

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فصلنامه علمی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

[www.ISC.gov.ir](http://www.ISC.gov.ir)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

بانک اطلاعات نشریات کشور

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال دهم / شماره دو / شماره ۳۸ / تابستان ۱۳۹۹

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال دهم / شماره دو / شماره سی و هشتم / تابستان ۱۳۹۹ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۲۵۰۰۰ تومان

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

### هیأت تحریریه:

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشتودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

ویرایش : حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۲ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

### نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی [kalam1391@yahoo.com](mailto:kalam1391@yahoo.com) امکان پذیر است.

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

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیتراها بصورت bold تایپ شود.

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

## فهرست مقالات

عنوان	صفحه
مقایسه اندیشه حکومت اسلامی در اندیشه‌های عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی .. ۲۲-۷	
سید محسن احمدی/ عباس صالحی نجف آبادی/ قاسم ترابی	
تبیین رابطه سببی میان معصیت الهی و بلایای طبیعی ..... ۶۰-۳۳	
محمد رسول آهنگران/ سید محمد حسینی پور	
واکوی عشق در غزلیات عرفی شیرازی با رویکرد به نظام اندیشگانی ..... ۹۲-۶۱	
محسن برهمند/ محمد رضا اکرمی/ سمیرا رستمی	
قرآن، حکمت الهی و تکالیف شاقه ..... ۱۲۰-۹۳	
عبدالعلی پاکزاد	
رویکرد اعتقادی دایره‌المعارف نویسی در ایران پس از انقلاب در مواجهه با ... ..... ۱۳۶-۱۲۱	
سید احمد حسین زاده/ فرشته سپهر/ زهره میرحسینی/ بهرام پروین گنابادی	
جایگاه امور حسبی در هندسه اعتقادی فقه شیعه ..... ۱۵۸-۱۳۷	
ذوالفقار حق پرست/ جواد پنجه پور/ سیامک بهارلویی	
بازخوانی رویکرد صلح طلبانه تجویز جهاد در دین اسلام ..... ۱۷۸-۱۵۹	
حمید رضا حنان	
بررسی و تحلیل توقیفیت اسماء و صفات حق تعالی در کلیات سعدی ..... ۲۱۰-۱۷۹	
انور ضیائی	
تبیین و نقد مفهوم حق در اندیشه مدرن با تکیه بر آراء حکمت متعالیه ..... ۲۳۰-۲۱۱	
محمد مهدی گرجیان عربی/ رضا آذریان	
تبیین مساله وجود ذهنی (نظر به شیخ) و تحلیل آن ..... ۲۵۲-۲۳۱	
امیر یعقوبی/ حسین یزدی	
احیاء معرفت فراموش شده عالم ذر (چگونگی، عوامل و موانع) ..... ۲۷۴-۲۵۳	
سیدعلی موسوی	
بررسی دیدگاه کانت و غزالی در اثبات وجود خداوند ..... ۲۹۲-۲۷۵	
فریده حکیمی/ مهدی دهباشی	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) ..... 1-12	



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۳۲ - ۷

## مقایسه اندیشه حکومت اسلامی در اندیشه‌های عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی

سید محسن احمدی<sup>۱</sup>  
عباس صالحی نجف آبادی<sup>۲</sup>  
قاسم ترابی<sup>۳</sup>

### چکیده

آشنایی با تفکرات اندیشمندان زمینه را برای بسط و شناخت اندیشه‌های آنان در سطح جامعه چه در بین عوام و چه در بین خواص فراهم می‌نماید. هدف از این مقاله بررسی مقایسه‌ای آرأ و اندیشه‌های عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی در باب حکومت اسلامی است. افکار این دو اندیشمند در رابطه با حکومت اسلامی به طور کلی و نیز در رابطه با اختلافات فکری آن دو بازگو می‌شود. مهم‌ترین مسأله این مقاله است که این دو اندیشمند اسلامی چه نظری درباره‌ی چیستی و چرایی حکومت اسلامی دارند، مهم‌ترین نکته‌های تفکراتشان موثق و سنجیده بیان می‌گردد. پژوهش حاضر بر اساس روش هرمنوتیک نوشته شده است و آثار سروش و مصباح یزدی در باب حکومت اسلامی به این روش مقایسه شده است. روش گردآوری منابع کتابخانه‌ای است و نتایج بررسی نشان می‌دهد که آرأی این دو اندیشمند اسلامی از یک مبدا و منبع فکری بهره می‌برد؛ اما به تدریج از هم فاصله گرفته و به طور کلی جدا شده است. از این مقاله می‌توان در تحلیل آثار و افکار سایر اندیشمندان اسلامی در باب حکومت اسلامی بهره برد.

### واژگان کلیدی

حکومت دینی، حق و تکلیف، هرمنوتیک، دموکراسی، مشروعیت.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: mohsenahmadi1757@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Asalehi1757@gmail.com

۳. دانشیار گروه روابط بین الملل، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: qhasemTorabi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۹

## طرح مسأله

بررسی سیر اندیشه‌های عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی نشان می‌دهد که در ابتدای سال‌های انقلاب احتمالاً قرایت و تفسیری که هر دوی آن‌ها از حکومت اسلامی و ماهیت این نوع حکومت ارایه می‌دهند تا حدودی شبیه به هم باشد؛ اما به نظر می‌رسد رفته رفته این قرایت‌ها از حکومت اسلامی و خصوصاً بعد از چاپ و انتشار کتاب "قبض و بسط تیوریک شریعت" نوشته "عبدالکریم سروش" از هم فاصله گرفته‌اند و احتمالاً قرایت‌هایشان از این موضوع در تضاد با هم قرار گرفته است. در نهایت انقلاب اسلامی ایران به رابطه دین و سیاست و حکومت اسلامی پاسخی ویژه و جدید داد. پاسخ انقلاب اسلامی که نفی و نهی تمام پاسخ‌های مارکسیستی و لیبرال به مسأله حکومت بود، خود به تدریج دچار واگرایی شد و معتقدان خود را به گروه‌های مختلف تقسیم کرد که در پژوهش حاضر محقق بر آن است یکی از مهم‌ترین مصادیق این واگرایی را بررسی کند با جستجو در منابع کتابخانه‌ای، رسانه‌ها و روزنامه‌ها و مجلات ایرانی مشخص می‌شود که به مسأله حکومت اسلامی پرداخته شده است؛ اما در ادبیات علمی و روشمند کم‌تر پژوهشی انجام شده است. چند کتاب، پایان‌نامه در این زمینه وجود دارد. مثلاً سامانی (۱۳۸۰)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای تساهل سیاسی میان نظرات سیاسی جان لاک، محمد تقی مصباح یزدی و عبدالکریم سروش»، دنیاداری و حکومت‌گری را از لوازم اصلی زندگی اجتماعی بشر دانسته و نحوه چگونگی این دنیاداری را در هر فرهنگ تحت تأثیر مبانی فکری دینی یا محصول خردورزی حاملان آن فرهنگ می‌داند. همچنین نصیری (۱۳۸۵)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «دین و دموکراسی، بررسی تحلیلی اندیشه‌های مصباح یزدی، عبدالکریم سروش و جواد طباطبایی»، با بیان نظریات آنان در باب تعریف دین و دموکراسی پرداخته است و سروش را نماینده طیف اصلاح‌طلب ایران، و مصباح یزدی را منتخب گروه سنت‌گرای ایران معرفی کرده است. مرتضوی (۱۳۸۶) نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «انتظار بشر از دین» به بررسی دین و مفاهیم مرتبط با آن از منظر اندیشمندان مسلمان خصوصاً



استاد جوادی آملی و دکتر سروش پرداخته است.

با بررسی مفصل در پژوهش‌های صورت گرفته، مشاهده شد هیچ تحقیقی به صورت واضح به بررسی تطبیقی اندیشه‌های این دو عالم بزرگ پرداخته است. بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که چه تفاوتی بین قرائت عبدالکریم سروش و قرائت محمدتقی مصباح یزدی از حکومت اسلامی وجود دارد؟ در این مقاله از روش تحقیق از نوع اسنادی استفاده شده است. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است و ابزار گردآوری اطلاعات فیش‌برداری از منابع است. روش تجزیه و تحلیل نیز تحلیل محتوا است. در این مقاله برای تبیین نظر سروش و مصباح یزدی و مقایسه آرا آنها از قاعده هرمنوتیک استفاده شده است. از واژه هرمنوتیک در طول زمان معانی متفاوتی ارائه شده است. قدیمی‌ترین مفهوم این اصطلاح، به اصول و مبانی تفسیر کتاب مقدس اشاره دارد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۴۶). اما هرمنوتیک همچون هنر، علم و فن تأویل و تفسیر تعریفی کاملاً آشکار ندارد. چراکه خود تأویل و تفسیر احتیاج به بررسی بیشتری دارد. واژه تأویل را به معنای کوشش در کشف معنای پنهان متن یا کنش یا رویداد و نیز کوشش جهت ساختن معنای تازه برای آنها به کار برده می‌شود. (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۶۵).

### الف) مفاهیم و مبانی نظری

برای درک آرا و اندیشه‌های سروش و مصباح یزدی، نخست به بررسی مفاهیم و نظریه‌های مرتبط با دین و حکومت دینی پرداخته می‌شود.

#### مفهوم حکومت

حکومت، به معنای نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر به منظور تفسیر آن است، چه دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را تفسیر نماید، چه متعلق آن را و چه حکم آن را (دیکشنری آکسفورد<sup>۱</sup>). همچنین حکومت به توسعه یا تضییق تعبدی دلیل محکوم، توسط دلیل حاکم اطلاق می‌شود. حکومت چهار معنی دارد:

۱. به معنای ناظر و مفسر بودن دلیلی نسبت به دلیلی دیگر.
۲. حکومت مقابل کشف.

۳. قضاوت.

۴. ارش جنایت.

حکومت نظامی است که تحت آن یک کشور یا یک اجتماع اداره می‌شوند. حکومت ابزاری است که به وسیله آن سیاست‌های دولت مورد اعمال واقع می‌شوند و همین‌طور این نهاد خود سیاست‌گذار و تعیین‌کننده راهبردهای پیش‌روی کشور است. نوع حکومت و شکلی که کشور با آن اداره می‌شود، به نظام‌های سیاسی مختلف و نهادها و ابزارهایی بستگی دارد که مورد استفاده ایشان قرار می‌گیرد. این نهاد معمولاً از سه بخش یا قوه تشکیل می‌شود: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه. تمام کشورها با حکومت‌هایی که از پی هم می‌آیند، اداره می‌شوند (فلینت و تایلور<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷). در بعضی از جوامع، این حکومت‌ها به گونه‌ای ابدی یا موروثی، و در دیگر جوامع دموکراسی کنترل می‌شوند، نقش‌های سیاسی در جای خود باقی می‌مانند اما جا به جایی در میان افرادی است که در این نقش‌ها و موقعیت‌ها قرار می‌گیرند. حکومت به هر شکلی که وجود داشته باشد بر تمام فعالیت‌های شهروندان به طرق بسیار مهمی تأثیر گذار است. به همین دلیل، دانشمندان علم سیاست عموماً بحث می‌کنند که حکومت نباید به تنهایی مورد مطالعه قرار بگیرد، بلکه این مطالعه باید به همراه مطالعه انسان‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، فلسفه، علم و جامعه‌شناسی باشد (بارسلی<sup>۲</sup>، ۲۰۱۰).

### طبقه‌بندی حکومت

در علم سیاست، مدت‌ها هدف اندیشمندان این بوده است که بتوانند سیاست را طبقه‌بندی و تیپ‌شناسی کنند. در بدایت امر، معرفی نوعی از حکومت به نظر آسان می‌رسد، چرا که تمام انواع حکومت‌ها شکل‌هایی رسمی دارند. با این وجود تعریف و معرفی کردن نظام‌های سیاسی با بررسی یک نمونه آن‌ها نمی‌تواند علمی تلقی شود و آن‌گونه که کوپستین و لیچباخ بحث می‌کنند این تعاریف می‌توانند غلط‌انداز باشند. برای مثال، انتخابات، یک شاخصه اصلی در تعریف دموکراسی است، اما در منصفانه و آزادانه بودن انتخابات هم بحث‌هایی وجود دارد. بنابراین طبق بسیاری از

1. Flint & Taylor

2. Barclay

طبقه‌بندی‌های علم سیاست نمی‌توان آن نظام را دموکراتیک در نظر گرفت (لولن، ۲۰۱۵). پیچیدگی دیگر، این است که تعداد بسیاری از نظام‌های سیاسی از جنبش‌های اجتماعی-اقتصادی نشأت گرفته‌اند و وقتی این جنبش‌ها به قدرت رسیده‌اند و حکومت را در دست گرفته‌اند، احزاب مشارکت‌جسته در آن جنبش‌ها، خود را با توجه به نام آن جنبش نام‌گذاری کرده‌اند؛ تجربه‌ای که این جنبش‌ها بعد از رسیدن به قدرت از خود به جای گذاشته‌اند و اصرار شدید آن‌ها برای تشکیل یک حکومت منحصر به فرد، می‌تواند باعث این شود که ایشان خودشان را گونه‌ای خاص و جدید از حکومت در نظر بگیرند. یک پیچیدگی مهم‌تر در این زمینه این است که اجماعی عمومی بر سر واژه‌ها و نهادهای به کار گرفته در حکومت‌ها و کشورهای متفاوت وجود ندارد و البته این به خاطر طبیعت خود سیاست در دوران مدرن است. برای مثال: معنای محافظه‌کاری در ایالات متحده اشتراک کمی با معنای این واژه در نقاط دیگر دنیا دارد. به علاوه نظر یک فرد درباره نوع حکومت ممکن است با نظر دیگری درباره نوع همان حکومت متفاوت باشد. (ریوفو، ۲۰۱۱).

### مفهوم حکومت دینی

روشن است حکومت اسلامی مفهومی برآمده از جهان بینی اسلامی و رسالت تربیتی و انسان‌سازانه آن است. اگر مجوز کلی برای ورود مفاهیم و اصطلاحات غربی به حوزه اندیشه اسلامی داده شود بسیاری از مسایل خود به خود حل می‌شود، هر چند ممکن است ورود نامتناسب یا حتی دگرگون شده مفاهیم خود یکی از معضلات روش شناختی قلمداد شود. مثلاً یکی از غلط‌های مفهومی که در خصوص مشروعیت وجود دارد از ترجمه غلط این واژه است. کلمه legitimacy به لحاظ لغت‌شناسی هم ریشه با کلمات legacy-legal-legislation (قانونی-تقنین- میراث) است و لذا شاید ترجمه قانونیت یا چنان که بعضی پیشنهاد کرده‌اند «حقانیت» برای آن مناسب‌تر است. البته این نکته را هم باید متذکر شد که در غرب تنها به مشروعیت ناشی از قانون، مشروعیت گفته نمی‌شود؛ بلکه با توسعه‌ای که در این قبیل امور به مفهوم «قانون» می‌دهند، می‌توان به مشروعیت ناشی از سنت‌ها و عرف‌ها (که خود نوعی قانون نانوشته) و مشروعیت ناشی از انقلاب (با این برداشت که انقلاب قانون خود را دارد) اشاره کرد. از سوی دیگر در فرهنگ اسلامی کلمه مشروعیت

(که مصدر جعلی است) به اموری تعلق می‌گیرد که شارع آن را وضع کرده باشد (حجاریان، ۱۳۷۳، ص ۷۹). اصطلاح مشروعیت از جامعه‌شناسی وبری گرفته شده است و آن چنان‌که ویر تأکید می‌کرد، مشروعیت اساس تفاوت‌های واقعی شیوه اعمال قدرت است. هر قدرتی به‌طور کلی به توجیه خود نیاز دارد. سه زمینه گسترده اعمال قدرت بر اساس: سنت، کاریزما و اقتدار قانونی عقلایی مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن قواعد وضع شده و حق صدور فرمان‌ها از سوی دارندگان مواضع اقتدار، وجود داشت. (ایان مک لین، ۱۳۸۱، ص ۴۶۲).

پس می‌توان نتیجه گرفت که مشروعیت به معنی توانایی ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نظام سیاسی موجود برای جامعه مناسب است. توده‌ها باید بی‌اکراه از آن اطاعت کنند. (عالم، ۱۳۷۰، ص ۱۴۰)

### نظریه تعدد قرائت‌ها در باب فهم و تفسیر متون دینی

تعدد قرائت‌ها نظریه‌ای در باب فهم و تفسیر متون دینی است که بر اساس آن، متون (از جمله متون مقدّس) معانی متعددی را برمی‌تابند تا جایی که از متون واحد، فهم‌های دستگاه‌واژه‌ای متفاوت و احیاناً متناقض صورت می‌گیرد. (صادقی رشاد، ۱۳۷۹، ص ۳۷).

نظریه تعدد قرائت‌ها در مقابل قرائت رایج و متداول از دین و متن دینی که در ادبیات روشن‌فکری معاصر «قرائت رسمی از دین» نامیده می‌شود، قرار گرفته است که بر اساس آن، هدف از تفسیر متن، درک مراد مؤلف است. این هدف در خصوص متون دینی بسیار بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد. برای عالم دینی و فرد متدین بسیار مهم است که بداند برداشت و تفسیری که از آیه می‌کند، واقعاً تفسیری است که امام معصوم و خداوند آن را اراده کرده است. سرّاهمیت این نکته در هویت دین‌داری نهفته است؛ چراکه جوهر تدین تسلیم و لیبیک گفتن به پیام دین است؛ بنابراین، یکی از مشخصه‌های اصلی مسئله قرائت رایج و متداول از متن، این است که مفسّر باید به دنبال درک مراد صاحب سخن باشد و به تعبیر دیگر، باید مؤلف محور باشد. ویژگی دیگر تفسیر رایج از متن، این است که دخالت دادن ذهنیت مفسّر در فهم، ممنوع و غیرمجاز است؛ یعنی «تفسیر به رأی» جایز نیست. در شیوه رایج و متعارف متن، مفسّر به دنبال معناسازی نیست؛ بلکه به دنبال درک معناست.

مفسر گیرنده‌ای است که می‌خواهد پیام متن را بگیرد نه آنکه فعّالی باشد که با فاعلیّت خویش می‌خواهد معناسازی کند. (خسرو پناه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ عباسی، ۱۳۸۲، ص ۴۰). بنابراین نوع فهم دینی (برداشت رسمی یا پذیرش تعددقرائت‌ها) خود تعیین کننده مسیر ویژه‌ای است که از آن می‌توان به تحلیل آثار اندیشمندان اسلامی (در اینجا سروش و مصباح یزدی) پرداخت.

### نظریات حاکمیت در فقه شیعه

تا قرن پنجم هجری هیچ تردیدی در کلامی، اصولی و عقلی بودن ولایت فقیه در بین علمای شیعه وجود نداشت، برای نمونه خواجه نصیرالدین طوسی در رساله الامامه با بهره گیری از برخی مقدمات کلامی مانند حسن و قبح عقلی برای اثبات این موضوع استدلال می‌نماید (جهان بزرگی، ۱۳۸۸، ص ۳۵). در حوزه مباحث کلام اسلامی پیرامون موضوع حکومت بحث می‌گردد که ولایت ولی الهی، ولایتی تشریحی و اجرایی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳)؛ به عبارت دیگر حاکمیت و ولایت الهی از یک منظر قابل تقسیم به حاکمیت تکوینی و حاکمیت تشریحی می‌باشد؛ حاکمیت تکوینی مربوط به ولایت و سیطره خداوند متعال بر عالم هستی و آفرینش است و تخلف از نظام تکوین برای هیچ موجودی عقلاً امکان‌پذیر نیست، در مقابل، حاکمیت تشریحی الهی قرار دارد. این قسم حاکمیت به معنای اختصاص عرصه قانونگذاری به خداوند می‌باشد و از آنجا که عرصه این حاکمیت حیطه اختیارات بشری است تخلف از آن قابل فرض است و از آنجا که تشکیل نظام اسلامی تنها برای اجرای احکام و تحقق معارف الهی در حیطه تشریح و قانونگذاری جعل گردیده، از یک طرف تشکیل حکومت اسلامی یک فریضه‌ی واجب الهی از ناحیه خداوند متعال است و از طرف دیگر خاستگاه این وجوب ریشه در حاکمیت تشریحی الهی دارد و نه در حاکمیت تکوینی (جوان آراسته، ۱۳۸۸، ص ۸۹).

### ب) بررسی تطبیقی کلیات اندیشه‌های سروش و مصباح یزدی

مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب ضرورت وجودی حکومت اسلامی در تعریفی که سروش از سیاست ارائه می‌دهد سیاست یعنی تئوری قدرت. (سروش ۱۳۸۵، ص ۶۴). در رابطه با نقش دین در سیاست، سروش دیدگاه خود را با چند پرسش اساسی شروع می‌کند: آیا

دین باید به صورت یک ایدئولوژی سیاسی عمل کند؟ آیا دولت می‌تواند مشروعیت خود را از نظر دینی بر مفهوم ایدئولوژی اسلامی بنا کند؟ آیا برای اداره جامعه و حکومت کردن در دولت‌های مدرن، روش‌های حکومتی که از دین به دست می‌آید، به تنهایی کافی است؟ پاسخ‌های سروش به این پرسش‌ها منفی است - نفی مؤکد. وی می‌گوید: «ایدئولوژی» اسلامی را باید یکسره کنار نهاد، به این دلیل که مانع تحول و رشد معرفت دینی می‌شود. او درباره حکومت دینی گفته است: «شاید بتوان گفت حکومت دینی به دو دلیل نمی‌تواند بنا شود؛ یکی اینکه با قدرت نمی‌تواند ایمان و عشق بسازد و دوم این که اساس حکومت دینی بر تکلیف بنا شده است، در حالی که روزگار ما روزگار حق‌مداری است». سروش نظریه پرداز اصلی نظریه حکومت اسلامی را محمد تقی مصباح یزدی می‌داند. وی معتقد است مراد مصباح یزدی و همفکرانش از حکومت اسلامی همان «حکومت فقهی» و برپا کردن جامعه دینی است (سروش، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵). در مقابل مصباح یزدی معتقد است: «دین مفهوم وسیع‌تری دارد یعنی دین، تنها مجموعه‌ای از اخلاقیات و مسائل فردی نیست که فقط برای پس از مرگ آمده باشد؛ بلکه مجموعه‌ای است که مسائل اجتماعی و سیاسی آن به مراتب از مسائل فردی و شخصی بیشتر است؛ در این صورت حیات دین به این معناست که دین در زندگی و شئون اجتماعی مسلمین نمود دارد. همین که از راه دلایل عقلی اثبات کردیم وجود حکومت ضرورت دارد اراده تشریحی الهی را کشف کردیم. طبیعی‌ترین راه برای کشف اراده‌ی تشریحی الهی عبارت است از «مستقلات عقلیه» یعنی آنچه را عقل بالضروره درک می‌کند هر چند هم که تعبدی از ناحیه شارع نباشد مسئولیت آور است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴). این دانشمند اسلامی حدیثی از امیرالمومنین (ع) را مبنا قرار می‌دهد که می‌فرماید: «لَا بَدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» یعنی ضرورت حکومت آن قدر شدید است که اگر حکومت صالحی نبود به خاطر حفظ جامعه و جلوگیری از هرج و مرج حکومت فاسد راه می‌توان پذیرفت و حکومت شخص فاجر اولی بر بی حکومتی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶). با این تعبیر اسلام مخالف سرسخت آنارشیسم است.

### مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب مبانی توجیهی شکل‌گیری حکومت اسلامی

سروش جوامع را به دینی و لیبرال تقسیم می‌کند. از دیدگاه سروش در جوامع لیبرالی فقط رضایت مخلوق اهمیت دارد و به رضایت خالق اندیشیده نمی‌شود؛ اما در

حکومت‌های دینی دموکراتیک میان رضایت خالق و مخلوق آشتی برقرار می‌کنند و میان برون دین و درون دین تعادل برقرار می‌کنند. (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶). در مواجهه با مسئله حکومت دینی، سروش بحث خود را با این پرسش شروع می‌کند که آیا در جامعه دینی اصلاً «حق الهی» برای حکومت کردن وجود دارد و اگر همه افراد این حق را داشته باشند، چه حقی خواهد بود؟ به نظر او این سؤال را به دو طریق می‌توان پاسخ داد: یکی فقهی و دیگری کلامی. در پاسخ فقهی بر رعایت و اجابت ضرورت‌های فقهی و نیز نقش فقیهان در تفسیر فقه و اجرای آن تأکید می‌شود؛ یعنی در جامعه‌ی دینی، فقیه حق حکومت دارد و اعمال و استیفای این حق، تأسیس نوعی از حکومت شرعی - مبتنی بر فقه - را ضروری می‌سازد. سروش این نظرگاه را صواب نمی‌داند، زیرا تفسیری بسیار محدود از حکومت دینی ارائه می‌کند. فقه یکی از ابعاد دین نیست و منحصر کردن درک و فهم دین در معنای فقهی آن تنزل و تخفیف دین است. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۴۹). سروش می‌گوید: «تفکیکی که بین مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی صورت می‌گیرد، از اساس نادرست است. قابل تصور نیست» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۹).

در مقابل آن گونه که مصباح یزدی بیان می‌کند دین دو گونه است: دین حق و دین باطل. دین حق، آن است که اصل صحیحی دارد، و دین باطل، دین جعلی است. یکی از دین‌های جعلی که در عصر جدید پدید آمد و طرفدار زیادی هم دارد دین «انسان پرستی» است. اگوست کنت، دینی اختراع کرد به نام انسان پرستی در دوران کوتاهی طرفداران زیادی پیدا کرد؛ حتی در چند کشور مختلف غربی، معبد انسان پرستی ساختند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳). مصباح یزدی بر این باور است که کلمه ولایت آن گونه که بعضی در ذهن دیگران شبهه ایجاد می‌کنند به معنای قیمومیت نیست که مثلاً بگویم مردم طفل یا سفیه هستند و دارای عقل نیستند و نیاز به قیم دارند در اینجا ولایت عیناً به معنای حکومت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲). مصباح یزدی می‌گوید: «در حکومت دینی، ولایت و حکومت از آن خداست، اعتقاد به چنین حکومتی برخاسته از جهان بینی توحیدی است؛ تنها کسانی حق حکومت دارند که از سوی خداوند منصوب باشند. این افراد انبیای الهی و ائمه (ع) هستند که مستقیماً با اذن خدا بر مردم ولایت دارند و در زمان غیبت، نمایان امام زمان (عج) با شرایطی خاص و

به‌طور غیرمستقیم از سوی خداوند برای ولایت برگزیده می‌شوند بنابراین، در نظام سیاسی اسلام حکومت از آن خدا و منصوبین مستقیم و غیرمستقیم اوست (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۶۰).

مصباح یزدی در اثبات نقلی ولایت فقیه بحث خود را با یک روایت شروع می‌کند: «یکی از روایاتی که به نیابت در تصدی امور، استدلال شده، مربوط به "حوادث واقعه" است که حضرت ولی عصر (عج) در پاسخ نامه محمد بن عثمان نوشته است. در این تویح شریف چنین آمده است: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رِوَاه حدیثنا، فانهم حجّتی علیکم وانا حجه الیه علیهم». «در رویدادها و پیش آمدها، به روایان حدیث ما رجوع کنید. آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر آنان هستم». در این حدیث، کسانی که راوی احادیث ائمه و آگاه به فقه اهل بیت و احکام خدا هستند، از سوی حضرت حجّت (عج) به‌عنوان نیابت معرفی شده‌اند و حکم و داوری آنان حکم امام زمان (عج) قلمداد شده است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹). یکی از مهم‌ترین مستندات نقلی، در اثبات تئوری ولایت فقیه مقبوله عمر بن حنظله است که مصباح یزدی آن را این‌گونه نقل می‌کند: «از امام صادق (ع) درباره دو نفر از شیعیان که بر سر مسائل دینی یا دنیوی و میراث، نزاع داشتند سؤال شد که برای داوری نزد چه کسی بروند؟ امام آن‌ها را از مراجعه به طاغوت و حاکم ستمگر باز می‌دارد و دستور می‌دهند که به روایان احادیث و کارشناسان و متخصصان در مسائل دینی مراجعه کنند و در ضمن می‌فرمایند: «من او (فقیه و متخصص در دین) را حاکم بر شما قرار دادم. پس آنگاه که بر اساس حکم ما داوری کرد و کسی او را نپذیرفت، همانا آن کس حکم خدا را کوچک و سبک شمرده، حکم و فرمان ما را رد کرده است و ردّ حکم ما، ردّ حکم و فرمان خداوند است و این در حدّ شرک به خداوند است». مصباح یزدی بر اساس روایت فوق معتقد است، اگر فقیه جامع‌الشرایطی متصدی تشکیل حکومت و یا انجام امور حکومتی شد، کسی که با او مخالفت کند و سخن و فرمان او را رد کند، مثل این است که با امامان معصوم مخالفت کرده باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).



### مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب ماهیت حکومت اسلامی

سروش پس از تعریف سیاست و ارتباط آن با دین به مفهوم حکومت دینی می‌رسد و در یک تعریف کلی از مفهوم حکومت دینی می‌گوید: «حکومت دینی حکومتی است متناسب با جامعه‌ی دینی و جامعه‌ی دینی جامعه‌ای است که در آن چیزهایی می‌گذرد که منافات قطعی بافهم قطعی از دین قطعی ندارد، نه اینکه همه چیزش را از دین اخذ و اقتباس کرده است» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱). سروش همچنین معتقد است جهان معاصر همواره در تغییر است و این تحولات جهان بیرونی ناگزیر باید با تمامیت دینی تلفیق یابد. اما راه‌حلی که او نشان می‌دهد در نوسازی یا احیای اسلام نیست؛ از نظر سروش حقیقت اسلام (دین) تغییر ناکردنی است. (سروش، ۱۳۷۳، ص ۹۹). سروش معتقد است نظریه‌ای وجود دارد که مدعی است حکومت دینی، حکومتی فقهی است که حاکمش (فقیه) بنابر وظیفه‌ی شرعی، مکلف است پاسدار و حافظ و مجری احکام و فروع فقهی در جامعه باشد. به بیان دیگر، شرع واجد احکامی است که مردم باید به آن‌ها عمل کنند و حاکم دینی هم موظف است این احکام را جاری و مجری بدارد، او این تعریف از حکومت دینی را کاملاً مردود می‌داند و این نوع حکومت دینی را، منبعث از تکلیف فقهی فقیه یا مؤمنان می‌داند، نه حق غیردینی آنان (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳). در اندیشه سیاسی سروش، حکومت‌ها اولاً و بالذات به دینی و غیردینی تقسیم نمی‌شوند؛ بلکه به دموکراتیک و غیر دموکراتیک تقسیم می‌شوند؛ لذا دینی و غیردینی، از قبیل فصل جنس - در اصطلاح منطقیین - نیستند؛ بلکه جزء عوارضی هستند که عارض حکومت‌ها می‌شوند. حکومت دموکراتیک دینی یا غیردینی داریم و حکومت غیردموکراتیک دینی یا غیردینی داریم. در حکومت‌های دموکراتیک دینی، صاحبان اقتدار به شیوه‌ی دموکراتیک برای جامعه‌ای دینی به قدرت رسیده‌اند و در حکومت‌های غیر دموکراتیک به شیوه‌های غیر دموکراتیک. (سروش، ۱۳۷۹، ص ۴۰).

سروش رهبر دینی (فقیه) در حکومت را رد نمی‌کند، اما عقیده دارد که فقیهان نیز، مانند سایر مقامات سیاسی باید در معرض نقد و انتقاد قرار گیرند و یا حتی عندالاقضاء قابل عزل توسط مردم باشند. (سروش، ۱۳۷۴، ص ۲۴). شخص فقیه، به عنوان مسئول و در

رأس کشور ممکن است آن را با موفقیت اداره کند، اما فقه به تنهایی نمی‌تواند در اداره آن موفق باشد. به علاوه، دولتی که به صورت مجری احکام فقه در آید، اساساً یک دولت ایدئولوژیک است. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۱). سروش در خصوص انتخاب حاکم دینی به شکل فقهی آن می‌تازد و آن را منافی ساحت دموکراسی می‌داند و در این خصوص می‌گوید: نه تنها حق بلکه تکلیف شرعی مردم دین‌دار است که حاکم خود را به روشی عادلانه برگزینند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵).

در مقابل مصباح یزدی در خصوص قرائت‌های مختلف از دین معتقد است: «تا به امروز، هیچ خیانتی علیه راه خدا بالاتر از این انجام نگرفته است که بدون قاعده و حساب بگوییم. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۵۶). آن گونه که از تفکرات و اندیشه سیاسی مصباح در خصوص پلورالیزم برداشت می‌شود؛ در داخل حکومت اسلامی، پلورالیزم دینی به معنای سازگاری با ادیان الهی - مانند مسیحیت، یهودیت و مجوسیت و طبق نظر برخی، صائبان - وجود دارد. سازگاری شیعه و سنی با یکدیگر یا فقره‌ها و مسلک‌های مختلف یک مذهب و یا اختلاف فتاوی مجتهدان یک فرقه از جمله مظاهر بارز پلورالیزم دینی در جامعه اسلامی است. مصباح یزدی فقط این حد از پلورالیزم را در حکومت اسلامی می‌پذیرد و معانی دیگر پلورالیزم مورد پذیرش او نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۷).

مصباح یزدی در یک تعریف مشخص از ولایت مطلقه می‌گوید: «در فقه شیعه، از برخورداری حکومت اسلامی از اختیارات لازم برای انجام وظایف محوله که از جمله‌ی آن اختیارات تصرف در املاک و اموال مردم در حد ضرورت و در راستای انجام وظایف است، به ولایت مطلقه فقیه تعبیر می‌گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱).

### مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب حدود اختیارات حکومت اسلامی

مسئله حدود اختیارات حکومت اسلامی بر مبنای قرائتی است که از دین وجود دارد. سروش در بحث قرائت‌های متعدد و مختلف از دین، معتقد است یک نوع قرائت از دین وجود دارد که از دیدگاه معتقدان بدان، تنها قرائت صحیح و جایز از دین است و این قرائت، سایر قرائت‌ها را مردود می‌شمارد، او این نوع از قرائت دینی را ویژگی حکومت‌های ایدئولوژیک می‌داند و تعبیر «قرائت فاشیستی از دین» را برای آن به کار

می‌برد، سروش این قرائت و معتقدان بدان را دارای ویژگی‌هایی می‌داند. از جمله درباره انسان و به ویژه معتقدان به سایر مذاهب بسیار بدبین، درباره نظام سیاسی فرد در مقابل دولت هیچ است و هیچ حقوقی ندارد، حق با نظام است نه نظام با حق، حق آنجاست که قدرت آنجاست. در روش برای شکست رقیب همه کارها مجاز است. حمله بهترین دفاع است. نزدیک شدن به قدرت بهترین تاکتیک است. عقوبت بهتر از پاداش و خشونت بهتر از تاکتیک است. تراشیدن دشمن موهوم بهترین گریزگاه است. (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

سروش از آنجا که در باب دین، اعتقاد به ایمان بر اساس تجربه دینی دارد، وظیفه‌ی حکومت دینی را نیز بسترسازی برای کسب این تجربه می‌داند. سروش بین جامعه دینی و ایدئولوژیک تفاوت‌های اساسی قائل می‌شود: «در جامعه‌ی ایدئولوژیک حکومت، جامعه را ایدئولوژیک می‌کند، اما در جامعه‌ی دینی، جامعه، حکومت را دینی می‌کند. در جامعه‌ی ایدئولوژیک یک تفسیر رسمی از ایدئولوژی حاکم است؛ اما در جامعه دینی، تفسیر غالب داریم اما تفسیر رسمی از دین نداریم. در جامعه‌ی ایدئولوژیک، کار ایدئولوژی به دست ایدئولوگ‌ها سپرده می‌شود (و کیلی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶). مخالفت با ولی فقیه در نظر مصباح یزدی، مخالفت با اهل بیت است و نمی‌توان جایگاه ولی فقیه را با هیچ مقام دیگری مقایسه کرد. باید در رأس نظام کسی واقع شود که از طرف امام تعیین شده باشد. اعتبار از خدا به پیغمبر، از پیغمبر به امام معصوم، از امام معصوم به ولی فقیه و از ولی فقیه به سایرین کانالیزه می‌شود. اگر ولی فقیه بگوید: از دولت اسلامی اطاعت کنید، آن وقت اطاعت از دولت اسلامی هم واجب شرعی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۲۴).

#### مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب تکالیف و کار ویژه‌های حکومت اسلامی

به نظر سروش حکومت دینی، حکومتی عادلانه است و عدالت مفهومی است که بیرون از دین تعریف می‌شود. عدالت دینی را از نظر فقهی و در تفسیر قرآنی می‌توان مستقیماً از قرآن استنباط و استخراج کرد. اما مفهوم خود عدالت فی نفسه را نمی‌توان فقط با رجوع به شرع و قرآن تعریف کرد. «ما عدالت را از دین نمی‌گیریم؛ بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۵۲). سروش معتقد است فضای جامعه، فضایی

مساعد برای انتخاب آگاهانه و آزادانه‌ی دین باید باشد. به زعم او این اصلی‌ترین وظیفه‌ی حکومت دینی است (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳). مصباح یزدی معتقد است اگر حکومتی دینی باشد، باید در کنار اهداف مذکور، هدف دیگری را نیز داشته باشد و آن، آماده کردن زمینه‌ی رشد و ترقی معنوی شهروندان است. این هدف برای حکومت دینی از چنان اهمیتی برخوردار است که اهداف دیگر تحت الشعاع آن قرار می‌گیرند؛ به عبارت دیگر این هدف اولویت اول را در نظام اسلامی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۶۲). به اعتقاد مصباح یزدی هر چند تعاریف مختلفی از دولت دینی ارائه گردیده است، اما فرض این است که مراد از دولت دینی، آن نهاد اجتماعی است که بر اساس ارزش‌های دینی بر سرکار آمده است و متصدی پیاده کردن ارزش‌های دینی در جامعه و محقق ساختن اهداف یک جامعه در چارچوب ارزش‌های دینی است. (شبان-نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۵). لذا در تعریف دولت دینی اجمالاً می‌گوییم: «دولت دینی، نهادی اجتماعی است که بر اساس ارزش‌های دینی بر سرکار آمده است و وظیفه دارد که ارزش‌های دینی را در اجتماع پیاده نماید، یا اهداف جامعه را در چارچوب ارزش‌های دینی، تحقق بخشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

## نتیجه گیری

سروش پس از انقلاب همواره سعی در توضیح روشنگری دینی داشت. به اعتقاد سروش این روشنفکران دینی بودند که وام کردن از اندیشه های دیگر را در یک جامعه دینی ماکسیمالیست که فکر می کند چون دین دارد پس همه چیز دارد، مباح و مجاز کردند. به نظر سروش «در چنین جامعه ای از دیگران گرفتن و اقتباس کردن حرام شمرده می شود. اما روشنفکران دینی این راه را باز کردند و به مردم گفتند که می توانند دیندار باشند در عین حال به تجدد، به مغرب زمین و اندیشه های نو هم بله بگویند. دیگران که روشنفکران دینی اخلاق را برتر از فقه نشانند و گفتند که فقه یک شعبه دین و یک ضلع است؛ اما مهم ترین ضلع نیست و اضلاع بسیار مهم دیگری دارد که اخلاق مهم ترین آن است و یک جامعه دینی وقتی واقعاً دینی است که اخلاقی باشد و نه فقهی. سروش معتقد است که درباره تئوری حکومت دینی می توان بحث کرد و نظر داد، اما از نظر او مشکل در اجرای این تئوری است. بشر جدید بشری است حقوق مدار، یعنی به دنبال حقوق خویشان است. سروش در مورد تکالیف دینی معتقد است «من نمی گویم که تکلیف را باید فرو نهاد یا امری بی معنی است. اما گاهی حقوق را در سایه تکلیف معنا می کنیم گاهی تکالیف را در سایه حقوق. گاهی تقدم با تکلیف است گاهی با حقوق. در حکومت دینی تقدم با تکلیف است. اما ولایت فقیه و حکومت دینی چون حکومت تکلیف اندیش است با اندیشه ۵ جدید که حق مداری است در عمل تناقض پیدا می کند. به اعتقاد او حکومت اسلامی در تئوری خیلی خوب است؛ اما در عمل ناشدنی است. او گفته است «شما با قدرت نمی توانید ایمان بسازید مشکل این است. شما با قدرت می توانید خیلی چیزهای دیگر بسازید اما با قدرت نمی توانید ایمان بسازید» (سروش، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

به نظر می رسد عبدالکریم سروش از هرمنوتیک فلسفی برای نظریه پردازی استفاده کرده؛ اما مصباح یزدی از هرمنوتیک کلاسیک. در دنیای اسلام نیز هر چند مفاهیم «اجتهاد» و «فهم عرفی» در برابر این اصطلاح غربی وجود دارند؛ اما اصطلاح «قرائت ها» به معنای «دیدگاه های مختلف در تفسیر متون دینی» امروز در جوامع اسلامی نیز رایج شده است. سروش طبق هرمنوتیک فلسفی مؤلف را نادیده می گیرد؛ ولی اهمیت متن

دینی (نص) را در فرایند فهم لحاظ می‌کند. سروش در بحث حکومت دینی طبق این نظریه با نادیده گرفتن مؤلف معتقد است تجربه نبوی به عنوان مرجع مشروعیت بخشی به حکومت دینی می‌تواند بسط یابد و تنها خود متن است که اصالت دارد که البته اصالت متن را در حد مطلق نمی‌داند و معتقد است آن چیزی که اصالت مطلق دارد فهم‌های متعدد از متن است نه خود متن.

اما مصباح یزدی متأثر از هرمنوتیک کلاسیک مربوط به عصر روشنگری قرن هفدهم و هجدهم میلادی اقدام به نظریه‌پردازی در حوزه دین و سیاست نموده است. در اندیشه مصباح یزدی، دین مجموعه‌ای فراگیر از دستورات و احکام است که دنیا و آخرت انسان را دربرمی‌گیرد. از نظر او دین جهت ارزشی پدیده‌ها را مشخص می‌کند؛ یعنی ارزش‌یابی و بیان کیفیت استفاده از آن‌ها برای زندگی در جهت سعادت و وظیفه دین است اما کیفیت پیدایش آن‌ها را علم بیان می‌کند. از منظر مصباح یزدی، فرهنگ غربی به عنوان فرهنگ کفر مردود است. هر چند که به ضرورت استفاده از تکنولوژی مدرن باور دارد. از نگاه او اومانیسم، سکولاریزم و لیبرالیزم عناصر اصلی فرهنگ کفر و است و در برابر آن خدامحوری، اصالت دین و ولایت فقیه و محدود بودن قانونی فعالیت انسان در دایره اطاعت از خدای یگانه عناصر اصلی تفکر اسلامی است. این دو فرهنگ در برابر هم قرار دارند: فرهنگ اول انسان را به آزادی مطلق از همه چیز، حتی آزادی از اطاعت خداوند، دعوت می‌کند و فرهنگ دوم ما را به اطاعت محض از خداوند دعوت می‌کند. از نگاه مصباح، قرائت‌های متعدد از دین قابل پذیرش نبوده و احکام و گزاره‌های دینی روشن و واضح‌اند و فهم آنها نیاز به تفسیر و توجیحات علمی ندارد. آیات. مصباح یزدی با نظریه‌پردازی روشنفکران در حوزه دین مخالف است و برداشت‌های علما را معتبر و در حوزه تخصصی تلقی می‌کند. در حوزه مسایل فرعی دین، اجتهاد و اختلاف نظر وجود دارد اما در این حوزه تنها نظر متخصصان و صاحب‌نظران دینی معتبر است نه هرکسی که تازه از راه رسیده است. از نظر او افراد متخصص کسانی هستند که مثلاً بیش از ۵۰ سال نزد استادانی چون مرحوم آیت الله بروجردی، امام خمینی و علامه طباطبایی درس خوانده باشند. مصباح یزدی معتقد به ولایت مطلقه فقیه است. از نظر او ولایت فقیه در دوره غیبت

برای اجرای احکام اسلام و تحقق حاکمیت اسلامی ضروری است. بنابراین ولایت فقیه تنها شکل ممکن حکومت اسلامی محسوب می شود. مطلقه بودن ولایت فقیه نیز مورد تأکید او است. به نظر وی قید مطلقه اولاً به ولایت محدود فقها در زمان سلاطین و دولتهای غیر اسلامی اشاره دارد و ثانیاً به معنای این است که در حکومت اسلامی فقیه از همه اختیارات معصوم برخوردار است. از نظر او ولایت مطلقه فقیه یعنی فقیه واجد شرایط از همه اختیارات امام معصوم برخوردار است و همه مقررات، آیین نامه ها و دستورالعمل هایی که در حکومت اسلامی انجام می پذیرد، تنها با اذن او مشروعیت می یابد. در چارچوب این تفکر، ولی فقیه از سوی خداوند نصب شده و مردم نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت او ندارند و حداکثر در تحقق و فعلیت یافتن آن موثرند. در چارچوب این تفکر، ولی فقیه در جایگاهی برتر از قانون قرار می گیرد و در واقع این قانون اساسی است که اعتبار خود را از امضای ولی به دست می آورد و نه بالعکس. (صنعتی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴). بر اساس تقسیم بندی صورت گرفته در خصوص نظریه هرمنوتیک در این پژوهش، می توان اندیشه های مصباح یزدی را در ارتباط با حکومت دینی بر اساس محورهای اصلی در فرایند فهم و قرائت متن در غالب هرمنوتیکی قرارداد که معتقد به محوریت دیدگاه مؤلف است، صاحبان این دیدگاه معتقد هستند که اصولاً الفاظ بدون قصد متکلم و مؤلف هیچ گونه معنایی را بر نمی تابد و نمی تاباند؛ بلکه چیزی به نام متن به وجود نخواهد آمد. مصباح طبق این نوع از هرمنوتیک، در متون دینی، دیدگاه و قصد مؤلف را و یا همان شارع مقدس را بسیار مهم می داند و هرگونه برداشت از این متون را بدون در نظر گرفتن نیت مؤلف بیهوده می داند. مصباح معتقد است هرگونه تفسیر از متن دینی (نص) بدون پایبندی مفسر به نیت مؤلف باطل و غلط است. به اتکا همین نظریه معتقد به برداشت، تفسیر و قرائت مطلق از متن دینی است و معتقد به صراط مستقیم است نه صراط های مستقیم.

## فهرست منابع

### الف - کتب فارسی و عربی

۱. آشوری، داریوش (۱۳۷۰)؛ دانشنامه سیاسی، تهران: انتشارات سهروردی.
۲. آصفی، محمدمهدی (۱۴۱۶ق)؛ ولایه الامر، قم: مرکز العالمیه للبحوث و التعليم الاسلامی.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۲)؛ مقدمه، مترجم: محمد پرورین گنابادی، ج ۱، تهران: نشر علمی فرهنگی.
۴. ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۴)؛ مبانی سیاست، تهران: توس.
۵. احمدی، بابک (۱۳۷۵)؛ حقیقت و زیبایی، درس‌های فلسفه‌ی هنر، تهران: نشر مرکز.
۶. احمدی، بابک (۱۳۸۰)؛ ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
۷. ارسطا، محمدجواد (۱۳۸۹)؛ نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. انصاری، مرتضی (۱۳۷۷)؛ فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۹. بخشایشی اردستانی، احمد (۱۳۷۶)؛ اصول علم سیاست، تهران: انتشارات آوای نور.
۱۰. بدیع، برتران (۱۳۷۶)؛ فرهنگ و سیاست، مترجم: احمد نقیب زاده، تهران: نشر دادگستر.
۱۱. بشله، ژان (۱۳۷۰)؛ ایدئولوژی چیست؟، مترجم: علی اسدی، تهران: انتشارات بیتا.
۱۲. پرادفوت، وین (۱۳۷۷)؛ تجربه‌ی دینی، مترجم: عباس یزدانی، قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه.
۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۷۷)؛ تاریخ تحول دولت و خلافت (از برآمدن اسلام تا برافتادن سفیانیان)، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)؛ ولایت فقیه، قم: نشر اسراء.
۱۵. جوان آراسته، حسین (۱۳۸۸)؛ مبانی حکومت اسلامی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۶. جهان بزرگی، احمد (۱۳۸۸)؛ تحول در نظریه دولت در اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. حتّی، فیلیپ (۱۳۶۶)؛ تاریخ عرب، مترجم: ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر آگاه.
۱۸. حسین زاده، محمد (۱۳۷۸)؛ مبانی معرفت دینی، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۱۹. خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۶)؛ قرآن پژوهی، تهران: انتشارات ناهید.
۲۰. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۱)؛ کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
۲۱. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸)؛ ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).



۲۲. دوورژه، مورس (۱۳۵۸)؛ جامعه‌شناسی سیاسی، مترجم: ابوالفضل قاضی، تهران: جاویدان.
۲۳. ریخته گران، محمدرضا (۱۳۷۸)؛ منطق و مبحث علم هرمنوتیک، اصول و مبانی تفسیر، تهران: نشر کنگره با همکاری مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)؛ بامداد اسلام، تهران: نشر امیرکبیر.
۲۵. زیدان، جرجی (۱۳۳۳)؛ تاریخ تمدن اسلام، مترجم: علی جواهر الکلام، جلد ۵، تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.
۲۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)؛ فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)؛ مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)؛ بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ سیاست‌نامه، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)؛ قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۱. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۵)؛ تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، تهران: نشر فردوس.
۳۲. طبری، محمد جریر (۱۳۵۷)؛ تاریخ طبری، مترجم: ابوالقاسم پاینده، جلد ۵، تهران: انتشارات اساطیر.
۳۳. ظریفیان شفیعی، غلامرضا (۱۳۷۶)؛ دین و دولت در اسلام، تهران: نشر سفیر.
۳۴. عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۳)؛ بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
۳۵. علی بابایی، غلامرضا و بهمن آقایی (۱۳۶۵)؛ فرهنگ علوم سیاسی، ج ۵، تهران: انتشارات ویس.
۳۶. عنایت، حمید (۱۳۶۸)؛ اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر خوارزمی.
۳۷. فرای، ریچارد (۱۳۶۵)؛ بخارا، دستاورد قرون وسطی، مترجم: محمود محمودی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۳۸. فیرحی، داوود (۱۳۷۸)؛ قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
۳۹. قادری، حاتم (۱۳۷۵)؛ تحول مبانی مشروعیت خلافت (از آغاز تا فروپاشی عباسیان)، تهران: نشر بنیان.
۴۰. کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۴)؛ روش و بینش در سیاست (نگرش فلسفی، علمی و روش‌شناختی)، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۴۱. گیب، همیلتون (۱۳۶۷)؛ اسلام، بررسی تاریخی، مترجم: منوچهر امیری، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

۴۲. لیل بل، ۱ (۱۳۶۳)؛ تاریخ دولت‌های اسلامی و خاندان‌های حکومتگر، مترجم: صادق سجادی، ج ۱، تهران: نشر تاریخ امپراتوری.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)؛ نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)؛ نظریه سیاسی اسلام، جلد دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲)؛ حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات.
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)؛ پیرامون جمهوری اسلامی، قم: انتشارات صدرا.
۴۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)؛ اصول الفقه، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴۸. مک لین، ایان (۱۳۸۱)؛ فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، مترجم: حمید احمدی، تهران: میزان.
۴۹. منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷)؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی، مترجمین: محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، تهران: مؤسسه کیهان.
۵۰. واعظی، احمد (۱۳۸۰)؛ درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۵۱. وکیلی، والا (۱۳۷۹)؛ گفت‌وگوی دین و سیاست در ایران (اندیشه‌های سیاسی عبدالکریم سروش)، مترجم: سعید محبی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۵۲. هاشمی، محمد (۱۳۸۳)؛ حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، تهران: انتشارات میزان.
- ب - مجلات**
۵۳. اخوان مفرد، حمیدرضا (۱۳۷۹)؛ «ایدئولوژی در نظریه‌های انقلاب، ایدئولوژی مفهوم و کارکردهای آن»، پژوهشنامه متین، شماره ۹، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۵۴. اسکندری، محمدحسین (۱۳۸۱)؛ «کالبدشناسی مفهوم قدرت»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)، شماره ۳۰، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۵. افتخاری، قاسم (۱۳۵۰)؛ «مفهوم ایدئولوژی»، فصلنامه حقوق، شماره ۸، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۵۶. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)؛ «دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت»، فصلنامه ناقد، شماره ۱، تهران.
۵۷. جاویدی کلاته جعفرآبادی، طاهره (۱۳۸۵)؛ «کندوکاوی در ابعاد و گستره مفهوم دموکراسی»، فصلنامه جامعه‌شناسی ایران، شماره ۲۶، تهران: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

۵۸. جردودی، رضا اسحاق (۱۳۸۰)؛ «مردم و حکومت اسلامی»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۰ و ۲۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۹. جهانبگلو، رامین (۱۳۷۲)؛ «سیر تکوین فلسفی مفهوم جامعه مدنی»، فصلنامه گفتگو، شماره ۱، تهران.
۶۰. حجاریان، سعید (۱۳۷۳)؛ «نگاهی به مسئله مشروعیت»، فصلنامه راهبرد، شماره ۳، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
۶۱. خجسته رحیمی، رضا (۱۳۸۳)؛ «دموکراسی مینی مالیستی سروش و منتقدانش»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۵۷ و ۵۸، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۶۲. رشادی، علی اکبر (۱۳۸۸)؛ «آزادی»، فصل نامه الهیات، شماره ۷، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد واحد تهران شمال.
۶۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ «دین، اندیشه و اصلاحات»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۱، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۶۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «آزادی بیان و حق اظهارنظر و ایراز عقیده»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۴۰، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۶۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)؛ «مدارا و مدیریت مؤمنان، سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، ماهنامه کیان، شماره ۲۱، تهران.
۶۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)؛ «خدمات و حسنات دین»، ماهنامه کیان، شماره ۲۷، تهران.
۶۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)؛ «سقف معیشت بر ستون شریعت»، ماهنامه کیان، شماره ۲۶، تهران.
۶۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ «آزادی عادلانه»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱ و ۲، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۶۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ «حکومت دینی، اندیشه دینی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۶، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۷۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «اسلام و دموکراسی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۴۲، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۷۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «آزادی بیان»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۳۷، قم: مرکز

پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۷۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «در گذر از تکلیف به حق»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۴۷، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۷۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «دموکراسی، دینی و غیردینی ندارد»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۴۵، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۷۴. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۳)؛ «اسلام نیازی به صنف روحانی ندارد»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۵۷ و ۵۸، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۷۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۳)؛ «جامعه دینی و جامعه اخلاقی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۵۳، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۷۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴)؛ «تشیع و چالش مردم‌سالاری»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۶۵، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۷۷. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴)؛ «امن و مصباح هم‌داستانیم»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۶۷، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۷۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵)؛ «از اسلام هویت تا سیاست عرفی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۷۲، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۷۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶)؛ «حق و مدرن شدن در ایران»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۸۵، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۸۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸)؛ «بر شانه گول‌ها ایستاده‌ایم»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۰۹-۱۱۴، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۸۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹)، «تفسیر سبز از اسلام با خرافه زدایی و استبداد زدایی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۴۷، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۸۲. شبان‌نیا، قاسم (۱۳۸۹)؛ «رابطه عدالت و پیشرفت در دولت دینی از منظر علّامه محمدتقی مصباح یزدی»، ماهنامه معرفت سیاسی، شماره ۳، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸۳. صادقی رشاد، علی‌اکبر (۱۳۷۹)؛ «منطق فهم دین»، فصلنامه قبسات، شماره ۱۸، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸۴. صنعتی، رضا (۱۳۸۷)، گفت‌وگو با مصباح، مرکز پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ص ۴۲.
۸۵. عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۲)؛ «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین»، دو ماهنامه رواق

- اندیشه، شماره ۲۰، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۸۶. غلامی، نجفعلی (۱۳۸۸)؛ «نقد آرای عبدالکریم سروش»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۰۹-۱۱۴، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۸۷. قبری، آیت (۱۳۸۱)؛ «هرمنوتیک»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۷، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۸۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)؛ «تلازم احیای دین و تأسیس حکومت دینی»، فصلنامه مصباح، شماره ۱۶، تهران.
۸۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۱)؛ «نگاهی گذرا بر فلسفه سیاسی اسلام»، ماهنامه معرفت، شماره ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)؛ «پلورالیزم دینی»، ماهنامه معرفت، شماره ۲۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)؛ «پلورالیزم»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۴، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)؛ «معرفت دینی»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۵ و ۶، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)؛ «حکومت و مشروعیت»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۷، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)؛ «رویکرد نظام سیاسی اسلام»، ماهنامه معرفت، شماره ۲۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)؛ «جمهوریت در نظام سیاسی اسلام»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۸، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۹۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)؛ «خشونت و تساهل»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۴ و ۱۵، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)؛ «دین و آزادی»، ماهنامه مبلغان، شماره ۲۳، قم: معاونت تبلیغ و آموزش های کاربردی حوزه علمیه.
۹۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)؛ «تفسیر مردم سالاری دینی»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۲۹، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

۹۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵)؛ «جایگاه ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه فرهنگ پویا، شماره ۲، قم.
۱۰۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)؛ «عدالت و پیشرفت در دولت دینی»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۵۲، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۱۰۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)؛ «مبانی نظری ولایت فقیه»، ماهنامه سفیر، شماره ۱۳، مشهد.
۱۰۲. مصباح یزدی، محمدتقی (ص ۱۳۸۲)؛ «مردم‌سالاری دینی»، ماهنامه معرفت، شماره ۶۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰۳. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۶)؛ «بررسی شایستگی زنان برای قضاوت»، ماهنامه دادرسی، شماره ۲، تهران: سازمان قضائی نیروهای مسلح.
۱۰۴. مهدی‌زاده، جواد (۱۳۸۶)؛ «تحولات حکومت و دولت در عصر جهانی شدن، گذار از دولت اقتدار به دولت مدنی»، فصلنامه جستارهای شهرسازی، شماره ۱۹ و ۲۰، تهران.
۱۰۵. مهوری، محمدحسین (۱۳۸۱)؛ «جایگاه مردم در تشکیل حکومت پیشوایان معصوم»، فصلنامه نامه‌ی مفید، شماره ۳۲، قم: دانشگاه مفید.
۱۰۶. میراحمدی، منصور (۱۳۷۹)؛ «تحلیل مفهوم آزادی سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۲، قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم.
۱۰۷. نبویان، سید محمود (۱۳۸۶)؛ «حق و تکلیف و تلازم آن‌ها»، ماهنامه معرفت فلسفی، شماره ۱۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰۸. ورعی، سید جواد (۱۳۸۷)؛ «نقش مردم در مشروعیت حکومت اسلامی»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۴۹، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

#### پ- روزنامه‌ها

۱۰۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «رابطه عدل و صدق»، روزنامه یاس نو، شماره ۱۶۶، تهران.
۱۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «عدالتِ ممکن»، روزنامه یاس نو، شماره ۲۷۹، تهران.
۱۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۳)؛ «روشنفکری دینی و دموکراسی مینی مال»، روزنامه شرق، شماره ۲۷۵، تهران روزنامه شرق.

#### ت- سایت های اینترنتی

۱۱۲. عبدالکریم\_سروش <http://fawikipediaorg/wiki/>

ث - منابع لاتین

114. Barclay, Harold (2010). *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*. Left Bank Books. p. 31. ISBN 1-871082-16-1.
115. Flint, Colin & Taylor, Peter (2007). *Political Geography: World Economy, Nation-State, and Locality* (5th ed.). Pearson/Prentice Hall. p. 137. ISBN 978-0-13-196012-1.
116. Lewellen, Ted C, (2015). *Political Anthropology: An Introduction* Third Edition. Praeger Publishers; 3rd edition.
117. Mozafari , Mehdi (1987), *Authority In Islam: From Mohammad to Khomaini*, French Edition, Network: ME Sharpe Inc.
118. Ribuffo Leo P., (2011). 20 Suggestions for Studying the Right now that Studying the Right is Trendy, *Historically Speaking* Jan 2011 v.12#1 pp 2–6, quote on p. 6.
119. W.watt, Montgomery (1980), *Islamic Fundamentalism and Modernity*, United States of America: Routledge





نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۰ - ۳۳

## تبیین رابطه سببی میان معصیت الهی و بلاایای طبیعی

محمد رسول آهنگران<sup>۱</sup>

سید محمد حسینی پور<sup>۲</sup>

### چکیده

از دیدگاه پیروان ادیان ابراهیمی طبق اخباری که در عهدین و قرآن آمده‌اند، یکی از عوامل نزول بلاایای طبیعی گناه است. این درحالی است که فرضیه رقیب از سوی ماده‌گرایان حکایت از تأثیر عوامل مادی در حوادث طبیعی داشته و ادعای دین‌گرایان را رد می‌کند. در این مقاله ضمن بررسی این دو دیدگاه و تبیین عدم تعارض بین دو نظریه در چیستی علت نزدیک حوادث طبیعی، وجود رابطه معنادار بین گناه و بلاایای طبیعی در ادیان ابراهیمی بررسی و سپس با استفاده از آیات قرآن، ابعاد مختلف این رابطه در اسلام تشریح شده است. در آخر ثابت شد که از منظر قرآن، گناه علت تامه غیرمنحصره برای نزول بلاایای طبیعی است و گستره آن مقید به زمان و مکان خاصی نیست؛ هرچند، این رابطه مشمول تمامی گناهان نمی‌شود و در مورد گناهان اعتقادی بزرگ و گناهان غیراعتقادی که به صورت دسته‌جمعی انجام شوند، ممکن‌الوقوع است. البته رابطه فوق، مانع‌بردار بوده و ممکن است این نوع عقوبت‌ها به دلایلی چون توبه، استدراج و مشیت الهی، محو شده یا به تعویق بیفتند.

### واژگان کلیدی

ادیان ابراهیمی، بلاایای طبیعی، گناه، ابتلا، استدراج.

Email: ahangaran@ut.ac.ir

۱. استاد دانشگاه تهران - پردیس فارابی.

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی؛ دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

Email: Mohamad\_hoseinipoor@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۴

## طرح مسأله

انواع حوادث از سیل، زلزله و سایر حوادث طبیعی گرفته تا مرگ، جزء زندگی انسان‌هاست که بشر قادر است از وقوع برخی از آن‌ها - که غیرطبیعی‌اند - جلوگیری نموده و آثار زیان‌بار برخی دیگر - که طبیعی‌اند و بشر از تأثیر در عدم وقوع آن‌ها عاجز است - را کاهش دهد. برخی از این فعالیت‌های کاهش‌دهنده حاصل تدبیر انسان است؛ مانند مقاوم‌سازی ساختمان‌ها که آثار ناشی از حادثه‌ای مانند زلزله را کاهش می‌دهد. دسته دیگر، فعالیت‌هایی است که طبق آموزه‌های الهی وقوع بلاهای طبیعی را به تعویق انداخته یا از بین می‌برد. برای نمونه در قرآن آمده است: «اغْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا عِوَانًا. يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ دُونِكُمْ وَيَوْخِزْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (نوح/۳-۴). این آیات صراحت دارد که عبادت، تقوا و اطاعت از خدا عذاب و مرگ را به تعویق می‌اندازد و مفهوم مخالف آن نیز نافذ است؛ چنان‌که علامه طباطبایی ذیل این آیه آورده: «این تهدیدی است به اینکه اگر ایمان نیاورند عذابی عاجل به سزوقشان خواهد آمد» (طباطبایی، ۱۳۶۷ش، ج ۳۹، ص ۱۷۰).

در کتب آسمانی پیش از قرآن نیز، برخی از حوادث طبیعی ناشی از انجام نواهی پروردگار توسط انسان‌هاست. برای نمونه در عهد عتیق آمده: شرور طبیعی و غیرطبیعی مانند شکست نظامی، قحطی و خشک‌سالی نتیجه گناه هستند (کتاب اول پادشاهان ۸:۳۳-۴۰). یا این نمونه از کتاب گناه و معصیت، که علت احتمالی بیماری را سه چیز عنوان نموده: گناه خود انسان، نفرین دیگران و گناه کاری همه انسان‌ها (۳۲۸: ۱۳، ۱۹۸۷، lacocque ander, در کتاب مقدس نیز کراراً به این علت‌ها اشاره شده است (زبور، ۳۲:۱؛ ۳۸:۳).

اسلام اما به‌عنوان آخرین دین ابراهیمی، به موضوع تفتن داشته و در سوره نساء فرموده: «مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ» هر خیری به تو رسد از جانب خداست و هر ناگواری به تو رسد از خود توست (نساء/۷۹). صاحب مجمع البیان «سینة» موجود در این آیه را به معنای «معصیت» می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۱۴). و قابل توجه است که از دیدگاه قرآن کریم، هر سختی و مصیبتی که به انسان می‌رسد به نوعی انعکاس اعمال اوست؛ چنانچه فرمود: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ

آیدیکم» و هر مصیبتی به شما برسد به واسطه اعمال خودتان است (شوری/۳۰).

از طرفی می‌دانیم که با توجه به علم تجربی - اگر نگوئیم حوادث غیرطبیعی - حداقل بلایای طبیعی مانند سیل، زلزله، تندباد، طوفان، تگرگ، آتش‌فشان و... تماماً معلول علل مادی و طبیعی‌اند. به همین دلیل، پیروان مکاتب مادی و طبیعت‌گرایان در قالب یک فرضیه رقیب، نه تنها وقوع این پدیده‌ها را امری کاملاً مادی می‌دانند، بلکه پیروان ادیان الهی را نیز متهم به خرافه‌گرایی می‌نمایند. حال سؤال اساسی این است که آیا واقعاً بین نزول بلایای طبیعی و گناه انسان‌ها، رابطه معناداری وجود دارد؟ آیا این رابطه معنادار از نوع علت تام است؟ دایره مکانی و زمانی این رابطه چگونه تبیین می‌شود؟ آیا این رابطه متوجه تمام گناهان است یا برخی از آنها؟ آیا این رابطه حتمی و بلافاصله است، یا مانع‌بردار و معلق؟ و سؤالاتی مانند آن. برای پاسخ به این سؤالات تا کنون تحقیق علمی که تمام جوانب را بررسی کرده باشد، یافت نشد؛ تنها پرسش و پاسخ‌هایی مطرح شده که یا خود، ناقص‌اند و یا اساساً تمام جوانب را در بر نمی‌گیرند. لذا در این تحقیق سعی بر آن است تا ضمن تبیین چیستی گناه در ادیان ابراهیمی، رابطه آن در ابعاد مختلف با نزول بلایای طبیعی بررسی شود؛ زیرا با توجه به آنچه از عهدین و قرآن گفتیم، ظاهراً بین گناه و بلایای طبیعی رابطه معناداری وجود دارد.

### مفهوم گناه در ادیان ابراهیمی

گناه یک مفهوم اخلاقی و کلامی است که نقشی محوری در مسیحیت، یهودیت و اسلام دارد. این سه دین بزرگ - همانند دیگر ادیان یا آیین‌ها - تعاریف و مختصات از گناه ارائه داده‌اند. در الهیات مسیحی، گناه، انجام عمدی نواهی و ترک عمدی اوامر الهی است که می‌تواند ناشی از غرور و اعجاب به نفس و سرکشی و نافرمانی انسان باشد. این اعتقاد از اعتقاد یهودیت در کتاب عهد قدیم گرفته شده است. بنابر مفاد کتاب مقدس، تجاوز از تشریح خداوند (ایوب، ۴:۳) و یا هر نوع نادرستی (ایوب، ۱۷:۵) گناه به حساب می‌آید. در ادیان ابراهیمی، خداوند انسان را مجبور به انجام کاری ننموده، بلکه تمام امکانات را برایش مهیا می‌سازد تا معلوم شود او از روی اختیار، فرامین پروردگار را انجام می‌دهد یا خیر (Billy Grrehman, 1978, 43-44). آگوستین معتقد است گناه کار، چون از آزادی عمل

و اختیار بهره‌مند بوده، گناه می‌کند (ماسون، ۱۳۷۹ش، ص ۸۲۸). به نظر آیت‌الله جوادی «افراد جامعه با توجه به اندیشه‌شان، جایگاه و مرتبه خود را تثبیت کرده و در طبقات مختلف جامعه جای می‌گیرند؛ گروهی در طبقه اهل تقوا قرار گرفته که در انجام دادن اعمال خیر از یکدیگر سبقت می‌گیرند، طایفه‌ای به نفس ظلم کرده و از حقیقت انسانی خویش غافل‌اند، دسته‌ای نیز میانه‌رو هستند.» (جوادی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۳۷). به عقیده ایشان منظور از جایگاه انسان در این بحث، منزلت آدمی است و نه جایگاه وجود عنصری او در طبیعت و وجود ملکوتی و مجردش در فراطبیعت (جوادی، ۱۳۸۴ش، ص ۳۰۳). هوردد معتقد است گناه وقتی از انسان سر می‌زند که آدمی با سرچشمه وجودی خود هماهنگی نداشته و به معیارهای عالی زندگی پشت کند (هوردد، ۱۳۸۰ش، ص ۳). در تمامی این دیدگاه‌ها عامل اختیار انسان در فرمان‌برداری یا سرپیچی از فرامین خدا، به روشنی دیده می‌شود.

از سوی دیگر باید دانست گناه در تمام تفکرات بشری، غیر اخلاقی است؛ اما در ادیان ابراهیمی، گناه علاوه بر غیر اخلاقی بودن، فرقی دیگر نیز با سایر تفکرات دارد و آن این است که در اصل، گناه مستلزم وجود خدا و احکام وی می‌باشد. برخی گناهان وجود دارد که از لحاظ اخلاقی، گناه محسوب نمی‌شود اما از لحاظ اعتقادی، گناه شمرده می‌شود؛ مانند ترک دستور خدا بر نماز و روزه. در واقع میزان سنجش گناه در ادیان بزرگ، خداوند و احکام وی بوده و این، خداوند است که معین می‌کند چه چیزی گناه است. به اعتقاد میلر، دقیقاً به همین دلیل است که همیشه در کتاب مقدس، گناه اشاره به سرپیچی از فرامین خدا دارد (Miller, 1973: 680).

در ادیان ابراهیمی گناهان را به گناهان بزرگ و گناهان کوچک طبقه‌بندی نموده‌اند؛ که در این تقسیم‌بندی گناهان بزرگ علت ایجاد و بروز گناهان کوچک به‌شمار می‌روند. گراهام به نقل از گریگوری - در اواخر قرن ششم - آورده است که برخی از گناهان، سرچشمه و منشأ سایر گناهان هستند. او این گناهان را در هفت گناه غرور، حسادت، ناپاکی، پر خوری، خشم، تبلی و طمع خلاصه نموده است. در کتاب مقدس نیز این گناهان به‌صورت پراکنده مورد اشاره قرار گرفته و مذموم شده‌اند (گراهام، ۱۳۷۱ش، ص ۱). در

اسلام همان تقسیم‌بندی کلی «کوچک و بزرگ» وجود دارد؛ چنانچه آمده است: «إِنَّ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» اگر از گناهان بزرگی که از آن نهی می‌شوید پرهیز کنید، گناهان کوچک شما را می‌پوشانیم (نساء/۳۱). بنابراین باید گفت هرچند با توجه به اختلاف در برخی فرامین الهی در ادیان ابراهیمی، مصادیق برخی از گناهان نیز در آنها متفاوت است؛ لیکن ماهیت گناه در این ادیان، یکی بوده و آن عبارت است از سرپیچی از فرامین خدا. این مفهوم همان عبارتی است که در آیه فوق آمده و تعریف قرآن از گناه - ما تنهون عنه - را به ما ارائه می‌دهد که همان‌گونه که دیدیم هم‌سو با تعریف عهدین است.

### تبیین بلایای طبیعی

بلایای طبیعی، به مجموعه‌ای از حوادث زیان‌بار طبیعی گفته می‌شود، که منشاء انسانی نداشته و ممکن است قابل پیش‌بینی هم نباشند. زلزله، سیل، طوفان، گردباد، سونامی، تگرگ، بهم‌ن، رعدوبرق، تغییرات شدید درجه حرارت، خشک‌سالی و آتش‌فشان نمونه‌هایی از بلایای طبیعی هستند. پیشتر اشاره شد که بشر قادر به جلوگیری کامل از بلایای طبیعی نبوده و تنها ممکن است بتواند آثار زیان‌بار آن را کاهش دهد. از سال ۱۹۷۰ تا ۲۰۱۷ (طی ۴۷ سال)، آمار بلایای طبیعی در سراسر جهان چهار برابر شده است. بیشترین این بلایا در آمریکا، سپس چین و پس از آن در هند رخ داده است. سیلاب، فقط یکی از بلایای طبیعی است که در سال ۲۰۱۶ به تنهایی جان ۲۰۸۷ نفر را گرفت. همچنین در سال ۲۰۱۶ بالغ بر ۲۴ میلیون و ۲۰۰ هزار نفر بر اثر بلایای طبیعی غیرمنتظره و ناگهانی، آواره شده‌اند که این میزان، سه‌برابر شمار کسانی است که در همین سال به دلیل درگیری‌ها، جنگ‌ها و خشونت‌ها آواره شده‌اند (خبرگزاری آنا تولی، بخش فارسی، <https://www.aa.com.tr/fa/2016,09,06>). اثبات ادعای دین‌باوران در وجود رابطه معنادار بین گناه و بلایای طبیعی، و اجتناب از گناهان در صورت اثبات این مدعا، می‌تواند این آمار فاجعه‌آمیز را کاهش دهد.

### وجود رابطه علی و معلولی بین گناه و بلاای طبیعی

تیسین وجود رابطه بین گناه و بلاای طبیعی در کتب آسمانی ادیان ابراهیمی ثابت و تأکید شده است. از دیدگاه ماده‌گرایان اما، فرضیه‌ای به عنوان فرضیه رقیب وجود دارد که این رابطه را انکار کرده و نزول بلاای طبیعی را ناشی از عوامل طبیعی می‌داند. ذکر این نکته ضروری است که دین‌گرایان، منکر نقش عوامل طبیعی در وقوع یک رخداد نیستند؛ بلکه عوامل طبیعی را مقهور قدرت الهی دانسته و مدّعی‌اند این عوامل از جمله زمین، خورشید، ابرها و... فرمان‌بردار پروردگار بوده و تنها به دستور او عمل می‌کنند. چنانکه در قرآن آمده: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِالْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» سپس آهنگ آفرینش آسمان کرد و آن بخاری بود پس به آن و به زمین فرمود خواه یا ناخواه بیاید آن دو گفتند فرمان‌پذیر آمدیم (فصلت/۱۱). اتفاقاً در ادامه همین آیه، اعراض کنندگان از پیامبر اسلام را به بلاهای طبیعی انذار نموده است (فصلت/۱۳) که گویا همان فرمان‌پذیری طبیعت را نشانه‌ای برای قدرت خداوند در برقراری رابطه بین گناه و بلاای طبیعی دانسته. بنابراین، می‌توان گفت بین ادّعی دو گروه دین‌گرا و ماده‌گرا اساساً تعارضی در علّت نزدیک وقوع یک حادثه طبیعی مانند زلزله وجود نداشته و هر دو گروه، آن پدیده و امثال آن را ناشی از عوامل طبیعی همچون رانش زمین و... می‌دانند؛ لیکن دین‌گرایان با توجه به اخباری که در متون دینی خود دیده‌اند، قبل از علل مادی علّتی دیگر را برای یک حادثه پذیرفته‌اند که آن علّت، اراده و دستور خداوند بوده و دلایلی برای صدور آن فرامین در کتب آسمانی خود یافته‌اند. در ادامه، سوابق ادّعی دین‌گرایان که ناشی از اخبار موجود در کتب آسمانی است، در دو بازه تاریخی قبل و بعد از ظهور اسلام - به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین دین دارای کتاب آسمانی - بررسی می‌شود.

### رابطه گناه و بلاای طبیعی در ادیان ابراهیمی قبل از اسلام

شواهدی در یهودیت و مسیحیت وجود دارند که نشان می‌دهند خدا انسان را برای زندگی در عالم بالا (ملاً اعلی) آفریده بود و این گناه آدم بود که او را وارد زندگی در دنیا ساخت و حوادث و بلاهای گوناگون را پیش روی او قرارداد. در سفر پیدایش آمده

که خداوند از آنجا که اراده کرده بود انسان بر تمام مخلوقات حکم‌فرمایی کند، او را شبیه خود آفرید (پیدایش ۱: ۲۶-۲۸). آن چه از عبارات عهد عتیق به دست می‌آید این است که انسان، از قضاوت و معرفت نیک و بد برخوردار است، اما این امری خدادادی نبوده و به سبب عصیانی که آدم و حوّا مرتکب آن شده‌اند به دست آمده است؛ چنان که در کتاب پیدایش می‌خوانیم: «اولین عصیان، گناه آدم و حوا بوده است که موجب اخراج آنان از باغ عدن شد که گرفتاری و رنج در بهره‌برداری از زمین و درد زایمان برای زن و همین‌طور وقوع مرگ را منجر شده است» (پیدایش ۳: ۱۹-۱۷)؛ یا در بخشی دیگر از همین کتاب آمده است: «نخستین گناه انسانیت، خطایی است که آدم مرتکب شده است، سرپیچی از یک فرمان صریح خداوند که فرمود: نخور» (پیدایش ۲: ۱۷). دومی گناهی که در سفر پیدایش آمده است، از یک قانون طبیعی برمی‌خیزد و آن قتل هابیل به دست برادرش قابیل است (پیدایش ۴: ۸) که پس از آن، طوفانی می‌آید تا انسانیت فاسد و سرشار از خشونت را تنبیه کند (پیدایش ۶). نتیجه این سه خبر، بیان‌گر وجود رابطه معنادار بین گناه انسان‌های نخستین با بلایای طبیعی در کتاب مقدّس است. بنابراین انسان قبل از گناه آدم و حوّا دارای جایگاه ویژه‌ای بوده و پس از آن، جایگاه اصلی خود را از دست داده و مورد تنبیه پروردگار قرار گرفته است؛ لذا برای بازیابی جایگاه خود لازمست به فرامین الهی عمل نماید. در سفر خروج آمده است: «یهوه با قوم خود عهد بست و فرامینی را به وسیله موسی به آنان داد و تمامی قوم به یک صدا در جواب گفتند همه سخنانی که خدا گفته است را انجام خواهیم داد» (خروج ۲۴: ۴). مسیحیت نیز همین دیدگاه - که نسبت به آدم و گناه وی در یهودیت وجود دارد - را به صورت افراطی و براساس آموزه گناه نخستین بیان داشته و سقوط مقام آدمی را به گناه اولیه نسبت می‌دهند و قائل‌اند که انسان از جایگاه گناه‌آلود و پایینی برخوردار است. پس می‌توان نتیجه گرفت که طبق آنچه از ادیان قبل از اسلام به ما رسیده، بلاهای وارده به انسان، ناشی از گناه اولیه آدم بوده است. در عهدین همچنین، استمرار این رابطه تا امروز نیز دیده می‌شود؛ چنانکه - پیشتر در مقدمه آمد - در سفر پیدایش و زبور به کرات به آن اشاره شده است. لذا اصل وجود رابطه بلایای طبیعی و گناه انسان‌ها در اعصار و امصار مختلف، در عهدین و قرآن وجود دارد.

در ادامه، بنا به دلایلی چند از عهدین عبور کرده، این رابطه را در قرآن بررسی می‌کنیم. از جمله دلایل عبور ما از عهدین، یکی الهی‌بودن متن قرآن و بشری‌بودن متن عهدین است؛ که هرچند قلیلی از اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، متن قرآن را نه به خدا و بلکه به پیامبر نسبت داده و در جای خود مورد نقد قرار گرفته‌اند، لیکن شکی نیست که متن عهدین امروزی حتّی در زمان حضرات موسی و عیسی نگاشته نشده و مدّت‌ها بعد توسط شاگردان و بزرگان آن اقوام به رشته تحریر درآمده است. دلیل دیگر عبور ما از عهدین، موارد تحریفی عدیده‌ای است که در طول تاریخ وارد این کتاب‌ها شده و اعتماد عقلا به متن آن را سلب نموده است؛ نشانه این تحریفات را می‌توان در مخالفت بخش‌هایی از عهدین با عقل، تعارضات آشکار در مفاد آن‌ها، نسبت‌دادن انواع گناه و حتّی کفر به پیامبران بزرگ الهی که عقلاً می‌بایست از خطا مصون باشند تا کلامشان مورد اعتماد مردم قرار گیرد و... دید. دلیل دیگر، عدم تحریف قرآن از زمان نزول تا کنون و نیز کامل‌بودن متن آن در موضوعات مختلف مربوط به هدایت انسان است. لازم به ذکر است بحث پیرامون یکایک این موارد کلامی، خارج از موضوع مقاله ما بوده و در جای خود طرح شده و مورد تحقیق محققان قرار گرفته است. ذکر آیات قبلی از عهدین اما، تنها به دلیل نشان‌دادن مؤیدات ادعای ما در همین عهدین موجود است؛ که همان‌گونه که مشاهده شد، در چیستی گناه و نیز وجود رابطه معنادار بین گناه و بلای طبیعی بین عهدین موجود و قرآن اشتراک کلی وجود داشت.

### رابطه گناه و بلایای طبیعی در اسلام

قرآن -با نگاه وسیع‌تری نسبت به عهدین- رابطه گناه با بلایای طبیعی را از ابعاد مختلف مورد نظر قراردادده است؛ نخست با تعریف سرگذشت پیشینیان و اینکه گناهان‌شان باعث نزول بلایای طبیعی و هلاکت‌شان بود، و سپس اینکه گناه می‌تواند موجب نزول بلایای طبیعی در هر زمان باشد. به بیان دیگر؛ این قانون الهی عقوبت گناه‌کاران با بلایای طبیعی، تکرارپذیر بوده و هم برای پیشینیان واقع شده و هم برای آیندگان متصوّر است. شایان ذکر است صراحت و تکرار مصادیق هردو بعد در قرآن، بیشتر از عهدین دیده می‌شود. دیگر موضوع مورد بحث قرآن، موارد و دلایلی به‌جز گناه است که می‌تواند علت



نزول بلاهای طبیعی و حتی غیرطبیعی باشد. موضوعات دیگر، عبارت‌اند از مانع‌پذیربودن این رابطه و گستره مکانی آن که در ادامه، یکایک آن‌ها بررسی می‌شوند. شایسته است ابتدا گزارش قرآن از عقوبت گناهکاران پیشین، با توجه به آیات زیر تبیین شود:

۱. در سوره انفال به سرنوشت فرعونیان و کافران پیش از آنها اشاره شده و دلیل هلاکت آنها را کفر و تکذیب آیات الهی عنوان نموده است. در آیه ۵۲ این سوره و پس از اشاره به کفر فرعونیان آمده است: «فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ» و در آیه ۵۴ نیز با اشاره به تکذیب آیات الهی به صراحت آمده است: «فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ». سیوطی نوعی از حرف «باء» را «باء سببیت» یا «باء تعلیل» معرفی کرده است. (سیوطی، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۶) در شرح و ترجمه مغنی هم آمده: «چهارمین معنای باء، سببیت است و باء به این معنا در کلام، بیان می‌کند که ما بعد، سبب برای وقوع ما قبل است.» (ابن هشام، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۱۸) لذا مفسرین و نحویین، «باء» عبارت «بذُنُوبِهِمْ» را از نوع «سببیه» دانسته و عبارت را اینچنین ترجمه کرده‌اند که: «پس آنها را هلاک کردیم به سبب گناهانشان». در ادامه آن عبارات، دیگر بار دلیل هلاکت آن اقوام را آورده است که «إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال/۵۲) و «وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ» (انفال/۵۴). فخر رازی هم باء را از نوع سببی دانسته و ذیل این آیات آورده است که: «إنما هلكهم بسبب ظلمهم» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۴۹۶). آلوسی اما، آن سبب را فراتر از ظلم معرفی کرده و سایر گناهان را نیز سبب آن عقوبت می‌داند؛ چنان که ذیل این عبارت آورده: «أى ظالمين أنفسهم بالكفر والمعاصي» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۱۷).

۲. در سوره اعراف، پس از آنکه سخن از ارسال پی‌درپی رسل و تکذیب دوباره مردم به میان می‌آید، دوباره سرنوشت فرعونیان را بیان نمود؛ که در پی بعثت حضرت موسی به نشانه‌های آن حضرت ظلم کردند (تکذیب آیات الهی) و به آن عاقبت دچار شدند. متن آیه چنین است: «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ بِهَا فَأَنْظَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» بعد از آن رسولان، باز ما موسی را با آیات و ادله روشن خود به سوی فرعون و مهتران قومش فرستادیم، آنها هم با آن آیات مخالفت و به آنها ستم کردند. بنگر تا عاقبت به روزگار آن تبهکاران چه رسید! (اعراف/۱۰۳). فخر رازی پیرامون

این آیه، ضمن تبیین ظلم که «وَضَعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ»، ظلم را در این آیه به انکار در مقابل اقرار؛ و کفر در مقابل ایمان تعبیر کرده و گفته: «فَوَضَعُوا الْإِنِّكَارَ فِي مَوْضِعِ الْإِقْرَارِ وَالْكَفْرَ فِي مَوْضِعِ الْإِيمَانِ كَانَ ذَلِكَ ظُلْمًا مِنْهُمْ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۲۵). طبرسی نیز با ذکر همین عبارات فخر رازی از قول حسن، جبایی و دیگران، گفته است ظلم آنان، تکذیب موسی؛ و عاقبت آنان نیز هلاکتشان بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۲۳۹).

۳. در سوره اعراف همچنین سرنوشت قوم صالح را بیان فرمود، آنجا که از دستور پروردگارشان سرپیچی نموده و ناقه صالح را پی کردند؛ «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ» (اعراف/۷۷). از کلمه «عتوا» برمی آید که این کار را به جهت مخالفت با فرمان پروردگار و افراط و لجاجتی که در عقیده باطل خود داشتند انجام دادند. ابن فارس از قول ابو عبید آورده: «مَارِلْتُ أَعَاتُ فُلَانًا وَأَصَانَتْهُ، عِتَانًا وَصِنَانًا، وَهَمَّا الْحُصُومَةُ. وَأَصْلُ الصَّتِّ الصَّدْمُ.» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۲۵). طبرسی نیز «عتو» را فراتر از حد فساد می داند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۲۱۷). زمخشری سبب عتو آنان را فرمان خدا دانسته و ذیل این آیه آورده: «كَأَنَّ أَمْرَ رَبِّهِمْ بَتْرُكُهَا كَانَ هُوَ السَّبَبُ فِي عَتْوِهِمْ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۳) یعنی می خواستند از فرمان خدا سرپیچی کرده و به نوعی لجبازی کنند. واحدی ذیل این آیه از قول مجاهد نقل کرده که: «الْعَتْوُ الْغَلُوُّ فِي الْبَاطِلِ» (واحدی، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۲۱۳) سپس از ابن عباس روایت کرده که گفت: «عَقَرُوا النَّاقَةَ عَتُوتًا وَتَكْذِيبًا بِمَا جَاءَ بِهِ صَالِحٌ» (همان). پس دلیل این نافرمانی، غلو در عقیده باطلشان و دشمنی آنان با صالح بوده و انگیزه آنها نیز وارد کردن صدمه به صالح، تکذیب وحی و مخالفت با آنچه به او نازل شده بود؛ و اینها تماماً در تعریفی که از گناه ارائه دادیم، می گنجد.

دلیل دیگر، آوردن «فاء عاطفه» است که افاده سببیت کرده و سرپیچی آنها را سبب زمین لرزه یا صیحه آسمانی عنوان نموده و فرمود: «فَأَخَذَتْهُمْ الرَّجْفَةُ» (اعراف/۷۸). هر چند قلبی از نحویان مانند فراء، دلالت فاء عاطفه را بر ترتیب نپذیرفته‌اند، لیکن غالباً فاء عطف را دال بر ترتیب، تعقیب و سببیت می دانند؛ چنانچه سیوطی معتقد است: «فاء عاطفه مفید سه امر است: ترتیب، تعقیب و سببیت» (سیوطی، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۸۶). شرطونی

نیز در انواع حرف عطف، ذیل حرف فاء می‌گوید: «اصل در معنای فاء، ترتیب و تعقیب است و استعمال فاء برای سببیت نیز از همین معانی متفرع می‌شود» (شرطونی، ۱۳۹۴ش، ج ۴، ص ۴۲۹). لذا می‌توان گفت سبب زمین لرزه، همان گناه قوم صالح بوده است.

۴. در آیه ۹۱ سوره اعراف پس از آنکه در آیات پیشین، گناهان قوم شعیب را از کم فروشی گرفته تا کفر و تکذیب پیامبر برشمرد، با اشاره به فرجام کافران آن قوم فرمود: «فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةَ». در این آیه نیز -مانند آیه قبل- فاء عاطفه آمده که دلالت بر تعقیب و سببیت دارد؛ لذا رجفه را نتیجه گناهان قوم شعیب عنوان کرده است. ابن عاشور ذیل همین آیه می‌گوید: «وَالْفَاءُ فِي: فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةَ لِلتَّعْقِيبِ، أَيْ: كَانَ أَحَدُ الرَّجْفَةِ إِيَّاهُمْ عَقِبَ قَوْلِهِمْ لِقَوْمِهِمْ مَا قَالُوا.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۹، ص ۱۳) طبرسی ذیل این آیه و آیات قبل، معانی مختلفی را از قول برخی صحابه و تابعین برای رجفه برشمرده، از جمله زمین لرزه، صیحه آسمانی، زلزله پس از صیحه و آتش (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۲۲۹)؛ که همگی در تعریف بلایای طبیعی می‌گنجند.

۵. در سوره اعراف نیز به نزول باران سنگ بر قوم لوط به جهت نافرمانی‌شان اشاره کرده و آن عذاب را فرجامی برای جرم آن گروه می‌داند. متن این آیه این گونه است: «وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» و بر سر آنها بارانی (از سنگریزه) بارانیدیم پس بنگر که عاقبت گناه کاران چگونه شد! (اعراف/۸۴). میدی ذیل این آیه آورده: «جای دیگر از این گشاده‌تر گفت: أمطرت مطر السوء. جای دیگر آن را بیان کرد، گفت: و أمطرننا عليهم حجارة من سجيل» (میدی، ۱۳۶۱ش، ج ۸، ص ۶۷۴). این باران سنگ در حقیقت عقابی بود برای گناهکاران؛ زیرا در آیه قبل فرمود: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ» (اعراف/۸۳). غابرین به معنای بازماندگان است؛ چنانکه راغب ذیل ماده «غبر» آورده: «الغابِرُ الماكْتُ بعد مَضَى ما هو معه» (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۶۳). بازماندگان در این آیه کسانی‌اند که نجات نیافته و به عقوبت گناهشان دچار شدند. ابن عطیه ذیل این آیه آورده: «كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ فِي الْعَذَابِ وَالْعِقَابِ أَيْ مَعَ الْبَاقِينَ مِمَّنْ لَمْ يَنْجُ» (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۵). باری! باران سنگ‌ریزه عقوبتی بود که دامن گیر گناه کاران قوم لوط شد.

۶. در سوره سبأ، خبری از انزال بلاى سيل بر قوم سبأ به جهت عدم شکرگزارى آنان (طبق آیه ۱۵) و کفرى که به نعمت‌هاى خدا ورزیدند آمده و فرموده: «فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ» (سبأ/۱۶). در این جمله «فاء عاطفه» بر سر «أرسلنا» آمده که گویای معنای تعقیب و سببیت است و نشان می‌دهد ارسال سيل به خاطر اعراض آن قوم از دستور پروردگار بوده است. طبری ذیل این آیه در تفسیرش، اعراض قوم سبأ را اعراض از پیامبران عنوان کرده و روایتی از وهب بن منبه نقل می‌کند که خداوند تعداد سی پیامبر را بر آنان فرستاد و آنان همگی را تکذیب کردند؛ «عن وهب بن منبه اليماني قال: لقد بعث الله إلی سبأ ثلاثة عشر نبيا فكذبوهم (فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ) يقول تعالى ذكره: فتقنبا عليهم حين أعرضوا عن تصديق رسلنا سدهم الذي كان يحبس عنهم السيول.» (طبری، ۲۰۰۰، ج ۲۰، ص ۳۷۸) سپس در آیه بعد آمده که: «ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا» (سبأ/۱۶). وجود بآء سببیه - که پیشتر شرح شد - در این عبارت نیز مؤید عبارت قبل است؛ به این معنا که این سزا را بدان سبب بر قوم سبأ روا داشتیم که کفر ورزیدند. حال، چه این کفر را کفر نعمت بدانیم و چه تکذیب رسل؛ به هر حال، از امری که بدان مأمور بودند سرپیچی نموده و به سبب آن سرپیچی عقوبت شدند.

۷. در آیه ۱۴ سوره عنكبوت اشاره به هلاکت قوم نوح به وسیله طوفان نموده و می‌فرماید: «فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَ هُمْ ظَالِمُونَ». جمله حالیه «و هم ظالمون»، تعلیلی برای جمله «فأخذهم الطوفان» است؛ لذا این آیه دلالت بر عقاب آن قوم توسط طوفان دارد که دلیل آن طبق ظاهر آیه، ظلم آنان بوده است. اسماعیل حقی ذیل این آیه، ظلم را به کفر تعبیر کرده و می‌گوید: «وَهُمْ ظَالِمُونَ أی و الحال انهم مستمرون على الظلم و الكفر لم يستمعوا الى داعی الحق هذه المدة المتماذیة» (اسماعیل حقی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۴۵۶) ممکن است در اینجا مراد از ظلم، شرک باشد؛ همان‌گونه که در سوره لقمان فرمود: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان/۱۳). چنان‌که صاحب مجمع آن را شرک و حتی مطلق گناه دانسته و گفته: «فأخذهم الطوفان جزاء بكفرهم فهلكوا. و هم ظالمون لأنفسهم بما فعلوه من الشرك و العصیان» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۱۲). به هر روی، چه ظلم را کفر بدانیم و چه شرک و یا مطلق گناه، جمله حالیه تعلیلی است برای نزول بلاى طوفان.

۸. آیه ۴۱ سوره روم، بدون اشاره به سرنوشت قومی خاص، انواع فساد در دریا و خشکی را - که جملگی بلایای طبیعی اند - ناشی از اعمال خود انسان برشمرده و آشکارا فرمود: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» که بآه سببیه در عبارت «بما کسبت ایدی الناس»، فساد در دریا و خشکی را نتیجه مستقیم اعمال انسان معرفی می کند. زمخشری پس از عبارت فوق آورده: «بسبب معاصیهم و ذنوبهم» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۸۲)؛ سپس در آیه بعد نیز که دستور به سیاحت در زمین و نظارت عاقبت مشرکین است می گوید: «ثم أكد تسبب المعاصي لغضب الله و نکاله: حيث أمرهم بأن يسيروا في الأرض فينظروا كيف أهلك الله الأمم و أذاقهم سوء العاقبة لمعاصيهم» (همان، ص ۴۸۳). علامه طباطبایی نیز درباره این عبارت گفته: «یعنی اینکه فساد ظاهر در زمین، بر اثر اعمال مردم است، یعنی به خاطر شرکی است که می ورزند، و گناہانی است که می کنند.» (طباطبایی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۶، ص ۲۹۳)؛ در ادامه همین آیه نیز با تأکید بر این ادعا آمده است: «لِيذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا». این عبارت، هم هدف ظهور فساد در دریا و خشکی را بیان نمود و هم سبب آن را. علامه در تقدیر این عبارت نیز آورده: «تا بچشاند به ایشان جزاء بعضی از کارهای ایشان را» (همان).

۹. علاوه بر آیات فوق که نمونه های بیشتری نیز در قرآن دارند، مفهوم مخالف انزال بلایای طبیعی در اثر گناه نیز در قرآن آمده؛ به این معنا که پرهیز از گناه موجب رحمت خدا می شود، که از این مورد به ذکر یک نمونه بسنده می کنیم که هر دو مفهوم پاداش و عقاب را بیان نموده و فرمود: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» و اگر اهل شهرها و روستاها ایمان می آوردند و پروا پیشه می کردند مسلماً برکت هایی از آسمان و زمین را بر روی آنها می گشودیم، اما آنها تکذیب کردند، پس به سزای آنچه کسب می کردند دچارشان ساختیم (أعراف/۶۹). در این آیه، تکذیب در مقابل ایمان و تقوا آمده و فاء عاطفه نیز همان گونه که پیشتر روشن شد، مفید سببیت است؛ لذا مطلق بلا اعم از طبیعی و غیر طبیعی در اثر عدم وجود ایمان و تقوا نازل می شود.

نتیجه این که آیات فوق، وجود رابطه معنادار بین گناه و بلایای طبیعی را گزارش

کرده‌اند؛ چه با دلالت مطابقی و چه با دلالت التزامی. در ادامه اما، ابعاد این رابطه، نوع دلالت، گستره‌های مکانی و زمانی و نوع گناهان از دیدگاه اسلام تحلیل می‌شوند.

### گناه، علت تامه یا مقتضی

علت تامه آن علتی است که به تنهایی موجب نتیجه‌ای خاص بشود مثل آتش که برای حرارت، علت تامه است. آیت‌الله مصباح علت تامه را این‌گونه تعریف نموده که: «علتی است که برای تحقق معلول کفایت می‌کند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست، و به عبارت دیگر با فرض وجود آن، وجود معلول ضروری است» (مصباح، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۳۳). از سوی دیگر، مقتضی علتی است که با جمع برخی از علل موجب نتیجه شود؛ مانند خاک که مقتضی است برای رویش گیاه و در اثر جمع با آب و هوا باعث رویش گیاه می‌شود. مصباح همچنین در تعریف مقتضی می‌گوید: «گاهی پیدایش معلول از علت متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی است. در این صورت ذات علت را «مقتضی» یا «سبب» و حالت و کیفیت لازم را «شرط» می‌نامند» (همان، ص ۳۴). علت تامه، خود بر دو نوع است؛ منحصره و غیرمنحصره. علت تامه منحصره علتی است تامه که تنها عامل آن نتیجه بوده و هیچ رقیبی در ایجاد آن نداشته باشد؛ مانند ابر که علت تامه منحصره است برای نزول باران. علت تامه غیرمنحصره اما، علتی است تامه که تنها عامل آن نتیجه نبوده و رقبایی نیز داشته باشد؛ مانند بخاری که علت تامه غیرمنحصره است برای حرارت اتاق و به جز او سایر وسایل از قبیل شوفاژ و... نیز می‌توانند همان نتیجه (حرارت اتاق) را در پی داشته باشند. مصباح از علت غیرمنحصره با عنوان «جانشین‌پذیر» یاد کرده (همان، ص ۳۴) که تفاوتی در معنا ندارد.

حال باید دید گناه، علت تامه نزول بلاهای طبیعی است یا مقتضی آن؛ و اگر تامه است از نوع منحصره است یا غیرمنحصره. از ظاهر آیاتی که برشمردیم پیداست که گناه علت تامه است؛ وجود باء سببیه در «فأهلکناهم بذنوبهم» و «بما کسبت أیدی الناس»، فاء سببیه در «فأخذتهم الرّجفة» و «فأرسلنا علیهم سیل العرم»، جملات حالیه «و کلّ کانوا ظالمین» یا «و هم ظالمون» که پس از ذکر نزول بلاها آمده‌اند و... که در متن آیات به آنها اشاره شد، مؤید تامه‌بودن گناه در نزول بلاهای طبیعی است. پس گناه اصطلاحاً مقتضای

اطلاق واوی در نزول بلاهای طبیعی ندارد که بگوییم گناه باید با امر دیگری جمع شود تا سبب نزول بلاهای طبیعی گردد.

پس از اثبات تأمه بودن گناه به عنوان علت بلاهای طبیعی، باید بررسی شود که گناه علت تأمه منحصره است یا غیرمنحصره. در ادامه به آیاتی اشاره می‌شود که ظهور در غیرمنحصره بودن گناه برای نزول بلاهای طبیعی دارند؛ به این معنی که گناه تنها عامل نزول بلاهای طبیعی نیست؛ هر چند طبق آیات فوق، قطعاً یکی از دلایل اصلی است. یکی دیگر از عوامل اصلی نزول بلا، امتحان مؤمنان و صابران است؛ چنانکه در سوره بقره فرمود: «وَلْتَبْلُوْا نَفْسِكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» قطعاً ما شما را به هر چیزی از ترس و گرسنگی و کاهش اموال و نفوس و فرزندان می‌آزماییم. و تو به شکیبایان نوید ده (بقره/۱۵۵). بدون شک یکی از راه‌های نقص در اموال و انفس، بلاهای طبیعی است. این آیه انحصار را از علت تأمه گناه برداشته و شمولیت آن را به امتحان مؤمنان نیز گسترش می‌دهد. یکی دیگر از اهداف این حوادث طبیعی، یادآوری قدرت خدا و شکر نعمت‌های خداست. چنانچه فرمود: «هُوَ الَّذِي يَرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ» اوست آن که برق (صاعقه) را در آسمان به شما می‌نماید تا در گروهی بیم و در گروهی امید به وجود آورد، و اوست که ابرهای گران‌بار را پدید می‌آورد (رعد/۱۲). از دیگر اهداف این گونه حوادث می‌توان به اثبات توحید و ربوبیت مطلقه خداوند بر تمامی هستی، دلداری دادن به فرستادگان خود، نشان دادن عظمت، قدرت، حکمت، علم و رحمت الهی و... اشاره نمود که برای هر کدام نمونه‌های فراوانی در قرآن وجود دارد که به دلیل عدم ارتباط موضوعی، از درج تمام آنها صرف نظر شده است. از سوی مقابل، گناه می‌تواند غیر از بلاهای طبیعی، به نتایج دیگری نیز منتج شود. به بیان دیگر، بلاهای طبیعی تنها ابزار خداوند برای عذاب گناه‌کاران نبوده و او علاوه بر بلاهای طبیعی، مجرمان را با ابزارهای دیگری چون فقر، گرسنگی، ترس و... نیز مجازات می‌نماید. چنانچه در سوره نحل فرمود: «وَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» و خداوند مثلی زده است. شهری که از آسیب‌ها در امان بود و مردمش در آن

آرامش داشتند و روزی‌اش از هرسو به‌خوبی و فراوانی به آن می‌رسید، ولی نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند، و خدا هم به‌سزای کارهایی که می‌کردند فراگیری گرسنگی و ترس را به آنان چشاند (نحل/۱۱۲). ممکن است آثار یک گناه مانند حسد، از نوع فردی و روانی بوده و گناه کار را دچار عذاب‌های روحی مانند خشم، ترس، نارضایتی از وضع موجود و... نماید که همگی نوعی عذاب روحی برای فرد گناه کار به‌شمار می‌رود. از سوی دیگر، نتایج برخی گناهان علاوه بر شخص خاصی، دیگران را نیز دچار زحمت و عذاب می‌کند؛ مانند فرزندی که نطفه‌اش در حالت مستی والدین منعقد شده و ناقص‌الخلقه به دنیا آمده است. به هر روی، باید گفت نزول بلاهای طبیعی یا ناشی از گناه است و یا برای امتحان مؤمنان و یا برای تحقق اهدافی دیگر؛ لذا گناه علت تامه غیرمنحصره برای نزول بلاهای طبیعی است. از طرفی دیگر، گناه به جز بلاهای طبیعی، آثار دیگری نیز در بعد فردی و اجتماعی در پی دارد که از دایره بحث این تحقیق خارج‌اند. لذا با پذیرش رابطه علی از نوع تامه غیرمنحصره بین گناه و بلاهای طبیعی می‌توان گفت نه گناه، تنها علت بلاهای طبیعی است؛ و نه بلاهای طبیعی، تنها نتیجه گناه.

### گناه، علت مانع بردار یا غیرمانع بردار

آیات متعددی در خصوص رفع نتایج گناه وجود دارد که نشان می‌دهند گناه، هرچند یکی از علل نزول بلاهای طبیعی باشد، آن هم از نوع تامه، اما مانع بردار بوده و می‌توان نتایج آن را از بین برد. هرچند برشمردن موانع نزول بلاهای طبیعی ناشی از گناه، خارج از بحث ماست؛ لیکن اشاره به چند عامل ضروری می‌نماید. یکی از موانع نزول بلاهای طبیعی، توبه و استغفار است؛ چنانچه در آیه ۳۳ سوره انفال فرمود: «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» و مادامی که به درگاه خدا توبه و استغفار کنند خدا آنها را عذاب نمی‌کند (انفال/۳۳). در تفسیر نور ذیل این آیه آمده است: «نافرمانی و انجام بعضی گناهان، از اسباب نزول بلا و عذاب الهی است، و راه جبران آن توبه و استغفار است.» (قرائتی، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۳۱۱) هرچند مفسر در این عبارت اشاره‌ای به عذاب دنیوی و اخروی ننموده، لیکن بنابر دو دلیل سیاق آیه و جمله حالیه «و هم مستغفرون»، بایستی عذاب موضوع آیه را عذاب دنیوی بدانیم که یکی از اشکال وقوع آن، بلاهای طبیعی هستند. همچنین در سوره نساء، گناه



شرک را از گناهان قابل بخشش جدا و مابقی گناهان را قابل بخشش معرفی کرده و فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» محققاً خدا گناه شرک را نخواهد بخشید و سواى شرک را برای هر که خواهد می‌بخشد (نساء/۴۸). در سوره زمر همچنین، گناه کاران را به غفران و رحمت خداوند ترغیب کرده و فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر/۵۳). بدیهی است که خداوند قادر است آثار گناهان را هر چند در قضای الهی قرار داشته باشند، تغییر دهد؛ چرا که فرموده: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (رعد/۳۹). البته برای توبه و آثار آن در رفع بلایای طبیعی، نمونه‌های فراوان دیگری نیز در قرآن وجود دارد.

از دیگر موانع نزول بلایای طبیعی در اثر گناه، سنت املاء و استدراج است؛ به معنای مهلت دادن به مجرمین برای انجام گناه بیشتر. لذا فرمود: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ مَهْلًا لَهُمْ خَيْرٌ لِنَفْسِهِمْ إِنَّهُمْ لَأُنْمَلُوا لَهُمْ يَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» و کسانی که کفر ورزیده‌اند نپندارند که مهلتی که به آنان می‌دهیم برایشان خیر است. ما فقط به آنان مهلت می‌دهیم تا گناهی بیفزایند و برای آنان عذابی خوارکننده خواهد بود (آل عمران/۱۷۸). آیت الله مکارم معتقد است: «کلمه «نملی» از ماده «املاء» به معنی «کمک دادن» است که در بسیاری از مواقع به معنی «مهلت دادن» - که آن خود یک نوع کمک‌دادن نیز محسوب می‌شود - آمده است. در آیه فوق نیز به همین معنی است. یعنی آنها را مهلت می‌دهیم» (مکارم، ۱۳۶۱ ش، ج ۳: ۱۸۲). بدیهی است این مهلتی که برخاسته از سنت املاء است، حداقل تا پایان مهلت یاد شده، مانع نزول بلا خواهد بود. در تفسیر نمونه راجع به استدراج آمده است: «در مورد استدراج اهل لغت گفته‌اند استدراج دو معنی دارد، یکی این که چیزی را تدریجاً بگیرند؛ زیرا اصل این ماده از «درجه» گرفته شده که به معنای پله است. همان گونه که انسان در صعود و نزول از طبقات پایین عمارت به بالا (یا به عکس) از پله‌ها استفاده می‌کند. هم چنین هر گاه چیزی را تدریجاً و مرحله به مرحله بگیرند یا گرفتار سازند؛ به این عمل استدراج می‌گویند. معنای دیگر استدراج «پیچیدن» است، همان گونه که یک طومار را به هم می‌پیچند. این دو معنی را راغب در مفردات نیز آورده است. ولی با دقت بیشتر روشن می‌شود که هر دو به یک مفهوم کلی و جامع یعنی انجام تدریجی، باز

می‌گردند» (همان، ج ۷: ۳۲-۳۴). علامه طباطبایی معتقد است که قضای الهی نیز همین بوده، مختص به خدای تعالی است و در آن کسی با او شریک نیست؛ به خلاف استدراج که به معنای رساندن نعمت بعد از نعمت است. و این نعمت‌های الهی به وساطتی از ملائکه و امر به انسان می‌رسد. به همین مناسبت، استدراج را به صیغه متکلم مع‌الغیر آورد؛ ولی در املاء و در کیدی که نتیجه استدراج و املاء است؛ به صیغه متکلم وحده تعبیر کرد (طباطبایی، ۱۳۶۷ش، ج، ص ۴۵۴). به هر روی، فایده استدراج یکی این است که مهلتی که به مجرمین داده می‌شود و نعمت‌هایی که در اختیار آنان قرار می‌گیرد، ممکن است باعث بیداری آنان شده و مورد هدایت قرار گیرند؛ و دیگر اینکه، اگر این مهلت و نعمت مفید فایده نباشد، به غرور و سرکشی‌شان افزوده و مجازات‌شان را سخت‌تر و شدیدتر می‌کند.

دیگر مانع، مشیت الهی است؛ چنانچه فرمود: «لَوْ يُوَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظُهُرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُوَخَّضُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا» اگر خدا مردم را به آنچه می‌کنند مؤاخذه می‌کرد، هیچ جنبنده‌ای را بر پشت زمین باقی نمی‌گذاشت ولی مؤاخذه آنان را تا سرآمدی معین به تأخیر می‌اندازد و چون سرآمدش فرارسد، خدا به بندگانش بیناست (فاطر/۴۵). عبارت «أجل مسمی» ظهور در علم الهی به زمان وقوع عقوبت دارد؛ این یعنی عقوبت آنها حتمی است ولی ممکن است به زمانی دیگر یا به قیامت موکول شود. حتمی بودن عقوبت، از عبارت «إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ» نیز برداشت می‌شود. البته این تأخیر از نعمات خدا بوده و ممکن است واقع شود یا نشود؛ چنانکه طبرسی ذیل همین آیه آورده: «ثم من سبحانه على خلقه بتأخير العقاب عنهم» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۱۹۲-۱۹۳).

نتیجه اینکه هرچند گناه، یکی از عوامل بروز بلایای طبیعی است، لیکن موانعی برای این حوادث وجود دارند که ممکن است صورت پذیرند و وقوع بلایای طبیعی را محو نموده یا به تعویق بیندازند؛ این موانع شامل توبه، استدراج و مشیت الهی‌اند.

### گستره زمانی و مکانی

بیشتر شواهد تاریخی قرآن پیرامون عقوبت مجرمین از پیشینیان بررسی شد. اکنون این سؤال پیش می‌آید که با پذیرش آن سرگذشت، چگونه می‌توان احتمال تکرار آن را

در اعصار و امصار مختلف، تصوّر کرد؟ در نگاه اول، به نظر می‌رسد مخاطب قرآن، مشرکینی‌اند که در مقابل پیامبر بوده و از نظر زمانی، امکان تکرار آنها در آیاتی که برشمردیم تصریح نشده است؛ در حالی که هم به گزارش قرآن، پیامبران پیشین نیز اقوام خود را از سرگذشت پیشینیان‌شان بیم داده‌اند و برای آنان نیز دوباره بلایای طبیعی نازل شده (هود/۸۹)، (غافر/۳۰) و...؛ و هم آیاتی در صراحت تکرارپذیری نزول بلایای طبیعی در اثر گناه وجود دارد که در ادامه بررسی می‌شوند.

برای ادعای تکرارپذیری نزول بلایای طبیعی در اثر گناه، سه دلیل هست؛ اول فضای آیات فوق است که موضوع محور است نه مصداق محور. به عنوان نمونه در سوره سبأ - چنانچه مطرح شد- دلیل فرو فرستادن بلا را کفر نعمت، در سوره اعراف سرکشی از فرامین الهی که توسط پیامبر انشا شده بود، در سوره اسرا مطلق کفر، در سوره نوح ظلم (که مراد از ظلم در اینجا شرک است)، در سوره انفال ظلم (که مراد از ظلم در اینجا تکذیب آیات الهی و گناه است) و... می‌داند. لذا چون تأکید قرآن بر موضوع بیشتر از مصداق است، تعمیم این سنت الهی برای تمامی زمان‌ها (البته با اراده پروردگار) متصوّر می‌باشد.

دومین دلیل برای جاودانگی این سنت خداوند، هدف هدایت‌گری قرآن بوده که یکی از ابزار آن، وعده و وعید است. اگر قرآن صرفاً کتاب داستانی بود، لزوماً نمی‌توان مدعی بود که ممکن است سرنوشت پیشینیان دیگر تکرار نشود. ولی از آنجا که ماهیت قرآن متفاوت از کتاب داستان است و همان ماهیت ایجاب می‌کند که برای روشن‌گری بیشتر و فهم بهتر موضوعات از داستان‌ها و تمثیل استفاده شود، اتفاقاً اراده متکلم قرآن به تحذیر بیشتر می‌ماند تا تعریف؛ یعنی هدف از بیان این داستان‌ها این است که مردم بدانند چه عقوبتی برای آنان متصور است؛ نه اینکه مانند یک کتاب داستان، باعث سرگرمی آنان شده و تنها اوقات فراغت‌شان را پر کرده باشد.

دلیل سوم، بر خلاف دلایل قبلی که رنگی عقلی داشتند، دلیلی نقلی و برگرفته از ظاهر آیاتی است که مخاطب خود را آشکارا از بلایایی نظیر بلایای گذشته تحذیر نموده است. به عنوان نمونه در سوره فصلت آمده است: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ

صَاعِقَةٍ عَادٍ وَتَمُودَ» پس اگر کافران اعراض کردند به آنها بگو من شما را از صاعقه‌ای مانند صاعقه هلاک عاد و تمود ترسانیدم (فصلت/۱۳). مخاطب این آیه پیامبر اسلام است؛ بنابراین مخاطب ایشان در فعل امر «قل» مخاطبین قرآن‌اند که با صاعقه عاد و تمود فاصله زمانی زیادی دارند و این خود، نشان‌دهنده گستره باز زمانی نزول بلاهای طبیعی در صورت بروز گناه است. ممکن است گفته شود این آیه مربوط به مخاطب قرآن بوده و به زمان بعد از پیامبر قابل تسری نیست؛ جواب این است که: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا» آیا در زمین به سیر و سفر نمی‌روند تا به چشم خود عاقبت حال پیشینیان را مشاهده کنند که چگونه آنها را خدا هلاک کرد؟ و برای کافران هم مانند آن عقوبت‌ها وجود دارد (محمد/۱۰). دلالت این دو آیه و آیاتی از این دست، مخصوصاً عبارت «و للکافرین أمثالها»، آشکارا در بازبودن گستره زمانی نزول بلاهای طبیعی در اثر گناه، ظهور دارند. در سوره اسرا مخاطب خود را تمام کافران دانسته و بدون تقييد زمانی خطاب به تمام کافران گفته است: «أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخْصِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُزِيلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَ كَيْلًا. أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يَعِيدَ لَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرَقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا» آیا ایمن‌اید از این که خدا گوشه‌ای از خشکی را بشکافد و شما را در آن نهمان سازد، یا طوفانی از شن بر شما فرستد و شما را هلاک سازد، آن‌گاه هیچ کارسازی که بلا را از شما بگرداند برای خود نیابید؟ آیا چون از غرق شدن نجات یافته‌اید، ایمن شده‌اید از اینکه بار دیگر خدا شما را به دریا بازگرداند و به علت این که کفر ورزیده‌اید تندبادی کشتی شکن بر شما فرستد و شما را غرق کند، آن‌گاه کسی را برای خود نیابید که ما را به این کار مؤاخذه کند؟ (اسراء/۶۸-۶۹). البته این سؤال نه به قصد شنیدن پاسخ؛ بلکه به جهت نمایش عجز آنان از رویارویی با بلاهای طبیعی بوده و از نوع استفهام انکاری است. دیگر اینکه با این آیه به مخاطب خود در هر دوره‌ای فرموده این بلاها می‌تواند عقوبت کافران و گناهکاران باشد.

در مورد گستره مکانی نیز، آیاتی وجود دارد که فاقد قید مکانی بوده و نشان از تکلیف انسان‌ها در تمامی زمین دارند. برای نمونه در سوره نساء آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ

أَرْضِ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، آنان که فرشتگان، جانشان را درحالی که ظالم به خود بوده‌اند می‌گیرند، از آنها پرسند که در چه کار بودید؟ پاسخ دهند که ما در روی زمین مردمی ضعیف و ناتوان بودیم. فرشتگان گویند: آیا زمین خدا پهناور نبود که در آن هجرت کنید؟ و جایگاه ایشان جهنم است و آن بد جایگاه بازگشتی است (نساء/۹۷). البته آیه بعد، این حکم را برای افرادی که از هجرت ناتوانند، استثنا نموده و فرموده: «إِلَّا الْمُسْتَغْفِرِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» مگر آن گروه از مردان و زنان و کودکان که ناتوان بودند و گریز و چاره‌ای برایشان میسر نبود و راهی (به نجات خود) نمی‌یافتند (نساء/۹۸). وجود استثناء بعد از حکم عام، نشان می‌دهد افراد دو دسته‌اند: مقصر و معذور؛ برای مقصرین، بهانه‌ای نبوده و گستره مکانی شامل آنان نمی‌شود و هر کجا که باشند مجرم‌اند و مستوجب عقوبت، هر چند برای معذورین چنین عقوبتی نباشد.

حال اگر شبهه این باشد که برای مکان‌هایی در زمین که پیام الهی به آنها نرسیده چگونه عمل می‌شود، دو پاسخ ارائه می‌شود: اول اینکه طبق گزارش قرآن پیام الهی به تمام مردم زمین محابره شده است؛ چه توسط پیامبرانی که در قرآن نامشان آمده و چه آن دسته از پیامبران که نام و سرگذشت آنها برای ما معلوم نیست. در سوره غافر اینچنین آمده که «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَضَيْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْضِ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فَخِصٌّ عَلَى كَيْفِ أَرَادَ» همانا ما رسولان بسیاری پیش از تو فرستادیم که احوال بعضی را بر تو حکایت کردیم و برخی را نکردیم و هیچ رسولی جز به امر خدا نشاید معجز و آیتی بیاورد، و چون فرمان خدا فرا رسد آن روز به حق حکم کنند و آنجا کافران مبطل زیان کار شوند (غافر/۷۸). ظاهر این آیه دلالت بر چند مورد دارد: یکی اینکه پیامبرانی برای اقوامی که نام و سرگذشت آنها برای ما معلوم نیست، فرستاده شده‌اند؛ دیگر اینکه تمامی پیامبران، نشانه‌هایی در اثبات پیامبری خود داشته‌اند؛ و آخر اینکه کافرانی بوده‌اند که در هر زمان آنها را تکذیب می‌کردند و آنان مستوجب عقوبت پروردگارانند.

علاوه بر آیه قبل، استدلال عقلی لزوم ارسال رسل برای تمامی مکان‌ها و در تمامی

زمان‌ها، در سوره طه اینچنین آمده است: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُحْزَى» و اگر ما پیش از فرستادن پیغمبر، کافران (و مشرکان قریش) را همه به نزول عذاب هلاک می‌کردیم البته آنها می‌گفتند: پروردگارا چرا بر ما رسولی نفرستادی تا از آیات تو پیروی کنیم پیش از آنکه به این عذاب و ذلت و خواری گرفتار شویم؟ (طه/۱۳۴). این استدلال قرآن، نشان می‌دهد حجت بر تمامی افراد تمام شده و پیام الهی به همگان رسیده است. اینکه بدون قید مکانی و زمانی، فرموده «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد/۷) یا «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ» (یونس/۴۷)، همگی مؤید بیان مفهوم آیه ۱۳۴ سوره طه مبنی بر مخابره پیام الهی برای تمام انسان‌ها در تمام مکان‌ها و زمان‌ها هستند. پاسخ دوم که تمه پاسخ اول به‌شمار می‌رود، این است که اگر قومی را پیدا کنیم که علی‌رغم ارسال رسل برای تمام اعصار و امصار، واقعاً پیام الهی را دریافت نکرده و از تلاش برای دریافت آن نیز معذور بوده‌اند، باید این افراد را عقلاً مصادیقی از «لَا يَسْتَبِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء/۹۸) و به نوعی «معذور» یا «جاهل قاصر» دانست و آنان را از شمول «مجرمان مقصر» خارج کرد.

### گستره نوع گناهان

با پذیرش رابطه میان گناه و نزول بلاهای طبیعی و آنچه پیش‌تر، از نوع تعلیل و گستره مکانی و زمانی گزاره‌ها بیان شد، باید دید در ادبیات قرآنی، آیا همگی گناهان باعث نزول بلاهای طبیعی می‌شوند یا تنها برخی از آنان این نتیجه را به دنبال دارند. در قرآن خبری از نزول بلاهای طبیعی در اثر انجام هر گناهی (اعم از صغیره، کبیره، اعتقادی، احکامی و غیره) نیافتیم؛ بلکه عبارتی که پیش‌تر در آیه ۴۱ سوره روم اشاره شد، ظاهراً برخی از گناهان را مستوجب نزول بلاهای طبیعی می‌داند. در این آیه آمده است: «لِيَذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا». کلمه «بعض» در ظاهر این عبارت، دلالت بر عدم عمومیت نزول بلاهای طبیعی برای تمامی گناهان دارد. در آیات مربوط به انشای سوابق نزول بلاهای طبیعی در مورد گناه کاران نیز نزول بلاها را به بروز گناهان بزرگ اعتقادی جمعی نظیر کفر، شرک، تکذیب رسل و امثالهم و گناهان عملی جمعی نظیر گناه قوم حضرات لوط و شعیب نسبت داده و هر گناهی را لزوماً مستوجب بلاهای طبیعی نمی‌داند. تقسیم گناهان به صغیره و کبیره

- که پیش تر در آیه ۳۱ سوره نساء آمد- نیز مؤید همین است؛ چنانچه در این آیه آمده است: اگر از گناهان بزرگی که از آن نهی می شوید پرهیز کنید، گناهان کوچک شما را می پوشانیم. طیب در تفسیر این آیه گفته است: «اینکه بلاها اثر بعض آنچه که عمل می کنند اگر بخواهد به جمیع آنها بگیرد جنبنده ای روی زمین باقی نمی ماند» (طیب، ۱۳۹۲ش، ج ۱۶، ص ۳۹۵)؛ ایشان در ادامه برای اثبات این مدعا، به دو آیه اشاره کرده اند که: «وَلَوْ يُوَاحِدُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَآئِبَةٍ» (نحل/۶۱) و آیه دوم: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری/۳۰).

نکته بعدی این آیات، در مورد دسته جمعی بودن گناه است که نشان می دهد گناهان فردی (لزوماً) مستوجب نزول بلایای طبیعی نیستند و ممکن است با ابزار دیگری از قبیل بلایای غیر طبیعی یا فقر، گرسنگی، ترس و امثالهم عقوبت شوند یا حتی عقوبت آنها بنا بر دلائلی که پیش تر گفتیم به تأخیر بیفتد. مؤید این ادعا این است که افعال به کار رفته در تمام آیات مورد بحث در سرنوشت کافران اقوام گذشته، افعال جمع است؛ چه در مورد گناهان اعتقادی نظیر کفر و ظلم (شرك)، و چه در مورد گناهان عملی نظیر گناه اقوام لوط و شعیب. مثلاً خطاب حضرت شعیب به قوم خود این است: «فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» پس در سنجش، کیل و وزن را تمام دهید و به مردم کم فروشی نکنید، و در زمین پس از نظم و اصلاح آن، به فساد برنخیزید (اعراف/۸۵). افعال به کار رفته در این عبارات، نشان می دهند که این گناهان از سوی تمام مردم - یا دست کم، از سوی اکثریت جامعه - انجام می شده؛ چنان که مؤمنین به پیامبران در هر دوره ای بسیار اندک بوده اند.

## نتیجه‌گیری

پس از بررسی مفهوم گناه در ادیان ابراهیمی و تبیین چیستی بلاایای طبیعی، رابطه علی و معلولی گناه و بلاایای طبیعی را در ادیان ابراهیمی پیش از اسلام و نیز در خود اسلام تشریح کردیم و پس از آن، دریافتیم که طبق عقیده پیروان ادیان ابراهیمی و به‌خصوص دین‌گرایان اسلامی - که در قرآن نشانه‌های قوی‌تر و کامل‌تری نسبت به عهدین دارند - گناه یکی از علل نزول بلاایای طبیعی است؛ هرچند بر آن حوادث، اهدافی بجز عذاب مجرمین نیز متصور است که می‌توان از جمله آنها به ابتلاء، ارتقاء درجه و ... اشاره کرد. لیکن اصل نزول عذاب، زمان و مکان آن، شدت آثار آن و ... در اراده پروردگار است؛ و این با سببیت اسبابی طبیعی - هم‌چون ابر، باران، حرکت پوسته زمین و ... - و نیز اسباب انسانی - هم‌چون اهمال‌کاری، جنایات عمدی و ... - هرگز منافاتی ندارد؛ بلکه تمامی این اسباب، وسیله‌ای برای تحقق اراده پروردگارند. لذا اساساً بین ادعای دو گروه دین‌گرایان و ماده‌گرایان در علت وقوع حوادث، تعارضی وجود نداشته و هر دو گروه، عوامل طبیعی را علت نزدیک وقوع یک حادثه طبیعی می‌دانند.

همچنین با استفاده از ظواهر آیات، نکات ادبی موجود در آن‌ها و اقوال مفسرین فریقین، می‌توان گفت گناه، علت تائمه غیرمنحصره برای نزول بلاایای طبیعی است. البته موانعی برای عقوبت گناه‌کاران با بلاایای طبیعی وجود دارند که ممکن است صورت پذیرند و وقوع بلاایای طبیعی را محو نموده یا به تعویق بیاورند؛ این موانع شامل توبه، استدراج و مشیت الهی‌اند. نیز معلوم شد که دستورات الهی طبق اعلام قرآن، در تمام زمان‌ها، برای تمام اقوام و در سراسر کره زمین مخابره شده است؛ اگر قومی باشد که این پیام را دریافت نکرده و امکان جستجو و کشف حقیقت را نیز نداشته باشند، باید آنها را جاهل قاصر دانسته و از شمول اجرای حکم عقوبت دنیوی توسط بلاایای طبیعی، مستثنی دانست. همچنین، با اقامه دلایل عقلی و نقلی ثابت شد که سنت الهی عذاب مجرمین توسط بلاایای طبیعی، تکرارپذیر بوده و در آینده نیز در صورت گناه انسان‌ها ممکن الوقوع است. به بیان دیگر، گستره زمانی و مکانی این رابطه باز، و در هر زمان و مکانی جاری است؛



هرچند تمامی گناهان مستوجب نزول بلاهای طبیعی نیستند و این حوادث برای گناهان اعتقادی بزرگ و دسته جمعی، ممکن الوقوع هستند. همچنین، رابطه گناه با بلاهای طبیعی، مانع بردار هستند؛ یعنی ممکن است نزول بلاهای طبیعی ناشی از گناهانی که برشمردیم، به دلایلی به تعویق بیفتد یا اینکه اثر آن گناه کاملاً محو شده و بلاهای اعم از طبیعی و غیرطبیعی نازل نگردد؛ از جمله این دلایل می‌توان به توبه، استدراج و مشیت الهی ذکر کرد که نمونه‌هایی از قرآن را برای هر یک آوردیم.

در پایان، ذکر این نکته لازم است که یافته‌های این تحقیق با تمرکز بر آیات قرآن به دست آمده و متکی به آن است؛ هرچند روایات مأثوره حضرات معصومین علیهم‌السلام نیز مؤید این یافته‌هاست. لیکن تحقیق حاضر، بنا به دلایلی از استدلال روایی این بحث - بجز اندک روایاتی که از صحابه در برخی تفاسیر نقل شده است - خودداری نموده و تنها با تکیه به قرآن و عقل به یافته‌های خود رسیده که روایات مذهب تشیع نیز مؤید آنها هستند.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. عهدین
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴. ابن عاشور، محمد الطاهر، (۱۹۸۴م). التّحریر و التّنویر، تونس، الدار التّونسیة للنشر.
۵. ابن عطیة آندلسی، (۱۴۲۲ق). المحرّر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۳۹۹ق). مقایس اللّغة، بیروت، دار الفکر.
۷. ابن هشام، (۱۳۸۷ش). مغنی اللّیب، غلامعلی صفایی، قم، قدس.
۸. اسماعیل حقّی، (۱۴۰۵ق). روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش). جامعه در قرآن، قم، مؤسسه اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴ش). حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، مؤسسه اسراء.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التّنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التّأویل، بیروت، دار الکتب العربیة.
۱۳. سیوطی، جلال الدین، (۱۳۹۲ش). الإیتقان فی علوم القرآن، سیّد محمود طیب حسینی (دشتی)، قم، دانشکده اصول الدین.
۱۴. شرطونی، رشید، (۱۳۹۴ش). مبایذ العربیة (بخش نحو)، سیدعلی حسینی، قم، دار العلم.
۱۵. طباطبایی، سیّد محمّد حسین، (۱۳۶۷ش). تفسیر المیزان، سید محمّد باقر موسوی، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۲۷ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المرتضی.
۱۷. طبری، محمدبن جریر، (۲۰۰۰م). جامع البیان فی تأویل القرآن، دمشق، مؤسسة الرسالة.
۱۸. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۹۲ش). أطیب البیان، قم، سبّین.
۱۹. فخر رازی، (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۰. قرائتی، محسن، (۱۳۸۷ش). تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
۲۱. گراهام، بیلی، (۱۳۷۱ش). هفت گناه مهلک، بی مک، بی نا.
۲۲. ماسون، دنیز، (۱۳۷۹ش). قرآن و کتاب مقدس درون مایه های مشترک، فاطمه تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱ش). آموزش فلسفه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۱ش). تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۵. میبیدی، ابوالفضل، (۱۳۶۱ش). کشف الأسرار و عدّة الأبرار، تهران، سپهر.
۲۶. واحدی نیشابوری، (۱۴۳۰ق). التفسیر البسیط، ریاض، عمادة البحث العلمی للجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیه.
۲۷. هوردن، ویلیام، (۱۳۸۰ش). راهنمای الهیات پروتستان، ططاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

28. Billy Graham, (1984), "Peace with God", world wide publication, No.1078.

29. Lacocae, andre, (1978), "sin and Guilt", in Mircea Eliade, the Encyclopedia Of Religion, newyork, Macmillan publishing company.

30. Madeleine S. Miller and J. Lane Miller, (1973), " Blacks Bible Dictionary", by Harper and Row.

31. <https://fa.wikipedia.org/>

32. <https://www.aa.com.tr/fa>.



## واکاوی عشق در غزلیات عرفی شیرازی با رویکرد به نظام اندیشگانی

<sup>۱</sup> محسن برهمند

<sup>۲</sup> محمد رضا اکرمی

<sup>۳</sup> سمیرا رستمی

### چکیده

در دوره صفویّه از آن روی که شاهان عصر صفوی شاعران را به سرایش اشعاری در مدح اهل بیت (علیهم السّلام) ترغیب نموده و نسبت به سرایش مضامین عاشقانه و اکنش‌های منفی نشان می‌دادند، بازار شعر و شاعری از رونق افتاد و در نتیجه تعداد بسیاری از شاعران از ایران به سرزمین هندوستان مهاجرت کردند و همین امر زمینه‌ساز ایجاد طرز تازه‌ای در زمینه‌ی سبک‌شناسی شد که امروزه از آن به عنوان سبک هندی یاد می‌کنند. عرفی شیرازی از جمله‌ی نخستین شاعرانی است که در ساخت و پرداخت و نیز گسترش این طرز تاره نقش مهمی ایفا نموده است. در این پژوهش که به شیوه‌ی تحلیل محتوا و با استناد به منابع کتاب‌خانه‌ای صورت گرفته است، بر آن بوده‌ایم تا با بررسی صد غزل ابتدایی از دیوان عرفی شیرازی، به واکاوی عشق در نظام اندیشگانی شاعر بپردازیم. نتایج پژوهش گویای آن است که در غزلیات وی، عشق در قالب اندیشه‌های خودآزارانه، بیان سختی‌ها و فراز و نشیب‌های راه عشق، گرمای عشق و عشق‌گدازنده، ارزشمندی جایگاه بلند عشق، سلوک عرفانی مرتبط با عشق، فراق و وصال، درد و غم عشق، شاهدبازی با معشوق مذکر، توصیف ویژگی‌های رفتاری معشوق، پرداختن به اجزاء ظاهری چون توصیف چشم و نگاه، زلف و گیسو، رخ و رخسار، لب و دهان، مژگان و قد و قامت بازتاب یافته است.

### واژگان کلیدی

سبک هندی، عشق، عرفی شیرازی، نظام اندیشگانی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: fpnu.barahmand@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران (نویسنده مسئول).

Email: mrakrami@yahoo.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: srostami52@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱/۲۷

## طرح مسأله

یکی از عوامل موثر در شکل‌گیری تاریخ بشری و تکامل انسانی، مسأله عشق و تبلور و ظهور آن در ارکان مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان است و هنوز نیز این حقیقت بر حیات فردی و اجتماعی آدمیان حاکم است و آنان را دچار قبض و بسط درونی و بیرونی می‌کند. عشق مفهومی تک بعدی نیست، بلکه می‌توان آن را از منظر ادبی، فلسفی، کلامی، عرفانی، روانشناختی، جامعه‌شناختی و ... بررسی کرد. یکی از مهم‌ترین تجلی‌گاه‌های عشق، ادبیات و به ویژه شعر است. در ادبیات فارسی، واژه‌ی عشق، اهمیتی ویژه دارد و بسیاری از شاعران پارسی‌گو، درباره‌ی عشق و عاشقی و وصف معشوق و سختی‌های عشق، اشعار گران‌سنگی سروده‌اند؛ به بیانی دیگر، در اکثر دیوان‌های شعرای ادب فارسی، عشق به نوعی بن‌مایه‌ی اصلی مضامین و موضوعات شعری می‌باشد. هر کدام از شعرا برحسب روحیات و نگاهی که به فلسفه‌ی هستی و خلقت و ظواهر آن دارند، عشق را وسیله‌ای برای بیان معرفت و احساسات خویش قرار داده‌اند و همین نگاه‌های متفاوت موجب تقسیم عشق به روحانی، الهی، حقیقی، مجازی، آسمانی و زمینی شده است. چنانکه مولوی و عطار از جمله شعرایی هستند که نگاهشان به موضوع عشق نگاهی عرفانی و آسمانی است، در کنار آن‌ها شعرای نامی دیگری چون سعدی، خواجه‌ی کرمانی، وحشی بافقی و ... با پرداختن به عشق زمینی و گاهی ملکوتی اشعار زیبایی را خلق کرده‌اند و بخشی مهم از سروده‌های خود، خصوصاً غزلیات را بدان اختصاص داده‌اند و یا سنایی و حافظ هر دو گونه عشق را دارند و دقیق‌تر این است که بیشتر عشق به مظاهر طبیعت و انسان دیده می‌شود که حاصل نگاه وحدت وجودی است. به طور کلی عاشقانه‌سرایی در دوره‌های گوناگون شعر فارسی، بر مبنای ذهنیت‌غنایی شاعران، فراز و فرودهایی داشته است، اما هیچ‌گاه ادبیات فارسی را بدون حضور عشق نمی‌توان تصور کرد. در سبک هندی نیز شاهد بازتاب عشق در شعر شاعران از جمله عرفی شیرازی هستیم.

مولانا محمد بن خواجه زین‌الدین علی بن جمال‌الدین شیرازی ملقب به جمال‌الدین و متخلص به عرفی از مشاهیر و شعرای قرن دهم هجری قمری در شیراز است. وی به سال ۹۶۳هـ.ق در شیواز متولد شد و بیشتر دوران زندگی خود را در سرزمین هندوستان سپری

کرد. عرفی در سال ۹۹۹ هـ.ق در سن سی و شش سالگی در گذشت و جنازه او را از لاهور به نجف انتقال دادند (ر.ک: علی‌خان، ۱۳۴۵: ۹-۱۱ و ۲۳). عرفی از شاعرانی است که در دوره‌ی صفوی می‌زیسته است و در تغییر سبک شعر و نیز روند تحول در این زمینه نقش مهمی ایفا می‌کند، به طوری که عده‌ای از صاحب نظران عرصه‌ی شعر در همان دوره او را بنیان گذار طرز نو و شیوه‌ی جدید می‌دانستند. شعر عرفی دروازه‌ای است برای بررسی شعر سبک هندی؛ زیرا در شعر او هم آثاری از گذر شاعر از سبک عراقی و نیز عصر دوره‌ی تیموری دیده می‌شود و هم نوآوری و دوری از روش شاعرانی که از نظر زمانی به دوره‌ی عرفی نزدیک بوده‌اند. تا زمانی که دور به شعر عرفی رسید، دو جریان در شعر فارسی وجود داشت: جریان سنت گرا که متمایل به سبک عراقی بودند و جریانی که رو به زبان محاوره و دوری از صنایع لفظی و ساده‌گویی و نیز بیان واقعیت آوردند. این مکتب را مکتب وقوع می‌گفتند. شعر چون به عرفی شیرازی رسید، او هر دوی این دو شیوه را منسوخ کرد و به حیات آنها پایان داد. البته جسته و گریخته شاعران به این دو شیوه شعر می‌گفتند، لیکن عرفی با سرودن اشعار خود زمینه‌ی پیدایش سبک هندی را به وجود آورد (ر.ک: سیاسی، ۱۳۸۴: ۲۸).

در خلاصه‌الاشعار و زبده‌الافکار پیرامون پرداختن عرفی به مضمون عشق آمده است: «اشعار غزل و قصیده‌ی مولانا عرفی آنچه به فقیر رسید کمال عاشقی و حالت سوختگی از آن ظاهر است و از شیوه‌ی مدحش نهایت فصاحت و پختگی ظاهر، چنانکه توان گفت که از شعرای معروف است و هیچ کمی ندارد لیکن ستم ظریفان به واسطه‌ی عناد، این معنی را قبول ندارند و حمل بر خوشامد مینمایند. از اشعارش این دعوی مبرهن میشود و حاجت بنیّه‌ی دیگر ندارد» (خلاصه‌الاشعار، ۱۳۷۸: ۱۲۴-۱۲۳). اینکه میرتقی در مورد غزلیات عرفی به کمال سوختگی و عشق اشاره می‌کند قابل توجه است چرا که اشعار آن دوره، همه از نوع اشعار وقوعی و واسوختی است و عاطفه‌ی عاشقانه در آنها با شدت بیشتری دیده می‌شود و اینکه این ویژگی را برای غزلیات عرفی برمی‌شمارد، نشانه‌هایی از تغییر آرام آرام ذائقه از مکتب وقوع به سبک هندی است؛ از این رو توجه به مفهوم عشق در شعر شاعران این دوره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که این

مفهوم به نوعی می‌تواند گویای ابراز مخالفت شاعران عصر صفوی با شاهان این دوره باشد. از جمله پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون مفهوم عشق در آثار ادبی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. نظری و کمالی (۱۳۹۶) «روان‌شناسی عشق در غزل سعدی»، ۲. بهرامی و نصرتی (۱۳۹۵) «بررسی تطبیقی عشق در غزلیات مولانا، سعدی و حافظ»، ۳. رحیمی و همکاران (۱۳۹۲) «بررسی تطوّر حسن و عشق در غزل فارسی از ابتدا تا قرن یازدهم»، ۴. خداوردی و همکاران (۱۳۹۲) «تجلی عشق در اشعار مولانا»، ۵. دهقان و پورسعدی (۱۳۹۱) «جلوه‌های عشق در غزلیات وحشی بافقی»، ۶. محسنی هنجنی (۱۳۹۱) «سعدی و ابعاد عشق در زندگی انسانی»، ۷. کیخای فرزانه (۱۳۹۰) «عشق و امید در شعر برخی از شاعران معاصر ایران»، ۸. مشهدی (۱۳۸۸) «جلوه‌ی معشوق در سبک هندی با بررسی صائب تبریزی و بیدل دهلوی»، ۹. عابدی (۱۳۸۳) «از زمین تا آسمان (ظهور معشوق در شعر فارسی از فرخی تا حافظ)».

## ۱. بحث و بررسی

### ۱-۱. مفهوم عشق

مفهوم عشق نخستین بار در فرهنگ غرب و در رساله‌ی مهمانی افلاطون و رساله‌ی اخلاق نیکو ماخوسی ارسطو مطرح شد (ر.ک. کلکوتی شبستری، ۱۳۸۰: ۱۶). این واژه از نظر علم لغت‌شناسی مشتق از "عَشَقَه" است و "عَشَقَه" گیاهی است که بر دور درخت می‌پیچد و درخت را خشک، زرد و بی‌محصول می‌کند (ر.ک. همدانی، ۱۳۸۵: ۴۶). عشق نیز با وجود عاشق چنین می‌کند (ر.ک. دقایقی مروزی، ۱۳۴۵: ۲۱). تعاریف گوناگونی از عشق وجود دارد؛ برای نمونه در لغت‌نامه‌ی دهخدا، عشق به معنی «چیره گردیدن دوستی بر کسی، به حد افراط دوست داشتن، شیفتگی، دلدادگی و لذت آمده است» (لغت‌نامه‌ی دهخدا، ۱۳۸۸: ذیل مدخل عشق). در فرهنگ فارسی معین نیز عشق به معنای «به حد افراط دوست داشتن، دوستی مفرط و محبت تام» آمده است (فرهنگ فارسی، ۱۳۸۷: ذیل مدخل عشق). عشق می‌تواند با واژه‌ی اوستایی -š- به معنای خواستن، میل داشتن، آرزو کردن، جستجو کردن نیز در پیوند باشد. به باور سجّادی «عشق آتشی است که در قلب واقع شود و



محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه» (سجادی، ۱۳۸۹: ذیل مدخل عشق). ابو علی سینا در کتاب قانون در طب، مرض عشق را این گونه توصیف کرده است: «عشق مرضی است و سوسه انگیز و به مالخولیا شباهت دارد. سبب این بیماری آنست که انسان فکر خود را به کلی به شکل و تصویرهایی مبذول می‌دارد و در خیالات خود غرق می‌شود و شاید آرزوی آن نیز در پدید آمدن بیماری کمک کند و ممکن است آرزوی کمک نکند ولی این تمرکز فکر متمادی سبب بیماری می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۳۵).

درمتون عرفانی، عشق در مرتبه ای بسیار عالی تر توصیف شده است و بعنوان عالی ترین تجلی عالم هستی، قلب انسان را به سوی کمال و زیبایی سوق می‌دهد، خدا انسان را به گونه ای آفریده است که وقتی به سوی نور وجود مطلق متمایل می‌شود با تمام وجود به سمت آن کشیده می‌شود به این ترتیب عشق کشش قلب انسان است به سوی خدا. این تعبیر در قرآن کریم و در متون اسلامی با عباراتی مانند حب نشان داده شده است. حب یا عشق ماهیتی انسانی دارد و هدف اصلی آن نیز خداست ولی در پاسخ به این که چرا عشق که اصالتاً می‌باید متوجه خدا باشد، به انسان‌ها تعلق پیدا می‌کند باید گفت که عشق در مراتب پایین تر انسانی به سمت نشانه‌هایی از جمال و کمال الهی که در انسان‌ها بعنوان خلیفه‌ی او به ودیعه گذاشته شده است، متوجه می‌شود. در این راستا می‌توان به دیدگاه عرفای عاشق اشاره کرد. آنان عشق را جهت رسیدن به حق تعالی فریضه دانسته و گفته‌اند: «ای عزیز، به خدا رسیدن فرض است و لابد هر چه به واسطه‌ی آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر معنی، فرض راه آمده است» (همدانی، ۱۳۷۷: ۹۷). این دسته از عرفا با استناد به آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده، عشق و محبت نسبت به خداوند را مجاز کرده و حتی آن را فریضه و واجب دانسته‌اند. عرفای جمال پرست زیرمجموعه‌ی این دسته هستند و با اتکا به آیات و احادیث، این عشق را توجیه و تفسیر نموده‌اند. به نظر عرفای جمال پرست، جمال از خدا نشأت می‌گیرد و یکی از صفات الهی است که خدا خود آن را به ما می‌شناساند. جمال راهبر به سوی خدا، شاهره خداشناسی و خدادانی است؛ صفت اصلی صورت ذات حق و بهترین گونه و مظهر تجلی

حق است و در نهایت این حق را فقط از طریق جمال می‌توان دید و شناخت (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۵۰). پیرامون شرایط نظر فرد جمال پرست هم باید گفت، نظر به جمال، به نظر جمال پرستان، با دو شرط جایز و عبادت است: «نخست، قصد از تعلق به آن، رسیدن به خالق آن باشد، چه استدلال بر علم و قدرت صانع، مستلزم استوار و محکم دانستن صنعت اوست؛ دوم، برهنه شدن از شهواتی است که در دارنده‌ی آن تا جهان جانوران ادامه یافته است» (الانصاری، ۱۳۷۹: ۱۳۶). با توجه به آنچه گفته شد، عشق یک انسان به انسان دیگر که عموماً به واسطه‌ی توجه به جمال و زیبایی حاصل می‌شود، اگر خالی از هوا و هوس باشد، نشانه‌ی ای از عشق به کمال مطلق و رسیدن به وحدت وجود است. از این روست که ابن عربی عارف کامل را کسی می‌داند که هر معبودی را - در هر صورتی - جلوه حق ببیند که حق در آن صورت خاص، عبادت می‌شود (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۸۱: ۹/۲۴۷).

فلاسفه‌ی غرب هم تعاریف خاصی از عشق ارائه داده‌اند: افلاطون سه نوع عشق معرفی می‌کند؛ عشق هوسباز، عشق خودمدارانه و عشق والایش یافته. ارسطو عشق را کوری حس از دریافت کاستی‌های معشوق می‌داند. به نظر فلیس لئوناردو بوسکالیا<sup>۱</sup>، عشق موهبت عظیم و شگفت‌انگیزی است که به وجود آورنده شادی و خوشی و خوشحالی است. عشق همواره به صورت هدیه‌ی ای است که در روز اول زندگی به انسان ارزانی می‌شود و آدمیان باید به خود جرات دهند که جعبه‌ی هدیه را باز کنند و کاغذ هدیه را پاره کنند و آنگاه اعجاز عشق را دریابند (ر.ک. بوسکالیا، ۱۳۷۰: ۳۸).

## ۱-۲. جایگاه عشق در نظام اندیشگانی عرفی شیرازی

عشق به عنوان یک سطح فکری بارز در شعر شاعران دوران مختلف قابل بررسی است، چرا که موضوع غالب ادبیات ایران و جهان را عشق تشکیل می‌دهد. سخن عشق از دل بر می‌آید. سوز و گداز، شادی و غم، وصل و هجران و... همه اثرات عشق است. عشق بی‌تردید مضمون مشترک شعر همه‌ی شاعران و پربرسام‌ترین درونمایه در دیوان‌های آن‌ها بوده است. شاید علتش این است که جوهر وجود آدمی، همین عشق است و تقریباً هیچ شاعری نتوانسته به نحوی از آن متأثر نگردد. در شعر فارسی از زمان‌های گذشته، شعر

1. Felice Leonardo Buscaglia

عاشقانه را به دو بخش مادی و معنوی، یا مجازی و حقیقی، تقسیم کرده‌اند. می‌توان گفت هر دو این نوع شعر، بیانی صادقانه از وجود آدمی است که از درون او می‌جوشد و بر زبان او می‌نشیند. عطار نیشابوری عشق مجازی را دو گونه می‌داند: «نخست آنکه آدمی را از حق جدا می‌کند و آن همان عشق به دنیای به ما هو دنیا است که نگرش عرضی هم بدان توان گفت و سخت مورد انکار وی است و دیگر عشقی که پل عبور و قنطرة الحقیقه است که سرانجامش نیل به کمال مطلق می‌باشد» (بیات، ۱۳۸۷: ۱۳۰). بزرگان ما همواره حتی عشق مجازی را نیز ستایش کرده و آن را پلی برای رسیدن به عشق حقیقی دانسته‌اند. عشق مجازی بذر توجه به حق را در انسان بارور می‌سازد. وی را از علایق و دلبستگی‌های این جهانی آزاد و تمامی خواسته‌ها و امیال و آرزوهایش را به یک نقطه متمرکز می‌کند. این سبب می‌شود که توجه عاشق به معشوق حقیقی بیش از دیگران باشد، زیرا اگر وی از معشوق مجازی خویش دل برکند، دل بر آستان معشوق حقیقی برده و آن مهر بی‌متها را بر او می‌افکند (ر.ک: یشیری، ۱۳۷۴: ۳۲).

در نظام اندیشگانی عرفی شیرازی، عشق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت:

### ۱-۲-۱. اندیشه‌های مازوخیستی در بیان عشق

در فرهنگ فارسی معین پیرامون واژه‌ی مازوخیسم آمده است: «مازوخیسم. [رُ] (فرانسوی، ا) منسوب به ساشه مازوخ در اصطلاح پزشکی، تباهی و فساد اجرای عمل جنسی است به نحوی که با شکنجه و ضرب و شتم و آزارهای دیگر همراه باشد. این ناخوشی بیشتر در مردانی مشاهده شده است که مبتلا به انحراف عمل جنسی و هموسکسوالیته هستند. این حالات جنون خودآزاری را مازوخ در بعضی نوشته‌هایش توصیف و تشریح کرده است. مازوخیسم. شهوت خودآزاری» (فرهنگ فارسی معین، ۱۳۸۷: ذیل مدخل مازوخیسم). در اصل این موضوع روان‌شناسی به ارضای جنسی از طریق تحمل درد برمی‌گردد. «تحمل درد ممکن است به صورت کتک خوردن، لگدمال شدن، به زنجیر یا طناب کشیده شدن یا به گونه‌ای سمبلیک مورد تحقیر واقع شدن مثلاً لباس کودکان به تن کردن و تنبیه شدن خودنمایی کند» (پورافکاری، ۱۳۸۹، ج دوم: ۸۸۴). فرد

مازوخیست اراده‌ای از خود ندارد و دیگری را مایه‌ی حیات خود می‌داند. «احساس حقارت و ناتوانی و ناچیزی رایج‌ترین مظاهر تلاش‌های ناشی از مازوخیسم به شمار می‌آیند. کاوش در مورد کسانی که به این احساسات دچارند نشان می‌دهد که با آنکه اینان هشیارانه از این امر می‌نالند و می‌خواهند از شر آن خلاص شوند، نیرویی ناهشیار به جانبی سوقشان می‌دهد که خویشان را حقیر و ناچیز حس می‌کنند. این احساس با پی بردن بدین مسأله که شخص واقعاً نواقص یا نقاط ضعفی دارد یکسان نیست. کسانی که چنین احساسی دارند مستعد آنند که خود را خوار بگیرند و ناتوان کنند و بر امور تسلط نیابند» (فروم، ۱۳۷۰: ۱۵۴-۱۵۵).

با دقت در شعر سبک هندی، مشخص می‌گردد که غزلیات آنها سرشار از مضامین یأس آور، درد‌آلود و غم‌انگیز است. البته برای توجیه آن دلایل گوناگونی وجود دارد. «یکی از این دلایل تقدیرگرا بودن آنهاست. شاعران در مقابل سرنوشت خود را مجبور می‌بینند. غم و اندوهی سرشتین که درمانی نیز ندارد. مهاجرت نیز از جمله عواملی بود که بر غم‌انگیز بودن شعر آنها تأثیر می‌گذارد. شاعر در وطن جدید خود دچار نوستالژی می‌شود و شعر آنها به بن‌مایه‌ی رنج و اندوه تبدیل می‌گردد. گاهی نیز این اظهار شکستگی و یأس ناشی از سنت‌های شاعرانه است و آنها به دلیل آوردن مضامین بکر از تصویرهای زیبای آمیخته با غم و اندوه استفاده می‌کنند. روح شعر در این دوره با تسلیم و نامرادی قرین می‌شود» (لک و سرّامی، ۱۳۹۶: ۱۴۲-۱۴۳). دلیل دیگری که برای گرایش به غم و اندوه در سبک هندی برمی‌شمارند فردگرایی است که به دنبال جریان‌های اجتماعی در عصر صفوی شکل می‌گیرد: «شاعر این عصر انسانی تنهاست، تنها می‌اندیشد و مستغرق در لحظه‌هاست و به اندیشه‌ی جمعی وابسته نیست. انسانی که به تعبیر پاسکال میان توانایی و عجز شناور است انسانی تراژیک است. بینش تراژیک در ماندگی میان دو خواست متناقض را برای آدمی به ارمغان می‌آورد. شخص میان امید و نومیدی متردد است. هم به خود می‌بالد و هم اظهار عجز می‌کند» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۶۰). عرفی شعری نیز این اندیشه‌های خودآزارانه را در بیان مفهوم عشق در غزلیات خود آورده است. او در ابیات بسیاری بیان می‌دارد که از درد و رنج عشق لذت می‌برد. او عشق را نوعی بیماری میداند که شفا یافتن از آن موجب انگشت‌نما شدن فرد می‌شود.

در ملک عشق هر که شفا یابد از مرض رسوای گردد و گویند سال‌ها  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۷۳).

شهد غم در بیت زیر تصویری پارادوکسی ایجاد کرده است. شاعر غم عشق معشوق  
را چون شهد شیرین می‌داند:

بنشسته به ذوقی که صد آشوب قیامت از شهد غم او نرماند مگس ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۴۰).

او لذت بردن ابدی از زخم معشوق را مژده می‌دهد:  
به لذت ابد از زخم او دلا مژده که داد بی‌اثری انفعال مرهم را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۳۵).

او از این که غم عشق هوش و حواس از وی می‌برد راضی است:  
بادا بشارت دل محنت‌شناس ما کامد غمی به کندن شهر حواس ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۴۴).

عرفی بیان می‌دارد که اگر عشق خواری و آفت را نصیب او گرداند، او با غیرت بار  
آن را بر دوش می‌کشد:

گر عشق نهد قسمت من خواری و آفت خواری به حمیت بکشم نی به لطافت  
زال فلک انعام شبان‌روزی بیداد هرگز نکند فوق زهی نقص خرافت  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۹۸).

او غم عشقی که از خوان عشق باشد را شایسته‌ی خوردن می‌داند:  
غم نعمت است خوردنی اما زخوان عشق ای اهل روزگار غم روزگار چیست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۹۱).

وی غم را موهبتی می‌داند که او را بر سریر عشق نشانده است و بدین واسطه  
شکرگزار نیز هست:

صد شکر کز اقبال غم و لشکر آفت در مملکت عشق، نشستم بخلافت  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۹۸).

او از لب معشوق دشنام می‌طلبد. او به زجری که می‌کشد راضی است:

زان لب همه دشنام بود ملتمس ما آری، همه بر زهر نشیند مگش ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۴۰).

بیمار معشوق بودن برای عاشق عین شفاست:

راحت آلوده به آن سینه که افگار تو نیست نوش در شربت او باد که بیمار تو نیست  
مگر آن طایفه را دل نبود ورنه مرا نیست یاور که دلی دارد و بیمار تو نیست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۸۸).

او درد معشوق را به جان خریده و آسایش را بر خود حرام می‌داند. او هم چنین خود  
را در برابر معشوق سنگدل زبون می‌داند:  
اگر آسایش دل خواهم از درد تو خون بادا وگرخاری زدل بیرون کنم، در جان درون بادا  
ترحم می‌کنم بر ناصح و برخویش می‌گویم که چون من در کمند چون تویی رحمی زبون بادا  
دریغ از یکدم آسایش زدردت، ده غلط گفتم معاذالله چه آسایش، دلم از درد خون بادا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۵۴).

عرفی دلی که با غم شاد زیسته است وفادار می‌داند:

دل کهبه غم شاد زیست، مهر و وفا زو طلب غم چو گوارا فتاد، برگ و نوازو طلب  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۷۵۷۲۵۰).

وی در بیتی به ماجرای خودسوزی که از مصادیق خودآزاری است، در هند اشاره  
می‌کند. به باور لک و سرّامی:

در میان برخی از هندوان رسم است که هنگامی که مردی از دنیا می‌رود همسر بیوه  
او به اجبار یا اختیار در میان آتش سوزانده می‌شود. این رسم که از دیدگاه روان‌شناسی به  
شدت حالت مازوخیستی دارد و از نظر انسانی محکوم است در سال ۱۸۲۹ میلادی غیر  
قانونی شناخته می‌شود. ستی واژه‌ای سانسکریت است و توده‌ی هیزمی است که برای  
سوزاندن مردم جمع می‌کنند. طبق اسطوره‌های هندی، این اصطلاح از نام الهه «ساتی»  
گرفته شده است. رکشا پدر این الهه که از خدایان بود مراسم قربانی به پا کرد و همسر  
دختر خود - شیوا - را به این مراسم دعوت نکرد. به همین دلیل ساتی تحمل این حقارت را  
نکرده و با انداختن خود در آتش خودکشی می‌کند. همایون شاه دستور لغو رسم ساتی را

داد اما در مقابل افکار عمومی نتوانست تحمل کند و بار دیگر ساتی برقرار شد. اکبر شاه به رغم مسلمان بودن زنانی را که ساتی می کردند تحسین می کرد اما اجبار در این امر را ممنوع اعلام کرد. شاه جهان نیز اعلام کرد زنی که فرزند داشته باشد اجازه ساتی کردن ندارد (لک و سرّامی، ۱۳۹۶: ۱۴۲).

عرفی نیز در بیتی به این مهم اشاره کرده است:

عشق آن برهنه سوخته صادق مشمار      که نه خاکسترش آرند پی طرح کشت  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۸۶).

### ۱-۲-۲. فراز و نشیب‌های راه عشق

عشق سختی‌ها و فراز و نشیب‌های گوناگونی دارد. عرفی شیرازی بر آن است که خود مرد راه عشق نیست و از ابتدا به آن اظهار داشته است:

من از عدم بتو پیغام میفرستادم      که مرد عشق نیم، دوختی دهان مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۳۲۹).

وی هم چنین مدعیان راه عشق را به دلیل سختی راه عشق از قدم نهادن در آن برحذر می‌دارد:

برو، از عشق چنین معرکه ای شیخ حرم      طفل را شیوهی بازیچه حرامست اینجا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۶).

عرفی بر آن است که هر جایی نشانی از گشتگان عشق یافت می‌شود:

به هر سو می‌روم بوی چراغ کشته می‌آید      مگر وقتی مزار کشتگان عشق بود اینجا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۴).

دانه و دام کوی عشق سبب گرفتاری عاشقان در دام عشق می‌شود:

کوی عشق است، همه دانه و دام است اینجا      جلوه‌ی مردم آزاده حرامست اینجا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۶)

عرفی بر این باور است که عشق راهی هراسناک است:

شیر آیدم به راه و به روبه غلط کنم      ورنه به راه عشق کسی بی‌هراس نیست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۹۵)

### ۱-۲-۳. گرمای عشق و عشق گدازنده

عرفی در غزلیات خود گاه از عشق به محبت نیز تعبیر می‌کند. وی در توصیف بیان گرمای عشق بیان می‌دارد که:

هوای باغ محبت بغایتی گرم است      که هیچ سبزه ندیده ست روی شبنم را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۵)

عرفی بر آن است که از روی ازل به دلیل گرمای عشق، سرمای عافیت را درک ننموده‌ایم:

سرمای عافیت شناسیم کز ازل      در گرم سیر عشق بسر برده ایم ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۹)

یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی عشق سوزان بودن آن است که شاعران عصر صفوی به آن اشاراتی داشته‌اند. عرفی سوزاندگی عشق را ره باد سموم تشبیه کرده و سوزاندگی آن را حاصل قوت بازوی عشق می‌داند:

عشق می‌آمد و شیران جهان می‌گفتند      کاین سمومست که آتش زده در بیشه‌ی ما  
قوت بازوی عشق است که صد ره سوزیم      از رگ و ریشه‌ی فردوس کشد ریشه‌ی ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۶).

لقمه‌ی عشق دست و دهان را می‌سوزاند:

ما دست و دهن سوخته‌ی لقمه‌ی عشقیم      دوزخ جگرش آبله ریز از نفس ماست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۷۹).

عشق چون خورشید سوزان است:

عشق خورشید قیامت بود ای راحت دوست      در بیابان جزا سایه‌ی دیوار کجاست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۹۱)

تشنگان عشق طعمه‌ی آتش عشق می‌شوند و صید شدگان عشق بر آتش عشق کباب می‌شوند تا کامل گردند:

تشنگان عشق را کی دل برد آب حیات      این متاع آماده بهر دستبرد آتشست  
عرفی اندر عشق اگر ناقص بود افسرده‌نیست      صید عشق ارخام باشد نیم خورد آتشست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۳)



عشق خانمان سوز است:

گفتی ز عشق یافت روشنی بلی آتش بخانمان زده را خانه روشنت  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۲)

#### ۱-۲-۴. ارزشمندی و جایگاه بلند عشق

عرفی هر دلی را منزلگه عشق می‌داند. از نگاه او دل بی‌عشق ویرانه‌ای بیش نیست. عشق باعث فرزاندگی است:

منزلگه دل‌ها همه کاشانه‌ی عشقت هر جا که دلی گم شده در خانه‌ی عشقت  
ویرانه‌ی جاوید بماند دل بی‌عشق آن دل شود آباد که ویرانه‌ی عشقت  
فرزانه در آید به پریخانه‌ی مقصود هر کس که درین بادیه دیوانه‌ی عشقت  
پیمانه‌ی زهر فلکم تلخ نسازد این حوصله تخی کش پیمانه‌ی عشقت  
هر کس بلبش گرم شود چشم تبسم با او منشینید که بیگانه‌ی عشقت  
دل خانه‌ی عشقت بنزد همه کس لیک معشوق شناسد که کجا خانه‌ی عشقت  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۱)

خلافت در مملکت عشق باعث افتخار آدمی است:

صد شکر کز اقبال غم و لشکر آفت در مملکت عشق، نشستم بخلافت  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۹۸)

عشق قابل تعظیم شاه حسن است:

باغبان عشق با رضوان بدعوی گفت، خیز تا در هر باغ بگشاییم رضوان برنخاست  
عشق را نازم که شاه حسن در بزم ازل بهر وی تعظیم کرد از بهر ایمان برنخاست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۹۷)

#### ۱-۲-۵. عشق و سلوک عرفانی

هدف تصوف، وصول به حق و سیر در طریق کمال است و گذر از مراحل آغشته با نقص بشری، به مراتب آمیخته با تمامیت و کمال انسانی (ر.ک: نصر، ۱۳۷۱: ۲۱). وصول به اهداف مورد نظر در تصوف و عرفان از دو رهگذر اصلی صورت می‌پذیرد: «مهم‌ترین شاخه‌های عرفان در سنت اسلامی، عبارتند از: عرفان نظری و عرفان عملی. عرفان نظری،

حاصل تأمل در یافته‌های سلوکی و شهودی عرفا است» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۹: ۶۳). عرفان نظری، «از طریق کشف، شهود و اشراق، بر اساس مبانی دینی- الهی، به تفسیر هستی و بیان کیفیت ارتباط خدا، انسان و جهان می‌پردازد و سعی در شناخت حق از طریق مظاهر او دارد» (دهباشی و میرباقری، ۱۳۸۴: ۱۹). عرفان عملی، مجاهده‌ای در ادامه عرفان نظری است: «هر که ظاهر خویش را بیاراید به مجاهده، خدای باطن او را بیاراید به مشاهده؛ و بدان که هر که اندر بدایت، صاحب مجاهده نباشد، ازین طریقت هیچ بوی نیابد» (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۴۶).

عارفان معتقدند که دستیابی به معرفت الله، در گرو گام نهادن در مسیر طریقت است. طریقت، «راه رسیدن به خدای تعالی است، همان طور که شریعت راه رسیدن به بهشت است» (گوهرین، ۱۳۸۸: ۲۸۸). بنابراین، سلوک عارفانه، مستلزم طیّ طریقت است. «سلوک» در لغت فارسی به معانی: «راه رفتن، راه سپردن، آیین، قانون، طریقه، وضع، رسم، طرز، عادت، روش، رفتار» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «سلوک») و در لغت عرب، «عبارت از رفتن است علی‌الإطلاق؛ یعنی رونده شایند که در عالم ظاهر سفر کند و شایند که در عالم باطن سیر کند و به نزدیک اهل تصوف، سلوک عبارت از رفتن مخصوص است و آن "سیر إلی الله و سیر فی الله" است» (نسفی، ۱۳۶۲: ۴۰). همچنین، گفته‌اند: «سلوک، انتقال از منزل عبادت و پرستش است به منزل عبادت و پرستش دیگر، به معنی و انتقال صورت است از عمل مشروع برای نزدیکی به خدا به عمل مشروع دیگری، برای قرب به حق» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲/ ۳۸۰). سیر و سلوک مراحل گوناگونی دارد و سالک از آغاز تا پایان، باید از مراتب و مقاماتی عبور کند: «در بحث مقامات و ورود از مقامی به مقام دیگر، نوعی تحوّل، تغییر و دگرگونی در خودی خود مطرح است؛ یعنی عارف با تغییر هر مقامی، گویی بار دیگر از خود متولد می‌شود و ولادتی نو می‌یابد» (ناصر، ۱۳۸۲: ۱۶۵). رهرو طریقت را «سالک» نامند که در لغت به معنای «مسافر و راه رونده» (دهخدا، ۱۳۸۸: ذیل «سالک») و در عرفان، به معنی «مسافر إلی الله است. سالک، کسی را می‌گویند که به طریق سلوک به مرتبه‌ای می‌رسد که از اصل و حقیقت خود آگاه شود» (سجادی، ۱۳۹۲: ۴۵۴).

در آثار عرفانی، دلایل بسیاری در اثبات ضرورت سلوک آورده شده است. غالب

آن‌ها اتصال روح را به قالب، حجاب آدمی از مشاهده جمال پروردگار و سلوک را راه رهایی از این حجاب‌ها می‌دانند: «چون روح انسان را از قرب و جوار رب العالمین به عالم قالب تعلق می‌ساختند، بر جملگی عوالم ملک و ملکوت عبور دادند... و بدین روزی چند که بدین قالب تعلق گرفت، چندان حجب پدید آورد که به کلی آن دولت‌ها فراموش کرد» (رازی، ۱۳۸۸: ۷۴-۷۵). از دلایل ضرورت سلوک در نگاه ابونصر سراج، «دوری از کردارهای بی‌فایده و بریدن از همه‌ی دلبستگی‌هایی است که میان آنان و مطلوب، دوری و تاریکی ایجاد می‌کند» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۷۲). عزالدین محمود کاشانی حصول نگرش صحیح را منحصر به گام نهادن در مسیر سلوک و پیروی از صوفیان دانسته‌است و می‌گوید: «پس هر که طالب عقیده‌ی درست بود، باید که روی دل از محبت دنیا بگرداند تا دیده‌ی بصیرتش به نور یقین گشوده شود و حق بر او منکشف گردد... و این معنی از خصایص صوفیان است» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۶). عین‌القضات همدانی راه رسیدن به خدا را منحصر در سلوک می‌داند و می‌گوید: «همچنین، میدان که به لافرق و لانتفاوت که هر که را نهاده‌اند که به خدا رسد، جز سلوک راه خدا نکند... و به قدر سلوک هر کسی، علم ایمان بدو رو نماید» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۳۳۳ و ۳۳۵). ابوسعید ابوالخیر، هدف سلوک را رسیدن به خدا می‌داند: «شیخ گفت: حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین نیست، و عرش و کرسی نیست، پنداشت و منی تو حجاب است. از میان برگیر، به خدای رسیدی» (ابن‌منور، ۱۳۶۷: ۳۵۴). محمد غزالی دستیابی به سعادت حقیقی را ثمره سلوک می‌داند. از نظر او، سعادت راستین در گرو معرفت خدای تعالی است که آن نیز وابسته به معرفت نفس است: «پس تو را حقیقت خود طلب باید کرد... و حقیقت تو، آن معنی باطن است، جهد کن تا آن را بشناسی» (غزالی، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۵).

عرفی شیرازی نیز در پردازش عشق معنوی، به سالکان راه عشق نظر داشته و بر آن است که با قدم نهادن در راه عشق، آلودگی از دامان سالکان پاک می‌گردد:

نیست غم ز آلودگی‌ای سالکان راه عشق دست کوثر می‌فشاند گرد دامان شما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۵)

وی به حجاب راه عشق نیز اشاره کرده‌است. عارفان به حجاب در عرفان اسلامی

بسیار توجه کرده‌اند. حجاب در واقع، پرده و مانعی میان طالب و مطلوب است و در حقیقت هر چیزی است که سالک را از حق بازدارد (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷۲). شیخ نجم‌الدین رازی (۵۷۳ - ۶۵۴ ق) حجاب را مانعی می‌داند که دیده‌بنده را از دیدن جمال حضرت جلّت، بازمی‌دارد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۹: ۳۱۰). فخرالدین عراقی (۶۱۰ - ۶۸۸ ق) نیز حجاب را مانعی می‌داند که عاشق را از معشوق بازمی‌دارد (عراقی، ۱۳۶۳: ۴۱۲). اصطلاح عرفانی «ران» نیز به معنای حجاب است. عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶ ق) در تعریف این اصطلاح می‌گوید: «عبارت است از حجاب، حایل، مانع بین قلب و بین عالم قدس؛ به واسطه استیلا، غلبه هیأت و اشکال نفسانی بر وی و رسوخ و نفوذ ظلمانیت و تیرگی جسمانی در او؛ به طوری که به کلی از انوار ربوبی پوشیده و محجوب گردد» (کاشانی، ۱۳۷۷: ۳۷). غزالی معتقد است با زدودن حجاب، حقیقت در سالک متجلی و نمایان می‌شود و نورهای معارف از باطن دل پدید می‌آید. او ریاضت و تعلم را از عوامل رفع حجاب می‌داند (غزالی، ۱۳۸۶: ۱ / ۶۱). از نظر او زدودن حجاب به طور کامل با مرگ انجام می‌گیرد؛ اما در بیداری نیز حق می‌تواند با لطف خفی کشف حجاب کند (همان: ۳ / ۴۰).

عرفی شیرازی نیز حجاب راه عشق را مورد نکوهش قرار داده است:

سوخت عرفی از حجاب‌ای ناکسان کوی عشق شرم حرمت بر نتابد روی مهمان شما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۶).

در مکتب عرفان عاشقانه، عشق، همسنگ کیمیاست، و مس وجود را، به زرناب تبدیل می‌کند. عشق، ازلی، ابدی و امانت الهی است. طبق حدیث «کنز» اولین عاشق خداوند است. عشق، دل را که عرش الهی ست، از گناه پاک می‌کند، تا آئینه جمال نمای حق شود. عرفی شیرازی خود را چونان سالکی می‌بیند که به عشق ابدی دست یافته است:  
نوای عشق ابد می‌سرود عرفی دوش کجاست مطرب و آهنگ این رباب کجا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۷).

وی در راستای سلوک عاشقانه - عارفانه خود به وحدت و کثرت نیز اشاره کرده است. واحد و کثیر دو مفهوم هستند که قسیم یکدیگر و از اقسام موجود می‌باشند. این دو، از مفاهیم عامه‌ای هستند که چون مساوی با مفهوم وجود هستند، تصورشان ضروری است

و از تعریف بی نیازند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق: ۹۷؛ سبزواری، ۱۳۴۸: ۲۰). عرفی شیرازی نیز با به کار بردن عبارت «صد هزاران صورت» در مقابل «یک صورت» تقابل دو مفهوم عرفانی کثرت و وحدت را به ذهن می‌رساند. کثرتی که در تمثال یگانه‌ی دوست (معشوق) خلاصه می‌شود:

صد هزاران صورت است اما همه تمثال دوست غیر یک صورت نسازد خامه‌ی تصویر ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۸).

یکی از مباحث عرفان و تصوّف اسلامی، احوال عرفانی است. صوفیان در اقسام حال با یکدیگر اختلاف نظر دارند. در متون عرفانی، بیشتر عرفا قرب را از احوال برشمرده‌اند. مراد از قرب، قرب مکانی یا زمانی نیست؛ بلکه مقصود، قربی است که سالک در اثر کسب مقدماتی مانند ایمان و اعمال صالح برخاسته از تقوی و نیت خالص، ارتقای وجود یابد و به مرحله‌ای از تعالی روحی و کمال معنوی برسد که بتواند به مقام تجرّد نفس دست یابد و در پرتو تجرّد نفس، خود را در محضر و منظر قرب حق احساس نماید. عرفی بر این باور است جایگاه قرب الهی به قدری رفیع است که عشق نیز در راه رسیدن به آن از پا می‌نشیند: عشق بنشست ز پا در ره جویایی قرب زاغ اندیشه همان کبک خرامست اینجا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۷).

عرفی در سیر و سلوک عرفانی خود به آنالحق‌گویی عرفا نیز اشاره داشته است. انا الحق به معنای: من حقیقت‌ام، معروفترین شطحیات صوفیه است. به طور سنتی گفته می‌شود این واژگان که توسط حسین بن منصور حلاج (معدوم در بغداد، ۳۰۹ هجری/ ۹۲۲ میلادی) شطح شده، وقتی او، پس از بازگشت از حج در سال ۲۸۲ هجری، بر در خانه‌ی استادش جنید می‌کوفت، و او پرسید «چه کسی آنجاست؟» بیان شده و او گفته انا الحق. جنید زان پس او را لعن کرد. به هر روی این واژگان فریادی ناگهانی نبوده، بلکه بخشی از آموزه‌ی حلاج را شکل می‌داده که طبق آن روح الهی آفریده نشده می‌تواند یک آن روح انسانی آفریده شده را دگرگون کند تا تغییر حالتی به وقوع بپیوندد. زین رو روح انسانی و الهی با یکدیگر کار می‌کنند، و مسئله‌ای در خصوص «تناسخ» یا «وحدت وجود» وجود ندارد. همچنین می‌توان این برداشت صحیح را کرد که نفس خداوند در بدن حلاج متبلور شده و

این روح خدا است که از بدن حلاج سخن می‌گوید و این نمایانگر رتبه‌ی والای حلاج است (ر.ک: مگی، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۵). عرفی بر این باور است که فوران عشق در وجود منصور حلاج باعث شد تا وی ذکر انا الحق را بر زبان جاری سازد:

چون لب نگشاید بانالحق که زبس عشق جای گرهی در دل منصور نمانده ست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۸۴).

و:

باور نکنم گرچه اناالحق زده، کز عشق صد راز دگر در دل منصور نمانده ست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۸۵).

شوق یکی از احوال عرفانی است که در غیبت معشوق پدید می‌آید و در حضور او باید از بین برود. در متون منظوم و منثور عرفانی، تداوم شوق در عین وصل نیز دیده می‌شود. برخی از عرفا عقیده دارند در وقت وصال و حضور معشوق، شوق افزون و به اشتیاق تبدیل می‌شود. تداوم شوق یا تبدیل آن به اشتیاق در حضور معشوق، ناشی از بی‌پایان بودن سیر فی اله، بی‌کرانه بودن جمال معشوق، محدودیت ظرفیت عاشق و خوف از زوال وصال می‌تواند باشد. معشوق هزاران جلوه دارد و عاشق در هر منزل به وصال جلوه‌ای از جمال او می‌رسد؛ لذا نسبت به یک جلوه واصل، ولی نسبت به جلوه‌های دیگر مشتاق محسوب می‌شود. نیاز مداوم عاشق به معشوق و بی‌نیازی معشوق نیز سبب تداوم شوق در حضور معشوق می‌شود. با پایان یافتن «سیر الی اله»، «سیر فی اله» آغاز می‌شود که به دلیل بی‌کرانه بودن جمال و جلال معشوق، این سیر پایانی ندارد، لذا وصال کامل در مقام «سیر فی اله» هیچ وقت حاصل نمی‌شود و عاشق همیشه مشتاق باقی می‌ماند:

به راه عشق بگیرم ز شوق بال و پری که نی پیاده شمارند و نه سوار مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۵).

آوارگی نتیجه‌ی شوقست، ورنه من از رهبران گمشده دارم سراغ‌ها  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۸).

مستانه گر بتازم، عییم مکن که شوقش پر می‌دهد به مرکب، سر می‌دهد عنان را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۷).

### ۱-۲-۶. فراق و وصال

فراق و هجران بن مایه‌ی اصلی ادب غنایی به‌شمار می‌روند و توصیف لحظه‌های فراق و وداع؛ تصویرگری اشک و آه حاصل از این جدایی، از جلوه‌های پرجاذبه‌ی ادب فارسی شمرده می‌شود. به‌طور کلی در ادبیات غنایی مضمون هجران به دو بخش وداعیه‌ها و فراق نامه‌ها - اعم از کوتاه و بلند - قابل تقسیم بندی است که اغلب به سه شکل عمده در اشعار، نمود پیدا می‌کند: گله از هجران، ستایش هجران و توصیف دوران محنت بار هجران که هر کدام مصداق‌های متفاوتی دارند: یار، دیار، خانواده، دوستان و ...

سوزم از دوریش ای مرگ، خوش آن لحظه که بخت از غم هجر فرستد به پناه تو مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۰)

عرفی آرزوی وصال معشوق را دارد و چشم به راه اوست:

وقت مردن چون سر عرفی گرفتی در کنار کاش می‌غلطید و می‌بوسید زانوی ترا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۵)

عرفی در آرزوی آن است که روز مرگ به یار رسد و زانوی او را ببوسد:

ز وصلش یافتم ذوقی که نبود انتقام آن را کسی هرگز چنین داغی بدل نهاد هجران را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۴)

مژده‌ی وصل تو با آنکه نگنجد به دو کون ناامیدی به دو عالم چو طلبگار تو نیست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۸۸)

### ۱-۲-۷. درد و غم معشوق

غم عاشق، غم معشوق است:

در دل ما غم دنیا غم معشوق شود باده گر خام بود پخته کند شیشه‌ی ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۲)

غم دوست دلیل مانایی عاشق است:

مردیم و جاودانه غم ناگریز دوست گوید بروزگار دلیل دوام ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۱)

سوز غم عشق عاشق را به طرب دعوت می‌کند:

بس که بود بدرد و غم عشق تو رهنمون مرا      زمزمه ی طرب کند سوز غمت فزون مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۳)

غم از ازل همراه عاشق بوده است:

روزی که نوشتند نسب نامه ی کونین      ما را به غم عشق تو کردند اضافت  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۹۸)

### ۱-۲-۸. شاهدبازی با معشوق مذکر

در ایران پس از اسلام با همجنس‌گرایی و روابط همجنس‌گرایانه در مکان‌های زیادی همچون دیرها، کاروان‌سراها، حمام‌ها و پادگان‌های نظامی برخوردی صورت نمی‌گرفته و مجاز بوده است. رفتارهای همجنس‌گرایانه در دوران صفویان به رسمیت شناخته می‌شد چنان‌که حتی در بین برخی شاهان صفوی و نیز بسیاری از امرای مملوکی چنین علاقه‌مندی مشاهده شده است. رابطه‌ی آنان در حدی بود که یار همجنس آنان همیشه در کنارشان حضور داشته و اطرافیان او را به این امر می‌شناختند. این شاهان و امیران هم‌زمان به اقامه‌ی نماز جمعه و ادای واجبات دین اسلام و مسائل سیاسی می‌پرداختند. همچنین در این دوره اماکنی تحت عنوان امرد خانه برای فعالیت روسپیان مذکر وجود داشته است. رسمیت این اماکن به حدی بوده که دولت نه تنها مانع فعالیت آن‌ها نمی‌شده بلکه از آن‌ها مالیات هم دریافت می‌کرده است. یکی از اماکن اسکان روسپیان مرد قهوه‌خانه‌ها بوده است. در این باره در سفرنامه‌ی شاردان چنین آمده: "من در تبریز و ایروان قهوه‌خانه‌های بزرگی دیدم که پر از پسرانی بود که خویشان را به‌مانند زنان روسپی عرضه می‌داشتند و حتی شاه عباس دوم طفلی زیبا را به قهوه‌چی سپرد و پسر بر اثر تجاوزی که با او شد به قهوه‌چی حمله برد و او را زخمی کرد ولی شاه بجای تنبیه متجاوز قهوه‌چی، دستور داد شکم بچه را پاره کردند" (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۰: ۱۹۶-۱۹۷).

تعبیری چون مغبچه، طفل سال خورده و ... در شعر شاعران عصر صفوی گویای توجه آنان به معشوق مذکر است:

یکی مغبچه می‌نوش بباز ایمان را      تا یکی پیش بری بدعت شیادان را؟  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۶)



یارب تو نگهدار دل خلوتیان را      کان مغیچه مست است و در صومعه باز است

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۸۱)

مردیم عرفی از غم آن طفل خورد سال      معلوم ما نشد که بر آن نو نهال چیست

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۸۴)

گر به دیرم طلبد مغیچه‌ی حور سرشت      بیم دوزخ برم از یاد چو امید بهشت...

عشق آن برهن سوخته صادق مشمار      که نه خاکسترش آرند پی طرح کشت

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۸۶)

### ۱-۲-۹. توصیف ویژگی‌های رفتاری معشوق

#### • خودنمایی معشوق به شیوه‌های گوناگون

یکی از ویژگی‌های معشوق این است که به جلوه‌های گوناگون خود را بر عاشق عرضه می‌دارد و سعی می‌کند دل او را برآید. عرفی بی‌خبری از جلوه‌ی معشوق را نکوهش می‌کند:

عرفی خبر از جلوه‌ی معشوق ندارد      با ذره بگویند که خورشید بلند است

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۰)

به این جمال چو آبی برون ز معجر عشق      ز کام خلق بری لذت تماشا را

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۱)

از دیگر ویژگی‌های معشوق داشتن ناز و غمزه و عشوه‌گری است. غمزه در لغت به معنای: ۱. یک بار با چشم یا ابرو اشاره کردن، ۲. اشاره با چشم و ابرو و ۳. پلک زدن از روی ناز و کرشمه آمده است (فرهنگ فارسی معین، ۱۳۷۷: ذیل مدخل غمزه). غمزه، ناز، دلبری، طنز و کرشمه همواره مورد تأکید عاشقان بوده است. عشوه و ناز از نگاه عرفی چون سپاهی هستند که پامال کردن او آمده‌اند:

آمدی جلوه کنان با دو جهان عشوه و ناز      وه که پامال بلا کرد سپاه تو مرا

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۰)

نگاه معشوق راهزن است و آدمی را از بهشت دور می‌سازد:

هنوز طفل رهم کز نگاه عشوه‌گری سر بهشت شود راهزن عنان مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۲۹/۱).

ناز معشوق جنبش را از قلم می‌گیرد:

صورت حال چون شود بر تو عیان که می‌برد ناز تو جنبش از قلم چهره گشای راز را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۲)

غمزه‌ی معشوق چون تیغ بر کشیده است، خون از دل می‌چکاند و شوخ است، دشنه  
بر دست می‌گیرد، عاشق را به شاهراه شهادت دعوت می‌کند و کار دل عاشق را تمام  
می‌سازد:

طلب خون شهیدان که کند از تو به حشر تیغ کین‌گر کشد این غمزه‌ی بی‌باک آنجا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۳)

فارغ شود از تشنگی خون دو عالم گر غمزه‌ی شوخت بچشد خون دل ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۴)

#### • خلق و خوش معشوق

عرفی از بی‌مهری یار شکایت می‌کند و بر آن است که این بی‌مهری او را تا لحظه‌ی  
مرگ نیمه جان نگه می‌دارد:

صید آن صیاد بی‌مهرم که نازش تا ابد نیم بسمل دارد از تیغ فراموشی مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۳)

معشوق عرفی سرکش و بدخو است:

می‌دهد طور تو ای بدخو گواهی کو مباش جامه‌ی خونین به محشر کشته‌ی خوی ترا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۵)

ستمگری، بی‌رحم و بیدادگر است:

چون بجورت خو گرفتم مهر کمتر کن که نیست لذت از شهد وفا زهر ستم پرورده را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۶)

عاشق بر آن است تا از هر طریقی در دل معشوق جای گیرد، اما هیچ رفتاری از جانب

عاشق در معشوق اثرگذار نیست و معشوق به او التفاتی نمی‌کند:  
چون اثر در تو کند عشق که اعجاز مسیح      مرده را جان دهد آدم نکند حیوان را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۷)

شیوه‌ی معشوق خون‌ریزی و عاشق‌کشی است:  
نگویم بیگنه خونم مریز، اما بیاد آور      پس از خون‌ریزی من از تأسف لب‌گزیدن‌ها  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۹)

### • حُسن معشوق

حسن و جمال «حالت و کیفیتی که ناگفتنی ولی دریافتنی است، زیبایی از آن جهت که صفت نتوان کرد، لکن به ذوق در توان یافت» (برومند سعید، ۱۳۸۳: ۹۶). این مهم در مورد امور مادی نیز کاربرد دارد؛ چنانکه شاعران پارسی‌گوی عصر صفوی حسن و جمال معشوق را مورد ستایش قرار داده‌اند و عرفی از آن دسته است:

اگر به حور بهشت نظر فتد، دانی      که حسن دوست چه آراسته ست عالم را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۵)

تأثیر حسن دوست ندارد خیال دوست      آب دگر بود ثمر نامکیده را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۹)

فغان ز جلوه‌ی حسنت که با سخاوت عشق      پیر فشاندن جان می‌کند بخیل مرا  
چگونه باورم آید ز اهل حسن وفا      که کرده حسن تو ملزم به صد دلیل مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۷۴)

### ۱-۲-۱۰. توصیف اجزاء ظاهری معشوق

#### الف. چشم و نگاه

چشم نیز در شعر وادب فارسی از ویژگی‌هایی برخوردار است که کمتر عضوی از دید جمال‌آرایی می‌تواند با آن مقابله و برابری نماید. در نظر تیزبین و زیبا پسند شاعران عصر صفوی، نرگس همه شیوه‌های مستی را از چشم محبوب به وام می‌گیرد. این شاعران هم چشم مست و میگون را می‌ستایند و هم چشم مخمور و بیمار را، هم چشم فتان و آهوانه و شیرگیر را می‌پسندند و هم چشم پرنیرنگ و دلفریب را. در میان اعضای چهره، عالی‌ترین

و مهم‌ترین عضو چشم است و به همین دلیل آخرین مرحله از مراحل نظر نیز لحظه ای است که چشم عاشق به چشم معشوق می افتد. چشم معشوق در حکمت معنوی شعر فارسی متضمن عمیق‌ترین معانی و نکاتی است که شعرا درباره ی صفات معشوق از یک سو و حالات عاشق از سوی دیگر بیان کرده اند. در ادبیات کلاسیک چشم‌ها همه به رنگ سیاه‌اند؛ زیرا، غزلسرایی سنت غالب این دوره است و اقتدار و جبر سنت باعث میشده است که شاعر از همان دریچه‌های به معشوق خود بنگرد که پیشینان نگریسته اند و اغلب توصیفات برگرفته از دیگر شاعران یا توصیف کنیزکان زیباروی درباری است؛ چراکه عرف جامعه به شاعر این اجازه را نمی دهد که به توصیف همسر یا معشوق خاص خود پردازد. در شعر و نثر فارسی برای چشم معشوق ویژگی‌هایی از قبیل فتان بودن، سحرار بودن، جادو فریبی، خوابآلودگی، سرمه کشیدگی و تشبیهاتی چون بادام چشم، نرگس چشم و آهوچشمی را برشمرده‌اند.

چشم معشوق داغ بر دل می نشاند:

زنهار یک نکه بغلط سوی ما فگن  
کز گوشه های چشم تو داریم داغ ها  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۸)

• نگاه (چشم) دل فریب و فتنه انگیز

خون‌بهای دو جهانست نگاهت، فریاد  
که به شرم ابد افکند نگاه تو مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۰)

باز چشمم خون‌فشان شد زان نگاه گرم، آه  
چون تسلی سازم این شیون بیاد آورده را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۶)

• چشم نرگس

نومید ز بالین که برخاسته، یارب  
کز نرگس تر ژاله فشانند به سمن‌ها  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۱)

می کش و مست عشوه کن نرگس می پرست را      میکده‌ی کرشمه کن گوشه‌ی چشم مست را  
کی دل هرزه گرد ما گوشه نشین شود، مگر      تیر تو یادش آورد قاعده‌ی نشست را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۵)

#### • چشمان سیاه

ای روی غم سیاه که از شرم گریه‌ام      بر پشت پای دوخته چشم سیاه را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۰)

#### • چشم مست

ز نیم مستی ما زان کرشمه می‌بارد      که چشم شاهد عشقست نیم مستی ما  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۸)

#### • چشم آهو

به عیب جویی مجنون بدم، ولی گویم      خوشا دلی که تسلی بچشم آهو نیست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۸۷)

#### ب. زلف و گیسو

درباره‌ی ریشه لغوی «زلف» نظرات متفاوتی بیان شده است. زلف از ریشه زبان‌های ایرانی بوده و در اوستایی به صورت zafran به کار می‌رفته است، این کلمه سپس به اشکال گوناگون زفرین، زوفرین، زورفرین و زلفین رواج یافته است. زرفین یا زلفین حلقه‌ای بوده است که بر چهار چوب در نصب می‌کرده‌اند و زنجیر در را بر آن می‌افکندند (خلف تبریزی، ۱۳۷۹: ذیل مدخل زلف). زلف در کنار کاربرد حقیقی و لغوی آن در زبان و ادب فارسی دارای کاربرد مجازی و رمزی نیز است. معنای حقیقی و لغوی آن همان موی و گیسوی سر است. کاربرد لغوی و حقیقی زلف به مراتب کمتر از کاربرد مجازی و رمزی آن است. معنای رمزی و مجازی زلف در دو بخش عاشقانه و عارفانه قابل طرح و بررسی است. زلف را در این معنا یا باید از ملازمات معشوق مجازی دانست و یا از ملازمات معشوق حقیقی. اما چون از نظر وجود و جوهر یک نوع عشق بیشتر وجود ندارد و آن عشق حقیقی است و عشق مجازی نیز از سنخ عشق حقیقی است. به همین دلیل می‌توان تقریباً تمامی ویژگیها و صفات عشق مجازی را در عشق حقیقی نیز یافت و نیز از همین جهت است که دو گونه برداشت (مجازی و حقیقی) همزمان از چنین اصطلاحات رمزی،

قابل استنباط است، این امر ناشی از وحدت وجودی عشق حقیقی و مجازی است. صفاتی که اکثر شاعران ایرانی برای موی زیبا برشمرده‌اند، بلند، سیاه، خوشبو، طره‌عبرافشان، موی آشفته و پریشان، گیسوی تابدار و تشبیهاتی مثل زلف هندو، چین زلف، زلف مشکین و... است

این قوت حسن است که دل‌های اسیران زلف تو برون می‌کشد از چاه ذقن‌ها  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۳۱)

گر بود با دل سر پیوند گیسوی ترا از چه می‌پوشد ز چشمم هر نفس روی ترا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۵)

### پ. رخ، رخسار، رو، عارض

مشاهده‌ی ماه رخسار معشوق، کمال نظر است و این به دلیل برتری اعضای روی معشوق از اعضای دیگر اوست. خد وخال ولب و پیشانی و چشم وابرو عالی ترین و شریف ترین اعضای بدن است و دیدن آن‌ها نیز عاشق را به کمال معرفت می‌رساند. به همین دلیل است که شاعرانی که درعشق سخن گفته‌اند بیش از هر قسمت دیگر از بدن معشوق به چهره او و اجزای آن توجه کرده‌اند. به عقیده‌ی متفکران، هر چند انسان خاک نشین، در تخته بند سراچه ترکیب شده است، ولی گه گاه با مشاهده لطافت‌ها و زیبایی‌ها، مرغ بی قرار روحش میل وطن می‌کند. شاید سبب این که دیدگاه‌های افلاطون به گستردگی در آثار عرفا و فلاسفه مشرق زمین انعکاس یافته و مطرح گردیده است. همین باشد که وی با جانی روشن و روانی آگاه، انسان را از خلوت نشین بزم حضرت حق می‌داند و ضمن این که در دام غربت اسیر شده با مرکب عشق در طلب اشراق یعنی روح پی برده و بی حجاب دیده است. سپس در این دنیا، حقیقت زیبایی و حسن مطلق، یعنی خیر را پی برده و بی حجاب دیده است. سپس در این دنیا حسن مجازی و ظاهری را می‌بیند، از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده، یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را بر می‌دارد، فریفته‌ی جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است، می‌خواهد به سوی او پرواز کند و عواطف و عوالم محبت، همه همان شوق لقای حق است، به اعتقاد افلاطون حسن و زیبایی چهره سلسله جنیان عشق است (ر.ک: فروغی، ۱۳۸۰: ۱)

۲۱۴). در زمینه ی حسن و زیبایی چهره و رخسار که باعث جذابیت و عاشق شدن می شود

شاعران و نویسندگان زیادی چون عرفی شیرازی به این امر پرداخته اند:

خاطرم از پرسش روز جزا هم جمع نیست      بسکه می بینند مردم در میان روی ترا

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۵)

به بزم وصف آن گل خوش بود ساغر کشیدن ها      برویش دیدن و مستانه پیراهن دریدن ها

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۹)

از تربیت شمع رخت آینه زاری است      در انجمن وصل تو بیرون دل ما

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۴)

### ت: لب

لب و متعلقات آن چون دهان و زبان، از جمله اندام هایی هستند که شاعران در

توصیف معشوق از آن استفاده کرده و می کنند. شاعران عصر صفوی از جمله عرفی برای

دهان معشوق ویژگی های زیادی بر شمرده است؛ از جمله: شیرین دهانی، خوشبویی دهان،

شکر افشانی، مستی، خندانی و بانمکی، گهرباری، تلخی و تشبیهاتی چون دهان غنچه ای،

میگونی، پسته دهانی، لعل گونی، سخن وری و...:

لبت به خنده مرا می کشد، چه بدبختم      که داده خوی اجل بخت من مسیحارا

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۴۱)

تا چند بی تو زهر شود می به کام ما      بوسی نگیرد از لب لعل تو جام ما

(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۱)

### ث. مژگان

مژه از دیگر اندام های مورد توجه شاعران عصر صفوی است. « یکی از شیوه های

نخاسان در آرایش کنیزان در کنار پیوند زدن موهای کوتاه به بلند و رفع بوی بد بینی با

چکاندن روغن بنفشه و... این بود که مژه های کنیز را اگر خودش سفید چهره بود، قرمز

می کردند و اگر زرد چهره بود، مشکی می کردند. در هنر آرایش بر طریق طبیعت می رفتند

که ضد را با ضد نشان می دهد» (متر، ۱۳۶۴: ۱۹۰). عرفی در وصف مژگان معشوق گفته

است:

- ای که گفتمی چکنم کز دل تو خون بچکد      با فلان گوی که بر هم نزنند مژگان را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۵۳)
- تیشه‌ی فرهاد مژگانست فرمانده که عشق      دست‌ها بر بندد و بر بیستون آرد مرا  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۳)

### ج. قد و قامت

- در سنت شعری و عرف عام و نظم و نثر فارسی آنچه رایج است این است که قد باید بلند و کشیده باشد. بنابراین، در اکثر قریب به اتفاق موارد، قد معشوق به سرو و شمشاد تشبیه می‌شود و دلیل آن نشان دادن شکوه و تمامیت معشوق است.
- خیز و بجلوه آب ده سرو چمن طراز را      آب و هوا زیاده کن باغچه‌ی نیاز را  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۶۲)
- ترک جان در ره آن سرو روان اینهمه نیست      عشق اگر نرخ نهاد، قیمت جان اینهمه نیست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۹۴)
- مباش غمزده عرفی ز زلف و قامت دوست      جزای همّت عالی و دست کوتاه ماست  
(عرفی شیرازی، ۱۳۶۹: ۲۹۲)



## نتیجه گیری

در این پژوهش صد غزل ابتدایی دیوان عرفی شیرازی با رویکرد به و نظام اندیشگانی شاعر مورد بررسی قرار گرفت. در دوره‌ی وی، ایران شاهد نفوذ گسترده‌ی حکومت صفویّه بود. شاهان صفوی شاعران را به سرایش اشعاری در مدح اهل بیت (علیهم السّلام) ترغیب می‌کردند و نسبت به پردازش مضامین عاشقانه در شعر، آن‌گونه که در دوره‌های پیشین بود، واکنش نشان می‌دادند که همین امر و در نتیجه از رونق افتادن بازار شعر و شاعری تعداد بسیاری از شاعران از ایران عزم سفر کرده و راهی سرزمین هندوستان شده و مورد توجه شاهان آن دیار قرار گرفتند. همین امر سبب ایجاد طرز تازه‌ای در زمینه‌ی سبک‌شناسی گردید که امروزه از آن به عنوان سبک هندی یاد می‌کنند. عرفی شیرازی نیز از جمله شاعران مهاجر به سرزمین هندوستان بود و سبک هندی را رواج داد. پرداختن به مضمون عشق یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های سبکی است. او سعی کرده است در بیش‌تر غزلیات خود به شیوه‌های گوناگون به این معنی پردازد. در حوزه‌ی نظام اندیشگانی، عشق برجسته‌ترین مضمون در اشعار وی به‌شمار می‌رود. وی به خوبی توانسته است عشق را با اندیشه‌های خودآزانه پیوند دهد. او در ابیات بسیاری، درد و غم ناشی از عشق را اگرچه رنج‌آور است، محترم و شیرین می‌داند و از خو گرفتن با آن شاد است. او جهت ارضاء نمودن خود، با خیال معشوق نیز عشق‌بازی می‌کند و از این حیث حس خوشی دارد، اگرچه ممکن است از این قبل دچار آزار جنسی نیز بشود. از دیگر مضامین مرتبط با عشق در غزلیات او بیان سختی‌ها و فراز و نشیب‌های راه عشق است، او از گرمای عشق و عشق‌گدازنده می‌گوید، به ارزشمندی جایگاه بلند عشق اشاره می‌نماید، سلوک عرفانی را بیان می‌دارد، از فراق و وصال و درد و غم عشق می‌گوید. بررسی غزلیات وی نشان می‌دهد، با توجه به اشارات مستقیم و غیرمستقیمی که عرفی شیرازی نسبت به درد و غم معشوق داشته، وصال برای او میسر نشده است و هم‌چنان در فراق یار می‌سورد و می‌سازد و از این سوختن و ساختن شاد است؛ از این رو می‌توان گفت شاعر بیش‌تر فراقی است. شاهدبازی با معشوق مذکر نیز جزء مضامین عشق جسمانی در اشعار اوست. وی هم‌چنین به توصیف ویژگی‌های رفتاری معشوق پرداخته و از گونه‌های مختلف خودنمایی آن و نیز خلق و خوی و حُسن او گفته است. عرفی شیرازی در توصیف اجزاء ظاهری معشوق نیز ابیاتی در توصیف چشم و نگاه، زلف و گیسو، رخ و رخسار، لب و دهان، مژگان و قد و قامت دارد. گفتنی است در بحث عشق به عنوان برجسته‌ترین عنصر در نظام اندیشگانی شاعر، پیوند اندیشه‌های مازوخیستی با عشق در اشعار او بازتاب گسترده‌تری داشته است.

## فهرست منابع

۱. الأنصاری (ابن دباغ)، عبدالرحمان محمد (۱۳۷۹)، *عشق اسطربلاب اسرار خداست* (مشارق الأنصار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب)، تحقیق هلموت ریتر، ترجمه قاسم انصاری، تهران: طهوری.
۲. ابن سینا (۱۳۶۶)، *قانون در طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران: سروش.
۳. ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۸۱)، *فتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
۴. بوسکالیا، لئو (۱۳۷۰)، *زاده برای عشق*، ترجمه محمد انصاری فرد، تهران: البرز.
۵. بهرامی، راضیه، نصرتی، عبدالله (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی عشق در غزلیات مولانا، سعدی و حافظ»، *نشریه بهارستان سخن*، دوره ۱۳، شماره ۳۴، صص ۱-۲۴.
۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۸)، *لغت نامه*، تهران: امیرکبیر.
۷. دهقان، علی؛ پورسعدی، مینا (۱۳۹۱)، «جلوه‌های عشق در غزلیات وحشی بافقی»، *فصل‌نامه‌ی ادبیات غنایی*، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۲، صص ۲۷-۴۰.
۸. رحیمی، سعید؛ غلامحسین زاده، غلامحسین؛ پورنامداریان، تقی؛ صلاحی مقدم، سهیلا (۱۳۹۲)، «بررسی تطوّر حسن و عشق در غزل فارسی از ابتدا تا قرن یازدهم»، *دوره‌ی ۶*، شماره‌ی ۲۲، صص ۱۵۳-۱۷۳.
۹. ستاری جلال (۱۳۷۴)، *عشق صوفیانه*، تهران: مرکز.
۱۰. سجادی، سید جعفر (۱۳۸۹)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
۱۱. عابدی، محمود (۱۳۸۳)، «از زمین تا آسمان (ظهور معشوق در شعر فارسی از فرخی تا حافظ)»، *فصل‌نامه‌ی مطالعات و تحقیقات ادبی*، شماره‌ی ۲، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۱۲. عین القضاة همدانی (۱۳۷۷)، *تمهیدات*، تصحیح عیف عیران، تهران: منوچهری.
۱۳. خداوردی، عباس زاده، طالب لو، هانیه (۱۳۹۲)، *تجلی عشق در اشعار مولانا*، *نشریه عرفان اسلامی*، دوره ۹، شماره ۳۶، صص ۲۱-۳۹.
۱۴. عرفی شیرازی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۹)، *کلیات*، براساس نسخه‌های ابوالقاسم

سراجا اصفهانی و محمد صادق ناظم تبریزی، به کوشش و تصحیح محمد ولی الحق انصاری، تهران دانشگاه تهران.

۱۵. کلکوتی شبستری، محمد رضا (۱۳۸۰)، *انسان‌های عاشق*، کرمانشاه: طاق بستان.

۱۶. مشهدی، محمد (۱۳۸۸)، *جلوه معشوق در سبک هندی با بررسی صائب تبریزی و بیدل دهلوی*، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، استاد راهنما: علی‌رضا نبی‌لو.

۱۷. معین، محمد (۱۳۸۷)، *فرهنگ فارسی*، تهران: فرهنگ نما.

نظری، نجمه، کمالی، راهله (۱۳۹۶)، «روانشناسی عشق در غزل سعدی»، پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت، دوره ۶، شماره ۱۱، صص ۱۹۹-۲۱۰.



## قرآن، حکمت الهی و تکالیف شاقه

عبدالعلی پاکزاد<sup>۱</sup>

### چکیده

انسان موجودی مکلف، و تکالیف جعل شده برای آدمی از جانب خداوند، سکوی کمال، تضمین کننده حقوق بشر و سبب نیل به پاداش‌های اخروی می باشد. در برخی از آیات قرآن سخن از تکالیف دشوار برای قوم یهود (بقره/۵۴-نساء/۱۶۰) آمده و در سوره بقره/۲۸۶ پیامبر اسلام از خدا می خواهد که تکالیف سخت را بردارد؛ در مقابل آیاتی وجود دارد که سخن از آسانی تکلیف (بقره/۱۸۵) و به اندازه وسع {کمتر از طاقت} (بقره/۲۸۶) و در دین حرجی (حج/۷۸) برای مکلف نیست، می باشد. مقاله حاضر با تکیه بر آیات کریمه به روش کتابخانه ای و با رویکرد توصیفی تحلیلی در پی تبیین نگاه قرآن در مساله تکلیف و تعارض دو دسته آیات و سبب وضع تکالیف سخت می باشد. از یافته های این نوشتار آن است که تکالیف الهی به دو قسم ابتدایی و کیفی وضع شده است. دستورات نخستین خدا به بشر، سهل و مقدور و بلکه کمتر از طاقت بشر می باشد و ابن سنت الهی در همه ادیان می باشد و اختصاص به امت پیامبر اسلام ندارد. اگر بشر سر ناسازگاری با تکالیف ابتدایی را ساز بزند و از حدود خدا تجاوز کند، خدا تکالیف کیفی را به جهت برگشت بشر به سوی خدا، نشان دادن بندگی، زدودن پرده ها، کدورت‌های های روحی و عبرت دیگران وضع می نماید.

### واژگان کلیدی

حکمت الهی، قرآن، وسع، حرج، طاقت، تکالیف شاقه.

۲. گروه معارف اسلامی، واحد بندرگز، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرگز، ایران.

## طرح مسأله

انسان موجودی مکلف است. رهاورد دین از ابتدای خلقت بشر، مجموعه ای از تکالیف بوده که در پرتو آن بشر بتواند به کمال مطلوب که فطری او می باشد برسد. افراد بشر در اصل مکلف بودن با همدیگر، تفاوتی ندارند و تفاوت در نوع تکلیف است؛ که بستگی به دوره ی حیاتشان دارد؛ بدین معنی که در دوره ی چه پیامبری زندگی می کند تا با اعتقاد به آن پیامبر الهی، مطابق همان شریعت به وظیفه خود عمل نماید.

تکلیف در دین به معنای موظف کردن در مقابل تعالیم الهی و تبعیت از امر و نهی پروردگار است. مکلف انسانی است که تابع طلب الهی (امر و نهی) باشد. حیات چنین انسانی محدود به حدود شریعت الهی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۳۸)

به حکم عقل و متون دینی، وضع تکلیف از جانب ذات اقدس حق، برای رستگاری بشر بوده و در حد توان بودن دستورات شرعی برای مکلف امری مسلم می باشد که علاوه بر درک عقل، در آیات و روایات بدان گوشزد شده است.

از شبهات اعتقادی که در صورت عدم دقت در متون دینی بوجود می آید؛ شبهه سخت بودن تکالیف بر انسان می باشد.

به گزارش قرآن کریم برخی از تکالیف مجازاتی سخت از قبیل: قتل النفس «وَأِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فَاذْبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» و زمانی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من! شما با انتخاب گوساله (برای پرستش) به خود ستم کردید. پس توبه کنید؛ و به سوی خالق خود باز گردید! و خود را [=یکدیگر را] به قتل برسانید. این کار، برای شما در پیشگاه پروردگارتان بهتر است.» سپس خداوند توبه شما را پذیرفت؛ زیرا که او توبه پذیر و رحیم است. (بقره/۵۴) و حرمت برخی از طیبات: «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِضَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا» بخاطر ظلمی که از یهود صادر شد، و (نیز) بخاطر جلوگیری بسیار آنها از راه خدا، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنها حلال بود، حرام کردیم. (نساء/۱۶۰) نک: تفسیر کشاف، ج ۱ ص ۱۷۴ و ۷۲۹ - زهرة التفاسیر، ج ۲ ص ۱۰۹۳ - منهج الصادقین، ج ۱ ص ۲۲۲ - تفسیر الکاشف ج ۱ ص ۲۲۳ - البرهان

فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۲۱۹-حویزی، ج ۱ ص ۶۵۶-مجمع البیان ذیل آیه ۵۴ بقره و ۱۶۰ نساء) و... برای قوم یهود وضع شده است. وهم چنین در آیه ۲۸۶ سوره بقره از زبان پیامبر اکرم آمده است: « رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا » پروردگارا، تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آن چنان که (به خاطر گناه و طغیان) بر کسانی که پیش از ما بودند، قرار دادی. به نقل اکثر مفسرین (سعید حوی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۶۷۱) نک: (شیخ طوسی، تبیان، ج ۴، ص ۵۶۰- ابن مسعود، تفسیر البغوی، ۱۴۰۰، ج ۱ ص ۲۷۴- زمخشری، تفسیر کشاف، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۰۴- ثعلبی، الکشف و البیان، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۷۳- فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۵)- لجنة من العلماء التفسیر الوسیط، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۰۳- بلاغی، ج ۱، ص ۲۵۷- قمی المشهدی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۸۷- محمد علی الصابونی، ج ۳، ص ۱۸۱- آلوسی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۷۰- طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۶۲۰- مغنیه، تفسیر کاشف، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۷۵- مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹۷- شعرانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۳- ملافتح الله کاشانی، تفسیر منهج الصادقین، ج ۲، ص ۷۲۴- حسین ابن احمد الحسینی، تفسیر اثنی عشری، ج ۱، ص ۳۷۱- ابوزهره، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۰۹۰- مراد از «اصر» تکالیف شاقه (سخت) می باشد.

با وجود آیات مذکور و آیاتی دیگر، این سؤال به ذهن تداعی می کند: خداوند برای بشر در مسیر تکاملی اش تکالیف شاقه وضع می نماید؟ و آیا در دین اسلام تکالیف سخت وجود دارد که در قالب دعا از خدا خواسته می شود: خدایا بر ما بار سنگین قرار نده. در حالی که در آیات دیگری آمده است: « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » خداوند، راحتی شما را می خواهد، نه زحمت شما را. (بقره / ۱۸۵)

اگر تکالیف سخت برای بشر وضع نشده است جمع بین آیاتی که در آنها تکالیف سخت وضع شده است با آیاتی که سخن از سهولت دین و تکلیف به اندازه وسع می باشد چگونه است؟

در پیشینه ی بررسی موضوع «تکالیف شاقه در ادیان» باید گفت مفسرانی (شیعه و سنی) از قبیل علامه طباطبایی، محمد جواد مغنیه، طالقانی، مکارم شیرازی، رشید رضا، سید

قطب، شیخ طوسی، فخر رازی، بلاغی، ابوزهره، زمخشری، آلوسی و... در ذیل آیات مربوط پژوهش‌هایی انجام داده اند که سعی همه آن‌ها قابل سپاس می‌باشد. ولی غیر از تفاسیر که در ذیل آیات مباحثی را اجمالاً داشته اند، این مقاله اولین نوشتار مستقل است که در موضوع مورد نظر نوشته شده است و با تکیه بر آیات کریمه، نگاه استقلالی بدان شده است و علل تکالیفشاقه را تبیین می‌نماید. سؤال اصلی این پژوهش این است: خداوند برای بشر در مسیر تکالیف دشوار وضع کرده است؟

بر مبنای این سؤال اصلی سؤالات فرعی مطرح است:

۱- فلسفه تکالیف چیست؟

۲- جمع بین آیاتی که در آن تکالیف سخت وضع شده با آیاتی که سخن از تکالیف به اندازه وسع نموده است چگونه است؟

۳- دلایل تناسب تکلیف با قوای بشر و حکمت جود تکالیف سخت چیست؟

**واژه شناسی «تکلیف، وسع و طاقت»**

**تکلیف**

الکلف: آزمند شدن و حریص بودن به چیزی است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵ ش، ج ۲ ص ۶۳)

در لسان العرب آمده: كَلَّفَهُ تَكْلِيفًا إِلَىٰ أَمْرِهِ بِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ - امر کرد او را به چیزی که مشقت و دشواری دارد. (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱ ص ۳۰۷)

با توجه به دو معنای لغوی تکلیف «الزام به عمل شاق و تحیب و تحریص» باید گفت به نظر می‌رسد تکلیف به معنای تحیب و تحریص باشد. شاهد مدعای ما آیه: لا يكلف الله نفسا الا وسعها. (بقره/۲۸۶) باشد که مراد از وسع همه طاقت و قدرت نیست.

**وسع**

وسع، از قدرت است و چیزی بیش از توانایی شخص مکلف است. (راغب، ۱۳، ۳: ۴۵۳)

برخی از مفسرین هم معنای لغوی وسع را تأیید نموده و گفته اند:



والوسع ما تسعه قدرة الانسان من غير حرج ولا عسر. وسع آن که است که انسان کاری را بدون عسر و حرج انجام دهد. (رشیدرضا، ۱۳۱۳، ۲: ۱۴۵)

روشن است تکلیف به اندازه قدرت، عسر و حرج است و حال آن که فرمود: و ما جعل علیکم فی الدین من حرج. (حج، ۷۸) و همچنین فرمود: یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر (بقره، ۱۸۵)

استاد قرشی با استناد به مفهوم وسع و آیات (حج/۷۸ - بقره/۲۸۶) می نویسد: به نظر نگارنده بعید نیست که تکلیف به معنی تحریص و ترغیب باشد مخصوصاً در تکالیف دینی و قرآنی. (قرشی، ۱۳۸۷، ۶: ۱۳۷)

نه تنها دستورات اسلامی دینی کلفت آور و مشقت زا نیست بلکه بسیار نویدبخش ولذت آفرین است. در حقیقت اساس مشقت در مقابل تکلیف به نوعی تن پروری و هوای نفسانی و جهل و خودبینی بر می گردد. (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۴۳-۴۴)

#### طاقه

طاقه: الطاقه اسمی است برای نیرو و توانایی که انسان با آن به سختی می تواند کاری را انجام دهد و تشبیهی است به طوق و حلقه ای که به چیزی محیط است و آیه {و لا تحملنا ما لا طاقة لنا} - ۲۸۶/ بقره: یعنی آن چه را که کارش و اراده انجامش بر ما سخت است از ما بردار. (راغب، ۱۳۸۳، ۲: ۵۱۹)

أن الطاقه غایه مقدره القادر و استفراغ وسعه فی المقدور، یقال هذا طاقتی ایقدر امکانی. (عسگری، ۱۴۱۲: ۳۳۶)

برخی از مفسران به این معنا اشاره نمودند. الطاقه اسم لمقدار ما یمکن الإنسان أن یفعله بمشقة و ذلك تشبیه بالطوق المحیط بالشیء... فالطاقه هی غایة المجهود و أقصاه و ما یفعل الإنسان قادراً علیه و لكن فی تعب و جهد (ابوزهره، ج ۲ ص ۱۰۹۰)

#### مفهوم تکلیف در اندیشه متکلمان

در اصطلاح دانش علم کلام تعاریف متعددی برای تکلیف ذکر شده است: شارح تجرید الاعتقاد شیخ طوسی می گوید: التکلیف مأخوذٌ من الکلفه و هی مشقة (علامه حلی، ۱۴۱۵، ق، ۳۱۹) و نک (طبرسی، مجمع البیان، ج ۱ ص ۲۸۴) و (رشید رضا،

(۱۳۱۳، ۲: ۱۴۵)

علامه حلی در تعریف می گوید: التکلیف مأخوذ من الکلفه و هی المشقه وحده اراده من تجب طاعته علی جهة الابتداء مافیه مشقه. تکلیف آن است که کسی که اطاعتش واجب است، کار دشواری را از زبردستان خود بخواهد. (حلی، ۱۴۱۵ق، ۳۱۹)

سید مرتضی می نویسد: هو اراده المرید من غیره مافیه کلفه و مشقه. (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۰۴)

تکلیف آن است که کسی که کاری را که در آن مشقت و دشواری است از غیر خود بخواهد.

برخی از متکلمان معاصر هم نظیر تعریف متقدمان را ارائه نموده اند.

آیت الله جوادی آملی می گوید: تکلیف در دین به معنای موظف کردن در مقابل تعالیم الهی و تبعیت از امر و نهی پروردگار است. مکلف انسانی است که تابع طلب الهی (امر و نهی) باشد. حیات چنین انسانی محدود به حدود شریعت الهی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۳۸)

با توجه به دو معنای لغوی تکلیف «الزام به عمل شاق و تحیب و تحریص» باید گفت به نظر می رسد تکلیف در لغت به معنای تحیب و تحریص باشد. و در اصطلاح به معنای موظف نمودن به مجموعه دستورات الهی است که در پرتو آن دستورات بشر به رستگاری برسد.

### انسان، موجودی مکلف

براساس چند دسته از آیات کریمه، این حقیقت آشکار می شود، انسان موجودی مکلف است و انسانیت انسان و تکامل و ظهور آن به دارا بودن تکلیف و عمل نمودن به وظائف صادره از جانب ذات اقدس می باشد.

### دسته اول

آیاتی که در آنها خداوند و پیامبران، بشر را به عبودیت دعوت و از طاغوت و عبادت شیاطین نهی نموده اند.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اغْبُدُوا رَبِّكُمْ» (بقره/۲۱)

«أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ \* وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس / ۶۱-۶۰)

«وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ» (مائده / ۷۲)

### دسته دوم

آیاتی که به بیان فلسفه ارسال رسل پرداخته و پیامبران را مأمور به بندگی نموده است.  
«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل / ۳۶)  
«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء / ۲۵) نک:  
اعراف / ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵ - هود / ۵۰، ۶۱، ۸۴ - مؤمنون / ۲۳، ۳۲ - نمل / ۴۵ - عنکبوت / ۱۶، ۳۶ -  
زمر / ۱۵ در این آیات تصریح به دعوت پیامبران به عبودیت بشر شده است.

### دسته سوم

آیاتی که در آن دعوت به عبادت خاص و نهی از فعل خاص شده است.  
«وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (بقره / ۴۳)  
«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»  
(بقره / ۱۸۳)

«إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (مائده / ۹۰)  
«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ» (نساء / ۲۳)  
در آیات مذکور امر به نماز، و دادن زکات و گرفتن روزه و جهاد و نهی از شرب خمر و نهی از ازدواج با محارم شده است.

عبادت دو اطلاق دارد. گاهی به هر کاری که از روی اطاعت خدا انجام می گیرد اطاعت گفته می شود. گاهی نیز عبادت به افعال خاصی مانند نماز، روزه و امثال آن اطلاق می شود. (مصباح یزدی، فصلنامه قرآن شناخت، ۱۱)

### دسته چهارم

آیاتی که در آنها حرمت و حلیت برخی خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها بیان شده است.

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ» (مائده / ۳)

## دسته پنجم

آیاتی که در آنها بشر موظف به اطاعت نمودن از خدا و پیامبر و اولی الامر شده و عدم اطاعت از خدا و رسول خدا را مساوی با دخول در آتش دانسته است.

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹)

«وَمَنْ يَعُصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا» (نساء/۱۴)

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره/۲۲۹)

صدق ظلم از ناحیه آدمی در صورتی است که مکلف به عمل باشد و از انجام آن خودداری کند. و هم‌چنین صدق عصیان و تجاوز در صورتی درست است که بشر مکلف به فعلی (اطاعت از خدا و ...) باشد و از انجام آن اجتناب کند. اینکه در آیاتی تجاوز از حدود خدا و رسول خدا را مساوی با دخول در نار دانسته نشان از مکلف بودن بشر است.

نک: (مائده/۹۲ - انفال/۱، ۲۰، ۴۶ - طه/۹۰ - نور/۵۴، ۵۶ - محمد/۳۳ - مجادله/۱۳ -

تغابن/۱۲، ۱۶ - کهف/۲۸ - فرقان/۵۲ - احزاب/۱، ۴۸ - قلم/۸ - انسان/۲۴)

معنای وجوب اطاعت از اوامر و نواهی خداوند، چیزی جز مکلف بودن بشر نمی‌باشد. عبودیت در ذات انسان نهفته است و لازمه عبودیت، اطاعت مطلق از خداست. شکی نیست در اینکه خداوند از اطاعت خود قصدی به جز اطاعت احکام تشریحی که بوسیله وحی در معارف و شرایع فرستاده، ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۳۲)

## ۱- فلسفه تکالیف و حکمت الهی

مکلف بودن انسان به وظائف عدیده، علل متعددی دارد که به سه نمونه آن اشاره

می‌شود.

### الف) تکلیف، سکوی کمال انسان

رسیدن به کمال، مطلوب فطری آدمی است. و مفهوم فطری بودن دین این است که دستورات دینی بر اساس ساختار آفرینش انسان‌ها وضع شده است.

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» ای انسان، تو با تلاش و رنج

بسوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد. (انشقاق/۶)

حرکت انسان به سوی خدا، همان کمال طلبی فطری اوست که در آیه فوق بدان

اشاره شده است.

بدیهی است رسیدن به کمال در پرتو انجام تکالیف و انجام واجب و حرام میسر می باشد.

فرمود: عبادت کنید تا به رستگاری برسید. « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » ای مردم، پروردگار خود را پرستش کنید؛ آن کس که شما، و کسانی را که پیش از شما بودند آفرید، تا پرهیزکار شوید. (بقره/۲۱)

و خویشان دار باشید تا به رستگاری برسید: « فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ » از (مخالفت) خدا پرهیزید ای صاحبان خرد، شاید رستگار شوید. (مائده/۱۰۰)

پرداختن به تکالیف دینی و متعهد بودن به تعهدات دینی، سکوی تکامل و تعالی انسان و مقدمه برای گشوده شدن افق های متعالی برای شخص مکلف و انسان دین مدار است. (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص ۱۳)

خدا دستگاه تکلیف را برای انسان قرار داد تا زمینه رشد و سعادت او فراهم گردد. اگر امر و نهی شرعی مقرر نمی شد، انسان ها از رسیدن به هدف خلقت یعنی قرب و کمال باز می ماندند. وقتی برای انسان این ایمان و باور حاصل شود که واجبات و محرمات از سوی خدا قرار داده شده تا انسان به سعادت همیشگی برسد، خود را مقید به اطاعت از اوامر الهی می نماید. (مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ۱۳۸۵، ۱: ۲۲۷)

مرحوم فیض کاشانی در بیانی جامع فرمود: إِنَّ الْغَرَضَ الْأَصْلِيَّ مِنْ أَرْسَالِ الرَّسْلِ وَ وَضْعِ الشَّرَائِعِ أَمَّا هُوَ اسْتِخْدَامُ الْغَيْبِ لِلشَّهَادَةِ وَ سِيَاقِهِ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ وَ خِدْمَةُ الشَّهَوَاتِ لِلْعُقُولِ وَ اِرْجَاعُ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَ الْحَثُّ عَلَى هَذِهِ الْأُمُورِ وَ الرَّجْرَجُ عَلَى عَكْسِهَا كُلِّ يَنْجُو الْخَلَائِقَ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ وَ الْوَبَالِ وَ خَامَةِ الْعَاقِبَةِ وَ سُوءِ الْمَالِ وَ يَفُوزُوا بِالسَّعَادَاتِ الْقُصُوى عَلَى قَدَرِ اسْتِعْدَادِهِمْ. (فیض کاشانی، علم الیقین فی اصول الدین، ۱، ۱۳۷۷: ۴۶۳)

### ب) تکلیف، تضمین کننده حقوق هم نوع

به این معنا که حفظ و دستیابی به حقوق انسان ها در گرو پایبندی همه به دستورات دین است.

امام علی علیه السلام درباره تلازم حق و تکلیف می فرماید:

«لايجري لأحد إلا جري عليه و لايجري عليه الا جري له». (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷)  
 حقی برای کسی نیست مگر آنکه به عهده‌اش هم حقی است و به عهده کسی حقی نیست مگر آنکه برای او و به نفع او حقی است. (یعنی تکلیف و حق از یکدیگر جدا نیست).

خداوند برای تضمین حقوق در راستای احیای منافع و مصالح انسان، تعالیم و تکالیفی تدوین نموده و در مجموعه‌ای به نام دین عرضه کرده است تا بشر به حقوق خود دست یابد. همه بایدها و نبایدها و حلال‌ها و حرام‌های شرعی که از آن به تکالیف دینی تعبیر می‌شود برای احیای حقوق انسان است. چون خالق نظام هستی با علم مطلق خود می‌دانست چه چیزهایی مایه قوام و سعادت و آزادی، سلامت و صحت جسمانی و حیات آبرومندانه و زندگی به رفاه نسبی مادی حق انسان است، منشأ و عوامل آن را باید شناخت و بشر را به آن امور واداشت و به موانع آن باید معرفت پیدا کرد و مردم را از آن بازداشت و این مطلب مربوط به حقوق مادی انسان است. سخن درباره حقوق معنوی هم به همین خواست. اگر تعالی روح و حقیقت انسانی تصاعد جان به مقامات عرفانی و تکامل انسانی به جایگاه خلیفه الهی حق انسان است، شایسته است که عوامل و موانع آن نیز شناخته شود. پس تکالیف دینی به این نحو متضمن حقوق واقعی انسان‌هاست، نه باری زاید از جانب شخصی ثالث که بر او تحمیل شده باشد به صورتی که کلفت از او باشد و منفعت از دیگری. (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۱۵۹، ۱۳۹۰-۱۶۰)

لسان بخشی از آیات قرآن، پیام الزام و تکلیف است، ولی توجه به باطن آن آیات ثابت می‌کند که ارجاع این تکالیف به حقوق است. نماز واجب شده تا موانع استیفای حقوق انسان را از سر راه بردارد. انسان را از غرور و خودخواهی رها سازد و امنیت و آسایش را که حق اوست به وی عطا کند.

«إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت/۴۵)

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه/۱۴)

«أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸)

روزه برای تثبیت اخلاص و دوری شیطان از انسان تکلیف شده و او را از آتش

شهووت و غضب که مانع دریافت حق کمال انسانی است نجات می‌دهد. (مرادی، ۳۹/۱۳۸۹)

حضرت زهراسلام الله علیها فرمود: «و الصَّيَامُ تَشْبِيهُاً لِلْإِخْلَاصِ». (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۲۴۸)

### ج: تکلیف، عامل نیل به پاداش‌های الهی

از اهداف تکلیف آن است که برای آدمی پاداش اخروی به ارمغان آورد. آیاتی که پس از ذکر ایمان و عمل صالح، بلافاصله پاداش‌های آن را متذکر می‌شود دلیل بر ارمغان آوردن پاداش‌های اخروی در پرتو انجام تکلیف می‌باشد.

«وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا» (اسراء/۹)

«وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره/۲۵)

بسیاری از متکلمان در استدلال بر حسن یا وجوب تکلیف به این وجه نظر داشته‌اند.

«الوجه في حسن التكليف أنه تعريض لمنزلة عالية لاتنال الا به». (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۰۸)

نیکو بودن تکلیف از آن رو است که آدمی را در معرض دستیابی به مقام والایی قرار می‌دهد که تنها با عمل به تکلیف به آن می‌رسد.

شیخ طوسی می‌گوید: «الوجه في حسن التكليف أنه تعريض لمنزلة عظيمة جليلة لا يمكن الوصول اليها الا بالتكليف». (شیخ طوسی، تمهید الاصول، ۱۳۶۲: ۱۵۹)

علامه حلّی در کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد می‌نویسد:

«و هي (التكليف) التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثاً و هو محال .... فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنه تعريض للثواب و للثوات منافع عظيمة خالصة الائمة واصله مع التعظيم و المدح». (علامه حلّی، ۱۴۱۵ هـ ق/۳۱۹) رك (حلّی، مناهج اليقين، ۳۱۹)

تکلیف برای رسیدن به منافع بزرگ است که بدون تکلیف آن منافع بزرگ حاصل نمی‌شود. اگر تکلیف بودن غرض باشد بحث و بیهوده است و کار عبث از خداوند محال

است.

### ضرورت تناسب تکلیف با توان آدمی

تکلیف متوقف بر قدرت است، هم قدرت عقلی و هم قدرت شرعی. برای عمل به يك تکلیف، لازم است اولاً: انسان از نظر عقلی توانایی انجام آن را داشته باشد و بتواند از نظر تکوینی در خارج آن را محقق سازد. اگر کاری مافوق قدرت انسان باشد نمی‌توان او را به انجام آن تکلیف کرد؛ برای مثال اگر انسان را مکلف به پرواز نمایند، چنین تکلیفی لغو و عبث است. چون انسان از نظر تکوینی و فیزیکی فاقد قدرت پرواز است. ثانیاً: لازم است قدرت شرعی هم وجود داشته باشد. یعنی با توجه به ضوابط شرعی، انجام آن کار ممکن باشد. اگر از انجام کاری شرعاً عذر داشته باشد، تکلیف به انجام آن صورت نمی‌گیرد. (مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ش ۱۳۸۰، ۱۵۴)

بر همین اساس برخی از متکلمین گفته‌اند: عقلاً محال است خداوند بنده‌ای را به کاری امر کند که در توان او نیست. (سبحانی، ۱۴۱۶ق/۲۵۳)

مؤلف الذخیره فی علم الکلام می‌نویسد: «لابد من کونه قادراً حتی یصح منه ما کلف من الافعال و فقد کونه بهذه الصفة یقضي تکلیف ما لا یطاق». (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۲)

مکلف باید قدرت داشته باشد تا تکلیف وی بر انجام افعال درست باشد و گرنه تکلیف ما لا یطاق لازم می‌آید.

مفسران هم در تفاسیر به قاعده عقلی بودن تناسب تکلیف با توان و قدرت آدمی تصریح نموده‌اند.

استاد مکارم شیرازی در ذیل آیه ۲۸۶ سوره بقره می‌گوید:

آیه این حقیقت عقلی را تأیید می‌کند که وظایف و تکالیف الهی هیچ‌گاه بالاتر از میزان قدرت و توانایی افراد نیست؛ و لذا باید گفت تمام احکام با همین آیه تفسیر و تقيید می‌گردد و به مواردی که تحت قدرت انسان است اختصاص می‌یابد، بدیهی است يك قانون‌گذار حکیم و دادگر نمی‌تواند غیر از این وضع کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ۲: ۲۹۴) و نک همان (۱۴: ۲۶۷) زیرا تکلیف با غیرمقدور ستم است و خدا به بندگانش ستم نمی‌کند. (مغنیه، ۱۳۸۵، ۱: ۷۷۴) و نک همان (۵/۶۱۴)



«وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران/۱۸۲)

نک: (قمی المشهدی، تفسیر کنز الدقائق، ج ۲، ص ۴۷۶- لجنة من العلماء، التفسیر الوسط، ج ۲، ص ۵۰۳- سعید حوی، ج ۱، ص ۶۷۱- محمدعلی الصابونی، صفوة التفاسیر، ج ۳: ۸۱- مدرسی، محمدتقی، تفسیر هدایت، ج ۱، ص ۴۵۸- محمدجواد بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۵۳- لاهیجی، تفسیر لاهیجی، ۱/۴۴۵) و شماری دیگر از مفسران به این قاعده عقلی در تفاسیرشان تصریح نمودند.

بنابراین گفته می شود تکلیف باید در محدوده توانمندی مکلف باشد.

### دلایل نقلی بر تناسب تکلیف با توانمندی مکلف

دلایل نقلی در دو بخش آیات و روایت بر وجود تناسب تکلیف با توانمندی مکلف

ارائه می شود.

### آیات

برخی آیات بر وجود تناسب تکلیف با توانمندی مکلف دلالت دارد که به شرح زیر

می باشد.

**الف: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶)**

وسع از قدرت است و چیزی بیش از توانایی شخصی مکلف است. (راغب اصفهانی،

۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵۳) مفسرین هم همین معنای لغوی را ذکر کردند.

«الوسع ما تسعه قدرة الانسان». (بلاغی، ج ۱، ص ۲۵۲)

«الوسع: مادون الطاقة». (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۰۳) والوسع اسم لا يسعه الانسان و

لا يضيق عليه، تفسیر البغوی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۷۴)

وسع به معنای مادون طاقت است .

نک (تفسیر کنز الدقائق، القمی المشهدی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۷۶- التفسیر الوسیط، لجنة

من العلماء، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۵۰۳- التفسیر الفرید للقرآن المجید، محمد عبدالمنعم

الجمال، ج ۱، ص ۳۰- سعید حوی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۱- طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱،

ص ۲۷۸- مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۹۴- مغنیه، تفسیر کاشف، ۱۳۸۵، ۵:

۶۱۲- طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۰، ۲: ۶۱۹- آلوسی، روح المعانی، ج ۳،

ص ۷۰- سید عبدالاعلی سبزواری، مواهب الرحمان، ج ۴، ص ۴۳۲- تفسیر البغوی، ج ۲ ص ۱۳۵- ابن عاشور، ج ۲، ص ۱۳۵)

شیخ صدوق در اعتقادات می‌نویسد: اعتقاد ما درباره تکلیف آن است که خداوند بندگانش را به کمتر از آنچه طاقت دارند تکلیف فرموده. چنان که می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶) و حد وسع پایین‌تر از حد طاقت است. (اعتقادات صدوق، ۱۳۷۱: ۱۷)

تکلیف نکردن خدا به بیش از توانایی فردی یا جمعی انسان از سنت‌های عمومی اوست که در همه امت‌های پیش از اسلام نیز بوده است و به امت اسلام اختصاص ندارد «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶). فعل مضارع «لَا يُكَلِّفُ» نشان عمومی و همیشگی بودن این سنت در میان همه امت‌ها است. از آیه مورد بحث و آیه «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (انعام/۱۵۲) و آیه ۷ سوره طلاق، اصل تکلیف و مقدور بودن آن به روشنی فهمیده می‌شود. هم‌چنین «قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» (بقره/۲۸۵) نشان مقدور بودن تکلیف است، زیرا اطاعت درباره امر مقدور است. چنان که در آیه مورد بحث (۲۸۶ بقره) واژه «کسب» هم مقدور بودن تکلیف را می‌سازد. (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۶، ۱۲: ۷۱۵)

به تعبیر دیگر: جمله «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶) کلامی است برطبق سنت الهی که میان بندگانش جریان دارد که تکلیفی فوق طاعتشان ننماید. یعنی به ایمانی فوق فهم، و اطاعتی فوق استعداد قوی مکلفشان نسازد و همین روش نزد عقلا و آفریدگار ذی‌شعور نیز جاری است. (طباطبائی، ۱۳۷۰، ۲: ۶۱۹)

نک: (بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱: ۲۵۳) (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۲، ص ۴۰۳) (محمد عبدالمنعم الجمال، التفسیر الفرید للقرآن المجید، ج ۱، ص ۳۰۰) (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۳۰۱) شمار فراوانی از مفسرین در ذیل آیه بر این نکته اصرار دارند که خداوند تکلیف به فوق طاقت بندگان ندارد بلکه تکلیف آنها به کمتر از طاقت بشر می‌باشد.

(تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، القمی المشهدی، ج ۲، ص ۴۷۶) (صفوة التفاسیر، محمدعلی الصابونی، ج ۳، ص ۱۸۱) (سعید حوی، ج ۱، ص ۶۷۱) (محمدتقی مدرسی، ج ۱،

ص ۴۵۹) (طوسی، تفسیر تبیان، ج ۲، ص ۳۸۴) (فخر رازی، تفسیر کبیر مفاتیح الغیب، ج ۷، ص ۳۰۴) (فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۱۳۸۷ ش، ج ۱، ص ۱۳۵) (سید عبدالاعلی سبزواری، مواهب الرحمان، ج ۴، ص ۴۳۲) (حسین ابن احمد الحسینی، تفسیر اثنی عشری، ج ۱، ص ۳۷۱) (ابی الفداء اسماعیل بن کثیر القرشی الدمشقی، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۳۰۱)

ابن عاشور در ذیل آیه ۲۸۶ بقره بعد از ذکر معنای وسع می نویسد: این آیه به دلیل کلمه (نفسا) که در سیاق نفی قرار گرفته است دلالت بر عدم وقوع تکلیف به آن چه که فوق طاقت باشد در ادیان الهی را دارد. و هذا دلیل علی عدم وقوع التکلیف بما فوق الطاقة فی ادیان الله تعالی لعموم (نفسا) فی سیاق النفی لأن الله تعالی ما شرع التکلیف إلا للعمل و استقامة أحوال الخلق فلا یکلفهم ما لا یطیقون فعله. (التحر و النور، ج ۲ ص ۱۳۵)

**ب: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره/۱۸۵)**

از آیات دیگری که دلالت بر تناسب توانمندی تکلیف با قدرت مکلف دارد آیه ۱۸۵ سوره بقره است. در معنای لغت ((یسر)) گفته شد: یسر ضد عسر یعنی سختی است. (مفردات، ج ۳ ص ۲۵۰)

ظاهر سیاق نشان می دهد که این جمله (آیه ۱۸۵ سوره بقره) بیان گر جواز افطار در حالات بیماری، مسافرت و پیری است لکن در حقیقت بیان گر علت تمام احکام است. (مغنیه، ۱۳ ش، ج ۱، ص ۵۰۵)

یرید الله ... به قرینه مقام، مبین اراده ی کلی خداوند در تشریح احکام، و لایرید تأکید آن است در جهت نفی: پس از احراز امر و اصل حکم، باید شرایط تحققش آن سان باشد که اصل آن تعطیل نشود و آسان اجرا شود و پیش رود. (طالقانی، ۱۳۵۰ ش، ج ۱، ص ۶۵) صاحب تفسیر اثنی عشری هم به استناد آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» (بقره/۱۸۵) گوید: تکلیف به حیثیتی است که نفس متسع باشد طاقت او در آن و آسان برای ادای آن. چنانکه فرمود: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (حسین ابن احمد الحسینی، ۱۳۷۵ ق، ج ۱، ص ۳۷۱)

### ج: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/۷۸)

برای واژه حرج دو معنا ذکر شده است:

۱- اثم «گناه». الحرج: ای الاثم. (اقرّب الموارد، ۱۴۰۳، ۱: ۱۷۷)

۲- تنگی و سختی. الحرج: الضیق (مقایس اللغة، ۱۴۰۴، ۱: ۵۰)

در مجمل اللغة هر دو معنا ذکر شده است و الحرج: الاثم. و الحرج: الضیق. (ابن

فارس، ۱۴۰۶، ۱: ۲۳۰)

حرج: در اصل حرج و حراج، انباشته شدن و گرد آمدن چیزی است و لذا معنی تنگی و سختی و فشار میان آن چیز که متراکم است تصور می‌شود، پس هر سختی و گناه را نیز حرج گفته‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵، ۱: ۴۶۷)

علامه طباطبایی در نفی تکلیف حرجی (سخت) به آیه فوق استدلال نمود. و می‌فرماید: اینکه بر سر مفعول «یجعل» کلمه «من» آورد برای تأکید نفی اول جمله بوده می‌رساند: در میان احکام دینی حتی یک حکم پیدا نمی‌شود که منظور از آن «حرج» یعنی مشقت و سختی باشد. و به همین جهت نه تنها خود «حرج» را نفی کرد. بلکه وضع و جعل حرج را نفی نموده و رسانده است که اساساً خداوند نمی‌خواهد حرج و قانون حرجی وضع نماید نه اینکه قانون حرجی وضع کند و سپس انسان را از عمل به آن معاف بدارد. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ۵: ۳۵۶)

آیه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» در صدد بیان سنت الهی عدم عسر و حرج در تکلیف است. (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۶، ۱۲: ۷۱۶) این جمله «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/۷۸) بیان‌گر یکی از اصول شریعت اسلامی است که وسعت، نرمی و انعطاف‌پذیری این شریعت در آن تجلی یافته است. در حدیث آمده است: دین خدا آسان است. نه مشقتی در آن است و نه زحمتی و این همان این فطرت است. (مغنیه، ۱۳۸۵، ۵: ۵۷۶)

### روایات

برخی از روایات هم دلالت بر تناسب تکلیف بر توانمندی مکلف دارد که ما دو

نمونه آن را ذکر می‌کنیم.

الف: امام صادق علیه السلام فرمود:

«مَا أَمَرَ الْعِبَادَ إِلَّا بِدُونِ سَعْيِهِمْ فَكُلُّ شَيْءٍ أَمَرَ النَّاسَ بِأَخْذِهِ فَهُمْ مُتَسِعُونَ لَهُ وَمَا لَا يَتَسِعُونَ لَهُ فَهَوَ مَوْضِعٌ عَنْهُمْ وَ لَكِنَّ النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ» (صدوق، التوحيد، ۱۳۸۴: ۵۴۰)

بندگان جز به آنچه که کمتر از توانایشان است فرمان داده نشده‌اند. به هر چیزی که فرمان به انجام آن یافته‌اند، آنان بر آن توانا هستند و هر آنچه که برایشان مقدور نیست از آنان برداشته شده است و لی خیری در مردم نیست.

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: «خداوند بندگان را تکلیف نکرده مگر به کمتر از طاقت ایشان؛ زیرا در هر شبانه‌روز پنج نماز و در سال به سی روز روزه و در هر دوایست درهم، پنج درهم (یعنی زکات) و در مدت عمر به یک حج تکلیف نموده، با وجود آنکه بیش از آن طاقت دارند. (صدوق، اعتقادات صدوق، ص ۱۸)

دو روایت فوق صراحت در تناسب تکلیف با توانمندی مکلف دارد یعنی تکلیف به کمتر از توان آدمی می‌باشد.

### حکمت جعل تکالیف شاقه (دستورات کیفری)

از متون اسلامی بدست می‌آید، جعل تکالیف شاقه دارای حکمت‌هایی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

#### ۱- برگشتن به سوی خدا (تربیت بشر)

یکی از روش‌های تربیتی خداوند در پرورش نوع آدمی مجازات دنیوی است. با توجه به وجوب رحمت الهی بر بندگان «كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام/۵۴) و تحقق هدف میانی خلقت (عبودیت) و «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) و رسیدن به قرب الهی بر خداوند است از باب قاعده لطف از هر نوع زمینه‌سازی برای بازگشت بشر به سوی خویش دریغ نفرماید. یکی از اسباب برگشت انسان‌های خاطی به سوی الله، فرود آمدن سختی‌ها به طور کلی و جعل قوانین سخت به طور خاصی می‌باشد تا انسان از رهگذر تحمل سختی‌ها مسیر خود را به سوی خدا سوق دهد.

«وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَّوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (اعراف/۱۶۸) نک: زخرف/۴۸ - سجده/۲۱ - یس/۳۱ - احقاف/۲۷

از جمله مصلحت‌های انسان این است که در مقابل تخلفی که مرتکب می‌شود، تنبیه مناسبی بشود تا این تنبیه وسیله‌ای برای اصلاحش گردد. قوم بنی‌اسرائیل به عنوان يك امت نقض‌کننده عهد خدا مستوجب تنبیه شدند. این تنبیه به جهت اصلاح آنان بود و البته می‌بایست مدتی این تنبیه را تحمل کنند تا زمینه تکامل بعدی را پیدا کنند اگرچه در ابتدا ضررها، محدودیت‌ها و مشکلاتی بر بنی‌اسرائیل تحمیل گشت و امور طیب و حلال بر ایشان حرام شد، اما با این تحریم طیبات، در نظر است که جامعه بنی‌اسرائیل اصلاح گردد. (مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ۱۳۸۰: ۱۳۷)

سنت الهی این است که برای ایجاد تنبیه و بیداری مردم و به امید آنکه دست از گناه و نافرمانی بردارند. بلاها و عذاب‌های محدودی را در این دنیا بر آنان نازل می‌فرماید. (مصباح یزدی، پیام مولا از بهتر شهادت، ۱۳ ش، ص ۲۱۲) ركَ (آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بلاغی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۲)

اگر خداوند طیباتی را بر یهود حرام فرمود به خاطر ظلمی بود که ایشان را داشتند، و این در حقیقت يك نوع گوشمالی بوده که منافات با حلیت ذات ندارد. همچنان که آیه ۹۳ / آل عمران و ۱۶۰ سوره نساء نیز به این جواب اشاره دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۰ ش، ۵۵۸/۷)

فرمود: «فَيُظْلَمُ مَنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَفْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا» این آیه سبب تکالیف سخت را ظلم و تجاوز بیش از حد بنی‌اسرائیل ذکر می‌کند.

هم‌چنین فرمود: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَفْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَفْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (انعام/۱۴۶)

این آیه سبب محرومیت یهود از خوراکی‌های پاکیزه را بیان می‌کند و اینکه این حرمت کیفر جنایت بی‌شمار آنهاست. (مغنیه، ۱۳۸۵، ۳: ۴۲۸)

«عاقبهم الله بتحريم اللوان من الطيبات كانت حلالاً لهم و لأسلافهم تربية و تأديباً لعلمهم يرجعون عن ظلمهم».

تحریم طیباتی که بر ایشان و گذشتگان‌شان از قبل حلال بوده به جهت پرورش و تأدیب آنها بود تا شاید از ظلم خویش برگردند. (محمد عبدالمنعم الجمال، التفسیر الفرید،

ج ۱/ ۶۵۰ نک: (تفسیر نمونه، مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ۲: ۲۹۷- ابن عاشور، ج ۲ ص ۱۳۵)

## ۲- زمینه ظهور خلیفه الهی و نشان دادن بندگی

برخی از بزرگان با مطرح کردن این سؤال که فلسفه تکالیف شاق و پر رنج

چیست؟ در پاسخ میفرمایند:

حقیقت و سرّ این مسئله آن است که انسان، زمانی به درجه خلیفه الهی می رسد که همه چیزش را در مقابل خدا ببازد.. یعنی عبدحقیقی باشد. ما هر چه برای خود و دیگران موجودیتی مستقل در نظر داشته باشیم، در واقع گرفتار یک جهالت شده ایم. هر چه داریم مال اوست. عبودیت حقیقی به این است که انسان این نداری، فقر، بیچارگی و ذلت ذاتی خود را درک کند و باور داشته باشد. تنها در این صورت لایق مقام خلیفه الهی خواهد بود. پس سرّ تحمل این سختی ها، بلایا، امتحان ها، تکالیف، وظائف و... آن است که ما بنده بودن و هیچ بودن خودمان را خوب درک کنیم. در فرآیند تبعیت و انجام تکالیف نشان خواهیم داد که آیا بنده حقیقی هستیم و تکالیف را درست و دقیق و بدون هیچ چشمداشتی انجام می دهیم که در نتیجه لایق مقام خلیفه الهی شویم، یا برای خود وجود و اراده مستقلی در برابر خداوند قائلیم که در نتیجه، بر تکالیف و کمّ و کیف آن خرده می گیریم و از انجام آن سرباز می زنیم. (مصباح یزدی، صهباي حضور، ۱۳۹۱: ۱۶۰)

## ۳- زدودن پرده ها و کدورت های روحی

عبادت ها و تمرین های مکرر که در دین مبین اسلام دستور رسیده، نوعی ورزش روحی است، نوعی ابتلاء و تحمل شداید است... برخی از پرده ها و کدورتهاست که فقط جهاد و تصادمها و اصطکاکهای آن آنها را از بین می برد. بعضی از اخلاق عالی جز در میدان نبرد پدید نمی آید... (مطهری، بیست گفتار، ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۵۳ با اندکی تلخیص)

ایشان استناد به سخن امام علی علیه السلام نمود که فرمود: و لکن الله یختبر عباده بانواع الشدائد و یتعبدھم بانواع المجاہد و یتلیھم بضروب المکاره اخراجا للتکبر من قلوبھم و اسکانا للتذلل فی نفوسھم و لیجعل ذلک ابوابا فتحا الی فضلہ و اسبابا ذللا. (نهج البلاغه، خطبه/ ۱۹۰) خداوند همواره بندگان خود را به انواع شدائد مواجه می کند و اقسام کوششها و مجاهدتها جلوی پای آنها می گذارد، تکالیفی گوناگون بر خلاف طبع آسایش

طلب آنها بر آنها مقرر می‌دارد تا غرور و تکبر از دلشان بیرون رود، نفوسشان عادت به عبودیت خدا، و این وسیله ای است برای این که درهای فضل و رحمت و عنایت پروردگار به روی آنها گشوده شود.

#### ۴- عبرت و پند برای دیگران

اعتبار و عبرت حالتی است که انسان را از معرفت و شناخت چیزی که دیده شده به چیزی که در گذشته رخ داده و دیده نشده می‌رساند. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۵۴۴)

این تحریم تشریحی خوراکی‌های حلال و پاک، پیامد شوم حرکت‌های ستمکارانه یهودیان بود که برای تنبیه آنان عملی شد، هم‌چنین می‌تواند عبرتی برای دیگران باشد. (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۷، ۲۱: ۳۴۹)

فرمود: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف/۱۱۱)

و همچنین فرمود: «يَقُلُّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ» (نور/۴۴)

#### دو دیدگاه در معنای آیه ۲۸۶ سوره بقره

**اول:** معنای واژه «إِصْر» در آیه ۲۸۶ بقره، بار سنگین بوده و مراد از آن بار سنگین، تکالیف شاقه است.

«رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا» (بقره/۲۸۶)

واژه‌شناسیِ اِصْر از نظرگاه مفسران و مراد آن در آیه ۲۸۶ بقره «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا»

قریب به اتفاق مفسران معنای واژه «إِصْر» را در آیه ۲۸۶ بقره، بار سنگین معنا نموده‌اند و مراد از آن بار سنگین را تکالیف شاقه بیان کردند. (زمخشری، ۱، ۱۳۸۹: ۴۰۴)

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا: عبأً ثقیلاً ای التکالیف الشاقه. بار سنگین یعنی تکالیف سخت. (محمد عبدالمنعم الجمال، ج ۱، ص ۳۰۰)

الإِصْر: هو العبأُ یا صر صاحبه ای بحسبه فی مکانه لثقله. فصار المعنی: لا تکلفنا من الاعمال الشاقه لِلْأُمَّمِ الماضیه قبلنا من الاغلال و الآصار التي كانت علیهم. (سعید حوی، ۱۴۱۲ هـ، ج ۱، ص ۶۷۱)

رك: (مغنیه، تفسیر کاشف، ۱۳۸۵، ۲: ۷۷۵) (محمد بن الحسن الشیبانی، ۱۳۷۷ ش)،



(فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۳۵)، (لجنة من العلماء التفسیر الوسیط، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۵۰۳)، (بلاغی، ج ۱، ص ۲۵۷)، (قمی المشهدی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۸۷)، (محمد علی الصابونی، ج ۳، ص ۱۸۱)، (آلوسی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۷۰)، (شیخ طوسی، ج ۴، ص ۵۶۰)، (طباطبایی، ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۶۲۰)، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۹۷)، (شعرانی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۲۴۳) (ثعلبی، الکشف و البیان، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۷۳) (ملافتح الله کاشانی، تفسیر منهج الصادقین، ج ۲، ص ۷۲۴) (زمخشری، تفسیر کشاف، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۴۰۴)، (حسین ابن احمد الحسینی، تفسیر اثنی عشری، ج ۱، ص ۳۷۱)، (ابوزهره، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۰۹۰) (ابن مسعود، تفسیر البغوی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۷۴)

دلیل دیدگاه اول: جمله «کما حملته علی الذین من قبلنا» می باشد. چرا که براساس آیات کریمه (انعام/ ۱۴۶ - نساء/ ۱۶۰ - بقره/ ۵۴) قوم بنی اسرائیل تکالیف سختی از قبیل توبه به قتل نفس، پرداخت ۱/۴ (یک چهارم) از اموالشان به عنوان زکات و .... داشتند. (در مقدمه مستندات تفسیری اش گذشت)

## دیدگاه دوم

برخی از مفسران، اصر در آیه را به معنای عقوبت و کفارات دانسته اند.

## دلیل:

حمل اصر نباید به معنای تکلیف توانفرسایی باشد که حکم «لا یکلف الله ...» آن را برداشته است و به قرینه تشبیهی «کما حملته علی الذین من قبلنا» باید نظر به عقابها و یا کفارات و تعهدات و احکام سختی باشد که در پی بعضی گناهان - و یا کنجکاوایی های نابجا و بهانه جوئی ها - گریبانگیر ملت های گذشته می شد - مانند امر: «توبوا الی باریکم و اقتلوا انفسکم» (بقره/ ۴۵) که بنی اسرائیل در پی گوساله پرستی به آن مأمور شدند. و همچنین تحریم «بعض طیبات» (نساء/ ۱۶۰) و شاید مسخ شدن بعضی بنی اسرائیل در پی حیل گری و قانون شکنی روز شنبه از همین قبیل باشد. (بقره/ ۶۵) (طالقانی، ۲، ۱۳۵۰: ۲۸۰)

## نظر مختار

ظاهراً دیدگاه دوم پذیرفتنی نیست چه آنکه در ادامه آیه آمده است: «و لاتحملنا ما لا طاقة لنا به» و معنای جمله مذکور آن است که ما را به مجازاتی که طاقتش را نداریم مجازات نکن. با توجه به معنای جمله دوم بدیهی است که معنای جمله اول همان معنایی است که در دیدگاه اول ذکر شده است.

عده‌ای از مفسران جمله «و لاتحملنا ما لا طاقة لنا به» را به مجازات معنی نموده‌اند. صاحب تفسیر الکاشف گوید: ما را به مجازاتی که طاقتش را نداریم مجازات نکن. (مغنیه، ۱۳۸۵، ۱: ۷۷۶) پس منظور کیفر کارهای ناروا است به اینکه تکلیف شاقی تشریح شود که عادتاً قابل تحمل نباشد یا عذابی نازل گردد یا عقوبتی مانند مسخ و مانند آن مقرر شود. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ۱: ۶۲۱) قرشی آورده است: و نیز عقوباتی را که قدرت آنها را نداریم بر ما تحمیل نکن، وگرنه در صدر آیه فرمود: لا یکلف الله نفساً الا وسعها. (قرشی، قاموس قرآن، ۴، ۱۳۸۷: ۲۵۴)

## پاسخ به یک سؤال

اگر سنت الهی بر آسان بودن تکلیف مطابق آیات (بقره/۱۸۵ - حج/۸۷) در ادیان می‌باشد چرا در برخی از اقوام گذشته تکالیف سخت وجود داشت. پاسخ: با نگاه اجمالی به آیات کریمه به دست می‌آید که تکالیف الهی بر دو قسم است.

یک: «تکالیف ابتدایی»

دستور نخستین خداوند بر بشر در همه ادیان سهل و آسان است. (بقره/۱۸۵ - بقره/۲۸۵)

تکلیف نکردن خدا به بیش از توانایی فردی یا جمعی انسان از سنت‌های عمومی اوست که در همه امت‌های پیش از اسلام نیز بوده است و به امت اسلام اختصاص ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱۲، ص ۷۱۵) و جمله «لا یکلف الله نفساً» بقره/۲۸۶ کلامی است بر طبق سنت الهی که میان بندگانش جریان دارد که تکلیفی فوق طاقتشان ننماید. (طباطبایی، ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۶۱۹)

دوم: «تکالیف کیفری»

اگر بشر تکالیف ابتدایی را انجام ندهد و آنچه که برای او وضع شده زیر بار نرود و راه ظلم و تعدی را پیش بگیرد خداوند تکالیف سخت را به جهت کیفر برای آنان وضع می‌کند. دو آیه زیر به وضع تکلیف کیفری تصریح دارد.

فرمود: «فَيُظَلِّمَنَّ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا» (نساء/ ۱۶۰)

این آیه سبب حرمت، برخی از چیزهای پاکیزه را که بر ایشان و دیگران حلال بود در دنیا حرام کرد کارهای زشت و شرم‌آور یهودیان معرفی نموده است. (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۷۶۱) (طباطبایی، ترجمه المیزان، ج ۵، ص ۲۱۶)

«وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ حَرَمًا عَلَيْهِمْ سُحُومُهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْضِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (انعام/ ۱۴۶)

این آیه سبب محرومیت یهود از این خوراکی‌های پاکیزه را بیان می‌کند و اینکه این حرمت کیفر جنایت بی‌شمار آنهاست. (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۲۸) (طباطبایی، المیزان، ج ۷، ص ۵۵۸)

باتوجه به آیات مذکور احکام و تکالیف کیفری در طول تکالیف ابتدایی قرار دارد. اصل در شریعت وظایف ابتدایی است ولی در صورتی که بشر به قانون الهی تن ندهد خداوند ممکن است به سبب ظلم و طغیان متخلفان تکالیف سختی برای آنان جعل می‌کند. بر همین اساس گفته‌اند: همان‌طور که از آیات قرآن استفاده می‌شود تکالیف شاق برای امم پیشینیان در اصل شریعت نبوده است بلکه پس از نافرمانی‌ها به عنوان عقوبت و کیفر قرار داده شده است همان‌گونه که بنی‌اسرائیل با خاطر نافرمانی‌های پی‌درپی در مواردی از مصرف گوشت‌های حلال محروم شده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ش ۲، ص ۲۹۷)

## نتیجه گیری

۱- انسان موجودی مکلف است، و تکالیف جعل شده برای آدمی از جانب خداوند سکوی کمال، تضمین کننده حقوق بشر و سبب نیل به پاداش های اخروی می باشد.

۲- تکالیف الهی به دو قسم ابتدایی و کیفری وضع شده است. و از آیات سوره ۱۸۵-۲۸۶ سوره بقره با وجود واژه یسر و وسع و آیه ۷۸ سوره حج که عدم حرج در تکالیف دینی را باز گو می کند استفاده می شود تکالیف علاوه بر تناسب داشتن با توانمندی قدرت آدمی، کمتر از طاقت بشر می باشد و این سنت الهی در همه ادیان می باشد و اختصاص به امت پیامبر اسلام ندارد.

۳- از آیات کریمه بدست می آید وضع تکالیف شاقه در طول تکالیف ابتدایی وضع شده و جعل آن با عنایت به رحمت و اسعه الهی در راستای هدف خلقت و به دلیل ضرورت برگشت آدمیان به سوی خدا، زمینه ظهور خلیفه الهی، زدودن پرده ها و کدورت‌های های روحی و عبرت آموزی دیگران بوده است. و آیه ۲۸۶ بقره- بر ما بار سخت قرار نده- با آیاتی که سخن از آسانی تکلیف و عدم حرج در دین می باشد با هم تعارضی ندارند چه آن که آیاتی که سخن از آسانی تکلیف و عدم حرج در دین را مطرح می کند در صدد تبیین تکالیف ابتدایی می باشد و آیه ۲۸۶ بقره- بر ما بار سخت قرار نده- اشاره به تکالیف کیفری دارد همان گونه که برای قوم یهود به سبب نافرمانی از خداوند تکالیف کیفری وضع شده است.

## فہرست منابع

۱. قرآن
۲. ابن بابویہ (شیخ صدوق)، محمد بن علی، التوحید، ارمغان طوبی، تہران، ۱۳۸۴ ش.
۳. ابن فارس زکریا، ابی الحسین احمد، معجم مقائیس اللغۃ، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۹ ق.
۴. ابن کثیر القرشی الدمشقی، أبی الفداء اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، المكتبة العصریہ لطباعة و النشر، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۵. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحریر و التنویر، دار سحنون للنشر و التوزیع، بی جا، بی تا.
۶. علامہ حلی (ابن مطہر)، حسن بن یوسف، کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زادہ آملی، موسسۃ النشر الإسلامی التابعۃ لجماعہ المدرسین، قم، ۱۴۱۵ ق.
۷. علامہ حلی (ابن مطہر)، حسن بن یوسف، مناہج الیقین فی اصول الدین، بنیاد پژوهشہای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۳۰ ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر ادب حوزہ، قم، ۱۳۶۳ ش.
۹. ابن مسعود، أبی محمد الحسین، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، دار المعرفۃ، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. أبو زہرہ، محمد، زہرۃ التفاسیر، دار الفکر العربی، بیروت، بی تا.
۱۱. آلوسی البغدادی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۸ ق.
۱۲. بحرانی، سید ہاشم، البرہان فی تفسیر القرآن، موسسہ دار المجتبیٰ للمطبوعات، قم، ۱۴۲۸ ق.
- بلاغی، محمد جواد، آلا الرحمن فی تفسیر القرآن، مکتبہ الوجدانی، قم، بی تا.
۱۳. الثعلبی، أبی إسحاق احمد بن إبراهیم، الکشف و البیان فی تفسیر القرآن، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۲۵ ق.
۱۴. جوادی آملی، عبد اللہ، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. جوادی آملی، عبد اللہ، حق و تکلیف در اسلام، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۹۰ ش.
۱۶. حوی، سعید، الأساس فی التفسیر، دار السلام لطباعة، قاہرہ، ۱۹۹۱ ق.
۱۷. حویزی، عبد علی عروسی، نور الثقلین، مترجمین گروہی از فضلائ حوزہ تفسیر، انتشارات نوید اسلام، قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم (معروف بہ المنار) دار المعرفۃ، بیروت، ۱۳۱۳ ق.....

۱۹. زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، الکشاف عن حقائق التنزیل، ترجمه مسعود انصاری، ققنوس، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. سبحانی، جعفر، محاضرات فی الإلهیات، تلخیص علی ربانی گلپایکانی، موسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۳۴۱۶ ق.
۲۱. سزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمن، موسسه المنار، بی جا، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق...
۲۲. شریف مرتضی علم الهدی (سید مرتضی)، علی بن الحسین، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق احمد حسینی، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.
۲۳. شریف لاهیجی، محمد بن شیخ علی، تفسیر شریف لاهیجی، ناشر علی اکبر علمی، بی جا، ۱۳۶۳ ش.
۲۴. شبانی، محمد بن الحسن، تفسیر نهج البیان عن کشف معانی القرآن، نشر الهادی، قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. شرتونی اللبانی، سعید الخوری، اقرب الموارد، منشورات مکتب مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۲ ق - طالقانی، سید محمد، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشارات، تهران، ۱۳۵۰ ش.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی جا، ۱۳۷۰ ش.
۲۷. طبرسی، ابوالفضل بن الحسن، مجمع البیان، موسسه الهدی للنشر و التوزیع، تهران، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسینی، دفتر نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۸ ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد حبیب قیصر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بی جا، بی تا.
۳۰. عبدالمنعم الجمال، محمد، التفسیر الفرید للقرآن المجید، بی جا، بی تا.
۳۱. غیاثی کرمانی، سید محمد رضا، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۸۵ ش.
۳۲. عسگری، ابوهلال، الفروق اللغویه، انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. فیض کاشانی، محسن، الاصفی فی تفسیر القرآن، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ش.
۳۴. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. قمی المشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، موسسه الطبع و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، تهران، ۱۳۵۶ ش.
۳۶. کاشانی، مولی فتح الله، منهج الصادقین وی الزام المخالفین، ترجمه عقیقی بخشایشی، انتشارات نوید اسلام، قم، ۱۳۸۶ ش.

۳۷. لجنة من العلماء، التفسير الوسيط، الهيئة العامة لشئون المطبعة الأميرية، قاهره، ۱۳۹۳ق.
۳۸. مصباح يزدي، محمد تقی، صهای حضور، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۹۱ش
۳۹. مصباح يزدي، محمد تقی، نظريه حقوقی اسلام، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۸۱ش
۴۰. مصباح يزدي، محمد تقی، تفسير قرآن کریم، دو فصلنامه قرآن شناخت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۹۱ش
۴۱. مغنیه، محمد جواد، کاشف، ترجمه موسی دانش، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ش
۴۲. مدرسی، سید محمد تقی، تفسير هدايت، ترجمه احمد آرام، بنياد پژوهشهای اسلامی، بی جا، ۱۳۷۷ش
۴۳. مطهری: مرتضی، بیست گفتار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۷ش.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسير نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۲ش.
۴۵. ملکی المیانجی، محمد باقر، مناهج البيان فی تفسير القرآن، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، تهران، ۱۴۱۸ق.





## رویکرد اعتقادی دایره‌المعارف‌نویسی در ایران پس از انقلاب در مواجهه با اسلام‌پژوهی غریبان (بررسی تطبیقی مقالات کلام شیعه، اعلام امامیه و مباحث ایرانی در دایره‌المعارف‌های ایرانی و غربی)

سیداحمد حسین زاده<sup>۱</sup> فرشته سپهر<sup>۲</sup>  
زهرة میرحسینی<sup>۳</sup> بهرام پروین گنابادی<sup>۴</sup>

### چکیده

ملاک‌های صرفاً علمی در مطالعات اسلامی غریبان در قالب تألیف دایره‌المعارف وجود نداشته است. اهداف مطالعاتی پسااستعماری غریبان، روش‌شناسی و پرداخت نامتعادل اعتقادات مذهبی اسلام قرینه‌ای است بر این مدعا. پس از انقلاب اسلامی تولید دایره‌المعارف در حوزه اسلام با هدف جبران کاستی‌های پژوهش‌های غریبان با اتخاذ روش مطالعه هنجاری و رهیافت تدافعی و ردیه‌ای، آرمان‌های هویت‌جویانه شیعی و ایرانی را دنبال می‌کند؛ به‌طوریکه تعیین نوع، حجم و استنادات مدخل‌ها در دانشنامه‌های ایرانی اغلب براساس معیارهایی جبرانی و فراتر از ملاک‌های صرف دانشنامه‌نگارانه صورت گرفته و مولفه‌هایی مثل جامعیت و انگیزه‌های اعتقادی در این زمینه دخیل بوده است. با بررسی بعمل آمده توزیع ارجاعات، تنوع منابع و کمیّت مدخل‌های کلامی در دایره‌المعارف اسلام لیدن<sup>۵</sup> (به عنوان نمونه غربی) در قیاس با دانشنامه جهان اسلام (به عنوان نمونه ایرانی) از لحاظ میزان توجه به میراث فکری و فرهنگی شیعه (خاص کلام شیعه و اعلام امامیه) به طرز معناداری متفاوت است. به این صورت که در دایره‌المعارف اسلام مدخل‌های کلامی محدود به ۴۰۴ مورد است در حالیکه در دانشنامه جهان اسلام تعداد آنها ۷۴۹ مورد و بطور مستقل و مبسوط به مدخل‌های کلامی شیعه و مباحث ایرانی پرداخته شده است. در مقالات کلامی دایره‌المعارف اسلام به هیچ یک از منابع شیعی ارجاع داده نشده و همه ارجاعات به منابع سنی است در حالیکه توزیع مذهبی منابع در دانشنامه جهان اسلام دچار این نقیضه نیست.

### واژگان کلیدی

مطالعات اسلامی، کلام شیعه، دانشنامه جهان اسلام، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، دایره‌المعارف اسلام.

۱. دانشجوی دکتری علم اطلاعات و دانش‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال.  
Email: hoseinzadeh.1355@yahoo.com
  ۲. استادیار گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال (نویسنده مسئول).  
Email: fereshteh.sepehr@yahoo.com
  ۳. دانشیار گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال.  
Email: zmirhosseini@yahoo.com
  ۴. استادیار گروه ادبیات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال.  
Email: p.bahram47@yahoo.com
- تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۳ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۶
5. Encyclopaedia of Islam (Leiden)

## طرح مسأله

الهیات یا کلام برآمده از یک دین، نزدیک‌ترین جریان فکری به دین و تنیده شده در آن است و متکفل پرداختن به مباحث پایه و عقیدتی - نظری که از سویی با استدلال‌های عقلی مستقل از دین یا مذهب سر و کار دارد و از سوی دیگر با استدلال‌های نقلی مبتنی بر هر دین و مذهب. میراث کلامی شیعه به‌عنوان مهمترین منبع برای شناخت آراء و اندیشه‌های متکلمان و تطورات فکری امامیه، بسیار حائز اهمیت است. با این حال، در حوزه کلام شیعه کمتر به موضوع میراث‌شناسی توجه شده است. وجود برخی اتفاقات و ذهنت‌ها<sup>۱</sup> به تدریج هم میراث کلامی شیعه را در معرض فراموشی قرار داده و هم به تبع آن، تاریخ کلام شیعه را دچار انزوا و تغافل کرده است. اندیشه‌ها و میراث تشیع، پیشینه و تطوراتی دارد که بدون شناخت و شناساندن آنها تصویر جامعی از فکر امامیه و شیعه ترسیم نمی‌گردد. به‌رغم این اهمیت، شناخت تراث کلامی شیعه آن‌گونه که باید مورد توجه نبوده است. به‌موجب تلقی رایج، علم کلام، طرح مباحث عمدتاً ساده‌شده اعتقادی است که همین مباحث ساده‌شده هم معمولاً خارج از سیاق تاریخی عرضه شده است و بدین ترتیب اهمیت اصلی مباحث کلامی و زمینه تکوین و تطور آنها مغفول مانده است. با مروری بر تاریخ اندیشه اسلامی می‌توان به اهمیت قاطع کلام نسبت به سایر زمینه‌ها پی‌برد. مباحث کلامی از حیث سابقه و از حیث تأثیر اجتماعی از تعیین‌کننده‌ترین مباحث در میان مسلمانان بوده است (سبحانی؛ رضایی، ۱۳۹۰: ۱۱-۳۶). متأسفانه در میان آثار مولفان ایرانی جای کتاب‌های تحقیقی و روشمند در حوزه کلام و تاریخ کلام خالی به نظر می‌رسد؛ این فقدان نه فقط در مورد مباحث کلامی که حتی در زمینه تک‌نگاری‌های قابل اتکا درباره متکلمان نامدار شیعه محسوس است. در زمینه موضوعی کلام، آثار محققان غربی و در مرتبه بعد

۱. از آنجا که شیعه هم در اقلیت بود و هم اپوزیسیون محسوب می‌گردید، از نظر سیاسی تحت فشار و از نظر اقتصادی در مضیقه بود. در چنین وضعیتی طبعاً آثار شیعه به صورت گسترده استنساخ نمی‌شد. همین امر زمینه را برای متروک شدن این آثار فراهم می‌کرد. علاوه بر آن، تاریخ، حکایت از آن دارد که بسیاری از آثار امامیه موجود در برخی از کتابخانه‌های مهم در آتش تعصب سوخت (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۲: ۹۰؛ ابن اثیر، ۱۴۰۵، ج ۹: ۱۹۳).

محققان سایر کشورهای اسلامی بیشتر به چشم می‌خورد. به نظرمی رسد کار غربیان با همه جامعیت و اتقانی که دارد درباره شیعه‌پژوهی و کلام شیعه خصوصاً در آثار دایره‌المعارفی شاهد کم‌کاری‌ها و مانعیت‌هایی هستیم.

پس از انقلاب اسلامی، ایرانیان با تولید دانشنامه در حوزه اسلام با پرداخت مناسب مدخل‌های مربوط به شیعه و مباحث ایرانی در حوزه علم کلام، کاستن از مشکل پیشگفته را وجه همت خود قرار داده‌اند. این مدخل‌ها را می‌توان ذیل این موضوعات طبقه‌بندی کرد: ادیان مرتبط با اسلام، مذاهب اسلامی، فرقه‌های موجود در جهان اسلام، متکلمان مهم مسلمان، مفاهیم و اصطلاحات مورد بحث در کلام اسلامی، کتابهای مهم کلامی و متکلمان مهم غیرمسلمانی که با مسلمانان داد و ستد فکری داشته‌اند (<https://rch.ac.ir>). در این پژوهش برآنیم کم‌کاری‌های مذکور را در مهمترین اثر دایره‌المعارفی غربیان در حوزه اسلام به زبان آمار نمایان سازیم و همچنین اقدامات پژوهشی - جبرانی ایرانیان را در قالب دانشنامه‌نگاری اسلامی.

مطالعات اسلامی در قرن اخیر هیچ‌گاه از تقابل معرفتی یا تنافر ایدئولوژیک بین محققان غربی و مؤمنان شرقی رها نبوده، که موجب برخی جدال‌گفتمانی نیز شده‌است. طوری که هنوز هم هر یک از طرفین می‌کوشند تا طرف مقابل را به عدم کفایت متهم و بر هژمونی خود پافشاری کنند (رنجبران، ۱۳۹۵: ۱۴۴). از مهمترین دلایل مواجهه انتقادی مسلمانان با جریان اسلام‌شناسی غربیان این است که محققان غربی به علل و زمینه‌های عینی پیدایش و تکوین اسلام (در برابر علل متافیزیکی) به عنوان یکی از شاخه‌های شرق‌شناسی علاقه‌مندند و در مطالعات اسلامی از روش پژوهشی توصیفی<sup>۱</sup> و رویکرد پدیدارشناختی بهره‌می‌گیرند<sup>۲</sup>. محققان غربی در معرفی روش تألیف خود معتقدند تاریخ همانند خطی است مستقیم که تمدن بشر در سیر تاریخی این خط شکل گرفته و هر تمدنی در این مسیر باشد، سزاوار شناختن است. فرهنگ و تمدن اسلامی نیز از آن رو که در مسیر این خط قرار

## 1. Descriptive method

۲. در مقدمه ویرایش سوم دایره‌المعارف اسلام، بر رویکرد به اسلام به عنوان یک «پدیدار» و نیز بهره‌گرفتن از روش‌های علوم اجتماعی در مطالعه آن تأکید شده‌است.

گرفته است، حلقه‌ای از این زنجیره به شمار می‌رود. مطالعات اسلامی از نظر مستشرقان همانند حفاری در تاریخ و نوعی باستان‌شناسی فرهنگی است و نه لزوماً شناخت اعتقادات و باورهای مسلمانان آن گونه که خود توصیف می‌کنند (دایره‌المعارف دین<sup>۱</sup>، ذیل مطالعات اسلامی ۱۹۸۷: ۱۶۷؛ ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۲۴).

ولی اسلام از نظر مؤمنان، هنجار و آرمانی الهی است که بررسی آن در حوزه مطالعه هنجاری<sup>۲</sup> قرار می‌گیرد (در روش مطالعه هنجاری اسلام، فرض بر این است که مطالعه و تحقیق مسلمان برای آن است که بر معرفت خود نسبت به حقیقت دین بیافزاید). بنابراین، تقابل روش شناختی معرفتی همواره در مطالعات اسلامی وجود داشته‌است (دایره‌المعارف دین، ۱۹۸۷: ۱۶۷). همچنین انگیزه‌هایی چون اهداف استعماری و نقد آموزه‌های اسلامی در قالب دانشنامه برای غربیان مفروض است (عدالت‌نژاد، ۱۳۹۰: ۸-۱۲)؛ دولت‌های استعمارگر غربی به شناخت نظام‌مند و دایره‌المعارفی از فرهنگ و تمدن مسلمانان به‌ویژه از مناطق مستعمره خود (به منظور اجرای اهداف استعماری) نیاز ضروری داشتند که این خود گزینه‌ای است بر این که اهداف صرفاً علمی در طراحی این دانشنامه‌ها وجود نداشته‌است. دلیل دیگر مواجهه منفی مسلمانان منشاء اعتقادی داشت. به نظر مسلمانان، روش غیرمسلمانان در مطالعه اسلام به لحاظ اعتقادی با باورهای رایج مومنان نسبت به دینشان سازگار نیست. لذا، عموماً «مطالعات اسلامی در غرب» نزد بسیاری از مسلمانان طینی منفی و گاه منفور داشته‌است و از این رو آنان ابتدا مواجهه‌ای منفی و سپس انتقادی نسبت به دانشنامه‌های غربی داشته‌اند (اسعدی، ۱۳۸۱؛ احمدوند، ۱۳۷۷: ۴۹).

دایره‌المعارف اسلام (چاپ لیدن) نام بسیار آشنایی است که با بیش یک قرن قدمت، شأنی جداگانه در اسلام‌شناسی یافته‌است که نقطه اوج و سمبل تخصصی شدن پژوهش‌های اسلامی آنهاست. این دایره‌المعارف نارسایی‌هایی هم دارد، که از آن جمله می‌توان به عدم پرداخت متعادل به موضوعات مختلف خصوصاً توجه ناکافی به مذهب شیعه، مباحث کلامی و موضوعات مربوط به ایران و علمای ایرانی اشاره کرد (حائری، ۱۳۶۰: ۱).

1. *Encyclopedia of Religion*

2. Normative Method

در بعضی مقالات آن می‌توان نمونه‌هایی از روش و رویکرد مغرضانه را نیز یافت. در این خصوص یوزف شاخت<sup>۱</sup> بعنوان یک اسلام‌پژوه غربی در مقدمه کتاب میراث اسلام اذعان می‌کند: مراد از اسلام در این کتاب (دایره‌المعارف اسلام) همانا اسلام سنی بوده است. (اسعدی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۹). مسلمانان با این فرض که تدوین دایره‌المعارف اسلام (لیدن) در ادامه همان رویکرد کشیشان یهودی و مسیحی نسبت به اسلام است، مواجهه‌ای انتقادی با آن داشتند (قرشی، ۱۳۷۵: ۲۹). در برخی حالات، تفاوت در دیدگاه‌ها، رویکردها و عدم اعتماد به برخی از دانشنامه‌های غربی، موجب رویکردی انتقادی و تلاش برای ارایه معلومات موثق در مقابل تألیفات غرض‌ورز در قالب دانشنامه می‌شود. دانشنامه‌نگاری در حوزه اسلام در جوامع مسلمان عمدتاً بعلت کاستی‌ها و نواقص مذکور دایره‌المعارف اسلام به جریان افتاد از این رو مسلمانان خود دست بکار ویرایش این محصول غربیان و افزودن تکمله و یا تألیف دانشنامه‌هایی مستقل با موضوع اسلام شده‌اند.

در ایران نیز دانشنامه جهان اسلام و دایره‌المعارف بزرگ اسلامی از اهم دانشنامه‌هایی هستند که تألیفشان براساس الگوگیری و آسیب‌شناسی از دایره‌المعارف اسلام آغاز شد که با رویکردی انتقادی در حال تدوین‌اند. (طاهری عراقی، ۱۳۶۹: ج ۱: ۶۷). البته ناگفته نماند که ابتدا سیدحسین تقی‌زاده در سال ۱۳۲۷ در قالب کاری گروهی به ترجمه دایره‌المعارف اسلام همت گذاشت ولی به سبب برخی مشکلات این مقصود به پایان نرسید (دانشنامه ایران و اسلام، ۱۳۵۴: ج ۱: ۱۶). بعد از تلاش وی، براساس آسیب‌شناسی صورت گرفته توسط احسان یارشاطر از دایره‌المعارف اسلام، دانشنامه ایران و اسلام ایجاد شد (زندیان<sup>۲</sup>، ۱۳۹۵: ۷۹).<sup>۳</sup> پس از انقلاب، بخاطر حرکت اجتماعی و سیاسی برخاسته از اسلام و حاکمیت

---

1. Joseph Franz Schacht

2. Zandian, mandana

۳. «هنگامی که ویرایش دوم دایره‌المعارف اسلام منتشر شد، یارشاطر از برنارد لوئیس (یکی از ویراستاران دایره‌المعارف اسلام) پرسید «چرا در دایره‌المعارف اسلام در رابطه با ایران مدخل‌های مهمی (مثل امیرکبیر، احمدشاه قاجار و ...) وجود ندارد؟» و لوئیس پاسخ داد: علت مخالفت با ایرانشناسی نیست، بلکه کمبود پژوهشگر در این زمینه است. یارشاطر اذعان می‌کند به همین خاطر ایده نوشتن دانشنامه‌ای برای خود

اسلامی «به علت ظهور حساسیت‌های مذهبی و ملی‌گرایانه» تولید دانشنامه در حوزه اسلام وارد مرحله جدید شده است. لذا در پژوهش حاضر بررسی دانشنامه‌نگاری ایرانیان در حوزه مطالعات اسلامی به هدف جبران نواقص و کاستی‌های نمونه‌های غربی در حوزه مدخل‌ها و مقالات کلامی مطمح نظر است.

### سوابق و پیشینه‌های پژوهش

به سبب گستردگی موضوعی و وسعت دانشنامه‌ها، تابحال شاهد اندک پژوهش‌های آماري- کیفی و جامع درباره آنها بوده‌ایم بطوریکه عمده تحقیقات بر جنبه‌های صورتی دانشنامه‌ها تمرکز داشته‌اند که پس از بررسی پیشینه‌ها مشخص شد که چلویی بیدگلی (۱۳۸۶) با روش «بررسی تاریخی» سعی بر نمایان کردن سیر تطور دانشنامه‌های تولید شده در گستره تاریخ و فرهنگ اسلامی ایران را دارد. سپهر؛ حسین‌زاده (۱۳۹۳) با روش «پیمایش تطبیقی» سعی در به چالش کشیدن دو کتاب مرجع (دانشنامه جهان اسلام و دایره‌المعارف اسلام) در روند دانشنامه‌نویسی و تحلیل محتوای موضوع مدخل‌های آن دو داشتند، قطبی (۱۳۹۶)، با روش «ارزیابانه» به بررسی و ارزیابی عملکرد مراکز دانشنامه‌نگاری در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی در ایران پرداخت و عوامل گوناگونی را در موفقیت تولید دانشنامه‌ها در مراکز دانشنامه‌نگاری دخیل دانست. <sup>۱</sup> بالدیک (۱۹۸۸)، در پژوهش خود مدخل‌های «اسلام، فقه، کلام، حدیث، شریعت، شیعه، فرقه اسماعیلیه، فرقه علوی، اجتهاد، محمد (ص)، قرآن و ...» و همچنین مدخل‌های مربوط به ادیان ایرانی مثل اهورا مزدا (زرتشت) را در دایره‌المعارف دین <sup>۲</sup> مورد ارزیابی قرارداد و ملویل <sup>۳</sup> (۱۹۹۴)، در پژوهش خود دایره‌المعارف بزرگ اسلامی را با انواع مشابه غربی و کمیّت استفاده از منابع غربی در متن مقالاتش مورد نقد و بررسی قرارداد و به برخی پیامد علمی و

---

ایرانی‌ها به ذهنش خطور کرد تا مباحثی که برای ایرانی‌ها مهم است، در این دانشنامه ثبت گردد.» (صدای مصاحبه ضبط شده ماندانا زندیان با احسان یارشاطر موجود در سایت <https://nelc.ucla.edu/>)

1. Baldick
2. Encyclopedia of Religion
3. Melville

فرهنگی حاصل از آن اشاره کرده است. از آنجایی که نوع پیشینه‌های مذکور عمدتاً به صورت نظری بوده است لذا پژوهش حاضر با ارایه آمار و تحلیل جداول آماری سعی در اثبات نظرات مذکور در سوابق مطروحه دارد. شایان ذکر است، نتایج پیشینه‌های مذکور و نتایج برآمده از پژوهش حاضر در ادامه با هم مقایسه شده است.

### روش انجام پژوهش

در این پژوهش از روش تحلیل تاریخی و تحلیل استنادی استفاده شده است. ابزار گردآوری اطلاعات، مصاحبه، داده‌شماری، پرسشنامه و نرم افزار «دریچه<sup>۱</sup>» است. جامعه آماری متشکل از تمامی مدخل‌های (مقالات) اعلام امامیه و کلام شیعه در دانشنامه جهان اسلام و ویرایش دوم دایره‌المعارف اسلام و ۱۱۵ نفر از صاحب‌نظران در حوزه دانشنامه‌نگاری است.

### یافته‌های پژوهش

اگر نگاهی تاریخی به دانشنامه‌ها بیندازیم، کل‌نگری یا همه‌شمولی علمی در آنها کم‌وبیش هویدا می‌شود.<sup>۲</sup> گویی دانشنامه تجسم علاقه‌مندی انسان به گردآوری کل دانش خود در هر عصری بوده و سعی داشته است تمامی دانش را کشکول‌وار کنار هم قرار دهد (بریتانیکا، ۱۹۸۵: ج ۴: ۷۰). امروزه دانشنامه‌ها مخاطب‌محور و تخصصی شده و کمتر به دنبال ترسیم کل دانش بشری‌اند، این جریان تخصصی شدن را در چهارچوب «توده‌زدایی» ذهن و اندیشه بشر می‌توان تبیین نمود. همانطور که دانشنامه‌ها نیز با این توده‌زدایی اجین بوده‌اند (تافلر، ۱۳۸۵: ۱۶۶). اصل مسلّم تقلیل‌گرایی<sup>۳</sup> نیز در دانشنامه‌نویسی وجود دارد طوری که وقتی برای یک موضوع به دانشنامه مراجعه می‌شود، نمی‌توان به آن موضوع در عمق و گستره‌ای که باید، دست یافت. به عنوان مثال نمی‌توان آثار کثیر و عمیق افلاطون و ارسطو را در حدّ دو مقاله خلاصه کرد و مدعی شد که هر چه آنها می‌گویند، همین است و

۱. سامانه جامع اطلاعات مدخل‌های بنیاد دایره‌المعارف اسلامی

۲. مقاله «دانش‌نامه‌ها و واژه‌نامه‌ها» در *دایره‌المعارف بریتانیکا* گفتاری منسجم و نسبتاً جامع در این باره است.

یا مقاله «اسلام» در *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی* به این معنا نیست که مفاهیم و مباحث مربوط به اسلام در حد مطالب همین یک مقاله است و سخنی بیشتر در میان نیست (پاکتچی، ۱۳۹۷: ۸)؛ با این حال و بر اساس آرای صاحب‌نظران در پژوهش حاضر به نظر می‌رسد دایره‌المعارف‌های غربی تا حدودی مغرضانه به مدخل‌های شیعی و ایرانی (به عنوان کشوری تأثیرگذار در جهان اسلام) پرداختند و برخی از آنها را در قالب مقالات بسیار کوتاه و به اسلوب فرهنگ‌ها تألیف کردند و به توضیحی مختصر بسنده! به عنوان مثال، در *دایره‌المعارف اسلام* (لیدن) با همه جامعیتی که دارد نامی از حضرت زینب (س) برده نشده ولی اکثر شخصیت‌های سنی را مدخل کرده است که این می‌تواند به عنوان تجاهلی آکادمیک در غرب مطرح باشد (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۹۱: ج ۱۱: ۳۵۶؛ فخر روحانی، ۱۳۸۸: ۱۷۸). همچنین در *دایره‌المعارف موجز اسلام* در ذیل مدخل «زینب بنت علی (س)» تنها به درج این عبارت کوتاه بسنده کرده است، «زینب بنت علی: دختر علی و فاطمه» (*دایره‌المعارف موجز اسلام*، ۲۰۰۱: ج ۲: ۳۸۱). حتی غریبان در دانشنامه‌های خود، مدخل‌های کلامی شیعه را عموماً بصورت مستقل لحاظ نکردند و تقریباً آنها را ذیل مدخل‌های کلامی معتزله آوردند. لذا نگرش انتقادی ایرانیان نسبت به شرق‌شناسی غریبان موجب توجه ویژه آنان در پرداختن به موضوعات و مباحث شیعی و ایرانی در حوزه‌های کلامی در پژوهش شده است به طوری که با دانشنامه‌نگاری، حساسیت‌های ملی، قومی و مذهبی (در قبال مطالعات پسااستعماری غرب) و هویت‌جویی «شیعی» و «ایرانی» را لحاظ کرده‌اند (فان اس<sup>۱</sup>، ۲۰۰۶: ۵۶). اباذری و دیگران (۱۳۹۶) در پژوهش خود به نوعی مدعی مراتب فوق هستند، براساس تحقیق آنها تعداد مدخل‌های شیعی در *دانشنامه جهان اسلام* (۸۸۸ مدخل) که هشت برابر *دایره‌المعارف اسلام* (با ۱۱۱ مدخل) است لذا به نسیبه در *دایره‌المعارف اسلام* به مباحث شیعی به صورت محدود پرداخته شده و برای جبران این کاستی *دانشنامه جهان اسلام* براساس اهداف خود، به صورت مبسوط، مباحث شیعی را مدخل کرده است. در این راستا، ملویل<sup>۲</sup> (۱۹۹۴) نیز در پژوهش خود عنوان می‌کند که

---

1. Van Ess, Josef

2. Melville



طول و تفصیل مقالات *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی* در مقایسه با انواع غربی مشابه، بیشتر است که در برخی موارد به پنج برابر نیز می‌رسد. لذا جمع‌آوری هرچه بیشتر، و تدوین معارف و ذخایر اسلامی موجود (بدون از قلم انداختن داده‌ی قابل‌ذکری) جنبه‌ای تفاخر‌آمیز پیدا کرده و این وضع، انباشت هرچه بیشتر دانشنامه‌ها را از اطلاعات ایجاب می‌کند و دانشنامه را به مثابه آینه تمام‌قد گذشته با شکوه اسلام جلوه می‌دهد. مفصل‌نویسی در دانشنامه‌های غربی در قرن ۱۹ نیز مرسوم بوده که از جمله دلایل آن آرمان‌خواهی و وفور مطالب بوده است (لاولند<sup>۱</sup>، ۲۰۱۲: ۴۸). البته ناگفته نماند، طبیعی است که اندازه مقالات تابع مقدار مطلبی است که موضوع هر مدخل می‌طلبد. اما می‌توان گفت که کوتاه یا مفصل کردن مقالات حکایت از تعیین میزان اهمیت هر مقاله از سوی سازمان دانشنامه دارد. از طرفی، می‌توان نگارش مفصل مقاله در شرایطی که تابعال به صورت مکتوب به آن پرداخته نشده باشد را جایز شمرد و به عبارتی دیگر حجم مقالات تابعی است از نیاز مخاطبان و به اقتضای نفس پژوهش و تحقیق انجام شده درباره آنها.

در این بخش از پژوهش با تطبیق استنادات مقالات شیعی (خاص کلام شیعه و اعلام امامیه) در *دانشنامه جهان اسلام* و *دایره‌المعارف اسلام* (به عنوان دو نمونه از دانشنامه‌های غربی و ایرانی) و کیفیت ایران پژوهی در آنها مدنظر است.

جدول ۱. کمیّت مدخل‌های شیعی و کلامی در دانشنامه جهان اسلام و دایره‌المعارف اسلام

تعداد مدخل‌های شیعی	تعداد مدخل‌ها در حوزه علم کلام	
۸۸۸	۷۴۹	دانشنامه جهان اسلام
۱۱۱	۴۰۴	دایره‌المعارف اسلام

همانطور که در جدول ۱ مشهود است تعداد مقالات *دانشنامه جهان اسلام* در موضوع شیعه هشت برابر مقالات *دایره‌المعارف اسلام* است؛ این اختلاف نمایانگر اینست که محققان ایرانی بخوبی درصدد جبران کم‌کاری غربیان در خصوص شیعه‌پژوهی بوده‌اند. در *دانشنامه جهان اسلام* تعداد مدخل‌های کلامی نسبت به *دایره‌المعارف اسلام* حدود دو برابر است و این می‌تواند نمایانگر این باشد که احتمالاً در *دایره‌المعارف اسلام* به مباحث کلامی

شیعه ذیل مدخل‌های معتزله پرداخته شده در حالیکه با نگاهی مختصر به مدخل‌نامه دانشنامه جهان اسلام استقلال مدخل‌های کلامی شیعه حتی در جزئیات (اعلام شیعه امامیه، شاخه‌ها و اصطلاحات شیعه امامیه، کتاب‌های شیعه امامیه) به وضوح مشهود است. جدول ۲. بسامد استنادات به منابع شیعی و سنی در مدخل‌های مشترک شیعی (کلام شیعه و اعلام امامیه) تا مرتبه ۷

دایره‌المعارف اسلام	دانشنامه جهان اسلام		
۱۰۲	۶۱	تعداد استنادات به منابع سنی	مقالات مربوط به اعلام امامیه
۰	۶۲	تعداد استنادات به منابع شیعی	مقالات مربوط به کلام شیعه
۲۹۱	۱۶۵	تعداد استنادات به منابع سنی	
۰	۱۱۲	تعداد استنادات به منابع شیعی	

جدول ۲ نشان‌دهنده فراوانی منابع مورد استناد در موضوع اعلام امامیه و کلام شیعه در مدخل‌های مشترک دو منبع مورد بحث تا مرتبه ۷ است. در دانشنامه جهان اسلام در مقالات مربوط به اعلام امامیه از مجموع ۱۲۳ ارجاع ۶۱ مورد با منابع سنی و ۶۲ مورد با منابع شیعی، در مقالات مربوط به کلام شیعه از مجموع ۲۷۷ ارجاع ۱۶۵ مورد با منابع سنی و ۱۱۲ مورد با منابع شیعی مستند شده‌اند. در دایره‌المعارف اسلام در کلیه مقالات مربوط به اعلام امامیه و کلام شیعه، تمامی ارجاعات به منابع سنی بوده و به هیچ یک از منابع شیعی استناد و توجه نشده‌است که این می‌تواند نشانگر ضعف پژوهش‌گرایان در این خصوص باشد. چراکه برای مطالعه اسلام ضروریست از منابع علمای شیعه هم استفاده شود؛ شایان ذکر است براساس داده‌های جدول فوق در دانشنامه جهان اسلام در این خصوص تعدیل و دقت علمی وجود دارد.

جدول ۳. میزان توجه متناسب به مذهب شیعه به تفکیک دانشنامه جهان اسلام

و دایره‌المعارف اسلام بر اساس نظر صاحب‌نظران

دایره‌المعارف اسلام					دانشنامه جهان اسلام					شاخص رویکرد	
توجه کافی و کارآمد	توجه مناسب و مستطانه	توجه نامناسب اما جهت‌دار	توجه کم و ناکافی	جمع	توجه کافی و کارآمد	توجه مناسب و مستطانه	توجه نامناسب اما جهت‌دار	توجه کم و ناکافی	جمع		
۱۱۵	۱۰	۴۰	۴۵	۲۰	۱۱۵	۴۹	۳۰	۳۰	۴	ایرانی	میزان توجه متناسب به مذهب شیعه
۱۰۰	۹	۳۵	۳۹	۱۷	۱۰۰	۴۳	۲۶	۲۶	۵	درصد	

جدول ۴. میزان توجه منطقی به مباحث ایرانی به تفکیک دانشنامه جهان اسلام و دایره‌المعارف اسلام

دایره‌المعارف اسلام					دانشنامه جهان اسلام					شاخص رویکرد	
توجه کافی و کارآمد	توجه مناسب و مستطانه	توجه نامناسب اما جهت‌دار	توجه کم و ناکافی	جمع	توجه کافی و کارآمد	توجه مناسب و مستطانه	توجه نامناسب اما جهت‌دار	توجه کم و ناکافی	جمع		
۱۱۵	۲	۳۰	۴۵	۴۸	۱۱۵	۴۵	۳۶	۲۹	۵	ایرانی	میزان توجه منطقی به مباحث ایرانی
۱۰۰	۱/۷	۲۶/۱	۳۰/۴	۴۱/۷	۱۰۰	۳۹/۱	۳۱/۳	۲۵/۲	۴/۳	درصد	

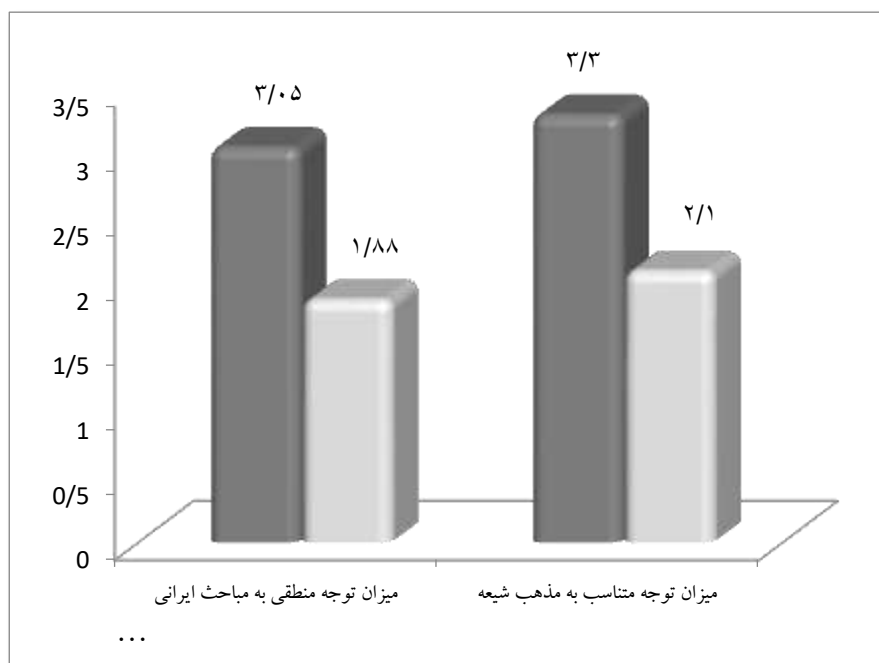
همان‌طور که در جدول ۳ ملاحظه می‌شود، پس از نظرسنجی از تعداد ۱۱۵ نفر از دانشنامه‌نگاران صاحب‌نظر در حوزه اسلام مشخص شد در گزینه میزان توجه متناسب به مذهب شیعه در دانشنامه جهان اسلام با ۴۳ درصد در حد «توجه کافی و کارآمد» و در دایره‌المعارف اسلام با ۳۹ درصد در حد «توجه مناسب اما جهت‌دار» بوده است. براساس جدول ۴ در گزینه میزان توجه منطقی به مباحث ایرانی، دانشنامه جهان اسلام با ۳۹/۱ درصد در حد «توجه کافی و کارآمد» بوده در حالی که در دایره‌المعارف اسلام با ۴۱/۷ درصد در حد «توجه کم و ناکافی» بوده است.

جدول ۵. آماره‌های توصیفی شاخص رویکرد به مباحث ایرانی و مذهب شیعه

دایره‌المعارف اسلام		دانشنامه جهان اسلام		تعداد	شاخص رویکرد
انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین		
۰/۸۶	۱/۸۸	۰/۹۱	۳/۰۵	۱۱۵	میزان توجه منطقی به مباحث ایرانی
۰/۸۰	۲/۱	۰/۹۷	۳/۳	۱۱۵	میزان توجه متناسب به مذهب شیعه

براساس داده‌های موجود در جدول ۵، میانگین گزینه توجه منطقی به مباحث ایرانی

در دانشنامه جهان اسلام برابر ۳/۰۵ از ۴ بوده است در حالی که میانگین دایره المعارف اسلام برابر با ۱/۸۸ از ۴ بوده است. در گزینه توجه متناسب به مذهب شیعه نیز میانگین دانشنامه جهان اسلام برابر با ۳/۳ از ۴ بالاتر از دایره المعارف اسلام برابر با ۲/۱ از ۴ است که می‌توان نتیجه گرفت شاخص رویکرد به مباحث ایرانی و مذهب شیعه در دانشنامه جهان اسلام بهتر رعایت شده است. مراتب فوق در نمودار ۱ نیز نمایان است.



## نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های پژوهش، در تألیف منابع مرجع اسلامی به سبک جدید، توسط غربی‌ها پرداخت متعادل به مباحث جهان اسلام انجام نشده‌است بطوریکه در تألیف مقالات دایره‌المعارفی خود در مباحث مربوط به کلام شیعه و اعلام امامیه به منابع شیعی استناد نکرده و به طور نادر به موضوعات و مدخل‌های ایرانی در حوزه کلام پرداخته‌اند. به این صورت که در مقالات کلامی *دایره‌المعارف اسلام* همه ارجاعات به منابع سنی است؛ ولی در *دانشنامه جهان اسلام* در این خصوص تعدیل و دقت علمی رعایت شده است بر این اساس اسلام پژوهان غربی، شیعه و منابع شیعی را کمتر در آثار خود مورد استناد و توجه قرار داده‌اند که این خود می‌تواند نشان‌دهنده نقص و ضعف روش تحقیق آنها در این مقوله باشد، زیرا جهت شناخت اسلام به درک شیعه هم نیاز است و حتماً باید به کتب شیعی مراجعه نمود. حسین نصر در خصوص این مقوله در مقدمه خویش بر *کتاب شیعه در اسلام* علامه طباطبایی، می‌نویسد: علیرغم دانش فراوان و حقایق بسیار گردآمده در تحقیقات غربی قرن گذشته پیرامون خاورشناسی و ادیان شرقی، هنوز رخنه‌های فراوانی درباره ادیان گوناگون و حتی در وقایع تاریخی آنها وجود دارد و این مطلب در مورد اسلام و به ویژه شیعه که آن را دومین گروه سیاسی جهان اسلام می‌دانند، بسیار نمایان است؛ تا جایی که آنرا بدعت در اسلام شمرده‌اند. تقریباً تمام منابع و استنادات آثار اسلامی غربی از منابع اهل تسنن است و هرگاه از قرآن و حدیث و سیره نبوی و فقه و کلام سخن به میان می‌آید، اغلب مقصود همان نظر اهل سنت است، حتی اگر تحریف شده و مغرضانه باشد. (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۲۱۱).

در خصوص شیعه پژوهی، تعداد مقالات موجود در *دانشنامه جهان اسلام* در موضوع شیعه ۸۸ مورد و هشت برابر مقالات *دایره‌المعارف اسلام* است که این اختلاف نمایانگر اینست که محققان ایرانی بخوبی درصدد جبران کم‌کاری غربیان در خصوص شیعه پژوهی بوده‌اند. در *دانشنامه جهان اسلام* تعداد مدخل‌های کلامی نسبت به *دایره‌المعارف اسلام* حدود دو برابر است و این می‌تواند نمایانگر این باشد که احتمالاً در *دایره‌المعارف اسلام* به مباحث کلامی شیعه ذیل مدخل‌های معتزله پرداخته شده ولی با نگاهی مختصر به مدخل نامه *دانشنامه جهان اسلام* استقلال مدخل‌های کلامی شیعه حتی در جزئیات (اعلام شیعه امامیه، شاخه‌ها و اصطلاحات شیعه امامیه، کتب‌های شیعه امامیه) مشهود است.

## فهرست منابع

۱. اباذری، زهرا؛ میرحسینی، زهره؛ حسین زاده، سیداحمد؛ لطفی، عرفان؛ عباسی، رسول (۱۳۹۶).
- مروری بر شیعه پژوهی در آثار مرجع اسلامی، پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، ۷ (۲۵): ۷-۱۲.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۵). الکامل فی التاریخ، بیروت: دارالکتب العربی.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۸). البدایه و النهایه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. احمدوند، عباس (۱۳۷۷). گذری بر مطالعات شیعی در غرب، مقالات و بررسیها، ۶۳: ۴۹.
۵. اسعدی، مرتضی (۱۳۸۱). مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان از آغاز تا شورای دوم واتیکان. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۶. اسعدی، مرتضی (۱۳۷۳). مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان (رساله دکتری)، دانشگاه تهران.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، مقدمه حسین معصومی همدانی، فرزاد، تهران.
۸. آخشیک، سمیه سادات (۱۳۸۷). جستاری در دانشنامه نویسی ایران: فقر مبانی نظری، مجموعه مقاله‌های اولین همایش سراسری دانشنامه نویسی در ایران (گذشته، حال و آینده) تهران: بنیاد دانشنامه‌نگاری ایران.
۹. پاکتچی، احمد (۱۳۹۷). دایره‌المعارف نویسی در ایران در گفت‌وگو با احمد پاکتچی، روزنامه اعتماد، شماره ۴۲۸۴، چهارشنبه ۲۶ دی.
۱۰. تافلر، الوین (۱۳۸۵). موج سوم، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران: نشر علم.
۱۱. چلوبی بیدگلی، آمنه (۱۳۸۶). دانشنامه نگاری در تاریخ فرهنگ اسلامی ایران. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
۱۲. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰). سخنی درباره دایره المعارف اسلام، نشر دانش، ۲ (۱).
۱۳. دانشنامه ایران و اسلام (۱۳۵۴)، زیر نظر احسان یارشاطر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۴. دانشنامه جهان اسلام (۱۳۹۱). زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، ذیل مدخل دانشنامه‌نگاری، ج ۱۷.
۱۵. رنجبران، داود (۱۳۹۵). بررسی مطالعه سیره نبوی در ویراست دوم دایره‌المعارف اسلام «با تأکید بر گفتمان یهودی»، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
۱۶. زندیان، ماندانا (۱۳۹۵). احسان یارشاطر در گفتگو با ماندانا زندیان، لوس آنجلس، شرکت کتاب.
۱۷. سبحانی، محمدتقی؛ رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۰). میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس، هفت آسمان، ۱۳ (۵۲): ۱۱-۳۶.
۱۸. سپهر، فرشته؛ حسین زاده، سید احمد (۱۳۹۳). مطالعه تطبیقی مراحل دانشنامه‌نگاری در دانشنامه جهان اسلام و دایره‌المعارف اسلام لیدن، فصلنامه تحقیقات اطلاع‌رسانی و کتابخانه‌های عمومی، ۲۰ (۷۹): ۷۵۱-۷۷۰.
۱۹. طاهری عراقی، احمد (۱۳۶۹). دانشنامه جهان اسلام، جلد اول، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، تهران.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۴). شیعه در اسلام (مقدمه)، دارالغدیر، تهران.
۲۱. عدالت‌نژاد، سعید (۱۳۹۰). «چرا دایره‌المعارف»، مجله کنسرسیوم محتوای ملی، تابستان: ۸-۱۲.
۲۲. فخر روحانی، محمد رضا (۱۳۸۸). سیمای حضرت زینب (س) در آینه برخی منابع اسلامی، سفینه، ۶ (۲۲).
۲۳. قرشی، محمد حسین، تاریخچه دایره‌المعارف‌نگاری در جهان، کیهان فرهنگی، شماره ۱۲۷، خرداد و تیرماه، ۱۳۷۵.

24. بررسی تطبیقی و ارزیابی عملکردهای مراکز دانشنامه نگاری چند قطبی، سیمین (۱۳۹۶)..  
دانشی در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی در ایران. پایان نامه دکتری علوم کتابداری و اطلاع رسانی،  
دانشگاه تهران.
25. Baldick, Julian (1988). Islam and the Religions of Iran in the  
Encyclopedia of Religion, Religious Studies, 24 (1): 47 – 56.
26. Encyclopaedia Britannica (The New Encyclopaedia Britannica) (1985).  
Macropaedia, Chicago: Encyclopaedia Britannica, in "Encyclopaedias and  
Dictionaries".
27. Encyclopaedia of Islam (1986-2004). Leiden: E. J. Brill.
28. Encyclopedia of Religion (1987). MacMillan Publishing Company,  
New York.
29. <https://rch.ac.ir>
30. Loveland, Jeff (2012). Why Encyclopedias Got Bigger and Smaller,  
Information & Culture, University of Texas Press, 47, (2): 233-254.
31. Melville, Charles (1994), Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i Islāmī (The Great  
Islamic Encyclopaedia), Journal of the Royal Asiatic Society, 4 (2): 264-266.
32. The Concise Encyclopedia of Islam (2001). second Ed, London: Stacey  
International.
33. Van Ess, Josef (2006). Encyclopædic Activities in the Islamic World: A  
Few Questions, and No Answers, in Organizing Knowledge: Encyclopædic  
Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World, Edited By Gerhard  
Endress, Brill Leiden, pp. 3-19.
34. Zandian, mandana (2016). ehsan yarshater in conversation with mandana  
zandian, los Angeles: Ketan corp .



## جایگاه امور حسبی در هندسه اعتقادی فقه شیعه

ذوالفقار حق پرست<sup>۱</sup>

جواد پنجه پور<sup>۲</sup>

سیامک بهارلویی<sup>۳</sup>

### چکیده

امور حسبی از موضوعات مهمی است که در میان متفکران مسلمان مطرح بوده است. در هندسه اعتقادی شیعیان، امور حسبی بیشتر جنبه غیر حکومتی را شامل می‌شود. افزون بر این، هر چند مبانی مشروعیت این نهاد در فقه شیعه شامل آیات، روایات، اجماع و عقل می‌باشد، اما با عنایت به گستره‌ی مبسوط استعمال حسبه، عدم اتفاق نظر در مبانی مشروعیت و رویکرد امور حسبی برخلاف اتفاق مفهومی و ضیق محدوده‌ی اجرای آن مشهود است. با توجه به عدم تحدید موارد استعمال امور حسبی با تکیه بر بسط نهاد ولایت فقیه در هندسه اعتقادی فقه شیعه، و ابهام آن حقوق موضوعه ایران با انطباق‌گیری از تفکر اعتقادی شیعی است، قانونگذار نه تعریف جامعی از آن به عمل آورده و نه ملاک موثری برای شناسایی آن ارائه نموده است. هدف این مقاله، مطالعه جایگاه امور حسبی در هندسه اعتقادی فقه شیعه می‌باشد و یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که پذیرش نظریه حسبه می‌تواند به تئوری تشکیل حکومت دینی و ولایت فقیه بر امور مردم منجر گردد.

### واژگان کلیدی

هندسه اعتقادی، فقه شیعه، حسبه، امور حسبه، امر به معروف و نهی از منکر، ولایت فقیه.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.  
Email: zolfaghar.haghparsat6973@gmail.com

۲. استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: j.panjepour@gmail.com

۳. استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.  
Email: Dr.baharluee@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۹

## طرح مسأله

موضوع امور حسبی مسأله ای نقشپرداز می باشد که اهمیت آن برهیچ کس پوشیده نیست و امور حسبی به امور اجتماعی اطلاق می شود که انتظام و ساماندهی اداره امور زندگی آحاد جامعه وابسته به آن است و شارع مقدس راضی به ترک و اهمال در آن امور نیست.

امور حسبیه از موضوعات مهمی است که در کتب فقهی شیعه و سنی مورد استفاده قرار گرفته است و هر کدام با توجه به نگرش و رویکردشان به این مهم پرداخته اند و چون متوقف بر سه عنصر عدم رضایت شارع به ترک و اهمال در آن، نداشتن متولی قهری خاص و عدم توقف ترافع قضایی و رجوع به دادگاه استوار است در طیف های گسترده ای از مسائل فردی و اجتماعی افراد موثر و اثرگذار است و این ضرورت پرداختن به موضوع را مشخص می کند.

افزون بر این یکی از مسایل دارای کاربرد فراوان در تفکر اعتقادی فقه شیعی و حقوق منطبق بر فقه شیعه، مفهوم "امور حسبی" است که در حوزه فقه شیعه دارای مباحث بحث برانگیز متعددی است. لذا برای جلوگیری از اشتباه در تشخیص مبادی تصویری، نیازمند تحقیقاتی است که بررسی ابعاد فقهی حقوقی خلاء موجود را برطرف سازد.

سیر مطالب نوشتار پیش رو به این گونه است که در اوآن جستار به تعریف فقهی و حقوقی امور حسبی اعتنا و سپس قلمرو، مشروعیت و گستره ی آن از منظر فقهای شیعه و حقوقدانان از امور حسبی را نظر افکننده و با استمداد از تراث فقهی خود، انتقادات اصلی وارد بر آن را طرح، بررسی و حتی المقدور پاسخ دهیم و در نهایت به مذاقه جایگاه امور حسبی در هندسه اعتقادی فقه شیعه با رویکرد و جایگاه ولایت فقیه پرداخته خواهد شد.

لذا تحقیق پیش رو، توصیفی - تحلیلی، و روش گردآوری اطلاعات مبتنی بر مطالعات کتابخانه ای و تحلیل منابع موجود و با امعان نظر از فقها و حقوقدانان، موضوع را تبیین و تشریح نماید؛ و ابزار گردآوری اطلاعات از طریق فیش برداری، بانکهای اطلاعاتی، شبکه های کامپیوتری و استفاده از نرم افزار های تخصصی می باشد.

## مفهوم امور حسبی

### الف: تعریف لغوی امور حسبی

حسبه از ریشه (حسب) به معنای شمارش کردن و احتساب به معنای سبقت گرفتن در طلب اجر از راه تسلیم و صبر، و یا قیام کردن به انواع کارهای خیر برای رسیدن به اجر و ثواب می باشد. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۸۲) در خصوص مشخصات امور حسبی، برخی آن را مرادف به امر به معروف و نهی از منکر دانسته اند. (طریحی، ۱۴۱۶: ۴۱)

### ب: تعریف امور حسبی در اصطلاح فقه شیعه

در تعریف امور حسبی برخی از فقهای شیعه اعتقاد دارد که «حسبه به معنای قربت است و مراد از آن تقرب جستن به خداوند متعال است. مورد حسبه هر کار نیکی است که شرعاً وجود آن در خارج خواسته شده بدون آنکه انجام دهنده خاصی داشته باشد». (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق: ۲۹۰) در نظر این گروه حسبه شامل امور عام المنفعه ای مانند تصرفات ضروری در اموال صغار و تعیین قیم بر آن ها، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، قضاوت، اجرای حدود و قصاص می باشد که جامعه از آن هرگز بی نیاز نمی گردد. در اندیشه برخی دیگر از فقهای شیعی، امور حسبی را مطلق اموری دانسته اند که اجرای آنها مطلوب شارع است و هرگز راضی به ترک آنها نیست که می توان آن ها را حسبه به معنای خاص قلمداد نمود. (امام خمینی، ۱۴۲۱ق: ۴۹۷)

### ج: تعریف تهدید از مطلق حقوقدانان

در اصطلاح حقوقی، حسبه به اموری اطلاق می شود که بدون ملاحظه به اینکه اختلاف مرافعه ای دارند یا خیر، دادگاه ها باید در مورد آنها تصمیم گیری نموده و به جریان آن رسیدگی کنند. از همین رو، امور حسبی نیز اموری است که برای اقدامات مقامات رسمی در خصوص آنها، نیازی به شکایت و دعوی نیست و مقامات ذی صلاحی بایستی به صورت خود به خود، معترض و مباشر امور مربوط به آن شوند. به طور کلی، امور حسبی بیشتر به امور شخصی مربوط می شود و شامل مواردی چون قیومیت، ترکه متوفی، افراد غائب و مفقود الاثر، افراد محجور و سایر موارد در ارتباط با آنها می باشد. در رسیدگی به امور حسبی از قانون امور حسبی تبعیت می شود. (عبده، ۱۳۸۸ش، ۱۸۶)

## مداقه جایگاه امور حسبی از منظر فقه اعتقادی شیعه

### الف: امور حسبی در نظرات اعتقادی فقهای شیعی

۱- دیدگاه میرزا حسن نائینی در امور حسبی: ایشان می‌فرمایند: «از جمله قطعیات مذهب ما امامیه این است که در عصر غیبت، آن چه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن معلوم باشد، تعریف حسبیه نامیده و نیابت فقهای عصر غیبت را در آن متیقن و ثابت دانسته است». (نائینی، ۱۴۱۸، ص ۴۶)

۳- دیدگاه ملا احمد نراقی در امور حسبی: ایشان در کتاب عواید الایام در بحث ولایت فقیه دو نوع وظایف را برای فقیه بر می‌شمرد: یکی همان وظایفی حکومتی پیامبر (ص) و امامان (ع) و دیگر وظایفی که متوکی خاصی ندارد؛ وی در این باره می‌گوید: «هر کاری که به امور دین یا دنیای انسان مربوط می‌شود، و عقلاً، یا عادتاً یا شرعاً باید آن کار انجام شود یا این که شارع اذن داده است آن کار صورت پذیرد و حال آن که متوکی معین یا غیر معینی (به صورت واجب کفایی) هم ندارد، بر فقهاست که آن وظیفه را به عهده بگیرند». (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۲۵۴)

۳- دیدگاه امام خمینی در امور حسبی: گرانقدرترین فقیه در امور حسبی امام خمینی رحمه الله می‌باشد که در کتاب «البیع» این گونه تبیین می‌نماید: «امور حسبیه، اموری است که به یقین می‌توان گفت شارع مقدس راضی به وا نهادن آنها به حال خود نیست و حتماً باید مسؤولی عهده دار تصدی آن باشد. افزون بر این، ایشان معتقدند که «امور حسبیه» اموری است که شارع مقدس یقیناً راضی به اهمال آن نمی‌باشد. تعریفی که امام خمینی (ره) از امور حسبیه ارائه نموده است دامنه‌ای بسیار وسیع دارد و تعریف مانعی نیست و ظاهراً شامل کلیه واجبات و مستحبات، حتی امور فردی که متوکی معینی هم دارد می‌شود، زیرا خدای متعال راضی نیست هیچ یک از واجبات و مستحبات (حتی فردی) فرو گذاشته شود، در حالی که یقیناً منظور ایشان - با توجه به مثالهایی که برای امور حسبیه ذکر می‌کند - چنین نیست. (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ص ۷۹)

### ب: پیشنهاد حسبه در هندسه اعتقادی فقه شیعه

سیر تاریخی حسبه و جایگاه آن در منابع شیعه بی گمان بسیاری از اموری که علمای شیعه به عنوان امور حسبیه بدان می پرداخته‌اند در صدر اسلام توسط شخص پیامبر اکرم (ص) به عنوان حاکم اسلامی انجام می شده است؛ اما سند محکمی که حاکی از به کار بردن واژه حسبه به مفهوم مصطلح امروزی توسط پیامبر (ص) و خلفای صدر اسلام باشد در دست نیست این واژه در ابتدا توسط اهل سنت مورد استفاده قرار گرفت و سپس به منابع شیعه راه یافت. از بررسی فقهی مسأله ی حسبه در هندسه اعتقادی فقه امامیه این نتیجه حاصل می شود که، نهاد حسبه از صدر اسلام وجود داشته است. برخی از فقهای شیعه معتقدند که در آثار فقهی شیعه، «حسبه» اصطلاح چندان روشن و مشهوری نیست اما در قالب امر به معروف و نهی از منکر که می تواند از پایه ها و مبانی قرآنی و روایی حسبه باشد، مطرح شده است. در متون فقهی شیعه در پی تحولات بسیار قرون پس از غیبت امام (ع) دچار گستردگی مفهوم گشته است. این گستردگی با توجه به پویایی اجتهاد در فقه شیعه و تاثیر اوضاع سیاسی و اجتماعی جوامع بر آن قابل انتظار می باشد. بررسی سیر تحول حسبه در آثار فقها ابتدا در گستره ی امور حسبی در سر پرستی امور محجوران به اجماع فقها منحصر در فقیه جامع شرایط می بود و امور حسبیه بطور پراکنده در ابوابی چون امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و حجر و... مطرح بود و از آنجا که بسیاری از فقهای شیعه هر حاکم غیر معصومی را غاصب و ظالم می دانستند و به عصمت امام مسلمین تصریح می نمودند، امور حسبیه بعنوان نهادی نظام مند و حکومتی مطرح نشد سپس در دوره زمانی اواخر هزاره ی اول و با فراهم شدن شرایط و بسط ید فقها، محدوده اختیارات ایشان گسترش می یابد و مبحث ولایت عامه فقیه به متون فقهی راه می یابد و فقیه جامع شرایط را در همه ی آنچه نیابت در آن امکان دارد حتی سلطنت و خلافت جانشین امام معصوم (ع) می داند، هر آنچه که به "انتظام امور دنیای مردم" مربوط می شود در حوزه ی اختیارات فقها جامع شرایط قرار می گیرد.

### شاخصه‌ی امور حسبی از منظر فقه شیعه

با عنایت به وسعت قلمرو حسبه، وحدت و اتفاق نظری لازم بین فقها در مبانی و رویکرد آنها به حسبه مشاهده نمی‌شود. گروهی که از حسبه به عنوان شأن اداری اسم می‌بردند با کسانی که قائل به شأن مذهبی برای حسبه بودند مصادیق و مشخصات متفاوتی را مطرح می‌کردند. اختلاف نظر فقهای شیعه درباره این مفهوم به حدی است که می‌توان این مفهوم را تحت عنوان دو شاخصه حداقلی و حداکثری تقسیم بندی کرد. (قنبری حمید، ۱۳۸۲)

شاخصه حداقلی: با مطالعه دقیق در مفهوم امور حسبی، می‌توان شاخصه‌های ۳ گانه زیر را برای دیدگاه حداقلی بدست آورد:

۱- امور حسبی، اموری توصلی هستند که صرف انجام آنها از طرف شارع مقدس اهمیت دارد. بنابراین انجام آنها منوط به هیچ صفت یا شرط خاصی از ناحیه متصدی آن نمی‌باشد.

۲- این امور خطاب عموم مسلمانان هستند و بنابراین در حیطه وظایف دولت اسلامی قرار نمی‌گیرند.

۳- امور حسبی مطابق عرف سیاسی زمان انجام می‌گیرند و بنابراین امور غیر ولایی هستند.

شاخصه‌ی حداکثری: از منظر بانیان این دیدگاه، امور حسبی دارای خصوصیات زیر است:

۱- مخاطب امور حسبی حکومت اسلامی است نه مردم، زیرا امور حسبی امور عمومی هستند و امور عمومی به حکومت اسلامی مربوط می‌گردد.

۲- انجام امور حسبی مقتضای شرایط خاصی است، بنابراین یا بدست معصوم (ع) یا نائب او و یا عدول مومنان و امنای ملت انجام می‌گیرند.

۳- امور حسبی اموری ولایتی و شرعی هستند.

با ملاحظه شاخص‌های حداقلی و حداکثری بر شمرده برای امر حسبی و مقایسه آن با شاخص‌های مفهوم جامعه مدنی، می‌توان گفت که در فقه شیعه مفهوم امور حسبی هم

وزن مفهوم جامعه مدنی به کار می رود. (منتظری، ۱۳۰۱)

### مبانی مشروعیت امور حسبی در هندسه اعتقادی فقه شیعه

از مهمترین منابع کسب شناخت صحیح از مقوله امر به معروف و نهی از منکر به عنوان امور حسبی در هندسه اعتقادی فقه شیعه، قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام است. رجوع به این آیات و روایات موجب می شود شناخت مناسبی نسبت به جایگاه حسبه و متولی و مجری آن از منظر شرع بدست آید. (ابوطالبی، ۱۳۸۹)

### الف: امور حسبی در قرآن کریم

درباره اهمیت اقامه امر به معروف و نهی از منکر که از بارزترین مصادیق امور حسبی است می توان آیات ۱۱۰ سوره مبارکه آل عمران، ۴۱ سوره مبارکه حج، ۱۱۴ سوره مبارکه نساء، ۱۹۵ سوره مبارکه بقره، ۲ سوره مبارکه مائده، ۶۷ و ۷۱ سوره مبارکه توبه و آیه ۲۱ سوره مبارکه نور اشاره نمود. در آیه ۱۰۴ سوره مبارکه آل عمران که اشاره مستقیم به این مقوله دارد و می فرماید: «ولتکم منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون».

### ب: امور حسبی در روایات

از دیگر مستندات امور حسبی روایاتی هستند که مصادیق بارز امور حسبی را نمایان می کند. پیامبر اکرم (ص) می فرمایند: «بر شما باد که همواره امر به معروف و نهی از منکر را به جا آورید و الا خداوند متعال، اشرار و افراد فاسد را بر شما مسلط می کند». هم چنین می فرماید: «همانا خداوند عذاب نمی کند همه مردم را به گناه خاصی، تا آنگاه که در میان آنها ارتکاب گناهان را آشکار ببیند، در حالی که آنها قادر به جلوگیری از آن باشند و نهی از آن نمی کنند» (مرتضی واعظی اراکی، ۱۳۸۱)

### ج: امور حسبی و اجماع

از دیگر دلایل و مستندات امور حسبی اجماع است. فقیه بزرگوار صاحب بلغه الفقیه می فرماید: «اجماع بر ثبوت ولایت حسبه برای فقیه به هر دو قسم آن، محصل و منقول، قطعی است». اجماع در مورد امور حسبی وجود دارد و وجود چنین اجماعی بعید نیست، لااقل از شهرت زیادی برخوردار است و مخالفتی در این مورد ندیده ایم و از عمده دلایل

امور حسبی اجماع است (غزالی، ۱۳۸۹).

### ارکان امور حسبی در اعتقاد فقه شیعه

رکن اول: محتسب است و محتسب کسی است که شخص امام و یا نائیش، او را برای نظارت در احوال مردم و کشف امور و مصالح عمده آنان (از قبیل معاملات خرید و فروش، غذا، آب، لباس، مسکن و امور مربوط به راهها از جهت امنیت و غیره و امر به معروف و نهی از منکرشان) تعیین و نصب کرده باشد.

رکن دوم: مافیه الحسبه است یعنی متعلق احتساب یا منکری که مورد احتساب قرار می‌گیرد و خود دارای شروطی است.

رکن سوم: محتسب علیه است، یعنی انسانی که مورد محاسبه محتسب قرار می‌گیرد و آن اعم است از عاقل و مکلف و مسلمان یا نابالغ و مجنون و ذمی. البته بعضی اعمال مانند ترک نماز و روزه برای مجنون، منکر محسوب نمی‌شود و یا در مورد بیمار و مسافر وضع متفاوت است. (غزالی، ۱۳۸۹)

رکن چهارم: خود احتساب است. آنچه مورد احتساب قرار می‌گیرد درجات و مراتبی دارد از جمله آنکه مورد تردید نباشد و محتسب به وقوع آن گناه و منکر یقین کند تا بتواند به محاسبه برخیزد، یعنی علم داشته باشد به آنکه این علم معروف است یا منکر است و.... و در دانستن بدی و نیکی فعل سندی صحیح باید وجود داشته باشد، چنانچه بدی و نیکی آن فعل از ضروریات و قطعیات باشد و مختلف فیه نباشد یا اگر باشد بداند که آن فعل به اعتقاد فاعل حرام است. (سبزواری، ۱۳۸۱)

### ویژگی های محتسب از منظر فقه اعتقادی شیعه

از جمله ویژگی های محتسب؛ مسلمان بودن، رسیدن به سن تکلیف، توانایی داشتن بر امر به معروف و نهی از منکر، علم به احکام شرعیه امر به معروف و نهی از منکر، حر بودن و عدالت داشتن، عفت و ورع، مذکر بودن، اذن امام یا نایب ایشان، مراعات کردن مصالح و دفع مفاسد، دفع افسد به واسطه فاسد و... است. (غزالی، ۱۳۸۹) این ویژگی ها که مبتنی بر دیدگاه های فقهی اند از آن رو وضع شده اند تا محتسب صلاحیت های لازم را برای اجرای وظایف مذهبی و شرعی داشته باشد.



### حسبه مبنایی برای حکومت در فقه اعتقادی شیعه

مسأله‌ی مهمی که لازم به بررسی است این است که آیا نظریه‌ی حسبه ملازم با تشکیل حکومت اسلامی و تصدی فقیه جامع‌الشرایط است؟ برخی از نویسندگان معتقدند دقت در موارد و مصادیق حسبه نشان می‌دهد که هرگونه اقدام برای انجام این امور تنها در بستر یک تشکیلات هرچند مردمی و در درون یک نظام سازمان‌یافته امکان‌پذیر می‌باشد و نظام و تشکیلاتی که بتوان با استفاده از امکانات آن، موارد مختلف حسبه را انجام و تحقق بخشید چیزی جز یک نوع حکومت با اقتدار محدود نیست. بنابراین نظریه‌ی حسبه یکی از دلایل وجوب اقامه‌ی حکومت اسلامی است، زیرا حفظ مرزهای کشور و مبنایی مذهب، و پاسداری از حریم قوانین الهی، و جلوگیری از انحراف جوان‌ها، و رد شبهات و دفاع در برابر تهاجم فرهنگی و سیاسی و نظام دشمنان، و خنثی کردن توطئه‌ها و تبلیغات زهرآگین ضد اسلامی، که از واضح‌ترین مصادیق امور حسبیه است، بدون استقرار یک نظام سیاسی مبتنی بر اصول و مبنایی و قوانین اسلامی، امکان‌پذیر نیست. حتی اگر از ادله‌ی ولایت فقیه هم صرف نظر کنیم برای تصدی این‌گونه امور حسبیه، فقیه جامع‌الشرایط، ناگزیر از اقامه‌ی حکومت می‌باشد. در این زمینه دو نریه وجود دارد.

#### الف: اعتقاد فقه شیعه به جایگاه ولایت فقیه در امور حسبی

در باور برخی از فقهاء نیز حسبه با همین مفهوم می‌تواند مبنای تشکیل حکومت و تصدی فقیه باشد. امام خمینی (ره) نیز انجام امور حسبیه را یکی از دلایل تشکیل حکومت اسلامی دانسته و معتقد است که حتی با صرف نظر از دلایل ولایت فقیه شکی نیست که فقیهان عادل قدر متیقن در عهده‌دار شدن امور حسبیه هستند و دخالت نظر آنان و تشکیل حکومت با اذن ایشان لازم است و در صورت فقدان یا عدم امکان فقیه از انجام این امر، اقامه‌ی این امور بر دیگر مسلمانان عادل لازم است.

#### ب: عدم پذیرش گستره مطلق ولایت فقیه در امور حسبی

در مقابل تعمیم گستره ولایت فقیه به همه موارد امور حسبی نظریه‌ی ای وجود دارد که معتقد است که متصدی امور حسبی دیدگاه عقلی در امور حسبی است. این نظریه مبتنی بر عدم رجوع به ادله نقلی و یا عدم دلالت روایات بر ولایت فقیه است. در تفسیر عقلی از

مسئولیت امور حسبی، به جای استناد به آیات و روایات در تعیین تکلیف امور حسبی، با اصول عملیه و ادله فقاهتی، یعنی ادله‌ای که برگرفته از ادله عقلی مانند اصول اربعه هستند نتیجه نهایی استنباط می‌گردد. بر اساس این نظریه، روایات مربوط به ولایت فقیه صرفاً ولایت فقیه را در افتاء و قضاوت به اثبات می‌رسانند و در بقیه امور حسبی ناچار از مراجعه به ادله عقلی و اصول عملیه هستیم. در این نظریه اصول حسبی به سه دسته تقسیم می‌گردند: دسته اول اموری هستند که در عین واجب بودن، تصدی آنها تنها پس از احراز اجازه امام (ع) مجاز است. به عنوان مثال امر به معروف، تصرفات غیر مالکانه و غیر ولایی از این دسته هستند که اصل تصدی آنها احتمالاً برای غیر امام منوط به اجازه امام می‌باشد. دسته دوم از امور حسبه، اموری هستند که وجوب آنها احتمالاً منوط به اجازه امام (ع) یا نایب او می‌باشد. در این دسته از امور، برخلاف دسته پیشین، با احتمال اشتراط اجازه، نوع وجوب از مقوله وجوب مشروط بوده و بنابر اصل براءت، وجوب آن منتفی می‌گردد. تحصیل شرط وجوب نیز در این جا واجب نمی‌باشد. نمونه‌ای از این گونه امور، نماز جمعه و حج هستند که وجوب نماز جمعه بنابر احتمال مشروط به اذن امام و وجوب حج مشروط به استطاعت است. سومین دسته از امور حسبی، آن گونه از امور حسبی هستند که منعی شرعی یا عقلی برای تصدی آنها بدون اجازه امام (ع) وجود دارد. اموری مانند تصرفات مالکانه و ولایی و تصرفات در موقوفات که به مقتضای اصل بدون اجازه، نامشروع است. آیت الله خوئی با چنین استدلالی ولایت فقیه را در دسته اول از امور حسبی اثبات می‌کند؛ و دو دسته دیگر را به تعطیلی می‌کشاند. او با توسعه تقسیم بندی فوق به مساله تصدی مومنان در حضور فقیه دارای شرایط، تنها در مورد دسته اول از امور حسبی، تصرفات مومنان را بدون اجازه فقیه جایز می‌شمارند. با این حال، مواردی را که اجازه گرفتن از فقیه موجب عسر و حرج و به حد اضطرار می‌رسد را به باب حسبه بازگردانده و آن را واجب می‌شمارند. تفاوت تفسیر عقلی تصدی امور حسبی با تفسیر نقلی آن در این است که طبق تفسیر نقلی در موارد شک در اشتراط اذن ناگزیر از رعایت اذن می‌باشیم؛ در صورتی که بنابر تفسیر عقلی، احتمال اذن منتفی خواهد بود. (الخوئی، ۱۴۱۲ق: ۵۱)

## امور حسبی در حقوق موضوعه مبتنی بر اعتقادات فقه شیعه

### الف: مبانی حقوقی امور حسبی در حقوق موضوعه ایران مبتنی بر ولایت فقیه

#### ۱- ولایت فقیه و امور حسبی در قانون اساسی

اصل هشتم قانون اساسی بر این وظیفه چنین تأکید می‌کند در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت، شرایط و حدود و کیفیت آن را قانون معین می‌کند. این اصل به وظیفه‌ی دولت در مورد امر به معروف و نهی از منکر اشاره کرده، اما در چگونگی آن توضیحی نداده است. افزون بر آن، در هیچ یک از نهادها و تشکیلات حکومتی معرفی شده در این قانون، شامل نهادهای قضایی، تقنینی و اجرایی، به طور مستقل به چنین وظیفه‌های اشاره نشده است. نظارت بر بازار: بخش چهارم قانون اساسی به اقتصاد و امور مالی پرداخته است. در این بخش، ضمن اصل چهل و سوم، اصول و کلیاتی که می‌تواند مبانی هدایت اقتصادی کشور برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه کن کردن فقر و محرومیت و برآوردن نیازهای انسان در جریان رشد، با حفظ آزادگی او باشد را معرفی می‌کند. مواردی از آن اصول که می‌تواند مبانی و کلیاتی درباره‌ی نظارت بر بازار ارائه دهد، چنین است «منع اضرار به غیر و انحصار و احتکار و ربا و دیگر معاملات باطل و حرام، منع اسراف و تبذیر در همه شئون مربوط به اقتصاد، اعم از مصرف سرمایه‌گذاری، تولید، توزیع و خدمات، جلوگیری از سلطه اقتصادی بیگانه بر اقتصاد کشور».

تجسس و براندازی منکرات: فصل یازدهم قانون اساسی با عنوان قوه قضاییه برخی مصادیق حسبه را مورد توجه قرار داده است. اصل یکصد و پنجاه و ششم قانون اساسی از جمله وظایف این قوه را چنین بر می‌شمرد کشف جرم و تعقیب مجازات و تعزیر مجرمین و اجرای حدود و مقررات مدون جزایی اسلام، اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح مجرمین دو وظیفه‌ای که برای قوه‌ی قضاییه پیش‌بینی شده، می‌تواند به دو جنبه‌ی اساسی مبارزه با منکرات، شامل مبارزه‌ی کیفری و مبارزه‌ی فرهنگی اشاره داشته باشد. کشف جرم، تعقیب مجازات، تعزیر مجرمین و اجرای حدود

و تعزیرات مدون جزایی اسلام، مبارزه ی کیفری و اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح مجرمان، به نوعی مبارزه ی فرهنگی با مفسد و منکرات است. گسترش و اجرای نیکی ها: در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به گسترش و اجرای نیکی ها و ارزش های والا و جهان شمول اسلامی در ابعاد گوناگون حیات بشر توجه فراوان شده است. بر اساس مقدمه ی این قانون هدف از حکومت، رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است تا زمینه ی بروز و شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعاد خداگونگی انسان فراهم آید. در فصل نخست این قانون و طی اصول کلی، گسترش و اجرای نیکی ها (معروف) در همه ی زمینه های عقیدتی، اخلاقی، آموزش و پرورش، حفظ کرامت و آزادی های انسانی، اقتصادی، امنیتی، فرهنگی، سیاسی، نظامی، اداری و خانواده مورد توجه قرار گرفته است. با عنایت به این که در اصل دوازدهم بر مذهب شیعه ی اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی کشور تأکید شده است و با توجه به کلیت آن، که حکومت را حکومتی کاملاً دینی و ایدئولوژیک معرفی می کند، بدون نیاز به دلیل دیگری می توان ادعا کرد که خواست اساسی این اصل قانونی، حفظ مظاهر و شعائر مذهب جعفری است.

نظارت بر کارگزاران حکومتی: در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، وظیفه ی نظارت بر کارگزاران حکومتی به عهده ی قوه ی قضاییه و به نحوی قوه ی مقننه نهاده شده است. اصل یکصد و پنجاه و ششم، سومین وظیفه ی قوهی قضاییه را نظارت بر حسن اجرای قوانین دانسته است. برای انجام این وظیفه، و نیز وظیفه ی احیای حقوق عامه که دومین بند از آن وظایف است، تشکیل دیوان عدالت اداری و سازمان بازرسی کل کشور پیش بینی شده است. اصل یکصد و هفتاد و سوم چنین مقرر می دارد منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها یا آیین نامه های دولتی و احقاق حقوق آنها، دیوانی به نام دیوان عدالت اداری زیر نظر رئیس قوه ی قضاییه تأسیس می گردد. حدود اختیارات و نحوه عمل این دیوان را قانون تعیین می کند ممکن است با استناد به برخی از اصول قانون اساسی، قوه ی مقننه را هم بر کارگزاران حکومتی ناظر بدانیم. از جمله اصل هفتاد و ششم است که مقرر می دارد:

مجلس شورای اسلامی حق تحقیق و تفحص در تمام امور کشور را دارد. حق سؤال، استیضاح و رسیدگی به شکایات مردم درباره ی اعمال هر یک از قوای سه گانه که در اصول هشتاد و هشتم تا نودم آمده است نیز می تواند معنای نظارت، بلکه حق عزل (استیضاح) را برای آن قوه، با شرایط مقرر اثبات کند، اما نکته ی قابل توجه در مورد حق نظارت مجلس شورای اسلامی، این است که چنین نظارتی را می توان از یک سو نظارت مردمی بر کارهای حکومت دانست.

## ۲- ولایت فقیه و امور حسبی در قوانین عادی

چهار مرجع حق دخالت در امور حسبی را دارند از جمله دادسراها، شوراهای حل اختلاف، دادگاه های خانواده (با این باور که با عنایت به قانون حمایت خانواده مصوب ۹۱ دادگاه های خانواده از جمله دادگاه های اختصاصی هستند) و دادگاه های عمومی حقوقی این مراجع را تشکیل می دهند این در حالی است که رئیس کل محاکم تهران در این زمینه بیان داشته که با ایجاد مجتمع قضایی امور حسبی پرونده هایی از این دست به صورت تخصصی در این مجتمع مورد رسیدگی قرار می گیرند. مصادیق امور حسبی به دو شکل اعم و اخص در حقوق موضوعه و تصمیمات دادگاه ها در امور حسبی وجود دارد که در ذیل سعی در توضیح آنها داشته باشیم. تصمیمات جمع تصمیم است که در لغت به معنای اراده کردن است. دادگاه در لغت به معنای محل دادرسی، اداره ای در دادگستری که به دادخواست ارباب رجوع رسیدگی و حکم صادر کند، است. حسبی در لغت به معنای منسوب به حسب، و مربوط به شرف خانوادگی است. (معین، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹۲)

اگر چه وظیفه دادرسان حل و فصل دعاوی و صدور غیر ترافیعی است. تمایز از احکام ترافیعی از احکام غیر ترافیعی همیشه آسان نیست، بارزترین موارد امور غیر ترافیعی، امور حسبی است که بنابر مفاد ماده یک قانون امور حسبی مصوب تیر ماه ۱۳۱۹ «امر حسبی اموری است که دادگاهها مکلفند نسبت به آن امور اقدام نموده تصمیمی اتخاذ نمایند بدون این که رسیدگی به آن متوقف بر وقوع اختلاف و منازعه بین اشخاص و اقامه دعوا از طرف آنها باشد». در واقع امور حسبی اموری است که در آن متقاضی با کسی طرفینی، نداشته و از طرف اشخاص ثالث نیز به تقاضای او اعتراضی نشده باشد. رسیدگی به امور

حسبی در دادگاه‌های حقوقی به عمل می‌آید. (صدر زاده افشار، ۱۳۸۶، ص ۶۴) بر خلاف تصمیمات قضاوتی، اعمال حسبی در حالی از دادگاه صادر می‌شود که علی‌القاعده اختلاف و نزاعی وجود ندارد. برای تشخیص امور حسبی در حقوق ایران نیز، نه تنها بررسی وجود یا عدم اختلاف و نزاع باید مد نظر قرار گیرد بلکه به لزوم یا عدم لزوم مداخله اقدام و تصمیم‌گیری دادگاه نیز باید مورد توجه شود. در حقیقت هرگاه طبع امر مورد درخواست ایجاب نماید که طرف مقابلی وجود نداشته و در عین حال نظارت و مداخله قاضی لازم باشد با امر حسبی روبه‌رو خواهیم بود که به عمل حسبی می‌انجامد. (شمس، ۱۳۸۶، ص ۲۵۵) «در مواردی که طبع تقاضا نیازی به طرف قرارداد کسی ندارد، یعنی متقاضی درخواستی به زیان دیگری از دادگاه نمی‌کند، موضوع تابع قواعد امور حسبی است. بر عکس هر جا که دادگاه فصل خصومت می‌کند تصمیم او حکم ترافعی است، هر چند در آغاز کار نیز درخواست تابع امور حسبی باشد. برای مثال اگر در جریان رسیدگی به درخواست حصر وراثت یا تقسیم ترکه، در باب نسب یا کیفیت تقسیم و مالکیت بین وارثان اختلاف شود، از آن هنگام رسیدگی به اختلاف تابع قواعد عمومی دادرسی است و رای هم که صادر می‌شود از حاکمیت امر مختوم به‌رمنند می‌شود. (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷) قانونگذار عمل دادگاه را در پی رسیدگی به امور حسبی، «تصمیم» نام‌گذاری کرده است. در عین حال اصطلاح تصمیم در مفهوم اعم بکار رفته که شامل حکم در امور حسبی تصریح شده است در سایر موارد دادگاه باید عمل خود را در قالب تصمیم اخص صادر نماید. دسته بندی اعمال دادگاهها بیشتر از این حیث دارای اهمیت است که آثار هر عملی مورد بررسی قرار گیرد. آن دسته از اعمال حسبی که در قالب تصمیم اخص و یا طبق معمول دادگاهها قرار صادر می‌شود، اعتبار امر قضاوت شده ندارد. در حقیقت به موجب ماده ۴۰ قانون ا. ح. «هرگاه دادگاه راسا یا بر حسب تذکر به خطای تصمیم خود برخورد، در صورتی که آن تصمیم قابل پژوهش نباشد می‌تواند آن را تغییر دهد». بنابراین در امور حسبی رسیدگی دوباره به امری که نسبت به آن تصمیم‌گیری شده، چنانچه تصمیم قابل پژوهش نباشد مجاز اعلام شده است. در نتیجه این دسته از اعمال حسبی نه تنها از اعتبار امر قضاوت شده بی‌بهره هستند بلکه قاعده‌ی فراغ دادرسی نیز شامل

آنها نمی‌شود. تصمیمات به مفهوم اخص بر خلاف احکام حسبی علی‌الاصول جز در مواردی که قابل شکایت به مفهوم دقیق واژه می‌باشند به شکل دادنامه تنظیم نمی‌شوند و به اصحاب دعوا نیز ابلاغ نمی‌شوند. (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲) دستور در امور حسبی تفاوتی با دستور در امور ترافعی ندارد. در قانون قدیم آ.د.م. و همچنین در قانون جدید آ.د.م. «دستور» یا دستور دادگاه در شماری از مواد بکار رفته است. من جمله از آن مواد: ماده ۶۴ ق.آ.د.م. می‌گوید «در صورت کامل بودن دادخواست وقت جلسه به دستور دادگاه تعیین و ابلاغ می‌شود». همچنین ماده ۷۳ ق.آ.د.م. می‌گوید «آگهی ابلاغ دادخواست در روزنامه به دستور دادگاه انجام می‌شود» و مواد دیگر.... در نتیجه همان گونه که از نصوص بر می‌آید «دستور» دادگاه در حقوق ایران راسا از طرف دادگاه می‌تواند صادر شود؛ صدور دستور مستلزم رسیدگی تناظری نمی‌باشد. این دسته از اعمال، مستدل نبوده، قابل شکایت نمی‌باشند و علی‌القاعده مربوط به اختیارات «صلاح‌دید» دادگاه است. (صدر زاده افشار، ۱۳۸۷، ص ۴۳۵)

### ب: تفاوت امور حسبی با امور ترافعی در حقوق موضوعه ایران

اصطلاح امور حسبی وارد حقوق هم شده است و دامنه شمول و نحوه اجرای آن در قانون امور حسبی (مصوب ۱۳۱۹) به طور مفصل مشخص شده است. در ماده ۱ این قانون آمده است: «امور حسبی اموری است که دادگاه‌ها مکلف‌اند نسبت به آن اقدام نموده و تصمیمی اتخاذ نمایند بدون اینکه رسیدگی به آنها متوقف بر وقوع اختلاف و منازعه بین اشخاص و اقامه دعوی از طرف آنها باشد». (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۰) در حقوق امور حسبیه در مقابل امور تراقعی قرار می‌گیرد. احکام تراقعی به برخی از آرای دادگاه‌ها گفته می‌شود که راجع به ماهیت دعوا و قاطع آن باشد. پس در صورتی احکام تراقعی هستند که اختلافی روی داده باشد و طرفین دعوایشان را در دادگاه مطرح کرده باشند. حکمی که دادگاه‌ها در مورد اختلاف پیش آمده بین طرفین صادر می‌کند را حکم تراقعی می‌گویند. حکم تراقعی در مقابل حکم غیر تراقعی قرار دارد. این حکم در صورتی است که اختلاف و دعوی در میان نیست که قانون امور حسبی تصمیم دادگاه را حکم شمرده است مانند ماده ۳۲۴ قانون امور حسبی. امور حسبی از جمله اموری هستند که قانونگذار

علاقه مند است که از طریق قضائی حل و فصل گردند و انجام آن امور را به صلاح جامعه می‌داند به همین جهت دادرس می‌تواند رسماً اقدام کند در صورتی که اختلاف و دعوایی در بین نباشد. ماده ۱۰۴ قانون امور حسبی مقرر می‌دارد: «کسی که در اثر کبر سن یا بیماری و امثال آن از اداره تمام یا بعضی از اموال خود عاجز شده، می‌تواند از دادگاه بخواهد که برای اداره اموال او امین معین کند» و یا ماده ۹۶ قانون امور حسبی که هر چند به ظاهر دعوایی در این زمینه مطرح است لیکن اگر محجور ادعایی نداشته باشد دادگاه تکلیف دارد به محض اطلاع از موضوع وارد رسیدگی شده و اتخاذ تصمیم نماید.

در نظام حقوقی ما براساس فقه اسلامی نهاد حسبه به معنای اعم و گسترده آن شامل نهاد حکومت اسلامی است. چه آنکه فقها تصدی حسبه را نوعی ولایت می‌دانند و آن را ضروری‌ترین وظایف و اختیارات فقیه بر شمرده و شامل آن دسته از امور عام المنفعه دانسته که جامعه هرگز نمی‌تواند بی‌نیاز از آن باشد. (عمید زنجانی، ۱۳۸۴ش: ۳۹۳)

### ج: مجری امور حسبی در حقوق موضوعه مبتنی بر اعتقاد فقه شیعه

اینکه حکومت از مصادیق بارز امور حسبی به شمار می‌رود مسئله‌ای است که مورد اتفاق فقهای عصر حاضر و فقهای اعصار گذشته است. اگرچه در خصوص این مصداق در آثار متأخرین مباحث بیشتری مطرح شده است. با توجه به حاکمیت اصل عدم ولایت شخص بر دیگری و تداوم این اصل با توالی امور حسبه، ولایت فقیه جامع الشرایط در امور حسبی به عنوان قدر متیقن مطلوب شارع شناخته شده و از این جهت سایر ولایات بر پایه اصل مذکور از دایره مشروعیت خارج شده است. بنابراین اگر چه در حال حاضر نهادی مجزا به عنوان نهاد حسبه وجود ندارد لیکن کار ویژه‌ی حسبه در نهادهای متعدد قانونی توسط قانون‌گذار تقسیم شده است که در صدر آنها ولایت مطلقه فقیه است. نهادهایی همچون قوای سه‌گانه، دیوان محاسبات کشور، سازمان بازرسی کل کشور، کمیسیون اصل ۹۰ قانون اساسی، نیروی انتظامی و ... بخش‌های مهمی از کار ویژه‌ی نهاد حسبه را انجام می‌دهند. مشروعیت و ولایت مقامات و مناصب مذکور جملگی برگرفته از ولایت امر و امامت است در برخی قوانین نیز به برخی امور حسبی اشاره شده است، لیکن شامل تمام آنچه فقها برای مصادیق حسبه ذکر نموده‌اند نمی‌باشد هر چند نافی آن موارد مهم



نیست. (عمید زنجانی، ۱۳۸۴ش: ۳۷۳)

#### د: خلاء امور حسبی منطبق بر اعتقاد فقه شیعی در حقوق ایران

مطابقت امور حسبی از منظر فقه و حقوق به دست می آید که مشکل نهاد حسبه در فقه، عدم مشخص بودن وسعت و مرز مشخصی است، به شکلی که امور حسبیه شامل تمام موارد از جمله نظارت بر بازار و امر به معروف و نهی از منکر می شود و این گستردگی در فقه یکی از خلاء ها می باشد و در حقوق نیز با تحدید و مرزبندی کامل مشخصی روبه رو شده است و بیشتر کارکردهایی که در فقه وجود دارد در حقوق به آنها پرداخته نشده است. پس می توان خلاء های موجود در امور حسبی را در فقه و حقوق از لحاظ تشابه حسبه با دیگر نهادها و از لحاظ گستردگی مفهوم حسبه در فقه و مرزبندی زیاد در حقوق دسته بندی کرد. و اینکه تقسیم بندی دیگر در فقه امور حسبه از گستردگی و دامنه بیشتری برخوردار است ولی در حقوق این مرزبندی تحدید شده است و از گستردگی که در فقه وجود دارد کاسته است.

## نتیجه گیری

حسبه و امور حسبه از موضوعات مهمی است که همواره در میان متفکران مسلمان اعم از شیعه و سنی مطرح بوده و هر یک با توجه به شرایط و موقعیت خود و میزان ارتباطشان با حکومت‌ها و دولت‌ها به این موضوع مهم پرداخته‌اند. امور حسبی میان فقهای شیعه بیشتر صبغه غیر حکومتی پیدا کرده است و به صورت مستقل مورد بحث قرار نگرفت. سند محکمی که حاکی از به کار بردن واژه حسبه به مفهوم مصطلح امروزی توسط پیامبر (ص) و خلفای صدر اسلام باشد در دست نیست. بنابراین به احتمال زیاد اصطلاح حسبه در قرنهای بعدی در بین مسلمین رواج یافته است، و از آن جایی که این واژه در ابتدا توسط اهل سنت مورد استفاده قرار گرفت و سپس به منابع شیعه راه یافت. لازم به ذکر است که معنا و مفهوم امور حسبی در متون فقهی شیعه در پی تحولات بسیار قرون پس از غیبت امام (ع) دچار گستردگی مفهوم گشته است. این گستردگی با توجه به پویایی اجتهاد در فقه شیعه و تاثیر اوضاع سیاسی و اجتماعی جوامع بر آن قابل انتظار می باشد. بررسی سیر تحول حسبه در آثار فقها به دو رویکرد متمایز می انجامد. ابتدا، مربوط به هزاره اول هجری و دوران پس از غیبت امام (ع) که گستره ی امور حسبی در سر پرستی امور محجوران به اجماع فقها منحصر در فقیه جامع الشرایط می بود و امور حسبه بطور پراکنده در ابوابی چون امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و حجر و... مطرح بود و از آنجا که بسیاری از فقهای شیعه هر حاکم غیر معصومی را غاصب و ظالم می دانستند و به عصمت امام مسلمین تصریح می نمودند، امور حسبه بعنوان نهادی نظام مند و حکومتی مطرح نشد و این در حالی بود که فقه عامه، امور حسبه را به صورت تشکیلاتی سازمان یافته ترسیم می نمود. سپس در دوره زمانی اواخر هزاره ی اول و با فراهم شدن شرایط و بسط ید فقها، محدوده اختیارات ایشان گسترش می یابد و مبحث ولایت عامه فقیه به متون فقهی راه می یابد و فقیه جامع الشرایط را در همه ی آنچه نیابت در آن امکان دارد حتی سلطنت و خلافت جانشین امام معصوم (ع) می داند، هر آنچه که به "انتظام امور دنیای مردم" مربوط می شود در حوزه ی اختیارات فقها جامع الشرایط قرار می گیرد در نظام حقوقی ایران نیز از دیرباز دیوان حسبه وجود داشته و از سال ۱۳۰۴ شمسی به بعد، عنوان

و منصب دادستان در قوانین وارد گردیده است. با توجه به مبانی فقهی حسبه، اجراکننده ی آن یعنی محتسب وظایف گسترده ای اعم از قضایی و غیرقضایی را بر عهده دارد، اما در حال حاضر، دادستان اگرچه در ایفای وظایف قضایی منطبق با مصادیق حسبه در فقه عمل می کند، اما در امور غیرقضایی، انجام برخی مصادیق پیش بینی شده در فقه به ویژه فقه عامه در قوانین فعلی به عهده ی دادستان نیست؛ این در حالی است که دخالت دادستان در جنبه های غیر قضایی زندگی مردم مانند تعزیرات حکومتی، با ضرورت های روز منطبق است و لذا بازنگری در قوانین جاری ضروری به نظر می رسد.

### پیشنهادات

با توجه به اینکه از بارزترین مشکلاتی که امروزه در مبحث امور حسبی مطرح می باشد، این است که قلمرو امور حسبی نامشخص و نامعین است همچنین متولیان اجرای امور حسبی نیز مشخص نمی باشد، پیشنهاد می شود که امور حسبی مجددا در کمیسیونهای فرهنگی، حقوقی یا قضایی مجلس شورای اسلامی و یا مراکز مطالعات فقهی حوزه مطرح و در خصوص جزئیات آن کارشناسی لازم صورت گیرد تا به امور مغفولی من جمله: درمان بیماران خاص و صعب العلاج، مداوای افراد معتاد به مواد افیونی و مخدر و همچنین ارشاد و اسکان نوجوانان و جوانان فراری یا سرگردان در کلان شهرها و... رسیدگی لازم شود تا با عنایت به این موارد مشکلات این افراد و موارد مشابه را که الان در جامعه هیچ نهادی آنرا بر عهده نمی گیرد مرتفع شود.

## فهرست منابع

### الف: کتب

۱. ابن اثیر، محمد بن مبارک جزری (۱۳۶۷)؛ «النهايه في غريب الحديث و الاثر»، چاپ چهارم، محمود محمدطناحي، قم: موسسه مطبوعاتي اسماعيليان، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۲.
۲. ابن اخوه، محمد بن محمد القرشي (۱۳۹۴)؛ «معالم القرية في احكام الحسبه»، چاپ چهارم، جعفر شعار، تهران: مرکز نشر علمي و فرهنگي، بی جا، ۱۴۰۸ ه.ق، ص ۲۳.
۳. ابن تيميه، ابو عباس تقی الدين احمد بن عبد السلام؛ «الحسبه في الاسلام و وظيفه الحكومه الاسلاميه»، قاهره: مطبوعات الشعب، ۱۹۷۶ م، ص ۱۳.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن؛ «مقدمه ابن خلدون»، الطبعة الرابع، لبنان بيروت: دارالكتاب العلميه ۱۳۹۸ ه.ق، ص ۱۷۸.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم مقرمي؛ «لسان العرب»، تهران: المجد، انتشارات اسماعيليان، ۱۳۶۲.
۶. ابوطالبي، مهدي؛ «مفهوم حسبه از نظر علمای شيعة و سنی»، مجله معرفت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني.
۷. آل بحر العلوم، محمد تقی؛ «بلغة الفقيه»، چاپ چهارم. تهران: مکتبه الصادق (ع).
۸. تبریزی، آیت الله شيخ جواد؛ «ارشاد الطالب في شرح المكاسب»، جلد پنجم، مرتضى انصاری، قم: دارالصديقه الشهيده (س).
۹. خميني، امام سيد روح الله (۱۳۶۸)؛ «كتاب البيع»، جلد اول، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س)، ۱۳۷۹.
۱۰. سبزواری، محمد باقر بن محمد مومن (۱۳۸۱)؛ «كفايه الاحكام»، چاپ اول، مرتضى واعظی اراکی، قم: موسسه نشر الاسلامی.
۱۱. شيزری، عبدالرحمان بن نصر (م ح ۵۸۹ ه)؛ «نهايه الرتبة في طلب الحسبه»، سيد باز عرينی، قاهره، ۱۹۴۶ م.
۱۲. طباطبایی يزدي، سيد محمد مهدي (۱۳۹۲)؛ «العروه الوثقی»، تهران: انتشارات دينا.

۱۳. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴). فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر.
۱۴. غزالی، محمد (۱۳۸۹)؛ «احیاء علوم الدین»، چاپ هفتم، موبالدین محمد خوارزمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. فیض کاشانی، مولی محمد محسن (۱۴۰۱ ق)؛ «مفاتیح الشرایع»، سید مهدی رجائی، قم: انتشارات خیام.
۱۶. قمی، شیخ عباس (۱۴۱۴ ق)؛ «سفینه البحار»، ایران: نشر اسوه.
۱۷. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب (۴۵۰-۳۶۴ ق)؛ «الاحکام السلطانیة»، بیروت: دارالفکر.
۱۸. منتظری، حسینعلی (۱۳۰۱)؛ «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه»، جلد دوم، فصل پنجم، قم: دارالفکر.
۱۹. نائینی، میرزا محمد حسین (۱۳۸۲)؛ «تنبیه الامه و تنزیه المله»، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۷)؛ «جواهر الکلام»، جلد ۲۱، تهران: انتشارات اسلامی.

### ب: مقالات

۲۱. رفیعی، حسن رضا (۱۳۷۸)؛ «مفهوم حسبه در قرآن، حدیث و آثار فقهای اسلامی»، مجله دانش انتظامی.
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۶)؛ «دیدگاه حکومتی در نظریه حسبه فرضیه حکومت با اختیارات محدود»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۳.
۲۳. قنبری، حمید (۱۳۸۲)؛ «مقارنه آرای امامیه و اهل سنت در حسبه و امور حسبه»، مجله مطالعات اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، پاییز، ش ۶۱.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۸ - ۱۵۹

## بازخوانی رویکرد صلح طلبانه تجویز جهاد در دین اسلام

حمید رضا حنان<sup>۱</sup>

### چکیده

از جمله شبهات اعتقادی و نیازمند به بررسی کلامی، عبارت است از اتهام خشونت آمیز بودن که محور بسیاری از اشکالاتی که به دین اسلام وارد شده و می‌شود را تشکیل می‌دهد و از جمله موضوعی که خشونت آمیز معرفی گردید و هدف انگشت اتهامات متعدد قرار گرفته، موضوعی است که در این دین نسبت به تجویز و تشریح جهاد اتخاذ شده است؛ نگاهی به اصل صلح طلبی اسلام نسبت به موضع خلاف آن در حقوق بشر دوستانه که برای قدرتمندان اصل جنگ طلبی مورد پذیرش قرار گرفته و دقت در ابتناء در قانون گذاری دینی بر اساس دفاع، در مقابل تجویز آغازگری به جنگ در قوانین منازعات بشری و نیز ملاحظه پیام صلح و دوستی و توصیه به آن حتی نسبت به کسانی که مسلمان نیستند، در کنار نقش وحدت بخشی میان اقوام و قبایل، از جمله دلایلی است که بی اساسی اتهامات مزبور را به اثبات می‌رساند؛ مقاله حاضر با روش تحلیلی توصیفی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای اعم از فضای واقعی و سایبری، سعی دارد تا با برجسته کردن مواضع صلح آمیز اسلام، نشان دهد که جهاد در چارچوب عقلانی دفاع تشریح شده و در محدوده - ای تجویز شده که بدون آن امکان حفظ و تداوم حیات بشری وجود ندارد.

### واژگان کلیدی

جهاد دفاعی، جهاد ابتدایی، صلح آمیز، دفاع، حقوق بشر دوستانه.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد لرستان، دانشگاه آزاد اسلامی، لرستان، ایران.  
Email: H.R.hannan@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲

## طرح مسأله

مهمترین رسالت علم کلام عبارت است از دفاع معقول از مبانی دینی و مصون نگاه- داشتن آن در مقابل شبهاتی که اساس و کیان آن را مورد هدف قرار می‌دهد؛ از جمله شبهاتی که بسیاری را نسبت به حقانیت اسلام، به تردید می‌افکند، شبهه خشونت‌آمیز خواندن است که باعث این ذهنیت باطل می‌شود که این دین در تنافی با مبانی انسانی و اخلاقی قرار دارد و این در حالی است که قرآن کریم به عنوان اصلی و مهمترین منبع قوانین و مقررات در ابتدای یکصد و سیزده سوره خود، خداوند متعال را با دو وصف «رحمان» و «رحیم» معرفی نموده و خلقت انسان را از رحمانیت خداوند دانسته و فرمود «الرحمان خلق الانسان»؛ در این کتاب آسمانی ملاحظه می‌گردد که به موسی پیامبر (ع) فرمان داده شد تا حتی با فرعون با قول نرم و کلامی لین سخن بگوید و باز اینکه پیامبر مکرم اسلام (ص) را شخصی معرفی می‌کند که دارای خلق عظیم و اخلاق پسندیده می‌باشد و این در حالی است که همه جهانیان در این کتاب مقدس اندک و ناچیز دانسته شده و با این مقایسه، روشن می‌شود که عظیم دانستن اخلاق نبوی (ص) دارای چه شعاع و ابعاد وجودی است، پیامبری که در راه هدایت مردم خود را چنان به مشقت انداخت که خطاب شد به او که قرآن بر تو نازل نگردید تا این همه در مشقت و دشواری قرار گیری «طه ما انزلنا علیک القرآن لشقی»، و آیا چنین پیامبری که حریص به راهنمایی مردم است، پیامی به جز صلح و دوستی را با خود به همراه خواهد داشت؟ کسی که در برابر اذیت‌های مشرکان و مردم ناسپاس، لب به نفرین نمی‌گشود بلکه به جای آن با این مقال «اللهم اهد قومی فانهم لایعلمون»، برای ایشان از خداوند متعال درخواست هدایت می‌کرد آیا جز این انتظار می‌رود که تلاش غالب خود را در مسیری به جز در راه جلوگیری از جنگ و نزاع معطوف دارد؟ مردمی که تا آن حد او را آزار دادند که خود فرمود: «ما اوذی نبی مثل ما اوذیت» یعنی پیامبری بسان من آزار و اذیت ندید، اما او نسبت به همین مردم، تمام تدبیر خود را به کار می‌بست تا حتی الامکان خونی از ایشان ریخته نشود و بزرگترین فتح خود را که به فتح مکه موسوم است، به شهادت همه تاریخ نویسان به این ترتیب انجام داد؛ قرآن کریم انسانها را به استجاب دعوتی رسولی فرا می‌خواند که به منظور زنده کردن و حیات



بخشیدن برانگیخته شده، و آیا رواست که پیام این پیام رسان به مرگ و خونریزی برگردان شود؟ دینی که اساس کار خود را خشونت زدائی معرفی می کند آیا منصفانه است که خشونت آمیز معرفی شود؟

مواضع صلح طلبانه و مسالمت جویانه اسلام پر رنگ تر از آن است که حتی با سطحی ترین نگاه به منابع دست اول به چشم نیاید و مورد اعتراف و تصدیق قرار نگیرد ولی با این حال در یک قضاوت ناعادلانه مورد انکار قرار گرفته و به خصوص در تشریح جهاد، نادیده انگاشته شد؛ در اینجا باید دید آیا اصل تشریح جهاد نشان از خشونت آمیز بودن است؟ اصل اولی بر صلح است یا جنگ؟ اقدام به جنگ در چه صورتی تجویز گردیده؟ نسبت توصیه به جنگ و جهاد در مقایسه با توصیه به صلح و دوستی چقدر بوده و محدوده هر یک چه مقدار است؟ در یک مقایسه اجمالی و مختصر، نسبت مواضع صلح طلبانه اسلام در مقایسه با مواضع مزبور در حقوق بشر دوستانه چه میزان است؟

فرضیه مقاله عبارت است غیر خشونت آمیز بودن تشریح جهاد در اسلام و انطباق کامل آن با مبانی انسانی و اخلاقی ای که مورد درک قطعی عقل بوده و همه عقلاء بر آن اتفاق نظر دارند؛ اگرچه در برخی آثار در راستای پاسخ به شبهه مطرح شده تلاش هایی صورت گرفته ولی گستردگی این شبهات و به خصوص رفتارها و اعلام مواضعی که از سوی گروه های انحرافی مانند داعش، صورت گرفته، می طلبد تا بیشتر در ارائه پاسخ تلاش گردد؛

برخی از نوآوری های مقاله حاضر عبارتند از ابتدای پاسخ بر سه محور و پرهیز از پراکندگی در بحث، مقایسه اجمالی با مکاتب و نظام های حقوق بشری، داشتن نظم منطقی و مطلع قرار دادن اصل اولی، تبیینی جدید در برگرداندن جهاد ابتدائی به جهاد دفاعی، لزوم داشتن یک نگاه جامع و سیستماتیک برای قضاوت کلی و در این راستا لازم است تا به پیام های صلح و دوستی این دین توجه گردد و متون مربوط به تشریح جهاد، در کنار این پیام ها مورد استظهار و استفسار قرار گیرد.

### ۱- اصل بر صلح‌طلبی در دین اسلام

هدف نهایی در حقوق بشردوستانه بین‌المللی که به حقوق مخاصمات مسلحانه بین‌المللی نیز مشهور است، عبارت از وضع مقرراتی در جهت جلوگیری از خشونت بی‌اندازه در جنگ‌ها و برای این منظور در کنار حمایت از قربانیان در گیربهای مسلحانه، دست دولت‌ها در استفاده از سلاح‌ها و روش‌ها محدود شده است (Dinstein, 1984, p35)؛ از جمله اقدامات انجام شده در این راستا، حفظ و حمایت از افراد غیر نظامی و تفکیک قائل شدن میان این افراد، با نظامیان است که اقدامات در این راستا به اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم برمی‌گردد (Edward, 1895, p68)؛ و نیز حمایت از اطفال، کودکان و زنان (Gardam, 1993, p243) (Bunch, 1990, vol 12 p 486) و حفظ و حمایت از محیط زیست (Michlle, 1991, p11) و همچنین جلوگیری از تخریب و نابودی آثار فرهنگی در شرایط جنگی (Boylan, 1993, p132)؛

از نکات بالا می‌توان به این حقیقت پی‌برد که عمده تلاش در حقوق بشردوستانه بر روی محدود کردن دامنه جنگ و نزاع و به تعبیر بالا کاستن از خشونت بی‌اندازه است ولی اصل آن پذیرفته شده و گویی هیچ نزاعی بر سر اصل آن نیست؛ کاملاً موجه است که قدرتمند در جهت گسترش دامنه نفوذ خود، اقدام به جنگ نماید ولی تنها کافی است که در این زمینه حداقل محدودیت‌هایی را رعایت نماید؛ اگر تلاش‌ها در جهت جلوگیری از وقوع جنگ می‌بود و نه، تنها اکتفا به ایجاد محدودیت حداقلی، نباید جهان شاهد این همه خشونت باشد و حتی روزی را بدون خشونت و نزاع سپری نکند، نباید این همه سلاح‌های کشتار جمعی تولید می‌شد، نباید این همه پیشرفت در زمینه تسلیحات نظامی به وقوع می‌پیوست، نباید کشورهای قدرتمند مجاز به در اختیار داشتن سلاح‌های هسته‌ای باشند و بسیاری نیاید‌های دیگر؛

بنابراین در رویکرد حقوق بشردوستانه اصل بر جنگ است، چراکه افزایش قدرت و توسعه نفوذ بر آن مبتنی می‌باشد و تمام مقررات تنها در راستای قرار دادن برخی محدودیت‌ها در مورد آن است و این در حالی است که هدف دین اسلام برقراری صلحی کامل و پایدار است، نه آنکه تنها در صدد ایجاد برخی محدودیت‌ها باشد و حتی در

مواجهه با دو دسته از دشمنان خود یعنی اهل کتاب (یهود و مسیحیت) و مشرکان نیز اصل اولی را بر همین امر قرار داده است.

### ۱-۱- اصل صلح طلبی در مواجهه با یهود و نصاری

ابتدا، مناسب است تا ضمن اشاره گذرا معلوم شود که اهل کتاب (یعنی یهود و نصاری) نسبت به اسلام چه مزاحمت‌هایی را ایجاد نموده و با این حال اسلام چگونه از سر رحمت و لطف سعی در برقراری صلح و دوستی با ایشان را دارد.

الف - جدال اهل کتاب و مخاصمه ایشان با یکدیگر که مسیحیان و یهودیان سخت با هم مخاصمه می‌کردند که ابراهیم پیامبر (ع) از ماست و این مخاصمه در حالی بود که به گفته قرآن حضرت ابراهیم (ع) قبل از حضرت عیسی (ع) و موسی (ع) (حدود هزار سال قبل) بوده و با این حال آن‌ها با هم مخاصمه داشتند. (آل عمران آیه ۶۵) و این مخاصمه و لجبازی بی جهت، نشانگر روحیه نزاع طلبی و جنگ افروزی آنها است که بر سر مسائل واضح با هم مخاصمه داشتند.

ب - سعی برخی از اهل کتاب در گمراه کردن مسلمانان. (آل عمران آیه ۶۹)

ج - سومین اذیت اهل کتاب عبارت از این بود که آن‌ها آیات واضح و روشن الهی را کتمان نموده و حق را با باطل آمیخته و این در حالی بود که حقیقت برای ایشان کاملاً آشکار بود. (آل عمران آیات ۷۱ و ۷۰)

د - دیگر آزار ایشان نسبت به مسلمانان این بود که اول روز، اظهار اسلام می‌کردند و آخر روز و شب هنگام، از اسلام آوردن خود اظهار پشیمانی و ندامت می‌نمودند و به این ترتیب سعی داشتند تا مسلمانان را در دین خود سست نموده و موجبات تضعیف روحیه ایشان را فراهم آورده تا شاید عده‌ای از مسلمانان با دیدن چنین صحنه‌هایی به ارتداد گرایند و از اسلام سر باز زنند. قرآن کریم به این مطلب این گونه اشاره می‌فرماید: «هو قالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا وجه النهار و اکفروا آخره لعلم یرجعون» (آل عمران آیه ۷۲)

ه - اذیت دیگر اهل کتاب نسبت به مسلمانان عبارت بود از مانع تراشی و جلوگیری از راه خدا نسبت به مسلمانان که به این مطلب هم قرآن کریم اشاره می‌فرماید. (آل عمران

آیه ۹۹)

و - طعنه‌های یهود در مورد اتحاد قبله که منجر شد تا سال دوم هجرت، قبله از بیت المقدس به سمت کعبه تغییر کند و تا آن حد این طعنه‌ها پیامبر اسلام را آزار می‌داد که آیه مبارکه نازل شد و در آن از سوی خدای متعال اظهار گردید که ای پیامبر نگرانیهای تو را می‌بینیم و دیگر از این به بعد به سمت کعبه نماز گزار. (سوره بقره آیه ۱۴۴) و این که تا سال دوم هجرت یعنی تا حدود پانزده سال، قبله مسلمانان در سمت و جهتی بود که قبله‌گاه یهود به شمار می‌رفت، خود گویای همراهی اسلامی با اهل کتاب است ولی آنان به جای پاسداشت این همراهی و هماهنگی، آن را سوژه سرزنش قرار می‌دادند.

ز - سرسختی و لجاجت در برابر پذیرش از حق که در قرآن کریم خطاب به پیامبر مکرم (ص) آمده است که ای پیامبر اگر تو هر آیه و نشانه‌ای (که دلالت بر حقانیت دینت را بنمایاند) ارائه دهی آنها از قبله تو تبعیت نخواهند کرد. (توبه، آیه ۱۴۵)

ح - ظلم و تجاوز و نیز تصاحب اموال دیگران به ناحق از سوی یهودیان. (نساء، آیه ۱۶۰ و ۱۶۱)

ط - دادن نسبت‌های ناروا به خدای متعال و جنگ افروزی و به دنبال ایجاد آشوب و فساد در روی زمین (مائده، آیه ۶۴) که به طور عمده از سوی یهودیان صورت می‌گرفت.  
 ی - کینه توزی و دشمنی بی شمار، به ویژه از سوی یهودیان نسبت به اهل ایمان. (مائده، آیه ۸۲)

با این همه خدای متعال به پیامبر اکرم (ص) دستور می‌دهد نسبت به آزار و اذیت اهل کتاب صبر پیشه کند و لذا پیامبر (ص) به حکم الهی مأمور بود تا در برابر اذیت‌های اهل کتاب از خود واکنشی نشان ندهد و صبر نماید. آیه‌ای از قرآن کریم که بر این مطلب دلالت دارد این است: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ يَرَدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَقَارِئًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (سوره بقره آیه ۱۰۹) در این آیه خداوند متعال می‌فرماید که اهل کتاب از سر حسادت دوست دارند تا مسلمانان بعد از قبول اسلام کفر ورزند، در حالی که حق بودن اسلام برایشان ثابت گردیده، پس شما ای مسلمانان در برابر حسادت‌ها و اعمال ناشایست

اهل کتاب صبر پیشه کنید و آن‌ها را مورد عفو قرار دهید.

در مورد آیه فوق ادعای نسخ شده مبنی بر این که این آیه به وسیله آیه مبارکه ۲۹ از سوره توبه منسوخ گردید ولی حق این است چنان که برخی از صاحب نظران اظهار فرمودند آیه مورد نظر نسخ نشده است. (خوئی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵۰، ص ۲۸۷) در این آیه امر به گذشت و صبر شده و آیه ۲۹ سوره توبه، این آیه را به طور کلی کنار نمی‌زند بلکه تخصیص وارد می‌شود که در مواردی و نسبت به برخی امور نباید گذشت و عفو نمود و اگر غیر از آن موارد شک کردیم در اینکه آیا وظیفه ما عفو و گذشت است یا مقابله به مثل، این آیه اثبات می‌کند که قاعده کلی بر گذشت است و این که فرمود «حتی یأتی الله بامر» معنایش این نیست که این حکم به عفو و گذشت موقت است بلکه مقصود از امر، امر تکوینی است نه امر تشریحی و این ادعا با توجه به جمله بعد این آیه که فرمود: خداوند بر همه چیز قدرت دارد ثابت می‌شود چون قدرت خدا منشأ امر تکوینی است و خداوند با امر تکوینی که ایجاد شوکت و عظمت بیشتر است برای اسلام و مسلمین است، به اهل کتاب خواهد فهماند که حسادت آنها موجب تضعیف اسلام و مسلمین نمی‌گردد. لذا از این توضیح معلوم می‌شود که دستور کلی الهی در برابر همه اذیت‌ها از سوی اهل کتاب این است که مسلمانان باید گذشت و عفو نمایند.

این از یک سو و از سوی دیگر خداوند متعال به مسلمانان دستور می‌دهد که باید با اهل کتاب جدال احسن داشته باشند یعنی گفتگو از سر رفاقت و همراه با آرامش و لیونت و بدون توهین «و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن» (عنکبوت، آیه ۴۷) این آیه هم مورد نسخ قرار نگرفته و ادعای نسخ از سوی برخی اشتباه است چنانکه صاحب نظران در تفسیر بر این اشتباه بودن صحه گذارده‌اند (طبرسی ۱۳۳۹ ش، ج ۸، ص ۲۷۸) چراکه آیه مزبور مفادش این است که اگر کار به جدال کشید باید جدال احسن با اهل کتاب صورت گیرد و اما نسبت به این که جزیه باید بدهند و یا در مواردی باید با آن‌ها جنگ کرد هیچ ربطی به این ندارد که اگر کار به بحث و گفتگو کشید باید رعایت آداب و احترام نسبت به طرف مقابل بشود و از توهین و گفتار نامناسب، اجتناب گردد و با نرمی این گفتگو صورت گیرد.

و اما این آیه مبارکه که خداوند متعال می‌فرماید: «قاتلوا الذین لا يؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر و لا یحرمون ما حرّم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون» (توبه، آیه ۲۹) این آیه مبارکه اولاً در سال نهم هجرت نازل شد یعنی تا آن زمان پیامبر اکرم (ص) فقط در برابر هجوم آن‌ها بر اساس حکم الهی اجازه دفاع می‌دادند و با قبائل یهود داخل مکه که سه طایفه بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه بودند، پیامبر از در صلح با آن‌ها وارد شد و پیمان صلحی با آنان منعقد کرد و این یهودیان بودند که پیمان شکنی کرده و علیه اسلام و برخلاف مفاد صلحنامه توطئه می‌کردند که بعضاً به سزای اعمال خود رسیدند و پیامبر (ص) فقط به صورت دفاعی با آن‌ها جنگ کرد و اگر پیمان شکنی نمی‌کردند و قصد تعرض به مسلمین را نداشتند هرگز از سوی لشکر اسلام مورد کوچکترین تعدی قرار نمی‌گرفتند و ثانیاً در این آیه مبارکه خداوند امر می‌فرماید که با اهل کتاب جنگ کنید در صورتی که به مقررات ذمی تن در ندادند که از جمله مقررات و شرایط ذمه پرداخت جزیه است و از جمله موارد دیگر آن که در کتاب‌های فقهی آمده است ترک جنگ و نزاع با مسلمین است و نیز موارد دیگری که در کتب فقهی آمده است (مکی عاملی، شهید ثانی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱، ص ۳۱۵) و منظور از «عن ید و هم صاغرون» در این آیه مبارکه چنانکه برخی از صاحب نظران در تفسیر آورده‌اند این است که باید با تواضع و خضوع نسبت به حاکم اسلامی این کار انجام شود. (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۲) نه این که منظور این باشد که توهین کردن به ایشان جایز باشد و گرفتن جزیه همراه با اهانت نمودن نسبت به ایشان باشد. پرداخت جزیه چنانکه از صلح پیامبر با مسیحیان نجران در سال دهم هجرت معلوم می‌شود به این جهت است که اهل کتابی که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند باید مالیات بپردازند و در مقابل حاکم اسلامی هم متعهد به تأمین امنیت برای ایشان می‌شود. (سبحانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۴۳۸)

پیامبر مکرم اسلام در سال دهم هجرت که در اوج قدرت بود و به هر صورتی می‌توانست با آن‌ها برخورد کند، با ایشان مبادرت به انعقاد صلح نمود و این در حالی بود که مسیحیان نجران ابتدا برای به محک گذاشتن حقانیت خود پیشنهاد مباحله را نمودند

چنانکه در قرآن هم به این امر اشاره شده است (آل عمران، آیه ۶۱) و با اینکه این پیشنهاد اولاً از سوی خود ایشان مطرح شد و ثانیاً پیامبر اکرم (ص) نیز به عنوان معیار تشخیص حق از باطل پذیرفتند و ثالثاً آن‌ها از انجام این کار اعلام انصراف نمودند یعنی همه چیز برای معلوم شدن حق از باطل فراهم بود با این حال حضرت قبول اسلام را به آن‌ها تحمیل نکردند.

قرآن کریم قاعده کلی را برای برخورد با کسانی که از هر دین و آئینی باشند ولی با مسلمانان جنگ نکنند این می‌داند که «لا ینهکم الله عن الذین لم یقاتلوکم و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبرؤهم و تقسطوا الیهم» (ممتحنه، آیه ۸) براساس این آیه کریمه باید به عنوان قاعده کلی پذیرفت که نسبت به کلیه کسانی که متعرض به مسلمانان نمی‌شوند می‌بایست رفتار نیکو و شایسته داشت و قسط و عدل را نسبت به آن‌ها مراعات نمود.

#### ۱-۲- اصل صلح طلبی در مواجهه با مشرکان

پیامبر اسلام (ص) با وجود تحمل اذیت‌ها و فشارهای مختلف در طول اقامتش در مکه در قبل از هجرت به مدینه که مدت سیزده سال به طول انجامید از طرف خداوند متعال مأمور به صبر و صلح با مشرکان بود و با وجود همه تجاوزات از جنگ کردن با آن‌ها ممنوع بود تا این که این آیه مبارکه نازل شد: «اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا» (حج، آیه ۳۹) این آیه مبارکه که به گفته مفسران و براساس روایات وارده از ائمه (ع) و به شهادت تاریخ در مدینه نازل شد و اولین آیه‌ای است که در مدینه نازل گردید. (فیض کاشانی، ۱۳۵۶ش، ج ۲، ص ۱۲۵) به پیامبر و اصحاب ایشان اجازه داده شد که با مشرکان جنگ کنند تا بتوانند خود را از ظلم و آزار ایشان در امان نگاه دارند.

مشرکان قریش که بیشترین آزار و اذیت را نسبت به پیامبر خدا (ص) روا داشتند به طور معمول در پاسخ به بدی‌ها، از پیامبر (ص) خوبی می‌دیدند. تمام تلاش ایشان این بود که حتی از مشرکان خونی ریخته نشود. برای نمونه در جریان فتح مکه تمام تلاش خود را صرف کرد تا مکه بدون هیچ خونریزی فتح شود و این در حالی بود که حضرت در یک سپاه مجهز ده هزار نفری اقدام به فتح مکه نموده بود با وجودی که پیامبر برای جلوگیری از خونریزی با مشرکان صلحی را به نام صلح حدیبیه امضاء نمود و مقررات آن صلح را

مشرکان نقض کرده بودند و حتی نسبت به مشرکان پیمان شکن که عهد خود را با مسلمانان نقض کردند و به اولیات اصول انسانی هم پایبند نبودند، تلاش می‌کرد تا حتی نسبت به این افراد هم با کمال بزرگواری برخورد شود و از ایشان خونی ریخته نشود و مکه با صلح و آرامش فتح گردد. و برای این کار از واسطه کردن عباس عموی خود تا هر تاکتیک دیگری که لازم بود کمک گرفت. از عملکرد پیامبر نسبت به مشرکان قریش و به ویژه با سران قریش معنی واقعی این آیه فهمیده می‌شود که «و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین» (سوره انبیاء آیه ۱۰۷)

پیامبر رحمت با وجود همه جنایاتی که ابوسفیان سرکرده مشرکان انجام داده بود، با تسلیم شدن وی و دیدن واقعیاتی که به اسلام آوردنش منتهی شد، خانه او را محل امن معرفی کرد و نه این که او را به سزای اعمال زشتش نرساند بلکه فرمود هر کس به خانه ابوسفیان پناهنده شود در امان خواهد بود چنانکه هر کسی در خانه خود را ببندد و یا به مسجد الحرام برود در امان می‌باشد (ابن هشام، ۱۹۳۶م، ج ۴، ص ۴۹) و یا رفتار حضرت نسبت به صفوان ابن امیه، با وجودی که او جنایتکار معروف بود و نامش در لیست ده نفری جا دارد که پیامبر اظهار فرمودند که ده نفر به دلیل جنایات‌های زیاد باید مجازات شوند و مجازات آن‌ها قتل است. از جمله این ده نفر، صفوان ابن امیه می‌باشد که وقتی با وساطت یکی از اصحاب پیامبر به نام عمیر بن وهب مورد عفو و بخشش پیامبر قرار می‌گیرد، حضرت پس از این که او را مورد عفو قرار داد فرمود بهتر است که دین اسلام را بپذیری، او در پاسخ این درخواست پیامبر، دو ماه فرصت برای تحقیق و تفحص در مورد این پیشنهاد، مطالبه می‌کند و حضرت در جواب وی فرمود که چهار ماه به تو فرصت می‌دهم. (ابن هشام، ۱۹۳۶م، ج ۴، ص ۶۰)

این برخورد پیامبر با این جنایتکار بزرگ نشان می‌دهد که حضرت هیچگاه در صدد تحمیل اعتقادات خود نبودند بلکه سعی بر این بود که قبول اسلام از سر بصیرت و آگاهی باشد. صفوان بعد از اسلام آوردنش مورد بخشش قرار گرفت و پیامبر او را برای ارتکاب جنایات و قتل‌های متعدد مجازات نکرد. حضرت تا آنجا با این جنایتکار که هنوز اسلام نیاورده بود خوش رفتار بود که در منابع معتبر آمده که روزی حضرت از وی تقاضای



هفتاد زره را نمود، او در پاسخ پیامبر اظهار داشت آیا هفتاد زره را از من می‌خواهی غضب نمایی و یا به عنوان عاریه از من مطالبه می‌نمایی؟ حضرت در پاسخ فرمود من نه تنها به عنوان عاریه از تو می‌خواهم بلکه عاریه از نوع مضمون آن، یعنی اگر بدون افراط و تفریط هم تلف شود، من ضامن بوده و باید خسارت و غرامت آن را به تو پردازم. (صدوق، ۱۳۶۲ش، ص ۱۹۳) در این جا نکته قابل توجه این است که در اسلام قرارداد عاریه از انواع قراردادهایی است که خود به خود و فی حد نفسه ضمان آور نیست مگر آنکه در آن شرط ضمان صورت گیرد، پیامبر قرارداد خود را با این شخص جنایتکار به این صورت منعقد می‌کند که ضمان آور باشد یعنی حتی بدون کوتاهی هم اگر مورد تلف قرار گرفت، ضمان آور باشد یعنی باید غرامت آن پرداخت گردد. و به این ترتیب حتی پیامبر با مصادره اموال این جنایتکار هم نخواست کمترین مجازات را در حق وی روا دارد.

به نقل از مورخان وقتی سپاه اسلام در حال وارد شدن به مکه بودند، پرچم به دست سعد بن عباده بود. وی وقتی از برابر ابوسفیان گذشت فریاد برآورد که ابوسفیان امروز روز خون ریختن است. امروز حرمت‌ها از بین می‌رود و خدا قریش را خوار و زبون می‌سازد. پیامبر (ص) تا در جریان این گفتار قرار گرفتند فرمودند: امروز روز رحمت و مهربانی است. امروز روزی است که خداوند قریش را عزیز و گرامی خواهد داشت. (واقدی، هـ ش - ص: ۶۲۸) ابن هشام و واقدی دو مورخ بزرگ اظهار می‌دارند که پیامبر سعد بن عباده را پس از گفتار فوق از مقام پرچمداری عزل نمود و پرچم را به دست حضرت علی (ع) داد. (واقدی، ۱۳۷۲ش، ص ۶۲۹) (ابن هشام، ۱۹۳۶م ج ۴، ص، ۴۹)

حضرت با وجود همه آزارهایی که از سوی مشرکان قریش دید، پس از فتح مکه اظهار نمود بروید که همه شما آزادید. (ابن هشام، ۱۹۳۶م، ج ۴، ص ۵۵) و از این معلوم می‌شود که اگر قرآن به پیامبر می‌فرماید: «فبما رحمه من الله لنت لهم» (آل عمران، آیه ۱۵۹) نرمی و خوش رویی پیامبر فقط مخصوص مسلمانان نبود بلکه رفتار حضرت با مشرکان و ملحدان نیز این گونه بود.

## ۲- رویکرد دفاعی، اساس تشریح جهاد

از مطالعه و بررسی جنگ‌های پیامبر معلوم می‌شود که تمام جنگ‌های پیامبر جنبه دفاعی داشته است و اصل دفاع مطابق حکم عقل بوده و عقل و عقلاء حکم می‌کنند که در برابر مهاجم و جنگ طلب آنهم جنگ طلب خونریز و بی‌رحم باید از خود دفاع کرد و این آیه قرآن که می‌فرماید: «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» (بقره، آیه ۱۹۴) یعنی با کسی که دشمنی نمود باید مقابله به مثل شود، در واقع صحنه گذاردن بر حکم عقل است و با این که دفاع حکم عقلی است با این حال اسلام این حکم عقلی را برای سال‌ها از اجرائش منع نمود و پیامبر طی سیزده سال اقامت خود در مکه حتی اجازه دفاع از خود نداشت تا شاید این رفتار مسالمت آمیز و از سر لطف و رحمت موجب بیدار شدن وجدان‌های به خواب رفته گردد و با این که دفاع، از احکام عقلی است و تجاوزگر باید به سزای اعمالش برسد با این حال ملاحظه گردید که پیامبر (ص) در جریان فتح مکه با جنایتکارترین افراد به نرم‌ترین شکل ممکن برخورد نمود.

جهاد در اسلام به معنی دفاع است چنانکه برخی از فقها مانند امام خمینی در کتاب فقهی خود به جای عنوان کردن «کتاب الجهاد» عنوان «کتاب الدفاع» را برای این باب از کتاب فقهی خود برگزیدند. (خمینی، ۱۴۰۸، ق، ج ۱، ص ۴۸۵)

امیرالمؤمنین علی (ع) در وصایای خود می‌فرماید: «ولا تقاتلن الا من قاتلک» این بیان با تأکیدی که در آن وجود دارد گویای این است که تنها جنگ با کسی رواست که آغازگر جنگ باشد. (رضی، ۱۳۷۶، ش، نامه ۱۲). و یا در وصیت دیگر می‌فرماید: «ولا تقاتلوا حتی پیداوکم» و این گفتار هم صراحت دارد که آغاز به جنگ صحیح نبوده بلکه باید از آن پرهیز کرد مگر آنکه دشمن آغاز به آن نماید. (رضی، ۱۳۷۶، ش، نامه ۱۴)

اسلام اگرچه جهاد ابتدایی را نیز تجویز نمود و در قرآن می‌خوانیم: «فاذا انسَلَخَ الا شهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اعدوا لهم کلَّ مرصد فان تابوا و اقاموا الصلاه و اتوا الزکاه فخلّوا سبیلهم ان الله غفور رحیم» (توبه، آیه ۵) اما این آیه مبارکه اولاً در سال نهم هجرت نازل شد و تا آن زمان جنگ ابتدایی تجویز نشده بود و مشرکین بیش از بیست سال فرصت داشتند که در مورد حقانیت اسلام تحقیق

کنند و اگر دلیل و یا عذری مبنی بر نپذیرفتن اسلام داشتند می‌بایست مطرح می‌کردند و اگر در نپذیرفتن اسلام معذور می‌بودند که قطعاً وادار به دست برداشتن از مبانی شرک نمی‌شدند.

ثانیاً: آیه مزبور به آیه مبارکه دیگر تخصیص خورده و آیه مخصص دقیقاً بعد از این آیه ذکر شده و آن عبارت از این است که می‌فرماید: «و ان احد المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه ما منه ذلک بانهم قوم لا یعلمون» (توبه، آیه ۶) این آیه دوم آیه قبل را تخصیص می‌زند و بر این اساس خدای متعال به مسلمانان امر می‌کند که اگر یکی از مشرکان پناه خواست و به خاطر جاهل بودن به حقانیت اسلام و یا داشتن شک حتی در وسط جنگ هم فرصت خواست تا مورد حقانیت اسلام تحقیق کند، البته آیه می‌فرماید برای شنیدن کلام الهی، ولی چنانکه مفسرین فرموده‌اند شنیدن صرف قرآن، منظور در این آیه نبوده (طباطبایی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۱۵۸ و ۱۵۹) بلکه منظور این است که شخص مشرک اگر خواست در مورد دین و معارف اسلامی به طور کلی تحقیق کند، پیامبر (ص) و مسلمانان باید به او پناه بدهند و نکته جالبی که از این آیه مبارکه استفاده می‌شود این است که براساس این آیه خداوند متعال می‌فرماید پس از آن که از معارف اسلامی آگاهی پیدا کرد او را به همان محل قبلی برگردانید و این طور نباشد که او را وادار کنید که در همان وقتی که در پناه و دست مسلمانان است، مجبور به تصمیم گرفتن باشد بلکه او به جای قبلی‌اش برگردانده شود و در محیط امن و به دور از فشار مسلمین، تصمیم بگیرد. از این آیه استفاده می‌شود که جنگ ابتدایی با افراد جاهل صورت نمی‌گیرد بلکه در مقابل کسانی است که روح عناد و استبداد بر ایشان حاکم است و به این جهت از قبول حق سر می‌تابند و اینان به لحاظ منافی که دارند از قبول اسلام خودداری می‌نمایند و برای حفظ منابع خود حتی درصدد جنگ با مسلمانان برخوانند آمد.

ثالثاً: دفاعی بودن حتی جنگ ابتدایی از مطالعه آیات مبارکه بعد از آیه مورد بحث مشخص می‌گردد چرا که در ادامه آیات می‌خوانیم: «کیف و ان یظہروا علیکم لا یرقبوا فیکم الا و لا ذمہ» (برائت، آیه ۸) یعنی مشرکان اگر بر مسلمانان غالب شوند مراعات حتی قرابت و یا عهدی را نخواهند نمود بلکه هر ظلمی که از ایشان ساخته است انجام خواهند

داد و باز همین مطلب در آیه ۱۰ هم تکرار می‌شود و بعد در آیه ۱۲ خداوند متعال می‌فرماید پیشوایان کفر را به قتل برسانید، یعنی گویی عمده آن‌ها هستند که جنگ افروزند و باید با آنها مقابله شود نه عموم مردم مگر این که عموم مردم از آن‌ها پیروی کنند و در علت جنگ با پیشوایان کفر در این آیه آمده است: «و ان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمه الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتهون» (توبه، آیه ۱۲). در این آیه مبارکه ملاحظه می‌گردد که حکم به جنگ و پیکار با حرف «فاء» که دلالت بر تفریع می‌نماید، آمده است یعنی چون آنها پیمان شکن می‌باشند، از این رو می‌بایست با ایشان به جنگ برخاست و باز بعد از آن هم تکرار می‌گردد که آنها عهد شکن می‌باشند.

و در آیه ۱۳ می‌خوانیم که باید با مشرکان جنگ کرد چرا که آن‌ها اول بار اقدام به جنگ نموده و با اسلام از سر ستیز برخاستند. «و هم بدء و کم اول مره» و یا در آیه ۳۶ همین سوره خداوند متعال می‌فرماید: «و قاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه» (برائت، آیه ۳۶) در این آیه مبارکه نیز تصریح شده که این امر به قتال حالت مقابله به مثل را دارد و جنبه دفاعی را داشته و طرف مقابل به گونه‌ای فرض شده است که جنگ طلب و جنگ افروز بوده و به هیچ وجه به اصول اولیه انسانی پایبند نمی‌باشد.

رابعاً دستور به جهاد ابتدایی هیچ گاه اجرا نشد و پیامبر اکرم (ص) نیاز به انجام آن ندید که گوئی بیشتر منظور خداوند متعال این بود که به این وسیله زنگ خطری را زده و موجب توجه مشرکان گردد و به این وسیله سران متکبر و سلطه طلب را به هراس اندازد و بعد از نزول این آیه مشرکین فوج فوج با دیدن حقانیت اسلام به این دین گرایش پیدا کرده و مسلمان شدند و هیچ مورخی حتی یک مورد جهاد ابتدایی بعد آیه مزبور را به ثبت نرسانده، گوئی پیامبر نیازی برای اجرای این آیه مبارکه پیدا نکرد.

بنابراین ملاحظه می‌شود که جنگ و جهاد در اسلام کلاً جنبه دفاعی داشته و از باب ضرورت و ناچاری خداوند متعال آن را تجویز نموده و در حال جنگ هم با دستورات مختلف سعی پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) در این جهت بوده که حتی الامکان راه برای پایان دادن به جنگ پیدا کرده و بعلاوه جنگ و جهاد در اسلام جنبه درمانی دارد چنانکه یک طبیب مهربان گاه به خاطر درمان بیمار ناچار می‌شود که قسمتی از بدن بیمار را ببرد.

به این مسأله که جنگ و جهاد در اسلام جنبه درمانی دارد در این آیه مبارکه اشاره شد که خداوند می‌فرماید: «فَمَا تَتَقَفَّنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرَّدَ بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ» (سوره انفال آیه ۵۷). در این آیه مبارکه خداوند متعال می‌فرماید که در جنگ باید سخت گرفت و با سرعت و شدت برخورد نمود تا در دل دشمن رعب و ترس ایجاد شود و این سخت گرفتن و شدت عمل برای رسیدن به این هدف است که دشمن تذکر پیدا کند و لذا سخت گیری در جنگ جنبه درمانی را داشته و خدای متعال درصدد آن است تا به این وسیله افراد معاند و ستیزه جو را که استدلال و کلام حق در آنها مؤثر نیست به سمت سعادت ابدی توجه دهد.

### ۳- پیام صلح و دوستی

به منظور پی بردن به موضع مشخص اسلام در زمینه جهاد می‌بایست نگرشی جامع نسبت به تمام مطالب و بیانات شارع مقدس داشت و با چنین نگاه کاملی به تبیین آن پرداخت؛ از جمله اموری که در کنار دستورات مستقیم شارع مقدس در زمینه جهاد، باید مورد توجه قرار گیرد، توصیه‌ها و نقش وحدت بخشی این دین در میان اقوام و قبایل نیز توجه گردد و تنها نگرش از این دریچه است که باعث دریافت مشرب و مقصد اصلی در این زمینه شده و از دریافت نادرست که حاصل توجه به تنها بخشی از گزاره‌های دینی در مورد مقررات جهاد است، پرهیز می‌شود.

### ۳-۱- توصیه فراگیر به صلح و دوستی

در قرآن کریم پیامبر مکرم اسلام (ص) به عنوان رحمت برای همه عالمیان معرفی شده است. «و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين» (سوره انبیاء آیه ۱۰۷) لذا پیامبر آهنگ کلی‌اش برای همه جهانیان با همه اختلافی که در ملیت و مذهب و آئین دارند، رحمت و محبت و دوستی است. سیاق آیه که مفید معنای حصری می‌باشد تأکیدی است بر این نکته که اساس دین اسلام را رحمت و لطف تشکیل می‌دهد.

قرآن کریم به عنوان حکم کلی و عام به مسلمانان توصیه می‌کند که با همه انسان‌ها اعم از مسلمان و غیر مسلمان باید رفتاری مسالمت آمیز و بر مبنای دوستی داشت. این حکم کلی اگرچه در مواردی تخصیص خورده است که در ادامه این نوشتار به موارد خاص

اشاره خواهد شد ولی باید دانست که از حکم عام باید به میزانی که مخصص رسیده است دست برداشت و نسبت به باقی موارد که تخصیص نخورده مرجع عموم عام می‌باشد. آیاتی از قرآن کریم بر این امر دلالت دارد نظیر: «قولوا للناس حسنا» (سوره بقره آیه ۸۳) در این آیه خداوند متعال دستور می‌دهد که با همه انسان‌ها اعم از مسلمان و غیر مسلمان باید رفتاری نیکو داشت و مراد از این که می‌فرماید به مردم با نیکی سخن بگوئید این نیست که فقط در گفتار باید رعایت این جهت را نمود بلکه مقصود اعم از رفتار و هر کرداری می‌باشد شاهد بر صدق این ادعا این است که در آیه دیگر می‌فرماید: «لا ینهیکم الله عن الذین یقاتلونکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبرؤهم و تقسطوا الیهم» (سوره ممتحنه آیه ۸) در این آیه به طور کلی خداوند متعال می‌فرماید که نیکی کردن با غیر مسلمانی که از سر جنگ وارد نشدند مورد نهی نیست و خداوند نیکی کردن و رعایت قسط و عدل نمودن با ایشان را حرام نکرده است.

ملاحظه می‌گردد که نیکی کردن به طور کلی نه فقط در گفتار بلکه اعم از رفتار و گفتار مورد تصریح در این آیه مبارکه می‌باشد.

در آیه دیگری اوصاف اهل تقوی آمده است که آن‌ها از جمله ویژگی‌هایشان این است که «و العافین عن الناس» (سوره آل عمران آیه ۱۳۴) یعنی نسبت به عموم مردم اعم از مسلمانان که غیر مسلمانان اهل عفو و بخشندگی بوده و خطاهای آن‌ها را مورد عفو قرار داده و جزای بدی را به بدی نمی‌دهند. در این آیه نیز ملاحظه می‌گردد که اصل و قاعده کلی و عام بر گذشت و داشتن رابطه مسالمت آمیز و برقراری مصالحه، می‌باشد و یا باز در آیه دیگری آمده است که «ادفع بالآتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوه کانه ولی حمیم» (سوره فصلت آیه ۳۳) در این آیه مبارکه با توجه به آیات قبل آن به پیامبر اسلام (ص) و همه کسانی که مردم را به اسلام و خداوند متعال دعوت می‌نمایند دستور داده شده که نسبت به همه دشمنان باید رفتار مسالمت آمیز داشت و با حلم و بردباری با آن‌ها برخورد کرد و بد رفتاری‌های آن‌ها را مورد گذشت قرار داد و این رفتار دوستانه و بزرگووارانه حتی نسبت به دشمنان باید آن قدر باشد که آن‌ها را به دوستی گرم و صمیمی تبدیل کند.

در گفتاری از پیامبر خدا (ص) رسیده است که حضرت طبق نقلی که از ایشان شده

فرمودند: احسن الی من اساء الیک (حسینی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۴۴) در این حدیث شریف نز پیامبر خدا (ص) توصیه به خوبی کردن با کسی را می‌نماید که با انسان بدی نمود و از این کلام نورانی نیز معلوم می‌شود در اسلام اصل و کلیت قاعده با خوبی کردن و عفو نمودن نسبت به بدی‌های همه مردم اعم از مسلمانان تا غیر مسلمانان و نیز رفتار مسالمت آمیز داشتن است، هر چند در مواردی این قاعده کلی مورد استثناء و تخصیص قرار گرفته است.

### ۳-۲-اسلام و نقش وحدت‌بخشی میان اقوام و قبایل مختلف

بذر اسلام در سرزمینی کاشته شد و پرورش یافت که معیار برتری را به نژاد و زبان و قوم و قبیله می‌دانستند. عرب را برترین نژاد می‌خواندند و غیر عرب را عجم دانسته و جزو موالی به معنی نوکران عرب می‌خواندند. برتری قومی را مایه افتخار دانسته و مباحثشان به قبیله و زبانشان بود. اسلام با خط بطلان کشیدن به همه این امور، معیار برتری را در پرهیز از نواهی الهی و انجام فرامین خدای متعال دانست و با بیان این آیه که «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات، آیه ۱۳) معیار برتری و امتیاز را غیر از آنچه در میان مردم آن زمان مطرح بود، معرفی نمود.

از جمله کارهای بزرگ پیامبر اسلام (ص) این بود که اختلاف زبان و قومیت و مانند آنها را تنها موجب تعارف و شناخت طرفینی معرفی کرد چراکه اگر همه دارای خصوصیات واحد باشند، شناسایی از یکدیگر کاری دشوار می‌گشت، بنابراین اختلاف‌های مزبور اهمیتی برای اثبات برتری و مزیت ندارد بلکه تنها باعث شناسایی بهتر است، از این رو دعوت اسلام از همه مسلمانان این است که با یکدیگر برادر و دوست باشند و هیچ کس خود را به خاطر اختلافاتی که در بالا به آن اشاره شد خود را از دیگران برتر نداند.

خداوند متعال پیامبر را که براساس تعالیم دین اشرف همه مخلوقات است به تواضع در برابر اهل ایمان دعوت می‌کند و می‌فرماید: «و اخفض جناحک للمؤمنین» (حجر، آیه ۸۸) و یا در آیه دیگر می‌فرماید: «و اخفض جناحک لمن اتبعک من المؤمنین» (شعراء، آیه ۲۱۵) خفض جناح، کنایه از نهایت تواضع است که یک انسان می‌تواند در برابر انسان دیگری داشته باشد. خداوند متعال چنانکه به انسان توصیه می‌کند که در برابر پدر و مادر باید به این صورت تواضع نمود: «و اخفض لهما جناح الذل من الرحمه» (اسراء، آیه ۲۴) به

این نحو به پیامبر دستور می‌دهد که با وجود شرافت و برتری که بر همه مخلوقات دارد در برابر اهل ایمان تا این حد تواضع و فروتنی از خود نشان دهد و چنانکه به پیامبر (ص) توصیه گردید که نسبت به اهل ایمان از هر ملیت و قوم و یا زبانی که هستند باید متواضعانه رفتار نماید و با آن‌ها نرم و صمیمی باشد از مسلمانان خواسته که نسبت به مسلمان دیگر با هر اختلافی که ممکن است فی‌مابین وجود داشته باشد، دوست و برادر باشد. قرآن کریم مسلمانان را با هر نژاد و قبیله‌ای نسبت به هم برادر خواند. و می‌فرماید: «انما المؤمنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم» (حجرات، آیه ۱۰) و چون نسبت به هم برادر محسوب می‌شوند باید بین هم صلح و دوستی ایجاد کنند. پیامبر عظیم الشان اسلام در اولین اقداماتی که در مدینه انجام داد، برقراری رابطه برادری میان مسلمانان بود و این در حالی بود که دشمنی دیرینه در میان آن‌ها حاکم بود ولی به برکت اسلام دشمنی‌ها جای خود را به دوستی و برادری داد. قرآن در این رابطه می‌فرماید: «واذکروا نعمت الله علیکم اذ کنتم اعداء فألف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا» (آل عمران، آیه ۱۰۳) توصیه اکید اسلام به پیروان خود تحکیم این رابطه برادری و دوستی است و پرهیز از هر کاری است که زمینه اختلاف و نزاع را موجب می‌گردد. کارهایی از قبیل نمّامی یا سخن چینی، تهمت، غیبت و مانند آن که زمینه اختلاف و نزاع را فراهم می‌آورد مورد تحریم قرار گرفته و حتی عذاب این قبیل گناهان در تعالیم دینی از گناهانی که تنها جنبه حق‌اللّهی دارد بیشتر شمرده شده است و در مقابل برقراری صلح و دوستی نیز از اعمالی که صرفاً جنبه عبادت دارد با فضیلت تر شمرده شده‌است. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیت خود که در آخرین لحظات عمرش در حالی که از درد ضربت ابن ملجم به خود می‌پیچید و گاه از هوش می‌رفت و دوباره به هوش می‌آمد، از قول رسول مکرم اسلام (ص) نقل می‌نمایند که «صلاح ذات البین افضل من عامه الصلاه و الصیام» (رضی، ۱۳۷۶ش، ص: ۳۲۱) یعنی برقراری صلح و دوستی از عبادت به صورت نماز و روزه به مدت سالها بهتر است. در این فرمایش دقت شود که فقط یک بار برقراری صلح از عبادت و بندگی سال‌ها با فضیلت تر شمرده شده است.



## نتیجه گیری

به منظور دستیابی به پاسخ نسبت به شبهات گسترده‌ای که در تلاش است تا اعتقاد به هماهنگی کامل دین مقدس اسلام با اصول مسلم انسانی و اخلاقی را مورد تزلزل قرار دهد و در این راستا سعی می‌کند تا تصویری خشونت‌آمیز و غیر انسانی از تشریح جهاد در این دین ارائه دهد، نگرشی جامع و فراگیر نسبت به تمام گزاره‌های دینی لازم است؛ گزاره‌هایی مانند آنچه مربوط به اصل اولی در تشریح جهاد است، گزاره‌هایی که بیانگر فلسفه جهاد ابتدائی می‌باشد و گزاره‌های فراوانی که حامل پیام صلح و دوستی برای کل بشریت است؛ کامل‌ترین دین که توسط پیامبر اکرم (ص) به بشریت ابلاغ گردید، همه انسان‌ها را جدا از هر ملیت و مذهبی که هستند به صلح و آرامش می‌خواند و به آن‌ها توصیه می‌کند که رفتارشان هم براساس صلح بوده و با هم به نیکوئی رفتار کنند. البته کلیت این نیکو بودن رفتار در مواردی تخصیص خورده ولی قاعده کلی این است که مسلمانان چه میان خودشان و چه با غیر خود باید حسن معاشرت را داشته باشند و در کمال صلح و آرامش با هم زندگی کنند و چنانکه اختلاف قبیله‌ای و یا نژادی و یا زبانی میان مسلمانان نباید موجب تفاخر و خود برتری و در نتیجه رفتار ناشایست شود نسبت به غیر مسلمانان هم باید یک فرد مسلمان با خوبی رفتار کند و با رفتاری دوستانه او را به اسلام علاقمند نماید چنانکه پیامبر اسلام (ص) توفیقاتش در جذب عده زیادی از این طریق بوده است. اسلام همگان را به صلح و دوستی می‌خواند و در چنین فضائی ادیان و آئین‌های دیگر را به گفتگو فرا می‌خواند و این حکم منافات با این ندارد که باید در مقابل تجاوزگر ایستاد و از خود دفاع نمود و همین نکته اساس تشریح جهاد و دلیل تجویز آن را تشکیل می‌دهد.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

- سید رضی، نهج البلاغه، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۱- ابن هشام، عبدالملک (۱۹۳۶م)، السیره النبویه، انتشارات مصطفی البانی، مصر.
- ۲- حسینی، حمید (۱۳۸۰ش)، منتخب میزان الحکمه، انتشارات دار الحدیث، چاپ دوم، قم.
- ۳- خمینی، روح الله (۱۴۰۸ق)، تحریر الوسيله، انتشارات اسماعیلیان، چاپ سوم، قم.
- ۴- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، تفسیر البیان، موسوعه الامام الخوئی، انتشارات توحید، قم.
- ۵- سبحانی، جعفر (۱۳۷۴ش)، فروغ ابدیت، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دهم، قم.
- ۶- صدوق، محمد (۱۳۶۲ش)، کتاب الخصال، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم.
- ۷- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۲ش)، المیزان، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، قم.
- ۸- طبرسی، فضل (۱۳۷۹ش)، مجمع البیان، دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت.
- ۹- فیض کاشانی، محسن (۱۳۵۶ش)، تفسیر صافی، انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، تهران.
- ۱۰- مکی عاملی (شهید ثانی) (۱۳۸۲ش)، محمد، الروضه البهیة فی شرح اللعنه الدمشقیه، انتشارات دار التفسیر، چاپ سوم، قم.
- ۱۱- واقدی، محمد (۱۳۶۹ش)، مغازی، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، تهران.

## منابع لاتین

- 1- Dinstein, Y, (1984), Human Rights in Armed Conflict; International Humanitarian Law, in Human Rights in International Law; Legal and Policy Issue, ed, by T, Meron, vol, 2 (clarendon oxford).
- 2- Hall, William Edward (1895), A Treatise on International Law, fourth edition, Oxford London.
- 3- J.G. Gardam (1993), Non – combatant immunity as a norm of International Humanitarian Law, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, London.
- 4-C. Bunch (1990), Woman's rights as human rights, Towards a revision of human rights, Human Rights Quarterly, London
- 5- Schwartz Michelle (1991), Preliminary Report on Legal and institutional aspects of the relationship between human rights and the environment, Geneva.
- 6- P.J. Boylan (1993), Review of the Convention for the Protection of Culture Property in the Event of Armed Conflict, paris.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۱۰ - ۱۷۹

## بررسی و تحلیل توقیفیت اسماء و صفات حق تعالی در کلیات سعدی

انور ضیائی<sup>۱</sup>

### چکیده

اصطلاح اسماء و صفات، مانند اکثر قریب به اتفاق اصطلاحات معارف اسلامی، ریشه قرآنی دارد. از جمله اندیشه‌های پر سابقه در کلام اسلامی، قول به توقیفی بودن اسماء و صفات الهی است که از این میان اهل حدیث، اهل ظاهر و حتی اشاعره و ماتریدی عقیده دارند که باید خداوند را تنها با نام‌ها و صفاتی که در کتاب و سنت وارد شده است، نامگذاری و وصف کرد و اسماء و صفات دیگر را بدعت می‌دانند. از دیدگاه معتزله، اسماء و صفات الهی توقیفی نیست و نامیدن و توصیف حق تعالی به نام‌ها و صفاتی که در قرآن و روایات نیامده است نیز رواست، در حالی که عرفا و صوفیه و بسیاری از نزدیکان به آنها، عقیده دارند که خداوند را به هر نام نیکویی می‌توان خواند. سعدی که تحت تأثیر افکار و اعتقادات اشاعره بوده به کرات، خداوند را به نام‌ها و توصیفاتی می‌خواند که در کتاب و سنت عیناً ذکر شده است. لذا در این تحقیق با توجه به اشعری مسلک بودن سعدی، به روش توصیفی - تحلیلی با استخراج اسماء و صفات در کلیات، به بررسی دیدگاه‌های او در خصوص توقیفیت اسماء و صفات خواهیم پرداخت تا ببینیم سعدی تا چه اندازه افکار و عقایدش در خصوص توقیفیت اسماء و صفات با اشاعره مطابقت دارد.

### واژگان کلیدی

اسماء، صفات، توقیفیت، سعدی، اشاعره.

۱. دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بوکان، دانشگاه آزاد اسلامی، بوکان، ایران.

## طرح مسأله

عده ای بر این اعتقاد و باور هستند که خدای سبحان را تنها با نام‌هایی که در کلام الله مجید و ادعیه و احادیث و روایات و مجموعاً سنت اسلامی آمده، می‌توان خطاب قرار داد؛ و به غیر از اسماء و صفات مذکور، اطلاق نامی دیگر بر حضرت باری جایز نیست. برخی از متکلمان اعم از امامیه و اهل سنت از نظریه توقیفی بودن اسما و صفات جانب‌داری نموده‌اند. شیخ مفید در این باره، قول اکثر فرق شیعی و سنی و معتزله بغدادی را موافق نظریه توقیفی گزارش نموده و فرق بین شیعه و اهل سنت را در تفسیر و تطبیق مجوز استعمال اسماء خدا ذکر می‌کند که اهل سنت به جای استعمال در لسان ائمه اطهار، از اجماع استفاده کرده‌اند.

«و قول انه لا يجوز تسمیه الباری تعالی الا بما سمی به نفسه فی کتابه او علی لسان نبیه او سماه به حججه من خلفا نبیه و كذلك اقول فی الصفات و بهذا تطابقت الاخبار عن آل محمد و هو مذهب جماعه الامامیه و کثیر من الزیدیه و البغدادیین من المعتزله کافه و جمهور المرجئه و اصحاب الحدیث الا ان هولاء الفرق يجعلون بدل الامام الحججه فی ذلک الاجماع.» (مفید، ۱۳۶۴ ق: ۵۴). کلام اشعری در طول قرن‌های مدید، چهره‌های شاخص ادب فارسی را اعم از شاعران و نویسندگان، تحت نفوذ خود داشته است. بزرگان خراسان، شیراز، آذربایجان و ... همه از آن تأثیر پذیرفته‌اند. این نهضت کلامی، چون رود خروشان‌ی پیش رفت هر چه در سر راهش قرار گرفت، تاب مقابله و ایستادگی نداشت، ناگزیر با آن همراه شد. این نفوذ عمیق را در جامعه ایرانی در ادبیات فارسی نمی‌توان به دوره و اقلیم خاصی محدود کرد؛ اما اواخر قرن چهارم و به طور جدی تر آغاز قرن پنجم را می‌توان سرآغاز این تأثیرپذیری داشت. در این تحقیق ضمن استخراج اسماء و صفات خداوند در کلیات سعدی، توقیفیت اسماء و صفات که از باورهای اشاعره است از دیدگاه سعدی بررسی و تحلیل خواهد شد.

## پرسش‌های تحقیق

اعتقاد و باور سعدی در خصوص اسماء و صفات حق تعالی چگونه بوده است؟  
دیدگاه سعدی تا چه اندازه با دیدگاه اشاعره در خصوص توقیفیت اسماء و صفات

تطبیق دارد؟

### ضرورت و اهمیت تحقیق

گروهی از متکلمان اسلامی، بر این اعتقادند که اسماء و صفات حق تعالی، توقیفی است. مقصود از «توقیفی» بودن آن است که ما در مقام نامگذاری و توصیف خدا، باید صرفاً به آنچه در قرآن و روایات معتبر به عنوان نام یا صفت خدا وارد شده است، اکتفا کنیم و به هیچ وجه حق نداریم از واژه‌های دیگر استفاده کنیم. در واقع، مبنای این اعتقاد آن است که نامگذاری و توصیف خدا مطلقاً، منوط بر اذن شارع است و عقل نمی‌تواند، مستقلاً به این کار مبادرت ورزد.

در طرف مقابل، گروه دیگری معتقدند که اسماء و صفات الهی توقیفی نیستند و از این رو، به کار بردن اسم یا صفتی که صریح در قرآن و روایات نیامده است، مشروط بر آن که معنای آن متضمن هیچ نقص و محدودیتی نباشد، اشکال ندارد. طرفداران این نظریه نیز برای اثبات مدعای خود به دلایل عقلی تمسک نکرده‌اند، بلکه عمده استدلال آنها بر برخی آیات قرآنی، مانند آیه ذیل استوار است:

«و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یخلدون فی اسمائه سیجزون ما کانوا یعملون.» (اعراف: ۱۸۰)

و نام‌های نیکو به خدا اختصاص دارد، پس او را با آنها بخوانید و کسانی را که در مورد نام‌های او به کثرت می‌گرایند رها کنید. به زودی به [سزای] اعمال خود کیفر خواهند یافت.

با تأمل در آثار کلامی و تفسیری امامیه به نظر می‌آید که نظریه توقیفی بودن به صورت جدی مورد بحث قرار نگرفته و نوعاً مسکوت مانده است. به نحوی که از معارف متقدمان ابن میثم بحرانی (م ۶۷۹)، علامه حلی (م ۷۲۶) و از متأخران علامه مجلسی به آن تصریح نموده‌اند. از این رو استاد حسن زاده آملی از عدم تعرض عالمان نامی مانند: شیخ صدوق در الاعتقادات، شهید اول در اعتقادات الامامیه و خواجه طوسی در تجرید الاعتقادات به بحث توقیفی بودن اسماء، آن را دلیل عدم اعتبار نظریه فوق نزد آنان تفسیر نموده است.

ماتریدیه در خصوص توقیفی بودن یا نبودن اسماء الهی می‌گویند: اسماء الهی توقیفی هستند، یعنی تعیین بر نص می‌باشد و جایز نیست خداوند را جز به آن الفاظی که در شرع آورده است بدانیم و نمی‌توان او را «عقل و فطن» و مانند آنها نامید؛ ولی اجازه داده شده که در توصیف او نور و ماکر و مستهزی از جهت سمع یعنی شرع بخوانیم و می‌توانیم او را شیء بخوانیم زیرا در قرآن آمده است که «لیس کمثله شیء» و او را بلاشیء نمی‌توانیم بخوانیم، زیرا بلاشیء، تهی و تعطیل است. (ماتریدی، ۱۹۷۰، ۳۸-۴۱)

قریب به اتفاق صوفیه نیز معتقد به توقیفی بودن اسمای الهی هستند و از قیاسی بودن آن روی برتافته‌اند. آنها معتقدند که اجماعاً روا نیست برای خداوند اسمی مشتق گردانیم، نه از «الله یستهزی بهم» (بقره/۱۴) و نه از «نسا الله فنسیهم» (توبه/۶۸) و نه از «ومکروا مکر الله» (آل عمران/۴۸) و نه از «هو خادعهم» (نسا/۱۴۱) اگرچه خداوند در کتابش قرآن، در آیات فوق این امور را به خود نسبت داده باشد. «اهل ادب را روا نباشد که برای الله تعالی، اسمی مشتق نمایند و لو آن اسم در عرف، نیکو نماید، چه از راه کشف به آن برسد و چه با نظر صحیح آن را دریابند.» (جهانگیری، ۱۳۵۹، ۲۳۷)

## بحث

راغب اصفهانی در باب اسم می‌نویسد:

«و الاسم: ما يعرف به ذات الشئ، و اصله سمو، بدلالة قولهم. اسماء و سمی، و اصله من السمو و هو الذی به رفع ذکر المسمی فیعرف به» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۲۸)

اسم از ریشه سمو است که به واسطه آن یاد مسمی بالا رفعت می‌گیرد و شناخته می‌شود.

در قاموس قرآن نیز آمده است:

«اسم: نام. گویند: اصل آن سمو است همزه اول عوض از واو است و گویند: اصل آن وسم به معنی علامت است و او به همزه قلب شده و آن لفظی است که بر چیزی گذاشته شود تا از دیگر چیزها متمایز گردد. احتمال نزدیک به یقین آن است که اصل آن وسم، به معنی علامت باشد که اسم هر چیز، علامت و نشانه آن است.» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۳۲۸).

ابن منظور در لسان العرب می‌گوید:

«و اسم الشیء و سَمُّه و سِمْه و سَمَّه و سَمَاءه. علامتُه. التهذیب: و الإسمُ الفُه أَلْفٌ وصل، و الدلیل علی ذلك أنك اذا صَعَّرت الاسمَ قلت سَمَّیْتُ، و العرب تقول: هذا السَّمُّ موصول و هذا أَسْمٌ و قال الزجاج: معنی قولنا اسمٌ هو مُشْتَقٌّ من السُّمِّ و هو الزَّفَعَه، قال و الاصل فیهِ سِمْوٌ مثل قِنوٍ و أفناء. الجوهری: و الاسمُ مُشْتَقٌّ من سَموتٌ لانه تَنْوِیةٌ و رِفْعَةٌ». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴۰۱).

اسم شیء علامت آن است. در تهذیب آمده است که: الف «اسم» الف وصل است، چرا که تصغیرش می‌شود «سَمَّی» و کسانی که گفته‌اند «اسم» از «وسمت» گرفته شده، اشتباه کرده‌اند؛ زیرا اگر چنین می‌بود باید تصغیر آن «وسم» می‌شد نه «سمی» زجاج گفته است که: «اسم» از «سمو» مشتق است، که به معنای رفعت است.

در واقع اسماء و صفات، علامت و نشانه‌ی ذات هستند. اساساً اسم را از آن جهت اسم گفته‌اند که علامت مسمای خود است، زیرا اسم از ماده‌ی سَمَوَ به معنای علامت است. صفت، یک نحوه‌ی بودن و یک نوع دارایی است، مثلاً علم، یک نحوه‌ی دارایی و قدرت و بصیرت و... هر کدام یک نوع دارایی هستند. لذا کسی که علم دارد، غیر از کسی است که قدرت دارد و آن که بصیرت دارد، غیر از آن کسی است که رحمت دارد. همه‌ی این دارایی‌ها در ذات حضرت حق، به نحو اکمل و اتم موجودند. تجلی آن ذات، به صور و اشکال گوناگون، اسم‌های خاصی به خود می‌گیرد. آنجا که تجلی از نوع آگاهی باشد علم، و آنجا که از نوع قدرت باشد قدیر یا قادر، و آنجا که از نوع رحمت باشد، رحمان یا رحیم، آنجا که از نوع غضب و قهر باشد، قهار و... نامیده می‌شود. «ادیان و لغت‌شناسان عرب درباره‌ی ریشه «اسم» دیدگاه یکسانی ندارند. ادیبان کوفی ریشه اسم را «وسم» به معنای علامت و لغت‌شناسان بصری آن را از ریشه «سمو» به معنای علو و برتری می‌دانند. هر یک از این دو گروه برای نظرات خویش دلایلی دارند؛ اما همگان بدون در نظر گرفتن ریشه‌ی «اسم» بر این نکته اتفاق نظر دارند که «اسم» به معنای نشانه و علامت است. پس «اسم» کلمه‌ای است که بر مسمای، یعنی شیء یا شخصی که اسم بر آن اطلاق می‌شود، دلالت می‌کند و نشانه و علامت آن است.» (برنجکار، ۱۳۹۴، ۶۲).

«نحویون وابسته به مکتب بصره، کلمه‌ی اسم را مشتق از سَمَو دانسته و نحویون وابسته

به مکتب کوفه، منشأ اشتقاق آن را سمه به شمار آورده‌اند. طبق هر یک از این دو نظر هر گاه لفظ، افاده معنی کند، آن را اسم می‌خوانند. اعمّ از این که معنی در زمره‌ی معانی اسمیه و حرفیه باشد، یا به معنی فعل تطبیق نماید. «(ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ۴۰)

متکلمان اشعری، عموماً اسم را عین مسمّی دانسته و ضمن اعتقاد به توقیفی بودن اسماء، بر عدم تمایز اسم و صفت نیز تأکید کرده‌اند. از جمله اشعری در باب صفات تشبیهی ضمن پذیرش اصل صفات، درباره کیفیت و چگونگی آنها اظهار نظر نکرده و فقط قائل به تفاوت آن صفات با صفات انسانی شده و گفته است که این الفاظ، صفات خداوندند در حالی که درباره آدمیان بر اعضاء و جوارح دلالت می‌کنند.

شعر فارسی، مملو از اسماء و صفات الهی است که شاعران، آنها را در جای مخصوص و منحصر به فردی به کار برده‌اند که نه تنها به زیبایی لفظی کلام آنها افزوده بلکه بار معنایی زیادی نیز برای آنها داشته است. اگر بنای پژوهش را بر اسماء الحسنی قرار دهیم و بر آن باشیم تا تمام نام‌ها و صفات الهی در کلیات سعدی را در ذیل اسماء الحسنی قرار دهیم، با کار بسیار دشواری روبرو خواهیم شد چرا که در کلیات سعدی، اسماء و صفات الهی به دو گونه ذکر شده‌اند: نخست به زبان عربی و منطبق با اسماء الحسنی که در روایات و متون دینی آمده است، مانند: خالق، رزّاق، احد، رحیم، ... و دیگر نام‌ها و صفاتی است که به زبان فارسی ذکر شده است. سعدی نیز از عین اسماء و صفات الهی در اشعار خود بهره گرفته است که تداعی‌کننده توقیفیت اسماء و صفات از دیدگاه اشاعره است.

لفظ جلاله «الله» اسم خاص ذات حقّ می‌باشد که همه صفات جمال و جلال الهی را در بر می‌گیرد و از اسمائی است که در قرآن زیاد تکرار شده است. الله نام ذات و خاص و جامع صفات ایزدی که در قرآن کریم ۲۷۹۳ مرتبه تکرار شده است. ولی بعضی ۲۸۹۳ بار و برخی ۳۰۲۷ بار ذکر کرده‌اند و دکتر محقق در کتاب اسماء و صفات الهی تعداد تکرار این نام را در قرآن ۲۸۲۲ بار ذکر کرده‌اند.

«الله یعنی ذاتی که مستجمع جمیع اسماء و صفات و کمالات و خیرات است. زیرا

صرف جمال و محض خیر است.» (محمدی، ۱۳۸۲، ۳۱۷)



«الله نام ذاتی است واجب الوجود و مجمع تمام صفات کمال و مبراً از جمیع سمات نقص و زوال، و آفریننده و نظم دهنده‌ی همه پدیده‌ها و آفریدگار زمین و زمان و آسمان‌ها و همه گیاهان و جانداران و انسان‌ها است.» (احمدیان، ۱۳۹۱، ۲۵۶)

ملاصدرا نیز اسم «الله» را جمع تمام اسامی دیگر می‌داند که مقام الوهیت را نیز داراست. و به زبان شرح نیز آن را «عماء» گویند. ایشان می‌گویند: «هنگامی که اسم الله گفته شود، انگار تمام اسما گفته شده است. همان طوری که وجود احدی، منبع تمام موجودات است و برای ذات احدیت اسم و صفتی نیست. اسامی به ازای معانی عقلی است نه به ازای هویت عینی. پس این معانی، اول کثرت است که در وجود واقع می‌شود و فاصله میان حضرت الهیه که احدیت ذاتی و مظاهر کونی، زیرا ذات خداوند تعالی به حسب مراتب الوهیت و ربوبیت، اقتضای صفات متعدد متقابل را می‌کند مانند رحمت، غضب، لطف، قهر، رضا، سخط و .... و همه اینها در نعت جمالی و جلالی جمع می‌شوند. صفات جلال و جمال در مقابل یکدیگر هستند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۳۲۹)

سعدی با ظرافت خاصی، لفظ الله را در اشعار خود به کار برده است. گاه به تنهایی و گاه با صفات دیگر و گاهی هم به صورت شبه جمله تعزیر بیان شده است. بیشترین کاربرد لفظ الله در اشعار سعدی در قسمت غزلیات اوست. بسامد کاربرد اسم «الله» بسیار زیاد است و این دقیقاً با اعتقاد اشاعره مبنی بر توقیفیت اسماء همخوانی دارد. در ابیات زیر به خوبی نمایان است که سعدی به تبعیت از اشاعره به یکی از اسماء حسنا‌ی الهی در بسامد بسیار بالا اشاره نموده است و اسم اعظم را شفا بخش تمام دردهای جسمی و روحی آدمی می‌داند. تأثیر حقیقی که در روایات برای اسم اعظم ذکر شده، مربوط به الفاظ نیست؛ بلکه تأثیر اسم اعظم در عالم به خاطر حقایق هستی است. این بدان معناست که مؤثر حقیقی، خدای متعال است که هر چیزی را به یکی از صفات کریمه اش که در قالب اسمی مناسب با آن چیز است، ایجاد می‌کند.

دل‌های خسته را بکرم مرهمی فرست ای نام اعظم در گنجینه شفا  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۰۲)

چو بسم الله آغاز کردند جمع نیامد ز پیرش حدیثی به سمع (همان، ۲۵۶)

کلمه احد حدود ۷۴ بار در قرآن ذکر شده است که فقط یک بار آن، در باره اسم و صفت خداوندی است و بس. در کلمات عارفان، احد به اعتبار انتفای تعدد صفات، اسم ذات است و اسماء، نسبت به تعینات است به اعتبار سقوط اعتبارات و نفی اضافات از اسماء و صفات است.

در مورد لفظ «احد» نکته ظریف و قابل توجهی وجود دارد و آن این است که این لفظ در قرآن کریم بدون «الف» و «لام» معرفه آمده است و به صورت نکره نازل شده است و این بدان معنی است که صفت مورد شناخت و معرفت مردم همان یگانگی و وحدانیت حق است ولی احدیت خداوند باری تعالی صفتی نیست که قابل شناخته شدن باشد.

«احد به این معنی است که در ذاتش یکی است و اجزا ندارد و شماره‌ها را نمی‌توان در موردش به کار برد، چون اختلاف اشیاء از نشانه‌های یگانه بودن اوست که به واسطه آنها بر خودش دلالت کرده که همیشه یکی بوده است. معنی دیگرش این است که او یکی است و شبیه ندارد و کسی با او در وحدانیت شریک نیست. ابن عربی نیز، واحد بودن را مخصوص خداوند تعالی می‌داند، چون او یکتاست ولی نه یکتا بودن بسان یک جسم (بدن) چون این، عین ندارد.» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۳۷۶)

«بعضی گفته‌اند میان واحد و احد فرقی نیست، بلکه «احد» اسم خاص است و به مخلوق اسناد نمی‌شود، ولی واحد آغاز عدد است بر خلاف احد.» (سمعانی، ۱۳۶۲: ۵۰۳)

اسم احد، در اشعار سعدی به معنی توحید و اخلاص است و به یگانگی و بی‌همتایی خدا اشاره دارد و هدف سعدی از آوردن این اسم، در ابیات برای بیان خواص و آثار اسماء الحسنی است و به توحید ذاتی خداوند نیز اشاره دارد و تکرار این اسم برای انقطاع از خلق و کشف اسرار الهیه و حقایق توحید است به طوری که فرشتگان با فردی که مدام این اسم را بر زبان جاری کند همراهی می‌کنند و او را از عذاب قبر ایمن می‌کنند. به همین علت، سعدی در بیت زیر که زیبایی و جمال یار را بیان نموده است از ترس چشم زخم افراد حسود به اسم اعظم الهی پناه می‌برد تا معشوق در امان باشد در ابیات زیر به خوبی مشهود

است که سعدی یکی دیگر از اسماء حسناى الهی را در ابیات خود آورده و دقیقاً توقیفیت اسماء در آن مشهود و واضح است:

به فلک می‌رسد از روی چو خورشید      قل هو الله احد چشم بد از روی تو دور  
تـــــو نـــــو ر

(سعدی، ۱۳۸۳، ۵۲۱)

مغیث زمان ناصر اهل ایمان      گزین احد یاور دین احمد  
(همان، ۷۱۳)

عزّ کریمٌ احدٌ لا یزول      جلّ قَدیمٌ صمداً لا یزال  
(همان، ۷۳۰)

لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیْعُ البَصِیْرُ (شوری، ۱۱)

«بصیر، از اسماء حسناى الهی است و ۴۲ بار در قرآن کریم تکرار شده است و اشاره به بینایی پروردگار متعال در تمام امور ظاهری و مخفی دارد. بصارت الهی، کنایه از علم و ادراک حقّ می‌باشد.» (رمضانی، ۱۳۷۹، ۲۴۲)

سعدی این اسم را تنها یک بار در بوستان آورده است که در آن بیت به بینایی خداوند نسبت به کلیه امور ظاهر و باطن نظر دارد و بیانگر ازلی و ابدی بودن علم و آگاهی خداوند است که با اعتقاد اشاعره سنخیت دارد که هیچ چیز از حیطة بینایی او به دور نیست و در واقع بر همه چیز احاطه علمی دارد.

بر احوال نابوده علمش بصیر      به اسرار ناگفته لطفش خیر  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۹)

«الجبار، یکی از نام‌های نیکوی خداوند است. الجبار، همان ذاتی است که بندگانش را بر هر چیزی که اراده نماید، وادار می‌کند. آنها را فرمان می‌دهد و باز می‌دارد و بندگان در مقابل فرمان‌های او جز شنیدن و فرمانبرداری چاره‌ای ندارد. الجبار، به معنای ذاتی دست نیافتنی است که کسی به او دسترسی ندارد، و کسی را یارای دست یازیدن به او نیست.» (وهبه، ۱۳۹۱، ۳۸)

این اسم مخصوص حقّ تعالی است و از اسمای ذات اوست که فقط مستحقّ وی

است و اطلاق آن به غیر او مذموم و ناپسندیده می‌باشد. سعدی هم به تبعیت از قرآن و هم به تبعیت از اعتقادات اشاعره، جبار را به عنوان اسم و صفت خداوند در شعر خود به کار برده است. سعدی در گزینش اسما و صفات خداوند در اشعار خود گذشته از معنای لغوی الفاظ به معنی و مفهوم آنها نیز توجه داشته است و متناسب با موضوع شعر و بیت از بین اسما و صفات الهی، دست به انتخاب زده است. در بیت زیر که شجاعت و رشادت‌های امام علی (ع) را توصیف می‌کند از میان اسما جلال الهی، اسم جبار را انتخاب می‌کند که اشاره به مسلط بودن خداوند بر همه کس و همه چیز دارد و اراده و خواست خداوند بر هر چیزی که باشد حتماً باید اتفاق بیفتد که اشاعره نیز بر همین عقیده اند.

کس را چه زور و زهره که وصف علی کند جبار در مناقب او گفته هل اتی  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۰۲)

جلال در قرآن کریم به صورت ذوالجلال و ذی الجلال ذکر شده است و اشاره به مقام تنزیه باری تعالی است:

وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (رحمان، ۲۷)

تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (رحمان، ۷۸)

اسما جلال و جمال، اسما متقابل اند. هر اسمی که دلالت بر لطف و رحمت کند اسم جمال حق تعالی است و هر اسمی که مقتضی قهر و غضب تعالی باشد اسم جلال حق تعالی می‌باشد. سعدی در اشعار خود اسم جلال را به معنای شکوه و جلال الهی و نیز با توجه به دیدگاه اشاعره، مبنی بر توقیفیت اسماء به کار برده است.

جلال و قدر منیعت کجا و هم کجا من آن نیم در این موقفم زبان ماند  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۱۶)

بر آستان عبادت وقوف کن سعدی که وهم منقطعست از سرادقات جلال  
(همان، ۷۳۲)

جلیل، افاده صفات سلویه و ثبوتیه، هردو را دارد. صفات سلویه آن قسم از صفات الهی است که ذات خدا را منزّه از زمان و مکان می‌کند و اما منظور از صفات ثبوتیه این است که او علم محیط است و دارای قدرت شامله. ابو سلیمان می‌گوید: «جلیل از جلال

و عظمت است و منظور جلالت، قدر و عظمت شأن اوست بنابراین، این اسم از قرآن به دست آمده است.» (محمدی، ۱۳۸۲، ۴۲۵-۴۲۳)

سعدی نیز در چندین بیت از اسم جلیل در اشعار خود بهره گرفته است و در بیت زیر، جلیل که همراه با اسم پروردگار آمده است در معنای صفتی بکاررفته است و اشاره به عظمت و بزرگی خداوند دارد:

سروش آمد از کردگار جلیل      بهیبت ملامت کنان کای خلیل  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۵۶)

الهامش از جلیل و پیامش ز جبرئیل      رایش نه از طبیعت و نطقش نه از هوی  
(همان، ۷۰۲)

حفیظ، اسمی از اسماء الله است که مبالغه در «حافظ» می باشد و اشاره به کمال حفظ و نگهداری باری تعالی نسبت به همه ی موجودات دارد، که سه بار در قرآن کریم آمده است. خداوند می فرماید:

« وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ » (شوری: ۶)  
و کسانی که غیر از خدا را محبوب و معبود خویش برگرفته اند، (باید بدانند) که خداوند نگهبان همیشه (اعمال و رفتار) آنان است.

سعدی هم این اسم را به معنی حافظ و نگهبان، در اشعار خود به کار برده است و به این مهم نیز توجه دارد که هر چیزی در این جهان نیاز به حافظ و نگهدارنده ای دارد. خداوند هیچ گاه بندگان خود را فراموش نمی کند و به اقتضای خلقت، آنها را محفوظ نگه می دارد زیرا او به تمام جزئیات خلقت و اعمال بشر عالم است.

وزیر مشرق و مغرب امین مکه و یثرب      که هیچ ملک ندارد چنو حفیظ و امین را  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۰۴)

خدای مشرق و مغرب به ایلخانان دادست      تو بر خزاین روی زمین حفیظ و امین  
(همان، ۷۴۳)

حق، از اسماء ذات است که چهارده مرتبه در قرآن به عنوان اسم و صفت خدا ذکر

شده است. این اسم وصف‌ الهی، مصدر ثلاثی مجرد حَقَّ يَحِقُّ حَقًّا به معنی داد خود را گرفتن، حَقَّ خود را به دست آوردن، غلبه کردن و واجب بودن است، حَقَّ مصدر است به معنی ضدّ باطل و نیز به معانی یقین، عدل، موجود ثابت، حظ نصیب، مال، ملک حزم، کار گذشته و مرگ و جمع ان حقوق است.» (محمدی، ۱۳۸۲، ۴۲۹)

«(الحقّ)»، اسم خداوند تبارک و تعالی است که پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین است و وصف ذات قدسی الله است، هیچ کس در این صفت شریک خداوند نیست، حتّی به صورت مجازی.» (سامی محمود، ۱۳۸۷، ۳۶۵)

«اسم ((حقّ)) یکی از اسماء الحسنای الهی است و در مجموع به صورت مطلق ۳۳۷ بار در قرآن آمده است و به معنای راست، درست و سزاوار است. در قرآن مجید، به قرآن، عدل، اسلام و صدق و حَقَّ اطلاق شده است.» (رمضانی، ۱۳۷۹، ۲۵۲) در بررسی اشعار سعدی، بعد از کلمه ((خدا)) این اسم بیشترین بسامد را دارد. کاربرد این اسم در اشعار سعدی این مفهوم را می‌رساند که سعدی، در هر جا این کلمه را به کار برده است به معنای خاص آن در مورد حَقَّ، توجّه داشته است. با عنایت به این که خداوند تعالی ازلی است و تمام موجودات هستی خود را از خداوند گرفته‌اند، این نام که یکی از نام‌های خدای تعالی است از پرکاربردترین اسامی خداوند در بوستان است.

گر از هستی حق خبر داشتی همه خلق را نیست پنداشتی  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۳۱۶)

از آنجایی که از دیگر معانی حَقَّ ((عدل))، نصیب، مال و ملک می‌باشد می‌گوید:  
که حق مهربانست بر دادگر بیخشای و بخشایش حق نگر  
(همان، ۲۳۶)

دوم باب احسان نهادم اساس که منعم کند فضل حق را سپاس  
(همان، ۲۰۵)

((الحکیم))، اسمی از اسماء الله است که در قرآن کریم ۹۰ بار آمده است برای حکمت، معانی گوناگون گفته شده است از قبیل: علم دین، موافقت گفتار با عمل، معرفت به خداوند تبارک و تعالی، فهم و شعور، خضوع و خشوع در برابر حَقَّ، تفقه و تدبّر

و علمی که سود فراوان داشته باشد. « وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَيْرُ » (انعام: ۱۸) پروردگار تو حکیم و آگاه است.

سعدی، اشعری به ذات است، در بیت بالا می گوید: حکیم سخن در زبان آفرین، تمام جدال فکری تاریخ اسلام را در خود دارد. این همان موضوع فلسفه تحلیل زبان است. یعنی آیا زبان سخن می گوید؟ یا سخن در زبان من آفریده می شود؟ سعدی اینجا اشعریت خود را ثابت می کند که در زبان من سخن آفریده می شود. اشاعره می گفتند: کلام یعنی سخن در دل است و زبان نماینده آن است.

به نام خداوند جان آفرین حکیم سخن در زبان آفرین  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۱)

حکیم بارخدایی که صورت گل خندان درون غنچه ببندد چو در مشیمه جنین را  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۰۴)

حیّ، به معنی این است که او فعال و مدبّر است و حیّ در نفس است، که مدّت و فنا در آن راه ندارد و نیز به حیاتی که با آن زنده باشد، نیاز ندارد. حیّ از اسمای حسنای الهی است و پنج مرتبه در قرآن کریم آمده است. از اسماء ذاتیه حقّ تعالی می باشد. حیات درباره خداوند، یعنی اینکه بذاته از ازل تا ابد باقی است حیات او مطلق است و حیات غیر حقّ تعالی ذاتی نیست، بلکه با عنایت حقّ تعالی حیات را دریافت می کند. « وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ » (فرقان: ۵۸) و توکل کن بر خدایی که همیشه زنده است و هرگز نمی میرد.

سعدی هم در دو مورد در بوستان و یک مورد در غزلیات اسم حیّ را آورده است:  
چه کم گردد ای صدر فرخنده پی ز قدر رفیعت به در گاه حی  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۴)

سلاطین عزلت، گدایان حی منازل شناسان گم کرده پی  
(همان، ۲۷۹)

خالق، یکی از اسماء حسنای الهی است. اصل خلق به معنای تقدیر و اندازه گیری می باشد ولی در بعضی موارد به معنای ابداع و ایجاد اشیاء نیز استعمال شده است. این اسم در

۹ جای قرآن کریم ذکر شده است. « ربکم خالق کل شیء » و « ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء » ( غافر : ۱۶ و انعام : ۱۰۲ )

سمعانی می گوید: « خالق، پیدا آورنده از عدم بود و هست کننده از نیست و بعضی گفته اند که خلق به معنی تقدیر است ، و بعضی گفته اند به معنی مصوّر ، ولی درست آن است که معنی خلق اختراع است .» ( سمعانی ، ۱۳۶۲ ، ۶۷ )

این اسم از اسمای افعال است که نه مرتبه به صورت اسم و صدوپنجاه مرتبه به صورت فعل در قرآن آمده است. برای لفظ خالق، معانی گوناگونی ذکر گردیده است ، از جمله : آفریدگار ، ایجاد و ابداع و... سعدی نیز می گوید:

از آب و گل چنین صورت که دیدست      تعالی خالق الانسان من طین  
( سعدی ، ۱۳۸۳ ، ۵۸۸ )

زیر و بالا نمی توانم گفت      خالق الارض و السماوات  
( همان ، ۸۱۲ )

خبیر هم از اسمای حسنی الهی است که ۴۵ مرتبه در قرآن ذکر شده است . « در قرآن کریم، اسم شریف ((خبیر)) در رابطه با حساب و سنجش اعمال و افعال انسان ها آمده است و این حکایت از آن دارد که خداوند تبارک و تعالی عالم السرّ والخفیات می باشد و با دقّت و نظر کامل به حساب بندگان خویش خواهد رسید و راغب اصفهانی برای خبیر سه معنا ذکر نموده است که عبارتند از : عالم به اعمال بندگان ، عالم به باطن امور و خبیر دهنده .» ( رمضانی ، ۱۳۷۹ ، ۲۵۷ )

« وَ لَئِیْةَ الْحَمْدِ فِی الْاٰخِرَةِ وَ هُوَ الْحَکِیْمُ الْحَبِیْرُ » ( سباء : ۱ )

سعدی هم در بیت زیر این کلمه را به عنوان صفت بکار برده است :

بر احوال نابوده علمش بصیر      به اسرار ناگفته لطفش خبیر  
( سعدی ، ۱۳۸۳ ، ۲۰۳ )

و در بیت زیر آن را به عنوان اسم بکار برده است :

درد نهانی به که گویم که نیست      با خبر از درد من الا خبیر  
( همان ، ۵۲۲ )



خَلَّاق هم، یکی از اسماء حسناى الهى است که ۲ بار در قرآن کریم آمده است. خَلَّاق، مبالغه در اسم خالق است و به معنای بسیار خلق کننده است و در حقیقت، مبالغه در خلقت الله تبارک و تعالی را می‌رساند. در آیات زیر لفظ (( خَلَّاق )) بکاررفته است:

« أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ. » (یس : ۸۱)

بکار بردن این اسم، برای غیر خداوند جایز نیست چرا که ممکن است بشر، خالق چیزی باشد، یعنی این که از مواد موجود، چیز دیگری بسازد که این ابداع و ایجاد نمی‌باشد بلکه به مواد موجود صورت تازه ای می‌دهد. بنابراین فقط خداوند خَلَّاق است و آفریننده و ابداع کننده تمام موجودات است. سعدی نیز در یکی از بیت های خود به این اسم اشاره نموده است:

دادار غیب دان و نگهدار آسمان      رزاق بنده پرور و خلاق رهنما  
( سعدی، ۱۳۸۳، ۷۰۱ )

«ربّ» هم یکی از اسماء حسناى الهى است که ۹۷ بار در قرآن آمده است. «ربّ اگر به معنای متعالی، ثابت و سید باشد، از اسمای ذاتیه است و اگر به معنای مالک، صاحب، غالب و قاهر باشد، از اسمای صفتیه است و اگر به معنای مربی، منعم و متمم باشد از اسمای فعلیه است.» (شنکایی، ۱۳۸۸، ۱۱۷)

راغب در مفردات می‌گوید: ربّ در اصل به معنای تربیت هر چیزی به این است که وی را به منتهای کمال لایق می‌رساند. لفظ ربّ برای غیر خدا به طور مستعار اطلاق می‌شود زیرا بکاربردن ربّ به غیر خدا جایز نیست به این جهت که تنها او مربی و متکفل مصلحت موجودات است.» (شریف کاشانی، ۱۳۸۴، ۱۳۸)

سعدی هم در اشعار خود اسم «ربّ» را به عنوان یکی از اسمای حسناى الهى بکار برده است. در بعضی موارد کلمه ربّ را منادا قرار داده است و از خداوند دعایی را می‌طلبد و استجاب دعاى خود را مدّ نظر دارد. سعدی در بیت زیر به یکی از معانی ربّ، یعنی اصلاح کننده، نظر دارد چرا که مقام ربوبیت مخصوص خداوند است:

یارب ز باد فتنه ننگه دار خاک پارس      چندانکه خاک را بود و باد را بقا  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۳۱)

((الرَّحِيم)) نامی از اسماء حسناى الهى است و اسمى است مشتق از رحمت، که معنی رحمت عبارت است از این که خدا رحم کند به بندگانش و ایشان را از ضرر و گمراهی مصون داشته و هدایت و مغفرت و ایمان را به ایشان عطا نماید و معنی رحیم عبارت است از : بخشنده نعمت های لازم و ضروری، مثل ضروریات انسان و کمالیاتی که برای وجود لازم است. اولین صفتی که ظاهر شد در مظاهر اسم اعظم، مقام رحمانیت و رحیمیه بود و این دو، از اسمای جمالی هستند که شامل تمام اسماء هستند.

رحمان، چون اسم خاص است به غیر از خدا اطلاق نمی گردد بر خلاف رحیم، که استعمال آن در غیر حقّ تعالی بدون اشکال است. از سوی دیگر رحمانیت خداوند، شامل عموم مخلوق می گردد اما رحیمیت، مخصوص مؤمنین است. سعدی هم به پیروی از آیه «وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ» (هود: ۹۰) رحیم را به همراه ودود آورده است:

رحمت بار خدا که لطیفست و کریم      کرم بنده نوازی که رحیمست و ودود  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۱۷)

فروماندگان را به رحمت قریب      تضرع کنان را به دعوت مجیب  
(همان، ۲۰۲)

((الرَّزَّاق)) نامی از نام های نیکوی خداوند و از اسمای حسناى الهى است که در قرآن کریم آمده است:

« إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ » (ذاریات: ۵۸)

معنای رزاق، این است که تمام خلق را روزی می دهد، یعنی ارزاق را خلق کرده و آن گاه به مرزوقین عطا می فرماید. عده ای هم معتقدند که خدا رزاق است، یعنی این که با فضلش به ماده و صورت هر موجودی امداد می رساند. سعدی هم در بیت زیر این نکته را بیان می کند که خداوند تبارک و تعالی، خالق کل موجودات عالم می باشد و تنها او از غیب اطلاع دارد. حال که او آفریدگار است به فکر نگهداری آفریده های خود نیز می

باشد. رزق و روزی آنها را تأمین می کند، بنابراین، پیامبران الهی را برای هدایت و ارشاد خلق فرستاد تا با راهنمایی آنها رزق و روزی معنوی را بدست آورند. سعدی به تبعیت از اشاعره، رزق و روزی را به قضا و قدر نسبت می دهد و معتقد است که خداوند رزق و روزی انسانها را می رساند:

دادار غیب و نگهبان آسمان      رزاق بنده پرور و خلاق رهنما  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۰۱)

رقیب، از اسماء حسناى الهی است که ۳ بار در قرآن آمده است و به معنای صاحب اختیار و حافظی است که چیزی از او مخفی و غایب نیست. « وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا. » (نساء: ۱)

سعدی هم در ابیاتی رقیب را در معنای حافظ و نگهباننده بکار برده است:

رقیب کیست؟ که در ماجرای خلوت ما      فرشته ره نبرد تا به اهر من چه رسد  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۴۷۹)

از منت دائم حجایی نیست جز بیم رقیب      کاش پنهان از رقیبان در حجابت دیدمی  
(همان، ۶۳۶)

صمد هم یکی از اسماء حسناى الهی است که در آیه « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ » (توحید: ۱-۲) آمده است.

« سمعانی کسی را صمد می داند که حاجتها پیش او آورند، ولی او از کسی حاجت ندارد، زیرا او سرالاسرار است و راز تمام امور را می داند و کسی که حتی قبل از سؤال از او، حاجت را بر سبیل مصلحت می دهد. » (سمعانی، ۱۳۶۲، ۵۰۹)

قونوی نیز، صمد را به دو معنی گرفته: اول، کسی که توخالی نیست و پراسر است و دوم، کسی که در حاجت به او پناه می برند. « (قونوی، ۱۳۷۱، ۳۰۷) سعدی هم در ابیات زیر می گوید: فقط خداوند می تواند حاجت نیازمندان را برآورده نماید، چرا که اگر دعاها توسط خدا مورد قبول واقع نشود هیچ ملجأ و پناهگاه دیگری نخواهد بود:

گر از درگه ما شود نیز زد      پس آنکه چه فرق از صنم تا صمد؟

دل اندر صمد باید ای دوست بست      که عاجزترند از صنم هر که هست  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۳۹۷)

عزیز هم یکی از اسماء حسناى الهى است که ۸۸ بار در قرآن آمده است از ((عزّ)) مشتق شده و به معنای برتر و نیرومند است و به معنای قوّت و شدّت و غلبه و رخصت نیز آمده است، که معنی آن بر چند وجه است: «بعضی گفته اند معنی این اسم، غالبی است که کس او را غلبه نکند و قاهرى است که کس او را قهر نکند. بعضی گفته اند به معنی قادر است و بعضی گفته اند به معنی معزّ و بعضی به معنی بی مثل باشد.» (سمعانی، ۱۳۶۲، ۴۶)، سعدی هم در آیات زیر اسم ((عزیز)) را بکار برده است:

ز لطف همین چشم داریم نیز      بر این بی بضاعت ببخش ای عزیز  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۳۹۹)

عزیزی که هر کز درش سر بتافت      به هر در که شد هیچ عزت نیافت  
(همان، ۲۰۱)

غَفَّار هم، یکی از اسماء حسناى الهى است که ۵ بار در قرآن آمده است. غَفَّار و غفور هر دو صیغه مبالغه یعنی بسیار آمرزنده، ولى غَفَّار در افاده مبالغه از غفور ابلغ تر است. ابن عربی معتقد است که غَفَّار، غافر و غفور را از ((غفر)) به معنای ((ستر)) مشتق می داند و حقّ را از آن روی غفار می داند که خود را در صور ممکنات می پوشاند و به طور کلی همه امور ساتر یکدیگرند و اسم الظاهر الهی، ساتر و پوشاننده اسم الباطن اوست.

سعدی هم اسم غَفَّار را در بیت زیر آورده است که در آن به دو اسم غفار و مهیمن اشاره کرده است که به آمرزش بندگان توسط خداوند توجه دارد و این نکته را بیان می کند که خداوند نسبت به تضرع و زاری کنندگان به درگاه خود بسیار آمرزنده و مهربان است:

برای ختم سخن دست در دعا داریم      امیدوار قبول از مهیمن غفار  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۸۲۷)

عَنّی، یکی دیگر از اسماء حسناى الهى است که ۱۸ بار در قرآن آمده است. پاک

ومنزه است خداوند غنی که در ذات و صفات و افعالش محتاج هیچ چیز نیست و او از هر آنچه جز خود بی نیاز است و همگان به او نیازمند و محتاج هستند :

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ » ( فاطر : ۱۵ )

سعدی هم، ذات خداوند را غنی می داند و این که غنی از اسماء ذات خداوند است پی می بریم که سعدی هم نهایت بی نیازی خداوند را بیان می کند که در بیت زیر ، بزرگ منشی را مخصوص خدا می داند و به آیه « وَ لَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » ( جاثیه : ۶۵ ) نظر دارد و فرمانروایی خداوند را قدیم و ازلی می داند و هرگونه نقص را از خداوند سلب می نماید و خداوند که بی نیاز است، خاستگاه تمام کمالات می باشد .

مرو را رسد کبریا و منی که ملکش قدیمست و ذاتش غنی (سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۲)

قادر هم، از اسماء حسناى الهی است یعنی ذاتی که دارای قدرت فراوان است ، ذاتی که هیچ چیزی او را ناتوان نمی سازد و توان پیکار با او را ندارد و هیچ چیزی از حوزه قدرت او خارج نیست ، که در آیات قرآن نیز آمده است :

« قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ » ( انعام : ۳۷ )

قاضی عبدالجبار ، قادر را اولین صفت از صفات خدا می داند که از راه استدلال دانسته می شود و سایر صفات از این صفت ناشی می شوند و می گوید : « همان دلیل که حکایت دارد او محدث و به وجود آورنده عالم است ، خود بی هیچ واسطه ای حکایت از آن دارد که او قادر است ، در صورتی که دیگر صفات چنین نیستند ، زیرا در اثبات آنها به یک یا چند واسطه نیازمندیم .» ( بدوی ، ۱۳۷۴ ، ۴۴۴ )

سعدی هم اسم قادر را در ابیات خود بکار برده است . سعدی، قدرت مطلق را از آن خدا می داند که فاعل مایشاء است و در تدبیر امور عالم هیچ گونه شریکی ندارد .

شنید این سخن عارفی هوشیار بنالید کای قادر کردگار (سعدی، ۱۳۸۳، ۳۸۵)

تو دانایی آخر که قادر نیم توانای مطلق تویی من کیم؟ (همان، ۳۹۶)

قریب، اسمی از اسماء حسناى الهی است که سه بار در قرآن بکار رفته است. خداوند قریب است یعنی به خلق، قرب معنوی دارد و با قدرت مطلقه اش به خلقش نزدیک است و هیچ واسطه ای بین قدرت مطلقه و خلقش نیست. در تفسیر این اسم گفته اند که خداوند در اجابت کردن بندگانی که او را می خوانند، قریب و نزدیک است. عده ای دیگر هم گفته اند: معنای قریب این است که پروردگار، عالم به ضمیر و باطن عالم می باشد و حتی از نیات و وسوس قلب ها مطلع است در هر صورت قرب پروردگار، قرب مکانی و زمانی که از ویژگی های عالم ماده می باشد، نیست. « وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ » (بقره: ۱۸۶)

سعدی هم در بیت زیر اسم قریب را همراه با اسماء دیگر رحمت و مجیب آورده است:

فرو ماندگان را به رحمت قریب      تضرع کنان را به دعوت مجیب  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۲)

کریم هم از نام های نیکوی خدا و از اسماء ذات است ذاتی که بدون درخواست، بالاتر از نیاز و بدون حساب می بخشد و به کسانی که مستحق هستند یا نیستند می بخشد و درخواست کنندگان را بی پاسخ نمی گذارد. در قرآن کریم ۲ بار به کار رفته است:

« وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ عَنِّي كَرِيمٌ. » (نمل: ۴۰)  
يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ. (انفطار: ۶)

خدا کریم است یعنی در ذات، صفات و افعال زیبا می باشد و عطایش زیاد، احسانش همیشگی و کرشم واسع است. این اسم و صفت در اشعار سعدی نیز بسیار بکار رفته است و سعدی بیشتر به مفهوم بخشنده گی و لطف و کرم خداوند نظر داشته است.

رحمت بارخدایی که لطیفست و کریم      کرم بنده نوازی که رحیمست و ودود  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۱۷)

لطیف از اسماء حسناى الهی است و لطیف ذاتی است که کارهایش همراه با لطافت، باریک بینی و زیبایی است؛ ذاتی که مصلحت های دقیق و پیچیده را می داند و در رساندن آن ها به صاحبانشان راه ملایمت و نرمش را می پیماید یعنی رساننده نیکی ها و منافع بر

بندگان خود به رفق و لطف، یا دانای خفایای امور و دقایق کار. طبرسی ذیل آیه ۱۰۰ سوره یوسف در معنی لطیف سه قول را نقل کرده است: ۱- مداراگر که حاجت تو را با مدارا برآورد. ۲- آنان که به دقایق امور عالم است. ۳- نافذ و دقیق. (قرشی: ۱۳۵۴، ۱۹۰) سمعانی نیز لطیف را به واسطه شدت نفوذ در خلاق، به معنی عالم و محسن می داند. (سمعانی، ۱۳۶۲، ۲۴۱)

وجه اطلاق این اسم به خداوند این است که حواس را قدرت درک او نیست، چنان که در قرآن آمده است:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْلطِيفُ الْخَبِيرُ». (انعام: ۱۰۳)

سعدی در بکاربردن این اسم در اشعار خود بر گستردگی رحمت و کرم الهی تأکید دارد، رحمتی که عالم گیر است و همه به آن امیدوارند.

سپاس دار خدای لطیف دانا را که لطف کرد و برهم گماشت اعدا را (سعدی، ۱۳۸۳، ۸۱۱)

به کنج غاری عزلت گزینم از همه خلق گر آن لطیف جهان یار غار ما باشد (همان، ۴۸۰)

متعال از اسماء حسناى الهی است. متعال ذاتی است که بی نهایت والا و به دور از کاستی هاست. یکبار در قرآن آمده و به معنای علو است. «برای متعال بودن خداوند سه معنا ذکر شده است: نخست آن که در ذات و صفاتش بلند مرتبه و کامل می باشد. دیگر آن که با قدرتش از هر چیزی بهتر است و با کلماتش بر هر چیزی پیش دارد و با عظمتش بر همه خلقت علو دارد. سوم آن که ذات اقدسش از تمام مخلوقات بی نیاز بوده و به دلیل وجوب وجودش، از همه کائنات مستغنی می باشد.» (رمضانی، ۱۳۷۹، ۳۱۸)

«عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ». (الرعد: ۹)

سعدی هم در بیت زیر با آوردن اسم متعال، خداوند را به دلیل کمالاتش بلند مرتبه خوانده است:

چنین گذشت که دیگر امید خیر نماند مگر به عفو خداوند منعم متعال (سعدی، ۱۳۸۳، ۷۳۱)

مجیب از اسماء حسناى الهى است . ذاتى است که دعای نیازمندان را آنگاه که دعا مى‌کند ، اجابت مى‌کند .

« إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ » (هود : ۶۱)

سعدى هم از خدا تقاضای اجابت دعای خود را دارد و مى‌گوید :

فروماندگان را به رحمت قریب      تضرع کنان را به دعوت مجیب  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۲)

مجید از اسماء الهی است ، ذاتی که مقام و درجه او والا است . ذاتی که وجودش ارزشمند ، کارهایش زیبا ، نعمت‌ها و بخشش‌هایش فراوان است . مجید از مجد گرفته شده و به معنای بزرگوار کامل است و معنی دیگر آن ثروت و بخشش است چون شرافتش تام و کامل است و در ذات ، صفات و افعالش شرافت ، عظمت ، علو و برتری دارد . « إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ . » (هود : ۷۳) « وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ . » (بروج : ۱۴-۱۵)

سعدی در دیباچه بوستان بیت زیر را آورده است و از خداوند بزرگ برای ممدوح خود دعا نموده و کامیابی روزافزون او را در کارهایش طلب نموده است :

درونت به تأیید حق شاد باد      دل و دین و اقلیمت آباد باد  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۷)

جهان آفرین بر تو رحمت کناد      دگر هرچه گویم فسانه ست و باد  
(همان، ۲۰۷)

مستعان نیز از اسماء الهی است که در دو جای قرآن ذکر شده است :

« قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلًا وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُونَ . »

(یوسف : ۱۸)

« قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَ رَبَّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُونَ . » (انبیاء : ۱۱۲)

مستعان به معنای یاور و کسی که از او کمک خواسته می‌شود ، انسان در هر مرحله‌ای که باشد نیازمند استعانت از حق تعالی می‌باشد . سعدی هم تنها تکیه گاه بندگان را حضرت حق می‌داند و پناه بردن و کمک گرفتن از غیر حق را کار بیهوده‌ای می‌داند :



ما اعتماد بر کرم مستعان کنیم      کان تکیه باد بود که بر مستعار کرد  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۱۲)

این اسم هم از اسماء حسناى الهی است که در قرآن چنین آمده است:  
«هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.» (حشر: ۲۴)

برای این اسم دو وجه ذکر شده است: یکی این که صورت های موجودات و چگونگی آن ها را آن چنان که اراده کرده، ایجاد فرموده و دیگر آن که همه موجودات را از صورتی مرتب و منظم برخوردار نموده است.

سعدی هم در بیت زیر خداوند را نقاش چیره دست و توانمند می داند که بدون پیروی از نمونه و الگویی، صورت ها و شکل ها را می آفریند:

نقاش وجود این همه صورت که پرداخت      تا نقش بینی و مصور پیرستی  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۶۰۶)

ملک هم یکی از اسماء حسناى الهی است که مُلک در قرآن به معنی حکومت و اداره امور و مُلک به معنی پادشاه و دارای حکومت آمده است. این اسم در قرآن صرفاً به عنوان اسم آفریدگار و فرمانروای جهان آورده شده است. «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ...» (طه: ۱۱۴) «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ.» (حشر: ۲۳)

سعدی هم خداوند را ملک بی انبازی می داند که اگر چه حکومت و فرمانروایی را به امانت به دیگران سپرده است ولی خود مالک اصلی و حقیقی جهان می باشد.

محیطست علم ملک بر بسیط      قیاس تو بر وی نگردد محیط  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۳)

درود ملک بر روان تو باد      بر اصحاب و بر پیروان تو باد  
(همان، ۲۰۴)

مهمین از اسماء حسناى الهی است که در معانی شاهد، امین، امانتدار، دانای راز، گواه بر گفتار و کردار بندگان، شاهد بر خلق و افعال و رزق و زندگی آنها و نیز به معنی سلطه و اشرف بر موجودات آمده است. این اسم بر هیچ کس جز خدا اطلاق نمی شود. در

قرآن مجید آمده است :

« هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ. » (حشر: ۲۳)

سعدی هم امیدوار است که دعای او توسط خداوند غفار و بخشنده مورد قبول قرار گیرد و اسم مهیمن را به عنوان اسم الهی به کار برده است و به آیه ۲۳ سوره حشر توجه داشته است: «المؤمن المهیمن العزیز الجبار.»

برای ختم سخن دست بر دعا داریم امیدوار قبول از مهیمن غفار (سعدی، ۱۳۸۳، ۸۲۷)

نور هم یکی از اسماء حسناى الهی است. روشن ترین و کامل ترین چیز قابل دیدن، همانا نور است که همه چیز به وسیله آن دیده می شود. هرچه نور قوی تر باشد، اشیاء هم بهتر دیده می شوند، ولی در مورد خداوند این حکم صدق نمی کند. بلکه برعکس، هرچه نور او بیشتر باشد کمتر او را می بینیم و این به سبب نقص ماست که حجابهایی بین خود و نور خدا قرار داده ایم و این به معنی عدم توانایی ادراک است؛ نه اینکه حق تعالی به خودی خود محجوب است. «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ.» (نور: ۳۵)

سعدی هم این اسم را در چند مورد در اشعار خود به کار برده است که منظور وی از نور، عظمت و شکوه خداوند است و معتقد است که نور خداوند اگر بر دل کسی بتابد، سرور موجودات می شود آنچنان که بر قلب مبارک پیامبر تأیید:

کلیمی که چرخ فلک طور اوست همه نورها پرتو نور اوست (سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۴)

پرتو نور سراققات جلالش از عظمت ماورای فکرت دانا (سعدی، ۱۳۸۳، ۴۱۱)

ودود از اسماء الهی است که ۲ بار در قرآن آمده است: «واستغفروا ربکم ثم توبوا الیه ان ربی رحیم ودود.» (آل عمران: ۱۷) «و هو الغفور الودود.» (بروج: ۱۴)

سعدی هم در بیت زیر این اسم را گنجانده است:

رحمت بار خدایی که لطیفست و کریم کرم بنده نوازی که رحیمست و ودود  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۷۱۷)

سعدی اسامی خدا، خداوند، خداوندگار، یزدان، ایزد و... را نیز در اشعار خود به کار برده است.

یکی از صفات ثبوتی و کمالی خداوند، که واجب است واجب الوجود آن را داشته باشد، صفت حیات است. عقلا و خردمندان بر اینکه خداوند حی است اتفاق نظر دارند اما در مورد نحوه زنده بودنش اختلاف نظر دارند. «جمهور فلاسفه و ابوالحسن بصری از معتزله بر این عقیده اند که صرف زنده بودن حق، مساوی با دانا و توانا بودن او هم هست. یعنی زنده بودن او همراه با قدرت و علم است یا جمهور متکلمین اشاعره و معتزله می گویند که کلمه حی یک صفت است مثل بقیه صفات باری تعالی.» (خالدیان، ۱۳۸۸، ۱۱۳)

میان فلاسفه و متکلمان اختلافی در حیات خداوند نیست، بارزترین نشانه حیات که همگی بر آن اتفاق نظر دارند، علم و قدرت است؛ یعنی هر موجودی که عالم و قادر باشد، زنده نامیده می شود. سعدی هم در ابیات زیر به جاودانگی و زنده بودن همیشگی خداوند نظر دارد چون حیات، قدرت و سایر صفات الهی چون ذات او همیشگی است خداوندی که متصف به حیات ابدی است ابتدا و انتهای برای او نیست:

چه کم گردد ای صدر فرخنده پی ز قدر رفیعت بدرگاه حی  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۴)

اول دفتر به نام ایزد دانا صانع پروردگار حی توانا  
(همان: ۴۱۱)

معتزله در معلومات خدای عز و جل و مقدرات او اختلاف کرده اند: آیا احاطه خدا به همگی دانسته ها و توانسته ها کامل و همیشگی است؟ یا اصولاً در علم او کل و جزء راه ندارد.

«اشعری می گوید: خداوند عالم است: زیرا صنعتش محکم و متفن است. مثلاً انسان و اعضایش، فلک و کواکبش در نهایت احکام و اتقان ساخته شده اند. ما می دانیم افعال

محکم و متقن از عالم پدید آیند، نه از جاهل، زیرا کسی که بافندگی نمی‌داند نمی‌تواند دیبایی منقوش و زیبا بیافد و کسی که جاهل به صنعت است، نمی‌تواند مصنوعی استوار و دقیق بسازد.» (جهانگیری، ۱۳۶۹: ۹۸)

سعدی هم معتقد است که علم خداوند، بی‌کران است و هیچ ذره‌ای در عالم خلقت از دایره علم حضرت حق خارج نیست و همه چیز در حضور خداوند است و علم خداوند بر همه امور احاطه کامل دارد و به عبارتی خداوند با اشیاء یک معیت قیومی دارد و خداوند در همه جا و با همه موجودات حضور ذاتی دارد و ارتباط خدا با جهان یک ارتباط اشراقی و فیاضی است.

إِنِّي لَمُسْتَتِرٌ مِنْ عَيْنِ جِيرَانِي  
وَاللَّهِ يَعْلَمُ اسْرَارِي وَاِعْلَانِي  
او در بسته بروی خود ز مردم  
تا عیب نگسترند ما را  
در بسته چه سود و عالم الغیب  
دانای نهان و آشکارا  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۸۳)

در قرآن و حدیث آمده است که خدا با برخی از پیامبران خود تکلم کرده است و قرآن در مورد خویش گفته است که او کلام خداست، و بدیهی است که منشأ صدور کلامی که از خدای متعال شنیده شده است، حتماً یکی از شؤون خدا است. همچنان که خدا قدیم و ازلی است آن صفت نیز قدیم و ازلی می‌باشد. «همه متکلمان و فرقه‌های اسلامی، بر متکلم بودن خداوند متفقد و «کلام» را از اوصاف الهی می‌شمارند. با این حال، در جزئیات این بحث اختلاف شدیدی بین فرق گوناگون کلامی رخ داده است. این اختلاف عمدتاً به دو مسأله باز می‌گردد: ۱- تفسیر حقیقت کلام الهی ۲- حدوث یا قدم کلام الهی.» (سعیدی مهر، ۱۳۹۲، ۲۵۸)

نتیجه تحقیقات متکلمین اشاعره درباره ازلی بودن کلام الله این است که کلام الله ترکیبی است مشترک در بین دو معنی: یکی کلام الله نفسی و قدیم، که در آن، نسبت کلام به الله نسبت اتصافی است و به این معنی است که کلام، صفت خداست، و دیگری کلام الله لفظی و حادث است که در آن، نسبت کلام به الله نسبت مخلوقیت است و به این معنی است که کلام، مخلوق خداست و خدا آن را در لوح المحفوظ یا جبرئیل یا پیامبر

خلق کرده است. اشاعره که هر دو معنی را قبول دارند، در عین اینکه کلام الله لفظی را حادث و مخلوق خدا می دانند، کلام الله نفسی و معنوی را قدیم و ازلی و صفت خدا می دانند. « سعدی اینجا اشعریت خود را ثابت می کند که در زبان من سخن آفریده می شود. اشاعره می گفتند: کلام یعنی سخن در دل است و زبان نماینده آن است.

به نام خداوند جان آفرین      حکیم سخن در زبان آفرین  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۱)

زبانرا چه بینی که اقرار داد      بین تا زبانرا که گفتار داد  
(همان، ۳۷۳)

الهامش از جلیل و پیامش از جبرئیل      رایش نه از طبیعت و نطش نه از هوی  
(همان، ۷۰۲)

اولین صفت از صفات کمالیه خداوند که واجب الوجود باید آن را داشته باشد، قدرت است. قدرت، صفتی است که به وسیله آن ایجاد کردن و معدوم نمودن صورت می گیرد و چون واجب الوجود، جهان هستی را به مقتضای علم و اراده خود آفریده است، بدیهی است که بدون تردید واجب الوجود قادر است و قطعاً دارای قدرت است؛ زیرا کسی که دانا و با اراده است، در مواردی که بر آن آگاه و آن را اراده کرده است، لامحاله این کار به وسیله توانایی او بر این کار تحقق می یابد و قدرت جز این توانایی، معنای دیگری ندارد. متکلمان اسلامی، تعاریف گوناگونی از «قدرت» ارائه کرده اند، بر اساس یکی از مشهورترین تعاریف، قادر کسی است که اگر بخواهد، فعلی را انجام می دهد و اگر بخواهد، آن را ترک می کند. بر این اساس، هنگامی گفته می شود که فاعل خاصی بر انجام فعلی قادر است که انجام یا ترک آن فعل، تابع خواست و مشیت او باشد. اشاعره معتقدند که خداوند، بر هر چیزی قادر است و چتر قدرت خداوند بر سر همه ممکنات و ماسوی الله سایه افکن است.

سعدی در باب قدرت الهی، دامنه سخن را فراخ تر می گیرد و به شیوه ای خاص و متفاوت از شیوه متکلمان، سعی در اثبات آن دارد؛ او به استدلال و براهین استناد نمی کند، بلکه با برشمردن مصادیق قدرت الهی سعی می کند مخاطب خود را مجاب سازد:

مرو را رسد کبریا و منی  
یکی را بسر برنهد تاج بخت  
به قدرت نگهدار بالا و شیب  
خداوند دیوان روز حسیب  
که ملکش قدیم است و ذاتش غنی  
یکی را بخاک اندر آرد ز تخت  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۲)

هر که امروز نیند اثر قدرت او  
غالب آنست که فرداش نیند دیدار  
(همان: ۷۱۹)

از دیگر صفات ثبوتیه حق تعالی، سمع و بصر است و آن در واجب تعالی راجع شود به علم حضوری او به مسمومات و مبتکرات، بلکه به جمیع محسوسات، لیکن علم او به مذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد شده، بنابراین آن که این احساسات مشعرند به ملاصقت و آن در واجب تعالی روا نیست، بلکه علم به آن محسوسات را نیز بصر گویند و شک نیست که سمع و بصر، عین ذات واجب است. قرآن بودن ذات واجب است به حیثیتی که منکشف شود بر او مسموعات و سایر محسوسات (لاهیجی، ۱۳۶۴، ۱۸۷)

بسامد این صفت در اشعار سعدی بسیار کم است و تنها در ابیات زیر آن را بکار برده است که در آنها سعدی با بیان آن به بینایی خداوند نسبت به کلیه امور ظاهر و باطن نظر دارد که بیانگر آن است که علم و آگاهی خداوند ازلی و ابدی است و هیچ چیز از حیطه بینایی او به دور نیست و در واقع بر همه چیز احاطه علمی دارد.

بر احوال نابوده علمش بصیر  
به اسرار ناگفته لطفش خبیر  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۲۰۲)

سعدی در بیت زیر هر دو صفت سمع و بصر را در کنار هم آورده است و همچون اشاعره، خداوند را سمیع و بصیری می داند که هیچ چیز در عالم هستی از او پنهان و پوشیده نخواهد بود و بر همه چیز آگاه است:

حاجت موری واندیشه کمتر حیوانی  
بر تو پوشیده نماند که سمعی و بصیری  
(سعدی، ۱۳۸۳، ۸۰۴)

یکی از صفات کمالیه که باید واجب الوجود آن را داشته باشد، اراده است. اراده صفتی است که کار عالم را به یکی از صورت های محتمل مخصوص می نماید. بعد از آن که ثابت گردید، که بخشنده وجود ممکنات فقط واجب الوجود است و هر چه از ممکنات وجود یابد، لامحاله برفق علم او خواهد بود، پس به طور بدیهی ثابت می شود که واجب الوجود دارای اراده می باشد؛ زیرا او بر وفق علم خود کارها را انجام می دهد. متکلمین اسلامی اتفاق نظر دارند در این که خداوند متعال مرید است؛ منتهی در بیان ماهیت اراده خداوند اختلاف دارند. ابو الحسن بصری، نظام جاحظ، ابوالهدیل علاف و محمود خوارزمی می گویند: اراده خداوند عبارت است از همان داعی بر فعل. آنها داعی را تفسیر کرده اند به این که خداوند در ازل عالم بود به این که آفرینش عالم در فلان مرحله مصلحت دارد به عبارت دیگر، اراده عبارت است از علم به مصلحت که آن علم مصلحت داعی بر ایجاد گردید. عدّه ای دیگر نظیر ابوالقاسم کعبی بر این باور هستند که خداوند مرید است یعنی خداوند نسبت به افعال خویش عالم و نسبت به افعال بندگان آمر است. اما اشاعره معتقدند که « صفت اراده، صفتی زائد بر علم است و همانند سایر صفات قدیم و زاید بر ذات است. » (محمّدی، ۱۳۹۰، ۱۰۸)

سعدی همه امور را تحت کنترل و اراده حق تعالی می بیند. خدایی که هر زمان اراده کند، خواست و مشیتش عملی خواهد شد و هیچ کس را یارای مخالفت با او نیست. بشر چاره ای جز این ندارد که تسلیم تصمیم اراده و خواست خدا باشد. «اشعری به مسئله اراده اهتمام ورزید و درباره آن بیش از سایر صفات سخن گفت و در دو کتاب مهمش اللمع و الابانه، باب مخصوص اختصاصی داد.» (جهانگیری، ۱۳۶۹: ۹۹)

یکی را به سر نهد تاج بخت	یکی را به خاک اندر آرد ز تخت
کلاه سعادت یکی بر سرش	گلیم شقاوت یکی در برش
گلستان کند آتش بر خلیل	گروهی بر آتش برد ز آب نیل
گر آن است منشور احسان اوست	ور این است توقیع فرمان اوست

## نتیجه گیری

آموزه های نظامیه، در شکل دادن جهان بینی و شیوه نگارش و بلکه زندگانی سعدی مؤثر بوده است تا جایی که در کلام او به راحتی می توان رد پای تفکرات اشاعره را مشاهده کرد. بی شک اسماء و صفات حق تعالی از اصطلاحات و مفاهیم پر کاربرد در کلیات سعدی است. سعدی در انتخاب اسماء و صفات الهی دقت ویژه ای به خرج می دهد به طوری که سعدی، تحت تأثیر افکار و اعتقادات اشاعره، به کرات خداوند را به نام ها و توصیفاتی می خواند که در کتاب و سنت عیناً ذکر شده است. کسانی که اسمای حق را توقیفی می دانند، به کار بردن هر گونه اسمی را که از سوی صاحب شریعت نرسیده باشد در مورد حق جایز نمی شمارند. اگرچه آن اسم دارای معنی صحیح و مناسب بوده و استعمال آن در مورد حق تعالی از نظر عقلی مجاز شمرده باشد. سعدی هم بر اساس اعتقادات اشعریانه خود آن دسته از اسماء خداوند را که شرع بکار بردن آنها را جایز شمرده در اشعار خود آورده است. سعدی در خصوص اسماء و صفات الهی معتقد به توقیفیت اسماء و صفات است و بسامد اسماء و صفات خداوند که در قرآن آمده است در کلیات سعدی بسیار برجسته است. لذا سعدی برابر دیدگاه اشاعره معتقد است اسماء و صفاتی باید به خداوند نسبت داده شود که در شرع آمده است و یا خداوند خود را به آن نام ها خوانده باشد.



## فهرست منابع

### قرآن مجید

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۳، اسماء و صفات حق، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ ششم
۲. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۶۶، فصوص الحکم، ابوالعلا عقیفی، انتشارات الزهرا
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، ۱۵ جلد، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، دار صادر، چاپ سوم
۴. احمدیان، عبدالله، ۱۳۹۱، سیر تحلیلی کلام اهل سنت، تهران، انتشارات احسان، چاپ چهارم
۵. بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول
۶. برنجکار، رضا، ۱۳۹۴، کلام و عقاید، تهران، انتشارات سمت
۷. جهانگیری، محسن، ۱۳۵۹، محی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول
۸. خالدیان، محمدعلی، ۱۳۸۸، تحلیل و تطبیق اندیشه های کلامی در مثنوی مولوی، تهران، انتشارات احسان
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات، دمشق، نشر دار العلم الدار الشامیه، چاپ اول
۱۰. رمضان، رضا، ۱۳۷۹، اسماء الهی از دیدگاه قرآن و عرفان، قم، انتشارات نسیم حیات، چاپ اول
۱۱. سامی محمود، سلیمان، ۱۳۸۷، اسماء الحسنی، مترجم مجتبی دو روزی، نشر احسان، چاپ اول
۱۲. سعدی، شیخ مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۳)، کلیات، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات امیر کبیر

۱۳. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۲، آموزش کلام اسلامی، قم، انتشارات طه، چاپ یازدهم
۱۴. سمعانی، منصور، ۱۳۶۲، روح الارواح فی شرح اسما الملک، به تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات علمی فرهنگی
۱۵. شریف کاشانی، ملا حبیب الله، ۱۳۸۴، ترجمه استاد محمد رسول دریایی، خواص و مفاهیم اسماء الله الحسنى، تهران، انتشارات صائب، چاپ اول
۱۶. شنکائی، مرضیه، ۱۳۸۸، بررسی تطبیقی اسمای الهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم
۱۷. مفید (شیخ)، ۱۳۶۴، اوائل المقالات، تبریز، مکتبه سروش
۱۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۳۶۳، تعلیقات مولی علی النوری، تصحیح محمد جواد خواجهوی
۱۹. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۵۴، قاموس قرآن، قم، دارالکتب اسلامیة
۲۰. قرشی بنایی، علی اکبر، ۱۴۱۲، قاموس قرآن، ۷ جلد، تهران، دارالکتب السلامیه، چاپ ششم
۲۱. قونوی، ابن حمزه، ۱۳۷۱، الفکوک، تهران، انتشارات مولی
۲۲. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، گزیده گوهر مراد، به اهتمام صمد موحد، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ اول
۲۳. ماتریدی، ابومنصور، ۱۹۷۰، التوحید، طبع بیروت
۲۴. محمدی، حسنعلی، ۱۳۸۲، فرهنگ آسمانگر، قم، انتشارات فراگفت، چاپ اول
۲۵. محمدی، علی، ۱۳۹۰، شرح کشف المراد، قم، انتشارات اندیشه مولانا، چاپ اول.
۲۶. وهبه، مصطفی، ۱۳۹۱، اسماء الحسنی، ترجمه روفیا توفیقی، شیراز، انتشارات ایلاف، چاپ اول.

## تبیین و نقد مفهوم حق در اندیشه مدرن با تکیه بر آراء حکمت متعالیه

محمد مهدی گرجیان عربی<sup>۱</sup>

رضا آذریان<sup>۲</sup>

### چکیده

مفهوم حق یکی از پرکاربردترین واژه‌هایی است که در دانش‌های مختلفی همچون فلسفه، کلام، فقه، حقوق، سیاست، عرفان و اخلاق از آن استفاده می‌شود. این مفهوم را می‌توان از دو منظر اصلی مورد بررسی قرار داد. جنبه نخست، بعد واقعی و توصیفی مفهوم حق است که در علوم حقیقی از آن بحث می‌شود و جنبه دوم، بعد اعتباری و هنجاری آن است که در علوم انسانی و اجتماعی کاربرد ویژه‌ای دارد. هرچند تفکیک میان «حق بودن» و «حق داشتن» و تمایز میان دو کاربرد وصفی و اسمی مفهوم حق، مرز میان حقیقت و اعتبار را میان دانش‌های حقیقی و علوم اعتباری روشن می‌سازد، اما انحصار بحث حق در معنای مدرن آن (حق داشتن) در دانش فلسفه حق مدرن، به عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف، موجب توجه انحصاری نگاه فلسفی مدرن و غفلت از اندیشه حکمت متعالیه و نگرش ناب اعتقادی اسلامی بر این بحث خواهد شد. ما ضمن بررسی فلسفه حق در معنای مدرن، نخست چستی مفهوم حق در اندیشه حکمت متعالیه به مثابه نگرش عمیق اعتقادی، در دو عرصه حقیقی و اعتباری آن را واکاوی نموده، سپس به نقد مفهوم حق در اندیشه مدرن می‌پردازیم. ضمناً روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی و توصیفی است.

### واژگان کلیدی

حق اعتباری، حق بودن، حق حقیقی، حق داشتن، حق مدرن، حکمت متعالیه.

۱. استاد، گروه فلسفه، دانشکده فلسفه، دانشگاه باقر العلوم، قم، ایران. Email: mm.gorjian@yahoo.com  
۲. رضا آذریان، دانش‌آموخته دکتری فلسفه حقوق، دانشکده فلسفه مضاف، دانشگاه باقر العلوم، قم، ایران (نویسنده مسئول). Email: Gmail: re.azarian@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۴

## طرح مسأله

ظهور مفهوم حق<sup>۱</sup> در معنای مدرن آن، محصول نگاه مدرنیته در سده بیستم میلادی است. به همین جهت فیلسوفان و نظریه پردازان معاصر غربی، در تبیین مفهوم حق، خود را وامدار چنین اندیشه‌ای می‌دانند و در همین چارچوب به تشریح مسائل مربوط به حق می‌پردازند.

اثبات‌گرایان حقوقی با تکیه بر تفکیک‌پذیری میان قانون و اخلاق معتقدند حق در عصر مدرن در معنای جدید «حق داشتن» به کار می‌رود و بحث از معنای سنتی آن یعنی «حق بودن» در این دوره جایگاهی ندارد. ایشان معنای حق در این دو دوره را متفاوت می‌پندارند و معتقدین به ارتباط میان آن دو را دچار مغالطه‌ای آشکار می‌پندارند.<sup>۲</sup>

مراد از «حق داشتن» در نظر نظریه پردازان اثبات‌گرای این سده، همان حق برآمده از قانون یا یک نهاد قانونی است که دولت یا یک نظام سیاسی یا قضایی بشری به آن اعتبار می‌بخشد و از آن حمایت می‌نماید. در این اندیشه، حق همواره با قانون موضوعه گره خورده است و هر جا که سخن از حقی رانده شود، در مرتبه پیشینی آن، قانونی از سوی مرجع صلاحیت‌دار بشری وضع شده است. به همین جهت حق در ترکیب «حق داشتن» امری صرفاً وضعی و قراردادی است و تابع جعل و اعتبار مرجع صلاحیت‌دار انسانی است.<sup>۳</sup>

### 1. Right.

۲. در نگرش هارت، معتقدین به نظریه حقوق طبیعی، تفاوت معنای حق میان گزاره‌های توصیفی و گزاره‌های تجویزی را درک نکرده‌اند. از این رو، اعتقاد به حقوق طبیعی را می‌توان به یک مغالطه بسیار ساده تقلیل داد. قصور درک امکان تفاوت معنی میان عباراتی که دربردارنده واژه حق و قانون هستند مانند این می‌ماند که فرد معتقد به این نظریه تفاوت معنایی میان کلمات به کار رفته در این عبارات را نیافته باشد: «باید خود را برای خدمت سربازی معرفی کنی» و «اگر باد به سمت شمال بوزد، باید یخبندان پیش آید» (هارت، ۱۳۹۳: ۲۸۸).

۳. برخی نویسندگان نظیر دکتر محمد راسخ پیرو نظریه‌ی اثبات‌گرایان حقوقی، عقیده دارند پیدایش حق در تاریخ مغرب زمین، با تفکیک دو مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» مواجه بوده است. حق در معنای نخست، در مقابل باطل و در معنای دوم در مقابل تکلیف است. در نظر ایشان مفهوم حق داشتن در پی تلاش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در دوران مدرن پدید آمده است و از ابداعات و مشخصه‌های این دوران به شمار می‌رود. حق در این معنی با معنای اول کاملاً متفاوت بوده و ارتباطی میان آن دو برقرار نیست (ر.ک: راسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۴).

در مقابل حق در ترکیب «حق بودن» امری حقیقی و واقعی است و تابع وضع و قرارداد معتبر خاصی نمی‌باشد. این نوع حق، حقی است مستقل از قانون و مقدم بر آن که دولت یا نظام سیاسی یا حقوقی هیچ نقشی در پیدایش آن ندارد. به همین جهت در علم فلسفه یا علم اخلاق این کاربرد از معنای حق بیشتر مورد توجه قرار گرفته و کانون اصلی بحث را به خود اختصاص داده است. از این نوع حق به حق تکوینی نیز می‌توان تعبیر نمود. نگاهی گذرا به تبیین مفهوم حق در اندیشه فیلسوفان حقوق غرب شاهد بر این مطلب است که ایشان حق را از مفهوم متعالی خود افول داده، در افق حس و تجربه به تبیین محتوای آن پرداختند و از همین منظر به تدوین حقوق اساسی بشر همت گماشته‌اند. در مقابل اعتقاد راسخ به خداوند متعال در اندیشه اسلامی و تعالی بخشیدن حقوق انسانی در پرتو ذات او، زمینه را برای تبیین و تدوین حقوق بشر الهی آماده می‌کند.

### حق در اندیشه فلاسفه حقوق مدرن

نظریه منفعت و نظریه انتخاب دو نظریه از مشهورترین نظریات موجود میان آراء فلاسفه حقوق غرب به شمار می‌رود. نظریه پردازانی چون جرمی بنتام<sup>۱</sup>، رودلف ایرینگک<sup>۲</sup>، جان آوستین<sup>۳</sup>، دیوید لیونز<sup>۴</sup>، نیل مک کورمیک<sup>۵</sup>، جوزف رز<sup>۶</sup> و متیو کرامر<sup>۷</sup> از جمله کسانی هستند که نظریه سود و منفعت را درباره معنای حق پذیرفته‌اند و دانشمندانی چون ایمانوئل کانت<sup>۸</sup>، هارت<sup>۹</sup>، هانس کلسن<sup>۱۰</sup>، کارل ولمن<sup>۱۱</sup> نظریه انتخاب یا اراده را ترجیح

---

-Burke, 1987, pp104-107.

-نویان، ۱۳۹۰: ۲۳۲-۲۳۳.

1. Jeremy Bentham.
2. Rudolf Jhering.
3. John Austin.
4. David Lyons.
5. Neil MacCormick.
6. Joseph Raz.
7. Matthew Kramer.
8. Immanuel Kant.
9. Hart.
10. Hans Kelsen.
- 11 Carl Wellman.

داده‌اند (طالبی، ۱۳۹۳: ۵۷ و ۵۰).

هر یک از این دو نظریه دارای دو قرائت سنتی و مدرن می‌باشد که بیان اجمالی هر یک از این قرائت‌ها، ما را در نیل به هدف اصلی این پژوهش یاری خواهد نمود.

جرمی بنتام در تقریر نظریه سنتی تئوری منفعت بعد از تبیین انتزاع حق قانونی از قوانین موضوعه و انکار حق‌های اخلاقی و حقیقی، عقیده دارد که حق اساساً دربردارنده سود و منفعت است و هر انسانی که از تکلیفی سود می‌برد، دارای حق است (Bentham, 1970:220). منفعت در نظر بنتام همان لذت‌های مادی است و به عقیده وی هر قانون‌گذاری برای وضع قوانین باید لذت‌ها و الم‌های موجود را مورد دقت قرار دهد و امکانی فراهم آورد که بزرگ‌ترین لذت برای بیشترین افراد تحقق یابد (برونوفسکی، ۱۳۷۹: ۵۷۳). نیل مک کورمیک در بازخوانی نظریه سنتی بنتام عقیده دارد که هر تکلیفی سبب ایجاد حق نیست، بلکه تکلیفی موجب ایجاد حق می‌شود که برای اشخاص مشخص و معینی سود و منفعت قانونی ایجاد نماید. بنابراین اگر قانونی، موجب ایجاد منفعت برای اشخاص غیر معین شود، سبب ایجاد حق نمی‌شود (MacCormic, 1977:192). دیوید لیونز نیز در تقریر جدید از نظریه بنتام بر این عقیده است که یک شخص در صورتی صاحب حق می‌شود که منفعت به طور مستقیم به او اختصاص یابد و هدف از اعتبار و وضع قانون، سودرسانی به آن شخص باشد (Leyons, 1969:176). جوزف رز در تقریری نو از تئوری منفعت عقیده دارد شخص وقتی صاحب حق می‌شود که منفعت او که جنبه‌ای از خوشبختی اوست، سبب وجود تکلیف بر دوش دیگران شود. وی هر منفعتی را صالح برای ایجاد حق نمی‌داند، بلکه تنها منفعتی موجب حق است که جنبه‌ای از خوشبختی انسان در آن وجود داشته باشد و خوشبختی هر انسانی در زندگی بهتر و رفاه بیشتر است (Raz, 1986: 166, 289 و طالبی، ۱۳۹۳: ۵۱-۵۲).

در مقابل نظریه منفعت، در تقریر سنتی از نظریه انتخاب یا اراده، کانت هر نوع رویکرد سودگرایانه و منفعت طلبانه را در تبیین مفهوم حق منتفی می‌داند. ایشان مفهوم حق را مفهومی پیشینی و محض، مربوط به حوزه عقل عملی می‌داند و معتقد است که مبنای اصلی حق، عقل است، نه خواست و گرایش و احساسات و آرزوهای ما (Edmundson,

32: 2004). از این رو مفهوم حق در نظر او وابسته به هیچ عنصر تجربی و احساسی نیست. به همین جهت کانت در کتاب «درس‌های فلسفه اخلاق»، در تعریف حق اینگونه می‌نویسد:

«حق تا آنجا که دال بر حجیت است عبارت است از انطباق رفتار با قاعده حق، تا آنجا که رفتار با قاعده اختیار یا امکان اخلاقی، در تضاد نباشد، و آن هنگامی است که رفتار با قانون اخلاقی در تضاد نیست. حق به معنای خاص عبارت است از مجموع الزام‌های خارجی تا آنجا که در عین حال فراگیر باشد» (کانت، ۱۳۷۸: ۵۶).

همچنین او در کتاب «فلسفه حقوق»، مفهوم حق را اینگونه تعریف می‌کند: «حق عبارت از مجموعه شرایطی است که به موجب آن گزینش یک نفر می‌تواند طبق قانون عام اختیار با گزینش فرد دیگری متحد شوند» (کانت، ۱۳۸۰: ۶۶).

با دقت در این دو تعریف می‌توان دریافت، کانت با توجه به دکترین قانون طبیعی که سابقه‌ای دیرینه در مباحث حکمت عملی در غرب دارد، منشأ پیدایش حق را، قانون عام مستفاد از عقل عملی محض معرفی می‌کند که همان قانون اخلاقی یا قانون طبیعی است. از اینرو او همواره سعی می‌کند که مبدأ حق‌ها را در عقل محض جستجو نماید تا جهان‌شمولی و ثبات آن قوانین، موجب استخراج حق‌های غیر قابل سلب، جهان‌شمول، فرا زمانی و فرا مکانی گردد.

هارت نظریه انتخاب را تبیینی برای حق‌های وضعی می‌داند. وی معتقد است که حق به معنای انتخاب و اعمال اراده و قدرت است و صاحب حق بنا بر میل خود می‌تواند آن را اعمال نماید. از نگاه هارت صرف صاحب نفع بودن، نه شرط لازم برای حق داشتن است و نه شرط کافی، بلکه حق شکلی از انتخاب است که صاحب حق می‌تواند اجرای تکلیف را در اختیار بگیرد (Hart, 2001: 184). نکته اصلی تقریر هارت این است که وی این انتخاب و اعمال اراده را ناشی از قوانین موضوعه می‌داند. به عبارت دیگر ابتدا قانون‌گذار باید با اعتبار و وضع یک قانون، قدرتی را به شخصی اعطا نماید تا او صاحب حق شود و اگر بخواهد بتواند آن را اعمال نماید.

علاوه بر اشکالات متعدد بنایی که بر نظریه منفعت و نظریه انتخاب مطرح شده<sup>۱</sup>، می‌توان مهمترین اشکال بنایی این نظریات را در تبیین معنا و مفهوم حق، سیطره نگاه فلسفی مدرن بر آن‌ها تلقی نمود. فلسفه در دوران مدرن موجب شده است که گفتمان حق با هویتی متفاوت از قبل در این عصر ظهور نماید که چنین هویتی مرهون مبانی فلسفی و نگاه حکمی در جامعه غرب در این دوره است.

نگاه بسیاری از فلاسفه حقوق مدافع نظریه منفعت و همچنین نگاه هارت، به عنوان یکی از پیروان نظریه انتخاب با پیش زمینه اثبات‌گرایی حقوقی است. در این نوع نگاه فلسفی هر امری بیرون از تجربه فاقد ارزش است و شناسایی حق‌ها فقط از رهگذر امور تجربی و محسوس صورت می‌پذیرد. از این روست که حق در این گفتمان ناشی از منفعتی است که موجب زندگی بهتر در این دنیای مادی و رفاه بیشتر در آن می‌شود و یا خاستگاه حق را باید در قوانینی جستجو کرد که توسط قانون‌گذار خاص یا نهاد قانونی بشری وضع شده باشد. مفهوم حق در این دیدگاه فقط با شیوه علمی قابل شناسایی است و قانون‌گذار با روشی کاملاً تجربی به وضع قوانین و ایجاد تکالیف می‌پردازد. به همین جهت در این نظریه نمی‌توان از حق فراتر از حیطه حس و تجربه سخن راند و سخن از حق خدا و مجردات امری نامفهوم و بی‌معنی تلقی می‌شود.

نگاه کانت نیز به مسأله حق، نگاهی کاملاً ایده‌آلیستی و معرفت‌شناسانه است و تبیین گفتمان حق در نظر او فقط از رهگذر برقراری ارتباط با فلسفه انتقادی او امکان‌پذیر است. مطابق اندیشه وی، حق هویت خود را در جهان آگاهی به دست می‌آورد و معنای حق در بستر معرفت انسانی شکل می‌گیرد و جز این واقعیتی را نمی‌توان برای حق تصور نمود. این خرد ناب و عقل محض عملی است که ساختار و قواعد مربوط به حق را می‌سازد. مطابق این دیدگاه واقعیت برابر با آگاهی محض و خرد ناب است که با شیوه استعلایی<sup>۲</sup> می‌توان

۱. برای مشاهده این اشکالات بنایی به طور تفصیلی ر. ک: طالبی، ۱۳۹۳: ۴۹-۶۷ و نبویان، ۲۹۸-۱۳۹۰-۳۱۲

۳۱۲ و ۳۱۹-۳۳۲.

2. Transzendental(transcendental).



به آن دست یافت. سوژه متافیزیکی<sup>۱</sup> یا خرد ناب در فلسفه کانت از جمله امور استعلایی است که زمینه معرفت را فراهم می‌آورد. البته باید توجه داشت که وصف متافیزیکی از نظر کانت، هم عرض معنای استعلایی است و با متافیزیک و مابعد الطبیعه سنتی فرق دارد. متافیزیک سنتی هویتی جوهری دارد، ولی متافیزیک در نظر کانت جوهر نیست و هویتی استعلایی دارد. در نظر کانت آگاهی انسان محدود به شرایط و اقتضائات و امکانات بشر است که سوژه استعلایی در برخورد با نفس الامر، این حقیقت را برای انسان ظاهر<sup>۲</sup> می‌سازد. بر این اساس انسان در پرتو سوژه با نفس الامر آشنا می‌شود و به همین دلیل است که اگر سوژه نباشد، معرفت محال می‌شود.

با توجه به این تفسیر، واقعیت و حقیقت در نظر کانت، همان ایده‌های موجود در ذهن است که انسان در پرتو برخورد سوژه با نفس الامر در خویش ایجاد می‌نماید. در حقیقت موجود از آن حیث که متعلق آگاهی است برای ما نمایان می‌شود و در این دیدگاه موجود برابر آگاهی است و این دو از هم تفکیک ناپذیرند.

البته باید توجه نمود که سوژه استعلایی کانت به سطح آگاهی‌های نظری محدود نمی‌شود و به آگاهی‌های عملی نیز سرایت می‌کند. ایده‌ها از نظر او اعم از نظری و عملی است. فاعل شناسا از آن حیث که در بستر آگاهی‌های نظری قرار می‌گیرد، نظری است و از آن حیث که در بستر آگاهی‌های اخلاقی قرار می‌گیرد، عملی است. از این روست که کانت در کتاب «مابعد الطبیعه اخلاق»، افق‌های گسترده‌ای را برای آگاهی ناب در عرصه اخلاق و حقوق طراحی می‌کند و در مقدمه «نقد عقل عملی»، «قوه عقل عملی «آزادی استعلایی»<sup>۳</sup> را تأسیس می‌کند (Kant, 1999: 139). او عقیده دارد که با نگاهی غیر پدیداری و غیر تجربی به انسان، می‌توان به قانون نامشروط و مطلق اخلاقی و حقوق دست

---

۱. سوژه و فاعل شناسا در نظر کانت امری جزئی و شخصی نیست، بلکه امری استعلایی است. در حقیقت سوژه مقام جمع‌الجمعی است که تمام حدود و اقتضائات و امکانات انسانی برای حصول آگاهی در آن جمع شده است. بنابراین دیدگاه کانت هر چند سوپژکتیو است، ولی نسبییت در فهم را نتیجه نمی‌دهد. زیرا همه انسان‌ها در برخورد با این سوژه استعلایی درک مساوی نسبت به نفس الامر پیدا می‌کنند.

2. Appearance.

3. Transzendente Freiheit(transcendental freedom).

یافت و گزاره‌های کلی درباره آن مطرح نمود و از همین رهگذر می‌توان به تبیین مفهوم حق پرداخت. در اندیشه کانت، با توجه به ایده اتونومی، این عقل ناب و خودبنیاد است که مفهوم حق را می‌سازد و سخن راندن از عقل خداداد در این اندیشه جایگاهی ندارد.

### حق در اندیشه حکمت متعالیه

نگاه دیگر در نقد دیدگاه مدرن، تبیین جایگاه حق از منظر حکمت متعالیه اسلامی است. مهمترین اصلی که فصل ممیز حکمت متعالیه از سایر حکمت‌های پیشین گردیده، مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است، به طوری که حل بسیاری از مسائل مهم فلسفی متوقف بر این اصل بوده و در ابواب مختلف فلسفه رد پای این اصل کاملاً مشهود است. به عنوان نمونه بحث‌های تشخیص وجود، تشکیک، حرکت جوهری از مهمترین مسائل فلسفه صدرایی به شمار می‌روند که از لوازم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند.

طرح این اصل در حکمت متعالیه موجب تحولی شگرف در تصویر بسیاری از مسائل فلسفی گشت، به طوری که ملاصدرا به کمک این اصل تفاسیر جدیدی از مفاهیم فلسفی ارائه نمود. در پرتو این نگاه نو می‌توان تصویری از حق در شعاع نگاه وجودی ارائه نمود. با توجه به آموزه‌های حکمت متعالیه می‌توان بحث حق را در دو حوزه مطرح نمود. حوزه نخست، بعد حقیقی و واقعی حق است و حوزه دوم، بعد اعتباری و وضعی آن. در حوزه نخست می‌توان بحث را از دو منظر مورد دقت قرار داد. منظر اول، جنبه حق بودن و منظر دوم، بعد حق داشتن. البته باید توجه داشت که مراد از حق بودن و حق داشتن در این بحث با حق بودن و حق داشتن در معنای مدرن آن در فلسفه غرب متفاوت است که در ادامه به تشریح آن پرداخته خواهد شد.

### سنخ مفهوم حق از کدام دسته از مفاهیم است؟

یکی از سوالات مهم در تبیین مفهوم حق، سنخ‌شناسی مفهوم آن است. مفهوم حق به عنوان یک مفهوم کلی از کدام دسته از مفاهیم به شمار می‌رود؟ آیا مفهوم حق، معقول اولی است و از ماهیات انگاشته می‌شود؟ یا اینکه معقول ثانی است و از مفاهیم منطقی یا فلسفی به شمار می‌رود؟

به نظر می‌رسد که برای پاسخ به این سوال نمی‌توان همه حوزه‌های حق را با یک نگاه تحت یک سنخ از این مفاهیم قرار داد و باید میان بعد توصیفی و واقعی مفهوم حق با بعد هنجاری و اعتباری مفهوم حق تفکیک نمود.

برای تبیین این مطلب نیاز به ذکر سه نکته است:

نکته اول اینکه در فلسفه اسلامی «اعتباری» در معانی متعدد و اصطلاحات متنوعی به صورت مشترک لفظی به کار رفته است که از آن جمله می‌توان به اصطلاحات زیر اشاره نمود:

۱. معقولات فلسفی: معقولات فلسفی در مقابل معقولات ماهوی (معقولات اولی) و معقولات منطقی، مفاهیم اعتباری نامیده می‌شوند. مراد از اعتباری بودن این نوع از مفاهیم، انتزاعی بودن آنهاست، زیرا این مفاهیم در عالم واقع مصادیق مستقل ندارند و در ضمن وجودات دیگر معنی پیدا می‌کنند. به تعبیر مشهور فلاسفه، معقولات فلسفی دارای عروض ذهنی و اتصاف خارجی هستند. البته باید توجه داشت که مطابق مشرب اصالت ماهیت می‌توان گفت که معقولات فلسفی صرفاً از احکام موجودات هستند و هیچ واقعیت و ما بزاء حقیقی ندارند و نمی‌توان مصداقی برای آنها در خارج فرض نمود، اما مطابق مکتب اصالت وجود این نوع از مفاهیم دارای مصداق حقیقی و واقعی در خارج هستند، هر چند که دارای وجود و تعیین خاصی نباشند. به عنوان مثال مفهوم وجود و وجوب و وحدت دارای وجود خاص و تعیین منفرد در مقابل سایر موجودات نیستند (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

۲. اعتباری در مقابل اصیل: اصیل در این اصطلاح به معنای منشأ اثر بودن در خارج است و اعتباری در مقابل آن قرار می‌گیرد. از این اصطلاح در بحث «اصالة الوجود و اعتباریه الماهیه» استفاده شده است.

۳. وهمیات: مفاهیمی که به هیچ وجهی دارای مصداق خارجی نیستند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند، مانند مفهوم سیمرغ.

۴. مفاهیم استعاری: معانی تصویری یا تصدیقی که تحققی ماوراء ظرف عمل ندارند و از مفاهیم نفس الامر حقیقی، عاریه گرفته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند. به عنوان مثال، اعتبار مالکیت مال برای زید که از مالکیت نفس نسبت به قوا عاریه گرفته شده است

و اعتبار ریاست رئیس جمهور بر ملت که از ریاست سر بر بدن عاریه گرفته شده است و وجه این استعاره نیاز عملی و جلوگیری از هرج و مرج در زندگی اجتماعی افراد است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۱۰۰۸-۱۰۱۰).

نکته دوم اینکه ادراکات انسان در یک تقسیم اولیه به سه قسم تقسیم می‌شود. دسته اول ادراکاتی هستند که در مقام تطابق با واقع و نفس الامر هستند و با واقع مطابقت دارند. به این نوع ادراکات، ادراکات حقیقی گفته می‌شود. مانند قضیه «الله موجود است». دسته دوم انکشافات و انعکاسات ذهنی هستند که در مقام تطابق با واقع می‌باشند، ولی با واقعیت مطابقت ندارند. این نوع ادراکات، ادراکات وهمی یا وهمیات نامیده می‌شوند. مانند قضیه «سیمرغ موجود است». دسته سوم ادراکاتی هستند که اساساً در مقام تطابق با واقع و نفس الامر نیستند، بلکه فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی و اجتماعی آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارند. به این نوع ادراکات، ادراکات اعتباری اطلاق می‌شود. مانند اعتبارات و انشائاتی که عقلاً در زندگی اجتماعی به وضع آن‌ها مبادرت می‌نمایند. ویژگی این نوع ادراکات این است که ارزش منطقی ندارند، تابع احتیاجات طبیعی موجودات زنده هستند، قابل تکامل و ارتقاء هستند و نسبی، موقت و غیر ضروری می‌باشند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱/۳۸-۳۹ و ۲/۱۴۳-۱۴۴). باید دقت داشت که مراد از اعتباری در این اصطلاح همان اعتباری به معنای چهارم در نکته اول می‌باشد.

نکته سوم اینکه باید توجه داشت تقسیم مفاهیم به تصور و تصدیق، جزئی و کلی، معقول اولی و ثانی منطقی و فلسفی و ... مربوط به ادراکات حقیقی می‌باشد، نه ادراکات اعتباری به معنای ادراکات استعاری (معنای چهارم از اعتباری در نکته اول) (همان، ۱۴۳/۲).

با توجه به این سه نکته اصلی معلوم می‌شود که در سنخ‌شناسی مفهومی حق، باید میان بعد حقیقی و اعتباری این مفهوم تفکیک نمود. حق در کاربرد حقیقی و واقعی، از معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شود و در ردیف مفاهیم همچون وجود، تشخیص، وحدت و علیت قرار می‌گیرد. از این منظر مساوقت وجود و حق در حکمت صدرایی قابل توجه است و حق، یکی از صفات حقیقیه وجود بماهو وجود به شمار می‌رود. به همین علت، سعه و ضیق حق وابسته به سعه و ضیق وجود است و در سایه آن معنی می‌شود.

مفهوم حق در این عرصه، از مفاهیم بدیهی اولی است که قابلیت تعریف حدی و

رسمی ندارد. به جهت اینکه از یک طرف مفهوم حق در محدوده مفاهیم ماهوی نمی‌گنجد، حال آنکه تعریف در حیطه مفاهیم ماهوی و معقولات اولی قابل طرح است و از سوی دیگر مفهوم حق، مفهومی بسیط و غیر ماهوی است و این بساطت مانع از وجود اجزاء حدّ و رسم از جنس و فصل و عرض خاص در مقام خواهد شد. با وجود این، تعریف حقیقی برای حق معنی ندارد و تعاریف در مقام، تعاریف لفظی و شرح الاسمی هستند.

اما حق را در کاربرد اعتباری و وضعی آن نمی‌توان از معقولات فلسفی به شمار آورد. به جهت اینکه چنین مفهومی از مفاهیم اعتباری به معنای چهارم در مقدمه اول است و تبیین آن به اعتبار معتبر بستگی دارد. حق در این عرصه در مقام حکایت و واقع‌نمایی نیست تا بتوان در میان اقسام معقولات در پی سنخ چنین حقی بود، بلکه واقعیت و حقیقت آن به نفس اعتبار و وضع واضح باز می‌گردد. به همین دلیل برای تبیین مفهوم حق اعتباری باید در پی کلام معتبر و چگونگی اعتبار او بود. در این مقام معتبر ممکن است که خداوند متعال و یا فرد یا گروه خاص از انسان‌ها باشد.

با توجه به این مطلب می‌توان پی برد که جستجوی معنای فقهی و حقوقی حق در عالم واقعیت، موجب خلط میان حقیقت و اعتبار خواهد شد. البته بیان این مطلب هیچ منافاتی با منشأ اعتبار که یک امر حقیقی است، ندارد. به دلیل اینکه معمول اعتبارها برای دستیابی به یک مصلحت حقیقی و واقعی وضع شده‌اند و مصلحت از مقوله حقیقت است، ولی اعتبار از مقوله حقیقت نیست. اعتباریات در عین اینکه غیر واقعی هستند، آثار واقعی و حقیقی دارند.

### جنبه توصیفی مفهوم حق

همان‌طور که اشاره شد، حق حقیقی را می‌توان از دو منظر حق بودن و حق داشتن مورد بحث قرار داد.

حق در ترکیب حق بودن در مقابل باطل قرار می‌گیرد. هر چیزی که دارای حقیقت و ثبوت و واقعیت باشد، حق نامید می‌شود و هر چیزی که از وجود بهره‌ای نبرده باشد و دارای واقعیت و ثبوتی نباشد، باطل نامیده می‌شود. از این روست که صدرالمتألهین شیرازی در کتاب شریف اسفار چهار معنی را برای حق ذکر می‌نماید که اشاره به همین معنی از حق دارد. این معانی عبارتند از:

۱. مطلق موجودهای خارجی. بر این اساس حق بودن هر چیزی به نحوه وجود عینی و خارجی آن بازمی‌گردد.

۲. وجود دائمی.

۳. وجود واجب تعالی. این مطلب با توجه به نظر دقیق ملاصدرا درباره وحدت شخصیه وجود و تشکیک اخص الخاصی است که جز خداوند متعال حق نیست و بقیه موجودات عالم باطل و هلاک محض اند: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (لقمان/۳۰).

۴. عقد یا قولی که واقع مطابق با آن باشد. البته علامه طباطبایی عقیده دارد که حق وصف موجود خارجی است و قضیه از آن حیث که ادعای حکایت از وجود عینی را دارد، متصف به حق بودن می‌شود (صدر المتألهین، ۱۴۳۰: ۱۰۹).

با توجه به مبنای ملاصدرا در بحث تشکیک وجود یا به یک معنی تشکیک در مظاهر وجود و تفسیر خاص ایشان از علت و معلول و وجوب و امکان، می‌توان حق را نیز دارای مظاهر و تجلیات متعددی دانست و به قدر سعه وجودی از حق برخوردار است.

حقیقت وجود طبق اصول حکمت صدرایی، امری بسیط است و تشخص آن به نفس ذات خداوند متعال به عنوان واجب الوجود بالذات می‌باشد. بر این اساس حق بودن او، امری بالذات و اصیل است و هر چیزی غیر از او باطل و هلاک محض می‌باشد. او حق اصیل است و هر حقیقتی از او سرچشمه می‌گیرد، بلکه پرتو وجودی اوست. اما غیر از او از ممکنات عالم، از حیث امکان ماهوی، به جهت لاقتضاء بودن و از حیث امکان فقری، به جهت عین ربط و فقر بودن، باطل محض هستند. مگر اینکه به واسطه فیض حق تعالی، وجوب بالغیر پیدا نمایند و از باب ظهور و تجلی بودن ذات حق، پا به عرصه هستی امکانی نهند.

از این منظر می‌توان خداوند متعال را حق اصیل و بالذات دانست و غیر از او از جهت اینکه ظهور و تجلی او هستند، حق غیری یا بالعرض هستند. البته با توجه به تشکیک در تجلیات و ظهورات، می‌توان نظام تشکیکی را در حق نیز تسری داد و آن را در ظهورات حضرت حق نیز بیان نمود.

از منظر دوم، حق در ترکیب حق داشتن نیز می‌تواند از حیث توصیفی مورد دقت قرار

داد. زیرا از حیث وجودی، حق داشتن متفرع بر حق بودن است و تا وجودی حق نباشد، نمی‌تواند صاحب حق باشد. به عبارت دیگر، داشتن حق متفرع بر حق بودن است، چرا که حق بودن مفاد هلیه بسیطه<sup>۱</sup> و حق داشتن مفاد هلیه مرکبه<sup>۲</sup> است، و هلیه بسیطه تقدم وجودی بر مرکبه دارد.

حق در این معنا مرادف با اراده، اختیار یا قدرت و سلطنت و یا منفعت نیست، بلکه حق مفهومی در کنار این مفاهیم و غیر از آنهاست. حق امری است که هر فاعلی در انجام فعلش برای رسیدن به کمال و دارایی حقیقی، واجد آن می‌باشد. از این منظر حقیقت حق، نوعی کمال و دارایی است که صاحب آن به واسطه این کمال، فعلی را برای رسیدن به کمال دیگری انجام می‌دهد. بنابراین صاحب حق، حقیقتاً واجد صفتی وجودی است که برای وصول به غایت کمالی خاص از آن بهره می‌برد.

از این منظر در نظام حکمت متعالیه چون خداوند متعال، حق اصیل و بالذات است و منشأ تمام کمالات در عالم هستی است و هر کمالی که برای او ممکن به امکان عام باشد، برای او واجب است، صاحب هر حقی در این عالم است و باقی موجودات عالم عین نیاز و ابستگی به او هستند و به اذن وجودی او صاحب حق می‌شوند. از جمله حق‌هایی که در این قسم می‌توان نام برد عبارتند از: حق خلقت، حق تصرف در مخلوقات، حق مالکیت حقیقی، حق تشریح و ...

از منظر حکمت متعالیه، سعه و ضیق حق بستگی به سعه و ضیق وجودی دارد. بر این اساس موجودات به اندازه سعه وجودشان از حق برخوردارند، چرا که موجودات مجرد سعه وجودی بیشتری نسبت به موجودات مادی و عالم مادیات دارند و از این رو از حق بیشتری بهره می‌برند.

در عالم ماده که عالم حرکت و تغییر و تبدیل قوه به فعل است، حقیقت حق به

---

۱. مراد از هلیه بسیطه، قضیه‌ای است که از وجود یا عدم وجود چیزی سخن می‌گوید. به عنوان مثال «خدا موجود است»، «فرشته موجود است» و «شانس وجود ندارد».

۲. مراد از هلیه مرکبه، قضیه‌ای است که از اوصاف یا احکام چیزی سخن می‌گوید. به عنوان مثال «خداوند متعال حکیم است»، «فرشته مجرد است».

صورت امری بالقوه در نهاد موجودات مادی وجود دارد. یعنی هر موجود مادی، دارای این قوه است که به اندازه فعلیت یافتن خویش به کمال حقیقی لائق خود دست یابد.

در فاعل‌های طبیعی مادون انسان که در فاعلیت آن‌ها علم دخیل نیست، با توجه به نظام احسن که غایت و مطلوب خداوند متعال است، غایت کمالی آن‌ها همان منتهای فعل و حرکت آن‌هاست. به عنوان مثال فاعل‌های نباتی یا حیوانی و همچنین فاعل انسانی از حیث نفس نباتی یا حیوانی‌شان، دارای چنین حقوقی هستند. البته از آنجا که این حیث به طبیعت باز می‌گردد باید برای شناخت چنین حقوقی به علمای علم طبیعی مراجعه نمود.

حق تحصیل جهت تحصیل مواد اولیه غذایی، حق الصاق جهت رساندن مواد غذایی به اجزاء، حق تغییر برای تغییر مواد به شیء جدید، حق نمو جهت رشد و نمو و تکامل، حق حس نمودن جهت حواس ظاهری و باطنی، حق خیال جهت حفظ معلومات حسی و ... از جمله این حقوق هستند.

اما در فاعل بشری و بعد انسانی، با توجه به اینکه علم در فاعلیت او دخیل است، آنچه که به عنوان غایت تصور نموده و موجب انگیزه برای حرکت او گشته است، در رسیدن به کمال مؤثر است. از این رو مراتب شدت یا ضعف کمال بسته به قوه‌ای دارد که به کار گرفته شده است. غایت قوه مدرکه، مطابق علم و ادراک است. اگر ادراک عقلی بود، غایت عقلی است و اگر حسی یا خیالی بود، غایت حسی و خیالی است. قوای شوقیه و عامله مطابق این علم و ادراک عمل می‌کنند. حق تعقل به عنوان مهمترین حق در این نوع از فواعل مطرح است.

### جنبه اعتباری مفهوم حق

با توجه به این که عالم ماده عالم تراحم است و انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود در استیفاء از حقوق مشترک دچار تعارض می‌شوند، برای حفظ نظام اجتماعی و رفع احتیاجات این نوع نظام، به اعتبار حق‌هایی جهت جلوگیری از این تراحمات و تعارضات نیاز است. به عنوان مثال اگر باغی پر از درختان میوه وجود داشته باشد و هر انسانی بخواهد برای حفظ حیات خود از این باغ بهره ببرد و یا خانه‌ای با امکانات رفاهی وجود داشته باشد و هر کسی خود را در استفاده از این امکانات صاحب حق بداند و برای استیفاء حق خود به جنگ با دیگران برود، دیگر هیچ نظمی باقی نمی‌ماند و چه بسا حقوق حقیقی بسیاری از



این افراد در این بی‌نظمی پایمال خواهد شد. بر این اساس برای حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج، نیاز است که انسان از قوه جعل و اعتبار خویش بهره برد و یا به اعتبارهای خالق خود گردن نهد و هنجارها و ارزش‌های به دست آمده از این اعتبارات را ارج نهد.

البته باید توجه داشت، در نگاه اسلامی، قوانین موضوعه بشری بر پایه عقل خداداد(نه عقل خودبنیاد) در طول قوانین موضوعه الهی است، چرا که اصل اساسی در این نظر، الهی بودن قانون است و در پی آن و با اذن از جانب خداوند متعال، انسان‌ها نیز دارای حق وضع قوانین خواهند بود. از این رو ابن سینا در نمط هشتم اشارات، یکی از لوازم اجتماعی بودن انسان را داد و ستد بر مبنای عدالت بیان می‌کند. عدالتی که از قانون مقرر گشته از جانب شارع و مقننی الهی تعیین می‌شود. از این رو در نظر ایشان، شناسایی قانون موضوعه الهی موجب پی‌ریزی و پایداری عدالت اجتماعی خواهد شد و زمینه زندگی عادلانه و بهجت و سعادت عاقلانه را فراهم می‌سازد(ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱۴۴).

همان‌طور که مطرح شد، هر چند این نوع از پدیده‌های جعلی که مرهون زندگی اجتماعی انسان‌هاست، صرف اعتبار و جعل هستند، ولی آثار حقیقی و واقعی بر آن‌ها مترتب می‌شود. از این رو برای تبیین هویت این معجولات نیاز است که به اعتبارات شارع مقدس یا اعتبارات جعل شده از ناحیه عقلاء مراجعه نمود. البته در کیفیت تبیین مفهوم حق در این عرصه اختلافاتی بین فقها مطرح است که ریشه این اختلافات به شناخت اعتبار معتبر و لوازم و جوانب آن باز می‌گردد.

شیخ انصاری عقیده دارد که حق نوعی سلطنت فعلی است و در مقابل ملک قرار می‌گیرد. از این رو صاحب حق بر متعلق آن دارای سلطنت است(انصاری، ۱۴۱۵: ۹/۳). برخی دیگر همچون فخر المحققین، حق را از قبیل ملک معرفی نموده‌اند(فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ۴۸۲/۲). محقق نائینی حق و ملک را یک چیز می‌داند و معتقد است که حق همان ملک ضعیف است و ملک همان حق قوی. حق در نظر ایشان سظنت ضعیف بر مال، منفعت و عین است و جامع میان حق و ملک، همان اضافه حاصل از جعل مالک حقیقی برای صاحب اضافه می‌باشد که از آن به واجدیت و دارا بودن تعبیر می‌شود. این اضافه اگر خودش یا متعلقش تام و کامل باشد، ملک نامیده می‌شود و اگر ضعیف باشد، حق نام دارد.

مانند حق مرتهن نسبت به عین مرهونه که از حیث خود اضافه ضعیف است و مانند حق تحجیر و حق خیار که از حیث متعلق اضافه دچار ضعف می‌باشد (نائینی، ۱۳۷۳: ۴۱/۱). با توجه به بیان محقق نائینی مشخص می‌شود که ایشان نوعی تشکیک میان حق و ملک قائل است و آن‌ها را مراتب شدید و ضعیف اضافه می‌داند.

محقق اصفهانی، تشکیک مطرح شده از جانب مرحوم نائینی را خلط میان حقیقت و اعتبار دانسته است و تشکیک اصطلاحی را در امور اعتباری جاری نمی‌داند. به همین جهت ایشان معتقد است که شدت و ضعفی که در تشکیک فلسفی مطرح می‌شود، در اموری اعتباری چون ملک و حق جریان ندارد (اصفهانی، ۱۴۱۸: ۱۹/۱).

البته برخی از فقها در دفاع از محقق نائینی مراد از تشکیک را در کلام ایشان، تشکیک اصطلاحی در باب فلسفه نمی‌دانند، بلکه مقصود از تشکیک در این بیان، همان تعبیر عرفی آن است که سلطنت بر شیء را در ملکیت، به لحاظ تمام جهات آن ثابت می‌داند و در حق، نسبت به بعض جهات. بر این اساس مرحوم نائینی تشکیک غیر اصطلاحی را در یک امر اعتباری معتقد است (حسینی حائری، ۱۴۲۳: ۱۱۶/۱).

حضرت امام خمینی ره معتقد است که حق، دارای هویتی اعتباری است که گاهی متعلق جعل شارع مقدس قرار می‌گیرد و گاهی مورد وضع عقلاء. متبادر فهم عرف و ارتکاز عقلاء این است که حق، نه ملک است و نه سلطنت و نه مرتبه‌ای از مراتب آن دو، بلکه مفهوم حق یکی از احکام وضعی است و در تمام مصادیق و اقسام حق مشترک معنوی است و دارای معنای واحدی می‌باشد. حق معنایی بسیط دارد که ممکن است که متعلق این معنای بسیط متفاوت باشد. گاهی متعلق آن بیع است و گاهی منفعت و ... (خمینی، ۱۳۷۹: ۳۹/۱-۴۰).

با توجه به بیان بالا روشن می‌شود که حق در منظومه علوم اعتباری چون فقه، امری اعتباری است و به تصریح بسیاری از فقها، این مفهوم، وجود حقیقی و واقعی ندارد. بر این اساس برای تبیین مفهوم حق باید به متبادر عرفی از این مفهوم و ارتکازات شرعی از آن مراجعه نمود.

## نتیجه گیری

برخلاف نگرش اعتقادی اسلامی خدامحور، اندیشمندان غربی در تبیین مفهوم حق، خود را وامدار نگاه فلسفی مدرن می‌دانند و در چارچوب نگرش انسان‌محور به تشریح مسائل مربوط به حق می‌پردازند. ایشان حق را از مفهوم متعالی خود افول داده‌اند و در افق حس و تجربه به تبیین محتوای آن پرداخته‌اند. به همین جهت نگاه پوزیتیویسم حقوقی در تبیین مفهوم حق نگاه غالب در این عرصه است. در این نگاه با توجه به تز تفکیک‌پذیری میان حقوق و اخلاق، حق حقیقی جایگاهی ندارد و حق تنها در معنای حق داشتن به کار می‌رود.

در مقابل، با توجه به آموزه‌های حکمت متعالیه و اندیشه ناب اسلامی می‌توان بحث حق را در دو حوزه مطرح نمود. حوزه نخست، بعد حقیقی و واقعی حق است و حوزه دوم، بعد اعتباری و وضعی آن، و در حوزه نخست می‌توان بحث را از دو منظر مورد دقت قرار داد. منظر اول، جنبه حق بودن که هر چیزی که دارای حقیقت و ثبوت و واقعیت باشد، حق نامیده می‌شود. خداوند متعال در این منظر حق اصیل و بالذات است و سایر حق‌ها در پرتو این حق اصیل معنی می‌یابد. منظر دوم، بعد حق داشتن که هر امری است که هر فاعلی در انجام فعلش برای رسیدن به کمال و دارایی حقیقی، واجد آن می‌باشد، حق نامیده می‌شود. در حوزه دوم، یعنی بعد اعتباری و وضعی حق، چون مفهوم زائیده اعتبار و جعل معتبر است، برای تبیین هویت آن باید به ارتکاز اعتباره کننده آن مراجعه نمود.

البته باید توجه داشت که مراد از حق بودن و حق داشتن در منظومه اندیشه خدامحور حکمت متعالیه با حق بودن و حق داشتن در معنای مدرن آن در فلسفه غرب متفاوت است.

## فهرست منابع

### منابع فارسی

#### کتاب‌ها

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، قم: دفتر نشر الكتاب.
۲. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۸)، *حاشیه کتاب المكاسب*، قم: نشر أنوار الهدی.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵)، *المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات*، قم: نشر کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۴. برونوفسکی، ج و مازلیش، ب (۱۳۷۹)، *سنت روشنفکری در غرب: از لئوناردو تا هگل*، ترجمه لیلا سازگار، آگاه، تهران.
۵. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۲۳)، *فقه العقود*، قم: نشر مجمع اندیشه اسلامی.
۶. خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۷۹)، *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۷. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، *حق و مصلحت*، ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو.
۸. صدر المتألهین (صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۴۳۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث.
۹. طالبی، محمد حسین (۱۳۹۳)، *درآمدی بر فلسفه حق*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶)، *نهایه الحکمه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۱۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۸)، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۱۲. .... (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، مترجم منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۱۳. فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۸۷)، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم: نشر اسماعیلیان.

۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات صدرا.
۱۵. .... (۱۳۸۶)، شرح مختصر منظومه، قم: انتشارات صدرا.
۱۶. نائینی، میرزا محمد حسین غروی (۱۳۷۳)، *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب*، به تقریر موسی بن محمد نجفی خواساری تهران: المکتبه المحمديه.
۱۷. نویان، سید محمود (۱۳۹۰)، *تاریخچه و مفهوم حق*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۱۸. هارت، هربرت (۱۳۹۳)، *مفهوم قانون*، ترجمه محمد راسخ، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.

#### منابع انگلیسی

19. Books:
20. Bentham, Jeremy (1987), "*Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights Issued During the French Revolution*" [1794] in J. Waldron ed., in *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London and New York, Methuen, pp. 46-69.
21. Bentham, Jeremy (1970), *Of Laws in General*, H.L.A.Hart(ed.), London, Athlone press.
22. Burke, Edmund (1987), "*Reflections on the Revolution in France*" [1790], in J. Waldron ed., in *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, New York, Methuen, pp. 96-118.
23. Donnelly, Jack (1993), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, third printing, cornell university, London.
24. Dworkin, Ronald (2001), *taking rights seriously*, eighteenth printing, Harvard university press, Cambridge, usa.
25. Edmundson, Willim (2004), *An Introduction to Rights*, Cambridge, newyork.
26. Hart, H.L.A (2001), *Essay on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, reprinted, Oxford, NewYork.
27. Kant. Immanuel(1999), "*Critique of Practical Reason*,"in Practical philosophy.Trans & Ed.Mary \_J.Gregor.Cambridge university press.
28. Lyons, David (1969), *Rights, Claimants and Beneficiaries*, American Philosophical Quarterly6, pp 173-185.
29. MacCormic, Neil (1977), *Rights in Legislation, Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A.Hart and J.Raz(eds.) oxford: oxford university press, pp189-209.*
30. Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford,: Clarendon press.



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۵۲ - ۲۳۱

## تبیین مساله وجود ذهنی (نظریه شیخ) و تحلیل آن

امیر یعقوبی<sup>۱</sup>

حسین یزدی<sup>۲</sup>

### چکیده

مبحث وجود ذهنی (معلومات ذهنی از جهان خارج و کیفیت آن) از مباحثی طرح شده در فلسفه اسلامی است که در باب نحوه تحقق و تبیین علم نقش برجسته ای داشته است. نخستین کسی که وجود ذهنی را به عنوان مساله ای مستقل در فلسفه مطرح نمود فخر رازی است چرا که فصل ششم از فصل های باب اول - فی الوجود - کتاب "المباحث المشرقیه" را به بحثی تحت عنوان "فی اثبات الوجود الذهنی" اختصاص داده است. ذیل این مبحث نظریه ای مطرح می گردد که قائل است تنها شیخ و تصویری از شیء خارجی به ذهن منعکس می گردد (این نظریه، به نظریه شیخ معروف است) که مورد توجه فلاسفه اسلامی نبوده و گاهی هم مورد نقد قرار گرفته است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین مساله وجود ذهنی و نظریه شیخ، برخی نقدهای وارد شده بر این نظریه را بررسی می کند. استدلال های وارده در رد نظریه شیخ که مدعی است به سفسطه منتهی می گردد و نقد دیگر اینکه در بازشناسی اشیاء مجددا باید از اشباح ذهنی مدد گرفت و مستلزم دور است را مورد پذیرش و موجه نمی داند.

### واژگان کلیدی

وجود ذهنی، علم، شیخ، ماهیت، صدرالمتهلین.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران

Email: Amir.yaghoobi62@chmail.ir

شمال، تهران، ایران.

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران (نویسنده

Email: Hossein.yazdi20@yahoo.com

مسئول).

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۳

## طرح مسأله

هنگامی که به آرای فیلسوفانی که آثار آنان را می‌توان تدوینی از نخستین نظام‌های فلسفی مسلمانان دانست نظر می‌کنیم، عنوان وجود ذهنی را در نمی‌یابیم. شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی "وجود ذهنی" را در آثار خویش به کار برده است. هر چند که وی در باب علم انسان در آخرین نظریه خود، نظریه اشراق نفس را می‌پذیرد (سهروردی، ج ۲: ۱۵۰). نظریه‌ای که کاملاً در تقابل با مسأله وجود ذهنی است. البته قابل ذکر است که مسأله وجود ذهنی به عنوان مسأله‌ای مستقل برای وی مطرح نبوده بلکه او در ضمن توضیح در باب اعتباری بودن وحدت و امکان - وحدت و امکان، ذاتی در عالم عین ندارد - از این اصطلاح استفاده کرده است. بعد از خواجه نصیرالدین طوسی و فلاسفه‌ی دیگر مسأله وجود ذهنی ابداع شد، که در کنار این مسأله، نظریاتی در خصوص نوع کیفیت علم و ادراک و چگونگی تناسب و تطابق آن با جهان خارج مطرح گردید. از نظر برخی فلاسفه "علم" حصول صورت معلوم در نزد عالم است که این حصول، یا حصولی با واسطه - حس و وهم، خیال و ذاکره - و یا حصولی بی‌واسطه - عقل، متفکره - می‌باشد. به نظر فارابی "علم" از مقوله کیف نفسانی است. بدیهی است که چنین تعریفی از علم پرسشهایی را برای مخاطب ایجاد خواهد نمود: پرسشهایی از قبیل، اگر علم حصول صورت اشیاء نزد ذهن است پس چرا به هنگام علم به آتش، انسان آتش نمی‌گیرد و یا ذهن او داغ نمی‌شود؟ چرا هنگام تصویر شیء سرد، ذهن سرد نمی‌شود؟ چرا وقتی جسمی سفید را تصور می‌کنیم، ذهن بدان صورت در نمی‌آید؟ (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۵۷). این قبیل پرسش‌ها، ذهن برخی اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. از نگاه برخی از آنان که بدنال‌تبینی واقع‌انگارانه از علم بشر بودند راهی جز ارائه تبینی دیگر از ماهیت علم باقی نمی‌ماند.

فلسفه با عنایت به ماهیتی که داراست باید آن را دانش تعارض اندیشه‌ها دانست زیرا که دارای دو جنبه نقادی<sup>۱</sup> و ساختاری<sup>۲</sup> است. فیلسوفی نظریه‌ای را ابراز می‌کند و فیلسوفی دیگر با نگاهی انتقادی نظریه او را تحلیل نموده و عدم درستی و ناکارآمدی آن را آشکار

---

1. Critical task

2. Constructive Task



ساخته و سپس نظریه خود را مطرح نموده که آن نظریه هم در این سیر گرفتار خواهد شد. اگر علم ماهیتا، اضافه عالم به امر خارجی باشد لازم است که نسبت به امور معدوم و امور کلی علمی حاصل نشود زیرا آنچه در عالم خارج هست، موجود و جزئی است. این نقادی را می توان زمینه ای برای طرح مساله وجود ذهنی، به عنوان بحثی مستقل در فلسفه از سوی فخر رازی دانست. در بحث مساله وجود ذهنی، ذهن و نفس معنای یکسانی دارند. به این معنا که آن ها از ذهن تحت عنوان چیزی که صور/شیخ اشیاء در آن مرتسم می گردد نام می برند و نفس هم محل صور/شیخ اشیاء است. چرا که سبزواری در بحث وجود ذهنی شرح منظومه می نویسد: "إن الذهن ای النفس الناطقه" (سبزواری، ج ۲: ۱۵۰).

پژوهش ها عمدتاً به امکان بحث وجود ذهنی از جنبه های هستی شناختی، معرفت شناختی، روان شناختی و زبان شناختی پرداخته شده، بدون آنکه درستی یا نادرستی آن بررسی گردد. مطرح نمودن تفاوت دو واژه صور ذهنی و شیخ ذهنی به نظر ضروری است. صور ذهنی، ذهن را به نظریه ی تطابق ماهوی ذهن و عین، و شیخ ذهنی به نظریه معروف شیخ راهنمایی می شود که در آخر شیخ ذهنی، خود صورتی از شیء خارجی است. یکی از مهم ترین نظریات در بحث وجود ذهنی، نظریه شیخ می باشد که در خصوص تبیین کیفیت معرفت انسان از جهان محسوسات است و برخی از فلاسفه ی اسلامی نقدهای بر آن وارد نمودند که سعی در مردود نشان دادن این نظریه داشته اند.

### مساله وجود ذهنی

در مساله وجود ذهنی بحث و ادعا بر این اساس است که علاوه بر وجود خارجی، ماهیت اشیاء وجود دیگری دارد که این وجود، همان وجود ذهنی است و همیشه این وجود در مقابل وجود خارجی قرار دارد. ملاصدرا در این باب قائل است: "قد اتفقت سنه الحكماء خلافاً لشرذمه من الظاهرین علی انّ الاشیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهنی" (صدرالدین شیرازی، ج ۱: ۲۶۳).

یعنی سنت حکماء بر خلاف گروه اندکی از ظاهرگرایان، بر این امر اتفاق دارد که اشیاء، علاوه بر اینگونه از وجود آشکار و ظهوری که برای هر یک از مردم روشن است،

وجودی دیگر و یا ظهوری دیگر نیز دارند که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود. دو ادعا از سخن ملاصدرا بر می‌آید:

الف) وجود، به وجود خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود.

ب) موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.

البته بدان معنا نیست که، آن شی‌ای که در ذهن است غیر از آن شی‌ای است که در خارج است، بلکه غایت نوعی هوویت و اتحاد است. می‌توان مباحث اول را " هستی‌شناسی " و دوم را " معرفت‌شناسی " دانست.

با دقت در سیر تطور مبحث وجود ذهنی و دلایلی که در اثبات آن اقامه شده است متوجه نکاتی می‌شویم که برخی از این نکات از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است.

الف) خواجه نصیرالدین طوسی قائل است آنچه در ذهن به هنگام علم به چیزی حاصل می‌شود نه ماهیت، صورتی از آن است. فخر رازی در کتاب المحصل می‌گوید؛ عده‌ای علم را انطباق صورت مساوی معلوم نزد عالم دانسته‌اند. وی این سخن را باطل می‌شمرد و معتقد است که پذیرفتن این نظریه ضروری است که شخص عالم به حرارت خود گرم باشد. خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ این سخن فخر رازی چنین گفته است: " الباطل القول بالانطباق، بوجوب أن يكون العالم بالحرارة حاراً فليس بصحيح لانهم قالوا بانطباق صورة مساوية للحرارة. و فوق بين صورته الشئىء بينه؛ فان الانسان ناطق و صورته ليست بناطقه. و قوله: " و إن كان مساوياً فى تمام الماهيه لزوم المحذور " فالصحيح أنها ليست مساوية فى تمام الماهيه لأن المساوى فى تمام الماهيه هو نفس الماهيه أو شخص من اشخاصها، لاصورتها. و إذا كان بين الماهيه و صورته اثنيه فى النوع لكانت الصوره غير الماهه " (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۵۶).

قابل ذکر است خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به این اشکال، آنچه را که در ذهن حاصل می‌شود صورتی از ماهیت می‌داند که عین ماهیت نیست و فقط شبیه آن است؛ که این همان نظریه شیخ است.

در ادامه سیر تاریخی بحث وجود ذهنی، در مقام تقریر محل نزاع ماهیت شیء در خارج و ذهن، امری واحد قلمداد می‌شود که دارای نحوه وجود ذهنی و خارجی می‌باشد.

ب) از دیدگاه مشائیان تنها صوری که در نفس حاصل می شود صور معقول است و دیگر صورتهای ادراکی دارای جایگاه مادی هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۳ ه ق، ج ۲: ۳۴۲). این مطلب بدین معناست که وجود ذهنی در تفکر مشایی فقط در حیطه ادراک جایگاهی ندارد. در ادامه بحث های که در باب وجود ذهنی مطرح گردیده، وجود ذهنی را به تمام مراتب ادراکی سرایت می دهد.

ج) هر چند که اشکالاتی همچون اشکال فخر رازی بر نظریه وجود ذهنی در دستگاه فکری صدرالمتهلین شیرازی وارد نیست اما در نظریه ملاصدرا دو نکته قابل توجه می باشد:

اول آنکه ملاصدرا معتقد به وجود ذهنی در تمامی مراتب ادراک است حال آنکه دلایل او فقط وجود ذهنی در مرتبه عقل خیال را - بفرض اعتبار دلایل - اثبات می کند. دوم آنکه با عنایت به دیگر نظریات خویش درباره ی حقیقت و ماهیت علم بنظر می رسد که مساله وجود ذهنی از بازمانده های مباحث مشایی در سازمان فکری اوست که سازگاری چندانی با دیگر نظریات او ندارد.

دیدگاه فلسفی صدرالمتهلین درباره ماهیت علم در ضمن نظریه اتحاد عاقل و معقول مطرح گردیده است که حکایت از اتحاد معلوم بالذات در مراتب مختلف ادراکی با مرتبه فعل نفس دارد. در این نظریه معلوم از آن جا که متحد با عالم است، از سنخ وجود می باشد و تحت هیچ مقوله ای نمی گنجد اما بنا بر نظریه وجود ذهنی، معلوم در مقوله کیف می گنجد - این مساله است که، پرسشهای فراوانی پیش روی طرفداران نظریه وجود ذهنی قرار داده و راه حل های متعددی برای پاسخ به این پرسشها را فراهم نموده است - و عرض می باشد و می دانیم که جوهر و عرض از تقسیمات ماهیت هستند.

د) به نظر می آید نظریه وجود ذهنی کاملاً هماهنگ با نظریه اصالت ماهیت باشد، زیرا این سخن که ماهیت برای دو نحوه وجود در عالم ذهن و عالم عین است سخنی ماهیتمدار است. در صورتی که وجود را اصیل بدانیم و ماهیت را حد وجود قلمداد کنیم با تغییر نحوه وجود، ماهیت منتزع نیز تغییر می کند. عده ای بر این باورند که وجود ذهنی بدلیل تجرد آن از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به وجود عینی برخوردار است - سخنی که

متلائم با مبانی صدرالمতالیهین است - و لذا ماهیتی که از آن انتزاع می‌شود همان ماهیت موجود خارجی است. به دلایل متعددی صحت این سخن باطل است:

اولاً، باید مشخص نمود که ذهن انسان دارای ساختاری است که بر مبنای آن می‌توان چنین اعتباری را نسبت به وجود ذهنی انجام داد. ولی هیچ راهی برای نشان دادن وجود چنین ساختاری، مگر با پیشفرض رئالیسم وجود ندارد.

ثانیاً، مفروض دانستن وجود چنین ساختاری اشکال را مرتفع نمی‌سازد، زیرا فقط وقتی می‌توانیم ماهیت منتزع از وجود ذهنی را با اعتبار لایشرطی آن همان حد موجود خارجی قلمداد کنیم که نخست به صورت مستقیم با موجود خارجی مرتبط شویم و حد وجودی آن را به نحو حضوری دریابیم و آنگاه بر مبنای آن، ماهیت لایشرط را بگونه‌ای اعتبار کنیم که مطابق آن باشد. این اشکال زمانی جدی‌تر می‌شود که بدانیم مثلاً وجود انسان بنحو لایشرط بر حیوان، نبات و جماد صادق است. وجود ذهنی نیز بنحو لایشرط بر موجودات مختلفی صادق است و اعتبار لایشرطی آن بگونه‌ای که فقط بر مدرک بالعرض صادق باشد - تا علم به آن حاصل شود - فقط زمانی میسر است که موجود خارجی بنحو بی‌واسطه ادراک شود و این چیزی است که مورد پذیرش قائلان به وجود ذهنی نیست.

دیگر طرفداران، این اشکال را به عدم فهم نظریات صدرالمতالیهین متهم می‌کنند. آنان معتقدند که از دیدگاه ملاصدرا ماهیت در هر دو وعاء ذهن و عین محفوظ می‌ماند اما باید در نظر داشت که بیان این نظریه ملاصدرا همان محل نزاع است. اشخاصی که این اشکال را مطرح می‌نمایند، معتقدند که این نظریه ملاصدرا ناشی از بازمانده‌های تفکر اصالت ماهیت در اندیشه اوست.

ه) مهم‌ترین اشکالی که می‌توان بر وجود ذهنی وارد نمود، اشکالی است که مبتنی بر جنبه دار بودن ادراک است. ادراک امری جنبه دار است و مدرک از جنبه‌های خاص می‌تواند امری خارجی را مورد ادراک قرار دهد. این ویژگی در شیء خارجی وجود ندارد. میز در عالم خارجی، میز است اما شخص مدرک می‌تواند از جنبه‌های مختلف آن را بررسی نموده و صورت‌های مختلفی را از آن برداشت کند که هر یک متفاوت از دیگری است. مساله جنبه دار بودن ادراک در وضع الفاظ کاملاً مشهود است. وضع لفظ

انسان برای مصادیق آن از جنبه ای خاص در وجود مصادیق حکایت می کند که این حکایت گری در لفظ بشر دیده نمی شود زیرا این لفظ از جنبه ای دیگر مصادیق انسان را مورد اشاره قرار می دهد.

و) از نظر یک فیلسوف معتقد به فرضیه های ثنوی در باب نفس و بدن، که ادراک را ویژگی نفس می داند. ادراک اشیاء نمی تواند بمعنای حصول ماهیت اشیاء نزد ذهن باشد، بلکه به معنای حصول تصویری از اشیای خارجی نزد نفس است. قوای ادراکی انسان به گونه ای است که جهان را آن گونه که هر یک از ما مشاهده می کنیم اخذ می کند و این کار با تصویر برداری از جهان خارج انجام می شود. این حقیقتی است که به هنگام دیدن یک شیء خاص - مثل مصداقی از انسان - آنچه در ذهن حاصل می شود صفات پدیداری آن شیء است و نه بیشتر و این تصویر به نحو سه بعدی در ذهن ساخته می شود؛ ساختنی که مقدمات آن را اعضای بدن فراهم می کند. البته برای هر شخصی که قائل به واقعگرایی<sup>۱</sup> است و از طرفی علم را از مقوله اضافه نمی داند و معتقد به حصول صورتی از اشیاء نزد ذهن است جای این پرسش باقی است که چگونه صور ذهنی، حکایتگر صحیحی از جهان خارج هستند. قائلان به وجود ذهنی در مواجهه با این اشکال، حصول ماهیت را در ذهن شرط صحت این حکایتگری دانسته اند. الایحال آیا تصویری از شیء خارجی می تواند حکایتگر صحیح آن شیء باشد و اگر چنین نیست آیا دیواره موجود بین ذهن و عین، دیواره ای است که با یافتن راه حل جدید قابل فروریختن است یا اینکه این دیوار تا ابد استوار است و شکاف ذهن و عین همواره موجود خواهد بود؟

به هر روی فلاسفه ی اسلامی علی الخصوص ملاصدرا و شارحین حکمت متعالیه برای اثبات وجود ذهنی دلایل متعددی ذکر کرده اند که عبارتند از:

الف) اگر وجود، به وجود خارجی و ذهنی تقسیم نشود قضیه حقیقه باطل می گردد. یعنی اگر وجود ذهنی موجود نباشد ضروری است که فرقی بین قضیه حقیقه و قضیه خارجی نباشد و قضیه حقیقه، قضیه خارجی بشود و همچنین قضیه حقیقه در بین قضایا

متحقق نگردد، و چون بالضروره لازم باطل است پس ملزوم این لازم که نبودن وجود ذهنی است ایضاً باطل است. خواجه نصیرالدین طوسی در این خصوص می‌گوید: "هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی و الابلطت الحقیقه" (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶).

به دیگر عبارت، ما بر موضوعاتی بدون توجه به وجود خارجی آن‌ها حکم می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم: "انسان حیوان ناطق است" لیکن با حکم بدین قضیه، به افراد انسان موجود در خارج، اعتنا و توجه نداریم؛ بلکه مراد از تحقق مفهوم انسان، تحقق و ثبوت "حیوان ناطق" است و منظور ایجاب حمل محمول بر موضوع می‌باشد. پس اگر وجود ذهنی دارای نحوه‌ای از تحقق و ثبوت نباشد قضیه حقیقه صحیح نخواهد بود (رضا نژاد نوشین، ۱۳۸۰: ۳۹۹).

ب) ما گاهی اوقات برای اشیائی که وجود خارجی ندارند یک حکم ایجابی و مثبت در نظر می‌گیریم و مثلاً می‌گوییم: "اجتماع ضدین با اجتماع نقیضین تفاوت دارد". با عنایت به قاعده فلسفی "ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثلث له" اثبات شیء ای برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت آن شیء دیگر می‌باشد. بنا بر این قاعده، اگر شیء ای را برای چیزی ثابت کنید، آن امر دوم در ظرف مناسب خودش باید وجود داشته باشد و ثابت باشد، ولی موضوع و مثبت له مثال‌های بالا در خارج وجود ندارد. پس، صدق قضیه متوقف بر وجود موضوع است، و چون موضوع این قضایا در خارج موجود نیستند، باید در موطن و محل دیگری موجود باشند که نامش را ذهن می‌نهییم (رضانژاد نوشین، ۱۳۸۰: ۲۹۹؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۳۵-۲۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۵۷؛ سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۱).

ج) ما اشخاص متعین را که در خارج موجودند می‌بینیم مانند زید، بکر، عمر و... از آن‌ها یک مفهوم کلی به اسم انسان انتزاع می‌کنیم و یا موجوداتی که تحصیلات ذهنی دارند را ملاحظه می‌کنیم مانند انسان، فرس، بقر... و از آنها جنسی که همان حیوان است را انتزاع می‌کنیم. پس، نوع و جنس موجودند زیرا بر افراد کثیر، حمل و با آنها متحد می‌شوند، چرا که حملشان، حمل هو هو است و در این حمل موضوع و محمول هر دو با هم موجود و متحدند. پس اگر موضوع موجود باشد به اقتضای اتحاد باید محمول نیز موجود

باشد به اقتضاء اتحاد باید موضوع نیز موجود باشد و اتحاد بین شیء موجود و غیر موجود ممکن نیست زیرا اگر یک طرف قضیه موجود باشد باید طرف دیگر قضیه نیز موجود باشد. لذا ما جنس و یا نوع را بر فرد حمل می کنیم و چون فرد موجود است، بنابراین جنس و نوع نیز باید موجود باشد، پس اگر جنس و نوع موجود باشند کجا می توان آن ها را یافت؟ اگر بگوییم جنس و یا نوع در خارج موجودند در این صورت باید با عوارض متضاد و مختلف موجود باشند، در حالی که موجود خارجی نمی تواند عوارض متضاد و مختلف را قبول کند. بنابراین، جنس و نوع نمی توانند در خارج موجود باشند و موطن آنها ذهن است. ملاصدرا در این باره بیان می دارد:

" ما می توانیم از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد (مانند افراد انسان) و همچنین از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد (مانند انسان و حمار)، تعینات و خصوصیات شخصیه و تحصیلات نوعیه، یک معنی واحد نوعی و یا یک معنی واحد جنسی را انتزاع کنیم، به طوری که ممکن و جایز باشد آن معنی واحد نوعی و یا جنسی را بر آن افراد و یا انواع به حمل هوهو حمل کنیم (و بگوییم مثلا زید انسان است و انسان حیوان است). مسلم است که این معنی واحد مشترک موجود گردد، زیرا محال است که موجود واحدی در خارج به صفات متضاد متصف گردد" (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۴).

د) در عالم خارج هیچ چیزی صرف و خالص نیست، چرا که هر شی ای را که در نظر بگیریم دارای یکی از توصیفات مقولات دهگانه است و این طور نیست که هیچ کمیتی، کیفیتی، وضعی و جهتی نداشته باشد زیرا اشیاء خارجی همیشه به صورت مرکب و متحد با اشیاء دیگر موجود هستند و این ذهن است که جوهر را در عالم خودش تجرید می کند. علامه طباطبایی در مورد این دلیل می نویسد:

" صرف و خالص هر حقیقتی را می توانیم تصور کنیم، یعنی یک حقیقت را با حذف هر چه که آمیزش و انضمامش با آن موجب تعدد و تکثر آن حقیقت می گردد، می توان تصور کرد، مانند سفیدی خالص و محض که با حذف هر خصوصیت و قید بیگانه ای تصور شده است. از طرف دیگر، صرف و خالص یک چیز، تعدد و تکثر بردار نیست، و

لذا همیشه "یکی" است، و از وحدتی برخوردار است که در برگیرنده هر چه از سنخ آن است می باشد. حال گفتنی است که حقیقت با ویژگی صرافت و خلوص در خارج نیست، پس باید موطن دیگری باشد که نامش را ذهن می نهیم". (طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۵۸).

به عبارت دیگر، هر چه در خارج محقق می شود، با ماده و عوارض و لواحق ماده از جمله با این، کم، کیف و جهت امثال این هاست، و در عالم ماده، بدون این عوارض، چیزی تحقق ندارد و هر چه هست با این خصوصیات و عوارض هست. از سوی دیگر، می توانیم چیزهایی را تصور کنیم که از تمام این منضمات و لواحق مجرد هستند، پس آنچه را که ما با قید عدم کثرت است، و بنابراین محل آن ها فقط در ذهن است (سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۴).

ه) هر فاعل ارادی، براساس یک انگیزه و غایت خاص فعل مورد نظر خود را انجام می دهد و انگیزه و غایت فاعل ارادی هم نمی تواند معدوم مطلق باشد، زیرا انگیزه و غایت فاعل ارادی یک امر وجودی است. چرا که معدوم مطلق نمی تواند انگیزه و محرک فاعل ارادی باشد. پس انگیزه که یک امر وجودی است یا در خارج و یا در ذهن موجود است. اگر در خارج موجود باشد، تلاش فاعل برای ایجاد آن تحصیل حاصل بوده و محال است و بنابراین انگیزه و غایت فاعل ارادی از یک ثبوت و تحقق برخوردار است که غیر از ثبوت و تحقق وجود خارجی است و آن هم ثبوت و تحقق وجود ذهنی است (جوادی آملی، بی تا: ۸۲).

بیان ملاصدرا در این زمینه بدین صورت است:

"هر فاعلی که فعلی را انجام می دهد برای غایت و حکمتی است، و اگر بر فعلش از غایت و هدف، گونه ای از ثبوت مترتب نبود، این فاعل هیچ فعلی را برای آن انجام نمی داد، و اگر آن را تحقق و ثبوت عینی در خارج باشد، تحصیل حاصل لازم می آید، پس ناگزیر باید دارای گونه ای از تقرر و ثبوت باشد، به طوری که بر آن آثار وی که بدان اختصاص دارد و از وی خواسته شده است مترتب نباشد و این همان وجود ذهنی است" (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۲۸۵ و ۲۸۴).

نظرات مربوط به وجود ذهنی و نقد و تحلیل افراد تا دوره ملاصدرا یکی از پیچیده



ترین مباحث فلسفه اسلامی بود که اکثر فلاسفه اسلامی درباره آن اظهار نظر کرده ولی قادر به حل این معمای پیچیده نبودند. ملاصدرا با رویکردی ابتکاری این مساله را به یک موضوع ساده و قابل فهم مبدل نمود. یکی از رویکردهای فلاسفه در باب وجود ذهنی و حقیقت علم، نظریه شبح است که مورد بررسی قرار می گیرد.

### تبیین نظریه شبح

نظریه ای که در باب حکایت گری معلومات ذهنی از جهان خارجی و کیفیت آن بحث می کند نظریه شبح است. نظریه ای برای تبیین کیفیت و حدود شناخت انسان از اشیاء است. انسان هنگام مواجهه با اشیای خارجی شبحی از شیء در ذهن او نقش می بندد که این تصویر مغایر با شیء خارجی است. نوع مغایرت، مغایرتی ماهوی و ذاتی است، به این نحو که صورت ذهنی صرفاً تصویر شیء بوده و از لحاظ ماهیت با آن مغایر است. اما به زعم این تغایر ماهوی، تشابه میان صورت ذهنی و شیء به قدری است که سبب تمییز یک شیء از اشیای دیگر می شود. هرچند کیفیت و میزان این تشابه معین نیست لکن به نحو اجمال همین قدر مشخص است که سبب تمییز میان اشیاء می شود (طباطبایی، ۱۴۲۸ق: ۳۶). نظریه شبح، به نظریه مادی بودن علم خیلی نزدیک است. زیرا طرفداران این نظریه قائلند آنچه در ذهن موجود است ارتباط ماهوی با شیء خارجی ندارد و فقط آنچه که در ذهن است با آنچه که در خارج است، شبیه یکدیگرند و آنچه که در عالم ذهن متحقق است همان شیء خارجی است در ذهن نمی آید، بلکه شبح این ماهیت در ذهن حضور می یابد. در بررسی دقیق این نظریه می توان به موارد ذیل دست یافت:

۱) مطابق نظریه شبح، شیء خارجی و صورت ذهنی از دو مقوله کاملاً متفاوت هستند. جهان خارج، به عنوان جهان واقعیت های فیزیکی و ویژگی های خاصی از قبیل بُعد، امتداد، جرم و آثار ویژه ای از قبیل حرکت، حرارت و برودت و... داراست، اما در مقابل، صور ذهنی به عنوان تصاویر واقعیات خارجی، صرفاً عکسی از واقعیت های تهی از آثار خارجی هستند.

۲. اگر چه انسان به سبب این صور ذهنی به واقعیت های خارجی نزدیک می شود، اما هرگز به ذات و کنه اشیاء دسترسی نمی یابد. اینکه اشیاء واقعا چیستند برای ذهن مجهول

است، از طریق صور ذهنی نمی توان به حقیقت اشیاء نزدیک شد. به عبارت دیگر صرف نظر از وجود واقعی اشیاء، تنها راه دستیابی به ماهیت اشیاء نمود واقعیات برای ذهن است، اما همین نمود هم تمام ماهیت و حقیقت شیء را به فرد نشان نمی دهد.

۳. قاتلان به نظریه شیخ این پیش فرض را پذیرفته اند که علم از طریق اشباح، هر چند حقیقت شیء را نمایان نمی کند، اما به نحو کاملاً صحیحی انسان را در رفتارهای روزمره و زندگی عملی یاری می رساند.

۴. اشباح در برخی خصوصیات حکایت گر شیء خارجی هستند. استفاده از تمثیل صورت شیء در آینه و سایه شیء بر دیوار این معنی را می رساند که دست کم در برخی اعراض مانند شکل و رنگ، شیخ ذهنی حکایت گر شیء خارجی است. علاوه بر این اشباح ذهنی سبب ایجاد تمایز تامی میان اشیاء خارجی می شوند و این ویژگی بدون وجود هیچ گونه حکایت گری واقعی ممکن به نظر نمی رسد. می توان این سخن سبزواری را که در رد نظریه شیخ نگاشته است، مطرح کرد.

وأنت خبير بأن الوجوه الدال على ثبوت الوجود الذهني أنما دلالتها على وجود حقائق الأثيا و ماهيتها في الذهن لا ما يغايرها في الماهيه و يوافقها في بعض الأعراض كما لا يخفى (سبزواری، ج ۲: ۱۳۱).

افرادی که در تعابیرشان از "شیخ" و الفاظ مشابه همچون رسوم و... استفاده می کنند، دو دسته اند:

الف) یک دسته از آن ها هر چند تعبیر به شیخ کرده اند، اما قائل به اتحاد ماهوی بین ذهن و عین هستند. همگی بر این مطلب اتفاق دارند که برخی با اینکه اتحاد ماهوی را قائل اند ولی به جهت یا جهاتی تعبیر به شیخ کرده اند؛ همچون ابن سینا که مکرر از واژه هایی مثل شیخ، رسوم و مثال، مشاکله و.. استفاده کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۱ و ۱۹۶) ولی منظور و مقصودش از آن ها ماهیت است و اولاً معتقد است که آنچه به ذهن می آید مباین با آنچه در خارج است، نمی باشد:

يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مبين له (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸).

همچنین در المبدأ و المعاد آمده است: "...يجب اذا حدث فيه اثر من المحسوس ان

یکون مناسباً للمحسوس" (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳). ثانیاً برای اینکه اتحاد و عدم مباینیت بین ذهن و عین را توجیه کند به این سمت می رود که آنچه مصحح بیان اتحاد و عدم مباینیت است این است که ماهیت در ذهن و عین یکی است: "یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صوره المدرک بنحو من الانحاء، فان کان الادراک ادراکاً لشیء مادی فهو اخذ صوره مجردة عن المادة تجریداً ما... فتارة یکون النزاع عن المادة نزاعاً مع تلك العلائق کلها او بعضها و تارة یکون النزاع نزاعاً كاملاً و ذلك بان یجرد المعنی عن المادة و عن اللواحق التي له من جهة المادة. مثاله ان الصوره الانسانية و الماهیه الانسانية طبیعه لا محاله تشترک فیها اشخاص النوع کلها بالسویه و هی بحدھا شیء واحد و قد عرض لها ان وجدت فی هذا الشخص و ذلك الشخص فتکثرت و لیس لها ذلك من جهة طبیعتها الانسانية" (همو، ۱۳۷۵: ۵).

همچنین در المبدأ و المعاد می نویسد: "...و يجب اذا حدث فیہ اثر من المحسوس ان یکون مناسباً للمحسوس، لانه ان کان غیر مناسب لماهیته لم یکن حصوله احساسه به" (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

اینکه عده ای تعبیر به شیخ می کنند و مقصودشان اتحاد ماهوی است مورد اذعان همه حکماست، حتی کسانی که تفسیر اول از شیخ را می پذیرند.

ب) یک دسته تعبیر به شیخ کرده اند، ولی بین حکما اختلاف است که آن ها با این تعبیر آیا به دنبال نفی اتحاد ماهوی بین ذهن و عین بوده اند که همان تفسیر اول از شیخ بود یا این طور نبوده است؟

۱. عده ای به این سمت رفتند که به دنبال نفی اتحاد بین ذهن و عین و مباینیت بوده اند که در این صورت نزاع، مبنایی است نه بنایی؛ یعنی ریشه این نزاع که اتحاد ماهوی بین ذهن و عین برقرار است به مباینیت ماهوی بر می گردد، به نگاه اصالت وجودی یا اصالت ماهوی. اگر به فضای اصالت وجود ورود پیدا کنیم می توان به نحوی مباینیت را نپذیرفت و گرنه با ورود با اندیشه اصالت ماهیت می توان قائل به مباینیت شد؛ چون با اندیشه اصالت ماهیت، به این معتقد می شوند که آنچه آثار از آن بر می خیزد ماهیت است، حال اگر همین ماهیت که منشاء آثار است به ذهن آید در این صورت آثار آن شیء هم باید به ذهن

بیايد در حالی که پر واضح است که ذهن یعنی آنچه اثر شیء خارجی را ندارد، پس نمی توان گفت که همان ماهیت در ذهن می آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۱/۲۹۲).

علامه حلی پس از جواب به شبهه معروف در وجود ذهنی - که جواب را چنین نقل می کند: "ان ماهیه الشیء هی ما یحصل فی العقل من ذلک الشیء نفسه، دون عوارضه الخاره عنه، و لذلك اشتقت لفظه الماهیه من لفظه ما هو، فان الجواب عنها یكون بها، ولما كان ذلک كذلك، كان معنی قول القائل: المعقول من السماء ایس بمساو للمساء الموجوده فی الخارج، هو ان السماء المعقوله المجرده عن اللواحق لیست بمساویه للسماء المحسوسه المقارنه اياها و حیثند ان اراد بعدم المساواه التجرد و اللاتجرد، كان صادقا و ان اراد به ان مفهوم السماء نفسه لیس بمشترك بین المجرده و المقارنه، كان ذلک کاذبا" - چنین می نویسد:

" و فیہ نظر لانا لم نقصد بالماهیة المعنی المعقول باعتبار کونه ثابتا فی الذهن بل نرید به نفس الحقیقه و الذات الی للشیء فی نفس الامر" (حلی، ۲: ۲۲).

بدیهی می شود فضای اصالت ماهیت اثرگذار بوده و به دنبال اثبات مبایت بین ذهن و عین است.

۲. عده ای به این سمت رفتند که قائلان به شیح، دنبال مبایت بین ذهن و عین نبوده اند که به نظر می رسد، چنین تفسیری از قول شیح صحیح باشد و تعبیر به شیح کرده اند به این دلیل که:

اولا بفهمانند که آنچه در ذهن می آید، آثار شیء خارجی را ندارد؛ یعنی بر خلاف شیء خارجی که خارجیت دارد و آثار بر آن مترتب می شود، آنچه در ذهن می آید ذهنیت دارد و آثار شیء خارجی بر آن مترتب نمی شود؛ بعنوان نمونه اینکه نجم الدین دبیران کاتبی قزوینی در "حکمه العین" و شارح آن شمس الدین محمد بن مبارکشاه نسبت داده اند که قائل به مبایت هستند، آن ها چنین می نویسند: "ولا نسلم ان الحرارة و البروده الکلیتین لو حصلتا فی الذهن یلزم ان یكون الذهن حارا و باردا معا و انما یلزم ذلک ان لو كان الحاصل فیہ هی بعینها و لیس كذلك بل الحاصل صورتها و شبحها" (کاتبی، بی تا: ۵۶).

منظور از اینکه می گوید "بعینها" در ذهن حاصل نمی شود، نفی عینیت ماهوی نیست چون در ادامه، نظریه فخر رازی را ابطال می کند و سپس می نویسد: "لان ادراک الحراره اذا كان عبارة عن حصول صورتها فی الذهن فعند حصولها تكون الحراره مدرکه، سلمنا اقتضاء الصوره الذهنيه الحراره و البروده، لكن لا نسلم ان الذهن قابل لهما اذ لا بد من العله القابليه فی حصول الاثر كما لا بد فيه من العله الفاعليه" (همو).

شارح "حکمه العین" هر چند از نوشته هایش معلوم نمی شود که فضای اصالت ماهیت بر ذهنش حاکم بوده باشد، ولی به گونه ای همان ماهیت در خارج را به ذهن می کشاند، اما ماهیتی که اثر ندارد و دلیل آن را این می داند که چیزی می تواند اثر داشته باشد که هم علت فاعلی آن فراهم باشد و هم علت قابلی، ولی ذهن، قابلیت اثر داری ندارد، از این رو اثری ندارد.

ثانیا بفهمانند که مابینتی وجود دارد ولی آن مابینتی که با عدم مابینت نظریه وجود ذهنی جمع می شود؛ با این توضیح که با حصول صورتی در ذهن، سه چیز حاصل می شود (از سه جهت):

۱. وجود علم

۲. ماهیت وجود علم

۳. ماهیت معلوم

بین ماهیت وجود علم با ماهیت وجود شیء خارجی مابینت است ولی ماهیت معلوم با ماهیت شیء خارجی مابینت ندارند. آن ها تعبیر به شیخ کرده اند تا بفهمانند که آن وجود علم مندرج تحت ماهیت معلوم نیست؛ از این رو شبیحی از آن شیء خارجی در ذهن می آید چون ماهیت شیء خارجی در ذهن وجود خاص پیدا نکرده و بلکه وجود خاص ماهیت علم تحقق پیدا کرده است، بنابراین شبیحی از آن در ذهن است. ابن سینا می نویسد: "یکون مثال حقیقه مرتسما فی ذات المدرک غیر مابین له" (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۲/۲۰۸). از این رو می توان قائل شد نزاعی که با تفسیر اول به آن دامن زده شد، نزاعی لفظی است؛ چون نام آن چیزی را که در ذهن آمده است، ماهیت نمی گذارند. همانطور که علامه حلّی در ایراد به خواجه نصیرالدین طوسی که قائل به مناسبت ماهوی بین ذهن و عین به تبع ابن

سینا بود، می نویسد که منظور از ماهیت آن چیزی است که در نفس الامر است و به صرف اینکه تعقل شده و ثبوت در ذهن دارد، به آن ماهیت نمی گوییم: "وفیه نظر لانالم نقصد بالماهیه المعنی المعقول باعتبار كونه ثابتاً فی الذهن بل نرید به نفس الحقیقه و الذات التي للشیء فی نفس الامر" (حلی، ۱۳۸۸: ۲۲/۲).

علامه حلی در نفی مناسبت ماهوی بین ذهن و عین می نویسد:

"المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجوده فی الخارج فی تمام الماهیه و الا لجاز أن يكون السواد مثل البیاض فی تمام الماهیه؛ لأن المناسبه بین السواد و البیاض لاشتراکهما فی کونهما عرضین حائلین فی المحلّ محسوسین، أتم من المناسبه بین المعقول من السماء الذي هو عرض غیر محسوس حالّ فی محلّ كذلك و بین السماء الموجوده التي هی جوهر محسوس موجود فی الخارج محیط بالارض" (همو).

او آنچه را که قائل به مباحثش می شود، مباحث بین ماهیت وجود علم و ماهیت وجود خارجی است. چون سماء معقوله را عرض و غیر محسوس می داند و سماء در خارج را جوهر و محسوس می داند و گر نه قائل است که یک معلومی وجود دارد که ماهیتش با ماهیت شیء خارجی یکی است هر چند نام آن را ماهیت نمی گذارد؛ چون ماهیت را آن می داند که منشأ اثر باشد در حالی که ماهیت معلوم، منشأ اثر نیست بلکه ماهیت آن علم، منشأ اثر است و در ادامه، نظریه خود را بیان می کند که وقتی آن را در کنار نظریه قائلان به وجود ذهنی می گذاریم، با آن هیچ تفاوتی نمی کند، هر چند در صدد رد کردن آن نظریه است. او قائل است:

۱. آنچه از تجرد و عدم تجرد در ذهن می آید با خارج مساوی نیست.

۲. آنچه در ذهن می آید، ماهیتش غیر از آن چیزی است که در خارج است (ماهیت علم غیر از ماهیت شیء خارجی است).

۳. آنچه در ذهن است تساوی مفهومی با خارج دارد (دیگران به جای مفهوم، تعبیر به ماهیت می کنند که ماهیت معلوم است).

و لیس المقصود من قولنا: "المعقول من السماء لیس بمساو للسماء الموجوده فی الخارج" عدم المساواه فی التجرد و عدمه و لأنها لیست مساویه لها فی المفهوم الذهنی بل

اینه لیس بمساولها فی حقیقتها و کیف یجوز جعل السماء الثابته فی التعقل الی حکم علیها بالعرضیه و الحلول فی محل مجرور غیر محسوس و السماء الثابته فی الخارج الی حکم علیها بالجوهریه و الاحساس و الاستغناء عن المحل، مندرجین تح طبیعه نوعیه محصله ماخوذه تاره مع عوارض و تاره مع مقابلاتها فأنّ إحدى الصورتین جوهر و الأخری عرض و إحدیهما حالّ فی محلّ مجردّ غیر محسوس و الأخری غیر حالّه فی محلّ وهی محسوس "همو).

در نهایت لازم به ذکر است که طبق قائده "الماهیة من حیث هی لیست إلا هی"، ماهیت در مراتب مختلف می تواند بعینه حضور پیدا کند- خصوصاً بنا بر مبنای اصالت وجود که طبق آن نشئات ماهیت مطرح می گردد- و حکم هر ماهیتی، متناسب با همان مرتبه ای است که دارد؛ لذا ماهیت هم می تواند با جنبه عینیت و خارجیت سازگار باشد و هم با ذهنیت. به همین دلیل، مفهومی بودن ماهیت تنافی با ماهیت بودن ندارد. توضیح بیشتر از اینکه ذاتی ماهیت، نه موجودیت است و نه معدومیت و نه هیچ وصفی دیگر، و به عبارت دیگر نسب به هر وصف ممکن - به امکان عام- لا بشرط است از این رو می تواند با آن وصف متحد شود و ماهیت در آن ظرف محقق، و با آن وصف ظاهر گردد؛ مثلاً ماهیت انسان که نسبت به وصف نشستن و ایستادن لا بشرط است لذا ماهیت انسان می تواند متصف به نشستن شود و در عین حال همان ماهیت- به اتحاد نوعی- متصف به ایستادن گردد و ماهیت انسان در ضمن نشستن، عینیت نوعی با انسان در ضمن ایستادن دارد. از اوصافی که ماهیات نسبت به آن لا بشرطاند، وصف ذهنیت و مفهومیت و وصف خارجیت و عینیت است؛ مثلاً ماهیت انسان در عین ماهیت بودن در خارج محقق می گردد و متصف به وصف خارجیت می شود، در عین حال همین انسان در عین ماهیت بودن در ذهن حضور مفهومی پیدا می کند و ذهنی و مفهومی بودن ضربه ای به ماهیت بودنش نمی زند و به عبارت دیگر، ماهیت همان معنایی است که هم در ضمن خارجیت تحقق می یابد و هم در عالم ضمن ذهنیت و مفهومیت، لذا مفهومیت، تنافی با ماهیت بودن ندارد و اگر می گویند که مفهوم در ذهن است و یا به حمل اولی مثلاً انسان است نمی خواهند ماهیت بودنش را نفی کنند بلکه به دنبال نفی آثار خارجی از آن هستند.

## نتیجه گیری

اشیاء علاوه بر وجود خارجی که مسلم و بدیهی هستند، وجود دیگری دارند که وجود ذهنی نامیده می شود که در مقابل وجود خارجی است. لذا وجود، به دو قسم وجود خارجی و وجود ذهنی تقسیم می گردد. موجودات ذهنی با موجودات خارجی اتحاد ماهوی دارند که زمان ادراک شیء همان حقیقت شیء خارجی به ذهن انتقال می یابد نه اینکه شیء منقلب گردد یا شبیحی از آن منتقل شود.

فلاسفه در خصوص دلایل وجود ذهنی اشکالات کثیری را مطرح نمودند که ملاحظه در اسفار با بیان اختلاف در حمل است به این اشکال پاسخ داده است. مفاهیم با حمل اولی ذاتی عین ماهیت معلوم هستند ولی با حمل شایع صناعی عین معلوم نیستند به همین جهت آثار و خواص معلوم را ندارد. به عنوان نمونه اگر شیئی دارای کمیت و کیفیت باشد، مفهومی که از آن متصور است اگر چه با خارج عینیت و تطابق دارد ولی خواص آن را ندارد. پس اختلاف بین موجود ذهنی و خارجی از نوع اختلاف در حمل است.

مطابق نظریه وجود ذهنی آنچه در ذهن ماهیت به عینه در خارج هم هست و با تحقق علم، چیزی در مکان نفس بوجود می آید که آثار خارجی بر آن مترتب نمی گردد که این با نظریه شبیح متفاوت است. علامه طباطبایی در جهت رد و ابطال نظریه شبیح می گوید:

اگر آنچه در ذهن تحقق می یابد شبیح شیء خارجی بوده و نسبتش به آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه یا نسبت عکس با صاحب عکس باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطه لازم می آید، زیرا در این صورت همه علوم ما در واقع جهل خواهند بود. وی نیز معتقد است: اگر همه علوم و ادراکات ما خطا بوده و هیچ کشفی از خارج نداشته باشند، سفسطه لازم می آید و به تناقض منجر می گردد. این نظریه خودش خودش را نقض نموده و از صدقش کذبش بر می آید چون اگر بگوییم «همه علوم خطا هستند» همین قضیه نیز باید خطا باشد چرا که خودش یکی از علوم ما را تشکیل می دهد.

این نقد که ناقد نظریه شبیح را منتهی به سفسطه دانسته است به نظریه شبیح وارد



نمی‌آید. زیرا بنابر اذعان نظریه شبیح، شبیح ذهنی حکایت گر دست کم برخی از اعراض شیء خارجی است، به گونه ای که سبب تمایز تامی از سایر اشیاء می‌شود. برخی حکیمان در آثار خویش معرفت به شیء از طریق اعراض را در قلمرو معرفت صحیح قرار داده‌اند. بنابراین طبق نظریه شبیح، شناخت ما از اشیاء صحیح است و منتهی شدن نظریه شبیح به سفسطه، موجه به نظر نمی‌رسد.

قابل ذکر است نظریه شبیح در انتها، همه شناخت های محسوس را متوقف به شناخت اشیای خارجی می‌داند و صرفاً در باز شناسی و یادآوری اشیاء به اشباح ذهنی مستمسک می‌شود که این انتقاد وارده بر نظریه شبیح که قائلند مستلزم دور است هم توجیه پذیر نبوده و مورد پذیرش نمی‌باشد.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۴ش)؛ *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی، قم، مطبوعات دینی.
۲. همو، (۱۳۷۹ش)؛ *التعليقات*، قم، بوستان کتاب.
۳. همو، (۱۳۸۳ش)؛ *المبدا و المعاد*، قم، موسسه مطالعات اسلامی.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (بی تا). *رحیق مختوم*، بی جا: بی نا.
۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۵ق)؛ *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۶. رضائزاد نوشین، غلامحسین (۱۳۸۰ش)؛ *حکمت نامه شرح و حواشی منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری اشراق*، تهران، انتشارات الزهراء.
۷. سبزواری، ملا هادی بن مهدی، (۱۴۲۲ق)؛ *الغرر الفرائد* (شرح المنظومه)، تعلیق حسن حسن زاده آملی، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۲ش).؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. سید رضی شیرازی (۱۳۸۳ش)؛ *درس های شرح منظومه*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۵ق)؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، طلیعه النور.
۱۱. همو، *الشواهد الربوبیه*. ترجمه و تفسیر: جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش.
۱۲. همو، (بی تا ب)؛ *التوحید الربوبیه*. بی جا: بی نا.
۱۳. همو، (۱۳۸۴ش)؛ *سه رساله فلسفی*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۴ق)؛ *بدایه الحکمه*، قم، موسسه النشر الاسلامیه.
۱۵. همو، (۱۳۸۵ش)؛ *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق فیاضی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۱۴۰۷ ق): *تجریده الاعتقاد*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.

۱۷. همو، (۱۳۵۹ ش): *تلخیص المحصل*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

۱۸. فخر رازی. (بی تا). *المباحث المشرقیه*. بی جا: بی نا.

۱۹. کاتبی، نجم الدین علی (میرک البخاری)، *حکمه العین و شرحه*، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، بی تا.

۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰ ش): *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۴ - ۲۵۳

## احیاء معرفت فراموش شده عالم ذر (چگونگی، عوامل و موانع)

سیدعلی موسوی<sup>۱</sup>

### چکیده

معرفت فطری نوعی خاص از معرفت است که بر خلاف شناخت‌های عقلی، اکتسابی نبوده و بلکه در درون انسان‌ها نهفته است و با توجه به آیات و روایات ریشه در عوالم قبل از دنیا همچون عالم ذر دارد. حال این معرفت چگونه آشکار و شکوفا می‌گردد؛ چه عواملی باعث احیاء آن شده و چه موانعی از بروز آن جلوگیری می‌کنند. بر اساس آیات و روایات و تجربیات بشری این نوع شناخت، در شدائد و سختی‌ها هنگامی که دست انسان از همه اسبابهای ظاهری کوتاه می‌گردد خود را نشان می‌دهد. همچنین به تذکر مذکران الهی که انبیاء و ائمه علیهم السلام می‌باشند، و عمل به دستورات آنها نیز احیاء می‌گردد. در این مقاله ابتدا به چیستی و چگونگی عالم ذر با توجه به آیات و روایات، پرداخته می‌شود و سپس چگونگی احیاء معرفت فطری، عوامل و موانع آن تبیین می‌گردد.

### واژگان کلیدی

معرفت فطری، عالم ذر، میثاق، فطرت.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مراغه.

## طرح مسأله

آیات و روایات از عوالمی صحبت می‌کنند که قبل از دنیا انسانها آن عوالم را پشت سر گذاشته‌اند در قرآن آیات زیادی در ارتباط با عوالم قبل از دنیا، بخصوص عالم ذر می‌توان ارائه کرد که مهمترین و مشهورترین این آیات، آیه‌های ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف است که می‌فرماید «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»

و یادآور زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنها را بیرون آورد و آنان را برخودشان بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا؛ شهادت می‌دهیم، تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این غافل بودیم؛ یا بگویند که پدران ما پیش از ما مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از آنها هستیم. آیا ما را به جهت آنچه باطل گرایان انجام داده‌اند، هلاک می‌کنی؟»

کثرت روایات عالم ذر به گونه ایست که برخی بیش از هزار روایت در این ارتباط گردآورده‌اند. (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۸، ۴۲۵) علامه امینی ۱۵۰ روایت در ارتباط با عالم ذر، ذیل آیات عالم ذر و به طور مستقل ذکر می‌کند و آنگاه حال سند چهل روایت از آنها را بررسی نموده و توثیق افراد در سلسله سند آمده را نشان می‌دهد و در پایان بیان می‌کند، که با توجه به حال سند این چهل حدیث که بیان کردیم، همه آنها در نهایت درجه صحت می‌باشند و تمامی رجال این احادیث ثقات، اثبات اجلاء من الامامیه هستند. و تواتر روایات عالم ذر، را بدین ترتیب مدعی می‌شود. (امینی، ۱۴۰۴، ۲۸۶ - ۲۷۰)

روایات زیادی در ذیل آیات متعدد قرآنی آورده شده که به نوعی در تفسیر آیات کمک شایان توجهی می‌نماید. در ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف، روایاتی که آمده است به تثبیت معرفت الهی در قلوب انسانها و چگونگی این امر در عالم ذر، اشاره کرده است. مثلاً ذیل آیه مذکور امام صادق علیه السلام فرموده‌اند:

«ثبتت المعرفة فی قلوبهم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۸۰، ح ۱۶)

معرفت (الهی) در قلب‌های آدمیان ثابت گردید.

در روایت دیگری، چگونگی این تثبیت معرفت را تبیین می فرمایند که معاینه الله بوده است عن ابی عبدالله علیه السلام: فی قول الله تعالی وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ» قال علیه السلام كان ذلك معاینة الله» (برقی، ۱۳۷۴، ۲۸۱، ح ۴۱۱)

به عبارتی حضرت در ذیل آیه ذر یا میثاق از چنین حادثه ای که خداوند از بنی آدم در آن عالم اقرار گرفت به معاینه و شهود خداوند تعبیر می فرمایند.

در روایت دیگری در ذیل همین آیه، امام صادق علیه السلام می فرمایند: از پشت آدم خداوند نسل او را بیرون آورد و آنها مانند ذراتی خارج شدند، خداوند خودش را به آنها شناساند و خودش را به آنها نشان داد و سپس فرمود آیا من پروردگار شما نیستم گفتند بلی.» (صفار، ۱۴۰۴، ۹۱، ح ۶) و (عیاشی، ۴۰، ۱۳۸۰)

بنا بر این انسانها با داشتن چنین معرفتی پا به دنیا می گذارند. و در اهمیت این معرفت همین بس که اگر نبود کسی در دنیا خالق و رازق خود را نمی شناخت. حال مسأله این است که چگونه این معرفت تثبیت شده و عمومی قابل احیاء می باشد آیا در آیات و روایات از عوامل و موانع این معرفت سخن به میان آمده است؟

در ادامه ابتدا چیستی و چگونگی عالم ذر با توجه به آیات ارائه می شود سپس چگونگی و عوامل احیاء معرفت فراموش شده و در ادامه موانع احیاء این معرفت می آید در پایان فواید و ثمرات مبحث احیای معرفت فطری بیان می گردد.

### چیستی و چگونگی عالم ذر در آیات و روایات

از آیات و روایات عالم ذر که بخشهایی از آنها در مقدمه آمد، استفاده می شود که خدای متعال، فرزندان بنی آدم را در زمانی خاص، از پشت شان بیرون کشید. همه انسان ها در آن زمان خاص، با خلقت کامل - یعنی مرکب از روح و بدن - موجود شدند؛ اما آنها به بزرگی انسان ها در این دنیا نبودند، بلکه به صورت ذره ای کوچک بودند؛ پس از تعلق ارواح به ابدان و بهره مند کردنشان از شعور، عقل و اختیار کامل، آنان را مورد خطاب مستقیم خود قرار داد: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»: آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگی در پاسخ گفتند: آری؛

اقتضای خطاب آن است که انسان حضور خدا را با خود بیابد و بدون چنین وجدانی، خطاب، بی معنا خواهد بود. آن گاه که انسان حضور خدا را با خود بیابد و به رؤیت او نایل شود، جای هیچ گونه شک و شبهه ای برای او باقی نمی ماند و او با وجود چنین معرفتی، چاره ای جز اقرار و تسلیم ندارد. در چنین موقعیتی، با اینکه قدرت مخالفت و انکار زبانی (ظاهری) برای او وجود دارد، چون قلب، حقیقت را دیده است، دیگر نمی تواند آن را از خود دور سازد؛

این خطاب، عمومیت دارد و شامل همه انسانهاست. با توجه به منابع دینی که پرده از وجود عالم ذر بر میدارند، خداوند متعال با همه آدمیان بر این معرفت، پیمان بست و شاهد گرفت تا حجت را به طور کامل برایشان تمام کند و راهی برای عذر و بهانه باقی نگذارد. بنابراین، در آن زمان، هیچ یک از انسان ها، از این معرفت و شهود نسبت به حق متعال بی بهره نماند.

همه انسانها در عالم ذر، به تعریف الاهی، به روشنی و وضوح، به معرفت خدای تعالی نایل شدند. حکمت ایجاد آن عالم و تشکیل این محفل معرفتی، اتمام حجت بر خلق و بستن راه های بهانه جویی است؛ به همین جهت در روایات، از این معرفت به فطرت تعبیر شده است: «بالفطرة تثبت حجتة» حجت خدا بر خلق، به وسیله همین معرفت فطری تمام گشته است. (بیابانی اسکونی، ۱۳۹۴ - ۴۴۴ - ۴۴۳)

اما عده ای با مستمسک قرار گرفتن پذیرش عالم ذر از سوی اصحاب تناسخ و یا عدم جمع بین مبانی فلسفی و قبول عالم ذر نمی توانستند وجود چنین عالمی را بپذیرند و لذا یا دست به تأویل ادبی و یا اقدام به تأویل فلسفی می نمودند و بر خلاف ظاهر روایات عالم ذر را معنی می کردند

در میان منتقدان عالم ذر آنچه از علمایی چون شیخ مفید و سید مرتضی نقل شده حائز اهمیت است. لذا اقوال آنها در ارتباط عالم ذر و پاسخ به آنها در ادامه می آید.

آنچه از توضیحات شیخ مفید در باره عالم ذر بدست می آید این است که وی با اصل عالم ذر مخالفت نداشته بلکه اختلاف و نقد ایشان در کیفیت و حوادث این عالم است؛ و دلیل این مخالفت، مقابله با تناسخیه بوده زیرا آنان آیه ذر و احادیث عالم ذر را به



نفع مبانی و عقاید خود مصادره می کردند.

به اعتقاد شیخ مفید حدیث صحیح در باره عالم ذر این است که خداوند متعال ذریّه حضرت آدم علیه السلام را از پشت او بیرون آورد به گونه ای که افق را پر کردند. برای برخی از آنها نوری قرار داد که هیچ تاریکی در آن نبود برخی را تاریک کرد به طوری که هیچ نوری نداشتند. و بعضی را هم نور و هم ظلمت داد. آنگاه آدم علیه السلام آنها را مشاهده کرد از کثرت آنها و نور و تاریکی آنها شگفت زده شد و پرسید پروردگارا این ها چیستند؟ خداوند متعال به او فرمود: آنان فرزندان تواند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ۴۵ و ۴۴)

شیخ مفید در توضیح این بخش از روایت می گوید خداوند خواست با این کار، زیادی فرزندان آدم علیه السلام و پر شدن آفاق توسط آنان را به حضرت آدم علیه السلام نشان دهد و او را آگاه کند که نسل او در کثرت، مانند همین ذراتی خواهند شد که مشاهده می کند. خداوند با این کار، قدرت خود را به او شناساند و اتصال نسل و کثرت آن را به او بشارت داد. (همان) شیخ، ادامه روایت که دلیل اختلاف ذرات در نور و ظلمت است را نیز می آورد.

شیخ مفید با توجه به روایت، تبیین خود را از عالم ذر در دو نکته خلاصه می کند؛ اول اینکه حدیث ذر خیردادن خداوند متعال به آدم است در آنچه در اولادش واقع می شود و آنها را به ذراتی تشبیه کرد که از پشت او بیرون آورده بود و آنها را علامت کثرت فرزندان آدم علیه السلام قرار داد. و نکته دوم اینکه احتمال می دهد آنچه از پشت آدم علیه السلام خارج کرده است، ماده اصلی بدن های نسل او بوده و این ذرات روحی نداشتند. (همان)

شیخ مفید همین مقدار از عالم ذر را می پذیرد و ادامه گزارش روایات از عالم ذر، مبنی بر نطق ذرات و گرفتن پیمان از آنها را از اخبار تناسخیه می داند که در روایات خلط نموده و حق را به باطل آمیخته اند.

فأما الأخبار التي جاءت بأن ذرية آدم ع استنطقوا في الذر فنطقوا فأخذ عليهم العهد فأقروا فهي من أخبار التناسخية وقد خلطوا فيها و مزجوا الحق بالباطل.

### شبهه تناسخ درباره عالم ذر

بنا بر این آنچه باعث عدم پذیرش شیخ از ادامه حوادث عالم ذر است شبهه تناسخ است که می‌پندارد پذیرش آنها قبول تناسخ است زیرا که به زعم وی اگر بدن انسانها در عالم ذر روح و شعور و عقل داشته و مورد تکلیف قرار گرفته باشند و سپس همان روح در این دنیا به جنین در چهار ماهگی تعلق یابد، این همان سخن اهل تناسخ است. (همان) و چون در روایات با تناسخ مقابله شده و باطل است بنا بر این شیخ مفید نتیجه می‌گیرد تناسخیه بر روایات عالم ذر مطالبی به نفع تناسخ افزوده اند.

با چنین دیدگاهی است که شیخ مفید آیه ۱۷۲ سوره اعراف که به آیه ذر معروف است را تأویل ادبی می‌کند زیرا که این آیه خبر از عهد و پیمان الهی و گرفتن اقرار از ذریه حضرت آدم علیه السلام در عالم ذر دارد و لذا بر خلاف ظاهر آیه آن را از باب مجاز و استعاره می‌داند و معتقد است مراد از عهد بر ربوبیت خدای تعالی، پس از آمدن به دنیا با اکمال عقل و دلالت آثار صنع الهی صورت می‌گیرد و گواه گرفتن آنان بر خودشان همان اشهاد آثار صنع خداوند در نفوس خود آنهاست و قالوا بلی عبارت است از اقرار به ربوبیت که با دیدن آثار صنع الهی در نفوس خودشان می‌یابند. (همان)

در پاسخ شیخ مفید می‌توان گفت آنچه که او را واداشته آیه ذر را بر خلاف ظاهرش تأویل کند و روایات عالم ذر را به تناسخیه نسبت دهد، برداشت تناسخی است که وی از ظاهر آیه و حوادث عالم ذر که در روایات آمده، می‌نموده است؛ برداشتی که نادرست می‌باشد زیرا که شیخ بدن ذری را که روح در عالم ذر به آن تعلق گرفته غیر از بدن دنیایی گرفته که از نطفه شکل می‌گیرد که در این صورت تناسخ مصداق می‌یابد اما بر اساس روایات عالم ذر، روح پس از انضمام به بدن ذری در مراحل بعد از آن جدا نمی‌شود و انسان مرکب از روح و بدن ذری در اصلاّب و ارحام جریان می‌یابد و در رحم آخری مراحل رشد خود را طی می‌کند و در حالی که روح قدیمه به تعبیر روایات در رحم است روح دیگری که روح الحیاة و البقا یا روح العقل نام دارد در چهارماهگی بر آن دمیده می‌شود و در ادامه بدن دنیایی از همان بدن ذری به همراه روح کامل می‌شود. (کلینی، ۱۳۷۵، ۱۴ و همان، ۱۲) بنا بر این در تمام مراحل، روح به یک بدن تعلق دارد و در دنیا، بدن

جدیدی برای آن ایجاد نمی شود تا نقل و به عبارتی تناسخ مصداق یابد و لذا نسبت تناسخ به روایات عالم ذر تطبیق نمی کند. و لذا مانعی که شیخ مفید و امثال او را وا داشته آیه ذر را تأویل کنند و روایات ذر را به تناسخیه نسبت دهند، مندفع شده و آیات و روایات بی آنکه شبهه تناسخ بر آنها وارد شود، بر ظاهر خود قابل قبول می باشند.

اما آنچه که در ارتباط با ضرورت معرفت عالم ذر، در روایات آمده، این است که فرموده اند؛ اگر عالم ذر و آن حادثه معرفی خدا و تثبیت معرفت توحیدی در قلوب انسانها نبود کسی خالق و رازق خود را نمی شناخت.

به بیان دیگر، همان مایه و بذر شناخت خداوند در عالم ذر است که انسانها می توانند با شکوفا کردن آن از طریق آنچه خداوند برای این امر ارسال نموده خالق و رازق خود را بشناسد لذا در روایات آمده است که:

«و لولا ذلك لم یدر احدٌ من خالقه و من رازقه» (همان، ۲۴۱)

به عبارتی اگر چنین معرفتی در عالم نبود و ما در شکل ذری مان در عالم ذر به معرفت خدا نایل نمیشدیم، در این دنیا هیچ راه و زمینه ای برای شناختن خداوند متعال بر ایمان میسر نبود.

یکی دیگر از مهمترین مباحث پیرامون حادثه عالم ذر بحث فراموشی معرفت الهی در این دنیا است. از فراموشی و یا از یاد بردن چنین اتفاقی از حافظه انسانها گزارش شده است. فلذا امام صادق علیه السلام فرموده است: «ثبتت المعرفة فی قلوبهم و نسوا الموقف» در حادثه عالم ذر معرفت خداوند در قلوب انسان ها ثبت شد ولی آن جایگاه از یادشان رفت. (برقی، ۱۳۷۱، ۲۸۱) که از چنین حادثه ای به معاینه و رؤیت خداوند تعبیر شده بود حضرت فرمودند: «فأنساهم المعاینة و أثبت الإقرار فی صدورهم»

یعنی چنین مشاهده ای را از خاطرشان برد و اقراری که خداوند بر ربوبیت خود گرفت در دل هایشان اثبات کرد. (همان)

### شبهه سید مرتضی درباره عالم ذر

مهمترین شبهه ای که سید مرتضی بر عالم ذر وارد نموده، فراموشی چنین عالمی از سوی انسان هاست. وی می گوید کسانی که خداوند متعال آنها را در عالم ذر مخاطب قرار

داد و بر معارف از آنها پیمان گرفته و گروهی اقرار و گروهی انکار کردند، می باید عاقل کامل مکلف باشند؛ زیرا اگر اینگونه نبودند سخن گفتن با آنها درست نبود و انکار و اقرار آنها فایده ای نداشت و اگر عاقل کامل بودند می باید مردم آن خطاب و اقرار و انکار را به یاد بیاورند و محال است همه خلق آن را فراموش کنند به گونه ای که همه یا برخی آن را بیاد نیاورند. (شریف، ج ۱، ۱۴۰۵، ۱۱۴ و ۱۱۳)

پاسخ سید مرتضی این است که اولاً این فراموشی امری محال نبوده و به قدرت الهی از سوی خداوند متعال صورت گرفته و در روایات عالم ذر، عبارت فأنساهم الله آمده است. ....أَنسَاهُمْ رُؤْيَيْتَهُ وَ أُثْبِتَ فِي قُلُوبِهِمْ مَعْرِفَتَهُ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ إِلَيْ الدُّنْيَا كُلَّ مَنْ أَخَذَ عَلَيْهِ الْمِيثَاقَ (مجلسی، ج ۵، ۱۴۰۴، ۲۵۵ و ۲۵۴)

و یا در برخی روایات خبر از فراموش کردن موقف عالم ذر می دهد. زیرا که بر اساس حکمت الهی می بایست آن موقف را انسانها فراموش کنند.

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ طُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى قَالَ تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ وَ نَسُوا الْوَقْتَ وَ سَيَذَكُرُونَهُ يَوْمًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ لَا مِنْ رَازِقِهِ (همان، ۲۴۳)

وثانیا فراموشی انسان عاقل کامل در دنیا مصداق داشته و برای همگان تجربه شده است. و آن فراموشی انسان در خواب است با اینکه انسان در خواب زنده است و عاقل و کامل است هیچ یک از حوادث عالم بیداری را به یاد نمی آورد. (مروراید، ۱۴۱۸، ۱۲۸) می توان نسبت دنیا به عالم ذر را همانند نسبت حالت خواب به بیداری دانست که انسان چیزی از آن به یاد ندارد؛ با اینکه عاقل کامل است.

همانطور که گذشت، در روایاتی که ذیل آیه میثاق آمده، بعد از بیان تثبیت معرفت در قلوب انسانها و فراموشی آن صحنه و معرفت بیان شده، که روزی انسانها آنرا به یاد خواهند آورد و با عبارت «و یذکرونه یوماً» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ۲۸۰، ح ۱۶ و ج ۵، ۲۳۸، ح ۱۴) بر این مطلب تکیه شده که چنین صحنه و حادثه ای قابل یادآوری می باشد اما چگونگی این یادآوری در دو وضعیت اضطرار و اختیار مطلبی است، که در ادامه به آن و همچنین به موانع احیاء معرفت فطری پرداخته می شود.

### چگونگی و عوامل احیاء معرفت فراموش شده

ظهور و شکوفایی معرفتی که در عالم دز در ما تثبیت شده، به دو صورت در دنیا امکان پذیر است، یکی از این دو صورت زمانی است که انسان گرفتار سختی و شدایدی شود که دست او از همه اسباب ظاهری کوتاه شده و مرگ را در مقابل خود ببیند و دوم زمانست که انسان تحت تعالیم انبیاء الهی و با تذکرات ایشان آن معرفت فراموش شده به یادشان بیاید.

#### ۱- نقش گرفتار سختی و شداید در یادآوری معرفت فراموش شده

انسان از غفلت و فراموشی معرفت عالم دز بیرون می آید و به خدای معروف فطری خود روی آورده و او را در قلبش می یابد زمانی که انسان در گرفتاری مهلکی واقع شد و مرگ را مقابل خود ببیند و دستش از همه اسباب ظاهری کوتاه باشد که یکی از مصادیق چنین شرایطی معمولاً هنگام غرق شدن انسان پیش می آید انسان از غفلت فراموشی عالم دز بیرون می آید و به خدای معروف فطری خود روی آورده و او را در قلبش می یابد، لذا آیات قرآن همین موقعیت را برای یادآوری بالاجبار فطرت فراموش شده ترسیم می نماید. در سه آیه از قرآن معرفتی که به صورت اضطراری شکوفا می شود، اینگونه بیان شده که انسانها وقتی در معرض غرق شدن در دریا قرار گرفته و خداوند را با اخلاص صدا می زنند:

« جَاءَتْهَا رِيحٌ وَ جَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ »<sup>۱</sup> بادی سخت بر آنها وزد و موج از هر طرف برایشان تازد و یقین کنند که در محاصره افتاده اند، در آن حال خدا را از روی اخلاص می خوانند.

« فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ »<sup>۲</sup>

و هنگامی که بر کشتی سوار می شوند، خدا را از روی اخلاص می خوانند و چون به سوی خشکی رساند و نجاتشان داد، به ناگاه شرک می ورزند»

۱. یونس، آیه ۲۲.

۲. عنکبوت، آیه ۶۵.

« وَإِذَا عَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلِيلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ<sup>۱</sup> »

و چون موجی کوه آسا آنان را فراگیرد، خدا را بخوانند و اعتقاد خود را برای او خالص گردانند، و چون نجاتشان داد و به خشکی رساند برخی از آنان میانه رو هستند، و نشانه‌های ما را جز هر خائن ناسپاسگزاری انکار نمی‌کند.

این گروه از آیات دلالت می‌کنند، بر اینکه معرفت خداوند متعال فطری همه انسانهاست و همان معرفت تثبیت شده که در دنیا به فراموشی سپرده شده است در هنگام سختی و گرفتاری و مواجهه با مرگ و قطع امید از اسباب ظاهری، شکوفا شده و همان احساس حضور و وجدان الهی برای آنان صورت می‌گیرد و از سر اخلاص خداوند متعال را می‌خوانند.

حال با دو سؤال مهم مواجهیم که چرا، اولاً از سر اخلاص خداوند خوانده شود و اینکه چرا خداوند خوانده شود در پاسخ به این دو سوال تنها می‌توان گفت؛ اولاً انسانها معرفت و شناخت نسبت به خدا دارند که در چنین شرایطی او را صدا می‌زنند نه کس دیگر را و از سر اخلاص صدا زدن مربوط به این است در چنین حالتی انگار پرده از جلو چشمشان کنار رفته و حقیقتی را می‌بینند که اینگونه با اخلاص مومن و کافر او را صدا می‌زنند و این مشاهده و وجدان قلبی همان معرفت فراموش شده عالم ذر است که هر چند به خاطر تثبیت معرفت در آن عالم انسانها خدا شناسند ولی در شرایط مرگ و اضطرار این صحنه معاینه عالم ذر است که به یادشان می‌آید و آنان لفظی که با آن آشنا بوده و می‌شناختند در این احساس حضور با اخلاص صدا می‌زنند.

در روایتی امام حسن عسکری علیه السلام در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم» می‌فرماید: الله اوست که هر مخلوقی، هنگام حوایج و شداید که امیدش از غیر خدا بریده می‌شود و از همه اسباب، قطع امید می‌کند. به او پناه می‌برد. «بسم الله»، یعنی از خدا که عبادت، جز او را نشاید. در همه کارهایم یاری می‌طلبم؛ خدایی که هنگام دادخواهی،

دادرس است و هنگام دعا، اجابت کننده.

و این عیناً همان است که شخص به امام صادق علیه السلام عرض کرد: ای فرزند رسول خدا، مرا به خداوند هدایت کن؛ چرا که اهل جدال با سخنان خود مرا به تحیر انداخته اند. حضرت فرمود: ای بنده خدا، آیا تا به حال سوار کشتی شده ای؟ گفت آری. فرمود آیا اتفاق افتاده است که کشتی بشکند و کشتی دیگری نیز نباشد که نجات دهد و شنا هم بلد نباشی تا بتوانی خود را نجات دهی؟ گفت آری. فرمود، آیا در آن هنگام در دلت به چیزی امیدوار بودی که بتواند تو را از آن مهلکه برهاند؟ گفت آری. امام صادق علیه السلام فرمود، آن شیء که به او امید داشتی خداست که بالاتر از همه نجات دهندگان عالم است و اوست که وقتی دست انسان از همه کوتاه شود، به دادش می رسد. (مجلسی، ج ۸۹، ۱۴۰۴، ۲۳۲، ح ۱۴)

همانگونه که ملاحظه می شود در این روایت امام علیه السلام به همان معرفت که هنگام شداید در قلب انسان احیاء می شود، توجه می دهند و در پاسخ به این سوال که چگونه به خدا برسیم، خداوند را همان چیزی که هنگام شداید دل به او امید می بندد معرفی می نمایند و شخص را به همان معرفتی که در هنگام مواجهه با مرگ تجربه کرده، توجه می دهند.

## ۲- نقش پیامبران در احیاء معرفت فراموش شده انسان ها

گفتیم که انسانها به واسطه شناساندن خداوند خودش را در عالم ذر، حامل معرفت خدا شده اند اما در دنیا آن را فراموش و یا از آن غافل شده اند لذا، خداوند متعال پیامبران خود را برمی انگیزد تا آنان را به معرفت فراموش شده شان توجه و تذکر دهند به عبارتی یادآوری اختیاری معرفت عالم ذر در تحت تربیت انبیاء الهی حاصل می شود و آنان به عنوان مذکر و یادآوری کننده، دستوراتی را به انسانها می دهند، لذا انبیاء در قرآن به عنوان مذکر و وحی آسمانی به عنوان ذکر و تذکر معرفی شده اند بنابراین قبل از هر چیزی مناسب است معنای لغوی ذکر و تذکر روشن شود؛ ذکر در لغت در برابر نسیان است و نسیان فراموشی بعد از ذکر و تذکر یادآوری است.

«الذکر: الحفظ للشیء... و الذکر و الذکری بالکسر نقیض النسیان و التذکر: تذکرما

آنسیده و ذکرت الشی بعد النسیان» (ابن منظور، ج ۵، ۱۴۱۴، ۴۹ - ۴۸) با توجه به این معنای لغوی یکی از موارد استعمال تذکر زمانی است که انسان ابتدا نسبت به امری آگاهی داشته باشد سپس برایش غفلت عارض شود و آنگاه دوباره به آن آگاهی سابق باز گردد در اینصورت واژه تذکر به معنای یاد آوردن است و هر عاملی که انسان را به امر فراموش شده توجه دهد، مذکر نامیده می شود. آیات قرآن که در آن پیامبر مذکر و قرآن ذکر و تذکره نامیده شده اند، در همین راستاست.

در آیات ذیل قرآن بعنوان ذکر معرفی شده است.  
« وَ هَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ »<sup>۱</sup>  
و این (کتاب) که آنرا نازل کرده ایم ذکر است مبارک، آیا باز هم آن را انکار می کنید.

« وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ »<sup>۲</sup>  
و ما به او شعر نیاموختیم و در خور وی نیست این نیست مگر ذکر و قرآن مبین.  
« أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ... »  
آیا تعجب کردید که بر مردی از خودتان ذکری از جانب پروردگارتان برای شما آمد.

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»<sup>۳</sup>  
این (قرآن) جز ذکری برای جهانیان نیست.  
« مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا تَذَكُّرَةً لِمَنْ يَحْشَى »<sup>۴</sup>  
قرآن را بر تو نازل نکردیم تا به مشقت و رنج افتی جز اینکه تذکره ای باشد برای کسی که می ترسد.

۱. انبیاء، آیه ۵۰.

۲. یس، آیه ۶۹.

۳. ص، آیه ۸۸.

۴. طه، آیات ۲، ۱.



در آیات زیر پیامبر (صلی الله علیه و آله به عنوان مذكر شناسانده شده است.

« فَذَكَرُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ »<sup>۱</sup>

پس تذکره که تو تنها تذکر دهنده ای و بر آنها تسلطی نداری.

« ذَكَرُوا فَإِنَّ الذِّكْرَ يَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ »<sup>۲</sup>

و متذکر شو که تذکر مؤمنین را نفع می دهد.

بنابراین، تمام آیاتی که قرآن کریم و نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به عنوان ذکر، مذكر، ذکری و مانند آن یاد می کند، با توجه به آنچه در حقیقت واقع شده است، دلالت دارند بر اینکه خداوند متعال به وسیله آیات قرآن کریم و نیز دعوت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، بندگان خویش را از فراموشی بیرون آورده، آنها را به معرفت فطری شان خدا متوجه می کند؛ به همین جهت است که به پیامبر صلی الله علیه و اله می فرماید، تو یادآوری کننده ای و بر آنان سلطنت نداری؛ یعنی وظیفه تو، ای پیامبر گرامی من، تذکر و توجه دادن است و وظیفه آنها بعد از توجه، بندگانگی کردن است و بر تو نیست که به اجبار، اکراه و سلطه، آنان را به عبودیت خدایشان وادار کنی.

و خداوند در برخی آیات متذکر نشدن انسانها را توبیخ می کند.

« أَفَلَا تَذَكَّرُونَ »<sup>۳</sup> و یا « لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ »<sup>۴</sup>

و در آیات دیگر متذکر شوندگان را عده ای قلیل می داند، « قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ »<sup>۵</sup> و در

برخی آیات اهل خشوع را کسانی می داند که متذکر می شوند. « إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى »<sup>۶</sup>

در روایات نیز از جمله وظایف انبیاء الهی این امر دانسته شده که انبیاء از مردم

بخواهند به پیمانی که در عالم ذر بستند، وفا کنند و آنان را متذکر آن نعمت فراموش شده

۱. غاشیه، آیت ۲۲، ۲۱.

۲. الذاریات، آیه ۵۵.

۳. هود آیه ۳۰ - نحل، آیه ۱۷، مومنون آیه ۸۸، صافات، آیه ۱۵۵.

۴. نمل آیه ۶۲.

۵. الحاقه، آیه ۴۲.

۶. طه، آیه ۲.

بگرداند. حضرت علی علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه در ارتباط با وظایف انبیاء چنین می‌فرمایند:

«خداوند از میان فرزندان آدم، پیامبرانی برگزید که از آنان بر رساندن وحی و تبلیغ رسالت، عهد و پیمان گرفت. آنگاه که اکثر خلق، پیمانی را که با خدای خویش بسته بودند، دگرگون کرد؛ حق او را زیر پا گذاشته و همراه او شریکانی گرفته بودند و شیاطین آنان را از معرفت خدا دور کرده و از عبادت او بریده بودند، خدای تعالی رسولان خویش را در میان آنان برانگیخت و پیامبران خویش را پیاپی به سویشان فرستاد تا پیمان فطرتش را از آنان بستانند، نعمت فراموش شده‌اش را به یادشان بیاورند و با تبلیغ، حجت را بر آنان تمام کنند»<sup>۱</sup>.

حضرت در این خطبه شریف حکمت بعثت را چنین می‌فرماید زمانی که اکثر مردم پیمانی با خدا بسته بودند را دگرگون ساخته و شیاطین آنان را از معرفت خدا دور کرده‌اند به عبارت دیگر وقتی غفلت و فراموشی از معرفت خدا و پرستش او برای انسانها با تبدیل عهد الهی و نقش شیطان در این غفلت از معرفت، مردم را به وضعیتی دچار کرد که دیگر خدای را نمی‌شناختند، رسولان الهی در چنین وضعیتی با یادآوری پیمان عالم ذر و طلب ادای آن و به یادآوری نعمت فراموش شده معرفت، حجت را بر آنها تمام کرده و از مردم می‌خواهند که توحید و معرفت و بندگی به درگاه ربوبی که به آن مفلور شده‌اند را به یادآورده و بر آن پایبند بمانند.

### موانع احیاء معرفت فطری

شیطان بشر را اغوا می‌کند و می‌خواهد انسانها از معرفت عالم ذر در غفلت و فراموشی به سر برند و دائماً سعی او بر به وجود آوردن شرایطی است هر چه بیشتر بر این غفلت دامن بزند، تا اینکه در انسانها چنین معرفتی شکوفا نشده و معرفت الهی به بار ننشیند. آیات قرآنی از نقش شیطان اینگونه پرده بر می‌دارد: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ

اللَّهِ»<sup>۲</sup>

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۲. مجادله، آیه ۱۹.

شیطان بر آنها چیره شده و ذکر خدا را از یادشان برد.  
«إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»<sup>۱</sup>

همانا شیطان می خواهد با شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از ذکر الله و از نماز باز دارد پس آیا شما دست بر می دارید.  
همانطوری که در آیه مشاهده می شود، شیطان از طریق اسباب غفلت که از مظاهر آن شراب و قمار است، انسان ها را به بلای نسیان و فراموشی دچار می کند که مهمترین آن فراموشی از ذکر خداست.

«لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا»<sup>۲</sup>  
او بود که مرا به گمراهی کشانید، پس از آنکه قرآن به من رسیده بود و شیطان همواره موجب پستی انسان است.

«مَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفِضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ»<sup>۳</sup>  
و هر کس از یاد خدای رحمان دل بگرداند بر او شیطان می گماریم، قرین او باشد.  
و در روایتی نیز به نقش شیطان در دور کردن انسانها از معرفت خدا اشاره شده.  
حضرت علی علیه السلام در این رابطه می فرمایند:

«وَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنِ مَعْرِفَتِهِ وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنِ عِبَادَتِهِ»<sup>۴</sup>  
شیاطین انسان ها را از معرفت خدا دور کرده و آنان را از عبادت الهی جدا کرده اند.

### نظر علمای معاصر در ارتباط با عالم ذر و معرفت فطری

بحث عالم ذر از جمله مباحث مطرح میان مفسران قرآن کریم و همچنین متکلمان و فلاسفه بوده است. ملاصدرا یعنی کسی که بیشترین تاثیر را بر آرا و نظرات فلاسفه بعد از خود و عصر حاضر داشته است، عالم ذر را عالم عقول یا علم الهی می داند این عالم را که

۱. المائدة آیه ۹۱.

۲. فرقان، آیه ۲۹.

۳. زخرف، آیه ۳۶.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱.

در آن خداوند از همه اولاد آدم اقرار به ربوبیت خود گرفته، به عالم عقول مفارق تاویل می‌کند. (ملا صدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۲۴۳) علامه طباطبایی نوصدرایی معاصر این عالم را همان نشئه ملکوتی انسان دانسته و می‌گوید در عین اینکه انسان جنبه ملکی دارد، به عالم انسانی دیگری مسبوق است که وحدانیت ربوبی خداوند را در آنجا مشاهده می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۰-۳۲۱) ولی آیه الله جوادی آملی با وجود آنکه در مبانی فلسفی، صدرایی است و خودش هم شاگرد علامه طباطبایی است اما در این مورد بر نظر استاد اشکالاتی گرفته و می‌گوید مراد از آیه ذر، بیان واقعیت خارجی است و خداوند متعال به لسان عقل و وحی و با زبان انبیاء از انسان میثاق گرفته است؛ در واقع موطن وحی و رسالت همان موطن اخذ میثاق است؛ یعنی در برابر درک عقلی که حجت باطنی خداست و مطابق است با محتوای وحی که حجت ظاهری است، خدا از مردم پیمان گرفته است که معارف دین را بپذیرند. چنان که در سوره یس آیه ۶۰ آمده است: *الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان*. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۲۶) یکی دیگر از اندیشمندان معاصر آیه الله مصباح یزدی است که در ادامه نظر ایشان را در باره عالم ذر و معرفت فطری می‌آوریم.

### دیدگاه آیه الله مصباح یزدی در ارتباط با عالم ذر و معرفت فطری آیه الله مصباح در ارتباط با آیه ذر می‌گوید:

حقاً، آیه از تشابهات نیز هست اما چنین نیست که از آیات متشابه هیچ چیز استفاده نتوان کرد و به هیچ وجه از آن رفع تشابه نتوان نمود. با دقت در دو آیه، *یک مطلب با کمال وضوح روشن است؛ اگر اشکالی هست در کیفیت پذیرفتن این مطلب است یعنی اشکال در واقع از ماست نه از مفاد آیه*. آیه به روشنی دلالت می‌کند که خدا با فرد فرد انسانها *یک رویارویی داشته و به آنها گفته است آیا من خدای شما نیستم؟ و آنها گفته‌اند: آری، تویی خدای ما و این رویارویی با تک تک انسانها موجب این شده است که عذری برای مشرک‌ها وجود نداشته باشد که بتوانند بگویند ما اساساً از این توحید، از یگانه پرستی غافل بودیم و بگویند دنباله روی از پدران موجب این شد که ما مشرک بشویم، گناه به گردن پدران ماست و ما مسئول نیستیم*. در اینکه مفاد آیه می‌خواهد چنین مطلبی را افاده بفرماید شکی نیست.

در ادامه ایشان به موطن سوال و جواب و ویژگی های آن می پردازد و اینگونه می آورد:

آنچه به روشنی از این آیهی شریف به دست می آید این است که هر فرد انسان، نوعی معرفت به خدای یگانه پیدا کرده است که می توان از کیفیت حصول آن به این صورت تعبیر کرد که خدا به آنان فرمود: *اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* و آنها پاسخ دادند *بَلَى سَهْدُنَا* و این گفتگو به گونه ای واقع شد که جای عذر و ادعای خطا در تطبیق را باقی نگذاشته است و از این رو، چنانکه اشاره کردیم در روز قیامت نمی تواند بگوید که با ربوبیت الهی آشنا نبوده است، و یا نمی تواند پیروی از پدران و پیشینیان را بهانهی *شرك* و کجروی قرار دهد.

روایاتی که برای تبیین در ادامه آقای مصباح می آورد، از جمله روایتی که می فرماید *فَعَرَفَهُمْ وَ اَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِكْ لَمْ يَعْرِفْ اَحَدٌ رَبَّهُ*. یعنی خدا خودش را به ایشان شناساند و ارائه داد، و اگر این کار انجام نمی گرفت هیچکس پروردگارش را نمی شناخت. و در تفسیر علی بن ابراهیم قمی از «ابن مسکان» نقل شده که به حضرت صادق علیه السلام گفتم: *عَايِنْتَهُ كَاْنَ هَذَا؟* قال: *نَعَمْ* یعنی آیا عیناً خدا را مشاهده کردند؟ فرمود: آری. و در کتاب «محاسن برقی» از زراره از حضرت صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: *وَ لَوْ لَا ذَلِكْ لَمْ يَدْرِ اَحَدٌ مِّنْ خَالِقُهُ وَ رَاةُ* یعنی اگر این صحنه نبود هیچکس نمی دانست که چه کسی آفریننده و روزی دهنده ی اوست.

از این روایات ایشان حضوری بودن این معرفت و شخصی بودن آن را نتیجه می گیرد لذا می گوید:

از این عبارت استفاده می شود که معرفتی که در آیهی شریف به آن اشاره شده معرفتی شخصی است نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی، حاصل می شود و معرفت شخصی دربارهی خدای متعال جز از راه علم حضوری و شهودی، امکان ندارد. و اگر منظور، معرفت کلی و نتیجهی استدلال عقلی می بود، می بایست چنین گفته می شود: *وَ لَوْ لَا ذَلِكْ لَمْ يَعْلَمْ اَحَدٌ اَنَّ لَهُ خَالِقًا* یعنی هیچکس نمی دانست که «خالقی» دارد نه اینکه چه کسی خالق اوست،

آقای مصباح معرفت فطری را هم در اصل وجود خدا و وحدانیت او و هم در ربوبیت

خدا برای انسان حاصل می‌گردد یعنی با این شناخت می‌یابد که خداوند هست و احد است و او صاحب اختیار عالم بوده و تمام ما سوی الله تبلور اراده اوست. در ادامه ایشان ابهامات آیه را از نقص فهم انسانی که تنها عالم طبیعت را می‌شناسد، دانسته و می‌نویسد:

پس آیه می‌خواهد بگوید آشنایی با شخص خدا در دل همه‌ی انسانها وجود دارد و وقتی آثارش را می‌بیند آن معرفت زنده می‌شود. آن معرفت، کسبی نیست بلکه يك شناخت فطری است، (آشنایی فطری است) ولی مورد توجه ما نیست هر وقت به آن توجه پیدا کنیم، آن آشنایی به خاطر می‌آید و زنده می‌شود و آن روایت که نقل کردیم می‌گوید اگر چنین صحنه‌ای نبود، کسی نمی‌دانست که کی خالق اوست یعنی ممکن بود بداند خالق دارد اما نمی‌دانست چه کسی است چون او را ندیده بود، اما چون این معرفت شهودی حاصل شده است وقتی عقل می‌گوید عالم خالق دارد می‌فهمد که کیست، چون قبلا با او آشنا بوده است.

اما کیفیتش چه بوده و عالمش چه بوده است؛ ما آشنایی با آن عوالم نداریم، ما تنها عالم طبیعت را می‌شناسیم نمی‌توانیم بفهمیم که آن عالم چگونه عالمی بوده و چطور مکالمه‌ای بوده و چه‌طور تحقق پیدا کرده بوده است و همان است که آنرا جهات ابهام این آیه دانسته‌اند و علتش هم نقص فهم ماست که با ماوراء طبیعت آشنا نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۸-۵۴)

همانطور که ملاحظه می‌شود آیه الله مصباح در تبیینش از معرفت فطری که برگرفته از آیات و روایات است از انطباق مفاد آیات و روایات بر نظریات فلسفی و تأویل آیات و روایات بر مبانی فلسفی اجتناب می‌کند. و ابهام را به متون دینی نسبت نداده بلکه ناشی از محدودیت فهم انسانها در عالم طبیعت می‌داند و از طرفی آیات و روایات مورد نظر را بر تمثیل حمل نمی‌کند.

### آثار مبحث احیای معرفت فطری

در پایان در جواب این سوال که طرح این مبحث؛ یعنی چگونگی احیای معرفت فطری چه فایده و اثری می‌تواند داشته باشد، می‌گوییم عمده فایده و اثر این مباحث

ترغیب و ایجاد انگیزه برای کسانی است که برای انجام اعمال عبادی دنبال دلیل می گردند و اگر بین احیاء معرفت و انجام اعمال عبادی رابطه بیابند مسلماً آنانی که به واقع تشنه معرفتند اعمال عبادی و دستورات دینی را جدی خواهند گرفت.

### ترغیب به انجام واجبات و ترک محرمات

شاید بتوان از مهمترین آثار مبحث احیاء معرفت فطری را ایجاد انگیزه برای کسانی دانست که به دنبال دلیل برای انجام اعمال عبادی یعنی انجام واجبات و ترک محرمات می گردند زیرا احیاء معرفت فطری یعنی پایان دادن به تمامی شک های معرفتی که بشر در زمان حاضر با این مشکل مواجه است و از اضطراباتی که در نتیجه آن بوجود آمده رنج می برد لذا انسان ها حاضرند برای برطرف کردن این مشکل هزینه کنند تا به نقطه معرفتی از جهان شناسی و انسان شناسی و خدا شناسی برسند که به آرامش و سکون از حیث معرفتی برسند و از اضطراباتی که نتیجه شک معرفتی است رهایی یابند.

موضوع معرفت فطری و وجود چنین معرفت نهفته در وجود انسانها که تجربیات بشر در هنگام مواجهه با بحرانهایی که خود را در معرض مرگ می بیند، آن را تأیید می کند و شاهد آن است. و دلایل دینی قوی که بیان شد، آن را اثبات می کنند نه تنها برای دین داران بلکه برای دیگران نیز می تواند انگیزه قوی ایجاد کند که عوامل و موانع این معرفت را جدی بگیرند از جمله عوامل مهم احیاء معرفت فطری، اعمال عبادی یا به عبارتی بندگی خداوند است و از جمله مهمترین موانع رشد و شکوفایی این معرفت عصیان خداوند متعال است که هدف ارسال رسل همین امر بوده زیرا که رابطه مستقیم بین عبادت پروردگار و احیاء معرفت فطری از یک طرف و عصیان خداوند و خاموشی نور چنین معرفتی از سوی دیگر برقرار است.

لذا اگر انسانها از این زاویه به اعمال عبادی و آنچه پیامبران از طرف خدا آورده اند نگاه کنند اهمیت اعمال عبادی برای آنها بیشتر رخ می نمایاند و از همین جهت است که آنانی که بیشتر پی به این موضوع برده اند نه تنها به دنبال انجام واجبات و ترک محرماتند بلکه مستحبات و مکروهات را نیز جدی خواهند گرفت.

## نتیجه گیری

یادآوری معرفت فراموش شده برای مومن و کافر، در حال اضطراب و هنگام مواجهه با مرگ صورت می گیرد و این واقعه اتمام حجتی است برای کفار و موجب تزاید ایمان مومنین است، ولی نکته مهم، یادآوری معرفت فراموش شده در حالت **اختیار** و از طریق تعالیم انبیاء علیهم السلام می باشد و این وظیفه انبیاء به قدری اهمیت دارد که خداوند آنان را به مذکر توصیف می نماید و لذا اعمال و دستورات انبیاء علیهم السلام را می توان همه را در راستای ذکر و برای یادآوری آن معرفت فراموش شده، دانست. در این مورد صراحتاً در ارتباط با نماز خداوند متعال می فرماید: «و اقم الصلاة لذكركی»<sup>۱</sup> و جالب اینکه نقش شیطان نقطه مقابل رسالت انبیاء است، زیرا که با وسوسه به انجام شراب و قمار که انسان ها را هر چه بیشتر در غفلت و نسیان فرو می برد و از طرفی شیاطین موجبات نافرمانی کردن انسانها از اعمالی که موجب ذکرند، فراهم می آورند.

و نگاه از این منظر به واجبات و محرمات دینی می تواند به خصوص برای نسل جوان بسیار جالب و قابل تأمل باشد، زیرا که وقتی بدانند گوهر معرفت و بازیابی معرفت توحیدی فراموش شده در گرو انجام واجبات که عوامل ذکر و ترک محرمات که عوامل نسیان و غفلت از آن معرفت خواهد بود، در انجام اعمال عبادی جدیدت بیشتری از خود نشان می دهند.



## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن منظور محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۵، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
- ۳- امینی عبدالحسین، المقاصد العلیة، دارالتفسیر، ۱۴۳۴ ق.
- ۴- بیابانی اسکوئی محمد، جایگاه عالم ذر و ارواح در فطرت توحیدی انسان، انتشارات نباء، ۱۳۹۴ ش.
- ۵- مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، ج ۳، ا الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- ۶- البرقی، احمد بن محمد، المحاسن، ج ۱، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴ ق.
- ۷- مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، ج ۳، ا الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- ۸- مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵.
- ۹- همان، ج ۸۹.
- ۱۰- شیخ حرّعاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمّة، ج ۱، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۱- صفار محمد بن حسن، بصائر الدرجات، کتابخانه آیت ... نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۲- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، ج ۲، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق.
- ۱۳- مروارید، حسنعلی، تنبیها ت حول المبدأ و المعاد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۴- شیخ مفید، المسائل السرویه، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
- ۱۵- شریف مرتضی، رسائل شریف مرتضی، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۶- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۶، نشر کتابفروشی علمیه اسلامیة، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۷- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ ۵، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۸- جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۹- ملاصدرا، محمد، تفسیر القرآن الکریم، بیدار، چاپ ۲، ۱۳۶۶ ش.
- ۲۰- مصباح یزدی، محمد تقی، معارف القرآن، انتشارات موسسه امام خمینی، چاپ ۵، ۱۳۸۴ ش.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹۲ - ۲۷۵

## بررسی دیدگاه کانت و غزالی در اثبات وجود خداوند

فریده حکیمی<sup>۱</sup>

مهدی دهباشی<sup>۲</sup>

### چکیده

کانت در نقد عقل نظری خود معتقد است که کلیه براهین اثبات وجود خداوند مبنی بر برهان وجودی است یعنی برهانی که نفی آن ناممکن است. او نقدهای بسیاری بر این برهان روا می‌دارد، از این رو به بیان برهان در قالب برهان فطرت رو می‌آورد. فطرت از نگاه کانت در واقع به معنای نوعی استعداد است که فرد کسب می‌کند. بنابراین کانت فطرت را به عنوان راه جایگزینی برای اثبات وجود خداوند به کار می‌برد. غزالی نیز پس از بیان برهان حدوث، در دور دوم حیات خویش به بحث فطرت رو می‌آورد و فطرت را در معانی مختلفی مانند غریزه و عقل به کار می‌برد. او همچنین فطرت را امری نمی‌داند که از طریق استدلال منطقی به دست آید بلکه به باور او، باور به وجود خداوند از ابتدای خلقت در فطرت ماست. در حالی که کانت معتقد است ما باور به وجود خداوند را در طی حیات خویش کسب می‌کنیم نه این که از روز اول این باور در قالب تصورات در ما وجود داشته باشد.

### واژگان کلیدی

غزالی، کانت، فطرت، برهان، خداوند.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.  
Email: tanin89@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: dr.mahdidehbash@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۷

## طرح مسأله

یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های بشر در طول تاریخ، مسئله وجود خداوند بوده است و برخی فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا وجود خداوند را از طریق براهین اثبات وجود خدا، به اثبات برسانند و برخی وجود او را بی‌نیاز از اثبات دانسته‌اند. برهان‌های فراوانی بر اثبات وجود خداوند اقامه شده است که از همه این براهین استوارتر برهانی است که در آن از وجود به واجب سیر می‌شود یعنی حد وسط در آن خود وجود است. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹۷-۱۹۸) این نوع براهین را براهین وجودی می‌گویند. به تعبیری دیگر، در این گونه براهین می‌توان وجود خداوند را به صورت پیشینی اثبات کرد یعنی مخلوقات واسطه در اثبات وجود خداوند نیستند. اما برخی براهین وجود دارند که مخلوقات واسطه در اثبات هستند که به آن‌ها براهین جهان‌شناختی می‌گویند. برهان اثبات واجب از طریق حدوث عالم غزالی نیز، در همین جرگه می‌گنجد. (غروی‌ان، ۱۳۸۶: ص ۱۴) متکلمان در پی آن هستند تا نشان دهند جهانی که از آن به ماسوی‌الله تعبیر می‌شود مرکب از اعراض است و اعراض نمی‌توانند در دو لحظه از زمان باقی بمانند و دائماً توسط خداوند که با اراده خود آن‌ها را ایجاد و معدوم می‌کند، خلق می‌شوند. (فخری و حیدری، ۱۳۸۳: ۸) اصل زمانمند بودن یا حدوث زمانی عالم به عنوان اصلی است که مورد توجه غزالی بوده و از چنان اهمیتی برخوردار است که نخستین مسئله از مسائل فلسفه خود را به آن اختصاص داده است. او بر مبنای نفی رابطه علت و معلولی و قرار دادن حدوث به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت، به دفاع از نظریه خود پرداخته است. (غزالی، ۲۰۰۸: ۱۶۶) از نظر او، ملاک نیازمندی معلول به علت نیز برخلاف نظر فلاسفه حدوث است نه امکان. زیرا از نظر غزالی، آنچه که موجب نیاز به علت می‌باشد حدوث و آنچه که موجب بی‌نیازی شی از علت می‌باشد، قدم است یعنی ما می‌توانیم بفهمیم که هر امر حادثی حتماً علتی دارد و محال است که بدون علت پا به عرصه هستی نهد مگر اینکه خودش قدیم باشد که آن وقت بی‌نیاز از علت خواهد بود. (غزالی، ۱۳۹۳: ۸۷-۸۸) استدلال غزالی از دو مقدمه تشکیل شده است به این معنا که برای این قضیه یک قضیه عقلی ضروری است که قابل مناقشه نیست زیرا وقتی بیان می‌شود حدوث یعنی شی مسبوق به عدم بوده و سپس موجود شده است و

قبل از موجود شدن نسبت به وجود و عدم برابر بوده است و سرانجام وجود بوده است که آن را از حالت تساوی خارج کرده است. از طرفی صغرای استدلال مبنی بر حادث بودن عالم، از اولیات عقلی نیست و باید ثابت شود. غزالی، عالم را مجموعه‌ای از اجسام و اعراض می‌داند. در این که عرض حادث است تردیدی نیست پس در نتیجه اجسام هم که محل حوادث است باید حادث باشد. او نتیجه می‌گیرد که کل عالم حادث است. چرا که وقتی مقدمات صحیح است بالتبع نتیجه نیز قطعی خواهد بود. غزالی می‌گوید: عالم بنا به اراده خدا که قدیم است، در همان زمانی که او اراده کرده است، حادث شده و وجود عالم قبل از آن، مراد خداوند نبوده و به همین جهت حادث نگشته است. اما در زمانی که حادث شد، صانع قدیم، آن را اراده نموده است. (غزالی، ۱۳۹۳: ۷۵) غزالی پس از بیان برهان حدوث به فطرت و اخلاق روی می‌آورد و می‌کوشد تا وجود خداوند را از این طریق به اثبات برساند.

از آن طرف، از نظر کانت، ضرورت وجود معنا ندارد و هیچ قضیه وجودی نمی‌تواند ضرورت داشته باشد. برهان وجودی در عین سادگی، بسیاری مسائل پیچیده فلسفی را در خود جای داده به گونه‌ای که طی سال‌های مختلف، موافقان و مخالفان بسیاری را به خود معطوف ساخته است. رابطه نزدیک و تنگاتنگ برهان وجودی با مسائل پیچیده فلسفی و گره خوردن این برهان با مسائلی از قبیل وجود ذهنی و خارجی، وجود رابط و محمولی و موضوعاتی از این قبیل و دیگری دشواری تعیین وجه نادرستی این برهان در ابتدای امر، بازنگری دوباره برهان وجودی را ایجاب می‌کند. با وجود این که از براهین مختلفی در اثبات وجود خدا نام برده شده است کانت هر سه طریق استدلال وجودشناختی، جهان شناختی و غایت شناختی را که از متقن‌ترین براهین اثبات وجود خدا تا زمان او به شمار می‌رفت را به نقد می‌کشاند و به این نتیجه می‌رسد که همه تلاش‌ها برای یک کاربرد طبیعی عقل در زمینه دین سراسر بی‌ثمر و به سبب سرشت درونی خود باطل است و اصول کاربرد طبیعی عقل به هیچ وجه به دین نمی‌انجامد (Kant, 1997:606-664) کانت به طور کلی عقل نظری را برای اثبات وجود خداوند شایسته نمی‌داند و همه این براهین نظری را نقد می‌کند و چون از نظر وی همه براهین به برهان وجودی بر می‌گردد معتقد است که

نقد یکی از براهین به معنای نقد دیگر براهین وجودی است. در نهایت کانت نیز مانند غزالی به فطرت روی می‌آورد اما معنایی که هر یک از این دو متفکر از فطرت در نظر دارند نیز با یکدیگر متفاوت است. این مقاله در پی آن است تا با شرح مختصری از براهین اثبات وجود خداوند از دیدگاه کانت و غزالی و تأکید بیشتر بر مسأله فطرت که مورد توجه هر دو متفکر بوده است به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد: آیا فطرت مورد نظر کانت همان فطرتی است که مورد نظر غزالی است؟ آیا باور به وجود خداوند در فطرت ما هست یا باید از طریق احکام اخلاقی بدان پی ببریم؟ آیا کانت به وجود معلومات پیش داده و فطری معتقد است؟

### روش تحقیق

با توجه به بررسی گسترده در کارهای تحقیقاتی و همچنین بررسی در سامانه سمیم نور، هیچ تحقیق مشابهی در این خصوص یافت نشد. علی‌ایحال در این تحقیق تلاش شده است تا با بررسی مسئله محورانه موضوع فطرت از دیدگاه کانت و غزالی که یکی متفکر جهان غرب و دیگری متفکر جهان اسلام است به بررسی مسأله پرداخته شود. بر همین اساس به شیوه‌ای مبسوط به بررسی کتب مربوط به هر متفکر و کتاب‌هایی که دیگران در باب آن‌ها نگاشته‌اند پرداخته شده است تا روشن گردد که چرا هر دو متفکر در ابتدا بسیار سخت کوشیده‌اند تا وجود خداوند را از طریق براهین عقلی اثبات وجود او به اثبات برسانند اما سپس به بحث و بررسی موضوع فطرت روی آورده‌اند.

### بحث و بررسی: برهان وجودی و نقدهای کانت بر برهان وجودی

کانت یکی از معروف‌ترین ناقدان برهان وجودی است. او از یک برهان که همان برهان وجودی است آغاز می‌کند اما هر سه برهان (وجودی، جهان‌شناختی و فیزیکی - کلامی) را به نقد می‌کشاند. از نظر او اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که هیچ‌گونه برهان وجودی بر اثبات وجود خداوند ممکن نیست می‌توانیم ثابت کنیم که هیچ‌کدام از براهین جهان‌شناختی و فیزیکی - کلامی نیز کاربردی نداشته و باطل است. کانت نقد خود را بر برهان وجودی با بیان موجود مطلقاً ضروری آغاز می‌کند موجودی که اذعان به آن لازمه عقل است اما سوالی که مطرح است این است که آیا اصلاً امکان تصور چنین موجودی

ممکن است؟ چون عقل بشری نمی‌تواند درک کند که چگونه عدم وجود یک شی می‌تواند غیرممکن باشد اگر در تعریف ساده موجود مطلقاً ضروری بگوییم که چیزی که عدم آن ناممکن است. (Kant, 2001:p.373) پس به اعتقاد کانت ما تنها ایده وجود موجودی ضروری را در ذهن داریم.

از آن جایی که نقد کانت بر برهان وجودی او مبتنی بر معرفت‌شناسی اوست، اگر کسی معرفت‌شناسی کانت را نپذیرد در آن صورت نمی‌تواند برهان او را نیز بپذیرد چون او معتقد است انسان دارای قوه شهود عقلی نیست تا بتواند به وسیله آن وجود موجودی ماورای طبیعت را شهود کند. بنابراین این امر در خصوص خداوند هم صدق می‌کند. زیرا تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که تصور محض یک موجود بی‌نهایت کامل را تحلیل کنیم.

### **برهان وجودی: کانت برهان وجودی را اصلی‌ترین برهان می‌داند و بحث خود را**

نیز از همین برهان آغاز می‌کند. برهان وجودی بر مفهوم وجود واجب مبتنی است یعنی وجودی که نفی آن ناممکن است. از نظر کانت ما باید بینیم که از موجودی که بالضروره وجود دارد، چه چیزی می‌فهمیم زیرا اگر قادر به پاسخ به این سوال نباشیم شاید نتوانیم برای مفهوم موجودی که بالضروره وجود دارد هیچ معنایی قائل شویم و این دقیقاً همان چیزی است که نمی‌توانیم انجام دهیم. (یوستوس، ۱۳۸۷: ۱۷۴) زیرا در برهان وجودی ما وجود را قبلاً در تعریف خداوند گنجانده‌ایم و همان را بر او حمل می‌کنیم و اذعان می‌داریم که خداوند وجود دارد یعنی بیان چیزی که هیچ فایده‌ای در بر ندارد.

همانطور که ذکر شد برهان وجودی برهانی است که در آن وجود ضروری حقیقی‌ترین موجود یعنی خداوند را از وجود ممکن جهان نتیجه می‌گیرد. (Kant, 1967:242) به عبارت دیگر، برهان وجودی برهانی است که در آن فقط از طریق معنا و مفهوم یا تعریف واژه خداوند، به اثبات خدا پرداخته می‌شود. کانت معتقد است که ما قادر به درک معنای واژه خدا نیستیم چون ما هیچ تصویری از او نداریم بلکه تنها او را در ذهن خود موجود داریم از طرفی نیز برهان وجودی، وجود را جزء تعریف خدا محسوب می‌کند یعنی قضیه خدا وجود دارد یک قضیه تحلیلی خواهد بود در حالی که قضایای وجودی

تألیفی هستند زیرا تحلیلی بودن قضیه هیچ معنایی را افاده نمی‌کند و بی‌فایده است. در واقع اگر وجود را داخل در مفهوم چیزی فرض کنیم البته باید چنین نتیجه بگیریم که آن چیز موجود است اما در واقع می‌گوییم "یک وجود موجود وجود دارد" و این گرچه صحیح است اما معلوم متکرر است. (Kant, 1964:501-505) اگر در قضایای این همانی که از ضرورت برخوردار است، موضوع را مفروض بگیریم و محمول را انکار کنیم تناقض پیش می‌آید اما اگر موضوع را با همه اوصاف و محمولهایش یکجا انکار کنیم تناقضی در کار نخواهد بود پس برخلاف آنچه برهان وجودی مدعی است اگر وجود خدا را با تمام صفات و کمالاتش یکجا انکار کنیم تناقض گویی نکرده‌ایم. (کانت، ۱۳۸۹: ۶۲۱) برهان وجودی بر این پایه استوار است که وجود یک کمال است در حالی که وجود جزء یکی از صفات و کمالات شی نیست یعنی وجود یک محمول واقعی (محمولی که به مفهوم موضوع ضمیمه می‌شود و آن را توسعه می‌دهد) نیست، بلکه فقط یک محمول منطقی است یعنی وجود فقط در قضیه رابط است. کانت پس از این که به نقد و بررسی برهان وجودی می‌پردازد، به برهان فطرت اشاره می‌کند و آن را جایگزینی برای اثبات وجود خداوند بیان می‌دارد. او با بیان مسائلی پیرامون فطرت، وجدان و شهود به عقل عملی ورود پیدا می‌کند. کانت معتقد است که وجدان یا عقل عملی، یک سلسله احکامی است که از راه حس و تجربه به دست بشر نرسیده بلکه جزء سرشت و فطرت بشر است. بنابراین دستورهایی که وجدان می‌دهد همه دستورهای فطری است که به حس و تجربه انسان مربوط نیست. (مطهری، ۱۳۹۰: ۶۷) می‌توان گفت که گوهر فلسفه کانت را وجدان اخلاقی شکل می‌دهد. او با عقل عملی و اخلاق توانسته است همه چیز را کشف کند و به هدف مورد نظر خویش که همانا اثبات وجود خداوند است، برسد. (مطهری، ۱۳۹۰: ۷۲-۷۳) به اعتقاد کانت، مفاهیمی چون نفس، خدا، اختیار از طریق استدلال‌های نظری قابل دستیابی نیستند و فقط از طریق اخلاق است که می‌توان به این مفاهیم دست یافت. از نظر او مابعدالطبیعه بر مبنای اخلاق پی ریزی شده است. او پس از بحث درباره عقل عملی و اخلاق، دین را چنین تعریف می‌کند:

شناخت همه وظایف اخلاقی به عنوان اوامر الهی. دین استعداد اخلاقی برای دیدن



همه وظایف به عنوان اوامر الهی است. دین به سه چیز نیاز دارد: اولاً وظایفی داشته باشیم، ثانیاً مفهوم خدا را به عنوان پیش فرض لحاظ کنیم و ثالثاً انجام این وظایف را به عنوان خواست و اراده خدا در نظر داشته باشیم. در نتیجه ملاحظه می‌شود که کانت وجود خداوند را مسلم عقل عملی می‌داند ولی آن را در قالب استدلالی بر وجود خداوند به کار نمی‌گیرد. همانطور که صورت عقلی وحدت مطلق ذهن متعقل و صورت عقلی وحدت مطلق جهان ممکن است فایده‌ای داشته باشند و حتی از جهت تفکرات ما درباره این که امور چگونه باید باشند و تکلیف ما چیست ضرورت پیدا کنند، معنای خدا نیز در تفکر اخلاقی ممکن است به جا و ضروری باشد. تفکر ما درباره تکالیف اخلاقی ممکن نیست فقط به معانی که با تجربیات عینی مطابقت دارند محدود گردند، زیرا اگر چنین شود، آنچه باید باشد مساوی آنچه در واقع هست قرار می‌گیرد. (کورنر، ۱۳۶۷: ۲۶۲-۲۶۳) او وجود خداوند را به عنوان یک اصل موضوعی در عقل عملی لازم دانسته است. از نظر او می‌بایست وجود خداوند را به عنوان شرط ضروری امکان خیر اعلا به عنوان موضوع اراده که دارای ارتباطی ضروری با قانون‌گذاری اخلاقی عقل محض است، مسلم گرفت.

کانت بیان می‌دارد که سعادت میل درونی همه انسان‌هاست و فضیلت تکلیف انسان‌هاست. وحدت سعادت و فضیلت خیر برین است که می‌بایست قابل حصول باشد زیرا هم ضرورت عقلی و هم ضرورت اخلاقی دارد. اما این خیر برین از سوی انسان امکان‌پذیر نیست چون انسان علت طبیعت نیست اما با این اوصاف، ضرورت انجام بعضی چیزها دال بر امکان انجام آن است. بنابراین از لحاظ اخلاقی فرض وجود خداوند برای تحقق خیر برین ضروری است. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۱۷۶) او در تکمیل نظریه اخلاقی خود، از مفهوم خیر برین نام می‌برد که می‌توان آن را اصلی‌ترین عنصر برهان اخلاقی او بر وجود خدا دانست. (Kant, 1996:124) عقل عملی خواهان تحقق خیر برین و الزام‌گر انسان به سوی آن است. در نظر کانت آن چه عقل ما را بدان ملزم می‌نماید، باید دستیابی به آن برای ما امکان‌پذیر باشد در غیر این صورت عقل دچار تناقض‌گویی می‌شود. (Kant, 1996: 143) او وجود خدا را به مثابه راه حلی برای رفع تعارض موجود در نظریه اخلاقی خویش می‌انگارد.

### بررسی معنای فطرت از نگاه کانت

با توجه به توصیف‌ها و ویژگی‌هایی که کانت در مورد مقولات حس و فاهمه ارائه داده است و با ملاحظه‌ی آراء شارحان آثار او در طول تاریخ فلسفه توسط پژوهشگران، می‌توان این نکته را به طور کلی پذیرفت که کانت به فطری‌گرایی در حوزه‌ی دستگاه ادراکی معتقد است، اما، مسأله‌ی اصلی و اساسی این نیست که وی یک فطری‌گرا است، بلکه پرسش بنیادی این است که نوع و سنخ فطری‌گرایی وی کدام است؟ برای آشکار شدن نوع و سنخ فطری‌گرایی کانت، لازم است به ویژگی‌ها و اوصافی که وی در مورد مقولات مطرح ساخته، پرداخت. به نظر می‌رسد از این طریق و با بیان این موارد می‌توان تا حد زیادی به هدف مورد نظر نزدیک شد. تمرکز اصلی مسأله‌ی فطرت‌گرایی کانت مربوط به مقولات است. مقولات در دوم مقام حس و فاهمه مطرح می‌شوند. در مبحث حسیات استعلایی، کانت به دو مقوله‌ی مکان و زمان اشاره می‌کند و در مبحث تحلیل استعلایی، که مربوط به طرح مقولات فاهمه است، به دوازده مقوله اشاره دارد، که عبارتند از: وحدت، کثرت، تمامیت، واقعیت، سلب، حصر، جوهر، علیت، مشارکت، امکان، امتناع، وجود، عدم، ضرورت، امکان خاص، مقولات، بنیادی‌ترین مؤلفه‌ها و عناصر معرفت و شناخت آدمی هستند. بدون مقولات، نه از شناخت خبری هست و نه از عینیت آن. پرسش‌های متعددی می‌توان در مورد مقولات مطرح ساخت، اما آنچه در این مقام مورد توجه است، پرسش از فطری بودن، نحوه‌ی فطری بودن و ویژگی‌های مقولات از این جهت خاص است.

به نظر یونگ نظریه فطری‌گرایی کانت مربوط به این است که ما چنان سرشته شده‌ایم که به وقت نیاز و تحت شرایطی خاص، تصوراتی را ایجاد می‌کنیم نه به این معنی که عین تصورات را از آغاز زندگی در خود داشته باشیم. (Ewig.1967:31) فطرت از نگاه کانت در واقع به معنای نوعی حاکی از استعدادی است که فرد کسب می‌کند.

### بررسی برهان حدود غزالی

مسئله حدود و قدم، بخش اعظمی از کتب غزالی را به خود اختصاص داده است. استدلال غزالی از دو مقدمه تشکیل شده است به این معنا که برای این قضیه یک قضیه

عقلی ضروری است که قابل مناقشه نیست زیرا وقتی بیان می‌شود حدوث یعنی شی مسبوق به عدم بوده و سپس موجود شده است و قبل از موجود شدن نسبت به وجود و عدم برابر بوده است و سرانجام وجود بوده است که آن را از حالت تساوی خارج کرده است. از طرفی صغرای استدلال مبنی بر حادث بودن عالم، از اولیات عقلی نیست و باید ثابت شود. غزالی عالم را مجموعه‌ای از اجسام و اعراض می‌داند. در این که عرض حادث است تردیدی نیست پس در نتیجه اجسام هم که محل حوادث است باید حادث باشد. غزالی نتیجه می‌گیرد که کل عالم حادث است. چرا که وقتی مقدمات صحیح است بالتبع نتیجه نیز قطعی خواهد بود. بیان کانت از برهان جهان‌شناختی با آن چه در نظر غزالی مطرح است تفاوت دارد و سوالاتی چند از قبیل این که آیا عالم فقط اجسام است؟ آیا حدوث زمانی عالم امکان دارد؟ آیا ضرورت وجود نامعتبر است؟ مطرح می‌نماید، که در ادامه به نقد و بررسی آن می‌پردازیم. غزالی می‌گوید: عالم بنا به اراده خدا که قدیم است، در همان زمانی که او اراده کرده است، حادث شده و وجود عالم قبل از آن، مراد خداوند نبوده و به همین جهت حادث نگشته است. اما در زمانی که حادث شد، صانع قدیم، آن را اراده نموده است. (غزالی، ۱۳۹۳: ۷۵)

### نقد غزالی بر دلایل فلاسفه بر نفی حدوث جهان

فلاسفه دلایل خود را در خصوص قدم عالم با بحث درباره مفاهیم علت و اراده شروع می‌کنند:

۱. جهان هستی که معلول است، علتی دارد.
  ۲. علت باید امری غیر از معلول باشد.
  ۳. می‌دانیم که برای خلق عالم از عدم حتما می‌بایست علتی موجود باشد در حالی که علت ممکن نیست علت طبیعی باشد زیرا فرض بر این است که هنوز چیزی موجود نشده است. بنابراین یا هنوز هیچ چیزی از وجود خدا ناشی نشده است که درست نیست، زیرا عالم موجود است یا اینکه عالم به منزله معلول مستقیم اراده او باید از ازل موجود باشد.
- غزالی بیان می‌دارد که خداوند در خلقت عالم این وقت را بر وقتی دیگر ترجیح داده است و اینگونه اراده کرده است بنابراین چون و چرای افراد در این مسئله منجر به موجب

شدن اراده خداوند می‌گردد در حالی که اراده خدا کاملاً ناموجب است و بر هیچ چیزی در عالم خارج وابسته و مبتنی نیست زیرا هر آن چه در عالم هستی وجود دارد را خود آفریده است. فلاسفه از آن جایی که به نوعی در خصوص خداوند به انسان‌انگاری خداوند مشغول شدند، به خطا رفتند. زیرا اراده خدا مانند اراده انسان نیست همان طور که علم خداوند مانند علم انسان نیست.

فلاسفه زمان و مکان را در حرکت ملازم هم می‌دانند ولیکن، زمان را نامتناهی و مکان را متناهی فرض می‌کنند. از این سو، غزالی بیان می‌دارد که کسی که به تنهایی مکان معتقد است باید تنهایی زمان را نیز بپذیرد، مخصوصاً وقتی به این نظر ارسطو که مکان و زمان و حرکت در مکان به هم مربوطند، معتقد است.

برهان غزالی در اثبات حدوث عالم مبنی بر آن است که:

۱. عالم خالی از حوادث نیست.

۲. حرکت و سکون حادث است.

۳. آن چه خالی از حوادث نیست، حادث است چرا که در غیر اینصورت قبل از هر حادثی، حوادثی وجود خواهد داشت که ابتدایی ندارند و این محال است. (غزالی، ۱۳۸۶:

۵۷-۵۸)

**مقدمه اول:** این یک مقدمه ضروری و بدیهی است که نیازی به استدلال و تأمل ندارد به دلیل اینکه اگر کسی جسمی را از حرکت و سکون خالی بداند از دایره عقل خارج شده و در ورطه جهل افتاده است. (غزالی، ۱۴۲۱: ۹۹) زیرا اجسام یا ساکن هستند یا در حال حرکت و حرکت و سکون نیز خودشان حادث‌اند.

**مقدمه دوم:** به دلیل اینکه حرکت و سکون متعاقب بر یکدیگر هستند و به دنبال هم رخ می‌دهند، همان گونه که حرکت بعد از سکون رخ می‌دهد، سکون بعد از اتمام حرکت ظهور می‌یابد. (غزالی، ۱۴۲۱: ۹۹)

**مقدمه سوم:** اگر این گونه نباشد در این صورت لازم می‌آید که قبل از هر حادثی، حوادث نامتناهی موجود باشند و در نتیجه ماقبل از هر حادثی بی‌نهایت حوادث داشته باشیم. در نتیجه تا مجموع آن حوادث نامتناهی نگذرد، نوبت به هستی یافتن حادث معینی

که در حال حاضر است، نمی‌رسد و سپری شدن نامتناهی محال است چون فرض بر این است که نامتناهی است و اگر حوادث نامتناهی عبور کنند و حادث جدیدی به وجود بیاید در این صورت لازم می‌آید که نامتناهی متناهی شده و غیرمحصور، محصور گردد و این خلف است.

غزالی برهان اساسی خود را در جهت اثبات خداوند بر مبنای حدوث عالم استوار می‌نماید. بدین ترتیب بیان می‌دارد که هر حادثی برای حدوثش احتیاج به سببی دارد و آن سبب چیزی جز خداوند نیست. او بیان می‌دارد که عالم حادث زمانی است. پس وجود عالم مستند به علت است و این موجود شخصی همان خداوند است. مقدار سیوری می‌گوید: بعد از ثبوت حدوث عالم نیازی به استدلال بر وجود صانع نیست چون ضرورت حکم می‌کند به این که چیزی نبود و یافت شد، محتاج به فاعل است حتی این حکم در سرشت هر ذی شعوری مذکور است زیرا حمار بعد از احساس زدن تند حرکت می‌کند لیکن تکمیل صباغت علمی به اقامه دلیل موجب وثوق بیش تر می‌شود. (مقداد، بی‌تا، ص ۷۰) به طور کلی، با وجود این که برهان حدوث میان فیلسوفان غرب، مثل دکارت و لاک و نیز در میان دانشمندان اسلامی بویژه متکلمان فلسفه مشاء مورد توجه بوده است. غزالی از جمله کسانی است که در باب اثبات صانع سرانجام در دوران پایان بخش عمر خود یعنی دوره فرار از مدرسه و گرایش به عرفان همچون کانت، در عقل عملی به دلیل فطرت تمسک جسته‌اند. این برهان می‌گوید: وقتی به پدیده‌ای می‌نگریم، درک می‌کنیم که وجود خود را از غیر خود گرفته است، این پدیده بلاواسطه یا مع‌الواسطه باید به ذاتی اصیل مرتبط باشد. نکته فوق را می‌توانیم به منزله کبرای قضیه فرض کنیم و در کنار آن این صغری را (بدون تردید من پدیده‌ای هستم که وجود پیدا کرده‌ام و دارای هستی اصیل و ازلی نیستم) قرار دهیم. در نتیجه باید موجود بالذات (واجب‌الوجود) به عنوان پشتوانه پیدایش پدیده‌ها در کار باشد تا این پدیدارها (حوادث) از جمله وجود من وابسته به آن باشد. نیاز موجود امکانی به آفریدگار و احتیاج پدیده به پدیدآورنده ضروری است و فطرت یا بینش شهودی بدان شهادت می‌دهد.

### بررسی معنای فطرت از نگاه غزالی

غزالی از براهین اثبات وجود خدا گذر می‌کند و به فطرت رو می‌آورد. شاید غزالی در آثارش به صراحت به بیان مرادش از فطرت نپرداخته باشد اما اگر عبارات گوناگونی را که او در این باب بیان کرده کنار هم بگذاریم می‌توانیم به منظور او از فطرت پی ببریم. این بخش از دیدگاه غزالی که در واقع روشن‌کننده خط مشی دوم حیات اوست، به بررسی دغدغه‌های او به عنوان یک عارف می‌پردازد. او سرانجام نه با کوشش خود بلکه با نوری که خداوند در دلش تاباند، از آن بیماری سفسطه‌رهایی یافت. غزالی دریافته بود که آن نور به دلیل و برهان مربوط نیست بلکه رحمت الهی است. (فخری، ۱۳۸۹: ۲۳۷) در مدتی نزدیک به ده سال که در خلوت و گوشه‌گیری به سر می‌برد، گاهی با ذوق عرفانی و گاهی به علم برهانی و بار دیگر به قبول ایمانی، حقایق بی‌شمار بر او روشن می‌شد از جمله آن که دریافت آدمی از دو چیز آفریده شده از تن و قلب، قلب یعنی حقیقت روح او که جای معرفت و حق و تجلی‌گاه عشق خداست نه آن گوشت و خونی که در مردگان و حیوانات نیز یافت می‌شود و نیز دریافت که تن آدمی را صحت و سلامتی است که مایه سعادت اوست و کسی رستگار نمی‌شود مگر آن که با دلی سالم و با اخلاص به پیشگاه الهی باز آید. همچنین دریافت خداناشناسی مایه هلاک آدمی و سرپیچی از اوامر الهی و هواپرستی باعث بیماری دل اوست. (غزالی، بی‌تا: ۸۶-۸۷) گوهر وجود بشر در اصل فطرت و خلقت ساده و بی‌نقش و نگار آفریده شده که از جهان پهناور طبیعت و پدیده‌های بی‌شمار آن کسی جز خداوند آگاه نیست. راه آگاهی آدمی از این جهان یعنی جهان پدیده‌های گوناگون، ادراکات حواس پنجگانه اوست که توسط هر کدام به دسته‌ای از آن پدیده‌ها راه می‌یابد. (غزالی، بی‌تا: ۸۰) غزالی خداوند را نورالانوار یا نور اعلی و اقصی می‌داند و معتقد است او نور حق و حقیقت است و از آن دیگر انوار پدیدار می‌شود. این نور حق همان است که خلق و امر به دست اوست و از اوست که روشنایی اول و ادامه روشنایی دوم آغاز می‌شود. (غزالی، ۱۳۸۹: ۸-۹) او محل کسب معارف را دل می‌داند و همین دل است که محل کشف و شهود است. غزالی در کتاب معارج‌القدس فی مدارج معرفه‌القدس قلب آدمی را محل تجلی حقایق معرفی می‌کند. این تحقق تجلی زمانی

ممکن است که فرد خویش را وقف حق گرداند و از تمامی وساوس و شهوات زندگانی دنیایی آسوده گردد. همچنین اگر اخلاق نیکوی فرد با سنت الهی هم سو گردد، اعتدال نفس رخ می‌دهد آن‌گاه است که پای وجدان به میان می‌آید که البته کسانی که منکر این حقیقت هستند بالتبع همان‌هایی هستند که این مسیر را تجربه نکرده‌اند، مسیری که خود درجه‌ای از ایمان محسوب می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۱۸۰-۱۸۱) غزالی وجدان و تجربه را مهم‌ترین و نیرومندترین دلیل برای علم حضوری و کشف شهودی به شمار آورده و قلب را محل ظهور و تجلی حقایق دانسته است.

او در کتاب المنقذ بیان می‌دارد که: تشنگی ادراک حقایق و عشق به تحقق با نهاد من سرشته و از آغاز جوانی با من همراه بود و از دیرباز به دیافت حقیقت هر چیزی تشنه بودم. این تشنگی به اختیار من نبود بلکه غریزی و فطری بود که خداوند متعال در من قرار داده بود، تا اینکه رشته تقلید و تعبد از هم گسست و عقاید موروثی‌ام در همان عهد جوانی در هم شکست و همه را رها کردم زیرا اطفال یهود و نصاری و مسلمان را می‌دیدم که همه در مذهب پدر و مادر نشو و نما داشته و به عقاید موروثی پرورده می‌شوند. این حدیث را شنیده بودم که رسول خدا فرموده است: هر مولودی نخست بر فطرت اسلام زاده می‌شود و پدر و مادرش او را یهودی و نصرانی می‌کنند (غزالی، بی‌تا: ۳۵) غزالی در این عبارات، واژه‌ی فطرت را دو مرتبه با دو معنای نسبتاً متفاوت ذکر می‌کند: نخست به میل درونی‌اش برای پرسشگری و یافتن پاسخ پژوهش در مسائل مختلف علمی اشاره می‌کند. دوم، به الفطره‌الاصلیه اشاره می‌کند، فطرتی که همه‌ی انسان‌ها از آن برخوردار هستند، اشاره می‌کند. غزالی اشتیاق همیشگی‌اش برای فهم حقیقت را به فطرت در این معنای دوم پیوند می‌زند. با وجود اینکه فطرت نقش مهمی در اندیشه غزالی ایفا می‌کند اما این مسأله کمتر مورد توجه جدی غزالی پژوهان قرار گرفته است. غزالی در المنقذ، از جستجویش برای رسیدن به علم‌الیقین یا حقیقت علم سخن به میان می‌آورد (غزالی، بی‌تا: ۳۶) از نظر او، اجتناب از تقلید صرف و روی آوردن به فطرت، گام‌های مهمی در این مسیر هستند، چرا که تقلید صرف، انسان را از حقیقت دور می‌سازد در حالی که فطرت، انسان را به حقیقت نزدیک می‌کند. البته غزالی در المنقذ اشاره می‌کند که چنین نیست که در مسیر جستجو

برای رسیدن به حقیقت، فطرت انسان، ابتدائاً شناخت کامل و جامعی از خدا و جهان و انسان داشته باشد. او در ابتدای فصلی درباره‌ی نبوت، در المنقذ می‌گوید:

"بدان که جوهر انسان در اصل فطرتش، کور و فاقد هر گونه شناختی درباره‌ی مخلوقات خدوند است." (همان: ۸۰) بنابراین، در نظر غزالی، فطرت وسیله‌ای است که بواسطه‌ی آن انسان‌ها می‌توانند در مسیر حقیقت قرار گیرند. هر انسانی بالفطره می‌تواند نسبت به حقیقت شناخت پیدا کند. (غزالی، ۱۳۶۵: ۱۱) در احیاء العلوم نیز فطرت را گونه‌ای از شناخت معرفی می‌کند که انسان را به شناخت‌های دیگر رهنمون می‌گردد. غزالی با اشاره به اینکه انسان چگونه علمی می‌یابد که پیش از این نداشته است، می‌گوید: "اگر چه علمی که در جستجوی آن هستیم فطری نباشد، اما مسبوق به مجموعه‌ی شناخت‌هایی خواهد بود که پیشتر بدان‌ها دست یافته‌ایم." (همان: ۲۳)

او همچنین در همین کتاب به فطرت در قالب معنای عقل توجه می‌کند. چنان که بیان می‌دارد: "منظور من از عقل، فطرت و نور اصلی است که از طریق آن، انسان حقیقت امور را درمی‌یابد." غزالی در ادامه می‌گوید هوش و ذکاوت، بخشی از فطرت هستند چنانکه حماقت و کودنی نیز چنین‌اند.

موضوع دیگری که غزالی از عقل سخن می‌گوید، در پایان کتاب نخست احیاء العلوم یعنی کتاب العلم است. در آنجا غزالی اشاره می‌کند به اینکه عقل دارای معانی مختلفی است که او به چهار مورد از آن‌ها اشاره می‌کند و ما از دو مورد آن نام می‌بریم. معنای نخست عقل آن است که انسان را از حیوان متمایز می‌سازد، یعنی غریزه‌ای که بواسطه‌ی آن، انسان می‌تواند مهبای فراگیری علوم نظری گردد، اما این غریزه که همان فطرت انسان است به واسطه‌ی سبب یا علتی مانند ادراک حسی و یا آموزش، می‌تواند برای انسان، شناخت تولید کند. بر اساس این معنای از عقل، شناخت، نخست به واسطه‌ی فطرت و سپس با کمک علت یا زمینه‌ی خاصی بوجود می‌آید و در معنای دوم عقل را نوعی شناخت معرفی می‌کند که از قبل، در انسان وجود دارد و بگونه‌ای است که به واسطه‌ی آن می‌توان امور ممکن را از امور غیرممکن تمیز داد، یعنی مثلاً می‌توان حکم کرد که یک فرد در یک لحظه نمی‌تواند در دو مکان مختلف باشد و یا اینکه دو بزرگتر از یک است.



او در دو اثر منطقی اش، معیارالعلم فی علم المنطق و محک النظر، نیز از فطرت در معانی مختلف یاد می کند. به عنوان نمونه، او در محک النظر، بیان می کند که احکام اخلاقی مانند اینکه دروغگویی بد است، بخشی یا برگرفته از احکام فطری نیستند چرا که این قبیل احکام، تردیدناپذیر نیستند و امری که تردیدپذیر باشد فطری نیست. چنین احکام اخلاقی، بیشتر متأثر از جامعه، در انسان شکل می گیرند. در اینجا غزالی، فطرت را متشکل از دو مؤلفه نشان می دهد: "نه فطرت الوهم و نه فطرت العقل، هیچ کدام حکم به بد بودن دروغگویی نمی کنند. (غزالی، ۱۳۷۳: ۱۰۸) از عبارات او چنین نتیجه می شود که فطرت و شناخت فطری، امری نیست که از طریق استدلال های منطقی به دست آید و اساساً در شناخت فطری، مقدمات و نتیجه گیری وجود ندارد.

### نتیجه گیری

اولاً غزالی فطرت را ویژگی مشترک میان انسان ها می داند و دوم اینکه فطرت را متمایز در قوه عاقله می داند. همچنین غزالی بیان می کند که فطرت نیز ممکن است گزاره ها و احکام نادرست و نامعتبر داشته باشد، یعنی احکام و گزاره های وهمی و این وهمیات ممکن است قابل تمیز از معقولات اولیه که ناشی از فطرت عقلی هستند، نباشند. اینجاست که انسان ها با یکدیگر فرق می کنند چرا که ممکن است در برخی، قوه ی وهم قوی تر باشد و نفس را به باورهای غیرمنطقی و نامعقول سوق دهد و در برخی قوه عقل.

غزالی توجه زیادی به این بحث می کند که چگونه گزاره های مشهوره، با فطرت انسان ارتباط پیدا می کنند. گزاره هایی اخلاقی مانند "دروغگویی بد است" و "تشکر از انسان نیکوکار، خوب است"، قراردادهای اجتماعی و اخلاقی هستند که ممکن است درست یا نادرست باشند. بسیاری از این گزاره ها نه فطری هستند نه عقلی و نه وهمی، بلکه به مرور زمان و بر اثر تکرار در رفتارها و عادات مختلف، به این گزاره ها باور پیدا می کنیم. بنابراین، چنین گزاره هایی ریشه در فطرت انسان ندارند. به نظر غزالی، در چنین گزاره هایی می توان تردید کرد و گزاره ای که تردیدپذیر باشد، ریشه در فطرت یا به تعبیر غزالی، العقل الاولی الفطری، ندارد. از چنین گزاره هایی تنها در صورتی می توان در مقدمات

استدلال بهره گرفت که درستی آن‌ها از طریق استدلال دیگری به اثبات رسیده باشد. به نظر غزالی، بسیاری از جدلیاتی که میان متکلمان و فقها رواج داشته متکی به چنین گزاره‌هایی بوده است. به نظر می‌رسد، به وضوح می‌توان پی برد که غزالی چه استفاده‌هایی از واژه‌ی فطرت نموده است. او گاهی فطرت را به معنای غریزه‌ی فردی مطرح می‌کند. در نظر غزالی، احکام و گزاره‌های اخلاقی درست را حقیقتاً باید در وحی خداوند و کتاب مقدس او یافت و به تعبیری، تکیه بر فطرت انسانی، آدمی را به اسلام راستین سوق می‌دهد. او در کتاب احیاء العلوم، در توضیح مختصری از این آیه که می‌فرماید: "فطره الله الی فطر الناس علیها"، چنین می‌گوید که همه‌ی انسان‌ها به گونه‌ای خلق شده‌اند که فطرتاً باور به خدا داشته باشند و نیز مخلوقات او را آنگونه که در واقع هستند بشناسند.

کانت به طور کلی به نظریه فطرت باور دارد، آنچه اساساً مورد نظر و تاکید کانت می‌باشد، استعداد یا استعدادهای فطری دستگاه ادراکی است. دستگاه ادراکی دارای استعدادها، قابلیت‌ها و قوایی است که می‌توانند شکوفا شده و به فعلیت برسند. فطرت‌گرایی کانت، استعداد و زمینه محور است نه محتوامحور و به وجود تصورات و تصدیقات بالفعل و متمایز فطری باور ندارد. به بیان دیگر، به معلومات پیش داده و فطری معتقد نیست بلکه به استعدادهای فطری قائل است. انسان در آغاز تولد ذهن ندارد و با ذهن به دنیا نمی‌آید، بلکه استعداد ذهن داشتن دارد، یعنی از استعدادهای قابل و فاعلی برخوردار است.

فطرت ویژگی مشترک و نیز احکام مشترک میان انسان‌هاست فارغ از زمان و مکان زندگی آن‌ها و نحوه آموزش آن‌ها.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰)، منطق و معرفت در نظر غزالی، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران
۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نه‌ایه‌الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ هفتم، موسسه بوستان کتاب، قم
۳. غروی‌ان، محسن (۱۳۸۶)، سیری در ادله اثبات وجود خدا، بوستان کتاب، قم
۴. غزالی، امام محمد (۲۰۰۸)، تهافت الفلاسفه، تحقیق احمد شمس‌الدین، چاپ سوم، دارالکتب‌العلمیه، بیروت
۵. غزالی، امام محمد (۱۳۹۳)، تهافت الفلاسفه (تناقض گویی فیلسوفان)، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ دوم، نشر جامی، تهران
۶. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۲۱)، احیاء العلوم الدین، ج ۱، دارالفکر، بیروت
۷. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۶۵)، احیاء علوم‌الدین، ترجمه‌ی حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی T تهران
۸. غزالی، امام محمد (۱۳۸۹)، مشکاه‌الانوار، سیدناصر طباطبایی، چاپ دوم، نشر مولی، تهران
۹. غزالی، امام محمد (۱۳۸۶)، الاقتصاد فی الاعتقاد (میان‌ه روی در عقیده)، پرویز رحمانی، نشر حدیث امروز، تهران
۱۰. غزالی، امام محمد (بی‌تا)، اعترافات (المتقدم من الضلال)، زین‌الدین کیائی نژاد، بی‌جا
۱۱. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۷۳)، المحک النظر، دارالفکر اللبنانی، بیروت
۱۲. فخری، ماجد و داود حیدری (۱۳۸۳)، براهین سنتی متکلمان بر وجود خداوند، مجله الهیات و حقوق، شماره ۱۲
۱۳. فخری، ماجد (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، چاپ چهارم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
۱۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۹)، نقد عقل محض، بهروز نظری، باغ نی، کرمانشاه

۱۵. کورنر، استفان (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الل... فولادوند، چاپ اول
۱۶. گیسلر، نرمن (۱۳۸۴)، فلسفه دین، حمیدرضا آیت‌اللهی، حکمت، تهران
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، فلسفه اخلاق، چاپ سی و پنجم، نشر صدرا، تهران
۱۸. مقداد، فاضل (بی تا)، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، نشر مجمع الفکر الاسلامی، قم
۱۹. هارتناک، یوستوس، علی حقی (۱۳۸۷)، نظریه شناخت کانت، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران

20. Kant, A.C (1967), A Short commentary on Kant's critique of pure reason, the university of Chicago press, Chicago.
21. Kant, Immanuel (1964), critique of pure reason, Trans by Kemp smith, Macmillan, New York: st Martin's press, Norman London.
22. Kant, Immanuel, (1996), critique of practical reason, in practical philosophy, Cambridge university press, Cambridge.
23. Kant, Immanuel (1997), critique of pure reason, Paul Guyer & Allen w.wood (Trans). Cambridge university press.
24. Ewing, A. C (1967). A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, the University of
25. Chicago, USA.
26. Kant, Immanuel (2001), Lectures on the philosophical doctrine of religion, Trans by wood Allen

# چکیده مقالات به انگلیسی



## **Study of Kant and Ghazali's view of proving the Existence of God**

*Farideh Hakimi  
Mehdi Dehbashi*

### **Abstract**

In his critique of theoretical reason, Kant holds that all the arguments are proof of the existence of God as an existential argument. He criticizes this argument a lot, so he expresses it in the form of an innate argument. Kant's sense of nature actually means the kind of talent that one acquires. Al-Ghazali, after expressing the proof of hadith, in the second round of his life, discusses the nature of nature and uses it in various meanings such as instinct and reason. He also does not consider nature to be achieved by rational reasoning. Ghazali believes that God exists in our nature, while Kant believes that we gain it throughout our lives, not that it exists in our imagination from day one.

### **Keywords**

Ghazali, Kant, original Nature, argument, God.

## **Restoration of the forgotten knowledge of the universe (How, Factors and Obstacles)**

*Seyyed Ali Mousavi*

### **Abstract**

Natural knowledge is a special kind of knowledge that, unlike intellectual cognition, is not acquired, but within human beings, and according to the verses and narratives that are rooted in the worlds before the world, there is the world. The question now is how this knowledge is evident and flourishing; what causes it to be restored and what barriers prevent it from occurring. Based on the verses, narratives and human experiences, this kind of knowledge shows and appears in traumas and hardships when human hands are cut off from all apparel. It is also reminiscent of the divine men who are the prophets and the imams (as), and the practice of their commands. In this article, first, what is the nature of the world of the world, with regard to the verses and narrations, and then how to restore the innate knowledge, its factors and obstacles is explained.

### **Keywords**

Natural Knowledge, Subcategory, Covenant, Nature.



## **explaining the problem of mind ( ghost theory) and its analysis**

*Amir Yaghoubi  
Hossein Yazdi*

### **Abstract**

The category of the mental mode of existence (mental knowledge of the external world and its quality ) is one of the concepts in Islamic philosophy that plays a significant role in terms of realizing and enlightening the science .Fakhr-e-Razi was The first figure who postulated the concept of the mental mode of existence in the realm of philosophy since he devoted the sixth unit in the first chapter-"on Existence"-to this concept in his book titled *Mabahith al-mashriqiyya fi, ilm al- ilahiyyat wa – l-tabi iyyat*(Eastern Studies in Metaphysics and Physics)under the argument "On proving the existence of the mental mode of existence". The aforementioned chapter is followed by an argument expounding that it is only the image and the image of an external entity can be reflected in the mind ( this theory is known as the Ghost Theory ), a theory, which is not explored in Islamic philosophy .This research with descriptive - analytical method , while explaining the problem of mental existence and Ghost theory , analyzes some of the criticisms on this theory : the arguments against the theory of the Ghost which claim to be in the end to the fallacy and another criticism that in the recognition of things should be called mental phantoms.

### **Keywords**

the Mental mode of existence, science, Ghost, essence, Sadr-al- Mutaallihin.

## **Explaining and criticizing of the concept of right in Modern Philosophy Based on Islamic Based on Islamic Transcendental Philosophy**

*Mohammad Mehdi Gorjian Arabi  
Reza Azarian*

### **Abstract**

The concept of right is one of the most widely used words in various Knowledge such as philosophy, theology, jurisprudence, law, politics, mysticism and ethics. This concept can be examined from two main perspectives. The first is the real and descriptive dimension of the concept of right which is discussed in the real sciences and the second is the normative and credit dimension which is of particular use in the Humanities and social sciences. Although the distinction between "being right" and "having right" and the distinction between the nominal and nominal uses of the concept of right clarifies the boundary between truth and validity between the real sciences and the credit sciences, the monopoly of the discussion of truth in its modern sense (right). In the philosophy of modern right philosophy, as one of the redundant philosophers, it will give exclusive attention to the modern philosophical view and neglect of the idea of transcendent wisdom and pure Islamic belief in this debate. In examining the philosophy of right in the modern sense, we examine the concept of right in the idea of transcendent Philosophy as a deeply held belief in its real and credit aspects, and then critique the concept of right in modern Philosophy .The research method in this study is analytical and descriptive.

### **Keywords**

Legal Right, Being Right, Real Right , Having Right, Modern Right, Transcendental Philosophy.

## **Investigating and analyzing the confinement of names and attributes of god in Sa'adi s works**

*Anvar Ziaei*

### **Abstract**

The term nouns and attributes, like most Islamic terminology, have a Quranic origin. Among the prevailing ideas in Islamic theology are promises of the arrest of divine names and attributes, including those from the hadith, the Za'ir and even the Ash'arites. Matrises believe that God should be named and described only by the names and attributes in the book and the tradition, and that they know the names and other attributes of heresy. From the Mu'tazilite point of view, the divine attributes and attributes are not forbidden, and the name and attribution of transcendence to the names and attributes not mentioned in the Qur'an and traditions is valid, while mystics and Sufis and many close to them believe that God Any good name can be read. Saadi, inspired by the Ash'arites' beliefs, repeatedly reads God in the names and descriptions mentioned in the book and tradition. Therefore, in this research, considering the Ash'arism of Saadi's professionalism, we will examine descriptive-analytic method by extracting nouns and attributes in general, to see to what extent Sa'adi's thoughts and beliefs regarding the arrest of Asmau are discussed. The traits correspond to the Ash'arites.

### **Keywords**

Names, Attributes, Seizure, Saadi, Ash'arites.

## **A Review on Peaceful Approach of Prescribing Jihad in Islam**

*Hamid Reza Hannan*

### **Abstract**

Nominating Islam as brutality is among the most important accusations and it is the axis for numerous objections have been and are related to Islam. One of the positions intruded as brutal and was the aim for many objections was Islamic prescription and legitimacy of jihad. A look upon the peacefulness of Islam in terms of its opposit position in friendly human rights which is regarded as the pillar for powers' belicosity and attention to establishment of religious legislation based on defense, and on the contrary, prescribing the initiation of war in humane conflicts, and also preserving the message of peace and friendship and advising it even toward the non-Muslims, along with the role of unifying the sects and tribes are among the reasons which prove the invalidity of the mentioned objections. The present survey, through descriptive-analytical method and enlightenment of Islamic peaceful positions, tries to show tjtat Jihad is legitimated within the reasonable frame of defense and it is prescribed within borders without which preserving and progress of human life is not possible.

### **Key Words**

defensive jihad, primary jihad, peaceful, defense, friendly human rights.

## **OmoureHasbieh in beliet geometiy of shia jurisprudence**

*Zolfaqar Hagh Parast*

*Javad Panjehpour*

*Siamak Baharloui*

### **Abstract:**

The subject of public welfare and public works are important issues among Muslim philosophers such as Shi'a and Sunni. On the one hand, this issue, similar to some other issues in governmental jurisprudence, has partly been influenced by verbal differences between Sunnis and Shi'as. Accordingly, the Sunni people had paid more attention to the public aspect of public affairs due to the acceptance of caliphate sovereignty, but Shiite jurists had often considered most non-governmental aspects of public affairs. The proper unity and appropriate consensus between the jurists (in their foundations and approaches to the public welfare and public works) in the expansion and limitation of the extent of the implementation of these divine commandments are not observed (although there is a consensus in the sense of affairs). This discrepancy indicates that each of them has different foundations and approaches compared to public welfare. According to the above descriptions, there are two theories and views on the excerpts of the public works. The first view is that the domain of this institution is limited to the guardianship of the estate of the orphans, insane people, and bankrupt orphans. The second view does not limit the scope of public works to specific issues and has a wider perspective than the first view, which also includes social, economic, political, and cultural issues. Even though the public works are one of the vague issues in legal affairs, legislators have not considered a comprehensive definition of it and have not provided an effective criterion for identifying it. Therefore, the main objective of this research is the comparative study of public works for the jurisprudence of Shia and Sunni jurisprudence' views by the codified statute. Also, the findings of this research show that the scope of public works in the Sunni jurisprudence is limited to the issue of Enjoining good and forbidding wrong, but for the Shiite jurists, it covers everything that leads to the disorder in a social system and the fault in society. Thus, the concept of public works is beyond enjoining good and forbidding wrong.

### **Keywords**

Enjoining good and forbidding wrong, Public welfare, Public works, Sheriff.

## **The Religious Approach of Iranian encyclopedia in Facing with Western Islamic Studies:**

**A Comparative Study of the Articles of Shiite Theology, the Declaration of Imamieh, and Iranian Topics in Iranian and Western Encyclopedia**

*Seyed Mohammad Hosseinzadeh*

*Fereshteh Sepehr*

*Zohreh Mir Hosseini*

*Bahram Parvin Gonabadi*

### **Abstract**

There was no purely scientific criterion in Western Islamic studies in the form of an encyclopedia. The aims of post-colonial Western studies, the methodology, and the unbalanced pay-off of religious beliefs in Islam are sympathetic to this claim. After the Islamic Revolution, the encyclopedias compiling in Islam aims to offset the shortcomings of Western research by adopting a normative study approach and a defensive and discursive approach, pursuing Shiite and Iranian identity aspirations, such as specifying the type, amount, and citations of entries in Iranian Encycloperias, It went beyond mere encyclopedic standards and included elements such as completeness and belief motives. Investigating the distribution of references, diversity of sources and the quantity of theological entries in the encyclopedia of Islam (as a Western example) in comparison with the Encyclopedia of the World of Islam (as an Iranian example) in terms of attention to Shia intellectual and cultural heritage (specifically Shiite theology and Imamiyyah elements) is significantly different. In the encyclopedia of Islam, theological entries are limited to 404 entries, while in the Encyclopedia of the World of Islam there are 749 entries, and it has concentrated on Shiite theology entries and Iranian topics, independently and extensively. Theological articles in the Encyclopedia of Islam do not refer to any Shiite sources and all references are Sunni sources, while the religious distribution of the sources in the Encyclopedia of the World of Islam does not suffer from this contradiction.

### **Keywords**

Islamic Studies, Shiite Theology, The Encyclopedia of World of Islam, The Great Encyclopedia of Islam, The Encyclopedia of Islam

## **The Qur'an, divine wisdom and difficult tasks**

*Abdul Ali Pakzad*

### **Abstract**

Man is an obligated being, and the forged duties for man by God are the platform of perfection, the guarantor of human rights, and the cause of attaining the rewards of the Hereafter.

In some verses of the Qur'an, difficult tasks are mentioned for the Jewish people (Baqarah / 54-Nisa / 160) and in Surah Al-Baqarah / 286, the Prophet of Islam asks God to remove the difficult tasks; in contrast, there are verses that speak of the ease of the task ( Baqarah / 185) and it is not obligatory for a large extent (less than the endurance) (Baqarah / 286) and in the Haraji religion (Hajj / 78).

Relying on the verses of the Qur'an in a library method and with an analytical descriptive approach, this article seeks to explain the view of the Qur'an on the issue of duty and the conflict between the two categories of verses and causes difficult tasks.

One of the findings of this article is that the divine duties are divided into two types: primary and criminal. The Prophet of Islam does not have it. If man inconsistencies with basic duties and transgresses God's limits, God will impose criminal duties on human beings to return to God, show servitude, remove the veils, spiritual turmoil and the example of others.

### **Keywords**

The Qur'an, extensive, embarrassing, enduring, difficult tasks.

## **The Analysis of Love in Orfi Shirazi Lyrics with an Approach to Iran Thinking System**

*Mohsen Barhamand  
Mohammad Reza Akrami  
Samira Rostami*

### **Abstract**

In the Safavid era the Safavid kings encouraged poets to compose poems in the eulogy of the Prophet (PBUH) and had a negative reaction to the themes of love, thus poetry lost its boom and many poets emigrated from Iran to India and this gave rise to a new style nowadays referred to as Indian style. Orfi Shirazi is one of the first poets to play an important role in the construction and development of this style. This is a content analysis paper based on library resources. We have attempted to analyze the first one hundred lyrics of Shirazi Orfi from his book of poem to examine love in his thinking system. The results show that his lyrics are manifestations of love in the form of self-harming thoughts, expressing the hardships and pitfalls of love, the warmth of love and the burning of love, the high value of love, the mystical conduct associated with love, parting, the pain and sadness of love, the gay relationship, describing the behavioral characteristics of the lover, addressing expressions such as eye and gaze description, facial expression, lips and mouth, eyelashes, and stature.

### **Key words**

Indian style, love, Shirazi custom, system of thought.



## **Effect of Sin on the Result of Natural Disasters in the Viewpoint of Islam**

*Mohammad Rasoul Ahangaran  
Seyed Mohammad Hosseinipour*

### **Abstract**

From the viewpoints of the followers of the Abrahamic religions according to the Qur'an and Holy book, one of the causes of the fall of natural disasters is sin. This is while the controversial hypothesis from the materialists indicates the impact of material factors on natural events and rejects the claims of the religiousists. In this paper, while reviewing these two views and explaining the non-conflict between the two theories about the cause of natural disasters, the existence of a meaningful relationship between sin and natural disasters in the Abrahamic processions was investigated and then, using quranic verses, different dimensions of this relationship were described in Islam. Is. Finally, from the point of view of Qur'an, it was proved that sin is a major non-monotheistic cause for the remediation of natural disasters and its scope is not tied to a specific time and place; however, this relationship is not subject to all sins, and in the case of the great sins of slander and unreliable sins committed to The face-off is possible. Of course, the above relation is a hindrance, and these types of punishments may be faded or postponed for reasons such as repentance, exile, and divine providence.

### **Keywords**

Abrahamic religions, natural disasters, sin, catching, exploitation.

## **A Comparative Study of the Idea of Islamic Government in the Works of Abdolkarim Soroush and Mohammad Taqi Mesbah Yazdi**

*Seyed Mohsen Ahmadi  
Abbas Salehi Najafabadi  
qhasem Torabi*

### **Abstract**

Familiarity with the ideas of thinkers provides the path for development of knowledge of their ideas in society both among the laity and the experts. The goal of the present article is the comparative study of the ideas of Abdolkarim Soroush and Mohammad Taqi Mesbah Yazdi on Islamic government. Having provided , the ideas of these two thinkers as regards Islamic government in general and also as their intellectual dispute are delineated. The most important issue in this article is that what are the ideas of these two Muslim thinkers regarding the essence and philosophy of Islamic government? We have also debated the details of their ideas in order to provide a dependable account of them. This essay is based on hermeneutical method. Through the study, the works of Soroush and Mesbah Yazdi as regards Islamic government have been compared. The methodology is library based and the result shows that the ideas of these two thinkers have their origin in the same intellectual origin though they have become divided in the course of time. This article can be helpful in the analysis of the works and ideas of other Muslim thinkers on Islamic government.

### **Keywords**

Religious government, Right and duty, Hermeneutics, Democracy, Legitimacy.

THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
10 th Year. No. 38, Summer 2020

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)  
**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh  
**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,  
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,  
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,  
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,  
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,  
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri  
**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh  
**Translator:** Fariba Hashtrodi  
**Publisher:** Saveh Islamic Azad University  
**Page Design:** Ehsan Computer ,Qom  
**Logo & Cover Design:** Mohammad Ehsani  
**Price:** Rls 250 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

**Postal Code:** 39187 **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 ,2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir





## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی