رساله توضیح المسائل، نجف اشرف، آداب.

## بررسی معرفت عقلی در اندیشه و کلام ملاصدرا

شهرزاد مرادی<sup>۱</sup>

روح اله دارایی<sup>۲</sup>

محمد صافحیان<sup>۳</sup>

### چکیده

«معرفت» شناسی (یا شناخت شناسی)، دانش و فنی است که به مطالعه شناخت، امکان، شیوه‌ها، ابزار، منابع و منافع و دیگر مباحث مربوط به آن و یا به بررسی شاخه‌های مختلف دانش بشری پس از تولد و رشدشان، و با هویت جمعی و تاریخی‌شان، می‌پردازد. معرفت شناسی امروزه به صورت یک دانش مستقلی می‌باشد که تعاریف مختلفی برای آن ارائه شده است. شهود عقلی یکی از رویکردهای ملاصدرا در مسأله‌ی ادراک عقلی است. او با تأثیرپذیری از دیدگاه سهروردی در ادراک، تعقل را بر مبنای مشاهده‌ی حقایق عقلیه، تبیین می‌کند. این نحوه از ادراک در پرتو اشتداد وجودی نفس محقق می‌شود. آنچه مورد مشاهده قرار می‌گیرد، مثل نوریه یا عقل فعال است. مشاهده‌ی عقل فعال گاهی به نحو مستقیم است و زمانی به نحو انعکاسی. در این راستا، برای نیل به مقصود، دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی را مورد بررسی قرار خواهیم داد تا دریابیم که ایشان، از چه طریقی با کشاندن شهود به عرصه فلسفه تعقلی و بحثی توانستند به حل بسیاری از معضلات لاینحل فکری و معرفتی دست می‌یابد.

### واژگان کلیدی

معرفت، شهود، تعقل، فلسفه، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: moradi.sh202@gmail.com

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: daraei.roohollah@yahoo.com

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: msafehian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۸/۱۹

## طرح مسأله

علم معرفت‌شناسی همانند علم منطق، یکی از پایه‌های نظری مکاتب فلسفی به شمار می‌رود به طوری که می‌توان گفت که شناخت‌شناسی در هر مکتب فلسفی تعیین‌کننده مرزهای آن مکتب است. دانشمندی که به لحاظ حوزه معرفت‌شناسی شکاک باشد در روش فلسفی خود نیز شیوه شکاکانه را برمی‌گزیند و در تحقیقات فلسفی خود به مدد احکام عقل درصدد بیان گزاره‌های فلسفی برمی‌آید. زیرا؛ تعیین نوع نگاه معرفت‌شناسانه تاثیر بسزایی در شیوه فلسفیدن دارد. بنابراین، علم معرفت‌شناسی نه تنها بر وجودشناسی، بلکه بر علوم نظری دیگر نیز تاثیر عمیق دارد، به طوری که می‌توان آن را سنگ‌زیربنای علوم دیگر یا به تعبیری، مادر سایر علوم دانست. هر چند، معرفت‌شناسی به عنوان یک علم مستقل، سابقه زیادی در میان علوم ندارد (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۹).

آدمی در طول حیات خویش همواره در پی یافتن حقیقت بوده و در این راستا آنچه در وهله اول اندیشمندان را به فکر واداشته، این مسئله بوده است که «کدام یک از دو طریق عقل (برهان) و قلب (شهود) در مسیر شناخت حقیقت کاربردی تر است و او را سریع تر به هدف می‌رساند؟» بررسی تاریخ فکر و اندیشه بشری نشان می‌دهد که همواره عقل، طریقی برای شناخت حق در فلسفه بوده و در مقابل، شهود روش اهل عرفان در مسیر حصول یقین و معرفت نسبت به حقایق شناخته شده است.

در حکمت متعالیه ملاصدرا، منابع معتبر معرفت عبارتند از: حواس ظاهری، حواس باطنی، عقل، شهود، گواهی و نقل از نظر ملاصدرا اولین منبع کسب معرفت، حواس ظاهری است و حس مشترک، مهمترین حس باطنی انسان است. عقل که وجه تمایز انسان از دیگر موجودات است، حدی دارد که معرفت از آن حد تجاوز نمی‌کند. ملاصدرا عقل را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و درعین حال که هر دو را منبع معرفت می‌شمرد، تفاوت آنها را در متعلقشان می‌داند. تنها، شهود است که می‌تواند به هر آنچه که قابل شناسایی باشد، دست پیدا کند. گواهی، اگر متواتر و مربوط به امور محسوس باشد، بعنوان منبع معرفتی غیرمستقل، معتبر است و دلیل نقلی، بخصوص در مباحث دینی، منبعی



مستقل و خطاناپذیر است.

معرفت در نظام صدرایی از اهمیت چشم گیری برخوردار است. با مطالعه آثار صدرا کاملاً به دیده عیان می گردد که معرفت جزء لاینفک مباحث صدرا را تشکیل می دهد و همیشه در صحنه حضوری فعال دارد. از این رو است که در آثار صدرا مباحث معرفت شناسی فصل مستقلی را به خود اختصاص نداده است. معرفت در نظام صدرایی در دو بعد هستی شناسی و معرفت شناسی مطرح شده است. از همین رو است که معرفت شناسی در این نظام پیوند مستحکمی با وجودشناسی دارد. به طوری که معرفت شناسی وی بدون وجودشناسی بحثی ناتمام است.

ایشان، بر این باور است که انسان، از دو راه، به علم و دانش دست می یابد: الف. «تعلّم» و «کسب» (اینکه انسان می تواند در فرایند آموزش، به تحصیل علم و دانش پردازد)؛ ب. «وَهَب» و «جذبه» (که از آن، به «اعلام ربّانی» تعبیر می کنند). توضیح آنکه علوم افاضی (موهبتی) دانشی فراتر از دانش های متداول است و به آن، علوم «اخروی» نیز می گویند.

از منظر حکمت متعالیه، «وجود» به سه قسم تقسیم می گردد:

الف) تام؛ ب) مکتفی؛ ج) ناقص. از این میان، موجودات تامّ همان عقول محض به حساب می آیند که دارای ویژگی ها و شاخصه های ذیل می باشند.

اول. عقول محض، صورت های پیراسته از ابعاد، اجرام، و موادّ هستند.

دوم. عالم عقول و موجودات تامّ، بهره مند از «وحدت» و «بساطت» تامّ هستند.

سوم. عالم عقول و مفارقات تامّ، اصل و مقومّ و فاعل و غایت سایر موجودات می باشند. به بیان دیگر، در قوس نزول، همه موجودات از آن عالم نشئت می گیرند و در قوس صعود، همه به سوی همان عالم برمی گردند.

چهارم. با اینکه ساکنان فراوانی در عالم عقول وجود دارند، به علت شدّت مرتبه وجودی این ساکنان و پیراستگی و پالودگی آنها از اجسام و موادّ، همگی به وجود واحد جمعی موجودند.

بنابراین، در این پژوهش بر آنیم تا بدانیم که معرفت عقلی در نزد ملاصدرا از چه اعتباری برخوردار است و بر چه مبنایی، معرفت شهودی را بنیاد و بنیان معرفت فلسفی

قلمداد می‌کند، هر چند در تبیین معرفت فلسفی از عقل بهره می‌گیرد. بدین سبب در پایان به این نتیجه خواهیم رسید که ملاصدرا، معرفت شهودی را پا به پای استدلال عقلی و با تبیین حقایق پیش می‌برد.

### مفهوم شناسی معرفت، عقل و شهود

کلمه «معرفه» در لغت از ماده «ع ر ف» می‌باشد که اولین بار واژه «شناخت» در فلسفه سقراط به روایت افلاطون به کار برده شد، به طوری که فیلسوفان پس از او تحت تاثیر افکارش قرار گرفته و آن را به «باور صادق موجه» تعریف نمودند. از طرف دیگر، واژه معرفت در آیات قرآن کریم برای غیر خداوند با وجوه مختلف، استفاده شده و در راستای اثبات صفت «شناخت» برای خداوند متعال نیست.

بر همین اساس، می‌توان گفت که «معرفت» شناخت موجودات است آن چنان که هستند. عرفای اسلامی برای رسیدن به این مرتبه دو سطح را برای سالک واجب می‌دانند. یکی سطح «ظاهری» که علم از طریق دریافت های حواس ظاهری و تحلیل آنها به وسیله قوه خرد که بدان، علم بحثی یا معرفت کسبی گویند، حاصل می‌شود. سطح «عالی تر» معرفت، عبارت است از دریافت های «قلبی» که به صورت «مکاشفات» و «مشاهدات» بی‌هیچ نیروی خود آگاه عارف کسب می‌شود، در این زمینه، ملاصدرا به معرفت و حیانی که شالوده و اساس معرفت شهودی است نیز اعتقاد دارد و این نوع معرفت را فراروی سالک می‌نهد تا به مقصود نهایی برسد. اساسا شیوه کار بر طبق تقسیم بندی اوست. در مطالعات روان کاوی نیز روان کاو در پی یافتن راه مطمئنی است تا شخص به معرفتی شهودی برسد. این معرفت، اطمینان جاودانه در درون انسان و سطح ناخودآگاه اوست.

عقل از مصدر «عَقَلَ، یَعْقِلُ» در لغت به معنای امساک و نگاهداری، بند کردن، باز ایستادن و منع چیزی و در معنای کلی، مفهوم منع و نهی دارد.

در این زمینه، دکارت معتقد است عقل ممیز انسان از سایر موجودات، قوه درست حکم کردن و تمییز نادرست از درست، و در همه انسان‌ها یکسان است. معنای عقل دکارتی را باید در کارکرد عقل در فلسفه او جست؛ کارکردی که از دل ریاضیات بیرون می‌آید. عقل و روش در فلسفه دکارت فقط تمایز مفهومی دارند. عقل دکارتی هم مرتبه

عقل بالملکه در فلسفه ملاصدراست. البته ملاصدرا به آن بسنده نکرده، بلکه آن را توسعه داده و برای آن مراتبی در نظر گرفته است. هردو اندیشمند، تعقل را در پرتوی نور عقلی و شهود معنا می‌کنند. ملاصدرا عقیده دارد عقل انسان می‌تواند به مرتبه‌ای وجودی برسد که عقول را مشاهده و صور عقلی را ادراک کند. دکارت معتقد است نور عقلی، همان عقل فطری ذهن است که اشیا را واضح و متمایز ادراک می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۵).

معنای شهود یا مکاشفه این است که واقعیت را بدون واسطه آنچنان که هست بیابیم. از آنجا که معرفت‌های حاصل از شهود علوم بی‌واسطه (حضوری) هستند، اشتباه و خطا در آنها متصور نیست (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۳۷). شهود در لغت به معنی مشاهده، دیدن و گواه؛ و در اصطلاح عبارت از رؤیت حق به حق است (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۵۴).

مفهوم شهود در عرفان و تصوف از مفاهیم اصلی به حساب می‌آید. شهود و یا مشاهده بر موردی اطلاق می‌شود که رؤیتی صورت گیرد. محل این رؤیت قلب بوده و چنین رؤیتی تنها به دلیل توحید یعنی بالحق محقق می‌شود. با این خصوصیات است که شهود عرفانی حاصل‌یَم شود. زمانی که مشاهده صورت گرفت، شاهد در مشهود فانی شده و خودی نمی‌بیند، در این صورت شهود حق بالحق است. این‌گونه شهود به تجلی ذات حق تعلق خواهد گرفت. شهود اخلاقی به معنای یک احساس درونی است که انسان توسط این احساس قادر خواهد بود بین خیر و شر و یا حسن و قبح تمایز ببیند. یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق همین نکته است که آیا تشخیص خیر و شر و یا حسن و قبح بر چه اساسی است؟ آیا می‌توان وجود نیرویی را در انسان پذیرفت که خود خوبی‌ها و بدی‌ها از هم متمایز سازد؟ اگر چنین نیروی درونی را بپذیریم، آیا فطری است یا کسبی؟ آیا در تقویت و یا تضعیف این احساس درونی می‌توان کوشش کرد؟ مفهوم شهود در طول تاریخ فلسفه، از بدو شکل‌گیری آن، یعنی از دوران یونان باستان تا کنون، در نظریات و مکتب‌های مختلف فلسفی جایگاه خاصی داشته و دست‌خوش تحولاتی نیز شده است.

به نظر می‌رسد شهود در فلسفه ملاصدرا همان یافته‌های مستقیم (بدون میانجی‌گری صورت علمی) فاعل شناساست که همه موارد و اقسام شهود را در بر می‌گیرد. اما آنچه به طور ویژه در صدر توجه ملاصدرا قرار دارد شهود پدیده‌های دارای سبب از طریق اسباب

آنهاست و شهود اسباب در پرتو شهود عقلی، قلبی و روحی قابل تحقق است؛ چنانکه در مباحث منطق نیز آمده است: شناخت اشیا از طریق اسباب آنها افاده یقین می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۳۱۵).

در حکمت متعالیه صدرایی، شهود نه تنها طریقی برای دستیابی به شناخت و وصول به حقیقت بلکه عالیترین راه در این مسیر دانسته شده، بنابراین باید بررسی نمود که: «آیا کاربرد شهود در فلسفه صدرایی با تفکر فلسفی ملاصدرا سازگار است؟» (همان، ج ۲، ص ۳۱۶).

### نقش معقولات در معرفت از منظر ملا صدرا

با توجه به آنکه علم و معرفت به عنوان اصلی‌ترین شأن وجودی انسان، وجه تمایز میان او و سایر موجودات را مشخص می‌کند، لذا پرداختن به مسائل حوزه‌ی شناخت‌شناسی از جمله بررسی ماهیت علم، نحوه‌ی پیدایش و میزان صحت آن و همینطور بحث تجرد نفس، تقسیمات مربوط به قوای مدرکه و توجه به ویژگی‌های معرفتات مختلف عقلی، خیالی و حسی، از دیرباز مورد عنایت پیشینیان بوده است. دیدگاه صدرالمتالهین اگرچه طبق مبانی فلسفی خود توانست تحولی عظیم را در این حوزه پایه‌ریزی کند و بسیاری از مشکلات وارده بر دیدگاه مشائیان را مرتفع سازد، اما همچنان با تمام توانمندی‌های خود دغدغه‌ها و اشکالات دیگری را پیش رو قرار داد؛ زیرا نگاه استعلایی صدرالمتالهین در تبیین مسئله تعقل ناشی از توجه ایشان به ساحت ماهیت اشیا بود؛ یعنی اگرچه ماهیات ظهور و تجلی وجود محسوب می‌شدند، اما همچنان به عنوان حقیقی از هستی ولو به تبع وجود متن واقع را پر می‌کردند. در نتیجه تلاش صدرالمتالهین در تبیین معرفت این حیثیت از واقعیت موجودات، ایشان را بر آن داشت تا تحقق چنین مفاهیمی را تنها بواسطه‌ی سیر و استکمال وجودی مطرح کنند.

شاید بتوان گفت اصلی‌ترین مشکل فلسفه‌ی صدرایی و حتی فلاسفه‌ی ماقبل ایشان در زمینه‌ی مسائل علم و معرفت و همینطور تلاش مضاعف آنها در تبیین کیفیت پیدایی معرفت ناشی از تحقق عینی ماهیت (ولو به تبع وجود) و چگونگی هضم آن در مقوله علم می‌باشد.

صدرا مطلق علم حصولی، حضوری، مفاهیم، تصدیق، ادراک کلی، جزئی... را بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ اما مفهوم معرفت را قابل تعریف می‌داند. در واقع مفهوم معرفت دارای کاربردهای فراوانی است که صدرا به فراخور بحث از آن‌ها تعریف به عمل می‌آورد. به عبارت دیگر وی حقیقت علم را بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ اما تک‌تک علوم حصولی، حضوری، تصدیق، تصور و... را قابل تعریف می‌داند. از همین رو است که وی گاهی علم را به «صورت مطابق با واقع» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۷۵). و جهل را به «صورت علمی که با حقیقت خارجی مطابقت نداشته باشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۹۰). تعریف می‌کند و گاهی به «وجود مجرد از ماده وضعیه» (همان، ص ۲۹۲) در جایی علم و ادراک را به معنی واحدی می‌گیرد و بر انواع اقسام ادراکات نام علم می‌نهد (همان، ص ۲۹۳) وی در تعریف ادراک حسی می‌گوید «ادراک شیء موجود در ماده حاضر نزد مدرک بر هیأت و شکل مخصوص بدان و محسوس به آن» (همان، ص ۳۶۰) و نیز در تعریف ادراک تخیلی چنین می‌گوید: «ادراک شیء موجود بدون حضور ماده نزد آلت ادراک» (همان، ص ۳۶۱) و بدین ترتیب علم «وجود بالفعل برای شیء، بلکه وجودی برای شیء مجرد از ماده» (همان، ص ۳۵۴) یا «هر وجود صوری مجرد از ماده» (همان، ص ۳۴۵) است.

### رویکرد شهودی در تعقل

رویکرد شهودی ملاصدرا در تعقل که زیر نام «مشاهده از بعید» مطرح است، به رؤیت حقایقی مجرد از ماده دلالت دارد که شهود آن‌ها توسط نفس، علم به آن حقایق را در برخواهد داشت. ملاصدرا این رویکرد را همراه با ارتقا و تکامل نفس ذکر می‌کند. او با نفی دیدگاه جمهور حکما در مسأله‌ی تعقل، به لزوم سیر کمالی نفس اشاره کرده، می‌گوید: «نفس هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات نوریه‌ی مجرد را مشاهده می‌کند. این مشاهده نه به واسطه‌ی تجرید این صورتهای توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس می‌باشد - هم چنان که جمهور حکما به آن معتقدند- بلکه به واسطه‌ی انتقال و گذری است که از محسوس به متخیل و سپس به معقول و رحلت از دنیا به آخرت و ماورای آن دو جهان صورت می‌گیرد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۳۶).

ملاصدرا در این عبارت، بر یک قاعده ی کلی استناد می کند و آن، برتری وجود علت بر معلول است. این تقدم رتبی در نظریه ی ملاصدرا که علت را تشآن دانسته و معلول را شأنی از شؤون علت به حساب می آورد و نیز نظریه ی امکان فقری او که معلول را عین فقر و نیاز به علت می داند، وضوح بیشتری پیدا می کند. چنین تحلیلی از رابطه ی علت، میان نفس و مدرکات آن نیز صادق است. در جریان ادراک، نفس تنها زمانی میتواند فاعل و علت باشد که مدرکات آن اخس از نفس بوده، نفس نسبت به آن ها از مرتبه ی وجودی بالاتری برخوردار باشد. این چنین حالتی در ادراکات حسی و خیالی اتفاق می افتد؛ زیرا نفس موجودی مجرد است و اشرف از محسوسات و متخیلات می باشد و صورت های صادر شده از آن، چون معلول و مخلوق نفس اند، در مرتبه ای پایین تر از علت خود بوده، نفس بر آن ها احاطه دارد. اما در مورد مدرکات عقلی، چنین فرایندی قابل قبول نیست؛ زیرا نفس اگرچه موجودی مجرد است، مجرد آن به دلیل تعلق به بدن و اشتغال به امور مادی، تجردی ناقص است و این امر او را در مرتبه ی پایین تری از موجودات مجرد عقلی واقع در عالم عقول، که از تجرد تام برخوردارند، قرار می دهد. لذا نفس نمی تواند فاعلو علت باشد و تنها می تواند با ارتقا به عالم عقول و حضور در مرتبه ی مدرکات عقلیه، به مشاهده ی آن ها پردازد (همان ۱۳۸۷: ۲۹۱).

### مفردات معرفت عقلی ملاصدرا

واژه ی عقل در لغت معانی به معنای قوه ی تشخیص و تمایز میان سره و ناسره است؛ اما عقل در اصطلاح فلسفی نیز معانی متعددی پیدا کرده که این معانی براساس دو رویکرد عمده در این بخش مطرح می شوند. عقل براساس رویکرد نخست اشاره به موجود مجردی دارد که فرای نفس انسانی بوده، و از آن به عقول مجرد و عقول جوهری تعبیر می شود. در این معنا عقل به عنوان یکی از اقسام پنج گانه جوهر، وجودی مستقل و قائم به خو دارد. اما عقل براساس رویکرد دوم ناظر قوای درونی انسان است که انسان به واسطه ی آن از سایر موجودات تمایز می یابد، لذا عقل در این معنا از حیث مدرکاتش به نظری و عملی تقسیم می شود. وظیفه عقل عملی تبیین بایدها و نبایدهایی است که تحت قاعده ی حسن و قبح عقلی مطرح می شود و تعقل از این منظر عهده دار غربالگری افعال انسان است، بر این اساس

از عقل عملی تعبیر به قوه‌ی عامله می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۴: ۲۲۷). اما عقل نظری که در مقابل عقل عملی قرار می‌گیرد، قوه‌ای است که قادر به معرفت کلیات بوده و از آن تعبیر به قوه‌ی عالمه می‌شود. برای عقل نظری به حسب مراحل معرفت و تعقل چهار مرتبه ذکر می‌کنند که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. البته در عقل نظری لفظ عقل را گاهی به قوه‌ی معرفت، گاهی به مدرکات این قوه نسبت می‌دهند که این مدرکات گاه شامل تصورات و تصدیقات فطری و اکتسابی می‌شود، و گاه به صرف معرفتات اکتسابی مربوط می‌شود. همچنان که در عقل عملی نیز گاهی لفظ عقل به قوه‌ی تمیزدهنده‌ی افعال و گاهی به خود افعال نسبت داده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ص ۴۱۸ - ۴۲۰).

ملاصدرا برای عقل در هر دو معنا مراتب و مدارجی بیان نموده که این مراتب از حیث شدت و ضعف وجودی نسبت به ماقبل خود از شدت و تحصیل وجودی بیشتری برخوردار بوده، و نسبت به مابعد خود در مرحله‌ی قوه و ضعف قرار می‌گیرد، لذا این مراتب نسبت به هم تقدم و تأخر وجودی، رتبی و علی دارند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۷: ۵۱۸-۵۱۹).

در نگاه ملاصدرا عقل در این معنا قوه‌ای است که به معرفت حقایق پرداخته، و توسط آن تعقل صورت می‌گیرد؛ یعنی عقل در این معنا به عنوان قوه‌ی مدرک کلیات در مقابل مفهوم جهل قرار می‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۴: ۲۲۱).

### مراتب معرفت عقلی

تعریف وجودی ملاصدرا از علم و مساوق دانستن آن دو با هم حاکی از آن است، که علم نیز به سان حقیقت واحده‌ی وجود، دارای مراتب تشکیلی بوده و هر مرتبه‌ای سطحی از معرفت را تشکیل می‌دهد، لذا سعی خواهیم کرد برای روشن شدن موضوع گام به گام به بیان این مراتب پردازیم:

## تعقل بالقوه

با توجه به آن که ملاصدرا حقیقت تعقل و معرفت عقلی را نیل به مقام مجرد تام و دستیابی به مقام اتحاد با عقل فعال شدن در آن تعریف می‌کند، لذا معرفتات حسی و خیالی در نزد ایشان صرفاً مقدماتی هستند، که نفس را برای ورود به مرحله بعد و دریافت اشراقات نوری عقل فعال آماده می‌کند، بر همین اساس است که ملاصدرا مدرکات این مرحله را به اشیاء رنگی مرئی در موضعی تاریک تشبیه می‌کند، که اگرچه در آن مکان حضور داشته و مرئی هستند، اما صرفاً در اثر تابش نور خورشید و توسط چشم سالم دیده خواهند شد (صدرالمতألہین، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۰).

به عقیده ملاصدرا نفس در این مرحله پس از تحقق معرفتات حسی و خیالی، به تجزیه و تحلیل مدرکات خود پرداخته، و پس از مقایسه افراد جزئی و اخذ جهات اشتراک و افتراق میان آن‌ها به مفاهیمی کلی دست می‌یابد، که قابل صدق برکثیرین هستند. در این جایگاه نفس اینگونه می‌پندارد، که موفق به معرفت معقولات شده؛ و حال آنکه این صرفاً توهمی است که نفس دچار آن شده و آنچه واقعاً برای او حاصل گشته چیزی جز کلیت صورخیالی نیست.

«و قل من الناس من أمکن له المعرفة علی ذلك الوجه و الذي يتيسر لاکثر الناس أن یرتسم فی خیاله صورة إنسان مثلاً فإذا أحسن بفرد آخر منه يتنبه بأن هذا مثل ذاک و یدرک جهة الاتحاد بينهما و أنها غیر جهة الاختلاف معرفتا خیالیا كما یدرک جهة الاتحاد بین أجزاء الماء مثلاً بحسب الحسن و یعلم أن جمیع أجزاء الماء ماء و كما یدرک أن جمیع أجزاء الماء ماء مع اختلافها فی المقدار و الجهة کذا یدرک أن أفرادها المنفصه ماء معرفتا خیالیا» (صدرالمتألہین، ۱۳۸۲ ص ۲۴۳-۲۴۴).

ملاصدرا لازمه تحقق سنخیت میان نفس و معقولات را همان مبراشدن نفس از تمام امور مادی و جسمانی و به تبع آن دستیابی به مقام مجرد تام می‌داند، و بر همین اساس معتقد است که عموم افراد بشر به سبب اشتغال به بدن و تعقلات آن در همان مرتبه تعقل بالقوه باقی مانده، و هرگز قابلیت نیل به مقام اتحاد باعالم عقول را پیدا نمیکنند، لذا صدرا معرفت معقولات را منحصر به طبقه خاصی از مردم می‌داند، و حتی معرفت کلیت صور خیالی را هم بعضاً در حق همه افراد نافذ نمی‌داند (صدرالمتألہین، الحکمه المتعالیه فی



الاسفار ص ۳۸۷ / الشواهد الربوبیه، ص ۲۴۳ - ۲۴۴).

با توجه به آنکه دستیابی به مفاهیم کلی برگرفته از معرفتات جزئی به نوعی ناظر به چگونگی شکل گیری معقولات ثانی فلسفی است، لذا به نظر می رسد، صدرالمتألهین بر خلاف برخی فلاسفه دیگر این دسته از مفاهیم کلی را صرفاً به عنوان مقدماتی برای تحقق معقولات اولی و مفاهیم ماهوی در نظر می گیرد، اما این تنزل رتبه معقولات ثانی در نزد ایشان، هرگز به معنای نادیده گرفتن این مرتبه از معرفت نیست، بلکه همانطور که ذکر شده ایشان تحقق معقولات ثانی را به عنوان مرحله بالقوه معرفت عقلی، برای ورود به مراحل بعدی این معرفت لازم و ضروری می دانند.

### شهود ذوات عقلی

با توجه به آنکه ملاصدرا علم را مساوق وجود دانسته و مراتب معرفت را بر مراتب وجودی نفس منطبق می کند، لذا باید عنوان کرد، که ایشان به تناسب مراتب معرفت عقلی، شهود صور معقوله را در دو جایگاه مطرح می کنند؛ مرتبه ای که نفس به سبب تجرد تام قابلیت شهود عینی و تام حقایق عقلی را دارا می شود، و مرتبه ای که نفس به علت ضعف معرفتی و عدم تجرد کامل، به شهودی از دور و توأم با ابهام دست می یابد، که البته قسم اول ناظر به مقام اتحاد نفس با حقایق عقلی است که در این جایگاه فعلاً از بحث ما خارج می شود، اما قسم دوم، شهودی است که صدرا از آن تعبیر به «مشاهده از بعید» می کند، و به نوعی ناظر به گام های اولیه تجرد عقلی نفس است، به این معنا که اگر چه نفس به سبب رشد و سعه وجودی قابلیت شهود را پیدا می کند، اما به سبب عدم مفارقت کامل از امور مادی و جسمانی موفق به شهود عینی معقولات نگشته و صرفاً معرفتی ضعیف و توأم با ابهام خواهد داشت. لذا معرفت صورت گرفته در این مرحله بر پایه مشاهده‌ی ذهنی و طبیعتاً صور ذهنی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۳۲۸).

نگاه وجودی ملاصدرا به معقوله علم، موجب گشته تا برای مراتب علم نیز به سان مراتب وجود ماهیتی تبعی تعریف شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۶۰)، که ظهور و تجلی ماهیات وجود علمی همان صور ذهنی هستند، که به عنوان کیفیات نفسانی نزد ذهن حضور می یابند، البته به سبب آنکه وجودات ذهنی ظل وجودات خارجی محسوب می شوند، لذا

ماهیات ظهور یافته کاملاً مطابق ماهیات خارجی و عینی می‌باشند (همان، ص ۲۴۸).  
 با توجه به آنچه عنوان شده معقولات نیز از این قاعده مستثنی نبوده، و در تمام مراحل خود صاحب حیثیت ماهوی تبعی هستند، و بر اساس همین ماهیات، معقولات، در این جایگاه در عین دارا بودن تشخص و کلیت سعی، قابل صدق بر کثیرین می‌شوند (همان، ص ۲۹۱). بنابراین معرفت صورت گرفته در این مرحله همان معرفت ماهیات تبعی و صور ذهنی است، نه معرفت حقیقت وجودی و بالذات موجودات.

بر همین اساس کلیت تعریف شده در این مرحله به تناسب ضعف معرفتی و توأم با ابهام صورت می‌گیرد، به این معنا که کلیت معقولات و مفاهیم عقلی در این مرحله به معنای کلی از نوع ابهام است، زیرا نفس در این جایگاه آنچه را که شهود می‌کند مردد بین افراد نوعی که معلول آن صورت عقلی می‌باشند، می‌یابد، و همین امر موجب می‌شود تا نفس مفهوم شکل گرفته از چنین شهود ضعیفی را قابل صدق بر افراد کثیر بداند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰: ۲۳۶).

«پس نفس انسانی مادام که در این عالم است، تعقلش از اشیاء عقلی و ذوات وجودات، تعقل ضعیفی است؛ به خاطر این ضعف در معرفت، درک شونده هر چند که قوه‌ای بس شدید داشته باشد قابل اشتراک بین جزئیاتی است که با این مدرک و درک شونده عقلی، ارتباط معلولی دارند، زیرا این جزئیات، اشباحی برای حقیقت مدرک و مصداق و مثلی برای آن حقایق می‌باشند» (بابایی، ۱۳۸۷، ص ۳۴-۳۵).

به عقیده ملاصدرا کلیت تعریف شده برای مفاهیم عقلی؛ چه در مرحله معرفت جزئی که صرفاً مقدماتی در نفس ذخیره می‌شوند تا نفس مستعد دریافت اشرفات نوری عقل فعال گردد، و چه در مرحله ای که نفس قادر به شهود حقایق عقلی ولو از بعید و توأم با ابهام می‌گردد، هرگز از نوع کلی سعی نمی‌باشد، و همانگونه که در قبل تبیین شد کلیت مدنظر در مرحله تعقل بالقوه از نوع کلی منطقی و مفهومی می‌باشد، و کلیت قابل تعریف برای مرحله «شهود از بعید» از نوع کلی به معنای ابهام می‌باشد.

نکته قابل توجه در خصوص این مرحله آن است، که ظهور صور ذهنی به عنوان ماهیات تبعی، موجب گشته تا این مرحله از تعقل، در زمره علوم حصولی قرار گرفته و نزاع

صورت گرفته در خصوص مسئله تعقل در حوزه علم حصولی قابل توجیه گردد، زیرا تاکید ملاصدرا بر شرط تجرد نفس، تنها با علم حضوری و شهودی قابل پذیرش است.

### اشراقات نوری عقل فعال

این تعبیر که در اصل ناظر به جایگاه وجود بخشی و معرفت بخشی عقل فعال است، نقش واهب صور را در فرآیند معرفت به عنوان فاعل و محرک نفس نمایان می سازد. نگاه وجودی ملاصدرا به مقوله علم نیز مؤید همین مطلب خواهد بود، به دلیل آنکه رابطه علمی میان آن دو تنها در پرتو رابطه وجودی میان آنها قابل تفهیم است.

به عقیده ملاصدرا نفس پس از دستیابی به کلیت صورخیالی و فراهم شدن مقدمات اولیه، بر اثر اشراقات نوری عقل فعال، از قوه به فعل خارج و به سبب تعالی وجودی از مرتبه معرفت خیالی به مرتبه معرفت عقلی ارتقاء می یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۴۸).

اما در خصوص کیفیت این اشراقات دو نظریه مطرح شده، که یکی ناظر به افاضه از طریق رشح بوده، و دیگری ناظر به اشراق از طریق انعکاس است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸: ۱۲۹)، که به نظر می رسد توجه ملاصدرا بیشتر به سوی دیدگاه اشراق معطوف شده است.

«... تلك الصور الوجودیه الفائضه من الحق علی سبیل الابداع الاولي الحاصله فینا بطریق الانعکاسه من المبادی العالیه أو بظهور نور الوجود فینا بقدر نصیبنا من تلك الحضره.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۴۸-۲۴۹).

### مراتب معرفتی عقل فعال

عنایت ملاصدرا به اصولی چون مساوقت میان علم و وجود، و به تبع آن منطبق کردن مراتب معرفت بر مراتب وجود، و همچنین تمسک به اصل حرکت جوهری و حدوث نفس در تبیین مباحث علم و شناخت، گویای آن است، که علم به عنوان یکی از مهمترین شئون وجودی انسان مساوق خروج نفس از قوه به فعل است. بر همین اساس یکی از اساسی ترین فعالیت های عقل فعال در حوزه مذکور، خارج ساختن نفس از قوه به فعل می باشد (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۵۲۲). زیرا نفس به سبب آنکه در بدو خلقت قوه و فقدان محض است، لذا قابلیت ارتقاء خود از قوه به فعل را نداشته، و نیازمند غیری است که به عنوان فاعل و محرک نفس زمینه خروج او را فراهم کند، اما این غیر یقینا امر غیر عقلی

از قبیل امور جسمانی نخواهد بود، به سبب آنکه از پذیرش این مطلب، لازم می‌آید که وجود اخس علت وجود اشرف شده و یا به تعبیری دیگر معلول بر علت خود تقدم یابد، و حال آنکه چنین امری مردود و باطل است. در نتیجه تنها مورد مطلوب در این خصوص عقل فعال است که به عنوان جوهری عقلی، موجبات رشد طولی نفس را فراهم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۴۱-۱۴۲)

«و بالجمله نفس به واسطه ریاضتش در معرفت علوم از دنیا به آخرت منتقل می‌شود و از محسوسات به مادراء آن سفر می‌کند، و خارج کننده او از این عالم به عالم آخرت و از محسوسات به ماوراء آن ملک انتقال دهنده ای به نام واهب الحیات و نافع الصور می‌باشد.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

ملاصدرا حوزه فعالیت‌های عقلی فعال را وسیع و نقش آن را در فرآیند علم بخشی به اموری چون القاء وحی بر انبیاء علیهم السلام و الهام علوم حقه و ایمان بر قلب مومنین (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۲۶۸-۲۶۹) و حتی تحقق حدس در افرادی که بدون تعلیم استاد و صرفاً به واسطه ریاضت‌های نفسانی خود را مستعد دریافت نور علم کرده‌اند، تسری می‌دهد، و معتقد است که تمسک به امور و اسباب ظاهری و مادی در فرآیند علم آموزی صرفاً معداتی است که نفس را مستعد دریافت علم از عقل فعال می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۸۴-۳۸۵).

باید در نظر داشت که به سبب خفا و پوشیدگی عملکرد این مبدأ علمی، بعضاً حقیقت آن برای عده‌ای معلوم و برای برخی دیگر نامعلوم است (همان، ص ۳۸۴). نقش ویژه عقل فعال در دو حوزه وجود شناسی و معرفت شناسی گویای آن است که انسان در تمام مراحل وجودی و معرفتی خود، از اشراقات نوری آن بهره مند می‌شود، منتهی میزان و کیفیت این بهره‌مندی به تناسب درجات وجودی او متفاوت خواهد بود، که نهایت این بهره‌مندی اتحاد با عقل فعال و اندکات در آن است، لذا نفس در تمام مراتب معرفت و تجرد عقلی خود به میزان سعه‌ی وجودی و استعداد فراهم شده از حقایق موجود در عقل فعال بهره مند می‌شود.

## دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت شهود

دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت شهود و مبانی فلسفی آن در یک جا فراهم نیامده است. آنچه مسلم است اینکه ملاصدرا و حکمت متعالیه او نه تنها با اندیشه‌های عرفانی همدلی دارد و از آنها بسیار تأثیر پذیرفته است، اساساً حیات فکری-فلسفی او در یک سیر و سلوک خاصی به عرفان ارتقا یافته است. ملاصدرا عمده اصول فلسفه خود را محصول مکاشفات عرشی و الهامات ربانی می‌داند و از عرفای بزرگی چون سهروردی به نیکی یاد و نقل قول می‌کند؛ همان‌طور که در مسائل فراوانی از ابن عربی مدد می‌جوید؛ اگرچه قصد وی مبرهن ساختن و تبیین فلسفی آرای آنها و یا بعضاً تأیید برخی آرای خود در حکمت متعالیه است. او با عقیده به اصالت ماهیت، سلوک فکری خود را آغاز کرد و سپس به حریم اصالت وجود گام نهاد و این را نیز از مواهب ربانی و شهود انگاشت و گویی این تحولات همراه با تحولات وجودی خود او بوده است. (کاکایی و احمدی سعدی، ۱۳۸۷، ۶۳)

ظاهراً آنچه برای شخص ملاصدرا به عنوان تجربه و شهود عرفانی رخ داده است، همه یا اغلب از سنخ الهامانی بوده که در آن حقایق کلی و عقلی به وی اعطا شده و مکاشفات او از سنخ مکاشفات معنوی بوده است. شهود عرفانی نزد صدرا واقعیتی از سنخ آگاهی و علم حضوری است؛ اما مدرک در هر مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی، با معلوم بالذات خود متحد می‌گردد. ریاضت‌های علمی، حرکت جوهری نفس، قابلیت عقل و صیروت استکمالی آن و اشتداد وجودی سالک بر اثر اتحاد با معارف و حقایق کلی، همه از مبادی فلسفی و وجودی وقوع شهود عرفانی محسوب می‌شوند؛ نفس آدمی که فعلیتی ضعیف و مستعد دارد، بر اثر درک علوم و به ویژه علوم حقیقی و عقلی به فعلیت می‌رسد و در صورت همراهی این حرکت استکمالی با ریاضت‌های شرعی و عملی، جان و عقل او به مرتبه‌ای از قداست و صفا می‌رسد که حقایق را بلاواسطه از عقل فعال دریافت می‌کند و بلکه با او متحد می‌شود. مبنا و مصحح چنین تحول شگرفی همانا علم است که خود از سنخ وجود و هستی می‌باشد. در دیدگاه صدرالمألهین، ملاک علم، حضور و ملاک حضور هم مجرد است و از نظر ملاصدرا صور محسوس و خیالی نیز از مجرد نسبی برخوردارند. (رادفر، ۱۳۸۱، ۱۲۳).

## نتیجه گیری

در رابطه با معرفت سه امر را باید از همدیگر تفکیک کرد. این تفکیک بستگی به این دارد که مقصود ما از کاربرد معرفت چیست. گاهی همین که واژه معرفت را روشن ساختیم و کاربردها و معانی مختلف آن را دانستیم، کفایت امر می‌کند. ملاصدرا به معرفت و حیانی که شالوده و اساس معرفت شهودی است نیز اعتقاد دارد و این نوع معرفت را فراروی سالک می‌نهد تا به مقصود نهایی برسد. اساساً شیوه کار بر طبق تقسیم بندی اوست. در حقیقت، نوآوری‌های فلسفی ملاصدرا در حوزه هستی‌شناسی و به تبع آن معرفت‌شناسی موجب گشته تا ایشان قول حکمای ماقبل خود مبنی بر ثبات نفس و تجرید صور علمیه را باطل دانسته و با تمسک به پاره‌ای از اصول، چون اصالت وجود و تشکیک در آن، حرکت جوهری و حدوث نفس و مساوقت میان علم و وجود به ارائه تبیینی متفاوت از مسئله تعقل پردازد. ایشان با تمسک به ادله‌ی خود ثابت می‌کنند که آنچه واقعیت بیرون را شکل می‌دهد، وجود و ماهیات به عنوان حیثیت اختصاصی موجودات، صرفاً ظهورات وجود تلقی می‌شوند که جنبه‌ی اعتباری داشته و در هر دو موطن (ذهن و عین) وجودی تبعی و بالعرض دارند، نه وجودی اصیل و بالذات.

همچنین، با تقسیم وجود به وجودات خاص، وجود منبسط امکانی و وجود واجب، موضوع «اصالت وجود» را وجود منبسط امکانی می‌داند که شمول و عمومیتش به نحو کلی سعی بوده و با تمام تعینات وجودی جمع می‌شود. این حقیقت واحد ذومراتب بوده و مراتب آن براساس شدت و ضعف، قوه و فعل و کمال و نقص دارای تقدم و تأخر وجودی، رتبی و علی هستند.

ملاصدرا با ردّ رشد عرضی نفس و با نظر به نظریه «اصالت وجود و وحدت تشکیکی و شخصی آن» نفس را جوهری در حال حرکت می‌داند که با سیر در بستر وجودی واحد، قابلیت نیل به اعلی مراتب تعقل که همان اتحاد با عقل فعال و شهود عینی حقایق عقلی است، می‌یابد، زیرا نفس اگرچه به لحاظ فعلی به ماده تعلق داشته، اما از حیث ذاتش میل به کمال و اشتداد وجودی دارد.

## فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۹)، حجاب هستی (چهار رساله الهی) ترجمه، گل بابا سعیدی، تهران، شفیعی.
۲. انصاری، عبدالله (۱۳۷۳) شرح منازل السائرین، نگارش، علی شیروانی، تهران، الزهرا.
۳. بابایی، علی، (۱۳۸۷)، ترجمه شواهد، (با حواشی ملاحادی سبزواری)، چاپ اول، تهران، نشر مولی.
۴. بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۵۱)، رساله القدس و رساله غلطات السالکین، به تصحیح، جواد نوربخش، تهران، طهوری.
۵. حسن زاده آملی، حسن، (۱۴۰۴)، دروس اتحاد عاقل به معقول، تهران، نشر حکمت، ۱۴۰۴، ص ۱۶۰.
۶. رادفر، ابوالقاسم، (۱۳۶۸)، فرهنگ بلاغی ادبی، تهران، اطلاعات.
۷. سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی، به اهتمام، نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی.
۸. صاحب الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران، مطبوعاتی عطایی.
۹. عطار، فریدالدین، (۱۳۸۱)، تذکره الاولیاء، مطابق با نسخه نیکلسون، مقدمه، غنی قزوینی، تهران، پیمان.
۱۰. قشیری، عبدالکریم، (۱۳۶۷)، ترجمه رساله قشیری، تصحیح، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی فرهنگی.
۱۱. کاشانی، محمدرضا، (۱۳۷۶)، معرفت شناسی معرفت، تهران، نشر نی.
۱۲. کاکایی، عبدالجبار-احمدی سعدی، حسین، (۱۳۸۷)، تهران، علمی فرهنگی.
۱۳. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح تعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح، محمد روشن، تهران، اساطیر.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷)، مفاتیح الغیب، با مقدمه، علی عابدی شاهرودی، تهران، مولی.

۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۴)، شرح اصول کافی، مترجم: محمد خواجه‌جوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۸)، فلسفه المبدأ و المعاد، مترجم: محمد خواجه‌جوی، موسسه التاريخ العربی؛ نرم افزار ملاحظه، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۰)، سه اصل، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ، دار احیاء التراث. لبنان.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح: سيد مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۹)، انسان الكامل، مقدمه، ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری.
۲۱. هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحيح، محمود عابدی، تهران، سروش.
۲۲. همدانی، عین القضاة، (۱۳۷۷)، تمهیدات، مقدمه و تصحيح، عقیف عسیران، تهران، منوچهری.



## واکاوی ایرادات غزالی به ادله تجرد نفس در نظام حکمت صدرایی

حسین رهنمایی<sup>۱</sup>

الهه مقدم منش<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از مباحث مورد توجه در تقابل دین و فلسفه، مسئله‌ی نفس است. لذا هنگامی که غزالی تهافت الفلاسفه را به انگیزه‌ی رد فیلسوفان نوشت، سه مسئله از مسائل مورد بحث خود را به نفس اختصاص داد. او در مسئله‌ی هجدهم درباره‌ی این که نفس جوهر قائم به خویش است سخن گفته و بر ناتوانی فلاسفه در اثبات تجرد نفس استدلال کرده است. از طرف دیگر با وجود نقش مهمی که ملاصدرا در ادامه‌ی حیات فلسفه‌ی اسلامی پس از غزالی داشته، برای اثبات تجرد نفس از همان براهین فیلسوفان پیش از خود بهره‌برده است. بنابراین این پژوهش با روشی تحلیلی درصدد بررسی ادعای غزالی مبنی بر تناقض آراء فلاسفه در اثبات تجرد نفس، در نظام حکمت صدرایی است. عمده‌ی اعتراضات غزالی در این بحث مبتنی بر این نکته است که ادله‌ی مورد استناد فلاسفه نسبت به نفوس حیوانی و ادراکات حواس ظاهری شمولیت دارند، لذا با گفتار آن‌ها درباره‌ی جسمانی بودن این دو مصداق در تناقض است. درحالی که ملاصدرا براساس دلایل محکمی قائل به تجرد همه‌ی مراتب ادراک بوده و بر همین مبنا، تجرد نفوس حیوانی را نیز اثبات کرده است. بنابراین ادله‌ی تجرد نفس در نظام حکمت متعالیه منسجم و خالی از تناقض بوده و علاوه بر تجرد نفوس انسانی، تجرد نفوس حیوانی را نیز اثبات می‌کنند.

### واژگان کلیدی

غزالی، تهافت الفلاسفه، ملاصدرا، حکمت متعالیه، تجرد نفس.

۱. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: h\_rahnamaei@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مدرس معارف اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

(نویسنده مسئول)

Email: emm.moghaddam@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

## طرح مسأله

در دوران تقابل مکاتب مختلف فکری در قرن پنجم هجری، مسئله‌ی تقابل میان دین و فلسفه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. یکی از چهره‌های برجسته‌ای که در این برهه به مخالفت با فلسفه‌های یونانی و اسلامی برخاست، امام محمد غزالی بود. او در کتاب «تهافت الفلاسفه» به نقد فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا و فارابی پرداخته و سعی کرد تناقضات درونی اندیشه‌های فلسفی آن‌ها را آشکار سازد. غزالی در این اثر، علاوه بر اعتراض به نظریات فلسفی در مسائل الهیاتی، همچون تجرد نفس، به عدم شمولیت بسیاری از براهین فلسفی برای اثبات مفاهیم روحانی اشاره کرد. این نقدها موجب شد تا بسیاری از اندیشمندان اسلامی به بازنگری در مبانی فلسفی خود پرداخته و به جستجو برای پاسخی منطقی به اعتراضات غزالی پردازند.

حدود چهارصد سال پس از غزالی، با ظهور ملاصدرا و بنیادگذاری حکمت متعالیه، تحولی نو در فلسفه اسلامی به وقوع پیوست. ملاصدرا با ارائه‌ی نظریه‌های بدیع مانند اصالت وجود، حرکت جوهری، و تجرد نفس انسانی و حیوانی، پاسخ‌های منسجم و به‌روزتری به نقدهای غزالی ارائه داد. در این چارچوب، حکمت صدرایی به یکی از برجسته‌ترین مکاتب فلسفی جهان اسلام تبدیل شد که توانست همزمان با حفظ اصالت فلسفه اسلامی، نظریات جدیدی را وارد عرصه‌ی اندیشه‌ی فلسفی کند.

در مطالعات جدید مرتبط با نقد و بررسی اندیشه‌های ابوحامد غزالی، آثار و پژوهش‌های متعددی به تحلیل کلی یا تخصصی دیدگاه‌های او در زمینه‌های دینی، فلسفی و معرفتی پرداخته‌اند. کتاب‌هایی همچون «نقدی بر تهافت الفلاسفه» اثر سید جلال‌الدین آشتیانی، «غزالی در ترازوی نقد» نوشته‌ی محمدعلی نجفی و عظیم عابدینی، و «نقد غزالی: تحلیلی از خردورزی و دینداری امام محمد غزالی» اثر یحیی یشری، به طور عام به نقد و بررسی آرای غزالی و تأثیر آن‌ها بر تقابل میان فلسفه و دین پرداخته‌اند. علاوه بر این، مقالات پژوهشی قابل توجهی نیز در این زمینه منتشر شده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به «تحلیل و محک تهافت غزالی بر فیلسوفان و بررسی دفاعیه ابن رشد» نوشته‌ی اعظم قاسمی،

«روش‌شناسی غزالی در مواجهه با حکمت سینوی» اثر سید محمدعلی دیباجی، «تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه» اثر عین‌الله خادمی و محمدکاظم نیک‌مرام، و «غزالی و فلسفه اسلامی» اثر رضا داوری اردکانی اشاره کرد. این آثار به طور کلی به بررسی اندیشه‌های غزالی پرداخته و جنبه‌های مختلف نقد او به فلسفه و تأثیر آن بر تحول تفکر اسلامی را تحلیل کرده‌اند.

با وجود این پیشینه غنی، مقاله حاضر با رویکردی متفاوت، به طور خاص به بررسی اعتراضات غزالی به براهین تجرد نفس و نقد او بر براهین این مسئله در کتاب «تهافت الفلاسفه» پرداخته و این انتقادات را در پرتو پاسخ‌های ملاصدرا در حکمت متعالیه مورد ارزیابی قرار می‌دهد. تمرکز ویژه این پژوهش بر نظریه‌های اصالت وجود و حرکت جوهری به‌عنوان پاسخ‌های منسجم و بدیع ملاصدرا به نقدهای غزالی، وجه تمایز آن از پژوهش‌های پیشین است. این مقاله تلاش دارد تا با ارائه تحلیلی جامع و علمی، نه تنها انسجام براهین تجرد نفس در حکمت متعالیه را نشان دهد، بلکه نوآوری‌های علمی حاصل از آن را نیز برای تکامل فلسفه اسلامی برجسته سازد.

### اعتراض غزالی به ادله فلاسفه در اثبات تجرد نفس

غزالی در مسئله هجدهم از مسائل بیست‌گانه *تهافت الفلاسفه*، ابتدا دیدگاه فیلسوفان درباره قوای حیوانی و انسانی را شرح داده و تصریح کرده که این دیدگاه با شرع سازگار است. اما او ادعای فلاسفه مبنی بر اثبات تجرد نفس بدون نیاز به شرع را نقد کرده است (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۳۸-۲۴۲). غزالی دلایل فلاسفه در اثبات جوهر مجرد بودن نفس را نقل کرده و با رد آن‌ها، بر عجز فلاسفه در اقامه برهان عقلی تأکید کرده است.

### دلیل اول

بر اساس این برهان، با توجه به اینکه هر جسمی قابل تقسیم به اجزاء است، اگر محل معقولات انسان جسم باشد، علوم عقلی که حال در آن است نیز منقسم خواهند بود. اما برخی معقولات انسان بسیط هستند؛ بنابراین، محل آن‌ها نمی‌تواند جسم باشد (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۲).

غزالی دو اعتراض به این دلیل وارد کرده است. نخست اینکه اگر سخن متکلمان درباره «جوهر فرد» پذیرفته شود، می‌توان گفت محل علم، جوهر فرد است که قابل تقسیم نیست (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۳). طبق نظریه متکلمان، اجسام از اجزای تقسیم‌ناپذیری تشکیل شده‌اند که طول، عرض و عمق ندارند و تعدادشان متناهی است. مطابق این نظریه، «اجزاء لایتجزا» مؤلفه‌های اجسام هستند اما خود، جسم نیستند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق: ۱/۴۳۹). برخی متکلمان نفس را جزء لایتجزایی در بدن دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷/۵۱). با این حال، غزالی اذعان می‌کند که اثبات اجزاء لایتجزا دشوار و زمان‌بر است (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۳).

اعتراض دیگر او به این مقدمه است که هر چیزی که در جسم حلول کند باید منقسم شود. غزالی برای رد این مقدمه به مثال نفس حیوانات استناد می‌کند. او می‌گوید فلاسفه درباره انطباق نفس حیوانات در جسم و فناپذیری آن اتفاق نظر دارند. بر این اساس، ادراک حیوانی مانند گوسفند از دشمنی گرگ، در عین بسیط بودن، در قوه جسمانی حاصل می‌شود (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۴).

### نقد و بررسی

غزالی اشاره کرده که فیلسوفان اسلامی دلایل متعددی در نفی اجزاء لایتجزا اقامه کرده‌اند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۳) ملاصدرا نیز چهار طریق بر نفی ترکیب جسم از جواهر فرد، بیان کرده و ذیل هر طریق براهین متعددی آورده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۲۹)

۱- **تعدد جهات جوهر متحیز:** از جمله براهینی که ذیل این طریق ذکر شده، برهان انضمام است. وقتی جزئی به جزء دیگری ضمیمه شود، در صورتی که به طور کلی با آن برخورد کند به گونه‌ای که مکان دو جزء بر جزء اول چیزی اضافه نداشته باشد از انضمام اجزاء، حجم و مقدار حاصل نخواهد شد و جسمی وجود نمی‌یابد. اما در حالتی که با انضمام، به جزء اول چیزی افزوده شود، هر یک از اجزاء حجمی خواهد داشت و لذا قابل تجزیه و تقسیم خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۳۰)

۲- **شکل‌ها، زاویه‌ها و وترها:** اگر مثلث قائم‌الزاویه‌ای را فرض کنیم که هر یک از دو ضلع اطراف آن دارای ده قسمت باشد، با توجه به اینکه در هر مثلث قائم‌الزاویه مربع

وتر برابر است با مجموع مربع هر یک از اضلاع، وتر این مثلث، جذر دویست است. از آنجا که دویست جذر صحیح ندارد، کسر مستلزم تقسیم خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۰)

**۳- حرکات و تفاوت آن‌ها:** از جمله براهین این طریق حرکت دو جزء در دو طرف خطی متشکل از چهار جزء است. به گونه‌ای که یکی از دو جزء متحرک، بالای یکی از دو طرف خط و دیگری زیر طرف دیگر خط قرار داشته و با سرعت مساوی به سمت یکدیگر حرکت می‌کنند. در این حالت دو جزء متحرک در مقطع با یکدیگر ملاقات می‌کنند و همه‌ی اجزاء تقسیم خواهند شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۳۶)

**۴- سایه‌ها:** اگر هنگامی که خورشید در افق شرقی است چوب شاخصی را در زمین فرو ببریم، آن چوب سایه‌ای بر زمین خواهد انداخت. آن سایه پیوسته کوتاه می‌شود تا زمانی که خورشید به زوال برسد. اما حرکت خورشید و سایه برابر نخواهد بود زیرا در این صورت باید درازی سایه مساوی یک چهارم فلک باشد که محال است. بنابراین اگر خورشید یک جزء را طی کند سایه باید مسافتی بسیار کمتر از یک جزء را طی کند و به این ترتیب آن جزء تقسیم می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۷)

بر اساس استدلال‌های محکمی که حکما در نفی جزء لایتجزا اقامه کرده‌اند و با توجه به اشاره غزالی در تهافت الفلاسفه به صعوبت اثبات اجزاء لایتجزا و عدم نقد ادله‌ی فیلسوفان در این مسئله؛ اعتراض او از این جهت که محل علم، جزء لایتجزا است، تمام نیست.

اشکال دیگر غزالی مبتنی بر دیدگاه فلاسفه درباره‌ی انطباق نفس حیوانات در جسم و فناپذیری آن است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۴) در حالی که در اندیشه‌ی صدرایی نفوس حیوانی نیز مانند نفوس انسانی مجرد هستند. یکی از اصول حکمت متعالیه قول به تجرد خیال است که ملاصدرا بارها به آن تصریح کرده و انکار این اصل را از سویی مستلزم ابطال بقای نفوسی که به مرتبه‌ی عقل نرسیده‌اند و از طرف دیگر موجب انکار معاد جسمانی می‌داند. او براهین متعددی بر برای تجرد خیال اقامه کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۴۸۶) از جمله:

۱- صورت خیالی دارای وضع نیست و هر چه که دارای وضع نباشد در چیزی که دارای وضع است حاصل نمی‌شود. پس قوه خیال مجرد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۷۸-۴۷۵)

۲- بعضی از صور خیالی انسان مانند دریایی از جیوه در خارج تحقق ندارند. محال است چنین صورت‌های خیالی به سبب حجم زیادشان در قوه‌ای مادی با مقداری محدود منطبق باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۸۲-۴۷۸)

۳- انسان بسیاری از امور متضاد را درک کرده و به تضاد بین آنها حکم می‌کند؛ در حالی که اجتماع دو امر متضاد در اجسام، از قبیل اجتماع دو ضد در موضوع واحد بوده و محال است. بنابراین لازم است محلی که این دو ضد در آن حضور می‌یابند یعنی قوه‌ی خیال، مجرد باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۸۴-۴۸۲)

از نظر ملاصدرا نفس حیوانات نیز دارای قوه‌ی خیال است که به سبب آن صورت‌های مثالی را درک می‌کند و مجرد قوه خیال، بهترین برهان بر مجرد نفوس حیوانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف : ۵۱۰-۵۰۹)

ملاصدرا سه دلیل دیگر نیز بر مجرد نفوس حیوانی اقامه کرده است. او برهان «انسان معلق در فضا»، «اثبات نفس» و «علم به نفس» را، که ابن‌سینا و سایر فلاسفه در خصوص انسان اقامه کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ : ۲/۲۹۲)، به حیوانات نیز تعمیم داده و از آن طرق نیز به اثبات مجرد نفوس حیوانات پرداخته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م : ۴۴-۴۲)

بنابراین بر مبنای اصول حکمت متعالیه، ادراک حیوانی مانند گوسفند از عداوت گرگ، در نفس مجرد آن حیوان حصول می‌یابد و به این ترتیب اشکال دومی که غزالی به برهان مذکور وارد کرده نیز، به راحتی پاسخ داده می‌شود.

## دلیل دوم

غزالی از قول فلاسفه بیان کرده که اگر علم به معلوم واحد عقلی، در ماده انطباق یابد، انقسام علم لازم می‌آید که محال است. به عبارت دیگر نسبت بین عالم و معلوم، از سه حالت خارج نیست. یا هیچ نسبتی بین آنها وجود ندارد، یا هر یک از اجزاء عالم، با علم نسبتی دارند و یا فقط بعضی از اجزاء با آن نسبت دارند. حالت اول محال است، زیرا اگر

تک تک اجزاء نسبتی با علم نداشته باشند، مجموع آنها نیز نسبتی نخواهد داشت و قطع نسبت به طور کلی محال است. حالت سوم نیز باطل است؛ زیرا اجزائی که نسبتی با علم ندارند فاقد ارزش معنایی و خارج از بحث هستند. اما در حالت دوم دو فرض متصور است: فرض اول آن است که هر یک از اجزاء با ذات علم نسبت دارد؛ در این صورت معلوم به دفعاتی که بالفعل نهایی ندارد، معقول می‌شود. فرض دوم آن است که هر یک از اجزاء با جزئی از ذات علم نسبت داشته باشد. در این صورت نیز انقسام ذات علم لازم می‌آید که محال است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۶-۲۴۵)

اعتراض غزالی به این برهان مشابه نقد او بر برهان اول است. به گفته او، ادراکی که گوسفند از دشمنی گرگ دارد، در قوه جسمانی او منطبع است. اما چون عداوت کمیت مقداری ندارد، نمی‌توان گفت صورت آن در جسم منطبع است یا هر جزء آن با جزء ماده جسمانی نسبت دارد. بنابراین، از دیدگاه غزالی این برهان نیز مانند برهان اول غیرقابل اثبات است (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۶-۲۴۷).

### نقد و بررسی

همان‌طور که گذشت، در اندیشه صدرایی نفوس حیوانی نیز مانند نفوس انسانی مجرد هستند (صدرالدین الشیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۵۱۰-۵۰۹). بر این اساس، ادراک حیوانی مانند گوسفند از دشمنی گرگ، در نفس مجرد آن حیوان حصول می‌یابد و بدین ترتیب، اشکالی که غزالی به این برهان وارد کرده، پاسخ داده می‌شود.

### دلیل سوم

سومین برهانی که غزالی به نقل از فیلسوفان بیان کرده، چنین است: اگر علم در جزئی از جسم باشد، عالم همان جزء است نه سایر اجزاء بدن؛ در حالی که صفت علم به انسان نسبت داده می‌شود و عالم بودن، صفتی برای همه‌ی وجود او است نه جزئی از وجود او (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۷). غزالی فیلسوفان را در اقامه این دلیل ساده‌لوح خوانده است؛ چرا که نسبت دادن صفات ظاهری مانند بینایی و شنوایی به انسان و حیوان دلالتی بر این که ادراک محسوسات به واسطه جسم نیست، ندارد، بلکه این نوعی مجاز است (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۷).

## نقد و بررسی

اگرچه این برهان در نگاه اول ساده به نظر می‌رسد، اما فهم دقیق آن نیازمند شناخت مسئله علم و ادراک در فلسفه است. در نظام حکمت صدرایی، حقیقت ادراک عبارت است از: «وجود مدرک برای مدرک به وجود صدور نه حلولی». به عبارت دیگر، هنگامی که نفس به موجودی خارجی می‌رسد، به سبب شفافیت و تجردی که دارد، صورت‌های عقلی، خیالی و حسی در آن محقق می‌شود، مانند انعکاس تصویر در آینه. با این تفاوت که آینه تنها دریافت‌کننده تصویر است؛ در حالی که آنچه برای نفس حاصل می‌شود، نوعی فعل و ایجاد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۹۲-۲۹۰).

از نظر ملاصدرا، ادراک حسی ابداع صورتی مشابه با صورت شیء خارجی است. در این نوع ادراک، صورتی مجرد از ماده خارجی و مماثل با آن توسط نفس خلق می‌شود. این صورت نزد نفس حاضر و قائم به آن است. موجود خارجی و کیفیت قرار گرفتن آن در برابر اندام حسی تنها زمینه را فراهم می‌کنند تا نفس، صورتی مماثل با صورت ماده خارجی خلق کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۸۱-۸/۱۷۹).

ملاصدرا برخلاف نظر ابن‌سینا که صورت حسی را تنها مجرد از ماده می‌داند نه از عوارض آن، معتقد است صورتی که نفس ایجاد می‌کند، از ماده و عوارض آن مجرد است. بنابراین، آلات حسی محل علوم حسی نیستند؛ بلکه همه جواهر و اعراض حسی قائم به نفس‌اند. برهانی که او بر مجرد ادراکات حسی آورده، مبتنی بر تحول‌ناپذیری مدرکات حسی است. مواد جسمانی همواره در حال تحول‌اند، ولی مدرکات حسی ثابت‌اند. بنابراین، ماده جسمانی محل مدرکات نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۹/۷۴).

به این ترتیب، در اندیشه صدرایی علوم حسی نیز مانند علوم عقلی قائم به نفس‌اند و صفتی مانند عالم بودن نیز، همانند صفاتی چون بینایی و شنوایی، به‌طور حقیقی به انسان نسبت داده می‌شود. بنابراین، اعتراض غزالی به برهان مذکور با تقریر آن در نظام حکمت صدرایی غیرثابت است، چرا که نسبت صفات ظاهری به انسان یا حیوان، به نسبت حقیقی دلالت دارد و نشان می‌دهد ادراک محسوسات به واسطه جزئی از جسم نیست و آنچه در این برهان مورد نظر است، نسبت حقیقی است، نه مجازی.



#### دلیل چهارم

دلیل دیگری که غزالی ذکر کرده مبتنی بر تقابل علم و جهل است. به این صورت که اگر محل علم جزئی از جسم منقسم باشد، قیام جهل، که ضد آن است، به جزئی دیگر از آن محال نیست. برای مثال، اگر محل علم جزئی از قلب یا دماغ باشد، جهل که ضد آن است می تواند قائم به جزء دیگری از قلب یا دماغ باشد. در این صورت انسان در آن واحد به یک چیز هم عالم و هم جاهل است. از آنجا که این امر محال است، محل جهل همان محل علم است و به سبب وحدت محل، اجتماع این دو ضد در انسان محال است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۸)

غزالی از قول فیلسوفان بیان کرده که در حواس ظاهری وحدت محل لازم نیست زیرا ادراکات حواس ضد ندارند و تقابل آنها وجود و عدم است، به این معنا که گاهی درک می کنند و گاهی درک نمی کنند. بنابراین برای رفع تناقض می گوئیم که با بعضی از اجزایش مانند چشم و گوش درک می کند و با سایر اجزای بدنش درک نمی کند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۸)

اعتراض اول غزالی به این برهان این است که در اینکه دانایی ضد نادانی است، شکی وجود ندارد. همچنین محال است که حکم در غیر محل علت باشد. بنابراین حکم عدم اجتماع علم و جهل شامل حواس ظاهری نیز می شود. حکم دیدن ویژه چشم است و نسبت دادن صفاتی مانند بینایی به انسان مجازی است؛ لذا اگر برهان مذکور را بپذیریم، در ادراکات حواس ظاهری مانند دیدن نیز وحدت محل و انقسام ناپذیری لازم است که خلاف قول فیلسوفان است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۸)

وی در نقضی دیگر به برهان، به قوای شهوت، شوق و اراده در انسان و حیوان استناد می کند. بنابر دیدگاه فلاسفه، این معانی منطبع در جسم هستند؛ لذا به عقیده آنها، چون ممکن است شوق قائم به یک جزء و نفرت قائم به جزئی دیگر باشد، شوق و نفرت نسبت به یک چیز اجتماع می کنند که محال است. اما غزالی معتقد است محال بودن اجتماع شوق و نفرت نسبت به یک چیز دلالتی بر عدم انطباق این قوا در جسم ندارد؛ بلکه به این دلیل است که قوای انسانی و حیوانی که در آلات مختلف پراکنده اند، رابطه ای واحد به نام نفس

دارند و اجتماع ضدین نسبت به نفس محال است. همچنین دلالتی بر عدم انطباق نفس در جسم ندارد، چرا که نفس حیوانات منطبع در جسم است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۹)

### نقد و بررسی

همان‌طور که بیان شد، بنابر دیدگاه ملاصدرا در فرآیند ادراک حسی، قرار گرفتن موجود خارجی در برابر اندام حسی زمینه را فراهم می‌کند تا صورتی مجرد از ماده‌ی خارجی و مماثل با آن توسط نفس خلق شود. از نظر او آلات حسی محل علوم حسی نیستند؛ بلکه همه‌ی جواهر و اعراض حسی مجرد و قائم به نفس هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸۱-۱۷۹/۸)

بر این اساس، برخلاف آنچه غزالی از قول فیلسوفان بیان کرده، در حواس ظاهری نیز وحدت محل و انقسام ناپذیری لازم است و حکم عدم اجتماع علم و جهل شامل این حواس نیز می‌شود. به این ترتیب برهان مذکور در چارچوب نظام حکمت صدرایی، علاوه بر مجرد محل معقولات، بر مجرد محل محسوسات نیز دلالت می‌کند و اعتراض غزالی به استثناء کردن ادراکات حواس ظاهری از حکم، بر مجرد نفس خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

همچنین، همان‌طور که گذشت، ملاصدرا برخلاف مشهور فیلسوفان که نفس حیوانی را مادی و منطبع در جسم می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۷۴-۲۲۷)، معتقد است که نفوس حیوانی نیز مانند نفوس انسانی مجرد هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۴۸۶) او نفس را دارای مراتب و حیثیات گوناگون می‌داند که در هر مرتبه فعل خاصی دارد؛ در مرتبه‌ی حسی، فعل تغذیه، تنمیه و تولید را انجام می‌دهد، در مرتبه‌ی مجرد مثالی، فعل ایجاد شوق، ادراک جزئیات و تحریک بدن را انجام می‌دهد و در مرتبه‌ی عقلی، ادراک کلیات را انجام می‌دهد. بنابراین به باور او قوای محرکه‌ی نفس حیوانی مانند قوه‌ی شوقیه و اراده که شامل قوای غضبیه و شهویه است، مجرد هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵۵-۵۳/۸) بر این اساس نه تنها اشکالی که غزالی با تکیه بر مادی بودن قوای محرکه‌ی حیوانی مانند شوق، شهوت و غضب به برهان چهارم وارد کرده، پاسخ داده می‌شود، بلکه برهان مذکور می‌تواند دلیل دیگری بر مجرد نفوس حیوانی باشد.

## دلیل پنجم

غزالی در برهان دیگری به نقل از فلاسفه آورده است که اگر ادراک عقل از طریق ابزار جسمانی باشد، نمی‌تواند خودش را تعقل کند؛ در حالی که خود را تعقل می‌کند. لذا عقل، امر معقول را از طریق ابزار جسمانی درک نمی‌کند. دلیل آن‌ها این است که چون بینایی با جسم است، به خودش تعلق پیدا نمی‌کند و دیدن دیده نمی‌شود، سایر حواس نیز همین‌گونه‌اند. بنابراین اگر ادراک عقل نیز تنها به وسیله‌ی جسم ممکن بود، خود را درک نمی‌کرد؛ در حالی که عقل خود را تعقل می‌کند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۴۹)

غزالی در رد این برهان معتقد است که لزوم تالی برای مقدم ضروری نیست. از نظر وی همان‌طور که یک علم، علم به خود و علم به غیر خود است، تعلق دیدن به خودش نیز جایز است؛ اگرچه خلاف عادت است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۰)

همچنین به نظر غزالی اگر این استدلال را در مورد برخی حواس مانند بینایی و شنوایی بپذیریم، لزومی به تعمیم آن در سایر حواس نیست. زیرا ممکن است حکم حواس در کیفیت ادراک متفاوت باشد. به عبارت دیگر همان‌طور که بینایی و بساوایی با وجود اشتراک در جسمانیت در کیفیت ادراک و شرط اتصال و انفصال با مدرک اختلاف دارند، ممکن است کیفیت ادراک عقل نیز با فرض جسمانیت متفاوت باشد و به سبب این تفاوت، خودش را تعقل کند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۰)

## نقد و بررسی

در اندیشه‌ی صدرایی علم از سنخ وجود است، اما وجودی بالفعل و خالص که آمیخته با عدم نیست. بنابراین چون جسم آمیخته به عدم است و هر جزء مفروض آن از اجزای دیگر و دیگر اشیاء غایب است، از ادراک و شعور برخوردار نیست. به عبارت دیگر شرط تحقق ادراک، تجرد آن از ماده است، زیرا تعلق به ماده سبب تفرقه و غیبت شیء از خودش می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۲۹۷)

دلیل اینکه امور جسمانی فاقد حضور هستند این است که امر جسمانی یا بالذات یا به سبب حلول در جسم دارای امتداد است که موجب پراکندگی می‌شود و غیبت و پراکندگی با حضور سازگار نیست. توضیح آن که موجود مادی از یک طرف دارای بعد

مکانی است به گونه‌ای که هر یک از اجزاء آن در مکانی جدا قرار دارند و تداخل اجزاء در مکان واحد محال است؛ پس هر جزئی از جزء دیگر غایب و بی‌خبر است. از طرف دیگر موجود مادی در نهان خود از حرکت و دگرگونی جوهری برخوردار است و وجودش وجودی گذراست که در هر لحظه غیر از وجودش در لحظه‌ی گذشته و آینده است. بنابراین تمام اجزاء آن از یکدیگر غایب و پراکنده‌اند و این مساوی با عدم حضور است. این بیان می‌تواند دلیلی بر این باشد که جسم نسبت به خود ادراکی ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۲۵-۲۲۳)

بنابر دیدگاه ملاصدرا همه‌ی مراحل ادراک، وجودی هستند، اما در مجرد یکسان نیستند. ادراک خیالی نسبت به ادراک حسی در مرتبه‌ای بالاتر از مجرد قرار دارد و معقول در مجرد بالاتری از متخیل است. همچنین از آنجا که هر امر مجردی همچنان که غیر خود را به ادراک حضوری درک می‌کند، ذات خود را نیز بی‌واسطه ادراک می‌کند، در تمامی مراتب ادراک، مدرک و مدرک نوعی اتحاد وجودی دارند و ادراک، مدرک و مدرک، اعم از معقول، مخیل و محسوس، یکی هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۷۶۹-۱/۷۶۶)

بر این اساس ملاصدرا مانند غزالی معتقد است که تعلق دیدن به خودش جایز است، با این تفاوت که از نظر او ادراکی که محسوسات نسبت به نفس احساس دارند، به سبب مجرد آن‌ها است. همچنین بنابر دیدگاه وی احتمال اینکه کیفیت ادراک عقل، با فرض جسمانیت متفاوت باشد و به سبب این تفاوت، خودش را تعقل کند، منتفی است. بنابراین برهان مذکور در نظام حکمت صدرایی تمام است و اعتراض غزالی به تلازم مقدم و تالی پاسخ داده می‌شود.

### دلیل ششم

دلیل دیگری که غزالی از قول فلاسفه بیان کرده مبتنی بر ادراک ابزارهایی است که ادعا شده ابزارهای ادراک عقلی هستند. به این بیان که اگر عقل با ابزار جسمانی ادراک کند، مانند حواس نمی‌تواند ابزار خود را درک کند؛ در حالی که عقل قلب، دماغ و هر آنچه که ادعا شده ابزار آن است را درک می‌کند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۰)

اعتراض غزالی به این برهان همان اعتراض به دلیل پیشین است. به باور او فلاسفه برای

این ادعا که آنچه قائم به جسم است، محال است جسمی را که محل اوست درک کند، دلیل محکمی ندارند. زیرا در اثبات آن به استقراء تمسک کرده‌اند که مفید یقین نیست. آنها تنها با مشاهده‌ی حواس پنجگانه حکم کلی داده‌اند؛ در حالی که این احتمال وجود دارد که حواس با وجود جسمانی‌شان به دو دسته تقسیم شوند: آنچه محل خود را درک می‌کند مانند عقل و آنچه محل خود را درک نمی‌کند مانند بینایی و شنوایی. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۱)

### نقد و بررسی

همانطور که در ارزیابی اشکالات برهان قبل بیان شد، ملاصدرا براساس دلایلی محکم قائل به تجرد ادراک است. در اندیشه‌ی او علم، وجودی بالفعل و خالص است؛ لذا جسم به سبب آمیختگی با عدم نه بهره‌ای از ادراک دارد و نه می‌تواند مورد ادراک واقع شود. بر این اساس آنچه قائم به جسم است، از ادراک برخوردار نیست و محال است جسمی را که محل اوست درک کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۲۹۷) همچنین گذشت که به سبب تجرد همه‌ی مراتب ادراک، اعم از حسی، خیالی و عقلی در اندیشه‌ی صدرایی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۷۶۹-۱/۷۶۶)، احتمال اینکه کیفیت ادراک عقل، با فرض جسمانیت متفاوت بوده و به سبب این تفاوت، ابزار خودش را تعقل کند، منتفی است. به این ترتیب اعتراض غزالی مبنی بر غیریقینی بودن استدلال فلاسفه با دلیل محکمی که ملاصدرا بر محال بودن ادراک امر جسمانی اقامه کرده، پاسخ داده می‌شود.

### دلیل هفتم

برهان دیگری که غزالی از قول فلاسفه مطرح کرده، مبتنی بر محدودیت قوای جسمانی نسبت به قوای عقلانی است. به این بیان که قوای جسمانی از طرفی در اثر فعالیت دچار خستگی و ضعف می‌شوند و از طرف دیگر در بسیاری از موارد پس از ادراک امور قوی قادر به ادراک امور ضعیف نیستند. مانند آن که صدای بلند موجب ناتوانی در درک صدای ضعیف می‌شود. در حالی که قوه‌ی عاقله چنین نیست. زیرا کثرت فعالیت و حتی ادراکات قوی نه تنها موجب ناتوانی آن نمی‌شود که بر قدرت آن می‌افزاید. (غزالی،

۲۰۰۰ م: ۲۵۳-۲۵۲)

اعتراض غزالی بر این دلیل مانند اعتراض او به دو برهان قبل، بر نفی استقراء است. به نظر وی ممکن است اجسام متفاوت باشند، به گونه‌ای که قسمی از اجسام بر اثر حرکت و یا ادراک امور قوی، ضعیف شده و قسم دیگری از اجسام بر اثر این امور افزایش قدرت پیدا کنند. البته حالت دوم نیاز به سببی دارد که قدرت آن را تجدید کند اما احتمال بعیدی نیست. بنابراین جسمانی بودن قوه‌ی عاقله محتمل است. (غزالی، ۲۰۰۰ م: ۲۵۳)

### نقد و بررسی

همانطور که غزالی اشاره کرده، لازمه پذیرش این احتمال که قوه عاقله با فرض جسمانیت در اثر کثرت فعالیت یا ادراکات قوی، تقویت شود، وجود سببی است که قدرت را تجدید کند. به نظر می‌رسد سبب مفروض نمی‌تواند جسمانی باشد؛ چرا که قسم اول از امور جسمانی بر اثر فعالیت دچار ضعف شده و چنین امری نمی‌تواند علت تقویت باشد. قسم دوم از امور جسمانی نیز نیاز به سببی مشابه دارد که پذیرش آن به تسلسل می‌انجامد. بنابراین حتی با در نظر گرفتن احتمالات غزالی، براساس برهان مذکور قوه‌ی عاقله از نوعی تجرد برخوردار است.

برهان مذکور در نظام حکمت متعالیه بر نظریه‌های «حرکت جوهری» و «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس» استوار است. بنابر دیدگاه ملاصدرا، نفس انسان ابتدا وجودی جسمانی دارد و با حرکت جوهری به تدریج به تجرد محض می‌رسد. از نظر وی، نفس ابتدا در مرتبه‌ی حس و ادراکات حسی قرار دارد، سپس به مرتبه‌ی ادراک خیالی می‌رسد و بالاترین مرتبه‌ی نفس مرتبه ادراک عقلانی است که در آن تجرد عقلانی حاصل می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۶)

بنابراین در اندیشه‌ی صدرایی، تقویت قوای ادراکی نفس به معنای تکامل به سمت تجرد عقلانی است. زمانی که نفس به بدن تعلق دارد، قوای آن متأثر از بدن و ادراک نیز تحت تأثیر آن است. اما پس از تکامل نفس، تعلق آن به بدن کاهش یافته و قادر به ادراک حسی بدون بدن خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۸/۲۲۵) در طی مراتب کمالی قوای جسمانی انسان ضعیف شده و قوه‌ی تجرد تقویت می‌شود. این قوه‌ی تقویت یافته

می‌تواند قوه‌ی وهم، خیال یا قوه‌ی عاقله باشد. (خمینی، ۱۳۸۱: ۳۷-۳/۳۶)

### دلیل هشتم

بنابر نقل غزالی، فلاسفه با استناد به ناتوان شدن قوای جسمانی پس از رشد بدنی در حدود چهل سالگی و تقویت قوه‌ی عاقله بعد از این دوره به اثبات تجرد نفس پرداخته‌اند. توضیح آنکه اگر قوه‌ی عقلیه قائم به بدن باشد، ضعف بدن آن را در تمام احوال ناتوان می‌کند؛ در حالی که گاهی عقل با وجود ضعف بدن نیرو می‌گیرد. سبب این امر آن است که نفس هم تدبیر بدن را به عهده دارد و هم مدرک معقولات است و زمانی که به یکی از این دو مشغول باشد، از دیگری باز می‌ماند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۷۵-۲۷۴)

غزالی در اعتراض به این دلیل معتقد است که قوت و ضعف قوای انسانی دلایل متعددی دارد. چنان که بعضی از قوا در آغاز عمر، برخی در میانسالی و بعضی در پایان عمر قوی می‌شوند. به طور مثال پس از چهل سالگی حس بویایی قوت می‌یابد در حالی که حس بینایی ضعیف می‌شود در حالی که هر دو حال در جسم هستند. همچنین برخی حیوانات قوه‌ی بویایی و برخی قوه‌ی بینایی قوی‌تری دارند، در حالی که همه‌ی آنها در جسم بودن یکسان هستند. بنابراین به دلیل تعدد احتمالات مؤثر در قوت و ضعف قوا قول فلاسفه در این برهان یقین آور نیست. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۷۶-۲۷۵)

### نقد و بررسی

همانطور که پیش از این اشاره شد، بنابر دیدگاه ملاصدرا نفس انسان وجودی تشکیکی دارد که در عین وحدت، شئون و مراتب مختلفی دارد. در این سیر تکاملی، بدن نقش ابزاری دارد؛ به این معنا که نفس با بهره‌گیری از بعد مادی و آلات جسمانی مراتب کمالی ادراک، یعنی حسی، خیالی و عقلی را طی می‌کند و هنگامی که تکامل یافت، تعلقش به بدن کمتر شده و پیری، فرتوتی و مرگ طبیعی رخ می‌دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۶)

در اندیشه‌ی صدرایی، تا زمانی که نفس در حال طی کردن مراتب تجرد است، کاملاً متأثر از بدن و محدودیت‌های مادی است. بنابراین هر چیزی که به بدن مرتبط باشد، مانند سلامت اندام‌های شناختی، تغذیه، ژنتیک و محیط، بر نفس و قوای آن تاثیر می‌گذارد و در

قابلیت‌های شناختی مؤثر خواهد بود. (منصوری؛ دانش شهرکی، ۱۴۰۱) این اختلاف قوای جسمانی که غزالی به آن استناد کرده، تنها بر سرعت سیر نفس به سمت تجرد محض اثر می‌گذارد. حرکت نفس همواره اشتدادی است و بدن صرفاً ابزار است.

