

بسم الله الرحمن الرحيم



## فصلنامه علمی

# پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شایا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

براساس نامه شماره ۹۱/۱۱/۳ مورخ ۹۱/۹۶۵ کمیسیون نشریات علمی  
کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به  
مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطای نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

- |                  |  |
|------------------|--|
| www.ISC.gov.ir   | پایگاه استنادی علوم جهان اسلام                         |
| www.SID.ir       | مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی                        |
| www.magiran.com  | بانک اطلاعات نشریات کشور                               |
| www.noormags.com | پایگاه مجلات تخصصی نور<br>نمایه و قابل دریافت می‌باشد. |

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

**فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه**  
سال پانزدهم / شماره یک / شماره پنجاه و هفت / بهار ۱۴۰۴ / شماره گان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۵۰۰۰ تومان

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)	صاحب امتیاز
محمود قیوم زاده	مدیر مسئول
محمد حسن قادردان قراملکی	سردیر

**هیأت تحریریه:**

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

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

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

**دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)**

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶۴۲۴۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶۴۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانه‌های: kalam.samineatech.ir و وبگاه: http://kalam.samineatech.ir kalam1391@yahoo.com

## **راهنمای نویسندها 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 حداقل در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداقل در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ◆ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ◆ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ◆ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

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

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

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

## فهرست مقالات

عنوان	
صفحه	
بررسی انتقادی الهیات فیزیکالیستی سلفی ..... ۷-۲۶	محمد باقر پورامینی
مقایسهٔ پیرنگ در داستان ایوب قرآن و فیلم سینمایی ایوب پیامبر ..... ۲۷-۴۹	ابوذر پورمحمدی
ماهیت شیطان از نگاه قرآن و مقارنه آن با دیدگاه عرفا و متصرفه بر اساس آراء علامه طباطبایی، شیخ محمود شبستری و منصور حاج ..... ۵۱-۷۰	فرشته حشمتیان / معصومه السادات حسینی میرصفی / محمد صافحیان
راهبردهای سیاسی ائمه(ع) برای حفظ و ارتقای جامعه شیعی در رویاروئی با حاکمان هم عصر ..... ۷۱-۹۴	سید احمد دارستانی / منصور داداش نژاد / محمد جاواد
جستاری در مبانی جواز همکاری شیعیان با حکومت‌های غیر شیعی ایران ..... ۹۵-۱۰۷	حجت رحیمی / فیض الله بوشاسب گوش / محمد دشتی
تحلیل انتقادی نظریه بطلان قیام در عصر غیبت (بررسی قرآنی - روایی) ..... ۱۰۹-۱۳۳	عزیزالله سالاری
نگاهی نو به ماهیت و ساختار اعجاز تشریعی قرآن ..... ۱۳۵-۱۴۹	عبدالرضا عالی پور / سید حسین واعظی / محمد رضا شمشیری
جستاری در حقیقت بداء و ارتباط آن با قضا و قدر الهی از نگاه فرق اسلامی ..... ۱۵۱-۱۷۰	محمد اسماعیل عبداللہی
بررسی تطبیقی راههای شناخت خداوند در دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا و تأثیر عقاید ابن‌عربی بر ملاصدرا ..... ۱۷۱-۱۸۹	سوریه گروند / محمد کاظم رضا زاده جودی / نفیسه فیاض بخش
تأثیر موقعیت سیاسی و شاخصه‌های دینی — اجتماعی جامعه ایرانی در همگرایی با اسماعیلیه ..... ۱۹۱-۲۱۴	سید احسان فیاضی / فیاض زاده / محمود سید
شناسایی مفهوم انصاف در قرآن و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن ..... ۲۱۵-۲۵۰	نرگس میرزاده / مختار ذاکری
بررسی جایگاه و کارکردهای سریه‌ها در سیاست پیامبر اکرم (ص) (از سال اول تا سال یازدهم هجرت) ..... ۲۵۱-۲۹۱	محمد بنوی راد / محسن بیگدلی / فاطمه جعفرنیا / علی پریمی
کمال دین اسلام از منظر عقل و قرآن ..... ۲۹۳-۳۱۳	سید حسین تقی
آثار اندیشه‌های حاکم بر تحولات حقوق اداری در قانون دیوان عدالت اداری ..... ۳۱۵-۳۳۶	آثار اندیشه‌های حاکم بر تحولات حقوق اداری در قانون دیوان عدالت اداری ..... ۳۱۵-۳۳۶
ابوظالب اصغری جیره‌نده / یدالله عسگری / سید محمد غمامی	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۶ - ۷

## بررسی اعتقادی الهیات فیزیکالیستی سلفی

محمد باقر پورامینی<sup>۱</sup>

### چکیده

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

### واژگان کلیدی

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

۱. استادیار، گروه کلام اسلامی و الهیات جدید پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.  
Email: pouramini47@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۷

## طرح مسائله

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

در زمینه فهم صفات خبری برخی از مذاهب چون اهل حدیث به گونه‌ای دیدگاه خود را بیان می‌دارند که افراط در معرفت حسی از آن مبتادر می‌شود؛ آنان ضمن انتساب صفات خبری به خداوند، فهم معنای این صفات را به خداوند واگذار می‌کنند (سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۵۰) و جمعی دیگر از ایشان چون مشبهه، حشویه و مجسمه صفات خبری را به همان معنا که در مخلوقات است در باره خداوند نیز جاری می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۰۵). ابوالحسن اشعری از «اثبات بدون کیفیت» یاد می‌کند؛ آنکه صفات خبری برای خداوند ثابت است، لیکن با بیان «بلا تشبیه» و «بلا تکیف»، معتقد است این صفات بدون کیفیت بر او حمل می‌شوند (اشعری، ۱۹۷۵، ص ۴۲). هرچند متاخرین از اشعاره دیدگاه اشعری را نپذیرفتند و در صفات به تاویل روی آوردن (فخر رازی، ۱۴۰۶، ص ۱۴۲).

مساله صفات خبری به یک دغدغه اعتقادی در جهان اسلام باقی ماند و معماران بنیاد تفکر سلفی در زمینه صفات خبری از «اثبات صفات و مجھول بودن کیفیت» یاد کردند. گرچه سلفی گری به مثابه یک مکتب اعتقادی ریشه در جهت گیری اصحاب حدیث و دعوت احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱) دارد، اما در قرون اخیر به صورت خاص بر باورهای ابن تیمیه حرانی (متوفی ۷۷۸) استوار است؛ بدانسان که واژه سلفیت را به یک واژه با بار اصطلاحی تبدیل نمود و ریشه‌های سلفی گری را شکل داد. تاکید ابن تیمیه به سلف به گونه‌ای است که او در شمار پیشوايان سلفی جای گرفته و به ادعای برخی، تنها راه وصول به مذهب سلف پیروی از مذهب ابن تیمیه است (مقبول احمد، ۱۴۱۲، ص ۶۶۰). او در سال ۶۹۸ در پاسخ به پرسش مردم حمامه از علمای دمشق پیرامون صفات خبریه، رساله حمویه را نگاشت و در آن تصریح کرد در همه آیات الهی، از «صعود»، «رفع» و «من فی السماء»

سخن به میان آمده است و همگی حاکی است که خداوند متعال بالای این جهان محسوس قرار دارد، و آیات دیگر جایگاه او را عرش می داند، طبعاً عرش او، بالای آسمانها خواهد بود، واژاین که درباره او «استوی» به کار برده قهرآ او بر عرش، مستقر خواهد بود.(ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ص ۵۰۵) . کتاب دیگر او بنام «العقيدة الواسطية» نیز از باور او بر جسم بودن خدا و جهت داشتن گواه است(ابن تیمیه، ۱۹۹۹، ص ۶۵ – ۷۴)، هرچند که از بیانات مبهم و متضاد او نیز نباید غافل شد.

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

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

### ماهیت الهیات فیزیکالیستی

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

خواص فیزیکی است. اغلب فیزیکالیست‌ها به یک معنا «طیعت گر» (naturalist) هستند و از این رو آن را می‌توان در دو ساحت بررسی کرد.

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

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

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

سلف تاریخی فیزیکالیسم را می توان مادیگرایی (materialism) دانست و لیکن امروزه تلقی غالب از فیزیکالیسم نوعی توسل به علم است. تبیین هستی از طریق تبیین های طبیعت گرایانه در مقابل باور اکثر ادیان الهی قرار می گیرد که جهان را مخلوق و تحت تدبیر موجودی فراتطبیعی می دانند، مهم ترین انتقاد نسبت به طبیعت گرایی آن است که علوم طبیعی بر پیش فرض های متأفیزیکی استوار هستند که نمی توان آن را انکار کرد. ناکارآمد خواندن «عقل» و برهان های عقلی در اثبات متأفیزیک و نارسانی آن در قلمرو الهیاتی، نتیجه بدگمانی جمعی از تجربه گرایان همچون هیوم و کانت است که تلاش می کنند دانش تجربی را همان شناخت حقیقی دانسته، وظیفه عقل نظری را به تعبیر و تفسیر پدیده های تجربه حسی منحصر سازند. به نظر کانت، داده های حسی و تجربی به منزله موادی هستند که خامنده و وقتی وارد ذهن شدند، ذهن انسان باید چیزهایی از خود به آن ها اضافه کند تا معرفت حاصل گردد. بنابراین، به نظر او شناخت، محصول تعامل حس و عناصر و معانی دیگری است و این معانی را باید به خود ذهن نسبت داد و ساختار آن به حساب آورد و از جمله اموری دانست که ذهن از پیش خود در هر معرفتی آن ها را وارد می سازد؛ ذهن آنچه را به صورت تأثرات و انبطاعات حسی دریافت می کند، ماده شناسایی قرار می دهد و بر آن ماده، از جانب خود و به اقتضای ساختار معرفتی اش، صورتی می پوشاند که همان معانی و مفاهیم کلی و ضروری است. (یوستوس هارتناک، ۱۴۰۱، ص ۱۰).

فیزیکالیست ها، طبیعت گراها و ماتریالیست ها تنها راه معتبر برای کسب معرفت را به راه حس و تجربه منحصر ساخته اند و ابزاری که فیزیکالیست ها برای کسب معرفت در مدعای خود مبنی بر نفی وجود امور غیرمادی و تکیه بر حس و تجربه در جهان به کار می بندند محدودش بوده و نمی تواند ما را به معرفت و شناخت یقینی برساند و لذا این ابزار قادر به کشف واقع و شناساندن هستی نیست. (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۵)

## الهیات فیزیکال در مکتب سلفی

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

سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، دیدگاهی مشابه با فیزیکالیست‌های طبیعت گرا دارند که نقطه اتکای خود را صرفاً بر ادراک حسی قرار داده‌اند؛ بدanhد که ابن تیمیه اذاعان می‌دارد «مسائل ما بعد الطبيعة اندک و ناجیز است؛ زیرا اکثر مسائل مربوط به متافیزیک علم به احکام ذهنی است که هیچ واقعیتی در پس آن وجود ندارد. او تاکید دارد. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۲۲).

سلفیان در کنار تمرکز بر نقل، بشدت بر معرفت حسی باور دارند و این ویژگی در کنار انکار جایگاه عقل برهانی، زمینه تفسیر انحرافی در آموزه‌های الهیاتی و بخصوص فهم صفات خبری را فراهم ساخته است و از این رو می‌توان به وجوده اشتراک میان حس گرایی سلفی و فیزیکالیسم یاد کرد. البته ناکارمد نشان دادن عقل در اثبات متافیزیک و امور مابعد الطبيعة در سلف تاریخی ابن تیمیه نیز مشهود بود و برباری (متوفی ۳۳۹ق) با هرگونه کوشش عقلی برای فهم آموزه‌های دینی و یا تفسیر و تأویل آنها مخالفت کرده، با صراحة مدعی بود اندیشیدن و تفکر درباره خداوند بدعت است (ابن ابی یعلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹، ۲۳، ۲۳). (۳۹).

## بورسی و نقد

سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، آسیب‌های موجود در شناخت حسی را نادیده گرفتند و مسیر مکاتبی چون پوزیتیویست‌ها را پیموده اند که نقطه اتکای خود را صرفاً بر ادراک حسی قرار داده‌اند. از این رو با اذاعان به معرفت بخشی حواس ظاهری، از آسیب‌های آن نیز نباید چشم پوشید؛ شناخت سطحی ظواهر اشیاء، ابتنا بر تماس و ارتباط

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

۱. حواس ظاهری معرفتی به «حقایق» اشیاء نداشته و تنها به ظواهر اشیا راه دارند و از این رو شناخت حاصله از حواس عمقی نیست، بلکه معرفتی محدود است و صرفاً تا اعراض پیش می رود. صدرا بر انحصار شناخت حسی بر ظواهر اشیا و صورت ماهیات بدون دستیابی بر حقیقت و باطن آن تاکید دارد. سطحی بودن، یکی از محدودیت های شناخت حسی است و حواس ظاهری صرفاً در دایره ظواهر پدیده ها و اشیا یعنی به اعراض راه دارند و از طریق آنها، نمی توان به حقایق و وجود جوهر اشیا و هستی اعراض دست یافت. و به واقع شناختی که با آنها حاصل می شود محدود، سطحی و غیر عمقی است و حواس توان پی بردن به ماهیت اشیا و روابط درونی آنها مانند علت و معلول را ندارند. بر خلاف عقل که به عمق اشیا نفوذ می کند و توان ادراک حقایق را دارد.(ابن سینا؛ ۱۴۰۴، ص ۸۲ / صدرالدین محمد شیرازی، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۷). بنابراین همه امور هستی از راه حس قابل درک نیست و در بسیاری از موارد، مدرکاتی دیگری همچون عقل و نقل به وجود و حقایق شهادت می دهد. برخی از آیات قرآن که از حس بصری و شنوایی یاد می کند به نوعی برای جبران آسیب سطحی نگری آن، نسبت به نگاه همراه با تفکر و اندیشیدن رهنمون می شود. در آیه «ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنَتَفَأُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَتِينْ يَقْلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ حَسِيرٌ» (ملک: ۴۳) مراد از «کرتین» و نگاه دوباره و ارجاع بصر، کنایه از دوباره دیدن، دقیق دیدن، دوری از سطحی نگری و نگاه همراه با تفکر و اندیشیدن است و خداوند بشر را به نگاه جدی، جست و جوگر و همراه با تأمل دعوت می کند(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۵۰ - ۳۵۱ / ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲۹، ص ۱۷). بدین سان، نهایت چیزی که با حواس درباره جهان محسوس می توان شناخت همراهی و مصاحبت دو پدیده با یکدیگر است. اما درک روابط میان پدیده های جهان، از جمله رابطه «علیت»، ممکن نیست. تنها در صورتی می توان این گونه روابط را کشف کرد که عقل به کمک حواس بستابد.
۲. ادراک حسی بر تماس و ارتباط اندام های حسی با اعیان خارجی مبتنی است و تا

زمانی که این تماس ایجاد نشود، ادراک حسی تحقق نمی‌یابد. از سویی همه امور هستی از راه حس قابل درک نیست و در بسیاری از موارد، مدرکاتی دیگری همچون عقل و نقل را نیل به حقایق است و این کاستی معرفت حسی غیر قابل کتمان است. در برابر اینیاء و مردان الهی قومی می‌زیستند که سطح فکر ایشان در دایره معرفت حسی و تجربه بود و قرآن کریم ضمن نکوهش درخواست دیدن خداوند از سوی قوم موسی (ع) این حس‌گرایی افراطی و بسنده کردن به کف معرفت را نکوهش می‌کند: *وَإِذْ فُلْتُمْ يَأْمُوسَى لَنْ ظُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهَرَةً*؛ و (نیز به یاد آورید) هنگامی را که گفتید: ای موسی! ما هر گز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر این که خدا را آشکارا (با چشم خود) بینیم...! (بقره: ۵۵) این آیه نیز گواه بسنده کردن قوم فرعون به معرفت حسی و تجربی است. این شناخت محدود به پدیده‌های مادی و محسوس و اکتفا به شناخت حسی از طبیعت را افقی بودن معرفت حسی می‌نامند که در روابط عرضی میان پدیده‌های مادی منحصر است. این افقی بودن معرفت در برای شناخت عمودی تعریف می‌شود که استنباط رابطه طولی پدیده‌ها با خالق هستی، به کمک اندیشه ورزی است. بی تردید با حواس نمی‌توان زمام موجودات در دست خداوند را مشاهده نمود و یک مادی گرای رصد حرکت ستارگان، تنها تأثیر و تأثر آنها بر یک دیگر را می‌سنجد، اما هیچ گاه از راه حس و تجربه نمی‌تواند حفظ آنها به وسیله خداوند را دریافت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹ و ۳۴۲).

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

دادن توان معرفت حسی گواه است. از این رو حق یا از طریق چشم با نظر به آیات خداوند و هدایت به مدلول آن‌ها قابل دستیابی است و یا از طریق گوش با شنیدن حکمت، موعظه، قصص و عبرت‌ها؛ لیکن کافران فاقد چنین چشم و گوش‌اند(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۶۷).

۴. ابن تیمیه ضمن نفی جایگاه عقل برهانی، به عقل فطری که در نگاه او همان عقل صریح و بدیهی است باورداشت. عقل صریح در نگاه ابن تیمیه با حس و خیال، نزدیکی دارد؛ بدین معنی که آنچه با حواس پنجگانه شناخته نشود معدوم است (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۲۹). همو با نفی وجود کیلایت و محدود کردن معرفت بشری به داده‌های حسی، عقلانیت جسمانی را مطرح می‌کند و بر پایه آن معتقد است کارکرد عقل جدای از تخیل و ادراک حسی نیست (همان، ۱۳۹۲، ج ۲. ص ۳۹۳). او مدعی است «معقولات بر خلاف احکام حسی و خیالی نیست و هیچ تناقض میان آن دو وجود ندارد، بلکه بین معقولات و محسوسات تطابق و توافق وجود دارد. بدون شک حس می‌تواند هر موجودی را ادراک کند؛ از این رو صحیح نیست کسی بگوید: با علم و عقل اموری را می‌توان شناخت که با حس محال است شناخته شود. تاکید ویژه ابن تیمیه بر حس ظاهری و باطنی و این سخن وی که «هر آنچه عقل از افعال خداوند متعال در ک می‌کند، حس و خیال هم آن را در ک می‌کند»(ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۶۳) گسترده فعالیت عقل در محسوسات منحصر می‌سازد. ابن تیمیه در تقابل با عقلانیت تجریدی، با صراحة از عقلانیت جسمانی یاد کرده و وی بر این باور است حس و خیال همانند عقل می‌تواند افعال خداوند را در ک کند. عقل جسمانی ابن تیمیه همانند عقل مطرح در حس گرایی تجربی نیز یک عقل حسی است؛ جان استوارت میل بر این باور بود که عقل، امتداد حس و بلکه نوعی حس به شمار می‌آید (یوسف کرم، ۱۳۹۰، ص ۳۵۳).

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

محمود، ۱۴۱۴، ص ۸-۱۳). سامی النشار نیز از مروجان حس گرایی و تجربه گرایی است و با نفی وجود مفاهیم کلی از اصالت تسمیه جانبداری می کند. (سامی النشار، بی تا، ص ۲۵). فرو کاستن اسماء و صفات الاهی به صرف الفاظ و تسمیه، تا حدودی شبیه به نومینالیسم و به نوعی ریشه در دیدگاه ابن تیمیه دارد؛ او خارج از مبحث اسماء و صفات، آراء فلاسفه را در باب کلیات نقد کرده و وجود کلی را بی‌پایه و اساس و حتی غیرضروری می داند (ابن تیمیه، الرد علی المنطقین، ص ۲۴-۳۹). که بررسی اعتقادی اندیشه سلفیان از این منظر نیز ضرورت دارد.

### تبیین فیزیکالیستی از صفات خبری

سلفیان یشترين تلاش را در مساله تفسیر واژگونه از صفات الهی داشته و بر اثبات صفات خبری که در نص آمده بدون هیچ تاویل، تعطیل و تکیفی اصرار دارند (اسود، ۱۴۲۹، ص ۳۴۷). آنان با صراحة از «اثبات صفات و مجھول بودن کیفیت» آن یاد می کنند؛ آنکه برای خدا صفات خبری همچون دست ثابت است، لیکن این صفات «یلیق بجلاله» بوده و برای ما مجھول است. ابن تیمیه با پذیرش کیفیت صفات خبری، کیفیت آن را برای خدا و انسان متفاوت می داند؛ آنکه صفات خبری را برای انسان معلوم و برای خدا نامعلوم می شمارد. گویا خود متوجه پیامدهای نادرست کلام خویش بوده است. از این رو می کوشد با افزودن قیدهایی مانند تناسب با جلالت الاهی، «یلیق بجلاله» یا «بلا کیف» (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۴۶۸، ۴۷۱، ۴۹۰، ۴۸۴-۴۸۵) و مانند آن، خود را از اتهام تشییه گرایی برهاند. لازمه این سخن آن است که بشر راهی برای شناخت خدا ندارد و فهم ناپذیری مشابهات و تعطیل در فهم این صفات را بهمراه خواهد داشت.

ابن تیمیه در زمینه صفات خبری دو گونه اعلام موضع می کند که با درنگ در آن به تشییه و تجسيم منتهاء می شود؛ او از سویی به تزییه خداوند از صفات مخلوق می پردازد (ابن تیمیه، ۱۹۹۵، ص ۱۵/ همو، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۵۱) و به عقیده «جسمانیت خداوند» اعتراض کرده، آن را مستلزم تشییه می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ۳۱۲) و از سویی دیگر در آثار خود با صراحة به استواء، مجیء، دست، پا، برای خداوند اشاره دارد و روایت‌های این باب را می پذیرد و بر تفسیر آن‌ها بر پایه معنای ظاهری و عرفی آن تاکید می ورزد (ابن

تیمیه، ۱۴۳۳، ص ۲۲ و ۴۶-۴۴). ابن تیمیه در راستای تاکید بر مبنای ظاهرگرایانه، درباره غیرقابل رویت بودن خداوند از طریق حواس، مرنئی بودن را از لوازم هستی می‌شمارد و معتقد است هراندازه وجود کامل تر باشد، برای مرئی شدن شایسته تر است و چون خداوند کاملترین موجود است، پس برای مرئی بودن نیز از همه موجودات شایسته تر است. ابن تیمیه با قابل رویت دانستن خداوند در قیامت اذعان می‌دارد عدم رویت او در دنیا را دلیل بر نقص بینایی انسان می‌داند و تاکید دارد که اصولاً رویت خدا به خودی خود ممتنع نیست. او ایده نفی جسمانیت خدا و نفی صفات خبری را بیگانه با قرآن و سنت و سلف می‌داند «ولیس فی کتاب الله ولا سنته رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها آنَّه ليس بجسم، وأن صفاتَه ليست أجساماً وأعراضًا». (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۳). او اصرار دارد که سخن از اثبات یا نفی صفات را یک بدعت بشمارد «أنَّه لم ينْقل عن أحدٍ من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أنَّ الله جسم، أو أنَّ الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع» و بیان دارد اصطلاح جسمانیت، موضوع کلامی و فلسفی است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۳۵ / همو، ۱۲۹۷، ص ۸۰). ابن تیمیه مدعی است مدلول طواهر قرآن از اثبات دست و وجه و چشم برای خدا و نیز جلوس او بر عرش و... صحیح است، اما حقیقت آن دست و وجه و چشم معلوم نیست و آن را جز خدا کسی (ابن تیمیه؛ ۱۳۹۲؛ ج ۱، ص ۵۲).

### بورسی و نقد

آبşخور دیدگاه ابن تیمیه و پیروان سلفی او در پذیرش کیفیت در صفات خبری هر چند مجھول را می‌توان بر جمود آنان بر نقل، ظاهرگرایی و اجتناب از هرگونه تاویل و مجاز در فهم متون قرآن و روایات، نفی جایگاه عقل در ادراک کلیات و همچنین باور به حس گرایی در قلمرو معرفت شناسی دانست که در تفسیر غلط ایشان از صفات خبری متبادر است و زمینه غلطیدن آنان در دام تشییه و تجوییم را فراهم آورده است.

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

۱. تاکید بر کیف داشتن صفات خدا هر چند مجهول، تن دادن به یک توحید مادی گرایانه است و در این نقطه می‌توان به آسیب معرفت حسی مورد باور سلفیون تمرکز کرد. انسان از آنجا که به صورت پیوسته با حس و محسوسات در ارتباط است این انس ب مدیات باعث گشته که معقولات و ذهنیات خود را نیز قالبی حسی بدهد هر چند که آن معقولات مانند کلیات و حقایقی که منزه از ماده، اموری باشد که حس و خیال هیچ راهی به درک آن نداشته باشد. تفسیر صفات خبری بر مبنای شناخت حسی بیش از هر شناختی در معرض خطاست زیرا ادراک حسی لرزان‌ترین و بی‌اعتبارترین نقطه‌ها در شناخت صفات خبری است. با توجه به اینکه شناخت حسی هم در واقع در درون انسان تحقق می‌یابد، راه را برای اثبات منطقی جهان خارج بر خودشان مسدود ساخته‌اند و از این رو خدای غیرمحسوس با حواس ظاهری، برای آنان تصورناشدنی است. اسلام راستین فهم انسان‌ها را نسبت به صفات الهی در بین دو نقطه انحراف تشییه و تزییه نگه داشته و آنکه هیچ چیز مانند او نیست تا ما او را به آن چیز تشییه کنیم و او بزرگتر از آن است که توصیف شود. در صفات خبریه نیز معنای ظاهری الفاظ نفی می‌شود و با تأویل و تفسیر، معنایی غیر جسمانی برای خداوند را بیان می‌شود؛ از امام صادق(ع) درباره استوای خداوند بر عرش سؤال شد. ایشان فرمود: «ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم... ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم» (شیخ صدوق، ۱۴۰۱، ص ۲۴۸، ۳۱۵، ۳۱۷).

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

به حال دیگر متحول نمیگردد، وقتی همه اینها را می‌شنود بدون درنگ آن نیرو و اوصافش را به اوصاف نیروی جسمانی و آنچه از مقایسه جسمانیات با یکدیگر می‌فهمد تشیه و قیاس می‌کند. و بسیار می‌شود که آن نیرو را به صورت انسانی تصور می‌کند که در بالای آسمانها بر یک صندلی که همان تخت حکمرانی است نشسته و امور عالم را از راه تفکر تدبیر نموده و سپس تدبیر خود را با اراده و مشیت و امر و نهی خود تکمیل می‌کند و تحقیق می‌بخشد، همچنانکه می‌بینیم تورات موجود، آن نیرو، یعنی خدای تعالی را چنین موجودی معرفی کرده و نیز گفته که خدای تعالی انسان را به شکل خود آفریده، که ظاهر انجیلهای موجود مسیحیان نیز همین است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۷۲-۲۷۳).

۳. خطای گرایش به حس در فهم صفات الهی را با جمع بین نفی و اثبات و مقارنه بین تشیه و تنزیه می‌توان اصلاح نمود آنکه باور داشته باشیم خدای تعالی چیز هست و لیکن هیچ چیز مثل او نیست، خدای تعالی قدرت دارد ولی نه چون قدرتی که خلق او دارد؛ قدرت در خلق به معنای داشتن سلسله اعصاب است، اما در خداوند قدرت بدون سلسله اعصاب می‌باشد. خدای تعالی علم دارد اما نه چون علمی که خلق او دارد؛ خلق اگر علم دارد به خاطر این است که دارای بافته‌های مغزی است، اما خدای تعالی علم بدون دارد آنکه دارای بافته‌های مغزی باشد و بر همین قیاس هر کمالی را برای خدا اثبات می‌کند ولی نواقص امکانی و مادی را از او نفی می‌نماید. طباطبایی ضمن اذعان به این مهم، تاکید دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۲۷۲). بسیار کم اتفاق می‌افتد که آدمی متوجه ساحت عزت و کبریایی بشود و دلش خالی از این مقایسه باشد اینجا است که می‌فهمیم خدای هستی به کسی که دل خود را برای خدا خالص کرده و به غیر او به هیچ چیز دیگر دل نسبته و خود را از تسویلات و اغواهات شیطانی دور داشته چه نعمت بزرگی ارزانی داشته است، خود خدای سبحان در ستایش اینگونه افراد فرموده: «سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين». (صفات: ۱۶۱)

۴. تاکید بر رویت حسی خداوند در قیامت و ترویج این نکته که «أن رؤية الأ بصار ليست ممتعة» نیز محل تامل است؛ به باور جمعی از معتزله شرط تحقق رویت حسی، وجود تقابل میان چشم و مرئی است ولازمه وجود تقابل میان دیده و ذات اقدس الهی جسم

ویا عرض بودن خداست، زیرا در غیر این دو صورت تقابل تحقق نمی‌پذیرد. قاضی عبدالجبار در پاسخ به توجیه جواز رویت خدا در روز رستاخیز به حس ششم که نیاز به مقابله ندارد، مدعی است اگر حس ششم مجاز رؤیت گردد، باید مجاز لمس کردن و چشیدن و بوییدن خدا با حسهای هفتم و هشتم و نهم نیز باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۱-۲۵۳-۲۴۸). هرچند که موضوع رویت بر محور همین حس بینایی است و حواس خارج از آن محل بحث نخواهد بود و قرآن نیز آن را با صراحة نفسی می‌کند و می‌فرماید «لاتدر که الأ بصار وهو يدرك الأ بصار وهو اللطيف الخبر». (انعام/۱۰۳)

۵. ظاهر گرایی و تاویل گریزی در متن، فهم صفات خبری را با آسیب مواجه می‌سازد؛ تاویل، حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر آن است؛ چنین معنای ترسیمی از تاویل مورد انکار ظاهر گرایان و سلفیان است و آنان در مواجه با آیات اعتقادی، به ویژه در باب صفات خبری، بر همان ظاهر بدوى شان تکیه می‌کردند و از تاویل پرهیز داشتند. ابن تیمیه در امور اعتقادی، ظاهر کتاب را حجت دانسته، تاویل کلام بر خلاف ظاهر (ابن تیمیه، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۹۱)، یا هر گونه باطن مخالف با ظاهر را که گاه به بهانه دوری از تشییه و تجسيم مطرح می‌گردد، رد می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ص ۱۰۶-۱۱۰). ظاهر گرایی ابن تیمیه را به عدم رجوع آیات متشابه به محکم و پرهیز از پذیریش تاویل متشابهات کشانده است (ابن تیمیه؛ ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۵۷). ابن قیم (متوفی ۷۵۰ق) هم مسیر تاویل گریزی را در صفات خبری پیموده است و تاویل را بدتر از تعطیل می‌شمارد و حتی همراهی با مشبه و مجسمه را بهتر از همراهی با اهل تاویل بر می‌داند (ابن القیم، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۶۴). تاکید سلفیان در نفی تاویل در صفات خبری صریح در تشییه است، بدون شک آنان بستر ترویج دیدگاه‌های تشییه و تجسم را در جریان سلفی هموار و بلکه نهادینه کرده اند؛ العیمین سلفی معاصر تاکید دارد نصوص کتاب و سنت باید بر همان معانی ظاهری حمل گردد و به اذعان خود از روش اهل تاویل تحریف گرا و اهل تعطیل و اهل تمثیل اعلان بیزاری می‌کند؛ او می‌نویسد: ما بر آنیم که خدای متعال صورتی ذوالجلال و الاکرام دارد؛ دو دست کریمانه و باز؛ دو چشم حقیقی. بعد برای تأکید نظر خود می‌گوید اهل سنت اجماع دارند که چشمان خدا دو تاست؟! و تأیید آن روایت نبوی

درباره دجال است که فرمود: دجال نایینا است، ولی خدای شما نایینا نیست! و بر آنیم که مؤمنان خدای متعال را در روز قیامت با همین چشم سر خواهند دید (العیمین، ۱۴۲۲، ص ۵ و ۶). العیمین در زمینه مکان مندی خداوند در پاسخ به پرسش که برخی از مردم زمانی که از آنها سؤال می‌شود «خدای کجاست؟»، می‌گویند: خدا در همه جا هست؛ چنین بیان می‌دارد «این جواب که: خدا در همه-جا هست، سخنی است باطل و اگر از شما پرسیدند خدا در کجاست؟ بگویید: خدا در آسمان است» (العیمین، ۱۴۲۱، ص ۶۲). در حالی که مکان مندی از ویژگی‌های اجسام است. علی رغم اصرار سلفیون بر نفی تاویل، نمونه‌های از تاویل در تفاسیر مورد اعتنای سلفیه می‌توان یافت؛ مثلاً مجاهد که از تابعیان است، آیه «الى ربها ناظره» را به «الى ثواب ربها» تاویل می‌کرد که ابن تیمیه ضمن اشاره بدان، آن را خطأ مغفور در اجتهاد می‌شمارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۳۳). فهم قرآن با باور به وجود تاویل محقق می‌شود و تاویل نیز شایسته راسخون در علم است که منحصر در اهل بیت (ع) می‌باشد (العیاشی، ۱۳۸۰، ص ۱۷ و ۱۴)؛ زیرا قرآن مجید از یک رشته حقایق و معنویات سرچشم می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حس و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادی ماست، بسی وسیع تر می‌باشد. این حقایق و معنویات به حسب حقیقت، در قالب بیان لفظی نمی‌گنجند.

۶. عقل، ابزاری مهم برای فهم و شناخت صفات خبری است، لیکن سلفیون نافی این جایگاه عقل بوده و شناخت اسماء و صفات الهی را از راه عقل بی اعتبار می‌دانند و ضمن توقیفی دانستن آن، بر این باورند که تنها از کتاب و سنت می‌توان آن را شناخت (نخبه من العلماء، ۱۴۲۱، ص ۹۲). از این رو با محوریت ظواهر کتاب و سنت، به صفاتی مانند وجه و ید حکم می‌کنند. مقتضای عقل جسمانی در اندیشه ابن تیمیه آن است که خداوند بر روی عرش خود نشسته است؛ عرشی که در طرف دارد. یکی سمت راست و دیگری سمت چپ؛ زیرا عقل حکم می‌کند که موجود یا باید داخل در عالم باشد با خارج از آن (ابن تیمیه، ۱۴۳۶، ق ۴، ج ۱۱۹). در حالی که عقل مدرک مفاهیم کلی و حس ظاهری و باطنی از جمله خیال مدرک مفاهیم و صور جزئی است. همچنین تکیه بر ادراک حسی و نفی ادراک عقلی، عجز در فهم صفات خبری و تفسیر غلط از آن آیات را در پی دارد. به

مقتضای عقل اثبات صفات خبری برای خدا محال است و باید آن را در زمرة صفات سلبی به شمار آورد. متکلمان نیز رویت حسی خداوند را ناممکن می‌دانند و این صفات را به معنایی که اطلاق آن بر خداوند صحیح باشد تاویل کرده اند (سید مرتضی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۵ /النحوی، ۱۳۹۲، ج ۳، جزء ۵ ص ۲۴)“

۷. بسیاری از مخالفت‌های علمای اهل سنت با ابن تیمیه، به نوع فهم او نسبت به صفات خبری باز می‌گردد که به تشییه خداوند منتهی می‌شود؛ الهیتمی (م ۹۷۳). با ضال، مضل و جاہل خواندن ابن تیمیه، اثبات جهت از سوی او برای خداوند و مسئله تجسمی را یکی از علل مخالفت خود بر می‌شمارد و حتی آن را نشانه کفر می‌داند (الهیتمی، ۱۴۱۹، ص ۱۷۴). حصنی (م ۸۲۹). نیز ابن تیمیه را به تشییه و تجسمی وصف کرده است. پاره‌ای از ایشان نیز بر این باورند که ابن تیمیه به جهت و تحییز قائل بوده است؛ به گزارش ابوحیان (م ۷۴۵). ابن تیمیه در کتاب العرش خود آورده که خداوند بر کرسی جلوس نموده و جایی را برای نشستن پیامبرش خالی کرده است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۳۷). همو این حدیث را صحیح شمرده است و مدعی است عرش آن‌گاه که خداوند بر آن جلوس فرماید، تنها به پهناز چهار انگشت فضای خالی دارد! (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۸۰).

## نتیجه گیری

۱. سلفیان با محوریت دیدگاه ابن تیمیه افرون بر ظاهرگرایی، عدم توجه به تاویل و نفی ادراک عقل در مساله صفات خبری، بشدت بر معرفت حسی باور دارند و بدون درنظر گرفتن آسیب‌های موجود در شناخت حسی، فهم خود از صفات خبری را به پدیده‌های محسوس برگردانده‌اند و این تقلیل گرایی و برگرداندن فهم امور غیر مادی به پدیده‌های مادی را می‌توان به نوعی یک تبیین فیزیکالیستی دانسته، آن را مورد نقد قرار داد.
۲. فیزیکالیست‌ها و طبیعت‌گرایانها تنها راه معتبر برای کسب معرفت را به راه حس و تجربه منحصر ساخته‌اند. ابزاری که فیزیکالیست‌ها برای کسب معرفت در مدعای خود مبنی بر نفی وجود امور غیر مادی و تکیه بر حس و تجربه در جهان به کار می‌برند مخدوش بوده و نمی‌تواند ما را به معرفت و شناخت یقینی برساند و لذا این ابزار قادر به کشف واقع و شناساندن هستی نیست. با درنظر داشت این آسیب، از خطای معرفت شناختی سلفیان در مساله صفات خبری می‌توان یاد کرد.
۳. زمانی که از وجوه اشتراک میان حس گرایی سلفی و فیزیکالیسم یاد می‌شود به معنای این همانی این دو مکتب نیست؛ زیرا در گرایش فیزیکالیسم مضمونی و طبیعت گرا، همه پدیده‌ها مادی بوده و هرچه وجود دارد فیزیکی است و هیچ موجود غیر طبیعی، ناطبیعی و یا فراتطبیعی وجود ندارد و ازسویی در مکتب سلفی باور به متافیزیک و مجرdat وجود دارد. از این رو با درنظرداشت نقاط افتراق، فهم خداوند و صفات او در یک فیزیکالیست و یک سلفی، فیزیک انگارانه خواهد بود.
۴. سلفیان با تکیه بر حس در مساله صفات خبری، آسیب‌های موجود در شناخت حسی را نادیده گرفتند، این ویژگی در کنار انکار جایگاه عقل برهانی، زمینه تفسیر انحرافی در آموزه‌های الهیاتی و بخصوص فهم صفات الهی را فراهم ساخته است؛ باور به رویت حسی خداوند بیامد خطای در فهم صفات خبری است که سلفیان را همسو با فیزیکال‌ها را می‌نماید.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن ابی یعلی، ابوالحسین محمد بن محمد(بی تا)، طبقات الحنابلة، بیروت، دارالمعرفه.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحیل (۱۴۰۹)، قاعدة جلیلة فی التوسل و الوسیله، مصر، لینه.
۳. - (۱۴۲۵)، الفتوى الحموية الكبرى، الرياض، دار الصمیعی.
۴. - (۱۹۹۹)، العقيدة الواسطیة: اعتقاد الفرقة الناجیة المنصورة إلى قیام الساعۃ أهل السنة والجماعۃ، الریاض، أضواء السلف.
۵. - (۱۴۱۶)، مجموع الفتاوی، المدینہ المنورہ، مجتمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف.
۶. - (۱۳۹۲)، الإکلیل فی المتشابه والتأویل (مجموعۃ الرسائل الكبرى)؛ بیروت، دارالایمان.
۷. - (۱۳۹۷)، شرح حدیث النزول، بیروت، المکتب الإسلامی.
۸. - (۱۴۰۶)، منهاج السنة النبویة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۹. - (۱۴۱۱)، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
۱۰. - (۱۴۳۳)، الجواب الباهر فی زوار المقابر، الریاض، مکتبه دارالمنهاج.
۱۱. - (۱۳۹۲)، بیان تلبیس الجهمیه (الرد علی اساس التقذیس)، مکتبه المکرمہ، مطبعہ الحکومہ.
۱۲. - (۱۴۲۷)، الصدقیه، بیروت:المکتبه العصریه.
۱۳. - (۱۹۹۵)، الایمان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. - (۱۹۴۹)، الرد علی المنطقین، بمیئی.
۱۵. ابن حجر الهیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۹)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۶. ابن سينا(۱۴۰۴)، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوى، قم، مركز النشر التاسع المكتب الاعلام الاسلامي.
۱۷. ابن قيم الجوزيه، محمد بن ابى بكر(بى تا)؛ الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة؛ رياض: دار العاصمه.
۱۸. اتو نويرات (۱۳۷۴)، فيزيکالیسم، ترجمه على مرتضویان، نشريه ارغون، شماره ۷ ص ۳۳۶ – ۳۳۷.
۱۹. اشعری، ابوالحسن(۱۹۷۵)، الابانه عن اصول الديانه، مدینه،
۲۰. امیراحسان کرباسی زاده/ حسن امیری آرا (۱۳۹۹)، ابهام در متافیزیک طبیعی شده / جاویدان خرد،شماره ۲۸ه.
۲۱. بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد(۱۹۸۴)، التحریر والتلویر «تحریر المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس، الدار التونسية للنشر.
۲۲. بیکران بهشت، حامد(۱۴۰۱)، طبیعت گرایی یا مضمون هستی شناختی؟ فیزیکالیسم و ذهنیت بنیادی: یک رویکرد تاریخی، پژوهش های فلسفی، شماره ۳۸، ص ۱۶۱.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۷)، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۲۴. حسين زاده، محمد(۱۳۹۴)، معرفت شناسی در قلمرو گزاره های پسین، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۴۷-۸۵.
۲۵. ذکری نجیب محمود(۱۴۱۴)، موقف من المیتافیزیقا، القاهرة، دارالشروق، ۱۴۱۴ ق، ص «ز».
۲۶. سامي النشار(بى تا)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، قاهره، دارالمعارف.
۲۷. سید مرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی، قم، دار القرآن الكريم
۲۸. سیوطی، جلال الدين عبد الرحمن بن محمد(۱۴۰۸)، الاتقان فى علوم القرآن، بيروت: المكتبة العصرية.
۲۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم(۱۳۶۴)، الملل والنحل، قم: الشریف الرضی.
۳۰. شیخ صدقوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۰۱)، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۱. شیرازی، صدرالدین محمد(بى تا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مصطفوی.

۳۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۶)، قرآن در اسلام؛ قم، بوستان کتاب.
۳۳. - (۱۹۸۴)، المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۳۴. العثیمین، محمد بن صالح (۱۴۲۱)؛ القواعد المثلی فی صفات الله وأسمائه الحسنی، المدینة المنورۃ، الجامعۃ الاسلامیۃ.
۳۵. - (۱۴۲۲)، عقیدة أهل السنة والجماعة، المدینة المنورۃ، الجامعۃ الاسلامیۃ.
۳۶. - (۱۴۱۳)، مجموع فتاوی ورسائل، دار الوطن.
۳۷. العیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، تهران، المطبعة العلمية.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۶)، قاهره، مکتبۃ الكلیات الأزهریہ.
۳۹. قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲)، شرح الاصول الخمسة، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۴۰. محمد عبدالرزاق اسود (۱۴۲۹)، الإتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاط الشام، دمشق، دار الكلم الطیب.
۴۱. مقبول احمد، صلاح الدین (۱۴۱۲)، دعوه شیخ الاسلام ابن تیمیه و اثرها علی الحركات الإسلامية المعاصرة و موقف الخصوم منها، الكويت، دار ابن الاثیر.
۴۲. نخبة من العلماء (۱۴۲۱)؛ أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة؛ المملکة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد
۴۳. النووي، یحیی بن شرف (۱۳۹۲)، شرح صحيح مسلم؛ بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۴۴. یوستوس هارتناک (۱۴۰۱)، فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حدّاد عادل، تهران، هرمس.
۴۵. یوسف کرم (۱۳۹۰)، فلسفه کانت (و نقد و بررسی آن) به ضمیمه مقایسه‌ای بین برهان صدیقین و انтолوژی، ترجمه محمد محمدرضائی، تهران، موسسه بوستان کتاب.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۴۹ - ۲۷

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

ابوذر پورمحمدی<sup>۱</sup>

### چکیده

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

### واژگان کلیدی

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

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات، دانشگاه ولی عصر(عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران. تهیه کننده سینما و تلویزیون.

## طرح مسائله

فیلم سینمایی ایوب پیامبر در سال ۱۳۷۲ به کارگردانی فرج‌الله سلحشور ساخته شد و در سال ۱۳۷۳ در سینماهای ایران به نمایش درآمد. این فیلم اولین تجربه کارگردانی فرج‌الله سلحشور است. او در این فیلم بازیگر نقش اول یعنی ایوب است و فیلم‌نامه آن را هم خودش نوشته است. زمان این فیلم ۸۴ دقیقه است. سلحشور ابتدا در سال ۱۳۷۰ نمایشی را به نام ایوب به روی صحنه تئاتر برد. او یک سال بعد، یک سریال پنج قسمتی به نام ایوب پیامبر کارگردانی کرد و سپس در سال ۱۳۷۲ فیلمی سینمایی از دل آن سریال تدوین و تولید شد (بهارلو، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ۳۶۲).

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

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

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

### ۱. پیرنگ داستان کوتاه ایوب در قرآن ۱-۱. تعریف پیرنگ

پیرنگ (Plot)، وابستگی موجود میان حوادث داستان را به طور عقلانی و منطقی تنظیم می‌کند. پیرنگ فقط ترتیب و توالي وقایع نیست بلکه مجموعه سازمان یافته وقایع است. این

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

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

این تعاریف از پیرنگ ناخودآگاه ذهن مأнос با قرآن را به یاد آیه ۷ سوره یوسف می‌اندازد: لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلْسَائِلِينَ: به راستی در [سرگذشت] یوسف و برادرانش برای پُرسندگان عبرتهاست. داستان یوسف و برادرانش مشحون از علم و حکمت است اما برای آنکه دائم با دقت و تدبیر سؤال می‌کند که چرا این اتفاق افتاد و چرا اینطوری شد؟ این اتفاق با آن اتفاق چه ارتباطی دارد و چرا به گونه‌ای دیگر نشد؟ و هزاران سؤال دیگر.

## ۲-۱. تعریف داستان کوتاه

داستان ایوب در قرآن یک داستان کوتاه است. این داستان در شش آیه از قرآن کریم آمده است: آیات ۸۴ و ۸۵ سوره انبیاء و آیات ۴۱ تا ۴۴ سوره صاد. قصه‌های موجود در قرآن، بجز قصه یوسف، همه داستان کوتاه هستند با تعریف مشخص داستان کوتاه در ادبیات داستانی. داستان کوتاه (Nouvelle)، اثری است کوتاه که در آن نویسنده به یاری یک طرح منظم، شخصیتی اصلی را در یک واقعه اصلی نشان می‌دهد و این اثر بر روی هم تأثیر واحدی را القاء می‌کند (یونسی، ۱۳۶۹ش، ۱۵، مقایسه کنید با میرصادقی، ۱۳۹۴ش، ۳۵).

داستان کوتاه ویژگی‌هایی دارد که عبارتند از: «۱) داستان کوتاه موضوعی ساده دارد؛ ۲) موضوعی که معمولاً این امکان را می‌دهد که داستان در مدت زمان کوتاهی اتفاق بیفتد. ۳) تعداد شخصیت‌های آن کم است و این شخصیت‌ها به سرعت نشوونما می‌کنند. ۴) گفت و گوها و حوادث، داستان را پیش می‌برند. ۵) ضرباً هنگ سریع و شروعی گیرا دارد. ۶) میانه‌ای دارد که از این شاخه به آن شاخه نمی‌پردد و در مسیری مستقیم به سوی پایان داستان پیش می‌رود. ۷) پایانی

قوی دارد که داستان را کامل می‌کند، ما را به درک چیزی می‌رساند و راضی می‌کند.<sup>۸)</sup> پیرنگ (طرح) و شخصیت‌هایی دارد که بینشی تازه راجع به شرایط انسانی افراد به ما می‌دهد» (وایتلی، ۱۳۹۶ش، ۵۸). قصه ایوب در قرآن هم یک داستان کوتاه است و تمام این ویژگی‌های هشتگانه را دارد.

### ۳-۱. واژه‌های داستان ایوب در قرآن

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

وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَنِي الصُّرُّ وَ أَنَّتِ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ. فَأَشَّجَبْتُنَا لَهُ فَكَسَّفْنَا مَا بِهِ  
مِنْ صُرُّ وَ آتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةٌ مِنْ عَنْدِنَا وَ ذِكْرِي لِلْعَابِدِينَ. وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ  
إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَنِي الشَّيْطَانُ بِنُصُبٍ وَ عَذَابٍ. ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُعْتَشَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ. وَ  
وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةٌ مِنَّا وَ ذِكْرِي لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ . وَ حُذْدِيدِكَ ضِغْنَانًا فَاصْرِبْ بِهِ وَ  
لَا تَحْتَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ. وَ اِيُّوبَ رَا [ياد کن] هَنَّگَامِی که پروردگارش  
را ندا داد که: «به من آسیب رسیده است و تویی مهربانترین مهربانان». پس [دعای] او را  
اجابت نمودیم و آسیب واردہ بر او را برطرف کردیم، و کسان او و نظیرشان را همراه با  
آنان [مجددآ] به وی عطا کردیم [تا] رحمتی از جانب ما و عبرتی برای عبادت کنندگان  
[باشد]. و بنده ما ایوب را به یاد آور، آن گاه که پروردگارش را ندا داد که: «شیطان مرا به  
رنج و عذاب مبتلا کرد». [به او گفتیم]: «با پای خود [به زمین] بکوب، اینک این  
چشمۀ ساری است سرد و آشامیدنی. و [مجددآ] کسانش را و نظایر آنها را همراه آنها به او  
بخشیدیم، تا رحمتی از جانب ما و عبرتی برای خردمندان باشد. [و به او گفتیم]: «یک بسته  
تر که به دست برگیر و [همسرت را] با آن بزن و سوگند مشکن» ما او را شکیبا یافتیم. چه  
نیکوبنده‌ای! به راستی او توبه کار بود. آیات ۸۳ و ۸۴ سوره انبیا و آیات ۴۱ تا ۴۴ سوره  
صاد.

**یک توضیح بسیار ضروری:** معمولاً واژه‌های این داستان در ترجمه‌های قرآن درست معنا نمی‌شوند. در بسیاری از منابع وققی نوبت به قصه گفتن می‌رسد، قصه گویان هر آنچه دوست دارند و تخیل می‌کنند، سرِ هم می‌کنند و کاری به کلمات قصه گوی اصلی که خدا باشد ندارند.

هر واژه‌ای که در این داستان کوتاه آمده است، یک پیوند به ما می‌دهد برای شرح داستان ایوب و ما را به متن گسترش یافته قصه ایوب در قرآن کریم می‌رساند (لسانی فشارکی، ۱۴۰۱ش، ۲۲). این واژه‌ها متفاوت هستند. گاهی گروه واژه یا اصطلاح داریم مثل «وجدنah صابرًا». گاهی این واژه‌ها فلاش بک<sup>۱</sup> به گذشتۀ ایوب هستند و گاهی هم توضیح کاری که ایوب دارد انجام می‌دهد.

واژه‌های کلیدی و مهمی که در داستان ایوب در قرآن وجود دارند عبارتند از: (۱) ایوب، (۲) نادی، (۳) ضر، (۴) اهل، (۵) عبدنا، (۶) شیطان، (۷) نصب، (۸) اركض، (۹) ضغثاً، (۱۰) اضرب به، (۱۱) تحث، (۱۲) وجدنah صابرًا، (۱۳) اواب.

• کلمه ایوب ما را به آیات دیگر قرآن راهنمایی می‌کند. آیاتی که گرچه قصه ایوب در آنها نیست اما اسم ایوب را در ردیف پیامبران دیگر آورده است و ارتباط این شخصیت با دیگر قصه‌ها را تعریف می‌کند. کلمه «ایوب» چهار بار در قرآن آمده است. در آیات ۱۶۳ سورۀ نساء و ۸۴ سورۀ انعام فقط نام ایوب در ردیف اسمی پیامبران آمده است. در دو سورۀ صاد و انبیاء، نام ایوب همراه با قصه او در شش آیه آمده است.

ایوب می‌تواند صیغه «فیعول» از ریشه «اوّب» باشد. همانطور که اواب، صیغه مبالغه است، ایوب هم صیغه مبالغه است (زبیدی، بی‌تا، ج، ۱، ص ۳۱۰: ایوب، قیلَ هو فَیَعُول مِنَ الْأَوْبِ كَقَيْوَمْ، وَ قِيلَ: هو فَعَوْلَ كَسَفُودْ). در اینصورت ایوب یعنی شخصی که بسیار برمی‌گردد به راه درست و بسوی صاحبشن.

• کلمه «نادی»، نوع ارتباط ایوب با خدا را در داستان کوتاه ایوب در قرآن بیان می‌کند. ایوب فریاد کشید و سر خدا داد زد. «نادی» یعنی فریاد زد، داد زد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل ریشه «ن دی»، ج ۸، ۷۸: نَادَاهُ أَيْ دُعَاهُ بِأَرْفَعِ الصَّوْتِ). گرۀ داستان همینجاست نه جای دیگر. آن حالت بی‌تعادلی که درام ایجاد می‌کند، همین حالی است که الان ایوب دارد. مخاطب و بیننده این اتفاق از خود می‌پرسد: چه شده است که این بنده سر مولای خود فریاد می‌کشد؟ مگر مولای او، او را رهای کرده و او را فراموش کرده است؟

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

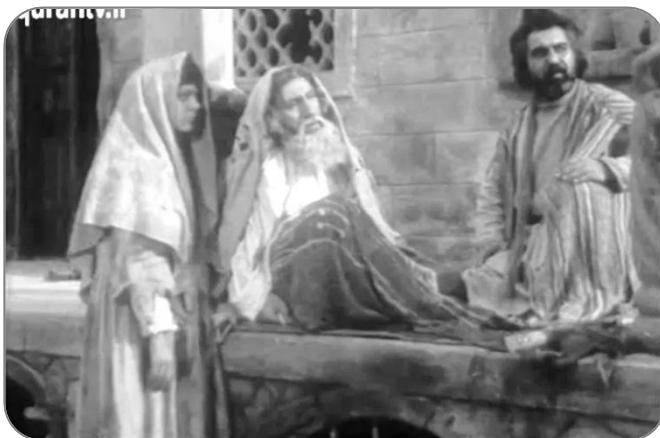
آیا مولای او به کاری دیگر مشغول شده است؟ آیا رب و صاحب ایوب از او دور شده است که لازم شده ایوب داد بزند؟ آیا خدایی که از آغاز خلقت تا الان ربویتیش شامل حال ایوب بوده، با تغییر وضعیت و مضطرب شدن ایوب، او را فراموش کرده و او را در کنمی کند؟

• کلمه «ضر» نوع مشکل ایوب را روشن می‌کند. ایوب تهی دست و گرفتار شد. ایوب بیمار نشد. در داستان ایوب قرآن هیچ اشاره‌ای به بیماری ایوب نیست.

تعییری که قرآن کریم برای بلاها و مصابیت ایوب استفاده می‌کند، «ضر» است: و أَيُّوب إِذْ نادى رَبَّهُ أَئِي مَسْنَى الْضُّرِّ وَ أَئِتَ أَرْحَمُ الرَّاجِحِينَ (انیٰ، ۸۳). ایوب در جایی دیگر بجای کلمه «ضر»، کلمه «شیطان» را بکار می‌برد: وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنَى الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ (صاد، ۴۱). اما این دو عبارت یک محتوا را بیان می‌کنند:

إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنَى الْضُّرِّ      إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنَى الشَّيْطَانَ

«مسنی الضر» یعنی تهی دست و گرفتار شده‌ام. به رغم شهرت نادرست، در قرآن به بیماری ایوب هیچ اشاره‌ای نیست. بیماری بسیار سختی که از نیمه فیلم سینمایی ایوب به بعد با ایوب است (تصویر ۱-۲).



(تصویر ۱-۲)

در ضمن گفتگوهای مختلف در جاهای مختلف فیلم، صحبت از مسری بودن بیماری دردنگ و زمین گیر کننده ایوب است. بیماری او در حدی است که توان راه رفتن و

درست صحبت کردن را ندارد و بدنش بوی بد می‌دهد.

نویسنده و کارگردان فیلم سینمایی ایوب پیامبر، به هر حال حفظ حرمت کرده است و مثلاً بوی بد بدن ایوب را در لفافه و با کنایه آورده است. وقتی مردم شهر بسیه به خانه ایوب آمدند تا او را از شهر بیرون کنند، در بین گفتگوهایی که بین مردم و ایوب صورت می‌گیرد، گفتگویی بین بلدد و سوفر (هر دو از خادمان قبلی ایوب) می‌بینیم: بلدد: خداوند هیچ گاه پیامبران خود را به بیماری مسری و مشمنز کننده دچار نمی‌کند تا مبادا مردم از گردشان پراکنده شوند.

سوفر: پس این بوی بد چیست که آزارمان می‌دهد؟

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



(تصویر ۱-۳)

این در حالی است که امام محمد باقر(ع) فرموده‌اند: «ایوب با آنهمه گرفتاری که داشت، بوی بد در او پیدا نشد، زشت روی نگردید، یک نوک قلم خون و چرک از او بیرون نیامد، هر که او را دید کثیف‌ش نیافت، و هر کس به نزدش رفت از او وحشت نکرد، و هیچ جای بدنش کرم نگذاشت... مردم که از ایوب کناره گرفتند فقط برای فقر و ناتوانی اش بود که به ظاهر چنین می‌نمود و مردم نمی‌دانستند که او نزد پروردگارش چه کمک و گشایشی نصیب دارد» (صدقوق، ۳۹۹ و ۴۰۳ق).

بسیاری از علماء «ضر» در این آیات شریفه را دقیقاً به همان معنایی گرفته‌اند که در کتاب ایوب در مجموعه کتاب مقدس آمده است و متأسفانه همان مطلب در قالب روایت نیز گزارش شده و همه آن را بدون بررسی و فارغ از عرضه به قرآن پذیرفته‌اند و صد افسوس فرون‌تر که تصریح کرده‌اند که ضر هیچ اشاره‌ای به گرفتاری‌های مالی ایوب ندارد (محقق اردبیلی، بی‌تا، ۳۵۴؛ طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۷، ۲۰۸). این در حالی است که بنا بر روش و بر اساس شیوه علمی خود بزرگان مانند علامه طباطبائی برای فهم مفردات قرآنی «ضر» در قرآن درمی‌یابیم که اتفاقاً ضر دقیقاً به معنای گرفتاری مالی یا حیثی و اجتماعی است (مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ۲۰۳) به نقل از مصباح اللّة: *الضر الفاقة و الفقر*.

با توجه به سیاق داستان ایوب در هر دو سوره انبیا و صاد، دو عبارت دعایی که ایوب در مقام نیایش با پروردگارش بر زبان آورده است، باید دنبال هم در نظر گرفته شوند، به این ترتیب که ابتدا ایوب در مقام دعا به درگاه خدا می‌گفت: *أَنِّي مَسْئِيَ الْضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* (انبیا، ۸۳) اما به مرور زمان و با شدت یافتن گرفتاری و از دست رفتن همسر و فرزندانش خدم و حشم، لحن دعای ایوب تغییر یافت و با این عبارت به درگاه خدا شکوه کرد: *أَنِّي مَسْئِيَ الشَّيْطَانَ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ* (صاد، ۴۱)؛ پروردگارا شیطان مرا زیر شکنجه و آزار طاقت‌فرسایی قرار داده است.

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

در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: و سأَلَ بَعْضَهُمْ مِنَ الْمُضْطَرِ؟ قَالَ النَّبِيُّ: إِذَا رَفَعَ يَدَهُ لَا يَرَى لِنَفْسِهِ شَيْئًا (سلمی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ۹۵). همچنین در بیانی دیگر داریم: المراد بالمضطر العاجز الذي لا يجد عملاً و لا وسيلة يلجأ إليها إلا الله وحده (معنیه، ۱۴۰۳ق، ۵۰۲).

بنابراین عمدۀ گرفتاری ایوب که بعضی پنداشته‌اند در قرآن بیان نشده، با کلمۀ ضر بیان شده است و انسان متذمّر می‌تواند تصوّر کند که ایوب هر گونه امکانات مالی که داشته

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

در کتاب ایوب آمده است که: «و برای او[ایوب]، هفت پسر و سه دختر زاییده شدند. و اموال او هفت هزار گوسفند و سه هزار شتر و پانصد جفت گاو و پانصد الاغ ماده بود و نوکران بسیار کثیر داشت و آن مرد از تمامی بنی مشرق بزرگتر بود... و خداوند به ایوب دو چندان آنچه پیش داشته بود عطا فرمود... و خداوند آخر ایوب را بیشتر از اول او مبارک فرمود چنانکه او را چهارده هزار گوسفند و شش هزار شتر و هزار جفت گاو و هزار الاغ ماده بود» (کتاب مقدس، کتاب ایوب، بی‌نا، بی‌تا، ۲/۱ و ۴/۳ و ۱۰/۲۲ و ۱۲).

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

آنچه مهم است این است که «ضر» در قرآن قطعاً جنبه بدنی و بیماری ندارد. در قرآن کلمه ضر و مضطرب به بیماری ارتباط پیدا نمی‌کند.

• کلمه «اهل» در داستان ایوب قبل از هر چیز، همسر ایوب را شامل می‌شود. اهل در بیان قرآن یعنی خانواده و اولین چیزی که از کلمه خانواده به ذهن متبار می‌شود، همسر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ۳۰: اهل الرجل و اهلته زوجه). با کمال تعجب در روایات اسلامی و در کتاب ایوب کتاب مقدس، همه اهل ایوب از دنیا می‌روند ولی همسر ایوب زنده است.

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

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

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

سناریونویس کتاب مقدس به این پرسوناژ(شخصیت) نیاز دارد. او می‌خواهد در ادامه تخریب و تکذیب چهره ایوب، نقشی هم به همسر او بدهد.

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

**نویسنده‌گان کتاب مقدس**، همسر ایوب را زنده نگه می‌دارند و تحويل سناریونویس‌های مسلمان می‌دهند تا قصه او را ادامه دهند. علامه طباطبائی پس از اشاره به پدیده اسرائیلیات و نصرانیات در رواج اخبار دروغ، تصریح می‌کند که در ادامه این روند خطرناک و بسیار رشت، عده‌ای از مسلمانان، گویی سبقت را از اهل کتاب ربوده و هرجا آنان در اخبار کذب، کم آورده‌اند، اینان سنگ تمام گذاشته و با ترویج روایات جعلی کمک فراوانی به اسرائیلیات و نصرانیات کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۱، ۱۳۰ تا ۱۳۴).

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

- کلمه «شیطان» در داستان ایوب اصلاً به معنی ابليس یا شیطانی دیگر که مجسم

می شود و رویروی ایوب قرار می گیرد نیست (قس طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۸، ۲۰۸ و ۲۰۹). خداوند همه راز و نیازهای ایوب در آن شرایط خاص را در یک عبارت اما با دو شکل خلاصه کرده است. محتوای این دو عبارت هر دو یکی است: «أَنِي مَسَنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» همان «أَنِي مَسَنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» است. ایوب اعتراف می کند که شکایت او به دلیل از دست دادن اموال و فرزندان و همسرش نیست بلکه شیطان شبانه روز در حال وسوسة اوست و دست بردار هم نیست. شیطان دائم به ایوب می گوید: ایوب تو معتقدی که خدای تو ارحم الراحمین است و دائم مراقب توست؟ پس چرا وضعیت تو اینقدر نابسامان و پریشان است؟ وسوسه های شیطان (ونه خود او و نوچه هایش)، آنقدر گسترش یافته که برای ایوب تبدیل به عذاب گردیده است و ایوب نمی تواند جواب شیطان را بدهد و او را از خود دور کند.

• کلمه «نصب» در عبارت «أَنِي مَسَنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ»، همان وسوسه های شیطان است که آنقدر برای ایوب دائمی شده که به شکنجه تعییر می کند. در کتب لغت، نصب به معنی درد و بلا و شر آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ۷۵۸: النَّصْبُ وَ النُّصْبُ وَ النُّصُبُ: الدَّاءُ وَ الْبَلَاءُ وَ الشَّرُّ. وَ فِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: مَسَنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ). شیطان یا ابليس به هیچ وجه بر اموال و جسم ایوب سلطه پیدا نمی کند آنچنانکه در فیلم ایوب پیامبر می بینیم.

• کلمه «ارکض» در عبارت «ارکض بر جلک هذا مغسل بارد و شراب» به این معنی نیست که پایت را بر زمین بکوب چنانچه در ترجمه ها آمده و در فیلم ایوب نشان داده شده است. ایوب در هوایی بسیار گرم کنار چشمۀ آبی گوارا و سرد نشسته است. او به دلیل شدت مصیبت و وسوسه های شیطانی از این نعمت غافل است. خداوند به او دستور می دهد که پاهایت را بکش جلو (ارکض بر جلک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ۴۳۴: الراءُ وَ الكافُ وَ الضادُ أصلٌ واحدٌ يدلُّ على حرفةٍ إلى قُدُمٍ أو تحريرٍ). از این چشمۀ آب سرد و گوارا هم خود را سیراب کن و هم در آن آب تنی کن تا از گرمایندگی و وساوس شیطانی آزاد شوی.

• کلمه «ضغثاً» یعنی چند شاخه و ترکه خشک یا تر، که همه جا ریخته و در دسترس

است (زبیدی، بی‌تا، ج ۳، ۲۳۰؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۲۸۵؛ ابن درید، بی‌تا، ج ۱، ۴۲۵؛ ما جمعته بکفک من نبات الأرض فانتزعته). یعنی دم دست ترین چیزی که دست به آن می‌رسد. خدا می‌خواهد ایوب را متوجه این مطلب کند که اصلاً به چیز خاصی که از آسمان بیفتند یا از زمین بیرون بیاید نیاز ندارد. همین اشیائی که دور و برت هستند کار تو را راه می‌اندازند. فقط به آنها توجه کن و آنها را بکار بگیر.

• برای فهمیدن تعبیر «اضرب به» باید به همین ترکیب در آیات دیگر قرآن توجه کنیم. فعل امر اضرب در قرآن سه بار با حرف اضافه «ب» آمده است. هر سه بار هم در داستان‌های حضرت موسی است: ۱) و إِذَا أَشْتَقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكُ الْحَجَرَ فَأَنْفَجَرَتْ مِنْهُ أُثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا (بقره، ۶۰). ۲) فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكُ الْبَحْرَ فَأَنْفَقْتَ (شعراء، ۶۳). ۳) فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَبِهَا كَذَلِكَ يُحِيِّ اللَّهُ الْأَمَوْتَى (بقره، ۷۳).

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

• تعبیر «و لا تحنث» یعنی باور کن، تردید نکن و نامید نباش (از هری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ۲۷۸: الْحِنْثُ: أَنْ يَقُولَ الْإِنْسَانُ غَيْرَ الْحَقِّ). در سوره واقعه داریم: وَ كَانُوا يُصْرِّئُونَ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيمِ (واقعه، ۴۶). حنث عظیم آنان این بود که می‌گفتند و اعتقاد داشتند، اگر ما مردیم و خاک شدیم آیا دوباره زنده و محشور می‌شویم: وَ كَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِنْتَ وَ كُنَّا ثُرَابًا وَ عَظَامًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (واقعه، ۴۷). ایوب هم شاید همین تردید را بیدا کرده بود. او اما دید که مردگان به اذن خدا زنده شدند.

• تعبیر «انا و جدناه صابر» یعنی نهایتاً من خدا ایوب را صابر معرفی می‌کنم. درست است که ایوب در برابر وسوسه‌ها و همزات شیطان، کاسه صبرش لبریز شد و سر خدا داد زد و ناله و فغان سرداد اما بالاخره او با از دست دادن اموال و اولاد و خانواده‌اش بی‌طاقت

نشد و بسوی خدا برگشت (انه اواب: نک: طوسی، ج ۸، ه ۵۶۷؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ح ۲۳، ۱۶۴).)

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

#### ۴- تعريف صحنه

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

#### ۵- پیرنگ داستان کوتاه ایوب در قرآن:

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

۱. در صحنه اول مردی را می‌بینیم که نامش ایوب است و دارد داد می‌زند و با صدای بلند با خدا صحبت می‌کند. او از اتفاقاتی که برایش افتاده است (مشکلات مالی و شبه مالی) به شدت ناراحت است: وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنَّى مَسَنِيَ الصُّرُّ وَأَنَّى أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (انجیا، ۸۳). وَأَدْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنَّى مَسَنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُضُبٍ وَعَذَابٍ (صاد، ۴۱).

۲. در صحنه دوم می‌بینیم که ایوب با راهنمایی خدا، در آب سردی که نزدیک اوست خود را شستشو می‌دهد و از آن آب می‌نوشد: ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُعْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ (صاد، ۴۲).

۳. در صحنه سوم می‌بینیم که اولاً همه مشکلات مالی ایوب برطرف شده است و ثانیاً همه خانواده ایوب که مرده بودند، زنده شده‌اند و جمعیت آنها دو برابر هم شده است: فَأَشْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٌّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِنْ لَهُمْ مَعْهُمْ (انجیا، ۸۴). وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِنْ لَهُمْ

۴۳) مَعَهُمْ (صاد، ۴۳).

در این صحنه چگونگی زنده شدن خانواده ایوب را هم می‌بینیم. ایوب چند شاخه خشک برداشته است و بر بدن تک تک اعضای خانواده‌اش می‌زند یا به سمت آنها اشاره می‌کند و آنها زنده می‌شوند. آنها تنها زنده می‌شوند بلکه دوبرابر هم می‌شوند: وَ حُذْبِدُكَ ضِيغْنَاتٍ فَاضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنُتْ (صاد، ۴۴).

در ضمن، راوی داستان، نریشن (گفتار متن) هم دارد و توضیحات بسیار مهمی را در لابلای بیان داستان ارائه می‌دهد: رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ ذِكْرِي لِلْعَابِدِينَ. رَحْمَةً مَنَّا وَ ذِكْرِي لِأُولَى الْأَلْبَابِ. إِنَّا وَجَذْنَاهُ صَابِرًا، نِعَمُ الْعَبْدُ، إِنَّهُ أَوَّاب.

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

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

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

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

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

هستند که علت آفرینش عالم هستی چیست؟ خداوند در سینه سوره صاد و در بهترین لحظه ضمن طرح این داستان‌های کوتاه، جواب می‌دهد: وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا يَئِثُّهُمَا بِاطِّلَّةً ذَلِكَ ظُلُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (صاد، ۲۷).

## ۲. پیرنگ در فیلم سینمایی ایوب پیامبر

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

برای اثبات این مطلب سکانس اول فیلم را بررسی می‌کنیم:

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

شیطان‌ها به منزلگاه ابلیس برگشته‌اند.

گفت و گوی ابلیس با شیطان‌ها:

- ابلیس به شیطان ۱: تو بگو، ایوب اهل کدام سرزمین است؟
- شیطان ۱: بسیه. یکی از مناطق شام که میان دمشق و رمہ واقع است.
- شیطان ۲: او را ثروتمندترین انسان بلاد خویش می‌دانند. آنچنانکه مکنت او را حساب نیست.
- ابلیس: نگفتم خواهم یافت؟ من هم اگر این همه ثروت و مکنت داشتم لحظه‌ای سر از

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

- سجده بر نمی‌داشت. چون ترک عبادت خدا همان و از کف دادن مکنت همان.
- شیطان<sup>۳</sup>: او را هفت پسر و سه دختر پاکدامن است و یک زن زیبا و مهربان.
- شیطان<sup>۴</sup>: با عده‌ای غلامان و خدم و حشم.
- ابلیس قهقهه می‌زند و با لحنی تمسخر آمیز می‌گوید: در همه‌جا جاریز نید که ما به ایوب همه چیز بخشیده‌ایم تا بنده‌ای سالم و با ایمان شود و عجیب اینکه شده است. ابلیس و همه شیطان‌ها با صدای بلند می‌خندند. ابلیس و شیطان‌ها دارند قهقهه می‌زنند که ناگهان صدایی می‌آید.
- فرشتگان: خاموش ابلیس خیث. این همه را ایوب جز برای خدا نمی‌خواهد و جز برای او صرف نمی‌کند. آرزوی وصل با معبد، میزان و معیارهای دنیاگی را درهم می‌ریزد و همه چیز برای انسان رنگ او را می‌گیرد.
- ابلیس که پشت ابلیسک<sup>۱</sup> پناه گرفته است، از پشت ابلیسک سرک می‌کشد و می‌گوید: اینها همه حرف است. یک هزارم این همه نعمت، چشمان نایینا را بینا و ارواح مرده را زنده می‌کند.
- فرشتگان: ایوب مورد آزمون قرار می‌گیرد. و تو نیز وسیله آزمونی.
- ابلیس: از هم اکنون او در چنگ من است. او را شکست‌خورده بدانید.
- فرشتگان: آنگونه که خواهی عمل کن. تو و هر آنکس که تو را پیروی کند در عذاب، مخلد و جاویدان خواهد بود.
- فرشتگان می‌روند. شیطان شاد است و می‌خندد<sup>۲</sup>. (تصاویر ۱-۳ و ۲-۳)

۱. ستونی که پشت ابلیس قرار دارد.

۲. در سریال پنج قسمتی ایوب، این گفت و گو مفصل‌تر است. بعضی از دیالوگ‌های مهم در فیلم سینمایی حذف شده است.



تصویر ۱-۳



تصویر ۲-۳ فرشتگان از طرف خداوند با ابليس گفت و گو می کنند.

### تحلیل و بررسی این گفت و گو:

۱. این گفت و گو در قرآن نیامده است و به جای آن گفت و گوی ایوب با خدا آمده است. در اقتباس و داستان‌پردازی از قصه‌های قرآن، تخيّل و آوردن گفت و گوهایی غیر از آنچه در قرآن آمده آست، اشکالی ندارد به شرط آنکه در چهارچوب قصه قرآن باشد<sup>۱</sup>. این دیالوگ به هیچ وجه با قصه ایوب قرآن و با قصص قرآن بطور کلی هماهنگی ندارد.

۱. کارگاه علم قصص قرآن، قم، مدرسه اسلامی هنر،

[https://quranlsn.ir/files/courses/quranic\\_studies/OloomeQurani\(2\)-1.mp3](https://quranlsn.ir/files/courses/quranic_studies/OloomeQurani(2)-1.mp3)

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

وقتی این گفت‌وگوی مهم در صحنه‌های ابتدایی فیلم می‌آید، داستان فیلم (آکسیون<sup>۱</sup> یا واقعی داستان) را جور دیگری پیش می‌رود. موضوع فیلم، حسادت و خشم ابليس به ایوب می‌شود. ابليس بسیار عصبانی است؛ خدا ایوب را مورد آزمون قرار می‌دهد تا ثابت کند ابليس درمورد علت محبوبیت ایوب، تصوّر نادرستی دارد(البته بیشتر به ابليس تا دیگران!). خدا ایوب را در اختیار ابليس می‌گذارد تا هر بلافای که ابليس دوست دارد بر سر ایوب بیاورد. ابليسی که از ایوب کینه فراوان دارد و جنایات متعددی علیه ایوب مرتكب می‌شود. منظور از شیطان در آیه «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَ رَبَّهُ أَئِي مَسَنِي الشَّيْطَانُ بِنُصُبٍ وَ عَذَابٍ»، وسوسه‌های شیطان است. شیطان فقط می‌تواند وسوسه کند و هیچ تسلطی بر مال و جان بندگان خدا ندارد(لسانی فشار کی، ۱۴۰۱ش، ۸۰ و ۸۱).

۲. این گفت‌وگوی کوتاه، شخصیت و ویژگی‌های جسمانی و ویژگی‌های اخلاقی- ذاتی ایوب و ابليس را هم نشان می‌دهد. ایوب شخصی است بسیار ثروتمند. او در شام، یکی از بهترین مناطق دنیا به لحاظ آب و هوا زندگی می‌کند. گرچه سایر تصاویری که در فیلم می‌بینیم با این واقعیت تضاد دارد. ایوب خانواده‌ای پر جمعیت دارد. زنی زیبا و مهریان دارد. خدم و خشم بسیار دارد. و ایوب بهترین بنده خدادست که مورد ستایش فرشتگان است. او پیامبر خدادست. ایوب جایگاه اجتماعی بالایی دارد.

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

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

از طریق گفت و گوی ابتدایی فیلم، مخاطب با پیرنگ داستان آشنا می‌شود؛ مخاطب از همین ابتدایی فیلم متوجه می‌شود که قرار است کشمکش<sup>۱</sup> بین ابلیس و ایوب را نظاره گر باشد و با این سؤال، تا آخر فیلم را بینند که بالاخره کدام شخصیت پیروز ماجرا می‌شود؟ این مطالب با قرآن سازگاری ندارد.

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

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

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

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

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

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

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

(تصویر ۱-۴).

عیناً همین توضیح مختصر در کتاب فیلمناشت ایران آمده است و چون قدیمی‌تر از بقیه منابع است، رفرنس سایر منابع قرار گرفته است (بهارلو، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ۳۶۲).



تصویر ۱-۴

## نتیجه‌گیری

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

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

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

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

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۲. بهارلو، عباس(۱۳۸۴ش). فیلم‌ساخت ایران: فیلم‌شناسی سینمای ایران، تهران، قطره.
۳. توپیاس، رونالدی(۱۴۰۱ش). بیست کهنه الگوی پیرنگ (و طرز ساخت آن)، ترجمه ابراهیم راهنشین، تهران، ساقی.
۴. کتاب مقدس(۲۰۱۵م). ترجمه مژده برای عصر جدید، بی‌جا.
۵. لسانی، محمدعلی و رجبی قدسی، محسن(۱۴۰۱ش). قصه ایوب پیامبر قرآن کریم، تهران، صدوچهارده.
۶. مک‌کی، رابت(۱۳۹۸ش). داستان: ساختار، سبک و اصول فیلم‌نامه‌نویسی، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران، هرمس.
۷. میرصادقی، جمال(۱۳۹۴ش). عناصر داستان، تهران، نشر سخن.
۸. وایتلی، کرول(۱۳۹۶ش). همه‌چیز درباره نویسنده‌گی خلاق، ترجمه مهدی غبرایی، تهران، سوره مهر.
۹. یاسینی، سیده راضیه(۱۳۹۳ش). سینمای پیامبران در سینمای هالیوود و ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۱۰. یونسی، ابراهیم(۱۳۶۹ش). هنر داستان‌نویسی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.

## منابع عربی

۱۱. ابن درید، ابوبکر محمد بن حسن (بی‌تا). جمهرة اللغة، بيروت، دار صادر.
۱۲. ابن عاشور(۱۹۸۴م). التحرير والتنوير (تحریر المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسیر الكتاب المجيد)، تونس، الدار التونسية للنشر.
۱۳. ابن فارس، احمد(۱۴۰۴ق). مقاييس اللغة، بيروت، دار الكتب العلمية مؤسسة الرسالة.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مكرم(۱۴۱۴ق). لسان العرب، بيروت، دار صادر.
۱۵. ازهري، ابو منصور محمد بن احمد(۱۴۲۱ق). تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي.

۱۶. جوهری، أبو نصر إسماعيل بن حماد(۱۴۰۷ق). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملائين.
۱۷. زیدی، سید محمد مرتضی(بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق عبدالستار احمد فراج، کویت، التراث العربي.
۱۸. سلیمانی، ابو عبد الرحمن(۱۴۲۱ق). *تفسير سلیمانی (حقائق التفسیر)*، تحقيق: سید عمران، بيروت، دارالكتب العلمية.
۱۹. صدوق، محمد بن على(۱۴۰۳ق). *الخصال*، تحقيق: على اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین(۱۴۰۲ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بيروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طوسی، شیخ ابو جعفر(۱۴۰۹ق). *التیان فی تفسیر القرآن*، تحقيق: احمد حبیب قیصر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد(۱۴۰۹ق). *العين*، تحقيق: مهدی مخزومی، قم، دارالهجرة.
۲۳. محقق اردبیلی(بی تا). *زیلۃالیان فی احکام القرآن*، تحقيق: محمد باقر بهبودی، تهران، المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.
۲۴. مصطفوی، حسن(۱۴۱۶ق). *التحقيق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت ارشاد.
۲۵. معنیة، محمدجواد(۱۴۰۳ق). *التفسیر المبین*، بيروت، مؤسسة دارالکتاب الاسلامی.

سایت‌ها:

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



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

فرشته حشمیان<sup>۱</sup>

معصومه السادات حسینی میرصفی<sup>۲</sup>

محمد صافحیان<sup>۳</sup>

### چکیده

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

### واژگان کلیدی

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

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: f.heshmatian12@gmail.com

۲. استادیار، گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: mirsafi@azad.ac.ir

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: msafehian@yahoo.com

## طرح مسائله

تقریباً در اندیشه بیشتر نسل‌های بشر، شیطان، موجودی منفور و یک تابو بوده است. اصل این تفر از آغاز خلقت انسان و رانده شدن پدر ما از بهشت برین سرچشممه می‌گیرد. در فرهنگ اسلامی و آموزه‌های دینی مسلمانان، ابليس را مایه دوری انسان از خداوند و نیز دشمن دیرینه فرزند آدم معرفی می‌کنند؛ و از آغاز تربیت هر انسانی به او می‌آموزنند که شیطان سبب انحراف و اغوای اوست و باید از او تبرأ جست (نجمدی، حسین خانی و فقیهی، ۱۳۹۹: ۶). علامه طباطبایی در مواجهه با دیدگاه‌های پیرامون شیطان و چالش‌های فرا رو، نظریه متفاوتی را ارائه می‌دهد: شیطان در ذاتش گمراه نیست، زیرا شیطان برای این خلق شده است که با عبادت خدا به سعادت برسد، ولی زمانی که استکبار ورزید، گمراه شد. بنابراین شیطان به خودی خود گمراه و شقی خلق نشده است؛ بلکه آفرینش او ابتدا برای این بود که با عبادت خداوند به سعادت برسد و مانند انس و جن مختار بوده است (پارسا، کریمی، علم‌الهدی و شریانی، ۱۳۹۹). اما با سوء اختیار خود این راه را انتخاب کرد: «وَإِذْ قُلْنَا لِلملائِكَةِ اشْجُدُوا لِإِلَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَقَسَّمَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفْتَخِدُونَهُ وَدُرِّيَّةُ أُولَيَاءِ مِنْ ذُوْنِي وَهُمْ لَكُمْ عَذُّوٌ بِسْنَ لِلظَّالِمِينَ بَدْلًا» (الكهف: ۵۰).

سعد الدین محمود بن امین الدین عبدالکریم بن یحیی شبستری یکی از عارفان و شاعران سده هشتم هجری است. شبستری از پیروان فکری ابن‌عربی، و در عین استقلال رای، از شارحان اندیشه او به شمار می‌آید. شبستری در پذیرش، اعتقاد به نظریه وجودت وجود، از ابن‌عربی و شاگردان و شارحان او پیروی می‌کند (داودی مقدم، ۱۳۸۹). مضمون و سبب سجده نکردن ابليس از دیدگاه اوی شبیه دلایلی است که غزالی آورده است. در داستان شبستری ابليس به موسی می‌گوید تو بدان سبب لن ترانی شنیدی که از وی روی بگرداندی و به کوهسار نظر کردی. به نظر می‌رسد قصد شبستری از طرح داستان ابليس و موسی چون عطار، دعوت غیرمستقیم مخاطبان به توجه خالصانه به سوی خدادست، وقتی که از زبان ابليس می‌سراید:

ز عشقش سجده آدم تکردم  
به غیر او دگر چیزی ندانم  
که تا او، سوی دیگر کس نگردم  
اگر نزدیک اگر دورم همانم  
(شبستری، ۱۳۵۴؛ ۱۳۱)

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

### پیشینه تحقیق

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. خداوند، معصیت را به طور عام از ملائکه سلب نمود، پس آنها موجوداتی معصوم

اند و هر گز مرتکب گناه، عناد، تفاخر، استکبار و... نمی‌شوند.

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

۴. علاوه بر این؛ اجماع علماء و اخبار متواتر از ائمه(ع) حاکی از این است که: شیطان جزو ملائکه نبود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸).

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

«جن» را به طور خلاصه به بررسی کنیم.

### الف) شیطان

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

### ب) ابلیس

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

### ج) فرشته

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

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

#### (د) جن

«جن» در اصل، چیزی است که از حواس انسان پوشیده شده است. قرآن کریم وجود چنین موجوداتی را تصدیق نمود و درباره آنان مطالبی بیان کرد و جنس آنها را از آتش می‌داند؛ همچنان که نوع بشر از خاک آفریده شد. البته خلقت این موجودات نیز قبل از انسان بود (الحجر، ۲۷).

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

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

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

اما سخن اصلی در این که آیا ابليس جزو ملائکه بود یا خیر، بین دانشمندان اختلاف

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

عده‌ای که می‌گویند، شیطان (ابليس) جزو ملائکه است، دلیل عمدۀ آنان، استناد به آیه‌ای است که خداوند فرموده: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةَ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسٌ» (البقره، ۳۴). زیرا در این آیه، ابليس از سجدۀ کردن استثنای شد و «مستثنا منه» در این جمله، ملائکه است و در نتیجه ابليس جزو ملائکه می‌شود.

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

۱. «...إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ»؛ (الكهف، ۵۰). یعنی ابليس از جنس جن بوده است.

۲. «لَا يَعْصُوْنَ اللَّهَ مَا أَمْرَهُمْ وَيَقْعُلُوْنَ مَا يُؤْمِرُوْنَ» (التحریم، ۶). ملائکه به هیچ وجه خدا را عصيان نمی‌کنند؛ یعنی به صورت عام از ملائکه نفی معصیت شد و این می‌رساند که هیچ یک از ملائکه هیچ گونه معصیتی را مرتکب نمی‌شوند.

۳. «أَفَتَتَخِلُّوْنَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أُولَيَاءُ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَذُوْ» (الكهف، ۵۰). این مطلب می‌رساند که در میان جنتیان ذریه و نسل، یا به عبارتی توالد و تناسل وجود دارد و حال آن که فرشتگان خلق‌تشان روحانی است و این قبیل مسائل بین آنها وجود ندارد.

۴. «جَاعِلِي الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا» (فاطر، ۱)؛ و «اللَّهُ يَضْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا» (الحج، ۷۵). یعنی خداوند ملائکه را رسولانی قرار داد. و می‌دانیم که کفر و عصيان بر رسول خدا جایز نیست.

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

## ۱- ابليس و شیطان از منظر مفسران شیعه

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

الف: اولین دیدگاه آنست که ابليس از جن بوده است؛ برخی او را در بان بهشت و برخی پادشاه آسمان دنیا و حکمران زمین (مجلسی، ۱۳۵۱: ۲۲۴) و برخی به استناد پاره‌ای از روایات ابوالجن (پدر جن) دانسته‌اند؛ همان طور که آدن ابوالشر است (میدی، ۱۳۴۳: ۱۴۴).

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

طرفداران این دو دیدگاه، ادلہ دیگری نیز آورده‌اند:

۱) به باور دیدگاه اول به تصریح قرآن ابليس از جنیان بوده است. بر اساس آیه ۵۰ سوره شریفه کهف «وَإِذْ قُلْنَا لِلملائِكَةِ اسْجُدُوا لِإِلَّا إِلَيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَقَسَّتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفْتَخَذُونَهُ وَدُرِّيَّةُ أُولَيَاءِ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ يُسَسَّ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» از فرشتگان نبود؛ چون جن جنس مخالف فرسته است؛ اما موافقان نظر دوم در رد این نظر گفته‌اند که معنی «کان من الجن» همان «صار من الجن» است یعنی از پریان شد، نه این که از آنها بود؛ چنان که «کان من الكافرين» در وصف ابليس؛ یعنی از کافران گردید؛ نه اینکه کافر بود (مجلسی، ۱۳۵۱: ۲۲۵).

۲) طبق آیات قرآن، انسان از خاک و جن از آتش آفریده شده است. «وَلَقَدْ حَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَّا مَسْنُونٍ \* وَالْجَانَ حَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلٍ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (سوره الحجر، ۲۶ و ۲۷).

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

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

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

۴) فرشتگان رسولان الهی اند. «الْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَئِي أَجْيَحَةٍ مَّسْئَىٰ وَثُلَاثَةَ وَرْبَاعَ يَرِيدُ فِي الْحَقْقَىٰ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فاطر، ۱)، و فرشتگان را پیام آور قرار داده است و رسولان الهی معصوم از خطا هستند.

۵) فرشتگان نمی‌خورند و نمی‌آشامند و ازدواج نمی‌کنند. «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يُكْثِرُونَ» (الأنبياء، ۲۰) اما جن و شیاطین چنین نیستند، می‌خورند، می‌آشامند (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۲۴۸). «أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّةَ أَوْلَيَاءِ مِنْ دُونِي» (الكهف، ۵۰).

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

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

## ۲- ابلیس و شیطان از منظر عرفا

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

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

شیطان خلق نمی‌شد و سوشه‌ای نمی‌بود و جنگ درونی وجود نمی‌داشت؛ در نتیجه سالکی به مقام مجاهد در مَصَافِ اکبر نمی‌رسید. پس در کل نظام آفرینش وجود شیطان نیز رحمت است. گرچه همه ما موظف هستیم که شیطان را لعن و رجم کنیم او و پیروانش را اهل جهَّمْ دانسته و از شرّشان به خدا پناه ببریم، اما آیا این است که شیطان مظہرِ اضلال حق است؟ جز این است که اگر کسی را خداوند متعال خواست بگیرد به وسیله این سگ تعلیم شده می‌گیرد؟ (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۵۱).

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

همچنین عرفا بر اساس حدیث «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنِ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فِي الْعُرُوقِ» شیطان را جاری در خون و رگ‌های آدمی می‌دانند (الاحسانی، ۱۴۰۳: ۱۱۳). بر اساس آیه قرآنی مرکز آن در سینه است: «الْخَنَّاسُ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (الناس، ۴ و ۵) و در تفسیر حدیث و آیه مذکور در بالا، عطار در الهی نامه از زبان شیطان می‌سراید:

که گیرم در درون آدم آرام  
نهم صدم رسمائی ز وسوس  
برانگیزم شوم در رگ چو خونش  
وزان طاعت ریا خواهم نه اخلاص

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۰۳)

مرا مقصود آن بوده است مadam  
گهی در سینه مردم ز خناس  
گهی صدگونه شهوة در درونش  
گهی از بهر طاعت خوانمش خاص

شیخ محمود شبستری نیز با نگاهی وحدت وجودی می‌گوید:  
دل انسان به خاطر مظہر جمعیت الهی و اسامی جلالی و جمالی گاهی ابلیسی و گاه آدم می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

در او در جمع گشته هر دو عالم  
(شبستری، ۱۳۸۶: ۸۹)

### ۳- ابلیس و شیطان از دیدگاه صوفیان

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

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

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

مفسران قرآن کریم در مورد ماهیت شیطان به بحث پرداخته‌اند در سوره کهف آیه ۵۰ «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِإِلَّادَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَمَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَشَخُذُونَهُ وَذَرْبَتَهُ أَوْلَيَاءِ مِنْ ذُو نِيَّةٍ وَهُمْ لَكُمْ عَذُولُ بِتُّسْنِ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» (وقتی که به فرشتگان فرمان دادیم که بر آدم سجده کنید، پس سجده کردن جز شیطان که از جن بود و از فرمان پروردگارش سر پیچید). در این آیه شیطان از جن شمرده شده است.

مفسران در توجیه این مطلب چند نکته را مذکور شده‌اند:

- ۱- طبق نظر برخی از صاحبان فکر، در حالی به فرشتگان خطاب شد که در جایگاه خاصی (جایگاه قدس) مشغول تسبیح و تنزیه بودند و شیطان نیز، در میان آنان مشغول تنزیه خدا بود. خطاب الهی به گونه‌ای بود که همه آنان را که در آن جایگاه قرار داشتند شامل می‌شد. (علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۲۳۸)
- ۲- توجیه دیگر این است که ابلیس در کنار ملائکه، امر ویژه‌ای داشته است؛ چنان که

ظاهر آیه بر آن گواهی می‌دهد «قالَ مَا مَنَعَكَ أَلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرُتُكَ»؛ چه چیز تو را از سجده بر آدم، آنگاه که امر کردم، باز داشت؟، (سوره الاعراف، آیه ۱۲).  
شیطان نیز وجود این امر را پذیرفت و در مقام اعتذار بر آمد، ( سبحانی، منشور جاوید، ج ۱۱، ص ۶۷).

۳- نظر دیگر این است که ابليس به سبب بسیاری عبادت، در زمرة فرشتگان به حساب می‌آمد. ملائکه نیز خیال می‌کردند که او از خود ایشان است خطاب نیز چنان پس که گویی ابليس مشمول این خطاب بود و خودش هم می‌دانست که مشمول این خطاب است. (صبحاً يزدي، ۱۳۱۳، ص ۲۹۹).

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

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

### ماهیت اصلی شیطان از دیدگاه صوفیه به ویژه حلاج

از بین سردمداران صوفی می‌توان به حسن بصری، حسین بن منصور حلاج، عین القضاط همدانی، احمد غزالی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، ابوبکر واسطی، ابوالقاسم گرانی و... اشاره کرد که همگی از مدافعين حریم شیطان در تصوفند که هر کدام به نحوی ابليس را ستایش نموده و یا از گناه بزرگی که مرتکب شده، تبرئه کرده‌اند. برخی از اکابر صوفیه برای شیطان وجودی مشخص قائل نشده‌اند و او را تجسم نفس انسانی برشمرده‌اند. نفس اماره که در ادب صوفیه با صفاتی چون لعین، لئيم، کافر و شوم توصیف شده است، غالباً با واژه شیطان و ابليس مترادف است. گاهی نفس و شیطان به یک معنی است. برخی از صوفیه در مقابله جزء به جزء عالم کبیر و عالم صغیر، ابليس را به عنوان مابه ازای قوه و همیه دانسته‌اند؛ همان‌گونه که آدم را نیز به عقل، حوارا به جسم، طاووس را به شهوت، مار را به غصب، بهشت را به اخلاق نیک و دوزخ را به اخلاق بد تاویل کرده‌اند.  
حلاج از بزرگترین مدافعان شیطان است و شیطان را از آتش می‌داند و با این که فتوت

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

### عدم سجده ابليس از دیدگاه علامه طباطبائی

از نظر علامه ابليس با ملائکه بوده و فرقی با آنان نداشته و او و همه فرشتگان در مقامی قرارداشتند که آن مقام مأمور به سجده شده است. لذا در جمله «**فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السَّاجِدِينَ**» (الأعراف، ۱۱) و همچنین در آیه «**فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**» (الحجر، ۳۰) خدای تعالی خبر می‌دهد از سجده کردن تمامی فرشتگان مگر ابليس. و در آیه «**كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**» (الكهف، ۵۰) علت سجده نکردن وی را این دانسته که او از جنس فرشتگان نبوده، بلکه از طایفه جن بوده است، از آیه «...**بَلْ عِبَادٌ مُّكَرْمُونَ**\* لَا يَسِيقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَفْرِهِ يَعْمَلُونَ» (الأنباء، ۲۶ و ۲۷) نیز استفاده می‌شود که اگر ابليس از جنس فرشتگان می‌بود چنین عصیانی را مرتكب نمی‌شد. و از همین جهت مفسرین در توجیه این استثنای اختلاف کرده‌اند که آیا این استثنای اعتبار اغلبیت و اکثريت و اشرفیت ملائکه استثنای متصل است، و امری که به وی شده بود همان امر به ملائکه بوده؟ و یا آنکه استثنای منفصل است و ابليس به امر دیگری مأمور به سجده شده بود؟ کسانی که این احتمال را داده گفته‌اند: گرچه ظاهر جمله «**مَا مَنَعَكَ أَلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرُنِي**» (الأعراف ، ۱۲) این است که امر به ابليس و امر به ملائکه یکی بوده و هر دو دسته به یک امر مأمور شده بودند، الا اینکه خلاف ظاهر آیه مقصود است. لیکن حقیقت مطلب این است که از ظاهر آیه استفاده می‌شود که ابليس با ملائکه بوده و هیچ فرقی با آنان نداشته، و از آیه «**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۝ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيُنَفِّلُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَيْحُ بِحَمْلِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**» (البقره، ۳۰) نیز استفاده می‌شود که او و همه فرشتگان در مقامی قرار داشتند که می‌توان آن را مقام (قدس) نامید، و امر به سجده هم متوجه این مقام بوده نه به یک افرادی که در این مقام قرار داشته‌اند، همچنانکه جمله «**فَأَفْرِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا**» (الأعراف، ۱۳) نیز اشاره به این معنا دارد، چه اینکه ضمیر در (منها) و (فیها) را به مقام و منزلت برگردانیم و چه اینکه به آسمان و یا به بهشت ارجاع

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

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

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

### عدم سجده ابلیس از دیدگاه شیخ محمود شبستری شبستری در کنزالحقایق در مناظره موسی (ع) سروده است:

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

نجستم غیر او و هم نجویم  
ز عشقش سجده آدم نکردم  
چو حق باشد، سوی آدم نگردم  
به غیر حق دگر چیزی ندانم  
اگر نزدیک یا دورم، همانم»

حضرت موسی (ع) در بازگشت از کوه طور، چشمش به سیاهی در دور دست افتاد. وقتی بدان نزدیک شد، دید که ابليس است و از درد دوری و عصیان می‌نالد. دل حضرت موسی به حال ابليس بشدت سوخت. ولی با تداعی شرح حال او به خشم آمد و از او پرسید: «چرا به حوا و آدم سجده نکردی، تا خفت و خواری از خود نشان دهی؟» شیطان گفت: «از ترس کسب شباht به امثال تو، سجده نکردم.» حضرت موسی گفت: به چه روزی افتاده ام؟ من بالآخره پیامبر خدا هستم. ابليس گفت: تو اکنون فاقد فتوتی. (شیخ شبستر واژه فتوت را با مفهوم دیگری پر می‌کند. منظور ابليس و در واقع. شیخ این است که موسی زیاله واره شده است. فاقد فردیت و هویت و شخصیت شده است). حضرت موسی گفت: توضیح بده. چگونه من از فتوت افتاده‌ام؟ ابليس گفت: تو ارنی گفتی و خواستی که خدا چهره خود را نشانت دهد. ولی فریب خدعتی خدا را خوردی و به کوهسار دیده دوختی. (این طرز استدلال شیخ، یکی از طرق استدلال دیر آشنای اصحاب تصوف و طریقت و عرفان است). نمی‌دانستی که اگر از دوست روی برگردانی، لن ترانی خواهی شنید. از بس من عاشق صادق خدا بودم، خدا سجده به (حوا و آدم را بهانه‌ای برای آزمون و آزمایش درجه عشق من، قرار داد. در نتیجه سرپیچی از فرمان خدا (عصیان) چه بدبهختی‌ها که متحمل نشدم. ولی علیرغم آن، معشوق دیگری غیر از او برنگزیدم. از فرط عشق به خدا، به (حوا و آدم سجده نکردم. تا زمانی که خدا وجود داشته باشد، اعتنایی به بنی آدم نخواهم داشت (شبستری، ۱۳۵۴: ۱۰۴).

### عدم سجده ابليس بر انسان از دیدگاه حلاج

تا زمان حلاج، هیچ کسی، شیطان را موجودی مظلوم و مجبور تصور نمی‌کرد، ولی حلّاج او را به عنوان مخلوقی عاشق حق و عارفی پاک باخته معرفی کرد و ابابی او از سجده بر آدم را نه نشانه عصیان او بلکه نمودی از خواست و اراده ازلی حق جلوه داد. حلّاج می‌گوید: زمانی که به ابليس گفته شد بر آدم سجده کن، خدای را مخاطب قرار

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

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

در نظر حلّاج، شیطان به دلیل اینکه عمر خود را در مشاهده جمال حق، صرف کرده بود نمی‌توانست و نخواست غیر او را ببیند و مطرود در گاه حق شد. فرشتگان برای یاری به آدم سجده کردند و ابلیس سجده را رد کرد برای آنکه مدت طولانی در مشاهده بود (کازرونی و متولی، ۱۳۹۰).

## نتیجه‌گیری

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

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

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

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

و به عقیده حلاج، شیطان این جایگاه را درک کرده بود و به همین سبب سجده نکرد و «من بهتر از اویم» (اعراف، ۱۲) را بر زبان راند. درواقع باید گفت که به نظر حلاج و پیروانش، شیطان نه تنها کافر و طاغی نیست، بلکه موحدی بزرگ و استادی قابل تقدیر است؛ زیرا همو بود که قدرت اختیار را به انسان‌ها آموخت. اگر شیطان، آدم و حوا را اغوا نمی‌کرد و سبب رانده شدن آن‌ها از بهشت نمی‌شد، نسل بشر، هرگز نمی‌توانست لذت تشخیص خوب و بد را بچشد؛ و این ابلیس بود که راه انتخاب و اختیار را پیش روی انسان قرار داد و چشمان خواب آلود او را بر روی این راه پرخطر گشود.

در نهایت می‌توان گفت:

- ۱- علامه، شبستری و حلاج ماهیت شیطان را از آتش می‌دانند.
- ۲- علامه و شبستری معتقدند که امر خدای سبحان نسبت به سجده شیطان اختیاری نیست.
- ۳- علامه و شبستری شیطان را کافر می‌دانند اما حلاج شیطان را موحد می‌داند.
- ۴- علامه، علت سجده نکردن شیطان را این دانسته که او از جنس فرشتگان نبوده، بلکه از طایفه جن بوده است. لکن شبستری معتقد است شیطان از فرط عشق به خداوند، عذاب الهی را به جان خرید، اما حاضر نشد غیر حق را سجده کند و منصور حلاج معتقد است که ابلیس باید بر آدم سجده نمی‌کرد و نافرمانی پیشه می‌کرد؛ زیرا خواست و اراده‌ی ازلی چنین بود و اراده خداوند بر عصیان ابلیس بود.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۹)، فصوص الحكم و نقش الفصوص، انتشارات شهر پدرام.
۲. الاحسانی، ابن ابی جمهور، (۱۴۰۳)، عوالی اللئائی، تحقیق: السید المرعشی و الشیخ مجتبی العراقي، قم، دار احیا التراث، مطبعه سید الشهداء.
۳. اخویان، محمد علی؛ بادپا، علی، (۱۳۹۷)، بررسی تطبیقی حکمت آفرینش شیطان از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) و فخر رازی، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۱)، رحیق محتوم، نشر اسراء، قم.
۵. حسینی کازرونی، سیداحمد؛ متولی، نعیمه، (۱۳۹۰)، حلاج و شیطان (بررسی دیدگاه‌های حلاج و پیروان او نسبت به شیطان در اشاعه این اندیشه)، زبان و ادب فارسی.
۶. حلاج، منصور، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار (طاسین المشیئه)، تصحیح: قاسم میرآخوری، تهران، انتشارات یادآوران.
۷. داودی مقدم، فریده، (۱۳۸۹)، تحلیل حکایت دیدار موسی و ابلیس در عقبه طور در متون عرفانی، دوفصلنامه مطالعات داستان.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت/دمشق: دارالعلم / الدارالشامیه.
۹. رجالی، علیرضا، (۱۳۷۶)، فرشتگان، قم دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۰۸)، منشور جاوید، نشر قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۱. سرور، طه عبدالباقي، (۱۳۸۰)، حلاج شهید تصوف اسلامی، ترجمه حسین درایه، تهران، اساطیر.
۱۲. شبستری، محمود، (۱۳۵۴)، رساله کنز الحقایق، به مباشرت میرزا آقا مهاجر، دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد.
۱۳. شبستری، محمود، (۱۳۸۶)، گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران، طهوری.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴). ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن: مترجم محمدباقر موسوی همدانی؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۷)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه: علی کریمی، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین ابوحامد محمد، (۱۳۸۷)، الہی نامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
۱۸. غزالی، محمد، (۱۳۸۶). کیمیای سعادت، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۹. لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز، زوار، پنجم.
۲۰. مجتبایی، فتح الله، (۱۳۷۶)، «ابليس» دائرة المعارف بزرگ فارسی، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران، نشر مرکز دائرة المعارف بزرگ فارسی.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۵۱)، بحار الأنوار، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، آسمان و جهان، تهران، نشر اسلامیه.
۲۲. مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فرق اسلامی، انتشارات آستان قدس، چاپ سوم.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۱۳)، قرآن‌شناسی جلد اول (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، تصحیح و ویرایش: حمید آریان، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، نشر دارالکتب الإسلامية، تهران، چاپ اول.
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین، (۱۳۸۴)، مفاتیح الغیب، ترجمه: محمد خواجوى، تهران، انتشارات مولی.
۲۶. میدی، رشیدالدین، (۱۳۴۳)، کشف الاسرار و وعده الابرار، تصحیح: علی اصغر حکمت، تهران.
۲۷. نجمدی، حسین؛ حسین خانی، هادی؛ فقیهی، سیداحمد، (۱۳۹۹)، عوامل زمینه ساز تسلط شیطان بر انسان؛ با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی (قدس سره)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(قدس سره).
۲۸. نوری ئوزترک، پروفسور یاشار، (۱۳۸۲)، شهید راه حقیقت و عشق حسین بن منصور حلاج و آثار او، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
۲۹. نیکلسون، رینولد، (۱۳۷۴)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.

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

سید احمد دارستانی<sup>۱</sup>

منصورداداش نژاد<sup>۲</sup>

محمد جاویدان<sup>۳</sup>

### چکیده

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

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که امامان دو گونه راهبرد را اتخاذ کرده‌اند. راهبردهای دائمی مانند حفظ هویت شیعی، انسجام جامعه شیعیان، تعلیم معارف به شیعیان، مخالفت با حکومت غاصب و مدارا است. و راهبردهای اقتضائی مانند راهبرد تقیه، راهبرد همکاری با حاکم جائز، راهبرد سازمان و کالت است. با توجه به یافته‌های فوق مشخص شد تقریباً همه ائمه(ع) راهبردهای دائمی یکسانی داشتند و در راهبردهای اقتضائی با تغییراتی همراه بوده است. در این پژوهش از روش سوآت SWOT برای تحلیل استفاده شد. همچنین ماهیت این پژوهش تحلیلی و توصیفی است.

### واژگان کلیدی

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

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Ahmaddarestani110@gmail.com

۲. دانشیار، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

Email: mdadash@noornet.net

۳. دانشیار، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: mjavadan1383@gmail.com

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

## طرح مسائله

در اندیشه شیعه، مهمترین رسالت امام معصوم (ع)، هدایت جامعه است که از سوی خداوند بر عهده فرستاد گانش نهاده شده است (بقره: ۳۸) خداوند متعال با فرستادن پیشوایان، امر هدایت جامعه را به آنها سپرده و از آنان می‌خواهد، کارهای خیر انجام دهنده و نماز و زکات را اقامه کنند (ابیاء: ۷۳) این وظیفه مهم که خداوند پس از پیامبر اکرم (ص) بر عهده امام معصوم (ع) نهاده (مائده: ۵۵) مسئولیت رهبری و هدایت جامعه اسلامی و مدیریت آن است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰۰) با وجود این، ظلم حاکمان بنی امية و بنی العباس و محدودیت‌های شدید توأم با اختناق و خفقان، مانع از ارتباط عادی و هدایت آزادانه جامعه شیعی توسط ائمه (ع) شد.

در ارتباط با راهبرد ائمه (ع) در مواجهه با جامعه و حاکمان، دو دیدگاه مطرح شده است. برخی از نویسنده‌گان معتقدند ائمه (ع) بدبناه کسب قدرت سیاسی و حکومت بودند (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ص ۲۷۷) از این رو حاکمیت خلفاء بنی امية و بنی عباس را نامشروع می‌دانستند. زندگی ائمه (ع) از اولین امام تا آخرین ایشان به منزله انسانی ۲۵۰ ساله با تاکتیک‌های متفاوت اما با هدفی یکسان که عبارت از تربیت مردم و تقویت و برجسته کردن رویکرد سیاسی بوده است (همان: ۱۵-۱۸) برخی دیگر معتقدند که امامان برای هدایت بشر آمده و در پی ترویج اندیشه‌های دینی هستند، پس وظیفه امام، کشورداری و حکومت کردن نیست و برای اداره امور سیاسی و اجتماعی بشر نیامده است و اگر امیر مومنان علی (ع) مدتی حاکم بوده به جهت شأن امامت نیست بلکه به خاطر شرایط و ضرورت اجتماعی و سیاسی و اقبال مردم بود (حائری، بی تا، ص ۱۷۲)

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

ارتقای جامعه شیعی در برابر دستگاه حاکم است.

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

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

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

### مفهوم راهبرد Strategy

یکی از روش‌هایی که می‌توان بخش‌هایی از سیره و فعالیت امامان شیعه را در زمان حیات مبارکشان مورد مطالعه و تحلیل قرار داد، نگرش استراتژیک یا راهبردی است. «استراتژی عبارت است از الگو یا طرحی که هدفها، سیاستها و زنجیره‌های عملیاتی یک سازمان را در قالب یک کل به هم پیوسته با یکدیگر ترکیب می‌کند» (کرئین، ۱۳۷۳، ص ۵)

براساس این تعریف راهبرد یک برنامه کلی و جامع برای دستیابی به اهداف بلند مدت می‌باشد. چنین نگرشی زمینه مناسب را برای تحقق اهداف متعالی فراهم می‌سازد و می‌تواند مانند یک طرح و یا الگوی کارآمد و اثربخش با تکیه بر نگرش بنیادین و همه جانبه، تصمیم‌گیران و فعالین در محیط مورد نظر را نسبت به رسیدن آرمان‌های خوبیش مطمئن سازد و تصویری روشن و جامع از اهداف را ارائه نماید.

### مفهوم سوات SWOT

SWOT از کنار هم قرار دادن حرف اول چهار کلمه‌ی انگلیسی است که عبارتند از: Opportunities به معنای نقاط قوت، Weaknesses به معنای نقاط ضعف، Strengths به معنای فرصت‌ها و Threats به معنای تهدیدها می‌باشد. الگوئی برای تحلیل شرایط داخلی و خارجی است. این الگو یکی از مناسبترین و کاربردی‌ترین روش‌ها در تعیین استراتژی به کار می‌رود. در این روش عوامل داخلی (قوت‌ها و ضعف‌ها) و عوامل خارجی (فرصت‌ها و تهدید‌ها) برای یک سازمان شناسایی می‌شود. و پس از تعیین نقاط قوت و ضعف سازمان همچنین فرصت‌ها و تهدید‌های محیطی، آنها را در جدول یا ماتریس SWOT قرار می‌دهند.

برای استراتژی مناسب در روش SWOT از تطبیق بین عوامل درونی و بیرونی استفاده می‌شود. یعنی فرصت‌ها و تهدید‌های محیطی با قوت‌ها و ضعف‌های داخلی تطبیق داده و حاصل آن ایجاد چهار گروه استراتژی است که عبارت اند از استراتژی SO، که موقعیتی در یک سیستم ایجاد می‌کند که علاوه بر نقاط قوت با فرصت‌های محیطی نیز رو به رو می‌باشد استراتژی WO، حالتی است که نقاط ضعف فراوان دارد اما فرصت‌های مختلف محیطی را نیز دارا می‌باشد استراتژی ST، در این حالت سیستم دارای نقاط قوت است اما تهدید‌های محیطی نیز به همراه دارد استراتژی WT در این حالت سیستم هم با نقاط ضعف داخلی رو به روست و هم تهدید‌های مختلف محیطی را دارا می‌باشد. (ر.ک.د.هکردی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۴۳-۴۴). از این روش می‌توان برای وضعیت جامعه شیعیان در عصر امامان شیعه بهره جست و آن مقطع را به خوبی تبیین نمود و به شکل منسجم استراتژی امامان را در دوران امامت احصاء کرد.

## تحلیل راهبردهای ائمه(ع)

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

### ارزیابی، مقایسه و تحلیل راهبردهای دائمی

بررسی سیره و زندگی سیاسی و اجتماعی ائمه(ع) نشان می‌دهد که امامان شیعه در طول دوران امامت در برخی از تصمیمات راهبردی در مواجهه با پدیده‌های فراروی خویش با یکدیگر یکسان بوده و تفاوتی بین ایشان از نظر نوع اتخاذ راهبرد نداشته است و گذشت زمان و تحولات اجتماعی، فراز و فرود حکومت‌ها، گستاخی نسل‌ها و حتی تغییرات فرهنگی بر این راهبردها اثری نگذاشته و واکنش به تمام این تحولات راهبردهای ثابت و یکسان است به همین جهت در راهبرد ثابتی که امیر مومنان علی(ع) برای رهبری جامعه شیعه اتخاذ می‌کند، تفاوتی با راهبرد ثابت امام رضا که ۱۷۰ سال بعد اتخاذ کرده ندارد. در ادامه به بررسی راهبردهای ثابت ائمه(ع) و تشابه‌ها و تفاوت‌های آن میان ایشان خواهیم پرداخت و تلاش داریم تا توسط الگوهایی که مطرح شد دلیل راهبردهای اتخاذ شده را توضیح دهیم.

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

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

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

در خارج از فضای جامعه شیعیان تهدیدهای متعددی وجود داشت که انحرافات و بدعت‌ها در جامعه مسلمین، اختلاف قبائل و حکومت خلفاً و علی الخصوص معاویه از جمله مهم ترین آن است در عین حال فرصت‌هایی مانند تعداد روز افزون مواليانی که به اهل بیت(ع) علاقمند می‌شدند و باورهای اعتقادی ضعیف و متناقض مخالفان اهل بیت(ع) و همچنین فتوحات از فرصت‌های دوران امامت امیر مومنان علی(ع) بود.

با توجه به نقاط ضعف و قوت محیط داخلی جامعه شیعه و همچنین فرصت‌ها و تهدیدهای محیط خارجی جامعه شیعه، به نظر می‌رسد الگوی راهبرد (قوت S، تهدید D) در اینجا مناسب باشد. زیرا در این وضعیت هر چند در محیط داخلی از قوت‌ها و مزیت‌های نسبی برخوردار است اما در محیط تعاملی تهدیدهای و چالش‌های متعددی روبروست از این رو برای رفع تهدیدهای باید با تمام توان از نقاط قوت بهره گرفته و تهدیدهای فضای بیرونی که اصل هویت شیعی را مورد تهدید قرار می‌دهد مرتفع کند از این رو راهبردهایی تدوین می‌شود که با حداقل توان موجود به مقابله با فشارهای، تهدیدهای و چالش‌های محیطی بپردازد.

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

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

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

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

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

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

وضعیت داخلی و خارجی شیعه در دوران امام حسن(ع) تقریباً مشابه دوران امام علی(ع) بود. رهبری امام حسن(ع) و مرجعیت علمی ایشان، مهمترین نقطه قوت جامعه شیعه بود و در مقابل انزوای شیعیان اندک اعتقادی و عدم انسجام آنها از ضعف‌های داخلی جامعه شیعه است. تهدیداتی مانند حکومت معاویه، جعل اخبار، شایعه، جریان‌های مخالف با امام حسن(ع) مانند خوارج و عثمانی‌ها، کوفیان، جامعه شیعه را در بر گرفته بود در عین حال فرصت‌هایی مانند بر ملا شدن ماهیت پر نیرنگ و تزویر معاویه و اجتماع عظیم حج وجود داشت در این وضعیت، امام برای نجات جامعه شیعه و معارف دین تلاش می‌کرد و راهبردهایی از قبیل حفظ و انسجام جامعه شیعه، راهبرد مخالفت با حکومت غاصب و تعلیم معارف برای مردم را اتخاذ نموده است. راهبردهای فوق در گزارشات تاریخی که درباره صلح امام حسن(ع) با معاویه آمده شاهد تدوین چنین استراتژی‌ها و اجرائی کردن آن می‌باشد(ر.ک. جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۲۰)

نگران کننده‌ترین و خشن‌ترین جنبه تهدید جامعه شیعه شهادت امام حسین(ع) بود که به شدت موجودیت و حتی هویت شیعه به خطر افتاد. به گونه‌ای که جرأت جانبداری از علی(ع) و اولاد برای کسی میسر نبود (مسعودی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۷) انزوای شدید سیاسی و اجتماعی شیعیان، در اقلیت بودن شیعیان، اختلاف و عدم شفافیت اعتقادی بین شیعیان و نیز انحرافات اعتقادی از سوی عوامل حاکمان (دینوری، ۱۴۱۰، ص ۳۴۶) از دیگر تهدیدات بود. در این میان تنها نقطه قوت جامعه شیعی، مرجعیت علمی و محبوبیت اجتماعی امام است که با شهادت ایشان، شیعه این نقطه قوت را نیز از دست داد. از سوئی دیگر تهدید حکومت معاویه، حکومت یزید، گروه‌های مخالف، عثمانیه شیعه را در موضع ضعف شدید قرار داده بود و حتی فرصت هائی مانند اجتماع حج نیز نتوانست چندان تهدید را کم کند از این رو حضرت در مقابل یزید میمون باز و سگ باز (یعقوبی، بی تا، ج ۵، ص ۲۹۷) ایستادگی کرد زیرا علیرغم عدم تمایل امام حسین(ع) به جنگ با یزید اما تهدیدات به

گونه ای بود که باید از کیان اسلام و شیعه دفاع می شد تا صدای آن به گوش مردم برسد و از سوئی دیگر دشمنان امام کار را تمام شده می دیدند و دیگر امیدی را برای احیای سنت رسول خدا(ص) ندیده از این رو دست خود به خون فرزند پیامبر آغشتند. در این وضعیت جامعه شیعه در بدترین، دشوارترین حالت ممکن خویش بود زیرا از سوئی ضعف درون جامعه شیعه زیاد است و از سوئی دیگر تنها نقطه قوت که وجود امام(ع) است در معرض تهدید قرار گرفته و دشمن در صدد از بین بردن این نقطه قوت باقیمانده است. تهدیدات نیز خرد کننده و فرصتی که تهدیدات را از بین ببرد یافت نمی شود. یعنی راهبرد امام بر اساس الگوی (ضعف W – تهدیدات) است. بر این اساس برای حفظ موجودیت شیعه و معارف اسلام، امام با دشمن مبارزه می کند تا ارزش های دین زنده بماند. امام در نامه ای به پنج تن از اشراف بصره علت قیام خویش را مرگ سنت های پیامبر و احیای بدعت می داند و چنین بیان می کند: «أَنَا أَذْعُوكُمْ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنْنَةِ نَبِيِّهِ(ص) فَإِنَّ السُّنْنَةَ قَدْ أُمِيَّثُ، وَ إِنَّ الْبُدْعَةَ قَدْ أُحْيِيَتْ» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۵۷)

قیام و ایستادگی در برابر ظلم، توسط امام حسین(ع) شیعه را از نابودی نجات داد. دوران امامت امام سجاد(ع) با وضعیت بسیار دشواری شروع شد پس از مدتی شورش مردم مدینه موجب جنگی شد و لشگر معاویه تعداد زیادی از مردم را کشتند و اموال و ناموسشان را غارت کردند (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۳۳) از سوئی دیگر وجود حاکم سفاکی مانند حجاج جامعه شیعیان را در وضعیت نامطلوبی قرار داده بود به گونه ای که کوچکترین تحرک شیعیان با سرکوب و حشیانه حجاج روبرو می گردید (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۵، ص ۳۴۹) تعلیم و آموزش مردم با توجه به شرایط آن زمان امکان نداشت. در این زمان، نقطه ضعف عبارت بود از: انزوای شدید شیعیان، در خطر قرار گرفتن هویت شیعی، شکاف در جامعه شیعه در پیروی از امام و در مقابل نقطه قوت، مرجعیت علمی و محبوبیت اجتماعی، بهرمندی جامعه شیعه از معارف در قالب دعا، انسجام جامعه شیعه و بهره مندی از شاگردان تربیت شده امام بود؛ در عین حال تهدیدات نیز عبارت بود از: جامعه شیعیان، حاکمان بنی امیه، جریان های فکری و سیاسی مخالف ائمه(ع) و فرصت های آن، توجه علمای اهل سنت به امام، مرگ یزید و اختلاف

بنی امیه بود.

با امامت امام سجاد(ع) جامعه شیعه از حالت (ضعف، تهدید) بدترین وضعیت خارج شد و قوت خویش را که وجود امام باشد، بdst آورد از این رو از امام خویش در قالب دعا بهره مند شدند با این قوت، ضعف‌ها به میزان زیادی پوشش داده شدند. از سوئی دیگر با فرصت‌های موجود هم به ضعف‌ها پوشش داده می‌شد و هم تهدیدهایی جدی که جامعه شیعه را مورد آسیب قرار می‌داد کاهش داد بنا بر این می‌توان راهبرد امام را در این زمان با الگوی (قوت ۵- تهدید ۳) می‌توان توضیح داد.

جامعه شیعه در دوران امام باقر(ع) و امام صادق(ع) دارای راهبرد مشابه است زیرا چه در محیط داخلی و هم در محیط بیرونی شرایط تقریباً یکسان است در این زمان به جهت فضای مناسبی برای اجرای راهبردهای فرهنگی، سیاسی و علمی بویژه در دوران امام صادق(ع) بود. امام با استفاده از این فرصت توانست شاگردان بسیاری را تربیت کند (مغید، ۱۴۱۳، ص ۲۷۱) لذا در مطالعه تحولات در این دوره از تاریخ اهل بیت(ع) راهبردهایی که از این دو امام برای جامعه شیعه تدوین شده شیوه به هم است. ضعف‌های جامعه شیعه عبارتند از: اقلیت قرار گرفتن شیعه، وضعیت اقتصادی نامناسب شیعیان، قیام نابهنه‌گام زیدیان، انشعاب شیعیان زیدی، غلات شیعه اما نقاط قوت در این دوره، مرجعیت عظیم علمی امام بود که دستگاه حاکم را وادار به مقابله کرد به طوری که عالمانی را در برابر امام قرار می‌داد و آنان را به عنوان مفتی رسمی دستگاه حاکمیت معرفی می‌نمود (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۱۲) همچنین تربیت شاگردان، بهمندی گسترده از معارف شیعی، نقاط قوت جامعه شیعه در دوران امام صادق (ع)، آزادی نسبی شیعیان، هویت بر جسته شیعیان، گسترده شدن شیعیان است و همچنین در فضای خارجی نیز فرصت‌ها، مرجعیت علمی در مذاهب غیر شیعی، تربیت شاگردان غیر شیعه، افول قدرت بنی امیه، محبوبیت اجتماعی امام، گسترش دانشگاه مکتب شیعه و تهدیدات نیز گروه‌های انحرافی مانند قدریه، مرجعه و جبریه، حاکمان بنی امیه، احادیث جعلی، اسرائیلیات است.

راهبرد صادقین(ع) در این دوره الگوی راهبردی (قوت ۵، فرصت ۰) است. در این دوران مطلوب ترین وضعیت برای شیعه ایجاد شد یعنی در حالی که از نظر داخلی دارای

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

این وضعیت که در آن شرایط سیاسی و اجتماعی سختی که برای ائمه(ع) بود، بهترین فرصت تلقی می شد تا اوائل امامت امام کاظم(ع) ادامه داشت اما با اوج گرفتن فعالیت امام(ع) ایشان توسط تهدیدات بیرونی که مهمترین آن خلیفه عباسی بود محدود شد. علاوه بر آن جریان های فکری و سیاسی مخالف مانند جمهوریه، مرجعه، خوارج نیز به عنوان تهدیدی برای شیعه محسوب می شوند. خلیفه عباسی با محدود کردن ارتباط شیعیان با امام خویش عملاً آنها را از بهمندی از امام محروم می کرد با این وجود فرصت های بیرونی نیز به شیعه کمک می کرد مانند: توجه مسلمین خصوصاً ایرانیان به اهل بیت(ع)، مرجعیت علمی، مناظرات، تربیت شاگردان این موارد فشار حاکم به شیعیان را کم می کرد. نقاط ضعف جامعه داخلی شیعه مانند: اختلاف شیعیان در امامت امام کاظم، تداوم حضور غالیان، فرقه های مختلف شیعی آسیب های زیادی به شیعه زد اما با قوت هایی که وجود داشت آسیب ها توسط امام کنترل می شد قوت های جامعه شیعه در این دوران عبارتند از: مرجعیت علمی، بهره مندی از مدیریت گسترده امام توسط وکلا، حضور برخی از شیعیان در دستگاه حکومتی، وسعت و گستردگی شیعیان. به نظر می رسد در الگوی راهبردی امام به وضعیت (قوت ۰- تهدید ۱) تغییر یافت. در این حالت راهبردهای امام(ع) انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت، آموزش جوامع شیعه، هویت سازی شیعی است تا با تهدیدات و نقاط ضعفی که دامن جامعه شیعه را گرفته است مقابله کند.

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

امامت امام رضا(ع) هر چند از نقاط ضعف جامعه شیعی بود اما نقاط قوتی مانند آزادی نسبی جامعه شیعه، انسجام جامعه شیعیان خصوصاً در ایران، وسعت و گستردگی شیعیان، مرجعیت علمی امام، تربیت شاگردان موجب شده بود تا جامعه شیعه پویا و فعال باشد. با این حال مواردی مانند هجرت امام به مرو و پذیرش اجرای ولی‌عهدی (طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۴)، مرجعیت علمی، مناظرات علمی (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵۲)، تربیت شاگردان فرستی بوجود آورد تا جامعه شیعه پویا تر شده و بهتر از محضر امام استفاده کنند. البته تهدیدهایی هم مانند فعالیت‌های فرقه‌های مختلف و نیز حاکم عباسی (صدقوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۶) بود که تهدیدی مخفی بود و به شکل علنی از امام حمایت می‌کرد. در این وضعیت راهبردها مبتنی بر الگوی (قوت S - فرصت O) است بنا بر این راهبردهای انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت، تعلیم جوامع شیعه توسط امام اتخاذ شده است.

تردید در امامت امام جواد، فرقه‌های شیعه، غالیان (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۷۹)، احادیث جعلی از نقاط ضعف جامعه شیعه بود. البته خردسالی امام جواد(ع) نیز برای آنها قابل هضم نبود. اما نقاط قوت از قبیل: مرجعیت علمی امام، وسعت و گستردگی شیعیان، تربیت شاگردان، ارتباط امام با جامعه شیعیان از طریق و کلا بود. پس از مدتی شیعیان انسجام خود را باز یافتند و تا مدتی امام راهبردهای (قوت S - فرصت O) را تدوین کرده بود اما با عوض شدن خلیفه عباسی تهدیدهای بیرونی مانند: حکومت عباسی و تبلیغات بر علیه شیعیان، بر جامعه شیعه افزایش یافت در این حالت امام راهبرد (قوت S - تهدید O) را تدوین نمود و راهبردهای ثابت اتخاذ شده از سوی امام عبارتند از: انسجام شیعیان، مدارا، مخالفت سیاسی با حکومت، آموزش و تعلیم جوامع شیعه و آماده سازی جامعه شیعه برای غیبت. این راهبردها تهدیدهای بیرونی را کاهش می‌داد و ضعف‌های داخلی جامعه شیعه مانند فرقه‌های منحرف را مرتفع می‌کرد. (طوسی، ۱۴۰۹، ص ۳۹۱)

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

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

بررسی حوادث عصر امام هادی(ع) نشان می دهد که راهبرد آماده سازی جامعه شیعه برای غیبت، برجستگی بیشتری پیدا می کند زیرا در بررسی نقاط ضعف جامعه شیعه ملاحظه می کنیم که صعب بودن و یا عدم ارتباط با امام، و کلای خائن، قیام نابهنگام زیدیه و غلات از موارد ضعف جامعه شیعه بودند اما با موارد قوت نظری: مرجعیت علمی، شاگردان و وکلای امام که در جامعه شیعیان بودند(عطاردی، ۱۴۱۰، ص ۳۱۴) گسترده‌گی شیعیان تلاش زیادی برای جبران ضعف شد. از سوئی دیگر تهدید مهم و جدی حاکم عباسی بود که مشکلات زیادی برای جامعه شیعه ایجاد کرد ولی فرصت هائی نظری، جایگاه رفیع اجتماعی امام مقداری از تهدیدها را کاهش می داد امام همچنان در آن زمان جامعه شیعه تحت فشار بود در این وضعیت الگوی راهبردی امام (قوت ۸- تهدید ۱) است که در آن از حداکثر توان و نقاط قوت برای رفع تهدیدها بهره می برد. راهبردهای این دوره نیز انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت، آموزش جوامع شیعه و آماده سازی جامعه برای غیبت است.

وضعیت شیعیان در دوران امامت امام مهدی(ع) پیچیده است هر چند به خاطر راهبردهای ائمه(ع) قبلی شیعیان آمادگی نسبی برای غیبت امام را داشتند اما به هر حال جامعه شیعه به دلائل عدم ارتباط با امام، و کلای خائن، قیام نابهنگام زیدیه، غلات دارای ضعف بود از سوئی نیز به خاطر مرجعیت علمی و همچنین علمای شیعه دارای قوت بود. تهدیدات همچنان حاکمان غاصب عباسی بودند و فرصت نیز مقبولیت و جایگاه رفیع اجتماعی امام بود. در این وضعیت به نظر می رسد الگوی (ضعف ۷- تهدید ۱) است و این بدترین حالت برای یک سیستم است یعنی عدم دسترسی شیعیان به امام و از سوئی تهدیدات عباسیان وضعیت بغرنجی را برای شیعه ایجاد کرده است پس راهبرد امام در این برهه انسجام شیعیان، مخالفت سیاسی با حکومت، تعلیم جوامع شیعه از راهبردهای امام باشد.

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

### **ارزیابی، مقایسه و تحلیل راهبردهای اقتضائی**

در دوران علی(ع) نقطه قوت شیعه علاوه بر انطباق باورهای شیعی بر قرآن و سنت رسول اکرم(ص)، وجود شخصیت امام علی(ع) بود که ویژگی های فوق العاده ای داشت اما در عین حال شیعیان در اقلیت بودند و انسجام چندانی نیز بین آنها وجود نداشت. از سوئی دیگر تهدیداتی مانند بدعت ها و انحرافات و اختلافات شدید وجود داشت. از این رو امام علی(ع) برای خارج کردن جامعه شیعه از انزوا به راهبردهایی روی آورد که نوعی تحرک و پویائی بخشد. پس به جهت ضعف داخلی شیعه و قدرت گرفتن مخالفان، راهبرد همکاری با حاکم را اتخاذ کرد. از سوئی دیگر به خاطر فضای سیاسی اجتماعی آن زمان، امام علی(ع) ناگزیر از تقیه بود و این راهبرد به خاطر بدعت های عمر در جامعه بود و ساختار اجتماعی که از بین بدن بدعت ها را بر نمی تاید و علنا «یا اهل الاسلام غیرت سنہ عمر» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۶۳) سر می دادند از این رو حضرت برای حفظ بنیان های شیعه راهبرد تقیه را پیش گرفتند. پس امیر مومنان(ع) برای رفع تهدید ها و تقویت نقاط ضعف، راهبرد تقیه و همکاری با حاکم را در پیش گرفتند.

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

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

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

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

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

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

عنوان یک نقطه قوت تلقی می‌شد و باید جامعه شیعیان به شکل مطلوبی اداره شده و به نیازهای ایشان پاسخ داده می‌شد. هر چند این روند با قوت پیش می‌رفت اما با ثبیت پایه‌های قدرت هارون الرشید تهدیدات به جامعه شیعه افزایش یافت و الگوی مدیریتی به (قوت-S-تهدیدا) تبدیل شد و فرصت‌ها کاسته شد با این حال امام برای کاهش تهدیدات به تقویت راهبرد سازمان و کالت پرداخت و به میزان زیادی مانع اثر گذاری تهدیدات گردید.

از جمله مواردی که می‌توان از آن به (قوت-S-فرصت-O) از آن می‌توان تعبیر کرد، دوران امام رضا(ع) است که آنقدر شیعیان گسترشده و قدرت گرفته بودند که مأمون ناچار شد برای در امان ماندن از قدرت شیعه، امام را به عنوان ولی‌عهد معرفی نماید. در این موقعیت، راهبرد تقیه تضعیف شد و امام، احکام فقه شیعه را بیان می‌کرد مانند آنچه که خطیب بغدادی در کتاب تاریخ بغداد درباره برداشتمن منوعیت نکاح موقت مدعی آن است (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۹) ولی همچنان سازمان و کالت تقویت شد. در حقیقت حضرت در پی شرایط سیاسی و اجتماعی ایجاد شده بدنبال تقویت جامعه شیعه از یک سو و کاهش تهدیدات بیرونی از سوی دیگر بود.

جامعه شیعیان در دوران امامت امام جواد(ع) الگوی (قوت-S-تهدیدا) به خود گرفت و با مرگ مأمون به شیعیان فشار بیشتری وارد شد و امام نیز محدود شد و مهمترین نقطه قوت آنها یعنی شخص امام معصوم(ع)، در معرض تهدید قرار گرفت. افزون بر تهدید حکومت، نحله‌های انحرافی و مشارب فکری نیز تهدیدی دیگر برای جامعه شیعه بود گو اینکه تردید برخی شیعیان نسبت به امامت امام جواد(ع) به این موارد اضافه می‌شد. در بررسی رفتار امام(ع) به نظر می‌رسد راهبرد تقیه مجدداً قوت می‌گیرد و افزون بر آن برای رفع تهدیدات بیرونی و نیز رفع ضعف داخلی سازمان و کالت گسترشده تر و با قوت تر به کار خویش ادامه می‌دهد. امام جواد(ع) همانند پدر بزرگوارش راهبرد همکاری با حاکم را به عنوان دیگر راهبرد اقتضائی به منظور هدایت جامعه شیعه به کار می‌برد.

با شهادت امام جواد(ع) الگوی (قوت-S-تهدیدا) مجدداً حاکم می‌شود و حتی تهدید خطرناک تر و گسترشده تر می‌شود و این با خلافت متولی عینیت واقعی و افزایش بیشتری

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

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

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

### ماتریس راهبردهای دائمی امامان شیعه

استراتژی wt (ضعف، تهدید)	استراتژی wO (ضعف، فرصت)	استراتژی St (قوت، تهدید)	استراتژی SO (قوت، فرصت)	نام امامان
		تعلیم ، هویت سازی شیعی، راهبرد مخالفت با حکومت غاصب		ق- و- (۲)
		حفظ و انسجام جامعه شیعه، راهبرد مخالفت با حکومت غاصب و تعلیم معارف		ق- و- (۲)
راهبرد مخالفت با حکومت غاصب، حفظ موجودیت شیعه و معارف اسلام				ل- م- ش- (۲)
		هویت سازی شیعی، تعلیم، راهبرد مخالفت با حکومت غاصب		ق- و- (۲)
			هویت سازی شیعی، مخالفت سیاسی با حاکمیت، انسجام شیعیان و تعلیم شیعه	ل- م- ش- (۲)
			هویت سازی شیعی، مخالفت سیاسی با حاکمیت، انسجام شیعیان و تعلیم شیعه	ل- م- ش- (۲)
		هویت سازی شیعی، مخالفت سیاسی با حاکمیت، انسجام شیعیان و تعلیم شیعه		ل- م- ش- (۲)

راهبردهای سیاسی ائمه(ع) برای حفظ و ارتقای جامعه شیعی در رویاروئی با حاکمان هم عصر / ۸۹

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

### ماتریس راهبردهای اقتصائی امامان شیعه

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

## نتیجه گیری

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

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

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

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

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

## فهرست منابع

قرآن کریم  
نهج البلاغه

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب، مؤسسه انتشارات علامه، قم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، ناشر کتابفروشی داوری، قم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، مصحح: لاجوردی، مهدی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸.
۴. اصفهانی، ابو الفرج علی بن الحسین، (بی تا)، مقاتل الطالبین، تحقیق سید احمد صقر، بیروت، دار المعرفة.
۵. پیشوائی، سیره پیشوایان، (۱۳۷۵ق)، انتشارات موسسه امام صادق(ع)، قم.
۶. جعفریان، رسول، (۱۳۸۶ق) حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، انتشارات انصاریان، قم.
۷. حائری، مهدی، (بی تا)، حکمت و حکومت، بی جا، بی نا.
۸. حموی، یاقوت بن عبد الله ، (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ط الثانية.
۹. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۹۳ق)، انسان دویست و پنجاه ساله، نشر موسسه ایمان جهادی، تهران.
۱۰. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالكتب العلمیة، بی تا.
۱۱. دینوری، أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتیة، (۱۹۹۰)، الإمامة و السياسة المعروفة بتاريخ الخلفاء، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ط الأولى.
۱۲. ذهی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۹۹۳)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمیری، بیروت، دار الكتاب العربي، ط الثانية.
۱۳. صدق، (۱۹۸۰)، الامالی، ناشر: اعلمی، بیروت.
۱۴. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن ، (۱۴۱۱ق)، الغیہ، مصحح: تهرانی، عبادالله، ناصح علی احمد، ناشر: دار المعارف الاسلامیة ، قم.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن شیخ، (۱۴۰۹ق)، رجال کشی (اختیار معرفه الرجال)، تصحیح مصطفوی ، مشهد، دانشگاه مشهد.

۱۶. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، (۱۹۶۷/۱۳۸۷)، *تاریخ الامم والملوک* ، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث ، ط الثانیة.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰)، *اعلام الوراء به اعلام الهدی*، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. عطاردی، عزیز الله ، (۱۴۱۰ق)، مستند امام جواد (ع) ، مشهد ، کنگره‌ی جهانی امام رضا.
۱۹. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (۱۹۹۵/۱۴۱۵)الاصابة فی تمیز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ط الأولی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تصحیح: غفاری، علی اکبر، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۱. کرئین، جیمز براین، میتنبرگ هنری، ام جیمز رابرت ، (۱۳۷۳)، مدیریت استراتژیک، ترجمه محمد صائبی، مرکزآموزش مدیریت دولتی.
۲۲. مسعودی، اثبات الوصیه، (۱۳۷۳)، چاپ چهارم، نجف، المطبعه الحیدریه.
۲۳. مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین بن علی، (۱۴۰۹)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم، دارالهجرة.
۲۴. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، غفاری، علی اکبر و محرمی زرندی، محمود، المؤتمر العالمی للافیة الشیخ المفید، قم.
۲۵. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، مصحح: مؤسسه آل البيت، ناشر: کنگره شیخ مفید.
۲۶. یعقوبی، (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، احمد بن أبی یعقوب بن جعفر بن وهب، بیروت، دار صادر.

## جستاری در مبانی جواز همکاری شیعیان با حکومت‌های غیر شیعی ایران<sup>۱</sup>

حجت رحیمی<sup>۲</sup>

فیض الله بوشاسب گوشه<sup>۳</sup>

محمد دشتی<sup>۴</sup>

### چکیده

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

### وازگان کلیدی

همکاری سیاسی، تشیع، حکومت غیر شیعی، جواز شرعاً، نظم سیاسی اجتماعی.

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

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

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

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

## طرح مسائله

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

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

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

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

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

### معنای جور

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

دهخدا ماده جور را به معنای ستم کردن از راستی در راه آورده است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ۷۸۹۹)

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

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّيْلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَ أَكْمُمْ أَجْمَعِينَ

و قرار دادن راه راست [برای هدایت بندگان به سوی سعادت ابدی] فقط بر عهده خداست، و برخی از این راه‌ها کج و منحرف است [که حرکت در آن شما را از سعادت ابدی محروم می‌کند]، و اگر خدا می‌خواست همه شما را [به طور اجبار] به راه راست

### هدایت می کرد»

در قرآن تنها یک بار کلمه جائز آمده کرده است که در همین آیه است. عالمه طباطبایی نوشته است: جائز به معنای منحرف از هدف است و رهرو خود را به غیر از هدف می‌رساند و از هدف گمراه می‌کند. خدای سبحان قصد السیل را به خودش نسبت داده و سیل جائز را نسبت نداده، جهتش این است که جائز راه ضلال است و از ناحیه خدا جعل نشده است. بلکه راهی که خدا جعل کرده، راه قصد و هدایت است و راه جائز به معنای انحراف از راه هدایت و پیمودن آن است، پس در حقیقت راه نیست بلکه بیراهه است... راه جائز راهی است که آن را به خدا نسبت نداده رهرو خود را به خداوند منتهی نمی‌کند و نیز می‌فهمیم که راه نیست بلکه انحراف از راه است... سیل جائز و راه ضلال در حقیقت راه نیست قابل جعل باشد و بلکه اگر دقت کنیم راه نرفتی و امری عدمی است و امر عدم هم قابل جعل نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ج ۱۲ ص ۳۱۲)

### حاکمان عادل و ظالم

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

در حقیقت می‌توان گفت هر جا صحبت از سلطان یا حاکم عادل در نوشته‌های عصر غیبت می‌شود و بحث نحوه رابطه و همکاری با آنها هست، منظور سلاطین حاکم نیست، بلکه امام معصوم (علیه السلام) یا مجتهدان عادل مورد نظرند. این سلاطین عادل همان کارکردهای امامان و مسئولیت و اختیارات ائمه (علیه السلام) را در مورد اجتماعی بر عهده دارند. شیعیان همه حاکمان، غیر از آن دو، را از مصادیق «سلطان‌جور» قلمداد می‌کردند.

هر چند اندیشمندان شیعه مصاديق سلطان جائز را تعیین نکرده‌اند، اما از نوشه‌های آنان چنین برمی‌آید که مصاديق حاکم جائز از نگاه فقهاء مختلف است؛ از جمله حاکم جائز شیعه مثل سلاطین آل بویه، حاکمان جائز سنی مثل سلاطین سلجوقی و خوارزمشاهی و خلافت سنی و حاکم جائز کافراز جمله هلاکوخان را می‌توان نام برد. (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۱۵)

### همکاری علماء با حکومت

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

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

با این پیش‌فرض‌ها، در ادامه نظریه‌های فقهاء شیعه را در جهت تعاملات با حکومت‌ها، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

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

- یک: شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ق): وی در کتاب اوائل المقالات درباره نحوه یاری کردن به جائزان و نمایندگان و پیروانشان، به طور خلاصه چنین می‌آورد:
  - ۱- یاری کردن به جائزان در راه حق، جایز و گاهی واجب است.
  - ۲- یاری کردن به جائزان در ستمگری ممنوع است، مگر در صورت اجبار.
  - ۳- همکاری با جائزان تنها برای رخصت یافتگان از امام جایز است.
  - ۴- پیروی از جائزان، برای مومنان برخوردار از شرایط ذکر شده، حلال است.
  - ۵- در صورت آشکار بودن صاحب اصلی اموال، حق تصرف در آنها نیست، مگر از

روی اضطرار.(شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۰-۱۲۱)

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

۵- سید مرتضی (۴۳۶ هجری): وی در تبیین همکاری با حکومت در زمان غیبت، در صدد توجه به مسئله مفقوده شیخ مفید - یعنی عدم دسترسی به امام دوازدهم - برآمده است. سید مرتضی با ارائه بحثی کلامی و با تفسیری خاص از مفاهیم «عدل»، «غضب» و «ولایت» و با قرائتی نو از روایتی از امام صادق (علیه السلام) در صدد توجیه این همکاری برآمده است. دیدگاه او در زمینه مشروعيت همکاری با حاکم جائز که در رساله‌ای با نام «مساله فی العمل معالسلطان» تدوین یافته، بر اصول زیر بنیاد شده است:

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

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

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

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

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

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

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

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

خصوصیه در او توجه کرده است؛ به جای آوردن امر به معروف و نهی از منکر و تقسیم خمس و صدقه به مستحقان واقعی بر اساس شریعت امامیه.<sup>(شیخ طوسی، بی‌تا: ۳۵۶)</sup> اوبا ذکر این دو ویژگی نشان داد که امر حکومت منحصر به ائمه اطهار(علیهم السلام) نیست، بلکه در زمان غیبت، هر حاکمی که بر اساس شریعت امامیه عمل کند و ولایت ائمه (علیهم السلام) را بر حق بداند، حاکم عادل خواهد بود.

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

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

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

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

دیدگاه شیخ طوسی درباره چگونگی همکاری با حکومت‌های مشروع نامشروع در عصر غیبت، پس از او به عنوان نظریه‌ای رایج در آثار فقهی امامیه تعقیب شد؛ همانند این فتوا را ابن ادریس درسرائر (ابن ادریس، ۱۳۹۰: ۲۰۳)، علامه حلی در قواعد الاحکام(علامه حلی، بی‌تا: ۵۸۳) و شهید اول در دروس(محمدبن‌مکی، بی‌تا: ۳۳۰) ذکر کرده‌اند. به ویژه با ظهور محقق حلی (متوفی ۶۷۶ هجری) و تلاش در تهدیب و تنظیم آرای فقهی شیخ طوس (محقق حلی، ج ۱، ۱۳۹۱: ۱۳۷-۱۳۹) این نظریه رشد بیشتری یافت. در مجموع فقه شیعه با یافتن بیان مستقل خویش در دوران آلبويه و اعلام غیثحا کم مشروع و محق، همزمان دو نفی را بیان می‌کرد؛ یکی نفی مشروعیت حاکم عرفی و دیگری نفی و نسخ چالش و انقلاب عليه آن، که حاصل آن گونه‌ای از همسازی بود که جامعه خود گردان شیعی را در جامعه بزرگتر سنبه امکان حیات و حق اداره داخلی بخشید. چنین همسازی سیاسی در عمل به سوی پذیرش نوعی مشروعیت بالفعلراه می‌برد. هرچند که مشروعیت بالاستحقاق از آن امام غایب باشد.

### **جواز تعامل و همکاری با حاکم جائز از سوی ائمه**

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

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

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

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

- ج) امام باقر علیه السلام فرمود: هر کس به سوی پادشاه ظالمی برود و او را امر به پرهیز کاری نماید و پند و نصیحت بگوید، او را مثل ثواب جن و انس بوده باشد (همان).
- د) امام کاظم علیه السلام فرمود: خداوند اولیایی دارد که به ظاهر با سلاطین هستند و به وسیله آنها حوادث را از اولیاء دیگر خود دفع می‌کند (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۲۸: ۱۲).
- ه) در حضور امام صادق علیه السلام سخنی از شخص شنیعی رفت که ریاستی از طرف حکومت گرفته است. حضرت فرمود: متأثرم، اینها در کاری که نباید وارد می‌شوند و خیری هم به برادران خود نمی‌رسانند (همان).
- و) امام صادق علیه السلام فرمود: کفاره کارمندی برای سلاطین، برآوردن حوائج برادران دینی است (همان).

#### جواز قبول هدایا و جوایز پادشاهان جائز

این موضوع از موضوعاتی است که علماء و فقهاء در مورد آن بحث کرده‌اند، بخصوص مرحوم شیخ انصاری در مکاسب به تفصیل به آن پرداخته است. مشهور میان علماء این است که آنچه پادشاهان و حکام بعلت خراج از رعایا می‌گیرند از ایشان می‌توان خرید و قبول هبہ کرد.

#### حال چند حدیث بعنوان نمونه ذکر می‌گردد؛

- الف) امام کاظم علیه السلام فرمود: اگر نبود این مصلحت که جوانان مجرد آل ایطالب را باید به ازدواج در بیاورم، تا نسلشان منقرض نشود، هیچ وقت هدیه و جایزه‌ای از دولت ظالم قبول نمی‌کردم (همان).
- ب) در صحیحه ابی المغرا آمده است که: عامل سلطان را دیدم و او بهمن مقداری پول

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

ج) امام باقر علیه السلام فرمود: گرفتن جایزه سلطان اشکال ندارد (همان).

د) ابو ولاء می‌گوید به امام صادق علیه السلام گفت: شخصی متولی قسمتی از امور حاکم است و کسی جز از آن راه ندارد. با او ارتباط دارم و بر او وارد می‌شوم. از من پذیرایی می‌کند و گاهی پول لباس برایم دستور می‌دهد از این جریان بسیار ناراحت هستم. فرمود: بخور و از او بگیر. بر تو گوارا است و بر او وزر و بال (همو، ج ۱۱: ۴۷۲).

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

اما سیاست نفوذ در دستگاه خلافت از زمان امام کاظم (علیه السلام) شروع شد. از این طریق هم از مقاصد حاکمان آگاه می‌شدند و هم می‌توانستند مدافعان حقوق شیعیان باشند این نفوذ به درجه بود که شخصی مانند علی بن یقطین موقعیت ممتازی در دستگاه هارون پیدا می‌کند این نفوذ مصلحتی و بر اساس توصیه امام کاظم (علیه السلام) بود و به معنای تایید حکومت غاصبانه عباسیان نبود.

به نظر می‌رسد با توجه به فراهم شدن فضایی که شیعیان بتوانند به بیان دیدگاه‌های خود پردازنند همزمان ورود به دستگاه حکومت هم مجاز شمرده شده است امام کاظم (علیه السلام) صفوان بن مهران را از کرایه دادن شترها به هارون نهی می‌کند اما از ورود علی بن یقطین به درباره حمایت می‌کند شاید نکته که امام کاظم (علیه السلام) در حدیث خود بیان فرمودند در همین جا باشد؛ «خداؤند اولیای دارد که در ظاهر با سلاطین هستند و وسیله آنها حوادث را از دیگر خود دفع می‌کند» (عاملی، ج ۱۴۱۴، ۱۷، ۱۰۲).

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

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

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

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

این سیاست نه به معنای تایید حکومت جعلی است و نه به معنای تسلیم بلکه یک گام به جلو جهت حفظ و تقویت شیعه بود کاری که علی(علیه السلام) در صدر اسلام انجام داد. بطور کلی در برخی اوقات خط مشیء ائمه اطهار(علیهم السلام) تقيه بود؛ یعنی پوشش دادن به شکل مبارزه و استثار اهداف و عملکرد و شیوه برخورد و کتمان اسرار نهضت و مبارزه که یکی از عمدۀ ترین خطوط موضع گیری ائمه می‌باشد.

## نتیجه گیری

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

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

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

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

## فهرست منابع

قرآن کریم.

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



## تحلیل انتقادی نظریه بطلان قیام در عصر غیبت (بررسی قرآنی - روایی)

عزیز الله سالاری<sup>۱</sup>

### چکیده

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

### واژگان کلیدی

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

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه صدا و سیما، تهران، ایران.

## طرح مسائله

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

کسانی از شیعیان با این اندیشه که زمان ظهور حضرت مهدی (ع)، هنگامی است که جهان پر از ستم و جور می‌شود، هر گونه قیام و انقلابی را مانع ظهور وی می‌پندارند و دستاویز‌هایی از روایات و احادیث پیشوایان معصوم را رو می‌کنند تا دیدگاه خویش را

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

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

### مستندات روایی

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

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

۱- الامام الباقر (ع): «مَثُلٌ مَّنْ خَرَجَ مِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ مَثَلَ فَرَخٍ طَارَ وَوَقَعَ فِي كُوَّةٍ - فَتَلَاعَبَتِ بِهِ الصَّيْبَانُ». <sup>۳</sup>

(محمدی ری شهری، ۱۳۸۰: ۳۴۲).

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

۲- قال ابو عبدالله عليه السلام: ما خَرَجَ وَ لَا يَخْرُجُ مِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ إِلَى قِيَامِ قَائِمٍ نَا أَحَدٌ  
لِيَدْفَعَ ظُلْمًا أَوْ يَنْعَشَ حَقًّا إِلَّا اصْطَلَمَتُهُ الْبَلَىٰ وَ كَانَ قِيَامُهُ زِيَادَةً فِي مَكْرُوهِنَا وَ شَيْعَتِنَا<sup>۴</sup>  
امام سجاد، ۱۳۹۳: ۳۰/۱ و ۴۲).

امام صادق (ع) فرمود: هیچ یک از ما اهل بیت تا روز قیام قائم ما (حجۃ ابن الحسن  
العسکری - عجل الله تعالیٰ له الفرج) برای جلوگیری از ستمی یا برای به پا داشتن حقی  
خروج نمی کند؛ مگر آن که بلا و آفی او را از بین برکند و قیام او بر اندوه ما و شیعیانمان  
یافزاید.

۳- عن ابی بصیر عن ابی عبدالله عليه السلام قال: «كُلَّ رَأْيٍ تُرْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ» (عج)  
فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يُعَبَّدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ.<sup>۵</sup>  
(الحر العاملی، ۱۱: ۶۴ / ۱۴۰۱: ۶۴).

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

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

### مقصودشناسی احادیث ضد قیام

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

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

«لَا تَقُولوا: خَرَجَ زِيدٌ فَإِنَّ زِيدًا كَانَ عَالَمًا صَدُوقًا وَ لَمْ يَدْعُكُمْ إِلَى نَفْسِهِ إِنَّمَا دَعَاكُمْ إِلَى الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ» (ص)، وَلَوْ ظَهَرَ لَوْفَى بِمَا دَعَاكُمْ إِلَيْهِ، إِنَّمَا خَرَجَ إِلَى سُلْطَانِ مجَمِعٍ لِلنُّفُضَةِ».⁶

(محمدی ری شهری، همان: ۳۴۲).

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

قیام کرد.

امام صادق (ع) نیز فرمود:

زید درباره قیام با من مشورت کرد و ... وای بر آن که فریادش را بشنود و او را اجابت نکند!<sup>۷</sup>

به علاوه درباره جایگاه معنوی و فراسویی اش چنین فرمود:

«مَضِيٌّ وَاللَّهُ عَمَّىٌ شَهِيدًا كَشَهَدَاءِ اسْتَشَهَدُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ وَعَلِيٍّ وَالْحَسَنِ وَالْحَسِينِ صَلَواتُ اللَّهِ عَلَيْهِ»

( مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۵/۴۶).

به خدا سوگند عمومیم- زید- در گذشت؛ حال آن که وی مانند شهیدانی بود که همراه رسول خدا و علی و حسن و حسین - که درود خداوند بر آنان باد - به شهادت رسیدند. همچنین هنگامی که در سال ۱۲۳ هـ ق زید بن علی به شهادت رسید، و خبرش به امام صادق (ع) رسید، «وَيَكْرِيسْتُ وَفَرَمَدْ: عَمُوْيِمْ زَيْدُ وَاصْحَابُ اَوْ اَزْجَمَةِ شَهِيدَاً هَسْتَنْدُ وَمَانَنْدُ عَلِيِّ بْنِ اَبِي طَالِبٍ وَاصْحَابُ اَوْيِنْدُ». <sup>۸</sup>

امام صادق (ع) نیز فرمود:

«رَحْمَةُ اللَّهِ إِنَّهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَكَانَ عَارِفًا وَكَانَ صَدُوقًا .

اما إِنَّهُ لَوْ ظَفَرَ لَوْفِي. أَمَا إِنَّهُ لَوْ مَلِكَ لَعْرَفَ كَيْفَ يَضَعُهَا .

خداوند رحمت کند زید را به راستی که او مومن بود و امام خود را می‌شناخت و دانا و راستگو بود و چنان چه موفق می‌شد و به دشمن چیره می‌گشت، می‌دانست که کار را به دست چه کسی بدهد.

(کمپانی، ۱۳۵۲: ۱۱۶-۱۱۷)

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

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

خود و بسیاری از یارانش به شهادت رسیدند.

در تدقیق المقال مامقانی - ج ۱ ص ۳۳۷ آمده است : «علی بن عباس به سندش از ابراهیم بن اسحق قطان روایت کرده که گفت : من از حسین بن علی (رهبر انقلاب فخر) و یحییٰ ابن عبدالله (مرد شماره دو قیام) شنیدم که می گفت :

«ما خرجنا حتیٰ شاورنا موسیٰ بن جعفر (ع) فَأَمْرَنَا بِالْخُرُوجِ».

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

(رضوی اردکانی، ۱۲۳: ۱۳۷۵).

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

«... مَضِيَ وَاللهُ مُسْلِمًا صَالِحًا صَوَّامًا آمِرًا بِالْمَعْرُوفِ، نَاهِيًّا عَنِ الْمُنْكَرِ، مَا كَانَ فِي أهْلِ  
بَيْتِهِ مِثْلُهُ».

(مجلسی، همان : ۴۸/ ۱۶۵).

به خدا سوگند او رفت و به شهادت رسید، در حالی که مسلمانی صالح و روزه‌دار و امر کننده به معروف و ناهی از منکر بود. همانند او در خاندانش یافت نمی‌شد. همچنین امام جواد (ع) درباره او و بزرگی حماسه اش فرموده است :

«لَمْ يَكُنْ لَنَا بَعْدَ الطَّفَ، مَصْرُعٌ أَعْظَمُ مِنْ فَخٍ»<sup>۱۰</sup>

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۶/ ۱۷۵).

پس از واقعه کربلا، برای ما شهادتگاهی بزرگتر از واقعه فخر نبود. با این وصف، همان امام صادقی که چنان حدیثی فرموده و از آن نفی هر قیام و انقلابی برداشت می‌شد، این گونه قیام‌های تعالیٰ جویانه و حق طلبانه را می‌ستاید و بر پیشوایانش درود می‌فرستد و از آنان به نیکی و عظمت یاد می‌کند.

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

خیزش نفس زکیه – به نام مهدی موعود – وزید النار و ... شگفت این که از خود حضرت می‌خواستند که با آنان بیعت کند و رنگ مشروعيت به قیامشان بخشد. امام آگاه و بصیر از این خواسته روی بر تافته و بطلان حرکت آنان را به رخ می‌کشید. یارانی چون سدیر صیرفى را اندرز می‌داد که بهتر است در خانه بشیتند و با این جماعت رهیاری نکنند. اما همین امام (ع)، به عبدالله پدر نفس زکیه که از همراه نشدن و بیعت نکردن امام به خشم آمده بود، توصیه می‌کند که اگر واقعاً به هدف امر به معروف و نهی از منکر قیام می‌کنی، شما که پدر محمد (نفس زکیه) و بزرگ طایفه‌ای، زمام این رهبری را به دست بگیر تا با تو بیعت کرده و همراه تو حرکت کنیم.

(مفید، بی‌تا : ب ۱۳).

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

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

حضرت امام خمینی بالحنی کنایه آمیز و طنز آلود، دیدگاه بطلان قیام و پیامدهای ناصواب آن را به چالش می‌کشد و در این باره فرموده است :

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

می‌گفته‌ند که هر حکومتی اگر در زمان غیبت محقق شود، این حکومت باطل است و برخلاف اسلام است. آنها مغدور بودند، آنها بای که بازیگربودند مغدور بودند به بعض روایاتی که وارد شده

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

(امام خمینی، ۱۳۷۲: ۹-۲۸۸)

۴- از آن جایی که در هر قیامی پیش از فرار سیدن قیام فرآگیر و جهان گستر مهدوی، یقین به پیروزی و نتیجه‌گیری مطلوب در ک و دریافت نمی‌شود، برخی همین عدم تصمیم برای توفیق را بهانه تردید قرار داده و لازمه چنین جنبش‌هایی را زیان‌های احتمالی دانسته و به هر روی به خیر و صلاح اسلام و مسلمین نمی‌بینند. اینان پیروزی هیچ قیامی به جز قیام قائم (ع) را قطعی و یقینی نمی‌دانند و از این رو همه آن جنبش‌ها را ناقض «و لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ، إِلَى النَّهَلْكَةِ» می‌پندارند؛ یعنی با دستان خویش، خویشتن را به هلاکت افکنند سرانجام کار است. اما ما بر این باوریم که مسلمانان مأمور به تکلیف هستند نه نتیجه. همچنین معتقدیم که به فرموده علی (ع): «اللَّهُ أَنْهَى بِإِيمَانِكُمْ وَأَنْفَسِكُمْ وَأَسْتَيْكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»

عبده، (بی تا): ۷۷/۳).

خدا را خدا را در جهاد کردن با مال‌ها و جان‌ها و زبان‌هایتان در راه خدا. همچنین: «**كُونَا لِلظَّالِمِينَ خَصِّمًا وَلِلْمَظْلومِ عَوْنًا**». دشمن ستمگر و یاور ستمدیده باشید.

(همو، ۷۶/۳).

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

آموزه‌های آنان برای آمدن مصلح جهانی، راه و روشی است حکیمانه و خردمندانه. پس قیام‌ها و انقلاب‌های منطقه‌ای، گویاترین انتظار فرج برای منجی بشریت بوده، هم سخن و هم جنس با خیش جهانگیر مهدوی خواهد بود و به عبارت دیگر، مقدمه‌ای همساز و مرتبط با آن است. پس انتظار فرج مظہر اعتراض<sup>۱۱</sup> و حرکت و پویایی است، نه مایه ایستایی و فرسودگی و رکود!

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

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

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۲۵)

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

### ۱- نگاه توحیدی

در قرآن هر جا که از توحید سخن رفته، در برابر آن از طاغوت و شرک و کفر و نفاق هم سخن گفته شده است. قدرت‌هایی استبدادی و سلطه‌گر، به گونه‌ای آلوده به آن مظاہرند. بر این مبنای اصل الاصول آیین اسلام که توحید است، مبارزه‌ای پیوسته را بر معتقدانش تکلیف می‌کند. «اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِنَّهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ». (بقره/ ۲۵۷).

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

کافران سرورشان طاغوت است که ایشان را از روشنایی به سوی تاریکی‌ها به در می‌برد. با این نگاه، آیا ممکن است میان این دو جریان کاملاً رودرو که در نظر و عمل با یکدیگر ستیز جدی دارند، چالش و مبارزه‌ای نباشد؟ آیا با چنین نگرشی می‌توان کار کرد ظالمانه و سلطه گرانه حاکمان مستبد را برتابید؟ آیا با این نظرگاه، امکان سکوت و همزیستی با عوامل استکبار و زر و زور و تزویر تحقق یافته است؟ روشن است که چنگ زدن به ریسمان الهی و ایمان به خداوند، ملازم با کفر ورزیدن به طاغوت - در نظر و عمل - است:

«فَمَنِ يَكْفُرُ بِالظَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرُوهَ الْوُثْقَىٰ...»  
(بقره / ۲۵۶).

## ۲- امر به معروف و نهی از منکر

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

«يَأَمُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...»

(توبه / ۷۱).

مردی از پیامبر اسلام (ص) برسید: چگونه ممکن است کلمه توحید سبک شمرده

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

(محمدی ری شهری، ۲۶۶/۶).

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

### ۳- اقامه قسط و عدل

یکی از آموزه‌های بنیادی اسلام، سیره پیشوایان تشیع و به ویژه مکتب علوی، اقامه قسط و عدالت است. از این بابت امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: العدل حیاء الأحكام.<sup>۱۲</sup> (الآمدی تمیمی، ۱۳۶۰: ۱۰۴).

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

«لقد ارسلنا رسالنا بالبيانات و انزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...»  
(حدید / ۲۵).

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

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...»

(نحل / ۹۰).

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

«أَمْرَتُ لِأَعْدَلَ بَيْنَكُمْ...»

(شوری / ۱۵).

دستور یافته‌ام که در میان شما دادگری کنم.

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

با این نگاه، حاکمان مستبد و سلطه گران به راحتی نمی‌گذارند که یک خدامرد به برپایی قسط قامت افزاد و دادرزی کند. پس مانع مهم بر سر راه دادرزان و اهالی قسط خودنمایی می‌کند و آن نظام سلطه و حاکمیت زور است. آن جاست که قامت افراشتن برای چنان فرضیه بزرگی در گرو پیکار با چنین موانعی بود، و این یعنی بایسته بودن جنبش و مبارزه توسط باورمندان به این آین، علیه کسانی که راه را بر این مقصود متعالی می‌بندند. بنابراین چون مقدمه واجب واجب است، برای دست یافتن به حاکمیت قسط و عدل، مقدمه‌ای به نام مبارزه با موانع یعنی سلطه گران و حاکمان ستم پیشه واجب خواهد بود.

#### ۴- عهد خدا با عالمان

این عهد از باورهای بس مهم دیده گشنا در کلام مولی علی (ع) است که فرمود: «لو لا حضور الحاضر و قيام الحجّة بوجود الناصر وَ ما أَخَدَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَا يُقَارِرُوا عَلَى كِظَةٍ ظالِمٍ وَ لَا سَغَبٍ مظلومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبَّاهَا عَلَى غَارِبِهَا».

(سید رضی، ۱۳۸۰: ۴۹-۴۸).

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

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

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

## ۵- سرمشق گرفتن از قیام عاشورا

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

سید الشهدا دلیل قیام خویش و خروج بر بنی امية را در نامه‌ای به برادرش محمد بن حنفیه چنین بیان می‌کند:

«خرجتُ لِطلبِ الإصلاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي وَأَبِي أُرِيدُ أَنْ آمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَاسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي». <sup>۱۳</sup>

(خوارزمی، ۱۹۴۸: ۱/۱۸۸)

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

او خروج کرد تا به ناروا ننگ بیعت با فرد بی کفایت و فاسقی چون یزید بن معاویه را تتحقق نبخشد که اگر چنین می‌شد، فاتحه اسلام خوانده می‌شد:

«وَعَلَى الْإِسْلَامِ إِذْ قَدْ بُلِيتِ الْأُمَّةُ بِرَاعٍ مُثْلِ يَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ». <sup>۱۴</sup>

(همان: ۱۸۴)

پس با نفی حکومت یزید و بنی امية، در پی اثبات حکومت علوی در جایگاه اصلی اش شهر کوفه بود و از این رو مسلم بن عقیل را در پاسخ به فراخوان کوفیان به آن دیار فرستاد تا با بستر سازی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، این هدف بنیادی را به انجام رساند. امام مؤمنیت مسلم را بر پایه سه اصل انسانی و خرد پسند تنظیم کرد: «أَمْرَةُ الْتَّقْوَى وَ كِتَمَانٍ أَمْرَهُ وَ الْلَّطْفُ». <sup>۱۵</sup>

(مفید، بی تا: ۱۸۳)

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

«هَيَاهَاتٌ مِّنَ الْدِلْهِ». <sup>۱۵</sup>

(سید بن طاووس، ۱۳۷۹ : ۱۰۹)

ما هر گز ذلت را نمی‌پذیریم.

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

«فَأَنِّي لَا أُرِيَ الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَالْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَماً». <sup>۱۶</sup>

(الحرانی ، ۱۴۰۴ : ۱۷۴).

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

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

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحْلِلًا لِحُرْمَةِ اللَّهِ نَاكِثًا لِعَهْدِهِ  
اللَّهُ مُخَالِفًا لِسُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ يَعْمَلُ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ بِالْأَثْمِ وَالْعُدُوَّانِ فَلَمْ يُغَيِّرْ (ما) عَلَيْهِ بِفَعْلٍ وَلَا  
قَوْلٍ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مُدْخَلَهُ».»

(طبری، ۳۰۴/۴: ۱۴۰۳).

ای مردم رسول خدا (ص) فرمود: کسی که بیند زمامدار ستمگری به حقوق الهی و احکام دین تجاوز می کند، پیمان خداوند را می شکند، با سنت پیامبر مخالفت می ورزد، با بند گان خدا بر اساس ظلم و گناه رفتار می کند و برای تغییر روش چنین زمامدار ستمگری به گفتار یا کردار عمل نکند، حقا خداوند او را به همان جایی می برد که آن ستمگر را می برد.

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

«يَا حَسِينُ أُخْرَجْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا».

(سید بن طاووس، همان: ۷۷).

خروج کن چون خدا خواسته است تو را کشته بینند.

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

«إِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاهُنَّ سَبَيَا».

(همان).

خدا خواسته است زنان را اسیر بینند.

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

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

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

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

(صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۱: ۳۹۹-۳۹۸).

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

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

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

## ۶- جهاد دفاعی

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

«وَ مَالِكُمْ لَا تُقْاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَئُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجُنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرِيَةِ الظَّالِمِينَ أَهْلُهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا.»

(نساء، ۷۵/)

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

برای ما یاری و یاوری بگمار - کارزار نمی‌کنید؟

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

«أُذْنَ لِلّٰهِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ بِأَنَّهُمْ ظُلْمُوْا وَ إِنَّ اللّٰهَ عَلَى نَصِّرِهِمْ لَقَدِيرٌ».

(حج ۳۹).

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

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

«وَ بِحُجَّةٍ هَذِهِ الْآيَةِ يُقَاتِلُ مُؤْمِنُوْا كُلَّ زَمَانٍ».

(الحر العاملی، همان : ۲۷/۱۱).

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

## ۷- نهضت‌های مقبول پیش از عصر ظهور

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

الف- قال رسول الله (ص): «يَخْرُجُ نَاسٌ مِّنَ الْمَشْرِقِ فَيُوَطِّئُونَ لِلْمَهْدِيِّ سُلْطَانَهُ». <sup>۱۸</sup>

(محمدی ری شهری، همان: ۶۶۶/۲).

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

ب- رسول الله - فی فارس: ضَرَبَتِمُوهُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ، وَلَا تَنَقْضِي الدُّنْيَا حَتَّى يَضْرِبُوكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ.

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/۱۷۴).

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

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

صعصعه بن صوحان با دست بر پشت من زد و گفت: انا اللہ و انا الیه راجعون. امروز امیر المؤمنین درباره عرب‌ها مطلبی را روش خواهد ساخت که تا کنون پوشیده می‌داشت. علی (ص) به شدت خشمگین شد و فرمود: من به این مردمان لندهور چه بگویم؟ بر سترهای خود می‌غلتند و آن گاه به من دستور می‌دهند مردمانی را که همواره به ذکر خدا

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

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷۰-۶۶۸).

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

«... رَجُلًا مِنَ أَهْلِ الْبَيْتِ يُشَيَّرُ بِالْقُتْنَىٰ وَ يَعْمَلُ بِالْهُدَىٰ وَ لَا يَأْخُذُ فِي حُكْمِهِ الرُّشْىٰ وَ اللَّهُ  
إِنِّي لَا عَرْفُهُ بِاسْمِهِ وَ اسْمُ أَبِيهِ ثُمَّ يَأْتِينَا الْغَلِيلُ الْقَصْرَةُ دُولُ الْخَالِٰ وَ الشَّامَتِينَ الْقَائِمُ الْعَادِلُ الْحَافِظُ  
لَمَا اسْتَوْدَعَ يَمْلَأُهَا قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلَأَ مَا الْعُجَاجُ جُورًا وَ ظُلْمًا...»

(سید بن طاووس، ۱۳۸۶: ۶۴۶/۲)

خدواند مردی از ما اهل بیت (ع) را به امت محمد (ص) ارزانی می دارد که [مردم را] به تقوا راهنمایی نموده و بر اساس هدایت الهی عمل می کند و در برابر حکم و دادرسی، رشوه نمی گیرد. به خدا سوگند من او را می شناسم و نام او و پدرش را می دانم. سپس شخص دیگری که درشت اندام و کوتاه قد و دارای دو خال و به ویژه دو خال مخصوص است، قیام می کند و به عدل و داد حکم نموده و از آن چه به او سپرده شده نگاهداری می کند و همان گونه که بد کاران، زمین را از جور و ستم آکنده کرده اند، او زمین را از قسط و داد پر می کند....

ه- الإمام الكاظم (ع): «رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ قُمْ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى الْحَقِّ، يَجْتَمِعُ مَعَهُ قَوْمٌ كَثِيرٌ  
الْحَدِيدُ، لَا تُرِكُّلُهُ الرَّيَاحُ الْعَوَاصِفُ، وَ لَا يَمْلَأُونَ مِنَ الْحَرَبِ، وَ لَا يَجْبُونَ، وَ عَلَى اللَّهِ يَتَوَكَّلُونَ،  
وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ». <sup>۱۹</sup>

(محمدی ری شهری، همان: ۶۷۳-۶۷۰).

امام کاظم (ع): فرمود: مردی از قم مردم را به حق فرا می خواند و برگرد او مردمانی فراهم می آیند که چونان پاره های آهن استوارند. طوفان ها آنها را به لرزه نمی اندازد و از جنگ خسته نمی شوند و بزدلی نشان نمی دهند. به خدا توکل دارند و فرجام از آن پرهیز گاران است.

## نتیجه‌گیری

- ۱- قیام و انقلاب، پیش از ظهور مهدی موعود (ع) ضروری و هماهنگ با باورها و آموزه‌های دینی و مذهبی مسلمانان است. با این همه استدلال و استناد به قرآن و احادیث- مبنی بر حقانیت قیام و انقلاب در عصر غیبت، چنگاویز کردن چند روایت و برداشت‌های غیر تخصصی از آنها، و چشم پوشی از آن همه تعالیم دینی و بایسته‌های عقلانی، هیچ گونه توجیهی ندارد.
- ۲- شاکله دین و جوهر آموزه‌های پرشمارش و همچنین حیات احکام و دستوراتش بر مدعای ما صحه می‌نهد. نمی‌توان به بهانه چند روایت دارای معارض و سؤال برانگیز، کیان دین را که توحید و قسط و عدالت و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و ... است فرو نهاد و تا هنگام ظهور حضرت مهدی (ع) ناکار نمود و به تعطیلی کشاند. اگر این باورها و آموزه‌ها را به هوای انتظار مهدی موعود (ع) از پویایی انداخته و به ایستایی بکشانیم، جز پوسته‌ای از دین، چیزی بر جای نمی‌ماند. چنین انتظاری خلاف کمال جویی و خیر و صلاح بشریت بوده و سرزندگی ستمکاران و خمودگی و افسردگی مسلمانان و منتظران را در پی خواهد داشت.» (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۲۵). آثار چنین انتظاری، نقض غرض دین و نیز فلاکت و دربند کردن دین داران و منتظران است.
- ۳- نمی‌توان به بهانه انتظار فرج، قرن‌ها پیروان را از ضروریات دین و تعالیم اصلی آن محروم ساخت. اگر در زمان غیبت که شاید دهها قرن به درازا بکشد- منتظران از توحید و عدل و قسط و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و ستم سیزی و ... محروم شوند، هیچ تضمینی برای تداوم حیات دین و دیگر احکام و دستورات آن وجود نخواهد داشت.
- ۴- بر پایه اعتقادات قرآنی و باورهای برگرفته از مکتب اهل بیت، قیام و انقلاب در برابر ستمگران و بنیادگذاری حاکمیت دینی در روزگاران پیش از ظهور منجی موعود (ع)، موجّه و بر حق و بر صواب است و رویگردنی از این دیدگاه و جریان سازنده و پویا، ناسازگار با روح دیانت و نیز بر باطل و بر خطاست.

## پانوشت‌ها

- ۱- نک: «وسائل الشیعه»، ج ۱۱ باب ۱۳ از ابواب جهاد العدو.
- ۲- ر. کک: «مستدرک الوسائل»، باب ۱۲ از ابواب جهاد العدو.
- ۳- نک: مجلسی: «البخار»، ج ۵۲ ص ۱۳۹.
- ۴- نک: «صحیفه سجادیه»، ترجمه سید علی نقی فیض الاسلام، ص ۲۲.
- ۵- نک: شیخ حر عاملی: «وسائل الشیعه»، ج ۱۱ باب ۱۳ حدیث ششم.
- ۶- ر. کک: شیخ حر عاملی: «همان»، حدیث ۱.
- ۷- شیخ صدوق: «عيون اخبار الرضا»، ج اول، باب ۲۵.
- ۸- شیخ عباس قمی: «سفینة البخار»، ج ۱ ص ۵۷۷.
- ۹- نک: خیابانی تبریزی: «واقع الايام در احوال محرم الحرام»، ص ۸۷ و نیز: رضوی اردکانی: «شخصیت و قیام زید بن علی»، ص ۵۳۹.
- ۱۰- امین عاملی، سید محسن: «اعیان الشیعه»، ج ۶ ص ۱۰۱.
- ۱۱- اشاره به دیدگاه دکتر علی شریعتی در سخنرانی معروفش با عنوان «انتظار مظہر اعتراض» که به شکل کتاب انتشار یافت.
- ۱۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱ باب ۳ حدیث ۱.
- ۱۳- ر. کک: «موسوعة کلمات الامام الحسین»، ص ۲۹۱.
- ۱۴- نک: «همان»، ص ۲۸۴.
- ۱۵- خوارزمی: «همان»، ج ۲ ص ۷.
- ۱۶- طبری، ابن جریر «تاریخ طبری»، ج ۴ ص ۳۰۵.
- ۱۷- نقل به مضمون از آیت الله صالحی نجف آبادی: «شهید جاوید»، صص ۳۹۸-۳۹۳.
- ۱۸- به نقل از «کنز العمال»، ۳۸۶۵۷.
- ۱۹- نقل از بخار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۱۶.

## فهرست منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران : انتشارات نیلوفر .
- ۱- آمدی تمیمی، عبدالواحد، (۱۳۶۰) : «غیرالحكم و دررالکلم»، عبدالواحد الامدی التمیمی، تحقیق : میرسید جلال الدین المحدث. جامعه طهران،طبع الثالثه.
- ۲- ابن بابویه القمی (الصدوق)، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین (بی تا) : «عيون اخبار الرضا»، تحقیق : السيد جلال الدین المحدث، تهران : انجم آثار ملی .
- ۳- امام علی بن الحسین، (۱۳۶۳) : «صحیفه سجادیه»، ترجمة جواد فاضل، تهران : انتشارات امیرکبیر .
- ۴- امین عاملی، سید محسن (۱۴۲۱ق) : «الاعیان الشیعیه»، ج ۶، بیروت : دارالتعارف للمطبوعات.
- ۵- الحرانی، محمد بن الحسن بن علی بن الحسن بن شعبه (۱۴۰۴ق) : «تحف العقول عن آل الرسول»، تحقیق : علی اکبر الغفاری، قم : موسسه النشر الاسلامی.
- ۶- الحر العاملی (۱۴۰۱ق) : «وسائل الشیعیه»، ج ۱۱ تهران : المکتبة الاسلامیة .
- ۷- الحلی، رضی الدین علی بن موسی (سیدبن طاووس)، (۱۳۸۶) : «اقبال الاعمال»، جلد دوم، قم : انتشارات سماء قلم .
- ۸- الحلی، رضی الدین علی بن موسی (سیدبن طاووس)، (۱۳۷۹) : «اللهوف على قتلى الطفوف»، ترجمه سید احمد فهری زنجانی، تهران : انتشارات امیرکبیر.
- ۹- خمینی، امام سید روح الله (۱۳۷۶) : «تیبیان - آثار موضوعی»، دفتر پنجم، تهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۰- خمینی، امام سید روح الله (۱۳۷۲) : «صحیفه نور»، ج ۱۹، تهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۱- خوارزمی، اخطب (۱۹۴۸) : «مقتل الحسین»، نجف : مطبعة الزهراء .
- ۱۲- خیبانی تبریزی، حاج ملاعلی (۱۳۷۸) : «واقعیت الایام در احوال محرم الحرام»، تبریز: کتاب فروشی قرشی.
- ۱۳- رضوی اردکانی، ابوفضل (۱۳۶۱) : «شخصیت و قیام زید بن علی»، تهران: انتشارات

علمی - فرهنگی .

۱۴- رضوی اردکانی، سید ابوفضل (۱۳۷۵): «ماهیت قیام شهید فخر»، قم : مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.

۱۵- سعدی، شیخ مصلح الدین بن عبدالله، (۱۳۹۶) : «کلیات - گلستان» به اهتمام محمد علی فروغی، تهران : انتشارات امیر کبیر.

۱۶- سید رضی، (۱۳۸۰) : «نهج البلاغه»، ترجمه محمد دشتی، قم : انتشارات مشهور .

۱۷- سید رضی، (بی تا) : «نهج البلاغه - شرح شیخ محمد عبده»، جز ثالث ، بیروت : دارالعرفه.

۱۸- شریعتی، علی (۱۳۵۰) : «انتظار مظہر اعتراض»، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد.

۱۹- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۶۱) : «شهید جاوید»، تهران : موسسه خدمات فرهنگی رسا.

۲۰- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳) : «تاریخ الامم و الملوك»، بیروت : موسسه الاعلمی .

۲۱- القمی، الشیخ عباس (بی تا) : «سفینة البحار»، بیروت : موسسه الوفاء.

۲۲- کمپانی، فضل الله (۱۳۵۲) : حضرت صادق (ع)، تهران : دارالکتب الاسلامیه.

۲۳- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق) : «بحار الانوار»، ج ۴۶ و ۴۸ و ۶۰ و ۶۷، بیروت دارالاحیاء التراث.

۲۴- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۰) : «میزان الحكمه»، ج ۱، ترجمة حمید رضا شیخی، قم: انتشارات دارالحدیث.

۲۵- معهد تحقیقات باقر العلوم (۱۳۷۳) : «موسوعة کلمات الامام الحسین»، قم : منطقه الاعلام الاسلامی .

۲۶- مفید، محمد بن محمد بن النعمان : (بی تا)؛ «الارشاد»، ج ۲، ترجمه و شرح حاج سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات علمیه الاسلامیه.

۲۷- النوری، میرزا حسین (۱۴۰۷ ق) : «مستدرک الوسائل»، قم: موسسه آل البيت.



## نگاهی نو به ماهیت و ساختار اعجاز تشریعی قرآن

عبدالرضا عالی پور<sup>۱</sup>

سید حسین واعظی<sup>۲</sup>

محمد رضا شمشیری<sup>۳</sup>

### چکیده

اعجاز تشریعی قرآن یکی از انواع اعجاز محتوایی قرآن کریم است که برخی مفسران بر آن تأکید داشته‌اند. در تعریف متداول و قدیمی تری که در تعریف این نوع اعجاز مطرح بوده است، اعجاز تشریعی را از آن جهت که «مجموعه احکام و قوانین قرآن کریم در زمینه‌های فردی و اجتماعی زندگی بشر در حدی است که نشانه‌ای بر الهی بودن قرآن کریم است که نه قابل نقض است و نه صدور آن از جانب فردی امی و تعلیم ندیده امکان پذیر است»، مورد نظر داشته‌اند. این مقاله در صدد است تا پس از نقد و بررسی برخی دیدگاه‌هایی که درباره اعجاز تشریعی قرآن ارائه شده است، با تعریف و رویکرد جدید که نسبت به اعجاز تشریعی ارائه می‌دهد، نشان دهد که وجه اعجاز تشریعی قرآن نه تنها از جهت صدور چنین قوانینی از یک فرد امی نیست که اتفاقاً این نوع برداشت، باعث فروکاهیدن اعجاز تشریعی قرآن می‌شود. لذا با گذشت از تعریف‌های مسامحی اعجاز تشریعی در نگارش قرآن پژوهش، مراد نگارنده از آموزه‌های تشریعی و معارفی، نگاهی تازه به روابط معارف و تشریعات قرآن و نقش آنها در منابعی و ارتقا به تراز اعجاز است. در این پژوهش در می‌باییم که دلیل اعجاز تشریعی قرآن، ایجاد شبکه معارفی قرآن است که همه مسائل انسان را تا پایان حیات بشری، از خرد تا کلان، مدیریت می‌کند و دارای مشخصه‌هایی از قبیل، فraigیر، جاودانه و متغیر بودن است و این مجموعه معارفی دارای مشخصاتی از قبیل پیوسته و در هم تنیده بودن، پویا است و با گذر زمان نو به نو شدن، دارای برنامه‌کلی در تمام ابعاد زندگی بشر و عمومیت داشتن، جامع نگر و فraigیر بودن است. منظور از معارف در این مقاله، همه آموزه‌های قرآن اعم از اخلاقیات، تشریعیات و گزاره‌های تاریخی و جز این‌ها است و تناقضی که در ظاهر میان صفات مذکور درباره مجموعه معارفی قرآن بیان شد به خوبی قابل جمع و حل و فصل است که در متن به آن پرداخته شده است.

### واژگان کلیدی

قرآن، اعجاز تشریعی، مجموعه معارفی، امی بودن.

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

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

۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خواراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.  
Email: mo\_shamshiri@yahoo.com

## طرح مسأله

اعجاز تشریعی قرآن به لسان برخی محققان عبارت است از اثبات وحیانی بودن قرآن از راه تشریع قوانین جامع و متعادل در آن. (دایره المعارف، ج ۳: ۵۷۸) یا عجز بشر از آوردن قوانینی مانند قوانین قرآن به ویژه با توجه به امی بودن پیامبر اکرم (ص) (زرقانی، بی تا، ج ۲: ۲۲۸)

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

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

این بعد از اعجاز قرآن، برخی دیگر از وجود اعجاز را که ناظر به ابعاد معرفتی قرآن است، مانند اعجاز معارفی، اخبار به امور غیبی، اعجاز در عدم تناقض و اختلاف، در بر می‌گیرد و نسبت به آنها عام است. (خدایاری، ۱۳۸۲، مدخل اعجاز قران)

البته به نظر می‌رسد برخی وجود اعجاز یاد شده مانند اعجاز معارفی یا اعجاز در عدم تناقض و اختلاف و اعجاز به امور غیبی تنها از جهتی که به بحث اعجاز تشریعی مرتبط‌اند، مشمول این عنوان هستند و گرنه از جهت اصلی بحث خود از تحت عنوان اعجاز تشریعی خارج‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت منظور از معارف در این مقاله، همه آموزه‌های قرآن اعم از اخلاقیات، تشریعیات و گزاره‌های تاریخی و جز این‌ها است.

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

تفاوت این دو آشکارتر می شود.

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

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

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

- نوآوری های قرآن در علوم انسانی و تشریعات الهی که غالبا به صورت کلی و محدود است، چگونه می تواند در قالب یک برنامه فرابشری تبیین و تحلیل شود؟  
قرآن چگونه با طرح کلیات تشریعی خود می تواند تا پایان جهان حضور خود را در برنامه های نو به نوی بشری حفظ کند؟

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

قرآن کریم در ساحت های مختلف مانند اقتصاد، سیاست، اخلاق، فرهنگی، مدیریت و جز اینها کلیات و بعض اجزای ارائه کرده است. کار کرد اصلی داده های قرآن در دامنه

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

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

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

## ۲- مروری بر نظریه متدالو اعجاز تشریعی - دیدگاه آیت الله معرفت

شاید بتوانیم استاد معرفت را شاخص ترین قرآن پژوهی بدانیم که برای تبیین اعجاز تشریعی به این نظریه تمسک کرده است. وی با بیان اینکه «قرآن چیزی را بر انسان عرضه داشته است که خود جویای آن بوده و نتوانسته است به خوبی و روشنی به آن راه یابد، این خود دلیل اعجاز قرآن است. اگر این لطف و عنایت نبود، انسان هرگز به مقصود خویش دست نمی‌یافتد و اندیشه کوتاه بشری به این روشنی و گستردگی به مطلوب خود نمی‌رسید» (معرفت، ۱۳۸: ۴۲۲) آیت الله معرفت اعجاز تشریعی را در چند ساحت از نوآوری های قرآن تعقیب می‌کند که این ساحت را می‌توان در چهار مورد خلاصه کرد:

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

عادات و رسوم و عقاید جاھلیت باخبر باشند، چندان مشکلی نباشد. چه در یونان که مرکز دانش و بینش جهان آن روز به شمار می‌رفت، چه در جزیره العرب که دور افتاده ترین جوامع بشری به حسب می‌آمد، حتی با مراجعه به کتب عهده‌ین که رایج ترین نوشته‌های دینی آن دوران شناخته می‌شد، این تفاوت آشکار می‌گردد. بررسی‌ها در این زمینه بسیار است و نیاز به تکرار نیست.

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

آیا در کتب دیگر یا اندیشه‌های دیگران، چنین وصفی از خدای متعال آمده یا بر عکس او را به گونه‌ای وصف کرده‌اند که هرگز شایسته مقام الوهیت حق تعالی نیست؟! در تورات کنوی که کهن‌ترین کتاب دینی به شمار می‌رود و پندار آن می‌رود که معارف خود را از وحی آسمانی گرفته، می‌بینیم که خدا به گونه‌ای ناپسند وصف شده که خرد آن را نمی‌پذیرد. در داستان آدم و حوا چنین نوشته که خداوند آدم را از آن جهت از خوردن «شجره منهیه» منع نمود تا مبادا دارای عقل و شعور گردد. سپس او را از بهشت بیرون راند تا مبادا از درخت «حیات جاویدان» نیز بخورد و همانند خداوند زندگی جاودانی یابد. (رک: سیار، ۱۳۹۴، باب ۳، ش ۱۲-۱) یا اینکه خداوند در پی آدم آمده بود و آدم در پشت درختان پنهان شده بود، خداوند نمی‌دانست آدم کجا است و او را می‌خواند تا خود را نشان دهد. در داستان ساختن شهر بابل، خداوند نمی‌دانست آدم کجا است و او را می‌خواند تا خود را نشان دهد. در داستان ساختن شهر بابل، خداوند بیم آن داشت که انسان‌ها اگر گرد هم آیند، نیروی متشکلی را به وجود خواهند آورد که خطری را متوجه ربویت خداوند خواهد بود، لذا به جبریل دستور داد تا تجمع آنها را از هم پاشد. (رک: سیار، ۱۳۹۴، باب ۱۱، ش ۲۲-۲۴)

از آنکه بگذریم، در اسطوره‌های یونانی قدیم، ترسیمی از خداوند جهان ارائه داده‌اند که انواع خدایان کوچک و بزرگ را در پی داشته است. گوشه‌ای از آن را - که صرفاً خرافه می‌ماند - تاریخ نویس معروف ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن آورده است. (ویل دورانت، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۹۷) و یا قرآن انبیاء عظام الهی را در والاترین مقام قدادست قرار داده

و سرامد بندگان خالص حق تعالی شمرده است. اینان نخبگان و برگزیدگان خلائق به شمار می‌روند. «آل عمران،: ۳۳) خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزیده. در سایر متون تعبیرات ناروا در این زمینه زیاد به چشم می‌خورد. درباره حضرت نوح نوشته اند شراب خوار مستی بود که از شدت بیهوشی برخنه و مکشوف العوره در میان چادر افتاده بود.(سیار، ۱۳۹۴، باب ۹، ش ۲۴-۱۸) درباره حضرت ابراهیم نوشته اند که همسر خود را به دروغ معرفی کرد تا جان و مال خود را حفظ نماید.(همان، باب ۱۲) در صورتی که هاجر در آن هنگام در سنین بالای عمر خویش در حدود هفتاد سالگی بود و جای واهمه نبود که فردی غیور مانند ابراهیم، ناموس خود را فدای جان و مال خود کند. از این نمونه‌ها در این متون بسیار دیده می‌شود.

**ج: جامعیت احکام اسلامی:** اسلام در بعد تشریع احکام از جامعیت کاملی برخوردار است که در هیچ یک از شرایع باقی مانده و نیز تشریعات وضعی، چنین جامعیت و گسترده‌گی به چشم نمی‌خورد. اسلام - همان گونه که اشارت رفت - در سه بعد عبادات، معاملات و انتظامات، دیدگاه مشخصی دارد و در تمامی جوانب این سه بعد به طور گسترده نظرات خود را ارائه داده، بشریت را برای رسیدن به سعادت حیات(مادی و معنوی) به پیروی از خود فراخوانده است. عبادات اسلام انسان را به پاکی و صفاتی درون و امامی دارد، او را از آلایش‌ها پاکیزه نگاه می‌دارد، روح را آرامش می‌بخشد و رابطه انسان را با مملکوت اعلی مستحکم می‌سازد و این خود موجب تقویت روح انسان و پاکی و صفاتی اوست. عبادت‌ها و نیایش‌ها صورت تجسد یافته ابراز عواطف درونی اوست که بر ملا می‌سازد.

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

## ۲-۱. نقد و بررسی بخشی نظریه‌ها درباره اعجاز تشریعی

### ۲-۱.۱. نقش امی بودن پیامبر اکرم(ص) در نظریه‌های اعجاز تشریعی

برخی طرفداران نظریه اعجاز تشریعی در نگاهی فرودستانه این وجهه اعجاز را بر پایه امی بودن آورنده آن استوار کرده‌اند.(ر.ک زرقانی، ج ۲: ۲۳۸/ عتر، ۱۴۱۶ق: ۲۲۰) هرچند

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

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

## ۲.۱.۲. کارکرد نظریه اعجاز تشریعی

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

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

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

### ۲.۱.۳. گستره مخاطبان اعجاز تشریعی

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

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

- ۱- نبود تناقض میان قوانین قرآن
  - ۲- سازگاری قوانین قرآن با عقل
  - ۳- سازگاری قوانین آن با فطرت
  - ۴- توافق قوانین قرآن با علم
- ۵- جامعیت قوانین قرآن به گونه ای که همه ابعاد زندگی انسان را در بر گرفته و در هر زمان و مکانی پاسخ گوی نیازهای بشر هست.

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

۷- عرضه آن از زبان شخصی درس ناخواند

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

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

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

- تشریعات قرآنی میان ویژگی های مذکور جمع کرده است.

- جمع میان ویژگی های مذکور امری خارق العاده است.

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

در توضیح بیشتر این استدلال آمده است که حد وسط در نظریه اعجاز تشریعی جمع

میان ویژگی هاست نه وجود برخی ویژگی ها؛ بنابراین وجود برخی قوانین که مشابه قوانین

قرآن باشند، خللی به اعجاز تشریعی قرآن وارد نمی کند؛ زیرا هیچ یک از این قوانین میان

همه ویژگی های مذکور به طور کامل جمع نگردیده است»(همان: ۴۶)

**نظر نگارنده:** پذیرش این نظریه به کسانی اختصاص دارد که به قرآن از راه های دیگر

باور بلکه تبعید دارند، زیرا برخی مقدمات آن خود نیاز به اثبات دارد. هم چنین مقدمات یاد

شده را باید با نگاه استقلالی در نظر گرفت و اعجاز تشریعی بر پایه این دیدگاه که امی

بودن را در مقدمات خود اخذ کرده، نمی تواند در سطح دیگر نظریه ها ظاهر شود.

از نظر نگارنده قرآن کریم مشتمل بر مجموعه ای از آموزه های معرفتی و تشریعی

است که با ویژگی های خاص خود، خارق العاده است و همین مطلب حد وسط در

استدلال را تشکیل می دهد. به عبارت دیگر یک مجموعه ای که مجموعه های خردتر مثل

مجموعه آموزه های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... را نیز در بر می گیرد. این آموزه ها

باهم مرتبط اند و یکدیگر را پشتیبانی می کنند و همگی یک هدف را تعقیب می نمایند.

### ۳- مشخصه های اصلی نظریه جدید

در این رویکرد، اعجاز تشریعی قرآن نه از جهت وضع قوانین برای بشر از سوی یک

فرد امی، بلکه از آن جهت است که آموزه های تشریعی و معارفی قرآن به جهت

مشخصاتی که در ادامه به آنها اشاره می شود، رابطه ای خارق العاده و منحصر به فرد بین

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

**الف) ترابط و همبستگی:** یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های رویکرد مختار به اعجاز تشریعی، ترابط و همبستگی شبکه‌ای معارف قرآنی است. توضیح آنکه، با بررسی مفاهیم و آموزه‌های قرآنی روشن می‌شود که قرآن در ابعاد تربیتی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی ورود کرده و مفاهیمی ارائه کرده است که کاملاً به هم مرتبط و همبسته هستند. به سخن دیگر، در اسلام شاهدیم که الگوهای رفتاری و روابط اقتصادی با توجه به مقاصد سیاسی و اخلاقی تعریف شده‌اند؛ یک حوزه علاوه بر تحقق هدف همان حوزه، اهداف دیگر در سایر حوزه‌ها را نیز تأمین می‌کند.

بر این اساس به نظر می‌رسد که هرچند دانش بشری برای ارائه هرگونه برنامه‌ای برای بشر، دائماً در حال تکامل و تحول بوده است، لیکن مجموعه آموزه‌های معارفی و تشریعی قرآن برای حیات مادی و معنوی بشر ثابت و بدون تغییر توانسته بهترین کارکرد را از خود نشان دهد. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که وقتی قرآن در صدد ارائه یک برنامه برای ابعاد مختلف زندگی بشر است، می‌بایست به سه عنصر جاودانگی، جامعیت و تکامل علم بشر مقيید باشد و همین مسئله اعجاز قرآن را به خوبی در اين بخش هويدا می‌کند؛ چراکه جمع بين اين سه قيد به جمع بين اضداد شباht دارد، زيرا جاودانگي با تکامل در تعارض است و زمانی يك برنامه می‌تواند جاودانه باید که دستخوش تغيير و تحول واقع نشود. قرآن اين تعارض را به خوبی حل کرده است؛ اين گونه که در برنامه‌های قرآنی چهارچوب‌های کلی عرضه می‌شود که همواره ثابت است و به انسان اذن داده می‌شود که متناسب با توانایی مادی و علمی خود چهارچوب کلی شريعت را در برنامه‌های خود اجرا کند. برای مثال شريعت چهارچوبی کلی با قوانیني جاودانه و کلی وضع کرده است و بشر متناسب با نيازهای خود آن را به عنوان چهارچوب برنامه کلی خود به کار می‌گيرد. قوانين کلی اي مثل خدامحور بودن به جاي انسان محور بودن در نظریه های اقتصادی و لزوم توزيع عادلانه ثروت و امکانات و فرصت ها، حرکت احتکار و رانت خواری و ویژه خواری، حرمت تسلط ييگانه بر اقتصاد مسلمانان، حرمت اسراف و لزوم دوری از تجمل

گرایی، اصل فقرزادی، حرمت برخی مشاغل و فعالیت‌ها مثل تولید سلاح‌های کشتار جمعی و جز این‌ها، امنیت اقتصادی و محترم بودن مالکیت‌های خصوصی و عمومی و دولتی و.... این قوانین کلی که همچون قوانین اساسی یک کشور عمل می‌کنند، در حکم چهارچوبی هستند که در همه زمان‌ها، مکان‌ها برقرار بوده و تکامل علمی بشر در آن‌ها تغییری به وجود نمی‌آورد و در عین حال تأثیر بسیار وسیعی در برنامه‌های اجرایی انسان‌ها در همه زمان‌ها بر جای می‌گذارد.

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

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

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

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

## نتیجه‌گیری

با تبیین و بررسی دیدگاه‌های متدالوی که درباره اعجاز تشریعی قرآن تاکنون مطرح بوده است، دریافتیم که اولاً بیان مهم ترین وجه اعجاز قرآن به امی بودن پیامبر باعث فروکاهیدن تراز اعجاز قرآن شده و ثانیاً برخی مقدماتی که برای اثبات اعجاز تشریعی به کار گرفته شده اند، ملزم به اعتقاد و ایمان به قرآن است و مشمول همگان نمی‌شود. هم چنین در این رویکرد، سؤالات و اشکالاتی مطرح است که بدون پاسخ رها شده اند. لذا این مقاله تصمیم به تبیین و ترسیم نگاهی نو به اعجار تشریعی قرآن گرفت که اعجاز و نوآوری‌های قرآن در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و الهی، افزون بر صدق ادعای پیامبر(ص) و الهی بودن قرآن، در ایجاد یک شبکه معرفتی و تشریعی که متناسب با همه اعضار و قرون باشد نیز به خوبی قابل تصور است؛ تعامل و ترابط آموزه‌ها و مفاهیم قرآنی با یگدیگر مجموعه‌ای را ترسیم کرده که جاودانگی و فraigیری از شاخصه‌های آن به شمار می‌رود. مجموعه‌ای فرابشری و پویا که بر تمامی ابعاد زندگی انسان تأثیر می‌گذارد و بدون محدود کردن رشد و تعالی او، به سرمزنل مقصود راهنمایی اش می‌دارد.

این مجموعه معارفی دارای مشخصاتی است که می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:  
یک آنکه، در الگویی پیوسته و در هم تنیده بر اثبات نوآوری‌های قرآن استوار است.  
دو آنکه، پویا است و با گذر زمان نو به نو می‌شود.

سه آنکه، برنامه کلی ارائه می‌دهد و بر تمام ابعاد زندگی بشر تأثیر می‌گذارد و در همه جا حضور دارد.

چهار آنکه، مخصوص مخاطبان خاصی نیست و عموم مخاطبان اعم از مؤمن و غیر مؤمن را شامل می‌شود. لذا فraigir و جامع است.

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

## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن فارس، بوالحسن احمد(۱۳۸۷)، ترتیب مقاییس اللげ، به کوشش سعیدرضا اعلی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۲. بهجت پور، عبدالکریم و حامد معرفت(۱۳۹۰)، اعجاز تشریعی قرآن، قرآن و علم، ش ۸
۳. جاوید، محمدجواد(۱۳۹۰)، قانون و قانون گذاری در آراء اندیشمندان شیعه، ج ۱، دانشگاه امام صادق، تهران.
۴. جمعی از نویسندها(۱۳۸۲)، دائرة المعارف قران کریم، ج ۳، بوستان کتاب، قم.
۵. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۷۱)، شریعت در آینه معرفت، ج ۱، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران.
۶. طباطبایی، سیدمحمد حسین(۱۳۷۲) المیزان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قیصر عاملی، دار احیاء التراث العربي، بیروت.
۷. مصباح یزدی، محمد تقی(۱۳۹۱)، معارف قرآن، ج ۱، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۸. معرفت، محمدهدایی(۱۴۱۱)، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، موسسه نشر اسلامی، قم.
- ۹.....(۱۳۷۸)، علوم قرآنی، ج ۱، موسسه نشر اسلامی، قم.
۱۰. ویل دورانت و آریل دورانت(۱۳۷۸)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد بطحانی و دیگران، ج ۶، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
۱۱. یوسفی، احمدعلی(۱۳۸۷)، نظام اقتصاد علوی، با همکاری سعید فراهانی، ج ۱، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۷۰ - ۱۵۱

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

محمد اسماعیل عبدالله<sup>۱</sup>

### چکیده

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

### واژگان کلیدی

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

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

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

## طرح مسأله

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

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

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

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

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

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

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

دیده نمی‌شود.

## مفهوم شناسی قضا و قدر

مسئله قضا و قدر یکی از مسائلی است که موجب شده تا عده‌ای از آن سوء استفاده کنند و عقیده جبر را مطرح کنند قضا و قدر از اصول مسلم جهان‌بینی اسلامی به شمار می‌رود که از قرآن و روایات اسلامی سرچشم می‌گیرد، ولی مهم آن است که در تفسیر این اصل، سایر اصول مسلم جهان‌بینی اسلامی نیز مورد توجه قرار بگیرد. تفاسیر و برداشت‌های مختلفی از قضا و قدر صورت گرفته اما ما تلاش می‌کنیم تا در اینجا معنی صحیح قضا و قدر الهی را بیان کیم.

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

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

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

قدّر چیست؟

ابن فارس در مورد کلمه قدر نیز می‌گوید: ارزش و اندازه هر چیزی را قدر و یا قدر می‌گویند و اگر گاهی در معنای ضيق استعمال می‌شود مانند آیه ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾

(طلاق: ۷) "کسانی که از نظر زندگی در فشار و ضيق هستند" برای این است که این افراد، امکانات کم و محدودی در اختیار دارند.

ragab اصفهانی نیز در بیان معنای این دو واژه (قضا و قدر) مطالعی را بیان نموده است که تفاوت چندانی با آنچه از «مقایيس» نقل گردید، ندارد و اگر چه در عبارتهای این دو دانشمند لغت شناس، تفاوت‌هایی دیده می‌شود، ولی هر دو، گویای یک واقعیت می‌باشند. (اصفهانی، ۱۴۰۴، ۳۲۳)

از آنچه بیان شد، بدست می‌آید که قضا به معنای ضرورت و قطعیت چیزی و قدر به معنای اندازه و ویژگی خاص آن می‌باشد.

به عبارت دیگر قضاء عبارت است از ایجاد یک نسبت ضروری و قطعی میان دو چیز که یکی به دیگری استناد داده می‌شود همانگونه که قضاوت قاضی و حکم او به اینکه مال مورد نزاع مثلاً متعلق به یکی از دو طرف نزاع است موجب می‌شود که آن تزلزل و تردیدی که قبل از حکم او، به واسطه نزاع طرفین در آن مال پدید آمده بود بر طرف گردد و یک نوع قطعیت و استواری، نسبت به کسی که به نفع او حکم شده است، پدید آید.

حال اگر این مفهوم را بر یک پدیده عینی منطبق سازیم قضای الهی در آن پدیده عبارت از این خواهد بود که هستی آن پدیده نسبت به علت تام خود ضرورت و قطعیت داشته و آن علت، مبدأ قطعیت وجود وی گردیده است.

و از آنجا که علت العلل در جهان آفرینش، آفریدگار یکتاست، بنابراین ضرورت و قطعیت و استحکام و استواری همه پدیده‌های امکانی، از ذات خداوند و علم و قدرت و اراده ازلی او سرچشم می‌گیرد، پس قضاء الهی عبارت است از قطعی شدن وجود حادثه‌ای که نتیجه تعلق اراده و قدرت و علم ذاتی و ازلی خدا، به آن شیء می‌باشد، علم و قدرت و اراده‌ای که بر شیء ممکن، قطعیت و استحکام مناسب را می‌بخشد.

از اینجا معلوم می‌شود کسانی که قضاء الهی را معلول علم ذاتی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۱، ۲۹۹) راه درستی را طی نکرده‌اند زیرا علاوه بر علم، اراده و قدرت ذاتی خدا نیز در ضرورت و قطعیت پدیده‌های امکانی مؤثر است همانگونه که نظریه کسانی که قضاء را نتیجه اراده و مشیت الهی می‌دانند نیز واقع بینانه نمی‌باشد. (ایجی، ۱۴۱۹، ج ۸، ۱۸۰)

قدّر که عبارت است از حدود و خصوصیات آنها (مانند اندازه و خصوصیات پیراهنی که خیاط می‌دوزد) اگر این واژه را بر هستی‌های امکانی و خصوصاً مادی، منطبق سازیم، معنای آن این خواهد بود که پدیده‌های مادی از جانب علل ناقصه خود، خصوصیات و ویژگیهایی را دریافت می‌کنند، زیرا هر یک از علل چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی، غائی) و شرایط و معدّات و اسبابی که در تحقق یک پدیده مادی دخالت دارند، مانند قالبی هست که آن معلول را با همان ویژگیها پدید می‌آورند. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۶، ۲۹۱)

در حدیثی که یونس بن عبدالرحمٰن از حضرت رضاع نقل کرده، حقیقت قضا و قدر به نحوی که بیان گردید منعکس گردیده است. می‌گوید: از امام درباره معنای قدر سؤال کردم فرمود: «هِيَ الْهِنْدَسَةُ وَ وَضْعُ الْحُدُودِ فِي الْبَقَاءِ وَ الْفَنَاءِ» (قدرت عبارت است از مهندسی و اندازه‌گیری موجودات و تعیین مقدار بقاء و هنگام فنا و نابودی آنها) سپس می‌گوید از معنای قضا سؤال کردم فرمود: «هُوَ الْإِبْرَامُ وَ إِقْأَمَةُ الْعَيْنِ» (اتفاق و قطعی شدن چیزی و به پاداشتن آن) (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۱۵۸)

### مراتب قضاء و قدر

از بحث گذشته روشن می‌شود که تقدیر، همان مرحله طرح‌ریزی و اندازه‌گیری هستی هر پدیده از جهات گوناگون، و قضاء، همان حالت ضرورت و لزوم تحقق آن پدیده می‌باشد ولی باید توجه نمود که هر یک از تقدیر و قضاء، دارای دو مرحله می‌باشد:

الف) مرحله علمی

ب) مرحله عینی

در مرحله نخست هر یک از اندازه‌گیری «تقدیر» و لزوم تحقق «قضاء» در مقام علم ربوی است که یکی از مراتب آن، ام الکتاب و یا لوح محفوظ و یا کتاب مبین است که تمام خصوصیات موجودات جهان امکان در آن، به صورت علمی، موجود و به نحو متناسب با آن کتاب نوشته شده است. **﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾** (رعد: ۳۹)

در این مرحله هم خصوصیات اشیاء تعیین گردیده و هم حکم به تحقق آنها در شرایط خاص، شده است از این جهت باید این مرحله را تقدیر و قضاء علمی نام نهاد.

اگر در حالت نخست، تقدیر و قضاء، حالت علمی و نقشه ریزی دارد، در مرحله دوم جنبه عینی و خارجی پیدا می کند، یعنی آن حقیقت علمی، اعم از تقدیر و قضاء، حالت عینی پیدا کرده و هر پدیده ای در شرایط و اندازه خاص خود، تحقق می یابد، درست مانند نقشه مهندسی که پس از طی مراحل نقشه برداری و تصمیم قاطع بر پیاده کردن آن - که صرفاً حالت علمی دارد - تحقق عینی یافته و در خارج پیاده می شود.

دو مرحله یاد شده از قضا و قدر علمی و عینی، در برخی از آیات قرآن مورد توجه قرار گرفته است، و اینک نمونه هایی از آیات قرآنی را درباره هر یک از دو مرحله علمی و عینی، ذکر می کنیم:

### تقدیر و سرنوشت علمی موجودات:

﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الْأُرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾  
(رعد: ۸) "خدا می داند آنچه را که هر ماده ای [در رحم] بار می گیرد و [نیز] آنچه را که رحمهای کاهند و آنچه را می افزایند و هر چیزی نزد او اندازه ای دارد."  
﴿وَإِنْ مَنْ شَيْءٌ إِلَّا عِنْدَنَا حَزَانَةٌ وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱)"و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه ای معین فرو نمی فرستیم." تقدیر و سرنوشت عینی موجودات:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر: ۴۹) "ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریده ایم"  
﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان: ۲) "همان کس که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن اوست و فرزندی اختیار نکرده و برای او شریکی در فرمانروایی نبوده است و هر چیزی را آفریده و بدان گونه که درخور آن بوده اندازه گیری کرده است."

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى \* وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى﴾ (اعلی: ۳ و ۲) "همان که آفرید و هماهنگی بخشید \* و آنکه اندازه گیری کرد و راه نمود."

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابِهِ لَقَادِرُونَ﴾ (مومنون: ۱۸) "و از آسمان آبی به اندازه [معین] فرود آوردیم و آن را در زمین جای دادیم و ما برای از بین بردن آن مسلمان تو انانیم."

﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْقَرٍ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ \* وَالْقَمَرَ قَدَرَنَاهُ مَنَازلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ \* لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلُّ فِي فَلَكِ يَسْبِحُونَ﴾ (یس: ۳۹ و ۴۰) "خورشید به [سوی] قرارگاه ویژه خود روان است تقدیر آن عزیز دانا این است \* و برای ماه منزلهایی معین کرده‌ایم تا چون شاخک خشک خوشی خرما بر گردد \* نه خورشید را سزد که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی جوید و هر کدام در سپهری شناورند."

### قضای علمی در قرآن:

﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِتَفْسِيْلِنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلَمُنَّ غُلُوْبًا كَيْرًا﴾ (اسراء: ۴) "در کتاب آسمانی [شان] به فرزندان اسرائیل خبر دادیم که قطعاً دو بار در زمین فساد خواهید کرد و قطعاً به سرکشی بسیار بزرگی برخواهید خاست".

﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ (حجر: ۶۶) "او را از این امر آگاه کردیم که ریشه آن گروه صبحگاهان بریده خواهد شد."

### قضای عینی قرآن

﴿فَقَضَاهُنَّ سَعْ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمِينِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلٍّ سَمَاءَ أَمْرَهَا وَرَيَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (فصلت: ۱۲) "پس آنها را [به صورت] هفت آسمان در دو هنگام مقرر داشت و در هر آسمانی کار [مربوط به] آن را وحی فرمود و آسمان [این] دنیا را به چراغها آذین کردیم و [آن را نیک] نگاه داشتیم این است اندازه گیری آن نیرومند دانا."

﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَائِبُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنَّ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا أَبْتُوا فِي الْعِذَابِ الْمُهِينِ﴾ (سبا: ۱۴) "پس چون مرگ را بر او مقرر داشتیم جز جنبدهای خاکی [=موریانه] که عصای او را [به تدریج] می‌خورد [آدمیان را] از مرگ او آگاه نگردانید پس چون [سلیمان] فرو افتاد برای جنیان روشن گردید که اگر غیب می‌دانستند در آن عذاب خفت آور [باقی] نمی‌مانندند."

علاوه بر اینکه در قرآن به این چهار مرحله تحقق هستیها در جهان امکان «تقدیر علمی، تقدیر عینی، قضاء علمی، قضاء عینی» اشاره شده در روایات شیعه و سنی (مجلسی، ۱۴۰۳)

ج ۵، ۸۷؛ ابن اثیر، ۱۳۴۶، ج ۱۰، ۵۱۳) نیز مورد توجه قرار گرفته که چون این نوشه گنجایش آن را ندارد از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.(ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ۱۴۹)

### قضا و قدر حتمی و غیر حتمی

در روایات دینی و در اشارات قرآنی، دو گونه قضاء و قدر است: حتمی و غیر قابل تغییر، غیر حتمی و قابل تغییر. این پرسش پیدا می‌شود که معنی قضاء و قدر غیر حتمی چیست؟ اگر حادثه خاصی را در نظر بگیریم، یا علم از لی حق و اراده او به آن حادثه تعلق گرفته است یا نگرفته است؛ اگر تعلق نگرفته است پس قضاء و قدر در کار نیست؟ اگر تعلق گرفته است، حتماً باید واقع شود، و آلا لازم می‌آید علم حق با واقع مطابقت نکند و لازم می‌آید تخلّف مراد از اراده حق، که مستلزم نقصان و ناتمامی ذات حق است به بیان جامع‌تر، قضاء و قدر در واقع عبارت است از انباع و سرچشمۀ گرفتن همه علل و اسباب از اراده و مشیّت و علم حق که علۀ العلل است و به اصطلاح، قضاء عبارت است از علم به نظام احسن که منشأ و پدیدآورنده آن نظام است.

والكلُّ مِنِ نِظَامِهِ الْكَيَانِيِّ      يَنْشأُ مِنِ نِظَامِهِ الْرَّبَّانِيِّ

از طرفی چنانکه می‌دانیم قانون علیّت عمومی، ضرورت و حتمیت را ایجاب می‌کند. لازمه قانون علیّت این است که وقوع حادثه‌ای در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش قطعی و حتمی و غیر قابل تخلّف بوده باشد، همان‌طور که واقع نشدن او در غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلّف ناپذیر است.(مطهری، ۱۳۷۷، ۶۰) بنابراین اگر از نظر آنچه در جهان هستی واقع شده و می‌شود نگاه کنیم یک نوع قضاء و قدر بیشتر وجود ندارد یعنی اشیاء آن طور که هستند و با استناد به علل و اسباب تامه‌ای که به آنها استناد دارند قضاء و قدرشان حتمی است. ولی در عین حال نوعی ضرورت مشروط و قدر مشروط هم درباره موجودات مادی واقعاً صادق است که: «اگر چنین می‌شد امکان چنان شدن در کار بود. این مطلب را می‌توانیم بصورت دیگر بیان کنیم که: قضاء حتمی است ولا یتغیر، اما قدر غیر حتمی و قابل تغییر است. توضیح مطلب اینکه: نسبت وجود اشیاء به علل تامه خود ضروری و قطعی است. ولی نسبت وجود اشیاء به علل موجوده‌شان، فعلیت و کمال است و نسبت وجود آنها به علل و شرایط اعدادی و قابلی، نقصان و محدودیت است. به عبارت دیگر

اشیاء هر کمالی را که دارند از ناحیه علل مفیضه و موجده خود دارند و هر نقصان و حدّ و اندازه‌ای که دارند از ناحیه شرایط قابلی است. پس قدر و اندازه از شرایط قابلی پدید می‌آید. و از طرفی قبل‌گفتیم که شرایط قابلی و مادی، بعضی جانشین بعضی دیگر می‌گردند. پس آنچه تغییر می‌پذیرد قدر اشیاء است نه قضای آنها که حتمی و لا يختلف است. (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ۱۰۷۱) در روایت نیز آمده است که: علی(ع) در سایه دیوار کجی نشسته بود و چون آن را مشرف به خرابی دید از آنجا حرکت کرده و در زیر سایه دیگری نشست. شخصی به آن حضرت رعس کرد: «تفرّ من قضاة الله؟» آیا از قضای الهی فرار می‌کنی؟ فرمود: «أَفَرَّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدْرِ اللَّهِ» یعنی از قضای الهی به قدر الهی فرار می‌کنم. (شیخ صدق، ۱۴۱۶، ۳۳۷)

بعضی با استناد به این آیه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمّىٌ عِنْدَهُ» (انعام: ۱) گفته‌اند که برای هر انسانی دو نوع أجل در نظر گرفته شده، اجل محظوظ یا مسمی و اجل غیر محظوظ یعنی اجلی که موقوف است و غیر مسمی، اجل مسمی و محظوظ در لوح محفوظ یا ام الكتاب مكتوب است و اما اجل موقوف یا غیر مسمی در کتاب محو اثبات ثبت و ضبط است، با توجه به این مطلب نتیجه می‌گیرند که اجل مسمی و محظوظ که در آیه هم هست خویش هیچگونه تغییری نیست و آن همان قضاء‌الذی یا بدل و لا یتغیر است و لکن آنچه قابل تغییر و تبدیل است قدر الهی است نه قضای حقیقی.

آنچه به نظر می‌رسد قضای دارای دو مرتبه حتمی و غیر حتمی است، قضای الهی هم قابل تغییر و تبدیل است و آن در قضای غیر حتمی قابل تحقق است چرا که قضای الهی در موجودات مادی، غیر حتمی است از طرفی افعال انسان از امور مادی هستند که دارای علل و اسباب مختلفی نیز می‌باشد و چون این علل و اسباب معده نیز مادی هستند و قابل تغییر، پس معلوم هم که عین ربط به آنها است متغیر است و این باعث تغییر در تقدير و قضای الهی می‌شود.

### نسبت قضای و قدر علمی با جبر

قرآن کریم در آنجا که درباره خودخواهی و طغیانگری افراد ناسپاس سخن می‌گوید، برای بیدار ساختن وجدان و فکر خفته آنان، مراحل آغازین آفرینش آنها را یادآوری کرده

و چنین می‌فرماید:

﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ \* مِنْ أَىٰ شَيْءٍ خَلَقَهُ \* مِنْ نُطْفَةٍ حَلَقَهُ فَقَدَرَهُ \* ثُمَّ السَّبِيلَ يَسِّرَهُ﴾  
(عبس: ۲۰-۱۷) مرده باد انسان، چه چیز او را به کفر و ناسیپی برانگیخته است، خدا او را از چه چیزی آفریده؟" وی را از نطفه کوچک و پستی آفریده و آفرینش و زندگی او را تقدیر نموده است، سپس او را بر راه خیر و سعادت ممکن و مختار نموده است.

آنچه از این آیه برداشت می‌شود و مربوط به بحث ما هم می‌باشد این دو نکته است:

- ۱ انسان از بدو آفرینش با تقدیر و سرنوشت خود همراه است و اصل وجود او و آثار و افعال وی همگی اندازه‌گیری شده است.
- ۲ او در کارهای خود، مختار و آزاد بوده و بر انتخاب راه خیر و سعادت، ممکن و توانا است.

حاصل اینکه اگر چه انسان در همه دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوی از هر طرف او را در بر گرفته است و او نمی‌تواند از مرز تقدیر الهی پا فراتر گذارد، ولی او هرگز نمی‌تواند به این بهانه از زیر بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد، زیرا خداوند او را از انتخاب راه خیر و سعادت ممکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او گذاشته است "ثم السبیلَ يَسِّرَهُ" و اصولاً این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه‌ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می‌رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه‌گیری شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲۰۷، ۲۰)

امام خمینی(ره) می‌فرمایند: آنچه که به سر انسان می‌آید از خیر و شر، از خود آدم است. آنچه که انسان را به مراتب عالی انسانیت می‌رساند، کوشش خود انسان است. و آنچه انسان را به تباہی در دنیا و آخرت می‌کشد، خود انسان و اعمال خود انسان است، این انسان است که خدای تبارک و تعالی به طوری خلق فرموده است که راه راست و کج را می‌تواند انتخاب کند و تمام انبیاء از صدر عالم تا آخر برای این آمده‌اند که این آدم را از آن راه کج و راههای باطل هدایت کنند به صراط مستقیم انسانیت یک سرش اینجاست و سر دیگر ش عنده‌الله است. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ۲۱)

شیشه نزدیک‌تر از سنگ ندارد خویشی

هر شکستی که به هر کس برسد از خویش است

چون هر چه می‌رسد به تو، از کرده‌های توست

جرم فلک کدام و گاه ستاره چست!

به نظر نویسنده آنچه جبریون در مورد این آیه شریفه: «ما أصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ تَبَرَّأُوا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حديد: ۲۲) «هیچ مصیبی نه در زمین و نه در نفسهای شما [= به شما] نرسد مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم در کتابی است این [کار] بر خدا آسان است». می‌گویند و به آن استناد می‌کنند نیز پاسخ روشنی دارد و از مباحث قبل‌پاسخ داده می‌شود لکن می‌توان یک اصل کلی از آن برداشت کنیم و آن اینکه مجموعه آنچه که در جهان رخ می‌دهد اعم از غم و شادی، بهبودی و بیماری، بی‌نیازی و نیازمندی، جنگ و آرامش و ... در کتابی به نام لوح محفوظ ثبت گردیده است و این مسئله‌ای است که علم مطلق خداوند آن را ایجاد می‌کند. البته باید توجه داشت که ضبط هر رخدادی، در کتابی، به معنای نگارش اصل فعل تنها نیست، بلکه نگارش و ضبط خصوصیات نیز مطرح است و از این طریق مشکل جبر برطرف می‌شود زیرا کیفیت صدور حرارت از آتش، به صورت یک اثر و فعل قهری و ناخواسته نگارش یافته، همچنان که کیفیت صدور بخشی از کارهای انسان به صورت یک فعل اختیاری و ارادی نوشته شده است. در این صورت این نوع آگاهی و نگارش پیشین، نه تنها مایه جبر نیست، بلکه اختیار و آزادی انسان را به صورت یک حقیقت اجتناب ناپذیر تحکیم می‌بخشد.

### بداء و نسبت آن با قضا و قدر

بداء در لغت به معنای ظهور بعد از خفاء است و لذا گفته می‌شود «بدالشی بدواً و بدأء الى ظهر ظهوراً بيئناً» و نیز گفته شده «كلمة البداء مصدر بداء يبدأ بمعنى الظهور والابداء هو الإظهار و يقال البداء في مقابل الخفاء والكتم» (راغب، ۱۴۰۴، ۴۰) بداء در محاورات عرفی معمولاً در جاهایی به کار می‌رود که شخصی از نظر سابقش برگرد و رأی و نظر جدیدی بدهد و یا فعل سابق را ترک کند و فعل دیگر یا همان فعل را بگونه‌ای دیگر انجام دهد و

این تغییر و تبدیل به خاطر جهل و نادانی او نسبت به مصالح و مفاسد آن کار می‌باشد. جناب آقای سبحانی نیز می‌فرماید کسانی مانند بلخی و فخر رازی که این معنی از بداء را به شیعه نسبت می‌دهند از قول سلیمان ابن جریر نقل می‌کنند که آشنایی با اعتقادات شیعه نداشته است. طبیعی است این معنی و تفسیر از بداء را نمی‌شود به خداوند سبحان که افعال او در نهایت اتقان و استحکام می‌باشند و عالم مطلق است نسبت دارد.( سبحانی، ۱۳۷۹، ۱۲) بنابراین بهترین تعریف اصطلاحی برای بداء در میان تعاریف مختلفی که ارائه شده همان تعریفی است که استاد سبحانی بیان می‌کنند: «المراد من البداء ليس الا تغيير المصير والمقدار بالأعمال الصالحة أو الطالحة». ( سبحانی، ۱۳۷۹، ۱۲) مراد از بداء تغییر سرنوشت انسان با اعمالی که از خود بروز می‌دهد، صالحه یا طالحه، باید دانست که انسان در مقابل تقدیر خداوند بر انجام افعال صالح یا طالح در جهت تغییر سرنوشت مجبور نیست بلکه تقدیر خداوند بر این قرار گرفته که برای انسان امکان داشته باشد سرنوشت خویش را با افعال خوب و بد تغییر دهد چنانچه قرآن کریم نیز اشاره دارد که «الله لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) "خداوند مقدار نمی‌کند برای انسانها مگر اینکه خود آنها تغییر و سرنوشت خودشان را بر عهده دارد".

اشکال نشود که چگونه ممکن است خداوند با توجه به علم مطلق خویش همه مقدرات را برای انسان تقدیر نماید و قضا نیز صورت بگیرد یعنی همه آن مقدرات اعم از اعمال و افعال انسان، ضرورت قطعیت پیدا کنند، و در عین حال در مرحله قضا و قدر عینی یعنی در مقام تحقق خارجی تغییر پیدا کند؟! مگر می‌شود چیزی که حالت ضرورت و قطعیت پیدا کرد، تغییر پیدا کند؟

در پاسخ به این اشکال باید بگوییم همانطوری که سابق نیز بیان کرده‌ایم علاوه بر دو مرتبه عینی و علمی، قضا و قدر، دو مرتبه دیگر حتمی و غیر حتمی نیز برای قضا و قدر وجود دارد.

بنابراین خداوند که در مقام علمی همه مقدرات را تقدیر می‌نماید و ضرورت و قطعیت پیدا می‌کند این قضا و قدر الهی در مرتبه علمی به نحو حتمی و قطعی نیست بگونه‌ای که قابلیت تغییر و تبدیل را نداشته باشد بلکه به نحو غیر حتمی می‌باشد به عبارتی، بگونه‌ای

است که تا زمانیکه حال و وضع شخص تغییر نکرده قضا و قدر هم تغییر نمی‌کند، اما اگر حالت و وضع شخص به انجام افعال حسن یا افعال قبیح تغییر کرد قضا و قدر الهی نیز در حق همان شخص تغییر خواهد کرد.

بنابراین چنانچه انسان با حریت و اختیار و در حالت انتباہ و هوشیاری، عمل صالحی را از تصدّق فقراء و نیکی به والدین و ... انجام دهد، این عمل صالح می‌تواند روند حیاتی او را آن چنان تغییر دهد که اگر احیاناً از سابق رو به شقاوت بوده است، اینکه با نظر لطف الهی این روند رو به سعادت تغییر می‌یابد و همین دگرگونی بر عکس نیز صادق است یعنی چنانچه در حالت معمول و مستمر افعال و اخلاقش عمل طالح یعنی پلیدی از روی سربزند و آن را نیز از وی اختیار انجام داده باشد، گاه آنچنان مغضوب خداوند واقع می‌شود که عاقبتیش رو به شقاوت متهی می‌گردد.

### بداء در قضا و قدر موجودات مادی

البته این نکته مورد توجه هست که چنانچه قبلًا در این مورد بحث کردیم این تغییر و سرنوشت مربوط به موجودات مادی است. زیرا از آنجائیکه سرنوشت معلول در دست علت است و معلول عین ربط و نیاز به علت است، و از طرفی همه این امور و فعل و افعالات مادی نیز معلول علل مختلفی<sup>۱</sup> هستند. بنابراین سرنوشت‌های مختلف در انتظار آنها است چنانکه ممکن است این سلسله از علل و اسباب جانشین سلسله دیگری شوند و طبیعتاً سرنوشت‌ها نیز تغییر کند پس قضا و قدر آنها نیز غیر حتمی است اما در موجودات مجرد که تنها برگشت به یک علت و آن علت العلل حقیقی است دچار تغییر سرنوشت هم نمی‌شوند و لذا قضا و قدر آنها نیز حتمی و قطعی است استاد مطهری نیز یکی از امتیازات بشر را همین می‌داند که انسان سرنوشت حتمی و تخلف ناپذیر ندارد، بلکه به هزاران علل و اسباب و از جمله انواع اراده‌ها و انتخاب‌ها و اختیارها که از خود بشر ظهور می‌کند، وابسته است.

### بداء و تغییر علم خداوند

یکی از مواردی که سبب شده تا عده‌ای بداء را در مورد خداوند نکار کنند این است

<sup>۱</sup>. مراد علت العلل که واجب تعالی و نیز علل و اسباب مادی که علتیای معده هستند، می‌باشد.

که گمان کرده‌اند بدا در مورد خداوند به این معنا است که تغییری در علم خداوند صورت می‌گیرد و علم او تبدیل به جهل می‌شود و لازمه آن، این است که موضوعی بر خداوند پنهان بوده و سپس آشکار شده است.

در توضیح مطلب و پاسخ به این شبهه می‌توان گفت:

اولاً: تعریفی که از بداء ارائه می‌نماید غیر از آن تعریفی است که شیعه از بداء می‌داند شما بداء را به معنای لغوی آن ظهور بعد از خفاء می‌دانید و می‌گویید لازم می‌آید تا علم او تبدیل به جهل شود، که خداوند سبحان از آن منزه است او عالم مطلق و همه افعالش را با نهایت اتقان و استحکام انجام می‌دهد. و حال آنکه با تدبیر در روایاتی که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم آشکار می‌شود که بداء در مورد خداوند به معنایی علم بعد از جهل نیست، علم خدای متعال عین ذات اوست و مانند علم ما مبدل به جهل نمی‌شود بلکه بداء به معنای ظاهر شدن امری است از ناحیه خدای متعال بعد از آنکه ظاهر با آن مخالف بود. به عبارتی اگر تعریف بداء را تغییر و سرنوشت انسان به سبب اعمال صالح و طالع بگیرید چنانکه تعریف صحیح نیز همان است چنین شبهه‌ای پیش نمی‌آید.

ثانیاً: علم خداوند دو گونه است علم به ذاتی و علم فعلی؛ قضا و قدر در هستی و مخلوقات نیز مربوط به علم فعلی خداوند است و از مقام فعل انتزاع می‌شود پس به ذات الهی ربطی ندارد از طرفی لازمه علم فعلی تغییر است چون او افعال انتزاع می‌شود ، افعال نیز از امور مادی امور مادی هم چنانکه قبل اگفتیم دارای علل و اسباب مختلف که هر کدام حالت و گونه‌ای را می‌طلبد.

ثالثاً: شما تقدیر الهی را با علم ازلی الهی یکی می‌دانید و حال آنکه این دو با هم فرق می‌کند تغییر در تقدیر ممکن است و اشکالی ندارد چنانکه سابق توضیح دادیم اما تغییر در علم خداوند محال است.(سبحانی، ۱۳۷۹، ۶۳)

ثالثاً: روایات نقل شده از امامان معصوم نیز مخالف صریح آنچه شما می‌گویید می‌باشد:  
از جمله این روایات عبارتند از:

الف) امام صادق(ع) فرمود: «ما بـالله فـی شـیء الـا کـان فـی عـلمه أـن يـبـولـه»(برای خدا نسبت به چیزی بداء حاصل نشد جز این که پیش از این که بداء حاصل شود خدا آن را

می‌دانست) (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۴۲۵)

ب) امام صادق(ع): «إِنَّ اللَّهَ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مَكُونُونٌ مَخْرُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ - وَعِلْمٌ عَلَمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَأَنْيَاءُهُ فَتَحْنُ نَعْلَمُهُ». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ۱۴۰)

ج) امام صادق(ع): «ما عبد الله لشيء مثل البداء» «ما يعلم الناس ما في القول بما البداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ۱۴۰)

د) امام صادق(ع): «من زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَدَاهُ فِي شَيْءٍ بَدَاءً نَدَامَةً فَهُوَ عِنْدَنَا كَافِرٌ بِاللهِ الْعَظِيمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ۱۰۷؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ۳۳۴)

### بداء و تغییر اراده خداوند

بعضی بداء را به معنای انتقال و تحول از اراده‌ای به اراده دیگر بعد از علم به آن، می‌دانند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۴، ۸۰) بنابراین در مورد بداء برای خداوند سبحان نیز می‌گویند پس از آنکه در آن شیء یا فعل تقدیر ایجاد شد یعنی اراده خداوند نیز نسبت به آن برگشته و فعلاً مراد خداوند چیز دیگری است.

ما در مقام پاسخ می‌گوییم اولاً شما تقدیر را به اراده تفسیر کرده‌اید و حال آنکه تقدیر فعل خداوند است که یا در لوح محفوظ یا در مقام تحقق خارجی و خلق مخلوق محقق می‌شود.

ثانیاً: شما با این بیانات می‌خواهید بگویید امامیه قائل به حادث بودن اراده‌اند و حال آنکه این عقیده باطل است بلکه امامیه معتقد است اراده مثل علم الهی ازلی و تنجیزی است و از صفات ذاتیه خداوند است.

اما اگر اراده و همچنین علم الهی را از صفات فعلیه بدانیم که از خود فعل انتزاع می‌شوند مثل خالقیت و رازیت که از خلق کردن و رزق دادن انتزاع می‌شود تغییر اراده به این معنی اشکالی ندارد چون باعث تغییر در ذات واجب تعالی نمی‌شود ضمن اینکه از خصوصیت فعل تغییر و حرکت است.

ثالثاً: سایر جوابهایی که در علم خداوند مطرح شد در اینجا «اراده» هم مطرح می‌شود.

### نتیجه‌گیری

بر اساس کنکاش صورت گرفته و در پی تحلیل های انجام شده به دست می آید که:  
بداء در قضا و قدر غیر حتمی صورت می گیرد که مختص موجودات مادی می باشد و  
موجودات مادی هم دارای علل و اسباب مختلفی هستند. بنابراین به ناچار معلول هم که عین  
ربط می باشد با تغییر علل تغییر خواهد کرد و لذا همه افعال در کتاب محو و اثبات، ثبت  
شده است که با توجه به شرائط و تغییر وضعیت شخص تغییر می کند چنانکه این مطلب از  
آیات و روایات معصومین (علیهم السلام) برداشت می شود. علاوه بر این با توجه به اینکه  
برای خداوند هم علم ذاتی و هم علم فعلی صادق است، بحث قضا و قدر و بداء در تقدیر  
الهی مربوط به علم فعلی خداوند است که از مقام افعال انسانها متشرع می شود و تغییر در  
علم فعلی خداوند اشکالی ندارد چون به ذات باری بر نمی گردد.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک ابن محمد (۱۳۴۶) جامع الاصول، قاهره، المکتبة التجاریة الكبرى، چاپ دوم.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۶) المقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، بي چا.
۳. ابن مفید قمی، قاضی سعید محمد (۱۳۸۱) شرح توحید صدوق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، چاپ هفتم.
۴. اصفهانی، راغب (۱۴۰۴) المفردات، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
۵. ایجی، قاضی عضد الدین (۱۴۱۹) شرح المواقف، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ ششم.
۶. تورانی و شعبانی، اعلی و لاله (۱۳۹۳) تیین و بررسی بدای از منظر ملاصدرا و امام خمینی (ره)، تهران، شماره ۶۵، ۶۷-۸۶.
۷. حلی، حسن ابن یوسف (۱۴۱۹) کشف المراد، قم، موسسه نشر اسلامی، بي چا.
۸. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹) صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۸) الهیات، تهران، لوح محفوظ، چاپ اول.
۱۰. -----(۱۳۸۱) جبر و اختیار، قم، موسسه امام صادق(ع)، چاپ اول.
۱۱. روحانی، مصطفی (۱۳۸۵) بدای از منظر عقل و وحی، فصلنامه شیعه شناسی، قم، شماره ۱۴، ص ۳۲=۱۲.
۱۲. -----(۱۳۸۳) بدای از منظر عقل و وحی، بنی الزهراء، قم، چاپ اول.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۹) البداء فی ضوء الكتاب و السنہ، قم، موسسه امام صادق(ع)، چاپ اول.
۱۴. شیخ صدوق، (۱۴۱۶) التوحید، قم، موسسه النسر الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱) تعلیقه بر اسفرار، قم، جامعه مدرسین، بي چا.
۱۶. -----(۱۳۷۵) تعلیقه بر اسفرار، قم، جامعه مدرسین، بي چا.

۱۷. عطائی، محمد رضا(۱۳۸۵) بداء در قرآن و حدیث، مشهد، فصلنامه مشکوہ، شماره ۸۲ ص ۱۱۲-۱۴۵.
۱۸. کلینی، محمد ابن یعقوب(۱۳۷۷) اصول کافی، تهران، مکتب الصدقوق، چاپ یازدهم.
۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴) مرآۃ العقول، تهران، دار الكتب الاسلامیة، بی چا.
۲۰. ----- (۱۴۰۳) بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفا، چاپ سوم.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳) مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدراء، چاپ نهم.
۲۲. ----- (۱۳۷۶) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدراء، چاپ هفتم.
۲۳. ----- (۱۳۷۷) انسان و سرنوشت، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پانزدهم.
۲۴. مفید، محمد ابن محمد(۱۴۱۳) اوائل المقالات، قم، الموتمر العالمی لالفیه المفید، چاپ هشتم.
۲۵. ملاصدرا (۱۳۸۱) الاسفار الاربعه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ پنجم.
۲۶. الله بداشتی و دستمرد، علی و فاطمه (۱۴۰۱) بررسی رابطه بداء و تغییر در قضا و قدر خداوند، قم، نشریه شیعه پژوهی، شماره ۲۲، ص ۱۸۵-۲۰۴.
27. Ibn Athir, Mubarak Ibn Muhammad (1346), Jami al-Asul, Cairo, Al-Kabri Commercial Library, second edition.
28. Ibn Faris, Ahmad (1406) al-Maqais al-Lagheh, Qom, Maktoal al-Alam al-Islamiya, Bicha.
29. Ibn Mofid Qomi, Qazi Saeed Mohammad (1381) Description of Tawheed Sadouq, Tehran, Ministry of Culture and Guidance, 7th edition.
30. sfahani, Ragheb (1404) Almfardat, Tehran, book publication office, second edition.
31. Eji, Qazi Azad al-Din (1419) Sharh al-Massiq, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamieh, 6th edition.
32. Torani and Shabani, Aala and Laleh (2013) Explanation and investigation of Bada from the point of view of Mulla Sadra and Imam Khomeini (RA), Tehran, No. 65, 67-86.
33. Hali, Hassan Ibn Yusuf (1419) Kafsh al-Murad, Qom, Islamic Publishing Institute, Bicha.
34. Rabbani Golpaygani, Ali (1378) Theology, Tehran, Loh Mahfouz, first edition.
35. (1381) ----- Predestination and Choice, Qom, Imam Sadiq Institute (AS), first edition.

36. Rouhani, Mustafa (1385) *Bada from the perspective of reason and revelation*, *Shia Science Quarterly*, Qom, No. 14, p. 12=32.
37. (1383) ----- *Bada from the perspective of reason and revelation*, *Bani al-Zahra*, Qom, first edition.
38. Sobhani, Jafar (1379) *Al-Bada'a in the light of Al-Kitab and Sunnah*, Qom, Imam Sadiq Institute (AS), first edition.
39. Sheikh Sadouq, (1416) *Al-Tawheed*, Qom, Al-Nasr al-Islamiya Institute, 4th edition.
40. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1371) *Commentary on Asfar*, Qom, Jamia Modaresin, Bicha.
41. (1375) ----- *Commentary on Asfar*, Qom, Modaresin Community, Bicha.
42. Atai, Mohammad Reza (1385) *Bada in the Qur'an and Hadith*, Mashhad, Mashkwa Quarterly, No. 82, pp. 112-145.
43. Kilini, Mohammad Ibn Yaqub (1377) *Usul Kafi*, Tehran, Maktoll Al Sadouq, 11th edition.
44. Majlisi, Mohammad Baqir (1404) *Marat al-Aqool*, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya, Bicha.
45. (1403) ----- *Bihar al-Anwar*, Beirut, Alofa Institute, third edition.
46. Motahari, Morteza (1373) *Shahid Motahari's collection of works*, Tehran, Sadra, 9th edition.
47. (1376) ----- *Principles of philosophy and the method of realism*, Tehran, Sadra, 7th edition.
48. (1377) ----- *Man and Destiny*, Qom, Islamic Publications Office, 15th edition.
49. Mofid, Muhammad Ibn Muhammad (1413) *Early Essays*, Qom, Al-Tomar Al-Alami Lafiya Al-Mofid, 8th edition.
50. Mulla Sadra (1381) *Al-Asfar al-Arbaeh*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, fifth edition.
51. Elah Badashti and Dastmard, Ali and Fatemeh (1401), examining the relationship between evil and change in God's judgment and destiny, *Qom, Shia Research Journal*, No. 22, pp. 185-204.

## بررسی تطبیقی راه‌های شناخت خداوند در دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا و تأثیر عقاید ابن‌عربی بر ملاصدرا

سوريه گراوند<sup>۱</sup>

محمد کاظم رضا زاده جودی<sup>۲</sup>

نفیسه فیاض بخش<sup>۳</sup>

### چکیده

عقاید عرفانی و فلسفی ابن‌عربی در شناخت خداوند از جمله نقش خودشناسی و عقل و معرفت قلبی و شهودی و ... بر عقاید سایر عرفا و فیلسوفان از جمله ملاصدرا تأثیرگذار بوده است. این پژوهش بر آن است که با رویکردی تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های این دو حکیم و فیلسوف اسلامی یعنی ابن‌عربی و ملاصدرا در خصوص راه‌های کسب معرفت الله پردازد و تأثیر عرفان ابن‌عربی بر دیدگاه ملاصدرا در شناخت خدا را تبیین نماید. دیدگاه‌های این دو حکیم بیانگر آن است که با اینکه ملاصدرا در بسیاری از موضوعات پیرو بی‌چون و چرای ابن‌عربی نبوده اما هر دو معتقد به معرفت حق تعالی در سه مرتبه ذات و صفات و افعال هستند و بر این باورند که عقل و طرفیت‌های وجودی بشر قابلیت و توانایی در ک ذات خداوند را ندارد. ملاصدرا هم به تأثیر از ابن‌عربی برای عقل در شناخت حق تعالی و اسماء و صفاتش حد و مرزی قائل است. ابن‌عربی و ملاصدرا هر دو خودشناسی را راهی برای شناخت خداوند دارای اهمیت بسیاری می‌دانند و از این نظر تفاوتی بین دو حکیم وجود ندارد؛ ابن‌عربی نیز مانند ملاصدرا معرفت به خداوند را امری تشکیکی می‌داند لذا هر کس بنابر علم و توان معرفتی خود قادر به شناخت خداوند است.

### وازگان کلیدی

ملاصدرا، ابن‌عربی، شناخت خدا، عقل، خودشناسی، معرفت قلبی و شهودی، معرفت نظری و برهانی.

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

Email: Nikoogra@gmail.com

۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mkrjoudi@yahoo.com

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: nafisefayazbakhsh@yahoo.com

## طرح مسائله

از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر در طول سالیان، شناخت معبد و معشوق حقیقی یعنی خداوند است. عرفا و بزرگان اهل کلام و ... هر کدام راه‌های متعددی برای معرفت حق تعالی ارائه نمودند و در این راه عرفا سهم بیشتری در ارائه راه‌های شناخت خداوند به طریق شهودی و حضوری دارند؛ یکی از این عرفا محب الدین عربی که دیدگاه او و رهیافتی که او در این نوع شناخت دارد حائز اهمیت است اما با وجود تلاش‌های صورت گرفته باید اذعان نمود که دسترسی به ذات و اصل خداوند غیرممکن است همان طور که جواد آملی معتقد است: «شناخت انسان نسبت ذات و حقیقت خداوند محال است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۶۸/۲). ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که با ارائه نظریات معرفت شناسی خود با تمسک بر براهینی چون برهان صدقین و مبنا و اصول حکمت متعالیه و ... به مبحث معرفت خداوند پرداخته است و نظریات و اعتقادات او در این زمینه متأثر از عقاید ابن عربی است به عبارت دیگر اندیشه‌های عرفانی و فلسفی ابن عربی در برخورد با اندیشه‌های خلاق ملاصدرا، موجب خلق دیدگاه‌های تازه‌ای در حوزه‌ای عرفانی و فلسفی و معرفت شناختی گردید.

پژوهش‌های متعددی به بررسی راه‌های معرفت خداوند در عرفان و نظریات فلسفی ابن عربی و ملاصدرا پرداخته‌اند از جمله: رضازاده جودی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «معرفت حصولی به واجب تعالی از منظر ملاصدرا» بیان کرد که معرفت به واجب تعالی از برترین معرفت‌های انسانی است. معرفت حصولی، یکی از دو نوع معرفت است که از طریق مفاهیم ذهنی، آگاهی به اشیاء حاصل می‌شود. در حکمت متعالیه معرفت به اشیاء براساس معیارهایی چون رابطه وجودی میان دوشیء، معلوم بودن مدرک و مرتبه وجودی آن پدید می‌آید.

سراج و منفرد (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «نفس‌شناسی به منزله مبنایی برای خداشناسی در نظام اندیشه ابن عربی و صدرالمتألهین» بیان کردند که معرفت نفس از مهم‌ترین مباحثی است که همواره مورد تأکید فلاسفه و عرفا بوده و به دلیل ربط و پیوندی

که با معرفت خداوند دارد، ضرورتی مضاعف یافته است. ابن عربی و ملاصدرا، با دو رویکرد عرفانی و فلسفی، شناخت نفس را بهترین راه رسیدن به حقیقت هستی و شناخت خداوند می‌دانند.

رجبی (۱۳۹۲) در مطالعه‌ای با عنوان «تحلیل تطبیقی نقش خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی» بیان کرد که شناخت خود یا نفس آدمی که از آن به خودشناسی یاد می‌شود، از مهم‌ترین مباحثی است که از گذشته‌های دور مورد تأکید فلسفه و عرفابوده است. ملاصدرا به صراحت از امکان‌پذیری خودشناسی سخن می‌گوید. ابن عربی نیز با دو تحلیل از شناخت نفس یاد می‌کند؛ گاهی از امتناع شناخت خود سخن می‌گوید و در برخی موارد از امکان‌پذیری آن.

چیتیک (۱۳۹۰) در اثر خود با عنوان «طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی» معتقد است که عرفان یک حوزه مستقل معرفتی است که با روش کشف و شهود به بررسی انسان و جهان می‌پردازد و غایت اصلی آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست. عارف نیز کسی است با سیر و سلوک، از منزل بیداری به منزل وصول به حق نائل می‌شود. عرفان به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌شود. در حوزه‌ی عرفان (شناخت و خواستن) و (دیدن و رفتن) به هم آمیخته است. عرفان نظری شبیه به فلسفه و نوعی جهان‌بینی است. عرفان نظری به عنوان یک نظام معرفی و جهان‌بینی مخصوص، به وسیله محی‌الدین ابن عربی تأسیس گردید این کتاب تلاش دارد تا با بررسی عرفان ابن عربی گامی در راه کسب معرفت نسبت به باری تعالی را نشان دهد.

حسین زاده (۱۳۸۴) در اثر خود با عنوان «درآمدی بر معرفت شناسی» سعی نموده با تکیه بر مبانی محکم عقلی و برهانی و با استمداد از اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث معرفت شناسی در سطحی مقدماتی و با نظمی منطقی ارائه کند.

رحیمیان (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی» بیان کرد که از بین راههای خداشناسی، عارفان، راه انسانی را برتر از راه آفاقی می‌دانند. خودشناسی امکان رسوخ بی‌واسطه بشر به تجلی الهی و درک آن را برای او میسر می‌سازد. به علاوه می‌توان با آینه قرار دادن صفات انسانی برای صفات الهی، شناختی

نزدیک تر از اسمای الهی به دست آورد. در هیچ‌کدام از پژوهش‌های تدوین شده به بررسی تأثیر عرفان ابن عربی بر دیدگاه ملاصدرا در شناخت خدا پرداخته نشده است. این پژوهش برآن است که با تحلیل و تطبیق دیدگاه‌های معرفت‌شناسی ابن عربی و ملاصدرا، تأثیر دیدگاه‌های ابن عربی بر نظریات ملاصدرا بیان شود.

### دیدگاه ابن عربی

آنچه در دیدگاه ابن عربی قابل توجه است آن است که او در آثار مختلف خود به تقسیمانی در معرفت خدا دست زده و بین آنها داوری نموده است. به عنوان نمونه در رساله حقیقه الحقائق معرفت را دو قسم می‌داند: یکی به عقل و دیگری معرفت حق به حق و باز در ادامه، معرفت حق را دو قسم می‌داند: معرفت کسبی و معرفت بدیهی (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۶).

وی در مباحث مختلف از آثارش به چنین تقسیم‌هایی دست زده و راه‌های معرفت الله را متعدد می‌داند. او نیز بر مبنای دیدگاه عرفانیش با توجه به سطوح مختلف راه‌های معرفت الله را متفاوت و براساس سطوح و جایگاه افراد می‌داند. اهل الله نزد او مصدق واقعی کسانی است که خدا معرفت خودش و کتابش را به ویره به آنها ارزانی داشته است بازگشت دیدگاه او به مبانیش در معرفت و اقسام شناخت و علم است که ضمن بیان آنها به دیدگاه او در تعدد با وحدت راه‌های شناخت اشاره می‌کنیم:

ابن عربی در بخش سوم از فتح مکی در مقدمه علوم، یکصد و پنجاه نوع از علم را بیان داشته که هر یک را می‌توان بر اساس قاعده‌های کلامی با فلسفی با اعتقادی منطق دانست. او علوم را دارای مراتب و به سه مرتبه «علم عقل»، «علم احوال» و «علم اسرار» تقسیم می‌کند که سومی را مخصوص نبی و ولی می‌داند و آن را لدنی و دارای دو قسم می‌داند علمی که به واسطه عقل درک می‌شود و قسم دیگر که خود دو قسم است: یکی به علم دوم یعنی علم احوال ملحق می‌شود که حالت بهتر و عالی تر از قسم دوم است و بخش دوم از نوع علوم اخبار است و بیشتر مردمان این علم اسرار را انکار می‌ورزند. او معتقد است کتاب فتوحات از این نوع اخیر است (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۵۹).

او علم اسرار را لایق برادران ایمانی می‌داند و پس از بیان منهج و روش صاحبان

حقیقت آن را به چهار شعبه تقسیم و دواعی را نیز پنج قسمت می کند که هر کدام خود تقسیماتی دارد. پس از آن اخلاق را سه قسم کرده و بعد از آن حقایق را چهار بخش می کند که از اینجا پای معرفت به میان می آید چرا که متعلق معرفت این چهار قسم‌اند: حقایقی که به ذات الهی باز می گردند، حقایقی که به صفات تنزیه‌ی حق بر می گردند، حقایقی که به افعال او بر می گردند و حقایقی که به مفعولات بر می گردند؛ یعنی عالم وجود و موجودات. این قسم اخیر که آن را حقایق کونی گوید خود سه مرتبه‌اند: حقایق علوی که معقولاتند، حقایق سفلی که محسوساتند و حقایق بزرخی که متخیلاتند(همان: ۱۶۰).

ابن عربی در فصلی جداگانه به مسائل هفت گانه‌ای که علم آنها ویژه و خاص اهل حقیقت است پرداخته که عبارتند از: معرفت اسماء الهی، معرفت تجلیات، معرفت خطاب حق بر بندگانش را به زبان شریعت، معرفت کمال و نقص وجود، معرفت انسان از جهت حقایقش، معرفت کشف خیالی و معرفت بیماری‌ها و داروها.

اما معرفت الله آن هم از نوع معرفتی که خدا آن را ارزانی بندۀ اش می نماید، اختصاصی اهل حقیقت است و آنچا که معرفت اسماء الهی مطرح است باید چنین معرفتی را واکاوی نمود و رد پای معرفت الله بالله را در آن پیدا کرد.

انسان کامل، کتاب خدا، نفس آدمی به عنوان راه انسانی و نظام هستی و آفریدگان به عنوان راه‌های آفاقی همه و همه در قرآن و روایات بستری برای معرفت الهی‌اند. شاید بتوان در یک داوری اجمالی و ابتدایی بیان کرد که در این راه‌های ابزاری و واسطه‌گونه که به عنوان راه‌های معرفت نزد ابن عربی تأیید شده است برای اهل الله راهی است متفاوت. اهل حقیقت یا به تعبیر ابن عربی اهل الله یکه تازه میدان معرفتند و فقط آنان به هر آنچه ناب است دست می‌یابند چرا که خدادست که به آنها می‌فهماند آن هم از طریق قلب. لذا براساس این تقسیم او، معرفت به تجلیات و خطابات الهی به ویژه شریعت و کمال و نقص، معرفت وجود و معرفت انسان و همه و همه که متعلق معرفت‌اند اگر در تیررس قلب اهل حقیقت باشد صائب و صحیح است والا ناتسام و ناقص است. در همین راستاست که ابن عربی، اهل نظر و اهل تعقل و کلام را با دلایل گوناگون مردود دانسته است. معیار شرافت در تقسیم‌بندی علوم از منظر ابن عربی و ارزیابی آنها: ابن عربی در بخش

پانزدهم باب نوزدهم در ذیل آیه «رب زدنی علما» (طه: ۱۱۴) ضمن بیان روایتی به مراتب و اطوار حدود علم می‌پردازد او علوم را به حسب معلوم دارای پستی و بلندی می‌داند از این جهت نفووس را به حسب علوم شریف دارای بلند مرتبگی بر می‌شمرد. از اینجاست که او پای معرفت الله را به میان می‌آورد و شناخت خداوند را بالاترین علوم از حیث مرتبه می‌داند (همان: باب ۱۹ / ۲۵۸). ابن عربی به تقسیم راه‌های علم به خدا پرداخته و معتقد است برترین راه‌ها به علم خدا تجلیات است و پایین تر از آن علم نظری است و پایین تر از علم نظری علم الهی نمی‌باشد (همان). در چنین ارزش‌گذاری که ابن عربی برای راه‌های معرفت الله بیان می‌کند علم تجلیات که نتیجه کشف اهل الله است بالاترین علوم و در شمار علوم الهی است و به واسطه این علوم عالم با معلوم به کاملاً اتحاد می‌یابد و بدانها معلوم کشف و آشکار می‌گردد و بدانها علم عالم احاطه به تمام قوای ظاهری و باطنی عالم می‌یابد (همان).

این درجه اعلی از علم است جالب آنکه ابن عربی علم نظری را که همواره از آن به نکوهش یاد می‌کند در اینجا جزئی از علم الهی می‌داند و مادون آن را در خور علم الهی یاد نمی‌کند. او در بسیاری از مباحثش علم الله را مخصوص اهل الله می‌داند و علوم اهل نظر را ناتمام می‌داند حال آنکه در اینجا از علوم نظری نیز به عنوان علوم الهی یاد می‌کند. خواجهی در تفسیر اینکه عقاید، علم عموم خلائق است و بهره‌ای از علم الهی ندارند؛ عقاید را علمی می‌داند که از روی تقلید صورت می‌گیرد یعنی نه از راه شنیدن و دیدن که این را از علم الهی بهره‌ای نیست و یا از راه پیروی از شنیدن و یا دیدن و یا بر بینش می‌باشد (همان).

ابن عربی مسئله تقلید را مطرح و به ویژه اهل الله را مقلدان خدا معرفی می‌کند که از حق تقلید می‌کنند و در کنار چنین رویکردی تقلید دیگران را از عقل یا مقلدان دیگر مذموم می‌شمارد.

ابن عربی در فصوص الحکم (فص الباسی) از یک نوع تقسیم در معرفت الهی رمزگشایی می‌کند. او انواع شناخت‌های بشری درباره حق تعالی را بررسی کرده و آن را سه قسم می‌داند: نخست دسته‌ای که حق را از طریق تشیه می‌شناسند. گروهی که با تنزیه

حق از صفات نقصی به معرفت الله می‌رسند و عده‌ای که راه جمع تشیه و تنزیه را پیش گرفته‌اند(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۵).

ابن عربی قطعاً چنین تفسیمی را از معارف قرآن اقتباس نموده است و البته دیدگاه سوم یعنی جمع تشیه و تنزیه را مبتنی بر آیات قرآن برمی‌گزیند و در دیگر آثارش نیز به شکل مشروح به آن پرداخته است اما باید درباره چگونگی تفسیر او باید گفت که محور مباحث او در این تقسیم آیه «لیس کمثله شیء» و «هو السميع البصير» است(همان، ج ۲: ۲۱۹).

ابن عربی در جایی دیگر پیرو آنکه بین شناخت و علم تفاوتی قائل نیست اقسام علم به خداوند دو قسم می‌داند: اما تعلق علم ما به خداوند بر دو قسم است معرفت به ذات الهی که خود موقوف برشهود و مشاهده است ولی مشاهده آنها مشاهده بدون احاطه است و دیگری معرفت به اینکه الله است و آن موقوف بر دو امر است یکی وهب است و دیگری نظر و استدلال و این همان معرفت کسبی است(همان).

در این بخش نیز ابن عربی علم را به وهبی و کسبی تقسیم کرده و کسی را همان علم نظری و استدلالی بیان می‌کند و هر دوی اینها علم به الله بودن خداست و قسمی الله بودن را علم به ذات می‌داند. با این بیان در نظر ابن عربی علم و شناخت ذات میسور و ممکن است که متوقف و مشروط است به شهود و مشاهده یعنی ذات حق را می‌توان شناخت ولی به واسطه شهود و مشاهده و البته مشاهده‌ای که در آن احاطه به ذات صورت نمی‌گیرد. فهم دیدگاهی که او در معرفت ذات بیان می‌کند دشوار می‌نماید ضمن آنکه باید مقصود او از ذات را یافت چه اینکه در برخی مباحث شناخت ذات را امری ناممکن تلقی کرده غیر از فهم مقصود او از ذات باید به مقصود او از شاهد و مشهد پی برد البته مشاهده بدون احاطه خود امری متناقض نماست که باید مقصود ابن عربی از آن را گشود و فهم کرد.

از جمله براهین در معرفت خداوند برهان معرفت نفس یا خودشناسی است که از آن به برهان انفسی یا سیر انفسی یاد می‌شود. ابن عربی خودشناسی را آسان‌ترین راه خداشناسی دانسته و در بخش‌های مختلف فصوص و فتوحات به روایت «من عرف نفسه عرف رب» اشاره نموده است وی بهترین دلیل بر وجود و مهم‌ترین شیوه به معرفت خداوند را نفس انسان می‌داند و شناخت خدا را وابسته به شناخت خود می‌داند(ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۴).

ابن عربی در تحلیلی که از حدیث «من عرف نفسه عرف رب» بیان می‌دارد که همانگونه که دستیابی به معرفت نفس ممکن نیست، حصول معرفت رب نیز محال است و به طریق مختلف به امتناع معرفت رب اشاره نموده است از جمله در فتوحات تصریح می‌کند: ذات از حیث ذات اسمی ندارد؛ زیرا محل اثر نمی‌باشد و برای هیچ کس معلوم نیست (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۶۹/۲). گاهی عدم امتناع معرفت را از راه امتناع احاطه بر نامتناهی را بیان داشته است (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۷۲/۳) و گاهی از راه عدم تجلی در مقام احادیث و گاهی هم از طریق عدم شناخت نفس.

ابن عربی در مبحث خداشناسی به دلایل متعدد به اثبات امتناع ذات رو بی می‌پردازد او معرفت به ذات را به هر طریق برای انسان محال می‌داند. به اعتقاد او نهایت تلاش عارفان برای شناخت خداوند در پس حجاب عزت خداوند متوقف می‌شود و گذر از آن برای عارف غیر ممکن است لذا به اعتقاد او، جهالت است که خلق در پی معرفت به خداوند از طریق علم به خود باشند.

### دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در شناخت خداوند هم به معرفت عقلی اهمیت می‌دهد و آن را ممکن می‌داند و هم به معرفت قلبی و شهودی. ایشان هرچند معرفت حقیقی را معرفت قلبی می‌داند ولی معرفت عقلی را به عنوان مقدمه، لازم می‌داند و کسانی که به برهان یقینی اهمیت نمی‌دهند را سرزنش می‌کند. ملاصدرا برای معرفت عقلی خداوند، مانع و محدودیتی قائل نیست، مگر کنه ذات خداوند متعال و در اکثر آثار خود به معرفت عقلی خداوند پرداخته است. «باید دانست و متذکر شد که عقل انسانی چنانکه نمی‌تواند اشراق نور واجب را تاب بیاورد و کنه عظمت و جلال او را تصور کند به جهت درخشش تورشید عظمت و شدت ظهور اوست همچنین نمی‌تواند محال ذاتی را تصور کند» (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۸۷).

شناخت عقلی خداوند، شناخت مفهومی و ذهنی است نه مصداقی و خارجی. بنابراین در معرفت عقلی به وجود خارجی خداوند دسترسی نخواهیم داشت. ملاصدرا برای معرفت قلبی نیز حد و مرزی قائل نیست، الّا کنه ذات خداوند که قابل شناسایی نیست. البته انسان با

قلب خود می‌تواند خداوند را بشناسد و به او نزدیک شود تا جایی که غیر از او نبیند بلکه خود و شهود قلبی خود را هم نبیند. از نظر ملاصدرا هر دو معرفت عقلی و قلبی دارای مراتب و درجاتی است که هر انسانی به اندازه توان و ظرفیت وجودی خود می‌تواند به آن برسد. البته امکان خطأ و به بی راهه رفتن وجود دارد که رعایت تقوا و زهد و اطاعت خداوند و رعایت میزان منطقی برای مصون ماندن از اشتباه، ضروری است (کریم نژاد، ۱۳۹۲: ۹-۲).

**ملاصدرا** معتقد است که علم وجود واجب الوجود اگر از برهان به دست آمده باشد آن یقین است و اگر بدون مزاحمت برهان حاصل شده باشد آن مشاهده و رویت و عیان و احسان نامیده می‌شود. ملاصدرا درباره معرفت قلبی خداوند و مراتب مردم در این شناخت معتقد است: بدان که معارف توحید و دیگر معارف ایمانی را چهار مرتبه است:

**مرتبه اول؛ منافقان**: در توحید آن است که به هر زبان لا اله الا الله می‌گوید ولی دلش خالی از آن و یا منکر آن است. مانند توحید منافق.

**مرتبه دوم؛ مسلمانان**: آن که معنی کلمه لا اله الا الله را تصدیق قلبی دارد همچنان که همه مسلمانان تصدیق بدان دارند و این اعتقاد است نه عرفان و شناخت.

**مرتبه سوم؛ مقربان**: آن که آن را از راه کشف و به واسطه نور حق به وسیله برهان می‌شناسد این مقام مقربان است.

**مرتبه چهارم؛ صدیقان**: آن که در وجود جز یکی را مشاهده نمی‌کند و این مشاهده صدیقان است و صوفیه آن را فنای در توحید نامیده‌اند.

شناخت عقلی از دیدگاه ملاصدرا همان شناخت حصولی می‌باشد. در واقع شناخت عقلی در کمک مفاهیم کلی یا عنوانین کلی است زیرا سر و کار عقل در شناخت عقلی با کلیات و مفهوم کلی و ماهیات است. شناخت عقلی و حصولی خدا، در کمک مفاهیم یا عنوانین کلی قابل انطباق بر ذات یا صفات خداست نه در کمک ذات یا صفات ذاتی. «متناسب با نفس ناطقه و به جهت قوه نظری اش، ادراک معقولات حاصل می‌شود، به این نحو که نفس به اندازه‌ای که برایش امکان دارد، واجب برایش روشن می‌شود؛ البته ادراک حق به نحوی که وجود دارد و اکتناه به ذات او غیرممکن است زیرا ممکن، حتی

معلول اول از وراء حجاب یا حجاب‌ها، ذات حق را مشاهده می‌کند» (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ب/۴۵۲). اجمالاً می‌توان گفت صدرا یک راه را راه معرفت می‌داند ولی با سطوح مختلف، چنین تحلیلی برآیند نظام فلسفی صدراست؛ «نظام فلسفی او ساختمان فکری استواری است که اشتغال به فلسفه مبني بر شهود عمیق عرفانی کل واقعیت در پرتو فهم حقیقت اسلام و نصوص وحیاتی حاصل شده است» (میناگر، ۱۳۹۲: ۱۵۹).

در چنین نظامی وحی برهان عقلی و تزکیه نفس تا حصول کشف و اشراق با یکدیگر هماهنگ و ترکیب و یگانه‌اند. او برای چنین اتحادی از قواعدی چون اصالت وجود، تشکیک در وجود و بسیط الحقیقه کل الاشیاء بهره می‌برد. در چنین تفسیری همه راه‌هایی که خدا را رهمنمون می‌شوند به وجود بسیط ختم می‌شوند و در این پیوند راه رونده و هدف همه وجودند و با مراتب متفاوت از این جهت راه معرفت یکی است. اما در مقام رتبه و شدت و ضعف همانگونه که جهان و انسان و قرآن دارای رتبه‌اند براساس چنین رتبه‌ای ما مراتب متفاوتی را از معرفت نسبت به خداوند می‌توانیم تفسیر کنیم که ضعیف‌ترین آن حسی و مرتبه عالی آن کشف و شهود است.

او در شناخت خداوند سه حوزه ذات، صفات و افعال را از یکدیگر جدا کرده است. همچنین حوزه ذات را به دو بخش کنه ذات و غیر آن تقسیم می‌کند. در بخش ادراک کنه ذات خداوند، ملاصدرا به صورت مطلق این نوع شناخت را به واسطه هرگونه علمی ناممکن می‌داند. دلیل این مسئله روشن است، به ویژه برای ملاصدرا که علم را از سخن ناممکن می‌داند.

همچنین یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های وجود در فلسفه ملاصدرا مرتبه‌بندی و تشکیک است. علم نیز متصف به این ویژگی می‌شود و در نتیجه علم به خداوند هم دارای مراتب گوناگونی خواهد بود. به عبارت دیگر هر موجودی از آنجا که موجود است، می‌تواند به خداوند علم پیدا کند و چون مراتب و درجات وجودی موجودات متعدد است؛ همه از یک درجه علم به خداوند برخوردار نیستند و به همین دلیل شاهد درک‌های مختلفی از خداوند هستیم. ضعف وجودی و نقص قوه ادراکی انسان، مانع اصلی معرفت به واجب است. البته مراد، معرفت حصولی است که از طریق صور ذهنی حاصل می‌شود، آن هم

معرفت به ذات و صفات ذاتی واجب؛ اما در مورد صفات غیرذاتی و افعال الهی و نیز مفاهیمی که از مشاهده آثار صفات و افعال، در ذهن آدمی شکل می‌گیرد، معرفتی از واجب را به دنبال دارند که ارزش آن‌ها به همان اندازه مفاهیم عقلی است (رضازاده جودی، ۱۳۹۷: ۱۲۹).

براساس دیدگاه صدراء می‌توان معرفت الله بالله را در همه شناخت‌ها تسری داد به نظر می‌رسد تفسیر صدراء از شناخت خدا به خدا عالی‌ترین مرتبه از شناخت است که شناخت‌های دیگر در عرض چنین شناختی معنا می‌باید بر این اساس شناخت خدا به خدا را نمی‌توان عمومی تلقی نمود. نکته دیگر آنکه صراحت متون دینی در اینکه معرفت را از طریق خدا کسب کنید ضمن روایاتی که آن را صنع خدا و نه انسان می‌داند تشکیکی بودن معرفت الله و قرار دادن معرفت الله بالله را در عرض راه‌های دیگر با چالش مواجه می‌کند.

دیدگاه صدراء در اسفار بیانگر مواجه با پذیرش تعدد راه‌های معرفت است از توجه در آثار ملاصدرا می‌توان دریافت که او به امکان شناخت خداوند در سه مرحله حسی، عقلی و خیالی مترتب بر هم اعتقاد داشته است به همین سبب در آغاز مباحث الهیات بالمعنی الأخص اسفار بیان می‌کند که راه‌های شناخت و اثبات خداوند متعدد است (ملاصdra، ۱۴۲۲/۱: ۱۲). ولی با گره خوردن دیدگاه صدراء با مبانی فلسفی اش اینکه وی با آیات و روایات چه مواجهه‌ای دارد خود بخشی است مفصل که برخی پژوهشگرانی که روش‌شناسی صدراء را مورد بررسی قرار داده‌اند به تفصیل درباره آن بحث کرده‌اند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸؛ گرامی، ۱۳۹۲).

ملاصdra راه معرفت الله را براساس متون دینی و روایی و دیدگاه فلسفی اش بیان می‌کند. به تعبیری او در مکتب اصالت وجودیش یک راه را برای معرفت الله می‌داند ولی آن را عمومی تلقی نمی‌کند او معتقد است که تنها صدیقین می‌توانند از چنین راهی به معرفت خدا دست یابند و دیگران که در مرحله پایین‌تری هستند را راه‌های دیگریست برای معرفت. او بر اساس نگاهی که به عالم و انسان دارد همانطور که وجود را دارای مراتب مختلف می‌داند معرفت و شناخت به خدا را نیز این گونه تفسیر می‌کند. او برای دیدگاهش به آیاتی استناد کرده و آنها را تشریح می‌نماید. صدرالمتألهین در اسفار ضمن اعتقاد به

راه‌های مختلف برای معرفت برهان صدیقین را بهترین آنها می‌داند. بدان که راه‌ها به سوی خدا فراوان است؛ زیرا او دارای فضائل و کمالات متعددی است.

او پس از بیان چنین تکثیری در راه‌های شناخت خداوند محکم‌ترین آنها را برهان صدیقین می‌داند «و محکم ترین و بهترین برهان برهانی است که حد وسط آن غیر از واجب نباشد. در این صورت راه با مقصد یکی خواهد بود و آن راه صدیقین است که آنان از خود او بر خودش استشهاد می‌کنند و سپس از ذات بر صفات و از صفات بر فاله».

او در شرح بر کتاب اصول کافی مرحوم کلینی نیز ذیل باب اینکه خداوند جز به خودش شناخته نمی‌شود؛ معتقد است «معرفت به خدا دو گونه است یکی ادراک ذات او - به واسطه مشاهده و شناخت آشکار - و دیگری از راه تنبیه و تقدیس» (ملاصدراء، ۱۳۶۰ ج ۳/۶۰). او در ادامه غیر این دو راه را برای معرفت خداوند ناممکن می‌داند (همان). آنچنان که از عبارات صدرا در شرح اصول کافی نیز بر می‌آید او اصل تعدد راه‌های معرفت را پذیرفته ولی راه شناخت صدیقین را دارای امتیازی برتر می‌داند. در تأیید این موضوع صدراء به آیه ۵۳ سوره فصلت<sup>۱</sup> اشاره می‌کند.

بخشی از دیدگاه صدرا در معرفت الله را می‌توان در کتاب تفسیرش جستجو کرد. او در این اثرش نیز از رویکردهای فلسفی خود فارغ نیست آنچنان که در جلد دوم تفسیرش ذیل عنوان «اشراق الرابع فی تأکید القول بوجوب المعرفة» دستور خداوند به عبادت را مطرح نموده و علم و معرفت به خداوند را مقدمه عبادت می‌داند چرا که به نظر می‌رسد ملاصدرا مسئله عبادت را موقوف به معرفت دانسته و با این بیان به لزوم و ضرورت چنین معرفتی پرداخته است. این معرفت را صدراء علم به وجود خداوند و صفات او مثل علم و قدرت او می‌داند و بستر چنین علمی را نظری استدلالی می‌داند نه ضروری.

صدراء پس از بیان ضرورت چنین معرفت و اعتقاد به نظری بودن آن اقسامی را بیان

۱. سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَقِيَ آنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكُفِ بِرِبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ: ما آیات (قدرت و حکمت) خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم تا ظاهر و آشکار شود که خدا (و آیات حکمت و قیامت و رسالتش همه) بر حق است. آیا همین حقیقت که خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است کفايت (از برهان) نمی‌کند؟

کرده و آنها را به عنوان راههای متعدد معرفت الله بر می‌شمارد او با استشهاد به علوم عقلی طریق اثبات حق تعالی را به وسیله غیرش یا از طریق امکان و یا حدوث یا مجموع این دو می‌داند که هر کدام از این سه یا از طریق جواهر است یا اعراض حاصل ضرب این دو در آن سه می‌شود شش صورت که صدرآ آنها را منحصر دانسته (الامزید لها) و ضمن اعتقاد به شمول قرآنی آنها شواهد قرآنی آن را بیان می‌کند: یک امکان ذوات، دو امکان صفات، سه حدوث اجسام، چهار حدوث اعراض.

اینها را صدرآ نزدیک ترین راه به فهم مردم در خداشناسی می‌داند و آن را در دو راه آفی و انفسی منحصر دانسته که کتب الهی را مشتمل بر این دو راه است. ایشان با بیان راه انفسی و شاهد قرار دادن آیات قرآن برای مدعايش معتقد است؛ «فَكُلْ مَا ذُكِرَ مِنَ الْآيَاتِ فِي حَدُوثِ أَحْوَالِ الْإِنْسَانِ وَ انْقِلَابَاتِهِ فِي الْأَطْوَارِ وَ تَغْيِيرَاتِهِ فِي الْأَحْوَالِ يَكُونُ مِنَ الدَّلَائِلِ الْأَنْفُسُ وَ إِلَيْهِ الإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ الَّذِي خَلَفَكُمْ وَ الْقَرِينُ مِنْ قَبْلِكُمْ» (همان). اهمیت راه انفسی یا همان خودشناسی در معرفت خداوند در دیدگاه ملاصدرا چنان است که می‌گوید: «کسی که جاہل به نفس خویش است چگونه ممکن است در شناخت سایر اشیاء موفق باشد؟ چنانکه ارسسطو گفته کسی که از معرفت نفس خویش عاجز است، شایسته است که از معرفت حق نیز ناتوان باشد زیرا معرفت نفس ذاتاً و صفتاً و افعالاً نرdban معرفت حق تعالی می‌باشد به دلیل آنکه حق تعالی انسان را بر مثال خویش آفرید پس کسی که از علم نفس خویش آگاه نباشد، علم ریش را نیز نمی‌داند» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷).

صدرآ حاصل چنین رهیافتی را آن می‌داند که هر کس ضرورتاً می‌داند که قبل و وجود نداشته پس موجود شده و در ایجادش نیاز به موجودی دارد و این موجود خود او و پدر و مادر و سایر خلق نیستند چرا که آنها عاجزند از خلق چنین موجود بدیع با چنین ترکیبی را ایجاد کنند پس ناچاراً این موجود باید موجودی باشد که حقیقتش از اینها متفاوت و متعالی از آنها باشد و بتواند این اشخاص را خلق کند صدرآ برهان حدوث را مبنی بر آیات قرآن بیان داشته و به ویژه بر اساس حدوث نفس به تفسیر آن می‌پردازد.

صدرآ آنچنان که به صراحة چهار طریق گذشته را بیان نمود به بیان دو طریق اخیر دیگر اشاره مستقیم ننمود چرا که دو طریق دیگر حاصل جمع امکان و حدوث است که یا

از طریق جواهر صورت می‌پذیرد یا از طریق اعراض.

بر این اساس صدرا این طرق را راهی استدلالی و نظری در معرفت الله می‌داند که ضمن بیان مؤیدات قرآنی آن برای کسب معرفت الله مفید و زمینه و مقدمه عبادت است. اما صدرا به ویژه برای مورد چهارم یعنی حدوث اعراض ضمن آنکه به پاسخ از اشکالات و ایرادانی که در حدوث اعراض وارد آورده‌اند پرداخته به تبیین این طریق از معرفت می‌پردازد و براساس آن افتقار همه اشیا و اجسام را به مؤثر قادری متنسب می‌داند که نه جسم است نه جسمانی و بر این اساس استدلال به حدوث اعراض را به مدد و استعانت امکان اعراض و صفات می‌داند. با این بیان همراهی و هم دوشی امکان و حدوث تواماً در طریق بودن برای معرفت الله آشکار می‌گردد (همان ۸۳). صدرا این نوع استدلال را دارای فراوانی بسیار در کتاب خدا می‌داند و آن را دارای ویژگی‌هایی می‌داند «هو أنما أكثر الله تعالى في كتابه الكريم هذا النمط من الاستدلال لكونه أقرب إلى الاتهام وأسهل مأخذها وأقوى في إفحام الجاحدين» (همان). ملاصدرا این انحصار شش گانه را که معتقد است در کتب فلسفی قسم هفتمنی برای آن بیان نشده است را با ارائه طریق صدیقین در تفاوت و ممتاز از آنان می‌داند که ضمن آنکه نشان می‌دهد برهان صدیقین در طراز براهین نظری و استدلالی است از امتیازات ویژه‌ای برخوردار است و آن اوثق و الشرف طرق خداشناسی است.

آنچنان که از کلام صدرا بر می‌آید این مسلک در شناخت خدا از آن صدیقین است که از وجود حق به وجود خلق آگاهی می‌یابند و برای سخن خود از کتاب خدا نیز شاهد می‌آورد که در اینجا ضمن احکم و اوثق و اشرف خواندن آن به تحلیل آن پرداخته و آن را به کتب فلسفی خود ارجاع می‌دهد.

در بیان ایشان اصل تعدد راه‌های معرفت تأیید شده است و معتقد است که راه‌های معرفی شده در کلام معصومین متفاوت است و برخی تنها فایده مند جهت تعلیم و تفہیم و مقابله با منکرین است. اما نباید از این نکته غافل شد که بیان روایات معرفت الله بالله در صدر روایاتی که صدرا ذیل مبحث خود و بویژه پس از بیان برهان صدیقین می‌آورد می‌تواند نشانگر اهمیت این نوع راه خداشناسی در نظر صدرا باشد که ترجیح داده آنها را در صدر روایات بیاورد.

صدران در شواهد الربویه و در اشراف نهم از راه‌های وصول به حق تعالی و صفات و آثار او سخن گفته و برای شناخت خدا، راه‌های متعددی را بیان کرده و به ارزش سنجی آنها نیز می‌پردازد. او با عبارت «اعلم أن الطريق إلى الله وصفاته وفعاله كثيرة» دیدگاه خود در متعدد بودن راه‌های معرفت الله صحه می‌گذارد و به بیان راه‌ها می‌پردازد.

ملاصدرا معتقد است که خداوند متعال برای هر گروهی از اهل علم وسیله و معیار سنجشی آفریده است که کارها و علوم خود را با آن می‌سنجند، و این معیار جز در آن علم خاص برای سنجش علوم دیگر کاربرد ندارد، جز اهل الله، که خداوند معیار عدل و سنجشی به آن‌ها مرحمت نموده که معیارهای دیگران را بدان می‌سنجند و به همین جهت معیار و راه هیچ کس را انکار نمی‌کنند اما دیگران راه راست و معیار حقيقی اهل الله را انکار می‌کنند و در تأیید مطالب خود سخن ابن عربی را می‌آورد که گفته است: «فقیه و متكلم با دو معیار و میزان خود به حضرت الهی آمده تا خدا را با قیاس میزان‌های خود بسنجد و نمی‌دانند که خداوند این میزان‌ها را به آن‌ها عنایت فرموده تا موجودات را به خدا و برای خدا، نه خدا را با آن‌ها، بسنجد. لذا ادب را مراعات ننموده و هر کس مراعات ادب نکند از علم لدنی و موهبتی که موجب فتح الهی می‌شود بی بهره می‌گردد» (مرتضایی، ۱۳۹۰: ۳۰).

راه‌هایی را که او برای معرفت الله بیان می‌کند اینهاست: طریق ماهیات، طریق جسم و ترکیب آن از هیولی و صورت، طریق حرکت از جهت حدوث و تجددش و افتخار آن به فاعل، راه معرفت نفس، راه نظر به مجموعه عالم به اینکه شخص واحدیست، راه صدیقین. او ضمن تبیین هر کدام از این راه‌ها و چگونگی دلالتشان بر معرفت خدا راه صدیقین را برترین این راه‌ها می‌داند و پس از آن معتقد است راه معرفت نفس را از اعتبار بیشتری نسبت به راه‌های دیگر بخوردار است.

## نتیجه گیری

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ابن عربی و ملاصدرا در شناخت خداوند و تأثیر ابن عربی بر ملاصدرا بیانگر آن است که ملاصدرا پیرو بی‌چون چرای ابن عربی نبوده و در برخی موارد با ابن عربی هم عقیده است از جمله اینکه؛ شناخت خداوند را در گرو علم حضوری می‌داند و برای معرفت شهودی اعتبار بالای قائل است ولی آنچنان که ابن عربی عقل را در معرفت الله برنمی‌تابد او چندان بر عقل نمی‌تازد و برای آن بهره‌ای از معرفت قائل است اما قلب و شهود و کشف قلبی را در شناخت خداوند مؤثرتر از عقل و استدلال عقلی می‌داند.

ابن عربی با وجود نکوهش اهل عقل و عقل در شناخت خداوند، عقل را به عنوان یکی از طرق معرفت خداوند بالارزش دانسته و تلاش عقل را در معرفت سلبی خداوند تأیید می‌کند و عقل را پذیرنده معرفت وهی خداوند می‌داند و انتقاد او به عقل در شناخت خداوند مربوط معرفت ثبوتی و ذاتی است. از این نظر ملاصدرا نیز با ابن عربی هم عقیده است؛ ملاصدرا با تقسیم‌بندی معرفت حق تعالی در سه مرتبه ذات و صفات و افعال، معتقد است عقل و ظرفیت‌های وجودی بشر قابلیت و توانایی در که ذات خداوند را ندارد. به عبارت دیگر ملاصدرا نقش عقل را در معرفت ذات خداوند به کلی رد ننموده است چرا که شناخت عقل، تنها براساس مفاهیم ذهنی است و این شناخت قابلیت در که ذات و شناخت ذاتی را ندارد. لذا ملاصدرا هم مانند ابن عربی برای عقل در شناخت حق تعالی و اسماء و صفاتش حد و مرزی قائل است که طالب حق باید این حدود را بشناسد و معرفت حقیقی را از راه شهود قلبی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند و تأکید می‌کند که بزرگان معرفت و شهود، خود را نه با عقل و استدلال برهانی بلکه با قلب سليم به دست آورده‌اند و منظور از عقل، عقل نظری است که با ترکیب مقدمات و حدود و استدلال به مطلوب می‌رسد، این عقل، جزئی بشری است که از طریق حدود و مفاهیم قصد شناخت حقایق را دارد. در این خصوص ملاصدرا و ابن عربی با هم اتفاق نظر دارند که راه‌های حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم، ناقص و ناتمام هستند اما همین این‌بارهای شناخت یعنی، حس و عقل و خیال را، مظہری از مظاہر حق می‌دانند که انسان

باید حد و حدود هر یک را دانسته و هیچ کدام را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناخت‌ها قرار ندهد و بدین امر توجه داشته باشند که حق تعالی مظاهری عالی‌تر، هم چون الهام، شهود و در مرتبه اعلی وحی، در جنبه علمی دارد و بین وسیله تأکید بر این دارند که همه سطوح معرفت انسانی را باید در نظر داشته و هر یک را در جای خود قرار داد.

از دیگر جنبه‌های تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن‌عربی در راههای شناخت خداوند را در منحصر دانستن صاحب شناخت است؛ ابن‌عربی معرفت اهل نظر و فلاسفه و متکلمین را ناتمام دانسته و فقط اهل الله یا همان عرفارا صاحب شناخت برتر و کامل‌تر می‌داند. او در تقسیماتش نسبت به اقسام معرفت، معارف دیگر غیر از معرفت عارف را مذموم می‌شمارد. صدرانیز به تأثیر از ابن‌عربی در اشاره به اقسام معرفت، افضل آنها را برهان صدیقین معرفی نموده؛ برهانی که به اعتقاد او از مطلق وجود و هستی مطلق که خدادست به خداوند پی می‌بریم.

ابن‌عربی و ملاصدرا هر دو خودشناسی را راهی برای شناخت خداوند دارای اهمیت بسیاری می‌دانند و از این نظر تفاوتی بین دو حکیم وجود ندارد؛ ابن‌عربی نیز مانند ملاصدرا معرفت به خداوند را امری تشکیکی می‌داند لذا هر کس بنابر علم و توان معرفتی خود قادر به شناخت خداوند است. به اعتقاد ابن‌عربی علم به وجود خداوند و اسماء و صفات ذاتی و کمالی او تنها علم قابل درک برای عقل نسبت به خداوند است که برای همه هم به صورت یکسان نیست و بر حسب استعداد و قابلیت و توان درونی هر کس متفاوت است. به عبارت دیگر ابن‌ العربی بین دو مقام ذات و مقام اسماء و صفات و افعال الهی تفاوت قائل است. به اعتقاد وی دسترسی و شناخت ذات خداوند محال است و اگر خودشناسی و ادامه آن خداشناسی ناظر به مقام ذات باشد محال است اما معرفت در مقام دوم امکان‌پذیر است از این لحاظ تفاوتی بین دیدگاه‌های ابن‌عربی و ملاصدرا نیست.

## فهرست منابع

۱. ابن عربی، محبی الدین محمد. (۱۳۷۰). *فصوص الحكم، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عقیقی*، تهران: انتشارات الزهراء.
۲. ابن عربی، محبی الدین محمد. (۱۳۸۸). *فتوات مکیه، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی*، تهران: انتشارات مولی.
۳. ابن عربی، محبی الدین محمد. (۱۳۶۷). *حقیقه الحقایق (د رساله فارسی)*، تهران: مولی.
۴. ابن عربی، محبی الدین محمد. (۱۴۱۸). *الفتوحات المکیه فی معرفة الاسرار المالکیه و الملکیه*، بیروت: دارایحاء التراث العربیه.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *تفسیر موضوعی (توحید در قرآن)*، جلد ۲، قم: اسراء.
۶. چیتیک، ولیام. (۱۳۹۰). *طريق عرفاني معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه دکتر مهدی نجفی افرا، تهران: انتشارات جامی.
۷. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۵). «علم حضوری (ویژگی‌ها، اقسام و گستره)»، مجله معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۱۰۵-۱۴۶.
۸. رجبی، ابوذر. (۱۳۹۲). «تحلیل تطبیقی نقش خودشناسی در معرفت به خدا از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی»، نشریه انسان پژوهی دینی، دوره ۱۰، شماره ۳۰، شماره پیاپی ۳۰، صص ۸۹-۱۱۳.
۹. رحیمیان، سعید. (۱۳۸۴). «ارتباط خودشناسی با خداشناسی در عرفان ابن عربی»، فصلنامه علمی-پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال اول، شماره سوم، صص ۴۴-۱۱.
۱۰. رضازاده جودی، محمد‌کاظم. (۱۳۹۷). «معرفت حصولی به واجب تعالی از منظر ملاصدرا»، دو فصلنامه علمی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، دوره ۷، شماره ۱۵، صص ۱۴۴-۱۱۷.
۱۱. سراج، شمس‌الله؛ منفرد، سمیه. (۱۳۹۵). «نفس‌شناسی به منزله مبنایی برای خداشناسی در نظام اندیشه ابن عربی و صدرالمتألهین»، معرفت فلسفی، شماره ۵۳، صص ۵۷-۷۸.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰). *المبداء و المعاد، مقدمه و تصحیح سید*

- جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰). شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۲۲). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، جلد ۱، بیروت: دارالحیاء التراث العربیه.
۱۵. فرامرز قراملکی، احمد. (۱۳۸۸). روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرای.
۱۶. کریم نژاد، وحیدرضا. (۱۳۹۲). قلمرو عقل و قلب در شناخت حق تعالی از دیدگاه ملاصدرا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، وزارت علوم تحقیقات و فناوری، قم: دانشگاه معارف اسلامی.
۱۷. گرامی، غلامحسین. (۱۳۹۲). توصیف و تحلیل چگونگی کاربست عقل، نقل و شهود، پایان‌نامه دکتری، قم: دانشکده معارف اسلامی.
۱۸. مرتضایی، بهزاد. (۱۳۹۰). «مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل در شناخت حق تعالی»، نشریه آینه معرفت، شماره ۲۷، صص ۲۱-۳۷.
۱۹. میناگر، غلامرضا. (۱۳۹۲). روش‌شناسی صدرالمتألهین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۱۴ - ۱۹۱

## تأثیر موقعیت سیاسی و شاخصه‌های دینی - اجتماعی جامعه ایرانی در همگرایی با اسماععیلیه

سید احسان فیاضی<sup>۱</sup>

فیاض زاهد<sup>۲</sup>

محمود سید<sup>۳</sup>

### چکیده

دعوتش را در سراسر عالم اسلام علنی کرد و شبکه گستردۀ ای از داعیان را سازماندهی کرد. یکی از مقاصد دعوت اسماععیلیه از همان دوران دعوت مخفیانه، ایران و خراسان بزرگ و مأوراء النهر بود که اتفاقاً شبکه داعیان اسماععیلی توفیقات فراوانی در دعوت مردم و بزرگان این بخش از جهان اسلام به کیش اسماععیلیه به دست آوردند و توانستند شمار زیادی از افراد سرشناس و دانشمندان این سرزمین‌ها را به کیش اسماععیلیه درآورند. عوامل گرایش و تمایل بخش بزرگی از جامعه ایرانی به کیش و عقاید اسماععیلیه مسئله‌ای درخور پژوهش و مطالعه است، از این رو پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که چه عواملی باعث گرایش بیشتر ایرانیان به نهضت اسماععیلی شد؟ چنین به نظر می‌رسد که مجموعه ای از عوامل سیاسی - عقیدتی و اجتماعی مانند حاکمیت خلافت تسنن عباسی در کنار حاکمیت بیگانه سلجوقیان به همراه عقل گرایی و رواداری مذهبی اسماععیلیانه همراه نوعی ایرانگرایی و شعوبیگری معتدل اسماععیلیه در گرایش و رغبت ایرانیان به دعوت اسماععیلیه نقش اساسی داشته است.

روش پژوهش در این مقاله روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و شیوه گردآوری اطلاعات در آن شیوه کتابخانه‌ای است.

### وازگان کلیدی

اسماععیلیه، نزاریان جامعه ایرانی، حسن صباح، دعوت اسماععیلی، همگرایی.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Seyedehsan999@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ و باستان شناسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Fayyaz.zaahed@gmail.com

۳. استادیار گروه تاریخ و باستان شناسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Mahmood.seyyed@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۶ پذیرش نهایی:

## طرح مسائله

پس از آنکه اسماعیلیان نخستین به دنبال درگذشت محمد بن اسماعیل به اشاعه و ترویج افکار و عقاید خود در سراسر جهان اسلام پرداختند طولی نکشید که ایرانیان نقش بسیار پررنگی در سازماندهی شبکه دعوت اسماعیلیه ایفا کردند و کسانی چون میمون القداح به اعزام دعات اسماعیلی به نقاط مختلف سرزمین‌های اسلامی و فراخواندن مخفیانه مردم به این آیین پرداختند، دعوت در این مرحله مخفیانه و سری بود زیرا در صورت علنی شدن دعوت بیم جان امام اسماعیلی و دیگر پیروان از جانب خلافت عباسی و حکومت‌های همسو با آن می‌رفت. پس از آنکه عیید الله مهدی دولت فاطمیان را در مصر و شمال آفریقا تأسیس کرد امامان اسماعیلیه از ستر خارج شده و دعوت شکل علنی به خود گرفت و تشکیلات اسماعیلی نظم و نسق یافت و سلسله مراتب مشخصی در تشکیلات اسماعیلیه تعريف شد. برپایی خلافت فاطمی در مصر در حالی روی داد که خلافت عباسی دوران ضعف و سستی خود را می‌گذراند و تحت سیطره امرای شیعه مذهب آل بویه قرار داشتند. آل بویه به سبب قرابت مذهبی و عقیدتی با فاطمیان مناسبات دوستانه‌ای با آنان داشت و روابط سیاسی منظمی بین آنها در جریان بود اما این وضعیت دیری نپایید و با اختلافات داخلی فاطمیان بر سر جانشینی، فاطمیان به دو گروه مستعلوی و نزار تقسیم شدند. اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح که در قلاع مستحکم خود پناه گرفته بودند بر امامت نزار به عنوان امام منصوص پافشاری کردند و شاخه اسماعیلیان نزاری را تشکیل دادند. اسماعیلیان نزاری به رهبری حسن صباح و دیگر دعات و حجت‌های اسماعیلی به اشاعه دعوت خود در سراسر ایران به ویژه نواحی شرقی عالم اسلامی پرداختند و توفیقات خوبی هم کسب کرده اند آنچه سبب کامیابی اسماعیلیان نزاری در دعوت از مردم ایران و بزرگان و دانشمندانهای چون ابوحاتم رازی به کیش اسماعیلی شد، موضوع پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر نوشتار حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که وضعیت سیاسی ایران و شاخصه‌های اجتماعی و عقیدتی جامعه ایرانی چه نقشی در همگرایی بخش بزرگی از مردم ایران با دعوت اسماعیلی داشت. یافته‌های پژوهش نشان

می دهد سیطره خلافت عباسی سنی مذهب که در قبال شیعه مذهبان و محبان اهل بیت سیاست خشن و خصمانه ای داشت در کنار حاکمیت دولت بیگانه سلاجقه که چندان مناسبتی با فرهنگ و تمدن ایرانی نداشت به عنوان بزرگترین دافعه نسبت به شرایط سیاسی - عقیدتی آن عصر محسوب می شد. همچنین نابسامانی های اقتصادی و خرابی وضعیت زراعت و وضع مالیات ها مزید بر علت بود، در مقابل آزاداندیشی، عقل گرایی و رواداری مذهبی اسماعیلیان بزرگترین مشوق در جلب نظر جامعه ایرانی به دعوت داعیان اسماعیلی بود. روش پژوهش در این مقاله روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است و شیوه گردآوری مطالب در آن به شیوه کتابخانه ای است.

### پیشینه پژوهش

درباره اسماعیلیه، عقاید و تاریخچه آن پژوهش های خوبی انجام شده است اما آنچه در اینجا به طور خاص به عنوان پیشینه و ادبیات پژوهش مد نظر است مناسبات اسماعیلیه با ایران است که چند اثر در این خصوص تا کنون به رشته تحریر درآمده است نخستین اثر کتاب "اسماعیلیه و ایران" است که در واقع مجموعه ای از ده مقاله است که توسط نویسنده آن فرهاد دفتری در فاصله سال های ۱۹۹۲ تا ۲۰۰۱ منتشر شده است و اکنون در قالب سه بخش و یازده فصل گردآوری و منتشر شده است (دفتری، ۱۳۹۹) هر یک از فصل های کتاب به رغم اینکه به موضوعی مجزا درباره اسماعیلیه می پردازد اما در عین حال نقطه مشترک آن اسماعیلیه تاریخچه و عقاید آن است. نویسنده در خلال فصول کتاب به بحث و بررسی درباره سیر تاریخ عقیدتی و سیاسی اسماعیلیان از بد و پیدایش تا انشقاق به فرقه های نزاری و مستعلوی پرداخته است و از مناسبات اسماعیلیان با قومطیان و صلیبیان سخن به میان آورده است. آن بخش از کتاب که بیشتر به پیوند اسماعیلیه با ایرانیان می پردازد به فعالیت های حسن صباح رهبر اسماعیلیه نزاری در ایران اختصاص دارد؛ همچنین نویسنده به اندیشه و اقدامات دشمنان و مخالفان اسماعیلیه اشاره دارد و در رأس آن به مناسبات خواجه نظام الملک توسي وزیر دولت سلجوقی با اسماعیلیه می پردازد. از دیگر بخش های جالب کتاب اختصاص فصلی به تاریخ نگاری اسماعیلیان نزاری نخستین است که در نوع خود پژوهشی کم نظیر است. کتاب اسماعیلیه و ایران به

رغم اینکه به قلم بزرگترین اسماعیلیه پژوه عصر حاضر نوشته شده است اما به سبب اینکه کتاب ماهیت مجموعه مقاله دارد توانسته هدف پژوهشی خاصی را پیگیری کند و طبیعتاً بسیاری از موضوعات مرتبط با ایرانیان و اسماعیلیه در این پژوهش مغفول مانده است مثلاً در خصوص شکاف‌های اجتماعی - اقتصادی به مثابه یکی از مهمترین عوامل گروش ایرانیان به اسماعیلیه سخنی به میان نیامده است یا در خصوص عقل‌گرایی و حب اهل بیت به عنوان نقطه پیوند ایرانیان و اسماعیلیه بحثی صورت نگرفته است.

"بررسی زمینه‌ها و عوامل گرایش ایرانیان به دعوت اسماعیلیه" عنوان پایان نامه‌ای است که در دانشگاه پیام نور از آن دفاع شده است (سقراط، ۱۳۹۱) نویسنده در این پایان نامه از عوامل موفقیت اسماعیلیه را در دعوت مردم به کیش اسماعیلیه و جذب بزرگان و دانشمندان جهان اسلام علی‌الخصوص ایرانیان را ذیل چند عامل از جمله اندیشه مهدویت و باطنی گری و عقل‌گرایی و رواداری مذهبی بررسی می‌کند؛ این عوامل برای ایرانیان دانشمند جذابیت خاصی داشت و در کنار سازمان نظامی - سیاسی منظم اسماعیلیه به همراه دوگانگی سیاسی - مذهبی خلافت اسلامی که بین نهاد خلافت یعنی عباسیان و نهاد سلطنت یا دولت سلجوقیان تقسیم شده بود. اسماعیلیان با پناه بردن به قلاع مستحکم خود در سراسر اقطار جهان اسلام از ایران تا شام توانسته بودند به رغم آمد و شد سلسله‌ها موجودیت خود را حفظ کنند و قلاع خود را نه تنها به مأمنی مستحکم برای خود بلکه به مرکزی فکری تبدیل کنند. به اعتقاد نویسنده اسماعیلیان ایران و جنبش حسن صباح با بهره مندی از نوعی شعویگری معتدل با عوامل خارجی اعم از خلافت عباسی و سلجوقیان به مقابله برخاستند و در راستای احیای ایرانیت گام برداشتند اما نتوانستند سازمان اجتماعی - اقتصادی جامعه را دگرگون کنند. این پایان نامه به رغم ارزش و اهمیتی که در پرداختن به زمینه‌ها و عوامل گرایش ایرانیان به کیش اسماعیلیه و احصاء علل و عوامل آن دارد به موضوع شکاف‌های اجتماعی و تشیت فکری جامعه چندان عنایت ندارد زیرا جریان‌های فکری - مذهبی که از قرن دوم در پهنه جهان اسلام شکل گرفته بودند به خاطر سیطره و گونه‌ای مشروعيت عباسیان امکان یا فرصت بروز نیافتد اما اسماعیلیان این شانس را داشتند که خلافت فاطمی را در مصر و شمال آفریقا تشکیل داده و با خلافت عباسی به

رقابت پردازند و از این منظر دعوت اسماعیلیه در کنار عقل گرایی و سازمان منظم سیاسی - نظامی آن برای ایرانیان جذابیت خاصی داشت در این مقاله کوشش شده است این خلاصه مطالعاتی حدالامکان مرتفع شود.

از دیگر پژوهش های موجود که می توان از آن به عنوان یاد کرد مقاله ای است تحت عنوان "داعیان اسماعیلیه در ایران" (ایزدی، ۱۳۸۵) این مقاله نگاهی دارد به چگونگی فعالیت داعیان اسماعیلی که از سوی خلافت فاطمی برای امر دعوت هدایت می شدند و برخورد آنان با حکومت سامانیان که در زمان خود بر قسمتی از ایران، ماوراءالنهر و خراسان بزرگ خکمرانی می کردند. در این مقاله می خوانیم عباسیان تا قبل از تشکیل دولت فاطمی تشکیلات سیاسی - مذهبی منظمی نداشتند و داعیان آنها دستور و فرامین خود را از امامان به صورت شفاهی می گرفتند و برای در امان ماندن از عباسیان و دولت های همسو با آنها طریقه مخفی کاری و تقیه در پیش می گرفتند و امامان آنها برای حفظ جان خود اغلب در ستر بودند. حرکات مخفیانه و ستر امامان اسماعیلی و در نتیجه ناآگاهی نسبت عقاید و باورهای اسماعیلیه باعث شد در طول تاریخ آنها به مثابه جریانی مجزا از جهان اسلام قلمداد شوند و درباره باورها و عملکرد آنها افسانه های زیادی ساخته شود. این مقاله به رغم اهمیتی که در تبیین فعالیت و نحوه دعوت اسماعیلیان در ایران دارد اما به عصر اول خلافت فاطمی و ایران دوره سامانی محدود مانده است و به ادوار بعدی دعوت دعات اسماعیلی در ایران به ویژه عصر سلجوقی نمی پردازد.

## ۱. فرقه اسماعیلیه از پیدایش تا اقتدار

اسماعیلیه یکی از فرقه های شیعه است که در حدود قرن دوم هجری از امامیه جدا شد. چگونگی تشکیل و پیدایش کیش اسماعیلیه به جانشینی امام جعفر صادق (علیه السلام) بر می گردد، زیرا امام جعفر صادق (علیه السلام) چند پسر داشت و بزرگ ترین آنها اسماعیل بود که در زمان حیات امام مورد علاقه ایشان بود اما در زمان حیات امام جعفر صادق درگذشت و بنا به نظر شیعیان امامیه امامت به امام موسی کاظم رسید (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۶).

اما اسماعیلیان با توجه به اینکه اسماعیل در زمان حیات پدرش امام منصوص بود

همچنان معتقد به امامت اسماعیل شدند و نکر در گذشت او شدند و گفتند امام صادق تقیه کرده است و اسماعیل نمرده و غایب است و او همان مهدی موعود است و این چنین این گروه از شیعیان به اسماعیلیه معروف شدند. در مقابل عده ای دیگر به مرگ اسماعیل باور داشتند اما معتقد بودند که امامت بعد از اسماعیل به پسرش محمد رسیده است. از این رو محمد بن اسماعیل را امام هفتم و آخرین امام می‌دانستند. این گروه به اسماعیلیه عامه معروف اند و صابئه نیز خوانده می‌شوند. (بغدادی، ۱۳۵۸:۳۴).

به این ترتیب این دو فرقه پس از وفات امام جعفر صادق، امامت امام موسی کاظم را انکار کردند و از امامیه جدا شدند، زیرا معتقد بودند امامت از برادر به برادر نمی‌رسد. برادر جز در مورد امام حسن و امام حسین و غیر از این دو امام، امامت همیشه از پدر به پسر رسیده است و چون به امامت اسماعیل اعتقاد داشتند، می‌گویند پس از وفات اسماعیل، محمد بن اسماعیل امام است. (مشکور، ۱۳۷۲: ۱۰۳).

این گروه به رهبری شخصی به نام مبارک که غلام اسماعیل بود فعالیت تبلیغی خود را آغاز کرد و به همین دلیل به مبارکیه هم ملقب شدند. گروهی دیگر از شیعیان کوفه گرد فردی به نام ابی الخطاب محمد بن ابی زینب اسدی جمع شدند. ابی الخطاب برای محمد بن اسماعیل قائل به مقام الوهیت شد در نتیجه از سوی محمد لعن و طرد شد و چون از این قضیه طرفی نسبت این بار خود را پیامبر و فرستاده امام جعفر صادق معرفی کرد، از این رو این گروه به خطایه نیز شهرت دارند که بعداً با مبارکیه در هم آمیختند. (نوبختی، ۱۳۸۶: ۳۶)

البته خود اسماعیلیان ابوالخطاب را مؤسس فرقه اسماعیلیه معرفی می‌کنند و جایگاه او را در رابطه با امام اسماعیلیه همپایه مقام سلمان فارسی می‌دانند.

به سبب وضعیت خفغان آمیزی که عباسیان نسبت به علویان و نیز امامانی که چندین سال از عمر خود را در زمان منصور عباسی در زندان سپری کرده بودند، روا داشتند باعث شد گستاخ ارتباط منظم بین امامان و پیروانشان شد؛ این عدم ارتباط مداوم بین شیعیان و ائمه خود باعث شد عده ای افراد سست ایمان و منفعت طلب در صدد اهداف شخص خود برآیند مبارزه ابی الخطاب با عباسیان یکی از این نمونه ها بود که در آن فضای تشتت

داهیه امامت و نبوت داشت اما به دست عباسیان کشته شد و باقی مانده یارانش به شام گریختند و در شهر «سلمیه» که نزدیک «حمص» بود مستقر شدند و از بیم حکام و صاحب منصبان عباسی تظاهر به تجارت کردند. اسماعیلیان سلمیه در کسوت بازار گنانان به شهرهای اطراف سفر می کردند و مردم را به ظهور مهدی از نسل اسماعیل مژده می دادند. یکی از این داعیان فعال اسماعیلی میمون القداح بود که اهل خوزستان بود و به حرفه چشم پزشکی اشتغال داشت و از این رو به القداح معروف بود. میمون القداح پس از وفات ابی الخطاب وصی و مرشد اسماعیلیان شد (مشکور، ۱۳۷۲: ۱۰۴) و پس از او نیز پسرش عبدالله و سپس دیگر رهبران فکری و سیاسی، دعوت اسماعیلیه در خفا رهبری کردند. زندگی پنهانی و مرگ محمد بن اسماعیل زمینه را برای گسترش و توسعه دعوت بیشتر فراهم کرد و پس از آن مبلغان اسماعیلی در ایران، سوریه و شمال آفریقا به طور گسترده و پنهانی به دعوت پرداختند.

یکی از مبلغان سلمیه شخصی به نام حمدان اشعت بود که به دلیل کوتاهی قد و پاهایش به قرمط معروف بود. او توانست مرکزیت دعوت را در سلمیه سامان دهد و مبلغان را از آنجا به نواحی مختلف جهان اسلام اعزام کند مجموعه اقدامات قرمط در سازماندهی دعوت اسماعیلیه باعث شده است جایگاه مهمی در تاریخ اسماعیلیه داشته باشد (مشکور، ۱۳۷۲، ۱۱۵).

داعیان اسماعیلی با وعده امید بخش ظهور مهدی توانستند در بین طبقات عادی و فرودست جامعه نفوذ کنند و با در پیش گرفتن دعوت مخفیانه که حدود صد سال طول کشید، توانستند پیروان نسبتاً قابل توجهی جذب کنند و برای این منظور اغلب در مناطق دورافتاده عالم اسلام مانند یمن، شمال آفریقا و آن سوی رود نیل که از مرکز خلافت دور بود و خطرات کمتری داشت، فعالیت‌های خود را افزایش دادند، در همین راستا یکی از وعاظ اسماعیلی به نام عبیدالله المهدی در شمال آفریقا به مجرد اینکه موقعیت را برای آشکارسازی دعوت خود مناسب می بیند، امامت خود را علنی می کند و با استفاده از مزیت دورافتادگی منطقه از مرکز خلافت با کمک ابوعبدالله شیعی از دیگر مبلغان اسماعیلی موفق به جلب نظر قبایل برابر و بیعت گرفتن از آنها و معرفی خود به عنوان مهدی

می شود و با گردآوری لشکری از پیروان و بربراها در سال ۳۰۱ هجری قمری به مصر حمله کرده و مصر و حوالی آن را فتح می کند و پس از مدتی تمام شمال آفریقا را به زیر سیطره خود در می آورد . (بغدادی، ۱۳۵۸: ۳۶). با فتح مصر و آشکار شدن امامت اسماعیلیه، خلافت فاطمیان مصر آغاز می شود، دوره ای که می توان آن را اوچ موققیت اسماعیلیان دانست. این دوره که از آن به "عصر طلایی" اسماعیلیه تعبیر می شود، پایه گذار دولتی مقتدر شد که دستاوردهای فرهنگی و تمدنی بسیاری در جهان اسلام به ارمغان آورد و اندیشه و ادبیات اسماعیلی به نقطه اوچ خود رسید (بغدادی، ۱۳۵۸: ۱۵۸).

## ۲. تأثیر مولفه سیاسی بر همگرایی جامعه ایرانی با جنبش اسماعیلیه

عرصه سیاسی جهان اسلام مقارن خلافت فاطمیان مصر نا آرام و پریشان بود؛ خلافت عباسی که داعیه رهبری جهان اسلام تسنن را داشت زیر سلطه حکومت شیعه مذهب آل بویه بود و خلفای عباسی دست نشانده هایی بی اختیار بودند که بدون اذن امرای بویهی قادر به انجام هیچ کاری نبودند، در سوی دیگر با تأسیس خلافت فاطمیان در مصر و شمال آفریقا که دشمن عباسیان به شمار می رفتند عملا خلافت در جهان اسلام دو پاره شده بود و این موضوع باعث رویارویی خلافت عباسی و فاطمی در مقابل یکدیگر شد که این رویارویی شامل حکومت های اسلامی هم می شد. آل بویه به سبب تشیع و نزدیکی عقیدتی و فکری با اسماعیلیه و خلافت عباسی گونه ای همگرایی با خلافت فاطمیان مصر داشتند و غزنویان در شرق عالم اسلام خود را طرفدار جدی خلافت عباسی و مذهب رسمی سنت و جماعت می دانستند.

در پی اسلام آوردن ترکمانان اوز و تشکیل دولت سلجوقی معادلات قدرت در جهان اسلام تغییر کرد و طغرل سلجوقی توanst خلافت عباسی را زیر سیطره آل بویه خارج کند و به این ترتیب موازنه قدرت به نفع خلافت عباسی و زیان خلافت فاطمی به هم خورد. گفتنی است تا زمانی که آل بویه شیعی مذهب بر سر کار بودند خلافت فاطمی از جانب مشرق احساس خطر نمی کرد و به علت قربت مذهبی و رواداری هر دو دولت نه تنها روابط خصمانه ای بین طرفین وجود نداشت بلکه روابط دیپلماتیک و دوستانه ای بین دو طرف برقرار بود اما با قدرت گیری سلجوقیان و سقوط آل بویه مشکلات خلافت

فاطمی آغاز می شود که البته بخش بزرگی از این مشکلات ناشی از بحران های سیاسی و اقتصادی داخلی در قرن پنجم بود. این بحران ها سرآغاز انحطاط خلافت فاطمی شد. این انحطاط اولین نشانه اش را در افتراق مذهبی و عقیدتی در خلافت فاطمی نشان داد به طوری که پس از مرگ امام مستنصر، به رسم و شیوه معمول انتظار می رفت نزار جانشین پدرش گردد. اما مرگ ناگهانی مستنصر نزار و غیبت نزار در قاهره باعث شد وزیر خلیفه - پسر بدرالجمالی سپهسالار مشهور و وزیر سابق خلیفه که دخترش همسر مستعلی پسر دیگر مستنصر بود - از فرصت استفاده کرد و با مستعلی بر سر خلافت بیعت کرد. (هالیستر، ۱۳۷۳:۲۷۲) نزار علیه برادرش مستعلی دست به شورش زد اما شکست خورد و به زندان افتاد و تا پایان عمر در زندان ماند و به این ترتیب خلافت و امامت برای مستعلی مسجل گردید.

اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح امامت و خلافت مستعلی را نپذیرفته و همچنان بر امامت نزار باور داشتند در نتیجه راه خود را از اسماعیلیان مستعلی جدا کرده و به اسماعیلیان نزاری معروف شدند و با فتح قلاع مختلف در ایران از جمله قلعه الموت که زیستگاه رهبر فرقه نزاریان حسن صباح بود به مبارزه با حکومت های وقت پرداختند. جهت درک علل گروش و همگرایی ایرانیان به کیش اسماعیلیه ضروری است ماهیت و مناسبات سه قدرت عباسی، سلجوقی و اسماعیلی بررسی و تحلیل شود. واقعیت آن است که ایرانیان به سبب آنکه حکومت تاریخی و یکپارچه خود را ز دست داده بودند و اکنون خلافت عباسی جایگزین آن شده بود نمی توانستند با این خلافت سر سازگاری داشته باشند مضاف بر اینکه ایرانیان از همان آغاز اسلام خود را محب اهل بیت می دانستند اهل بیتی که عباسیان آشکارا حقوق آنها را غصب کرده بود. سلجوقیان هم به عنوان نیرویی بیگانه که از سطح نازلی از مدنیت برخوردار بودند طبیعتاً نمی توانستند نظر ایرانی ها را جلب کنند ضمن اینکه سلجوقیان سرسبردگی خود را به نهاد خلافت اعلام کرده بودند در نتیجه آنچه می مانند اسماعیلیان بودند که هم از شیعیان و محب اهل بیت بودند و دانشمندان و اندیشمندان بسیاری چون ابوحاتم رازی و ناصرخسرو در میان آنها بود و از فلسفه و عقل گرایی حمایت می کردند و روحیه رواداری مذهبی نسبت به مذاهب و عقاید

دیگر داشتند در نتیجه بهترین گزینه در آن زمان اسماعیلیان بود که به کمک تشکیلات منظم داعیان و حجت‌ها و دانشمندان دل بخش بزرگی از جامعه ایران را ربودند. همچنین نباید از یاد برد که نهضت اسماعیلیه یکی از قوی ترین بدیل‌ها برای وضعیت سیاسی حاکم بود، از این رو پیوستن افراد سرشناس به این جنبش جای شگفتی ندارد. هدف مشترک همه اینها چه معتقدان به اسماعیلیه و چه هواخواهان آنها مخالفت و دشمنی با سلجوقیان و عباسیان بود که دلیل محکمی برای اتحاد آنها به شمار می‌رفت. از زمانی که سلجوقیان توانستند ایران را فتح کنند اسماعیلیان نزاری ایران کوشیدند همه عناصر ناراضی از دولت سلجوقی را به سوی خویش جلب کنند علی الخصوص که سلاجقه موفق شده بودند در اوآخر قرن پنجم هجری شامات را نیز فتح کنند و بลาواسطه با فاطمیان تماس و تصادم داشته باشند. (پتروفسکی، ۱۳۶۳: ۳۰۹)

حکومت سلجوقی حکومتی نظامی بر پایه‌ی ارتش ثابت بود و از نقطه نظر اجتماعی، سیاست اعمال محدودیت بر فضای اندیشه و مذهب را دنبال می‌کرد. این محدودیت‌ها به همراه مخارج سنگین ارتش ثابت که طبعاً بر دوش مردم بود. مسلماً موجبات نارضایتی آنان را فراهم کرد. (بویل، ۱۳۸۵: ۵۰)

از جنبه سیاست‌های داخلی، نگاه کلی حکومت سلجوقی به کشور به عنوان محلی برای کسب درآمد هرچه بیشتر بود. در این راه اندیشه‌های تئوریسن‌های سیاسی بزرگ آن عصر همچون تز سیاسی، "ملک و رعیت همه سلطان راست" (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۷: ۴۳) به کمک آنان می‌آمد. البته باید جنبه انصاف نگه داشت و اذعان کرد که مقصود خواجه نظام الملک در این جا بر تمرکز گرایی و بیم دادن مقطوعان از نیرویی بزرگتر یعنی سلطان برای دفاع از رعیت بوده و همچنین به فعالیت‌های عمرانی مثبت محدودی از این سلاطین در دوره قدرتمندی سلجوقیان اشاره کرد. اما این موارد در اصل آن نوع طرز تفکر سیاسی تغییری ایجاد نمی‌کند.

بزرگترین صحنه گردن عرصه سیاسی عصر سلجوقی، خواجه نظام الملک طوسی وزیر قدرتمند و صاحب اندیشه سلاطین سلجوقی آل‌ب ارسلان و ملکشاه و صاحب اثر و زین سیرالملوک بود. از طرف دیگر او جدی ترین و متعصب ترین دشمن اسماعیلیان بود.

ملکشاه سلجوقی هم زمام امور مملکت را تمام و کمال به کف کفایت خواجه سپرده بود و خواجه نیز از طریق دیوان وزیر یا دیوان سلطان که مرکز اجرایی دولت بود، سیاست‌های این امپراتوری پهناور را هدایت می‌کرد. او این دیوان‌سالاری را از دیوانیانی که از خویشان و یا بستگان یا دست پروردگان و حامیانش بودند، پر کرد. (بوييل، ۱۳۸۵: ۷۳) می‌توان تصور کرد که تاسیس مدارس نظامیه هم در راستای تامین نیروی انسانی لازم برای همین نظام دیوان‌سالاری بود نظام الملک با الگو قرار دادن پادشاهی ساسانیان در صدد تبدیل حکومت سلجوقی به نظامی متمرکز بود. نظام الملک برای رسیدن به این هدف بزرگ سیاست‌های همه جانبه‌ای در پیش گرفت. از جمله این سیاست‌ها تلقی از منصب سلطنت به عنوان عامل وحدت کشور، ایجاد وحدت مذهبی کشور با اعلام تنها یک دین به عنوان دیانت رسمی کشور و حمایت دولت از آن و همبستگی دین و دولت و رعایت عدالت برای دفاع از حقوق مردم.

خواجه نظام الملک از نظر مذهبی شافعی متعصبی بود. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۰) در زمان خواجه اسماعیلیان در ایران صاحب نفوذ فراوان و تشکیلاتی حیرت آور شده بودند و به عنوان خطرناکترین دشمن خلافت عباسی مطرح بودند او به عنوان وزیر حکومت سنی مذهب، نفوذ سیاسی اسماعیلیه را بر نمی‌تافت و همه تلاش خود را برای ریشه کن ساختن این مذهب و از میان برداشتن پیروان آن به کار بست. یکی از اهداف وی در ساختن مدارس نظامیه، مقابله با اندیشه‌های اسماعیلیه در سراسر سرزمین‌های خلافت بود. (رضاء زاده مقدم، ۱۳۸۹: ۱۰) و البته عاقبت نیز جان بر سر این کار نهاد و در سال ۴۸۵ ق. به ضرب کارد یکی از فدائیان اسماعیلی از پای درآمد. سیاست‌های مذهبی خواجه در حمایت از مذاهب سنت و جماعت به عنوان یگانه مذهب رسمی دولت سلجوقی و عناد و دشمنی با دیگر مذاهب اسلامی به ویژه اسماعیلیه موجب رنجش شیعیان و از جمله عوامل رویگردانی و خصوصیت آنان با حکومت سلجوقی شد.

مرگ ناگهانی ملکشاه به فاصله کوتاهی پس از ترور خواجه نظام الملک، به سرعت باعث آشفتگی اوضاع شد. کاخ بنا شده توسط معماران یکپارچه سازی حکومت، انگار که بنیادی جز این دو نفر نداشته باشد، بلافاصله فرو ریخت. مرگ ملکشاه پایان دوره

سلاجقه بزرگ بود و کشمکش‌هایی که بر سر جانشینی وی در گرفت موجب تاپایداری اوضاع سیاسی کشور شد. (رضازاده مقدم، ۱۳۸۹: ۱۶۵) منازعات دائمی اعصابی ارشد خاندان سلجوقی برای کسب قدرت و آشفتگی سیاسی حاصل از آن، بیش از همه به نفع اسماعیلیان و بهترین زمینه برای گسترش کار و رشد فعالیت آنان بود. (ظهیرالدین نیشابوری، ۱۳۹۰: ۳۹)

حسن صباح رهبر اسماعیلیه نزاری ایران که سازمان دهنده ای توانا بود دست به پایه ریزی یک استراتژی انقلابی با هدف ریشه کنی ترکان سلجوقی که حکومتشان در سراسر ایران مورد نفرت بود، زد. (دفتری، ۱۳۸۸: ۱۶۵) به نظر می‌رسد تفرقه قدرت سلجوقیان، فقدان هماهنگی در اقدامات نظامی و کمبود منابع مالی و همچنین گستردگی دعوت اسماعیلیه در بسیاری از نواحی ایران از مهمترین عوامل شکست سلجوقیان در سرکوب اسماعیلیه بود (دفتری، ۱۳۹۰: ۲۷۰) از عوامل مهمی که باعث ایجاد دافعه بین مردم ایران و حکومت سلجوقی شد: بومی نبودن و غیرایرانی بودن سلجوقیان بود که سبب شده بود تا این حکومت از حمایت قاطبه ایرانیان برخوردار نباشد، این وضعیت، شرایط اجتماعی جدیدی را بوجود آورد که بروز تعصب نژادی و درگیری میان دو نژاد ایران و ترکمان بود. (حلمنی، ۱۳۸۷: ۱۴۵)

از طرفی سیاست مذهبی سلجوقیان در دفاع سرسرخانه از اندیشه‌های اهل سنت، آن هم در کشوری با سابقه تشیع موجب خشم عده زیادی از مردم ایران در مناطق شیعه نشین شد. مضاف بر این حمایت حکام سلجوقی از دستگاه خلافت بنی عباس که مورد تنفر بیشتر ایرانیان بود برمیزان، نارضایتی مردم از حکومت سلجوقی می‌افزود. با در نظر گرفتن عوامل یاد شده، می‌توان علل استقبال مردم ایران از اندیشه‌های انقلابی حسن صباح و دعوت جدیدش را بهتر درک کرد.

حسن صباح انگیزه‌های زیادی اعم از دینی و سیاسی برای مبارزه با سلجوقیان داشت، او به عنوان یک شیعه اسماعیلی با سلجوقیان متعرض سنی مذهب دچار تعارض بود. همچنین رگه‌ای از احساسات ملی ایرانی در ابزار ازوجار او از ترکان سلجوقی دیده می‌شود. (حلمنی، ۱۳۸۷، ۲۳۴) برخی از مورخان نهضت اسماعیلیه ایران را که به صورت

یک جنبش انقلابی ایرانی بروز کرد، نماد مخالفت ایرانیان با حکومت بیگانه و ستمگر ترکان سلجوقی می‌دانند و آن را ادامه منطقی جنبش خرمدینان که نماد مخالفت مردم ایران نسبت به سلطه عربی - عباسی بود، می‌دانند. (همان: ۲۴۸)

### ۳. عملکرد عباسی - سلجوقی و نقش آن در همگرایی ایرانیان نسبت به اسماعیلیه

عباسیان از نوادگان عباسی عمومی پیامبر (ص) بودند. آن‌ها با استفاده از شرایط اقتصادی بدی که مردم در اوایل حکومت امویان با آن دست به گریبان بودند و همین طور حس نفرت ایرانیان از این حکومت نژاد پرست و امتیاز خویشاوندی با حضرت محمد (ص) توانستند با بسیج مخالفان بنی امیه و با رهبری نظامی ابومسلم حکومت اموی را سرنگون کرده و خود جایگزین آن‌ها شوند. قتل ابومسلم لکه ننگی بود که در همان آغاز به قدرت رسیدن خلفای عباسی بر دامان آنها نشست و مردم ایران هرگز این ناسپاسی عباسیان را فراموش نکردند. قیام هایی که به خونخواهی ابومسلم به پاشد مانند قیام سنbad، اسحاق ترک و ... نشانه‌ای از واکنش جامعه ایرانی به این مسئله بود. (دفتری، ۱۳۹۰، ۲۲۶)

خلفای عباسی نشان دادند که در رابطه با شیعیان، بر همان سبک و سیاق خلفای اموی عمل می‌کنند. عباسیان در ابتدا برای رسیدن به قدرت، به طور زیرکانه ای شیعیان را با خود همراه کردند اما پس از نشستن بر کرسی خلافت، محدودیت‌ها و آزار و اذیت شیعیان آغاز شد. شیعیان نیز که همواره تحت ستم عباسیان بودند به دشمنان همیشگی خلافت بنی عباس تبدیل شدند. ایرانیانی نیز که دل در گروی محبت آل علی (ع) داشتند از این قافله جدا نبودند. آنان در تشیع اسماعیلی، محمول مناسی جهت ابراز مخالفت و دشمنی با عباسیان یافتند. تا اوایل قرن سوم ق. تمام شاخه‌های مهم شیعه، از جمله امامیه، زیدیه، اسماعیلیه پیروانی در جهان ایرانی یافته و جوامعی در آن تشکیل داده بودند و به این ترتیب ایران نیز به صفت مخالفان دستگاه خلافت عباسی پیوسته بود. (دفتری، ۱۳۹۰، ۲۲۷)

مناسبات اسماعیلیان و خلافت عباسی که از دوران اسماعیل آغاز شده بود با تشکیل دولت فاطمیان در شمال افريقيا وارد مرحله جدیدی شد. ظهور خلافت فاطمي در شمال افريقيا، انقلابی بزرگ در جهان اسلام به شمار می‌آمد. برای اولین بار در تاریخ اسلام، دو

خلافت رقیب به طور همزمان وجود داشت. خلافت فعال و رو به گسترش فاطمی و حکومت رو به اقول عباسیان بغداد که به نحو موثری تحت کنترل امرای آل بویه بودند.

(jawa, 1992:57)

فاطمیان از همان آغاز تشکیل دولت خود در مغرب، روابطی خصمانه همراه با تنش با عباسیان داشتند. آنان همانند عباسیان مدعی خلافت بر سراسر قلمرو اسلامی بودند و از همان ابتدا این آرزو را در سر می‌پروراندند که سلطه خود را بر سراسر دنیای اسلامی بگسترانند. البته هدف اساسی و اولیه آنها برانداختن عباسیان، بارزترین دشمنشان بود. (چلونگر، ۱۳۸۶:۴) قرارگیری اسماعیلیان در دورترین نقطه از نظر اعتقادی نسبت به خلفای عباسی و اسلام سنی و عربی و دشمنی آشکار با ایشان، آن‌ها را به آلتنتاتیوی برای مخالفان تبدیل کرده بود. به عنوان مثال گروههای مزدکی به نام پارسیان که "تظاهر به مسلمانی و شیعی می‌کردند و هم بر سر مذهب خویش می‌بودند." به او گرویدند. (خواجه رشیدالدین فضل الله، ۱۳۸۵:۸۴)

از طرفی عباسیان برای مقابله با تهدید روبه گسترش فاطمیان مصر چند راهکار در پیش گرفتند. نخست تشکیک در اصالت نسب خلفای فاطمی و نسبت دادن آنان به فردی مجوس یا یهودی، در حالی که فاطمیان ادعای فرزندی حضرت فاطمه (س) دختر پیامبر اسلام (ص) را داشتند. مقدار خلیفه عباسی جهت عملی کردن این راهکار دستور داد شهادت نامه‌ای تهیه شود که در آن سادات و علویان نادرستی نسب خلفای فاطمی را تائید می‌کردند و آن را به میمون القداح نسبت می‌دادند. (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۱۶) خلفای دیگر عباسی نظیر القادر و القائم نیز این کار را ادامه دادند.

نگارش ردیه‌ها بر اصول عقاید اسماعیلیه، یکی دیگر از راهکارها بود که توسط خلفای عباسی تشویق می‌شد. از مهمترین این ردیه‌ها کتاب فضائح الباطنيه است که توسط ابوحامد محمد غزالی و به دستور خلیفه عباسی، المستنصر بالله، نوشته شد. (الشیبی، ۱۳۸۵: ۶۲) یکسان جلوه دادن فرامطه که شاخه بدنام اسماعیلیه بودند با خلافت فاطمی و حتی هم پیمانی با برخی از آنان مانند ابوعلی حسن بن احمد قرمطی ملقب به اعظم از دیگر روش‌های خلفای عباسی جهت تاثیرگذاری بر افکار عمومی و جلوگیری از پیشروی

روزافزون مذهب اسماعیلیه بود. (صیقل، ۱۳۸۶: ۱۰۸)

در مجموع اگر در این برده حساس به سرزمین ایران نظر افکنیم به جز اختلافات داخلی قدرت های همسو، آن را صحنه کشمکش دو جناح متخاصم، یعنی اسماعیلیان از یک طرف و عباسیان حامیان سلجوقی از دیگر سو می بینیم و مردم ایران که از تعداد بیگانگان، خواه در جامعه عرب، خواه در جامعه ترک به تنگ آمده بودند، راه گریز و برون رفت از این مخصوصه را روی آوردن به نهضت اسماعیلیه می دانستند. فشارهای بی حد و حصر مالیاتی حاکمان سلجوقی - عباسی، سلطه ترکان بر امور دستگاه خلافت و ظلم و ستم آن ها بر مردم به ویژه غیر هم نژادان و تحقیر آن ها و تلاش برای تثیت مذهب اهل سنت و حمایت همه جانبه آن ها از این مذهب که سازگاری چندانی با روحیات و سنت های دینی اغلب اشرافی و گنوی پیشین سرزمین های شرق خلافت و به خصوص ایران نداشت و همچنین مبارزه آنان با مذهب تشیع که طرفداران زیادی در ایران داشت، بیشتر مردم را به دشمنان همیشگی حکومت سلجوقی و خلافت بنی عباس تبدیل کرد در مقابل جنبش اسماعیلیه با روح تسامح و تساهل حاکم بر اندیشه آن و قدرت انعطاف و سطح گسترده ای در بردارندگی و پذیرندگی آن و احترامی که برای ادیان پیشینیان این سرزمین قائل بود و استفاده از زبان فارسی به عنوان زبان رسمی شاخه نزاری این آیین که برای اولین بار در تاریخ یک مذهب اسلامی صورت می گرفت و نشانه ای حاکی از روح ملی حاکم بر قسمتی از این جنبش بود و جاذبه ای که به عنوان شعبه ای از مذهب تشیع برای شیعیان تحت ستم ساکن این کشور داشت به عنوان آلترناتیوی مطرح و قوی مطرح و مورد حمایت بخش بزرگی از ایرانیان بود.

#### ۴. اوضاع مذهبی و نقش آن بر همگرایی ایرانیان با اسماعیلیه

این عصر را باید عصر اختلافات مذهبی نامید. دوره سلجوقیان، دوره رکود مکتب اعتزال که نماینده گرایش های عقلی و فلسفی بود، به شمار می رود. ایران در عهد سلجوقی، مقارن با آغاز جنبش حسن صباح در اوج اختلافات مذهبی به سر می برد. حکومت سلجوقی با دخالت در امور مذهبی و طرفداری از بعضی مذاهب در مقابل سایر مذاهب، به این اختلافات دامن می زد و به آن ها شکل رسمی می داد. در این زمان همه

طبقات جامعه اعم از درباریان، دیوانیان، علمای دینی، نظامیان و مردم عادی درگیر این نزاع‌ها بودند. (قدسی، ۱۳۶۱: ۴۹۲)

از جمله دلایل این میزان دخالت حکومت در امور مذهبی و سرکوبی شیعیان و نزدیکی به علمای اهل سنت که جز در زمان غزنویان سابقه نداشت می‌توان نیاز به کسب مشروعيت نزد خلفای عباسی که خود هنوز تجربه تلغی حکومت شیعی مذهب آل بویه را فراموش نکرده بودند، وجود تهدید خارجی خلفای فاطمی و از منظر داخلی هم کیشان آنها یعنی اسماعیلیان ایرانی و پیشینه موفق سلطان محمود غزنوی در سرکوب اسماعیلیان اشاره کرد. (قدسی، ۱۳۶۱: ۱۷)

به همین خاطر نخستین درخواست خلیفه از طغیل به عنوان اولین سلطان سلجوقی، سرکوب اسماعیلیان بود. هر چند مخالفت خلیفه محدود به مذهب اسماعیلیه نبود و با دو مذهب دیگر اشاعره و معترله هم مخالف و دشمن بود.

سلطین سلجوقی به شیعیان امامیه و اسماعیلیه نه به عنوان یک کیش یا فرقه دینی بلکه به عنوان یک پدیده سیاسی می‌نگریستند و با آنان مبارزه می‌کردند. در واقع مجموعه حاکمیت سلجوقیان با امامیه و اسماعیلیه دشمنی می‌ورزیدند. از نظر زمامداران عباسی و سلجوقی این دو فرقه خطر عمده داخلی و خارجی برای حاکمیت سنجان بودند. اسماعیلیه نزاری از داخل و فاطمیان از خارج، حکومت عباسیان و سلاجقه را تهدید می‌کردند. (حلمی، ۱۳۸۷، ۱۵۳)

ردیه نویسی علمای مذاهب اهل تسنن بر مذاهب دیگر (مانند آنچه غزالی در رد اسماعیلیه نوشت) بر پایی مجالس مناظره مذهبی و ساختن مدارس مذهبی از جمله مولفه‌های فضای فرهنگی و مذهبی آن عصر به شمار می‌رود که بروز اختلافات بین فرقه‌های اهل تسنن هم به این امر کمک می‌کرد مثلاً اصفهان که پایتخت سلجوقیان در دوره‌ای از تاریخ سلاجقه بود محل مناقشه مذهبی میان شافعیان و حنفی مذهبان بود.

در کنار چنین فضایی تأسیس مدارس نظامیه که به ابتکار خواجه نظام الملک صورت گرفت با هدف تربیت نیروی انسانی براساس الگوهای سیاسی - مذهبی دلخواه حکومت برای تصدی مشاغل دیوانی و پیشوایی مذهبی و ایجاد حکومت مرکزی قدرتمند و

یکدست به عنوان هدفی دورتر صورت گرفت.

خلفای فاطمی که با تاسیس مرکز جامع الازهر مصر در نیمه قرن چهارم هجری توانسته بودند به لحاظ فرهنگی و تبلیغی طرفداران زیادی برای خود بیابند، خواجه هم با اقدامی مشابه و متصاد با آن ها اقدام به تاسیس مدارس نظامیه کرد که هدف عمدۀ آن تبلیغ آیین شافعی و ضدیت با سایر مذاهب، بخصوص اسماعیلیه بود. جامع الازهر مصر که در نیمه قرن چهارم هجری تأسیس شد بزرگترین مرکز تبلیغی اسماعیلیان به شمار می رفت . در این مرکز علوم فلسفی و عقلی مورد توجه بود و دانشمندان بزرگی در این زمینه به تدریس مشغول بودند، اما در نظام ها و بخصوص نظامیه بغداد توجهی به علوم عقلی نمی شد و فقه و مذهب شافعی به عنوان مذهب رسمی شناخته می شد و علوم شرعی محض چون فقه، حدیث و تفسیر محور تدریس بود.(خواجه نظام الملک طوسی، ۱۳۸۷:۲۵۷) یکی از شروط واجب برای درس خواندن در نظامیه ها به ویژه نظامیه بغداد اعتقاد به مذهب شافعی و پیروی از آن بود که خواجه به این ترتیب می خواست به اشاعه و تقویت این مذهب در بین اهل علم و علماء کمک کند. حمایت مالی حکومت و در واقع شخص خواجه از این مدارس به حدی بود که در مدارس نظامیه و به ویژه نظامیه بغداد از عواید موقوفات وجوه نقد مناسبی برای حقوق استادان در نظر گرفته می شد . در این مدارس علاوه بر پرورش طالبان شافعی مذهب، اندیشه های ضد اسماعیلی نیز ترویج می شد. (حلمی، ۱۳۸۷: ۲۷۳-۲۷۴)

##### ۵. مؤلفه اقتصادی و تأثیر آن بر همگرایی ایرانیان با فرقه اسماعیلیه

در برخه ای از دوره سلجوقی، رشد بی رویه و اگذاری اقطاعات توسط سلاطین سلجوقی، موجب کاهش درآمدهای دولت و خالی شدن خزانه شد که سلطان ملکشاه را ناچار به کاهش شمار سپاهیان ثابت خود، علیرغم مخالفت خواجه نظام الملک وزیر کرد. این مساله همان طور که خواجه پیش بینی نموده بود موجب پیوستن آنان به اردوگاه رقیب و جنگ بین دو طرف شد که به این ترتیب هزینه ای گراف تراز حقوق ایشان روی دست سلطان و خزانه تهی مملکت گذاشت(خواجه نظام الملک طوسی، ۱۳۸۷: ۲۲۴). در دوران پس از سلاجقه بزرگ نیز این مساله تشدید شد و با شروع جنگ های داخلی بر سر

جانشینی ملکشاه، خزانه به کلی خالی شد. (بنداری، ۱۳۵۶: ۱۸۴)

رقای تاج و تخت به ندرت قادر به گردآوری خراج منظم بودند لذا دست به گردآوری مالیات‌های نامنظم می‌کردند و این مالیات‌های نامنظم که بر قاعده فصل برداشت محصول جامعه کشاورز آن روز ایران منطبق نبود بسیار سنگین و حتی احجاف آمیز بود، این موضوع وقتی غیر قابل تحمل تر می‌شد که شهرها بین مدعیان قدرت دست به دست می‌گشت هریک از طرف‌های غالب مالیات تازه‌ای از مردم می‌گرفتند و اسباب نارضایتی و حتی اعتراض مردم را پیش فراهم می‌ساخت. از سوی دیگر سلطان و رقبای قدرت و حاکمان محلی برای راضی نگهداشتن سپاهیان، زمین‌های مردم را مصادره و به عنوان اقطاع به آن‌ها می‌دادند چنین کارهایی باعث پس رفت اقتصادی و خرابی و آشتگی اوضاع شده و زمینه را برای گسترش اسماعیلیه که منادی حمایت از محروم‌مان بودند بسیار مساعد می‌ساخت. (بویل، ۱۳۸۵: ۱۱۴-۱۱۵)

بررسی وضعیت اقتصادی عصر سلجوقی، بدون در نظر گرفتن یک نوع زمین داری رایج آن عصر که در اصطلاح "اقطاع" نامیده می‌شد، کامل نیست. بن بست مالی حکومت که از دوره ملکشاه گریبان دولت را گرفته بود با ابتکار خواجه نظام الملک راه حل موقتی پیدا کرد و آن اعطای اراضی زراعی به سپاهیان در قالب اقطاع به جای حقوق آنها بود زیرا با توجه به اینکه کشاورزی کشور در اثر جنگ‌ها و لشکری‌ها متناوب دستخوش نابسامانی و خرابی شده بود لذا خواجه تصمیم گرفت با واگذاری اقطاعات به امrai لشکر هم بدھی دولت به آنها را پرداخت کند و هم با توجه به در آمد بیشتری که از زمین آبادان به دست می‌آید آنان را به آباد سازی املاکشان تشویق کند، سیاستی که در دراز مدت و با توجه به وقایع آینده چندان کارگر نیفتاد و به خرابی بیشتر ملک و زراعت منجر شد و البته انگیزه ای قوی برای گرایش روستاییان به جنبش اسماعیلیه شد. (حلمنی، ۱۳۸۷: ۱۴۹)

## ۶. اوضاع اجتماعی و نقش آن در همگرایی ایرانیان با اسماعیلیه

با سقوط بنی امیه که مبنای آن بر سیاست تازیان بر غیر عرب‌ها بنا شده بود، حکومت عباسیان به قدرت رسید که با جذب طبقات بالای جوامع غیر عرب در دولت خود و در نتیجه همسانی طبقات فرودست از عرب و موالی، صفتندی جدیدی براساس بنیادهای اقتصادی به وجود آمد. چنین تغییر عظیمی در اوضاع و احوال طبقات اجتماعی منجر به تجدید سازمان و گسترش جنبش‌هایی گردید که بیانگر قیام طبقات و توده‌های محروم و تحت فشار بودند. (لوئیس، ۱۳۶۲: ۴۰) این قیام‌های عدالتخواه که عموماً در بستر جریان‌های دینی مخالف مذهب رسمی خلافت کارسازی می‌شد در سراسر دوره با فراز و نشیب ادامه داشت.

تدابیر قیام‌های عدالتخواه تا دوران سلجوقیان ادامه یافت البته با شکل و شمایلی متفاوت که اقتضای جامعه ایران آن روز بود. پیش از اینکه به ماهیت تحولات اجتماعی در دوره سلجوقی اشاره کنیم لازم است نگاهی به ساختار طبقات اجتماعی بیندازیم؛ در دوره سلجوقیان نظام طبقاتی شامل افراد خاندان سلطنتی، جنگ سالاران که عمدتاً از همین طایفه بودند، دیوان‌سالاران که بیشتر ایرانی بودند، طبقه روحانی، دهقانان (اشرافیت زمیندار قدیمی ایرانی) تجار بزرگ و پیشه وران و روستاییان بود. نظر به شبه زمینداری بودن ساختار حکومت سلجوقی و با توجه به این حقیقت که این شبه زمیندارها بیشتر از مقام‌های نظامی تازه به دوران رسیده حکومت سلجوقی بودند، به طور طبیعی انتظار می‌رفت اسماعیلیه اقدام به یارگیری از نیروی مقابل ایشان یعنی روستاییان و قشraphای پایین شهری که در شهرها گرفتار همان زمیندارها بودند که تملک زمین در خارج از شهرها را داشتند، بکند، چرا که برخی از این اقطاع داران به جای زندگی در املاک خود، در شهرها زندگی می‌کردند. این افراد با استفاده از درآمد املاک خود صاحب اموال غیر منقولی مانند کاروانسراها، مغازه‌ها، انبارها و کارگاه‌ها و نظایر آن شده بودند که پیشه وران در آن کار می‌کردند. (استرویوا، ۱۳۷۱: ۲۵) همان‌گونه که مشاهده می‌شود حیات بسیاری از افراد طبقات پایین شهری نیز مانند روستاییان در ارتباط با این اقطاع داران بود. اسماعیلیان تمایل داشتند خود را نسبت به مردم طبقات پایین اجتماع که جاه و مقامی نداشتند، بخشنده و

مهربان نشان بدنهند. (هاجسن، ۱۳۸۷، ۱۳۷) لذا ین طبقات برای اسماعیلیه یک جامعه هدف به شمار می‌آمد.

در اکثر منابع به ارتباط آین اسماعیلی با طبقه پیشه و راشاره شده است آنها با توجه به اینکه همواره مورد استثمار و ستم طبقات بالای جامعه شهرنشین قرار داشتند از اهداف اصلی تبلیغات اسماعیلیان به شمار می‌آمدند. جنبش اسماعیلیان احتمالاً تنها جنبشی بود که هم پایگاه شهری و هم پایگاه روستایی داشت. یعنی هم مردم شهرها به ویژه پیشه وران و اهل صناعت و هم روستاییان و کشاورزان از طرفداران اسماعیلیان بودند و حتی در تحکیم و تقویت آنان می‌کوشیدند. (روحانی، ۱۳۶۶، ۸۳-۷۰).

کیش اسماعیلی در سایه ارتباطش با صاحبان مشاغل و با نفوذ زیادی که در بین طبقات فروdest داشت توانست حتی پس از قتل عام های پیروانش در شهرها، به زندگی در قلعه های خارج از شهرها روی آورد که این مساله خود موجب انزوا و جدایی اسماعیلیان از لایه های جامعه شهری شد. (لوئیس، ۱۳۶۲، ۱۱۸)

## نتیجه گیری

نتایج حاصل از پژوهش نشان می دهد که جریان های فکری - مذهبی که از قرن دوم در پهنه جهان اسلام شکل گرفتند به خاطر سیطره و مشروعتی نسبی خلافت عباسی امکان یا فرصت بروز و ظهور نیافتند اما اسماعیلیان این شанс را یافتند که به مدد برنامه ریزی و شبکه منسجم داعیان اسماعیلی خلافت فاطمی را در مصر و شمال آفریقا تشکیل داده و با خلافت عباسی به رقابت پردازند و مشروعتی آن را به عنوان خلیفه جهان اسلام انکار کرده و از حق خود به عنوان وارث برحق خلافت و محب اهل بیت دفاع کنند. علاوه بر این ترکان سلجوقی که سرسپرده نهاد خلافت بوده و شیعیان و دیگر جریان های فکری غیر همسو با نهاد خلافت و مذهب سنت و جماعت مورد تعقیب و آزار قرار می دادند مورد نفرت ایرانیان بودند؛ مضاف بر اینکه ایرانیان آنها را قابایلی صحراء گرد می دانستند که در قیاس با جامعه شهرنشین و متمدن ایران از سطح نازلی از مدنیت برخوردار بودند؛ هرچند وزرای ایرانی مانند خواجه نظام الملک کوشیدند به آنها آداب شهرنشینی و ملکداری یاموزند، اما نفرت و بیزاری نسبت به حاکمان سلجوقی پس از دوران ملکشاه که رقابت برای جانشینی بین مدعايان سلطنت سلجوقی رو به تزايد گذاشت و منجر به خرابی بیشتر اوضاع اقتصادی - اجتماعی ملک و دولت شد. زیرا در این رقابت ها تode های فرودست و محروم به خاطر پایمال شدن محصول و دسترنجشان و مالیات های چند باره آسیب بسیاری دیدند. در کنار چنین دافعه هایی که خلافت عباسی و حاکمیت سلجوقی برای ایرانیان داشت، عقل گرایی و رواداری مذهبی اسماعیلیه و سازمان منظم سیاسی - نظامی آنها در کنار شعار حمایت از محروم و تبلیغ اندیشه مهدویت برای ایرانیان جذایت خاصی داشت. اسماعیلیه نزاری و جنبش حسن صباح با حمایت از نوعی شعوبیگری معتدل با عوامل خارجی اعم از خلافت عباسی و سلجوقیان به مقابله برخاستند و در راستای احیای ایرانیت گام برداشتند اما در نهایت نتوانستند سازمان اجتماعی - اقتصادی جامعه ایران را دگرگون کنند.

## فهرست منابع

۱. ایزدی، حسین (۱۳۸۵) فعالیت داعیان اسماعیلیه در ایران، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۱، پاییز، ۲۸-۱۱.
۲. استرویوا، اودمیلا ولادیمیرونا (۱۳۷۱) تاریخ اسماعیلیان در ایران (ترجمه: دکتر پروین متزوی) تهران: نشر اشاره.
۳. بنداری، فتح بن علی (۱۳۵۶) زبدہ النصرہ و نخبہ العصرہ (ترجمه محمد حسین جلیلی) تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. بویل، جی ا (۱۳۸۵) تاریخ ایران کمیریج (جلد پنجم، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان) (ترجمه حسن انوشة) تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵. پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۳) اسلام در ایران (ترجمه: کریم کشاورز) تهران: انتشارات پیام.
۶. چلونگر، محمد علی (۱۳۸۶) روابط و مناسبات فاطمیان مغرب و عباسیان، پژوهشنامه تاریخ پژوهان. شماره ۱۱.
۷. حلمی، احمد کمال الدین (۱۳۸۷) دولت سلجوقیان (ترجمه عبدالله ناصری ظاهرب) قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۳۵۸) تاریخ بغداد، مجلدات ۳، ۶، ۱۲، ناشر دارالكتب العلمیة.
۹. خواجه نظام الملک طوسی (۱۳۸۷) سیر الملوك (اهتمام هیوبرت دارک) تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. خواجه رشیدالدین فضل الله وزیر همدانی (۱۳۸۵) فصلی از جامع التواریخ، تهران: نشر خجسته.
۱۱. دفتری، فرهاد (۱۳۹۰) تاریخ و اندیشه های اسماعیلی در سده های میانه (ترجمه فریدون بدراه ای) تهران: نشر فرزان روز.
۱۲. دفتری، فرهاد (۱۳۸۸) مختصری در تاریخ اسماعیلیه سنت های یک جماعت مسلمان (ترجمه: فریدون بدراه ای) تهران: نشر فرزان روز.

۱۳. دفتری، فرهاد (۱۳۹۹) اسماعیلیه و ایران (مجموعه مقالات) ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: موسسه نشر فرزان روز.
۱۴. رضازاده مقدم، عباس (۱۳۸۹) خواجه نظام الملک توسي و شيعيان، فصلنامه تخصصي فقه و تمدن اسلامي، شماره ۲۵،
۱۵. روحانی، سید کاظم (۱۳۶۶) اصناف و پیش وران در تاریخ ایران، کیهان اندیشه، شماره ۱۱.
۱۶. سقراط، سید علی رضا (۱۳۹۱) بررسی زمینه‌ها و عوامل گرایش ایرانیان به دعوت اسماعیلیه، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ تشیع، دانشگاه پیام نور، دانشکده علوم انسانی، مرکز تهران جنوب.
۱۷. شهرستانی، ابی فتح محمد بن عبدالکریم، (۱۴۰۴) الملل و النحل، ج ۱، تحقیق محمد سید گیلانی، دارالمعرفه بیروت .
۱۸. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۵)، تشیع و تصوف (ترجمه علیرضا ذکاوی قراگلو) تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. صیقل، ناصر (۱۳۸۶) عباسیان و اسماعیلیان، برخوردها و تضادها، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن ، شماره ۱۴ .
۲۰. طباطبایی، جواد (۱۳۷۵) خواجه نظام الملک، تهران: نشر طرح نو .
۲۱. قزوینی رازی، نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل (۱۳۵۸) نقض (تصحیح میرجلال الدین محدث) تهران: انتشارات آنجمان آثار ملی .
۲۲. لوئیس، برنارد (۱۳۶۲) تاریخ اسماعیلیان (ترجمه فریدون بدره‌ای) تهران: انتشارات توسع .
۲۳. مشکور، محمد جواد، (۱۳۷۲) فرهنگ فرق اسلامی، چاپ دوم، مشهد: انتشارات قدس رضوی.
۲۴. مقدسی، امیر عبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱) احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم (ترجمه علینقی منزوی) تهران: نشر شرکت مولفان و مترجمان
۲۵. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶) فرق الشیعه (ترجمه: محمد جواد مشکور) تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۹۰) سلجوقانمه (تصحیح میرزا اسماعیل افسار " حمید الملک " و محمد رمضانی)، تهران: نشر اساطیر .

۲۷. هاجسن، مارشال کودوین سیمز(۱۳۸۷) فرقه اسماعیلیه (ترجمه: فریدون بلغاری) تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۲۸. هالیستر، جان نورمن (۱۳۷۳) تشیع در هند (ترجمه: آذرمیدخت مشایخ فریدونی) تهران: نشر مرکز دانشگاهی .
۲۹. یوسفی فر، شهرام (۱۳۸۷) تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سلجوقیان . تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور .
30. Jiwa , sh(1992) Fatimid – Buyid Diplomacy During the reign of Al-Aziz Billah . Journal of Islamic Studies, 3, 10.

## شناسایی مفهوم انصاف در قرآن و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن

نرگس میرزاده<sup>۱</sup>  
مختار ذاکری<sup>۲</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر قصد دارد به روشن سازی معانی گوناگون مفهوم انصاف که از مفاهیم مهم و بنیادی، اخلاقی و تربیتی قرآن کریم است، پردازد و سپس دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن را استنتاج کند. مسأله اصلی این مطالعه چیستی مفهوم انصاف در قرآن کریم و روایات و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن است. با توجه به مسأله کلی فوق، سؤال‌های پژوهش عبارتند از انصاف در قرآن بر کدام معانی دلالت دارد؟ دلالت‌های فلسفی مفهوم انصاف کدامند؟ دلالت‌های تربیتی مفهوم انصاف کدامند؟ به منظور پاسخگویی به پرسش‌های بالا از روش تحلیلی - استنتاجی استفاده شده است. بنابراین، مقاله‌ی حاضر در زمره‌ی مطالعات فلسفی و با رویکرد بنیادی محسوب می‌شود. این مطالعه نشان می‌دهد مفهوم انصاف در قرآن بر معانی متعددی مانند قسط، پایداری بر رعایت حقوق یتیم، اطاعت خداوند، دوری از افراط و تغیریط در مناسبات اجتماعی، توجه به علم و آگاهی دیگران، رعایت حق و حقوق در گفتار و عملکرد، در رهبری و مدیریت، توجه به علم و آگاهی در نقد افراد، حق گرایی در قضاویت و داوری، انصاف در رعایت حق خداوند و در ارتباط با او دلالت دارد. از سوی دیگر، این تحقیق نشان می‌دهد که به لحاظ فلسفی افزون بر حیطه ارزش‌شناسی، مفهوم انصاف از دو جنبه انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز قابل بررسی است. به علاوه، استنتاج‌های تربیتی حکایت از آن دارند که مفهوم انصاف را باید هم در اهداف آموزش و پرورش قرار دهیم و هم در دیگر اجزای برنامه ریزی درسی مورد توجه قرار گیرد. همچنین مفهوم انصاف هم در آموزش و پرورش رسمی و هم غیر رسمی کاربرد دارد.

### واژگان کلیدی

انصاف، قرآن، مفهوم پردازی، دلالت‌های فلسفی انصاف، دلالت‌های تربیتی انصاف.

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، مدرس دانشگاه فرهنگیان هرمزگان، بندرعباس، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: nargesmirzadeh93@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه فرهنگیان هرمزگان، بندرعباس، ایران.  
Email: mokhtarzakeri365@gmail.com

## طرح مسائله

با آنکه تعلیم و تربیت اسلامی از پیشینه‌ای طولانی - تقریباً از ظهور اسلام - و به تبع آن از ریشه‌ای کهن برخوردار است، ولی باز تعریف آن به عنوان شاخه‌ای از علم و دانش مجموعه‌ی علوم تربیتی کاملاً جدید است. به همین دلیل، هم در عرصه‌ی نظریه‌پردازی و هم در عرصه‌ی تحقیقات بنیادی دچار کمبودهای آشکاری است. از جمله‌ی این کمبودها می‌توان به پژوهش در خصوص مفاهیم بنیادی قرآنی و دلالت‌های تربیتی آنها اشاره کرد. البته این بدان معنا نیست که تاکنون هیچ تلاشی در این خصوص انجام نشده، بلکه به معنای کم بودن این گونه تحقیقات و مطالعات است. رجوع به منابع تحقیقاتی و مطالعاتی معاصر مانند کتب، مقالات و پایان نامه‌ها می‌تواند این مدعای آشکار سازد (شمیری، شیروانی، ۹۸-۷۹).

انصف از جمله‌ی مفاهیم بنیادی قرآنی مهمی است که ارتباط تنگاتنگ با حوزه‌ی تعلیم و تربیت و حتی روانشناسی دارد. در قرآن کریم واژه انصف به طور مستقیم بکار نرفته است. اما آیاتی وجود دارد که بیانگر مفهوم انصف هستند. قابل ذکر است که کلید واژه اصلی «انصف» در قرآن، کلمه «احسان» و مشتقات آن است. اما همه مؤلفه‌های معنایی انصف در واژه احسان موجود است. این یکی از موارد نظام معجزه آسا و اسرارآمیز واژه گزینی قرآن کریم است. قرآن احسان را جایگزین انصف نموده است. یعنی در بیان جامع قرآن کریم، سبک زندگی محسنانه شامل همه ابعاد و زیر مجموعه‌های شایسته و بایسته انصف است. در واقع ما در مکتب و محضر قرآن حضور پیدا کرده‌ایم تا با واژه جایگزین خودش یعنی احسان، انصف را برای ما بطور جامع بیان کند. البته آیاتی هم هستند که بدون اشاره مستقیم به کلید واژه انصف یعنی احسان، بیانگر مفهوم انصف هستند. یقیناً با بررسی آیاتی که حاوی کلمه احسان و مشتقات آن و واژه‌های مرتبط با آن است، با عوامل تحقق انصف در قرآن آشنا خواهیم شد. واژه «احسان» یکی از کلمات بنیادین قرآن است که در ساخت دستگاه فکری و جهان بینی قرآنی نقش مهمی را ایفا می‌کند. این واژه در ادبیات قرآنی به دلیل ارتباط معنایی با سایر مفاهیم بنیادین قرآن مثل تقوا و ایمان، شامل

حوزه معنایی گسترده‌ای است. گستردنگی شبکه معنایی این واژه در فرهنگ قرآنی به دلیل چرخش اساسی معیار حسن از سلاطیق شخصی به معیار توحیدی است. معیار حقیقی حسن از منظر قرآن و روایات خدامحوری و توحید است. به عبارتی می‌توان گفت که در فرهنگ قرآنی حُسن هر پدیده به سبب اتصاف و انساب آن به خدای متعال است. (فخار نوغانی، ۱۳۹۳، ۳۲-۲۱).

تعداد ۶۳ آیه بر اساس کلید واژه مستقیم، مفهوم انصاف در ذیل مباحث اخلاقی و در بخش مکارم اخلاق مطرح بوده است. به همین دلیل، تقریباً در همه منابع اخلاق اسلامی قدیم و جدید، مانند ... به این بحث پرداخته‌اند. البته باید اذعان داشت که مفهوم انصاف که یکی از مهم‌ترین مکارم اخلاق است، به حوزه‌ی اخلاق تعلق دارد.

از سوی دیگر اخلاق ارتباط بسیار تنگاتنگی با حوزه‌ی تعلیم و تربیت دارد. همپوشانی تعلیم و تربیت و اخلاق را بایستی در تربیت اخلاقی جستجو کرد (شمیری، شیروانی، ۱۳۹۰: ۹۸-۷۹).

بنابراین کاملاً روش است که می‌توان در حیطه‌ی تربیت اخلاقی به بحث درباره‌ی مفهوم قرآنی انصاف پرداخت. ولی این سؤال نیز قابل طرح است که آیا می‌توان علاوه بر حیطه‌ی تربیت اخلاقی، به لحاظ دیگر جنبه‌های تعلیم و تربیت اسلامی نیز به مقوله انصاف پرداخت. برای این منظور ابتدا لازم است تا مفهوم پردازی واژه قرآنی انصاف روش و سپس بر اساس آن، دلالت‌های تربیتی مفهوم انصاف استنتاج می‌شود. اکنون با توجه به هدف اصلی مطالعه حاضر که عبارت است از آشکارسازی مفهوم قرآنی انصاف و سپس استنتاج و استخراج دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن می‌توان پرسش‌های ذیل را مطرح کرد:

۱. مفهوم انصاف در قرآن به چه معناست؟

۲. دلالت‌های فلسفی مفهوم انصاف چیست؟

۳. دلالت‌های تربیتی مفهوم انصاف چیست؟

### روش مطالعه

همان گونه که از پرسش‌های بالا بر می‌آید، روش مطالعه حاضر تحلیلی استنتاجی است، چرا که در آغاز، مفهوم قرآنی انصاف تجزیه و تحلیل می‌شود و سپس بر اساس

تحلیل‌های بعمل آمده، دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن استنتاج و استخراج می‌شود. بدین ترتیب مطالعه حاضر از جمله مطالعات فلسفی به شمار می‌آید.

### مفهوم انصاف در قرآن

برای پرداختن به مفهوم انصاف و روشن شدن مفهوم انصاف در قرآن کریم ابتدا لازم است معنای لغوی آن روشن گردد. انصاف از کلمات عربی متداول در زبان فارسی و مصدر از باب افعال است. انصاف از نظر لغوی دارای وجود و معانی گوناگونی است. جهت روشن شدن معنای انصاف و سیر تحول آن، این واژه را در کتب لغت به ترتیب تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهیم. اصل و ریشه واژه "ancock" از نصف به فتح "نون" و "صاد" بوده و به معنای نیمه‌ی هر چیز است که در کتب لغت با تعبیر مختلفی چون احد جزء الکمال؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۹، ۳۳۰؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ۶۳۶)، «أحد شقى الشيء» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۲، ۵۰۱-۵۰۰؛ طریحی، ۱۳۶۷، ۴، ۳۲۲؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۴، ۲، ۴۳۳؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۷، ۷۵). و «شطر الشيء» مطرح شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱۲، ۴۴۵-۱۴۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۸۰۹). ابن فارس نیز معتقد است این ریشه بر دو معنای اصلی "نیمه‌ی هر چیز" و "نوعی خدمت و به کارگیری" دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۵، ۴۳۱-۴۳۲). در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم در مورد واژه "ancock" چنین آمده است: بررسی کاربردهای ریشه «ن ص ف» در کتب لغت نشان می‌دهد اصل معنای این ماده «نیمه‌ی هر چیز» است که در باب‌های مختلف به، تناسب در مشتقات اسمی و فعلی این ریشه بر معانی متعددی اطلاق می‌شود. از جمله: میان سال، انصاف، میانه‌ی راه، خدمتکار، مکان هموار، به نیمه رسیدن، دونیم کردن، خدمت کردن، عدالت ورزیدن، به میان سالی رسیدن، انتقام گرفتن. انصاف از ریشه «ن ص ف» مشتق از اصل معنای این ماده «نیمه‌ی هر چیز» است که انسان نیمی از حق را به دیگری می‌دهد.

### انصاف از نظر اصطلاحی

انصاف به معنای دادن حق برابر از جانب خویش و در مقابل تعصب و حمیت است. در ارائه تعریف از انصاف مشکلی که وجود دارد، عدم تطبیق معنای لغوی انصاف با مفهوم

دقیق حقوقی آن است. بنابراین برای ارائه تعریف جامع و مانع از انصاف باید معنای لغوی آن در کنار تعریف اصطلاحی آن بیان شود تا بتوان به نتیجه مطلوب دست یافت. انصاف یکی از فضایل اخلاقی است و زمینه ساز عدالت و نقطه مقابل حمیت است. به معنای مراعات برابری و مساوات در رفتار است. از این رو با عدالت قسطی نزدیک و هم معناست؛ زیرا عدالت قسطی به معنای سهم هر چیزی را به مساوات به آنان دادن و حقوق مردم را به مساوات و بدون تبعیض رعایت کردن است. همچنین این مفهوم از انصاف با قاعده طلایی «هر آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران پسند» در ارتباط است؛ یعنی انصاف به ما حکم می‌کند هر خیری را که برای خود می‌خواهیم برای دیگران هم بخواهیم و هر زیان و ضرری که برای خود نمی‌پسندیم برای دیگران هم نپسندیم.

### احسان

از آن جایی که کلید واژه اصلی انصاف در قرآن احسان است، به بررسی مفهوم احسان می‌پردازیم.

### احسان در لغت

به طور کلی واژه «حسن» و مشتقات آن در توصیف آن دسته از اموری به کار می‌رود که به دلیل این که واحد نوعی زیبایی عقلی و یا عاطفی و یا حسّی می‌باشند، عامل برانگیختن احساس خوشی، رضایت، زیبایی، تحسین و بهجت در انسان می‌شود و او را مجدوب خود می‌گرداند (فخار نوغانی، ۱۳۹۳، ۲۱۳۲). راغب در مفردات می‌گوید: «الْحُسْنُ، عبارت است از هر اثر بهجت آفرین و شادی بخش که مورد آرزو باشد و بر سه گونه است: اول - آنگونه زیبائی و حسنی که مورد پسند عقل و خرد است. دوم - زیبائی و حسنی که از جهت هوی و هوس نیکوست. سوم - زیبائی و حسنی محسوس که طبیعتاً زیبا و خوب است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۱، ۴۹۰ - ۴۸۹).

احسان مصدر باب افعال از ریشه «ح س ن» است. **حُسْن** (مصدر و اسم مصدر) در مقابل «سوء» (بدی و بدشدن) و نیز «قبح» (زشتی و زشت شدن) قرار دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۲، ۲۲۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲، ۵۷). **الْحُسْنُ: ضَدُّ الْقُبْحِ وَ نَقِيْصَه** (ابن منظور، ۱۴۱۴،

۱۱۴، ۱۳). احسان مصدر باب افعال بمعنى نیکی کردن است مثل لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا بقراه: (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۲، ۱۳۶).

در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم در مورد واژه «احسان» چنین آمده است: و أَمَّا الإِحْسَانُ: فَهُوَ بِمَعْنَى جَعْلِ شَيْءٍ ذَا حَسْنَةً أَوْ جَعْلِهِ حَسْنَةً. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۲، ۲۲۲). احسان ضد بدی و زشتی است. و الإِحْسَانُ: ضَدُّ الْإِسَاءَةِ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۳؛ ۱۱۷). و إطلاق الإحسان فی بعض الموارد للمبالغة والإطلاق، ليشمل أي نوع من أنواع الإحسان. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲، ۲۲۳)، و اطلاق احسان در بعضی موارد برای مبالغه و اطلاق است، تا نوعی از انواع احسان را در بر گیرد. فَالْحُسْنُ ضِدُّ الْقِبْحِ: حسن متضاد زشتی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲، ۵۷).

در خصوص مفهوم و منظور از «احسان» در قرآن، می‌بینیم: آنچه را که در قرآن از واژه «حسن» آمده است بیشتر بچیزی اطلاق شده که از نظر بصیرت و اندیشه زیاست. خدای تعالی می‌فرماید: (الَّذِينَ يَسْتَعْمِلُونَ الْقَوْلَ فَيَسْبِّهُونَ أَحَسَنَةَ - ۱۸ / زمر). یعنی: آنچه را که از شک و شبھ دور باشد نیکوتر و أحسن است، و باستی آن را پیروی کنید چنانکه پیامبر (ص) فرمود: «إِذَا شَكَكْتَ فِي شَيْءٍ فَدْعُ». یعنی: اگر در چیزی شک کردی بشدت آنرا رها کن بنابر سخن پیامبر و این حدیث همه کتابهایی که شک انگیز و جنبه‌های مخالف توحید و اسلام دارند و شبھه انگیز هستند باستی دور انداخت و دنبال نکرد و رها کرد). و در آیه (فُلُوا لِلنَّاسِ حُسْنَا - ۸۳ / بقره) حستا یعنی سخن نیکو، و آیات (وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنَا - ۸ / عنکبوت). (فُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَّنِ - ۵۲ / توبه). (وَ مَنْ أَحْسَنْ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقَنُونَ - ۵۰ / مائدہ). اگر در باره آیه اخیر گفته شود- أَحَسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا - یعنی حکم - خداوند برای کسی که یقین دارد یا ندارد نیکوست، پس چرا خوبی آن را مخصوص کسانیکه یقین دارند نموده است؟ در پاسخ گفته می‌شود مقصود ظهور و پیدائی حکم خداست و برای اطلاع یافتن بر آن حسن است و این موضوع نه برای نادانها است بلکه برای پاکانی است که خود را تزکیه نموده‌اند و بر حکمت خداوند تعالی آگاهی دارند. گفته شده إِحْسَان دو گونه است: اول- بخشش و انعام بر غیر و دیگران مثل عبارت- أَحَسِنْ إِلَى فَلَانٍ: باو نیکی کرد. دوم- احسان در کار و عمل باین معنی که کسی علم

نیکوئی را بیاموزد یا عمل نیکی را انجام دهد و بر این اساس است سخن امیر المؤمنین علیه السلام که می‌فرماید: «النَّاسُ أَبْنَاءُ مَا يُحِسِّنُونَ»؛ یعنی مردم بازچه را که از کارهای شایسته و نیک می‌آموزند یا با آن عمل می‌کنند نسبت داده می‌شوند (راغب اصفهانی، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ۱، ۴۹۳-۴۹۲). خدای تعالی گوید: (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ - سجده، ۷)؛ کسیکه آفرینش همه چیز را نیکو کرد و نیکویشان آفرید.

مفهوم إحسان- از انعام و بخشیدن و سیعتر و عمومی تر است. خدای تعالی می‌فرماید: (إِنَّ أَحْسَنَ ثُمَّ أَحْسَنْتُمْ لِأَنَّفُسِكُمْ - ۷ اسراء). (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعُدْلِ وَالْإِحْسَانِ) نحل، ۹. پس «إحسان» بالاتر از «عدل» است، زیرا عدل یعنی به چیزی یا حقی که کم است افزوده می‌شود و اگر زیاد هست گرفته می‌شود ولی، إحسان، چیزی است که بیشتر از آنکه لازم است داده می‌شود و کمتر از آنکه بایست گرفته می‌شود. بنابراین إحسان بخشایشی است افزونتر و برتر از عدالت، پس قصد و اراده عدالت واجب است. و قصد و اراده «إحسان» مستحب و اختیاری و لذا خدای تعالی می‌فرماید: «وَمَنْ أَحْسَنْ دِينًا مَمَنْ أَشْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» (نساء، ۱۲۵)؛ چه کسی از نظر دین بالاتر و نیکوتر است از کسی که اسلام آورده و روی خود بخدا نمود و إحسان کننده است. و نیز می‌فرماید: «وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره، ۱۷۸). و لذا خدای تعالی پاداش و ثواب محسین را بزرگ گردانید و گفت: (إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ - ۱۹۵ / بقره). (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ - ۱۳ / مائدہ). (ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَيِّلٍ - ۹۱ / توبه). (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً - ۳۰ / نحل). احسان مصدر باب افعال معنی نیکی کردن است مثل «لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» بقره: ۸۳؛ افعال این ماده در قرآن مجید همه از باب افعال آمده مگر در سه موضع که از ثلاثة بکار رفته است نحو و حسن اویلک رفیقا نساء: ۶۹ و دو مورد دیگر آیه ۳۱ کهف و ۷۶ فرقان است. مُحْسِنٌ: نیکو کار. مُحْسِنِينَ: نیکو کاران. مُحْسِنَاتٌ: زنان نیکو کار. بنظر می‌اید که این اسماء فاعل در قرآن بجای صفت مشبهه بکار رفته‌اند و از آنها ثبوت اراده شده است. «أَشْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» نساء ۱۲۵ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۱۹۵) (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۲، ۱۳۶).

در آیات قرآنی، در موارد متعددی هر آن چه که استناد به خدای متعال دارد، مصدقاق حسن و نیکی و زیبایی معرفی شده است. خداوند در آیه ۷۹ سوره نساء می‌فرماید: ما

اُصابِکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً. آنچه از خوبی‌ها به تو بررسد از طرف خداوند است و آنچه از بدی‌ها بررسد از خود تو است و ما تو را به عنوان رسولی به سوی مردم گسیل داشتیم و در شهادت بر حقانیت رسالت تو خدا کافی است. در این آیه به طور صریح هر نیکی و خیری که نصیب انسان می‌شود از سوی خداست. و آن چه از بدی‌ها و زشتی‌ها که به انسان می‌رسد، از جانب نفس اوست. آن چه از سوی خداست همگی دارای حسن و زیبایی بلکه عین حسن است و آن چه که از نفس انسانی نشأت می‌گیرد و جنبه انانیت و نفسانیت و در یک کلام جنبه غیر خدایی دارد، سیئه، زشتی و بدی محسوب می‌شود (فخار نوغانی، همان).

مطابق آیه شریفه «(الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»؛ کسیکه آفرینش همه چیز را نیکو کرد و نیکویشان آفرید...» (سجده، ۷) آفرینش و خلقت هر شیئی از حسن و زیبایی برخوردار است. و انسان در میان سایر موجودات از زیباترین خلقت برخوردار است. در سوره مؤمنون خداوند در این خلقت به «احسن الْخَالِقِينَ» بودن خود تبریک و تهنیت می‌گوید ثمَّ خَلَقَنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقَنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقَنَا الْمُضْغَةَ عَظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ (مؤمنون، ۱۴). خداوند نازل کننده قرآن است که احسن الحديث است (زم، ۲۳)، انسانی صاحب بهترین دین و آیین است که با تمام وجود تسلیم خدا باشد (نساء، ۱۲۵)، بهترین رنگ و صبغه از آن کسی است که رنگ خدایی داشته باشد (بقره، ۱۳۸)، پاداش نیکوکاران بهترین و نیکوترین پاداش‌هاست زیرا که از سوی خدادست و بهترین پاداش‌ها در نزد خدادست (آل عمران، ۱۵۹) و بهترین رزق‌ها یا رزق حسن آن رزقی است که از جانب خدای متعال نصیب و روزی انسان گردد (حج، ۵۸). وبالآخره مهم‌تر از همه آن که اسماء حسنی که نیکوترین اسماء است، از آن خدای متعال است (اعراف، ۱۸۰). در دایره هستی و کائنات، هر آن چه که رو به سوی خدای متعال دارد و یا نشانی از او دارد، دارای حسن است (فخار نوغانی، همان). محسین و اهل احسان همان کسانی هستند که متصف به ویژگی‌های مثبت و مبرآ و منزه از ویژگی‌های منفی ذکر شده در قرآن کریم می‌باشند.

احسان از جمله فضایل ارزشمندی است که مورد توجه تمام ادیان، به ویژه اسلام است.

احسان در همه ابعاد زندگی انسان مطرح می‌باشد. اما مراد خداوند از احسان در آیات قرآن چیست؟ برای رسیدن به احسان عملی و انجام این دستور اخلاقی که همواره ثابت و تغیرناپذیر است، لازم است که تمام ابعاد آن را به صورت دقیق بشناسیم. احسان انجام هر عمل نیکی است که نیکی آن آشکار و مورد رغبت، همراه با تقوی نفسم است و فرد آن عمل را در جایگاه شایسته‌اش، متناسب با ضوابط دینی و به عنوان عمل عبادی، در قالب خیر جوانحی یا جوارحی و با فضل و بخشش، در راستای شادی دیگران، تکامل نفس و تقرّب به خدا انجام می‌دهد (دهقانپور، بخشی، ۱۳۹۳: ۸۳-۶۱).

### معنای اصطلاحی احسان

در قرآن، مصدر «احسان» - که معمولاً بدون توجه به محتوای خاص قرآنی آن به «نیکوکاری» ترجمه می‌شود - به صورت مرفوع، شش مرتبه و به صورت منصوب نیز، شش مرتبه به کار رفته است.

به دلیل گسترده‌گی این موضوع در قرآن، تنها آیاتی بررسی شده است که در آنها واژگانی آمده که در باب افعال و تأکید و اشاره بر عملکرد و فعل انسان دارد... این واژگان در ساختارهای «احسان»، «إحساناً» (محسنین)، «أحسنوا»، «أحسنوا»، «أحسنتم»، «محسِّن»، «محسِّنات»، «محسِّنون»، «يُحسِّنونَ»، «أحسَنَ»... یافت شد که ۶۳ بار در قرآن بکار رفته است.

انصف لفظ عامی است و چه بسا بر حسب اختلاف مورد، نامهای گوناگونی داشته باشد.

۱. اگر انصاف در دگرگروی و رعایت حقوق دیگران باشد و از خود نسبت به دیگران انصاف دهد و از حق خود بگذرد، ایشار نامیده می‌شود و ضدش خودخواهی و حمیت است.

۲. اگر انصاف و احسان در برابر قصاص باشد، گذشت و بخشش نامیده می‌شود و واژه احسان و عفو بکار بردہ می‌شود. و ضدش انتقام است.

۳. هرگاه انصاف در طلاق باشد تسریح بایحسان (آزاد کردن به نیکی) بکار بردہ می‌شود. و ضدش اجحاف و ستم است.

۴. هرگاه انصاف در حقوق و رعایت مال و جایگاه دیگران باشد عدل و عدالت بکار می‌رود و نقطه مقابل و ضدش ظلم و جور و یدادگری است.

۵. در بعضی موارد اگر انصاف در حق و حقوق باشد واژه قسط بکار می‌رود که ضدش ظلم و ستم است.

\*قابل ذکر است که تلاش‌های عملی انسان از مبانی فکری و اعتقادی او نشأت می‌گیرند.

انصاف کیفیتی ویژه انسان‌هاست، در بین موجودات زنده فقط انسان است که می‌توان این خصوصت والا و ارزشمند را به او نسبت داد. زیرا حیوانات بسیار ناقص هستند از سوی دیگر فرشتگان به دلیل کمالشان نیازی به احسان و انصاف ندارند. زیرا در آنها تمایلی به رقابت و شهوت وجود ندارد. اما از آن جایی که انسان موجودی دو بعدی است. بعد معنوی و غیر مادی و روحانی دارد. به دلیل این بعد صفات ارزشی والایی مانند فرشتگان دارد و همین صفات ارزشمند و متعالی و روحانی انسان را به سوی خیر و حق هدایت می‌کند و به سوی خوبی‌ها سوق می‌دهد. در حالی که بعد مادی و غیر معنوی انسان چیزهای دیگری را برای انسان زیبا و معنا دار جلوه می‌دهد. شهوت و غضب تحت تأثیر و راهبری شیطان قرار دارد. بدین ترتیب به تعبیر غزالی، انسان جولانگاه کشمکش و جدال دو لشکر است. یکی لشکر ملائکه و دیگری لشکر شیاطین و همواره بین این دو لشکر جنگ و درگیری و مخالفت است (شمیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۷۹-۹۸). انصاف در این جنگ و کشمکش و درگیری معنا پیدا می‌کند. انصاف پایداری انسان در جنگ میان جنبه‌ی روحانی او با جنبه‌ی حیوانی و شیطانی است. انسان منصف حقیقت را در آن می‌بیند که بنده‌ی مطیع و تسليم درگاه خداوند باشد. بنابراین یکی از معانی و مصادیق انصاف، انصاف در اطاعت و بندگی و تسليم خدا بودن است.

در روایات عمدتاً انصاف را در برابر حمیت و خودخواهی آوردند. .... چنین اظهار می‌دارد که از نظر معنایی، انصاف دقیقاً مقابل حمیت است. حمیت نیز ویژگی کسانی است که در برابر چنین اظهار نظرها و خواسته‌های خود و هوا و هوس و تمایلات خود مقاومت ندارند و از محور حق و حقیقت گرایی خارج می‌گردند. احسان که کلیدوازه انصاف در

قرآن است به معنای عام نیکوکاری است و بیشتر در مقابل سوء یعنی بدی و ظلم یعنی ستم بکار می‌رود. (إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفِسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَأَهَا...؛ اگر نیکی کنید، به خودتان نیکی می‌کنید و اگر بدی کنید، باز هم به خود می‌کنید...). (الإسراء/٧٧). معنای اصلی ظلم (یعنی نقض و منع حق) و معنای احسان (ادا کردن حق مطلب و انجام کار به بهترین شکل ممکن) نظر می‌اندازیم، می‌بینیم که معنای ظلم در مقابل معنای احسان است و در نتیجه، این دو مفهوم با هم تقابل معنایی مدرّج دارند.

### جنبه‌های گوناگون انصاف در قرآن و روایات

اکنون برای روشن شدن دیگر جنبه‌های معنایی مفهوم انصاف در قرآن برخی آیات قرآن را بررسی می‌کنیم. انصاف با خود یکی از جنبه‌های انصاف در قرآن و روایات است. می‌توان گفت مهم‌ترین نوآوری قرآن در بیان مصاديق، زمینه‌ها و بسترهاي انصاف، انصاف به خود است. خداوند متعال در آیه ۷ سوره اسراء، به صورت کلی همه‌ی کارهای نیک و حسن‌های را که محسینین در حوزه ارتباط با خدا و سایر بندگان انجام می‌دهند، در نهایت احسان به خود معرفی می‌کند؛ «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفِسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَأَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لَيَسْوُؤُا وُجُوهُكُمْ وَ لَيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوا أَوَّلَ مَرَّةً وَ لَيَبْرُوا مَا عَلَوْا تَشْيِرًا»؛ شما بنی اسرائیل و همه اهل عالم) اگر نیکی و احسان کردید بخود کرده و اگر بدی و ستم کردید باز بخود کردید و آن گاه که وقت انتقام ظلم‌های شما (کشتن یحیی و زکریا و یا عزم قتل عیسی) فرا رسید باز بندگانی قوی و جنگ آور را بر شما مسلط می‌کنیم تا اثر بیچارگی و خوف و اندوه رخسار شما ظاهر شود و به مسجد بیت المقدس، معبد بزرگ شما- مانند بار اول- داخل شوند و ویران کنند و به هر چه رسند نابود ساخته و به هر کس تسلط یابند به سختی هلاک گردانند. تمامی افرادی که این آیه را می‌شنوند یا قراءت می‌کنند مخاطب این آیه هستند. از آن جایی که آیه نیکی را به طور مطلق بیان کرده، هر خیر و خوبی و نیکی را شامل می‌شود. از سوی دیگر مفهوم مخالف مضمون این آیه آن است که هر کس نسبت به دیگران بدی و ظلم و ستم نماید، در حقیقت به خود بدی و ستم نموده است. (ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳، ۴۴).

آنچه در حوادث تاریخی اهمیت داشته و موجب سازندگی می‌شود، عبرت‌ها و

درسهای آن است، نه جزئیات حوادث. ماجرای تارومار شدن مستکبران یهود به دست بندگان مؤمن خدا که در دو آیه‌ی اخیر بیان شده، برای این است که بگوید: استکبار و کفر، بی‌پاسخ نیست. (ص ۲۲) چون همین هدف کلی و تربیتی مقصود بوده است، لذا آیه به ذکر جزئیات درگیری و نفرات و سلاح نپرداخته است، مثل داستان حضرت یوسف عليه السلام که چون هدف تربیتی و عفاف آموزی دارد، خیلی از جزئیات داستان، حتی نام زلیخانیز مطرح نشده است. گرچه بعضی تفاسیر، استکبار و فساد یهود و قلع و قمع شدن آنان را در دو نوبت، به افرادی در گذشته‌های دور یا نزدیک نسبت داده‌اند و مسجد‌الاقصی در طول چند هزار سال، بارها شاهد حوادث و خاطرات تلخ بوده است، ولی شاید با توجه به آیات و روایات، باید منتظر تجاوز و استکبار اسرائیل در آینده و ریشه کن شدن آنان از سوی بندگان صالح خدا باشیم. چنانکه از ظاهر آیه‌ی ۵ و ۶ بر می‌آید، که هنوز چنین فساد گسترده‌ای در زمین از طرف بنی اسرائیل و چنین قلع و قمع مهمی توسط مردان خدا انجام نشده است.<sup>۱</sup>

روایات متعددی که در ذیل این آیه در تفاسیر آمده است، برخی نابودی یهودیان متجاوز را به قبل از قیام حضرت مهدی علیه السلام توسط انقلابیون مؤمن دانسته است، که شمشیرهای خود را بردوش نهاده، تا مرز شهادت پیش می‌روند و زمینه‌ساز حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام می‌شوند. و برخی وقوع آن را در زمان ظهرور امام زمان دانسته که متجاوزان یهود، قلع و قمع خواهند شد.

#### پیام‌ها:

- ۱- نیکی و بدی ما، به خداوند سود یا زیانی نمی‌رساند بلکه نتیجه آن به خود ما باز می‌گردد. «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنَّفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (ص ۲۳)
- ۲- اوّل باید از نیکی‌ها دم زد، سپس از بدی‌ها. «إِنْ أَحْسَنْتُمْ ... إِنْ أَسَأْتُمْ

---

۱. ما امروز، از یک سو شاهد تجاوز گسترده اسرائیل و نقشه‌ی تصرف از نیل تا فرات و اخراج مسلمانان از وطن خود و ایجاد شبکه‌های جاسوسی در جهان و بدست گرفتن بوق‌های تبلیغاتی و گردآوری نیروهای خود از شرق و غرب و انواع کارهای فسادانگیز هستیم و از سوی دیگر شاهد انقلاب اسلامی و پیدا شدن جوانان حزب‌الله‌ی در فلسطین و هجوم به اسرائیل و پس گرفتن مسجد‌الاقصی هستیم که شاید آیه اشاره به این موارد باشد. والله العالٰم.

۳- انسان در انتخاب و چگونگی عمل خویش، آزاد است. *إِنْ أَحْسَنْتُمْ ... إِنْ أَسَأْتُمْ*

۴- فراز و نشیب‌های تاریخ و نابودی یهود بدنیال بلند پروازی آن، بر پایه قانون و سنت الهی می‌باشد. *إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ ...*

۵- مساجد، پیوسته پایگاه قدرت ادیان و سمبول قدرت بوده و آزاد کردن مساجد از سلطه‌ی کفار از وظائف مؤمنان است. برای سرکوب یهودیان متجاوز، مردان خدا وارد بیت المقدس می‌شوند، چنانکه مسلمانان با فتح مگه وارد مسجدالحرام شدند. *(لِيَذْهُلُوا أَمْسَجِدًا)*.

۶- برای تقویت حق، قلع و قمع مستکبران لازم است. *وَلَيَسْبُرُوا مَا عَلَوْا تَبِيرًا* (قرائتی، ۱۳۸۸، ۵، ۲۴-۲۲).

برای منصف بودن با خود، انسان باید از خدا بترسد؛ تلاش کن؛ آزارها را تحمل کند؛ ممارست داشته باشد، صداقت داشته باشد، مخلص باشد خود را از شهوت دور گرداند و همواره خود را نیازمند خالق خود بداند. ترس از خدا و دوری از شهوت سبب پاییندی پیشتر انسان به انصاف می‌شوند. مهم‌ترین حقوق جسم انسان بر خویش، حق زبان، گوش، چشم، دست، پا، شکم و عورت است. امام سجاد علیه السلام این هفت عضو را منشأ تمام افعال او می‌دانند. برای همین با وجود اینکه تمام اعضا و جوارح انسان حقوق خاص خود را دارند این هفت عضو به طور خاص در رساله حقوق ذکر شده‌اند (امانی پور، ۱۳۸۹: ۱۰۴).

در برخی از آیات قرآنی، نقش انصاف در ارتباط با خداوند و عبادت و اطاعت و بندگی او یکی دیگر از ابعاد انصاف می‌باشد. انسان اگر بخواهد افضل فضایل اخلاقی یعنی انصاف را رعایت کند، نخست باید این انصاف را در حق خداوند به عنوان خالق جهان داشته باشد. وقتی انسان به خود می‌نگردد در می‌یابد که همه هستی او از آن خدادست و ملک و ملکوتش از او سرچشمه می‌گیرد و در دستان خداوند غنی حمید است. انصاف با خداوند همان اقرار به روییت و اعتراف به وحدانیت است، که در عبادتش احمدی را شریک قرار ندهد و پناهی جز او نمی‌یابد. و از غیر او پیروی نمی‌کند. اعتقاد به این دو مورد منشأ تمامی حقوق و اصل و اساس بندگی و تقوای الهی است. در این خصوص آیات قرآن زیاد هست، احادیث فراوان می‌باشد از جمله در سفارش‌های مولای متقيان حضرت

علی(ع) که خطاب به فرزند بزرگوارشان امام حسن(ع) می‌فرماید: ای فرزندم! تو را به تقوای الهی.....

«وَ هُوَ الَّذِي حَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُبَيَّنُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْحَبِيرُ (انعام، ۷۳)  
يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَدِيرُ (تغابن، ۱)؛

یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر، ۱۵)؛  
فَسُبْحَانَ الَّذِي يَسِدِّدُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس، ۸۳)؛ پس شکوهمند و پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست، و به سوی اوست که بازگردانیده می‌شوید.

فُلْ مَنْ يَسِدِّدُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ يُحِبِّرُ وَ لَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُوْثُمْ تَعْلَمُونَ (مومنون، ۸۸)؛  
پس انصاف آن است که در حق خداوند انصاف را مراعات کند و به دستورهایش گوش دهد، بویژه که دستورهایش همواره به مصلحت و نفع انسان است.

إِنَّ اللَّهَ رَبُّنَا وَ رَبُّكُمْ فَاغْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ؛ ..... (آل عمران، ۵۱) در این آیه پرستش خداوند، نه کس دیگر را صراط مستقیم معرفی می‌کند، مضمون دو آیه سوره حمد نیز چنین است: إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ \* اهْدِنَا الصَّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (حمد، ۶-۵)؛ تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم. ما را به راه راست هدایت کن.

در برخی دیگر از آیات قرآن کریم مسأله روابط اجتماعی با دیگران و رعایت حقوق اجتماعی دیگران مورد توجه قرار گرفته و به این مطلب بهای زیادی داده شده و آن را یکی از جنبه‌ها و بسترها تحقق انصاف معرفی می‌کند. مهم‌ترین و بارزترین مصداق احسان و انصاف در حوزه ارتباط فرد با دیگران، احسان و نیکی به پدر و مادر می‌باشد که مکرر در آیات قرآنی به آن توصیه شده است خداوند متعال می‌فرمایند: «وَبِالْوَالِدِينَ احْسَانًا» (بقره، ۸۳؛ نساء، ۳۶؛ انعام، ۱۵۱). و إِذْ أَخْدُلُنَا مِيشَاقَ بَيْنِ إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ وَ بِالْوَالِدِينِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْغُربَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنَانَا وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ نَمَّ تَوَلَّهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُعْرِضُونَ (بقره، ۸۳)؛ و چون از فرزندان اسرائیل

پیمان محکم گرفتیم که: جز خدا را نپرستید، و به پدر و مادر، خویشان و یتیمان و مستمندان احسان کنید، و با مردم به زبان خوش سخن بگویید، و نماز را به پا دارید، و زکات را بدھید، آنگاه، جز اندکی از شما، همگی به حالت اعراض روی بر تافتید». بر اساس سیاق آیات بعد، آن‌ها پس از پیمان و اقرار به عهد، پیمان شکنی کردند. و یکدیگر را کشتند و گروهی از خودشان را از دیارشان بیرون راندند، به پاره‌ای از کتاب تورات کفر ورزیدند. به دلیل این قبیل عملکرد در زندگی دنیابی خوار و در روز رستاخیز به سخت‌ترین عذابها گرفتار می‌شوند و از عذاب آنها کم نمی‌شود و یاری هم نمی‌شوند. و این رفتار دقیقاً مطابق با عملکرد آنهاست و بر بنای حق و انصاف است.

ظهور این احسان در رفتارهایی چون روانداشتمن کمترین اهانت به پدر و مادر، گفتار نرم و نیکو و سنجیده، نهایت فروتنی از سر مهر و شفقت و نه از سر ناچاری، طلب آمرزش و رحمت الهی و کمک مالی به آنان تحقق می‌یابد «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَإِلَوَالَّدَيْنِ إِحْسَانًا... وَ پَرَوْرَدَّكَارَتْ فَرْمَانَ دَادَهُ كَهْ جَزْ اوْ رَا نَپَرْسَتِيدْ وَ بَهْ پَدَرْ وَ مَادَرْ نِيكَيْ كَنَيد...» (الإِسْرَاء، ۲۳).

همچنین خداوند متعال می‌فرمایند: «وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا شُرِّكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالَّدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَ الْجَارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكُثَ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» و خدا را بپرستید، و چیزی را با او شریک مگردانید؛ به پدر و مادر احسان کنید؛ و درباره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و همنشین در راه مانده و بردگان خود [نیکی کنید]، که خدا کسی را که متکبر و فخر فروش است دوست نمی‌دارد (نساء، ۳۶). عبادت حالصانه برای خدا با هر نوع شرک ناسازگار است. برای نیل به رضایت خداوند باید اخلاص داشته باشیم. در کنار این عمل دعوت شدیم به احسان و نیکی در حق والدین و دیگران از جمله خویشاوندان و... از جمله موانع احسان و اخلاص تکبر و فخر فروشی است. همچنین در سوره نحل می‌فرمایند: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ إِلْحَسَانِ وَ إِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى...؛ در حقیقت خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار رشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد. به شما اندرز می‌دهد، باشد که پند گیرید (نحل،

۹۰. امیرالمؤمنین علی (ع) در نامه‌ی ۳۱ نهج البلاغه خطاب به فرزند بزرگوارشان فرمودند: ای پسرم! نفس خود را میزان میان خود و دیگران قرار ده، پس آنچه را که برای خودت دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار، و آنچه را که برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران مپسند؛ ستم روا مدار، آنگونه که دوست نداری به تو ستم شود، نیکوکار باش، آنگونه که دوست داری به تو نیکی کنند، و آنچه را که برای خود زشت می‌داری برای خودت نیز زشت بشمار، چیزی را برای مردم رضایت بده که برای خود می‌پسندی، آنچه نمی‌دانی نگو گرچه آنچه را می‌دانی اندک است؛ آنچه را دوست نداری به تو نسبت دهند، درباره دیگران مگو. مضمون تمامی عبارت دلالت بر رعایت انصاف دارد و همان قاعده زرین و طلایی در روابط بین افراد را تأکید می‌کنند. (دشتی،.....)

امیرالمؤمنین علی (ع) در نامه‌ای به مالک اشتر می‌فرماید: نسبت به خدا و بندگانش انصاف را از دست مده و نسبت به اطرافیان و خانواده و زیر دستان انصاف داشته باش که اگر انصاف، پیشه خود نسازی ستم کرده‌ای و کسی که به بندگان خدا ستم کند خدا دشمن اوست و کسی که خدا دشمن او باشد دلیلش را باطل می‌سازد و عذرش را نمی‌پذیرد و چنین شخصی با خدا در جنگ است مگر آنکه دست از ستم بردارد و توبه کند. (نهج‌البلاغه، نامه ۵۲). اثر انصاف با مردم در اصل به خود شخص برمی‌گردد؛ زیرا از برکات و آثار انصاف در حق دیگران آن است که مردم برای او ارزش و اعتبار قائل شده و سخن و داوری او را می‌پذیرند. امام صادق (ع) فرمود: من انصاف الناس من نفسه رضي به حکما لغيره؛ هر کس با مردم منصفانه رفتار کند دیگران داوری او را می‌پذیرند. (تحف‌العقل، ۳۵۷). انصاف در حق دیگری بویژه درباره دشمن سخت‌تر است. از این رو انسان باید همان‌طوری که در حق دوستان انصاف می‌ورزد در حق دشمنان نیز انصاف داشته باشد. امیرالمؤمنان علی (ع) می‌فرماید: خودت و خانوادهات و نزدیکانت و کسانی که به آنان علاقه داری، با مردم منصفانه رفتار کنید و با دوست و دشمن به عدالت رفتار نمائید (تیمی آمدی، غررالحکم، ۲، ۲۱۰، ح ۲۴۰۳). امام علی (ع) در جایی دیگر در این خصوص می‌فرماید: وابذل... للعامه بشرک و محبتک و لعدوک عدلک و انصافک؛ گشاده‌رویی و دوستی ات را برای عموم مردم و عدالت و انصاف را برای دشمنت بکار

گیر. (خصال، ۱۴۷، ح ۱۷۸). اگر انسان اهل انصاف باشد هم خود و هم جامعه را از عذاب الهی در امان نگه می‌دارد. رسول اکرم (ص) می‌فرماید: با مردم منصفانه رفتار کن و نسبت به آنان خیرخواه و مهربان باش، زیرا اگر چنین بودی و خداوند بر مردم شهر و مکانی که تو در آن به سر می‌بری خشم گرفت و خواست بر آنان عذاب فرو فرستد، به تو نگاه می‌کند و به خاطر تو به آن مردم رحم می‌کند. خدای متعال می‌فرماید «و پروردگار تو (هرگز) بر آن نبوده است که شهرهایی را که مردمش درستکارند، به ستمی هلاک کند.» (مکارم الاخلاق، ۴۵۷) به طور کلی انصاف با مردم یعنی رعایت همان قاعده طلایی پیش گفته که هر چه برای خود دوست داری برای دیگری نیز دوست بدار. در دعایی از امام زمان (عج) آمده است «اللهم ارْزُقْنَا تَوْفِيقَ الطَّاعَةِ... وَ عَلَى الرُّعْيَةِ بِالْإِنْصَافِ» این جمله نشان می‌دهد که کارگزاران حکومت باید نسبت به رعیت و توده مردم با انصاف رفتار کنند همچنان که امام علی (ع) در نامه به مالک اشتر به همین موضوع فرمان می‌دهد زیرا محور و اساس جامعه اسلامی بر اساس انصاف اسلام به عنوان یک دین اکمل دستوراتی را برای رسیدن انسان‌ها به سعادت آورده است. این دستورات متناسب با نیازهای فطری است.

امام صادق علیه السلام در خصوص رعایت انصاف نسبت به دیگران می‌فرمایند: مَنْ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ رُضِيَّ بِهِ حَكْمًا لِغَيْرِهِ (حر عاملی، ۱۵، ۱۴۰۹، ۲۸۳). ((۲)-الكافی ۱۴۶-۲).

امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: سَيِّدُ الْأَعْمَالِ إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ وَ مُوَاسَأَةُ الْأَخْرَ فِي اللَّهِ وَ ذِكْرُ اللَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۳)؛

امام باقر علیه السلام از أمیر المؤمنین (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: فی کَلَامِ لَهُ أَلَا «إِنَّهُ مَنْ يُصْبِحُ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ إِلَّا عِزًّا»؛ هانا هر کس از جانب خودش نسبت به دیگران انصاف دهد. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۳)

از أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ مَنْ وَاسَى الْفَقِيرَ مِنْ مَالِهِ وَ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ فَدَلِيلُ الْمُؤْمِنِ حَقًّا؛ از امام سجاد علیه السلام نقل شده که فرمودند: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: ... و از جانب خویش نسبت به مردم انصاف داشته باش (حر

عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۴)

عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَقَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي آخِرِ  
حُكْمِتِهِ طُوبَى لِمَنْ طَابَ حُلْقَةً وَطَهُورُتْ سَجِيَّةً وَصَلَحَتْ سَرِيرَتُهُ وَحُسْنَتْ عَلَاتِتِهُ وَأَنْفَقَ  
الْفَضْلَ مِنْ مَالِهِ وَأَمْسَكَ الْفَضْلَ مِنْ قَوْلِهِ وَأَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ؛ از امام سجاد عليه السلام  
نقل شده که فرمودند: رسول خدا صلی الله عليه و آله و سلم در پایان خطبه‌اش می‌فرمود: ... و از جانب خویش نسبت به مردم انصاف داشته باش (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵). (۲۸۴، ۱۵: ۱۴۰۹).

از أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده که فرمودند: مَنْ يَصْمَنْ لِي أَرْبَعَةً بِأَرْبَعَةِ أَبِيَاتٍ فِي  
الْجَنَّةِ أَنْفِقَ وَلَا تَحْفَ قَرْأًا وَأَفْشَ السَّلَامَ فِي الْعَالَمِ وَأَثْرَكَ الْمَرْأَةَ وَإِنْ كُنْتَ مُحِقًا وَأَنْصَفَ  
النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ؛ از جانب خودت نسبت به مردم انصاف داشته باش (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵: ۱۴۰۹).

و نیز نقل شده: بُوْجُوبِ إِنْصَافِ النَّاسِ وَ لَوْ مِنَ النَّفَقِينَ: در ضرورت وجوب انصاف  
نسبت به مردم و لو این که از جانب خودت باشد ضرورت و الزام رعایت انصاف در حق  
سایر افراد را فرض و واجب نموده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۳).

در نامه ۳۱ کتاب شریف نهج البلاغه در سفارش مولای متقيان به فرزندش آنچه را که  
می‌بینیم رعایت انصاف در حق خویش و دیگران است نگاه متعادل همراه با اجتناب از  
افراط و تفریط نسبت به امور معنوی و مادی و دنیوی و اخروی است.

خداآوند در قرآن می‌فرماید: «وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ  
تَبَذِّرًا»؛ و حق خویشاوند را به او بده و مستمند و در راه مانده را [دستگیری کن] و  
ولخرجی و اسراف مکن. (اسراء، ۲۶) رعایت انصاف و دوری از اسراف و تبذیر در کمک  
به دیگران و نیازمندان.

انصف در رفتار و عملکرد این است که انسان، در برخورد با دیگری حق را رعایت  
کرده آن را از جانب خویش ادا کند. خود را به جای دیگری قرار داده، حقوق و منافع او  
را مانند حقوق و منافع خویش بداند. همان گونه که دوست دارد دیگران با او برخورد  
کنند، با دیگران رفتار نماید. به عبارتی آنچه را برای خود می‌پسندد برای دیگران هم  
پسندد و آنچه برای خود نمی‌پسندد برای دیگران نیز نپسندد. (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

دیگران را در حق شریک خود بداند و به مساوات میان خود و آن‌ها رفتار کند. پس همان حقی را به آنها دهد که خود از آنها انتظار دارد و می‌گیرد. همچنین حالات و شرایط مختلف نباید در رفتار منصفانه‌ی او با دیگران چه دوست و چه دشمن اثر بگذارد. بنابراین رضایت یا خشم و علاقه یا تنفر او نباید سبب شود حق کسی را به تمام و کمال ادا نکند یا ظلم و اجحافی مرتکب شود.

خداؤند در قرآن کریم خطاب به رسول گرامی اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم می فرماید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَؤْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالْتَّيْهِ هِيَ أَحْسَنُ ...» (نحل (۱۲۵))؛ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگاری دعوت کن و با آنان به (شیوه‌ای) که نیکوتر است مجادله نمای، در حقیقت پروردگار توبه (حال) کسی که از راه او منحرف شده داناتر، و او به حال راه یافتگان نیز داناتر است. در آیه شریفه سه قید "حکمت" و "موقعه" و "مجادله" همه مربوط به طرز سخن گفتن است، رسول گرامی مأمور شده که به یکی از این سه طریق دعوت کند که هر یک برای دعوت، طریقی مخصوص است، هر چند که جدال به معنای اختشش دعوت به شمار نمی‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۱۲-۵۳۴-۵۳۳). در این آیه نحوی سخن گفتن و رفتار با زیرستان بستر انصاف قرار گرفته است. قطعاً سخن گفتن با ملایمت پیامدهای مثبتی دارد از جمله ازدیاد یاران، کم شدن مخالفت‌ها و در واقع نحوی عملکرد پیامبر (ص) عامل و زمینه‌ای است برای رفتار منصفانه افراد.

انصاف در همه اعمال مهم است اما در سه جا بیشتر تأثیر و نمود آن به چشم می‌خورد که شامل انصاف در قضایت، در قدرت (حکومت) و در نقد می‌باشد.

نمونه‌هایی از سخنان اندیشمندان در خصوص انصاف در قضایت و داوری: سرخسی درباره انصاف در قضایت می‌گوید: «بر قاضی لازم است به دو طرف دعوا در نشست و برخاست، در نگاه به آن‌ها و در سخن گفتن [با آنان] انصاف دهد یعنی میان آن دو به مساوات برقرار کند. پس در هر چه امکان رعایت برابری وجود دارد، باید میان آن‌ها به تساوی رفتار کند (سرخسی، ج ۱۶، ص ۷۶).

شهید اول در کتاب اللمعه الدمشقیه در این خصوص می‌گوید: بر قاضی واجب است

میان طرفین دعوا، در سخن، سلام، نگاه و انواع تکریم و گوش سپردن انصاف و مساوات برقرار کند (الملعه الدمشقیه، ص ۷۹).

توماس هابز در این باره معتقد است که: اگر وظیفه داوری در بین آدمیان به عهده کسی گذاشته شود و بر طبق یکی از اصول طبیعی [انصاف]، آن کس باید رفتار یکسانی با ایشان داشته باشد، زیرا در غیر این صورت منازعات آدمیان جز از طریق جنگ پایان نمی‌پذیرد (هابز،...، ص ۱۷۸). (اماکنی پور، ۱۳۸۹، ...).

خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا دَاؤْدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ حَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيَضْلِلُكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضْلِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَهْمَمُ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسْوَوا يَوْمَ الْحِسَابِ؛ ای داود، ما تو را در زمین خلیفه و جانشین گردانیدیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن، و زنهار از هووس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند. در حقیقت کسانی که از راه خدا به در می‌روند، به سزای آنکه روز حساب را فراموش کرده‌اند عذابی سخت خواهند داشت». (ص، ۲۶) پیروی از هوا و هووس و امیال باطنی تعصب آمیز انسان را از حق و حقیقت و انصاف دور می‌کند.

و نیز در جای دیگر می‌فرماید: «وَ أَنِ احْكُمْ بِيَمَّهُمْ بِمَا أَثْرَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعِ أَهْوَاءَهُمْ وَ احْدَرْهُمْ أَنْ يَقْتُلُوكُمْ عَنْ بَعْضِ مَا أَثْرَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ فَإِنْ تَوَلُّوْا فَاعْلَمُ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصْبِيَهُمْ بِعَضِ ذُنُوبِهِمْ وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ؛ و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری کن و از هوای ایشان پیروی مکن و از آنان بر حذر باش؛ مبادا تو را در بخشی از آنچه خدا بر تو نازل کرده به فته دراندازند. پس اگر پشت کردن، بدان که خدا می‌خواهد آنان را فقط به [سزای] پاره‌ای از گناهانشان برساند، و در حقیقت بسیاری از مردم نافرمانند» (مائده، ۴۹).

وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمُنَهُ بِقُنْطَارٍ يُؤَدِّهُ إِلَيْكُمْ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمُنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهُ إِلَيْكُمْ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمَمِ مِنْ سَبِيلٍ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ؛ (آل عمران، ۷۵)

وَ مِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ؛ و از میان قوم موسی جماعتی هستند که به حق راهنمایی می‌کنند و به حق داوری می‌نمایند (اعراف، ۱۵۹)؛ هر کس به حق عمل

نماید داوری او هم منصفانه خواهد بود.

و هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُبَيِّنُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْعَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَيِّزُ؛ در مواردی که قرآن کریم از کفار و اعمال ناشایست و خطاهای آنها صحبت می کند با انصاف برخورد می کند و می فرماید آنها نادان هستند از روی جهل این کارها را انجام می دهند. نمی گوید بد هستند، بلکه می فرماید آنها نمی دانند. (انعام، ۷۳)؛ (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷، ۲۰۹)

یکی دیگر از مناصب و جایگاه‌هایی که رعایت انصاف و حق گرایی را می طلبد، حکومت داری و اعمال قدرت است. فرمایش مولای متقيان در نهج البلاغه نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر مؤید این مطلب است. که رفتار با زيرستان چگونه باید باشد. بانيکوکار و بدکار چگونه باشد؟

یکی دیگر از جایگاه‌هایی که رعایت انصاف و حق گرایی را می طلبد، جایگاه نقد و داوری است. زیرا نقد و بررسی گفتار و کردار افراد کار بسیار دقیق و ظرفی است. فرد ناقد باید مؤلفه‌هایی را در نقد مد نظر قرار دهد تا یک نقد صحیح صورت پذیرد بدون چالش و آسیب. مطابق تحقیقاتی که تاکنون انجام شده به این نتیجه رسیدم که شخص منتقد باید نقدش از روی آگاهی و علم و معرفت و اشراف به موضوع باشد. خداوند در قرآن کریم می فرماید: «وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤَادُ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا» (اسراء ۳۶) این آیه نسبت به هر گفتار یا کردار یا تصمیمی که از روی علم نباشد، عمومیت دارد. گویی چنین می گویید: جز آنچه را که علم بدرستی آن داری نگو و جز آنچه را که بدرستی آن یقین داری، انجام نده و جز آنچه را که به صحت آن اطمینان داری، معتقد نباش (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶، ۶۴۱) [نهی از متابعت از غیر علم (لا تقف ما ليس لك به علم) و اشاره به حکم فطرت به لزوم پیروی از علم یا پیروی از ظن به استناد حجت علمی و عقلی] این آیه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می کند، و چون مطلق و بدون قید و شرط است پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو و چیزی را که نمی دانی مگو و کاری را که علم بدان نداری مکن، زیرا همه

اینها پیروی از غیر علم است، پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضاء می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳، ۱۲۶). هدف نقد منصفانه از منظر قرآن، هدایت، رشد، تربیت اخلاقی و اصلاح افراد است. نقد منصفانه با اخلاص و انگیزه الهی صورت می‌پذیرد. قرآن کریم به منظور خیرخواهی و اصلاح افراد، به نقد رفتار یا گفتار آنها پرداخته است. خداوند در قرآن با تعبیر «قد افلح من ز گاها» (شمس، ۹) یعنی رستگار است که نفس خود را ترکیه نماید یعنی آن را بوسیله طاعت پروردگار و اعمال صالح و نیکو پاک و اصلاح نماید (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱، ۷۵۵). با برطرف نمودن معایب و کاستی‌ها و تزکیه نفوس، ما را به فلاح و تکامل انسانی رهنمون ساخته است خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: **الَّذِينَ يَسْتَمُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّعَّنُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ** (زم، ۱۸)، آنان که گفتار را می‌شنوند و از آنچه به قبول و عمل بهتر بوده و رساننده تر به حق است تبعیت می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸، ۷۷۰). المؤمن مرآه المؤمن: یعنی مؤمن آینه مؤمن است. لذا نمی‌تواند بی انصافی کند و مخرب باشد و هر آن کسی که جلوی آینه ایستاد و تصویر وحشتناکی دید باید خود را اصلاح کند، گفتن نیات منصفانه در دل مؤمن می‌نشیند و باعث اصلاح شخص می‌گردد. مراد و مقصد از سخن نیکو، واژه‌های زیبا و بیان خوش نیست بلکه نصیبی است که از لحظه دنیوی و اخروی سودمند باشد و اگر زیان آور باشد زشت است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶، ۴۰۳). صفت پیروی از بهترین قول، هدایت الهی است و عبارت است از طلب حق و آمادگی تام برای پیروی از آن هرجا که یافت شود (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۱۷، ۳۸۱). ظاهر آیه هر گونه قول و سخن را شامل می‌شود، بندگان با ایمان خداوند از میان تمام سخنان آن را برمی‌گزینند که "احسن" است، و از آن تبعیت می‌کنند، و در عمل خویش به کار می‌بندند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۹، ۴۱۳) در سوره احزاب این مطلب به بیان دیگر است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا** (احزاب (۷۰) \* از قتاده نقل شده: منظور از: **اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا** یعنی عدالت رعایت شود هم در منطق و رفتار و هم در عمل. و سدید یعنی صدق (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ۳۸). قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد، و هم لغو نباشد، و یا اگر فایده دارد، فایده‌اش

چون سخن چینی و امثال آن، غیر مشروع نباشد. پس بر مؤمن لازم است که به راستی آنچه می‌گوید مطمئن باشد، و نیز گفتار خود را بیازماید، که لغو و یا مایه افساد نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۱۶، ۵۲۳). رعایت این معیار که به هنگام نقد منصفانه رفتار یا گفتار شخصی از توهین و کلام ناشایست استفاده نشود، یک رکن و ضرورت است. زیرا در غیر اینصورت انتقاد شکننده خواهد بود نه سازنده و نقد پذیری و اصلاح هم صورت نمی‌پذیرد. این نوع عملکرد ما را از هدف نقد منصفانه دور می‌سازد. متنقد منصف باید حریم و حرمت نقد را حفظ نماید. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ لَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ ذُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ رَيَّاً لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجُهُمْ فَيَبْيَهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام، ۱۰۸). شما مؤمنان به آنانکه غیر خدا را می‌خوانند دشنا مدهید تا مبادا آنها از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنا گویند، ما بدینسان برای هر امتی عملشان را بیاراستیم و عاقبت باز گشت آنان به سوی پروردگارشان است، و او از اعمالی که می‌کرده‌اند خبرشان می‌دهد. «این آیه یکی از ادب‌های دینی را خاطرنشان می‌سازد که با رعایت آن، احترام مقدسات جامعه دینی محفوظ مانده و دستخوش اهانت و ناسزا و یا سخریه نمی‌شود، چون هر انسانی به لحاظ اخلاقی از حریم مقدسات خود دفاع نموده با کسانی که به حریم مقدساتش تجاوز کنند به مقابله برخیزد و چه بسا شدت خشم او را به فحش و ناسزای به مقدسات آنان وادر سازد، و چون ممکن بود مسلمین به منظور دفاع از حریم پروردگار بتهای مشرکین را هدف دشنا خود قرار داده در نتیجه عصیت جاهلیت، مشرکین را نیز وادر سازد که حریم مقدس خدای متعال را مورد هتك قرار دهند لذا به آنان دستور می‌دهد که به خدایان مشرکین ناسزا نگویند، چون اگر ناسزا بگویند و آنان هم در مقام معارضه به مثل به ساحت قدس ربوی توهین کنند در حقیقت خود مؤمنین باعث هتك حرمت و جسارت به مقام کبیریایی خداوند شده‌اند. از عموم تعلیلی که جمله "كَذَلِكَ رَيَّاً لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ" آن را افاده می‌کند نهی از هر کلام زشتی نسبت به مقدسات دینی استفاده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۷، ۴۳۴).

تحقیق انصاف در سخن و گفتار این است که انسان طرفدار حق باشد و حق را رعایت کرده و حقیقت هر امری را بیان کند همان گونه که دوست دارد از جانب دیگران هم حق

را بشنود. (اشاره به مفهوم قاعده زرین) و به سخن خویش و دیگران نگاه یکسانی داشته باشد و در مقام گفتار حقی برابر به هم صحبت خویش بدهد. بنابراین به هنگام گفتگو با دیگران، حق را دریافت کنند، به آن اقرار و اعتراف کنند، هرچند گوینده حق کم سن و سالتر از او و یا مقام و موقعیتی فروتر از جایگاه و موقعیت او داشته باشد یا حتی دشمن او باشد. اعتراف به حق بودن سخن دیگران، همان دادن حق به آنهاست. در واقع شخص آن گونه که دوست دارد دیگران به حق بودن گفتارش اعتراف کنند و آن را پذیرنند خود نیز به سودمند و بالرزش بودن سخن دیگران اعتراف کنند و آن را پذیرد بدون اینکه حالات و شرایط مختلف در او اثر بگذارد. از نمونه‌های بارز این نوع، انصاف در مناظره، داوری، نقد و بحث علمی است.

شهید ثانی، انصاف در بحث را از آداب رفوار معلم با شاگرد نام برده، چنین می‌گوید:

این که در بحث به آنها انصاف دهد. أن ينصفهم في البحث فيعرفن بفائدة يقولها بعضهم وإن كان صغيرا فإن ذلك من بركة العلم قال بعض السلف، من بركة العلم و آدابه الإنصاف ومن لم ينصف لم يفهم ولم يتفهم فلازمه في بحثه و خطابه و يسمع السؤال من مورده على وجهه وإن كان صغيرا ولا يترفع عن سماعه فيحرم الفائدة. ولا يحسد أحدا منهم لكثره تحصيله أو زيادته على خاصته من ولد و غيره فالحسد حرام فكيف بمن هو بمنزلة الولد فضيلته يعود إلى معلمه منها أوف نصيب فإنه مربيه و له في تعليمه و تخريجه في الآخرة الثواب الجزيلا و في الدنيا الدعاء المستمر و الثناء الجزيلا. و ما رأينا و لا سمعنا بأحد من المشايخ اهتم بتفضيل ولده على غيره من الطلبة وأفلح بل الأمر بيد الله و العلم فضل الله يؤتى به من يشاء و الله ذو الفضل العظيم (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، منیه المرید، ص ۱۹۹). همچنین امام صادق عليه السلام می‌فرمایند: «وَ قَالَ الصَّادِقُ عَ مَنْ يَضْمَنْ لِي أَرْبَعَةً بِأَرْبَعَةِ أَبْيَاتٍ فِي الْحَجَّةِ أَنْفَقَ وَ لَا تَحْفَ قَفْرًا وَ أَصْبَرَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ وَ أَفْشَ السَّلَامَ فِي الْعَالَمِ وَ اثْرَكَ الْجَرَاءَ وَ إِنْ كُنْتَ مُحِيقًا»؛ (ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۶۲). از ایی جعفری علیه السلام نقل شده که می‌فرماید: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كَلَامِ لَهُ أَلَا إِنَّمَا مَنْ يُصْرِفُ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ لَمْ يَرِدْهُ اللَّهُ إِلَّا عِزَّاً؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۴).

نیز از ایی عبید الله علیه السلام نقل شده که فرمود: «مَنْ يَضْمَنْ أَرْبَعَةً بِأَرْبَعَةِ أَبْيَاتٍ فِي

الْجَنَّةُ أَنْفِقَ وَ لَا تَحْفَ قَفْرًا وَ أَنْصِفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ وَ أَفْشَ السَّلَامَ فِي الْعَالَمِ وَ اثْرُكِ الْمَرَاءَ وَ إِنْ كُنْتَ مُحِقًّا؛ (کلینی، ۱۴۰۷ ق.، الکافی، ج ۴، ص ۴۶، ح ۱۰).

قرآن کریم که پیش رو در دادن حق و انصاف است، آنجا که اهل کتاب مستحق سرزنش و توبیخ هستند، آنان را سرزنش می کند. و آنجا که شایسته سودن هستند، از آنان به نیکی یاد می کند. این همان روح انصاف قرآن است که هیچ چیز در آن اثرگذار نیست. دوستی و دشمنی، علاقه و نفرت، رضایت و خشم، همه برای ادای حق از جانب قرآن یکسان است. از نمونه های بارز انصاف در گفتار، آیاتی است که خدا در آن اهل کتاب را می ستاید. با وجود دشمنی آنان با مسلمانان، قرآن به آنها انصاف داده و کارهای نیکشان را بیان کرده است. از جمله آیات زیر:

خداوند در قرآن می فرماید: «وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمُنَهُ يُقْنَطِرِ يُؤَدِّي إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمُنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّي إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمَّيَّةِ سَيِّلٌ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ؛ (آل عمران، ۷۵) و از اهل کتاب، کسی است که اگر او را بر مال فراوانی امین شمری، آن را به تو برگرداند؛ و از آنان کسی است که اگر او را بر دیناری امین شمری، آن را به تو نمی پردازد، مگر آنکه دائمًا بر [سر] وی به پا ایستی. این بدان سبب است که آنان [به پندار خود] گفتند: «در مورد کسانی که کتاب آسمانی ندارند، بر زیان ما راهی نیست». و بر خدا دروغ می بندند با اینکه خودشان [هم] می دانند.

«وَ مِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهُدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ؛ وَ از میان قوم موسی جماعتی هستند که به حق راهنمایی می کنند و به حق داوری می نمایند (اعراف، ۱۵۹)؛ هر کس به صراط مستقیم و راه حق دیگران را رهنمون شود و به حق عمل نماید داوری او هم منصفانه خواهد بود.

«وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهُدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ؛ وَ چون شکیابی کردند و به آیات ما یقین داشتند، برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می کردند (سجده، ۲۴)؛

«وَ لَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَ إِنَّا بِهِ كَافِرُونَ؛ وَ چون حقیقت به سویشان آمد،

گفتند: این افسونی است و ما منکر آنیم (زخرف، ۳۰). این آیه نشان از بی انصافی یهود دارد که با وجود آگاهی از حق، نه تنها به آن اعتراف نکردند بلکه آن را متهم به جادو نیز کردند.

امام علی علیه السلام در این خصوص می‌فرمایند: *أَقَلَّمَا يُنْصِفُ اللَّسَانُ فِي تَشْرِيقٍ أَوْ إِحْسَانٍ* (تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، تصنیف غرر الحكم و درر الكلم - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱۳۶۶ ش.، ص ۲۱۳، حدیث ۴۱۵۶). در این روایت افزون بر اشاره به قلمرو انصاف در گفتار که نشر زشتی یا نیکوبی و نوعی اعتراف به حق و حقیقت است به سختی آن نیز اشاره شده است. زبان یا گرفتار افراط است یا تفریط. به همن دلیل بسیار کم به حقیقت اعتراف کرده، آن را نشر می‌دهد خواه این حقیقت نیکی باشد یا بدی.

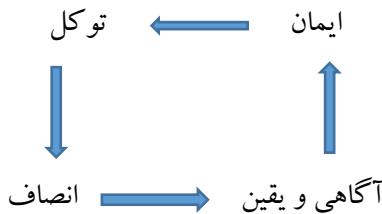
### نتیجه گیری

مفهوم انصاف بر معانی متعددی دلالت دارد، که البته همه‌ی این معانی به نوعی با هم مرتبط هستند. این معانی عبارتند از:

انصف با خود، انصاف در ارتباط با خداوند و عبادت و اطاعت و بندگی او، انصاف در روابط و مناسبات انسانی، دوری از افراط و تفریط در گفتار و کردار، عجله نکردن در قضاوی و ارزیابی و نقد، انصاف در پایداری در راه حق، انصاف در برخورد با مال یتیم، انصاف در طلاق و قصاص.

با در نظر گرفتن همه‌ی معانی بالا، می‌توان نتیجه گرفت که انصاف به عنوان یکی از مهم‌ترین مکارم اخلاقی در ابعاد مختلف زندگی کاربرد دارد و دارای نقش هست. در خصوص مفهوم انصاف می‌توان نتیجه گرفت که ایمان می‌تواند موجد انصاف باشد. زیرا ایمان از سویی نتیجه رشد و معرفت و یقین است و از سوی دیگر، موجد توکل و تلاش است. قابل ذکر است که ارتباط بین این مفاهیم یک طرفه و خطی نیست بلکه بین آنها رابطه‌ای دیالکتیکی (دوسویه و چرخه‌ای) است. یعنی به این صورت که اگر فردی معرفت و آگاهی خوبی نسبت به خداوند داشته باشد این علم و دانش، سبب ایجاد درجه‌ای از ایمان می‌شود و سپس در مرحله‌ی بعد خود ایمان سبب ایجاد درجه‌ای از توکل می‌گردد و توکل نیز به نوبه‌ی خود زمینه‌ی تحقق انصاف و احسان و نیکی را فراهم

می‌آورد. و از سوی دیگر انصاف در ارتقاء و تعمیق معرفت حق و آگاهی و نزدیک شدن به یقین و باور قلبی مؤثر واقع می‌شود. و سپس در گام بعدی ارتقای معرفت و آگاهی سبب ایجاد مرتبه‌ی بالاتری از ایمان می‌گردد و به تبع آن، توکل و اعتماد به خدا نیز محکم‌تر و ریشه‌ای‌تر می‌گردد.



### دلالت‌های فلسفی مفهوم انصاف

اکنون پس از مفهوم پردازی انصاف، نوبت به آن رسیده که به بحث در خصوص دلالت‌های فلسفی این مفهوم بپردازیم. با توضیحاتی که درباره مفهوم انصاف ارائه شد، می‌توان از منظر فلسفی در دو حیطه انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی، انصاف را مورد ملاحظه و بررسی قرار داد.

### انسان‌شناسی و انصاف

مطابق تصویری که قرآن از ماهیت انسان ارائه می‌دهد، انسان موجودی عجول است، تا جایی که حتی عجله را خمیر مایه‌ی وی تلقی می‌کند شتابزدگی از ویژگی‌های بنیادی مثبت انسان به شمار نمی‌آید، بلکه بر عکس، نشأت گرفته از نقصان و ضعف وی و یا به تعبیر ملاصدرا فقر وجودی او است (شمیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۷۹-۹۸).

از طرف دیگر انسان به دلیل داشتن نفس اماره و غریزه حبّ ذات، معمولاً خیر و خوبی‌ها را برای خود می‌خواهد و در معرض خطا و لغش قرار دارد. شتابزدگی انسان از ویژگی‌های نفس حیوانی او (به تعبیر قدما) و یا همان نهاد (به تعبیر فروید) به شمار می‌آید. بنابراین، سلطه و حاکمیت مطلق نفس حیوانی انسان یا همان نهاد می‌تواند موجبات سقوط او را فراهم آورد. پس، نفس حیوانی و شتابزدگی‌اش به تعبیر قرآن مایهٔ خسران و زیان انسان در مسیر زندگی است. از سوی دیگر، همین انسان بنا به بعد روحانی و غیرمادی و

ملکوتی خود، رو به سوی تعالی دارد. عقلانیت انسان از جمله نیروهایی است که به کمک بعد روحانی و ملکوتی انسان آمده است، سیر صعودی و تعالی وی نیاز به یک سری ابزار و سازوکارهای مناسبی دارد تا این هدف مهم تحقق یابد. این ابزارها و سازوکارها بیشتر اکتسابی هستند (شمیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۷۹-۹۸)، انصاف از جمله این سازوکارهای است که باید پرورش یابد و روحیه‌ی نیکوکاری و دگرگروی در انسان تقویت شود. بنابراین انصاف یک ویژگی ثانویه است، ذاتی انسان نیست، بلکه اکتسابی است و باید با کسب معرفت و شناخت و تمرین و یادگیری پرورش یابد. انصاف سفارش و دستور خداوند است؛ خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ..)؛ لذا انجام این امر مهم باید بر پایه انصاف و مطابق قوانین و ضوابط دینی باشد که خدای ناکرده تأثیر سوء بر جای نگذارد. امام علی (ع) می‌فرمایند: سیاست دادگرانه سه چیز است: نرمی توأم با دور اندیشی، عدالت کامل، و احسان همراه با میانه روی (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۹۱).

### معرفت شناسی و انصاف

یکی از ویژگی‌های بارز و متمایز معرفت شناسی اسلامی، اهتمام آن به واسطه شناخت و اخلاق است. موضوعی که کمتر از سوی اندیشمندان و نظریه‌پردازان غربی مورد توجه قرار گرفته است (شمیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۷۹-۹۸). در چارچوب سنت فلسفی غرب، غالباً مقوله اخلاق و ارزش شناسی موضوعی مستقل از معرغت شناسی است. به همین دلیل، فیلسوفان غربی در ذیل مقوله‌ی معرفت شناسی به طرح مباحثی درباره عقل، ذهن، حس، شهود و مواردی از این قبیل پرداخته‌اند. در این میان، فیلسوفانی مانند کانت با طرح مفهوم خرد عملی و تفکیک آن از خرد نظری، در صدد برآمده است نشان دهد چگونه هر یک از این دو وجه عقلانی، جداگانه و در حیطه‌های مربوط به خود عمل می‌کنند. به عبارت روشن‌تر، حیطه‌ی ارزش‌ها و قضایای اخلاقی مربوط به خرد عملی است. (نقیب زاده، ۱۳۷۴، ص ۳۱۳) (شمیری، بابک، شیروانی، علی، ۱۳۹۰، ...) در حالی که بنا به فرهنگ اسلامی که به خوبی در آموزه‌های عرفانی انعکاس یافته است، به سادگی نمی‌توان مقوله‌ی اخلاق، شناخت و عقلانیت (به معنای عقل نظری را از یکدیگر تفکیک

کرد و در اصل نوعی درهم تبیدگی بین آنها وجود دارد (شمشیری ۱۳۹۰، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹).

اصولاً به نظر می‌آید سنت تفکیک مباحث معرفت شناسی و ارزش شناسی موجب شده باشد که در روان‌شناسی جدید، به ویژه قلمرو نظریه‌های یادگیری، کمتر به چگونگی تأثیر ویژگی‌های اخلاقی در کسب شناخت و یادگیری توجه شود. این در حالی است که پرسش از تأثیر صفات اخلاقی در کسب معرفت (حسی، عقلی و یا حتی شهودی) و چگونگی آن، همچنان به قوت خوباقی است (همان). با توجه به موضوعاتی که در خصوص مفهوم پردازی انصاف به عنوان یکی از مکارم اخلاقی و ارتباط آن با ایمان، معرفت و حقیقت جویی بیان شد، می‌توان به این نتیجه رسید که در چارچوب فرهنگ اسلامی، مباحث اخلاقی و ویژگی‌های اخلاقی اعم از رذایل، فضایل و مکارم اخلاق، نه تنها در چگونگی کسب معرفت و شناخت و یادگیری تأثیرگذار هستند، بلکه حتی نوع معرفت و درستی یا نادرستی آن را نیز رقم می‌زنند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد، صفات اخلاقی و مکارم اخلاقی بتوانند نوع استنتاج‌ها و تفسیرهای معرفتی و علمی (در هر حیطه شناختی) را تحت تأثیر خود قرار دهند.

در این میان، همچنان که ذیل بحث درباره سوره.. در بخش نقد منصفانه... گفته شد، انصاف می‌توانند نقش بسزایی در ادراک ایفا کند؛ چنان که می‌تواند سهم عمداتی در قضاوت‌های انسان داشته باشد. ویژگی انصاف می‌تواند نوع قضاوت‌های انسان را تحت تأثیر قرار دهد و آنها را تغییر دهد. همان طور که شتابزدگی منجر به گونه‌ای از قضاوت خواهد شد. یا خودخواهی منجر به گونه‌ای دیگر از قضاوت خواهد شد. در نتیجه کاملاً شایسته است که انصاف را به عنوان یکی از مکارم اخلاق نه تنها از منظر اخلاق و ارزش شناسی و یا انسان‌شناسی، بلکه از نظر معرفت شناسی نیز مورد توجه قرار داد.

### دلالت‌های تربیتی مفهوم انصاف

انصف به عنوان یک مفهوم قرآنی که در منابع اسلامی بسیار مورد توجه قرار گرفته است، گستره‌ای وسیع دارد و می‌تواند سراسر زندگی انسان را و تمام ابعاد گوناگون آن اعم از فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد.

روایت از متن پایان نامه استفاده گردد.

از جمله آثار، نتایج و پیامدهای تحقق انصاف شرافت و عزت و سربلندی فرد منصف است. که از پیامدهای دنیوی انصاف به شمار می‌آیند. که هم زندگی فردی و هم زندگی اجتماعی انسان را متتحول می‌سازند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ تَحَلَّى بِالْإِنْصَافِ بَلَغَ مَرَاتِبَ الْأَشْرَافِ» (تمیمی آمدی، ۳۹۴)؛ هر کس خود را به زیور انصاف آراست، به مراتب والای شرافت دست یافت. همچنین امام باقر علیه السلام از اُمیرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) نقل می‌کنند که آن حضرت فرمودند: فِي كَلَامِ لَهُ أَلَا إِنَّهُ مَنْ يُنْصِفُ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ لَمْ يَرِدْهُ اللَّهُ أَلَا عِزًا. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵، ۲۸۳).

مثال از آیات قرآن: .....

با توجه به اهمیت و نقش انصاف، می‌توان انتظار داشت که به این مفهوم بنیادی قرآنی، در همه‌ی ارکان و عناصر نظام تعلیم و تربیت، اعم از رسمی و غیر رسمی، مد نظر قرار گیرد. از این رو، در مقاله حاضر، در خصوص دلالت‌های تربیتی تنها می‌توان به طرح کلیاتی پرداخت. مفهوم انصاف قابلیت آن را دارد که در چند مطالعه و از زوایای مختلف تربیتی به آن پرداخته شود. با وجود این، برخی از مهم‌ترین دلالت‌های تربیتی این مفهوم به شرح ذیل است.

#### الف: اصول تربیتی منتج از مفهوم انصاف

به طور کلی سه (چهار) اصل عمدۀ را می‌توان از مفهوم پردازی انصاف و مبانی فلسفی آن استنتاج نمود این سه اصل عبارتند از:

##### ۱. اصل گذشت در تربیت

گذشت و ایشار یکی از بنیادی‌ترین اصول تربیت اسلامی است که مورد توجه صاحب نظران و متخصصان این حوزه قرار گرفته است (.....). ولی از مفهوم قرآنی انصاف نیز می‌توان این اصل مهم و بنیادی را استخراج کرد.

##### ۲. اصل تأثیر رعایت انصاف به عنوان یکی از مهم‌ترین مکارم اخلاقی در شناخت و یادگیری و آموزش

همان طور که دیدیم، مفهوم انصاف و ارتباط آن با کسب معرفت و شناخت و

یادگیری، حکایت از آن دارد که مکارم اخلاقی و ویژگی‌های اخلاقی در کسب شناخت و چگونگی آن (برای مثال چگونگی قضاوت‌ها، تفسیرها و تبیین‌ها) سهم بسزایی دارد. به سخن دیگر، ویژگی‌ها و مکارم اخلاقی می‌توانند، چگونگی شناخت انسان را تحت تأثیر قرار دهند.

### اصل مدارا و آموزش تدریجی ورعایت اصول زمانی

۳. اصل تأثیر معرفت و آگاهی در صفات اخلاقی و تقویت مکارم اخلاقی متقابلاً شناخت و معرفت و آگاهی نیز در رشد اخلاقی انسان بسیار مؤثر است. به دیگر سخن، شکل گیری صفات و ویژگی‌های مثبت اخلاقی و رشد و توسعه آنها و نیز کاهش رذایل، تا اندازه زیادی میزان آگاهی، شناخت و معرفت انسان است. از این رو، افزایش میزان آگاهی، احتمال رشد و تقویت صفات پسندیده و کاهش صفات نکوهیده اخلاقی را افزایش می‌دهد. البته لزوماً آگاهی و معرفت عقلاتی به رشد اخلاقی منتهی نمی‌شود. ولی زمینه و بستر مناسبی را فراهم می‌آورد و به همین دلیل احتمال رشد اخلاقی را افزایش می‌دهد. در این میان، بایستی در نظر داشت که شناخت شهودی و اشرافی تأثیر بیشتر و قطعی تری در اخلاق ایفا می‌نماید. به عبارت دیگر، دستیابی به معرفت شهودی که باعث بصیرت انسان می‌گردد، تبعات و پیامدهای اخلاقی نیز خواهد داشت (شمیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۷۹-۹۸).

### قرآن

#### مفهوم انصاف و اهداف تربیتی

انصف از یک جهت به عنوان هدف واسطه‌ای کاربرد دارد زیرا به واسطه رواج و تحقق آن در روابط اجتماعی بین افراد جامعه و نیز در سایر ابعاد زندگی، مسیر تحقق حقیقت‌جویی و حقیقت‌گرایی و حق طلبی هموار می‌گردد و زمینه برقراری عدالت اجتماعی فراهم می‌آورد. به تلاش انسان در رابطه با دیگران معنی می‌بخشد. در پرتو انصاف در تعامل با دیگران، رفق و مدارا، سهل‌گیری، بردباری و اغماض و توجه حقیقی به حقوق دیگران معنی پیدا کرده و ظهور و بروز پیدا می‌کند. نادیده گرفتن خطای غیر عمد دیگران امری منصفانه است. ضمناً اجازه‌ی اشتباه کردن در امور جزئی نیز نگاهی

منصفانه است. توجه به ابعاد وجودی انسانها و توانایی‌های متفاوت آنها و بررسی و قضاوت عملکرد آنها بر مبنای آن توانمندی‌ها مصدقه برخورد منصفانه است.

از سوی دیگر می‌توان آن را به عنوان یک هدف نهایی در نظر گرفت و به شمار آورده، زیرا کسی که اهل انصاف و منصف باشد در ابعاد مختلف زندگی و در ارتباطات چهارگانه (ارتباط با خویش، ارتباط با خداوند، ارتباط با دیگران و ارتباط با طبیعت همواره جانب حق را در نظر دارد و از این جهت نقش الگویی برای دیگران دارد، البته از جهتی در همین حالت علاوه بر هدف نهایی، باز هم هدف واسطه‌ای می‌تواند باشد و انصاف کمک می‌کند به تقویت ایمان و بندگی و نیز شناخت بیشتر حق و حقیقت.

### اصف و برنامه درسی

هنگام صحبت از برنامه درسی، غیر از محتوای درسی که معمولاً متون و کتب درسی بر آن دلالت دارند، اجزا و مؤلفه‌های دیگری مانند روش‌ها و فنون تدریس، ارزشیابی و حتی نقش معلم نیز زیر مجموعه این مفهوم تلقی می‌شوند (شمیری، شیروانی، ۱۳۹۰، صص ۹۸-۷۹). به نظر می‌آید با توجه به اثرگذاری محتوا و متن کتاب‌های درسی بر حیطه شناختی و حتی تا حدودی نگرشی و عاطفی متربیان، بایستی دست کم، بخشی از محتوای متون درسی، به ویژه دروسی مانند معارف دینی، ادبیات، علوم اجتماعی و کار و فناوری به طور مستقیم و غیر مستقیم به بحث درباره «اصف» در زندگی از جنبه‌های مختلف بپردازد.

از سوی دیگر، در حیطه‌ی روش‌های تدریس می‌توان از روش‌هایی استفاده کرد که در عمل نیازمند به کارگیری اصل انصاف در فایند یاددهی باشند. مثلاً در روش پرسش و پاسخ، در روش قضاوت و داوری، تفکر انتقادی و ... . توجه به تفاوت‌های فردی متربیان دال بر رعایت انصاف است. به هنگام ارزشیابی نیز توجه به میزان تلاش و کوشش مستمر و سپس امتیاز دادن بر مبنای انصاف است. انصاف به عنوان یک رکن مورد توجه است. و تقویت و ارتقاء مدارم علم و آگاهی مردمی، صداقت در امر آموزش، بروزیان جاری کردن عبارت «نمی‌دانم» در جایی که اطلاعاتی وجود ندارد همه و همه دال بر توجه به انصاف است. یکی از عناصر بسیار مهم برنامه درسی که ارتباط نزدیکی با انصاف دارد، نقش معلم

و مربی است. بی تردید معلم و مربی باید شخصاً از نظر اخلاقی الگوی انصاف و ایشار و فداکاری باشد. بدین صورت که در ارتباط و تعامل با فرآگیران از جمله ارزیابی، قضاوت، تدریس، نقد، تصمیم و مانند آن، انصاف را پیش خود سازد.

### نتیجه گیری

از آن جایی که موضوع تعلیم و تربیت یک موضوع بنیادی است پرداختن به آن و تمرکز نمودن بر آن بسیار مهم است. انصاف هم در اهداف تربیتی جایگاه بالایی دارد و هم در برنامه درسی به طور مستقیم و غیر مستقیم به بحث درباره «انصف» در زندگی از جنبه‌های مختلف پرداخته می‌شود. انصاف در روش‌های تدریس، ارزشیابی، الگو واقع شدن معلم و ... به خوبی دیده می‌شود.

## فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶)، **الأمالی (للصدوق)** - تهران، چاپ: ششم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳ ق)، **معانی الأخبار** - قم
۳. ابن شعبه حرانی، (۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق)،
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ ق)، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ: دوم.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، **معجم مقاييس اللغة**، ج ۲، مکتب الأعلام الإسلامی، قم، چاپ: اول.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، **لسان العرب**، ج ۱۳، دارالفکر للطبعه و النشر و التوزيع، بیروت، چاپ: سوم.
۷. امانی پور، مونا، (۱۳۸۹)، **اصraf در قرآن و حدیث**، پایان نامه کارشناسی ارشد،
۸. تحف العقول،
۹. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، **تصنیف غررالحكم و درر الكلم** - ایران؛ قم.
۱۰. دهقانپور، علیرضا؛ ژیلا بخشی، (۱۳۹۳)، **معاشرانی احسان در قرآن**، پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۵، شماره ۱۷، صفحه ۸۳-۶۱.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴)، **ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن**، ج ۱، مرتضوی، تهران، چاپ: دوم.
۱۲. حر عاملی، (۱۴۰۹)، **وسائل الشیعه**، ج ۱۵،
۱۳. خصال،
۱۴. دشتی،
۱۵. زمخشیری، محمود بن عمر، (۱۳۹۱)، **ترجمه تفسیر کشاف**، مترجم؛ مسعود انصاری، ج ۲، انتشارات ققنوس، ایران، تهران.
۱۶. ساروخانی، باقر، (۱۳۹۳)، **روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی**، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ هجدهم.

۱۷. سرخسی،

۱۸. شمشیری، بابک؛ شیروانی، علی، (۱۳۹۰)، مفهوم صبر در قرآن و دلالت‌های فلسفی و تربیتی آن، دوفصلنامه تربیت اسلامی، س، ۶، ش، ۱۳، صص ۹۸-۷۹.
۱۹. شهید ثانی، (۱۴۰۹ ق). زین الدین بن علی، منیه المرید، مکتب الأعلام الإسلامية، قم، چاپ: اول.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۴، ۷، ۱۷، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ایران، قم، چاپ پنجم.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ هـ). المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات - لبنان - بیروت، چاپ: ۲.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۱، ۲، ۹، ۶، ۲، ۱، ۱۲، ناصر خسرو، ایران، تهران، چاپ: ۳.
۲۳. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، ج، ۶....
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ ق)، الأمالی (للطوسی)، ج ۲، دار الثقافة، قم.
۲۵. فخار نوغانی، وحیده، (۱۳۹۳)، معناشناسی واژه احسان در قرآن، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۵، ص ۳۲-۲۱.
۲۶. قرائی، محسن، (۱۳۸۸)، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ج ۵، ایران، تهران.
۲۷. قوشی بنایی،
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، ۴، تهران، چاپ: چهارم.
۲۹. لسانی فشارکی، محمد علی؛ مرادی زنجانی، حسین، (۱۳۹۳)، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، مؤسسه بوستان کتاب، ایران، قم، چاپ سوم.
۳۰. لیشی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، عيون الحكم و المواقف، ج ۱، ص ۴۲۷، قم، دارالحدیث.
۳۱. متقی هندی، ج ۳، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال،
۳۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، ج ۷۲،
۳۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۴ ق)، مرآۃ العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۱، دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ: دوم.
۳۴. مصطفوی، (۱۳۶۸)، ج ۱۲،

۳۵. مظاہری، حسین؛ ابراهیم پور سامانی، جمشید؛ رحیمی، سید داریوش؛ مؤلفه و شاخص‌های سبک زندگی اسلامی، (۱۳۹۶)، دوره دوم، شماره ۲، ص ۳۹-۱۳.
۳۶. مغنية، محمد جواد، (۱۴۲۴)، التفسير الكافش، جلد ۶، دار الكتاب الإسلامي، ایران، قم.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، جلد ۱۹، دار الكتب الإسلامية - ایران - تهران، چاپ: ۱۰.
۳۸. هابز
۳۹. نرم افزار جامع التفاسیر.
۴۰. نرم افزار جامع الأحاديث.

## بررسی جایگاه و کارکردهای سریه‌ها در سیاست پیامبر اکرم (ص) (از سال اول تا سال پانزدهم هجرت)

محمد نبوی راد<sup>۱</sup>

محسن بیگدلی<sup>۲</sup>

فاطمه جعفرنیا<sup>۳</sup>

علی پریمی<sup>۴</sup>

### چکیده

سیاست پیامبر (ص) در مقابل تحریکات و تهدیدات خارجی در بسیاری موارد در قالب غزوات و سریه‌های دفاعی و تهاجمی بروز می‌کرد و این امر ناشی از تحریکات و سیاست تخریب خارجی بود که جریانات ضد امنیتی داخلی نیز متأثر از آن می‌شد. در تحقیق حاضر با بررسی سرایا به مطالعه جایگاه و کارکردهای انها در سیاست پیامبر اسلام از زمان بعثت تا رحلت آن حضرت پرداخته شده است. بازناسی و بررسی سرایا و هچنین بررسی جایگاه آنها در سیاست پیامبر حائز اهمیت است. زیرا هر کدام از این سریه‌ها با هدفی خاص صورت گرفته و قطعاً در برنامه‌های پیامبر تاثیرگذار بوده و جایگاه و کارکرد مخصوص به خود را در سیاست‌های پیامبر اسلام داشته‌اند. جایگاه و کارکرد این سریه‌ها در سیاست پیامبر را می‌توان در زمینه‌های مربوط به برنامه‌های نظامی، سیاست اقتصادی، اقدامات اطلاعاتی-امنیتی و دستگاه تبلیغاتی پیامبر اسلام مشاهده کرد. نتایج مقاله حاضر نشان داد که جایگاه و کارکرد سریه‌ها در سیاست پیامبر در قالب نه دسته مجزا قرار می‌گیرد که عبارتند از سریه‌های تدافعی، سریه‌های تهاجمی، سریه‌های تبلیغی، سریه‌های مربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی، سریه‌های اطلاعاتی، سریه‌های بازدارنده، سریه‌های تهدید کننده، سریه‌های مربوط به حذف مخالفان و سریه‌های تاکتیکی.

### وازگان کلیدی

عصر نبوی، سرایا، سیاست پیامبر اکرم.

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ اسلام، واحد بین الملل فشم، دانشگاه پیام نور، ایران.

Email: mohamadnabavirad@student.pnu.ac.ir

۲. استادیار، گروه تاریخ، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: bigdeli1@pnu.ac.ir

۳. استادیار تاریخ دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: f.jafarniya@pnu.ac.ir

۴. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: a.parimi@pnu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۳

## طرح مسائله

پس از ظهر اسلام وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دعوت خود را مطرح کرد و مردم را به توحید و خداپرستی و اجتناب از شرک فراخواند، به طور طبیعی مردم به دو گروه تقسیم شدند: عده‌ای دعوتش را پذیرفتند و مسلمان شدند و عده‌ای دعوتش را رد کردند، در برابر این صفات کشیدند و به عناد و دشمنی پرداختند.

این در حالی بود که در آین اسلام، جنگ به عنوان یک هدف مطرح نبود بلکه «جهاد» برای جلوگیری از تجاوزها و ستمگری‌ها، باز شدن راه شهادت برای انسان‌های شایسته و جلوگیری از گسترش فساد، قلمداد می‌شد. تا جایی که در قرآن (به عنوان کتاب پیامبر اسلام) آمده است که اگر خدا برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی‌کرد، زمین تباہ و فاسد می‌شد (سوره بقره، آیه ۲۵۱).

پس از ظهر اسلام و آغاز دعوت آشکار از سوی پیامبر، مشرکان در مکه اصحاب پیامبر را اذیت می‌کردند در حالی که ایشان ضمن سفارش صحابه به صبر و مدارا، می‌گفت که من هنوز مأمور به جهاد نشده‌ام. پس از هجرت پیامبر به مدینه، ایشان موفق به تشکیل دولت اسلامی در این شهر شدند. این در حالی بود که آزار مسلمانان و خانواده‌های آنها از سوی مشرکین همچنان تدوام داشت و حکومت نوپای سلامی به شدت از سوی مثلث اشرف قریش، بدويان حجاز و یهودیانی که متأثر از تحریکات شراف مکه بودند مورد تهدید قرار داشت و جامعه اسلامی احساس نامنی می‌کرد (گابریل، ۲۰۰۷: ۷۱).

پیامبر حتی پس از هجرت به مدینه و تا قبل از نزول آیه اذن جهاد (سوره حج، آیه ۳۹)، صحابه را به مدارا دعوت می‌کردند و بعد از هجرت آیه اذن جهاد نازل شد. از این رو پیامبر برای مقابله با مشرکان و دشمنان حکومت دینی بر پایه نزول آیه اذن جهاد از سوی خدا مأمور به مقابله با آنان گردید. آیه اذن جهاد بعد از هفتاد و چند آیه که درباره مدارای پیامبر(ص) و مسلمانان با مشرکان نازل شد، به پیامبر(ص) اجازه برخورد قهر امیز با دشمنان را داد (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۱).

این برخورد قهر امیز به دو صورت سریه و غزوه انجام می‌گرفت. سریه یا بعث، به

جنگ‌هایی در دوره پیامبر اکرم (ص) گفته می‌شود که بدون حضور استقیم پیامبر (ص) و به فرماندهی ایکی از صحابه بوده است. در اواقع گروهی از سپاهیان اسلام، بدون آنکه پیامبر (ص) همراه آنان خارج شود به دستور ارسول خدا (ص) به سوی امکانی او برای انجام ماموریتی اعزام می‌شدند (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۳). البته تعدادی از سریه‌ها قبل از نزول آیه اذن جهاد (در سال دوم هجرت) تدارک دیده شده اند که از میان آنها می‌توان به سریه حمزه بن عبدالمطلب (در منطقه عیص) و سریه سعد بن ابی وقار (در منطقه جحفه) اشاره کرد هدف از انجام این سریه‌ها احتیاط و جلوگیری از حمله دشمن و برخورد با کاروان قریش بود.

تعداد سریه‌ها را به اختلاف از ۴۸ تا ۳۵ مورد ذکر کرده اند. سریه‌ها بدون حضور ایامبر او با اهداف مختلف صورت می‌اپذیرفت و تکمیل کننده غزوات و دیگر اعمالیات نظامی ابود. در اسیرهای ایامبر، مسلمانان امتحان می‌شدند و می‌آموختند که اگر ایامبر انزدشان نبود حق ندارند از پیروی احق دست بردارند و برای ارسیدن به اهداف الهی - اسلامی از هیچ کوششی ادريغ نورزنند (فایزر، ۲۰۱۳: ۴).

سیاست پیامبر (ص) در مقابل تحریکات و تهدیدات خارجی ادر ابسیاری اموارد در اقبال غزوات و سریه‌های ادفعای او تهاجمی ابروز می‌کرد و این امر انشی از تحریکات و سیاست تخریب خارجی ابود که جریانات ضد امنیتی اداخلی اینز متاثر از آن می‌اشد (رضایی او همکاران، ۲۰۲۰). سریه «رجیع» و سریه «بئرمعونه» که هردو در اماه صفر اسلام چهارم هجری ابوقوع پیوستند با همین دیدگاه قابل تحلیل می‌باشند (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۴).

بازشناسی او بررسی اسرایا و هچنین بررسی اجایگاه آنها در سیاست پیامبر احائز اهمیت است. زیرا هر کدام از این سریه‌ها با هدفی خاص صورت گرفته و قطعاً در برنامه‌های پیامبر تاثیرگذار بوده و جایگاه و کارکرد مخصوص به خود را در سیاست‌های پیامبر اسلام داشته‌اند. جایگاه و کارکرد این سریه‌ها در سیاست پیامبر را می‌توان در زمینه‌های مربوط به برنامه‌های نظامی، سیاست اقتصادی، اقدامات اطلاعاتی-امنیتی و دستگاه تبلیغاتی پیامبر اسلام مشاهده کرد.

توضیح آن که، سریه‌هایی که جایگاه و کارکرد نظامی در سیاست پیامبر داشته‌اند را

میتوان شامل سریه‌های تهاجمی و سریه‌های دانست. سریه‌های تهاجمی به منظور ابرخورد مستقیم قبل از اقدامات متقابل و یا پیش از بروز تهدید صورت می‌گرفت و عموماً در ا نقاط دور ادست تراسرزمین‌های اپیرامونی اجهان اسلام صورت می‌گرفتند (عبدالرحیم‌ویج، ۲۰۲۲: ۳). جایگاه این در سیاست نظامی پیامبر از آن جهت قابل اهمیت است که حکومت اسلامی تحت زمامداری حضرت رسول (ص) دوران ابتدایی اخود را طی امیکرده است و مورد هجوم گاه و بی‌آگاه مشرکان قرار امی‌گرفته است و از این جهت برای مقابله به مثل چاره‌ای اجز حملات تهاجمی انداشته است. این سریه‌ها غالبه بر اقبالی یهودی ابنتی اقینقاع، بنی اقریظه و بنی انصیر او وقایعی ادیگر اچون فتح مکه را در اینمه دوم عصر انبوی افرادم کرد (رودگرس، ۲۰۱۲: ۴). همچنین جایگاه سریه‌های اتدافعی در سیاست پیامبر را نیز اینگونه میتوان توضیح داد که این نوع سریه‌ها به منظور ادفاع از منافع و حدود و ثغور اسلامی و مقابله با برخی اقدامات تبلیغاتی او یا حملات مستقیم دشمن صورت می‌آگرفت. سریه‌های اتدافعی انیز بیشتر واکنشی ادر ابرابر اغافل گیری‌ها و حملات ناگهانی ادشمنان و به ویژه قریش بوده است (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۳).

در میان سریه‌ها مواردی وجود دارند که جایگاه و کارکرد اقتصادی در سیاست پیامبر داشته‌اند. این سریه‌ها شامل گرفتن غنیمت از قبایل مشرک (مانند سریه علی بن أبي طالب(ع) به قبیله طی در سال نهم هجری و کسب غنائم بسیاری از این قبیله) و یا مصادره اموال کاروان‌های تجاری بوده‌اند. توضیح آنکه پس از تاسیس و استقرار دولت اسلامی در مدینه مصادره اموال مسلمانان مهاجر در مکه اتفاق افتاد و مشرکین با اموال گرفته شده از مسلمانان کاروان‌های تجاری گسلی میکردند. سیاست پیامبر در این موارد مصادره اموال کاروان از طریق سریه یا غزوه (مانند جنگ بدر) بوده است. از جمله این سریه‌ها میتوان به نخستین سریه یعنی سریه حمزه بن عبدالمطلب در رمضان سال اول هجری اشاره کرد که با هدف تعرض به کاروانی از قریش که از شام بر می‌گشت انجام شد.

همچنین جایگاه و کارکرد بعضی از سریه‌ها در سیاست پیامبر اسلام، معطوف به اهداف اطلاعاتی-امنیتی است. در این گونه سریه‌ها که مخفیانه و با کمترین خبرپراکنی اصورت می‌آگرفت هدف یا کسب اطلاعات از اشخاص و موقعیت دشمن و یا حذف یک

عنصر او یا عامل مخرب انسانی ادر امسیر اتبلیغ و توسعه دین بوده است. از جمله این سریه‌ها میتوان به سریه عبد الله بن جحش در سال دوم هجری با هدف گرفتن خبر و کسب اطلاعات از قریش و سریه محمد بن مسلمه در سال سوم هجری با هدف هلاکت کعب بن اشرف که مردی شاعر و زبان‌آور بود و دشمنان را بر ضد پیامبر و مسلمین تحریک می‌کرد، اشاره کرد.

در میان سریه‌ها مواردی نیز وجود دارند که جایگاه و کارکرد تبلیغاتی در سیاست پیامبر داشته‌اند. این نوع سریه‌ها با توجه به شرایط و محیط تبلیغ مخفیانه و یا علنی اصورت می‌گرفت. جایگاه و کارکرد سریه‌های اتبلیغاتی در سیاست پیامبر اکرم به این صورت بود که تا آن زمان بسیاری از قبایل اطراف مکه و مدینه اطلاع دقیقی از ماهیت دین اسلام نداشتند و عده‌ای اتصور امی کردند که حضرت محمد (ص) و یاران او عده‌ای ابا رفتارهای اناههنجار ابوده که قریشیان براساس فرهنگ و سنن آبا و اجدادی اخود در احوال حذف و یا طرد آنان از سرزمین حجاز هستند (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۳). هدف پیامبر از تدارک این سریه‌ها را می‌توان شامل روشنگری درباره شریعت اسلام و همچنین مقابله با دستگاه تبلیغاتی مشرکین به محوریت قریش قلمداد کرد. از جمله این سریه‌ها میتوان به سریه علی ابن ابی طالب (ع) در رمضان سال دهم هجری به یمن با هدف دعوت یمنیان به اسلام اشاره کرد که به اسلام آوردن قبیله همدان در یک روز و مسلمان شدن بسیاری از یمنیان منجر شد.

به طور کلی جدای از آنکه هر اکدام از این سریه‌ها با علل و عوامل مختص به خود همراه بوده اند و جایگاه و کارکرد خاصی در سیاست پیامبر داشته‌اند، اما عمدۀ هدف این جنگ‌ها، توسعه دولت اسلامی او تقویت جنبه‌های مختلف حکومت از جمله اقتدار اسیاسی او قدرت نظامی او در راستای ایجاد تحولات فرهنگی ابوده اند.

در این تحقیق به بررسی اسریه‌های اپیامبر اسلام از هجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی اتا رحلت آن حضرت پرداخته می‌شود. مطالعه جایگاه و کارکردهای اسریه‌ها در سیاست پیامبر اسلام موضوع اصلی این تحقیق است.

شناخت تاریخ صدر اسلام در ابعاد مختلف آن تنها شناخت یک مقطع مهم از تاریخ

شبیه جزیره عربستان نیست، بلکه بررسی آغاز حیات تمدن اسلامی است که تاریخ جهان را دگرگون کرد. در این میان مطالعه و بررسی شیوه حکمرانی پیامبر اسلام به عنوان بنیانگذار نخستین حکومت اسلامی، علاوه بر پوشش بخشی از خلاهای تحقیقاتی تاریخی مربوط به این دوره، می‌تواند حاوی نکات و تجارب ارزشمندی برای زمامداران امروزی جوامع اسلامی باشد.

از این جهت شناخت و بررسی جامع ابعاد مختلف رویکرد پیامبر اکرم در حکمرانی بر مسلمین از جمله سیاست‌ورزی پیامبر اسلام در برابر دشمنان دارای اهمیت می‌باشد و می‌تواند به درک صحیح تری از تاریخ صدر اسلام منجر شود.

از جمله موارد بسیار اثرگذار بر سیاست پیامبر اسلام در برابر دشمنان، توازن نظامی-امنیتی و توازن تبلیغاتی مابین جامعه اسلامی و مشرکین و منحدرین آنها بود و در این میان سریه‌ها با هدف بر هم زدن این توازن به نفع مسلمانان جایگاه و کارکردهای ویژه‌ای در سیاست پیامبر داشته‌اند. با توجه به اهداف مهم و کارکردهای اگسترده سرایای اپیامبر اسلام، مطالعه آنها که در ا مقایسه با غروات آن حضرت در اتحقیقات پیشین تا حد زیادی امغفول مانده، از اهمیت زیادی برخوردار است. از طرف دیگر به جهت تأثیرات عمیقی که این سریه‌ها و اعزام مأموریت‌های تبلیغی بر یکپارچگی و تشتن جامعه اسلامی داشت، مطالعه آنها در بستر مطالعه تاریخ صدر اسلام از اهمیت بسیاری برخوردار است. همچنین بررسی اجایگاه و کارکردهای اسریه‌ها در اسیاست پیامبر اسلام موضوعی است که تاکنون در تحقیقات داخلی و خارجی ناظر بر تاریخ صدر اسلام مورد بررسی قرار نگرفته و از نظر خلا تحقیقاتی دارای اهمیت بسیار است.

بنابر آنچه گفته شد، در این تحقیق سعی بر این است که به منظور پوشش خلا تحقیقاتی ذکر شده، از زاویه‌ای اجدید به آن وقایع نگریسته شود و با بررسی سریه‌ها و مأموریت‌های اوگذار اشده از طرف پیامبر(ص) به صحابه به این سوال پاسخ داده شود که جایگاه و کارکردهای مختلف این سریه‌ها در سیاست رسول خدا به چه صورت بوده است.

## پیشینه تحقیق

با توجه به اهمیت زندگانی او سیره پیامبر اسلام(ص) کتاب‌ها و مقالات متعددی ادر این زمینه تالیف شده است که هر چند بطور ادقیق کلیه موضوعات مربوط به سریه‌ها و جایگاه آنها در سیاست پیامبر را در بر ندارند، اما هریک از آنها به بخشی از موضوع مورد نظر اشاره داشته‌اند. پیشینه تحقیق در این رابطه را می‌توان به بخش کتب و بخش مقالات تفکیک نمود که در این بخش به طور مفصل به آنها پرداخته شده است.

### کتاب‌ها

آیتی (۱۳۷۸)، در اکتاب خود با عنوان تاریخ پیامبر اسلام به شرح زندگانی ارسول اکرم (ص) پرداخته و به موضوعات سیاسی او تحولات فرهنگی ازمان پیامبر اسلام اشاره داشته است. وی ابه غزووات و سرایا اشاره داشته و همچنین سفیران پیامبر ارا که برای اکارهای نظامی او فرهنگی ابه مناطق مختلف ارسال می‌اشدند معرفی انموده است.

حسینی هیکل (۱۳۲۴)، در اکتاب خود با عنوان زندگانی ام‌محمد(ص) به شرح رویکرد سیاسی-نظامی ادر اکثار ابررسی ارویکرد اجتماعی ان حضرت پرداخته و مأخذ مفیدی برای ابررسی او تحلیل اوضاع سیاسی نظامی ادر ان زمان می‌باشد. این اثر اتوسط ابوالقاسم پاینده به فارسی اترجمه شده است. عمدۀ مطالب این کتاب ناظر بر رویکرد سیاسی اجتماعی پیامبر اسلام بوده و هر چند به غزووات و سریه‌های صدر اسلام اشاره کرده اما بررسی ابعاد و جایگاه و کارکرد سریه‌ها در سیاست پیامبر که موضوع اصلی تحقیق حاضر می‌باشد در آن مغفول مانده است.

زرگری انزاد (۱۳۹۳)، در اکتاب خود با عنوان تاریخ صدر اسلام مجموعه تحلیلی امفیدی از سیاست‌های پیامبر اسلام ارائه نموده است. این کتاب ضمن شرح اوضاع شبه جزیره عربستان در اچهار بخش به تحلیل زندگی پیامبر اپرداخته است. در این کتاب به غزووات و سریه‌هایی اکه در ازمان پیامبر اسلام (ص) رخداده اشاره شده و هدف از انجام برخی سریه‌ها در آن آمده است که تا حدی با موضوع این تحقیق همپوشانی دارد. جعفر اسیحانی، در اکتاب خود با عنوان فروغ ابدیت به زندگانی اپیامبر اسلام و سیره ایشان اپرداخته است. کلیه غزووات و سرایا و مکاتبات پیامبر ادر این کتاب توضیح داده

شده اند. این کتاب در ادو جلد تدوین شده است. مؤلف در اجلد اول کتاب به دوران کودکی او بعثت پیامبر اسلام اشاره نموده و در اجلد دوم کتاب توانسته است با نظری اشیوا و ساده به تجزیه و تحلیل کاملی از زندگانی ایسیاسی اپیامبر اکرم (ص) پردازد. شباهت مطالب این کتاب با موضوع تحقیق حاضر معطوف به توضیح کلی سریه‌ها بوده و ناظر بر جایگاه آنها در سیاست پیامبر نیست.

سید جعفر اشهیدی، در اکتاب خود با عنوان تاریخ تحلیلی اسلام به شرح زندگانی اپیامبر اسلام پرداخته و اوضاع سیاسی اجتماعی اعصر اپیامبر ارا مورد بررسی او تحلیل قرار اداده است. شرایط آن زمان منطقه حجاز، رویکرد سیاسی اپیامبر او نمایندگانی اکه از طرف ایشان به مناطق مختلف گسیل میشدند از جمله مواردی است که در این کتاب توضیح داده شده اند. همپوشانی مطالب این کتاب با موضوع تحقیق حاضر محدود به بررسی کلی رویکرد سیاست ورزی پیامبر و عوامل موثر بر آن است.

محمد ضاهر اوتر، در اکتاب خود با عنوان مدیریت نظامی ادر انبردهای اپیامبر اکرم (ص) زندگانی اپیامبر اسلام را از بعد نظامی امور برسی او تحلیل قرارداده و به غزوات و سرایایی اکه در ازمان ایشان رخ داده اشاره نموده و از این رهگذر، رویکر امدیریت سیاسی-نظامی اپیغمبر اسلام را مورد بررسی او تحلیل قرارداده است. این کتاب نیز محدود به شرح سرایای اپیامبر بوده و فاقد مطالب مرتبط با مطالعه جایگاه و کارکرد آنها در رویکرد سیاسی اپیامبر که موضوع اصلی تحقیق حاضر می‌باشد، است.

## مقالات

رضایی او همکاران (۱۳۹۸) در اتحقيق خود تحت عنوان "گونه شناسی او بررسی اماهیت سریه‌های سال‌های اول تا پنجم هجری" ابه دسته بندي سرایای صدر اسلام پرداخته‌اند. نتایج این تحقیق نشان داده است که سریه‌های اعصر اپیامبر (ص) در امقطع مورد نظر ابا رویکردهای مختلفی انجام گرفته است. طبق نتایج بدست آمده، برخی از این نبردها با رویکرد دفاعی ایا تهاجمی او برخی اماهیت تبلیغاتی او اطلاعاتی اداشته است. این سرایا بیشتر ابا اهداف شناخت بیشتر امحیط جغرافیایی او راه‌های ارتباطی اطراف مدنیه، آشنایی ابا قبایل اطراف آن شهر او انعقاد پیمان دفاعی ابا برخی از آن‌ها جهت حفظ امنیت

مدينه، زیر انظر اگرفتن تحرکات دشمنان و گزارش به موقع آن‌ها به پیامبر (ص) جهت مقابله با آنان، نامن ساختن راه‌های اتجاری اقريش و وارد کردن خسارات به اقتصاد قريش، انجام مانورهای نظامی او رزمی ابه انگیزه هشدار ابه قريش و اعلام حضور انتظامی اقدر تمندانه و از میان برداشت مخالفان و پاکسازی اقلمر و حجاز از بت پرستان بوده است. شباهت اين مقاله با تحقيق حاضر در بررسی اهداف انجام سریه‌ها به عنوان معیاري برای بررسی جایگاه آنها در سیاست پیامبر است.

قائdan (۱۳۹۷)، در مقاله اى تحت عنوان "بررسی اسازماندهی اجنگی ادر اسرايا و غزوات عصر اپامبر (ص)" بر ان بوده است تا بررسی اکند که ادر هرایک از سرايا و غزوات پیامبر اسلام، سازماندهی‌ها چگونه صورت می‌اگرفته و چه ویژگی‌هایی اداشه است. فرضیه اين تحقيق بر اين امر استوار است که اين سازماندهی ویژگی‌های منحصر ابفردي اداشه و بر اپيروزي ادر اسرايا و غزوات و جنگهاي ايشان تاثير اداشه است. نتایج تحقيق نشان می‌دهد اولاً اين چهار امر حله سازماندهی از ابتکارات رسول خدا (ص) بوده و در عصر اجاهليت، وجود نداشه و ثانياً اين سازماندهی ادر اپيروزي او موفقیت جنگی مسلمانان تأثیر امستقیم داشته است. میزان شباهت مطالب اين مقاله با موضع تحقيق فعلی محدود به شرح کلى سرايا (ونه بررسی جایگاه آنها در سیاست پیامبر) بوده است.

عبدالمحمدی او اکبری (۱۳۹۱) در مقاله خود تحت عنوان "نقد و بررسی دیدگاه مستشرقان درباره اهداف غزوات و سرايای پیامبر اعظم از منظر اسناد تاریخی" به بررسی دیدگاه مستشرقان درباره سرايای صدر اسلام پرداخته اند. در اين مقاله آمده است که اهداف پیامبر اکرم (ص) از سرايا و غزوات موضوع مورد توجهی ابرای مستشرقان و اندیشمندان غير امسلمان است که آثار افراوانی ادرباره آن خلق کرده‌اند. بیشتر مستشرقان اهداف جنگهاي اپامبر اکرم (ص) را مادی او در ارستای اجنگ‌ها و غارت‌های ابدوی او سلطه سیاسی او اقتصادي پیامبر (ص) می‌دانند. اين مقاله پس از بيان طبقه‌بندی اشده سخنان مستشرقان، دیدگاه آنان را از منظر تاریخی ارزیابی امى کند و با استناد به اسناد تاریخی انشان می‌دهد که سرايا پیامبر اسلام با انگیزه دفاع از اسلام و مسلمانان و با اهداف الهی او انسانی انجام گرفته و متنه از اتهام‌هایی است که مستشرقان درباره آن حضرت بيان

کرده‌اند. بررسی اهداف پیامبر از انجام سرایا (به عنوان معیاری برای درک جایگاه آنها در سیاست پیامبر) از شبهات‌های مطالب این مقاله با تحقیق حاضر است.

پاکروان و زرگری افزاد (۱۳۹۸) در مقاله خود تحت عنوان "تحلیل انتقادی حمله به کاروان‌های تجاری قریش در سرایا و غزوات آغازین بعد از هجرت بر اساس دو مؤلفه «مسئله انتقام ورزی» و «بافت و سنن جامعه عرب» موضوع حمله به کاروان‌های تجاری افریش در قالب سرایا را بررسی اند. این نوشتار ابا محور اقرار ادادن دو مؤلفه یعنی انتقام ورزی ادر اسیره نبوی او بررسی اشخاصه‌ایی ادر ابافت و سنن جامعه عرب به تحلیل انتقادی این هدف می‌پردازد. طبق مطالب این مقاله، مبادرت به جنگ برای انتقام نیازمند بسترها و تدارکات اولیه است حال آنکه شرایط دشوار اسلامانان در اماه‌های اولیه بعد از هجرت، خود نیازمند تمهیداتی ابرای ارسیدن به حداقل‌های ایک جامعه پایدار بود، نه چنان که بتوانند راهی امیدان رزم شوند. علاوه بر این سیره نبوی گویای چشم‌پوشی از انتقام در اهنگام قدرت است. حمله به کاروان‌ها براساس مولفه دوم نیز با چالش مواجه است. عرب برای اعمال تجارتی اخود دارای اقوانی امناند پیمان‌های ایلاف بود که سبب رونق تجارت و امنیت بخشی امی شد. پیامبر(ص) به عنوان یک مصلح اجتماعی انه تنها چنین قوانین مدنی او مطلوبی ارا زایل نکرد بلکه با تکیه بر اینیان‌های اینک اجتماعی ابه تغیر او ترمیم پرداخت. این تحقیق نشان می‌دهد که هدف بیان شده شاکله استواری اندارد و با زیرساخت‌ها، داده‌ها و تحلیل‌های اتاریخی انسازگار است. بررسی دقیق سرایایی که با اهداف اقتصادی انجام شده اند و بررسی جایگاه آنها در سیاست اقتصادی پیامبر با بخش-های از تحقیق حاضر همپوشانی و تطابق کامل دارد.

رضایی او همکاران (۱۳۹۹) در مقاله خود تحت عنوان "تبیین و تحلیل رویکرد پیامبر(ص) در انتخاب فرماندهان سریه‌های عصر نبوی با رویکرد توصیفی- تحلیلی او بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای اتلاش کرده اند به بررسی اچگونگی او دلایل انتخاب فرماندهان با توجه به ویژگی او ماهیت سریه‌ها پردازنده و به این پرسش پاسخ دهند که پیامبر اسلام در انتخاب فرماندهان سرایا چه رویکردی ارا دنبال می‌کرده است؟ نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که رویکرد پیامبر ادر انتخاب فرماندهان علاوه بر ارویکرد نظامی او

سیاسی، رویکرد دینی او قبیله‌ای انیز بوده است. همچنین نتایج نشان میدهد که پیامبر اسلام فرماندهان را هم از مهاجرین مکه و قبایل آن‌ها و هم از انصار او قبایل مدینه و افراد مورد اعتماد و دارای اکارایی نظامی انتخاب می‌کرده است. شbahat این تحقیق با موضوع تحقیق حاضر محدود به شرح کلی سرایا بوده و توضیح دهنده جایگاه و کارکرد آنها در سیاست پیامبر نیست.

تفی ازاده (۱۳۸۵) در تحقیق خود تحت عنوان "روش فرماندهی پیامبر اعظم (ص)" به بررسی اسیره نظامی، منش اخلاقی او رویکرد راهبردی اپیامبر اسلام در اسرایا و غزوات آن حضرت پرداخته است. این مقاله با نگاهی به سیره پیامبر اسلام در اشان و جایگاه فرماندهی، کوشیده است چند گام در اشناخت روش آن حضرت در ادو بعد اخلاق فرماندهی و سیره نظامی بردارد و آن را بررسی و تبیین کند. نتایج نشان داده است که توجه به خدای متعال، رعایت حقوق انسانی، شجاعت، گذشت، مهرورزی، تکریم مجاهدان و خانواده شهیدان و مانند آن، سیره اخلاقی پیامبر ادر اهدایت سرایا و غزوات بوده است. نیز جمع آوری اطلاعات، مشورت با مجاهدان، قاطعیت در ا تصمیم گیری، سازماندهی سپاه و بهره گیری از جنگ روانی بخشی از سیره نظامی پیامبر اعظم (ص) را در اسرایا و غزوات متعدد ایشان با کفار او دشمنان تشکیل می‌داده است. شbahat این تحقیق با موضوع تحقیق حاضر در حد بررسی دسته بنده سرایای بوده است.

### جایگاه و کارکرد سریه‌های در سیاست پیامبر (ص)

پیامبر (ص) در گیری اخود را با مشرکان در ادو نوع غزوه و سریه آغاز کرد. میتوان این نکته را دریافت که هدف نهایی اتمامی این جنگ‌ها و سریه‌ها دفاع از مسلمانان و گسترش دعوت اسلام در اجزیره العرب بوده است (علیخانی، ۱۳۸۶: ۷۳).

با این وجود به طور ادقیق ترا جایگاه و کارکرد سریه‌ها در سیاست پیامبر را می‌توان در قالب نه دسته مجزا بررسی کرد که عبارتند از:

- سریه‌های تدافعی
- سریه‌های هاجمی
- سریه‌های اتبیاعی

- سریه‌های امربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی
- سریه‌های اطلاعاتی
- سریه‌های ابازدارنده
- سریه‌های اتهدید کننده
- سریه‌های امربوط به حذف مخالفان
- سریه‌های اتاکتیکی

## ۱. سریه‌های تدافعی

جایگاه و کار کرد این سریه‌ها در اسیاست پیامبر (ص) معطوف به مقابله با تهدیداتی ابود که عموماً از سوی امشرکین مکه با هدف تهدید مناطق اطراف مدینه و در امیان برخی اقبایل و وادی‌های احاصلخیز و از سوی ابرخی از سران مشرکین یا یهودیان صورت می‌گرفت (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۲).<sup>۵۰</sup>

اغلب سریه‌ها جنبه تدافعی داشتند. در این میان سعی امیشد که نیرو‌های اسلامین از هر ادو گروه مهاجرین و انصار اباشند تا اتحاد مسلمین در این موقع حساس حفظ شود سال اول هجری ادر اسریه حمزه به دستور اپیامبر (ص) به همراه سی اسوار اکه نیمی از مهاجران و تیمی از انصار ابودند به این سریه روانه شدند (طبری، ۹۳۵/۳: ۱۳۷۵). از جمله مهاجران میتوان ابو عییده بن جراح ابو حذیفة بن عتبه بن ریبعه، سالم بنده ابی احذیفه، عامر ابن ریبعه، عمرو بن سراقه، زید بن حارثه، کنار ابن حصین، و پسرش مرشد، انسه، بنده رسول خدا (ص) و از انصار ابی ابن کعب، عماره بن حزم، عباده بن صامت، عیید بن اوسم، اوسم بن خولی، ابودجانه، منذر ابن عمرو، رافع بن مالک، عبد الله بن عمرو بن حرام و قطبة بن عامر ابی حدیده را نام برد (واقدی، ۱۳۶۹: ۱).<sup>۵۱</sup>

## ۲. سریه‌های اتهاجمی

بیشتر ادر گیری‌های انتظامی اکه آغاز گر انها مسلمانان بودند، حمله به کاروان‌های اتجاری اقريش بوده است. از مجموع یازده عملیات نظامی (شامل غزوات و سرایا) که ابتدا به وسیله مسلمانان آغاز شده است، تعداد نه حمله به منظور ادست یابی ابه کاروان‌های

اتجاری اقريش بوده است که شامل چهار اغزوه به نام های ابوابوا بساط، ذوالعشیره و بدره هفت سریه به نام های اسریه حمزه بن عبدالمطلب، سریه سعد بن ابی اوقادص، سریه زید بن حارثه بن قرده، سریه زید بن حارثه بن عیص و سریه بنی اعبس است.

دو حمله نظامی ادیگر انيز وجود دارد که یکی اغزوه ای ابا نام فرع است که هدف اصلی اوقوع آن، معلوم نیست و دیگری اسریه‌ی ابه فرمان دهی عبدالله بن جحش است. سریه‌های اتهاجمی اسریه‌هایی بودند که جایگاه و کارد کرد آنها در اسیاست پیامبر ادفاع از مدینه و یا دفاع از کاروان های اتجاری ایا مسیر اهای اتجاری انبود، بلکه با هدف ضربه زدن به اصل و اساس توان دشمن انجام میشده‌اند. هدف از این گونه سریه‌ها ایجاد شرایط نا امن و یا نابودی ابخشی از امکانات و توان ابزاری او انسانی ادشمن بود. هر اچند مسلمانان تا زمانی اکه شرایط ایجاب میکرد دست به هجوم و قتال نمیزدند. از این رو بررسی اشاریطی اکه زمینه این گونه تصمیمات میشد و از حالت تدافعی ابه تهاجمی اتفییر امی ایافت اهمیت دارد.

اولین سریه های اکه در اسلام بعد از هجرت رسول اکرم (ص) به مدینه روی اداد، سریه حمزه بن عبدالمطلب در اماه رمضان و آغاز هفتمین ماه هجرت پیامبر (ص) بود (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۲).

حمزه به دستور اپیامبر (ص) به همراه سی اسوار اکه نیمی از مهاجران و نیمی از انصار بودند (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۲). به سيف البحر اکه از نواحی اعیص و کرانه های ابحر احمر ابود روانه شدند (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۹۴).

هدف این سریه تعرض به کاروانی از قریش بود که از شام بر امی گشت و آهنگ مکه داشت. ابوجهل همراه سیصد سوار از اهالی امکه در اکاروان بود و ریاست آن را بر اعهد داشت. این دو گروه به یک دیگر ابرخوردند و برای اجنگ صف آرایی اکردند، ولی امجدی ابن عمرو که با هر ادو گروه هم پیمان بود آن قدر امیان هر ادو طرف رفت و آمد کرد تا هر ادو گروه را از جنگ منصرف کرد. پیامبر (ص) درباره وی امجدی ابن عمرو فرمود: نمی ادانستم که چنین نیک نفس و فرخنده کردار است و یا فرمود: چنین کار امد باشد (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۲).

در اماجرای اشکست احد و چشم داشت مکیان به مدینه و ادامه دادن آنها به غارت اموال مسلمانان موضوع انتقام و سرکوب اهمیت یافت. از این رو می‌توان سریه ابوسلمه بن عبدالاسد را که پس از جنگ احد روی اداد به عنوان یک سریه سرکوب و انتقام به شمار اورد. به این صورت که در امحرم سال چهارم هجری این معنی است او پنجمین ماه هجرت، خبر ارسید که طلیحه و سلمه اسدی افراد زیادی از بنی اسد را در اناحیه نجد گرد آورده اند تا به جنگ پیامبر (ص) بروند. این افراد به خیال اینکه مدینه پس از شکست دیگر اتون مقابله ندارد و با چشم داشت امتیازاتی از قریش، قصد غارت مدینه را داشتند. ابوسلمه پسر اعمه پیامبر (ص) از بنی اسد مأموریت یافت انتقام این عمل را از آنان بگیرد و بر اینی اسد یورش برد. ابوسلمه باید به طور امخفی حرکت میکرد تا مشرکین از حمله آنها مطلع نشوند. او در اقطن که نام آبی از آب های اینی اسد است، «هرمه ای از دشمن را دیدند و آن را به غنیمت گرفتند، سه نفر از ساربانان را هم که برده بودند پس گرفتند بنی اسد در مقابل مسلمانان صفات کشیدند اما سریعاً متفرق شدند و هریک به سویی اگریختند» بلاذری، ۱۹۹۶، ۱/۱۴۵۱).

این سریه یک عملیات پیشگیرانه و ممانعتی (حرب الوقایه) محسوب میشود. البته باید برق آسا بودن این حمله را نیز نادیده گرفت. «ابو سلمه» در ازمان مناسب و در موقعیت مناسب به طور اناگهانی اینی اسد را غافلگیر اکرده توان مقابله را از ایشان گرفت. مدیریت این سریه یک زهر اچشم اساسی از قبایل اطراف مدینه گرفت تا دیگر اخیال حمله به مدینه را از سر ایرون کنند.

## ۲- علل و انگیزه های مسلمانان از حمله به کاروان های اتجاری

از آن جا که مشرکان اموال مسلمانان را در امکنه به سبب مسلمان شدن آنها، به زور اتصاحب و ضبط کرده بودند، میتوان گفت که حمله به کاروان های اقريش برای اجباران خسارت های اسلامان بوده است. به عنوان نمونه، زمانی اکه صحیب بن سنان میخواست از مکه به مدینه مهاجرت کند مشرکان قریش به او گفتند: تو در اشراطی ابه این شهر اوارد شدی او نزد ما آمدی اکه فردی افقیر او حقیر بودی. تو در شهر اما دارای اثروت و مال شدی او به موقعیت کنونی ارسیدی. حال میخواهی امال و ثروتی ارا که در این شهر ابه

دست آورده ای ابه همراه خود از این شهر اخراج سازی؟ به خدا سوگند که چنین چیزی امیسر انخواهد شد. صحیب به مشرکان گفت: اگر امن مالم را برای اشما گذاشته و بروم، مرا رها خواهید کرد؟ مشرکان پاسخ مثبت دادند و صحیب اموال و ثروت خود را برای امشرکان مکه بر اجای اگذاشت و به مدینه هجرت کرد. هم چنین، هنگامی اکه بنی اجحش از مکه هجرت کردند و به مدینه آمدند، ابوسفیان خانه‌های انان را که خالی ابود و به درب آن قفل زده شده بود به زور اتصاحب کرد و خانه‌ها را به شخصی ابه نام عمرو بن علقمه فروخت (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۴/۲).

این رفتارها بیان گر ان است که کفار اقريش برای ارسیدن به هدف خود که نابودی اسلام و مسلمانان بود از هیچ کوشش، مشروع و غیر امشروعی افروگذار انکردند. در این حال، نباید از مسلمانان انتظار اداشت که برای ابه دست آوردن حق خود که به وسیله قریش از بین رفته بود اقدامی انمیکردن و حق خود را از مشرکان باز پس نمیگرفند.

مسائلی امانند ضبط اموال مسلمانان و شکجه شدید آنان به دست کفار اقريش، به مسلمانان برای احقاق حقوق از دست رفته خود اطمینان بیشتری امیداد.

جهت دیگری اکه به حمله‌های اسلامانان به کاروان‌های اقريش مشروعیت میبخشد، مسئله تضعیف نیروی انظمی اقريش بود که همواره متعرض مسلمانان میشدند. آنان در اطول سیزده سالی اکه مسلمانان در امکه بودند از هیچ توطه و آزاری اعلیه مسلمانان دریغ نکردند. در احقيقیت، یکی از عوامل اصلی احمله‌های ابتدایی اسلامانان بر ضد مشرکان، زمین گیر اکردن قریش و بازداشت آنان از تجاوز به مدینه بود که این مسئله را میتوان استراتژی اهم مسلمانان دانست.

قریش برای اتجارت با سرزمین شام، اهمیت خاصی افائل بود. کاروان‌های اتجارتی اقريش در اهنگام حرکت به سوی اسرزمین شام، مسیری ارا میپمودند که از میان دشت هایی ادون کوه‌های ارَضَوَی از میان مدینه و دریا میگذشت. مسیر ابور این کاروان‌ها از نزدیکی امینه بود و پیامبر (ص) میتوانست بر اکاروان‌های اقريش شبیخون زده و تکیه گاه عمده مادی انان را که به آنان اعتماد مینمودند، مورد تهدید قرار ادهد. بنابراین منطقی ابه نظر امیرسید که رسول خدا (ص) فعالیت خویش را علیه این راه متمرکز کند.

این فعالیت‌ها سبب تحکیم موقعیت رهبری اپیامبر (ص) و افزایش قدرت حکومت اسلامی امیگردد. اقدام‌های انظامی ابه مشرکان فهماند که پیامبر (ص) از چنان قدرتی ابرخوردار اشده است که میتواند منافع قریش را حتی ادر انفاط نزدیک مکه به خطر اندازد. از این پس، راه تجاری اشام به مکه امنیت نداشت و کاروان‌های اقريش بدون همراه داشتن تعداد زیادی انیروی انظامی، امکان رفت و آمد نمی‌ایافت. بنابراین یکی از علل حمله مسلمانان به کاروانهای اقريش، سلب فته انگیزی از جانب مشرکان مکه بوده است. مسئله مهم دیگر ان است که عامل اصلی ادرگیری امدينه و مکه، مشرکان مکه بودند.

مسلمانان در امدينه، انسجام پیدا کرده بودند و طبیعی ابود که قریش نمیتوانست هم چون گذشته با آنان برخورد کند؛ چرا که مسلمانان دارای اتشکیلات حکومتی اشده بودند و در اصورت عدم برخورد با آنان، این مسئله به صورت معضلى ابزرگ برای امکیان در آمیامد. بنابراین تحرکات قریش علیه مسلمانان مدینه آغاز گردید.

در اغاز سال دوم هجرت، قریش به تدریج خود را برای اتهادید امنیت مدینه و در انهایت هجوم به مسلمانان آماده کرد. پیامبر (ص) که همواره، انتظار اچنین تحرکاتی ارا داشت هوشیارتر از آن بود که قریش او را غافل گیر اکن. به همین دلیل در افاسله های ازمانی امعین به گروه های انظامی او اطلاعاتی ابا هدف های امشخص مأموریت میداد تا ضمن کسب اطلاعات نظامی او خشی اکردن تحرکات محدود قریش، امنیت مکیان را برابر باشند.

به عنوان نمونه، ابوسفیان در اسال اول هجری او در اهشتمین ماه هجرت، به همراه تعدادی از مشرکان مکه به قصد رویارویی ابا مسلمانان از مکه خارج شدند و در اربع مسلمانان رو به رو شدند که این رویارویی ابدون درگیری اختتمه یافت (واقدی، ۱۳۶۹: ۷۰/۱۳۰).

از سوی ادیگر از نخستین ماه های اسال اول هجرت، قریش برای اتحریک بدويان حجاز بر اضد مدینه، تلاش هایی ارا آغاز کرد. عوامل فراوانی اسبب میشد تا بدويان با تحریک قریش همراه شوند و به آنها پاسخ مثبت دهند. نفوذ قیله ای، سیاسی او نظامی اقريش، تضادهای اعتقادی ابدویان با مسلمانان و علاقه به غارت مدینه از جمله عوامل

تمایل بدویان به مشارکت با قریش در احرکت‌های ایدائی ایا اقدامات نظامی مستقل بر ضد مسلمانان بود.

بر این اساس، سیاست قریش برای اتحمیل ناامنی ابه دولت مدینه نباید بدون پاسخ میماند، زیرا در این صورت به ضعف و ناتوانی احکومت مدینه تفسیر امیشد و بر اگستاخی افریش میافزود، باعث ناامنی ادر امدینه میشد و روحیه مسلمانان و هم پیمانان آنان را تضعیف میکرد و به همبستگی افزون تر ابدویان قریش می‌انجامید. بنابراین طبیعی ابود که رسول اکرم (ص) و مسلمانان برای ابرخورد با مت加وزان مکه چاره ای ایاندیشند و با برخورد نظامی، فکر احمله به مدینه را تا حدودی از سر انان خارج کند.

### ۳. سریه‌های اتبیلیغی

تعدادی از سریه‌های اعصر انبوی ابا هدف تبلیغ و دعوت مردم به اسلام صورت میگرفت و این دسته از سریه‌ها تنها جنبه تبلیغی او ارشادی اداشتند. نشان دادن عظمت دین جدید و یاری اسلامان از سوی اخداؤند و همزمان کسب تجربه برای اتازه مسلمانان از جمله کارکردهای امهم این سریه‌ها در سیاست پیامبر ابود. از این رو برخی از سریه‌ها با هدف تبلیغ و یا سرکوب قبایلی اکه با مبلغین پیامبر (ص) بد رفتاری امیکردن صورت می‌آگرفت (واقدی، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۹۷).

پیامبر (ص) علاوه بر اعزام گروه‌های نظامی ابرای اسرکوبی قبایل با اعزام گروه‌های اتبیلیغی اقلب و زبان رهبران و اتباع قبایل بیطرف را به سوی امعارف اسلام جلب می‌نمود. از این رو بدون آگاهی از جنبه تبلیغی ادین اسلام بسیاری از قبایل دور او نزدیک بر اروی اسلامین شمشیر اکشیده و در اکثار امکیان به توطئه بر ضد اسلام پرداختند.

به همین دلیل لازم بود که افرادی از میان انصار، مهاجرین و یا در اصورت نیاز افرادی از همان قبایل که به تازگی ابه اسلام گرویده بودند، به امر اتبیلیغ دین جدید در امیان قبایل پیردازند اما در این میان کاری ادشوار ابر اعهده فرماندهان این گونه سریه‌ها بود چرا که اغلب ناچار ابوzend بدون ساز و برگ کافی او تنها با اتکا به قدرت بیان و سخنوری ابه این کار اقدام کنند. در این گونه موارد خطر امرگ و شهادت در انتظار افرماندهان و همراهان آنها بود. شجاعت فرماندهان در انتخاب آنان برای این گونه سریه‌ها اهمیت داشت برای

این کار اغلب مبلغان ورزیده که حافظ قرآن احکام و سخنان پیامبر (ص) بودند انتخاب میشدند. اما در اموار دی اقبایل در اثر اکینه توزی او یا فرصت طلبی این مبلغین را به شهادت می‌رسانند.

در این خی از این سریه ها، پس از آن که مسلمانان، مشرکان را به پذیرش آیین اسلام فراخواندند، مشرکان به جای اقبال و یا رد اسلام، بر ضد مسلمانان شمشیر اکشیدند و با آغاز جنگ، مسلمانان را وادرابه دفاع از خود کردند.

اسامی اسریه هایی اکه برای اتبیخ دین اسلام صورت گرفته اند عبارت است از:

• سریه مرثد بن ابی امرثد

• سریه منذر ابن عمرو ساعدی

• سریه عبدالرحمن بن عوف به دومه الجند

• سریه کعب بن عمير الغفاری

• سریه خالد بن ولید به بنی اجدیمه

• سریه صدی ابن عجلان

• سریه عبدالله بن عوسجه، سریه امیر المؤمنین حضرت علی (ع) به یمن

• سریه خالد بن ولید به بنی عبدالمدان

• سریه ضحاک بن سفیان

• سریه معاذ

• سریه ابوموسی ابه یمن

• سریه ای ابه سوی ارعیه سحیمی

از سریه های امهم در این زمینه می‌توان به رجیع و بثر امعونه در اسال ۴ هجری اشاره نمود. این دو واقعه بعد از شکست احد و در اپسی اگستاخی اقبایل اتفاق افتاد. در اواقعه رجیع بوبرا ا عامر ابن مالک بن جعفر معروف به ملاععب، الاسنه، به مدینه آمد و برای پیامبر (ص) دو اسب و دو ناقه هدیه آورده و از پیامبر (ص) خواست چند نفر از یارانش را بفرستد تا شاید قومش دعوت پیامبر (ص) را پذیرند. پیامبر (ص) چهل یا هفتاد جوان انصاری اکه همگی اقاریان قرآن بودند با رهبری منذر ابن عمرو ساعدی ابه سمت اهل

نجد فرستاد (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۸۳/۲).

آنها از نزدیک چاه مئونه از آب‌های ابني اسلیم و حدفاصل سرزمین‌های ابني اعامر او بنی اسلیم اردو زندن. منذر احرام بن ملحان را با نامه پیامبر (ص) پیش عامر ابن طفیل از بزرگان بنی اعامر او برادرزاده ابوبرا فرستاد. عامر انامه را نخواند و حرام را به قتل رساند و از بنی اعامر ابرای اقتل اصحاب پیامبر (ص) کمک خواست منذر او افرادش با مشرکان جنگیدند تا همگی اکشته شدند. تنها عمرو بن امیه اسیر اشد. پیامبر (ص) برای اکشتنگان بئر امعونه بیش از دیگر اکشتنگان ناراحت شدند و پائزده یا چهل شبانه روز در انماز قاتلین ایشان را نفرین میکردند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۵۲/۲).

نحوه عملکرد فرماندهان سرایا در این گونه سرایا حائز اهمیت بود در اماجرای ابشر امعونه یک خیانت سبب شکست شد و بطور اناگهانی اتفاق افتاد این تجربه ای ابرای افرماندهان بعدی اشد. در اماجرای ارجیع تجربه‌ای ابرای اوجه فرماندهان سریه‌ها به توطنه های ادشمنان بیشتر اشد، چرا که ماجراهی ارجع یک نقشه از پیش تعیین شده بود. قبیله بنی لحیان دو قبیله غضل و قاره را تحریک کردند که در ازای اجوایزی ازد پیامبر (ص) بروند و بخواهند که حضرت بعضی از اصحاب را برای ادعوت آنها به اسلام بفرستند. قصد آنها این بود که مسلمانان را اسیر اکرده به قریش تحويل دهند و در اوضاع جایزه قابل توجهی ابگیرند.

هفت نفر از قبیله غضل و قاره که شاخه‌هایی از قبیله بنی اجدیمه اند، در احالیکه ظاهرآ به اسلام اقرار اداشتند نزد پیامبر (ص) آمده و درخواست اعزام گروهی از اصحاب را برای اتعلیم قرآن و احکام اسلامی امطرح کردند. پیامبر (ص) نیز هفت نفر ارا با ایشان روانه ساخت. ایشان از مدینه بیرون آمدند و چون به آبی از قبیله هذیل به نام رجیع رسیدند، ناگهان گروهی اسلحه بر ایشان حمله کردند مشرکان گفتند ما شما را نمیکشیم و فقط میخواهیم به اهل مکه تسليمتان کنیم و جایزه بگیریم. حیب و زید و عبدالله بن طارق تن به اسارت دادند. اما بقیه جنگیدند تا کشته شدند. آن سه اسیر انیز به مکه برده شدند و هر ایک به شکل انججار اوری امثاله و کشته شدند» (واقدی، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۶۸-۲۵۴).

این دسته‌های اتبیاعی ابدون ساز و برگ جنگی او صرفاً به قصد تبلیغ اسلام به نواحی

امختلف اعظام میشدند. در این این افراد اثری از جنگاوران نامی اسلام به چشم نمی‌اخورد. در اعوض افرادی اعظام شدند که از لحاظ زهد و تقوای او نیز توان سخنگویی اپرای اسلام را احکام اسلامی اقبال باشند. واقعی ادر امور دهفتاد جوان انصاری اکه به بئر امعونه رفتند چنین گزارش میدهد میان انصار اهفتاد مرد جوان بودند که آنها را قاریان قرآن می‌نامیدند. آنها شبها در اگوشه‌ای از مدینه جمع می‌اشدند، نماز می‌گزارند و درس می‌خوانند و تا صبح بیدار ابودند. صبحگاه برای اخانه‌های اپیامبر (ص) آب شیرین و هیزم می‌آورند. خانواده‌هایشان گمان می‌کردند که در امسجدند و اهل مسجد تصور امی اکردند که در اخانه‌هایشان هستند پیامبر (ص) ایشان را به این کار اگسیل داشت (واقعی، ۱۳۶۹: ۲۵۵/۱).

#### ۴. سریه‌های امربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی

جایگاه و کار کرد این سریه‌ها در اسیاست پیامبر، مبارزه با شرک و بت پرستی ابود تا زمینه برای اپرستش خدای ایگانه فراهم گردد.

این دسته از سریه‌ها عبارت اند از:

- سریه امیر المؤمنین حضرت علی (ع) برای از میان بردن بت فلس
- سریه عمرو بن العاص به سوی ابت هذیل
- سریه خالد بن ولید به سوی ابت نخله
- سریه سعد بن زید الاشهلی برای اتابودی ابت منات
- سریه طفیل بن عمرو الدوسی ابه منظور از میان بردن بت ذوالکفین
- سریه صخر ابن حرب برای اتابودی ابتی ابا نام طاغیه
- سریه جریر ابن عبد الله به ذی الخلصه برای اخراج کردن بت این ناحیه

## ۵. سریه‌های اطلاعاتی

سریه‌های اطلاعاتی ان دسته از سریه‌ها بودند که جایگاه و کار کرد آن در اسیاست رسول خدا شامل کسب اخبار امیدین نبرد در اجبهه مقابل یا در ادون شهرها و راه‌های ارتباطی او مراکز فرماندهی ادشمن بود و این منظر ابرای اعمليات‌های بعدی اهمیت داشت. هم میتوانست میزان آمادگی اسلامنان برای اینبرد با دشمن را تقویت کند و هم آمادگی ادشمن در ابرابر احملات مسلمین را بسنجد و قدرت تصمیم گیری اپیامبر او راه‌های ابهر او مناسب را در این مسیر ادر اختیار ایشان قرار ادهد (قائدان، ۱۳۸۵: ۷۳-۷۲) در اماه ربیع سال دوم هجری اینه اهدفدهمین ماه هجرت پیامبر (ص) عبدالله بن جحش را به سریه‌های امامور افرمود. در ابتدا قرار ابر این بود که ابو عبیده بن جراح به این مأموریت برود. اما از آنجا که او به هنگام وداع بسیار اگریست، پیامبر (ص) عبدالله را به جای او فرستاد (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۱۲۸).

پیامبر (ص) نامه‌ای ابه دست عبدالله سپرد و فرمود راه نجد را در اپیش گیر او پس از آنکه دو شب راه پیمودی اقامه را باز کن. عبدالله به راه افتاد و در اکنار اچاه بنی اضمیره نامه را گشود. در اقامه آمده بود که با نام و برکت خدا به راه خود ادامه بده تا به نخله بررسی اهیچ یک از یاران را مجبور ابه آمدن نکن در اخله در اکمین کاروان قریش باش (وقدی، ۱۳۶۹: ۱۰/۱) ابن هشام محتوای اقامه را چنین ذکر امیکند: «در انجا مترصد قریش باش و اخبار ایشان را برای اما بفرست» (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۱۳۷۹).

این روایت با روایت ابن خلدون در العبر او بعضی امنابع دیگر اموافق است (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱۳۶۹). بنابراین سریه عبدالله بن جحش یک سریه اطلاعاتی او برای اکسب اخبار اقريش بوده است نه یک سریه جنگی. از طرفی اهم مخفیانه فرستادن افراد به ناحیه ای ادر انزدیکی امکه و همچنین سفارش پیامبر (ص) که افراد را به زور اوادار ابه همراهی انکن نشان میدهد که چقدر ا موقعیت این سریه حساس است. اعزام چنین سریه-هایی ابه چنین موقعیت حساسی ابدون شک برای اجنگ نیست و این گفته صحت دارد که این گروه برای اکسب اطلاعات کاروان‌های اقريش به طائف باید در انجا مستقر امیشدند. همچنین باید توجه کرد که ماه ربیع ماه حرام است و پیامبر (ص) در اماه حرام هیئت

جنگی اعزام نمی‌کنند.

عبدالله بن جحش پسر اعممه و برادر ازن رسول خدا بود. او در اروز آخر اماه رجب به کاروانی از قریش برخورد کرد که از طائف کالا‌های اتجاری ابه مکه می‌ابرد از آنجا که ماه حرام بود و جنگ و غارت در اماه حرام اتفاق نمی‌افتد. همین نکته افراد عبدالله را وسوسه کرد که به کاروان حمله کند اشتباه دیگری اکه از این افراد سر ازد آن بود که کاروانیان متوجه حضور انها شدند. افرادی اکه برای اجاسوسی او کسب اخبار ا محلی استقر امیشدند، نباید به رویت دشمن در ایند. آنها زود تدبیری اندیشیدند و قبل از آنکه کاروان به فکر افرار ایفتاد، عکاشه بن محسن که سر اخود را تراشیده بود در اجلوی افراد ایستاد گمان بردند که این افراد برای اعمره آمدند یا از عمره برمی‌اگردند. سرانجام مسلمانان تصمیم گرفتند بدون در انظر اگرفتن فرمان پیامبر (ص) و در اماه حرام از موقعیت جاسوسی اخود که در این لحظه دیگر افash شده بود بیرون آمده و به کاروان حمله کنند. عبدالله خمس شترها و بار اپوست و کشممش را برای اپیامبر (ص) جدا کرد، که این قبل از آمدن دستور اخمس بود. پیش از ورود عبدالله به مدینه خبر اجنگ او در اماه حرام و سرزنش‌های اقريش و دیگر اعراب و نیز فال بد یهود به پیامبر (ص) رسیده بود و آن حضرت بسیار از این عمل عبدالله و افرادش ناراحت بودند آن حضرت اموال به دست آمده را توقیف کرد و آن دو اسیر ارا زندانی انمود. حکم بن کیسان مسلمان شد و در امدینه ماند ولی اعثمان بن عبدالله به مکه باز گشت (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۶/۲).

عبدالله بن جحش اولین فرمانده ای ابود که از عهده‌ی اماموریت خود برنیامد و بدتر ان از دستور اسرپیچی اکرده مسلمانان را دچار ادردرس ابزرگی اساخت به طوری اکه ولوله سرزنش‌ها و زخم زبان‌ها تنها با نزول آیه ای از قرآن (بقره ۲۱۷) خاتمه یافت. این نخستین غنیمتی ابود در اسلام که خمس از آن برداشته شد. پیامبر (ص) غنایم این سریه را کنار انهاد و پس از باز گشت از غزوه بدر ابا غنایم بدر ابخش کرد و حق افراد را پرداخت فرمود و در این سریه بود که عبد الله بن جحش لقب امیر المؤمنین گرفت (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۸۴/۲).

## ۶. سریه‌های ابازدارنده

جایگاه و کارکرد برخی از سرایا در اسیاست رسول خدا معطوف به ایجاد بازدارندگی اجهت پیش گیری از تهاجم دشمن بوده است. در این‌جا اموارد، هنگامی اکه خبر احتمالی امشر کان و غارت گران اطراف مدینه به رسول خدا (ص) میرسید، آن حضرت (ص) به تجهیز قوا و حرکت دادن نیروها برای از بین بردن خطر احتمالی اقدام میکرد. اگر این حرکت‌ها به درستی اپاسخ داده نمیشد، علاوه بر آن که خسارت‌هایی از آن حمله‌ها متوجه مسلمانان میشد. قبایل دیگر اینیز برای ابه دست آوردن منافع مادی ابه مدینه هجوم می‌آوردن و شرایط برای ادشمنی ایشتر امشر کان مکه و اطراف مکه و مدینه که به صورت سازمان دهی اشده با مسلمانان در احوال جنگ بودند هموارتر امی‌گردید.

برای اکفار اقريش، هیچ شرایطی ابهتر از این نبود که هرج و مرجی ادر امدینه به وقوع پیوندد تا آنها و متحدانشان، فرصتی ابرای احتمله به مدینه و از بین بردن مسلمانان و حکومت نوپای اسلامی اپیدا کنند. بنابراین بهترین راه برای اجلوگیری از مشکلات احتمالی، حمله پیش گیرانه به قبایلی ابود که خود را آماده حمله به مدینه میکردد. بنابراین رسول خدا (ص) حق داشت که هر از چندی ابا شنیدن گزارشی از تلاش مشرکان، علیه آنان اقدام کند.

در این زمینه میتوان به سرایایی اهم چون سریه أبوسلمه بن عبدالاسد المخزومی ابه فقط، سریه عمرو بن امية الضمری، سریه ابو عبیده بن الجراح به ذی القصہ، سریه زید بن حارثه به حسمی، سریه امام علی (ع) به فدک، سریه عبدالله بن رواحه، سریه غالب بن عبدالله بن ميقعه، سریه بشیر اب سعد بن یمن و جناب، سریه مؤته، سریه ذات السلاسل، سریه علقمة بن مجزر به حبشه، سریه عینه بن حصن، سریه زید بن حارثه به وادی القری (بني افzاره و ام قرفه)، سریه ابو عامر اشعری او سریه غالب بن عبدالله به سوی اقتلگاه یاران بشیر او سریه اسامه بن زید که انجام نشد اشاره کرد.

## ۷. سریه‌های اتهادید کننده

جایگاه و کارکرد این قبیل سرایا هشدار ادادن به قریش بوده است. پیامبر (ص) عیده بن حارت را به مقابله با کاروان قریش فرستاد وی اتوانست با نفرات بیشتری اکه همراه داشت در ابرخورده اکه به خصوص در اناحیه حجاز با کاروان قریش پیش آمد آنها را فراری اداده و هشدار اوسعی تری ایجاد کند. پس از اعزام حمزه در اسال اول هجری اهمچین پیامبر (ص) عیده بن حارت را مجدد به سرکردگی اشsst یا هشتاد سوار از مهاجرین به جنگ کاروانی از قریش فرستاد. (ابن اسحاق ۱۳۹۸ ق: ۳۷۸/۲).

در اکاروان قریش نیز دویست محافظ وجود داشت که سرکرده آنها ابوسفیان بن حرب یا عکرمه بن ابوجهل یا مکرز بن حفص بود. عیده مأمور اشده بود که در احجاز، دشت رابغ، ده میلی احتجفه و در اراه قدید جلوی اکاروان مزبور ارا بگیرد. سعد بن ابی اوقاص تیردان خود را گشود و بیست تیری ارا که در ان داشت به سوی اقریش پرتاب کرد هر اتیری اکه رها میشد به انسان یا حیوانی اصابت میکرد و مجروحش می‌ساخت (یعقوبی، ۱۳۷۱/۲؛ ۱۹۸۹: ۲/۷۰) «دو تن از کاروانیان با نام های امقداد بن بهرانی او عتبه بن غزووات که قبلاً مسلمان شده بودند و نتوانسته بودند به مدینه هجرت کنند به مسلمانان پیوستند (واقدی ۱۳۶۹/۱: ۷۹) عیده با دو یار اجدید که به او پیوسته بودند بدون توجه به پیشنهاد سعد مبنی ابر اتعقیب فراریان به مدینه برگشت (واقدی، ۱۳۶۹/۱: ۷۹).

در اسریه سعد بن ابی اوقاص نیز موضوع هراس افکنی اهمیت داشت و تابعیت از دستور اپیامبر (ص) موجب شد که این سریه تنها یک جنبه هراس افکنی اباقی ابماند. به این صورت که پیامبر (ص) در اذی القعده همان سال سعد بن ابی اوقاص را به همراه بیست و یک نفر او یا به قول ابن هشام هشت نفر ابه ناحیه خرار ادر احتجفه و نزدیک خم فرستاد (واقدی، ۱۳۶۹/۱: ۸۰). او همراه بیست و یک نفر اپیاده به راه افتاد. تخصص سعد در اجنگ تیراندازی بود و بیست و یک نفر اپیاده ای اکه همراه داشت نیز به احتمال زیاد تیرانداز بودند. هدف هراس افکنی ادر امیان کاروانی بود که از آن نزدیکی امی گذشت. در موضوع هراس افکنی انجه اهمیت داشت بهره گیری از اصل غافلگیری بود چرا که بر امیزان هراس افکنی امی افزود. این غافلگیری اهراس افکنی ادر ادشمن را مهیا میکرد

و خبر احرکت سپاه را از گوش خبرچین‌ها و جاسوسان دشمن دور انگه میداشت. دشمن بدون آمادگی اقبلی ابرای اهراسیدن غافلگیر امیشد و توان مقابله و اعتماد به نفس خود را از دست می‌داد. این نوع جنگ برای ایجاد وحشت و نیز صرفه جویی ادر ازمان و امکانات بسیار ا مؤثر بود.

پیامبر (ص) نیز به همین منظور اما هر ترین نیروی اخود یعنی اسعد بن ابی اوقاص را که در اتیراندازی شهره بود برای این مأموریت برگزید از آنجایی که هدف اصلی اپیامبر (ص) در این مورد تنها هراس افکنی او نه کسب غنیمت بود. پیامبر (ص) دستور اداده بود از خرار ادورتر از ووند. فرمانبرداری ابی اچون و چرا از امر اپیامبر (ص) یکی از روز موققیت نیروهای اسلام در اجنگ بود و هرگاه سرپیچی ایا تعللی اصورت میگرفت فاجعه‌ای ارخ می‌داد.

#### ۸. سریه‌های امربوط به حذف مخالفان

لازم بود برای مقابله با کسانی اکه دست به تبلیغات سو ابر اضد پیامبر (ص) میزدند و سعی اداشتند ایشان را در امیان اعراب بدنام کنند و همچنین با زبان شعر او شاعری ادر اقالب هجویات و غیره ضربه می‌ازدند مقابله شود. عصما ا دختر امروان و همسر ایزید بن حصن خطمی از قبیله بنی اخطمی ابا گستاخی اپیامبر (ص) را آزرده از اسلام ایراد میگرفت و مردم را علیه پیامبر (ص) تحریض میکرد. پس از بازگشت از بدر اپیامبر (ص) در امسجد از یاران خود خواست که از دختر امروان انتقام بگیرند و عمیر ابن عدی این خرشه خطمی اکه خود از قبیله بنی اخطم بود تصمیم گرفت که خود این کار ارا بکند (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۴/۱). در اشب بیست و پنجم ماه رمضان عمیر ابه خانه عصما ارفته شمشیر اخود را بر اسینه عصما ا چنان فشار اداد که از پشت بیرون آمد. از این واقعه زمانی اکه پیامبر (ص) از موضوع قتل این زن مطلع شد به عمیر اقوال داد که اتفاقی ابرای او نخواهد افتاد و این سبب دلگرمی او شد. مردان بنی اخطم کوچکترین تعرضی ابه او نکرده و حتی این امر اباعث رونق اسلام در ان قبیله شد. پیامبر (ص) در امور عمیر افرمود: هرگاه دوست داشتید به مردی انگاه کنید که خدا و رسولش را از غیب یاری اداده به عمیر ابن عدی ابنگرید و او را عمیر البصیر انامید (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۲۴/۱).

ابن اثیر او برخی ادیگر امنابع ذکری از این سریه نیاورده‌اند. مشخص می‌شود که موضوع کمک به رسول خدا در ابلاغ دین و مقابله با دشمنان برای اخستین بار از حالت قبیله‌ای اخارج شد و همان گونه که اسلام به پیروان خود دستور ابرادری او برابری بدون کمترین عرق قبیله‌ای او نزادی ارا داده بود، برخی از اعضای اقبایل خود تصمیم به مقابله با روند‌های انبخردانه شیوخ و اعضای اقبیله خود در ابرابر اسلام می‌کردند و این سبب نوعی اهمدلی او یک پارچگی امیان مسلمانان شده بود.

در این خصوص در ارتباط با دیگر اقبایل نیز موضوعات مشابه وجود دارد به عنوان مثال در اسریه سالم بن عمیر او کشن ابی اعفک نیز مردی از میان همان قبیله انتخاب شد. ابو عفک از افراد قبیله بنی اعمرو بن عوف (تیره ای از بنی اعییده) بود که پس از کشته شدن حارث بن صامت یکی از دشمنان اسلام نفاق درونی اخود را ظاهر اکرد و اشعاری ادر امدمت رسول خدا می‌سروید. بن عمیر اکه خود از قبیله بنی اعمرا بن عوف بود به دنبال فرصت بود تا اینکه شبی اتابستانی ابو عفک را خفته در اکثار اخانه اش یافت و او را کشت (واقدی، ۱۳۶۹: ۲۵۱/۱).

سالم بن عمیر بدون اینکه پیامبر (ص) ماموریتی ابرایش در انظر ایگیرد همین که دانست رسول خدا (ص) خواهان مرگ ابو عفک است تصمیم گرفت به تنها یی اشر این دشمن خدا را از سر اسلام کم کند. او که خود از مردان بنی اعمرو بن عوف بود توانست با ترور اخویشاوند خود یک بار ادیگر ایهودیان مدینه را ساکت کند.

همچنین در ا موضوع قتل کعب بن اشرف علاوه بر ا موضوع شجاعت و دیانت فرد فرمانده سریه، برخی اصول همچون بهره گیری از اصل فریب دشمن نیز در اجریان قضیه اهمیت داشت. کعب بن اشرف از بزرگان یهود بنی انضیر او مردی اشعار ابود. پیامبر (ص) و اصحاب او را هجو می‌کرد و در اشعر اخود کافران قریش را علیه مسلمانان بر امی انگیخت. واقدی ادر این ارتباط می‌نویسد در اماجرای اسویق، ابوسفیان بن حرب به میان بنی انضیر امد و سلام بن مشکمه او را به خانه راه داد و اخبار پیامبر (ص) را در اختیار او گذاشت. (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳۳/۱).

خیانت یهود و توطئه‌های انها روز به روز افزایش می‌ایافت و عکس العملی الارم بود

تا ایشان را سرجای اخود بنشاند (واقدی، ۱۳۶۹: ۱). کعب بن اشرف با تکیه بر اقدرت نظامی او ثروت بنی انضیل او نیز نفوذی اکه در اقلعه‌ها و باروهای ایشان داشت با گستاخی اتمام به اقدامات خود ادامه میداد (واقدی، ۱۳۶۹: ۱). خبر اعمال کعب به پیامبر (ص) رسید و حضرت به حسان بن ثابت امر افرمود که در اهجو پناه دهنده‌گان ابن اشرف شعر ابسراید.

ایشان همچنین فرمود: «چه کسی اشر ابن اشرف را از من دفع میکند که مرا آزرده است؟» (واقدی، ۱۳۶۹: ۱). محمد بن مسلمه، برادر ارضاعی اکعب بن اشرف از قبیله خزر و حلیف بنی اعبدالاشهل خود را مهیای این کار آکرد. در این قضیه پیامبر (ص) به او گفت که با سعد بن معاذ مشورت کند. سعد پیشنهاد داد که محمد همراه تنی اچند از اوسيان کعب را بفریبند و او را بکشند (واقدی، ۱۳۶۹: ۱).

اینکه چرا محمد بن مسلمه برای انجام این مأموریت حساس انتخاب شد دو دلیل دارد: اول آنکه این پیشنهاد خود محمد بن مسلمه بود چون کعب به نوعی ابرادر او محسوب میشد و احتمالاً میخواست خودش شر این فرد را از سر اسلام کم کند.

دوم آنکه محمد بن مسلمه جوان و کارآمد بود پس میتوانست سرعت لازم برای اچنین مأموریتی ارا فراهم سازد اما تردید وی اباعث شد که پیامبر (ص) برای اتریت و رشد شجاعت و روحیه شهادت طلبی ادر او اصرار اورزد که حتماً خودش این کار ارا تمام کند و برای انکه اشتباہی ارخ ندهد، پیشنهاد کرد که با سعد بن معاذ مشورت کند.

سعد مردی ازیرک بود و یهودیان را به خوبی امی اشناخت. پس می‌توانست راه مناسبی برای اکشن کعب بیابد به پیشنهاد سعد ابونائله که او نیز برادر ارضاعی اکعب بود و ظاهراً بیش از محمد راه نزدیک شدن به کعب را میدانست همراه محمد شد عده افراد اعزامی برای انجام این سریه بیش از دو نفر اما کمتر از شش یا هفت نفر ابودند. چون این افراد باید به سرعت حرکت می‌اکردند و به سرعت کار ارا تمام میکردند و اگر احرکت شمشیر ایکی ابه ثمر انمی انشست. سریعاً و بی افوت وقت شمشیر ادیگری اکار اکعب را میساخت و تا سر او صدا کمتر اتولید شود و افراد فرصت قرار ایابند. محمد بن مسلمه توانست به خوبی از عهده این مأموریت برآید. (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۲۳۴/۳).

بعد از کشته شدن کعب بن اشرف به دست اوسیان، خزر جیان در اپی ان بودند که با کشتن یکی از دشمنان اسلام با او سیان برابر اگردند پس وقتی اخبار رسید که ابو رافع سلام بن ابی الحقيق از قریظه به خیر اگریخته و جماعتی از بنی اغطفان و عرب‌های ادور اخود را گردآورده و برای انها جایزه‌هایی تعیین کرده تا به جنگ پیامبر (ص) بیانند داوطلب شدند تا او را به قتل برسانند.

پیامبر (ص) کسانی ارا از انصار اسوی ابو رافع یهودی افرستان و سalar افرستان‌گان عبد الله بن عقبه یا عبد الله بن عتیک بود و چنان بود که ابو رافع پیامبر اخدا را می‌ازرد و بر ضد وی اتحریک می‌کرد و در قلعه خویش به سرزمین حجاز مقیم بود (طبری، ۱۳۷۵: ۱۰۰۸/۳). آنها دوشنبه چهارم ذی الحجه سال ششم هجری ابه مقصد خیر ایرون رفتند عبدالله از مادرش خواست تا آنها را به داخل قلعه ببرد. پس از خروج از خانه زن ابتدا همه در اهای ادر ارا بستند به طوریکه حتی ایک در اهم باز نماند. از پلکان جلوی اخانه ابو رافع بالا رفتند و عبدالله بن انیس شمشیر اخود را بر اشکم ابو رافع چنان فسرد که از پشتیش بیرون آمد. (واقدی، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۹۳).

سریه عبد الله بن انیس برای اکشن سفیان بن خالد بن نیح نیز یکی از سریه‌های این دست است. به این صورت که خالد بن سفیان در اعرنه فرود آمده و افراد زیادی ارا از مردم اطراف و خویشاوندانش برای اجنگ با پیامبر (ص) جمع کرده بود. عجیب است که «اعراب پس از خندق و شکست احزاب هنوز در اسر اهوای احمله به مسلمین و پیروزی ابرانها را می‌اپوراندند» (واقدی، ۱۳۶۹: ۱/ ۴۰۲). خبر اجتماع ایشان که به پیامبر (ص) رسید عبدالله بن انیس را احضار اکرد و او را به تنها‌ی ابرای اکشن خالد اعزام نمود ابن قتیبه ۱۴۱۳ ق (۲۸۰) عبدالله بن انیس مردی ازیرک و شجاع و با ایمان او از افرادی ابود که شبانه بت‌های ابني اسلیم را در اهم می‌شکستند» (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۳/ ۱۱۹).

بی اباکی عبدالله از قرار اگرفتن در موقعیت‌های اخطروناک باعث شد که پیامبر (ص) او را به تنها‌ی ابرای اقتل خالد بفرستد (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۹۵).

قتل ابو رافع و خالد بن سفیان بعد از خندق به آرامش و اقتدار امسلمین کمک شایانی اکرد و از دو جنگ بی احاصل و کشته شدن بیهوده مردم جلوگیری نمود. بعد از این

دیگر اعراب دور او نزدیک جرات جنگ با مدینه و مسلمین را نداشتند و برای اچنین مقصودی اجمع نمیشدند.

برخی از سریه‌ها برای اقتل شاعران و مشرکینی ابود که با کلام و عمل خود در احوال ضربه زدن به دین اسلام بودند برای انمونه سریه‌های اکه برای اقتل کعب بن اشرف شاعر او از بزرگان یهود بنی انضیر اصورت گرفت به منظور ارهایی اسلامان از نیش زبان او بود کعب پیامبر (ص) و اصحاب او را هجو میکرد و در اشعر اخود کافران قریش را علیه مسلمانان بر امی انگیخت (طبری، ۱۳۷۵: ۱۰۰۳/۳).

### ۹. سریه‌های تاکتیکی

یک سریه از نوع تاکتیکی انیز در امیان جنگ‌های اپامبر اکرم (ص) به وقوع پیوسته است و آن، سریه ابوقتاده بن ربیعی است که در منطقه إضم واقع شده است. علت وقوع این سریه که پیش از فتح مکه به وقوع پیوست، مخفی انگاه داشتن هدف اصلی اسلامان که فتح مکه بوده است، بود (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۲۰۱/۳).

در جدول ۱ ویژگی‌های مهم ترین سرایای عصر انبوی ارائه شده است.

جدول ۱- ویژگی‌های مهمترین سرایای عصر نبوی

نام سریه	تاریخ وقوع	در اسریه	تمداد فرقان	سریه	هدف از	نتیجه سریه	اتفاقات مهم
سریه حمزه بن عبدالمطلب	ماه رمضان سال اول	سی فخر از مهاجرین	از فرشتگی کاروانی	غرض به کاروانی	دو سپاه بدو اینکه در گیر	باوساط مجبدی ابن عمرو	به نظر اوقاتی ابن نحسین سریه در اسلام است ((ابن هشام معتقد است که سریه عبیده بن حارث نحسین سریه است))
سریه عبیده بن عبدالمطلب	شوال سال اول	شصت با هشتاد فخر	به اطراف مدینه تجاوز کند	مقابلہ با دستهای از قریش که ممکن بود	جنگی پیش نیامد	دو سپاه بدو اینکه در گیر	معنم بن ابی وقار، تیری انداخت و نحسین تیری بود که در اثریع اسلام از کمان رها شد.

اتفاقات مهم	چون این پیکار ادر اماه حرام داد موردن اغتراب مسلمانان قرار گرفت که آیات ۱۷ و ۱۸ از سوره بقره نازل شد و خدا خود جواب مخالفان را داد و گفاه این پیشامده را هم به گردن آنان گذاشت و عبدالله و پیارانش را اهل ایمان و هصررت و جهاد در اراه خدا و امیدواری به رحمت پروردگاری که آمزدنه و مهرهایان است معروف کرد.
نفعجه سویه	یعنی از برخوردن اکه بین آنها و یکی کاروان از فریش در آگرفت یکی از قریشیان کشته، دو نفرشان اسیر او اموالشان غنیمت گرفته شد.
هدف از سویه	گرفتن خبر از فریش
قداد فرات در اسیریه	هشت نفر (ایا یازده نفر) از مهاجرین
تاریخ وقوع	رجب سال دوم هجرت
نام سویه	سریه عبدالله بن جحش

نام سریه	تاریخ و قوع	بنج اول سال سوم	جمادی الآخر اسال سوم	شش یاده نفر	صد نفر اسوار	(رسول خدا(ص) او را برای جلوگیری از کاروان فرشش فرستادند	کشتن کعب بن اشرف که مردی شاعر او زبان آور ابود و در الشعوار خود رسول خدا را بد می گفت و دشمنان را براحتی او و مسلمین تحریک می کرد	زید بر اکاروان دست یافت، اما مردان کاروان گریختند و اموال کاروان به غیبیت گرفته شدند	کشته شدن کعب	نتیجه سریه	آیات ۴۰-۷۰ سوره بقره، درباره سریه رجیح تازل شده است.	آیات ۴۰-۷۰ سوره بقره، درباره سریه رجیح تازل شده است.	اتفاقات مهم
سریه قرده (سریه زید بن حارثه)	سریه رجیح	سریه محمد بن مسلمیه	نام سریه	تمداد نقوات در اسریه	هدف از سریه	کاروان خدا(ص) او را برای جلوگیری از آمزش قرآن و احکام به نزد آنها بفرستند	کشته شده: دو طایفه عضل و قاره از رسول خدا(ص) خراسانست تا معلمانی ابرای آمزش	زید بر اکاروان دست یافت، اما مردان کاروان گریختند و اموال کاروان به غیبیت گرفته شدند	نخستین سریه ای ابود که در آن مقدار اقبال توجهی اغیضت به مسلمانان رسید	«کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	»کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	»کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	
سریه رجیح	نام سریه	بنج الاول سال سوم	جمادی الآخر اسال سوم	شش یاده نفر	صد نفر اسوار	کاروان خدا(ص) او را برای جلوگیری از آمزش قرآن و احکام به نزد آنها بفرستند	کشته شده: دو طایفه عضل و قاره از رسول خدا(ص) خراسانست تا معلمانی ابرای آمزش	زید بر اکاروان دست یافت، اما مردان کاروان گریختند و اموال کاروان به غیبیت گرفته شدند	نخستین سریه ای ابود که در آن مقدار اقبال توجهی اغیضت به مسلمانان رسید	»کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	»کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	»کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	
سریه محمد بن مسلمیه	نام سریه	سریه رجیح	سریه قرده (سریه زید بن حارثه)	تمداد نقوات در اسریه	هدف از سریه	کشته شده: دو طایفه عضل و قاره از رسول خدا(ص) خراسانست تا معلمانی ابرای آمزش	کاروان خدا(ص) او را برای جلوگیری از آمزش قرآن و احکام به نزد آنها بفرستند	زید بر اکاروان دست یافت، اما مردان کاروان گریختند و اموال کاروان به غیبیت گرفته شدند	نخستین سریه ای ابود که در آن مقدار اقبال توجهی اغیضت به مسلمانان رسید	»کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	»کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	»کعب (با گفتش شعر، قریش را بر ضد رسول خدا نخربیک می کرد و بر اسوگ (اصحاب قلیب) می نشست و همچنین نام زنان مسلمانان را در الشعارات اخوند با احترامی می برد و مسلمانان را آزار امی داد	

تاریخ و قوع	صفر اسال چهارم هجرت	حمدی الأول سال هشتم	حمدی الآخره سال هشتم	سریه ذات السلاسل
نام سریه	سریه بشر امغوره			
تعداد نقوات	چهل نفر	سه هزار اسلامان		
در اسریه				
هدف از	در احراست ابو ریا افغانستان بنی لھب، ربانامائی تند پادشاه (بصری) فرستاد و چون مانع به نجد و فرسناد تعدادی امبلغ به آنجا	رسول خدا - صلی الله علیه و آله - «حضرت بن عمر از اُزد» (از ظائفه بنی لھب)، ربانامائی تند پادشاه (بصری) فرستاد و چون «حارث» به سرزمین (مؤته) رسیده، «شوجیل بن عمرو غشائی» سر اراه بر او گرفت و او را کشت. هدف این سریه بر خود را عملان آن بود		
نتیجه مسویه	آنها به جریک نفر	اسلیم و به شهادت رسیدن همه	غاذلگری اهلیان توسط قیله بنی	رسول خدا کیک ماه در اققوت نماز صبح بر اقبال «العلی» و «ذکران» و «غضبه» و «بني» لحیان نفرین می کرد.
اتفاقات مهم				

اتفاقات مهم	نتیجه سریه	هدف از سریه	مداد نقوات در اسریه	تاریخ و قوع	نام سریه
اسلام آوردن قیله همدان در ایک روز و مسلمان شدن بسیاری از زینیان	شکستن بت های اطائف و نابودی ابتكده های آنها	شکستن بت های اطائف نابودی ابتكنه فلسی از قیله طی	صلد و پنجاه مرد انصاری	در ایام محاصره طائف	سریه علی بن ابی طالب
دعوت یعنیان به اسلام	شکستن بت های اطائف	دیع الآخر اسل نهم	رمضان سال دهم	در ایام محاصره طائف	سریه علی بن ابی طالب علیه السلام
اسلام آوردن قیله همدان در ایک روز و مسلمان شدن بسیاری از زینیان	شکستن بت های اطائف و نابودی ابتكده های آنها	دیع الآخر اسل نهم	رمضان سال دهم	در ایام محاصره طائف	سریه علی بن ابی طالب طالب
اسلام آوردن قیله همدان در ایک روز و مسلمان شدن بسیاری از زینیان	شکستن بت های اطائف و نابودی ابتكده های آنها	دیع الآخر اسل نهم	رمضان سال دهم	در ایام محاصره طائف	سریه علی بن ابی طالب طالب

## نتیجه گیری

پس از ظهر اسلام و آغاز دعوت آشکار از سوی اپیامبر، مشرکان در امکان اصحاب پیامبر ارا اذیت می‌کردند در احوالی اکه ایشان ضمن سفارش صحابه به صبر او مدارا، می‌گفت که من هنوز مأمور ابه جهاد نشده‌ام. پس از هجرت پیامبر ابه مدینه، ایشان موفق به تشکیل دولت اسلامی ادر این شهر اشدند. این در احوالی ابود که آزار اسلامان و خانواده‌های انها از سوی امشرکین همچنان تدوام داشت و حکومت نوبای اسلامی ابه شدت از سوی امثلث اشراف قریش، بدويان حجاز و یهودیانی اکه متأثر از تحریکات اشراف مکه بودند مورد تهدید قرار اداشت و جامعه اسلامی احساس نامنی امی‌کرد.

پیامبر احتی اپس از هجرت به مدینه و تا قبل از نزول آیه اذن جهاد (سوره حج، آیه ۳۹)، صحابه را به مدارا دعوت میکردند و بعد از هجرت آیه اذن جهاد نازل شد. از این رو پیامبر ابرای مقابله با مشرکان و دشمنان حکومت دینی ابر اپایه نزول آیه اذن جهاد از سوی اخدا مأمور ابه مقابله با آنان گردید. آیه اذن جهاد بعد از هفتاد و چند آیه که درباره مدارای اپیامبر(ص) و مسلمانان با مشرکان نازل شد، به پیامبر(ص) اجازه برخورد قهر امیز با دشمنان را داد.

این برخورد قهر امیز به دو صورت سریه و غزوه انجام می‌گرفت. سریه یا بعث، به جنگ‌هایی ادر ادوره پیامبر اکرم(ص) گفته می‌شود که بدون حضور استقیم پیامبر(ص) و به فرماندهی ایکی از صحابه بوده است. در اواقع گروهی از سپاهیان اسلام، بدون آنکه پیامبر(ص) همراه آنان خارج شود به دستور ارسoul خدا (ص) به سوی امکانی او برای انجام مأموریتی اعزام می‌شدند. البته تعدادی از سریه‌ها قبل از نزول آیه اذن جهاد (در اسال دوم هجرت) تدارک دیده شده اند که از میان آنها می‌توان به سریه حمزه بن عبدالمطلب (در منطقه عیص) و سریه سعد بن ابی واقص (در منطقه جحفه) اشاره کرد هدف از انجام این سریه‌ها احتیاط و جلوگیری از حمله دشمن و برخورد با کاروان قریش بود.

تعداد سریه‌ها را به اختلاف از ۴۸ تا ۳۵ مورد ذکر اکرده اند. سریه‌ها بدون حضور اپیامبر او با اهداف مختلف صورت می‌اپذیرفت و تکمیل کننده غزوات و دیگر اعمالیات

نظمی ابود. در اسریه‌ها و در اغیاب پیامبر، مسلمانان امتحان میشند و می‌آموختند که اگر اپیامبر انزدشان نبود حق ندارند از پیروی احق دست بردارند و برای ارسیدن به اهداف الهی- اسلامی از هیچ کوششی ادریغ نورزنند.

بازشناسی او بررسی اسرايا و هچنین بررسی اجایگاه آنها در اسیاست پیامبر احائز اهمیت است. زیرا هر اکدام از این سریه‌ها با هدفی اخاص صورت گرفته و قطعاً در ابرنامه‌های اپیامبر اثاثیر گذار ابوده و جایگاه و کارکرد مخصوص به خود را در اسیاست‌های اپیامبر اسلام داشته‌اند. جایگاه و کارکرد این سریه‌ها در اسیاست پیامبر ارا می‌توان در از مینه‌های امریبوط به برنامه‌های انتظامی، سیاست اقتصادی، اقدامات اطلاعاتی-امنیتی او دستگاه تبلیغاتی اپیامبر اسلام مشاهده کرد.

در این راستا در اتحقيق حاضر ابا بررسی اسرايا به مطالعه جایگاه و کارکردهای آنها در اسیاست پیامبر اسلام از زمان بعثت اتا رحلت آن حضرت پرداخته شد. بر این اساس جایگاه و کارکرد سریه‌ها در اسیاست پیامبر ادر اقالب نه دسته قرار اگرفت که عبارتند از:

- ✓ سریه‌های اتدافعی
- ✓ سریه‌های اتهاجمی
- ✓ سریه‌های اتبیغی
- ✓ سریه‌های امریبوط به مبارزه با شرک و بت پرستی
- ✓ سریه‌های اطلاعاتی
- ✓ سریه‌های ابازدارنده
- ✓ سریه‌های اتهدید کننده
- ✓ سریه‌های امریبوط به حذف مخالفان
- ✓ سریه‌های اتناکتیکی

جایگاه و کارکرد سریه‌های ادفعی ادر اسیاست پیامبر (ص) معطوف به مقابله با تهدیداتی ابود که عموماً از سوی امشرکین مکه با هدف تهدید مناطق اطراف مدینه و در امیان برخی اقبایل و وادی اهای احاصلخیز و از سوی ابرخی از سران مشرکین یا یهودیان صورت می‌گرفت.

سریه‌های اتهاجمی اسریه‌هایی بودند که جایگاه و کارد کرد آنها در اسیاست پیامبر ادفاع از مدینه و یا دفاع از کاروان‌های اتجاری ایا مسیر اهای اتجاری انبود، بلکه با هدف ضربه زدن به اصل و اساس توان دشمن انجام می‌شدند. هدف از این گونه سریه‌ها ایجاد شرایط ناامن و یا نابودی ابخشی از امکانات و توان ابزاری و انسانی ادشمن بود.

تعدادی از سریه‌های اعصر انبوی ابا هدف تبلیغ و دعوت مردم به اسلام صورت می‌گرفت و این دسته از سریه‌ها تنها جنبه تبلیغی او ارشادی اداشتند. نشان دادن عظمت دین جدید و یاری اسلامان از سوی اخداوند و همزمان کسب تجربه برای اتازه مسلمانان از جمله کارکردهای امهم این سریه‌ها در اسیاست پیامبر بود.

جایگاه و کارکرد سریه‌های امربوط به مبارزه با شرک و بت پرستی ادر اسیاست پیامبر، فراهم آوردن زمینه برای اپرستش خدای ایگانه بود.

سریه‌های اطلاعاتی ان دسته از سریه‌ها بودند که جایگاه و کارکرد آن در اسیاست رسول خدا شامل کسب اخبار امیدین نبرد در اجبهه مقابل یا در ادرون شهرها و راه‌های ارتباطی او مراکز فرماندهی دشمن بودند و از این منظر ابرای اعمليات‌های ابعدي اهميت داشتند.

جایگاه و کارکرد برخی از سرایا در اسیاست رسول خدا معطوف به ایجاد بازدارندگی اجهت پیش گیری از تهاجم دشمن بوده است. در این زمینه میتوان به سرایایی اهم چون سریه أبوسلمه بن عبدالاسد المخزوومی به قطن، سریه عمرو بن امیه الضمری، سریه ابوعیبدة بن الجراح به ذی القصه، سریه زید بن حارثه به حسمی، سریه امام علی (ع) به فدک اشاره نمود.

جایگاه و کارکرد سرایای اتهدید کننده در اسالاست پیامبر (ص) هشدار ادادن به قریش بود.

جایگاه و کارکرد سرایای امربوط به حذف مخالفان در اسیاست پیامبر (ص) مقابله با کسانی اکه دست به تبلیغات سو اعلیه اسلام میزند بود.

جایگاه و کارکرد سرایای اتاکیکی ادر اسیاست پیامبر (ص) نیز ایجاد اعمليات ایدایی ابه منظور مخفی انگاه داشتن اهداف اصلی اسلامان بوده است.

## فهرست منابع

۱. آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ش.
۲. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحديث و الاشر، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۶ ق.
۳. ابن حزم، علی بن احمد، (بی‌تا)، جمهرة انساب العرب، محقق لجنه من العلماء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن حبیب، محمدبن حبیب، (بی‌تا)، المنمق فی اخبار قریض، محقق خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم الکتب.
۵. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه چاپ اول ۱۴۱۰.
۶. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن زریق، حمید، (۱۴۲۹)، الصحیفۃ القحطانیہ، محقق حسن محمد نابوده، بیروت: دارالبارودی.
۸. ابن عبدربه، ابن عمر احمدبن محمد، (۱۴۰۶)، العقد العزیز، تصحیح احمدامین احمدالزین و ابراهیم الابیاری، بیروت: دارالکتاب العربی.
۹. ابن هشام، (۱۹۸۵)، السیرة النبویة، مصطفی السقا و دیگران، بیروت: داراحیا ا التراث العربی.
۱۰. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمدبن مکرم، (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۱۱. ابوالفدا، اسماعیل بن علی، (۲۰۰۷)، تقویم البلدان، قاهره: مکتبۃ الثقافه الدينیه.
۱۲. الاحیوی، راشدبن حمدان، (۱۴۰۸)، «قبیله هذیل و احوالهاالتدیمه»، مجله‌العرب، ش ۳ و ۴، ص ۱۸۹ تا ۲۴۴.
۱۳. التحافی، عبد القادر، (۱۴۱۶)، «یوم الاحزاب مع رکه الخندق»، المورد، ش ۴، ص ۱۸۷ تا ۱۸۸.
۱۴. الشیبان، محمدعبدالهادی، (۱۳۸۹)، «رابطه مسلمانان با قبایل اطراف مدینه در عهد پیامبر»، ترجمه شهلا بختیاری، گردآورنده محمد عبدی یمانی و دیگران، غروه یدر کبری، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ص ۱۱ تا ۴۷.
۱۵. الملاح، ا.د. هاشم یحیی، (۱۴۲۵)، «حکومۃ الملا فی مکه منذ ظهور الاسلام و حتی الفتح»،

۱۶. احمد اصم، اصم عبدالحافظ، (۱۳۸۹)، «آثار امنیتی نبرد بدر کبری: رویکرد جغرافیایی»، ترجمه شهلا بختیاری، گردآورنده محمد عبدی یمانی و دیگران، غزوه بدر کبری، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ص ۱۸۱ تا ۲۰۱.
۱۷. انوری، محمد‌هاشم. (۱۳۹۶). گزینش فرماندهان و پرچمداران غزوات و سرایا در سیره نبوی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. جامعه المصطفی العالمیه.
۱۸. برایان، اس. ترنر، (۱۳۸۰)، وبر و اسلام با پانوشت‌های انتقادی و مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه حسین بستان و دیگران، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۹. بلاغی، عبدالحججه، (بی‌تا)، حجۃ التفاسیر و بلاغ‌الاکسیر، قم: حکمت.
۲۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶)، تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷)، انساب الاشراف، محقق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
۲۲. پاکروان، مهدیه، زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی حمله به کاروان‌های تجاری قریش در سرایا و غزوات آغازین بعد از هجرت بر اساس دو مولفه «مسئله انتقام و رزی» و «بافت و سنن جامعه عرب». فصلنامه تاریخ، (۱۴)، (۵۳)، ۵۸-۸۲.
۲۳. پرندۀ خوزانی، حسنعلی. (۱۳۸۸). نقش عقیدتی و نظامی فرماندهان در سرایای پیامبر (ص).
۲۴. تقی زاده، علی. (۱۳۸۵). روش فرماندهی پیامبر اعظم (ص). نشریه حضون. (۹)، ۱-۹.
۲۵. ثعالبی، عبدالعزیز، (۱۴۰۶)، معجزه محمد (ص)، محقق محمد بعلاءی، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۲۶. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲)، تفسیرالکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دارالحیا االترااث العربی.
۲۷. جعفریان، رسول، (۱۳۷۳)، «نفوذ اسلام در یشرب»، میقات حج، ش ۷، ص ۱۱۴ تا ۱۲۵.
۲۸. جمیلی، سید، (۲۰۰۳)، غزوات النبی، بیروت: دار و مکتبه‌الهلان.
۲۹. حاجی احمدی، محمودی، (۱۳۸۵)، «پیامبر اسلام و تغییر ساختار فرهنگی جامعه جامعی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۴۴ و ۴۵، ۱۴۳ تا ۱۶۴.
۳۰. حسنین هیکل، محمد، زندگانی محمد (ص)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۲۴ ش.
۳۱. حمید‌الله، محمد، (۱۳۷۷)، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد (ص)، مترجم محمد

- حسینی، تهران: سروش.
- .۳۲. خرمشاهی، بها الدین، (۱۳۷۲)، دین پژوهش، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- .۳۳. دمیاطی، عبدالمومن بن خلف، (۱۴۲۹)، اخبار قبائل الخزرج، محقق عبدالعزیز بن عمر بن محمد بتی، ریاض: وزارت التعليم العالی الجامعه الاسلامیه بالمدینه المنوره.
- .۳۴. دحلان، احمد زینی، (۱۴۲۱)، اسیره النبویه، بیروت: دارالفکر
- .۳۵. رئوفی، زهرا. (۱۴۰۰). بررسی سریه‌ها و ماموریت‌های تبلیغی از فتح مکه تا رحلت پیامبر (ص). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
- .۳۶. رضائی، مینا، هوشیار، فریناز، ابطحی فروشانی، علیرضا. (۱۳۹۸). گونه شناسی سریه‌های دوره پیامبر (ص) تا سال پنجم هجری. تاریخ ایران اسلامی، ۱(۷).
- .۳۷. رضائی، مینا، هوشیار، فریناز، ابطحی فروشانی، سید علیرضا. (۱۳۹۹). تبیین و تحلیل رویکرد پیامبر (ص) در انتخاب فرماندهان سریه‌های عصر نبوی. مطالعات تاریخی جنگ، ۴(۲)، ۵۳-۷۴.
- .۳۸. زرگری نژاد، غلامحسین، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۳ش.
- .۳۹. سام دلیری، کاظم، (۱۳۸۴)، «بررسی جامعه شناختی عدم گسترش اسلام در مکه و شکوفاشدن آن در مدینه»، مجله علمی اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد، ش. ۵، ص ۷۵-۱۰۶.
- .۴۰. سهیلی، عبدالرحمن بن عبد الله، (بی‌تا)، روض الانف فی شرح السیره النبویه ابن هشام، شارح عبدالرحمن وكیل، بیروت: دارالحکمة للتراث العربي.
- .۴۱. سباعی، احمد، (۱۳۸۵)، تاریخ مکه از آغاز تا پایان دولت شرفای مکه، مترجم رسول جعفریان، تهران: مشعر.
- .۴۲. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، قم، نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- .۴۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۶)، فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام، تهران: مشعر.
- .۴۴. شهیدی، سید جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام: تا پایان امویان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۹.
- .۴۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۹۶۷)، تاریخ الرسل و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
- .۴۶. طبری، فضل بن حسن، (۱۳۶۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: فراهانی.

۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری باعلام الهدی، تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت، دارالمعارفه، ۱۳۹۹ ق.
۴۸. عبدالحمدی، حسین، اکبری، هادی. (۱۳۹۱). نقد و بررسی دیدگاه مستشر قان درباره اهداف غزوات و سرایای پیامبر اعظم از منظر اسناد تاریخی. *فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام*، (۱۳ شماره ۳ - پاییز ۹۱ - مسلسل ۵۱)، ۷-۳۹.
۴۹. فروند، ژولین، (۱۳۶۲)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نیکان.
۵۰. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: الصدر.
۵۱. قاسم‌بن‌سلام، ابو عیید، (بی‌تا)، *النسب*، محقق مریم محمدخیر، بیروت: دارالفکر.
۵۲. قائدان، اصغر. (۱۳۹۷). سازماندهی جنگی در سرایا غزوات عصر پیامبر (ص). (*مطالعات تاریخی جنگ*، (۱).
۵۳. قمی مشهدی، محمدبن‌محمد رضا، (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۵۴. کاظمی آرانی، فاطمه، (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی دین از دیدگاه دورکیم و ابن‌سینا*، قم: اندیشه.
۵۵. کافی، مجید، (۱۳۷۹)، «جامعه‌شناسی تاریخی دوران بعثت»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۲۴ و ۲۵، ص ۱۲۷ تا ۱۵۵.
۵۶. کحاله، عمر رضا، (۱۴۱۴)، *معجم قبائل العرب*، بیروت: الرساله.
۵۷. گراوند، مجتبی، (۱۳۹۴)، «تأثیر شرایط اقلیمی عربستان بر وضعیت اقتصادی مکه و مدینه پیش از اسلام»، *رهیافت تاریخی*، ش ۱۳، ص ۹۷ تا ۹۳.
۵۸. گودرزی، علی، (۱۳۸۵)، «علل تسریع گسترش اسلام در یتراب»، *میقات حج*، ش ۷۶، ص ۱۴۰ تا ۱۴۱.
۵۹. مقدسی، مظہر بن طاهر، (بی‌تا)، *البدا و التاریخ*، مصر: مکتبة الثقافة الدينية.
۶۰. مقریزی، احمد بن علی، (۱۴۲۰)، *امتاع الاسماع بما للنبي من الاحوال والاموال والحفدة والمتع*، محقق محمد عبد‌الحمید نمیسی، بیروت: دار الكتب العلمیه.
۶۱. منتظر القائم، اصغر، (۱۳۸۰)، نقش قبایل یمنی در حمایت از اهل‌بیت(ع) در قرن اول هجری، قم: بوستان کتاب.
۶۲. واقدی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹)، *المغازی*، محقق مارسدن، جونس، چ ۳، بیروت: الاعلمی.

۶۳. وشنوی، قوام الدین محمد، (۱۳۷۴)، حیاۃالنبی و السیرت، اشرف رضا استادی، قم: اسوه.
۶۴. ولوی، علی محمد، (۱۳۷۹)، «زمینه‌های اجتماعی واقعه عاشورا»، مجله تاریخ اسلام، ش ۱، ص ۲۰۶ تا ۱۹۶.
۶۵. واقدی، محمد بن عمر، تاریخ جنگ‌های پیامبر، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۶۶. وتر، محمد ضاهر، مدیریت نظامی در نبردهای پیامبر اکرم (ص)، ترجمه و تحقیق اصغر قائدان، تهران، بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس، ۱۳۷۴.
۶۷. همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
68. Abduraimovich, M. A. (2021). DESCRIPTION OF GENRES OF ISLAMIC HISTORY. Galaxy International Interdisciplinary Research Journal, 9(10), 152-154.
69. De Lacy, O. L. (2013). *Arabia Before Muhammad*. Routledge.
70. Faizer, R. (2013). THE EXPEDITION (SARIYYA) OF'UBAYDA B. AL-HĀRITH TO RĀBIGH. In The Life of Muhammad (pp. 27-27). Routledge.
71. Gabriel, R. A. (2007). Muhammad: Islam's first great general (Vol. 11). University of Oklahoma Press.
72. GÖKALP, H. (2021). The Life of the Prophet in Terms of Battles and Expeditions. Siyer Araştırmaları Dergisi, (11-Hz. Muhammed (sas) Özel Sayısı), 71-88.
73. Khattak, S. A., Akhter, N., & Munir, Y. (2021). The Outstanding Military Command of Prophet Muhammad PBUH and Role of His War Strategies & Tactics in The Success of Early Islamic Expeditions (Historical Analysis). Al-Ażvā, 36(56), 13-27.
74. Lindstedt, I. (2017). Pre-Islamic Arabia and Early Islam. In *Routledge handbook on early Islam* (pp. 159-176). Routledge.
75. Rezaie, M., Houshyar, F., & Abtahi, A. (2020). Explaining and Analyzing Prophet Muhammad (PBUH)'s Approach to Electing Commanders of Sariyyas. Historical Study of War, 4(2), 53-74.
76. Rodgers, R. (2012). The generalship of Muhammad: battles and campaigns of the Prophet of Allah. University Press of Florida.
77. Von Grunebaum, G. E. (1963). The nature of Arab unity before Islam. *Arabica*, 10(1), 5-23.



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۳۱۳ - ۲۹۳

## کمال دین از منظر عقل و قرآن

سید حسین تقیوی<sup>۱</sup>

### چکیده

نیاز بشر به دین در دنیا امروز و روی آورده به معنویت پیشآمد مهمی است که انسان آزاد اندیش و تشنّه معرفت را به جستجو و کنجدکاوی هر چه بیشتر برای دست یابی به دین حق و امنی دارد. آن چه در این میان اهمیت دارد شناختن دین کامل از میان ادبی است که پیروان هریک از آنها ندای حق بودن دین خود را سر داده و آن را به عنوان کاملترین شرایع و ادبیان معرفی می‌کنند. در این مقاله سعی شده کامل بودن دین اسلام نسبت به سایر ادبیان از دو رهیافت مختلف عقلی و نقلي مورد بررسی قرار گیرد در رهیافت نخست با استناد به دلایل عقلی محض که همان نگاه برون دینی یا به دیگر سخن نگاه فلسفی به دین است، کامل بودن دین اسلام نسبت به سایر ادبیان اثبات گردد و در رهیافت دوم با بررسی تفصیلی آیات قرانی و بررسی اجمالی روایات اسلامی به اثبات این مطلب برداخته شود. در پایان با اثبات کمال دین اسلام نسبت به سایر ادبیان تنها یک دین به عنوان دین حق باقی می‌ماند و طومار دیدگاه پلورالیزم دینی بر چیده می‌شود و پیروی از دین اسلام بر همه انسانهایی که تشنّه معرفت بوده و در جستجوی دین حق‌اند به حکم عقل و نقل واجب می‌گردد. هم چنین با اثبات کامل بودن دین اسلام، کمال اسلام حدوسط برهان خاتمیت قرار گرفته و خاتمیت دین اسلام در پرتو آن اثبات می‌شود.

### واژگان کلیدی

دین، کمال اسلام، دین کامل، شریعت.

۱. گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.  
Email: z.taghavi73@gmail.com

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

## طرح مسائله

نیاز بشر به دین در دنیای امروز و روی آورده ب معنویت پیشآمد مهمی است که انسان آزاد اندیش و تشهه معرفت را به جستجو و کنجدکاوی هر چه بیشتر برای دست یابی به دین حق و امنی دارد. آن چه در این میان اهمیت دارد شناختن دین کامل از میان ادیانی است که بیرون هریک از آنها ندای حق بودن دین خود را سر داده و آن را به عنوان کاملترین شرایع و ادیان معرفی می‌کنند. دین اسلام و بیرون آن نیز از این امر مستثنان نبوده و این دین را آخرین دین آسمانی و پیامبر آن را خاتم پیامبران می‌دانند. روشن است که به دلیل وجود آیات بسیار در قران کریم که آشکارا دین اسلام را کاملترین ادیان معرفی می‌کند کامل بودن دین اسلام از سوی متكلمینی که به تبیین و دفاع از گزاره‌های دین اسلام می‌بردازند امری مسلم و پذیرفته شده تلقی می‌شود ولی از منظر فلسفه دین که به عنوان شاخه‌ای از فلسفه، درباره گزاره‌های بنیادین و اصول زیرساختی دین به بحث و بررسی می‌بردازد مساله کمال دین اسلام یک امر پذیرفته شده نیست. به عبارت دیگر پذیرش دین اسلام به عنوان کاملترین دین بدون بررسی ادله آن از پیش فرضهای علم کلام است ولی از منظر فلسفه دین نه تنها امری بدیهی و پذیرفته شده نیست بلکه نیازمند اثبات است. در این مقاله سعی شده است کامل بودن دین اسلام نسبت به سایر ادیان از دو رهیافت مختلف عقلی و نقلی مورد بررسی قرار گیرد در رهیافت نخست با استناد به دلایل عقلی محض که همان نگاه برون دینی یا به دیگر سخن نگاه فلسفی به دین است، کامل بودن دین اسلام نسبت به سایر ادیان اثبات می‌گردد و در رهیافت دوم با بررسی تفصیلی آیات قرآنی و بررسی اجمالی روایات اسلامی به اثبات این مطلب پرداخته می‌شود. در بایان با اثبات کمال دین اسلام نسبت به سایر ادیان تنها یک دین به عنوان دین حق باقی می‌ماند و طومار دیدگاه پلورالیزم دینی بر چیده می‌شود و پیروی از دین اسلام بر همه انسانهایی که تشهه معرفت بوده و در جستجوی دین حق اند به حکم عقل و نقل واجب می‌گردد. هم چنین با اثبات کامل بودن دین اسلام، کمال اسلام حدوسط برهان خاتمیت قرار گرفته و خاتمیت دین اسلام در پرتو آن اثبات می‌شود.

## سابقه موضوع

کتاب‌های مشابه در این موضوع کمال‌الدین و تمام‌النعمه شیخ صدوق نامبرده بیشتر به مساله سابقه غیبت و مشابهت پیامبران و امامان پرداخته است. تشیع دین کامل و کمال دین از حسین غفاری سال چاپ ۱۳۹۷ اما در این رابطه مقاله‌ای به نام کامل بودن اسلام در ویکی فقه آمده و نیز در سایت اندیشه قم مقاله کمال دین در تاریخ ۱۳۹۵ نگارش یافته است ولی در موارد فوق هیچکدام همراه با استدلال عقلی و آیات متعدد قرآنی یافت نمی‌شود و جنبه نوآوری این مقاله در همین جهت است.

### دلایل عقلی کامل بودن اسلام

الف) تبیین دلیل با توجه به محتوای معارف ادیان

برهان نخست: طولی بودن رابطه ادیان آسمانی

مقدمه اول: بین ادیان رابطه طولی برقرار است نه رابطه عرضی دلیل این امر آن است که ادیان از منشا واحدی که همان مبدأ حکیم هستی است نشات گرفته‌اند از این‌رو باید دارای اصول واحدی باشند. زیرا معنای رابطه عرضی داشتن ادیان این است که در اصول قوانین شریعت، باهم تقابل داشته باشند مثلاً یکی به توحید فرا بخواند و دیگری به شرک یا یکی معاد را پذیرد و دیگری آن را انکار کند. با دقت در مطلب روشن می‌شود که رابطه عرضی داشتن دو دین و تقابل آن دو به نفی دین بودن و الهی بودن هر دو یا یکی از آن‌ها می‌انجامد.

مقدمه دوم: هر جا بین دو چیز رابطه طولی باشد به حکم عقل باید بین آنها نقص و کمال تحقق داشته باشد و اگر دو دین در همه جهات باهم یکی باشند (یعنی هر دو ناقص یا هر دو کامل باشند) و یکی از دیگری کامل‌تر نباشد تحالف و تغایر بین آن دو تحقق پیدا نمی‌کند و درواقع دو دین نخواهد بود بلکه یکی است که چون در ظرف زمانی واحد اجتماع نکرده‌اند ما آن را دو پنداشته ایم و روشن است که تعدد دو دین در دو ظرف زمانی نمی‌تواند سبب دوگانگی حقیقت آنها شود زیرا دوئیت در ادیان به معنای دوئیت در احکام و قوانین آنهاست.

اگر گفته شود که وجود دو مبلغ در تحقق دوگانگی ادیان کافی است و چون دو

پیامبر آمده اند لذا دو دین محسوب می‌شود. می‌گوییم: به حکم عقل بین تعدد مبلغ و پیام آور و تعدد دین ملازمه وجود ندارد زیرا ممکن است دو مبلغ محتوای واحدی را در دو ظرف زمانی تبیین کنند با این تفاوت که اولی تبلیغ اصل دین را بر عهده داشته باشد و دومی وظیفه تبیین و تفسیر آن را به دوش بکشد. مانند رابطه‌ای که بین حضرت ابراهیم (ع) و حضرت لوط یا بین حضرت موسی و هارون وجود داشت. به عبارت دیگر تعدد ادیان لازم اعم است و هیچ‌گاه نمی‌توان از راه اثبات لازم اعم، ملزم را اثبات نمود.

نتیجه: اگر بین ادیان رابطه طولی باشد و به تبع آن بین آنها نقص و کمال حاکم باشد، آخرین دین به لحاظ زمانی باید کاملترین دین باشد زیرا به دلیل عصمتی که پیام آور دین آخر دارد نباید ادعای آوردن دین جدید را مطرح کند و باید خود را مبین و مفسّر دین قبلی معرفی کند و به تبع آن حداقل در بسیاری از اصول و قوانین و احکام از شریعت سابق پیروی کند در حالیکه با مقایسه نسبی بین محتوای ادیان توحیدی با ادیان پیش از آنها و واکاوی محتوای معارفی که تبیین نموده اند خلاف این امر به اثبات می‌رسد.

اگر اشکال شود که کامل بودن یک دین به دین دیگر را می‌پذیریم ولی از کجا معلوم که ادیان پسین کاملتر باشند و نه ادیان پیشین. به عبارت دیگر تأخیر زمانی ادیان نمی‌تواند دلیل بر افضلیت آنها باشد چه بسا دین بعدی در حقیقت دین جدیدی نباشد و فقط نقش تبیین و تفسیر دین پیشین را بر عهده داشته باشد!

پاسخ داده می‌شود که رابطه دین پیشین با دین پسین از دو حالت خارج نیست: یا هیچ اختلافی بین دو دین به لحاظ احکام و اصول و قوانین وجود ندارد و یا اینکه بین آن دو اختلاف است؛ در صورت اول دو دین نیستند، بلکه یک دین است که متعدد فرض شده است و این خلاف فرض است در فرض دوم که بین دو دین اختلاف است یا این اختلاف، حداقلی است و یا حداقلی است. اگر اختلاف حداقلی باشد باز هم دو دین نیستند و یکی است و پیامبر جدید فقط نقش تبیین و تفسیر را بر عهده دارد. راه شناخت اختلاف حداقلی اقرار پیامبر جدید است که به دلیل عصمت باید در تبلیغ دینش حتماً آن را گوشتزد کند تا مردم از دین حقی که پیامبر پیشین آورده است روی گردان نشده و گمراه نشوند و یا حداقلی است که در این صورت دو دین خواهد بود و دین جدید به دلیل اینکه احکام جدید

بسیاری را آورده است که در دین پیشین سابقه نداشته کاملتر از دین پیشین خواهد بود. اگر اشکال شود که چرا خداوند دین کامل را برای مردم و اقوام گذشته نداده است و فقط دین کامل را برای آیندگان اختصاص داده است، به عبارت دیگر لازمه پذیرش حرف شما این است که خداوند بین انسانها تبعیض قائل شده باشد.

پاسخ داده می‌شود که اختلاف بین ادیان در کمال و نقص از دو حالت خارج نیست یا این اختلاف از ناحیه فاعل است یا از ناحیه قابل. فرض دوم که اختلاف از ناحیه قابل یاشد. دو گونه است یا مراد از قابل پیامبری است که آورنده دین است و یا مراد مردم هستند. فرض اول (که مراد از فاعل خداوند متعال است) محال است زیرا خداوند متعال کمال مطلق است و دارای فیض کامل و بخل در ساحت ربوی راه ندارد. فرض دوم که اختلاف در قابل باشد و قابل پیامبر باشد محتمل است و امتناع عقلی ندارد چون نفوس پیامبران دارای درجات متعددند و نسبت به معارفی که از طریق وحی از خداوند متعال دریافت می‌دارند مانند ظرفی است که به اندازه سعه وجودی خود از آن بهره‌مند می‌شود، از این رو هر چقدر نفس نبی دارای اتساع وجودی بیشتری باشد متناسب با آن، سطح معارفی را که دریافت می‌دارد بالاتر خواهد بود. فرض دیگر که اختلاف در قابل باشد و قابل مردم باشند نیز امتناع عقلی ندارد. براساس این تحلیل لازمه کمال یک دین نسبت به دین دیگر نقص مقام ربوی نیست.

**بوهان دوم: وجود تعارض و ناسازگاری در برخی از آموزه‌های ادیان**  
بسیاری از آموزه‌های ادیان پیشین که امروزه در دسترس‌اند، با یکدیگر در تعارض و ناسازگاری‌اند. بنابر حکم عقل، یا همه این آموزه‌ها بر حق‌اند یا همگی بر باطل‌اند و یا پاره‌ای بر حق و پاره‌ای دیگر بر باطل. فرض نخست به حکم عقل ممکن نیست؛ زیرا اجتماع نقیضین حاصل می‌آید. فرض دوم نیز ممکن نیست؛ زیرا خداوند حکیم راه هدایت را بر بشر نمی‌بندد. نتیجه عقلی این است که فرض سوم درست است.

### ب) تبیین دلیل با توجه به پیام آوران ادیان

نفس پیامبر نسبت به معارفی که از طریق وحی از خداوند متعال دریافت می‌دارد مانند طرفی است که به اندازه سعه وجودی خود از آن بهره مند می‌شود و هرچقدر نفس نبی دارای اتساع وجودی بیشتری باشد متناسب با آن سطح معارفی را که دریافت می‌دارد بالاتر خواهد بود. از این‌رو می‌توان از بالا بودن مقام و مرتبه وجودی پیامبر(ص) کامل بودن دین اسلام را استفاده نمود.

مقتضای آیات قرآنی پیش از آنکه به اثبات کمال دین اسلام از نگاه قرآن پردازیم جا دارد کاربرد لفظ دین در آیات قرآنی را مورد بررسی قرار دهیم. با جمع بندی آیاتی که لفظ «دین» در آنها بکار رفته است این نکته مهم به دست می‌آید که دین حقیقت واحدی است که در طول اعصار و زمانهای مختلف مراحل متعددی را پشت سر گذاشته است و اختلافات موجود در محتوای دین به معنای اختلاف در اصل و اساس دین نیست تا از آن به تعدد ادیان تعییر شود بلکه این اختلاف به سبب اختلاف در شرایط و مقتضیات زمانی و ظرفیت مخاطبان بوده و سبب به وجود آمدن شرایع گوناگون گردیده است.

این مطلب از آیات مختلف قرآن قابل استفاده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

الف) آیاتی که در آنها حقیقت دین با عنوان تسلیم در برابر خداوند متعال بکار رفته است:

\* \* إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا احْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيَادًا يَبَاهُمْ «دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است. و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، اختلافی (در آن) ایجاد نکردند، مگر بعد از آگاهی و علم، آن هم به خاطر ظلم و ستم در میان خود» (آل عمران: ۱۹).

این آیه به صراحةً بیان می‌دارد که حقیقت دین نزد خداوند همان تسلیم محض بودن در برابر اوامر الهی است و اختلاف اهل کتاب اعم از یهود و مسیحیت، ناشی از عدم رجوع به کتاب آسمانی و پیروی از هواهای نفسانی و تجاوز از حق و نپذیرفتن آن است. با این بیان روشن می‌شود که از نگاه قران اختلاف بین مردم از دو چیز ناشی می‌شود:

۱- عدم رجوع به کتاب خدا: موید این مطلب آیات بسیاری است که هدف از فرستادن کتاب آسمانی را رفع اختلاف معرفی نموده است، مانند آیات زیر:

\* كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيًّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْوَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحُكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ «مردم (در آغاز) یک دسته بودند؛ و تضادی در میان آنها وجود نداشت. بتدریج جوامع و طبقات پدید آمد و اختلافات و تضادهایی در میان آنها پیدا شد، در این حال) خداوند، پیامبران را برانگیخت؛ تا مردم را بشارت و بیم دهنده و کتاب آسمانی، که به سوی حق دعوت می کرد، با آنها نازل نمود؛ تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، داوری کند» (بقره: ۲۱۳).

۲- تجاوز از حد و حق که از معنای لغوی بغی استفاده می شود و در آیات بسیاری بدان تصریح شده است:

\* إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْدًا يَتَّهِمُونَ «دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است. و کسانی که کتاب آسمانی به آنان داده شد، اختلافی (در آن) ایجاد نکردند، مگر بعد از آگاهی و علم، آن هم به خاطر ظلم و ستم در میان خود» (آل عمران: ۱۹).

\* أَفَغَيَرَ دِينِ اللَّهِ يَتَّهِمُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَوْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ «آیا آنها غیر از آیین خدا می طلبند؟! (آیین او همین اسلام است؛) و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند، از روی اختیار یا از روی اجبار، در برابر (فرمان) او تسلیمند، و همه به سوی او بازگرددانده می شوند» (آل عمران: ۸۳).

در این آیه پس از اینکه با استفهام توبیخی کسانی را که غیر از دین خدا را می جویند مورد سرزنش قرار می دهد، آشکارا از تسلیم محض همه موجودات در برابر خداوند متعال سخن به میان آورده و این معنا را به منزله تعلیلی نسبت به جمله پیشین قرار می دهد. با دقت در این آیه و آیات پیشین، قیاسی بدین مضمون شکل می گیرد:

دین به معنای تسلیم محض بودن در برابر خداوند متعال است.

هر موجودی در برابر اراده تکوینی حق تعالی تسلیم است و انسان از این قانون مستثنی نیست.

انسان به دلیل اینکه در آفرینش خود تنها تسلیم آفرینش خود است و تسلیم غیر او نیست نمی‌تواند غیر دین خدا را بپذیرد.

\* \* وَ مَنْ أَحْسَنُ دِيَنًا مِّمْنَ أَشْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ أَتَيَعْ مِلَّةً إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ اَتَحَدَّ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ حَلِيلًا «دین و آین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کند، و نیکو کار باشد، و پیرو آین خالص و پاک ابراهیم گردد؟ و خدا ابراهیم را به دوستی خود، انتخاب کرد» (نساء: ۱۲۵).

در این آیه نیز بیان می‌شود که بهترین دیندار کسی است که تسلیم در برابر اراده خداوند بوده و از نیکوکاران باشد و از دین حضرت ابراهیم (ع) پیروی کند همان دینی با عنوان دین حنیف شناخته می‌شود و از هرگونه شرک و کفر مبراض است. «حَنَفٌ» در اصل به معنای میل است و «حنیف» کسی است که بر آین حضرت ابراهیم (ع) است و آین او را از آن رو حنیف گفته‌اند که به باطل میل نداشته است (طريحی، مجمع البحرين، ج ۵، ص ۴۱). کلمه «حنیف»، به معنای توحید فطری و روش و منش انبیای الهی - به ویژه حضرت ابراهیم (ع) - دوازده بار در قرآن آمده است و نقطه مقابل شرک است (طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۳۸۷). روشن است که عبارت «أَحْسَنُ دِيَنًا» همان گونه که بیان کننده بهترین دین است معنای کامل‌ترین دین را نیز می‌رساند، زیرا به حکم عقل هرجا احسن تحقق داشته باشد اکمل نیز تحقق خواهد داشت.

ب) آیاتی که در آنها از تعدد شرایع انبیاء سخن به میان آمده است:

علاوه بر آیاتی که در آنها حقیقت دین با عنوان تسلیم در برابر خداوند متعال بکار رفته است، آیات دیگری وجود دارد که برای هر یک از پیامبران شریعت خاصی را معرفی می‌کند. واژه شریعت در لغت به راهی گفته می‌شود که انسان را به آب می‌رساند (التحقيق في کلمات القرآن، ج ۶، ص ۴۰ و لسان العرب، ج ۸، ص ۱۷۵ و العین، ج ۱، ص ۲۵۲). همان گونه که قبل از نیز بیان گردید با جمع بندی بین این دسته از آیات و دسته دیگری که دین را به معنای تسلیم می‌داند این مطلب استفاده می‌شود که دین حقیقت واحدی است که در طول اعصار و زمانهای مختلف مراحل متعددی را پشت سر گذاشته است و اختلافات موجود در محتوای دین به معنای اختلاف در اصل و اساس دین نیست تا از آن به تعدد

ادیان تعییر شود بلکه این اختلاف به دلیل اختلاف در شرایط و مقتضیات زمانی و ظرفیت مخاطبان بوده و قرآن از این اختلاف با نام تعدد شرایع یاد می کند (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲، صص ۳۵۸ و ۳۵۹). از جمله این آیات می توان به نمونه های زیر اشاره کرد:

\* وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْنَاكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بِمِنْهُمْ  
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَشْبَعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعْلَنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ وَ لَوْ شَاءَ  
اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً «او این کتاب [قرآن] را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب  
پیشین را تصدیق می کند، و حافظ و نگاهبان آنهاست؛ پس بر طبق احکامی که خدا نازل  
کرده، در میان آنها حکم کن! از هوی و هوشهای آنان پیروی نکن! و از احکام الهی، روی  
مگردان! ما برای هر کدام از شما، آیین و طریقه روشنی قرار دادیم؛ و اگر خدا  
می خواست، همه شما را امت واحدی قرار می داد» (مائده: ۴۸).

چنانکه از عبارت "لِكُلِّ جَعْلَنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ" استفاده می شود برای هریک از  
پیامبران شریعت خاصی وجود دارد که اورا از سایر پیامبران جدا می کند. این در حالی  
است که در آیات دیگر همه پیامبران را آورندگان دین واحد معرفی می کند و از این  
جهت میان آنان تفاوتی نمی گذارد (ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، ص ۱۰۹ – عبده، محمد،  
رسالة التوحيد، ص ۱۱۸ – تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۱).

\* ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَائِتُّهَا (جاثیه: ۱۸).

از این آیه نیز به روشنی استفاده می شود که برای هر پیامبری شریعت خاصی وجود  
دارد که باید از آن پیروی کند (سبحانی، جعفر، الملل و التحل، ج ۶، ص ۴۳۶).

ج) آیه ای که آشکارا دین تشریع شده برای پیامبران اولوالعزم را یکی می داند و  
همگان را به پیروی از دین واحد دستور می دهد و از چند دسته گی در آن نهی  
می کند:

\* شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ بُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ  
مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَنْفَرُّو فِيهِ «آیینی را برای شما تشریع کرد که به نوع  
توصیه کرده بود؛ و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش

کردیم این بود که: دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید!» (شوری: ۱۳).

## ۵) آیه‌ای که در آن پیامبر اسلام را به عنوان ادامه دهنده راه پیامبران قبلی معرفی نموده است:

قُلْ مَا كُنْتُ بِدُعَاٰ مِنَ الرَّسُولِ «بگو: من پیامبر نوظهوری نیستم» (احقاف: ۹).

اکثریت قریب به اتفاق مفسران این آیه را به معنای جدید نبودن اصل نبوت گرفته‌اند.

موئید این معنا برخی از آیاتی است که در آنها به عدم تفاوت میان پیامبران (ع) تصریح شده است:

\* قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا تَفَرَّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ تَحْنُنُ لَهُ مُسْلِمُونَ «گویید: ما به خدا ایمان آورده‌ایم؛ و به آنچه بر ما نازل شده؛ و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبران از فرزندان او نازل گردید، و (همچنین) آنچه به موسی و عیسی و پیامبران(دیگر) از طرف پروردگار داده شده است، و در میان هیچ یک از آنها جدایی قائل نمی‌شویم، و در برابر فرمان خدا تسلیم هستیم» (بقره: ۱۳۶).

ایمان عدم فرق بین پیامبران از نگاه قرآن به اندازه‌ای اهمیت دارد که در آیه ۱۵۰ سوره نساء جدایی‌انگاری میان پیامبران را از مصاديق کفر بیان نموده است:

\* إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَ رُسُلِهِ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يُفَرَّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَ رُسُلِهِ

و در آیه ۱۵۲ همان سوره جدایی نیانداختن میان آنان را از لوازم ایمان برشمرده است:

## پاسخ به یک شبه

شاید این توهمندی برخی ایجاد شود که آن دسته از آیاتی که دلالت بر تساوی پیامبران دارد با آیاتی که آشکارا از برتری دادن برخی از پیامبران برخی دیگر سخن به میان آورده در تعارض است. مانند آیات زیر:

\* تِلْكَ الرَّسُولُ فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مِنْ كَلْمَ اللَّهِ وَ رَقَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَيْنَا عیسی ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَ أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ «بعضی از آن رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم؛ برخی از آنها، خدا با او سخن می‌گفت؛ و بعضی را درجاتی برتر داد؛ و به عیسی بن مریم، نشانه‌های روشن دادیم؛ و او را با «روح القدس» تأیید نمودیم» (بقره: ۲۵۳).

\* وَ رَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلَى بَعْضٍ وَ آتَيْنَا دَاءُدَّ رَبُورَاً «پروردگار تو، از حال همه کسانی که در آسمانها و زمین هستند، آگاهتر است؛ و (اگر تو را بر دیگران برتری دادیم، بخاطر شایستگی توست)، ما بعضی از پیامبران را بر بعضی دیگر برتری دادیم؛ و به داوود، زبور بخشیدیم» (اسراء: ۵۵).

در پاسخ به این توهمندی باید گفت که آیات دسته اول دلالت بر تساوی پیامبران در اصل نبوت و دین الهی دارد ولی آیات دسته دوم ناظر به مقامات معنوی آنان است که بر حسب ظرفیت وجودی شان به آنان داده شده است و روشن است که میان برتری معنوی پیامبران نسبت به یکدیگر و تساوی آنان در اصل پیامبری هیچ تنافی و تعارضی وجود ندارد (حسینی تهرانی، محمد حسین، امام شناسی، ج ۱، صص ۱۱۰ و ۱۰۹).

### کمال دین اسلام از منظر آیات قرآنی

در آیات قرآنی از راههای مختلفی می‌توان کمال دین اسلام را نسبت به سایر ادیان استفاده نمود، از آن جمله می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

الف) آیاتی که در آنها دین در معنای اصطلاحی آن، که در مقابل یهود و مسیحیت است، بکار رفته است:

وَ مَنْ يَئْتَنِي عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ «و هر کس جز اسلام، آینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد» (آل عمران: ۸۵).

در این آیه آشکارا پذیرش هر دینی غیر از دین اسلام را از سوی خداوند مردود دانسته و کسانی را که به غیر دین اسلام گرویده‌اند، زیانکار معرفی نموده است. در هر زمان پیامبر صاحب شریعتی از پیامبران اولو‌العزم از طرف خدا آمده است و دین او توسط خود آن پیامبر صاحب شریعت و پیامبران تبلیغی پس از او تبلیغ و تبیین می‌شد و مردم موظف بوده‌اند به آینین پیامبر زمان خویش ایمان آورده و از تعالیم دین او و هدایت گری‌ها یاش استفاده کنند و احکام و قوانین دینی اش را به کار بندند.

این سلسله نبوت تشریعی و تبلیغی ادامه یافت تا این که نوبت به پیامبر خاتم (ص) رسیده است. در این زمان اگر کسی بخواهد به سوی خدا راهی یابد و مسیر هدایت الهی را پیماید حتماً باید دین اسلام را به عنوان آخرین و کامل‌ترین دین، پذیرد و از این دین

پیروی کند، در غیر این صورت - چنان که خود قرآن به آن تصریح کرده است - هیچ دین دیگری از او پذیرفته نیست.

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست، بلکه منظور صرف تسلیم در برابر خدا است، هر چند در قالب دین دیگری جز دین خاتم باشد. پاسخ می‌گوییم بله، اسلام همان تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان شکل آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست خاتم پیامبران (ص) ظهور یافته است و اکنون کلمه «اسلام» بر آن منطبق می‌گردد.

به عبارت دیگر، لازمه تسلیم خدا شدن، پذیرفتن دستورات و فرامین اوست و روشن است که همواره باید به آخرین دستورات و فرامین خدا عمل کرد و آخرین دستورات و فرامین خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۷۷).

ب) آیه‌ای که در آن آشکارا به کامل بودن دین اسلام اشاره شده است:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيَنًا (امروز، دین شما را کامل کردم؛ و نعمت خود را برشما تمام نمودم؛ و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم) (مائده: ۳).

در آیه فوق هم از اکمال دین سخن رفه و هم از اتمام دین. البته بین لغت «تمام» و کمال فرق هست. راغب اصفهانی کمال شیء را تحقق هدف آن می‌داند و تمام شیء را به معنای رسیدن به آن حدود و مرتبه‌ای می‌داند که به خارج از خود نیازی نداشته باشد (مفردات، ص ۴۴۱-۴۴۲ و ۷۵-۷۶).

اگر موجودی دارای اجزا باشد و همه اجزای آن جمع شوند، می‌گویند تمام است. مثلاً وقتی ساختمانی همه وسائل و اجزاء آن با هم ترکیب شود و آماده بهره برداری گردد، می‌گویند ساختمان تمام شد. تمام در برابر ناقص قرار می‌گیرد. اما کمال آن است که موجود مرکبی، دارای هدفی باشد و پس از اجتماع و تحقق همه اجزایش به هدف خود دسترسی پیدا کند.

بنابراین، اسلام به عنوان دین خاتم، جامع و کامل، در یک روز تاریخی یعنی در روز

هیجدهم ذیحجه سال دهم هجری در محلی به نام «غدیر خم» با نصب علی (ع) به امامت توسط پیامبر خاتم (ص)، این جامعیت و کمالش تحقق عینی یافت؛ یعنی هدف عالی اسلام و پیامبر (ص) در هدایتگری مردم و رساندن شان به کمال مطلوب با تثیت امامت به عنوان تداوم بخش رسالت و نبوت تأمین شده است، و بدون امامت و تبیین و تفسیر مفاهیم دینی و قرآن توسط امام، جامعه اسلامی و مسلمانان در معرض انحراف و گمراهی حتمی قرار می‌گیرد. برای همین رسول اکرم (ص) تفکیک ناپذیری کتاب خدا (قرآن) و عترت و اهل بیتش را- در حدیث متواتر ثقلین- به عنوان دو عنصر مکمل هم و تأمین کننده هدف دین اعلام داشته است (مسند احمد حبیل، ج ۳، ص ۱۷، ۲۶ و ۵۹، دار صادر بیروت، عیسی بن سوره، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸-۳۲۹، چاپ مدینه منوره).

ح) آیاتی که در آنها به غالب بودن دین اسلام و حق و مرضی بودن آن نسبت به سایر ادیان تصریح گردیده است:

\* هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَةً بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَهِّرَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواٰ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را برابر همه آیین‌ها غالب گردداند» (توبه: ۳۳: صفحه ۹).

در این آیه دین اسلام به عنوان دین حق معرفی شده است و با توجه به معنای لغوی واژه حق که در برابر باطل بوده و به هر امر ثابتی که مطابق با واقع است گفته می‌شود، روشن می‌شود که کامل ترین ادیان یا به دیگر سخن، کامل‌ترین شرایع است و هیچ شریعت دیگری نمی‌تواند در عرض آن متصف به کمال شود؛ زیرا حق یا حقیقت نسبی نبوده و مطلق است و حقیقت واحد از جهت واحد نمی‌تواند دارای مصاديق متعدد باشد؛ توضیح مطلب اینکه اگر دین به عنوان حقیقت واحدی که در طول زمانهای مختلف دارای مراحل گوناگون است شناخته شود، چون یک حقیقت تکوینی واحد بوده و دارای وجود واحد است و یک وجود، از جهت واحد نمی‌تواند دارای دو مصدق مختلف باشد. پس یا باید گفته شود که ادیان گونه‌گونند که مخالف نص صریح قرآن است و یا باید پذیرفت که اگر شریعنی به حق بودن متصف گردید باید کامل‌ترین شریعت‌ها نیز باشد. مضاف بر اینکه در این دو آیه از غلبه شریعت اسلام بر سایر شرائع سخن به میان آمد و این خود دلیل دیگری

بر کامل بودن دین اسلام است.

\* وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آتَوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلَفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَنَّ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيَمْكُنَّ لَهُمْ دِيَنَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ «خداؤند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند و عده می‌دهد که فقط‌آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید؛ و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت» (نور: ۵۵).

در این آیه خداوند به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند و عده داده است که آنان را جانشینان خود در زمین قرار می‌دهد و دینی را که برای آنان پسندیده، ریشه دار ساخته و آن را پابرجا نگه می‌دارد. این عده به اندازه‌ای اهمیت دارد که با عبارات مختلف مورد تاکید قرار گرفته، ابتدا با ماضی اوردن فعل قطعی الواقع بودن و عده را می‌فهماند سپس با اوردن لام تاکید و نون تاکید در دو فعل مضارع "يستخلف" و "يمکن" این تاکید را شدت بخشیده است. با کنار هم قرار دادن این آیه و آیه ۳ سوره مائدہ روشن می‌شود که دین پسندیده شده همان دین اسلام است «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيَنَكُمْ وَأَثْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»

ه) آیاتی که در آنها دین اسلام به دلیل حنف بودن با عنوان دین قیم معرفی شده است:

\* قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةً إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ بِكُغُو: پروردگارم را به راه راست هدایت کرده؛ آیینی پابرجا؛ آیین ابراهیم؛ که از آیینهای خرافی روی برگرداند؛ و از مشرکان نبود» (انعام: ۱۶۱).

با ضمیمه کردن این آیه به آیه {ما کانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًا وَ لَا نَصْرَانِيًا وَ لَكِنْ کانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} «ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی؛ بلکه موحدی خالص و مسلمان بود؛ و هرگز از مشرکان نبود» (آل عمران: ۶۷). استفاده می‌شود که اهل کتاب مامور به تبعیت از دین حضرت ابراهیم (ع) بوده‌اند همان دینی که پیامبران بعد از حضرت ابراهیم (ع) نیز بر همان مسلک قدم برمی‌داشتند.

## کمال دین از نگاه روایات

در روایات واردۀ از اهل بیت (ع) مساله کامل بودن دین اسلام به عنوان یک اصل مسلم و بدیهی گرفته شده است شاید دلیل این بداشت صراحت بسیاری از آیات قرآن در بیان این مطلب است. نگاه ائمه معصومین (ع) به اسلام به عنوان متکلمین بر جسته‌ای که وظیفه تبیین و دفاع از دین را بر عهده داشته‌اند عامل دیگری است که می‌توان در این باره بدان تکیه کرد. با این همه روایات متعددی وجود دارد که کمال دین اسلام از آنها استفاده می‌شود. از آنجا که تفصیل مطلب از حوصله این مختصر خارج است در ذیل به بیان نمونه‌ای از بسیار اکتفا می‌شود:

بیان امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه در این باره چنین است:

و لم يخل سبحانه خلقه من نبی مرسل او كتاب منزل او حجّة لازمة او محجّة قائمة،  
رسُل لا تقصّر بهم قلة عددهم ولا كثرة المكذبين لهم، من سابق سمي له من بعده او غابر  
عرفه من قبله. على ذلك نسلت القرون و مضت الدّهور و سلفت الآباء و خلفت الابناء، الى  
ان بعث الله محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله لإنجاز عدته و تمام نبوّته، مأخذوا على  
النبيين ميثاقه، مشهورة سماته، كريما ميلاده. «خداؤند هرگز خلق را از وجود یک پیامبر یا  
كتاب آسمانی یا حجّت کافی یا طریقه روشن، خالی نگذاشته است؛ فرستادگانی که  
اندکی عدد آنها و بسیاری عدد مخالفانشان آنها را از انجام وظیفه بازنداشته است. هر  
پیامبری به پیامبر پیشین خود قبلًا معرفی شده است و آن پیامبر پیشین او را به مردم معرفی  
کرده و بشارت داده است. به این ترتیب نسلها پشت سر یکدیگر آمد و روزگاران گذشت  
تا خداوند محمد (صلی الله علیه و آله) را به موجب وعده‌ای که کرده بود، برای تکمیل  
دستگاه نبوت فرستاد در حالی که از همه پیامبران برای او پیمان گرفته بود. علائم او  
معروف و مشهور و ولادت او بزرگوارانه بود» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

بدیهی است که عبارت "لإنجاز عدته و تمام نبوّته" علت بعثت پیامبر(ص) را بیان می‌کند یعنی بعثت پیامبر(ص) سبب تکمیل دستگاه نبوت گردید.

### آیه مربوط به روز غدیر

مرحوم محمد بن یعقوب کلینی (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۱۹۹) حدیث می‌کند از عبد العزیز- بن مسلم که او گفت: ما با حضرت رضا (ع) در مرو بودیم و در بدرو ورود در مسجد جامع مرو در روز جمعه‌ای به جماعت رفتیم. در آنجا از امر امامت بسیار سخن به میان رفت و اختلافات مردم را در این موضوع بیان می‌کردند. پس از آن من بر حضرت رضا علیه السلام وارد شدم و او را از بحث و خوض مردم در امر امامت مطلع نمودم.

آن حضرت تبسیم فرمود و سپس گفت: ای عبد العزیز این مردم جاهلند و به آراء و افکار خود گول خورده‌اند. خداوند عَرَّ و جَلَ جان پیغمبر خود را نگرفت مگر آنکه دین او را کامل نمود و قرآن را برابر او فرو فرستاد. در قرآن حلال و حرام بیان شده و حدود و احکام و جمیع آنچه که مردم بدانها نیازمندند همه را بیان فرموده، فقال عَرَّ و جَلَ: ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (انعام: ۳۸) و در حجّة الوداع که آخر عمر حضرت رسالت بود این آیه را فرستاد: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيَنَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ يَعْمَلَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (مائده: ۳) و امر امامت از تمامیت دین است و پیغمبر از دنیا نرفت مگر آنکه برای امت خود معالم دین آنها را بیان فرموده و روشن ساخت و راه سلوک آنها را نشان داد و بر راه حق آنها را برقرار کرد و برای آنها علی علیه السلام را راهنمای و امام قرار داد، و تمام چیزهایی را که امت بدانها محتاج هستند روشن ساخت. پس کسی که گمان کند خداوند عَرَّ و جَلَ دین خود را کامل ننموده است کتاب خدا را رد کرده و کسی که کتاب خدا را رد کند به خدا کافر شده است....

و احادیث بسیار دیگری که در این باره وجود دارد که به دلیل عدم گنجایش مقام از ذکر آنها خودداری می‌شود.

## نتیجه گیری

نیاز بشر به دین و معنویت او را به جستجوی دین کامل و امیدار و شناخت دین کامل از میان ادیان امری مهم است و با جمع بندی مطالب گذشته به دست می‌آید که در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که بر وحدت دین حق دلالت دارد. از جمله این آیات عبارتند از:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُفَّارٌ (توبه: ۳۳).  
إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَامُ (آل عمران: ۱۹)... وَ مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْأَسْلَامِ دِينًا فَأُنَّ يُفْكَلَ مِنْهُ  
(آل عمران: ۸۵)

در قرآن کریم از آین جهانی اسلام که خاتم ادیان الهی نیز هست با عنوان «دین راستین الهی» یاد شده است، زیرا اسلام شکل تکامل یافته ادیان الهی و برنامه‌ها و احکام آن منطبق با نیازهای اصیل و فطری انسان است راز جاودانگی و خاتمیت اسلام نیز در همین ویژگیها است.

قرآن کریم، برای حقانیت، ثبات و بقای دین حق «اسلام» نیز براهینی اقامه کرده است. یکی از این براهین، مبنی بر فطرت انسانی است که- آیه فطرت متکفل آن است و- مبدأ قابلی دین به شمار می‌آید، و تقریرش این است: اسلام برای پرورش و شکوفایی فطرت انسانی نازل شده است، فطرت انسان هم امری ثابت و تغییرناپذیر است، پس اسلام هم ثابت و تغییرناپذیر است.

توضیح آن که آنچه در زندگی انسان دستخوش تغییر و دگرگونی است آداب، عادات و رسومی است که متعلق به طبیعت و زندگی مادی اوست. ولی ساختار درونی و روحی انسان که شالوده‌اش بر حقیقت خواهی و خداجویی است، ثابت و مشترک میان همه انسانها با هر رنگ، نژاد، آداب و عادات قومی خاص است. پس دینی که برای تربیت روح و فطرت انسان آمده باشد نیز ثابت و مشترک است. به عبارت دیگر آنچه تغییر می‌کند وسایل راه و مرکب است، اما راه هیچگاه تغییر نمی‌کند و دین ما شریعت و مذهب و صراط است و مانند فطرت تغییرناپذیر است.

اما پاسخ قرآن به این پرسش که «اگر دین خدا از آدم تا خاتم یکی است، پس کثرت ادیان با اختلاف شرایع چگونه توجیه پذیر است؟»، این است که از نظر قرآن دین خدا تنها یکی بوده، و این یک دین از آدم تا خاتم استمرار دارد؛ و نتیجه ثبات و وحدت دین الهی این است که تفاوت ادیان الهی هرگز در اصل دیانت (اسلام) نیست، بلکه تفاوت در مذاهب و شرایع امتها است.

اصل دین، همان توحید، نبوت و معاد (و فروعات مربوط به این اصول) می‌باشد که به عنوان خطوط کلی مطرح است و انسان بر اساس فطرت پاک خویش در هر زمان و مکان، و با هر نژاد و قومیتی خواهان آنهاست. اما دستورات جزئی و فروعات عملی متناسب با ابعاد طبیعی و مادی آدمی و خصوصیات فردی و قومی افراد به مقتضای زمانها و مکانهای گوناگون تغییر می‌یابند. این فروع جزئی که دلیل پیدایش مذاهب گوناگون هستند نه تنها موجب کثرت در اصل دین نمی‌شوند بلکه نتیجه همان فطرت ثابت و واحد هستند. بر این اساس، در قرآن کریم آنجا که محور گفتار، اصول دین یا خطوط کلی و فروع آن است سخن از تصدیق کتب آسمانی پیامبران نسبت به یکدیگر، و در واقع تصدیق پیامبران نسبت به یکدیگر است. چنان که فرمود:

وَإِنَّا لَنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحُقْقِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ «و این کتاب [قرآن] را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند، و حافظ و نگاهبان آنهاست» (مائده: ۴۸).

همچنین در آیه زیر، وحدت دین الهی را که همه پیامبران از آدم تا خاتم آن را تبلیغ کرده‌اند چنین بازگو می‌کند:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أُوحِيَنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ... (شوری: ۱۳).

اما آنجا که محور گفتار فروع جزئی دین (شرایع) است سخن از تعدد، تفاوت و تغییر است:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ... (مائده: ۴۸).

راز این که قرآن کریم هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده، و همواره

به صورت مفرد استعمال کرده، به نظر می‌رسد همین باشد که اصول فکری و عملی که پیامبران به آن دعوت کرده‌اند یکی بوده، و همه آنها مردم را به یک شاهراه هدایت و خط سیر واحد که قرآن کریم از آن به «صراط مستقیم» تغییر کرده است فرا خوانده‌اند و از این‌رو طومار پلورالیزم دین برچیده می‌شود و همه موظفند تنها از دین کامل پیروی کنند. و انَّ هذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُّلَ فَقَرَرَقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ «این راه مستقیم من است، از آن پیروی کنید! و از راه‌های پراکنده (و انحرافی) پیروی نکنید، که شما را از طریق حق، دور می‌سازد! این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می‌کند، شاید پرهیزگاری پیشه کنید» (انعام: ۱۵۳).

بنابراین، اختلاف شرایع و قوانین جزئی در جوهر و ماهیت این راه که نامش در منطق قرآن «اسلام» است تأثیری نداشته است. تفاوت و اختلاف تعلیمات پیامبران با یکدیگر از نوع اختلاف برنامه‌هایی است که در یک کشور هر چند یک بار به مورد اجرا گذاشته می‌شود، و همه آنها از یک «قانون اساسی» الهام می‌گیرد؛ از این‌رو، تعلیمات پیامبران در عین پاره‌ای از اختلافات (به دلیل اختلاف مخاطبان و نیز سطح تعلیمات) مکمل و متمم یکدیگر بوده است.

به عنوان مثال، میان تعلیمات و معارف اسلام در مورد مبدأ، معاد و جهان، و معارف پیامبران پیشین از نظر سطح دانش‌های ارائه شده، تفاوت قابل توجهی وجود دارد؛ زیرا مکتب انسیا به تدریج بر حسب استعداد انسانها عرضه شده، و بشر در این مکتب از کلاس اول ابتدایی آغاز کرده، و به آخرین کلاس و مرحله تعلیمات پیامبران یعنی تعلیمات پیامبر خاتم، حضرت محمد (ص) و تعالیم آسمانی اسلام و قرآن، رسیده است؛ و وقتی که سلسه نبوت و تعالیم پیامبران به اینجا رسید و توسط پیامبر اسلام (ص) به صورت کامل و جامع عرضه شد، ارائه تعلیمات از طریق وحی پایان پذیرفت (رک: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ص ۱۸۱)؛ چنان که قرآن فرمود:

وَ تَمَتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ «و کلام پروردگار تو، با صدق و عدل، به حد تمام رسید؛ هیچ کس نمی‌تواند کلمات او را دگرگون سازد؛ و او شنوونده و داناست» (انعام: ۱۱۵).

اسلام طرحی است کلی، جامع، همه جانبی، معتدل و متعادل؛ و دارای همه طرحهای جزئی و کار آمد در همه زمینه‌ها. وظیفه پیامبران گذشته، مبنی بر آوردن برنامه مخصوص برای یک جامعه خاص، و تبلیغ آن، در دوره اسلام بر عهده علماء و رهبران این امت گذاشته شده است؛ و آنان نیز، برنامه‌ها و معلومات خود را از منابع پایان‌نایدیر و حی قرآنی (و سنت معتبر) می‌گیرند.

راز این که قرآن کریم خود را «مهیمن» (حافظ و نگهبان و سیطره دارنده) سایر کتب آسمانی خوانده است، در همین نکته نهفته است.

آیات و روایاتِ دال بر کمال و جامعیتِ دین، به پشتونه دلیل عقلی مدعای ما را ثابت می‌کند؛ زیرا خاتمیت (جاودانگی) با جامعیت و کمال ملازم هستند؛ یعنی ممکن نیست که دینی داعیه کمال نهایی داشته باشد ولی خود را به عنوان «دین خاتم» معرفی نکند و به عکس، دینی خود را خاتم ادیان بداند اما داعیه کمال نهایی نداشته باشد.

جامعیت و کمال دین اسلام با برهان عقلی مثبت ضرورت اصل دین نیز قابل اثبات است؛ زیرا براساس آن برهان، خداوند برای هدایت بشر و نجاتش از شرک و تباہی پیامبرانی را با برنامه هدایتی ارسال کرده است و این ارسال رسولان به اقتضای حکمت و لطف او بوده و ضرورت آن را ایجاب نموده است. درباره دین خاتم باید برنامه هدایتی او به گونه‌ای باشد که بشر را به هدایت و کمال برساند و اگر این برنامه دینی ناقص باشد، رساننده بشر به آن هدایت مطلوب نخواهد بود، و این نقض غرض و خلاف حکمت است (رک: المیزان، ج ۲، ص: ۱۸۳ و شریعت در آینه معرفت، عبدالله جوادی آملی، ص ۲۰۸-۲۱۱ و ۱۱۵-۱۱۷).

## فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه عمومی آیة الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷ق
- ۲- ابن منظور، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزه، ۱۴۰۵ق
- ۳- احمد بن حنبل، مسنند احمد، بیروت، دارصادر، بی تا
- ۴- تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبد الرحمن عمیره، چاپ اول، افسوس قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق
- ۵- ترمذی، عیسی بن سوره، سنن ترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، دارالفنون، ۱۴۰۳م - ۱۹۸۳
- ۶- رازی، ابوحاتم، اعلام النبوة، تقدیم و تحقیق و تعلیق از صلاح صاوی و غلام رضا اعوانی، تهران، موسسه حکمت و فلسفه، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش
- ۷- حسینی تهرانی، محمد حسین، امام شناسی، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، چاپ سوم، ۱۴۲۶ق
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت،
- ۹- راغب اصفهانی، مفردات غریب القرآن، دفتر نشر الكتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق
- ۱۰- سبحانی، جعفر، الملل والنحل، قم، موسسه النشر الاسلامی - موسسه الامام الصادق ع، (نوبت چاپ: گوناگون)، (سال چاپ: گوناگون)
- ۱۱- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق
- ۱۲- طریحی، مجمع البحرين، تحقیق: سید احمد حسینی، مکتب النشر الثقافة الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق
- ۱۳- عبده، محمد، رساله التوحید، چاپ اول، بی جا، مکتبة الأسرة، ۲۰۰۵م
- ۱۴- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۵ش
- ۱۵- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ اول، تهران، انتشارات صدراء، ۱۳۷۸ش
- ۱۶- التحقیق فی کلمات القرآن، مصطفوی.



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۳۳۶ - ۳۱۵

## آثار اندیشه‌های حاکم بر تحولات حقوق اداری در قانون دیوان عدالت اداری

ابوطالب اصغری جبرهنده<sup>۱</sup>

یدالله عسگری<sup>۲</sup>

سید محمد غمامی<sup>۳</sup>

### چکیده

حقوق اداری تولد یافته از اندیشه‌ها و نظریه‌های بسیاری است که در طول سالیان دستخوش تغییرات و تحولاتی چشم گیر بوده است. اندیشه‌هایی که بر رشتہ حقوق عمومی تاثیر داشته اند و همواره موجب پیشرفت و در عین حال پیچیدگی نظام حقوق اداری گشته است. از همین رو این تغییر و تحولات موجب به وجود آمدن مفهومی همچون عدالت اداری شده است که معانی دادخواهی و دادرسی اداری در آن نهفته است. با توجه به این مسئله تدوین قوانینی در این راستا ضرورت یافته که تحت قانون دیوان عدالت اداری توسط قانون گذار به رشتہ تحریر در آمده است. تاثیرات تغییر و تحولات مذکور به خوبی از مواد قانون مزبور تحت مواد مربوط به صلاحیت دادگاه ذیل ماده ۱۰ و یا ماده ۱ قانون فوق که ارجاع به تحولات ناشی از قانون اساسی بوده است، مشهود می‌باشد که نیاز به بررسی دقیق تر دارد. لذا در مقاله حاضر قصد بررسی و تحلیل آثار اندیشه‌های حاکم بر تحولات حقوق اداری در قانون تشکیلات دیوان عدالت اداری بوده است. روش ما در مقاله مبتنی بر شیوه مطالعه کتابخانه‌ای بوده و به صورت توصیفی - تحلیلی انجام یافته است.

### واژگان کلیدی

حقوق اداری، قانون تشکیلات دیوان عدالت اداری، اندیشه، تحولات.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق عمومی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
۲. استاد مدعو، گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: yasgari@yahoo.com
۳. دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران.  
Email: ghamamy@isu.ac.ir

## طرح مسائله

موضوعات حقوق اداری محصول دولت مدرن هستند. چنانکه برخی نویسنده‌گان نشان داده‌اند؛ حقوق اداری یک پدیده مدرن است و از پایان قرن هجده برای نخستین بار بحث شده است سابقه آن نمیتواند بیشتر از دو قرن و نیم اخیر باشد. و اگرچه در سنت‌های مختلف و کشورهای مختلف موضوعات حقوق اداری با هم متفاوتند؛ اما در یک نکته تردیدی نیست و آن اینکه همه موضوعات حقوق اداری در دولت مدرن اتفاق میافتد؛ از تمرکز و عدم تمرکز و کنترل قضایی و مسئولیت مدنی دولت گرفته تا دولت محلی و اصول حقوق اداری. همه محصول دولت مدرن است. تمامی موضوعات حقوق اداری نیز مربوط به دویست سال اخیر هستند و در قرن هجدهم مسائلی مثل بوروکراسی و اداره عمومی شکل نگرفته بود. حقوق اداری مسائلی را مانند سازمان، قدرت دخالت مقامات اداری جبران خسارت و... بررسی میکند و تمام اینها مسائل مدرن هستند و نمیتوان این مباحث را در قرون گذشته دید. به گفته یکی از محققان، تعریف نفع عمومی، رابطه عدالت با آزادی فرد با دولت مجریه با پارلمان و ارتباط با سایر شاخه‌ها، وضعیت حقوق اداری در هر کشور را مشخص میکند بر این اساس مؤلفه‌هایی چون تقدم عدالت بر آزادی استقلال نفع عمومی از خصوصی، اقتدار مجریه در تصمیم‌سازی استقلال نسبی حقوق اداری از حقوق اساسی و مدنی تعیین کننده چهره حقوق اداری در فرانسه اند و در انگلیس اتکای نفع عمومی بر خصوصی حاکمیت، پارلمان صلاحیت ثانوی مجریه در قانون‌گذاری تبعیت اداره از حقوق مدنی و محدود شدن حقوق اداری به دادرسی اداری تعیین کننده چهره حقوق اداری در انگلیس هستند. (سابز، ۱۳۹۲، ص ۹)

با بیان مقدمه فوق دو سوال در اصل ماهیتی مقاله حاضر ایجاد می‌شود به نوعی فلسفه‌ی پژوهش ما بر آن‌ها استوار است. اول اینکه چگونه دولت مدرن رفته به ایجاد اندیشه‌های حقوقی اداری و در نهایت موجب تغییر در روند عدالت خواهی اداری و جنبه‌های کارکرده آن در زمینه حقوق اداری کمک نموده است؟ و دومین سوال ما این است که دولت اداری چه تاثیری از روند تحولات حاکم بر اندیشه‌های حقوق اداری و

دادخواهی برآمده از حقوق اداری پسامدرن پذیرفته است؟ فرض ما برای پسخ به هر دو سوال تغريباً بدين گونه است که اندیشه محور بودن حقوق اداری و تاثير پذيرفتن آن از تفکرات صحيح به خصوص در سال های اخير موجب برساختن عدالت خواهی اداری، پيشرفت سازی دولت اداری و ايجاد يك روند قانونی در عرصه دولت مدرن تحت سистем اداری است.

مسئله حقوق اداری اين است که اقتدار حکومت چگونه باید اجرا شود؛ از اين رو، کاملاً مرتبط با تئوريهای سياسی است. تئوريهای حقوق اداری که در حقیقت ریشه در تئوري های سياسی دارند شامل موارد زيرنند ايدئاليستهاي قانوني که به تعریف ارزشهاي عمومي و نهادها برای اجرای آنها ميپردازنند ليبراليسم دموکراتيك که حکومت قانون با تأكيد بر پاسخگوبي را بازگو ميکند پلوراليسم هنجاري که نگرشهاي متعدد با ارزشهاي متعدد را توصيف مينماید رئاليستها که به رفتار و انگيزه مدیران سياسی و عمومي ميپردازنند تئوري انتقادی که قدرت طبقه اقتصادي و اجتماعی را بررسی ميکند و سرانجام تئوري انتخاب عمومي که درباره منافع گروه ها با هدف سياسی بحث ميکند از اين رو نظريه هاي حقوقدانان و تئوريها و مکاتب آنها تأثير وافري بر ديدگاههاي حقوق اداری دارد برای نمونه اگر محققی به حکومت قانون و حکومت محدود معتقد باشد؛ در بررسی حقوق اداری بر آزادی های بنیادین و حقوق بنیادین تأكيد ميکند.

در واقع مسئله‌ی اصلی ما در حقوق حاضر تبیین اندیشه هایی است که در روند تغییرات حقوق اداری تحت ايجاد دولت اداری و پس از آن نيز در ايجاد قانون گذاري تحت اندیشه دولت اداری و جنبه های ايجابی آن تاثير داشته اند. از همین رو بررسی اندیشه های حاکم بر تحولات حقوق اداری و همچنين تاثير آن بر عدالت اداری و قانون تشکيلات قانون دیوان عدالت اداری ضروري است. مقاله حاضر با توجه به تئوري های موجود در اين زمينه ميکوشد تا به پاسخی در خور در تحليل تئوري های مذكور دست پيدا کرده و جنبه های نمود یافته‌ی آن در قانون را بررسی کند و در نهايیت نتيجه‌ای درست ارائه نماید.

## ۱- اندیشه دولت اداری تا عدالت خواهی اداری

با توجه به تأثیرات دولت اداری تنظیمی بر اندیشه تفکیک قوا دلیل پرداختن به ارتباط مسئله تفکیک قوا با نهادهای تنظیم گر بحث چگونگی هماهنگی و سازگاری این نهادها با قوای سه گانه بر اساس اصول مشروطه گرایی، است چرا که دولت اداری تنظیمی منجر به بروز مشکلات و چالش‌های عدیده‌ای در نظامهای حقوق اساسی از جمله تحول مفهومی در اصل تفکیک قوا اصل نظارت و تعادل نسبت میان آنها با اصل حاکمیت قانون و اصل عدم تفویض و حتی چگونگی نظارت قضایی بر نهادهای مزبور گردیده است. (Epstein, 2012, p 492) لذا پاسخ بدین سوال بینایین می‌تواند سایر مسائل حقوق اساسی را نیز به گونه‌ای مقتضی پاسخ دهد.

در دولت اداری تنظیمی نهادهای تنظیم گر مستقل با ساختار خاص، خود، اقدام به وضع مقررات اجرای آنها و حتی به امر قضاوت می‌پردازند. این نهادها در واقع کارویژه‌های سه قوه را به صورت واحد تحت اختیار خویش دارند از همین رو، تعادل نسبی ساختار سه گانه قوا بر هم خورده است و انتقادات جدی به اعمال اختیارات توسط نهادهای تنظیم گر وارد شده است. این نهادها متهم شده‌اند که کند، ناکارآمد ناعادلانه پیش‌بینی نشدنی، فاسد و رشوه خوار، دارای ضعف مدیریت به دور از شایسته سalarی و غیردموکراتیک هستند همچنین از اعطای صلاحیت قضاوت به آنها در خصوص تصمیماتی که خود اتخاذ. می‌کنند انتقاد شده است. انتقاد دیگر این است که فرآیندهای سازمان را افرادی اداره می‌کنند که از مشکلات کسانی که تابع قاعده گذاری نهادهای تنظیم گر هستند در ک کافی ندارند همچنین گفته شده است که این نهادها، تصمیماتشان را پیش از این که موضوعات به طور رسمی در معرض مشورت گروههای ذینفع قرار بگیرد، اتخاذ می‌کنند نهايتاً اين که نهادهای تنظیم گر مانند همه نهادهای ديوانسالار دیگر، به دنبال رشد و افزایش اختیارات هستند و برای توجیه اين، رشد حوزه‌های جدیدی از فعالیت‌های اقتصادی را جستجو می‌کنند و از اين رو به مقررات گذاري بيشتر روی می‌آورند.

نظریه پردازان حقوق تنظیمی معتقدند که تنظیم گری از ابتدا در نظام حقوقی آمریکا و انگلستان وجود داشته اما در دوران دولت اداری تنظیمی دارای مفهوم موسعی گشته است و

تنظيم گری در راستای حفاظت و حمایت از آزادیها و حق مالکیت افراد است از این رو، نه می توان دولت اداری تنظیمی را انکار کرد و نه میتوان تعارضات آن را با اصول حقوق اساسی لا ینحل باقی گذاشت چرا که پیچیدگیهای زندگی سیاسی مدرن به وجود یک دولت اداری تنظیمی نیازمند است و حتی بسیاری از نظریه پردازانی که به این نظریه تمایلی ندارند نیز وجود آن را در دنیای کنونی اجتناب ناپذیر میانگارند و معتقدند اصلاحات جدی مبتنی بر اصول حقوق اساسی و آزادیهای فردی در راستای هم خوانی با قوانین اساسی امکان پذیر و شدنی است. (Michael, 1998 , p 398)

در بسیاری از دعاوی مسئله درباره چگونگی کنترل و نظارت بر نهادهای مذکور است. به عنوان مثال، افزایش صلاحیتهای نهادهای تنظیم گر در کشوری مانند ایالات متحده آمریکا، موجب برخی نگرانی ها در خصوص مشروعيت تصمیمات این نهادها شده است به خصوص در مواردی که به نظر میرسد این نهادها از صلاحیتهای قاعده سازی خود پیشتر میروند. از این رو، تلاش بر این بوده تا در کنار سازوکارهای سنتی، پاسخگویی نهادهای تنظیم گر به اشخاص و نهادهای دیگری نیز پاسخگو باشند. ( Postell, 2012 , p24) اما پرسشی که مطرح میشود این است که منع این صلاحیت ها از کجاست و بر چه اساسی میتوان به اعمال این نهادها مشروعيت دموکراتیک بخشید؟ با مطالعه تطبیقی این نهادها مشخص میشود که نهادهای تنظیم گر، به موجب قوانین کنگره و پارلمان تأسیس میشوند که نه تنها ایجادشان بلکه، وظایف، صلاحیت ها و میزان استقلالشان به موجب قانون معین میشود.

برخی حقوقدانان آمریکایی معتقدند که فقط کنگره دارای صلاحیت تقنینی است و بر اساس اصل عدم تفویض حق واگذاری آن را به نهاد دیگری ندارد اما در دعوای Mistretta vs US دیوان عالی ایالات متحده آمریکا بیان میکند که کنگره میتواند صلاحیت تقنینی اش را براساس اصل ضرورت و مناسبت واگذار نماید و استدلال قاضی این است که در جامعه پیچیده کنونی ما، کنگره به تنهایی نمیتواند تمامی کارها و وظایف موجود در جامعه را بدون تفویض انجام دهد هرچند این تفویض باید مبتنی بر اصولی باشد. یکی از مهترین اقداماتی که میتوان انجام داد بحث نظارت قوه مقننه بر این نهادهاست.

بدین منظور کلیه قواعدی که توسط این نهادها تنظیم می‌شوند پیش از این که به مقرره تبدیل شوند بایستی به تأیید و تصویب قانون گذار رسیده و نهایی شوند. بدین ترتیب اقدام آنها هم منطبق بر اصل تفکیک قوا خواهد بود و هم از طرفی پاسخگویی و مسئولیت پذیری این نهادها را در برابر قانون گذار افزایش میدهد. (Scott, 2010, p 13)

راهکار دیگر ناظارت پسینی است یعنی پس از تصویب قوانین در بازه‌های زمانی مشخص و به طور دائمی بر مصوبات نهادهای تنظیم گر ناظرت داشته باشند و کنگره بتواند برخی از موارد مبهم و غیر شفاف آن را روشن و واضح سازد و بسیاری از موارد نقض را اصلاح نماید. (Richard, 2011, p 153) اگرچه این نهادها خارج از قوه مجریه شکل گرفته اند اما کما کان در نظام‌های حقوقی معاصر بخشی از این قوه به حساب می‌آیند و البته نخست وزیر یا رئیس جمهور در انتصاب و عزل اعضای آنان دارای محدودیتهای است یکی از مهمترین مشخصه‌های این نهادها ریاست گروهی از افراد با صلاحیت‌های مشترک در مجموعه‌های تحت عنوان کمیته یا کمیسیون است؛ دقیقاً، بر خلاف سایر بخش‌های قوه مجریه که اعضای آن توسط یک وزیر یا یک فرد منتخب از سوی رئیس جمهور یا نخست وزیر اداره می‌شوند. (Steven G, 1994 , p 549)

به عنوان مثال در رأی قضایی مشهور Aur Robbins، قضاط بر این امر تأکید می‌کنند که مشخص کردن وظایف حکومت در قالب تفکیک سه گانه قوا و احصای صلاحیت‌ها به روش منتسکویی و مطلق با ظهور نهادهای تنظیم گر و اعمال صلاحیت‌های سه گانه به واسطه آنها، امری بسیار دشوار است. همچنین قضاط دیوان عالی ایالات متحده در پرونده Bowsher v. Synar اذعان می‌کنند که فعالیت‌های اجرایی به آسانی قابل تمیز از امر تقنینی نیست که بتوان مرزهای آنها را به طور دقیق مشخص کرد و مرزهای میان آنها مبهم و سیال است. در نهایت هنگامی که از چالشهای دولت اداری تنظیمی بحث می‌شود نباید نقش قوه قضاییه را نادیده گرفت در باب عدم تخصص قضاط در مسائل فنی و تکنیکی شاید نگرانی هایی وجود داشته باشد که با تاسیس دادگاه‌های اداری تخصصی و به کار گرفتن قضاط حرفه‌ای در زمینه‌های خاص می‌توان این نگرانی را بر طرف کرد از این رو بسیاری از این اصلاحات در حوزه صلاحیت‌های قوه مقننه است تا بتواند به دولت اداری تنظیمی مشروعیت

بیخشد و منجر به شکل گیری قوه چهار می نگردد. (Sunstein, 1990 , p 18 ) مسئله دادرسی اداری که به تبع خود دعاوی قضایی را به دنبال دارد اساساً مخالف با حمایت های مدنظر حاکمیت قانون در دادرسی قضایی سنتی است اما حقوقدانان این امر را با مسئله نظارت قضایی بر دعاوی نهادهای تنظیمگر حل و فصل کرده اند تصویب آینین دادرسی اداری به منظور حفظ حقوق و آزادیهای شهروندان و متابعت نهادهای تنظیم گر از حاکمیت قانون و دادرسی در هنگام قانون گذاری از جمله قوانین مؤثری است که در آن بعد از دادرسی اداری راه را برای تجدید نظرخواهی از محاکم اداری و نظارت قضایی بر آنها به رسمیت می شناسد، بنابراین تصمیمات این محاکم از آنجا که مبنی بر منفعت عمومی و عدالت اجتماعی است، کارآیی بیشتری برای مردم خواهد داشت. (هداوند، ۱۳۹۵ ، ص ۳۱۲) از این رو، اگر سازمانها و بخشهای مختلف اداری از نظارت دقیقی که بر اعمالشان به هنگام استفاده از روشهای غیر رسمی مثل نظر کارشناسان اسناد راهنمای قواعد تفسیری سیاست گذاری وجود دارد آگاه باشند حساسیت و دقت بیشتری به خرج خواهند دهنده تا روشهای رسمی را که در قانون دادرسی اداری پیش بینی شده است برای خط مشی گذاری به کار بگیرند.

با تکیه بر گفته های فوق به نظر می رسد نظام عدالت اداری وابسته به تغییرات اندیشه ای حاکم بر عدالت خواهی در طول قرن گذشته است و چنان که نشان از آن می بینیم جنبه های افراطی اندیشه پژوهی حقوقی نیز در این زمینه دخیل بوده است . لذا اصرار بر تغییر و تحولات در این زمینه نه تنها به یک اندیشه بلکه به تمام اندیشه های حقوق اداری در طول ایجاد دولت مدرن وابسته بوده است.

البته در این زمینه می توان به امر دیدگاه قانونگذار در گذر زمان به تضليلات و اعتراضات مردم نسبت به ادارات و امر دادخواهی نیز اشاره کرد به نوعی در طول زمان مورد تحول قرار گرفته است و تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بر آن تاثیر گذار بوده است چنان که در ماده ۱ قانون تشکیلات و آین دادرسی دیوان عدالت اداری عبارت « در اجرای اصل یکصد و هفتاد و سوم (۱۷۳) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأموران، واحدها و آینین

نامه‌های دولتی خلاف قانون یا شرع یا خارج از حدود اختیارات مقام تصویب کننده، دیوان عدالت اداری...» به خوبی نشان دهنده‌ی موضوع می‌باشد. در این باره می‌توان به راحتی فهم مسئله را به جریان تاثیرگذاری تحولات اندیشه‌ی اداری بر تدوین قانون و نظم دهی به به قواعد تعیین کننده در این زمینه ربط داد.

## ۲- تاثیر تحولات اندیشه عدالت اداری بر تشکل‌های دادخواهی اداری

عدالت اداری مفهومی سیال و بحث برانگیز در حقوق عمومی است. (Buck, 2011)، (53) بخشی از این ابهام ناشی از ابهام در نفس مفهوم عدالت است. اول اینکه هر تعریفی از عدالت اداری درست همانند تعریف عدالت مستلزم حل یا جمع تعارض منافع مختلف و البته مشروع است برای، نمونه تعارض کارآمدی اداره به عنوان منفعتی عمومی با حقوق فردی یا تعارض حقوق فردی با یکدیگر وجهی از این تعارض است. دوم اینکه عدالت اداری ناظر بر عمل (تصمیم اداری است و عمل اداری نیز تعیین کننده‌ی حقوق و تکالیف اشخاص و گروه‌های مختلف اجتماعی است. در واقع اهمیت عمل اداری در اینجا و در این مقاله عمدتاً به دلیل تأثیری است که بر حقوق و منافع اشخاص می‌نهاد. بنابراین هر کوششی برای تعریف عدالت اداری باید به حفظ توازن بین منافع و مصالح مختلف اعم از عمومی و خصوصی معطوف باشد.

در حالی که از نظر هنجاری موضوع این است که تصمیم اداری در متن ارزش‌های حقوقی و چارچوب اداری و سیاسی چگونه باید اتخاذ شود. (Bucket, 2011, 54) اما توصیف همیشه آسان نیست برای، نمونه توصیف یک، فعالیت که پیشتر بر عهده‌ی دولت بوده، به عنوان خصوصی» هر زمان ممکن است به دلیل مداخله‌ی دولت و امکان مقررات گذاری برای تعدیل تبعات اجتماعی تصمیم نهاد مورد نظر به هم بریزد یا نهادی عمومی ممکن است به شکایات از فعالیت یک بخش خصوصی رسیدگی کند. آنگاه پرسش این خواهد بود که خط فاصل امر عمومی از خصوصی کجا باید ترسیم شود و حیطه عدالت اداری تا کجاست؟ واقعیت این است که کار کردها بر جسب عمومی یا خصوصی به خود نمی‌گیرند؛ عمومی بودن، چیزی مثل قرمز بودن نیست؛ ویژگی ای که به راحتی قابل مشاهده باشد. (Cassie and Knight, 2007, 65)

البته در کشورهای مختلف متفاوت بوده است. از این رو هر کوششی برای یافتن پاسخی درست یا نهایی دربارهٔ تمايز عمومی- خصوصی یا عمومی (دولتی) بودن کارکردی خاص به ویژه در حوزه های مرزی راه به جایی نخواهد برد و در نهایت مستلزم قضاوت ارزشی و سیاسی است بنابراین گویا گریزی از اتخاذ رویکردی تاریخی و تجربی برای دستیابی به راه حل یا پاسخ مناسب برای چالش‌های نظری در حقوق اداری از جمله شناخت مفهوم و حیطهٔ عدالت اداری وجود ندارد.

مسئلهٔ بعدی در این زمینه نظام عدالت اداری است نظام عدالت اداری بخشی از «نظام عدالت در هر کشوری است نظام عدالت را میتوان به کیفری، مدنی، اداری، استخدامی و غیره تقسیم کرد اما نکته اساسی این است که عدالت در درون هر یک از استخدامی و غیره تقسیم کرد . اما نکتهٔ اساسی این است که عدالت در درون هر یک از این نظام‌ها تنها از طریق دادگاه‌ها تأمین نمی‌شود بلکه دامنه‌ای از سازوکارها و نهادهای به هم پیوس رسته در این کار نقش و سهم دارند. (Cane, 2009 , p 12)

با این حال میتوان رویکردهای مختلفی به سازوکارهای موجود عدالت اداری داشت؛ برای مثال، می‌توان انحصاراً بر سازوکارهای جبرانی تأکید کرد؛ در این صورت دادگاه‌ها، دیوانهای اداری و آمبود من سه سازوکار اصلی برای جبران کم کاریها یا زیاده روی ها در اداره خواهند بود. روندهای داخلی رسیدگی و اقسام مختلف روش‌های حل اختلاف، سازوکارهای جبرانی دیگری است که با مداخلات بیشتر دولت و گسترش بخش عمومی اهمیت بیشتری یافته است. از طرف دیگر میتوان صرفاً بر روند تصمیم‌گیری اولیهٔ نهادهای اداری به ویژه از منظر مخاطبان تصمیم تأکید کرد و با نگاهی پیشگیرانه کیفیت عمل اداری را از نظر رعایت اصول حرفة ای و روندهای مشارکتی و راهکارهایی که برای ارتقای آن وجود دارد، مورد توجه قرار داد. رویکرد اخیر گونه‌ای حقوق اداری داخلی درونی را القا میکند که بهبود عملکرد.

تصمیم‌گیرندگان را برای تحقق عدالت در اداره مؤثرتر از نظارت‌های بیرونی میینند. در دنیای کنونی از هیچ یک از این رویکردها گریزی نیست؛ وجود روندهای پیشینی عدالت اداری مؤید شناسایی عقل جمعی است که در عین حال مسیری شفاف تر را در

تصمیم‌گیری اداری ترسیم می‌کند؛ وجود سازوکارهای مناسب و البته سالم جبرانی یا پسینی قهرآخاذمن پاسخگویی و مسئولیت پذیری بیشتر تصمیم‌گیرندگان خواهد بود. نظام عدالت اداری قواعد ماهوی آین و تشریفات تصمیم‌گیری و نهادها را در بر میگیرد از نظر، نهادی عدالت اداری شامل تصمیم‌گیرندگان، اولیه کسانی که تصمیمات را بازبینی می‌کنند، امبدزمنها و دیگر مراجع مستقل رسیدگی به شکایات، دیوانهای اداری و محاکم میشود. (Cane, 2009, p 210)

در مجموع سازوکارهای عدالت اداری را میتوان به سه گونه‌ی سیاسی، حقوقی، اداری تقسیم کرد هر یک از این سازوکارها یا الگوهای عدالت اداری با آسیب‌شناسی سازمانی خاصی پیوند دارد. سازوکار سیاسی با نقش سیاستمداران انتخابی در رسیدگی به دادخواهی‌ها و به ویژه با به کارگیری ابزار پارلمانی برای کنترل فعالیتهای دولت ارتباط دارد کنترل سیاسی قوه‌ی مجریه توسط پارلمان از طریق ابزاری چون سؤال استیضاح یا حسابرسی مالی مخارج دولت یا ابزار غیر پارلمانی مانند توسل به رسانه‌ها صورت می‌گیرد. ویژگی اساسی این شکل رسیدگی مداخله‌ی اعضای پارلمان به نمایندگی از افراد حوزه‌ی انتخابی و پیگیری شکایات آنان از مجاری سیاسی و غیر رسمی است البته میزان اهمیت این سازوکار به عوامل مختلفی چون نوع پارلماناتریسم حاکم و نقش و جایگاهی که اعضای پارلمان در حمایت از شهروندان (به ویژه در سطح حوزه‌ی انتخابی) بر عهده دارند یا میتوانند بر عهده داشته باشند، بستگی دارد. بی تردید از نظر اداری تأثیر این روشها میتواند مثبت باشد. با این حال روشن است که به عنوان یک شکرده فردی برای کسب آراء، این سازوکار با آرمان اداره‌ی عینی و بی طرف ناسازگار است و در برخی فرهنگهای سیاسی میتواند به نهادینه شدن مشتری مداری» در اداره منجر شود. (Clark, 1999, p 475)

اما الگوی حقوقی عدالت اداری بر امکان بازنگری قضایی و کنترل قانونی بودن اعمال اداری توسط دادگاه‌ها مبنی است. در این زمینه به کارگیری اصول «عدالت طبیعی» و «دادرسی مشارکتی از جمله روشهایی است که اکنون در بسیاری از نظامهای حقوق اداری بر آن تأکید میشود. سرانجام مدل اداری نیز با اصول اداره‌ی خوب و منصفانه از راه به کارگیری موازین تشریفات قانونی در روندهای اداری و وجود روندهای مستقل رسیدگی

اداری در اختلافات بین ادارات و شهروندان شناخته می شود نقشی که آمودز منها در رسیدگی به سوء مدیریتها در کشورهای مختلف بر عهده دارند یا انجام دادن تحقیقات عمومی که با اهداف مختلف مانند حقیقت یابی یا شنیدن اعتراضات اشخاص ذی نفع به طرھای دولتی در حقوق اداری انگلستان صورت میگیرد با الگوی اخیر عدالت اداری مرتبط است. در واقع الگوی اداری نوعی «حقوقی سازی» روند اداری است؛ یعنی روندی که تصمیمات اداری را تابع سلطه ای قواعد از پیش تعیین شده می کند این در حالی است که الگوی حقوقی عدالت اداری روند قضایی سازی برای سپردن تصمیمات اداری به روندهای قضایی است و از نظر آسیب شناختی می تواند به تصمیم گیریهای افعالی ظاهرگرایی افراطی و تأخیر و پیچیدگی های غیر ضروری در روند تصمیم گیری اداری بینجامد. (Clark, 1999, p 476)

در هر حال یک نکته به نظر مسلم است و آن افزایش نقش دادگاه ها در شکل گیری و تنظیم سیاستگذاری عمومی در کشورهای مختلف است که از آن بعنوان "قضایی سازی"<sup>۱</sup> حکمرانی یاد می شود. این روند "قضایی سازی" به معنی وسیع چیزی فراتر از تعیین و اعمال مستقیم قواعد توسط قضات است و شامل مواردی نیز می شود که تصمیم گیری های اداری در سایه تاثیر آراء و روندهای قضایی اتخاذ می شود؛ خودداری یک مرجع اداری از انجام یک رفتار یا سعی در مدلل سازی و توجیه تصمیمات اتخاذ شده و یا ایجاد روندهای شبه قضایی داخلی همگی برای جلوگیری از طرح موضوع نزد دادگاه ها صورت می گیرد. بنابراین تعیین دقیق مرز و گستره قضایی سازی دشوار می نماید. (Gingbug, 2009)

امکان مناسب برای طرح دعوا و دسترسی به محاکم بمنظور ایجاد تغییر اجتماعی مشوق عاملان بیرونی برای طرح دعوا نزد محاکم قضایی خواهد بود. استفاده از دادگاه ها و طرح دعوا برای پیشبرد تغییرات اجتماعی که از آن بعنوان یا "دعوای حقوق عمومی"<sup>۲</sup> یاد می شود، از این نظر دارای اهمیت است. (رنجر، ۱۳۹۵، ص ۴۲) همچنین در این میان،

1. Judicialization

2. public law litigation'

خلق دادگاه‌های قانون اساسی و اداری نوین می‌تواند محیط مناسبی برای قضایی سازی فراهم کند. عنوان مثال اگر امکان به چالش کشیدن یک قانون مصوب پارلمان عنوان یک نهاد دموکراتیک بدلیل ناسازگاری با قانون اساسی (نzd دادگاه قانون اساسی) وجود داشته باشد، مطمئناً به همان دلیل، امکان لغو و ابطال اعمال و تصمیمات مراجع و مقامات اداری غیر انتخابی و مقررات گذاری‌های قوه مجریه وجود خواهد داشت. همین طور از اهمیت تاثیر ترتیبات نهادی بین المللی نیز نباید غافل بود. عنوان نمونه الزامات سازمان تجارت جهانی مبنی بر انتشار قوانین و مقررات مربوط به تجارت، آگاهی دادن از اقدامات تازه، امکان اظهار نظر و رسیدگی مستقل و پژوهش خواهی نسبت به اعمال اداری مربوطه، تاثیرات مهمی بر سازوکارهای نهادی داخلی دستکم مرتبط با بخش تجارت و یا بطور کلی نظام حقوق اداری دولت‌های عضو خواهد داشت. (Gingburg, 2009 , p 9)

اما یکی از مهم‌ترین و آشکارترین تاثیرات عدالت قضایی در عدالت اداری را می‌توان، چنانکه در مطالعه سنت انگلیسی حاکمیت قانون ملاحظه خواهد شد، در الزام به بکارگیری اصول "عدالت طبیعی"<sup>۱</sup> حاکم بر روندهای قضایی در تصمیم‌گیری‌های اداری مشاهده کرد.<sup>۲</sup> این تاثیر "آین دادرسی" بر آینه‌های اداری را در کجا جز در نظام حقوق عرفی می‌توان انتظار داشت؟ در حقوق عرفی آینه‌ها و قواعد شکلی علاوه بر اینکه ابزاری برای احقيق حقوق فردی هستند، بخودی خود دارای ارزش‌اند. به رسمیت نشناختن منطق ابزاری صرف برای طرق دادرسی در بریتانیا می‌تواند به خوبی توضیح دهد که چرا گستره حقوق شکلی یا رویه‌ای در این کشور همچنان وسیع تراز فرانسه و سایر کشورهای اروپایی قاره‌ای است. (شونبرگ، ۱۳۸۶، صص ۶۲-۶۱) با توجه به گستره اختیارات گزینشی اداره پیداست که این وضعیت می‌توانست پیامدهای بسیار مثبتی برای

#### 1. natural law

۲. رای صادره توسط مجلس لردها در دعوای بسیار مشهور Ridge (1964) Baldwin v. از این نظر بسیار اهمیت دارد. اثر این رای در این بوده که اصول "عدالت طبیعی" را در هر تصمیمی (هر چند اداری) که بر حقوق مدنی افراد تاثیر نهاد، قابل اعمال شناخته است. تاثیر این رای در رویه قضایی سایر کشورهای عضو خانواده حقوق عرفی از جمله هنا- عینا قابل مشاهده است. برای دیدن اثر این رای، رک به:

Longley and James, op.cit pp. 216-217.

حقوق اداری بریتانیا و سایر کشورهای عضو خانواده حقوق عرفی از نظر فراهم سازی منابع حمایت شکلی از شهروندان بدنیال داشته باشد.

با توجه به گفته های فوق به نظر می رسد تیین عدالت اداری در روند قانون گذاری تحت حقوق اداری تأثیری داشته است که اندیشمندان به مرور زمان به آن دست یافته اند و هر گونه دخالت اندیشه در این زمینه محصول آموزش روند تغییرات حقوق اداری تحت تفکرات نظریه پردازان دولت مدرن بوده است. این امر به خوبی نشان می دهد که قانون گذاری داخلی در راستای دادخواهی اداری نیز محصول همین امر است.

### ۳- اندیشه ایجاد دیوان و دادرسی اداری تحت تحولات حقوق اداری

به زعم برخی، دادرسی در نظام حقوقی ایران از یکسو شیوه نظام حقوقی انگلیس و از سوی دیگر با وجود دیوان عدالت اداری شیوه نظام حقوقی فرانسه است اما، هیچیک از محسن دو نظام را در خود جمع نکرده است. دیوان های اداری در ایران. آمیزه ای از سیستم فرانسوی و انگلیسی هستند که مزایای هیچ یک از این دو سیستم را ندارند، زیرا هر کدام از این سیستم ها با توجه به رویکرد خود در باب نظریه دولت، تفکیک قوا و مبانی حقوق اداری و همچنین تاریخ خود مسیری متفاوت در باب دادرسی اختصاصی اداری پیش گرفته اند. (مرادخانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۴-۴۲) در مقایسه، تأسیس و شکل گیری دیوان های اداری در ایران، نه مبتنی بر دیدگاه خاص و مبانی دولت و نظریه حقوق اداری و تفکیک قوا است و نه ناشی از تاریخ تحولات کشور، بلکه به فراخور مقتضیات و شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تأسیس شده، بدون آنکه در تأسیس هریک به اندوخته ها توجه شود و از تجربیات پیشین و ارتباط منطقی الگوهای پیش گفته بهره گرفته شود. از این رو، حتی در به کار بردن تعریف و عنوان واحد برای آنها نیز با مشکل مواجه هستیم. تنوع و گسترده گی فعالیت های اداری در سطوح مختلف دولتی، غیردولتی، مجتمع صنفی و اختلافاتی که افراد در این سطوح دارند. به تشیت در نظام دیوان های اداری دامن زده است. ویژگی های خاص دعاوی ناشی از فعالیتهاي اداري و به خصوص اصل تخصص و نیاز به تصمیم گیری سریع موجب شده قانون گذار حل و فصل هر کدام از این اختلافات را به یک دیوان اداری معین و گذار کند.

بر اساس اصل (۱۷۳) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران فلسفه وجودی دیوان عدالت اداری حمایت از حقوق افراد در مقابل تصمیمات سلیقه‌ای و دلخواهی اداری می‌باشد از این رو در صورتی که حقوق اساسی افراد در مقابل دستگاهها و مقامات دولتی تضییع شود می‌توانند علیه آنها در دیوان طرح دعوا نمایند. (حیب نژاد، ۱۳۶۸، چ ۱، ص ۱۶) یکی از آثار مهم حاکمیت قانون، امکان ابطال مقررات و مصوباتی است که مغایر با قانون بوده و یا خارج از صلاحیت تصویب شده است (آقایی طوق، ۱۳۹۷، ص ۳۵۴) که از زمان تدوین قانون دیوان عدالت اداری در سال ۱۳۶۰ وارد نظام حقوقی کشور شده است. (آقایی طوق، ۱۳۸۶، ص ۱۸) از این رو می‌توان گفت هیأت عمومی دیوان عدالت اداری به نوعی وظیفه دادگاه قانون اساسی را با حذف و ابطال قوانین مخالف با قانون اساسی به نتیجه می‌رساند.

دیوان در رویه استنادی خود به اصول قانون اساسی و تفسیر آن تا اندازه‌ای به خوبی عمل کرده است و با استفاده از اصول قانون اساسی به کرات اعمال اداری مغایر با قانون اساسی را ابطال نموده است در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران با توجه به عدم وجود دادگاه اختصاصی قانون اساسی، به نظر می‌رسد دیوان عدالت اداری این خط را به نحوی پر کرده است و نقش دادگاه قانون اساسی را ایفا می‌نماید. این نهاد قضایی، با گسترش رویه قضایی راجع به حقوق و ارزش‌های بنیادین، اساسی سازی حقوق اداری را به معنای واقعی آغاز نموده و رفته رفته در اثر اعمال تفاسیر و استناد به قانون اساسی و همچنین اجرایی جھگکردن هنجارهای اساسی استخراج شده با این روش توسط مراجع قضایی و تصمیم گذاران سیاسی و اداری مبنای برای شناسایی اساسی سازی تدریجی حقوق اداری برای همه افراد تبیین نموده است و نیز با ابطال مقررات اداری مغایر با قانون اساسی زمینه رشد و پیشرفت فرآیند اساسی سازی را ادامه داده است (سعیدی روشن، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵) آگاهی افراد جامعه به حقوق اساسی خود و سهولت دسترسی به قاضی اداری در طرح شکایت علیه اداره و مقامات اداری، کار کرد حداثتی دیوان را در راستای دفاع از حقوق بنیادین و حقوق اساسی آنها تقویت می‌نماید. واضح است که نهادهای تاثیر گذاری همچون شورای نگهبان با توسعه صلاحیت‌های دیوان در رسیدگی به دعاوی اداری از

طريق نظریات تفسیری و آراء خود در ارزیابی قوانین می توانند نقش ارزنده ای را در تقویت این کار کرد ارائه نمایند. (امامی، شاکری، ۱۳۹۶، ص ۴) هرچند مرجع نظارت بر انطباق مصوبات مجلس با قانون اساسی و عدم مغایرت آنها با شرع در قانون اساسی به صراحت بر عهده شورای نگهبان گذاشته است اما مرجع نظارت بر انطباق مقررات اجرایی با قانون اساسی به وضوح در قانون اساسی روشن نشده است و حقوقدانان در خصوص امکان استناد دیوان عدالت اداری به اصول قانون اساسی در مقام صدور حکم دارای دیدگاه های متفاوتی هستند و از این حیث اختلاف نظر وجود دارد. (کدخدایی، ویژه، ۱۳۸۸، ص ۳۹) لکن می توان با استفاده از برخی از اصول قانون اساسی از جمله اصل (۱۷۰) می توان بیان نمود که نظارت دیوان بر خلاف نهاد شورای نگهبان دارای نظارت پسینی می باشد و همچنین با تفسیر اصول مذکور در روند دادرسی اداری زمینه اجرایی کردن حقوق اساسی را در جهت اساسی سازی تدریجی حقوق اداری فراهم می آورند از این رو می توان بیان نمود که نظارت قضایی دیوان عدالت اداری از طریق ابطال، باعث توقف اعتبار حقوقی آئین نامه های مخالف با قوانین فرادست می باشد و با تفسیر و استناد به اصول قانون اساسی زمینه ساز تدریجی اساسی سازی حقوق اداری می باشد که اجرا در نهایت منجر به اجرایی نمودن اصول قانون اساسی می گردد. (دبیرنیا، جلیلی، ۱۳۹۹، صص ۹۷ - ۱۲۰)

ماده ۱ قانون تشکیلات و آئین دادرسی دیوان عدالت اداری به خوبی موبد موضوع فوق است . چنان که البته موضوع دادخواهی در صلاحیت دادگاه تحت بند یکم از ماده ۱۰ قانون مذکور بیان گشته است و قطعاً چنین حقی با توجه به تغییر در اندیشه های عدالت اداری و دادخواهی اداری به مرور زمان تحت سیطره‌ی دولت اداری بوده است.

#### ۴- تاثیر تشکیلات دیوان عدالت اداری بر اداره مطلوب تحت اندیشه های حاکم بر تحولات حقوق اداری

دکترین اداره مطلوب یا خوب اداره کردن که به عنوان یک رویکرد جدید بسیاری از مفاهیم و نهادهای حقوق اداری معاصر را تحت تأثیر قرار داده است، به «آئین های اداری و چگونگی به کارگیری صلاحیت اختیاری در فرآیند تصمیم گیری توسط مقامات اداری

مربوط میشود. آینهای اداری مسیری را ترسیم می‌کنند که مقامات اداری برای تصمیم‌گیری در مورد یک پدیده عمومی با استفاده از صلاحیت اختیاری که قانون به آنها تفویض کرده است اجرای تصمیمات اتخاذ شده و همچنین حل و فصل اختلافات ناشی از تصمیمات، موصوف بایستی طی نمایند به طور خلاصه براساس ایده اداره مطلوب» یا «اداره خوب تصمیمات اداری باید مستدل بوده و مقام تصمیم‌گیرنده مکلف است که با ارائه دلایل و مستندات کافی تصمیمات خود را توجیه کند و همچنین شهروندان حق مشارکت در جریان تصمیماتی را دارند که، حقوق، آزادیها و منافع آنها را تحت تأثیر قرار میدهد.

می‌بایست میان کارکردهای غیرابزاری و کارکردهای ابزاری آینهای اداری تفکیک

قابل شدن:

الف . کارکردهای غیرابزاری آینهای اداری نقش خود را مستقل از پیامدهای ناشی از تصمیم نهایی ایفا می‌کنند این کارکردها عبارتند از:

حمایت از کرامت شخصی رویکرد) کرامت محور که به ایده‌های کانت مربوط می‌شود.

تقویت مشارکت شهروندان تا حدودی به نظریه دموکراسی مفاهمه ای که هابر ماس مطرح می‌کند پیوند میخورد؛<sup>۱</sup> (هداوند، ۱۳۸۸)

### ۱. ایجاد شفافیت و پاسخگویی

#### ۲. تقویت موجه سازی.

به این ترتیب آینهای اداری فقدان توجیه منطقی ناشی از عدم تعیین تکلیف قانونی در مورد یک پدیده را به هنگام تصمیم‌گیری در قلمرو اختیارات گزینشی، با عرضه و تأمین یک توجیه بیرونی مبتنی بر دموکراتیک تر کردن و بهتر کردن کیفیت پیامدهای تصمیم‌گیری جبران می‌کند. ب کارکردهای ابزاری از این، منظر، آینهای اداری درستی تصمیمات و پیامدهای ناشی از آنها را تضمین می‌کنند آینهای اداری برای موارد زیر مفید هستند:

۱. هداوند، مهدی؛ معیارهای اداره مطلوب و تحولات حقوق اداری: تحلیل مفهومی، تحقیقات حقوقی بهار و تابستان

۱۳۸۸ - ویژه نامه شماره ۱

۱. حمایت از حقها و منفعتها بنابراین آینه های اداری به عنوان یک سپر حقوقی عمل می کنند.

۲. تقویت خوب اداره کردن و در نتیجه ارتقاء کیفیت تصمیمات نهایی وقتی که در تصمیم گیری اداری از اختیارات گزینشی استفاده می شود. برای شناخت نقش آینه های اداری در رابطه با کیفیت تصمیمات یعنی تقویت خوب اداره کردن، ضروری است که در اینجا اختیار گزینشی تعریف شود.

صلاحیت اختیاری معمولاً متنضم دو مفهوم مشترک است: انتخاب و منفعت عام. صاحب نظران توافق دارند که صلاحیت اختیاری به این معنی است که قانون به مقام اداری اجازه میدهد که از میان گزینه های متعدد، قانونی با توجه به معیار های غیر حقوقی دست به انتخاب بزند این انتخاب متنضم برقراری توازن میان منافع عمومی و خصوصی با استفاده از ارزش های فراحقوقی در جهت تعیین یک منفعت عام است که به وسیله قوانین موضوعه تعیین نشده است. (Ponce, 2005 , p 551)

بنا به تعریف پیشنهادی کمیته وزرای اتحادیه اروپا صلاحیت اختیاری به عنوان اختیاری که به یک مقام اداری درجه ای از آزادی عمل را برای تصمیم گیری و اگذار می کند، مقام اداری را مجاز می سازد که میان تصمیمات متعدد مجاز و، قانونی تصمیمی را که از نظر او مناسب تر است اتخاذ نماید.<sup>۱</sup>

جوهر صلاحیت اختیاری یعنی انتخاب از میان گزینه های متعدد، در حقوق اداری سنتی مفهومی زاید تلقی می شد و به آن پرداخته نمی شد مگر برای محدود کردن مرزهایی که صلاحیت اختیاری نباید به آنها تجاوز کند به علاوه در رویکرد سنتی انتخاب کردن موضوعی است که به سیاست گذاری مربوط می شود و یک موضوع حقوقی نیست. در انگاره های سنتی حقوق اداری در میان سایر موضوعات فراهم کننده نوعی از دفاع برای افراد و سپری در مقابل تصمیمات خودسرانه و دلخواهانه است. از این منظر، جایی که قانون پایان می پذیرد خودکامگی آغاز می شود و تنها حمایت موثر در مقابل خودکامگی

1. Recommendation of the commission of Ministers No. R(80)2 concerning the Exercise of Discretionary Power by Administrative Authorities, 316th Mtg, 11 March 1980.

نظرارت قضایی است. بنابراین حقوق اداری سنتی، به طور خاص علاقه‌ای به کیفیت تصمیم گیری بر اساس ایده خوب اداره کردن ندارد بلکه توجه آن معطوف به کنترل قضایی تصمیمات غیرقانونی برای حمایت از شهروندان در مقابل خودسری‌های است. این یک رویکرد سلبی است به این مفهوم که رهیافتی علیه خودکامگی و تصمیم گیری‌های دلخواهانه و متلونانه بدون توجه به اداره خوب یعنی کیفیت و درستی تصمیمات اداری می‌باشد این رویکرد را میتوان به دیدگاه Harlow که با استعاره نظریه‌های چراغ قرمز بیان شده است مربوط دانست. این رویکرد تا مدت‌ها در اغلب کشورهای اروپایی رایج بود و براین اساس اصل قانونی بودن همچون یک بت پرستیده می‌شد. اما رویکردی جدید در سرتاسر اروپا و ایالات متحده رشد کرده است. این رویکرد جدید به کیفیت تصمیمات توجه دارد این رویکرد به ویژه در ایالات متحده به خوبی استقرار یافته است براساس این، رویکرد برخلاف رویکرد سنتی، انتخاب بر مبنای صلاحیتهای، اختیاری به خودی خود به حقوق اداری پیوند می‌خورد، زیرا به تصمیمات خوب (درست) و خوب اداره کردن ارتباط پیدا می‌کند این مهم است که تصمیماتی که مدیریت دولتی اتخاذ می‌کند هم قانونی و هم صحیح باشد و ادله کافی از آن پشتیبانی کند اهمیت آن از این جهت است که مردم خواهان چنین تصمیمات خوب و درستی هستند و می‌خواهند در فرآیند تصمیم گیری‌هایی که بر آنها اثر می‌گذارد مشارکت داشته باشند، تصمیماتی از قبیل آزادراهی که قرار است ساخته شود یا نیروگاه اتمی که باید تأسیس گردد. (Pone, 2005 , p 556 ) همان‌گونه که Braibant به خوبی بیان کرده است: «حتی وقتی که مقامات عمومی مجاز به انجام دادن کاری هستند که به انجام دادن آن تمایل دارند، آنها نمی‌توانند هر کاری را انجام دهند . (Lambert, 1972 , p 53 ) به عبارت دیگر به کارگیری و اعمال مناسب اختیارات، مورد توجه حقوق عمومی است و بکارگیری مناسب صلاحیت اختیاری با ایده «خوب اداره کردن تعريف می‌شود. این مفهوم به عنوان یک فن حقوقی معنای مخصوصی دارد.

اگر حق اداره مطلوب را حق منفی بدانیم در این صورت گستره حق اداره مطلوب فقط منع تبعیض را در بر می‌گیرد بدین ترتیب که جوهره حق «منفی» در منع مداخله دیگران نسبت به حق خلاصه می‌شود . چنان که نقض آزادی بیان با مداخله دیگری بر ضد «اعمال

حق دارنده این حق شکل میگیرد؛ تبعیض در رفتار اداری نیز در چنین تحلیلی از آن به مداخله در بهره مندی فرد از حق برابری شکل میگیرد تحلیل حق اداره مطلوب در چارچوب نظری «حقهای منفی تحلیلی بسیار حداقلی از این حق، است به گونه ای که از چنین حقی به دشواری میتوان تعهد و تکلیفی برای دولت بر اقدامات حمایتی از دیگر اصول حق اداره مطلوب مانند قانونی بودن منصفانه بودن، تصمیمات تناسب و ... در حمایت از اداره مطلوب تصور کرد. (فلاح زاده، رکابدار، ۱۳۹۶، ص ۴۰)

با وجود این از مبانی قابل تأمل در توجیه بهره مندی افراد از حداقل های اصول اداره مطلوب تحلیل حق اداره مطلوب به عنوان حقی مثبت است تحلیلی که بر مبنای آن دولت متعهد به پاسداشت حقوق و منافع شهروندان در مقابل اقدامات ناقص اداره مطلوب بلکه در قالب اقدامات حمایتی در تضمین اداره مطلوب است از این رو میتوان گفت که حق اداره مطلوب تنها یک حق منفی نیست که با صرف عدم منع تبعیض و مقابله دولت با تبعیض تحقق یابد. این حق ماهیتی دوگانه دارد؛ دولت به عنوان متعهد اصلی در این، حق از یک سومکلف است نه تنها خود نقض این حق نکند بلکه اجازه ندهد مأمورین اداری نیز مرتكب چنین نقضی شوند؛ و از سوی دیگر متعهد است اقدامات مثبتی برای حفظ و تأمین حق اداره مطلوب اتخاذ نماید.

در جریان تغییر در تفکر اداره مطلوب، صحت و درستی رسیدگی به شکایات و تضلمات مردم با توجه به ایده و نظرات کارشناسان در ضمن صلاحیت و دادرسی نیز بسیار مهم و اساسی است. در این مورد میتوان ماده ۷ قانون تشکیلات و آیین دادرسی دیوان عدالت اداری با عبارت «دیوان می تواند به تعداد مورد نیاز کارشناسانی از رشته های مختلف که حداقل دارای ده سال سابقه کار اداری و مدرک کارشناسی یا بالاتر باشند، به عنوان مشاور دیوان داشته باشد.» اشاره نمود که به وضوح تحت تاثیر تغییر و تحولات اندیشه های اداری و اساس جریان تغییر از ابتدای ظهور حقوق اداری تا تدوین و تصویب قانون مذکور بوده است.

## نتیجه گیری

حقوق اداری دارای جایگاهی مهم و البته ضروری در شاخه‌ی حقوق عمومی است که می‌تواند در ایجاد پیوند میان حاکمیت قانون و اداره‌ی مطلوب چه در بحث دولت و چه در بحث بدنی نظام مفید باشد و البته تعریف درستی از این ارتباط به دست دهد. در همین راستا جنبه‌های فکری و اندیشه‌های حاکم بر حقوق اداری نیز در همین راستا حرکت می‌کنند. به نظر می‌رسد فهم جایگاه حقوق اداری و اصول و اندیشه‌های حاکم بر آن وابسته به چگونی نظام اداره‌ی کننده داخلی در بحث حقوق عمومی می‌باشد. بدین نحو که هر گونه اندیشه‌ای که حاکم بر حقوق اداری است با توجه به چگونگی ارتباط تنکانگ نظام اداری و حاکمیت مطلوب و در نهایت حقوق عمومی شکل یافته است.

اما در حالت کلی و با توجه به آنچه در طول مقاله مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت باید گفت تحولات حقوق اداری در طول سالیان اخیر به خصوص در قرن حاضر موجب تغییر و تحول در دادخواهی و عدالت خواهی اداری و ارتقاء حقوق شهروندی تحت عدالت اداری ناشی از تشکیلات دیوان عدالت اداری شده است. بدین نحو که تشکیل دیوان عدالت اداری نیز از دوره تشکیل تا کنون در گیر تحولات بسیاری به خصوص در عرصه تدیون قوانین بوده است و این امر بدون تحولات حقوق اداری تحت الگوی مقلد از نظام غربی ممکن نبوده است.

## فهرست منابع

۱. آقایی طوق، مسلم، تأملی در خصوص اثر ابطال مقررات مغایر با قانون، مطالعات حقوق عمومی، ش ۲، ۱۳۹۷
۲. آقایی طوق، مسلم، نگاه تطبیقی به صلاحیت هیأت عمومی دیوان عدالت اداری نسبت به ابطال مقررات، دیدگاه های حقوق قضایی، ش ۷۹ و ۸۰، ۱۳۸۶
۳. امامی، محمد، شاکری، حمید، نقش دادرسی اداری در صیانت از قانون اساسی با تأکید بر دیوان عدالت اداری، فصلنامه قضاویت، دوره ۱۷، ش ۸۹، ۱۳۹۶
۴. دبیرنیا ، علیرضا، جلیلی، آیت الله، مطالعه تطبیقی نظریه اساسی سازی حقوق اداری در نظام های حقوقی ایران و فرانسه، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره ۲۵، ۱۳۹۹
۵. رنجبر، احمد، عدالت اداری، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۹۵
۶. حبیب نژاد، سید احمد، دانش ناری، زهرا، اساسی سازی حقوق کار به مطالعه تطبیقی دادگاه قانون اساسی آفریقای جنوبی و دیوان عدالت اداری ایران، مجموعه مقالات یادنامه دکتر کمال الدین هریسی، انتشارات دانشگاه تبریز، چ ۱، ۱۳۶۸
۷. سعیدی روشن، حمید، نقش دیوان عدالت اداری در صیانت از قانون اساسی در گستره مقررات دولتی، تهران، انتشارات جنگل، ۱۳۹۴ ش
۸. شونبرگ، سورن، انتظارهای مشروع در حقوق اداری، ترجمه احمد رنجبر، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۶
۹. کدخدایی، عباسعلی، ویژه، محمدرضا، شورای نگهبان و دعاوی مربوط به ابطال تصمیمات دولتی خلاف قانون اساسی، مجموعه مقالات همایش دیوان عدالت اداری، صلاحیت قضایی و دادرسی اداری، تهران، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز، ۱۳۸۸
۱۰. مرادخانی، فردین، خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران تاریخ مفاهیم حقوق عمومی در ایران، تهران، نشر میزان، چ ۱، ۱۳۸۶ ش
۱۱. وهبی فخر، مریم و همکاران، نظام مطلوب دادرسی اداری در ایران، پژوهش های نوین حقوق اداری، شماره ۱، ۱۳۹۸
۱۲. هداوند، مهدی حقوق اداری تطبیقی تهران انتشارات سمت، جلد اول، ۱۳۹۵
۱۳. هداوند، مهدی ؟ معیارهای ادراه مطلوب و تحولات حقوق اداری: تحلیل مفهومی، تحقیقات حقوقی، ویژه نامه شماره ۱، ۱۳۸۸

1. Epstein, Richard. A., "Why the administrative state is inconsistent with the rule of law", New York, NYU journal law and liberty, vol3, 2012, p.492.

2. Cass Sunstein, After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State, Harvard University Press, 1990, p. 18.
3. Bertrall L. Ross, "Embracing Administrative Constitutionalism", Boston university law review, 2015, Vol. 95, pp. 549-551.
4. Michael, W. MacCan," public interest liberalism and the modern regulatory state", Palgrave Macmillan Journal, 1998, Vol. 21, p. 398.
5. Postell, Joseph, "From Administrative State To Constitutional Government", Washington, the heritage foundation journal 116, 2012, p. 24.
6. Scott, Colin, "Regulatory Governance and The Challenge of Constitutionalism", Florence, European university institute, EU working series, 2010, p. 13.
7. Richard A. Epstein, Design for Liberty: Private Property, Public Administration, and the Rule of Law, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011, p. 153.
8. Steven G. Calabresi & Saikrishna B. Prakash, "The President's Power to Execute the Laws", 104 YALE L.J. 541, 1994, p. 549.
9. Paul P. Van Riper," The American administrative state: an unorthodox view", Texas A&M University, public administration review, 2000, p. 478.
10. Cass Sunstein, After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, p. 18
11. Ponce Juli, "Good Administration and Administrative Procedures", Global Legal Studies, 552, 2005, pp. 551-553.
12. Recommendation of the commission of Ministers No. R(80)2 concerning the Exercise of Discretionary Power by Administrative Authorities, 316th Mtg, 11 March 1980.
13. Juli Pone, op.cit., p. 554.
14. Sieur Lambert, Braibant's Conclusions, "CE", "L'Actualité Juridique: Droit Administratif, 1972, p. 53.
15. Halliday, Simon, (2004), Judicial Review and Compliance with Administrative law, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon,p 143
16. Judicialization
17. Gingbug , Tom and Chen, Albert H.Y (ed), 2009, Administrative Law and Governance in Asia, Comparative Perspectives, Routledge.
18. public law litigation '
19. Gingburg, Tom, 2009The judicialization of administrative governance; cruses, consequences and limits, in: Gingburg, Tom and Chen, Albert H.Y (eds), Administrative Law and Governance in Asia, Comparative Perspectives, Routledge.

# **چکیده مقالات به انگلیسی**



## **The effects of the ruling ideas on the developments in administrative law in the law of the Administrative Court of Justice**

*Aboutaleb Asghari Jirhandeh  
Yaddollah Asgari  
Seyyed Mohammad Ghamami*

### **Abstract**

Administrative law is born from many ideas and theories that have undergone significant changes and developments over the years. Ideas that have influenced the field of public law and have always led to progress and at the same time the complexity of the administrative law system. Therefore, these changes and developments have led to the emergence of a concept such as administrative justice, which contains the meanings of litigation and administrative proceedings. Considering this issue, it has become necessary to formulate laws in this regard, which have been written by the legislator under the Law on the Court of Administrative Justice. The effects of the aforementioned changes and developments are clearly evident from the articles of the aforementioned law under the articles related to the jurisdiction of the court under Article 10 or Article 1 of the above law, which refer to the developments resulting from the constitution, which require a more detailed examination. Therefore, the present article intends to examine and analyze the effects of the ideas governing the developments of administrative law in the Law on the Organization of the Court of Administrative Justice. Our method in the article is based on the library study method and is carried out in a descriptive-analytical manner.

### **Keywords**

Administrative Law, Law on the Organization of the Court of Administrative Justice, Thought, Developments.

## **The perfection of the religion of Islam from the perspective of reason and the Qur'an**

*Seyyed Hossein Taqavi*

### **Abstract**

Man's need for religion in today's world and turning to spirituality is an important development that a free-thinking and knowledge-hungry person has the right to seek and be more curious to attain religion. What is important in this is to know the complete religion from among the religions that the followers of each of them call out the rightness of their religion and introduce it as the most complete laws and religions. In this article, the completeness of Islam compared to other religions has been investigated from two different approaches, rational and narrative. In the first approach, the completeness of Islam compared to other religions should be proven by referring to purely rational reasons, which is the same as an extra-religious view or in other words, a philosophical view of religion. And in the second approach, this content should be proved by a detailed study of the Quranic verses and a brief study of the Islamic narrations. In the end, with the proof of the perfection of Islam compared to other religions, only one religion remains as the true religion. And the scroll of the religious pluralism point of view is picked up. And following the religion of Islam is obligatory for all people who are thirsty for knowledge and are searching for the true religion according to the ruling of reason and tradition. Also, by proving the completeness of the religion of Islam, the perfection of Islam is placed in the middle of the proof of finality, and the finality of Islam is proved in its light.

### **Keywords**

religion, perfection of Islam, complete religion, Sharia.

## **Investigating the position and functions of the series in the politics of the Holy Prophet (peace be upon him) (from the first year to the eleventh year of Hijra)**

*Mohammad NabaviRad  
Mohsen Bighdeli  
Fatemeh Jafarnia  
Ali Parimi*

### **Abstract**

The policy of the Prophet (pbuh) in the face of foreign provocations and threats appeared in many cases in the form of Ghazwats and defensive and offensive series, and this was a result of foreign provocations and destruction policy, which is also affected by internal anti-security trends. In the present research, by examining the palaces, the position and functions of the Prophet of Islam have been studied from the time of his birth until his death. It is important to recognize and examine the houses as well as their location in the Prophet's life. Because each of these series was made with a specific purpose and definitely had an impact on the Prophet's plans and had their assigned place and function in the policies of the Prophet of Islam. The position and function of these series in the Prophet's politics can be seen in the fields related to military programs, economic policy, intelligence-security measures and the propaganda apparatus of the Prophet of Islam. The results of the present article showed that the position and function of series in the politics of the Prophet are divided into nine separate categories, which include defensive series, offensive series, propaganda series, series related to fighting polytheism and idolatry, informational series, Deterrent series, threatening series, series related to elimination of opponents and tactical series.

### **Keywords**

Prophetic era, Seraya, policy of the Holy Prophet.

## **Identifying the concept of fairness in the Qur'an and its philosophical and educational implications**

*Narges Mirzadeh  
Mokhtar Zakeri*

### **Abstract**

The current research aims to clarify the various meanings of the concept of fairness, which is one of the important and fundamental, moral and educational concepts of the Holy Quran, and then deduce its philosophical and educational implications. The main issue of this study is what is the concept of fairness in the Holy Quran and its traditions and philosophical and educational implications. According to the above general problem, the research questions are: What meanings does fairness in the Qur'an mean? What are the philosophical implications of the concept of fairness? What are the educational implications of the concept of fairness? In order to answer the above questions, analytical-inferential method has been used. Therefore, the present article is considered among philosophical studies with a fundamental approach. This study shows that the concept of fairness in the Qur'an has several meanings, such as installments, persistence in respecting the rights of orphans, avoiding extremes in social relationships, paying attention to the rights of others, respecting rights and rights in speech and action, in leadership and management. Paying attention to knowledge and awareness in criticizing people, right-mindedness in judgment and arbitration, fairness in observing God's right and in relation to Him is implied. On the other hand, this research shows that from a philosophical point of view, in addition to the field of values, the concept of fairness can also be investigated from two aspects of anthropology and epistemology.

### **Keywords**

Fairness, Quran, conceptualization, philosophical implications of fairness, educational implications of fairness.

## **The influence of the political situation and religious-social characteristics of the Iranian society in convergence with Ismaili**

*Seyyed Ehsan Fayyazi  
Fayyaz Zahed  
Mahmoud Seyyed*

### **Abstract**

After the Ismaili movement was able to establish the Fatimid government in North Africa, it ended its secret da'wah and piety and made its da'wah public throughout the Islamic world and organized a wide network of supplicants. One of the destinations of the Ismaili da'wah from the same time as the secret da'wah was Iran and Great Khorasan, and by the way, the network of Ismaili preachers achieved great success in inviting the people and elders of this part of the Islamic world to the Ismaili cult and were able to convert a large number of famous people and Scholars should convert these lands to the Ismaili cult. The factors of tendency and desire of a large part of the Iranian society towards the Ismaili religion and beliefs is an issue worthy of research and study, hence the question that is raised here is what factors caused the tendency of most Iranians to the Ismaili movement? It seems that a set of political-ideological and social factors such as the rule of the Abbasid Sunan caliphate along with the alien rule of the Seljuks along with the rationalism and religious tolerance of the Ismailis along with a kind of Iranism and moderate populism of the Ismailis play a fundamental role in the tendency and willingness of Iranians to call on Ismailism. had.

The research method in this article is the descriptive-analytical research method and the method of collecting information is the library method.

### **Keywords**

Ismailia, Nazarians of Iranian society, Hassan Sabah, Ismaili call, convergence.

## **A comparative study of the ways of knowing God in the view of Ibn Arabi and Mulla Sadra and the influence of Ibn Arabi's beliefs on Mulla Sadra**

*Surieh Gheravand*

*Mohammad Kazem Rezazadeh Judy*

*Nafiseh FayyaziBakhsh*

### **Abstract**

Ibn Arabi's mystical and philosophical beliefs in knowing God, including the role of self-knowledge, intellect, heart and intuitive knowledge, etc., have influenced the beliefs of other mystics and philosophers, including Mulla Sadra. This research aims to examine the views of these two Islamic sages and philosophers, namely Ibn Arabi and Mullah Sadra, regarding the ways of acquiring the knowledge of God, and to explain the influence of Ibn Arabi's mysticism on Mullah Sadra's view of knowing God. The views of these two sages show that although Mulla Sadra was not an unequivocal follower of Ibn Arabi in many matters, they both believe in the knowledge of the Supreme Being in the three levels of nature, attributes, and actions, and they believe that human intelligence and existential capacities are abilities and capabilities. He does not understand the nature of God. Mulla Sadra, under the influence of Ibn Arabi, considers limits and boundaries for the intellect in knowing the Almighty and His Names and Attributes. Both Ibn Arabi and Mulla Sadra consider self-knowledge to be a very important way to know God, and in this regard, there is no difference between the two sages; Like Mulla Sadra, Ibn Arabi considers knowledge of God to be a matter of doubt, therefore, everyone is capable of knowing God according to his knowledge and cognitive ability.

### **Keywords**

Mulla Sadra, Ibn Arabi, knowledge of God, intellect, self-knowledge, heart and intuitive knowledge, theoretical and evidential knowledge.

## **An inquiry into the truth of Bada and its relationship with divine judgment and destiny from the point of view of the Islamic sect**

*Mohammad Esmaeil Abdollahi*

### **Abstract**

This issue of whether people's destiny is in their own hands? And whether it can be changed or not? It is one of the issues that before it occupies the mind of a theologian, it also occupies the mind of every common man. This article intends to use the library research method and comparative approach to examine the truth of Bada and its relationship with God's destiny. Through this research, it was found that bada occurs in non-deterministic destiny, which is specific to material beings, and material beings also have different causes. Therefore, inevitably, the effect, which is the object of the relation, will change with the change of the causes, and therefore, all the verbs are recorded in the book of erasure and proof, which changes according to the conditions and the change of the person's situation, as this article from the verses and narrations of the innocents. peace be upon him) is collected. In addition, considering that for God, both intrinsic knowledge and actual knowledge are true, the discussion of Qada, Qadr, and Bada in divine destiny is related to God's actual knowledge, which is based on the status of human actions, and there is no problem in changing God's actual knowledge because It does not return to its essence. In addition, God's knowledge and will has been assigned to man and his actions along with his characteristics and features, among which is having authority.

### **Keywords**

come on Qada and Qadr, divine prior knowledge; divine will.

## A new look at the nature and structure of the legislative miracle of the holy Quran

*Abdolreza Alipour  
Seyyed Hossein Vaezi  
Mohammad Reza Shamshiri*

### **Abstract**

The legislative miracle of the Quran is one of the content miracles of the holy Quran that some interpreters have emphasized. In the common and older definition that has been discussed in the definition of the types of miracles, the legislative miracle is defined as »the collection of rules and laws of the holy Quran in the individual and social fields of human life to the extent that is a sign of the divine nature of the Holy Quran that neither can be violated, nor it is possible to issue it from an uneducated person.»

This article aims to, after criticizing and reviewing some point of views presented on the legislative miracle of the Quran, with a new definition and approach that presents about the legislative miracle, to show that the Quran's legislative miracle is not only for issuing such laws from an uneducated person, but also this type of understanding causes the miracle of the Quran to be reduced. Therefore, by passing of the indulgent definitions of legislative miracles in the writing of Quran scholars, the author's intention from legislative and educational teachings is to take a new look at the relationships between the knowledge and the laws of the Quran and their role in the durability and promotion to the level of miracles.

In this research, we find out that the reason for the legislative miracle of the Qur'an is the creation of a network of Quranic knowledge, which manages all human problems to the end of human life, from small to the large, and has characteristics such as being comprehensive, eternal, and variable, and this collection of knowledges has characteristics such as being continuous, interwoven, dynamic and changing over time, having a general plan in all aspects of human life and being general, community-oriented and inclusive.

The meaning of knowledge in this article is all the teachings of the Quran, including ethics, historical laws and propositions, and among these, and the apparent contradiction that was discussed among the stated attributes about the Quran's educational collection can be easily summed up and resolved which has been dealt with in the text.

### **Keywords**

Quran, legislative miracle, educational collection, being uneducated.

## **Critical Analysis of Invalidity of Uprising Theory at the Time of Absence (Quranic, Narrative, Hostorical and kalāmi Analysis)**

*Azizollah Salari*

### **Abstract**

The goal of the present study is to answer this challenging question: is uprising and revolution and forming Islamic Governance before the appearance of Imam Mahdi legitimate or invalid? In response, a group of Muslims consider any type of uprising and revolution before the appearance of Mahdi (A.S.) as illegitimate and doomed to invalidity and defeat, and some regard such an approach and narratives as wrong due to their opposing view to Islamic didactics and believe that given the truth of those narratives, the audience were uprisings like that of Zeid Al-Nar, Al-Nafs al-Zakiyyah and his brother, Abraham, Abu Muslim Khorasani and the like which have been mixed with ambitious and selfish motivations. The research is qualitative and it is critical-analytical. The research findings show that appreciating uprisings like that of Zeid-Ibn Ali and Yahya-Ibn Zaid, Hossein-Ibn Ali (Martyr of the battle of Fakhkh) in the sayings of Ma'soum (innocent) Imams is a telling evidence on verification of such uprisings and righteous fights. The basis of uprising and revolution at the time of "absence" being necessary are beliefs like monotheism view against polytheism and disbelief and hypocrisy, inviting to the virtue and preventing from the wrongdoing, establishing justice and fairness, the promise of God to the learned for fighting with hunger of the oppressed and satiety of the oppressor, following Ashura uprising (dignity and fighting abjection), defensive and salvating jihad, and predicting welcomed movements before the appearance of Imam Mahdi (A.S.) in the sayings of the prophet and Imams (A.S.).

### **Keywords**

: The Theory of Uprising, Absence of the Promised Mahdi (A.S.), Righteousness of Uprising, Invalidity of Uprising, Religious Didactics

# A Study on the Basis of Giving Permission for Cooperation of Shiites with Non-Shiite Governments of Iran

*HojjatRahimi*

*FeyzollahBooshasbGoosheh*

*Mohammad Dashti*

## Abstract

In diverse periods of Iran's history, especially during the occultation, the Shia community did not have access to the Hidden Imam, Muhammad al-Mahdi, (AjlallahTaaliFarjah Al-Sharif) and the ruling political systems of that era were either Sunni, or if they were Shia, they did not have the approval of Imam Mahdi (A) and were considered as cruel and oppressive governments. The issue of Shia cooperation with these governments and what and why this cooperation happened, has become one of the significant subjects of Shia political thought. The Shia scholars, due to the support of the Shia people and the provision of cultural diffusion, decided to facilitate cooperation with non-Shia governments and justified it through the Sharia. The present paper examines this opinion in the words of Imams and Islamic Jurists and made the best use of descriptive-analytical as well as library research method. The findings show that the disapproval of oppressive rulers has always been one of the basic principles of Imams' blessed life; and If a connection was seen, it was definitely associated with the opposition to those cruel rulers and also the defense of the Shia. This very idea has caused the development of a kind of social political order and provided the necessary means for the presence and cooperation of Shiites in the non-Shiite governments of Iran.

## Keywords:

Political cooperation, Shiism, non-Shia government, Sharia permission, social political order.

## **Political Strategies of Imams (A.S.) to Preserve and Promote the Shia Society Confronting Contemporary Rulers**

*Seyed Ahmad Darestani*

*Mansour DadashNejad*

*Mohammad Javdan*

### **Abstract**

In the Shiite religious thought, the most important mission of the Infallible Imam (A. S.) is to lead and guide the Islamic Ummah. However, the severe restrictions imposed by the rulers of the time combined with political strangling of Imams (A.S.) prevented them from leading the society freely. This paper deals with the following important question: "how did the Imams practice the mission of guiding people?" The purpose of this study was to determine the political strategies of Imams to preserve and promote the Shiite society. The findings of the research show that the Imams adopted two types of strategies: Permanent strategies such as preserving the Shiite identity, the cohesion of the Shiite community, teaching Shiites' lores, opposition to the usurping government, and tolerance; and contingent strategies such as reservation strategy, cooperation strategy with the oppressive ruler, and advocacy organization strategy. According to the above findings, it has been determined that almost all Imams had the same permanent strategies, yet there were changes in contingency strategies. In this research, SWOT method was used for analysis, while the nature of this research was analytical and descriptive. Keywords: Political Strategies, Imams (A. S.), Shia Community, Umayyads, Bani Abbas, Permanent Strategies, Contingent Strategies.

### **Key words**

Political Strategies, Imams (A. S.), Shia Community, Umayyads, Bani Abbas, Permanent Strategies, Contingent Strategies.

**The nature of Satan from the point of view of the Qur'an and its comparison with the viewpoint of mystics and mystics based on the opinions of Allameh Tabatabai, Sheikh Mahmoud Shabestari and Mansour Hallaj**

*Fereshteh Heshmatian*

*Masoumeh Sadat HosseiniMirsafi*

*Mohammad Safehian*

**Abstract**

One of the most important and controversial issues of the Abrahamic religions among philosophers, theologians and mystics is the issue of Satan, and the answer to the question "Is Satan a believer and one of the monotheistic servants of God or one of the disbelievers and the most hostile enemy of God?" It has always been the concern of commentators and scientists in the fields of mysticism, philosophy, etc., for which some answers have been proposed. The present study uses a descriptive-analytical method to analyze the views of Shiite, mystical and Sufi commentators on the devil, based on the views of Allameh Tabatabai, Sheikh Mahmoud Shabestari and Mansour Hallaj. Since some of the principles are wrong, some of the answers have deviated from the correct path and, consequently, have distorted the Islamic teachings that are related to this issue. Usually, when we talk about the devil, while asking about his nature, other questions such as the devil or the property of the devil, the reason for the devil not to prostrate on man. These questions have been addressed from the point of view of Islamic scholars and a comparative study between the views.

**Key words**

The nature of Satan, mystics, mystics, the Holy Quran, Allameh Tabatabai, Shabestari, Mansour Hallaj.

## **Comparison of Plot in the story of Ayub of the Qur'an and the movie of Ayub the Prophet**

*Aboozar Poormohammadi*

### **Abstract**

The movie Ayub Prophet was produced in 1372, written and directed by the Farajullah Selahshor. The story narrated by this movie has fundamental differences with what the Holy Quran has told. Although the story of Job is mentioned in six verses in the Qur'an, it is not that this short story is incompletely told or does not have story elements such as the pirang element. It has been narrated. The cause-and-effect relationships between the main events of the story of Job in the Qur'an, which shows the plot of this story, are different from the cause-and-effect relationships of the main events of the movie Ayub the Prophet. In the story of the Quran, there is a problem between Job and his God, and this problem (the knot of the story) is revealed in the course of the story, but in the movie Job the Prophet, there is a struggle between Job and the devil, and the audience is supposed to watch Job's victory over the devil. This fundamental difference in structure and background in these two versions of the story of Job is due to the fact that in the movie Job the Prophet, the story of the Qur'an is not the basis of the work, but other sources such as the Holy Bible, traditions and books of prophet stories are cited.

### **Keywords**

The movie Ayub the Prophet, the story of Ayub, the Qur'an, Plot.

## A Critical Examination of Salafi Physicalist Theology

*Mohammad Bagher PourAmini*

### Abstract

The understanding of the Salafis in the issue of God's attributes is based on sensory knowledge, and this point is affected by their epistemological method such as appearanceism, lack of attention to interpretation, and negation of the understanding of reason, which without considering the damage in sensory cognition, is the context for deviant interpretation in theological teachings and Especially, it has provided the understanding of divine attributes; God's physicality and belief in God's sensory vision is the result of an error in understanding divine attributes. Ibn Taymiyyah, as the founder of Salafi thought, considered sense as the only way to know external affairs. This view of Salafis originates from a sensuous epistemological base, which places them in line with physicalists. Physicalism, as a naturalist trend, considers everything, not just matter, to be reducible to the properties of physical objects. This article has tried to answer the question whether the Salafists' understanding of God's attributes is not a form of physicalistic theology. In this essay, an attempt is made to consider the nature of physicalist theology, the understanding of the Salafis and especially Ibn Taymiyyah about divine attributes, and its reduction to material things and returning it to tangible phenomena is considered a physicalist explanation and criticizes it.

### Keywords

Theology, physicalism, attributes of God, Salafis, Ibn Taymiyyah.



**THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
15 th Year. No. 57, Spring 2025**

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)

**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh

**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadr Dan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,  
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadr Dan Maleki,  
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafaee, Jafar Shanazari Gorgabi,  
Reza Berenjkar, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,  
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,  
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri

**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh

**Translator:** Fariba Hashtrodi

**Publisher:** Saveh Islamic Azad University

**Page Design:** Ehsan Computer Qom

**Logo & Cover Design:** Hamidreza Alizadeh

**Price:** Rls 15 ,000 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square Saveh Iran.

**Postal Code:** 39187      **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 .2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir



## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۴۵۳۰۰۴۱۰۸۲۹۳۴۵ مشترک حقوقی 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.

مشترک حقیقی	نام و نام خانوادگی / مؤسسه:
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
نیازمندی:	میزان تحصیلات:
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایید.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه  
معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی