بسم الله الرحمن الرحیم

# فصلنامه علمی

# پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی

## دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ – ۱۷۳۵

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

براساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (**وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری**) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی **درجه علمی پژوهشی** اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

| | |
|---|---|
| پایگاه استنادی علوم جهان اسلام | www.ISC.gov.ir |
| مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی | www.SID.ir |
| بانک اطلاعات نشریات کشور | www.magiran.com |
| پایگاه مجلات تخصصی نور | www.noormags.com |

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

**سال پانزدهم/ شماره یک/ شماره پیاپی ۵۷/ بهار ۱۴۰۴**

**فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه**
سال پانزدهم/ شماره یک/ شماره پنجاه و هفت/ بهار ۱۴۰۴/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۱۵۰۰۰۰ تومان

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

**هیأت تحریریه:**

احمد بهشتی — استاد فلسفه اسلامی ـ بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری — استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی ـ دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی — استاد فلسفه و حکمت اسلامی ـ دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه — استاد کلام اسلامی ـ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد حسن قدردان قرا ملکی — استاد کلام اسلامی ـ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده — استاد فلسفه و کلام اسلامی ـ دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
حسین حبیبی‌تبار — دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
امیرحسین محمد داوودی — دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
جعفر شانظری گرگابی — دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار — استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمدرسول 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 ـ میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی
**دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی (علوم اسلامی)**
**کد پستی: ۳۹۱۸۷ ـ صندوق پستی ۳٦٦**
**تلفن: ۰۸٦ـ٤٢٤٣٣٠٠٦ ـ تلفکس: ۰۸٦ـ٤٢٢٤٨٩٨٩**
**ارسال مقاله از طریق:**
**رایانامه:** kalam1391@yahoo.com و **وبگاه**: http://kalam.saminatech.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.
- مقاله‌هائی 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 جدیـدی از نویسـنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مآخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایرهٔ المعـارفی بـه 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، تـاریخ نشـر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسـال مقالـه صـرفاً از طریـق وب سـایت مجلـه بـه نشـانی http://kalam.saminatech.ir امکان پذیر است.

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

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هـر جهـت بـر عهـده نویسـنده/ نویسـندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول‌یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خـودداری شـود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

## فهرست مقالات


**عنوان** **صفحه**

**بررسی انتقادی الهیات فیزیکالیستی سلفی** ..... **۷-۲۶**
محمد باقر پورامینی

**مقایسهٔ پیرنگ در داستان ایوب قرآن و فیلم سینمایی ایوب پیامبر** ..... **۲۷-۴۹**
ابوذر پورمحمّدی

**ماهیت شیطان از نگاه قرآن و مقارنه آن با دیدگاه عرفا و متصوفه بر اساس آراء علامه طباطبایی، شیخ محمود شبستری و منصور حلاج** ..... **۵۱-۷۰**
فرشته حشمتیان/ معصومه السادات حسینی میرصفی/ محمد صافحیان

**راهبردهای سیاسی ائمه(ع) برای حفظ و ارتقای جامعه شیعی در رویاروئی با حاکمان هم عصر** ..... **۷۱-۹۴**
سید احمد دارستانی/ منصور داداش نژاد/ محمد جاودان

**جستاری در مبانی جواز همکاری شیعیان با حکومت‌های غیر شیعی ایران** ..... **۹۵-۱۰۷**
حجت رحیمی/ فیض الله بوشاسب گوشه/ محمد دشتی

**تحلیل انتقادی نظریهٔ بطلان قیام در عصر غیبت (بررسی قرآنی - روایی)** ..... **۱۰۹-۱۳۳**
عزیزالله سالاری

**نگاهی نو به ماهیت و ساختار اعجاز تشریعی قرآن** ..... **۱۳۵-۱۴۹**
عبدالرضا عالی پور/ سید حسین واعظی/ محمد رضا شمشیری

**جستاری در حقیقت بداء و ارتباط آن با قضا و قدر الهی از نگاه فرق اسلامی** ..... **۱۵۱-۱۷۰**
محمد اسماعیل عبداللهی

**بررسی تطبیقی راه‌های شناخت خداوند در دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا و تأثیر عقاید ابن‌عربی بر ملاصدرا** ..... **۱۷۱-۱۸۹**
سوریه گراوند/ محمد کاظم رضا زاده جودی/ نفیسه فیاض بخش

**تأثیر موقعیت سیاسی و شاخصه های دینی ــ اجتماعی جامعه ایرانی در همگرایی با اسماعیلیه** ..... **۱۹۱-۲۱۴**
سید احسان فیاضی/ فیاض زاهد/ محمود سید

**شناسایی مفهوم انصاف در قرآن و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن** ..... **۲۱۵-۲۵۰**
نرگس میرزاده/ مختار ذاکری

**بررسی جایگاه و کارکردهای سریه‌ها در سیاست پیامبر اکرم (ص) (از سال اول تا سال یازدهم هجرت)** ..... **۲۵۱-۲۹۱**
محمد نبوی راد/ محسن بیگدلی/ فاطمه جعفرنیا/ علی پریمی

**کمال دین اسلام از منظرعقل و قرآن** ..... **۲۹۳-۳۱۳**
سید حسین تقوی

**آثار اندیشه های حاکم بر تحولات حقوق اداری در قانون دیوان عدالت اداری** ..... **۳۱۵-۳۳۶**
ابوطالب اصغری جیرهنده/ یدالله عسگری/ سید محمد مهدی غمامی

**چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)** ..... **1-14**

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۶ -۷

# بررسی انتقادی الهیات فیزیکالیستی سلفی

**محمد باقر پورامینی** [۱]

**چکیده**

فهم سلفیان در مساله صفات خبری بشدت بر معرفت حسی استوار است و این نکته متاثر از روش معرفت شناختی آنان همچون ظاهرگرایی، عدم توجه به تاویل و نفی ادراک عقل در کلیات است که بدون درنظرگرفتن آسیب های موجود در شناخت حسی، زمینه تفسیر انحرافی در آموزه های الهیاتی و بخصوص فهم صفات الهی را فراهم ساخته است؛ جسمانیت و باور به رویت حسی خداوند پیامد خطای در فهم صفات خبری است . ابن تیمیه به عنوان معمار تفکر سلفی، حس را تنها راه شناخت واقع خارجی می‌دانست، بدین معنی که هر چه غیر محسوس و قابل تخیل نباشد معدوم است. این نگره سلفیان برخاسته از یک پایگاه معرفت شناختی حس گرایانه است که ایشان را همسو با فیزیکال ها قرار می‌دهد؛ فیزیکالیسم به عنوان یک جریان طبیعت گرا همه چیز و نه فقط ماده را قابل تقلیل به خواص اشیاء فیزیکی می داند. این مقاله کوشیده است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا فهم سلفیان از صفات خبری نوعی از الهیات فیزیکالیستی نیست ؟ در این جستار تلاش می شود تا با تامل در ماهیت الهیات فیزیکالیستی، فهم سلفیان و بخصوص ابن تیمیه از صفات خبری بررسی شده و تقلیل آن به امور مادی و برگرداندن آن به پدیده های محسوس را یک تبیین فیزیکالیستی دانسته و آن را مورد نقد قرار دهد.

**واژگان کلیدی**

الهیات، فیزیکالیسم، صفات خبری، سلفیان، ابن تیمیه.

---

۱. استادیار، گروه کلام اسلامی و الهیات جدید پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،قم، ایران.
Email: pouramini47@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۷

## طرح مسأله

بعضی از صفات الهی خبری است و دلیل خبری نامیدن این صفات نیز آن است که آیات قرآن و یا روایت(خبر) منبع استناد آن به خداوند است و توجه به معنای ظاهری و عدم تاویل آن سبب تفسیر جسمانی برای خدا خواهد شد؛ صفاتی چون وجه الله، ید الله و استواء خدا بر عرش از این نوع است.

در زمینه فهم صفات خبری برخی از مذاهب چون اهل حدیث به گونه‌ای دیدگاه خود را بیان می‌دارند که افراط در معرفت حسی از آن متبادر می‌شود؛ آنان ضمن انتساب صفات خبری به خداوند، فهم معنای این صفات را به خداوند واگذار می‌کنند(سیوطی، ۱۴۰۸، ج۱، ص ۶۵۰) و جمعی دیگر از ایشان چون مشبهه، حشویه و مجسمه صفات خبری را به همان معنا که در مخلوقات است در باره خداوند نیز جاری می‌دانند(شهرستانی، ۱۳۶۴، ج۱، ص ۱۰۵). ابوالحسن اشعری از «اثبات بدون کیفیت» یاد می‌کند؛ آنکه صفات خبری برای خداوند ثابت است، لیکن با بیان «بلاتشبیه» و «بلا تکیف»، معتقد است این صفات بدون کیفیت بر او حمل می‌شوند(اشعری، ۱۹۷۵، ص۴۲). هرچند متاخرین از اشاعره دیدگاه اشعری را نپذیرفتند و در صفات به تاویل روی آوردند(فخر رازی، ۱۴۰۶، ص۱۴۲).

مساله صفات خبری به یک دغدغه اعتقادی در جهان اسلام باقی ماند و معماران بنیاد تفکر سلفی در زمینه صفات خبری از «اثبات صفات و مجهول بودن کیفیت» یاد کردند. گرچه سلفی‌گری به مثابه یک مکتب اعتقادی ریشه در جهت گیری اصحاب حدیث و دعوت احمد بن حنبل(متوفی۲۴۱) دارد، اما در قرون اخیر به صورت خاص بر باورهای ابْن تَیْمِیَّه حرانی (متوفی۷۲۸) استوار است؛ بدانسان که واژه سلفیت را به یک واژه با بار اصطلاحی تبدیل نمود و ریشه‌های سلفی‌گری را شکل داد. تاکید ابن‌تیمیه به سلف به گونه‌ای است که او در شمار پیشوایان سلفی جای گرفته و به ادعای برخی، تنها راه وصول به مذهب سلف پیروی از مذهب ابن‌تیمیه است(مقبول احمد، ۱۴۱۲، ص۶۶۰). او در سال ۶۹۸ در پاسخ به پرسش مردم حماۀ از علمای دمشق پیرامون صفات خبریه، رساله حمویه را نگاشت و در آن تصریح کرد در همه آیات الهی، از«صعود»، «رفع» و «من فی السماء»

سخن به میان آمده است وهمگی حاکی است که خداوند متعال بالای این جهان محسوس قرار دارد، وآیات دیگر جایگاه او را عرش می داند، طبعاً عرش او، بالای آسمانها خواهد بود،وازاین که درباره او«استوی» به کار برده قهراً او برعرش، مستقر خواهد بود.(ابن تیمیه،۱۴۲۵، ص ۵۰۵) . کتاب دیگر او بنام «العقیدة الواسطیة» نیز از باور او بر جسم بودن خدا و جهت داشتن گواه است(ابن تیمیه، ۱۹۹۹، ص۶۵ – ۷۴)، هرچند که از بیانات مبهم و متضاد او نیز نباید غافل شد.

در پاره ای از آثاری که به نقد سلفی گری تدوین شده است، فهم سلفیان از صفات خبری مورد نقد قرار گرفته است؛ دو کتاب «مبانی فکری سلفیه» از آقای مهدی فرمانیان، «بنیاد تفکر سلفی» از نویسنده این نوشتار و مقاله «رهیافتی تطبیقی به حس گرایی سلفی و حس گرایی تجربی» از آقای مصطفی عزیزی به نوعی به از حس گرایی سلفیان در مساله صفات خبری را مورد بررسی و نقد قرار داده اند؛ لیکن هیچ یک این موضوع را از منظر الهیات فیزیکال به چالش نکشانده اند.

این مقاله کوشیده است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا فهم سلفیان از صفات خبری نوعی از الهیات فیزیکالیستی نیست ؟ در این جستار تلاش می شود تا به تامل در ماهیت الهیات فیزیکالیستی، فهم سلفیان و بخصوص ابن تیمیه از صفات خبری بررسی شده و تقلیل آن به امور مادی و برگرداندن آن به پدیده های محسوس را یک تبیین فیزیکالیستی دانسته و آن را مورد نقد قرار دهد ارایه دهد. تمرکز بر نقد و بررسی اندیشه سلفی بر محور تبیین فیزیکالیستی آنان از صفات خبری که پیامد آن خدای مجسم و انسان وار است نقطه امتیاز این نوشتار نسبت به سایر آثار قلمی خواهد بود. بی شک این فهم پیامد جمود آنان بر نقل، ظاهرگرایی و اجتناب از هرگونه تاویل ومجاز در فهم صفات خبری، نفی جایگاه عقل در ادراک کلیات و همچنین باور به حس گرایی درقلمرو معرفت شناسی دانست و از این رو می توان به وجوه اشتراک میان حس گرایی سلفی و فیزیکالیسم یاد کرد

## ماهیت الهیات فیزیکالیستی

فیزیکالیسم(Physicalisme ) یا فیزیکی انگاری، به عنوان یک نظریه بر این باور است هیچ چیزی به جز چیزهای فیزیکی وجود ندارد و همه چیز و نه فقط ماده قابل تقلیل به

خواص فیزیکی است. اغلب فیزیکالیست ها به یک معنا «طبیعت گرا» (naturalist) هستند و از این رو آن را می توان در دو ساحت بررسی کرد.

فیزیکالیسم گاه از منظر طبیعت گرایی هستی شناختی(ontotogical Naturalism) بررسی می شود؛ این دیدگاه رابطه بسیار نزدیکی با تلقی مادیگرایانه از فیزیکالیسم دارد؛ یعنی هرچه وجود دارد فیزیکی است، و مفاهیم «طبیعی» و «فیزیکی» بسیار به هم نزدیک هستند . در این نوع از فیزیکالیسم مضمونی ذهن و مغز یکی دانسته شده و همه چیزهایی که به «ذهن» نسبت داده می شود، در واقع باید به «مغز» یا فعالیت مغزی نسبت داده شود و ذهن جدای از مغز قابل تصور نیست و از این رو با مساوی دانستن همه چیز با امر مادی (این همانی)، با تاکید بر تقلیل گرایی، امور غیرمادی را به پدیده‌های مادی برمی گرداند. بدیهی است انسان در نگاه یک اندیشمند فیزیکال چیزی جز همین بدن نبوده و نفس آدمی بی معناست و بر محور این نظریه فهم خداوند نیز فیزیک انگارانه خواهد بود. (بیکران بهشت، ۱۴۰۱، ص ۱۶۱).

نوع دیگر از فیزیکالیسم با طبیعت گرایی روش شناختی (methodological naturalism.) پیوند خورده است؛ در این دیدگاه تنها راه رسیدن به معرفت درباره جهان، استفاده از روش علمی است و گویا این تلقی از فیزیکالیسم به نوعی با علم گرایی (scientism) سازگارتر است. از این رو همه امور به علوم تجربی پیوند خورده و محدود به دستاوردهای علمی بوده است و در طبیعت گرایی متافیزیکی هر آنچه وجود دارد طبیعی است و باید به واسطه علم طبیعی تبیین شود و هیچ موجود غیرطبیعی، ناطبیعی یا فراطبیعی وجود ندارد(کرباسی زاده و امیری آرا، ۱۳۹۹، ص ۲۷۰). اتو نویرات (Otto Naurath)/(۱۸۸۲-۱۹۴۵) فیلسوف و جامعه شناس اتریشی و یکی از اعضای اصلی حلقه وین معتقد بود «زبان فیزیک زبان جهانی علم است و هر گونه دانستنی را می‌توان به شکل اظهاراتی درباره اشیاء فیزیکی بیان کرد.» او زبان علم یگانه و یکپارچه را زبان فیزیک دانسته و تلاش می کند فیزیکالیسم را از هرگونه گرایش ما بعد الطبیعی بپالاید. نویرات بر این باور است که در درون نظام فیزیکالیسم جایی برای «نظریه معرفت دست کم به شکل سنتی آن وجود ندارد و شاید بتوان بسیاری از مسائل نظریه معرفت را به مسائل و پرسش

هایی تجربی تبدیل کرد به گونه ای که با نظام علم یگانه سازگار شوند. او تاکید دارد زبان فیزیکالیستی، زبان یگانه، آلفا و امگای سراسر پهنه علم است .(اتو نویرات، ۱۳۷۴، ص ۳۳۶ – ۳۳۷).

سَلَف تاریخی فیزیکالیسم را می توان مادیگرایی (materialism)دانست و لیکن امروزه تلقی غالب از فیزیکالیسم نوعی توسّل به علم است. تبیین هستی از طریق تبیین های طبیعت گرایانه در مقابل باور اکثر ادیان الهی قرار می گیرد که جهان را مخلوق و تحت تدبیر موجودی فراطبیعی می‌دانند،، مهم‌ترین انتقاد نسبت به طبیعت گرایی آن است که علوم طبیعی بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی استوار هستند که نمی توان آن را انکار کرد.

ناکارآمد خواندن «عقل» و برهان های عقلی در اثبات متافیزیک و نارسایی آن در قلمرو الهیاتی، نتیجه بدگمانی جمعی از تجربه گرایان همچون هیوم وکانت است که تلاش می کنند دانش تجربی را همان شناخت حقیقی دانسته، وظیفه عقل نظری را به تعبیر و تفسیر پدیده های تجربه حسی منحصر سازند. به نظر کانت، داده های حسی و تجربی به منزله موادی هستند که خامند و وقتی وارد ذهن شدند، ذهن انسان باید چیزهایی از خود به آن ها اضافه کند تا معرفت حاصل گردد. بنابراین، به نظر او شناخت، محصول تعامل حس و عناصر و معانی دیگری است و این معانی را باید به خود ذهن نسبت داد و ساختار آن به حساب آورد و از جمله اموری دانست که ذهن از پیش خود در هر معرفتی آن ها را وارد می سازد؛ ذهن آنچه را به صورت تأثرات و انطباعات حسی دریافت می کند، ماده شناسایی قرار می دهد و بر آن ماده، از جانب خود و به اقتضای ساختار معرفتی اش، صورتی می پوشاند که همان معانی و مفاهیم کلی و ضروری است.(یوستوس هارتناک، ۱۴۰۱،، ص ۱۰) .

فیزکالیست‌ها، طبیعت گراها و ماتریالیست‌ها تنها راه معتبر برای کسب معرفت را به راه حس و تجربه منحصر ساخته اند و ابزاری که فیزیکالیست‌ها برای کسب معرفت در مدعای خود مبنی بر نفی وجود امور غیرمادی و تکیه بر حس و تجربه در جهان به کار می‌برند مخدوش بوده و نمی‌تواند ما را به معرفت و شناخت یقینی برساند و لذا این ابزار قادر به کشف واقع و شناساندن هستی نیست.(حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۵)

## الهیات فیزیکال در مکتب سلفی

اندیشه سلفی بر روش نقلی استوار است و روش عقلی و برهانی مورد پذیرش سلفیان نیست و اصولا منکر صلاحیت عقل در شئون دینی هستند. از این رو نص‌گرایی محض در مباحث اعتقادی در کنار نفی عقل برهانی و حس گرایی به عنوان یک پارادایم حاکم بر تفکر سلفی، می‌تواند معرّفی از الهیات آن مکتب باشد. سلفیان بر پیروی از راه صحابه، تابعین و اتباع تابعین در «فهم دین» و اصرار دارند و خروج از آراء ایشان را روا نمی‌دانند(محمد عبدالرزاق اسود، ۱۴۲۹، ص ۳۴۶) .

سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، دیدگاهی مشابه با فیزیکالیست های طبیعت گرا دارند که نقطه اتکای خود را صرفا بر ادراک حسی قرار داده اند؛ بدانحد که ابن تیمیه اذعان می دارد «مسائل ما بعد الطبیعه اندک و ناچیز است؛ زیرا اکثر مسائل مربوط به متافیزیک علم به احکام ذهنی است که هیچ واقعیتی در پس آن وجود ندارد. او تاکید دارد.(ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۲۲).

سلفیان در کنار تمرکز بر نقل، بشدت بر معرفت حسی باور دارند واین ویژگی در کنار انکار جایگاه عقل برهانی، زمینه تفسیر انحرافی در آموزه های الهیاتی و بخصوص فهم صفات خبری را فراهم ساخته است و از این رو می توان به وجوه اشتراک میان حس گرایی سلفی و فیزیکالیسم یاد کرد. البته ناکارمد نشان دادن عقل در اثبات متافیزیک و امور مابعدالطبیعه در سلف تاریخی ابن تیمیه نیز مشهود بود و بربهاری (متوفی۳۳۹ ق) با هرگونه کوشش عقلی برای فهم آموزه‌های دینی و یا تفسیر و تأویل آنها مخالفت کرده، با صراحت مدعی بود اندیشیدن و تفکر درباره خداوند بدعت است(ابن ابی یعلی، بی تا، ج۲، ص ۱۹، ۲۳، ۳۹).

## بررسی و نقد

سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، آسیب های موجود در شناخت حسی را نادیده گرفتند و مسیر مکاتبی چون پوزیتویست ها را پیموده اند که نقطه اتکای خود را صرفا بر ادارک حسی قرار داده اند . از این رو با اذعان به معرفت بخشی حواس ظاهری، از آسیب های آن نیز نباید چشم پوشید؛ شناخت سطحی ظواهر اشیاء، ابتنا بر تماس و ارتباط

حسی و همچنین امکان سلب ادراک حسی نمونه هایی از محدودیت های معرفت حسی در حواس ظاهری است که باختصار توضیح داده می شود:

۱. حواس ظاهری معرفتی به «حقایق» اشیاءنداشته و تنها به ظواهر اشیا راه دارند و از این رو شناخت حاصله از حواس عمقی نیست، بلکه معرفتی محدود است و صرفا تا اعراض پیش می رود. صدرا بر انحصار شناخت حسی بر ظواهر اشیا و صورت ماهیات بدون دستیابی بر حقیقت و باطن آن تاکید دارد . سطحی بودن، یکی از محدود یت های شناخت حسی است و حواس ظاهری صرفاً در دایره ظواهر پدیده‌ها و اشیا یعنی به اعراض راه دارند و از طریق آنها، نمی‌توان به حقایق و وجود جوهر اشیا و هستی اعراض دست یافت. و به واقع شناختی که با آنها حاصل می‌شود محدود، سطحی و غیر عمقی است و حواس توان پی بردن به ماهیت اشیا و روابط درونی آن‌ها مانند علت و معلول را ندارند. بر خلاف عقل که به عمق اشیا نفوذ می کند و توان ادراک حقایق را دارد.(ابن‌سینا؛ ۱۴۰۴، ص ۸۲/ صدرالدین محمّد شیرازی، بی تا، ج۳، ص ۳۶۷). بنابراین همه امور هستی از راه حس قابل درک نیست و در بسیاری از موارد، مدرکاتی دیگری همچون عقل و نقل به وجود و حقایق شهادت می‌دهد. برخی از آیات قرآن که از حس بصری و شنوایی یاد می کند به نوعی برای جبران آسیب سطحی نگری آن، نسبت به نگاه همراه با تفکر و اندیشیدن رهنمون می‌شود. در آیه «ما تَرَی فِي خَلْقِ الرحْمَانِ مِتَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَی مِن فُطُورٍ ثمُ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَتَينْ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَحَسِيرٌ »(ملک:۳و۴) مراد از «کرتین» و نگاه دوباره و ارجاع بصر، کنایه از دوباره دیدن، دقیق دیدن، دوری از سطحی نگری و نگاه همراه با تفکر و اندیشیدن است و خداوند بشر را به نگاه جدی، جست وجوگر و همراه با تأمل دعوت می کند(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۵۰ - ۳۵۱ / ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲۹، ص ۱۷). بدین‌سان، نهایت چیزی که با حواس درباره جهان محسوس می‌توان شناخت همراهی و مصاحبت دو پدیده با یکدیگر است. اما درک روابط میان پدیده‌های جهان، از جمله رابطه «علّیت»، ممکن نیست. تنها در صورتی می‌توان این‌گونه روابط را کشف کرد که عقل به کمک حواس بشتابد.

۲. ادراک حسی بر تماس و ارتباط اندام‌های حسیِ با اعیان خارجی مبتنی است و تا

زمانی که این تماس ایجاد نشود، ادراک حسی تحقق نمی‌یابد.از سویی همه امور هستی از راه حس قابل درک نیست و در بسیاری از موارد، مدرکاتی دیگری همچون عقل و نقل راه نیل به حقایق است و این کاستی معرفت حسی غیر قابل کتمان است. در برابر انبیاء و مردان الهی قومی می‌زیستند که سطح فکر ایشان در دایره معرفت حسی و تجربه بود و قرآن کریم ضمن نکوهش درخواست دیدن خداوند از سوی قوم موسی (ع) این حس‌گرایی افراطی و بسنده کردن به کف معرفت را نکوهش می‌کند: وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسىَ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتىَ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً..؛ و (نیز به یاد آورید) هنگامی را که گفتید: ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر این که خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم...!(بقره: ۵۵) این آیه نیز گواه بسنده کردن قوم فرعون به معرفت حسی و تجربی است . این شناخت محدود به پدیده‌های مادی و محسوس و اکتفا به شناخت حسی از طبیعت را افقی بودن معرفت حسی می‌نامند که در روابط عرضی میان پدیده‌های مادی منحصر است. این افقی بودن معرفت در برای شناخت عمودی تعریف می‌شود که استنباط رابطه طولی پدیده‌ها با خالق هستی، به کمک اند یشه ورزی است. بی ترد ید با حواس نمی توان زمام موجودات در دست خداوند را مشاهده نمود و یک مادی گرا با رصد حرکت ستارگان، تنها تأثیر و تأثر آنها بر یک دیگر را می سنجد، اما هیچ گاه از راه حس و تجربه نمی تواند حفظ آن‌ها به وسیله خداوند را دریافت کند(جوادی آملی،۱۳۸۷، ص۳۳۹ و ۳۴۲.) .

۳. بهره مندی از حواس ظاهری همیشگی نیست و همواره خطر سلب ادراک حسی وجود دارد و به گواه قرآن اگر انسان، حواس خود همچون چشم وگوش خویش را در مسیر درست به کار نگیرد، معرفتی از او سلب خواهد شد؛ آنسان که اگر خداوند بخواهد راه هدایت را بر کسی ببندد، توان ادراکی این ابزار را سلب می کند(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۹۳). برخی از واژگان‌های قرآنی چون «ختم»(جاثیه:۲۳) به معنای مهر نهادن، «غشاوه» (بقره:۷) به معنای پوشش، «سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا » (حجر: ۱۵) به معنای پوشاندن چشم، «زَاغَتِ الْأَبْصَارُ» (احزاب: ۱۰) به معنای از بین رفتن تعادل چشم و «أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ»(انعام: ۴۶) به معنای گرفتن قدرت شنوایی و بینایی بر از دست

دادن توان معرفت حسی گواه است. از این رو حق یا از طریق چشم با نظر به آیات خداوند و هدایت به مدلول آن‌ها قابل دستیابی است و یا از طریق گوش با شنیدن حکمت، موعظه، قصص و عبرت ها؛ لیکن کافران فاقد چنین چشم وگوش اند(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۳، ص ۳۶۷).

۴. ابن تیمیه ضمن نفی جایگاه عقل برهانی، به عقل فطری که در نگاه او همان عقل صریح و بدیهی است باورداشت . عقل صریح در نگاه ابن تیمیه با حس و خیال، نزدیکی دارد؛ بدین معنی که آنچه با حواس پنجگانه شناخته نشود معدوم است (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج۱، ص ۲۲۹). همو با نفی وجود کلیات و محدود کردن معرفت بشری به داده های حسی، عقلانیت جسمانی را مطرح می کند و بر پایه آن معتقد است کارکرد عقل جدای از تخیل و ادراک حسی نیست (همان،۱۳۹۲، ج ۲. ص ۳۹۳). او مدعی است «معقولات بر خلاف احکام حسّی و خیالی نیست وهیچ تنافی میان آن دو وجود ندارد، بلکه بین معقولات و محسوسات تطابق و توافق وجود دارد. بدون شک حسّ می‌تواند هر موجودی را ادراک کند؛ از این رو صحیح نیست کسی بگوید: با علم و عقل اموری را می‌توان شناخت که با حس محال است شناخته شود. تاکید ویژه ابن‌تیمیه بر حس ظاهری و باطنی و این سخن وی که «هر آنچه عقل از افعال خداوند متعال درک می‌کند، حس و خیال هم آن را درک می‌کند»(ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج۲، ص ۲۶۳) گستره فعالیت عقل در محسوسات منحصر می‌سازد. ابن تیمیه در تقابل با عقلانیت تجریدی، با صراحت از عقلانیت جسمانی یاد کرده و وی بر این باور است حس و خیال همانند عقل می تواند افعال خداوند را درک کنند. عقل جسمانی ابن تیمیه همانند عقل مطرح در حس گرایی تجربی نیز یک عقل حسی است؛ جان استوارت میل بر این باور بود که عقل، امتداد حس و بلکه نوعی حس به شمار می آید (یوسف کرم، ۱۳۹۰، ص ۳۵۳).

۵. حس گرایی سلفیان همچنین در دیدگاه جمعی از متفکران معاصر عرب زبان در جهان اسلام نیز امتداد داشته است و این جریان تحت تأثیر نگرش های تجربه گرایی، پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیل زبانی احیا شده و به شکل های گوناگون ظهور یافته است. موضع حس گرایانه «زکی نجیب» در این راستا تحلیل می شود(زکی نجیب

محمود،۱۴۱۴، ص ۸ – ۱۳). سامی النشار نیز از مروجان حس گرایی و تجربه گرایی است و با نفی وجود مفاهیم کلی از اصالت تسمیه جانبداری می کند. (سامی النشار، بی تا، ص۲۵). فرو کاستن اسماء و صفات الاهی به صرف الفاظ و تسمیه، تا حدودی شبیه به نومینالیسم و به نوعی ریشه در دیدگاه ابن تیمیه دارد؛ او خارج از مبحث اسماء و صفات، آراء فلاسفه را در باب کلیات نقد کرده و وجود کلی را بی‌پایه و اساس و حتی غیرضروری می داند (ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین، ص ۲۴ – ۳۹). که بررسی انتقادی اندیشه سلفیان از این منظر نیز ضرورت دارد.

## تبیین فیزیکالیستی از صفات خبری

سلفیان بیشترین تلاش را در مساله تفسیر واژگونه از صفات الهی داشته و بر اثبات صفات خبری که در نص آمده بدون هیچ تاویل، تعطیل و تکییفی اصرار دارند (اسود،۱۴۲۹،ص۳۴۷) . آنان با صراحت از «اثبات صفات و مجهول بودن کیفیت» آن یاد می کنند؛ آنکه برای خدا صفات خبری همچون دست ثابت است، لیکن این صفات «یلیق بجلاله» بوده و برای ما مجهول است. ابن‌تیمیه با پذیرش کیفیت صفات خبری، کیفیت آن را برای خدا و انسان متفاوت می‌داند؛ آنکه صفات خبری را برای انسان معلوم و برای خدا نامعلوم می‌شمارد. گویا خود متوجه پیامدهای نادرست کلام خویش بوده است. از این‌رو می کوشد با افزودن قیدهایی مانند تناسب با جلالت الاهی، «یلیق بجلاله» یا «بلا کیف» (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج۵، ص ۴۶۸، ۴۷۱، ۴۹۰، ۴۸۴-۴۸۵) و مانند آن، خود را از اتهام تشبیه‌گرایی برهاند. لازمه این سخن آن است که بشر راهی برای شناخت خدا ندارد و فهم ناپذیری متشابهات و تعطیل در فهم این صفات را بهمراه خواهد داشت.

ابن تیمیه در زمینه صفات خبری دو گونه اعلام موضع می کند که با درنگ در آن به تشبیه و تجسیم منتهی می شود؛ او از سویی به تنزیه خداوند از صفات مخلوق می‌پردازد (ابن تیمیه، ۱۹۹۵، ص ۱۵/ همو،۱۴۱۶، ج۳، ص۱۵۱) و به عقیده «جسمانیت خداوند» اعتراض کرده، آن را مستلزم تشبیه می‌داند(ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج۱۰، ۳۱۲) و از سویی دیگر در آثار خود با صراحت به استواء، مجیء، دست، پا، برای خداوند اشاره دارد و روایت‌های این باب را می‌پذیرد و بر تفسیر آن‌ها بر پایه معنای ظاهری و عرفی آن تاکید می‌ورزد(ابن

تیمیه،۱۴۳۳، ص۲۲و۴۴-۴۶) . ابن‌تیمیه در راستای تاکید بر مبنای ظاهرگرایانه، درباره غیر قابل رویت بودن خداوند از طریق حواس، مرئی بودن را از لوازم هستی می‌شمارد و معتقد است هراندازه وجود کامل تر باشد، برای مرئی شدن شایسته تر است و چون خداوند کاملترین موجود است، پس برای مرئی بودن نیز از همه موجودات شایسته تر است. ابن‌تیمیه با قابل رویت دانستن خداوند در قیامت اذعان می‌دارد عدم رویت او در دنیا را دلیل بر نقص بینایی انسان می‌داند و تاکید دارد که اصولا رویت خدا به خودی خود ممتنع نیست. او ایده نفی جسمانیت خدا و نفی صفات خبری را بیگانه با قرآن و سنت و سلف می‌داند «ولیس فی کتاب الله ولا سنۀ رسوله ولا قول أحد من سلف الأمۀ وأئمتها أنّه لیس بجسم، وأن صفاته لیست أجساما وأعراضاً».(ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۳). او اصرار دارد که سخن از اثبات یا نفی صفات را یک بدعت بشمارد «أنه لم ینقل عن أحد من الأنبیاء ولا الصحابۀ، ولا التابعین، ولا سلف الأمۀ أن الله جسم، أو أن الله لیس بجسم، بل النفی والإثبات بدعۀ فی الشرع» و بیان دارد اصطلاح جسمانیت، موضوع کلامی و فلسفی است(ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج۲، ص۱۳۵/ همو، ۱۲۹۷، ص ۸۰) . ابن تیمیه مدعی است مدلول ظواهر قرآن از اثبات دست و وجه و چشم برای خدا و نیز جلوس او بر عرش و... صحیح است، اما حقیقت آن دست و وجه و چشم معلوم نیست و آن را جز خدا کسی (ابن تیمیه؛ ۱۳۹۲؛ ج۱، ص۵۲).

**بررسی و نقد**

آبشخور دیدگاه ابن‌تیمیه و پیروان سلفی او در پذیرش کیفیت در صفات خبری هر چند مجهول را می‌توان بر جمود آنان بر نقل، ظاهرگرایی و اجتناب از هرگونه تاویل ومجاز در فهم متون قران وروایات، نفی جایگاه عقل در ادراک کلیات و همچنین باور به حس‌گرایی درقلمرو معرفت شناسی دانست که در تفسیر غلط ایشان از صفات خبری متبلور است و زمینه غلطیدن آنان در دام تشبیه وتجسیم را فراهم آورده است .

ابن تیمیه درآثار خود حس را تنها راه شناخت واقع خارجی می‌داند وی برای قیاس برهانی اعتباری قائل نیست ومعتقد است قضاوت عقل برپایه حس است و نخست چیزی با حس باطن یا ظاهر باید احساس شود تا عقل بتواند با تمثیل و تشبیه معنای عامی را دریابد.

۱. تاکید بر کیف داشتن صفات خدا هر چند مجهول، تن دادن به یک توحید مادی گرایانه است و در این نقطه می‌توان به آسیب معرفت حسی مورد باور سلفیون تمرکز کرد. انسان از آنجا که به صورت پیوسته با حس و محسوسات در ارتباط است این انس به مادیات باعث گشته که معقولات و ذهنیات خود را نیز قالبی حسی بدهد هر چند که آن معقولات مانند کلیات و حقایقی که منزه از ماده، اموری باشد که حس و خیال هیچ راهی به درک آن نداشته باشد. تفسیر صفات خبری بر مبنای شناخت حسی بیش از هر شناختی در معرض خطاست زیرا ادراک حسی لرزان‌ترین و بی‌اعتبارترین نقطه‌ها در شناخت صفات خبری است. با توجه به اینکه شناخت حسی هم در واقع در درون انسان تحقق می‌یابد، راه را برای اثبات منطقی جهان خارج بر خودشان مسدود ساخته‌اند و از این رو خدای غیرمحسوس با حواس ظاهری، برای آنان تصورناشدنی است. اسلام راستین فهم انسان‌ها را نسبت به صفات الهی در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته و آنکه هیچ چیز مانند او نیست تا ما او را به آن چیز تشبیه کنیم و او بزرگتر از آن است که توصیف شود. در صفات خبریه نیز معنای ظاهری الفاظ نفی می‌شود و با تأویل و تفسیر، معنایی غیر جسمانی برای خداوند را بیان می‌شود؛ از امام صادق(ع) دربارهٔ استوای خداوند بر عرش سؤال شد. ایشان فرمود: «ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم... ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم»(شیخ صدوق، ۱۴۰۱، ص۲۴۸، ۳۱۵، ۳۱۷) .

۲. انسان از طریق حس و احساس و تخیل، به معقولات منتقل می شود، پس آدمی انیس حس، و ماءلوف با خیال است.و این عادت همیشگی و غیر منفک از انسان، او را وادار کرد به اینکه برای پروردگارش نیز یک صورتی خیالی تصور کند حال آن صورت چه باشد بستگی دارد به اینکه از امور مادی با چه چیز بیشتر الفت داشته باشد. در نگاه علامه طباطبایی انسان در اینکه امور غیر محسوس را در صورت امور محسوس تخیل بسیار حریص است مثلا وقتی می شنود که در ماوراء طبیعت جسمی و محسوس، نیرویی هست قویتر و تواناتر و عظیم تر و بالاتر از طبیعت، و آن نیرو است که در طبیعت کار می کند و محیط به آن است، نیرویی است قدیمتر از طبیعت و مدبر طبیعت و حاکم در آن، نیرویی که هیچ موجود جز به امر او موجود نمی شود و جز به امر او و به مشیّت و اراده او از حالی

به حال دیگر متحول نمیگردد، وقتی همه اینها را می شنود بدون درنگ آن نیرو و اوصافش را به اوصاف نیروی جسمانی و آنچه از مقایسه جسمانیات با یکدیگر می فهمد تشبیه و قیاس می کند.و بسیار می شود که آن نیرو را به صورت انسانی تصور می کند که در بالای آسمانها بر یک صندلی که همان تخت حکمرانی است نشسته و امور عالم را از راه تفکر تدبیر نموده و سپس تدبیر خود را با اراده و مشیت و امر و نهی خود تکمیل می کند و تحقق می بخشد، همچنانکه می بینیم تورات موجود، آن نیرو، یعنی خدای تعالی را چنین موجودی معرفی کرده و نیز گفته که خدای تعالی انسان را به شکل خود آفریده، که ظاهر انجیلهای موجود مسیحیان نیز همین است.(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص۲۷۲.)

۳. خطای گرایش به حس در فهم صفات الهی را با جمع بین نفی و اثبات و مقارنه بین تشبیه و تنزیه می‌توان اصلاح نمود آنکه باور داشته باشیم خدای تعالی چیز هست و لیکن هیچ چیز مثل او نیست، خدای تعالی قدرت دارد ولی نه چون قدرتی که خلق او دارد؛ قدرت در خلق به معنای داشتن سلسله اعصاب است، اما در خداوند قدرت بدون سلسله اعصاب می باشد. خدای تعالی علم دارد اما نه چون علمی که خلق او دارد؛ خلق اگر علم دارد به خاطر این است که دارای بافته های مغزی است، اما خدای تعالی علم دارد بدون آنکه دارای بافته های مغزی باشد و بر همین قیاس هر کمالی را برای خدا اثبات می کند ولی نواقص امکانی و مادی را از او نفی می نماید. طباطبایی ضمن اذعان به این مهم، تاکید دارد.(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص۲۷۲.). بسیار کم اتفاق می افتد که آدمی متوجه ساحت عزت و کبریایی بشود و دلش خالی از این مقایسه باشد اینجا است که می فهمیم خدای هستی به کسی که دل خود را برای خدا خالص کرده و به غیر او به هیچ چیز دیگر دل نبسته و خود را از تسویلات و اغوائات شیطانی دور داشته چه نعمت بزرگی ارزانی داشته است، خود خدای سبحان در ستایش اینگونه افراد فرموده: «سبحان اللّه عما یصفون الا عباد اللّه المخلصین ».(صافات:۱۶۱)

۴. تاکید بر رویت حسی خداوند در قیامت و ترویج این نکته که « أن رؤیة الأبصار لیست ممتنعة» نیز محل تامل است؛ به باور جمعی از معتزله شرط تحقق رؤیت حسی، وجودتقابل میان چشم ومرئی است ولازمه وجود تقابل میان دیده و ذات اقدس الهی جسم

ویاعرض بودن خداست، زیرا در غیر این دو صورت تقابل تحقق نمی پذیرد. قاضی عبدالجبار در پاسخ به توجیه جواز رویت خدا در روز رستاخیزبه حس ششم که نیاز به مقابله ندارد، مدعی است اگر حس ششم مجوز رؤیت گردد، باید مجوز لمس کردن وچشیدن وبوییدن خدا با حسهای هفتم وهشتم و نهم نیز باشد(قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۱، ۲۴۸ـ۲۵۳.) هرچند که موضوع رویت بر محور همین حس بینایی است و حواس خارج از آن محل بحث نخواهد بود و قرآن نیز آن را با صراحت نفی می کند و می فرماید «لاتدرکه الأبصار وهو یدرک الأبصار وهو اللطیف الخبیر» . (انعام/۱۰۳)

۵. ظاهر گرایی و تاویل گریزی در متن، فهم صفات خبری را با آسیب مواجه می سازد؛ تاویل، حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر آن است؛ چنین معنای ترسیمی از تاویل مورد انکار ظاهرگرایان و سلفیان است و آنان در مواجه با آیات اعتقادی، به ویژه در باب صفات خبری، بر همان ظاهر بدوی شان تکیه می‌کردند و از تاویل پرهیز داشتند. ابن تیمیه در امور اعتقادی، ظاهر کتاب را حجت دانسته، تأویل کلام بر خلاف ظاهر(ابن تیمیه،۱۴۲۷، ج۱، ص۲۹۱)، یا هرگونه باطن مخالف با ظاهر را که گاه به بهانه دوری از تشبیه و تجسیم مطرح می‌گردد، رد می‌کند(ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ص۱۰۶-۱۱۰). ظاهرگرایی ابن تیمیه را به عدم رجوع آیات متشابه به محکم و پرهیز از پذیریش تاویل متشابهات کشانده است(ابن تیمیه؛ ۱۴۱۶، ج۶، ص۳۵۷.). ابن قیم (متوفی ۷۵۰ق) هم مسیر تاویل گریزی را در صفات خبری پیموده است و تاویل را بدتر از تعطیل می‌شمارد و حتی همراهی با مشبه و مجسمه را بهتر از همراهی با اهل تاویل بر می‌داند (ابن القیم، بی تا، ج۱، ص ۲۲۱ و ۲۶۴) . تاکید سلفیان در نفی تاویل در صفات خبری صریح در تشبیه است، بدون شک آنان بستر ترویج دیدگاه‌های تشبیه و تجسم را در جریان سلفی هموار و بلکه نهادینه کرده اند؛ العثیمین سلفی معاصر تاکید دارد نصوص کتاب و سنت باید بر همان معانی ظاهری حمل گردد و به اذعان خود از روش اهل تأویل تحریف‌گرا و اهل تعطیل و اهل تمثیل اعلان بیزاری می‌کند؛ او می‌نویسد: ما بر آنیم که خدای متعال صورتی ذوالجلال و الاکرام دارد؛ دو دست کریمانه و باز؛ دو چشم حقیقی. بعد برای تأکید نظر خود می‌گوید اهل سنت اجماع دارند که چشمان خدا دو تاست!؟ و تأیید آن روایت نبوی

درباره دجال است که فرمود: دجال نابینا است، ولی خدای شما نابینا نیست! و بر آنیم که مؤمنان خدای متعال را در روز قیامت با همین چشم سر خواهند دید(العثیمین، ۱۴۲۲، ص۵ و۶). العثیمین در زمینه مکان مندی خداوند در پاسخ به پرسش که برخی از مردم زمانی که از آنها سؤال می‌شود «خدا کجاست؟»، می‌گویند: خدا در همه جا هست؛ چنین بیان می‌دارد «این جواب که: خدا در همه-جا هست، سخنی است باطل و اگر از شما پرسیدند خدا در کجاست؟ بگویید: خدا در آسمان است»(العثیمین،۱۴۲۱، ص۶۲). در حالی که مکان‌مندی از ویژگی‌های اجسام است. علی رغم اصرار سلفیون بر نفی تاویل، نمونه‌های از تاویل در تفاسیر مورد اعتنای سلفیه می‌توان یافت؛ مثلا مجاهد که از تابعیان است، آیه «الی ربها ناظره» را به «الی ثواب ربها» تاویل می‌کرد که ابن تیمیه ضمن اشاره بدان، آن را خطا مغفور در اجتهاد می‌شمارد(ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۲۰ ،ص ۳۳). فهم قرآن با باور به وجود تاویل محقق می‌شود و تاویل نیز شایسته راسخون در علم است که منحصر در اهل بیت(ع) می‌باشد(العیاشی، ۱۳۸۰، ص ۱۴ و ۱۷)؛ زیرا قرآن مجید از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حسّ و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادی ماست، بسی وسیع تر می‌باشد. این حقایق و معنویات به حسب حقیقت، در قالب بیان لفظی نمی‌گنجند.

۶. عقل، ابزاری مهم برای فهم و شناخت صفات خبری است، لیکن سلفیون نافی این جایگاه عقل بوده و شناخت اسماء و صفات الهی را از راه عقل بی اعتبار می‌دانند و ضمن توقیفی دانستن آن، بر این باورند که تنها از کتاب و سنت می‌توان آن را شناخت (نخبۀ من العلماء، ۱۴۲۱، ص۹۲). از این رو با محوریت ظواهر کتاب و سنت، به صفاتی مانند وجه و ید حکم می‌کنند . مقتضای عقل جسمانی در اندیشه ابن تیمیه آن است که خداوند بر روی عرش خود نشسته است؛ عرشی که در طرف دارد. یکی سمت راست و دیگری سمت چپ؛ زیرا عقل حکم میکند که موجود یا باید داخل در عالم باشد با خارج از آن (ابن تیمیه، ۱۴۳۶ ق، ج ۴، ص ۱۱۹) . در حالی که عقل مدرک مفاهیم کلی و حس ظاهری و باطنی از جمله خیال مدرک مفاهیم و صور جزئی است. همچنین تکیه بر ادراک حسی و نفی ادراک عقلی، عجز در فهم صفات خبری و تفسیر غلط از آن آیات را در پی دارد. به

مقتضای عقل اثبات صفات خبری برای خدا محال است و باید آن را در زمره صفات سلبی به شمار آورد. متکلمان نیزرویت حسی خداوند را ناممکن می‌دانند و این صفات را به معنایی که اطلاق آن بر خداوند صحیح باشد تاویل کرده اند(سید مرتضی، بی تا، ج۲، ص ۲۹۵/ النووی، ۱۳۹۲، ج۳، جزء۵، ص۲۴)¨

۷. بسیاری از مخالفت های علمای بنام اهل سنت با ابن تیمیه، به نوع فهم او نسبت به صفات خبری باز می گردد که به تشبیه خداوند منتهی می شود؛ الهیتمی (م،۹۷۳ق.) با ضال، مضل و جاهل خواندن ابن تیمیه، اثبات جهت از سوی او برای خداوند و مسئله تجسیم را یکی از علل مخالفت خود بر می شمارد و حتی آن را نشانه کفر می داند (الهیتمی، ۱۴۱۹، ص۱۷۴). حصنی (م۸۲۹ق.) نیز ابن تیمیه را به تشبیه و تجسیم وصف کرده‌است . پاره ای از ایشان نیز بر این باورند که ابن تیمیه به جهت و تحیز قائل بوده است؛ به گزارش ابوحیّان (م،۷۴۵ق.) ابن تیمیه در کتاب العرش خود آورده که خداوند بر کرسی جلوس نموده و جایی را برای نشستن پیامبرش خالی کرده است .(ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج۲، ص۴۳۷.) همو این حدیث را صحیح شمرده است و مدعی است عرش آن‌گاه که خداوند بر آن جلوس فرماید، تنها به پهنای چهار انگشت فضای خالی دارد !(ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج۱، ص۴۸۰.) .

## نتیجه گیری

۱. سلفیان با محوریت دیدگاه ابن تیمیه افزون بر ظاهرگرایی، عدم توجه به تاویل و نفی ادراک عقل در مساله صفات خبری، بشدت بر معرفت حسی باور دارند و بدون درنظرگرفتن آسیب های موجود در شناخت حسی، فهم خود از صفات خبری را به پدیده های محسوس برگردانده اند و این تقلیل گرایی و برگرداندن فهم امور غیر مادی به پدیده های مادی را می توان به نوعی یک تبیین فیزیکالیستی دانسته، آن را مورد نقد قرار داد.

۲. فیزیکالیست‌ها و طبیعت‌گراها تنها راه معتبر برای کسب معرفت را به راه حس و تجربه منحصر ساخته اند. ابزاری که فیزیکالیست‌ها برای کسب معرفت در مدعای خود مبنی بر نفی وجود امور غیرمادی و تکیه بر حس و تجربه در جهان به کار می‌برند مخدوش بوده و نمی‌تواند ما را به معرفت و شناخت یقینی برساند و لذا این ابزار قادر به کشف واقع و شناساندن هستی نیست. با درنظر داشت این آسیب، از خطای معرفت شناختی سلفیان در مساله صفات خبری می توان یاد کرد.

۳. زمانی که از وجوه اشتراک میان حس گرایی سلفی و فیزیکالیسم یاد می شود به معنای این همانی این دو مکتب نیست؛ زیرا در گرایش فیزیکالیسم مضمونی و طبیعت گرا، همه پدیده ها مادی بوده و هرچه وجود دارد فیزیکی است و هیچ موجود غیر طبیعی، ناطبیعی و یا فراطبیعی وجود ندارد و ازسویی در مکتب سلفی باور به متافیزیک و مجردات وجود دارد .از این رو با درنظرداشت نقاط افتراق، فهم خداوند و صفات او در یک فیزکالیست و یک سلفی، فیزیک انگارانه خواهد بود.

۴. سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، آسیب های موجود در شناخت حسی را نادیده گرفتند، این ویژگی در کنار انکار جایگاه عقل برهانی، زمینه تفسیر انحرافی در آموزه های الهیاتی و بخصوص فهم صفات الهی را فراهم ساخته است؛ باور به رویت حسی خداوند پیامد خطای در فهم صفات خبری است که سلفیان را همسو با فیزیکال ها را می نماید.

## فهرست منابع


قرآن کریم

۱. ابن ابی یعلی، ابو الحسین محمد بن محمد(بی تا)، طبقات الحنابله، بیروت، دارالمعرفه.

۲. ابن تیمیه، احمد بن‌عبدالحلیم(۱۴۰۹)، قاعدة جليلة في التوسل و الوسيله، مصر، لینه.

۳. – (۱۴۲۵)، الفتوى الحموية الكبرى، الرياض، دار الصميعي.

۴. – (۱۹۹۹)، العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، الرياض، أضواء السلف.

۵. – (۱۴۱۶)، مجموع الفتاوى، المدينه المنوره، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

۶. – (۱۳۹۲)، الإكليل في المتشابه والتأويل(مجموعة الرسائل الكبرى)؛ بیروت،دارالایمان.

۷. – (۱۳۹۷)، شرح حديث النزول، بيروت، المكتب الإسلامي.

۸. – (۱۴۰۶)، منهاج السنة النبوية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

۹. – (۱۴۱۱)، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية

۱۰. – (۱۴۳۳)، الجواب الباهر في زوار المقابر، الرياض، مكتبه دارالمنهاج.

۱۱. – (۱۳۹۲)، بيان تلبيس الجهميه (الرد على اساس التقديس)، مكه المكرمه، مطبعه الحكومه.

۱۲. – (۱۴۲۷)، الصفديه، بيروت:المكتبه العصريه.

۱۳. – (۱۹۹۵)، الايمان، بيروت: دارالكتب العلميه.

۱۴. – (۱۹۴۹)، الرد على المنطقيين، بمبئی.

۱۵. ابن حجر الهیتمی، أحمد بن محمد(۱۴۱۹)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۶. ابن‌سینا(۱۴۰۴)، التعلیقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التاسع المکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. ابن‌قیم الجوزیه، محمد بن ابی‌بکر(بی تا)؛ الصواعق المرسله علی الجهمیة والمعطلة؛ ریاض: دار العاصمة.
۱۸. اتو نویرات (۱۳۷۴)، فیزیکالیسم، ترجمه علی مرتضویان، نشریه ارغنون، شماره ۷ ص ۳۳۶ – ۳۳۷.
۱۹. اشعری، ابوالحسن(۱۹۷۵)، الابانه عن اصول الدیانه، مدینه،
۲۰. امیراحسان کرباسی زاده/ حسن امیری آرا (۱۳۹۹)، ابهام درمتافیزیک طبیعی شده / جاویدان خرد،شماره۳۸.
۲۱. بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد(۱۹۸۴)، التحریر والتنویر «تحریر المعنی السدید وتنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید»، تونس، الدار التونسیة للنشر.
۲۲. بیکران بهشت، حامد(۱۴۰۱)، طبیعت گرایی یا مضمون هستی شناختی؟ فیزیکالیسم و ذهنیت بنیادی: یک رویکرد تاریخی، پژوهش های فلسفی، شماره ۳۸، ص ۱۶۱
۲۳. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۷)، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۲۴. حسین زاده، محمد(۱۳۹۴)، معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۸۵-۴۷.
۲۵. زکی نجیب محمود(۱۴۱۴)، موقف من المیتافیزیقا، القاهرة، دارالشروق، ۱۴۱۴ ق، ص «ز». ص ۱۳. ص ۸و۹(.
۲۶. سامی النشار(بی تا)، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، دارالمعارف.
۲۷. سید مرتضي؛ رسائل الشریف المرتضي، قم، دار القرآن الکریم
۲۸. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن محمد(۱۴۰۸)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: المکتبة العصریة.
۲۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم(۱۳۶۴)، الملل والنحل، قم: الشریف الرضی.
۳۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۱)، التوحید، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۳۱. شیرازي، صدرالدین محمّد(بی تا)، *الحکمة المتعالیة في الاسفارالعقلیة الاربعة*، قم، مصطفوي.

۳۲. طباطبايي، محمدحسين(۱۳۹۶)، قرآن در اسلام؛ قم، بوستان كتاب.

۳۳. – (۱۹۸۴)، الميزان فی تفسير القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علميه، ۱۴۱۷ق.

۳۴. العثيمين، محمد بن صالح (۱۴۲۱)؛ القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، المدينة المنورة، الجامعة الأسلامية .

۳۵. – (۱۴۲۲)، عقيدة أهل السنة والجماعة، المدينة المنورة، الجامعة الأسلامية.

۳۶. – (۱۴۱۳)، مجموع فتاوى ورسائل، دار الوطن .

۳۷. العياشی، محمد بن مسعود(۱۳۸۰)، تهران، المطبعة العلمية.

۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر(۱۴۰۶)، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية .

۳۹. قاضی عبدالجبار(۱۴۲۲)، شرح الاصول الخمسه، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

۴۰. محمد عبدالرزاق اسود(۱۴۲۹)، الإتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، دمشق،دارالكلم الطيب.

۴۱. مقبول احمد، صلاح الدين(۱۴۱۲)،دعوه شيخ الاسلام ابن‌تيميه و أثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها، الكويت، دار ابن الاثير.

۴۲. نخبة من العلماء(۱۴۲۱)؛ أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة؛ المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد

۴۳. النووي، يحيى بن شرف (۱۳۹۲)، شرح صحيح مسلم؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي.

۴۴. يوستوس هارتناک(۱۴۰۱)، فلسفه كانت، ترجمه غلامعلی حدّاد عادل، تهران، هرمس.

۴۵. يوسف كرم(۱۳۹۰)، فلسفه كانت (و نقد و بررسی آن) به ضميمه مقايسه‌ای بين برهان صديقين و انتولوژی، ترجمه محمد محمدرضائی، تهران، موسسه بوستان كتاب.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۴۹ – ۲۷

# مقایسهٔ پیرنگ در داستان ایوب قرآن و فیلم سینمایی ایوب پیامبر

**ابوذر پورمحمّدی** [۱]

## چکیده

فیلم سینمایی ایوب پیامبر در سال ۱۳۷۲ به نویسندگی و کارگردانی فرج‌الله سلحشور تولید شد. قصه‌ای که این فیلم روایت می‌کند با آنچه قرآن کریم بیان کرده است تفاوت‌های اساسی دارد. با آنکه داستان ایوب در قرآن در شش آیه آمده است اما اینگونه نیست که این داستانِ کوتاه، ناقص بیان شده باشد و یا عناصر داستانی مثل عنصر پیرنگ را نداشته باشد.این داستان در قرآن با اسلوب داستان کوتاه با دارا بودن تمامی ویژگی‌های یک داستان کوتاه روایت شده است. روابط علی و معلولی بین اتفاقات اصلی داستان ایوب در قرآن که پیرنگ این داستان را نشان می‌دهد با روابط علی و معلولی اتفاقات اصلی فیلم سینمایی ایوب پیامبر متفاوت است. در داستان قرآن، بین ایوب و خدایش مشکلی پیش آمده است و این مشکل(گره داستان) در روند داستان گشوده می‌شود اما در فیلم سینمایی ایوب پیامبر، بین ایوب و ابلیس کشمکشی وجود دارد و مخاطب قرار است پیروزی ایوب بر شیطان را به نظاره بنشیند. این تفاوت اساسی در شاکله و زیربنا در این دو روایت از داستان ایوب به دلیل آن است که در فیلم سینمایی ایوب پیامبر، قصهٔ قرآن مبنای کار قرار نگرفته است بلکه منابع دیگر مثل *کتاب مقدس*، روایات و کتب قصص انبیا مورد استناد قرار گرفته‌اند.

## واژگان کلیدی

فیلم سینمایی ایوب پیامبر، داستان ایوب، قرآن، پیرنگ.

---

۱. استادیار، گروه علوم قرآن وحدیث، دانشکدهٔ ادبیات، دانشگاه ولی عصر(عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران. تهیه‌کنندهٔ سینما و تلویزیون.

Email: a.poormohammadi@vru.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۱۲

## طرح مسأله

فیلم سینمایی ایّوب پیامبر در سال ۱۳۷۲ به کارگردانی فرج‌الله سلحشور ساخته شد و در سال ۱۳۷۳ در سینماهای ایران به نمایش درآمد. این فیلم اولین تجربهٔ کارگردانی فرج‌الله سلحشور است. او در این فیلم بازیگر نقش اول یعنی ایّوب است و فیلم‌نامهٔ آن را هم خودش نوشته است. زمان این فیلم ۸۴ دقیقه است. سلحشور ابتدا در سال ۱۳۷۰ نمایشی را به نام ایّوب به روی صحنهٔ تئاتر برد. او یک سال بعد، یک سریال پنج قسمتی به نام ایّوب پیامبر کارگردانی کرد و سپس در سال ۱۳۷۲ فیلمی سینمایی از دل آن سریال تدوین و تولید شد(بهارلو،۱۳۸۴ش، ج۲، ۳۶۲).

نقد این اثر بسیار ضروری است زیرا وقتی در رسانهٔ رسمی یک کشور اسلامی مثل ایران یک قصهٔ قرآنی تبدیل به فیلم سینمایی می‌شود، تصور عموم مخاطبان آن است که این فیلم دقیقاً بیان قرآن را تبدیل به ساختاری نمایشی کرده است.

قصّهٔ ایوب در قرآن کریم در سورهٔ صاد آیات ۴۱ تا ۴۴ و سورهٔ انبیاء آیات ۸۳ و ۸۴ آمده است. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که پیرنگ موجود در روایت قرآن از این داستان با پیرنگ روایت فیلم چه تفاوت‌هایی دارد؟ در این مقاله با روش تحلیل محتوا به تفاوت عنصر پیرنگ در این دو متن می‌پردازیم.

تنها منبعی که به اختصار به تحلیل و بررسی فیلم سینمایی ایوب پیامبر پرداخته است، کتاب *سیمای پیامبران در سینمای هالیوود و ایران* است. دو صحنه حاوی دو گفت‌وگوی ایوب با ابلیس در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است و موارد دیگری هم بصورت فشرده مطرح شده است(یاسینی،۱۴۰۱ش، ۱۷۳ تا ۱۸۸). عنصر پیرنگ که موضوع این مقاله است در کتاب وجود ندارد.

## ۱. پیرنگِ داستانِ کوتاه ایوب در قرآن

### ۱-۱. تعریف پیرنگ

پیرنگ(Plot)، وابستگی موجود میان حوادث داستان را به طور عقلانی و منطقی تنظیم می‌کند. پیرنگ فقط ترتیب و توالی وقایع نیست بلکه مجموعهٔ سازمان‌یافتهٔ وقایع است. این

مجموعهٔ وقایع و حوادث با رابطهٔ علت و معلولی به هم پیوند خورده و با الگو و نقشه‌ای مرتب و مستدل شده است(میرصادقی،۱۳۹۴ش، ۸۴).

پیرنگ، چیزی بیشتر از شرح وقایع است. شنونده پرسش متفاوتی را مطرح می‌کند: «چرا این اتفاق می‌افتد؟». پیرنگ، خواننده را در بازیِ «چرا اینجوری شد؟» دخیل می‌کند(توبیاس،۱۴۰۱ش،۲۳).

این تعاریف از پیرنگ ناخودآگاه ذهن مأنوس با قرآن را به یاد آیهٔ ۷ سورهٔ یوسف می‌اندازد: لَقَدْ کانَ فی یُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آیاتٌ لِلسَّائِلین: به راستی در [سرگذشت] یوسف و برادرانش برای پُرسندگان عبرتهاست. داستان یوسف و برادرانش مشحون از علم و حکمت است اما برای آنکه دائم با دقت و تدبر سؤال می‌کند که چرا این اتفاق افتاد و چرا اینطوری شد؟ این اتفاق با آن اتفاق چه ارتباطی دارد و چرا به گونه‌ای دیگر نشد؟ و هزاران سؤال دیگر.

### ۱-۲. تعریف داستان کوتاه

داستان ایوب در قرآن یک داستان کوتاه است. این داستان در شش آیه از قرآن کریم آمده است: آیات۸۴ و ۸۵ سورهٔ انبیاء و آیات۴۱ تا ۴۴ سورهٔ صاد. قصه‌های موجود در قرآن، بجز قصهٔ یوسف، همه داستان کوتاه هستند با تعریف مشخص داستان کوتاه در ادبیات داستانی. داستان کوتاه(Nouvelle)، اثری است کوتاه که در آن نویسنده به یاری یک طرح منظم، شخصیتی اصلی را در یک واقعهٔ اصلی نشان می‌دهد و این اثر بر روی هم تأثیر واحدی را القاء می‌کند(یونسی، ۱۳۶۹ش، ۱۵، مقایسه کنید با میرصادقی، ۱۳۹۴ش، ۳۵).

داستان کوتاه ویژگی‌هایی دارد که عبارتند از: «۱) داستان کوتاه موضوعی ساده دارد؛ موضوعی که معمولاً این امکان را می‌دهد که داستان در مدت‌زمان کوتاهی اتفاق بیفتد. ۲) تعداد شخصیت‌های آن کم است و این شخصیت‌ها به سرعت نشو و نما می‌کنند. ۳) گفت‌وگوها و حوادث، داستان را پیش می‌برند. ۴) داستان کوتاه از زاویهٔ دید یک نفر بیشتر، استفاده نمی‌کند. ۵) ضرباهنگ سریع و شروعی گیرا دارد. ۶) میانه‌ای دارد که از این شاخه به آن شاخه نمی‌پرد و در مسیری مستقیم به سوی پایان داستان پیش می‌رود. ۷) پایانی

قوی دارد که داستان را کامل می‌کند، ما را به درک چیزی می‌رساند و راضی می‌کند. ۸) پیرنگ(طرح) و شخصیت هایی دارد که بینشی تازه راجع به شرایط انسانی افراد به ما می‌دهد»(وایتلی، ۱۳۹۶ش، ۵۸). قصهٔ ایوب در قرآن هم یک داستان کوتاه است و تمام این ویژگی‌های هشتگانهٔ را دارد.

### ۳-۱. واژه‌های داستان ایّوب در قرآن

آیات دوسورهٔ انبیاء و صاد که داستان ایوب را بیان می‌کنند:

وَ أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمينَ. فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَكَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَ آتَيْناهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ ذِكْرى لِلْعابِدينَ. وَ اذْكُرْ عَبْدَنا أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ. ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ. وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَ ذِكْرى لِأُولِي الْأَلْبابِ. وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْناهُ صابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّاب. و ایوب را [یاد کن] هنگامی که پروردگارش را ندا داد که: «به من آسیب رسیده است و تویی مهربانترین مهربانان». پس [دعای] او را اجابت نمودیم و آسیب وارده بر او را برطرف کردیم، و کسان او و نظیرشان را همراه با آنان [مجدداً] به وی عطا کردیم [تا] رحمتی از جانب ما و عبرتی برای عبادت‌کنندگان [باشد]. و بنده ما ایّوب را به یاد آور، آن گاه که پروردگارش را ندا داد که: «شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد».[به او گفتیم:] «با پای خود [به زمین] بکوب، اینک این چشمه‌ساری است سرد و آشامیدنی.و [مجدّداً] کسانش را و نظایرِ آنها را همراه آنها به او بخشیدیم، تا رحمتی از جانب ما و عبرتی برای خردمندان باشد.[و به او گفتیم:] «یک بسته ترکه به دستت برگیر و [همسرت را] با آن بزن و سوگند مشکن.» ما او را شکیبا یافتیم. چه نیکوبنده‌ای! به راستی او توبه‌کار بود. آیات ۸۳ و ۸۴ سورهٔ انبیا و آیات ۴۱ تا ۴۴ سورهٔ صاد.

**یک توضیح بسیار ضروری:** معمولاً واژه‌های این داستان در ترجمه‌های قرآن درست معنا نمی‌شوند. در بسیاری از منابع وقتی نوبت به قصه‌گفتن می‌رسد، قصه‌گویان هرآنچه دوست دارند و تخیل می‌کنند، سرِ هم می‌کنند و کاری به کلمات قصه‌گوی اصلی که خدا باشد ندارند.

هر واژه‌ای که در این داستان کوتاه آمده است، یک پیوند به ما می‌دهد برای شرح داستان ایّوب و ما را به متن گسترش‌یافتهٔ قصهٔ ایّوب در قرآن کریم می‌رساند(لسانی فشارکی، ۱۴۰۱ش، ۲۲). این واژه‌ها متفاوت هستند. گاهی گروه‌واژه یا اصطلاح داریم مثل «وجدناه صابراً». گاهی این واژه‌ها فلاش‌بک[1] به گذشتهٔ ایّوب هستند و گاهی هم توضیح کاری که ایّوب دارد انجام می‌دهد.

واژه‌های کلیدی و مهمی که در داستان ایّوب در قرآن وجود دارند عبارتند از : ۱) ایّوب، ۲) نادی، ۳)ضر، ۴) اهله، ۵) عبدنا، ۶) شیطان، ۷) نصب، ۸) ارکض، ۹) ضغثاً، ۱۰) اضرب به، ۱۱) تحنث، ۱۲) وجدناه صابراً، ۱۳) اوّاب.

• کلمهٔ ایّوب ما را به آیات دیگر قرآن راهنمایی می‌کند. آیاتی که گرچه قصهٔ ایّوب در آنها نیست اما اسم ایّوب را در ردیف پیامبران دیگر آورده است و ارتباط این شخصیت با دیگر قصه‌ها را تعریف می‌کند. کلمهٔ «ایّوب» چهار بار در قرآن آمده است. در آیات ۱۶۳ سورهٔ نساء و ۸۴ سورهٔ انعام فقط نام ایّوب در ردیف اسامی پیامبران آمده است. در دو سورهٔ صاد و انبیا، نام ایّوب همراه با قصهٔ او در شش آیه آمده است.

ایوب می‌تواند صیغهٔ «فیعول» از ریشهٔ «اوب» باشد. همانطور که اوّاب، صیغهٔ مبالغهٔ است، ایوب هم صیغهٔ مبالغه است(زبیدی، بی‌تا ،ج۱، ص۳۱۰: أَیُّوبُ، قیلَ هو فَیْعُول مِنَ الأَوْب کقَیُّوم، و قِیلَ: هو فَعُّول کسَفُّود). در اینصورت ایوب یعنی شخصی که بسیار برمی‌گردد به راه درست و بسوی صاحبش.

• کلمهٔ «نادی»، نوع ارتباط ایّوب با خدا را در داستان کوتاه ایّوب در قرآن بیان می‌کند. ایّوب فریاد کشید و سر خدا داد زد. «نادی» یعنی فریاد زد، داد زد(فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل ریشهٔ «ن د ی»، ج۸، ۷۸: نَادَاه أی دعاه بأرفع الصوت). گره داستان همینجاست نه جای دیگر. آن حالت بی‌تعادلی که درام ایجاد می‌کند، همین حالی است که الان ایّوب دارد. مخاطب و بینندهٔ این اتفاق از خود می‌پرسد: چه شده است که این بنده سر مولای خود فریاد می‌کشد؟ مگر مولای او، او را رها کرده و او را فراموش کرده است؟

---

۱. حوادثی مهم در زندگی گذشتهٔ شخصیت‌ها که نویسنده می‌تواند در لحظات بحرانی برای خلق نقاط عطف، آنها را افشا کند(مک‌کی، ۱۳۹۸ش، ۲۲۳).

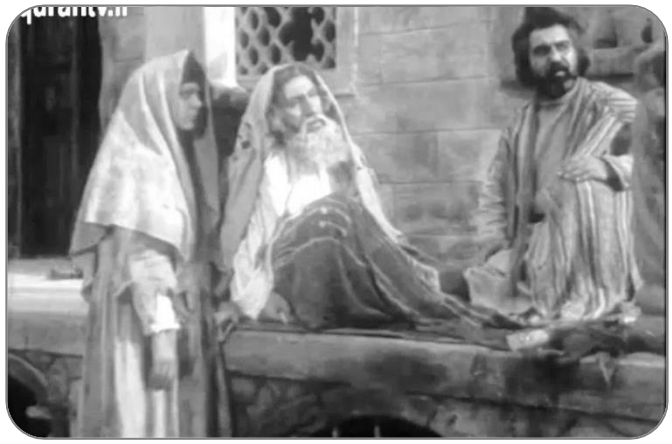
آیا مولای او به کاری دیگر مشغول شده است؟ آیا رب و صاحب ایّوب از او دور شده است که لازم شده ایّوب داد بزند؟ آیا خدایی که از آغاز خلقت تا الان ربوبیتش شامل حال ایّوب بوده، با تغییر وضعیت و مضطر شدن ایّوب، او را فراموش کرده و او را درک نمی‌کند؟

• کلمهٔ «ضر» نوع مشکل ایّوب را روشن می‌کند. ایّوب تهی‌دست و گرفتار شد. ایّوب بیمار نشد. در داستان ایّوب قرآن هیچ اشاره‌ای به بیماری ایّوب نیست.

تعبیری که قرآن کریم برای بلاها و مصائب ایّوب استفاده می‌کند، «ضرّ» است: وَ أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمينَ(انبیا،۸۳). ایّوب در جایی دیگر بجای کلمهٔ «ضرّ»، کلمهٔ «شیطان» را بکار می‌برد: وَ اذْكُرْ عَبْدَنا أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ(صاد،۴۱). اما این دو عبارت یک محتوا را بیان می‌کنند:

**إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ  إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ**

«مسنی الضر» یعنی تهی‌دست و گرفتار شده‌ام. به‌رغم شهرت نادرست، در قرآن به بیماری ایّوب هیچ اشاره‌ای نیست. بیماری بسیار سختی که از نیمهٔ فیلم سینمایی ایّوب به بعد با ایّوب است (تصویر۱-۲).



(تصویر ۱-۲)

در ضمن گفتگوهای مختلف در جاهای مختلف فیلم، صحبت از مسری بودن بیماری دردناک و زمین گیرکنندهٔ ایّوب است. بیماری او در حدی است که توان راه رفتن و

درست صحبت کردن را ندارد و بدنش بوی بد می‌دهد.

نویسنده و کارگردان فیلم سینمایی ایّوب پیامبر، به‌هرحال حفظ حرمت کرده است و مثلاً بوی بد بدن ایّوب را در لفافه و با کنایه آورده است. وقتی مردم شهر بسنیه به خانهٔ ایّوب آمده‌اند تا او را از شهر بیرون کنند، در بین گفتگوهایی که بین مردم و ایّوب صورت می‌گیرد، گفتگویی بین بلدد و سوفر(هر دو از خادمان قبلی ایّوب) می‌بینیم:

بلدد: خداوند هیچ‌گاه پیامبران خود را به بیماری مسری و مشمئزکننده دچار نمی‌کند تا مبادا مردم از گردشان پراکنده شوند.

سوفر: پس این بوی بد چیست که آزارمان می‌دهد؟

پس از این جملهٔ سوفر، جمع حاضر می‌خندند(تصویر ۱-۳).




(تصویر ۱-۳)

این در حالی است که امام محمد باقر(ع) فرموده‌اند: «ایّوب با آنهمه گرفتاری که داشت، بوی بد در او پیدا نشد، زشت‌روی نگردید، یک نوک قلم خون و چرک از او بیرون نیامد، هرکه او را دید کثیفش نیافت، وهرکس به نزدش رفت از او وحشت نکرد، و هیچ جای بدنش کرم نگذاشت... مردم که از ایّوب کناره گرفتند فقط برای فقر و ناتوانی‌اش بود که به ظاهر چنین می‌نمود و مردم نمی‌دانستند که او نزد پروردگارش چه کمک و گشایشی نصیب دارد»(صدوق،۱۴۰۳ق، ۳۹۹ و ۴۰۰).

بسیاری از علما «ضر» در این آیات شریفه را دقیقاً به همان معنایی گرفته‌اند که در کتاب ایّوب در مجموعهٔ *کتاب مقدس* آمده است و متأسفانه همان مطلب در قالب روایت نیز گزارش شده و همه آن را بدون بررسی و فارغ از عرضه به قرآن پذیرفته‌اند و صد افسوس فزون‌تر که تصریح کرده‌اند که ضر هیچ اشاره‌ای به گرفتاری‌های مالی ایّوب ندارد(محقق اردبیلی، بی‌تا، ۳۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج۱۷، ۲۰۸). این در حالی است که بنا بر روش و بر اساس شیوهٔ علمی خود بزرگان مانند علامهٔ طباطبائی برای فهم مفردات قرآنی «ضر» در قرآن درمی‌یابیم که اتفاقا ضر دقیقا به معنای گرفتاری مالی یا حیثیتی و اجتماعی است(مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج۷، ۲۰۳ به نقل از مصباح اللغة: الضُر الفاقة و الفقر).

با توجه به سیاق داستان ایّوب در هر دو سورهٔ انبیا و صاد، دو عبارت دعایی که ایّوب در مقام نیایش با پروردگارش بر زبان آورده است، باید دنبال هم در نظر گرفته شوند، به این ترتیب که ابتدا ایّوب در مقام دعا به درگاه خدا می‌گفت: أَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ(انبیا،۸۳) اما به مرور زمان و با شدت یافتن گرفتاری و از دست رفتن همسر و فرزندانش خدم و حشمش، لحن دعای ایّوب تغییر یافت و با این عبارت به درگاه خدا شکوه کرد: أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ(صاد،۴۱): پروردگارا شیطان مرا زیر شکنجه و آزار طاقت‌فرسایی قرار داده است.

«مضطر» نیز معمولا کسی است که گرفتاری مالی دارد. البته گرفتاری فقط محدود به از دست دادن ثروت و سرمایه‌های زندگی مثل گوسفندان یا محصولات کشاورزی نیست بلکه از دست دادن هر چیز مهمی که جایگزینی برای آن وجود ندارد و زندگی انسان را به چالش می‌کشد، انسان را مضطر می‌کند مانند از دست دادن کار و موقعیت‌هایی که ادامهٔ زندگی را به مخاطره می‌اندازد.

در روایتی از پیامبر اکرم(ص) آمده است: و سأل بعضهم من المضطر؟ قال النبی: اذا رفع یده لا یری لنفسه شیئا(سلمی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ۹۵). همچنین در بیانی دیگر داریم: المراد بالمضطر العاجز الذی لا یجد عملا و لا وسیلة یلجأ الیها الا الله وحده(مغنیه، ۱۴۰۳ق، ۵۰۲).

بنابراین عمدهٔ گرفتاری ایّوب که بعضی پنداشته‌اند در قرآن بیان نشده، با کلمهٔ ضر بیان شده است و انسان متدبر می‌تواند تصور کند که ایّوب هرگونه امکانات مالی که داشته

است، آنها را یکجا از دست داده است. دانستن کمیت و کیفیت این اموال هیچ اهمیتی ندارد. در *کتاب مقدس* آمار دارایی‌های ایّوب قبل و بعد از ضر آمده است ولی این آمار از منظر قرآن بی‌اهمیت است.

در کتاب ایّوب آمده است که: « و برای او[ایّوب]، هفت پسر و سه دختر زاییده شدند. و اموال او هفت هزار گوسفند و سه هزار شتر و پانصد جفت گاو و پانصد الاغ ماده بود و نوکران بسیار کثیر داشت و آن مرد از تمامی بنی مشرق بزرگتر بود... و خداوند به ایّوب دو چندان آنچه پیش داشته بود عطا فرمود... و خداوند آخر ایّوب را بیشتر از اول او مبارک فرمود چنانکه او را چهارده هزار گوسفند و شش هزار شتر و هزار جفت گاو و هزار الاغ ماده بود»(*کتاب مقدس*، کتاب ایّوب، بی‌نا، بی‌تا، ۲/۱ و ۳؛ ۱۰/۲۲ و ۱۲).

در داستان ایّوب مهم این است که ما نوعیت گرفتاری ایّوب را بدانیم که چه بوده است؟ «مسنی الضر» یعنی از دست دادن همهٔ اموال. اگر بخشی از اموال و دارایی‌های ایّوب از دستش رفته بود، آه و ناله نمی‌کرد، می‌توانست در بخش دیگری از زندگی‌اش آن را جبران کند. در مورد ایّوب، «ضر» با از دست دادن همهٔ امکانات مالی زندگی‌اش آغاز شده و سپس دچار «ضر» شبه مالی هم شده است یعنی خانواده، اهل و عیال و اطرافیان او نیز که به گونه‌ای سرمایهٔ زندگی او به شمار می‌رفته‌اند، از بین رفته‌اند.

آنچه مهم است این است که «ضر» در قرآن قطعا جنبهٔ بدنی و بیماری ندارد. در قرآن کلمهٔ ضر و مضطر به بیماری ارتباط پیدا نمی‌کند.

- کلمهٔ «اهل» در داستان ایّوب قبل از هر چیز، همسر ایّوب را شامل می‌شود. اهل در بیان قرآن یعنی خانواده و اولین چیزی که از کلمهٔ خانواده به ذهن متبادر می‌شود، همسر است(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۱، ۳۰: اهل الرجل و اهلته زوجه). با کمال تعجب در روایات اسلامی و در کتاب ایّوب *کتاب مقدس*، همهٔ اهل ایّوب از دنیا می‌روند ولی همسر ایّوب زنده است.

آن داستانی که برای همسر ایّوب در فیلم سینمایی طراحی کرده‌اند، در قرآن نیست و مشخصاً از *کتاب مقدس* اخذ شده است.

در داستان کوتاه ایّوب در قرآن، ایّوب همهٔ خانواده‌اش را از دست داده است و از همه

مهم‌تر در بین اهلش، همسرش را هم از دست داده است. ایّوب تنهای تنهاست که ندا سر می‌دهد و خدا را با صدای بلند خطاب می‌کند.

سناریونویس *کتاب مقدس* به این پرسوناژ(شخصیت) نیاز دارد. او می‌خواهد در ادامهٔ تخریب و تکذیب چهرهٔ ایّوب، نقشی هم به همسر او بدهد.

در کتاب ایّوب می‌خوانیم:«پس شیطان از حضور خداوند بیرون رفت و ایّوب را از سر تا پا به دمل‌های دردناک مبتلا کرد. ایّوب در میان خاکستر نشست و با یک تکه سفال بدن خود را می‌خارید. زنش به او گفت: تو هنوز هم نسبت به خدا وفادار هستی؟ خدا را لعنت کن و بمیر. اما او[ایّوب] در جواب گفت: تو همچون یک زن ابله حرف می‌زنی»(کتاب ایّوب، بی‌تا، ۷/۲ تا ۱۰).

نویسندگان ***کتاب مقدس***، همسر ایّوب را زنده نگه می‌دارند و تحویل سناریونویس‌های مسلمان می‌دهند تا قصهٔ او را ادامه دهند. علامهٔ طباطبائی پس از اشاره به پدیدهٔ اسرائیلیات و نصرانیات در رواج اخبار دروغ، تصریح می‌کنند که در ادامهٔ این روند خطرناک و بسیار زشت، عده‌ای از مسلمانان، گوی سبقت را از اهل کتاب ربوده و هرجا آنان در اخبار کذب، کم آورده‌اند، اینان سنگ تمام گذاشته و با ترویج روایات جعلی کمک فراوانی به اسرائیلیات و نصرانیات کرده‌اند(طباطبایی، ۱۴۰۲ق،ج۱۱، ۱۳۰ تا ۱۳۴).

• کلمهٔ «عبدنا» در عبارت آغازین «و اذکر عبدنا ایّوب»، نشان می‌دهد خداوند در صدد بیان داستان بنده‌ای از بیشمار بندگان خودش است. این بنده هنوز پیامبر نیست(لسانی فشارکی، ۱۴۰۱ش، ۸ تا ۱۲). هیچ عنوان دیگری هم ندارد و می‌تواند هر انسانی در طول تاریخ بشریت باشد. در داستان ایّوب در قرآن ما هیچ نشانه‌ای دال بر پیامبری او نمی‌بینیم. بله نام او در لیست پیامبران هست اما در قرآن قسمتی از داستان مربوط به قبل از رسالت او بیان شده است. طبق سنت الهی همهٔ بندگان خدا مورد آزمون قرار می‌گیرند. ایّوب هم مورد آزمون خدا قرار گرفته است و این خود خداست که بنده‌اش را امتحان می‌کند. ایّوب آزمون‌های الهی را به عنوان عبد و نه به عنوان پیامبر، با هر کیفیتی که بود، بالاخره به خوبی به پایان رساند و درجهٔ «نعم العبد» را دریافت کرد.

• کلمهٔ «شیطان» در داستان ایّوب اصلا به معنی ابلیس یا شیطانی دیگر که مجسم

می‌شود و روبروی ایّوب قرار می‌گیرد نیست(قس طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج۱۸، ۲۰۸ و ۲۰۹). خداوند همهٔ راز و نیازهای ایّوب در آن شرایط خاص را در یک عبارت اما با دو شکل خلاصه کرده است. محتوای این دو عبارت هر دو یکی است: «أَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ» همان «أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ» است. ایّوب اعتراف می‌کند که شکایت او به دلیل از دست دادن اموال و فرزندان و همسرش نیست بلکه شیطان شبانه‌روز در حال وسوسهٔ اوست و دست‌بردار هم نیست. شیطان دائم به ایّوب می‌گوید: ایّوب تو معتقدی که خدای تو ارحم الراحمین است و دائم مراقب توست؟ پس چرا وضعیت تو اینقدر نابسامان و پریشان است؟ وسوسه‌های شیطان (و نه خود او و نوچه‌هایش)، آنقدر گسترش یافته که برای ایّوب تبدیل به عذاب گردیده است و ایّوب نمی‌تواند جواب شیطان را بدهد و او را از خود دور کند.

• کلمهٔ «نُصب» در عبارت «انی مسنی الشیطان بنصب و عذاب»، همان وسوسه‌های شیطان است که آنقدر برای ایّوب دائمی شده که به شکنجه تعبیر می‌کند. در کتب لغت، نُصْب به معنی درد و بلا و شرّ آمده است(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱، ۷۵۸: النَّصْبُ و النُّصْبُ و النُّصُبُ: الداءُ و البَلاءُ و الشرُّ. و فی التنزیل العزیز: مَسَّنِیَ اَلشَّیْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذاب.). شیطان یا ابلیس به هیچ وجه بر اموال و جسم ایّوب سلطه پیدا نمی‌کند آنچنانکه در فیلم ایّوب پیامبر می‌بینیم.

• کلمهٔ «ارکض» در عبارت «ارکض برجلک هذا مغتسل بارد و شراب» به این معنی نیست که پایت را بر زمین بکوب چنانچه در ترجمه‌ها آمده و در فیلم ایّوب نشان داده شده است. ایّوب در هوایی بسیار گرم کنار چشمهٔ آبی گوارا و سرد نشسته است. او به دلیل شدت مصیبت و وسوسه‌های شیطانی از این نعمت غافل است. خداوند به او دستور می‌دهد که پاهایت را بکش جلو(ارکض برجلک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ۴۳۴: الراء و الکاف و الضاد أصلٌ واحدٌ یدلُّ علی حرکةٍ إلی قُدُمٍ أو تحریكٍ). از این چشمهٔ آب سرد و گوارا هم خود را سیراب کن و هم در آن آب‌تنی کن تا از گرمازدگی و وساوس شیطانی آزاد شوی.

• کلمهٔ «ضغثاً» یعنی چند شاخه و ترکهٔ خشک یا تر، که همه‌جا ریخته و در دسترس

است(زبیدی، بی‌تا ،ج۳، ۲۳۰؛جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ۲۸۵؛ ابن درید، بی‌تا ، ج۱، ۴۲۵: ما جمعته بکفّک من نبات الأرض فانتزعته). یعنی دم‌دست‌ترین چیزی که دستت به آن می‌رسد. خدا می خواهد ایّوب را متوجه این مطلب کند که اصلاً به چیز خاصی که از آسمان بیفتد یا از زمین بیرون بیاید نیاز ندارد. همین اشیائی که دور و برت هستند کار تو را راه می‌اندازند. فقط به آنها توجه کن و آنها را بکار بگیر.

• برای فهمیدن تعبیر «اضرب به» باید به همین ترکیب در آیات دیگر قرآن توجه کنیم. فعل امر اضرب در قرآن سه بار با حرف اضافهٔ «ب» آمده است. هر سه بار هم در داستان‌های حضرت موسی است: ۱) وَ إِذِ اسْتَسْقى مُوسى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْنا(بقره، ۶۰). ۲) فَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ(شعرا،۶۳). ۳) فَقُلْنا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِها كَذلِكَ يُحْيِ اللهُ الْمَوْتى(بقره،۷۳).

خطاب «اضرب به» به ایّوب یعنی ای ایّوب چند شاخهٔ خشک که دور و برت هست بردار و به سوی همسر و فرزندانت که مرده‌اند اشاره کن یا بزن تا آنها زنده شوند. «فاضرب به» درست مانند «فاضرب بعصاک الحجر» در داستان حضرت موسی است. در داستان حضرت موسی قرار نیست حضرت موسی عصا را مانند مته‌ای قوی و بزرگ وارد سنگ‌ها کند بلکه کافی است با عصا به سنگ اشاره کند تا به اذن خدا دوازده چشمه از دل سنگ بجوشد(لسانی فشارکی، ۱۴۰۱ش، ۷۴).

• تعبیر «و لا تحنث» یعنی باورکن، تردید نکن و ناامید نباش(ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۴، ۲۷۸: الحِنْثُ: أن يقول الإنسان غيرَ الحَقِّ). در سورهٔ واقعه داریم: وَ كانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيمِ(واقعه،۴۶). حنث عظیم آنان این بود که می گفتند و اعتقاد داشتند، اگر ما مردیم و خاک شدیم آیا دوباره زنده و محشور می‌شویم: وَ كانُوا يَقُولُونَ أَ إِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً وَ عِظاماً أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ(واقعه،۴۷). ایّوب هم شاید همین تردید را پیدا کرده بود. او اما دید که مردگان به اذن خدا زنده شدند.

• تعبیر «انا وجدناه صابراً» یعنی نهایتاً منِ خدا ایّوب را صابر معرفی می کنم. درست است که ایّوب در برابر وسوسه‌ها و همزات شیطان، کاسهٔ صبرش لبریز شد و سر خدا داد زد و ناله و فغان سرداد اما بالاخره او با از دست دادن اموال و اولاد و خانواده‌اش بی‌طاقت

نشد و بسوی خدا برگشت(انه اواب: نک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج۸، ۵۶۷؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج۲۳، ۱۶۴).

• کلمهٔ «اواب» یعنی کسی که همهٔ فراز و نشیب‌های زندگی را به سلامت طی کرده است و در پیشگاه خدا، بندهٔ خوبی شناخته می‌شود. «اواب» صفت تعبیر «نعم العبد» در این آیات است(لسانی فشارکی، ۱۴۰۱ش، ۱۷).

### ٤-۱. تعریف صحنه

وقتی در یک مکان و زمان فیلمبرداری صورت می‌گیرد در واقع یک صحنه(Scene) ثبت شده است(احمدزاده، ۱۳۸۹ش، ۵۵). هر صحنه کنشی است در درون یک کشمکش در زمان و فضایی کم و بیش پیوسته که ارزشی را وارد زندگی شخصیت می‌کند، ارزشی که تا حدی مهم و با معنا باشد. ایده‌آل این است که هر صحنه یک حادثهٔ داستانی باشد(مک‌کی، ۱۳۹۸ش، ۲۶).

### ۱-۵. پیرنگِ داستان کوتاهِ ایّوب در قرآن:

داستان ایّوب در قرآن، اگر بخواهد به فیلم تبدیل شود، سه صحنه دارد:

۱. در صحنهٔ اول مردی را می‌بینیم که نامش ایّوب است و دارد داد می‌زند و با صدای بلند با خدا صحبت می‌کند. او از اتفاقاتی که برایش افتاده است(مشکلات مالی و شبه مالی) به شدت ناراحت است: وَ أَیُّوبَ إِذْ نادی رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمینَ(انبیا،۸۳). وَ اذْکُرْ عَبْدَنا أَیُّوبَ إِذْ نادی رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّیْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ(صاد،۴۱).

۲. در صحنهٔ دوم می‌بینیم که ایّوب با راهنمایی خدا، در آب سردی که نزدیک اوست خود را شستشو می‌دهد و از آن آب می‌نوشد: ارْکُضْ بِرِجْلِکَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ(صاد،۴۲).

۳. در صحنهٔ سوم می‌بینیم که اولاً همهٔ مشکلات مالی ایّوب برطرف شده است و ثانیاً همهٔ خانوادهٔ ایّوب که مرده بودند، زنده شده‌اند و جمعیت آنها دوبرابر هم شده است: فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَکَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَ آتَیْناهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ(انبیا،۸۴). وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ

مَعَهُمْ(صاد،۴۳).

در این صحنه چگونگی زنده شدن خانوادهٔ ایّوب را هم می‌بینیم. ایّوب چند شاخهٔ خشک برداشته است و بر بدن تک تک اعضای خانواده‌اش می‌زند یا به سمت آنها اشاره می‌کند و آنها زنده می‌شوند. آنها نتنها زنده می‌شوند بلکه دوبرابر هم می‌شوند: وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ(صاد،۴۴).

در ضمن، راوی داستان، نریشن(گفتار متن) هم دارد و توضیحات بسیار مهمی را در لابلای بیان داستان ارائه می‌دهد: رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ ذِكْرى لِلْعابِدينَ. رَحْمَةً مِنَّا وَ ذِكْرى لِأُولِي الْأَلْبابِ. إِنَّا وَجَدْناهُ صابِراً ، نِعْمَ الْعَبْدُ ، إِنَّهُ أَوَّاب.

این سه صحنه که در دو سورهٔ انبیا و صاد آمده‌اند، در واقع پیرنگِ داستان ایّوب در قرآن را بیان می‌کنند. هم اتفاقاتی که افتاده است گفته می‌شود و هم روابط علی و معلولی بین اتفاقات بیان می‌شود.

از همین داستان کوتاه ایّوب در این متن فشرده متوجه می‌شویم که بین ایّوب و خدای ایّوب، مشکلی پیش آمده است. در واقع گره داستان(بحران)، بهم خوردن رابطهٔ بندگی بین ایّوب و خدای اوست. ایّوب از خدایش شکایت دارد. با او عادی صحبت نمی‌کند. از او گله دارد. این حالت غیر عادی، مطلب اصلی داستان ایّوب است و وقتی این گره، گشوده می‌شود و بحران پایان می‌یابد، داستان قرآن هم تمام می‌شود و ایوب، اوّاب نامیده می‌شود:«انه اوّاب». ایوب دوباره به آغوش خدا بازمی‌گردد. ایوب از صراط مستقیم اندکی فاصله گرفته است ولی دوباره روی خط می‌آید.

اگر بخواهیم داستان ایّوب قرآن را در یک خط توضیح بدهیم باید به این مسأله و مشکل اشاره کنیم نه چیزهای دیگر.

در سورهٔ مبارکهٔ صاد، پنج داستان کوتاه وجود دارد: ۱) قصهٔ حضرت داود از آیهٔ ۱۵ تا ۲۶. ۲) قصهٔ حضرت سلیمان از آیهٔ ۲۷ تا آیهٔ ۴۰. ۳) قصهٔ حضرت ایوب از آیهٔ ۴۱ تا ۴۴. ۴) قصهٔ سجده نکردن ابلیس بر آدم از آیهٔ ۶۵ تا ۸۸. ۵) قصهٔ گفتگوی پیامبر با کفار مکه از آیهٔ ۱ تا ۱۴. حضرت داود و سلیمان هم در این سوره، اوّاب نامیده می‌شوند.

این پنج داستان به رغم تفاوت‌های ظاهری، حداقل در یک سؤال اساسی مشترک

هستند که علت آفرینش عالم هستی چیست؟ خداوند در سینهٔ سورهٔ صاد و در بهترین لحظه ضمن طرح این داستان‌های کوتاه، جواب می‌دهد: وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذينَ كَفَرُوا مِنَ النَّار(صاد،۲۷).

## ۲. پیرنگ در فیلم سینمایی ایوب پیامبر

در فیلم سینمایی ایوب پیامبر که ۸۴ دقیقه است اتفاقات زیادی وجود دارد اما علت اصلی همهٔ حوادثی که رخ می‌دهد در سکانس[۱] اول فیلم نمایش داده می‌شود. پس از دیدن فیلم سینمایی ایوب پیامبر اگر از مخاطب بپرسید که چرا ایوب اینقدر زجر کشید و مصیبت دید، جواب می‌دهد: چون **ابلیس** می‌خواست که اینگونه اتفاقاتی برای ایوب بیفتد. خدا ابلیس را بر ایوب مسلط کرده بود تا هرچه می‌خواهد با او بکند. این همان پیرنگ فیلمنامه‌ای است که بر اساس آن فیلم ساخته شده است.

برای اثبات این مطلب سکانس اول فیلم را بررسی می‌کنیم:

مطابق روایت فیلم(و نه روایت قرآن) وقتی ابلیس صدای ستایش فرشتگان را در آسمان چهارم می‌شنود و از جایگاه والای ایّوب مطلع می‌شود، بسیار عصبانی می‌شود و با فریادی نوچه‌هایش را فرامی‌خواند. ابلیس از شیاطین می‌خواهد که بروند و در مورد ایّوب اطلاعات جمع‌آوری کنند(انگار تا حالا از ایوب بی‌خبر بوده است!).

شیطان‌ها به منزلگاه ابلیس برگشته‌اند.

گفت‌وگوی ابلیس با شیطان‌ها:

- ابلیس به شیطان۱: تو بگو، ایّوب اهل کدام سرزمین است؟

- شیطان۱: بسنیه. یکی ازمناطق شام که میان دمشق و رمه واقع است.

- شیطان۲: او را ثروتمندترین انسان بلاد خویش می‌دانند. آنچنانکه مکنت او را حساب نیست.

- ابلیس: نگفتم خواهم یافت؟ من هم اگر این همه ثروت ومکنت داشتم لحظه‌ای سر از

---

۱. لحظه‌های فیلم کنار هم قرار می‌گیرند تا صحنه به وجود بیاید و صحنه‌ها نیز در کنار هم قرار می‌گیرند و سکانس را به وجود می‌آورند(مک‌کی، ۱۳۹۸، ۲۷)

سجده بر نمی‌داشتم. چون ترک عبادت خدا همان و از کف دادن مکنت همان.

- شیطان۳: او را هفت پسر و سه دختر پاکدامن است و یک زن زیبا و مهربان.

- شیطان۴: با عده‌ای غلامان و خدم و حشم.

- ابلیس قهقهه می‌زند و با لحنی تمسخرآمیز می‌گوید: در همه‌جا جاربزنید که ما به ایّوب همه چیز بخشیده‌ایم تا بنده‌ای سالم و با ایمان شود و عجیب اینکه شده است.

ابلیس و همهٔ شیطان‌ها با صدای بلند می‌خندند. ابلیس و شیطان‌ها دارند قهقهه می‌زنند که ناگهان صدایی می‌آید.

- فرشتگان: خاموش ابلیس خبیث. این همه را ایّوب جز برای خدا نمی‌خواهد و جز برای او صرف نمی‌کند. آرزوی وصل با معبود، میزان و معیارهای دنیایی را درهم می‌ریزد و همه چیز برای انسان رنگ او را می‌گیرد.

- ابلیس که پشت ابلیسک[1] پناه گرفته است، از پشت ابلیسک سرک می‌کشد و می‌گوید: اینها همه حرف است. یک هزارم این همه نعمت، چشمان نابینا را بینا و ارواح مرده را زنده می‌کند.

- فرشتگان: ایّوب مورد آزمون قرار می‌گیرد. وتو نیز وسیلهٔ آزمونی.

- ابلیس: ازهم اکنون او در چنگ من است. او را شکست‌خورده بدانید.

- فرشتگان: آنگونه که خواهی عمل کن. تو و هر آنکس که تو را پیروی کند در عذاب، مخلّد و جاویدان خواهد بود.

فرشتگان می‌روند. شیطان شاد است و می‌خندد[2].(تصاویر ۳-۱ و ۳-۲)

---

۱. ستونی که پشت ابلیس قرار دارد.

۲ . در سریال پنج قسمتی ایّوب، این گفت‌وگو مفصل‌تر است. بعضی از دیالوگ‌های مهم در فیلم سینمایی حذف شده است.




تصویر ۳-۱




تصویر ۳-۲ فرشتگان از طرف خداوند با ابلیس گفت‌وگو می‌کنند.

## تحلیل و بررسی این گفت‌وگو:

۱. این گفت‌وگو در قرآن نیامده است و به جای آن گفت‌وگوی ایوب با خدا آمده است. در اقتباس و داستان‌پردازی از قصه‌های قرآن، تخیل و آوردن گفت‌وگوهایی غیر از آنچه در قرآن آمده آست، اشکالی ندارد به شرط آنکه در چهارچوب قصهٔ قرآن باشد[۱]. این دیالوگ به هیچ وجه با قصهٔ ایوب قرآن و با قصص قرآن بطور کلی هماهنگی ندارد.

۱. کارگاه علم قصص قرآن، قم، مدرسهٔ اسلامی هنر،
https://quranlsn.ir/files/courses/quranic_studies/OloomeQurani(2)-1.mp3

کی و کجا خداوند ابلیس را بر جان و مال بندگانش مسلط گردانده است؟

وقتی این گفت‌وگوی مهم در صحنه‌های ابتدایی فیلم می‌آید، داستان فیلم(آکسیون[1] یا وقایع داستان) را جور دیگری پیش می‌رود. موضوع فیلم، حسادت و خشم ابلیس به ایّوب می شود. ابلیس بسیار عصبانی است؛ خدا ایّوب را مورد آزمون قرار می‌دهد تا ثابت کند ابلیس درمورد علت محبوبیت ایّوب، تصوّر نادرستی دارد(البته بیشتر به ابلیس تا دیگران!). خدا ایّوب را در اختیار ابلیس می گذارد تا هر بلایی که ابلیس دوست دارد بر سر ایّوب بیاورد. ابلیسی که از ایّوب کینه فراوان دارد و جنایات متعددی علیه ایّوب مرتکب می‌شود.

منظور از شیطان در آیهٔ «وَ اذْكُرْ عَبْدَنا أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ»، وسوسه‌های شیطان است. شیطان فقط می‌تواند وسوسه کند و هیچ تسلطی بر مال و جان بندگان خدا ندارد(لسانی فشارکی، ۱۴۰۱ش، ۸۰ و ۸۱).

۲. این گفت‌وگوی کوتاه، شخصیت و ویژگی های جسمانی و ویژگی های اخلاقی-ذاتی ایّوب و ابلیس را هم نشان می‌دهد. ایّوب شخصی است بسیار ثروتمند. او در شام، یکی از بهترین مناطق دنیا به لحاظ آب و هوا زندگی می کند. گرچه سایر تصاویری که در فیلم می‌بینیم با این واقعیت تضاد دارد. ایّوب خانواده‌ای پرجمعیت دارد. زنی زیبا و مهربان دارد. خدم وحشم بسیار دارد. و ایّوب بهترین بندهٔ خداست که مورد ستایش فرشتگان است. او پیامبر خداست. ایّوب جایگاه اجتماعی بالایی دارد.

در مقابل شخصیت ایّوب، شخصیت ابلیس قرار دارد. ابلیس بسیار زشت و کریه منظر است. چهره‌ای غیر طبیعی و ترسناک دارد. او به شدت حسود است و از خوب بودن دیگران بسیار عصبانی می‌شود. ابلیس دم و دستگاه مفصلی دارد. شیطان‌های بسیاری، بنده‌وار در خدمت او هستند. ابلیس به علم آسمان چهارم دسترسی دارد. او بسیار قدرتمند است. ابلیس بسیار باهوش و با فراست است. خدا تن به خواستهٔ ابلیس می‌دهد یعنی مجبور است چون اگر این کار را نکند ابلیس و یارانش همه‌جا جار می‌زنند که ایّوب به دلیل ثروت و مکنتش، بندهٔ خوب خداست.

---

۱. تسلسل و تداوم وقایع داستان، آکسیون داستان را می‌سازند (یونسی، ۱۴۰۱ش، ۲۲).

از طریق گفت‌وگوی ابتدایی فیلم، مخاطب با پیرنگ داستان آشنا می‌شود؛ مخاطب از همین ابتدای فیلم متوجه می‌شود که قرار است کشمکش[۱] بین ابلیس و ایّوب را نظاره‌گر باشد و با این سؤال، تا آخر فیلم را ببیند که بالاخره کدام شخصیت پیروز ماجرا می‌شود؟

این مطالب با قرآن سازگاری ندارد.

در سایت‌های نمایش و معرفی فیلم و همچنین در کتاب‌های مربوط به معرفی فیلمها، معمولاً توضیح مختصری راجع به فیلم‌ها داده شده است. این توضیحات توسط فیلمنامه‌نویس نوشته می‌شوند و جان کلام و حرف اصلی فیلمنامه را بیان می‌کنند و در اصطلاح فنی خودش، پیرنگ فیلم را لو می‌دهند.

در مورد فیلم سینمایی ایّوب پیامبر در سایت شبکهٔ قرآن این توضیح را داریم: «خلاصهٔ داستان: شیطان از جایگاه ایّوب پیامبر در پیشگاه خداوند دچار حسادت و خشم می شود و مشیت خداوندی بر این قرار می‌گیرد که ایّوب را به سختی‌ها بیازماید چرا که شیطان این همه ایمان را در وجود ایّوب باور ندارد... »(https://qurantv.ir/content/11937).

در سایت آپارات هم این توضیح آمده است: «مقام ایّوب پیامبر در پیشگاه خداوند شیطان را دچار حسد می کند و مشیت الهی بر این قرار می گیرد که ایّوب را با مشکلات بیازماید. بلایایی مثل طوفان، زلزله، بیماری و قطحی قوم پیامبر را رو به نابودی می برد و به تدریج موجب روی گرداندن قوم از پیامبر می شود. وقتی رحیمه، همسر ایّوب، از دریافت طلبش از زنی ناامید می شود شیطان...»(https://www.aparat.com/v/npJju)

در سایت بانک جامع اطلاعات سینمای ایران این توضیح آمده است: مقام ایوب پیامبر در پیشگاه خداوند شیطان را دچار حسد می‌کند و مشیت الهی بر این قرار می‌گیرد که ایوب را با مشکلات بیازماید. بلایایی مثل طوفان، زلزله، بیماری و قطحی قوم پیامبر را رو به نابودی می‌برد و به تدریج موجب روی‌گرداندن قوم از پیامبر می‌شود. پیامبر روزگار را با بیماری و تنگدستی سپری می‌کند. وقتی رحیمه، همسر ایوب، از دریافت طلبش از زنی ناامید می‌شود شیطان را در قالب مردی ملاقات می‌کند که با وسوسه‌هایش چند تار موی او

۱. Conflict: مقابلهٔ دو نیرو یا شخصیت است که بنیاد حوادث را می‌ریزد(میرصادقی، ۱۳۹۴ش ،۹۵).

را در ازای قرصی نان طلب می‌کند. شیطان تارهای موی رحیمه را نزد پیامبر می‌برد و همسر او را به خیانت متهم می‌کند. ایوب پروردگار را به یاری می‌طلبد. چشمه‌ای آب از زیر پای پیامبر جاری می‌شود و او و همسرش را جوان می‌کند.

(http://www.sourehcinema.com/Title/Title.aspx?id=138109211661)

(تصویر ۱-۴).

عیناً همین توضیح مختصر در کتاب فیلمشناخت ایران آمده است و چون قدیمی‌تر از بقیهٔ منابع است، رفرنس سایر منابع قرار گرفته است (بهارلو،۱۳۸۴ش، ج۲، ۳۶۲).




تصویر ۱-۴

## نتیجه‌گیری

مطابق با این توضیحات ، داستان ایّوب در فیلم سینمایی ایّوب پیامبر، داستان ابلیس و ایّوب است نه داستان ایّوب و خدا. در فیلم سینمایی ایّوب، ایّوب قهرمان قصه است و ابلیس ضد قهرمان. گره و تعلیق قصه هم این است که آیا ابلیس پیروز می‌شود یا ایّوب؟ اینها هیچ ربطی به داستان ایّوب قرآن ندارد.

در فیلم گرچه شخصیت ایّوب را داریم و مثلا صحنه‌سازی‌های تاریخی و اسم‌های ایام قدیم اما هیچ یک از اینها دلیل نمی‌شود که داستان فیلم همان داستان قرآن باشد. اهل فن می‌دانند که پیرنگ داستان مهم است و روابط منطقی بین اتفاقات همانگونه که داستان‌نویس منظور دارد نه آنطور که ما تصور می‌کنیم و می‌خواهیم.

در فیلم ایّوب اتفاقات ناگوار زیادی می‌افتد. اگر دلیل و علت این اتفاقات را در فیلم جستجو کنیم، به ابلیس می‌رسیم نه خدا. ابلیس چنان جایگاه و قدرتی دارد که بیش از هفت سال بر آسمان و زمین و جان و مال ایّوب مسلط می‌شود و هر چه اراده می‌کند بلافاصله اتفاق می‌افتد. این روابط علی و معلولی که در فیلم ایّوب هست در قرآن به هیچ وجه نیست و تفاوت اصلی قصهٔ قرآن با قصهٔ فیلم ایّوب همینجاست.

تصویری که مکرر در فیلم ایّوب مشاهده می‌کنیم، تصویر ابلیس و نوچه‌هایش چه در شمایل واقعی خودشان و چه در قالب یک انسان است. قسمت‌های بسیار مهمی از دیالوگ های فیلم را گفتگوهای ابلیس با ایّوب و گفتگوهای ابلیس با شیطان‌ها(نوچه‌هایش) تشکیل می‌دهد. این اهمیت تا آنجاست که در کتاب سیمای پیامبران در سینمای هالیوود و ایران، نویسنده از بین صحنه‌های مختلف فیلم، دو صحنه‌ای را انتخاب می‌کند که ابلیس در آن دو موقعیت نقش اساسی دارد. نویسنده گفتگوهای این دو صحنه را تحلیل و بررسی می‌کند (یاسینی، ۱۳۹۳ش، ۱۷۷ تا ۱۸۳).

## فهرست منابع


۱. *قرآن کریم*، ترجمهٔ فولادوند.

۲. بهارلو، عباس(۱۳۸۴ش). *فیلمشناخت ایران: فیلم‌شناسی سینمای ایران*، تهران، قطره.

۳. توبیاس، رونالدبی(۱۴۰۱ش). *بیست کهن الگوی پیرنگ(و طرز ساخت آن)*، ترجمهٔ ابراهیم راهنشین، تهران، ساقی.

۴. *کتاب مقدّس*(۲۰۱۵م). ترجمهٔ مژده برای عصر جدید، بی‌جا.

۵. لسانی، محمدعلی و رجبی قدسی، محسن(۱۴۰۱ش). *قصهٔ ایوب پیامبردر قرآن کریم*، تهران، صدوچهارده.

۶. مک کی، رابرت(۱۳۹۸ش). *داستان: ساختار، سبک و اصول فیلمنامه‌نویسی*، ترجمهٔ محمد گذرآبادی، تهران، هرمس.

۷. میرصادقی، جمال(۱۳۹۴ش). *عناصر داستان*، تهران،نشر سخن.

۸. وایتلی، کرول(۱۳۹۶ش). *همه‌چیز دربارهٔ نویسندگی خلاق*، ترجمهٔ مهدی غبرایی، تهران، سوره مهر.

۹. یاسینی، سیده راضیه(۱۳۹۳ش). *سیمای پیامبران در سینمای هالیوود و ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

۱۰. یونسی، ابراهیم(۱۳۶۹ش). *هنر داستان‌نویسی*، تهران، مؤسسهٔ انتشارات نگاه.

### منابع عربی

۱۱. ابن درید، ابوبکر محمد بن حسن(بی‌تا). *جمهرة اللغة*، بیروت، دار صادر.

۱۲. ابن عاشور(۱۹۸۴م). *التحریر و التنویر*(تحریر المعنی السدید وتنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید)، تونس، الدار التونسیة للنشر.

۱۳. ابن فارس، احمد(۱۴۰۴ق). *مقاییس اللغة*، بیروت، دارالکتب العلمیة مؤسسة الرسالة.

۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم(۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.

۱۵. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد(۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۶. جوهری، أبو نصر إسماعیل بن حماد(۱۴۰۷ق). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة*، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.

۱۷. زبیدی، سید محمد مرتضی(بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق عبدالستار احمد فراج، کویت، التراث العربی.

۱۸. سلمی، ابوعبدالرحمن(۱۴۲۱ق). *تفسیر سلمی(حقائق التفسیر)*، تحقیق:سید عمران، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۱۹. صدوق، محمد بن علی(۱۴۰۳ق). *الخصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۲۰. طباطبایی، محمدحسین(۱۴۰۲ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

۲۱. طوسی، شیخ ابوجعفر(۱۴۰۹ق). *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد حبیب قیصر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد(۱۴۰۹ق). *العین*، تحقیق: مهدی مخزومی، قم، دارالهجرة.

۲۳. محقق اردبیلی(بی تا). *زبدةالبیان فی احکام القرآن*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.

۲۴. مصطفوی، حسن(۱۴۱۶ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت ارشاد.

۲۵. مغنیة، محمدجواد(۱۴۰۳ق). *التفسیر المبین*، بیروت، مؤسسة دارالکتاب الاسلامی.

**سایت‌ها:**

• https://qurantv.ir/content/11937
• https://www.aparat.com/v/npJju
• http://www.sourehcinema.com/Title/Title.aspx?id=138109211661

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۰ – ۵۱

# ماهیت شیطان از نگاه قرآن و مقارنه آن با دیدگاه عرفا و متصوفه بر اساس آراء علامه طباطبایی، شیخ محمود شبستری و منصور حلاج

**فرشته حشمتیان** [۱]
**معصومه السادات حسینی میرصفی** [۲]
**محمد صافحیان** [۳]

**چکیده**

یکی از موضوعات مهم و بحث برانگیز ادیان ابراهیمی در میان فلاسفه، متکلمان و عرفا موضوع شیطان است و پاسخ به این سوال که «آیا شیطان مومن است و در زمره بندگان موحد خدا به حساب می‌آید یا از زمره کافران و دشمن‌ترین دشمن خدا می‌باشد؟»، همیشه دغدغه مفسران و دانشمندان در حوزه‌های عرفان و فلسفه و ... بوده که برخی پاسخ‌ها برای آن مطرح گردیده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی_تحلیلی، به تحلیل بررسی آراء مفسران شیعه، عرفا و صوفیه در مورد شیطان، با تکیه بر آراء علامه طباطبایی، شیخ محمود شبستری و منصور حلاج پرداخته است. از آنجایی که برخی از مبانی خطاست، برخی از پاسخ‌ها نیز از راه صواب دور شده و تعالیم اسلامی که مربوط به این مسئله می‌شود را نیز به انحراف کشانده است. به طور معمول وقتی از شیطان سخن گفته می‌شود ضمن سوال از ماهیت او، سوال‌های دیگری از جمله جن یا ملک بودن شیطان و علت سجده نکردن شیطان بر انسان مطرح می‌شود که این پژوهش به پاسخ تمامی این سوال‌ها از نظر علمای اسلامی و بررسی تطبیقی بین دیدگاه‌ها، پرداخته است.

**واژگان کلیدی**

ماهیت شیطان، عرفا، متصوفه، قرآن کریم، علامه طباطبایی، شبستری، منصور حلاج.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: f.heshmatian12@gmail.com
۲. استادیار، گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mirsafi@azad.ac.ir
۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: msafehian@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۲

## طرح مسأله

تقریباً در اندیشه بیشتر نسل‌های بشر، شیطان، موجودی منفور و یک تابو بوده است. اصل این تنفر از آغاز خلقت انسان و رانده شدن پدر ما از بهشت برین سرچشمه می‌گیرد. در فرهنگ اسلامی و آموزه‌های دینی مسلمانان، ابلیس را مایه دوری انسان از خداوند و نیز دشمن دیرینه فرزند آدم معرفی می‌کنند؛ و از آغاز تربیت هر انسانی به او می‌آموزند که شیطان سبب انحراف و اغوای اوست و باید از او تبرا جست (نجمدی، حسین خانی و فقیهی، ۱۳۹۹: ۶). علامه طباطبایی در مواجهه با دیدگاه‌های پیرامون شیطان و چالش‌های فرا رو، نظریهٔ متفاوتی را ارائه می‌دهد: شیطان در ذاتش گمراه نیست، زیرا شیطان برای این خلق شده است که با عبادت خدا به سعادت برسد، ولی زمانی که استکبار ورزید، گمراه شد. بنابراین شیطان به خودی خود گمراه و شقی خلق نشده است؛ بلکه آفرینش او ابتدا برای این بود که با عبادت خداوند به سعادت برسد و مانند انس و جن مختار بوده است (پارسا، کریمی، علم‌الهدی و شریبانی، ۱۳۹۹). اما با سوء اختیار خود این راه را انتخاب کرد: «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» (الکهف: ۵۰).

سعدالدّین محمودبن امین‌الدّین عبدالکریم بن یحیی شبستری یکی از عارفان و شاعران سده هشتم هجری‌ست. شبستری از پیروان فکری ابن‌عربی، و در عین استقلال رای، از شارحان اندیشهٔ او به شمار می‌آید. شبستری در پذیرش، اعتقاد به نظریهٔ وحدت وجود، از ابن‌عربی و شاگردان و شارحان او پیروی می‌کند (داوودی مقدم، ۱۳۸۹). مضمون و سبب سجده نکردن ابلیس از دیدگاه وی شبیه دلایلی است که غزالی آورده است. در داستان شبستری ابلیس به موسی می‌گوید تو بدان سبب لن ترانی شنیدی که از وی روی بگرداندی و به کوهسار نظر کردی. به نظر می‌رسد قصد شبستری از طرح داستان ابلیس و موسی چون عطار، دعوت غیرمستقیم مخاطبان به توجه خالصانه به سوی خداست، وقتی که از زبان ابلیس می‌سراید:

**ز عشـقش سـجدهٔ آدم نکـردم  که تا او، سوی دیگر کس نگردم**
**بـه غیـر او دگـر چیـزی نـدانم  اگر نزدیـک اگـر دورم همـانم**

(شبستری، ۱۳۵۴؛ ۱۳۱)

حسین بن منصور حلاج، یکی از بزرگان صوفیه است که نزد اقطاب بزرگی چون جنید و تستری شاگردی کرده بود و نه تنها تمام خصوصیات و عقاید خاص صوفیان را داشت بلکه پا را فراتر نهاده و آنچه را که بزرگان صوفیه از ترس علما و دانشمندان مسلمان مخفی کرده و به کنایه و اشارت می‌گفتند، آشکارا بیان می‌داشت (مشکور، ۱۳۷۵؛ ۱۶۲ و ۱۶۳). ظاهراً نخستین کسی که از ابلیس دفاع کرده، حلّاج بوده و پس از او دفاع از ابلیس در میان صوفیه رایج شده است و هر کدام به گونه‌ای به تبرئه شیطان پرداخته‌اند. حلّاج با چشمانی شسته و نگاهی متفاوت، ابلیس را می‌نگرد و به گونه‌ای مشفقانه با او برخورد می‌کند (سرور، ۱۳۸۰).

## پیشینه تحقیق

در میان پژوهش‌های بدست آمده از میان آثار محققان این حوزه در موضوعات مرتبط با موضوع این جستار آثاری همچون پژوهش آبادی، فتاحی‌زاده و افراشی (۱۴۰۰) با موضوع «مفهوم‌سازی تأثیر شیطان/ابلیس در نظام هدایت/ضلالت برمبنای مقوله حرکت در قرآن کریم: رویکرد شناختی»، پژوهش پارسا و همکاران (۱۳۹۹) با موضوع «تبیین دیدگاه تمثیلی علامه طباطبایی پیرامون ابلیس»، پژوهش اخویان و بادپا (۱۳۹۷) با موضوع «بررسی تطبیقی حکمت آفرینش شیطان از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) و فخر رازی»، پژوهش حاتمی یزد و محمدنژاد (۱۳۹۳). با موضوع «نگاهی به ابلیس از منظر عرفا»، پژوهش محمدزاده و حسینی (۱۳۹۱) با موضوع «گوناگونی آراء درباره ابلیس در میان مفسران و عرفان اسلامی» و همچنین پژوهش کازرونی و متوسلی (۱۳۹۰) پژوهشی با موضوع «بررسی دیدگاه‌های حلاج و پیروان او نسبت به شیطان در اشاعه این اندیشه» وجود دارد و طی بررسی آنها، به طور کلی می‌توان گفت در میان نگارش های یافت شده، به طور تطبیقی و مقارنه‌ای آراء مفسران شیعه، عرفا و صوفیه مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته است.

لذا مقاله حاضر سعی دارد با گردآوری آراء و اقوال علامه طباطبایی، شیخ محمود

شبستری و منصور حلاج به روش تحلیلی ـ توصیفی تفاوت دیدگاه‌های ایشان درخصوص شیطان را بررسی کرده و به سوالات مطروحه این جستار پاسخ دهد.

## آیا شیطان (ابلیس) از فرشتگان بود یا جن؟

در موضوع این‌که شیطان از فرشتگان بود یا از جن، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. منشأ این اختلاف، جریان خلقت حضرت آدم (ع) بود که با فرمان الهی، فرشتگان بر آدم (ع) سجده کردند، ولی شیطان از این فرمان سر باز زد.

عده‌ای می‌گویند شیطان (ابلیس) از فرشتگان بود، به دلیل آن که در آیه شریفه، ابلیس از بین ملائکه استثنا شد: «همه ملائکه سجده کردند مگر ابلیس». پس ابلیس باید از جنس ملائکه باشد.

گروهی دیگر اما معتقدند؛ استثنا شدن ابلیس از بین ملائکه نشان دهنده هم‌جنس بودن او با ملائکه نیست، بلکه نهایتاً می‌رساند که ابلیس – به واسطه عبادت چندین ساله‌اش – میان ملائکه و در صف آنها بود، ولی بعدها به دلیل استکبار و نافرمانی از امر خداوند سبحان، از بهشت رانده شد.

این گروه برای نظریه خود شواهدی ذکر کرده‌اند؛ مانند این که:

١. خداوند در سوره کهف می‌فرماید: «شیطان (ابلیس) از جنس جنّیان است».

٢. خداوند، معصیت را به طور عام از ملائکه سلب نمود، پس آنها موجوداتی معصوم اند و هرگز مرتکب گناه، عناد، تفاخر، استکبار و... نمی‌شوند.

٣. در برخی آیات قرآن، سخن از آباء و اجداد شیطان به میان آمده. و این مطلب می‌رساند که توالد و تناسل در مورد شیطان و به طور عام در میان جنّیان راه دارد و حال آن‌که ملائکه موجوداتی روحانی هستند که این قبیل مسائل یا حتی خوردن و آشامیدن و... در مورد آنها راه ندارد.

۴. علاوه بر این؛ اجماع علما و اخبار متواتر از ائمه(ع) حاکی از این است که: شیطان جزو ملائکه نبود (راغب اصفهانی، ١۴١٢: ۵٨).

قبل از بیان پاسخ، لازم است مفردات کلیدی این پاسخ، یعنی «شیطان»، «ابلیس»، «فرشته» و

«جن» را به طور خلاصه به بررسی کنیم.

**الف) شیطان**

کلمه «شیطان» از ماده «شطن» می‌باشد. «شاطن»؛ یعنی موجود خبیث و پست، متمرّد و سرکش، طاغی و نافرمان. اعم از انسان، جنّ یا جنبندگان دیگر. حتی به معنای روح شریر و دور از حق نیز آمده، که در حقیقت قدر مشترک همه این معانی یکی است. بنابراین، شیطان اسم عام (اسم جنس) است که به موجود موذی و منحرف کننده (خواه انسان یا غیر انسان) اطلاق می‌شود. در قرآن مجید و بیانات ائمه (ع) نیز شیطان تنها به موجود خاص اطلاق نشده؛ بلکه به انسان‌های شرور یا حتی اخلاق ناپسند، مانند حَسَد، نیز شیطان گفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸).

**ب) ابلیس**

اسم خاص (عَلَم) می‌باشد که تنها یک مصداق دارد. او کسی بود که اولین معصیت را در مرتکب شد و در برابر پروردگارش، ادعای استقلال کرد. تفاخر و استکبار نمود، از فرمان مولایش سرپیچی کرد و سرانجام نیز از بهشت رانده شد. نام او قبل از رانده شدن از بهشت «عزازیل» بود. و ابلیس، از ماده «ابلاس»، در واقع لقب او است. ابلاس؛ یعنی مأیوس شدن و شاید به این اعتبار که ابلیس از رحمت خدا مأیوس شد، این لقب را گرفت (طبرسی، ۱۳۸۷: ۱۹۱).

**ج) فرشته**

ابتدا مناسب است به پاره‌ای از صفات فرشتگان اشاره کرده تا بتوانیم نتیجه بگیریم که چون فرشته راهی به سوی معصیت ندارد. بنابراین، شیطان نمی‌تواند از جنس فرشتگان باشد. فرشتگان، موجوداتی هستند که خداوند در موردشان بهترین توصیف را در قرآن مجید آورده است. آن‌جا که می‌فرماید: «بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُون*لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُون» (الأنبیاء، ۲۶ و ۲۷). در نهاد فرشتگان هرگز خلاف حق، چیزی نبوده و همیشه و در همه حال مشغول عبادت و اطاعت پروردگارشان هستند. موجوداتی هستند معصوم. خود و ضمیر پاکشان را هرگز به گناه آلوده نمی‌کنند. مهم‌تر از همه؛ اطاعت و فرمان‌برداری در برابر پروردگارشان است. اظهار عجزشان در برابر آنچه نمی‌دانند و عدم تفاخر و استکبار

در برابر آنچه می‌دانند؛ زیرا یقین دارند که داشته‌هایشان نیز از سوی حق تعالی است و اگر لحظه‌ای اراده‌اش بر ندانستن چیزی تعلق گیرد، آنچه می‌دانند نیز تبدیل به نادانی خواهد شد.

## د) جنّ

«جنّ» در اصل، چیزی است که از حواس انسان پوشیده شده است. قرآن کریم وجود چنین موجوداتی را تصدیق نمود و درباره آنان مطالبی بیان کرد و جنس آنها را از آتش می‌داند؛ همچنان که نوع بشر از خاک آفریده شد. البته خلقت این موجودات نیز قبل از انسان بود (الحجر، ٢٧).

از آیات قرآن بر می‌آید که جن نیز مانند نوع بشر، دارای اراده و شعور است و کارهای سخت را نیز می‌تواند انجام دهد؛ مؤمن و کافر نیز دارد؛ بعضی صالح اند، بعضی فاسد؛ مانند انسان زندگی و مرگ و قیامت دارند؛ مذکر و مؤنث دارند و ازدواج و تولید نسل در میان آنها جریان دارد.

قبل از بیان ادله عقلی و نقلی، در مورد ابلیس و جن باید گفت؛ مهم‌ترین تفاوت فرشتگان و شیطان در جریان خلقت و سجده بر آدم (ع) هویدا شد؛ زیرا فرشتگان با جان و دل دریافتند که چیزهایی را نمی‌دانند، اما شیطان با استکباری که داشت می‌اندیشید همه چیز را می‌داند و هرگز نفهمید که سجده بر آدم به جهت علومی است که از سوی خدا بر حضرت آدم (ع) افاضه شده و ذهن تاریک او را هیچ راهی بر یافتن آن علوم نیست! یعنی کبر و غرورش مانع از فهمیدن او شد و سرانجام مانع از سجده کردنش؛ زیرا نافرمانی او از سجده نیز، به جهت تکبر بود، نه این‌که طاقت یا توان سجده را نداشته باشد.

با این توضیحات روشن می‌شود که چون فرشته، معصوم محض می‌باشد، گناه در او راه ندارد. وقتی گناه راه نداشت، پس تمام کارهایش اطاعت محض پروردگار است. اگر اطاعت برای موجودی واجب و ضروری شد پس کفر و استکبار و معصیت از او ممتنع است. این دلیل، اولین دلیل عقلی بر تفاوت شیطان با فرشته است و در نتیجه، فرشته نبودن شیطان است.

اما سخن اصلی در این‌که آیا ابلیس جزو ملائکه بود یا خیر، بین دانشمندان اختلاف

نظر وجود دارد و منشأ آن اختلاف، شاید تمسک به برخی آیات قرآن مجید باشد.

عده‌ای که می‌گویند، شیطان (ابلیس) جزو ملائکه است، دلیل عمده آنان، استناد به آیه‌ای است که خداوند فرموده: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» (البقره، ۳۴). زیرا در این آیه، ابلیس از سجده کردن استثنا شد و «مستثنا منه» در این جمله، ملائکه است و در نتیجه ابلیس جزو ملائکه می‌شود.

ولی حق این است که ابلیس جزو ملائکه نیست. اخبار متواتری که از ائمه (ع) رسیده و امامیه در آن اجماع دارند، همگی تأکید بر این مطلب است که ابلیس جزو جنّیان بود، نه فرشتگان. و برای این مطلب چند استدلال از میان آیا قرآن وجود دارد که ما به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۱. «...إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ »؛ (الکهف، ۵۰). یعنی ابلیس از جنس جنّ بوده است.

۲. «لَّا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ » (التحریم، ۶). ملائکه به هیچ‌وجه خدا را عصیان نمی‌کنند؛ یعنی به صورت عام از ملائکه نفی معصیت شد و این می‌رساند که هیچ‌یک از ملائکه هیچ‌گونه معصیتی را مرتکب نمی‌شوند.

۳. «أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ » (الکهف، ۵۰). این مطلب می‌رساند که در میان جنیّان ذریه و نسل، یا به عبارتی توالد و تناسل وجود دارد و حال آن‌که فرشتگان خلقتشان روحانی است و این قبیل مسائل بین آنها وجود ندارد.

۴. «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا» (فاطر، ۱) ؛ و «اللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا » (الحج، ۷۵). یعنی خداوند ملائکه را رسولانی قرار داد. و می‌دانیم که کفر و عصیان بر رسول خدا جایز نیست.

اما در پاسخ به دلیل کسانی که استثنا ابلیس از فرشتگان را مدنظر قرار دادند، باید گفت؛ استثنا شدن ابلیس از ملائکه، به هیچ‌وجه دلالت بر هم‌جنس بودن ابلیس با ملائکه ندارد. نهایت چیزی که از این مطلب فهمیده می‌شود، این است که ابلیس در صف ملائکه و میان آنها بود و مانند فرشتگان مأمور به سجده شد. حتی عده‌ای گفته‌اند: استثنا در این آیه، از نوع استثنا منقطع است؛ یعنی مستثنا منه در جمله وجود ندارد (طبرسی، ۱۳۸۷).

## ۱- ابلیس و شیطان از منظر مفسران شیعه

از مباحث جنجال برانگیز در میان مفسران در مورد ابلیس فرشته یا جن بودن آن است. در این رابطه سه دیدگاه مطرح است:

الف: اولین دیدگاه آنست که ابلیس از جن بوده است؛ برخی او را دربان بهشت و برخی پادشاه آسمان دنیا و حکمران زمین (مجلسی، ۱۳۵۱: ۲۲۴) و برخی به استناد پاره ای از روایات ابولجن (پدر جن) دانسته‌اند؛ همان طور که آدن ابوالشر است (میبدی، ۱۳۴۳: ۱۴۴).

ب: برخی نیز (همانند زمخشری) ادعا دارند که ابلیس ابتدا از ملائکه بود؛ اما پس از نافرمانی مسخ و از جنیان شد (دائره المعارف قرآن: ۵۶۵).

طرفداران این دو دیدگاه، ادله دیگری نیز آورده‌اند:

۱) به باور دیدگاه اول به تصریح قرآن ابلیس از جنیان بوده است. بر اساس آیه ۵۰ سوره شریفه کهف «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» از فرشتگان نبود؛ چون جن جنس مخالف فرشته است؛ اما موافقان نظر دوم در رد این نظر گفته‌اند که معنی «کان من الجن» همان «صار من الجن» است یعنی از پریان شد، نه این که از آنها بود؛ چنان که «کان من الکافرین» در وصف ابلیس؛ یعنی از کافران گردید؛ نه اینکه کافر بود (مجلسی، ۱۳۵۱: ۲۲۵).

۲) طبق آیات قرآن، انسان از خاک و جن از آتش آفریده شده است. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ» (سوره الحجر، ۲۶ و ۲۷).

و طبق روایات، آفرینش ملائکه از نور، ریح و روح بوده و ابلیس جنس خود را از آتش معرفی کرده است (دائره المعارف قرآن کریم، ۵۶۵).

۳) فرشتگان معصومند و امکان ندارد خدا را نافرمانی کنند (جوادی آملی، ۲۰۳؛ رجالی، ۱۳۷۶: ۳۹). آیه ۱۹ سوره الأنبیاء می‌فرماید: « وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ »، و برای اوست هر که در آسمان‌ها و زمین

است، و کسانی که نزد او هستند (فرشتگان) از (برای) عبادت او تکبّر نمی‌ورزند و خسته و درمانده نمی‌شوند. و نیز در آیه ۲۷ همین سوره می‌فرماید: «لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»، (فرشتگان) در کلام بر او سبقت نمی‌گیرند و (تنها) به فرمان او عمل می‌کنند.

۴) فرشتگان رسولان الهی‌اند. «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فاطر، ۱)، و فرشتگان را پیام آور قرار داده است و رسولان الهی معصوم از خطا هستند.

۵) فرشتگان نمی‌خورند و نمی‌آشامند و ازدواج نمی‌کنند. «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ » (الأنبياء، ۲۰) اما جن و شیاطین چنین نیستند، می‌خورند، می‌آشامند (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۲۴۸). «أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي» (الكهف، ۵۰).

ج) بسیاری از معتزله و اصحاب حدیث و گروهی از متکلمین گفته‌اند ابلیس فرشته بود و شیخ طوسی نیز این نظر را برگزیده است.

علامه طباطبایی در المیزان می‌فرماید: «از بررسی مجموع ادله و روایات برمی آید که ابلیس از جن بود؛ اما به دلیل عبادت فراوان در جایگاه قدسی ملائک قرار داشت و از همین رو امر به سجده، او را نیز شامل شد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۶).

## ۲- ابلیس و شیطان از منظر عرفا

در آثار عرفا نیز درباره ابلیس ما با دیدگاه‌های مختلف و گاهی متناقض برمی‌خوریم. در بعضی از اثار متصوفه از قبیل قوت القلوب ابوطالب مکی، کشف المحجوب هجویری، احیاء العلوم غزالی، تذکره الولیاء و مثنوی‌های عطار و مولوی و نیز در کتاب‌هایی مانند حلیه الولیاء ابونعیم اصفهانی، عرائس المجالس ثعلبی، قصص‌الانبیاء ابن کثیر، روض الریاحین فی حکایات الصالحین یافعی و بسیاری از تالیفات دیگر، در شرح احوال و قصص انبیا و بزرگان دین و عرفان، روایات و حکایات فراوان درباره نیرنگ هایی دیده می‌شود که ابلیس برای فریب اشخاص به کار می‌بندد.

عارفان، شیطان را معادلی برای نفس یا جنبهٔ خاکی انسان دانسته‌اند. هرگز عارف نمی‌گوید شیطان نباید باشد بلکه می‌گوید: در مجموعه نظام هستی شیطان هم چیز خوبی است و باید باشد؛ زیرا هر کس به هر مقامی رسید از برکت جنگ با شیطان رسید. اگر

شیطان خلق نمی‌شد وسوسه‌ای نمی‌بود و جنگ درونی وجود نمی‌داشت؛ در نتیجه سالکی به مقام مجاهد در مَصافِ اکبر نمی‌رسید. پس در کل نظام آفرینش وجود شیطان نیز رحمت است. گرچه همه ما موظف هستیم که شیطان را لعن و رجم کنیم او و پیروانش را اهل جهنّم دانسته و از شرّشان به خدا پناه ببریم، امّا آیا جز این است که شیطان مظهر اِضلال حق است؟ جز این است که اگر کسی را خداوند متعال خواست بگیرد به وسیله این سگ تعلیم‌شده می‌گیرد؟ (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۵۱۱).

از نظر عرفا قلب انسان میدان کارزار لشکریان ملائکه و شیطان است. محمد غزالی بر این باور است که جنگ دایم در میان لشکر شیاطین و ملائکه در صحرای سینه هست و اشتغال بدان نخست قدم مجاهده در راه دین است. او می‌گوید: «و هر که بدین جنگ مشغول نیست، آن است که ولایت به شیطان مسلم داشته است.» (غزالی، ۱۳۸۶: ۳۴۷).

همچنین عرفا بر اساس حدیث «إنَّ الشیطانَ یَجری مِن ابنِ آدمَ مَجریَ الدَّم فی العروق» شیطان را جاری در خون و رگ‌های آدمی می‌دانند (الاحسانی، ۱۴۰۳: ۱۱۳). بر اساس آیه قرآنی مرکز آن در سینه است: «الْخَنَّاس الَّذِی یُوَسْوِسُ فِی صُدُورِ النَّاسِ» (الناس، ۴ و ۵) و در تفسیر حدیث و آیه مذکور در بالا، عطار در الهی نامه از زبان شیطان می‌سراید:

**مرا مقصود آن بوده است مادام — که گیرم در درون آدم آرام**
**گهی در سینه مردم ز خنّاس — نهم صد دام رُسوائی ز وسواس**
**گهی صدگونه شهوهٔ در درونش — برانگیزم شوم در رگ چو خونش**
**گهی از بهر طاعت خوانمش خاص — وزان طاعت ریا خواهم نه اخلاص**

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۰۳)

شیخ محمود شبستری نیز با نگاهی وحدت وجودی می‌گوید:

دل انسان به خاطر مظهر جمعیت الهیه و اسامی جلالی و جمالی گاهی ابلیسی و گاه آدم می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

**در او در جمع گشته هر دو عالم — گهی ابلیس گردد گاه آدم**

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۹)

### ۳- ابلیس و شیطان از دیدگاه صوفیان

نگاهی به تاریخ تصوف اسلامی نیز نشان می‌دهد که ستایش از ابلیس و دفاع از او در زبان حلاج و عین القضات به اوج خود رسیده است و ظاهرا اولین صوفی حلاج بوده است که جرات بیان و عیان کردن صریح این اندیشه را به خود داد. وی تقریر تازه و بدیعی از واقعه طرد و لعنت شدن ابلیس ارائه می‌کند که او را در زمره بزرگترین مدافعان و ستایش گران ابلیس قرار می‌دهد (مجتبایی، ۱۳۷۴: ۶۰۱).

حلاج در یکی از رسائل خویش به نام «الطواسین» با این رویکرد به دفاع از ابلیس پرداخته است: دایره اول مشیت است، دوم حکمت، سوم قدرت، چهارم معلومات ازلیت اوست. ابلیس گفت: اگر در دایره اول روم، در دایره دوم مبتلا شوم. اگر به دایره دوم برسم، در دایره سوم مبتلا شوم. و اگر از دایره سوم منع کند، به دایره چهارم مبتلا شوم... اگر می‌دانستم که سجده برای آدم مرا می‌رهاند، هر آینه سجده می‌کردم، ولی دانستم که وراء این دایره، دایره‌هاست، با خود گفتم: «اگر از این دایره نجات یابم، چگونه از دایره دوم و سوم و چهارم رهایی یابم» (حلاج، ۱۳۷۹: ۶۵).

### ماهیت اصلی شیطان از دیدگاه مفسران به ویژه علامه طباطبایی

مفسران قرآن کریم در مورد ماهیت شیطان به بحث پرداخته‌اند در سوره کهف آیه ۵۰ «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» (وقتي که به فرشتگان فرمان دادیم که بر آدم سجده کنید، پس سجده کردند جز شیطان که از جن بود و از فرمان پروردگارش سر پیچید). در این آیه شیطان از جن شمرده شده است.

مفسران در توجیه این مطلب چند نکته را متذکر شده‌اند:

۱ـ طبق نظر برخی از صاحبان فکر، در حالی به فرشتگان خطاب شد که در جایگاه خاصی (جایگاه قدس) مشغول تسبیح و تنزیه بودند و شیطان نیز، در میان آنان مشغول تنزیه خدا بود. خطاب الهی به گونه‌ای بود که همه آنان را که در آن جایگاه قرار داشتند شامل می‌شد. (علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۲۳۸)

۲ـ توجیه دیگر این است که ابلیس در کنار ملائکه، امر ویژه ای داشته است ؛ چنان که

ظاهر آیه بر آن گواهی می دهد «قالَ ما مَنَعَکَ أَلّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ» ؛ چه چیز تو را از سجده بر آدم، آنگاه که امر کردم، باز داشت؟)، (سوره الاعراف، آیه ١٢).

شیطان نیز وجود این امر را پذیرفت و در مقام اعتذار بر آمد، (سبحانی، منشور جاوید، ج ١١، ص ۶٧).

٣ـ نظر دیگر این است که ابلیس به سبب بسیاری عبادت، در زمره فرشتگان به حساب می آمد. ملائکه نیز خیال می کردند که او از خود ایشان است خطاب نیز چنان پس که گویی ابلیس مشمول این خطاب بود و خودش هم می‌دانست که مشمول این خطاب است. (مصباح یزدی، ١٣١٣، ص ٢٩٩).

نتیجه این که هر چند شیطان از ملائک نبود اما در حکم یعنی امر به سجده بر آدم با آنان شریک بوده است.

لذا می توان گفت: شیطان نه از ملائکه است و نه از سایر موجودات آسمانی؛ بلکه او جنّ است و از آتش می‌باشد، ولی همراه ملائکه بود، ملائکه نیز گمان می کردند او از جنس آنها است، ولی خداوند متعال می‌دانست که چنین نیست.

## ماهیت اصلی شیطان از دیدگاه صوفیه به ویژه حلاج

از بین سردمداران صوفی می توان به حسن بصری، حسین بن منصور حلاج، عین القضات همدانی، احمد غزالی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، ابوبکر واسطی، ابوالقاسم گرکانی و... اشاره کرد که همگی از مدافعین حریم شیطان در تصوفند که هر کدام به نحوی ابلیس را ستایش نموده و یا از گناه بزرگی که مرتکب شده، تبرئه کرده‌اند. برخی از اکابر صوفیه برای شیطان وجودی مشخص قائل نشده‌اند و او را تجسم نفس انسانی برشمرده‌اند. نفس اماره که در ادب صوفیه با صفاتی چون لعین، لئیم، کافر و شوم توصیف شده است، غالبا با واژه شیطان و ابلیس مترادف است. گاهی نفس و شیطان به یک معنی است. برخی از صوفیه در مقابله جزء به جزء عالم کبیر و عالم صغیر، ابلیس را به عنوان مابه ازای قوه وهمیه دانسته‌اند؛ همان‌گونه که آدم را نیز به عقل، حوا را به جسم، طاووس را به شهوت، مار را به غضب، بهشت را به اخلاق نیک و دوزخ را به اخلاق بد تاویل کرده‌اند.

حلاج از بزرگترین مدافعان شیطان است و شیطان را از آتش می‌داند و با این که فتوت

شیطان را می‌ستاید که توحید خداوند را حفظ کرده است، اما او را از آن جهت محکوم می‌کند که در برابر فرمان خداوند سرپیچی کرد. اما او در نهایت مشیت الهی عصیان شیطان را توجیه می‌کند و شیطان را قهرمان حقیقی تنزیه می‌داند (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۹ و ۷۴).

## عدم سجده ابلیس از دیدگاه علامه طباطبایی

از نظر علامه ابلیس با ملائکه بوده و فرقی با آنان نداشته و او و همه فرشتگان در مقامی قرارداشتند که آن مقام مأمور به سجده شده است. لذا در جمله « فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ» (الأعراف، ۱۱) و همچنین در آیه « فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (الحجر، ۳۰) خدای تعالی خبر می‌دهد از سجده کردن تمامی فرشتگان مگر ابلیس. و در آیه « كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (الکهف، ۵۰) علت سجده نکردن وی را این دانسته که او از جنس فرشتگان نبوده، بلکه از طایفه جن بوده است، از آیه «... بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (الأنبیاء، ۲۶و ۲۷) نیز استفاده می شود که اگر ابلیس از جنس فرشتگان می‌بود چنین عصیانی را مرتکب نمی شد. و از همین جهت مفسرین در توجیه این استثنا اختلاف کرده‌اند که آیا این استثنا به اعتبار اغلبیت و اکثریت و اشرفیت ملائکه استثنای متصل است، و امری که به وی شده بود همان امر به ملائکه بوده؟ و یا آنکه استثنای منفصل است و ابلیس به امر دیگری مأمور به سجده شده بود؟ کسانی که این احتمال را داده گفته‌اند: گر چه ظاهر جمله « مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (الأعراف ، ۱۲) این است که امر به ابلیس و امر به ملائکه یکی بوده و هر دو دسته به یک امر مأمور شده بودند، الا اینکه خلاف ظاهر آیه مقصود است. لیکن حقیقت مطلب این است که از ظاهر آیه استفاده می شود که ابلیس با ملائکه بوده و هیچ فرقی با آنان نداشته، و از آیه « وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ» (البقره، ۳۰) نیز استفاده می شود که او و همه فرشتگان در مقامی قرار داشتند که می‌توان آن را مقام (قدس) نامید، و امر به سجده هم متوجه این مقام بوده نه به یک یک افرادی که در این مقام قرار داشته‌اند، همچنانکه جمله « فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا» (الأعراف، ۱۳) نیز اشاره به این معنا دارد، چه اینکه ضمیر در (منها) و (فیها) را به مقام و منزلت برگردانیم و چه اینکه به آسمان و یا به بهشت ارجاع

دهیم، زیرا به هر جا برگردانیم برگشت همه به مقام خواهد بود، و اگر خطاب به یک یک افراد بود و مقام و منزلت دخلی در این خطاب نداشت کافی بود بفرماید: «فما یکون لک ان تتکبر» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸: ۲۶). اشاره به اینکه عین خواسته ابلیس « قَالَ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ » (الأعراف، ۱۴) اجابت نشده و او « إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ » (الحجر، ۳۸) مهلت داده شد.

«قَالَ أَنَا خَيرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِی مِن نَّارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِن طِينٍ» (الأعراف، ۱۲) این پاسخی است که ابلیس از پرسش خدا داده و علت سجده نکردن خود را بیان می‌کند، و آن این است که: من شرافت ذاتی دارم؛ چون مرا از آتش خلق کرده‌ای و آدم مخلوقی است از گل. و در این پاسخ اشاره‌ای است به اینکه از نظر ابلیس اوامر الهی وقتی لازم الإطاعة است که حق باشد، نه اینکه ذات أوامر او لازم الاطاعة باشد و چون امرش به سجده کردن حق نبوده، اطاعتش واجب نیست.

و برگشت این حرف به این است که ابلیس اطلاق مالکیت خدا و حکمت او را قبول نداشته، و این همان اصل و ریشه‌ای است که تمامی گناهان و عصیانها از آن سرچشمه می گیرد، چون معصیت وقتی سرمی زند که صاحبش از حکم عبودیت خدای تعالی و مملوکیت خودش برای او خارج شود و از اینکه ترک معصیت بهتر از ارتکاب آن است، اعراض کند و این همان انکار مالکیت مطلقه خدا، و نیز انکار حکمت او است. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۷: ۳۴۵).

## عدم سجده ابلیس از دیدگاه شیخ محمود شبستری

شبستری در کنزالحقایق در مناظره موسی (ع) سروده است:

**به شیطان گفت موسی ای گنهکار — «چرا سجده نکردی، تا شوی خوار؟»**
**بگفتا: «ز آن سبب سجده نکردم — که ترسیدم مبادا چون تو گردم»**
**بگفتا: «من چه گشتم در نبوت؟» — بگفتا: «اوفتادی از فتوت»**
**بگفتا: «چون فتادم، هین بیان کن — عیانم نیست این بر من عیان کن»**
**بگفتا: «خواستی از دوست دیدار — چرا کردی نظر آنجا به کهسار؟**
**چو روی از وی بگرداندی، ندانی — شوی خسته ز قول لن ترانی**
**چو بودم من به عشق او یگانه — مرا می‌آزمود، این بُد بهانه**

**ز عصیان بس چه‌ها آمد بـه رویـم　　نجسـتم غیـر او و هـم نجـویم**
**ز عشـقش سـجده آدم نکـردم　　چو حق باشد، سوی آدم نگـردم**
**به غیـر حـق دگـر چیـزی نـدانم　　اگـر نزدیـک یـا دورم، همـانم»**

حضرت موسی (ع) در بازگشت از کوه طور، چشمش بـه سیاهی در دور دست افتـاد. وقتی بدان نزدیک شد، دید که ابلیس است و از درد دوری و عصیان می‌نالـد. دل حضـرت موسی به حال ابلیس بشدت سـوخت. ولـی بـا تـداعی شـرح حـال او بـه خشـم آمـد و از او پرسید: «چرا به حوا و آدم سجده نکردی، تا خفت و خواری از خـود نشـان دهـی؟» شـیطان گفت «از ترس کسب شباهت به امثال تو، سـجده نکـردم.» حضـرت موسـی گفـت: بـه چـه روزی افتاده ام؟ من بالاخره پیامبر خدا هستم. ابلیس گفـت: تـو اکنـون فاقـد فتـوتی. (شـیخ شبستر واژه فتوت را با مفهوم دیگری پر می‌کند. منظور ابلیس و در واقـع. شـیخ ایـن اسـت که موسی زباله واره شده است. فاقد فردیـت و هویـت و شخصـیت شـده اسـت). حضـرت موسی گفت: توضیح بده. چگونه مـن از فتـوت افتـاده‌ام؟ ابلـیس گفـت: تـو ارنـی گفتـی و خواستی که خدا چهره خـود را نشـانت دهـد. ولـی فریـب خدعـه‌ی خـدا را خـوردی و بـه کوهسار دیده دوختی. (این طرز استدلال شیخ، یکی از طرق استدلال دیر آشـنای اصـحاب تصوف و طریقت و عرفان است). نمی‌دانستی که اگر از دوست روی برگردانی، لـن ترانـی خواهی شنید. از بس من عاشق صادق خدا بـودم، خـدا سـجده بـه (حـوا و) آدم را بهانـه‌ای برای آزمون و آزمایش درجه عشق من، قرار داد. در نتیجه سرپیچی از فرمان خدا (عصـیان) چه بدبختی‌ها که متحمل نشدم. ولی علیرغم آن، معشـوق دیگـری غیـر از او برنگزیـدم. از فرط عشق به خدا، به (حوا و) آدم سجده نکـردم. تـا زمـانی کـه خـدا وجـود داشـته باشـد، اعتنایی به بنی آدم نخواهم داشت (شبستری، ۱۳۵۴: ۱۰۴).

## عدم سجده ابلیس بر انسان از دیدگاه حلاج

تا زمان حلاج، هیچ کسی، شیطان را موجودی مظلوم و مجبور تصور نمی‌کرد، ولـی حلّاج او را به عنوان مخلوقی عاشق حق و عارفی پاک باختـه معرفـی کـرد و ابـای او از سجده بر آدم را نه نشانه عصیان او بلکه نمودی از خواست و اراده ازلـی حـق جلـوه داد. حلّاج می‌گوید: زمانی که به ابلیس گفته شد بر آدم سجده کن، خـدای را مخاطـب قـرار

داد که شرف سجود را از سرشت اصلی من به در آر که باید فقط تو را سجده کنم و اگر چنین نباشد از امر سرباز می‌زنم. خداوند فرمود: تو را به عذاب ابدی گرفتار خواهم کرد. جواب می‌دهد: آیا در اعمال این عذاب، مرا می‌بینی؟ خداوند می‌فرماید: آری. شیطان می‌گوید: دیدار تو برای من از تحمل عذاب گواراتر است. هر کاری که می‌خواهی بکن.

حلّاج، ابلیس را از اهل فتوت می‌داند، زیرا عذاب ابدی را متحمل شد، ولی دست از ایمان خود برنداشت. به عقیده شیطان، هیچ کس و هیچ چیزی به غیر از خداوند، شایستگی سجده را ندارد و به همین دلیل، سعی می‌کند به انسان‌ها بیاموزد که وجود آن‌ها از خدا جداست. شیطان، عاشق پاک باخته معشوق ازلی بود و عذاب الهی را به جان خرید، اما حاضر نشد غیر حق را سجده کند. بنابراین حلاج نیز که مانند ابلیس، به واسطه عشقش پا را از دایره ممنوعه فراتر گذاشته بود، حاضر شد به سبب عشق به خدای لایزال، هر عذابی را تحمل کند. اما تفاوت حلاج و شیطان در این است که حلاج، قلب و وجود خود را به عشق و محبت حق، تسلیم کرد در حالی که شیطان مغرور و گمراه، نتوانست وجود غیر را برتابد و نخواست که موجود دیگری نیز از سرچشمه عشق الهی سیراب شود و به همین سبب در بیابان گمراهی گرفتار شد.

در نظر حلّاج، شیطان به دلیل اینکه عمر خود را در مشاهده جمال حق، صرف کرده بود نمی توانست و نخواست غیر او را ببیند و مطرود درگاه حق شد. فرشتگان برای یاری به آدم سجده کردند و ابلیس سجده را ردّ کرد برای آنکه مدت طولانی در مشاهده بود (کازرونی و متوسلی، ١٣٩٠).

## نتیجه‌گیری

شیطان سرکش و عصیانگر به سبب تمرد از فرمان خدا از رحمت الهی و سعادت ابدی دور شده و این دوری به سبب لعنت خدا لازمه وی گشته است؛ وی پیوسته در صدد است؛ تا با دام گذاردن بر سر راه انسان، به هر طریق ممکن آدمی را مانند خویش از درگاه الهی دور نماید و کاری کند که بین او و بندگانش فاصله اندازد تا از این طریق بتواند از آدم (ع) که اسباب رانده شدنش را از درگاه الهی مهیا کرده بود، انتقام گیرد.

علامه برای اثبات وجود حقیقی و خارجی ابلیس، دلایل قرآنی فراوانی را بیان کرده و با تحلیل عقلی آیات و همچنین استفاده از روایات ذیل این موضوع، وجود عینی و حقیقی ابلیس و شیطان را استنباط و استدلال می‌کند که چون خدا وی را به آدم و همسرش نشان داده و معرفی کرده بود، معرفی به شخص او و عین او بوده است، نه معرفی به وصف او؛ بنابراین، مقتضای گفتگوی شفاهی حضرت آدم و حوا با ابلیس، شاهدی بر وجود خارجی ابلیس است و در نهایت نتیجه می‌گیرد ابلیس موجودی است از آفریده‌های پروردگار که مانند انسان دارای اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر کرده و او را به سوی گناه سوق می‌دهد.

شیخ محمود شبستری می‌گوید: در مجموعه نظام هستی شیطان هم چیز خوبی است و باید باشد؛ زیرا هر کس به هر مقامی رسید از برکت جنگ با شیطان رسید. اگر شیطان خلق نمی‌شد وسوسه‌ای نمی‌بود و جنگ درونی وجود نمی‌داشت؛ در نتیجه سالکی به مقام مجاهد در مَصافِ اکبر نمی‌رسید. پس در کل نظام آفرینش وجود شیطان نیز رحمت است. گرچه همه ما موظف هستیم که شیطان را لعن و رجم کنیم او و پیروانش را اهل جهنّم دانسته و از شرّشان به خدا پناه ببریم.

در نظام اندیشه حلّاج و پیروان او، شیطان جایگاه بسیار مهم و والایی دارد که البته این جایگاه و مقام والا، به آسانی به دست نیامده است. دلیل این تقرّب و مقام معنوی شیطان به نزد حلّاج، رسیدن شیطان به مرحله گواهی انانیت است. کسی می‌تواند به قدرت خدای خلاق و در حد و منزلت او گواهی بدهد که به مرحله انانیت رسیده باشد

و به عقیده حلّاج، شیطان این جایگاه را درک کرده بود و به همین سبب سجده نکرد و «من بهتر از اویم» (اعراف، ١٢) را بر زبان راند. درواقع باید گفت که به نظر حلاج و پیروانش، شیطان نه تنها کافر و طاغی نیست، بلکه موحدی بزرگ و استادی قابل تقدیر است؛ زیرا همو بود که قدرت اختیار را به انسان‌ها آموخت. اگر شیطان، آدم و حوا را اغوا نمی‌کرد و سبب رانده شدن آن‌ها از بهشت نمی‌شد، نسل بشر، هرگز نمی‌توانست لذّت تشخیص خوب و بد را بچشد؛ و این ابلیس بود که راه انتخاب و اختیار را پیش روی انسان قرار داد و چشمان خواب آلود او را بر روی این راه پرخطر گشود.

در نهایت می‌توان گفت:

١ـ علامه، شبستری و حلاج ماهیت شیطان را از آتش می‌دانند.

٢ـ علامه و شبستری معتقدند که امر خدای سبحان نسبت به سجده شیطان اختیاری نیست.

٣ـ علامه و شبستری شیطان را کافر می‌دانند اما حلاج شیطان را موحد می‌داند.

۴ـ علامه، علت سجده نکردن شیطان را این دانسته که او از جنس فرشتگان نبوده، بلکه از طایفه جن بوده است. لکن شبستری معتقد است شیطان از فرط عشق به خداوند، عذاب الهی را به جان خرید، اما حاضر نشد غیر حق را سجده کند و منصور حلاج معتقد است که ابلیس باید بر آدم سجده نمی‌کرد و نافرمانی پیشه می‌کرد؛ زیرا خواست و اراده‌ی ازلی چنین بود و اراده خداوند بر عصیان ابلیس بود.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۹)، فصوص‌الحکم و نقش‌الفصوص، انتشارات شهر پدرام.

۲. الاحسانی، ابن ابی جمهور، (۱۴۰۳)، عوالی اللئائی، تحقیق: السید المرعشی و الشیخ مجتبی العراقی، قم، دار احیا التراث، مطبعه سید الشهدا.

۳. اخویان، محمد علی؛ بادپا، علی، (۱۳۹۷)، بررسی تطبیقی حکمت آفرینش شیطان از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) و فخر رازی، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی.

۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۱)، رحیق مختوم، نشر اسراء. قم.

۵. حسینی کازرونی، سیداحمد؛ متوسلی، نعیمه، (۱۳۹۰)، حلاج و شیطان (بررسی دیدگاه‌های حلاج و پیروان او نسبت به شیطان در اشاعه این اندیشه)، زبان و ادب فارسی.

۶. حلاج، منصور، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار (طاسین المشیئه)، تصحیح: قاسم میرآخوری، تهران، انتشارات یادآوران.

۷. داوودی مقدم، فریده، (۱۳۸۹)، تحلیل حکایت دیدار موسی و ابلیس در عقبهٔ طور در متون عرفانی، دوفصلنامه مطالعات داستان.

۸. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت/دمشق: دارالعلم/ الدارالشامیه.

۹. رجالی، علیرضا، (۱۳۷۶)، فرشتگان، قم دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۰۸)، منشور جاوید، نشر قم: موسسه امام صادق (ع).

۱۱. سرور، طه عبدالباقی، (۱۳۸۰)، حلاج شهید تصوف اسلامی، ترجمه حسین درایه، تهران، اساطیر.

۱۲. شبستری، محمود، (۱۳۵۴)، رساله کنز الحقایق، به مباشرت میرزا آقا مهاجر، دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد.

۱۳. شبستری، محمود، (۱۳۸۶)، گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران، طهوری.

۱۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۱۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴). ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن: مترجم محمدباقر موسوی همدانی؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۷)، ترجمه تفسیر مجمع‌البیان، ترجمه: علی کریمی، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین ابوحامد محمد، (۱۳۸۷)، الهی نامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
۱۸. غزالی، محمد، (۱۳۸۶). کیمیای سعادت، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۹. لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز، زوار، پنجم.
۲۰. مجتبایی، فتح الله، (۱۳۷۴)، «ابلیس» دائره المعارف بزرگ فارسی، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران، نشر مرکز دائره‌المعارف بزرگ فارسی.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۵۱)، بحار الأنوار، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، آسمان و جهان، تهران، نشر اسلامیه.
۲۲. مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فرق اسلامی، انتشارات آستان قدس، چاپ سوم.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۱۳)، قرآن‌شناسی جلد اول (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، تصحیح و ویرایش: حمید آریان، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، نشر دارالکتب الإسلامی، تهران، چاپ اول.
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین، (۱۳۸۴)، مفاتیح الغیب، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۲۶. میبدی، رشیدالدین، (۱۳۴۳)، کشف الاسرار و وعده الابرار، تصحیح: علی اصغر حکمت، تهران.
۲۷. نجمدی، حسین؛ حسین خانی، هادی؛ فقیهی، سیداحمد، (۱۳۹۹)، عوامل زمینه ساز تسلط شیطان بر انسان؛ با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی (قدس سره)، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(قدس‌سره).
۲۸. نوری ئوزترک، پرفسور یاشار، (۱۳۸۲)، شهید راه حقیقت و عشق حسین بن منصور حلاج و آثار او، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
۲۹. نیکلسون، رینولدا، (۱۳۷۴)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۹۴ – ۷۱

# راهبردهای سیاسی ائمه(ع) برای حفظ و ارتقای جامعه شیعی در رویاروئی با حاکمان هم عصر

**سید احمد دارستانی** [۱]
**منصور داداش نژاد** [۲]
**محمد جاودان** [۳]

**چکیده**

در اندیشه اعتقادی شیعه، مهمترین رسالت امام معصوم (ع)، رهبری و هدایت امت اسلامی است. اما محدودیت های شدیدِ توأم با اختناق و خفقان حاکمان هم عصر، مانع از هدایت آزادانه جامعه توسط ائمه(ع) شد. این مقاله به این سوال مهم پرداخته که با این محدودیت، ائمه (ع)، چگونه به رسالت هدایت مردم عمل می کردند؟ هدف از این پژوهش، شناخت راهبردهای سیاسی ائمه برای حفظ و ارتقای جامعه شیعی است.

یافته های پژوهش نشان می دهد که امامان دو گونه راهبرد را اتخاذ کرده اند. راهبردهای دائمی مانند حفظ هویت شیعی،انسجام جامعه شیعیان، تعلیم معارف به شیعیان، مخالفت با حکومت غاصب و مدارا است. و راهبردهای اقتضائی مانند راهبرد تقیه، راهبرد همکاری با حاکم جائر، راهبرد سازمان وکالت است. با توجه به یافته های فوق مشخص شد تقریبا همه ائمه(ع) راهبردهای دائمی یکسانی داشتند و در راهبردهای اقتضائی با تغییراتی همراه بوده است. در این پژوهش از روش سوآت swot برای تحلیل استفاده شد. همچنین ماهیت این پژوهش تحلیلی و توصیفی است.

**واژگان کلیدی**

راهبرد های سیاسی، ائمه(ع)،جامعه شیعی،بنی امیه، بنی عباس، راهبردهای دائم، راهبردهای اقتضائی.

---

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Ahmaddarestani110@gmail.com

۲. دانشیار، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ایران.
Email: mdadash@noornet.net

۳. دانشیار، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
Email: mjavdan1383@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۸/۱۳

## طرح مسأله

در اندیشه شیعه، مهمترین رسالت امام معصوم (ع)، هدایت جامعه است که از سوی خداوند بر عهده فرستادگانش نهاده شده است(بقره:۳۸) خداوند متعال با فرستادن پیشوایان، امر هدایت جامعه را به آنها سپرده و از آنان می خواهد، کارهای خیر انجام دهند و نماز و زکات را اقامه کنند(انبیاء:۷۳) این وظیفه مهم که خداوند پس از پیامبر اکرم(ص) بر عهده امام معصوم(ع) نهاده(مائده:۵۵) مسئولیت رهبری و هدایت جامعه اسلامی و مدیریت آن است(کلینی،۱۴۰۷،ج۱،ص۲۰۰) با وجود این، ظلم حاکمان بنی امیه و بنی العباس و محدودیت های شدیدِ توأم با اختناق و خفقان، مانع از ارتباط عادی و هدایت آزادانه جامعه شیعی توسط ائمه(ع) شد.

در ارتباط با راهبرد ائمه(ع) در مواجهه با جامعه و حاکمان، دو دیدگاه مطرح شده است. برخی از نویسندگان معتقدند ائمه (ع) بدنبال کسب قدرت سیاسی و حکومت بودند(خامنه ای،۱۳۹۳،ص۲۷۷) از این رو حاکمیت خلفاء بنی امیه و بنی عباس را نامشروع می دانستند. زندگی ائمه(ع) از اولین امام تا آخرین ایشان به منزله انسانی ۲۵۰ ساله با تاکتیک های متفاوت اما با هدفی یکسان که عبارت از تربیت مردم و تقویت و برجسته کردن رویکرد سیاسی بوده است(همان:۱۵-۱۸) برخی دیگر معتقدند که امامان برای هدایت بشر آمده و در پی ترویج اندیشه های دینی هستند، پس وظیفه امام، کشورداری و حکومت کردن نیست و برای اداره امور سیاسی و اجتماعی بشر نیامده است و اگر امیر مومنان علی (ع) مدتی حاکم بوده به جهت شأن امامت نیست بلکه به خاطر شرایط و ضرورت اجتماعی و سیاسی و اقبال مردم بود(حائری، بی تا،ص۱۷۲)

استقرار اجباری ائمه(ع) در چنین فضای بسته و محدودی، این سوال را برای محقق ایجاد می کند که با توجه به این اوضاع، امامان (ع) چگونه به رسالت هدایت و راهنمایی مردم عمل می کردند و در این ارتباط چه واکنش هایی در برابر دستگاه حاکم داشتند؟ به بیان دیگر راهبرد سیاسی هر امام در این فضای بسته برای هدایت و رشد جامعه شیعی چه بوده است؟ هدف از این پژوهش شناخت راهبردهای سیاسی ائمه اطهار(ع) برای حفظ و

ارتقای جامعه شیعی در برابر دستگاه حاکم است.

با بررسی در منابع مختلف، عنوان مستقلی برای پژوهش فوق الذکر مشاهده نگردید. اما با این وجود پژوهش هایی هستند که به بخشی از راهبردها اشاره کردند در ادامه به برخی از مهمترین آنها اشاره می شود.

- پایان نامه (راهبردهای سیاسی امام باقر و امام صادق (ع) در آماده‌سازی جامعه اسلامی برای عصرغیبت) نوشته سیدابراهیم معصومی بر اساس الگوی راهبردی swot راهبردهای سیاسی ارائه شده توسط امام باقر(ع) و امام صادق(ع) را برای آماده سازی جامعه اسلامی برای ورود به عصر غیبت بررسی نموده است. همچنین پایان نامه سیره‌ی سیاسی و فرهنگی امام موسی کاظم (ع)و زمانه‌ی او، نوشته سیدحسن قاضوی، به چگونگی مواجهه امام با عباسیان مورد تحلیل قرار داده است. مقاله مواضع سیاسی امام کاظم در برابر خلفای عباسی، دکتر امیر تیموری، ناهید رضی، در این مقاله به مواضع سیاسی امام کاظم(ع) در برابر خلیفه عباسی، مانند اثبات حق زمامداری خود در برابر احتجاج حاکمان عباسی، توصیه به شیعیان در مواجهه با حکومت، طرح گردیده است. همچنین نقش راهبردی سازواری اجتماعی امامان (ع) در استمرار حیات شیعه نوشته فرهمند پور و دیگران که با رویکردی نوصیفی صرفا و با چارچوب سازواری اجتماعی به تبیین راهبردهای ائمه(ع) پرداخته است.

نو آوری و تمایز این پژوهش با آثار فوق در بررسی یکپارچه راهبردهای سیاسی امامان و بررسی محیط بیرونی و درونی جامعه شیعیان به رهبری امام(ع) است. بر این اساس می توان نگاه یکپارچه به حیات ائمه(ع) و تحلیل راهبردهای ایشان در حفظ و ارتقاء جامعه شیعی را از نوآوری های این مقاله دانست.

**مفهوم راهبرد Strategy**

یکی از روش هایی که می توان بخش هایی از سیره و فعالیت امامان شیعه را در زمان حیات مبارکشان مورد مطالعه و تحلیل قرار داد، نگرش استراتژیک یا راهبردی است. «استراتژی عبارت است از الگو یا طرحی که هدفها، سیاستها و زنجیره های عملیاتی یک سازمان را در قالب یک کل به هم پیوسته با یکدیگر ترکیب می کند»(کرئین،۱۳۷۳،ص۵)

براساس این تعریف راهبرد یک برنامه کلی و جامع برای دستیابی به اهداف بلند مدت می باشد. چنین نگرشی زمینهٔ مناسب را برای تحقق اهداف متعالی فراهم می سازد و می تواند مانند یک طرح و یا الگوی کارآمد و اثربخش با تکیه بر نگرش بنیادین و همه جانبه، تصمیم گیران و فعالین در محیط مورد نظر را نسبت به رسیدن آرمان های خویش مطمئن سازد و تصویری روشن و جامع از اهداف را ارائه نماید.

## مفهوم سوات SWOT

SWOT از کنار هم قرار دادن حرف اول چهار کلمه‌ی انگلیسی است که عبارتند از: Strengths به معنای نقاط قوت، Weaknesses به معنای نقاط ضعف، Opportunities به معنای فرصت ها و Threats به معنای تهدیدها می باشد. SWOT الگوئی برای تحلیل شرایط داخلی و خارجی است. این الگو یکی از مناسبترین و کاربردی ترین روش ها در تعیین استراتژی به کار می رود. در این روش عوامل داخلی (قوت ها و ضعف ها) و عوامل خارجی(فرصت ها و تهدید ها) برای یک سازمان شناسایی می شود. و پس از تعیین نقاط قوت و ضعف سازمان همچنین فرصت ها و تهدید های محیطی، آنها را در جدول یا ماتریس swot قرار می دهند.

برای استراتژی مناسب در روش SWOT از تطبیق بین عوامل درونی و بیرونی استفاده می شود. یعنی فرصت ها و تهدید های محیطی با قوت ها و ضعف های داخلی تطبیق داده و حاصل آن ایجاد چهار گروه استراتژی است که عبارت اند از استراتژی SO ، که موقعیتی در یک سیستم ایجاد می کند که علاوه بر نقاط قوت با فرصت های محیطی نیز رو به رو می باشد استراتژی WO، حالتی است که نقاط ضعف فراوان دارد اما فرصت های مختلف محیطی را نیز دارا می باشد استراتژی ST ، در این حالت سیستم دارای نقاط قوت است اما تهدید های محیطی نیز به همراه دارد استراتژی WT در این حالت سیستم هم با نقاط ضعف داخلی رو به روست و هم تهدید های مختلف محیطی را دارا می باشد .(ر.ک.دهکردی و دیگران،۱۳۹۷،ص۴۳-۴۴). از این روش می توان برای وضعیت جامعه شیعیان در عصر امامان شیعه بهره جست و آن مقطع را به خوبی تبیین نمود و به شکل منسجم استراتژی امامان را در دوران امامت احصاء کرد.

## تحلیل راهبردهای ائمه(ع)

رهبران، همواره برای مدیریت جامعه بنا به موقعیت، راهبردهای خاصی را طراحی می کنند. برخی ممکن است مقطعی بوده ولی برخی دیگر بلند مدت و دائمی است. در این بخش ابتدا به راهبردهای ثابت ائمه(ع) خواهیم پرداخت و آن را نسبت به هر یک از ائمه(ع) جداگانه بررسی می کنیم. در ادامه به ارزیابی و مقایسه و تحلیل راهبردهای اقتضائی خواهیم پرداخت و تلاش می کنیم علت اتخاذ راهبرد و تشابه و تفاوت های آن را بررسی کنیم. فرایند مدیریت اقتضائی در وضعیتی غیر مطمئن و به شدت متغیر صورت می گیرد. تغییرات دفعی و آنی متغیرهای تأثیرگذار، زودگذر بودن و موقتی بودن،عدم امکان از منابع موجود، غافلگیری رهبر جامعه به جهت وضعیت ناگهانی و غیرمطمئن آن، چالش برانگیز بودن،مخالفت با اصول آشکار و بنیادین سازمان، پیچیدگی و اضطراری بودن، و همچنین غیرقابل پیش بینی بودن از متغیرهائی است که مدیریت اقتضائی و رهبران معمولا با آن روبرو هستند.

## ارزیابی، مقایسه و تحلیل راهبردهای دائمی

بررسی سیره و زندگی سیاسی و اجتماعی ائمه(ع) نشان می دهد که امامان شیعه در طول دوران امامت در برخی از تصمیمات راهبردی در مواجهه با پدیده های فراروی خویش با یکدیگر یکسان بوده و تفاوتی بین ایشان از نظر نوع اتخاذ راهبرد نداشته است وگذشت زمان و تحولات اجتماعی، فراز و فرود حکومت ها، گسست نسل ها و حتی تغییرات فرهنگی بر این راهبردها اثری نگذاشته و واکنش به تمام این تحولات راهبردهای ثابت و یکسان است به همین جهت در راهبرد ثابتی که امیر مومنان علی (ع) برای رهبری جامعه شیعه اتخاذ می کند، تفاوتی با راهبرد ثابت امام رضا که ۱۷۰ سال بعد اتخاذ کرده ندارد. در ادامه به بررسی راهبردهای ثابت ائمه(ع) و تشابه ها و تفاوت های آن میان ایشان خواهیم پرداخت و تلاش داریم تا توسط الگوهائی که مطرح شد دلیل راهبردهای اتخاذ شده را توضیح دهیم.

تحلیل حوادث در صدر اسلام و در دوره امامت امام علی(ع) کمی پیچیده به نظر می‌رسد زیرا از یک سو علیرغم تأکید پیامبر اکرم(ص) مبنی بر وصایت و جانشینی پس از

رحلت ایشان بلافاصله مسلمانان دچار اختلاف شده و وصیت و تأکیدات ایشان را بر زمین نهادند و ابوبکر را به جای علی(ع) که شخص منصوب پیامبر(ص) بود، انتخاب کردند. و از سوئی دیگر شکاف عمده ای در میان مسلمین ایجاد شد و بیم جنگ داخلی می رفت و ممکن بود اصل اسلام در کشاکش اختلافات از بین برود.

در این دوران بر اساس مستندات تاریخی در محیط داخلی هر چند شیعیان در اقلیت بوده و هنوز برای توده مردمی که تازه به اسلام لبیک گفته بودند؛ حقائق روشن نبود اما به لحاظ شخصیت گرانسنگ امیر مومنان(ع)، مرجعیت علمی ایشان و وصایت پیامبر اکرم(ص) مبنی بر جانشینی ایشان و همچنین انطباق کامل باورهای شیعی، که از سوی اهل بیت(ع) ترویج می شد، با قرآن کریم و سنت رسول اکرم(ص) نقطه قوت شیعه محسوب می شد. به گونه ای که بعد از قرن ها کماکان از نقاط قوت جامعه شیعه است.

در خارج از فضای جامعه شیعیان تهدیدهای متعددی وجود داشت که انحرافات و بدعت ها در جامعه مسلمین، اختلاف قبائل و حکومت خلفا و علی الخصوص معاویه از جمله مهم ترین آن است در عین حال فرصت هائی مانند تعداد روز افزون موالیانی که به اهل بیت(ع) علاقمند می شدند و باورهای اعتقادی ضعیف و متناقض مخالفان اهل بیت(ع) و همچنین فتوحات از فرصت های دوران امامت امیر مومنان علی(ع) بود.

با توجه به نقاط ضعف و قوت محیط داخلی جامعه شیعه و همچنین فرصت ها و تهدیدهای محیط خارجی جامعه شیعه، به نظر می رسد الگوی راهبرد (قوتs ،تهدیدt) در اینجا مناسب باشد. زیرا در این وضعیت هر چند در محیط داخلی از قوت ها و مزیت های نسبی برخوردار است اما در محیط تعاملی تهدیدها و چالش های متعددی روبروست از این رو برای رفع تهدیدها باید با تمام توان از نقاط قوت بهره گرفته و تهدیدهای فضای بیرونی که اصل هویت شیعی را مورد تهدید قرار می دهد مرتفع کند از این رو راهبردهایی تدوین می شود که با حداکثر توان موجود به مقابله با فشارها، تهدیدها و چالش های محیطی بپردازد.

با توجه به شرایط فوق الذکر علی(ع) راهبردهای مخالفت سیاسی با حکومت و خلفای غاصب، راهبرد ترویج معارف و آموزش شیعیان و هویت سازی شیعی را برای مقابله با

تهدیدات تدوین نمودند. بر اساس اعتقادات امامیه، حکومتی مشروع است که حاکم از سوی خداوند و فرستاده او برای حکمرانی بر مردم اذن داشته باشد. از این منظر حکومت رسول خدا(ص) به جهت برخورداری از تأییدات الهی، مشروع بود. تا زمان حیات ائمه(ع) از منظر اعتقادات شیعه، تمام حاکمان اموی و عباسی غاصب بوده و به همین دلیل امامان شیعه با حکومت آنان مخالف بوده اند.

امیر مومنان،آموزش و تعلیم مردم را آن هم در زمانی که به ندرت افراد باسواد و تعلیم یافته در جامعه یافت می شدند، جزو حقوق مردم بر حاکم دانسته است. مفهوم سخن امام این است که حاکم زمانی به رسالت خویش کاملا عمل خواهد کرد که مردم را آموزش دهد. از این روست که حضرت می فرماید:« ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقّی واجب شده است، حق شما بر من، آن که از خیر خواهی شما دریغ نورزم و بیت المال را میان شما عادلانه تقسیم کنم، و شما را آموزش دهم تا بی سواد و نادان نباشید، و شما را تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید»(نهج البلاغه،خطبه ۳۱)

واپسین راهبرد امام علی(ع) که در بالا ذکر شد، هویت سازی جامعه شیعه است که تا آن زمان هنوز مرزبندی دقیقی برای آن وجود نداشت و هویت مستقلی شکل نگرفته بود. اولین و محوری ترین عنصر که توسط ائمه(ع) به شیعیان آموزش داده و توصیه شده است، توجه به جایگاه امام و مفهوم ولایت می باشد. زیرا بدون هویت مستقل نمی توان به معنای واقعی معارف اصیل دین را در جامعه انتشار داد. هویت مذهبی در واقع آمادگی کاملی را در انسان ایجاد می کند تا معارف را پذیرش نماید و درک عمیق تری از آموزه های دینی خود داشته باشد. افزون بر آن، هویت شیعی موجب غیریت سازی با دیگر مدعیان مذهب و دینداری می شود و همین نکته موجب در امان ماندن معارف اصیل دین از انحراف و یا آمیختگی با خطوط انحرافی می شود.

با توجه به راهبردهای تدوین شده از امام علی(ع)، تهدیدها به حداقل رسید و معارف توسط چنین راهبردهائی حفظ شد و به نسل های بعد انتقال پیدا کرد. طبیعی است تدوین راهبرد مقابله با مخالفان و غاصبان خلافت با ابزار جنگ داخلی با توجه به قدرت اقتصادی و نظامی که در دست مخالفان امام علی(ع) بود موجب از بین رفتن اصل معارف شیعی

می گردید و اختلاف را در جامعه گسترش می داد ولی با راهبردهای فوق، علی(ع) پایه ریزی بنیان های معارفی را که پیامبر اکرم(ص) موسس آن بود را حفظ کرد و اسلام حقیقی را از این پیچ خطرناک تاریخی عبور داد.

وضعیت داخلی و خارجی شیعه در دوران امام حسن(ع) تقریبا مشابه دوران امام علی(ع) بود. رهبری امام حسن(ع) و مرجعیت علمی ایشان، مهمترین نقطه قوت جامعه شیعه بود و در مقابل انزوای شیعیان اندک اعتقادی و عدم انسجام آنها از ضعف های داخلی جامعه شیعه است. تهدیداتی مانند حکومت معاویه، جعل اخبار، شایعه، جریان های مخالف با امام حسن(ع) مانند خوارج و عثمانی ها، کوفیان، جامعه شیعه را در بر گرفته بود در عین حال فرصت هائی مانند برملا شدن ماهیت پر نیرنگ و تزویر معاویه و اجتماع عظیم حج وجود داشت در این وضعیت، امام برای نجات جامعه شیعه و معارف دین تلاش می کرد و راهبردهایی از قبیل حفظ و انسجام جامعه شیعه، راهبرد مخالفت با حکومت غاصب و تعلیم معارف برای مردم را اتخاذ نموده است. راهبردهای فوق در گزارشات تاریخی که درباره صلح امام حسن(ع) با معاویه آمده شاهد تدوین چنین استراتژی ها و اجرائی کردن آن می باشد(ر.ک. جعفریان،۱۳۸۶،ص۱۰۷-۱۲۰)

نگران کننده ترین و خشن ترین جنبه تهدید جامعه شیعه شهادت امام حسین(ع) بود که به شدت موجودیت و حتی هویت شیعه به خطر افتاد. به گونه ای که جرأت جانبداری از علی(ع) و اولاد برای کسی میسر نبود (مسعودی،۱۳۷۳،ص۱۶۷)انزوای شدید سیاسی و اجتماعی شیعیان، در اقلیت بودن شیعیان،اختلاف و عدم شفافیت اعتقادی بین شیعیان و نیز انحرافات اعتقادی از سوی عوامل حاکمان(دینوری، ۱۴۱۰،ص۳۴۶) از دیگر تهدیدات بود. در این میان تنها نقطه قوت جامعه شیعی، مرجعیت علمی و محبوبیت اجتماعی امام است که با شهادت ایشان، شیعه این نقطه قوت را نیز از دست داد. از سوئی دیگر تهدید حکومت معاویه، حکومت یزید، گروه های مخالف، عثمانیه شیعه را در موضع ضعف شدید قرار داده بود و حتی فرصت هائی مانند اجتماع حج نیز نتوانست چندان تهدید را کم کند از این رو حضرت در مقابل یزید میمون باز و سگ باز(یعقوبی،بی تا،ج۵،ص۲۹۷) ایستادگی کرد زیرا علیرغم عدم تمایل امام حسین(ع) به جنگ با یزید اما تهدیدات به

گونه ای بود که باید از کیان اسلام و شیعه دفاع می شد تا صدای آن به گوش مردم برسد و از سوئی دیگر دشمنان امام کار را تمام شده می دیدند و دیگر امیدی را برای احیای سنت رسول خدا(ص) ندیده از این رو دست خود به خون فرزند پیامبر آغشتند. در این وضعیت جامعه شیعه در بدترین،دشوارترین حالت ممکن خویش بود زیرا از سوئی ضعف درون جامعه شیعه زیاد است و از سوئی دیگر تنها نقطه قوت که وجود امام(ع) است در معرض تهدید قرار گرفته و دشمن در صدد از بین بردن این نقطه قوت باقیمانده است. تهدیدات نیز خرد کننده و فرصتی که تهدیدات را از بین ببرد یافت نمی شود. یعنی راهبرد امام بر اساس الگوی (ضعفw – تهدیدt) است. بر این اساس برای حفظ موجودیت شیعه و معارف اسلام، امام با دشمن مبارزه می کند تا ارزش های دین زنده بماند. امام در نامه ای به پنج تن از اشراف بصره علت قیام خویش را مرگ سنت های پیامبر و احیای بدعت می داند و چنین بیان می کند:« اَنَا اَدْعُوکُمْ اِلی کِتابِ اللهِ وَ سُنَّةِ نَبِیِّهِ(ص) فَاِنَّ السُنَّةَ قَدْ أُمیتَتْ، وَ إِنَّ الْبِدْعَةَ قَدْ أُحْیِیَتْ»(طبری،۱۳۸۷،ج۵،ص۳۵۷)

قیام و ایستادگی در برابر ظلم، توسط امام حسین(ع) شیعه را از نابودی نجات داد. دوران امامت امام سجاد(ع) با وضعیت بسیار دشواری شروع شد پس از مدتی شورش مردم مدینه موجب جنگی شد و لشگر معاویه تعداد زیادی از مردم را کشتند و اموال و ناموسشان را غارت کردند(عسقلانی،۱۴۱۵،ج۶،ص۲۳۳) از سوئی دیگر وجود حاکم سفاکی مانند حجاج جامعه شیعیان را در وضعیت نامطلوبی قرار داده بود به گونه ای که کوچکترین تحرک شیعیان با سرکوب وحشیانه حجاج روبرو می گردید(یاقوت حموی،۱۹۹۵،ج۵،ص۳۴۹) تعلیم و آموزش مردم با توجه به شرایط آن زمان امکان نداشت. در این زمان، نقطه ضعف عبارت بود از: انزوای شدید شیعیان، در خطر قرار گرفتن هویت شیعی، شکاف در جامعه شیعه در پیروی از امام و در مقابل نقطه قوت، مرجعیت علمی و محبوبیت اجتماعی، بهرمندی جامعه شیعه از معارف در قالب دعا،انسجام جامعه شیعه و بهره مندی از شاگردان تربیت شده امام بود؛ در عین حال تهدیدات نیز عبارت بود از: جامعه شیعیان، حاکمان بنی امیه، جریان های فکری و سیاسی مخالف ائمه(ع) و فرصت های آن، توجه علمای اهل سنت به امام، مرگ یزید و اختلاف

بنی امیه بود.

با امامت امام سجاد(ع) جامعه شیعه از حالت (ضعف، تهدید) بدترین وضعیت خارج شد و قوت خویش را که وجود امام باشد، بدست آورد از این رو از امام خویش در قالب دعا بهره مند شدند با این قوت، ضعف ها به میزان زیادی پوشش داده شدند. از سوئی دیگر با فرصت های موجود هم به ضعف ها پوشش داده می شد و هم تهدیدهائی جدی که جامعه شیعه را مورد آسیب قرار می داد کاهش داد بنا بر این می توان راهبرد امام را در این زمان با الگوی (قوتS- تهدیدt) می توان توضیح داد.

جامعه شیعه در دوران امام باقر(ع) و امام صادق(ع) دارای راهبرد مشابه است زیرا چه در محیط داخلی و هم در محیط بیرونی شرایط تقریبا یکسان است در این زمان به جهت فضای مناسبی برای اجرای راهبردهای فرهنگی، سیاسی و علمی بویژه در دوران امام صادق(ع) بود. امام با استفاده از این فرصت توانست شاگردان بسیاری را تربیت کند(مفید،۱۴۱۳،ص۲۷۱) لذا در مطالعه تحولات در این دوره از تاریخ اهل بیت(ع) راهبردهائی که از این دو امام برای جامعه شیعه تدوین شده شبیه به هم است. ضعف های جامعه شیعه عبارتند از: اقلیت قرار گرفتن شیعه،وضعیت اقتصادی نامناسب شیعیان،قیام نابهنگام زیدیان،انشعاب شیعیان زیدی،غلات شیعه اما نقاط قوت در این دوره، مرجعیت عظیم علمی امام بود که دستگاه حاکم را وادار به مقابله کرد به طوری که عالمانی را در برابر امام قرار می داد و آنان را به عنوان مفتی رسمی دستگاه حاکمیت معرفی می نمود(ذهبی،۱۴۱۳،ج۱،ص۲۱۲) همچنین تربیت شاگردان،بهرمندی گسترده از معارف شیعی،نقاط قوت جامعه شیعه در دوران امام صادق (ع)، آزادی نسبی شیعیان،هویت برجسته شیعیان،گسترده شدن شیعیان است و همچنین در فضای خارجی نیز فرصت ها، مرجعیت علمی در مذاهب غیر شیعی، تربیت شاگردان غیر شیعه، افول قدرت بنی امیه، محبوبیت اجتماعی امام ، گسترش دانشگاه مکتب شیعه و تهدیدات نیز گروه های انحرافی مانند قدریه، مرجئه و جبریه، حاکمان بنی امیه، احادیث جعلی، اسرائیلیات است.

راهبرد صادقین(ع) در این دوره الگوی راهبردی (قوت S، فرصت O) است. در این دوران مطلوب ترین وضعیت برای شیعه ایجاد شد یعنی در حالی که از نظر داخلی دارای

قوت بود و ضعف های قابل جبرانی داشت در فضای بیرونی نیز فرصت های بی نظیری داشت به همین جهت راهبرد هویت سازی شیعی، مخالفت سیاسی با حاکمیت، انسجام شیعیان و تعلیم شیعه از راهبردهای این دو امام بوده است. این دسته از راهبردها ناظر بر چگونگی به کارگیری ظرفیت و توان موجود جامعه شیعه در جهت بهره برداری و استفاده حداکثری از فرصت های چشمگیر محیطی را بیان می دارد. به همین جهت در این دوره بیشترین گسترش علمی و انسجام شیعی را شاهد هستیم و تربیت شاگردان علوم و معارف اهل بیت(ع) را تا اقصی نقاط قلمرو اسلامی برد و مکتب اهل بیت(ع) را به یکی از مهمترین گفتمان های جهان اسلام تبدیل نمود.

این وضعیت که در آن شرایط سیاسی و اجتماعی سختی که برای ائمه(ع) بود، بهترین فرصت تلقی می شد تا اوائل امامت امام کاظم(ع) ادامه داشت اما با اوج گرفتن فعالیت امام(ع) ایشان توسط تهدیدات بیرونی که مهمترین آن خلیفه عباسی بود محدود شد. علاوه بر آن جریان های فکری و سیاسی مخالف مانند جهمیه، مرجئه، خوارج نیز به عنوان تهدیدی برای شیعه محسوب می شوند. خلیفه عباسی با محدود کردن ارتباط شیعیان با امام خویش عملا آنها را از بهرمندی از امام محروم می کرد با این وجود فرصت های بیرونی نیز به شیعه کمک می کرد مانند: توجه مسلمین خصوصا ایرانیان به اهل بیت(ع)، مرجعیت علمی، مناظرات، تربیت شاگردان این موارد فشار حاکم به شیعیان را کم می کرد. نقاط ضعف جامعه داخلی شیعه مانند: اختلاف شیعیان در امامت امام کاظم، تداوم حضور غالیان،فرقه های مختلف شیعی آسیب های زیادی به شیعه زد اما با قوت هائی که وجود داشت آسیب ها توسط امام کنترل می شد قوت های جامعه شیعه در این دوران عبارتند از : مرجعیت علمی،بهره مندی از مدیریت گسترده امام توسط وکلا،حضور برخی از شیعیان در دستگاه حکومتی،وسعت و گستردگی شیعیان. به نظر می رسد در الگوی راهبردی امام به وضعیت (قوتO- تهدیدt) تغییر یافت. در این حالت راهبردهای امام(ع) انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت،آموزش جوامع شیعه، هویت سازی شیعی است تا با تهدیدات و نقاط ضعفی که دامن جامعه شیعه را گرفته است مقابله کند.

تمرد برخی از وکلا و عدم تمکین از امام رضا و فعالیت فرقه های شیعی در ابتدای

امامت امام رضا(ع) هر چند از نقاط ضعف جامعه شیعی بود اما نقاط قوتی مانند آزادی نسبی جامعه شیعه،انسجام جامعه شیعیان خصوصا در ایران،وسعت و گستردگی شیعیان،مرجعیت علمی امام،تربیت شاگردان موجب شده بود تا جامعه شیعه پویا و فعال باشد. با این حال مواردی مانند هجرت امام به مرو و پذیرش اجباری ولیعهدی(طبرسی، ۱۳۹۰،ص۳۳۴) ، مرجعیت علمی، مناظرات علمی(ابن بابویه،۱۳۷۸،ج۲،ص۱۵۲) ، تربیت شاگردان فرصتی بوجود آورد تا جامعه شیعه پویا تر شده و بهتر از محضر امام استفاده کنند. البته تهدیدهایی هم مانند فعالیت های فرقه های مختلف و نیز حاکم عباسی(صدوق،۱۳۸۵،ج۱،ص۲۲۶) بود که تهدیدی مخفی بود و به شکل علنی از امام حمایت می کرد. در این وضعیت راهبردها مبتنی بر الگوی (قوتS – فرصتO) است بنا بر این راهبردهای انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت،تعلیم جوامع شیعه توسط امام اتخاذ شده است.

تردید در امامت امام جواد، فرقه های شیعه،غالیان(ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج۱، ص۳۷۹)، احادیث جعلی از نقاط ضعف جامعه شیعه بود. البته خردسالی امام جواد(ع) نیز برای آنها قابل هضم نبود. اما نقاط قوت از قبیل: مرجعیت علمی امام، وسعت و گستردگی شیعیان،تربیت شاگردان،ارتباط امام با جامعه شیعیان از طریق وکلا بود. پس از مدتی شیعیان انسجام خود را باز یافتند و تا مدتی امام راهبردهای (قوتS – فرصتO) را تدوین کرده بود اما با عوض شدن خلیفه عباسی تهدیدهای بیرونی مانند: حکومت عباسی و تبلیغات بر علیه شیعیان، بر جامعه شیعه افزایش یافت در این حالت امام راهبرد (قوت S- تهدیدt) را تدوین نمود و راهبردهای ثابت اتخاذ شده از سوی امام عبارتند از: انسجام شیعیان،مدارا، مخالفت سیاسی با حکومت،آموزش و تعلیم جوامع شیعه و آماده سازی جامعه شیعه برای غیبت. این راهبردها تهدیدهای بیرونی را کاهش می داد و ضعف های داخلی جامعه شیعه مانند فرقه های منحرف را مرتفع می کرد. (طوسی،۱۴۰۹،ص۳۹۱)

وضعیت داخلی(قوت و ضعف) و خارجی(فرصت و تهدید) جامعه شیعیان در دوران امام هادی(ع) شبیه با دوره دوم امامت امام جواد(ع) است که راهبردهای مبتنی بر الگوی (قوت S- تهدیدt) را اجرا می کند. زیرا تهدید حاکمیت بسیار جدی است به گونه ای که

امام را در خانه حصر کرده و ارتباط ایشان را با شیعیان بسیار محدود می نماید. بنا بر این امام همچنان راهبرد انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت، آموزش و تعلیم جوامع شیعه و آماده سازی جامعه شیعه برای غیبت را دنبال می کند و به جامعه شیعه تحرک و پویائی بخشیده است.

بررسی حوادث عصر امام هادی(ع) نشان می دهد که راهبرد آماده سازی جامعه شیعه برای غیبت، برجستگی بیشتری پیدا می کند زیرا در بررسی نقاط ضعف جامعه شیعه ملاحظه می کنیم که صعب بودن و یا عدم ارتباط با امام، وکلای خائن، قیام نابهنگام زیدیه و غلات از موارد ضعف جامعه شیعه بودند اما با موارد قوت نظیر: مرجعیت علمی، شاگردان و وکلای امام که در جامعه شیعیان بودند(عطاردی، ۱۴۱۰،ص۳۱۴)گستردگی شیعیان تلاش زیادی برای جبران ضعف شد. از سوئی دیگر تهدید مهم و جدی حاکم عباسی بود که مشکلات زیادی برای جامعه شیعه ایجاد کرد ولی فرصت هائی نظیر، جایگاه رفیع اجتماعی امام مقداری از تهدید ها را کاهش می داد امام همچنان در آن زمان جامعه شیعه تحت فشار بود در این وضعیت الگوی راهبردی امام (قوتS- تهدیدt) است که در آن از حداکثر توان و نقاط قوت برای رفع تهدیدها بهره می برد. راهبردهای این دوره نیز انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت،آموزش جوامع شیعه و آماده سازی جامعه برای غیبت است.

وضعیت شیعیان در دوران امامت امام مهدی(ع) پیچیده است هر چند به خاطر راهبردهای ائمه(ع) قبلی شیعیان آمادگی نسبی برای غیبت امام را داشتند اما به هر حال جامعه شیعه به دلائل عدم ارتباط با امام، وکلای خائن،قیام نابهنگام زیدیه،غلات دارای ضعف بود از سوئی نیز به خاطر مرجعیت علمی و همچنین علمای شیعه دارای قوت بود. تهدیدات همچنان حاکمان غاصب عباسی بودند و فرصت نیز مقبولیت و جایگاه رفیع اجتماعی امام بود. در این وضعیت به نظر می رسد الگوی (ضعفW- تهدیدt) است و این بدترین حالت برای یک سیستم است یعنی عدم دسترسی شیعیان به امام و از سوئی تهدیدات عباسیان وضعیت بغرنجی را برای شیعه ایجاد کرده است پس راهبرد امام در این برهه انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت،تعلیم جوامع شیعه از راهبردهای امام باشد

که با تقویت نقاط قوت از جمله علمای شیعه ازشروع دوران غیبت تاکنون این راهبرد جاری است.

## ارزیابی، مقایسه و تحلیل راهبردهای اقتضائی

در دوران علی(ع) نقطه قوت شیعه علاوه بر انطباق باورهای شیعی بر قرآن و سنت رسول اکرم(ص)، وجود شخصیت امام علی(ع) بود که ویژگی های فوق العاده ای داشت اما در عین حال شیعیان در اقلیت بودند و انسجام چندانی نیز بین آنها وجود نداشت. از سوئی دیگر تهدیداتی مانند بدعت ها و انحرافات و اختلافات شدید وجود داشت. از این رو امام علی(ع) برای خارج کردن جامعه شیعه از انزوا به راهبردهائی روی آورد که نوعی تحرک و پویائی بخشد. پس به جهت ضعف داخلی شیعه و قدرت گرفتن مخالفان، راهبرد همکاری با حاکم را اتخاذ کرد. از سوئی دیگر به خاطر فضای سیاسی اجتماعی آن زمان، امام علی(ع) ناگزیر از تقیه بود و این راهبرد به خاطر بدعت های عمر در جامعه بود و ساختار اجتماعی که از بین بردن بدعت ها را بر نمی تابید و علنا « یا اهل الاسلام غیرت سنه عمر»(کلینی،۱۴۰۷،ج۸،ص۶۳) سر می دادند از این رو حضرت برای حفظ بنیان های شیعه راهبرد تقیه را پیش گرفتند. پس امیر مومنان(ع) برای رفع تهدید ها و تقویت نقاط ضعف، راهبرد تقیه و همکاری با حاکم را در پیش گرفتند.

با افزایش تهدیدات در زمان امام حسن(ع) بر جامعه شیعیان، مجددا دو راهبرداقتضائی که امام علی(ع) برای حفظ کیان اسلام اتخاذ کرده بود، تداوم یافت. این بدان معناست که وضعیت درونی و بیرونی جامعه شیعیان تفاوتی نکرده و همچنان تهدیدات بیرونی و ضعف داخلی موجودیت جامعه شیعه را در خطر قرار می دهد. این روند در زمان امام حسین(ع) به اوج خود می رسد با این حال امام خویشتن داری کرده و همان دو راهبرد اقتضائی را در پیش می گیرد با روی کار آمدن یزید به قدری تهدید افزایش می یابد که امام(ع) هر دو راهبرد اقتضائی را کنار گذاشته او نه همکاری با حاکمی شرابخواری مانند یزید می کند و نه تقیه را اتخاذ می نماید. پس در این حالت بدترین وضعیت است و موجودیت جامعه شیعه در صورت تقیه و همکاری با حاکم کاملا از بین خواهد رفت.

تهدیدات بیرونی و ضعف جامعه شیعه پس از شهادت امام حسین(ع) به میزان زیادی

افزایش یافت به شکلی که اگر کسی نام امیر مومنان(ع) را می برد، جان و مالش هدر می رفت. امام سجاد(ع) در این شرایط و برای حفظ شیعه که اکنون دیگر تعداد کمی از آن باقی مانده بود مجددا راهبرد تقیه و همکاری با سلطان جائر را به شکل راهبرد اقتضائی اتخاذ نمود زیرا وضع سیستم در بدترین شرایط خویش بود که به شکل (ضعفW- تهدیدt) است در این شرایط باید ضعف ها را پوشش داده و تهدیدها را به حداقل رساند.

در نیمه اول امامت امام باقر(ع) راهبردهای اقتضائی امام سجاد(ع) تداوم یافت اما با افول قدرت بنی امیه و کاهش تهدیدات، جامعه شیعیان از وضعیت(ضعفW- تهدیدt) خارج شد و قوت هائی در قالب قیام های شیعی و هویت یابی شیعیان از یک سو و فرصت هائی از قبیل به خلافت رسیدن عمر بن عبدالعزیز و کاهش فشارها و تهدیدات امنیتی از سویی دیگر موجب تثبیت هویت شیعی و گسترش علم شد این وضعیت در زمان امام صادق(ع) موجب شد تا امام به جهت کاهش تهدیدات و افول بنی امیه و قوت گرفتن بیشتر شیعیان به جهت راهبردهای امام باقر(ع)، از فرصت های استثنائی آن مقطع استفاده کرده و دو راهبرد دیگر را نیز اتخاذ نماید. راهبرد حمایت از قیام شیعی که زید بن علی باشد و راهبرد تشکیل سازمان وکالت.

در این مقطع جامعه شیعیان گسترده تر و هویت شیعی تثبیت شده است و به این ترتیب جامعه شیعه را با قوت بیشتری ملاحظه می کنیم به همین جهت است که امام صادق(ع) علیرغم اینکه به راهبرد تقیه عنایت دارد از قیام عمویش زید دفاع می کند و این نشان دهنده وضعیت (قوتS-فرصتO) است. به همین جهت است که امام(ع) راهبرد اقتضائی، اما مهم تشکیل سازمان وکالت را نیز به راهبردهای اقتضائی اضافه می کند زیرا باید جامعه شیعیان را اداره کرده و از آسیب های حکومت ها حفظ نماید. راهبردهای اتخاذ شده از سوی امام(ع) برای اداره جامعه شیعه اوج تحرک و پویائی ایشان در حرکت شیعه به سمت کمال است.

در ابتدای دوران امامت امام کاظم(ع) الگوی راهبردی (قوت S- فرصت O) بوده است به همین جهت در دوران امام کاظم(ع) اندکی از راهبرد تقیه کاسته شد همچنین راهبرد اقتضائی سازمان وکالت به شدت گسترده شد زیرا در این زمان گسترده شدن شیعیان به

عنوان یک نقطه قوت تلقی می شد و باید جامعه شیعیان به شکل مطلوبی اداره شده و به نیازهای ایشان پاسخ داده می شد. هر چند این روند با قوت پیش می رفت اما با تثبیت پایه های قدرت هارون الرشید تهدیدات به جامعه شیعه افزایش یافت و الگوی مدیریتی به (قوتO- تهدیدt) تبدیل شد و فرصت ها کاسته شد با این حال امام برای کاهش تهدیدها به تقویت راهبرد سازمان وکالت پرداخت و به میزان زیادی مانع اثر گذاری تهدیدات گردید.

از جمله مواردی که می توان از آن به (قوتS-فرصتO) از آن می توان تعبیر کرد، دوران امام رضا(ع) است که آنقدر شیعیان گسترده و قدرت گرفته بودند که مأمون ناچار شد برای در امان ماندن از قدرت شیعه، امام را به عنوان ولیعهد معرفی نماید. در این موقعیت، راهبرد تقیه تضعیف شد و امام، احکام فقه شیعه را بیان می کرد مانند آنچه که خطیب بغدادی در کتاب تاریخ بغداد درباره برداشتن ممنوعیت نکاح موقت مدعی آن است(خطیب بغدادی،بی تا،ج۴،ص۱۹۹) ولی همچنان سازمان وکالت تقویت شد. در حقیقت حضرت در پی شرایط سیاسی و اجتماعی ایجاد شده بدنبال تقویت جامعه شیعه از یک سو و کاهش تهدیدات بیرونی از سوی دیگر بود.

جامعه شیعیان در دوران امامت امام جواد(ع) الگوی (قوتS-تهدیدt) به خود گرفت و با مرگ مأمون به شیعیان فشار بیشتری وارد شد و امام نیز محدود شد و مهمترین نقطه قوت آنها یعنی شخص امام معصوم(ع)، در معرض تهدید قرار گرفت. افزون بر تهدید حکومت، نحله های انحرافی و مشارب فکری نیز تهدیدی دیگر برای جامعه شیعه بود گو اینکه تردید برخی شیعیان نسبت به امامت امام جواد(ع) به این موارد اضافه می شد. در بررسی رفتار امام(ع) به نظر می رسد راهبرد تقیه مجددا قوت می گیرد و افزون بر آن برای رفع تهدیدات بیرونی و نیز رفع ضعف داخلی سازمان وکالت گسترده تر و با قوت تر به کار خویش ادامه می دهد. امام جواد(ع) همانند پدر بزرگوارش راهبرد همکاری با حاکم را به عنوان دیگر راهبرد اقتضائی به منظور هدایت جامعه شیعه به کار می برد.

با شهادت امام جواد(ع) الگوی (قوتS-تهدیدt) مجددا حاکم می شود و حتی تهدید خطرناک تر و گسترده تر می شود و این با خلافت متوکل عینیت واقعی و افزایش بیشتری

می یابد. هر چند تهدیدات محیطی مانند حکومت عباسی و انحرافات و فرقه گرائی افزایش پیدا کرده است اما در عین حال جامعه شیعه علیرغم فعالیت غلات، با هدایت امام و تلاش بی وقفه وکلای شیعه انسجام بیشتری یافته است. بنا بر این می توان گفت که امام با انسجام داخلی شیعیان به میزان زیادی توانسته است تهدیدات محیطی را دفع نماید.

در دوران امامت امام حسن(ع) عسکری، تهدیدها همچنان با شدت بیشتری پا برجاست و حتی شیعیان نمی توانند امام خویش را ملاقات کنند. در این وضعیت الگوی راهبردی امام (قوتS- تهدیدt) است که در آن از حداکثر توان و نقاط قوت برای رفع تهدیدها بهره می برد. بنابر این می توان گفت راهبرد امام به جهت حفظ جامعه شیعه تقیه شدید است و همچنین سازمان وکالت همچنان حلقه واسط امام با شیعیان است بر این اساس برای حفظ جامعه شیعه مهمترین راهبرد تقویت و گسترش سازمان وکالت است. ضمن اینکه راهبرد اقتضائی همکاری با حاکم نیز اتخاذ می شود

دوران غیبت از حساس ترین مواقع حیات سیاسی، اجتماعی جامعه شیعیان است.ارتباط شیعیان با امام دچار تحولات اساسی می شود هر چند این شیوه از ارتباط در دوره سه امام قبل تقریبا برای شیعیان زمینه سازی شده بود اما در غیبت صغرا فقط بوسیله نواب اربعه با امام مرتبط شده و پرسش های خویش را مطرح می کنند در این مقطع امام به تقویت جامعه شیعیان می پردازد اما به نظر می رسد به جز سازمان وکالت، هیچ یک از راهبردهای اقتضائی عملی نمی شود یعنی همکاری با حاکم جائر، تقیه، حمایت از قیام های شیعی به شکل صریحی دیده نمی شود. در این مقطع، وکیل امام جایگاه خویش را به نواب داده و در غیبت صغرا این نائب امام(ع) است که با دیگر وکلا ارتباط دارد. در این وضعیت جامعه شیعیان، حضور امام یکی از مهمترین نقاط قوت او می شود و به اذن الهی تهدیدی از ناحیه حاکم بر جان امام نیست. امام از سوی دیگر فرقه های مختلف و بدعت ها و همچنین تفکرات غلات دامن گیر جامعه شیعه است.

## ماتریس راهبردهای دائمی امامان شیعه

| نام امامان | استراتژی SO (قوت، فرصت) | استراتژی St (قوت، تهدید) | استراتژی wO (ضعف، فرصت) | استراتژی wt (ضعف، تهدید) |
|---|---|---|---|---|
| امام علی(ع) | | تعلیم ، هویت سازی شیعی، راهبرد مخالفت با حکومت غاصب | | |
| امام حسن(ع) | | حفظ و انسجام جامعه شیعه، راهبرد مخالفت با حکومت غاصب و تعلیم معارف | | |
| امام حسین(ع) | | | | راهبرد مخالفت با حکومت غاصب، حفظ موجودیت شیعه و معارف اسلام |
| امام سجاد(ع) | | هویت سازی شیعی، تعلیم، راهبرد مخالفت با حکومت غاصب | | |
| امام باقر(ع) | هویت سازی شیعی، مخالفت سیاسی با حاکمیت، انسجام شیعیان و تعلیم شیعه | | | |
| امام صادق(ع) | هویت سازی شیعی، مخالفت سیاسی با حاکمیت، انسجام شیعیان و تعلیم شیعه | | | |
| امام کاظم(ع) | | هویت سازی شیعی، مخالفت سیاسی با حاکمیت، انسجام شیعیان و تعلیم شیعه | | |

| نام امامان | استراتژی SO (قوت، فرصت) | استراتژی St (قوت، تهدید) | استراتژی wO (ضعف، فرصت) | استراتژی wt (ضعف، تهدید) |
|---|---|---|---|---|
| امام رضا(ع) | هویت سازی شیعی، مخالفت سیاسی با حاکمیت، انسجام شیعیان و تعلیم شیعه | | | |
| امام جواد(ع) | | انسجام شیعیان،مدارا، مخالفت سیاسی با حکومت،آموزش و تعلیم جوامع شیعه و آماده سازی جامعه شیعه برای غیبت. | | |
| امام هادی(ع) | | انسجام شیعیان،مدارا، مخالفت سیاسی با حکومت،آموزش و تعلیم جوامع شیعه و آماده سازی جامعه شیعه برای غیبت. | | |
| امام حسن عسکری (ع) | | انسجام شیعیان،مدارا، مخالفت سیاسی با حکومت،آموزش و تعلیم جوامع شیعه و آماده سازی جامعه شیعه برای غیبت. | | |
| امام زمان(ع) | | | | انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت،آموزش و تعلیم جوامع شیعه |

## ماتریس راهبردهای اقتضائی امامان شیعه

| نام امامان | استراتژی SO (قوت، فرصت) | استراتژی St (قوت، تهدید) | استراتژی wO (ضعف، فرصت) | استراتژی wt (ضعف، تهدید) |
|---|---|---|---|---|
| امام علی(ع) | | همکاری با حاکم ، تقیه | | |
| امام حسن(ع) | | همکاری با حاکم ، تقیه | | |
| امام حسین(ع) | | همکاری با حاکم ، تقیه | | مقابله با حاکم، عدم رعایت تقیه |
| امام سجاد(ع) | | | | راهبرد تقیه و همکاری با حاکم |
| امام باقر(ع) | راهبرد تقیه،همکاری با حاکم، راهبرد تشکیل سازمان وکالت. | | | |
| امام صادق(ع) | همکاری با حاکم ، راهبرد تقیه،راهبرد توسعه سازمان وکالت. | | | |
| امام کاظم(ع) | | تقیه،همکاری با حاکم ، راهبرد توسعه سازمان وکالت. | | |
| امام رضا(ع) | راهبرد تقیه همکاری با حاکم ، تداوم سازمان وکالت | | | |
| امام جواد(ع) | | راهبرد تقیه، همکاری با حاکم راهبرد تداوم سازمان وکالت. | | |
| امام هادی(ع) | | راهبرد تقیه و تداوم سازمان وکالت. | | |
| امام حسن عسکری (ع) | | تقیه، راهبرد تداوم سازمان وکالت. | | |
| امام زمان(ع) | | راهبرد تداوم سازمان وکالت. | | |

## نتیجه‌گیری

در این پژوهش به این سوال پرداخته شد که با توجه به محدودیت شدید، ائمه (ع) چگونه به رسالت هدایت و راهنمایی مردم عمل می کردند و در این ارتباط چه واکنش هایی در برابر دستگاه حاکم داشتند؟ به بیان دیگر راهبردهای سیاسی ائمه (ع) برای حفظ و ارتقای جامعه شیعه در رویارویی با حاکمان هم عصر چه بوده است؟ به منظور تحقق هدف پژوهش و با توجه به شناخت راهبرد که عمدتا در مدیریت های کلان از آن استفاده می شود، روش سوآت swot بکار گرفته شد. در این روش به خوبی محیط سیاسی جامعه ای که هر امام در آن زندگی می کند را نشان می دهد.

در بررسی و احصاء راهبردی امامان شیعه، مشخص شد ائمه اطهار(ع) راهبردهای ثابتی داشته اند که در همه ایشان برای تحقق اهداف خویش به صورت یکسان بوده است و گذشت زمان و تحولات اجتماعی، فراز و فرود حکومت ها، گسست نسل ها و حتی تغییرات فرهنگی بر این راهبردها اثری نگذاشته و واکنش به تمام این تحولات راهبردهای ثابت و یکسان است. راهبرد انسجام شیعیان، راهبرد مخالفت با حاکمان جائر اموی و عباسی، راهبرد تعلیم و آموزش جامعه شیعه، راهبرد مسالمت با مردم و همزیستی مسالمت آمیز، راهبرد ظهور منجی و مسأله مهدویت، راهبرد هویت سازی شیعی به عنوان یک راهبرد ثابت و اصلی در سیره مدیریتی ائمه(ع) قابل شناسائی است.

اما همه راهبردهای ائمه ثابت نبود بلکه بر اساس تحولات و تغییراتی که در جامعه ایجاد می شد گاه راهبرد موقتی در جامعه شیعه اجرا می شد. راهبرد اقتضائی حمایت از قیام های شیعی، راهبرد اقتضائی تقیه، راهبرد اقتضائی همکاری با حاکم جائر، راهبرد اقتضائی سازمان وکالت از جمله راهبردهای اقتضائی ائمه(ع) است. در همه احوال، ائمه(ع) در حال مبارزه با طاغوت زمان خود بودند اما شیوه های آن با هم متفاوت بوده است و اگر با حاکم جور ارتباط می داشتند این مساله در حداقل ها و به جهت اجبار زمان بوده است. آنها با استقامت و صلابت به مبارزه خویش ادامه می دادند و از تمام امکانات موجود به شکل بسیار حکیمانه برای افزایش آگاهی شیعیان استفاده می کردند. هر چند بکار گیری

این راهبرد اقتضائی در برهه هائی از زمان عملی شده است اما شواهد تاریخی نشان داده که هیچگاه امامان شیعه از رسالت خود که همان هدایت و رهبری شیعیان و افزایش آگاهی ایشان دست بر نمی داشتند.

با این حال پرسش های دیگری در اثناء این پژوهش برای محقق ایجاد شد که شایسته است محققین دیگری آن را مورد بررسی قرار داده که در راستای تکمیل پژوهش حاضر خواهد بود. برخی از سوالات مانند راهبردهای فرهنگی ائمه (ع) برای حفظ و ارتقای جامعه شیعه در رویارویی با حاکمان هم عصر چه بوده است؟ راهبردهای اجتماعی ائمه (ع) برای حفظ و ارتقای جامعه شیعه در رویارویی با حاکمان هم عصر چه بوده است؟ زمینه‌های سیاسی و اجتماعی اتخاذ هر یک از راهبردها چه بوده است؟ این سوالات می تواند در بهبود و تکمیل پژوهش حاضر کمک شایانی نماید.

## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی‌طالب، مؤسسه انتشارات علامه، قم.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، ناشر کتابفروشی داوری، قم.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، مصحح: لاجوردی، مهدی، نشر جهان، تهران،۱۳۷۸.

۴. اصفهانی، ابو الفرج علی بن الحسین، (بی تا)، مقاتل الطالبیین، تحقیق سید احمد صقر، بیروت، دار المعرفة.

۵. پیشوائی، سیره پیشوایان، (۱۳۷۵)، انتشارات موسسه امام صادق(ع)، قم.

۶. جعفریان، رسول، (۱۳۸۶) حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، انتشارات انصاریان،قم.

۷. حائری، مهدی، (بی‌تا)، حکمت و حکومت، بی جا، بی نا.

۸. حموی، یاقوت بن عبد الله ، (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ط الثانیة.

۹. خامنه ای، سید علی، (۱۳۹۳)، انسان دویست و پنجاه ساله، نشر موسسه ایمان جهادی، تهران.

۱۰. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.

۱۱. دینوری، أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتیبة ، (۱۹۹۰)، الإمامة و السیاسة المعروف بتاریخ الخلفاء، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ط الأولی.

۱۲. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۹۹۳)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الکتاب العربی، ط الثانیة.

۱۳. صدوق، (۱۹۸۰)، الامالی، ناشر: اعلمی، بیروت.

۱۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن ، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، مصحح: تهرانی، عبادالله، ناصح علی احمد، ناشر: دار المعارف الاسلامیه ، قم.

۱۵. طوسی، محمد بن حسن شیخ، (۱۴۰۹ق)، رجال کشی (اختیار معرفه الرجال) ، تصحیح مصطفوی ، مشهد، دانشگاه مشهد.

۱۶. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، (۱۹۶۷/۱۳۸۷)، تاریخ الأمم و الملوک ، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث ، ط الثانیهٔ.

۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰)، اعلام الوراء به اعلام الهدی، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۱۸. عطاردی، عزیز الله ، (۱۴۱۰ق)، مسند امام جواد (ع) ، مشهد ، کنگره ی جهانی امام رضا.

۱۹. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (۱۹۹۵/۱۴۱۵)الإصابهٔ فی تمییز الصحابهٔ، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ، ط الأولی.

۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تصحیح: غفاری، علی اکبر، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۲۱. کرئین،جیمز براین، مینتنربرگ هنری، ام جیمز رابرت ، (۱۳۷۳)، مدیریت استراتژیک، ترجمه محمدصائبی، مرکزآموزش مدیریت دولتی.

۲۲. مسعودی، اثبات الوصیه، (۱۳۷۳)، چاپ چهارم، نجف، المطبعه الحیدریه.

۲۳. مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین بن علی، (۱۴۰۹)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم، دار الهجرهٔ.

۲۴. مفید،محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، غفاری، علی اکبر و محرمی زرندی، محمود، الموتمر العالمی لالفیهٔ الشیخ المفید،قم.

۲۵. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفهٔ حجج الله علی العباد، مصحح: مؤسسهٔ آل البیت، ناشر: کنگره شیخ مفید.

۲۶. یعقوبی، (بی تا)، تاریخ الیعقوبی، احمد بن أبی یعقوب بن جعفر بن وهب، بیروت، دار صادر.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۰۷- ۹۵

# جستاری در مبانی جواز همکاری شیعیان با حکومت‌های غیر شیعی ایران[1]

**حجت رحیمی** [2]
**فیض الله بوشاسب گوشه** [3]
**محمد دشتی** [4]

**چکیده**

در ادوار مختلف تاریخ ایران،به ویژه در عصر غیبت، که جامعه‌ی شیعیان دسترسی ظاهری به امام عصر(عج) نداشتند و نظام‌های سیاسی حاکم در این مرز بوم هم همگی یا سنی مذهب بودند و یا اگر شیعه هم بودند؛ تاییده‌ی امام عصر(عج) را نداشتند؛ و به تعبیری حکومت‌های ظالم و جائر به حساب می‌آمدند؛ بحث همکاری شیعیان با این حکومت‌ها، چیستی و چرایی این همکاری به یکی از سرفصل‌های مهم اندیشه‌ی سیاسی شیعیان تبدیل شده است و به سبب حمایت از مردمان شیعه و فراهم آوردن زمینه‌های اشاعه‌ی فرهنگی، علمای شیعه بر آن شدند تا همکاری با حکومت‌های غیر شیعی را سهل گردانند و وجه شرعی بدان نهند. پژوهش حاضر به بررسی این نظر را در کلام ائمه و بزرگان پرداخته است. یافته‌های این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی و به کمک ابزار کتابخانه‌ای انجام شده است؛ نشان می‌دهد عدم تایید حاکمان ظالم، همواره یکی از اصول اساسی سیره و حیات پر خیر و برکت ائمه بوده و اگر هم ارتباطی دیده می‌شد، قطعاً همراه بوده با مخالفت با آن حاکمان و نیز دفاع از حریم تشیع. این امر خود سبب بسط نوعی نظم سیاسی اجتماعی بوده و این نوع نگاه،اسباب لازم را برای حضور و همکاری شیعیان در دولت‌های غیر شیعی ایران را فراهم آورده است.

**واژگان کلیدی**

همکاری سیاسی،تشیع،حکومت غیرشیعی،جواز شرعی، نظم سیاسی اجتماعی.

---

۱. برگرفته از رساله دکتری تاریخ تبیین و تحلیل و تحلیل نقش شیعیان امامیه در حکومت های غیر شیعی ایران از ابتدای قرن ۳ تا حمله مغول.

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.
Email: rahimi.1401@shu.iaun.ac.ir

۳. دانشیار گروه تاریخ ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی ، نجف آباد ، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: f-boushasb@iaun.ac.ir

۴. استادیار گروه تاریخ ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی ، نجف آباد، ایران.
Email: mdashti@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰

## طرح مسأله

طبق آیات و روایات، تسلط بر مردم حق خداوند تبارک و تعالی و رسول خدا(صل‌الله‌وعلیه‌وآله) و پس از آن متعلق به امامان معصوم(علیهم‌السلام) است و پس از ایشات متعلق به فردی است که مورد تایید امام باشد.(قرآن، نساء، ۵۹) بعد از حیات پربرکت رسول خدا(صل‌الله‌وعلیه‌وآله)، حکومت تقریباً پنج ساله امام علی(علیه‌السلام) و شش ماهه امام مجتبی(علیه‌السلام) تنها حکومت معصومان بوده است و بعد از آنان دیگر شاهد دولت‌هایی نیستیم که معصوم در آن حکومت کند؛ لکن در زمان حضور اهل بیت (علیهم‌السلام)، محوریت ائمه و کلام و سیره آنها، فصل‌الخطاب مناقشات کلامی و اجتماعی در کلیه امور بوده است ولی در عصر غیبت که حکومت‌ها همسو با الگوی حکومتی اسلام نبوده، یعنی حاکمان مورد تایید امام معصوم نبوده و مصداق ظالم را پیدا کرده بودند، بحث همکاری با حاکم ظالم همواره مطرح بوده که در این زمینه نظریه‌های مختلفی صادر گردیده است.

بحث از حاکم ظالم و حکومت جور ارتباط تنگاتنگی با بحث امامت در دیدگاه شیعی دارد . زیرا حکومت جور زمانی مطرح است که یا امام عادل و برحق زنده است و یا به دلیل وجود موانع نمی تواند به عنوان حاکم در جامعه حضور یابد و یا امام در پس پرده غیبت است و افرادی که از سوی ایشان مازون نیستند به حکومت رسیده اند بنابراین بحث از حاکم جائر هم با اصل امامت و هم با موضوع و غیبت در ارتباط کامل است در زمان حضور امام معصوم گرچه بحث غیبت منتفی است ولی بحث از حاکمان ظالم مطرح بوده است پس رابطه بحث حاکم ظالم با امامت مربوط به تمامی زمان‌ها و دوران‌های حیات شیعی است ولی رابطه اش با بحث غیبت مربوط به زمان حاضر و دوران عدم حضور امام است پس بحث از حاکم جائر در زمان حضور امام معصوم هم مطرح بوده و روایاتی نیز در این زمینه نقل شده است .

طبق نگاه شیعیان امامیه، حاکم باید از سوی امام معصوم و یا جانشین او تعیین گردد تا مصداق ظالم پیدا نکند حال اینکه امام حاضر است یا در غیبت؟ که اگر حاضر باشد حق

حاکمیت با خود امام است و اگر در غیبت باشد؛ با افرادی که از سوی ایشان تعیین می‌گردد تا بر مردم تسلط یابند در مورد اول فقهای شیعه همکاری با حکومت امام معصوم و یا منصور را واجب دانسته‌اند ولی در عصر غیبت موضوع همکاری تبدیل به مسئله شده؛ موضوعی که مقالات مختلفی را به خود جذب کرده است که البته با تکیه بر اندیشه و یا نظر خاصی؛ مانند: «مبانی همکاری علما با حکومت‌های جور با تاکید بر اندیشه‌ی فیض کاشانی». در این مقاله سعی شده سیر تکامل مقداری جامع‌تر و با نگاهی بر فرمایشات معصومین و دست نوشته‌های علمای متقدم، انجام شود.

حاکمانی که بعد از غیبت در ایران بر سر کار آمدند هیچ کدام مصداق حاکم عادل نداشته‌اندزیرا مورد تایید امام معصوم نبوده‌اند و لذا عنوان حکومت جور را پیدا می‌کنند.حال قبل از آنکه وارد مسئله مورد نظر پژوهش شویم واژه‌ی جور را بررسی می‌کنیم؛

## معنای جور

جور در کتاب‌های لغت هم به صورت مستقل هم فی‌نفسه معنا شده و هم در تقابل با عدل تعریف شده است در المنجد اینگونه آورده شده است؛ جائر کسی است که ظلم کند (معلوف،۱۴۱۵:۱۰۹) ابن‌منظور آن را نقیض عدل می‌داند که به معنای ظلم است (ابن منظور،۱۴۱۶: ۴۱۳)

دهخدا ماده جور را به معنای ستم کردن در حکم میل کردن از راستی در راه آورده است. (دهخدا،۱۳۷۷، ج۵ ،۷۸۹۹)

همین معنا و تعبیر در قرآن مجید نیز آمده است که مفسرین از جمله مرحوم علامه طباطبایی کلمه جائر را به معنای انحراف از راه راست گرفته اند. در آیه ۹ سوره نحل آمده است:

«وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

و قرار دادن راه راست [ برای هدایت بندگان به سوی سعادت ابدی ] فقط برعهده خداست ، و برخی از این راه ها کج و منحرف است [ که حرکت در آن شما را از سعادت ابدی محروم می کند ] ، و اگر خدا می خواست همه شما را [ به طور اجبار ]به راه راست

هدایت می کرد»

در قرآن تنها یک بار کلمه جائر آمده کرده است که در همین آیه است. علامه طباطبایی نوشته است: جائر به معنای منحرف از هدف است و رهرو خود را به غیر از هدف می‌رساند و از هدف گمراه می کند. خدای سبحان قصد السبیل را به خودش نسبت داده و سبیل جائر را نسبت نداده، جهتش این است که جائر راه ضلالت است و از ناحیه خدا جعل نشده است. بلکه راهی که خدا جعل کرده، راه قصد و هدایت است و راه جائر به معنای انحراف از راه هدایت و پیمودن آن است، پس در حقیقت راه نیست بلکه بیراهه است...راه جائر راهی است که آن را به خدا نسبت نداده رهرو خود را به خداوند منتهی نمی کند و نیز می‌فهمیم که راه نیست بلکه انحراف از راه است... سبیل جائر و راه ضلالت در حقیقت راه نیست قابل جعل باشد و بلکه اگر دقت کنیم راه نرفتنی و امری عدمی است و امر عدم هم قابل جعل نیست. (طباطبایی،۱۳۸۴: ج ۱۲ ص۳۱۲)

## حاکمان عادل و ظالم

در راستای ایفای راهکاری برای حفظ شیعیان در حکومت‌های غیر شیعی،دانش سیاسی فقها و علما، حاکم را به دو قسم حق و عدل، باطل و ظالم و (متغلب و جائر) تقسیم می کند. بر اساس آموزه‌های شیعی، حکومت عدل تنها به دست امام عصر(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) قابل تحقق است و عدالت در مفهوم فقهی به معنای اجرای حدود، داوری و قضاوت، آنگونه که مورد تاکید شریعت است، می‌باشد؛ بنابراین اصطلاح «سلطان عادل» شامل چند وجه می‌شود: از یک‌سو، مرجعش امام عصر(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) است و از طرف دیگر فقهایی که در زمان غیبت پاسخگوی فقه سیاسی بودند.

در حقیقت می توان گفت هر جا صحبت از سلطان یا حاکم عادل در نوشته های عصر غیبت می شود و بحث نحوه رابطه و همکاری با آنها هست، منظور سلاطین حاکم نیست، بلکه امام معصوم (علیه‌السلام) یا مجتهدان عادل مورد نظرند. این سلاطین عادل همان کارکردهای امامان و مسئولیت و اختیارات ائمه(علیه‌السلام) را در مورد اجتماعی بر عهده دارند. شیعیان همه حاکمان، غیر از آن دو، را از مصادیق «سلاطین جور» قلمداد می کردند.

هرچند اندیشمندان شیعه مصادیق سلطان جائر را تعیین نکرده‌اند، اما از نوشته‌های آنان چنین برمی‌آید که مصادیق حاکم جائر از نگاه فقها مختلف است؛ از جمله حاکم جائر شیعه مثل سلاطین آل بویه، حاکمان جائر سنی مثل سلاطین سلجوقی و خوارزمشاهی و خلافت سنی و حاکم جائر کافراز جمله هلاکوخان را می توان نام برد.(فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۱۵)

## همکاری علما با حکومت

چنانچه گذشت، اندیشمندان و نخبگان شیعه در زمان حضور امام معصوم(علیه‌السلام)، بی هیچ شک و شبهه‌ای حکومت را مخصوص ایشان وهر نوع دولت مقابل آن را غاصب و ستمکار تلقی می‌کردند.

در زمان غیبت نیز بر ولایت فقها به عنوان تنها حکومت شایسته به نیابت از طرف امام معصوم(علیه‌السلام) تاکید می‌نمودند. با چنین فرض‌هایی است که متقدمین شیخ مفید، از قبیل شیخ صدوق، بر عدم ورود به کار سلاطین نظر داده بودند، ولی در عین حال تصریح کرده بودند: « در صورت ورود، اگر نوع تعامل با مراجعین به نیکی باشد به گونه ای که به رفع حاجات مردم بپردازد، همکاری، امر مذمومی نیست»(شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۱۲۲)

با این پیش فرض‌ها، در ادامه نظریه‌های فقهای شیعه را در جهت تعاملات با حکومت‌ها، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

شیخ مفید با عرضه دیدگاه زیر، مسیر متفاوت و جدیدی را در تعامل علماباحکام غیر معصوم و منصوص ترسیم کرده است؛

**یک:** شیخ مفید(متوفی۴۱۳ق): وی در کتاب اوائل المقالات درباره نحوه یاری کردن به جائران و نمایندگان و پیروانشان، به طور خلاصه چنین می‌آورد:

۱- یاری کردن به جائران در راه حق، جایز و گاهی واجب است.

۲- یاری کردن به جائران در ستمگری ممنوع است، مگر در صورت اجبار.

۳- همکاری با جائران تنها برای رخصت یافتگان از امام جایز است.

۴- پیروی از جائران، برای مومنان برخوردار از شرایط ذکر شده، حلال است.

۵- در صورت آشکار بودن صاحب اصلی اموال، حق تصرف در آنها نیست، مگر از

روی اضطرار.(شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۱-۱۲۰)

با این حال شیخ مفید از توجه به مهم‌ترین دشواری امامیه‌ی زمان خود، یعنی عدم دسترسی آنها به امامعصر(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف)، اجتناب کرده است.

**دو**: سید مرتضی (۴۳۶هجری): وی در تبیین همکاری با حکومت در زمان غیبت، درصدد توجه به مسئله مفقوده‌ی شیخ مفید -یعنی عدم دسترسی به امام دوازدهم -بر آمده است. سید مرتضی با ارائه بحثی کلامی و با تفسیری خاص از مفاهیم «عدل»،«غصب» و «ولایت» و با قرائتی نو از روایتی از امام صادق(علیه‌السلام) درصددتوجیه این همکاری برآمده است. دیدگاه او در زمینه مشروعیت همکاری با حاکم جائر که در رساله‌ای با نام «مساله فی العمل معالسلطان» تدوین یافته، بر اصول زیر بنیاد شده است:

۱- تقسیم سلطان بر دو قسم:«مشروع عادل» و «نامشروع و غاصب»؛

۲- جواز همکاری با سلطان عادل و وجوب اطاعت از او؛

۳- گونه شماری ولایت سلطان غاصب به واجب (قبول ولایت با انگیزه اعاده حق و رفع باطل و انجام امر به معروف و نهی از منکر)،مضطر(قبول ولایت بر اساس اجبار و تهدید به قتل)، مباح (قبول ولایت از ترس اتلاف مال و بروز گرفتاری)، قبیح (قبول ولایت بر اساس اهداف دنیوی) و ممنوع(دست یازیبه معصیت در صورت قبول ولایت)؛

۴- نااستواری قبح ولایت ظالم بر انتصاب این ولایت از جانب؛

۵- از بین رفتن قبح ولایت ظالم در صورت برآوردن حوایجهم کیشان؛

۶- سقوط گناه ولایت قبیح در اثر برآوردن حوایج هم کیشان.(سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۹۷-۸۷)

سید مرتضی با ارائه چنین مباحثی کوشید از راه استدلال‌های عقلی، ضمن بهره‌گیری از رخدادهای تاریخی و روایات ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، معضل کلامی قضاوت درباره همکاری امامیه با خلافت جور را حل کند.

**سه:** شیخ طوسی(متوفی ۴۶۰ق)÷: وی در ادامه سلف خود از « سلطان مشروع و عادل» سخن می گوید؛ مفهومی که در رساله سید مرتضی تعریف نشده و بدون بررسی سازوکارهای حکومتش رها شده است.شیخ طوسی در تعریف «سلطان عادل» به وجود دو

خصیصه در او توجه کرده است؛ به جای آوردن امر به معروف و نهی از منکر و تقسیم خمس و صدقه به مستحقان واقعی بر اساسشریعت امامیه.(شیخ طوسی، بی‌تا: ۳۵۶)

اوبا ذکر این دو ویژگی نشان داد که امر حکومت منحصر به ائمه اطهار(علیهم‌السلام) نیست، بلکه در زمان غیبت، هر حاکمی که بر اساس شریعت امامیه عمل کند و ولایت ائمه (علیهم‌السلام) را بر حق بداند،حاکم عادل خواهد بود.

در واقع شیخ طوسی با تعمیم احتجاج سیدمرتضی مبنی بر مشروع بودن فعالیت صاحب‌منصبان حکومت جور، با اقدام کردن به امر به معروف و نهی از منکر، چنین استدلال کرد؛ که پس هر حاکمی به شرط پیروی از شریعت امامیه وتلاش در اجرای آن، به شرط قبول اعاده زمام امور به امام عصر (عجل الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) در صورت ظهورش،حاکمی عادل است. شیخ طوسی در این زمینه تصریح می‌کند:

پذیرفتن ولایت از طرف حاکم عادلی که آمر به معروف و ناهی از منکر بوده و هرچیزی به جای خویش می‌نهد، جایز وبجاست و گاه ممکن است به حد لزوم و وجوب هم برسد؛ از آن روی که امکان امر به معروف و نهی از منکر فراهم می‌شود. در صورتی که حاکم جائر باشد و انسان بداند و یا احتمال قوی بدهد که در صورت همکاری با وی ممکن است بتوان اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر کرده و خمس و زکات را برای مستحقان آنو در راه پیوند برادران مصرف کند و نیز بداند که در این صورت در امر واجبی، خللی وارد نکرده و مجبور به عمل زشتی نخواهد شد، مستحب است که خود را در معرض چنین شغلی قرار دهد. و در صورتی که مجبورش کنند باز اگر خطر جانی و مالی ندارد بهتر است ضرر و مشقت را تحمل کرده، تن به آن کارندهد. در صورتی که برای او، خانواده و سایر مومنین خطری در بر دارد، می‌تواند قبول کند؛اما باید بکوشد تا به عدالت رفتار کند، حتی اگر پنهان باشد.(همان، ۳۵۷-۳۵۶)

شیخ طوسی با طرح این مسئله، ظهور حکومت‌های مشروع در عصر غیبت را امری ممکن دانسته و چارچوبی نظری برای همکاری امامیه با«اهل حل و عقد» فراهم آورد؛ اهل حل و عقد حکمرانانی بودند شهره به خوشنامی و تقوای سیاسی و برخوردار از عدالت در معنای مدنی آن، که به علت بهره‌مندی از مشروعیتی تبعی می‌توانستند از اطاعت محض و

وفاداری و حمایت کامل امامیه برخوردار باشند.(همان،۳۵۸)

دیدگاه شیخ طوسی درباره چگونگی همکاری با حکومت‌های مشروعو نامشروع در عصرغیبت، پس از او به عنوان نظریه‌ای رایج در آثار فقهی امامیه تعقیب شد؛ همانند این فتوا را ابن‌ادریس درسرائر (ابن‌ادریس، ۱۳۹۰: ۲۰۳) ،علامه حلی در قواعد الاحکام(علامه حلی، بی‌تا: ۵۸۳) و شهید اول در دروس(محمدبن‌مکی،بی‌تا: ۳۳۰) ذکر کرده‌اند. به ویژه با ظهور محقق حلی (متوفی ۶۷۶ هجری)و تلاش در تهذیب و تنظیم آرای فقهیشیخ طوس(محقق حلی، ۱۳۶۱: ج۱، ۱۳۹-۱۳۷) این نظریه رشد بیشتری یافت. در مجموع فقه شیعه با یافتن بیان مستقل خویش در دوران آلبویه و اعلام غیبتحاکم مشروع و محق، همزمان دو نفی را بیان می کرد؛ یکی نفی مشروعیت حاکم عرفی و دیگری نفی و نسخ چالش و انقلاب علیه آن، که حاصل آن گونه‌ای از همسازی بود که جامعه خودگردان شیعی را در جامعه بزرگتر سنی امکان حیات و حق اداره داخلی بخشید. چنین همسازی سیاسی در عمل به سوی پذیرش نوعی مشروعیت بالفعلراه می برد. هرچند که مشروعیت بالاستحقاق از آن امام غایب باشد.

## جواز تعامل و همکاری با حاکم جائر از سوی ائمه

قبلاً ذکر شد که اصل اولی در فقه شیعه، حرمت همکاری و تعامل با حاکم جائر است که این مسئله مورد اتفاق علما می‌باشد. اما علاوه بر روایاتی که برای حرمت اعانه بر ظالم تاکید دارند، روایاتی وجود دارد که همکاری و تعامل با ظالمان را جایز شمرده است. در واقع همکاری با حاکم جائر استثناء است که علمای شیعه این استثناء را در مواردی مانند تقیه، مصلحت مردم و امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند. از دیدگاه علما، در بعضی موارد، همکاری با حاکم جائر واجب هم می‌شود. چند روایت در این زمینه نقل می کنیم:

الف) امام کاظم علیه السلام فرمودند: اگر از کوهی به زیر افتم و پاره پاره شوم دوست‌تر دارم تا آنکه متولی عملی از اعمال ظالمان شومیا بر بساط یکی از ایشان راه روم مگر از برای آن که غمی از مومنی بردارم یا اسیری و محبوسی را خلاص کنم یا قرض مومنی را ادا نمایم (مجلسی، ۱۳۶۸: ۳۷۷).

ب) محمد بن اسماعیل بن نوح روایت کرده که حضرت امام رضا (علیه‌السلام) فرمود:

خدا را در پادشاهان جماعتی هست که دین حق را به ایشان عطا فرمود و ایشان را به شهرها استیلا داده است که به سبب ایشان ازدستانش ضررها و ستم‌ها را دفع کند و به برکت ایشان به صلاح آورد امور مسلمانان را و مومنان در احوال بد به ایشان پناه می‌برند و محتاجان و شیعیان ما به ایشان متوسل می‌شوند و خدا به وسیله ایشان، ترس مومنان را به ایمنی مبدل می‌کند. در مملکت ظالمان، ایشان مومنان به حق و راستی و ایشان امینان خدا در زمین هستند (همو،۱۳۸۱: ۲۲۵) .

ج) امام باقرعلیه السلام فرمود: هرکس به سوی پادشاه ظالمی برود و او را امر به پرهیزکاری نماید و پند و نصیحت بگوید، او را مثل ثواب جن و انس بوده باشد (همان) .

د) امام کاظم علیه‌السلام فرمود: خداوند اولیایی دارد که به ظاهر با سلاطین هستند و به وسیله آنها حوادث را از اولیاء دیگر خود دفع می‌کند (عاملی،۱۴۱۴،ج۱۲:۱۲۸) .

ه) در حضور امام صادق علیه‌السلام سخنی از شخص شنیعی رفت که ریاستی از طرف حکومت گرفته است. حضرت فرمود: متاثرم، اینها در کاری که نباید وارد می‌شوند و خیری هم به برادران خود نمی رسانند (همان).

و) امام صادق علیه‌السلام فرمود: کفاره کارمندی برای سلاطین،برآوردن حوائج برادران دینی است (همان).

جواز قبول هدایا و جوایز پادشاهان جائر

این موضوع از موضوعاتی استکه علما و فقها در مورد آن بحث کرده‌اند،بخصوص مرحوم شیخ انصاری در مکاسب به تفصیل به آن پرداخته است. مشهور میان علما این است که آنچه پادشاهان و حکامبعلت خراج از رعایا می‌گیرند از ایشان می‌توان خرید و قبول هبه کرد.

حال چند حدیث بعنوان نمونه ذکر می‌گردد؛

الف) امام کاظم علیه‌السلام فرمود: اگر نبود این مصلحت که جوانان مجرد آل ابیطالب را باید به ازدواج در بیاورم، تا نسلشان منقرض نشود، هیچ وقت هدیه و جایزه‌ای از دولت ظالم قبول نمی‌کردم (همان).

ب)در صحیحه ابی المغرا آمده است که: عامل سلطان را دیدم واو بهمن مقداری پول

جایزه داد،آیا آن را بگیرم؟ حضرت فرمود: بله. عرض کردم: و با آن حج بروم؟ بله حج برو (همان).

ج) امام باقرعلیه‌السلام فرمود: گرفتن جایزه سلطان اشکال ندارد(همان).

د) ابو ولاء می‌گوید به امام صادق علیه‌السلام گفتم: شخصی متولی قسمتی از امور حاکم است و کسبی جز از آن راه ندارد. با او ارتباط دارم و بر او وارد می‌شوم. ازمن پذیرایی می‌کند و گاهی پول لباس برایم دستور می دهد از این جریان بسیار ناراحت هستم. فرمود: بخور و از او بگیر. بر تو گوارا است و بر او وزر وبال (همو،ج۱۱: ۴۷۲).

از زمان امام صادق اصل تقیه کمکم جایگاه ویژه نزد شیعیان پیدا کرده شیعیان جهت محفوظ ماندن از ظلم تعدی عباسیان افکار و عقاید خود را پنهان می کردند و یا حتی جهت در امان ماندن وارد دستگاه خلافت می‌شدند

اما سیاست نفوذ در دستگاه خلافت از زمان امام کاظم(علیه‌السلام) شروع شد. از این طریق هم از مقاصد حاکمان آگاه می شدند و هم می‌توانستند مدافع حقوق شیعیان باشند این نفوذ به درجه بود که شخصی مانند علی‌بن‌یقطین موقعیت ممتازی در دستگاه هارون پیدا می‌کند این نفوذ مصلحتی و بر اساس توصیه امام کاظم(علیه‌السلام) بود و به معنای تایید حکومت غاصبانه عباسیان نبود .

به نظر می‌رسد با توجه به فراهم شدن فضایی که شیعیان بتوانند به بیان دیدگاه‌های خود بپردازند همزمان ورود به دستگاه حکومت هم مجاز شمرده شده است امام کاظم(علیه‌السلام) صفوان‌بن‌مهران را از کرایه دادن شترها به هارون نهی می‌کند اما از ورود علی‌بن‌یقطین به درباره حمایت می‌کند شاید نکته که امام کاظم(علیه‌السلام) در حدیث خود بیان فرمودند در همین جا باشد؛«خداوند اولیای دارد که در ظاهر با سلاطین هستند و وسیله آنها حوادث را از دیگر خود دفع می‌کند.(عاملی،۱۴۱۴: ج۱۷،۱۰۲)

علی‌بن‌یقطین از حضرت درباره حضور در حکومت آنان سوال کرد حضرت فرمود: اگر باید متصدی شوی مراقب باش از اموال شیعه بپرهیز. بعدها علی‌بن‌یقطین گفت: مالیات ظالمانه حکومتی را در ظاهر و علنی از شیعیان می گرفتند من مخفیانه به آنها برمیگرداندم.(همان)

در این دوران تنها بعضی از افراد در ورود به دستگاه جور ترغیب می‌شوند بلکه از بیرون آمدن آنها نیز به شدت جلوگیری می‌شود به عنوان نمونه علی‌بن‌یقطین روزی بر امام کاظم(علیه السلام) عرض کرد از این منصب خود خیلی ناراحتم اگر اجازه می‌فرمایید بیرون بیایم کاظم(علیه‌السلام) فرمود: از خدا بترس اجازه نمی‌دهنم که از این کار بیرون آیی.(همان)

بنابراین در این دوران با توجه به فضای که برای شیعیان به وجود آمده است آنها خود را در موقعیتی قرار دادند که بتوانند هرچه بیشتر شیعه را حفظ نمایند. ورود امام رضا(علیه‌السلام) در دستگاه خلافت و پذیرش مشروط منصب ولایتعهدی نیز در همین راستا، قابل توجه و تحلیل است. چگونه است که امام رضا(علیه‌السلام) در مواقع مختلف سخن از حقوق اساسی خود مبنی بر عهده‌دار شدن حکومت بر زبان آورد؟ و حکومت عباسیان را نامشروع بخواند؟ اما خود با ورود به دستگاه حکومتی آن را مشروعیت بخشد؟ این سیاست نه به معنای تایید حکومت جور است و نه به معنای تسلیم؛ بلکه یک گام به جلوتر جهت حفظ و تقویت شیعه است.

از دلایل قبولی ولایت عهدی از سوی امام رضا(علیه‌السلام) این بود که مردم خاندان پیامبر(صل‌الله‌علیه‌وآله) را در صحنه سیاست حاضر ببینند و به دست فراموشی‌شان نسپارند و نیز گمان نکنند که آنان --همان گونه که شایعه شده بود-فقط علما و فقهایی هستند که در عمل هرگز به کار ملت نمی‌آیند.شاید امام نیز در پاسخی که به سوال ابن‌عرفه داد نظر به همین مطلب داشت. ابن‌عرفه از حضرت پرسید: ای فرزند رسول خدا به چه انگیزه‌ای وارد ماجرای ولیعهدی شدی؟ امام پاسخ داد:به همان انگیزه‌ای که علی(علیه‌السلام) را وادار به ورود در شورای خلافت نمودند.(شیخ صدوق، ۱۳۹۰: ۲۵۶)

این سیاست نه به معنای تایید حکومت جعلی است و نه به معنای تسلیم بلکه یک گام به جلو جهت حفظ و تقویت شیعه بود کاری که علی(علیه‌السلام) در صدر اسلام انجام داد. بطور کلی در برخی اوقات خط مشیء ائمه اطهار(علیهم‌السلام) تقیه بود؛ یعنی پوشش دادن به شکل مبارزه و استتار اهداف و عملکرد و شیوه برخورد و کتمان اسرار نهضت و مبارزه که یکی از عمده‌ترین خطوط موضع گیری ائمه می باشد.

## نتیجه گیری

به عقیده شیعیان حاکم جامعه باید یا امام معصوم باشد و یا کسی از جانب وی مشخص شود حال اگر امام به دلیل وجود موانع مختلف نتواند حکومت را به دست گیرد به فرد حاکم غاصب گفته می‌شود که او به حاکم جائر تعبیر می‌شود . در برخی روایات به شدت از همکاری با حاکم جائر نهی شده است ولی در برخی روایات دیگر باب همکاری با آنان را باز گذاشته است و این به جهت حفظ شیعیان بوده است .

اندیشه سیاسی شیعیان که سلطان عادل را به امام معصوم تفسیر می‌کرد، فقیه را نایب امام در حال غیبت می‌داند که از باب تقیه و مطابق مصالحی می‌تواند با سلاطین جور همکاری کند. این اندیشه که به طور بنیادی مجتهدان دوره غیبت را متصدیان مشروع امور عمومی یا حداقل بخش‌هایی از حوزه عمومی می‌داند و در شرایط خاصی آن را مجاز به همکاری صوری با سلطان جائر می‌کندالبته این همکاری اولاً ظاهری و موقت و ثانیاً به اعتبار نیابت از معصوم است. روشن است که چنین دیدگاهی دامنه همکاری یا با سلطان جائر را به مقیاس مرزها و شرایط تقیه محدود می‌کند .

لکن همین همکاری محدود، آثار مثبت فراوانی به همراه داشته است که از جمله آنها می‌توان به گسترش مذهب تشیع،بسترسازی برای عمل به قوانین و احکام شیعه، احیای امر معروف و نهی از منکر، دفاع از حقوق مردم و مبارزه با فرقه‌های انحرافی، اشاره کرد این همکارینه از روی ضعف بلکه به صورت نفوذ در راس هرم هیئت حاکمه بوده و سیاست گذاری طبقه حاکمه را به نفع توده‌های مردم شیعه هدایت می‌کرده است.

از مجموع روایات و سیره اهل بیت چنین نتیجه می‌گیریم که: اولاً اصل اساسی نزد ائمه عدم تایید حکومت جائران بوده است و ثانیاً نوعی برخورد وجود داشته است تا ضمن مخالفت با آنان، از حریم تشیع نیز دفاع شود که خود سبب بسط نوعی نظم سیاسی اجتماعی بوده است. این تفکر که تقابل‌های سلطان و فقیه را مدیریت می‌کرده است مقدمات لازم را برای حضور و همکاری مجتهدان در دولت‌های مختلف فراهم می‌آورد.

## فهرست منابع

قرآن کریم.
۱- ابن ادریس،( ۱۳۹۰)، السرائر، تهران، انتشارات اسلامیه.
۲- ابن منظور،(۱۴۱۶)، لسان العرب، چاپ اول، بیروت، انتشارات، احیاالتراث.
۳- ابوالقاسم، جعفربن‌حسن، محقق حلی(۱۳۶۱)، شرایع اسلام، ترجمه ابوالقاسم‌بن‌حسن تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، امتشارات دانشگاه تهران.
۴- حر عاملی، محمد حسن، (۱۴۱۴) ، وسائل‌الشیعه، قم، موسسه آل البیت.
۵- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، سازمان لغت‌نامه.
۶- سید مرتضی، (۱۴۰۵)، وسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم دارالقرآن الکریم .
۷- شیخ صدوق، (۱۳۷۷)، المقنع و الهدایه، تصحیح و تعلیق محمدبن‌مهدی واعظ خراسانی، تهران، مکتب الاسلامیه .
۸- شیخ صدوق، (۱۳۹۰)، عیون اخبار الرضا، ترجمه محمد صالح روغنی قزوینی، چاپ دوم، انتشارات مسجد مقدس جمکران .
۹- شیخ طوسی، (بیتا)، النهایه فی المجرد الفقه و الفتاوی، قم انتشارات محمدی .
۱۰- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ بیستم، قم، دفتر انتشارات اسلامی .
۱۱- علامه حلی، (بیتا)، قواعد الاحکام، قم، منشورات رضی .
۱۲- فیرحی، داوود، (۱۳۷۸)، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی.
۱۳- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۸)، عین الحیات، چاپ دوم، تهران، انتشارات رشیدی .
۱۴- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۱)، حلیۀ المتقین، چاپ اول، تهران، موسسه انتشاراتی امام‌عصر(عج).
۱۵- محمد بن محمد بن نعمان، شیخ مفید، (۱۴۱۳) اوائل المقالات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری، قم، مطبع مهر .
۱۶- محمد بن مکی، شهید اول، (بیتا) الدوروس، قم، چاپ صادق .
۱۷- معلوف، لویس، (۱۴۱۵)، المنجد، لبنان، بیروت، دارالمشرق.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۳۳ – ۱۰۹

# تحلیل انتقادی نظریهٔ بطلان قیام در عصر غیبت (بررسی قرآنی – روایی)

**عزیزالله سالاری** [۱]

**چکیده**

هدف این تحقیق، پاسخی به این پرسش چالش برانگیزاست که" آیا قیام و انقلاب و تشکیل حاکمیت اسلامی در پیش از ظهور مهدی موعود، بر حق است یا بر باطل ؟"در پاسخ، پاره ای از مسلمانان با نقل روایاتی، هر گونه خیزش و انقلابی را پیش از موعود امم (ع) ناروا و محکوم به بطلان و شکست می دانند وبرخی چنین رویکرد و روایاتی را با اندیشه تعارض آنها با آموزه های اسلامی (آیات قرآنی، احادیث و نیز سنت معصومان)، ناصواب دیده و بر این باورند که به فرض صحت آن روایات، روی سخن با قیام هایی چون قیام زیدالنار، نفس زکیه و برادرش ابراهیم و نیز ابومسلم خراسانی و از این دست جنبش ها بوده که با انگیزه های قدرت طلبانه و خود خواهانه در آمیخته است. تجلیل از قیام هایی مانند قیام زید بن علی (ع) و یحیی بن زید (ع) و نیز جنبش حسین بن علی- شهید فخ – و ... در کلام همان امامان معصوم (ع)، گواه گویایی است بر تصدیق آن قیام ها و مبارزات حق طلبانه. مبنای بایسته بودن قیام و انقلاب در عصر غیبت عبارتند از باورهایی چون : ۱- نگاه توحیدی در برابر شرک و کفر و نفاق ۲- امر به معروف و نهی از منکر ۳- اقامه قسط و عدل ۴- عهد خدا با عالمان برای مبارزه با گرسنگی مظلومان و سیری ظالمان ۵- سرمشق گرفتن از قیام عاشورا (عزت مداری و ذلت ستیزی) ۶- جهاد دفاعی و رهایی بخش ۷- پیش گویی نهضت هایی مقبول پیش از ظهور مهدی موعود در کلام پیامبر (ص) و امامان معصوم (علیهم السلام) این تحقیق به روش توصیفی و استدلالی کلامی - با بهره گیری از متون و آموزه های دینی- شکل گرفته و نتیجه اش ضرورت قیام و انقلاب پیش از قیام قائم (ع) است و این که رویکرد مخالف، مایه خفت و خواری و رکود و ایستایی و به تعطیلی کشاندن تعالیم بنیادی دین بوده و انتظار در آن دیدگاه هم انتظاری ویرانگر و عامل سرزندگی ستمگران و سرخوردگی و افسردگی و بی چارگی ستم دیدگان خواهد بود و از این رو با روح توحید و هدایت و نیز ارسال رسل و انزال کتب سازگاری ندارد.

**واژگان کلیدی**

نظریهٔ قیام، غیبت مهدی موعود، حقانیت قیام، بطلان قیام.

---

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه صدا و سیما، تهران، ایران.
Email: salariazizollah@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۷/۱۶

## طرح مسأله

یکی از جدی‌ترین و بنیادی‌ترین چالش‌های پاره‌ای از مسلمانان که از نگاهی به شدت سکولار پرده بر می‌دارد، مخالفت با هرگونه قیام و انقلاب، پیش از ظهور مهدی موعود (عج) است. چنین دیدگاهی که در میان اهالی تشیع و باورمندان به مکتب اهل بیت (ع) و آن هم با دستاویز کردن اخبار و احادیث امامان معصوم (ع) پا گرفته است، از هر سکولاری ژرف‌تر و پافشاری‌اش فزون‌تر می‌نماید. سکولارها (جداانگاران دین و دنیا)، ساحت دین را از ساحت دنیا جدا می‌کنند؛ ولی دست کم با اندیشه و خرد در می‌یابند که در برابر ستم و ناروایی سکوت نکنند و ننگ بی‌تفاوتی نسبت به سلطه‌گران و دیکتاتورها را با مبارزهٔ دلیرانه از دامن بسترند. آنان اگرچه درس ستیز با طاغوت و استبداد را از دین نمی‌گیرند، لیک پیکار با زشتی‌ها و زورگویی‌ها را عقلاً بر نمی‌تابند و گاهی از سر حق‌جویی و دادخواهی، جان خویش را بر سر این پیکار می‌گذارند. اما این دسته از- به ظاهر- متمسکین به اهل بیت (ع) و نیز وارونه‌بینان اصل مهدویت، به اندیشه و خرد و طبع حق‌جویانهٔ خویش نهیب می‌زنند و از دین درس مبارزه نکردن و سازش با طاغوت و پشت کردن به هر قیام و انقلابی را فرا می‌گیرند. بی‌گمان هر ستم پیشهٔ خودکامه‌ای، بر این دریافت از دین و چنین نگرش واپس‌گرایانه‌ای درود می‌فرستد و با موجّه دیدن خویش، احساس امنیت می‌کند. صاحبان این برداشت از دین، بی‌توجه به حکمت آفرینش جهان و انسان و همچنین بی‌خیال نسبت به فلسفهٔ تاریخ و با فکری سطحی نسبت به جایگاه و رسالت دین، به جریان عالم و آدم می‌نگرند و بی‌هیچ منطقی و تنها با فهمی قشری از چند فقره از احادیث و اخبار، دست رد به سینهٔ هر نهضت و انقلابی می‌زنند و تازه برخی از آنان، نهضت و انقلاب را مانعی بر سر راه مهدویت و فرج مصلح بشریت می‌پندارند و به گفتهٔ اهالی منطق این دو را مانعهٔ الجمع هم می‌دانند.

کسانی از شیعیان با این اندیشه که زمان ظهور حضرت مهدی(ع)، هنگامی است که جهان پر از ستم و جور می شود، هرگونه قیام و انقلابی را مانع ظهور وی می پندارند و دستاویز هایی از روایات و احادیث پیشوایان معصوم را رو می کنند تا دیدگاه خویش را

موجه و صائب نشان دهند ؛ غافل از این که کیان دین و تمامیت آموزه های اسلامی با چنین نگرشی سخت در ستیز است. به دیگر سخن، روایات مذکور نه یک یا دو یا سه معارض که کل حکمت دین و نهضت پیامبران (ص) و امامان معصوم (ع) با این نگاه در تعارض است. گویی دین اسلام در سده های غیبت امام مهدی (ع) باید ناکار بماند و از رندگی و پویایی باز ایستد و مسلمانان هم دست از مسلمانی خویش بکشند. شگفت این که مسلمانی به دور از توحید و طاغوت ستیزی و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و اقامه قسط و عدل و ... چه مسلمانی است ؟! فراتر از این، باید در جهت پر شدن ظلم و جور در جهان حرکت کنیم تا در شتاب بخشیدن به فرج موعود توفیق یا بیم و حتی امر به منکر و نهی از معروف کنیم !یعنی برای ظهور پیشوای بزرگ دین، دین ستیزی کنیم !

شایان بیان است که احادیث و اخبار مربوط به چنین رویکردی، هرگز نه قابل توجه بوده و نه قابل توجیه.

## مستندات روایی

مخالفان رویکرد قیام و انقلاب در پیش از ظهور موعود (ع)، به روایاتی چند دست می یازند تا بر باور خویش مهر صحت و تایید بزنند. عالم و محدث بلندآوازهٔ تشیع «شیخ حرعاملی» به ۱۷ روایت از این دست اشاره کرده است.[۱]

همچنین محدث بزرگ شیعی «میرزا حسین نوری»، از ۱۴ روایت در این زمینه پرده برداشته است[۲] روایتی با این مایه و مضمون هم در دیباچهٔ کتاب «صحیفهٔ سجادیه» آمده است که آن هم بسیار مورد استناد مخالفان قیام و انقلاب، پیش از خیزش جهانی امام مهدی (ع) بوده و هست. جادارد تا دست کم سه روایت از روایات مذکور بیان گردد:

۱- الامام الباقر (ع): «مَثَلُ مَن خَرجَ مِنّا أهلَ البیتِ قَبلَ قیامِ القائِمِ مَثَلَ فَرخٍ طارَ وَ وَقَعَ فی کُوَّهٔ – فَتلاعَبَت بِهِ الصِّبیانُ.[۳]

(محمدی ری شهری، ۱۳۸۰ : ۳۴۲).

آن دسته از ما خاندان که پیش از قیام قائم دست به قیام بزنند، همچون جوجهٔ پرنده‌ای هستند که- از لانهٔ خود- بیرون پریده و در سوراخی افتاده و بازیچهٔ دست کودکان شده است.

۲- قال ابو عبدالله علیه السلام: ما خَرَج و لا یَخرُجُ مِنّا أهلَ البیتِ إلی قیامِ قائِمنا أحدٌ لِیَدفَعَ ظلماً أو یَنعَشَ حَقّا إلّا اصطَلَمَتهُ البَلیّةُ وَ کانَ قیامُهُ زیادهٔ فی مکروهِنا و شیعتِنا[۴]

(امام سجاد، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۰ و ۴۲).

امام صادق (ع) فرمود: هیچ یک از ما اهل بیت تا روز قیام قائم ما (حجهٔ ابن الحسن العسکری- عجل الله تعالی له الفرج) برای جلوگیری از ستمی یا برای به پا داشتن حقی خروج نمی‌کند؛ مگر آن که بلا و آفتی او را از بیخ برکند و قیام او بر اندوه ما و شیعیانمان بیافزاید.

۳- عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «کُلّ رایهٔ تُرفَعُ قَبلَ قیام القائمُ (عج) فَصاحِبُها طاغوتٌ یُعبَدُ مِن دونِ الله عَزّوجَلّ.»[۵]

(الحر العاملی، ۱۴۰۱:۱۱/ ۶۴) .

ابوبصیر به نقل از امام صادق (ع) فرمود: هر پرچمی که پیش از جنبش حضرت مهدی (عج) افراشته گردد، آن پرچمدار طاغوت بوده، چون پیروی از غیر راه خدای پیروزمند و بزرگ است.

گروهی که گفتیم قیام ستیز و انقلاب گریز هستند، با تکیه بر چنین اخبار و احادیثی، هرگونه سکوت و بی تفاوتی نسبت به رخدادهای اجتماعی و نظام‌های سیاسی را توجیه کرده، با هر سیطره و حاکمیتی کنار می‌آیند؛ زیرا تن دادن به هر وضعیتی و بی‌تحرکی نسبت به هر شرایط سیاسی اجتماعی را وظیفهٔ خود می‌دانند و بر چنین رویکردی مُهر مشروعیت می زنند. اینان تشکیل حکومت اسلامی و نظام سیاسی را به همین بهانه و نیز بهانه هایی مانند جدایی دین از حکومت، و این که اسلام هیچ دستور و برنامه ای برای تأسیس دولت و حکومت ندارد، بر صواب نمی‌بینند. پس اسلام و تشیع، از عهد امام صادق (ع) که احادیث مذکور از اوست، تا روزگار قیام مهدی (ع)، هیچ تکلیفی برای مبارزه با طاغوت و قیام و انقلاب برگردن پیروانش ننهاده، هر گامی در این مسیر، خطا، نامشروع و آب در هاون کوبیدن است. پس این دیدگاه، ضد انقلاب پرور و قیام ستیز است و این ضدیت با قیام و انقلاب، از سوء برداشتی بوده که نسبت به احادیث یاد شده گرفته است و نه شاید برای حفظ منافعی و یا موقعیتی و ...

## مقصودشناسی احادیث ضد قیام

۱- بی گمان قرآن کریم و مجموعهٔ احادیث و اخبار اهل بیت (ع) و نیز چارچوب اصول و فروع اعتقادی اسلام و همچنین هدف و حکمتی که برای انسان، جامعه و تاریخ قائل هستیم، با چنین دیدگاه سرناسازگاری دارد. عجب این که روح دین و پیام آن همه آموزه‌های رهایی‌بخش دینی را درنیابند ولی ظاهر معدود احادیثی را بدون فهم حقیقت آنها و موقعیت تاریخی امام معصوم (ع)، ملاک قرار دهند و جوهر مکتب را انکار کنند. آری مقصود امام باقر (ع) و امام صادق (ع) – به فرض صحت چنین احادیثی - قیام های پرآلایش و مشکل‌دار و سؤال برانگیزی مانند قیام محمد بن عبدالله بن الحسن مشهور به نفس زکیه و نیز برادر او ابراهیم بن عبدالله علیه منصور دوانیقی، قیام عباسیان و ابومسلم خراسانی علیه امویان، قیام زید النار فرزند امام کاظم(ع) علیه بنی عباس و جنبش ها و شورش هایی از این دست بود که با اهداف ناحق و غیر الهی شکل گرفته بود و در فضای آن روزگاران، با ظاهری حق گرا، شیعیان را به تردید و فریب انداخته بودند، وگرنه جنبش های حق طلبانه و باطل ستیزی مانند قیام زید بن علی (ع) و یحیی فرزندش و قیام حسین بن علی (ع) شهید فخ (حسین بن علی بن حسن بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب)، همگی با عظمت و مقبول پیشوایان معصوم (ع) بودند.

زید بن علی و یحیی بن زید در عصر امام باقر (ع) و امام صادق به مبارزه با طاغوت برخاستند و سرانجام به شهادت رسیدند. آنان مقبول امامان (ع) بودند و در حقشان سخنان ماندگاری گفته شده است. امام صادق (ع) دربارهٔ زید فرمود:

«لاتَقُولوا: خَرَجَ زیدٌ فإنَّ زیداً کانَ عالماً صَدوقاً و لَم یدعُکُم إلی نَفسهِ إنّما دَعاکُم إلَی الرضا مِن آلِ محمّدٍ (ص)، وَلَو ظَهرَ لَوَفی بِما دَعاکُم إلَیهِ، إنّما خَرجَ إلَی سُلطانٍ مُجتّمعٍ لِیَنقُضَهُ.»[۶]

(محمدی ری شهری، همان: ۳۴۲) .

نگویید زید شورش کرد. زید مردی عالم و صدوق بود و شما را به خودش دعوت نکرد؛ بلکه به خشنودی خاندان محمد (ص) فرایتان خواند. اگر پیروز می‌شد، بی‌گمان به آن چه شما را بدان فرا می‌خواند، وفادار می‌ماند. او برای درهم شکستن قدرتی یکپارچه

قیام کرد.

امام صادق (ع) نیز فرمود:

زید دربارهٔ قیام با من مشورت کرد و ... وای بر آن که فریادش را بشنود و او را اجابت نکند![۷]

به علاوه دربارهٔ جایگاه معنوی و فراسویی اش چنین فرمود:

«مَضی وَ اللهِ عَمّی شهیداً کشهداءِ استشهَدوا معَ رسولِ الله و علیٍ و الحسنِ و الحسینِ صلواتُ اللهِ عَلیه»

(مجلسی، ۱۴۰۳ :۱۷۵/۴۶).

به خدا سوگند عمویم- زید- درگذشت؛ حال آن که وی مانند شهیدانی بود که همراه رسول خدا و علی و حسن و حسین- که درود خداوند بر آنان باد- به شهادت رسیدند.

همچنین هنگامی که در سال ۱۲۳ هـ ق زید بن علی به شهادت رسید، و خبرش به امام صادق (ع) رسید، «وی گریست و فرمود: عمویم زید و اصحاب او از جملهٔ شهدا هستند و مانند علی بن ابی طالب و اصحاب اویند.»[۸]

امام صادق (ع) نیز فرمود:

« رَحِمهُ اللهُ إنَّه کانَ مُؤمِناً وَ کانَ عارِفاً و کانَ صدُوقا .

اما *أَنَّهُ* لَو ظفر لوَفی. أما *أَنَّهُ* لَو مَلِکَ لَعَرفَ کیف یَضَعُها .

خداوند رحمت کند زید را به راستی که او مومن بود و امام خود را می شناخت و دانا و راستگو بود و چنان چه موفق می شد و به دشمن چیره می گشت، می دانست که کار را به دست چه کسی بدهد.

(کمپانی، ۱۳۵۲: ۱۱۷- ۱۱۶)

یحیی بن زید هم مانند پدرش در سال ۱۲۷ هـ ق با همان انگیزه و اهداف مقدس قیام کرد و در جوزجان به صلیب کشیده شد. هنگامی که خبر شهادتش را به امام صادق دادند، وی را ستود و گریست.[۹]

حسین بن علی (شهید فخ)، مجاهدی از نسل امام حسن مجتبی (ع) بود که در زمان خلافت هادی عباسی در سال ۱۶۹ هـ ق با انگیزه و آرمان و ماهیت قیام عاشورا برخاست و

خود و بسیاری از یارانش به شهادت رسیدند.

در تنقیح المقال مامقانی – ج ۱ ص۳۳۷ آمده است : « علی بن عباس به سندش از ابراهیم بن اسحق قطان روایت کرده که گفت : من از حسین بن علی (رهبر انقلاب فخ) و یحیی ابن عبدالله (مرد شماره دو قیام) شنیدم که می گفت:

«ما خرَجنا حتیً شاورَنا موسیَ بنِ جعفر (ع) فَأمَرَنا بِالخُروج.»

ما اقدام به قیام ننمودیم تا با امام موسی بن جعفر (ع) مشورت کردیم و او به ما دستور خروج و قیام داد.

(رضوی اردکانی، ۱۳۷۵:۱۲۳).

از نظر شکل و ماهیت و هدف، هیچ قیامی در عصر امامان معصوم (ع) همچون قیام شهید فخ، نزدیک به نهضت عاشورا نبود. امام‌موسی بن جعفر (ع) پس از شهادت وی فرمود:

«... مَضی وَاللهِ مُسلماً صالحاً صوّاماً آمراً بالمعروفِ، ناهیاً عَنِ المنکرِ، ما کانَ فی اهلِ بیتهِ مِثْلُهُ.»

(مجلسی، همان : ۱۶۵/۴۸) .

به خدا سوگند او رفت و به شهادت رسید، در حالی که مسلمانی صالح و روزه‌دار و امر کنندهٔ به معروف و ناهی از منکر بود. همانند او در خاندانش یافت نمی‌شود.

همچنین امام جواد (ع) دربارهٔ او و بزرگی حماسه اش فرموده است:

«لَم یَکُن لَنا بعدَ الطَف، مَصرعٌ أعظمُ مِن فَخ«[۱۰]

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۵/۴۶)

پس از واقعهٔ کربلا، برای ما شهادتگاهی بزرگتر از واقعهٔ فخ نبود.

با این وصف، همان امام صادقی که چنان حدیثی فرموده و از آن نفی هر قیام و انقلابی برداشت می‌شود، این گونه قیام‌های تعالی جویانه و حق طلبانه را می‌ستاید و بر پیشوایانش درود می‌فرستد و از آنان به نیکی و عظمت یاد می کند.

۲- روی سخن امام صادق (ع) با قیام هایی بوده که به نام مهدی موعود (ع) شکل می گرفت؛ نه هر قیامی. جنبش هایی دروغین مانند جنبش مهدی عباسی- با نام مهدی علیه بنی امیه- و نیز

خیزش نفس زکیّه –به نام مهدی موعود– و زید النار و ... شگفت این که از خود حضرت می‌خواستند که با آنان بیعت کند و رنگ مشروعیت به قیامشان ببخشد. امام آگاه و بصیر از این خواسته روی برتافته و بطلان حرکت آنان را به رخ می‌کشید. یارانی چون سدیر صیرفی را اندرز می‌داد که بهتر است در خانه بنشینند و با این جماعت رهیاری نکنند. اما همین امام (ع)، به عبدالله پدر نفس زکیّه که از همراه نشدن و بیعت نکردن امام به خشم آمده بود، توصیه می‌کند که اگر واقعاً به هدف امر به معروف و نهی از منکر قیام می‌کنی، شما که پدر محمد (نفس زکیّه) و بزرگ طایفه ای، زمام این رهبری را به دست بگیر تا با تو بیعت کرده و همراه تو حرکت کنیم.
(مفید، بی تا : ب ۱۳) .

آری امام صادق (ع)، در همان زمان، همراهی با محمد نفس زکیه را باطل می بیند و بیعت و همگامی با پدرش عبدالله را توصیه می‌کند. پس هر جنبشی به نام مهدی (عج)، پیش از فرارسیدن زمینه، شرایط و روزگار او که ویژگی هایش در احادیث و اخبار ذکر شده است، ناروا و محکوم به کذب و بطلان خواهد بود.

۳-امام خمینی بر مبنای پاسداشت ضروریات اسلام و نیز ناسازگاری ظلم پذیری و تن دادن به گناه و فساد با زنده نگه داشتن تکالیف دینی، می فرماید:

حضرت امام خمینی با لحنی کنایه آمیز و طنز آلود، دیدگاه بطلان قیام و پیا مدهای ناصواب آن را به چالش می کشد و در این باره فرموده است :

«دیگر بشر تکلیفی ندارد ؛ بلکه تکلیفش این است که دعوت کند مردم را به فساد !.... ما باید بنشینیم دعا کنیم به صدام ؛ هر کسی نفرین به صدام کند، خلاف امر کرده است ؛ برای این که حضرت دیر می آیند ...ما باید دعاگوی آمریکا باشیم ...تا این که اینها عالم را پر کنند از جور و ظلم و حضرت تشریف بیاورند ! بعد تشریف بیاورند چه کنند ؟حضرت بیایند که ظلم و جور را بردارند ! ... ما اگر فرض می کردیم دویست تا روایت هم در این باب داشتند، همه را به دیوار می زدیم ؛ برای این که خلاف آیات قرآن است. (امام خمینی ، ۱۳۷۶: ۴۵۲-۴۴۹) .

می گفتند که هر حکومتی اگر در زمان غیبت محقق بشود، این حکومت باطل است و برخلاف اسلام است. آنها مغرور بودند، آنهایی که بازیگرنبودند مغرور بودند به بعض روایاتی که وارد شده

است بر این امر که هر علمی بلند بشود قبل از ظهور حضرت، آن علم، علم باطل است. آنها خیال کرده بودند که نه، هر حکومتی باشد در صورتی که آن روایات که هر کس علم بلند کند علم مهدی، به عنوان مهدویت بلند کند حالا ما فرض می کنیم که یک همچو روایاتی باشد، آیا معنایش این نیست که ما تکلیفمان دیگر ساقط است ؛ یعنی خلاف ضرورت اسلام، خلاف قرآن نیست این معنا که ما دیگر معصیت بکنیم تا حضرت صاحب بیاید. اینهایی که می گویند هر علمی بلند بشود و هر حکومتی، خیال کردند که هر حکومتی باشد این بر خلاف انتظار فرج است، اینها نمی فهمند چی دارند می گویند اینها تزریق کردند بهشان که این حرفها را بزنند.

(امام خمینی ،(۱۳۷۲ : ۹-۲۸۸)

۴- از آن جایی که در هر قیامی پیش از فرارسیدن قیام فراگیر و جهان گستر مهدوی، یقین به پیروزی و نتیجه‌گیری مطلوب درک و دریافت نمی‌شود، برخی همین عدم تضمین برای توفیق را بهانهٔ تردید قرار داده و لازمهٔ چنین جنبش هایی را زیان های احتمالی دانسته و به هر روی به خیر و صلاح اسلام و مسلمین نمی بینند. اینان پیروزی هیچ قیامی به جز قیام قائم (ع) را قطعی و یقینی نمی‌دانند و از این رو همهٔ آن جنبش ها را ناقض «و لا تُلقُوا بِأیدیکم، إلی التَّهلُکَه» می‌پندارند؛ یعنی با دستان خویش، خویشتن را به هلاکت افکندن سرانجام کار است. اما ما بر این باوریم که مسلمانان مأمور به تکلیف هستند نه نتیجه. همچنین معتقدیم که به فرمودهٔ علی (ع): «الله الله فی الجَهادِ بِأموالِکُم وَ انفسِکم و ألستِکم فی سبیل الله»

عبده، (بی تا) : ۷۷/۳).

خدا را خدا را در جهاد کردن با مال‌ها و جان‌ها و زبان‌هایتان در راه خدا. همچنین :« کُونا لِلظّالِمِ خَصماً وَ لِلمَظلومِ عَوناً.» دشمن ستمگر و یاور ستمدیده باشید.

(همو، ۷۶/۳) .

حال این مبارزهٔ با ستمگر و طاغوت و باطل و دستگیری از ستمدیده، تا چه اندازه به بار بنشیند، محاسباتی است که در حد توان و امکانات و شرایط، از بار تکلیف نمی‌کاهد. افزون بر این، دعا برای تعجیل فرج حضرت، صرفاً زبانی نیست؛ بلکه بسترسازی و فراهم آوردن شرایط و امکانات، با روشنگری و مبارزه در مسیر اهداف حضرت، خود بهترین مقدمه برای فرج آن امام است. ساختن و پرداختن کاروانیانی از صالحان و تقویت

آموزه‌های آنان برای آمدن مصلح جهانی، راه و روشی است حکیمانه و خردمندانه. پس قیام‌ها و انقلاب‌های منطقه‌ای، گویاترین انتظار فرج برای منجی بشریت بوده، هم سنخ و هم جنس با خیزش جهانگیر مهدوی خواهد بود و به عبارت دیگر، مقدمه‌ای همساز و مرتبط با آن است. پس انتظار فرج مظهر اعتراض [11] و حرکت و پویایی است، نه مایهٔ ایستایی و فرسودگی و رکود!

## بایسته بودن قیام در روزگار غیبت از نگاه آیات و روایات

پیام اصلی آموزه‌های اسلامی مانند توحید در برابر شرک و طاغوت، جهاد با کفار، منافقان و مشرکان، امر به معروف و نهی از منکر، حج ابراهیمی، تولّی و تبرّی، اقامهٔ قسط و عدل و... همگی مستلزم ستیز و مبارزهٔ با مظاهر طاغوت و ظلم و شرک و کفر و ... بوده؛ تعالیمی که از آغاز اسلام تا دولت کریمهٔ مهدی آل محمد، زنده، پاینده و تعطیل ناپذیر است. بر این بنیاد، اگر نگاه ما چنین باشد که در زمان غیبت آن حضرت، ما تکلیفی برای قیام نداریم، لازمه اش بی جان نمودن و ناکارکردن اسلام خواهد بود. اگر تعلیمات یاد شده را به بهانهٔ قیام نکردن در زمانهٔ غیبت به کنار بگذاریم، از اسلام چه چیزی برجای می‌ماند؟! به گفته سعدی : " سگ را گشاده اند و سنگ را بسته "

(سعدی ،۱۲۵:۱۳۶۹)

اکنون به بیان پاره‌ای از این آموزه‌ها می‌پردازیم تا ضرورت قیام و انقلاب و حقانیت آن را در عصر غیبت دریابیم :

### ۱- نگاه توحیدی

در قرآن هر جا که از توحید سخن رفته، در برابر آن از طاغوت و شرک و کفر و نفاق هم سخن گفته شده است. قدرت‌هایی استبدادی و سلطه‌گر، به گونه‌ای آلوده به آن مظاهرند. بر این مبنا، اصل الاصول آیین اسلام که توحید است، مبارزه‌ای پیوسته را بر معتقدانش تکلیف می‌کند. « اللهُ وَلیُ الذّینَ آمنوا یُخرجُهم مِنَ الظُلُماتِ إلیَ النُّور وَ الَّذینَ کَفَروُا أولیائهُمُ الطاغُوتُ یُخرجونَهُم مِنَ النُّورِ إلیَ الظُلمات.»

(بقره /۲۵۷).

خداوند سرور مؤمنان است و آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد و

کافران سرورشان طاغوت است که ایشان را از روشنایی به سوی تاریکی‌ها به در می‌برد.

با این نگاه، آیا ممکن است میان این دو جریان کاملاً رودرو که در نظر و عمل با یکدیگر ستیز جدی دارند، چالش و مبارزه‌ای نباشد؟! آیا با چنین نگرشی می توان کارکرد ظالمانه و سلطه گرانهٔ حاکمان مستبد را برتابید؟! آیا با این نظرگاه، امکان سکوت و همزیستی با عوامل استکبار و زر و زور و تزویر تحقق یافتنی است؟! روشن است که چنگ زدن به ریسمان الهی و ایمان به خداوند، ملازم با کفر ورزیدن به طاغوت - در نظر و عمل- است:

«فَمَن یَکفُر بالطاغُوت وَ یُؤمِن بِاللهِ فَقَدِ استَمسَکَ بِالعُروَةِ الوُثقی...»

(بقره /۲۵۶) .

## ۲- امر به معروف و نهی از منکر

این فریضه مایهٔ پویایی و پیرایش درون و برون انسان و اجتماع بوده، سازندگی، اصلاح و پیرایشی دمادم را پدید می‌آورد. اما کارکرد آمران به معروف و ناهیان از منکر، صرفاً جزئی و در حد تذکرات نسب به مو و لباس و روزه‌خواری نیست؛ بلکه در سطحی کلان، پادشاهان زورگو، استعمارگران، دین‌ستیزان، عوامل فساد و تباهی، نژاد پرستان، استثمارگران و ... را به طریق اولی در بر می گیرد. امام حسین (ع) که انگیزهٔ اصلی قیامش را عمل به این آموزه می‌داند، یزید و کنار آمدن با حاکمیت وی را بزرگ‌ترین منکر و تشکیل حکومت عدل اسلامی را کلان‌ترین معروف می‌بیند و بدین روی با او به مبارزه بر می‌خیزد. پس این فریضهٔ رهایی بخش، خیزش سترگ امام حسین (ع) و عاشورائیان را علیه یزید و بنی امیه و بنی مروان در پی داشت. چگونه ممکن است یک مسلمان پایبند به این آموزه، در برابر صدام و حاکمیت قاجار و پهلوی و نظام طاغوت سکوت کند و یا بی‌تفاوت بماند؟! این فریضه در ذات ایمان اسلامی نهفته و از این رو قرآن کریم دربارهٔ مردان و زنان اهل ایمان می‌فرماید:

«یَأمرونَ بالمَعروفِ وَ یَنهونَ عَن المُنکر...»

(توبه / ۷۱).

مردی از پیامبر اسلام (ص) پرسید: چگونه ممکن است کلمهٔ توحید سبک شمرده

شود؟ فرمود: «اگر گناهان آشکار انجام گیرد و کسی گناهکار را نهی نکند و او را تغییر ندهد، به توحید اهانت شده است!

(محمدی ری شهری، ۲۶۶/۶).

امام محمد باقر (ع) می‌فرماید: «در برابر منکر، نخست با قلب‌هایتان انکار کنید، سپس با زبان‌هایتان به اعتراض برخیزید؛ بعد از آن، سیلی به صورت آن بدکار بزنید و در این عمل از نکوهش هیچ نکوهش‌گری نترسید. چنان چه بدکاری‌اش را ترک کرد و به سوی حق بازگشت، فهوالمطلوب، و اما اگر به ظلم و سرکشی و ... ادامه داد، با وی به جهاد برخیزید و موحدان و معتقدان به این باور بنیادی، قعطاً در برابر باطل و نظام ستم آلود و حاکمانش که مفسدان فی الارض هستند، سستی و کوتاهی نمی‌ورزند و با فراهم آوردن ساز و کار مناسب و هموار کردن زمینه، به مبارزهٔ با آنان بر می‌خیزند.

### ۳- اقامهٔ قسط و عدل

یکی از آموزه‌های بنیادی اسلام، سیرهٔ پیشوایان تشیع و به ویژه مکتب علوی، اقامهٔ قسط و عدالت است. از این بابت امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: العدلُ حیاةُ الأحکام.»[۱۲]

(الآمدی تمیمی، ۱۳۶۰: ۱۰۴/۱).

دادگری مایهٔ زنده بودن احکام و آموزه‌های دین است. در قرآن آیات گوناگونی پیرامون قسط و عدل دیده می‌شود که نشان می‌دهد یکی از اهداف محوری پیامبران، برپایی قسط و عدل است:

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط...»

(حدید / ۲۵).

به راستی که پیامبرانمان را همراه با پدیده‌های روشنگر فرستادیم و همراه آنان کتاب آسمانی و سنجه فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.

«إن الله یأمر بالعدل و الاحسان...»

(نحل / ۹۰).

به راستی که خداوند به دادورزی و احسان فرمان داده است.

«اُمرتُ لِأعدلَ بَینکم...»

(شوری / ۱۵).

دستور یافته‌ام که در میان شما دادگری کنم.

آری قسط و عدل تجلی توحید است و مانند خونی است در شریان احکام و آموزه‌های اسلامی؛ این گونه که با نبود عدل و قسط، مدار دستورات و تعالیم اسلامی و سرانجام کل آیین فرو می‌ریزد. قسط و عدل بر زیاده‌خواهان، مفسدان، مستبدان و صاحبان زر و زور و تزویز گران می‌آید.

با این نگاه، حاکمان مستبد و سلطه گران به راحتی نمی‌گذارند که یک خدامرد به برپایی قسط قامت افرازد و دادورزی کند. پس مانعی مهم بر سر راه دادورزان و اهالی قسط خودنمایی می‌کند و آن نظام سلطه و حاکمیت زور است. آن جاست که قامت افراشتن برای چنان فریضهٔ بزرگی در گرو پیکار با چنین موانعی بود، و این یعنی بایسته بودن جنبش و مبارزه توسط باورمندان به این آیین، علیه کسانی که راه را بر این مقصود متعالی می بندند. بنابراین چون مقدمهٔ واجب واجب است، برای دست یافتن به حاکمیت قسط و عدل، مقدمه ای به نام مبارزه با موانع یعنی سلطه گران و حاکمان ستم پیشه واجب خواهد بود.

### ٤- عهد خدا با عالمان

این عهد از باورهای بس مهم دیده گشا در کلام مولی علی (ع) است که فرمود: «لو لا حضورُ الحاضر و قیامُ الحجّهٔ بوجودِ النّاصرِ وَ ما أخَذَ اللهُ عَلَی الُعلماء ألّا یُقارُّوا عَلی کِظَّهٔ ظالِمٍ وَ لا سَغَبِ مظلومٍ لَألقَیتُ حَبلَها عَلی غاربِها.»

(سید رضی، ۱۳۸۰ : ۴۹- ۴۸).

اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند، و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که در برابر شکم بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهانش انداخته، رهایش می‌ساختم.

پس عالمان امت بر پایهٔ چنین پیمانی، نمی‌توانند شاهد استثمار، شکاف عمیق طبقاتی و تقسیم جامعه به فقیر و غنی باشند و برای نبرد فقر علیه غنا همت نگمارند. این سخن حکیمانه و عدالت خواهانهٔ مولای متقیان، نه تنها برای روزگار خود که سخنی کاربردی برای همهٔ روزگاران است. این جاست که با تقسیم ناعادلانهٔ ثروت، شکل‌گیری گروهی برخوردار و سرمایه‌سالار از سویی و گروهی فرودست و محروم از دیگر سو، بهانه و دلیلی

است موجّه برای خیزش، به قصد برهم زدن معادلات ثروت و سامان دهی وضعیت اقتصادی است.

## ۵- سرمشق گرفتن از قیام عاشورا

عالم و عامی به انگیزه و حکمت قیام امام حسین (ع) فراخور ظرفیت خویش- آگاهند. آنان عاشورای سال ۶۱ هجری قمری در بیابان کربلا را خاستگاه تعالیم و پیام‌هایی چون جهاد، ظلم ستیزی، آزادگی، اصلاح در امت، امر به معروف و نهی از منکر، عمل به سیرهٔ پیامبر (ص) و علی (ع)، عزّت‌خواهی و برنتابیدن ذلّت، شهادت طلبی، بصیرت، پیروزی خون بر شمشیر، ولایتمداری، ایثار، صبر و ... می‌دانند. این تعالیم و پیام‌ها، از سخنان و اعمال پیشوای عاشورائیان- حسین بن علی (ع) دریافت می‌شود.

سیدالشهدا دلیل قیام خویش و خروج بر بنی‌امیه را در نامه‌ای به برادرش محمد بن حنفیه چنین بیان می‌کند:

«خرجتُ لِطلبِ الإصلاحِ فی اُمةِ جَدّی وَ أبی اُریدُ أن آمَرَ بِالمعروفِ و أنهَی عَنِ المُنکر و اسیرَ بسیرةِ جَدّی وَ أبی.» [۱۳]

(خوارزمی، ۱۹۴۸ : ۱۸۸/۱)

برای اصلاح خواهی در امت جدم و پدرم خروج کردم. مقصدم فرمان به نیکی‌ها و نهی از زشتی و این که به سیرهٔ جدم و پدرم عمل کنم.

او خروج کرد تا به ناروا ننگ بیعت با فرد بی‌کفایت و فاسقی چون یزیدبن معاویه را تحقق نبخشد که اگر چنین می‌شد، فاتحهٔ اسلام خوانده می‌شد:

« وعَلیَ الاسلام ألسلامُ إذ قَد بُلیتِ الامةُ براعٍ مثلِ یزیدَ بنِ معاویه.» [۱۴]

(همان : ۱۸۴)

پس با نفی حکومت یزید و بنی امیه، در پی اثبات حکومت علوی در جایگاه اصلی‌اش شهر کوفه بود و از این رو مسلم بن عقیل را در پاسخ به فراخوان کوفیان به آن دیار فرستاد تا با بسترسازی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، این هدف بنیادی را به انجام رساند. امام مأموریت مسلم را بر پایهٔ سه اصل انسانی و خرد پسند تنظیم کرد: «اَمَرَهُ بِالتَّقوی وَ کِتمانِ اَمرِهِ وَ اللّطف.»

(مفید، بی تا : ۱۸۳)

اما هنگامی که با سیطرهٔ ابن زیاد بر استانداری کوفه و نیز رویارویی حر با امام (ع)، اوضاع ظاهری به زیان امام (ع) و مسلم (ع) رقم خورد و چون او را میان ذلّه و سلّه در تنگنا گذاشتند، در اوج عزّت و آزادگی فرمود:

«هَیهاتُ مِنَّ الذلّة.» [۱۵]

(سید بن طاووس، ۱۳۷۹ : ۱۰۹)

ما هرگز ذلت را نمی‌پذیریم.

امام حسین (ع) از سر اشتیاق به سعادت و سرفرازی فرمود:

«فَأنّی لا أرِیَ المَوتَ إلاّ سَعادةً وَ الحَیاةَ معَ الظالمینَ إلاّ بَرَما.» [۱۶]

(الحرانی ، ۱۴۰۴ : ۱۷۴) .

به درستی که - مرگ در راه خدا- را جز سعادت، و زندگی با ستمکاران را جز ناگواری و ملامت نمی‌بینیم.

سرانجام پس از سپری‌کردن مراحل قیام که همگی ادای تکلیف بود (طلب اصلاح، امر به معروف و نهی از منکر، عمل به سیرهٔ پیامبر (ص) و علی (ع) بیعت نکردن با یزید و تشکیل حکومت اسلامی، عزّت خواهی و آزادگی و ...)، هنگامی که عرصه بر امام (ع) تنگ شد، بهترین و پرجاذبه ترین تمنای پر از تعالی او، شهادت در راه خدا بود تا از این طریق هم خود به آن فوز عظیم برسد و هم پیام های قیامش و اهداف و آرمان او زنده و پاینده بماند. حال با توجه به این که «کل یومٍ عاشورا و کل ارض کربلا»، نهضت بزرگ و حماسهٔ سترگ عاشورای او در کربلا، سرمشقی است همیشگی و هر جایی برای مسلمانان، تا ماهیت، انگیزه، اهداف و پیام‌های قیامش سرخط اندیشه و اعمال آنان باشد. با وجود چنین سرمشقی، چگونه می‌توان با ظلم و فساد، طاغوت، کفر و نفاق و فسق و ... کنار آمد و به بهانهٔ ظهور حضرت مهدی (ع) در آینده، دست از اصلاح و مبارزه و روشنگری کشید و همه را به روزگار ظهور حواله کرد؟! مگر شیعیان امروز و فردا و قرن‌ها زندگی تا پیش از قیام مصلح جهانی، حق زندگی دینی همراه با عزّت و آزادگی و تعالی را ندارند؟ پس چرا قیام و تحولات به عصر ظهور حواله شود؟ نتیجه‌گیری از این مبحث را به خود امام حسین (ع) می‌سپارم. وی پس از برخورد با حربن یزید ریاحی، در منزل «بیضه» فرمود:

«یا أیُّها الناسُ إنَّ رَسولَ اللهِ (ص) قالَ: مَن رَأی سُلطاناً جائراً مُستَحلاً لِحُرَم الله ناکثاً لِعَهدِ الله مُخالفاً لِسُنَةِ رَسولِ اللهِ یَعمَلُ فی عِبادِ الله بِالاثم وَ العدُوان فَلَم یُغیّر (ما) عَلیهِ بَفعلٍ وَ لا قَولٍ کانَ حَقاً عَلَی اللهِ أن یُدخِلَهُ مُدخَلَه.»

(طبری، ۱۴۰۳ : ۴/ ۳۰۴) .

ای مردم رسول خدا (ص) فرمود: کسی که ببیند زمامدار ستمگری به حقوق الهی و احکام دین تجاوز می‌کند، پیمان خداوند را می‌شکند، با سنت پیامبر مخالفت می‌ورزد، با بندگان خدا بر اساس ظلم و گناه رفتار می‌کند و برای تغییر روش چنین زمامدار ستمگری به گفتار یا کردار عمل نکند، حقا خداوند او را به همان جایی می‌برد که آن ستمگر را می‌برد.

برخی با استناد به سخنی منسوب به امام حسین (ع)، معتقدند که نهضت بزرگ او تنها یک هدف و پیام داشت، آن هم شهادت. آنان با دستاویز قراردادن حدیثی که به خوابی از آن حضرت مربوط می‌شود، به چنین اعتقادی رسیده‌اند. آن حدیث این گونه است که رسول خدا (ص) به حسین (ع)- در خواب- می‌فرماید:

«یا حسینُ اُخرج فَإنَّ الله قَد شاءَ أن یَراکَ قَتیلاً.»

(سیدبن طاووس، همان : ۷۷) .

خروج کن چون خدا خواسته است تو را کشته ببیند.

محمد بن حنیفه- برادر امام حسین (ع) خطاب به وی گفت: تو که با این حال می‌روی، پس چرا این زنان را با خود می‌بری؟ امام فرمود: رسول خدا (ص) به من فرمود:

«إنّ اللهَ قَد شاءَ أن یَراهُنَّ سَبایا.»

(همان).

خدا خواسته است زنان را اسیر ببیند.

بر مبنای این دیدگاه، انگیزه و هدف امام (ع) از قیام همین است که کشته شود و بس! هیچ حکمتی هم در عزاداری برای او نیست، جز آن که شیعیان برای مظلومیت و تشنگی‌اش بگریند! اما پاسخ به این ادعا:

الف- این حدیث، تا پیش از سید بن طاووس (۶۶۴-۵۸۹)، در هیچ منبعی از منابع

محدثان و تاریخ دانان ذکر نشده است. پس کتاب لهوف سید بن طاووس، نخستین کتابی است که به ذکر آن پرداخته است. آیا کتابی که مورخان و علمای دیگر مثل یعقوبی و کلینی و شیخ مفید و امین الاسلام طبرسی و فتّال نیشابوری پیش از صاحب لهوف از آن اطلاعی نداشته یا اگر هم داشته اند از آن نقل نکرده‌اند، تا چه اندازه می‌تواند قابل اعتماد باشد. [۱۷]

ب- خبر لهوف معارض دارد و آن خبری است که ابومخنف از حارث بن کعب والبی از امام سجاد (ع) نقل کرده و مرحوم شیخ مفید نیز آن را در ارشاد آورده که : «امام حسین(ع) در جواب عبدالله بن جعفر که پرسید: آن دستور چیست؟ فرمود: آن را به هیچ کس نگفته و تا زنده ام به هیچ کس نخواهم گفت... و این تعارضی است بین نقل ابومخنف و ارشاد مفید از یک طرف و نقل لهوف از طرف دیگر و لازمهٔ تعارض این است که اگر ترجیحی در بین نباشد، هر دو از اعتبار ساقط می‌شوند.»

(صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۱ : ۳۹۹- ۳۹۸) .

ج- آیا باید آن همه اخبار و احادیث دربارهٔ انگیزه، هدف، ماهیت و پیام‌های قیام کربلا - که به پاره‌ای از آنها اشارتی شد- نادیده گرفته شود و تنها بر حدیثی نامعتبر پافشاری شود؟! احادیث مورد اشارهٔ ما با رفتار تاریخی امام در سیر منزل به منزل از مدینه تا مکه و کربلا سازگاری دارند؛ اما هرگز با مدعای ذکر شده (= برای کشته شدن) سازگار نیستند. پس اولاً: امام برای بیعت نکردن و ستیز با خلیفهٔ دروغین و فاسق و ستمگر و شرابخوار خروج کرد؛ زیرا اگر بیعت می‌کرد، تیر خلاصی بود بر پیکر نیمه جان اسلام و مسلمین. ثانیاً: امر به معروف و نهی از منکر، آموزه و رفتاری بود که در جای جای منازل طی شده تا کربلا از امام مشاهده شد. ثالثاً: به خیر و صلاح مسلمانان بود که با تأسیس حکومت اسلامی در پایتخت حکومت علوی، نظامی را پی افکند که دستورات و تعالیم اسلامی با اقتدار تحقق یابند و اصلاحات و عمل به سیره نبوی و علوی رو نماید. از این رو مسلم بن عقیل را برای چنین مقصودی به کوفه گسیل داشت. رابعاً در حد توان پس از روبه رو شدن با حر در دیار شراف و ذُوحُسم، چارهٔ کار را در نرفتن به کوفه و بازگشت به مدینه دید و بر این خواسته هم اصرار ورزید؛ اما بی نتیجه ماند. خامساً: سعی بسیار نمود که با اندرز و روشنگری و بیدار کردن وجدان‌ها و غفلت زدایی، از

جنگ و خونریزی لشکریان کوفه و شام پیش‌گیری کند. سادساً: سرانجام چون کاری از پیش نبرد، از سر عزّت خواهی و کرامت و شکوه بی مانندش، به دفاع و جهاد رهایی بخش با دشمن پرداخت و شهد شهادت را که از آرزوهای دیرینهٔ آسمانمردی چون او بود، عارفانه و عاشقانه سرکشید. سابعاً: گریه‌ها و سوگواری‌های ما بر حسین مظلوم، خشم بر ظالم را در پی داشته و فرهنگ عاشورایی را منتشر می‌کند؛ یعنی عزاداری می‌کنیم تا حماسه و ستم‌سوزی و طاغوت ستیزی و درس‌های حریت و پایداری و شکوهمندی را به عصرها و نسل‌ها بیاموزیم.

پس چه سست و بی‌بنیاد است که کسانی کشته شدن امام حسین(ع) و اسارت اهل بیتش را بی‌هیچ حکمتی، پایه و مایهٔ نهضت عاشورا پنداشته و بر اسوه بودن سیدالشهدا و عاشورایان و الگو بودن خیزش آنان برای درس‌های جاوید بشریت چشم بپوشند.! و چه خام اندیشند که برای سوگواری حسین (ع) و یارانش، هدفی جز همان گریه کردن نمی‌شناسند!

## ٦- جهاد دفاعی

جهاد از باورهای برجستهٔ دینی بوده، ترک آن موجب خفت و خواری و انجام آن مایهٔ عزّت، سربلندی و برکات است. مقصود ما در این جا و در برابر مدعیان سکوت تا قیام و انقلاب مهدی (عج)، دست کم جهاد دفاعی است که طبق نظر همهٔ فقیهان و فتاوای مراجع عظام، در همهٔ روزگاران- چه عصر امامان معصوم (ع) و چه عصر غیبت حضرت قائم (ع) - واجب است. این وجوب عقلاً و نقلاً مسلّم و بدیهی بوده و همهٔ مسلمانان اعم از زن و مرد را در بر می‌گیرد. حال این دفاع در برابر هجوم دشمنان و بدخواهان داخلی باشد یا خارجی، تفاوتی ندارد. قرآن در این باره می فرماید:

«وَ مالَکُم لاتُقاتِلُون فی سَبیلِ اللهِ وَ المُستضعفینَ مِنَ الرِّجالِ و النساءِ وَ الوِلدانِ الَّذینَ یَقُولُونَ رَبّنا أخرِجنا مِن هذِهِ القَریَة الظّالِمِ اَهلُها وَ اجعَل لنا مِن لَدُنکَ وَلیّاً وَ اجعَل لَنا مِن لَدُنکَ نَصیراً.»

(نساء، /۷۵)

و چرا در راه خدا و در راه [آزاد سازی] مردان و زنان و کودکان مستضعف- که می‌گویند پروردگارا ما را از این شهری که اهلش ستمگرند خارج فرما و از سوی خویش

برای ما یاری و یاوری بگمار- کارزار نمی کنید؟

بر این مبنا اگر دشمن به کیان مسلمانان یورش آورد و مال و جان و ناموس آنان را تهدید کند، آیا باز باید دست روی دست نهاد و به بهانهٔ ناروا بودن هر جنبشی، تا فرارسیدن جنبش جهانی حضرت صاحب (ع)، دفاع از خود را رها کنیم؟! اگر چنین نیست و جهاد دفاعی را از جهادهای دیگر مستثنی می‌بینیم، جای پرسش است که مثلاً در برابر سیطرهٔ استعمارگران و مستکبران (آمریکا، انگلیس و ...) و نیز خیانت دژخیمان وابسته و...) و نیز مفسدان و منافقان چه باید کرد؟! اگر جهاد دفاعی را باور نداریم که مسلمات اسلام را زیر پانهاده‌ایم و در پیشگاه عقل و شرع محکوم بوده، از بار تکلیف شانه خالی کرده‌ایم و اگر چنین جهادی را باور داریم، بدون تردید بایستی انگیزه، ماهیت و هدف قیام‌هایی- مانند قیام سید جمال، نهضت توتون و تنباکو به رهبری میرزای شیرازی، نهضت جنگل به سرداری میراز کوچک خان، جنبش مشروطیت به پیشوایی آیات عظام سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی، نهضت ملی شدن نفت به رهبری آیت الله کاشانی و دکتر مصدق، خیزش فدائیان اسلام به رهبری سید مجتبی میرلوحی (نواب صفوی) و نهضت امام خمینی (ره) و سرانجام انقلاب کبیر اسلامی ایران را همه و همه تأییدکنیم. همچنین مبارزهٔ با وهابیت، تکفیری‌ها، بهائیت، حزب بعث عراق، صهیونیسم جهانی، جهان خواری مستکبران و ... را بایسته و صحیح بدانیم. آنگاه با این اوصاف، چیزی از دیدگاه و ادعای یاد شده باقی نمی‌ماند. پس حقاً که :

«اُذِنَ لَلّذینَ یُقاتلونَ بِأنّهُم ظُلِموا وَ إنَّ اللهَ عَلی نَصرِهِم لَقَدیر.»

(حج/۳۹) .

به کسانی از مؤمنان که با آنان کارزار کرده‌اند، رخصت جهاد داده شده است؛ چرا که ستم دیده‌اند و خداوند بر یاری دادن آنان تواناست.

بر این بنیاد است که امام صادق (ع) همان پیشوایی که سخن‌اش را بهانهٔ پرهیز از قیام نموده اند چه به جا فرموده است:

«وَ بِحُجّة هذهِ الآیةِ یُقاتِلُ مُؤمِنُوا کُلّ زمان.»

(الحر العاملی، همان : ۲۷/۱۱) .

و به دلیل این آیه، مؤمنان در هر عصر و زمانی- روا می‌دانند که به مجاهدت و مبارزه برخیزند.

## ۷- نهضت هایی مقبول پیش از عصر ظهور

دریافت اخبار و احادیثی از معصومین (ع) دربارهٔ قیام‌ها و حماسه‌هایی به حق و ستوده شده، گواه صدقی است بر این که در عصر غیبت مهدی(ع)، حرکت‌ها و خیزش‌های راستین و باطل‌ستیز داریم که زمینه‌های ظهور آن حضرت و بنیادگذاری دولت کریمه را فراهم می‌آورند. این اخبار و احادیث، روادید قیام و انقلاب‌هایی را صادر می‌کنند و بر یکی دو حدیثی که پیش از آن با سبک و سیاق بطلان‌های قیام‌های قبل از ظهور- بیان شد، تخصیص می زند و از اطلاق و فراگیری خارج می‌کند. اکنون به ذکر نمونه‌ای چند از آنها می‌پردازیم.

الف- قال رسول الله (ص): «یخرجُ ناسٌ مِنَ المَشرِقِ فَیُوطِئونَ لِلمَهدیِ سُلطانَهُ.» [۱۸]

(محمدی ری شهری، همان : ۶۶۶/۲) .

پیامبر خدا (ص) فرمود: مردمی از مشرق قیام می‌کنند و زمینهٔ حاکمیت مهدی (عج) را فراهم می‌آورند.

ب- رسول الله – فی فارس: ضَرَبتموهُم علی تَنزیلِه، ولا تَنقَضی الدُّنیا حتّی یَضرِبوکُم علی تأویلِهِ.

(مجلسی، ۱۴۰۳ : ۶۷/ ۱۷۴).

پیامبر خدا دربارهٔ ایرانیان فرمود: شما بر سر تنزیل قرآن با آنان جنگیدید و دنیا به آخر نرسید تا آن که آنان بر سر تأویل قرآن با شما بجنگند.

ج- منهال بن عمرو از قول مردی می‌گوید: در مسجد بودم و علی بر فراز منبری آجری برایمان سخنرانی می‌کرد. صعصعه بن صوحان پشت سر من نشسته بود. مردی جلو رفت و آهسته چیزی به علی گفت که ما نفهمیدیم. چهره امام از خشم برافروخته شد و خاموش گشت. پس، اشعث [بن قیس] بلند شد و با شکافتن صفوف حاضران نزدیک منبر رفت و عرض کرد: ای امیر مؤمنان! این سرخ رویان (عجم ها) اطراف تو را گرفته‌اند.

صعصعهٔ بن صوحان با دست بر پشت من زد و گفت: انا الله و انا الیه راجعون. امروز امیرالمؤمنین دربارهٔ عرب ها مطلبی را روشن خواهد ساخت که تا کنون پوشیده می‌داشت.

علی (ص) به شدت خشمگین شد و فرمود: من به این مردمان لندهور چه بگویم؟ بر بسترهای خود می‌غلتند و آن گاه به من دستور می‌دهند مردمانی را که همواره به ذکر خدا

می‌شتابند از خود برانم و با این کار در زمرهٔ ستمگران درآیم! سوگند به خدایی که دانه را شکافت و مردمان را بیافرید از محمد (ص) شنیدم که می‌فرمود: به خدا قسم همان گونه که شما برای مسلمان کردن عجم ها با آنان جنگیدید، آنان نیز برای بازگرداندن شما به دین با شما خواهند جنگید .

(مجلسی، ۱۴۰۳ : ۶۷۰- ۶۶۸) .

د- ابوبصیر- از دوستان و شاگردان برجستهٔ امام صادق (ع)- حدیثی از امام (ع) نقل کرده که فرازی از آن چنین است:

«... رَجُلاً مِنّا أهلَ البیتِ یُشیرُ بِالتُّقی وَ یَعملُ بِالهُدی وَ لایَأخُذ فی حُکمِهِ الرُّشی وَ اللهِ إنی لاعرِفُهُ بِاسمِهِ وَ اسمِ اَبیه ثُمّ یَأنینا الغَلیظَ القَصرةَ ذُوالخالِ وَ الشَامَتین ألقائمُ العادلُ الحافظُ لَما استَودِعَ یَملَأُها قِسطاً و عَدلاً کَما مَلأ مَا الفُجّارُ جوراً و ظلماً...»

(سید بن طاووس ،۱۳۸۶: ۶۴۶/۲)

خداوند مردی از ما اهل بیت (ع) را به امت محمد (ص) ارزانی می‌دارد که [مردم را] به تقوا راهنمایی نموده و بر اساس هدایت الهی عمل می‌کند و در برابر حکم و دادرسی، رشوه نمی‌گیرد. به خدا سوگند من او را می‌شناسم و نام او و پدرش را می‌دانم. سپس شخص دیگری که درشت اندام و کوتاه قد و دارای دو خال و به ویژه دو خال مخصوص است، قیام می‌کند و به عدل و داد حکم نموده و از آن چه به او سپرده شده نگاه‌داری می‌کند و همان‌گونه که بدکاران، زمین را از جور و ستم آکنده کرده‌اند، او زمین را از قسط و داد پر می‌کند....

هـ- الإمام الکاظمُ (ع): «رجُلٌ مِن أهلِ قُم یَدعو النّاسَ إلَی الحقِّ، یَجتَمِعُ مَعَهُ قَومٌ کَزُبرِ الحدیدِ، لاتُزِلُّهُمُ الرِّیاحُ العَواصِفُ، و لا یَمَلّونَ مِن الحَربِ، و لایَجبُنونَ، و علی اللهِ یَتَوکَّلونَ، و العاقِبَةُ للمُتَّقینَ.»[۱۹]

(محمدی ری شهری، همان : ۶۷۳- ۶۷۰) .

امام کاظم (ع): فرمود: مردی از قم مردم را به حق فرا می‌خواند و برگرد او مردمانی فراهم می‌آیند که چونان پاره‌های آهن استوارند. طوفان‌ها آنها را به لرزه نمی‌اندازد و از جنگ خسته نمی‌شوند و بزدلی نشان نمی‌دهند. به خدا توکل دارند و فرجام از آنِ پرهیزگاران است.

## نتیجه‌گیری

۱- قیام و انقلاب، پیش از ظهور مهدی موعود (ع) ضروری و هماهنگ با باورها و آموزه های دینی و مذهبی مسلمانان است .با این همه استدلال و استناد- به قرآن و احادیث- مبنی بر حقانیت قیام و انقلاب در عصر غیبت، چنگاویز کردن چند روایت و برداشت‌های غیر تخصصی از آنها، و چشم پوشی از آن همه تعالیم دینی و بایسته‌های عقلانی، هیچ گونه توجیهی ندارد.

۲- شاکلهٔ دین و جوهر آموزه‌های پرشمارش و همچنین حیات احکام و دستوراتش بر مدعای ما صحه می‌نهد. نمی‌توان به بهانهٔ چند روایت دارای معارض و سؤال برانگیز، کیان دین را که توحید و قسط و عدالت و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و ... است فرو نهاد و تا هنگام ظهور حضرت مهدی (ع) ناکار نمود و به تعطیلی کشاند. اگر این باورها و آموزه‌ها را به هوای انتظار مهدی موعود (ع) از پویایی انداخته و به ایستایی بکشانیم، جز پوسته‌ای از دین، چیزی برجای نمی‌ماند. چنین انتظاری خلاف کمال‌جویی و خیر و صلاح بشریت بوده و سرزندگی ستمکاران و خمودگی و افسردگی مسلمانان و منتظران را در پی خواهد داشت.» (سعدی، ۱۲۵:۱۳۶۹). آثار چنین انتظاری، نقض غرض دین و نیز فلاکت و دربندکردن دین داران و منتظران است.

۳- نمی توان به بهانهٔ انتظار فرج، قرن‌ها پیروان را از ضروریات دین و تعالیم اصلی آن محروم ساخت. اگر در زمان غیبت که شاید ده‌ها قرن به درازا بکشد- منتظران از توحید و عدل و قسط و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و ستم ستیزی و ... محروم شوند، هیچ تضمینی برای تداوم حیات دین و دیگر احکام و دستورات آن وجود نخواهد داشت.

۴- بر پایهٔ اعتقادات قرآنی و باورهای برگرفته از مکتب اهل بیت، قیام وانقلاب در برابر ستمگران و بنیادگذاری حاکمیت دینی در روزگاران پیش از ظهور منجی موعود (ع)، موجّه و بر حق و بر صواب است و رویگردانی از این دیدگاه و جریان سازنده و پویا، ناسازگار با روح دیانت و نیز بر باطل و بر خطاست.

## پانوشت ها

۱- نک : « وسائل الشیعه »، ج ۱۱باب ۱۳ از ابواب جهاد العدو .

۲- ر. ک : « مستدرک الوسائل »، باب ۱۲ از ابواب جهاد العدو .

۳- نک : مجلسی : «البحار »، ج ۵۲ ص۱۳۹.

۴- نک : «صحیفهٔ سجادیه »، ترجمه سید علی نقی فیض الاسلام، ص ۲۲.

۵- نک : شیخ حر عاملی : « و سائل الشیعه »، ج۱۱ باب ۱۳ حدیث ششم .

۶- ر. ک : شیخ حر عاملی : «همان » ، حدیث ۱.

۷- شیخ صدوق : « عیون اخبار الرضا »، ج اول، باب ۲۵.

۸- شیخ عباس قمی : « سفینهٔ البحار »، ج ۱ ص ۵۷۷.

۹- نک : خیابانی تبریزی : « وقایع الایام دراحوال محرم الحرام »، ص ۸۷ و نیز : رضوی اردکانی : «شخصیت و قیام زید بن علی »، ص ۵۳۹.

۱۰- امین عاملی، سید محسن : « اعیان الشیعه »، ج ۶ ص ۱۰۱.

۱۱- اشاره به دیدگاه دکتر علی شریعتی در سخنرانی معروفش با عنوان « انتظار مظهر اعتراض » که به شکل کتاب انتشاریافت .

۱۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱ باب ۳ حدیث ۱ .

۱۳- ر. ک : « موسوعهٔ کلمات الامام الحسین »، ص ۲۹۱ .

۱۴- نک : « همان »، ص ۲۸۴ .

۱۵- خوارزمی : « همان »، ج ۲ ص ۷ .

۱۶- طبری، ابن جریر « تاریخ طبری »، ج ۴ ص ۳۰۵.

۱۷- نقل به مضمون از آیت الله صالحی نجف آبادی : « شهید جاوید »، صص ۳۹۸-۳۹۳.

۱۸- به نقل از « کنزالعمال »، ۳۸۶۵۷.

۱۹- نقل از بحارالانوار، ج ۶۰، ص ۲۱۶.

## فهرست منابع

قرآن کریم؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران : انتشارات نیلوفر .

۱- آمدی تمیمی، عبدالواحد، (۱۳۶۰) : « غررالحکم و دررالکلم :، عبدالواحد الآمد ی التمیمی، تحقیق : میرسید جلال الدین المحدث. جامعه طهران، الطبع الثالثه.

۲- ابن بابویه القمی (الصدوق)، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین (بی تا) : «عیون اخبار الرضا »، تحقیق : السید جلال الدین المحدث، تهران : انجمن آثار ملی .

۳- امام علی بن الحسین، (۱۳۶۳): «صحیفه سجادیه»، ترجمهٔ جواد فاضل، تهران : انتشارات امیرکبیر .

۴- امین عاملی، سید محسن (۱۴۲۱ق): « الاعیان الشیعه »، ج ۶، بیروت :دارالتعارف للمطبوعات.

۵- الحرانی، محمد بن الحسن بن علی بن الحسن بن شعبه (۱۴۰۴ ق) : « تحف العقول عن آل الرسول »، تحقیق : علی اکبر الغفاری، قم : موسسهٔ النشر الاسلامی.

۶- الحر العاملی (۱۴۰۱ق) : « وسائل الشیعه »، ج ۱۱ تهران : المکتبهٔ الاسلامیه .

۷- الحلی، رضی الدین علی بن موسی (سیدبن طاووس)، (۱۳۸۶) : « اقبال الاعمال » ،جلد دوم، قم : انتشارات سما ء قلم .

۸- الحلی، رضی الدین علی بن موسی (سیدبن طاووس)، (۱۳۷۹) : « اللهوف علی قتلی الطفوف »، ترجمه سید احمد فهری زنجانی، تهران : انتشارات امیرکبیر.

۹- خمینی، امام سید روح الله (۱۳۷۶) : « تبیان – آثار موضوعی »، دفتر پنجم، تهران : موسسه تنظیم و نشر آثارامام خمینی.

۱۰-خمینی، امام سید روح الله (۱۳۷۲) : « صحیفه نور »، ج۱۹، تهران : موسسه تنظیم و نشر آثارامام خمینی.

۱۱- خوارزمی، اخطب (۱۹۴۸م) : « مقتل الحسین »، نجف : مطبعهٔ الزهرا .

۱۲- خیابانی تبریزی، حاج ملاعلی (۱۳۷۸): «وقایع الایام در احوال محرم الحرام»، تبریز: کتاب فروشی قرشی.

۱۳- رضوی اردکانی، ابوفاضل (۱۳۶۱) : « شخصیت و قیام زید بن علی»، تهران: انتشارات

علمی – فرهنگی .
۱۴- رضوی اردکانی، سید ابوفاضل (۱۳۷۵): «ماهیت قیام شهید فخ»، قم : مرکز مطالعات و تحقیقات الاسلامی.
۱۵ - سعدی، شیخ مصلح الدین بن عبدالله، (۱۳۹۶) : «کلیات – گلستان » به اهتمام محمد علی فروغی، تهران : انتشارات امیر کبیر.
۱۶- سید رضی، (۱۳۸۰) : «نهج البلاغه»، ترجمه محمد دشتی، قم : انتشارات مشهور .
۱۷-سید رضی، (بی تا) : «نهج البلاغه – شرح شیخ محمد عبده، جز ثالث »، بیروت : دارالمعرفه.
۱۸- شریعتی، علی (۱۳۵۰) : «انتظار مظهر اعتراض»، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد.
۱۹- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۶۱) : « شهید جاوید »، تهران : موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۰- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳ق) : « تاریخ الامم و الملوک »، بیروت : موسسهٔ الاعلمی .
۲۱– القمی، الشیخ عباس (بی تا) : « سفینهٔ البحار »، بیروت : موسسهٔ الوفاء.
۲۲- کمپانی، فضل الله (۱۳۵۲): حضرت صادق (ع)»، تهران : دارالکتب الاسلامیه.
۲۳- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق) : «بحارالانوار»، ج ۴۶ و ۴۸و ۶۰ و ۶۷، بیروت داراحیاء التراث.
۲۴- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۰) : «میزان الحکمه»، ج۱، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، قم: انتشارات دارالحدیث.
۲۵- معهد تحقیقات باقر العلوم (۱۳۷۳) : «موسوعهٔ کلمات الامام الحسین»، قم : منطقهٔ الاعلام الاسلامی .
۲۶- مفید، محمد بن محمد بن النعمان : (بی تا): «الارشاد»، ج۲، ترجمه و شرح حاج سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات علمیهٔ الاسلامیه.
۲۷- النوری، میرزا حسین (۱۴۰۷ ق): «مستدرک الوسائل»، قم: موسسهٔ آل البیت.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۴۹ – ۱۳۵

# نگاهی نو به ماهیت و ساختار اعجاز تشریعی قرآن

**عبدالرضا عالی پور** [۱]
**سید حسین واعظی** [۲]
**محمد رضا شمشیری** [۳]

## چکیده

اعجاز تشریعی قرآن یکی از انواع اعجاز محتوایی قرآن کریم است که برخی مفسران بر آن تأکید داشته اند. در تعریف متداول و قدیمی تری که در تعریف این نوع اعجاز مطرح بوده است، اعجاز تشریعی را از آن جهت که «مجموعه احکام و قوانین قرآن کریم در زمینه های فردی و اجتماعی زندگی بشر در حدی است که نشانه ای بر الهی بودن قران کریم است که نه قابل نقض است و نه صدور آن از جانب فردی امی و تعلیم ندیده امکان پذیر است»، مورد نظر داشته اند. این مقاله در صدد است تا پس از نقد و بررسی برخی دیدگاه هایی که درباره اعجاز تشریعی قرآن ارائه شده است، با تعریف و رویکرد جدید که نسبت به اعجاز تشریعی ارائه می دهد، نشان دهد که وجه اعجاز تشریعی قرآن نه تنها از جهت صدور چنین قوانینی از یک فرد امی نیست که اتفاقا این نوع برداشت، باعث فروکاهیدن اعجاز تشریعی قرآن می شود. لذا با گذشت از تعریف های مسامحی اعجاز تشریعی در نگارش قرآن پژوهان، مراد نگارنده از آموزه های تشریعی و معارفی، نگاهی تازه به روابط معارف و تشریعات قرآن و نقش آنها در مانایی و ارتقا به تراز اعجاز است. در این پژوهش در می‌یابیم که دلیل اعجاز تشریعی قرآن، ایجاد شبکه معارفی قرآن است که همه مسائل انسان را تا پایان حیات بشری، از خرد تا کلان، مدیریت می کند و دارای مشخصه هایی از قبیل، فراگیر، جاودانه و متغیر بودن است و این مجموعه معارفی دارای مشخصاتی از قبیل پیوسته و در هم تنیده بودن، پویا است و با گذر زمان نو به نو شدن، دارای برنامه‌کلی در تمام ابعاد زندگی بشر و عمومیت داشتن، جامع نگر و فراگیر بودن است. منظور از معارف در این مقاله، همه آموزه های قرآن اعم از اخلاقیات، تشریعیات و گزاره های تاریخی و جز این ها است و تناقضی که در ظاهر میان صفات مذکور درباره مجموعه معارفی قرآن بیان شد به خوبی قابل جمع و حل و فصل است که در متن به آن پرداخته شده است.

## واژگان کلیدی

قرآن، اعجاز تشریعی، مجموعه معارفی، امی بودن.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی (فلسفه دین و مسائل جدید کلامی)، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. Email: alipourabdalreza@gmail.com

۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: vaezi1340@gmail.com

۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی ، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: mo_shamshiri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱/۱۸

## طرح مسأله

اعجاز تشریعی قرآن به لسان برخی محققان عبارت است از اثبات وحیانی بودن قرآن از راه تشریع قوانین جامع و متعادل در آن.(دایره المعارف، ج۳: ۵۷۸) یا عجز بشر از آوردن قوانینی مانند قوانین قرآن به ویژه با توجه به امی بودن پیامبر اکرم (ص)(زرقانی،، بی تا،ج۲: ۲۳۸)

اعجاز تشریعی در نظرگاه برخی محققان مصداق اطلاق جز بر کل است؛ یعنی از این عنوان، معنایی اعم را که عبارت از اعجاز معارفی و تشریعی است، اراده کرده اند. اعجاز تشریعی مبتنی بر نوآوری های مفاهیم دینی است، بدین معنا که قرآن در دو قسمت معارف و احکام راهی پیموده که تا آن روز، بشریت بدان راه نیافته بود و برای ابدیت بدون راهنمایی دین، دستیابی به آن امکان پذیر نیست. (معرفت، ۱۳۷۸: ۳۷۵)

کاربست عنوان اعجاز تشریعی در نوشتار حاضر اعم از تشریعی و معارفی و به معنای منظور در دیدگاه آیت الله معرفت است.

این بُعد از اعجاز قرآن، برخی دیگر از وجوه اعجاز راکه ناظر به ابعاد معرفتی قرآن است، مانند اعجاز معارفی، اخبار به امور غیبی، اعجاز در عدم تناقض و اختلاف، در بر می گیرد و نسبت به آنها عام است.(خدایاری، ۱۳۸۲، مدخل اعجاز قران)

البته به نظر می رسد برخی وجوه اعجاز یاد شده مانند اعجاز معارفی یا اعجاز در عدم تناقض و اختلاف و اعجاز به امور غیبی تنها از جهتی که به بحث اعجاز تشریعی مرتبط اند، مشمول این عنوان هستند وگرنه از جهت اصلی بحث خود از تحت عنوان اعجاز تشریعی خارج اند؛ بنابراین می توان گفت منظور از معارف در این مقاله، همه آموزه های قرآن اعم از اخلاقیات، تشریعیات و گزاره های تاریخی و جز این ها است.

طبیعی است که رتبه بحث حاضر هم عرض اعجاز معارفی و اعجاز تشریعی است و بر آن دو استوار نیست، یعنی می توان فرض کرد که کسی به اعجاز تشریعی و یا معارفی باور نداشته باشد، لیکن به اعجاز شبکه ای آن دو گردن نهد و از طرفی نیز می توان فرض کرد که کسی هم به اعجاز تشریعی باور داشته باشد و هم به شبکه یاد شده. این معنا در بررسی

تفاوت این دو آشکارتر می شود.

این مقاله درصدد است تا با تحلیل و بررسی اعجاز تشریعی قرآن و آموزه های آن، رویکردی جدید از اعجاز تشریعی قرآن ارائه دهد تا در سایه تبیین مشخصه های آن، وجه معجزه بودن قرآن رابرای تمام اعصار و قرون، بیش از پیش تقویت کند و ثابت کند که تدوین و تشریع چنین مجموعه ای از توان جن و انس خارج بوده و همین وجه اعجاز آن را تشکیل می دهد.

در مقاله ای تحت عنوان درآمدی بر اعجاز تشریعی در قرآن که توسط عباس کوثری به تحریر درآمده است اثبات اعجاز قرآن در بُعد تشریع را به روش تحلیلی و اسنادی به جامعیت و گستره معارف و احکام قرآن و قدرت انطباق بر مقتضیات زمان با حفظ اصول و قواعد نازل شده بر پیامبر، استدلال نموده و راز انطباق تشریعات قرآن بر مقتضیات زمان با پنج اصل (انطباق با فطرت، بیان اصول کلی و ماندگار، عناوین ثانویه، حجیت سنت پیامبر و معصومان و اصل اجتهاد) را توضیح داده شده است و نتیجه گرفته است که بشر عادی بدون اتصال با وحی نمی تواند در ابعاد مختلف معارف اعتقادی در گستره ای عام از آغاز تا فرجام جهان و به کار گرفتن شیوه های مختلف در استدلال از آیات آفاقی و انفسی سخن بگوید و در همان حال در احکام حقوقی و اخلاقی آورنده تعالیمی جامع، فراگیر، قابل انطباق بر مقتضیات همه زمان ها باشد.(کوثری، ۱۳۹۸، مطالعات علوم قرآن)

افزون بر هدف و مقصد اصلی مقاله، انتظار می رود بتوان مبتنی بر آن برای پرسش های ذیل نیز پاسخ های مناسبی یافت:

ـ نوآوری های قرآن در علوم انسانی و تشریعات الهی که غالبا به صورت کلی و محدود است، چگونه می تواند در قالب یک برنامه فرابشری تبیین و تحلیل شود؟

قرآن چگونه با طرح کلیات تشریعی خود می تواند تا پایان جهان حضور خود را در برنامه های نو به نوی بشری حفظ کند؟

## ۱ـ تبیین اجمالی از رویکرد جدید به اعجاز تشریعی

قرآن کریم در ساحت های مختلف مانند اقتصاد، سیاست، اخلاق، فرهنگی، مدیریت و جز اینها کلیات و بعضا جزییات ارائه کرده است. کارکرد اصلی داده های قرآن در دامنه

مفهومی خود آنها است؛ برای مثال عدم جواز استیلای کفار بر جوامع مسلمان(نساء،۱۴۱) به عنوان یک داده سیاسی قرآن به طور مستقیم در تعاملات کشورهای مسلمان یا کفار دخالت دارد؛ لیکن این دستور قرآن در ساحت های اقتصادی و فرهنگی جامعه نیز تأثیر دارد و مطالعه دقیق و ارزیابی سطح تأثیرگذاری آن زمانی تمام است که هم افزایی ها، تأثیر و تأثرهای آن با داده های دیگر ساحت ها نیز مورد بررسی قرار گیرد. اگر جامعه ایرانی بخواهد این دستور قرآن را عملی کند، باید در برنامه خود در ساحت های اقتصادی و فرهنگی تدابیری بیندیشد تا به موفقیت دست یابد. بررسی کارکرد همین یک دستور قرآن و دخالت های آن در توسعه و تحدید برنامه های جوامع مسلمان و همچنین کارکرد آن در همه ساحت های نظام های بشری به یک نگاه شبکه ای نیازمند است. حال اگر همه داده های قرآن با این نگرش وسیع همه جانبه مورد مطالعه قرار گیرد، درخواهیم یافت که داده های به ظاهر ساده قرآن بر چه دامنه وسیعی از حیات زندگی بشر را در همه ساحت ها سایه انداخته است.

نمونه دیگر در اقتصاد است ؛ مثلا بشر برای فقر زدایی به یک سری برنامه های اقتصادی روی می آورد، تعاون، توزیع عادلانه ثروت، سهمیه بندی و جز اینها از جمله اقداماتی است که ممکن است برنامه ریزان به آنها روی آورند؛ لیکن یک برنامه ایمانی که به داده های قرآن ایمان دارد، در کنار اقدامات اقتصادی، به ارائه یک بسته فرهنگی اقدام می کند؛ زیرا یکی از عوامل رفع فقر، تقویت ایمان و توبه است(هود،۵۲) این گزاره اخلاقی قرآن، کارکرد وسیعی در حوزه اقتصاد دارد و حتی کارکرد آن به ساحت های دیگر مانند سیاست نیز کشیده می شود و با داده سیاسی پیش گفته هم افزایی دارند. مطالعه دقیق این تعاملات و سطح تأثیر آنها در برنامه های بشر ما را به شبکه ای می رساند که کاملا هماهنگ است و تعارض و تناقضی در آن یافت نمی شود. در مجموع می توان گفت مجموعه معارف و احکام قرآن با توجه به فرازمانی و فرامکانی بودن شبکه یا نظامی شکل داده که بدون دخالت مباشر در برنامه ریزی های بشری و بدون ارائه برنامه های کاربردی محدود به زمان یا مکان، توانسته در عمیق ترین و وسیع ترین سطح تأثیرگذاری، در برنامه های بشر حضور یافته و نقش ایفا نماید و در واقع، این نظام خاص قرآنی با

اقتضائات خاص در اندازه یک وجه اعجاز بروز کرده است که بشر را توان ارائه چنین نظام پیچیده و نامحدود نبوده و نخواهد بود. روشن است که به مقتضای معجزه بودن، این تشریع فراتر از دانش جن و انس قرار می گیرد.

## ۲ـ مروری بر نظریه متداول اعجاز تشریعی

### ـ دیدگاه آیت الله معرفت

شاید بتوانیم استاد معرفت را شاخص ترین قرآن پژوهی بدانیم که برای تبیین اعجاز تشریعی به این نظریه تمسک کرده است. وی با بیان اینکه « قرآن چیزی را بر انسان عرضه داشته است که خود جویای آن بوده و نتوانسته است به خوبی و روشنی به آن راه یابد، این خود دلیل اعجاز قرآن است. اگر این لطف و عنایت نبود، انسان هرگز به مقصود خویش دست نمی یافت و اندیشه کوتاه بشری به این روشنی و گستردگی به مطلوب خود نمی رسید»(معرفت، ۱۳۸: ۴۳۲) آیت الله معرفت اعجاز تشریعی را در چند ساحت از نوآوری های قرآن تعقیب می کند که این ساحات را می توان در چهار مورد خلاصه کرد :

**الف) معارف و احکام:** نوآوری های دین در دو بُعد معارف و احکام است. معارف عرضه شده توسط قرآن در جایگاه بلندی قرار دارد و از هر گونه آلودگی و وهم پاک و از خرافات به دور است. از بُعد احکام نیز علاوه بر جامع و کامل بودن، از گرایش های انحرافاتی مبرا و خالص است. بشریت از دیرباز در مسئله شناخت، دست خوش اوهام و خرافات بوده است؛ از بدوی ترین قبایل تا متمدن ترین جوامع بشری آن روز، باورهایی از جهان هستی و مبدأ آفرینش و تقدیر و تدبیر داشتند که با حقیقت فاصله زیادی داشت و به تصوراتی خیال گونه می مانست. با داشتن چنین شناختی، بشر آن روز هرگز نمی دانست از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می رود. انبیا با آنکه جواب این پرسش ها را داده بودند، ولی گفتار انبیا با گذشت زمان دستخوش تحول و تحریف گردیده بود، تا آنکه قرآن مجید از نو پاسخ های روشن و قاطعی در تمامی این زمینه ها ارائه نمود. با مختصر مراجعه به گفته ها و نوشته های سلف، در رابطه با مبدأ و معاد و راز آفرینش و صفات جمال و جلال پروردگار و روش و شیوه های انبیای عظام و مقایسه آن با آنچه قرآن بیان داشته، این تفاوت فاحش به خوبی آشکار می گردد. شاید تبیین این تفاوت، برای کسانی که از

عادات و رسوم و عقاید جاهلیت باخبر باشند، چندان مشکلی نباشد. چه در یونان که مرکز دانش و بینش جهان آن روز به شمار می رفت، چه در جزیره العرب که دور افتاده ترین جوامع بشری به حسب می آمد، حتی با مراجعه به کتب عهدین که رایج ترین نوشته های دینی آن دوران شناخته می شد، این تفاوت آشکار می گردد. بررسی ها در این زمینه بسیار است و نیاز به تکرار نیست.

**ب) صفات جمال و جلال الهی:** قرآن، خدا را با بهترین وصف نموده و او را مجمع صفات کمال معرفی کرده و از هر زشتی و وصف ناپسندی مبرا و منزه دانسته است.

آیا در کتب دیگر یا اندیشه های دیگران، چنین وصفی از خدای متعال آمده یا برعکس او را به گونه ای وصف کرده اند که هرگز شایسته مقام الوهیت حق تعالی نیست؟! در تورات کنونی که کهن ترین کتاب دینی به شمار می رود و پندار آن می رود که معارف خود را از وحی آسمانی گرفته، می بینیم که خدا به گونه ای ناپسند وصف شده که خرد آن را نمی پذیرد. در داستان آدم و حوا چنین نوشته که خداوند آدم را از آن جهت از خوردن «شجره منهیه» منع نمود تا مبادا دارای عقل و شعور گردد. سپس او را از بهشت بیرون راند تا مبادا از درخت «حیات جاویدان» نیز بخورد و همانند خداوند زندگی جاودانی یابد.(ر ک: سیار، ۱۳۹۴، باب۳، ش ۱ـ ۱۲) یا اینکه خداوند در پی آدم آمده بود و آدم در پشت درختان پنهان شده بود، خداوند نمی دانست آدم کجا است و او را می خواند تا خود را نشان دهد. در داستان ساختن شهر بابل، خداوند نمی دانست آدم کجا است و او را می‌خواند تا خود را نشان دهد. در داستان ساختن شهر بابل، خداوند بیم آن داشت که انسان ها اگر گرد هم آیند، نیروی متشکلی را به وجود خواهند آورد که خطری را متوجه ربوبیت خداوند خواهد بود، لذا به جبرییل دستور داد تا تجمع آنها را از هم بپاشد.(رک: سیار، ۱۳۹۴، باب ۱۱، ش ۲۲ـ ۲۴)

از آنکه بگذریم، در اسطوره های یونانی قدیم، ترسیمی از خداوند جهان ارائه داده اند که انواع خدایان کوچک و بزرگ را در پی داشته است. گوشه ای از آن را ـ که صرفا خرافه می ماند ـ تاریخ نویس معروف ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن آورده است.(ویل دورانت، ۱۳۷۸، ج۲: ۱۹۷)و یا قرآن انبیاء عظام الهی را در والاترین مقام قداست قرار داده

و سرامد بندگان خالص حق تعالی شمرده است. اینان نخبگان و برگزیدگان خلایق به شمار می روند. «آل عمران،: ۳۳) خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزیده. در سایر متون تعبیرات ناروا در این زمینه زیاد به چشم می خورد. درباره حضرت نوح نوشته اند شراب خوار مستی بود که از شدت بیهوشی برهنه و مکشوف العوره در میان چادر افتاده بود.(سیار، ۱۳۹۴، باب۹، ش ۱۸ـ۲۴) درباره حضرت ابراهیم نوشته اند که همسر خود را به دروغ معرفی کرد تا جان و مال خود را حفظ نماید.(همان، باب۱۲) در صورتی که هاجر در آن هنگام در سنین بالای عمر خویش در حدود هفتاد سالگی بود و جای واهمه نبود که فردی غیور مانند ابراهیم، ناموس خود را فدای جان و مال خود کند. از این نمونه ها در این متون بسیار دیده می‌شود.

**ج: جامعیت احکام اسلامی:** اسلام در بعد تشریع احکام از جامعیت کاملی برخوردار است که در هیچ یک از شرایع باقی مانده و نیز تشریعات وضعی، چنین جامعیت و گستردگی به چشم نمی خورد. اسلام ـ همان گونه که اشارت رفت ـ در سه بعد عبادات، معاملات و انتظامات، دیدگاه مشخصی دارد و در تمامی جوانب این سه بعد به طور گسترده نظرات خود را ارائه داده، بشریت را برای رسیدن به سعادت حیات(مادی و معنوی) به پیروی از خود فراخوانده است. عبادات اسلام انسان را به پاکی و صفای درون وا می دارد، او را از آلایش ها پاکیزه نگاه می دارد، روح را آرامش می بخشد و رابطه انسان را با ملکوت اعلی مستحکم می سازد و این خود موجب تقویت روح انسان و پاکی و صفای اوست. عبادت ها و نیایش ها صورت تجسد یافته ابراز عواطف درونی اوست که بر ملا می سازد.

اصولا شریعتی به این گستردگی که تمامی ابعاد حیات جامعه را زیر دیدگاه خود قرار داده باشد و در هریک نظر داده باشد، همانند شریعت اسلام در دست نیست.

### ۲ـ۱. نقد و بررسی برخی نظریه ها درباره اعجاز تشریعی

#### ۲ـ۱.۱. نقش امی بودن پیامبر اکرم(ص) در نظریه های اعجازتشریعی

برخی طرفداران نظریه اعجاز تشریعی در نگاهی فرودستانه این وجه اعجاز را بر پایه امی بودن آورنده آن استوار کرده اند.(ر.ک زرقانی، ج۲: ۲۳۸/ عتر،۱۴۱۶ق: ۲۲۰) هرچند

به صراحت آن را شرط نکرده اند، لیکن باید توجه داشت که چنین قیدی با نگاه کلی آنها به اعجاز تشریعی ناهماهنگ است؛ زیرا فضای حاکم بر تبیین آنها از اعجاز تشریعی، مجالی برای دخالت امی بودن آورنده نگذاشته است و اعجاز تشریعی فراتر از اعجاز توان جن و انس در زمان صدور و پس از آن بوده و اجتماع با سوادان و بی سوادان در هیچ زمانی نمی تواند به وضع قوانینی بهتر از قوانین الهی بینجامد. روشن است که گاه قانونی فراتر از توان فردی امی و درس ناخوانده است، لیکن در حیطه دانش دانشمندان قرار دارد و آنها به تنهایی یا با همکاری فکری دیگران قادرند مانند یا بهتر از آن را بیاورند، اما گاه قانون یا مجموعه ای از قوانین به گونه ای است که نه تنها امی بودن بلکه حتی دانشمندترین افراد چه تنهایی و چه با یاری خواستن از دیگران نیز نمی توانند مانند آن را بیاورند. گونه نخست را نمی توان جدای از معجزه بودن به امی بودن آورنده آن به بحث گذاشت و جایگاهی مستقل به آن اختصاص داد، لیکن تفسیر دوم می تواند یک وجه مستقل به شمار آید و بررسی اعجاز تشریعی مؤید تفسیر دوم است، هرچند برخی نویسندگان برای تقویت آن و رد هرگونه احتمال طرح شبهه در ذهن مخاطب به امی بودن آن نیز تمسک کرده اند و در واقع نظریه خویش را با تنزلی تحکیم و تثبیت کرده اند.

بر پایه توضیح فوق، نه اعجاز تشریعی در نگاه غالب دانشمندان و قرآن پژوهان و نه اعجاز معارفی بر امی بودن آورنده استوار نیست، هرچند فرض آن جلوه بیشتری به آن می‌بخشد.

### ۲.۱.۲. کارکرد نظریه اعجاز تشریعی

شاید مهم ترین و تنها کارکرد نظریه های اعجاز تشریعی اثبات صداقت پیامبر اکرم(ص) و حقانیت قرآن است؛ یعنی کارکرد اعجاز و معجزه. لیکن آیا می توان برای اعجاز تشریعی کارکردی فراتر از این تصویر کرد که شبهه ای را پاسخ گوید و بر اعتلای جایگاه قرآن بیفزاید؟

توضیح اینکه اسلام مدعی است ثابت، ابدی و فراگیر است و همواره تازه، زنده وپویا برقرار خواهد ماند، اما سؤال این است که چگونه قرآن می تواند به نیاز های متغیر انسان در طول تاریخ و در همه مکان ها با آن همه تنوع و تکثر فرهنگی و اجتماعی پاسخ گوید؟ این

پرسش می تواند به شکل های گوناگونی طرح شود. محققان برای اثبات این ادعاها به آیاتی از قرآن تمسک کرده اند. مشکل اصلی در این گونه پاسخ گویی به این پرسش مصادره به مطلوب بودن است، یعنی آنچه مورد سوال است، عین استدلال قرار گرفته است؛ از این رو ضرورت دارد مسئله تبیین شود تا به پاسخی شفاف و واقعی دست یابیم و بتوانیم فرایند پویا و ابدی بودن را ترسیم کنیم.

### ۲.۱.۳. گستره مخاطبان اعجاز تشریعی

یکی از مبانی نظریه های اعجاز تشریعی اعتقاد مخاطب است. پیش شرط برخی نظریه های اعجاز تشریعی ایمان به خدا و باور به قرآن است.(ر.ک بهجت پور و معرفت، ۱۳۹۰: ۴۵) البته در این خصوص دور پیش نمی آید، زیرا ایمان و اعتقاد به قرآن اسباب گوناگونی دارد و وجوه اعجاز غیر از اعجاز تشریعی امکان پذیر است. از این رو فرض ایمان و اعتقاد به قرآن برای مخاطب نظریه اعجاز تشریعی امکان پذیر است و خدشه ای بر آن نیست. جز اینکه در دامنه مخاطبان یک نظریه دخالت مستقیم دارد و به شدت از معتقدان به آن می کاهد. به تعبیر دیگر نظریه ای که بر پایه ایمان و اعتقاد مخاطب به قرآن شکل می گیرد، نسبت به نظریه ای که ایمان یا عدم ایمان و اعتقاد مخاطب تأثیری در آن ندارد، از مخاطبان محدودتری برخوردار است و به نوعی تعبّدی است.

نویسندگان مقاله « اعجاز تشریعی قرآن»(رک بهجت پور و معرفت، ۱۳۹۰: ۴۵) با تکیه بر ایمان و تعبد مخاطب نسبت به قرآن و امی بودن آورنده و با بیان ویژگی های تشریعات قرآن، کوشیده اند فرمولی منطقی برای اثبات اعجاز تشریعی قرآن ارائه کنند. ویژگی های مورد استدلال چنین است:

۱ـ نبود تناقض میان قوانین قرآن

۲ـ سازگاری قوانین قرآن با عقل

۳ـ سازگاری قوانین آن با فطرت

۴ـ توافق قوانین قرآن با علم

۵ـ جامعیت قوانین قرآن به گونه ای که همه ابعاد زندگی انسان را در بر گرفته و در هر زمان و مکانی پاسخ گوی نیازهای بشر هست.

۶ـ عرضه و نهادینه شدن قوانین آن در مدت بسیار کوتاه، یعنی بیست و سه سال

۷ـ عرضه آن از زبان شخصی درس ناخوانده

۸ـ عرضه آن در فضایی که زمینه و شرایط لازم برای تدوین چنین قوانینی فراهم نموده.

نکته مهم آنکه، نظریه اعجاز تشریعی مبتنی بر جمع میان این ویژگی هاست.

می توان نظریه اعجاز تشریعی را در قالب قضیه ای منطقی به این شکل بیان نمود:

ـ تشریعات قرآنی میان ویژگی های مذکور جمع کرده است.

ـ جمع میان ویژگی های مذکور امری خارق العاده است.

نتیجه آنکه تشریعات قرآنی امری خارق العاده است.(بهجت پور و معرفت، ۱۳۹۰: ۴۵)

در توضیح بیشتر این استدلال آمده است که حد وسط در نظریه اعجاز تشریعی جمع میان ویژگی هاست نه وجود برخی ویژگی ها؛ بنابراین وجود برخی قوانین که مشابه قوانین قرآن باشند، خللی به اعجاز تشریعی قرآن وارد نمی کند؛ زیرا هیچ یک از این قوانین میان همه ویژگی های مذکور به طور کامل جمع نگردیده است»(همان: ۴۶)

**نظر نگارنده**: پذیرش این نظریه به کسانی اختصاص دارد که به قرآن از راه های دیگر باور بلکه تعبد دارند، زیرا برخی مقدمات آن خود نیاز به اثبات دارد. هم چنین مقدمات یاد شده را باید با نگاه استقلالی در نظر گرفت و اعجاز تشریعی بر پایه این دیدگاه که امی بودن را در مقدمات خود اخذ کرده، نمی تواند در سطح دیگر نظریه ها ظاهر شود.

از نظر نگارنده قرآن کریم مشتمل بر مجموعه ای از آموزه های معرفتی و تشریعی است که با ویژگی های خاص خود، خارق العاده است و همین مطلب حد وسط در استدلال را تشکیل می دهد. به عبارت دیگر یک مجموعه ای که مجموعه های خردتر مثل مجموعه آموزه های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... را نیز در برمی گیرد. این آموزه ها باهم مرتبط اند و یکدیگر را پشتیبانی می کنند و همگی یک هدف را تعقیب می نمایند.

### ۳ـ مشخصه های اصلی نظریه جدید

در این رویکرد، اعجاز تشریعی قرآن نه از جهت وضع قوانین برای بشر از سوی یک فرد امی، بلکه از آن جهت است که آموزه های تشریعی و معارفی قرآن به جهت مشخصاتی که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، رابطه ای خارق العاده و منحصر به فرد بین

معارف و تشریعات خود برقرار ساخته است و منجر به اعتلای نقش آنها در مانایی و ارتقا به تراز اعجاز شده است. این مشخصات را می توان در این موارد جمع بندی کرد:

**الف) ترابط و همبستگی:** یکی از مهم ترین مشخصه های رویکرد مختار به اعجاز تشریعی، ترابط و همبستگی شبکه ای معارف قرآنی است. توضیح آنکه، با بررسی مفاهیم و آموزه های قرآنی روشن می‌شود که قرآن در ابعاد تربیتی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی ورود کرده و مفاهیمی ارائه کرده است که کاملا به هم مرتبط و همبسته هستند. به سخن دیگر، در اسلام شاهدیم که الگوهای رفتاری و روابط اقتصادی با توجه به مقاصد سیاسی و اخلاقی تعریف شده اند؛ یک رفتار در یک حوزه علاوه بر تحقق هدف همان حوزه، اهداف دیگر در سایر حوزه ها را نیز تأمین می کند.

بر این اساس به نظر می رسد که هرچند دانش بشری برای ارائه هرگونه برنامه ای برای بشر، دائما در حال تکامل و تحول بوده است، لیکن مجموعه آموزه های معارفی و تشریعی قرآن برای حیات مادی و معنوی بشر ثابت و بدون تغییر توانسته بهترین کارکرد را از خود نشان دهد. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که وقتی قرآن در صدد ارائه یک برنامه برای ابعاد مختلف زندگی بشر است، می بایست به سه عنصر جاودانگی، جامعیت و تکامل علم بشر مقید باشد و همین مسئله اعجاز قرآن را به خوبی در این بخش هویدا می کند؛ چراکه جمع بین این سه قید به جمع بین اضداد شباهت دارد، زیرا جاودانگی با تکامل در تعارض است و زمانی یک برنامه می تواند جاودانه باید که دستخوش تغییر و تحول واقع نشود. قرآن این تعارض را به خوبی حل کرده است؛ این گونه که در برنامه های قرآنی چهارچوب های کلی عرضه می شود که همواره ثابت است و به انسان اذن داده می شود که متناسب با توانایی مادی و علمی خود چهارچوب کلی شریعت را در برنامه های خود اجرا کند. برای مثال شریعت چهارچوبی کلی با قوانینی جاودانه و کلی وضع کرده است و بشر متناسب با نیازهای خود آن را به عنوان چهارچوب برنامه کلی خود به کار می گیرد. قوانین کلی ای مثل خدامحور بودن به جای انسان محور بودن در نظریه های اقتصادی و لزوم توزیع عادلانه ثروت و امکانات و فرصت ها، حرکت احتکار و رانت خواری و ویژه خواری، حرمت تسلط بیگانه بر اقتصاد مسلمانان، حرمت اسراف و لزوم دوری از تجمل

گرایی، اصل فقرزدایی، حرمت برخی مشاغل و فعالیت ها مثل تولید سلاح های کشتار جمعی و جز این ها، امنیت اقتصادی و محترم بودن مالکیت های خصوصی و عمومی و دولتی و.... این قوانین کلی که همچون قوانین اساسی یک کشور عمل می کنند، در حکم چهارچوبی هستند که در همه زمان ها، مکان ها برقرار بوده و تکامل علمی بشر در آن ها تغییری به وجود نمی آورد و در عین حال تأثیر بسیار وسیعی در برنامه های اجرایی انسان‌ها در همه زمان ها بر جای می گذارد.

**ب) فراگیری:** نکته دیگری که در معرفی این مجموعه آموزه های قرآنی به عنوان وجه اعجاز تشریعی و معارفی قران می توان ذکر کرد، وجه فراگیر بودن آموزه های قرآنی است. این مفاهیم قرآنی بدون اینکه در هر مسئله خرد و کلان بشری به صورت مستقیم ورود کند، فراگیر است و همه ابعاد زندگی انسان را در بر می‌گیرد. به تعبیر دیگر این مجموعه بدون اینکه فکر بشر را محدود کند، در تصمیمات او جاری است و سطح تأثیرگذاری وسیعی را به خود اختصاص داده است. در مثال بالا شاهد آنیم که قرآن کریم بدون اینکه برنامه ای کاربردی در حوزه اقتصاد ارائه کرده باشد، در همه شریان های اقتصادی اثر گذاشته است و با همین قیاس می توان ادعا کرد که هیچ برنامه ای را در نظام های مختلف تربیتی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... نمی توان تصور کرد که به شدت متأثر از قوانین کلی الهی نباشد. دامنه این قوانین کلی گاه آنچنان وسیع است که برنامه های بشری را کاملا دستخوش تغییر می کند که نمونه آن را می توان در بانک داری اسلامی بدون ربا و بانک داری بر پایه ربا مشاهده کرد. (ر.ک موسویان، ۱۳۹۱: ۴۳ و موسویان، ۱۳۸۵: ۹۶)

**ج)پشتیبانی:** ویژگی دیگری که در این وجه اعجاز از قرآن قابل بررسی است، پشتیبانی سازنده نظام های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... با یکدیگر است.. توضیح این مفهوم آنکه، اگر قرآن و به تبع آن شریعت اسلامی بخواهد جاودانه باشد، ناگزیر است نیازهای حال و آینده انسان ها را مورد توجه قرار دهد و این، کمال و جامعیت را اقتضاء می کند. البته در این خصوص باید به این نکته مهم توجه شود که مصادیق نیازهای بشر بسیار گوناگون است و اساساً بخشی از نیازها با گذر زمان نو به نو می شود و راهکارهایی

جدید می طلبد؛ بنابراین جامعیت شریعت باید به گونه ای باشد که ضمن برآوردن نیاز های به جای بشر در همه دوران ها، ثبات خویش را حفظ کند، در نتیجه لازم است از ابزارها و سازمان هایی ویژه بهره گیرد. نظام تشریعی و معارفی قرآن که قدمتی هزار و چهارصد ساله دارد، توانسته است میان همه عناصری که به نحوی در ابعاد مختلف زندگی انسان دخیل اند، رابطه متناسب و تنگاتنگ ایجاد کند و همه را در راستای اهداف خود به کار گیرد و از پشتیانی آنها برای موفقیت ساحات دیگر برخوردار شود. برای مثال تقویت اقتصادی جامعه در سطح کلان، زمینه تعالی اخلاقی آن جامعه را فراهم می آورد و در مقابل بی اخلاقی و ضعف ایمان، بی عدالتی اقتصادی را سبب می شود یا رعایت نکردن اصول اسلام در سیاست خارجی ـ مانند عدم تسلط کفار بر مسلمانان می تواند مسیر تهاجم فرهنگی را سبب شده و آسیب های جبران ناپذیری در ساحت فرهنگی جامعه بر جای گذارد و در مقابل ضعف ایمان و اخلاق موجب تضعیف مقاومت مردم در برابر فشارهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بیگانگان می شود و در نتیجه، در این وجه اعجاز ابعاد تأثیرگذار همزمان و متناسب مورد توجه قرار گرفته است

در این رویکرد به اعجاز تشریعی و با توجه به مباحث مطرح شده، فهم تازه ای از جامعیت و جاودانگی قرآن نیز نمودار می شود که به تقویت این رویکرد، کمک شایانی می کند.

## نتیجه‌گیری

با تبیین و بررسی دیدگاه های متداولی که درباره اعجاز تشریعی قرآن تاکنون مطرح بوده است، دریافتیم که اولا بیان مهم ترین وجه اعجاز قرآن به امی بودن پیامبر باعث فروکاهیدن تراز اعجاز قرآن شده و ثانیا برخی مقدماتی که برای اثبات اعجاز تشریعی به کار گرفته شده اند، ملزم به اعتقاد و ایمان به قرآن است و مشمول همگان نمی‌شود. هم چنین در این رویکرد، سؤالات و اشکالاتی مطرح است که بدون پاسخ رها شده اند. لذا این مقاله تصمیم به تبیین و ترسیم نگاهی نو به اعجار تشریعی قرآن گرفت که اعجاز و نوآوری های قرآن در حوزه های مختلف علوم انسانی و الهی، افزون بر صدق ادعای پیامبر(ص) و الهی بودن قرآن، در ایجاد یک شبکه معرفتی و تشریعی که متناسب با همه اعضار و قرون باشد نیز به خوبی قابل تصور است؛ تعامل و ترابط آموزه ها و مفاهیم قرآنی با یگدیگر مجموعه ای را ترسیم کرده که جاودانگی و فراگیری از شاخصه های آن به شمار می رود. مجموعه ای فرابشری و پویا که بر تمامی ابعاد زندگی انسان تأثیر می گذارد و بدون محدود کردن رشد و تعالی او، به سرمنزل مقصود راهنمایی اش می دارد.

این مجموعه معارفی دارای مشخصاتی است که می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

یک آنکه، در الگویی پیوسته و در هم تنیده بر اثبات نوآوری های قرآن استوار است.

دوآنکه، پویا است و با گذر زمان نو به نو می شود.

سه آنکه، برنامه کلی ارائه می دهد و بر تمام ابعاد زندگی بشر تأثیر می گذارد و در همه جا حضور دارد.

چهارآنکه، مخصوص مخاطبان خاصی نیست و عموم مخاطبان اعم از مؤمن و غیر مؤمن را شامل می‌شود. لذا فراگیر و جامع است.

پنج آنکه، این مجموعه معارفی و تشریعی با رشد و تعالی دانش بشر در تعارض نبوده و آن را در خود تعریف و پشتیبانی می کند.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، بوالحسن احمد(۱۳۸۷)، ترتیب مقاییس اللغه، به کوشش سعیدرضا اعلی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

۲. بهجت پور، عبدالکریم و حامد معرفت(۱۳۹۰)، اعجاز تشریعی قرآن، قرآن و علم، ش ۸.

۳. جاوید، محمدجواد(۱۳۹۰)، قانون و قانون گذاری در آراء اندیشمندان شیعه، ج۱، دانشگاه امام صادق، تهران.

۴. جمعی از نویسندگان(۱۳۸۲)، دائره المعارف قران کریم، ج۳، بوستان کتاب، قم.

۵. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۷۱)، شریعت در آینه معرفت،ج۱، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران.

۶. طباطبایی، سیدمحمد حسین(۱۳۷۲) المیزان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قیصر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۷. مصباح یزدی، محمد تقی(۱۳۹۱)، معارف قرآن، چ۱، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.

۸. معرفت، محمدهادی(۱۴۱۱ق)، التمهید فی علوم القرآن، ج۱، موسسه نشر اسلامی، قم.

۹. .....(۱۳۷۸)، علوم قرآنی، چ۱، موسسه نشر اسلامی، قم.

۱۰. ویل دورانت و آریل دورانت(۱۳۷۸)، تاریخ تمدن،ترجمه احمد بطحانی و دیگران، چ۶، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.

۱۱. یوسفی، احمدعلی(۱۳۸۷)، نظام اقتصاد علوی، با همکاری سعید فراهانی، چ۱، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۷۰ - ۱۵۱

# جستاری در حقیقت بداء و ارتباط آن با قضا و قدر الهی از نگاه فرق اسلامی

**محمد اسماعیل عبداللهی** [۱]

**چکیده**

این مسأله که آیا سرنوشت انسانها به دست خودشان است؟و آیا قابل تغییر و تبدیل است یا خیر؟از مسائلی است که پیش از آنکه ذهن یک متکلم را بخود مشغول کند ذهن هر عامّی را نیز به خود مشغول می‌کند. این مقاله در صدد است تا با استفاده از روش تحقیق کتابخانه ای و رویکرد تطبیقی، حقیقت بداء و ارتباط آن با قضا و قدر الهی را بررسی نماید. با این تحقیق بدست آمد که بداء در قضا و قدر غیر حتمی صورت می‌گیرد که مختص موجودات مادی می‌باشد و موجودات مادی هم دارای علل واسباب مختلفی هستند. بنابراین به ناچار معلول، هم که عین ربط می‌باشد با تغییر علل، تغییر خواهد کرد و لذا همه افعال در کتابِ محو و اثبات، ثبت شده است که با توجه به شرائط و تغییر وضعّیت شخص تغییر می‌کند چنانکه این مطلب از آیات و روایات معصومین(علیهم السلام) برداشت می‌شود. علاوه بر این با توجه به اینکه برای خداوند هم علم ذاتی و هم علم فعلی صادق است، بحث قضا و قدر و بداء در تقدیر الهی مربوط به علم فعلی خداوند است که از مقام افعال انسانها متشرع می‌شود و تغییر در علم فعلی خداوند اشکالی ندارد چون به ذات باری بر نمی‌گردد. ضمن اینکه علم و اراده خداوند به انسان و افعالش همراه با خصوصیات و ویژگیهای آن تعلق گرفته که از جمله آن ویژگیها اختیار داشتن است.

**واژگان کلیدی**

بداء؛ قضا و قدر، علم پیشین الهی؛ اراده الهی.

---

۱. استادیار گروه حکمرانی فرهنگی اجتماعی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه تهران، ایران.
Email: m.e.abdollahi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۴/۲۴

## طرح مسأله

انسان موجودی است اجتماعی و دارای حس و فطرت خداجو که در سرای موقّتی خویش به تکاپو حقیقت و تقرب به او در حرکت است، طبیعتاً در طول مسیر حرکت دچار سختیها، ملامتها و ... می‌شود! ممکن است او این شقاوتها و بلاها و موانع را از طرف خالق هستی و حقیقت مطلق بداند؟! و شاید هم ثمره اعمال و افعال خویش بداند؟ براستی چه کسی این موانع و شقاوتها را بوجود می‌آورد؟ آیا اصولاً افعال انسانی زائیده کارکردها و تفکرات ذهنی خود انسان است یا مخلوق فاعل و خالق هستی، همچنانکه انسانها نیز مخلوق او می‌باشند؟ و اگر خداوند خالق افعال و حرکات انسان است پس خود انسان در این چرخه، چه نقشی ایفاء می‌کند؟ حقیقت این است که سرنوشت ما به دست خود ما است چرا که ما اختیار داریم و این اعمال اختیاری ماست که سرنوشت ما را تعیین می‌کند.

این مسأله«آیا سرنوشت انسانها به دست خودشان است؟ و آیا قابل تغییر و تبدیل است؟» در مباحث کلامی و فلسفی تحت عنوان قضاء و قدر و بداء مطرح است.

موضوع قضاء و قدر پیش از آنکه ذهن یک متکلم را به خود مشغول کند، ذهن یک فرد معمولی را به خود مشغول می‌سازد. اساساً اهمیت این موضوع از آنجا نشأت می‌گیرد که هر حادثه‌ی مهم و اتفاق خاصّی که در زندگی مردم رخ می‌دهد آن را قضاء و قدر الهی می‌بینند و با این محک که هر چه حادث می‌شود از قبل تعیین شده و راه گریزی نیست، سردی و تلخی واقعه را تحمّل می‌نمایند.

اصولاً معتقدین به جبر مانند اشاعره نیز یکی از ادلّه خودشان را همین قضاء و قدر الهی می‌دانند وبه آن استناد می‌کنند.

مسأله بداء نیز از ویژگیهای تفکر شیعی و متأثر از نصوص دینی است. بداء انسانها به معنای تغییر رأی بر پایه دانش یا وضعیتی جدیداست و بداء خداوند به معنای تغییر در تقدیرات الهی از جانب ذات اوست این مسأله به جهت توجه خاص قرآن کریم و اهمیت و ارزشی که امامان معصوم علیهم السلام برای آن قائل بودند در مکتب شیعه به خوبی تبیین شده است. یکی از دشوارترین مسائل تاریخ مذهبی بشر به ویژه در امت اسلامی، درک و

توجیه اراده خدا نسبت به انسان و پاسخ به این پرسشها بوده است: آیا اراده و مشیت خداوند تغییر پذیر است یا این که اراده خداوند به هر چیزی که تعلق گرفت به هیچ وجه تغییر پیدا نمی‌کند؟ آیا انسانها در سرنوشت خود تأثیر گذارند همانگونه که در علم خداوند نیز مطرح می‌شود.

آیا جبری در صحنه روزگار وجود دارد که انسانها چاره‌ای جز تسلیم در برابر آن ندارند؟ در برابر همه این پرسشها، یک پاسخ این است که در مقابل تمام فراز و نشیب‌های زندگی، به این بهانه که از جانب خداوند آمده است، بی‌چون و چرا سرتسلیم فرود آوریم، و همه چیز را جبرِ روزگار و راه گریز را بسته بدانیم. پاسخ دیگر این است که انسان به طور کامل در اختیار روزگار قرار نگیرد، بلکه اعمال صالح و غیر صالح را در سرنوشت خود تأثیر گذار بداند.

قرآن کریم و احادیث امامان(عطائی، ۱۳۸۵؛ روحانی، ۱۳۸۳، ۲۱) معصوم علیهم‌السلام به این پرسشها پاسخ داده و راه روشنی را برای انسانها ترسیم نموده‌اند که توجه و دقت به آنها می‌تواند انسان را از گمراهیهای فردی و اجتماعی نجات دهد و جامعه را در تصمیم‌های مهم برای انسانها، سرنوشت ساز بداند که این مقاله گنجایش ذکر آنها را ندارد. برخی از پژوهش های موجود به ابعاد مختلفی از این سئوالات پرداخته اند؛ مانند اله بداشتی و دستمرد(۱۴۰۱) که در مقاله « بررسی رابطه بداء و تغییر در قضا و قدر خداوند» به کیفیت ارتباط قضای الهی با بدا پرداخته است. یا تورانی و شعبانی(۱۳۹۳) که در مقاله« تبیین و بررسی بداء از نظر ملاصدرا و امام خمینی(س)» از منظر دو حکیم متاله توانسته است ابعاد ارتباطی دو مقوله بدا و قضای الهی را مورد تحلیل قرار دهد. تحقیق پیش رو اما از چند جهت حائز اهمیت است: الف) تلاشی است برای پاسخ به این پرسشها و بیان رابطهٔ بین بداء و قضاء و قدر الهی، با تاکید بر آیات قرآن کریم؛ ب) علاوه بر آن به بررسی تفصیلی پیرامون قضاء و قدر و نیز چگونگی تحقق بداء در قضاء و قدر الهی از منظر قرآن پرداخته است؛ ج) توانسته است ضمن بررسی شبکه معنایی گسترده و مرتبط قرآنی در بداء الهی، کیفیت ارتباطات مقولات الهیاتی چون علم الهی، جبر، لطف و... در نسبت با قدر و قضای الهی و ساحت های مختلف آن مورد پردازش قرار دهد؛ چیزی که در پژوهش های همسو

دیده نمی شود.

## مفهوم شناسی قضا و قدر

مسأله قضا و قدر یکی از مسائلی است که موجب شده تا عده‌ای از آن سوء استفاده کنند و عقیده جبر را مطرح کنند قضا و قدر از اصول مسلّم جهان‌بینی اسلامی به شمار می‌رود که از قرآن و روایات اسلامی سرچشمه می گیرد، ولی مهم آن است که در تفسیر این اصل ،سایراصول مسلّم جهان‌بینی اسلامی نیز مورد توجه قرار بگیرد. تفاسیر و برداشتهای مختلفی از قضا و قدر صورت گرفته اما ما تلاش می کنیم تا در اینجا معنی صحیح قضا و قدر الهی را بیان کنیم.

صاحب نظران و متکلمان اسلامی برای این واژه معانی بسیاری ذکر کرده‌اند که نقل همه آن معانی در این جا لزومی ندارد.(شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ۱۹؛ حلی، ۱۴۱۹، ۱۹۵)

آنچه در اینجا باید بررسی شود این است که همه آن معانی به ظاهر مختلف به یک اصل باز می گردد و نخستین کسی که به این مطلب توجه نموده است لغت شناس معروف عرب، احمد ابن فارس بن زکریا می‌باشد که در کتاب ارزنده خود«المقاییس» که برای تعیین ریشه معانی مختلف الفاظ عرب نوشته است. چنین می گوید:

برای معانی به ظاهر گوناگون لفظ«قضا» یک ریشه، بیش وجود ندارد و به هر کاری که با نهایت اتقان و استحکام و با پایداری و استواری خاصی انجام گیرد، قضا می گویند مثلاً از آنجا که آسمانها با استواری خاصی آفریده شده‌اند، خداوند، خلقت آنها را با لفظ قضی بیان نموده است چنانکه می‌فرماید:﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾(فصلت: ۱۲) و از آنجا که حکم قاضی معمولاً استحکام خاصی دارد و لازم الاجراء است حکم او را قضاء و شخص او را قاضی می‌نامند، اگر به مردن انسان، در زبان عرب قضی گفته می‌شود از این نظر است که مرگ در موجودات زنده به صورت یک ناموس طبیعی تغییر ناپذیر شناخته شده است.

قَدَر چیست؟

ابن فارس در مورد کلمه قَدَر نیز می گوید: ارزش و اندازه هر چیزی را قَدَر و یا قَدْر می گویند و اگر گاهی در معنای ضیق استعمال می‌شود مانند آیه﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾

(طلاق: ۷)"کسانی که از نظر زندگی در فشار و ضیق هستند" برای این است که این افراد، امکانات کم و محدودی در اختیار دارند.

راغب اصفهانی نیز در بیان معنای این دو واژه(قضا و قدر) مطالبی را بیان نموده است که تفاوت چندانی با آنچه از«مقاییس» نقل گردید، ندارد و اگر چه در عبارتهای این دو دانشمند لغت شناس، تفاوتهایی دیده می‌شود، ولی هر دو، گویای یک واقعیت می‌باشند.(اصفهانی، ۱۴۰۴، ۳۲۳)

از آنچه بیان شد، بدست می‌آید که قضا به معنای ضرورت و قطعیّت چیزی و قدر به معنای اندازه و ویژگی خاص آن می‌باشد.

به عبارت دیگر قضاء عبارت است از ایجاد یک نسبت ضروری و قطعی میان دو چیز که یکی به دیگری استناد داده می‌شود همانگونه که قضاوت قاضی و حکم او به اینکه مال مورد نزاع مثلاً متعلق به یکی از دو طرف نزاع است موجب می‌شود که آن تزلزل و تردیدی که قبل از حکم او، به واسطه نزاع طرفین در آن مال پدید آمده بود بر طرف گردد و یک نوع قطعیت و استواری، نسبت به کسی که به نفع او حکم شده است، پدید آید.

حال اگر این مفهوم را بر یک پدیده عینی منطبق سازیم قضای الهی در آن پدیده عبارت از این خواهد بود که هستی آن پدیده نسبت به علت تام خود ضرورت و قطعیت داشته و آن علت، مبدأ قطعیت وجود وی گردیده است.

و از آنجا که علت العلل در جهان آفرینش، آفریدگار یکتاست، بنابراین ضرورت و قطعیت و استحکام و استواری همه پدیده‌های امکانی، از ذات خداوند و علم و قدرت و اراده ازلی او سرچشمه می گیرد ، پس قضاء الهی عبارت است از قطعی شدن وجود حادثه‌ای که نتیجه تعلّق اراده و قدرت و علم ذاتی و ازلی خدا، به آن شیئ می‌باشد، علم و قدرت و اراده‌ای که بر شیئ ممکن، قطعیت و استحکام مناسب را می‌بخشد.

از این جا معلوم می‌شود کسانی که قضاء الهی را معلول علم ذاتی می‌دانند(ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج۱، ۲۹۹) راه درستی را طی نکرده‌اند زیرا علاوه بر علم، اراده و قدرت ذاتی خدا نیز در ضرورت و قطعیّت پدیده‌های امکانی مؤثر است همانگونه که نظریه کسانی که قضاء را نتیجه اراده و مشیت الهی می‌دانند نیز واقع بینانه نمی‌باشد.(ایجی، ۱۴۱۹، ج۸، ۱۸۰)

قَدَر که عبارت است از حدود و خصوصیات آنها(مانند اندازه و خصوصیات پیراهنی که خیاط می‌دوزد) اگر این واژه را بر هستی‌های امکانی و خصوصاً مادی، منطبق سازیم، معنای آن این خواهد بود که پدیده‌های مادی از جانب علل ناقصه خود، خصوصیات و ویژگیهایی را دریافت می کنند، زیرا هر یک از علل چهارگانه(مادی، صوری، فاعلی، غائی) و شرایط و مُعِدّات و اسبابی که در تحقق یک پدیده مادی دخالت دارند، مانند قالبی هست که آن معلول را با همان ویژگیها پدید می‌آورند.(طباطبایی، ۱۳۷۵، ج۶، ۲۹۱)

در حدیثی که یونس بن عبدالرحمن از حضرت رضا(ع) نقل کرده، حقیقت قضا و قدر به نحوی که بیان گردید منعکس گردیده است. می گوید: از امام درباره معنای قدر سؤال کردم فرمود:«هِیَ الهِندسةُ و وَضْعُ الحُدُودِ فی الَبقاءِ و الفَناءِ»(قدرت عبارت است از مهندسی و اندازه‌گیری موجودات و تعیین مقدار بقاء و هنگام فناء و نابودی آنها) سپس می گوید از معنای قضا سؤال کردم فرمود:«هو الإبرامُ و إقامةُ العینِ»(اتقان و قطعی شدن چیزی و به پاداشتن آن)(کلینی، ۱۳۷۷، ج۱، ۱۵۸)

## مراتب قضاء و قدر

از بحث گذشته روشن می‌شود که تقدیر، همان مرحله طرح‌ریزی و اندازه‌گیری هستی هر پدیده از جهات گوناگون، و قضاء، همان حالت ضرورت و لزوم تحقق آن پدیده می‌باشد ولی باید توجه نمود که هر یک از تقدیر و قضاء، دارای دو مرحله می‌باشد:

الف) مرحله علمی

ب) مرحله عینی

در مرحله نخست هر یک از اندازه‌گیری«تقدیر» و لزوم تحقق«قضاء» در مقام علم ربوبی است که یکی از مراتب آن، امّ الکتاب و یا لوح محفوظ و یا کتاب مبین است که تمام خصوصیات موجودات جهان امکان در آن، به صورت علمی، موجود و به نحو متناسب با آن کتاب نوشته شده است﴿یَمْحُو اللّهُ مَا یَشَاء وَیُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْکِتَابِ﴾(رعد: ۳۹)

در این مرحله هم خصوصیات اشیاء تعیین گردیده و هم حکم به تحقق آنها در شرایط خاص، شده است از این جهت باید این مرحله را تقدیر و قضاء علمی نام نهاد.

اگر در حالت نخست، تقدیر و قضاء، حالت علمی و نقشه ریزی دارد، در مرحله دوم جنبه عینی و خارجی پیدا می کند، یعنی آن حقیقت علمی، اعم از تقدیر و قضاء، حالت عینی پیدا کرده و هر پدیده‌ای در شرایط و اندازه خاص خود، تحقق می‌یابد، درست مانند نقشه مهندسی که پس از طی مراحل نقشه‌برداری و تصمیم قاطع بر پیاده کردن آن – که صرفاً حالت علمی دارد – تحقق عینی یافته و در خارج پیاده می‌شود.

دو مرحله یاد شده از قضا و قدر علمی و عینی، در برخی از آیات قرآن مورد توجه قرار گرفته است، و اینک نمونه‌هایی از آیات قرآنی را درباره هر یک از دو مرحله علمی و عینی، ذکر می کنیم:

## تقدیر و سرنوشت علمی موجودات:

﴿اللّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (رعد: ۸)"خدا می‌داند آنچه را که هر ماده‌ای [در رحم] بار می گیرد و [نیز] آنچه را که رحمها می کاهند و آنچه را می‌افزایند و هر چیزی نزد او اندازه‌ای دارد."

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱)"و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم."تقدیر و سرنوشت عینی موجودات:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر: ۴۹)"ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم"

﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان: ۲)"همان کس که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن اوست و فرزندی اختیار نکرده و برای او شریکی در فرمانروایی نبوده است و هر چیزی را آفریده و بدان گونه که درخور آن بوده اندازه‌گیری کرده است."

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى)(اعلی: ۲و۳) "همان که آفرید و هماهنگی بخشید * و آنکه اندازه‌گیری کرد و راه نمود."

﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ (مومنون: ۱۸)"و از آسمان آبی به اندازه [معین] فرود آوردیم و آن را در زمین جای دادیم و ما برای از بین بردن آن مسلما تواناییم."

﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِی لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِکَ تَقْدِیرُ الْعَزِیزِ الْعَلِیمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّی عَادَ کَالْعُرْجُونِ الْقَدِیمِ * لَا الشَّمْسُ یَنبَغِی لَهَا أَن تُدْرِکَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّیْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَکُلٌّ فِی فَلَکٍ یَسْبَحُونَ﴾(یس: ۳۸،۳۹و ۴۰) "وخورشید به [سوی] قرارگاه ویژه خود روان است تقدیر آن عزیز دانا این است * و برای ماه منزلهایی معین کرده‌ایم تا چون شاخک خشک خوشه خرما برگردد * نه خورشید را سزد که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی جوید و هر کدام در سپهری شناورند."

## قضای علمی در قرآن:

﴿وَقَضَیْنَا إِلَی بَنِی إِسْرَائِیلَ فِی الْکِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِی الأَرْضِ مَرَّتَیْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا کَبِیرًا﴾ (اسراء: ۴)"و در کتاب آسمانی[شان] به فرزندان اسرائیل خبر دادیم که قطعا دو بار در زمین فساد خواهید کرد و قطعا به سرکشی بسیار بزرگی برخواهید خاست."

﴿وَقَضَیْنَا إِلَیْهِ ذَلِکَ الأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاء مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِینَ﴾ (حجر: ۶۶)"و او را از این امر آگاه کردیم که ریشه آن گروه صبحگاهان بریده خواهد شد."

## قضایای عینی قرآن

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَأَوْحَی فِی کُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا وَزَیَّنَّا السَّمَاء الدُّنْیَا بِمَصَابِیحَ وَحِفْظًا ذَلِکَ تَقْدِیرُ الْعَزِیزِ الْعَلِیمِ﴾ (فصلت: ۱۲)"پس آنها را [به صورت] هفت آسمان در دو هنگام مقرر داشت و در هر آسمانی کار [مربوط به] آن را وحی فرمود و آسمان [این] دنیا را به چراغها آذین کردیم و [آن را نیک] نگاه داشتیم این است اندازه‌گیری آن نیرومند دانا."

﴿فَلَمَّا قَضَیْنَا عَلَیْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَی مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْکُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَیَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ کَانُوا یَعْلَمُونَ الْغَیْبَ مَا لَبِثُوا فِی الْعَذَابِ الْمُهِینِ﴾ (سبا: ۱۴)"پس چون مرگ را بر او مقرر داشتیم جز جنبنده‌ای خاکی [=موریانه] که عصای او را [به تدریج] می‌خورد [آدمیان را] از مرگ او آگاه نگردانید پس چون [سلیمان] فرو افتاد برای جنیان روشن گردید که اگر غیب می‌دانستند در آن عذاب خفت‌آور [باقی] نمی‌ماندند."

علاوه بر اینکه در قرآن به این چهار مرحله تحقق هستیها در جهان امکان«تقدیر علمی، تقدیر عینی، قضاء علمی، قضاء عینی» اشاره شده در روایات شیعه و سنی(مجلسی، ۱۴۰۳،

ج۵، ۸۷؛ ابن اثیر، ۱۳۴۶، ج۱۰، ۵۱۳) نیز مورد توجه قرار گرفته که چون این نوشته گنجایش آن را ندارد از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.(ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ۱۴۹)

## قضا و قدر حتمی و غیر حتمی

در روایات دینی و در اشارات قرآنی، دو گونه قضاء و قدر است: حتمی و غیر قابل تغییر، غیر حتمی و قابل تغییر. این پرسش پیدا می‌شود که معنی قضا و قدر غیر حتمی چیست؟ اگر حادثه خاصی را در نظر بگیریم، یا علم ازلی حق و اراده او به آن حادثه تعلّق گرفته است یا نگرفته است؛ اگر تعلّق نگرفته است پس قضا و قدر در کار نیست؟ اگر تعلّق گرفته است، حتماً باید واقع شود، و الّا لازم می‌آید علم حقّ با واقع مطابقت نکند و لازم می آید تخلّف مراد از اراده حق، که مستلزم نقصان و ناتمامی ذات حق است به بیان جامع‌تر، قضا و قدر در واقع عبارت است از انبعاث و سرچشمه گرفتن همه علل و اسباب از اراده و مشیّت و علم حق که علۀ العلل است و به اصطلاح، قضا عبارت است از علم به نظام احسن که منشأ و پدیدآورنده آن نظام است.

والکلُّ مِن نِظامِهِ الکیانی  یَنشَأُ مِن نِظامِهِ اِلَّربّانی

از طرفی چنانکه می‌دانیم قانون علّیت عمومی، ضرورت و حتمیت را ایجاب می‌کند. لازمه قانون علّیت این است که وقوع حادثه‌ای در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش قطعی و حتمی و غیر قابل تخلّف بوده باشد، همان‌طور که واقع نشدن او در غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلّف ناپذیر است.(مطهری، ۱۳۷۷، ۶۰) بنابراین اگر از نظر آنچه در جهان هستی واقع شده و می‌شود نگاه کنیم یک نوع قضا و قدر بیشتر وجود ندارد یعنی اشیاء آن طور که هستند و با استناد به علل و اسباب تامّه‌ای که به آنها استناد دارند قضا و قدرشان حتمی است. ولی در عین حال نوعی ضرورت مشروط و قدر مشروط هم درباره موجودات مادی واقعاً صادق است که:«اگر چنین می‌شد امکان چنان شدن در کار بود. این مطلب را می‌توانیم بصورت دیگر بیان کنیم که: قضا حتمی است ولا یتغیّر، اما قدر غیر حتمی و قابل تغییر است. توضیح مطلب اینکه: نسبت وجود اشیاء به علل تامه خود ضروری و قطعی است. ولی نسبت وجود اشیاء به علل موجدۀشان، فعلیت و کمال است و نسبت وجود آنها به علل و شرایط اعدادی و قابلی، نقصان و محدودیت است. به عبارت دیگر

اشیاء هر کمالی را که دارند از ناحیه علل مفیضه و موجده خود دارند و هر نقصان و حدّ و اندازه‌ای که دارند از ناحیه شرایط قابلی است. پس قدر و اندازه از شرایط قابلی پدید می آید. و از طرفی قبلاً گفتیم که شرائط قابلی و مادی، بعضی جانشین بعضی دیگر می گردند. پس آنچه تغییر می‌پذیرد قدر اشیاء است نه قضای آنها که حتمی و لا یتخلّف است.(مطهری، ۱۳۷۳، ج۶، ۱۰۷۱) در روایت نیز آمده است که: علی(ع) در سایه دیوار کجی نشسته بود و چون آن را مشرف به خرابی دید از آنجا حرکت کرده و در زیر سایه دیگری نشست. شخصی به آن حضرت رعض کرد:«تفرّ من قضاءالله؟» آیا از قضای الهی فرار می کنی؟ فرمود:«أفرّ من قضاء الله الی قدر الله» یعنی از قضای الهی به قدر الیه فرار می کنم.(شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ۳۳۷)

بعضی با استناد به این آیه:﴿ هُوَ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن طِینٍ ثُمَّ قَضَی أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّی عِندَهُ ﴾(انعام: ۱) گفته اند که برای هر انسانی دو نوع أجل در نظر گرفته شده، اجل محتوم یا مسمیّ و اجل غیر محتوم یعنی اجلی که موقوف است و غیر مسمیّ، اجل مسمی و محتوم در لوح محفوظ یا ام الکتاب مکتوب است و اما اجل موقوف یا غیر مسمی در کتاب محو اثبات ثبت و ضبط است، با توجه به این مطلب نتیجه می گیرند که اجل مسمّی و محتوم که در آیه هم هست خویش هیچگونه تغییری نیست و آن همان قضاء الذی یا یبدل و لا یتغیّراست و لکن آنچه قابل تغییر و تبدیل است قَدَر الهی است نه قضای حقیقی.

آنچه به نظر می‌رسد قضا دارای دو مرتبه حتمی و غیر حتمی است، قضای الهی هم قابل تغییر و تبدیل است و آن در قضای غیر حتمی قابل تحقق است چرا که قضای الهی در موجودات مادی، غیر حتمی است از طرفی افعال انسان از امور مادی هستند که دارای علل و اسباب مختلفی نیز می‌باشد و چون این علل و اسباب معده نیز مادی هستند و قابل تغییر، پس معلول هم که عین ربط به آنها است متغیّر است و این باعث تغییر در تقدیر و قضای الهی می‌شود.

## نسبت قضا و قدر علمی با جبر

قرآن کریم در آنجا که درباره خودخواهی و طغیانگری افراد ناسپاس سخن می گوید، برای بیدار ساختن وجدان و فکر خفته آنان، مراحل آغازین آفرینش آنها را یادآوری کرده

و چنین می‌فرماید:

﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ (عبس: ۱۷-۲۰)"مرده باد انسان، چه چیز او را به کفر و ناسپاسی برانگیخته است، خدا او را از چه چیزی آفریده؟" وی را از نطفه کوچک و پستی آفریده و آفرینش و زندگی او را تقدیر نموده است، سپس او را بر راه خیر و سعادت متمکن و مختار نموده است.

آنچه از این آیه برداشت می‌شود و مربوط به بحث ما هم می‌باشد این دو نکته است:

۱- انسان از بدو آفرینش با تقدیر و سرنوشت خود همراه است و اصل وجود او و آثار و افعال وی همگی اندازه‌گیری شده است.

۲- او در کارهای خود، مختار و آزاد بوده و بر انتخاب راه خیر و سعادت، متمکن و توانا است.

حاصل اینکه اگر چه انسان در همه دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوبی از هر طرف او را در برگرفته است و او نمی‌تواند از مرز تقدیر الهی پا فراتر گذارد، ولی او هرگز نمی‌تواند به این بهانه از زیر بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد، زیرا خداوند او را از انتخاب راه خیر و سعادت متمکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او گذاشته است«ثُمَّ السبيلَ يَسَرَّهُ» و اصولاً این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه‌ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می‌رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه‌گیری شده است.(طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۲۰، ۲۰۷)

امام خمینی(ره) می‌فرمایند: آنچه که به سر انسان می‌آید از خیر و شر، از خود آدم است. آنچه که انسان را به مراتب عالی انسانیت می‌رساند، کوشش خود انسان است. و آنچه انسان را به تباهی در دنیا و آخرت می‌کشد، خود انسان و اعمال خود انسان است، این انسان است که خدای تبارک و تعالی به طوری خلق فرموده است که راه راست و کج را می‌تواند انتخاب کند و تمام انبیاء از صدر عالَم تا آخر برای این آمده‌اند که این آدم را از آن راه کج و راههای باطل هدایت کنند به صراط مستقیم انسانیت یک سرش اینجاست و سر دیگرش عندالله است.(امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۳، ۲۱۱)

شیشه نزدیک‌تر از سنگ ندارد خویشی
هر شکستی که به هر کس برسد از خویش است
چون هر چه می‌رسد به تو، از کرده‌های توست
جرم فلک کدام و گناه ستاره چست!

به نظر نویسنده آنچه جبریون در مورد این آیه شریفه: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (حدید: ۲۲)"هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفسهای شما [= به شما] نرسد مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم در کتابی است این [کار] بر خدا آسان است." می‌گویند و به آن استناد می‌کنند نیز پاسخ روشنی دارد و از مباحث قبلاً پاسخ داده می‌شود لکن می‌توان یک اصل کلی از آن برداشت کنیم و آن اینکه مجموعه آنچه که در جهان رخ می‌دهد اعم از غم و شادی، بهبودی و بیماری، بی‌نیازی و نیازمندی، جنگ و آرامش و ... در کتابی به نام لوح محفوظ ثبت گردیده است و این مسأله‌ای است که علم مطلق خداوند آن را ایجاد می‌کند.

البته باید توجه داشت که ضبط هر رخدادی، در کتابی، به معنای نگارش اصل فعل تنها نیست، بلکه نگارش و ضبط خصوصیات نیز مطرح است و از این طریق مشکل جبر برطرف می‌شود زیرا کیفیت صدور حرارت از آتش، به صورت یک اثر و فعل قهری و ناخواسته نگارش یافته، همچنان که کیفیت صدور بخشی از کارهای انسان به صورت یک فعل اختیاری و ارادی نوشته شده است. در این صورت این نوع آگاهی و نگارش پیشین، نه تنها مایه جبر نیست، بلکه اختیار و آزادی انسان را به صورت یک حقیقت اجتناب ناپذیر تحکیم می‌بخشد.

## بداء و نسبت آن با قضا و قدر

بداء در لغت به معنای ظهور بعد از خفاء است و لذا گفته می‌شود«بدااالشی بدواً و بداًء الی ظهر ظهوراً بیّناً» و نیز گفته شده«کلمهٔ البداء مصدر بداء یبدأ بمعنی الظهور و الابداء هو الإظهار و یقال البداء فی مقابل الخفاء و الکتم»(راغب، ۱۴۰۴، ۴۰) بداء در محاورات عرفی معمولاً در جاهایی به کار می‌رود که شخصی از نظر سابقش برگردد و رأی و نظر جدیدی بدهد و یا فعل سابق را ترک کند و فعل دیگر یا همان فعل را بگونه‌ای دیگر انجام دهد و

این تغییر و تبدّل به خاطر جهل و نادانی او نسبت به مصالح و مفاسد آن کار می‌باشد.

جناب آقای سبحانی نیز می‌فرماید کسانی مانند بلخی و فخررازی که این معنی از بداء را به شیعه نسبت می‌دهند از قول سلیمان ابن جریر نقل می‌کنند که آشنایی با اعتقادات شیعه نداشته است. طبیعی است این معنی و تفسیر از بداء را نمی‌شود به خداوند سبحان که افعال او در نهایت اتقان و استحکام می‌باشند و عالم مطلق است نسبت دارد.(سبحانی، ۱۳۷۹، ۱۲) بنابراین بهترین تعریف اصطلاحی برای بداء در میان تعاریف مختلفی که ارائه شده همان تعریفی است که استاد سبحانی بیان می‌کنند:«المراد من البداء لیس الّا تغییر المصیر و المقدر باالأعمال الصالحۀ أو الطالحۀ».(سبحانی، ۱۳۷۹، ۱۲) مراد از بداء تغییر سرنوشت انسان با اعمالی که از خود بروز می‌دهد، صالحه یا طالحه، باید دانست که انسان در مقابل تقدیر خداوند بر انجام افعال صالح یا طالح در جهت تغییر سرنوشت مجبور نیست بلکه تقدیر خداوند بر این قرار گرفته که برای انسان امکان داشته باشد سرنوشت خویش را با افعال خوب و بد تغییر دهد چنانچه قرآن کریم نیز اشاره دارد که﴿اللّهَ لاَ یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد: ۱۱)"خداوند مقدر نمی‌کند برای انسانها مگر اینکه خود آنها تغییر و سرنوشت خودشان را بر عهده دارند."

اشکال نشود که چگونه ممکن است خداوند با توجه به علم مطلق خویش همه مقدرات را برای انسان تقدیر نماید و قضا نیز صورت بگیرد یعنی همه آن مقدرات اعم از اعمال و افعال انسان، ضرورت قطعیت پیدا کنند، و در عین حال در مرحله قضا و قدر عینی یعنی در مقام تحقق خارجی تغییر پیدا کند؟! مگر می‌شود چیزی که حالت ضرورت و قطعیت پیدا کرد، تغییر پیدا کند؟

در پاسخ به این اشکال باید بگوییم همانطوری که سابق نیز بیان کرده‌ایم علاوه بر دو مرتبه عینی و علمی، قضا و قدر، دو مرتبه دیگر حتمی و غیر حتمی نیز برای قضا و قدر وجود دارد.

بنابراین خداوند که در مقام علمی همه مقدرات را تقدیر می‌نماید و ضرورت و قطعیت پیدا می‌کند این قضا و قدر الهی در مرتبه علمی به نحو حتمی و قطعی نیست بگونه‌ای که قابلیت تغییر و تبدیل را نداشته باشد بلکه به نحو غیر حتمی می‌باشد به عبارتی، بگونه‌ای

است که تا زمانیکه حال و وضع شخص تغییر نکرده قضا و قدر هم تغییر نمی‌کند، اما اگر حالت و وضع شخص به انجام افعال حسن یا افعال قبیح تغییر کرد قضا و قدر الهی نیز در حقّ همان شخص تغییر خواهد کرد.

بنابراین چنانچه انسان با حریّت و اختیار و در حالت انتباه و هوشیاری، عمل صالحی را از تصدّقه فقراء و نیکی به والدین و ... انجام دهد، این عمل صالح می‌تواند روند حیاتی او را آن چنان تغییر دهد که اگر احیاناً از سابق رو به شقاوت بوده است، اینک با نظر لطف الهی این روند رو به سعادت تغییر می‌یابد و همین دگرگونی بر عکس نیز صادق است یعنی چنانچه در حالت معمول و مستمر افعال و اخلاقش عمل طالح یعنی پلیدی از روی سر بزند و آن را نیز از وی اختیار انجام داده باشد، گاه آنچنان مغضوب خداوند واقع می‌شود که عاقبتش رو به شقاوت منتهی می‌گردد.

## بداء در قضاء و قدر موجودات مادی

البته این نکته مورد توجه هست که چنانچه قبلاً در این مورد بحث کردیم این تغییر و سرنوشت مربوط به موجودات مادی است. زیرا از آنجائیکه سرنوشت معلول در دست علت است و معلول عین ربط و نیاز به علت است، و از طرفی همه این امور و فعل و انفعالات مادّی نیز معلول علل مختلفی[1] هستند. بنابراین سرنوشتهای مختلف در انتظار آنها است چنانکه ممکن است این سلسله از علل و اسباب جانشین سلسله دیگری شوند و طبیعتاً سرنوشت‌ها نیز تغییر کند پس قضا و قدر آنها نیز غیر حتمی است اما در موجودات مجرد که تنها برگشت به یک علت و آن علت العلل حقیقی است دچار تغییر سرنوشت هم نمی‌شوند و لذا قضا و قدر آنها نیز حتمی و قطعی است استاد مطهری نیز یکی از امتیازات بشر را همین می‌دانند که انسان سرنوشت حتمی و تخلف ناپذیر ندارد، بلکه به هزاران علل و اسباب و از جمله انواع اراده ها و انتخاب‌ها و اختیارها که از خود بشر ظهور می‌کند، وابسته است.

## بداء و تغییر علم خداوند

یکی از مواردی که سبب شده تا عده‌ای بداء را در مورد خداوند نکار کنند این است

[1]. مراد علت العلل که واجب تعالي و نيز علل و اسباب مادي که علتهاي معدّه هستند، مي‌باشد.

که گمان کرده‌اند بدا در مورد خداوند به این معنا است که تغییری در علم خداوند صورت می‌گیرد و علم او تبدیل به جهل می‌شود و لازمه آن، این است که موضوعی بر خداوند پنهان بوده و سپس آشکار شده است.

در توضیح مطلب و پاسخ به این شبهه می‌توان گفت:

اولاً: تعریفی که از بداء ارائه می‌نماید غیر از آن تعریفی است که شیعه از بداء می‌داند شما بداء را به معنای لغوی آن ظهور بعد از خفاء می‌دانید و می‌گویید لازم می‌آید تا علم او تبدیل به جهل شود، که خداوند سبحان از آن منزّه است او عالم مطلق و همه افعالش را با نهایت اتقان و استحکام انجام می‌دهد. و حال آنکه با تدّبر در روایاتی که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم آشکار می‌شود که بداء در مورد خداوند به معنایی علم بعد از جهل نیست، علم خدای متعال عین ذات اوست و مانند علم ما مبدّل به جهل نمی‌شود بلکه بداء به معنای ظاهر شدن امری است از ناحیه خدای متعال بعد از آنکه ظاهر با آن مخالف بود. به عبارتی اگر تعریف بداء را تغییر و سرنوشت انسان به سبب اعمال صالح و طالع بگیرید چنانکه تعریف صحیح نیز همان است چنین شبهه‌ای پیش نمی‌آید.

ثانیاً: علم خداوند دوگونه است علم به ذاتی و علم فعلی ؛ قضا وقدر در هستی و مخلوقات نیز مربوط به علم فعلی خداوند است و از مقام فعل انتزاع می‌شود پس به ذات الهی ربطی ندارد از طرفی لازمه علم فعلی تغییر است چون او افعال انتزاع می‌شود ، افعال نیز از امور مادّی امور مادی هم چنانکه قبلا گفتیم دارای علل و اسباب مختلف که هر کدام حالت و گونه‌ای را می‌طلبد.

ثالثاً: شما تقدیر الهی را با علم ازلی الهی یکی می‌دانید و حال آنکه این دو با هم فرق می‌کند تغییر در تقدیر ممکن است و اشکالی ندارد چنانکه سابق توضیح دادیم اما تغییر در علم خداوند محال است.(سبحانی، ۱۳۷۹، ۶۳)

ثالثاً: روایات نقل شده از امامان معصوم نیز مخالف صریح آنچه شما می‌گویید می‌باشد: از جمله این روایات عبارتند از:

الف) امام صادق(ع) فرمود:«ما بدالله فی شیئ الّا کان فی علمه أن یبدوله»(برای خدا نسبت به چیزی بداء حاصل نشد جز این که پیش از این که بداء حاصل شود خدا آن را

می‌دانست)(کلینی، ۱۳۷۷، ج۱، ۴۲۵)

ب) امام صادق(ع):« إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ- وَ عِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتَهُ وَ رُسُلَهُ وَ أَنْبِيَاءَهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ. »(مجلسی، ۱۴۰۴، ج۲، ۱۴۰)

ج) امام صادق(ع):«ما عبدالله لشیئ مثل البداء» «ما یعلم الناس ما فی القول با البداء من الأجر ما فتروا عن الکلام فیه»(مجلسی، ۱۴۰۴، ج۲، ۱۴۰)

د) امام صادق(ع):«من زَعَمَ ان الله تعالی بداله فی شیئٍ بداء ندامهٔ فهو عندنا کافرٌ بالله العظیم»(مجلسی، ۱۴۰۳، ج۴، ۱۰۷؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ۳۳۴)

## بداء و تغییر اراده خداوند

بعضی بداء را به معنای انتقال و تحول از اراده‌ای به اراده دیگر بعد از علم به آن، می‌دانند.(شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج۴، ۸۰) بنابراین در مورد بداء برای خداوند سبحان نیز می‌گویند پس از آنکه در آن شیئ یا فعل تقدیر ایجاد شد یعنی اراده خداوند نیز نسبت به آن برگشته و فعلاً مراد خداوند چیز دیگری است.

ما در مقام پاسخ می‌گوییم اولاً شما تقدیر را به اراده تفسیر کرده‌اید و حال آنکه تقدیر فعل خداوند است که یا در لوح محفوظ و یا در مقام تحقق خارجی و خلق مخلوق محقق می‌شود.

ثانیاً: شما با این بیانتان می‌خواهید بگویید امامیه قائل به حادث بودن اراده‌اند و حال آنکه این عقیده باطل است بلکه امامیه معتقد است اراده مثل علم الهی ازلی و تنجیزی است و از صفات ذاتیه خداوند است.

اما اگر اراده و همچنین علم الهی را از صفات فعلیه بدانیم که از خود فعل انتزاع می‌شوند مثل خالّقیت و رازقّیت که از خلق کردن و رزق دادن انتزاع می‌شود تغییر اراده به این معنی اشکالی ندارد چون باعث تغییر در ذات واجب تعالی نمی‌شود ضمن اینکه از خصوصیت فعل تغییر و حرکت است.

ثالثاً: سایر جوابهایی که در علم خداوند مطرح شد در اینجا«اراده» هم مطرح می‌شود.

## نتیجه‌گیری

بر اساس کنکاش صورت گرفته و در پی تحلیل های انجام شده به دست می آید که: بداء در قضا و قدر غیر حتمی صورت می‌گیرد که مختص موجودات مادی می‌باشد و موجودات مادی هم دارای علل واسباب مختلفی هستند. بنابراین به ناچار معلول هم که عین ربط می‌باشد با تغییر علل تغییر خواهد کرد و لذا همه افعال در کتاب محو و اثبات، ثبت شده است که با توجه به شرائط و تغییر وضعّیت شخص تغییر می‌کند چنانکه این مطلب از آیات و روایات معصومین(علیهم السلام)برداشت می‌شود. علاوه بر این با توجه به اینکه برای خداوند هم علم ذاتی و هم علم فعلی صادق است، بحث قضا وقدر و بداء در تقدیر الهی مربوط به علم فعلی خداوند است که از مقام افعال انسانها متشرع می‌شود و تغییر در علم فعلی خداوند اشکالی ندارد چون به ذات باری بر نمی‌گردد.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک ابن محمد(۱۳۴۶) جامع الاصول، قاهره، المکتبهٔ التجاریهٔ الکبری، چاپ دوم.

۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۶) المقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامیه، بی‌چا.

۳. ابن مفید قمی، قاضی سعید محمد(۱۳۸۱) شرح توحید صدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، چاپ هفتم.

۴. اصفهانی، راغب (۱۴۰۴) المفردات، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.

۵. ایجی، قاضی عضد الدین(۱۴۱۹) شرح المواقف، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ ششم.

۶. تورانی و شعبانی، اعلی و لاله(۱۳۹۳) تبیین و بررسی بداء از منظر ملاصدرا و امام خمینی(ره)، تهران، شماره ۶۵، ۶۷-۸۶.

۷. حلی، حسن ابن یوسف (۱۴۱۹) کشف المراد، قم، موسسه نشر اسلامی، بی‌چا.

۸. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹) صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، چاپ دوم.

۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۸) الهیات، تهران، لوح محفوظ، چاپ اول.

۱۰. ----------(۱۳۸۱) جبر و اختیار، قم، موسسه امام صادق(ع)، چاپ اول.

۱۱. روحانی، مصطفی(۱۳۸۵) بدا از منظر عقل و وحی، فصلنامه شیعه شناسی، قم، شماره۱۴، ص۱۲=۳۲.

۱۲. ---------- (۱۳۸۳) بداء از منظر عقل و وحی، بنی الزهراء، قم، چاپ اول.

۱۳. سبحانی، جعفر(۱۳۷۹) البداء فی ضوء الکتاب و السنه، قم، موسسه امام صادق(ع)، چاپ اول.

۱۴. شیخ صدوق، (۱۴۱۶) التوحید، قم، موسسه النسر الاسلامیه، چاپ چهارم.

۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱) تعلیقه بر اسفار، قم، جامعه مدرسین، بی‌چا.

۱۶. ----------(۱۳۷۵) تعلیقه بر اسفار، قم، جامعه مدرسین، بی‌چا.

۱۷. عطائی، محمد رضا(۱۳۸۵) بداء در قرآن و حدیث، مشهد، فصلنامه مشکوة، شماره۸۲، ص۱۱۲-۱۴۵.

۱۸. کلینی، محمد ابن یعقوب(۱۳۷۷) اصول کافی، تهران، مکتب الصدوق، چاپ یازدهم.

۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴) مراة العقول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی‌چا.

۲۰. ----------(۱۴۰۳) بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفا، چاپ سوم.

۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳) مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدرا، چاپ نهم.

۲۲. ---------- (۱۳۷۶) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، چاپ هفتم.

۲۳. ---------- (۱۳۷۷) انسان و سرنوشت، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پانزدهم.

۲۴. مفید، محمد ابن محمد(۱۴۱۳) اوائل المقالات، قم، الموتمر العالمی لالفیة المفید، چاپ هشتم.

۲۵. ملاصدرا (۱۳۸۱) الاسفار الاربعه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ پنجم.

۲۶. اله بداشتی و دستمرد، علی و فاطمه(۱۴۰۱) بررسی رابطه بداء و تغییر در قضا و قدر خداوند، قم، نشریه شیعه پژوهی، شماره ۲۲، ص۱۸۵-۲۰۴.

27. Ibn Athir, Mubarak Ibn Muhammad (1346), Jami al-Asul, Cairo, Al-Kabri Commercial Library, second edition.

28. Ibn Faris, Ahmad (1406) al-Maqais al-Lagheh, Qom, Maktoal al-Alam al-Islamiya, Bicha.

29. Ibn Mofid Qomi, Qazi Saeed Mohammad (1381) Description of Tawheed Sadouq, Tehran, Ministry of Culture and Guidance, 7th edition.

30. sfahani, Ragheb (1404) Almfardat, Tehran, book publication office, second edition.

31. Eji, Qazi Azad al-Din (1419) Sharh al-Massiq, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamieh, 6th edition.

32. Torani and Shabani, Aala and Laleh (2013) Explanation and investigation of Bada from the point of view of Mulla Sadra and Imam Khomeini (RA), Tehran, No. 65, 67-86.

33. Hali, Hassan Ibn Yusuf (1419) Kafsh al-Murad, Qom, Islamic Publishing Institute, Bicha.

34. Rabbani Golpaygani, Ali (1378) Theology, Tehran, Loh Mahfouz, first edition.

35. (1381) ---------- Predestination and Choice, Qom, Imam Sadiq Institute (AS), first edition.

36. Rouhani, Mustafa (1385) Bada from the perspective of reason and revelation, Shia Science Quarterly, Qom, No. 14, p. 12=32.
37. (1383) ---------- Bada from the perspective of reason and revelation, Bani al-Zahra, Qom, first edition.
38. Sobhani, Jafar (1379) Al-Bada'a in the light of Al-Kitab and Sunnah, Qom, Imam Sadiq Institute (AS), first edition.
39. Sheikh Sadouq, (1416) Al-Tawheed, Qom, Al-Nasr al-Islamiya Institute, 4th edition.
40. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1371) Commentary on Asfar, Qom, Jamia Modaresin, Bicha.
41. (1375) ---------- Commentary on Asfar, Qom, Modaresin Community, Bicha.
42. Atai, Mohammad Reza (1385) Bada in the Qur'an and Hadith, Mashhad, Mashkwa Quarterly, No. 82, pp. 112-145.
43. Kilini, Mohammad Ibn Yaqub (1377) Usul Kafi, Tehran, Maktoll Al Sadouq, 11th edition.
44. Majlisi, Mohammad Baqir (1404) Marat al-Aqool, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya, Bicha.
45. (1403) ---------- Bihar al-Anwar, Beirut, Alofa Institute, third edition.
46. Motahari, Morteza (1373) Shahid Motahari's collection of works, Tehran, Sadra, 9th edition.
47. (1376) ---------- Principles of philosophy and the method of realism, Tehran, Sadra, 7th edition.
48. (1377) ---------- Man and Destiny, Qom, Islamic Publications Office, 15th edition.
49. Mofid, Muhammad Ibn Muhammad (1413) Early Essays, Qom, Al-Tomar Al-Alami Lafiya Al-Mofid, 8th edition.
50. Mulla Sadra (1381) Al-Asfar al-Arbaeh, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, fifth edition.
51. Elah Badashti and Dastmard, Ali and Fatemeh (1401), examining the relationship between evil and change in God's judgment and destiny, Qom, Shia Research Journal, No. 22, pp. 185-204.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۸۹ – ۱۷۱

# بررسی تطبیقی راه‌های شناخت خداوند در دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا و تأثیر عقاید ابن‌عربی بر ملاصدرا

**سوریه گراوند** [۱]
**محمد کاظم رضا زاده جودی** [۲]
**نفیسه فیاض بخش** [۳]

**چکیده**

عقاید عرفانی و فلسفی ابن عربی در شناخت خداونـد از جملـه نقـش خودشناسـی و عقـل و معرفت قلبی و شهودی و ... بر عقاید سایر عرفا و فیلسوفان از جمله ملاصدرا تأثیرگذار بوده است. این پژوهش بر آن است که با رویکردی تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های این دو حکـیم و فیلسـوف اسلامی یعنی ابن‌عربی و ملاصدرا در خصوص راه‌های کسـب معرفـت الله بپـردازد و تـأثیر عرفـان ابن‌عربی بر دیدگاه ملاصدرا در شناخت خدا را تبیین نماید. دیدگاه‌های این دو حکـیم بیـانگر آن است که با اینکه ملاصدرا در بسیاری از موضوعات پیرو بی‌چون و چرای ابن‌عربی نبوده اما هر دو معتقد به معرفت حق‌تعالی در سه مرتبهٔ ذات و صفات و افعال هستند و بـر ایـن باورنـد کـه عقـل و ظرفیت‌های وجودی بشر قابلیت و توانایی درک ذات خداوند را ندارد. ملاصـدرا هـم بـه تـأثیر از ابن‌عربی برای عقل در شناخت حق تعالی و اسماء و صفاتش حد و مرزی قائل است. ابـن عربـی و ملاصدرا هر دو خودشناسی را راهی برای شناخت خداوند دارای اهمیت بسـیاری مـی‌داننـد و از این نظر تفاوتی بین دو حکیم وجود ندارد؛ ابن عربی نیز مانند ملاصدرا معرفت به خداوند را امری تشکیکی می‌داند لذا هر کس بنابر علم و توان معرفتی خود قادر به شناخت خداوند است.

**واژگان کلیدی**

ملاصدرا، ابن‌عربی، شناخت خدا، عقل، خودشناسی، معرفت قلبی و شهودی، معرفت نظـری و برهانی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Nikoogra@gmail.com
۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mkrjoudi@yahoo.com
۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: nafisefayazbakhsh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

## طرح مسأله

از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر در طول سالیان، شناخت معبود و معشوق حقیقی یعنی خداوند است. عرفا و بزرگان اهل کلام و ... هر کدام راه‌های متعددی برای معرفت حق تعالی ارائه نمودند و در این راه عرفا سهم بیشتری در ارائهٔ راه‌های شناخت خداوند به طریق شهودی و حضوری دارند؛ یکی از این عرفا محی‌الدین عربی که دیدگاه او و رهیافتی که او در در این نوع شناخت دارد حائز اهمیت است اما با وجود تلاش‌های صورت گرفته باید اذعان نمود که دسترسی به ذات و اصل خداوند غیرممکن است همان طور که جواد آملی معتقد است: «شناخت انسان نسبت ذات و حقیقت خداوند محال است»(جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۶۸/۲). ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که با ارائهٔ نظریات معرفت شناسی خود با تمسک بر براهینی چون برهان صدقین و مبنا و اصول حکمت متعالیه و ... به مبحث معرفت خداوند پرداخته است و نظریات و اعتقادات او در این زمینه متأثر از عقاید ابن‌عربی است به عبارت دیگر اندیشه‌های عرفانی و فلسفی ابن‌عربی در برخورد با اندیشه‌های خلاق ملاصدرا، موجب خلق دیدگاه‌های تازه‌ای در حوزه‌ای عرفانی و فلسفی و معرفت‌شناختی گردید.

پژوهش‌های متعددی به بررسی راه‌های معرفت خداند در عرفان و نظریات فلسفی ابن عربی و ملاصدرا پرداخته‌اند از جمله: رضازاده جودی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «معرفت حصولی به واجب تعالی از منظر ملاصدرا» بیان کرد که معرفت به واجب‌تعالی از برترین معرفت‌های انسانی است. معرفت حصولی، یکی از دو نوع معرفت است که از طریق مفاهیم ذهنی، آگاهی به اشیاء حاصل می‌شود. در حکمت متعالیه معرفت به اشیاء براساس معیارهایی چون رابطه وجودی میان دوشیء، معلول بودن مدرَک و مرتبه وجودی آن پدید می‌آید.

سراج و منفرد (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «نفس‌شناسی به منزلهٔ مبنایی برای خداشناسی در نظام اندیشهٔ ابن‌عربی و صدرالمتألهین» بیان کردند که معرفت نفس از مهم‌ترین مباحثی است که همواره مورد تأکید فلاسفه و عرفا بوده و به دلیل ربط و پیوندی

که با معرفت خداوند دارد، ضرورتی مضاعف یافته است. ابن‌عربی و ملاصدرا، با دو رویکرد عرفانی و فلسفی، شناخت نفس را بهترین راه رسیدن به حقیقت هستی و شناخت خداوند می‌دانند.

رجبی (۱۳۹۲) در مطالعه‌ای با عنوان «تحلیل تطبیقی نقش خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌عربی» بیان کرد که شناخت خود یا نفس آدمی که از آن به خودشناسی یاد می‌شود، از مهم‌ترین مباحثی است که از گذشته‌های دور مورد تأکید فلاسفه و عرفا بوده است. ملاصدرا به صراحت از امکان‌پذیری خودشناسی سخن می‌گوید. ابن‌عربی نیز با دو تحلیل از شناخت نفس یاد می‌کند؛ گاهی از امتناع شناخت خود سخن می‌گوید و در برخی موارد از امکان‌پذیری آن.

چیتیک (۱۳۹۰) در اثر خود با عنوان «طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی» معتقد است که عرفان یک حوزه مستقل معرفتی است که با روش کشف و شهود به بررسی انسان و جهان می‌پردازد و غایت اصلی آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست. عارف نیز کسی است با سیر و سلوک، از منزل بیداری به منزل وصول به حق نائل می‌شود. عرفان به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌شود. در حوزه ی عرفان (شناخت و خواستن) و (دیدن و رفتن) به هم آمیخته است. عرفان نظری شبیه به فلسفه و نوعی جهان‌بینی است. عرفان نظری به‌عنوان یک نظام معرفتی و جهان‌بینی مخصوص، به وسیله محی‌الدین ابن عربی تأسیس گردید این کتاب تلاش دارد تا با بررسی عرفان ابن عربی گامی در راه کسب معرفت نسبت به باری تعالی را نشان دهد.

حسین زاده (۱۳۸۴) در اثر خود با عنوان «درآمدی بر معرفت شناسی» سعی نموده با تکیه بر مبانی محکم عقلی و برهانی و با استمداد از اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی در سطحی مقدماتی و با نظمی‌منطقی ارائه کند.

رحیمیان (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن‌عربی» بیان کرد که از بین راه‌های خداشناسی، عارفان، راه انفسی را برتر از راه آفاقی می‌دانند. خودشناسی امکان رسوخ بی‌واسطهٔ بشر به تجلی الهی و درک آن را برای او میسر می‌سازد. به علاوه می توان با آینه قرار دادن صفات انسانی برای صفات الهی، شناختی

نزدیک‌تر از اسمای الهی به دست آورد. در هیچکدام از پژوهش‌های تدوین شده به بررسی تأثیر عرفان ابن‌عربی بر دیدگاه ملاصدرا در شناخت خدا پرداخته نشده است. این پژوهش برآن است که با تحلیل و تطبیق دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ابن‌عربی و ملاصدرا، تأثیر دیدگاه‌های ابن عربی بر نظریات ملاصدرا بیان شود.

## دیدگاه ابن‌عربی

آنچه در دیدگاه ابن عربی قابل توجه است آن است که او در آثار مختلف خود به تقسیمانی در معرفت خدا دست زده و بین آنها داوری نموده است. به عنوان نمونه در رساله حقیقه الحقائق معرفت را دوقسم می‌داند: یکی به عقل و دیگری معرفت حق به حق و باز در ادامه، معرفت حق را دو قسم می داند: معرفت کسبی و معرفت بدیهی(ابن عربی، ۱۳۸۸: ۶).

وی در مباحث مختلف از آثارش به چنین تقسیم‌هایی دست زده و راه‌های معرفت الله را متعدد می‌داند. او نیز بر مبنای دیدگاه عرفانیش با توجه به سطوح مختلف راه‌های معرفت الله را متفاوت و براساس سطوح و جایگاه افراد می دانند. اهل الله نزد او مصداق واقعی کسانی است که خدا معرفت خودش و کتابش را به ویژه به آنها ارزانی داشته است بازگشت دیدگاه او به مبانیش در معرفت و اقسام شناخت و علم است که ضمن بیان آنها به دیدگاه او در تعدد با وحدت راه‌های شناخت اشاره می‌کنیم:

ابن‌عربی در بخش سوم از فتح مکی در مقدمه علوم، یکصد و پنجاه نوع از علم را بیان داشته که هر یک را می‌توان بر اساس قاعده‌های کلامی با فلسفی با اعتقادی منطق دانست. او علوم را دارای مراتب و به سه مرتبه «علم عقل»، «علم احوال» و «علم اسرار» تقسیم می‌کند که سومی را مخصوص نبی و ولی می‌داند و آن را لدنی و دارای دو قسم می‌داند علمی که به واسطه عقل درک می‌شود و قسم دیگر که خود دو قسم است: یکی به علم دوم یعنی علم احوال ملحق می‌شود که حالش بهتر و عالی‌تر از قسم دوم است و بخش دوم از نوع علوم اخبار است و بیشتر مردمان این علم اسرار را انکار می ورزند. او معتقد است کتاب فتوحات از این نوع اخیر است(ابن‌عربی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۵۹).

او علم اسرار را لایق برادران ایمانی می‌داند و پس از بیان منهج و روش صاحبان

حقیقت آن را به چهار شعبه تقسیم و دواعی را نیز پنج قسمت می کند که هر کدام خود تقسیماتی دارد. پس از آن اخلاق را سه قسم کرده و بعد از آن حقایق را چهار بخش می کند که از اینجا پای معرفت به میان می آید چرا که متعلق معرفت این چهار قسم‌اند: حقایقی که به ذات الهی باز می گردند، حقایقی که به صفات تنزیهی حق بر می گردند، حقایقی که به افعال او برمی گردند و حقایقی که به مفعولات برمی گردند؛ یعنی عالم وجود و موجودات. این قسم اخیر که آن را حقایق کونی گوید خود سه مرتبه‌اند: حقایق علوی که معقولاتند، حقایق سفلی که محسوساتند و حقایق برزخی که متخیلاتند(همان: ۱۶۰).

ابن‌عربی در فصلی جداگانه به مسائل هفت‌گانه‌ای که علم آنها ویژه و خاص اهل حقیقت است پرداخته که عبارتند از: معرفت اسماء الهی، معرفت تجلیات، معرفت خطاب حق بر بندگانش را به زبان شریعت، معرفت کمال و نقص وجود، معرفت انسان از جهت حقایقش، معرفت کشف خیالی و معرفت بیماری‌ها و داروها.

اما معرفت الله آن هم از نوع معرفتی که خدا آن را ارزانی بنده اش می نماید، اختصاصی اهل حقیقت است و آنجا که معرفت اسماء الهی مطرح است باید چنین معرفتی را واکاوی نمود و رد پای معرفت الله بالله را در آن پیدا کرد.

انسان کامل، کتاب خدا، نفس آدمی به عنوان راه انفسی و نظام هستی و آفریدگان به عنوان راه‌های آفاقی همه و همه در قرآن و روایات بستری برای معرفت الهی‌اند. شاید بتوان در یک داوری اجمالی و ابتدایی بیان کرد که در این راه‌های ابزاری و واسطه‌گونه که به عنوان راه‌های معرفت نزد ابن‌عربی تأیید شده است برای اهل الله راهی است متفاوت. اهل حقیقت یا به تعبیر ابن‌عربی اهل الله یکه تازه میدان معرفتند و فقط آنان به هر آنچه ناب است دست می‌یابند چرا که خداست که به آنها می‌فهماند آن هم از طریق قلب. لذا براساس این تقسیم او، معرفت به تجلیات و خطابات الهی به ویژه شریعت و کمال و نقص، معرفت وجود و معرفت انسان و همه و همه که متعلق معرفت‌اند اگر در تیررس قلب اهل حقیقت باشد صائب و صحیح است والا ناتمام و ناقص است. در همین راستاست که ابن‌عربی، اهل نظر و اهل تعقل و کلام را با دلایل گوناگون مردود دانسته است.

معیار شرافت در تقسیم‌بندی علوم از منظر ابن‌عربی و ارزیابی آنها: ابن‌عربی در بخش

پانزدهم باب نوزدهم در ذیل آیهٔ «رب زدنی علما» (طه: ۱۱۴) ضمن بیان روایتی به مراتب و اطوار حدود علم می پردازد او علوم را به حسب معلوم دارای پستی و بلندی می داند از این جهت نفوس را به حسب علوم شریف دارای بلند مرتبگی بر می شمرد. از اینجاست که او پای معرفت الله را به میان می آورد و شناخت خداوند را بالاترین علوم از حیث مرتبه می‌داند (همان: باب ۱۹ / ۲۵۸). ابن‌عربی به تقسیم راه‌های علم به خدا پرداخته و معتقد است برترین راه‌ها به علم خدا تجلیات است و پایین‌تر از آن علم نظری است و پایین‌تر از علم نظری علم الهی نمی‌باشد(همان). در چنین ارزش گذاری که ابن‌عربی برای راه‌های معرفت الله بیان می کند علم تجلیات که نتیجه کشف اهل الله است بالاترین علوم و در شمار علوم الهی است و به واسطه این علوم عالم با معلوم به کاملاً اتحاد می یابد و بدانها معلوم کشف و آشکار می گردد و بدانها علم عالم احاطه به تمام قوای ظاهری و باطنی عالم می یابد(همان).

این درجه اعلی از علم است جالب آنکه ابن‌عربی علم نظری را که همواره از آن به نکوهش یاد می کند در اینجا جزئی از علم الهی می‌داند و مادون آن را در خور علم الهی یاد نمی کند. او در بسیاری از مباحثش علم الله را مخصوص اهل الله می‌داند و علوم اهل نظر را ناتمام می‌داند حال آنکه در اینجا از علوم نظری نیز به عنوان علوم الهی یاد می کند. خواجوی در تفسیر اینکه عقاید، علم عموم خلایق است و بهره‌ای از علم الهی ندارند؛ عقاید را علمی می‌داند که از روی تقلید صورت می گیرد یعنی نه از راه شنیدن و دیدن که این را از علم الهی بهره‌ای نیست و یا از راه پیروی از شنیدن و یا دیدن و یا بر بینش می‌باشد(همان).

ابن‌عربی مسئله تقلید را مطرح و به ویژه اهل الله را مقلدان خدا معرفی می کند که از حق تقلید می کنند و در کنار چنین رویکردی تقلید دیگران را از عقل یا مقلدان دیگر مذموم می‌شمارد.

ابن‌عربی در فصوص الحکم(فص الباسی) از یک نوع تقسیم در معرفت الهی رمزگشایی می کند. او انواع شناخت های بشری درباره حق تعالی را بررسی کرده و آن را سه قسم می‌داند: نخست دسته‌ای که حق را از طریق تشبیه می‌شناسند. گروهی که با تنزیه

حق از صفات نقصی به معرفت الله می‌رسند و عده‌ای که راه جمع تشبیه و تنزیه را پیش گرفته‌اند(ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۵).

ابن عربی قطعاً چنین تفسیمی را از معارف قرآن اقتباس نموده است و البته دیدگاه سوم یعنی جمع تشبیه و تنزیه را مبتنی بر آیات قرآن برمی گزیند و در دیگر آثارش نیز به شکل مشروح به آن پرداخته است اما باید درباره چگونگی تفسیر او باید گفت که محور مباحث او در این تقسیم آیه «لیس کمثله شیء» و «هو السمیع البصیر» است(همان، ج۲ :۲۱۹).

ابن عربی در جایی دیگر پیرو آنکه بین شناخت و علم تفاوتی قائل نیست اقسام علم به خداوند دو قسم می‌داند: اما تعلق علم ما به خداوند بر دو قسم است معرفت به ذات الهی که خود موقوف برشهود و مشاهده است ولی مشاهده آنها مشاهده بدون احاطه است و دیگری معرفت به اینکه الله است و آن موقوف بر دو امر است یکی وهب است و دیگری نظر و استدلال و این همان معرفت کسبی است(همان).

در این بخش نیز ابن عربی علم را به وهبی و کسبی تقسیم کرده و کسی را همان علم نظری و استدلالی بیان می کند و هر دوی اینها علم به الله بودن خداست و قسیم الله بودن را علم به ذات می‌داند. با این بیان در نظر ابن‌عربی علم و شناخت ذات میسور و ممکن است که متوقف و مشروط است به شهود و مشاهده یعنی ذات حق را می توان شناخت ولی به واسطه شهود و مشاهده و البته مشاهده‌ای که در آن احاطه به ذات صورت نمی گیرد. فهم دیدگاهی که او در معرفت ذات بیان می کند دشوار می‌نماید ضمن آنکه باید مقصود او از ذات را یافت چه اینکه در برخی مباحثش شناخت ذات را امری ناممکن تلقی کرده غیر از فهم مقصود او از ذات باید به مقصود او از شاهد و مشهد پی برد البته مشاهده بدون احاطه خود امری متناقض نماست که باید مقصود ابن‌عربی از آن را گشود و فهم کرد.

از جمله براهین در معرفت خداوند برهان معرفت نفس یا خودشناسی است که از آن به برهان انفسی یا سیر انفسی یاد می‌شود. ابن عربی خودشناسی را آسان‌ترین راه خداشناسی دانسته و در بخش‌های مختلف فصوص و فتوحات به روایت «من عرف نفسه عرف ربه» اشاره نموده است وی بهترین دلیل بر وجود و مهم‌ترین شیوه به معرفت خداوند را نفس انسان می‌داند و شناخت خدا را وابسته به شناخت خود می‌داند(ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۴).

ابن‌عربی در تحلیلی که از حدیث «من عرف نفسه عرف ربه» بیان می‌دارد که همانگونه که دستیابی به معرفت نفس ممکن نیست، حصول معرفت رب نیز محال است و به طریق مختلف به امتناع معرفت رب اشاره نموده است از جمله در فتوحات تصریح می‌کند: ذات از حیث ذات اسمی ندارد؛ زیرا محل اثر نمی‌باشد و برای هیچ کس معلوم نیست(ابن‌عربی، ۱۴۱۸: ۲/ ۶۹). گاهی عدم امتناع معرفت را از راه امتناع احاطه بر نامتناهی را بیان داشته است(ابن‌عربی، ۱۴۱۸: ۷۲/۳) و گاهی از راه عدم تجلی در مقام احدیت و گاهی هم از طریق عدم شناخت نفس.

ابن عربی در مبحث خداشناسی به دلایل متعدد به اثبات امتناع ذات ربوبی می‌پردازد او معرفت به ذات را به هر طریق برای انسان محال می‌داند. به اعتقاد او نهایت تلاش عارفان برای شناخت خداوند در پس حجاب عزت خداوند متوقف می‌شود و گذر از آن برای عارف غیر ممکن است لذا به اعتقاد او، جهالت است که خلق در پی معرفت به خداوند از طریق علم به خود باشند.

## دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در شناخت خداوند هم به معرفت عقلی اهمیت می‌دهد و آن را ممکن می داند و هم به معرفت قلبی و شهودی. ایشان هرچند معرفت حقیقی را معرفت قلبی می‌داند ولی معرفت عقلی را به عنوان مقدمه، لازم می‌داند و کسانی که به برهان یقینی اهمیت نمی‌دهند را سرزنش می‌کند. ملاصدرا برای معرفت عقلی خداوند، مانع و محدودیتی قائل نیست، مگر کنه ذات خداوند متعال و در اکثر آثار خود به معرفت عقلی خداوند پرداخته است. «باید دانست و متذکر شد که عقل انسانی چنانکه نمی‌تواند اشراق نور واجب را تاب بیاورد و کنه عظمت و جلال او را تصور کند به جهت درخشش خورشید عظمت و شدت ظهور اوست همچنین نمی‌تواند محال ذاتی را تصور کند» (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۸۷/۱).

شناخت عقلی خداوند، شناخت مفهومی‌و ذهنی است نه مصداقی و خارجی. بنابراین در معرفت عقلی به وجود خارجی خداوند دسترسی نخواهیم داشت. ملاصدرا برای معرفت قلبی نیز حد و مرزی قائل نیست، الّا کنه ذات خداوند که قابل شناسایی نیست. البته انسان با

قلب خود می‌تواند خداوند را بشناسد و به او نزدیک شود تا جایی که غیر از او نبیند بلکه خود و شهود قلبی خود را هم نبیند. از نظر ملاصدرا هر دو معرفت عقلی و قلبی دارای مراتب و درجاتی است که هر انسانی به اندازه توان و ظرفیت وجودی خود می‌تواند به آن برسد. البته امکان خطا و به بی راهه رفتن وجود دارد که رعایت تقوا و زهد و اطاعتِ خداوند و رعایت میزان منطقی برای مصون ماندن از اشتباه، ضروری است (کریم نژاد، ۱۳۹۲: ۲-۹).

ملاصدرا معتقد است که علم وجود واجب الوجود اگر از برهان به دست آمده باشد آن یقین است و اگر بدون مزاحمت برهان حاصل شده باشد آن مشاهده و رؤیت و عیان و احسان نامیده می‌شود. ملاصدرا درباره معرفت قلبی خداوند و مراتب مردم در این شناخت معتقد است: بدان که معارف توحید و دیگر معارف ایمانی را چهار مرتبه است:

**مرتبه اول؛ منافقان:** در توحید آن است که به هر زبان لا اله الا الله می‌گوید ولی دلش خالی از آن و یا منکر آن است. مانند توحید منافق.

**مرتبه دوم؛ مسلمانان:** آن که معنی کلمه لا اله الا الله را تصدیق قلبی دارد همچنان که همه مسلمانان تصدیق بدان دارند و این اعتقاد است نه عرفان و شناخت.

**مرتبه سوم؛ مقربان:** آن که آن را از راه کشف و به واسطه نور حق به وسیله برهان می‌شناسد این مقام مقربان است.

**مرتبه چهارم؛ صدیقان:** آن که در وجود جز یکی را مشاهده نمی‌کند و این مشاهده صدیقان است و صوفیه آن را فنای در توحید نامیده‌اند.

شناخت عقلی از دیدگاه ملاصدرا همان شناخت حصولی می باشد. در واقع شناخت عقلی درک مفاهیم کلی یا عناوین کلی است زیرا سر و کار عقل در شناخت عقلی با کلیات و مفهوم کلی و ماهیات است. شناخت عقلی و حصولی خدا، درک مفاهیم یا عناوین کلی قابل انطباق بر ذات یا صفات خداست نه درک ذات یا صفات ذاتی.

«متناسب با نفس ناطقه و به جهت قوهٔ نظری‌اش، ادراک معقولات حاصل می‌شود، به این نحو که نفس به اندازه‌ای که برایش امکان دارد، واجب برایش روشن می‌شود؛ البته ادراک حق به نحوی که وجود دارد و اکتناه به ذات او غیرممکن است زیرا ممکن، حتی

معلول اول از وراء حجاب یا حجاب‌ها، ذات حق را مشاهده می‌کند»(ملاصدرا، ۱۴۲۲: ب/ ۴۵۲). اجمالاً می‌توان گفت صدرا یک راه را راه معرفت می‌داند ولی با سطوح مختلف، چنین تحلیلی برآیند نظام فلسفی صدراست؛ «نظام فلسفی او ساختمان فکری استواری است که اشتغال به فلسفه مبنی بر شهود عمیق عرفانی کل واقعیت در پرتو فهم حقیقت اسلام و نصوص وحیاتی حاصل شده است»(میناگر، ۱۳۹۲: ۱۵۹).

در چنین نظامی وحی برهان عقلی و تزکیه نفس تا حصول کشف و اشراق با یکدیگر هماهنگ و ترکیب و یگانه‌اند. او برای چنین اتحادی از قواعدی چون اصالت وجود، تشکیک در وجود و بسیط الحقیقه کل الاشیاء بهره می‌برد. در چنین تفسیری همه راه‌هایی که خدا را رهنمون می‌شوند به وجود بسیط ختم می‌شوند و در این پیوند راه رونده و هدف همه وجودند و با مراتب متفاوت از این جهت راه معرفت یکی است. اما در مقام رتبه و شدت و ضعف همانگونه که جهان و انسان و قرآن دارای رتبه‌اند براساس چنین رتبه‌ای ما مراتب متفاوتی را از معرفت نسبت به خداوند می‌توانیم تفسیر کنیم که ضعیف‌ترین آن حسی و مرتبه عالی آن کشف و شهود است.

او در شناخت خداوند سه حوزهٔ ذات، صفات و افعال را از یکدیگر جدا کرده است. همچنین حوزهٔ ذات را به دو بخش کنه ذات و غیر آن تقسیم می‌کند. در بخش ادراک کنه ذات خداوند، ملاصدرا به صورت مطلق این نوع شناخت را به واسطهٔ هرگونه علمی‌ناممکن می‌داند. دلیل این مسئله روشن است، به‌ویژه برای ملاصدرا که علم را از سنخ ناممکن می‌داند.

همچنین یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های وجود در فلسفهٔ ملاصدرا مرتبه‌بندی و تشکیک است. علم نیز متصف به این ویژگی می‌شود و در نتیجه علم به خداوند هم دارای مراتب گوناگونی خواهد بود. به عبارت دیگر هر موجودی از آنجا که موجود است، می‌تواند به خداوند علم پیدا کند و چون مراتب و درجات وجودی موجودات متعدد است؛ همه از یک درجه علم به خداوند برخوردار نیستند و به همین دلیل شاهد درک‌های مختلفی از خداوند هستیم. ضعف وجودی و نقص قوه ادراکی انسان، مانع اصلی معرفت به واجب است. البته مراد، معرفت حصولی است که از طریق صور ذهنی حاصل می‌شود، آن هم

معرفت به ذات و صفات ذاتی واجب؛ اما در مورد صفات غیرذاتی و افعال الهی و نیز مفاهیمی که از مشاهده آثار صفات و افعال، در ذهن آدمی شکل می‌گیرد، معرفتی از واجب را به دنبال دارند که ارزش آن‌ها به همان اندازه مفاهیم عقلی است (رضازاده جودی، ۱۲۹:۱۳۹۷).

براساس دیدگاه صدرا می توان معرفت الله بالله را در همه شناخت ها تسری داد به نظر می‌رسد تفسیر صدرا از شناخت خدا به خدا عالی‌ترین مرتبه از شناخت است که شناخت‌های دیگر در عرض چنین شناختی معنا می‌یابد بر این اساس شناخت خدا به خدا را نمی توان عمومی تلقی نمود. نکته دیگر آنکه صراحت متون دینی در اینکه معرفت را از طریق خدا کسب کنید ضمن روایاتی که آن را صنع خدا و نه انسان می‌داند تشکیکی بودن معرفت الله و قرار دادن معرفت الله بالله را در عرض راه‌های دیگر با چالش مواجه می‌کند.

دیدگاه صدرا در اسفار بیانگر مواجه با پذیرش تعدد راه‌های معرفت است از توجه در آثار ملاصدرا می‌توان دریافت که او به امکان شناخت خداوند در سه مرحلهٔ حسی، عقلی و خیالی مترتب بر هم اعتقاد داشته است به همین سبب در آغاز مباحث الهیات بالمعنی الأخص اسفار بیان می‌کند که راه‌های شناخت و اثبات خداوند متعدد است (ملاصدرا، ۱:۱۴۲۲/ ۱۲). ولی با گره خوردن دیدگاه صدرا با مبانی فلسفی اش اینکه وی با آیات و روایات چه مواجهه‌ای دارد خود بخشی است مفصل که برخی پژوهشگرانی که روش‌شناسی صدرا را مورد بررسی قرار داده‌اند به تفصیل درباره آن بحث کرده‌اند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸؛ گرامی، ۱۳۹۲).

ملاصدرا راه معرفت الله را براساس متون دینی و روایی و دیدگاه فلسفی اش بیان می‌کند. به تعبیری او در مکتب اصالت وجودیش یک راه را برای معرفت الله می داند ولی آن را عمومی تلقی نمی‌کند او معتقد است که تنها صدیقین می‌توانند از چنین راهی به معرفت خدا دست یابند و دیگران که در مرحله پایین تری هستند را راه‌های دیگریست برای معرفت. او بر اساس نگاهی که به عالم و انسان دارد همانطور که وجود را دارای مراتب مختلف می‌داند معرفت و شناخت به خدا را نیز این گونه تفسیر می‌کند. او برای دیدگاهش به آیاتی استناد کرده و آنها را تشریح می نماید. صدرالمتألهین در اسفار ضمن اعتقاد به

راه‌های مختلف برای معرفت برهان صدیقین را بهترین آنها می‌داند. بدان که راه‌ها به سوی خدا فراوان است؛ زیرا او دارای فضائل و کمالات متعددی است.

او پس از بیان چنین تکثری در راه‌های شناخت خداوند محکم‌ترین آنها را برهان صدیقین می‌داند « و محکم‌ترین و بهترین برهان برهانی است که حد وسط آن غیر از واجب نباشد. در این صورت راه با مقصد یکی خواهد بود و آن راه صدیقین است که آنان از خود او بر خودش استشهاد می‌کنند و سپس از ذات بر صفات و از صفات بر فعاله».

او در شرحش بر کتاب اصول کافی مرحوم کلینی نیز ذیل باب اینکه خداوند جز به خودش شناخته نمی‌شود؛ معتقد است «معرفت به خدا دو گونه است یکی ادراک ذات او – به واسطه مشاهده و شناخت آشکار – و دیگری از راه تنزبه و تقدیس»(ملاصدرا، ۱۳۶۰ ج ۳/ ۶۰) . او در ادامه غیر این دو راه را برای معرفت خداوند ناممکن می‌داند(همان). آنچنان که از عبارات صدرا در شرح اصول کافی نیز بر می آید او اصل تعدد راه‌های معرفت را پذیرفته ولی راه شناخت صدیقین را دارای امتیازی برتر می‌داند. در تأیید این موضوع صدرا به آیه ۵۳ سوره فصلت[1] اشاره می‌کند.

بخشی از دیدگاه صدرا در معرفت الله را می توان در کتاب تفسیرش جستجو کرد. او در این اثرش نیز از رویکردهای فلسفی خود فارغ نیست آنچنان که در جلد دوم تفسیرش ذیل عنوان «اشراق الرابع فی تأکید القول بوجوب المعرفه» دستور خداوند به عبادت را مطرح نموده و علم و معرفت به خداوند را مقدمه عبادت می‌داند چرا که به نظر می‌رسد ملاصدرا مسئله عبادت را موقوف به معرفت دانسته و با این بیان به لزوم و ضرورت چنین معرفتی پرداخته است. این معرفت را صدرا علم به وجود خداوند و صفات او مثل علم و قدرت او می‌داند و بستر چنین علمی را نظری استدلالی می‌داند نه ضروری.

صدرا پس از بیان ضرورت چنین معرفت و اعتقاد به نظری بودن آن اقسامی را بیان

---

۱. سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ: ما آیات (قدرت و حکمت) خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملا هویدا و روشن می‌گردانیم تا ظاهر و آشکار شود که خدا (و آیات حکمت و قیامت و رسالتش همه) بر حق است. آیا همین حقیقت که خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است کفایت (از برهان) نمی‌کند؟

کرده و آنها را به عنوان راه‌های متعدد معرفت الله بر می‌شمارد او با استشهاد بـه علـوم عقلـی طریق اثبات حق تعالی را به وسیله غیرش یا از طریق امکان و یا حدوث یـا مجمـوع ایـن دو می‌داند که هر کدام از این سه یا از طریق جواهر است یا اعراض حاصل ضـرب ایـن دو در آن سه می شود شش صورت که صدرا آنها را منحصر دانسته (الامزید لها) و ضمن اعتقاد به شمول قرانی آنها شواهد قرآنی آن را بیان می کند: یک امکان ذوات، دو امکان صفات، سه حدوث اجسام، چهار حدوث اعراض.

اینها را صدرا نزدیک ترین راه به فهم مـردم در خداشناسـی مـی‌دانـد و آن را در دو راه آفاقی و انفسی منحصر دانسته که کتب الهی را مشتمل بر این دو راه است. ایشان با بیـان راه انفسی و شاهد قرار دادن آیات قرآن برای مدعایش معتقد است؛ «فکل ما ذکـر مـن الآیـات فی حدوث أحوال الإنسان و انقلاباته فـی الأطـوار وتغیراتـه فـی الأحـوال یکـون مـن دلائـل الأنفس و إلیه الإشارة بقوله الذی خلفکم و القرین مِن قَبْلِکُمْ (همان). اهمیـت راه انفسـی یـا همان خودشناسی در معرفت خداوند در دیدگاه ملاصدرا چنان است که می گویـد: «کسـی که جاهل به نفس خویش است چگونه ممکـن اسـت در شـناخت سـایر اشـیاء موفـق باشـد؛ چنانکه ارسطو گفته کسی که از معرفـت نفـس خـویش عـاجز اسـت، شایسـته اسـت کـه از معرفت حق نیز ناتوان باشد زیرا معرفت نفس ذاتاً و صفتاً و افعالاً نردبان معرفت حـق تعـالی می‌باشد به دلیل آنکه حق تعالی انسان را بر مثال خویش آفرید پس کسی کـه از علـم نفـس خویش آگاه نباشد، علم ربش را نیز نمی‌داند»(ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷).

صدرا حاصل چنین رهیافتی را آن می داند که هر کس ضرورتاً می دانند که قـبلا وجـود نداشته پس موجود شده و در ایجادش نیاز به موجدی دارد و ایـن موجـد خـود او و پـدر و مادر و سایر خلق نیستند چرا که آنها عاجزند از خلق چنین موجود بدیع با چنـین ترکیبـی را ایجاد کنند پس ناچاراً این موجد باید موجودی باشد که حقیقتش از اینها متفاوت و متعالی از آنها باشد و بتواند این اشخاص را خلق کند صدرا برهان حدوث را مبتنی بر آیـات قـرآن بیان داشته و به ویژه بر اساس حدوث نفس به تفسیر آن می‌پردازد.

صدرا آنچنان که به صراحت چهار طریق گذشته را بیان نمـود بـه بیـان دو طریـق اخیـر دیگر اشاره مستقیم ننمود چرا که دو طریق دیگر حاصل جمع امکان و حدوث است کـه یـا

از طریق جواهر صورت می‌پذیرد یا از طریق اعراض.

بر این اساس صدرا این طرق را راهی استدلالی و نظری در معرفت الله می داند که ضمن بیان مؤیدات قرانی آن برای کسب معرفت الله مفید و زمینه و مقدمه عبادت است. اما صدرا به ویژه برای مورد چهارم یعنی حدوث اعراض ضمن آنکه به پاسخ از اشکالات و ایرادانی که در حدوث اعراض وارد آورده‌اند پرداخته به تبیین این طریق از معرفت می‌پردازد و براساس آن افتقار همه اشیا و اجسام را به مؤثر قادری منتسب می داند که نه جسم است نه جسمانی و بر این اساس استدلال به حدوث اعراض را به مدد و استعانت امکان اعراض و صفات می داند. با این بیان همراهی و هم دوشی امکان و حدوث تواماً در طریق بودن برای معرفت الله آشکار می گردد(همان ۸۳). صدرا این نوع استدلال را دارای فراوانی بسیار در کتاب خدا می‌داند و آن را دارای ویژگی‌هایی می‌داند «هو أنما أكثر الله تعالى فی كتابه الكريم هذا النمط من الاستدلال لكونه أقرب إلى الاتهام وأسهل مأخذا وأقوى فی إفحام الجاحدين» (همان). ملاصدرا این انحصار شش گانه را که معتقد است در کتب فلسفی قسم هفتمی برای آن بیان نشده است را با ارائه طریق صدیقین در تفاوت و ممتاز از آنان می داند که ضمن آنکه نشان می دهد برهان صدیقین در طراز براهین نظری و استدلالی است از امتیازات ویژه‌ای برخوردار است و آن اوثق و الشرف طرق خداشناسی است.

آنچنان که از کلام صدرا بر می‌آید این مسلک در شناخت خدا از آن صدیقین است که از وجود حق به وجود خلق آگاهی می یابند و برای سخن خود از کتاب خدا نیز شاهد می آورد که در اینجا ضمن احکم و اوثق و اشرف خواندن آن به تحلیل آن نپرداخته و آن را به کتب فلسفی خود ارجاع می‌دهد.

در بیان ایشان اصل تعدد راه های معرفت تأیید شده است و معتقد است که راه‌های معرفی شده در کلام معصومین متفاوت است و برخی تنها فایده مند جهت تعلیم و تفهیم و مقابله با منکرین است. اما نباید از این نکته غافل شد که بیان روایات معرفت الله بالله در صدر روایاتی که صدرا ذیل مبحث خود و بویژه پس از بیان برهان صدیقین می آورد می تواند نشانگر اهمیت این نوع راه خداشناسی در نظر صدرا باشد که ترجیح داده آنها را در صدر روایات بیاورد.

صدرا در شواهد الربوبیه و در اشراق نهم از راه های وصول به حق تعالی و صفات و آثار او سخن گفته و برای شناخت خدا، راه های متعددی را بیان کرده و به ارزش سنجی آنها نیز می پردازد. او با عبارت «اعلم أن الطرق إلی الله وصفاته و افعاله کثیره» دیدگاه خود در متعدد بودن راه‌های معرفت الله صحه می گذارد و به بیان راه‌ها می‌پردازد.

ملاصدرا معتقد است که خداوند متعال برای هر گروهی از اهل علم وسیله و معیار سنجشی آفریده است که کارها و علوم خود را با آن می‌سنجند، و این معیار جز در آن علم خاص برای سنجش علوم دیگر کاربرد ندارد، جز اهلُ الله، که خداوند معیار عدل و سنجشی به آن ها مرحمت نموده که معیارهای دیگران را بدان می‌سنجند و به همین جهت معیار و راه هیچ کس را انکار نمی کنند اما دیگران راه راست و معیار حقیقی اهل الله را انکار می کنند و در تأیید مطالب خود سخن ابن عربی را می‌آورد که گفته است: « فقیه و متکلم با دو معیار و میزان خود به حضرت الهی آمده تا خدا را با قیاس میزان‌های خود بسنجد و نمی‌دانند که خداوند این میزان‌ها را به آن ها عنایت فرموده تا موجودات را به خدا و برای خدا، نه خدا را با آن ها، بسنجد. لذا ادب را مراعات ننموده و هر کس مراعات ادب نکند از علم لدنی و موهبتی که موجب فتح الهی می‌شود بی بهره می گردد»(مرتضایی، ۱۳۹۰: ۳۰).

راه‌هایی را که او برای معرفت الله بیان می کند اینهاست: طریق ماهیات، طریق جسم و ترکیب آن از هیولی و صورت، طریق حرکت از جهت حدوث و تجددش و افتقار آن به فاعل، راه معرفت نفس، راه نظر به مجموعه عالم به اینکه شخص واحدیست، راه صدیقین. او ضمن تبیین هر کدام از این راه ها و چگونگی دلالتشان بر معرفت خدا راه صدیقین را برترین این راه‌ها می‌دند و پس از آن معتقد است راه معرفت نفس را از اعتبار بیشتری نسبت به راه‌های دیگر برخوردار است.

## نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ابن‌عربی و ملاصدرا در شناخت خداوند و تأثیر ابن عربی بر ملاصدرا بیانگر آن است که ملاصدرا پیرو بی‌چون چرای ابن‌عربی نبوده و در برخی موارد با ابن عربی هم عقیده است از جمله اینکه؛ شناخت خداوند را در گرو علم حضوری می‌داند و برای معرفت شهودی اعتبار بالایی قائل است ولی آنچنان که ابن عربی عقل را در معرفت الله برنمی‌تابد او چندان بر عقل نمی‌تازد و برای آن بهره‌ای از معرفت قائل است اما قلب و شهود و کشف قلبی را در شناخت خداوند مؤثرتر از عقل و استدلال عقلی می‌داند.

ابن عربی با وجود نکوهش اهل عقل و عقل در شناخت خداوند، عقل را به عنوان یکی از طرق معرفت خداوند باارزش دانسته و تلاش عقل را در معرفت سلبی خداوند تأیید می‌کند و عقل را پذیرندهٔ معرفت وهبی خداوند می‌داند و انتقاد او به عقل در شناخت خداوند مربوط معرفت ثبوتی و ذاتی است. از این نظر ملاصدرا نیز با ابن عربی هم عقیده است؛ ملاصدرا با تقسیم‌بندی معرفت حق‌تعالی در سه مرتبهٔ ذات و صفات و افعال، معتقد است عقل و ظرفیت‌های وجودی بشر قابلیت و توانایی درک ذات خداوند را ندارد. به عبارت دیگر ملاصدرا نقش عقل را در معرفت ذات خداوند به کلی رد ننموده است چرا که شناخت عقل، تنها براساس مفاهیم ذهنی است و این شناخت قابلیت درک ذات و شناخت ذاتی را ندارد. لذا ملاصدرا هم مانند ابن عربی برای عقل در شناخت حق تعالی و اسماء و صفاتش حد و مرزی قائل است که طالب حق باید این حدود را بشناسد و معرفت حقیقی را از راه شهود قلبی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند و تأکید می‌کند که بزرگان معرفت و شهود، خود را نه با عقل و استدلال برهانی بلکه با قلب سلیم به دست آورده‌اند و منظور از عقل، عقل نظری است که با ترکیب مقدمات و حدود و استدلال به مطلوب می‌رسد، این عقل، جزئی بشری است که از طریق حدود و مفاهیم قصد شناخت حقایق را دارد. در این خصوص ملاصدرا و ابن عربی با هم اتفاق نظر دارند که راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم، ناقص و ناتمام هستند اما همین ابزارهای شناخت یعنی، حس و عقل و خیال را، مظهری از مظاهر حق می‌دانند که انسان

باید حد و حدود هر یک را دانسته و هیچ کدام را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناخت‌ها قرار ندهد و بدین امر توجه داشته باشند که حق تعالی مظاهری عالی‌تر، هم چون الهام، شهود و در مرتبه اعلی وحی، در جنبه علمی دارد و بین وسیله تأکید بر این دارند که همه سطوح معرفت انسانی را باید در نظر داشته و هر یک را در جای خود قرار داد.

از دیگر جنبه‌های تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن‌عربی در راه‌های شناخت خداوند را در منحصر دانستن صاحب شناخت است؛ ابن‌عربی معرفت اهل نظر و فلاسفه و متکلمین را ناتمام دانسته و فقط اهل الله یا همان عرفا را صاحب شناخت برتر وکامل‌تر می‌داند. او در تقسیماتش نسبت به اقسام معرفت، معارف دیگر غیر از معرفت عارف را مذموم می‌شمارد. صدرا نیز به تأثیر از ابن‌عربی در اشاره به اقسام معرفت، افضل آنها را برهان صدیقین معرفی نموده؛ برهانی که به اعتقاد او از مطلق وجود و هستی مطلق که خداست به خداوند پی می‌بریم.

ابن عربی و ملاصدرا هر دو خودشناسی را راهی برای شناخت خداوند دارای اهمیت بسیاری می دانند و از این نظر تفاوتی بین دو حکیم وجود ندارد؛ ابن عربی نیز مانند ملاصدرا معرفت به خداوند را امری تشکیکی می‌داند لذا هر کس بنابر علم و توان معرفتی خود قادر به شناخت خداوند است. به اعتقاد ابن عربی علم به وجود خداوند و اسماء و صفات ذاتی و کمالی او تنها علم قابل درک برای عقل نسبت به خداوند است که برای همه هم به صورت یکسان نیست و بر حسب استعداد و قابلیت و توان درونی هر کس متفاوت است. به عبارت دیگر ابن‌عربی بین دو مقام ذات و مقام اسماء وصفات و افعال الهی تفاوت قائل است. به اعتقاد وی دسترسی و شناخت ذات خداوند محال است و اگر خودشناسی و ادامهٔ آن خداشناسی ناظر به مقام ذات باشد محال است اما معرفت در مقام دوم امکان‌پذیر است از این لحاظ تفاوتی بین دیدگاه‌های ابن عربی و ملاصدرا نیست.

## فهرست منابع


۱. ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عقیقی، تهران: انتشارات الزهراء.

۲. ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۳۸۸). فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

۳. ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۳۶۷). حقیقه الحقایق(ده رساله فارسی)، تهران: مولی.

۴. ابن عربی، محی الدین محمد. (۱۴۱۸). الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و الملکیه، بیروت: داراحیاء التراث العربیه.

۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی(توحید در قرآن)، جلد ۲، قم: اسراء.

۶. چیتیک، ویلیام .(۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه دکتر مهدی نجفی افرا، تهران: انتشارات جامی.

۷. حسین‌زاده، محمد .(۱۳۸۵). «علم حضوری (ویژگی‌ها، اقسام و گستره)»، مجله معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۱۰۵- ۱۴۶.

۸. رجبی، ابوذر. (۱۳۹۲). « تحلیل تطبیقی نقش خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی»، نشریه انسان پژوهی دینی، دوره ۱۰، شماره ۳۰، شماره پیاپی ۳۰، صص ۸۹-۱۱۳.

۹. رحیمیان، سعید .(۱۳۸۴). «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن‌عربی»، فصلنامه علمی- پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال اول، شماره سوم، صص ۴۴-۱۱.

۱۰. رضازاده جودی، محمدکاظم .(۱۳۹۷). «معرفت حصولی به واجب تعالی از منظر ملاصدرا»، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های معرفت شناختی، دوره ۷، شماره ۱۵، صص ۱۴۴-۱۱۷.

۱۱. سراج، شمس‌الله؛ منفرد، سمیه. (۱۳۹۵). « نفس‌شناسی به منزلهٔ مبنایی برای خداشناسی در نظام اندیشهٔ ابن‌عربی و صدرالمتألهین»، معرفت فلسفی، شماره ۵۳، صص ۵۷-۷۸.

۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰). المبداء و المعاد، مقدمه و تصحیح سید

جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰). شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۲۲). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، جلد۱، بیروت: داراحیاء التراث العربیه.
۱۵. فرامرزقراملکی، احد. (۱۳۸۸). روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. کریم نژاد، وحیدرضا. (۱۳۹۲). قلمرو عقل و قلب در شناخت حق تعالی از دیدگاه ملاصدرا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، وزارت علوم تحقیقات و فناوری، قم: دانشگاه معارف اسلامی .
۱۷. گرامی، غلامحسین. (۱۳۹۲). توصیف و تحلیل چگونگی کاربست عقل، نقل و شهود، پایان‌نامه دکتری، قم: دانشکده معارف اسلامی.
۱۸. مرتضایی، بهزاد. (۱۳۹۰). «مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمروعقل در شناخت حق تعالی»، نشریه آینه معرفت، شماره۲۷، صص ۳۷-۲۱.
۱۹. میناگر، غلامرضا. (۱۳۹۲). روش‌شناسی صدرالمتألهین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۱۴ - ۱۹۱

# تأثیر موقعیت سیاسی و شاخصه های دینی ـ اجتماعی جامعه ایرانی در همگرایی با اسماعیلیه

**سید احسان فیاضی** [۱]
**فیاض زاهد** [۲]
**محمود سید** [۳]

**چکیده**

دعوتش را در سراسر عالم اسلام علنی کرد و شبکه گسترده ای از داعیان را سازماندهی کرد. یکی از مقاصد دعوت اسماعیلیه از همان دوران دعوت مخفیانه، ایران و خراسان بزرگ و ماوراء النهر بود که اتفاقا شبکه داعیان اسماعیلی توفیقات فراوانی در دعوت مردم و بزرگان این بخش از جهان اسلام به کیش اسماعیلیه به دست آوردند و توانستند شمار زیادی از افراد سرشناس و دانشمندان این سرزمین ها را به کیش اسماعیلیه درآورند. عوامل گرایش و تمایل بخش بزرگی از جامعه ایرانی به کیش و عقاید اسماعیلیه مسأله ای درخور پژوهش و مطالعه است، از این رو پرسشی که در اینجا مطرح می شود آن است که چه عواملی باعث گرایش بیشتر ایرانیان به نهضت اسماعیلی شد؟ چنین به نظر می رسد که مجموعه ای از عوامل سیاسی ـ عقیدتی و اجتماعی مانند حاکمیت خلافت تسنن عباسی در کنار حاکمیت بیگانه سلجوقیان به همراه عقل گرایی و رواداری مذهبی اسماعیلیانبه همراه نوعی ایرانگرایی و شعوبیگری معتدل اسماعیلیه در گرایش و رغبت ایرانیان به دعوت اسماعیلیه نقش اساسی داشته است.

روش پژوهش در این مقاله روش تحقیق توصیفی ـ تحلیلی و شیوه گردآوری اطلاعات در آن شیوه کتابخانه ای است.

**واژگان کلیدی**

اسماعیلیه، نزاریان جامعه ایرانی، حسن صباح، دعوت اسماعیلی، همگرایی.

---

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی ، تهران ، ایران.
Email: Seyedehsan999@gmail.com
۲. استادیار گروه تاریخ و باستان شناسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Fayyaz.zaahed@gmail.com
۳. استادیار گروه تاریخ و باستان شناسی ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی ، تهران . ایران.
Email: Mahmood.seyyed@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۵/۱۶

## طرح مسأله

پس از آنکه اسماعیلیان نخستین به دنبال درگذشت محمد بن اسماعیل به اشاعه و ترویج افکار و عقاید خود در سراسر جهان اسلام پرداختند طولی نکشید که ایرانیان نقش بسیار پررنگی در سازماندهی شبکه دعوت اسماعیلیه ایفا کردند و کسانی چون میمون القداح به اعزام دعات اسماعیلی به نقاط مختلف سرزمین های اسلامی و فراخواندن مخفیانه مردم به این آیین پرداختند، دعوت در این مرحله مخفیانه و سری بود زیرا در صورت علنی شدن دعوت بیم جان امام اسماعیلی و دیگر پیروان از جانب خلافت عباسی و حکومت های همسو با آن می رفت. پس از آنکه عبید الله مهدی دولت فاطمیان را در مصر و شمال آفریقا تأسیس کرد امامان اسماعیلیه از ستر خارج شده و دعوت شکل علنی به خود گرفت و تشکیلات اسماعیلی نظم و نسق یافت و سلسله مراتب مشخصی در تشکیلات اسماعیلیه تعریف شد. برپایی خلافت فاطمی در مصر در حالی روی داد که خلافت عباسی دوران ضعف و سستی خود را می گذراند و تحت سیطره امرای شیعه مذهب آل بویه قرار داشتند. آل بویه به سبب قرابت مذهبی و عقیدتی با فاطمیان مناسبات دوستانه ای با آنان داشت و روابط سیاسی منظمی بین آنها در جریان بود اما این وضعیت دیری نپایید و با اختلافات داخلی فاطمیان بر سر جانشینی، فاطمیان به دو گروه مستعلوی و نزار تقسیم شدند. اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح که در قلاع مستحکم خود پناه گرفته بودند بر امامت نزار به عنوان امام منصوص پافشاری کردند و شاخه اسماعیلیان نزاری را تشکیل دادند. اسماعیلیان نزاری به رهبری حسن صباح و دیگر دعات و حجت های اسماعیلی به اشاعه دعوت خود در سراسر ایران به ویژه نواحی شرقی عالم اسلامی پرداختند و توفیقات خوبی هم کسب کرده اند آنچه سبب کامیابی اسماعیلیان نزاری در دعوت از مردم ایران و بزرگان و دانشمندانانی چون ابوحاتم رازی به کیش اسماعیلی شد، موضوع پژوهش حاضر را تشکیل می دهد. به عبارت دیگر نوشتار حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که وضعیت سیاسی ایران و شاخصه های اجتماعی و عقیدتی جامعه ایرانی چه نقشی در همگرایی بخش بزرگی از مردم ایران با دعوت اسماعیلی داشت. یافته های پژوهش نشان

می دهد سیطره خلافت عباسی سنی مذهب که در قبال شیعه مذهبان و محبان اهل بیت سیاست خشن و خصمانه ای داشت در کنار حاکمیت دولت بیگانه سلاجقه که چندان مناسبتی با فرهنگ و تمدن ایرانی نداشت به عنوان بزرگترین دافعه نسبت به شرایط سیاسی ـ عقیدتی آن عصر محسوب می شد. همچنین نابسامانی های اقتصادی و خرابی وضعیت زراعت و وضع مالیات ها مزید بر علت بود، در مقابل آزاداندیشی، عقل گرایی و رواداری مذهبی اسماعیلیان بزرگترین مشوق در جلب نظر جامعه ایرانی به دعوت داعیان اسماعیلی بود. روش پژوهش در این مقاله روش تحقیق توصیفی ـ تحلیلی است و شیوه گردآوری مطالب در آن به شیوه کتابخانه ای است.

## پیشینه پژوهش

درباره اسماعیلیه، عقاید و تاریخچه آن پژوهش های خوبی انجام شده است اما آنچه در اینجا به طور خاص به عنوان پیشینه و ادبیات پژوهش مد نظر است مناسبات اسماعیلیه با ایران است که چند اثر در این خصوص تا کنون به رشته تحریر درآمده است نخستین اثر کتاب "اسماعیلیه و ایران" است که در واقع مجموعه ای از ده مقاله است که توسط نویسنده آن فرهاد دفتری در فاصله سال های ۱۹۹۲ تا ۲۰۰۱ منتشر شده است و اکنون در قالب سه بخش و یازده فصل گردآوری و منتشر شده است(دفتری، ۱۳۹۹) هر یک از فصل های کتاب به رغم اینکه به موضوعی مجزا درباره اسماعیلیه می پردازد اما در عین حال نقطه مشترک آن اسماعیلیه تاریخچه و عقاید آن است. نویسنده در خلال فصول کتاب به بحث و بررسی درباره سیر تاریخ عقیدتی و سیاسی اسماعیلیان از بدو پیدایش تا انشقاق به فرقه های نزاری و مستعلوی پرداخته است و از مناسبات اسماعیلیان با قرمطیان و صلیبیان سخن به میان آورده است . آن بخش از کتاب که بیشتر به پیوند اسماعیلیه با ایرانیان می پردازد به فعالیت های حسن صباح رهبر اسماعیلیه نزاری در ایران اختصاص دارد؛ همچنین نویسنده به اندیشه و اقدامات دشمنان و مخالفان اسماعیلیه اشاره دارد و در رأس آن به مناسبات خواجه نظام الملک توسی وزیر دولت سلجوقی با اسماعیلیه می‌پردازد. از دیگر بخش های جالب کتاب اختصاص فصلی به تاریخ نگاری اسماعیلیان نزاری نخستین است که در نوع خود پژوهشی کم نظیر است. کتاب اسماعیلیه و ایران به

رغم اینکه به قلم بزرگترین اسماعیلیه پژوه عصر حاضر نوشته شده است اما به سبب اینکه کتاب ماهیت مجموعه مقاله دارد نتوانسته هدف پژوهشی خاصی را پیگیری کند و طبیعتا بسیاری از موضوعات مرتبط با ایرانیان و اسماعیلیه در این پژوهش مغفول مانده است مثلا در خصوص شکاف های اجتماعی ـ اقتصادی به مثابه یکی از مهمترین عوامل گروش ایرانیان به اسماعیلیه سخنی به میان نیامده است یا در خصوص عقل گرایی و حب اهل بیت به عنوان نقطه پیوند ایرانیان و اسماعیلیه بحثی صورت نگرفته است. .

"بررسی زمینه ها و عوامل گرایش ایرانیان به دعوت اسماعیلیه" عنوان پایان نامه ای است که در دانشگاه پیام نور از آن دفاع شده است (سقراط، ۱۳۹۱) نویسنده در این پایان نامه از عوامل موفقیت اسماعیلیه را در دعوت مردم به کیش اسماعیلیه و جذب بزرگان و دانشمندان جهان اسلام علی الخصوص ایرانیان را ذیل چند عامل از جمله اندیشه مهدویت و باطنی گری و عقل گرایی و رواداری مذهبی بررسی می کند؛ این عوامل برای ایرانیان دانشمند جذابیت خاصی داشت و در کنار سازمان نظامی – سیاسی منظم اسماعیلیه به همراه دوگانگی سیاسی ـ مذهبی خلافت اسلامی که بین نهاد خلافت یعنی عباسیان و نهاد سلطنت یا دولت سلجوقیان تقسیم شده بود. اسماعیلیان با پناه بردن به قلاع مستحکم خود در سراسر اقطار جهان اسلام از ایران تا شام توانسته بودند به رغم آمد و شد سلسله ها موجودیت خود را حفظ کنند و قلاع خود را نه تنها به مأمنی مستحکم برای خود بلکه به مرکزی فکری تبدیل کنند. به اعتقاد نویسنده اسماعیلیان ایران و جنبش حسن صباح با بهره مندی از نوعی شعوبیگری معتدل با عوامل خارجی اعم از خلافت عباسی و سلجوقیان به مقابله برخاستند و در راستای احیای ایرانیت گام برداشتند اما نتوانستند سازمان اجتماعی ـ اقتصادی جامعه را دگرگون کنند. این پایان نامه به رغم ارزش و اهمیتی که در پرداختن به زمینه ها و عوامل گرایش ایرانیان به کیش اسماعیلیه و احصاء علل و عوامل آن دارد به موضوع شکاف های اجتماعی و تشتت فکری جامعه چندان عنایت ندارد زیرا جریان های فکری ـ مذهبی که از قرن دوم در پهنه جهان اسلام شکل گرفته بودند به خاطر سیطره و گونه ای مشروعیت عباسیان امکان یا فرصت بروز نیافتند اما اسماعیلیان این شانس را داشتند که خلافت فاطمی را در مصر و شمال آفریقا تشکیل داده و با خلافت عباسی به

رقابت بپردازند و از این منظر دعوت اسماعیلیه در کنار عقل گرایی و سازمان منظم سیاسی ـ نظامی آن برای ایرانیان جذابیت خاصی داشت در این مقاله کوشش شده است این خلاء مطالعاتی حدالامکان مرتفع شود.

از دیگر پژوهش های موجود که می توان از آن به عنوان یاد کرد مقاله ای است تحت عنوان "داعیان اسماعیلیه در ایران" (ایزدی، ۱۳۸۵) این مقاله نگاهی دارد به چگونگی فعالیت داعیان اسماعیلی که از سوی خلافت فاطمی برای امر دعوت هدایت می شدند و برخورد آنان با حکومت سامانیان که در زمان خود بر قسمتی از ایران، ماوراالنهر و خراسان بزرگ خکمرانی می کردند. در این مقاله می خوانیم عباسیان تا قبل از تشکیل دولت فاطمی تشکیلات سیاسی ـ مذهبی منظمی نداشتند و داعیان آنها دستور و فرامین خود را از امامان به صورت شفاهی می گرفتند و برای در امان ماندن از عباسیان و دولت های همسو با آنها طریقه مخفی کاری و تقیه در پیش می گرفتند و امامان آنها برای حفظ جان خود اغلب در ستر بودند. حرکات مخفیانه و ستر امامان اسماعیلی و در نتیجه ناآگاهی نسبت عقاید و باورهای اسماعیلیه باعث شد در طول تاریخ آنها به مثابه جریانی مجزا از جهان اسلام قلمداد شوند و درباره باورها و عملکردآنها افسانه های زیادی ساخته شود. این مقاله به رغم اهمیتی که در تبیین فعالیت و نحوه دعوت اسماعیلیان در ایران دارد اما به عصر اول خلافت فاطمی و ایران دوره سامانی محدود مانده است و به ادوار بعدی دعوت دعات اسماعیلی در ایران به ویژه عصر سلجوقی نمی پردازد.

## ۱. فرقه اسماعیلیه از پیدایش تا اقتدار

اسماعیلیه یکی از فرقه های شیعه است که در حدود قرن دوم هجری از امامیه جدا شد. چگونگی تشکیل و پیدایش کیش اسماعیلیه به جانشینی امام جعفر صادق (علیه السلام) برمی گردد، زیرا امام جعفر صادق (علیه السلام) چند پسر داشت و بزرگ ترین آنها اسماعیل بود که در زمان حیات امام مورد علاقه ایشان بود اما در زمان حیات امام جعفر صادق درگذشت و بنا به نظر شیعیان امامیه امامت به امام موسی کاظم رسید (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص۲۳۶).

اما اسماعیلیان با توجه به اینکه اسماعیل در زمان حیات پدرش امام منصوص بود

همچنان معتقد به امامت اسماعیل شدند و نکر درگذشت او شدند و گفتند امام صادق تقیه کرده است و اسماعیل نمرده و غایب است و او همان مهدی موعود است و این چنین این گروه از شیعیان به اسماعیلیه معروف شدند. در مقابل عده ای دیگر به مرگ اسماعیل باور داشتند اما معتقد بودند که امامت بعد از اسماعیل به پسرش محمد رسیده است. از این رو محمد بن اسماعیل را امام هفتم و آخرین امام می دانستند . این گروه به اسماعیلیه عامه معروف اند و صابئیه نیز خوانده می شوند. (بغدادی، ۱۳۵۸:۳۴).

به این ترتیب این دو فرقه پس از وفات امام جعفر صادق، امامت امام موسی کاظم را انکار کردند و از امامیه جدا شدند، زیرا معتقد بودند امامت از برادر به برادر نمی رسد. برادر جز در مورد امام حسن و امام حسین و غیر از این دو امام، امامت همیشه از پدر به پسر رسیده است و چون به امامت اسماعیل اعتقاد داشتند، می‌گویند پس از وفات اسماعیل، محمد بن اسماعیل امام است. (مشکور، ۱۳۷۲: ۱۰۳).

این گروه به رهبری شخصی به نام مبارک که غلام اسماعیل بود فعالیت تبلیغی خود را آغاز کرد و به همین دلیل به مبارکیه هم ملقب شدند. گروهی دیگر از شیعیان کوفه گرد فردی به نام ابی الخطاب محمد بن ابی زینب اسدی جمع شدند. ابی الخطاب برای محمد بن اسماعیل قائل به مقام الوهیت شد در نتیجه از سوی محمد لعن و طرد شد و چون از این قضیه طرفی نبست این بار خود را پیامبر و فرستاده امام جعفر صادق معرفی کرد، از این رو این گروه به خطابیه نیز شهرت دارند که بعداً با مبارکیه در هم آمیختند. (نوبختی، ۱۳۸۶: ۳۶)

البته خود اسماعیلیان ابوالخطاب را مؤسس فرقه اسماعیلیه معرفی می کنند و جایگاه او را در رابطه با امام اسماعیلیه همپایه مقام سلمان فارسی می دانند.

به سبب وضعیت خفقان آمیزی که عباسیان نسبت به علویان و نیز امامانی که چندین سال از عمر خود را در زمان منصور عباسی در زندان سپری کرده بودند، روا داشتند باعث شد گسست ارتباط منظم بین امامان و پیروانشان شد؛ این عدم ارتباط مداوم بین شیعیان و ائمه خود باعث شد عده ای افراد سست ایمان و منفعت طلب درصدد اهداف شخص خود برآیند مبارزه ابی الخطاب با عباسیان یکی از این نمونه ها بود که در آن فضای تشتت

داهیه امامت و نبوت داشت اما به دست عباسیان کشته شد و باقی مانده یارانش به شام گریختند و در شهر «سلمیه» که نزدیک «حمص» بود مستقر شدند و از بیم حکام و صاحب منصبان عباسی تظاهر به تجارت کردند.اسماعیلیان سلمیه در کسوت بازرگانان به شهرهای اطراف سفر می کردند و مردم را به ظهور مهدی از نسل اسماعیل مژده می دادند. یکی از این داعیان فعال اسماعیلی میمون القداح بود که اهل خوزستان بود و به حرفه چشم پزشکی اشتغال داشت و از این رو به القداح معروف بود. میمون القداح پس از وفات ابی الخطاب وصی و مرشد اسماعیلیان شد (مشکور، ۱۳۷۲: ۱۰۴) و پس از او نیز پسرش عبدالله و سپس دیگر رهبران فکری و سیاسی، دعوت اسماعیلیه در خفا رهبری کردند. زندگی پنهانی و مرگ محمد بن اسماعیل زمینه را برای گسترش و توسعه دعوت بیشتر فراهم کرد و پس از آن مبلغان اسماعیلی در ایران، سوریه و شمال آفریقا به طور گسترده و پنهانی به دعوت پرداختند.

یکی از مبلغان سلمیه شخصی به نام حمدان اشعث بود که به دلیل کوتاهی قد و پاهایش به قرمط معروف بود. او توانست مرکزیت دعوت را در سلمیه سامان دهد و مبلغان را از آنجا به نواحی مختلف جهان اسلام اعزام کند مجموعه اقدامات قرمط در سازماندهی دعوت اسماعیلیه باعث شده است جایگاه مهمی در تاریخ اسماعیلیه داشته باشد (مشکور، ۱۳۷۲، ۱۱۵).

داعیان اسماعیلی با وعده امید بخش ظهور مهدی توانستند در بین طبقات عادی و فرودست جامعه نفوذ کنند و با در پیش گرفتن دعوت مخفیانه که حدود صد سال طول کشید، توانستند پیروان نسبتا قابل توجهی جذب کنند و برای این منظور اغلب در مناطق دورافتاده عالم اسلام مانند یمن، شمال آفریقا و آن سوی رود نیل که از مرکز خلافت دور بود و خطرات کمتری داشت، فعالیت های خود را افزایش دادند، در همین راستا یکی از وعاظ اسماعیلی به نام عبیدالله المهدی در شمال آفریقا به مجرد اینکه موقعیت را برای آشکارسازی دعوت خود مناسب می بیند، امامت خود را علنی می کند و با استفاده از مزیت دورافتادگی منطقه از مرکز خلافت با کمک ابوعبدالله شیعی از دیگر مبلغان اسماعیلی موفق به جلب نظر قبایل بربر و بیعت گرفتن از آنها و معرفی خود به عنوان مهدی

می شود و با گردآوری لشکری از پیروان و بربرها در سال ۳۰۱ هجری قمری به مصر حمله کرده و مصر و حوالی آن را فتح می کند و پس از مدتی تمام شمال آفریقا را به زیر سیطره خود در می آورد . (بغدادی، ۱۳۵۸: ۳۶). با فتح مصر و آشکار شدن امامت اسماعیلیه، خلافت فاطمیان مصر آغاز می شود، دوره ای که می توان آن را اوج موفقیت اسماعیلیان دانست. این دوره که از آن به "عصر طلایی" اسماعیلیه تعبیر می شود، پایه گذار دولتی مقتدر شد که دستاوردهای فرهنگی و تمدنی بسیاری در جهان اسلام به ارمغان آورد و اندیشه و ادبیات اسماعیلی به نقطه اوج خود رسید (بغدادی، ۱۳۵۸: ۱۵۸).

## ۲. تأثیر مولفه سیاسی بر همگرایی جامعه ایرانی با جنبش اسماعیلیه

عرصه سیاسی جهان اسلام مقارن خلافت فاطمیان مصر ناآرام و پریشان بود؛ خلافت عباسی که داعیه رهبری جهان اسلام تسنن را داشت زیر سلطه حکومت شیعه مذهب آل بویه بود و خلفای عباسی دست نشانده هایی بی اختیار بودند که بدون اذن امرای بویهی قادر به انجام هیچ کاری نبودند، در سوی دیگر با تأسیس خلافت فاطمیان در مصر و شمال آفریقا که دشمن عباسیان به شمار می رفتند عملا خلافت در جهان اسلام دو پاره شده بود و این موضوع باعث رویارویی خلافت عباسی و فاطمی در مقابل یکدیگر شد که این رویارویی شامل حکومت های اسلامی هم می شد. آل بویه به سبب تشیع و نزدیکی عقیدتی و فکری با اسماعیلیه و خلافت عباسی گونه ای همگرایی با خلافت فاطمیان مصر داشتند و غزنویان در شرق عالم اسلام خود را طرفدار جدی خلافت عباسی و مذهب رسمی سنت و جماعت می دانستند.

در پی اسلام آوردن ترکمانان اوز و تشکیل دولت سلجوقی معادلات قدرت در جهان اسلام تغییر کرد و طغرل سلجوقی توانست خلافت عباسی را ز زیر سیطره آل بویه خارج کند و به این ترتیب موازنه قدرت به نفع خلافت عباسی و زیان خلافت فازمی به هم خورد. گفتنی است تا زمانی که آل بویه شیعی مذهب بر سر کار بودند خلافت فاطمی از جانب مشرق احساس خطر نمی کرد و به علت قرابت مذهبی و رواداری هر دو دولت نه تنها روابط خصمانه ای بین طرفین وجود نداشت بلکه روابط دیپلماتیک و دوستانه ای بین دو طرف برقرار بود اما با قدرت گیری سلجوقیان و سقوط آل بویه مشکلات خلافت

فاطمی آغاز می شود که البته بخش بزرگی از این مشکلات ناشی از بحران های سیاسی و اقتصادی داخلی در قرن پنجم بود. این بحران ها سرآغاز انحطاط خلافت فاطمی شد. این انحطاط اولین نشانه اش را در افتراق مذهبی و عقیدتی در خلافت فاطمی نشان داد به طوری که پس از مرگ امام مستنصر، به رسم و شیوه معمول انتظار می رفت نزار جانشین پدرش گردد . اما مرگ ناگهانی مستنصر نزار و غیبت نزار در قاهره باعث شد وزیر خلیفه ـ پسر بدرالجمالی سپهسالار مشهور و وزیر سابق خلیفه که دخترش همسر مستعلی پسر دیگر مستنصر بود ـ از فرصت استفاده کرد و با مستعلی بر سر خلافت بیعت کرد. (هالیستر، ۱۳۷۳:۲۷۲) نزار علیه برادرش مستعلی دست به شورش زد اما شکست خورد و به زندان افتاد و تا پایان عمر در زندان ماند و به این ترتیب خلافت و امامت برای مستعلی مسجل گردید.

اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح امامت و خلافت مستعلی را نپذیرفته و همچنان بر امامت نزار باور داشتند در نتیجه راه خود را از اسماعیلیان مستعلوی جدا کرده و به اسماعیلیان نزاری معروف شدند و با فتح قلاع مختلف در ایران از جمله قلعه الموت که زیستگاه رهبر فرقه نزاریان حسن صباح بود به مبارزه با حکومت های وقت پرداختند.

جهت درک علل گروش و همگرایی ایرانیان به کیش اسماعیلیه ضروری است ماهیت و مناسبات سه قدرت عباسی، سلجوقی و اسماعیلی بررسی و تحلیل شود. واقعیت آن است که ایرانیان به سبب آنکه حکومت تاریخی و یکپارچه خود را ز دست داده بودند و اکنون خلافت عباسی جایگزین آن شده بود نمی توانستند با این خلافت سر سازگاری داشته باشند مضاف بر اینکه ایرانیان از همان آغاز اسلام خود را محب اهل بیت می دانستند اهل بیتی که عباسیان آشکارا حقوق آنها را غصب کرده بود. سلجوقیان هم به عنوان نیرویی بیگانه که از سطح نازلی از مدنیت برخوردار بودند طبیعتا نمی توانستند نظر ایرانی ها را جلب کنند ضمن اینکه سلجوقیان سرسپردگی خود را به نهاد خلافت اعلام کرده بودند در نتیجه آنچه می مانند اسماعیلیان بودند که هم از شیعیان و محب اهل بیت بودند و دانشمندان و اندیشمندان بسیاری چون ابوحاتم رازی و ناصرخسرو در میان آنها بود و از فلسفه و عقل گرایی حمایت می کردند و روحیه رواداری مذهبی نسبت به مذاهب و عقاید

دیگر داشتند در نتیجه بهترین گزینه در آن زمان اسماعیلیان بود که به کمک تشکیلات منظم داعیان و حجت ها و دانشمندان دل بخش بزرگی از جامعه ایران را ربودند.

همچنین نباید از یاد برد که نهضت اسماعیلیه یکی از قوی ترین بدیل ها برای وضعیت سیاسی حاکم بود، از این رو پیوستن افراد سرشناس به این جنبش جای شگفتی ندارد. هدف مشترک همه اینها چه معتقدان به اسماعیلیه و چه هواخواهان آنها مخالفت و دشمنی با سلجوقیان و عباسیان بود که دلیل محکمی برای اتحاد آنها به شمار می رفت . از زمانی که سلجوقیان توانستند ایران را فتح کنند اسماعیلیان نزاری ایران کوشیدند همه عناصر ناراضی از دولت سلجوقی را به سوی خویش جلب کنند علی الخصوص که سلاجقه موفق شده بودند در اواخر قرن پنجم هجری شامات را نیز فتح کنند و بلاواسطه با فاطمیان تماس و تصادم داشته باشند. (پطروشفسکی، ۱۳۶۳: ۳۰۹)

حکومت سلجوقی حکومتی نظامی بر پایه ی ارتش ثابت بود و از نقطه نظر اجتماعی، سیاست اعمال محدودیت بر فضای اندیشه و مذهب را دنبال می کرد . این محدودیت ها به همراه مخارج سنگین ارتش ثابت که طبعا بر دوش مردم بود . مسلما موجبات نارضایتی آنان را فراهم کرد . (بویل، ۱۳۸۵: ۵۰)

از جنبه سیاست های داخلی، نگاه کلی حکومت سلجوقی به کشور به عنوان محلی برای کسب در آمد هرچه بیشتر بود . در این راه اندیشه های تئوریسن های سیاسی بزرگ آن عصر همچون تز سیاسی، " ملک و رعیت همه سلطان راست " (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۷: ۴۳) به کمک آنان می آمد. البته باید جنبه انصاف نگه داشت و اذعان کرد که مقصود خواجه نظام الملک در این جا بر تمرکز گرایی و بیم دادن مقطعان از نیرویی بزرگتر یعنی سلطان برای دفاع از رعیت بوده و همچنین به فعالیت های عمرانی مثبت معدودی ازاین سلاطین در دوره قدرتمندی سلجوقیان اشاره کرد . اما این موارد در اصل آن نوع طرز تفکر سیاسی تغییری ایجاد نمی کند .

بزرگترین صحنه گردان عرصه سیاسی عصر سلجوقی، خواجه نظام الملک طوسی وزیر قدرتمند و صاحب اندیشه سلاطین سلجوقی آلب ارسلان و ملکشاه و صاحب اثر وزین سیرالملوک بود. از طرف دیگر او جدی ترین و متعصب ترین دشمن اسماعیلیان بود.

ملکشاه سلجوقی هم زمام امور مملکت را تمام و کمال به کف کفایت خواجه سپرده بود و خواجه نیز از طریق دیوان وزیر یا دیوان سلطان که مرکز اجرایی دولت بود، سیاست های این امپراتوری پهناور را هدایت می کرد . او این دیوانسالاری را از دیوانیانی که از خویشان و یا بستگان یا دست پروردگان و حامیانش بودند، پر کرد . (بویل، ۱۳۸۵: ۷۳) می توان تصور کرد که تاسیس مدارس نظامیه هم در راستای تامین نیروی انسانی لازم برای همین نظام دیوانسالاری بود نظام الملک با الگو قرار دادن پادشاهی ساسانیان در صدد تبدیل حکومت سلجوقی به نظامی متمرکز بود . نظام الملک برای رسیدن به این هدف بزرگ سیاست های همه جانبه ای در پیش گرفت . از جمله این سیاست ها تلقی از منصب سلطنت به عنوان عامل وحدت کشور، ایجاد وحدت مذهبی کشور با اعلام تنها یک دین به عنوان دیانت رسمی کشور و حمایت دولت از آن و همبستگی دین و دولت و رعایت عدالت برای دفاع از حقوق مردم .

خواجه نظام الملک از نظر مذهبی شافعی متعصبی بود .(طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۰) در زمان خواجه اسماعیلیان در ایران صاحب نفوذ فراوان و تشکیلاتی حیرت آور شده بودند و به عنوان خطرناکترین دشمن خلافت عباسی مطرح بودند او به عنوان وزیر حکومت سنی مذهب، نفوذ سیاسی اسماعیلیه را بر نمی تافت و همه تلاش خود را برای ریشه کن ساختن این مذهب و از میان برداشتن پیروان آن به کار بست . یکی از اهداف وی در ساختن مدارس نظامیه، مقابله با اندیشه های اسماعیلیه در سراسر سرزمین های خلافت بود . (رضا زاده مقدم، ۱۳۸۹: ۱۰) و البته عاقبت نیز جان بر سر این کار نهاد و در سال ۴۸۵ ق . به ضرب کارد یکی از فدائیان اسماعیلی از پای درآمد. سیاست های مذهبی خواجه در حمایت از مذاهب سنت و جماعت به عنوان یگانه مذهب رسمی دولت سلجوقی و عناد و دشمنی با دیگر مذاهب اسلامی به ویژه اسماعیلیه موجب رنجش شیعیان و از جمله عوامل رویگردانی و خصومت آنان با حکومت سلجوقی شد.

مرگ ناگهانی ملکشاه به فاصله کوتاهی پس از ترور خواجه نظام الملک، به سرعت باعث آشفتگی اوضاع شد . کاخ بنا شده توسط معماران یکپارچه سازی حکومت، انگار که بنیادی جز این دو نفر نداشته باشد، بلافاصله فرو ریخت. مرگ ملکشاه پایان دوره

سلاجقه بزرگ بود و کشمکش هایی که بر سر جانشینی وی در گرفت موجب تاپایداری اوضاع سیاسی کشور شد . (رضازاده مقدم، ۱۳۸۹: ۱۶۵) منازعات دائمی اعضای ارشد خاندان سلجوقی برای کسب قدرت و آشفتگی سیاسی حاصل از آن، بیش از همه به نفع اسماعیلیان و بهترین زمینه برای گسترش کار و رشد فعالیت آنان بود . (ظهیرالدین نیشابوری، ۳۹: ۱۳۹۰)

حسن صباح رهبر اسماعیلیه نزاری ایران که سازمان دهنده ای توانا بود دست به پایه ریزی یک استراتژی انقلابی با هدف ریشه کنی ترکان سلجوقی که حکومتشان در سراسر ایران مورد نفرت بود، زد .(دفتری، ۱۳۸۸: ۱۶۵-۱۶۶) به نظر می رسد تفرقه قدرت سلجوقیان، فقدان هماهنگی در اقدامات نظامی و کمبود منابع مالی و همچنین گستردگی دعوت اسماعیله در بسیاری از نواحی ایران از مهمترین عوامل شکست سلجوقیان در سرکوب اسماعیلیه بود (دفتری، ۱۳۹۰: ۲۷۰) از عوامل مهمی که باعث ایجاد دافعه بین مردم ایران و حکومت سلجوقی شد: بومی نبودن و غیرایرانی بودن سلجوقیان بود که سبب شده بود تا این حکومت از حمایت قاطبه ایرانیان برخوردار نباشد، این وضعیت، شرایط اجتماعی جدیدی را بوجود آورد که بروز تعصب نژادی و درگیری میان دو نژاد ایران و ترکمان بود .(حلمی، ۱۳۸۷: ۱۴۵)

از طرفی سیاست مذهبی سلجوقیان در دفاع سرسختانه از اندیشه های اهل سنت، آن هم در کشوری با سابقه تشیع موجب خشم عده زیادی از مردم ایران در مناطق شیعه نشین شد . مضاف بر این حمایت حکام سلجوقی از دستگاه خلافت بنی عباس که مورد تنفر بیشتر ایرانیان بود برمیزان، نارضایتی مردم از حکومت سلجوقی می افزود . با در نظر گرفتن عوامل یاد شده، می توان علل استقبال مردم ایران از اندیشه های انقلابی حسن صباح و دعوت جدیدش را بهتر درک کرد.

حسن صباح انگیزه های زیادی اعم از دینی و سیاسی برای مبارزه با سلجوقیان داشت، او به عنوان یک شیعه اسماعیلی با سلجوقیان متعصب سنی مذهب دچار تعارض بود . همچنین رگه ای از احساسات ملی ایرانی در ابزار انزجار او از ترکان سلجوقی دیده می‌شود. (حلمی، ۱۳۸۷، ۲۳۴) برخی از مورخان نهضت اسماعیلیه ایران را که به صورت

یک جنبش انقلابی ایرانی بروز کرد، نماد مخالفت ایرانیان با حکومت بیگانه و ستمگر ترکان سلجوقی می دانند و آن را ادامه منطقی جنبش خرمدینان که نماد مخالفت مردم ایران نسبت به سلطه عربی – عباسی بود، می دانند. (همان: ۲۴۸)

## ۳. عملکرد عباسی ـ سلجوقی و نقش آن در همگرایی ایرانیان نسبت به اسماعیلیه

عباسیان از نوادگان عباسی عموی پیامبر (ص) بودند . آن ها با استفاده از شرایط اقتصادی بدی که مردم در اواخر حکومت امویان با آن دست به گریبان بودند و همین طور حس نفرت ایرانیان از این حکومت نژاد پرست و امتیاز خویشاوندی با حضرت محمد (ص) توانستند با بسیج مخالفان بنی امیه و با رهبری نظامی ابومسلم حکومت اموی را سرنگون کرده و خود جایگزین آن ها شوند . قتل ابومسلم لکه ننگی بود که در همان آغاز به قدرت رسیدن خلفای عباسی بر دامان آنها نشست و مردم ایران هرگز این ناسپاسی عباسیان را فراموش نکردند . قیام هایی که به خونخواهی ابومسلم به پا شد مانند قیام سنباد، اسحاق ترک و ... نشانه ای از واکنش جامعه ایرانی به این مسئله بود . (دفتری، ۱۳۹۰، ۲۲۶)

خلفای عباسی نشان دادند که در رابطه با شعیان، بر همان سبک و سیاق خلفای اموی عمل می کنند . عباسیان در ابتدا برای رسیدن به قدرت، به طور زیرکانه ای شیعیان را با خود همراه کردند اما پس از نشستن بر کرسی خلافت، محدودیت ها و آزار و اذیت شیعیان آغاز شد . شیعیان نیز که همواره تحت ستم عباسیان بودند به دشمنان همیشگی خلافت بنی عباس تبدیل شدند . ایرانیانی نیز که دل در گروی محبت آل علی (ع) داشتند از این قافله جدا نبودند . آنان در تشیع اسماعیلی، محمل مناسبی جهت ابراز مخالفت و دشمنی با عباسیان یافتند . تا اواخر قرن سوم ق . تمام شاخه های مهم شیعه، از جمله امامیه، زیدیه، اسماعیلیه پیروانی در جهان ایرانی یافته و جوامعی در آن تشکیل داده بودند و به این ترتیب ایران نیز به صف مخالفان دستگاه خلافت عباسی پیوسته بود . (دفتری، ۱۳۹۰، ۲۲۷)

مناسبات اسماعیلیان و خلافت عباسی که از دوران اسماعیل آغاز شده بود با تشکیل دولت فاطمیان در شمال افریقا وارد مرحله جدیدی شد . ظهور خلافت فاطمی در شمال افریقا، انقلابی بزرگ در جهان اسلام به شمار می آمد . برای اولین بار در تاریخ اسلام، دو

خلافت رقیب به طور همزمان وجود داشت . خلافت فعال و رو به گسترش فاطمی و حکومت رو به افول عباسیان بغداد که به نحو موثری تحت کنترل امرای آل بویه بودند . (jiwa,1992:57)

فاطمیان از همان آغاز تشکیل دولت خود در مغرب، روابطی خصمانه همراه با تنش با عباسیان داشتند . آنان همانند عباسیان مدعی خلافت بر سراسر قلمرو اسلامی بودند و از همان ابتدا این آرزو را در سر می پروراندند که سلطه خود را بر سراسر دنیای اسلامی بگسترانند . البته هدف اساسی و اولیه آنها برانداختن عباسیان، بارزترین دشمنشان بود . (چلونگر، ۱۳۸۶:۴) قرارگیری اسماعیلیان در دورترین نقطه از نظر اعتقادی نسبت به خلفای عباسی و اسلام سنی و عربی و دشمنی آشکار با ایشان، آن ها را به آلترناتیوی برای مخالفان تبدیل کرده بود . به عنوان مثال گروههای مزدکی به نام پارسیان که " تظاهر به مسلمانی و شیعی می کردند و هم بر سر مذهب خویش می بودند ." به او گرویددند. (خواجه رشیدالدین فضل الله، ۱۳۸۵: ۸۴)

از طرفی عباسیان برای مقابله با تهدید روبه گسترش فاطمیان مصر چند راهکار در پیش گرفتند. نخست تشکیک در اصالت نسب خلفای فاطمی و نسبت دادن آنان به فردی مجوس یا یهودی، در حالی که فاطمیان ادعای فرزندی حضرت فاطمه (س) دختر پیامبر اسلام (ص) را داشتند . مقتدر خلیفه عباسی جهت عملی کردن این راهکار دستور داد شهادت نامه ای تهیه شود که در آن سادات و علویان نادرستی نسب خلفای فاطمی را تائید می کردند و آن را به میمون القداح نسبت می دادند. (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۱۶) خلفای دیگر عباسی نظیر القادر و القائم نیز این کار را ادامه دادند.

نگارش ردیه ها بر اصول عقاید اسماعیلیه، یکی دیگر از راهکارها بود که توسط خلفای عباسی تشویق می شد . از مهمترین این ردیه ها کتاب فضائح الباطنیه است که توسط ابوحامد محمد غزالی و به دستور خلیفه عباسی، المستنصر بالله، نوشته شد . (الشیبی، ۱۳۸۵: ۶۲) یکسان جلوه دادن قرامطه که شاخه بدنام اسماعیلیه بودند با خلافت فاطمی و حتی هم پیمانی با برخی از آنان مانند ابوعلی حسن بن احمد قرمطی ملقب به اعظم از دیگر روش های خلفای عباسی جهت تاثیر گذاری بر افکار عمومی و جلوگیری از پیشروی

روزافزون مذهب اسماعیلیه بود. (صیقل، ۱۳۸۶: ۱۰۸)

در مجموع اگر در این برهه حساس به سرزمین ایران نظر افکنیم به جز اختلافات داخلی قدرت های همسو، آن را صحنه کشمکش دو جناح متخاصم، یعنی اسماعیلیان از یک طرف و عباسیان حامیان سلجوقی از دیگر سو می بینیم و مردم ایران که از تعدی بیگانگان، خواه در جامعه عرب، خواه در جامعه ترک به تنگ آمده بودند، راه گریز و برون رفت از این مخمصه را روی آوردن به نهضت اسماعیلیه می دانستند. فشارهای بی حد و حصر مالیاتی حاکمان سلجوقی ـ عباسی، سلطه ترکان بر امور دستگاه خلافت و ظلم و ستم آن ها بر مردم به ویژه غیر هم نژادان و تحقیر آن ها و تلاش برای تثبیت مذهب اهل سنت و حمایت همه جانبه آن ها ازاین مذهب که سازگاری چندانی با روحیات و سنت های دینی اغلب اشراقی و گنوسی پیشین سرزمین های شرق خلافت و به خصوص ایران نداشت و همچنین مبارزه آنان با مذهب تشیع که طرفداران زیادی در ایران داشت، بیشتر مردم را به دشمنان همیشگی حکومت سلجوقی و خلافت بنی عباس تبدیل کرد در مقابل جنبش اسماعیلیه با روح تسامح و تساهل حاکم بر اندیشه آن و قدرت انعطاف وسطح گسترده ای در بردارندگی و پذیرندگی آن و احترامی که برای ادیان پیشینیان این سرزمین قائل بود و استفاده از زبان فارسی به عنوان زبام رسمی شاخه نزاری این آیین که برای اولین بار در تاریخ یک مذهب اسلامی صورت می گرفت و نشانه ای حاکی از روح ملی حاکم بر قسمتی از این جنبش بود و جاذبه ای که به عنوان شعبه ای از مذهب تشیع برای شیعیان تحت ستم ساکن این کشور داشت به عنوان آلترناتیوی مطرح و قوی مطرح و مورد حمایت بخش بزرگی از ایرانیان بود.

## ٤. اوضاع مذهبی و نقش آن بر همگرایی ایرانیان با اسماعیلیه

این عصر را باید عصر اختلافات مذهبی نامید. دوره سلجوقیان، دوره رکود مکتب اعتزال که نماینده گرایش های عقلی و فلسفی بود، به شمار می رود. ایران در عهد سلجوقی، مقارن با آغاز جنبش حسن صباح در اوج اختلافات مذهبی به سر می برد . حکومت سلجوقی با دخالت در امور مذهبی و طرفداری از بعضی مذاهب در مقابل سایر مذاهب، به این اختلافات دامن می زد و به آن ها شکل رسمی می داد . در این زمان همه

طبقات جامعه اعم از درباریان، دیوانیان، علمای دینی، نظامیان و مردم عادی درگیر این نزاع ها بودند . (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۹۲)

از جمله دلایل این میزان دخالت حکومت در امور مذهبی و سرکوبی شیعیان و نزدیکی به علمای اهل سنت که جز در زمان غزنویان سابقه نداشت می توان نیاز به کسب مشروعیت نزد خلفای عباسی که خود هنوز تجربه تلخ حکومت شیعی مذهب آل بویه را فراموش نکرده بودند، وجود تهدید خارجی خلفای فاطمی و از منظر داخلی هم کیشان آنها یعنی اسماعیلیان ایرانی و پیشینه موفق سلطان محمود غزنوی در سرکوب اسماعیلیان اشاره کرد. (مقدسی، ۱۳۶۱:۱۷)

به همین خاطر نخستین درخواست خلیفه از طغرل به عنوان اولین سلطان سلجوقی، سرکوب اسماعیلیان بود . هر چند مخالفت خلیفه محدود به مذهب اسماعیلیه نبود و با دو مذهب دیگر اشاعره و معتزله هم مخالف و دشمن بود.

سلاطین سلجوقی به شیعیان امامیه و اسماعیلیه نه به عنوان یک کیش یا فرقه دینی بلکه به عنوان یک پدیده سیاسی می نگریستند و با آنان مبارزه می کردند. در واقع مجموعه حاکمیت سلجوقیان با امامیه و اسماعیلیه دشمنی می ورزیدند. از نظر زمامداران عباسی و سلجوقی این دو فرقه خطر عمده داخلی و خارجی برای حاکمیت سنیان بودند . اسماعیلیه نزاری از داخل و فاطمیان از خارج، حکومت عباسیان و سلاجقه را تهدید می کردند. (حلمی، ۱۳۸۷، ۱۵۳)

ردیه نویسی علمای مذاهب اهل تسنن بر مذاهب دیگر (مانند آنچه غزالی در رد اسماعیلیه نوشت) بر پایی مجالس مناظره مذهبی و ساختن مدارس مذهبی از جمله مولفه های فضای فرهنگی و مذهبی آن عصر به شمار می رود که بروز اختلافات بین فرقه های اهل تسنن هم به این امر کمک می کرد مثلا اصفهان که پایتخت سلجوقیان در دوره ای از تاریخ سلاجقه بود محل مناقشه مذهبی میان شافعیان و حنفی مذهبان بود.

در کنار چنین فضایی تأسیس مدارس نظامیه که به ابتکار خواجه نظام الملک صورت گرفت با هدف تربیت نیروی انسانی براساس الگوهای سیاسی – مذهبی دلخواه حکومت برای تصدی مشاغل دیوانی و پیشوایی مذهبی و ایجاد حکومت مرکزی قدرتمند و

یکدست به عنوان هدفی دورتر صورت گرفت.

خلفای فاطمی که با تاسیس مرکز جامع الازهر مصر در نیمه قرن چهارم هجری توانسته بودند به لحاظ فرهنگی و تبلیغی طرفداران زیادی برای خود بیابند، خواجه هم با اقدامی مشابه و متضاد با آن ها اقدام به تاسیس مدارس نظامیه کرد که هدف عمده آن تبلیغ آیین شافعی و ضدیت با سایر مذاهب، بخصوص اسماعیلیه بود. جامع الازهر مصر که در نیمه قرن چهارم هجری تأسیس شد بزرگترین مرکز تبلیغی اسماعیلیان به شمار می رفت . در این مرکز علوم فلسفی و عقلی مورد توجه بود و دانشمندان بزرگی در این زمینه به تدریس مشغول بودند، اما در نظام ها و بخصوص نظامیه بغداد توجهی به علوم عقلی نمی شد و فقه و مذهب شافعی به عنوان مذهب رسمی شناخته می شد و علوم شرعی محض چون فقه، حدیث و تفسیر محور تدریس بود.(خواجه نظام الملک طوسی، ۱۳۸۷:۲۵۷) یکی از شروط واجب برای درس خواندن در نظامیه ها به ویژه نظامیه بغداد اعتقاد به مذهب شافعی و پیروی از آن بود که خواجه به این ترتیب می خواست به اشاعه و تقویت این مذهب در بین اهل علم و علما کمک کند. حمایت مالی حکومت و در واقع شخص خواجه از این مدارس به حدی بود که در مدارس نظامیه و به ویژه نظامیه بغداد از عواید موقوفات وجوه نقد مناسبی برای حقوق استادان در نظر گرفته می شد . در این مدارس علاوه بر پرورش طالبان شافعی مذهب، اندیشه های ضد اسماعیلی نیز ترویج می شد. (حلمی، ۱۳۸۷: ۲۷۳-۲۷۴)

## ۵. مولفه اقتصادی و تأثیر آن بر همگرایی ایرانیان با فرقه اسماعیلیه

در برهه ای از دوره سلجوقی، رشد بی رویه واگذاری اقطاعات توسط سلاطین سلجوقی، موجب کاهش درآمدهای دولت و خالی شدن خزانه شد که سلطان ملکشاه را ناچار به کاهش شمار سپاهیان ثابت خود، علیرغم مخالفت خواجه نظام الملک وزیر کرد. این مساله همان طور که خواجه پیش بینی نموده بود موجب پیوستن آنان به اردوگاه رقیب و جنگ بین دو طرف شد که به این ترتیب هزینه ای گزاف تر از حقوق ایشان روی دست سلطان و خزانه تهی مملکت گذاشت(خواجه نظام الملک طوسی، ۱۳۸۷: ۲۲۴). در دوران پس از سلاجقه بزرگ نیز این مساله تشدید شد و با شروع جنگ های داخلی بر سر

جانشینی ملکشاه، خزانه به کلی خالی شد. (بنداری، ۱۳۵۶:۱۸۴)

رقبای تاج و تخت به ندرت قادر به گردآوری خراج منظم بودند لذا دست به گردآوری مالیات های نامنظم می کردند و این مالیات های نامنظم که بر قاعده فصل برداشت محصول جامعه کشاورز آن روز ایران منطبق نبود بسیار سنگین و و حتی احجاف آمیز بود، این موضوع وقتی غیر قابل تحمل تر می شد که شهرها بین مدعیان قدرت دست به دست می گشت هریک از طرف های غالب مالیات تازه ای از مردم می گرفتند و اسباب نارضایتی و حتی اعتراض مردم را بیش از پیش فراهم می ساخت. از سوی دیگر سلطان و رقبای قدرت و حاکمان محلی برای راضی نگهداشتن سپاهیان، زمین های مردم را مصادره و به عنوان اقطاع به آن ها می دادند چنین کارهایی باعث پس رفت اقتصادی و خرابی و آشفتگی اوضاع شده و زمینه را برای گسترش اسماعیلیه که منادی حمایت از محرومان بودند بسیار مساعد می ساخت. (بویل، ۱۳۸۵: ۱۱۴-۱۱۵)

بررسی وضعیت اقتصادی عصر سلجوقی، بدون در نظر گرفتن یک نوع زمین داری رایج آن عصر که در اصطلاح " اقطاع " نامیده می شد، کامل نیست. بن بست مالی حکومت که از دوره ملکشاه گریبان دولت را گرفته بود با ابتکار خواجه نظام الملک راه حل موقتی پیدا کرد و آن اعطای اراضی زراعی به سپاهیان در قالب اقطاع به جای حقوق آنها بود زیرا با توجه به اینکه کشاورزی کشور در اثر جنگ ها و لشکرشی ها متناوب دستخوش نابسامانی و خرابی شده بود لذا خواجه تصمیم گرفت با واگذاری اقطاعات به امرای لشکر هم بدهی دولت به آنها را پرداخت کند و هم با توجه به در آمد بیشتری که از زمین آبادان به دست می آید آنان را به آباد سازی املاکشان تشویق کند، سیاستی که در دراز مدت و با توجه به وقایع آینده چندان کارگر نیفتاد و به خرابی بیشتر ملک و زراعت منجر شد و البته انگیزه ای قوی برای گرایش روستاییان به جنبش اسماعیلیه شد . (حلمی، ۱۳۸۷:۱۴۹)

## ٦. اوضاع اجتماعی و نقش آن در همگرایی ایرانیان با اسماعیلیه

با سقوط بنی امیه که مبنای آن بر سیادت تازیان بر غیر عرب ها بنا شده بود؛ حکومت عباسیان به قدرت رسید که با جذب طبقات بالای جوامع غیرعرب در دولت خود و در نتیجه همسانی طبقات فرودست از عرب و موالی، صف بندی جدیدی براساس بنیادهای اقتصادی به وجود آمد. چنین تغییر عظیمی در اوضاع و احوال طبقات اجتماعی منجر به تجدید سازمان و گسترش جنبش هایی گردید که بیانگر قیام طبقات و توده های محروم و تحت فشار بودند . (لوئیس، ۱۳۶۲: ۴۰)این قیام های عدالتخواه که عموما در بستر جریان های دینی مخالف مذهب رسمی خلافت کارسازی می شد در سراسر دوره با فراز و نشیب ادامه داشت.

تداوم قیام های عدالتخواه تا دوران سلجوقیان ادامه یافت البته با شکل و شمایلی متفاوت که اقتضای جامعه ایران آن روز بود. پیش از اینکه به ماهیت تحولات اجتماعی در دوره سلجوقی اشاره کنیم لازم است نگاهی به ساختار طبقات اجتماعی بیندازیم؛ در دوره سلجوقیان نظام طبقاتی شامل افراد خاندان سلطنتی، جنگ سالاران که عمدتا از همین طایفه بودند، دیوانسالارن که بیشتر ایرانی بودند، طبقه روحانی، دهقانان (اشرافیت زمیندار قدیمی ایرانی) تجار بزرگ و پیشه وران و روستاییان بود. نظر به شبه زمینداری بودن ساختار حکومت سلجوقی و با توجه به این حقیقت که این شبه زمیندارها بیشتر از مقام های نظامی تازه به دوران رسیده حکومت سلجوقی بودند، به طور طبیعی انتظار می رفت اسماعیلیه اقدام به یارگیری از نیروی مقابل ایشان یعنی روستاییان و قشرهای پایین شهری که در شهرها گرفتار همان زمیندارها بودند که تملک زمین در خارج از شهرها را داشتند، بکند، چرا که برخی از این اقطاع داران به جای زندگی در املاک خود، در شهرها زندگی می کردند. این افراد با استفاده از در آمد املاک خود صاحب اموال غیر منقولی مانند کاروانسراها، مغازه ها، انبارها و کارگاه ها و نظایر آن شده بودندکه پیشه وران در آن کار می کردند . (استرویوا، ۱۳۷۱:۲۵) همان گونه که مشاهده می شود حیات بسیاری از افراد طبقات پایین شهری نیز مانند روستاییان در ارتباط با این اقطاع داران بود . اسماعیلیان تمایل داشتند خود را نسبت به مردم طبقات پایین اجتماع که جاه و مقامی نداشتند، بخشنده و

مهربان نشان بدهند. (هاجسن، ۱۳۸۷، ۱۳۷) لذا ین طبقات برای اسماعیلیه یک جامعه هدف به شمار می آمد.

در اکثر منابع به ارتباط آیین اسماعیلی با طبقه پیشه ور اشاره شده است آنها با توجه به اینکه همواره مورد استثمار و ستم طبقات بالای جامعه شهرنشین قرار داشتند از اهداف اصلی تبلیغات اسماعیلیان به شمار می آمدند . جنبش اسماعیلیان احتمالا تنها جنبشی بود که هم پایگاه شهری و هم پایگاه روستایی داشت . یعنی هم مردم شهرها به ویژه پیشه وران و اهل صناعت و هم روستاییان و کشاورزان از طرفداران اسماعیلیان بودند و حتی در تحکیم و تقویت آنان می کوشیدند. (روحانی، ۱۳۶۶، ۸۳-۷۰).

کیش اسماعیلی در سایه ارتباطش با صاحبان مشاغل و با نفوذ زیادی که در بین طبقات فرودست داشت توانست حتی پس از قتل عام های پیروانش در شهرها، به زندگی در قلعه های خارج از شهرها روی آورد که این مساله خود موجب انزوا و جدایی اسماعیلیان از لایه های جامعه شهری شد. (لوئیس، ۱۳۶۲، ۱۱۸)

## نتیجه گیری

نتایج حاصل از پژوهش نشان می دهد که جریان های فکری ـ مذهبی که از قرن دوم در پهنه جهان اسلام شکل گرفتند به خاطر سیطره و مشروعیت نسبی خلافت عباسی امکان یا فرصت بروز و ظهور نیافتند اما اسماعیلیان این شانس را یافتند که به مدد برنامه ریزی و شبکه منسجم داعیان اسماعیلی خلافت فاطمی را در مصر و شمال آفریقا تشکیل داده و با خلافت عباسی به رقابت بپردازند و مشروعیت آن را به عنوان خلیفه جهان اسلام انکار کرده و از حق خود به عنوان وارث برحق خلافت و محب اهل بیت دفاع کنند. علاوه بر این ترکان سلجوقی که سرسپرده نهاد خلافت بوده و شیعیان و دیگر جریان های فکری غیر همسو با نهاد خلافت و مذهب سنت و جماعت مورد تعقیب و آزار قرار می دادند مورد نفرت ایرانیان بودند؛ مضاف بر اینکه ایرانیان آنها را قبایلی صحراگرد می دانستند که در قیاس با جامعه شهرنشین و متمدن ایران از سطح نازلی از مدنیت برخوردار بودند؛ هرچند وزرای ایرانی مانند خواجه نظام الملک کوشیدند به آنها آداب شهر نشینی و ملکداری بیاموزند، اما نفرت و بیزاری نسبت به حاکمان سلجوقی پس از دوران ملکشاه که رقابت برای جانشینی بین مدعیان سلطنت سلجوقی رو به تزاید گذاشت و منجر به خرابی بیشتر اوضاع اقتصادی ـ اجتماعی ملک و دولت شد. زیرا در این رقابت ها توده های فرودست و محروم به خاطر پایمال شدن محصول و دسترنجشان و مالیات های چند باره آسیب بسیاری دیدند. در کنار چنین دافعه هایی که خلافت عباسی و حاکمیت سلجوقی برای ایرانیان داشت، عقل گرایی و رواداری مذهبی اسماعیلیه و سازمان منظم سیاسی ـ نظامی آنها در کنار شعار حمایت از محرومان و تبلیغ اندیشه مهدویت برای ایرانیان جذابیت خاصی داشت. اسماعیلیه نزاری و جنبش حسن صباح با حمایت از نوعی شعوبیگری معتدل با عوامل خارجی اعم از خلافت عباسی و سلجوقیان به مقابله برخاستند و در راستای احیای ایرانیت گام برداشتند اما در نهایت نتوانستند سازمان اجتماعی ـ اقتصادی جامعه ایران را دگرگون کنند.

## فهرست منابع


۱. ایزدی، حسین(۱۳۸۵) فعالیت داعیان اسماعیلیه در ایران، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۱، پاییز، ۱۱-۲۸

۲. استرویوا، اودمیلا ولادیمیرونا (۱۳۷۱) تاریخ اسماعیلیان در ایران (ترجمه: دکتر پروین منزوی) تهران: نشر اشاره .

۳. بنداری، فتح بن علی (۱۳۵۶) زبده النصره و نخبه العصره (ترجمه محمد حسین جلیلی) تهران: انتشارات امیرکبیر

۴. بویل، جی ا (۱۳۸۵) تاریخ ایران کمبریج (جلد پنچم، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان) (ترجمه حسن انوشه) تهران: انتشارات امیرکبیر .

۵. پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۳) اسلام در ایران (ترجمه: کریم کشاورز) تهران: انتشارات پیام .

۶. چلونگر، محمد علی (۱۳۸۶) روابط و مناسبات فاطمیان مغرب و عباسیان، پژوهشنامه تاریخ پژوهان . شماره ۱۱ .

۷. حلمی، احمد کمال الدین (۱۳۸۷) دولت سلجوقیان (ترجمه عبدالله ناصری ظاهری) قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۳۵۸) تاریخ بغداد، مجلدات ۳، ۶، ۱۲، ناشر دارالکتب العلمیۀ.

۹. خواجه نظام الملک طوسی (۱۳۸۷) سیر الملوک (اهتمام هیوبرت دارک) تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی .

۱۰. خواجه رشیدالدین فضل الله وزیر همدانی (۱۳۸۵) فصلی از جامع التواریخ، تهران: نشر خجسته .

۱۱. دفتری، فرهاد (۱۳۹۰) تاریخ و اندیشه های اسماعیلی در سده های میانه (ترجمه فریدون بدره ای) تهران: نشر فرزان روز .

۱۲. دفتری، فرهاد (۱۳۸۸) مختصری در تاریخ اسماعیلیه سنت های یک جماعت مسلمان (ترجمه: فریدون بدره ای) تهران: نشر فرزان روز .

۱۳. دفتری، فرهاد(۱۳۹۹) اسماعیلیه و ایران(مجموعه مقالات) ترجمه فریدون بدره ای، تهران: موسسه نشر فرزان روز.
۱۴. رضازاده مقدم، عباس (۱۳۸۹) خواجه نظام الملک توسی و شیعیان، فصلنامه تخصصی فقه و تمدن اسلامی، شماره ۲۵،
۱۵. روحانی، سیدکاظم (۱۳۶۶) اصناف و پیشه وران در تاریخ ایران، کیهان اندیشه، شماره ۱۱.
۱۶. سقراط، سید علی رضا(۱۳۹۱) بررسی زمینه ها و عوامل گرایش ایرانیان به دعوت اسماعیلیه، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ تشیع، دانشگاه پیام نور، دانشکده علوم انسانی، مرکز تهران جنوب.
۱۷. شهرستانی، ابی فتح محمدبن عبدالکریم، (۱۴۰۴) الملل و النحل، ج۱، تحقیق محمد سید گیلانی، دارالمعرفه بیروت .
۱۸. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۵)، تشیع و تصوف (ترجنه علیرضا ذکاوتی قراگزلو) تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. صیقل، ناصر (۱۳۸۶) عباسیان و اسماعیلیان، برخوردها و تضادها، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن ، شماره ۱۴ .
۲۰. طباطبایی، جواد (۱۳۷۵) خواجه نظام الملک، تهران: نشر طرح نو .
۲۱. قزوینی رازی، نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل (۱۳۵۸) نقض (تصحیح میرجلال الدین محدث) تهران: انتشارات انجمن آثار ملی .
۲۲. لوئیس، برنارد (۱۳۶۲) تاریخ اسماعیلیان (ترجمه فریدون بدره ای) تهران: انتشارات توس .
۲۳. مشکور، محمد جواد، (۱۳۷۲) فرهنگ فِرَق اسلامی، ، چاپ دوم، مشهد: انتشارات قدس رضوی.
۲۴. مقدسی، امیر عبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱) احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم (ترجمه علینقی منزوی) تهران: نشر شرکت مولفان و مترجمان
۲۵. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶) فرق الشیعه (ترجمه: محمد جواد مشکور) تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۹۰) سلجوقنامه (تصحیح میرزا اسماعیل افشار " حمید الملک " و محمد رمضانی)، تهران: نشر اساطیر .

۲۷. هاجسن، مارشال کودوین سیمز(۱۳۸۷) فرقه اسماعیلیه (ترجمه: فریدون بلغاری) تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۲۸. هالیستر، جان نورمن (۱۳۷۳) تشیع در هند (ترجمه: آذرمیدخت مشایخ فریدونی) تهران: نشر مرکز دانشگاهی .

۲۹. یوسفی فر، شهرام (۱۳۸۷) تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سلجوقیان . تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور .

30. Jiwa , sh(1992) Fatimid – Buyid Diplomacy During the reign of Al-Aziz Billah . Journal of Islamic Studies, 3, 10.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۵۰ – ۲۱۵

# شناسایی مفهوم انصاف در قرآن و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن

**نرگس میرزاده** [۱]
**مختار ذاکری** [۲]

**چکیده**

پژوهش حاضر قصد دارد به روشن سازی معانی گوناگون مفهوم انصاف که از مفاهیم مهم و بنیادی، اخلاقی و تربیتی قرآن کریم است، بپردازد و سپس دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن را استنتاج کند. مسأله اصلی این مطالعه چیستی مفهوم انصاف در قرآن کریم و روایات و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن است. با توجه به مسأله کلی فوق، سؤال‌های پژوهش عبارتند ازانصاف در قرآن بر کدام معانی دلالت دارد؟دلالت‌های فلسفی مفهوم انصاف کدامند؟ دلالت‌های تربیتی مفهوم انصاف کدامند؟ به منظور پاسخگویی به پرسش‌های بالا از روش تحلیلی – استنتاجی استفاده شده است. بنابراین، مقاله‌ی حاضر در زمره‌ی مطالعات فلسفی و با رویکرد بنیادی محسوب می‌شود. این مطالعه نشان می‌دهد مفهوم انصاف در قرآن بر معانی متعددی مانند قسط، پایداری بر رعایت حقوق یتیم، اطاعت خداوند، دوری از افراط و تفریط در مناسبات اجتماعی، توجه به حقوق دیگران، رعایت حق و حقوق در گفتار و عملکرد، در رهبری و مدیریت، توجه به علم و آگاهی در نقد افراد، حق گرایی در قضاوت و داوری، انصاف در رعایت حق خداوند و در ارتباط با او دلالت دارد. از سوی دیگر، این تحقیق نشان می‌دهد که به لحاظ فلسفی افزون بر حیطه ارزش‌شناسی، مفهوم انصاف از دو جنبه انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز قابل بررسی است. به علاوه، استنتاج‌های تربیتی حکایت از آن دارند که مفهوم انصاف را باید هم در اهداف آموزش و پرورش قرار دهیم و هم در دیگر اجزای برنامه ریزی درسی مورد توجه قرار گیرد. همچنین مفهوم انصاف هم در آموزش و پرورش رسمی و هم غیر رسمی کاربرد دارد.

**واژگان کلیدی**

انصاف، قرآن، مفهوم پردازی، دلالت‌های فلسفی انصاف، دلالت‌های تربیتی انصاف.

---

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، مدرس دانشگاه فرهنگیان هرمزگان، بندرعباس، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: nargesmirzadeh93@gmail.com
۲. استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه فرهنگیان هرمزگان ، بندرعباس، ایران.
Email: mokhtarzakeri365@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

## طرح مسأله

با آنکه تعلیم و تربیت اسلامی از پیشینه‌ای طولانی -تقریباً از ظهور اسلام- و به تبع آن از ریشه‌ای کهن برخوردار است، ولی باز تعریف آن به عنوان شاخه‌ای از علم و دانش مجموعه‌ی علوم تربیتی کاملاً جدید است. به همین دلیل، هم در عرصه‌ی نظریه‌پردازی و هم در عرصه‌ی تحقیقات بنیادی دچار کمبودهای آشکاری است. از جمله‌ی این کمبودها می‌توان به پژوهش در خصوص مفاهیم بنیادی قرآنی و دلالت‌های تربیتی آنها اشاره کرد. البته این بدان معنا نیست که تاکنون هیچ تلاشی در این خصوص انجام نشده، بلکه به معنای کم بودن این گونه تحقیقات و مطالعات است. رجوع به منابع تحقیقاتی و مطالعاتی معاصر مانند کتب، مقالات و پایان نامه‌ها می‌تواند این مدعا را آشکار سازد (شمشیری، شیروانی، ۱۳۹۰: ۹۸-۷۹).

انصاف از جمله‌ی مفاهیم بنیادی قرآنی مهمی است که ارتباط تنگاتنگ با حوزه‌ی تعلیم و تربیت و حتی روانشناسی دارد. در قرآن کریم واژه انصاف به طور مستقیم بکار نرفته است. اما آیاتی وجود دارد که بیانگر مفهوم انصاف هستند. قابل ذکر است که کلید واژه اصلی «انصاف» در قرآن، کلمه «احسان» و مشتقات آن است. اما همه مؤلفه‌های معنایی انصاف در واژه احسان موجود است. این یکی از موارد نظام معجزه آسا و اسرارآمیز واژه گزینی قرآن کریم است. قرآن احسان را جایگزین انصاف نموده است. یعنی در بیان جامع قرآن کریم، سبک زندگی محسنانه شامل همه ابعاد و زیر مجموعه‌های شایسته و بایسته انصاف است. در واقع ما در مکتب و محضر قرآن حضور پیدا کرده‌ایم تا با واژه جایگزین خودش یعنی احسان، انصاف را برای ما بطور جامع بیان کند. البته آیاتی هم هستند که بدون اشاره مستقیم به کلید واژه انصاف یعنی احسان، بیانگر مفهوم انصاف هستند. یقیناً با بررسی آیاتی که حاوی کلمه احسان و مشتقات آن و واژه‌های مرتبط با آن است، با عوامل تحقق انصاف در قرآن آشنا خواهیم شد. واژه «احسان» یکی از کلمات بنیادین قرآن است که در ساخت دستگاه فکری و جهان بینی قرآنی نقش مهمی را ایفا می‌کند. این واژه در ادبیات قرآنی به دلیل ارتباط معنایی با سایر مفاهیم بنیادین قرآن مثل تقوا و ایمان، شامل

حوزه معنایی گسترده‌ای است. گستردگی شبکه معنایی این واژه در فرهنگ قرآنی به دلیل چرخش اساسی معیار حسن از سلایق شخصی به معیار توحیدی است. معیار حقیقی حسن از منظر قرآن و روایات خدامحوری و توحید است. به عبارتی می‌توان گفت که در فرهنگ قرآنی حُسن هر پدیده به سبب اتصاف و انتساب آن به خدای متعال است. (فخار نوغانی،۱۳۹۳، ۳۲-۲۱).

تعداد ۶۳ آیه بر اساس کلید واژه مستقیم، مفهوم انصاف در ذیل مباحث اخلاقی و در بخش مکارم اخلاق مطرح بوده است. به همین دلیل، تقریباً در همه منابع اخلاق اسلامی قدیم و جدید، مانند ... به این بحث پرداخته‌اند. البته باید اذعان داشت که مفهوم انصاف که یکی از مهم‌ترین مکارم اخلاق است، به حوزه‌ی اخلاق تعلق دارد.

از سوی دیگر اخلاق ارتباط بسیار تنگاتنگی با حوزه‌ی تعلیم و تربیت دارد. همپوشی تعلیم و تربیت و اخلاق را بایستی در تربیت اخلاقی جستجو کرد (شمشیری، شیروانی، ۱۳۹۰: ۹۸-۷۹).

بنابراین کاملاً روشن است که می‌توان در حیطه‌ی تربیت اخلاقی به بحث درباره‌ی مفهوم قرآنی انصاف پرداخت. ولی این سؤال نیز قابل طرح است که آیا می‌توان علاوه بر حیطه‌ی تربیت اخلاقی، به لحاظ دیگر جنبه‌های تعلیم و تربیت اسلامی نیز به مقوله انصاف پرداخت. برای این منظور ابتدا لازم است تا مفهوم‌پردازی واژه قرآنی انصاف روشن و سپس بر اساس آن، دلالت‌های تربیتی مفهوم انصاف استنتاج می‌شود. اکنون با توجه به هدف اصلی مطالعه حاضر که عبارت است از آشکارسازی مفهوم قرآنی انصاف و سپس استنتاج و استخراج دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن می‌توان پرسش‌های ذیل را مطرح کرد:

۱. مفهوم انصاف در قرآن به چه معناست؟

۲. دلالت‌های فلسفی مفهوم انصاف چیست؟

۳. دلالت‌های تربیتی مفهوم انصاف چیست؟

## روش مطالعه

همان گونه که از پرسش‌های بالا بر می‌آید، روش مطالعهٔ حاضر تحلیلی استنتاجی است، چرا که در آغاز، مفهوم قرآنی انصاف تجزیه و تحلیل می‌شود و سپس بر اساس

تحلیل‌های بعمل آمده، دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن استنتاج و استخراج می‌شود. بدین ترتیب مطالعه حاضر از جمله مطالعات فلسفی به شمار می‌آید.

## مفهوم انصاف در قرآن

برای پرداختن به مفهوم انصاف و روشن شدن مفهوم انصاف در قرآن کریم ابتدا لازم است معنای لغوی آن روشن گردد. انصاف از کلمات عربی متداول در زبان فارسی و مصدر از باب افعال است. انصاف از نظر لغوی دارای وجوه و معانی گوناگونی است. جهت روشن شدن معنای انصاف و سیر تحول آن، این واژه را در کتب لغت به ترتیب تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهیم. اصل و ریشه واژه "انصاف"از نصف به فتح "نون" و"صاد" بوده و به معنای نیمه‌ی هر چیز است که در کتب لغت با تعابیر مختلفی چون احد جزءالکمال؛ (ابن منظور،۱۴۱۴، ۹، ۳۳۰؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ۶۳۶)، «أحد شقی الشیء» (حسینی زبیدی،۱۴۱۴، ۱۲: ۵۰۱-۵۰۰؛ طریحی،۱۳۶۷، ۴، ۳۲۲؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۴، ۲، ۴۳۳؛ قرشی بنایی،۱۴۱۲، ۷، ۷۵). و «شطرالشیء» مطرح شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱۲، ۱۴۵-۱۴۴؛ راغب اصفهانی،۱۴۱۲، ۸۰۹). ابن فارس نیز معتقد است این ریشه بر دو معنای اصلی "نیمه‌ی هر چیز" و "نوعی خدمت و به کارگیری" دلالت دارد (ابن فارس،۱۴۰۴، ۵، ۴۳۲-۴۳۱). در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم در مورد واژه "انصاف"چنین آمده است: بررسی کاربردهای ریشه «ن ص ف» در کتب لغت نشان می‌دهد اصل معنای این ماده «نیمه هر چیز» است که در باب‌های مختلف به، تناسب در مشتقات اسمی و فعلی این ریشه بر معانی متعددی اطلاق می‌شود. از جمله: میان سال، انصاف، میانه‌ی راه، خدمتکار، مکان هموار، به نیمه رسیدن، دونیم کردن، خدمت کردن، عدالت ورزیدن، به میان سالی رسیدن، انتقام گرفتن. انصاف از ریشه «ن ص ف» مشتق از اصل معنای این ماده «نیمه هر چیز» است که انسان نیمی از حق را به دیگری می‌دهد.

## انصاف از نظر اصطلاحی

انصاف به معنای دادن حق برابر از جانب خویش و در مقابل تعصب و حمیت است. در ارائه تعریف از انصاف مشکلی که وجود دارد، عدم تطبیق معنای لغوی انصاف با مفهوم

دقیق حقوقی آن است. بنابراین برای ارائه تعریف جامع و مانع از انصاف باید معنای لغوی آن در کنار تعریف اصطلاحی آن بیان شود تا بتوان به نتیجه مطلوب دست یافت. انصاف یکی از فضایل اخلاقی است و زمینه ساز عدالت و نقطه مقابل حمیت است. به معنای مراعات برابری و مساوات در رفتار است. از این رو با عدالت قسطی نزدیک و هم‌معناست؛ زیرا عدالت قسطی به معنای سهم هر چیزی را به مساوات به آنان دادن و حقوق مردم را به مساوات و بدون تبعیض رعایت کردن است. همچنین این مفهوم از انصاف با قاعده طلایی «هر آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند» در ارتباط است؛ یعنی انصاف به ما حکم می‌کند هر خیری را که برای خود می‌خواهیم برای دیگران هم بخواهیم و هر زیان و ضرری که برای خود نمی‌پسندیم برای دیگران هم نپسندیم.

### احسان

از آن جایی که کلید واژه اصلی انصاف در قرآن احسان است، به بررسی مفهوم احسان می‌پردازیم.

### احسان در لغت

به طور کلی واژه «حسن» و مشتقات آن در توصیف آن دسته از اموری به کار می‌رود که به دلیل این که واجد نوعی زیبایی عقلی و یا عاطفی و یا حسّی می‌باشند، عامل برانگیختن احساس خوشی، رضایت، زیبایی، تحسین و بهجت در انسان می‌شود و او را مجذوب خود می‌گرداند (فخار نوغانی،۱۳۹۳، 2132-). راغب در مفردات می‌گوید: الحُسْن، عبارت است از هر اثر بهجت آفرین و شادی بخش که مورد آرزو باشد و بر سه گونه است: اوّل- آنگونه زیبائی و حسنی که مورد پسند عقل و خرد است. دوّم- زیبائی و حسنی که از جهت هوی و هوس نیکوست. سوّم- زیبائی و حسنی محسوس که طبیعتاً زیبا و خوب است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۱، ۴۹۰ - ۴۸۹).

احسان مصدر باب افعال از ریشه «ح س ن» است. حُسن (مصدر و اسم مصدر) در مقابل «سوء» (بدی و بدشدن) و نیز «قبح» (زشتی و زشت شدن) قرار دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۲،۲۲۱؛ ابن فارس،۱۴۰۴، ۲، ۵۷). الحُسْنُ: ضدُّ القُبْح و نقیضه(ابن منظور،۱۴۱۴،

۱۱۴،۱۳). احسان مصدر باب افعال بمعنی نیکی کردن است مثل لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً بقره: (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۲، ۱۳۶).

در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم در مورد واژه «احسان» چنین آمده است: و أمّا الإحسان: فهو بمعنی جعل شیء ذا حسن أو جعله حسنا. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۲، ۲۲۲). احسان ضد بدی و زشتی است. و الإِحْسانُ: ضِدُّ الإِساءة (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۳؛ ۱۱۷). و إطلاق الإحسان فی بعض الموارد للمبالغة و الإطلاق، لیشمل أیّ نوع من أنواع الإحسان. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲، ۲۲۳)، و اطلاق احسان در بعضی موارد برای مبالغه و اطلاق است، تا نوعی از انواع احسان را در بر گیرد. فالْحُسن ضِدُّ القبح: حسن متضاد زشتی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲، ۵۷).

در خصوص مفهوم و منظور از «احسان» در قرآن، می‌بینیم: آنچه را که در قرآن از واژه «حسن» آمده است بیشتر بچیزی اطلاق شده که از نظر بصیرت و اندیشه زیباست. خدای تعالی می‌فرماید: (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ- ۱۸/ زمر). یعنی: آنچه را که از شك و شبهه دور باشد نیکوتر و أحسن است، و بایستی آن را پیروی کنید چنانکه پیامبر (ص) فرمود: «إذا شککت فی شيء فدع». یعنی: اگر در چیزی شکّ کردی بشدّت آنرا رها کن بنابر سخن پیامبر و این حدیث همه کتابهائی که شك انگیز و جنبه‌های مخالف توحید و اسلام دارند و شبهه انگیز هستند بایستی دور انداخت و دنبال نکرد و رها کرد). و در آیه (قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً- ۸۳/ بقره) حسنا یعنی سخن نیکو، و آیات (وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حُسْناً- ۸/ عنکبوت). (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ- ۵۲/ توبه). (وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ- ۵۰/ مائده). اگر در باره آیه اخیر گفته شود- أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً- یعنی حکم- خداوند برای کسی که یقین دارد یا ندارد نیکوست، پس چرا خوبی آن را مخصوص کسانیکه یقین دارند نموده است؟ در پاسخ گفته می‌شود مقصود ظهور و پیدائی حکم خداست و برای اطّلاع یافتن بر آن حسن است و این موضوع نه برای نادانها است بلکه برای پاکانی است که خود را تزکیه نموده‌اند و بر حکمت خداوند تعالی آگاهی دارند. گفته شده إِحْسَان دو گونه است: اوّل- بخشش و انعام بر غیر و دیگران مثل عبارت- أَحْسِنْ إلی فلان: باو نیکی کرد. دوّم- احسان در کار و عمل باین معنی که کسی علم

نیکوئی را بیاموزد یا عمل نیکی را انجام دهد و بر این اساس است سخن امیر المؤمنین علیه السلام که می‌فرماید:: «النّاس أبناء ما يُحْسِنُون»؛ یعنی مردم بآنچه را که از کارهای شایسته و نیك می‌آموزند یا بآن عمل می‌کنند نسبت داده می‌شوند (راغب اصفهانی، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ۱، ۴۹۳-۴۹۲). خدای تعالی گوید: (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ- سجده، ۷)؛ کسیکه آفرینش همه چیز را نیکو کرد و نیکویشان آفرید.

مفهوم إحسان- از انعام و بخشیدن وسیعتر و عمومی‌تر است. خدای تعالی می‌فرماید: (إِنْ أَحْسَنْتُمْ، أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ- ۷/ اسراء). (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ» نحل،۹). پس «إحسان» بالاتر از «عدل» است، زیرا عدل یعنی به چیزی یا حقّی که کم است افزوده می‌شود و اگر زیاد هست گرفته می‌شود ولی، إحسان، چیزی است که بیشتر از آنکه لازم است داده می‌شود و کمتر از آنکه بایست گرفته می‌شود. بنابراین إحسان بخشایشی است افزونتر و برتر از عدالت، پس قصد و اراده عدالت واجب است. و قصد و اراده «إحسان» مستحبّ و اختیاری و لذا خدای تعالی می‌فرماید: «وَ مَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ» (نساء، ۱۲۵)؛ چه کسی از نظر دین بالاتر و نیکوتر است از کسی که اسلام آورد و روی خود بخدا نمود و إحسان کننده است. و نیز می‌فرماید: «وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ» (بقره،۱۷۸). و لذا خدای تعالی پاداش و ثواب محسنین را بزرگ گردانید و گفت: (إِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ- ۱۹۵/ بقره). (إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ- ۱۳/ مائده). (ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ- ۹۱/ توبه). (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هذِهِ الدُّنْيا حَسَنَةٌ- ۳۰/ نحل). احسان مصدر باب افعال بمعنی نیکی کردن است مثل«لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللهَ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً» بقره:۸۳ افعال این مادّه در قرآن مجید همه از باب افعال آمده مگر در سه موضع که از ثلاثی بکار رفته است نحو وَ حَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً نساء: ۶۹ و دو مورد دیگر آیه ۳۱ کهف و ۷۶ فرقان است. مُحْسِنٌ: نیکو کار. مُحْسِنِينَ: نیکو کاران. مُحْسِنَاتٌ: زنان نیکو کار. بنظر میاید که این اسماء فاعل در قرآن بجای صفت مشبهه بکار رفته‌اند و از آنها ثبوت اراده شده است. «أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ» نساء ۱۲۵ «إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»(بقره: ۱۹۵)(قرشی بنایی،۱۴۱۲، ۲، ۱۳۶).

در آیات قرآنی، در موارد متعددی هر آن چه که استناد به خدای متعال دارد، مصداق حسن و نیکی و زیبایی معرفی شده است. خداوند در آیه ۷۹ سوره نساء می‌فرماید: ما

أَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ وَ أَرْسَلْناکَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَ کَفی بِاللَّهِ شَهِيداً..» آنچه از خوبی‌ها به تو برسد از طرف خداوند است و آنچه از بدی‌ها برسد از خود تو است و ما تو را به عنوان رسولی به سوی مردم گسیل داشتیم و در شهادت بر حقانیت رسالت تو خدا کافی است. در این آیه به طور صریح هر نیکی و خیری که نصیب انسان می‌شود از سوی خداست. و آن چه از بدی‌ها و زشتی‌ها که به انسان می‌رسد، از جانب نفس اوست. آن چه از سوی خداست همگی دارای حسن و زیبایی بلکه عین حسن است و آن چه که از نفس انسانی نشأت می‌گیرد و جنبه انانیت و نفسانیت و در یک کلام جنبه غیر خدایی دارد، سیئه، زشتی و بدی محسوب می‌شود (فخار نوغانی، همان).

مطابق آیه‌ی شریفه «. (الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ)؛ کسیکه آفرینش همه چیز را نیکو کرد و نیکویشان آفرید...»(سجده، ۷) آفرینش و خلقت هر شیئی از حسن و زیبایی برخوردار است. و انسان در میان سایر موجودات از زیباترین خلقت برخوردار است. در سوره مؤمنون خداوند در این خلقت به «احسن الخالقین» بودن خود تبریک و تهنیت می‌گوید ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَکَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ؛ (مؤمنون،۱۴). خداوند نازل کننده قرآن است که احسن الحدیث است (زمر،۲۳)، انسانی صاحب بهترین دین و آیین است که با تمام وجود تسلیم خدا باشد (نساء،۱۲۵)، بهترین رنگ و صبغه از آن کسی است که رنگ خدایی داشته باشد (بقره،۱۳۸)، پاداش نیکوکاران بهترین و نیکوترین پاداش‌هاست زیرا که از سوی خداست و بهترین پاداش‌ها در نزد خداست (آل عمران،۱۵۹) و بهترین رزق‌ها یا رزق حسن آن رزقی است که از جانب خدای متعال نصیب و روزی انسان گردد (حج،۵۸). و بالاخره مهم‌تر از همه آن که اسماء حسنی که نیکوترین اسماء است، از آن خدای متعال است (اعراف، ۱۸۰). در دایره هستی و کائنات، هر آن چه که رو به سوی خدای متعال دارد و یا نشانی از او دارد، دارای حسن است (فخار نوغانی، همان). محسنین و اهل احسان همان کسانی هستند که متصف به ویژگی‌های مثبت و مبرّا و منزه از ویژگی‌های منفی ذکر شده در قرآن کریم می‌باشند.

احسان از جمله فضایل ارزشمندی است که مورد توجّه تمام ادیان، به‌ویژه اسلام است.

احسان در همهٔ ابعاد زندگی انسان مطرح می‌باشد. امّا مراد خداوند از احسان در آیات قرآن چیست؟ برای رسیدن به احسان عملی و انجام این دستور اخلاقی که همواره ثابت و تغییرناپذیر است، لازم است که تمام ابعاد آن را به صورت دقیق بشناسیم. احسان انجام هر عمل نیکی است که نیکی آن آشکار و مورد رغبت، همراه با تقوای نفس است و فرد آن عمل را در جایگاه شایسته‌اش، متناسب با ضوابط دینی و به عنوان عمل عبادی، در قالب خیر جوانحی یا جوارحی و با فضل و بخشش، در راستای شادی دیگران، تکامل نفس و تقرّب به خدا انجام می‌دهد (دهقانپور، بخشی، ۱۳۹۳: ۸۳-۶۱).

## معنای اصطلاحی احسان

در قرآن، مصدر «احسان»- که معمولاً بدون توجه به محتوای خاص قرآنی آن به «نیکوکاری» ترجمه می‌شود —به صورت مرفوع، شش مرتبه و به صورت منصوب نیز، شش مرتبه به کار رفته است.

به دلیل گستردگی این موضوع در قرآن، تنها آیاتی بررسی شده است که در آنها واژگانی آمده که در باب افعال و تأکید و اشاره بر عملکرد و فعل انسان دارد... این واژگان در ساختارهای «احسان»، «إحسانا» «محسنین»، «أحسَنوا»، «أحسِنوا»، «أحسنتم»، محسِنٌ»، «محسِنات»، «محسنونَ»، «یُحسِنونَ»، «أحسِن»، «أحسَن»...یافت شد که ۶۳ بار در قرآن بکار رفته است.

انصاف لفظ عامی است و چه بسا بر حسب اختلاف مورد، نام‌های گوناگونی داشته باشد.

۱. اگر انصاف در دگرگروی و رعایت حقوق دیگران باشد و از خود نسبت به دیگران انصاف دهد و از حق خود بگذرد، ایثار نامیده می‌شود و ضدش خودخواهی و حمیت است.

۲. اگر انصاف و احسان در برابر قصاص باشد، گذشت و بخشش نامیده می‌شود و واژه احسان و عفو بکار برده می‌شود. و ضدش انتقام است.

۳. هرگاه انصاف در طلاق باشد تسریح بإحسان (آزاد کردن به نیکی) بکار برده می‌شود. و ضدش اجحاف و ستم است.

۴. هرگاه انصاف در حقوق و رعایت مال و جایگاه دیگران باشد عدل و عدالت بکار می‌رود و نقطه مقابل و ضدش ظلم و جور و بیدادگری است.

۵. در بعضی موارد اگر انصاف در حق و حقوق باشد واژه قسط بکار می‌رود که ضدش ظلم و ستم است.

*قابل ذکر است که تلاش‌های عملی انسان از مبانی فکری و اعتقادی او نشأت می‌گیرند.

انصاف کیفیتی ویژه‌ی انسان‌هاست، در بین موجودات زنده فقط انسان است که می‌توان این خصوصت والا و ارزشمند را به او نسبت داد. زیرا حیوانات بسیار ناقص هستند از سوی دیگر فرشتگان به دلیل کمالشان نیازی به احسان و انصاف ندارند. زیرا در آنها تمایلی به رقابت و شهوت وجود ندارد. اما از آن جایی که انسان موجودی دو بعدی است. بعد معنوی و غیر مادی و روحانی دارد. به دلیل این بعد صفات ارزشی والایی مانند فرشتگان دارد و همین صفات ارزشمند و متعالی و روحانی انسان را به سوی خیر و حق هدایت می‌کند و به سوی خوبی‌ها سوق می‌دهد. در حالی که بعد مادی و غیر معنوی انسان چیزهای دیگری را برای انسان زیبا و معنا دار جلوه می‌دهد. شهوت و غضب تحت تأثیر و راهبری شیطان قرار دارد. بدین ترتیب به تعبیر غزالی، انسان جولانگاه کشمکش و جدال دو لشکر است. یکی لشکر ملائکه و دیگری لشکر شیاطین و همواره بین این دو لشکر جنگ و درگیری و مخالفت است (شمشیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹). انصاف در این جنگ و کشمکش و درگیری معنا پیدا می‌کند. انصاف پایداری انسان در جنگ میان جنبه‌ی روحانی او با جنبه‌ی حیوانی و شیطانی است. انسان منصف حقیقت را در آن می‌بیند که بنده‌ی مطیع و تسلیم درگاه خداوند باشد. بنابراین یکی از معانی و مصادیق انصاف، انصاف در اطاعت و بندگی و تسلیم خدا بودن است.

در روایات عمدتاً انصاف را در برابر حمیت و خودخواهی آورده‌اند. .... چنین اظهار می‌دارد که از نظر معنایی، انصاف دقیقاً مقابل حمیت است. حمیت نیز ویژگی کسانی است که در برابر چنین اظهار نظرها و خواسته‌های خود و هوا و هوس و تمایلات خود مقاومت ندارند و از محور حق و حقیقت گرایی خارج می‌گردند. احسان که کلیدواژه انصاف در

قرآن است به معنای عام نیکوکاری است و بیشتر در مقابل سوء یعنی بدی و ظلم یعنی ستم بکار می‌رود. ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...: اگر نیکی کنید، به خودتان نیکی می‌کنید و اگر بدی کنید، باز هم به خود می‌کنید...﴾ (الإسراء/۷). معنای اصلی ظلم (یعنی نقض و منع حق) و معنای احسان (ادا کردن حقّ مطلب و انجام کار به بهترین شکل ممکن) نظر می‌اندازیم، می‌بینیم که معنای ظلم در مقابل معنای احسان است و در نتیجه، این دو مفهوم با هم تقابل معنایی مدرّج دارند.

## جنبه‌های گوناگون انصاف در قرآن و روایات

اکنون برای روشن شدن دیگر جنبه‌های معنایی مفهوم انصاف در قرآن برخی آیات قرآن را بررسی می‌کنیم. انصاف با خود یکی از جنبه‌های انصاف در قرآن و روایات است. می‌توان گفت مهم‌ترین نوآوری قرآن در بیان مصادیق، زمینه‌ها و بسترهای انصاف، انصاف به خود است. خداوند متعال در آیه ۷ سوره اسراء، به صورت کلی همه‌ی کارهای نیک و حسنه‌ای را که محسنین در حوزه ارتباط با خدا و سایر بندگان انجام می‌دهند، در نهایت احسان به خود معرفی می‌کند)؛ «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها فَإِذا جاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوؤُا وُجُوهَكُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَما دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيُتَبِّرُوا ما عَلَوْا تَتْبِيراً»؛ شما بنی اسرائیل و همه اهل عالم) اگر نیکی و احسان کردید بخود کرده و اگر بدی و ستم کردید باز بخود کرده‌اید و آن گاه که وقت انتقام ظلم‌های شما (کشتن یحیی و زکریا و یا عزم قتل عیسی) فرا رسید باز بندگانی قوی و جنگ‌آور را بر شما مسلط می‌کنیم تا اثر بیچارگی و خوف و اندوه رخسار شما ظاهر شود و به مسجد بیت المقدس، معبد بزرگ شما- مانند بار اول- داخل شوند و ویران کنند و به هر چه رسند نابود ساخته و به هر کس تسلط یابند به سختی هلاك گردانند. تمامی افرادی که این آیه را می‌شنوند یا قراءت می‌کنند مخاطب این آیه هستند. از آن جایی که آیه نیکی را به طور مطلق بیان کرده، هر خیر و خوبی و نیکی را شامل می‌شود. از سوی دیگر مفهوم مخالف مضمون این آیه آن است که هر کس نسبت به دیگران بدی و ظلم و ستم نماید، در حقیقت به خود بدی و ستم نموده است. (ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳، ۴۴).

آنچه در حوادث تاریخی اهمیّت داشته و موجب سازندگی می‌شود، عبرت‌ها و

درسهای آن است، نه جزئیات حوادث. ماجرای تارومار شدن مستکبران یهود به دست بندگان مؤمن خدا که در دو آیه‌ی اخیر بیان شده، برای این است که بگوید: استکبار وکفر، بی‌پاسخ نیست. (ص ۲۲) چون همین هدف کلّی و تربیتی مقصود بوده است، لذا آیه به ذکر جزئیات درگیری و نفرات و سلاح نپرداخته است، مثل داستان حضرت یوسف علیه السلام که چون هدف تربیتی و عفاف آموزی دارد، خیلی از جزئیّات داستان، حتّی نام زلیخا نیز مطرح نشده است. گرچه بعضی تفاسیر، استکبار و فساد یهود و قلع و قمع شدن آنان را در دو نوبت، به افرادی در گذشته‌های دور یا نزدیک نسبت داده‌اند و مسجدالاقصی در طول چند هزار سال، بارها شاهد حوادث و خاطرات تلخ بوده است، ولی شاید با توجّه به آیات وروایات، باید منتظر تجاوز و استکبار اسرائیل در آینده و ریشه کن شدن آنان از سوی بندگان صالح خدا باشیم. چنانکه از ظاهر آیه‌ی ۵ و ۶ بر می‌آید، که هنوز چنین فساد گسترده‌ای در زمین از طرف بنی‌اسرائیل وچنین قلع و قمع مهمی توسط مردان خدا انجام نشده است.[۱]

روایات متعدّدی که در ذیل این آیه در تفاسیر آمده است، برخی نابودی یهودیان متجاوز را به قبل از قیام حضرت مهدی علیه السلام توسط انقلابیون مؤمن دانسته است، که شمشیرهای خود را بر دوش نهاده، تا مرز شهادت پیش می‌روند و زمینه‌ساز حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام می‌شوند. و برخی وقوع آن را در زمان ظهور امام زمان دانسته که متجاوزان یهود، قلع و قمع خواهند شد.

**پیام‌ها:**

۱- نیکی و بدی ما، به خداوند سود یا زیانی نمی‌رساند بلکه نتیجه آن به خود ما باز می‌گردد. «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها»(ص ۲۳)

۲- اوّل باید از نیکی‌ها دم زد، سپس از بدی‌ها. إِنْ أَحْسَنْتُمْ ... إِنْ أَسَأْتُمْ

---

۱. ما امروز، از یک سو شاهد تجاوز گسترده‌ی اسرائیل و نقشه‌ی تصرّف از نیل تا فرات و اخراج مسلمانان از وطن خود و ایجاد شبکه‌های جاسوسی در جهان و بدست گرفتن بوق‌های تبلیغاتی و گردآوری نیروهای خود از شرق و غرب و انواع کارهای فسادانگیز هستیم و از سوی دیگر شاهد انقلاب اسلامی و پیدا شدن جوانان حزب‌اللّهی در فلسطین و هجوم به اسرائیل و پس گرفتن مسجدالاقصی هستیم که شاید آیه اشاره به این موارد باشد. واللّه العالم.

۳- انسان در انتخاب و چگونگی عمل خویش، آزاد است. إِنْ أَحْسَنْتُمْ ... إِنْ أَسَأْتُمْ

۴- فراز و نشیب‌های تاریخ و نابودی یهود بدنبال بلند پروازی آن، بر پایه قانون و سنّت الهی می‌باشد. إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ ...

۵- مساجد، پیوسته پایگاه قدرت ادیان و سمبل قدرت بوده و آزاد کردن مساجد از سلطه‌ی کفار از وظائف مؤمنان است. برای سرکوب یهودیان متجاوز، مردان خدا وارد بیت المقدّس می‌شوند، چنانکه مسلمانان با فتح مکّه وارد مسجدالحرام شدند. «لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ».

۶- برای تقویت حق، قلع و قمع مستکبران لازم است. «وَ لِيُتَبِّرُوا ما عَلَوْا تَتْبِيراً» (قرائتی، ۱۳۸۸، ۵، ۲۴-۲۲).

برای منصف بودن با خود، انسان باید از خدا بترسد؛ تلاش کن؛ آزارها را تحمل کند؛ ممارست داشته باشد، صداقت داشته باشد، مخلص باشد خود را از شهوات دور گرداند و همواره خود را نیازمند خالق خود بداند. ترس از خدا و دوری از شهوت سبب پایبندی بیشتر انسان به انصاف می‌شوند. مهم‌ترین حقوق جسم انسان بر خویش، حق زبان، گوش، چشم، دست، پا، شکم و عورت است. امام سجاد علیه السلام این هفت عضو را منشأ تمام افعال او می‌دانند. برای همین با وجود اینکه تمام اعضا و جوارح انسان حقوق خاص خود را دارند این هفت عضو به طور خاص در رساله حقوق ذکر شده‌اند (امانی پور،۱۳۸۹: ۱۰۴).

در برخی از آیات قرآنی، نقش انصاف در ارتباط با خداوند و عبادت و اطاعت و بندگی او یکی دیگر از ابعاد انصاف می‌باشد. انسان اگر بخواهد افضل فضایل اخلاقی یعنی انصاف را رعایت کند، نخست باید این انصاف را در حق خداوند به عنوان خالق جهان داشته باشد. وقتی انسان به خود می‌نگرد در می‌یابد که همه هستی او از آن خداست و ملك و ملکوتش از او سرچشمه می‌گیرد و در دستان خداوند غنی حمید است. انصاف با خداوند همان اقرار به ربوبیت و اعتراف به وحدانیت است، که در عبادتش احدی را شریك قرار ندهد و پناهی جز او نمی‌یابد. و از غیر او پیروی نمی‌کند. اعتقاد به این دو مورد منشأ تمامی حقوق و اصل و اساس بندگی و تقوای الهی است. در این خصوص آیات قرآن زیاد هست، احادیث فراوان می‌باشد از جمله در سفارش‌های مولای متقیان حضرت

علی(ع) که خطاب به فرزند بزرگوارشان امام حسن (ع) می‌فرماید: ای فرزندم! تو را به تقوای الهی.....

«وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (انعام، ۷۳)؛

يُسَبِّحُ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (تغابن،۱)؛

يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر، ۱۵)؛

فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس، ۸۳)؛ پس شکوهمند و پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست، و به سوی اوست که بازگردانیده می‌شوید.

قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ يُجِيرُ وَ لا يُجارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (مومنون، ۸۸)؛ پس انصاف آن است که در حق خداوند انصاف را مراعات کند و به دستورهایش گوش دهد، بویژه که دستورهایش همواره به مصلحت و نفع انسان است.

إِنَّ اللهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ؛ ..... (آل عمران، ۵۱) در این آیه پرستش خداوند، نه کس دیگر را صراط مستقیم معرفی می‌کند، مضمون دو آیة سورة حمد نیز چنین است: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ »(حمد،۶-۵)؛ تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم. ما را به راه راست هدایت کن.

در برخی دیگر از آیات قرآن کریم مسأله روابط اجتماعی با دیگران و رعایت حقوق اجتماعی دیگران مورد توجه قرار گرفته و به این مطلب بهای زیادی داده شده و آن را یکی از جنبه‌ها و بسترهای تحقق انصاف معرفی می‌کند. مهم‌ترین و بارزترین مصداق احسان و انصاف در حوزه ارتباط فرد با دیگران، احسان و نیکی به پدر و مادر می‌باشد که مکرر در آیات قرآنی به آن توصیه شده است خداوند متعال می‌فرمایند: «و بالوالدین احسانا»(بقره،۸۳؛ نساء،۳۶؛ انعام،۱۵۱). وَ إِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللهَ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَ ذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُعْرِضُونَ (بقره، ۸۳)؛ و چون از فرزندان اسرائیل

پیمان محکم گرفتیم که: جز خدا را نپرستید، و به پدر و مادر، خویشان و یتیمان و مستمندان احسان کنید، و با مردم به زبان خوش سخن بگویید، و نماز را به پا دارید، و زکات را بدهید، آنگاه، جز اندکی از شما، همگی به حالت اعراض روی برتافتید». بر اساس سیاق آیات بعد، آن‌ها پس از پیمان و اقرار به وفای به عهد، پیمان شکنی کردند. و یکدیگر را کشتند و گروهی از خودشان را از دیارشان بیرون راندند، به پاره‌ای از کتاب تورات کفر ورزیدند. به دلیل این قبیل عملکرد در زندگی دنیایی خوار و در روز رستاخیز به سخت‌ترین عذابها گرفتار می‌شوند و از عذاب آنها کم نمی‌شود و یاری هم نمی‌شوند. و این رفتار دقیقاً مطابق با عملکرد آنهاست و بر مبنای حق و انصاف است.

ظهور این احسان در رفتارهایی چون روا نداشتن کمترین اهانت به پدر و مادر، گفتار نرم و نیکو و سنجیده، نهایت فروتنی از سر مهر و شفقت و نه از سر ناچاری، طلب آمرزش و رحمت الهی و کمک مالی به آنان تحقق می‌یابد «وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...: و پروردگارت فرمان داده که جز او را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید...» (الإسراء،۲۳).

همچنین خداوند متعال می‌فرمایند: «وَ اعْبُدُوا اللهَ وَ لا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وَ بِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ الْجارِ ذِي الْقُرْبى وَ الْجارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ مُخْتالاً فَخُوراً» و خدا را بپرستید، و چیزی را با او شریک مگردانید؛ به پدر و مادر احسان کنید؛ و درباره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و همنشین در راه مانده و بردگانِ خود [نیکی کنید]، که خدا کسی را که متکبّر و فخر فروش است دوست نمی‌دارد (نساء،۳۶). عبادت خالصانه برای خدا با هر نوع شرک ناسازگار است. برای نیل به رضایت خداوند باید اخلاص داشته باشیم. در کنار این عمل دعوت شدیم به احسان و نیکی در حق والدین و دیگران از جمله خویشاوندان و... از جمله موانع احسان و اخلاص تکبر و فخر فروشی است. همچنین در سوره نحل می‌فرمایند: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِي الْقُرْبى ...؛ در حقیقت خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد. به شما اندرز می‌دهد، باشد که پند گیرید (نحل،

۹۰). امیرالمؤمنین علی (ع) در نامه‌ی ۳۱ نهج البلاغه خطاب به فرزند بزرگوارشان فرمودند: ای پسرم! نفس خود را میزان میان خود و دیگران قرار ده، پس آنچه را که برای خودت دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار، و آنچه را که برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران مپسند؛ ستم روا مدار، آنگونه که دوست نداری به تو ستم شود، نیکوکار باش، آنگونه که دوست داری به تو نیکی کنند، و آنچه را که برای خود زشت می‌داری برای خودت نیز زشت بشمار، چیزی را برای مردم رضایت بده که برای خود می‌پسندی، آنچه نمی‌دانی نگو گرچه آنچه را می دانی اندک است؛ آنچه را دوست نداری به تو نسبت دهند، درباره دیگران مگو. مضمون تمامی عبارت دلالت بر رعایت انصاف دارد و همان قاعده زرین و طلایی در روابط بین افراد را تأکید می‌کنند. (دشتی،.....)

امیرالمؤمنین علی (ع) در نامه‌ای به مالک اشتر می‌فرماید: نسبت به خدا و بندگانش انصاف را از دست مده و نسبت به اطرافیان و خانواده و زیر دستانت انصاف داشته باش که اگر انصاف، پیشه خود نسازی ستم کرده‌ای و کسی که به بندگان خدا ستم کند خدا دشمن اوست و کسی که خدا دشمن او باشد دلیلش را باطل می‌سازد و عذرش را نمی‌پذیرد و چنین شخصی با خدا در جنگ است مگر آنکه دست از ستم بردارد و توبه کند. (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). اثر انصاف با مردم در اصل به خود شخص برمی‌گردد؛ زیرا از برکات و آثار انصاف در حق دیگران آن است که مردم برای او ارزش و اعتبار قائل شده و سخن و داوری او را می‌پذیرند. امام صادق (ع) فرمود: من انصف الناس من نفسه رضی به حکما لغیره؛ هرکس با مردم منصفانه رفتار کند دیگران داوری او را می‌پذیرند. (تحف‌العقول، ۳۵۷). انصاف در حق دیگری بویژه درباره دشمن سخت‌تر است. از این رو انسان باید همان‌طوری که در حق دوستان انصاف می‌ورزد در حق دشمنان نیز انصاف داشته باشد. امیرمؤمنان علی (ع) می‌فرماید: خودت و خانواده‌ات و نزدیکانت و کسانی که به آنان علاقه داری، با مردم منصفانه رفتار کنید و با دوست و دشمن به عدالت رفتار نمائید (تمیمی آمدی، غررالحکم، ۲، ۲۱۰، ح ۲۴۰۳). امام علی (ع) در جایی دیگر در این خصوص می فرماید: وابذل... للعامه بشرک و محبتک و لعدوک عدلک و انصافک؛ گشاده‌رویی و دوستی‌ات را برای عموم مردم و عدالت و انصافت را برای دشمنت بکار

گیر. (خصال، ۱۴۷، ح ۱۷۸). اگر انسان اهل انصاف باشد هم خود و هم جامعه را از عذاب الهی در امان نگه می‌دارد. رسول اکرم (ص) می‌فرماید: با مردم منصفانه رفتار کن و نسبت به آنان خیرخواه و مهربان باش، زیرا اگر چنین بودی و خداوند بر مردم شهر و مکانی که تو در آن به سر می بری خشم گرفت و خواست بر آنان عذاب فرو فرستد، به تو نگاه می کند و به خاطر تو به آن مردم رحم می کند. خدای متعال می‌فرماید «و پروردگار تو (هرگز) بر آن نبوده است که شهرهایی را که مردمش درستکارند، به ستمی هلاک کند.» (مکارم‌الاخلاق، ۴۵۷) به طور کلی انصاف با مردم یعنی رعایت همان قاعده طلایی پیش گفته که هر چه برای خود دوست داری برای دیگری نیز دوست بدار. در دعایی از امام زمان (عج) آمده است «اللهم ارزُقنا توفیق‌الطاعة... و علی الرعیة بالانصاف» این جمله نشان می‌دهد که کارگزاران حکومت باید نسبت به رعیت و توده مردم با انصاف رفتار کنند همچنان‌که امام علی (ع) در نامه به مالک اشتر به همین موضوع فرمان می‌دهد زیرا محور و اساس جامعه اسلامی بر اساس انصاف اسلام به عنوان یک دین اکمل دستوراتی را برای رسیدن انسان‌ها به سعادت آورده است. این دستورات متناسب با نیازهای فطری است.

امام صادق علیه السلام در خصوص رعایت انصاف نسبت به دیگران می‌فرمایند: مَنْ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ رُضِيَ بِهِ حَكَماً لِغَيْرِهِ (حر عاملی،۱۴۰۹،۱۵، ۲۸۳).) ((۲)- الکافی ۲- ۱۴۶- ۱۲).

امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کنند که آن حضرت فرمودند: سَيِّدُ الْأَعْمَالِ إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ وَ مُوَاسَاةُ الْأَخِ فِي اللهِ وَ ذِكْرُ اللهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ (حر عاملی،۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۳)؛

امام باقر علیه السلام از أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) نقل می کنند که آن حضرت فرمودند : فِي كَلَامٍ لَهُ أَلَا «إِنَّهُ مَنْ يُنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ لَمْ يَزِدْهُ اللهُ إِلَّا عِزّاً»؛ هانا هر کس از جانب خودش نسبت به دیگران انصاف دهد. (حر عاملی،۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۳)

از أَبِي عَبْدِ اللهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ص مَنْ وَاسَى الْفَقِيرَ مِنْ مَالِهِ وَ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ فَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ حَقّاً.؛ از امام سجاد علیه السلام نقل شده که فرمودند: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم فرمود:: ... و از جانب خویش نسبت به مردم انصاف داشته باش (حر

عاملی،۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۴)

عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و آله و سلّم يَقُولُ فِي آخِرِ خُطْبَتِهِ طُوبَى لِمَنْ طَابَ خُلُقُهُ وَ طَهُرَتْ سَجِيَّتُهُ وَ صَلَحَتْ سَرِيرَتُهُ وَ حَسُنَتْ عَلَانِيَتُهُ وَ أَنْفَقَ الْفَضْلَ مِنْ مَالِهِ وَ أَمْسَكَ الْفَضْلَ مِنْ قَوْلِهِ وَ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ؛ از امام سجاد علیه السلام نقل شده که فرمودند: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم در پایان خطبه‌اش می‌فرمود:: ... و از جانب خویش نسبت به مردم انصاف داشته باش (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵، ۲۸۴).

از أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام نقل شده که فرمودند: مَنْ يَضْمَنُ لِي أَرْبَعَةً بِأَرْبَعَةِ أَبْيَاتٍ فِي الْجَنَّةِ أَنْفِقْ وَ لَا تَخَفْ فَقْراً وَ أَفْشِ السَّلَامَ فِي الْعَالَمِ وَ اتْرُكِ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كُنْتَ مُحِقّاً «وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ»؛ از جانب خودت نسبت به مردم انصاف داشته باش (حر عاملی،۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۴).

و نیز نقل شده: بِوُجُوبِ إِنْصَافِ النَّاسِ وَ لَوْ مِنَ النَّفْسِ: در ضرورت وجوب انصاف نسبت به مردم و لو این که از جانب خودت باشد ضرورت و الزام رعایت انصاف در حق سایر افراد را فرض و واجب نموده است (حر عاملی،۱۴۰۹،۱۵، ۲۸۳).

در نامه ۳۱ کتاب شریف نهج البلاغه در سفارش مولای متقیان به فرزندش آنچه را که می‌بینیم رعایت انصاف در حق خویش و دیگران است نگاه متعادل همراه با اجتناب از افراط و تفریط نسبت به امور معنوی و مادی و دنیوی و اخروی است.

خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ آتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ وَ الْمِسْكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ لا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً»؛ و حق خویشاوند را به او بده و مستمند و در راه مانده را [دستگیری کن] و ولخرجی و اسراف مکن. (اسراء، ۲۶) رعایت انصاف و دوری از اسراف و تبذیر در کمک به دیگران و نیازمندان.

انصاف در رفتار و عملکرد این است که انسان، در برخورد با دیگری حق را رعایت کرده آن را از جانب خویش ادا کند. خود را به جای دیگری قرار داده، حقوق و منافع او را مانند حقوق و منافع خویش بداند. همان گونه که دوست دارد دیگران با او برخورد کنند، با دیگران رفتار نماید. به عبارتی آنچه را برای خود می‌پسندد برای دیگران هم بپسندد و آنچه برای خود نمی‌پسندد برای دیگران نیز نپسندد. (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

دیگران را در حق شریک خود بداند و به مساوات میان خود و آن‌ها رفتار کند. پس همان حقی را به آنها دهد که خود از آنها انتظار دارد و می‌گیرد. همچنین حالات و شرایط مختلف نباید در رفتار منصفانه‌ی او با دیگران چه دوست و چه دشمن اثر بگذارد. بنابراین رضایت یا خشم و علاقه یا تنفر او نباید سبب شود حق کسی را به تمام و کمال ادا نکند یا ظلم و اجحافی مرتکب شود.

خداوند در قرآن کریم خطاب به رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلّم می‌فرماید: «ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ...» (نحل (۱۲۵)؛ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به (شیوه‌ای) که نیکوتر است مجادله نمای، در حقیقت پروردگار تو به (حال) کسی که از راه او منحرف شده داناتر، و او به حال راه یافتگان نیز داناتر است. در آیه شریفه سه قید " حکمت" و" موعظه" و" مجادله" همه مربوط به طرز سخن گفتن است، رسول گرامی مأمور شده که به یکی از این سه طریق دعوت کند که هر یك برای دعوت، طریقی مخصوص است، هر چند که جدال به معنای اخصش دعوت به شمار نمی‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۱۲، ۵۳۴-۵۳۳). در این آیه نحوه‌ی سخن گفتن و رفتار با زیردستان بستر انصاف قرار گرفته است. قطعاً سخن گفتن با ملایمت پیامدهای مثبتی دارد از جمله ازدیاد یاران، کم شدن مخالفت‌ها و در واقع نحوه‌ی عملکرد پیامبر (ص) عامل و زمینه‌ای است برای رفتار منصفانه افراد.

انصاف در همه اعمال مهم است اما در سه جا بیشتر تأثیر و نمود آن به چشم می‌خورد که شامل انصاف در قضاوت، در قدرت (حکومت) و در نقد می‌باشد.

نمونه‌هایی از سخنان اندیشمندان در خصوص انصاف در قضاوت و داوری: سرخسی درباره انصاف در قضاوت می‌گوید: «بر قاضی لازم است به دو طرف دعوا در نشست و برخاست، در نگاه به آن‌ها و در سخن گفتن [با آنان] انصاف دهد یعنی میان آن دو به مساوات برقرار کند. پس در هر چه امکان رعایت برابری وجود دارد، باید میان آن‌ها به تساوی رفتار کند (سرخسی، ج ۱۶، ص ۷۶).

شهید اول در کتاب اللمعه الدمشقیه در این خصوص می‌گوید: برقاضی واجب است

میان طرفین دعوا، در سخن، سلام، نگاه و انواع تکریم و گوش سپردن انصاف و مساوات برقرار کند (اللمعه الدمشقیه، ص ۷۹).

توماس هابز در این باره معتقد است که: اگر وظیفه داوری در بین آدمیان به عهده کسی گذاشته شود و بر طبق یکی از اصول طبیعی [انصاف]، آن کس باید رفتار یکسانی با ایشان داشته باشد، زیرا در غیر این صورت منازعات آدمیان جز از طریق جنگ پایان نمی‌پذیرد (هابز،...، ص ۱۷۸). (امانی پور، ۱۳۸۹، ....)

خداوند در قرآن می‌فرماید: «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ؛ ای داود، ما تو را در زمین خلیفه و جانشین گردانیدیم؛ پس میان مردم به حقّ داوری کن، و زنهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند. در حقیقت کسانی که از راه خدا به در می‌روند، به سزای آنکه روز حساب را فراموش کرده‌اند عذابی سخت خواهند داشت». (ص، ۲۶) پیروی از هوا و هوس و امیال باطنی تعصب آمیز انسان را از حق و حقیقت و انصاف دور می کند.

و نیز در جای دیگر می‌فرماید: «وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّما يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَ إِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ لَفاسِقُونَ؛ و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری کن و از هواهایشان پیروی مکن و از آنان بر حذر باش؛ مبادا تو را در بخشی از آنچه خدا بر تو نازل کرده به فتنه دراندازند. پس اگر پشت کردند، بدان که خدا می‌خواهد آنان را فقط به [سزای] پاره‌ای از گناهانشان برساند، و در حقیقت بسیاری از مردم نافرمانند» (مائده، ۴۹).

وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ ما دُمْتَ عَلَيْهِ قائِماً ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا لَيْسَ عَلَيْنا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ؛ (آل عمران،۷۵)

وَ مِنْ قَوْمِ مُوسى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ؛ و از میان قوم موسی جماعتی هستند که به حق راهنمایی می کنند و به حق داوری می‌نمایند (اعراف،۱۵۹)؛ هر کس به حق عمل

نماید داوری او هم منصفانه خواهد بود.

وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ؛ در مواردی که قرآن کریم از کفار و اعمال ناشایست و خطاهای آنها صحبت می‌کند با انصاف برخورد می‌کند و می‌فرماید آنها نادان هستند از روی جهل این کارها را انجام می‌دهند. نمی‌گوید بد هستند، بلکه می‌فرماید آن‌ها نمی‌دانند. (انعام، ۷۳)؛ (ترجمه تفسیر المیزان، ج۷، ۲۰۹)

یکی دیگر از مناصب و جایگاه‌هایی که رعایت انصاف و حق گرایی را می‌طلبد، حکومت داری و اعمال قدرت است. فرمایش مولای متقیان در نهج البلاغه نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر مؤید این مطلب است. که رفتار با زیردستان چگونه باید باشد. با نیکوکار و بدکار چگونه باشد؟

یکی دیگر از جایگاه‌هایی که رعایت انصاف و حق گرایی را می‌طلبد، جایگاه نقد و داوری است. زیرا نقد و بررسی گفتار و کردار افراد کار بسیار دقیق و ظریفی است. فرد ناقد باید مؤلفه‌هایی را در نقد مد نظر قرار دهد تا یک نقد صحیح صورت پذیرد بدون چالش و آسیب. مطابق تحقیقاتی که تاکنون انجام شده به این نتیجه رسیدم که شخص منتقد باید نقدش از روی آگاهی و علم و معرفت و اشراف به موضوع باشد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً (اسراء (۳۶) این آیه نسبت به هر گفتار یا کردار یا تصمیمی که از روی علم نباشد، عمومیت دارد. گویی چنین می‌گوید: جز آنچه را که علم بدرستی آن داری نگو و جز آنچه را که بدرستی آن یقین داری، انجام نده و جز آنچه را که به صحت آن اطمینان داری، معتقد نباش (طبرسی،۱۳۷۲، ۶، ۶۴۱) [نهی از متابعت از غیر علم (لا تقف ما لیس لك به علم) و اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظن به استناد حجت علمی و عقلی] این آیه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می‌کند، و چون مطلق و بدون قید و شرط است پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می‌شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو و چیزی را که نمی‌دانی مگو و کاری را که علم بدان نداری مکن، زیرا همه

اینها پیروی از غیر علم است، پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضاء می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳، ۱۲۶). هدف نقد منصفانه از منظر قرآن، هدایت، رشد، تربیت اخلاقی و اصلاح افراد است. نقد منصفانه با اخلاص و انگیزه الهی صورت می‌پذیرد. قرآن کریم به منظور خیرخواهی و اصلاح افراد، به نقد رفتار یا گفتار آنها پرداخته است. خداوند در قرآن با تعبیر «قد افلح من زکّاها» (شمس، ۹) یعنی رستگار است که نفس خود را تزکیه نماید یعنی آن را بوسیله طاعت پروردگار و اعمال صالح و نیکو پاک و اصلاح نماید (طبرسی،۱۳۷۲، ۱۰، ۷۵۵). با برطرف نمودن معایب و کاستی‌ها و تزکیه نفوس، ما را به فلاح و تکامل انسانی رهنمون ساخته است خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِینَ هَداهُمُ اللهُ وَ أُولئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ» (زمر،۱۸)؛ آنان که گفتار را می‌شنوند و از آنچه به قبول و عمل بهتر بوده و رساننده‌تر به حق است تبعیت می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸، ۷۷۰). المؤمن مرآه المؤمن: یعنی مؤمن آینه مؤمن است. لذا نمی‌تواند بی انصافی کند و مخرب باشد و هر آن کسی که جلوی آینه ایستاد و تصویر وحشتناکی دید باید خود را اصلاح کند، گفتن نیات منصفانه در دل مؤمن می‌نشیند و باعث اصلاح شخص می‌گردد. مراد و مقصود از سخن نیکو، واژه‌های زیبا و بیان خوش نیست بلکه نصیبی است که از لحاظ دنیوی و اخروی سودمند باشد و اگر زیان آور باشد زشت است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶، ۴۰۳). صفت پیروی از بهترین قول، هدایت الهی است و عبارت است از طلب حق و آمادگی تام برای پیروی از آن هرجا که یافت شود (طباطبایی،۱۳۷۷، ۱۷، ۳۸۱). ظاهر آیه هر گونه قول و سخن را شامل می‌شود، بندگان با ایمان خداوند از میان تمام سخنان آن را برمی‌گزینند که" احسن" است، و از آن تبعیت می‌کنند، و در عمل خویش به کار می‌بندند (مکارم شیرازی،۱۳۷۱، ۱۹، ۴۱۳) در سوره احزاب این مطلب به بیان دیگر است: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ قُولُوا قَوْلاً سَدِیداً» (احزاب (۷۰) *از قتاده نقل شده: منظور از: «اتَّقُوا اللهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِیداً» یعنی عدالت رعایت شود هم در منطق و رفتار و هم در عمل. و سدید یعنی صدق (طبری،۱۴۱۲، ج۲۲، ۳۸). قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد، و هم لغو نباشد، و یا اگر فایده دارد، فایده‌اش

چون سخن‌چینی و امثال آن، غیر مشروع نباشد. پس بر مؤمن لازم است که به راستی آنچه می‌گوید مطمئن باشد، و نیز گفتار خود را بیازماید، که لغو و یا مایه افساد نباشد (طباطبایی،۱۳۷۷، ۱۶، ۵۲۳). رعایت این معیار که به هنگام نقد منصفانه رفتار یا گفتار شخصی از توهین و کلام ناشایست استفاده نشود، یک رکن و ضرورت است. زیرا در غیر اینصورت انتقاد شکننده خواهد بود نه سازنده و نقد پذیری و اصلاح هم صورت نمی‌پذیرد. این نوع عملکرد ما را از هدف نقد منصفانه دور می‌سازد. منتقد منصف باید حریم و حرمت نقد را حفظ نماید. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ لا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام،۱۰۸). شما مؤمنان به آنانکه غیر خدا را می‌خوانند دشنام مدهید تا مبادا آنها از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام گویند، ما بدینسان برای هر امتی عملشان را بیاراستیم و عاقبت بازگشت آنان به سوی پروردگارشان است، و او از اعمالی که می‌کرده‌اند خبرشان می‌دهد». «این آیه یکی از ادب‌های دینی را خاطرنشان می‌سازد که با رعایت آن، احترام مقدسات جامعه دینی محفوظ مانده و دستخوش اهانت و ناسزا و یا سخریه نمی‌شود، چون هر انسانی به لحاظ اخلاقی از حریم مقدسات خود دفاع نموده با کسانی که به حریم مقدساتش تجاوز کنند به مقابله برخیزد و چه بسا شدت خشم او را به فحش و ناسزای به مقدسات آنان وادار سازد، و چون ممکن بود مسلمین به منظور دفاع از حریم پروردگار بت‌های مشرکین را هدف دشنام خود قرار داده در نتیجه عصبیت جاهلیت، مشرکین را نیز وادار سازد که حریم مقدس خدای متعال را مورد هتك قرار دهند لذا به آنان دستور می‌دهد که به خدایان مشرکین ناسزا نگویند، چون اگر ناسزا بگویند و آنان هم در مقام معارضه به مثل به ساحت قدس ربوبی توهین کنند در حقیقت خود مؤمنین باعث هتك حرمت و جسارت به مقام کبریایی خداوند شده‌اند. از عموم تعلیلی که جمله" كَذلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ" آن را افاده می‌کند نهی از هر کلام زشتی نسبت به مقدسات دینی استفاده می‌شود» (طباطبایی،۱۳۷۷، ۷، ۴۳۴).

تحقق انصاف در سخن و گفتار این است که انسان طرفدار حق باشد و حق را رعایت کرده و حقیقت هر امری را بیان کند همان گونه که دوست دارد از جانب دیگران هم حق

را بشنود. (اشاره به مفهوم قاعده زرین) و به سخن خویش و دیگران نگاه یکسانی داشته باشد و در مقام گفتار حقی برابر به هم صحبت خویش بدهد. بنابراین به هنگام گفتگو با دیگران، حق را دریافت کند، به آن اقرار و اعتراف کند، هرچند گوینده حق کم سن و سالتر از او و یا مقام و موقعیتی فروتر از جایگاه و موقعیت او داشته باشد یا حتی دشمن او باشد. اعتراف به حق بودن سخن دیگران، همان دادن حق به آنهاست. در واقع شخص آن گونه که دوست دارد دیگران به حق بودن گفتارش اعتراف کنند و آن را بپذیرند خود نیز به سودمند و باارزش بودن سخن دیگران اعتراف کند و آن را بپذیرد بدون اینکه حالات و شرایط مختلف در او اثر بگذارد. از نمونه‌های بارز این نوع، انصاف در مناظره، داوری، نقد و بحث علمی است.

شهید ثانی، انصاف در بحث را از آداب رفتار معلم با شاگرد نام برده، چنین می‌گوید: این که در بحث به آنها انصاف دهد. أن ينصفهم في البحث فيعترف بفائدة يقولها بعضهم و إن كان صغيرا فإن ذلك من بركة العلم قال بعض السلف، من بركة العلم و آدابه الإنصاف و من لم ينصف لم يفهم و لم يتفهم فيلازمه في بحثه و خطابه و يسمع السؤال من مورده على وجهه و إن كان صغيرا و لا يترفع عن سماعه فيحرم الفائدة. و لا يحسد أحدا منهم لكثرة تحصيله أو زيادته على خاصته من ولد و غيره فالحسد حرام فكيف بمن هو بمنزلة الولد و فضيلته يعود إلى معلمه منها أوفر نصيب فإنه مربيه و له في تعليمه و تخريجه في الآخرة الثواب الجزيل و في الدنيا الدعاء المستمر و الثناء الجزيل. و ما رأينا و لا سمعنا بأحد من المشايخ اهتم بتفضيل ولده على غيره من الطلبة و أفلح بل الأمر بيد الله و العلم فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ(شهید ثانی، ۱۴۰۹ ق، منیة المرید، ص ۱۹۹). همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «وَ قَالَ الصَّادِقُ ع مَنْ يَضْمَنُ لِي أَرْبَعَةً بِأَرْبَعَةٍ أَبْيَاتٍ فِي الْجَنَّةِ أَنْفِقْ وَ لَا تَخَفْ فَقْراً وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ وَ أَفْشِ السَّلَامَ فِي الْعَالَمِ وَ اتْرُكِ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كُنْتَ مُحِقّاً»؛ (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲،، ص ۶۲). از أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام نقل شده که می‌فرماید: قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيهِ السّلام فِي كَلَامٍ لَهُ أَلَا إِنَّهُ مَنْ يُنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ لَمْ يَزِدْهُ اللهُ إِلَّا عِزّاً؛ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۱۴۴).

نیز از أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام نقل شده که فرمود: «مَنْ يَضْمَنُ أَرْبَعَةً بِأَرْبَعَةِ أَبْيَاتٍ فِي

الْجَنَّةِ أَنْفِقْ وَ لَا تَخَفْ فَقْراً وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ وَ أَفْشِ السَّلَامَ فِي الْعَالَمِ وَ اتْرُكِ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كُنْتَ مُحِقّاً»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ ق.، الکافي، ج ۴، ص ۴۴، ح ۱۰).

قرآن کریم که پیشرو در دادن حق و انصاف است، آنجا که اهل کتاب مستحق سرزنش و توبیخ هستند، آنان را سرزنش می‌کند. و آنجا که شایسته ستودن هستند، از آنان به نیکی یاد می‌کند. این همان روح انصاف قرآن است که هیچ چیز در آن اثرگذار نیست. دوستی و دشمنی، علاقه و نفرت، رضایت و خشم، همه برای ادای حق از جانب قرآن یکسان است. از نمونه‌های بارز انصاف در گفتار، آیاتی است که خدا در آن اهل کتاب را می‌ستاید. با وجود دشمنی آنان با مسلمانان، قرآن به آنها انصاف داده و کارهای نیکشان را بیان کرده است. از جمله آیات زیر:

خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ ما دُمْتَ عَلَيْهِ قائِماً ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا لَيْسَ عَلَيْنا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ؛ (آل عمران،۷۵) و از اهل کتاب، کسی است که اگر او را بر مال فراوانی امین شمری، آن را به تو برگرداند؛ و از آنان کسی است که اگر او را بر دیناری امین شمری، آن را به تو نمی‌پردازد، مگر آنکه دائماً بر [سرِ] وی به پا ایستی. این بدان سبب است که آنان [به پندار خود] گفتند: «در مورد کسانی که کتاب آسمانی ندارند، بر زیان ما راهی نیست.» و بر خدا دروغ می‌بندند با اینکه خودشان [هم] می‌دانند.

«وَ مِنْ قَوْمِ مُوسى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ»؛ و از میان قوم موسی جماعتی هستند که به حق راهنمایی می‌کنند و به حق داوری می‌نمایند (اعراف،۱۵۹)؛ هر کس به صراط مستقیم و راه حق دیگران را رهنمون شود و به حق عمل نماید داوری او هم منصفانه خواهد بود.

«وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمَّا صَبَرُوا وَ كانُوا بِآياتِنا يُوقِنُونَ»؛ و چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند، برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند (سجده،۲۴)؛

«وَ لَمَّا جاءَهُمُ الْحَقُّ قالُوا هذا سِحْرٌ وَ إِنَّا بِهِ كافِرُون»؛ و چون حقیقت به سویشان آمد،

گفتند: این افسونی است و ما منکر آنیم (زخرف، ۳۰). این آیه نشان از بی انصافی یهود دارد که با وجود آگاهی از حق، نه تنها به آن اعتراف نکردند بلکه آن را متهم به جادو نیز کردند.

امام علی علیه السلام در این خصوص می‌فرمایند: «قَلَّمَا يُنْصِفُ اللِّسَانُ فِي نَشْرِ قَبِيحٍ أَوْ إِحْسَانٍ»(تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱۳۶۶ ش.، ص ۲۱۳، حدیث ۴۱۵۶). در این روایت افزون بر اشاره به قلمرو انصاف در گفتار که نشر زشتی یا نیکویی و نوعی اعتراف به حق و حقیقت است به سختی آن نیز اشاره شده است. زبان یا گرفتار افراط است یا تفریط. به همن دلیل بسیار کم به حقیقت اعتراف کرده، آن را نشر می‌دهد خواه این حقیقت نیکی باشد یا بدی.

## نتیجه گیری

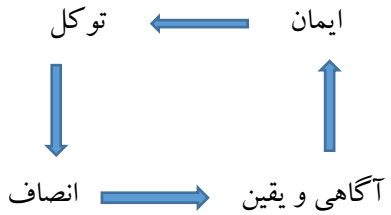
مفهوم انصاف بر معانی متعددی دلالت دارد، که البته همه‌ی این معانی به نوعی با هم مرتبط هستند. این معانی عبارتند از:

انصاف با خود، انصاف در ارتباط با خداوند و عبادت و اطاعت و بندگی او، انصاف در روابط و مناسبات انسانی، دوری از افراط و تفریط در گفتار و کردار، عجله نکردن در قضاوت و ارزیابی و نقد، انصاف در پایداری در راه حق، انصاف در برخورد با مال یتیم، انصاف در طلاق و قصاص.

با در نظر گرفتن همه‌ی معانی بالا، می‌توان نتیجه گرفت که انصاف به عنوان یکی از مهم‌ترین مکارم اخلاقی در ابعاد مختلف زندگی کاربرد دارد و دارای نقش هست.

در خصوص مفهوم انصاف می‌توان نتیجه گرفت که ایمان می‌تواند موجد انصاف باشد. زیرا ایمان از سویی نتیجه رشد و معرفت و یقین است و از سوی دیگر، موجد توکل و تلاش است. قابل ذکر است که ارتباط بین این مفاهیم یک طرفه و خطی نیست بلکه بین آنها رابطه‌ای دیالکتیکی (دوسویه و چرخه‌ای) است. یعنی به این صورت که اگر فردی معرفت و آگاهی خوبی نسبت به خداوند داشته باشد این علم و دانش، سبب ایجاد درجه‌ای از ایمان می‌شود و سپس در مرحله‌ی بعد خود ایمان سبب ایجاد درجه‌ای از توکل می‌گردد و توکل نیز به نوبه‌ی خود زمینه‌ی تحقق انصاف و احسان و نیکی را فراهم

می‌آورد. و از سوی دیگر انصاف در ارتقاء و تعمیق معرفت حق و آگاهی و نزدیک شدن به یقین و باور قلبی مؤثر واقع می‌شود. و سپس در گام بعدی ارتقای معرفت و آگاهی سبب ایجاد مرتبه‌ی بالاتری از ایمان می‌گردد و به تبع آن، توکل و اعتماد به خدا نیز محکم‌تر و ریشه‌ای‌تر می‌گردد.




## دلالت‌های فلسفی مفهوم انصاف

اکنون پس از مفهوم پردازی انصاف، نوبت به آن رسیده که به بحث در خصوص دلالت‌های فلسفی این مفهوم بپردازیم. با توضیحاتی که درباره مفهوم انصاف ارائه شد، می‌توان از منظر فلسفی در دو حیطه انسان شناسی و معرفت شناسی، انصاف را مورد ملاحظه و بررسی قرار داد.

### انسان شناسی و انصاف

مطابق تصویری که قرآن از ماهیت انسان ارائه می‌دهد، انسان موجودی عجول است، تا جایی که حتی عجله را خمیر مایه‌ی وی تلقی می‌کند شتابزدگی از ویژگی‌های بنیادی مثبت انسان به شمار نمی‌آید، بلکه بر عکس، نشأت گرفته از نقصان و ضعف وی و یا به تعبیر ملاصدرا فقر وجودی او است (شمشیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹).

از طرف دیگر انسان به دلیل داشتن نفس اماره و غریزه حبّ ذات، معمولاً خیر و خوبی‌ها را برای خود می‌خواهد و در معرض خطا و لغزش قرار دارد. شتابزدگی انسان از ویژگی‌های نفس حیوانی او (به تعبیر قدما) و یا همان نهاد (به تعبیر فروید) به شمار می‌آید. بنابراین، سلطه و حاکمیت مطلق نفس حیوانی انسان یا همان نهاد می‌تواند موجبات سقوط او را فراهم آورد. پس، نفس حیوانی و شتابزدگی‌اش به تعبیر قرآن مایهٔ خسران و زیان انسان در مسیر زندگی است. از سوی دیگر، همین انسان بنا به بعد روحانی و غیرمادی و

ملکوتی خود، رو به سوی تعالی دارد. عقلانیت انسان از جمله نیروهایی است که به کمک بعد روحانی و ملکوتی انسان آمده است، سیر صعودی و تعالی وی نیاز به یک سری ابزار و سازوکارهای مناسبی دارد تا این هدف مهم تحقق یابد. این ابزارها و سازوکارها بیشتر اکتسابی هستند (شمشیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹)، انصاف از جمله این سازوکارهاست که باید پرورش یابد و روحیه‌ی نیکوکاری و دگرگروی در انسان تقویت شود. بنابراین انصاف یک ویژگی ثانویه است، ذاتی انسان نیست، بلکه اکتسابی است و باید با کسب معرفت و شناخت و تمرین و یادگیری پرورش یابد. انصاف سفارش و دستور خداوند است؛ خداوند در قرآن می‌فرماید: «انّ الله یأمر بالعدل و الإحسان»(نحل،..)؛.

لذا انجام این امر مهم باید بر پایه انصاف و مطابق قوانین و ضوابط دینی باشد که خدای ناکرده تأثیر سوء بر جای نگذارد. امام علی (ع) می‌فرمایند: سیاست دادگرانه سه چیز است: نرمی توأم با دور اندیشی، عدالت کامل، و احسان همراه با میانه روی (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۹۱).

## معرفت شناسی و انصاف

یکی از ویژگی‌های بارز و متمایز معرفت شناسی اسلامی، اهتمام آن به واسطه شناخت و اخلاق است. موضوعی که کمتر از سوی اندیشمندان و نظریه‌پردازان غربی مورد توجه قرار گرفته است (شمشیری ۱۳۹۰، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹). در چارچوب سنت فلسفی غرب، غالباً مقوله اخلاق و ارزش شناسی موضوعی مستقل از معرغت شناسی است. به همین دلیل، فیلسوفان غربی در ذیل مقوله‌ی معرفت شناسی به طرح مباحثی درباره عقل، ذهن، حس، شهود و مواردی از این قبیل پرداخته‌اند. در این میان، فیلسوفانی مانند کانت با طرح مفهوم خرد عملی و تفکیک آن از خرد نظری، در صدد برآمده است نشان دهد چگونه هر یک از این دو وجه عقلانی، جداگانه و در حیطه‌های مربوط به خود عمل می‌کنند. به عبارت روشن‌تر، حیطه‌ی ارزش‌ها و قضایای اخلاقی مربوط به خرد عملی است. (نقیب زاده، ۱۳۷۴، ص ۳۱۳)(شمشیری، بابک، شیروانی، علی، ۱۳۹۰، ...) در حالی که بنا به فرهنگ اسلامی که به خوبی در آموزه‌های عرفانی انعکاس یافته است، به سادگی نمی‌توان مقوله‌ی اخلاق، شناخت و عقلانیت (به معنای عقل نظری را از یکدیگر تفکیک

کرد و در اصل نوعی درهم تنیدگی بین آنها وجود دارد (شمشیری ۱۳۹۰، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹).

اصولاً به نظر می‌آید سنت تفکیک مباحث معرفت شناسی و ارزش شناسی موجب شده باشد که در روان شناسی جدید، به ویژه قلمرو نظریه‌های یادگیری، کمتر به چگونگی تأثیر ویژگی‌های اخلاقی در کسب شناخت و یادگیری توجه شود. این در حالی است که پرسش از تأثیر صفات اخلاقی در کسب معرفت (حسی، عقلی و یا حتی شهودی) و چگونگی آن، همچنان به قوت خو باقی است (همان). با توجه به موضوعاتی که در خصوص مفهوم پردازی انصاف به عنوان یکی از مکارم اخلاقی و ارتباط آن با ایمان، معرفت و حقیقت جویی بیان شد، می توان به این نتیجه رسید که در چارچوب فرهنگ اسلامی، مباحث اخلاقی و ویژگی‌های اخلاقی اعم از رذایل، فضایل و مکارم اخلاق، نه تنها در چگونگی کسب معرفت و شناخت و یادگیری تأثیرگذار هستند، بلکه حتی نوع معرفت و درستی یا نادرستی آن را نیز رقم می‌زنند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد، صفات اخلاقی و مکارم اخلاقی بتوانند نوع استنتاج‌ها و تفسیرهای معرفتی و علمی (در هر حیطه شناختی) را تحت تأثیر خود قرار دهند.

در این میان، همچنان که ذیل بحث درباره سوره.. در بخش نقد منصفانه...گفته شد، انصاف می‌تواند نقش بسزایی در ادراک ایفا کند؛ چنان که می‌تواند سهم عمده‌ای در قضاوت‌های انسان داشته باشد. ویژگی انصاف می‌تواند نوع قضاوت‌های انسان را تحت تأثیر قرار دهد و آنها را تغییر دهد. همان طور که شتابزدگی منجر به گونه‌ای از قضاوت خواهد شد. یا خودخواهی منجر به گونه‌ای دیگر از قضاوت خواهد شد. در نتیجه کاملاً شایسته است که انصاف را به عنوان یکی از مکارم اخلاق نه تنها از منظر اخلاق و ارزش شناسی و یا انسان شناسی، بلکه از نظر معرفت شناسی نیز مورد توجه قرار داد.

## دلالت‌های تربیتی مفهوم انصاف

انصاف به عنوان یک مفهوم قرآنی که در منابع اسلامی بسیار مورد توجه قرار گرفته است، گستره‌ای وسیع دارد و می‌تواند سراسر زندگی انسان را و تمام ابعاد گوناگون آن اعم از فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد.

روایت از متن پایان نامه استفاده گردد.

از جمله آثار، نتایج و پیامدهای تحقق انصاف شرافت و عزت و سربلندی فرد منصف است. که از پیامدهای دنیوی انصاف به شمار می‌آیند. که هم زندگی فردی و هم زندگی اجتماعی انسان را متحول می‌سازند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ تَحَلَّی بِالْإِنْصَافِ بَلَغَ مَرَاتِبَ الْأَشْرَافِ»(تمیمی آمدی،۳۹۴)؛ هر کس خود را به زیور انصاف آراست، به مراتب والای شرافت دست یافت. همچنین امام باقر علیه السلام از أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ (ع) نقل می‌کنند که آن حضرت فرمودند : فی کَلَامٍ لَهُ أَلَا إِنَّهُ مَنْ یُنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ لَمْ یَزِدْهُ اللَّهُ إِلَّا عِزّاً. (حر عاملی،۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۳).

مثال از آیات قرآن: .....

با توجه به اهمیت و نقش انصاف، می‌توان انتظار داشت که به این مفهوم بنیادی قرآنی، در همه‌ی ارکان و عناصر نظام تعلیم و تربیت، اعم از رسمی و غیر رسمی، مد نظر قرار می‌گیرد. از این رو، در مقاله حاضر، در خصوص دلالت‌های تربیتی تنها می‌توان به طرح کلیاتی پرداخت. مفهوم انصاف قابلیت آن را دارد که در چند مطالعه و از زوایای مختلف تربیتی به آن پرداخته شود. با وجود این، برخی از مهم‌ترین دلالت‌های تربیتی این مفهوم به شرح ذیل است.

الف: اصول تربیتی منتج از مفهوم انصاف

به طور کلی سه (چهار) اصل عمده را می‌توان از مفهوم پردازی انصاف و مبانی فلسفی آن استنتاج نمود این سه اصل عبارتند از:

۱. اصل گذشت در تربیت

گذشت و ایثار یکی از بنیادی‌ترین اصول تربیت اسلامی است که مورد توجه صاحب نظران و متخصصان این حوزه قرار گرفته است (.....). ولی از مفهوم قرآنی انصاف نیز می‌توان این اصل مهم و بنیادی را استخراج کرد.

۲. اصل تأثیر رعایت انصاف به عنوان یکی از مهم‌ترین مکارم اخلاقی در شناخت و یادگیری و آموزش

همان طور که دیدیم، مفهوم انصاف و ارتباط آن با کسب معرفت و شناخت و

یادگیری، حکایت از آن دارد که مکارم اخلاقی و ویژگی‌های اخلاقی در کسب شناخت و چگونگی آن (برای مثال چگونگی قضاوت‌ها، تفسیرها و تبیین‌ها) سهم بسزایی دارد. به سخن دیگر، ویژگی‌ها و مکارم اخلاقی می‌توانند، چگونگی شناخت انسان را تحت تأثیر قرار دهند.

اصل مدارا و آموزش تدریجی ورعایت اصول زمانی

۳. اصل تأثیر معرفت و آگاهی در صفات اخلاقی و تقویت مکارم اخلاقی

متقابلاً شناخت و معرفت و آگاهی نیز در رشد اخلاقی انسان بسیار مؤثر است. به دیگر سخن، شکل گیری صفات و ویژگی‌های مثبت اخلاقی و رشد و توسعه آنها و نیز کاهش رذایل، تا اندازه زیادی مدیون میزان آگاهی، شناخت و معرفت انسان است. از این رو، افزایش میزان آگاهی، احتمال رشد و تقویت صفات پسندیده و کاهش صفات نکوهیده اخلاقی را افزایش می‌دهد. البته لزوماً آگاهی و معرفت عقلانی به رشد اخلاقی منتهی نمی‌شود. ولی زمینه و بستر مناسبی را فراهم می‌آورد و به همین دلیل احتمال رشد اخلاقی را افزایش می‌دهد. در این میان، بایستی در نظر داشت که شناخت شهودی و اشراقی تأثیر بیشتر و قطعی‌تری در اخلاق ایفا می‌نماید. به عبارت دیگر، دستیابی به معرفت شهودی که باعث بصیرت انسان می‌گردد، تبعات و پیامدهای اخلاقی نیز خواهد داشت (شمشیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹).

## قرآن

### مفهوم انصاف و اهداف تربیتی

انصاف از یک جهت به عنوان هدف واسطه‌ای کاربرد دارد زیرا به واسطهٔ رواج و تحقق آن در روابط اجتماعی بین افراد جامعه و نیز در سایر ابعاد زندگی، مسیر تحقق حقیقت‌جویی و حقیقت‌گرایی و حق‌طلبی هموار می‌گردد و زمینه برقراری عدالت اجتماعی فراهم می‌آورد. به تلاش انسان در رابطه با دیگران معنی می‌بخشد. در پرتو انصاف در تعامل با دیگران، رفق و مدارا، سهل‌گیری، بردباری و اغماض و توجه حقیقی به حقوق دیگران معنی پیدا کرده و ظهور و بروز پیدا می‌کند. نادیده گرفتن خطای غیر عمد دیگران امری منصفانه است. ضمناً اجازه‌ی اشتباه کردن در امور جزیی نیز نگاهی

منصفانه است. توجه به ابعاد وجودی انسانها و توانایی‌های متفاوت آنها و بررسی و قضاوت عملکرد آنها بر مبنای آن توانمندی‌ها مصداق برخورد منصفانه است.

از سوی دیگر می‌توان آن را به عنوان یک هدف نهایی در نظر گرفت و به شمار آورد، زیرا کسی که اهل انصاف و منصف باشد در ابعاد مختلف زندگی و در ارتباطات چهارگانهٔ (ارتباط با خویش، ارتباط با خداوند، ارتباط با دیگران و ارتباط با طبیعت همواره جانب حق را در نظر دارد و از این جهت نقش الگویی برای دیگران دارد، البته از جهتی در همین حالت علاوه بر هدف نهایی، باز هم هدف واسطه‌ای می‌تواند باشد و انصاف کمک می‌کند به تقویت ایمان و بندگی و نیز شناخت بیشتر حق و حقیقت.

## انصاف و برنامه درسی

هنگام صحبت از برنامه درسی، غیر از محتوای درسی که معمولاً متون و کتب درسی بر آن دلالت دارند، اجزا و مؤلفه‌های دیگری مانند روش‌ها و فنون تدریس، ارزشیابی و حتی نقش معلم نیز زیر مجموعه این مفهوم تلقی می‌شوند (شمشیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹). به نظر می‌آید با توجه به اثرگذاری محتوا و متن کتاب‌های درسی بر حیطه شناختی و حتی تا حدودی نگرشی و عاطفی متربیان، بایستی دست کم، بخشی از محتوای متون درسی، به ویژه دروسی مانند معارف دینی، ادبیات، علوم اجتماعی و کار و فناوری به طور مستقیم و غیر مستقیم به بحث دربارهٔ «انصاف» در زندگی از جنبه‌های مختلف بپردازد.

از سوی دیگر، در حیطه‌ی روش‌های تدریس می‌توان از روش‌هایی استفاده کرد که در عمل نیازمند به کارگیری اصل انصاف در فرایند یاددهی باشند. مثلاً در روش پرشس و پاسخ، در روش قضاوت و داوری، تفکر انتقادی و ... . توجه به تفاوت‌های فردی متربیان دال بر رعایت انصاف است. به هنگام ارزشیابی نیز توجه به میزان تلاش و کوشش مستمر و سپس امتیاز دادن بر مبنای انصاف است. انصاف به عنوان یک رکن مورد توجه است. و تقویت و ارتقاء مداوم علم و آگاهی مربی، صداقت در امر آموزش، بر زبان جاری کردن عبارت «نمی‌دانم» در جایی که اطلاعاتی وجود ندارد همه و همه دال بر توجه به انصاف است. یکی از عناصر بسیار مهم برنامه درسی که ارتباط نزدیکی با انصاف دارد، نقش معلم

و مربی است. بی تردید معلم و مربی باید شخصاً از نظر اخلاقی الگوی انصاف و ایثار و فداکاری باشد. بدین صورت که در ارتباط و تعامل با فراگیران از جمله ارزیابی، قضاوت، تدریس، نقد، تصمیم و مانند آن، انصاف را پیشه خود سازد.

## نتیجه گیری

از آن جایی که موضوع تعلیم و تربیت یک موضوع بنیادی است پرداختن به آن و تمرکز نمودن بر آن بسیار مهم است. انصاف هم در اهداف تربیتی جایگاه بالایی دارد و هم در برنامه درسی به طور مستقیم و غیر مستقیم به بحث دربارهٔ «انصاف» در زندگی از جنبه های مختلف پرداخته می‌شود. انصاف در روش های تدریس، ارزشیابی، الگو واقع شدن معلم و ... به خوبی دیده می‌شود.

.

## فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی،(۱۳۷۶)، الأمالی (للصدوق) - تهران، چاپ: ششم.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳ ق)، معانی الأخبار - قم

۳. ابن شعبه حرانی، (۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق)،

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ ق)، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ: دوم.

۵. ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، مکتب الأعلام الإسلامی، قم، چاپ: اول.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، ج۱۳، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ: سوم.

۷. امانی پور، مونا، (۱۳۸۹)، انصاف در قرآن و حدیث، پایان نامه کارشناسی ارشد،

۸. تحف العقول،

۹. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و درر الکلم- ایران؛ قم.

۱۰. دهقانپور، علیرضا؛ ژیلا بخشی، (۱۳۹۳)، معناشناسی احسان در قرآن، پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۵، شماره ۱۷، صفحه ۸۳-۶۱.

۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد،(۱۳۷۴)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، مرتضوی، تهران، چاپ: دوم.

۱۲. حر عاملی، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، ج۱۵،

۱۳. خصال،

۱۴. دشتی،

۱۵. زمخشری، محمود بن عمر،(۱۳۹۱)، ترجمه تفسیر کشاف، مترجم؛ مسعود انصاری، ج ۲، انتشارات ققنوس، ایران، تهران.

۱۶. ساروخانی، باقر، (۱۳۹۳)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ هجدهم.

۱۷. سرخسی،
۱۸. شمشیری، بابک؛ شیروانی، علی، (۱۳۹۰)، مفهوم صبر در قرآن و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن، دوفصلنا مه تربیت اسلامی، س ۶، ش ۱۳، صص ۹۸-۷۹.
۱۹. شهید ثانی، (۱۴۰۹ ق).زین الدین بن علی، منیة المرید، مکتب الأعلام الإسلامی، قم، چاپ: اول.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین،(۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، جلد:۴، ۷، ۱۷، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ایران، قم، چاپ پنجم.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ ه.ق).المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - لبنان - بیروت، چاپ: ۲.
۲۲. -طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۱، ۲، ۶، ۹، ۱۲، ناصر خسرو، ایران، تهران، چاپ: ۳.
۲۳. طوسی، التبیان فی تفسر القران، دار احیاء التراث العربی، ج ۶،....
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن،(۱۴۱۴ ق)، الأمالی (للطوسی)، ج ۲، دارالثقافه، قم.
۲۵. فخار نوغانی، وحیده، (۱۳۹۳)، معناشناسی واژه احسان در قران، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۵، ص ۳۲-۲۱.
۲۶. قرائتی، محسن،(۱۳۸۸)، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ج ۵، ایران، تهران.
۲۷. قرشی بنایی،
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۲، ۴، تهران، چاپ: چهارم.
۲۹. لسانی فشارکی، محمد علی؛ مرادی زنجانی، حسین، (۱۳۹۳)، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، مؤسسه بوستان کتاب، ایران، قم، چاپ سوم.
۳۰. لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، ج ۱، ص ۴۲۷، قم، دارالحدیث.
۳۱. متقی هندی، ج ۳، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال،
۳۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، ج ۷۲،
۳۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۴ ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج۱۱، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ: دوم.
۳۴. مصطفوی، (۱۳۶۸)، ج ۱۲،

۳۵. مظاهری، حسین؛ ابراهیم پور سامانی، جمشید؛ رحیمی، سید داریوش؛ مؤلفه و شاخص‌های سبک زندگی اسلامی، (۱۳۹۶)، دوره دوم، شماره ۲، ص ۳۹-۱۳.
۳۶. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴)، التفسیر الکاشف، جلد ۶، دار الکتاب الإسلامی، ایران، قم.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، جلد ۱۹، دار الکتب الإسلامیهٔ - ایران - تهران، چاپ: ۱۰.
۳۸. هابز
۳۹. نرم افزار جامع التفاسیر.
۴۰. نرم افزار جامع الأحادیث.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۹۱ – ۲۵۱

# بررسی جایگاه و کارکردهای سریه‌ها در سیاست پیامبر اکرم (ص) (از سال اول تا سال یازدهم هجرت)

**محمد نبوی راد** [۱]
**محسن بیگدلی** [۲]
**فاطمه جعفرنیا** [۳]
**علی پریمی** [٤]

**چکیده**

سیاست پیامبر (ص) در مقابل تحریکات و تهدیدات خارجی در بسیاری موارد در قالب غزوات و سریه های دفاعی و تهاجمی بروز می کرد و این امر ناشی از تحریکات و سیاست تخریب خارجی بود که جریانات ضد امنیتی داخلی نیز متأثر از آن می شد. در تحقیق حاضر با بررسی سرایا به مطالعه جایگاه و کارکردهای انها در سیاست پیامبر اسلام از زمان بعثت تا رحلت آن حضرت پرداخته شده است. بازشناسی و بررسی سرایا و هچنین بررسی جایگاه آنها در سیاست پیامبر حائز اهمیت است. زیرا هر کدام از این سریه‌ها با هدفی خاص صورت گرفته و قطعا در برنامه‌های پیامبر تاثیرگذار بوده و جایگاه و کارکرد مخصصوص به خود را در سیاست‌های پیامبر اسلام داشته‌اند. جایگاه و کارکرد این سریه‌ها در سیاست پیامبر را می‌توان در زمینه‌های مربوط به برنامه‌های نظامی، سیاست اقتصادی، اقدامات اطلاعاتی–امنیتی و دستگاه تبلیغاتی پیامبر اسلام مشاهده کرد. نتایج مقاله حاضر نشان داد که جایگاه و کارکرد سریه‌ها در سیاست پیامبر در قالب نه دسته مجزا قرار می‌گیرد که عبارتند از سریه‌های تدافعی، سریه‌های تهاجمی، سریه های تبلیغی، سریه‌های مربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی، سریه‌های اطلاعاتی، سریه‌های بازدارنده، سریه‌های تهدید کننده، سریه‌های مربوط به حذف مخالفان و سریه‌های تاکتیکی.

**واژگان کلیدی**

عصر نبوی، سرایا، سیاست پیامبر اکرم.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ اسلام، واحد بین الملل قشم، دانشگاه پیام نور، ایران.
Email: mohamadnabavirad@student.pnu.ac.ir
۲. استادیار، گروه تاریخ، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: bigdeli1@pnu.ac.ir
۳. استادیار، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Email: f.jafarniya@pnu.ac.ir
۴. استادیار، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Email: a.parimi@pnu.ac.ar

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۰

## طرح مسأله

پس از ظهور اسلام وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دعوت خود را مطرح کرد و مردم را به توحید و خداپرستی و اجتناب از شرک فراخواند، به طور طبیعی مردم به دو گروه تقسیم شدند: عده‌ای دعوتش را پذیرفتند و مسلمان شدند و عده‌ای دعوتش را رد کرده، در برابرش صف کشیدند و به عناد و دشمنی پرداختند.

این در حالی بود که در آیین اسلام، جنگ به عنوان یک هدف مطرح نبود بلکه «جهاد» برای جلوگیری از تجاوزها و ستمگری‌ها، باز شدن راه شهادت برای انسان‌های شایسته و جلوگیری از گسترش فساد، قلمداد میشد. تا جایی که در قرآن (به عنوان کتاب پیامبر اسلام) آمده است که اگر خدا برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی‌کرد، زمین تباه و فاسد می‌شد (سوره بقره، آیه ۲۵۱).

پس از ظهور اسلام و آغاز دعوت آشکار از سوی پیامبر، مشرکان در مکه اصحاب پیامبر را اذیت می‌کردند در حالی که ایشان ضمن سفارش صحابه به صبر و مدارا، می‌گفت که من هنوز مأمور به جهاد نشده‌ام. پس از هجرت پیامبر به مدینه، ایشان موفق به تشکیل دولت اسلامی در این شهر شدند. این در حالی بود که آزار مسلمانان و خانواده‌های آنها از سوی مشرکین همچنان تدوام داشت و حکومت نوپای سلامی به شدت از سوی مثلث اشراف قریش، بدویان حجاز و یهودیانی که متأثر از تحریکات شراف مکه بودند مورد تهدید قرار داشت و جامعه اسلامی احساس ناامنی می‌کرد (گابریل، ۲۰۰۷: ۷۱).

پیامبر حتی پس از هجرت به مدینه و تا قبل از نزول آیه اذن جهاد (سوره حج، آیه ۳۹)، صحابه را به مدارا دعوت میکردند و بعد از هجرت آیه اذن جهاد نازل شد. از این رو پیامبر برای مقابله با مشرکان و دشمنان حکومت دینی بر پایه نزول آیه اذن جهاد از سوی خدا مأمور به مقابله با آنان گردید. آیه اذن جهاد بعد از هفتاد و چند آیه که درباره مدارای پیامبر(ص) و مسلمانان با مشرکان نازل شد، به پیامبر(ص) اجازه برخورد قهر امیز با دشمنان را داد (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۱).

این برخورد قهر امیز به دو صورت سریه و غزوه انجام می‌گرفت. سَریّه یا بعث، به

جنگ‌هایی در دوره پیامبر اکرم(ص) گفته می‌شود که بدون حضور امستقیم پیامبر(ص) و به فرماندهی ایکی از صحابه بوده است. در اواقع گروهی از سپاهیان اسلام، بدون آنکه پیامبر(ص) همراه آنان خارج شود به دستور ارسول خدا (ص) به سوی امکانی او برای انجام ماموریتی اعزام می‌شدند (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۳). البته تعدادی از سریه‌ها قبل از نزول آیه اذن جهاد (در سال دوم هجرت) تدارک دیده شده اند که از میان آنها می‌توان به سریه حمزه بن عبدالمطلب (در منطقه عیص) و سریه سعد بن ابی‌وقاص (در منطقه جحفه) اشاره کرد هدف از انجام این سریه‌ها احتیاط و جلوگیری از حمله دشمن و برخورد با کاروان قریش بود.

تعداد سریه‌ها را به اختلاف از ۳۵ تا ۴۸ مورد ذکر کرده اند. سریه‌ها بدون حضور اپیامبر او با اهداف مختلف صورت می اپذیرفت و تکمیل کننده غزوات و دیگر اعملیات نظامی ابود. در اسریه‌ها و در اغیاب پیامبر، مسلمانان امتحان میشدند و می‌آموختدند که اگر اپیامبر انزدشان نبود حق ندارند از پیروی احق دست بردارند و برای ارسیدن به اهداف الهی- اسلامی از هیچ کوششی ادریغ نورزند (فایزر، ۲۰۱۳: ۴).

سیاست پیامبر(ص) در امقابل تحریکات و تهدیدات خارجی ادر ابسیاری اموارد در اقالب غزوات و سریه های ادفاعی او تهاجمی ابروز می‌کرد و این امر اناشی از تحریکات و سیاست تخریب خارجی ابود که جریانات ضد امنیتی اداخلی انیز متأثر از آن می اشد (رضایی او همکاران، ۲۰۲۰). سریه «رجیع» و سریه «بئرمعونه» که هردو در اماه صفر اسال چهارم هجری ابوقوع پیوستند با همین دیدگاه قابل تحلیل می اباشند (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۴).

بازشناسی او بررسی اسرایا و هچنین بررسی اجایگاه آنها در اسیاست پیامبر احائز اهمیت است. زیرا هر کدام از این سریه‌ها با هدفی خاص صورت گرفته و قطعا در برنامه‌های پیامبر تاثیرگذار بوده و جایگاه و کارکرد مخصصوص به خود را در سیاست‌های پیامبر اسلام داشته‌اند. جایگاه و کارکرد این سریه‌ها در سیاست پیامبر را می‌توان در زمینه‌های مربوط به برنامه‌های نظامی، سیاست اقتصادی، اقدامات اطلاعاتی-امنیتی و دستگاه تبلیغاتی پیامبر اسلام مشاهده کرد.

توضیح آن که، سریه هایی که جایگاه و کارکرد نظامی در سیاست پیامبر داشته‌اند را

میتوان شامل سریه‌های تهاجمی و سریه‌های دانست. سریه‌های تهاجمی به منظور ابرخورد مستقیم قبل از اقدامات متقابل و یا پیش از بروز تهدید صورت می‌گرفت و عموما در انقاط دور ادست تر اسرزمین‌های اپیرامونی اجهان اسلام صورت می‌گرفتند (عبدالرحیمویچ، ۲۰۲۲: ۳). جایگاه این در سیاست نظامی پیامبر از آن جهت قابل اهمیت است که حکومت اسلامی تحت زمامداری حضرت رسول (ص) دوران ابتدایی اخود را طی امیکرده است و مورد هجوم گاه و بی اگاه مشرکان قرار امی‌گرفته است و از این جهت برای امقابله به مثل چاره‌ای اجز حملات تهاجمی انداشته است. این سریه‌ها غلبه بر اقبایل یهودی ابنی اقینقاع، بنی اقریظه و بنی انضیر او وقایعی ادیگر اچون فتح مکه را در انیمه دوم عصر انبوی افراهم کرد (رودگرس، ۲۰۱۲: ۴). همچنین جایگاه سریه های تدافعی در سیاست پیامبر را نیز اینگونه میتوان توضیح داد که این نوع سریه ها به منظور ادفاع از منافع و حدود و ثغور امسلمین و مقابله با برخی اقدامات تبلیغاتی او یا حملات مستقیم دشمن صورت می اگرفت. سریه‌های اتدافعی انیز بیشتر واکنشی ادر ابرابر اغافل گیری‌ها و حملات ناگهانی ادشمنان و به ویژه قریش بوده است (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۳).

در میان سریه‌ها مواردی وجود دارند که جایگاه و کارکرد اقتصادی در سیاست پیامبر داشته اند. این سریه ها شامل گرفتن غنیمت از قبایل مشرک (مانند سریه علی بن أبی طالب(ع) به قبیله طیّ در سال نهم هجری و کسب غنائم بسیاری از این قبیله) و یا مصادره اموال کاروان‌های تجاری بوده‌اند. توضیح آنکه پس از تاسیس و استقرار دولت اسلامی در مدینه مصادره اموال مسلمانان مهاجر در مکه اتفاق افتاد و مشرکین با اموال گرفته شده از مسلمانان کاروان‌های تجاری گسیل میکردند. سیاست پیامبر در این موارد مصادره اموال کاروان از طریق سریه یا غزوه (مانند جنگ بدر) بوده است. از جمله این سریه‌ها میتوان به نخستین سریه یعنی سریه حمزه بن عبد المطلب در رمضان سال اول هجری اشاره کرد که با هدف تعرض به کاروانی از قریش که از شام بر می‌گشت انجام شد.

همچنین جایگاه و کارکرد بعضی از سریه ها در سیاست پیامبر اسلام، معطوف به اهداف اطلاعاتی-امنیتی است. در این گونه سریه‌ها که مخفیانه و با کم‌ترین خبرپراکنی اصورت می اگرفت هدف یا کسب اطلاعات از اشخاص و موقعیت دشمن و یا حذف یک

عنصر او یا عامل مخرب انسانی ادر امسیر اتبلیغ و توسعه دین بوده است. از جمله این سریه‌ها میتوان به سریه عبد اللّه بن جحش در سال دوم هجری با هدف گرفتن خبر و کسب اطلاعات از قریش و سریه محمّد بن مسلمه در سال سوم هجری با هدف هلاکت کعب بن أشرف که مردی شاعر و زبان‌آور بود و دشمنان را بر ضدّ پیامبر و مسلمین تحریک می‌کرد، اشاره کرد.

در میان سریه‌ها مواردی نیز وجود دارند که جایگاه و کارکرد تبلیغاتی در سیاست پیامبر داشته‌اند. این نوع سریه‌ها با توجه به شرایط و محیط تبلیغ مخفیانه و یا علنی اصورت می‌گرفت. جایگاه و کارکرد سریه‌های اتبلیغاتی در سیاست پیامبر اکرم به این صورت بود که تا آن زمان بسیاری از قبایل اطراف مکه و مدینه اطلاع دقیقی از ماهیت دین اسلام نداشتند و عده ای اتصور امی‌کردند که حضرت محمد (ص) و یاران او عده‌ای ابا رفتارهای انابه‌هنجار ابوده که قریشیان براساس فرهنگ و سنن آبا و اجدادی اخود در احال حذف و یا طرد آنان از سرزمین حجاز هستند (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۳). هدف پیامبر از تدارک این سریه‌ها را می‌توان شامل روشنگری درباره شریعت اسلام و همچنین مقابله با دستگاه تبلیغاتی مشرکین به محوریت قریش قلمداد کرد. از جمله این سریه‌ها میتوان به سریه علی ابن ابی طالب (ع) در رمضان سال دهم هجری به یمن با هدف دعوت یمنیان به اسلام اشاره کرد که به اسلام آوردن قبیله همدان در یک روز و مسلمان شدن بسیاری از یمنیان منجر شد.

به طور کلی جدای از آنکه هر اکدام از این سریه ها با علل و عوامل مختص به خود همراه بوده اند و جایگاه و کارکرد خاصی در سیاست پیامبر داشته اند، اما عمده هدف این جنگ ها، توسعه دولت اسلامی او تقویت جنبه‌های امختلف حکومت از جمله اقتدار اسیاسی او قدرت نظامی او در راستای ایجاد تحولات فرهنگی ابوده اند.

در این تحقیق به بررسی اسریه‌های اپیامبر اسلام از هجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی اتا رحلت آن حضرت پرداخته می‌شود. مطالعه جایگاه وکارکردهای اسریه ها در اسیاست پیامبر اسلام موضوع اصلی این تحقیق است.

شناخت تاریخ صدر اسلام در ابعاد مختلف آن تنها شناخت یک مقطع مهم از تاریخ

شبیه جزیره عربستان نیست، بلکه بررسی آغاز حیات تمدن اسلامی است که تاریخ جهان را دگرگون کرد. در این میان مطالعه و بررسی شیوه حکمرانی پیامبر اسلام به عنوان بنیانگذار نخستین حکومت اسلامی، علاوه بر پوشش بخشی از خلاهای تحقیقاتی تاریخی مربوط به این دوره، می‌تواند حاوی نکات و تجارب ارزشمندی برای زمامداران امروزی جوامع اسلامی باشد.

از این جهت شناخت و بررسی جامع ابعاد مختلف رویکرد پیامبر اکرم در حکمرانی بر مسلمین از جمله سیاست‌ورزی پیامبر اسلام در برابر دشمنان دارای اهمیت می‌باشد و می-تواند به درک صحیح تری از تاریخ صدر اسلام منجر شود.

از جمله موارد بسیار اثرگذار بر سیاست پیامبر اسلام در برابر دشمنان، توازن نظامی-امنیتی و توازن تبلیغاتی مابین جامعه اسلامی و مشرکین و منحدین آنها بود و در این میان سریه‌ها با هدف بر هم زدن این توازن به نفع مسلمانان جایگاه و کارکردهای ویژه‌ای در سیاست پیامبر داشته‌اند. با توجه به اهداف مهم و کارکردهای اگسترده سرایای اپیامبر اسلام، مطالعه آنها که در امقایسه با غزوات آن حضرت در اتحقیقات پیشین تا حد زیادی امغفول مانده، از اهمیت زیادی برخوردار است. از طرف دیگر به جهت تأثیرات عمیقی که این سریه‌ها و اعزام مأموریت های تبلیغی بر یکپارچگی و تشتت جامعه اسلامی داشت، مطالعه آنها در بستر مطالعه تاریخ صدر اسلام از اهمیت بسیاری برخوردار است. همچنین بررسی اجایگاه و کارکردهای اسریه ها در اسیاست پیامبر اسلام موضوعی است که تاکنون در تحقیقات داخلی و خارجی ناظر بر تاریخ صدر اسلام مورد بررسی قرار نگرفته و از نظر خلا تحقیقاتی دارای اهمیت بسیار است.

بنابر آنچه گفته شد، در این تحقیق سعی بر این است که به منظور پوشش خلا تحقیقاتی ذکر شده، از زاویه‌ای اجدید به آن وقایع نگریسته شود و با بررسی سریه‌ها و مأموریت های اواگذار اشده از طرف پیامبرا(ص) به صحابه به این سوال پاسخ داده شود که جایگاه و کارکردهای مختلف این سریه‌ها در سیاست رسول خدا به چه صورت بوده است.

## پیشینه تحقیق

با توجه به اهمیت زندگانی او سیره پیامبر اسلام(ص) کتاب‌ها و مقالات متعددی ادر این زمینه تالیف شده است که هرچند بطور ادقیق کلیه موضوعات مربوط به سریه ها و جایگاه آنها در سیاست پیامبر را در بر ندارند، اما هریک از آنها به بخشی از موضوع مورد نظر اشاره داشته اند. پیشینه تحقیق در این رابطه را می اتوان به بخش کتب و بخش مقالات تفکیک نمود که در این بخش به طور مفصل به آنها پرداخته شده است.

### کتاب‌ها

آیتی ا(۱۳۷۸)، در اکتاب خود با عنوان تاریخ پیامبر اسلام به شرح زندگانی ارسول اکرم (ص) پرداخته و به موضوعات سیاسی او تحولات فرهنگی ازمان پیامبر اسلام اشاره داشته است. وی ابه غزوات و سرایا اشاره داشته و همچنین سفیران پیامبر ارا که برای اکارهای انظامی او فرهنگی ابه مناطق مختلف ارسال می اشدند معرفی انموده است.

حسنین هیکل (۱۳۲۴)، در اکتاب خود با عنوان زندگانی امحمد(ص) به شرح رویکرد سیاسی- نظامی ادر اکنار ابررسی ارویکرد اجتماعی ان حضرت پرداخته و ماخذ مفیدی ابرای ابررسی او تحلیل اوضاع سیاسی انظامی ادر ان زمان می اباشد. این اثر اتوسط ابوالقاسم پاینده به فارسی اترجمه شده است. عمده مطالب این کتاب ناظر بر رویکرد سیاسی اجتماعی پیامبر اسلام بوده و هرچند به غزوات و سریه های صدر اسلام اشاره کرده اما بررسی ابعاد و جایگاه و کارکرد سریه ها در سیاست پیامبر که موضوع اصلی تحقیق حاضر می‌باشد در آن مغفول مانده است.

زرگری انژاد (۱۳۹۳)، در اکتاب خود با عنوان تاریخ صدر اسلام مجموعهٔ تحلیلی امفیدی از سیاست‌های پیامبر اسلام ارائه نموده است. این کتاب ضمن شرح اوضاع شبه جزیره عربستان در اچهار ابخش به تحلیل زندگی پیامبر اپرداخته است. در این کتاب به غزوات و سریه هایی اکه در ازمان پیامبر اسلام (ص) رخ داده اشاره شده و هدف از انجام برخی سریه‌ها در آن آمده است که تا حدی با موضوع این تحقیق همپوشانی دارد.

جعفر اسبحانی، در اکتاب خود با عنوان فروغ ابدیت به زندگانی اپیامبر اسلام و سیره ایشان اپرداخته است. کلیه غزوات و سرایا و مکاتبات پیامبر ادر این کتاب توضیح داده

شده اند. این کتاب در ادو جلد تـدوین شـده اسـت. مؤلـف در اجلـد اول کتـاب بـه دوران کودکی او بعثت پیامبر اسلام اشاره نموده و در اجلد دوم کتاب توانسته است با نثـری اشـیوا و ساده به تجزیه و تحلیل کاملی از زنـدگانی اسیاسـی اپیـامبر اکـرم (ص) بپـردازد. شـباهت مطالب این کتاب با موضوع تحقیق حاضر معطوف به توضیح کلی سریه‌ها بـوده و نـاظر بـر جایگاه آنها در سیاست پیامبر نیست.

سیدجعفر اشهیدی، در اکتاب خود بـا عنـوان تـاریخ تحلیلـی اسـلام بـه شـرح زنـدگانی اپیامبر اسلام پرداخته و اوضاع سیاسی اجتماعی اعصر اپیامبر ارا مورد بررسی او تحلیل قـرار اداده است. شرایط آن زمان منطقـه حجـاز، رویکـرد سیاسـی اپیـامبر او نماینـدگانی اکـه از ظرف ایشان به مناطق مختلف گسـیل میشـدند از جملـه مـواردی اسـت کـه در ایـن کتـاب توضیح داده شده اند. همپوشانی مطالب ایـن کتـاب بـا موضـوع تحقیـق حاضـر محـدود بـه بررسی کلی رویکرد سیاست ورزی پیامبر و عوامل موثر بر آن است.

محمد ضاهر اوتر، در اکتاب خود با عنوان مـدیریت نظـامی ادر انبردهـای اپیـامبر اکـرم (ص) زندگانی اپیامبر اسلام را از بعد نظامی امورد بررسی او تحلیل قرارداده و به غـزوات و سرایایی اکـه در ازمـان ایشـان رخ داده اشـاره نمـوده و از ایـن رهگـذر، رویکـر امـدیریت سیاسی-نظامی اپیغمبر اسلام را مورد بررسی او تحلیل قرارداده است. این کتاب نیز محـدود به شرح سرایای پیـامبر بـوده و فاقـد مطالـب مـرتبط بـا مطالعـه جایگـاه و کـارکرد آنهـا در رویکرد سیاسی پیامبر که موضوع اصلی تحقیق حاضر می‌باشد، است.

**مقالات**

رضایی او همکاران (۱۳۹۸) در اتحقیـق خـود تحـت عنـوان "گونـه شناسـی او بررسـی اماهیت سریه‌های سـال‌هـای اول تـا پـنجم هجـری" ابـه دسـته بنـدی سـرایای صـدر اسـلام پرداخته‌اند. نتایج این تحقیق نشان داده است که سـریه‌هـای اعصـر اپیـامبر ا(ص) در امقطـع مورد نظر ابا رویکردهای امختلفی انجام گرفته است. طبق نتایج بدست آمده، برخـی از ایـن نبردها با رویکرد دفاعی ایا تهاجمی او برخی اماهیت تبلیغاتی او اطلاعاتی اداشته است. ایـن سرایا بیشتر ابا اهداف شناخت بیشتر امحیط جغرافیـایی او راه‌هـای ارتبـاطی اطـراف مدینـه، آشنایی ابا قبایل اطراف آن شهر او انعقاد پیمان دفاعی ابا برخی از آن‌ها جهت حفظ امنیـت

مدینه، زیر انظر اگرفتن تحرکات دشمنان و گزارش به موقع آن‌ها به پیامبر ا(ص) جهت مقابله با آنان، ناامن ساختن راه‌های اتجاری اقریش و وارد کردن خسارات به اقتصاد قریش، انجام مانورهای انظامی او رزمی ابه انگیزه هشدار ابه قریش و اعلام حضور انظامی اقدرتمندانه و از میان برداشتن مخالفان و پاکسازی اقلمرو حجاز از بت‌پرستان بوده است. شباهت این مقاله با تحقیق حاضر در بررسی اهداف انجام سریه ها به عنوان معیاری برای بررسی جایگاه آنها در سیاست پیامبر است.

قائدان (۱۳۹۷)، در مقاله ای تحت عنوان "بررسی اسازماندهی اجنگی ادر اسرایا و غزوات عصر اپیامبر (ص)" بر ان بوده است تا بررسی اکند که ادر هرایک از سرایا و غزوات پیامبر اسلام، سازماندهی‌ها چگونه صورت می اگرفته و چه ویژگی‌هایی اداشته است. فرضیه این تحقیق بر این امر استوار است که این سازماندهی ویژگی‌های منحصر ابفردی اداشته و بر اپیروزی ادر اسرایا و غزوات و جنگهای ایشان تاثیر اداشته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد اولاً این چهار امرحله سازماندهی از ابتکارات رسول خدا (ص) بوده و درعصر اجاهلیت، وجود نداشته وثانیاً این سازماندهی ادر اپیروزی او موفقیت جنگی مسلمانان تأثیر امستقیم داشته است. میزان شباهت مطالب این مقاله با موضع تحقیق فعلی محدود به شرح کلی سرایا (و نه بررسی جایگاه آنها در سیاست پیامبر) بوده است.

عبدالمحمدی او اکبری ا(۱۳۹۱) در مقاله خود تحت عنوان "نقد و بررسی دیدگاه مستشرقان درباره اهداف غزوات و سرایای پیامبر اعظم از منظر اسناد تاریخی" به بررسی دیدگاه مستشرقان درباره سرایای صدر اسلام پرداخته اند. در این مقاله آمده است که اهداف پیامبر اکرم(ص) از سرایا و غزوات موضوع مورد توجهی ابرای امستشرقان و اندیش‌مندان غیر امسلمان است که آثار افراوانی ادرباره آن خلق کرده‌اند. بیشتر امستشرقان اهداف جنگ‌های اپیامبر اکرم(ص) را مادّی او در اراستای اجنگ‌ها و غارت‌های ابدوی او سلطه سیاسی او اقتصادی پیامبر(ص) می‌دانند. این مقاله پس از بیان طبقه‌بندی اشده سخنان مستشرقان، دیدگاه آنان را از منظر تاریخی ارزیابی امی‌کند و با استناد به اسناد تاریخی انشان می‌دهد که سرایا پیامبر اسلام با انگیزه دفاع از اسلام و مسلمانان و با اهداف الهی او انسانی انجام گرفته و منزه از اتهام‌هایی است که مستشرقان درباره آن حضرت بیان

کرده‌اند. بررسی اهداف پیامبر از انجام سرایا (به عنوان معیاری برای درک جایگاه آنها در سیاست پیامبر) از شباهت‌های مطالب این مقاله با تحقیق حاضر است.

پاکروان و زرگری انژاد (۱۳۹۸) در مقاله خود تحت عنوان " تحلیل انتقادی حمله به کاروان‌های تجاری قریش در سرایا و غزوات آغازینِ بعد از هجرت بر اساس دو مولفهٔ «مسالهٔ انتقام ورزی» و «بافت و سنن جامعه عرب»" موضوع حمله به کاروان‌های اتجاری اقریش در قالب سرایا را بررسی انموده اند. این نوشتار ابا محور اقرار ادادن دو مولفه یعنی انتقام ورزی ادر اسیره نبوی او بررسی اشاخصه‌هایی ادر ابافت و سنن جامعه عرب به تحلیل انتقادی این هدف می‌پردازد. طبق مطالب این مقاله، مبادرت به جنگ برای انتقام نیازمند بسترها و تدارکات اولیه است حال آنکه شرایط دشوار امسلمانان در اماه‌های اولیه بعد از هجرت، خود نیازمند تمهیداتی ابرای ارسیدن به حداقل‌های ایک جامعهٔ پایدار ابود، نه چنان که بتوانند راهی امیدان رزم شوند. علاوه بر این سیره نبوی گویای چشم‌پوشی از انتقام در اهنگام قدرت است. حمله به کاروان ها براساس مولفه دوم نیز با چالش مواجه است. عرب برای اتعاملات تجاری اخود دارای اقوانینی امانند پیمان‌های ایلاف بود که سبب رونق تجارت و امنیت بخشی امی‌شد. پیامبر(ص) به عنوان یک مصلح اجتماعی انه تنها چنین قوانین مدنی او مطلوبی ارا زایل نکرد بلکه با تکیه بر ابنیان‌های انیک اجتماعی ابه تغیر او ترمیم پرداخت. این تحقیق نشان می‌دهد که هدف بیان شده شاکله استواری اندارد و با زیرساخت ها، داده‌ها و تحلیل‌های اتاریخی اناسازگار است. بررسی دقیق سرایایی که با اهداف اقتصادی انجام شده اند و بررسی جایگاه آنها در سیاست اقتصادی پیامبر با بخش-های از تحقیق حاضر همپوشانی و تطابق کامل دارد.

رضایی او همکاران (۱۳۹۹) در مقاله خود تحت عنوان " تبیین و تحلیل رویکرد پیامبر(ص) در انتخاب فرماندهان سَریّه‌های عصر نبوی با رویکرد توصیفی اـ تحلیلی او بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای اتلاش کرده اند به بررسی اچگونگی او دلایل انتخاب فرماندهان با توجه به ویژگی او ماهیت سریّه‌ها بپردازند و به این پرسش پاسخ دهند که پیامبر اسلام در انتخاب فرماندهان سرایا چه رویکردی ارا دنبال می کرده است؟ نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که رویکرد پیامبر ادر انتخاب فرماندهان علاوه بر ارویکرد نظامی او

سیاسی، رویکرد دینی او قبیله‌ای انیز بوده است. همچنین نتایج نشان میدهد که پیامبر اسلام فرماندهان را هم از مهاجرین مکه و قبایل آن‌ها و هم از انصار او قبایل مدینه و افراد مورد اعتماد و دارای اکارایی انظامی انتخاب می‌کرده است. شباهت این تحقیق با موضوع تحقیق حاضر محدود به شرح کلی سرایا بوده و توضیح دهنده جایگاه و کارکرد آنها در سیاست پیامبر نیست.

تقی ازاده (۱۳۸۵) در تحقیق خود تحت عنوان "روش فرماندهی پیامبر اعظم (ص)" به بررسی اسیره نظامی، منش اخلاقی او رویکرد راهبردی اپیامبر اسلام در اسرایا و غزوات آن حضرت پرداخته است. این مقاله با نگاهی به سیره پیامبر اسلام در اشان و جایگاه فرماندهی، کوشیده است چند گام در اشناخت روش آن حضرت در ادو بعد اخلاق فرماندهی و سیره نظامی بردارد و آن را بررسی و تبیین کند. نتایج نشنان داده است که توجه به خدای متعال، رعایت حقوق انسانی، شجاعت، گذشت، مهرورزی، تکریم مجاهدان و خانواده شهیدان و مانند آن، سیره اخلاقی پیامبر ادر اهدایت سرایا و غزوات بوده است. نیز جمع آوری اطلاعات، مشورت با مجاهدان، قاطعیت در اتصمیم گیری، سازماندهی سپاه و بهره گیری از جنگ روانی بخشی از سیره نظامی پیامبر اعظم (ص) را در اسرایا و غزوات متعدد ایشان با کفار او دشمنان تشکیل می‌داده است. شباهت این تحقیق با موضوع تحقیق حاضر در حد بررسی دسته بندی سرایای بوده است.

## جایگاه و کارکرد سریه های در سیاست پیامبر(ص)

پیامبر (ص) درگیری اخود را با مشرکان در ادو نوع غزوه و سریه آغاز کرد. میتوان این نکته را دریافت که هدف نهایی اتمامی این جنگ‌ها و سریه ها دفاع از مسلمانان و گسترش دعوت اسلام در اجزیره العرب بوده است (علیخانی، ۱۳۸۶: ۷۳).

با این وجود به طور ادقیق تر اجایگاه و کارکرد سریه‌ها در اسیاست پیامبر را می‌توان در قالب نه دسته مجزا بررسی کرد که عبارتند از:

- سریه‌های تدافعی
- سریه‌های هاجمی
- سریه های اتبلیغی

- سریه‌های امربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی
- سریه‌های اطلاعاتی
- سریه‌های ابازدارنده
- سریه‌های اتهدید کننده
- سریه‌های امربوط به حذف مخالفان
- سریه‌های اتاکتیکی

### ۱. سریه‌های تدافعی

جایگاه و کارکرد این سریه ها در اسیاست پیامبر ا(ص) معطوف به مقابله با تهدیداتی ابود که عموماً از سوی امشرکین مکه با هدف تهدید مناطق اطراف مدینه و در امیان برخی اقبایل و وادی اهای احاصلخیز و از سوی ابرخی از سران مشرکین یا یهودیان صورت میگرفت (ابن سعد، ۲:۱۳۷۴/۵۰).

اغلب سریه‌ها جنبه تدافعی اداشتند. در این میان سعی امیشد که نیرو های امسلمین از هر ادو گروه مهاجرین و انصار اباشند تا اتحاد مسلمین در این مواقع حساس حفظ شود سال اول هجری ادر اسریه حمزه به دستور اپیامبر ا(ص) به همراه سی اسوار اکه نیمی از مهاجران و تیمی از انصار ابودند به این سریه روانه شدند (طبری، ۱۳۷۵: ۹۳۵/۳). از جمله مهاجران میتوان ابو عبیده بن جراح ابو حذیفهٔ بن عتبهٔ بن ربیعه، سالم بنده ابی احذیفه، عامر ابن ربیعه، عمرو بن سراقه، زید بن حارثه، کنار ابن حصین، و پسرش مرشد، انسه، بنده رسول خدا (ص) و از انصار ابی ابن کعب، عمارهٔ بن حزم، عبادهٔ بن صامت، عبید بن اوس، اوس بن خولی، ابودجانه، منذر ابن عمرو، رافع بن مالک، عبد الله بن عمرو بن حرام و قطبهٔ بن عامر ابن حدیده را نام برد (واقدی، ۱:۱۳۶۹/۶۷).

### ۲. سریه‌های اتهاجمی

بیشتر ادرگیری‌های انظامی اکه آغازگر انها مسلمانان بودند، حمله به کاروان های اتجاری اقریش بوده است. از مجموع یازده عملیات تظامی ا(شامل غزوات و سرایا) که ابتدا به وسیله مسلمانان آغاز شده است، تعداد نه حمله به منظور ادست یابی ابه کاروان های

اتجاری اقریش بوده است که شامل چهار اغزوه به نام های ابوا ا بواط، ذوالعشیره و بدرو هفت سریه به نام های اسریهٔ حمزهٔ بن عبدالمطلب، سریهٔ سعد بن ابی اوقاص، سریهٔ زید بن حارثه بن قردهٔ ، سریه زید بن حارثه بن عیص و سریهٔ بنی اعبس است.

دو حملهٔ نظامی ادیگر انیز وجود دارد که یکی اغزوه ای ابا نام فرع است که هدف اصلی اوقوع آن، معلوم نیست و دیگری اسریه‌ی ابه فرمان دهی اعبدالله بن جحش است.

سریه‌های اتهاجمی اسریه‌هایی ابودند که جایگاه و کاردکرد آنها در اسیاست پیامبر ادفاع از مدینه و یا دفاع از کاروان های اتجاری ایا مسیر اهای اتجاری انبود، بلکه با هدف ضربه زدن به اصل و اساس توان دشمن انجام میشده‌اند. هدف از این گونه سریه‌ها ایجاد شرایط نا امن و یا نابودی ابخشی از امکانات و توان ابزاری او انسانی ادشمن بود. هر اچند مسلمانان تا زمانی اکه شرایط ایجاب میکرد دست به هجوم و قتال نمیزدند. از این رو بررسی اشرایطی اکه زمینه این گونه تصمیمات میشد و از حالت تدافعی ابه تهاجمی اتغییر امی ایافت اهمیت دارد.

اولین سریه های اکه در اسلام بعد از هجرت رسول اکرم (ص) به مدینه روی اداد، سریهٔ حمزهٔ بن عبد المطلب در اماه رمضان و آغاز هفتمین ماه هجرت پیامبر ا(ص) بود (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۲).

حمزه به دستور اپیامبر ا(ص) به همراه سی اسوار اکه نیمی از مهاجران و نیمی از انصار ابودند (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۲). به سیف البحر اکه از نواحی اعیص و کرانه های ابحر احمر ابود روانه شدند (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۳۹۴/۱).

هدف این سریه تعرض به کاروانی از قریش بود که از شام بر امی‌گشت و آهنگ مکه داشت. ابوجهل همراه سیصد سوار از اهالی امکه در اکاروان بود و ریاست آن را بر اعهده داشت. این دو گروه به یک دیگر ابرخوردند و برای اجنگ صف آرایی اکردند، ولی امجدی ابن عمرو که با هر ادو گروه هم پیمان بود آن قدر امیان هر ادو طرف رفت و آمد کرد تا هر ادو گروه را از جنگ منصرف کرد. پیامبر ا(ص) درباره وی امجدی ابن عمرو فرمود: نمی ادانستم که چنین نیک نفس و فرخنده کردار است و یا فرمود: چنین کار امد باشد (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۲).

در اماجرای اشکست احد و چشم داشت مکیان بـه مدینـه و ادامـه دادن آنهـا بـه غـارت اموال مسلمانان موضوع انتقام و سرکوب اهمیت یافت. از این رو می‌توان سریه ابوسـلمه بـن عبدالاسد را که پس از جنگ احد روی اداد به عنوان یک سریه سرکوب و انتقام بـه شـمار اورد. به این صورت که در امحرم سال چهارم هجری ایعنـی اسـی او پنجمـین مـاه هجـرت، خبر ارسید که طلیحه و سلمه اسدی افراد زیادی از بنی اسـد را در اناحیـه نجـد گـرد آورده اند تا به جنگ پیامبر ا(ص) بروند. این افراد به خیال اینکه مدینه پس از شکست دیگر اتوان مقابله ندارد و با چشم داشت امتیازاتی از قریش، قصد غارت مدینه را داشتند. ابوسـلمه پسـر اعمه پیامبر ا(ص) از بنی اسد مأموریت یافت انتقام این عمل را از آنان بگیرد و بر ابنـی اسـد یورش برد. ابوسلمه باید به طور امخفـی احرکـت میکـرد تـا مشـرکین از حملـه آنهـا مطلـع نشوند. او در اقطن که نام آبی از آب های ابنی اسد است، «هرمـه ای از دشـمن را دیدنـد و آن را به غنیمت گرفتند، سه نفر از ساربانان را هم که برده بودند پـس گرفتنـد بنـی اسـد در امقابل مسـلمانان صـف کشـیدند امـا سـریعاً متفـرق شـدند و هریـک بـه سـویی اگریختنـد» بلاذری، ۱۹۹۶، ۱۴۵۱/۱).

این سریه یک عملیات پیشگیرانه و ممانعتی ا(حرب الوقایه) محسوب میشود. البتـه نبایـد برق آسا بودن این حمله را نیز نادیده گرفت. «ابـو سـلمه» در ازمـان مناسـب و در اموقعیـت مناسب به طور اناگهانی ابنی اسد را غافلگیر اکرده توان مقابله را از ایشان گرفـت. مـدیریت این سریه یک زهر اچشم اساسی از قبایل اطراف مدینه گرفت تا دیگر اخیال حمله به مدینه را از سر ابیرون کنند.

### ۲-۱. علل و انگیزه های مسلمانان از حمله به کاروان های اتجاری

از آن جا که مشرکان اموال مسلمانان را در امکه بـه سـبب مسـلمان شـدن آنهـا، بـه زور اتصاحب و ضبط کرده بودند، میتوان گفت که حمله به کاروان های اقـریش بـرای اجبـران خسارت های امسلمانان بوده است. به عنوان نمونه، زمانی اکه صهیب بن سنان میخواسـت از مکه به مدینه مهاجرت کند مشرکان قریش به او گفتند: تو در اشـرایطی ابـه ایـن شـهر اوارد شدی او نزد ما آمدی اکه فردی افقیر او حقیر ابودی. تو در اشـهر امـا دارای اثـروت و مـال شدی او به موقعیت کنونی ارسیدی. حال میخواهی امـال و ثروتـی ارا کـه در ایـن شـهر ابـه

دست آورده ای ابه همراه خود از این شهر اخارج سازی؟ به خدا سوگند کـه چنـین چیـزی امیسر انخواهد شد. صهیب به مشرکان گفت: اگر امن مالم را برای اشما گذاشته و بروم، مرا رها خواهیـد کـرد؟ مشـرکان پاسـخ مثبـت دادنـد و صـهیب امـوال و ثـروت خـود را بـرای امشرکان مکه بر اجای اگذاشـت و بـه مدینـه هجـرت کـرد. هـم چنـین، هنگـامی اکـه بنـی اجحش از مکه هجرت کردند و به مدینه آمدند، ابوسفیان خانه های انان را که خالی ابـود و به درب آن قفل زده شده بود به زور اتصاحب کرد و خانه ها را به شخصی ابه نام عمرو بـن علقمه فروخت (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۴/۲).

این رفتارها بیان گر ان است که کفار اقریش برای ارسیدن بـه هـدف خـود کـه نـابودی اسلام و مسلمانان بود از هیچ کوشش، مشروع و غیر امشروعی افروگـذار انکردنـد. در ایـن حال، نباید از مسلمانان انتظار اداشت که برای ابه دست آوردن حق خود که به وسیله قریش از بین رفته بود اقدامی انمیکردند و حق خود را از مشرکان باز پس نمیگرفتند.

مسائلی امانند ضبط اموال مسلمانان و شـکنجهٔ شـدید آنـان بـه دسـت کفـار اقـریش، بـه مسلمانان برای احقاق حقوق از دست رفتهٔ خود اطمینان بیشتری امیداد.

جهت دیگری اکه به حمله های امسلمانان به کاروان های اقریش مشـروعیت میبخشـید، مسئله تضعیف نیروی انظامی اقریش بود کـه همـواره متعـرض مسـلمانان میشـدند. آنـان در اطول سیزده سالی اکه مسلمانان در امکه بودند از هیچ توطئه و آزاری اعلیه مسـلمانان دریـغ نکردند. در احقیقت، یکی از عوامل اصلی احمله های ابتدایی امسلمانان بـر اضـد مشـرکان، زمین گیر اکردن قریش و بازداشتن آنان از تجـاوز بـه مدینـه بـود کـه ایـن مسـئله را میتـوان استراتژی امهم مسلمانان دانست.

قریش برای اتجارت با سرزمین شام، اهمیت خاصی اقائـل بـود. کـاروان هـای اتجـارتی اقریش در اهنگام حرکت به سوی اسرزمین شام، مسـیری ارا میپیمودنـد کـه از میـان دشـت هایی ادرون کوه های ارَضوَی از میان مدینه و دریا میگذشت. مسیر اعبور این کاروان هـا از نزدیکی امدینه بود و پیامبر ا(ص) میتوانست بر اکاروان هـای اقـریش شـبیخون زده و تکیـه گاه عمدهٔ مادی انان را که به آنان اعتماد مینمودند، مورد تهدید قرار ادهد. بنـابراین منطقـی ابه نظر امیرسید که رسول خدا (ص) فعالیت خویش را علیه این راه متمرکز کند.

این فعالیت ها سبب تحکیم موقعیت رهبری اپیامبر ا(ص) و افزایش قدرت حکومت اسلامی امیگردید. اقدام های انظامی ابه مشرکان فهماند که پیامبر ا(ص) از چنان قدرتی ابرخوردار اشده است که میتواند منافع قریش را حتی ادر انقاط نزدیک مکه به خطر اندازد. از این پس، راه تجاری اشام به مکه امنیت نداشت و کاروان های اقریش بدون همراه داشتن تعداد زیادی انیروی انظامی، امکان رفت و آمد نمی ایافت. بنابراین یکی از علل حمله مسلمانان به کاروانهای اقریش، سلب فتنه انگیزی از جانب مشرکان مکه بوده است. مسئله مهم دیگر ان است که عامل اصلی ادرگیری امدینه و مکه، مشرکان مکه بودند.

مسلمانان در امدینه، انسجام پیدا کرده بودند و طبیعی ابود که قریش نمیتوانست هم چون گذشته با آنان برخورد کند؛ چرا که مسلمانان دارای اتشکیلات حکومتی اشده بودند و در اصورت عدم برخورد با آنان، این مسئله به صورت معضلی ابزرگ برای امکیان در امیآمد. بنابراین تحرکات قریش علیه مسلمانان مدینه آغاز گردید.

در اغاز سال دوم هجرت ، قریش به تدریج خود را برای اتهدید امنیت مدینه و در انهایت هجوم به مسلمانان آماده کرد. پیامبر ا(ص) که همواره، انتظار اچنین تحرکاتی ارا داشت هوشیارتر از آن بود که قریش او را غافل گیر اکند. به همین دلیل در افاصله های ازمانی امعین به گروه های انظامی او اطلاعاتی ابا هدف های امشخص مأموریت میداد تا ضمن کسب اطلاعات نظامی او خنثی اکردن تحرکات محدود قریش، امنیت مکیان را بر اهم بزنند.

به عنوان نمونه، ابوسفیان در اسال اول هجری او در اهشتمین ماه هجرت، به همراه تعدادی از مشرکان مکه به قصد رویارویی ابا مسلمانان از مکه خارج شدند و در ارابغ مسلمانان رو به رو شدند که این رویارویی ابدون درگیری اخاتمه یافت (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۰/۲).

از سوی ادیگر از نخستین ماه های اسال اول هجرت، قریش برای اتحریک بدویان حجاز بر اضد مدینه، تلاش هایی ارا آغاز کرد. عوامل فراوانی اسبب میشد تا بدویان با تحریک قریش همراه شوند و به آنها پاسخ مثبت دهند. نفوذ قبیله ای، سیاسی او نظامی اقریش، تضادهای اعتقادی ابدویان با مسلمانان و علاقه به غارت مدینه از جمله عوامل

تمایل بدویان به مشارکت با قریش در احرکت های ایذائی ایا اقدامات نظامی امستقل بر اضد مسلمانان بود.

بر این اساس، سیاست قریش برای اتحمیل ناامنی ابه دولت مدینه نباید بدون پاسخ میماند، زیرا در این صورت به ضعف و ناتوانی احکومت مدینه تفسیر امیشد و بر اگستاخی اقریش میافزود، باعث ناامنی ادر امدینه میشد و روحیهٔ مسلمانان و هم پیمانان آنان را تضعیف میکرد و به همبستگی افزون تر ابدویان قریش می‌انجامید. بنابراین طبیعی ابود که رسول اکرم (ص) و مسلمانان برای ابرخورد با متجاوزان مکه چاره ای ابیاندیشند و با برخورد نظامی، فکر احمله به مدینه را تا حدودی از سر انان خارج کند.

### ۳. سریه های اتبلیغی

تعدادی از سریه‌های اعصر انبوی ابا هدف تبلیغ و دعوت مردم به اسلام صورت میگرفت و این دسته از سریه ها تنها جنبه تبلیغی او ارشادی اداشتند. نشان دادن عظمت دین جدید و یاری امسلمانان از سوی اخداوند و همزمان کسب تجربه برای اتازه مسلمانان از جمله کارکردهای امهم این سریه‌ها در اسیاست پیامبر ابود. از این رو برخی از سریه ها با هدف تبلیغ و یا سرکوب قبایلی اکه با مبلغین پیامبر ا(ص) بد رفتاری امیکردند صورت می اگرفت (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۹۷/۲).

پیامبر ا(ص) علاوه بر اعزام گروه های انظامی ابرای اسرکوبی اقبایل با اعزام گروه های اتبلیغی اقلب و زبان رهبران و اتباع قبایل بیطرف را به سوی امعارف اسلام جلب می‌نمود. از این رو بدون آگاهی از جنبه تبلیغی ادین اسلام بسیاری از قبایل دور او نزدیک بر اروی امسلمین شمشیر اکشیده و در اکنار امکیان به توطئه بر اضد اسلام پرداختند.

به همین دلیل لازم بود که افرادی از میان انصار، مهاجرین و یا در اصورت نیاز افرادی از همان قبایل که به تازگی ابه اسلام گرویده بودند، به امر اتبلیغ دین جدید در امیان قبایل بپردازند اما در این میان کاری ادشوار ابر اعهده فرماندهان این گونه سریه ها بود چرا که اغلب ناچار ابودند بدون ساز و برگ کافی او تنها با اتکا به قدرت بیان و سخنوری ابه این کار اقدام کنند. در این گونه موارد خطر امرگ و شهادت در انتظار افرماندهان و همراهان آنها بود. شجاعت فرماندهان در انتخاب آنان برای این گونه سریه‌ها اهمیت داشت برای

این کار اغلب مبلغان ورزیده که حافظ قرآن احکام و سخنان پیامبر ا(ص) بودند انتخاب میشدند. اما در مواردی اقبایل در اثر اکینه توزی او یا فرصت طلبی این مبلغین را به شهادت می‌رسانند.

در ابرخی از این سریه ها، پس از آن که مسلمانان، مشرکان را به پذیرش آیین اسلام فراخواندند، مشرکان به جای اقبول و یا رد اسلام، بر اضد مسلمانان شمشیر اکشیدند و با آغاز جنگ، مسلمانان را وادار ابه دفاع از خود کردند.

اسامی اسریه هایی اکه برای اتبلیغ دین اسلام صورت گرفته اند عبارت است از:

- سریه مرثد بن ابی امرثد
- سریه منذر ابن عمرو ساعدی
- سریه عبدالرحمن بن عوف به دومه الجندل
- سریهٔ کعب بن عمیر الغفاری
- سریهٔ خالد بن ولید به بنی اجذیمه
- سریهٔ صدی ابن عجلان
- سریه عبدالله بن عوسجهٔ، سریهٔ امیرالمؤمنین حضرت علی ا(ع) به یمن
- سریه خالد بن ولید به بنی اعبدالمدان
- سریه ضحاک بن سفیان
- سریه معاذ
- سریه ابوموسی ابه یمن
- سریه ای ابه سوی ارعیهٔ سحیمی

از سریه های امهم در این زمینه می‌توان به رجیع و بئر امعونه در اسال ۴ هجری اشاره نمود. این دو واقعه بعد از شکست احد و در اپی اگستاخی اقبایل اتفاق افتاد. در اواقعه رجیع بوبرا ا عامر ابن مالک بن جعفر امعروف به ملاعب ،الاسنه، به مدینه آمد و برای اپیامبر ا(ص) دو اسب و دو ناقه هدیه آورده و از پیامبر ا(ص) خواست چند نفر از یارانش را بفرستد تا شاید قومش دعوت پیامبر ا(ص) را بپذیرند. پیامبر ا(ص) چهل یا هفتاد جوان انصاری اکه همگی اقاریان قرآن بودند با رهبری امنذر ابن عمرو ساعدی ابه سمت اهل

نجد فرستاد (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۸۳/۲).

آنها از نزدیک چاه مئونه از آب های ابنی اسلیم و حدفاصل سرزمین های ابنی اعامر او بنی اسلیم اردو زدند. منذر احرام بن ملحان را با نامه پیامبر ا(ص) پیش عامر ابن طفیل از بزرگان بنی اعامر او برادرزاده ابوبرا ا فرستاد. عامر انامه را نخواند و حرام را به قتل رساند و از بنی اعامر ابرای اقتل اصحاب پیامبر ا(ص) کمک خواست منذر او افرادش با مشرکان جنگیدند تا همگی اکشته شدند. تنها عمرو بن امیه اسیر اشد. پیامبر ا(ص) برای اکشتگان بئر امعونه بیش از دیگر اکشتگان ناراحت شدند و پانزده یا چهل شبانه روز در انماز قاتلین ایشان را نفرین میکردند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۵۲/۲).

نحوه عملکرد فرماندهان سرایا در این گونه سرایا حائز اهمیت بود در اماجرای ابئر امعونه یک خیانت سبب شکست شد و بطور اناگهانی اتفاق افتاد این تجربه ای ابرای افرماندهان بعدی اشد. در اماجرای ارجیع تجربه‌ای ابرای اتوجه فرماندهان سریه ها به توطئه های ادشمنان بیشتر اشد، چرا که ماجرای ارجیع یک نقشه از پیش تعیین شده بود. قبیلۀ بنی لحیان دو قبیلۀ غضل و قاره را تحریک کردند که در ازای اجوایزی انزد پیامبر ا(ص) بروند و بخواهند که حضرت بعضی از اصحاب را برای ادعوت آنها به اسلام بفرستند. قصد آنها این بود که مسلمانان را اسیر اکرده به قریش تحویل دهند و در اعوض جایزه قابل توجهی ابگیرند.

هفت نفر از قبیله غضل و قاره که شاخه هایی از قبیله بنی اجذیمه اند، در احالیکه ظاهراً به اسلام اقرار اداشتند نزد پیامبر ا(ص) آمده و درخواست اعزام گروهی از اصحاب را برای اتعلیم قرآن و احکام اسلامی امطرح کردند. پیامبر ا(ص) نیز هفت نفر ارا با ایشان روانه ساخت. ایشان از مدینه بیرون آمدند و چون به آبی از قبیله هذیل به نام رجیع رسیدند، ناگهان گروهی امسلح بر ایشان حمله کردند مشرکان گفتند ما شما را نمیکشیم و فقط میخواهیم به اهل مکه تسلیمتان کنیم و جایزه بگیریم. حبیب و زید و عبدالله بن طارق تن به اسارت دادند. اما بقیه جنگیدند تا کشته شدند. آن سه اسیر انیز به مکه برده شدند و هر ایک به شکل انزجار اوری امثله و کشته شدند» (واقدی، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۶۸-۲۵۴).

این دسته های اتبلیغی ابدون ساز و برگ جنگی او صرفاً به قصد تبلیغ اسلام به نواحی

امختلف اعزام میشدند. در ابین این افراد اثری از جنگاوران نامی اسلام به چشم نمی اخورد. در اعوض افرادی اعزام شدند که از لحاظ زهد و تقوای او نیز توان سخنگویی اپیرامون احکام اسلامی اقابل باشند. واقدی ادر امورد هفتاد جوان انصاری اکه به بئر امعونه رفتند چنین گزارش میدهد میان انصار اهفتاد مرد جوان بودند که آنها را قاریان قرآن می‌نامیدند. آنها شبها در اگوشه ای از مدینه جمع می اشدند، نماز میگزاردند و درس میخواندند و تا صبح بیدار ابودند. صبحگاه برای اخانه های اپیامبر ا(ص) آب شیرین و هیزم می‌آوردند. خانواده هایشان گمان میکردند که در امسجدند و اهل مسجد تصور امی اکردند که در اخانه هایشان هستند پیامبر ا(ص) ایشان را به این کار اگسیل داشت (واقدی، ۱۳۶۹: ۲۵۵/۱).

## ٤. سریه‌های امربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی

جایگاه و کارکرد این سریه‌ها در اسیاست پیامبر، مبارزه با شرک و بت پرستی ابود تا زمینه برای اپرستش خدای ایگانه فراهم گردد.

این دسته از سریه ها عبارت اند از:

- سریهٔ امیرالمؤمنین حضرت علی ا(ع) برای از میان بردن بت فلس
- سریهٔ عمرو بن عاص به سوی ابت هذیل
- سریهٔ خالد بن ولید به سوی ابت نخله
- سریه سعد بن زید الاشهلی ابرای انابودی ابت منات
- سریه طفیل بن عمرو الدوسی ابه منظور از میان بردن بت ذوالکفین
- سریهٔ صخر ابن حرب برای انابودی ابتی ابا نام طاغیه
- سریهٔ جریر ابن عبدالله به ذی الخلصه برای اخراب کردن بت این ناحیه

### ۵. سریه های اطلاعاتی

سریه های اطلاعاتی ان دسته از سریه‌ها بودند که جایگاه و کارکرد آن در اسیاست رسول خدا شامل کسب اخبار امیادین نبرد در اجبهه مقابل یا در ادرون شهرها و راه های ارتباطی او مراکز فرماندهی ادشمن بود و از این منظر ابرای اعملیات های ابعدی اهمیت داشت. هم میتوانست میزان آمادگی امسلمانان برای انبرد با دشمن را تقویت کند و هم آمادگی ادشمن در ابرابر احملات مسلمین را بسنجد و قدرت تصمیم گیری اپیامبر او راه های ابهتر او مناسب را در این مسیر ادر اختیار ایشان قرار ادهد (قائدان، ۱۳۸۵: ۷۳-۷۲) در اماه رجب سال دوم هجری ایعنی اهفدهمین ماه هجرت پیامبر ا(ص) عبدالله بن جحش را به سریه های امأمور افرمود. در ابتدا قرار ابر این بود که ابوعبیده بن جراح به این مأموریت برود. اما از آنجا که او به هنگام وداع بسیار اگریست، پیامبر ا(ص) عبدالله را به جای او فرستاد (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۱۲۸/۱).

پیامبر ا(ص) نامه ای ابه دست عبدالله سپرد و فرمود راه نجد را در اپیش گیر او پس از آنکه دو شب راه پیمودی انامه را باز کن. عبدالله به راه افتاد و در اکنار اچاه بنی اضمیره نامه را گشود. در انامه آمده بود که با نام و برکت خدا به راه خود ادامه بده تا به نخله برسی اهیچ یک از یاران را مجبور ابه آمدن نکن در انخله در اکمین کاروان قریش باش (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۰/۱) ابن هشام محتوای انامه را چنین ذکر امیکند: «در انجا مترصد قریش باش و اخبار ایشان را برای اما بفرست» (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۱۳۷۹/۱).

این روایت با روایت ابن خلدون در العبر او بعضی امنابع دیگر اموافق است (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۴۰۹/۱). بنابراین سریه عبدالله بن جحش یک سریه اطلاعاتی او برای اکسب اخبار اقریش بوده است نه یک سریه جنگی. از طرفی اهم مخفیانه فرستادن افراد به ناحیه ای ادر انزدیکی امکه و همچنین سفارش پیامبر ا(ص) که افراد را به زور اوادار ابه همراهی انکن نشان میدهد که چقدر اموقعیت این سریه حساس است. اعزام چنین سریه-هایی ابه چنین موقعیت حساسی ابدون شک برای اجنگ نیست و این گفته صحت دارد که این گروه برای اکسب اطلاعات کاروان های اقریش به طائف باید در انجا مستقر امیشدند. همچنین باید توجه کرد که ماه رجب ماه حرام است و پیامبر ا(ص) در اماه حرام هیئت

جنگی اعزام نمی کنند.

عبدالله بن جحش پسر اعمه و برادر ازن رسول خدا بود. او در اروز آخر اماه رجب به کاروانی از قریش برخورد کرد که از طائف کالا های اتجاری ابه مکه می ابرد از آنجا که ماه حرام بود و جنگ و غارت در اماه حرام اتفاق نمی افتاد. همین نکته افراد عبدالله را وسوسه کرد که به کاروان حمله کند اشتباه دیگری اکه از این افراد سر ازد آن بود که کاروانیان متوجه حضور انها شدند. افرادی اکه برای اجاسوسی او کسب اخبار امحلی امستقر امیشدند، نباید به رویت دشمن در ایند. آنها زود تدبیری اندیشیدند و قبل از آنکه کاروان به فکر افرار ابیفتد، عکاشه بن محصن که سر اخود را تراشیده بود در اجلوی افراد ایستاد گمان بردند که این افراد برای اعمره آمدند یا از عمره برمی اگردند. سرانجام مسلمانان تصمیم گرفتند بدون در انظر اگرفتن فرمان پیامبر ا(ص) و در اماه حرام از موقعیت جاسوسی اخود که در این لحظه دیگر افاش شده بود بیرون آمده و به کاروان حمله کنند. عبدالله خمس شترها و بار اپوست و کشمش را برای اپیامبر ا(ص) جدا کرد، که این قبل از آمدن دستور اخمس بود. پیش از ورود عبدالله به مدینه خبر اجنگ او در اماه حرام و سرزنش های اقریش و دیگر اعراب و نیز فال بد یهود به پیامبر ا(ص) رسیده بود و آن حضرت بسیار از این عمل عبدالله و افرادش ناراحت بودند آن حضرت اموال به دست آمده را توقیف کرد و آن دو اسیر ارا زندانی انمود. حکم بن کیسان مسلمان شد و در امدینه ماند ولی اعثمان بن عبدالله به مکه بازگشت (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۲).

عبدالله بن جحش اولین فرمانده ای ابود که از عهده ی امأموریت خود برنیامد و بدتر ان از دستور اسرپیچی اکرده مسلمانان را دچار ادردسر ابزرگی اساخت به طوری اکه ولوله سرزنش‌ها و زخم زبان ها تنها با نزول آیه ای از قرآن (بقره ۲۱۷) خاتمه یافت. این نخستین غنیمتی ابود در اسلام که خمس از آن برداشته شد. پیامبر ا(ص) غنایم این سریه را کنار انهاد و پس از بازگشت از غزوه بدر ابا غنایم بدر ابخش کرد و حق افراد را پرداخت فرمود و در این سریه بود که عبد الله بن جحش لقب امیر المؤمنین گرفت (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۸۴/۲).

## ٦. سریه‌های ابازدارنده

جایگاه و کارکرد برخی از سرایا در اسیاست رسول خدا معطوف به ایجاد بازدارندگی اجهت پیش گیری از تهاجم دشمن بوده است. در ابرخی اموارد، هنگامی اکه خبر احملهٔ احتمالی امشرکان و غارت گران اطراف مدینه به رسول خدا (ص) میرسید، آن حضرت (ص) به تجهیز قوا و حرکت دادن نیروها برای از بین بردن خطر احتمالی اقدام میکرد. اگر این حرکت ها به درستی اپاسخ داده نمیشد، علاوه بر ان که خسارت هایی از آن حمله ها متوجه مسلمانان میشد. قبایل دیگر انیز برای ابه دست آوردن منافع مادی ابه مدینه هجوم می‌آوردند و شرایط برای ادشمنی ابیشتر امشرکان مکه و اطراف مکه و مدینه که به صورت سازمان دهی اشده با مسلمانان در احال جنگ بودند هموارتر امی‌گردید.

برای اکفار اقریش، هیچ شرایطی ابهتر از این نبود که هرج و مرجی ادر امدینه به وقوع بپیوندد تا آنها و متحدانشان، فرصتی ابرای احمله به مدینه و از بین بردن مسلمانان و حکومت نوپای اسلامی اپیدا کنند. بنابراین بهترین راه برای اجلوگیری از مشکلات احتمالی، حملهٔ پیش گیرانه به قبایلی ابود که خود را آماده حمله به مدینه میکردند. بنابراین رسول خدا (ص) حق داشت که هر از چندی ابا شنیدن گزارشی از تلاش مشرکان، علیه آنان اقدام کند.

در این زمینه میتوان به سرایایی اهم چون سریه أبوسلمه بن عبدالاسد المخزومی ابه قطن، سریه عمرو بن امیه الضمری، سریه ابوعبیدهٔ بن الجراح به ذی القصه، سریه زید بن حارثه به حسمی، سریه امام علی ا(ع) به فدک، سریه عبدالله بن رواحه، سریه غالب بن عبدالله بن میفعه، سریه بشیر اب سعد بن یمن و جناب، سریه مؤته، سریه ذات السلاسل، سریهٔ علقمهٔ بن مجزز به حبشه، سریهٔ عیینهٔ بن حصن، سریهٔ زید بن حارثه به وادی القری ا(بنی افزاره و ام قرفه )، سریه ابوعامر اشعری او سریه غالب بن عبدالله به سوی اقتلگاه یاران بشیر او سریه اسامهٔ بن زید که انجام نشد اشاره کرد.

### ۷. سریه های اتهدید کننده

جایگاه و کارکرد این قبیل سرایا هشدار ادادن به قریش بوده است. پیامبر ا(ص) عبیده بن حارث را به مقابله با کاروان قریش فرستاد وی اتوانست با نفرات بیشتری اکه همراه داشت در ابرخوردی اکه به خصوص در اناحیه حجاز با کاروان قریش پیش آمد آنها را فراری اداده و هشدار اوسیع تری ایجاد کند. پس از اعزام حمزه در اسال اول هجری اهمچنین پیامبر ا(ص) عبیده بن حارث را مجدد به سرکردگی اشصت یا هشتاد سوار از مهاجرین به جنگ کاروانی از قریش فرستاد. (ابن اسحاق ۱۳۹۸ ق: ۳۷۸/۲).

در اکاروان قریش نیز دویست محافظ وجود داشت که سرکرده آنها ابوسفیان بن حرب یا عکرمه بن ابوجهل یا مکرز بن حفص بود. عبیده مأمور اشده بود که در احجاز، دشت رابغ، ده میلی احجفه و در اراه قدید جلوی اکاروان مزبور ارا بگیرد. سعد بن ابی اوقاص تیردان خود را گشود و بیست تیری ارا که در ان داشت به سوی اقریش پرتاب کرد هر اتیری اکه رها میشد به انسان یا حیوانی اصابت میکرد و مجروحش می‌ساخت (یعقوبی، ۱۳۷۱ ۴۳۱/۲؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۷۰/۲) «دو تن از کاروانیان با نام های امقداد بن بهرانی او عتبه بن غزوات که قبلاً مسلمان شده بودند و نتوانسته بودند به مدینه هجرت کنند به مسلمانان پیوستند (واقدی ا(۱۳۶۹: ۷۹/۱) عبیده با دو یار اجدید که به او پیوسته بودند بدون توجه به پیشنهاد سعد مبنی ابر اتعقیب فراریان به مدینه برگشت (واقدی، ۱۳۶۹: ۷۹/۱).

در اسریه سعد بن ابی اوقاص نیز موضوع هراس افکنی اهمیت داشت و تابعیت از دستور اپیامبر ا(ص) موجب شد که این سریه تنها یک جنبه هراس افکنی اباقی ابماند. به این صورت که پیامبر ا(ص) در اذی القعده همان سال سعد بن ابی اوقاص را به همراه بیست و یک نفر او یا به قول ابن هشام هشت نفر ابه ناحیه خرار ادر احجفه و نزدیک خم فرستاد (واقدی، ۱۳۶۹: ۸۰/۱). او همراه بیست و یک نفر اپیاده به راه افتاد. تخصص سعد در اجنگ تیراندازی ابود و بیست و یک نفر اپیاده‌ای اکه همراه داشت نیز به احتمال زیاد تیرانداز بودند. هدف هراس افکنی ادر امیان کاروانی ابود که از آن نزدیکی امی‌گذشت.

در اموضوع هراس افکنی انچه اهمیت داشت بهره گیری از اصل غافلگیری ابود چرا که بر امیزان هراس افکنی امی افزود. این غافلگیری اهراس افکنی ادر ادشمن را مهیا میکرد

و خبر احرکت سپاه را از گوش خبرچین‌ها و جاسوسان دشمن دور انگـه میداشـت. دشـمن بدون آمادگی اقبلی ابرای اهراسیدن غافلگیر امیشد و توان مقابله و اعتماد بـه نفـس خـود را از دست می‌داد. این نوع جنگ برای ایجاد وحشت و نیز صرفه جویی ادر ازمان و امکانـات بسیار امؤثر ابود.

پیامبر ا(ص) نیز به همین منظور اماهرترین نیروی اخود یعنی اسعد بن ابی اوقـاص را کـه در اتیراندازی اشهره بود برای این مأموریـت برگزیـد از آنجـایی اکـه هـدف اصـلی اپیـامبر ا(ص) در این مورد تنها هراس افکنی او نه کسب غنیمت بود. پیامبر ا(ص) دستور اداده بـود از خرار ادورتر انروند. فرمـانبرداری ابـی اچـون و چـرا از امـر اپیـامبر ا(ص) یکـی از رمـوز موفقیت نیرو های اسـلام در اجنـگ بـود و هرگـاه سـرپیچی ایـا تعللـی اصـورت میگرفـت فاجعه‌ای ارخ می‌داد.

### ۸. سریه های امربوط به حذف مخالفان

لازم بود برای امقابله با کسانی اکه دست به تبلیغات سو ا بر اضد پیامبر ا(ص) میزدننـد و سعی اداشتند ایشان را در امیان اعراب بـدنام کننـد و همچنـین بـا زبـان شـعر او شـاعری ادر اقالب هجویات و غیره ضربه می ازدند مقابله شود. عصما ا دختر امروان و همسـر ایزیـد بـن حصـن خطمـی از قبیلـه بنـی اخطمـی ابـا گسـتاخی اپیـامبر ا(ص) را آزرده از اسـلام ایـراد میگرفت و مردم را علیه پیامبر ا(ص) تحریض میکرد. پس از بازگشت از بـدر اپیـامبر ا(ص) در امسجد از یاران خود خواست که از دختر امروان انتقـام بگیرنـد و عمیـر ابـن عـدی ابـن خرشه خطمی اکه خود از قبیله بنی اخطم بود تصـمیم گرفـت کـه خـود ایـن کـار ارا بکنـد (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۴/۱). در اشب بیست و پنجم مـاه رمضـان عمیـر ابـه خانـه عصـما ا رفتـه شمشیر اخود را بر اسینه عصما ا چنان فشار اداد که از پشت بیرون آمد. از ایـن واقعـه زمـانی اکه پیامبر ا(ص) از موضوع قتل این زن مطلع شـد بـه عمیـر اقـول داد کـه اتفـاقی ابـرای او نخواهد افتاد و این سبب دلگرمی او شد. مردان بنی اخطم کوچکترین تعرضی ابه او نکـرده و حتی این امر اباعث رونـق اسـلام در ان قبیلـه شـد. پیـامبر ا(ص) در امـورد عمیـر افرمـود: هرگاه دوست داشتید به مردی انگاه کنید که خدا و رسولش را از غیب یاری اداده به عمیـر ابن عدی ابنگرید و او را عمیر البصیر انامید (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۴/۱).

ابن اثیر او برخی ادیگر امنابع ذکری از این سریه نیاورده اند. مشخص میشود که موضوع کمک به رسول خدا در اتبلیغ دین و مقابله با دشمنان برای انخستین بار از حالت قبیله ای اخارج شد و همان گونه که اسلام به پیروان خود دستور ابرادری او برابری ابدون کمترین عرق قبیله ای او نژادی ارا داده بود، برخی از اعضای اقبایل خود تصمیمم به مقابله با روند های انابخردانه شیوخ و اعضای اقبیله خود در ابرابر اسلام میکردند و این سبب نوعی اهمدلی او یک پارچگی امیان مسلمانان شده بود.

در این خصوص در ارتباط با دیگر اقبایل نیز موضوعات مشابه وجود دارد به عنوان مثال در اسریه سالم بن عمیر او کشتن ابی اعفک نیز مردی از میان همان قبیله انتخاب شد. ابو عفک از افراد قبیله بنی اعمرو بن عوف (تیره ای از بنی اعبیده) بود که پس از کشته شدن حارث بن صامت یکی از دشمنان اسلام نفاق درونی اخود را ظاهر اکرد و اشعاری ادر امذمت رسول خدا می‌سرود. بن عمیر اکه خود از قبیله بنی اعمر ابن عوف بود به دنبال فرصت بود تا اینکه شبی اتابستانی ابوعفک را خفته در اکنار اخانه اش یافت و او را کشت (واقدی، ۱۳۶۹: ۲۵۱/۱).

سالم بن عمیر ابدون اینکه پیامبر ا(ص) ماموریتی ابرایش در انظر ابگیرد همین که دانست رسول خدا (ص) خواهان مرگ ابو عفک است تصمیم گرفت به تنهایی اشر این دشمن خدا را از سر اسلام کم کند. او که خود از مردان بنی اعمرو بن عوف بود توانست با ترور اخویشاوند خود یک بار ادیگر ایهودیان مدینه را ساکت کند.

همچنین در اموضوع قتل کعب بن اشرف علاوه بر اموضوع شجاعت و دیانت فرد فرمانده سریه، برخی اصول همچون بهره گیری از اصل فریب دشمن نیز در اجریان قضیه اهمیت داشت. کعب بن اشرف از بزرگان یهود بنی انضیر او مردی اشاعر ابود. پیامبر ا(ص) و اصحاب او را هجو میکرد و در اشعر اخود کافران قریش را علیه مسلمانان بر امی انگیخت. واقدی ادر این ارتباط می‌نویسد در اماجرای اسویق، ابوسفیان بن حرب به میان بنی انضیر امد و سلام بن مشکمه او را به خانه راه داد و اخبار اپیامبر ا(ص) را در اختیار او گذاشت. (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۳/۱).

خیانت یهود و توطئه های انها روز به روز افزایش می ایافت و عکس العملی الارم بود

تا ایشان را سرجای اخود بنشاند (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۴/۱).کعب بن اشرف با تکیه بر اقدرت نظامی او ثروت بنی انضیر او نیز نفوذی اکه در اقلعه ها و باروهای ایشان داشت با گستاخی اتمام به اقدامات خود ادامه میداد (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۵/۱). خبر اعمال کعب به پیامبر ا(ص) رسید و حضرت به حسان بن ثابت امر افرمود که در اهجو پناه دهندگان ابن اشرف شعر ابسراید.

ایشان همچنین فرمود: «چه کسی اشر ابن اشرف را از من دفع میکند که مرا آزرده است؟» (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۶/۱).محمد بن مسلمه، برادر ارضاعی اکعب بن اشرف از قبیله خزرج و حلیف بنی اعبدالاشهل خود را مهیای این کار اکرد. در این قضیه پیامبر ا(ص) به او گفت که با سعد بن. معاذ مشورت کند. سعد پیشنهاد داد که محمد همراه تنی اچند از اوسیان کعب را بفریبند و او را بکشند (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۶/۱).

اینکه چرا محمد بن مسلمه برای انجام این مأموریت حساس انتخاب شد دو دلیل دارد: اول آنکه این پیشنهاد خود محمد بن مسلمه بود چون کعب به نوعی ابرادر او محسوب میشد و احتمالاً میخواست خودش شر این فرد را از سر اسلام کم کند.

دوم آنکه محمدبن مسلمه جوان و کارآمد بود پس میتوانست سرعت لازم برای اچنین ماموریتی ارا فراهم سازد اما تردید وی اباعث شد که پیامبر ا(ص) برای اتربیت و رشد شجاعت و روحیه شهادت طلبی ادر او اصرار اورزد که حتماً خودش این کار ارا تمام کند و برای انکه اشتباهی ارخ ندهد، پیشنهاد کرد که با سعد بن معاذ مشورت کند.

سعد مردی ازیرک بود و یهودیان را به خوبی امی اشناخت. پس می اتوانست راه مناسبی ابرای اکشتن کعب بیابد به پیشنهاد سعد ابونائله که او نیز برادر ارضاعی اکعب بود و ظاهراً بیش از محمد راه نزدیک شدن به کعب را میدانست همراه محمد شد عده افراد اعزامی ابرای انجام این سریه بیش از دو نفر اما کمتر از شش یا هفت نفر ابودند. چون این افراد باید به سرعت حرکت می اکردند و به سرعت کار ارا تمام میکردند و اگر احرکت شمشیر ایکی ابه ثمر انمی انشست. سریعاً و بی افوت وقت شمشیر ادیگری اکار اکعب را میساخت و تا سر او صدا کمتر اتولید شود و افراد فرصت قرار ابیابند. محمد بن مسلمه توانست به خوبی از عهده این مأموریت برآید. (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۲۳۴/۳).

بعد از کشته شدن کعب بن اشرف به دست اوسیان، خزرجیان در اپی ان بودند که با کشتن یکی از دشمنان اسلام با اوسیان برابر اگردند پس وقتی اخبر ارسید که ابورافع سلام بن ابی الحقیق از قریظه به خیبر اگریخته و جماعتی از بنی اغطفان و عرب های ادور اخود را گردآورده و برای انها جایزه هایی اتعیین کرده تا به جنگ پیامبر ا(ص) بیایند داوطلب شدند تا او را به قتل برسانند.

پیامبر ا(ص) کسانی ارا از انصار اسوی ابو رافع یهودی افرستاد و سالار افرستادگان عبد الله بن عقبه یا عبد الله بن عتیک بود و چنان بود که ابو رافع پیامبر اخدا را می ازرد و بر اضد وی اتحریک میکرد و در قلعه خویش به سرزمین حجاز مقیم بود (طبری، ۱۳۷۵: ۱۰۰۸/۳).

آنها دوشنبه چهارم ذی الحجه سال ششم هجری ابه مقصد خیبر ابیرون رفتند عبدالله از مادرش خواست تا آنها را به داخل قلعه ببرد. پس از خروج از خانه زن ابتدا همه در اهای ادر ارا بستند به طوریکه حتی ایک در اهم باز نماند. از پلکان جلوی اخانه ابورافع بالا رفتند و عبدالله بن انیس شمشیر اخود را بر اشکم ابورافع چنان فشرد که از پشتش بیرون آمد. (واقدی، ۱۳۶۹: ۲۹۳/۱).

سریه عبد الله بن انیس برای اکشتن سفیان بن خالد بن نبیح نیز یکی از سریه های این دست است. به این صورت که خالد بن سفیان در اعرنه فرود آمده و افراد زیادی ارا از مردم اطراف و خویشاوندانش برای اجنگ با پیامبر ا(ص) جمع کرده بود. عجیب است که «اعراب پس از خندق و شکست احزاب هنوز در اسر اهوای احمله به مسلمین و پیروزی ابر انها را می اپروراندند» (واقدی، ۱۳۶۹: ۴۰۲/۱). خبر اجتماع ایشان که به پیامبر ا(ص) رسید عبدالله بن انیس را احضار اکرد و او را به تنهایی ابرای اکشتن خالد اعزام نمود ابن قتیبه ۱۴۱۳ ق (۲۸۰) عبدالله بن انیس مردی ازیرک و شجاع و با ایمان او از افرادی ابود که شبانه بت های ابنی اسلیم را در اهم میشکستند» (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۱۱۹/۳).

بی اباکی اعبدالله از قرار اگرفتن در اموقعیت های اخطرناک باعث شد که پیامبر ا(ص) او را به تنهایی ابرای اقتل خالد بفرستد (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۳۹۵/۲).

قتل ابورافع و خالد بن سفیان بعد از خندق به آرامش و اقتدار امسلمین کمک شایانی اکرد و از دو جنگ بی احاصل و کشته شدن بیهوده مردم جلوگیری انمود. بعد از این

دیگر اعراب دور او نزدیک جرات جنگ با مدینه و مسلمین را نداشتند و برای اچنین مقصودی اجمع نمیشدند.

برخی از سریه ها برای اقتل شاعران و مشرکینی ابود که با کلام و عمل خود در احال ضربه زدن به دین اسلام بودند برای انمونه سریه های اکه برای اقتل کعب بن اشرف شاعر او از بزرگان یهود بنی انضیر اصورت گرفت به منظور ارهایی امسلمانان از نیش زبان او بود کعب پیامبر ا(ص) و اصحاب او را هجو میکرد و در اشعر اخود کافران قریش را علیه مسلمانان بر امی انگیخت (طبری، ۱۳۷۵: ۱۰۰۳/۳).

## ۹. سریه های اتاکتیکی

یک سریه از نوع تاکتیکی انیز در امیان جنگ های اپیامبر اکرم (ص) به وقوع پیوسته است و آن، سریهٔ ابوقتادهٔ بن ربعی است که در امنطقه إضم واقع شده است. علت وقوع این سریه که پیش از فتح مکه به وقوع پیوست، مخفی انگاه داشتن هدف اصلی امسلمانان که فتح مکه بوده است، بود (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۲۰۱/۳).

در جدول ۱ ویژگی های مهم ترین سرایای عصر انبوی ارائه شده است.

جدول ۱- ویژگی‌های مهمترین سرایای عصر نبوی

| نام سریه | تاریخ وقوع | تعداد نفرات در اسریه | هدف از سریه | نتیجه سریه | اتفاقات مهم |
|---|---|---|---|---|---|
| سریه حمزه بن عبد المطلب | ماه رمضان سال اوّل | سی نفر از مهاجرین | تعرض به کاروانی از قریش بود که از شام بر امی گشت و نامن کردن راه تجارت قریشیان | با وساطت مجدی ابن عمرو دو سپاه بدون اینکه در گیر اشوند باز گشتند | به نظر اواقدی ااین نخستین سریه در االسلام است .(البته ابن هشام معتقد است که سریه عبیدهٔ بن حارث نخستین سریه است.) |
| سریه عبیده بن حارث بن عبدالمطلب | شوّال سال اوّل | شصت یا هشتاد نفر | مقابله با دسته‌ای از قریش که ممکن بود به اطراف مدینه تجاوز کنند | جنگی پیش نیامد | سعد بن أبی وقّاص تیری انداخت و نخستین تیری بود که در اتاریخ اسلام از کمان رها شد. |

| | | |
|---|---|---|
| **اتفاقات مهم** | چون این پیکار ادر اماه حرام رخ داد مورد اعتراض مسلمانان قرار اگرفت که آیات ۲۱۷ و ۲۱۸ از سوره بقره نازل شد و خدا خود جواب مخالفان را داد و گناه این پیشامد را هم به گردن آنان گذاشت و عبداللّه و یارانش را اهل ایمان و هجرت و جهاد در اراه خدا و امیدواری به رحمت پروردگاری که آمرزنده و مهربان است معرّفی کرد. | ــــــــــــــــ |
| **نتیجه سریه** | پس از برخوردی اکه بین آنها و یک کاروان از قریش در اگرفت یکی ااز قریشیان کشته، دو نفرشان اسیر او اموالشان غنیمت گرفته شد. | کشته شدن ابو عفک |
| **هدف از سریه** | گرفتن خبر ااز قریش | کشتن ابو عفک که با اشعار اخود شیوه ناسزاگوئی به اسلام و مسلمانان و دشنام دادن به رسول خدا و تحریک دشمنان اسلام را پیش گرفته بود |
| **تعداد نفرات در اسریه** | هشت نفر ا(یا یازده نفر) از مهاجرین | فقط سالم بن عمیر |
| **تاریخ وقوع** | رجب سال دوم هجرت | شوّال سال دوم |
| **نام سریه** | سریه عبد اللّه بن جحش | سریه سالم بن عمیر |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **اتفاقات مهم** | »کعب «با گفتن شعر، قریش را بر اضدّ رسول خدا تحریک می‌کرد و بر اسوگ «اصحاب قلیب» می‌نشست و همچنین نام زنان مسلمان را در االشعار اخود با بی‌احترامی می‌برد و مسلمانان را آزار امی‌داد | نخستین سریه ای ابود که در آآن مقدار اقابل توجهی اغنیمت به مسلمانان رسید | آیات ۲۰۴- ۲۰۷ سوره بقره، درباره سریه رجیع نازل شده است. |
| **نتیجه سریه** | کشته شدن کعب | زید بر اکاروان دست یافت، اما مردان کاروان گریختند و اموال کاروان به غنیمت گرفته شدند | در امیان راه آنها مسلمانان را غافلگیر اکردند و عده ای ارا به شهادت رساندند و عده ای ارا تسلیم قریش کرده و جایزه گرفتند و قریشیان آنها را به شهادت رساندند |
| **هدف از سریه** | کشتن کعب بن أشرف که مردی شاعر او زبان‌آور ابود و در االشعار اخود رسول خدا را بد می گفت و دشمنان را بر اضدّ او و مسلمین تحریک می‌کرد | رسول خدا(ص) او را برای جلوگیری از کاروان قریش فرستادند | گفته شده: دو طایفه عضل و قاره از رسول خدا(ص) خواستند تا معلمانی ابرای آآموزش قرآن و احکام به نزد آنها بفرستد |
| **تعداد نفرات در اسریه** | پنج نفر | صد نفر اسوار | شش یا ده نفر |
| **تاریخ وقوع** | ربیع الاول سال سوم | جمادی الآخر اسال سوم | صفر اسال چهارم هجرت |
| **نام سریه** | سریه محمّد بن مسلمه | سریه قرده (سریه زید بن حارثه) | سریه رجیع |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **اتفاقات مهم** | رسول خدا یک ماه در اقنوت نماز صبح بر اقبایل «رعل» و «ذکوان» و «غصیه» و «بنی لحیان» نفرین می کرد. | در ااین سریه سه تن بهترین فرماندهان مسلمانان و اصحاب رسول خدا یعنی ازید بن حارثه، جعفر ابن ابی اطالب و عبدالله بن رواحه به شهادت رسیدند، این اولین درگیری ابین مسلمانان و سپاهیان روم بود | شأن نزول سوره عادیات در ااین سریه صورت گرفت، فرماندهان این سریه به ترتیب عبارت اند از: ابوبکر، عمر ابن خطاب، عمرو بن عاص و علی ابن ابی اطالب (علیه السلام) |
| **نتیجه سریه** | غافلگیری امبلغان توسط قبیله بنی اسلیم و به شهادت رسیدن همه آنها به جز یک نفر | کشته شدن سه فرمانده از مسلمانان و یک سوم از سپاه و فرار اسایرین به فرمانلد بن ولید به مدینه | پس از آنکه سه تن از فرماندهان مسلمانان موفق به شکست دشمن نشدند، رسول خدا(ص)، امیرالمؤمنین علی (ع) را به مصاف آنها فرستاد و ایشان آنها را شکست دادند |
| **هدف از سریه** | در اخواست ابو برإ برای افرستادن مبلغ به نجد و فرستادن تعدادی امبلغ به آنجا | رسول خدا- صلی اللّه علیه و آله- «حارث بن عمیر اأزدی» (از طائفه بنی لهب) را با نامه‌ای نزد پادشاه «بصری» فرستاد و چون «حارث» به سرزمین «مؤته» رسید، «شرحبیل بن عمرو غسّانی» سر اراه بر اوی گرفت و او را کشت. هدف این سریه برخورد با عاملان آن بود | گروهی از قبیله «قضاعه» فراهم گشتند و می‌خواستند نسبت به مسلمانان دستبرد بزنند |
| **تعداد نفرات در اسریه** | چهل نفر | سه هزار امسلمان | |
| **تاریخ وقوع** | صفر اسال چهارم هجرت | جمادی الأولی سال هشتم | جمادی الآخره سال هشتم |
| **نام سریه** | سریه بئر امعونه | سریه موته | سریه ذات السلاسل |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **اتفاقات مهم** | ــــــــــــــــ | ــــــــــــــــ | ــــــــــــــــ |
| **نتیجه سریه** | شکستن بت های اطائف و نابودی ابتکده های آآنجا | نابودی اکامل بتخانه و کسب غنیمت های ابسیاری ااز قبیله طیّ | اسلام آوردن قبیله همدان در ایک روز و مسلمان شدن بسیاری ااز یمنیان |
| **هدف از سریه** | شکستن بت های اطائف | نابودی ابتخانه فلس از قبیله طیّ | دعوت یمنیان به اسلام |
| **تعداد نفرات در اسریه** | ــــــــــــــــ | صد و پنجاه مرد أنصاری | سیصد اسب سوار |
| **تاریخ وقوع** | در اایام محاصره طائف | ربیع الآخر اسال نهم | رمضان سال دهم |
| **نام سریه** | سریه امیرالمؤمنین علیّ بن أبی طالب | سریه علی بن أبی طالب علیه السلام | سریه علی بن ابی طالب (ع) به یمن |

## نتیجه گیری

پس از ظهور اسلام و آغاز دعوت آشکار از سوی اپیامبر، مشرکان در امکه اصحاب پیامبر ارا اذیت می‌کردند در احالی اکه ایشان ضمن سفارش صحابه به صبر او مدارا، می‌گفت که من هنوز مأمور ابه جهاد نشده‌ام. پس از هجرت پیامبر ابه مدینه، ایشان موفق به تشکیل دولت اسلامی ادر این شهر اشدند. این در احالی ابود که آزار امسلمانان و خانواده‌های انها از سوی امشرکین همچنان تدوام داشت و حکومت نوپای اسلامی ابه شدت از سوی امثلث اشراف قریش، بدویان حجاز و یهودیانی اکه متأثر از تحریکات اشراف مکه بودند مورد تهدید قرار اداشت و جامعه اسلامی احساس ناامنی امی‌کرد.

پیامبر احتی اپس از هجرت به مدینه و تا قبل از نزول آیه اذن جهاد (سوره حج، آیه ۳۹)، صحابه را به مدارا دعوت میکردند و بعد از هجرت آیه اذن جهاد نازل شد. از این رو پیامبر ابرای امقابله با مشرکان و دشمنان حکومت دینی ابر اپایه نزول آیه اذن جهاد از سوی اخدا مأمور ابه مقابله با آنان گردید. آیه اذن جهاد بعد از هفتاد و چند آیه که درباره مدارای اپیامبر(ص) و مسلمانان با مشرکان نازل شد، به پیامبر(ص) اجازه برخورد قهر امیز با دشمنان را داد.

این برخورد قهر امیز به دو صورت سریه و غزوه انجام می‌گرفت. سَریّه یا بعث، به جنگ‌هایی ادر ادوره پیامبر اکرم(ص) گفته می‌شود که بدون حضور امستقیم پیامبر(ص) و به فرماندهی ایکی از صحابه بوده است. در اواقع گروهی از سپاهیان اسلام، بدون آنکه پیامبر(ص) همراه آنان خارج شود به دستور ارسول خدا (ص) به سوی امکانی او برای انجام ماموریتی اعزام می‌شدند. البته تعدادی از سریه‌ها قبل از نزول آیه اذن جهاد (در اسال دوم هجرت) تدارک دیده شده اند که از میان آنها می‌توان به سریه حمزه بن عبدالمطلب (در امنطقه عیص) و سریه سعد بن ابی‌وقاص (در امنطقه جحفه) اشاره کرد هدف از انجام این سریه‌ها احتیاط و جلوگیری از حمله دشمن و برخورد با کاروان قریش بود.

تعداد سریه‌ها را به اختلاف از ۳۵ تا ۴۸ مورد ذکر اکرده اند. سریه‌ها بدون حضور اپیامبر او با اهداف مختلف صورت می اپذیرفت و تکمیل کننده غزوات و دیگر اعملیات

نظامی ابود. در اسریه‌ها و در اغیاب پیامبر، مسلمانان امتحان میشدند و می‌آموختدند که اگر اپیامبر انزدشان نبود حق ندارند از پیروی احق دست بردارند و برای ارسیدن به اهداف الهی- اسلامی از هیچ کوششی ادریغ نورزند.

بازشناسی او بررسی اسرایا و هچنین بررسی اجایگاه آنها در اسیاست پیامبر احائز اهمیت است. زیرا هر اکدام از این سریه‌ها با هدفی اخاص صورت گرفته و قطعا در ابرنامه-های اپیامبر اتاثیرگذار ابوده و جایگاه و کارکرد مخصصوص به خود را در اسیاست‌های اپیامبر اسلام داشته‌اند. جایگاه و کارکرد این سریه‌ها در اسیاست پیامبر ارا می‌توان در ازمینه‌های امربوط به برنامه‌های انظامی، سیاست اقتصادی، اقدامات اطلاعاتی-امنیتی او دستگاه تبلیغاتی اپیامبر اسلام مشاهده کرد.

در این راستا در اتحقیق حاضر ابا بررسی اسرایا به مطالعه جایگاه وکارکردهای انها در اسیاست پیامبر اسلام از زمان بعثت اتا رحلت آن حضرت پرداخته شد. بر این اساس جایگاه و کارکرد سریه‌ها در اسیاست پیامبر ادر اقالب نه دسته قرار اگرفت که عبارتند از:

- ✓ سریه‌های اتدافعی
- ✓ سریه‌های اتهاجمی
- ✓ سریه های اتبلیغی
- ✓ سریه‌های امربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی
- ✓ سریه‌های اطلاعاتی
- ✓ سریه‌های ابازدارنده
- ✓ سریه‌های اتهدید کننده
- ✓ سریه‌های امربوط به حذف مخالفان
- ✓ سریه‌های اتاکتیکی

جایگاه و کارکرد سریه های ادفاعی ادر اسیاست پیامبر ا(ص) معطوف به مقابله با تهدیداتی ابود که عموماً از سوی امشرکین مکه با هدف تهدید مناطق اطراف مدینه و در امیان برخی اقبایل و وادی اهای احاصلخیز و از سوی ابرخی از سران مشرکین یا یهودیان صورت می‌گرفت.

سریه‌های اتهاجمی اسریه‌هایی ابودند که جایگاه و کاردکرد آنها در اسیاست پیامبر ادفاع از مدینه و یا دفاع از کاروان های اتجاری ایا مسیر اهای اتجاری انبود، بلکه با هدف ضربه زدن به اصل و اساس توان دشمن انجام میشده‌اند. هدف از این گونه سریه‌ها ایجاد شرایط نا امن و یا نابودی ابخشی از امکانات و توان ابزاری و انسانی ادشمن بود.

تعدادی از سریه‌های اعصر انبوی ابا هدف تبلیغ و دعوت مردم به اسلام صورت میگرفت و این دسته از سریه ها تنها جنبه تبلیغی او ارشادی اداشتند. نشان دادن عظمت دین جدید و یاری امسلمانان از سوی اخداوند و همزمان کسب تجربه برای اتازه مسلمانان از جمله کارکردهای امهم این سریه‌ها در اسیاست پیامبر ابود.

جایگاه و کارکرد سریه‌های امربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی ادر اسیاست پیامبر، فراهم آوردن زمینه برای اپرستش خدای ایگانه بود.

سریه های اطلاعاتی ان دسته از سریه‌ها بودندکه جایگاه و کارکرد آن در اسیاست رسول خدا شامل کسب اخبار امیادین نبرد در اجبهه مقابل یا در ادرون شهرها و راه های ارتباطی او مراکز فرماندهی دشمن بودند و از این منظر ابرای اعملیات های ابعدی اهمیت داشتند.

جایگاه و کارکرد برخی از سرایا در اسیاست رسول خدا معطوف به ایجاد بازدارندگی اجهت پیش گیری از تهاجم دشمن بوده است. در این زمینه میتوان به سرایایی اهم چون سریه أبوسلمه بن عبدالاسد المخزومی به قطن، سریه عمرو بن امیه الضمری، سریه ابوعبیدهٔ بن الجراح به ذی القصه، سریه زید بن حارثه به حسمی، سریه امام علی ا(ع) به فدک اشاره نمود.

جایگاه و کارکرد سرایای اتهدید کننده در اسااست پیامبر ا(ص) هشدار ادادن به قریش بود.

جایگاه و کارکرد سرایای امربوط به حذف مخالفان در اسیاست پیامبر ا(ص) مقابله با کسانی اکه دست به تبلیغات سو ا علیه اسلام میزدند بود.

جایگاه و کارکرد سرایای اتاکتیکی ادر اسیاست پیامبر ا(ص) نیز ایجاد عملیات ایذایی ابه منظور مخفی انگاه داشتن اهداف اصلی امسلمانان بوده است.

## فهرست منابع


۱. آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ش.

۲. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۶ ق.

۳. ابن‌حزم، علی‌بن‌احمد، (بی‌تا)، جمهرةانساب‌العرب، محقق لجنه من العلما ا، بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

۴. ابن‌حبیب، محمدبن‌حبیب، (بی‌تا)، المنمق فی اخبار قریض، محقق خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم‌الکتب.

۵. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق:محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیةچاپ اول ۱۴۱۰.

۶. ابن‌عطیه اندلسی، عبدالحق‌بن‌غالب، (۱۴۲۲)، المحررالوجیز فی تفسیرالکتاب‌العزیز، بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

۷. ابن‌زریق، حمید، (۱۴۲۹)، الصحیفه‌القحطانیه، محقق حسن‌محمد نابوده، بیروت: دارالبارودی.

۸. ابن‌عبدربه، ابن‌عمراحمدبن‌محمد، (۱۴۰۶)، العقدالعزید، تصحیح احمدامین احمدالزین و ابراهیم‌الابیاری، بیروت: دارالکتاب‌العربی.

۹. ابن‌هشام، (۱۹۸۵)، السیرةالنبویه، مصطفی السقا و دیگران، بیروت: داراحیا ا التراث‌العربی.

۱۰. ابن‌منظور، ابی‌الفضل‌جمال‌الدین‌محمدبن‌مکرم، (بی‌تا)، لسان‌العرب، بیروت: دارصادر.

۱۱. ابوالفدا ا، اسماعیل‌بن‌علی، (۲۰۰۷)، تقویم‌البلدان، قاهره: مکتبةالثقافه‌الدینیه.

۱۲. الاحیوی، راشدبن‌حمدان، (۱۴۰۸)، «قبیله هذیل و احولهاالثدیمه»، مجله‌العرب، ش۳و۴، ص۱۸۹تا۲۴۴.

۱۳. التحافی، عبدالقادر، (۱۴۱۶)، «یوم‌الاحزاب معرکه‌الخندق»، المورد، ش۴، ص۴تا۱۸.

۱۴. الشیبان، محمدعبدالهادی، (۱۳۸۹)، «رابطه مسلمانان با قبایل اطراف مدینه در عهد پیامبر»، ترجمه شهلا بختیاری، گردآورنده محمد عبده یمانی و دیگران، غزوه بدر کبری، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ص۱۱تا۴۷.

۱۵. الملاح، ا.د. هاشم یحیی، (۱۴۲۵)، «حکومةالملا فی مکه منذ ظهورالاسلام و حتی‌الفتح»،

مجله الجمع‌العلمی‌العراقی، ش۱۱۲، ص۱۲۹تا۱۶۸.
۱۶. احمد اصم، اصم‌عبدالحافظ، (۱۳۸۹)، «آثار امنیتی نبرد بدر کبری: رویکرد جغرافیایی»، ترجمه شهلا بختیاری، گردآورنده محمد عبده یمانی و دیگران، غزوه بدر کبری، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ص۱۸۱تا۲۰۱.
۱۷. انوری، محمدهاشم. (۱۳۹۶). گزینش فرماندهان و پرچمداران غزوات و سرایا در سیره نبوی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. جامعه المصطفی العالمیه.
۱۸. برایان، اس.ترنر، (۱۳۸۰)، وبر و اسلام با پانوشت‌های انتقادی و مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه حسین بستان و دیگران، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۹. بلاغی، عبدالحجه، (بی‌تا)، حجةالتفاسیر و بلاغ‌الاکسیر، قم: حکمت.
۲۰. بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان، (۱۴۱۶)، تفسیرالبرهان فی تفسیرالقرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۲۱. بلاذری، احمدبن‌یحیی، (۱۴۱۷)، انساب‌الاشراف، محقق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
۲۲. پاکروان، مهدیه، زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی حمله به کاروان‌های تجاری قریش در سرایا و غزوات آغازینِ بعد از هجرت بر اساس دو مولفهٔ «مسالهٔ انتقام ورزی» و «بافت و سنن جامعه عرب». فصلنامه تاریخ، ۱۴(۵۳)، ۵۸-۸۲.
۲۳. پرنده خوزانی، حسنعلی. (۱۳۸۸). نقش عقیدتی و نظامی فرماندهان در سرایای پیامبر (ص). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه اصفهان.
۲۴. تقی زاده، علی. (۱۳۸۵). روش فرماندهی پیامبر اعظم (ص). نشریه حصون. (۹)، ۱-۹.
۲۵. ثعالبی، عبدالعزیز، (۱۴۰۶)، معجزه محمد(ص)، محقق محمد بعلاوی، بیروت: دارالغرب‌الاسلامی.
۲۶. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق‌احمدبن‌ابراهیم، (۱۴۲۲)، تفسیرالکشف و البیان عن تفسیرالقرآن، بیروت: داراحیا ا التراث‌العربی.
۲۷. جعفریان، رسول، (۱۳۷۳)، «نفوذ اسلام در یثرب»، میقات حج، ش۷، ص۱۱۴تا۱۲۵.
**۲۸.** جمیلی، سید، (۲۰۰۳)، غزوات‌النبی، بیروت: دار و مکتبه‌الهلان.
۲۹. حاجی‌احمدی، محمودی، (۱۳۸۵)، «پیامبر اسلام و تغییر ساختار فرهنگی جامعه جامعلی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی دانشگاه اصفهان، ش۴۴و۴۵، ۱۴۳تا۱۶۴.
۳۰. حسنین هیکل، محمد، زندگانی محمد (ص)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۲۴ ش.
۳۱. حمیدالله، محمد، (۱۳۷۷)، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد(ص)، مترجم محمد

حسینی، تهران: سروش.
۳۲. خرمشاهی، بها الدین، (۱۳۷۲)، دین پژوهش، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۳. دمیاطی، عبدالمومن‌بن‌خلف، (۱۴۲۹)، اخبار قبائل‌الخزرج، محقق عبدالعزیزبن‌عمربن‌محمد بتی، ریاض: وزارةالتعلیم‌العالی‌الجامعه‌الاسلامیه بالمدینةالمنوره.
۳۴. دحلان، احمد زینی، (۱۴۲۱)، اسیرةالنبویه، بیروت: دارالفکر
۳۵. رئوفی، زهرا. (۱۴۰۰). بررسی سریه‌ها و ماموریت‌های تبلیغی از فتح مکه تا رحلت پیامبر (ص). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
۳۶. رضائی، مینا، هوشیار، فریناز، ابطحی فروشانی، علیرضا. (۱۳۹۸). گونه شناسی سریه های دوره پیامبر (ص) تا سال پنجم هجری. *تاریخ ایران اسلامی*، ۷(۱).
۳۷. رضائی، مینا، هوشیار، فریناز، ابطحی فروشانی، سید علیرضا. (۱۳۹۹). تبیین و تحلیل رویکرد پیامبر(ص) در انتخاب فرماندهان سَریّه‌های عصر نبوی. مطالعات تاریخی جنگ، ۴(۲)، ۵۳-۷۴.
۳۸. زرگری‌نژاد، غلامحسین، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۳ش.
۳۹. سام دلیری، کاظم، (۱۳۸۴)، «بررسی جامعه‌شناختی عدم گسترش اسلام در مکه و شکوفاشدن آن در مدینه»، مجله علمی اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد، ش۵، ص۷۵تا۱۰۶.
۴۰. سهیلی، عبدالرحمن‌بن‌عبدالله، (بی‌تا)، روض‌الانف فی شرح‌السیره‌النبویه ابن‌هشام، شارح عبدالرحمن وکیل، بیروت: داراحیا التراث‌العربی.
۴۱. سباعی، احمد، (۱۳۸۵)، تاریخ مکه از آغاز تا پایان دولت شرفای مکه، مترجم رسول جعفریان، تهران: مشعر.
۴۲. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت : تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم ( صلی الله علیه و آله)، قم، نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۴۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۶)، فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام، تهران: مشعر.
۴۴. شهیدی، سید جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام: تا پایان امویان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۹.
۴۵. طبری، محمدبن‌جریر، (۱۹۶۷)، تاریخ‌الرسل و الملوک، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
۴۶. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، (۱۳۶۰)، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، تهران: فراهانی.

۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری باعلام الهدی، تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۹ ق.
۴۸. عبدالمحمدی، حسین، اکبری، هادی. (۱۳۹۱). نقد و بررسی دیدگاه مستشرقان درباره اهداف غزوات و سرایای پیامبر اعظم از منظر اسناد تاریخی. *فصلنامه علمی پژهشی تاریخ اسلام*، (۱۳ شماره ۳ - پاییز ۹۱ - مسلسل ۵۱)، ۷-۳۹.
۴۹. فروند، ژولین، (۱۳۶۲)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نیکان.
۵۰. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵)، تفسیرالصافی، تهران: الصدر.
۵۱. قاسم‌بن‌سلام، ابوعبید، (بی‌تا)، النسب، محقق مریم محمدخیر، بیروت: دارالفکر.
۵۲. قائدان، اصغر. (۱۳۹۷). سازماندهی جنگی در سرایا غزوات عصر پیامبر (ص .(*مطالعات تاریخی جنگ*، (۱)۲.
۵۳. قمی مشهدی، محمدبن‌محمدرضا، (۱۳۶۸)، تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۵۴. کاظمی آرانی، فاطمه، (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی دین از دیدگاه دورکیم و ابن‌سینا، قم: اندیشه.
۵۵. کافی، مجید، (۱۳۷۹)، «جامع‌شناسی تاریخی دوران بعثت»، روش‌شناسی علوم‌انسانی، ش۲۴و۲۵، ص۱۲۷تا۱۵۵.
۵۶. کحاله، عمررضا، (۱۴۱۴)، معجم قبائل‌العرب، بیروت: الرساله.
۵۷. گراوند، مجتبی، (۱۳۹۴)، «تأثیر شرایط اقلیمی عربستان بر وضعیت اقتصادی مکه و مدینه پیش از اسلام»، رهیافت تاریخی ، ش۱۳، ص۷۳تا۹۷.
۵۸. گودرزی، علی، (۱۳۸۵)، «علل تسریع گسترش اسلام در یثرب»، میقات حج، ش۷۶، ص ۱۴۰تا۱۶۱.
۵۹. مقدسی، مطهربن‌طاهر، (بی‌تا)، البد ا و التاریخ، مصر: مکتبةالثقافه‌الدینیه.
۶۰. مقریزی، احمدبن‌علی، (۱۴۲۰)، امتاع‌الاسماع بما للنبی من‌الاحوال والاموال والحفده والمتاع، محقق محمد عبدالحمید نمیسی، بیروت: دارالکتب‌العلمیه.
۶۱. منتظرالقائم، اصغر، (۱۳۸۰)، نقش قبایل یمنی در حمایت از اهل‌بیت(ع) در قرن اول هجری، قم: بوستان کتاب.
۶۲. واقدی، محمدبن‌عمر، (۱۴۰۹)، المغازی، محقق مارسدن، جونس، چ۳، بیروت: الاعلمی.

۶۳. وشنوی، قوام‌الدین‌محمد، (۱۳۷۴)، حیاةالنبی و السیرته، اشراف رضااستادی، قم: اسوه.
۶۴. ولوی، علی‌محمد، (۱۳۷۹)، «زمینه‌های اجتماعی واقعه عاشورا»، مجله تاریخ اسلام، ش۱، ص۱۹۶تا۲۰۶.
۶۵. واقدی، محمد بن عمر، تاریخ جنگ های پیامبر، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۶۶. وتر، محمد ضاهر، مدیریت نظامی در نبردهای پیامبر اکرم (ص)، ترجمه و تحقیق اصغر قائدان،تهران، بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس، ۱۳۷۴.
۶۷. همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
68. Abduraimovich, M. A. (2021). DESCRIPTION OF GENRES OF ISLAMIC HISTORY. Galaxy International Interdisciplinary Research Journal, 9(10), 152-154.
69. De Lacy, O. L. (2013). *Arabia Before Muhammad*. Routledge.
70. Faizer, R. (2013). THE EXPEDITION (SARIYYA) OF'UBAYDA B. AL-HĀRITH TO RĀBIGH. In The Life of Muhammad (pp. 27-27). Routledge.
71. Gabriel, R. A. (2007). Muhammad: Islam's first great general (Vol. 11). University of Oklahoma Press.
72. GÖKALP, H. (2021). The Life of the Prophet in Terms of Battles and Expeditions. Siyer Araştırmaları Dergisi, (11-Hz. Muhammed (sas) Özel Sayısı), 71-88.
73. Khattak, S. A., Akhter, N., & Munir, Y. (2021). The Outstanding Military Command of Prophet Muhammad PBUH and Role of His War Strategies & Tactics in The Success of Early Islamic Expeditions (Historical Analysis). Al-Aẕvā, 36(56), 13-27.
74. Lindstedt, I. (2017). Pre-Islamic Arabia and Early Islam. In *Routledge handbook on early Islam* (pp. 159-176). Routledge.
75. Rezaie, M., Houshyar, F., & Abtahi, A. (2020). Explaining and Analyzing Prophet Muhammad (PBUH)'s Approach to Electing Commanders of Sariyyas. Historical Study of War, 4(2), 53-74.
76. Rodgers, R. (2012). The generalship of Muhammad: battles and campaigns of the Prophet of Allah. University Press of Florida.
77. Von Grunebaum, G. E. (1963). The nature of Arab unity before Islam. *Arabica*, *10*(1), 5-23.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۱۳ – ۲۹۳

# کمال دین اسلام از منظرعقل و قرآن

**سید حسین تقوی** [۱]

**چکیده**

نیاز بشر به دین در دنیای امروز و روی آوردی به معنویت پیشآمد مهمی است که انسان آزاد اندیش و تشنه معرفت را به جستجو و کنجکاوی هر چه بیشتر برای دست‌یابی به دین حق وامی‌دارد. آن چه در این میان اهمیت دارد شناختن دین کامل از میان ادیانی است که پیروان هریک از آنها ندای حق بودن دین خود را سر داده و آن را به عنوان کاملترین شرایع و ادیان معرفی می کنند. در این مقاله سعی شده کامل بودن دین اسلام نسبت به سایر ادیان از دو رهیافت مختلف عقلی و نقلی مورد بررسی قرار گیرد در رهیافت نخست با استناد به دلایل عقلی محض که همان نگاه برون دینی یا به دیکر سخن نگاه فلسفی به دین است، کامل بودن دین اسلام نسبت به سایر ادیان اثبات گردد و در رهیافت دوم با بررسی تفصیلی آیات قرانی و بررسی اجمالی روایات اسلامی به اثبات این مطلب برداخته شود. در پایان با اثبات کمال دین اسلام نسبت به سایر ادیان تنها یک دین به عنوان دین حق باقی می‌ماند و طومار دیدگاه پلورالیزم دینی بر چیده می‌شود و پیروی از دین اسلام بر همه انسانهایی که تشنه معرفت بوده و در جستجوی دین حق‌اند به حکم عقل و نقل واجب می گردد. هم چنین با اثبات کامل بودن دین اسلام، کمال اسلام حدوسط برهان خاتمیت قرار گرفته و خاتمیت دین اسلام در پرتو آن اثبات می‌شود.

**واژگان کلیدی**

دین، کمال اسلام، دین کامل، شریعت.

---

۱. گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.
Email: z.taghavi73@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

## طرح مسأله

نیاز بشر به دین در دنیای امروز و روی آوردی به معنویت پیشآمد مهمی است که انسان آزاد اندیش و تشنه معرفت را به جستجو و کنجکاوی هر چه بیشتر برای دست‌یابی به دین حق وامی‌دارد. آن چه در این میان اهمیت دارد شناختن دین کامل از میان ادیانی است که بیروان هریک از آنها ندای حق بودن دین خود را سر داده و آن را به عنوان کاملترین شرایع و ادیان معرفی می‌کنند. دین اسلام و بیروان آن نیز از این امر مستثنا نبوده و این دین را آخرین دین آسمانی و پیامبر آن را خاتم پیامبران می‌دانند. روشن است که به دلیل وجود آیات بسیار در قران کریم که آشکارا دین اسلام را کاملترین ادیان معرفی می‌کند کامل بودن دین اسلام از سوی متکلمینی که به تبین و دفاع از گزاره‌های دین اسلام می‌بردازند امری مسلم و پذیرفته شده تلقی می‌شود ولی از منظر فلسفه دین که به عنوان شاخه‌ای از فلسفه، درباره گزاره‌های بنیادین و اصول زیرساختی دین به بحث و بررسی می‌پردازد مساله کمال دین اسلام یک امر پذیرفته شده نیست. به عبارت دیگر پذیرش دین اسلام به عنوان کاملترین دین بدون بررسی ادله آن از پیش‌فرضهای علم کلام است ولی از منظر فلسفه دین نه تنها امری بدیهی و پذیرفته شده نیست بلکه نیازمند اثبات است. در این مقاله سعی شده است کامل بودن دین اسلام نسبت به سایر ادیان از دو رهیافت مختلف عقلی و نقلی مورد بررسی قرار گیرد در رهیافت نخست با استناد به دلایل عقلی محض که همان نگاه برون دینی یا به دیگر سخن نگاه فلسفی به دین است، کامل بودن دین اسلام نسبت به سایر ادیان اثبات می‌گردد و در رهیافت دوم با بررسی تفصیلی آیات قرآنی و بررسی اجمالی روایات اسلامی به اثبات این مطلب پرداخته می‌شود. در بایان با اثبات کمال دین اسلام نسبت به سایر ادیان تنها یک دین به عنوان دین حق باقی می‌ماند و طومار دیدگاه پلورالیزم دینی بر چیده می‌شود و پیروی از دین اسلام بر همه انسانهایی که تشنه معرفت بوده و در جستجوی دین حق اند به حکم عقل و نقل واجب می‌گردد. هم چنین با اثبات کامل بودن دین اسلام، کمال اسلام حدوسط برهان خاتمیت قرار گرفته و خاتمیت دین اسلام در پرتو آن اثبات می‌شود.

## سابقه موضوع

کتاب‌های مشابه در این موضوع کمال‌الدین و تمام‌النعمه شیخ صدوق نامبرده بیشتر به مساله سابقه غیبت و مشابهت پیامبران و امامان پرداخته است. تشیع دین کامل و کمال دین از حسین غفاری سال چاپ ۱۳۹۷ اما در این رابطه مقاله‌ای به نام کامل بودن اسلام در ویکی فقه آمده و نیز در سایت اندیشه قم مقاله کمال دین در تاریخ ۱۳۹۵ نگارش یافته است ولی در موارد فوق هیچکدام همراه با استدلال عقلی و آیات متعدد قرآنی یافت نمی‌شود و جنبه نوآوری این مقاله در همین جهت است.

## دلایل عقلی کامل بودن اسلام

### الف) تبیین دلیل با توجه به محتوای معارف ادیان

### برهان نخست: طولی بودن رابطه ادیان آسمانی

مقدمه اول: بین ادیان رابطه طولی برقرار است نه رابطه عرضی دلیل این امر آن است که ادیان از منشا واحدی که همان مبدا حکیم هستی است نشات گرفته‌اند از این‌رو باید دارای اصول واحدی باشند. زیرا معنای رابطه عرضی داشتن ادیان این است که در اصول قوانین شریعت، باهم تقابل داشته باشند مثلا یکی به توحید فرا بخواند و دیگری به شرک یا یکی معاد را بپذیرد و دیگری آن را انکار کند. با دقت در مطلب روشن می شود که رابطه عرضی داشتن دو دین و تقابل آن دو به نفی دین بودن و الهی بودن هر دو یا یکی از آن ها می‌انجامد.

مقدمه دوم: هر جا بین دو چیز رابطه طولی باشد به حکم عقل باید بین آنها نقص و کمال تحقق داشته باشد و اگر دو دین در همه جهات باهم یکی باشند (یعنی هر دو ناقص یا هر دو کامل باشند) و یکی از دیگری کامل‌تر نباشد تخالف و تغایر بین آن دو تحقق پیدا نمی کند و درواقع دو دین نخواهند بود بلکه یکی است که چون در ظرف زمانی واحد اجتماع نکرده‌اند ما آن را دو پنداشته ایم و روشن است که تعدد دو دین در دو ظرف زمانی نمی‌تواند سبب دوگانگی حقیقت آنها شود زیرا دوئیت در ادیان به معنای دوئیت در احکام و قوانین آنهاست.

اگر گفته شود که وجود دو مبلّغ در تحقق دو گانگی ادیان کافی است و چون دو

پیامبر آمده اند لذا دو دین محسوب می شود. می گوییم: به حکم عقل بین تعدد مبلغ و پیام آور و تعدد دین ملازمه وجود ندارد زیرا ممکن است دو مبلغ محتوای واحدی را در دو ظرف زمانی تبیین کنند با این تفاوت که اولی تبلیغ اصل دین را بر عهده داشته باشد و دومی وظیفه تبیین و تفسیر آن را به دوش بکشد. مانند رابطه ای که بین حضرت ابراهیم (ع) و حضرت لوط یا بین حضرت موسی و هارون وجود داشت. به عبارت دیگر تعدد ادیان لازم اعم است و هیچ گاه نمی‌توان از راه اثبات لازم اعم، ملزوم را اثبات نمود.

نتیجه: اگر بین ادیان رابطه طولی باشد و به تبع آن بین آنها نقص و کمال حاکم باشد، آخرین دین به لحاظ زمانی باید کاملترین دین باشد زیرا به دلیل عصمتی که پیام‌آور دین آخر دارد نباید ادعای آوردن دین جدید را مطرح کند و باید خود را مبیّن و مفسّر دین قبلی معرفی کند و به تبع آن حداقل در بسیاری از اصول و قوانین و احکام از شریعت سابق پیروی کند در حالیکه با مقایسه نسبی بین محتوای ادیان توحیدی با ادیان پیش از آنها و واکاوی محتوای معارفی که تبیین نموده اند خلاف این امر به اثبات می رسد.

اگر اشکال شود که کامل بودن یک دین به دین دیگر را می پذیریم ولی از کجا معلوم که ادیان پسین کاملتر باشند و نه ادیان پیشین. به عبارت دیگر تأخر زمانی ادیان نمی‌تواند دلیل بر افضلیت آنها باشد چه بسا دین بعدی در حقیقت دین جدیدی نباشد و فقط نقش تبین و تفسیر دین پیشین را برعهده داشته باشد!

پاسخ داده می‌شود که رابطه دین پیشین با دین پسین از دو حالت خارج نیست: یا هیچ اختلافی بین دو دین به لحاظ احکام و اصول و قوانین وجود ندارد و یا اینکه بین آن دو اختلاف است؛ در صورت اول دو دین نیستند، بلکه یک دین است که متعدد فرض شده است و این خلاف فرض است در فرض دوم که بین دو دین اختلاف است یا این اختلاف، حداقلی است و یا حداکثری. اگر اختلاف حداقلی باشد باز هم دو دین نیستند و یکی است و پیامبر جدید فقط نقش تبیین و تفسیر را برعهده دارد. راه شناخت اختلاف حداقلی اقرار پیامبر جدید است که به دلیل عصمت باید در تبلیغ دینش حتما آن را گوشزد کند تا مردم از دین حقی که پیامبر پیشین آورده است روی گردان نشده و گمراه نشوند و یا حداکثری است که در این صورت دو دین خواهد بود و دین جدید به دلیل اینکه احکام جدید

بسیاری را آورده است که در دین پیشین سابقه نداشته کاملتر از دین پیشین خواهد بود.

اگر اشکال شود که چرا خداوند دین کامل را برای مردم و اقوام گذشته نداده است و فقط دین کامل را برای آیندگان اختصاص داده است، به عبارت دیگر لازمه پذیرش حرف شما این است که خداوند بین انسانها تبعیض قائل شده باشد.

پاسخ داده می‌شود که اختلاف بین ادیان در کمال و نقص از دو حالت خارج نیست یا این اختلاف از ناحیه فاعل است یا از ناحیه قابل. فرض دوم که اختلاف از ناحیه قابل باشد دو گونه است یا مراد از قابل پیامبری است که آورنده دین است و یا مراد مردم هستند. فرض اول (که مراد از فاعل خداوند متعال است) محال است زیرا خداوند متعال کمال مطلق است و دارای فیض کامل و بخل در ساحت ربوبی راه ندارد. فرض دوم که اختلاف در قابل باشد و قابل پیامبر باشد محتمل است و امتناع عقلی ندارد چون نفوس پیامبران دارای درجات متعددند و نسبت به معارفی که از طریق وحی از خداوند متعال دریافت می‌دارند مانند ظرفی است که به اندازه سعه وجودی خود از آن بهره‌مند می شود، از این‌رو هرچقدر نفس نبی دارای اتساع وجودی بیشتری باشد متناسب با آن، سطح معارفی را که دریافت می دارد بالاتر خواهد بود. فرض دیگر که اختلاف در قابل باشد و قابل مردم باشند نیز امتناع عقلی ندارد. براساس این تحلیل لازمه کمال یک دین نسبت به دین دیگر نقص مقام ربوبی نیست.

**برهان دوم: وجود تعارض و ناسازگاری در برخی از آموزه‌های ادیان**

بسیاری از آموزه‌های ادیان پیشین که امروزه در دسترس‌اند، با یکدیگر در تعارض و ناسازگاری‌اند. بنابر حکم عقل، یا همه این آموزه‌ها برحقّ‌اند یا همگی بر باطل‌اند و یا پاره‌ای برحقّ و پاره‌ای دیگر بر باطل. فرض نخست به حکم عقل ممکن نیست؛ زیرا اجتماع نقیضین حاصل می‌آید. فرض دوم نیز ممکن نیست؛ زیرا خداوند حکیم راه هدایت را بر بشر نمی‌بندد. نتیجه عقلی این است که فرض سوم درست است.

**ب) تبین دلیل با توجه به پیام‌آوران ادیان**

نفس پیامبر نسبت به معارفی که از طریق وحی از خداوند متعال دریافت می‌دارد مانند ظرفی است که به اندازه سعه وجودی خود از آن بهره مند می شود و هرچقدر نفس نبی دارای اتساع وجودی بیشتری باشد متناسب با آن سطح معارفی را که دریافت می دارد بالاتر خواهد بود. ازاین‌رو می‌توان از بالا بودن مقام و مرتبه وجودی پیامبر(ص) کامل بودن دین اسلام را استفاده نمود.

مقتضای آیات قرآنی پیش از آنکه به اثبات کمال دین اسلام از نگاه قرآن بپردازیم جا دارد کاربرد لفظ دین در آیات قرآنی را مورد بررسی قرار دهیم. با جمع بندی آیاتی که لفظ «دین» در آنها بکار رفته است این نکته مهم به دست می‌آید که دین حقیقت واحدی است که در طول اعصار و زمانهای مختلف مراحل متعددی را پشت سر گذاشته است و اختلافات موجود در محتوای دین به معنای اختلاف در اصل و اساس دین نیست تا از آن به تعدد ادیان تعبیر شود بلکه این اختلاف به سبب اختلاف در شرایط و مقتضیات زمانی و ظرفیت مخاطبان بوده و سبب به وجود آمدن شرایع گوناگون گردیده است.

این مطلب از آیات مختلف قرآن قابل استفاده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

**الف) آیاتی که در آنها حقیقت دین با عنوان تسلیم در برابر خداوند متعال بکار رفته است:**

** إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ « دین در نزد خدا، اسلام(و تسلیم بودن در برابر حق) است. و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، اختلافی(در آن) ایجاد نکردند، مگر بعد از آگاهی و علم، آن هم به خاطر ظلم و ستم در میان خود» (آل عمران:۱۹).

این آیه به صراحت بیان می‌دارد که حقیقت دین نزد خداوند همان تسلیم محض بودن دربرابر اوامر الهی است و اختلاف اهل کتاب اعم از یهود و مسیحیت، ناشی از عدم رجوع به کتاب آسمانی و پیروی از هواهای نفسانی و تجاوز از حق و نپذیرفتن آن است. با این بیان روشن می شود که از نگاه قران اختلاف بین مردم از دو چیز ناشی می شود:

۱- عدم رجوع به کتاب خدا: مویّد این مطلب آیات بسیاری است که هدف از فرستادن کتاب آسمانی را رفع اختلاف معرفی نموده است، مانند آیات زیر:

* كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرينَ وَ مُنْذِرينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فيمَا اخْتَلَفُوا فيهِ «مردم(در آغاز) یك دسته بودند؛ (و تضادی در میان آنها وجود نداشت. بتدریج جوامع و طبقات پدید آمد و اختلافات و تضادهایی در میان آنها پیدا شد، در این حال) خداوند، پیامبران را برانگیخت؛ تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی، که به سوی حق دعوت می‌کرد، با آنها نازل نمود؛ تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، داوری کند» (بقره:۲۱۳).

۲- تجاوز از حدّ و حقّ که از معنای لغوی بغی استفاده می‌شود و در آیات بسیاری بدان تصریح شده است:

* إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ «دین در نزد خدا، اسلام(و تسلیم بودن در برابر حق) است. و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، اختلافی(در آن) ایجاد نکردند، مگر بعد از آگاهی و علم، آن هم به خاطر ظلم و ستم در میان خود» (آل‌عمران: ۱۹).

* أَفَغَيْرَ دينِ اللهِ يَبْغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ «آیا آنها غیر از آیین خدا می‌طلبند؟! (آیین او همین اسلام است؛) و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند، از روی اختیار یا از روی اجبار، در برابرِ(فرمان) او تسلیمند، و همه به سوی او بازگردانده می‌شوند» (آل عمران: ۸۳).

در این آیه پس از اینکه با استفهام توبیخی کسانی را که غیر از دین خدا را می‌جویند مورد سرزنش قرار می‌دهد، آشکارا از تسلیم محض همه موجودات در برابر خداوند متعال سخن به میان آورده و این معنا را به منزله تعلیلی نسبت به جمله پیشین قرار می‌دهد. با دقت در این آیه و آیات پیشین، قیاسی بدین مضمون شکل می‌گیرد:

دین به معنای تسلیم محض بودن در برابر خداوند متعال است.

هر موجودی در برابر اراده تکوینی حق‌تعالی تسلیم است و انسان از این قانون مستثنا نیست.

انسان به دلیل اینکه در آفرینش خود تنها تسلیم آفریننده خود است و تسلیم غیر او نیست نمی‌تواند غیر دین خدا را بپذیرد.

** وَ مَنْ أَحْسَنُ ديناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْراهيمَ حَنيفاً وَ اتَّخَذَ اللّهُ إِبْراهيمَ خَليلاً «دین و آیین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کند، و نیکوکار باشد، و پیرو آیین خالص و پاكِ ابراهیم گردد؟ و خدا ابراهیم را به دوستیِ خود، انتخاب کرد» (نساء: ۱۲۵).

در این آیه نیز بیان می شود که بهترین دیندار کسی است که تسلیم در برابر اراده خداوند بوده و از نیکوکاران باشد و از دین حضرت ابراهیم (ع) پیروی کند همان دینی با عنوان دین حنیف شناخته می‌شود و از هرگونه شرک و کفر مبرّاست. «حَنَف» در اصل به معنای میل است و «حنیف» کسی است که بر آیین حضرت ابراهیم (ع) است و آیین او را از آن رو حنیف گفته‌اند که به باطل میل نداشته است(طریحی، مجمع البحرین، ج۵، ص۴۱). کلمه «حنیف»، به معنای توحید فطری و روش و منش انبیای الهی- به ویژه حضرت ابراهیم (ع)- دوازده بار در قرآن آمده است و نقطه مقابل شرک است (طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج۱، ص ۳۸۷). روشن است که عبارت «أَحْسَنُ ديناً» همان‌گونه که بیان کننده بهترین دین است معنای کامل‌ترین دین را نیز می‌رساند، زیرا به حکم عقل هرجا أحسن تحقق داشته باشد أکمل نیز تحقق خواهد داشت.

**ب) آیاتی که در آنها از تعدد شرایع انبیاء سخن به میان آمده است:**

علاوه بر آیاتی که در آنها حقیقت دین با عنوان تسلیم در برابر خداوند متعال بکار رفته است، آیات دیگری وجود دارد که برای هر یک از پیامبران شریعت خاصی را معرفی می‌کند. واژه شریعت در لغت به راهی گفته می‌شود که انسان را به آب می‌رساند(التحقیق فی کلمات القرآن، ج۶، ص ۴۰ و لسان العرب، ج ۸، ص ۱۷۵ و العین، ج۱، ص ۲۵۲). همان‌گونه که قبلا نیز بیان گردید با جمع بندی بین این دسته از آیات و دسته دیگری که دین را به معنای تسلیم می‌داند این مطلب استفاده می‌شود که دین حقیقت واحدی است که در طول اعصار و زمانهای مختلف مراحل متعددی را پشت سر گذاشته است و اختلافات موجود در محتوای دین به معنای اختلاف در اصل و اساس دین نیست تا از آن به تعدد

ادیان تعبیر شود بلکه این اختلاف به دلیل اختلاف در شرایط و مقتضیات زمانی و ظرفیت مخاطبان بوده و قرآن از این اختلاف با نام تعدد شرایع یاد می‌کند (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج۲، صص ۳۵۸ و ۳۵۹). از جمله این آیات می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

* وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمَّا جاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً وَ لَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً «و این کتاب[ قرآن] را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند، و حافظ و نگاهبان آنهاست؛ پس بر طبق احکامی که خدا نازل کرده، در میان آنها حکم کن! از هوی و هوسهای آنان پیروی نکن! و از احکام الهی، روی مگردان! ما برای هر کدام از شما، آیین و طریقه روشنی قرار دادیم؛ و اگر خدا می‌خواست، همه شما را امت واحدی قرار می‌داد» (مائده: ۴۸).

چنانکه از عبارت "لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً" استفاده مي‌شود براي هريك از پيامبران شريعت خاصي وجود دارد كه اورا از ساير پيامبران جدا مي‌كند. اين در حالي است كه در آيات ديگر همه پيامبران را آورندگان دين واحد معرفي مي‌كند و از اين جهت ميان آنان تفاوتي نمي‌گذارد (ابوحاتم رازي، اعلام النبوة، ص ۱۰۹ – عبده، محمد، رسالة التوحيد، ص ۱۱۸- تفتازاني، شرح المقاصد، ج۱، ص ۱۱).

* ثُمَّ جَعَلْناكَ عَلى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْها (جاثیه: ۱۸).

از این آیه نیز به روشنی استفاده می‌شود که برای هر پیامبری شریعت خاصی وجود دارد که باید از آن پیروی کند (سبحانی، جعفر، الملل و النحل، ج۶، ص ۴۳۶).

**ج) آیه ای که آشکارا دین تشریع شده برای پیامبران اولوالعزم را یکی می‌داند و همگان را به پیروی از دین واحد دستور می‌دهد و از چند دسته‌گی در آن نهی می‌کند:**

* شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهيمَ وَ مُوسى وَ عيسى أَنْ أَقيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فيهِ «آیینی را برای شما تشریع کرد که به نوح توصیه کرده بود؛ و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش

کردیم این بود که: دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید! » (شوری: ۱۳).

**د) آیه ای که در آن پیامبر اسلام را بـه عنـوان ادامـه دهنـده راه پیـامبران قبلـی معرفی نموده است:**

قُلْ ما كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ ٌ «بگو: من پیامبر نوظهوری نیستم» (احقاف: ۹).

اکثریت قریب به اتفاق مفسران این آیه را به معنای جدید نبودن اصـل نبـوت گرفته‌انـد. مویّد این معنا برخی از آیاتی است که در آنها به عـدم تفـاوت میـان پیـامبران (ع) تصـریح شده است:

* قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَ ما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهيمَ وَ إِسْـماعيلَ وَ إِسْـحاقَ وَ يَعْقُـوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ ما أُوتِيَ مُوسى وَ عيسى وَ ما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِـنْهُمْ وَ نَحْـنُ لَهُ مُسْلِمُونَ «گویید: ما به خدا ایمان آورده‌ایم؛ و به آنچه بر ما نازل شده؛ و آنچه بـر ابـراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبران از فرزندان او نازل گردیـد، و(همچنـین) آنچـه بـه موسی و عیسی و پیامبران(دیگر) از طرف پروردگار داده شده است، و در میان هیچ یـك از آنها جدایی قائل نمی‌شویم، و در برابر فرمان خدا تسلیم هستیم» (بقره: ۱۳۶).

ایمان عدم فرق بین پیامبران از نگاه قرآن به اندازه‌ای اهمیت دارد که در آیه ۱۵۰ سـوره نساء جدایی‌انگاری میان پیامبران را از مصادیق کفر بیان نموده است:

* إِنَّ الَّذينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَ رُسُلِهِ وَ يُريدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَ رُسُلِهِ

و در آیه ۱۵۲ همان سوره جدایی نیانداختن میان آنان را از لوازم ایمان برشمرده است:

**پاسخ به یک شبهه**

شاید این توهم برای برخی ایجـاد شـود کـه آن دسـته از آیـاتی کـه دلالـت بـر تسـاوی پیامبران دارد با آیاتی که آشکارا از برتری دادن برخی از پیامبران بر برخی دیگـر سـخن بـه میان آورده در تعارض است. مانند آیات زیر:

* تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَ رَفَعَ بَعْضَـهُمْ دَرَجـاتٍ وَ آتَيْنـا عيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّناتِ وَ أَيَّـدْناهُ بِـرُوحِ الْقُـدُسِ «بعضـی از آن رسـولان را بـر بعضـی دیگـر برتری دادیم؛ برخی از آنها، خدا با او سخن می‌گفت؛ و بعضـی را درجـاتی برتـر داد؛ و بـه عیسی بن مریم، نشانه‌های روشن دادیم؛ و او را با«روح القدس» تأیید نمودیم» (بقره: ۲۵۳).

* وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلى بَعْضٍ وَ آتَيْنا داوُدَ زَبُوراً «پروردگار تو، از حال همه کسانی که در آسمانها و زمین هستند، آگاهتر است؛ و(اگر تو را بر دیگران برتری دادیم، بخاطر شایستگی توست،) ما بعضی از پیامبران را بر بعضی دیگر برتری دادیم؛ و به داوود، زبور بخشیدیم» (اسراء: ۵۵).

در پاسخ به این توهم باید گفت که آیات دسته اول دلالت بر تساوی پیامبران در اصل نبوت و دین الهی دارد ولی آیات دسته دوم ناظر به مقامات معنوی آنان است که برحسب ظرفیت وجودی‌شان به آنان داده شده است و روشن است که میان برتری معنوی پیامبران نسبت به یکدیگر و تساوی آنان در اصل پیامبری هیچ تنافی و تعارضی وجود ندارد (حسینی تهرانی، محمد حسین، امام شناسی، ج۱، صص ۱۱۰ و ۱۰۹).

## کمال دین اسلام از منظر آیات قرآنی

در آیات قرآنی از راههای مختلفی می توان کمال دین اسلام را نسبت به سایر ادیان استفاده نمود، از آن جمله می‌توان به نمونه های زیر اشاره کرد:

### الف) آیاتی که در آنها دین در معنای اصطلاحی آن، که در مقابل یهود و مسیحیت است، بکار رفته است:

وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ «و هر کس جز اسلام، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد» (آل عمران: ۸۵).

در این آیه آشکارا پذیرش هر دینی غیر از دین اسلام را از سوی خداوند مردود دانسته و کسانی را که به غیر دین اسلام گرویده‌اند، زیانکار معرفی نموده است. در هر زمان پیامبر صاحب شریعتی از پیامبران اولوالعزم از طرف خدا آمده است و دین او توسط خود آن پیامبر صاحب شریعت و پیامبران تبلیغی پس از او تبلیغ و تبیین می‌شد و مردم موظف بوده‌اند به آیین پیامبر زمان خویش ایمان آورده و از تعالیم دین او و هدایت‌گری‌هایش استفاده کنند و احکام و قوانین دینی‌اش را به کار بندند.

این سلسله نبوت تشریعی و تبلیغی ادامه یافت تا این که نوبت به پیامبر خاتم (ص) رسیده است. در این زمان اگر کسی بخواهد به سوی خدا راهی یابد و مسیر هدایت الهی را بپیماید حتماً باید دین اسلام را به عنوان آخرین و کامل‌ترین دین، بپذیرد و از این دین

پیروی کند، در غیر این صورت- چنان که خود قرآن به آن تصریح کرده است- هیچ دین دیگری از او پذیرفته نیست.

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست، بلکه منظور صرف تسلیم در برابر خدا است، هر چند در قالب دین دیگری جز دین خاتم باشد. پاسخ می‌گوییم بله، اسلام همان تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان شکل آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست خاتم پیامبران (ص) ظهور یافته است و اکنون کلمه «اسلام» بر آن منطبق می‌گردد.

به عبارت دیگر، لازمه تسلیم خدا شدن، پذیرفتن دستورات و فرامین اوست و روشن است که همواره باید به آخرین دستورات و فرامین خدا عمل کرد و آخرین دستورات و فرامین خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۷۷).

**ب) آیه‌ای که در آن آشکارا به کامل بودن دین اسلام اشاره شده است:**

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ ديناً «امروز، دین شما را کامل کردم؛ و نعمت خود را بر شما تمام نمودم؛ و اسلام را به عنوان آیین(جاودان) شما پذیرفتم» (مائده: ۳).

در آیه فوق هم از اکمال دین سخن رفته و هم از اتمام دین. البته بین لغت «تمام» و کمال فرق هست. راغب اصفهانی کمال شیء را تحقق هدف آن می‌داند و تمام شیء را به معنای رسیدن به آن حدود و مرتبه‌ای می‌داند که به خارج از خود نیازی نداشته باشد (مفردات، ص ۴۴۱- ۴۴۲ و ۷۵- ۷۶).

اگر موجودی دارای اجزا باشد و همه اجزای آن جمع شوند، می‌گویند تمام است. مثلًا وقتی ساختمانی همه وسائل و اجزاء آن با هم ترکیب شود و آماده بهره برداری گردد، می‌گویند ساختمان تمام شد. تمام در برابر ناقص قرار می‌گیرد. اما کمال آن است که موجود مرکبی، دارای هدفی باشد و پس از اجتماع و تحقق همه اجزایش به هدف خود دسترسی پیدا کند.

بنابراین، اسلام به عنوان دین خاتم، جامع و کامل، در یک روز تاریخی یعنی در روز

هیجدهم ذیحجه سال دهم هجری در محلی به نام «غدیر خم» با نصب علی (ع) به امامت توسط پیامبر خاتم (ص)، این جامعیت و کمالش تحقق عینی یافت؛ یعنی هدف عالی اسلام و پیامبر (ص) در هدایتگری مردم و رساندنشان به کمال مطلوب با تثبیت امامت به عنوان تداوم بخش رسالت و نبوت تأمین شده است، و بدون امامت و تبیین و تفسیر مفاهیم دینی و قرآن توسط امام، جامعه اسلامی و مسلمانان در معرض انحراف و گمراهی حتمی قرار می گیرد. برای همین رسول اکرم (ص) تفکیک ناپذیری کتاب خدا (قرآن) و عترت و اهل بیتش را- در حدیث متواتر ثقلین- به عنوان دو عنصر مکمّل هم و تأمین کننده هدف دین اعلام داشته است (مسند احمد حنبل، ج ۳، ص ۱۴، ۱۷، ۲۶ و ۵۹، دار صادر بیروت، عیسی بن سورهٔ، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸- ۳۲۹، چاپ مدینه منوره).

## ج) آیاتی که در آنها به غالب بودن دین اسلام و حق و مرضیّ بودن آن نسبت به سایر ادیان تصریح گردیده است:

* هُوَ الَّذی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ «او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند» (توبه:۳۳ و صف: ۹).

در این آیه دین اسلام به عنوان دین حقّ معرفی شده است و باتوجه به معنای لغوی واژه حق که در برابر باطل بوده و به هر امر ثابتی که مطابق با واقع است گفته می‌شود، روشن می‌شود که کامل ترین ادیان یا به دیگر سخن، کامل‌ترین شرایع است و هیچ شریعت دیگری نمی‌تواند در عرض آن متصف به کمال شود؛ زیرا حق یا حقیقت نسبی نبوده و مطلق است و حقیقت واحد از جهت واحد نمی‌تواند دارای مصادیق متعدد باشد؛ توضیح مطلب اینکه اگر دین به عنوان حقیقت واحدی که در طول زمانهای مختلف دارای مراحل گوناگون است شناخته شود، چون یک حقیقت تکوینی واحد بوده و دارای وجود واحد است و یک وجود، از جهت واحد نمی‌تواند دارای دو مصداق مختلف باشد. پس یا باید گفته شود که ادیان گوناگونند که مخالف نصّ صریح قرآن است و یا باید پذیرفت که اگر شریعنی به حقّ بودن متصف گردید باید کامل‌ترین شریعت‌ها نیز باشد. مضاف بر اینکه در این دو آیه از غلبه شریعت اسلام بر سایر شرائع سخن به میان آمده و این خود دلیل دیگری

بر کامل بودن دین اسلام است.

* وَعَدَ اللهُ الَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید؛ و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت» (نور: ۵۵).

در این آیه خداوند به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند وعده داده است که آنان را جانشینان خود در زمین قرار می‌دهد و دینی را که برای آنان پسندیده، ریشه دار ساخته و آن را پابرجا نگه می‌دارد. این وعده به اندازه‌اي اهميت دارد که با عبارات مختلف مورد تاکید قرار گرفته، ابتدا با ماضي اوردن فعل قطعي‌الوقوع بودن وعده را مي‌فهماند سبس با اوردن لام تاکید و نون تاکید در دو فعل مضارع "يستخلف" و "يمكّن" این تاکید را شدت بخشیده است. با کنار هم قرار دادن این آیه و آیه ۳ سوره مائده روشن می‌شود که دین پسندیده شده همان دین اسلام است « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَ رَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ ديناً»

**هـ) آیاتی که در آنها دین اسلام به دلیل حنیف بودن با عنوان دین قیّم معرفی شده است:**

* قُلْ إِنَّني هَدانی رَبِّی إِلی صِراطٍ مُسْتَقيمٍ ديناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْراهيمَ حَنيفاً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكينَ «بگو: پروردگارم مرا به راه راست هدایت کرده؛ آیینی پابرجا؛ آیین ابراهیم؛ که از آیینهای خرافی روی برگرداند؛ و از مشرکان نبود» ( انعام: ۱۶۱).

با ضمیمه کردن این آیه به آیه {ما كانَ إِبْراهيمُ يَهُودِيًّا وَ لا نَصْرانِيًّا وَ لكِنْ كانَ حَنيفاً مُسْلِماً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكين} «ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی؛ بلکه موحّدی خالص و مسلمان بود؛ و هرگز از مشرکان نبود» (آل عمران:۶۷). استفاده می‌شود که اهل کتاب مامور به تبعیت از دین حضرت ابراهیم (ع) بوده‌اند همان دینی که پیامبران بعد از حضرت ابراهیم (ع) نیز بر همان مسلک قدم برمی‌داشتند.

## کمال دین از نگاه روایات

در روایات وارده از اهل بیت (ع) مساله کامل بودن دین اسلام به عنوان یک اصل مسلم و بدیهی گرفته شده است شاید دلیل این بداهت صراحت بسیاری از آیات قرآن در بیان این مطلب است. نگاه ائمه معصومین (ع) به اسلام به عنوان متکلمین برجسته‌ای که وظیفه تبیین و دفاع از دین را برعهده داشته‌اند عامل دیگری است که می‌توان در این باره بدان تکیه کرد. با این همه روایات متعددی وجود دارد که کمال دین اسلام از آنها استفاده می‌شود. از آنجا که تفصیل مطلب از حوصله این مختصر خارج است در ذیل به بیان نمونه‌ای از بسیار اکتفا می‌شود:

بیان امیرالمومنین (ع) در نهج‌البلاغه در این باره چنین است:

و لم یخل سبحانه خلقه من نبیّ مرسل او کتاب منزل او حجّة لازمة او محجّة قائمة، رسل لا تقصّر بهم قلّة عددهم و لا کثرة المکذّبین لهم، من سابق سمّی له من بعده او غابر عرّفه من قبله. علی ذلک نسلت القرون و مضت الدّهور و سلفت الآباء و خلفت الابناء، الی ان بعث اللّه محمّدا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لانجاز عدته و تمام نبوّته، مأخوذا علی النّبیّین میثاقه، مشهورة سماته، کریما میلاده. «خداوند هرگز خلق را از وجود یک پیامبر یا کتاب آسمانی یا حجّت کافی یا طریقه روشن، خالی نگذاشته است؛ فرستادگانی که اندکی عدد آنها و بسیاری عدد مخالفانشان آنها را از انجام وظیفه بازنداشته است. هر پیامبری به پیامبر پیشین خود قبلًا معرّفی شده است و آن پیامبر پیشین او را به مردم معرّفی کرده و بشارت داده است. به این ترتیب نسلها پشت سر یکدیگر آمد و روزگاران گذشت تا خداوند محمّد (صلّی اللّه علیه و آله) را به موجب وعده‌ای که کرده بود، برای تکمیل دستگاه نبوّت فرستاد در حالی که از همه پیامبران برای او پیمان گرفته بود. علائم او معروف و مشهور و ولادت او بزرگوارانه بود» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

بدیهی است که عبارت "لانجاز عدته و تمام نبوّته" علت بعثت پیامبر(ص) را بیان می‌کند یعنی بعثت پیامبر(ص) سبب تکمیل دستگاه نبوت گردید.

## آیه مربوط به روز غدیر

مرحوم محمّد بن یعقوب کلینی(کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹) حدیث می‌کند از عبد العزیز- بن مسلم که او گفت: ما با حضرت رضا (ع) در مرو بودیم و در بدو ورود در مسجد جامع مرو در روز جمعه‌ای به جماعت رفتم. در آنجا از امر امامت بسیار سخن به میان رفت و اختلافات مردم را در این موضوع بیان می‌کردند. پس از آن من بر حضرت رضا علیه السّلام وارد شدم و او را از بحث و خوض مردم در امر امامت مطّلع نمودم.

آن حضرت تبسّمی فرمود و سپس گفت: ای عبد العزیز این مردم جاهلند و به آراء و افکار خود گول خورده‌اند. خداوند عزّ و جلّ جان پیغمبر خود را نگرفت مگر آنکه دین او را کامل نمود و قرآن را بر او فرو فرستاد. در قرآن حلال و حرام بیان شده و حدود و احکام و جمیع آنچه که مردم بدانها نیازمندند همه را بیان فرموده، فقال عزّ و جلّ: ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ (انعام: ۳۸) و در حجّة الوداع که آخر عمر حضرت رسالت بود این آیه را فرستاد: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً (مائده:۳) و امر امامت از تمامیّت دین است و پیغمبر از دنیا نرفت مگر آنکه برای امّت خود معالم دین آنها را بیان فرموده و روشن ساخت و راه سلوك آنها را نشان داد و بر راه حقّ آنها را برقرار کرد و برای آنها علی علیه السّلام را راهنما و امام قرار داد، و تمام چیزهائی را که امّت بدانها محتاج هستند روشن ساخت. پس کسی که گمان کند خداوند عزّ و جلّ دین خود را کامل ننموده است کتاب خدا را ردّ کرده و کسی که کتاب خدا را ردّ کند به خدا کافر شده است....

و احادیث بسیار دیگری که در این باره وجود دارد که به دلیل عدم گنجایش مقام از ذکر آنها خودداری می‌شود.

## نتیجه گیری

نیاز بشر به دین و معنویت او را به جستجوی دین کامل وامی‌دارد و شناخت دین کامل از میان ادیان امری مهم است و با جمع بندی مطالب گذشته به دست می‌آید که در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که بر وحدت دین حق دلالت دارد. از جمله این آیات عبارتند از:

هُوَ الَّذی ارْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدّینِ کُلِّهِ (توبه: ۳۳).

انَّ الدّینَ عِندَاللهِ الْاسْلامُ (آل عمران: ۱۹)... وَ مَن یَبْتَغِ غَیْرَ الْاسْلامِ دیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ (آل‌عمران: ۸۵)

در قرآن کریم از آیین جهانی اسلام که خاتم ادیان الهی نیز هست با عنوان «دین راستین الهی» یاد شده است، زیرا اسلام شکل تکامل یافته ادیان الهی و برنامه‌ها و احکام آن منطبق با نیازهای اصیل و فطری انسان است راز جاودانگی و خاتمیت اسلام نیز در همین ویژگیها است.

قرآن کریم، برای حقانیت، ثبات و بقای دین حق «اسلام» نیز براهینی اقامه کرده است.

یکی از این براهین، مبتنی بر فطرت انسانی است که- آیه فطرت متکفل آن است و- مبدأ قابلی دین به شمار می‌آید، و تقریرش این است: اسلام برای پرورش و شکوفایی فطرت انسانی نازل شده است، فطرت انسان هم امری ثابت و تغییرناپذیر است، پس اسلام هم ثابت و تغییرناپذیر است.

توضیح آن که آنچه در زندگی انسان دستخوش تغییر و دگرگونی است آداب، عادات و رسومی است که متعلق به طبیعت و زندگی مادی اوست. ولی ساختار درونی و روحی انسان که شالوده‌اش بر حقیقت خواهی و خداجویی است، ثابت و مشترک میان همه انسانها با هر رنگ، نژاد، آداب و عادات قومی خاص است. پس دینی که برای تربیت روح و فطرت انسان آمده باشد نیز ثابت و مشترک است. به عبارت دیگر آنچه تغییر می‌کند وسایل راه و مرکب است، اما راه هیچگاه تغییر نمی‌کند و دین ما شریعت و مذهب و صراط است و مانند فطرت تغییرناپذیر است.

اما پاسخ قرآن به این پرسش که «اگر دین خدا از آدم تا خاتم یکی است، پس کثرت ادیان با اختلاف شرایع چگونه توجیه‌پذیر است؟»، این است که از نظر قرآن دین خدا تنها یکی بوده، و این یک دین از آدم تا خاتم استمرار دارد؛ و نتیجه ثبات و وحدت دین الهی این است که تفاوت ادیان الهی هرگز در اصل دیانت (اسلام) نیست، بلکه تفاوت در مذاهب و شرایع امتها است.

اصل دین، همان توحید، نبوت و معاد (و فروعات مربوط به این اصول) می‌باشد که به عنوان خطوط کلی مطرح است و انسان بر اساس فطرت پاک خویش در هر زمان و مکان، و با هر نژاد و قومیتی خواهان آنهاست. اما دستورات جزیی و فروعات عملی متناسب با ابعاد طبیعی و مادی آدمی و خصوصیات فردی و قومی افراد به مقتضای زمانها و مکانهای گوناگون تغییر می‌یابند. این فروع جزئی که دلیل پیدایش مذاهب گوناگون هستند نه تنها موجب کثرت در اصل دین نمی‌شوند بلکه نتیجه همان فطرت ثابت و واحد هستند. بر این اساس، در قرآن کریم آنجا که محور گفتار، اصول دین یا خطوط کلی و فروع آن است سخن از تصدیق کتب آسمانی پیامبران نسبت به یکدیگر، و در واقع تصدیق پیامبران نسبت به یکدیگر است. چنان که فرمود:

وَ انْزَلْنا الَیْكَ الکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَینَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ «و این کتاب[ قرآن] را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند، و حافظ و نگاهبان آنهاست» (مائده: ۴۸).

همچنین در آیه زیر، وحدت دین الهی را که همه پیامبران از آدم تا خاتم آن را تبلیغ کرده‌اند چنین بازگو می‌کند:

شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدّینِ ما وَصّی بِهِ نُوحاً وَالَّذی اوْحَیْنا الَیْكَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ ابْراهیمَ وَ مُوسی وَ عیسی انْ اقیمُوا الدّینَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فیهِ ...(شوری: ۱۳).

اما آنجا که محور گفتار فروع جزئی دین (شرایع) است سخن از تعدد، تفاوت و تغییر است:

لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً ...(مائده:۴۸).

راز این که قرآن کریم هر گز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده، و همواره

به صورت مفرد استعمال کرده، به نظر می‌رسد همین باشد که اصول فکری و عملی که پیامبران به آن دعوت کرده‌اند یکی بوده، و همه آنها مردم را به یک شاهراه هدایت و خط سیر واحد که قرآن کریم از آن به «صراط مستقیم» تعبیر کرده است فرا خوانده‌اند و ازاین‌رو طومار پلورالیزم دین برچیده می‌شود و همه موظفند تنها از دین کامل پیروی کنند.

وَ انَّ هذا صِراطی مُسْتَقیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبیلِهِ «این راه مستقیم من است، از آن پیروی کنید! و از راه‌های پراکنده(و انحرافی) پیروی نکنید، که شما را از طریق حق، دور می‌سازد! این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می‌کند، شاید پرهیزگاری پیشه کنید» (انعام:۱۵۳).

بنابراین، اختلاف شرایع و قوانین جزئی در جوهر و ماهیت این راه که نامش در منطق قرآن «اسلام» است تأثیری نداشته است. تفاوت و اختلاف تعلیمات پیامبران با یکدیگراز نوع اختلاف برنامه هایی است که در یک کشور هر چند یک بار به مورد اجرا گذاشته می‌شود، و همه آنها از یک «قانون اساسی» الهام می‌گیرد؛ از این رو، تعلیمات پیامبران در عین پاره‌ای از اختلافات (به دلیل اختلاف مخاطبان و نیز سطح تعلیمات) مکمل و متمم یکدیگر بوده است.

به عنوان مثال، میان تعلیمات و معارف اسلام در مورد مبدأ، معاد و جهان، و معارف پیامبران پیشین از نظر سطح دانشهای ارائه شده، تفاوت قابل توجهی وجود دارد؛ زیرا مکتب انبیا به تدریج بر حسب استعداد انسانها عرضه شده، و بشر در این مکتب از کلاس اول ابتدایی آغاز کرده، و به آخرین کلاس و مرحله تعلیمات پیامبران یعنی تعلیمات پیامبر خاتم، حضرت محمد (ص) و تعالیم آسمانی اسلام و قرآن، رسیده است؛ و وقتی که سلسله نبوت و تعالیم پیامبران به اینجا رسید و توسط پیامبر اسلام (ص) به صورت کامل و جامع عرضه شد، ارائه تعلیمات از طریق وحی پایان پذیرفت (رک: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج۲، ص ۱۸۱)؛ چنان که قرآن فرمود:

وَ تَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلًا لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ «و کلام پروردگار تو، با صدق و عدل، به حدّ تمام رسید؛ هیچ کس نمی‌تواند کلمات او را دگرگون سازد؛ و او شنونده و داناست» (انعام:۱۱۵).

اسلام طرحی است کلی، جامع، همه جانبه، معتدل و متعادل؛ و دارای همه طرحهای جزئی و کار آمد در همه زمینه‌ها. وظیفه پیامبران گذشته، مبنی بر آوردن برنامه مخصوص برای یک جامعه خاص، و تبلیغ آن، در دوره اسلام بر عهده علما و رهبران این امت گذاشته شده است؛ و آنان نیز، برنامه‌ها و معلومات خود را از منابع پایان‌ناپذیر وحی قرآنی (و سنّت معتبر) می‌گیرند.

راز این که قرآن کریم خود را «مهیمن» (حافظ و نگهبان و سیطره دارنده) سایر کتب آسمانی خوانده است، در همین نکته نهفته است.

آیات و روایاتِ دال بر کمال و جامعیّت دین، به پشتوانه دلیل عقلی مدّعای ما را ثابت می‌کند؛ زیرا خاتمیت (جاودانگی) با جامعیت و کمال ملازم هستند؛ یعنی ممکن نیست که دینی داعیه کمال نهایی داشته باشد ولی خود را به عنوان «دین خاتم» معرفی نکند و به عکس، دینی خود را خاتم ادیان بداند اما داعیه کمال نهایی نداشته باشد.

جامعیت و کمال دین اسلام با برهان عقلیِ مثبت ضرورت اصل دین نیز قابل اثبات است؛ زیرا براساس آن برهان، خداوند برای هدایت بشر و نجاتش از شرک و تباهی پیامبرانی را با برنامه هدایتی ارسال کرده است و این ارسال رسولان به اقتضای حکمت و لطف او بوده و ضرورت آن را ایجاب نموده است. درباره دین خاتم باید برنامه هدایتی او به‌گونه‌ای باشد که بشر را به هدایت و کمال برساند و اگر این برنامه دینی ناقص باشد، رساننده بشر به آن هدایت مطلوب نخواهد بود، و این نقض غرض و خلاف حکمت است (رک: المیزان، ج۲، ص: ۱۸۳ و شریعت در آینه معرفت، عبدالله جوادی آملی، ص ۲۰۸-۲۰۹ و ۲۱۱ نیز ۱۱۵- ۱۱۷).

## فهرست منابع

قرآن کریم
۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه عمومی آیة الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷ق
۲- ابن منظور، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزه، ۱۴۰۵ق
۳- احمد بن حنبل، مسند احمد،بیروت، دارصادر، بی تا
۴- تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبد الرحمن عمیره، چاپ اول، افست قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق
۵- ترمذی، عیسی بن سورة، سنن ترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق – ۱۹۸۳ م
۶- رازی، ابوحاتم، اعلام النبوة، تقدیم وتحقیق و تعلیق از صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، موسسه حکمت و فلسفه، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش
۷- حسینی تهرانی، محمد حسین، امام شناسی، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، چاپ سوم، ۱۴۲۶ ق
۸- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت،
۹- راغب اصفهانی، مفردات غریب القرآن، دفتر نشر الکتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق
۱۰- سبحانی، جعفر، الملل و النحل، قم، موسسة النشر الاسلامی- موسسة الامام الصادق ع، (نوبت چاپ: گوناگون)، (سال چاپ: گوناگون)
۱۱- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق
۱۲- طریحی، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، مکتب النشر الثقافة الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق
۱۳- عبده ، محمد، رسالة التوحید، چاپ اول، بی جا، مکتبة الاسرة، ۲۰۰۵ م
۱۴- کلینی، محمد بن یعقوب، ، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ، ۱۳۶۵ ش
۱۵- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ اول، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ش
۱۶- التحقیق فی کلمات القرآن، مصطفوی.

فصلنامه علمی
پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی
سال پانزدهم ـ شماره۵۷ ـ بهار ۱۴۰۴

The Quarterly Journal of
Theological - Doctrinal Research
th Year/ No: 56/ Spring 2025

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۳۶ – ۳۱۵

# آثار اندیشه های حاکم بر تحولات حقوق اداری در قانون دیوان عدالت اداری

**ابوطالب اصغری جیرهنده**[۱]
**یدالله عسگری**[۲]
**سید محمدمهدی غمامی**[۳]

**چکیده**

حقوق اداری تولد یافته از اندیشه ها و نظریه های بسیاری است که در طول سالیان دستخوش تغییرات و تحولاتی چشم گیر بوده است . اندیشه هایی که بر رشته حقوق عمومی تاثیر داشته اند و همواره موجب پیشرفت و در عین حال پیچیدگی نظام حقوق اداری گشته است. از همین رو این تغییر و تحولات موجب به وجود آمدن مفهومی همچون عدالت اداری شده است که معانی دادخواهی و دادرسی اداری در آن نهفته است. با توجه به این مسئله تدوین قوانینی در این راستا ضرورت یافته که تحت قانون دیوان عدالت اداری توسط قانون گذار به رشته تحریر در آمده است . تاثیرات تغییر و تحولات مذکور به خوبی از مواد قانون مزبور تحت مواد مربوط به صلاحیت دادگاه ذیل ماده ۱۰ و یا ماده ۱ قانون فوق که ارجاع به تحولات ناشی از قانون اساسی بوده است، مشهود می باشد که نیاز به بررسی دقیق تر دارد . لذا در مقاله حاضر قصد بررسی و تحلیل آثار اندیشه های حاکم بر تحولات حقوق اداری در قانون تشکیلات دیوان عدالت اداری بوده است . روش ما در مقاله مبتنی بر شیوه مطالعه کتابخانه ای بوده و به صورت توصیفی – تحلیلی انجام یافته است.

**واژگان کلیدی**

حقوق اداری، قانون تشکیلات دیوان عدالت اداری، اندیشه، تحولات.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق عمومی، واحدقم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: mehrdadaj89@gmail.com
۲. استاد مدعو، گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: yasgari@yahoo.com
۳. دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران.
Email: ghamamy@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۲/۷

## طرح مسأله

موضوعات حقوق اداری محصول دولت مدرن هستند. چنانکه برخی نویسندگان نشان داده اند؛ حقوق اداری یک پدیده مدرن است و از پایان قرن هجده برای نخستین بار بحث شده است سابقه آن نمیتواند بیشتر از دو قرن و نیم اخیر باشد. و اگرچه در سنت های مختلف و کشورهای مختلف موضوعات حقوق اداری با هم متفاوتند؛ اما در یک نکته تردیدی نیست و آن اینکه همه موضوعات حقوق اداری در دولت مدرن اتفاق میافتد؛ از تمرکز و عدم تمرکز و کنترل قضایی و مسئولیت مدنی دولت گرفته تا دولت محلی و اصول حقوق اداری. همه محصول دولت مدرن است. تمامی موضوعات حقوق اداری نیز مربوط به دویست سال اخیر هستند و در قرن هجدهم مسائلی مثل بوروکراسی و اداره عمومی شکل نگرفته بود. حقوق اداری مسائلی را مانند سازمان،قدرت دخالت مقامات اداری جبران خسارت و... بررسی میکند و تمام اینها مسائل مدرن هستند و نمیتوان این مباحث را در قرون گذشته دید. به گفته یکی از محققان، تعریف نفع عمومی، رابطه عدالت با آزادی فرد با دولت مجریه با پارلمان و ارتباط با سایر شاخه ها، وضعیت حقوق اداری در هر کشور را مشخص میکند بر این اساس مؤلفه هایی چون تقدم عدالت بر آزادی استقلال نفع عمومی از خصوصی، اقتدار مجریه در تصمیم سازی استقلال نسبی حقوق اداری از حقوق اساسی و مدنی تعیین کننده چهره حقوق اداری در فرانسه اند و در انگلیس اتکای نفع عمومی بر خصوصی حاکمیت،پارلمان صلاحیت ثانوی مجریه در قانونگذاری تبعیت اداره از حقوق مدنی و محدود شدن حقوق اداری به دادرسی اداری تعیین کننده چهره حقوق اداری در انگلیس هستند. (سابز ۱۳۹۲، ص ۹)

با بیان مقدمه فوق دو سوال در اصل ماهیتی مقاله حاضر ایجاد می شود به نوعی فلسفه ی پژوهش ما بر آن ها استوار است . اول اینکه چگونه دولت مدرن رفته رفته به ایجاد اندیشه های حقوقی اداری و در نهایت موجب تغییر در روند عدالت خواهی اداری و جنبه های کارکردی آن در زمینه حقوق اداری کمک نموده است؟ و دومین سوال ما این است که دولت اداری چه تاثیری از روند تحولات حاکم بر اندیشه های حقوق اداری و

دادخواهی برآمده از حقوق اداری پسامدرن پذیرفته است ؟ فرض ما برای پسخ به هر دو سوال تغریبا بدین گونه است که اندیشه محور بودن حقوق اداری و تاثیر پذیرفتن آن از تفکرات صحیح به خصوص در سال های اخیر موجب برساختن عدالت خواهی اداری، پیشرفته سازی دولت اداری و ایجاد یک روند قانونی در عرصه دولت مدرن تحت سیستم اداری است.

مسئله حقوق اداری این است که اقتدار حکومت چگونه باید اجرا شود؛ از این رو، کاملاً مرتبط با تئوریهای سیاسی است . تئوریهای حقوق اداری که در حقیقت ریشه در تئوری های سیاسی دارند شامل موارد زیرند ایدئالیستهای قانونی که به تعریف ارزشهای عمومی و نهادها برای اجرای آنها میپردازند لیبرالیسم دموکراتیک که حکومت قانون با تأکید بر پاسخگویی را بازگو میکند پلورالیسم هنجاری که نگرشهای متعدد با ارزشهای متعدد را توصیف مینماید رئالیستها که به رفتار و انگیزه مدیران سیاسی و عمومی میپردازند تئوری انتقادی که قدرت طبقه اقتصادی و اجتماعی را بررسی میکند و سرانجام تئوری انتخاب عمومی که درباره منافع گروه ها با هدف سیاسی بحث میکند از این رو نظریه های حقوقدانان و تئوریها و مکاتب آنها تأثیر وافری بر دیدگاههای حقوق اداری دارد برای نمونه اگر محققی به حکومت قانون و حکومت محدود معتقد باشد؛ در بررسی حقوق اداری بر آزادی های بنیادین و حقوق بنیادین تأکید میکند.

در واقع مسئله ی اصلی ما در حقوق حاضر تبیین اندیشه هایی است که در روند تغییرات حقوق اداری تحت ایجاد دولت اداری و پس از آن نیز در ایجاد قانون گذاری تحت اندیشه دولت اداری و جنبه های ایجابی آن تاثیر داشته اند . از همین رو بررسی اندیشه های حاکم بر تحولات حقوق اداری و همچنین تاثیر آن بر عدالت اداری و قانون تشکیلات قانون دیوان عدالت اداری ضروری است . مقاله حاضر با توجه به تئوری های موجود در این زمینه میکوشد تا به پاسخی در خور در تحلیل تئوری های مذکور دست پیدا کرده و جنبه های نمود یافته ی آن در قانون را بررسی کند و در نهایت نتیجه ای درست ارائه نماید .

## ۱- اندیشه دولت اداری تا عدالت خواهی اداری

با توجه به تأثیرات دولت اداری تنظیمی بر اندیشه تفکیک قوا دلیل پرداختن به ارتباط مسئله تفکیک قوا با نهادهای تنظیم گر بحث چگونگی هماهنگی و سازگاری این نهادها با قوای سه گانه بر اساس اصول مشروطه گرایی،است چرا که دولت اداری تنظیمی منجر به بروز مشکلات و چالشهای عدیده ای در نظامهای حقوق اساسی از جمله تحول مفهومی در اصل تفکیک قوا اصل نظارت و تعادل نسبت میان آنها با اصل حاکمیت قانون و اصل عدم تفویض و حتی چگونگی نظارت قضایی بر نهادهای مزبور گردیده است. (Epstein, 2012, p 492) لذا پاسخ بدین سوال بنیادین می تواند سایر مسائل حقوق اساسی را نیز به گونه ای مقتضی پاسخ دهد.

در دولت اداری تنظیمی نهادهای تنظیم گر مستقل با ساختار خاص،خود، اقدام به وضع مقررات اجرای آنها و حتی به امر قضاوت میپردازند. این نهادها در واقع کارویژه های سه قوه را به صورت واحد تحت اختیار خویش دارند از همین رو، تعادل نسبی ساختار سه گانه قوا بر هم خورده است و انتقادات جدی به اعمال اختیارات توسط نهادهای تنظیم گر وارد شده است. این نهادها متهم شده اند که کند، ناکارآمد ناعادلانه پیش بینی نشدنی، فاسد و رشوه خوار، دارای ضعف مدیریت به دور از شایسته سالاری و غیردموکراتیک .هستند همچنین از اعطای صلاحیت قضاوت به آنها در خصوص تصمیماتی که خود اتخاذ. می کنند انتقاد شده است. انتقاد دیگر این است که فرآیندهای سازمان را افرادی اداره میکنند که از مشکلات کسانی که تابع قاعده گذاری نهادهای تنظیم گر هستند درک کافی ندارند همچنین گفته شده است که این نهادها، تصمیماتشان را پیش از این که موضوعات به طور رسمی در معرض مشورت گروههای ذینفع قرار بگیرد، اتخاذ میکنند نهایتاً این که نهادهای تنظیم گر مانند همه نهادهای دیوانسالار دیگر، به دنبال رشد و افزایش اختیارات هستند و برای توجیه این،رشد حوزههای جدیدی از فعالیت های اقتصادی را جستجو میکنند و از این رو به مقررات گذاری بیشتر روی می آورند.

نظریه پردازان حقوق تنظیمی معتقدند که تنظیم گری از ابتدا در نظام حقوقی آمریکا و انگلستان وجود داشته اما در دوران دولت اداری تنظیمی دارای مفهوم موسعی گشته است و

تنظیم گری در راستای حفاظت و حمایت از آزادیها و حق مالکیت افراد است از این رو، نه می توان دولت اداری تنظیمی را انکار کرد و نه میتوان تعارضات آن را با اصول حقوق اساسی لا ینحل باقی گذاشت چرا که پیچیدگیهای زندگی سیاسی مدرن به وجود یک دولت اداری تنظیمی نیازمند است و حتی بسیاری از نظریه پردازانی که به این نظریه تمایلی ندارند نیز وجود آن را در دنیای کنونی اجتناب ناپذیر میانگارند و معتقدند اصلاحات جدی مبتنی بر اصول حقوق اساسی و آزادیهای فردی در راستای هم خوانی با قوانین اساسی امکان پذیر و شدنی است. (Michael, 1998 , p 398)

در بسیاری از دعاوی مسئله درباره چگونگی کنترل و نظارت بر نهادهای مذکور است. به عنوان مثال، افزایش صلاحیتهای نهادهای تنظیم گر در کشوری مانند ایالات متحده آمریکا، موجب برخی نگرانی ها در خصوص مشروعیت تصمیمات این نهادها شده است به خصوص در مواردی که به نظر میرسد این نهادها از صلاحیتهای قاعده سازی خود پیشتر میروند. از این رو، تلاش بر این بوده تا در کنار سازوکارهای سنتی،پاسخگویی نهادهای تنظیم گر به اشخاص و نهادهای دیگری نیز پاسخگو باشند. ( Postell, 2012 , p24) اما پرسشی که مطرح میشود این است که منبع این صلاحیت ها از کجاست و بر چه اساسی میتوان به اعمال این نهادها مشروعیت دموکراتیک بخشید؟ با مطالعه تطبیقی این نهادها مشخص میشود که نهادهای تنظیم گر، به موجب قوانین کنگره و پارلمان تأسیس میشوند که نه تنها ایجادشان بلکه،وظایف، صلاحیت ها و میزان استقلالشان به موجب قانون معین میشود.

برخی حقوقدانان آمریکایی معتقدند که فقط کنگره دارای صلاحیت تقنینی است و بر اساس اصل عدم تفویض حق واگذاری آن را به نهاد دیگری ندارد اما در دعوای Mistretta vs US دیوان عالی ایالات متحده آمریکا بیان میکند که کنگره میتواند صلاحیت تقنینی اش را براساس اصل ضرورت و مناسبت واگذار نماید و استدلال قاضی این است که در جامعه پیچیده کنونی ما، کنگره به تنهایی نمیتواند تمامی کارها و وظایف موجود در جامعه را بدون تفویض انجام دهد هرچند این تفویض باید مبتنی بر اصولی باشد. یکی از مهترین اقداماتی که میتوان انجام داد بحث نظارت قوه مقننه بر این نهادهاست.

بدین منظور کلیه قواعدی که توسط این نهادها تنظیم میشوند پیش از این که به مقرره تبدیل شوند بایستی به تأیید و تصویب قانون گذار رسیده و نهایی شوند. بدین ترتیب اقدام آنها هم منطبق بر اصل تفکیک قوا خواهد بود و هم از طرفی پاسخگویی و مسئولیت پذیری این نهادها را در برابر قانون گذار افزایش میدهد. (Scott, 2010 , p 13)

راهکار دیگر نظارت پسینی است یعنی پس از تصویب قوانین در بازه های زمانی مشخص و به طور دائمی بر مصوبات نهادهای تنظیم گر نظارت داشته باشند و کنگره بتواند برخی از موارد مبهم و غیر شفاف آن را روشن و واضح سازد و بسیاری از موارد نقض را اصلاح نماید. (Richard, 2011, p 153) اگرچه این نهادها خارج از قوه مجریه شکل گرفته اند اما کماکان در نظام های حقوقی معاصر بخشی از این قوه به حساب می آیند و البته نخست وزیر یا رییس جمهور در انتصاب و عـــزل اعضای آنان دارای محدودیتهایی است یکی از مهمترین مشخصه های این نهادها ریاست گروهی از افراد با صلاحیتهای مشترک در مجموعه هایی تحت عنوان کمیته یا کمیسیون است؛ دقیقاً، بر خلاف سایر بخشهای قوه مجریه که اعضای آن توسط یک وزیر یا یک فرد منتصب از سوی رییس جمهور یا نخست وزیر اداره میشوند. (Steven G, 1994 , p 549)

به عنوان مثال در رأی قضایی مشهور Aur Robbins، قضات بر این امر تأکید میکنند که مشخص کردن وظایف حکومت در قالب تفکیک سه گانه قوا و احصای صلاحیت ها به روش منتسکویی و مطلق با ظهور نهادهای تنظیم گر و اعمال صلاحیت های سه گانه به واسطه آنها، امری بسیار دشوار است. همچنین قضات دیوان عالی ایالات متحده در پرونده Bowsher v. Synar اذعان میکنند که فعالیتهای اجرایی به آسانی قابل تمییز از امر تقنینی نیست که بتوان مرزهای آنها را به طور دقیق مشخص کرد و مرزهای میان آنها مبهم و سیال است. در نهایت هنگامی که از چالشهای دولت اداری تنظیمی بحث میشود نباید نقش قوه قضاییه را نادیده گرفت در باب عدم تخصص قضات در مسائل فنی و تکنیکی شاید نگرانی هایی وجود داشته باشد که با تاسیس دادگاه های اداری تخصصی و به کار گرفتن قضات حرفه ای در زمینه های خاص میتوان این نگرانی را بر طرف کرد از این رو بسیاری از این اصلاحات در حوزه صلاحیتهای قوه مقننه است تا بتواند به دولت اداری تنظیمی مشروعیت

ببخشد و منجر به شکل گیری قوه چهار می نگردد. (Sunstein, 1990 , p 18)

مسئله دادرسی اداری که به تبع خود دعاوی قضایی را به دنبال دارد اساساً مخالف با حمایت های مدنظر حاکمیت قانون در دادرسی قضایی سنتی است اما حقوقدانان این امر را با مسئله نظارت قضایی بر دعاوی نهادهای تنظیمگر حل و فصل کرده اند تصویب آیین دادرسی اداری به منظور حفظ حقوق و آزادیهای شهروندان و متابعت نهادهای تنظیم گر از حاکمیت قانون و دادرسی در هنگام قانون گذاری از جمله قوانین مؤثری است که در آن بعد از دادرسی اداری راه را برای تجدید نظرخواهی از محاکم اداری و نظارت قضایی بر آنها به رسمیت می شناسد، بنابراین تصمیات این محاکم از آنجا که مبتنی بر منفعت عمومی و عدالت اجتماعی است، کارآیی بیشتری برای مردم خواهد داشت. (هداوند، ۱۳۹۵ ، ص ۳۱۲) از این رو، اگر سازمانها و بخشهای مختلف اداری از نظارت دقیقی که بر اعمالشان به هنگام استفاده از روشهای غیر رسمی مثل نظر کارشناسان اسناد راهنما و قواعد تفسیری سیاست گذاری وجود دارد آگاه باشند حساسیت و دقت بیشتری به خرج خواهند دهند تا روشهای رسمی را که در قانون دادرسی اداری پیش بینی شده است برای خط مشی گذاری به کار بگیرند.

با تکیه بر گفته های فوق به نظر می رسد نظام عدالت اداری وابسته به تغییرات اندیشه ی حاکم بر عدالت خواهی در طول قرن گذشته است و چنان که نشان از آن می بینیم جنبه های افراطی اندیشه پژوهی حقوقی نیز در این زمینه دخیل بوده است . لذا اصرار بر تغییر و تحولات در این زمینه نه تنها به یک اندیشه بلکه به تمام اندیشه های حقوق اداری در طول ایجاد دولت مدرن وابسته بوده است.

البته در این زمینه می توان به امر دیدگاه قانونگذار در گذر زمان به تضلمات و اعتراضات مردم نسبت به ادارات و امر دادخواهی نیز اشاره کرد به نوعی در طول زمان مورد تحول قرار گرفته است و تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بر آن تاثیر گذار بوده است چنان که در ماده ۱ قانون تشکیلات و آیین دادرسی دیوان عدالت اداری عبارت « در اجرای اصل یکصد و هفتاد و سوم (۱۷۳) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به منظور رسیدگی به شکایات، تظلّمات و اعتراضات مردم نسبت به مأموران، واحدها و آیین

نامه های دولتی خلاف قانون یا شرع یـا خـارج از حـدود اختیـارات مقـام تصـویب کننـده، دیوان عدالت اداری... » به خوبی نشان دهنده ی موضوع می باشد. در این باره مـی تـوان بـه راحتی فهم مسئله را به جریان تاثیرگذاری تحولات اندیشه ی اداری بر تدوین قانون و نظـم دهی به به قواعد تعیین کننده در این زمینه ربط داد.

## ۲- تاثیر تحولات اندیشه عدالت اداری بر تشکل های دادخواهی اداری

عدالت اداری مفهومی سیال و بحث برانگیز در حقوق عمومی اسـت. ( Buck, ۲۰۱۱ , ۵۳) بخشی از این ابهام ناشی از ابهام در نفس مفهوم عدالت است. اول اینکه هر تعریفـی از عدالت اداری درست همانند تعریف عدالت مستلزم حل یا جمـع تعـارض منـافع مختلـف و البته مشروع است برای،نمونه تعارض کارآمدی اداره بـه عنـوان منفعتـی عمـومی بـا حقـوق فردی یا تعارض حقوق فردی با یکدیگر وجهی از ایـن تعـارض اسـت. دوم اینکـه عـدالت اداری ناظر بر عمل (تصمیم اداری است و عمل اداری نیز تعیین کننده ی حقوق و تکـالیف اشخاص و گروه های مختلف اجتماعی است. در واقـع اهمیـت عمـل اداری در اینجـا و در این مقال عمدتاً به دلیل تأثیری است که بر حقوق و منـافع اشـخاص مـی نهـد . بنـابراین هـر کوششی برای تعریف عدالت اداری باید به حفظ توازن بین منافع و مصالح مختلـف اعـم از عمومی و خصوصی معطوف باشد.

در حالی که از نظر هنجـاری موضـوع ایـن اسـت کـه تصـمیم اداری در مـتن ارزشـهای حقوقی و چارچوب اداری و سیاسی چگونه بایـد اتخـاذ شـود. (Bucket ,2011 , 54 ) امـا توصیف همیشه آسان نیست برای،نمونه توصیف یک،فعالیت که پیشتر بـر عهـده ی دولـت بوده، به عنوان خصوصی» هر زمان ممکن است به دلیل مداخله ی دولت و امکـان مقـررات گذاری برای تعدیل تبعات اجتماعی تصمیم نهاد مورد نظر به هم بریـزد یـا نهـادی عمـومی ممکن است به شکایات از فعالیت یک بخش خصوصی رسیدگی کند. آنگـاه پرسـش ایـن خواهد بود که خط فاصل امر عمومی از خصوصی کجا باید ترسـیم شـود و حیطـه عـدالت اداری تا کجاست؟ واقعیت این است که کارکردها برچسب عمومی یا خصوصـی بـه خـود نمی گیرند؛ عمومی بودن، چیزی مثل قرمز بـودن نیسـت؛ ویژگـی ای کـه بـه راحتـی قابـل مشاهده باشد. (Cassie and Knight,65, 2007) فعالیت هـای دولـت در ادوار مختلـف و

البته در کشورهای مختلف متفاوت بوده است. از این رو هر کوششی برای یافتن پاسخی درست یا نهایی درباره ی تمایز عمومی- خصوصی یا عمومی (دولتی) بودن کارکردی خاص به ویژه در حوزه های مرزی راه به جایی نخواهد برد و در نهایت مستلزم قضاوت ارزشی و سیاسی است بنابراین گویا گریزی از اتخاذ رویکردی تاریخی و تجربی برای دستیابی به راه حل یا پاسخ مناسب برای چالشهای نظری در حقوق اداری از جمله شناخت مفهوم و حیطه ی عدالت اداری وجود ندارد.

مسئله ی بعدی در این زمینه نظام عدالت اداری است نظام عدالت اداری بخشی از «نظام عدالت در هر کشوری است نظام عدالت را میتوان به کیفری، مدنی، اداری، استخدامی و غیره تقسیم کرد اما نکته اساسی این است که عدالت در درون هریک از این استخدامی و غیره تقسیم کرد . اما نکته ی اساسی این است که عدالت در درون هر یک از این نظام ها تنها از طریق دادگاه ها تأمین نمی شود بلکه دامنه ای از سازوکارها و نهادهای به هم پیوس رسته در این کار نقش و سهم دارند. ( Cane, 2009 , p 12)

با این حال میتوان رویکردهای مختلفی به سازوکارهای موجود عدالت اداری داشت؛ برای مثال، می توان انحصاراً بر سازوکارهای جبرانی تأکید کرد؛ در این صورت دادگاه ها، دیوانهای اداری و آمبودز من سه سازوکار اصلی برای جبران کم کاریها یا زیاده روی ها در اداره خواهند بود. روندهای داخلی رسیدگی و اقسام مختلف روشهای حل اختلاف، سازوکارهای جبرانی دیگری است که با مداخلات بیشتر دولت و گسترش بخش عمومی اهمیت بیشتری یافته است. از طرف دیگر میتوان صرفاً بر روند تصمیم گیری اولیه ی نهادهای اداری به ویژه از منظر مخاطبان تصمیم تأکید کرد و با نگاهی پیشگیرانه کیفیت عمل اداری را از نظر رعایت اصول حرفه ای و روندهای مشارکتی و راهکارهایی که برای ارتقای آن وجود دارد، مورد توجه قرار داد. رویکرد اخیر گونه ای حقوق اداری داخلی درونی را القا میکند که بهبود عملکرد.

تصمیم گیرندگان را برای تحقق عدالت در اداره مؤثرتر از نظارت های بیرونی میبینند. در دنیای کنونی از هیچ یک از این رویکردها گریزی نیست؛ وجود روندهای پیشینی عدالت اداری مؤید شناسایی عقل جمعی است که در عین حال مسیری شفاف تر را در

تصمیم گیری اداری ترسیم می کند؛ وجود سازوکارهای مناسب و البته سالم جبرانی یا پسینی قهراً ضامن پاسخگویی و مسئولیت پذیری بیشتر تصمیم گیرندگان خواهد بود. نظام عدالت اداری قواعد ماهوی آیین و تشریفات تصمیم گیری و نهادها را در بر میگیرد از نظر، نهادی عدالت اداری شامل تصمیم گیرندگان،اولیه کسانی که تصمیمات را بازبینی می‌کنند، امبودزمنها و دیگر مراجع مستقل رسیدگی به شکایات، دیوانهای اداری و محاکم میشود. (Cane, 2009 , p 210)

در مجموع سازوکارهای عدالت اداری را میتوان به سه گونه ی سیاسی، حقوقی، اداری تقسیم کرد هر یک از این سازوکارها یا الگوهای عدالت اداری با آسیب شناسی سازمانی خاصی پیوند دارد. سازوکار سیاسی با نقش سیاستمداران انتخابی در رسیدگی به دادخواهی ها و به ویژه با به کارگیری ابزار پارلمانی برای کنترل فعالیتهای دولت ارتباط دارد کنترل سیاسی قوه ی مجریه توسط پارلمان از طریق ابزاری چون سؤال استیضاح یا حسابرسی مالی مخارج دولت یا ابزار غیر پارلمانی مانند توسل به رسانه ها صورت می گیرد. ویژگی اساسی این شکل رسیدگی مداخله ی اعضای پارلمان به نمایندگی از افراد حوزه ی انتخابی و پیگیری شکایات آنان از مجاری سیاسی و غیر رسمی است البته میزان اهمیت این سازوکار به عوامل مختلفی چون نوع پارلمانتاریسم حاکم و نقش و جایگاهی که اعضای پارلمان در حمایت از شهروندان (به ویژه در سطح حوزهی (انتخابی) بر عهده دارند یا میتوانند بر عهده داشته باشند، بستگی دارد. بی تردید از نظر اداری تأثیر این روشها میتواند مثبت باشد. با این حال روشن است که به عنوان یک شگرد فردی برای کسب آرا، این سازوکار با آرمان اداره ی عینی و بی طرف ناسازگار است و در برخی فرهنگهای سیاسی میتواند به نهادینه شدن مشتری مداری» در اداره منجر شود . (Clark, 1999, p 475)

اما الگوی حقوقی عدالت اداری بر امکان بازنگری قضایی و کنترل قانونی بودن اعمال اداری توسط دادگاه ها مبتنی است. در این زمینه به کارگیری اصول «عدالت طبیعی» و «دادرسی مشارکتی از جمله روشهایی است که اکنون در بسیاری از نظامهای حقوق اداری بر آن تأکید میشود. سرانجام مدل اداری نیز با اصول اداره ی خوب و منصفانه از راه به کارگیری موازین تشریفات قانونی در روندهای اداری و وجود روندهای مستقل رسیدگی

اداری در اختلافات بین ادارات و شهروندان شناخته می.شود نقشی که آمبودز منها در رسیدگی به سوء مدیریتها در کشورهای مختلف بر عهده دارند یا انجام دادن تحقیقات عمومی که با اهداف مختلفی مانند حقیقت یابی یا شنیدن اعتراضات اشخاص ذی نفع به طرحهای دولتی در حقوق اداری انگلستان صورت میگیرد با الگوی اخیر عدالت اداری مرتبط است. در واقع الگوی اداری نوعی «حقوقی سازی» روند اداری است؛ یعنی روندی که تصمیمات اداری را تابع سلطه ی قواعد از پیش تعیین شده می.کند این در حالی است که الگوی حقوقی عدالت اداری روند قضایی سازی برای سپردن تصمیمات اداری به روندهای قضایی است و از نظر آسیب شناختی می تواند به تصمیم گیریهای انفعالی ظاهرگرایی افراطی و تأخیر و پیچیدگی های غیرضروری در روند تصمیم گیری اداری بینجامد. ( Clark,1999, p 476)

در هر حال یک نکته به نظر مسلم است و آن افزایش نقش دادگاه ها در شکل گیری و تنظیم سیاستگذاری عمومی در کشورهای مختلف است که از آن بعنوان "قضایی سازی"[1] حکمرانی یاد می شود. این روند "قضایی سازی" به معنی وسیع چیزی فراتر از تعیین و اعمال مستقیم قواعد توسط قضات است و شامل مواردی نیز می شود که تصمیم گیری های اداری در سایه تاثیر آراء و روندهای قضایی اتخاذ می شود؛ خودداری یک مرجع اداری از انجام یک رفتار یا سعی در مدلل سازی و توجیه تصمیمات اتخاذ شده و یا ایجاد روندهای شبه قضایی داخلی همگی برای جلوگیری از طرح موضوع نزد دادگاه ها صورت می گیرد. بنابراین تعیین دقیق مرز و گستره قضایی سازی دشوار می نماید. ( Gingbug, 2009)

امکان مناسب برای طرح دعوا و دسترسی به محاکم بمنظور ایجاد تغییر اجتماعی مشوق عاملان بیرونی برای طرح دعوا نزد محاکم قضایی خواهد بود. استفاده از دادگاه ها و طرح دعوا برای پیشبرد تغییرات اجتماعی که از آن بعنوان یا "دعوای حقوق عمومی"[2] یاد می‌شود، از این نظر دارای اهمیت است. (رنجبر، ۱۳۹۵، ص ۴۲) همچنین در این میان،

1. Judicialization
2. public law litigation'

خلق دادگاه های قانون اساسی و اداری نوین می تواند محیط مناسبی برای قضایی سازی فراهم کند. بعنوان مثال اگر امکان به چالش کشیدن یک قانون مصوب پارلمان بعنوان یک نهاد دموکراتیک بدلیل ناسازگاری با قانون اساسی (نزد دادگاه قانون اساسی) وجود داشته باشد، مطمئنا به همان دلیل، امکان لغو و ابطال اعمال و تصمیمات مراجع و مقامات اداری غیر انتخابی و مقررات گذاری های قوه مجریه وجود خواهد داشت. همین طور از اهمیت تاثیر ترتیبات نهادی بین المللی نیز نباید غافل بود. بعنوان نمونه الزامات سازمان تجارت جهانی مبنی بر انتشار قوانین و مقررات مربوط به تجارت، آگاهی دادن از اقدامات تازه، امکان اظهار نظر و رسیدگی مستقل و پژوهش خواهی نسبت به اعمال اداری مربوطه، تاثیرات مهمی بر سازوکارهای نهادی داخلی دستکم مرتبط با بخش تجارت و یا بطور کلی نظام حقوق اداری دولت های عضو خواهد داشت. ( Gingburg, 2009 , p 9)

اما یکی از مهم ترین و آشکارترین تاثیرات عدالت قضایی در عدالت اداری را می توان، چنانکه در مطالعه سنت انگلیسی حاکمیت قانون ملاحظه خواهد شد، در الزام به بکارگیری اصول "عدالت طبیعی"[1] حاکم بر روندهای قضایی در تصمیم گیری های اداری مشاهده کرد.[2] این تاثیر "آیین دادرسی" بر آیین های اداری را در کجا جز در نظام حقوق عرفی می توان انتظار داشت؟ در حقوق عرفی آیین ها و قواعد شکلی علاوه بر اینکه ابزاری برای احقاق حقوق فردی هستند، بخودی خود دارای ارزش اند. به رسمیت نشناختن منطق ابزاری صرف برای طرق دادرسی در بریتانیا می تواند به خوبی توضیح دهد که چرا گستره حقوق شکلی یا رویه ای در این کشور همچنان وسیع تر از فرانسه و سایر کشورهای اروپای قاره ای است. ( شونبرگ، ۱۳۸۶، صص ۶۲- ۶۱) با توجه به گستره اختیارات گزینشی اداره پیداست که این وضعیت می توانست پیامدهای بسیار مثبتی برای

1. natural law

۲.رای صادره توسط مجلس لردها در دعوای بسیار مشهور Ridge v Baldwin (1964) .از این نظر بسیار اهمیت دارد. اثر این رای در این بوده که اصول "عدالت طبیعی" را در هر تصمیمی (هرچند اداری) که بر حقوق مدنی افراد تاثیر نها، قابل اعمال شناخته است. تاثیر این رای در رویه قضایی سایر کشورهای عضو خانواده حقوق عرفی از جمله هنا- عینا قابل مشاهده است. برای دیدن اثر این رای، رک به:

Longley and James, op.cit pp. 216-217.

حقوق اداری بریتانیا و سایر کشورهای عضو خانواده حقوق عرفی از نظر فراهم سازی منابع حمایت شکلی از شهروندان بدنبال داشته باشد.

با توجه به گفته های فوق به نظر می رسد تبیین عدالت اداری در روند قانون گذاری تحت حقوق اداری تاثیری داشته است که اندیشمندان به مرور زمان به آن دست یافته اند و هر گونه دخالت اندیشه در این زمینه محصول آموزش روند تغییرات حقوق اداری تحت تفکرات نظریه پردازان دولت مدرن بوده است . این امر به خوبی نشان می دهد که قانون گذاری داخلی در راستای دادخواهی اداری نیز محصول همین امر است .

## ۳- اندیشه ایجاد دیوان و دادرسی اداری تحت تحولات حقوق اداری

به زعم برخی، دادرسی در نظام حقوقی ایران از یکسو شبیه نظام حقوقی انگلیس و از سوی دیگر با وجود دیوان عدالت اداری شبیه نظام حقوقی فرانسه است اما، هیچیک از محاسن دو نظام را در خود جمع نکرده است. دیوان های اداری در ایران. آمیزه ای از سیستم فرانسوی و انگلیسی هستند که مزایای هیچ یک از این دو سیستم را ندارند، زیرا هرکدام از این سیستم ها با توجه به رویکرد خود در باب نظریه دولت، تفکیک قوا و مبانی حقوق اداری و همچنین تاریخ خود مسیری متفاوت در باب دادرسی اختصاصی اداری پیش گرفته اند . (مرادخانی، ۱۳۸۶، ج۱، ص ۵۴-۴۲) در مقایسه، تأسیس و شکل گیری دیوان های اداری در ایران، نه مبتنی بر دیدگاه خاص و مبانی دولت و نظریه حقوق اداری و تفکیک قوا است و نه ناشی از تاریخ تحولات کشور، بلکه به فراخور مقتضیات و شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تأسیس شده، بدون آنکه در تأسیس هریک به اندوخته ها توجه شود و از تجربیات پیشین و ارتباط منطقی الگوهای پیش گفته بهره گرفته شود. از این رو، حتی در به کار بردن تعریف و عنوان واحد برای آنها نیز با مشکل مواجه هستیم. تنوع و گستردگی فعالیت های اداری در سطوح مختلف دولتی، غیردولتی، مجامع صنفی و اختلافاتی که افراد در این سطوح دارند. به تشتت در نظام دیوان های اداری دامن زده است. ویژگی های خاص دعاوی ناشی از فعالیتهای اداری و به خصوص اصل تخصص و نیاز به تصمیم گیری سریع موجب شده قانون گذار حل و فصل هر کدام از این اختلافات را به یک دیوان اداری معین واگذار کند.

بر اساس اصل (۱۷۳) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران فلسفه وجودی دیوان عدالت اداری حمایت از حقوق افراد در مقابل تصمیمات سلیقه ای و دلبخواهی اداری می‌باشد از این رو در صورتی که حقوق اساسی افراد در مقابل دستگاهها و مقامات دولتی تضییع شود می توانند علیه آنها در دیوان طرح دعوا نمایند . (حبیب نژاد، ۱۳۶۸، چ ۱، ص ۱۶) یکی از آثار مهم حاکمیت قانون، امکان ابطال مقررات و مصوباتی است که مغایر با قانون بوده و یا خارج از صلاحیت تصویب شده است (آقایی طوق، ۱۳۹۷ ، ص ۳۵۴) که از زمان تدوین قانون دیوان عدالت اداری در سال ۱۳۶۰ وارد نظام حقوقی کشور شده است. (آقایی طوق، ۱۳۸۶، ص ۱۸) از این رو می توان گفت هیأت عمومی دیوان عدالت اداری به نوعی وظیفه دادگاه قانون اساسی را با حذف و ابطال قوانین مخالف با قانون اساسی به نتیجه می رساند.

دیوان در رویه استنادی خود به اصول قانون اساسی و تفسیر آن تا اندازه ای به خوبی عمل کرده است و با استفاده از اصول قانون اساسی به کرات اعمال اداری مغایر با قانون اساسی را ابطال نموده است در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران با توجه به عدم وجود دادگاه اختصاصی قانون اساسی، به نظر می رسد دیوان عدالت اداری این خط را به نحوی پر کرده است و نقش دادگاه قانون اساسی را ایفا می نماید. این نهاد قضایی، با گسترش رویه قضایی راجع به حقوق و ارزش های بنیادین، اساسی سازی حقوق اداری را به معنای واقعی آغاز نموده و رفته رفته در اثر اعمال تفاسیر و استناد به قانون اساسی و همچنین اجرایی جحگکردن هنجارهای اساسی استخراج شده با این روش توسط مراجع قضایی و تصمیم گذاران سیاسی و اداری مبنایی برای شناسایی اساسی سازی تدریجی حقوق اداری برای همه افراد تبیین نموده است و نیز با ابطال مقررات اداری مغایر با قانون اساسی زمینه رشد و پیشرفت فرآیند اساسی سازی را ادامه داده است ( سعیدی روشن، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵) آگاهی افراد جامعه به حقوق اساسی خود و سهولت دسترسی به قاضی اداری در طرح شکایت علیه اداره و مقامات اداری، کار کرد حداکثری دیوان را در راستای دفاع از حقوق بنیادین و حقوق اساسی آنها تقویت می نماید. واضح است که نهادهای تاثیر گذاری همچون شورای نگهبان با توسعه صلاحیت های دیوان در رسیدگی به دعاوی اداری از

طریق نظریات تفسیری و آراء خود در ارزیابی قوانین می توانند نقش ارزنده ای را در تقویت این کار کرد ارائه نمایند. (امامی، شاکری، ۱۳۹۶، ص ۴)

هرچند مرجع نظارت بر انطباق مصوبات مجلس با قانون اساسی و عدم مغایرت آنها با شرع در قانون اساسی به صراحت بر عهده شورای نگهبان گذاشته است اما مرجع نظارت بر انطباق مقررات اجرایی با قانون اساسی به وضوح در قانون اساسی روشن نشده است و حقوقدانان در خصوص امکان استناد دیوان عدالت اداری به اصول قانون اساسی در مقام صدور حکم دارای دیدگاه های متفاوتی هستند و از این حیث اختلاف نظر وجود دارد . (کدخدایی، ویژه، ۱۳۸۸،، ص ۳۹) لکن می توان با استفاده از برخی از اصول قانون اساسی از جمله اصل (۱۷۰) می توان بیان نمود که نظارت دیوان بر خلاف نهاد شورای نگهبان دارای نظارت پسینی می باشد و همچنین با تفسیر اصول مذکور در روند دادرسی اداری زمینه اجرایی کردن حقوق اساسی را در جهت اساسی سازی تدریجی حقوق اداری فراهم می آورند از این رو می توان بیان نمود که نظارت قضایی دیوان عدالت اداری از طریق ابطال، باعث توقف اعتبار حقوقی آئین نامه های مخالف با قوانین فرادست می باشد و با تفسیر و استناد به اصول قانون اساسی زمینه ساز تدریجی اساسی سازی حقوق اداری می باشد که اجرا در نهایت منجر به اجرایی نمودن اصول قانون اساسی می گردد . (دبیرنیا ، جلیلی، ۱۳۹۹، صص ۹۷ – ۱۲۰)

ماده ۱ قانون تشکیلات و آیین دادرسی دیوان عدالت اداری به خوبی موید موضوع فوق است . چنان که البته موضوع دادخواهی در صلاحیت دادگاه تحت بند یکم از ماده ۱۰ قانون مذکور بیان گشته است و قطعا چنین حقی با توجه به تغییر در اندیشه های عدالت اداری و دادخواهی اداری به مرور زمان تحت سیطره ی دولت اداری بوده است.

## ۴- تاثیر تشکیلات دیوان عدالت اداری بر اداره مطلوب تحت اندیشه های حاکم بر تحولات حقوق اداری

دکترین اداره مطلوب یا خوب اداره کردن که به عنوان یک رویکرد جدید بسیاری از مفاهیم و نهادهای حقوق اداری معاصر را تحت تأثیر قرار داده است، به «آیین‌های اداری و چگونگی به کارگیری صلاحیت اختیاری در فرآیند تصمیم گیری توسط مقامات اداری

مربوط میشود. آیینهای اداری مسیری را ترسیم می کننـد کـه مقامـات اداری بـرای تصـمیم گیری در مورد یک پدیده عمومی با استفاده از صلاحیت اختیاری که قانون به آنها تفویض کـرده اسـت اجـرای تصـمیمات اتخـاذ شـده و همچنـین حـل و فصـل اختلافـات ناشـی از تصمیمات،موصوف بایستی طی .نمایند به طور خلاصه براساس ایده اداره مطلوب» یا «اداره خوب تصمیمات اداری باید مستدل بوده و مقام تصمیم گیرنـده مکلـف اسـت کـه بـا ارائـه دلایل و مستندات کافی تصمیمات خود را توجیه کند و همچنین شهروندان حـق مشـارکت در جریان تصمیماتی را دارند که،حقوق، آزادیها و منافع آنها را تحت تأثیر قرار میدهد.

می بایست میان کارکردهای غیر ابزاری و کارکردهای ابزاری آیینهـای اداری تفکیـک قائل شد:

الف . کارکردهای غیر ابزاری آیینهای اداری نقش خود را مستقل از پیامدهای ناشی از تصمیم نهایی ایفا می.کنند این کار کردها عبارتند از:

حمایت از کرامت شخصی رویکرد) کرامـت محـور کـه بـه ایـده هـای کانـت مربـوط می‌شود.

تقویت مشارکت شهروندان تا حدودی به نظریـه دموکراسـی مفاهمـه ای کـه هابرمـاس مطرح می کند پیوند میخورد)؛ [1] هداوند، ۱۳۸۸ )

۱.ایجاد شفافیت و پاسخگویی

۲.تقویت موجه سازی.

به این ترتیب آیینهای اداری فقدان توجیه منطقی ناشی از عدم تعیین تکلیـف قـانونی در مورد یک پدیده را به هنگام تصمیم گیری در قلمرو اختیارات گزینشی، بـا عرضـه و تـأمین یک توجیه بیرونی مبتنی بر دموکراتیک تر کردن و بهتر کـردن کیفیـت پیامـدهای تصـمیم گیـری جبـران مـی کنـد. ب کارکردهـای ابـزاری از این،منظر،آیینهـای اداری درسـتی تصمیمات و پیامـدهای ناشـی از آنهـا را تضـمین میکننـد آیینهـای اداری بـرای مـوارد زیـر مفید هستند:

---

۱. هداوند، مهدی ؛ معیارهای ادراه مطلوب و تحولات حقوق اداری: تحلیل مفهومی، تحقیقات حقوقی بهار و تابستان ۱۳۸۸ - ویژه نامه شماره ۱

۱. حمایت از حقها و منفعتها بنابراین آیینهای اداری به عنوان یک سپر حقوقی عمل می کنند.

۲.تقویت خوب اداره کردن و در نتیجه ارتقاء کیفیت تصمیمات نهایی وقتی که

در تصمیم گیری اداری از اختیارات گزینشی استفاده می شود. برای شناخت نقش آیینهای اداری در رابطه با کیفیت تصمیمات یعنی تقویت خوب اداره کردن، ضروری است که در اینجا اختیار گزینشی تعریف شود.

صلاحیت اختیاری معمولاً متضمن دو مفهوم مشترک است: انتخاب و منفعت عام. صاحب نظران توافق دارند که صلاحیت اختیاری به این معنی است که قانون به مقام اداری اجازه میدهد که از میان گزینههای متعدد،قانونی با توجه به معیارهای غیر حقوقی دست به انتخاب بزند این انتخاب متضمن برقراری توازن میان منافع عمومی و خصوصی با استفاده از ارزشهای فراحقوقی در جهت تعیین یک منفعت عام است که به وسیله قوانین موضوعه تعیین نشده است. (Ponce, 2005 , p 551)

بنا به تعریف پیشنهادی کمیته وزرای اتحادیه اروپا صلاحیت اختیاری به عنوان اختیاری که به یک مقام اداری درجه ای از آزادی عمل را برای تصمیم گیری واگذار می کند، مقام اداری را مجاز میسازد که میان تصمیمات متعدد مجاز و،قانونی تصمیمی را که از نظر او مناسب تر است اتخاذ نماید. [1]

جوهر صلاحیت اختیاری یعنی انتخاب از میان گزینه های متعدد، در حقوق اداری سنتی مفهومی زاید تلقی میشد و به آن پرداخته نمیشد مگر برای محدود کردن مرزهایی که صلاحیت اختیاری نباید به آنها تجاوز کند به علاوه در رویکرد سنتی انتخاب کردن موضوعی است که به سیاست گذاری مربوط میشود و یک موضوع حقوقی نیست. در انگاره های سنتی حقوق اداری در میان سایر موضوعات فراهم کننده نوعی از دفاع برای افراد و سپری در مقابل تصمیمات خودسرانه و دلبخواهانه است. از این منظر، جایی که قانون پایان می پذیرد خودکامگی آغاز میشود و تنها حمایت موثر در مقابل خودکامگی

1. Recommendation of the commission of Ministers No. R(80)2 concerning the Exercise of Discretionary Power by Administrative Authorities, 316th Mtg, 11 March 1980.

نظارت قضایی است. بنابراین حقوق اداری سنتی، به طور خاص علاقه ای به کیفیت تصمیم گیری بر اساس ایده خوب اداره کردن ندارد بلکه توجه آن معطوف به کنترل قضایی تصمیمات غیرقانونی برای حمایت از شهروندان در مقابل خودسری های است. این یک رویکرد سلبی است به این مفهوم که رهیافتی علیه خودکامگی و تصمیم گیریهای دلبخواهانه و متلونانه بدون توجه به اداره خوب یعنی کیفیت و درستی تصمیمات اداری میباشد این رویکرد را میتوان به دیدگاه Rawling. Harlow که با استعاره نظریه های چراغ قرمز بیان شده است مربوط دانست. این رویکرد تا مدتها در اغلب کشورهای اروپایی رایج بود و براین اساس اصل قانونی بودن همچون یک بت پرستیده می شد. اما رویکردی جدید در سرتاسر اروپا و ایالات متحده رشد کرده است. این رویکرد جدید به کیفیت تصمیمات توجه دارد این رویکرد به ویژه در ایالات متحده به خوبی استقرار یافته است براساس این،رویکرد برخلاف رویکرد سنتی، انتخاب برمبنای صلاحیتهای،اختیاری به خودی خود به حقوق اداری پیوند میخورد، زیرا به تصمیمات خوب (درست) و خوب اداره کردن ارتباط پیدا میکند این مهم است که تصمیماتی که مدیریت دولتی اتخاذ میکند هم قانونی و هم صحیح باشد و ادله کافی از آن پشتیبانی کند اهمیت آن از این جهت است که مردم خواهان چنین تصمیمات خوب و درستی هستند و میخواهند در فرآیند تصمیم گیریهایی که بر آنها اثر می گذارد مشارکت داشته باشند، تصمیماتی از قبیل آزادراهی که قرار است ساخته شود یا نیروگاه اتمی که باید تأسیس گردد. (Pone, 2005 , p 556) همان گونه که Braibant به خوبی بیان کرده است: «حتی وقتی که مقامات عمومی مجاز به انجام دادن کاری هستند که به انجام دادن آن تمایل دارند، آنها نمی توانند هر کاری را انجام دهند . (Lambert, 1972 , p 53 ) به عبارت دیگر به کارگیری و اعمال مناسب اختیارات، مورد توجه حقوق عمومی است و بکارگیری مناسب صلاحیت اختیاری با ایده «خوب اداره کردن تعریف میشود. این مفهوم به عنوان یک فن حقوقی معنای مخصوصی دارد.

اگر حق اداره مطلوب را حق منفی بدانیم در این صورت گستره حق اداره مطلوب فقط منع تبعیض را در بر میگیرد بدین ترتیب که جوهره حق «منفی در منع مداخله دیگران نسبت به حق خلاصه میشود . چنان که نقض آزادی بیان با مداخله دیگری بر ضد «اعمال

حق دارنده این حق شکل میگیـرد؛ تبعـیض در رفتـار اداری نیـز در چنـین تحلیلـی از آن بـه مداخلـه در بهـره منـدی فـرد از حـق برابـری شـکل میگیـرد تحلیـل حـق اداره مطلـوب در چارچوب نظری «حقهای منفی تحلیلی بسیار حداقلی از ایـن حق،اسـت بـه گونـه ای کـه از چنین حقی به دشواری میتوان تعهد و تکلیفـی بـرای دولـت بـر اقـدامات حمـایتی از دیگـر اصول حق اداره مطلوب مانند قانونی بودن منصفانه بودن،تصمیمات تناسب و ... در حمایت از اداره مطلوب تصور کرد. (فلاح زاده، رکابدار، ۱۳۹۶، ص ۴۰)

با وجود این از مبانی قابل تأمل در توجیه بهره مندی افـراد از حـداقل هـای اصـول اداره مطلوب تحلیل حق اداره مطلوب به عنوان حقی مثبت است تحلیلی که بـر مبنـای آن دولـت متعهد به پاسداشت حقوق و منافع شهروندان در مقابل اقدامات ناقض اداره مطلوب بلکه در قالب اقدامات حمایتی در تضمین اداره مطلوب است از این رو میتوان گفـت کـه حـق اداره مطلوب تنها یک حق منفی نیست که با صرف عدم منع تبعـیض و مقابلـه دولـت بـا تبعـیض تحقق یابد. این حق ماهیتی دوگانه دارد؛ دولت به عنوان متعهـد اصـلی در این،حـق از یـک سومکلف است نه تنها خـود نقـض ایـن حـق نکنـد بلکـه اجـازه ندهـد مـأمورین اداری نیـز مرتکب چنین نقضی شوند؛ و از سوی دیگر متعهد است اقدامات مثبتی برای حفظ و تـأمین حق اداره مطلوب اتخاذ نماید.

در جریـان تغییـر در تفکـر اداره مطلـوب، صـحت و درسـتی رسـیدگی بـه شـکایات و تضلمات مردم با توجه به ایده و نظرات کارشناسان در ضمن صلاحیت و دادرسی نیز بسیار مهم و اساسی است . در این مورد میتوان مـاده ۷ قـانون تشـکیلات و آیـین دادرسـی دیـوان عدالت اداری با عبارت « دیوان می توانـد بـه تعـداد مـورد نیـاز کارشناسـانی از رشـته هـای مختلف که حداقل دارای ده سال سابقه کار اداری و مدرک کارشناسی یا بالاتر باشـند، بـه عنوان مشاور دیوان داشته باشد. » اشاره نمود کـه بـه وضـوح تحـت تـاثیر تغییـر و تحـولات اندیشه های اداری و اساس جریان تغییر از ابتدای ظهور حقوق اداری تـا تـدوین و تصـویب قانون مذکور بوده است.

## نتیجه گیری

حقوق اداری دارای جایگاهی مهم و االبته ضروری در شاخه ی حقوق عمومی است که می تواند در ایجاد پیوند میان حاکمیت قانون و اداره ی مطلوب چه در بحث دولت و چه در بحث بدنه ی نظام مفید باشد و البته تعریف درستی از این ارتباط به دست دهد. در همین راستا جنبه های فکری و اندیشه های حاکم بر حقوق اداری نیز در همین راستا حرکت می کنند. به نظر می رسد فهم جایگاه حقوق اداری و اصول و اندیشه های حاکم بر آن وابسته به چگونی نظام اداره ی کننده داخلی در بحث حقوق عمومی می باشد . بدین نحو که هر گونه اندیشه ای که حاکم بر حقوق اداری است با توجه به چگونگی ارتباط تنگانگ نظام اداری و حاکمیت مطلوب و در نهایت حقوق عمومی شکل یافته است.

اما در حالت کلی و با توجه به آنچه در طول مقاله مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت باید گفت تحولات حقوق اداری در طول سالیان اخیر به خصوص در قرن حاضر موجب تغییر و تحول در دادخواهی و عدالت خواهی اداری و ارتقاء حقوق شهروندی تحت عدالت اداری ناشی از تشکیلات دیوان عدالت اداری شده است . بدین نحو که تشکیل دیوان عدالت اداری نیز از دوره تشکیل تا کنون درگیر تحولات بسیاری به خصوص در عرصه تدیون قوانین بوده است و این امر بدون تحولات حقوق اداری تحت الگوی مقلد از نظام غربی ممکن نبوده است.

## فهرست منابع


۱. آقایی طوق، مسلم، تأملی در خصوص اثر ابطال مقررات مغایر با قانون، مطالعات حقوق عمومی، ش۲، ۱۳۹۷

۲. آقایی طوق، مسلم،، نگاه تطبیقی به صلاحیت هیأت عمومی دیوان عدالت اداری نسبت به ابطال مقررات، دیدگاه های حقوق قضایی، ش ۷۹و ۸۰، ۱۳۸۶

۳. امامی، محمد، شاکری، حمید، نقش دادرسی اداری در صیانت از قانون اساسی با تأکید بر دیوان عدالت اداری، فصلنامه قضاوت، دوره ۱۷، ش ۸۹، ۱۳۹۶

۴. دبیرنیا ، علیرضا، جلیلی، آیت اله، مطالعه تطبیقی نظریه اساسی سازی حقوق اداری در نظام های حقوقی ایران و فرانسه، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره ۲۵، ۱۳۹۹

۵. رنجبر، احمد، عدالت اداری، نشر میزان،چاپ اول، ۱۳۹۵

۶. حبیب نژاد، سید احمد،دانش ناری، زهرا، اساسی سازی حقوق کار به مطالعه تطبیقی دادگاه قانون اساسی آفریقای جنوبی و دیوان عدالت اداری ایران، مجموعه مقالات یادنامه دکتر کمال الدین هریسی، انتشارات دانشگاه تبریز، چ ۱، ۱۳۶۸

۷. سعیدی روشن، حمید، نقش دیوان عدالت اداری در صیانت از قانون اساسی در گستره مقررات دولتی، تهران، انتشارات جنگل، ۱۳۹۴ش

۸. شونبرگ، سورن، انتظارهای مشروع در حقوق اداری، ترجمه احمد رنجبر، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۶

۹. کدخدایی، عباسعلی، ویژه، محمدرضا، شورای نگهبان و دعاوی مربوط به ابطال تصمیمات دولتی خلاف قانون اساسی، مجموعه مقالات همایش دیوان عدالت اداری، صلاحیت قضایی و دادرسی اداری، تهران، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز، ۱۳۸۸

۱۰. مرادخانی، فردین، خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران تاریخ مفاهیم حقوق عمومی در ایران، تهران، نشر میزان، ج۱، ۱۳۸۶ش

۱۱. وهیبی فخر، مریم و همکاران، نظام مطلوب دادرسی اداری در ایران، پژوهش های نوین حقوق اداری، شماره ۱، ۱۳۹۸

۱۲. هداوند، مهدی حقوق اداری تطبیقی تهران انتشارات سمت، جلد اول، ۱۳۹۵

۱۳. هداوند، مهدی ؛ معیارهای ادراه مطلوب و تحولات حقوق اداری: تحلیل مفهومی، تحقیقات حقوقی، ویژه نامه شماره ۱، ۱۳۸۸

1. Epstein, Richard. A., "Why the administrative state is inconsistent with the rule of law", New York, NYU journal law and liberty, vol3, 2012, p.492.

2. Cass Sunstein, After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State, Harvard University Press, 1990, p. 18.
3. Bertrall L. Ross, "Embracing Administrative Constitutionalism", Boston university law review, 2015, Vol. 95, pp. 549-551.
4. Michael, W. Maccan," public interest liberalism and the modern regulatory state", Palgrave Macmillan Journal, 1998, Vol. 21, p. 398.
5. Postell, Joseph, "From Administrative State To Constitutional Government", Washington, the heritage foundation journal 116, 2012, p. 24.
6. Scott, Colin, "Regulatory Governance and The Challenge of Constitutionalism", Florence, European university institute, EU working series, 2010, p. 13.
7. Richard A. Epstein, Design for Liberty: Private Property, Public Administration, and the Rule of Law, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011, p. 153.
8. Steven G. Calabresi & Saikrishna B. Prakash, "The President's Power to Execute the Laws", 104 YALE L.J. 541, 1994, p. 549.
9. Paul P. Van Riper," The American administrative state: an unorthodox view", Texas A&M University, public administration review, 2000, p. 478.
10. Cass Sunstein, After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, p. 18
11. Ponce Juli, "Good Administration and Administrative Procedures", Global Legal Studies, 552, 2005, pp. 551-553.
12. Recommendation of the commission of Ministers No. R(80)2 concerning the Exercise of Discretionary Power by Administrative Authorities, 316th Mtg, 11 March 1980.
13. Juli Pone, op.cit., p. 554.
14. Sieur Lambert, Braibant's Conclusions, "CE", ٢٧L'Actualité Juridique: Droit Administratif, 1972, p. 53.
15. Halliday, Simon, (2004), Judicial Review and Compliance with Administrative law, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon,p 143
16. Judicialization
17. Gingbug , Tom and Chen, Albert H.Y (ed), 2009, Administrative Law and Governance in Asia, Comparative Perspectives, Routledge.
18. public law litigation '
19. Gingburg, Tom, 2009The judicialization of administrative governance; cruses, consequences and limits, in: Gingburg, Tom and Chen, Albert H.Y (eds), Administrative Law and Governance in Asia, Comparative Perspectives, Routledge.

# چکیده مقالات به انگلیسی

# The effects of the ruling ideas on the developments in administrative law in the law of the Administrative Court of Justice

*Aboutaleb Asghari Jirhandeh*
*Yaddollah Asgari*
*Seyyed Mohammad Mahdi Ghamami*

**Abstract**

Administrative law is born from many ideas and theories that have undergone significant changes and developments over the years. Ideas that have influenced the field of public law and have always led to progress and at the same time the complexity of the administrative law system. Therefore, these changes and developments have led to the emergence of a concept such as administrative justice, which contains the meanings of litigation and administrative proceedings. Considering this issue, it has become necessary to formulate laws in this regard, which have been written by the legislator under the Law on the Court of Administrative Justice. The effects of the aforementioned changes and developments are clearly evident from the articles of the aforementioned law under the articles related to the jurisdiction of the court under Article 10 or Article 1 of the above law, which refer to the developments resulting from the constitution, which require a more detailed examination. Therefore, the present article intends to examine and analyze the effects of the ideas governing the developments of administrative law in the Law on the Organization of the Court of Administrative Justice. Our method in the article is based on the library study method and is carried out in a descriptive-analytical manner.

**Keywords**

Administrative Law, Law on the Organization of the Court of Administrative Justice, Thought, Developments.

# The perfection of the religion of Islam from the perspective of reason and the Qur'an

*Seyyed Hossein Taqavi*

**Abstract**

Man's need for religion in today's world and turning to spirituality is an important development that a free-thinking and knowledge-hungry person has the right to seek and be more curious to attain religion. What is important in this is to know the complete religion from among the religions that the followers of each of them call out the rightness of their religion and introduce it as the most complete laws and religions. In this article, the completeness of Islam compared to other religions has been investigated from two different approaches, rational and narrative. In the first approach, the completeness of Islam compared to other religions should be proven by referring to purely rational reasons, which is the same as an extra-religious view or in other words, a philosophical view of religion. And in the second approach, this content should be proved by a detailed study of the Quranic verses and a brief study of the Islamic narrations. In the end, with the proof of the perfection of Islam compared to other religions, only one religion remains as the true religion And the scroll of the religious pluralism point of view is picked up And following the religion of Islam is obligatory for all people who are thirsty for knowledge and are searching for the true religion according to the ruling of reason and tradition. Also, by proving the completeness of the religion of Islam, the perfection of Islam is placed in the middle of the proof of finality, and the finality of Islam is proved in its light.

**Keywords**

religion, perfection of Islam, complete religion, Sharia.

# Investigating the position and functions of the series in the politics of the Holy Prophet (peace be upon him) (from the first year to the eleventh year of Hijra)

*Mohammad NabaviRad*
*Mohsen Bighdeli*
*Fatemeh Jafarnia*
*Ali Parimi*

**Abstract**

The policy of the Prophet (pbuh) in the face of foreign provocations and threats appeared in many cases in the form of Ghazwats and defensive and offensive series, and this was a result of foreign provocations and destruction policy, which is also affected by internal anti-security trends. In the present research, by examining the palaces, the position and functions of the Prophet of Islam have been studied from the time of his birth until his death. It is important to recognize and examine the houses as well as their location in the Prophet's life. Because each of these series was made with a specific purpose and definitely had an impact on the Prophet's plans and had their assigned place and function in the policies of the Prophet of Islam. The position and function of these series in the Prophet's politics can be seen in the fields related to military programs, economic policy, intelligence-security measures and the propaganda apparatus of the Prophet of Islam. The results of the present article showed that the position and function of series in the politics of the Prophet are divided into nine separate categories, which include defensive series, offensive series, propaganda series, series related to fighting polytheism and idolatry, informational series, Deterrent series, threatening series, series related to elimination of opponents and tactical series.

**Keywords**

Prophetic era, Seraya, policy of the Holy Prophet.

# Identifying the concept of fairness in the Qur'an and its philosophical and educational implications

*Narges Mirzadeh*
*Mokhtar Zakeri*

**Abstract**

The current research aims to clarify the various meanings of the concept of fairness, which is one of the important and fundamental, moral and educational concepts of the Holy Quran, and then deduce its philosophical and educational implications. The main issue of this study is what is the concept of fairness in the Holy Quran and its traditions and philosophical and educational implications. According to the above general problem, the research questions are: What meanings does fairness in the Qur'an mean? What are the philosophical implications of the concept of fairness? What are the educational implications of the concept of fairness? In order to answer the above questions, analytical-inferential method has been used. Therefore, the present article is considered among philosophical studies with a fundamental approach. This study shows that the concept of fairness in the Qur'an has several meanings, such as installments, persistence in respecting the rights of orphans, avoiding extremes in social relationships, paying attention to the rights of others, respecting rights and rights in speech and action, in leadership and management. Paying attention to knowledge and awareness in criticizing people, right-mindedness in judgment and arbitration, fairness in observing God's right and in relation to Him is implied. On the other hand, this research shows that from a philosophical point of view, in addition to the field of values, the concept of fairness can also be investigated from two aspects of anthropology and epistemology.

**Keywords**

Fairness, Quran, conceptualization, philosophical implications of fairness, educational implications of fairness.

# The influence of the political situation and religious-social characteristics of the Iranian society in convergence with Ismaili

*Seyyed Ehsan Fayyazi*
*Fayyaz Zahed*
*Mahmoud Seyyed*

**Abstract**

After the Ismaili movement was able to establish the Fatimid government in North Africa, it ended its secret da'wah and piety and made its da'wah public throughout the Islamic world and organized a wide network of supplicants. One of the destinations of the Ismaili da'wah from the same time as the secret da'wah was Iran and Great Khorasan, and by the way, the network of Ismaili preachers achieved great success in inviting the people and elders of this part of the Islamic world to the Ismaili cult and were able to convert a large number of famous people and Scholars should convert these lands to the Ismaili cult. The factors of tendency and desire of a large part of the Iranian society towards the Ismaili religion and beliefs is an issue worthy of research and study, hence the question that is raised here is what factors caused the tendency of most Iranians to the Ismaili movement? It seems that a set of political-ideological and social factors such as the rule of the Abbasid Sunan caliphate along with the alien rule of the Seljuks along with the rationalism and religious tolerance of the Ismailis along with a kind of Iranism and moderate populism of the Ismailis play a fundamental role in the tendency and willingness of Iranians to call on Ismailism. had.

The research method in this article is the descriptive-analytical research method and the method of collecting information is the library method.

**Keywords**

Ismailia, Nazarians of Iranian society, Hassan Sabah, Ismaili call, convergence.

# A comparative study of the ways of knowing God in the view of Ibn Arabi and Mulla Sadra and the influence of Ibn Arabi's beliefs on Mulla Sadra

*Surieh Gheravand*
*Mohammad Kazem Rezazadeh Judy*
*Nafiseh FayyaziBakhsh*

**Abstract**

Ibn Arabi's mystical and philosophical beliefs in knowing God, including the role of self-knowledge, intellect, heart and intuitive knowledge, etc., have influenced the beliefs of other mystics and philosophers, including Mulla Sadra. This research aims to examine the views of these two Islamic sages and philosophers, namely Ibn Arabi and Mullah Sadra, regarding the ways of acquiring the knowledge of God, and to explain the influence of Ibn Arabi's mysticism on Mullah Sadra's view of knowing God. The views of these two sages show that although Mulla Sadra was not an unequivocal follower of Ibn Arabi in many matters, they both believe in the knowledge of the Supreme Being in the three levels of nature, attributes, and actions, and they believe that human intelligence and existential capacities are abilities and capabilities. He does not understand the nature of God. Mulla Sadra, under the influence of Ibn Arabi, considers limits and boundaries for the intellect in knowing the Almighty and His Names and Attributes. Both Ibn Arabi and Mulla Sadra consider self-knowledge to be a very important way to know God, and in this regard, there is no difference between the two sages; Like Mulla Sadra, Ibn Arabi considers knowledge of God to be a matter of doubt, therefore, everyone is capable of knowing God according to his knowledge and cognitive ability.

**Keywords**

Mulla Sadra, Ibn Arabi, knowledge of God, intellect, self-knowledge, heart and intuitive knowledge, theoretical and evidential knowledge.

# An inquiry into the truth of Bada and its relationship with divine judgment and destiny from the point of view of the Islamic sect

*Mohammad Esmaeil Abdollahi*

**Abstract**

This issue of whether people's destiny is in their own hands? And whether it can be changed or not? It is one of the issues that before it occupies the mind of a theologian, it also occupies the mind of every common man. This article intends to use the library research method and comparative approach to examine the truth of Bada and its relationship with God's destiny. Through this research, it was found that bada occurs in non-deterministic destiny, which is specific to material beings, and material beings also have different causes. Therefore, inevitably, the effect, which is the object of the relation, will change with the change of the causes, and therefore, all the verbs are recorded in the book of erasure and proof, which changes according to the conditions and the change of the person's situation, as this article from the verses and narrations of the innocents. peace be upon him) is collected. In addition, considering that for God, both intrinsic knowledge and actual knowledge are true, the discussion of Qada, Qadr, and Bada in divine destiny is related to God's actual knowledge, which is based on the status of human actions, and there is no problem in changing God's actual knowledge because It does not return to its essence. In addition, God's knowledge and will has been assigned to man and his actions along with his characteristics and features, among which is having authority.

**Keywords**

come on Qada and Qadr, divine prior knowledge; divine will.

# A new look at the nature and structure of the legislative miracle of the holy Quran

*Abdolreza Alipour*
*Seyyed Hossein Vaezi*
*Mohammad Reza Shamshiri*

**Abstract**

The legislative miracle of the Quran is one of the content miracles of the holy Quran that some interpreters have emphasized. In the common and older definition that has been discussed in the definition of the types of miracles, the legislative miracle is defined as »the collection of rules and laws of the holy Quran in the individual and social fields of human life to the extent that is a sign of the divine nature of the Holy Quran that neither can be violated, nor it is possible to issue it from an uneducated person.»

This article aims to, after criticizing and reviewing some point of views presented on the legislative miracle of the Quran, with a new definition and approach that presents about the legislative miracle, to show that the Quran's legislative miracle is not only for issuing such laws from an uneducated person, but also this type of understanding causes the miracle of the Quran to be reduced. Therefore, by passing of the indulgent definitions of legislative miracles in the writing of Quran scholars, the author's intention from legislative and educational teachings is to take a new look at the relationships between the knowledge and the laws of the Quran and their role in the durability and promotion to the level of miracles.

In this research, we find out that the reason for the legislative miracle of the Qur'an is the creation of a network of Quranic knowledge, which manages all human problems to the end of human life, from small to the large, and has characteristics such as being comprehensive, eternal, and variable, and this collection of knowledges has characteristics such as being continuous, interwoven, dynamic and changing over time, having a general plan in all aspects of human life and being general, community-oriented and inclusive.

The meaning of knowledge in this article is all the teachings of the Quran, including ethics, historical laws and propositions, and among these, and the apparent contradiction that was discussed among the stated attributes about the Quran's educational collection can be easily summed up and resolved which has been dealt with in the text.

**Keywords**

Quran, legislative miracle, educational collection, being uneducated.

# Critical Analysis of Invalidity of Uoprising Theory at the Time of Absence (Quranic, Narrative, Hostorical and kalāmi Analysis)

*Azizollah Salari*

**Abstract**

The goal of the present study is to answer this challenging question: is uprising and revolution and forming Islamic Governance before the appearance of Imam Mahdi legitimate or invalid? In response, a group of Muslims consider any type of uprising and revolution before the appearance of Mahdi (A.S.) as illegitimate and doomed to invalidity and defeat, and some regard such an approach and narratives as wrong due to their opposing view to Islamic didactics and believe that given the truth of those narratives, the audience were uprisings like that of Zeid Al-Nar, Al-Nafs al-Zakiyyah and his brother, Abraham, Abu Muslim Khorasani and the like which have been mixed with ambitious and selfish motivations. The research is qualitative and it is critical-analytical. The research findings show that appreciating uprisings like that of Zeid-Ibn Ali and Yahya-Ibn Zaid, Hossein-Ibn Ali (Martyr of the battle of Fakhkh) in the sayings of Ma'soum (innocent) Imams is a telling evidence on verification of such uprisings and righteous fights. The basis of uprising and revolution at the time of "absence" being necessary are beliefs like monotheism view against polytheism and disbelief and hypocrisy, inviting to the virtue and preventing from the wrongdoing, establishing justice and fairness, the promise of God to the learned for fighting with hunger of the oppressed and satiety of the oppressor, following Ashura uprising (dignity and fighting abjection), defensive and salvating jihaad, and predicting welcomed movements before the appearance of Imam Mahdi (A.S.) in the sayings of the prophet and Imams (A.S.)..

**Keywords**

: The Theory of Uprising, Absence of the Promised Mahdi (A.S.), Righteousness of Uprising, Invalidity of Uprising, Religious Didactics

# A Study on the Basis of Giving Permission for Cooperation of Shiites with Non-Shiite Governments of Iran

*HojjatRahimi*
*FeyzollahBooshasbGoosheh*
*Mohammad Dashti*

**Abstract**

In diverse periods of Iran's history, especially during the occultation, the Shia community did not have access to the Hidden Imam, Muhammad al-Mahdi, (AjllallahTaaliFarjah Al-Sharif) and the ruling political systems of that era were either Sunni, or if they were Shia, they did not have the approval of Imam Mahdi (A) and were considered as cruel and oppressive governments. The issue of Shia cooperation with these governments and what and why this cooperation happened, has become one of the significant subjects of Shia political thought. The Shia scholars. due to the support of the Shia people and the provision of cultural diffusion, decided to facilitate cooperation with non-Shia governments and justified it through the Sharia. The present paper examines this opinion in the words of Imams and Islamic Jurists and made the best use of descriptive-analytical as well as library research method. The findings show that the disapproval of oppressive rulers has always been one of the basic principles of Imams' blessed life; and If a connection was seen, it was definitely associated with the opposition to those cruel rulers and also the defense of the Shia. This very idea has caused the development of a kind of social political order and provided the necessary means for the presence and cooperation of Shiites in the non-Shiite governments of Iran.

**Keywords:**
Political cooperation, Shiism, non-Shia government, Sharia permission, social political order.

# Political Strategies of Imams (A.S.) to Preserve and Promote the Shia Society Confronting Contemporary Rulers

*Seyed Ahmad Darestani*
*Mansour DadashNejad*
*Mohammad Javdan*

**Abstract**

In the Shiite religious thought, the most important mission of the Infallible Imam (A. S.) is to lead and guide the Islamic Ummah. However, the severe restrictions imposed by the rulers of the time combined with political strangling of Imams (A.S.) prevented them from leading the society freely. This paper deals with the following important question: "how did the Imams practice the mission of guiding people?" The purpose of this study was to determine the political strategies of Imams to preserve and promote the Shiite society. The findings of the research show that the Imams adopted two types of strategies: Permanent strategies such as preserving the Shiite identity, the cohesion of the Shiite community, teaching Shiites' lores, opposition to the usurping government, and tolerance; and contingent strategies such as reservation strategy, cooperation strategy with the oppressive ruler, and advocacy organization strategy. According to the above findings, it has been determined that almost all Imams had the same permanent strategies, yet there were changes in contingency strategies. In this research, SWOT method was used for analysis, while the nature of this research was analytical and descriptive. Keywords: Political Strategies, Imams (A. S.), Shia Community, Umayyads, Bani Abbas, Permanent Strategies, Contingent Strategies.

**Key words**

Political Strategies, Imams (A. S.), Shia Community, Umayyads, Bani Abbas, Permanent Strategies, Contingent Strategies.

# The nature of Satan from the point of view of the Qur'an and its comparison with the viewpoint of mystics and mystics based on the opinions of Allameh Tabatabai, Sheikh Mahmoud Shabastri and Mansour Hallaj

*Fereshteh Heshmatian*
*Masoumeh Sadat HosseiniMirsafi*
*Mohammad Safehian*

**Abstract**

One of the most important and controversial issues of the Abrahamic religions among philosophers, theologians and mystics is the issue of Satan, and the answer to the question "Is Satan a believer and one of the monotheistic servants of God or one of the disbelievers and the most hostile enemy of God?" It has always been the concern of commentators and scientists in the fields of mysticism, philosophy, etc., for which some answers have been proposed. The present study uses a descriptive-analytical method to analyze the views of Shiite, mystical and Sufi commentators on the devil, based on the views of Allameh Tabatabai, Sheikh Mahmoud Shabestari and Mansour Hallaj. Since some of the principles are wrong, some of the answers have deviated from the correct path and, consequently, have distorted the Islamic teachings that are related to this issue. Usually, when we talk about the devil, while asking about his nature, other questions such as the devil or the property of the devil, the reason for the devil not to prostrate on man. These questions have been addressed from the point of view of Islamic scholars and a comparative study between the views.

**Key words**

The nature of Satan, mystics, mystics, the Holy Quran, Allameh Tabatabai, Shabestri, Mansour Hallaj.

# Comparison of Plot in the story of Ayub of the Qur'an and the movie of Ayub the Prophet

*Aboozar Poormohammadi*

**Abstract**

The movie Ayub Prophet was produced in 1372, written and directed by the Farajullah Selahshor. The story narrated by this movie has fundamental differences with what the Holy Quran has told. Although the story of Job is mentioned in six verses in the Qur'an, it is not that this short story is incompletely told or does not have story elements such as the pirang element. It has been narrated. The cause-and-effect relationships between the main events of the story of Job in the Qur'an, which shows the plot of this story, are different from the cause-and-effect relationships of the main events of the movie Ayub the Prophet. In the story of the Quran, there is a problem between Job and his God, and this problem (the knot of the story) is revealed in the course of the story, but in the movie Job the Prophet, there is a struggle between Job and the devil, and the audience is supposed to watch Job's victory over the devil. This fundamental difference in structure and background in these two versions of the story of Job is due to the fact that in the movie Job the Prophet, the story of the Qur'an is not the basis of the work, but other sources such as the Holy Bible, traditions and books of prophet stories are cited.

**Keywords**

The movie Ayub the Prophet, the story of Ayub, the Qur’an, Plot.

# A Critical Examination of Salafi Physicalist Theology

*Mohammad Bagher PourAmini*

**Abstract**

The understanding of the Salafis in the issue of God's attributes is based on sensory knowledge, and this point is affected by their epistemological method such as appearanceism, lack of attention to interpretation, and negation of the understanding of reason, which without considering the damage in sensory cognition, is the context for deviant interpretation in theological teachings and Especially, it has provided the understanding of divine attributes; God's physicality and belief in God's sensory vision is the result of an error in understanding divine attributes. Ibn Taymiyyah, as the founder of Salafi thought, considered sense as the only way to know external affairs. This view of Salafis originates from a sensuous epistemological base, which places them in line with physicalists. Physicalism, as a naturalist trend, considers everything, not just matter, to be reducible to the properties of physical objects. This article has tried to answer the question whether the Salafists' understanding of God's attributes is not a form of physicalistic theology. In this essay, an attempt is made to consider the nature of physicalist theology, the understanding of the Salafis and especially Ibn Taymiyyah about divine attributes, and its reduction to material things and returning it to tangible phenomena is considered a physicalist explanation and criticizes it.

**Keywords**

Theology, physicalism, attributes of God, Salafis, Ibn Taymiyyah.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
15 th Year، No. 57, Spring 2025

ISSN: 1735-9899

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh
**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrdan Ghara Maleki

**Editorial Department:**
Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrdan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafaee, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkar, 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 15 ،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 ـ کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳٤٥۳۰۰٤ 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 ـ دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی ـ کلامی**