بر این اساس، هر احوالی در انسان که ادراک او با وجود ضعف ابزار شناختی مرتبط با آن قوت یابد، دلیلی بر وجود مرتبه‌ای از تجرد و عدم تعلق به جسم است. به طور مثال، ادراکات حسی انسان هنگام خواب یا قوت ادراکات عقلی در پیری، می‌تواند شاهدهی بر تجرد نفس در مراتب کمالی خود باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۲۲۵)

### دلیل نهم

برهان دیگری که غزالی از قول فلاسفه نقل کرده، مبتنی بر ثبات شخصیت در عین تغییر بدن است. اجسام همواره در حال انحلال و تغییر هستند؛ چنان که جسم انسان از آغاز تولد در حال تغییر است، تا جایی که جسم او غیر از جسم اولیه می‌شود. اما در عین حال گفته می‌شود که این انسان همان انسان است. از طرف دیگر، در حالی که تمام اجزاء جسم او تغییر کرده، دانش‌های دوران کودکی او باقی می‌ماند. بنابراین انسان نمی‌تواند منحصر در جسم باشد و نفس او وجودی جدا از بدن دارد و بدن تنها ابزار آن است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۵)

غزالی بر این برهان با استناد به شواهدی از حیوانات و گیاهان اعتراض کرده است. چرا که در گیاهان و حیوانات نیز با مقایسه حال آن‌ها با حال کوچکی‌شان گفته می‌شود که این درخت همان درخت یا این حیوان همان حیوان است؛ در حالی که آن‌ها وجودی غیرجسمانی ندارند. همچنین از نظر او استناد به باقی ماندن دانش‌های کودکی برای اثبات تجرد نفس صحیح نیست زیرا صور متخیله نیز با وجود اینکه قائم به جسم هستند، از کودکی تا پیری باقی می‌مانند. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۷-۲۵۶)

بنابر دیدگاه غزالی، علت آن که انسان همان انسان، حیوان همان حیوان و گیاه همان گیاه است، باقی ماندن اجزائی از نطفه در آن‌ها است. مانند آن که سطل آبی را بر زمین ریخته و سطل آب دیگری را بر آن بریزند و این عمل را هزار بار تکرار کنند. در آخرین بار نیز حکم می‌کنیم که چیزی از آب اولیه در سطل باقی است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۷-۲۵۶)



## نقد و بررسی

همانطور که پیش از این اشاره شد، ملاصدرا براساس مبانی حکمت متعالیه و با ارائه‌ی دلایلی مستحکم، تجرد نفوس انسانی و حیوانی را اثبات کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف : ۵۱۰-۵۰۹) در گام بعدی او به صورت تلویحی می‌پذیرد که نفس نباتی نیز در افقی بالاتر از ماده قرار داشته و حظ و بهره‌ی بسیار ضعیفی از تجرد دارد. با این توضیح که نفس نباتی نیز مانند نفس انسانی و حیوانی دارای قوای گوناگون است. نفس نباتی مدبر و حاکم بر این قوا است. لذا باید وجودی برتر از قوای مادی داشته باشد. ملاصدرا به این نکته اشاره کرده که مزاج نباتات نسبت به مزاج معادن به اعتدال نزدیکتر است؛ بنابراین گامی بیشتر به سوی ملکوت دارد. وی در جایی دیگر بیان کرده که وجود مادیات آمیخته با ظلمات و غرق در عدم و کاستی است، لذا رسیدن به مقام حیات و ادراک به اندازه‌ی ارتباطی است که موجودات با مبادی عقلی و نفسی که مجرد از ماده هستند دارند. بر این اساس هر چند نفوس نباتی صورت‌هایی غرق در مواد هستند ولی نسبت به صور عناصر و معادن به عالم ملکوت نزدیک‌ترند. به این ترتیب هر چند ملاصدرا تصریح و استدلالی نسبت به تجرد نفوس نباتی ندارد ولی عبارات او اشاره‌ای روشن بر این مسئله دارند. (غفاری، ۱۳۹۶ : ۱۳۲-۱۲۹)

بنابراین با اثبات مراتبی از تجرد در حیوانات و گیاهان، نقضی که غزالی مبتنی بر پذیرش جسمانی بودن تمام وجود حیوانات و گیاهان به برهان مذکور وارد کرده است، به راحتی پاسخ داده می‌شود. همچنین گذشت که ملاصدرا قائل به تجرد خیال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۳/۴۸۶) از این رو بقای صور متخیله از کودکی تا پیری، نه تنها نقضی به برهان مذکور وارد نمی‌کند، بلکه شاهد دیگری است بر این که انسان نمی‌تواند منحصر در جسم باشد.

اما ادعای غزالی مبنی بر اینکه با سپری شدن عمر، اجزائی از نطفه در انسان باقی می‌مانند و به همین اعتبار است که انسان همان انسان است، نیاز به اثبات دارد. مثالی که او در این مسئله ذکر کرده نه تنها مفید یقین نیست، بلکه می‌تواند دلیلی بر عدم بقای اجزاء مادی انسان باشد. چرا که هر بار که سطل آبی از مجموعه‌ی آب‌ها برداریم، احتمال آن که

چیزی از آب اولیه در سطل باقی باشد، ضعیف تر خواهد شد تا جایی که بر اثر کثرت تکرار، این احتمال بسیار ضعیف شده و به سمت صفر میل می‌کند.

### دلیل دهم

آخرین برهانی که غزالی مطرح کرده، دلیلی مبنی بر توانایی انسان در ادراک کلیات عامه‌ی عقلی است. با این تقریر که عقل انسان با مشاهده‌ی انسان معین، «انسان مطلق» را ادراک می‌کند. این کلی معقول از اشاره، رنگ، مقدار و وضع مجرد است و هر آنچه اسم انسان بر آن منطبق باشد داخل در حقیقت آن است، هرچند رنگ و مقدار و وضع آن با انسان مشاهده شده متفاوت باشد. بنابراین نفس که مدرک این کلی است نیز نمی‌تواند قابل اشاره و یا دارای وضع و مقدار باشد؛ زیرا در آن صورت چیزی که در آن حلول می‌کند نیز باید دارای این اوصاف باشد. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۸-۲۵۷)

غزالی در اعتراض به این برهان حلول مفاهیم کلی در عقل را غیرمسلم می‌داند. او معتقد است که آنچه در عقل حلول می‌کند همان است که در حس حلول می‌کند با این تفاوت که حس بر تفصیل آن قادر نیست ولی عقل آن را تفصیل می‌دهد و هنگامی که تفصیل یافت از قرائن حسی مانند وضع و مقدار مفرد می‌شود ولی همچنان جزئی است. بنابراین کلی به این معنا صورت معقول مفردی است که ابتدا حس آن را درک کرده و نسبت آن به سایر افراد آن جنس یکی است. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۸)

نظیر این امر در حس نیز اتفاق می‌افتد؛ مثلاً هنگامی که آب را مشاهده می‌کنیم صورتی در خیال ما حاصل می‌شود و هنگامی که آب دیگری مشاهده کردیم صورت جدیدی از آب در حس حاصل نمی‌شود؛ بلکه همان صورت اول که در خیال منطبق است مثالی برای هر یک از آحاد آب است. همچنین هنگامی که دستی را مشاهده می‌کنیم وضع اجزاء آن مانند کف دست، انگشتان و ناخن‌ها در خیال و عقل حاصل می‌شود. سپس اگر دست دیگری را که از هر لحاظ نظیر دست اولیه است مشاهده کنیم، صورت دیگری حاصل نمی‌شود اما اگر دستی با اندازه و رنگ مخالف دست نخست مشاهده کنیم، تنها در آنچه با اولی مشابه است، صورت جدیدی حاصل نمی‌شود. و این به معنای ثبوت مفهومی کلی که هیچ وضعی نداشته باشد نیست. (غزالی، ۲۰۰۰م: ۲۵۹)

## نقد و بررسی

دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی فرآیند ادراک عقلی با نظر مشهور متفاوت است. زیرا مشهور فلاسفه در فرایند تعقل برای نفس تغییر و تحول جوهری قائل نیستند و حرکت را از مرحله‌ی محسوس به مرحله‌ی معقول، تنها به صورت نسبت می‌دهند. آن‌ها بر این باورند که نفس ابتدا صورت محسوس را از ماده جدا کرده، سپس با تجرید بیشتر آن را معقول بالفعل می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۳۶۶) اما بنابر دیدگاه ملاصدرا تغییر و حرکت در جوهر نفس است و حرکت صورت تابع حرکت نفس از مرتبه‌ی احساس به مرتبه‌ی تعقل است. به این معنا که نفس با ابزارهایی که در اختیار دارد و وضعیت خاصی که برای قوای آن حاصل می‌شود، مانند تماس با ماده‌ی محسوس، آماده‌ی آفرینش می‌شود. این آفرینش که با افاضه‌ی خداوند صورت می‌گیرد، به نفس صورتی مجرد از محسوس می‌بخشد که با آن متحد است. پس از این مرحله، نفس برای نگهداری صورت محسوس آماده می‌شود؛ لذا در خود، وجودی تازه می‌آفریند که همان صورت خیالی است. در طی این مراتب، پس از مرحله تخیل نفس آماده‌ی فعالیت عقلی می‌شود. در این مرتبه عقل فعال نفسی را که در مرحله‌ی عقل بالقوه قرار گرفته به مرتبه‌ی عقل فعال می‌رساند. حاصل اتحاد نفس با عقل فعال ادراکات کلی و درک حقایق اشیاء است. بر این اساس در اندیشه‌ی صدرایی نفس هم مدرک محسوسات است و هم معقولات را ادراک می‌کند، با این تفاوت که مرتبه‌ی ادراک عقلی بالاتر از مرتبه‌ی ادراک حسی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۶۶-۳/۳۶۰)

از طرف دیگر همانطور که گذشت در اندیشه‌ی صدرایی صورتی که به ماده، وضع، مکان و امثال آن متقوم است، به هیچ وجه قابل احساس و تعقل نیست. بنابراین آنچه بالذات قابل احساس است، صورت مجرد محسوس مادی است. بر این اساس در اندیشه‌ی صدرایی نه تنها کلیات عامه‌ی عقلی، بلکه ادراکات حسی نیز از اشاره، رنگ، مقدار و وضع مجرد هستند. بنابراین نفس که مدرک آن‌ها است نیز نمی‌تواند قابل اشاره و یا دارای وضع و مقدار باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۶۶-۳/۳۶۰)

باتوجه به اینکه بنابر دیدگاه ملاصدرا همه‌ی انسان‌ها توانایی رسیدن به مرحله‌ی ادراک

عقلی را نداشته و در مرحله‌ی خیال باقی می‌مانند، می‌توان گفت آنچه غزالی در اعتراض به برهان مذکور مطرح کرده، در بسیاری از ادراکات انسانی قابل قبول است چرا که تا نفس استعداد اتصال با عقل فعال را پیدا نکند، انسان توانایی ادراک کلیات را نخواهد داشت و هرآنچه درک می‌کند از سنخ امور جزئی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۳۶۶) اما همین که برخی از انسان‌ها به این مرتبه رسیده و حقایق و کلیات اشیاء را درک می‌کنند برای استناد به برهان مذکور در اثبات تجرد نفس کافی است.

## نتیجه گیری

این پژوهش نشان داد که ادعای غزالی در تهافت الفلاسفه مبنی بر تناقض براهین فلاسفه در اثبات تجرد نفس، در چارچوب حکمت متعالیه ملاصدرا قابل تأیید نیست. ملاصدرا با تکیه بر اصول بنیادین حکمت متعالیه، از جمله نظریه حرکت جوهری، اصالت و تشکیک وجود، و قاعده جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، براهینی جامع، منسجم و فراتر از فلاسفه پیشین ارائه داده است.

بر اساس یافته‌های این پژوهش، پاسخ‌های ملاصدرا به نقدهای غزالی در سه محور اصلی خلاصه می‌شود:

**رفع تناقض‌های ادعا شده:** ملاصدرا با اثبات تجرد همه مراتب ادراک، از طریق براهینی مانند تجرد خیال و حرکت جوهری، دیدگاه غزالی مبنی بر مادی بودن برخی ادراکات را رد کرده است.

**گسترده‌گی شمول براهین:** برخلاف دیدگاه غزالی که شمول براهین فلسفی بر نفس حیوانی را نقضی برای اثبات تجرد نفس انسانی می‌دانست، ملاصدرا با ارائه دلایلی مانند تجرد خیال و تجرد قوای حیوانی، تجرد نفوس انسانی و حیوانی را اثبات کرده و انسجام این براهین را نشان داده است.

**نقد روش استقرایی غزالی:** غزالی با تمسک به استقراء، کلیت و یقین براهین فلاسفه را زیر سؤال برده است. ملاصدرا با تحلیل دقیق مقدمات و نتایج این براهین در چارچوب حکمت متعالیه، نشان داد که استقراء برای نقد آن‌ها ناکافی است و این براهین از قطعیت منطقی برخوردارند.

به‌طور کلی، ملاصدرا با بازسازی و تکمیل براهین فلاسفه پیشین، نه تنها به نقدهای غزالی پاسخی جامع داده است، بلکه نظامی فلسفی ارائه کرده که از تناقضات ادعا شده خالی است و در عین حال، عمق و کارآمدی بیشتری دارد. این پژوهش بر انسجام نظام حکمت متعالیه تأکید دارد و نشان می‌دهد که این نظام، پاسخی فلسفی و دقیق به چالش‌های غزالی ارائه می‌دهد.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). منطق و معرفت در نظر غزالی. امیرکبیر، چاپ سوم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیها. نشر البلاغه، چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). النفس من کتاب الشفاء (محقق: حسن حسن زاده آملی). بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴. آدامسون، پیترو. (۱۳۹۸). فلسفه در جهان اسلام در آمدی بسیار کوتاه (مترجم: زرین مناجاتی؛ حنیف امین بیدختی). شوندا، چاپ اول.
۵. بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۰ق). مؤلفات الغزالی. المجلس الاعلی لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية، چاپ اول.
۶. خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره (مقرر: عبدالغنی موسوی اردبیلی) موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
۷. رنان، ارنست. (۱۹۵۷م). ابن رشد و الرشدية (مترجم: عادل زعیر). مكتبة الثقافة الدينية، چاپ اول.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۳). رساله فی اعتقاد الحکما (مترجم: محمد کریمی زنجانی اصل). تهران: اساطیر، چاپ اول.
۹. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۴). نزهه الارواح و روضه الافراح (مترجم: مقصود علی تبریزی). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۱۱. ----- (۱۳۶۳ الف). رساله الحشر (مترجم محمد خواجهی). مولی، چاپ اول.
۱۲. ----- (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۳. ----- (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. بیدار، چاپ دوم.
۱۴. ----- (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. مؤسسة التاریخ

العربی، چاپ اول.

۱۵. ----- (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة

الأربعة. دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۶. غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). احياء علوم الدين. دارالمعرفة، چاپ اول.

۱۷. ----- (۲۰۰۰م). تهافت الفلاسفة. دار المعارف، چاپ چهارم.

۱۸. غفاری، ابوالحسن. (۱۳۹۶). تحلیل مسأله تجردنفس نباتی از منظر ملاصدرا، ملا رجبعلی

تبریزی و علامه طباطبایی. جاویدان خرد. ۱۵(۳۱). ۱۴۱-۱۲۷.

۱۹. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. مؤسسة الوفاء، چاپ دوم.

۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه. مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ اول.

۲۱. منصوری، آرمین؛ دانش شهرکی، حبیب الله. (۱۴۰۱). عوامل موثر بر استكمال مراتب

شناختی نفس بر اساس فلسفه صدرایی با تکیه بر یافته های تجربی. پژوهش های مابعدالطبیعی.

۳(۵). ۸۲-۶۳

۲۲. نجفی، محمدعلی؛ عابدینی، عظیم. (۱۳۹۸). غزالی در ترازوی نقد. میراث ماندگار، چاپ

اول.

۲۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. دار الاضواء، چاپ اول.





نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۸ - ۲۱۷

## معیار تشخیص جنون در فقه فریقین و تفاسیر قرآنی

فاطمه زارعی<sup>۱</sup>

### چکیده

امروزه در حقوق کیفری، موضوع مسؤلیت فرد به دلیل وضعیت عقلی از اهمیت خاصی برخوردار می باشد. یکی از مسائل مهم، تعریف و تشخیص مجنون و تأثیر آن بر مسؤلیت کیفری است. مجنون در فقه و حقوق به کسی اطلاق می شود که فاقد تشخیص نفع و ضرر و حسن و قبح است. این پژوهش با هدف بررسی معیار تشخیص جنون در فقه فریقین و تفاسیر قرآنی انجام گردید. در این تحقیق از روش تحقیق توصیفی تحلیلی استفاده شده است. یافته های تحقیق نشان داد که در فقه فریقین مفهوم جنون مشابه هم است و به معنای اختلال در عقل و ادراک می باشد و مسؤلیت حقوقی و کیفری خاصی ندارد. در بین فقهای اهل سنت بر اساس آیات و احادیث، عقل شرط اساسی در مسؤلیت است و فقدان آن به دلیل جنون، معافیت ایجاد می کند. این رویکرد به عدالت و انسانیت در نظام قضایی کمک می کند. در میان فقهای شیعه نیز بر معافیت مجنون از مجازات تأکید دارد. درباره ی نحوی تشخیص جنون نیز در فقه فریقین می بایست توسط متخصصان روانپزشکی و کارشناسان و بر اساس ارزیابی های علمی انجام شود. همچنین در ادبیات اسلامی و فرهنگ قرآنی با بیماری هایی مواجه هستیم که از آن به بیماری جنون یاد می شود چنانچه حرام خواری و رباخواری شرایط مساعدی برای جنون است برای جنون نشانه هایی است که افسردگی یکی از آن هاست. در مورد تفسیر احکام جنون در قرآن املای اسناد دین و قراردادهای اقتصادی از سوی دیوانه، فاقد اعتبار لازم است.

### واژگان کلیدی

جنون، فقه فریقین، تفاسیر قرآنی.

۱. گروه معارف، واحد صفاشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، صفاشهر، ایران.

## طرح مسأله

جنون از اصطلاحات علم حقوق بوده و به معنای حالتی است که در آن توانایی اندیشیدن و استنتاج از جمع و ترکیب معلومات و در نتیجه اراده وجود ندارد (گودرزی، ۱۳۸۰: ۳۹۶). برخی از تعریف‌های ارائه شده از جنون در آثار حقوقی، تا حدودی مبهم است، مانند آنکه مجنون کسی است که تعادل روحی خود را از دست داده باشد (امامی، ۱۳۷۳: ۲۱۰). هرچند در قانون مدنی تعریفی از جنون به عمل نیآورده است، اما مجنون در فقه و حقوق به کسی اطلاق می‌شود که فاقد تشخیص نفع و ضرر و حسن و قبح است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۶۲۱). به عبارت دیگر به کسی که فاقد قوه درک و شعور بوده، و دارای اختلال در قوه دماغی می‌باشد، مجنون گویند (ارشدی، ۱۳۸۴: ۲۶۵).

همچنین در برخی اسناد حدیث رفع قلم به جای واژه مجنون واژه معتوه آمده است (میر سعیدی، ۱۳۹۰: ۱۲۱). در برخی روایات دیگر نیز این واژه مشمول آثار کیفری مشابه با جنون است. در این روایات گاه معتوه در کنار مجنون و گاه مستقل از آن ذکر شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸: ۳۸۸). در روایتی از امام صادق (ع) قتل عمدی که معتوه مرتکب آن شده، در حکم خطای محض قرار گرفته است که دیه آن به عهده عاقله است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹: ۳۰۷). معتوه اگر چه از حکمی یکسان با مجنون بر خوردار است، اما از نظر مفهوم و مصداق متفاوت با آن است. این واژه در لغت به ناقص العقل و ذاهب العقل (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج ۴: ۵۸).

به گفته کاتوزیان، بحث درباره ضایعات مغزی و آثار اندوه و اعتیادها و بیماری‌های ناشی از آن، در قلمرو علم حقوق نیست؛ از این رو، شماری از منابع حقوق کیفری و جرم‌شناسی، ملاک‌های شناسایی مجنون و تقسیمات جنون و مسائل مرتبط با بیماری‌های روانی را به دانش پزشکی ارجاع داده‌اند (قضایی، ۱۳۶۶: ۲۷۴). برخی حقوق‌دانان متاخر کوشیده‌اند جنون و مجنون را به‌طور کاربردی و دقیق تعریف کنند، از جمله گفته‌اند مجنون کسی است که توانایی اندیشیدن و استنتاج از جمع و ترکیب معلومات را ندارد و از این رو فاقد اراده است و کارهای او منشا ارادی ندارد؛ اما ظاهراً این گونه تعریف‌ها متأثر از

تحلیل‌های روان‌پزشکان درباره آسیب‌های مغزی است (شهیدی، ۱۳۷۷: ۲۵۹). با پیدایش دیدگاه جدید در روان‌پزشکی، که جنون یا روان‌پریشی را بیماری وخیم روانی می‌داند که به واسطه آن جریان اندیشه و رفتار و کردار و احساس، غیرعادی می‌شود و بیمار معمولاً دارای نشانه‌هایی چون از دست دادن ارتباط با واقعیت، اختلال درک، سلوک کودکانه، کاهش نیروی مهارکننده محرک‌ها و تمایلات اولیه و ابتلا به انواع هذیان‌ها و توهمات است (گودرزی، ۱۳۷۷: ۱۶۱۰).

بیشتر آثار حقوقی نیز مفهوم آن را بدیهی تلقی کرده و بدون تعریف دقیق این بیماری، به بیان احکام مترتب بر آن پرداخته‌اند (حائری، ۱۳۷۶: ۱۷۵).

در حقوق کیفری، موضوع مسئولیت فرد به دلیل اختلالات روانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. یکی از مسائل کلیدی، تعریف و تشخیص مجنون و تأثیر آن بر مسئولیت کیفری است. جنون را باید حالت فقدان عقل تعریف نمود (میرکمالی و صالح احمدی، ۱۴۰۰). البته جنون، مفهومی است که بیشتر جنبه حقوقی و قضایی دارد تا روان‌پزشکی و به همین دلیل عده‌ای عقیده دارند که مفهوم جنون، عرفی است و تشخیص آن به عهده قاضی است. جنون از اسباب شخصی رافع مسئولیت کیفری است و فقط در حق مجنون مؤثر است و از شرکا و معاونان آن جرم که از سلامت عقلی برخوردار بوده‌اند، رفع مسئولیت نمی‌کند و تعقیب آنان بر خلاف متهم مجنون، ممنوع نیست. همچنین با اثبات اینکه جرم در حالت جنون رخ داده، هرچند بعداً فرد مجنون به حال آفاقه برگشته باشد، مسئولیت کیفری از عهده وی برداشته خواهد شد و در این مورد فرقی میان حدود و قصاص و تعزیرات نیست (اردبیلی، ۱۳۸۹). پر واضح است در مورد مشمولین عوامل رافع مسئولیت کیفری، در صورت احراز دادگاه، حکم برائت صادر می‌شود و دیگر نیازی به استناد به معاذیر قانونی وجود ندارد، درحالی که به‌طور کلی استناد به معاذیر قانونی برای معافیت متهم از مجازات، پس از احراز تقصیر متهم و با نظر دادگاه به عمل می‌آید (گلدوزیان، ۱۳۸۹).

گفتنی است عده‌ای از حقوق‌دانان معتقدند نباید جنون به عنوان یکی از علل رافع مسئولیت معرفی شود، زیرا اگر وضعیت دماغی نابسامان فرد شدید باشد، به دلیل عدم

وجود رکن روانی یا سوء نیت لازم، طبعاً فرد تبرئه خواهد شد و نیاز به عامل دیگر نیست، لیکن اگر جنون تا این حد شدید نباشد، اما رابطه ای میان بیماری دماغی و ارتکاب جرم وجود داشته باشد، مسلماً رابطه محکم تری بین شرایط بد اجتماعی و رفتار مجرمانه وجود دارد که شخص را بیش از بیماری روانی بسوی ارتکاب جرم می‌کشاند، پس چرا دفاع جنون وجود داشته باشد، اما دفاع شرایط بد اجتماعی وجود نداشته باشد لذا در این موارد فرد باید مانند سایرین محاکمه شود لکن در اعمال مجازات، بیماری او در نظر گرفته و از کیفیات مخففه استفاده شود (صادقی، ۱۴۰۰). در هر صورت در زمان حاضر، جنون به شرط تقارن و تلازم با جرم، رافع مسئولیت کیفری مجنون خواهد بود (حجتی و باری، ۱۳۸۹).

در یک جمع بندی مجنون به فردی اطلاق می‌شود که به دلیل اختلالات روانی، توانایی درک عواقب اعمال خود را ندارد. بر اساس قانون، این افراد نمی‌توانند به عنوان مجرم شناخته شوند.

- **قانون مجازات اسلامی ماده ۱۴۹:** مجنون از لحاظ کیفری مسئولیت ندارد. این ماده نشان‌دهنده رویکرد قانون‌گذار به مسئله جنون و مسئولیت کیفری است.

- **تشخیص جنون:** تشخیص وضعیت روانی فرد باید توسط روانپزشکان انجام شود. ارزیابی‌های دقیق و استفاده از تست‌های استاندارد در این زمینه ضروری است.

- **تأثیر بر مجازات:** فرد مجنون به جای مجازات کیفری، ممکن است تحت درمان‌های روانی قرار گیرد. هدف از این اقدامات، بهبود وضعیت روانی و جلوگیری از خطرات احتمالی است.

- **مقامات قضایی:** قضات با توجه به نظر کارشناسان روانپزشکی، تصمیم می‌گیرند که آیا فرد مجنون است و به چه نوع درمانی نیاز دارد. مسئولیت کیفری مجنون در حقوق ایران به وضوح مشخص شده است و تأکید بر درمان به جای مجازات نشان‌دهنده توجه به مسائل انسانی و اجتماعی است.

## انواع جنون

### ۱- زمان ابتلا به جنون

در این تقسیم‌بندی، مجنون را به اعتبار زمان ابتلا به جنون، به دو گروه تقسیم کرده‌اند: مجنونی که جنون او متصل به دوران صغر است و مجنونی که جنون او متصل به ایام صغر نیست. به این تقسیم‌بندی در ماده ۱۲۱۸ قانون مدنی اشاره شده است. هر دو قسم ذکر شده محجورند و کلیه تصرفات و اعمال حقوقی آنان باطل است؛ اما مجنونی که جنون او متصل به دوران صغر است، طبق بند ۲ و ۳ ماده ۱۲۱۸ قانون مدنی، چنانچه ولی خاص داشته باشد، به قیم احتیاجی ندارد و سرپرستی او با ولی خاص است. اما قسم دوم که جنون او بعد از صغر حاصل شده است، تعیین قیم برای او ضروری است، هر چند دارای پدر و جد پدری باشد (صفائی، ۱۳۸۲: ۲۵۳).

### ۲- استمرار جنون

الف) مجنون دائمی: به کسی گویند که وضعیت جنون او همیشگی است و در تمام مدت عمر، از نعمت عقل بی‌بهره است. چنین شخصی اهلیت اعمال هیچ حقی از حقوق خود را ندارد و تمام معاملات او، اعم از معوض و غیرمعوض و مالی و غیرمالی، باطل است (باریکلو، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

ماده ۱۲۱۳ قانون مدنی نیز، مقرر داشته که مجنون دائمی مطلقاً نمی‌تواند هیچ تصرفی در اموال و حقوق مالی خود، ولو با اجازه ولی یا قیم خود، بنماید.

### ۳- جنون ادواری

جنون ادواری به کسی گویند که در قسمتی از سال مبتلا به جنون است، ولی در قسمتی دیگر در سلامت عقلی به سر می‌برد. چنین شخصی، در حالت جنون، فاقد اهلیت استیفا است و نمی‌تواند حقی از حقوق خود را استیفا نماید. ولی در حالت سلامت عقل، اگر از سایر جهات مانعی نباشد، دارای اهلیت است و معاملات او در این حالت نافذ است (باریکلو، ۱۳۸۷: ۱۷۱).

ماده ۱۲۱۳ قانون مدنی در این باره مقرر می‌دارد که مجنون ادواری در حال جنون نمی‌تواند تصرف در اموال خود بنماید.

## مسئولیت مدنی جنون

قانون مدنی در ماده ۱۲۱۱ به تبعیت از نظر مشهور فقها بیان می‌دارد: جنون به هر درجه که باشد، موجب حجر است. از آنجا که مجانین را نمی‌توان بی‌پناه و بدون حامی در اجتماع رها کرد، قانون‌گذار در ماده ۱۲۰۷ قانون مدنی، آنها را از تصرف در اموال و حقوق مالی خود محروم ساخته، تا کسی نتواند از آنها سوءاستفاده کند. همچنین در ماده ۱۲۱۷ همان قانون، اداره اموال مجانین بر عهده ولی یا قیم آنان گذاشته شده است. مجنون مانند سایر محجورین، دارای مسئولیت مدنی است. اصولاً حجر مربوط به اعمال حقوقی است و افعال مادی زیان‌آور محجورین را شامل نمی‌شود، چراکه در باب ضمان، قصد و اراده شرط نیست (صفائی، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

بنابراین حتی اگر کسی در خواب هم مال دیگری را تلف کند، ضامن است. از طرف دیگر، احکام وضعی برخلاف احکام تکلیفی، مخصوص بالغ و عاقل نیست، بلکه عام است و شامل هر دو می‌شود. ضمان و مسئولیت مدنی هم از احکام وضعی است، لذا در این زمینه فرقی بین صغیر ممیز و غیر ممیز و مجنون و عاقل نیست. در مورد مسئولیت مدنی مجنون سه فرض قابل تصور است: حالت اول این است که مجنون، زبانی به فرد وارد کرده است، درحالی که یا سرپرستی نداشته یا سرپرست او مرتکب تقصیری در نگهداری و مواظبت از او نشده است و از طرفی خود آن فرد، مال را به تصرف مجنون نداده است. این فرض از مصادیق ماده ۱۲۱۶ قانون مدنی است که مقرر می‌دارد: «هرگاه صغیر یا مجنون باعث ضرر شود، ضامن است.» بنابراین ضرر وارده، از مال مجنون جبران خواهد شد. اما چنانچه مجنون، مالی برای جبران خسارت نداشته باشد، حق زیان‌دیده از بین نمی‌رود؛ بلکه هرگاه مجنون استطاعت پیدا کرد، زیان‌دیده می‌تواند برای استیفای حقوق خود اقدام کند (مدنی، ۱۳۸۵: ۲۹۳).

در فرض دوم، زیان‌دیده خود مالش را به تصرف مجنون داده است و مجنون آن را ناقص یا تلف کرده است. این حالت از مصادیق ماده ۱۲۱۵ قانون مدنی است که اذعان می‌دارد: «هرگاه کسی مالی را به تصرف... مجنون بدهد، صغیر یا مجنون مسئول ناقص یا تلف شدن آن مال نخواهد بود.» دلیل این عدم مسئولیت، این است که در این موارد مالک

با به تصرف دادن مال خود به دست مجنون، به ضرر خود اقدام نموده و سبب اقوی از مباشر است (ارشدی، ۱۳۸۴: ۲۷۰).

حالت دیگری که آن را می‌توان زیرمجموعه فرض دوم به حساب آورد این است که زیان دیده خود با تحریک مجنون به واسطه بدگویی یا مسخره کردن، مسبب ورود زیان به مال خود شده است. در اینجا هم چون سبب اقوی از مباشر است، نمی‌توان تقصیر را متوجه مجنون یا سرپرست او دانست.

فرض سوم این است که مجنون، مرتکب فعلی شده که به دیگری زیان وارد کرده است، اما او سرپرستی داشته که قانونا یا بر حسب قرارداد مسئولیت نگهداری از مجنون را به عهده داشته است؛ اما در نگهداری از او مرتکب تقصیر شده است. در این فرض که از مصادیق ماده ۷ قانون مسئولیت مدنی می‌باشد، در درجه اول، ولی یا قیم یا سرپرست قراردادی مجنون، مسئول جبران زیان وارده خواهد بود؛ این تحمیل مسئولیت به دلیل اقوی بودن سبب از مباشر است. ماده ۷ قانون مسئولیت مدنی: کسی که نگاهداری یا مواظبت مجنون یا صغیر قانونا یا بر حسب قرارداد به عهده او می‌باشد در صورت تقصیر در نگاهداری یا مواظبت مسئول جبران زیان وارده از ناحیه مجنون و یا صغیر می‌باشد و در صورتی که استطاعت جبران تمام یا قسمتی از زیان وارده را نداشته باشد از مال مجنون یا صغیر زیان جبران خواهد شد و در هر صورت جبران زیان باید به نحوی صورت گیرد که موجب عسرت و تنگدستی جبران کننده نباشد. اما طبق همین ماده در صورتی که سرپرست او توانایی مالی جبران خسارت وارده را نداشته باشد، از مال مجنون تمام یا قسمتی از خسارت بر حسب مورد پرداخت می‌شود (مدنی، ۱۳۸۵: ۲۹۳).

### فروض مختلف ابتلا به جنون

احراز جنون قبل از ارتکاب جرم: در فرض احراز جنون متهم قبل از جرم، باید آن را برای زمان پس از جرم نیز استصحاب کرد (سلطانی، ۱۳۹۱).

جنون مقارن با ارتکاب جرم: جنون مقارن با ارتکاب جرم، موجب عدم اجرای کیفر می‌گردد و عمل فرد، مسئولیت جزایی مبتنی بر تقصیر است (گلدوزیان، ۱۳۸۹).

ابتلا به جنون پس از وقوع جرم و پیش از دادرسی: هرگاه متهم در حین ارتکاب جرم،

از لحاظ روانی سالم باشد و پس از وقوع جرم و پیش از دادرسی، مبتلا به جنون شود، رسیدگی به اتهام او متوقف می‌شود، زیرا تحقیق از کسی که از سلامت عقل برخوردار نیست با موازینی مثل بازپرسی عادلانه و حفظ حقوق متهم، سازگار نیست، این توقف در رسیدگی تا رفع جنون ادامه خواهد داشت (اردبیلی، ۱۳۸۹).

ابتلا به جنون پس از محکومیت کیفری: در قانون: مطابق ماده ۵۰۳ قانون آیین دادرسی کیفری: هرگاه محکوم علیه در جرائم تعزیری، پس از صدور حکم قطعی، مبتلا به جنون شود، تا زمان افاقه، اجرای حکم به تعویق می‌افتد؛ مگر در مورد مجازات‌های مالی که از اموال محکوم علیه وصول می‌شود.

**تبصره:** محکوم به حبس یا کسی که به علت عدم پرداخت جزای نقدی در حبس به سر می‌برد، در صورت جنون تا بهبودی در بیمارستان روانی یا مکان مناسب دیگری نگهداری می‌شود. این ایام جزء مدت محکومیت وی محاسبه می‌شود.

**مبنای حکم:** صدور حکم به مجازات شخصی که در زمان ارتکاب جرم و در زمان رسیدگی و محاکمه عاقل بوده است بدون اشکال است، اما اگر شخصی پس از صدور حکم و قطعیت آن دچار جنون شود، در واقع نمی‌تواند علتی برای مجازاتش بیابد و اجرای مجازات بر چنین شخصی، فاقد اثر اصلاحی خواهد بود (خالقی، ۱۳۹۰). اجرای حکم جزای نقدی از این حیث که به منزله‌ی حقی برای جامعه است و متعلق آن نیز اموال محکوم علیه می‌باشد، قابل توجیه است (سلطانی، ۱۳۹۱).

**قلمرو حکم:** حکم تعویق مجازات در این ماده، جایی است که فرد قبل از ورود به زندان دچار جنون شود و در صورتی که فرد پس از ورود به زندان دچار جنون شود، به بیمارستان یا مکان مناسب دیگر منتقل و مدت نگهداری او جزئی از دوران محکومیت او محاسبه خواهد شد (خالقی، ۱۳۹۳).

حکم این ماده، در خصوص جنون ادواری است و در مورد جنون اطلاق یا دائمی، قانونگذار حکمی بیان نکرده است (گلدوست جویباری، ۱۳۹۳).

در این ماده، جرائم تعزیری به صورت مطلق، تا زمان افاقه محکوم علیه موجب تعویق اجرای مجازات شناخته شده‌اند و مجازات‌های مالی از این حیث که ناظر بر اموال محکوم



علیه هستند استثنائاً به اجرا گذارده خواهند شد (خالقی، ۱۳۹۳).

طبق نظری استثنا کردن جزای نقدی از حکم ماده با اشکال مواجه است. با این استدلال که از آن جایی که یکی از اهداف مجازات تنبیه مجرم است پس چگونه می‌توان از فردی که پس از صدور حکم دچار جنون شده توقع داشت با اجرای مجازات متنبه گردد و دیگر مرتکب جرم نشود، بهتر بود که این مجازات نیز همانند سایر مجازات تعزیری تا حصول افاقه به تأخیر می‌افتادند (یوسفی، ۱۳۹۳).

در مورد جنون پس از محکومیت کیفری باید گفت (پس از رسیدگی و صدور حکم مبتنی بر اعدام) هر چند فرد در حین رسیدگی دادگاه، آگاه بوده باشد، مجازات اعدام به دلیل ممنوعیت اجرای کیفر در حین جنون، تا رفع حالت جنون درباره ی فرد اجرا نمی‌شود، در مقابل مجازات های مالی و محرومیت های اجتماعی قابلیت اعمال دارند (گلدوزیان، ۱۳۸۹).

### مسئولیت کیفری

امروزه در قوانین حقوقی و جزایی ایران مقرراتی درباره جنون ذکر شده، اما خود جنون در هیچ ماده قانونی تعریف نشده است (زراعت، ۱۳۸۳: ۱۷۱). احراز جنون توسط دادگاه صورت می‌گیرد!

قانونگذار در بخش چهارم قانون مجازات اسلامی به موضوع شرایط و موانع مسئولیت کیفری پرداخته است. بر اساس ماده ی ۱۴۰ قانون مجازات اسلامی:

مسئولیت کیفری در حدود، قصاص و تعزیرات تنها زمانی محقق می‌شود که فرد حین ارتکاب جرم، عاقل، بالغ و مختار باشد به جز در مورد اکراه بر قتل که حکم آن در کتاب سوم «قصاص» آمده است. در فصل دوم بخش چهارم کتاب قانون مجازات اسلامی موضوع موانع مسئولیت کیفری مورد توجه قانونگذار قرار گرفته است. با توجه به ماده ی ۱۴۶ قانون مجازات اسلامی: افراد نابالغ مسئولیت کیفری ندارند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نابالغ دیوانه و مجنون نیز از مسئولیت کیفری مبرا است.

ماده ی ۱۴۹ قانون مجازات اسلامی را می توان به عنوان مهم ترین قانون در رابطه با مجازات و مسئولیت کیفری فرد مجنون به حساب آورد. بر اساس این ماده : هرگاه مرتکب در زمان ارتکاب جرم دچار اختلال روانی بوده به نحوی که فاقد اراده یا قوه تمییز باشد مجنون محسوب می شود و مسئولیت کیفری ندارد.

بر اساس ماده ی ۱۵۰ قانون مجازات اسلامی هرگاه مرتکب جرم در حین ارتکاب، مجنون باشد یا در جرائم موجب تعزیر پس از وقوع جرم مبتلا به جنون شود چنانچه جنون و حالت خطرناک مجنون با جلب نظر متخصص، ثابت و آزاد بودن وی محل نظم و امنیت عمومی باشد به دستور دادستان تا رفع حالت خطرناک در محل مناسب نگهداری می شود. شخص نگهداری شده یا خویشاوندان او می توانند در دادگاه به این دستور اعتراض کنند که در این صورت، دادگاه با حضور معترض، موضوع را با جلب نظر کارشناس در جلسه اداری رسیدگی می کند و با تشخیص رفع حالت خطرناک در مورد خاتمه اقدام تأمینی و در غیراین صورت در تأیید دستور دادستان، حکم صادر می نماید. این حکم قطعی است ولی شخص نگهداری شده یا خویشاوندان وی، چنانچه علائم بهبود را مشاهده نمودند حق اعتراض به این حکم را دارند. همچنین هرگاه بنا به تشخیص متخصص بیماری های روانی، مرتکب، درمان شده باشد برحسب پیشنهاد مدیر محل نگهداری او دادستان دستور خاتمه اقدام تأمینی را صادر خواهد کرد.

**تبصره ۱:** هرگاه مرتکب یکی از جرائم موجب حد پس از صدور حکم قطعی دچار جنون شود حد ساقط نمی شود. در صورت عارض شدن جنون قبل از صدور حکم قطعی در حدودی که جنبه حق الهی دارد تعقیب و محاکمه تا زمان افاقه به تأخیر می افتد. نسبت به مجازات هایی که جنبه حق الناسی دارد مانند: قصاص، دیه و همچنین ضرر و زیان ناشی از جرم، جنون مانع از تعقیب و رسیدگی نیست.

**تبصره ۲:** قوه قضاییه موظف است مراکز اقدام تأمینی را در هر حوزه قضایی برای نگهداری افراد موضوع این ماده تهیه نماید. تا زمان شروع به کار این اماکن، قسمتی از مراکز روان درمانی بهزیستی یا بیمارستانی موجود به این افراد اختصاص داده می شود.

در مورد مسئولیت کیفری مجانین، ماده ۵۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ اشعار

می‌دارد: «جنون در حال ارتکاب جرم، به هر درجه که باشد، رافع مسئولیت کیفری است.» مجنونی که مرتکب جرم شده است بر اساس تبصره این ماده، چنانچه تادیب در موردش مؤثر باشد با حکم دادگاه تادیب می‌شود. شرط رفع مسئولیت کیفری مجنون ادواری، طبق تبصره دو این ماده، جنون در حال ارتکاب جرم است (حجتی اشرفی، ۱۳۷۹).

شماری از حقوق‌دانان پیشنهاد کرده‌اند که تشخیص مصداق جنون برعهده کارشناس امور پزشکی و روان‌پزشکی گذاشته شود و در موارد تردید، دادگاه تصمیم نهایی را بگیرد. در برابر، پیشنهاد دیگر این است که احراز جنون همواره با دادگاه باشد (گودرزی، ۱۳۷۷: ۱۶۱۰). با این همه، در فقه و حقوق تعیین مصداق جنون، بیشتر مبتنی بر ضوابط عرفی است تا معیارهای پزشکی. به همین دلیل، گاهی در دادرسی‌های کیفری، پزشکان متهمی را دیوانه می‌دانند، ولی دادگاه او را مسئول می‌شمارد (کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۳۸). مثلاً ممکن است روان‌شناسان بیمارانی را که به یاس شدید، وسواس بی‌حد و اندازه، عارضه غش و بیهوشی دچار می‌شوند، مسئول رفتار خود نشناسند، ولی از دیدگاه حقوقی این‌گونه اختلالات روانی رافع مسئولیت‌های کیفری نباشد (بوشهری، ۱۳۷۹: ۵۲).

### جنون از دیدگاه متفکران اهل سنت

تعریف جنون از نظر فقه اهل سنت: جنون به‌عنوان یک اختلال عقلانی شناخته می‌شود که فرد را از درک عواقب اعمالش محروم می‌کند. در این حالت، فرد قادر به تشخیص حق از باطل و خوب از بد نیست. اهل سنت به این تعریف متفق‌القول هستند.

- **مسئولیت کیفری:** فقه اهل سنت به‌طور کلی بر این باور است که:

- **عدم مسئولیت:** فرد مجنون به دلیل ناتوانی در درک و تشخیص، مسئولیت کیفری

ندارد. این اصل در اکثر کتب فقهی معتبر ذکر شده است.

- **مراجع فقهی:** متفکرانی چون ابن حنبل، ابن رشد و ابن قدامه بر این نکته تأکید

دارند که جنون موجب معافیت از مجازات می‌شود ابن حنبل: در نظرات خود بر این نکته تأکید دارد که جنون مانع از فهم و تشخیص است و بنابراین فرد مجنون نمی‌تواند به عنوان مجرم شناخته شود.

**ابن قدامه:** در کتاب المغنی به تفصیل به این موضوع پرداخته و تأکید می‌کند که

جنون باعث معافیت از مجازات می‌شود.

### نظریه‌های فقهی اهل سنت

- **نظریه عقل:** اهل سنت بر این باورند که عقل شرط اصلی مسؤولیت است. از این رو، اگر فردی دچار جنون باشد، نمی‌تواند از نظر شرعی به عنوان مجرم شناخته شود.
- **استناد به آیات و احادیث:** فقیهان به آیات قرآن و احادیثی که به اهمیت عقل و درک تأکید دارند، استناد می‌کنند. برای مثال، حدیثی از پیامبر (ص) که می‌فرماید: قلم از سه گروه برداشته شده است: از دیوانه تا زمانی که به هوش بیاید.
- **تشخیص جنون:** تشخیص جنون باید توسط متخصصان روانپزشکی صورت گیرد.
- اهل سنت به این نکته تأکید دارند که قضاوت درباره جنون نباید تنها بر مبنای احساسات یا شایعات باشد بلکه باید بر اساس ارزیابی‌های علمی باشد.

### جنون و مجازات

- **جایگزینی درمان:** اگر فرد مجنون مرتکب جرمی شود، معمولاً به جای مجازات، تحت درمان‌های روانی قرار می‌گیرد. این رویکرد به عدالت اجتماعی و انسانی در نظام قضایی کمک می‌کند.
- **مراقبت و درمان:** برخی از فقیهان پیشنهاد می‌کنند که افراد دچار جنون باید در مراکز درمانی قرار گیرند تا از خطرات احتمالی جلوگیری شود. در یک جمع بندی می‌توان گفت که نظرات اهل سنت درباره جنون و مسؤولیت کیفری نشان‌دهنده توجه به عدالت و انسانیت در نظام حقوقی اسلامی است. این رویکرد بر اهمیت تشخیص دقیق وضعیت روانی افراد و معافیت آن‌ها از مجازات تأکید دارد.
- در توضیح موارد فوق وارد متعددی در فقهای اهل سنت می‌توان یافت برخی از اهل سنت، قصاص شدن مجنون را در حال جنون، مطلقاً جایز ندانسته‌اند و برخی از آنان تفصیل داده و گفته‌اند: اگر هنگامی که قاتل را برای قصاص می‌برند، دیوانه گردد، قصاص می‌شود و اگر قبل از آن دیوانه گردد، قصاص نمی‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ۴۶۸). ابن قدامه در المغنی می‌گوید: فصل: هرگاه کسی در حالی که عاقل است، شخصی

را بکشد و پس از آن دیوانه گردد، قصاص از او ساقط نمی شود، خواه با بیّنه ثابت شده باشد و خواه با اقرار؛ چرا که رجوع وی از اقرار پذیرفته نیست و او در حال جنون قصاص می شود. هرگاه به سبب اقرار، حد بر او ثابت شود و پس از آن دیوانه گردد، در حال جنون حد بر وی جاری نمی شود؛ چون رجوع وی پذیرفته است، بنابر این احتمال می رود که اگر دیوانه نبود، از اقرارش رجوع می کرد.

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن علی بن إبراهیم، عن أبيه، جميعاً عن ابن محبوب، عن خضر الصیرفی، عن برید بن معاویه العجلی، قال: سئل أبو جعفر (ع) عن رجل قتل رجلاً عمداً، فلم يقم عليه الحد و لم تصح الشهادهُ عليه حتى خولط و ذهب عقله، ثم انّ قوماً آخرین شهدوا عليه بعد ما خولط أنّه قتله، فقال: ان شهدوا عليه أنّه قتله حين قتله و هو صحيح ليس به عله من فساد عقل، قتل به، و ان لم يشهدوا عليه بذلك و كان له مال يعرف دفع إلى ورثه المقتول الدية من مال القاتل و إن لم يكن له مال اعطى الدية من بيت المال و اليبطل دم امریء مسلم؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ۷۲). برید بن معاویه می گوید از امام باقر (ع) در مورد مردی سؤال شد که دیگری را عمداً کشته و حد بر او اجرا نمی شود و شهادت علیه او اقامه نمی شود، تا این که دیوانه می گردد. پس از دیوانگی او، عده ای علیه او شهادت می دهند که او مقتول را کشته. امام علیه السلام فرمود: اگر آنان علیه او شهادت داده اند که او هنگام به قتل رساندن، سالم بوده و بیماری ای از قبیل فسادعقل نداشته، کشته (قصاص) می شود و اگر به این امر شهادت ندهند و قاتل، مال شناخته شده ای داشته باشد، دیه از مال قاتل به ورثه مقتول پرداخت می شود و اگر مالی نداشته باشد، دیه از بیت المال پرداخت می شود و خون شخص مسلمان پایمال نمی شود. مجهول بودن خضر صیرفی در سند این روایت، آسیبی به اعتبار آن نمی رساند؛ چون مشایخ ثلثه کلینی، صدوق، شیخ طوسی آن را در کتاب هایشان روایت کرده اند و حسن بن محبوب نیز از اصحاب اجماع است.

مباحث فقهی و حقوقی جنون در فقه به معنای دیوانگی به کار می رود. منابع فقهی متقدم، چه شیعه و چه اهل سنت، کمتر به تعریف دقیق جنون پرداخته و ظاهراً مفهوم عرفی آن را آشکار می دانسته اند (شافعی، ج ۲، ۱۴۰۳ ص ۱۹۴).

جرجانی از قاضی ابویوسف نقل کرده که جنون، تباهی خرد است، به گونه ای که آدمی از

روند عادی و خردمندانه گفتار و رفتار، جز موارد نادر، باز ماند. کسانی آن را اختلال در قوه تشخیص خوب و بد نیز دانسته‌اند شیخ طوسی مجنون را با تعبیر «زائل العقل» تعریف کرده است (طوسی ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶، ۱۲۸، ج ۴: ۱۹۴).

سیوطی از ابواسحاق شیرازی نقل کرده که جنون به معنای زوال عقل است، یعنی تباه شدن قوه تشخیص امر شایست از ناشایست، به گونه‌ای که غالباً امید به بهبود آن وجود ندارد (ص ۲۳۳).

فقیهان و مؤلفان اهل سنت دوره معاصر نیز جنون را همانند فقهای گذشته تعریف کرده‌اند که با نوعی ابهام آمیخته است (زحیلی، ۱۴۰۴ ج ۴: ۱۲۷).

فقیهان اهل سنت، با استناد به آیاتی نظیر آیه ۴۲ سوره اعراف و آیه ۶۲ سوره مؤمنون (لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا: ما هیچکس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کنیم) و احادیث دال بر سلب تکلیف از مجنون (بخاری، ۱۴۰۱ ج ۸: ۲۱؛ ابن بابویه، ج ۴: ۱۱۵)، یکی از شروط تکلیف را عقل دانسته‌اند؛ از این رو، کارهای عبادی (مانند وضو، نماز، حج، روزه و اعتکاف) بر مجنون واجب نیست و اگر وی آنها را انجام دهد، صحیح به شمار نمی‌رود و حتی بر اعمال او پاداشی مترتب نمی‌شود (حلی، ج ۱، ص ۱۷، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۲۴-۲۲۵؛ مغنیه، ۱۴۰۴، ص ۳۳، ۱۵۰-۱۵۱، ۲۲۵؛ زحیلی، ۱۴۰۴ ج ۱، ص ۲۳۷، ۵۶۸، ج ۲، ص ۱۳۲، ۶۱۲، ۷۲۱، ج ۳، ص ۲۰).

به نظر مشهور اهل سنت، جز شماری از حنفیان، جنون هر یک از دو طرف عقد نکاح، موجب حق فسخ برای طرف دیگر عقد می‌شود (زحیلی، ج ۷، ص ۳۵۳، ۵۱۴، ۵۱۷).

مجنون صلاحیت مناصب و کارهایی چون قضاوت، قیمومت، احسان، اقامه دعوا، شهادت، اقرار، سوگند و عفو در قصاص را ندارد (محقق حلی، ج ۳، ص ۱۵۲، ج ۴، ص ۱۰۶، ۱۲۶؛ زحیلی، ج ۶، ص ۴۷، ۲۸۸، ۵۱۱، ۵۵۸، ۶۱۷، ۷۷۸-۷۷۹). همچنین، با توجه به احادیث، فقها در باره فقدان مسئولیت کیفری برای مجنون در مورد رفتارهایی مانند زنا، قَدْف (نسبت دادن فحشا به کسی)، سرقت و ارتداد اتفاق نظر دارند و قصاص و حدود در مورد مجانین اجرا نمی‌شود (محقق حلی، ج ۴، ص ۱۶۴، ۱۷۲، ۲۱۵، ۹۴۱؛ زحیلی، ج ۶، ص ۲۳، ۲۷، ۳۶، ۷۷، ۱۰۱، ۱۸۴، ۲۶۵).

### جنون از دیدگاه متفکران شیعه

فقه امامیه مجنون را در ردیف کودک قرار داده و برای همه گونه تصرف های او، گفتار یا کردار (= قول و فعل) ارزشی قائل نشده و آثار حقوقی بار نکرده است مانند: نکاح، طلاق و وقف.

و نیز در فقه امامیه جنون مانع درستی عبادت ها شمرده می شود. در این زمینه روایاتی از امامان (ع) رسیده که فقیهان در بحث های مربوط به عبادات بدان ها پرداخته اند.<sup>۱</sup> اما از مجموع این روایت ها، به همراه اجماع و سیره عقلا به دست می آید که مجنون از انجام تکلیف های عبادی معاف است. چون شرط و رکن مهم واجب بودن عبادت درستی عقل است. نراقی درباره نکاح مجنون و مجنونه می نویسد:

لايجوز تزويج فاسد العقل لسفه او جنون ذكراً كان أو أنثى مع البلوغ بغير ولي...<sup>۲</sup>  
و در جای دیگر می نویسد: يشترط في العاقد سواء كان أحد الزوجي أو وكيله أو وليه الكمال بالبلوغ والعقل. فلايجوز عقد الصبي، ولاالمجنون في حال جنونه.<sup>۳</sup>

همچنین یکی از شرط ها و ویژگی های جاری کننده عقد چه یکی از زوجین باشد یا وکیل یا ولی آن دو کمال عقل و بلوغ است. بنابراین عقد کودک و مجنون درست نیست. به اعتقاد فقهای امامیه صیغه هایی که در عقد نکاح از مجنون صادر می شود ارزش و اعتبار شرعی ندارد لیکن ولی زن و مرد دیوانه حق دارد بنابه حق ولایت خود بر آنان در صورت نیاز برای آنان همسر برگزیند و خود صیغه عقد نکاح را جاری سازد و اگر مصلحت دید که این پیوند گسسته شود خود می تواند طلاق را جاری سازد.<sup>۴</sup>

فقها در خصوص عدم سقوط حد در صورت حدوث جنون، روایتی است که از امام باقر (ع) نقل شده است. ایشان می فرمایند: اگر درحالی که عاقل بوده است مستحق حد گردیده و سپس مجنون شده است، باید حد بر او جاری گردد، هر حدی که بوده

۱. مستند الشیعه ۳۹۹/۱۰

۲. مستند الشیعه، احمد نراقی، ج ۱ / ۳۴۰، آل البیت، قم

۳. مستند الشیعه، ج ۱۰ / ۹۹

۴. مستند الشیعه، ج ۱۰ / ۱۳۴

باشد (انصاری، ۱۳۸۵). همچنین در ارتباط با حکم قتل مجنون ادواری در حین جنون جوادی آملی (۱۳۹۵) می‌فرماید: کسی که قصاص نمی‌شود قتل او سبب قصاص نخواهد بود و چون مجنون اگر عمداً کسی را بکشد قصاص نمی‌شود بنابراین قتل او سبب قصاص نخواهد شد. ۲- اگر عاقل مجنون اطباقی یا ادواری در حال جنون را بکشد قصاص نمی‌شود. ۳- اگر عاقل مجنون را در حال جنون بکشد باید دیه را به وارث مقتول بپردازد. ۴- در تمام موارد یادشده باید با اذن نظام اسلامی باشد.

در میان فقیهان امامیه محقق نراقی به مسأله بیماران روانی و احکام آنان توجهی ویژه داشته و پرداختن به این مقوله را از مسائل مهم فقه قلمداد کرده است (نراقی، ۱۳۷۵). این فقیه ژرف اندیش در مقاله ای مستقل در کتاب عوائدالایام به این مقوله پرداخته و گوشه ای از زوایای تاریک آن را روشن کرده است. وی اختلال های روانی را در دو طبقه: سفاهت و جنون جای داده و پس از ارائه تعریفی از این دو به بیان احکام دچارآمدگان به این دو بیماری پرداخته است. ملا احمد نراقی جنون را این گونه تعریف می‌کند: **الجنون علی ما یظهر من کتب الاطباء و کلماتهم لیس علماً لمرضٍ مشخص معین بل هو اسم لجمیع الامراض الدماغیة الباعثة لاختلال العقل و فساد و یعبرون عنها بفساد العقل.** **والمراد بفساد العقل: أعم من أن یکون الفساد فی نفس القوّة العاقلة أو فی قواها الخادمة لها کالمفکرة و المخیلة و غیرها و لها انواع مختلفة و آثار متشعبة متفاوتة و من هنا قبل الجنون فنون...** (نراقی، ۱۳۷۵).

کاشف الغطاء می‌نویسد: **والظاهر أنّ للمجنون مراتب فقد یعقل معه اوقات الصلوة أو غیرها من عقاید او غیرها فیختلف تکالیفه باختلاف أحواله فی وجه قوی.**

به ظاهر برای فرد عقل از دست داده و دیوانه مرتبه هایی وجود دارد. زمان نماز و غیر آن را می‌فهمد و عقاید و غیر آن را درک می‌کند و گاه نمی‌فهمد و درک نمی‌کند. بدین سبب بنابر رأی و نظر قوی حکم ها و تکلیف های دیوانگان با توجه به درجه جنون فرق می‌کند. از فقهای معاصر نیز شماری چون آقایان: خوانساری گلپایگانی به این مسأله اشاره کرده اند.

محقق نراقی بیماری جنون را یک نوع بیماری ویژه با نشانه های بالینی روشن نمی‌داند.



نراقی جنون را بر دسته گسترده ای از آشفتگی ها و اختلال های روانی اطلاق کرده است که منشأ آن فساد عقل است. به دیگر سخن در دیدگاه ایشان هر شخصی را که به آشفتگی های فساد عقل دچار آمده باشد در دایره جنون قرار می گیرد. در حقیقت نراقی فساد عقل را سرچشمه بیماری جنون می داند. در تعریف فساد عقل می نویسد: **و المراد بفساد العقل: أعم من أن يكون الفساد في نفس القوة العاقلة أو في قواها الخادمة لها كالمفكرة و المخيلة و غیرهما.**<sup>۱</sup> و در جای دیگری می نویسد: و بالجملة فساد العقل بأقسامه هو الجنون، و المتصف به هو المجنون.

### جنون در تفاسیر قرآنی

جنون، از ماده جن، در اصل به معنای پنهان ماندن چیزی از حس است. به انسان دیوانه از این جهت مجنون می گویند که چیزی میان عقل و نفس او مانع می شود و عقل او را می پوشاند است.<sup>۲</sup>

قرآن به هر دو دسته از عوامل جسمی و اعتقادی توجه داشته است. در ادبیات اسلامی و فرهنگ قرآنی با بیماری هایی مواجه هستیم که از آن به بیماری جنون یاد می شود. هر چند که این تعبیر فراگیر است و به گونه ای با آن رفتار شده که گویی بیماری های روانی برخاسته از عوامل جسمی را نیز شامل می شود ولی در حقیقت در گذشته تنها به بیماری هایی اطلاق می شد که برخاسته از عوامل اعتقادی بوده است؛ زیرا در طب و پزشکی کهن از بیماری های روانی با خاستگاه جسم به مالخولیا یاد می کردند. جنون از ماده جن در اصل به معنای پنهان ماندن چیزی از حس است (مفردات راغب ص ۲۰۳). به انسان دیوانه از این جهت مجنون می گویند که چیزی میان عقل و نفس او مانع می شود و عقل او را می پوشاند. (همان ص ۲۰۵). قرآن برخی از عواملی که موجب می شود تا شیطان امکان و قدرت چنین تصرفی را در انسان بیابد مورد تأکید و توجه قرار می دهد تا انسان با دوری از آن ها خود را از شر شیطان و جنون رها سازد. از مهم ترین عوامل می توان به رباخواری اشاره کرد که زمینه تصرف شیطان را فراهم می آورد. در حقیقت حرام خواری و

۱. عوائد الایام ۵۱۳

۲. اصفهانی، راغب، مفردات، ص ۲۰۳، جن

رباخواری زمینه بسیار مساعدی برای جنون است (بقره آیه ۲۷۵) در حقیقت اندیشه و بینش خاص موجب می‌شود تا این گونه در معرض خطر جنون قرار گیرد. شیطان با نفوذ بر عقاید و اندیشه‌های افراد و وسوسه کردن آنان زمینه تحیر و جنون افراد را فراهم می‌آورد و نمی‌گذارد تا شخص در سلامت شخصیت خود باقی بماند (انعام آیه ۷۱). برای جنون نشانه‌هایی است که افسردگی یکی از آن‌هاست. شخصی که دچار جنون است در حالت عادی به سر نمی‌برد. تحیر و سرگردانی در کارها و انتخاب‌ها از نشانه‌های دیگر آن است (انعام آیه ۷۱) و پریشانی خاطر وی را رنج می‌دهد (همان) گفتن سخنان یاوه و بیهوده و انتساب و ارتباط با موجودات فرابشری از نشانه‌های دیگری است که قرآن بیان می‌دارد. در مورد تفسیر احکام جنون در قرآن املای اسناد دین و مبادلات اقتصادی از سوی دیوانه، فاقد اعتبار است.

**يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين الی اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبغض منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل...؛<sup>۱</sup> ای کسانی که ایمان آورده‌اید هنگامی که بدهی مدّت‌داری (به خاطر وام یا داد و ستد) به یکدیگر پیدا کنید، آن را بنویسید و باید نویسنده‌ای از روی عدالت، (سند را) در میان شما بنویسد و کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن همان طور که خدا به او تعلیم داده خودداری کند، پس باید بنویسد، و آن کس که حق بر عهده اوست، باید املا کند، و از خدا که پروردگار اوست بپرهیزد، و چیزی را فروگذار ننماید و اگر کسی که حق بر ذمه اوست، سفيه (یا از نظر عقل) ضعیف (و مجنون) است، یا (به خاطر لال بودن)، توانایی بر املا کردن ندارد، باید ولیّ او (به جای او)، با رعایت عدالت، املا کند و دو نفر از مردان (عادل) خود را (بر این حق) شاهد بگیرید و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن، از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند، انتخاب کنید (و این دو زن، باید با هم شاهد قرار گیرند)، تا اگر یکی انحرافی یافت، دیگری به او یادآوری کند. و شهود نباید به هنگامی که آنها را (برای شهادت)**

دعوت می‌کنند، خودداری نمایند و از نوشتن (بدهی خود)، چه کوچک باشد یا بزرگ، ملول نشوید (هر چه باشد بنویسید) این، در نزد خدا به عدالت نزدیکتر، و برای شهادت مستقیم‌تر، و برای جلوگیری از تردید و شک (و نزاع و گفتگو) بهتر می‌باشد؛ مگر اینکه داد و ستد نقدی باشد که بین خود، دست به دست می‌کنید. در این صورت، گناهی بر شما نیست که آن را بنویسید. ولی هنگامی که خرید و فروش (نقدی) می‌کنید، شاهد بگیرید و نباید به نویسنده و شاهد، (به خاطر حق‌گویی)، زیانی برسد (و تحت فشار قرار گیرند) و اگر چنین کنید، از فرمان پروردگار خارج شده‌اید. از خدا پرهیزید و خداوند به شما تعلیم می‌دهد؛ خداوند به همه چیز داناست. از «ضعیفا» در آیه یاد شده «ضعیف العقول» یا «مجنون» است. چنان که جمله «لا یستطیع ان یمل» نیز مجنون را شامل می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۲۰).

هر گاه کسی که حق بر ذمه او است (بدهکار) سفیه یا (از نظر عقل) ضعیف (و مجنون) باشد و یا (به خاطر لال بودن) توانایی بر املاء کردن ندارد، باید ولی او املاء کند (فان کان الذی علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل هو فلیملل ولیه). بنابراین در مورد سه طایفه، ولی باید املاء کند، کسانی که سفیه‌اند و نمی‌توانند ضرر و نفع خویش را تشخیص دهند و امور مالی خویش را سر و سامان بخشند (هر چند دیوانه نیستند) و کسانی که از نظر فکری ضعیف‌اند یا مانند کودکان کم سن و سال و پیران فرتوت و کم هوش یا دیوانه‌ها و افراد گنگ و لال، و یا کسانی که توانایی املاء کردن را ندارند هر چند گنگ نباشند. از این جمله احکام دیگری نیز به طور ضمنی استفاده می‌شود، از جمله ممنوع بودن تصرفات مالی سفیهان و ضعیف‌العقل‌ها و همچنین مساله جواز دخالت ولی در این گونه امور (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۸۵).

## نتیجه گیری

بررسی مفهوم جنون در فقه فریقین (اهل سنت و شیعه) به ما کمک می‌کند تا دیدگاه‌های مختلف درباره مسؤولیت کیفری و تأثیر جنون بر رفتار انسانی را درک کنیم. در این تحقیق به مقایسه‌ای از نظرات اهل سنت و شیعه و در مورد جنون پرداخته شده است. در فقه اهل سنت جنون به‌عنوان اختلال عقل و عدم توانایی در درک واقعیت‌ها تعریف می‌شود. در این حالت، فرد نمی‌تواند عواقب اعمال خود را تشخیص دهد و به همین دلیل مسؤولیت کیفری ندارد. در فقه شیعه نیز مشابه است و به معنای اختلال در عقل و درک تعریف می‌شود. فقه شیعه نیز تأکید می‌کند که جنون مانع از مسؤولیت است. در رابطه با مسؤولیت کیفری نیز می‌توان گفت که بر اساس آیات و احادیث، اهل سنت بر این باورند که فرد مجنون مسؤولیت کیفری ندارد. از نظر آنان، عقل شرط اساسی در مسؤولیت است و فقدان آن به دلیل جنون، معافیت ایجاد می‌کند. در فقه شیعه نیز، فرد مجنون به دلیل عدم توانایی در درک عواقب اعمالش، مسؤولیت کیفری ندارد. فقه شیعه نیز بر معافیت مجنون از مجازات تأکید دارد. در رابطه با تشخیص جنون در اهل سنت تشخیص جنون باید توسط متخصصان روانپزشکی صورت گیرد و قضاوت در مورد جنون نباید بر اساس شایعات یا احساسات باشد. در فقه شیعه نیز تأکید می‌شود که تشخیص جنون باید بر اساس نظر کارشناسان انجام شود و باید ارزیابی‌های علمی مورد توجه قرار گیرد. فقیهان مانند ابن حنبل و ابن رشد تأکید دارند که جنون به‌عنوان عاملی معاف‌کننده در نظر گرفته می‌شود. این فقهاء به احادیثی استناد می‌کنند که تأکید بر عدم مسؤولیت مجنون دارند. فقهاء شیعه نیز نظرات مشابهی دارند و در متون فقهی خود به این نکته اشاره می‌کنند که جنون باعث معافیت از مجازات می‌شود. جنون در فقه فریقین به‌عنوان یک اختلال عقلانی شناخته می‌شود که فرد را از درک صحیح و عواقب اعمالش محروم می‌کند. در هر دو مذهب، تأکید بر معافیت فرد مجنون از مسؤولیت کیفری وجود دارد. این رویکرد به عدالت و انسانیت در نظام قضایی کمک می‌کند.

## فهرست منابع

۱. اردبیلی، محمدعلی، (۱۳۸۹) حقوق جزای عمومی (جلد دوم)، چاپ ۲۳. میزان.
۲. ارشدی، علی‌یار، (۱۳۸۴) شرح حقوق مدنی ایران، ص ۲۶۵، تهران، نشر سایه روشن، چاپ اول.
۳. امامی، حسن، (۱۳۷۳) حقوق مدنی، ج ۱، ص ۲۱۰، ج ۱، تهران.
۴. انصاری، قدرت اله، محمدجواد انصاری، ابراهیم بهشتی و سیدعلی اکبر طباطبایی. (۱۳۸۵) تعزیرات از دیدگاه فقه و حقوق جزا. چاپ ۱. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. باریکلو، علی‌رضا، (۱۳۸۷) اشخاص و حمایت‌های حقوقی آنان، ص ۱۷۰، تهران، انتشارات مجد، چاپ اول
۶. بوشهری، جعفر، (۱۳۷۹) حقوق جزا: اصول و مسائل، ج ۱، ص ۵۲-۵۳، تهران.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۷۸) ترمینولوژی حقوق، ص ۶۲۱، تهران، انتشارات گنج دانش، چاپ دهم.
۸. جمعی از مولفان، (بی‌تا)، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
۹. حائری، علی، (۱۳۷۶) شرح قانون مدنی، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵، تهران.
۱۰. حجتی، سیدمهدی، باری، مجتبی، (۱۳۸۹) قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی. چاپ ۱. دادستان و میثاق عدالت.
۱۱. حجتی اشرفی، غلامرضا، (۱۳۷۹) ایران، قوانین و احکام، مجموعه کامل قوانین و مقررات جزایی، ماده ۵۱، تهران.
۱۲. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹) وسائل الشیعه، قم: موسسه آل بیت علیهم السلام، اول
۱۳. خالقی، علی، (۱۳۹۳) نکته‌ها در قانون آیین دادرسی کیفری. چاپ ۱. موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، ۱۳۹۳.
۱۴. زراعت، عباس، (۱۳۸۳) قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی، ج ۱، ص ۱۷۱، تهران.
۱۵. سلطانی، مهدی، (۱۳۹۱) حقوق جزای عمومی (جلد دوم) مجرم و مسئولیت کیفری. چاپ ۱. دادگستر.
۱۶. شهیدی، مهدی، (۱۳۷۷) تشکیل قراردادها و تعهدات، ج ۱، ص ۲۵۹، تهران.

۱۷. صادقی، میرمحمد، (۱۴۰۰) حقوق جزای عمومی (جلد دوم) (مسئولیت کیفری)، چاپ ۱. داد گستر.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳) من الیحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم
۱۹. صفائی، سیدحسین و قاسم‌زاده، سیدمرتضی، (۱۳۸۲) حقوق مدنی اشخاص و محجورین، ص ۲۵۳، تهران، انتشارات سمت، چاپ هشتم.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۵) مجمع البیان، ج ۱ - ۲، ص ۲۲۰.
۲۱. عاملی (شهیدثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۳) مسالک الفهم الی تنقیح شرایع السلام، قم: موسسه معارف السلامیه، اول.
۲۲. قضائی، صمد، (۱۳۶۶) پزشکی قانونی، ج ۱، ص ۲۷۴-۳۴۲، تهران.
۲۳. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۱) حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها، ج ۲، ص ۳۸، تهران.
۲۴. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۸۹) بایسته‌های حقوق جزای عمومی (جلد اول دوم سوم)، چاپ ۲۰. میزان.
۲۵. گلدوست جویباری، رجب، (۱۳۹۳) آیین دادرسی کیفری منطبق با ق.آ.د. ک جدید مصوب ۱۳۹۲. چاپ ۲. جنگل.
۲۶. گودرزی، فرامرز و کیانی، مهرزاد، (۱۳۸۰) اصول طب قانونی و مسمومیت‌ها، ج ۱، ص ۳۹۶-۴۰۵، تهران.
۲۷. گودرزی، فرامرز، (۱۳۷۷) پزشکی قانونی، ج ۲، ۱۶۱۰، تهران.
۲۸. گودرزی، فرامرز، (۱۳۷۷) پزشکی قانونی، ج ۲، ص ۱۶۱۰، تهران.
۲۹. مدنی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۸۵) حقوق مدنی، بررسی مشخصات اشخاص و محجورین، ج ۷، ص ۲۹۳، تهران، انتشارات پایدار، چاپ اول.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۳۸۵، ناشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۱. میرسعیدی، منصور، (۱۳۹۰) مسولیت کیفری، تهران: نشر میزان.
۳۲. میرکمالی، علیرضا، صالح احمدی، سحر، (۱۴۰۰) قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی (جلد اول)، چاپ ۴. گالوس.
۳۳. نراقی، احمد، (۱۳۷۵) عوائد الایام مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۴. یوسفی، ایمان، (۱۳۹۳) آیین دادرسی کیفری (بر اساس قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲) (جلد اول)، چاپ ۱. میزان.

## بررسی تطبیقی شگردهای خیال پروری و تصویرسازی در شعر فلسفی - عرفانی لامارتین و سیاوش کسرای

حاتم سعیدی مهر<sup>۱</sup>  
مسعود پاکدل<sup>۲</sup>  
سیما منصوری<sup>۳</sup>  
فرزانه رحمانیان کوشکی<sup>۴</sup>

### چکیده

آلفونس دو لامارتین، شاعر مشهور فرانسوی و سیاوش کسرای، شاعر ایرانی، از منظر کاربرد سبک شعری رمانتیک؛ اندوه سرایی و غمگرای؛ کاربرد عنصر توصیف و طبیعت محور؛ تعهد به گرایش‌های حزبی و سیاسی و سرایش شعر فلسفی و اندکی عرفان درونی و محو؛ با یکدیگر همسانی و همترازی دارند. این همترازی سبب شده است تا ایماژها و تصاویر بر ساخته‌ی تخیل و عاطفه‌ی آنان را به تطبیق و بررسی بگذاریم. در بررسی تطبیقی شیوه‌های خیال پروری در شعر فلسفه محور و عرفان پیوند آنان، از روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد مقایسه و تطبیق یاری گرفته‌ایم. انگیزه و هدف این پژوهش درک، شناخت و مقابله‌ی اشتراکات و دگرسانی‌های خیال پروری و تخیل در شعر فلسفی این دو شاعر بوده است که اندک مایه متمایل به عرفان باشد. روش پژوهش را به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و با استفاده از فیش‌ها و برگه‌های یادداشت به پایان رسانده‌ایم و شیوه‌ی نگارش تحقیق را آغاز تا انجام، از مطالعه و یادداشت برداری به مقایسه‌ی داده‌ها و ثبت دریافت‌ها هم‌زمان با تفسیر و تاویل معانی ثانوی و نهفته‌ی شعر، سپس توضیح صور خیال به کار رفته در آن اشعار به پایان رساندیم. این پژوهش این نکات را برای ما آشکار ساخت که لامارتین از صور خیال ساده و کلاسیک استفاده کرده است و کسرای از پیچیدگی‌های معنایی بهره برده است. هر دو شاعر دیدگاه فلسفی مبهوت و معماگونه‌ی منتج به سرگردانی داشته‌اند و وادار شده‌اند به عرفانی کمرنگ پناه ببرند تا حزن و اندوه درون خود را التیام بخشند.

### واژگان کلیدی

شعر، تطبیقی، فلسفی، عرفانی، تصویر و صور خیال، لامارتین و کسرای.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

Email: Hatmsydy58@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Masoudpakdel@yahoo.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

Email: simamansoori91@yahoo.com

۴. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

Email: dr.rahmanian82@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۳۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

## طرح مسأله

در این مقاله شیوه‌های همسان یا دگرسان لامارتین و سیاوش کسرایی را که در نتیجه‌ی استفاده از نبوغ ادبی و شاعرانه‌ی خود در رویکرد تصاویر و ایماژهای شعری استفاده کرده‌اند بررسی می‌کنیم. تصویرهای تخیلی، صور خیالی که با ابزارهای بیانی و بدیعی در سنت کلاسیک و ابزارهای چندمعنایی و زبان شناختی جدید در نشانه‌شناسی امروز به کار گرفته می‌شود، در شعر مثنوی سیاوش کسرایی و ترجمه‌های فارسی که از شعر لامارتین در دست داریم برمی‌سنجیم.

لامارتین، آلفونس دو، شاعر، فرزند شوالیه‌ی پیر، کودکی خود را در میلی زادگاهش گذراند و تحت تاثیر عمومی کشیش و مادر مومن و معتقد خود، مذهبی و متدین بار آمد. در دوران زندگی شکست‌های روحی بسیاری را به دلیل دادن عزیزان و نزدیکان خود تجربه کرد و این شکست‌ها از او شاعری با روحیه‌ی درون‌گرا و بسیار اندوهبار ساخت. آثار او از برترین و عالی‌ترین نمونه‌های ادب فرانسه و شاهکار آن کشور محسوب می‌شوند. فعالیت‌های حزبی و گرایش سوسیالیستی که داشت، او را در جوانی وارد عرصه‌های اجتماعی و مدیریتی کرد و روحیه‌ی انقلابی و صلح‌جوی او را با اعتراض‌های سیاسی درگیر ساخت. سبک نویسندگی و مکتب ادبی مورد علاقه‌اش رمانتیک است. سیاوش کسرایی نیز در فعالیت‌های حزبی و سیاسی سوسیالیستی دستی بر آتش داشت و نتوانست شعر خود را از آن هیاهوی سیاسی دور نگه دارد. شعرهای شعارگونه که دیوان او را به میدان شعارهای حزبی و ایدئولوژیک تبدیل می‌کند در کار او فراوان است و صد افسوس که نبوغ و استعداد هنری - ادبی خود را در راه نشر عقاید سیاسی هزینه کرد. این شباهت‌ها انگیزه‌ای شد تا به صرافت نگارش مقاله‌ای در شرح شباهت‌ها و تفاوت‌های شگرد تصویرسازی و خیال‌پردازی در آثار این دو شاعر بپردازیم. چون تصاویر خلاقه از باور و نگرش شاعر برمی‌خیزد و گویای نوع ادبی و کم و کیف و سنجش مقدار ادبی آن‌ها می‌شود. این سنجش را به روش تحقیقی توصیفی - تحلیلی بر پایه‌ی مقایسه و تطبیق انجام خواهیم داد. سپس و قدرشناسی از مجموعه‌ی پژوهش و استادان راهنما و مشاور من در



روند تحصیلات تکمیلی بر من بایسته و واجب است.

### روش پژوهش

پژوهش حاضر در زمینه‌ی علوم انسانی است و به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی اشعار لامارتین و کسرایی می‌پردازد. شیوه‌ها و نوع پژوهش نیز؛ تطبیقی میان شعر فرانسه با شعر فارسی ایران است. بنیاد این تطبیق بر مقایسه و گاهی نیز تاویل و تفسیر هرمنوتیکی است چون با اسطوره‌ها و نمادها مرتبط است و از سویی دیگر با شعر منثور که گاه چند معنا هم می‌شود، ارتباط می‌یابد. شیوه‌ی انجام پژوهش کتابخانه‌ای و بر پایه‌ی مطالعه و فیش برداری، ثبت داده‌ها در فیش‌ها و نگارش و تجزیه و تحلیل مطالب است. در مرحله‌ی تجزیه و تحلیل مطالب، گاهی به تفسیر و تاویل روی آورده‌ایم. ابزار پژوهش نیز فیش‌های یادداشت برداری است و بهره‌وری از کتاب‌های مرتبط با تصویر و خیال‌ورزی.

### پیشینه تحقیق

شاهرخ، مهدی. و مقدسی، ابوالحسن. (بهار ۱۳۹۹). مقاله‌ای با عنوان «بازتاب غم غربت و نوستالژی میهن در اشعار سیاوش کسرایی» نگاشته‌اند و در مجله علمی پژوهشی به چاپ رسانده‌اند. در این مقاله بخشی از کلیدواژه‌های مورد نظر ما بررسی شده است و غم و اندوه کسرایی را به تصویر کشیده است.

نوروزی، سمانه. (۱۴۰۱). در مقاله‌ی «یاس و امید در شعر امل دنقل و سیاوش کسرایی تحلیل نشانه‌شناسی مؤلفه‌های مکان، زمان و اسطوره» به چاپ رسانده است. نویسنده در این مقاله به مایه‌های اسطوره‌ای در شعر سیاوش کسرایی توجه نشان داده است و یاس آلودگی را که عامل موثر در پیدایش تصاویر تیره رمانتیک می‌شود بررسی کرده است و از این رهگذر به کلید واژه‌های ما نزدیک است.

احمدی چناری، علی اکبر. و عبدالله زاده فواد. (دی ماه ۱۴۰۲). مقاله‌ای با عنوان «تصویر لامارتین در قصیده لامارتین سروده صلاح لبکی»، در کاوش نامه ادبیات تطبیقی چاپ کرده‌اند. در این مقاله نموده‌ها و شاخصه‌های رمانتیک لامارتین را به شیوه‌ی توصیفی - تطبیقی با شعر صلاح لبکی به مقایسه گذاشته‌اند.

یکتا مرد، فاطمه. (۱۴۰۲). در مقاله‌ی «شعر دریاچه‌ی لامارتین: بازگشتی جاودانه به مکان ملاقات» در نشریه‌ی مطالعات زبان فرانسه چاپ کرده است. در این مقاله اندوه حسرت آلود گذشته، در کنار دریاچه‌ی خاطرات مورد بررسی قرار گرفته است و این مختصات به حوزه‌ی تصویرهای رمانتیک لامارتین ارتباط می‌یابد و از این جهت به مقاله‌ی مورد تحقیق ما شباهت می‌یابد.

### بحث و بررسی

شاید جمع کردن میان اندیشه‌های غربی لامارتین و افکار ایرانی کسرایی کار آسانی نباشد، اما آن گاه که به مشابهاً چندگانه‌ی این دو شاعر توجه کنیم درمی‌یابیم که می‌توان ناترازی و هم‌ترازی دیدگاه‌های شاعرانه‌ی آنها را به گونه‌ای ترسیم کرد که تصاویر و ایماژهای خیال‌پرورانه‌ی آنها همین نکته‌ها را حکایت کرده باشد. نگاهی که لغزان و سرگردان میان فلسفه و عرفان در شعر لامارتین موج می‌زند و با منقش ریزجوی باید به دنبال آن نوع نگاه و تصاویرش در شعر اعتراضی کسرایی دویلد. فلسفه، چند و چون قانع کننده‌ی عقلا برای یافتن پاسخ به معمای هستی است و عرفان پاسخی نه از روی منطق و عقلانیت، که از آینه‌ی دل و کشف و شهود قلبی شاعر است. «فیلسوف کمال انسانیت را در آن می‌بیند که جهان عقلی بشود مانند جهان عینی و آن را به عقل خوش دریابد. عارف آرزوی آن دارد که با فنای خود در حق، بقای ابد یابد و قطره‌وار به دریای بیکران حقیقت پیوندد.» (انصاری، ۱۳۷۳: ۱۲) از این است که لامارتین میان پرسش‌ها و پاسخ‌های خود و روح خود در مناظراتی که ترتیب داده است، مرد می‌ماند که چه چیز درست است و چه چیز نادرست. آن گونه که وادار می‌شود در پایان قید موضوع را بزند و به دامان عرفان بغلتد و خود را با اشتیاق به آغوش ابدیت بیندازد و حتی مرگ را شیرین و منجی و رستگاری دهنده بنامد. همان که آرش کمانگیر کسرایی در رویارویی با سپاه توران برگزید و مرگ ناخوش و نفرت‌آمیز را به زیبایی تمام و با جمال عارفانه در آغوش کشید تا به جاودانگی در مرگی شهادت‌طلبانه به سرچشمه‌ی ابدیت پیوندد.

تصاویری که از نیروی تخیل و عواطف شاعرانه‌ی لامارتین و کسرایی شکل می‌گیرد می‌تواند به اندازه‌ی نبوغ ادبی آنان و هم‌تراز با پس‌زمینه‌ی فرهنگی آنان، مفاهیم ثانوی و

اهداف و منویات آنان را نمودار سازد. نوع و شگرد هر شاعر در کاربرد قوای خیال پرور ذهن او، نمایشگر دانش ادبی و مهارت کلامی اوست. بیان شعری کسرایبی و بیان شعری لامارتین، در آفرینش کلامی - هنری آنان صاحب تاثیر است. «بیان، ایراد معنای واحد به طرق مختلف است، مشروط بر این که اختلاف آن طرق، مبتنی، بر تخیل باشد.» (شمیسا، ۱۳۹۰: ۲۹) اینکه معانی واحدی همچون تاملات فلسفی و عرفانی در شعر این دو شاعر با نبوغ بیانی آنان به چه شگردهایی تصویرسازی می شود، مسأله‌ی مورد نظر ما در این مبحث است. نخست چیزی که تصاویر و اندیشه‌های شاعرانه را پدید می آورد جهان‌نگری شاعر است و طرز نگرش او به جهان، «نگرش، یک دستگاه نظام دهنده است که شخصیت، اندیشه، زبان، سبک و همه رفتارهای هنرمند را سازمان می دهد. تصویرها، مفاهیم، زبان و اجزای اثر ادبی به واسطه‌ی این نگرش صورت‌بندی می شوند و به رنگ این نگرش درمی آیند.» (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۵: ۷۷) نگرش لامارتین و کسرایبی تا حدودی می تواند مشابهت‌هایی نشان دهد. سبک رمانتیکی که مشخصه‌ی شعری آنهاست و سبب تبلور افکار درون گرایانه و اندوهناک شود؛ رمانتیک فردی از سویی و سمبولیسم اجتماعی که رگه‌هایی در شعر آنها نمودار ساخته است؛ شعر انقلابی - اجتماعی و فعالیت‌های چپ گرایانه و حزبی که محصول نگاه آن روزگاران در دنیای شعر و هنر بوده است و شاید اندکی بیش از مشخصات و ممیزات هم مورد انتظار هم باشد. عشقی که افسردگی و حزن و اندوهی گران سنگ بر دوش دل کسرایبی و لامارتین بر جا نهاده؛ به تصاویر و ایماژهایی منتهی شده است که در شعر لامارتین از مصالح بیان کهن و در شعر کسرایبی اندکی به بیان نو و چند معنایی رسیده و تجلی یافته است. «بارها، افسرده و تنها برای اینکه غم دل جز با محرم راز نگویم روی به صحرا می کنم و عنان دل به دست اشک می سپارم تا آن هنگام که دست لطف تو سیل سرشکم را خشک کند و گونه‌های سوزانم را نوازش دهد.» (شفا، ۱۳۴۹: ۱۱۸)

«مویه کردم / گیسوان کندم عبث / اشک من دامان او را تو نکرد /  
واندر آن هنگام بانگم ناشنید / هر چه دیدم جویبار مویه بود /  
فاش می دیدم که از لبخند بحر / قطره قطره اشک‌هایم می چکید /

من از این پس بیشتر خواهم گریست / من از این پس بیشتر خواهم دوید./»

(کسرایی، ۱۳۷۸: ۱۷۶)

لامارتین و کسرایی خصیصه‌ی شعری مشترک دیگری نیز دارند که آنها را خالق تصاویر ارزشمندی از توجه به معنویات و اخلاق و ارزش‌های انسانی کرده است. آنها داعیه‌ی شفقت‌ورزی به حال ستمدیدگان و نیازمندان هستند و از این جاست که ایماژهایی تولید کرده‌اند که رسالت‌مندی و پایبندی‌شان را به خوبی می‌نمایاند. این شاعران رمانتیک و جامعه‌گرا هستند و گاهی سمبولیسم اجتماعی را در نظر داشته‌اند. «شعر سمبلیک فارسی شعری است که خود را در برابر مسایل و مفاهیم سیاسی، اجتماعی و آرمان‌ها و دردهای انسانی متعهد و مسوول می‌داند.» (حسین‌پور چافی، ۱۳۹۰: ۱۹۹) و این نوع ایماژها در شعر کسرایی نمود بسیار دارند.

### ایماژهای فلسفی

از مشترکات اندیشه و شعر کسرایی و لامارتین، تم فلسفی نهفته در آن است که از سبک و مکتب شعری رمانتیک برمی‌خیزد. کسرایی در شعر خود شاخصه‌های رمانتیکی از لون و صبغه‌ی رمانتیک ایرانی را به کار می‌برد ولی به سمبولیسم اجتماعی هم گریز می‌زند. لامارتین ممیزه‌های مکتب رمانتیسم غربی را به‌طور تمام و کمال در شعر خود جای داده است اما روحیه‌ی شخصی و تجربیات اندوهبار زندگی منحصر به فرد وی نیز در این گرایش فکری بی‌تاثیر نبوده است.

از سویی دیگر هر دو شاعر به موضوعات سیاسی روز توجه خاص نشان داده‌اند و فعالیت سیاسی و فرهنگی داشته‌اند. همین فاکتورها سبب شده است تا شعر آنها بازتاب محرومیت مردمان، نامالایمتی‌های جامعه و سرشار از شکست‌ها و سرخوردگی‌ها و شورش‌ها شود. گرایش حزبی چپ و حیرت از چیستی حیات، سردرگمی آدمی در این پهنه‌ی نومیدی و شکوه و ناله سردادن و پرسش‌های بی‌شمار فلسفی که ذهن بارور و حساس آنها را می‌آزارد و وادار به واکنش‌های فرهنگی و اندیشگانی می‌کند.

وقتی تخیل و عنصر عاطفه‌ی شعری در پیوند با یکدیگر به ساحت احساسی شاعر روی آورند؛ نازک‌ترین فضای تصویری در شعر آنها بازساخته می‌شود. چون شعر چیزی نیست

جز جوش خوردن عنصر تخیل با احساس و عواطف شاعر. «شعر گره خوردگی عاطفه و تخیل است که در زبانی آهنگین شکل گرفته است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۸۶) کسرای و لامارتین، دردها و اندیشه‌های اجتماعی را در قالب مکتب رمانتیسم اجتماعی و گاهی سمبولیسم اجتماعی با بیان شعری سرشار از عاطفه و احساس ارایه می‌کنند. شاید بتوان گفت کسرای که شاگرد نیما یوشیج بود؛ با الگوبرداری از سبک سخن استادش - که خود نیز به شدت تحت تاثیر شعر فرانسه بود - بدین میزان به لامارتین شباهت یافته است.

آن بخش از اندیشه‌های فلسفی که در شعر لامارتین و کسرای مجال بروز و ظهور یافته است و در نتیجه‌ی آن، ایماژها و تصاویری در خور در شعرشان نمود پیدا کرده است؛ گویای حس نوستالژیک و عشق به کودکی‌ها و خاطرات قدیم؛ وصف مرگ و حال و هوای کوچ؛ یاس و افسردگی و انزوا، ناپایداری حیات و گلایه از وضع موجود آدمی در این کره‌ی خاکی است. می‌توان در یک جمع‌بندی بدان نام «اندیشه‌های خیامی و اندکی هم اپیکوریک» نهاد.

### ایماژهای خیامی

غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام نیشابوری، رباعیاتی جهان‌گیر دارد که در موضوعات اندیشه در راز هستی و نیستی، چرایی زندگی و سرنوشت آدمی، بی‌اعتباری نهاد حیات و عمر بشر و بهره‌وری از دم غنیمی و شادمانی در دسترس سروده است. بخشی از این تفکرات را می‌توان در میان شاخصه‌های رمانتیسمی هم سراغ گرفت و یکی از جنبه‌های مشابهت شعر لامارتین و کسرای به خیام در همین قرابت فکری نهفته است.

### ناپایداری حیات و گذر پرشتاب عمر

لامارتین، چکیده‌ی درد و رنجی است که واژه واژه‌ی شعرش را از آن ساخته و پرداخته است. حسرت و اشک و آهی که بر گور مادرش از دل بیرون داده است گواهی بر گلایه‌های او از عمر کوتاه و پر درد و رنج آدمی است. «حقایق برای ما فقط دردها و رنج‌ها است / این پرتو هستی که ما آن را زندگی می‌نامیم / لحظه‌ای بیش نیست و ما مسحور

آن می‌شویم/ هستی گودالی ژرف و تیره است/ که ما آرزوهای خود را درون آن می‌ریزیم/ و هر موجی از پس موج دیگر نابود می‌شود/ زندگی چه تلخ و بیهوده و دشوار است/ و مرگ چه تلخ.// (لامارتین، ۱۳۷۷: ۹۱ و ۹۲)

و به همین مضمون می‌سراید: «ای نسل یکروزه و ناپایدار! آیا انتظار داری در کنار این امواج مهیب و سیل خروشان روزگار که پیوسته مشغول پیش رفتن است/ تخمی بکاری و حاصلی بدروی؟/ روزگاری جوان بودم/ صفحه‌ی درخشان آینه/ با تمام زیبایی در پیش چشمم گسترده بود/ لیکن افسوس! نهال‌های ایام جوانی من/ یک به یک پژمردند و به خاک افتادند/ و هرگز دیگر باره گل نمی‌دهند.// (لامارتین، ۱۳۱۷: ۹۹) گویی محور اساسی و درون‌مایه‌ی بنیادی سخن لامارتین، بیان همین اندوه درونی و حسرت عمر گذرا و بی‌اعتباری است که به درد و رنج عظیم زندگی او بدل شده است. عزیزانی که یک یک از دست داده و گذر این زمان غدار آنها را در اوج شگفتگی عمرشان از او گرفته است. سرود مشهور دریاچه که ممیزه‌ی شخصی نام و شهرت لامارتین شده است؛ مالا مال است از همین گلایه‌های پیاپی از بی‌اعتباری و پوچی زمان، زمانی که درنگ روا نمی‌دارد. «ما که در میان این ظلمت جاودانی، بی‌آن که قدمی باز پس گذاریم پیوسته به سوی ساحل تازه‌ای در حرکتیم/ آیا هرگز نخواهیم توانست/ در این اقیانوس بیکران زمان/ لختی لنگر اندازیم و توقف کنیم؟/ ای پرنده‌ی زمان/ لختی آهسته‌تر رو! و ای ساعات وصال!/ دمی دیرتر بگذرید/ بگذارید که لختی چند به آسودگی لذات شیرین‌ترین روزهای عمر خویش را بچشیم/ همه چیز می‌گذرد و ما را به سرعت به سوی وادی عدم می‌کشاند.// (لامارتین، ۱۳۱۷: ۱۳۴ - ۱۳۲)

شاعر و فیلسوف رباعی سرای ایرانی، خیام نیشابوری، نیز مضامین مشابهی را با تصاویر و ایماژهای سبک خود، پرورده و شهرت جهانی‌اش را بر این بنیاد گذاشته است.

از تن چو برفت جان پاک من و تو      خستی دو نهند بر مغاک من و تو  
وان گاه خشت گور دگران      در کالبدی کشند خاک من و تو

(خیام، ۱۳۷۰: ۱۲۱)

از آمدن و رفتن ما سودی کو؟  
چندین سرو پای نازنینان جهان  
وز تار امید عمر ما پودی کو؟  
می سوزد و خاک می شود دودی کو؟

(همان: ۱۲۰)

آن قصر که بر چرخ همی زد پهلو  
دیدیم که بر کنگره اش فاخته ای  
بر درگه او شهان نهادندی رو  
بنشسته همی گفت که: کوکو کوکو!

(همان)

افسوس که نامه ی جوانی طی شد  
آن مرغ طرب که نام او بود شباب  
وین تازه بهار زندگانی دی شد  
افسوس ندانم که کی آمد کی شد

(همان: ۹۸)

نخست، مایه های مشترکی را که بر بنیاد «شرح ناپایداری جهان گذران و عمر کوتاه آدمی» در سخن لامارتین و خیام و سیاوش کسرایی بازتاب گسترده دارد؛ بررسی و از منظر عنصر فکر تحلیل می کنیم و در مرحله ی پسین به مقایسه ی شگردهای ایماژپردازی و تصویرسازی خیام، لامارتین و کسرایی می پردازیم.

سیاوش کسرایی در پاره ای از اشعار خود؛ از چشم انداز تفکر و عنصر شعری اندیشه، شباهت هایی با لامارتین به هم می رساند. از سویی، هر دو شاعر مکتب رمانیسم و شاخصه های رمانتیکی را در شعر خود نمودار می کنند و از دیگر سو، یاس و نومیدی و گلایه و اندوهی که بر شعر کسرایی سایه انداخته است؛ جدای از تعلق به مکتب رمانتیک - که پرورانده ی تفکر اندوه آگین و دردپرور است - نتیجه ی سبک دوره ی حاکم بر شعر کسرایی و معاصران او نیز هست. به ویژه که کسرایی تفکرات حزب چپی را می پروراند و حوادث پس از ۲۸ مرداد نیز جو شعری معاصران و خود کسرایی را در سیطره داشت. البته منظور ما، آن بخش اشعاری است که تحت تاثیر فضای نومیدانه پس از کودتای مرداد، فراگیر شده بود و گرنه در سخن و اندیشه ی سیاوش کسرایی، جلوه های امیدواری به آینده، در پاره ای از اشعارش بسیار چشمگیر است. «در فاصله ای کمتر از دو سال، روحیه ی روشنفکران عوض شد و یاس مفرط و حس شکست و درونگرایی و اندوه، به امیدواری و احساس غرور و شکوه قیام تبدیل شد. دیگر اشعار سیاه رمانتیک و اندوه بار نیمه ی اول دهه ی سی و سمبولیسم تلخ شکست نیمه ی دوم این دهه به مرور پس نشستند و زبانی با

لحن حماسی اخوان ثالث و اندیشه‌ی کسرایبی که سرشار از امید بود گسترش یافت.»  
(لنگرودی، ۱۳۸۴: ۱۳)

نوحه و نفیر بر عمر کوتاه و پر پر شدن غنچه‌های نوشکفته، در شعر کسرایبی؛ به لطافت ادبی ایماژ آفرین شده است: «ابر بر آسمان می نویسد: / عمر کوتاه و شادی، چه بی‌پاست! / بی سروپا نمی‌داند افسوس! / شب‌نم زود میرا چه زیباست!» (کسرایبی، ۱۳۸۷: ۳۱۴)

همین مضمون را در قطعات دیگر با اندوهی جانکاه همراه کرده است: «امسال هم بهار / با قامت کشیده و با عطر آشنا / بیهوده در محله‌ی ما پرسه می‌زند / در پشت این دریچه‌ی خاموش هر سحر / بیهوده می‌کشاند شاخ افاقیا / بر او بنال بلبل غمگین که سال‌هاست / پروانه می‌کشاند که سال‌هاست شادی آن دختر ملوس، از این خانه رفته است.» (همان: ۳۱۰)

تشبیه رویا به گیاه عقلی به حسی / استعاره کنایی.

خاک شدن کنایه از نابودی /

عشق به گیاه جوانه گل عصیانی استعاره کنایی / دروغ کنایه از حقیقت تلخ استعاره  
مکنیه عمر کوتاه

«کوکو» خواندن فاخته، و شکوائیه نوشتن ابر؛ اسناد مجازی و در مرتبه‌ی برتر، جاندار پنداری (پرسونیفیکاسیون) است که با آرایه‌ی بدیعی استخدام به ایماژسازی کسرایبی قوت بخشیده است. نوشتن و کوکو گفتن برای ابر و برای فاخته به مفهوم نوشتن برای آدمی به کار نرفته است و این تاثیر عاطفی در همراهی تخیل ایماژساز کسرایبی به بار نشسته است. تصویر پرسه زنی بهار با قامت کشیده و عطر آشنا نیز پرسونیفیکاسیون و از سوی استعاره مجرده دارد.

در شعری که به مناسبت مرگ ناظم حکمت سروده است. نمونه‌ی تلخ و ناباورانه‌ی  
مرگ یاران و گلایه از عمر کوتاه و ناپایداری زندگی را نشان داده است:

«آخر چگونه این همه رویای نونهای / نگشوده گل هنوز، ننسسته در بهار / می‌پژمرد به جان من و خاک می‌شود؟! / آخر چگونه این همه عشاق بی‌شمار / آواره از دیار، یک روز بی‌صدا / در کوره راه‌ها همه خاموش می‌شوند؟! / باور کنم که عشق نهان می‌شود به گور / بی‌آنکه سر کشد گل عصیانی اش ز خاک؟! / باور کنم که دل روزی می‌تپد؟! / نفرین بر این



دروغ، دروغ هراسناک! (کسرائی، ۱۳۸۷: ۲۶۸)

\*\*\*

محور بحث، ناپایداری حیات و کوتاهی و گذرایی عمر آدمی است. در این مبحث که ادبیات و کلام خیام، لامارتین و کسرائی هم‌سوی و در توازی معنایی قرار دارد؛ تخیل شاعران یاد شده را که سبب خلق ایماژهای مرتبط با مفهوم شده است، بررسی می‌کنیم. در قطعه‌ی نخست لامارتین که بر گور مادر خود سروده است؛ سادگی بلاغت و ایماژهای سنتی چون کنایه، مجاز و تشبیه به چشم می‌خورد. از دید معنایی و فکری، ایماژها بسیار تیره و کدر هستند و اندوه عمیق و سیاه بر محور عمودی و بافت افقی شعر سایه انداخته است. تصویر خلاقه اثر دارد در بند «[زندگی] هر موجی پس از موج دیگر» تشبیه زندگی به امواج پیایی و محو شونده به چشم می‌آید که تشبیه عقلی به حسی است و مقید به حرکت امواج است. عمق و اصالت عاطفه‌ی شعر، دردناک و تاثیر گذار است. در بافت افقی شعر با حرکت تصویر رویاروی هستم و افعال یادآور جنبش و حرکت در آن دیده می‌شود. نوع و جنس تصاویر، پیام فلسفی دارد و حاکی از سرخوردگی و یاس شاعر است. عناصر طبیعت همچون موج و گودال، محور تشبیه قرار گرفته است.

\*\*\*

در قطعه‌ی دوم لامارتین؛ تصاویر ملهم از طبیعت اطراف است. پیوند لامارتین با طبیعت از سویی به واسطه‌ی خصیصه‌ی سبکی (رمانتیسم) است که شاعر را در طبیعت هضم و محو می‌کند، و از دیگر سو به واسطه‌ی رشدیافتگی و دل بستگی شدید لامارتین در دل و دامن طبیعت روستای زادگاهش، میلی، بوده است. در آغاز قطعه از تصویر خطابی استفاده کرده و آن گونه که خوی نویسندگی اوست، طبیعت را منادا قرار داده است. فضای حاکم بر تصویر، تیره و مرگ اندیش است. هم محور عمودی و هم بافت افقی کلام، یکدیگر را در اندوه متراکم تقویت می‌کنند. نازک خیالی‌های لامارتین سبب می‌شود برای ثبت دقیق حالات روحی خود، عیناً عکس ذهن و تخیل خود را جزء به جزء بنگارد و به همین دلیل است که مشبه به‌های مقید و مرکب در شعر او بسیار است. شاید یک خصیصه‌ی سبکی فردی اوست که با حساسیت بی‌نظیری دست به تشبیهات مقید و مرکب می‌زند. به طوری

که می‌توان وجه شبه‌های مرکب او را به شکل انیمیشن جاندار و متحرک بازسازی کرد. «نسل یکروزه» که خود بار کنایی دارد؛ خطاب واقع شده و مشبه قرار داده شده در حالی که مشبه به؛ در حال تخم پراکندن بر روی امواجی است که پیوسته در حال گذر هستند. این تصویر مرکب و وجه شبه تخیلی، اشاره به ضرب‌المثل «تخم بر دریا فکندن» نیز دارد و شاید درست‌تر این است که به مناسبت وجه شبه تاویلی که در آن پنهان است، تشبیه تمثیلی در نظر گرفته شود. بلاغت سنتی با ارکان تشبیه و استعاره کنایی (نهال جوانی) و مجاز و کنایه‌های فعلی به کار گرفته شده است.

در قطعه‌ی سوم (دریاچه بورژه) لامارتین از تصاویر بسیار ساده و کلاسیک بهره می‌برد. تشبیه زمان زندگی، به ظلمت جاودانی و اقتانوس بیکران که از مصالح کنایی ساده استفاده کرده است. پرنده‌ی زمان و لنگر انداختن بر اقیانوس زمان که در آنها از ساختار ابتدایی و مصالح بیانی کهن استفاده شده است.

اما در رباعی‌های خیام تصویر کهن الگویی و اسطوره‌ای عروج پرنده‌ی روح از تن در مصرع نخست آمده است. خشت نهادن بر مفاک کنایه از به گور سپردن و مجاز در رقم دو دارد. تصویر فلسفی در کالبد زدن خاک تن آدمی به منظور خشت ساختن برای گور دیگران اوج تاثیر عاطفی را در تخیل نازک و دور پرواز خیام گنجانده است.

رباعی دوم استعاره کنایی (بافته‌ی عمر) و تشبیه تمثیلی در سوختن بی‌دود و پوسیدن تن و اجزای جسم آدمی دارد. در رباعی سوم، تصویر کنایی با چرخ پهلو زدن قصر شاهان کهن حسن آغازی شده است برای عمق تاثیر عاطفی رباعی در مصرع چهارم که با استفاده از آرایه‌ی ایهام در «کوکو» به خیال پردازی شاعر، قدرت بیشتر داده است. در رباعی چهارم، نامه‌ی جوانی پیچانده و طی شده است تا تصویر استعاری بسازد و پایه‌ی تصاویر بر بیان سنتی (تشبیه، مجاز، کنایه و اندکی استعاره) به کار برده شده است. سیاوش کسرای که در دو راهی امید و ناامیدی طی طریق کرده و اشعاری تحت تاثیر سبب دوره که سرشار از ناامیدی‌های مرتبط با مسایل حزبی بود - سروده و حس نو میدان را به مخاطب منتقل می‌کند و با اشعاری که سرشار از امید به فرداهای زودرس است که باز هم به دلایل سیاسی چشم امید به دستیابی بدان رویاها داشت، حس امیدوارانه‌ی شیرین را به مخاطب

منتقل می‌کند. در قطعه‌ای با عنوان «دعای گل سرخ» بن‌مایه‌ی گلایه از کوتاهی عمر و ناپایداری زندگی را به مشابَهت با اندیشه‌ی فلسفی خیام و لامارتین سروده است. در این قطعه شعر منشور؛ گل سرخ، خود نماد و سمبل ناپایداری حیات است و کنایه‌ای از خود شاعر که در دوراهی خوف و رجا به درگاه پروردگار دعا می‌کند دوام عیشی نصیب او گردد. ابر نیز خود نماد و سمبل تغییر و استحاله و نیستی و فنا شدن در لحظه است. در عوض، آسمان نماد جاودانه‌ی دیرسالی و شمارش عمر جهان است. ابر بر پهنه‌ی کهن آسمان می‌نویسد و با مرگ خود گلایه از کوتاهی عمر می‌کند شب‌نم نیز زیبا و شفاف و پاک اما زود میراست.

تقابل سه نماد ناپایداری (گل سرخ، شب‌نم و ابر) با آسمان عجوز و روزگار زندگی کش را به تصویر کشیده است. این بند شعر کسرایی، یادآور غزل حافظ است:

بر این رواق زبرجد نوشته اند به زر      که جز تکوینی اهل کرم نخواهد ماند  
سرود مجلس جمشید گفته اند این بود      که جام باده بیاور که جم نخواهد ماند

(حافظ، ۱۳۷۳: ۱۸۴)

شفیعی کدکنی می‌نویسد: «هیچ کدام از این گویندگان [قرن چهارم و پنجم] نتوانسته‌اند مانند شاعران دوره‌ی بعد، نهفتگی‌های درون انسان را در تصویرهای طبیعت کشف کنند و این خصوصیتی است که در شعر اروپایی نیز تجلی دارد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۲۵)

و ادامه می‌دهد: «شعر این دوره بیشتر، آفاقی است و به ندرت نمونه‌ی شعری که گرایش به بیان انفسی داشته باشد می‌توان یافت. مگر در رباعی‌های خیام که بیانی کاملاً انفسی دارد.» (همان) بحث بر سر توصیف و به کارگیری ویژگی‌های مناظر طبیعت در شعر است و دو نوع وصف را یاد می‌کند، یکی آن که وصف به خاطر وصف است و بیانی کاملاً آفاقی دارد، دومی وصف به خاطر معانی و مفاهیم انتزاعی است و برای بیان حس درونی از شباهت‌های مناظر طبیعت و توصیف استفاده می‌برد. در این بند شعر منشور سیاوش کسرایی، توصیف مناظر طبیعی نوعی تصویرسازی است که به شرح درونیات شاعر می‌پردازد. مفاهیم فلسفی چون بی‌اعتباری عمر و ناپایداری جهان با استفاده از توصیف ابر و گل سرخ و شب‌نم به زیبایی بیان و مخیل شده است. در واقع هدف کسرایی از توصیف

مناظره‌ی گل سرخ با خورشید؛ وصف طبیعت نیست بلکه بهره‌گیری از مفهوم سمبلیک کوتاهی و گذرایی عمر است. صفت «زود میرا» برای شبنم؛ خود حامل تصویر مجرد و انتزاعی است که تخیل شاعر را نمودار کرده است. صفت «بی سرو پا» نیز به یاری آرایه‌ی بدیعی ایهام تبادر (انسان بی ادراک / آسمان گرد) به گرد بودگی شبنم و چرخش احوال و بی‌ثباتی روزگار اشاره دارد.

کسرایی، خیال‌ورزی شاعرانه‌ی خود را گاهی تنها با یاری گرفتن از «صفت» به بلوغ عاطفی می‌رساند. خیال مایه‌ی اصیل و بنیادین احساس و تصویر است و صفت، نشانگر عمق عاطفی آن است. «خیال که جوهر اصلی و عنصر ثابت شعر است، چیزی است که از نیروی تخیل حاصل می‌شود و اهمیت صفت در تصویر به حدی است که بعضی معاصران ما آن را بر انواع تشبیه و مجاز و استعاره برتری داده‌اند و معتقدند که بهترین و شایسته‌ترین وسایل بیان تصویری، آوردن اوصاف است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۶) شعر ملنزم و رسالتمند سیاوش کسرایی، اگر یک ویژگی تصویری خاص و منحصر به فرد داشته باشد؛ این است که از همه امکانات بلاغی و غیر بلاغی نظیر بدیع لفظی و معنوی و بهره‌وری از صفات؛ برای پروراندن خیال و تولید ایماژهای در خدمت تفکر حزبی و سیاست استفاده می‌کند.

در قطعه‌ای که به مناسبت مرگ ناظم حکمت سروده است نیز، محور عمودی شعر یکسره و یگانه و منسجم در خدمت ایدئولوژی شاعر است و مشبه عقلی را به مشبه به حسی از مناظر طبیعی تشبیه کرده است. وجه شبه و منظور از تشبیه‌ها، همان باور حزبی و مفهوم مجردی است که شعر او در استخدام آنها در آمده است. بندهای افقی هم پیوند با محور عمودی، بافته و منسوج یکدستی را تحویل می‌دهند که روی به یک هدف دارند. در این شعر فلسفه‌ی حیات مورد اعتراض است. حجم تصاویری که در هر بند افقی مرتباً تعویض می‌شوند، با عنصر تخیل و عاطفه‌ی شعر و زبان و تفکر در یک زمینه قرار دارد.

### تصاویر و ایماژهای بر پایه‌ی مرگ و یاس

بی‌گمان این بن‌مایه‌های آشنا، با نام و شهرت خیام، لامارتین و در مرحله‌ی سوم کسرایی، گره خورده است و خصیصه‌ی سبکی این سه شاعر پر آوازه است. البته لازم به

یادآوری است که کسرابی از منظر سبک دوره، اشعاری بسیار در زمینه‌ی حس نو میدی دارد و از منتظر موضوعات سیاسی امیدوار به تحول در صحنه‌های سیاسی - اجتماعی آینده بوده است و در این زمینه نیز اشعاری با تم امید و شور و هیجان سروده است. حس تلخ یاس و بدبینی نسبت به حیات و زندگانی آدمی، در اشعار لامارتین نیز به دلیل پیش آوردهای اندوهباری که بر او و روزگارش رفته و خاطرات تلخ مرگ عزیزان را به یادگار گذاشته؛ علاوه بر اندوهی که جزو ثابت سبک رمانتیسم است محتوای شعر لامارتین را سیاه و کدر ساخته است.

اندیشه‌های غمناکی که سبب تیرگی ساحت شعر لامارتین شده است، خالق ایماژها و تصویرهایی برخاسته از تخیل شاعرانه‌ی او شده است که با آن که بنیاد همانندسازی‌های‌شان بر طبیعت استوار است؛ چندان تیره و بعض آگین بر سراسر شعرش سایه افکنده‌اند. سایه‌ی وهمناک خزانی که بر واژه واژه‌ی شعر اوست، یادآور حسرت و بغض و تیرگی شعر خیامی است. مشترکات شعر با تماتیکز «افسوس و یاس و بدبینی» و تصاویر برخاسته از آن را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

لامارتین بر هر افسوس و گلایه‌ی خویش، شرحی فلسفی می‌نگارد تا مخاطب را با خود هم‌آواز کند. «افسوس! چقدر دامنه‌ی افکار بشری و اختیارات او در مقابل قوای طبیعت کوتاه و ناچیز است/ افسوس که در یک زندگانی طویل بعد از گذشتن ایام عشق چیزی نمی‌ماند/ همان که بعد از گذشتن تند باد بر بادبان کشتی باقی می‌ماند/ افسوس که هیچ چیز جز انوار زرین آفتاب و طبیعت مرموز که پیوسته به نام او زمزمه می‌کند که: پس خدای من کجاست؟ نمی‌دانم.» (لامارتین، ۱۳۱۷: ۱۰۶ - ۱۰۰) و هنگامی که اندوه بسیار ستمدیدگان را به چشم می‌بیند از فاصله‌ی تبعیض آمیز فقر و ثروت گلایه می‌کند و همراه با رسالتی شاعرانه و انسان دوستانه وارد رمانتیک اجتماعی می‌شود. درد او درد مشترک بینوایان است. «من» او نماینده‌ی نوع بشری است که در چنگال تبعیض و نابرابری اجتماعی گرفتار شده است. درد او درد اجتماع و به گفته سعدی، غم بینوایان رخ او زرد کرده است. «افسوس که از حزن و غم بیچارگان تا شادی و سعادت نیکبختان راهی بس دراز است.» (همان) پس از آن با حالتی کفرآمیز و جسورانه پروردگار را به محاکمه می‌کشد و فلسفه‌ی

تبعیض را بر سر او فریاد می‌کند: «افسوس که خدا نیز به جز نام بی‌مسمایی نیست که بشر برای حل معمای وجود پدید آورده و بدو دل خوش کرده است/ افسوس! ای کاش حقیقتی سراغ داشتم.» (همان: ۱۱۵) و با افسوس دیگری، از ناپایداری حیات و از دست رفتن جوانی شکوه سر می‌دهد: «افسوس! روزی خواهد رسید که روزگار حسود، با دم سرد خود سینه‌ی گرم تو را از حرکت باز خواهد داشت و گل شاداب جوانی تو را پرمرده خواهد ساخت و بوسه‌هایی را که در سرسبزی نهال زندگی به من داده‌ای از روی لبان تو خواهد ربود.» (همان: ۱۲۸) پیش از بررسی خیال آفرینی‌های ادبی و ایماژهای ساخته شده در شعر لامارتین، به چند رباعی هم مضمون خیام اشاره می‌کنیم تا علت افسوس خوردن‌های فلسفی خیام و لامارتین را به ترازوی سنجش بگذاریم. پس از آن به مقایسه‌ی نوع و کیفیت تصویرهای فلسفی این اشعار هم مضمون خواهیم پرداخت.

افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد	از دست اجل بسی جگرها خون شد
کس نامد از آن جهان که آرد خبری	کاحوال مسافران عالم چون شد

(خیام، ۱۳۷۰: ۸۱)

افسوس که نامه‌ی جوانی طی شد	وین تازه بهار زندگانی دی شد
آن مرغ طرب که نام او بود شباب	فریاد! ندانم که کی آمد کی شد

(همان: ۹۸)

مرغی دیدم نشسته بر باره‌ی توس	در پیش نهاده کله‌ی کیکاووس
با کله همی گفت که افسوس افسوس	کو بانگ جرس ها و کجا ناله‌ی کوس؟

(همان: ۱۱۰)

افسوس خوردن خیام، پاسخی است که بشر سرگردان به خلجان‌های روح پرسشگر خود می‌گوید که به کجا خواهیم رفت؟ از که بیرسم و چه توشه بردارم؟ در واقع افسوسی است که بر عمر تلف شده و بی‌پاسخ خود نشخوار می‌کند.

افسوس بر جوانی فراموش شده و بی‌حاصلی از عمر گذشته است. همین مضمون را در شعر «کنار غم» سیاوش کسرایی با افسوس و دریغی از بن دندان می‌یابیم.

«شاخه گلم گل به شاخسار ندارد	باغ من ای بلبلان بهار ندارد
دست تمنا در امید نجوید	پای گریزان ره فرار ندارد

ساقی در خدمت است و باده به ساغر / بزم، دریغا شرابخوار ندارد  
چون به وصالی امید نیست، سیاووش / شعر و سرود امیدوار ندارد»

(کسرایی، ۱۳۸۷: ۲۲۷ و ۲۲۶)

اندوه سیاووش در این سرود؛ درد و رنج اجتماعی است و از بی مهری و نومیدی در  
اوضاع جامعه‌ی حاضر می‌موید. و در جایی دیگر می‌گوید:

«من، بیابان هراس / با شیار بس شکست /

خیره در شب‌های کور / و آتش در دور دست /

ای دریغا اخگری تا به چشمان سو دهد / راه را روشن کند /

پای را نیرو دهد /» (همان: ۱۷۳)

در این بندها، کسرایی از آرزوهای حزبی خویش سخن می‌گوید. دریغ و افسوس او به  
واسطه‌ی نبود امید به آینده‌ی سیاسی است که مورد انتظار او و هم‌باورانش هست. این  
افسوس، رنگ و صبغه‌ی فلسفی ندارد و تنها دیدگاهی ایدئولوژیکی و حزبی را تبلیغ  
می‌کند. در شعری با عنوان «افسوس» کسرایی از اندوه یاران رفته سخن می‌گوید؛ و بر  
مرگ و فلسفه‌ی جدایی آفرینی آن زاری می‌کند. این شکواییه‌ی فلسفی افسوسی نشسته در  
جان اوست.

«می‌خواهم حرفی گفتن / می‌خواهم راهی جستن /

اندر غم یاران / افسوس که نقشم را / بر پنجره می‌شوید باران /

صحرا غمگین / دریا لبریز / جنگل گریان /» (همان: ۶۸۹)

شبهت شگفتی میان این پاره شعر کسرایی و سخن نومیدانه‌ی لامارتین وجود دارد:  
«قلب خسته از همه چیز حتی از امید / دیگر به سراغ آرزوهای سرنوشت فرسا نخواهم رفت /  
تنها همان دره‌ی کوچک کودکی‌ام را به من بازدهید / تا در آنجا در گونه‌ی انزوا به انتظار  
مرگ بنشینم.» (لامارتین، ۱۳۷۷: ۲۹)

بیشترین مشابهت مضمون درست دریغ و افسوس‌های کسرایی با خیام و لامارتین در  
قطعه شعری با عنوان در «آرزو» نمود می‌یابد که کسرایی بر پژمردن گلپوته‌های جوانی و  
شادی خود نوحه می‌آغازد. به ضعف و پیری سلام می‌گوید و دریغا دریغ می‌خورد بر

مرگ امیدهایی که بلبل طبع شعر او را گنگ و خاموش می‌کنند. بر عدم ثبات جوانی و شهرت و رونق شباب می‌گردد: «افسوس ای زمانه که کندی گرفته پا/ سستی گرفته دست/ و آن بلبل زبان بهار آفرین من/ گنگی گرفته است/ یاران دریغ زان همه فرصت که یاوه ماند/ یاران خروش زان همه آتش که دود شد/ بی ما گذشت هر چه گذشت از کلاف عمر/ زربفت آرزوست که بی‌تار و پود شد/ در من شکوفه بود، در من جوانه بود/ در من نیاز خواستن جاودانه بود/ آری دریغ و درد که در انتهای شب/ من سنگ می‌شوم.» (کسرای، ۱۳۸۷: ۱۹۵۰)

اندیشه‌های فلسفی که ذهن شاعر را به چالش برای درک معمای هستی می‌کشاند، آن‌گاه که به همراهی تخیل بارور در عاطفه‌ی شعر غرق شود منجر به خلق ایماژها و تصویرهای شاعرانه‌ای می‌شود که ادبیات مخیل و شور آفرین را رقم می‌زند. نوع و کیفیت ایماژها از شاعری چون لامارتین تا کسرای و خیام، بسته به پشتوانه‌ی فرهنگی و نبوغ ذاتی و سبک و مکتب ادبی آنان متفاوت است. از خیامی که فلسفه‌دان است و شعر را برای طرح فلسفه و نگرشی خویش گفته است. تا لامارتین که شاعر محض و نابغه‌ی ادیب است تا کسرای که شعر را گاهی چون ابزاری برای دستیابی به ایدئولوژی خاص سیاسی خود سروده است و بدان سو نگرسته است. این تصاویر و خیال‌پروری‌ها در بررسی مشترکات شعر سه شاعر، نمایانگر قدرت خلاقه‌ی آنها در کاربرد ظرایف بلاغی است.

در تصاویر تخیلی هر سه شاعر، طبیعت‌گرایی و طبیعت‌محوری در ساخت و پرداخت ایماژها نقش پایه‌ای دارد. عنصر فکر و اندیشه‌ی شعر به شدت فلسفی و پدیدار شناختی است. ممیزه‌ی مشترک درک فلسفی هر سه شاعر بر یک بنیاد استوار است آن هم ناآگاهی از سرنوشت و گرفتاری بشر در چنگال جبار تقدیر و بازیچه شدن به دست اوهام دربار‌ی آینده است و تصاویر خیال‌ساخته‌ی شاعران، در این بنیاد با هم وحدت و انسجام تماتیک دارد. زبان شعری لامارتین اگر از طبیعت بهره‌نگیرد، ساده و آمیخته با بلاغت سنتی است. زبان شعر خیام در تمام رباعی‌ها روال تمثیلی و پرسشی و بیان سنتی دارد. زبان شعر کسرای، به واسطه‌ی بهره‌وری از سیستم و نظام بودلری که خاص شعر منشور هست، گهگاه به لحاظ معنایی، چند مفهوم و چند لایه می‌شود سرشار از استعاره‌های



تخیلی و کنایی است.

لامارتین روزگار را در جایگاه انسانی حسود تصویر می‌کند که دم سرد برمی‌آورد و جوانی آدمی را چون گلی زود پژمرده شونده تصویر می‌کند. ساختارهای بلاغی تشبیهی و استعاری کنایی به کار برده است و مصالح بیانی او ساده و ابتدایی است. سبک بلاغی خیام بیشتر بر کنایه‌ها استوار است و معمولاً کنایه‌های فعلی و تمثیلی را به کار می‌گیرد. «سرمایه ز کف بیرون شدن» و «جگر خون شدن» برای نمودار ساختن میزان تحسر آدمی از بیچارگی و عجز در برابر تقدیر و نادانستن احوال سفر قیامت. کسرای افسوسانه‌های شعری خود را با استفاده از تصاویر طبیعت و تشبیه و استعاره بیان می‌کند. باغ بی‌بهار و گل بوته‌های خشکیده‌ای که گلی بر شاخسار ندارند، دست تمنایی که از شدت ناامیدی بر کوبه‌ی هیچ دری نمی‌کوبد و پایی گریزان که فرار را نمی‌شناسد. ساختار بلاغی سستی نهایتاً اسناد مجازی و استعاره کنایی در بردارد. روزگار بزمی چیده است که ساقی و شرابخوار دارد. اما امیدی و ذوقی برای نوشکامی نیست. کل منظره‌ی تصویری؛ طرحواره و نمای داستانی یا صحنه‌ی نمایشی یا قطعه‌ای از تئاتر را جلوی دیدگان می‌چیند که اساس تشبیه آن، مشبه احوالات اجتماعی معاصر کسرای است و مشبه به آن، بزم بی‌نوشخواری است. همین طرحواره را در بند دوم کسرای می‌بینیم که مشبه خود کسرای به عنوان نماد و سمبل بشر سر خورده و مایوس در دوره‌ی سیاسی معاصر اوست. مشبه به؛ بیابانی هراس‌انگیز با دره‌های هولناک و عمیق در شبان تیره است. تشبیه حسی به عقلی. در پاره‌ی پایانی کسرای، افسوسانه‌ای سروده شده که بر پیری و ضعف یا سکوت و درماندگی از سر یاس و نومیدی تاکید می‌ورزد. تصویرها به شیوه‌ی خطابی است و شاعر، روزگار را همچون مخاطبی ذی‌شعور ترسیم کرده است و ساخت اسناد مجازی در آن نهفته است. سستی گرفتن دست و کند شدن پا؛ کنایه از شدت عجز و بی‌حرکی است. گنگی بلبل زبان شاعر کنایه از سکوت از سر استیصال است. امید شاعر به آتشی که دود شده است تشبیه شده است. استعاره بالکنایه در تشبیه شاعر به باغ شکوفه‌دار و کلاف عمر و منسوج آرزو که بی‌تار و پود می‌شود. شب نماد و سمبل خفقان سیاسی است و سنگ شدگی، کنایه از بی‌تفاوتی و سکوت شاعر است. در سنگ شدگی شاعر از تصویر اسطوره‌ای بهره

گرفته شده است.

### تصاویر مرگ‌اندیش عرفانی و فلسفی

درک و برداشت آدمی نسبت به مقوله‌ی مرگ، از فلسفه‌ی فکری او جهان‌بینی خاص او نسبت به موضوع مرگ برمی‌خیزد. در شعر لامارتین، عاملی که در دوران‌های متوالی زندگی یک به یک عزیزانش را از او جدا کرده و دردی بی‌انتها بر صفحه‌ی تاریخ حیاتن به جای نهاده همان مرگ است. اما در شعرهایش به گونه‌ای سروده که در ظاهر تصور می‌شود مرگ را دوست می‌دارد. آن که زندگی و شعر لامارتین را به خوبی دانسته و فهمیده باشد، می‌داند که دوست داشتن و اشتیاق لامارتین و انتظارش برای مرگی که شوالیه‌وار از دریچه فرود آید و او را به فراخنای جهان دیگر ببرد، دوست داشتن نیست بلکه برای گریز از این دنیای پر درد و رنج به دنبال اجلی بی‌رحم و سفاک است که اگر کشنده است، در نهایت او را از رنج بی‌پایان جهان می‌رساند. پس شاعر به دشمن زندگی امان می‌دهد و فراخوان حضور می‌فرستد تا او را از شر زندگی جهنمی بدون یاران و عزیزان، رهایی بخشد، و از جنبه‌ی مذهبی و دینی نیز، او را به ملاقات با پروردگار توفیق دهد. زندگی زیباست اما بدون عزیزان؛ دشمن این زندگی، یعنی مرگ، خوشامدی می‌طلبد تا دستی برای رستگارسازی لامارتین و کشاندن او به جهان ابدیت باشد. در دیدگاه لامارتین که از کودکی تحت تاثیر عموی کشیش و مادر انجیل‌خوان خود بوده و به شکل شگفتی مذهبی بار آمده است؛ شعرهای مذهبی و عرفانی و فلسفی در پوششی یکتا و هم‌محور عرضه می‌شوند. گاهی نگاه متناقض او را به مرگ درمی‌یابیم و مرز عارفانگی و پدیدارشناسانگی کلامش را دیدگاه‌های پرستش‌گرانه و خداجویانه یکجا می‌یابیم، عارفانگی سخن لامارتین آنجا که به مبحث مرگ و پروردگار می‌رسد کاملاً هویدا است. گاهی چنان عبودیت محض چاشنی کلام می‌کند. که با کشیشی شاعر رویاروی می‌شویم و گاهی چنان ناقدانه پروردگار را به محاکمه می‌کشد که به یاد اگرستانسیالیست‌ها می‌افتیم. این مرز دو قطب آشنا در شعر هر شاعر، عارفانگی محض را به نمایش می‌گذارد. لامارتین در شعری با عنوان «ابدیت» توصیفات متناقض در خصوص مساله‌ی مرگ ارائه کرده است. در نخستین دیدگاه مرگ چهره‌ای حزن‌انگیز و کشنده دارد و در دیدگاه پسین به چهره‌ای

عارفانه و بوختار و رستگاری دهنده بدل می‌شود. «کیست که سرود حزن‌انگیز مرگ را از لبان آنهایی که جاده‌ی زندگی را به پایان رسانیده و به سوی دروازه‌ی ابدیت درحرکتند بشنود. آه سرد معشوقه‌ای زیبا یا برادری دلشکسته را که بر فراز بسترشان در انتظار مرگ نشستند بنگرد و آهنگ مامور تقدیر را که در بالای سرشان طنین می‌اندازد و نیستی یک انسان فناپذیر و تیره‌بخت را ابلاغ می‌کند دریابد؟» (لامارتین، ۱۳۱۷: ۷۲) چهره‌ی مرگ در این بندها، از نگاه شاعری زمینی که عزیزانش از او جدا خواهند شد؛ چهره‌ای زشت، ترسناک و ظالمانه است. اما تصویر مرگ از دیدگاه شاعری که آسمانی می‌نگرد و ابعاد ذهنی او ابعاد قدسی و اخروی است به گونه‌ای منجی‌وار و رهایی دهنده ایماژسازی شده است: «سلام بر تو ای مرگ! ای نجات دهنده‌ی آسمانی! و ای پاسبان دروازه‌ی ابدیت! درود بر تو باد زیرا تو در نظر من هرگز قیافه‌ی موحشی را که دست خطاکار بشری در اعصار متوالی برای تو تصویر کرده است نداشته‌ای/ بازوان تو هیچ‌گاه با سلاحی مخرب مسلح نگشته/ چشمان تو هیچ‌گاه با برق خونخواری و جنایت ندرخشیده/ تو پیکری هستی که خدای مهربان/ برای از بین بردن درد و غم به نسل ناتوان بشری فرو فرستاده است/ تو آزاد کننده‌ی نوع بشر هستی/ هنگامی که دیدگان خسته‌ی من در مقابل نور به آرامی بسته می‌شود/ قدرت بیکران تو فرا می‌رسد/ و بار دیگر آنها را بروی آفتابی درخشان‌تر و عظیم‌تر از پیش می‌گشاید/ فرشته‌ی امید، بال و پرزان دستم را می‌گیرد و از حفره‌ی تاریک گور به دنیایی مرموز و سحرآمیز رهبری می‌کند.» (لامارتین، ۱۳۱۷: ۷۳)

در این پاره‌های شعر، فضای فکری یکسره تیره و مرگ اندیش است. تصویرها برگرفته از اندوه و سوگ هجران و مرگ و بیماری است. تصاویر اسطوره‌ای و کهن‌الگویی در ارتباط با مفاهیم «روح، فرشته، آفتاب وصال به ابدیت، عروج به جاودانگی پس از مرگ» در پاره‌های شعر دیده می‌شود. تصویر و انگاره‌ی عرفانی جدایی روح از جسم پس از مرگ، و جاوید بودنش در ملکوت (در صورت پاکی و بی‌گناهی) تاکید شده است. تصویر مخیل دیدگاه اروپایی نسبت به مرگ همچون جان‌ستانی کریه منظر که چشمان برآمده و خونین و دهان خونین با شنلی تیره و داسی در دست در حال پرواز؛ دیده می‌شود که البته با تصور شرقی‌ها نسبت به مرگ متفاوت است. «این ارواح در باورهای باستانی،

فرورها بودند که با دیوان پیکار می کردند و در طول دوران تجسد مادی، خود را از آلودگی ماده رهانیده و از زندان تن رها می کردند و دوباره به آسمان و جایگاه نخست عروج می کردند.» (رضی، ۱۳۸۱: ۳۱۱) در باور شرقی مزدایی فرشته‌ی مرگ بسته به نیکوکاری یا بدکرداری روان متوفی، به چهره‌ای زیبا و خواستنی یا چهره‌ای منفور و وحشتناکی ظهور پیدا می کند. پرواز روح از زمین و محل ترک جسم، تا مقصد ارواح آسمانی، بن‌مایه‌ای عرفانی - فلسفی و آیینی است.

روای وصال عرفانی به معبود، اشتیاق روح سرگشته برای بازگشت به منبع اولوهیت خداوندی نیز در شعر لامارتین دیده می شود.

لامارتین در این شعر توضیح داده است که «هیولا خواندن مرگ» و «اشتیاق برای مرگ» را چگونه در کنار یکدیگر نگاه داشته است. «همین اندیشه‌هاست که به من نیرو داده است که هیولای مرگ را در بالای سر تو در پرواز بینم و لب به شکوه باز نگشایم. روح من از امید و اعتماد آکنده است. بدین جهت است که در هنگام جوانی با قلبی مملو از درد و غم، با یاسی بی‌پایان سر بر بستر مرگ می گذارم و هنوز لبخند می‌زنم می‌میرم و با شادمانی بر چهره‌ی حیات تبسم می‌کنم. برای چه نگریم؟ در صورتی که اندکی بیش به حضور من در آستان با عظمت خدا باقی نمانده است.» (لامارتین، ۱۳۱۷: ۷۷) این همان اشتیاق بازگشت ارواح به منزلگاه نخستین خود در جوار سرمدی است که مولانا در نی‌نامه گفته است:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش      باز جوید روزگار وصل خویش  
آتش عشق است کاندر نی فتاد      جوشش عشق است کاندر می فتاد

(مولوی، ۱۳۷۵: ۹/۱)

عشق در معادلات صوفیه با پروردگار در عرفان و تصوف شرقی شامل اشتیاق جان در پرواز به سوی معبود و ترک تن و ظواهر دنیایی است. تصویر عارفانه‌ی این اشتیاق را به اندازه‌ای است که لامارتین چهره‌ی مرگ را زیبا و خواستنی و بوختار ترسیم می کند. تصویر اسطوره‌ای جدایی جسم و روح پس از مرگ در رباعیات خیام البته نه به شکل عارفانه در رباعی زیر جلوه کرده است:

بر پشت من از زمانه تو می آید      وز من همه فعل ناکو می آید  
جان عزم رحیل کرد گفتم بمرو      گفتا چکنم خانه فرو می آید

(خیام، ۱۳۷۰: ۹۹)

جان به مجاز ملازمت، در جایگاه روح و روان آمده است و هنگام مرگ، از جسم جدا خواهد شد. از دیدگاه فلسفی قایل به جدایی و مفارقت روح و جسم هستند اما مایه‌های طنز در این رباعی، سبب تفاوت نوع ادبی رباعی با شعر لامارتین با درون مایه‌های عرفانی شده است. خیام چهره‌ی مرگ را چهره‌ای ناگزیر و وقوع یافتنی می‌بیند چهره‌ای ثابت که آدمی جز دریغ و تحسر در برابرش چیزی ندارد. به نظر خیام مرگ واقعیتی غیرقابل انکار است که اظهار نظری جز این نباید بطلبد. زشت و زیبا ندارد و پس از آن هم انتظار حشر و نشر یا پرسش پاسخی نیست. این تفاوتی است که لامارتین را وادار به مخاطبه‌ی عرفانی با فرشته‌ی مرگ به عنوان منجی و رهاننده و رستگارکننده‌ی بشر از ظلمات زمین دانسته است.

یاران موافق همه از دست شدند      در پای اجل یکان یکان پست شدند  
خوردیم ز یک شراب در مجلس عمر      دوری دو سه پیشتر ز ما مست شدند

(خیام، ۱۳۷۰: ۱۰۶)

اگر به‌طور اتفاقی در پی کشف جلوه‌ای عرفانی از چهره‌ای مرگ باشیم که در رباعیات خیام پدید آمده باشد می‌توان به مستی عارفانه‌ی مرگ اشاره کرد.

این اهل قبور خاک گشتند و غبار      هر ذره ز هر ذره گرفتند کنار  
آه این چه شراب است که تا روز شمار      بی‌خود شده و بی‌خبرند از همه کار

(همان: ۱۰۸)

و این معما که چگونه باید تناقض آشکار فلسفی موجود در شعرهای خیام را پذیرفت، حل شده می‌ماند. آیا «روز شمار» را باید به حساب باور اصیل خیام پذیرفت یا آن پاره‌ی «چو رفتی، رفتی» را؟ خیام عاقبت کار جهان را «عاقبت کار جهان نیستی است» می‌داند و لامارتین تصویر جاودانگی (و نه نیستی) را ترسیم می‌کند.

دریاب که از روح خدا خواهی رفت      در پرده‌ی اسرار فنا خواهی رفت  
می‌نوش ندانی از کجا آمده‌ای      خوش باش! ندانی به کجا خواهی رفت

(همان: ۹۱)

تصویر اسطوره‌ای - آیینی (مسیحی) لامارتین درباره‌ی خدایی روح از جسم؛ هدفمند است و به جاودانگی و ملاقات پروردگار راه دارد.

تصویری که خیام اقرار دارد و ترسیم می‌کند؛ روح پس از جدایی جسم، به فنا می‌رسد و این فنا، فنا فی الله و بقا بالله عرفانی نیست فنای مطلق و نابودی کامل دهری مذهب‌ان است. در حالی که تصویر لامارتین، تصویری است که یک مسیحی معتقد رسم کرده است.

یکی از بزرگترین مشابهت‌های شعر کسرایبی و لامارتین در باوری است که نسبت به مرگ جلوه‌گر ساخته‌اند. کسرایبی در مجموعه‌ی «آرش کمانگیر» مرگ را زشت‌چهره و اهریمن‌خو ترسیم کرده است و آشکارا نسبت به مرگ اظهار بیزارگی کرده است (البته از زبان آرش کمانگیر)؛ اما آن را مشروط کرده است به ابعاد حماسی - عرفانی قصه. آن‌جا که مرگ در راه میهن و سربلندی و افتخار میهن باشد؛ آن مرگ زیباست و خواستنی و مشتاقانه به سوی او و به استقبال او باید رفت. لامارتین مرگ را منجی می‌داند که او را از زندگی پر درد و رنج زمینی می‌رهاند و سیاوش کسرایبی مرگ را معشوقی می‌داند که شهادت طلبانه به آغوش خواهد شتافت.

«[آرش] درنگ آورد و یک دم شد به لب، خاموش / نفس در سینه‌ها بیتاب می‌زد

جوش /

- ز پیشم مرگ، نقابی سهمگین بر چهره می‌آید / همان نقاب اروپایی که بر چهره‌ی مرگ هست همراه با چشمان خونبار و داسی در دست]

به هر گام هراس افکن، مرا با دیده‌ی خونبار می‌پاید / به بال کرکسان گرد سرم پرواز می‌گیرد / به راهم می‌نشیند / راه می‌بندد / به رویم سرد می‌خندد / به کوه و دره می‌ریزد طنین زهر خندش را / و بازش باز می‌گیرد / دلم از مرگ بیزار است / که مرگ اهرمن‌خو، آدمی خوار است /

ولی آن دم که زاندهان روان آدمی تار است / ولی آن دم که نیکی و بدی را، گاه پیکار است / فرو رفتن به کام مرگ شیرین است / همان بایسته‌ی آزادگی این است. /»  
(کسرایبی، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

نخستین جلوه‌ی ایماژ یک و تصویرسازی کسرایبی، استفاده از تکنیک نمایشی -

سینمایی کردن گفت و گوهاست. «برای سینمایی کردن، از دیالوگ شخصیت‌ها در دل شعر بهره می‌برد.» (زرقانی، ۱۳۸۴: ۶۳۱) کسرابی از حالات آرش می‌گوید و از حدیث نفس آرش با خود یاد می‌کند. ایماژها بوی توصیف می‌دهد. توصیف حماسی فضاها با اطراف آرش توصیف چهره‌ی مرگ و توصیف حالات درونی و باطنی آرش در مواجهه با مرگ. تصاویر حماسی است و فضای جنگ را القا می‌کند. از آزادگی و باورهای مرگ شرافتمندانه و شهید شدن در راه میهن می‌گوید. ایماژهای عرفانی به طور مخفی و پنهان در شعر جریان دارد و برای نمونه به «مرگ شهادت طلبانه‌ی سرباز» اشاره می‌کنیم که در عرفان میتربی و عرفان باستانی ایران؛ همچنین در عرفان اسلامی و کلام قرآن حضور دارد. «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون.» (قرآن کریم، آل عمران / ۱۶۹) و از سویی دیگر در عرفان باستانی و میتربی؛ سربازان میترا در نبرد با دشمن میهن، دشمن ایران و سرزمین آریایی، در صورت مرگ، به جاودانگی و اتحاد با خداوند می‌پیوندند. «توجه فروهران به جنگاوران و رزمندگان فراوان است. چون ارواح نیکان نیاکان همواره نگران تمامیت سرزمین و استقلالش می‌باشند. این فروهران در شمار بهترین جنگاوران هستند که به هنگام؛ صفوف دشمنان را در هم می‌شکنند.» (رضی، ۱۳۸۱ ب: ۱۵۳۷) در بافت عمودی شعر، تصویرها نمایشی و روایی هستند و خواننده را وادار به تجسم صحنه می‌کنند. کل پیوستار شعر، جاندار پنداری مرگ به هیات آدمی یا جانور درنده است. محور اصلی تصویر سازی، توصیف است. به نظر می‌رسد شیوه‌ی تصویرسازی داستانی را از استادش، نیما، به ارث برده باشید. «نوآوری نیما، انتخاب شیوه داستان‌سرایی، طرز گفت و گوهای، طرز آرایش مصرع‌ها و حذف توضیحات زاید مثل «گفت» و «پاسخ داد» است.» (امین پور، ۱۳۹۰: ۴۰۱)

## نتیجه‌گیری

در تطبیق تصاویری که از تخیل دور پرواز لامارتین و کسرایبی تحت تاثیر باورهای فلسفی و نگاه عرفانی آنان برخاسته است؛ چنین برمی‌آید که آن‌چه مشابهت خیال پروری شاعرانه‌ی آن دو را به یکدیگر نزدیک‌تر ساخته است، سبک قلم و مکتب ادبی رمانتیک در درجه‌ی نخست، و روحیه‌ی مبارز و معترض انقلابی و از سویی دیگر اندوه‌های انباشته شده در درون است که برای کسرایبی می‌تواند زاده‌ی نگرش سیاسی او و توحید شدن از وضعیت کشور باشد و برای لامارتین زاده‌ی مرگ عزیزان درجه اول خانواده و مشاهده‌ی سایه‌ی شوم مرگ و جدایی در طول زندگانی او بوده است. این نگاه‌های مغموم به حیات سبب خلق آثار ادبی درونگرایانه با ضریب بالای اندوه و یاس و مرگ اندیش شود. فلسفه‌ی حیات در نزد این شاعران چیزی جز سرگردانی و ناامیدی و انباشت مجهولات نیست و هرگاه از تقلا برای دریافت کمترین پاسخ برای حل معمای هستی خسته و درمانده شدند به دامان پر مهر و امیدآفرین عرفان پناه ببرند. عرفانی که آرامشی در جوار ابدیت و اشتیاقی برای شتافتن به سوی مرگی شیرین و رهاننده باشد.

لامارتین، اگر کمترین اثری از شادی در شعر نشان داده باشد، آنجاست که تغزل گویان به عشق و عاشقی روی آورد و در آنجا به فلسفه‌ی اپیکور گراییده باشد. جز این مورد نمی‌توان در شعرش شادمانی به دست آورد و شناخت. کسرایبی تنها دلیل شادمانی خود را در امید آفرینی‌های سیاسی خلاصه کرده است که بنشیند و منتظر فرارسیدن روزهای خوب سیاسی - اجتماعی باشد و از این رهگذر نقش حماسه و شورآفرینی‌های آرش کمانگیر را در شعر او می‌توان بازشناخت ابزار تصویرگری لامارتین تا آنجا که ترجمه‌ی فارسی اشعارش در اختیار ما قرار داده است؛ ابزار بیان سنتی و کلاسیک است. زیرا روش تصویری او روشی تصریحی و ساده و روشن اما شیرین است. روش تصویری سیاوش کسرایبی همراه با پیچیدگی‌های شعر مثنوی معاصر مبتنی بر تلویح و اغماض و کاربرد چند معنایی است. هر دو از توصیف به عنوان اهرم تصویرگری بهره گرفته‌اند و توصیف را از طبیعت بکر پیرامون به فضای مجرد و انتزاعی درون کشانده‌اند. با تشبیه، کنایه‌های متنوع، استعاره‌های نوع اول و بیش از همه استعاره مکنیه، مجازهای متنوع و اسانداها و پرسونیفیکاسیون به کار برده‌اند و حاصل آن تصاویری جاندار، متحرک و دل‌انگیز بوده است.



## فهرست منابع

۱. امین پور، قیصر. (۱۳۹۰). سنت و نوآوری در شعر معاصر. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۲. انصاری، قاسم. (۱۳۷۳). مبانی عرفان و تصوف. چاپ سوم. تهران: پیام نور.
۳. حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۳). دیوان اشعار. چاپ دوم. تهران: یاسین.
۴. حسین پورچافی، علی. (۱۳۹۰). جریان‌های شعری معاصر. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
۵. خیام، عمر بن ابراهیم. (۱۳۷۰). رباعیات. چاپ سوم. تهران: فخر رازی.
۶. رضی، هاشم. (۱۳۸۱ الف). آیین مهر. تهران: بهجت.
۷. ----- (ب). دانشنامه ایران باستان. تهران: سخن.
۸. شفا، شجاع‌الدین. (۱۳۴۹). زیباترین شاهکارهای شعر جهان. گردآوری و ترجمه: شفا. تهران: امیرکبیر.
۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). صور خیال در شعر فارسی. چاپ شانزدهم. تهران: آگه.
۱۰. ----- (۱۳۹۰). ادوار شعر فارسی. چاپ ششم. تهران: سخن.
۱۱. شمس لنگرودی، محمد. (۱۳۸۴). تاریخ تحلیلی شعر نو. جلد سوم. چاپ چهارم. تهران: مرکز.
۱۲. شمیسا، سیروس. (۱۳۹۰). بیان. تهران: میترا.
۱۳. لامارتین، آلفونس دو. (۱۳۷۷). گزیده اشعار لامارتین. ترجمه: محمد علی منوچهری. تهران: موزه هنری.
۱۴. ----- (۱۳۱۷). نغمه‌های شاعرانه. ترجمه: شجاع‌الدین شفا. چاپ سوم. تهران: علمی.

## مقاله

۱۵. شاهرخ، مهدی. و مقدسی، ابوالحسن. (۱۳۹۹). «بازتاب غم غربت و نوستالژی میهن در اشعار سیاوش کسرای» مجله علمی پژوهشی.

۱۶. نوروزی، سمانه. (۱۴۰۱). «یاس و امید در شعر امل دنقل و سیاوش کسرایی: تحلیل نشانه‌شناسی مؤلفه‌های مکان، زمان و اسطوره».
۱۷. احمدی چناری، علی اکبر. و عبدالله زاده فواد. (۱۴۰۲). «تصویر لامارتین در قصیده لامارتین سروده صلاح لبکی»، کاوش نامه ادبیات تطبیقی.
۱۸. یکتا مرد، فاطمه. (۱۴۰۲). «شعر دریاچه‌ی لامارتین: بازگشتی جاودانه به مکان ملاقات» نشریه‌ی مطالعات زبان فرانسه.

## بازخوانی مسئولیت مدنی و جبران خسارت در تمدن اسلامی در برابر تمدن‌های دیگر؛ با تأکید بر مبانی اعتقادی و کلامی

زهرا شاه‌مردی<sup>۱</sup>  
سید محسن جلالی<sup>۲</sup>  
محسن ولایتی<sup>۳</sup>

### چکیده

در دنیای مدرن، شبکه برق نقش حیاتی در زندگی انسان ایفا می‌کند، اما خطرات و خسارات ناشی از آن نیز قابل چشم‌پوشی نیستند. جبران این خسارات موضوعی پیچیده و چندوجهی است که در تمدن‌های مختلف به روش‌های متفاوتی مورد رسیدگی قرار گرفته است. در این مقاله به بررسی جبران خسارات ناشی از شبکه برق در تمدن اسلامی و سایر تمدن‌ها به صورت تطبیقی می‌پردازد. هدف از این تحقیق، یافتن شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در نحوه جبران خسارات در تمدن‌های مختلف و ارائه راهکارهایی برای بهبود این فرآیند در دنیای امروز است. در تمدن اسلامی، جبران خسارات ناشی از شبکه برق بر اساس مبانی فقهی و اخلاقی انجام می‌شده است. قواعدی مانند ضمان، تسیب و استیفاء در این زمینه نقش اساسی داشتند. بر اساس این قواعد، هر کس که به دیگری ضرری برساند، موظف به جبران آن ضرر است. در سایر تمدن‌ها نیز روش‌های مختلفی برای جبران خسارات وجود داشته است که عمدتاً بر اساس قوانین و عرف هر تمدن بوده است. در برخی موارد، مسئولیت جبران خسارات به طور کامل بر عهده شرکت‌های برق بوده و در برخی دیگر، این مسئولیت بین شرکت‌های برق و مصرف‌کنندگان تقسیم می‌شده است. مقایسه روش‌های مختلف جبران خسارات در تمدن‌های مختلف نشان می‌دهد که در برخی موارد شباهت‌ها و در برخی دیگر تفاوت‌هایی بین آنها وجود دارد. یکی از مهم‌ترین یافته‌های این تحقیق، تأکید بر نقش دولت در جبران خسارات ناشی از شبکه برق در تمدن اسلامی است. در سایر تمدن‌ها نیز دولت در برخی موارد مسئول جبران خسارات بوده است، اما این مسئولیت به طور کامل و مطلق نبوده است. با توجه به یافته‌های این تحقیق، می‌توان پیشنهاد کرد که مبانی فقهی تمدن اسلامی در زمینه خسارات ناشی از برق، چارچوبی جامع و عادلانه برای رسیدگی به این مسأله ارائه می‌دهد. این مبانی می‌تواند به عنوان الگویی برای سایر تمدن‌ها در زمینه رسیدگی به این مسأله مورد استفاده قرار گیرد.

### واژگان کلیدی

شبکه برق، جبران خسارت، تمدن اسلامی، سایر تمدن‌ها.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.  
Email: z.shahmardi@iau.ir

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.  
Email: dr\_smj@yahoo.com (نویسنده مسئول)

۳. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.  
Email: M.velayati52.yahoo.com

## طرح مسأله

شبکه برق به عنوان یکی از زیرساخت‌های حیاتی جوامع امروزی، نقشی کلیدی در تامین انرژی مورد نیاز مردم برای مصارف مختلف ایفا می‌کند. با این حال، بروز نقص و خرابی در این شبکه می‌تواند خسارات مادی و معنوی قابل توجهی به افراد و جامعه وارد کند. از این رو، جبران خسارت ناشی از برق به یکی از بحث‌های مهم در تمدن‌های مختلف تبدیل شده است.

سابقه این بحث به دوران‌های بسیار قدیم باز می‌گردد. در تمدن‌های مختلف، روش‌های متفاوتی برای جبران این خسارات وجود داشته است که عمدتاً بر اساس قوانین، عرف و فرهنگ هر تمدن بوده است. در تمدن اسلامی و سایر تمدن‌ها، چه روش‌هایی برای جبران خسارات ناشی از شبکه برق وجود داشته است؟ شباهت‌ها و تفاوت‌های این روش‌ها در تمدن‌های مختلف چه هستند؟ کدام روش‌ها در تمدن‌های مختلف کارآمدتر و عادلانه‌تر بوده‌اند؟

بررسی روش‌های جبران خسارات ناشی از برق در تمدن‌های مختلف و مقایسه آنها با یکدیگر، به همراه پاسخ به سوالات مطرح شده، می‌تواند گامی مهم در جهت درک بهتر نحوه جبران این خسارات به طور کارآمدتر و عادلانه‌تر در دنیای امروز باشد.

گرچه خسارات ناشی از برق در تمدن‌های مختلف ممکن است شباهت‌هایی داشته باشند، مانند تعیین میزان خسارت بر اساس فرهنگ آن جامعه، اما تفاوت‌های قابل توجهی نیز در نحوه وقوع، شدت و پیامدهای آنها وجود دارد. درک این تفاوت‌ها برای تمدن‌ها ضروری است تا بتوانند برای مقابله با این خطرات و کاهش تأثیر آنها بر زندگی مردم خود برنامه‌ریزی کنند. با شناخت عوامل مؤثر در بروز خسارات، تمدن‌ها می‌توانند اقدامات پیشگیرانه مناسب را اتخاذ کنند. به عبارت دیگر خسارات ناشی از برق پدیده‌ای پیچیده است که در تمدن‌های مختلف به شکل‌های گوناگونی خود را نشان می‌دهد. درک شباهت‌ها و تفاوت‌های این خسارات در تمدن‌های مختلف، گامی ضروری برای برنامه‌ریزی اثربخش و کاهش پیامدهای منفی آن بر زندگی انسان‌ها است.

با وجود اهمیت این موضوع، تاکنون پژوهشی جامع به بررسی خسارات ناشی از برق در تمدن‌های مختلف نپرداخته است. تحقیقات موجود در این زمینه بیشتر به جنبه‌های مدیریتی موضوع پرداخته و از بررسی عمیق مبانی فقهی تمدن‌ها در این زمینه غفلت کرده‌اند. این پژوهش با تمرکز بر رویکرد فقهی تمدن اسلامی، به دنبال یافتن ارتباط بین مبانی فقهی تمدن اسلامی و دیگر تمدن‌ها در زمینه خسارات ناشی از برق است. هدف از این پژوهش، ارائه الگویی جامع و عادلانه برای رسیدگی به این مسأله بر پایه مبانی فقهی تمدن اسلامی است. در حالی که اصول کلی جبران خسارت در تمدن‌های مختلف تا حدودی مشابه است، نحوه جبران خسارت ناشی از شبکه برق در تمدن‌های مختلف می‌تواند به طور قابل توجهی متفاوت باشد. این تفاوت‌ها ناشی از عوامل متعددی از جمله قوانین و مقررات ملی، ساختارهای حقوقی، رویکردهای فرهنگی و دیدگاه‌های اقتصادی است. در این پژوهش، ضمن بررسی مبانی جبران خسارت در تمدن‌های مختلف، تأکید ویژه‌ای بر مبانی فقهی و حقوقی تمدن اسلامی خواهد شد. تمدن اسلامی با دارا بودن سابقه غنی در زمینه حقوق و فقه، می‌تواند الگوی مناسبی برای جبران خسارات ناشی از شبکه برق ارائه دهد.

### پیشینه پژوهش

در ارتباط با پیشینه تحقیق، تحقیقات متعددی در ارتباط با جبران خسارت انجام گرفته است. هر یک از این تحقیقات از زوایای متفاوت، جبران خسارت‌های ناشی از اتفاقات و خسارت‌های مدنی را بررسی کردند. به عنوان مثال نیک‌فرجام (۱۳۹۲) جبران خسارت معنوی در فقه و حقوق را بررسی کردند. محققان همچنین به موضوعات جبران خسارت در حقوق بیمه (امیران بخشایش و باریکلو، ۱۳۹۳)، روش‌های جبران خسارت در مسئولیت مدنی (حاجی عزیزی، ۱۳۸۰)، جبران مالی خسارت معنوی در حقوق اسلامی (نقیبی، ۱۳۸۶)، قاعده لاضرر و جبران خسارت معنوی به خانواده (نقیبی، ۱۳۹۰)، جبران مادی خسارت معنوی در نظام حقوقی ایران (نجفی فتاحی، ۱۳۸۳)، حق تقلیل ثمن و ارتباط آن با جبران خسارت (رنجبر صحرائی، ۱۳۸۸)، جبران خسارت فارغ از قصور (سلیمانپور و ایروانی، ۱۳۹۹)، تحلیل فقهی و حقوقی چگونگی جبران خسارت «نقص زیبایی» در جرائم

منجر به سوختگی (نظری توکلی و همکاران، ۱۳۹۸)، مبانی و مستندات فقهی و حقوقی قاعده تقلیل خسارت (میرنقی زاده و چراغی، ۱۳۹۷)، ارکان و شرایط مسئولیت مدنی دولت برای جبران خسارت (سرتیپ زاده و غفاری، ۱۳۹۷)، مبانی فقهی و اسلامی مسئولیت مدنی دولت در جبران خسارت از نگاه حقوقی (سرتیپ زاده و غفاری، ۱۳۹۷) را بررسی نمودند. در راستای بررسی نوآوری تحقیق همانگونه که مشاهده می‌شود پژوهش‌های مختلف، به نوعی موضوعات خسارت و جبران آنرا از ابعاد و در زمینه‌های مختلف بررسی نموده‌اند اما هیچ یک از آنها از دیدگاه حقوقی و فقهی و آن هم در ارتباط با جبران خسارت ناشی از شبکه برق به این موضوع پرداخته‌اند. لذا پژوهش حاضر سعی داشته جبران خسارت ناشی از شبکه برق را از دیدگاه حقوقی و فقهی بررسی نماید تا از یک طرف خلا پژوهشی مشاهده شده را برطرف نماید و از طرف دیگر با استفاده از منابع حقوقی و فقهی برای مصرف کنندگان شبکه برق، ایجاد امنیت روانی و مالی ایجاد نماید و مشخص نماید تمدن اسلامی در زمینه‌های مختلف حقوقی و فقهی پیشینه غنی و پرباری دارد. در این پژوهش، به بررسی آراء و نظرات فقهای اسلامی در مورد جبران خسارت ناشی از شبکه برق پرداخته خواهد شد. این امر می‌تواند به درک عمیق‌تر این موضوع از منظر فقهی و همچنین ارائه راهکارهای جدید برای جبران خسارات کمک کند. به منظور دستیابی به اهداف تحقیق با استفاده از روش شناسی پژوهش، از فلسفه تفسیری، رویکرد استقرائی و روش کیفی بهره گرفته شد. بدین منظور داده‌ها و اطلاعات از طریق مطالعات کتابخانه‌ای جمع‌آوری گردید. در این راستا کتب حقوقی و مذهبی و همچنین مقالات مرتبط بررسی شد و مستنداتی که در آنها ارائه شد، مورد بازبینی و استفاده قرار گرفت. لذا این تحقیق از نظر هدف، توصیفی و از حیث روش کیفی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای می‌باشد.

### مبانی جبران خسارت در تمدن‌های مختلف

مبانی جبران خسارت در تمدن‌های مختلف بر اساس قوانین، مقررات، ساختارهای حقوقی، رویکردهای فرهنگی و دیدگاه‌های اقتصادی هر تمدن شکل می‌گیرد.

**تمدن‌های غربی:** در تمدن‌های غربی، جبران خسارت بر اساس مسئولیت مدنی استوار است. این به معنای آن است که فرد یا سازمانی که به دیگری خسارت وارد می‌کند،

موظف به جبران خسارت وارده است.

### منابع جبران خسارت در تمدن‌های غربی

**قانون مدنی:** مهم‌ترین منبع جبران خسارت در تمدن‌های غربی، قانون مدنی هر کشور است.

قانون مدنی قواعد کلی مربوط به جبران خسارت، مانند مسئولیت مدنی، ایراد ضرر، و تقصیر را مشخص می‌کند.

**رویه قضایی:** رویه قضایی دادگاه‌ها در تمدن‌های غربی نقش مهمی در تفسیر و تکمیل قواعد قانون مدنی مربوط به جبران خسارت دارد. آراء قضایی در این زمینه به عنوان منبع حقوقی لازم‌الاجرا تلقی می‌شوند.

**قرارداد:** افراد و اشخاص حقوقی در تمدن‌های غربی می‌توانند با انعقاد قرارداد، شرایط جبران خسارت را در روابط خود تعیین کنند.

**تمدن‌های شرقی:** در تمدن‌های شرقی، مبانی جبران خسارت بر پایه‌ای ترکیبی از عرف و عادت، قوانین مدنی، و قواعد مذهبی استوار است. در این تمدن‌ها، به طور کلی ارزش‌های سنتی و حفظ صلح اجتماعی نقش مهمی در جبران خسارت ایفا می‌کند.

### منابع جبران خسارت

**آداب و رسوم:** آداب و رسوم و عادت در تمدن‌های شرقی نقش مهمی در جبران خسارت دارد. این آداب و رسوم قواعد کلی مربوط به نحوه جبران خسارت در موارد مختلف را مشخص می‌کنند. به عنوان مثال، در برخی از تمدن‌های شرقی، رسم بر این است که فرد خاطی دیه به فرد زیان‌دیده بپردازد.

**قوانین مدنی:** در برخی از تمدن‌های شرقی، قوانین مدنی نیز در زمینه جبران خسارت وضع شده است. این قوانین معمولاً بر اساس آداب و رسوم و عرف و عادت تدوین می‌شوند. قوانین مدنی می‌توانند جزئیات بیشتری را در مورد نحوه جبران خسارت ارائه دهند.

**مذهب:** در برخی از تمدن‌های شرقی، مذهب نیز در جبران خسارت نقش دارد. قواعد

مذهبی ممکن است در زمینه جبران خسارت در مواردی مانند قتل، جراحات، و خسارات مالی اعمال شوند. به عنوان مثال، در برخی از مذاهب شرقی، دیه برای قتل نفس تعیین شده است.

### مبانی فقهی و حقوقی جبران خسارت در تمدن اسلامی

در تمدن‌های اسلامی، جبران خسارت بر اساس فقه و شریعت استوار است. قوانین فقهی نحوه جبران خسارت در موارد مختلف، مانند جراحات، مرگ، و خسارات مالی را مشخص می‌کنند.

مبانی جبران خسارت در تمدن اسلامی به طور جامع‌تر ابعاد مختلفی را در مقایسه با سایر تمدن‌ها در نظر می‌گیرد. در ادامه به بررسی این ابعاد می‌پردازیم:

#### ۱. مفهوم خسارت

خسارت در عربی مصدر و برگرفته از ریشه (خسر) به معنای نقصان، هلاکت، (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱۸۲/۲) زیان، (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۴۵۶)، نقص در اعیان (مقری فیومی، بی تا، ۳۶۰)، ضد نفع، (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۴۲۹/۷؛ ابن اثیر جزری، بی تا، ۸۱/۳) است. هرچند ضرر و خسارت یک مفهوم عرفی و از امور بدیهی بوده و نیاز به تعریف ندارد (کرمی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۲۳) اما در فارسی خسارت به معنای زیان بردن، زیان دیدن، زیانکاری (عمید، ۱۳۶۴، ص ۴۵۱) و به معنای ۱- ضرر مادی یا معنوی، خسارت مقابل سود و نفع ۲- آسیب و صدمه و ۳- نقصان، زیان بردن و ضرر رسانیدن است (معین، ۱۳۶۴، ۱۷۶۷/۲).

محققان اظهار داشته اند که؛ «خسارت، معنای ضرر و نقصان در مال یا عرض یا در بدن است» (خویی، ۱۴۱۹، ۴۴۹/۳؛ حلی، ۱۴۱۵، ۲۰۷). در این تعریف ضرر عنوانی است که به اموال، آبرو و بدن وارد می‌شود. برخی یگر اظهار داشته اند که؛ «ضرر از نظر عرف نقص مالی یا آبرویی یا جانی یا هر چیز دیگر است که درباره بعدی از ابعاد وجودی شخص است، به شرط آن که مقتضی قریب ان تحقق یافته باشد» (بجنوردی، ۱۴۱۹، ۲۰۷). در این تعریف ملاک تحقق ضرر را، عرف دانسته شده که مال، آبرو و جان و هر چیز دیگری را



در بر می‌گیرد. در لسان فقهاء (نراقی، ۱۴۱۷، ۴۹) یکی از فقها گفته است « ضرر به معنای از دست دادن هر چیزی که واجد آن هستیم و از آن بهره مند می‌شویم مثل هر یک از مواهب و نعمتهای زندگی اعم از جان یا مال یا حیثیت یا هر چیز دیگر، می‌باشد» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ۵۵/۱). هر جا که نقصی در اموال ایجاد شود و یا منفعت مسلمی از دست برود یا به سلامت و حیثیت و عواطف و شخصی لطمه‌ای وارد شود، گفته میشود ضرری به بار آمده است (رستمی و ناصر، ۱۳۹۷: ۵۱). با توجه به تعاریف بیان شده، این نتیجه قابل استنباط است که اکثر فقها ضرر را شامل هر گونه زبانی که به مال، آبرو، حیثیت و جان کسی وارد شود، می‌دانند.

از منظر حقوقی، قانونگذار در تعریف لفظ خسارت، ساکت است. برخی از حقوق‌دانان (آخوندی، ۱۳۸۵، ۲۷۲/۱) اظهار داشته‌اند که؛ در عرف قضایی کشور ما اصطلاح «ضرر و زیان» بدون اینکه هر یک از کلمات آن دارای آثار حقوقی ویژه‌ای باشد، متداول گردیده است و در اغلب نوشته‌های حقوقی و قضایی در متن بعضی از قوانین دیگر نیز با همین ترکیب بکار رفته و مصطلح شده است چنان که در ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی و مواد ۹، ۱۰، و ۱۴-۱۸ قانون آیین دادرسی کیفری اشاره شد. لذا بکارگیری این واژگان با هم صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا ضرورتی ندارد که قانون‌گذار کلمات زائد یا مترادف برگزیند و در متن قانون بکار ببرد.

با این همه در لسان حقوق‌دانان خسارت عبارت است از؛ «الف- مالی که باید از طرف کسی که باعث ایراد ضرر مالی به دیگری شده به متضرر داده شود. ب- زیان وارد شده را هم خسار می‌گویند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۵، ۲۶۰). یا «هر جا نقصی در اموال ایجاد شود یا منفعتی مسلمی از دست برود یا به سلامت و حیثیت و عواطف شخص لطمه وارد گردد، می‌گویند ضرر به بار آمده است» (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ۱۴۲). طبق تعریف اول خسارت هم به اصل زیان وارد شده و هم به مالی که برای جبران این زیان بایستی به متضرر پرداخت شود، اطلاق می‌شود. اما طبق تعریف دوم خسارت، علاوه بر این که شامل نقص در اموال و لطمه به سلامت، حیثیت و عواطف شخصی است، فوت منفعت مسلم را نیز جزء خسارت به شمار آورده است که تعریفی جامع و کامل به نظر می‌رسد.

## ۲. مبانی بحث جبران خسارت

جبران خسارت از مواردی است که در مبانی اسلامی و حقوقی به آن اشاره شده است. خداوند در قرآن و آیات مختلفی به جبران خسارت افراد اشاره داشته است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

### ۲-۱. قرآن

#### ۱-۱-۲) آیه اکل مال به باطل

خداوند در سوره بقره اشاره داشته است: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ...»: و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید ... (بقره/۱۸۸). خداوند در این آیه اکل مال به باطل را مذمت نموده و منهی عنه نموده است. در این آیه، خوردن خصوصیتی ندارد و تعبیر «اکل» بدین جهت آمده که خوردن مهمترین نیاز انسان است و گر نه هر گونه تصرف و تملک را در بر می‌گیرد و باطل به معنای نابودی و ناپایداری و ضد حق است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱/۲۵۸) و هر چیزی که حق نباشد باطل است (ابن منظور، ۱۱/۵۶).

مفسرین در تفسیر آیه گفته‌اند که باطل مواردی زیادی را در بر می‌گیرد من جمله، ربا خواری، رشوه‌گیری، سوگند دروغ، قمار بازی، معاملات فاسد، غضب و تصرف عدوانی و هر غیر حقی را در بر می‌گیرد. چنان که برخی از مفسرین قائل بر این هستند که «بهرتر است باطل را حمل بر همه معانی کنیم چون آیه عمومیت دارد» (طبرسی، ۱۴۳۰، ۱/۱۳۴) و عده ای از فقهاء می‌گویند که «آیه عام است و همه تصرفات ناروا را در بر می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱/۶۹؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۲۱۵؛ امام خمینی، ۱۴۲۱، ۱/۶۴).

بنابراین عمومیت آیه و این که همه تصرفات ناروا را شامل می‌شود در صورتی که دولت در اجرای طرح‌های عمرانی خود موجب تصرف حق دیگری گردد و یا خسارتی به دیگری وارد نماید به استناد آیه مزبور مسئولیت مدنی دارد.

#### ۲-۱-۲) آیه اعتدی

از دیگر آیاتی که بسیاری از فقها (اصفهانی، ۱۶۱۸، ج ۲، ۳۲۲؛ حلی، ۱۳۳۹، ۹۸۹؛ محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۷۵) در زمینه جبران خسارت به آن استناد نموده‌اند؛ آیه

«فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ...» (به طور کلی) هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید!...» (بقره/ ۱۹۴) می‌باشد.

از دیدگاه فقهای مزبور، آیه فوق یکی از مصادیق اعتدی در امور مالی و اتلاف مال غیر است. از طرفی بیان نحوه جبران خسارت حاکی از مفروض بودن اصل مسئولیت است چنان که برخی از فقهاء (علامه حلی، ۱۴۱۹، ۹۸۹) برای اثبات مسئولیت مرتد بدان استناد نموده است و برخی از مفسرین اظهار داشته اند که جایز است که به مقتضای این آیه شریفه، غاصب و ظالمی را که نمی‌توان مظلومه‌ای را جز با گرفتن مالش به مقدار آنچه غصب کرده است، انجام داد. می‌توان آن را گرفت؛ خواه به حکم حاکم باشد یا نباشد (فاضل مقداد، بی تا، ۱/ ۳۹۹).

مستفاد از آیه فوق دو چیز است اولاً اعلام جواز یا به تعبیر دیگر جعل حق مواخذه و مطالبه برای طرفی که مورد تعدی و تجاوز قرار گرفته است و ثانیاً این که مورد مطالبه می‌تواند مقابله به مثل باشد که در این حکم آیه؛ «مثل بگیری» کنایه از آن است که اگر مثلی باشد مثل بگیری و اگر قیمی باشد قیم گرفته شود (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۱/ ۷۵). به بیان فوق در این آیه حکم واضحی موجود است مبنی بر این که هر کس مال دیگری را تلف نماید ضامن است. به تعبیری می‌توان گفت که آیه در مقام جعل حق و بیان حکم وضعی است. البته استدلال برای ضامن به آیه فوق مورد خدشه و مناقشه برخی از فقهاء (انصاری، ۱۴۱۵، ۱/ ۶۹؛ توحیدی، ۱۳۷۱، ۳/ ۱۴۸) قرار گرفته است. در مجموع تحلیل این آیه باتوجه به این نکات که هر کس مال دیگری را تلف نماید ضامن است، اتلاف مال دیگری بدون اذن صاحب آن از مصادیق تجاوز و تعدی به دیگری محسوب می‌شود و موجب ضمان است، هر چند توسط دولت صورت گرفته باشد، نشان می‌دهد که دولت یا همان اداره برق مسئولیت جبران خسارت به فرد زیان دیده را دارد.

### ۳-۱-۲) آیه معاقبه

از دیگر آیات قابل استناد به منظور جبران خسارت آیه معاقبه می‌باشد. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ: .....» و هر گاه خواستید مجازات کنید، تنها بمقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید...» (نحل/ ۱۲۶)

برخی از فقها با استناد به آیه اظهار داشته‌اند که آیه بر جواز مقاصه دلالت می‌کند و مقتضای این جواز ضمان به شیء است (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۸۶/۲۲) و برخی دیگر اطلاق در امور مالی را مصداق معاقبه دانسته که حاصل آن ثبوت ضمان است (اصفهانی، ۱۶۱۸، ۲/۲۲۳). اما برخی از فقها گفته‌اند با توجه به اینکه معاقبه شامل مال و جان می‌شود و مفهوم آن مجازات و مقاصه است، آیه فوق منحصر به امور جزایی بوده و ارتباطی به مسئولیت مدنی ندارد و همچنین نمی‌توان با استناد به این آیه مسئولیت‌های مدنی را بررسی نمود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۸: ۲۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ۲/۱۹۵). بنابراین تحلیل این آیه اینگونه است که اگر کسی به وسیله ارتکاب جرمی، خسارتی به دیگری وارد نماید، زیان دیده با استناد آیه مزبور حق مقابله به مثل دارد حتی اگر فرد از دولت یا شخص ثالث زیان دیده است. چه این که دیدگاه صاحب جواهر در آیه مزبور مبنی بر اطلاق در امور مالی است که حاصل آن ضمان است.

## ۲-۲. سنت

روایات و احادیث فراوانی بر ضمان ناشی از اطلاق دلالت می‌کند که ذیلاً به نقل برخی از آنها پرداخته می‌شود.

۱) «منقول است از امام صادق(ع) در باب شهادت کذب که فرمودند اگر خود شیء وجود داشته باشد به صاحبش برگردانده می‌شود و اگر وجود نداشته باشد شاهد به میزان مالی که تلف کرده ضامن می‌باشد». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۷/۳۲۷).<sup>۱</sup>

۲) روایتی دیگر که شیخ صدوق از اسماعیل بن صباح نقل می‌کند که «از امام صادق(ع) در مورد رنگریزی پرسیدم که کالایی به او تسلیم شده و او کالا را پاره کرده یا سوزانده است آیا باید خسارت آن را پرداخت نماید؟ امام فرمود او را به جنایتی که انجام داده است جریمه کن». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۹/۱۴۴؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۳/۲۵۳).

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي شَاهِدِ الزُّورِ قَالَ - إِنْ كَانَ الشَّيْءُ قَائِمًا بَعَيْنِهِ رُدَّ عَلَى صَاحِبِهِ - وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَائِمًا ضَمِنَ بِقَدْرِ مَا أُتْلِفَ مِنْ مَالِ الرَّجُلِ».

۲. «رَوَاةُ الصَّدُوقِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الصَّبَّاحِ نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: عَنْ الْقِصَارِ يُسَلَّمُ إِلَيْهِ الْمَتَاعُ فَيُخْرِقُهُ أَوْ يُخْرِقُهُ أُيُغْرَمُهُ قَالَ غَرَمَهُ بِمَا جَتَّ يَدُهُ».

باتوجه به تحلیل صورت گرفته، اینگونه استنباط می‌شود که اگر یک فرد یا سازمان، به هر طریقی در ارائه خدماتی که انجام می‌دهد و یا محصولی که تولید می‌کند، خسارتی را مستقیماً و از طریق آن خدمت به خریداران وارد آورد، بایستی زیان ناشی از آن را نیز تقبل کند. توزیع برق در کشور بصورت انحصاری در اختیار اداره برق می‌باشد و این موضوع در اختیار هیچ شرکت دیگری نمی‌باشد. باتوجه به اینکه اداره برق، مسئولیت توزیع برق را در کشور دارد، جبران ضرر ناشی از اراده نادرست خدمات همچون سوختن وسایل الکترونیکی به عهده آن است. بنابراین حاصل روایات مذکور حاکی از این است که افراد اعم از حقیقی و حقوقی در برابر اعمال زیان آور خود در مقابل دیگران مسئول بوده و باید نسبت به جبران خسارت وارده اقدام نمایند.

### ۳-۲. عقل

با مراجعه به زندگی خردمندان، قطع نظر از ادیان، این نکته مسلم به نظر می‌رسد که عقلاً وقتی شخصی مبادرت به اتلاف مال دیگری می‌کند، ذمه او را در قبال مالک مشغول و او را ضامن می‌شناسند، به این معنا که او را مسئول پرداخت مثل یا قیمت می‌دانند. (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۱/۱۱۲). قاعده اتلاف امری عقلایی است چنان که اگر شخصی مال دیگری را از بین ببرد یا مصرف نماید یا معیوب سازد و یا آن را برای مالک به صورت غیر قابل استفاده‌ای درآورد اگرچه اصل مال از بین نرفته باشد مانند اینکه مال را در اختیار غاصب قرار دهد و یا پرنده را از قفس آزاد سازد، چنین شخصی ضامن است» (امام خمینی، ۱۴۲۱، ۲/۳۴۱). لذا از لحاظ عقلی نیز بایستی توجه شود که اگر مالی در اثر بی دقتی افراد یا سازمان دیگری که تامین کننده بایسته های آن (از جمله سوخت برقی یا نفتی) هستند، خراب یا تلف شود، سازمان ارائه دهنده آن باید ایراد آن خسارت را قبول نموده و هزینه ناشی از آنرا تقبل نمایند.

### ۴-۲. اجماع فقها

گرچه اجماع در خصوص موضوع بحث مفید فایده نمی‌باشد چون اجماع بصورت خاص مدرکی محسوب نمی‌شود یعنی اجماعی که فقها با اتکاء به آیات و روایات یا حکم

عقل بیان میدارند و خود اجماع به صورت مستقل حجّت نیست. لیکن نظریات فقها و اتفاق و هم رأیی آنان در خصوص ضمان ناشی از اتلاف مال غیر قابل انکار است گر چه نسبت به مصادیق آن اختلاف نظر جزئی وجود دارد چنان که برخی از فقها اذعان داشته اند که؛ «دلیل بر قاعده اتلاف، ضرورت و اجماع است» (مراغی، عناوین الاصول، ص ۲۹۳) و همچنین در تایید آن آمده که؛ «قاعده اتلاف مورد قبول تمامی فقهاست و در آن کسی اختلاف نکرده بلکه ممکن است بگوییم: میان تمامی فرقه‌های مسلمین قاعده‌ای مسلم است و چه بسا گفته می‌شود که این قاعده از ضروریات دین می‌باشد» (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ۱۷/۲).

### ۳. قواعد فقهی

از دیگر مبانی جبران خسارت قواعد فقهی هستند. قاعده فقهی در لسان فقهاء فرمولی بسیار کلی است که منشا استنباط احکام محدودتر واقع می‌شود و به مورد خاصی اختصاص ندارد بلکه مبنای احکام مختلف و متعدد قرار می‌گیرد (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۲۱/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ۱۲/۳).

#### ۳-۱. «قاعده من اتلف مال الغير فهو له ضامن»

به موجب این قاعده هر کسی مال دیگری را تلف نماید ضامن است. برخی از فقها (بجنوردی، ۱۴۱۹، ۹/۲) اظهار داشته اند که قاعده مزبور مفروض در مقام تلف مال است (ید امین) نه اتلاف (ضمان). برخی دیگر از فقهاء (علامه حلی، ۱۴۱۹، ۳۸۴/۱) در استناد به قاعده فوق برای ضمان اظهار می‌دارند که «لقوله من اتلف ضمن» از عبارت «لقوله» چنین بر می‌آید که ایشان مضمون فوق را مدلول روایت می‌داند و برخی از فقهای معاصر اظهار داشته‌اند که «لا اشکال فی ان اتلاف مال الغير اینما تحقق فهو موجب للضمان، للقاعده المحکمه الناصه: بان من اتلف مال الغير فهو له ضامن» (جوادی آملی، ۱۴۰۵، ۴۳۲). به واقع می‌توان گفت که قاعده مذکور با توجه به واژه «ناصه» مسلم و منصوص است و ممکن است در عبارت ایشان اشاره به صراحت آن داشته باشد. برخی (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ۳۳۲) با تردید اظهار داشته‌اند که به احتمال قوی قاعده مزبور ماخوذ از روایات است.

در مقابل این دیدگاه عده‌ای دیگر از فقها اتلاف مبتنی بر قاعده را منصوص نمی‌دانند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۳۱/۹۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ۸۲؛ توحیدی، ۱۳۷۱/۴۴). اما همان طور که صاحب جواهر هم اشاره نموده بود، حدیث مزبور از اشتها قابل توجهی بین فقها برخوردار است و آنچنان در این زمینه کاربردی است که به قول برخی از فقهای معاصر به صورت یک قاعده در آمده است (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۱/۱۱۰).

فارغ از نص بودن قاعده مزبور توجه به مفهوم قاعده و کاربردی بودن آن و همچنین اشتها آن بین فقها حاکی از این است که قاعده مزبور می‌تواند مبنای احکام متعدد قرار گیرد. بنابراین در فرض ما قاعده مزبور می‌تواند در قبال اعمال زیان آور دولت مورد استناد قرار گیرد و او را مسئول قلمداد نماید؛ چرا که به موجب این قاعده هر کس اعم از حقیقی یا حقوقی مال دیگری را تلف نماید نسبت به جبران آن ضامن است. در همین راستا باید گفت قاعده مزبور مفروض در مقام تلف مال است نه اتلاف لذا طبق قاعده مزبور، در زمانهایی که اداره برق باعث تلف و از بین رفتن یک مال شود بایستی خسارت وارده را جبران کند.

### ۲-۳. قاعده لاضرر

از دیگر قواعدی که می‌توان به استناد آن قائل به جبران خسارت شد قاعده لاضرر است. گرچه مشهور فقهاء لاضرر را به عنوان قاعده فقهی پذیرفته‌اند اما برخی از آنها مانند شهید صدر لاضرر را قاعده نمی‌دانند. همچنین باید دانست که نسبت به مفاد قاعده لاضرر بین فقها اختلاف است. چنان که بر اساس برخی مبانی مفاد لاضرر جعل حکم شرعی نیست بلکه نفی حکم و محدود کردن وضع شرعی یا جلوگیری از وضع حکم شرعی است. لاضرر نفی حکم شرعی است و نه حکم شرعی به نفع ضرر (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۷، ۷).

از دیدگاه برخی از فقها حدیث لاضرر، وجود احکامی را در شریعت که عمل بدان‌ها موجب ضرر می‌شود، نفی می‌کند «مدلول قاعده، نفی حکم شرعی است که موجب ضرر می‌شود» (انصاری، بی تا، ۲/۵۳۴) بنابراین در حدیث، با نفی مسبب (ضرر)، سبب ضرر (احکام ضرری) نفی شده است. از منظر برخی دیگر از فقها (انصاری، بی تا، ۵۳۲) ضرری

که از جانب شارع جبران نشده باشد در اسلام وجود ندارد. پس مدلول حدیث نفی ضرری است که از نظر شارع جبران و تدارک شده باشد» و از منظر حضرت امام (ره) لاضرر از احکام حکومتی به شمار می‌رود (امام خمینی، ۱۴۲۰، ۵۵).

با همه این نظرات مختلف سخن این است که قاعده لاضرر در اثبات ضمان کاربرد دارد یا خیر؟

باید دانست در این خصوص بین فقها اختلاف است به نحوی که عده‌ای به پیروی از شیخ انصاری قائل بر این هستند که قاعده لاضرر اثبات ضمان نمی‌کند چون نقش لاضرر را برداشتن حکم می‌داند نه اثبات حکم. از طرفدان این گروه محقق نائینی (۱۳۷۳، ۲/۲۲۱) است که معتقد است لاضرر همیشه به صورت معارض و مخالف عموماً دیگر وارد صحنه می‌شود و بر آن‌ها غلبه می‌کند. پس باید همواره حکم ثابتی به نحو عموم وجود داشته باشد و بعضی مصادیق آن ضرری باشد تا به موجب قاعده لاضرر، شمول آن حکم عام نسبت به آن مصداق مرتفع گردد. به تعبیر ایشان لاضرر نقش بازدارندگی دارد تا سازندگی و در ادامه اظهار می‌دارد که چنانچه برای لاضرر قائل به نقش اثباتی در احکام باشیم ملزم به تاسیس فقه جدیدی هستیم (همان) و (خوانساری، ۱۴۰۵، ۵/۱۹۲).

در مقابل برخی (طباطبایی، ۱۴۱۸، ۲/۳۰۲) برای اثبات ضمان به قاعده لاضرر تمسک نموده‌اند و شیخ (انصاری، ۱۴۱۵، ۱۰۳) از پیشروان نظریه رافعی در قاعده لاضرر است که در ضمان مقبوض به عقد فاسد بدان استناد نموده است: <sup>۱</sup> این قاعده بر زیان ناظر بر کرامت و اعتبار اشخاص انطباق پیدا می‌کند و بدون هیچ تردیدی مواردی را که یکی از متعلقات کرامت انسانی یا اعتبار اشخاص در معرض تضییع قرار می‌گیرد شامل می‌شود (قنواتی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۴۲).

یکی از مهمترین تفاسیر لاضرر که قائل به جبران خسارت است تفسیر مرحوم نراقی

---

۱. «اللهم ألأ ان یستدل علی الضمان فیها: بما دل علی احترام مال المسلم و انه لا یحل ألأ عن طیب نفسه، و ان حرمة ماله کحرمة دمه و انه لا یصلح ذهاب حق احد. مضافاً: الی ادلّة نفی الضرر، فکلّ عمل وقع من عامل لاحد یقع بامرّه، و تحویلاً لغرضه، فلا بدّ من اداء عوضه لقاعدتی الاحترام و نفی الضرر». متن مزبور حاکی از این است که مستندات شیخ برای ضمان علاوه بر لاضرر قاعده احترام مال مومن نیز می‌باشد.



است که ایشان استعمال «لا» در عبارت «لا ضرر و لا ضرار» در معنای اصلی و نفی دانسته و مقصود از ضرر را ضرر غیر متدارک می‌داند؛ بدین معنی که ضرر غیر متدارک در اسلام وجود ندارد. فلذا از آنجا که شارع مقدس ضرر غیر متدارک را جایز نمی‌داند در حقیقت در عالم تشریح ضرر غیر متدارک را نفی نموده و آن را به منزله معدوم به حساب آورده است (نراقی، ۱۴۱۷، ۴۷). بنابر تحلیل صورت گرفته، شارع مقدس با این حکم افراد را ملزم به جبران ضرر نموده است به نحوی که هر کس موجب ضرر و زیانی نسبت به غیر شود باید آن را جبران و تدارک نماید و در نظر شارع موردی نیست که کسی به دیگری ضرر برساند و ملزم به جبران آن نباشد. از مطالب فوق به نظر می‌رسد بتوان قاعده لاضرر را مستند اصل جبران خسارت به وسیله دولت به حساب آورد چنان که حقوق‌دانان در مباحث مسئولیت مدنی که مبتنی بر جبران خسارت است از آن به کرات استفاده نموده‌اند. از طرفی باتوجه به نظر برخی از فقها، لاضرر بودن بیشتر باعث می‌شود تا اداره برق تلاش کند باعث زیان نشود و در جبران ضرر کمتر آنرا موجب به جبران خسارت می‌کند بلکه خسارت زدن به اموال را از ابتدا محدود می‌کند و نفس ضرر رساندن به دیگران را مخرب دانسته و از آن نهی می‌کند، لذا این قاعده موجب اثبات نمی‌شود.

#### ۴. مسئولیت دولت و خسارت ناشی از شبکه برق

مسئول از ریشه سوال به معنی بازخواست شده، پرسیده شده (ابن فارس زکریا، ۱۴۰۴، ۱۲۴/۳) و متعهد شدن «المَسْئُولِيَّةُ: التَّبَعَةُ» (سعدی ابوجیب، ۱۶۲) آمده است. راغب می‌گوید مراد از سوال در خصوص زنده به گور شدن دختران در آیه ۸ سوره تکویر همان مسئولیت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۳۷). دکتر لنگرودی مسئولیت را تعهد قانونی شخص بر رفع ضرری می‌داند که به دیگری وارد کرده است خواه این ضرر ناشی از تقصیر خود وی باشد یا ناشی از فعلیّت او. در ادامه می‌گوید که در همین معنی در فقه لفظ ضمان را بکار برده شده و معنی آن هر نوع مسئولیت اعم از مسئولیت مالی و کیفری است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۵، ۶۴۲). «ضمان» به‌عنوان اصطلاح متعارف در قلمرو فقه و حقوق، به‌ویژه در ابواب معاملات، حقیقتی واحد به‌معنای «تعهد، مسئولیت و التزام» است و این مفهوم واحد، به‌اعتبار اسباب گوناگون ایجاد تعهدات و مورد تعهد، تکثر می‌یابد و

تقسیم ضمان به معاوضی، قهری و عقدی در متون فقهی و حدیث، بههمین اعتبار صورت گرفته است (خدابخشی و همکاران، ۱۳۹۸: ۹). در دانشنامه حقوقی ضمن بیان مراد از مسئولیت که ضمانت و ضمان می‌باشد اصطلاحاً مسئولیت را در فقه و حقوق تعهدی معرفی می‌کند که به موجب ضرر وارده بر غیر در برابر قضاء برای شخص به نفع فرد متضرر بوجود می‌آید (انصاری و طاهری، ۱۳۸۸، ۳ / ۱۸۳۹). تبصره ۱ ماده ۶ قانون سازمان برق ایران در تعریف شبکه برق مقرر می‌دارد: «مؤسسه برق عبارت از شرکت یا بنگاه یا سازمانی است که به کار تولید یا انتقال یا توزیع و خرید و فروش نیروی برق به طور عمده یا جزئی اشتغال داشته باشد اعم از این که دولتی یا متعلق به شهرداری یا وابسته به آن و یا خصوصی و مختلط باشد...». تعریف مزبور حاکی از این است که شرکت برق هم می‌تواند دولتی و هم می‌تواند خصوصی باشد اما شاخصه اصلی آن تولید، انتقال، و... برق به طور عمده یا جزئی است. قانونگذار به موجب ماده واحده قانون استقلال شرکت‌های توزیع نیروی برق در استانها مصوب ۸۴/۱۲/۹. توزیع نیروی برق توسط شرکت‌های استانی را فقط در امر «توزیع نیروی برق - از نظر مدیریتی، اداری، مالی و تامین منابع انسانی» مستقل اعلام نموده است.

در صورتی که اشاره ای به تولید و انتقال نیروی برق نکرده است. اما به نظر می‌رسد تولید و انتقال نیروی برق که در سطح منطقه صورت می‌گیرد مستقل از وزارت نیرو (شرکت توانیر) نمی‌تواند باشد زیرا تولید و انتقال نیروی برق جزو طرح‌های عمرانی دولت به حساب می‌آید. علاوه بر آن به موجب بند ۳ ماده واحده مذکور شرکت‌های برق استانی (از نظر توزیع و تامین منابع انسانی و مدیریتی و اداری و مالی) از شرکت‌های برق منطقه‌ای مستقل اعلام شده‌اند. بنابراین قانون استقلال شرکت‌های برق استانها تنها نسبت به توزیع نیروی برق مستقل هستند نه تولید و انتقال. در واقع تولید و انتقال برق در حوزه تخصصی دولت است.

دولت از جمله اشخاص حقوق عمومی است که مستثنی از اصل تخصص<sup>۱</sup> دارای

۱. اصل تخصص بدین معناست که؛ هر شخص حقوقی فقط می‌تواند در حدود صلاحیت قانونی یعنی درباره اموری که به موجب قانون یا بر طبق اساسنامه جزء اختیارات و وظایفش گذاشته شده است عمل کند.

صلاحیت مطلق بوده و این حق را دارد که در تمام امور اجتماع مداخله نماید. مداخله دولت در امور مختلف به موجب اعمال تصدی و حاکمیتی است. اما به موجب همین اعمال حاکمیتی، قانونگذار در قوانین خاص مختلف از جمله، ماده ۱۲ قانون بکارگیری سلاح توسط مامورین نیروهای مسلح مبنی بر به دست گرفتن سلاح توسط مامور و ورود صدمه یا خسارت به شخص بی‌گناه، ماده ۳۳۲ ق.م.ا. مبنی بر عدم تخلف مامور نظامی در اجرای دستور امر قانونی مبنی بر تیر اندازی و عدم تخلف از مقررات، ماده ۱۴۵ قانون امور گمرکی مبنی بر تخطی از بیمه نکردن کالا در گمرک و ورود خسارت به موجب ماده ۴۶ قانون مزبور، ماده ۷۳ قانون معادن مصوب ۶۲ مبنی بر خسارت در اثر انفجار، قانون جبران خسارت وارده از انفجار در مرمیات نیروهای مسلح مصوب ۵۶، و ماده ۶۶ قانون تامین اجتماعی مبنی بر آسیب کارگر در کارخانه، ماده ۱ لایحه قانونی نحوه خرید و تملک اراضی برای اجرای برنامه‌های عمومی و عمرانی و نظامی، ماده ۹ قانون زمین شهری مصوب ۱۳۶۶؛ و ..... وی را ملزم به پرداخت خسارت وارده به افراد نموده است و حتی در برخی قوانین (قانون بکارگیری سلاح توسط مامورین نیروهای مسلح (ماده ۱۲) مقنن دولت را هر ساله ملزم به تخصیص منابعی برای جبران خسارت وارده در این زمینه نموده است.

## ۵. تحلیل، ترکیب و تفسیر حقوقی

باتوجه به موضوعات بررسی شده، ابتدا بایستی بررسی نمود چه ملاحظات اخلاقی و فلسفی و اقتصادی موجب می‌شود تا اداره برق از لحاظ مدنی و فقهی مسئول شناخته شود و در عمل چه اهداف و نیازهایی را مسئول شناختن وی در بردارد. این موضوعات در آیات مختلف و اصول حقوقی این پژوهش بیان گردید که نظریات و آیات بسیاری در این پژوهش مطرح شده است. برخی نظریات ابزارگرا هستند و مسئولیت مدنی را ابزاری اجتماعی برای هدف‌های اجتماعی و بازداشتن افراد از پیش گرفتن رفتار غیر اجتماعی و زیانبار در آینده می‌دانند.

اما برخی مخالفان با ابزارگرایی اقتصادی، خطر و هزینه مدنظر آنها می‌باشد و می‌گویند مسئولیت مدنی ابزاری نیست و اگر این هدف‌ها را دارد، اعتبار خود را از این اهداف نمی‌گیرد و بایستی گفت علاوه بر جبران خسارت، پیشگیری و جلوگیری از ورود

خسارت نیز از اهداف مسئولیت مدنی است و به بیان دیگر اگر زیان زنده، زیانی را ایجاد کند و زیان دیده‌ای که قدرت جلوگیری از تسری را دارد ولی چون می‌داند در هر حال تمامی زیان وی جبران می‌شود، اقدامی جهت پیشگیری از ورود زیان بیشتر نمی‌کند. چرا که این امر برای وی از حیث اقتصادی و اندیشیدن به نفع بیشتر، کارایی ندارد. با این فرض یکی از اهداف مسئولیت مدنی که باز داشتن افراد جامعه از رفتار غیر اجتماعی است ناکام می‌ماند، و از طرفی برای آنکه این هدف تامین گردد لازم است بین درجه ی تقصیر وارد کننده ی زیان عمدی یا غیر عمدی و میزان جبران خسارت رابطه ی مستقیمی وجود داشته باشد، در حالی که در عمل زمانی که بخشی از خسارت به جهت کاهلی زیان دیده در جلوگیری از خسارت ایجاد شد، این خسارت را مستقیماً زیان زنده ایجاد نموده است. لذا نبایستی جبران زیان را بر دوش او بنهیم.

مضافاً حقوق دانان و شارحین قانون مدنی (کاتوزیان، ۱۳۹۲؛ قاسمزاده، ۱۳۸۷، ۲۵؛ رحیمی و صفایی، ۱۳۸۹، ۷۸؛ تقی زاده و هاشمی، ۱۳۹۱، ۶۰) مبانی مسئولیت مدنی را مبتنی بر نظریه‌های تقصیر، خطر، تضمین حق و استناد عرفی می‌دانند. به موجب نظریه تقصیر وجود فعل زیان بار از ارکان طرح دعوی مسئولیت مدنی است که می‌تواند در قالب‌های فعل یا ترک فعل و حقوقی و مادی صورت گیرد. تقصیر خواه عمدی باشد یا غیر عمدی مسئولیت ایجاد می‌کند. ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی، مسئولیت را بر تقصیر استوار نموده است. از تقصیر در حقوق موضوعه با معانی دیگری چون تعدی، تفریط، بی احتیاطی، بی مبالاتی، غفلت، عدم مهارت، اهمال و مسامحه استفاده شده است.

در فتاوی فقهاء با استناد به احادیث معتبر (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۴۰/۱۹) توجه به تقصیر عرفی و ارزش و اعتبار عرف محل در تشخیص و عدم تشخیص و مسئول قرار دادن مقصّر مبنی بر حکم ضمان بوضوح آمده است (خویی، ۱۴۲۲، ۲۴۹/۲؛ امام خمینی، بی تا، ۹۸ و ۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ۳۰۰/۲؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۱۵/۳۷؛ محقق داماد، ۱۴۰۶، ۱۱۷/۱؛ بجنوردی، ۱۴۰۱، ۳/۱). قانون مدنی هم به پیروی از فقه اسلامی ضمن مواد ۹۵۱ و ۹۵۲ و بویژه ماده ۱۲۱۶ داوری درباره تقصیر را با معیار نوعی پذیرفته است و معیار تمیز خطا را داوری عرف می‌داند (قاسمزاده، ۱۳۸۷، ۳۰ و ۶۲ و ۶۳). اما به موجب نظریه خطر هر کس که از کاری سود می‌برد باید زیان‌های ناشی از آن را نیز تحمل نماید.

(همان، ۳۶). محققان نیز این مسئله را با عبارت « من له الغنم فعليه الغرم: کسی که از مزایا و منافع امری بهره‌مند می‌گردد باید از عهده خسارات و زیان‌های ناشی از آن برآید» (امامی، بی تا، ۴۱/۲؛ طاهری، ۱۴۱۸، ۲۷۸/۱؛ قاسم‌زاده، ۱۳۸۷، ۳۶). از طرفی مسئولیت مدنی ابزاری است برای رسیدن به کارایی اقتصادی در اداره برق و یکی از طرق رسیدن به این کارایی از راه ایجاد انگیزه در پیش گرفتن اقدامات احتیاطی که از نظر هزینه قابل توجه است، می‌باشد و راه دیگر توزیع عادلانه‌ی ضرر در بین اعضای جامعه و از حیث بازدارندگی اقتصادی حادثه، هم برای زیان‌دیده و هم واردکننده‌ی زیان هزینه دارد و پیشگیری از تسری حادثه هم هزینه در بردارد. کارایی مدنظر برای ادارت دولتی از جمله اداره برق ایجاب می‌کند تا هزینه‌های حوادث کاهش یابد که این هزینه‌ها مشمول کاهش تعداد و شدت حوادث می‌باشد. به عنوان مثال، اگر اداره برق باعث ایجاد خسارت به کولر گردید و این موضوع باعث شد تا فرد بیمار در آن خانه، گرم‌زده شود و این گرم‌زده‌گی منجر به بیماری شدیدتر و در پی آن عوارض دیگر گردد، عدم اقدام زیان‌دیده موجب ایجاد حوادث جدید می‌گردد و از طرفی اقدام به موقع می‌تواند هزینه‌های درمانی را نیز کاهش دهد و همچنین هزینه‌های اجتماعی اختلال در زندگی نیز کاهش می‌یابد و از طرفی یکی از اهداف مسئولیت مدنی این است که افراد را وادارد تا هزینه‌های حوادثی همچون خسارت به کالاها یا ماشین‌آلات خانگی یا صنعتی (هزینه‌های دور از انتظار حوادث) و هزینه‌های پیشگیری از حوادث و هزینه‌های مراقبت و احتیاطی را به حداقل برسانند، پس مسئولیت بر عهده‌ی کسی قرار می‌گیرد که از خطر قریب‌الوقوع آگاهی داشته و با هزینه‌ی کمتری می‌توانسته از آن پیشگیری کند. لذا اگر اداره برق از نوسانات برق اطلاع داشته، پس می‌بایست به نحوی شایسته به مشترکین خود اطلاع‌رسانی می‌کرد. چون نوسانات برق معمولاً کنترل شده می‌باشد و جریان ولتاژ برق یا ناشی از آزادسازی عمدی جریان برق توسط اداره برق و یا خراب بودن ترانس یا سایر تجهیزات برقی می‌باشد که در این حالت هم مسئولیت نوسان برق و خسارت وارده بر خواهان با اداره برق می‌باشد. علاوه بر توجیه قاعده بر مبنای مسئولیت مدنی، اصولی نیز وجود دارد که مسئولیت مدنی زیان‌دیده بر مبنای آن استوار است. در همین راستا دیدگاه مبتنی بر فایده‌گرایی (رفاه‌گرایی) که مقرر می‌دارد آنچه درستی یا نادرستی عملی را مشخص می‌کند نتایج آن عمل

است و به واقع تاثیری که فعل یا ترک فعل در جهان می‌گذارد و معیار درستی یا نادرستی یک عمل است. مقابله با خسارت موجب رفاه بیشتر جامعه می‌گردد و در مجموع به نفع جامعه و حتی عدالت بین افراد و اشخاص است و از طرفی مقابله با خسارت مستلزم حداکثر خیر مادی برای طرفین است و در برخی نظام‌های حقوقی مثل نظام‌های حقوقی اسلامی هم علاوه بر موارد فوق این قاعده می‌تواند ریشه در اخلاق مذهبی که حفظ جان و مال را واجب گردانیده، داشته باشد.

مطالب دیگری هم که باید متذکر شد این است که در بسیاری موارد، خطای شخصی موجب بروز خسارت مالی یا معنوی می‌گردد. به بیان دیگر هرگاه بین دو طرف رابطه‌ای قراردادی نباشد و اقدام زیان‌بار عامل نیز به موجب قوانین ممنوع نباشد، اگر فعل یا ترک فعل عامل موجب بروز خسارتی گردد که بتوان به او منسوب نمود، منشأ خسارت، خطای شخص یا سازمان عامل است. خطا در مفهوم گسترده آن شامل ارتکاب فعل از روی سوء نیت و عمد و نیز بی‌مبالاتی و «فعل عام» غفلت و یا حتی خطای محض می‌گردد در تمام این موارد، رابطه‌ی علیت بین باید وجود داشته باشد و او باید به حکم قانون و به طور قهری مسئولیت جبران «وقوع خسارت» خسارت وارد بر زیان دیده را بر دوش کشد. این نوع مسئولیت به عنوان ضمان قهری یا مسئولیت مدنی مرسوم گردیده است و دارای گستره‌ی فراوانی است. بعنوان مثال، اتلاف مال غیر بدون مجوز قانونی یا تصرف آن، هتک حریم منزل، بروز خسارت به لوازم صنعتی یا منزل، سوء استفاده از شهرت تجاری یا علائم صنعتی، تحریف یا اقتباس نابجای یک اثر علمی یا ادبی و مانند آن، نمونه‌هایی از خسارات مالی یا معنوی هستند که ممکن است حتی بدون سوء نیت و از روی اشتباه عامل، بروز نمایند. در هر حال، در این قبیل موارد تقاضای جبران خسارت مبتنی بر خطای مدنی یا مسئولیت مدنی می‌باشد؛ یعنی همین که رابطه زیان با فعل مرتکب احراز شود او در برابر زیان دیده با رعایت شرایط دیگر مسئول جبران خسارت وارده شناخته می‌شود.

در خصوص نظریه تضمین حق یا حمایت از حقوق زیان‌دیده گرچه به موجب این نظریه هر شخص می‌تواند از اموال و دارایی و منافع و مزایای آن که لازمه فعالیت زندگی اجتماعی است، منتفع شود (عامر، ۱۳۷۶-۱۹۵۶، ۱۶۵) اما هرگونه اقدام و فعالیت‌هایی که موجبات اضرار به دیگران را فراهم آورد غیر منطقی خواهد بود (نظری، ۱۳۹۲، ۲۶) چنان

که اصل ۴۰ قانون اساسی بر آن تصریح نموده و در بیان عدم سوء استفاده از حق، اجرای حق را منوط به عدم اضرار به دیگری بیان می‌کند که این موضوع نشان می‌دهد وقتی اداره برق باعث خسارت شود، بایست آنرا بعهدہ بگیرد نه اینکه لزوماً افراد مجبور شوند از پیگیریهای مکرر دادگاه و با هزینه‌های دادرسی و وکالت فراوان به چیزی که حق خود است دست یابند.

یکی دیگر از نظریاتی که بیان شد، نظریه تقصیر است. بر اساس نظریه تقصیر، شبکه برق وقتی مسئول است که در انجام وظایف خود در امر تولید و انتقال مرتکب تقصیر شده باشد. در این باب شبکه برق با سایر افراد حقوق خصوصی تفاوتی نخواهد داشت و احراز رابطه علیت بین تقصیر و ضرر حاصل از عامل، جبران خسارت خواهد بود، منتها بار اثبات تقصیر بر عهده زیان‌دیده می‌باشد که در صورت اثبات تقصیر بر زیان وارده، قادر به دریافت غرامت خواهد بود (ماده ۶ تصویب‌نامه شماره ۲۹۰۵۲-حریم خطوط هوایی انتقال و توزیع نیروی برق مصوب ۱۳۴۷ و تبصره ماده ۱۸ قانون سازمان برق ایران) و همچنان که مذکور افتاد بر اساس نظریه خطر دولت که از منافع سود می‌برد باید از عهده خسارات وارد شده بر زیان‌دیده برآید. نکته قابل ذکر این که هرگاه زیان‌دیده با تقصیر خود خطر را بپذیرد از دریافت خسارت محروم خواهد شد. بنابراین مسئولیت مدنی دولت در قانون ایران بیشتر مبتنی بر نظریه خطر است؛ چرا که به موجب این نظریه موقعیت خطرناک را در همه موارد ذکر شده در قوانین خاص را دولت ایجاد نموده است خواه از آن نفع مادی ببرد خواه نفع معنوی. چنان که در فرض ما فاعل افعال ریانبار دولت است و وی مسئول هر گونه فعالیت زیان‌باری است که ایجاد کرده است. من باب مثال در فرض عبور سیم فشار قوی برق از فضای مزارع و املاک دیگران بدون اذن صاحب آن که بر اثر تشعشعات مضر موجب سلب هر گونه تصرف و منفعت از ملک می‌شود. فلذا به موجب نظریه خطر هر کس که از کاری سود می‌برد باید زیان‌های ناشی از آن را نیز تحمّل نماید. برای تحقق مسئولیت دولت به موجب این نظریه فقط کافی است بین زیان و افعالی که موجبات آن را فراهم نموده رابطه سببیت موجود و برقرار باشد. بنابراین در فرض ما دولت به عنوان شخص حقوقی عمومی در حوزه تولید و انتقال برق و همچنین به استناد قوانین خاص چنان که مذکور افتاد (در اعمال حاکمیتی) در صورتی که موجبات تضرر دیگران را فراهم

نماید مسئول بوده و مکلف به جبران خسارت وارده می‌باشد. موید نظر ما رای صادره از دیوان عدالت اداری است.

شعبه ۷ دیوان عدالت اداری در خصوص پرونده ای با شماره دادنامه: ۹۳۰۹۹۷۰۹۵۵۳۰۰۳۱۱ مبنی بر این که شرکت‌های توزیع نیروی برق، شخصیت حقوقی مستقل از شرکت برق منطقه ای داشته و دعاوی مربوط به تعرفه برق به طرفیت شرکت‌های توزیع نیروی برق باید اقامه گردد و همچنین با توجه به این که کلیه تعهدات و حقوق عمومی مربوط به بخش توزیع، از شرکت برق منطقه ای به شرکت‌های توزیع نیروی برق منتقل یافته و حسب بند ۲ ماده واحده صدرالذکر، شرکت‌های توزیع نیروی برق مستقل از شرکت برق اقدام و فعالیت دارند، لذا با توجه به مراتب فوق و عدم توجه شکایت مطروحه نسبت به خوانده [شرکت برق منطقه ای] در اجرای بند پ ماده ۵۳ قانون تشکیلات و آیین دادرسی دیوان عدالت اداری مصوب ۹۲، قرار رد دعوا صادر نموده است. همچنین رأی شعبه ۵ دیوان عالی کشور در خصوص پرونده با شماره دادنامه ۹۲۰۹۹۷۰۹۰۸۹۰۰۴۹۵ در تاریخ: ۹۲/۸/۱۲ مبنی بر «شرکت‌های توزیع نیروی برق در استان‌ها غیر دولتی هستند و به دعوی خسارت علیه آنان باید در محاکم عمومی حقوقی رسیدگی شود و نه دیوان عدالت اداری».

ماده ۱۱ قانون مسئولیت مدنی اصل را بر مسئولیت دولت در جبران خسارت گذاشته است همچنین قسمت دوم ماده ۱۱ ق.م.م. ناظر به مسئولیت دولت به جبران خسارت ناشی از تقصیر خود می‌باشد. از طرفی دیگر به موجب ماده ۱ لایحه قانونی نحوه خرید و تملک اراضی برای اجرای برنامه های عمومی و عمرانی دولت هر ملک را که خواست تملک می‌کند اما طبق مواد ۳ و ۴ همین قانون ملزم به پرداخت خسارت وارده به صاحب ملک است. همچنین به موجب نظریه شماره ۷/۱۰۹۱ مورخه ۸۲/۶/۳ اداره حقوقی قوه قضائیه مبنی بر این که؛ اگر نسبت به اموال خصوصی تصرفی صورت بگیرد و بعد غیر قانونی بودن آن مشخص شود مرجع عمومی باید از عهده خسارت وارده به افراد بر بیاید. هر یک از ادارات و سازمانهای دولتی بدون رعایت مقررات قانونی املاک اشخاص را تملک نمایند، این تملک فاقد ارزش و اثر قانونی است و مسلم است که قانون هیچ گاه تصرف غیر قانونی را مشروع ندانسته و مورد حمایت قرار نمی‌دهد. با این حال عملکرد محاکم در



نحوه رسیدگی به دعاوی به طرفیت برق منطقه ای ( شرکت مادر که تحت نظارت دولت است) یکسان نیست به نحوی که هم آرای متناقضی در این خصوص از محاکم عمومی حقوقی صادر شده و هم این که رسیدگی به این دعاوی در صلاحیت دیوان عدالت اداری است در حالی که دیوان به استناد بند ۳ ماده واحده قانون استقلال شرکت‌های توزیع نیروی برق استانی از خود سلب صلاحیت نموده است و رسیدگی به آنها را به شعب حقوقی عمومی دادگستری ارجاع داده است در صورتی که بند ۳ ماده واحده تنها به امر توزیع اشاره نموده است نه تولید و انتقال نیروی برق که توسط شرکت برق منطقه‌ای صورت می‌گیرد.

فلذا جبران خسارتی که متوجه دولت است مربوط به تولید و انتقال نیروی برق است چنان که عبور سیم فشار قوی بر فراز اراضی فرد اجلای تصرف تلقی شده؛ چرا که به لحاظ تعشعات خطرناک ملک را از حیز انتفاع اعم از مسکونی، تجاری و کشاورزی خارج می‌کند که به موجب قانون نحوه تملک اراضی مصوب ۱۳۷۱ و قانون مالکیت عمومی و ملی آب مصوب ۱۳۶۱ (مواد ۴۳ و ۴۴) پرداخت قیمت عادلانه تنها روش جبران خسارت دانسته شده است. بنابراین در فرض این پژوهش فارغ از توزیع نیروی برق که به شرکت‌های استانی واگذار شده و این شرکت‌ها به جهت خصوصی بودن مستقل عمل می‌کنند؛ در صورتی که در عملیات عمرانی مانند تولید یا انتقال نیروی برق خسارتی ناشی از این فعالیتها به دیگران وارد شود از آنجا که شرکت‌های برق منطقه ای زیر نظر دولت اداره می‌شوند و خصوصی نیستند لذا دولت موظف به جبران خسارت وارده می‌باشد و رسیدگی به این دعاوی در صلاحیت دیوان عدالت اداری است.

### مقایسه مبانی جبران خسارت در تمدن‌های مختلف

جبران خسارت به معنای جبران ضرر و زیان وارده به فردی است که به او خسارت وارد شده است. مبانی جبران خسارت در تمدن‌های مختلف بر اساس قوانین، مقررات، ساختارهای حقوقی، رویکردهای فرهنگی و دیدگاه‌های اقتصادی هر تمدن شکل می‌گیرد. در جدول ۱، به طور خلاصه به منابع جبران خسارت، ابعاد جبران خسارت، اصول جبران خسارت و روش‌های جبران خسارت در تمدن‌های غربی، اسلامی و شرقی

پرداخته شده است.

در همه تمدن‌ها به نوع خسارت وارده (جسمانی، مالی، یا معنوی) توجه می‌شود. به عنوان مثال، دیه برای جبران خسارات جسمانی، غرامت خسارت برای جبران خسارات مالی، و ارش برای جبران خسارات معنوی تعیین شده است.

جدول ۱- مقایسه مبانی جبران خسارت در تمدن‌های مختلف

تمدن	منابع جبران خسارت	ابعاد جبران خسارت	اصول جبران خسارت	روش‌های جبران خسارت
غربی	قانون مدنی، رویه قضایی، قرارداد	نوع، شدت، رابطه علی و معلولی	عدالت، انصاف	پرداخت غرامت، صلح و سازش، داوری
اسلامی	کتاب و سنت، فقه و اجتهاد، عرف و عادت	نوع، شدت، وضعیت فرد آسیب‌دیده	عدالت، انصاف	پرداخت غرامت، صلح و سازش، داوری
شرقی	آداب و رسوم، قوانین مدنی، قواعد مذهبی	نوع، شدت	عدالت، انصاف، صلح و سازش	پرداخت غرامت، صلح و سازش، داوری

همچنین در همه تمدن‌ها به شدت خسارت وارده (خفیف، متوسط، یا شدید) توجه می‌شود. به عنوان مثال، میزان غرامت خسارت بر اساس شدت خسارت مالی تعیین می‌شود. در تمدن‌های اسلامی و برخی از تمدن‌های شرقی به وضعیت اقتصادی، اجتماعی، و دینی فرد آسیب‌دیده در جبران خسارت توجه می‌شود. به عنوان مثال، در برخی از تمدن‌های اسلامی، دیه مسلمان آزاد بیشتر از دیه مسلمان برده است.

در تمدن‌های غربی و اسلامی بر اصل مسئولیت مدنی تأکید می‌شود. این به معنای آن است که فرد یا سازمانی که به دیگری خسارت وارد می‌کند، موظف به جبران خسارت وارده است. در همه تمدن‌ها به عدالت و انصاف در جبران خسارت توجه می‌شود. هدف از جبران خسارت در این تمدن‌ها، نه فقط جبران ضرر و زیان وارده، بلکه احقاق حق و ایجاد عدالت و انصاف بین افراد است. در تمدن‌های شرقی اصل صلح و سازش در جبران خسارت از اهمیت بالایی برخوردار است. در این تمدن‌ها، هدف از جبران خسارت نه فقط

جبران ضرر و زیان وارده، بلکه حفظ صلح و آرامش در جامعه و جلوگیری از وقوع اختلافات و درگیری‌ها است.

در حالی که هر تمدنی با ویژگی‌ها و دستاوردهای منحصر به فرد خود در جبران خسارت سهم داشته، تمدن اسلامی به دلیل رویکرد جامع و مبتنی بر عدالت خود در این زمینه، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

• در تمدن اسلامی، جبران خسارت صرفاً به جبران ضرر و زیان مالی محدود نمی‌شد، بلکه ابعاد مختلف خسارت از جمله خسارات جانی، معنوی و آبروی افراد نیز مورد توجه قرار می‌گرفت. این رویکرد جامع به جبران خسارت، یکی از ویژگی‌های برجسته نظام حقوقی اسلام به شمار می‌رود.

• در تمدن اسلامی، برای جبران خسارات جانی، از جمله قتل، جرح و نقص عضو، دیه تعیین می‌شد. دیه بر اساس معیارهای مشخصی مانند جنسیت، دین و موقعیت اجتماعی فرد آسیب‌دیده محاسبه می‌شد و به ولی دم یا فرد آسیب‌دیده تعلق می‌گرفت.

• در تمدن اسلامی، برای جبران خسارات معنوی مانند توهین، افترا و ضرب و شتم، ارش تعیین می‌شد. ارش به طور دقیق و از پیش تعیین شده نبود و قاضی با توجه به اوضاع و احوال هر پرونده، میزان ارش را تعیین می‌کرد.

• در تمدن اسلامی، خسارات به آبرو نیز مورد توجه قرار می‌گرفت و در برخی موارد، برای جبران این خسارات، ارش تعیین می‌شد. به عنوان مثال، در صورت اثبات تجاوز به عرض، علاوه بر مجازات‌های شرعی، ارش نیز به فرد آسیب‌دیده تعلق می‌گرفت.

رویکرد جامع به جبران خسارت در تمدن اسلامی، نشان‌دهنده توجه این تمدن به عدالت، انصاف، کرامت انسانی و پیشگیری از وقوع جرم و جنایت است. این رویکرد، الگویی ارزشمند برای نظام‌های حقوقی سایر تمدن‌ها به شمار می‌رود.

## نتیجه گیری

اهمیت نیروی برق و کاربرد سازنده آن در زندگی روزمره بر کسی پوشیده نیست و همین مزایای فراوان موجب شده که طریقه بهره برداری صحیح از آن منجر به مشکلاتی شود به نحوی که خسارتهایی اعم از مادی و معنوی را به دنبال دارد. جبران خسارات ناشی از برق با چالش‌های متعددی روبرو است. پیچیدگی سیستم‌های برق‌رسانی، اثبات رابطه علی و معلولی بین نقص فنی و خسارت وارده، و دشواری در برآورد دقیق میزان خسارت، از جمله این چالش‌ها هستند. تمدن اسلامی با ارائه رویکردی جامع، مبتنی بر عدالت و انصاف، و با تنوع روش‌ها و منابع غنی، الگویی ارزشمند و کارآمد در زمینه جبران خسارت برای سایر تمدن‌ها به شمار می‌رود.

خسارت در لسان فقها به مفهوم زیان و ضرر و نقصان که خلاف نفع است و در اصطلاح آنها عبارت است از؛ نقص مالی یا آبرویی یا جانی یا هر چیز دیگر که درباره بعدی از ابعاد وجودی شخص باشد و در لسان حقوق‌دانان خسارت؛ ایجاد نقصی در اموال یا از دست رفتن منفعتی مسلم یا لطمه زدن به سلامت و حیثیت و عواطف اشخاص است. ادله جبران خسارت مبتنی است بر مبانی ای همچون؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل است. کتاب و سنت، فقه و اجتهاد، و عرف و عادت، منابع غنی برای قواعد و احکام مربوط به جبران خسارت در تمدن اسلامی بودند. این منابع غنی می‌توانند در تبیین و تفسیر قواعد جبران خسارت برق نیز مورد استفاده قرار گیرند. در کنار ادله فقهی قواعد فقهی لاضرر و قاعده اتلاف است که منشا استنباط احکام در جبران خسارت واقع می‌شوند. مشهور فقها و همچنین عقلای عالم اتلاف مال دیگری بدون اذن صاحب آن را از مصادیق بارز تجاوز و تعدی به دیگری محسوب نموده و موجب ضمان دانسته‌اند.

### فهرست منابع

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (بی تا)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین. (۱۴۱۳ق) من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق) معجم مقاییس اللغة، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق) لسان العرب، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ سوم.
۵. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم. (۱۴۰۶ ق) حاشیة المکاسب، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
۶. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم. (۱۴۰۹ق) کفایه الاصول، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۷. آخوندی، محمود. (۱۳۸۵ش). آیین دادرسی کیفری، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ دوازدهم.
۸. اصفهانی، فتح الله. (۱۴۱۰ق). قاعدة لا ضرر (لشیخ الشریعة)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۹. امامی، سید حسن، بی تا، حقوق مدنی، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ اول.
۱۰. امیران بخشایش، عیسی، و باریکلو، علیرضا. (۱۳۹۳). مفهوم اصل جبران خسارت در حقوق بیمه. مجلس و راهبرد، ۲۱(۸۰)، ۱۶۹-۱۹۳.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب. کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (بی تا)، فرائد الاصول، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.

۱۳. بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه، نشر الهادی، قم، چاپ اول.
۱۴. تقی زاده، ابراهیم و احمد علی هاشمی. (۱۳۹۱ش) مسئولیت مدنی، دانشگاه پیام نور، تهران، چاپ اول.
۱۵. توحیدی، محمد علی. (۱۳۷۱ش). مصباح الفقاهه، تقریر بحث سید ابوالقاسم خویی، انتشارات وجدانی، قم، چاپ سوم.
۱۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۸۵ش). ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، تهران، چاپ شانزدهم.
۱۷. جمعی از پژوهشگران. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۵ق). کتاب الصلوه (تقریر اباحت الحاج سید محمد محقق داماد)، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول.
۱۹. حاجی ده آبادی، احمد. (۱۳۸۷ش). قواعد فقه جزایی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول.
۲۰. حاجی عزیزی، بیژن. (۱۳۸۰). روش های جبران خسارت در مسئولیت مدنی. دانشور پزشکی، ۹ (۳۶)، ۶۳-۷۲.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق) وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت (ع)، قم، چاپ اول.
۲۲. حسینی مراغی، میر عبد الفتاح، بی تا، عناوین الاصول، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۲۳. خدابخشی، حسن، آیتی، سید محمد رضا و عربیان، اصغر. (۱۳۹۸). بازشناسی مفهومی ضمان و اقسام آن در فقه اسلامی، مبانی فقهی حقوق اسلامی 12، 2 (۲۴)، ۹-۴۰.
۲۴. خوانساری، احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۲۵. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مبانی تکمله المنهاج، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی ره، قم، چاپ اول.
۲۶. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۹ق) القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، قم، چاپ اول.
۲۷. رستمی نجف آبادی، حامد، ناصر، مهدی. (۱۳۹۷). تحلیل حقوقی ماهیت خسارت معنوی

- و طرق جبران آن در پرتو آرای فقهی. فقه و مبانی حقوق اسلامی. 73-49, (3) 11 ,
۲۸. رنجبر صحرايي، مسعود رضا. (۱۳۸۸). ارش (حق تقلیل ثمن) و ارتباط آن با جبران خسارت. مجله تحقیقات حقوقی، (۱ (ویژه نامه))، ۳۹۵-۴۴۶.
۲۹. سرتیپ زاده، رحمت اله، و غفاری، مجتبی. (۱۳۹۷). ارکان و شرایط مسوولیت مدنی دولت برای جبران خسارت. کنفرانس ملی اندیشه های نوین و خلاق در مدیریت، حسابداری، مطالعات حقوقی و اجتماعی.
۳۰. سرتیپ زاده، رحمت اله، و غفاری، مجتبی. (۱۳۹۷). مبانی فقهی و اسلامی مسئولیت مدنی دولت (جبران خسارت) در حقوق ایران. کنفرانس ملی اندیشه های نوین و خلاق در مدیریت، حسابداری، مطالعات حقوقی و اجتماعی.
۳۱. سلیمان پور، علی، و ایروانی، امید. (۱۳۹۹). جبران خسارت فارغ از قصور. مجله علمی پزشکی قانونی، ۲۶(۳) (مسلسل ۹۴)، ۱۸۳-۱۸۴.
۳۲. صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ ق) المحيط في اللغة، عالم الكتاب، بیروت، چاپ اول.
۳۳. صاحب جواهر، محمد حسن بن محمد باقر. (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار الحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.
۳۴. صفایی، سید حسین و حبیب‌الله رحیمی. (۱۳۸۹ ش). مسئولیت مدنی، انتشارات سمت، تهران، چاپ اول.
۳۵. طاهری، حبیب‌الله. (۱۴۱۸ ق) حقوق مدنی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۳۶. طباطبایی، سید علی. (۱۴۱۸ ق). ریاض المسائل، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه دار العلم، قم.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۳۰ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسه تاریخ عربی، بیروت.
۳۹. عامر، حسین. (۱۳۷۶ ش). المسئولیه المدنیة التفسیریة و العقدیة، شرکه المساهمه، مصر، چاپ اول.
۴۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ ق). نهاية الاحکام فی معرفة الأحکام، مؤسسه آل البيت

- عليهم السلام، قم، چاپ اول.
۴۱. عمید، حسن. (۱۳۶۴ ش) فرهنگ عمید، امیر کبیر، تهران، چاپ چهارم.
۴۲. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۶ق). القواعد الفقهیه، چاپخانه مهر، قم، چاپ اول.
۴۳. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، بی تا، کنزالعرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، پاساژ قدس، قم، چاپ اول.
۴۴. قاسم‌زاده، سید مرتضی. (۱۳۸۷ ش). الزام‌ها و مسئولیت مدنی بدون قرارداد، نشر میزان، تهران، چاپ دوم.
۴۵. قرآن کریم (ترجمه حضرا آیت ناصر مکارم شیرازی).
۴۶. قناتی، جلیل، جاویر، حسین، و صالحی کرهرودی، شاهرخ. (۱۳۹۳). میان کنش قاعده لاضرر و حریم خصوصی خانواده. مطالعات حقوقی (علوم اجتماعی و انسانی شیراز)، ۶(۲)، ۱۲۵-۱۵۳.
۴۷. کاتوزیان، امیرناصر. (۱۳۷۴ ش). ضمان قهری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۴۸. کرمی، مجید، مزیدی شرف آبادی، علی، نژندی منش، هیت اله. (۱۳۹۸). مطالعه ی تطبیقی جبران ضرر در جنایات در حقوق ایران و حقوق بین الملل کیفری. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۶(۲)، ۱۱۹-۱۵۴.
۴۹. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۵۰. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، چاپ دوازدهم.
۵۱. محقق نائینی، محمد حسین. (۱۳۷۳ ش). منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، المکتبة المحمدیة، تهران، چاپ اول.
۵۲. معین، محمد. (۱۳۶۴ ش). فرهنگ فارسی، امیر کبیر، تهران، چاپ چهارم.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۸) اخلاق در قرآن، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم، چاپ اول، ج ۱، ص ۲۶۰.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ ق). القواعد الفقهیه، مدرسه امام امیرالمؤمنین - علیه السلام، قم، چاپ سوم.



۵۵. موسوی بجنوردی، سیدمحمد. (۱۴۰۱ ق). قواعد فقهیه، مؤسسه عروج، تهران، چاپ سوم.
۵۶. موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۰ ق) الرسائل العشرة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم، چاپ اول.
۵۷. موسوی خمینی، سیدروح الله. (بی تا)، تحریر الوسیله، دارالعلم، قم، چاپ اول.
۵۸. موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ ق) البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران، چاپ اول.
۵۹. میرنقی زاده، میرحیدر، و چراغی، علی. (۱۳۹۷). بررسی مبانی و مستندات فقهی و حقوقی قاعده تقلیل خسارت. قانون یار، ۲(۶)، ۷۹-۹۷.
۶۰. میرنقی زاده، میرحیدر، و چراغی، علی. (۱۳۹۷). بررسی مبانی و مستندات فقهی و حقوقی قاعده تقلیل خسارت. قانون یار، ۲(۶)، ۷۹-۹۷.
۶۱. نجفی فتاحی، صمد. (۱۳۸۳). جبران مادی خسارت معنوی در نظام حقوقی ایران. خبرنامه کانون وکلا، - (۱۸۶).
۶۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ ق). عوائدالایام فی بیان قواعد الأحکام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۶۳. نظری توکلی، سعید، و نادری پارسا، معصومه. (۱۳۹۸). تحلیل فقهی حقوقی چگونگی جبران خسارت «نقص زیبایی» در جرائم منجر به سوختگی. فقه پزشکی، ۱۱(۳۸-۳۹)، ۳۳-۵۰.
۶۴. نظری، ایراندخت. (۱۳۹۲ ش). الزامهای بدون قرارداد، تهران، انتشارات مجد، چاپ اول.
۶۵. نقیبی، سیدابوالقاسم. (۱۳۸۶). نظریه جبران مالی خسارت معنوی در حقوق اسلامی. الهیات و معارف اسلامی (مطالعات اسلامی)، - (۷۷) ویژه فقه و حقوق اسلامی، ۱۸۱-۲۱۵.
۶۶. نقیبی، سیدابوالقاسم. (۱۳۹۰). قاعده لاضرر و جبران خسارت معنوی به خانواده. مبانی فقهی حقوق اسلامی (پژوهشنامه فقه و حقوق اسلامی)، ۴(۷)، ۹-۲۴.
۶۷. نیکفرجام، زهره. (۱۳۹۲). جبران خسارت معنوی در فقه و حقوق. مبانی فقهی حقوق اسلامی (پژوهش نامه فقه و حقوق اسلامی)، ۶(۱۱)، ۱۰۵-۱۲۷.



## ضرورت تأسیس و تدوین منطق فهم دین

هادی فناهی اشکوری<sup>۱</sup>

### چکیده

منطق فهم دین به عنوان یک پژوهش منسجم و تدوین یافته در جهان اسلام مربوط به عصر حاضر است. منطق فهم دین مشتمل بر مجموعه اموری است که فهم صحیح دین در گرو توجه و کاربست آن در مقام شناخت دین است. دستیابی به معرفت ناب دینی مسبوق و معطوف به روش شناسی صحیح در فهم دین است. علوم مختلفی مانند دانش‌های زبانی، منطق، اصول فقه، علوم قرآن، رجال حدیث، زبان دین، هرمنوتیک و ... تنها بخشی از علومی است که به عنوان علوم پایه و پیش نیاز فهم دین محسوب می‌گردد. به کارگیری این علوم در فرآیند فهم دین شرط لازم ناب اندیشی دینی است نه شرط کافی. منطق فهم دین نیز یکی از ارکان اساسی در شناخت و ارزیابی فهم صحیح دین است که با انضمام به علوم آلی پیش گفته شکل یافته و کاربست آن زمینه لازم را برای شناخت صحیح دین مهیا می‌نماید. بدون تردید یکی از مهم‌ترین اسباب کج‌فهمی، خشک اندیشی، التقاطی‌گری، فرقه‌گرایی، ظاهر‌گرایی، اخباری‌گری و ... در جهان اسلام، فقدان توجه به منطق فهم دین است. این پژوهش تنها یک بحث علمی، نظری و ذهنی محض نیست، پردازش دقیق و عالمانه آن می‌تواند ابواب و آفاقی را در سامان‌دهی فهم دین به سمت وسوی دین‌پژوهان باز نماید. این تحقیق درصدد است تا نخست ضرورت و اهمیت تحقیق پیرامون منطق فهم دین و سپس برخی مسایل مربوط به این موضوع را برای اندیشوران و دین‌پژوهان طرح نماید. بهره‌مندی از این دانش و به کارگیری آن در فهم دین علاوه بر این که موجب ناب‌اندیشی دینی می‌شود، گام مهمی در کاهش اختلاف فهم‌ها و بدعت‌ها و به تبع آن موجب وحدت امت اسلامی خواهد بود.

### واژگان کلیدی

دین، منطق فهم دین، معرفت دینی، ناب‌اندیشی.

۱. استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).

## طرح مسأله

منطق فهم دین به عنوان یک پژوهش منسجم و تدوین یافته در جهان اسلام سابقه چندانی ندارد و دانش نوپا محسوب می‌گردد و هنوز آثار معتبری در این خصوص نگاشته نشده است. برخی مراکز دانشگاهی سرفصل‌های تهیه کرده و منابعی نیز معرفی نموده‌اند ولی این منابع ارتباط مستقیمی به منطق فهم دین ندارد. یکی از اندیشوران معاصر مقالاتی در مجله قبسات پیرامون این موضوع نوشته و سپس با بسط بیشتری آن را به صورت کتاب درآورده است.<sup>۱</sup> تلاش نویسنده این است که مشکلات معرفتی فرا روی دین‌شناسان را حل کند ولی در مقام عمل معیار منضبط و مشخصی ارایه نکرده است. است که برخی مباحث آن با مباحث منطق فهم دین مرتبط است. منطق فهم دین در قرون گذشته در میان اندیشمندان مسلمان به صورت یک موضوع مستقل و منسجم مورد بحث قرار نگرفته است؛ البته ریشه‌ها و نشانه‌های این موضوع را می‌توان در لابلای آثار آنان پیگیری نمود. در دانش تفسیر و علوم قرآن مباحثی پیرامون مبادی و مقدمات شناخت قرآن و حدیث طرح شده که در واقع به منزله منطق فهم قرآن و حدیث است اما این مباحث چندان به کاهش اختلاف در فهم قرآن و حدیث کمک نکرده است. بخش‌های ازدانش اصول فقه و آنچه را که فقها در مقدمه کتاب‌های فقهی پیرامون شیوه استنباط احکام شرعی، مبانی، پیش‌نیازها و مقدمات اجتهاد طرح کرده‌اند در شمار منطق فهم دین است. مؤلف کتاب "مبانی کلامی اجتهاد" (هادوی تهرانی: ۱۳۷۴) نیز تا حدودی به این بحث پرداخته است ولی جهت‌گیری مباحثش به گونه‌ای است که بیشتر با منطق فهم فقه سازگار است نه منطق فهم دین. کتاب "شریعت در آینه معرفت" (جوادی آملی: ۱۳۷۲) و "معرفت دینی" (صادق لاریجانی: ۱۳۷۲) اثر آیه‌الله صادق لاریجانی که در نقد قبض و بسط تئوریک شریعت نوشته شده ناظر به برخی مباحث منطق فهم دین است بدون این که نامی از منطق فهم دین به میان آمده باشد. "مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین" (شاکرین: ۱۳۹۰) و "منطق فهم دین" (علی تبار: ۱۴۰۰) از جمله آثار مربوط به این موضوع است. افزون بر این آثار برخی مقالات نیز

۱. علی اکبر صادقی رشاد، منطق فهم دین.

پیرامون این موضوع منتشر شده که تنها به پاره ای از مباحث در این باب پرداخته است.<sup>۱</sup>

## ۱. تعریف منطق دین

منطق فهم دین دانشی است که مدعی روش صحیح فهم معتبر دینی از منابع دین است. به تعبیر دیگر منطق فهم دین عهده دار شناخت اصول و قواعدی است که فهم صحیح و معتبر دینی مبتنی بر آن بوده و روش ناب‌اندیشی و خلوص معرفت دینی را به دین‌پژوهان ارائه می‌کند. با این که رسالت این دانش ارائه روش‌شناسی فهم دین است ممکن است هم زمان ایضاح و تفسیر آموزه‌های دینی را نیز در برخی موارد به همراه داشته باشد. واژه منطق در این عنوان نباید موجب شود تا گمان گردد این موضوع مانند منطق، ادبیات، علم اصول و ... از علوم آلی محسوب می‌گردد؛ گرچه همه این علوم را برای فهم معتبر و ارزیابی معرفت دینی به استخدام می‌گیرد لیکن در عین جنبه ابزاری داشتن در پاره‌ای موارد نیز حجیت و اعتبار منابع و متون دینی را نیز می‌سنجد تا در نتیجه بتواند معرفت دینی سره را از ناسره بازشناسی کند.

## ۲. موضوع منطق فهم دین

موضوع این دانش شامل اصول، قواعد و روشهای است که عملیات فهم دین بر آنها استوار است. افزون بر علومی که به عنوان پیش‌نیاز فهم دین ذکر شد، مجموعه دانش‌ها و روش‌های که در فهم معتبر و صائب دین دخالت دارد در شمار موضوع منطق فهم دین است. این دانش درصدد کشف اصول و قواعد و روش صحیح فهم معتبر دینی است. مهم‌ترین پرسش در اطراف موضوع منطق فهم دین این است که با چه منطق و معیار و ملاکی می‌توان به فهم معتبر دینی، صائب و خالص رسید؟ به دیگر سخن بحث در این است که مکانیسم و عملیات فهم دین چگونه و براساس چه معیاری باید صورت بگیرد تا به فهم صحیح از دین و معرفت دینی معتبر دسترسی صورت گیرد؟ در منطق فهم دین موضوع بحث پیرامون چیستی فهم نیست، زیرا چیستی فهم موضوع معرفت‌شناسی است. در

---

۱. جایگاه تدوین در منطق نقلی فهم دین از نگاه ابن تیمیه و نقد آن، نویسندگان محمدعلی پرهیزگار و علی‌الله بداشتی و اجتهاد تمدنی؛ منطق فهم دین در مقیاس تمدن سازانه چیستی، امکان و چگونگی، نویسنده عبد الحمید واسطی. ابن سینا و منطق فهم دین، محمد نصر اصفهانی و همکاران.

منطق فهم دین بحث از میزان و ملاک فهم معتبر دینی است. بر این اساس می‌توان گفت که موضوع منطق فهم دین امر واحدی نیست؛ چستی و چگونگی فهم معتبر دینی و علوم، قواعد، اصول و روش‌های که در فهم معتبر می‌تواند دخالت داشته باشد؛ جملگی در شمار موضوع منطق فهم دین است.

### ۳. اهداف منطق فهم دین

یکی از راه‌های تعریف، تعریف به غایت است (حاجی سبزواری، ۱۳۶۹: ۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۰). همان‌گونه که در تعریف منطق فهم دین گذشت این بحث در صدد کشف و ارایه شیوه‌های ناب‌اندیشی در ساحت دین است و مهمترین سؤال بنیادی در این دانش این است که با چه ملاک و معیاری می‌توان اولاً به فهم دینی معتبر، خالص و صائب رسید، ثانیاً چگونه می‌توان موانع فهم دینی معتبر را شناسایی و برطرف نمود و همچنین چگونه می‌توان اختلافات دین‌پژوهان را در شناخت دین کاهش داد؟ بر این اساس اهداف و رسالت این دانش را می‌توان در امور زیر خلاصه نمود، گرچه این امور در عرض هم نبوده و در برخی موارد ممکن است با هم تداخل داشته باشند لیکن جداسازی این موارد صرفاً جهت اهمیت و تأکید مسأله است.

الف. روش ناب‌اندیشی در دین و تفکیک سره از ناسره

ب. بیان پیش‌نیازها و مقدمات فهم دین

ج. دست‌یابی به مبادی، مبانی و روش‌شناسی واحد و منسجم در ساحت فهم دین

د. شناسایی موانع و آسیب‌های معرفت دینی

ه. کاستن از تنش‌های فکری در میان دین‌شناسان و دین‌باوران

و. فایده انحصاری این دانش در صورت کاربست آن در مقیاس جهانی علاوه بر مزایایی مذکور اتحاد و وحدت امت اسلامی است. زیرا منشأ بسیاری از منازعات و گسل‌های خونین در جهان اسلام نیز ناشی از سوءفهم‌ها و فتاوای ناسازگار برخی از علمای مذاهب اسلامی است که در برخی موارد تا سر حد تکفیر می‌انجامد.

#### ۴. فایده منطق فهم دین

غایت و فایده این بحث به نوعی با هم تداخل دارند، زیرا فایده این دانش، مصون‌سازی فهم دین از خطاها و شناسایی موانع خلوص معرفت دینی و دستیابی به فهم معتبر و صائب است. به عبارت دیگر، مصونیت از خطا در فهم دین و فهم روشمند گزاره‌ها و آموزه‌های دینی و توانایی بر ارزش‌یابی و آسیب‌شناسی معرفت دینی است. معنای این سخن این نیست که منطق فهم دین می‌تواند تمام اختلافات پیرامون فهم دین را یک‌سره برطرف نماید به گونه‌ای که هیچ اختلاف نظری میان اندیشمندان دینی پیرامون فهم دین وجود نداشته باشد. در پاره‌ای موارد عوامل غیر معرفتی به ویژه تعصب، جزم‌گرایی، تعلق خاطر داشتن به مذهب خاص، پیش‌داوری‌ها، محدودسازی گستره دین در حوزه‌های خاص و در برخی موارد نیز تأثیرپذیری از بعضی مکتب‌های جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، علم زدگی و ... نیز در فهم دین تأثیرگذار بوده و با وجود منطق فهم دین نیز ممکن است مانع فهم معتبر از دین گردد. منظور این است که منطق فهم دین می‌تواند فهم دینی را نظام‌مند نموده و کاربست آن میزان اختلافات را کاهش دهد. با این همه باید اذعان کرد که یکی از مهمترین عواملی که در جهان اسلام موجب تنوع و تکثر آراء و اندیشه‌های عالمان دینی گردیده، فقدان منطق فهم دین است. اگر بناست علوم دینی مانند سایر علوم معتبر باشد، لازم است این علوم نیز براساس معیارها و ملاک‌ها و منطق فهمی باشد که مورد قبول همگان قرار گرفته و از مقبولیت عمومی برخوردار باشد؛ در غیر این صورت تکثر و تنوع آراء بدون ضابطه در هر شاخه از علوم دینی همچنان ادامه یافته و هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد و دسترسی به فهم ناب دینی دشوار خواهد گشت. بدیهی است تکثر و تنوع فهم‌های عالمان دینی در حصار ذهن آنان تنها به صورت یک اندیشه باقی نمی‌ماند در اغلب موارد به صورت فتوا و حکم و سرانجام به اقدام و عمل منجر می‌شود. پیدایی فرق و مذاهب کلامی، فقهی، تفسیری و .... نیز از پیامدهای سوء برداشت‌ها و فهم‌های بی‌ضابطه از دین است به همین سبب ضروری است اندیشمندان جهان اسلام به فکر تأسیس منطق فهم دین باشند تا پژوهش دینی در جهان اسلام سامان یابد.

## ۵. روش‌شناسی منطق فهم دین

روش‌شناسی در منطق فهم دین بر دو رویکرد درون دینی و برون دینی استوارست که متناسب با موضوع تغییر می‌یابد. این روش ترکیبی، شناخت دین را از منظر برون دینی (عقلانی - حسی و تجربی) و درون دینی (قرآنی - حدیثی - تاریخی) ممکن می‌سازد و مبادی، مبانی و پیش‌نیازهای لازم برای فهم دین را بررسی می‌کند.

## ۶. مبادی و مبانی فهم دین

همان‌گونه‌گذشت فقیهان و مفسران، دانش فقه - استنباط احکام شرعی و تفسیر قرآن و حدیث را مشروط به علوم و پیش‌نیازهایی کرده‌اند که لازم است فقیه در مقام اجتهاد و مفسر در مقام تفسیر از این علوم بهره‌مند باشد تا بتواند در عملیات استنباط و فهم احکام شرعی و تفسیر به صورت روشمند عمل نماید. آنچه در این باره تاکنون گفته شده در واقع مبانی و روش‌ها و پیش‌نیازهای دانش فقه و تفسیر و حدیث است ولی عموم فقیهان و مفسران بر این عقیده‌اند که این مقدمات به ویژه علم اصول برای تمام فهم دین کافی بوده و همین مقدمات در فهم تمام دین دخالت دارد و منطق فهم دین نزد این گروه چیزی جز همین مقدمات نیست. با این حال هنوز اثر جامع درباره تمام این عناصر مشترک به عنوان منطق فهم دین تدوین نشده است. برخی از این پیش‌نیازها عبارتند از:

۱- **ادبیات عربی:** شامل صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع و لغت. فهم متون دینی عربی است بدون آشنایی با این علوم ممکن نیست.

۲- **منطق:** دانش منطق معیار صیحیح اندیشه و میزان تفکر است و کاربر است آن مصونیت از وقوع خطا در فکر، جلوگیری به عمل آید.

۳- **علم اصول:** در علم اصول مباحث مربوط به الفاظ و کارکرد آن، قواعد عام برای فهم هرمتنی از جمله متون دینی است. فقهای شیعه در این علم تحقیقات گسترده و عمیقی کرده‌اند که متأسفانه با توجه به سخت‌نویسی دانشمندان گذشته این دانش به صورت علمی درآمده که بدون آموزش، برای همه دین پژوهان چندان قابل استفاده نیست. اگر کتاب‌های اصولی به زبان ساده‌تری نوشته می‌شد می‌توانست بخش‌های مهمی از جغرافیای زبان‌شناختی دوران معاصر را پوشش دهد. ریشه‌ها و نشانه‌های برخی از مباحث هرمنوتیک



و زبان دینی و فلسفه تحلیلی زبان را می‌توان در علم اصول به وضوح دید. در این علم افزون بر مباحث زبانی، از اصول و قواعد و روش‌هایی بحث می‌شود که نه تنها در استنباط احکام فقهی و حقوقی دخالت دارد بلکه در ساحت‌های دیگر دین همانند عقاید، اخلاق، تعلیم و تربیت، جهان‌شناسی و ... به عنوان بخشی از منطق فهم دین نقش مهمی ایفا می‌کند.

**۴- علم رجال:** این علم عهده‌دار بازشناسی احوال رجال است که در سند حدیث قرار دارند.

**۵- علم درایه‌الحدیث:** این دانش عهده‌دار گونه‌شناسی احادیث منسوب به پیامبر(ص) و اهل‌البیت(ع) است.

**۶- منطق فهم حدیث:** این دانش عهده‌دار بیان روش‌های بازشناسی حدیث به لحاظ متن و معناست. به دیگر سخن جنبه‌های صدور و دلالتی حدیث همراه با بررسی احوال مختلفی که بر حدیث تا عصر تدوین آن وارد آمده مورد بررسی قرار می‌دهد. احادیث معصومین(ع) از عصر صدور تا دوره پیدایی منابع و کتب اصلی حدیث مانند کتب اربعه، دچار چالش‌های جدی شده است. بدون وقوف به این امور فهم صحیح حدیث با دشواری همراه است. علاوه بر علوم پیش‌گفته دانش‌های دیگری نیز مانند علوم قرآن، مناہج‌التفسیر (روش‌های فهم قرآن)، کلام اسلامی، تاریخ اسلام و .... در شناخت دین دخالت دارد. یکی از معاصرین در کتاب روش شناخت اسلام، دفتر سوم، مکتب تعلیم و تربیت اسلامی (شریعتی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، ۴۲۵-۴۲۶) به تفصیل از نظام آموزشی اسلام در حوزه‌های علوم دینی بحث کرده و همین علوم را در شمار مقدمات علوم دینی قرار داده است.

## ۷- معرفت‌شناسی

### ارتباط معرفت‌شناسی و منطق فهم دین

معرفت‌شناسی زیر بنای اصلی منطق فهم دین است بدون بهره‌گیری از دستاوردهای آن تدوین منطق فهم دین امکان‌پذیر نیست. رهیافت‌های معرفت‌شناسی در ارائه معیارهای صدق گامی بزرگی است تا چارچوب فهم سامان‌یافته و ارزیابی صحیح از معرفت امکان‌پذیر گردد. در سده معاصر افرادی همانند علامه طباطبایی و شهید مطهری بر اهمیت تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی اصرار ورزیدند. تأکید شهید مطهری در کتاب روش رئالیسم

"تا ذهن را نشناسیم فلسفه نخواهیم داشت" (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۳ و ۱۲۴) نشان اهمیت معرفت‌شناسی است. در جهان معاصر تقدم معرفت‌شناسی بر فلسفه و دین‌شناسی مورد پذیرش همگان قرار گرفته است. در مراکز علوم دینی ضرورت گنجانیدن مباحث معرفت‌شناسی به عنوان یکی از مبانی اصلی دروس ضروری است. چنانچه اهمیت این دانش برای پژوهشگران روشن شود، می‌توان به سامان‌یابی دقیق‌تر دین‌شناسی امیدوار بود. با توجه به جایگاه مهم معرفت‌شناسی در منطق فهم دین، در این قسمت معیار صحت و صدق معرفت به نحو عام به صورت خلاصه بیان می‌شود و سپس توضیح داده خواهد شد که معرفت دینی نیز به این اعتبار که نوعی فهم بشری از دین است از این جهت در چارچوب معیارهای صدق ارزیابی می‌گردد.

### چیستی صدق

یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌ها در معرفت‌شناسی این است که صدق چیست و معیار آن کدام است؟ در معرفت‌شناسی نخستین گام این است که شناخت فی‌الجمله ممکن است، معرفت و شناخت، امری تردیدناپذیر بوده و تحقق آن فی‌الجمله بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است. با اندک توجهی هرکسی به وجود خود (که من هستم) و به قوای ادراکی خود، وجود صورت‌های ذهنی، حالات روانی خود همانند ترس، امید، شادی، غم، عشق و محبت و... معرفت یقینی دارد و این امور را به علم حضوری در وجود خود می‌یابد. ابن‌سینا در برهان انسان معلق در فضا می‌گوید، هیچ عاقلی نمی‌تواند وجود شخصی خویش را انکار کند. چنین ادراکی نخستین معرفت و روشن‌ترین یافت بشری است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ج ۲، ۲۹۲). به طور کلی صدق به معنای تطابق یک گزاره با واقعیت است. در گام دوم بحث پیرامون معیار صدق معرفت است. در معرفت‌شناسی سه رویکرد کلی برای تعریف صدق وجود دارد.

### الف. نظریه مطابقت

یکی از نظریه‌های قدیمی درباره چیستی صدق، نظریه مطابقت است. بر اساس این نظریه، گزاره‌ای صادق است که مطابق با واقع باشد. گزاره آب مایع است در صورتی

متصف به صدق می‌شود که واقعاً در دنیای خارج از ذهن مایع باشد. این نظریه پیش فرض‌های دارد، از جمله این که واقعیتی مستقل از ذهن انسان وجود دارد و ذهن انسان توانایی کشف این واقعیت را دارد. گزاره صادق، گزاره‌ای است که بیانگر امر واقع باشد. بر این اساس یک گزاره یا مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست و امر سومی در کار نیست و از این جا منطق دو ارزشی پدید می‌آید. عقل سلیم، شهود و حس مؤید چنین معنای از صدق است. ادراک و تصدیق واقعیت فی‌الجمله برای اذهان سالم امری بدیهی و روشن است و آدمی به تجربه درمی‌یابد که واقعیت (تجربیات) امری واضح و در شمار یقینات است (مظفر، ۱۳۷۹، ۲۸۳-۲۸۴). نظریه مطابقت پیش فرض مهمی دارد و آن واقع‌گرویی (رئالیسم) است. بدین معنا که اولاً، ملتزم باشیم واقعیتی مستقل از باورها و خارج از ذهن انسان وجود دارد. ثانیاً، ذهن انسان در کشف واقعیت توانمند است. از طرفی زبان آدمی نیز توان حکایت از واقع را دارد. چنین نگرشی همان واقع‌گرویی زبانی، معناداری و یا واقع‌گرویی معرفت‌شناختی است. حکمای مسلمان حقیقت و صدق را این‌گونه تعریف می‌کنند: معرفتی که منطبق بر واقع باشد حقیقت و صادق است و گرنه کاذب خواهد بود. بیشتر حکمای مسلمان حقیقت و صدق را انطباق ذهن با عین می‌دانند: الحقیقه عبارة عن المعرفة التي تطابق الواقع (ابن سینا، شفا، برهان، ۶۳) و (اسفار، ج ۱، ۲۰ و ۸۹) انطباق با واقع اگر با ادراک بدیهی همراه باشد عملیات صدق تکمیل است، در غیر این صورت باید بازگشت به بدیهیات نماید. برای تکمیل نظریه مطابقت، حکمای مسلمان مفهوم بداهت را ارائه کرده‌اند. آنان با ارایه بداهت، ملاک اثباتی مناسب عرضه نموده‌اند. از طرفی در بحث وجود ذهنی و علم حضوری مشکل دستیابی به واقعیت را توضیح داده‌اند. بر این اساس انسان صدق بیشتر گزاره‌ها را می‌تواند با عقل و حس و شهود دریابد (فناپی‌اشکوری، ۱۳۷۵، ۱۹۰).

## ب. انسجام‌گرویی

این رویکرد به جای بررسی وضعیت بیرونی باورها، در جستجوی سازگاری درونی بین گزاره‌هاست. هر گزاره‌ای دست کم با دو شرط در انسجام با دیگر گزاره‌هاست؛

۱. سازگاری منطقی: نبود تناقض منطقی بین دو گزاره. برای مثال زمین کره‌ای است و با

گزاره زمین مسطح است. ناسازگار است. ۲. استلزام منطقی: وجود رابطه ضروری و تخلف ناپذیر بین گزاره‌ها است (ر.ک، شمس، ۱۳۹۵، ۱۱۳-۱۱۴). استلزام منطقی در جایی است که گزاره‌ای از گزاره دیگر نتیجه شود یا این که گزاره دیگری را نتیجه بدهد. مقصود از انسجام گزاره‌ای، این است که یک گزاره با مجموعه بسامان دیگر سازگاری داشته باشد. نکته مهم نظریه انسجام درباره صدق این است که یک گزاره یا حکم آن گاه صادق است که با دیگر گزاره‌ها یک نظام سازگار و ملائم باشد (فعالی، ۱۳۷۷، ۱۸۷). معیارها و ضوابطی که در دانش تفسیر و اصول فقه و ... برای فهم و استنباط احکام شرعی بیان شده است بی تناسب با انسجام گروهی نیست. گرچه بحث انسجام گروهی به عنوان تئوری صدق در میان دین‌شناسان مسلمان در گذشته مطرح نبوده لیکن آنان همواره در شناخت دین و آموزه‌های دینی توجه به سازوار بودن آن با مجموعه دین داشته و دارند. اگر یافته‌های دین پژوهان در مباحث کلامی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی، تاریخی و ... با یکی از آموزه‌های مسلم دینی ناسازگار باشد بدون شک فاقد اعتبار است. هر پژوهشگر دینی در مقام شناخت دین به نحو ارتكازی به گونه‌ای می‌اندیشد که یافته‌های او با منظومه معرفت دینی به سامان باشد. برای نمونه اگر در ساحت احکام الهی، حکمی مشتمل بر ضرر و مشقت، تکلیف فوق طاقت انسانی و ... باشد، گفته می‌شود چنین حکمی در اسلام تشریح نشده و با حکمت الهی ناسازگار است. اگر روایتی مشتمل بر صدور خطا، اشتباه، نسیان، معصیت، فعل ناروا و ... از پیامبر (ص) یا امام (ع) باشد گفته می‌شود این امور با مباحث مربوط به پیامبرشناسی و امام‌شناسی (عصمت انبیا و ائمه) ناسازگار است. دانشمندان علم اصول نیز در تعارض ادله با تمسک به اخبار علاجیه راه کارهای ارائه کرده‌اند که به نظریه انسجام گروهی بی‌شباهت نیست (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹، ۴۴۰-۴۴۵). شناخت احادیث و تمیز حجت از لاجت، براساس معیاری است که ناظر به سازواری احادیث با اصول بنیادی در دین است. از معصومین (ع) نقل شده است، چنانچه حدیثی مخالف با اصول کلی و روح قرآن باشد زخرف و باطل است و چنین حدیثی از طرف معصومین (ع) صادر نشده است: «مالم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف» (کلینی، ۱۳۶۶، ج ۱، ۵). اگر حدیثی موافق با قرآن نباشد، زخرف و باطل است.

در منابع حدیثی فریقین روایاتی وجود دارد که به لزوم مقایسه محتوای حدیث با آموزه‌های قرآنی تأکید دارد. «روی عنی النبی (ص) انه قال اذا جائکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فاقبلوه وما خالفوه فاضربوه علی الحائط»<sup>۱</sup> (طوسی، بی تا، ج ۱، ۳۹). اگر حدیثی از طرف ما به شما رسید آن را به کتاب خدا عرضه کنید، اگر با کتاب خدا موافق بود آن را بپذیرید و اگر مخالف بود آن را به دیوار بکوبید (دور بیندازید). بدون شک این معیارها با انسجام گروی قابل انطباق بوده و می‌تواند در برخی موارد به عنوان معیار صدق و منطق فهم حدیث و در منظومه کلی معرفت دینی به عنوان قاعده‌ای از قواعد منطق فهم دین باشد.

### ج. دیدگاه کارکردگرایانه - پراگماتیستی

نظریه عمل‌گرایانه، توسط فیلسوفانی همانند چارلز پیرس، ویلیام جمیز و جان دیوئی در باب صدق طرح گردید. براساس این نظریه، صدق یک گزاره در کارایی عملی آن تعریف می‌شود. اگر گزاره‌ای نیازهای فرد را در مقام عمل برآورده سازد، صادق است (ر.ک، کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۸، ۳۵۵-۳۶۰). به نظر ویلیام جمیز وجه کارایی عملی باور مهم است. صدق و حقیقت چیزی جز سودمندی نیست. گزاره خدا وجود دارد از این جهت صادق است که مایه آرامش است. اساساً معرفت براساس باور مفید و کارا تعریف می‌شود (جمیز، ۱۳۸۷، ۱۷۸). شکی نیست که اساس دین اسلام بر سودمندی عاجل یا آجل است. هیچ گزاره‌ای در دین اسلام نیست که اعتقاد یا عمل به آن سود و منفعت و اجر نداشته باشد.<sup>۲</sup> گرچه دین‌پژوهان مسلمان نافع‌بودن را در شمار معیارهای صدق قرار نداده‌اند ولی سودمندی دین و دینداری امری است که در عقل و فطرت بشر به ودیعه نهاده شده است.

۱. این حدیث در تفسیر مجمع‌البیان ج ۱، ۳۹ و تفسیر صافی ج ۱، ۳۶ نیز آمده است.

۲. این بحث در مقاله‌ای با عنوان "نگرش سودگروانه به دین در سپهر حکمت" توسط نگارنده در مجله تأملات فلسفی به تفصیل به آن پرداخته شده است.

## شواهد و قرائن صدق

به نظر نگارنده کثرت شواهد و مؤیدات در یک گزاره نیز می‌تواند در شمار معیارهای صدق قرار گیرد. اگر پژوهشگری در مقام تحقیق بتواند شواهد و قرائن دال بر صدق نظریه‌اش را شناسایی کند، چنین نظریه‌ای بر نظریه‌های رقیب ترجیح می‌یابد. به تعبیر دیگر هر جایی که پای دو گزاره در میان باشد و یکی از آن دو شواهد صدقش بیش از دیگری بود، می‌توان چنین گزاره‌ای را پذیرفت. مثلاً در خبر واحد کثرت شواهد و قرائن دال بر صدور یا صحت متن موجب اعتبار خبر واحد می‌گردد. بنابراین کثرت شواهد و قرائن می‌تواند یک نظریه را باورپذیر نماید.

## ارزیابی صدق معرفت دینی

معرفت دینی به اعتبار این که نوعی فهم بشری از دین است در شمار معرفت عام بشری است. هم‌سان‌انگاری معرفت دینی با معرفت عام بشری مقتضی است که معرفت دینی نیز در چارچوب معیارهای صدق ارزیابی گردد. معرفت دینی به لحاظ ابزار شناخت و معیارهای صدق تفاوت چندانی با معرفت عام بشری ندارد. عمده تفاوت معرفت دینی با معرفت عام بشری در منابع معرفت دینی (کتاب و سنت) است. چنین نگرشی (همسان‌انگاری معرفت دینی با معرفت عام بشری) علاوه بر این که از مبانی منطق فهم دین است گامی بنیادی برای سامان‌دهی معرفت و فهم بشر از دین نیز محسوب می‌گردد.

## ۸- بازشناسی دین و معرفت دینی

یکی از نکاتی که در تأسیس و تدوین منطق فهم دین لازم است تفکیک و تمایز میان دین و معرفت دینی است. بیشتر محققان التفات به این تمایز و تفکیک نکرده‌اند که فهمشان از دین در برخی موارد، عین دین نبوده و انطباق کامل با دین ندارد. با این که تفکیک میان دین و معرفت دینی امری واضح است اما برخی عالمانی دینی این تفکیک را برنرفته و در مقابل آن موضع می‌گیرند. در جهان اسلام از سده‌های پیشین تاکنون هر پژوهشگر دینی خواه فقیه، مفسر، متکلم و.... فهم خود را از متون دینی مطابق با اسلام ناب می‌پندارد و در بیشتر موارد حتی این احتمال به ذهنش نمی‌آید که میان فهمشان از دین و

خود دین فی الجمله تمایز است. همه فرق و مذاهب کلامی، تفسیری، فقهی و ... بر صحت و درستی اندیشه‌هایشان پافشاری کرده و در پاره موارد مخالفانشان را به نفهمی یا کجی فهمی متهم می‌کنند. علت عمده این مسأله بازگشت به یکسان‌انگاری معرفت دینی با دین و خلاء منطق فهم دین دارد. اگر در علوم اسلامی مانند سایر علوم (تجربی، انسانی، ریاضی و...) معیار و منطقی برای تحقیق و ارزیابی بود هیچ‌گاه در فهم دین، انبوهی از فهم‌های احیاناً متعارض پیدا نمی‌شد. برای فهم روشن‌تر تمایز دین و معرفت دینی نخست هریک به اختصار تعریف می‌گردد. با توجه به این که منظور از دین در این نوشتار دین اسلام است از این‌رو به جهت صعوبت تعریف دقیق دین از تعریفی که جامع و مانع بوده و شامل همه ادیان شود پرهیز می‌گردد. مقصود از دین در این مقاله اسلام است. براساس قرآن کریم حقیقت و گوهر ادیان امر واحدی است که در بستر زمان به تناسب استعداد و نیاز مخاطبین بسط و گسترش یافته است، «ان الدین عند الله الاسلام» (آل عمران/۱۹). تفاوت شرایع نیز متناسب با شرایط زمانی و مکانی امم مختلف صورت پذیرفته است. آخرین دین و شریعت و حیانی، اسلام محمدی است که کامل‌ترین دین الهی و مشتمل بر عقاید، فقه و حقوق، اخلاق و سایر نیازهای معرفتی، انگیزشی بشر تا آستانه قیامت بوده و در قرآن و سنت معصومین (ع) تجلی پیدا کرده است. علاوه بر داده‌های و حیانی، عقل یا همان رسول و حجت باطنی در طول تاریخ به ربوبیت تشریحی الهی نیز دست یافته و می‌یابد. چنانچه یافته‌های انسانی یا همان ره‌آورد عقل در این حوزه روشمند و برهانی و مصون از خطا باشد در زمره دین الهی است. به تعبیر آیه‌الله جوادی آملی دین عبارت از ربوبیت تشریحی الهی است که از دو طریق وحی (ما انزل الله) و عقل (ما الهمه الله) به دست می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳). یعنی عقل و وحی دو طریق برای رسیدن به دین است. به عقیده ایشان عقل که از منابع قوی و غنی دین است، گاهی به منزله مصباح و چراغ است که انسان در پرتو آن مسایل دینی یعنی آیات و روایات را خوب می‌فهمد و گاهی خود عقل منبع مستقل دین است. تمام تلاش ایشان این است که اثبات کند که عقل در برابر دین نیست بلکه عقل برهانی در برابر نقل و وحی راه مستقلی برای کشف دین است. عقل مانند نقل، منبع شریعت است و هرگز در قبال شرع نیست (همو، ۳۲). به تعبیر دیگر احکام شریعت از دو

طریق قابل کشف است، نخست دلیل نقلی (آیات و احادیث)، دوم از طریق عقل برهانی. به نظر ایشان عقل همتای نقل است، نه همتای وحی. بشر عادی به حقیقت وحی دسترسی ندارد. وحی سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان، فقیهان، مفسران، متکلمان و ...) را به حریم آن راهی نیست. امکان اشتباه و خطا در علوم عقلی و نقلی راه دارد، حال آن که در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد. هیچ کس معاذالله نباید تصور کند که عقل در مقابل وحی است و مثلاً حکیم و فیلسوف در مقابل پیغمبر (ص) قرار دارند، زیرا حکمای الهی همگی برآیند که ما در ساحت پیامبر (ص) رعیت ایم و علوممان در پیشگاه وحی الهی که سلطان همه علوم است خاضع است (همو ۳۴-۳۵). باید اذعان نمود بیشتر علوم اسلامی مبتنی بر نقل است نه عقل. در اندیشه دینی کارکرد و نقش آفرینی عقل به خوبی واضح نشده است، آیا عقل ابزار فهم و معرفت است یا منبع و یا هر دو؟ عقل در لسان معصومین (ع) گرچه به عنوان حجت باطنی در عرض حجت ظاهری تعریف شده است اما به نظر می‌رسد اندیشمندان دینی حدود و کارکرد و مسئولیت عقل را در مواجهه با دین به روشنی معلوم نکرده‌اند. آن گونه که حجت ظاهر (کتاب و سنت) آشکار و روشن است، حجت باطنی وضوح و آشکارگی چندانی ندارد و در مخفی گاه اذهان پنهان و مستور مانده است. با این که در قرآن و احادیث عقل و سمع در عرض هم است و قرآن می‌فرماید: «وقالوا لو كانوا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير» (ملک/ ۱۰) اگر می‌شنیدیم یا می‌اندیشیدیم اکنون در میان اهل آتش نمی‌بودیم. اما دین‌شناسان در مقام شناخت دین چندان اهمیتی به منبع بودن عقل نمی‌دهند. از این رو در جهان اسلام وقتی سخن از دین به میان می‌آید به صورت ارتکازی اذهان به سمت وسوی قرآن و سنت می‌رود نه رهیافت‌های عقلانی. در میان اندیشمندان دینی فقها در مباحث مستقلات عقلی بیشترین اهتمام را به جایگاه عقل داده‌اند و عقل در شمار منابع فقه قرار گرفته است ولی آنان نیز در مقام استنباط احکام شرعی به کتاب سنت بسنده کرده و خود را چندان نیازمند مراجعه به عقل مستقل نمی‌بینند. به نظر فقها ادراک عقل اختصاص دارد به محورهای کلی و کلان که



مستقلات عقلیه نامیده می‌شود؛ مانند حسن عدالت، قبح ظلم، حسن امانت‌داری و قبح خیانت و ...<sup>۱</sup> از طرفی احکام کلی عقل ناظر به حسن و قبح اشیاست نه احکام شرعی؛ گرچه از راه ملازمه حکم عقل با شرع می‌توان از احکام عقلی به احکام شرعی رسید. «کلما حکم العقل بحسنه حکم العقل بوجوبه و کلما حکم العقل بقبحه حکم الشرع بحرمته» (شهیدصدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ۳۱۳). هر چیزی را که عقل نیکی و حسن آن را ادراک کند شریعت به وجوب آن حکم می‌کند و هر چیزی را که عقل به قبح آن حکم کند شریعت به حرمت آن حکم می‌نماید. در اغلب مواردی که عقل به حسن و قبح چیزی حکم کند، دلیلی از کتاب یا سنت نیز موجود است از این جهت حکم عقل در این موارد تأییدی است نه تأسیسی. در فروع جزئی عقل حکمی ندارد و به طور کلی فروع از حوزه دخالت عقل خارج است. به نظر می‌رسد پیش‌فرض فقها این است که تمام احکام شرعی در کتاب و سنت به تفصیل آمده است از این رو نیازی به احکام مستقل عقلی نیست و دانش فقه مبتنی بر حدیث است. کلینی در کتاب کافی بابی با این عنوان مطرح کرده است که تمام نیازهای بشر در کتاب و سنت بیان شده است. «باب الرد الی الکتاب والسنه وانه لیس شیئ من الحلال والحرام وجميع ما یحتاج الناس الیه الا وقد جاء فیه کتب او سنه» (کلینی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۵۹). در این باب روایات زیادی پیرامون غنایی کتاب و سنت، نسبت به نیازهای بشر ذکر شده است. برای نمونه به برخی از این روایات اشاره می‌گردد: «ان الله تبارک وتعالی انزل فی القرآن تبیان کل شیئ والله ماترک الله شیئا یحتاج الیه العباد حتی لا یستطیع عبد یقول لو کان هذا انزل فی القرآن الا انزله الله فیه» (همان). امام صادق (ع) فرمود: خدای تبارک و تعالی در قرآن بیان هر چیز را فرو فرستاد تا آنجایی که به خدا سوگند چیزی را از احتیاجات بندگان فرو گذار نفرموده و تا آنجا که هیچ بنده‌ای نتواند بگوید ای کاش این در قرآن آمده بود جز این که آن را خداوند فرو فرستاده است. «ان الله تبارک وتعالی لم یدع شیئا یحتاج الیه الامه الا انزله فی کتابه و بینه لرسوله» (همان). امام باقر (ع) فرمود: خدای تبارک و تعالی چیزی از احتیاجات امت را وانگذاشت جز آن که آن را در قرآنش فرو فرستاد و برای رسولش بیان فرمود. امام صادق (ع) می‌فرماید: «الحمد لله الذی لم

۱. در میان خردمندان جهان پیرامون این احکام کلی عقل هیچ اختلافی وجود ندارد.

یخرجنی من الدنيا حتی بینت للامه جمیع ما تحتاج الیه» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۶۱). شکر می‌کنم خدا را که قبل از این که مرا از دنیا ببرد تمام چیزهای که بشر بدان محتاج بود برایشان بیان کردم. البته باید توجه داشت که براساس توحید در تشریح، جعل حکم شرعی از آن خدا بوده و تنها خداوند شارع است. عقل شارع نیست و شریعت عقلانی به معنای احکامی است که عقل مدعی است که توانسته آن را کشف کند. نقش عقل کشف حکم الهی است نه جعل حکم. بنابر این عقل شریعت‌ساز نیست، عقل برهانی مانند کتاب و سنت کاشف حکم الهی است.

### تمایز دین و معرفت دینی

تمایز معرفت دینی از دین لزوماً از سنخ تباین نیست تا پنداشته شود میان این دو هیچ سنخیتی نیست. دین پیام و حیانی و حقیقتی ثابت است، در حالی که معرفت دینی، فهم بشری از این پیام است که ممکن است منطبق با دین باشد یا دچار خطا شود. اگر دین پژوهی بر اساس منطقی فهم دین و روش صحیح انجام شود، احتمال انطباق معرفت دینی با دین افزایش می‌یابد. تمایز معرفت دینی از دین با همه وضوحی که دارد مورد پذیرش همه اندیشمندان نیست. گاهی دیده می‌شود کسانی تفکیک بین دین و معرفت دینی را برنناخته و در مقابل آن مقاومت می‌کنند. علم و متعلق علم از هم متمایزند. این تفکیک چیزی جز بیان این نکته نیست که علم ما به کتاب و سنت، خود کتاب و سنت نیست. کتاب و سنت منابع معرفت دینی ما هستند و معرفت دینی محصول مطالعه در کتاب و سنت است (فناپی اشکوری، ۱۳۷۴، ۴۲). بنابراین منظور از معرفت دینی علم، اطلاع، برداشت و فهمی است که هر محقق از دین دارد و این معرفت محصول فهم و کشف انسان از منابع دینی یعنی کتاب و سنت است. از این جهت معرفت دینی معرفت بشری و وابسته به اذهان عالمان دینی است. به گمان برخی معرفت دینی فهم متدینان از دین، یعنی فهم متحقق خارجی آن‌ها از دین است (سروش، ۱۳۷۳، ۱۰۶). این حرف نیز صحیح نیست، زیرا معرفت دینی لزوماً فهم متدینان از دین نیست بلکه حتی اگر اشخاص بی‌دین هم کتاب و سنت را روشمند مطالعه کنند حاصل فهم آنان نیز معرفت دینی است. معرفت دینی از این منظر هیچ تفاوتی با سایر دانش‌های بشری ندارد. معرفت دینی مانند سایر معارف بشری مشتمل بر

صدق و کذب، خطا، صواب، قابلیت تحول و تغییرپذیری دارد. معرفت دینی امری بشری است و تمامی نشانه‌ها و اوصاف بشری بودن را واجد است. فهم و خوانش اندیشمندانی مانند ابولحسن اشعری، غزالی، ابن تیمیه، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، امین استرآبادی، صدرالدین شیرازی، علامه طباطبایی، مطهری، شریعتی، حسین نصر و ... از اسلام با همه تفاوتی که در آراء و اندیشه‌هایشان هست، معرفت دینی است. به نظر می‌رسد تفکیک‌ناپذیر دانستن معرفت دینی از دین و مقاومت در برابر این مسأله روشن قبل از این که دلیل علمی داشته باشد علل روان‌شناختی دارد. زیرا بسیاری مایل‌اند فهم خود را از دین عین بدانند. توهم از دست دادن قداست و اعتبار علمی نیز ممکن است مانع پذیرش این تمایز شود. باید توجه نمود که تنوع و تکثر فهم‌ها با پلورالیزم دینی نیز یکسان نیست، زیرا مبانی و مبادی پلورالیزم دینی با تعدد معرفت دینی متفاوت است. تعدد معرفت دینی بازگشت به فهم دین واحد است. در حالی که کثرت‌گرایی دینی ناظر به ادیان مختلف است. در این بحث یک دین حق مورد پذیرش است و به لحاظ وجودشناختی بسیار از آموزه‌های اصلی و پایه‌ای مورد اتفاق است، منتها در فهم و تفسیر آن کثرت و تعدد راه می‌یابد نه در اصل وجود آن. اما در کثرت‌گرایی دینی متعلقش ادیان و مذاهب است و در این نگرش ادیان تمایزی نسبت به هم ندارند و اصل حقیقت در ابهام است و راهی برای دستیابی به آن وجود ندارد.

با توجه به این که معرفت دینی با چنین تنوع و تکثری مواجه است از این رو لازم است دین‌پژوهی در چارچوب منطق فهم دین صورت پذیرد تا تکثر و تنوع معرفت دینی به جای نسبت تباین و عرضی، جهت کیفی، ذومراتب و طولی یابد و البته چنین تنوع و کثرتی در فهم دین موجب وحدت و رحمت است نه اختلاف و نزاع.

## ۹- نقش دست‌آوردهای علمی بشر در فهم دین

یکی از اضلاع مهم منطق فهم دین، شناخت و آگاهی از دست‌آوردهای علمی بشر در حوزه علوم جدید است. این دسته از علوم در فهم بسیاری از آیات و احادیث تأثیرگذار است. به عقیده علامه طباطبایی بیش از هزار آیه به مباحث مختلف علوم اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۹۴). در قرآن و احادیث پیرامون عوامل طبیعی، زیست‌شناختی،

تاریخی، نجومی و ... سخن به میان آمده است. شناخت این گونه از آیات و احادیث وابسته به شناخت دست‌آوردهای علمی بشر است. فهم قصص انبیا و امت‌های گذشته نیازمند آگاهی از دانش تاریخ و جغرافیاست. درک آیات مرتبط با نجوم، زیست‌شناسی، انسان‌شناسی، حیوان‌شناسی و ... نیازمند دانش‌های مربوط است و آشنایی با این علوم در فهم دین تأثیر دارد. در سوره فاطر از نشانه‌های خدا در طبیعت مانند نزول باران، رویش میوه‌های رنگارنگ، راه‌های کوهستانی، انسان‌ها، و جنندگان و دام‌ها سخن رفته سپس از دانشمندان یاد می‌کند: «انمایحشی الله من عباده العلما» (فاطر/۲۸). از بندگان تنها دانشمندان از خدا می‌ترسند. چیدمان این آیات به گونه‌ای است که نشان می‌دهد منظور از علم در اسلام فقط علوم دینی نیست و مراد از علما، دانشمندانی است که از طبیعت‌شناسی به خداشناسی راه می‌یابند. با توجه به این که حجم زیادی از آیات قرآن و احادیث به موضوعات و مباحث علوم مختلف اختصاص دارد از این جهت شناخت و آگاهی از علوم و دست‌آوردهای بشری در ردیف یکی از مهم‌ترین مبانی ضروری در تدوین و تأسیس منطق فهم دین به شمار می‌آید. برای بهره‌گیری از علوم جدید در دین پژوهی، حوزه‌های علمیه باید در کنار دروس سنتی، آموزش علوم جدید را نیز در برنامه خود قرار دهند. ایجاد دانشگاه‌های تخصصی در کنار مدارس دینی می‌تواند به تسهیل ارتباط میان علوم دینی و علوم بشری کمک کند، همان‌گونه که کلیسا در مسیحیت با تأسیس دانشگاه‌ها به کاهش شکاف علم و دین پرداخته است.

### سنجه معرفت دینی و سایر علوم

معرفت دینی مانند ریاضیات و علوم تجربی که از مجاری حسی و عقلی ادراک می‌شود نیست. بسیاری از قواعد ریاضی و قوانین علوم تجربی مورد قبول همگان است و هرگونه مخالفت با قواعد و قوانین این علوم به معنای نفهمیدن صورت مسأله است مگر این که برهان قاطعی بر بطلان آن قوانین و قواعد اقامه شود. آیا معرفت دینی نیز چنین است؟ به نظر می‌رسد اولاً، نبودن یک منطق فهم مورد قبول همگانی، موجب شده که در شناخت دین این همه اختلاف آراء پدید آید. ثانیاً، برخی ساحت‌های دین نظیر آیات متشابه و احادیث مشکل، رمز گونه و حیرت افکن است؛ در این موارد بدون توجه به منطق فهم

قرآن وحدیث نمی توان انتظار فهم واحدی داشت. ثالثاً، برخی آیات قرآن و احادیث مشتمل بر لایه‌های معنایی متعدد و ژرفای نامحدود است این گونه آیات و احادیث خاستگاه خوانش‌های متعدد و نظریه‌پردازی‌های متفاوت است. در جهان جدید نزاع در ساحت اندیشی دینی رو به تزاید است، این اختلاف فهم‌ها موجب شده است که در پاره‌ای موارد فاصله دو مسلمان از همدیگر بیش از فاصله مسلمان و نامسلمان باشد. اختلاف در فهم دین فقط در سطح اندیشمندان فرق مختلف نیست این اختلاف در میان اندیشمندان یک جریان فکری نیز وجود دارد. عالمان شیعی با این که مشهور به عقلانیت و اعتدال در اندیشه بشمار می‌آیند در مقام اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی در بسیاری از مباحث دینی نزاع فکری دارند. تاریخ اندیشه دینی به وضوح نشان می‌دهد که چه نزاع دامن‌گستری میان اخباری‌ها و اصولی‌ها، فقها و عارفان، عارفان و فیلسوفان و متکلمان وجود داشته و هم اکنون نیز دارد! اندیشمندان مسلمان در باور به اصول کلی اسلام با هم توافق دارند ولی در فهم و تفسیرش هریک به راهی می‌روند. خدا، پیامبر، وحی، قرآن، معاد، نماز، حج و ... اصول مشترک میان همه مسلمان‌هاست ولی در فهم و تفسیر این امور تفاوت بسیار است. اگر از چند اصل بنیادی در دین بگذریم در همه موضوعات جای گفتگو و محل نزاع است. بدیهی است با تدوین منطق فهم دین والتزام به آن بسیاری از این کج‌فهمی‌ها سامان می‌یابد، در غیر این صورت این نزاع در روزگار جدید با وجود رسانه‌های گروهی روز به روز شدیدتر شده و گسل‌های خونینی را پدید خواهد آورد و همچنین موجب می‌گردد تا عموم مسلمان در اصل دین و وحیانی بودنش تردید نموده و به دین‌گریزی و دین‌ستیزی روی آورند.

## ۱۰- زبان دین

زبان دین یکی از ارکان مهم منطق فهم دین است. متون دینی، سنت گفتاری و شفاهی و به زبان مردم عصر نزول قرآن یعنی لسان قوم است<sup>۱</sup>. ساختار گزاره‌های دینی بر مبنای یک نظام قراردادی میان الفاظ و معانی استوار است. شناخت این نظام معنایی، نخستین گام در

---

۱. «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» (ابراهیم/۴). ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، جز با زبان قومش تا حقایق را برای آن‌ها آشکار سازد.

فهم قرآن و احادیث است. فهم قرآن کریم افزون بر دانش‌های رایج پایه، مبتنی بر شناخت ساحت‌های مختلف زبان است. مهمترین رسالت دانش زبان دینی بازشناسی الگوی بیانی سخن خداوند است. پرسش‌های همانند این که ارتباط و حیانی خداوند با بشر مبتنی بر چه الگوی زبانی است؟ خداوند در ابلاغ پیام خود به آدمیان از چه زبان یا زبان‌هایی استفاده کرده و خصوصیات آن چیست؟ آیا قرآن در انتقال معانی عرشی و الهی اساساً دارای یک زبان است و یا زبان‌های متعدد؟ آیا زبان متون دینی به ویژه قرآن زبان یک وجهی است و تمام مقاصد خود را از رهگذر تفسیر لغوی بیان می‌کند یا افزون بر چهره ظاهری، لایه‌های معنایی دیگری برای قرآن قابل تصور است؟ زبان دین دانشی است که در پی کشف و یافتن پاسخ‌های مناسب برای انبوهی از پرسش‌هایی است که در حیطه سبک بیانی و الگوی زبان قرآن مطرح است. تنقیح شناخت زبان قرآن بر نوع فهم مفسر از آیات قرآن تأثیر می‌نهد و معیاری برای سنجش دیدگاه‌های گوناگون در تفسیر و از جمله مبانی نظری فهم قرآن بشمار می‌آید.<sup>۱</sup> شناخت زبان و سبک بیانی قرآن و چگونگی فهم گزاره‌های آن پیش نیاز مهم فهم دین است. از این رو زبان دین در شمار یکی دیگر از ارکان مهم منطق فهم دین محسوب می‌گردد. دانش‌های مرتبط با زبان دین، مانند هرمنوتیک و فلسفه تحلیلی زبان از جمله رهیافت‌ها و نگرش‌های نوین در ساختار زبان و فهم متن است. این علوم با ارائه روش‌های جدید امکان سوء فهم متون دینی را کاهش می‌دهد. از این رو یکی از اضلاع دیگر در تأسیس و تدوین منطق فهم دین رویکردهای مربوط به دانش‌های زبانی است.

این مقاله تنها درصدد بیان اهمیت ضرورت تأسیس و تدوین منطق فهم دین و بعضی از پیش‌نیازهای است که در این بحث دخالت دارد. اساسی‌ترین پرسش در این بحث این است که آیا تأسیس و تدوین منطق فهم دین که مورد قبول همگان باشد و عالمان دینی را به فهم خالص دینی رهنمون کند امکان‌پذیر است؟ چنانچه اندیشمندان مسلمان به ضرورت چنین دانشی توجه پیدا کنند بدون تردید تأسیس و تدوین منطق فهم دین امکان‌پذیر

۱. در این موضوع مقاله‌ای با عنوان "جستاری در ساحت‌های زبانی قرآن" از نگارنده در مجله معرفت ویژه علوم قرآنی منتشر شده است.

خواهد بود. چه کسی است که نخواهد دین خدا را به طور صحیح و خالص بفهمد؟ منتها مشکل این است که هر عالمی فهم خود را از دین صحیح پنداشته و احتمال هرگونه کج اندیشی را از خود منتفی می‌داند. چنین نگرشی نوعی خودشیفتگی است و این خودشیفتگی در دین‌شناسی از مهم‌ترین موانع ناب‌اندیشی دینی است. در گام نخست لازم است تمام دین‌پژوهان با خود فکر کنند که شاید فهم آنان از دین صحیح نبوده و لازم باشد در یافته‌های خویش کمی تردید کنند. چنین فکری مسیر تأسیس منطق فهم دین را آسان خواهد ساخت. به نظر می‌رسد تأسیس و تدوین منطق فهم دین که مورد قبول مراکز علوم دینی در جهان اسلام باشد کار محالی نیست گرچه دشوار است. ضروری است که نخبگان علوم دینی به این کار مهم پردازند. مراکزی مانند کنفرانس وحدت اسلامی و مرکز تقریب بین مذاهب اسلامی و ... که تلاش می‌کنند تا ریشه‌های تفرقه را در میان امت اسلامی بخشکانند، لازم است تأسیس و تدوین منطق فهم دین را در اولویت کارشان قرار داده‌اند. گفتگوی اندیشمندان و پژوهشگران دینی جهان اسلام پیرامون این موضوع و همچنین اختصاص رساله‌های دکتری مراکز علوم دینی به این موضوع گامی است برای تأسیس و تدوین منطق فهم دین. تأسیس منطق فهم دین و التزام به آن در مقام شناخت دین موجب می‌شود تا اندیشه دینی ضابطه‌مند شده و زمینه کج‌فهمی‌ها و خشک‌اندیشی‌ها کاهش یافته و زمینه تقریب بین فرق و مذاهب و در نتیجه وحدت امت اسلامی فراهم آید. باید توجه داشت که منظور از این بحث یکسان‌اندیشی مقلدانه نیست زیرا این کار نه میسر است و نه مطلوب؛ منظور این است اگر تفاوتی در فهم‌هاست این تفاوت در فهم‌ها ذومراتب و تشکیکی باشد نه متضاد و یا متناقض.

بافت و ساخت تمام اضلاع هندسی منطق فهم دین کاری است که همت تمام نخبگان جهان اسلام را می‌طلبد و بضاعت نگارنده در این باب ناچیز است. امیدوارم دین‌پژوهان جهان اسلام به ضرورت تأسیس و تدوین منطق فهم دین در مقیاس جهانی بیندیشند. مهمترین ثمرات و حسنات چنین کار سترگی علاوه بر ناب‌اندیشی دینی وحدت و اتحاد امت اسلامی، پرهیز از تکفیر و کاهش جنگ‌های فرق و مذاهب اسلامی است.

## نتیجه‌گیری

شناخت دین و ارزیابی صحیح آن نیازمند سازوکاری است که منطق فهم دین نامیده شده است. این دانش درصدد است که نخست شیوه صحیح اندیشه دینی و سپس ارزیابی صحیح آن را به ارباب معرفت بیاموزد. فقدان این دانش در جهان اسلام موجب شده تا هر کسی در عرصه اندیشه دینی بدون داشتن بضاعت لازم نظریه‌پردازی کند. در جهان اسلام رویکرد بیشتر عالمان دینی در شناخت دین تابع الگوی واحد و شناخته شده نبوده و هر یک به صورت مستقل و جزیره‌ای به شناخت دین روی آورده بدون این که مرجعی برای ارزیابی و داوری کار آن‌ها باشد. نتیجه چنین روش نابسامانی پیدایی فرقه‌گرایی، خشک‌اندیشی، تکفیر و ... شده است. هر دانشی براساس منطقی شکل یافته و رشد می‌نماید علوم ریاضی، تجربی، انسانی، فنی و ... دارای ضوابط و منطق خاصی است. هر نوع تحقیق و نظریه‌پردازی فقط در چارچوب منطق خاص خود اعتبار دارد و خارج از ضوابط آن فاقد ارزش معرفتی است. مهم‌ترین پرسش در ساحت معرفت دینی این است که آیا می‌توان برای این دانش نیز همچون سایر علوم، منطق فهمی تأسیس و تدوین کرد تا هم زمینه ناب‌اندیشه دینی را فراهم نماید و هم معیاری برای ارزیابی انواع معرفت‌های دینی باشد؟ تأسیس منطق فهم دین افزون بر علوم پایه و مقدماتی نیازمند مبانی فروانی است که به برخی از آن‌ها در این مقاله اشاره شده است. عقل برهانی به معنای اعم آن که مقبولیت حد اکثری به همراه داشته و نقل معتبر هم ابزار شناخت دین و هم معیار ارزیابی معرفتی دینی به شمار می‌آید. فطرت الهی که نحوه وجود و خلقت بشر بوده و حیات و هستی انسان بر آن اساس خلق شده است به سبب خصیصه فراتاریخی و فرامکانی بودنش معیار دیگری برای ارزیابی معرفت دینی محسوب می‌گردد و هر کسی در سویدای وجودش می‌تواند اساس و ارکان دین و گزاره‌های دینی را بر آن عرضه نماید و سازگاری و ناسازگاری آن را شخصاً تجربه نماید.



## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵)، الشفا، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲. ..... (۱۳۸۸)، شرح الاشارات والتنبیها، تهران: حیدری.
۳. آخوندخراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹)، کفایه الاصول، قم: موسسه آل البیت (ع).
۴. جمیز، ویلیام. (۱۳۷۸)، دین و روان، ترجمه: مهدی قائنی، قم: دارالفکر.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسرا.
۶. حاجی سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، قم: علامه.
۷. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. شریعتی، علی. (۱۳۶۲)، مجموعه آثار، بی جا: آشنا.
۹. شمس، منصور. (۱۳۹۵)، آشنایی با معرفت شناسی، تهران: طرح نقد.
۱۰. شهیدصدر، محمدباقر. (۱۴۱۸)، دروس فی علم الاصول، قم: انتشارات اسلامی.
۱۱. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. صادقی رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۹)، منطق فهم دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۹)، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. طوسی، محمدبن حسن. (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن با مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۷)، درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۱۶. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۴)، معرفت شناسی دینی، تهران: برگ.
۱۷. ..... (۱۳۷۵)، علم حضوری، قم: شفق.
۱۸. فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۴۰۶)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه، تهران: سروش.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۶)، الاصول الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۲. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۹)، المنطق، قم: دارالعلم.
۲۳. هادوی، مهدی. (۱۳۷۷)، مبانی کلامی اجتهاد، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۵۸ - ۳۲۳

## بررسی و نقد لیبرالیسم دولتی و نظام نمایندگی (مطالعه موردی: ایالات متحده و انگلستان)

محمد اسماعیل معتمدی<sup>۱</sup>

خیراله پروین<sup>۲</sup>

محمد جلالی<sup>۳</sup>

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی تطبیقی نظام نمایندگی در دولت کوچک لیبرال، با تمرکز بر دو نمونه برجسته، ایالات متحده و انگلستان، می‌پردازد. دولت کوچک لیبرال، بر اساس اصولی چون حمایت از آزادی فردی، حداقل مداخله دولت، و حاکمیت قانون شکل می‌گیرد. نظام نمایندگی به عنوان ابزاری اساسی برای تحقق اراده عمومی و تضمین عدالت اجتماعی در این چهارچوب نقش آفرینی می‌کند. نظام نمایندگی ایالات متحده، مبتنی بر تفکیک قوا، نظام دو مجلسی، و تأکید بر استقلال شاخه‌های حکومتی، فضایی برای تنوع منافع و نظارت متقابل ایجاد کرده است. این ساختار، علی‌رغم تضمین استقلال نمایندگان و پاسخ‌گویی دولت، با چالش‌هایی چون نفوذ گروه‌های فشار، قطب‌بندی سیاسی، و ضعف در تأمین منافع عمومی مواجه است. در مقابل، نظام نمایندگی انگلستان، با تمرکز بر هماهنگی میان قوه مقننه و مجریه و اتکای قوی بر مجلس عوام، کارآمدی بیش‌تری در تصمیم‌گیری‌های سیاسی ارائه می‌دهد. با این حال، تمرکز قدرت در دست حزب حاکم و نخست‌وزیر و ضعف مجلس اعیان از جمله محدودیت‌های این نظام به شمار می‌رود. مقایسه تطبیقی این دو نظام نشان می‌دهد که هیچ‌یک از الگوهای دولت کوچک لیبرال نمی‌توانند به تنهایی پاسخگوی نیازهای پیچیده جوامع مدرن باشند. این نوشتار که به صورت توصیفی-تحلیلی انجام گرفته، بر ضرورت بازبینی و نوآوری در نظام‌های نمایندگی تأکید می‌کند تا ضمن حفظ اصول لیبرالیسم، ابزارهایی برای مقابله با چالش‌های نوظهور فراهم آید. بررسی نقاط قوت و ضعف این نظام‌ها، افقی نوین برای بهبود ساختارهای نمایندگی در دولت‌های کوچک لیبرال ارائه می‌دهد.

### واژگان کلیدی

دولت لیبرال، نظام نمایندگی، تفکیک قوا، نظام پارلمانی، نظام ریاستی.

۱. گروه حقوق عمومی، واحد علوم تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: 0769148204@iau.ir

۲. گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Khparvin@ut.ac.ir

۳. گروه حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: m\_jalali@sbu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳

## طرح مسأله

نظام نمایندگی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان دموکراسی، ابزار اصلی برای تحقق اراده عمومی و حفاظت از آزادی‌های فردی در دولت‌های مدرن به‌شمار می‌رود. این نظام، نه تنها به شهروندان اجازه می‌دهد تا از طریق نمایندگان خود در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت کنند، بلکه با ایجاد سازوکاری برای نظارت و کنترل قدرت، از تمرکز آن در دست یک فرد یا گروه خاص جلوگیری می‌کند. در این میان، دو نمونه برجسته از نظام‌های نمایندگی در چهارچوب دولت‌های کوچک لیبرال، یعنی ایالات متحده و انگلستان، نشان‌دهنده تنوع در طراحی و اجرای این مفهوم هستند. هر یک از این نظام‌ها، با الهام از اصول لیبرالیسم، راهبردهایی متمایز برای توازن میان آزادی فردی، عدالت اجتماعی، و اقتدار دولتی ارائه داده‌اند. نظام نمایندگی در ایالات متحده براساس تفکیک قوا طراحی شده است، به‌گونه‌ای که قوه مقننه، مجریه و قضائیه به‌طور مستقل از یک‌دیگر عمل می‌کنند و هر یک نقش خاصی در حفظ توازن قدرت ایفا می‌کنند. کنگره، متشکل از مجلس نمایندگان و سنا، نمایندگی مردم و ایالت‌ها را به‌طور هم‌زمان برعهده دارد و با قانون‌گذاری و نظارت بر قوه مجریه، سازوکاری برای پاسخگویی و شفافیت در حکومت فراهم می‌کند. از سوی دیگر، رئیس‌جمهور به‌عنوان رئیس قوه مجریه، نقش مهمی در اجرای قوانین و هدایت سیاست‌های کلان کشور ایفا می‌کند، اما استقلال وی از کنگره، گاه به تعارضات و بن‌بست‌های سیاسی منجر می‌شود. در مقابل، نظام نمایندگی انگلستان، با تأکید بر یکپارچگی میان قوه مقننه و مجریه، مدلی متفاوت از دموکراسی را ارائه می‌دهد. در این نظام، نخست‌وزیر و کابینه از میان نمایندگان مجلس عوام انتخاب می‌شوند و مسئولیت مستقیم در برابر این مجلس دارند. این ارتباط نزدیک میان دولت و پارلمان، به تسریع در تصمیم‌گیری‌ها و اجرای سیاست‌ها کمک کرده و از بروز تعارضات میان شاخه‌های حکومتی جلوگیری می‌کند. با این حال، تمرکز قدرت در دست حزب اکثریت و نخست‌وزیر، ممکن است تنوع دیدگاه‌ها و استقلال نمایندگان را محدود کند. مطالعه این دو نظام، که بازتاب‌دهنده دو رویکرد متفاوت به دموکراسی نمایندگی هستند، فرصتی

برای درک بهتر از مزایا و معایب هر یک فراهم می‌آورد. نظام نمایندگی ایالات متحده، با ساختار پیچیده خود، فضایی برای تنوع دیدگاه‌ها و نمایندگی گسترده‌تر منافع فراهم کرده است، اما گاه با چالش‌هایی چون نفوذ گروه‌های فشار و ناکارآمدی در مواجهه با بحران‌های سیاسی روبه‌روست. در مقابل، نظام انگلستان، با تمرکز بر هماهنگی میان قوا و کارایی در تصمیم‌گیری‌ها، توانسته است به پایداری بیش‌تری در حکمرانی دست یابد، اما هزینه آن، کاهش استقلال نمایندگان و نمایندگی ناکامل برخی از اقشار جامعه بوده است.

مقاله پیش‌رو تلاش دارد تا با تحلیل تطبیقی نظام‌های نمایندگی در ایالات متحده و انگلستان، نه تنها شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را برجسته سازد، بلکه زمینه‌ای برای تأمل درباره چالش‌ها و فرصت‌های پیش‌روی دموکراسی‌های مدرن در چهارچوب دولت کوچک لیبرال فراهم کند. هدف این پژوهش، فراتر از یک مقایسه ساده، جست‌جوی راه‌حلی برای بهبود نظام‌های نمایندگی و تطبیق آن‌ها با نیازهای جوامع پیچیده امروز است. این مطالعه، با تأکید بر مفاهیمی چون تفکیک قوا، نقش احزاب سیاسی، تأثیر گروه‌های فشار، و کارایی نظام‌های انتخاباتی، تلاش دارد تا راه‌حلی میان توازن نظری و چالش‌های عملی دموکراسی ارائه دهد. در جهان امروز که جوامع با بحران‌های پیچیده‌ای چون نابرابری اجتماعی، قطب‌بندی سیاسی، و چالش‌های محیط‌زیستی روبه‌رو هستند، اهمیت نظام‌های نمایندگی بیش از پیش آشکار شده است. این نظام‌ها، اگرچه ابزارهایی برای تحقق اراده عمومی هستند، اما بدون اصلاح و تطبیق مداوم نمی‌توانند به‌طور کامل به اهداف خود دست یابند. بررسی نظام‌های نمایندگی ایالات متحده و انگلستان، با توجه به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی متفاوت، به ما نشان می‌دهد که هیچ نظامی کامل نیست و حتی موفق‌ترین مدل‌های دموکراسی نیز نیازمند بازنگری و نوآوری برای پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر زمانه هستند. این پژوهش، با رویکردی تحلیلی و تطبیقی، بر آن است تا از طریق بررسی نقاط قوت و ضعف این دو نظام، به فهم عمیق‌تری از چگونگی عملکرد نظام‌های نمایندگی در دولت‌های کوچک لیبرال دست یابد. امید است که این تحلیل، گامی در جهت بهبود سازوکارهای نمایندگی و تحقق بهتر اهداف دموکراسی در جوامع مدرن باشد.

## ۱. چهارچوب و مبانی نظری

چهارچوب و مبانی نظری پژوهش پیش‌رو بر سه محور اصلی استوار است که هر یک از آن‌ها نقشی کلیدی در تبیین موضوع ایفا می‌کنند. نخست، اصول دولت کوچک لیبرال به‌عنوان زیربنای مفهومی این نظام سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. دولت کوچک لیبرال بر اساس نظریات اندیشمندانی هم‌چون آدام اسمیت و جان لاک شکل گرفته است که بر محدود کردن قدرت دولت و حمایت از آزادی‌های فردی تأکید داشته‌اند. در این چهارچوب، دولت به‌جای ایفای نقش مستقیم در اقتصاد و جامعه، به فراهم کردن شرایطی برای رشد آزادانه افراد و تضمین حقوق و تکالیف آن‌ها می‌پردازد. اصل بنیادین این نظام بر آن است که دولت نباید فراتر از وظایف محدود خود عمل کند تا مبادا آزادی فردی به خطر افتد. این اصول، بنیانی برای تحلیل چگونگی کارکرد نظام نمایندگی در چنین دولتی فراهم می‌آورد. نظام نمایندگی به‌عنوان محور دوم این چهارچوب، سازوکاری است که از طریق آن، افراد جامعه می‌توانند در فرایند تصمیم‌گیری‌های دولتی مشارکت کنند و آزادی‌ها و حقوق خود را به نحو بهتری حفاظت نمایند. نظام نمایندگی نه تنها ابزاری برای حفظ عدالت و جلوگیری از تمرکز قدرت است، بلکه راه‌کاری است برای توازن میان آزادی فردی و اقتدار دولتی. در دولت کوچک لیبرال، نمایندگان منتخب باید تعهدی جدی نسبت به حفظ حقوق شهروندان و جلوگیری از تجاوز به آزادی‌های آنان داشته باشند. این نظام در عین حال، با چالش‌هایی نظیر نفوذ گروه‌های فشار، پیچیدگی‌های قانون‌گذاری و عدم پاسخ‌گویی سریع به نیازهای جامعه مواجه است که باید در تحلیل‌ها مدنظر قرار گیرد. در محور سوم، مبانی پیشینه نظری و عملی مطالعات مرتبط با دولت کوچک لیبرال و نظام نمایندگی بررسی می‌شود. پژوهش‌های متعددی در این زمینه انجام شده است که جنبه‌های نظری، مانند تأثیر لیبرالیسم بر کاهش نقش دولت و کارکرد نمایندگی در تحقق اصول دموکراتیک، و هم‌چنین جنبه‌های عملی، نظیر بررسی عملکرد دولت‌های کوچک لیبرال در کشورهای مختلف، را پوشش می‌دهند. به این ترتیب، چهارچوب نظری این پژوهش تلاش دارد تا با تلفیق مبانی مفهومی و پیشینه تجربی، بستری

مناسب برای بررسی نقادانه عملکرد نظام نمایندگی در دو نمونه دولت کوچک لیبرال فراهم آورد. این تحلیل می‌تواند به درک عمیق‌تر از نحوه ارتباط آزادی، عدالت و نمایندگی در این دولت‌ها کمک کند

### ۱-۱. اصول دولت کوچک لیبرال

اصول دولت کوچک لیبرال بر دو رکن اصلی استوار است که هر یک بنیانی اساسی برای تبیین عملکرد و فلسفه وجودی این نوع دولت محسوب می‌شوند: حمایت از آزادی فردی و حداقل مداخله دولت (لاک، ۱۳۹۲: ۱۶)، و حکومت محدود با تأکید بر نقش اقتصادی آدام اسمیت. این اصول، به طور عمیق در نظریات لیبرالیسم کلاسیک ریشه دارند و مبانی فکری آن‌ها را می‌توان در آثار متفکرانی هم‌چون جان لاک، آدام اسمیت و جان استوارت میل یافت.

#### ۱-۱-۱. حمایت از آزادی فردی و حداقل مداخله دولت

لیبرالیسم کلاسیک به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های فکری عصر جدید، همواره بر آزادی فردی به‌عنوان یک حق طبیعی و غیرقابل انکار تأکید داشته است. در این دیدگاه، آزادی فردی به معنای توانایی افراد برای تصمیم‌گیری مستقل در زندگی شخصی، اجتماعی و اقتصادی خود بدون مداخله نهادهای خارجی، به‌ویژه دولت، تعریف می‌شود (هلد، ۱۳۶۹: ۲۶۰). جان لاک به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران این مکتب فکری، بر این باور بود که دولت‌ها تنها زمانی مشروعیت دارند که وظیفه حفاظت از حقوق طبیعی انسان‌ها را برعهده بگیرند؛ حقوقی هم‌چون حیات، آزادی و مالکیت. حمایت از آزادی فردی در دولت کوچک لیبرال، خود را به‌وضوح در کاهش نقش دولت نشان می‌دهد (شهریاری و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۶۳۱). این دولت، برخلاف دولت‌های بزرگ رفاهی یا سوسیالیستی، نقش خود را به حداقل رسانده و صرفاً در حوزه‌هایی چون تأمین امنیت عمومی، تضمین اجرای قوانین، و ارائه خدمات پایه‌ای محدود باقی می‌ماند. این امر ریشه در این باور دارد که هرگونه گسترش فعالیت‌های دولت، به معنای کاهش آزادی افراد است. به‌عبارت دیگر، گسترش بوروکراسی و مقررات دولتی می‌تواند مانعی برای

خلاقیت، ابتکار عمل و شکوفایی فردی باشد. یکی از پیامدهای عملی این اصل، ایجاد یک نظام سیاسی و اقتصادی است که در آن افراد آزادی انتخاب دارند و می‌توانند بدون ترس از مداخلات غیرضروری دولت، در عرصه‌های مختلف جامعه مشارکت کنند (زاهدی مازندرانی، ۱۳۷۹: ۸۹۷). برای مثال، در دولت کوچک لیبرال، شهروندان می‌توانند آزادانه شغل خود را انتخاب کنند، کسب و کار راه‌اندازی کنند و در چهارچوب قوانین، مالکیت خصوصی خود را حفظ کنند. این آزادی اقتصادی و اجتماعی، در نهایت به تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری و استقلال در جامعه منجر می‌شود. با این حال، این اصل در عمل با چالش‌هایی نیز همراه بوده است. منتقدان معتقدند که کاهش مداخله دولت ممکن است منجر به نابرابری اجتماعی و اقتصادی شود، چراکه افراد و گروه‌هایی که از منابع بیش‌تری برخوردارند، توانایی بیش‌تری برای بهره‌برداری از فرصت‌ها خواهند داشت. از این رو، طرفداران دولت کوچک لیبرال باید راه‌کارهایی برای ایجاد تعادل میان آزادی فردی و عدالت اجتماعی ارائه دهند تا از نقض اصول اساسی این مکتب جلوگیری شود (جمشیدی و شیروذبزرگی، ۱۴۰۰: ۱۱۷).

## ۲-۱-۱. حکومت محدود و نقش اقتصادی آدام اسمیت

دومین اصل کلیدی دولت کوچک لیبرال، حکومت محدود است که تأکید آن بر تعریف دقیق و محدودیت‌های روشن برای دامنه قدرت و مسئولیت‌های دولت است. این ایده، ریشه در نگرانی‌های تاریخی درباره تمرکز بیش از حد قدرت در دست حکومت‌ها دارد. از دیدگاه لیبرال‌ها، قدرت متمرکز نه تنها آزادی فردی را تهدید می‌کند، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز فساد، سوءاستفاده و کاهش کارایی نظام حکمرانی شود (اخوان، ۱۳۷۸: ۸۸). آدام اسمیت، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران اقتصاد کلاسیک، در کتاب معروف خود *ثروت ملل*<sup>۱</sup>، مفهوم حکومت محدود را با تأکید بر نقش اقتصادی دولت مطرح کرد. اسمیت استدلال می‌کند که اقتصاد آزاد و بازارهای خودتنظیم، بهترین ابزار برای تخصیص بهینه منابع و ایجاد تعادل در جامعه هستند. او معتقد بود که دولت‌ها نباید

---

1. *The Wealth of Nations (1776)*



به طور مستقیم در فعالیت‌های اقتصادی مداخله کنند، بلکه باید به سه وظیفه اصلی محدود شوند: حفاظت از کشور در برابر تهدیدات خارجی، تأمین عدالت داخلی، و ارائه خدمات عمومی که بازار قادر به تأمین آن‌ها نیست (مانند زیرساخت‌های اساسی) (Smith, 2005: 341). نظریه دست نامرئی اسمیت، که بیانگر تنظیم طبیعی بازار از طریق رقابت و پیگیری منافع شخصی است، به طور مستقیم مبنای اقتصاد دولت کوچک لیبرال قرار گرفت. در این دیدگاه، بازار آزاد بهترین راه کار برای تقویت خلاقیت، افزایش بهره‌وری و تحقق رشد پایدار اقتصادی است. دولت‌ها در این نظام، تنها در مواردی که بازار قادر به حل مشکلات خاصی نیست، مانند تأمین کالاهای عمومی یا مدیریت بحران‌های اقتصادی، دخالت می‌کنند (ژید و ریست، ۱۳۴۷: ۱۰۷-۱۰۶). حکومت محدود، فراتر از حوزه اقتصادی، به تنظیم دقیق اختیارات و وظایف تمامی نهادهای حکومتی نیز گسترش می‌یابد. تفکیک قوا به عنوان یکی از اصول بنیادین حکومت محدود، تضمین می‌کند که قدرت در دست یک نهاد یا فرد متمرکز نشود. این اصل، که برای اولین بار توسط منتسکیو مطرح شد، در دولت‌های کوچک لیبرال نقش مهمی در حفظ تعادل میان قوای مقننه، مجریه و قضاییه ایفا می‌کند (de Montesquieu, 2001: 173). با وجود این، ایده حکومت محدود نیز با چالش‌هایی همراه است. یکی از این چالش‌ها، نیاز به تعیین دقیق مرزهای اختیارات دولت است که در بسیاری از موارد، منجر به اختلاف نظرهای نظری و عملی شده است. هم‌چنین، محدودیت بیش از حد دولت ممکن است منجر به ناتوانی در پاسخ‌گویی به بحران‌های اجتماعی یا اقتصادی شود (Wallis, 2017: 3).

## ۲-۱. مفهوم و کارکرد نظام نمایندگی

نظام نمایندگی به عنوان یکی از ارکان اصلی دولت‌های مدرن، سازوکاری است که از طریق آن مردم می‌توانند در فرآیند تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت کنند. این نظام به ویژه در دولت کوچک لیبرال، نقشی محوری در تضمین آزادی و عدالت ایفا می‌کند و به عنوان پلی میان مردم و حکومت، از تمرکز قدرت و نقض حقوق فردی جلوگیری می‌نماید (Nasstrom, 2007: 626). برای فهم دقیق مفهوم و کارکرد نظام نمایندگی در این چهارچوب، بررسی ابعاد نظری و عملی آن ضروری است.

## ۱-۲-۱. مفهوم نظام نمایندگی

نظام نمایندگی، در ساده‌ترین تعریف، سازوکاری است که طی آن مردم از طریق انتخاب نمایندگان خود، اراده‌شان را در حکومت اعمال می‌کنند. این مفهوم بر این ایده استوار است که در جوامع بزرگ و پیچیده مدرن، مشارکت مستقیم همه افراد در تصمیم‌گیری‌های سیاسی غیرعملی است و به همین دلیل، نمایندگانی انتخاب می‌شوند تا اراده عمومی را نمایندگی و اجرا کنند (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۳۰۷). از منظر لیبرالیسم کلاسیک، نظام نمایندگی بخشی از ساختار دموکراتیک است که هدف آن تضمین آزادی فردی و جلوگیری از تمرکز قدرت در دست یک فرد یا گروه خاص است. جان استوارت میل، یکی از اندیشمندان برجسته لیبرالیسم، معتقد بود که نمایندگی سیاسی ابزار مؤثری برای حفاظت از منافع عمومی و جلوگیری از خودکامگی است. وی تأکید داشت که نمایندگان منتخب باید نه تنها اراده رأی‌دهندگان خود را منعکس کنند، بلکه در چهارچوب ارزش‌های دموکراتیک، تصمیماتی اتخاذ کنند که به نفع کل جامعه باشد (استوارت میل، ۱۳۸۶: ۲۷). نظام نمایندگی در دولت کوچک لیبرال، تعهدی دوگانه دارد: از یک سو، نمایندگان باید خواسته‌های مردم را در سیاست‌گذاری‌ها منعکس کنند و از سوی دیگر، وظیفه دارند که آزادی‌های فردی و عدالت اجتماعی را در برابر هرگونه تجاوز احتمالی دولت حفظ کنند. این تعهد، نشان‌دهنده نقش مهم نظام نمایندگی در ایجاد توازن میان آزادی و قدرت دولت است (مردیها، ۱۳۹۹: ۳۸).

## ۱-۲-۲. کارکرد نظام نمایندگی در دولت کوچک لیبرال

در دولت کوچک لیبرال، نظام نمایندگی به‌عنوان ابزاری کلیدی برای اجرایی کردن اصول بنیادی این دولت عمل می‌کند. این نظام از چند جهت اهمیت ویژه دارد:

### ۱-۲-۲-۱. حفاظت از آزادی فردی

نظام نمایندگی در دولت کوچک لیبرال با ارائه فرصت مشارکت غیرمستقیم به شهروندان، تضمین می‌کند که تصمیم‌گیری‌های حکومتی مطابق با حقوق و آزادی‌های افراد باشد. نمایندگان منتخب به‌عنوان مدافعان آزادی، موظفند سیاست‌هایی را تدوین و

تصویب کنند که مداخله دولت را به حداقل برساند و حقوق فردی را حفظ کند (Raadt, 2009: 318).

#### ۲-۲-۱. پاسخ‌گویی و شفافیت

یکی از ویژگی‌های کلیدی نظام نمایندگی، پاسخ‌گویی نمایندگان به رأی‌دهندگان است. این پاسخ‌گویی، از طریق انتخابات منظم و امکان تغییر نمایندگان، به مردم قدرت کنترل حکومت را می‌دهد. در دولت کوچک لیبرال، این شفافیت و پاسخ‌گویی تضمین می‌کند که قدرت حکومت محدود باقی بماند و از سوءاستفاده احتمالی جلوگیری شود. (Coben, 2005: 23).

#### ۳-۲-۱. توازن قوا

در چهارچوب دولت کوچک لیبرال، نظام نمایندگی بخشی از ساختار تفکیک قوا است. نمایندگان منتخب در قوه مقننه، از طریق قانون‌گذاری و نظارت بر قوه مجریه، قدرت دولت را کنترل می‌کنند. این نقش، تضمین‌کننده محدودیت حکومت و جلوگیری از تمرکز قدرت در یک نهاد یا شخص خاص است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۸).

#### ۴-۲-۱. نمایندگی اراده عمومی

نظام نمایندگی به دولت کوچک لیبرال اجازه می‌دهد که با وجود محدودیت‌هایش، اراده عمومی را به نحو مؤثری نمایندگی کند. این نظام، سازوکاری برای بیان تنوع نظرات و منافع مختلف در جامعه است که در دولت‌های لیبرال، اهمیت ویژه‌ای دارد (Cabannes, 2007: 100).

#### ۵-۲-۱. ایجاد مشروعیت سیاسی

نظام نمایندگی در دولت کوچک لیبرال، مشروعیت حکومت را از طریق انتخابات آزاد و منصفانه تأمین می‌کند. این نظام، مبنای رضایت عمومی و پذیرش قوانین و سیاست‌های دولت از سوی مردم است که برای بقای یک دولت لیبرال ضروری است (لاگلین، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

### ۳-۱. چالش‌های نظام نمایندگی در دولت کوچک لیبرال

نظام نمایندگی، اگرچه یکی از مؤثرترین سازوکارها برای تضمین آزادی و عدالت در دولت‌های لیبرال به شمار می‌رود، اما در عمل با چالش‌های متعددی روبه‌رو است. این چالش‌ها عمدتاً از پیچیدگی‌های نظری و عملی ناشی می‌شوند که دولت‌های مدرن در تلاش برای ایجاد توازن میان آزادی فردی، عدالت اجتماعی و کارایی حکمرانی با آن مواجه‌اند. در دولت کوچک لیبرال، این چالش‌ها می‌توانند بر عملکرد نظام نمایندگی تأثیر بگذارند و اهداف آن را به خطر اندازند.

#### ۱-۳-۱. تأثیر گروه‌های فشار و لابی‌ها

یکی از اساسی‌ترین چالش‌های نظام نمایندگی در دولت‌های کوچک لیبرال، نفوذ گروه‌های فشار و لابی‌های قدرتمند است. این گروه‌ها اغلب منابع مالی و سازمانی گسترده‌ای دارند که می‌توانند بر تصمیم‌گیری نمایندگان منتخب تأثیر بگذارند. در حالی که نظام نمایندگی برای بیان اراده عمومی طراحی شده است، حضور چنین گروه‌هایی می‌تواند باعث شود که نمایندگان به جای تأمین منافع عمومی، منافع گروه‌های خاص را ترجیح دهند. این مسئله به‌ویژه در کشورهایمانند ایالات متحده مشهود است، جایی که لابی‌های اقتصادی و سیاسی تأثیر چشم‌گیری بر فرآیند قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری دارند (دارآفرین و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۴۲).

#### ۲-۳-۱. کاهش مداخله دولت و خلأ در پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه

دولت کوچک لیبرال با کاهش نقش و مسئولیت‌های خود، گاهی از پاسخ‌گویی به نیازهای اساسی جامعه بازمی‌ماند. این امر می‌تواند نمایندگان منتخب را در موقعیت دشواری قرار دهد، زیرا آن‌ها باید میان پایبندی به اصول لیبرالیسم و برآوردن نیازهای فوری مردم تعادل برقرار کنند. برای مثال، در زمینه‌هایی مانند بهداشت عمومی، آموزش یا تأمین اجتماعی، محدودیت در مداخله دولت ممکن است منجر به ایجاد نابرابری‌های اجتماعی شود. نمایندگان در چنین شرایطی با چالش‌های اخلاقی و سیاسی مواجه می‌شوند که می‌تواند اعتماد عمومی به نظام نمایندگی را کاهش دهد (کیندلبرگر، ۱۳۵۱: ۲۳۱/۱-۲۲۹).

### ۳-۳-۱. نبود سازوکارهای کافی برای نظارت بر نمایندگان

در بسیاری از دولت‌های کوچک لیبرال، نظارت مؤثر و کارآمد بر عملکرد نمایندگان به خوبی تضمین نشده است. اگرچه انتخابات دوره‌ای یکی از ابزارهای کلیدی برای کنترل قدرت نمایندگان محسوب می‌شود، اما این ابزار به تنهایی کافی نیست. در برخی موارد، نمایندگان ممکن است در دوره‌ای که تا انتخابات بعدی باقی مانده، تصمیماتی اتخاذ کنند که با منافع عمومی در تضاد باشد، زیرا اطمینان دارند که پاسخ‌گویی فوری از آن‌ها خواسته نخواهد شد. این خلأ نظارتی می‌تواند موجب سوءاستفاده از قدرت یا نادیده گرفتن اراده عمومی شود (راعی، ۱۳۹۱: ۱۸۳).

### ۳-۳-۲. تأثیر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی بر نمایندگی عادلانه

یکی دیگر از چالش‌های مهم نظام نمایندگی در دولت کوچک لیبرال، تأثیر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی بر فرآیند انتخابات و تصمیم‌گیری است. افرادی که از منابع اقتصادی و اجتماعی بیش‌تری برخوردارند، معمولاً دسترسی بهتری به نمایندگان و سیاست‌گذاران دارند و می‌توانند از این منابع برای تأثیرگذاری بر تصمیمات حکومتی استفاده کنند. این مسئله می‌تواند منجر به بازتولید نابرابری‌ها در جامعه شود و نمایندگی عادلانه را تضعیف کند (Hess, 2001: 172).

### ۳-۳-۳. تأثیر قطب‌بندی سیاسی و اجتماعی

در برخی دولت‌های کوچک لیبرال، مانند ایالات متحده، قطب‌بندی سیاسی و اجتماعی می‌تواند به چالشی جدی برای نظام نمایندگی تبدیل شود. این قطب‌بندی، که اغلب ناشی از اختلافات ایدئولوژیک یا فرهنگی عمیق است، ممکن است مانع از تصمیم‌گیری‌های جمعی شود. نمایندگان در چنین شرایطی، به جای تمرکز بر منافع عمومی، ممکن است به تأمین منافع جناحی یا گروه خاص خود تمایل پیدا کنند، که این امر می‌تواند کارایی نظام نمایندگی را به خطر اندازد (Mann & Ornstein, 2012: 86).

#### ۴-۱. مبانی پیشینه نظری و عملی

بررسی مبانی پیشینه نظری و عملی، بستر مناسبی برای تحلیل موضوع نظام نمایندگی در دولت کوچک لیبرال فراهم می‌کند. این پیشینه به ما کمک می‌کند تا هم درک عمیق‌تری از اصول نظری حاکم بر دولت کوچک لیبرال و نقش نظام نمایندگی پیدا کنیم و هم به شناسایی نقاط قوت و ضعف این مبانی نظری پردازیم. این بخش شامل دو محور اصلی است: پیشینه نظری که به مفاهیم و دیدگاه‌های نظریه پردازان می‌پردازد و پیشینه عملی که شامل تجارب تاریخی و تطبیقی کشورهای لیبرال، به ویژه ایالات متحده و انگلستان، است.

#### ۱-۴-۱. پیشینه نظری

پیشینه نظری نظام نمایندگی و دولت کوچک لیبرال، به اندیشه‌هایی بازمی‌گردد که از عصر روشنگری آغاز شده و در دوران مدرن تکامل یافته‌اند. جان لاک، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران لیبرالیسم کلاسیک، نخستین کسی بود که بر آزادی فردی و محدودیت دولت تأکید کرد. لاک با ارائه نظریه قرارداد اجتماعی، بیان داشت که دولت‌ها مشروعیت خود را از رضایت شهروندان کسب می‌کنند و تنها برای حفاظت از حقوق طبیعی آن‌ها، نظیر حیات، آزادی، و مالکیت، مشروعیت دارند. این دیدگاه اساس مفهوم حکومت محدود را شکل داد (Locke, 1997:137). در ادامه، جان استوارت میل با تمرکز بر آزادی فردی و دخالت حداقلی دولت، نظام نمایندگی را به‌عنوان یکی از ابزارهای ضروری برای تحقق اهداف دولت لیبرال معرفی کرد. او بر این باور بود که نظام نمایندگی می‌تواند از تمرکز قدرت جلوگیری کرده و آزادی‌های فردی را در چهارچوب قانون تضمین کند. میل هم‌چنین به اهمیت آموزش و آگاهی عمومی برای کارآمدی این نظام تأکید داشت و معتقد بود که نمایندگان باید نماینده تنوع نظرات و منافع جامعه باشند (استوارت میل، ۱۳۸۶: ۲۷). آدام اسمیت، در حوزه اقتصاد، مفهوم بازار آزاد و دست‌نمائی را به‌عنوان اصول اساسی دولت کوچک لیبرال معرفی کرد. او بر این باور بود که مداخله حداقلی دولت در اقتصاد، می‌تواند به تخصیص بهینه منابع و ارتقای رفاه عمومی منجر شود (Smith, 2005:341). این نظریات در کنار هم، پایه‌های نظری برای درک ارتباط میان دولت کوچک لیبرال و نظام نمایندگی را فراهم آوردند. در قرن بیستم، نظریه پردازانی نظیر

رابرت دال و جوزف شومپتر به تحلیل کارکرد نظام نمایندگی در دموکراسی‌های مدرن پرداختند. دال با طرح مفهوم «چندسالاری»<sup>۱</sup> بیان داشت که نظام نمایندگی باید به گونه‌ای طراحی شود که از مشارکت گسترده شهروندان حمایت کند (دال، ۱۳۸۹: ۱۸۴). شومپتر نیز در نظریه دموکراسی رقابتی یا نخبه‌گرای خود،<sup>۲</sup> نظام نمایندگی را سازوکاری معرفی کرد که از طریق آن، مردم به انتخاب میان نخبگان سیاسی می‌پردازند (شومپتر، ۱۳۷۵: ۳۲۰). این نظریات، نقش نظام نمایندگی در مدیریت تعارضات اجتماعی و توازن قدرت در دولت‌های لیبرال را برجسته کردند.

#### ۲-۴-۱. پیشینه عملی

در حوزه عملی، تجارب کشورهای مختلف در اجرای نظام نمایندگی، اطلاعات ارزشمندی برای تحلیل دولت کوچک لیبرال ارائه می‌دهد. ایالات متحده و انگلستان به‌عنوان نمونه‌های برجسته دولت‌های لیبرال، هر یک مدل‌های متفاوتی از نظام نمایندگی را پیاده کرده‌اند. در ایالات متحده، نظام نمایندگی بر پایه اصول تفکیک قوا و توازن قدرت بنا شده است. این کشور با استفاده از نظام دو مجلسی (کنگره)، تلاش کرده است تا نمایندگی گسترده‌ای از اقشار مختلف جامعه فراهم کند. مجلس نمایندگان با نمایندگی مستقیم مردم و سنا با نمایندگی ایالت‌ها، نمونه‌ای از تنوع در نظام نمایندگی را ارائه می‌دهند. با این حال، نفوذ گروه‌های فشار و تأثیر منابع مالی بر انتخابات، از جمله چالش‌هایی بوده که عملکرد این نظام را تحت تأثیر قرار داده است (محمدپناه، ۱۳۸۹: ۱۳۱). در انگلستان، نظام نمایندگی مبتنی بر پارلمان و نخست‌وزیری است. مجلس عوام به‌عنوان رکن اصلی این نظام، نقش مهمی در قانون‌گذاری و نظارت بر دولت ایفا می‌کند. این کشور، با تأکید بر وحدت پارلمانی و مسئولیت نخست‌وزیر در برابر نمایندگان، مدلی متفاوت از نمایندگی را ارائه کرده است. با این حال، تمرکز قدرت در دست نخست‌وزیر و کابینه، گاه به انتقاداتی درباره کاهش نقش نمایندگان و ضعف در تنوع تصمیم‌گیری‌ها منجر شده است (بارز، ۱۳۶۵: ۷۳). علاوه بر این، تجربیات تاریخی مانند جنبش‌های

1. Polyarchy

2. Elitist Democracy

دموکراتیک قرن نوزدهم و اصلاحات انتخاباتی در هر دو کشور، نقش مهمی در شکل‌گیری نظام‌های نمایندگی مدرن ایفا کرده‌اند. این اصلاحات نشان‌دهنده تلاش برای پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر جوامع و تقویت اصول لیبرالیسم در چهارچوب نظام نمایندگی بوده‌اند (هانتینگتون، ۱۳۸۱: ۱۹).

## ۲. بررسی موردی ایالات متحده

ایالات متحده آمریکا، به‌عنوان یکی از نمونه‌های برجسته دولت کوچک لیبرال، دارای نظامی نمایندگی است که بر پایه اصول تفکیک قوا، حکومت محدود، و آزادی‌های فردی بنا شده است. این کشور، با استفاده از ساختار فدرال و نظام دو مجلسی،<sup>۱</sup> مدلی منحصر به فرد از نمایندگی را ارائه می‌دهد که تلاش دارد توازن میان قدرت دولت و حقوق شهروندان را حفظ کند. قانون اساسی ایالات متحده، به‌عنوان یکی از قدیمی‌ترین قوانین اساسی جهان، چهارچوبی قانونی برای این ساختار فراهم کرده و اصول لیبرالیسم را در قالب یک نظام حکومتی عملی کرده است (تاری وردی، ۱۴۰۲: ۶۶۳). نظام نمایندگی در ایالات متحده با ترکیب ارزش‌های دموکراتیک و اصول لیبرالیسم، به‌ویژه بر نقش مردم در تصمیم‌گیری‌ها تأکید دارد. مجلس نمایندگان و سنا، به‌عنوان دو رکن کنگره، ابزارهایی برای بیان اراده عمومی و تأمین منافع ایالت‌ها هستند. این نظام، با ایجاد فضایی برای مشارکت گسترده و متوازن، تلاش دارد تا از تمرکز قدرت در دست یک فرد یا نهاد جلوگیری کند (محمدزاده، ۱۳۸۹: ۱۳۱). با این حال، نظام نمایندگی آمریکا در عمل با چالش‌هایی نظیر نفوذ گروه‌های فشار، پول در سیاست، و قطب‌بندی سیاسی روبه‌رو بوده است. این چالش‌ها، گاه باعث می‌شوند که اصول بنیادین دولت کوچک لیبرال، نظیر کاهش مداخله دولت و حمایت از آزادی فردی، به‌طور کامل محقق نشود. این بخش به بررسی نظام نمایندگی ایالات متحده در سه محور اصلی می‌پردازد: ساختار نظام نمایندگی، ویژگی‌های دولت کوچک لیبرال در این کشور، و نقاط قوت و ضعف این نظام. هر یک از این محورها، دیدگاهی جامع درباره عملکرد نظام نمایندگی آمریکا در چارچوب اصول



دولت کوچک لیبرال ارائه می دهند

## ۲-۱. ساختار نظام نمایندگی در ایالات متحده

نظام نمایندگی ایالات متحده، به عنوان یکی از قدیمی ترین و پیچیده ترین نظام های دموکراتیک جهان، بر پایه اصول قانون اساسی این کشور بنا شده است. ساختار نمایندگی در ایالات متحده ترکیبی از نظام فدرال و تفکیک قوا است که به مردم امکان مشارکت غیرمستقیم در تصمیم گیری های سیاسی را می دهد. این نظام تلاش دارد تا توازن میان حکومت مرکزی و ایالت ها را حفظ کند و هم زمان، آزادی های فردی و عدالت را تأمین نماید. ساختار نمایندگی در ایالات متحده، عمدتاً از دو نهاد اصلی تشکیل شده است: مجلس نمایندگان و مجلس سنا که به طور مشترک کنگره ایالات متحده را تشکیل می دهند. این دو نهاد، با داشتن وظایف متفاوت اما مکمل، سازوکار قانون گذاری و نظارت بر قوه مجریه را عملی می سازند (تنک، ۱۳۷۴: ۱۸).

### ۲-۱-۱. مجلس نمایندگان

مجلس نمایندگان، که به عنوان خانه اصلی نمایندگی مستقیم مردم شناخته می شود، از نمایندگان تشکیل شده است که بر اساس جمعیت هر ایالت انتخاب می شوند. تعداد نمایندگان هر ایالت در این مجلس متناسب با جمعیت آن است و کل تعداد نمایندگان در حال حاضر ۴۳۵ نفر است. هر نماینده برای یک دوره دو ساله انتخاب می شود که این مدت زمان کوتاه به هدف افزایش پاسخ گویی نمایندگان به رأی دهندگان طراحی شده است. نقش اصلی مجلس نمایندگان در قانون گذاری، ارائه طرح های مالیاتی و بودجه ای است. این ویژگی، اهمیت ویژه ای به مجلس می دهد زیرا قدرت کنترل بر منابع مالی یکی از مهم ترین ابزارها برای نظارت بر قوه مجریه است. علاوه بر این، مجلس نمایندگان نقش مهمی در نظارت بر دولت، بررسی سیاست ها، و استیضاح مقامات دولتی ایفا می کند (استون، ۱۳۸۸: ۲۴).

## ۲-۱-۲. مجلس سنا

مجلس سنا، به‌عنوان نماینده ایالت‌ها در ساختار فدرال، از دو سناتور برای هر ایالت تشکیل شده است، صرف نظر از جمعیت آن. این ترتیب به هدف ایجاد توازن قدرت میان ایالت‌های بزرگ و کوچک طراحی شده است. در حال حاضر، مجلس سنا ۱۰۰ عضو دارد که هر کدام برای یک دوره شش‌ساله انتخاب می‌شوند. دوره طولانی‌تر سناتورها نسبت به نمایندگان مجلس، به هدف حفظ ثبات و کاهش تأثیرپذیری آن‌ها از تغییرات کوتاه‌مدت افکار عمومی است. نقش مجلس سنا شامل تأیید معاهدات بین‌المللی، تصویب انتصاب‌های مهم دولتی (مانند وزرا و قضات دیوان عالی)، و بررسی طرح‌های قانونی است. مجلس سنا هم‌چنین قدرت ویژه‌ای در فرایند استیضاح دارد، به طوری که پس از تصویب اتهامات در مجلس نمایندگان، جلسات محاکمه استیضاح در سنا برگزار می‌شود (استون، ۱۳۸۸: ۲۶).

نظام دو مجلسی کنگره ایالات متحده، یکی از ویژگی‌های برجسته ساختار نمایندگی این کشور است. این نظام با تقسیم قدرت میان مجلس نمایندگان و سنا، از تمرکز قدرت در یک نهاد جلوگیری می‌کند. طرح‌های قانونی معمولاً باید در هر دو مجلس به تصویب برسند تا به قانون تبدیل شوند. این سازوکار، تضمینی برای ایجاد تعادل میان منافع مردم (در مجلس نمایندگان) و منافع ایالت‌ها (در مجلس سنا) است (Todd, 1999: 7). کنگره ایالات متحده در چهارچوب اصل تفکیک قوا، نقشی کلیدی در نظارت بر قوه مجریه ایفا می‌کند. این نهاد، از طریق وظایف قانون‌گذاری، نظارتی و بودجه‌ای خود، تضمین می‌کند که قدرت ریاست جمهوری و دستگاه اجرایی محدود و پاسخ‌گو باقی بماند. تفکیک قوا هم‌چنین به کنگره اجازه می‌دهد تا از سوءاستفاده احتمالی قدرت توسط دولت جلوگیری کرده و حقوق شهروندان را حفظ کند (محمودی و همکاران، ۱۴۰۳: ۹). با این حال، ساختار نظام نمایندگی ایالات متحده، علی‌رغم مزایای آن، با چالش‌هایی نیز روبه‌رو است. یکی از این چالش‌ها، نقش پررنگ پول در انتخابات است که می‌تواند بر انتخاب نمایندگان تأثیر بگذارد و باعث تقویت نفوذ گروه‌های فشار شود. علاوه بر این، تفاوت در توزیع نمایندگان مجلس نمایندگان و سنا ممکن است منجر به نادیده گرفتن منافع برخی از اقلیت‌ها یا ایالت‌های پرجمعیت شود (لاگلین، ۱۳۸۸: ۱۴۲-۱۳۷).

## ۲-۲. ویژگی‌های دولت کوچک لیبرال در ایالات متحده

ایالات متحده آمریکا به‌عنوان یکی از نمونه‌های برجسته دولت کوچک لیبرال، بر پایه اصولی نظیر آزادی فردی، محدودیت قدرت دولت، و تأکید بر نقش بازار آزاد بنا شده است. این اصول، که عمیقاً در قانون اساسی و نظام سیاسی این کشور ریشه دارند، مبنای نظری و عملی برای عملکرد دولت کوچک لیبرال در ایالات متحده فراهم کرده‌اند. در این بخش، ویژگی‌های کلیدی دولت کوچک لیبرال در این کشور، از جمله نقش قانون اساسی، آزادی‌های فردی، حکومت محدود، و تأثیر بازار آزاد، بررسی می‌شوند.

### ۱-۲-۲. قانون اساسی و محدودیت قدرت دولت

قانون اساسی ایالات متحده، به‌عنوان سندی که اصول بنیادی حکمرانی در این کشور را تعیین می‌کند، نقش محوری در محدود کردن قدرت دولت ایفا می‌کند (مرکز مالگیری، ۱۳۸۵: ۶). این قانون، با تفکیک قوا میان سه شاخه اصلی حکومت (مجریه، مقننه، و قضائیه)، سازوکاری ایجاد کرده است که از تمرکز قدرت در دست یک نهاد یا فرد جلوگیری کند. اصل تفکیک قوا، همراه با نظارت و تعادل میان شاخه‌های حکومتی، تضمین می‌کند که هیچ‌یک از آن‌ها نتوانند از اختیارات خود سوءاستفاده کنند. در چهارچوب دولت کوچک لیبرال، این محدودیت‌ها براساس این باور طراحی شده‌اند که قدرت متمرکز دولتی می‌تواند تهدیدی جدی برای آزادی‌های فردی باشد (Sadashva, 2008: 7). به همین دلیل، قانون اساسی ایالات متحده تأکید ویژه‌ای بر حقوق شهروندان دارد و در قالب «منشور حقوق»<sup>۱</sup> آزادی‌هایی نظیر آزادی بیان، آزادی مذهب، حق حمل سلاح، و حمایت از مالکیت خصوصی را تضمین کرده است.

### ۲-۲-۲. آزادی‌های فردی و حقوق شهروندی

ایالات متحده از ابتدای شکل‌گیری خود بر اهمیت آزادی‌های فردی تأکید داشته است. آزادی فردی، که یکی از اصول کلیدی لیبرالیسم کلاسیک است، در این کشور به‌عنوان حق غیرقابل انکار هر شهروند شناخته می‌شود. قانون اساسی مصوب ۱۷۸۹ (به‌ویژه

منشور حقوق)، قانون اساسی ایالت‌ها، معاهدات و حقوق بین‌الملل عرفی، قوانین مصوب کنگره و قانون‌گذاران ایالتی، همه‌پرسی‌های دولت و ابتکارات شهروندان، حقوقی نظیر حق تجمع، حق دادخواهی، و مصونیت از بازداشت خودسرانه را برای شهروندان تضمین می‌کند و دیوان عالی و نظام قضایی از آن صیانت می‌کند. یکی از ویژگی‌های متمایز دولت کوچک لیبرال در ایالات متحده، توجه به استقلال فردی و حمایت از تنوع است. این کشور تلاش کرده است تا فضایی فراهم کند که افراد بتوانند بدون دخالت دولت، زندگی و انتخاب‌های خود را مدیریت کنند. آزادی اقتصادی، آزادی بیان، و حق مشارکت در فرآیندهای سیاسی، نمونه‌هایی از این تعهد به آزادی فردی هستند (غمامی، ۱۳۹۹: ۱۹۸).

### ۳-۲-۲. حکومت محدود و نقش دولت

حکومت محدود یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دولت کوچک لیبرال در ایالات متحده است. این اصل بر این ایده استوار است که دولت نباید فراتر از وظایف اساسی خود، نظیر تأمین امنیت ملی، حفظ نظم عمومی، و ارائه حداقل خدمات ضروری، عمل کند. وظایف دولت به‌طور دقیق در قانون اساسی مشخص شده‌اند و هرگونه اقدام خارج از این محدوده، باید با تصویب قانون‌گذاری خاصی انجام شود. این محدودیت‌ها به‌ویژه در حوزه اقتصادی اهمیت دارند. در ایالات متحده، دولت تلاش کرده است تا از دخالت مستقیم در بازارها خودداری کند و اجازه دهد که نیروهای بازار، تخصیص منابع را به‌طور خودکار مدیریت کنند. این رویکرد، با تأکید بر رقابت آزاد و کاهش مداخلات دولتی، فضای اقتصادی پویایی را ایجاد کرده است (Epstein, 2023: 582).

### ۴-۲-۲. نقش بازار آزاد و اقتصاد غیرمتمرکز

بازار آزاد، یکی دیگر از ویژگی‌های بارز دولت کوچک لیبرال در ایالات متحده است. براساس نظریه‌های آدام اسمیت و دیگر متفکران لیبرالیسم اقتصادی، این کشور تلاش کرده است تا ساختاری ایجاد کند که در آن اقتصاد به‌طور عمده توسط نیروهای بازار و نه دولت هدایت شود (بلاگ، ۱۳۷۵: ۸-۱۰). سیاست‌هایی نظیر کاهش مالیات،

خصوصی‌سازی، و مقررات زدایی، بخش عمده‌ای از راهبردهای دولت کوچک لیبرال در ایالات متحده را تشکیل می‌دهند. این سیاست‌ها، نه تنها به افزایش بهره‌وری اقتصادی کمک کرده‌اند، بلکه استقلال بخش خصوصی را تقویت کرده و از تمرکز قدرت اقتصادی در دست دولت جلوگیری کرده‌اند. با این حال، رویکرد بازار آزاد ایالات متحده با چالش‌هایی نیز مواجه بوده است. نابرابری اقتصادی، نفوذ شرکت‌های بزرگ بر سیاست‌گذاری‌ها، و پیامدهای اجتماعی مقررات زدایی، از جمله مسائلی هستند که مورد انتقاد برخی از اندیشمندان و سیاست‌گذاران قرار گرفته‌اند (بری، ۱۳۸۷: ۵۰-۴۸).

### ۲-۲-۵. توازن میان آزادی و عدالت اجتماعی

یکی از ویژگی‌های کلیدی دولت کوچک لیبرال در ایالات متحده، تلاش برای ایجاد توازن میان آزادی فردی و عدالت اجتماعی است. اگرچه این دولت به‌طور عمده بر حمایت از آزادی تأکید دارد، اما در برخی موارد، سیاست‌هایی را برای کاهش نابرابری‌ها و تأمین رفاه عمومی اعمال کرده است. برنامه‌هایی نظیر تأمین اجتماعی، بیمه درمانی، و کمک‌های دولتی به اقشار آسیب‌پذیر، نمونه‌هایی از این تلاش‌ها هستند. این سیاست‌ها، هرچند با اصول دولت کوچک لیبرال، نظیر کاهش مداخله دولت، در تعارض جزئی قرار می‌گیرند، اما نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری این نظام در مواجهه با نیازهای اجتماعی و اقتصادی جامعه است (هایک، ۱۳۹۰: ۲۰۱-۱۹۹).

### ۲-۲-۶. نظام قضایی مستقل و حاکمیت قانون

نظام قضایی مستقل در ایالات متحده، یکی دیگر از ویژگی‌های مهم دولت کوچک لیبرال است. این نظام، با تأکید بر حاکمیت قانون، تضمین می‌کند که تمامی شهروندان، از جمله مقامات دولتی، تحت قوانین یکسان عمل کنند. دیوان عالی ایالات متحده به‌عنوان نهاد نهایی قضایی، نقش مهمی در حفظ تعادل میان قوای حکومتی و دفاع از حقوق شهروندان دارد.

### ۳-۲. نقاط قوت و ضعف نظام نمایندگی در ایالات متحده

نظام نمایندگی ایالات متحده، به عنوان یکی از پیچیده‌ترین مدل‌های دموکراسی نمایندگی، دارای نقاط قوت قابل توجهی است که آن را به الگویی برای بسیاری از کشورها تبدیل کرده است. یکی از مهم‌ترین نقاط قوت این نظام، تأکید بر تفکیک قوا و نظارت متقابل میان شاخه‌های حکومتی است. این تفکیک، که در قانون اساسی ایالات متحده به دقت تعریف شده است، تضمین می‌کند که هیچ یک از شاخه‌های حکومت نتواند قدرت خود را بیش از حد گسترش دهد (Amar, 2006: 1981). کنگره، به عنوان نهاد قانون‌گذاری، با داشتن دو مجلس نمایندگان و سنا، وظایف گسترده‌ای در نظارت بر قوه مجریه و تدوین قوانین ایفا می‌کند. این دو مجلس، به گونه‌ای طراحی شده‌اند که نمایندگی منافع مردم و ایالت‌ها را به طور هم‌زمان تأمین کنند. ویژگی بارز دیگر نظام نمایندگی ایالات متحده، استقلال نسبی نمایندگان است. برخلاف بسیاری از نظام‌های پارلمانی که نمایندگان عمدتاً تحت کنترل حزب خود هستند، در ایالات متحده، نمایندگان کنگره آزادی بیش‌تری در تصمیم‌گیری دارند و می‌توانند در موارد خاص، بدون پایبندی به خط‌مشی حزبی، رأی دهند. این ویژگی، نمایندگی تنوع دیدگاه‌ها را در جامعه تسهیل می‌کند. افزون بر این، مدت زمان کوتاه دوره نمایندگی در مجلس نمایندگان (دو سال) ابزاری مؤثر برای افزایش پاسخ‌گویی نمایندگان به مردم فراهم کرده است. با این حال، نظام نمایندگی ایالات متحده با چالش‌های قابل توجهی نیز مواجه است. یکی از این چالش‌ها، تأثیر گسترده گروه‌های لابی و منافع اقتصادی بر فرآیندهای سیاسی است (Ackerman, 1998: 2/58). هزینه‌های بالای انتخابات، نمایندگان را به طور فزاینده‌ای به حمایت مالی گروه‌های فشار وابسته کرده است. این وابستگی، گاه منجر به اولویت یافتن منافع خاص بر منافع عمومی می‌شود و استقلال نمایندگان را تحت تأثیر قرار می‌دهد (Levinson, 2006: 183). چالش دیگر، قطب‌بندی سیاسی شدید است که به ویژه در دهه‌های اخیر به مانعی برای عملکرد کارآمد کنگره تبدیل شده است. این قطب‌بندی، که عمدتاً میان دو حزب اصلی (دموکرات و جمهوری‌خواه) مشاهده می‌شود، گاه باعث بن‌بست‌های سیاسی در تصویب قوانین و اجرای سیاست‌ها می‌شود. در چنین شرایطی، نهادهای

حکومتی توانایی لازم برای مدیریت بحران‌ها یا اتخاذ تصمیمات راهبردی را از دست می‌دهند (Wood, 2003: 3). علاوه بر این، ساختار نظام دو مجلسی، علی‌رغم اهدافی نظیر حفظ توازن میان ایالت‌های کوچک و بزرگ، گاه به نابرابری در نمایندگی منجر می‌شود. برای مثال، در مجلس سنا، ایالت‌های کم‌جمعیت به همان اندازه ایالت‌های پرجمعیت دارای کرسی هستند، که این امر می‌تواند به توزیع ناعادلانه قدرت میان مردم منجر شود. هم‌چنین، طولانی بودن دوره نمایندگی در سنا (شش سال) ممکن است سطح پاسخ‌گویی سناتورها را در مقایسه با نمایندگان مجلس نمایندگان کاهش دهد (Whittington, 1999: 72).

باری، نظام نمایندگی ایالات متحده، اگرچه با چالش‌هایی هم‌چون نفوذ گروه‌های فشار، قطب‌بندی سیاسی، و توزیع نابرابر قدرت مواجه است، هم‌چنان یکی از کارآمدترین مدل‌های دموکراسی در توازن میان آزادی فردی و قدرت دولت محسوب می‌شود. این نظام، با اصلاحات هدف‌مند و تقویت نظارت عمومی، می‌تواند از نقاط ضعف خود فراتر رود و به الگویی مؤثرتر برای سایر کشورها تبدیل شود.

### ۳. بررسی موردی انگلستان

انگلستان، به عنوان مهد دموکراسی پارلمانی و یکی از کشورهای پیشرو در زمینه لیبرالیسم، نمونه‌ای برجسته از دولت کوچک لیبرال محسوب می‌شود. نظام نمایندگی این کشور، با تأکید بر اصول دموکراتیک و لیبرالی، در طول تاریخ خود تحولات متعددی را تجربه کرده است که از منشور کبیر<sup>۱</sup> در سال ۱۲۱۵ تا توسعه نظام پارلمانی مدرن ادامه داشته است (اودای‌سینگ، ۱۳۹۱: ۴۳). نظام نمایندگی در انگلستان به‌طور عمده مبتنی بر پارلمان و نقش برجسته مجلس عوام است. این نظام، با تمرکز بر نمایندگی مردم، تفکیک نسبی قوا و مسئولیت‌پذیری دولت در برابر پارلمان، فضایی برای تحقق آزادی‌های فردی و کاهش مداخله دولت ایجاد کرده است. مجلس عوام، به‌عنوان قلب نظام نمایندگی انگلستان، محلی برای بررسی و تصویب قوانین، نظارت بر قوه مجریه، و بیان خواسته‌های

عمومی است. با این حال، انگلستان نیز مانند ایالات متحده، با چالش‌هایی در نظام نمایندگی خود مواجه است. تمرکز قدرت در دست نخست‌وزیر و کابینه، ضعف نقش مجلس اعیان در مقابل مجلس عوام، و تأثیر ساختار حزبی بر عملکرد نظام نمایندگی، از جمله مواردی هستند که نیازمند تحلیل دقیق هستند (Denver & Johns, 2022: 97-129). این بخش به بررسی نظام نمایندگی در انگلستان در سه محور اصلی می‌پردازد: ساختار نظام نمایندگی، ویژگی‌های دولت کوچک لیبرال در این کشور، و نقاط قوت و ضعف نظام نمایندگی انگلستان. بررسی این محورها، به ما کمک می‌کند تا عملکرد نظام نمایندگی انگلستان در چهارچوب اصول دولت کوچک لیبرال را درک کنیم و نقاط قوت و چالش‌های آن را تحلیل نماییم.

### ۳-۱. ساختار نظام نمایندگی در انگلستان

نظام نمایندگی در انگلستان، یکی از قدیمی‌ترین و شناخته‌شده‌ترین ساختارهای دموکراتیک جهان، بر اساس یک نظام پارلمانی طراحی شده است که در آن پارلمان، به‌عنوان مهم‌ترین نهاد قانون‌گذاری، نقش محوری در نظام حکمرانی ایفا می‌کند. این نظام مبتنی بر اصول حاکمیت قانون، پاسخ‌گویی دولت به پارلمان، و نمایندگی اراده عمومی است. ساختار نظام نمایندگی انگلستان، اگرچه شامل دو مجلس (مجلس عوام و مجلس اعیان) است، اما عملکرد آن عمدتاً بر محور مجلس عوام متمرکز است (Clarke, 2009: 6).

#### ۳-۱-۱. مجلس عوام<sup>۱</sup>

مجلس عوام، به‌عنوان رکن اصلی پارلمان انگلستان، نمایندگی مستقیم مردم را برعهده دارد. اعضای این مجلس، که به آن نمایندگان مجلس (MPs)<sup>۲</sup> گفته می‌شود، از طریق انتخابات عمومی و براساس نظام اکثریتی انتخاب می‌شوند. تعداد اعضای مجلس عوام ثابت نیست و معمولاً با تغییر در تقسیمات انتخاباتی به‌روزرسانی می‌شود؛ در حال حاضر، این مجلس شامل ۶۵۰ نماینده است. نقش اصلی مجلس عوام شامل ارائه، بررسی، و تصویب قوانین، نظارت بر دولت، و تخصیص بودجه است. نمایندگان این مجلس، با ارائه طرح‌های

1. House of Commons

2. MEMBER OF PARLIAMENT



قانونی، امکان تأثیرگذاری بر سیاست‌های داخلی و خارجی را دارند. هم‌چنین، مجلس عوام از طریق جلسات پرسش و پاسخ و کمیته‌های نظارتی، ابزارهایی برای پاسخ‌گو کردن دولت فراهم می‌آورد. یکی دیگر از وظایف کلیدی مجلس عوام، انتخاب نخست‌وزیر است. نخست‌وزیر، که رهبر حزبی است و بیش‌ترین کرسی‌ها را در مجلس عوام به دست آورده، از میان اعضای این مجلس انتخاب می‌شود. این ارتباط نزدیک میان دولت و مجلس عوام، یکی از ویژگی‌های متمایز نظام پارلمانی انگلستان است (Bogdanor, 2009: 98).

### ۲-۱-۳. مجلس اعیان<sup>۱</sup>

مجلس اعیان، دومین رکن پارلمان انگلستان، نهادی غیرمنتخب است که اعضای آن شامل لردهای مادام‌العمر، اسقف‌های ارشد کلیسای انگلستان، و لردهای موروثی هستند. تعداد اعضای این مجلس ثابت نیست و به‌طور معمول در حدود ۸۰۰ نفر است. نقش مجلس اعیان، عمدتاً شامل بازبینی قوانین مصوب مجلس عوام، ارائه پیشنهادهای اصلاحی، و بررسی مسائل کلان سیاسی و اجتماعی است. این مجلس نمی‌تواند لوایح مالی را رد کند و قدرت آن در مقایسه با مجلس عوام محدودتر است. با این حال، مجلس اعیان به‌عنوان نهادی مشورتی، می‌تواند از طریق ارائه دیدگاه‌های غیرحزبی و فنی، به بهبود کیفیت قانون‌گذاری کمک کند (Bogdanor, 2009: 124).

نظام نمایندگی انگلستان براساس یک رابطه مبتنی بر اولویت مجلس عوام بر مجلس اعیان طراحی شده است. اگرچه مجلس اعیان می‌تواند لوایح را بازبینی و پیشنهادهایی برای اصلاح ارائه دهد، اما مجلس عوام این اختیار را دارد که تصمیم نهایی را اتخاذ کند. این ساختار، به‌طور ضمنی حاکمیت اراده عمومی را از طریق نمایندگان منتخب تضمین می‌کند. یکی از ویژگی‌های منحصربه‌فرد نظام نمایندگی انگلستان، ارتباط نزدیک میان پارلمان و قوه مجریه است. نخست‌وزیر و اعضای کابینه، معمولاً از میان اعضای مجلس عوام انتخاب می‌شوند و مستقیماً در برابر این مجلس پاسخ‌گو هستند. این رابطه، که به آن

«مسئولیت وزرا» گفته می‌شود، پارلمان را به یک نهاد نظارتی قوی تبدیل کرده است که می‌تواند از طریق رأی عدم اعتماد، دولت را مجبور به استعفا کند (TURPIN AND TOMKINS, 2011:86). ناگفته نماند، نظام نمایندگی انگلستان، به شدت تحت تأثیر ساختار حزبی است. احزاب سیاسی، به ویژه دو حزب اصلی (حزب محافظه کار و حزب کارگر)، نقش مهمی در تعیین سیاست‌ها و هدایت نظام حکمرانی دارند. نمایندگان مجلس عوام، معمولاً موظف به پیروی از خط مشی حزبی هستند، که این مسئله ممکن است استقلال فردی آن‌ها را کاهش دهد. مع الوصف، ساختار نظام نمایندگی انگلستان، علی‌رغم مزایای آن، با چالش‌هایی نیز مواجه است. تمرکز قدرت در دست نخست‌وزیر و کابینه، ضعف نقش مجلس اعیان در تأثیرگذاری بر تصمیمات کلان، و نابرابری ناشی از نظام اکثریتی، از جمله مسائلی هستند که گاه منجر به انتقاد از این ساختار می‌شوند.

## ۲-۳. ویژگی‌های دولت کوچک لیبرال در انگلستان

دولت کوچک لیبرال در انگلستان، که براساس اصول لیبرالیسم کلاسیک شکل گرفته، تلاش دارد تا میان آزادی فردی، حاکمیت قانون، و نقش محدود دولت تعادلی ایجاد کند. این نوع دولت، که ریشه‌های آن در تاریخ تحولات سیاسی و اقتصادی انگلستان عمیقاً نهفته است، نقش مهمی در ایجاد ساختاری برای نمایندگی و حکمرانی مبتنی بر عدالت و آزادی ایفا می‌کند. ویژگی‌های کلیدی دولت کوچک لیبرال در انگلستان شامل محدودیت‌های قدرت دولت، تأکید بر حقوق فردی، حاکمیت قانون، و نقش بازار آزاد است.

### ۱-۲-۳. محدودیت قدرت دولت و تمرکز بر حاکمیت پارلمان

یکی از ویژگی‌های برجسته دولت کوچک لیبرال در انگلستان، محدودیت قدرت دولت از طریق نظارت و کنترل پارلمان است. در این مدل حکمرانی، پارلمان، به ویژه مجلس عوام، بالاترین مرجع قانون‌گذاری است و دولت موظف به پاسخ‌گویی به این نهاد منتخب است. نخست‌وزیر و کابینه، که از میان اعضای مجلس عوام انتخاب می‌شوند، تحت نظارت مستقیم پارلمان عمل می‌کنند و در صورت دادن حمایت اکثریت،

ملزم به استعفا هستند. این ساختار، که مسئولیت‌پذیری دولت را تضمین می‌کند، نقش دولت را به اجرای سیاست‌ها و مدیریت امور عمومی محدود می‌کند و از گسترش قدرت دولت به حوزه‌های دیگر جلوگیری می‌کند (گروسی، ۱۳۹۹: ۵۰).

### ۲-۳. تأکید بر آزادی‌های فردی و حقوق شهروندی

آزادی‌های فردی، یکی از اصول اساسی دولت کوچک لیبرال در انگلستان است. این کشور، با تاریخچه‌ای غنی از دفاع از حقوق فردی، تلاش کرده است تا فضایی فراهم کند که در آن شهروندان بتوانند بدون دخالت غیرضروری دولت، آزادی‌های شخصی خود را اعمال کنند. قوانین و نهادهای مرتبط با حقوق شهروندی، نظیر قانون حقوق ۱۶۸۹ و منشور کبیر، تضمین‌کننده این آزادی‌ها هستند. این اصول در نظام حقوقی انگلستان جایگاهی محکم دارند و دولت موظف است تا از آن‌ها در برابر هرگونه تجاوز محافظت کند. آزادی بیان، آزادی تجمع، و حق اعتراض، از جمله حقوقی هستند که در چهارچوب دولت کوچک لیبرال به شدت مورد حمایت قرار می‌گیرند (جهانشاهی، ۱۴۰۰: ۱۸۰).

### ۳-۲-۳. حاکمیت قانون و نقش نهادهای قضایی مستقل

حاکمیت قانون، یکی از ارکان اصلی دولت کوچک لیبرال در انگلستان است. این اصل تضمین می‌کند که تمامی افراد، از جمله مقامات دولتی، تحت یک نظام حقوقی یکسان قرار دارند و هیچ فرد یا نهادی بالاتر از قانون نیست. نظام قضایی مستقل انگلستان، نقش مهمی در حفاظت از حقوق شهروندان و محدود کردن قدرت دولت دارد. دادگاه‌های انگلستان، به ویژه دیوان عالی<sup>۱</sup>، می‌توانند تصمیمات دولت را که با قانون یا حقوق شهروندی مغایرت دارند، بررسی و در صورت لزوم لغو کنند. این استقلال قضایی، به ایجاد تعادل میان دولت و حقوق افراد کمک می‌کند (خندانی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۰۰).

### ۳-۲-۴. نقش بازار آزاد و اقتصاد غیردولتی

اقتصاد انگلستان، به ویژه از دوران انقلاب صنعتی، بر پایه اصول بازار آزاد شکل گرفته است. دولت کوچک لیبرال در این کشور، با تأکید بر خصوصی‌سازی و کاهش مقررات

دولتی، تلاش دارد تا از مداخله مستقیم دولت در اقتصاد جلوگیری کند و فضا را برای رقابت آزاد و رشد اقتصادی فراهم کند. سیاست‌های اقتصادی، به‌ویژه در دوران نخست‌وزیری مارگارت تاچر، بر کاهش نقش دولت و تقویت بخش خصوصی متمرکز بوده‌اند. خصوصی‌سازی صنایع بزرگ، کاهش مالیات‌ها، و حذف یارانه‌ها، نمونه‌هایی از این سیاست‌ها هستند که اقتصاد انگلستان را به یکی از رقابتی‌ترین اقتصادهای جهان تبدیل کرده است (اسکات، ۱۳۹۹: ۲۷۹).

### ۳-۲-۵. توازن میان آزادی فردی و رفاه اجتماعی

اگرچه دولت کوچک لیبرال در انگلستان بر کاهش نقش دولت تأکید دارد، اما در برخی حوزه‌ها، مانند تأمین خدمات اجتماعی و بهداشتی، نقش فعالی ایفا می‌کند. این امر، نشان‌دهنده تلاش برای ایجاد تعادل میان آزادی‌های فردی و عدالت اجتماعی است. برنامه‌هایی مانند خدمات بهداشت ملی (NHS)، که تأمین خدمات درمانی رایگان برای تمامی شهروندان را تضمین می‌کند، نشان‌دهنده تمایل دولت کوچک لیبرال انگلستان به حفظ حداقلی از رفاه اجتماعی است (حسن‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۴۵۴). این سیاست‌ها، به‌ویژه برای حمایت از اقشار آسیب‌پذیر، اهمیت دارند و به کاهش نابرابری‌ها کمک می‌کنند (عسگری ده‌آبادی و شمس، ۱۴۰۱: ۹۲).

### ۳-۲-۶. استقلال محلی و نقش شوراهای محلی

یکی دیگر از ویژگی‌های دولت کوچک لیبرال در انگلستان، تمرکز بر استقلال محلی است. شوراهای محلی، به‌عنوان نهادهای منتخب، نقش مهمی در ارائه خدمات عمومی و مدیریت مسائل محلی ایفا می‌کنند. این ساختار، با کاهش تمرکز قدرت در دولت مرکزی، به تقویت مشارکت محلی و انعطاف‌پذیری در حکمرانی کمک می‌کند (مرکز پژوهش‌ها، ۱۳۸۷: ۲).

### ۳-۲-۷. نقش سنت و تدریج در اصلاحات سیاسی

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد دولت کوچک لیبرال در انگلستان، تأکید بر اصلاحات تدریجی و احترام به سنت‌های سیاسی است. برخلاف برخی نظام‌های دیگر که

به تغییرات بنیادین و ناگهانی متکی هستند، انگلستان تلاش کرده است تا از طریق حفظ نهادهای سنتی، مانند سلطنت و مجلس اعیان، و هم‌زمان اصلاحات تدریجی، ثبات سیاسی خود را حفظ کند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۹۸).

### ۳-۳. نقاط قوت و ضعف نظام نمایندگی در انگلستان

نظام نمایندگی انگلستان، که یکی از قدیمی‌ترین نظام‌های پارلمانی جهان به شمار می‌رود، از ویژگی‌های منحصر به فردی برخوردار است که آن را به الگویی برجسته در دموکراسی نمایندگی تبدیل کرده است. این نظام، با محوریت پارلمان و به‌ویژه مجلس عوام، تلاش دارد تا اراده عمومی را از طریق نمایندگان منتخب مردم در سیاست‌گذاری‌ها و قانون‌گذاری‌ها منعکس کند. یکی از مزیت‌های اصلی این نظام، رابطه مستقیم میان پارلمان و دولت است. نخست‌وزیر و اعضای کابینه که از میان نمایندگان مجلس عوام انتخاب می‌شوند، به‌طور مستقیم در برابر این مجلس پاسخگو هستند و این ارتباط نزدیک به نظارت مؤثر بر عملکرد دولت و جلوگیری از تمرکز بیش از حد قدرت کمک می‌کند (Norton, 2013: 51). ساختار نظام نمایندگی انگلستان به واسطه نقش برجسته مجلس عوام، توانسته است تا حد زیادی نمایندگی اراده عمومی را تحقق بخشد. نمایندگان مجلس عوام، که از طریق انتخابات عمومی برگزیده می‌شوند، نقش کلیدی در تدوین و تصویب قوانین، تخصیص بودجه، و نظارت بر سیاست‌های دولتی ایفا می‌کنند. پویایی این ساختار، به ایجاد فضایی برای پاسخ‌گویی دولت به مردم کمک کرده است. علاوه بر این، وجود احزاب قدرتمند مانند حزب کارگر و حزب محافظه‌کار، نظم و انسجام فرایند تصمیم‌گیری را تسهیل می‌کند (Judge, 2005: 104). با این حال، نظام نمایندگی انگلستان با چالش‌هایی روبه‌روست که کارایی و شمولیت آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند. یکی از مشکلات اساسی این نظام، تمرکز بیش از حد قدرت در دست نخست‌وزیر و کابینه است. اگرچه این تمرکز به تسریع تصمیم‌گیری‌ها کمک می‌کند، اما گاه به تضعیف نقش نظارتی مجلس عوام و محدودیت در مشارکت مؤثر نمایندگان منجر می‌شود. این مسئله، به‌ویژه در مواقعی که نخست‌وزیر از اکثریت قابل توجهی در مجلس برخوردار است، می‌تواند به کاهش تعادل میان قوا بینجامد (Bogdanor, 2009: 235). نظام اکثریتی حاکم بر انتخابات انگلستان نیز

یکی دیگر از نقاط ضعف این ساختار است. این سیستم، که بر مبنای کسب اکثریت آرا در هر حوزه انتخابیه عمل می‌کند، گاه به نابرابری در توزیع کرسی‌های پارلمان میان احزاب منجر می‌شود. نتیجه این روش، تقویت احزاب بزرگ و تضعیف احزاب کوچک‌تر است، که در نهایت ممکن است تنوع سیاسی و نمایندگی کامل منافع مختلف جامعه را کاهش دهد (Turpin & Tomkins, 2011:467). از سوی دیگر، نقش محدود مجلس اعیان در فرآیند قانون‌گذاری، یکی دیگر از مسائل مورد بحث است. این مجلس، که اعضای آن انتصابی یا موروثی هستند، بیش‌تر نقشی مشورتی و بازبینی‌کننده دارد و قدرت آن در مقایسه با مجلس عوام بسیار کم‌تر است. این مسئله باعث شده است که برخی منتقدان این نهاد را ناکارآمد و غیرمنعکس‌کننده منافع عمومی بدانند (Russell, 2013:192; Rush, 2005:113). علاوه بر این، تأثیر شدید احزاب سیاسی بر نمایندگان مجلس عوام، گاه استقلال آن‌ها را کاهش می‌دهد. نمایندگان، معمولاً تحت فشار حزب خود، موظف به پیروی از سیاست‌های حزبی هستند که این امر می‌تواند اولویت‌های محلی یا خاص حوزه انتخابیه آن‌ها را تحت‌الشعاع قرار دهد (Adonis, 1993:150). در نهایت، اگرچه نظام نمایندگی انگلستان به‌طور کلی پایداری و انسجام سیاسی را حفظ کرده، اما بحران‌هایی مانند برگزیت نشان داده‌اند که این ساختار نیز در مواجهه با تحولات اساسی سیاسی و اجتماعی، گاه با ضعف‌هایی روبه‌رو می‌شود. این بحران‌ها، توانایی نظام نمایندگی در مدیریت تعارضات اجتماعی و حفظ وحدت ملی را به چالش کشیده‌اند (Keating, 2021:86).

بنابراین، نظام نمایندگی انگلستان با وجود موفقیت‌های چشم‌گیر خود در ایجاد یک دولت پایدار و پاسخ‌گو، نیازمند اصلاحاتی برای ارتقای شفافیت، بهبود نمایندگی، و کاهش تمرکز قدرت است. چنین اصلاحاتی می‌تواند به تقویت بیش‌تر این ساختار و نزدیکی آن به آرمان‌های دولت کوچک لیبرال کمک کند.

#### ۴. مقایسه تطبیقی نظام نمایندگی در ایالات متحده و انگلستان

نظام‌های نمایندگی در ایالات متحده و انگلستان، اگرچه هر دو در چهارچوب دموکراسی‌های لیبرال توسعه یافته‌اند، بازتاب‌دهنده دو سنت متفاوت حکمرانی و فلسفه

سیاسی هستند. این تفاوت‌ها، که از تاریخچه‌های متمایز، فرهنگ‌های سیاسی متنوع، و ساختارهای حقوقی منحصر به فرد نشأت می‌گیرند، عملکرد و اهداف هر یک را تحت تأثیر قرار داده‌اند. با وجود شباهت‌هایی چون تعهد به آزادی‌های فردی و حاکمیت قانون، هر دو نظام مسیرهای مختلفی را برای تحقق نمایندگی و کنترل قدرت سیاسی پیموده‌اند. در ایالات متحده، ساختار نمایندگی به گونه‌ای طراحی شده که قدرت میان سه شاخه مستقل حکومت تقسیم شود. این تفکیک قوا که بر اساس قانون اساسی شکل گرفته است، هدفی دوگانه را دنبال می‌کند: جلوگیری از تمرکز قدرت و حفظ آزادی‌های فردی (Ackerman, 2007:111). کنگره، به‌عنوان نهاد قانون‌گذاری، متشکل از دو مجلس نمایندگان و سنا، وظایف گسترده‌ای در قانون‌گذاری و نظارت بر قوه مجریه دارد. اما این ساختار، که به توازن میان منافع مردم و ایالت‌ها توجه ویژه‌ای دارد، گاه منجر به کندی در فرآیند تصمیم‌گیری و ایجاد بن‌بست‌های سیاسی می‌شود. در انگلستان، نظام نمایندگی بر اساس یک ساختار پارلمانی عمل می‌کند که در آن رابطه نزدیک میان قوه مقننه و مجریه، محور اصلی حکمرانی است. نخست‌وزیر و اعضای کابینه، که از میان نمایندگان مجلس عوام انتخاب می‌شوند، به‌طور مستقیم در برابر این مجلس پاسخ‌گو هستند. این ارتباط نزدیک، انعطاف‌پذیری و کارایی تصمیم‌گیری‌ها را افزایش می‌دهد، اما تمرکز قدرت در دست نخست‌وزیر و حزب حاکم می‌تواند استقلال نمایندگان و تنوع منافع سیاسی را محدود کند. در این نظام، نقش احزاب بسیار پررنگ است، به گونه‌ای که حزب اکثریت می‌تواند سیاست‌گذاری‌ها را به‌شدت تحت تأثیر قرار دهد (Judge, 2005:107). نظام انتخاباتی در هر دو کشور، تأثیر عمیقی بر کارکرد نمایندگی دارد. در ایالات متحده، نمایندگان مجلس نمایندگان بر اساس جمعیت ایالت‌ها انتخاب می‌شوند، اما در سنا، هر ایالت صرف‌نظر از جمعیت خود، دارای دو نماینده است. این ساختار به هدف ایجاد توازن میان منافع ایالت‌های کوچک و بزرگ طراحی شده است. در مقابل، در انگلستان، انتخابات بر اساس نظام اکثریتی حوزه‌ای انجام می‌شود که در آن نامزدی که بیش‌ترین رأی را کسب کند، نماینده حوزه انتخابیه می‌شود. این روش، اگرچه به تشکیل دولت‌های پایدار و قوی کمک می‌کند، اما به‌طور معمول به نادیده گرفتن آرای احزاب کوچک‌تر

منجر می‌شود و تنوع نمایندگی را کاهش می‌دهد (Sartori, 1997: 142). یکی از وجوه تمایز عمده این دو نظام، میزان استقلال قوا در آن‌هاست. در ایالات متحده، رئیس‌جمهور، به‌عنوان رئیس قوه مجریه، به‌طور کامل از کنگره مستقل است و برای اجرای سیاست‌های خود نیازی به حمایت مستقیم آن ندارد. این استقلال، که در چهارچوب تفکیک قوا طراحی شده، فرصت بیش‌تری برای اعمال نظرات متنوع فراهم می‌کند، اما در عین حال، ممکن است به اختلافات سیاسی و عدم هماهنگی میان شاخه‌های حکومت منجر شود (Dahl, 2003: 179). در انگلستان، نخست‌وزیر و کابینه، که بخشی از قوه مقننه هستند، مستقیماً به مجلس عوام وابسته‌اند و هرگونه فقدان حمایت پارلمانی می‌تواند به سقوط دولت منجر شود. این وابستگی، کارایی بیش‌تری در تصمیم‌گیری‌ها ایجاد می‌کند، اما خطر تمرکز قدرت در دست حزب حاکم را افزایش می‌دهد (Norton, 2013: 56). چالش‌هایی چون نفوذ گروه‌های فشار، تأثیر پول در سیاست، و محدودیت‌های نظام انتخاباتی، در هر دو کشور به‌صورت متفاوتی بروز پیدا کرده است. در ایالات متحده، گروه‌های لابی و منافع اقتصادی نفوذ قابل‌توجهی بر سیاست‌گذاری‌ها دارند و اغلب سیاستمداران برای تأمین هزینه‌های انتخاباتی به حمایت این گروه‌ها وابسته‌اند. در انگلستان، گرچه پول نقش کم‌رنگ‌تری در سیاست دارد، اما تمرکز قدرت در دست نخست‌وزیر و حزب اکثریت می‌تواند تصمیم‌گیری‌های سیاسی را به‌شدت تحت تأثیر قرار دهد (Kingdom & Fairclough, 2014: 512).

این مقایسه نشان می‌دهد که هر یک از این دو نظام، مزایا و معایب خاص خود را دارند. نظام نمایندگی ایالات متحده، با تأکید بر تفکیک قوا و استقلال نهادها، فضایی برای تنوع و تعادل میان منافع محلی و ملی فراهم کرده است، اما گاه به بن‌بست‌های سیاسی و کندی در فرایندهای حکومتی منجر می‌شود. در مقابل، نظام انگلستان، با تمرکز بر هماهنگی میان قوا و نظم حزبی، کارایی بیش‌تری در سیاست‌گذاری دارد، اما ممکن است نمایندگی منافع اقلیت‌ها و استقلال نمایندگان را تحت‌الشعاع قرار دهد. به‌دیگر سخن، این دو نظام نشان‌دهنده دو رویکرد متفاوت به دموکراسی نمایندگی هستند که هر یک با توجه به بسترهای فرهنگی و تاریخی خود توسعه یافته‌اند.



## نتیجه گیری

نظام نمایندگی، به عنوان یکی از بنیادی ترین سازوکارهای دموکراسی، بازتاب دهنده تلاش بشری برای برقراری توازن میان آزادی فردی و اقتدار دولتی است. تحلیل نظام های نمایندگی ایالات متحده و انگلستان، به عنوان دو نمونه برجسته از دولت های کوچک لیبرال، نشان دهنده پیچیدگی هایی است که در مسیر تحقق این توازن وجود دارد. این نظام ها، هر چند از اصول مشترکی نظیر حاکمیت قانون، آزادی های مدنی، و نظارت بر قدرت نشأت می گیرند، اما مسیرهای متفاوتی را برای عملیاتی کردن این اصول پیموده اند. این تفاوت ها، برخاسته از زمینه های تاریخی و فرهنگی خاص هر کشور، تأثیرات عمیقی بر نحوه عملکرد و موفقیت این نظام ها داشته اند. در ایالات متحده، ساختار تفکیک قوا و استقلال شاخه های حکومتی، فرصتی برای نمایندگی گسترده تر منافع متنوع جامعه فراهم کرده است. با این حال، همین استقلال، گاه به ضعف در هماهنگی و کندی در فرآیندهای حکومتی منجر می شود. در مقابل، نظام نمایندگی انگلستان، با تأکید بر یکپارچگی میان قوه مجریه و پارلمان، سرعت و کارایی بیشتری در تصمیم گیری ها نشان می دهد، اما در عین حال، خطر تمرکز بیش از حد قدرت در دست حزب حاکم و نخست وزیر را نیز افزایش می دهد. چالش های مشترک این نظام ها، مانند تأثیر گروه های فشار، وابستگی سیاست مداران به حمایت مالی، یا نابرابری در نمایندگی، پرسش هایی اساسی درباره عدالت و کارآمدی دموکراسی نمایندگی در چهارچوب دولت کوچک لیبرال مطرح می کند. این چالش ها، نشان دهنده این واقعیت هستند که دموکراسی نمایندگی، به رغم مزایای غیرقابل انکار، هم چنان با موانعی در تحقق کامل آزادی و عدالت اجتماعی روبه روست. نگاه جامع به این دو نظام، حکایت از آن دارد که مدل های نمایندگی، به طور مداوم نیازمند بازنگری و تطبیق با تغییرات اجتماعی و سیاسی هستند. ایالات متحده و انگلستان، هر یک به شیوه ای متفاوت، اصول دولت کوچک لیبرال را عملی کرده اند، اما نتایج آن ها نشان می دهد که بدون اصلاحات مداوم، نظام های نمایندگی نمی توانند به چالش های نوظهور پاسخ دهند. در این میان، توانایی این نظام ها در تلفیق سنت ها و نوآوری ها، کلید موفقیت

آن‌ها در حفظ و گسترش آزادی‌ها و عدالت است. این نتیجه‌گیری فراتر از یک جمع‌بندی ساده، تلاشی برای تأمل عمیق‌تر بر سازوکارهای نمایندگی و مسیرهای پیش‌روی آن‌ها در دنیای امروز است. نظام‌های نمایندگی، برای تحقق کامل اهداف دولت کوچک لیبرال، باید فراتر از چهارچوب‌های موجود بیان‌دیشند و با پذیرش نقدها و اصلاحات، فضایی برای مشارکت گسترده‌تر و پاسخگویی مؤثرتر ایجاد کنند.

## فهرست منابع

### الف) به زبان فارسی

۱. اخوان، حمید. (۱۳۷۸). ابن خلدون و حدود دخالت دولت در اقتصاد مقایسه با آرای آدام اسمیت، مجله برنامه و بودجه، ش ۴۶ و ۴۷: ۱۰۳-۷۳.
۲. استوارت میل، جان. (۱۳۸۶). تأملاتی در حکومت انتخابی، ترجمه علی رامین، تهران: نشر نی، چ نخست.
۳. اودای سینگ مهتا. (۱۳۹۱). لیبرالیسم و امپراتوری، ترجمه اکبر بتونی، تهران: انتشارات امیرکبیر، شرکت کتاب‌های جیبی فرانکلین، چ نخست.
۴. بارز، همایون. (۱۳۶۵). نظام حکومتی انگلستان، مجله سیاست خارجی، سال نخست، ش نخست: ۷۳-۹۵.
۵. بری، نورمن. (۱۳۸۷). نظریه نظم خودانگیخته، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی، چ نخست.
۶. بشیریه، حسین. (۱۳۸۷). تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی.
۷. بلاگ، مارک. (۱۳۷۵). اقتصاددانان بزرگ جهان؛ شرح حال، افکار و آثار ۲۲۰ اقتصاددان بزرگ جهان، ترجمه حسن گلریز، تهران: نشر نی، چ نخست.
۸. تاروردی، صادق. (۱۴۰۲). بررسی نظام فدرالی و سیستم عدم تمرکز در ایالات متحده آمریکا، پانزدهمین کنفرانس بین‌المللی حقوق و علوم قضایی: ۶۷۹-۶۶۱.
۹. جمشیدی، علیرضا، شیروودبزرگی، مجتبی. (۱۴۰۰). مجله پژوهش‌های حقوق جزا و جرم‌شناسی، دوره ۹، ش ۱۸: ۱۳۸-۱۱۱.
۱۰. جهانشاهی، زهرا. (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی مصادیق حقوق شهروندی در حقوق ایران و انگلیس، مطالعات علوم اجتماعی، دوره هفتم، ش ۴: ۱۸۸-۱۷۸.
۱۱. حسن‌زاده، علی. (۱۳۸۳). سیر تحول تاریخی نظام ملی سلامت انگلستان، فصلنامه تأمین اجتماعی، سال ششم، ش ۱۶: ۱۴۶۵-۱۴۵۴.
۱۲. خندانی، وحید، عامری‌نیا، محمدباقر، کریمی، قوام. (۱۳۹۷). استقلال قضایی در حقوق ایران و

- انگلیس، تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین‌الملل، سال یازدهم، ش ۴۱: ۲۰۸-۱۹۱.
۱۳. دارآفرین، صیدطاهر، عباس‌پور، عباس، منوریان، عباس، نرگسیان، عباس. (۱۴۰۰). تدوین الگوی مناسب نقش گروه‌های فشار در شکل‌دهی خطی مشی عمومی ایران، فصلنامه مجلس و راهبرد، سال ۲۸، ش ۱۰۷: ۲۷۰-۲۴۱.
۱۴. دال، رابرت. (۱۳۸۹). درباره دموکراسی، ترجمه محسن فشارکی، تهران: پردیس دانش، شرکت نشر و پژوهش، چ نخست.
۱۵. راعی، مسعود. (۱۳۹۱). رویکرد تطبیقی نظارت بر حکومت در اسلام و لیبرال دموکراسی، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، ش ۱۰: ۱۹۶-۱۷۱.
۱۶. زاهدی مازندرانی، محمدجواد. (۱۳۷۹). ظهور و افول دولت رفاه، فصلنامه تأمین اجتماعی، سال دوم، ش ۳: ۹۳۲-۸۹۷.
۱۷. ژید، شارل، ریست، شارل. (۱۳۴۷). تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه کریم سنجابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱ و ۲.
۱۸. شهریاری، شهره، شیرزادی، رضا، نوذری، حسینعلی. (۱۳۹۹). دولت در فلسفه سیاسی جان لاک و کارل مارکس: رویکرد تطبیقی-انتقادی، فصلنامه علمی جامعه‌شناسی ایران، سال سوم، ش نخست، پیاپی ۹: ۲۶۵۲-۲۶۳۰.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمد. (۱۳۹۶). نظریه تفکیک قوا و سازماندهی قدرت سیاسی نزد دولت، فصلنامه دولت پژوهی، سال سوم، ش ۱۲: ۳۳-۱.
۲۰. عسگری‌ده‌آبادی، امیر، شمس، عرفان. (۱۴۰۱). برداشت بریتانیایی از تمرکززدایی، پژوهش‌های نوین حقوق اداری، سال چهارم، ش ۱۱: ۱۱۶-۹۱.
۲۱. غمامی، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۹). تحلیل حقوقی مبانی و عوامل نقض‌های سیستمی حقوق شهروندی در ایالات متحده آمریکا، دوفصلنامه علمی مطالعات حقوق بشر اسلامی، دوره نهم، ش ۱۹: ۲۱۶-۱۹۱.
۲۲. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۳). اصول منطقی حاکم بر تفسیر قانون اساسی، حقوق اساسی، ش ۳.
۲۳. گروسی، حسن، باصری، بابک، فقیه‌حیبی، علی، هداوند، مهدی. (۱۳۹۹). شاخص‌های شکلی مؤثر بر شکل‌گیری پارلمان تک‌مجلسی یا دومجلسی، فصلنامه علمی دیدگاه‌های حقوق قضایی، دوره ۲۵، ش ۹۱: ۶۷-۴۵.
۲۴. لاک، جان. (۱۳۹۲). رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.

۲۵. لاگلین، مارتین. (۱۳۸۸). مبانی حقوق عمومی، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، چ نخست.
۲۶. محمدپناه، بهنام. (۱۳۸۹). تاریخ و ساختار نظام سیاسی ایالات متحده آمریکا، تهران: انتشارات سبزان، چ نخست.
۲۷. محمودی، امیررضا، تقوایی، عباس، قوامی‌پور، محدثه. (۱۴۰۳). واکاوی جایگاه کنگره و اختیارات آن در نظام سیاسی ایالات متحده آمریکا، فصلنامه تمدن حقوقی، دوره ۷، ش ۲۰: ۲۲-۵.
۲۸. مردیها، مرتضی. (۱۳۹۹). دولت رفاه و دوگانه سوسیال دموکراسی-لیبرال دموکراسی، فصلنامه دولت پژوهی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال پنجم، ش ۲۱: ۵۷-۲۹.
۲۹. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی وظایف و اختیارات شوراهای محلی (انگلستان و استرالیا)، دفتر مطالعات حقوقی، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل.
۳۰. مرکز مال‌میری، احمد. (۱۳۸۵). حاکمیت قانون، مفاهیم، مبانی و برداشت‌ها، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس.
۳۱. هانتینگتون، ساموئل. ب. (۱۳۸۱). موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم، ترجمه احمد شهسا، تهران: روزنه، چ سوم.
۳۲. هایک، فردریش. (۱۳۹۰). در سنگر آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی، چ نخست.
۳۳. هلد، دیوید. (۱۳۶۹). مدال‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشنگران.

## ب) به زبان انگلیسی

34. Ackerman, Bruce. (1998). We the People: Transformations, Belknap Press; REPRINT edition, Volume 2.
35. \_\_\_\_\_. (2007). The Failure of the Founding Fathers: Jefferson, Marshall, and the Rise of Presidential Democracy, Belknap Press.
36. Amar, Akhil Reed. (2006). America's Constitution: A Biography, Imaged with the Permission of Yale Law Journal, 115: 1977-2110.
37. Adonis, Andrew. (1993). Parliament Today (Politics Today Series), Manchester Univ Pr; 2nd edition.
38. Bogdanor, Vernon. (2009). The New British Constitution, Hart Publishing; Illustrated edition.
39. Cabannes, X. (2007), A Subtle Difference: King of France or King of the French, Sage Press.
40. Clarke, Harold D. (2009). Performance Politics and the British Voter, Cambridge University Press.
41. Coben, J. L. (2005), The Self- Institution of Society & Representative

- Government: Can the Circle be Squared, Sage Press.
42. Dahl, Robert A. (2003). *How Democratic Is the American Constitution?*, Yale University Press.
43. Denver, David, Johns, Robert. (2022). *Elections and Voters in Britain*, University of Essex, Colchester, UK.
44. Epstein, Richard A. (2023). A Modern Defense of Simple Rules for a Complex World, 10 *Tex. A&M L. Rev.*: 581-617.
45. Hess, A. (2001), *Concepts of Social Stratification European and American Models*, London Palgrave Macmillan.
46. Judge, David. (2005). *Political Institutions in the United Kingdom*, Oxford University Press.
47. Keating, Michael. (2021). *State and Nation in the United Kingdom: The Fractured Union*, Oxford University Press.
48. Kingdom, John, Fairclough, Paul. (2014). *Government and Politics in Britain*, Polity; 4th edition.
49. Levinson, Sanford. (2006). *Our Undemocratic Constitution: Where the Constitution Goes Wrong*, Oxford University Press; 1st edition.
50. Locke, John (1997), *Two Treatises of Government*, Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press.
51. Nasstrom, S. (2007), *The Legitimacy of the People*, Sage Publication Com.
52. Norton, Philip. (2013). *Parliament in British Politics*, Bloomsbury Academic.
53. Raadt, J. (2009), *Contested Constitution- Legitimacy of Constitution Making & Constitutional Conflict in Central Europe*, Sage Publication Com.
54. Rush, Michael. (2005). *Parliament Today*, Manchester University Press.
55. Russell, Meg. (2013). *The Contemporary House of Lords: Westminster Bicameralism Revived*, OUP Oxford.
56. Sartori, Giovanni. (1997). *Comparative Constitutional Engineering: An Inquiry into Structures, Incentives, and Outcomes*, Palgrave Macmillan; 2Rev Ed edition.
57. Smith, Adam. (2005). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, US, The Pennsylvania State University.
58. Todd, Tom (1999) *Unicameral or Bicameral State Legislatures*, Minnesota House of Representatives.
59. Turpin, Colin, Tomkins, Adam. (2011). *British Government and the Constitution (Text and Materials)*, Cambridge University Press.
60. Wallis, John Joseph. (2017). *On the Nature of Limits in the Concept of Limited Government*, University of Maryland and NBER This: "Regulation and Rule of Law Workshop" at the Hoover Institution on March 10. 2017.
61. Whittington, Keith E. (1999). *Whittington, Constitutional Construction: Divided Powers and Constitutional Meaning*, Harvard University Press.

## تحلیل امکان بازسازی تجربیات عرفانی با فناوری واقعیت مجازی در چهارچوب فلسفه نوصدرایی

سید حاتم مهدوی نور<sup>۱</sup>

سیما رحمانی<sup>۲</sup>

### چکیده

این پژوهش با رویکردی میان‌رشته‌ای به بررسی امکان بازسازی تجربیات عرفانی در محیط واقعیت مجازی از منظر فلسفه نوصدرایی می‌پردازد. در حالی که مطالعات پیشین عمدتاً بر جنبه‌های روان‌شناختی این پدیده متمرکز بوده‌اند، نوآوری این مقاله در تبیین فلسفی مسئله با تکیه بر مفاهیم «علم حضوری» و «اتحاد عاقل و معقول» در حکمت متعالیه است. یافته‌ها نشان می‌دهد اگرچه واقعیت مجازی قادر به شبیه‌سازی مؤلفه‌های پدیداری تجارب عرفانی (مانند احساس وحدت و تعالی) است، اما از منظر معرفت‌شناختی نوصدرایی، ماهیت وجودشناختی علم حضوری چالش‌های بنیادینی را برای بازسازی کامل این تجارب ایجاد می‌کند. این مطالعه با روش تحلیلی-توصیفی و با بررسی همزمان شواهد تجربی و مبانی فلسفی، راه را برای کاربردهای درمانی این فناوری در حیطه معنویت‌درمانی هموار می‌سازد.

### واژگان کلیدی

واقعیت مجازی، تجربه عرفانی، علم حضوری، فلسفه نوصدرایی، اتحاد عاقل و معقول.

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرداری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
(نویسنده مسئول)

Email: hmahdavinoor@iau.ac.ir

۲. مربی، گروه معارف اسلامی، واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: sr136162sr@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۶/۳

## طرح مسأله

تجربیات عرفانی یا حالات شهودی متعالی، از دیرباز نقش مهمی در سنت‌های دینی و معنوی ایفا کرده‌اند و اغلب با تحول عمیق فردی و معنایی همراه بوده‌اند. با این حال، دستیابی به چنین تجربیاتی معمولاً نیازمند ریاضت‌های معنوی طولانی‌مدت، مراقبه‌های عمیق یا به‌ندرت به‌صورت خودبه‌خودی و ناخودآگاه بوده است. در سال‌های اخیر، پرسشی نوین در مطالعات بین‌رشته‌ای مطرح شده است: آیا فناوری‌های نوظهوری مانند واقعیت مجازی می‌توانند به عنوان ابزاری برای بازسازی یا القای مصنوعی تجربیات عرفانی عمل کنند (Strutt 2020)؟ اهمیت این پرسش از آن جهت است که اگر پاسخ مثبت باشد، می‌تواند دریچه‌ای تازه به سوی درک علمی عرفان و بهره‌گیری درمانی و آموزشی از این حالات گشوده شود. پژوهش‌های مربوط به تأثیر روان‌گردان‌ها (نظیر سیلوسایبین) نشان داده‌اند که «تجربه عرفانی اوج» القاشده می‌تواند به کاهش اضطراب مرگ، افسردگی و اعتیاد کمک شایانی کند (Strutt 2020)؛ بنابراین بازتولید این حالات به شیوه‌ای کنترل‌شده و ایمن از طریق فناوری می‌تواند از نظر روان‌درمانی نیز ارزشمند باشد. با این وجود، تردیدهای مفهومی و اخلاقی نیز وجود دارد: آیا تجربه‌ای که توسط شبیه‌سازی رایانه‌ای ایجاد می‌شود از همان اصالت و ژرفای معنوی یک تجربه عرفانی «طبیعی» برخوردار است؟ مسئله محوری این پژوهش، بررسی امکان دستیابی به تجارب عرفانی اصیل از مسیر فناوری‌های مصنوعی است. در حالی که رویکردهای رایج در مطالعات واقعیت مجازی (مانند پروژه Isness) عمدتاً بر جنبه‌های روان‌سنجی این تجارب تأکید دارند، این مقاله با طرح پرسشی بنیادین به سراغ مبانی فلسفی می‌رود: آیا شبیه‌سازی «علم حضوری» - به عنوان هسته تجارب عرفانی در فلسفه صدرایی - از طریق دستکاری ادراک حسی ممکن است؟ برای پاسخ به این پرسش، سه فرضیه اصلی آزمون می‌شود:

۱. امکان بازسازی مؤلفه‌های پدیداری تجربه عرفانی در محیط VR
۲. انطباق این تجارب با چارچوب معرفت‌شناختی نوصدرایی
۳. کاربردهای معنوی-درمانی این فناوری با توجه به محدودیت‌های متافیزیکی



ضرورت انجام این تحقیق در آن است که شناخت مرزهای میان واقعیت مجازی و تجربه معنوی می‌تواند به ما در بهره‌برداری مسئولانه از فناوری‌های نوین در جهت رشد فردی و جمعی یاری رساند.

### روش تحقیق

این پژوهش به روش کیفی و به صورت مطالعه اسنادی و تحلیلی انجام شده است. بدین منظور، ابتدا با جستجوی نظام‌مند در پایگاه‌های اطلاعات علمی و منابع دانشگاهی، مجموعه‌ای از مقالات پژوهشی و آثار نظری مرتبط با واقعیت مجازی، روان‌شناسی دین و فلسفه ذهن گردآوری گردید. سپس با رویکردی میان‌رشته‌ای، داده‌ها و یافته‌های به‌دست‌آمده مورد تحلیل محتوایی و تطبیقی قرار گرفتند. در این مطالعه از روش مرور ادبیات (Literature Review) جهت شناسایی پیشینه تحقیقات استفاده شد و نتایج تحقیقات تجربی و نظری موجود پیرامون القای حالات عرفانی با ابزارهای فناوری استخراج گردید. اعتبار منابع تضمین شده و عمدتاً شامل مقالات ژورنالی معتبر و گزارش‌های علمی بوده است. در مرحله تحلیل، تلاش شد با تلفیق دیدگاه‌های علمی (تجربی) و فلسفی (استدلالی)، امکان‌سنجی بازسازی تجربه‌های عرفانی در محیط واقعیت مجازی به صورت همه‌جانبه ارزیابی شود. به طور کلی، این پژوهش یک مطالعه توصیفی-تحلیلی مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای است که نتایج آن به شکل استدلالی و با استناد به شواهد تجربی ارائه می‌گردد.

### پیشینه تحقیق

ایده استفاده از فناوری برای القای حالت‌های تغییر یافته آگاهی (از جمله تجارب عرفانی) پیشینه‌ای چنددهه‌ساله دارد. در دهه ۱۹۹۰ میلادی، مایکل هایم (Michael Heim) در کتاب *مابعدالطبیعه واقعیت مجازی* پیش‌بینی کرد که واقعیت مجازی می‌تواند فراتر از تفریح صرف بوده و واجد ابعاد عمیق فلسفی و حتی دینی باشد. او استدلال کرد که مواجهه انسان با یک «واقعیت» مجازی می‌تواند چنان ژرف باشد که با لایه‌های زیرین فکر و حیات انسان درگیر شود و به چیزی «متافیزیکی» شباهت یابد (Heim 1993, xvii).

هم‌زمان، تحقیقات عصب‌روان‌شناختی مانند آزمایش‌های مایکل پرسینگر (Michael Persinger) با «کلاه خدا»<sup>۱</sup> نشان داد که تحریک مغناطیسی موقت لوب‌های گیجگاهی مغز می‌تواند در برخی افراد احساس حضور یک موجود متعالی و حالات شبه‌عرفانی ایجاد کند (Persinger, et al. 2010). اینگونه یافته‌ها نظریه پردازان را به این پرسش رهنمون ساخت که اگر مغز انسان مستعد چنین تجربیاتی است، آیا ابزارهای دیجیتال نوین قادر به راه‌اندازی سازوکار مشابهی در ذهن هستند؟

از اواخر دهه ۲۰۰۰ به بعد، با تکامل فناوری واقعیت مجازی، پژوهش‌های بیشتری به پیوند میان VR و معنویت پرداخته‌اند. هورن‌بک و برت (Hornbeck & Barrett) در مقاله‌ای (۲۰۰۸) از منظر علم شناخت دین (CSR) مطرح کردند که ذهن انسان در برابر پدیده‌های واقعیت مجازی واکنشی نشان می‌دهد که شباهت زیادی به واکنش نسبت به مفاهیم ماوراءطبیعی دارد (Hornbeck and Barrett 2008) به بیان دیگر، ورودی‌های حسی غیرمعمول در VR - که اغلب انتظارات شهودی ما از جهان واقعی را نقض می‌کنند - می‌توانند سازوکارهای شناختی مرتبط با تجربه امر قدسی را فعال نمایند. این دیدگاه نظری حاکی از آن است که واقعیت مجازی ظرفیت برانگیختن حس شگفتی و رازواری مشابه با مواجهه‌های معنوی را دارد.

در سال‌های اخیر چندین مطالعه تجربی به طور مستقیم امکان ایجاد تجارب عرفانی از طریق VR را آزموده‌اند. به عنوان نمونه، دیوید گلاواکی (David Glowacki) در پژوهشی با عنوان «دیدن و احساس کردن در واقعیت مجازی: ادراک بدنی در شکاف‌های بین واقعیت‌های لایه‌ای» به بررسی اثر واقعیت مجازی روی احساس پرداختند (Thomas and Glowacki 2018). همچنین گلاواکی و همکاران در پژوهشی یک محیط واقعیت مجازی گروهی به نام Isness طراحی کردند که هدف آن القای «تجربه‌های نوع عرفانی» در

۱. God Helmet (این دستگاه یک وسیله تجربی است که توسط مایکل پرسینگر طراحی شد. هدف آن بررسی تأثیر میدان‌های مغناطیسی ضعیف بر مغز و القای تجربیات عرفانی، تغییرات آگاهی و احساس حضور یک موجود ماورایی است. در آزمایش‌ها، برخی از افراد گزارش کردند که احساس حضور یک نیروی غیبی یا تجربه‌های شبیه به تجارب معنوی داشته‌اند. با این حال، اعتبار این نتایج همچنان مورد بحث است و برخی از دانشمندان تأثیر آن را به تلقین نسبت می‌دهند.)

شرکت کنندگان بود (Glowacki, et al. 2020) آنها با الگوبرداری از تحقیقات بالینی روان گردان‌ها، شاخص‌های روان‌سنجی تجربه عرفانی را در کاربران Isness اندازه‌گیری کردند و گزارش نمودند که شرکت کنندگان در این محیط مجازی، تجربه‌هایی قابل مقایسه با گزارش شده‌ترین حالات عرفانی القاشده توسط دوزهای بالای سیلوسایبین (قارچ‌های توهم‌زا) و LSD داشتند. این نتیجه مهم نشان می‌دهد که واقعیت مجازی توانسته است در شرایط کنترل‌شده آزمایشگاهی، کیفیتی شبیه به قوی‌ترین تجارب عرفانی زیسته را پدید آورد. افزون بر این، گلاواکی و همکاران، واقعیت مجازی و مواد توهم‌زا را در یک طیف دسته‌بندی کردند و اصطلاح «فناوری‌های روان گردان» را برای هر دوی آنها به کار بردند که بیانگر دیدگاهی است مبنی بر اینکه ابزارهای فناورانه نیز می‌توانند نقشی مشابه مواد در تغییر بنیادین هوشیاری ایفا کنند.

همچنین، تحقیقات دیگری نیز ابعاد مرتبط را کاویده‌اند. برای مثال، شارلوت مارشال (Charlotte Martial) و همکاران (۲۰۲۳) با بهره‌گیری از VR موفق به شبیه‌سازی تجربه خروج از بدن<sup>۱</sup> در محیط آزمایشگاه شدند و همزمان فعالیت الکتریکی مغز را پایش کردند (Munoz 2023) نتایج نشان داد که هنگامی که شرکت کنندگان احساس کردند از بدن خود جدا شده و از بالا نظاره‌گر پیکر خویش هستند، الگوی امواج مغزی آنها تغییراتی نظیر افزایش توان موج دلتا و کاهش آلفا نشان داد. چنین الگویی پیش‌تر در حالات تغییر یافته هوشیاری گزارش شده بود. این مطالعه شواهد عصب‌شناختی ارزشمندی را فراهم کرد دال بر اینکه حتی تجاربی به ظاهر رازآمیز مانند تجربه خروج از بدن را می‌توان با فناوری بازآفرینی و به صورت کمی مطالعه کرد.

به طور کلی، مرور کارهای انجام‌شده در این حوزه نشان می‌دهد که از یک سو تمایل نظری قابل توجهی برای بهره‌گیری از واقعیت مجازی به عنوان ابزاری جهت دستیابی به حالات معنوی پدید آمده است (Strutt 2020)؛ از سوی دیگر، نخستین نتایج تجربی در این حوزه نوپا نیز امیدوارکننده بوده‌اند. با این حال، خلأ پژوهشی آشکاری در تحلیل فلسفی این پدیده با مبانی حکمت متعالیه وجود دارد که این نوشتار به آن می‌پردازد.

## امکان علمی و عقلی بازسازی تجربیات عرفانی با فناوری واقعیت مجازی

آیا از نظر علمی و عقلی امکان بازسازی تجربیات عرفانی با فناوری واقعیت مجازی میسر است. در این بخش بر اساس آزمایش‌های تجربی که گزارش آن در مجلات معتبر چاپ شده است و نیز تحلیل عقلی و در چهارچوب معرفت‌شناسی عامان مسلمان که علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند به بررسی امکان علمی و عقلی بازسازی تجارب عرفانی با فناوری واقعیت مجازی پرداخته می‌شود.

### امکان علمی (تجربی)

شواهد علمی موجود نشان می‌دهد در شرایط مناسب، می‌توان برخی از مؤلفه‌های اساسی تجربیات عرفانی را به صورت مصنوعی در محیط واقعیت مجازی ایجاد کرد. مهم‌ترین پشتوانه این ادعا، مطالعات عملی اخیر است که در آنها شرکت‌کنندگان حین استفاده از سامانه‌های واقعیت مجازی، گزارش‌هایی همخوان با حالت‌های عرفانی کلاسیک ارائه داده‌اند. برای مثال، در تجربه گروهی *Isness* کاربران به شکل ابرهای انرژی تجسم می‌یابند و مرزهای بدنی‌شان با یکدیگر ادغام می‌شود؛ نتیجه این طراحی، القای احساس «یگانگی عمیق با دیگران» و کاهش تمایز خود بوده است (Glowacki, et al. 2020) که این دقیقاً از ویژگی‌های گزارش شده تجارب عرفانی نظیر تجربه‌های وحدت وجودی است. ارزیابی‌های کمی نیز این مشاهدات را تأیید کرده‌اند؛ همان‌طور که اشاره شد، بر اساس چهار مقیاس استاندارد (پرسشنامه تجربه عرفانی عرفی MEQ30 - ، مقیاس فروپاشی خود یا *Ego Dissolution*، و غیره)، نمرات تجربه واقعیت مجازی *Isness* از نظر شدت احساس وحدت و تعالی، تفاوت معناداری با نمرات حاصل از مصرف داروهای توهم‌زا نداشته است. به بیان دیگر، به لحاظ آماری تجربه واقعیت مجازی مذکور همسنگ یک تجربه عرفانی ناشی از روان‌گردان‌ها ارزیابی شده است. افزون بر این، در مطالعه‌ای دیگر یک برنامه واقعیت مجازی موسوم به *Psyrrreal* که برای تقلید پدیده‌های ادراکی روان‌گردان‌ها طراحی شده بود، طی دو جلسه توانست موجب کاهش معنادار علائم افسردگی در شرکت‌کنندگان شود و برخی از آنان در مصاحبه‌ها از «بینش جدید» و تغییر در نگرش به خود سخن گفتند (Kaup, et al. 2023). این نتایج نشان می‌دهد تجربه‌های

القاشده توسط واقعیت مجازی نه تنها از حیث کیفی به تجارب عرفانی شباهت دارند، بلکه می توانند پیامدهای روان شناختی ماندگاری نیز بر جای بگذارند.

از منظر علوم اعصاب و شناختی نیز امکان پذیری چنین القایی تأیید می شود. مغز انسان واقعیت را بر اساس داده های حسی و تفسیر درونی می سازد؛ اگر ورودی های حسی به طریقی خارق العاده دست کاری شوند، مغز می تواند حالاتی کاملاً متفاوت از هشیاری معمول را تولید کند.

واقعیت مجازی دقیقاً با ایجاد محیط هایی که قوانین متعارف فیزیکی و مرزهای معمول خود و جهان را درهم می شکنند، شرایطی مشابه با شرایط تجربه های عرفانی فراهم می آورد. برای نمونه، تجربه «دیدن بدن خود از بیرون» که در بسیاری تجارب عرفانی (مانند تجربه های نزدیک مرگ) گزارش می شود (Munoz 2023) در محیط واقعیت مجازی قابل شبیه سازی است و پژوهش ها نشان داده اند که کاربران تحت پروتکل های خاص واقعیت مجازی واقعاً دچار توهم خروج از بدن شده و همان احساس شگفتی و تغییر ادراک را تجربه می کنند. مشاهده تغییرات الکتریکی مغز در این حالت نیز گواهی بر واقعیت پدیده از منظر فیزیولوژیک است (Munoz 2023). همچنین، پیشینه تاریخی چون آزمایش های «کلاه خدا» نشان می دهد تحریک مصنوعی مغز می تواند تجاربی شبیه مکاشفه عرفانی ایجاد کند (Stockdale 2013)؛ بنابراین به لحاظ علمی، هیچ مانع نظری بنیادینی برای القای تجربیات عرفانی از طریق دستکاری حواس و ادراک وجود ندارد.

### امکان عقلی (فلسفی)

از منظر عقلی و فلسفی، امکان بازسازی یک تجربه عرفانی وابسته به تعریف ما از ماهیت آن تجربه است. اگر تجربه عرفانی را صرفاً یک حالت ذهنی - با ویژگی هایی همچون احساس وحدت، بی زمانی و وصف ناپذیری - بدانیم، در آن صورت هر روشی که بتواند چنین حالت ذهنی را پدید آورد عملاً تجربه عرفانی متناظر را «بازسازی» کرده است. بدین معنا، وقتی شرکت کننده ای در محیط مجازی احساس می کند که خودانگاره اش محو شده و با کلیت هستی یکی شده است، می توان گفت نوعی تجربه عرفانی (از حیث پدیدارشناختی) برای او رخ داده است، هر چند عامل ایجادکننده آن به جای مراقبه یا شرایط

طبیعی، فناوری بوده باشد. بسیاری از پژوهشگران این دیدگاه را پذیرفته‌اند؛ چنان‌که گلاواکی و همکاران استدلال کرده‌اند، واقعیت مجازی و مواد روان‌گردان هر دو ابزارهایی در یک طیف‌اند که امکان دست‌کاری تجربه آگاهی و دستیابی به حالات عرفانی را فراهم می‌کنند (Glowacki, et al. 2020). در مقابل، برخی فیلسوفان دین استدلال می‌کنند که تجربه عرفانی حقیقی مستلزم ارتباط با یک حقیقت متعالی یا امر قدسی مستقل از ذهن انسان است و صرف شبیه‌سازی ادراک درون‌ذهنی - هرچند شبیه به تجربه عرفانی - فاقد آن ارتباط وجودی است. به بیان دیگر، آیا دیدن نور و احساس حضور خداوند در یک برنامه واقعیت مجازی حقیقتاً همان «تجربه وحدت با خداوند» در سنت عرفانی است یا صرفاً یک توهم واقع‌نما است؟ این پرسش‌ها به بعد معرفت‌شناختی و الهیاتی موضوع اشاره دارد. با وجود این، حتی اگر از منظر متافیزیکی میان تجربه عرفانی اصیل و مصنوع تمایز قائل شویم، از منظر کارکردگرایانه نمی‌توان انکار کرد که تجربه‌های القاشده اگر همان اثر تحول‌بخش و معنابخش را بر فرد بگذارند، عملاً کارکرد تجربه عرفانی را ایفا کرده‌اند. برای مثال، شخصی که پس از یک تجربه عمیق واقعیت مجازی احساس آرامش وجودی و معنمندی بیشتری در زندگی می‌کند، تفاوتی عملی با کسی که همین احساس را از راه یک مراقبه سنتی به دست آورده است ندارد. بدین ترتیب، امکان عقلی بازسازی تجربه عرفانی را می‌توان تا حد زیادی موجه دانست، هرچند پذیرش نهایی آن در گرو جهان‌بینی فرد درباره منشأ آگاهی و امر قدسی خواهد بود.

### مبانی و لوازم فنی، فلسفی و روان‌شناختی

در ادامه در سه بخش فنی، فلسفی و روان‌شناسی وصول به تجربه عرفانی از طریق واقعیت مجازی بررسی می‌شود.

### مبانی و لوازم فنی

برای دستیابی به تجربه‌ای عرفانی در یک محیط واقعیت مجازی، صرف وجود همدست واقعیت مجازی کافی نیست بلکه طراحی دقیق تجربیات چندحسی و تعاملی ضرورت دارد. یکی از مبانی فنی مهم، ایجاد حس حضور (Presence) بسیار قوی در کاربر است؛ به طوری

که فرد کاملاً در دنیای مجازی غرق شده و مرز بین واقعیت فیزیکی و مجازی را موقتاً فراموش کند. این امر نیازمند گرافیک واقع گرایانه (یا به همان اندازه، گرافیک انتزاعی تأثیر گذار)، صدای فراگیر، و گاه بازخوردهای لمسی یا حرکتی هماهنگ است. برای نمونه، در تجربه *Isness* از تصاویر و جلوه‌های بصری انتزاعی (ابری شکل) استفاده شد تا کاربران خود را به صورت «جوهره‌های نوری» ببینند و از قالب انسانی معمول فراتر روند (Kiros 2022). چنین تمهیداتی در سطح فنی باعث گسستن مدل ذهنی کاربر از بدن فیزیکی و هویت فردی‌اش می‌شود. همچنین همگام‌سازی تجارب بین چند کاربر در واقعیت مجازی‌های چندنفره می‌تواند حس ارتباط جمعی فراشخصی را تقویت کند؛ همان‌طور که تجمع آواتارهای ابری در یک نقطه و ادغام آنها در هم به کاربران احساس «وحدت وجود جمعی» داده است (Kiros 2022).

از دیگر لوازم فنی مهم، کنترل ورودی‌های حسی به منظور ایجاد شرایط خاص ذهنی است؛ مثلاً کاستن یا افزودن ناگهانی محرک‌های بصری-شنیداری برای القای حس بی‌زمانی یا شگفتی. برخی سیستم‌ها ممکن است از داده‌های زیستی کاربر (نظیر ضربان قلب یا ریتم تنفس) نیز درون تجربه استفاده کنند تا هماهنگی درونی- بیرونی بیشتری ایجاد شود. به طور کلی، طراحی تجربه عرفانی در واقعیت مجازی نیازمند به کارگیری اصولی از هنر، مهندسی و علوم رایانه است تا صحنه‌آرایی‌ای خلق شود که کاربر را به آستانه یک «اوج تجربه» برساند.

### مبانی فلسفی

فهم عمیق ماهیت تجربه عرفانی برای بازسازی موفق آن ضروری است. مبانی فلسفی در این زمینه شامل شناخت ویژگی‌های پدیدارشناختی عرفان (مانند وحدت، بی‌زمانی، وصف ناپذیری، یقین درونی) و نیز مباحث اصالت تجربه است. طراحان این تجارب می‌بایست به پرسش‌هایی چون «چه چیزی باعث می‌شود یک تجربه به لحاظ معنوی ژرف باشد؟» یا «کدام عناصر ادراک باید دگرگون شوند تا حس قدسی پدید آید؟» پاسخ دهند.

برای مثال، یکی از مفاهیم محوری در عرفان، وحدت یا عدم دویت<sup>۱</sup> است؛ بسیاری از سنت‌ها هدف عرفان را رسیدن به حالتی می‌دانند که در آن مرز میان خود و جهان یا خالق و مخلوق از بین می‌رود. در طراحی واقعیت مجازی نیز ایجاد چنین حالتی هدف‌گذاری می‌شود، نظیر تجربه یکی شدن با دیگران در *Isness*. از سوی دیگر، فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی عرفانی به ما می‌آموزد که تجربه عرفانی علاوه بر مؤلفه‌های ادراکی، با تفسیر معنایی و زمینه ذهنی فرد نیز گره خورده است. بنابراین، مبنای فلسفی طراحی چنین تجربه‌هایی مستلزم فراهم کردن چارچوب معنایی یا فضای تفسیر برای کاربر است. پژوهشگران تأکید کرده‌اند که قرار دادن واقعیت مجازی عرفانی در یک بستر پشتیبان (مثلاً راهنمایی کاربر پیش و پس از تجربه، یا الهام‌گیری از نمادهای اصیل معنوی) به شرکت‌کنندگان کمک می‌کند معنا و بینش عمیق‌تری از آن کسب کنند (Glowacki, et al. 2020).

این نکته بیانگر آن است که فناوری به تنهایی ایجادکننده معنای عرفانی نیست، بلکه تلفیق فناوری با عناصر فرهنگی-معنوی می‌تواند به تجربه‌ای پربار بینجامد. از منظر اخلاق فلسفی نیز، لازم است به مسائلی چون حریم حسی و روانی افراد در این تجارب، رضایت آگاهانه کاربران از مواجهه با حالات تغییر یافته عمیق، و جلوگیری از سوءاستفاده تجاری یا فرقه‌ای از این فناوری توجه شود. به عنوان مثال، اگر واقعیت مجازی بتواند احساسی شبیه وحی یا دیدار الهی ایجاد کند، چه تأثیری بر باورها و تصمیمات افراد خواهد گذاشت و آیا باید مقرراتی برای آن وضع شود؟ این‌ها سوالاتی فلسفی‌اند که همراه با پیشرفت فناوری مطرح خواهند شد.

پرسشی که پاسخ به آن بسیار حائز اهمیت است آن است که در چهارچوب فلسفه صدرایی و نوصدرایی چنین امری ممکن است؟ در ادامه بر اساس سنت فلسفی علامه طباطبایی که فیلسوفی نوصدرایی است این پرسش پاسخ داده می‌شود.

علامه طباطبایی چون پیشینیان خود در حصری عقلی، علم به معنای مطلق ادراک را به حصولی و حضوری تقسیم می‌کند. علم حصولی، حضور ماهیت معلوم پیش عالم است.



(طباطبایی ۲۵۳۶، ۳۶-۳۷) علم حضوری یعنی علمی که معلوم آن با واقعیت خارجی خود- نه به صورت - پیش عالم حاضر است یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته است (طباطبایی بی تا ب، ۲۳۷). بر این تعریف از علم حصولی این ایراد وارد است که بعضی از علوم حصولی انسان را در بر نمی گیرد. علم ما به خداوند، از نوع حصولی نیز هست؛ در حالی که خداوند ماهیت ندارد. (مصباح یزدی ۱۳۶۳، ج ۲، ۱۹۴) بنابراین بعضی علم حصولی و حضوری را تعریف می کنند به این که: علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست و فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است در حالی که در علم حضوری، علم و معلوم یکی است؛ یعنی وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه حضور خود معلوم نزد عالم است. از این جهت آن را علم حضوری می نامند. (مطهری ۱۳۷۹، ۱۰۳) همان طور که تعاریف نشان می دهد، در علم حضوری، علم بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده، منکشف می شود. (مصباح یزدی ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۵۳-۱۵۴)

یکی از قواعد حکمت متعالیه، اتحاد عقل و عاقل و معقول است که ملاصدرا و دیگران با ادله مختلف به اثبات آن پرداخته اند. (شیرازی ۱۳۵۴، ۷۷-۷۸) (شیرازی ۱۳۶۳، مشعر هفتم از منهج اول) (شیرازی ۱۳۶۰، ۲۴۲-۲۴۴) ملاصدرا اتحاد را به مطلق علم و ادراک، اعم از حضوری و حصولی و اعم از تعقل، تخیل و احساس توسعه داده در همه موارد قائل به اتحاد شده است. (مصباح یزدی ۱۳۸۳، ج ۲، ۲۳۱)

علامه طباطبایی علاوه بر اعتقاد به اتحاد عقل و عاقل و معقول قائل به اتحاد تمامی مراتب علم با معلوم است و در دو کتاب فلسفی خود *بدایه الحکمه* و *نهایه الحکمه* با عنوان اتحاد علم و عالم و معلوم از آن یاد کرده است و به اتحاد عالم و معلوم هم در علم حضوری و هم در علم حصولی قائلند. می گوید:

معنای حاصل بودن علم برای ما چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست. زیرا علم همان معلوم بالذات است. چون مقصود ما از علم چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست و حصول و حضور یک شی، همان وجودش است و وجود یک شی نیز خود آن شی است.

از طرفی حصول معلوم برای عالم معنایی جز اتحاد عالم با آن را ندارد، خواه معلوم حضوری باشد و یا حصولی. (طباطبایی بی تا الف، ۱۴۷-۱۴۸)

علامه طباطبایی اتحاد معلوم با عالم را از نوع اتحاد ناعت با منعوت می‌داند:

حصول معلوم بالذات برای عالم و حصول صورت منطبع در ماده و نیز حصول اعراض برای موضوعاتشان و به طور کلی حصول هر وجود ناعتی برای منعوتش از یک باب است و این سنخ از وجود مقتضی اتحاد ناعت و منعوت در وجود است. به گونه‌ای که منعوت که وجود ناعت متعلق به آن است از مراتب وجود ناعت بیرون نیست، خواه ناعت و منعوت یک شیء واحد در یک مرتبه واحد باشند، مانند علم انسان به خودش و معقول بودن عقل برای خودش، یا آن که منعوت در مرتبه‌ای از مراتب وجود ناعت باشد. مانند علم معلول به ذات علتش یا به عوارض علتش و یا مانند علم علت به ذات معلول یا عوارض معلول. با توجه به این که همه علوم حصولی به علم حضوری باز می‌گردند و علم حضوری نیز یا علم شی به خودش است و یا علم علت به معلول و یا علم معلول به علت پس علوم از اقسام سه‌گانه یاد شده بیرون نخواهد بود. (طباطبایی بی تا ج، ۳۱۹)

رابطه عالم و معلوم، رابطه ناعت و منعوت است و وجود معلوم با وجود عالم که نفس است متحد می‌شود. نفس با هر عالم شدنی چیزی می‌شود. نفس به هر چیز که عالم می‌شود آن چیز می‌شود؛ یعنی وجود آن چیز می‌شود. عالم شدن نفس نظیر رجل شدن یک کودک است نه سیر شدن انسان. اولی صیرورت است ولی دومی صیرورت نیست. (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۸-۱۷)

در واقع رابطه بین عالم و معلوم از رابطه بین علت و معلول قوی‌تر است. در علت و معلول دو موجود است، یکی مستقل (حداقل در مورد خداوند) و دیگری رابط. وجود معلول عین ربط به علت است (طباطبایی بی تا ب، مرحله هشتم) و وجودی جدا و مستقل از او ندارد در حالی که در علم، دو موجود نیست، بلکه یک موجود است که از این موجود مفاهیم مختلف انتزاع می‌شود. شاید بتوان علم انسان را از لحاظ عینیت بین علم و عالم و معلوم با علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات حق مقایسه کرد. یک وجود است که همان ذات اقدس اله است، لیکن در مرتبه ذات هم به خود علم دارد و هم به اشیاء.

در اصل وجود علم حضوری تقریباً بین فلاسفه مسلمان اتفاق است و غالباً آن را می‌پذیرند؛ لیکن در این که علم حضوری به چه چیزی تعلق می‌گیرد، بین فلاسفه اختلاف است. صدرالمآلهین گوید: علم حضوری بر دو نوع است: یکی علم عالم به ذات خود، مانند علم مجردات به ذات خود و علم نفوس انسانی به خود. و دیگر علم علت به معلولات خود که نفس حضور معلولات نزد علت است، زیرا علت در مرتبت علیت، واجد جمیع کمالات و مراتب و وجودات معلولات است. (شیرازی ۱۹۸۱م، ج ۱، ۳۰، ۱۰۲، ۲۷۳) به غیر از آن دو، علم معلول به علت مفیضه، علم دو معلول هم‌رتبه مجرد نسبت به یکدیگر و علم فانی نسبت به مفنی فیه نیز از انواع معرفت حضوری شمرده شده است. (ابراهیمی دینانی ۱۳۶۲، ۶۳) (مصباح یزدی ۱۳۸۳، ج ۲، ۲۲۰-۲۲۱). اقسام علم حضوری از نظر علامه طباطبایی عبارتند از:

۱. علم نفس به ذات خود و به تمامی شئون خود، علم حضوری نفس به ذات خویش را حکمای دیگر نیز قبول داشته و برای اثبات آن کوشیده‌اند. اتحاد عالم و معلوم در اینجا روشن است، چون معلوم عین عالم است و کثرتی نیست که اتحادی صورت گیرد؛
۲. علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خود؛
۳. علم معلول یک علت به معالیل دیگر آن علت. (طباطبایی بی تا ب، مرحله یازدهم،

#### فصل دوم)

علامه طباطبایی علم معلول یک علت را به معالیل دیگر آن علت از نوع حضوری می‌داند (طباطبایی بی تا ب، مرحله یازدهم، فصل یازدهم).

در علم حضوری انسان به نفس، عالم و معلوم یکی هستند و تغایر آن‌ها اعتباری است، پس قاعده اتحاد، علم، عالم و معلوم، نقض نمی‌شود. در مورد علم حضوری علت و معلول به یکدیگر و نیز علم دو معلول، علت واحد به هم، قاعده مذکور به چه صورت در می‌آید؟ علامه در مورد علم علت به معلول می‌گوید: موجود معلول دو اعتبار دارد:

الف) اعتبار وجود معلول به صورت فی نفسه و با نظر به خودش، یعنی ارتباط آن بدون در نظر گرفتن ارتباطش با علت معلول. در این ارتباط یک شیء ممکن و دارای ماهیت است و وجود فی نفسه‌ای دارد که از ماهیت آن معلول، عدم را نفی می‌کند.

ب) اعتبار دیگر آن است که وجود معلول را در مقایسه با وجود علتش لحاظ کنیم. در این حالت وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط است و هیچ نفسیتی ندارد. معلول بدین لحاظ چیزی نیست جز اتکا و وابستگی به وجود علت، نه می‌تواند موضوع قرار گیرد تا چیزی بر آن حمل شود و نه صلاحیت دارد محمول واقع شود تا بر چیزی حمل شود. (طباطبایی بی تا ب، مرحله یازدهم، فصل دوم)

آنگاه که علت، علم حضوری به معلول خود دارد، نسبت میان عالم و معلوم، نسبت موجود مستقل نفسی به موجود رابط است و موجود رابط، موجودیت برای یک شیء را نمی‌پذیرد؛ زیرا یک شیء تنها در صورتی می‌تواند وجود لئفسه لغیره داشته باشد که از وجود فی نفسه برخوردار باشد، در حالی که موجود رابط موجودی فی غیره است. از طرفی، معلوم بودن یک شیء مشروط به آن است که وجود آن شیء برای عالم بوده باشد. وجود معلول هم وجودی رابط و متکی به وجود علت است. بدین معنا که وجودش بیرون از وجود علت و پوشیده از آن نیست، لذا موجود بودن معلول برای علت، عین معلوم بودن معلول برای علت است. زیرا معلول مرتبه‌ای از وجود علت و شأنی از شؤن آن است، بنابراین باید برای علت حضور داشته باشد. به عبارت دیگر علت در آن مرتبه که مقوم وجود معلول است برای خودش در مرتبه وجود مستقل و نفسی‌اش حضور دارد؛ لذا معلوم علت همان علت است، لیکن در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول است. در این علم، علت بر معلول حمل می‌شود آن هم از نوع حمل حقیقه و رقیقه.

**علم حضوری علت به معلول:** علت در آن مرتبه که مقوم وجود معلول است برای خودش در مرتبه وجود مستقل و نفسی‌اش حضور دارد، لذا معلوم علت همان علت است، لیکن در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول است. در این علم، علت بر معلول حمل می‌شود آن هم از نوع حمل حقیقه و رقیقه.

در واقع در این علم، علت به خودش علم دارد و چون وجود علت در بردارنده وجود معلول است پس علم به علت علم به معلول نیز هست. البته این که می‌گوییم وجود علت در بردارنده وجود معلول است نه به این صورت که وجود معلول چیزی از وجود علت باشد و

علت مرکب باشد بلکه مقصود آن است که معلول شأنی از شئون علت است. علامه می‌گوید نظر این کلام در علم به رابط هم جریان دارد، یعنی هر معلوم رابطی با علم به مستقلی که آن رابط به آن قوام دارد معلوم است (همان).

در مورد علم حضوری معلول به علت می‌گوید:

چون باید وجود معلوم برای عالم باشد و از طرفی امکان ندارد چیزی برای وجود رابط که یک وجود فی‌غیره است موجود گردد، از این رو وجود علت برای معلول تنها بدین صورت می‌تواند باشد که علت برای مرتبه‌ای از خود که مقوم معلول است، حضور دارد و وجودش برای آن است، بنابراین، علت در حالی که دربردارنده معلول است خودش برای خودش موجود است و خودش به خودش علم دارد، و این علم علت به خودش از آن جهت که معلول بیرون از علت نیست و وجود علت احاطه بر معلول دارد به معلول نسبت داده می‌شود. (همان)

**علم حضوری معلول به علت:** علم معلول به علت در واقع عبارت است از علم علت در حالی که در مرتبه معلول لحاظ شده به خود علت در حالی که مرتبه استقلالی و کامل آن اعتبار شده است. حمل بین آنها، حمل معلول است که به علتش قوام دارد و از نوع حمل رقیقه و حقیقه است.

علمی که معلول به علت دارد یا علت به معلول دارد، حاصل علم علت به نفس خود در مرتبه معلول است. علت در مرتبه معلول وجود دارد و معلول نیز در مرتبه علت وجود دارد. علت ذات خود را تعقل می‌کند و معلول خارج از آن نیست، پس معلول برای علت حضور دارد. البته نه به معنی این که معلول جزئی از علت است یا علت مرکب است. حمل بین آنها، حمل معلول است که به علتش قوام دارد و از نوع حمل حقیقه و رقیقه است (طباطبایی بی تا ب، ۲۴۲).

با توضیح مذکور در تجربه عرفانی فرد نفس خود را در مراتب مختلف مشاهده می‌کند. زیرا علت در مرتبه معلول حضور دارد و این امر منحصر به علت نهایی (خداوند) نیست. تمام مراتب علت در مرتبه معلول حضور دارند. علم حضوری نیز علم به وجود

معلوم است که با نفس عالم متحد است. پس در تمام علوم انسان تجلی نفس خود را مشاهده می‌کند و امور بیرونی از نوع معدّات برای آن تجلی هستند. یکی از معدّاتی که می‌تواند نفس انسان را برانگیزاند واقعیت مجازی است. پس تجربه‌ای که حاصل واقعیت مجازی است می‌تواند حقیقی باشد. البته با توجه به تسویل نفس و توانایی تصویرسازی آن نمی‌توان به همه تجارب حاصل از واقعیت مجازی اعتماد کرد.

بر اساس حکمت متعالیه، علم حضوری مبتنی بر اتحاد وجودی عالم و معلوم است. این ویژگی منحصر به فرد، چالشی اساسی برای شبیه‌سازی در محیط VR ایجاد می‌کند، چرا که در تجربه مجازی:

✓ رابطه وجودی بین کاربر (عالم) و محتوای مجازی (معلوم) از نوع اتحاد وجودی نیست.

✓ ماهیت مصنوعی محرک‌ها فاقد جنبه قدسی ذاتی در تجارب عرفانی اصیل است

با این حال، از منظر کارکردگرایانه، اگر تجربه VR بتواند اثرات تحول‌آفرین مشابهی ایجاد کند، می‌تواند به عنوان ابزار کمکی در سیر معنوی مورد توجه قرار گیرد.

### مبانی روان‌شناختی

تجربه عرفانی در نهایت یک رویداد ذهنی-شناختی است و بنابراین مبانی روان‌شناختی آن حائز اهمیت است. تحقیقات روان‌شناسی حاکی از آن است که حالات عرفانی با تغییراتی در الگوهای توجه، هیجان و حس خود همراه‌اند. برای مثال، در چنین تجاربی معمولاً خودآگاهی انعکاسی کاهش می‌یابد (فرد موقتاً از فکر کردن به خود به عنوان یک موجود جدا دست می‌کشد) و احساس «والایش هیجانی» یا شگفتی عظیم رخ می‌دهد. خوشبختانه، مطالعات نشان داده‌اند که حس شگفتی عمیق را می‌توان با محرک‌های مناسب در واقعیت مجازی برانگیخت؛ صحنه‌های گسترده کیهانی، مناظر طبیعی باشکوه یا معماری مقدس مجازی می‌توانند در کاربران احساس حیرت و کوچک شدن خود در برابر عظمت را ایجاد کنند که زمینه‌ساز حالت معنوی است (Kiros 2022).

علاوه بر این، مؤلفه ترس آمیخته با احترام که در تجارب عرفانی توصیف شده،

می‌تواند با طراحی هوشمندانه‌ای که احساس ورود به یک فضای ناشناخته و متعال را القا می‌کند در واقعیت مجازی پدیدار شود. از منظر روان‌شناختی، بسیار مهم است که کاربر در حین تجربه واقعیت مجازی احساس امنیت و پذیرش داشته باشد؛ بنابراین ایجاد یک «حالت» مناسب (نظیر موسیقی آرام‌بخش، راهنمای صوتی اطمینان‌بخش و امکان توقف در صورت اضطراب) جزو لوازم است. تجربه نشان داده است افرادی که در محیط‌های واقعیت مجازی عرفانی شرکت کرده‌اند عمدتاً پس از اتمام برنامه، احساسی از آرامش، شادی و کاهش اضطراب در خود گزارش کرده‌اند که بسیار مهم است (D. Glowacki 2022). این یافته‌ها موازی با نتایج گزارش شده درباره تأثیر تجارب عرفانی طبیعی بر بهزیستی روانی است. به عنوان نمونه، یکی از شرکت‌کنندگان در تجربه Isness بیان کرده بود «احساس شادی عمیقی دارم. چیزی در این تجربه هست که فوق‌العاده نشاط‌آور است» (D. Glowacki 2022) که بازتابی از همان سرخوشی معنوی موقتی پس از یک اوج تجربه است. از سوی دیگر، روان‌شناسان به پدیده تغییر پایدار/شخصیت پس از تجارب عرفانی اشاره کرده‌اند (مثلاً افزایش گشودگی ذهنی یا کاهش اضطراب مرگ). هرچند مطالعات واقعیت مجازی هنوز در مراحل اولیه‌اند، اما شواهدی از ایجاد بینش و تغییر نگرش در برخی کاربران دیده شده است (Kaup, et al. 2023) که نشان می‌دهد پتانسیل تأثیر درازمدت نیز وجود دارد. برای حداکثر کردن این اثرات مفید، روان‌شناسان پیشنهاد می‌کنند که تجربه VR عرفانی با جلسات تأمل و گفت‌وگو پس از آن همراه شود تا فرد بتواند مفاهیم دریافتی را در زندگی روزمره خود ادغام کند.

## نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده حاکی از آن است که فناوری واقعیت مجازی، علی‌رغم ماهیت مصنوعی خود، توانایی چشم‌گیری در شبیه‌سازی وجودی از تجربیات عرفانی دارد. این توانمندی فرصتی منحصر به فرد پدید می‌آورد تا پژوهشگران بتوانند حالات معنوی عمیق را در محیط آزمایشگاهی مطالعه کنند و به درک بهتری از سازوکارهای عصبی و شناختی آنها برسند. همچنین، کاربردهای عملی متعددی برای چنین فناوری‌ای متصور است. در حوزه روان‌درمانی، همان‌گونه که یافته‌های پیشین نشان داد، القای تجربه‌ای شبیه «حس وحدت و تعالی» می‌تواند اثرات درمانی قابل توجهی بر بیماران مبتلا به افسردگی، اضطراب یا ترومای روانی داشته باشد (Kaup, et al. 2023). واقعیت مجازی این مزیت را دارد که برخلاف داروهای روان‌گردان، کاملاً تحت کنترل درمانگر است و می‌توان شدت و مدت تجربه را بر حسب نیاز تنظیم کرد. علاوه بر این، واقعیت مجازی می‌تواند برای افرادی که به هر دلیل قادر به انجام مراقبه‌های طولانی یا سفر به اماکن زیارتی نیستند، دریچه‌ای به سوی تجربه‌های درونی معنادار بگشاید. برای نمونه، پروژه‌هایی وجود دارند که با شبیه‌سازی مجازی مکان‌های مقدس یا موقعیت‌های نزدیک مرگ، به افراد فرصتی برای تأمل معنوی عمیق می‌دهند.

از دیدگاه فلسفی و اجتماعی، ورود فناوری به قلمروی معنویت سؤالات و چالش‌های جدیدی مطرح می‌کند. یکی از مباحث مهم، مسأله اصالت (اصیل بودن) تجربه است. برخی نگران‌اند که دسترسی آسان و «ساختگی» به حالات عرفانی، ارزش و حرمت این تجارب را کاهش دهد یا افراد را از مسیرهای سنتی معنویت بی‌نیاز کند. برای مثال، اگر فردی بتواند با زدن یک هدست به سرعت به حالت سرور عرفانی را تجربه کند، آیا دیگر انگیزه‌ای برای طی طریق عرفانی کلاسیک خواهد داشت؟ در مقابل، می‌توان استدلال کرد که تجربه‌های واقعیت مجازی لزوماً جانشین راه‌های سنتی نمی‌شوند بلکه می‌توانند نقش تسهیل‌گر یا مقدمه را ایفا کنند. چه بسا افراد پس از یک تجربه عرفانی در واقعیت مجازی کنجکاوتر شوند تا درباره مفاهیم معنوی و عرفانی مطالعه کنند یا به تمرین‌های اصیل روی آورند. همچنین از منظر عرفان‌پژوهان، حتی اگر تجربه واقعیت مجازی نقطه آغاز باشد،



تبدیل آن به یک تغییر پایدار در زندگی نیازمند کار درونی مداوم است؛ درست مانند کسی که از طریق دارو به یک شهود موقتی می‌رسد اما برای بهره‌برداری کامل باید درونی‌سازی و تربیت نفس داشته باشد.

پیامد مهم دیگر این فناوری، دمکراتیزه کردن تجربه عرفانی است. در طول تاریخ، چنین تجربیاتی غالباً به عارفان مجرب یا زاهدان اختصاص داشت و عموم مردم بیشتر از رهگذر روایت‌ها با آن آشنا می‌شدند. اکنون واقعیت مجازی این پتانسیل را دارد که عناصر اصلی یک تجربه عرفانی (مثلاً احساس حضور در یک امر متعالی) را برای طیف وسیع‌تری از مردم قابل دسترس کند. این امر می‌تواند به افزایش همدلی و معنویت‌گرایی در جامعه منجر شود، زیرا افرادی که شخصاً چنان حالاتی را - هرچند به صورت شبیه‌سازی شده - تجربه کنند، ممکن است نگرشی بازتر و پذیرا تر نسبت به معنویت و ادیان پیدا کنند. در عین حال، باید مراقب بود که تجربه عرفانی مجازی به یک سرگرمی زودگذر تقلیل نیابد. اگر استفاده از آن صرفاً برای «هیجان معنوی» بدون رشد اخلاقی و شخصیتی باشد، شاید تأثیر عمیقی بر فرد نگذارد یا حتی به نوعی گریز از واقعیت بدل شود. بنابراین، توصیه می‌شود که این فناوری در بسترهای آموزشی، درمانی یا آیینی به کار گرفته شود که در آنها نیت و چارچوب روشنی برای بهره‌گیری سازنده وجود دارد.

به طور خلاصه، تحلیل حاضر نشان می‌دهد که واقعیت مجازی به عنوان یک فناوری همه‌حسی توانسته است در مواردی مرز میان واقعیت و خیال را چنان کمرنگ کند که ذهن انسان به حالت‌هایی غیرمتعارف از آگاهی قدم بگذارد؛ حالت‌هایی که از بسیاری جهات با توصیفات تجارب عرفانی همخوانی دارند. این تطابق نه تصادفی است و نه صرفاً یک تقلید سطحی، بلکه مؤید آن است که تجربه عرفانی نیز همچون سایر حالات ذهنی تا حدی تابع شرایط ادراکی و شناختی است و اگر آن شرایط به‌درستی بازآفرینی شوند، ذهن می‌تواند به تجربه‌ای همانند دست یابد (Glowacki, et al. 2020). البته، معنای چنین دستاوردی این نیست که همه ابعاد معنویت را می‌توان به فناوری فروکاست؛ بلکه نشان‌دهنده قابلیت انسان در به‌کارگیری خلاقانه ابزارها برای کاوش درونی خویش است.

پژوهش حاضر به این نتیجه کلی دست یافت که بازسازی تجربیات عرفانی با بهره‌گیری از فناوری واقعیت مجازی، در چارچوب تعریف پدیداری این تجربیات، تا حد زیادی

ممکن است. شواهد تجربی گواه آن است که VR قادر است احساس‌هایی نظیر یگانگی، بی‌خوابی (فنا شدن خود) و شگفتی عارفانه را در کاربران برانگیزد و حتی پیامدهای روان‌شناختی مثبتی را رقم بزند. به بیان دیگر، حداقل بخشی از «سفر عرفانی» را می‌توان از مسیر مجازی پیمود. با این حال، تحقق کامل این امر نیازمند درک عمیق مبانی فلسفی و روان‌شناختی تجربه عرفانی و نیز توسعه مداوم لوازم فنی واقعیت مجازی است. توصیه می‌شود تحقیقات آینده به بررسی بلندمدت اثرات این تجارب بر افراد پردازند؛ برای مثال، آیا تجربه عرفانی مجازی می‌تواند منجر به تغییرات شخصیتی یا بینش معنوی پایدار شود؟ همچنین مطالعه مقایسه‌ای بین انواع مختلف تجارب عرفانی (مثلاً تجربه وحدت وجود در مقابل تجربه احساس حضور الهی) در بستر واقعیت مجازی می‌تواند مشخص کند که فناوری در بازآفرینی کدام جنبه‌ها موفق‌تر است و کدام جنبه‌ها چالش‌برانگیزترند. از سوی دیگر، ورود مفاهیم اخلاقی و الهیاتی به بحث فناوری ضروری است؛ پیشنهاد می‌شود صاحب‌نظران علوم دینی و فلسفه اخلاق در کنار مهندسان و روان‌شناسان، دستورالعمل‌ها و چارچوب‌هایی برای استفاده مسئولانه از این فناوری تدوین کنند تا اصالت و شأن تجربه‌های معنوی حفظ شود.

در جمع‌بندی نهایی، می‌توان گفت واقعیت مجازی همچون پلی است که علم و معنویت را به هم نزدیک‌تر کرده و امکان آزمایش ایده‌های دیرینه عرفان را در آزمایشگاه فراهم ساخته است. این پل، اگر با دقت و خردمندی پیموده شود، می‌تواند به درک ژرف‌تری از ذهن و معنای زندگی انسان بینجامد.

این پژوهش نشان داد که واقعیت مجازی از دو منظر متفاوت قابل ارزیابی است:

۱. از دیدگاه پدیدارشناختی: توانایی القای تجاربی مشابه حالات عرفانی
۲. از منظر فلسفه نوسدرایی: محدودیت در بازسازی «علم حضوری» به دلیل فقدان

اتحاد وجودی

کاربردهای عملی این یافته‌ها در روان‌درمانی و معنویت‌درمانی نیازمند توسعه چارچوب‌های اخلاقی و الهیاتی است. پیشنهاد می‌شود مطالعات آینده به بررسی تأثیرات بلندمدت این تجارب بر تحول معنوی افراد پردازند.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۲) *وجود رابط و مستقل*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲. شیرازی، صدر المتألهین. (۱۹۸۱م) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. —. (۱۳۶۰) *الشواهد الربوبیة فی مناہج السلوکیة*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۴. —. (۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۵. —. (۱۳۶۳) *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری.
۶. طباطبایی، محمد حسین. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: مرکز بررسی های اسلامی، ۲۵۳۶.
۷. —. (بی تا) *بداية الحکمة*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیة قم، الف.
۸. —. (بی تا) *تعليقه بر اسفار*. بی جا، ج.
۹. —. (بی تا) *نهاية الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی ب.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳) *آموزش فلسفه*. چاپ چهارم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۱. —. (۱۳۶۳) *تعليقة على النهاية الحکمة*. تهران: انتشارات الزهرا.
۱۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹) *مجموعه آثار*. چاپ هفتم. جلد ۶. تهران: صدرا.
13. Glowacki, David R. , et al. (2020) "Isness: Using Multi-Person VR to Design Peak Mystical-Type Experiences Comparable to Psychedelics." *Proceedings of the 2020 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*.
14. Glowacki, David. "Scientists obtain effects through virtual reality comparable to those of psychedelic drugs." *Medical Press*. September 14, 2022. <https://medicalxpress.com/news/2022-09-scientists-effects-virtual-reality-psychedelic.pdf> (accessed March 20, 2025).
15. Heim, Michael. (1993) *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford: Oxford University Press.
16. Hornbeck, R., and J. Barrett. (2008) "Virtual reality as a 'spiritual experience': a perspective from the cognitive science of religion." *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook* 6, no. 1: 75–90.
17. Kaup, Karl Kristjan, Madis Vasser, Kadi Tulve, Mari Munk, Juhan Pikamäe, and Jaan Aru. "Psychedelic replications in virtual reality and their

potential as a therapeutic instrument: an open-label feasibility study." *Front Psychiatry*, Mar 2023.

18. Kiros, Hana. "VR is as good as psychedelics at helping people reach transcendence On key metrics, a VR experience elicited a response indistinguishable from subjects who took medium doses of LSD or magic mushrooms." *MIT Technology Review*. August 6, 2022. <https://www.technologyreview.com/2022/08/06/1056727/vr-virtual-reality-psychedelics-transcendence> (accessed March 19, 2025).

19. Munoz, Lisa M.P. "Using Virtual Reality to Explore the Neuroscience of Out-of-Body Experiences." *The Journal of Cognitive Neuroscience*, August 2023.

20. Persinger, Michael A., Kevin Saroka, Stanley A. Kor, and Linda S. St-Pierre. (2010) "The Electromagnetic Induction of Mystical and Altered States Within the Laboratory." *Consciousness Exploration & Research* 1, no. 7: 808–830.

21. Stockdale, Craig Aaen. (2013) "Neuroscience for the Soul." *The Psychologist*. 25, no. 7: 520–523.

22. Strutt, Daniel . (2020) "Mystical-Type Experience at The Virtual Reality Interface, Technics, Aesthetics, and Theology in the Search for Cosmic Connection." *Illuminace* 32, no. 2: 71-95.

23. Thomas, Lisa May, and David R. Glowacki. (2018) "Seeing and feeling in VR: bodily perception in the gaps between layered realities." *International Journal of Performance Arts and Digital Media* 14, no. 2.

## کار بست اصول عملیه در استنباط کلامی

مهدی نصر تیان اهور<sup>۱</sup>

### چکیده

تحلیل مقتضای اصل عملی در مجراهای مختلف شک در مسائل اعتقادی یا به عبارت دیگر امکان سنجی کار بست اصول مختلف عملی در استنباط اعتقادی مسئله اصلی و مهم این پژوهش است. پژوهش حاضر تلاش می کند به این سوال پاسخ دهد: همانطور که در فقه شک های مختلف برای مکلف رخ می دهد در اعتقادات نیز این شک ها اتفاق خواهند افتاد در این صورت در حالت فقدان دلیل قطعی یا ظنی معتبر چه عملکردی باید داشت و به چه اصلی باید تمسک کرد؟ با پیش رو گرفتن روش منطقی و دستوری به تحلیل مسئله مذکور پرداخته می شود. با توجه به خلأ پژوهشی (نبود تحقیقی که به موضوع مذکور پردازد) و کارآمدی مسئله مذکور در حل معضلات اعتقادی و کلامی پرداختن به این موضوع ضرورت می یابد. از جمله مهم ترین دستاوردهای این پژوهش تبیین عمومیت ادله شرعی برائت مثل حدیث رفع و حجب و شمول آنها در مباحث اعتقادی است به گونه ای که با اثبات آن مقتضای قبح عقاب بلا بیان تقویت و مقتضای حق الطاعه خنثی می شود. کما اینکه در دوران امر بین محذورین عمومیت مبانی طرفدار تشریح گردید به گونه ای که تخییر شرعی، تخییر تکوینی و تخییر عقلی به همراه برائت شرعی در دوران امر بین وجوب و حرمت مسئله اعتقادی نیز قابل تطبیق است. همچنین احتیاط در مباحث اعتقادی قابل جریان است و در شبهه تحریمیه اقتضا می کند از همه اطراف مسئله اعتقادی پرهیز شود و به هیچ یک اعتقاد ورزیده نشود و در شبهه وجوبیه دائر میان متباینین در فرض فقدان نص و اجمال نص باید جمع میان طرفین صورت بگیرد و در صورت تعارض نصوص و ادله تخییر جاری است و در شبهه وجوبیه دائر بین اقل و اکثر در صورت فقدان نص و یا اجمال آن برائت از اکثر جاری است و در صورت تعارض ادله تخییر حاکم است. ادله استصحاب مثل تنزیل مشکوک به منزله متقین، مفاد لاینقض الیقین بالشک، و عملکرد استصحاب عمومیت داشته شامل مسائل اعتقادی نیز می شود.

### واژگان کلیدی

استصحاب اعتقادی، برائت اعتقادی، تخییر اعتقادی، احتیاط اعتقادی.

۱. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث.

## طرح مسأله

تحلیل مقتضای اصل عملی در مجراهای مختلف شک در مسائل اعتقادی مسئله اصلی و مهم این پژوهش است. در اعتقادات همانند فقه شک‌های مختلفی در مسائل گوناگون رخ می‌دهد در صورت فقدان دلیل قطعی و یا ظنی معتبر به چه اصلی باید تمسک کرد؟ همین سوال سبب شده است مقاله حاضر به تحلیل موضوع مذکور پردازد.

در اصول فقه به هنگام معرفی اصول عملیه چهار اصل برائت، استصحاب، احتیاط و تخیر ذکر می‌شود (شیخ انصاری، (۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱).

دومین پیش فرض در تبارشناسی اعتقادات است. اعتقادات از دو قسمت تشکیل شده است شناخت امر اعتقادی و تدین ورزی بر اساس آن. شناخت یکی از مراحل شکل‌گیری اعتقادات است نه تمام آن. از طرف دیگر رابطه شناخت با تدین رابطه اختیاری است یعنی چنین نیست که تدین و التزام قلبی معلول قهری شناخت باشد و به مجرد پیدایش شناخت متلزم بشویم حتما قلباً تدین و التزام هم شکل می‌گیرد بلکه ممکن است فرد نسبت به مسئله اعتقادی شناخت داشته باشد ولی در عین حال آن را انکار نماید و بدان متلزم نباشد. همچنین می‌بایست یادآوری شود که شناخت مقدمه منحصره تولید تدین نیست بلکه تدین می‌تواند متکی به شناخت یقینی باشد و بر اساس آن التزام قلبی صورت بگیرد و می‌تواند این تدین برآمده از شناخت غیر قطعی و تصدیق غیر جازم باشد منتهی این تصدیق باید مورد تایید شارع باشد.

به همین جهت سومین پیش فرض موضوع مقاله حاضر امکان‌پذیری تاسیس اصل و تمسک به اصل در اعتقادات است امری که نگارنده در مقاله "امکان سنجی تاسیس اصل عملی در استنباط کلامی" که در نشریه پژوهش‌های اصولی سال دهم شماره ۳۵ ص ۱۲۹-۱۵۴ به چاپ رسیده است، به صورت مستقل آن را تقریر کرده و امکان آن را اثبات نموده است. یعنی همانطور که در پیش فرض دوم بیان شد تدین می‌تواند از راه قطع وجدانی ایجاد بشود و یا از طریق ظن معتبر همچنین این امکان برای او فراهم است که بر اساس تعبد به اصل، تدین ورزی صورت بگیرد.

چهارمین پیش فرض تفکیک مراحل انجام پذیری تحقیق و پژوهش کلامی با مراحل ابراز نظر اعتقادی است. به نظر نگارنده باید بین این دو مقام تفاوت گذاشت زیرا برای شروع تحقیق می توان تبیین مقتضای اصل را اولین مرحله دانست. تحقیق بر اساس تبیین اصل شروع می شود سپس محقق در مرحله دوم می بایست از عمومات، اطلاقات و قواعدی جستجو کند که از نظر نتیجه و خروجی با اصل متغایر باشد تا یافته جدیدی در کنار مفاد اصل ایجاد بشود. در مرحله سوم باید از مقید و مخصص مرحله سابق جستجو نماید و در مرحله چهارم باید به ادله خاص آن موضوع تمسک کند که موافق با عام بعد از تخصیص و مطلق بعد از تقیید است و در مرحله پنجم می باید توجه به عمومات، اطلاقات، قواعد، مخصص و مقید و دلیل خاص معارض با مرحله دوم، سوم و چهارم داشته باشد ادله ای که به نوعی ممکن است با اصل اولیه هم سو باشد و یا ممکن است این ادله نیز مخالف اصل باشند. بدین صورت سیر مراحل تحقیق و جمع آوری محتوای پژوهشی به اتمام رسیده است. همانطور که مشاهده می شود مرحله اول که مقام شک در حکم واقعی قبل از تحقیق است می توان شک واقعی باشد و می تواند شک دستوری باشد. شک واقعی و دستوری نیز می تواند پس از اتمام مراحل پژوهش و در مراحل ابراز نظر از بین برود که در این صورت شک غیر مستقر و یا به نوعی شک دستوری است و ممکن است حتی بعد از طی مراحل ابراز نظر همچنان باقی بماند که شک مستقر خواهد بود و بر اساس شک مستقر ابراز نظر صورت خواهد گرفت بدین معنا که پژوهش گر پس از آنکه مرحله تحقیق و جمع آوری مطالب را به اتمام رساند باید موازنه ای بین مراحل ۲، ۴، ۳ و ۵ داشته باشد. اگر مرحله ۵ قوی تر از سه مرحله دیگر بود بر اساس همان ابراز نظر می کند اگر سه مرحله دیگر از مرحله ۵ قوی تر بودند بر اساس همان سه مرحله اعلام نظر می گردد و اگر مرحله ۵ با سه مرحله دیگر به یک اندازه اعتبار داشتند و به اصطلاح تکافؤ داشتند در این صورت نوبت به ابراز رای بر اساس اصل اولی تاسیس شده می رسد. پس در همه تحقیق ها اصل اولی وجود دارد منتهی ممکن است در مقام اعلام نظر به این اصل منتهی بشود و ممکن است در مقام ابراز رای مراحل بعد از این اصل سبب اعلام نظر گردند.

در این پژوهش روش منطقی و دستور پیش رو قرار داده شده است بدین معنا که گاه

در پژوهش‌ها سبک تاریخی توصیفی مد نظر قرار می‌گیرد که در آن پژوهشگر به بیان دیدگاه صاحب نظران در مسئله می‌پردازد و دیدگاه آنها را تحلیل می‌کند و در پاره‌ای موارد نیز روش دستوری و منطقی تحلیلی به کار بسته می‌شود که در آن پژوهشگر فارغ از اینکه چه کسی قائل به این نظریه است و دلیل بر آن اقامه کرده است یا نه، به تبیین بحث می‌پردازد و مقتضای ادله را بیان می‌کند. البته در این روش هر چند به اقوال نیز اشاره می‌شود ولی محور تبیین نظرات اندیشمندان نیست بلکه تبیین دیدگاه درست و اقامه دلیل بر آن دغدغه پژوهشگر است. در مقاله حاضر سعی شده است رویکرد منطقی پیش رو قرار بگیرد.

### پیشینه و نوآوری

در مورد موضوع حاضر مقاله یا کتابی یافت نشد. در تحقیقات سابق به صورت مشخص به این موضوع پرداخته نشده است و گویا لزوم یقین در اعتقادات و عدم حجیت ظنون سبب شده است عدم کاربست اصول عملیه به طریق اولی منتفی دانسته شود زیرا وقتی در اعتقادات اماره حجت نباشد به طریق اولی اصل در آن حجت خواهد شد زیرا اماره یک جهت کاشفیت از واقع را داراست وقتی دلیلی که ادعای احراز واقع را دارد ولو این احراز و کشف ناقص است حجیت نیابد به طریق اولی دلیلی که مدعی احراز واقع نیست حجیت نخواهد یافت. از این روی می‌توان گفت مقاله حاضر جزء معدود نوشتاری است که با پیش فرض امکان تمسک به اصل عملی در اعتقادات تلاش می‌نماید کاربست اصول چهارگانه در اعتقادات را تحلیل نماید.

### کاربست اصاله البرائه در اعتقادات

اصول کاربردی در شک در تکلیف دو گونه است: اصل عقلی و اصل شرعی. ملاک این تقسیم بندی، مرجع دال بر اصل عملی است. اگر این اصل به مقتضای دلالت عقلی تعیین شود اصل عقلی شکل می‌گیرد و اگر اصل جاری در شک مذکور را شرع تعیین کند و به مقتضای آن عمل شود اصل شرعی شکل می‌گیرد. اصل عقلی را می‌توان مقتضای اصل اولی نامید و اصل شرعی را مقتضای اصل ثانوی (ر.ک: شهید صدر،



مشهور اصولیون با تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان مقتضای اصل عقلی و اصل اولی را تحلیل می کنند در مقابل برخی همچون شهید صدر معتقد است باید به اصل حق الطاعه توجه نمود و آن را مقتضای اصل عقلی معرفی نمود (ر.ک: شهید صدر، (۱۴۳۶ق)، ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۸)

شهید صدر در مقابل این مسلک نظریه پردازی نموده و در تحلیل دیدگاه مشهور می گوید: مشهور اصولیون بین دو مطلب تفکیک کرده اند: بین مولویت مولی و حق الطاعه و بین میزان حجیت. آنها مولویت مولی و حق الطاعه را امری متواطی می دانند نه مشکک. یعنی حق طاعت مولی به تکالیفی تعلق می گیرد که بیان بر آن اقامه شده باشد و در غیر این موارد حق الطاعه وجود ندارد. در میزان حجیت نیز معتقدند هر حجتی باید به قطع ختم بشود والا حجیت نخواهد داشت و با منتفی شدن قطع نسبت به چیزی حجیت آن نیز از بین خواهد رفت. ایشان می گوید قسمت دوم یعنی تحلیل میزان حجیت شکل دهنده به قاعده قبح عقاب بلا بیان است (شهید صدر، (۱۴۱۷ق)، ج ۵، ص ۲۳-۲۴)

شهید صدر خطای مشهور را در تفکیک میان دو مقام دانسته است؛ زیرا بحث از میزان حجیت دلیل منفک از تعیین دایره مولویت مولی نیست بلکه در واقع اثر بحث اول در دومی ظاهر می شود. اگر بگوییم حق مولی به تکالیفی تعلق گرفته است که بیان بر آن تمام شده است در این صورت در بحث میزان حجیت باید حجیت را دایره مدار قطع بدانیم ولی اگر در تعیین حق مولی قائل شدیم حق مولی هم به تکالیفی تعلق گرفته است که بیان بر آن تمام است و هم نسبت به تکالیف احتمالی در این صورت در میزان حجیت باید گفت علاوه بر قطع، احتمال نیز منجز است. (شهید صدر، (۱۴۱۷ق)، ج ۵، ص ۲۴)

مهمترین ایراد قاعده قبح عقاب بلا بیان همان ایرادی است که محقق صدر مطرح نمود یعنی وابسته بودن تصدیق قبح عقاب بلا بیان به تحلیل میزان تعلق حق الطاعه به تکلیف است: آیا حق الطاعه صرفاً در تکالیف قطعی وجود دارد یا در تکالیف احتمالی نیز این حق موجود است؟ در نتیجه پذیرش قاعده قبح عقاب بلا بیان فرع بر محدود سازی حق الطاعه است پس قبح عقاب بلا بیان هم رتبه حق الطاعه نیست بلکه از آن متاخر است. (شهید صدر، (۱۴۱۷ق)، ج ۵، ص ۲۴) و مهمترین ایراد قاعده حق الطاعه تامل در تشکیکی بودن

حق الطاعه است (آصفی، (۱۴۲۴ق)، ص ۷۴)

قطع نظر از اینکه اشکالات وارد بر هر یک از این دو نظریه به چه میزان مستحکم است و کدام یک قابل پذیرش است نتیجه قبح عقاب بلا بیان براءت اعتقادی است و نتیجه قاعده حق الطاعه لزوم احتیاط اعتقادی است؛ هر چند تحلیل این احتیاط در اصول با احتیاط فقهی شاید متفاوت باشد و تفصیل آن در بحث احتیاط خواهد آمد. به عبارت دیگر در تطبیق این دو مسلک بر مسائل اعتقادی و کلامی باید گفت با توجه به عقلی بودن قبح عقاب بلا بیان، عقل میان نوع تکلیف (فقهی یا اعتقادی بودن) فرق نمی گذارد در نتیجه قاعده عمومیت داشته و شامل تکالیف اعتقادی نیز می گردد در نتیجه مطابق قاعده قبح عقاب بلا بیان اگر در مسئله ای از مسائل اعتقادی قطع به آن شکل نگرفت و اماره معتبر نیز بر آن اقامه نگردید و مکلف در وظیفه اعتقادی خود شک نمود عقل حکم می کند به اینکه وی مکلف به چیزی نیست و اگر خداوند متعال بخواهد در قیامت وی را مورد عتاب و خطاب قرار بدهد که چرا به آن مسئله اعتقادی تدین نورزیدی از جمله مصادیق عقاب بلا بیان خواهد شد و چنین عقابی عقلاً قبیح است.

با توجه به محوریت تعیین درجه بیان بر تکلیف و بازگشت حجیت به قطع در تحلیل قاعده حق الطاعه باید گفت این قاعده نیز به مقتضای عقلی بودنش، عمومیت داشته و هر نوع تکلیفی را در بر می گیرد و چنین نیست که بحث مذکور صرفاً در تکالیف فقهی جاری باشد.

با توجه به عمومیت داشتن هر دو قاعده برای جریان در مباحث اعتقادی مطابق قاعده قبح عقاب بلا بیان اگر ادله شرعی دال بر براءت در شک در تکالیف اعتقادی نیز یافت نشود خللی در تمسک به براءت رخ نخواهد داد هر چند وجود این ادله سبب هم افزائی در نتیجه خواهد شد ولی مطابق قاعده حق الطاعه اگر ادله شرعی اثبات گر براءت در شک در تکالیف اعتقادی یافت شود نتیجه براءت اعتقادی است ولی اگر چنین ادله ای یافت نشود نتیجه احتیاط خواهد بود.

پس از تقریر مقتضای اصل اولی می بایست به تحلیل مقتضای اصل ثانوی پرداخته شود. با توجه به اینکه در علم اصول میزان دلالت گونه های مختلف ادله اقامه شده بر

برائت و عدم دلالت آنها تحلیل شده است در نوشتار حاضر به این بعد پرداخته نخواهد شد بلکه در ادله ای که دلالتشان بر برائت پذیرفته شده باید تدقیق نسبت به گستره دلالت آنها صورت بگیرد که آیا علاوه بر تکالیف فقهی، شامل تکالیف اعتقادی نیز می شود یا خیر؟ حدیث رفع از جمله ادله ای است که دلالتش بر برائت در علم اصول پذیرش اکثری دارد. با توجه به عمومیت ما لایعلمون و عدم اختصاص آن به تکلیف فقهی می توان آن را شامل تکالیف اعتقادی دانست. طبق حدیث رفع انسان در قبال مطلق تکلیف مجهول (چه فقهی و چه اعتقادی) وظیفه ای ندارد و تکلیف در ظاهر از وی برداشته شده است یعنی در ظاهر احتیاط جعل نشده است که انسان را در قبال واقع مجهول مکلف سازد. واقع مجهول که تکلیف نسبت به آن صورت نگرفته و رفع گردیده است. البته می بایست ثابت شود برای مساله ای که در آن برائت جاری می شود حکم واقعی وجود دارد تا در مقابل آن حکم واقعی تکلیف ظاهری نداشته باشد. این نکته را می توان با خالی نبودن وقایع از حکم ثابت کرد. این حکم اگر از جنس الزام باشد با حدیث رفع در ظاهر تکلیف برداشته می شود و آن حکم به سرحد فعلیت نمی رسد.

حدیث **مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ** (کلینی، (۱۴۰۷ق)، ج ۱، ص ۱۶۴) نیز دلیل دیگری است که دلالتش بر برائت مورد پذیرش اکثر اصولیون قرار گرفته است (شهید صدر، (۱۴۳۶ق)، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵). اطلاق ما حجب الله تکلیف اعتقادی را نیز شامل می شود یعنی هر تکلیف فقهی یا اعتقادی مجهول از بندگان برداشته شده است و تکلیف ظاهری مثل وجوب احتیاط جعل نشده است.

با توجه به اشکالات وارد شده از سوی اکثر اندیشمندان بر دلالت سایر ادله دال بر برائت به صورت تفصیلی به تحلیل گستره دلالت آنها پرداخته نمی شود و صرفاً به تحلیل یک مورد به صورت نمونه اشاره می شود: آیه **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** (بقره: ۲۸۶) از جمله ادله ذکر شده برای برائت از تکلیف مجهول است. اگر در این آیه پذیرفته شود که مقصود از آن نفی عقاب و کلفت در مورد تکلیف غیر واصل است در این صورت می تواند بر برائت دلالت نماید ولی اگر مقصود از آن نفی عقاب به سبب تکلیف غیر واصل باشد در این صورت اگر ادله دال بر احتیاط در شک در تکلیف تقویت شود این

دلیل نمی‌تواند بر براءت دلالت نمایند و احتیاط را نفی نماید. (شهید صدر، ۱۴۳۶ق)، ج ۳، ص ۳۳۸-۳۳۹) با توجه به اطلاق کلمه مائاتاه می‌توان گفت هم شامل تکلیف فقهی است و هم تکلیف اعتقادی.

با توجه به پذیرش دلالت برخی از ادله شرعی بر براءت می‌توان گفت این ادله، همسوی با قاعده قبح عقاب بلا بیان و تاییدگر آن است و خنثی کننده قاعده حق الطاعه؛ زیرا اشتغال عقلی برآمده از قاعده حق الطاعه منوط به عدم ورود ترخیص از جانب شارع است حق الطاعه انسان را مکلف به احتیاط می‌نماید تا زمانی که اذنی از خود شارع نیامده باشد و از حق خود صرف نظر نکرده باشد. با اثبات براءت شرعی گویا شارع از حق خود گذشته است و احتمال تکلیف برای انسان وظیفه ای به دنبال نخواهد داشت. با توجه به مجموع ادله ذکر شده می‌توان گفت به هنگام شک در اصل تکلیف اعتقادی می‌توان براءت جاری کرد.

### کاربست اصله التخییر در اعتقادات

یکی از مواردی که علم اجمالی منجز است و می‌بایست نسبت به مقتضای آن بحث شود دوران امر بین محذورین است. در دوران بین محذورین میان اصولیون اختلافاتی وجود دارد که در مجموع می‌توان به اقوال زیر اشاره کرد:

**قول اول:** جریان اصول نافعی تکلیف مثل براءت عقلی و نقلی و عدم جریان اصول مثبت حکم مثل اصله الاباحه. مطابق این قول، ارتکاب این فعل حرام نیست ولی نسبت به حکم ایجابی آن (اعم از وجوب، اباحه، استحباب و کراهت) اعلام نظری صورت نمی‌گیرد.

**قول دوم:** وجوب عمل به مقتضای حکم تحریمی نه حکم وجوبی. مطابق این قول باید فعل را ترک نمود و مکلف مجاز به انجام آن نیست.

**قول سوم:** وجوب عمل تخیری به مقتضای یکی از دو حکم وجوبی و تحریمی. مطابق نظریه مذکور مکلف شرعاً مخیر است و می‌تواند به هر کدام را که خواست انتخاب نماید. در این نظریه علاوه بر پابندی به تخیر تکوینی و عقلی، تخیر شرعی نیز ثابت می‌گردد.

**قول چهارم:** تخییر تکوینی و عقلی بدون وجود حکم ظاهری نافی تکلیف یا مثبت آن. مطابق این دیدگاه، مکلف عقلا قدرت انتخاب فعل یا ترک را دارد ولی این فعل در ظاهر نه واجب است و نه حرام.

**قول پنجم:** تخییر تکوینی و عقلی با پذیرش جریان اصول مثبت حکم نه اصول نافی تکلیف. طبق رای مذکور علاوه بر اینکه مکلف عقلا قدرت انتخاب را دارد در ظاهر نیز فعل مباح است و حکم حرمت یا وجوب واقعی در حق مکلف ثابت نیست. (آخوند خراسانی، (۱۴۰۹ق)، ص ۳۵۵؛ سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۴ق)، ج ۳، ص ۴۵۲-۴۵۳) از میان اقوال پنج گانه سه قول اخیر طرفداران بیشتری در میان اصولیون دارد. لذا بحث بر اساس این سه نظریه پیگیری می شود.

ابتدا به یک مثال اعتقادی در دوران امر در میان وجوب و حرمت اشاره می شود: کلام نفسی یکی از مباحث اعتقادی در باب توحید است که در آن بحث می شود آیا خداوند علاوه بر خلق صوت، صفتی به نام کلام نفسی دارد یا خیر؟ اشاعره به کلام نفسی معتقدند و شیعه و معتزله منکر چنین صفتی برای خداوند هستند (رک: علامه حلی، (۱۴۱۳ق)، ص ۲۹۰) حال اگر مکلف در این مسئله متحیر ماند و دلیل معتبری بر وجود کلام نفسی نیابد و دلیلی هم بر نفی آن پیدا نکند در این صورت مردد می شود که آیا باید کلام نفسی را بپذیرید یا حرام است چنین صفتی را به خداوند نسبت دهد. در این صورت امر دائر است بین وجوب اعتقادورزی بر وجود کلام نفسی و حرمت اعتقادورزی به آن لذا این پرسش رخ می دهد که وظیفه اعتقادی مکلف چیست؟ آیا مکلف شرعا مخیر است بین اعتقادی ورزی و عدم آن یا این تخییر تکوینی است یعنی به هر حال مکلف از یکی از این دو حال خارج نیست و یا عقلا مخیر است ولی در ظاهر این اعتقاد مباح است و وجوب یا حرمت ندارد؟

لازم به ذکر است فقه و کلام در عین اشتراک در تنجز علم اجمالی گاه اختلافاتی باهم خواهند داشت مثلا در کلام گاه تکلیف معلوم به اجمال با امتثال اجمالی ساقط می شود بدون اینکه طرفین به صورت تفصیلی محقق شوند مثلا اگر کسی در وجود پل صراط شک کند و ادله کافی در کار نباشد و فرض شود علم دارد به اینکه اعتقاد به پل صراط یا واجب

است یا حرام در این صورت این علم اجمالی را امتثال اجمالی ساقط می‌شود بدین صورت که فرد می‌گوید هر آنچه واقعیت دارد همان را پذیرفتم بدون اینکه اشاره بشود به اینکه واقعیت وجودی و پل صراط است یا حرمت آن. از این نوع اعتقادی ورزی گاه به تعلیق نام می‌برند (ر.ک: آخوند خراسانی، (۱۴۰۹ق)، ص ۳۲۹) چنین موردی که علم اجمالی با امتثال اجمالی ساقط بشود از اصاله التخییر خارج است لذا برای اینکه با وجود علم اجمالی به حرمت یا وجود یک اعتقاد باید بر این نکته تاکید شود که از قرائن خارجی دانسته شده است که امتثال اجمالی کافی نیست و باید به صورت تفصیلی آن تکلیف پذیرفته شود و بدان اعتقاد ورزیده شود.

با توجه به توضیح گفته شده در اعتقادات نیز به هنگام دوران امر بین وجوب و حرمت می‌توان گفت تخییر تکوینی پابرجاست و در مثال مذکور به طور طبیعی این فرد یا اعتقاد به وجود کلام نفسی برای خداوند دارد یا اعتقاد به عدم آن دارد. پس قول چهارم قابلیت تحقق دارد و می‌توان به تخییر تکوینی حکم کرد بدون اینکه طرفین اعتقاد در ظاهر حکم وجوب یا حرمت داشته باشند.

و اگر کسی مبنای تخییر شرعی را داشته باشد حکم می‌کند به اینکه مکلف مخیر است به پذیرش یکی از طرفین. پس اگر وجود صفت کلامی نفسی را پذیرفت تخییر شرعی شکل گرفته است و اگر عدمش را پذیرفت طرف دیگر تخییر شرعی محقق شده است.

مطابق مبنای کسی که قائل به تخییر عقلی است و در عین حال حکم ظاهری را برائت می‌داند باید گفت با توجه به دوران امر بین وجوب و حرمت عقل حکم به تخییر می‌کند. از طرفی ادله عقلی برائت یعنی قبح عقاب بلا بیان و ادله شرعی آن مثل رفع مالایعلمون مورد بحث را نیز می‌گیرد در نتیجه حکم ظاهری آن اباحه خواهد شد بدون اینکه فرقی میان فقدان نص و یا دلیل عقلی معتبر و بین اجمال نص نیست و آنچه مهم است بحث از حالت تعارض ادله دال بر وجوب و حرمت است اگر برای هر طرف دلیل معتبر وجود داشته باشد و تعارض نماید در این صورت چگونه باید میان آنها قضاوت کرد. مثلاً اگر در بحث صفات الهی فرض شود برخی از ادله نفی صفت می‌کنند مثل: "أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْجِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ

كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ آغاز دین شناخت اوست، و کمال شناختش باور کردن او، و نهایت از باور کردنش یگانه دانستن او، و غایت یگانه دانستنش اخلاص به او، و حدّ اعلاّی اخلاص به او نفی صفات از اوست" (شریف رضی، (۱۴۱۴ق)، ص ۳۹) و برخی دیگر صفت را ثابت می کنند مثل: "سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ الْخَلْقَ بِقُدْرَتِهِ وَ أَتَقَنَّ مَا خَلَقَ بِحِكْمَتِهِ وَ وَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهُ مَوْضِعَهُ بِعِلْمِهِ سُبْحَانَ مَنْ يَفْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ مَا تُحْفِي السُّدُورَ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ پاک و منزّه است آنکه خلق را بقدرت خویش آفریده و آنچه را که ساخته بحکمت خویش محکم فرموده و هر چیزی از آن را بعلم خویش در جای خود گذاشته پاک و منزّه است آنکه میداند خیانت چشمها را که عبارت است از دزدیده بچیزی نگاه کردن که نگاه کردن بآن حلال نباشد و میداند آنچه را که سینه ها پنهان میدارند یعنی علمش بضمائر و سرائر مخلوقات محیط است و هیچ چیز مانند او نیست و او است شنوای بینا" (شیخ صدوق، (۱۳۹۸ق)، ص ۱۳۷)

در این صوت با دو مدل نص رو به رو هستیم و فرض کنیم از جهت عقلی هم دو دسته دلیل داریم هم ادله نفی صفات و هم ادله اثبات صفات و هیچ کدام بر دیگری ترجیح نداشته باشد در این صورت مقتضای قاعده چیست؟ در مشابه فقهی این موارد به تخییر اصولی حکم می شود یعنی فقیه در فتوا به مقتضای هر یک از این دو دلیل مخیر است و می تواند بر اساس یکی از آنها فتوا بدهد ولی فتوای به تخییر نمی تواند داشته باشد (روحانی، (۱۳۸۲)، ج ۶ ص ۳۴۵-۳۴۶) حال در اعتقادات نیز آیا می توان مشابه همین عمل کرد و گفت هر فردی در مقام ابراز اعتقاد خود مخیر است بر اساس هر کدام که خواست اعتقاد ابراز نماید یعنی یا اعلام نظر بر اساس ادله اثبات صفت داشته باشد و بگوید خداوند دارای صفت است و یا بر اساس ادله نفی صفت ابراز نظر داشته و بگوید خداوند صفت ندارد و ذاتش نایب مناب صفاتش است؟ به نظر می رسد برخی از ادله تخییر عام است و به عمومش هم مسائل فقهی را می گیرد هم مسائل اعتقادی را لذا می تواند مصدر این مسئله بوده و تخییر اصولی را نیز در مباحث اعتقادی ثابت نماید. در ادامه صرفا به یک نمونه از ادله اشاره می شود:

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً

فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَيَّ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشْبَهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ  
إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبَهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِينُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ وَ لَا  
نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ (شيخ حر عاملی، ۱۴۰۹)  
(ق، ج ۲۷، ص ۱۲۱-۱۲۲)

همانطور که ملاحظه می‌شود روایت عام است زیرا احادیث جمع محلی به ال است که برای عموم وضع شده است و چون متعلق این حدیث ذکر نشده است پس همانطور که شامل حدیث فقهی است شامل حدیث اعتقادی است و جواب حضرت به تخییر در انتهای روایت هر دو را شامل می‌شود پس تخییر اصولی در مباحث اعتقادی از این روایت قابل استفاده است.

### کاربست اصاله الاحتیاط در اعتقادات

مؤلفه اصلی اصاله الاحتیاط وجود علم اجمالی است به شرط اینکه دوران امر بین محذورین نباشد. این علم اجمالی گاه در شبهه تحریمیه موجود است و گاه در شبهه وجوبیه. شبهه وجوبیه نیز گاه دائر بین متباینین است و گاه اقل و اکثر ارتباطی. در شبهه تحریمیه باید گفت اگر فرض شود دلیل عقلی قطعی در تحلیل رابطه ذات و صفات خداوند نداشته باشیم و نصوص نیز مثلاً منحصر در متن زیر باشد که از این جهت اجمال دارد که آیا مقصود از نفی الصفات عنه مطلق صفات است یا صفات مخلوقات و یا صفات زائد بر ذات در این صورت مطابق این متن "أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْجِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ آغاز دین شناختن اوست، و کمال شناختش باور کردن او، و نهایت از باور کردنش یگانه دانستن او، و غایت یگانه دانستنش اخلاص به او، و حدّ اعلاى اخلاص به او نفی صفات از اوست" (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق)، ص ۳۹) علم داریم بر اینکه نباید صفت را به خداوند نسبت داد و چنین نسبتی حرام است ولی این امر بین سه مصداق دائر است مطلق صفات، صفات مخلوقات، صفات زائد بر ذات. در این صورت احتیاط اقتضا می‌کند از هر سه نوع اعتقاد پرهیز شود و هیچ یک را به تفصیل انتخاب ننماید.



در شبهه وجوبیه نیز گاه امر دائر بین متباینین است و گاه دائر بین اقل و اکثر. در متباینین نیز گاه فقدان نص است و گاه اجمال نص و گاه تعارض نصین. کما اینکه در اقل و اکثر همین سه حالت وجود دارد. اگر امر دائر بین متباینین باشد آنهم از نوع فقدان نص یا اجمال نص در این صورت این سوال وجود دارد که آیا در اعتقادات نیز احتیاط جاری است و احتیاط اقتضا می کند جمع بین دو اعتقاد را یا احتیاط در اعتقادات با فقه متفاوت است؟ اگر جمع میان دو اعتقاد منجر به بدعت نشود در این صورت احتیاط در جمع میان دو اعتقاد مضر نخواهد بود ولی اگر این جمع منجر به بدعت شود در این صورت احتیاط در توقف است و شاید بتوان اعتقاد اجمالی را نیز در اینجا واجب دانست یعنی علم اجمالی به اصل تکلیف اقتضا کند اعتقاد اجمالی را. در این صورت احتیاط را باید در اعتقاد اجمالی به جامع و آنچه واقعیت دارد و توقف از اعتقاد تفصیلی به طرفین دانست.

در فرض تعارض نصوص نیز تخییر اصولی جاری است مثلاً اگر ندانستیم که آیا استطاعت مع الفعل است یا قبل از فعل است و دو نوع نقل داشتیم یکی استطاعت را حین الفعل و مع الفعل معرفی می کند و یکی استطاعت را قبل از فعل بدانند و از طرفی هم علم اجمالی داشته باشیم به اینکه مکلف به باور در مورد استطاعت هستیم در این صورت فرد مخیر است بر اساس هر یک از نصوص اعتقاد بورزد.

در شبهه وجوبیه دائر بین اقل و اکثر به جهت فقدان نص یا اجمال نص می توان براءت جاری کرد زیرا یقین به اقل وجود دارد و نسبت به اکثر شک بدوی است هر چند برخی مثل آخوند خراسانی در اصول فقه معتقدند مقتضای علم اجمالی احتیاط است و به یقین تفصیلی به اقل و شک بدوی منحل نمی شود. در فرض تعارض میان دو نص در اقل و اکثر نیز تخییر جاری است.

## کاربست استصحاب در اعتقادات

نسبت به جریان استصحاب در اعتقادات دو دیدگاه کلان در میان اندیشمندان به وجود آمده است:

### دیدگاه اول: عدم جریان استصحاب در اعتقادات

برخی از اندیشمندان همچون شیخ انصاری معتقد اند در اعتقادات نمی توان استصحاب جاری کرد. برای تحلیل این نظریه ابتدا باید به تبارشناسی استصحاب اشاره کرد که دو نظریه در آن وجود دارد: برخی آن را به روایات مستند می کنند و معتقدند اخبار دلالت بر حجیت استصحاب دارد در این صورت استصحاب اصل است و برخی نیز آن را به دلالت عقل یا سیره عقلاء حجیت می شمارند در این صورت از باب افاده ظن حجیت است یعنی از باب قاعده الظن يلحق الشی بالاعم الاغلب در این صورت اماره است (مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۶)

شیخ انصاری در تبیین نظر خود به این تبارشناسی توجه داشته و می گوید: باید وجه حجیت استصحاب و دلیل بر آن ملاحظه شود. اگر استصحاب از باب اخبار حجت باشد در این صورت مودای اخبار دال بر حجیت استصحاب حکم به همان عملی است که در صورت یقین بدان عمل می شد. این مفاد در مورد وجوب اعتقاد و در عقائد امکان پذیر نیست لذا استصحاب ممکن نیست زیرا به مجرد اینکه شک در وجوب ایجاد شد یعنی اعتقاد زائل شده است و با زوال و از بین رفتن اعتقاد تکلیف نامعقول است. اگر استصحاب از باب ظن حجت باشد جریان آن در اعتقادات اولاً مشروط به حجیت ظنون در اعتقادات است ثانیاً در صورتی که مستصحب از عقائدی باشد که با عقل قطعی یا نقل قطعی ایجاد شده نمی توان استصحاب جاری کرد زیرا این شک یعنی تبدل موضوع یعنی احتمال داده بشود در مستصحب یک شی وجودی دخیل بوده است و الان معدوم گردیده لذا شک تولید گردید و یا در مستصحب یک امر عدمی دخیل بوده و الان آن شی موجود شده و مانع گردیده و تولید شک نموده است همین امر یعنی تبدل موضوع، در حالی که در جریان استصحاب وحدت موضوع یکی از شرایط لازم است بله اگر فرض شود که موضوع تغییر نکرده است ولی در عین حال در حکم آن شک داشته باشیم از این جهت

که احتمال بدهیم در عین بقاء شریعت ممکن است این حکم به صورت خاص نسخ شده باشد در این صورت اگر استصحاب از باب ظنون حجت باشد در اعتقاد مذکور قابل جریان است (شیخ انصاری، (۱۳۷۹)، ج ۲، ص: ۶۷۲)

در تحلیل این دیدگاه باید گفت: یکی از دلایل عدم امکان جریان استصحاب در اعتقادات نوع نگاه این اندیشمند بزرگ به اعتقادات است زیرا در تحلیل اعتقادات سه نظریه وجود دارد: الف) اعتقاد و علم با هم اتحاد دارند و در اعتقادات یک شی وجود دارد که از آن به معرفت و یا اعتقاد یاد می کنند (اعتمادی، (۱۳۸۷)، ج ۳، ص ۱۸۹). ب) اعتقادات عین علم نیست بلکه مغایر آن است ولی علم علت است و اعتقادات معلول آن (اعتمادی، (۱۳۸۷)، ج ۳، ص ۱۸۹). ج) اعتقاد یک فعل است و علم و شناخت فعل دیگری. علم یکی از علل ایجاد کننده اعتقاد است ولی علت تامه و منحصره نیست بلکه اعتقاد می تواند از ظنون یا اصول یا حتی وهم ایجاد بشود (اعتمادی، (۱۳۸۷)، ج ۳، ص ۱۸۹).

شیخ اعظم با توجه به پذیرش نظریه دوم معتقد است با تحقق شک، علم زائل گشته در نتیجه اعتقاد نیز از بین خواهد رفت و با از بین رفتن اعتقاد و موضوع، حکم به وجوب بی معنا خواهد شد زیرا وجوب نیازمند به موضوع است یعنی وجوب اعتقاد و با زوال موضوع یعنی اعتقاد حکم به وجوب در واقع مشابه تحقق معلول بدون علت است زیرا موضوع به منزله علت برای حکم است هر چند خود علت (اعتمادی، (۱۳۸۷)، ج ۳، ص ۱۸۹)

### دیدگاه دوم: جریان استصحاب در اعتقادات

برخی دیگر از اندیشمندان همچون آخوند خراسانی معتقدند در اعتقادات می توان استصحاب جاری کرد. این دیدگاه فی الجمله جریان استصحاب در اعتقادات را می پذیرد. بدین معنا که در برخی از اعتقادات انسانها مکلف به تحصیل یقین هستند که به طور طبیعی تدین ورزی آنها نیز بر اساس همین یقین خواهد شد و قسم دیگر از اعتقادات مواردی است که انسانها مکلف به اعتقادورزی هستند و گویا در این اعتقادات تدین ورزی واجب است ولی مشروط به شناخت یقینی و برآمده از آن نیست می تواند حتی با تعبد نیز این تدین ورزی صورت بگیرد.

آخوند خراسانی معتقد است در جایی که وظیفه انسان اعتقادورزی است در این صورت هم در موضوع می‌توان استصحاب کرد هم در حکم و در جایی که وظیفه انسان شناخت است استصحاب موضوعی جاری نیست ولی باز در حکم می‌توان استصحاب کرد (آخوند خراسانی، (۱۴۰۹ق)، ص ۴۲۲)

از میان این دو دیدگاه نگارنده با دیدگاه آخوند همراه است. اعتقادات متشکل از دو قسمت است؛ بعد شناخت ذهنی و بعد التزام قلبی. رابطه شناخت ذهنی با التزام قلبی نیز رابطه مقدمه و ذی‌المقدمه است آنهم به نحو اختیاری یعنی ممکن است فرد مقدمه را به جا بیاورد ولی ذی‌المقدمه را اتیان نکند یعنی شناختی از اصول اعتقادات بدست بیاورد ولی به آنها دل بسته نباشد و التزامی در نفس وی به اعتقادات حاصل نشود. از طرف دیگر مقدمه شناخت صرفاً منحصر در شناخت یقینی نیست بلکه اعتقادات می‌تواند برآمده از شناخت یقینی باشد و انسان مکلف به تحصیل یقین باشد و می‌تواند برآمده از شناخت غیر یقینی مثل اطمینانی و یا ظنی باشد منتهی دلیل بر اعتبار آن ظنون اقامه شده باشد و در مواردی نیز می‌تواند بر اساس تعبد به اصل عملی تدین ورزی صورت بگیرد و شناخت قطعی، اطمینانی و ظنی نیز نداشته باشد (رک: برنجکار؛ و نصرتیان اهور (۱۳۹۲ش)، ص ۷۵-۸۸)

پس هم در بقاء موضوع اعتقادی می‌توان شک داشت و چون حالت سابقه دارد به استصحاب تمسک کرد هم در بقاء حکم آن می‌توان شک داشت و باز به جهت وجود حالت سابقه استصحاب جاری کرد. مهمترین دلیل برای جریان استصحاب می‌تواند عمومیت دلیل آن باشد زیرا در لاینقض الیقین بالشک هیچ قید و قرینه‌ای وجود ندارد که مقصود از یقین را مختص به یقین فقهی نماید بلکه عمومیت دارد هم یقین فقهی را شامل می‌شود که از سنخ عمل است هم یقین اعتقادی را که از سنخ عمل است پس همانطور که الیقین مباحث فقهی و افعال خارجی را شامل می‌شود همین کلمه مباحث اعتقادی و افعال نفسانی را نیز در بر می‌گیرد (مروج، (۱۴۱۵ق)، ج ۷، ص ۶۶۰) کما اینکه تنزیل مشکوک به منزله متیقین عام است و شامل اعتقادات نیز می‌شود بدین معنا که در امور اعتقادی نیز می‌توان گفت مشکوک را به منزله متیقین قرار بده و همان آثار یقین را بر آن بار کن. برخی از شارحان کفایه از این دلیل به مقام ثبوت نیز تعبیر کرده اند یعنی دلیل بر تعمیم هم

ثبوت وجود دارد هم اثباتا و دلیل تنزیل مشکوک به منزل متیقن ناظر به مقام ثبوت است<sup>۱</sup> (مروج، سید محمد جعفر، منتهی الدراییه، ج ۷، ص ۶۶۰) همانطور که عملکرد استصحاب عمومیت دارد و شامل اعتقادات است زیرا استصحاب به مثابه یک اصل عملی است که وظیفه مکلف مردد را به صورت تبعیدی معین می کند این عملکرد مختص به عمل خارجی و مبحث فقهی نیست بلکه شامل فعل قلبی و نفسانی و اعتقادورزی نیز می شود (آخوند خراسانی، (۱۴۰۹ق)، ص ۴۲۲)

---

۱. مروج، سید محمد جعفر، منتهی الدراییه، ج ۷، ص ۶۶۰.

## نتیجه گیری

در شك در اصل تکلیف باید گفت: مطابق قاعده قبح عقاب بلا بیان مقتضای اصل اولی براءت اعتقادی است هر چند بر اساس قاعده حق الطاعه اصل اولی لزوم احتیاط در اعتقادات است. اما نسبت به مقتضای اصل ثانوی و شرعی می توان گفت عمومیت ما لایعلمون در حدیث رفع، سبب می شود انسان در قبال مطلق تکلیف مجهول (چه فقهی و چه اعتقادی) وظیفه ای نداشته باشد و احتیاط جعل نشود همانطوری که اطلاق ما حجب الله تکلیف اعتقادی را نیز شامل می شود در نتیجه هر تکلیف فقهی یا اعتقادی مجهول از بندگان برداشته می شود و مکلف به رعایت احتیاط نمی شوند. اصل ثانوی با مقتضای قبح عقاب بلا بیان همسو بوده و آن را تایید می کند هر چند با مقتضای حق الطاعه مخالف بوده و خشی کننده آن و مقدم بر آن است در نتیجه به هنگام شك در اصل تکلیف اعتقادی می توان براءت جاری کرد همانطوری که برخی از اصولیون چنین عملکردی دارند.

اما در دوران امر بین محذورین سه قول از میان پنج قول طرفدار بیشتری دارد که هر سه قابل تطبیق در اعتقادات است؛ یعنی در اعتقادات نیز به هنگام دوران امر بین وجوب و حرمت می توان گفت تخییر تکوینی پابرجاست و اگر کسی مبنای تخییر شرعی را داشته باشد به مخیر بودن مکلف در پذیرش هر یک از طرفین حکم می کند و بر اساس مبنای کسی که قائل به تخییر عقلی است و در عین حال حکم ظاهری را براءت می داند باید گفت با توجه به دوران امر بین وجوب و حرمت عقل حکم به تخییر می کند.

در مبحث احتیاط و شبهه تحریمیه احتیاط اقتضا می کند از تمام اطراف موجود در مسئله اعتقادی که احتمال حرمت آن می رود پرهیز شود و هیچ یک را به تفصیل انتخاب ننماید و در شبهه وجوبیه در صورت دوران امر بین متباینین و فقدان نص یا اجمال آن اگر جمع میان دو اعتقاد منجر به بدعت نشود احتیاط اقتضا می کند میان طرفین جمع صورت بگیرد ولی در صورتی که این جمع منجر به بدعت شود احتیاط اقتضا می کند از اعتقاد تفصیلی به طرفین توقف صورت بگیرد.

در مبحث جریان استصحاب در اعتقادات هر چند دو دیدگاه اصلی: عدم جریان و

جریان استصحاب وجود دارد ولی دیدگاه دوم نسبت به دیگری ترجیح دارد زیرا اعتقادات از دو بعد شناخت ذهنی و التزام نفسی و قلبی شکل گرفته است به گونه ای که شناخت مقدمه اختیاری التزام قلبی است. این شناخت منحصر در فهم یقینی نیست بلکه دریافت ظنی را نیز شامل می شود در نتیجه امکان تعبد فراهم می شود. از سوی دیگر ادله استصحاب مثل تنزیل مشکوک به منزله متقین، مفاد لاینقض الیقین بالشک، و عملکرد استصحاب عمومیت داشته شامل مسائل اعتقادی نیز می شود.

## فهرست منابع

۱. اعتمادی، مصطفی، (۱۳۸۷)، شرح رسائل، قم، نشر شفق، چاپ دوم.
۲. آخوند خراسانی، (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل البيت «عليهم السلام»، چاپ اول.
۳. آصفی، محمد مهدی، (۱۴۲۴ق)، مقدمه الفوائد الحائریة، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم.
۴. برنجکار، رضا؛ و نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۲ش). مقصود اصلی در اعتقادات. تحقیقات کلامی. شماره ۳. دوره اول. ص ۷۵-۸۸.
۵. روحانی، محمد صادق، (۱۳۸۲)، زبده الأصول، تهران، حدیث دل، چاپ دوم.
۶. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۴ق)، ارشاد العقول الی مباحث الأصول، مقرر: محمد حسین حاج عاملی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۷. شریف رضی، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة (للصباحی صالح)، فیض الإسلام، قم، هجرت، چاپ اول.
۸. شهید صدر، سید محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات محمود حسینی شاهرودی، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ سوم.
۹. شهید صدر، سید محمد باقر، (۱۴۳۶ق)، دروس فی علم الاصول، قم، انتشارات دارالصدر، چاپ هشتم.
۱۰. شیخ صدوق، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۱۱. شیخ انصاری، (۱۳۷۹)، فرائد الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۱۲. شیخ حر عاملی، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۱۳. علامه حلی، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
۱۵. مروج، سید محمد جعفر، (۱۴۱۵ق)، منتهی الدراییة، قم، انتشارات دار الکتب جزایری.
۱۶. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۵)، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان، چاپ پنجم.



## مؤلفه‌های آزادی و انسان اصیل در ادبیات داستانی سارتر و کامو<sup>۱</sup>

مسعودرضا یوحنايي<sup>۲</sup>

علی مرادخانی<sup>۳</sup>

سید سعید لواسانی<sup>۴</sup>

شمس الملوك مصطفى<sup>۵</sup>

### چکیده

بیان مسائل فلسفی توسط فلاسفه به صورت داستان یا رمان حالت متداول نداشته است. اما بعضاً فلاسفه ای گفتار خود را به صورت داستان نوشته اند. می توان از این فلاسفه به ژان پل سارتر و آلبر کامو اشاره کرد. سارتر و کامو رمان ها و داستان هایی نوشتند که مخاطب را به چالش و خودآزمایی وادار می سازد. یکی از این چالش ها، چالش آزادی است. اینکه مخاطب ببیند تا چه میزان به آزادی و خودباوری و تا چه حد این آزادی برای او قابل دسترس است. مقاله حاضر سعی در بررسی این موضوع دارد. سارتر به آزادی مطلق و کامو به آزادی نسبی باور داشتند. نهایتاً آنچه در این مقاله مهم است بررسی انسان اصیل با توجه به برداشت از داستان های سارتر و کامو است. این دو فیلسوف بزرگ باور داشتند انسان اصیل با انتخاب آگاهانه و آزادانه خود است که به اصالت می رسد. به عبارتی اصالت یک امر اکتسابی است و به موقعیت و نژاد انسان به صورت از پیش تعیین شده بر نمی گردد. بلکه با توجه به عملکرد او این مهم مشخص می شود.

### واژگان کلیدی

سارتر، کامو، آزادی، آزادی مطلق، آزادی نسبی، انسان اصیل.

۱. این مقاله برگرفته از پایان نامه با عنوان "مسئله آزادی و نسبت آن با هنر از دیدگاه سارتر و کامو" رساله‌ی دانشجوی دکتری فلسفه هنر به راهنمایی دکتر علی مرادخانی از دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال می‌باشد.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران.

Email: masoodrezayouhanaei@gmail.com

۳. دانشیار، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dr.moradkhani@yahoo.com

۴. استادیار، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران.

Email: sdlavasani@gmail.com

۵. دانشیار، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران.

Email: Sha\_mostafavi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

## طرح مسأله

مفهوم آزادی<sup>۱</sup> در بطن داستان‌ها از دیرباز تاکنون وجود داشته است. نویسندگان سعی در این داشته‌اند که مخاطب را وارد فضایی کنند که بتواند احساس‌های باطنی و ظاهری نمایند. آزادی در ادبیات داستانی علیه ظلم و ستم و تلاش برای بدست آوردن عدالت اجتماعی<sup>۲</sup> و همچنین ساخت هویت<sup>۳</sup> و مبارزه علیه محدودیت‌ها، استبداد و خودکامگی<sup>۴</sup> بوده است. همچنین در برخی از داستان‌ها ما شاهد شخصیت‌هایی هستیم که علیه ظلم و ستم ایستاده‌اند و با شجاعت خویش تمام محدودیت‌های ناشی از ترس و تردید را از هم دریده‌اند. ما در ادبیات داستانی<sup>۵</sup> شاهد درخواست آزادی سیاسی<sup>۶</sup>، آزادی اجتماعی<sup>۷</sup>، آزادی اقتصادی<sup>۸</sup>، آزادی فکر<sup>۹</sup> و آزادی بیان<sup>۱۰</sup> هستیم. ادبیات داستانی می‌تواند آزادی را در فرهنگ<sup>۱۱</sup> به وجود بیاورد. ژان پل سارتر<sup>۱۲</sup> و آلبر کامو<sup>۱۳</sup> از سرآمده‌های این مسئله هستند و سهم بسزایی در ادبیات داستانی با مفهوم آزادی در سطح جهانی دارند. نوشته‌های سارتر و کامو موجب نشان دادن شخصیت انسان اصیل شده است. آنها معتقد بودند اعمال انسان اصیل فارغ از نظرات دیگران است، او همواره برای آزادی، برابری و عدالت<sup>۱۴</sup> می‌کوشد و در پی رضایت دیگران نیست بلکه همواره در پی عدالت خواهی و آزادی خواهی است. او همواره به خود و آنچه می‌خواهد آگاه است و به تمام ضعف‌ها و قوت‌های خویش آگاه است. این انسان همواره برای خود و دیگری صادق است. بنابراین همانی است که هست و

- 
1. freedom
  2. social justice
  3. personal identity
  4. despotism
  5. fiction
  6. political freedom
  7. freedom of assembly
  8. economic freedom
  9. Intellectual freedom
  10. freedom of speech
  11. culture
  12. Jean-Paul Sartre (1905 - 1980)
  13. Albert Camus (1913 - 1960)
  14. justice

نقش بازی نمی‌کند. شخص با اصالت<sup>۱</sup> با ریشه و هویت است به عبارتی این شخص همواره دارای استقلال است. شاید مفهوم انسان اصیل در فرهنگ‌های مختلف دارای معانی مختلف باشد اما به طور کلی شخص اصیل فردی متعهد<sup>۲</sup> و آزاده است به عبارتی انسان اصیل همواره در پی بهبود بخشیدن به مفهوم آزادی و آزادگی است.

سارتر در راه‌های آزادی<sup>۳</sup>، تهوع<sup>۴</sup>، مگس‌ها<sup>۵</sup> و در بسته<sup>۶</sup> و دیگر نوشته‌هایش و کامو در بیگانه، سوءتفاهم<sup>۷</sup>، کالیگولا<sup>۸</sup>، طاعون<sup>۹</sup> و دیگر نوشته‌های خود به این موضوع اشاره کرده‌اند. هر یک از این دو اندیشمند بزرگ دیدگاه متفاوتی از آزادی داشته‌اند. سارتر انسان را دارای اختیار<sup>۱۰</sup> تام و آزادی مطلق<sup>۱۱</sup> می‌داند و کامو انسان را دارای آزادی محدود و اختیار نسبی<sup>۱۲</sup> معرفی می‌نماید. اما در کل هر دوی آنها انسان را موجودی آزاد معرفی می‌نمایند که انتخاب‌های فردی هر شخص سهم بسزایی در ساختن زندگی او دارد. کار مهمی که سارتر و کامو انجام دادند آوردن فلسفه به میان مردم عادی جامعه بود. مقاله‌ی حاضر قصد این را دارد که رمان‌ها و نمایشنامه‌های مهم این دو نویسنده مشرب فلسفه‌ی قاره‌ای<sup>۱۳</sup> را در زمینه‌ی آزادی و انسان اصیل مورد واکاوی قرار بدهد. کامو معتقد است شخص اصیل دارای اخلاقیات عصیانگر است و از نگاه سارتر شخص اصیل همواره خودش است و نقش بازی نمی‌کند.

## روش تحقیق

روش تحقیق این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی می‌باشد. قرار است آموزه‌های مشرب اگزیستانسیالیسم سارتر و کامو مورد تحقیق و بررسی قرار بگیرد. قرار

- 
1. originality
  2. promise
  3. the roads to freedom
  4. nausea
  5. the flies
  6. no rxit
  7. the misunderstanding
  8. caligula
  9. the plague
  10. free will
  11. absolute freedom
  12. relative freedom
  13. vontinental philosophy

است منظومه‌ی فکری سارتر و کامو و اندیشه‌ی فلسفی این دو فیلسوف در باب آزادی و انسان اصیل با توجه به ادبیات داستانی این دو مورد بررسی قرار بگیرد. برای بررسی این مهم علاوه بر بررسی کتاب‌ها، مقالات نیز مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ابتدا به توصیف نظر سارتر و کامو در باب آزادی و سپس به دیدگاه آنها در مورد انسان اصیل پرداخته می‌شود.

### پیشینه تحقیق

کتاب مهمی که در باب رمان‌های سارتر نوشته شده است اثر ایریس مرداک<sup>۱</sup> است تحت عنوان نقد و بررسی رمان‌های ژان پل سارتر<sup>۲</sup> همچنین کتابی تحت عنوان کامو: آرمان سادگی<sup>۳</sup> نوشته‌ی ایریس رادیش<sup>۴</sup> است که در آن به بررسی کتاب‌ها و رمان‌های کامو پرداخته است. کروز اوبراین در کتاب کامو به سه کتاب طاعون، بیگانه<sup>۵</sup> و سقوط<sup>۶</sup> پرداخته است.

### طرح مسئله

مقوله‌ی آزادی و انسان اصیل از مسائل مهم فلسفه و بخصوص فلسفه مدرن<sup>۷</sup> هستند. سارتر و کامو در این زمینه در رمان‌های خود دیدگاه‌های منحصر بفردی را ارائه کرده‌اند. مسائل مهم در این زمینه عبارتند از: ۱- آزادی از نگاه سارتر و کامو با توجه به ادبیات داستانی آنها چیست و چه معنایی برای انسان دارد؟ ۲- انسان اصیل از نگاه سارتر و کامو دارای چه ویژگی‌های است؟ ۳- رابطه آزادی و انسان اصیل از دیدگاه سارتر و کامو چگونه است؟ ۴- دیدگاه سارتر و کامو در زمینه آزادی و انسان اصیل چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد؟ قصد است در این پرسش‌ها در بطن ادبیات داستانی سارتر و کامو پژوهش شود. همچنین مقوله‌ی مسئولیت، اضطراب در ارتباط با آزادی سنجیده خواهد شد

- 
1. Dame Jean Iris Murdoch (1919 - 1999)
  2. sartre: romantic rationalist
  3. camus: das ideal der einfachheit. eine biographie
  4. Iris Radisch
  5. the stranger
  6. the fall
  7. modern philosophy

و مشخص می‌شود در دنیا پوچ نقش انسان اصیل چگونه است. مفهوم پوچی در فلسفه کامو و ارتباط آن با آزادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. نقش طغیان<sup>۱</sup> در فلسفه کامو مورد واکاوی قرار می‌گیرد. همچنین چگونگی مواجهه‌ی انسان پوچ با زندگی از نگاه کامو مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در نهایت از دیدگاه وی مشخص خواهد شد که انسان اصیل چه ویژگی‌هایی دارد. البته نیاز است ارتباط آزادی مطلق و ارتباط آن با اصالت انسانی از دیدگاه سارتر مورد واکاوی قرار بگیرد.

### بیان مسئله

سارتر و کامو در ادبیات داستانی خود بسیار به معنای آزادی و انسان اصیل پرداخته‌اند. در این مقاله به چگونگی مفاهیم آزادی و انسان اصیل در آثار داستانی سارتر و کامو پرداخته خواهد شد. همچنین مشخص خواهد شد شخصیت‌های داستانی این دو نویسنده چگونه به آزادی و انتخاب<sup>۲</sup> خود دست می‌زنند در وهله‌ی بعد مشخص خواهد شد که شخصیت‌های داستانی سارتر و کامو چگونه با پوچی و معنا بخشیدن به زندگی و اصالت داشتن می‌رسند. همچنین تفاوت و شباهت‌های سارتر و کامو در این مسائل مشخص خواهد شد. مفاهیم چون اضطراب<sup>۳</sup> و مسئولیت<sup>۴</sup> سارتر در بستر آزادی و اصالت معنا خواهند شد. همینطور مفاهیمی چون اصالت و معنا به همراه مفاهیمی چون مرگ<sup>۵</sup>، پوچی<sup>۶</sup>، امید<sup>۷</sup> و اراده<sup>۸</sup> و طغیان و چگونگی ارتباط آنها با مسئله‌ی آزادی و انسان اصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. شاید این مسئله در زمینه درک ما از انسان اصیل و آزاده در ادبیات معاصر<sup>۹</sup> داستانی کمک شایانی داشته باشد.

- 
1. the revolt
  2. choice
  3. anxiety
  4. responsibility
  5. death
  6. absurdism
  7. hope
  8. will
  9. contemporary literature

## مولفه‌های آزادی در ادبیات داستانی سارتر

آثار سارتر دارای عناصر مهمی از فلسفه اگزیستانسیالیسم<sup>۱</sup> است که بازتاب مفاهیم مهمی چون آگاهی<sup>۲</sup>، دلهره<sup>۳</sup>، آزادی و مسئولیت هستند. ما در داستان‌های سارتر با یک درون‌نگری<sup>۴</sup> مواجه هستیم که وجود انسانی و ذهن پیچیده‌ی شخصیت‌های داستانی و البته مخاطب را به یک چالش دعوت می‌نماید. همچنین رمان‌های او پرسش‌های فلسفی مانند روزمرگی را مطرح می‌کند که از حالت کلیشه‌ای فاصله می‌گیرد. شخصیت‌های داستانی او تکراری نیستند بلکه داری صورت چند بُعدی و شخصیت‌های پیچیده هستند. او با تأکید بر مفاهیمی چون ترس<sup>۵</sup>، انتخاب، مرگ و تنهایی<sup>۶</sup> در رمان‌های خود خواننده را به تأمل وادار می‌سازد. سارتر در رمان‌هایش به مبارزه علیه نابرابری‌های اجتماعی و سیاسی می‌پردازد. همچنین قشر محروم جامعه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. می‌توان گفت رمان‌های سارتر از اهمیت بسزایی در ادبیات قرن بیستم فرانسه<sup>۷</sup> و ادبیات جهان<sup>۸</sup> برخوردار هستند. چرا که به مفاهیم عمیق انسانی و پرسش‌های فلسفی می‌پردازند. شایان ذکر است هنگامی که ما به یکی از شخصیت‌ها سارتر و جمله‌ای که آن شخصیت گفته است می‌پردازیم نیاز است ملاحظه کنیم که این جمله از زبان کدام شخصیت برآمده است تا دریابیم نظر سارتر آیا با آن همراه است یا خیر، به عنوان مثال در رمان<sup>۹</sup> تهوع شخصیت روکانتن<sup>۱۰</sup> دیدگاه سارتر را بیان می‌دارد.

سارتر در تهوع می‌نویسد: «نبوغ همان چیزی است که انسان وقتی به دنبال راهی برای خروج است اختراع می‌کند» (Sartre, 1964: 14). بنابراین نبوغ و استعداد برای اختراع و ابداع جهت برون رفت از موقعیت کنونی هر انسانی لازم است و در این بستر است که

- 
1. existentialism
  2. awareness
  3. anguish
  4. introspection
  5. fear
  6. loneliness
  7. 20 th-century french literature
  8. World literature
  9. roman
  10. Antoine Roquentin

انسان می‌تواند آزادی خود را تعریف نماید. شخص اصیل همواره در حال ابداع راه جدید و نو است. سارتر می‌نویسد: «من در این خیابان سفید و باغ پر از [درخت] تنها هستم. تنها و آزاد. اما این آزادی بیشتر شبیه مرگ است» (Sartre, 1964: 157). در این جمله سارتر می‌خواهد از زبان روکانتن بنویسد که انسان به آزادی خویش از طریق تنهایی‌اش پی می‌برد ولی این آزادی بیش از آنکه شبیه زیستن باشد شبیه مرگ و عدم<sup>۱</sup> است.

تفاسیری که از رمان تهوع سارتر می‌شود بیانگر این است که انسان پوچ و ناامید است، اما سارتر می‌خواهد بگوید که انسان می‌تواند به زندگی بیندیشد و نیاز است قبول نماید زندگی مانند یک سکه دارای دو روی امید و ناامیدی است. بنابراین این انسان است که با تصمیمات خود به زندگی خودش معنا می‌دهد. همچنین نکته مهم این است که همه چیز به زمان حال و اعمال ما برمی‌گردد. سارتر می‌گوید: «تصمیم‌های ما است که تنها اهمیت دارند» (Sartre, 2012: 13). سارتر همواره اعتقاد دارد که اخلاق به صورت از پیش تعیین شده وجود ندارد و انسان است که می‌تواند آن را ابداع نماید.

سارتر در سن عقل<sup>۲</sup> می‌نویسد: «تابلوها انسان را جذب می‌کند، فقط خودشان را عرضه می‌دارند. من باید تصمیم بگیرم که آنها وجود دارند یا نه. در برابر آنها آزاد هستم. او بیش از این آزاد بود؛ برای او یک مسئولیت اضافی ایجاد می‌کرد، با این حال خود را گناهکار احساس می‌کرد» (سارتر، ۱۳۹۰: ۹۷). این صحبت را سارتر در مورد تابلوی گوگن<sup>۳</sup> عنوان می‌کند، به عبارتی آیا شخص مخاطب می‌تواند در مقابل تابلوی شخصی چون گوگن آزادانه صحبت و حتی تفکر کند. سارتر در همین کتاب از زبان شخصیت ماتیو می‌نویسد: «مسئله این است. باید بخواهم همان‌طور که هستم باشم، این تنها آزادی است که برایم باقی مانده» (سارتر، ۱۳۹۰: ۲۸۵). بنابراین انسان زمانی آزاد است که همانی که هست باشد البته این امر به صورت کامل محقق نخواهد شد.

سارتر در جلد دوم راه‌های آزادی که تعلیق<sup>۴</sup> است معتقد است آزادی چیزی خارج

---

1. non-être

2. the age of reason

3. Eugène Henri Paul Gauguin (1848 - 1903)

4. the reprieve

انسان نیست بلکه در درون وی نهفته است. او می‌نویسد:

بیرون، همه چیز در بیرون است: درختان حاشیه‌ی رودخانه، دو خانه‌ای که شب را ارغوانی رنگ می‌کردند، تاخت چهار نعل و منجمد هانری چهارم<sup>۱</sup> در بالای سر من: هر چیزی وزنی دارد. داخل حتی یک دود هم وجود ندارد، چیزی در داخل نیست من. هیچ. با دهانی خشک شده زیر لب گفت: من آزادم. در اواسط پون‌نوف<sup>۲</sup> ایستاد و خنده‌اش گرفت: در دور دست‌ها دنبال این آزادی می‌گشتم، ولی آزادی به قدری نزدیک بود که نمی‌توانستم بینم‌اش و لمس‌اش کنم، آزادی جز من چیزی نبود. من خود آزادی خویشتم. فکر می‌کرد از شادی بال در خواهد آورد، ولی در این آزادی هیچ احساس شادی نبود. پس فقط این فشار بر خویشتن و شفافیت خودش همیشه مانع می‌شد، خودش را ببیند. دست‌هایش را پیش آورد و آهسته روی نرده‌های پل گردش داد، نرده‌ی زبر و زنگ زده و هنوز گرم از حرارت خورشید بعد از ظهر. آزادی آن‌جا بود، بزرگ و عظیم که سکوت شکسته را در خود پنهان داشت. تاریکی‌های فشرده‌ای که درون اشیاء را پر کرده بودند. آزادی آن‌جا بود. یک کلیت. دلش می‌خواست خود را به این سنگ بیاویزد، در آن استحاله شود و خود را از تیرگی و آرامش آن پر کند. ولی سنگ نمی‌توانست برایش یاوری باشد: سنگ بیرون بود، برای همیشه. با این حال دستانش روی نره‌ی سفید رنگ بودند، وقتی به این دست‌ها نگاه می‌کرد به نظر برنزه می‌آمدند. ولی درست به همین دلیل که می‌توانست نگاه‌شان کند، مال او نبودند. دستان شخص دیگری بودند در بیرون، مانند درخت‌ها، تالوهای روی رودخانه‌ی سین<sup>۳</sup>، دست‌های جدا. چشمانش را بست و دستاش دوباره از آن خودش شدند. بر روی سنگ داغ دیگر چیزی جز طعم ترش و آشنا نبود. دستان من؛ فاصله‌ی غیر قابل حدسی که اشیاء را بر انسان آشکار می‌کند و برای همیشه از او جدا می‌سازد. من هیچ چیز بلد نیستم، هیچ چیز ندارم. همان قدر جدانشدنی از دنیا که نور. با این حال رانده شده، مانند نور لغزان بر سطح سنگ‌ها و آب‌ها و بدون آن که چیزی تا ابد به من پیوند خورد یا در من ادغام شود. بیرون، بیرون، بیرون از دنیا، بیرون از گذشته،

1. Henry IV (1579 - 1599)

2. pont neuf

3. seine



بیرون از خودم: آزادی تبعید است و من محکوم به آزادی. (سارتر، ۱۳۹۳: ۴۳۰، ۴۲۹).

سارتر در عذاب روح<sup>۱</sup> می‌نویسد: «ماتیو فکر می‌کرد؛ همه چیز چه بیهوده است. عده‌ای کثیر و متفکر دور شده و طبیعت را در اختیار چند سرباز خط مقدم گذاشتند. صدایی زیر خورشید جهان کهن تری روان است، پان مرده است» (سارتر، ۱۳۹۳: ۲۱۲). به عبارتی همیشه افرادی که دارای منزلت و جایگاه پایین تری هستند به آنها قدرت بیشتری داده می‌شود که البته این در ظاهر است و در باطن آنها از آزادی کمتری برخوردار هستند. از دیدگاه سارتر آزادی همان اراده است. سارتر در آخرین مهلت<sup>۲</sup> می‌نویسد: «دلیل شما همان چیزی است که حزب ضروری می‌نامد، آزادی شما اراده خود را دارد، خالص بودن شما خود نیز دارای انعطاف پذیری خواهد بود» (Sartre, 2009: 25). بنابراین گاهی دیگران برای اینکه از آزادی خود طفره بروند آنها را به دیگری واگذار می‌کنند. اعمال هر شخص بر عهده‌ی خودش است. آزادی کامل تنها در صورت عمل کردن به دست می‌آید... سارتر در همین زمینه می‌نویسد: «هر جا مایلید، مرده‌ها آزاد هستند» (سارتر، ۱۳۹۰: ۴۳). همچنین سارتر عنوان می‌دارد: «مسئولیتی در کار نیست. غصه مادیات را نمی‌خوریم. آزادی کامل و تفریحات بسیار عالی هم در اختیار داریم» (سارتر، ۱۳۹۰: ۶۷). اراده و آزادی یک رابطه‌ی دو سویه‌ی هستند که در انتها به یکدیگر متصل می‌شوند. سارتر در همین زمینه می‌نویسد: «نه خودم می‌توانم این شکنجه‌ها را بر سر خودم بیاورم و در جواب می‌شنود که تو می‌توانی استخوان هایت را خرد کنی. ولی فایده‌ای ندارد. چون تو خودت هستی که اراده می‌کنی خودت را زجر بدی. این زجر حیثیت ما را لکه‌دار کرده است. چون دیگران ما را شکنجه داده‌اند. تو نمی‌توانی به پای ما برسی» (سارتر، ۱۳۸۸: ۸۶).

هنگامی که جبر<sup>۳</sup> و زیر یوغ دیگران رفتن معنا پیدا کند آزادی بی‌معنا می‌شود. بنابراین نیاز است انسان به خاطر داشته باشد که تحت هیچ شرایطی نباید آزادی خود را نفی کند. سارتر در همین زمینه در رمان چرخ‌دنده<sup>۴</sup> اذعان می‌دارد: «به همه باید فهماند. به همه. اولین

---

1. troubled sleep  
2. the last chance  
3. determinism  
4. l'engrénage

شرط انسان بودن این است؛ امتناع از مشارکت مستقیم و غیرمستقیم در هر نوع عمل زور و خشونت‌آمیز... با وجود این تو یک بورژوا<sup>۱</sup> هستی، لوسین. پدرت هرگز مادرت را کتک نزده، خودش هرگز از پلیس کتک نخورده، هرگز فقط به خاطر تصمیم به تغییر پرسنل بدون توضیح و خبر قبلی از کارخانه اخراج نشده، تو هرگز با زور مواجه نشده‌ای. تو نمی‌توانی مثل ما حس کنی... ولی اگر تو با زور و خشونت مواجه شده‌ای، دلیل بیشتری برای تحقیرش داری. بله، اما اینها در بطن وجودم هست» (سارتر، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

انسان مجموعه‌ی استعدادهایش نیست بلکه مجموع استعدادهای است که ندارد و می‌تواند داشته باشد. سارتر در شیطان و خدا<sup>۲</sup> می‌نویسد: «هائیریش: آنها من را آزاد کردند چون این را می‌دانند من آنها را دوست دارم. اگر به دیگر کشیشان نپیوسته باشم به اراده آزاد خودم، این بود که اطمینان حاصل کنم که توده‌ها هستند. حتی بهتر از آن، من آزادی را انتخاب کرده‌ام» (Sartre, 1962: 17). سارتر اینگونه ادامه می‌دهد: «برای رسیدن حق به انسان آزاد؟ معلم می‌گفت: همه جنگ‌ها غیر خدایی هستند. اما ما همچنان باقی خواهیم ماند» (Sartre, 1962: 108). همچنین «وقتی ثروتمندان با ثروتمندان جنگ می‌کنند، این فقرا هستند که می‌میرند» (Sartre, 1962: 12).

سارتر در نکراسوف<sup>۳</sup> می‌نویسد: «رابرت: به من دست نزن! این کشور آزاد است و من حق دارم وقتی همسرم مرا کتک می‌زند فریاد بزنم» (Sartre, 1962: 295). انتخاب کردن یا نکردن با این مثال سارتر مشخص می‌شود: «آزاد است که حرف بزنی یا سکوت کنی» (Sartre, 1962: 411). یکی از مواردی که هر انسانی شاید بتواند به آن تمایل نماید حس زندگی<sup>۴</sup> یا خودکشی<sup>۵</sup> است. سارتر در نکراسوف معتقد است: «تنها فرق که انسان با حیوان دارد این است که می‌تواند خودش را بکشد ولی حیوان نمی‌تواند» (سارتر، ۱۳۹۰: ۳۱). سارتر در گوشه نشیان آلتونا<sup>۶</sup> باور دارد زمانی آدمی می‌تواند مدعی باشد که آزادانه رفتار

- 
1. bourgeoisie
  2. the devil and the good lord
  3. nekrassov
  4. life
  5. suicide
  6. the condemned of altona

می‌کند که خواهان آنچه باشد که انجام می‌دهد. «من آنچه می‌خواهم می‌کنم و آنچه می‌کنم می‌خواهم» (سارتر، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

سارتر در دوزخ بیان می‌دارد که دیگران در نقش عذاب و اذیت انسان هستند. همانطور که سارتر در جمله معروف خویش این طور اذعان می‌دارد: «جهنم یعنی دیگران» (Sartre, 1989: 45). از دیدگاه سارتر «نگاه کردن به دیگران» [مانند] اشکال متحرک در خیابان... [و با رفتار کردن] به گونه‌ای که گویی [انسان] کاملاً تنهاست» (Sartre, 1989: 5) همچنین سارتر باور دارد: «تو زندگی خودت هستی. نه چیز دیگری» (Sartre, 1989: 43). سارتر در مجموعه داستان‌های دیوار<sup>۱</sup> معتقد است: «آدمی از خودش می‌پرسد مسئولیت هر کس از کجا آغاز می‌شود، یا شاید بهتر است گفته شود کجا پایان می‌گیرد» (سارتر، ۱۳۹۰: ۱۹). بزعم سارتر انسان آزاد همواره مسئول است. بنابراین این فرد مسئولیت خود را بر گردن دیگران نمی‌اندازد.

سارتر در کین<sup>۲</sup> می‌نویسد: «[من] آزاد هستم. مجبور نیستم عمل کنم» (Sartre, 1962: 244) همانطور که سارتر عنوان می‌دارد «کسی که انتخاب هم نکند گویی یک انتخاب را مرتکب شده است» (Sartre, 2007: 44). بنابراین شخصی که آزاد است دیگر نیاز ندارد که هر عملی را انجام دهد صرف نظر از عمل "الف" که منجر به انجام نتیجه‌ی "ب" می‌شود و این یعنی هر شخصی آزاد است.

جودیت ژویانوویچ<sup>۳</sup> در مقاله‌ای تحت عنوان درام سارتر: کلید درک مفهوم او از آزادی<sup>۴</sup> معتقد است: «اجزای اولیه‌ی اندیشه‌ی سارتر در سه مسئله‌ی آزادی، مسئولیت و اقدام خلاصه می‌شود. از نگاه سارتر آزادی عمل تنها سرنوشت بشر و از طریق پذیرفتن مسئولیت و آزادی او می‌تواند ارزش مختص به خود را قانون‌گذاری نماید» (Zivanovic, 1971: 144) جهت حسن ختام این بخش می‌توان به گفته‌ی سارتر در مورد کامو اشاره کرد. او معتقد است: «کامو خود را موظف می‌دانست از پیام داستانی خود ترجمانی فلسفی

---

1. the wall

2. kean

3. Judith Zivanovic

4. sartre's drama: key to understanding his concept of freedom

بسازد» (Somers, 1969: 693). سارتر باور داشت شاید همین موضوع باعث درخشان‌تر شدن رمان‌های کامو شده است. همچنین سارتر عنوان می‌دارد: «بیشترین تلاش کامو در کتاب بیگانه انتقال معنای پوچی است» (H. Kim, 2021: 2).

### مؤلفه‌ی انسان اصیل در ادبیات داستانی سارتر

مفهوم "انسان اصیل" در فلسفه‌ی سارتر به فردی اشاره دارد که مسئولیت کامل وجود خویش را بر عهده می‌گیرد. این فرد بدون توجه به معیارها و ارزش‌های از پیش تعیین شده، معیارها و ارزش‌های خود را می‌آفریند. فلسفه‌ی سارتر بر مفهوم وجود فردی و آزادی انسان تأکید دارد. انسان اصیل از دید سارتر دارای ویژگی‌های: ۱- آگاهی از آزادی ۲- مسئولیت‌پذیر و متعهد ۳- اضطراب ۴- اصالت ۵- وجود گرایی است. سارتر معتقد است: «انسان چیزی نیست جز آنچه خود می‌سازد» (Sartre, 1987: 15). انسان اصیل به طور کامل از آزادی خود آگاهی دارد. او می‌داند هیچ نیروی خارجی یا تقدیری وجود ندارد که زندگی او را معین نماید. چنین شخصی می‌داند در اول و آخر این انتخاب‌های خود اوست که تاثیر مستقیم بر زندگی‌اش دارد. سارتر باور دارد: «انسان چیزی نیست جز یکسری تعهدات و مجموعه روابطی که از این تعهدات سرچشمه می‌گیرند» (Sartre, 1987: 33). انسان اصیل به اضطرابی که بر او وارد می‌شود آگاه است و نمی‌گذارد این دلهره او را از پا در بیاورد. همچنین انسان اصیل بدون توجه به نظرات دیگران به ارزش‌های خود پایبند است.

رمان‌هایی همچون تهوع بیانگر شخصیت اصیلی هست که در پی یافتن و ساختن معنای زندگی خود است. همچنین در نمایش‌نامه‌ی دوزخ شخصیت‌های اصلی آن در پی یافتن معنای وجودی خود هستند. آن‌ها با بی‌معنایی و پوچی درگیر هستند و در نهایت مشخص می‌شود راه رسیدن به معنای واقعی زندگی تعهد و مسئولیت و قبول آزادی انسانی است. روکانتن شخصیت اصلی رمان تهوع در روزمرگی خود غرق شده است و در نهایت بر او آشکار می‌شود که باید معنای زندگی خود را از نو بیافریند. شخصیت‌های اصلی در نمایش‌نامه دوزخ متوجه می‌شوند در واقع جهنم حاضر و پیش روی آنها ساخته‌ی انتخاب‌های گذشته‌ی آن‌ها است و مجبور هستند مسئولیت آن را بر عهده بگیرند. مفهوم

انسان اصیل در ادبیات داستانی سارتر یک پیشنهاد به انسان برای مسئولیت‌پذیری، خودشناسی و در نهایت خلق معنای زندگی است.

### مؤلفه‌های آزادی در ادبیات داستانی کامو

آلبر کامو در آثار خود به کاوش مفاهیم ژرف فلسفی چون عدالت، آزادی، پوچی و امید پرداخته است. کامو انسان را به سفری در هستی با داستان‌های خود دعوت می‌نماید. نثر کامو برخلاف سارتر دارای ظرافت و سادگی است و همین موضوع باعث شده است که خوانندگان بیشتری را نسبت به سارتر جذب نماید. کامو در داستان‌های خود لحنی بی‌طرفانه را برگزیده و قضاوت را به مخاطب سپرده است. کامو در آثار نوشتاری و داستانی خود سعی دارد بُعد تراژیک<sup>۱</sup> زندگی بشر را به تصویر بکشد و مبارزه‌ی او را با سرنوشت<sup>۲</sup> خود نشان دهد.

کامو از زبان ماریا در سوء تفاهم چنین می‌نویسد: «راستش من به زحمت وقت این را داشتم که رنج ببرم یا طغیان کنم. این بدبختی سخت بزرگتر از من بوده است» (کامو، ۱۳۹۶: ۱۱۴). رنج<sup>۳</sup> باعث ایجاد طغیان و عصیان می‌شود. حتی می‌توان گفت آزادی محصول و ثمره‌ی رنج است. داستان‌ها و رمان‌های کامو رنگ و بوی فلسفی دارند و در خود می‌خواهند یک پیامی را ارائه بدهند. رمان طاعون با مضمون مبارزه با شر و بی‌عدالتی است.

کامو باور دارد انسان آزادی‌خواه<sup>۴</sup> چون عقل‌اش قبول نمی‌کند تحت سلطه‌ی دیگری باشد اعتراض می‌کند و این اعتراض معمولاً مجازات مرگ دارد. کامو در همین زمینه در طاعون می‌نویسد: «اما بارها و بارها زمانی در تاریخ فرا می‌رسد که انسانی که جرأت می‌کند بگوید دو تا چهار تا می‌شود، [و البته] با مجازات مرگ همراه خواهد شد. معلم مدرسه به خوبی از این موضوع آگاه است. سؤال این نیست که بدانیم چه مجازات یا پاداشی در انجام این محاسبه وجود دارد. سؤال این است که بدانیم آیا دو تا چهار تا

---

1. tragedy  
2. faith  
3. suffering  
4. liberale

می‌شود یا خیر» (Camus, 1991: 113).

کامو معتقد است تنها راه رهایی از شر<sup>۱</sup> و بی‌عدالتی این است که عموم یک جامعه‌ای اصیل و صادق باشند و از هر نوع بی‌عدالتی و عدم صداقت روی گردان باشند و علیه آن بشورند و عصیان کنند. بنابراین نیاز به قهرمان<sup>۲</sup> نیست که بیاید و کاری انجام دهد بلکه عموم جامعه خودشان نیاز است به اصالت و شرافت خویش باز گردند و سرود آزادی را سر بدهند تا بتوانند جامعه‌ای آزاد و سرشار از برادری و برابری اجتماعی<sup>۳</sup> را ایجاد کنند که هر شخص در آن حکم یک قهرمان و یک آزاده‌ی نجیب و اصیل را دارد. کامو در همین زمینه در طاعون می‌نویسد: «در همه اینها بحث قهرمانی نیست. این یک موضوع نجابت عمومی است. این ایده‌ای است که ممکن است باعث لبخند برخی افراد شود، اما تنها راه مبارزه با طاعون این است - نجابت عمومی» (Camus, 1991: 142).

کامو معتقد است تا زمانی که انسانها به سختی و رنج نیفتاده‌اند ارزش و معنای زندگی و آزادی را درک نمی‌کند. همین که به سختی افتادند به تقلا می‌افتند تا بتواند آزادی خود را باز یابند اما گاهی دیر می‌شود. وی می‌نویسد: «عذاب این احساس عدم قطعیت که هرگز آنها را رها نمی‌کند. آنها را به این می‌رساند: مانند همه ما که هنوز از طاعون نمرده‌ایم او کاملاً متوجه می‌شویم که آزادی و زندگی ما و دیگران ممکن است در هر زمان و لحظه از ما ربوده شود» (Camus, 1991: 165). به عبارتی انسان اگر قدردان<sup>۴</sup> آزادی خود باشد این بستر با ارزش را از دست نمی‌دهد. زیرا هر شخصی در پی این است که آزادی دیگری را برای خود کند و او را به یک برده مبدل سازد. کامو باور دارد آزادی یک حد و مرزی دارد و کسانی که می‌خواهند آزادی بدون حد و مرز داشته باشند گویی می‌خواهند عدالت را زیر پا بگذارند. کامو در همین زمینه می‌نویسد: «صداهای شهر همچنان مثل موج بود در مسیر طولانی ایستاده‌ام در تراس، اما امشب آنها از شورش نمی‌گویند، همچنان [می‌خواهند] رهایی را [زمزمه کنند]. از دور، درخشش قرمزی در افق پیدا بود خیابان‌ها و

---

1. evil  
2. hero  
3. social equality  
4. gratitude

میدان‌های مرکزی بزرگ در این شب، آزادی تازه متولد شده را همچون آرزوها حد و مرزی نمی‌شناختند و این غوغای آنها بود که به گوش ریو رسید» (Camus, 1991: 254-253).

کامو در نمایش‌نامه کالیگولا<sup>۱</sup> می‌نویسد: «دعوا نکنید، پرونده رسیدگی شده است. این دنیایی است بی‌اهمیت و هر کس آن را تشخیص دهد بر او غلبه می‌کند و آزاد خواهد ایستاد. دقیقاً به همین خاطر، من از شما متنفرم چرا که تو آزاد نیستی در سرتاسر امپراتوری روم، اینجا من تنهام آزادم پس خوشحال باش بالاخره امپراتوری آمده است تا به شما آزادی بیاموزد» (Camus, 1993: 60). به عبارتی شخصی که حاکم است می‌خواهد آزادی را همانگونه که خود درست می‌بیند تفسیر نماید. ولی این آزادی حقیقی نیست. در جای دیگر کالیگولا می‌گوید: «حالا است که فایده قدرت را می‌فهمم. قدرت به ناممکن فرصت امکان می‌دهد. امروز، و همه روزهای دیگری که در پیش است، آزادی من حد و مرزی نخواهد داشت» (کامو، ۱۳۴۶: ۳۸). قدرت آزادی هم خواهد آورد. اما نه آزادی مشروع و مردم‌پسندانه بلکه به نوعی آزادی جبارانه می‌آورد. در همین زمینه کامو از زبان کالیگولا می‌نویسد: «اگر بخواهید، این راز بزرگ باقی خواهد ماند از سلطنت من هر چیزی که می‌توان به گردن من انداخت امروز قرار است پیشرفت کوچک دیگری داشته باشیم در مسیر قدرت و آزادی برای یک انسانی که عاشق قدرت است، رقابتی همچون خدایان را دارد چیزی آزار دهنده است که من آن را حذف کردم. من دارم به این خدایان موهوم ثابت می‌کنم که یک انسان، اگر قدرت آن را داشته باشد می‌تواند اراده کند» (Camus, 1993: 116).

کامو از زبان کالیگولا می‌نویسد: «آه! بچه‌های من. [اگر] فقط فضیلت قدرت را درک کنید دست در دست هم آزادی خواهید داشت... آزادی من هیچ محدودیتی ندارد» (Camus, 1993: 197). همچنین کالیگولا می‌گوید: «اگر این آزادی را نداشتم، مرد خرسندی می‌شدم. حالا که آنرا دارم، روشن‌بینی ملکوتی مردم تنها را بدست آورده‌ام» (کامو، ۱۳۴۶: ۱۴۷). به عبارتی آزادی بدون محدودیت عدالت را به سخره می‌گیرد که گاهی مردم از روی ناچاری به این جباریت و زورگویی مجبور هستند که گردن بنهند.

خوشبختی<sup>۱</sup> از دیدگاه کامو از دریچه‌ی آزادی و امید می‌گذرد. نیاز است انسان دلیل زیستن خود را بیافریند با آنکه دنیا سراسر پوچ و بی‌اهمیت است. کامو در همین زمینه در بیگانه می‌نویسد: «مامان می‌گفت همیشه می‌توانی چیزی برای خوشحالی پیدا کنی» (Camus, 2012: 113). این جمله بیانگر آن است که نیاز است انسان همیشه در پی شادی خود باشد و امید را به زندگی خود ببخشد و از دریچه‌ای که ابداع می‌کند تاریکی و ناامیدی را از میان بردارد. کامو می‌نویسد: «اصلاً امیدی نداری؟ و آیا واقعاً با این فکر زندگی می‌کنید که وقتی می‌میرید، چیزی باقی نخواهد ماند؟ گفتم: بله» (Camus, 2012: 117) هر چند نیاز است که بشر زندگی خویش را امیدوارانه سپری کند. کامو اشاره می‌دارد که مرگ و پوچی دنیا دو اصل حقیقی جهان هستند که باعث از میان رفتن هر چیزی می‌شود. و انسان آگاه هرگز تلاش نمی‌کند آزادی مطلق داشته باشد چرا که اولاً این مطلب امکان‌پذیر نیست و ثانیاً اینکه کسی در پی آزادی مطلق است سعی در انکار آزادی دیگران می‌کند و یا در تلاش است از آزادی دیگران بکاهد و یا می‌خواهد آزادی دیگران را از میان بردارد تا خودش آزادی بی‌حد و حصر داشته باشد و اینجاست که عدالت و آزادی همگانی از میان خواهد رفت. کامو باور دارد: «آزادی مطلق عدالت<sup>۲</sup> را مسخره می‌کند. عدالت مطلق آزادی را نفی می‌کند» (Camus, 2012: 291)

سؤال مهمی که در ذهن شکل می‌گیرد این است که بهتر آن است که انسان برای آزادی جان خود را از دست بدهد یا آنکه سرسپرده باشد و شرایط بگریزد. آزادی برای انسان، نیاز است به شکل و گونه‌ای باشد که برای بدست آوردن آن هزینه پرداخت نماید. کامو در همین زمینه به یک جمله‌ی تأمل برانگیز اشاره می‌دارد: «سوختن بهتر از ناپدید شدن است» (Camus, 2012: 53). بنابراین انسان اصیل آزادی خود را در اجتماع معنا می‌کند.

آزادی زمانی معنا و مفهوم دارد که در اجتماع فهمیده شود. همین که مردم به سمت آزادی بربخیزند امید هم به قلب و اندیشه‌ی انسانها وارد خواهد شد. کامو در همین زمینه

---

1. happiness  
2. Justice



بیان می‌دارد: «ازدحام به سوی آزادی که به هر حال به من یک لحظه امید می‌دهد» (Camus, 1942: 58). بنابراین انسان‌ها یا سرسپرده هستند یا آزاده. تکلیف انسان سرسپرده تسلیم در برابر ظلم و ناحق شدن حق است و هیچ تلاشی برای باز ستاندن آزادی خویش نمی‌نماید اما انسان‌های بیدار به سمت آزادی هجوم می‌برند و سعی در گرفتن حق خود دارند.

کامو در سقوط معتقد است: «همه ما موارد استثنایی هستیم» (Camus, 1963: 26). به عبارتی همه‌ی انسان‌ها دارای ویژگی‌های منحصر بفرد خاص خودشان هستند. کامو معتقد است عده‌ای فرصت طلب می‌خواهند همه‌ی آزادی را از آن خود سازند و دیگران را از آن محروم کنند و آنها را برده‌ی خود سازند. کامو در این زمینه می‌نویسد: «هر یک از ما اصرار داریم که به هر قیمتی شده بی‌گناه باشیم، حتی اگر مجبور باشیم کل نژاد بشر و حتی خود بهشت را متهم سازیم» (Camus, 2012: 81).

انسان‌هایی که به باورهای مذهبی اعتقاد مشخصی ندارند به عبارتی دست به اعمالی می‌زنند که از دیدگاه دین مشروع نیست. اینان از نگاه کامو داری‌رهایی و آزادی واقعی هستند زیرا هیچ تعهدی ندارند. این افراد فقط خودشان را در اختیار دارند و به سرگرمی خود می‌پردازند. کامو در این زمینه در سقوط می‌نویسد: «فسق واقعی‌رهایی بخش است زیرا هیچ تعهدی ایجاد نمی‌کند. بنابراین شما فقط خودتان را در اختیار دارید، از این رو سرگرمی مورد علاقه عاشقان بزرگ شخص خودشان باقی می‌ماند» (Camus, 2012: 103). بدین جهت انسانی دارای آزادی و مسئولیت است که بتواند تعهد همه‌ی جامعه و حتی خودش را بر عهده بگیرد و طوری گام بردارد که موجب خدشه‌دار زندگی شدن شخص و اشخاص دیگر نشود.

از دیدگاه کامو گاهی برخی از زنان در پی این هستند که شادی خود را در مرد دیگر پیدا کنند و این بر خلاف موازین آزادی است. کامو در همین زمینه در مرگ خوش<sup>۱</sup> می‌نویسد: «تو در درونت چیزهای زیادی داری و [آن] نجیب‌ترین خوشبختی است. البته فقط نباید منتظر ورود یک مرد باشید. این اشتباهی است که بسیاری از زنان مرتکب

---

1. a happy death

می‌شوند. شادی خود را در خویشتن بیابید» (Camus, 2012: 108). به عبارتی خوشبختی یک امر درونی است که نیاز به کشف از سمت هر شخص دارد و یکی از لوازم آزاد بودن، احساس خوشبختی کردن است. کامو معتقد است هر آنچه هست در این زندگی مادی است و نباید به زندگی با معنای دیگری دل بست چرا که در بودنش هیچ دلیل محکمه پسندی را نمی‌توان اقامه کرد. بنابراین آزادی در قلب انسان پوچ‌گرا همراه با امید است. کامو در همین زمینه در رمان<sup>۱</sup> مرگ خوش عنوان می‌دارد: «بهتر است روی این زندگی شرط بندی کنید تا زندگی بعدی» (Camus, 2012: 46). ذکر این نکته مهم است که انسان برای کشف درونیات خود و شناخت خود نیاز به زمان دارد و گاهی این زمان را از دست می‌دهد بنابراین لازم است در اسرع وقت اقدام نماید. کامو عنوان می‌کند: «فقط برای شاد بودن زمان می‌برد. آن هم زمان زیاد. به عبارتی خوشبختی نیز یک صبر طولانی لازم دارد» (Camus, 2012: 43). انسان اصیل با توجه به نکاتی که کامو بیان داشته است شادی را در درون خود کشف می‌کند. در کنار شاد بودن نیاز است انسان نسبت به موقعیت و وضعیت خود آگاه باشد تا بتواند از آن فراتر برود و اینجا است که می‌توان گفت انسان به آزادی نزدیک می‌شود. بنابراین قبل از رسیدن به آزادی نیاز است که ملزومات آن را فراهم کنیم. کامو در همین زمینه از زبان مرسو<sup>۲</sup> شخصیت اصلی رمان بیگانه می‌نویسد: «مرسو لبخند زد: "این ضروری نیست." شانه کاترین را گرفت و سرش را تکان داد و آب پاشید به صورتش. شما این اشتباه را مرتکب می‌شوید که فکر می‌کنید باید انتخاب کنید، اینکه کاری را انجام دهید باید آن را قبلاً طلب نمایید، همچنان که شرایطی برای خوشبختی وجود دارد. آنچه مهم است - [و] تمام آنچه واقعاً مهم است - اراده و شادی است، [به عبارتی] نوعی آگاهی عظیم و همیشه حاضر» (Camus, 1972: 45). بنابراین انسان اصیل همواره نسبت به وضعیت و موقعیت خود آگاهی دارد. کامو باور دارد آزادی صرفاً یک اصطلاح<sup>۳</sup> نیست بلکه هنگامی که آگاهانه به عمل درآید معنا پیدا می‌کند. کامو در بیگانه در این زمینه اشاره می‌کند: «من بی‌خرد بودم، بدون تردید، حتی تا این حد که شک

---

1. novel  
2. mersault  
3. term

را در نظر بگیریم. برای لحظه‌ای که خودم را در آزادی تصور می‌کردم... [مانند] تماشایی که برای دیدن یک نمایش می‌آیند و می‌تواند به خانه بروند و بعد از آن استفراغ کند، ذهنم را پر کرده بودم با یک شادی وحشیانه و پوچ» (Camus, 1942: 58).

انسان برای رسیدن به آزادی لازم است که از تمام تعلقات فراطبیعی<sup>۱</sup> رها شود و به پوچی برسد و در این مرحله است که انسان احساس خوشبختی می‌نماید چرا که هیچ چیز او را احاطه نکرده است و همین طور او هیچ چیز را احاطه نکرده است. کامو در همین زمینه در مرگ خوش می‌نویسد: «خوشبختی و پوچی دو پسر یک زمین هستند. آنها جدایی ناپذیر هستند» (Camus, 2012: 122). بنابراین خوشبختی و پوچی دو عنصر مرکب و جدا نشدنی از یکدیگر هستند که هر کدام بدون دیگری بی‌معنا است. البته نیاز به توضیح است که خوشبختی انسان در گرو انتخاب‌هایش است. کامو باور دارد که: «خوشبختی مستلزم انتخاب است، و در درون آن انتخاب یک اراده هماهنگ، یک میل روشن نهفته است» (Camus, 2012: 118). می‌توان در انتهای این بخش به نقد کامو از شخصیت‌های داستانی سارتر اشاره نمود. رونالد سانتونی<sup>۲</sup> با نقل از کامو و تفسیر دیدگاه او می‌گوید: «کامو شخصیت‌های داستانی سارتر را به خاطر نقش آنها مورد انتقاد قرار می‌دهد. "افراط در آزادی" شخصیت‌های داستانی سارتر در واقع آزاد هستند [اما] آزادی "برای آنها هیچ فایده‌ای ندارد." کامو می‌افزاید، در دنیای داستانی سارتر، انسان آزاد است از غل و زنجیر تعصبات همچین گاه از خود، گاه از طبیعت... " او در ادامه می‌گوید که انسان سارتر "تنها، محصور در آزادی خود" است» (Santoni, 2008: 795).

### مؤلفه‌ی انسان اصیل در ادبیات داستانی کامو

کامو در نوشته‌های خود همچون سارتر بر مفهوم انسان و آزادی او تاکید می‌ورزد. انسان اصیل از دیدگاه او شخصی است که در مواجهه با پوچی و بی‌معنایی جهان، همچنان به زندگی و مبارزه ادامه می‌دهد. این مبارزه، نه برای رسیدن به هدفی مشخص و متعال، بلکه برای خود مبارزه است. ویژگی انسان اصیل در آثار کامو عبارتند از: ۱- آگاهی از

1. metaphysical

2. Ronald E. Santoni

پوچی ۲- شاد و امیدوار بودن ۳- مبارز بودن ۴- طغیان علیه پوچی ۵- علاقمند به زندگی بودن ۶- آزادی فردی. انسان اصیل کامو از بی‌معنایی ذاتی جهان مطلع و آگاه است. او انکار کننده‌ی این پوچی نیست بلکه با پذیرش آن سعی در مبارزه علیه آن دارد. انسان اصیل مد نظر کامو شبیه سیزیف<sup>۱</sup> است. این شخصیت همواره در حال مبارزه است و نماد تلاش انسان برای معنا بخشیدن به زندگی در جهانی بی‌معنا است. انسان اصیل کامو یک شورشگر است او برای پیروزی مبارزه نمی‌کند بلکه قصد دارد در این راه تسلیم نشود. انسان اصیل کامو به زندگی علاقمند است و می‌خواهد تا از نهایت آن بهره ببرد. آزادی کامو آزادی از پوچی است نه قید و بندهای اجتماعی. انسان اصیل، با پذیرش مسئولیت زندگی خود به آزادی خواهد رسید. کامو انسانی را پیروز و اصیل می‌داند که بتواند امیدوارانه به زندگی بپردازد با آنکه وی می‌داند جهان سراسر پوچ و فاقد اهمیت است. کامو در این زمینه می‌نویسد: «وقتی بدن غمگین است، دل سست می‌شود» (Camus, 2012: 42). بنابراین شخصی که غمگین است دیگر آزادی خویش را فریاد نمی‌زند و خواستار و راغب آزادی خویش نیست. چنین انسانی در یاس و ناامیدی و افسردگی بسر می‌برد. کامو معتقد است موفقیت و شادی دو روی یک سکه هستند که لازم و ملزوم یکدیگر هستند کامو در همین زمینه عنوان می‌دارد: «موفقیت‌ها و شادی‌های شما تنها در صورتی بخشیده می‌شوند که سخاوتمندانه به اشتراک گذاری آنها رضایت داده شود» (Camus, 2012: 80). به عبارتی آزادی زمانی ارزش دارد که به اشتراک گذاشته شود و نه آنکه عده‌ای، شخص یا اشخاص دیگر را مقهور خواسته‌های خویش کنند و آزادی آنها را برابند و آنها را برده‌ی خواسته‌های غیر انسانی خود نمایند.

کامو در افسانه سیزیف به فردی اشاره می‌کند که محکوم است تخته سنگی را هر روز به بالا یک صخره ببرد اما در نهایت تلاش او بیهوده است چراکه تخته سنگ بزرگ هر بار بعد از سختی‌های او به پایین می‌گلتد. او می‌نویسد: «در آن بازگشت، یک توقف است که سیزیف مرا مورد توجه قرار می‌دهد. چهره‌ای که اینقدر برای سنگ‌ها زحمت متقبل می‌شود، [شاید او] خود سنگ است! من آن مرد را می‌بینم که با گامی سنگین و در عین

---

1. sisyphus

حال سنجیده به سمت عذابی که پایان آن را نخواهد دانست، به پایین برمی‌گردد» (Camus, 1979: 108). بنابراین شخصیت سیزیف، نماد بارز انسان اصیل از دیدگاه کامو است. چرا که با تمام سخت‌ها و البته بی‌معنایی‌ها با شرافت زندگی می‌کند. همچنین قهرمان رمان طاعون، در مواجهه با مرگ و بیماری، به جای آنکه تسلیم شود، به کمک دیگران می‌رود و نماد مقاومت در برابر پوچی است. کامو در رمان بیگانه از مسافری سخن به میان می‌آورد که علیه جهان و قوانین آن با بی‌تفاوتی می‌گذرد و به نوعی علیه آن طغیان می‌نماید. در نتیجه انسان اصیل از دیدگاه کامو با علاقمندی به زندگی، تسلیم در برابر دیگران نشدن و آگاهی از پوچی سعی در ساخت جهانی نو دارد.

## نتیجه‌گیری

سارتر و کامو در آثارشان به مسائلی از قبیل وجود، آزادی، پوچی و مسئولیت پرداختند. هر دوی آنها بر مفاهیم چون انتخاب و مسئولیت فردی تاکید ورزیدند. آنها با آثارشان چالش‌های اخلاقی، روانی و فلسفی را در مخاطب ایجاد نمودند. هر دو آنها نویسنده را به معنا آزادی در هستی دعوت نمودند. همچنین با مطرح کردن مقوله‌هایی چون مرگ و پوچی در آثارشان به نوعی باعث ایجاد دلهره و اضطراب در مخاطب شدند. می‌توان گفت مخاطب خود را به آزادی دعوت نمودند. آنها انسان را با پرسش‌های فلسفی که در داستان‌های‌شان آمده بود مواجه ساختند که مهم‌ترین آن آزادی و چگونه اصیل بودن است.

آزادی از نگاه سارتر یک هدیه‌ی الهی نیست بلکه بشر محکوم به آزادی است. دیدگاه فلسفی و ادبی او با یکدیگر همپوشانی دارند. آزادی در نگاه سارتر همچون یک بار بر دوش انسان و ایجاد مسئولیت برای او محسوب می‌شود. انسان دارای انتخاب‌های نامحدود و بی‌پایان است و از طریق همین انتخاب‌ها است که هویت هر انسانی ساخته می‌شود. انسان هرگز نمی‌تواند از زیر بار مسئولیت شانه خالی کند. سارتر معتقد است تمام اعمال و انتخاب‌های انسان از خود هر شخص نشأت می‌گیرد. شخصیت‌های اصلی داستانی سارتر با آنکه از پوچی آگاه هستند اما به آزادی مطلق خود باور راسخ دارند و به مبارزه و تلاش در راه معنا بخشیدن به زندگی خود می‌پردازند. همچنین این شخصیت‌های داستانی با آن که در تنگنای شرایط سیاسی و اجتماعی هستند اما با آگاهی از پوچی به مقاومت علیه بیهودگی ادامه می‌دهند. سارتر معتقد است انسانی که در تعامل با دیگران است که می‌تواند به آزادی خود آگاه شود. بنابراین تعهد به دیگران یکی از ارکان آزادی از دیدگاه سارتر محسوب می‌شود. مولفه‌های کلیدی آزادی در ادبیات داستانی سارتر عبارتند از: ۱- تعهد به دیگران ۲- مسئولیت فردی ۳- آگاهی از پوچی ۴- انزوا و تنهایی ۵- مبارزه‌ی متداوم. بنابراین هر شخصی مسئول اعمال خودش است و نمی‌تواند آن را به دیگری یا شرایط بیرونی نسبت دهد. آگاهی از پوچی باعث رشد و بلوغ فکری می‌شود و منجر به شناخت

بهرتر انسان از آزادی خود می‌شود. آزادی فردی تنها در ارتباط با دیگران معنا می‌یابد. نتیجتاً آزادی به معنای رهایی از قیود اجتماع نیست، بلکه به معنای تنهایی و انزوای فرد در برابر جهان است.

کامو معتقد است آزادی برای انسان مانند یک شورش علیه پوچی است. کامو باور دارد جهان پوچ است و انسان اصیل جهان را مکانی پوچ و بی‌معنا می‌بیند. همچنین او می‌داند در این جهان تنها است و با پوچی محض سر و کار دارد. بنابراین علیه این پوچی شورش می‌کند و به دو صورت می‌تواند واکنش نشان دهد که عبارتند از: خودکشی یا شورش که از این بین دو انتخاب کامو شورش علیه پوچی است. شورش علیه پوچی به معنای پذیرش محدودیت‌های وجودی و تلاش برای زندگی با تمام وجود است. آزادی برای کامو صرفاً در تفکر خلاصه نمی‌شود بلکه باید به عمل و تلاش برای زندگی بهتر باشد. کامو معتقد است آزادی یک تعهد اخلاقی است. همچنین کامو باور دارد انسان‌ها به یکدیگر متعلق هستند و در برابر یکدیگر مسئول هستند. البته این مسئولیت‌های جمعی باعث محدودیت آزادی فردی می‌شود. انسان‌ها در راستای این متعلق بودن به همدیگر دارای همبستگی نیز می‌شوند. بنابراین می‌توانند بر پوچی غلبه کنند و زندگی خود را معنا ببخشند. آزادی از دیدگاه کامو در مبارزه علیه ظلم و ستم و محقق کردن حقوق انسانی شکل می‌گیرد. مولفه‌های آزادی در ادبیات داستانی کامو عبارتند از: ۱- پوچی جهان ۲- شورش علیه پوچی ۳- همبستگی با دیگران ۴- مسئولیت اخلاقی ۵- مبارزه علیه ظلم و ستم ۶- آزادی در عمل. بنابراین در مجموع آزادی در آثار کامو به عنوان یک شخصیت شورشی علیه پوچی است که تعهد اخلاقی دارد. همچنین این آزادی محدود به فرد نیست بلکه در آزادی جمعی معنای حقیقی خود را می‌یابد به صورتی که علیه ظلم و ستم طغیان می‌کند.

## فهرست منابع

### فارسی

- ۱- سارتر، ژان پل، (۱۳۸۸). *مردگان بی کفن و دفن*، ترجمه‌ی پری صابری، چاپ سوم: تهران: نشر قطره.
- ۲- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰). *سن عقل*، ترجمه منوچهر کیا، تهران: نشر سمیر.
- ۳- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳). *تعلیق*، ترجمه‌ی محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- ۴- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳). *عذاب روح*، ترجمه علی امین نیا، تهران: جامی.
- ۵- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴). *چرخ‌ننده*، ترجمه‌ی روشنگر داریوش، تهران: روشنگر.
- ۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹). *سه داستان*، مترجم محمود سلطانیه، چاپ دوم، تهران: جامی.
- ۷- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۴). *کین*، مترجم قاسم صنعوی، تهران: آذین گل.
- ۸- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰). *گوشه نشینان آلتونا*، ترجمه‌ی ابوالحسن نجفی، چاپ چهارم، تهران: نیلوفر.
- ۹- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰). *نکراسوف*، ترجمه‌ی قاسم صنعوی، تهران: نشر پارسه.
- ۱۰- \_\_\_\_\_، کامو، آلبر، (۱۳۴۶). *کالیگولا*، ترجمه‌ی ابوالحسن نجفی. تهران: کتاب نیل چاپ اول.
- ۱۱- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱). *نوادگان خورشید*، مترجم کاوه حسینی، تهران: روزنه.
- ۱۲- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۶). *سوء تفاهم*، مترجم جلال آل احمد، تهران: کابلو.

### انگلیسی:

- 13- Camus, Albert, (1963). *The Fall*, Translated by Justin O'Brien, New York: Vintage.
- 14 - \_\_\_\_\_, (2012). *The Fall*, translated by Justin O'Brien, New York: Vintage.
- 15- \_\_\_\_\_, (2012). *The Plague*, translated by Justin Stuart Gilbert, New York: Vintage.
- 16- \_\_\_\_\_, (1972). *A Happy Death*, Translated from the French by Richard Howard, New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- 17- \_\_\_\_\_, (1991). *The Plague* Stuart Gilbert, translated by Stuart Gilbert, New York: Vintage.
- 18- \_\_\_\_\_, (2012). *The Stranger*, translated by Matthew Ward, New



York: Vintage.

19- \_\_\_\_\_, (1993). *Caligula*, Éditions Gallimard.

20- \_\_\_\_\_, (2012). *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, translated from the French by Anthony Bower, Vintage.

21- \_\_\_\_\_, (1979). *The Myth of Sisyphus*, Translated from the French by Justin O'Brien, London, United Kingdom: Penguin Books.

22- Sartre, Jaen Paul, (1964). *Nausea*, Translated from the French by Lloyd Alexander, New Directions Publishing.

23- \_\_\_\_\_, (2013). *Nausea*, Translated from the French by Lloyd Alexander, New York: New Directions Publishing.

24- \_\_\_\_\_, (2009). - *The Last Chance Roads of Freedom IV*, Translated by Craig Vasey, Bloomsbury Publishing Plc.

25- \_\_\_\_\_, (1962). *The Devil and the Good Lord and Two Other Plays*, Translated by Kitty Black, Vintage.

26- \_\_\_\_\_, (1989). *No Exit and Three Other Plays*, Translator by Stuart Gilbert, Vintage.

27- \_\_\_\_\_, 2007. *Existentialism is a humanism*, Translator by Carol Macomber, Yale.

28- \_\_\_\_\_, (1987). *Existentialism and Humanism*, New York: Kensington Books Publishing.

#### مقالات:

29- Zivanovic, Judith, *Sartre's Drama: Key to Understanding His Concept of Freedom*, Volume 14 Issue 2, September 1971, Modern Drama University of Toronto Press, pp. 144-154.

30- Santoni, Ronald E, *Camus on Sartre's "Freedom": Another "Misunderstanding"*, The Review of Metaphysics Vol. 61, No. 4 (Jun., 2008), pp. 785-813.

31- Somers, Jr., Paul P. *Camus Si, Sartre No*, The French Review Vol. 42, No. 5 (Apr., 1969), pp. 693-700, Published By: American Association of Teachers of French.

32- H. Kim, Hannah, *Camus and Sartre on the Absurd*, volume 21, no. 32 December 2021. Philosophers' Imprint.



# چکیده مقالات به انگلیسی

## **Elements of Freedom and Noble Man in the Fiction of Sartre and Camus**

*Masoudreza Youhanaei*  
*Ali Moradkhani*  
*Seyed Saeid Lavasani*  
*Shamsolmolouk Mostafavi*

### **Abstract**

The expression of philosophical issues by philosophers in the form of stories or novels has not been common. However, some philosophers have written their discourses in the form of stories. Among these philosophers, we can mention Jean-Paul Sartre and Albert Camus. Sartre and Camus wrote novels and stories that challenge and provoke self-examination in the reader. One of these challenges is the challenge of freedom. It is for the reader to see to what extent they believe in freedom and self-belief, and how accessible this freedom is to them. This article aims to examine this topic. Sartre believed in absolute freedom, while Camus believed in relative freedom. Ultimately, what is important in this article is the examination of the authentic human being based on the interpretations of Sartre's and Camus's stories. These two great philosophers believed that an authentic human being reaches authenticity through conscious and free choice. In other words, authenticity is an acquired trait and does not return to the predetermined position and race of a person. Rather, it is determined by their actions.

### **Keywords**

Sartre, Camus, freedom, absolute freedom, relative freedom, authentic man.

## **The appropriate analysis of the principle in different channels of doubt in matters of belief**

*Mahdi Nosratian Ahur*

### **Abstract**

The necessary analysis of the practical principle in different channels of doubt in the issues of belief, or in other words, the feasibility of applying different practical principles in the belief inference, is the main and important issue of this research. The current research tries to answer this question: As in jurisprudence, various doubts occur for the obligee, these doubts will also occur in beliefs. The main should be insisted? Analyzing the mentioned problem is done by taking the logical and orderly method. Considering the research gap (lack of research that deals with the mentioned issue) and the efficiency of the mentioned issue in solving religious and theological problems, it becomes necessary to deal with this issue, and it can be said that the present article is one of the few writings that adhere to the practical principle In beliefs, he tries to analyze the application of the four principles in beliefs.

Among the most important achievements of this research is the explanation of the generality of the Shariah proofs of acquittal, such as the Hadith of Rifa and Hijb, and their inclusion in the religious debates, in such a way that by proving it, the requirement of the ugliness of the Balabian eagle is strengthened and the requirement of the right of obedience is neutralized. Moreover, during the era of the matter, the most popular principles were explained in such a way that Shari'i choice, formative choice, and intellectual choice along with Shari'i justification can also be applied during the time of the matter between the obligation and sanctity of the religious issue. Also, caution can be exercised in matters of belief, and in the case of suspicion of prohibition, it is necessary to avoid all aspects of the issue of belief and not to believe in any of them. The proofs of Istihab, such as questionable discounting, are considered to be authentic, the inviolable provisions of Istihab are doubtful, and the practice of Istihab is general and includes issues of belief.

### **Keywords**

Istihab, belief acquittal, belief discretion, belief caution..

# **An Analysis of the Possibility of Reconstructing Mystical Experiences through Virtual Reality Technology within the Framework of Neo-Sadrian Philosophy**

*Seyyed Hatem Mahdavi Noor  
Sima Rahmani*

## **Abstract**

This interdisciplinary study investigates the potential for reconstructing mystical experiences within virtual reality (VR) environments from the perspective of Neo-Sadrian philosophy. While prior research has predominantly focused on psychological dimensions of this phenomenon, the present article introduces a novel philosophical analysis grounded in the concepts of "presential knowledge" (al-‘ilm al-ḥuḍūrī) and the "unity of the intellect and the intelligible" (ittiḥād al-‘āqil wa-l-ma‘qūl) as articulated in Transcendent Theosophy (al-ḥikma al-muta‘āliya). The findings demonstrate that although VR technology can effectively simulate phenomenological aspects of mystical experiences — such as feelings of cosmic unity and transcendence — significant epistemological challenges remain from a Neo-Sadrian perspective, particularly concerning the ontological nature of presential knowledge. The study employs an analytical-descriptive methodology, synthesizing empirical evidence with philosophical foundations, thereby paving the way for therapeutic applications of this technology in spiritually-oriented interventions.

## **Keywords**

Virtual Reality, Mystical Experience, Presential Knowledge, Neo-Sadrian Philosophy, Unity of the Intellect and the Intelligible.

## **Review and Criticism of State Liberalism and the Representative System (Case Study: United States and England)**

*Mohammad Esmail Motamedi*

*Kheirollah Parvin*

*Mohammad Jalali*

### **Abstract**

This article presents a comparative analysis of representative systems in liberal minimalist states, focusing on two prominent examples: the United States and the United Kingdom. The liberal minimalist state is founded on principles such as individual freedom, minimal government intervention, and the rule of law, where representative systems serve as fundamental mechanisms to ensure public will and social justice. The representative system in the United States, based on the separation of powers, a bicameral legislature, and the independence of governmental branches, provides a framework for diverse interests and mutual oversight. Despite ensuring the independence of representatives and government accountability, this structure faces challenges, including the influence of lobbying groups, political polarization, and difficulties in addressing public interests. Conversely, the representative system in the United Kingdom, characterized by the close integration of the executive and

legislative branches and the dominance of the House of Commons, offers greater efficiency in political decision-making. However, the concentration of power in the hands of the ruling party and the Prime Minister, coupled with the limited role of the House of Lords, constitutes significant constraints. A comparative examination of these two systems reveals that neither model of the liberal minimalist state can fully address the complex demands of modern societies. This article underscores the necessity for reform and innovation in representative systems to preserve liberal principles while equipping them to tackle emerging challenges. By evaluating the strengths and weaknesses of these systems, the study offers new perspectives for enhancing representative structures in liberal minimalist states.

### **Keywords**

Liberal State, Representative System, Separation of Powers, Parliamentary System, Presidential System.

## **The Necessity of Establishing and Developing the Logic of Understanding Religion**

*Hadi Fanaei Eshkevari*

### **Abstract**

The Logic of Understanding Religion, as an independent and structured field within the Islamic world, pertains to the contemporary era and provides principles and methodologies essential for comprehending religious knowledge. Pure religious understanding hinges on applying a sound methodology, drawing on foundational disciplines such as linguistics, logic, usual al-fiqh, Quranic sciences, hadith studies, language of religion, and hermeneutics. These instrumental sciences have flourished within Islamic civilization and remain vital for achieving authentic religious perspectives. Neglecting this logic has led to misunderstandings, rigid thinking, syncretism, sectarianism, literalism, and Akhbarism within the Islamic world. This research emphasizes the necessity of studying the logic of understanding religion and explores related issues for scholars. Properly applying these principles fosters pure religious thought, mitigates interpretive differences and bid'as, and strengthens the unity of the Islamic community.

### **Keywords**

religion, logic of understanding religion, religious knowledge, pure thought.



## **A Comparative Study of Electricity Grid Damage Compensation in Islamic Civilization and Other Civilizations**

*Zahra ShahMardi  
Seyyed Mohsen Jalali  
Mohsen Velayati*

### **Abstract**

In the modern world, the electricity grid plays a crucial role in human life. However, the dangers and damages caused by it cannot be ignored. Compensation for these damages is a complex and multifaceted issue that has been addressed in different ways in different civilizations. This paper examines the compensation for electricity-related damages in Islamic civilization and other civilizations in a comparative manner. The aim of this research is to find the similarities and differences in the way damages are compensated in different civilizations and to provide solutions for improving this process in today's world. In Islamic civilization, compensation for electricity-related damages was based on religious and ethical principles. Rules such as guaranty causation, and utilization played a key role in this regard. According to these rules, anyone who causes harm to another person is obliged to compensate for that harm. In other civilizations, there have also been different methods of compensating for damages, mostly based on the laws and customs of each civilization. In some cases, the responsibility for compensation has been solely with the electricity companies, and in others, this responsibility has been shared between the electricity companies and consumers. A comparison of the different methods of compensation for damages in different civilizations shows that in some cases there are similarities and in others there are differences. One of the most important findings of this research is the emphasis on the role of the government in compensating for electricity-related damages in Islamic civilization. In other civilizations, the government has also been responsible for compensation in some cases, but this responsibility has not been absolute. Based on the findings of this research, it can be suggested that the religious principles of Islamic civilization in the field of electricity-related damages provide a comprehensive and fair framework for addressing this issue. These principles can be used as a model for other civilizations in addressing this issue.

### **Keywords**

Electricity grid, Damage compensation, Islamic civilization, Other civilizations.

## **A comparative study of imagination and imagery techniques in the philosophical-mystical poetry of Lamartine and Siavash Kasrae**

*Hatam SaiediMehr*

*Masoud Pakdel*

*Sima Mansouri*

*Farzaneh Rahmanian Kushkaki*

### **Abstract**

Alphonse de la Martin ;a French famous poet and Siavash kasraee ;an Iranian poet were paralleled in terms of Romantic versification utilisation, singing sorrow and grief ; description element utilization ;oriented- nature ;commitment in party; political tendency and singing philosophical poet and a little internal mysticism .This homology causes to compare images and figures of speech. Figures of speech support comparative methods of oriented-philosophy and bonded- mysticism through analysis - descriptive method with comparative strategy. It aims to realize differences and similarities of figures of speech in oriented-philosophy poems of the two poets, recognizing,comparing them.It narrowly falls off mysticism.It is completed with library methods through Notes taking and indice . From first to end,it is taken notes data and compare them, recording data, receiving;interpreting and paraphrasing secondary or hidden meaning of the poem;have explained figures of speech utilise in poems.The research indicated that la martin utilities simple and classic figures of speech and kasraee utilise complexity of meaning.Both have philosophical astonished point of views .It has been mysterious,resulting to straying .It imposed to grab into light mysticism to conciliate internally grief and sorrow.

### **Keywords**

poem, comparative, philosophical, mysticism, figures of speech,la Martin,kasraee.

## **The criteria for diagnosing insanity in Fiqh al-Furiqin and Qur'anic interpretations**

*Fatemeh Zareie*

### **Abstract**

Today, in criminal law, the issue of individual responsibility due to mental state is of particular importance. One of the important issues is the definition and diagnosis of the insane and its effect on criminal responsibility. In jurisprudence and law, the term insane refers to someone who lacks the ability to distinguish between benefit and harm, good and bad. This research was conducted with the aim of examining the criteria for diagnosing insanity in the jurisprudence of the sects and Quranic interpretations. The descriptive-analytical research method was used in this research. The findings of the research showed that in the jurisprudence of the sects, the concept of insanity is similar and means a disorder in reason and perception and does not have a specific legal or criminal responsibility. Among Sunni jurists, based on verses and hadiths, reason is a basic condition for responsibility and its lack due to insanity creates exemption. This approach contributes to justice and humanity in the judicial system. Among Shiite jurists, it also emphasizes the exemption of the insane from punishment. Regarding the method of diagnosing insanity in the jurisprudence of the sects, it should be done by psychiatric specialists and experts based on scientific assessments. Also, in Islamic literature and Quranic culture, we encounter diseases that are referred to as madness. For example, consuming forbidden food and usury are favorable conditions for madness, and there are signs of madness, one of which is depression..

### **Keywords**

Insanity, Fiqh al-Furiqin, Quranic interpretations.

## **Analyzing Ghazali's criticisms of philosophers on the issue of Immateriality of the Soul in Mulla Sadra's system of philosophy**

*Hossein Rahnamaie*

*Elaheh MoghaddamManesh*

### **Abstract**

One of the key topics in the confrontation between religion and philosophy is the issue of the soul. When Ghazali wrote *Tahafut al-Falasifa* (The Incoherence of the Philosophers) to refute the philosophers, he devoted three of his discussions to the soul. In the eighteenth discussion, he addresses the issue of the soul as an essence that is self-sustained and argues against the philosophers' inability to prove the soul's immateriality. On the other hand, despite the significant role of Mulla Sadra in the continuation of Islamic philosophy after Ghazali, he utilizes the same arguments as the philosophers before him to prove the immateriality of the soul. This research, using an analytical approach, aims to examine Ghazali's claim regarding the contradictions in the philosophers' views on the immateriality of the soul within the framework of Mulla Sadra's philosophy. Ghazali's primary objections are based on the idea that the arguments used by philosophers apply to animal souls and external sensory perceptions, which he believes are contradictory when they assert the material nature of these two examples. In contrast, Mulla Sadra, based on solid reasoning, maintains the immateriality of all levels of perception, and on this basis, he also proves the immateriality of animal souls. Therefore, the arguments for the immateriality of the soul in the system of Transcendent Theosophy are coherent and free from contradictions, and they not only prove the immateriality of human souls but also that of animal souls.

### **Keywords**

Ghazali, *Tahafut al-Falasifa*, Mulla Sadra, Transcendent Theosophy, immateriality of the soul.

## **A Study of Intellectual Knowledge in the Thought and Words of Mulla Sadra**

*Shahrzad Moradi*

*Rohollah Daraie*

*Mohammad Safehian*

### **Abstract**

"Episdeology" (or epistemology) is a science and technique that studies cognition, possibility, methods, tools, sources and benefits and other related topics or examines various branches of human knowledge after their birth and development, and with their collective and historical identity. Epistemology today is an independent science for which various definitions have been presented. Intellectual intuition is one of Mulla Sadra's approaches to the issue of intellectual perception. Influenced by Suhrawardi's view on perception, he explains reasoning based on the observation of intellectual truths. This type of perception is realized in the light of the existential intensity of the soul. What is observed is like the light or the active intellect. The observation of the active intellect is sometimes direct and sometimes reflexive. In this regard, to achieve the goal, we will examine the views of Sadr al-Muttala'in Shirazi to find out how he was able to solve many unsolvable intellectual and epistemological problems by bringing intuition into the realm of rational and debatable philosophy.

### **Keywords**

Knowledge, Intuition, Reason, Philosophy, Mulla Sadra.

## **An investigation of the narrative relations between denunciation and Islamic solidarity from the Shiite point of view**

*Seyyed Mohammad Reza Hosseini  
Razieh Ali Akbari*

### **Abstract**

Solidarity between Muslims is a necessity. However, this solidarity needs to be assessed with other factors such as the denunciation principle. All Islamic sects believe in denouncing the infidels. One of the obstacles to solidarity is the hard line denunciation practiced by some Shiites. These Shiites believe that practicing denunciation can not permit solidarity with other Muslims. The present study relying upon an analytical descriptive approach attempts to explore the relation between denunciation and solidarity and consider the related Hadiths (narrations). This study shows that denunciation and solidarity are not in contrast with each other and even solidify each other and one of the outcomes of denunciation against enemies of Islam is the solidarity among Muslims..

### **Keywords**

Islamic Solidarity, Denunciation, Curse, Shiite, Contradiction.

## **Examining the reflection of Imamia Shia religious principles in the books of Aziz Nasafi (case study: divine justice)**

*Esmail TajBakhsh  
Davoud Esparham  
Seyyed Mohammad Hosseini  
Sajjad Maniei*

### **Abstract**

Aziz ibn Mohammad Nasafi is one of the most famous mystics of the seventh century. In his books, along with mystical issues, he has also discussed theological and philosophical issues and while expressing his opinions, he has mentioned the opinions of the people of reincarnation, Philosophers, the people of Sharia and the people of unity. Among the theological issues that have been subject to Nasafi's opinion are the debates about divine justice. Sometimes he only reflects the opinions of others and sometimes he wrote his own beliefs. The fundamental question of the upcoming research, which has carried out with the analytical-descriptive method, is that in the Discussions about divine justice, Nasafi is merely reflecting the Shia Imamia beliefs or he himself believed in them. Investigations show that Nasafi, not only reflected the teachings of the Imamia, but was also influenced by them and believed in them. He believes the best opinion about Predestination and discretion is "a matter between the two things" and In the face of God's destiny, he has criticized and rejected absolute determinism and he considered man to be free and capable and equipped with weapons of choice and to do everything from God which is intellectually and religiously ugly and contrary to justice, he has not accepted. Paying attention to such views of Aziz Nasafi is a decisive and obvious reason to prove the influence of Shia ideas in the mystical literature of the seventh century.

### **Keywords**

theology, Shia Imamia, Aziz Nasafi, divine justice, mystical literature.

## **How the heavens appeared and ended in the Qur'an and its comparison with cosmological findings**

*Aboozar poormohammadi  
Fatemeh Zamaani  
Arvin Ravanpak*

### **Abstract**

The sky and its wonders have always attracted the attention of humans, and in every period, many scientists have tried to answer the questions related to the origin and the end of the sky by exploring the sky and analyzing the data they get from it. From the period of Kepler, Copernicus and Newton to the era of Einstein and Hawking and contemporary scientists, there have been many developments in cosmology, the result of which is the assumption that the creation of the universe began with a big explosion or the collapse of an 11-dimensional world into two 4-dimensional and 7-dimensional worlds, which is the 4-dimensional world. We are one of them; What attracts attention in all these theories is the special position of the element of probability and coincidence in some stages of the formation of the universe, such as the moment of the beginning, and this shows that only the unique creator of this universe with greatness can give a convincing answer. to the questions related to the origin and end of the heavens. In the present research, with the method of thematic research in the verses of the Holy Qur'an with the keyword "heavens", after considering and examining the interpretations of more than 1500 verses related to the context of the verses with the keyword "heavens", it was determined The beginning of the creation of the universe was from a dense mass, which corresponds to the theory of the big bang, and the duration of the creation of the heavens and the earth, which is explicitly mentioned as "six days", probably lasted about six thousand years, and the number of heavens, which is explicitly stated as " The mentioned "seven heavens" are seven numbers that are stacked on top of each other And what we observe as the tangible sky is the first sky, which is interpreted as "Al-Samaa Al-Dunya", although these recent cases do not correspond to today's cosmological science, but the possibility of changes in the findings of cosmological science with the passage of time And there is technological progress. Finally, the end of the heavens is their folding and gathering and returning to the initial state, which is consistent with some findings of cosmology related to the end of the life of the universe.

### **Keywords**

Cosmology, Qur'an, skies, creation.



## **Theological Analysis and Criticism - Hadith Jurisprudence: The Role of Accepting the Wilayat of the Imams (peace be upon them) in the Happiness of Muslims**

*AbdolAli Pakzad*

*Mahmud Qayamzadeh*

### **Abstract**

Some of the authentic narrations, "Khaythama and Zurarah", consider the order of reward for Muslim deeds to be dependent on accepting the Imamate and guardianship of the Imams (peace be upon them). The ruling of not accepting deeds has been issued in two groups of narrations; some are absolute and some are issued with the provision of "deviant" and "denying". In this article, using an analytical-critical method and with the aim of analyzing and criticizing theology and Hadith jurisprudence, the role of accepting the guardianship and guardianship of the Imams in the happiness of Muslims has been discussed. The findings of the research are that 1. The happiness of Muslims depends on various positive factors "faith, righteous deeds, etc." and the negative factor of avoiding sin; 2. Assuming that the guardianship of the Ahl al-Bayt is proven over a person, turning away from them causes the non-acceptance of good deeds and distancing from happiness; 3. In the event that the truth is not revealed and there is no stubbornness, their deal with God Almighty and hope for forgiveness. 4. The narrations mentioned in the subject in question are absolute and restrictive; And the limited narrations are the ones that rule over the absolute narrations.

### **Keywords**

Religious texts, theological analysis - jurisprudence of hadith, guardianship of the Imams, happiness of Muslims, straying from guardianship, opposing guardianship.

## **The superhuman attributes of the Prophets and infallible Imams from the perspective of the Shia and Sunni interpretations**

*Fereshteh Balouchi  
Mohammad Mahdi Taghdisi  
Mohammad Jafari Harandi*

### **Abstract**

Prophets, particularly the Seal of the Prophets (peace be upon him), hold a unique and exalted position among both major Islamic schools. In Shi'a theology, the doctrine of Imamate possesses a distinctive nature that differentiates it from other Islamic interpretations of religious leadership. This distinction arises from the belief that the Imamate is of divine and revelatory origin, functioning as the continuation and completion of Prophethood. Accordingly, it is evident that the Imam must share essential qualities with the Prophet in order to carry forward his divine mission. A study of the Qur'anic descriptions of the prophets appears at first to produce varying results. Certain verses emphasize their human likeness and equality with other people, while others clearly affirm their distinct spiritual and metaphysical qualities. Using a descriptive-analytical method, this research aims to identify the superhuman or transcendent characteristics of the prophets based on the Qur'an and the exegetical sources of both major Islamic schools, with special attention to Shi'a commentaries. The findings indicate that, according to the Divine Word, classical exegeses, and narrations from both traditions—particularly Shi'a sources—prophets and infallible Imams, while sharing the same human creation and outward appearance as others, differ in their spiritual and metaphysical dimensions. They occupy higher levels of existence and, by divine permission, possess distinctive attributes, knowledge, and capabilities not accessible to ordinary human beings.

### **Keywords**

Prophets, imams, superhuman dimensions, Quran, revelation.

## **Analysis of the epistemological foundations of the theory of rational admiration and denunciation in structuring the foundations of the inference of Islamic law**

*Hormoz Asadi Kuhbad*

### **Abstract**

The good and the evil of objects has always been of interest in the history of human thought, as in ancient Greece, the controversy between the Sophisticians and philosophers, some of which denied such perception, and others, for verbs, had intrinsic value, at the beginning of the formation of Islamic culture and civilization, this issue was seriously raised and the two schools of justice and Ash'ara disputed on this basis. Will they, by Allah's command, be inherently indecencies? Or is it Shar'a, which gives them a good and adjective? This article, in a descriptive and analytical method, examines the foundations of the theory of intrinsicity, such a perception and explains its effects in the principles of jurisprudence, and intrinsic to know it, has achieved the results that, this theory is based on the general theological foundations of the principles of jurisprudence in theological discussions, prophecy and principles of jurisprudence, and on the other hand, the specialized discussion of jurisprudence. Islam, in addition to the issue of the proceditation of jurisprudential sources, in issues such as the rule of obligation, the general principles of jurisprudence and principles, such as the admission of mala yataq's duty, adherence to the rulings of the interests and corruptions of the soul, and the obeising of the Eagle of Bilabian, etc. It has played a fundamental role and has been one of the reasons for the dynamism of jurisprudence in responding to the events of the event and repelling the incoming doubts.

### **Keywords**

Good and bad, Theology, Principles of jurisprudence, Assignment of Mala Yataq, justice of God.

## **tanasokh dar manevit ve hal hagh**

*Mahmoud Atashbar*

### **Abstract**

tanasokh dar manevit zadmord ve dar hal hagh donadon namideh mi shod keh do mi khahand ravan ya ruh ra az genanpanan ve pelidieya pak konand.. manevit ve npam hal hagh motaghad bah tanasokh mahdud npastand keh dar manevit ta rayaayi kamel ravan az jasm edameh dard ve dar hal hagh bayad 1001 don ra separi kand.ravan dar manevit javerreh tanasokh pazir est ve dar hal hagh ruh est.mobda tanasokh dar din manevi az ensan shru mi shod ve dar hal hagh mobda tanasokh,bah sort takameli est yani az jamad shru mi shod.moghsad tanasokh dar bin manoyan bastegi bah emal gozashteh dard. dar hal hagh mamola sir takameli est dar kel bastegi bah emal zandegi gozashteh dard.az nazar tadavam zamani,dar manevit ta rayaayi kamel ravan edameh dard ve dar hal hagh adad1001 est. az nazar enteghal makani,manevit ve hal hagh qael bah tanasokh dar cpehmin jacpehan madi npastand.dar sir tanasokh,npardo din qael bah tanasokh soudi ve nezoli npastand.fasleh mian do zandegi dar manevit vojod dard.dar in zamineh dar hal hagh akhtelaf notr est keh barkhi etegad bah barzakh ve fasleh mian do zandegi darand ve barkhi mi guyand belafasleh bad az morg ruh bah kalbad jasm digar mi rud.

### **Keywords**

Tanasokh, zadmord, donadon, manevit, hal hagh, zortasht, ruh.



THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
16 th Year, No. 61, Spring 2026

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)

**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh

**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,  
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,  
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,  
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,  
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,  
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri

**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh

**Translator:** Fariba Hashtrodi

**Publisher:** Saveh Islamic Azad University

**Page Design:** Ehsan Computer ,Qom

**Logo & Cover Design:** Hamidreza Alizadeh

**Price:** Rls 5 ,000 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

**Postal Code:** 39187 **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 ,2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir



## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایید.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی