

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فصلنامه علمی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

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

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال پانزدهم / شماره سه / شماره پیاپی ۵۹ / پاییز ۱۴۰۴

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال پانزدهم / شماره سه / شماره پنجاه و نه / پاییز ۱۴۰۴ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۲۵۰۰۰۰ تومان

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

### هیأت تحریریه:

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

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

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶-۴۲۴۳۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

### نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

## فهرست مقالات

عنوان	صفحه
نقد و بررسی دیدگاه داوکینز درباره رابطه علم و دین با رویکرد کلام فلسفی امامیه ..... ۳۰-۷	
صمد بهروز/ قربانعلی کریم زاده قراملکی/ اسد مهدیون هراب	
گوهر و صدف دین در آراء شاه ولی الله دهلوی و تاثیرپذیری نومعزلیان از وی ..... ۵۲-۳۱	
عبدالحسین خسروپناه/ ابوذر رجیبی/ حسین ایمانی مقدم	
جهان شناسی تطبیقی بین ملاصدرا و اسپینوزا ..... ۷۳-۵۳	
انور رئیسی/ عباس احمدی سعدی/ محمد علی اخگر	
دین و جنگ افروزی؟! بررسی انتقادی تصویر جنگ افروزانه داوکینز از دین بر اساس نگرش اسلامی ..... ۹۲-۷۵	
حمیدرضا شاکرین	
پدیدارشناسی تزاحم سازوکارهای حل اختلاف مبتنی بر فقه و حقوق بین الملل (مطالعه تطبیقی «داوری» در فقه شیعی) ..... ۱۱۸-۹۳	
مسعود شبیک/ نادر مختاری افراکتی/ محمود قیوم زاده	
اجتناب از خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی در اندیشه حضرت امام خمینی(ره). ۱۴۶-۱۱۹	
یعقوب علیزاده	
تعالیم و گستره دعوت حضرت شعیب (ع) در قرآن با نگاهی به آموزه‌های تورات ..... ۱۶۹-۱۴۷	
علی محمد عمو رسولی آرانی	
تبیین حق ولایت الهی در مناشدات امیرالمومنین(ع) با تاکید بر مناشده در روز شُورا (یوم الشوری) ..... ۱۹۱-۱۷۱	
علی اصغر قربانی/ جواد سلیمانی امیری	
تحلیل و واکاوی نموده‌های کنش اجتماعی در سلوک عملی عرفان فارسی (موردکاوی: مرصادالعباد نجم‌الدین رازی و کشف المحجوب جَلّابی هجویری) ..... ۲۱۰-۱۹۳	
علیرضا قره ویسی/ رضا حیدری نوری/ منیژه فلاحی	
تبیین ماهیت تشریفاتی قرارداد پیش فروش ساختمان و آثار آن از منظر فقهی و حقوقی ..... ۲۲۸-۲۱۱	
الهیار قزوینی فیروز کلا/ عباس سماواتی/ جبرائیل امیدی	
واکاوی مسئله «چندگانگی» در آراء فلسفی و کلامی نصیرالدین طوسی ..... ۲۵۳-۲۲۹	
محمد کرمی نیا/ رضا برنجکار/ محمد رنجبر حسینی	
جستاری در شاخصه‌های اینارگری با محوریت آموزه‌های جهاد در اسلام ..... ۲۷۲-۲۵۵	
کیامرث منصوری/ عصمت سوادی/ هرمز اسدی کوه‌باد	
مشروعیت استغاثه به ائمه اطهار از منظر علمای امامیه با تاکید بر نقش ولایت تکوینی ..... ۲۹۴-۲۷۳	
سید جلال مهدی زاده/ مهدی فرمانیان آرانی/ سید حسن متعهد عسکری	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) ..... 1-13	



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰ - ۷

## نقد و بررسی دیدگاه داو کینز درباره رابطه علم و دین بارویکرد کلام فلسفی امامیه

صمد بهروز<sup>۱</sup>

قربانعلی کریم زاده قراملکی<sup>۲</sup>

اسد مهدیون هراب<sup>۳</sup>

### چکیده

داو کینز با انکار خدا و دین و موهومی دانستن آنها ادعا دارد ایمان دینی، حقیقتی کور و نوعی بیماری روانی و محصول تصادفی نوعی کجروی در امری سودمند است بنابراین دین با علم<sup>۴</sup> متعارض و تقابل و یروس گونه دارد و جلوی پیشرفت آن را می‌گیرد. در این تحقیق به روش تحلیلی و توصیفی به نقد و بررسی دیدگاه وی پرداخته شده است و روشن شده است رویکرد کلام فلسفی برخلاف دیدگاه داو کینز معتقد است علم و دین نه تنها متعارض نیستند بلکه حقیقت دین برخلاف داو کینز برخاسته از نهاد پاک آدمی و بر پایه‌های عقلی و خلل ناپذیر استوار است و رابطه‌اش با علم در برخی حوزه‌ها متمایز و در برخی مکمل و در برخی موارد تعامل است همچنین از منظر کلام فلسفی چنانچه علم تجربی بصورت مطلق و حتمیت و قطعیت نگریسته شود خطای فاحش و زیانباری تا حد انکار خدا و انکار دین و موجب فروریختن پایه‌های اخلاق و فضایل انسانی خواهد شد.

### واژگان کلیدی

داو کینز، دین، علم، رابطه علم و دین، کلام فلسفی.

۱. استادیار، عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: S.behrouz@tabrizu.ac.ir

۲. دانشیار، عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: asad.mahdi3132@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۳/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵

## طرح مسأله

با به دست آمدن برخی پیشرفت‌های علمی در غرب و عدم تطابق برخی فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی مانند فرضیه انتخاب طبیعی داروین و نیز نظریه گالیله در خصوص حرکت زمین به دور خورشید با متون کتاب مقدس؛ زمزمه تعارض علم و دین در غرب در قرن نوزدهم به وجود آمد و در نهایت موجب گردید برخی اندیشمندان غربی با اذعان به حقیقت دین، به تمایز علم و دین و برخی دیگر به تعامل آن دو و گروهی علاوه بر تعارض میان آن دو منکر اصل دین شدند. از جمله کسانی که منکر حقیقت دین شد ریچارد داوکینز زیست‌شناس انگلیسی است. وی تمام واقعیت را در علوم تجربی خلاصه کرده و بر این باور است که «وجود و عدم هر امر محتمل باید در علوم تجربی مورد مذاقه قرار گیرد، حتی اگر آن امر، خدای نامحسوس و مجرد ادیان ابراهیمی باشد. وی دلیل قبول برخی نظریات علمی، از جمله نظریه فرگشت را وجود شواهد فراوان و معتبر دانسته و از آنجا که شواهد معتبر نزد او تنها منحصر در ادله محسوس دور می‌زند دین و کتب مقدس را نامعتبر می‌داند و از این رو هیچ ارزشی برای آنها قائل نیست<sup>۱</sup>. بر این اساس به نظر او چون خدا و دین قابل تجربه نیستند، خدا را منکر و دین را امری توهمی دانسته است و معتقد است که رویکرد دین در مقابل علم و ویروس گونه است. از طرفی وی برخلاف پوزیتیویست‌ها معتقد است خدا و دین گزاره‌هایی علمی‌اند و سعی دارد به روش علمی کذب آنها را اثبات کند. به این منظور در انکار خدا گوید: «بر خلاف آنچه از ظواهر پیداست، هر چند این نیروها به شکل خاصی آرایش یافته‌اند، اما تنها ساعت‌ساز طبیعت؛ نیروهای کور فیزیکی‌اند. ساعت‌ساز واقعی پیش‌بینی میکند؛ چرخ‌دنده‌ها و فنرهای خود را طراحی مینماید، روابط متقابل آنها را با در نظر داشتن هدف آتی خود در چشم ذهن؛ طرح می‌ریزد، اما انتخاب طبیعی؛ یعنی فرایند خودکار و کور و ناآگاهانه‌ای که داروین کشف کرد و اکنون میدانیم که تبیینی برای وجود و شکل هدفمند حیات است. چنین فرایندی هدفی را در نظر ندارد. ذهن و

1. Dawkins, R. (1996). *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton & Company, Inc. page 50



چشمی ذهنی ندارد؛ طرحی برای آینده ندارد، هیچ تصویری ندارد؛ و پیشینی ای نمیکند و اصولاً بینش ندارد. اگر بتوان گفت که انتخاب طبیعی نقش ساعت ساز طبیعت را بازی میکند، همانا ساعت سازی؛ کور است<sup>۱</sup> همانطوریکه در پیشینه تحقیق ذیلا آورده شده مقالات متعددی در این زمینه به رشته تحریر در آمده است اما آن چه این پژوهش را از پژوهشهای مشابه خود متمایز می کند، این است که از سویی به تبیین مبانی و ادله داو کینز در رد براهین اثبات وجود خدا پرداخته و از سوی دیگر این مبانی و ادله را از دیدگاه کلام فلسفی امامیه بررسی و نقد کرده است. وجه ابتکار این تحقیق در وهله اول تبیین مبانی و ادله داو کینز در ستیزه بودن دین در مقابل علم و همچنین وهمی دانستن گزاره های تمام علوم بغیر از علوم تجربی و حسی؛ سپس نقد و بررسی آنها از منظر کلام فلسفی امامیه است.

### پیشینه تحقیق

تاکنون تحقیقی که به نقد و بررسی دیدگاه داو کینز درباره رابطه علم و دین با رویکرد کلام فلسفی امامیه پردازد صورت نگرفته تاکنون تحقیقی که به نقد و بررسی مبانی و ادله ریچارد داو کینز در رد براهین اثبات وجود خدا پردازد، صورت نگرفته، اما به برخی از تحقیقاتی که به نوعی با موضوع این تحقیق ارتباط دارد، اشاره می شود:

۱- مقاله « بررسی استدلال های ماتریالیستی ریچارد داو کینز درباره خدا و تکامل » (۱۳۹۱) اثر علیرضا فرخی بالاجاده و امیر عباس علی زمانی در نشریه جستارهای فلسفه دین، شماره ۲، به نقد استدلال های داو کینز درباره خدا و تکامل پرداخته و به این نتیجه رسیده که نگرش ماتریالیستی وی بر مجموعه ای از خطاهای فلسفی مبتنی است و تبیین دقیق نظریه تکامل نشان می دهد که جامع ترین و ساده ترین تبیین، مبتنی بر وجود خداوند به عنوان طراح و جهت دهنده فرایند تکامل است و دیدگاه تصادف<sup>۲</sup> گرابانه داو کینز فاقد کفایت تبیینی است.

۲- مقاله « ارزیابی دیدگاه های الحادی داو کینز در کتاب پندار خدا » (۱۳۹۶) از علی اصغر مروت در نشریه پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۳۰، به این نتیجه رسیده که مهم ترین

استدلال‌های داو کینز در نفی خدای ناظم از مدت‌ها قبل از طرح آنها توسط وی، در کتب اهل کلام، پاسخ‌های درخور تأملی یافته‌اند، اما داو کینز بدون انتقاد از آن پاسخ‌ها، و بدون این که خود متوجه باشد، بحث خود در وجود خدا را ناتمام رها کرده است. وی بر این باور است که پژوهش داو کینز در پندار خدا جانبدارانه بوده است.

۳- مقاله «نقد استدلال‌های داو کینز در نفی وجود خدا» (۱۳۹۷) اثر عباس شیخ شعاعی در نشریه معرفت کلامی، شماره ۲۰، ضمن تبیین استدلال‌های داو کینز بر رد وجود خداوند مانند برهان «نامحتملی وجود خدا»، برهان «باور خدا به ماثبه و ویروس ذهنی» و برهان «رقابت تبیینی خدا با علم» بر اساس اندیشه‌های شهید مطهری، ایستر مک گراث و دیگر فیلسوفان دین معاصر، به نقد و بررسی آن ادله پرداخته است.

۴- مقاله «نقد اندیشه‌های ریچارد داو کینز در خصوص منشأ دین» (۱۴۰۰) از مسلم زمانیان در نشریه کلام اسلامی، شماره ۱۲۰، ضمن استخراج اندیشه‌های ریچارد داو کینز در خصوص منشأ دین آن را نقد نموده است. نویسنده مقاله به این نتیجه رسیده که داو کینز اصل میل به دین در درون انسان را حاصل انحراف و کج روی در مراحل تکامل ژنتیکی بشر می‌داند که در ادامه از سوی انسان جهت‌دهی شده است. وی عدم شناخت داو کینز از دین و انسان، و همچنین مبانی نادرست معرفتی، و اتخاذ روش اشتباه در تحقیق و تبیین مسئله دین را منجر به این دیدگاه دانسته است.

۵- مقاله «منشا خدا باوری انسان از منظر آیت الله مصباح یزدی و ریچارد داو کینز» (۱۴۰۲) از امیررضا اشرفی و سیدمحمد نمازی خیرآبادی، در نشریه معرفت، شماره ۳۱۰ به مقایسه و ارزیابی دیدگاه‌های مصباح یزدی و ریچارد داو کینز درباره منشأ خدا باوری در انسان پرداخته و به این نتیجه رسیده که داو کینز پیدایش انسان را در زمین، بی‌نیاز از خدای آفریننده می‌داند و خدای آفریننده را توهمی و ویروس گونه می‌داند که جایگزین نظریات علمی شده و به مرور زمان توسعه یافته و مستند اصلی وی در این دیدگاه، نظریه تکامل است.

## ۱- علم و دین

در میان اندیشندان در مورد دو واژه علم و دین مفاهیم مختلفی ارائه گردیده که ظاهراً هماهنگی کامل در بین آنها دیده نمی‌شود بنابراین لازم است توضیح مختصری ارائه شود تا مخاطب بتواند درک بهتری از این دو مفهوم در اختیار داشته باشد.

### ۱-۱. علم

ابتدا معنی علم را از کتب لغت جستجو می‌کنیم به این منظور در العین آمده است «علم: علم؛ یعلم؛ علماً؛ نقیض جهل». (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۵۲: ۲).  
دهخدا هم علم را «یقین کردن؛ دریافتن؛ معرفت دقیق و با دلیل بر کیفیات معینه و یا حضور معلوم در نزد عالم؛ معرفت و هر چیز دانسته؛ دانش و آگاهی و معرفت و شناسایی» معنی نموده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰: ۱۶۰۵۲).

علم در اصطلاح فارسی برای دو واژه science و knowledge هر دو بکار می‌رود اما این دو واژه با هم فرق دارند کلمه science به مطالعه سیستماتیک جهان فیزیکی، شامل مشاهده؛ اندازه‌گیری؛ آزمایش و توسعه نظریه‌هایی برای توصیف نتایج اشاره دارد و شامل رشته‌های مختلفی مانند ریاضیات، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و غیره است. اما knowledge به اطلاعات؛ درک یا آگاهی به دست آمده از طریق هم تجربه و هم مطالعه اشاره دارد یعنی می‌توانیم به عنوان مجموعه‌ای سازمان یافته از حقایق، اطلاعات یا تخصص در نظر بگیریم.

سروش علم را اینگونه تعریف می‌کند «معنای اصلی و نخستین علم، دانستن در برابر دانستن است؛ همه دانستن‌ها صرفنظر از نوع آنها. لذا عالم کسی است که جاهل نباشد. مطابق این معنا اخلاق؛ ریاضیات؛ فقه؛ مذهب؛ دستور زبان؛ زیست‌شناسی و نجوم همه علم‌اند و هر کس یک یا چند مورد را بداند عالم دانسته میشوند. کلمه علم در معنای دوم منحصراً به دانستی اطلاق می‌شود که تجربه مستقیم حسی در داوری یا گردآوری‌شان دخیل باشد علم در اینجا در مقابل جهل قرار نمی‌گیرد، بلکه در برابر همه دانستنیها قرار می‌گیرد که آزمون‌پذیر نیستند. اخلاق؛ متافیزیک؛ عرفان؛ منطق؛ فقه و اصول همه از دایره علم به معنای دوم بیرون هستند و غیر علمی». (سروش، ۱۳۷۹: ۱ و ۲)

حتی برخی گفته‌اند تعریف علم بقدری گسترده است که قابل شمارش نیست «العلم اکثر من ان یحصی» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ج ۲۵: ۳۸۱؛ ری شهری، ۱۳۷۵: ج ۳: ۲۱۰۴) می‌توان گفت علم درحالت کلی و یا در معنای نخستین آن به معنای دانستن؛ آگاهی و شناخت است بنابراین همانطور که بیان شد شامل همه علوم و دانشهاست اما در معنای دوم که در اصطلاح scaince نامیده می‌شود به معرفت و دانش خاصی اطلاق می‌گردد که از طریق تجربه حسی مستقیم حاصل شده و آزمون‌پذیر باشد و تنها از راه مشاهده و تجربه بدست می‌آید.

پس بطور کلی علم آن است که انسان به شناخت و دانستن برسد از هر روشی که باشد مهم این است که آن علم؛ انسان را به یقین برساند. پس باید گفت بین اندیشمندان در این که عرفا علم یعنی شناخت و معرفت و در یک کلام دانستن، اختلافی نیست عمده اختلاف در روش رسیدن به دانستن است برخی تنها روش را تجربه و مشاهده حسی می‌دانند و معتقدند تنها راه دستیابی به دانستن واقعی یعنی همان یقین؛ روش تجربی است و هر آنچه را که به غیر این روش یعنی غیر تجربی و غیر حسی باشد علم واقعی و یقین آور نیست بلکه توهم است در این نوشتار این نظر را بررسی خواهیم کرد.

## ۲-۱. دین

واژه دین در فرهنگ لغات؛ مترادف با کلماتی چون: حکم و قضا، رسم و عادت؛ شریعت و مذهب؛ همبستگی و غیر آن آمده است. (دهخدا، ص ۵۷۲) در تعریف دین، اندیشمندان نسبت به حوزه تخصصی خود همانند کلام، فلسفه، تاریخ، جامعه، اجتماعی و روانشناسی با رویکرد عقل‌گرایانه، شهودی و وجودی بقدری تعریف ارائه نموده‌اند که شاید به این دلیل است هیوم گفته است «تعریف دین از کارهای سهل و ممتنع است که در عین سادگی، دارای پیچیدگیهای خاصی است. به اندازه‌ای ساده است که هر بچه عاقل و بالغ و یا آدم بزرگ می‌تواند یک تجربه دینی حقیقی داشته باشد و به اندازه‌ای جامع و پیچیده است که برای فهم کامل و بهره‌گیری تام از آن نیازمند تجزیه و تحلیل می‌باشد» (هیوم، ۱۳۸۹: ۱۸) برای اینکه مخاطب تاحدودی با تعاریف دین آشنا شود

چند تعریف از اندیشمندان غربی و مسلمان را در این نوشتار می آوریم.

برخی از اندیشمندان غیرمسلمان اینگونه تعریفی از دین ارائه نموده‌اند.

«سیسرون: دین پیوند مایه‌ای است که انسان را به خدا مربوط می‌کند.

سارتر: دین عبارت است از طرح انسان برای خدا شدن». (ر.ک: دراز، ۱۳۷۶: ۶۰-۶۱)

اما برخی اندیشمندان مسلمان نیز دین را اینگونه تعریف نموده‌اند. «دین مجموعه‌ای از برنامه‌های عملی هماهنگ با نوعی جهان بینی است که انسان برای رسیدن به سعادت خود، آن را وضع می‌کند و یا از دیگران می‌پذیرد» (طباطبایی، ص ۳).

تعریف دیگری از دین در آثار دیگر علامه چنین آمده است «دین، روش ویژه‌ای است که سعادت و صلاح دنیوی انسان را هماهنگ و همراه با کمال اخروی و حیات حقیقی جاودانی او تأمین می‌کند. از این رو، لازم است شریعت، در برگیرنده قوانینی باشد که به نیازهای دنیوی انسان نیز پاسخ گوید» (طباطبایی، ج ۲: ص ۱۳۰)

دانشمند مسلمان دیگری دین را اینگونه تعریف نموده است «دین عبارت است از شریعت مقدّس؛ اعم از اصول و فروع که پیامبران الهی آن را از طریق وحی دریافت و به بندگان خدا ابلاغ کرده‌اند» (مجمع البحرین، ص ۷۶)

اگر بخواهیم تعریفی جامع از این تعاریف و همچنین تعاریفی که دیگر بزرگان ارائه نموده‌اند داشته باشیم می‌توان گفت: دین مجموعه‌ای از تعالیم و حیاتی مشتمل بر عقائد و احکام و اخلاق اطلاق می‌شود که از سوی خداوند سبحان برای هدایت و سعادت بشر در دنیا و آخرت بوسیله پیامبران پیشین و پیامبر اسلام نازل شده است.

بنابراین می‌توان گفت حقیقت دین از دو بخش اصلی تشکیل یافته است ابتدا عقایدی که در حقیقت ریشه و اصول دین محسوب می‌شود و دوم دستورالعملهایی عملی و اخلاقی که متناسب با آن اصول؛ به عنوان فروع و ثمره آن خواهند بود.

لازم به ذکر است ده‌ها تعریف دیگری برای دین از سوی اندیشمندان غربی و شرقی ارائه شده است اما آنچه مهم است و در این نوشتار مورد بحث و فحص قرار خواهد گرفت و دغدغه اصلی است؛ بحث اصلی سرگزاره‌های داخل متون دین است به عنوان مثال نسبت

به خلقت انسان در قرآن آمده است «و من اياته ان خلقکم من تراب»<sup>۱</sup> یعنی از نشانه‌های اوست که شما را از خاک آفرید. و انتخاب طبیعی به عنوان جدیدترین نظریه پذیرفته شده بر آن است که انسان از تک‌سلولی بوجود آمده است و یا اصحاب کلیسا بر اساس متون مقدس اعتقاد داشتند که خورشید به دور زمین می‌چرخد در حالیکه گالیله اثبات نمود این زمین است که به دور خورشید گردش می‌کند.

بنابراین جدال اصلی در رابطه علم و دین سرگزاره‌های دینی داخل متون کتب مقدس با دستاوردهای علم تجربی است که کدامیک حق و کدام باطل است و این جدال از این پیش فرض نشأت گرفته برخی به گمان اینکه که گزاره‌های دینی قابل تجربه و قابل مشاهده به حس نیستند به این فکر رسیده‌اند که گزاره‌های دینی حاکی و کاشف از واقع نیستند و اموری وهمی و تخیلی‌اند و به این دلیل به انکار دین همت گماشته و ادعا نموده‌اند که اصلا دین امری وهمی است. در این نوشتار این ادعا را در بوطه نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

### ۳-۱. رابطه علم و دین

همانطوریکه ذکر شد بعلت پیشرفتهای شگرفی که در قرن اخیر در دنیای غرب بوجود آمد عدم تطبیق برخی از فرضیه‌ها و نظریه‌ها با متون کتب مقدس باعث گردید رابطه علم و دین به عنوان یک بحث داغ بین اندیشمندان غربی مطرح شود بطوری که دامنه بحث به سرزمینهای اسلامی هم کشیده شد و کتابهای مختلفی در این زمینه به رشته تحریر درآمد. بطور کلی می‌توان گفت درباره رابطه علم و دین سه نظریه ابراز گردیده است: ۱- نظریه تعارض علم و دین؛ ۲- نظریه تمایز علم و دین؛ ۳- نظریه مکملیت یا تعامل علم و دین.

یکی از مهمترین عواملی که به تعارض علم و دین دامن زد نظریات کلیسیا بعنوان متولیان دین با یافته‌های علمی همچون حرکت خورشید به دور زمین بود که این توهم را بوجود آورد که علم و دین متعارضند و سپس با نظریه داروین دامنه این نزاع گسترش یافت

بطوریکه در عصر حاضر ریچارد داوکنیز باتمسک به این نظریه نه تنها قائل به تعارض علم و دین بلکه اساساً کل دین را وهمی دانست و حتی پا را از گلیم خود فراتر نهاده و منکر خدا گردید و همچنین با ادعایی گزافه گویانه دامنه نظریه داروین را به موجودات غیرزنده هم سرایت داده است و ما در این نوشتار دیدگاه وی را مورد نقد و بررسی خواهیم کرد.

گروهی قائل به تمایز رابطه علم و دین اند به این معنی که هر کدام حوزه و قلمروی خاص خود را دارند و هیچکدام را نباید تمام واقعیت؛ تلقی کرد طرفداران این دیدگاه تمایز اینها را در سه حوزه زبان، غایت، روش و موضوع می دانند. یعنی زبان دین نقشی اخلاقی و توصیه‌ای دارد و هیچ سخنی در مورد طبیعت ندارد و از نظر روشی شیوه معرفت‌یابی با علم متفاوت است. دین از جنبه نظری از تجلی خدا و از جنبه عملی از شهود؛ اما علم از طبیعت و عقل سخن می گوید «کارل بارت مثاله "نو اورتود کسی" معتقد است که موضوع الهیات تجلی خدا در مسیح است و موضوع علم، جهان طبیعت است. روش دین این است که خدای متعال را تنها از راه تجلی اش بر ما بشناساند ولی طبیعت را از راه عقل»<sup>۱</sup>.

اما می توان گفت این دیدگاه واقعا افراط گرایانه است نمی توان گفت در همه حوزه‌ها علم و دین متمایزند زیرا در قرآن به خلقت آسمان و زمین، خورشید و ماه، کوهها و شتران اشاره شده و از انسان خواسته در آنها تدبیر و اندیشه کند؛ و این تدبیر و اندیشه هم لزوماً بطرق علمی میسر است پس دین به گزاره‌های علمی دعوت کرده و این به معنی است خدا باوران از طریق مشاهده حسی و تجربی پایه های دینی را خود را استحکام ببخشند پس ارتباط علم و دین از نوع تمایزی نیست که هیچگونه ارتباطی بین آنها نباشد بنابراین نظریه سوم یعنی تعامل علم و دین از این نظریه وجیه تر است.

گروه سوم که قائل به تعامل و تکمیل علم و دین اند؛ دو گروهند: گروه اول معتقدند علم و دین در روشها تعامل دارند و گروه دوم بر آنند که آنها در گزاره‌ها، بایکدیگر در تعامل اند؛ منظور از تعامل در روش این است که می توان از روشهای تجربی که در علوم

۱. سایت مرکز گفتگوی ادیان - مقاله شخصیت و اندیشه های کارل بارت

استفاده می‌شود در الهیات نیز استفاده نمود همانگونه که ایان بابور به عنوان توازیهای علم و دین یاد می‌کند (بابور ص ۷۲-۶۱) و منظور از تعامل در گزاره‌ها که مکملیت می‌توان نام برد این است که علم و دین در گزاره‌های خودشان جنبه‌های مختلفی را نسبت به یکدیگر پوشش می‌دهند به عنوان مثال در تابلو نقاشی فیزیکدان به جنبه‌های مواد بکار رفته، تناسب طرحها و تقارن آنها می‌نگرد در حالیکه هنرمند دیگر از این جنبه که چقدر نقاشی احساسات و عواطف او را برانگیخته می‌کند به تابلو نقاشی توجه دارد بنابراین دین و علم می‌توانند هر کدام خلایبی از فضای وجودی انسان را تامین کنند می‌توان هم مطالعه علمی و نگاهی تجربی به جهان داشت و هم احساسات و عواطفی که دین متکفل آن است انسان را از جهان صرف ماشینی برهاند وجه مشترک این دو گروه را می‌توان اینگونه بیان کرد انسان برای پیشرفت و درک حقیقت هم به علم و هم به دین نیازمند است زیرا اگر صرفاً به دین توجه کنیم و علم را پس بزنیم احتمال اینکه به خرافات و افراط‌گری تنزل کنیم بیشتر است و دین همواره انسان را به تعقل و علم دعوت می‌کند و از طرفی اگر صرفاً به علم چشم بدوزیم علم به ابزاری برای مادیت‌گرایی خشک و خالی تبدیل خواهد شد.

حال به تفصیل؛ دیدگاه داو کینز را در مورد تعارض علم و دین نقد و بررسی کنیم:

## ۲- دیدگاه داو کینز

داو کینز زیست‌شناس فرگشتی و نویسنده مشهور انگلیسی، یکی از منتقدین سرسخت رابطه علم و دین است بطوریکه پیش فرض وی عدم ناسازگاری علم و دین است بعبارت بهتر می‌توان گفت تمایز و تعامل علم و دین هیچکدام جایگاهی در اندیشه وی ندارند براین مبنا «علم و دین مقولات ثابت و ایستایی بشمار می‌آیند که پیوسته بر سرراههای شناخت جهان بایکدیگر در حال نزاع اند» (Evans, 2008).

ورال معتقد است «در این پیش فرض رابطه علم و دین آشتی‌ناپذیر است و هیچ راهی وجود ندارد که هم ذهنی؛ مطلقاً علمی داشت و هم مومنی وفادار بود» (Worrall, 2002, p. 60).

البته این دیدگاه افراط‌گرایی دوسویه است هات می‌گوید «در یک سر این طیف علم گرایانی قرار دارند که بااستناد به آزمون‌ناپذیر بودن عقاید دینی به تخطئه دین می‌پردازند



و آن را در تعارض آشتی ناپذیر با علم تلقی می کنند و در سردیگر طیف نیز سنت گرایانی قرار دارند که نظریه های علم جدید و توسعه را معارض با عقاید دینی قلمداد می کنند» (هات، ص ۳۱). ایان باربور این دو گروه معارض را ذیل دو عنوان مادیون علمی ونص گرایان دینی قلمداد می کند (باربور، ص ۱۲۴).

ریچارد داو کینز، از طیف اول یعنی از علم گرایانی است که به طور صریح معتقد است که بین علم و دین یک تعارض بنیادین وجود دارد و این دو حوزه با یکدیگر سازگار نیستند. او می گوید علم بر مبنای شواهد و استدلال استوار است در حالیکه دین بر پایه ایمان و باورهای غیر قابل اثبات بنا شده است از منظر او، دوروش شناخت جهان در تضاد و تعارض کامل با یکدیگر قرار دارند.

داو کینز بشدت منقد باورهای دینی می باشد خصوصا باورهایی که در تضاد کامل با دستاوردهای علمی هستند در نگاه او آموزه های دینی، افسانه هایی بیش نیستند و بجای کمک به درک جهان و هستی، موجب گمراهی و تعصب می شوند. دیدگاه مذکور برگرفته از این اصل است که هیچ معیاری برای کسب شناخت و معرفت و حصول یقین بجز تجربه و مشاهده حسی معتبر نیست. وی «تمام واقعیت را در علوم تجربی و همچنین وجود و عدم هر امر محتمل را به این خلاصه می کند که آن امور باید در علوم تجربی مورد مذاقه قرار گیرد و بر این باور است حتی اگر آن امر؛ خدای نامحسوس و مجرد ادیان ابراهیمی باشد اثبات یا عدم اثبات آن باید در علم تجربی بررسی شود. وی دلیل قبول برخی نظریات علمی، از جمله نظریه فرگشت را وجود شواهد فراوان و معتبر می داند، ولی از آنجا که شواهد معتبر نزد او تنها منحصر در ادله محسوس می باشد دین و کتب مقدس را نامعتبر دانسته و هیچ ارزشی برای آنها قائل نیست» (Dawkind: 1996, 50).

وی به این دلیل که خدا و دین قابل تجربه نیستند، خدا را انکار نموده و دین را امری توهمی دانسته است و معتقد است دین به دلیل اینکه حاکی از واقع نیست به عنوان ویروس در مقابل علم عمل میکند؛ اما برخلاف پوزیتیویست ها معتقد است خدا و دین گزاره هایی علمی هستند و سعی دارد به روش علمی کذب آنها را اثبات نماید.

داو کینز مخالف تئوریهای سازش گرایانه است که سعی می کنند بین علم و دین آشتی

برقرار کنند وی تئوری عدم تداخل حوزه‌ها را بشدت مردود می‌داند و معتقد است علم و دین هر دو مدعی توضیح جهان هستند بنابراین نمی‌توانند در دو حوزه جداگانه و مستقل فعالیت داشته باشند؛ از منظروی تنها راه معتبر برای تفسیر و شناخت جهان روش علمی است و دین بخاطر وهمی بودن صلاحیت تفسیرهستی و جهان را ندارد. از این رو با افرادی مانند هیلاری کاپستین، که اعتقاد دارد دین یک علم است و باید برپایه شواهد و استدلال بررسی شود بشدت مخالف است. داو کینز به منظور خرافی جلوه دادن دین و واقعی دانستن علم براهمیت تفکر انتقادی تاکید می‌کند و مدعی است که روش علمی؛ روشی منطقی است و از دیگران می‌خواهد که از خرد خود استفاده نموده و باورهای سنتی را بدون چون و چرا نپذیرند. داو کینز پس از اینکه پل ارتباطی علم و دین را تخریب کرد و بر آنهایی که سعی دارند؛ رابطه علم و دین را حفظ کنند و آنها را دو حوزه جداگانه تلقی کنند انتقاد کرده و به صراحت اعلام می‌کند که «یک آتئیست و بی‌خداست زیرا به باور او دلیل معتبری برای اعتقاد به خدا وجود ندارد.» (همان ص ۵۷).

همانطوریکه ملاحظه گردید داو کینز به هیچ پل ارتباطی بین علم و دین قائل نیست؛ عبارت بهتر، بین علم و دین به اختلاف صدو هشتاد درجه‌ای معتقد است. وی در این دیدگاه پا را از ویلیام اکامی هم فراتر گذاشته و به مکتب پوزیتویسم مطلق پیوسته است زیرا لاقول اکامی انصاف بخرج داده و درباره فرشتگان و موجوداتی که به چشم دیده نمی‌شود سکوت اختیار نموده است و فردی خدا باور است (مصطفی ملکیان، ج ۲ ص ۱۲۱).

وی برای اینکه مخاطب را توجیه کند مدعی است گزاره «خدا وجود دارد» یک گزاره علمی است و سعی می‌کند کذب آن را از طریق علمی اثبات کند بنابر در مجموع مبنای وی برای انکار خدا و دین و متعارض نشان دادن علم و دین بر این اصول قرار دارد.

۱) بحث درباره وجود خدا یک فرضیه علمی است یعنی قضیه خدا وجود دارد را یک قضیه علمی می‌داند و سعی دارد کذب آن را به روش علمی اثبات کند مثلاً مدعی است خدا به عنوان یک موجود پیچیده نمی‌تواند در ابتدای زنجیره موجودات قرار گیرد چون فرگشت و نظریه داروین نشان داده است که موجودات از سادگی رو به پیچیده شدن حرکت می‌کنند نه برعکس. (همان ص ۵۰)

۲) علم نافعی دین و درستیز با آن است و تنها راه برون رفت از این را دورانداختن کتابهای مقدس و یا حداکثرنمادین جلوه دادن آنهاست و این نگرش را که سوال از چگونگی مربوط به علم و چرایی مربوط به دین است را بشدت انکار می‌کند (همان ص ۲۵۸). بهتر بگوییم اگر تعارض را تشکیکی بپذیریم می‌توان ادعا کرد که وی به شدیدترین وجه تعارض معتقد است.

۳) دین خرافه است این پیش فرضی است که داو کینز بشدت بر آن اعتقاد دارد زیرا به زعم ایشان تنها راه تبیین جهان روش تجربی است و هر نظریه‌ای که غیر تجربی باشد در نظروی توهمی بیش نیست. (همان ص ۵۶).

۴) الهیات، علم نیست الهیون برای اثبات آن، راه غیر علمی و انتزاعی و فلسفی در پیش می‌گیرند و هیچ سخن در خورو شایسته‌ای ندارند. (همان ص ۲۵۸).

البته لازم به تذکر است برخی احتمالا دچار این تصور اشتباه شوند که داو کینز وقتی دین را انکار می‌کند دیگر برای دین موضوعیتی باقی نمی‌ماند که با علم در تعارض بوده باشد اما این تصور کاملا اشتباه است زیرا داو کینز واقعیت بیرونی دین را منکر نیست؛ بلکه منکر حقانیت گزاره‌های دینی است و بعلت و همی بودن در مقابل علم و ویروس گونه عمل می‌کند و اعتقاد دارد «دین از طریق مم<sup>۱</sup> فرهنگی وارد جوامع بشری شده و در مقابل علم سنگ اندازی می‌کند» (احمد الحسن، ص ۲۸۶).

### ۳- دیدگاه کلام فلسفی امامیه

رویکرد عقلانی و کلام فلسفی امامیه برخلاف داو کینز معتقد است علم منحصر در علوم تجربی نیست؛ زیرا جهان فقط منحصر در آنچه که با چشم سر مشاهده میشود، نیست؛ بلکه با ادله محکم عقلی محض؛ جهان مجردات و عقول توسط حکمای مسلمان در فلسفه به اثبات رسیده و مبرهن شده است که جهان منحصر در آنچه با حواس پنجگانه قابل مشاهده

---

۱. میم در فرهنگ همانند ژن در زیست شناسی است. اگر ژن عبارت باشد از داده‌های وراثتی انتقال یافته در کروموزوم‌ها، میم هم به مفهوم فرهنگ مشخصی است که موجودات آن را انتقال می‌دهند و افراد، گروه‌ها یا نسل‌ها یکی پس از دیگری آن را فرامی‌گیرند.

است؛ نبوده بلکه این عالم سایه و تجلیات عالم بالاست و برخلاف داو کینز عقل کلامی و فلسفی دین را نه تنها امری موهوم نمیداند، بلکه تاکید میکند دین امری واقعی بوده و از سوی خداوند سبحان برای هدایت انسان‌ها نازل گردیده است و جایگاه گزاره «خدا وجود دارد» لابراتوار زیست‌شناسی داو کینز نیست بلکه جای آن در علم فلسفه و کلام است که با عقل و قواعد آن سنجیده می‌شود.

مهمترین اشتباه داو کینز این است که عینا همانند پوزیتیویست‌ها روش علمی را صرفا تجربه و مشاهده حسی می‌داند و هیچ ادراکی را فراتر از حس نمی‌پذیرد بنابراین مفاهیم و تصورات کلی را که در فلسفه بعنوان معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی یاد می‌شود هیچ و پوچ تلقی می‌کند و در منظر او همه اینها چیزی جز الفاظ ذهنی نیست در صورتیکه این الفاظ ذهنی حاکی از مصادیقی هستند که بر اساس آنها همان مصادیق یعنی عالم عقول و مجردات بطور یقینی قابل اثبات می‌گردند که برای حس قابل درک نیست.

اگر بخواهیم دیدگاه داو کینز درباره تعارض علم و دین را نقد و بررسی کنیم ناگزیریم مبانی و ادله وی در منحصردن علوم در تجربه و مشاهده حسی را نقد کنیم و روشن کنیم حقایق و موجوداتی در عالم وجود دارد که اثبات وجود آنها صرفا به روش عقلی و استدلال فلسفی محض میسر است. در این صورت دیدگاه انحصارگرایانه وی در محبوس کردن علوم در تجربه و مشاهده حسی فرو خواهد ریخت.

داو کینز برای اینکه نشان دهد علم و دین همواره در تقابل و تعارض هم‌اند و هیچ تعاملی و مکملیتی بین آنها برقرار نیست ادعا دارد گزاره‌های دینی وهمی و گزاره‌های علمی واقعی و حقیقی‌اند و هیچگونه پل ارتباطی بین علم و دین قابل تصور نیست زیرا جهان تنها منحصر در عالم حس و آنچه که با چشم سر دیده می‌شود واقعی است و تجربه حسی تنها ملاک شناخت و معرفت به حقایق جهان است و چون خدا به تجربه و حس قابل مشاهده نیست موهوم است. اما به نظر می‌رسد مبانی وی در این ادعا که خدا و دین به دلیل اینکه گزاره‌هایش غیر حسی و غیر قابل تجربه هستند وهمی و پوچ است؛ خیلی شکننده است.

برای اینکه روشن کنیم مبانی و ادله داو کینز چقدر سست و بی‌پایه است به این منظور اولین سؤال این است از کجا تا این حد مطمئن است که واقعیتی سوای این جهان

محسوس وجود ندارد آیا این گزاره که «واقعیتی سوای این جهان مادی وجود ندارد» را از طریق تجربه و مشاهده حسی درک کرده است. مطمئناً جواب منفی است و صرف اینکه برای من قابل مشاهده حسی و تجربی نیست پس وجود ندارد هیچ عاقلی نمی‌تواند این منطق را قبول کند همانظوری که بیان شد اکامی از وی با انصاف تراست زیرا عقل و منطق هم با او یار است و خیلی از همین موجودات مادی و جسمانی در عالم وجود دارد که توسط بشر هنوز کشف نشده است چگونه و با چه عقل سلیمی می‌توان وجود آنها را انکار نمود و با چه مبنایی می‌توان ادعا کرد آنچه در حس و تجربه من در نمی‌آید وجود ندارد بنابراین اکامی در فراحسی سکوت اختیار کرد و حتی خدا باور دارد.

پس باید پذیرفت که همه چیز را نمیتوان با ترازوی تجربه و مشاهده حسی سنجید بلکه واقعیاتی در عالم هستی وجود دارند که تنها راه اثبات آنها روشهای استدلالی، عقلی و فلسفی است.

دومین اشکال داو کینز این است از آنجائیکه هیچ فردی وجود خویش را به حواس پنجگانه تجربه نمی‌کند؛ لزوماً باید شناخت حضوری خویش را انکار کند زیرا قابل تجربه حسی نیستند در صورتی که هیچ عقل سلیمی زیر بار این حرف نمی‌رود؛ زیرا همه ما بدون نیاز به حواس ظاهری هستی خویش؛ غم و شادی و احساسات درونی خود را درک می‌کنیم و کوچکترین تردیدی نسبت به وجود آنها به خود راه نمی‌دهیم. همچنین لازمه مبنای پوزیویتیستی و حس گرایی داو کینز انکار اصل تناقض است زیرا قاعده مذکورنه تنها از طریق حس و تجربه اثبات نگردیده است بلکه اثبات همه چیز بدون اعتقاد به اصل تناقض ممکن نیست بنابراین هیچ عقل سلیمی اصل تناقض را به عنوان یک قاعده عقلی بدیهی و اصل و اساس همه شناختها و زیربنای تمام علوم و دانشها منکر نیست؛ و اگر کسی این اصل بدیهی را به این دلیل که قابل تجربه حسی نیست انکار کند نمی‌توان او را در زمره عقلاء دانست.

سومین اشکال داو کینز این است که ادارک حسی و تجربی بدون تکیه بر عقل، لرزانترین و خطاپذیرترین شناختها شمرده می‌شود و خطاپذیری آن را هر عقل معمولی می‌پذیرد بنابراین اگر حس و تجربه را تنها منبع شناخت محسوب کنیم بسیاری از سوالات

بی پاسخ می ماند. به عنوان مثال اگر کسی در مورد واقعیت خارجی داشتن جهان بیرون سوفیستی بیندیشد و ادعا کند جهان خارج؛ خواب و خیال و توهمات ماست و از ما بخواهد که با برهان وجود جهان خارج را بر او اثبات کنیم! آیا با مبنای داو کینز و دیدگاه پوزیتیویستی و از طریق حس و تجربه می توان جهان خارج را اثبات نمود مطمئنا جواب منفی است و با قاطعیت می توان گفت که پاسخ حسی و تجربی نیست. البته برخی سعی کرده اند پاسخی نقضی مبتنی بر حس و تجربه به این سوال داده باشند اینگونه اظهار داشته اند؛ اگر سوفیستها راست می گویند جهان خارج وجود ندارد پس چرا از جلو تریلی فرار می کنند و خود را در آتش نمی اندازند و نتیجه می گیرند پس جهان واقعی وجود دارد. اما اگر انصاف به خرج دهیم جواب مذکور اصلا بدرد نمی خورد زیرا سوفیست می تواند بگوید شما هم در خواب از جلو تریلی فرار می کنید و هنگامی که در خواب در آتش می افتید و داد و فریاد می کنید و وحشت زده از خواب بیدار می شوید و نفس عمیق می کشید که الحمدلله آتش و تریلی هر دو خواب بودند و واقعیت نداشتند. پس می توان ادعا نمود که مبنای داو کینز حتی از اثبات جهان خارج عاجز است و پاسخ همه این سوالات در بحث های عمیق فلسفی مبتنی بر روشی استدلالی و عقلی محض است همانطوریکه حکمای مسلمان در بحث های عمیق فلسفی مربوط به وجود ذهنی پاسخ در خور و شایسته ای بر سوفیستها داده اند و علاقمندان می توانند در کتاب بدایه الحکمه علامه طباطبایی (رض) سوال و جوابها را مطالعه نمایند در اینجا نوشتار مقصود این است که شناخت؛ برخلاف ادعای داو کینز منحصر در تجربه و مشاهده حسی نیست و همانطوری که ملاحظه شد مبنای حتی از اثبات جهان خارج عاجز است.

چهارمین اشکال که بر مبنای داو کینز وارد است این است چنانچه تمام مفاهیم دینی و متافیزیکی را هیچ و پوچ قلمداد شود به این دلیل که حسی و قابل مشاهده نیستند باید فاتحه علمی مانند ریاضی خوانده شود چون بطریق عقلی اثبات شده اند و هیچ پایه حسی و تجربی ندارند! آیا واقعا می توان پذیرفت تنها راه معناداری یک گزاره قابل اثبات بودن آن به روش تجربی است! به عنوان مثال چنانچه تعاریف نقطه و خط در علم ریاضی را که نقطه عبارت است از مکان هندسی که طول و عرض و عمق ندارد و یا خط مکان هندسی ممتد

نقاطی که فقط بعد طولی دارد و یا بحثهای مربوط به انتگرال، دیفرانسیل، مشتق و حد که در علم ریاضی به شکل عقلی محض اثبات شده‌اند را بی معنا تلقی کنیم باید بپذیریم تمام پایه‌های علم فیزیک فرو خواهد ریخت! همچنین با قطعیت می‌توان گفت بر طبق مبنای داو کینز جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان یک قانون قطعی و ضروری و کلی باقی نخواهد بود! اما در دیدگاه کلام فلسفی حکمای مسلمان اثبات کرده‌ند برخلاف دیدگاه حس‌گرایی داو کینز گرچه شناخت اولیه انسان ابتدا از طریق حس شروع می‌شود اما در حس درجا نمی‌زند بلکه بر اثر تعمیم و تجرید ذهنی به معقولات ثانیه منطقی و فلسفی که نوعی شناخت عالی است نائل می‌شود؛ که کاملاً گزاره‌هایی معنادار بوده و زیربنای اساسی معرفت بشری را تشکیل می‌دهند.

باتوجه به اشکالات مهم دیدگاه داو کینز؛ روشن گشت ادعای وی مبنی بر متعارض بودن علم و دین وجهی نداشت اما از آنجائیکه وی به تئوری فرگشت و انتخاب طبیعی تمسک نموده است آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم آیا تئوری داروین واقعا بر دیدگاه وی دلالت دارد! به این منظور اظهار می‌دارد که قضیه «خدا وجود دارد» یک قضیه علمی است و با این دلیل چون خداوند به باور الهیون یک موجود پیچیده تلقی شده است و از طرفی تئوری فرگشت اثبات کرده است برای یک موجود پیچیده لازم است فرایند سادگی رو به پیچیده شدن را طی کند لازم بود خدا به عنوان یک موجود پیچیده در ابتدای زنجیره‌ای فرگشت قرار گرفته و مراحل فرایند را سپری کرده باشد! بنابراین نتیجه می‌گیرد به دلیل اینکه خدا با تئوری فرگشت قابل تبیین علمی نیست؛ وجود ندارد.

از منظر کلام فلسفی ادعای ایشان بنظر خیلی ضعیف است زیرا اولاً خود داروین که مبدع نظریه انتخاب طبیعی است به هیچ وجه چنین نتیجه‌ای از نظریه مذکور نگرفته است و خدا را با این تئوری کنار نگذاشته است ثانياً اگر انصاف به خرج دهیم نظریه به هیچ رو متعارض با پذیرش خدا نیست زیرا بر فرض که قطعیت تئوری فرگشت و انتخاب طبیعی را بپذیریم تئوری انتخاب طبیعی منافاتی با باور الهیون ندارد زیرا الهیون معتقدند خدا از هر روشی و لو لانتخاب طبیعی و هزاران راه دیگر می‌توانست موجودات زنده و حتی غیرزنده را بیافریند ثالثاً کدام خدا باوری معتقد به مادی بودن و جسمانی بودن خدا شده

است که نظریه انتخاب طبیعی آن را در چرخه ابتدای موجودات تصور کند که با نظریه انتخاب طبیعی ناسازگار گردد رابعا خداوند بعنوان یک موجود غیرمتجری زمان و مکان ندارد تا در پرتو نظریه فرگشت قابل تبیین باشد خامسا در دیدگاه کلام فلسفی برخلاف دیدگاه داو کینز به روش عقلی و استدلالی اثبات نموده‌اند که وجود امکان اشرف بوجود امکان اخس مقدم است چنانکه علت بر معلول وجودا مقدم است. بعبارت ساده‌تر می‌توان گفت موجود ضعیف بعنوان معلول دلالت دارد که قبل از وجود او موجود قوی بعنوان علت؛ قبل از او وجود داشته است که موجب بوجود آمدن او (موجود ضعیف) گردیده است (طباطبایی، ص ۱۷۶).

باقاطعیت می‌توان گفت دیدگاه انحصارگرایانه داو کینز موجب شده است وی همواره دین را درستیز با علم ببیند زیرا نمی‌تواند حقانیت گزاره‌های دینی را که قابل تجربه حسی نیستند بپذیرد.

نکته خیلی مهم که تذکر آن لازم است این است که دیدگاه تنگ‌نظرانه داو کینز تبعات سنگینی را به همراه خواهد داشت و آن اینکه موجب فرو ریختن پایه‌های اخلاق خواهد شد زیرا کسیکه خدا و دین را با این ادعا که با تئوری فرگشت و انتخاب طبیعی قابل توجیه و تبیین نیست کنار گذرد تمام اخلاقیات انسانی در هر سطحی باشند از منظر او پوچ و بی‌معنی است و خود را نمی‌تواند متعهد به اخلاق بداند و اگر در ظاهر هم اخلاق را رعایت کند از باب حفظ منافع و موجودیت خود خواهد بود زیرا در فرگشت و انتخاب طبیعی هر کس قوی باشد و خود را با محیط بتواند سازگار کند شانس بیشتری برای بقاء خواهد داشت چون در انتخاب طبیعی همواره قویها باید باقی بمانند. اما در دیدگاه کلام فلسفی اخلاق جایگاه ویژه‌ای دارد و جهان و هستی را بیهوده و لغو نمی‌پندارد که بر اثر انتخاب طبیعی قوی‌ترها ضعیف‌ترها را لگدمال کنند بلکه نظام هستی هدف‌والایی دارد و در ماده و مادیگرایی متوقف نمی‌شود. در این دیدگاه انسان دارای مقام ارزشمندی است و شرافت دارد و صاحب اختیار؛ که راه سعادت یا شقاوت را برگزیند.

در اینجا بهتر است به دو علت اساسی که موجب غلتیدن انسان در حس گرایی مادی است از دیدگاه کلام فلسفی مورد بررسی قرار دهیم.



الف) جهل و نادانی یکی از مهمترین عواملی است که منجر به حس گرایبی است زیرا انسانی که اندک عقل و شعوری داشته باشد هیچوقت منکر چیزهایی که از دسترس او خارج هستند نمی شود درست به این دلیل است که امام صادق (ع) در مقابل زندیق مصری که خدا را انکار می نمود فرمودند آیا تو تمام اعماق دریاها و همه آسمانها را گشته ای شاید خدا در آنجاست! چگونه تو آنجاها را ندیده ای و خدا را انکار می کنی! (کلینی، ج ۱ ص ۲۱۱)

داو کینز به دلیل اینکه بغیر از محسوسات چیزی را حس نمی کند فراتر از حس را منکر است اما اگر جهل و نادانی را کنار گذارد. حداقل انصاف در مورد موجودات فراحسی سکوت اختیار کردن است نه زبان به انکار آنها گشودن.

ب) روحیه استکباری یکی دیگر از عواملی است که موجب غوطه ور شدن انسان در حس گرایبی است چنانچه قرآن می فرماید «وقال الذین لایرجون لقائنا لو لا انزل علینا الملكة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتوا کبیرا» (سوره فرقان، آیه ۲۱) آنانکه به روز رستاخیز عقیده ندارند می گویند چرا بر ما ملائکه نازل نمی شود و چرا پروردگاران را نمی بینیم این بخاطر آن است که تکبر دارند و سرپیچی بزرگی روا می دارند.

همچنین در روایتی از امام رضا (ع) آمده است که خطاب به زندیقی فرمودند «ای مرد اگر باورتان درست باشد با آنکه آیا باز هم سرنوشت ما و شما برابر و یکسان نخواهد بود و آیا نماز و روزه و زکات و اقرامان (ایمانمان) ضرری به ما رسانده است آن مرد ساکت شد و سپس امام رضا (ع) فرمود و اما اگر باور ما حقیقت داشته باشد که دارد آیا شما نابود نخواهید شد و ما نجات خواهیم داشت» (کلینی، ج ۱ ص ۷۸)

شاید مخاطب اشکال کند که در رویکرد کلام فلسفی چه جایی برای نقل و قول روایی برای اقتناع کسیکه اسلام و قرآن و بلکه خدا را قبول ندارد وجود دارد پاسخ این است که همه فرمایشاتی که در مورد توحید، معاد و امامت از سوی امامان بیان شده است عقلی هستند و جنبه تعبدی اکثرا در پاره ای از احکام وجود دارد متأسفانه برخی از محققین از این نکته غفلت دارند وقتی روایتی از امام معصوم درباره حدوث عالم بیان می شود حس می کنند بدرد غیر مسلمان نمی خورد در حالی که بیان مذکور برهانی عقلی است که از سوی امام بیان

می‌شود خطبه توحیدی اول نهج البلاغه سراسر برهانی عقلی است که بدرد مسلمان و غیرمسلمان هر دو می‌خورد بنابراین توجه به این نکته اهمیت زیادی دارد. همین روایتی که از امام رضا (ع) در مناظره با زندقه بیان شد برهانی عقلی است می‌توان به داو کینز گفت اولاً از کجا می‌دانی بغیر از جهان حسی جهانی فراتر از حس وجود ندارد و انکار آن فقط از روی نادانی و استکباری است ثانیاً اگر معادی باشد و حتماً هم هست چکار خواهی کرد انکار این هم باز از نادانی و استکباری است.

در رویکرد کلام فلسفی اگر آدمی نقاب انحصار گرایانه حسی و اخلاق استکباری را وانهد ملاحظه می‌کند بین علم و دین و عقل و دین هیچگونه تعارضی نیست چنانچه دانشمند محترم جوادی آملی می‌گوید «نزاع علم و دین یا عقل و دین محصول تصویری ناصواب از نسبت علم و دین و بر این اندیشه استوار است که علم در مقابل دین است و علم می‌تواند آنچه دین می‌گوید نفی کند؛ یا اموری وجود دارد که علم آن را اثبات و دین آن را انکار می‌کند. اما باید دانست عقل در برابر نقل است نه در برابر دین و خارج از قلمرو معرفت دینی؛ لذا علم و معرفت علمی خارج از حوزه معرفت دینی نیست تا سخن از علم و دین و ترجیح یکی بر دیگری به میان آید. پس عقل در درون هندسه معرفت دینی قرار گرفته طبعاً منبع معتبر دین و حجت الهی در عرض دلیل نقلی است و معنا ندارد که حجت عقلی از حجت نقلی بیگانه و جدا انگاشته شود بلکه هر دو حجت دینی در خدمت تبیین محتوای دین هستند (جوادی آملی، ص ۱).

در این رویکرد انسان دارای دو بعد مادی و معنوی و جسم و روح است که علم متکفل بر طرف کردن نیازهای جسمی و مادی انسان و دین متکفل بر طرف کردن نیازهای روحی و آخرتی انسان است و این رویکرد کاملاً بر پایه‌های عقلی و خلل ناپذیر استوار است. در این رویکرد عقل و دین برخلاف مسیحیت در هماهنگی کاملی نسبت بهم قرار دارند اما متأسفانه انحراف توحید در تثلیث مسیحی موجب شده ایمان مسیحی نیز شکل غیر عقلانی پیدا کند و هر چه انحراف به دیگر بخش‌ها سرایت کند تعارض علم و دین رخ داد زیرا گزاره‌های هر دو ناهمخوانی بیشتری نسبت بهم پیدا خواهند کرد.

در رویکرد کلام فلسفی «علم و پیشرفت‌های علمی به اساس دین که توحید است نه تنها

ضربه نزده بلکه آن را تقویت نموده است و هر جا پای عقل یا علم و فکر بشر یا حس و تلاش او نرسد خداوند به وسیله پیامبران او را راهنمایی می کند. علم و دین در موضوعات فراوانی به یکدیگر کمک کرده یا حرف هردو یکی بوده است» (مطهری، ج ۴ و ۵ ص ۷۴ و ۱۸۱).

رویکرد کلام فلسفی بر اساس دیدگاه توحیدی خود با قاطعیت معتقد است همانطوری که خالق تکوین و تشریح یکی است علم و دین هم در هماهنگی کامل اند در برخی وجوه با یکدیگر در تعامل، در برخی وجوه متمایز و در برخی حوزه ها همدیگر را تقویت می نمایند.

## نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش بر این بود شبهه داو کینز در مورد تعارض علم و دین از دیدگاه کلام فلسفی مورد ارزیابی قرار گیرد داو کینز بر این نکته تاکید داشت که هیچ واقعیتی غیر از آنچه به تجربه و مشاهده حسی درمی آید وجود ندارد. علم تجربی را تنها منبع معتبر تلقی کرد و بر اساس آن باتکیه بر تئوری فرگشت با انتخاب طبیعی ابتدا ادعا کرد که خدا بعنوان یک موجود پیچیده نمی تواند در ابتدای زنجیره قرار بگیرد بنابراین خدا و دین امری وهمی بوده و از طریق مذهب فرهنگی در میان جوامع شیوع پیدا کرده است و سپس نتیجه گرفت که علم و دین همواره درستیز دائمی با یکدیگرند و برای پیشرفت علمی یا باید از خدا و دین خداحافظی کرد و یا به آنها صرفا نمادین نگریست.

در مقابل، رویکرد کلام فلسفی همه مبانی داو کینز را بنا بر این دلایل ابطال نمود. اولاً: داو کینز هیچ دلیل متقنی ندارد که بغیر از جهان قابل مشاهده حسی، جهان فراطبیعی وجود ندارد. ثانیاً: در این رویکرد روشن شد که خود این گزاره که «هیچ شناخت و معرفتی بغیر از مشاهده حسی و تجربی معتبر نیست» بطریق حسی و تجربی قابل اثبات نیست. ثالثاً: در این رویکرد بیان شد چنانچه مبنای داو کینز را که همه علوم منحصر در علوم تجربی است پذیریم تمام قوانین و علوم ریاضی را باید دور بریزیم. رابعاً: نه تنها تئوری فرگشت و انتخاب طبیعی با توحید و خداشناسی ناسلزگار نیست بلکه به روش استدلالی و عقل اثبات شده است که وجود امکان اشرف بر امکان اخص و همچنین وجود علت بر معلول مقدم است. خامساً: ادله عقلی و فلسفی متقن، نشانگر آن است که خداوند میرا از صفات مخلوق و موجودی غیر متجری، فراتر از زمان و مکان است و برخلاف داو کینز در ابتدای زنجیره تکاملی مخلوقات خود قرار نگرفته است بلکه مخلوقات خود را از لامن شی خلق نموده است.

## فهرست منابع

۱. ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت: دارالفکر.
۲. احمد الحسن، وهم الإلحاد، آیات الربوبیه فی الکون، ناشر: نجمه الصباح، بغداد.
۳. باربور، ایان، (۱۳۹۲). دین و علم، (مترجم: پیروز فطوریچی) تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. دراز، محمد عبدالله، (۱۳۷۸) مدخلی بر کاوش در تاریخ ادیان، ترجمه سید محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. ری شهری، محمد، (۱۳۷۵) میزان الحکمه، قم: دارالحدیث.
۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹) علم چیست؟ فلسفه چیست؟ تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲) شریعت در آینه معرفت، ناشر: مرکز فرهنگی رجاء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی و قم، اسراء.
۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷) لغت نامه، ج ۱۰، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. الطریحی النجفی، فخرالدین، مجمع البحرین.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۸) شیعه در اسلام، قم، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۵ق) بدایه الحکم ه، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق) العین، قم: هجرت.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق) الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵) ترجمه اصول کافی، محمد باقر کمره ای، قم.
۱۷. مصطفی ملکیان، (۱۳۷۹) تاریخ فلسفه غرب، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶) مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، در مجموعه آثار، جلد ۲ تهران: صدرا.

۱۹. هات، جان. اف، (۱۳۸۵) علم و دین، از تعارض تا گفتگو، مترجم بتول نجفی، تهران: انتشارات طه.

۲۰. هیوم، رابرت. (۱۳۸۹) ادیان زنده جهان. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: علم.

21. Dawkins, Richard, (1986), *The Blind Watchmaker: Why The Evidence Of Evolution Reveals A Universe Without Design*

22., Dawkins, Richard, (1996), *The Blind Watchmaker: Why The Evidence Of Evolution Reveals A Universe Without Design*, New York, Norton

23. Evans, J. H. & Evans, M. S. (2008). Religion and science: Beyond the epistemological conflict narrative. *Annual Review of Sociology*, (34), pp.87-105

24. Worrall, J. (2002). *Science Discredits Religion* (M. L. Peterson & R.J. Van Arragon, Eds.). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford Blackwell

## گوهر و صدف دین در آراء شاه ولی الله دهلوی و تأثیرپذیری نومعتزلیان از وی

عبدالحسین خسروپناه<sup>۱</sup>

ابوذر رجبی<sup>۲</sup>

حسین ایمانی مقدم<sup>۳</sup>

### چکیده

نومعتزلیان در دو سده اخیر بسان اسلاف معتزله خویش بر عقل‌گرایی در فهم دین تأکید کرده‌اند. ایشان از جهتی تعلق قلبی به دین داشته و از جهتی متأثر و گاه مرعوب از علم‌گرایی و لیبرالیسم غرب، بوده‌اند. نتیجه این تفکر، گرایش به معنویت‌گرایی و غلبه اباحه‌گری و تسامح در ظاهر و مناسک دین بوده است. نظریه گوهر و صدف دین به رویکردی برمی‌گردد که آموزه‌های دین را به دو بخش مقاصد و مناسک دین تقسیم می‌کند. این دیدگاه در دو رویکرد؛ گوهر دین و گوهر تدین، طرح شده است. نومعتزله در یک سیر تاریخی و تطور فکری، متأثر از مبانی فکری متفکران تجددگرای شبه‌قاره هند نظیر شاه ولی الله دهلوی بوده‌اند. او یک نواندیش سنتی و از چهره‌های شاخص جریان تحول خواه در شبه‌قاره هند و نیز سردمدار جریان سلفی بود. هدف تحقیق؛ واکاوی مسئله گوهر و صدف دین در تالیفات و کلمات شاه ولی الله دهلوی و نومعتزلیانی مانند سرسید احمدخان هندی، اقبال لاهوری، ابوزید و عبدالکریم سروش بود و که به روش تحلیلی و توصیفی، به این نتیجه رسیدیم که شاه ولی الله دهلوی در این رابطه، معتقد به مسئله گوهر و صدف، است و به نظر می‌رسد کلمات لغزنده و تلقی به قبول وی برخی تذبذب‌های فکر دینی ایشان، موثر در ورود روشن‌فکران نومعتزله جهان اسلام، به مسئله گوهر و صدف، شده است.

### واژگان کلیدی

شاه ولی الله دهلوی، نومعتزله، گوهر دین، صدف دین، اباحه‌گری.

۱. استاد، گروه حکمت اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

Email: khosropanahdezfuli@gmail.com

۲. دانشیار، گروه مبانی نظری، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rajabi@Maaref.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

Email: Imani.hoseyn@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۶

## طرح مسأله

خاستگاه مسئله گوهر و صدف دین در دنیای غرب به دوره رنسانس بر می‌گردد. عموم فیلسوفان دین پژوه دوره روشنگری نیز برای رهایی از تحکم‌های ارباب کلیسا و برای انتفاع از منافع و معنویت دین به نحوی مسأله گوهر و صدف دین مسیحیت را مطرح کرده‌اند. مثلاً هگل تحت تأثیر اندیشه‌های کانت و پیشینه تاریخی کتاب مقدس، صرفاً اصول اخلاقی را گوهر دین برمی‌شمارند و ساختارمند شدن یک مذهب به وسیله بایدها و نبایدهای تشریحی را امری متأثر از روحانیت و کلیسا برای کنترل اوضاع در جامعه مسیحیت محسوب می‌نمایند (هگل، ۱۳۸۶: ۴۴) با توجه به این نکته و مسئله هرمنوتیک و پیشرفت آن، مبحث گوهر و صدف دین، رنگ تازه‌ای به خود گرفت که به تبع آن متن دینی، متنی عصری تلقی می‌شد که محصول فرهنگی دوره تولید آن بوده است. تاریخی‌نگری (هیستوریسیزم) نیز در تکامل نگاه هرمنوتیکی به دین نقش موثری ایفا نمود، که مطابق آن دین وحیانی به عنوان دستاوردی بشری، در معرض فهم و نقد تاریخی قرار می‌گیرد. و همینطور تعارض علم و دین در غرب و نیز رویکرد جدید دنیای مسیحیت به دین و تنازل آن به تجربه دینی که به عنوان روح ایمان توسط شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) مطرح است، به عنوان دیگر بسترها و عوامل گرایش نومعتزلیان به مسئله گوهر و صدف دین است.

از طرفی می‌توان خاستگاه این مسئله در در دنیای اسلام، را در تصوف و نظرات معناگرانه آن دانست. عموم صوفیه با طرح مبحث طریقت، شریعت و حقیقت، و بی‌نیازی از طریقت هنگام وصول به حقیقت، عملاً مناسک دینی را عرضی دانسته و اباحه‌گری در شریعت را پیشه کرده‌اند. لذا با توجه به خاستگاه‌های فوق‌الذکر در غرب و دنیای اسلام، نومعتزلیان هر کدام با ملاک و مبنایی خاص، جلوه‌هایی از دین را قابل تغییر، تحول، عرضی و صدف دین نامیدند؛ و به نظر آنان آموزه‌های اگر قابل تطبیق با شرایط دنیای مدرن باشند، جایز الاجراء خواهند بود. (برگرفته، سروش، ۱۳۸۰: ۱۰۲ و ۱۰۳؛ سروش، ۱۳۷۸: ۵۹ / ۳۲ و ۳۳). نومعتزله در طی یک سده اخیر توانسته است جای پای خود را در جهان اسلام باز نماید و شخصیت‌هایی را به سوی خود بکشاند و تألیفات زیادی درباره منشأ



و خاستگاه فکری، تاریخی، سیاسی و فقهی نظریات نومعتزله، وجود دارد، اما از مواردی که شاید کمتر در تبیین این مطلب در نظر گرفته شده، توجه به خاستگاه و منشأ چنین مسئله‌ای در میان قدماء و کلمات آنان مانند شاه ولی الله دهلوی به عنوان یکی از اولین افراد در ترویج نوگرایی دینی در شبه‌قاره هند است.

درباره دیدگاه‌های دینی و کلامی شاه ولی الله و تأثیرپذیری روشن‌فکران معاصر مسلمان و نومعتزلی، از تفکرات و متفکرین پیشین خود، کارهایی صورت گرفته است، همانند: کتاب ۵جلدی مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو، بررسی اندیشه‌های انتقادی شاه ولی الله دهلوی (جواری، حجه اله) کتاب سیری در تفکر کلامی معاصر و غیره؛ اما تالیفی منحصر در رابطه با تأثیرپذیری جریان فکری نومعتزله در سه منطقه از جهان اسلام یعنی شبه‌قاره، ایران و مصر، از اندیشه‌های و مبانی فکری و دینی شاه ولی الله، یافت نشده است. مدعای رساله حاضر آن است که اولاً می‌توان به وضوح گرایش به مبحث گوهر و صدف را در آثار شاه ولی الله مشاهده نمود و ثانیاً آنکه؛ نومعتزله در برخی از اندیشه‌های نواعترالی مانند گوهر و صدف در دین، آنان از دهلوی متأثر بوده‌اند. از این جهت این رساله کاری به نوعی ابداعی را دنبال می‌کند. بنابراین، تشریح مسئله گوهر و صدف یا ذاتی و عرضی در دین، به عنوان یکی از محوری‌ترین مبانی و همچنین باورهای نومعتزلیان، مطمح نظر در پژوهش حاضر است و در این مقاله، یافته‌هایی را در اینباره از دیدگاهها و مبانی شاه ولی الله دهلوی، که میتوان به عنوان بستر و پیشینه تأثیرگذار بر باورهای نواعترالی در شبه‌قاره هند دانست، را بیان می‌نماید.

## ۱. معنای ذاتی و عرضی دین

اصطلاح گوهر و صدف یا ذاتی و عرضی دین در کلمات متفکرین دینی به ویژه در کلام نومعتزلیان به معانی مختلفی بیان شده است. گاهی منظور از طرح این مسئله، بیان وجود اهداف متعدد و لایه‌های متعدد و مختلف معرفتی و فکری آموزه‌های دین و دعوت متدینین به تعمیق و تعمق و فهم هرچه بیشتر این لایه‌ها و بسنده نکردن به لایه‌ها و سطوح ابتدایی فهم آن آموزه‌ها است. همانند تأکید بر فهم توحید در همه آموزه‌های دین. (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۰ / ۱۳۱ - ۱۲۸) که مراد از این دیدگاه دست برداشتن از مناسک دینی

و قشری و بی ارزش خواندن آن، نیست، بلکه همواره تاکید بر التزام و باور به آن سطوح نیز می‌شود. اما گاهی منظور از این اصطلاح و مسئله؛ قشری و غیرجاودانه دانستن نصوص و مناسک دینی و عدم اهمیت و تاریخمند دانستن مناسک و آموزه‌های غیر مقاصدی دین است و از طرفی باور به جاودانگی مقاصد و اهداف دین.

لکن مراد محقق در این مسئله احصاء مختصر بعضی دیدگاه‌ها و تفاسیر و تعبیر مختلف و متنوع از دیدگاه دوم یعنی دیدگاه‌های نواعترالی از مسئله گوهر و صدف دین است. نظراتی که به نفی وجوب عبادات و مناسک دینی و آموزه‌ها و آیات وحیانی در دین، می‌انجامد. لذا ضمن بیان نظرات شاه ولی‌الله دهلوی در این رابطه، به تطبیق نظرات برخی از نومعتزلیان با دیدگاه‌های وی، نیز خواهیم پرداخت.

## ۲- معنای نواعترالی گوهر و صدف دین

### ۲-۱. دیدگاه شاه ولی‌الله دهلوی

شاه ولی‌الله دهلوی از آن دسته از متفکرین صوفیه است که به اقتضای نوعی اباحه‌گری متصوفانه، نسبت به مناسک دینی، بصورت تلویحی و نه مصرح، قائل به وجود گوهر و صدف دینی شده است. وی با بیان تعبیر لغزنده همچون اینکه: مقصود اصلی از دین و نزول قرآن؛ تهذیب نفوس انسانی و مقابله با عقاید باطل است، به نوعی در صدد قشری و نا مقدس دانستن نصوص دینی، است. او معتقد است که علت نزول آیات جدلی در حوزه باورها و نزول آیات احکام در حوزه اعمال، وجود آداب و رسوم فاسده و شرائط تاریخی زمان نزول آیات بوده است (شاه ولی‌الله دهلوی، ۱۴۲۶: ۱۹ و ۴۲)

وی با بیانات متهافت در رابطه با عصمت انبیاء در سنت و سیره، آنها را دارای عادات خاص و متمایز دانسته که باعث مخالفت با قومشان می‌شده است (همان: ۳۴) و معتقد به زمانمندی و عدم واقع‌نمایی قصص قرآنی، است و دلیل آن را، عدم ذکر قصص سایر ملل و سرزمینهای غیر اعراب در قرآن، می‌داند. (همان: ۴۵) البته بحث و عنوان جوهر و صدف در آثار شاه ولی‌الله به صراحت دیده نمی‌شود اما وی آشکارا قصص مذکور در منابع دینی را صرفاً جهت درس و عبرت آموزی و فاقد لزوم واقع‌نمایی می‌داند. (همان: ۴۰) به تعبیر دیگر؛ شاه ولی‌الله تهذیب نفوس را به عنوان هدف عالی دین و مورد قبول همه عالمان

دینی دانسته<sup>۱</sup> و خود قصص را غیر واقع نما و فاقد اهمیت بالاصاله می‌داند. (شاه ولی الله دهلوی، ۱۴۲۶: ۱۲۲)

## ۲-۲. دیدگاه های نومعتزلیان و تاثیرپذیری آنان از شاه ولی الله در این رابطه

روشنفکران مسلمان معاصر، شاه ولی الله دهلوی را به عنوان اولین چهره متفکر و مشهور در حوزه احیاء و اصلاح دین تلقی و مطرح می‌نمایند. سرسیداحمدخان، اقبال لاهوری، ابوزید و عبدالکریم سروش و غیره، همانند شاه ولی الله، باور به وجود مفسد و مصالح در تمامی احکام دینی دارند. البته نه اعتقاد به مصالح و مفسد حقیقی در نزد شارع مقدس، بلکه مصالح و مفسد صرفاً اقتضائی و اجتهاد محور. به نظر می‌رسد که برآیند و نتیجه دیدگاه تاریخمندی دین در نظر آنها، این باشد که احکام را مطلقاً اجتهاد محور و اقتضا محور بدانند و شاید قاطعاً این تعبیر را بتوان گفت که از نظر آنان و تعبیر لغزنده و نامطمئن فکری و معرفتی آنان، شارع اصلاً حکم ثابت حلال و حرام ندارد و حلال و حرام شارع به اقتضا و زمانه و شرائط مسلمانان، با اجتهاد صادر می‌گردد.

نومعتزلیان با تعبیر مختلف و متنوع به مسئله گوهر و صدف، به معنا و مقصود نواعترالی آن، پرداخته اند. گاهی در تعبیر آنان مسئله گوهر و صدف و ذاتی و عرضی دین به اهداف دین تطبیق و تبیین می‌شود و می‌گویند: دین دارای اهداف متعدد طولی است و این اهداف به یک هدف اعلی منتهی می‌شود و گوهر دین آن هدف اعلی و غایت است. در نتیجه؛ صدف آن، بطور تشکیکی همان اهداف متوسط خواهد بود. (سروش، ۱۳۸۵: ۲۱) یا در تعبیر دیگر از همین معنای گوهر و صدف یعنی قشری و بی اهمیت جلوه دادن مناسک دینی، برخی از نومعتزلیان وحی الهی را به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌کنند. آن بخش که شاکله دین را تشکیل می‌دهد ذاتی و آن بخشی که وظیفه اش انتقال ذاتی از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از دوره به دوره دیگر است و در هر دوره و فرهنگ، شکل خاص آن دوره را به خود می‌گیرد، عرضی اطلاق می‌شود. (همان)

گاهی در توجیه و تبیین صدف بودن برخی آموزه ها و مناسک دین، به مسئله

۱. «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ». يوسف / ۱۱۱

تاریخمندی و سیالیت دین و آموزه‌های دینی روی می آورند. تاریخمندی آن یعنی ناثر دین و آورنده دین از یک نگرش یا کنش خاص (مادی یا انسانی) زمانی و مکانی، که این تأثر حتمی و نسبی و دائمی است و گاه به نحو صیوروت و دگرگونی است. این معنا نیز، کنایه از موقتی بودن و عرضی بودن آن آموزه‌ها و مناسک دین است و کسانی که قائل به تاریخمندی قرآن یا پاره‌ای از آموزه‌های دین هستند همین معنا را ارائه کرده‌اند به این معنا که یا آن آموزه‌ها را ساخته شرایط تاریخی می‌دانند یا حداقل آن شرایط را دخیل در کیفیت و کمیت آموزه‌های آن می‌دانند. به همین خاطر مقصود آنان از عرضی دین آن است. (سروش، ۱۳۸۵: ۲۳). این معنا و کاربرد از اصطلاح گوهر و صدف دین به معنای اقتضائی و وابسته، در میان نومعتزلیان شایع و فراوان است. شاهد بر این مطلب، نگاه حس انگارانه تجربه دینی و دیدگاه وحی تجربی در نزد اقبال لاهوری یا نظریات سرسید احمدخان هندی نسبت به وحی دینی و تبیین او از وحی دینی در کتاب تفسیر خود، است، که بر پایه ذهنیت برگرفته از واقعیت‌های طبیعی و مادی، بنا شده، مخصوصاً نظریه‌های دگراندیشانه ابوزید و نظریه رویاهای پیامبرانه عبدالکریم سروش و همانطور که گذشت؛ قابل ذکر است که نومعتزلیان بعضاً درباره این موضوع، از بیان و تعابیر و دیدگاه‌های شاه ولی الله نیز استفاده و بهره می‌برند و به آن تعابیر استشهد می‌کند (دباغ، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶)

### ۳- گوهر و هدف در تدین و دین داری از دیدگاه شاه ولی الله

یکی دیگر از ابعاد مسئله گوهر و صدف در دین، مبحث گوهر و هدف در اطاعت و دین داری است. در این باره نیز شاه ولی الله دهلوی عبارات پراکنده و به ظاهر متناقضی بیان می‌کند. او در عباراتی با توجه به رویکردهای معنویت گرایانه افراطی خویش در تصوف، بر این عقیده است که مهم در تدین و دین داری، وصول به اهداف و مقاصد دین است و غرض اصلی از نصوص و دستورات دینی بازداشتن مردم از مفاسد و وادار نمودن آنها بر مصالح است. ایشان مطلب را به کرات و با تعابیر مختلف در تالیفات خود بیان می‌کند. لکن در مواردی ایشان بنا بر مبانی سلفی که دارد، باز تأکید بر التزام به ظاهر دستورات دینی می‌کند و می‌گوید چاره‌ای جز التزام به آنها نیست. (شاه ولی الله دهلوی،

نومعتزلیان در توجیه نظریه قشری و غیرذاتی و غیر ارزشمند دانستن مناسک دینی و در تبیین مسئله گوهر و صدف دین، از تعابیر عرفانی نیز سود می جویند و به نفع خود مصادره به مطلوب می نمایند و گوهر دین را لب دین یا حقیقت دین می دانند و صدف دین را قشر دین و شریعت و طریقت می دانند.

#### ۴- مبنای گوهر و صدف در دیدگاه شاه ولی الله؛ دیانت و فقاقت مقاصدی نه حجت محوری

شاه ولی الله گوهر دین و دیانت را فقط مقاصد دین و وصول به آن تلقی می نماید و وحی را تنها مسیر و دروازه دریافت مقاصد می داند و شاریعت پیامبر ص را اجتهادات ایشان از این مقاصد دانسته و به نظر ایشان حتی لزومی ندارد که اجتهاد پیامبر(ص) مستنبط از نصوص و وحی باشد بلکه اجتهادات پیامبر(ص) تلقی ایشان از مقاصد وحی است (همان: ۳۵۶) و نکته مهم در تحلیل مواضع شاه ولی الله و نومعتزله متأثر از آن در رابطه با این مسئله، (خصوصاً مواضع نواعترالیان اهل تسنن از متصوفه)، اینک: مواضع و مبانی آنان در رابطه با موضوع اجتهاد و شاریعت پیامبر ص و نیز دیدگاه آنان در مسئله مصونیت و معصومیت پیامبر ص در رابطه با تلقی و دریافت حقایق دینی، بسیار تأثیرگذار بر موضع آنان درباره مسئله مورد بحث یعنی ذاتیات و گوهر دین و صدف آن، است.

اعتقاد شاه ولی الله بر این است که اجتهادات احکام و آموزه های دینی توسط پیامبر(ص) نسبت به اصول و مصالح دین، همانند وحی الهی دارای اعتبار و مصون از اشتباه و خطا است. اما تعابیر شاه ولی الله در تالیفات خود در اینباره بسیار رهن و لغزنده و نامطمئن است. تعابیری مانند: بکاربردن واژه مجتهد درباره پیامبر ص و اجتهاد وی از مصالح و مقاصد دین به جای شاریعت پیامبر ص و تشریح، یا تعابیری مبنی بر اینکه شرایع را به طور مطلق برگرفته از شرایط تاریخی دانستن و از طرفی قصص قرآن را تعابیری از رویاهای پیامبر دانستن و همینطور همانند همه اهل تسنن، اعتقاد به احتمال خطا و نسیان در امور غیر وحیانی داشتن و بیان مواردی از اشتباهات پیامبر ص در این باره، که به اعتقاد شیعه این موارد غیر صحیح و افترا است و وقوعاً غیر ممکن است، که در این باره اشاره ای خواهیم

داشت. و همینطور برخی تعابیر شاه ولی الله در رابطه با اشتباه پیامبر(ص) در برخی اجتهادات آن حضرت و صدور احکام غیر خداپسند، در مثل برخی احکام نسخ در قرآن مانند موضوع تغییر قبله.

شاه ولی الله دهلوی در موضوع نسخ احکام دینی در قرآن در مثل آیه نسخ قبله اول به دستور خداوند به روی گردانی از بیت المقدس به کعبه، علنا ایشان در توجیه این نسخ، صحبت از اجتهاد پیامبر در دستور به اتخاذ بیت المقدس به عنوان قبله، به میان می‌آورد و آن دستور را دستوری از جانب پیامبر(ص) به عنوان امری اجتهادی و غیر وحیانی می‌داند، که خداوند در دستور به قبله قرار دادن کعبه، آن را جبران و تصحیح می‌نماید و همینطور مثالهای دیگری که بیان می‌کند. (همان: ۳۴۲).

به نظر نگارنده هرچند که ایشان صراحتی در بیان امکان خطا نسیان در اجتهاد پیامبر(ص) ندارد و حتی در مثالهایی دیگر مانند مبحث نسخ و در توجیه و تبیین آن موارد، تعبیر به تغییر مصالح و مفاسد موجود در احکام، می‌نماید و اشاره‌ای به مداخله در تجویز صدور و اجتهاد پیامبر(ص) در احکام، نمی‌نماید. (همان: ۳۴۳) و حتی در مواردی صراحتاً تأکید بر اجتهاد مصون و معصوم از خطا درباره پیامبر(ص)، می‌کند: «اجتهاد آن حضرت(ص) نیز به جای وحی می‌باشد؛ زیرا خداوند او را از این که رأی مبارکش بر اشتباهی قرار بگیرد معصوم و مصون نگهداشته است». (همان: ۳۵۵)، اما ایشان در تبیین و تفسیر اجتهاد مصون از خطا درباره پیامبر(ص)، تعابیر و مواضعی را بیان می‌کند، که می‌توان ادعا نمود که این تفسیر و تبیین‌های لغزنده و رهن، برای پدید آمدن رویکردهای نومعتزالی بعد از ایشان و یا حداقل در ایجاد انگیزه در ورود و پذیرش چنین دیدگاه‌هایی، تاثیر زیادی داشته باشد. قطعاً آن تعابیر می‌تواند به عنوان مستند و تکیه‌گاه، نومعتزله را به رویکردهای عرفی گرایانه و افراطی در فهم مسائل دین و عرضی و متغیر دانستن احکام دین به تبع اجتهاد تاریخمند احکام دین، رهنمون سازد. تعابیری همچون «لازم نیست اجتهاد او مستنبط از نصوص باشد آن چنانکه بعضی پنداشته‌اند، بلکه بیشتر آن از آنجاست که خداوند اهداف شرع را به او تعلیم نموده است، قانون تشریح، تیسیر و احکام را به او آموخته است، پس او مقاصدی که به وحی تلقی گردیده است را به وسیله این قانون بیان

فرموده است»، (همان: ۳۵۵؛ شاه ولی الله دهلوی، بی تا: ۴۵ و ۵۸)

## ۵- گوهر و صدف در شئون مختلف زندگی پیامبر از دیدگاه شاه ولی الله و متأثرین از وی

یکی دیگر از مبانی و مباحثی که بعضا در لسان شاه ولی الله و متأثرین از ایشان در اعتزال نو، در رابطه با مبنای تفکیک جواهر و اعراض دین، مشاهده می شود، مبحث شئون علم، زندگی و اقوال پیامبر است. آنها (مخصوصا اهل تسنن از نومعتزله) معتقدند که باید شان علم ایشان را درباره اخذ و و تبلیغ و ابلاغ وحی و دستورات شریعت، از علم ایشان درباره زندگی عادی و غیر دینی، تفکیک نمود و مبحث گوهر و صدف دین، بعضا بر این مبحث تطبیق داده می شود. (شاه ولی الله دهلوی، ۱۳۹۴: ۱ / ۳۵۶) لذا با توجه به متن کتاب حجت الله البالغه و نومعتزله، آنان شئون پیامبرص در خصوص علم به مقاصد شرع و بیان آن، را گوهر دین می دانند و دیگر شئون را از یافته های تجربی و عادی زندگی پیامبر(ص) و از اعراض و صدف دین می دانند و بنابراین با توجه شرائط زمانه متغیر، نیز می دانند. (همان: ۳۴۵ و ۳۷۵) لذا ایشان فهم قوانین تشریح را برعکس فهم مصالح و اهداف تشریح، آسان و بر اساس تجربه و به مرور زمان قابل شناخت می داند. (همان: ۳۷۶؛ شاه ولی الله دهلوی، ۱۴۲۶: ۳۵؛ دباغ، ۱۳۸۸: ۹ - ۱۰)

نومعتزله از این تساهل که فقه این چینی را، دین تلقی نماییم و رسالت پیامبر را در این اجتهاد خلاصه نماییم، استفاده نموده و بعد نتیجه گیری می نماید که فقه که همان دین است بشری است و شامل همان قواعد و مبادی کلی است و حتی ابوزید اصطلاح شریعت را همان عقیده می نامد که نهایتا این موضع او منجر به دیدگاه عدم تفکیک میان عقیده و عمل خواهد گردید و دیگر شریعت و مناسک دین جایگاهی مقدس و جاودان در دین نخواهد داشت (ابوزید، ۲۰۰۴: ۱۸۳ - ۱۹۱) بنابراین از مباحث و جایگاه هایی که ردپایی از تأثرات و تأثیرپذیری نومعتزلیانی مثل ابوزید در آن یافت میشود، همین مطلب است که در تالیفات شاه ولی الله دهلوی بارها صحبت از قابلیت تغییر شرایع و وابستگی آن به شرائط زمان و مکان را مشاهده می نماییم. (شاه ولی الله دهلوی، ۱۳۹۴: ۱ / ۳۵۷)

نومعتزلیان تنها راه نجات را صرفا عرضی دانستن احکام و تحریف و جهت دادن معنای

شریعت به فروع دین می‌دانند و لذا تعبیر فروع دین را به عنوان امور غیر ذاتی و صدف دانستن آنها تلقی می‌نمایند. (العیاشی، ۲۰۰۱: ۱/ ۱۷۵؛ ۲/ ۱۴۴؛ القمی، ۱۴۰۴: ۱/ ۳۹۱) به همین ترتیب در بیان و تالیفات نومعتزلیانی همانند ابوزید و غیر او، چنین مبنایی را با تعابیر و با رویکرد حل تعارضات دین با دنیای مدرن، مشاهده می‌کنیم.

## ۶- اعتباری بودن عرضیات دین

نومعتزلیان در مسئله گوهر و صدف دین گاهی با این ادبیات، بیان می‌کنند که عرضیات دین غیر واقعی هستند و مانند دیگر امور اعتباری و خود ساخته انسانها مثل افسانه‌ها و غیره، در زندگی انسانها از واقعیت و مابازاء خارجی برخوردار نیستند. آنها در یکی از مسائل مهم علوم قرآنی یعنی مسئله زبان قرآن خصوصا در مباحثی همچون متشابهات، حروف مقطعه، قصص قرآن و غیره، زبان قرآن را زبان واقع نما و عینی نمی‌دانند و در بخش قصص قرآن معتقدند زبان قرآن در آنها از سنخ زبان اسطوره میباشد نه زبان توصیف واقع مشخص خارجی و عینی.

شاه ولی الله در یکی از کتاب های خود به تفصیل در این رابطه، ورود نموده است و به نظر نگارنده این دیدگاه می‌تواند مبدأ و منشأی باشد برای بوجود آمدن دیدگاه رویاپنداری وحی و نصوص دینی در لسان نواعترالیانی مثل سرسیداحمدخان هندی، عبدالکریم سروش و غیره و به تبع این دیدگاه، نظریه قابل حذف یا تغییر بودن نصوص دین و همچنین نظریه تعبیر پذیری آن، به عنوان عرضیات دین، پدید آمد. در دیدگاه شاه ولی الله، وحی و افاضات دینی بر پیامبرص، از بساطت و صرافت برخوردار بوده و به شکل افاضه شدن حالت و حقیقتی اجمالی به پیامبر است که در لسان بشری پیامبر از کنایه و مجاز و تمثیلات برخوردار می‌گردد و همینطور وی معتقد است که وحی به مثابه رویاهای پیامبرانه، تعبیر پذیر است و بیانات و الفاظ قرآن، تعبیری از رویاهای پیامبر(ص) است. (شاه ولی الله دهلوی، بی تا: ۴ - ۱۳) و می‌توان این نگاه و رویکرد را در مقالات شش گانه رؤیاهای رسولانه عبدالکریم سروش به روشنی مشاهده نمود. مضافا اینکه آنان از طرفی این دیدگاه ها را از لوازم نظریه تجربه دینی و تجربه دینی تلقی نمودن امور وحیانی می‌دانند (آرکون، ۱۹۹۶: ۲۴۲) و از سوی دیگر تجربه دینی را نیز مشمول مبحث گوهر و صدف و



وابسته به اقتضائات زمان می‌دانند. (سروش، ۱۳۷۶: ۴۲ / ۱۸؛ محمد کاشی زاده، محمدحسن قدردان قراملکی، تحلیل ذاتی و عرضی دین از منظر نومعتزله، مندرج در مجموعه مقالات جریانشناسی و نقد اعتزال نوبی تا: ۴۱۳ / ۲)

## ۷. لوازم اعتقاد شاه ولی الله و نومعتزلیان به گوهر و صدف در دین

**الف)** عدم وجود الگوی ثابت و جاودان و اسطوره بشری دانستن دین، چرا که به نظر آنان الگو خود موجودی تاریخی و تمام شدنی است. (سروش، ۱۳۸۱: ۷۹؛ ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۳۵)

**ب)** معیارهای تشخیص و تمایز جوهر و صدف در آموزه‌های دینی، مراجعه به عقلانیت ابزاری و عرفی گروهی است مانند دیدگاه‌های سرسیداحمد خان هندی در رابطه با داستان پیامبران در قرآن. (سید احمد خان هندی، ۱۳۳۲: ۲ / ۱۶، ۳۷، ۴۱، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۱ و ۲۱۲)

**ج)** نسبیّت معرفتی و اخلاقی و ارزشی و حقوقی، که حاصل تاریخی‌گرایی معرفتی است. لذا هر معیاری حتی برای تمایز گوهر از صدف دین، خود قابل تغییر و غیر قابل پیش بینی خواهد بود حتی معیاری که قریب به صحت باشد هم ممکن نیست، بلکه حتی برای صحت و خیر و سعادت و حق و غیره نیز نمی‌توان معیاری یافت. لذا بجای سخن از فهم صحیح و غلط بایستی از فهم متفاوت سخن گفت. (توران، ۱۳۸۹: ۲۹۷)

**د)** محدودیت خداوند و گاه انکار ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند. قائلان به نظریه ذاتی و عرضی، تنها به بعد انسانی و تاریخی دین پرداخته و با وجود قبول وجود بعد متافیزیکی دین از جانب آنان، اما در عمل این بعد را مورد تغافل قرار دادند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۹ - سروش، ۱۳۸۵: ۳) با اصرار بر تاریخمندی پدیده وحی از یک سو و تمسک به جوهری بودن نقش انسانی از سوی دیگر، وحی را به تجربه بشری و در تحلیل نهایی، علم الهی را به علم انسانی فرو می‌کاهند. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۹ و ۲۵۰)

**ه)** معنویت و تجربه‌های شخصی معیار حسن و قبح و به تبع، معیار گوهر و صدف است. معنویت (حس رضایت باطنی) (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۷۶) و تجربه دینی هر فرد گوهر دین داری وی است. (اقبال لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۹۸) اقبال لاهوری متأثر از شاه ولی الله

دهلوی و متصوفه معتقد است که؛ قرآن تجربه دینی را یکی از منابع معرفت معرفی کرده است و باید به خداوند و توحید و درک مقام الوهیت طوری دیگر و حلاج وار نگریست. به اعتقاد او در تجربه دینی به عنوان گوهر دین، حقیقت جاودانه من بشری، در یک شخصیت عمیقتر، اثبات و تصدیق می‌شود. (همان: ۱۱۱ - ۱۱۲)

### نقد و بررسی دیدگاه گوهر و صدف

#### ۱. نفی دین با اصالت بخشی به عقلانیت خود بنیاد و علم تجربی در مدرنیته

بستر و علت گرایش نومعتزله به این نظریه، تعامل بین دین و مدرنیته است. نومعتزله برای تعامل هرچه بیشتر بین دین و مدرنیته، سعی دارند با محور قراردادن و اصالت دادن به مدرنیته، دین را با مدرنیته هماهنگ نمایند. لذا عملاً در نگاه نومعتزله معیار در عرضیات، تطابق با مدرنیته و لوازم آن است. و این امر اولاً به قیمت زیرپا گذاشتن و نسخ قوانین و اصول عقلی و نقلی دین، تمام می‌شود و ثانیاً این تفسیر از دین در حقیقت باعث نسخ و نابودی قوانین اجتماعی اسلام است نه انعطاف و انطباق آن با مدرنیته. (مطهری، ۱۳۹۱: ۸۷ و ۱۱۲)

#### ۲. هدف ذاتی و عرضی برای آموزه های دین و نه خود دین

به نظر می‌رسد در مسئله ذاتی و عرضی، خلط بین ذاتی و عرضی دین و مقصود بالذات و بالعرض از آموزه های دینی، رخ داده است. اینکه بدانیم خدایی وجود دارد یا درک کیفیت وصول به سعادت، به عنوان مقصود بالذات دین در کنار امور دیگر که اصطلاحاً مقصود بالعرض دین بشمار می‌رود، همه این آموزه‌ها، از دین می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۷) و خارج از دین نیستند و مقاصد دین هستند، که می‌شود آنها را به عرضی و ذاتی به عنوان مقصود بالذات و مقصود بالعرض، تقسیم نمود نه خود دین. لذا عرضی دین وجود ندارد بلکه همه اهداف اصلی و میانی و آموزه‌های دینی، جزء دین و دین هستند. و اشتباه نومعتزله ناشی از عدم تفکیک میان هدف‌های دین و خود دین است.

### ۳. نقد نسبی گرای در دین

نقد دیگری که به صورتها و برداشتهای باطل در مسئله گوهر و صدف دین، می‌توان وارد نمود، نقد عامی است که به نتایج همه دیدگاه‌های نواعترالی وارد است، یعنی نسبی‌گرایی در دین. آنان با تفکیک مقام اثبات و ثبوت دین معتقدند متعلق دین در مقام ثبوت همان مقاصد و اهداف دین به عنوان گوهر و ذاتیات دین است و در مقام اثبات؛ متعلق دین، احکام و قوانین شریعت به عنوان صدف و عرضی دین است که به اختلاف زمان قابل تغییر و قابل حذف و تفسیرهای مختلف، هستند. (شاه ولی الله دهلوی، ۱۳۹۴: ۱ / ۲۳۴) لذا در تفکیک گوهر و صدف در دین در عمل و نتیجه، دچار نسبی‌گرایی می‌شوند (سروش، ۱۳۷۷: ۴۲ / ۱۹). اما اشکال و نقد همین جا است که دیگر هیچ قالب و معیار مستقل و فرا زمانی وجود ندارد که بتواند ادعاهای رقیب را ارزیابی کند. حتی در معیارهای متناقض هم توان داوری و ارزیابی وجود نخواهد داشت.

### ۴. نقد دیدگاه عبدالکریم سروش در مسئله ذاتیات و عرضیات دین

در تشریح این مسئله گفته شد؛ ذاتیات دین امور ماهوی و گوهری دین است و اینکه پیامبر در هر کجا و هر زمان ظهور می‌کرد به ناچار آنها را ابلاغ می‌نمود که از آن به عنوان مقاصد دین یاد می‌کنند و گاهی بیان می‌شود که غایت اصلی دین آبادانی آخرت است و زندگی تابعی از آن است. (سروش، ۱۳۷۶: ۴۲ / ۴ - ۵ و ۱۸) در تعبیر دیگر از مسئله می‌گویند اسلام عقیدتی عین ذاتیات و اسلام تاریخی عین عرضیات دین است. (همان: ۱۸). اما در نقد آن، اینکه اولاً؛ ایشان در بیان عرضیات دین اموری را ذکر می‌کند که حتی خارج و در تنافی با دین است، اموری مانند جعل، وضع و تحریف، چه برسد که آنها را عوارض دین بنامیم. در ثانی ایشان در تعابیر خود ابتدا فقه را از عرضیات می‌داند و در جای دیگر فقه را از مصادیق ذاتیات دین می‌داند. ثالثاً اینکه اگر منظور ایشان از بیان ذاتیات دین آن چیزی باشد که سعادت حیات اخروی را تامین می‌کند، که خب این مطلب همان مبحث قبلی است مبنی یافتن غایت اصلی دین و لذا مطلب و ایده جدید و چالش برانگیزی نخواهد بود و لوازم ادعایی نومعتزله در تغییرپذیری و قابلیت احکام دین، را در پی نخواهد داشت.

## ۵. مبنای چنین دیدگاهی مبتنی بر اجتهاد استحسانی قیاسی است نه فقاقت و اجتهاد ساختارمند دینی

همانطور که قبلاً بیان شد عقلانیت صوفیانه نسبت به دین، آسیب‌های زیادی وارد نموده است و همچنین از طرفی غلبه تصوف در جهان اسلام خصوصاً در اهل تسنن جریان دقیق فقاقت و اجتهاد ساختارمند در دین را تحت شعاع آسیبهایی خود قرار داده است و تبدیل به اجتهاد قیاسی و استحسانی شده است. آسیب جدی آن تفکر همین چیزی است که در تالیفات و بیانات نومعتزله در رابطه با اصطلاح نوپدید و نوساخته ایشان یعنی گوهر و صدف دین مشاهده شد که نتیجه چنین تفکری بالطبع این خواهد بود که از سنت و مفاهیم نصوص دین چیزی نخواهد ماند. در نتیجه سنت به عنوان میراث معرفتی که از قرآن و سنت گرفته شده است، فقط الفاظی از آن باقی می‌ماند.

## ۶. شناخت درست واژه‌ها در مسئله گوهر و صدف دین

اگر مراد از گوهر و صدف در تدین و دین‌داری باشد می‌توان گفت: به یک معنا سخن از گوهر و صدف دین صحیح باشد، چنان که در اسلام، گوهر دین‌داری، معرفت توحیدی و شناخت صفات جمال و جلال الهی است به گونه‌ای که آن معرفت و شناخت منشأ اعمال صالح گردد و اعمال صالحه نمود، تجسم و نشان آن گوهرند، و انجام مناسک بدون پذیرش مطلق اصول دین، هیچ گونه ارزشی بر آن مترتب نخواهد بود و در حقیقت بی‌معنا است. بنابراین در مقام بیان مراتب ارزشی، معرفتی و معنوی معارف دین سخن از گوهر و صدف جایگاه خواهد داشت، به این معنا که کدامیک با اهمیت تر و مقدم تر از دیگری است و دیگر معارف و آموزه‌ها در رتبه‌هایی با اهمیت کمتر از آنها یا متفرع و یا مترتب و یا نمود و یا حافظ مراتب قبل تر از آنها هستند؟ مثلاً مرحوم علامه طباطبائی (ره) در این رابطه فرمودند: «همه معارف گوناگون دین - یعنی اصول معارف الهی و اخلاق کریمه انسانی و احکام شرعی که عبارت از کلیات عبادات و معاملات و سیاسات و ولایات باشد و هم چنین، توصیف نظام آفرینش مانند عرش و کرسی و لوح و قلم و آسمان و زمین و فرشتگان و جن و شیاطین و گیاهان و حیوانات و انسان‌ها، و توصیف آغاز و انجام خلقت و چگونگی آن - اعتماد و تکیه گاه آن بر اصل واحد یعنی توحید است.»

(طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۰ / ۱۳۱ - ۱۲۸)

بنابراین در این تلقی درست از مسئله گوهر و صدف دین که دین و دینداری دارای اهداف متعدد طولی است و غایت دین یکی است، شکی نیست (همان: ۱ / ۳۶۱ - ۳۵۴)، اما همانطور که قبلاً گفته شد مهم یافتن و تشخیص هدف نهایی از اهداف متوسط است و دیدگاه درست درباره اهداف میانی و ابتدایی این است که وجود آنها و حرکت به سوی آن اهداف، جزء لوازم ذاتی برای هدف نهایی است. مثلاً خداوند مسیر به سوی توحید و شرط وصول به آن را، پذیرش ولایت اهل بیت و اطاعت از ایشان می‌داند.

#### ۷. معنای صحیح (واعبدحتی یاتیک الیقین)

گاهی نومعتزله در این نظریه از تعبیر و ادبیات عرفانی، بهره می‌برند و گوهر دین را لب و حقیقت دین می‌دانند و صدف آن را شریعت و قشر آن و با رسیدن به مغز باید قشر را بدور انداخت و قشر بلا استفاده خواهد بود. اما در پاسخ باید گفت که وجود و حفظ آن لب در گرو حفظ قشر و شریعت است و زوال آن زوال دینداری و حقیقت آن است. گاهی در مقام دفاع از این دیدگاه به نصوصی همچون آیه (واعبدحتی یاتیک الیقین) تمسک می‌شود. این برداشت هم از این آیه اشتباه است. صرف نظر از این مطلب که در روایات یقین در آیه به مرگ تفسیر شده است و اینکه مفسران مفهوم یقین را همان یقین معرفتی می‌دانند و تفسیر آن به مرگ را از باب جری و تطبیق دانسته اند نه تفسیر مفهوم یقین. اما با این وجود، حرف «حتی» به معنای غایت نیست که غایت عبادت را وصول به یقین بدانیم که عابد اگر به یقین رسید عبادت را رها نماید. خیر، منظور از آن بیان یقین به عنوان منافع عبادت است و این عبادت؛ هم شرط حدوث یقین است و هم شرط بقاء آن است.

#### ۸. عدالت به عنوان گوهر دین از منظر نواعتزال، مفهومی نامتعین است

همانطور که قبلاً مطرح گردید یکی از واژه‌ها و مفاهیم پرتکرار نومعتزله در مبحث جوهر و صدف دین، واژه و مفهوم عدالت است. اما قابل ذکر است که مفهوم و جایگاه عدالت بحثی دیرینه میان حقوقدانان دارد. بعضی اعتقاد دارند قلمرو حقوق از عدالت جداست و از نظر برخی؛ مبنا قرار دادن عدالت در حل و فصل نهایی اختلافات، گاهی به

بی‌عدالتی ختم شود؛ چرا که مفهوم عدالت در برداشت ذهنی هر فرد از آن از برداشت دیگری متفاوت است. بدیهی است که اگر عدالت معنای عرفی داشته باشد، بسیار تفسیر پذیر خواهد شد، زیرا هر کسی می‌تواند دیگری را به نقض عدالت، به مفهومی که از عدالت دارد، محکوم کند. (انصاری، ۱۳۸۷: ۵۸ - ۶۲؛ فریبا علاسونند، اعتزال نو و فمینیسم، مندرج در مجموعه مقالات جریانشناسی و نقد اعتزال نو، بی‌تا: ۳ / ۱۶۷؛ حقیقی، ۱۳۷۹: ۴۱)

## ۹. نقد نظریه تجربه دینی

نقد دیگر بر مبحث ذاتی و عرضی در نومعتزله، همان نقدی است که بر نظریه تجربه دینی به عنوان گوهر دین، وارد است. محدود کردن دین به تجربه دینی به عنوان گوهر دین، قابل نقد و بررسی است. تجربه دینی به عنوان امری شخصی و حالتی درونی چطور قابل جمع خواهد بود با دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات نازل شده از جانب قدس الهی؟ با توجه وجود اختلاف مراتب تجربه دینی در دینداران، گوهر دین چه و چگونه خواهد بود؟ در کلام شاه ولی الله و پیروان ایشان از نومعتزله، بنابر نظریه تجربه دینی حتی شریعت و دین ابلاغ شده توسط پیامبر(ص) تجربه دینی تلقی می‌شود، حال این پرسش باقی است که ملاک صدق تجربه دینی چیست؟ اگر تجربه دینی دو دیندار تناقض داشت کدام یک حجت است؟ (پترسون و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۸؛ لاهوری، ۱۳۶۸: ۱۹۸). آیا تجربه دینی را می‌توان معیاری برای جوهر و گوهر دین دانستن آن مفهوم مجرب، دانست و آموزه‌های رفتاری و مناسکی دین را صدف دین تلقی نماییم؟! با کدام معیار می‌توان تجارب دینی را به منزله گوهر و اعمال و مناسک ظاهری دین را صدف و غیر اصیل در دین دانست؟! به نظر می‌رسد که نمی‌توان با تکیه بر استحسان قیاسی، که صرفاً به مستحسنان و رضایت از تناسبات و تشابهات ظاهری مثل برخی مشابهت‌هایی که بین وحی به عنوان تجربه نبوی و تجربه معنوی انسانها، وجود دارد، اکتفا نمود و به سراغ مسئله گوهر و صدف دین رفت و معیارهای دیگر عقلانی و دینی را در تحلیل و تشخیص درست و منطقی منابع دین و همین‌طور در کیفیت اخذ و درک صحیح آموزه‌های دین، اعمال ننماییم.

### ۱۰. نقد دیدگاه تفکیک ایمان و عمل به عنوان گوهر و صدف دین

نقد دیگری که بر این مبحث وارد است که گاهی اوقات در مقام بیان گوهر و صدف دین به تفکیک بین ایمان به عنوان گوهر، از عمل به عنوان امر کم ارزش تر و صدف دین، اشاره می‌شود، لیکن به نظر می‌رسد این نگرش تفکیک ایمان و عمل به عنوان گوهر و صدف دین، اشتباه باشد، زیرا در این دیدگاه ذهن گرا و ایمان گرای افراطی، ارزش و گوهریت در دین از آن ایمان و حالت درونی است و برای عمل با توجه به قابلیت تغییر آن به شرائط محیطی، نقش چندانی در دین و هدایت، قائل نیستند. لکن با مراجعه به متون دینی می‌توان به خوبی نشان داد که این دو از هم تفکیک ناپذیر هستند. زیرا حقیقت ایمان فقط دانستن نیست بلکه علاوه بر آن لازم است انسان خود را تسلیم خداوند کند و تصمیم بر التزام به لوازم آن علم داشته باشد.

### ۱۱. نقد رویکرد کارکردگرایانه به دین در مسئله گوهر و صدف

همانطور که قبلاً در انواع دیدگاه‌ها درباره گوهر و صدف دین اشاره شد یکی از دیدگاه‌ها در این باره دیدگاه معنویت گرا در تبیین گوهر دین است که در حقیقت نگاهی کارکردگرایانه نسبت به دین دارد. اما نقدی که بر این دیدگاه وجود دارد این است که در اینگونه مسائل، موضوع حقانیت دین و آموزه‌های آن و صدق و کذب آن، مورد غفلت قرار می‌گیرد و فقط به کارکردهای دین پرداخته می‌شود.

### ۱۲. نقد نگاه برون دینی به مسئله گوهر و صدف دین

یکی از نقدهای اساسی در مبحث ذاتی و عرضی دین، نقد روش شناختی، است. در نظریه ذاتی و عرضی دین تأکید بر روش برون دینی و نگاه از بیرون به دین، برای تفکیک عرضیات دین از ذاتیات آن وجود دارد. که در این صورت با دو اشکال مواجه خواهیم بود. ابتدا آن اینکه با استفاده از این روش، قطعاً دچار برداشت‌ها و تفکیک‌های سلیقه‌ای و استحسانی خواهیم شد. اما در استفاده از روش درون دینی ای چنین نیست بلکه در خواهیم یافت که چنین تفکیکی در هیچ دینی مورد پذیرش نخواهد بود. (همان: ۶۶ - ۶۷؛ کلینی، ۱۳۷۶: ۱ / ۵۸) اشکال بعدی اینکه قبلاً هم اشاره شد، که آیا برای تقسیم گزاره‌های دین به

ذاتی و عرضی، مرجعی وجود دارد؟ در حقیقت در این دیدگاه با انتخاب روش برون دینی از موضعی بالاتر از نازل کننده دین و صاحب دین، به امر دین می‌پردازند. سوال آن است که غیر شارع مقدس که دین را نازل کرده است، چه کسی صلاحیت چنین کاری را دارد؟ (محمد کاشی زاده، محمدحسن قدردان قراملکی، تحلیل ذاتی و عرضی دین از منظر نومعتزله، مندرج در مجموعه مقالات جریانشناسی و نقد اعتزال نو، بی تا: ۲ / ۴۱۳؛ سروش، ۱۳۷۷: ۴۲ / ۳۸)

### ۱۳. با پذیرش دیدگاه گوهر و صدف دین، تمایز اسلام از غیر آن در چه خواهد بود؟

یکی دیگر از نقدهای جدی در رویکرد نواعترالی در موضوع ذاتی و عرضی دین نقد دین شناختی است. دیدگاه ذاتی و عرضی دین در نومعتزله بر مبانی سستی مثل محدود کردن ذاتیات دین به چند واژه مبهم و کلی، استوار گشته است. در نگاه آنان فقط تعداد محدودی از گزاره های ذاتی، برای دین باقی خواهد ماند و آن هم کلی و مبهم که با همه شرائط و مکاتب فکری و عملی منطبق است. به نظر می‌رسد. حال سوال این است که در این صورت، تمایز دین اسلام با دیگر ادیان (حتی ادیانی که شاکله آنها را شرک تشکیل می‌دهد) چه خواهد بود؟ و حال آنکه چنین دیدگاهی در دین با مبانی دین و قرآن و نصوص روایی ناسازگار است. (همانند آیات و روایاتی که بر خاتمیت و جاودانگی احکام شریعت تأکید دارند)



## نتیجه گیری

باتوجه به تتبع صورت گرفته در رابطه با دیدگاههای تحولگرایانه دینی شاه ولی الله دهلوی در مسئله ذاتی و عرضی در دین و ورود مفصل و گسترده نومعتزلیان بعد از او و استمساک و استناد آنان به کلمات و دیدگاه های شاه ولی الله در این رابطه، میتوان نتیجه گرفت؛ نومعتزله در یک سیر تاریخی و تطور فکری، متأثر از مبانی فکری متفکران تجددگرای شبه‌قاره هند نظیر شاه ولی الله دهلوی در سده دوازدهم هجری قمری است. شاه ولی الله دهلوی در این رابطه، معتقد به مسئله گوهر و صدف، است و کلمات و تعابیر و دیدگاه های لغزنده و نامطمئن او می‌تواند رهن‌هر نواندیشی برای نواعترالی اندیشیدن باشد. با توجه به دیدگاه نواعترالی ذاتی و عرض دین، هیچ حقیقتی و رای احکام اجتماعی و عقاید و احکام اخلاقیات نخواهد بود و در نتیجه؛ حمل بر مجاز و تمثیل می‌شوند. بنابراین دیگر نیازی به سیستم پیچیده‌ای به نام دین نخواهد بود و تأکیدهای پیشوایان دینی بر اهتمام به تشریعیات و قوانین دینی، لغو تلقی می‌شود.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۳)، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چ ۲، تهران یادآوران.
۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۵)، *النص، السلطه، الحقیقه*، بیروت، مرکز تحقیقی عربی، چاپ اول.
۳. ابوزید، نصر حامد، (۲۰۰۴)، *دوائر الخوف*، بهرود مرکز تحقیقی عربی، چاپ سوم.
۴. آرکون، محمد، (۱۹۹۶)، *العلمنه و الدین*، بیروت، دار ساقی، چاپ سوم.
۵. اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۴۶)، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
۶. انصاری، باقر، (۱۳۸۷)، *نقش قاضی در تحول نظام حقوقی*، تهران، میزان.
۷. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۸. توران، امداد، (۱۳۸۹)، *گادامر: جستاری در حقیقت و روش*، تهران، حکمت سینا.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، *دین‌شناسی*، تهران، اسرا، چاپ پنجم.
۱۰. حقیقی، شاهرخ، (۱۳۷۹)، *گذار از مدرنیته*، تهران، آگاه.
۱۱. دباغ، سروش، (۱۳۸۸)، *آئینه در آئینه*، تهران، صراط.
۱۲. سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی در دین»، *مجله کیان*، شماره ۴۲، سال هشتم، خرداد و تیر ۱۳۷۷، ص ۱۹.
۱۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، *مدارا و مدیریت*، تهران، صراط، چاپ یکم.
۱۴. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، *ماهنامه زنان*، شماره ۵۹، ص ۳۲ - ۳۳.
۱۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، *اخلاق خدا/یان*، تهران، طرح نو، چاپ اول.
۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۱)، «اسلام وحی و نبوت پیرامون بسط تجربه نبوی»، *ماهنامه آفتاب*، شماره ۱۵، ص ۷۹.

۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، تهران، نشر صراط، چاپ پنجم.
۱۸. سیداحمدخان هندی، (۱۳۳۲)، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، شرکت تضامنی محمدحسن علمی و دیگران.
۱۹. شاه ولی الل دهلوی، الشیخ احمد (شاه ولی الله)، (۱۳۹۴)، حجت الله البالغه، مترجم مولانا سید محمد یوسف حسین پور.
۲۰. شاه ولی الله دهلوی، الشیخ احمد (شاه ولی الله)، (۱۴۲۶ق / ۲۰۰۶م)، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، بیت العلم کراتشی، الطبعة الثالثة.
۲۱. شاه ولی الله دهلوی، (بی تا)، تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء، سلسله مطبوعات آکادمیه شاه ولی الله.
۲۲. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسایل الشیعه، ۳۰ جلدی، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۲ جلدی، بیروت، انتشارات موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. عرب صالحی، (بی تا)، مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو، ۵ جلدی، تهران، بی نا.
۲۵. علاسوند، فریبا، اعتزال نو و فمینیسم، مندرج در مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو، ۵ جلدی، تهران، بی نا.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، تفسیر عیاشی، دو جلدی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ یکم.
۲۷. فیض، علیرضا، (۱۳۷۳)، مبادی فقه و اصول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، تفسیر قمی، دو جلدی، قم، دار الکتاب.
۲۹. محمد کاشی زاده، محمدحسن قدردان قراملکی، تحلیل ذاتی و عرضی دین از منظر نومعتزله، مندرج در مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو، بی نا.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۶)، اصول کافی، چهار جلدی، ترجمه مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامیه.

۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، *اخلاق در قرآن*، قم، نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا، چاپ شصتم.
۳۳. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۵)، *مشتاقی و مهجوری؛ گفتگوهایی در باب فرهنگ و سیاست*، تهران، نشر نگاه معاصر.
۳۴. هگل، ویلهلم فردریش، (۱۳۸۶)، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه داوود پرهام، تهران، نشر آگاه.
35. Gadamer Hans-Georg, (1994), *Truth And Method*, Second Revised Edition Translated by joel Weinsheimer and Denald G. Marshal.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۳ - ۵۳

## جهان‌شناسی تطبیقی بین ملاصدرا و اسپینوزا

انور رئیسی<sup>۱</sup>

عباس احمدی سعدی<sup>۲</sup>

محمد علی اخگر<sup>۳</sup>

### چکیده

جهان‌شناسی یکی از کهن‌ترین مسائل فلسفی است که حکیمان و متفکران درباره آن بحث و فحص کرده و هر یک بر اساس مبانی فکری و افق اندیشه خویش سخنی گفته‌اند. بدیهی است این دو حکیم الهی نیز که هر یک نظام فلسفی و مکتب فکری ویژه‌ای دارند در این باب نیز باید دیدگاه خاصی داشته باشند که این نوشته درصدد بیان پاسخ‌های آنان به پاره‌ای از پرسش‌های اساسی جهان‌شناسی بر پایه مبانی فلسفی آنهاست. در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا، رابطه خدا با جهان، رابطه وجود مستقل با وجود ربطی است وجود ذومراتب و مشکک است و مراتب آن در شدت و ضعف، تقدم و تاخر، کمال و نقص، غنا و فقر با هم متفاوت و متمایزند و آنچه در فلسفه اسپینوزا برجسته می‌شود، تنوع وجود انسان و طبیعت است. «طبیعت از نظر اسپینوزا، ضرورت جهش مداوم و گریزناپذیری از وابستگی در میان موجودات متناهی است.

### واژگان کلیدی

اسپینوزا، ملاصدرا، جهان، فلسفه، خدا.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: raissi3010@gmail.com

۲. استادیار، گروه فلسفه، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ab.ahmadi@iaua.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: akhgar@iaushiraz.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۴/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۴

## طرح مسأله

یکی از مسائل اساسی در خداشناسی یا الهیات بالمعنی الاخص، مسئله ارتباط خدا با جهان هستی است: اینکه خدا از میان اقسام مختلف قابل تصور چگونه با جهان ارتباط برقرار می‌کند. از آن جا که این بحث یکی از مهم‌ترین پیش فرض‌های اغلب مسائل فلسفه دین است باید تحلیل مناسبی از آن ارائه کرد تا بر اساس آن بتوان به ارزیابی عقلانی صدق و کذب گزاره‌ای پرداخت.. (ریتر، یواخیم و دیگران، ۱۳۹۴، ۱۷) در طبیعت‌گرایی جدید خطوط روشن و دقیقی که در فلسفه و الهیات قرون وسطی میان «امر طبیعی» و «امر فوق طبیعی» ترسیم شده بود، هرچه کمرنگ‌تر شد و مفهومی کل‌گرایانه از جهان به مثابه موجود زنده ارائه گردید که اجزای آن به وسیله‌ی قوا و نیروهای گوناگون در ارتباط و اتصال با هم است (پارکینسون، ۱۳۹۲، ۲۴۳) درحالی که در قرون وسطی و همچنین در مسیحیت اعتقاد بر این بود که خدا مافوق طبیعت و متمایز از آن است، در دوران جدید، طبیعت دارای دو وجه بود: وجهی از آن، طبیعت مادی بود و وجه دیگر آن، خدا به منزله جزئی از طبیعت و حال در آن، نه آنکه او چیزی جدای از خلق باشد. (استرود، ۱۹۹۶، ۴۴)

اسپینوزا وحدت‌انگاری مشهور فلسفه خود را در عبارت «این همانی خدا با طبیعت» بیان کرد که این امر باعث طرد او از سوی جامعه دینی یهود شد. زیرا ادعای او در تعارض آشکار با ادیان سنتی قرار داشت. (جارلت<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷، ۳۸-۳۷). در بیان اسپینوزا، تنها یک خدا وجود دارد که اشیاء جهان، حالات اویند و هرگونه تمایز بین خدا و جهان از میان می‌رود. به عبارت دیگر: تنها یک خدا هست که همان طبیعت می‌باشد و دو وجه دارد با نام‌های طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق. «مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به وسیله خود متصور است، یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی یعنی خداست (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۱۳).

یکی از انواع ارتباط خداوند با جهان هستی فاعلیت خدا در جهان می‌باشد. صدرالمতألہین شیرازی ابتدا فاعل را به شش بخش تقسیم می‌کند: بالطبع، بالفسر، بالجبر،

بالقصد، بالعنايه و بالرضا. در نظر ملا صدرا خداوند يا فاعل بالعنايه است يا فاعل بالرضا، «الآنکه حق همان اولی است؛ زیرا فاعل کل ... به تمام اشیا قبل از وجودشان عالم است به علمی که عین ذات اوست و علمش به اشیا که عین ذات اوست، منشأ وجود آنهاست، پس او فاعل بالعنايه است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۲۵) فاعل بالعنايه فاعلی است که به فعل خود علم دارد و همین علم - علم به خیری که در فعل هست - علت صدور فعل است. به عبارت دیگر، در این نوع فاعل، داعی و قصدی زاید بر علم وجود ندارد و بالاخره فاعل بالرضا آن است که علمش به ذاتش سبب ایجاد فعل است و آن فعل، همان علم اوست به فعل (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۰). در نظر صدرا علم تفصیلی خدا به اشیا در همان مرتبه ذات موجود است. به عبارت دیگر، آن علم عین ذات اوست. به علاوه، آن علم در فلسفه ابن سینا حصولی است، ولی در نظریه صدرا حضوری است. به بیان روشنتر، خدا در مرتبه ذات خود به این صور علم اجمالی دارد و بعد از خلق آنها به آنها علم تفصیلی پیدا می کند و علم او به آنها عین آنهاست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ۲۷۱). صدرا در کتاب مبدأ و معاد بیان می دارد؛ چون واجب الوجود از کثرت و نقص مبراست و تام و فوق التمام است، اراده در او عین داعی است و آن، نفس علم اوست - که عین ذات اوست - به نظام خیر که مقتضی و ایجادکننده آن نظام است. ملاصدرا می گوید «زیرا که چون عالم است به ذات خود که اجل اشیاست به علمی که اجل علوم است، پس مبتهج به ذات خود خواهد بود؛ ابتهاجی اشد و هر که به چیزی مبتهج باشد، مبتهج خواهد بود به جمیع آنچه از او صادر می گردد؛ چون از آن صادر گردیده است ... پس واجب الوجود مرید اشیاست، نه به جهت ذوات آنها، بلکه به جهت آنکه صادر از ذات او تعالی است. پس هر چه فاعلیتش چیزی را به این طریقه باشد، هم فاعل آن شیء خواهد بود و هم غایت آن» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۱۶۰) حاصل این نظریه آن است که موجود و وجود منحصر در یک حقیقت واحد شخصی است که برای او شریکی در موجودیت حقیقی نیست و در عالم عین ثانیه ای برای او وجود ندارد و در دار هستی غیر او دیگری نیست و آنچه در عالم وجود به نظر می آید که غیر واجب معبود است، صرفاً از ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات

اوست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۹۲) همچنین می‌گوید «خدا اصل است و ماسوای او اطوار او و شئون او؛ او موجود است و ماورای او جهات و حیثیات او» (همان، ص ۳۰۰)

نکته اشتراک این دو اندیشمند، وحدت وجود است. ملاصدرا وجود را نه بر مبنای ذات بلکه بر اساس «شدن» می‌شناسد. بدیهی است که مولفه اصلی این دیدگاه فرایند نگر نسبت به مقوله «وجود»، اصل تشکیک به معنای «ابهام» یا «استحاله در مراتب»<sup>۱</sup> وجود می‌باشد. ملاصدرا ادعا می‌کند که نه فقط گزاره «وجود» بلکه خود «وجود» نیز مبهم یا پیوسته در حال تغییر است؛ بدین ترتیب ملاصدرا به نظریه‌ای که در ابتدا ماهیت زبان شناختی داشت، بُعدی هستی‌شناسانه بخشیده است. اسپینوزا استدلال می‌نماید که بیش از یک ذات وجود ندارد. او ذات اولیه و ثانویه را رد می‌کند. در عوض، وی مدعی می‌شود که فقط یک ذات یا جوهر وجود دارد. این ذات واحد که معلول نیست و قائم به خویش است، همان خداست که آن را «خدا یا طبیعت» می‌خواند. طبق این نظرگاه، خدا ماوراء جهان مخلوق نیست بلکه در همه جای آن حضور دارد. (لیزنبرگ،<sup>۲</sup> ۲۰۱۵)

با توجه به اشتراکات و اختلافات مطرح در اندیشه این دو اندیشمند، در این پژوهش برآنیم تا ارتباط دو سویه خداوند با جهان هستی را در اندیشه ملاصدرا به عنوان فیلسوف اسلامی و اندیشه اسپینوزا به عنوان فیلسوف غربی تبیین نماییم. مولفه‌ها و لوازم آن را بیان و مشکلات هر کدام را نقد و بررسی کنیم. لازم به ذکر است در این پژوهش، به بحث کثرت و وحدت، به جهت گستردگی و تکراری بودن نمی‌پردازیم.

### ارتباط خدا با جهان

بدان که قدرت و قوت خدای بلندمرتبه تام است و عجز و ناتوانی در ذات وی، و سستی و فرسودگی در فعل او راه نمی‌یابد؛ و خدا فاعل است به اختیار نه به طبع، و پاک و منزّه است از آنچه ملحدان گویند، و خدا قیوم همه چیز و افاضه‌کننده خیر - از ازل تا ابد - و برافرازنده لوای قدرت - از طریق آشکار ساختن ممکنات و به وجود آوردن مکونات و آفرینش آفریدگان و تسخیر و تدبیر کردن امور است، که همه اینها تحت سلطه نور و

1. modulation in intensity

2. Leezenberg



سطوت کبریایی وی قرار دارد: «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ»<sup>۱</sup>. فاعل شش نوع است:

۱- فاعل به طبع، و آن فاعلی است که فعلی از او صادر می‌شود، بی‌آنکه نسبت بدان فعل شعوری داشته باشد.

۲- فاعل به قسر، و آن فاعلی است که فعلی از او صادر می‌شود، بی‌آنکه نسبت بدان فعل شعور و اراده‌ای داشته باشد و فرق این دو فاعل در این است که در فاعل اول فعل ملایم با طبع فاعل، و در فاعل دوم فعل برخلاف اقتضاء طبع فاعل است.

۳- فاعل به جبر و آن فاعلی است که بعد از اختیار داشتن در صدور یا عدم صدور فعل، بی‌اختیار فعلی از او صادر می‌شود. سه فاعل مذکور در مختار نبودن در صدور فعل خود، مشترک‌اند.

۴- فاعل به قصد و آن فاعلی است که فعلی از او صادر می‌شود که مسبوق به اراده فاعل، و آن اراده نیز مسبوق به علم فاعل، و آن علم نیز متعلق به غرض فاعل از آن فعل می‌باشد؛ و اصل قدرت و قوت فاعل - بدون پیوستن به عوامل برانگیزنده و یا بازدارنده - نسبت به صدور فعل یا عدم صدور آن - به یک درجه است.

۵- فاعل به عنایت و آن فاعلی است که فعل آن بر حسب نفس امر - با وجه خیری که در آن است، از عملش پیروی می‌کند، و علم آن فاعل بنا بر وجه خیری که در فعل آن است، برای صادر شدن آن فعل از فاعل، - بدون قصدی زائد بر علم - کافی است.

۶- فاعل به رضا، و آن فاعلی است که علم او به ذاتش - که در واقع آن علم عین ذات وی است - سببی برای وجود اشیاء است، و نفس معلومیت اشیاء برای آن فاعل بی‌هیچ اختلافی عین وجود آن اشیاء از فاعل است، و اضافه عالمیت آن فاعل به اشیاء بی‌هیچ تفاوت و تعدد عین اضافه فاعلیت آن است به آنها. این سه فاعل اخیر در مختار بودن در صدور فعل خود مشترکند. پوشیده نماند که اتصاف یافتن خدای بلندمرتبه به فاعلیت، بنا بر سه وجه اول جایز نیست، و نیز ذات او برتر از آن است که فاعل به معنی چهارم باشد؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴، ۴۵) اگر بخواهی در کلمات خدا تحقیق کنی، باید بدانی که

۱. سوره شوری، آیه ۵۳. آگاه باش که بازگشت همه کارها به سوی خدای یگانه است.

میان خدای تعالی و عالم، وسائط نوری و اسباب افعال خدا که بر بالای خلق و در پایین خالق واقعند، بسیار است و همه آنها حجابهای الهی و سرپرده‌های نوری و نورهای قیومی - مانند نورهای این خورشید محسوس - می‌باشند، که گویی برزخی میان ذات نیره و اشیاء مستتیره‌اند، و از این وسائط نوری، به کلمات خدا و کلمات تامات - که نیکوکار و بدکار از دست شر هر شیطانی جز به آنها پناهی ندارد - تعبیر می‌شود و آنها از عالم امر و خیر محض‌اند و شر در آنها نیست، و به همین جهت از دست شرها باید به کلمات خدا پناه برد، و هر چه در عالم خلق است پر از شر و نقایص و آفات است. و خدای بزرگ توسط کلمات به افاضه اشاره فرموده است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۰)

صدرالمتألهین در موضعی دیگر بر عنایایی بودن علم خدا به اشیا تأکید می‌کند و آن را علمی مقدس از امکان و ترکیب می‌داند و می‌گوید: عنایت «عبارت است از وجود او به حیثی که موجودات واقع در عالم امکان با نظامی اتم بر او منکشف می‌شوند؛ انکشافی که منجر به وجود آنها در خارج - مطابق با آن نظام - میگردد، نه به نحو قصد و رؤیت و آن عنایت، علمی است بسیط و واجب لذاته و قائم بذاته» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ۲۹۱)

وی سپس به توضیح بیشتر معنای عنایت می‌پردازد و فصلی مستقل بدان اختصاص می‌دهد. در آنجا علاوه بر علم و علیت، عنصر جدیدی در مفهوم عنایت داخل می‌کند؛ به این ترتیب که علاوه بر آنکه خدا را عالم به نظام اتم ممکنات و علم او را علت آن نظام می‌داند، می‌گوید خدا به این علیت، یعنی به ایجاد شدن نظام ممکنات توسط او راضی است. به عبارت دیگر، خدا وجود خارجی ممکنات را خواسته است و این رضایت و خواستن، همان عنصر سوم است که در مفهوم عنایت ظاهر می‌شود. اما این خواستن، بدان معنا نیست که خدا در ایجاد عالم غایتی بیرون از ذات خود داشته است؛ نه، غایت او همان ذات اوست. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۴، ۱۱۴).

صدر در کتاب مبدأ و معاد نیز به این عنصر سوم در عنایت - عنصر خواستن - اشاره میکند. در آنجا پس از آنکه اراده را در انسان به شوق متأکدی تعریف میکند که در پی داعی حاصل میشود و داعی را نیز تصور چیزی میدانند که ملایم با انسان است، می‌گوید چون واجب الوجود از کثرت و نقص مبراست و تام و فوق‌التمام است، اراده در او عین داعی است و آن، نفس علم اوست - که

عین ذات اوست - به نظام خیر که مقتضی و ایجادکننده آن نظام است. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۱۶۱)

ملاصدرا در تعلیقه بر «الاهیات شفاء» این نوآوری شیخ را مورد توجه قرار داده و می‌نویسد: «بدان که حتما در آغاز اشتغال به تقسیم اشیاء به این معانی سه گانه [واجب، ممکن و ممتنع] حال ماهیات کلیه را نسبت به وجود و عدم نگریسته و مفاهیم این اقسام را بدون لحاظ نسبتی که به مقتضای برهان با واقعیت دارند مد نظر قرار داده و چنین یافتند که هیچ مفهوم کلی نیست جز اینکه به یکی از این سه عنوان موصوف شود، پس در ابتدا حکم کردند.

به اینکه هر مفهوم به حسب ذات یا اقتضای وجود دارد یا اقتضای علم و یا اقتضای هیچ یک از این دو را ندارد در نتیجه اقسام سه گانه‌ی الواجب لذاته، الممكن لذاته و الممتنع لذاته حاصل گردید ... اما شیخ در این تقسیم راهی دیگر را پیمود که به تحقیق نزدیک تر است و آن اینکه هرگاه عقل موجودی را لحاظ کند و ذات آن را به خودی خود و جدای از غیر در نظر بگیرد، یا این است که وجود برای آن واجب است یعنی ذاتش به خودی خود مصداق حمل وجود به معنای عام است، یا چنین نیست؛ اولی واجب الوجود بذاته، و حق اول است و دومی ممتنع نخواهد بود زیرا مقسم «موجود» است، پس آن را ممکن می‌نامیم خواه ماهیت باشد یا انت». (ملاصدرا، ۶، ۱۹۸۱، ۲۶) اما دو نکته در این شیوه تقسیم نهفته است:

۱- اینکه ورود به تقسیم به سبک منطقی و از طریق ماهیت؛ مستلزم ارائه تعاریف واجب و ممکن و ممتنع است، در حالی که این مواد از معقولات ثانیه هستند و ارائه‌ی تعریف حدی برای آنها ممکن نیست؛ اما وجود مفهوم امری بدیهی است و در نسبت سنجی میان وجود و موجود (واقع) این مشکل به چشم نمی‌خورد. ابن سینا برای تنبیه به این نکته در المباحثات می‌نویسد: «انهم حدوا الممكن و الممتنع و الواجب بحدود أخذوا البعض منها فی حد البعض فکان دور و اولی الثلاثة بأن يتصور او"، هو الواجب؛ فان الواجب يدل على تأكد الوجود و الوجود أعرف من العدم لأن الوجود يعرف بذاته و العدم بوجه ما، يعرف بالوجود».

۲- اینکه یکی از این اقسام یعنی واجب اصلا ماهیت ندارد (الاول لاماهیه له<sup>۱۱</sup>)، خود به خود در تقسیم ثنائی ملحوظ است؛ یعنی واجب الوجود از رهگذر ماهیت تصور نمی‌شود تا پرسش شود ماهیت واجب الوجود چیست و گفته شود الحق ماهیته انیته.

### ارتباط خدا با جهان در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا

در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا، رابطه خدا با جهان، رابطه وجود مستقل با وجود ربطی است وجود ذومراتب و مشکک است و مراتب آن در شدت و ضعف، تقدم و تاخر، کمال و نقص، غنا و فقر با هم متفاوت و متمایزند؛ «الحق ان الوجود له حقیقه واحده مختلفه المراتب» (ملاصدرا، ۱۸۹۶، ۳۰۵) به نحوی که تمایز بین این مراتب به خود وجود است و مابه الامتیاز در آنها عین مابه الاشتراک است و برعکس وجود حق تعالی در بالاترین مرتبه هستی در سلسله تشکیکی وجود قرار دارد و عله العلل برای مراتب بعدی و ضعیفتر وجود است. جهان از نظور ملاصدرا، دارای وحدت و هماهنگی است و روابط علی بین مراتب آن برقرار است.

از منظر ملاصدرا (۱۳۹۲) جهان معنا ندارد. تاثیر و ایجاد حقیقی عبارت است از این که فاعل نفس معلول را افاضه کند؛ به گونه‌ای که مرتبط و متعلق به خودش باشد. این ارتباط سبب انتزاع وجود از معلول و مصداق حمل موجود بر معلول می‌گردد؛ زیرا اگر شیء به نفس حقیقت وجود موجود نباشد، نمی‌تواند به واسطه‌ی ارتباط با خود چیزی دیگر پدید آورد. وقتی ثابت شد تأثیر و ایجاد و فاعلیت حقیقی به ذات حق تعالی اختصاص دارد و وجود حقیقی نیز منحصر به او است، می‌توان نتیجه گرفت جز باری تعالی هیچ مؤثری در وجود یافت نمی‌شود. این که گفته شد وجود حقیقی به حق تعالی منحصر است، به معنای نفی موجودیت از دیگر موجودات نیست؛ چنان که اثبات فاعلیت حقیقی برای خداوند، به معنای نفی فاعلیت از دیگران نیست. مراد آن است که جز او، فاعل حقیقی وجود ندارد. اثبات این که وجود به طور مطلق معلول حق تعالی است، به معنای نفی موجودات واسطه‌ای و رابطی مانند عقول، نفوس، طبایع و قوا نیست. مقصود آن است که فقط حق تعالی مؤثر حقیقی است. حکما نیز معتقدند که موجودات بیش از اعداد و تصحیح نقش ندارند و مؤثر حقیقی خدا است. البته نویسندگانی که کتاب معتبر از ظاهر کلام حکیمان چنان پنداشته که آنان

موجودات را مؤثر حقیقی می‌دانند. بدین سبب زبان به نکوهش آنان گشاده است. و مؤید این سخن - فاعلیت حقیقی مخصوص حق تعالی است و سایر موجودات وسایط و روابط شمرده می‌شوند - کلام شیخ رئیس در اشارات است که می‌گوید: حق تعالی جوهر عقلی را ابداع کرده و مبدع حقیقی او است. به توسط او، جوهر عقلی دیگر و جرم سماوی ابداع شده است. (ابن سینا، ۱۴۰۱، ۲۵۴)

### ارتباط خدا و جهان در نظام وحدت شخصی وجود ملاصدرا

در باب آفرینش جهان ملاصدرا بیان می‌دارد؛ بدان که چون حکمت الهی - که جامع جمیع کلمات و مشتمل بر همه اسماء حسنی و صفات والاست - اقتضا فرمود، مملکت ایجاد و رحمت را گسترده آفرید و لوای قدرت و حکمت را با آشکار ساختن ممکنات، و به وجود آوردن مکونات و آفرینش آفریدگان و به دست گرفتن امور و کارسازی در آنها، برافراشته ساخت، و این امر از سوی ذات قدیم احدیت بالمباشره و بدون واسطه‌ای بعید (و با واسطه قریب)، به لحاظ بعد مناسبتی که میان عزت قدم و ذلت حدوث است، صورت پذیرفت.

از این پس خدای پاک اراده فرمود که از خود در کارسازی و سرپرستی و نگهداری و پاسداری امور، جانشینی تعیین سازد که ناگزیر وجهی به سوی قدم داشته باشد که از خدای پاک و منزله مدد و یاری جوید، و وجهی به سوی حدوث داشته باشد که خلق از او مدد و یاری جویند. بنابراین خدای بزرگ برای کارسازی امور، جانشینی به صورت خویش معین فرمود و همه نامها و صفات خود را به او خلعت داد و سامان امور را به او بیاموخت و بر مسند جانشینی خود جایگزین نمود و حکم همه را به او واگذار کرد. پس مقصود از وجود عالم، به وجود آمدن انسان است که جانشین خدا در این جهان است، و مقصود از وجود ارکان عناصر، پیدایش گیاه، و مقصود از وجود گیاه، پیدایش جانور، و مقصود از وجود جانور، پیدایش انسان، و مقصود از وجود ارواح و مقصود از وجود ارواح ناطقه، پیدایش جانشین خدا بر روی زمین است که: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»<sup>۱</sup>.

۱. سوره بقره، آیه ۳۰. من در زمین خلیفه‌ای برقرار خواهم کرد.

در نتیجه پیامبر ناچار است که از خدا دستور گیرد و نزد او آموزش یابد، آنگاه آن دستورات و آموخته‌ها را به بندگان خدا ارائه کند و به راهنمایی آنان پردازد و بدین ترتیب پیامبر واسطه‌ای میان این جهان و آن جهان است؛ یعنی از جهت گوش با آن جهان و از جهت زبان با این جهان در ارتباط می‌باشد، و البته حال همه پیامبران خدا و شفیعان روز جزا نیز این چنین است. پس قلب پیامبر (ص) دو در دارد که یکی از آنها به سوی عالم ملکوت - که همان عالم لوح محفوظ و عالم ملائکه علمی و عملی است - و دیگری به سوی قوای مدر که باز می‌شود، تا آنچه را که در حواس است مورد بررسی قرار دهد و از رویدادهای مهم آفریدگان آگاهی یابد؛ و البته بر چنین پیامبری واجب است که پیروان شریعت خود را به انجام طاعات و عبادات ملزم سازد، تا آنان را از مقام حیوانی به مقام فریشتگی سوق دهد، بنابراین پیامبران در این راه قافله‌سالاران امتهای خویش می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ۱۴۵).

ملاصدرا در نظام فکری وحدت شخصی وجود، نحوه ارتباط خدا با عالم را از سنخ تجلی و ظهور می‌داند و مطرح می‌کند عالم و موجودات ممکن، تجلی و ظهورات حق تعالی هستند (ملاصدرا، ۱۹۹۷، ۴۹) او سعی می‌کند وحدت شخصی وجود را اثبات عقلی کند (همو، ۱۹۹۲، ۱۹) ملاصدرا در تحلیل علیت با تعمق به امکان ففیری مخلوقات به کشف و اثبات وحدت شخصی وجود پرداخت. برای اثبات آن برخلاف عرفا صرفاً به ادعای مکاشفه و شهود از وحدت وجود بسنده نکرد و علاوه بر ارائه برهان، آیاتی از قرآن کریم شاهد می‌آورد (ملاصدرا، ۱۹۹۷، ۴۱)

ملاصدرا در یک مرحله با دقت در مفهوم علیت، از علیت مشابهی به ربط وجودی معلول به وجود مستقل واجب رسید و در مرحله دیگری از دقت در تحلیل مفهوم علیت صدراپی و وجود ربطی معلول، به عدم استقلال وجود معلول و آینه و تجلی بودن معلول از واجب رسید که این همان وحدت وجود شخصی است.

ملاصدرا دارای دو نظام فلسفی است؛ ۱- نظام فلسفی مبتنی بر وحدت تشکیکی؛ ۲- نظام فلسفی مبتنی بر وحدت شخصی. در نظام فلسفی نخست، خدا یکی از وجودات اما کامل‌ترین آنها است و در نظام فلسفی دوم، خدا تنها وجود مستقل بلکه تنها وجود است،

یعنی در ردیف خدا یا بعد از او در گیتی، هستی‌ای حضور ندارد خواه این هستی مستقل باشد یا وابسته. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ۷۵)

از طرفی در فلسفه ملاصدرا، خداوند دارای صفاتی زاید بر ذات است، یعنی همان صفات فعل که از مقام فعل در حال انتساب به ذات واجب انتزاع می‌شوند. این صفات در واقع یک سلسله مفاهیم اضافی هستند که عقل ما از مقایسه خاصی میان وجود واجب و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند. بنابراین، صفات، اگرچه در واقع صفات فعل‌اند و حقیقتاً نباید صفات واجب به شمار آیند و اسناد آنها به خداوند نیز فقط به اعتبار نسبتی است که فعل به ذات او دارد، اما این صفات اصل و ریشه‌ای دارند که ذات خداوند حقیقتاً بدان است. زیرا اصل و ریشه این صفات همان قدرت الهی است که از صفات ذات الهی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ۱۱۹) در تعالی صرف، خداوند متمایز از عالم و ماورای آن است به گونه‌ای که هیچ‌گونه اشتراک و شباهتی با عالم ندارد و کاملاً جدا و گسیخته از آن است. از این رو، منزله از صفات امکانی و حادث است آنچه در فلسفه ملاصدرا مطرح است تعالی همراه با حضور است؛ با این توضیح که: خداوند متمایز از عالم است، اما این تمایز مانع از حضور او در عالم نیست. خدا به حسب ذاتش متعالی و به لحاظ فیض و فعلش جاری در عالم و حاضر در فراخنای هر ذره است. این تفسیر از تعالی در نظام تشکیک خاصی الخاصی وجود و دستگاه عرفانی وحدت شخصی وجود یافت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲۹۲-۲۹۴)

### جهان در اندیشه اسپینوزا

طبیعت‌گرایی اسپینوزا به خاطر ارجاعش به خدا به عنوان جوهر شناخته می‌شود. بدین معنی فقط یک جوهر وجود دارد که خدا یا طبیعت است. تعریف اسپینوزا از خدا عبارت است از: «بی‌نهایت مطلق بودن، یعنی جوهری متشکل از صفات نامتناهی که هر یک بیانگر ذات ابدی و نامتناهی است» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۶) و توضیح می‌دهد که صفت «آن چیزی است که عقل از جوهر به عنوان متعلق به ذات درک می‌کند» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۴) و تعریف اسپینوزا از جوهر این است: «آن چیزی که فی‌نفسه است و از طریق خودش تصور می‌شود» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۳) این جوهر یگانه برای وجودش

به چیزی وابسته نیست و از آنجا که خود علت است، جوهر وجود و هستی است. علاوه بر این، در رابطه با مفهوم خدا به عنوان یک جوهر، اسپینوزا می‌گوید: «غیر از خدا هیچ جوهری نمی‌توان وجود داشت و نمی‌توان تصور کرد» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۴) این را می‌توان به این معنا درک کرد که همه چیز خداست و پس کلیت علم، علم به خداست. اسپینوزا همچنین ادعا می‌کند که انسان می‌تواند جوهر واحد را با دو مورد از صفات بی‌نهایت، که فکر و بسط نامیده می‌شوند، تصور کند (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۲-۳) این دو اصطلاح نمایانگر نوعی دوگانگی است، زیرا اغلب مترادف با اصطلاحات ذهن و ماده استفاده می‌شوند. اما اسپینوزا آنها را به مثابه جوهری مجزا نمی‌داند، بلکه آنها را به عنوان دو صفت جوهر واحد می‌داند.

برای قرن‌ها، اسپینوزا - توسط دشمنان و طرفدارانش، در ادبیات علمی و حیطه عمومی - به عنوان یک "پانتئیست" در نظر گرفته شده است. البته اسپینوزا خدا باور سنتی نیست که خدا برای او موجودی متعالی و مشیتی باشد. به طور کلی پانتئیسم دیدگاهی است که تعالی خداوند را رد می‌کند. به عقیده پانتئیست، خدا به نوعی با جهان یکسان است. ممکن است جنبه‌هایی از خدا وجود داشته باشد که از نظر هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی از جهان متمایز باشد، اما برای وحدت خدایی این نباید به این معنا باشد که خدا اساساً از جهان جدا است. پانتئیست همچنین احتمالاً هر نوع انسان‌سازی خدا یا نسبت دادن ویژگی‌های روانی و اخلاقی به خدا را رد می‌کند که از سرشت انسان الگوبرداری شده است. خدای پانتئیست (معمولاً) خدای واحد نیست (نورل<sup>۱</sup>، ۲۰۱۵، ۲۵).

در این چارچوب کلی، می‌توان دو گونه از پانتئیسم را تشخیص داد. اول، پانتئیسم را می‌توان به عنوان انکار هر گونه تمایز بین خدا و جهان طبیعی و این ادعا که خدا در واقع با هر چیزی که وجود دارد یکسان است، درک کرد. "خدا همه چیز است و همه چیز خداست." در این دیدگاه، خداوند جهان و تمام محتویات طبیعی آن است و هیچ چیز متمایز از آنها نیست. این پانتئیسم تقلیل دهنده است. ثانیاً، پانتئیسم را می‌توان اینگونه درک کرد که ادعا می‌کند خدا از جهان و محتویات طبیعی آن متمایز است، اما با این وجود، در



درون آن‌ها وجود دارد یا نهفته است. خدا همه چیز و همه جا است. این پانتئیسم مبتنی بر ایمان است. متضمن این ادعاست که طبیعت علاوه بر عناصر طبیعی، یک عنصر ماورایی و الهی درونی را در خود دارد (کوئین<sup>۱</sup>، ۱۹۹۶، ۶۴۱).

اگر منظور از «پانتئیسم» این ایده باشد که خدا همه چیز است، و اگر اسپینوزا را اینگونه بخوانیم که خدا فقط طبیعت طبیعی است، پس خدای اسپینوزا همه چیز نیست و در نتیجه اسپینوزا یک پانتئیست نیست. در این قرائت، که ناشی از جنبه‌های ازلی، ضروری و فعال طبیعت است، با خدا یا جوهر یکسان نیستند، بلکه آثار آن هستند. مسئله واقعی این نیست که قرائت مناسب از متافیزیک اسپینوزا از خدا و رابطه آن با حالت‌های محدود چیست. در هر دو تفسیر، حرکت اسپینوزا حرکتی طبیعت‌گرایانه و تقلیل‌کننده است. خدا یا با تمام طبیعت یا فقط با بخشی از طبیعت یکسان است. به همین دلیل، اسپینوزا چیزی را با پانتئیست تقلیل‌دهنده در میان می‌گذارد. اما - و این نکته مهم است - حتی یک ملحد هم می‌تواند بدون مشکل زیاد بپذیرد که خدا چیزی جز طبیعت نیست. چیزی که واقعاً پانتئیست را از ملحد متمایز می‌کند این است که پانتئیست نگرش‌های روانشناختی دینی مورد نیاز خدا باوری را رد نمی‌کند. در عوض، پانتئیست صرفاً ادعا می‌کند که خدا - که به عنوان موجودی در نظر گرفته می‌شود که در برابر آن باید هیبت پرستشی را اتخاذ کرد - در طبیعت است یا وجود دارد (مالا، ۲۰۲۳، ۷-۸).

اسپینوزا معتقد نیست که هیبت عبادی یا تکریم مذهبی نگرش مناسبی است که در برابر خدا یا طبیعت اتخاذ شود. هیچ چیز مقدسی در مورد طبیعت وجود ندارد و موضوع یک تجربه دینی نیست. در عوض، باید با آن نوع معرفت عقلی کافی یا روشن و متمایز که مهمترین حقایق طبیعت را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه همه چیز اساساً به علل طبیعی و الاثر بستگی دارد، برای درک خدا یا طبیعت تلاش کرد. کلید کشف و تجربه خدا از نظر اسپینوزا فلسفه و علم است نه هیبت مذهبی و تسلیم عبادی. اینها فقط باعث رفتار خرافی و اطاعت از مقامات کلیسایی می‌شوند. اما فلسفه و علم منجر به روشنگری، آزادی و برکت واقعی (یعنی آرامش ذهن) می‌شود. (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱)

اسپینوزا خدا را با «علت خودش» یکی می‌داند این تصور پیشتر در بحث بین آنتوان آرنو، غول الهیات یانسنیست، و دکارت، در مجموعه چهارم تأملات در باب فلسفه اول پدیدار شد. آرنولد استدلال می‌کند که مفهوم علت به خودی خود نامنسجم است زیرا به این معناست که ما علت و معلول را، بنا به تعریف دو چیز متفاوت، یکسان می‌دانیم. کانت همان مفهوم علت را تأیید می‌کند که آرنولد در بند ۱۹ رساله شکل و اصول جهان معقول و معقول (۱۷۷۰) استدلال می‌کند که وجود ضروری، علت، باید با جهان در ارتباط باشد. کانت می‌نویسد: هیچ جوهری با جهان مرتبط نیست، مگر اینکه علتی وجود داشته باشد که با چیزی که ایجاد می‌شود، مرتبط باشد. بر این اساس، به طریقی که یک جزء با اجزای مکمل خود پیوند می‌یابد و یک کل را تشکیل می‌دهد، با جهان مرتبط نیست. بنابراین، علت جهان موجودی است که در خارج از جهان وجود دارد [...] . اگر خداوند علت متعالی جهان نبود، یعنی اگر شیء درون مادی بود، باید در رابطه متقابل با دیگر اجزای جهان قرار می‌گرفت. و اگر علت متعالی بین بخش‌های جهان وجود نداشت، روابط بین این بخش‌ها در هیچ چیزی پایه‌گذاری نمی‌شد. (کانت<sup>۱</sup>، ۲۰۰۹، ۱۵۹) علاوه بر این، آنچه می‌تواند در برابر اسپینوزیسم نیز سنگینی کند در رد صریح مونیسم هستی‌شناسانه توسط کانت خلاصه می‌شود. زیرا کانت مدعی است که «خدا تنها جوهری نیست که وجود دارد. همه جوهرهای دیگر فقط در وابستگی به خدا وجود دارند.» (کانت، ۱۹۳۳، ۴۴) با این حال کانت باید استدلالی برای تکثر جوهرها ارائه دهد.

به دلیل وحدت اساسی و زیربنایی طبیعت یا جوهر و صفات آن، اندیشه و بسط تنها دو روش متفاوتی هستند که طبیعت خود را بیان می‌کند. بنابراین، هر چیز مادی (هر بیان معین طبیعت) ایده خاص خود را دارد (بیان معین طبیعت از طریق اندیشه) - یک ایده کافی ابدی - است که با آن مطابقت دارد و آن را نشان می‌دهد. از آنجایی که آن تصور صرفاً حالتی از صفات خداست - اندیشه - در خداست و سلسله نامتناهی اندیشه‌ها، ذهن یا عقل نامتناهی خداوند را تشکیل می‌دهد. همانطور که اسپینوزا توضیح می‌دهد؛ دایره موجود در طبیعت و تصور دایره موجود - که در خدا نیز وجود دارد - یک چیز است که با صفات

مختلف تبیین می‌شود. بنابراین، خواه ماهیت را با صفت بسط تصور کنیم، یا با صفت اندیشه، یا هر صفت دیگری، پیوند یکسانی از علل پیدا می‌کنیم، یعنی همان چیزها را به دنبال دارد (هابنر<sup>۱</sup>، ۲۰۲۰، ۲).

اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که روابط علی بین اجسام در روابط منطقی بین ایده‌های خدا را بیان نمود. یا همان‌طور که اسپینوزا در قضیه هفت می‌گوید، «ترتیب و پیوند ایده‌ها همان نظم و پیوند چیزها است». (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۷)

### اختلافات ملاصدرا و اسپینوزا در مساله با مفهوم جهان هستی

از نظر اسپینوزا، خدا جوهری جسمانی است که دارای صفت بسط است. (اسپینوزا، ۲۰۰۳، ۱۲). منظور اسپینوزا از جوهر جسمانی این است که خداوند لزوماً معادل طبیعت است. یکی از دلایلی که اسپینوزا بر این باور است که خدا معادل طبیعت است این است که نمی‌توان جوهر متعددی وجود داشته باشد، بلکه فقط یکی وجود داشته باشد، زیرا اگر نبود، دو ماده ناسازگار وجود داشت که شرایط نظم طبیعی را تسهیل می‌کرد. یعنی اگر خدا معادل طبیعت نبود، لزوماً دو خدا وجود داشت، یکی برای تسهیل قوانین اندیشه، و دیگری قوانین بسط، که نمی‌تواند باشد، زیرا نظم طبیعی خود را به عنوان یک کل واحد معرفی می‌کند (آسترو، ۲۰۱۷، ۶۹) این را می‌توان به این معنا درک کرد که همه چیز خداست و پس کلیت علم، علم به خداست. اسپینوزا همچنین ادعا می‌کند که انسان می‌تواند جوهر واحد را با دو مورد از صفات بی‌نهایت، که فکر و بسط نامیده می‌شوند، تصور کند (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۲-۳) این دو اصطلاح نمایانگر نوعی دوگانگی است، زیرا اغلب مترادف با اصطلاحات ذهن و ماده استفاده می‌شوند. اما اسپینوزا آنها را به مثابه جوهری مجزا نمی‌داند، بلکه آنها را به‌عنوان دو صفت جوهر واحد می‌داند.

اسپینوزا معتقد نیست که هیبت عبادی یا تکریم مذهبی نگرش مناسبی است که در برابر خدا یا طبیعت اتخاذ شود. هیچ چیز مقدسی در مورد طبیعت وجود ندارد و موضوع یک تجربه دینی نیست. در عوض، باید با آن نوع معرفت عقلی کافی یا روشن و متمایز که

مهمترین حقایق طبیعت را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه همه چیز اساساً به علل طبیعی و الاثر بستگی دارد، برای درک خدا یا طبیعت تلاش کرد. کلید کشف و تجربه خدا از نظر اسپینوزا فلسفه و علم است نه هیبت مذهبی و تسلیم عبادی. اینها فقط باعث رفتار خرافی و اطاعت از مقامات کلیسایی می‌شوند. اما فلسفه و علم منجر به روشنگری، آزادی و برکت واقعی (یعنی آرامش ذهن) می‌شود. (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱)

بنابراین اسپینوزا خدا را طبیعت و طبیعت را خدا می‌داند اما ملاصدرا اگرچه به وحدت وجود باور دارد اما بر این باور است که طبیعت ذو مراتب الهی و خدا می‌باشد. هستی نزد ملاصدرا دارای مراتب و نشانی است هرچه نشئه وجودی قویتر و کاملتر باشد، موجودات آن، احاطه و حضور بیشتر به مراتب مادون خود دارند. خدا در فوق این سلسله، شدیدترین حضور و احاطه و شمول را دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۷، ۳۳۵) این سلسله مراتب هستی عبارتند از؛

۱- نشئه الهی؛ عالم لاهوت

۲- نشئه عقول؛ عالم جبروت

۳- نشئه نفسی؛ عالم ملکوت یا مثال یا صور معلقه که واسطه میان عالم عقول و عالم طبیعت است موجوداتش از قوه و حرکت و زمان و مکان مجرداند، اما از برخی صفات ماده مانند بعد، مجرد نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۵۳)

۴- نشئه طبیعی؛ عالم ناسوت؛ عالمی است که ذات و وجود اشیا آن دائماً در تغییر و حرکت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ۲۸۴)

خدا در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا یکی از موجودات متتها کاملترین و بالاترین مرتبه هستی است اما خدا در نظام وحدت وجود ملاصدرا تنها وجود حقیقی است و چیزی غیر از وجود در مقابل وجود نیست که در عرض وجود و رتبه او قرار گیرد و همه عالم، جلوه و تجلی حق تعالی است (مصلح، ۱۹۹۸، ۲۲)

از نظر ملاصدرا طبیعت دارای دو امتداد است یکی تدریجی زمانی قابل انقسام و همی، انقسام به متقدم و متأخر زمانی و دیگر دفعی مکانی قابل انقسام به متقدم و متأخر مکانی. خلاصه همه حرکات در مقولات جوهری و عرضی ناشی از طبیعت است و طبیعت بالذات

عین سیلان و حرکت است، حرکت نیز از لوازم ذاتی طبیعت و معلل به علل نیست. وی می‌گوید چون طبیعت در عین تجدد استمرار دارد استمراری که تجددی است پس می‌تواند واسطه ربط حادث به قدیم باشد.

از منظر اسپینوزا، بدن توسعه یافته، به طور قابل توجهی پیچیده‌تر از هر نوع دیگری از نظر ترکیب و تمایل به عمل کردن است. «این پیچیدگی در ایده مربوطه آن منعکس شده است. بدن مورد بحث بدن انسان است و ایده متناظر آن ذهن یا روح انسان است. پس ذهن انسان، مانند هر ایده دیگری، صرفاً یک حالت خاص از صفت خداوند، یعنی تفکر است. هر آنچه در بدن اتفاق می‌افتد در ذهن منعکس یا بیان می‌شود. بدین ترتیب، ذهن، کم و بیش مبهم، آنچه را در بدنش می‌گذرد، درک می‌کند. و از طریق فعل و انفعالات بدن خود با سایر بدن‌ها، ذهن از آنچه در دنیای فیزیکی اطرافش اتفاق می‌افتد آگاه است. اما ذهن انسان بیش از هر روش فکری، با بدن خود تعامل علی ندارد» (کمال<sup>۱</sup>، ۲۰۱۷).

ملاصدرا رابط و واسطه حوادث به قدیم را حرکت در طبیعت و حرکت جوهریه می‌داند و معتقد است که طبیعت همان جوهر و صور نوعیه است. طبیعت صرف تجدد و تصرّم است و حرکت و تجدد و خروج همه متحرکات از قوه بفعل مستند به طبیعت است و طبیعت در تجدد خویش استمرار دارد. یعنی در تجددش ثابت است و ثبوتش همان استمرار تجدد است و تجدد مستمر آن مستند به فیض حق است که در هر آنی به موجودات فیض می‌بخشد و این فیض حق است که کل موجودات را در حرکت درآورده و از قوه بفعل سیر می‌دهد. پس همه موجودات جسمانی بذات متجدد الوجودند و صورت آنها، صورت تغیر و استحاله است (سجادی، ۱۳۷۹، ۱۹۹).

### اشتراکات ملاصدرا و اسپینوزا در مورد رابطه جهان با خدا

خدای اسپینوزا علت همه چیز است، زیرا همه چیز به طور علی و لزوماً از طبیعت الهی پیروی می‌کند. یا، همانطور که او می‌گوید، از قدرت یا طبیعت نامتناهی خداوند، «همه چیزها لزوماً به همان ضرورت و به همان نحوی که از طبیعت مثلثی که به دنبال دارد، از

ابدیت، جاری شده است، یا همیشه دنبال می‌شود (اسپینوزا، ۲۰۰۳، ۱۷). بنابراین، وجود جهان از نظر ریاضی ضروری است. محال است که خدا وجود داشته باشد اما جهان نباشد. این بدان معنا نیست که خداوند جهان را آزادانه به وجود نمی‌آورد، زیرا هیچ چیز خارج از خدا او را مجبور نمی‌کند که آن را به وجود آورد. اما اسپینوزا منکر این است که خدا جهان را با یک عمل خودسرانه و نامعین با اراده آزاد خلق کرده است. خدا نمی‌توانست غیر از این باشد. هیچ جایگزینی برای جهان واقعی وجود ندارد - هیچ جهان ممکن دیگری - و هیچ اتفاقی یا خودانگیختگی در جهان وجود ندارد. هیچ چیز غیر از این نمی‌توانست باشد. همه چیز به طور مطلق و الزاماً تعیین شده است.

اسپینوزا اصرار دارد که دو طرف طبیعت وجود دارد. «اول، جنبه فعال و مولد جهان وجود دارد - خدا و صفات او، که همه چیزهای دیگر از آن پیروی می‌کنند. این همان چیزی است که اسپینوزا با استفاده از همان اصطلاحاتی که در رساله کوتاه به کار برد، را «طبیعت طبیعی» می‌نامد. به طور دقیق، این با خدا یکسان است. جنبه دیگر جهان آن چیزی است که توسط جنبه فعال، «طبیعت طبیعی» تولید و حفظ می‌شود. به وسیله‌ی طبیعت طبیعی، من آنچه را که از وجوب ذات خداوند، یا از هر یک از صفات خداوند ناشی می‌شود، می‌فهمم، یعنی همه صفات خداوند را تا آنجایی که به عنوان اموری در وجود خدا تلقی می‌شوند و بدون خدا نمی‌توانند تصور شوند و تصور نمی‌شوند (اسپینوزا، ۲۰۰۳، ۲۷).

اندیشه بنیادین اسپینوزا این است که طبیعت یک کلیت غیرقابل تقسیم، ابدی یا خودساخته و جوهری است - در واقع، این تنها کل جوهری است. خارج از طبیعت، هیچ چیز وجود ندارد و هر چیزی که وجود دارد، جزئی از طبیعت است و با یک ضرورت جبری توسط طبیعت به وجود می‌آید. این موجود عادل یکپارچه، منحصر به فرد، مولد و ضروری همان چیزی است که تحت عنوان «خدا» از آن یاد می‌شود. بنابراین از منظر اسپینوزا هیچ چیز خارج از خدا وجود ندارد، ملاصدرا اما، در مسئله رابطه خدا و جهان نظرش را دو مرحله ارائه داد؛

الف - مرحله تشکیک وجودی که نظر بدوی و تعلیمی وی است

ب- مرحله وحدت شخصی وجود که نظر نهایی اوست و به تصریح او اساس و غایت نهایی فلسفه است (سبزواری، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۲۳۷) ملاصدار سه نکته بیان می‌نماید که مجموع آن‌ها نشان می‌دهد جهان، بدان سبب که مبدأش واحد شخصی است، وحدت شخصی دارد. این نکات سه‌گانه عبارت است از:

۱- جهان با همه‌ی گستردگی و پراکندگی نظامی واحد دارد.

۲- وحدت جهان وحدت شخصی است و گاه آن را «انسان‌گیر» یا «کتاب‌مبین» می‌خوانند؛ چنان‌که گاه انسان را «عالم‌صغیر» یا «نسخه‌ی منتخبه» می‌نامند. در عالم کثرت‌هایی هست که می‌توان نسبت توحید و یکی بودن به آن‌ها داد؛ مانند هیأت مجموعی و کیفیات تالیفی. حتی از اعتباریات<sup>۱</sup> مانند مجموعه پنج‌تایی، ده‌تایی که معروض واحد در خارج دارند نیز از قابلیت این نوع نسبت برخوردارند. معروض این مجموعه‌ها با اجزا که وحدت شخصی دارند و بر افراد بسیار صدق نمی‌کنند، تفاوت دارد؛ معروض آن‌ها کلی است و از به‌هم پیوستن اجزای دارای وحدت شخصی و افراد بسیار مجموعه‌ی کلی پدید نمی‌آید.

۳- نظام جملی عالم (مجموعه‌ی ممکنات) واحد شخصی است و واحد شخصی مبدأ شخصی می‌خواهد.

باتوجه به نکاتی که بیان گردید: اگر در جهان موجودی که تشخص و وحدت عین آن است نباشد تا مبدأ جملی گردد، ناگزیر باید وحدت عالم وحدت نوعی باشد و پذیرش وحدت نوعی مستلزم محذور عقلی است. پس وحدت عالم شخصی و مبدأ آن نیز باید شخصی باشد.

---

۱. اعتباری‌اند، چون آنچه حقیقت دارد معدودات (پنج‌تا و ده‌تا و...) است.

## نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شده است تا نگرش دو فیلسوف برجسته، یعنی صدرالمتألهین و اسپینوزا که درباره جهان‌شناسی اندیشیده‌اند و دیدگاه بدیع و متفاوتی عرضه کرده‌اند، با یکدیگر مقایسه و نکته‌سنجی‌های آنان واکاوی شود. صدرالمتألهین با توجه به روش خاصی که در فلسفه دارد؛ یعنی استفاده از برهان، وحی و شهود به تبیین جهان‌شناسی پرداخته و در نهایت پاسخی عقلانی بر پایه براهین منطقی ارائه می‌کند. اسپینوزا نیز به‌عنوان فیلسوفی عقل‌گرا در خصوص جهان‌شناسی دیدگاه بدیع و منحصر به فردی دارد که با نگرش دیگر فیلسوفان متفاوت و متمایز است.

با این حال، بدن توسعه یافته، به طور قابل توجهی پیچیده‌تر از هر نوع دیگری از نظر ترکیب و تمایل به عمل کردن است. «این پیچیدگی در ایده مربوطه آن منعکس شده است. بدن مورد بحث بدن انسان است؛ و ایده متناظر آن ذهن یا روح انسان است. پس ذهن انسان، مانند هر ایده دیگری، صرفاً یک حالت خاص از صفت خداوند، یعنی تفکر است. هر آنچه در بدن اتفاق می‌افتد در ذهن منعکس یا بیان می‌شود. بدین ترتیب، ذهن، کم و بیش مبهم، آنچه را در بدنش می‌گذرد، درک می‌کند. و از طریق فعل و انفعالات بدن خود با سایر بدن‌ها، ذهن از آنچه در دنیای فیزیکی اطرافش اتفاق می‌افتد آگاه است. اما ذهن انسان بیش از هر روش فکری، با بدن خود تعامل علی ندارد»



### فهرست منابع

۱. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۷۶) اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۲. پترسون، مایکل، رایشنباخ، بروس؛ هاسکر، ویلیام؛ بازینجر، دیوید (۱۳۷۹) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو
۳. ریتز، یواخیم (۱۳۹۱)، فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفی، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، جلد دوم: الهیات، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و موسسه فرهنگی - پژوهشی نوارغنون
۴. پارکینسون، ج، اچ، (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه راتلج: دوران نوزایی و عقلگرایی قرن ۱۷، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، انتشارات حکمت با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم ملاصدرا (۱۴۱۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، مبداء و معاد، ترجمه احمدبن محمد الحسینی اردکانی، تهران؛ جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران
۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۵ - ۹۲

## دین و جنگ افروزی؟!

### بررسی انتقادی تصویر جنگ افروزانه داو کینز از دین بر اساس نگرش اسلامی

حمیدرضا شاکرین<sup>۱</sup>

#### چکیده

کارکرد دین در حوزه روابط انسانی، بویژه از منظر صلح، همزیستی و تعامل اجتماعی از مسائل مهم دین پژوهی معاصر است. به رغم آنکه شمار زیادی از جامعه‌شناسان، دین را عامل قابل توجهی برای ایجاد و استحکام همبستگی و انسجام اجتماعی دانسته‌اند؛ ریچارد داو کینز نوداروینیست طبیعت‌گرای معاصر و از نامدارترین سران الحاد جدید، دین را عامل تشمت، جنگ و خونریزی به شمار آورده و به تنزیه و تبرئه الحاد در این زمینه پرداخته است. با توجه به اهمیت مساله، تحقیق پیش رو بر آن است تا مدعای داو کینز را به روش کتابخانه‌ای بررسی و از طریق تحلیل عقلی و کاوش در آموزه‌های اسلامی مورد داوری قرار دهد. نتیجه تحقیق این است که تصویرپردازی داو کینز از دین مخدوش و نتیجه‌گیریهای آن فاقد استانداردهای منطقی و پشتوانه‌ها و اعتبار علمی لازم است.

#### واژگان کلیدی

دین پژوهی، کارکرد دین، دین و اجتماع، الحاد جدید، ریچارد داو کینز.

۱. استاد، گروه منطق فهم دین، پژوهشکده دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.  
Email: shakerinh@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۰

## طرح مسأله

دین پژوهی معاصر اهتمام ویژه‌ای به خاستگاه و کارکردهای دین دارد. از جمله مباحث این حوزه کارکردهای اجتماعی دین و بویژه نقش آن در رابطه با مناسبات انسانی است. اینکه دین چه تاثیری در وفاق، همزیستی، تعامل و تحولات اجتماعی دارد نقطه کانونی این مباحث و مطالعات است. شمار زیادی از دانشوران جامعه‌شناسی دین، آن را عامل تقویت، همبستگی و پایداری جامعه و تغییرات مثبت اجتماعی دانسته‌اند. در مقابل داو کینز و دیگر سردمداران جریان الحاد جدید نقش دین را تخریب‌گرانه و آن را با واسطه و بی‌واسطه سبب جنگ و خشونت به‌شمار می‌آورند.

در توضیح این مطلب داو کینز تاریخ بشریت را شدیداً آلوده به جنگهای مذهبی معرفی کرده و مدعی است جنگ‌هایی که در طول تاریخ به نام دین در گرفته به طرز وحشتناکی فراوان بوده است. او می‌پذیرد که خشونت و خونریزی علل مختلفی دارد و پس از برشماری علل و انگیزه‌های مادی جنگ افروزی مانند عوامل سیاسی، اقتصادی، نژادی و... اظهار می‌دارد: «یکی از انگیزه‌های کاری‌تر برای جنگ ایمان جازم بر این است که آیین ما تنها دین بر حق است و کتاب مقدس مان آشکارا همه‌ی کافران و پیروان دیگر ادیان را مستحق مرگ شمرده و به سربازان راه خدا وعده ورود مستقیم به بهشت شهیدان داده است.» (Dawkins, 2006, p. 278)

داو کینز برای نمونه به مبارزه و ستیزه‌جوییهای رایج در میان مسیحان کاتولیک و پروتستان پرداخته و می‌نویسد: «در انگلستان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها متناوباً از یکدیگر برتری جسته و هر کدام که دست بالاتر می‌یافت به کشتار نظام‌مند طرف مقابل می‌پرداخت.» (Dawkins, 2006, p. 40)

چه بسا گفته آید شمار زیادی از آنچه جنگهای مذهبی خوانده می‌شود ناشی از دین و برخاسته از دستورات دینی نبوده، بلکه علل دیگری در آن دخالت داشته است و اگر با نام دین و زیر پرچم آن رخ نموده است، در واقع ناشی از سوء برداشتها یا سوء استفاده از دین در جهت خودخواهی‌ها، آزمندی‌ها، مطامع و منافع شخصی یا گروهی بوده است.

داو کینز چنین چیزی را نفی نمی کند، اما آن را منقصتی برای دین تلقی کرده که می تواند مورد سوء برداشت یا سوء استفاده قرار گیرد و در مقابل اظهار می دارد: «گمان نمی کنم جنگی را بتوان یافت که به خاطر بی خدایی در گرفته باشد، راستی چرا باید چنین جنگی رخ نماید؟» (Dawkins, 2006, p. 278) بدین روی داو کینز هم‌نوا با ترانه «جان لئون» جهانی را آرزو می کند که با نبودن دین رنگ آرامش به خود گیرد. (Dawkins, 2006, p. 1-2)

در رابطه با پیشینه تحقیق گفتنی است هم در نقد خشونت‌زا انگاری دین آثار مختلفی به نگارش در آمده است و هم در نقد اندیشه‌ها و آثار داو کینز. لیکن آنچه در این بین مغفول واقع شده یا کمتر مورد توجه قرار گرفته، نقطه تلاقی این دو است. نحوه تصویرسازی و اتهام زنی داو کینز به دین چنان است که حتی کژفهمی و کژرفتاری‌های برآمده از نادینی را به پای دین نوشته و در چنین مواردی دین را متهم اصلی معرفی می کند. وی سپس به تنزیه و تبرئه الحاد اهتمام ورزیده و دنیای ملحدانه را بهشت صلح و آرامش معرفی می کند. بر اساس جستجوی نویسنده در نقد رویکرد داو کینز در این زمینه کتاب، رساله یا مقاله‌ای یافت نگردید و پرداختن به آن از نوآوری‌های جستار حاضر است.

## نقد

دیدگاه داو کینز از جهات مختلفی قابل بررسی و نقد است. اکنون به جهت رعایت اختصار ناچاریم به بیان برخی از اشکالات آن بسنده کنیم.

## یکم. ابهام آمیزی

اولین مساله در رابطه با جنگ‌های مذهبی فقدان تعریف دقیق و چگونگی و میزان نسبت آن با دین است. این تعبیر معمولاً به جنگ‌هایی اطلاق می شود که از جمله عوامل موثر در آن تفاوت‌های مذهبی بوده و یا به نحوی توجیه دینی شده است. نمونه بارز آن مجموعه‌ای از جنگ‌ها است که در طول قرن‌های ۱۶ و ۱۷ و اوایل قرن ۱۸ در اروپا رخ داد. در پی اصلاحات پروتستانی در سال ۱۵۱۷، جنگ‌هایی رخ نمود که نظم مذهبی و سیاسی کشورهای کاتولیک اروپا و به تعبیری جهان مسیحیت را دگرگون ساخت. از جمله انگیزه‌های مطرح شده در این جنگ‌ها جاه طلبی‌های سرزمینی و درگیری‌های قدرت‌های

بزرگ بوده است. (See: Burgess, 1998, p. 173-201)

دایره المعارف بریتانیکا جنگهای مذهبی فرانسه را بر اساس منازعات قرن شانزدهم که در سالهای ۱۵۶۲-۱۵۹۸ بین پروتستانها و کاتولیکهای رومی در گرفت توضیح داده است. گسترش کالوینیسم فرانسوی موجب شد حاکم فرانسه کاترین دومدیچی<sup>۱</sup> مدارای بیشتری با او گونوها<sup>۲</sup> به خرج دهد. این مساله موجب خشم گیز،<sup>۳</sup> خاندان قدرتمند کاتولیک رومی شد. در نتیجه پارتیزانهای آنها کنگره او گونوها در واسی<sup>۴</sup> (به سال ۱۵۶۲) را قتل عام کردند و این باعث قیام در ایالتها شد.

در پی آن کشمکشهای بی فرجام بسیاری رخ نمود و توافقهایی نیز در سالهای ۱۵۶۳، ۱۵۶۸ و ۱۵۷۰ به دست آمد و سرانجام با پذیرش کاتولیسیسم رومی توسط آنری چهارم و مدارای مذهبی او گونوها که با فرمان نانت<sup>۵</sup> (۱۵۹۸) تضمین شده بود پایان یافت. (See: The Editors of Encyclopedia Britannica, 2024)

چنانکه ملاحظه می شود در این نبردها و مشابهات آن سهم عاملی به نام دین بسیار مبهم است و اینکه بتوان آن را مقصر اصلی قلمداد کرد بسیار دور از واقع می نماید. البته تعیین این موضوع دشواریهایی دارد و چنین انتظاری هم از سردمداران الحاد جدید نمی رود. لیکن باید توجه داشت که محکوم کردن عجولانه دین فاقد پشتوانه معتبر است و بیشتر بار تبلیغاتی دارد تا نگاهی واقع بینانه و علمی.

## دوم. تصویرسازی اغراق آمیز

مراد از «به طرز وحشتناک فراوان» دقیقاً چیست و از نظر کمی چند در صد از جنگها و خشونت‌های تاریخ بشر و به لحاظ کیفی چه درجه‌ای از خشونت را تعیین می کند؟ اینگونه تعابیر بدون آنکه دقتی از این جهات در برداشته باشد، تصویری مهیب و چه بسا هم سنگ جنگهای بزرگ جهانی پدید می آورد. این در حالی است تنها در جنگ دوم جهانی متکی به علم و تکنولوژی قرار گرفته در دست زنگی مست و ایدئولوژیهای سیاسی مدرن و

---

1. Catherine de Medicis  
2. Huguenots  
3. Guise  
4. Vassy  
5. Edict of Nantes

میلیتاریسم و داروینیسیم اجتماعی غرب بین ۷۰ تا ۸۵ میلیون انسان قربانی شدند. چیزی که تمام آنچه جنگهای مذهبی طول تاریخ خوانده می‌شوند به گرد پای آن هم نمی‌رسد و به خاطر آن عوامل پیش گفته بسیار اندک مورد توجه قرار گرفته یا محکوم و مقصر قلمداد می‌شوند!

آیا آنچه به نام مذهب در طول تاریخ رخ داده، فارغ از نقش احیانا محدود و ناچیزی که مذهب در آنها داشته را می‌توان با فجایع دوران استعمار مقایسه کرد که بیش از یک قرن بخش‌های مختلف جهان را درنوردید و به تحقیر، مرگ، فقر و گرسنگی میلیون‌ها انسان انجامید؟ فجایعی که برونداد اشتهای سیری‌ناپذیر، فزون‌خواهی، قدرت‌طلبی، نژادپرستی و فرهنگ سفید پستان غربی بود؟!

### سوم. وارونه‌نمایی

این سخن داو کینز در باب انگیزه‌های جنگ که «کتاب مقدس مان آشکارا همه‌ی کافران و پیروان دیگر ادیان را مستحق مرگ شمرده و به سربازان راه خدا وعده ورود مستقیم به بهشت شهیدان داده است.» (Dawkins, 2006, p. 278) نوعی سیاه‌نمایی و تصویرسازی نادرست از باورها و آموزه‌های دینی و یا حداقل غیر قابل تطبیق با آموزه‌های بسیاری از ادیان از جمله دین مبین اسلام است. در این باره مطلب را از سه سو به شرح زیر پی می‌گیریم:

### الف. رویکرد کلی اسلام در باب خشونت

بر اساس تحلیل عقلی خشونت، ذاتاً نه ارزش است و نه ضدارزش. نه مطلقاً رواست و نه کاملاً ناروا، بلکه دارای ارزشی نسبی بوده و تابع شرایط می‌باشد. از طرف دیگر در نگرش اسلامی، جهان را آفریدگاری حکیم و داناست که جامع تمام صفات کمالیه است و از هر نقص و کاستی پیراسته می‌باشد. او ودود، (بروح (۸۵): ۱۴؛ هود (۱۱): ۹۰) غفور، (بروج (۸۵): ۱۴) رحمان، (فاتحه (۱): ۳ - ۱؛ بقره (۲): ۱۶۳) رحیم، (هود (۱۱): ۹۰) کریم، (نحل (۱۶): ۴۰؛ انفطار (۸۲): ۶) حلیم، (تغابن (۶۴): ۱۷) شکور، (تغابن (۶۴): ۱۷) شاکر (بقره (۲): ۱۵۸؛ نساء (۴): ۱۴۷) و ثواب بقره (۲): ۱۱۲، ۳۷، ۵۴، ۱۲۸، ۱۶۰، ۱۰۴، ۱۱۸؛ نور

(۲۴): ۱۰؛ حجرات (۴۹): ۱۲؛ نساء (۴): ۱۶ و ۶۴؛ نصر (۱۱۰): ۳) است و در جایگاه مناسب خود انتقام گیرنده (آل عمران (۲): ۴؛ مائده (۵): ۹۵؛ ابراهیم (۱۴): ۴۷؛ زمر (۳۹): ۳۷؛ سجده (۳۲): ۲۳؛ زخرف (۴۳): ۴۱؛ دخان (۴۴): ۱۶) نیز می‌باشد. رحمت او بر غضبش پیشی دارد (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۰۸) و در نگاهی دقیق‌تر غضب الهی از توابع رحمت واسعه و جلوه‌های از جلوه‌های آن است. انسان و جهان، برآیند فیض و رحمت عام و مطلق الهی است. او عالم و آدم را بر اساس جود و رحمت خود آفرید و همه شرایط را برای رشد و کمال آن‌ها فراهم ساخت.

انسان در میان دیگر موجودات، دارای شرافت و کرامتی خاص است و به دلیل ویژگی‌ها، و ابزارهایی که در اختیار دارد، رسالت ویژه‌ای نیز برعهده اوست. در میان همه موجودات، اوست که مسؤولیت بزرگ تکمیل، اصلاح و تربیت خود و جامعه خویش را دارد. گزینش صراط مستقیم کمال و هدایت، او را شایسته لطف و عنایت افزون الهی می‌کند و پشت پا زدن به آن، او را از غایت حقیقی آفرینش و جلب رحمت الهی دور ساخته و گرفتار نقت و ننگون‌سازی می‌نماید.

افزون بر این در جهان‌بینی اسلام، رابطه ضلالت با شقاوت و نگون‌بختی، رابطه‌ای حقیقی و تکوینی است، نه وضعی و اعتباری. از این رو حکمت و رحمت الهی اقتضاء می‌کند بهترین آموزه‌ها و برنامه‌های تربیتی سعادت‌آفرین همراه با تشویقات و عوامل انگیزشی مناسب به وی ارائه شود و در موارد لزوم با تشریح احکامی به ظاهر خشن‌نما، مانع بدفرجامی انسان در حیات جاوید و ابدی شود. لاجرم آنچه در احکام دین قهرآمیز می‌نماید، چیزی به جز غلبه رحمت و تجلی قهر نمون لطف بی‌کران الهی نیست.

بدین‌روی اسلام، نه آن‌سان که داو کینز تصور کرده، خشونت‌گراست و نه چنان که خواستاران اباحیگری و تساهل<sup>۱</sup> لیبرالی در جست‌وجوی آنند، مسامحه‌گر می‌باشد. بدون شک اسلام آیین رحمت و طلایه‌دار سعادت و نیک‌فرجامی انسان است. چنین مرامی هرگز اصل را بر خشونت نمی‌گذارد، اما در عین حال نسبت به خطرات و آفات و عوامل بازدارنده سعادت فرد و جامعه، نیز تساهل و تسامح نمی‌ورزد. در نتیجه اصل در اسلام غلبه

1. Tolerance.



رحمت است. اما در مواردی که شیوه‌های مسالمت‌آمیز فردی یا اجتماعی ناکارا یا ناکافی باشد، اعمال خشونت قانون‌مند را با حدود و ضوابط معقول و معینی تجویز می‌کند. بنابراین جنگ و خشونت در اسلام امری ثانوی و در جایی است که ضرورتی ایجاب کند و چیز دیگری نتواند جانشین آن شود. (مطهری: ۱۳۷۱، ص ۲۰۲)

## ب. اسلام و دیگر ادیان

تعالیم اسلامی مخالفت شدیدی با پنداره داو کینز درباره دیگر ادیان و پیروان آنها نشان داده و قرآن و سنت خلاف آن را به نمایش می‌گذارد. دیدگاه اسلام در باب دیگر ادیان را به طور خلاصه می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

۱. همه پیامبران الهی نور واحد بوده و هریک از شرایع الهی، در زمان خاص خود، از حقانیت و وجوب پیروی برخوردار و باعث رستگاری پیروان خویش بوده‌اند. قرآن ایمان اسلامی را ایمان به همه پیامبران الهی و ارمغان آسمانی آنها دانسته، می‌فرماید: «وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ آنان که به آنچه بر تو و بر پیامبران پیش از تو نازل شده است ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند؛ هم اینانند که از لطف پروردگار خویش به راه راستند و به حقیقت، رستگاران عالمند (بقره: ۵۴). در عین حال کاملاً معقول است که در عصر خاتم واپسین شریعت الهی که کامل‌ترین آنهاست، از حقانیت کامل برخوردار بوده و با بعثت پیامبر اسلام شرایع آسمانی پیشین نسخ شوند. اما مسأله نسخ به لحاظ وظیفه‌شناختی یک چیز است و چگونگی رفتار با پیروان دیگر ادیان مسأله‌ای دیگر. (بنگرید: شاکرین، ۱۴۰۲، ص ۳۱۵-۳۳۴)

۲. از تعالیم اساسی قرآن دعوت به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز و بازداری از هرگونه تجاوز و تعدی به دیگران از جمله پیروان دیگر ادیان است: «...وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰)؛ هرگز تعدی و تجاوز نکنید زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد. قرآن همچنین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (بقره: ۲۰۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگان به صلح و آشتی درآید و پای بر جای پای شیطان مگذارید که او دشمن آشکار شماست.

۳. پذیرش صلح و آشتی از دیگران نیز دستور اکید قرآن است و می‌فرماید: (وان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم). (انفال: ۶۱) و اگر به آشتی گرایند، تو نیز به صلح گرای و بر خدا توکل کن که اوست شنوا و دانا.

۴. از منظر قرآن مجید تنها روش دعوت به دین از طریق گفتگوی منطقی، نیکو و مسالمت‌آمیز است (نحل: ۱۲۵) و هرگز با اجبار در دین موافق نیست. (بقره: ۲۵۶)

بررسی سیره پیامبر (ص) نیز نشان می‌دهد که نه تنها با پیروان دیگر شرایع برخوردی کاملاً مسالمت‌آمیز داشته‌اند؛ بلکه در حمایت از آنان در برابر هرگونه تجاوزی مبادرت ورزیده، به آنان احترام می‌گذاشت. اهتمام پیامبر (ص) در این زمینه تا آنجا است که از آن حضرت نقل شده است: «من آذی ذمياً فقد آذانی؛ هر که کسی از اهل ذمه (غیر مسلمانانی که در پناه اسلام زندگی می‌کنند) را بیازارد، مرا آزرده است.» (بلاغی، ۱۳۷۰، ص ۵۷) افزون بر این، بر اساس برخی معاهدات پیامبر (ص) هر مسلمانی می‌تواند هر کسی از مشرکان را امان دهد و دیگران باید حرمت این امان را پاس دارند. همه اهل مدینه باید در برابر تهاجم دشمن از یکدیگر دفاع کنند، حتی مسلمانان باید از یهود و مشرکان مدینه در برابر تهاجم خارجی دفاع و حمایت کنند. (موحدی ساوجی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴)

دیگر پیشوایان بزرگ اسلام و جانشینان پیامبر (ص) نیز همواره خود را در رفتار انسانی با غیر مسلمانان مسئول و متعهد می‌دانستند. حضرت امام علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر، آنگاه که او را به ولایت مصر گمارد، و آن زمان بسیاری از ایشان غیر مسلمان بودند می‌فرماید: "واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم، و اللطف بهم، و لا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتم أكلهم، فانهم صنفان: اما اخ لك في الدين، او نظير لك في الخلق." ای مالک! مهربان باش و مردم را با دلی پر عاطفه و سینه‌ای سرشار از محبت بنگر؛ مباد که چون درنده‌ای به غارت جان و مال آنان پردازی. ای مالک! مردمان تحت فرمان تو از دو صنف بیرون نیستند: یا مسلمان و برادر دینی تواند، یا در آفرینش چون تو انسانند. (صالح، ۱۳۸۴، نامه ۵۳) از آن حضرت شبیه سخن منسوب به پیامبر (ص) نقل شده که آنکه کسی از اهل ذمه را بیازارد مرا آزرده است. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۲۵۳)

مدارا و رواداری اسلام با غیر مسلمانان از چنان وضوحی برخوردار است که مستشرقان،

اندیشمندان و تاریخ تمدن نویسان غربی به صراحت آن را اعتراف کرده و از مزایای این دین الهی برشمرده‌اند. جان دیون پورت بر آن است که جنگ برای تحمیل عقیده فقط در مسیحیت وجود داشته و به وسیله مسلمانان هیچ‌گاه یک قطره خون به این دلیل ریخته نشده است. (پورت؛ بی‌تا؛ ص ۲۰۶) مارسل بوازار در این باره می‌نویسد:

در دیانت یهود، برتری نژادی وجود دارد و در برادری مسیحیت، رابطه الهی بر جنبه‌های عملی آن در زندگی اجتماعی غلبه یافته و در شرایط امروز قابل اجرا نیست؛ اما در دیانت اسلام این افراط و تفریط به چشم نمی‌خورد... این تفکر که از قرآن نشأت می‌یابد، به دیانت اسلام سودای جهان‌شمولی می‌بخشد. اسلام به دنبال ساختن جهانی است که همه مردم - حتی آنان که به دین سابق خویش وفادار مانده‌اند - با تفاهم، همکاری، برادری و برابری کامل زندگی کنند. (بوازار؛ ۱۳۵۸؛ ص ۱۰۶)

### ج. جهاد و پاداش مجاهدان

بدون شک قرآن مجید جهاد در راه خدا را فضیلتی بزرگ دانسته و پاداش فراوانی برای آن قائل است. اما برخلاف دیدگاه داو کینز جهاد فی سبیل الله نه در جنگ خلاصه می‌شود و نه آنجا که با جنگ همراه است ناظر به کشتار برای تحمیل عقیده یا کشتن کسی به خاطر دین او است. جهاد به لحاظ لغوی از ریشه «جُهد» به معنای تلاش، کوشش و فعالیت است. (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۶۰) کاربرد رایج آن در فرهنگ اسلامی نیز به معنای تلاش و فعالیت در جهت اعتلای کلمه توحید، حفظ شعائر و کیان اسلامی با جان، مال و دیگر دارایی‌های خویش است.

### د. گونه‌شناسی جهاد

جهاد در اسلام به دو قسم درونی و بیرونی تقسیم شده است.

#### ۱. جهاد درونی

جهاد درونی که از جهاتی بزرگتر و مهمتر از جهاد بیرونی است شامل دو قسم علمی و عملی می‌شود. جهاد عملی و سلوکی شامل تهذیب و پالایش نفس از همه اقسام رذائل و آلودگیهای نفسانی و آراستن آن به صنوف فضایل و خوبی‌ها است. در روایت از امام

صادق (ع) آمده است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعَثَ سَرِيَّةً، فَلَمَّا رَجَعُوا قَالَ: مَزْحَبًا بِقَوْمٍ قَصَّوْا الْجِهَادَ الْأَضْعَرَ وَبَقِيَ عَلَيْهِمُ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟ قَالَ: جِهَادُ النَّفْسِ؛ يَمَامِرُ خُدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سِپَاهِي رَا بَه جَنگ گَسِيل دَاشت. هَمِين کَه سِپَاهِيَان بَاز گَشْتَنَد فَرمود: خُوشامد مِي گُويم بَه مَردمَانِي کَه جِهَاد اصغَر رَا پِشت سَر گُذارَدَنَد، اَمَا هَمچِنان جِهَاد اکبر رَا پِيش رُو دارَنَد. از آن حضرت پرسیدند: ای رسول خدا! جِهَاد اکبر چيست؟ فرمود: جِهَاد با نفس.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۱۲)

از امام صادق علیه السلام همچنین روایت شده است: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْهِ؛ بَرترین جِهَاد این است کَه شَخص با نفس (هواهای نفسانی) نَهفته در میان دو پهلوی خُوش مبارزه کند.» (حر عاملی؛ ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۱۶۳) از جمله تفاوت‌های جِهَاد درونی و بیرونی این است کَه (۱) جِهَاد بیرونی امری موقت و در مواردی قابل جایگزینی با صلح و مدارا است و تنها در شرایط خاصی لازم می‌شود، اَمَا جِهَاد درونی امری دائمی و بدیل ناپذیر است. (۲) جِهَاد بیرونی امری کفایی است و بر اشخاص خاصی مانند توانمندان جسمی فرض است و دیگر کسان از آن معافند، اَمَا جِهَاد درونی همگانی است و هر کس می‌تواند در جهت تهذیب نفس و آراستن آن به فضائل بکوشد و هیچ لحظه‌ای را در این مصاف سرنوشت‌ساز، کَه ارتقا دهنده به اعلیٰ علیین و رهاننده از اسفل سافلین است، از دست ندهد. (۳) جِهَاد درونی پشتوانه جِهَاد بیرونی، ضامن سلامت آن، بازدارنده از انحراف، اعوجاج، زیاده‌روی، تعدی و قصور و تقصیر در آن است.

## ۲. جِهَاد بیرونی

جِهَاد بیرونی گونه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد از قبیل تلاش‌های معرفتی و فرهنگی برای ارتقای سطح معرفتی، تعلیم و تربیت و اصلاح فرهنگی جامعه، جِهَاد در جهت سازندگی، آبادانی، خدمت رسانی و تامین نیازمندی‌های مختلف اقتصادی، بهداشتی و... همچنین اقامه دین الهی، تامین استقلال، امنیت، حفظ کیان اسلامی و مبارزه با دشمنان، متناسب با نوع تهدیدها و توطئه‌هایی کَه برای اسلام و مسلمانان دارند. چنین تلاش‌هایی از سویی ضرورت است و از دیگر سو به‌طور معمول با رنج و سختی‌های طاقت فرسایی همراه بوده و کاملاً معقول است کَه از پاداش بزرگی نزد پروردگار برخوردار باشد. از همین رو

قرآن مجید مجاهدان راه خدا را مورد ستایش قرار داده و آنان را محبوب خدا (بقره: ۲۱۸)، مشمول غفران و رحمت الهی (آل عمران: ۱۴۲)، بهره‌مند از پادشاهی دنیوی و اخروی (آل عمران: ۱۴۶)، مشمول پاداش عظیم (آل عمران: ۱۷۲)، آمرزش گناهان (آل عمران: ۱۹۵)، اهل رستگاری (مائده: ۳۵)، بهشت جاودان (توبه: ۲۰-۲۲) و فوز عظیم (توبه: ۱۱۱) معرفی کرده است.

اکنون با توجه به مدعیات داو کینز توجه به این نکته ضروری است که اولاً جهاد بیرونی منحصر در جنگ و نبرد نیست. ثانیاً جنگ و نبرد در اسلام تابع اصولی است که در راس آنها دو اصل مهم و اساسی وجود دارد:

**الف. اصل عدم تجاوز؛** طبق این اصل در هیچ شرایطی، حتی در برابر دشمنان جنگ افروز تعدی، تجاوز و پشت پا زدن به اصول انسانی چون عدالت جایز نیست و چنانکه گذشت خداوند تجاوز کاران را دوست نمی‌دارد. (بقره: ۱۹۰)

**ب. اصل همزیستی مسالمت آمیز؛** براساس این اصل تا زمانی که راه مسالمت گشوده است، نوبت به اقدام مسلحانه و نبرد نظامی نخواهد رسید.

### ۳. جهاد ابتدایی

چه بسا گفته شود، آنچه گفته آمد با جهاد دفاعی سازگار است، ولی جهاد ابتدایی با اصل عدم تجاوز سازگاری نداشته و همان چیزی است که داو کینز به مثابه جنگ و کشتار برای عقیده و تحمیل آن قلمداد کرده است.

در پاسخ گفتنی است چنانکه گذشت قرآن مجید به صراحت هرگونه اجبار و اکراه در دین را نفی نموده (بقره: ۲۵۶) و حکم به قتل کسی به دلیل عدم پذیرش اسلام نداده است. از طرف دیگر اسلام همگان را به تحقیق در مورد آیین، مذهب و گزینش برتر، دعوت و تشویق نموده است (زمر: ۱۷) و به رهبر امت اسلام دستور می‌دهد که اگر مشرکی برای تحقیق به او پناه آورد، از او حمایت کند و وی را در امنیت کامل به وطن برگرداند: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (توبه: ۶)؛ و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پناهش ده تا کلام خدا را بشنود، سپس او را به مکان امنش برسان، چرا که آنان مردمانی ناآگاهند.»

نکته قابل توجه در آیه فوق این است که امنیت مشرک جستجوگر مشروط به پذیرش اسلام نیست و حتی اگر بعد از آشنایی با اسلام ایمان نیاورد، همچنان امنیتش محفوظ است و پیامبر(ص) و جامعه اسلامی موظف به تامین آنند.

بنابراین، آنچه به جهاد ابتدایی نامبردار است برای دعوت به اسلام یا تحمیل عقیده نیست، بلکه نبردی «رهایی‌بخش» و برای مقابله با خشونت و اختناق است. جهاد ابتدایی مبارزه با نظام‌های ظالمانه و ستمگری است که با توسل به زور و فشار، اجازه نمی‌دهند مردمانی که مشتاق شنیدن پیام‌الاهی هستند آن را دریافت کنند. اینان با گرفتن آزادی مردم، امکان آشنایی با حق و حقیقت و گزینش راه سعادت و کمال را از آنان سلب کرده و این‌گونه، راه خدا را سد می‌کنند. بنابراین جهاد ابتدایی، تلاش برای آزادی و نوعی «جهاد دفاعی» و جزء «حقوق انسانی» است، نه قسیم و چیزی در برابر آن. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد:

قرآن جهاد و کارزاری که مؤمنین را به آن دعوت کرده است و برای آنان حیات‌آفرین می‌خواند، معنای این سخن آن است که پیکار چه در راه دفاع از اسلام یا مسلمین باشد و چه جهاد ابتدایی، همه در واقع دفاع از حقیقت انسانیت است. (طباطبائی: ۱۳۹۱، ج ۹، ص ۶۷)

#### چهارم. ناتوانی انگیزشی الحاد

در رابطه با این سخن داو کینز که: «گمان نمی‌کنم جنگی را بتوان یافت که به خاطر بی‌خدایی در گرفته باشد» باید در نظر داشت که این مساله، بر فرض صحت، نه فضیلتی برای الحاد است و نه نبردهای مستند به دین نیز لزوماً منقصتی برای دین. توضیح اینکه اصل اولی در زندگی و مناسبات انسانی صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز است؛ لیکن در شرایطی لازم می‌شود برای آرمانهایی چون استقلال، حفظ عزت و کرامت، پاسداری از کیان دینی، وطن، عدالت، آزادی، پیشرفت، دفاع از حقوق خود و دیگران، مبارزه با ظلم، اختناق و... قیام کرد و گاه این مسائل به نبردهای خونین کشیده شده و جهاد و فداکاری در این راهها با رعایت یکسری موازین، امری مشروع و از ارزشهای والای انسانی است. دین الهی، برخلاف الحاد، در پشتوانه‌های معنوی، قدرت تحریک، انگیزش و تاب‌آوری برای اینگونه

حرکتها از ظرفیت و توانمندی بسیار بالایی برخوردار است. به عبارت دیگر دین هم چراغ روشنگر و هم موتور محرکه نیرومندی برای حرکتها و تغییرات مثبت اجتماعی است. از طرف دیگر این ظرفیت و توان بالا برای سودجویان و منافقان زیرک نیز وسوسه انگیز است و همواره می‌کوشند از آن در جهات مقاصد شوم خود استفاده کنند. از این رو هم مجاهدتهای اصیل و مثبت با نام دین رقم می‌خورد و هم جریانهای غیراصیل و بدلی از پوشش دینی در جهت منافع خود سوء استفاده کرده و چه بسا جنگهای خونینی چون جنگهای صلیبی و... به راه اندازند. اما الحاد به خودی خود، از چنین توان و جاذبه‌ای برخوردار نیست تا کسانی حاضر باشند شورمندان به پای آن جان بسپارند و از عده و عده و توان چندانی بهره‌مند نیست تا برای دیگران وسوسه‌انگیز باشد. در نتیجه طبیعی است که چنین حرکتهایی را نه به شکل اصیل آن، اگر اصالتی برایش فرض شود، و نه به شکل بدلی آن نمی‌توان از الحاد و با پرچم آن انتظار داشت. اگر هم چنین اتفاقی رقم بخورد خیلی محدود و در لفاف برخی از دیگر ارزشها، نه صرفا و مستقیما به عنوان الحاد است. به عبارت دیگر انسانها وقتی به حرکتی روی می‌آورند و برای آن حاضر به فداکاری می‌شوند که برای آن ارزش جدی قائل باشند. این در حالی است که الحاد نه خود ارزش و تقدسی نزد انسانها دارد و نه توان ارزش بخشی و ارزش افزایی به امور دیگر دارد.

اگر بخواهیم مساله را با مثالی دنبال کنیم می‌توانیم علم و جهل را در نظر بگیریم. علم و دانایی جاذبه بالایی دارد و بسیاری از انسانها حاضرند زحمات زیادی برای اکتساب آن تحمل کرده و تلاشهای بسیاری در این باره انجام دهند. اما جهل و نادانی به خودی خود جاذبه‌ای ندارد و اگر کسانی هم گرفتار آوند نه به خاطر دوست داشتن جهل و زحمت برای دستیابی به آن، بلکه به علل و عناوین دیگری چون نبود شرایط و امکانات، دور از دسترس بودن، کاهلی و سستی و... است.

از طریق مثال فوق می‌توان ضعف آرزوی جهانی صلح‌آمیز در غیاب دین را نیز دریافت. اگر علم و تکنولوژی پیشرفته و قدرت برآمده از آن نبود بسیاری از جنگهای خونین هم یا صورت نمی‌پذیرفت و یا آسیبهای بسیار کمتری به همراه داشت. اما آیا امثال داو کینز حاضرند جهانی بدون علم و تکنولوژی را به دلیل فوق آرزو کرده و یا توصیه

کنند؟ به عبارت دیگر اگر کسی علم را مقصر اصلی نبردهای خونین قلمداد کرده و به نفی آن فتوا دهد با چه پاسخی روبرو خواهد شد؟ نخستین پاسخی که انتظار می‌رود این است که علم و حسنات و برکات آن یک چیز است و سوء استفاده و کاربرد نادرست آن مسأله‌ای دیگر و نباید به خاطر اشتباه در کاربرست علم، عدم مطلوبیت اصل آن را نتیجه گرفت. همینطور است هر امر ارزشمند دیگری از جمله دین.

### پنجم. خشونت‌های الحاد بنیان

برخلاف دیدگاه داو کینز جنگ، خشونت و تخریب‌هایی هم به نام دین‌زدایی و حرکت‌های الحادی رخ نموده است. شماری از خشونت‌هایی که بر اساس ایدئولوژیهای مارکسیستی صورت گرفته از این قبیل است. جان لنوکس<sup>۱</sup> فیلسوف و ریاضی‌دان ایرلندی، از شماری اندیشمندان روسی نقل می‌کند که ما می‌پنداشتیم با رها شدن از خدا می‌توان ارزشهای انسانی را پاس داشت؛ در حالی که هم خدا را تباه کردیم و هم انسان را. از نظر لنوکس داو کینز چیزی از واقعیت‌های قرن بیستم نمی‌داند. به او باید گفت به لهستان بیاید تا اگر حقیقتا گوش شنوایی داشته باشد مستندات و شواهدی از پیوند میان الحاد و ستمگری را با او در میان بگذاریم. (Lennox2011, p. 87)

### ششم. دین و صلح جهانی

برخلاف یکسونگری بدبینانه حاکم بر دیدگاه امثال داو کینز، توانایی و نقش دین در ایجاد و صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز بسیار بالا است و الحاد به خودی از این جهت قابلیت درخور اعتنایی ندارد. نمونه‌ای عینی از این مسأله را در پایان بخشیدن به جنگ‌ها و خونریزیهای یکصدساله قبایل اوس و خزرج و ایجاد برادری بین آنان بدون کمترین هزینه توسط پیامبر اسلام (ص) می‌توان یافت. دین مبین اسلام مبانی و بن‌مایه‌های معرفتی استوار و درونمایه‌هایی در حوزه روابط بین‌الملل دارد که قادر به ایجاد همبستگی و نظم جهانی براساس عدالت، آزادی، تعاون، همزیستی مسالمت‌آمیز و دیگر ارزشهای عام انسانی است. (بنگرید: قنبرلو، ۱۳۹۵، ص ۲۹-۵۳) بنابراین اگر امثال داو کینز در جستجوی جهانی‌سازی

1. John Carlson Lennox, (1943-)



از جنگ و خشونتند، راه آن دین زدایی و تکیه بر ژن خودخواه و امثال آن نیست. این روش نه تنها راهگشا نیست، بلکه موجب تباهی انسان، ارزشهای انسانی و محرومیت از برکات و حسنات متعدد دین در زندگی بشر است. لیکن معرفت و سلوک دینی بشر نیاز به اصلاح و بهسازی دارد. در نتیجه اندیشمندان، روشنفکران و عالمان دینی باید معرفت سلیم دینی و فرهنگ گفتگو بر اساس منطق معتبر فهم دین را بسط داده و جایگزین خوانشهای افراطی و تفریطی مانند تجددگرایی و تحجرگرایی دور از منطق حقیقی دین الهی کنند. بر این اساس نحوه سلوک و تعامل دینی نیز نیازمند تهذیب و پالایش است.

## نتیجه‌گیری

چنانکه از نظر گذشت ریچارد داوکینز دین را یکی از عوامل مهم جنگ و خشونت به‌شمار آورده و جهان تهی از دین را دارای صلح و ثبات بیشتر و بهتری قلمداد می‌کند. او دین را عامل مستقیم جنگ و خشونت از طریق باورهای نامداراگرانه دانسته و برای کژفهمی و سوء استفاده از دین نیز سهمی در این ماجرا قائل است. وی در هر دو مورد دین را مقصر دانسته و اظهار می‌دارد که الحاد به هیچیک از دو گونه یاد شده سهمی در حوادث خونین ندارد.

دیدگاه داوکینز از جهات مختلفی مخدوش و قابل نقد است. شماری از اشکالات آن عبارت است از: (۱) ابهام آمیزی، فقدان تعریف دقیق جنگهای مذهبی، چگونگی و میزان ارتباط آن با دین؛ (۲) فاصله گرفتن از نگاه واقع‌بینانه و علمی؛ تصویرسازی‌های اغراق آمیز و ناهماهنگ با واقعیت‌های تاریخی؛ (۳) کژتابی و وارونه‌نمایی باورهای دینی و صورتبندی غیر قابل تطبیق با آموزه‌های بسیاری از ادیان از جمله دین مبین اسلام؛ (۴) نادیده گرفتن اصول اسلامی در مناسبات انسانی مانند اصل عدالت، صلح و همزیستی مسالمت آمیز، اصل استثناپذیر عدم تعدی، مخالفت با اجبار و تحمیل عقیده و دیگر تعالیم عالیه آن در چگونگی مواجهه با دیگر شرایع و پیروان آنها؛ (۵) تحریف و ارزشگذاری منفی نسبت به شماری از ارزشها و مفاهیم دینی مانند جهاد در راه خدا با همه ابعاد و جوانب آن و تقلیل آن به نبرد خونین و کشتار دیگران صرفاً به جهت تفاوت دینی و مذهبی، که کاملاً مغایر با آموزه‌های اسلامی است. (۶) فضیلت‌تراشیهایی سست و واهی برای الحاد در برابر دین. داوکینز از سویی چشم بر خشونت‌های الحاد بنیان‌فرومی‌بندد و از دیگر سو دانسته یا نادانسته ضعف و ناتوانی الحاد از آرمان‌پروری و انگیزش برای تلاش و از خود گذشتگی در راه آن را وجه امتیاز الحاد قرار داده است.

سرانجام راه نزدیک شدن به جهانی آکنده از صلح و همزیستی مسالمت آمیز، نه دین زدایی، بلکه چنگ زدن به دین الهی، با توجه به آخرین و کاملترین شریعت آسمانی، همراه با اصلاح و پالایش معرفت و نحوه سلوک دینی بر اساس منطق معتبر و دوری از تحجر و تجددگرایی افراطی است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۹ق)، اقبال الاعمال، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲. الاحمدی، علی بن حسینعلی، (۱۳۶۳) مکاتیب الرسول، (یکجلدی)، قم، نشر یس.
۳. الامام علی ابن ابی طالب(ع)، (۱۴۲۶ق - ۱۳۸۴) نهج البلاغه، ترتیب الصالح، صبحی، قم: انورالهدی.
۴. بلاغی، صدر الدین، (۱۳۷۰) عدالت و قضا در اسلام، تهران، امیرکبیر.
۵. ابن ابی الحدید، (۱۴۰۴ق) شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۶. الجوهری، اسماعیل بن حماد: (۱۴۰۷ق) الصحاح فی اللغه و العلوم، ج ۵، تحقیق احمدبن عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، الطبعة الرابعة.
۷. بوزار، مارسل؛ (۱۳۵۸) اسلام و حقوق بشر؛ ترجمه دکتر محسن مویدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. پورت، جان دیون؛ (بی تا) عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن؛ ترجمه غلامرضا سعیدی، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
۹. شاکرین، حمیدرضا، (۱۴۰۲) پرسمان دین شناخت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۲) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۴، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات دار العلم، چاپ سوم.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۱ق) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. العاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹ق) تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۵، قم، موسسه آل البیت (ع)، (۱۴۰۹ق).

۱۳. قنبرلو، عبدالله، (۱۳۹۵) دین و صلح بین المللی با اشاره به نقش هنجارهای اسلامی در صلح بین المللی، ادیشه سیاسی در اسلام، دوره ۲، ش ۱۰، صص ۲۹-۵۳.
۱۴. الکلینی، محمدبن یعقوب: (۱۳۶۵) *الکافی* ج ۵، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الثانية.
۱۵. مطهری، (۱۳۷۱) *عدل الهی*، تهران، صدرا.
۱۶. موحدی ساوجی، (۱۳۸۷) محمدحسن، رواداری از منظر قرآن کریم و سنت، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال پنجم، ش ۱۰، صص ۱۲۵-۱۵۹.
1. Burgess, Glenn, (1998) Was the English Civil War a War of Religion? The Evidence of Political Propaganda, The Huntington library quarterly, vol.61(2), p. 173-201.
  2. Dawkins, Richard, (2006) *The God Delusion*, London: Transworld Publishers, Bantam Press..
  3. Lennox, John C. (2011) *Gunning for God: Why the New Atheists are Missing the Target*, Oxford, ion Hudson.
  4. The Editors of Encyclopedia Britannica, (2024) *Wars of Religion: French history*, Last Updated: Sep 7.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۱۸ - ۹۳

## پدیدارشناسی تزامم سازوکارهای حل اختلاف مبتنی بر فقه و حقوق بین‌الملل (مطالعه تطبیقی «داوری» در فقه شیعی)

مسعود شیبک<sup>۱</sup>

نادر مختاری افراکتی<sup>۲</sup>

محمود قیوم زاده<sup>۳</sup>

### چکیده

داوری مبتنی بر دین به‌عنوان یکی از سازوکارهای حل اختلاف، دارای کاربردها و مزیت‌های فراوانی در نظام‌های حقوقی دنیا است. حکمیت نیز به‌عنوان یک فرایند داوری اسلامی، دارای ظرفیت‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقی است که به‌صورت جامع بررسی و بهره‌برداری نشده است. بر همین اساس، تحقیق حاضر تلاشی است تا با استخدام روش پدیدارشناسی، ضمن کشف ظرفیت‌های فقه شیعی در این زمینه، محورهای اصلی تزامم مکانیسم‌های حل اختلاف مبتنی بر فقه و حقوق بین‌الملل را بررسی کند. نتایج تحقیق نشان داده است که کاربست حکمیت در بافت بین‌الملل در سه بعد تزامم ساختاری-معرفتی، تزامم ماهوی، و تزامم رویه‌ای با چالش‌هایی روبرو است که هرکدام خود دارای متغیرهای گوناگونی است. عدم تقارن هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در دو ساحت دینی و حقوقی و فقدان هم‌افزایی بین این دو حیطة اهم دلایل زمینه‌ای این چالش‌ها به شمار می‌روند.

### واژگان کلیدی

تزامم، داوری، عقد معین، عقد معاوضی، معرفت‌شناسی فقهی - حقوقی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: Sheibak\_M2025@gmail.com

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Dr\_mokhtariafra@theo.usb.ac.ir

۳. استاد، گروه حقوق و معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

Email: maaref@aiu-saveh.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۷

## طرح مسأله

مکانیسم‌های حل اختلاف تناوبی<sup>۱</sup> مبتنی بر دین به دلیل برخی از ظرفیت‌های معرفت‌شناختی، ریشه داشتن در اصول اخلاقی و تعهدات عبادی طرفین حاضر در دعوی مورد توجه نظام‌های حقوقی در دنیا قرار گرفته است. نبود موانع دیوانسالارانه و محدودیت‌های نظام‌های قضایی، سریع‌تر بودن روند دادرسی، هزینه کمتر، انعطاف در انتخاب گزینه‌ها و شرایط قضاوت، عدم اجبار به التزام و تعهد به قوانین سخت‌گیرانه برخی از کشورها و عدم امکان تفسیر از رأی توسط محاکم حقوقی نیز از دیگر موارد افزایش اقبال به این سازوکارها عنوان شده است. یکی از این مکانیسم‌ها که حیطه شمول وسیعی از موضوعات فردی تا اختلافات بین‌المللی و تجارت جهانی را در خود جای داده، حکمیت (داوری)<sup>۲</sup> است. این مکانیسم که دارای ظرفیت‌های قضایی قابل توجهی است در تحقیقات علوم دینی و علوم اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همچنین، هاگشو<sup>۳</sup> (۲۰۱۳) معتقد است که حتی در نظام‌های حقوقی غربی و غیردینی و مبتنی بر قوانین بشری، ذخیره دانشی و تجربه فراوانی برای استفاده از ظرفیت‌های دینی برای حل مسائل نظام‌های قضایی وجود دارد. پیش‌تر نیز دیویدسون<sup>۴</sup> (۲۰۱۱) در تحقیق خود دریافته بود که به دلیل نارسایی معرفتی در نظام‌های حقوقی بین‌الملل، داوری مبتنی بر دین، در مقایسه با سازوکارهای تناوبی حل اختلاف غیردینی، حتی در کشورهای غیرمسلمان با رشد معناداری همراه بوده است. جاستینا-پاول<sup>۵</sup> (۲۰۲۰: ۱۲۶) ضمن تبیین تفاوت‌ها و شباهت‌های نظام قضایی غرب و اسلام در تفسیر نظری خود از سازوکار اسلامی حل منازعه معتقد است که سنت حقوقی اسلام دارای ماهیتی صلح‌طلبانه و سازگار با رویه‌های مبتنی بر داوری است در حالی که نظام حقوقی غربی از لحاظ ماهوی متمایل به رویه‌های مقابله‌ای مبتنی بر حل مسئله از طریق طرح دعوی حقوقی است. همچنین بر اساس آمارهای ارائه‌شده توسط مرکز بین‌المللی

- 
1. Alternative Dispute Resolution Mechanisms
  2. Arbitration
  3. Haghshaw (2013)
  4. Davidsons (2011)
  5. Emilia Justyna Paul (2020)

حل و فصل اختلافات سرمایه گذاری<sup>۱</sup> که از نهادهای ذیل بانک جهانی است، اتخاذ داوری مبتنی بر دین، به ویژه دین اسلام، با افزایش قابل توجهی مواجه بوده است. همچنین، هاگشو (همان: ۱۳) در بررسی های خود دریافته است که در برخی از کشورهای عربی، ارائه چارچوب های قانونی حل اختلاف مبتنی بر شرع از طریق داوری، باعث افزایش سرمایه گذاری های تجاری در این کشورها شده است که خود حاکی از ظرفیت های فقه اسلامی است.

علاوه بر ظرفیت های معرفتی و دانشی، ظرفیت های ساختاری برای استفاده از مکانیسم داوری مهیا شده است. از نظر حقوق بین الملل، این مکانیسم هم در فرایند و هم در شرایط، مورد پذیرش بسیاری از کشورها و نهادهای بین المللی قرار گرفته است (الرجعان، ۲۰۱۷: ۸۴). بر اساس میستلیس و کroll<sup>۲</sup> (۲۰۱۲) مشروعیت بخشی بین المللی حقوقی فرایند داوری به سال ۱۸۹۹ و تشکیل دیوان دائمی داوری<sup>۳</sup> در لاهه هلند برای حل تعارضات بین المللی کشورهای حوزه اقیانوسیه برمی گردد. بوربا<sup>۴</sup> (۲۰۰۹) در توصیف مشخصات این دیوان آورده است که از رایج ترین اصول داوری در این محکمه می توان به اصول ۱۵ و ۱۶ اشاره کرد که هنوز مورد رجوع نهادها و کشورهای معارض در صورت شکست های دیپلماتیک است. اهمیت این مکانیسم در سال ۱۹۲۳ در کنفرانس ژنو برجسته شد و پروتکل داوری ژنو مورد تأیید اتحادیه ملت ها قرار گرفت که اصول و مفاد آن هنوز مورد قبول و استناد بسیاری از کشورها است (هاگشو، ۲۰۱۳: ۳۶). اصل اول این پروتکل که معطوف به قبول اعتبار داوری و نفوذ رأی حاصل از آن<sup>۵</sup> است، از برجسته ترین اصول این پروتکل به شمار می رود که در سال ۱۹۲۷ منجر به تشکیل کنوانسیون اجرایی رأی ناشی از داوری بین المللی<sup>۶</sup> شد. بر اساس این کنوانسیون، حتی در صورت تضاد رأی ناشی از داوری، با قوانین کشورهای طرفین تعارض، این رأی لازم الاجرا است (کنوانسیون ۱۹۲۷

---

1. International Centre for Settlement of Investment Disputes  
2. Mistelis & Kroll (2012)  
3. Permanent Court of Arbitration  
4. Borba (2009)  
5. Enforcement of Arbitral Award  
6. Convention on the execution of foreign arbitral awards

ژنو، ماده یک). در سال ۱۹۵۸ نیز کنوانسیون « به رسمیت شناختن و الزام آور بودن رأی داوری بین‌المللی»<sup>۱</sup> در نیویورک تشکیل شد و تا این زمان، مهم‌ترین نهاد در این زمینه به شمار می‌رود. در سال ۱۹۷۶ نیز کمیسیون حقوق تجارت بین‌الملل سازمان ملل موسوم به آنسیترال<sup>۲</sup> قوانین داوری نوینی را وضع کرد که در آن رویه‌های قانونی و حقوقی و مقررات و شرایط لازم برای راه‌اندازی داوری تعارضات تجاری گنجانده شده است. نکته حائز اهمیت در این زمینه آن است که در سال ۱۹۸۵ نیز یک قانون متمم به آنسیترال اضافه شد که به کشورهای عضو سازمان ملل اجازه داده است بر اساس ملاحظات بافتی خود، به تدوین و اجرای قوانین داوری بپردازند (هاگشو، ۲۰۱۳: ۴۸). البته برخی محققان مانند جودیانتو و دیگران (۲۰۲۴) گزارش داده‌اند که مکانیسم‌های داوری مبتنی بر شریعت حتی در یک بافت اسلامی مانند مالزی با مشکلات فراوانی از جمله پیچیدگی‌های رویه‌ای، کمبود منابع فقهی و حقوقی، حساسیت‌های اجتماعی و کمبود ظرفیت‌های قضایی روبرو است.

این در شرایطی است که کشور ایران در مجامع گوناگون بین‌المللی، پرونده‌های حقوقی و تجاری فراوانی دارد که متأثر از محدودیت‌های نظام‌های حقوقی بین‌الملل است و ظرفیت‌انگاری برای امکان تجهیز و استفاده از سازوکار حکمیت برای حل و فصل این تعارضات صورت نگرفته است. به عبارت دیگر، علیرغم ظرفیت‌های روش‌شناختی، معرفت‌شناختی و محتوایی سازوکار حکمیت (داوری) در فقه اسلامی به صورت عام و فقه شیعی، به صورت خاص، تلاشی برای تدوین یک رویه حقوقی منسجم برای اجرای این سازوکار در مقیاس بین‌الملل در ایران انجام نشده است. این در حالی است که مرور پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که مطالعات معدودی در این حیطه انجام شده است و برخی از ابعاد این پدیده در مقایسه با نظام حقوقی بین‌الملل، مورد بررسی بخشی و نقطه‌ای قرار گرفته است. خلأ تحقیقاتی برای احصاء ظرفیت فقه شیعی در این زمینه بیش‌تر از سایر حوزه‌ها به چشم می‌خورد. علاوه بر آن، برخی از تحقیقات انجام شده دارای نارسایی‌های روشی و

1. Convention on the recognition and enforcement of foreign arbitral awards

2. UNCITRAL



نظری هستند و این پدیده را بر اساس تغایر فرایند حکمیت با قوانین حقوقی کشور مورد بررسی قرار داده‌اند و یا در بافت فقهی تنها به صورت توصیفی، به مباحث سطحی مانند تطابق برخی رویه‌ها و شرایط داوری با حکمیت اشاره کرده‌اند. نظر به فقدان تحقیقی جامع ناظر به ظرفیت شناسی فقه امامیه برای حل تعارضات بین المللی از یک سو و امکان سنجی کاربست عملی آن در نظام جاری داوری بین المللی از سوی دیگر، تحقیق حاضر تلاشی است تا با استخدام روش پدیدارشناسی، ضمن کشف ظرفیت‌های فقه شیعی در این زمینه، محورهای اصلی تراحم مکانیسم‌های حل اختلاف مبتنی بر فقه و حقوق بین الملل را بررسی کند، نتایج حاصل از آن را مورد اعتباربخشی قرار دهد و راهبردهایی در این زمینه ارائه دهد. بر همین اساس، تحقیق جاری ناظر به پاسخ به این سؤال اصلی است که محورهای تراحم مکانیسم‌های حل اختلاف مبتنی بر فقه امامیه (حکمیت) و حقوق بین الملل (داوری) کدام‌اند؟ مفروض اصلی تحقیق حاضر آن است که سازوکارهای حل اختلاف مبتنی بر فقه شیعی با سازوکارهای بین المللی شاخص در این زمینه از منظر معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و کاربردشناختی دارای برخی تفاوت‌های بنیادین هستند که علیرغم ظرفیت زیاد در حل منازعات، استفاده از آن‌ها در بافت بین المللی را با دشواری‌هایی مواجه کرده است. بررسی مقایسه‌ای این مبانی در حقوق غرب نیز باعث مفاهمه مشترک بین دو حیطه فقه و حقوق خواهد شد. تحقیق حاضر به دلیل اتخاذ رویکرد تطبیقی، استفاده از رویکرد تحلیلی پدیدارشناسی که دارای ظرفیت‌های اعتباربخشی است و همچنین عطف هم‌زمان به ابعاد ساختاری و اندیشگانی موضوع تحقیق، دارای تمایز و نوآوری است.

## ۱. تعریف مفاهیم و اصطلاحات

مفهوم سمانتیک و پراگماتیک «داوری»، در بافت فقهی و حقوق بین الملل قابل بررسی است. در بافت فقهی، داوری معادل واژه «حکمیت» است که از ریشه فعلی «حکَمَ» اتخاذ شده است و از لحاظ سمانتیک به معنای برگرداندن انسان از کار خطا است. اما در تبیینی پراگماتیک از مفهوم «حکَمَ»، الزمخشری (۱۴۰۵، ه ق) آن را به معنای به قضاوت گرفتن یک نفر (مُحکَم)، و جواز دادن به او برای قبول قضاوت، تفسیر کرده است. به صورت عمومی، در فرهنگ دینی اسلام، حکمیت فرایندی است که در آن طرفین منازعه بر اساس

یک توافق و پذیرش شرایط آن، فردی واجد شرایط داوری را به منظور حل منازعه بر اساس منابع داوری (قوانین اسلام) تعیین می‌کنند. داوری در فقه «تحکیم» نامیده می‌شود. وقتی دو یا چند نفر در امر مالی یا غیرمالی دعوا و اختلاف پیدا می‌کنند و با هم توافق می‌کنند که برای فیصله دادن به اختلاف، فردی را به عنوان حگم و داور انتخاب و اختلاف خود را مطرح کنند و به آنچه او حکم کند راضی شوند و شخص منتخب غیر از قاضی منصوب از ناحیه امام باشد. (محمدی گیلانی، ۱۳۶۰: ۶۲). علاوه بر آن، توافق افراد و اطراف محل نزاع بر پذیرش رأی، و حکم فرد خاص با هدف پایان دادن اختلاف و خصومت، شاخصه داوری در اصطلاح فقهی است. (طوسی، ۱۴۱۸ق، ج ۶: ۲۴۱). همچنین، طوسی (۱۳۸۷، ج ۸: ۱۶۵)، نیز بر شرایط رضایت طرفین منازعه و انتخابی بودن داور توسط آنان تأکید می‌کند. محقق حلی (بی‌تا، ص ۲۶۷) نیز ضمن تأکید بر شرایط پیشین، بر الزام آور بودن عمل به حکم و قضاوت حاکم، عطف کرده و آن را از شروط اصلی حکمیت می‌داند، موضوعی که موسوی اردبیلی (۱۴۰۸، ۱۰۷) نیز بر آن تصریح داشته است. شهید ثانی نیز علاوه بر الزام آور بودن حکم در این شرایط بر شرایط داور تأکید کرده است (۱۴۱۳، ج ۲: ۳۱۱). یکی دیگر از شروط مهم حکمیت توسط سنگلجی (۱۳۴۴: ۳۶) مورد اشاره قرار گرفته است و آن امکان فصل خصومت توسط قاضی تحکیم است.

در بافت حقوق بین‌الملل نیز تعابیر سمانتیک از لغت داوری، با تعابیر پراگماتیک و عمل‌گرایانه از این واژه قرابت دارد. بر اساس لغت‌نامه موجز آکسفورد<sup>۱</sup>، داوری، به حل موضوعی مورد استفهام و اشکال طرفینی اطلاق می‌شود که بر اساس توافق قبلی، توسط طرفین و به منظور حصول یک تصمیم منصفانه در خصوص موارد ادعایی، به فرد یا نهادی ارجاع شده است. در حقوق بین‌الملل نیز مجوز قضاوت همان توافق خصوصی بین طرفین، منبع قانون حقوق قضایی، و محل قضاوت خارج از شرایط دادگاه است. وجه اشتراک این تعریف یا تعریف فقهی، التزام به تصمیم اتخاذ شده توسط داور و وجه افتراق، منبع قانون است. در اقدام داوری<sup>۲</sup> ۱۹۹۶، به اصول مورد انتظار یک فرایند مناسب داوری اشاره شده

1. Oxford Concise Dictionary  
2. Arbitration Act 1996

است. در موارد داوری تجاری نیز مفاد و شرایط آن تحت مواد حقوقی کمیسیون تجاری بین الملل و قانون آنستیرال تشریح شده است. حصول نتیجه، حل و فصل عادلانه، بی طرفی داور یا هیئت داوری، تقلیل زمان، تقلیل هزینه، و آزادی در انتخاب داور و شرایط آن از مهم ترین اصول مطرح شده در این قوانین به شمار می روند.

## ۲. بررسی ادبیات مرتبط

### ۲-۱. مطالعات انجام شده در بافت ایران

حسن پور تیجی و انتخابیان (۱۴۰۰)، مبانی مشروعیت نهاد داوری سازمانی در حقوق ایران را مورد بررسی قرار دادند. در این مطالعه از روش تحلیلی استفاده شده است و ضمن اشاره به تمایزات داوری سازمانی، آن را در ماهیت، مکانیسمی شبیه شوراهای حل اختلاف دانسته اند که رأی صادر شده از آن برای طرفین تعارض لازم الاجرا است. همچنین نتایج حاصل از این تحقیق نشان می دهد که منبع مورد استناد این سازوکار در حقوق ایران مستفاد از آیات، روایات و اصول فقه است و از این حیث در بافت جمهوری اسلامی دارای مشروعیت است. تمایز و نوآوری این تحقیق عطف به داوری سازمانی عنوان شده است. سعیدی و دیگران (۱۴۰۰)، با تأکید بر حقوق موضوعه ایران و با اتخاذ رویکردی توصیفی-تحلیلی، به بررسی ظرفیت های روش غیر قضایی حکمیت و قلمرو و محدودیت های آن در حل و فصل منازعات پرداخته اند. نتایج حاصل از این تحقیق نشان داد که علیرغم ظرفیت های حقوقی و معرفتی این مکانیسم برای حل برخی از منازعات، به دلیل ضعف در قانون گذاری، استانداردها و سازمان های لازم برای بسط این مکانیسم، در این زمینه با محدودیت های جدی مواجه هستیم. از تمایزات این تحقیق می توان توجه به بافت کاربردی داوری و ارائه پیشنهاد های تقنینی اشاره کرد. گلزاری و دیگران (۱۳۹۹) در یک مطالعه با روش توصیفی و تحلیلی، به بررسی تطبیقی حکمیت در فقه امامیه و داوری در حقوق موضوعه ایران برای حل تعارض زوجین پرداخته اند. نتایج حاصل از این مطالعه نشان داد که علیرغم تلاش قانون گذار برای تطبیق حقوق دادگاه خانواده با مبانی فقهی، در موضوع حکمیت، سازگاری کامل ایجاد نشده است و در برخی موارد عدم انطباق اساسی وجود دارد. نویسندگان پیشنهاد کرده اند که در صورت ابتناء برخی از جنبه های دیگر

حقوق خانواده بر مبنای فقهی، هم در مرحله پیشگیری از تعارض و هم در مرحله تصمیم‌گیری، دادگاه‌های خانواده با مشکلات کمتری مواجه بودند. هوشمند فیروزآبادی و بطحایی (۱۳۹۶) نیز در مطالعه‌ای توصیفی-تطبیقی، به بررسی ماهیت فقهی داوری پرداختند. نتایج حاصل از این مطالعه نشان داد که نظریه تحکیمی دانستن داوری در فقه مورد قبول است. همچنین با بررسی مفهوم قضاوت تحکیمی در فقه و مفهوم داوری در حقوق موضوعه، هم‌پوشانی و تطابق این مفاهیم اثبات شده است و شبهاتی مانند عدم مشروعیت قضاوت تحکیمی یا عدم امکان به‌کارگیری و ضرورت آن در عصر غیبت مرتفع شده است. بررسی نظری و تطبیق داوری با قضاوت تحکیمی و انتخابی از تمایزات این مقاله به شمار می‌رود. همچنین، خدروی (۱۳۹۴) به موضوع انصاف دادرسی در مکانیسم داوری بین‌المللی پرداخته است. در این مطالعه که به روش توصیفی و تحلیلی انجام شده است، شرایط و زمینه‌های تحقق انصاف در دادرسی مبتنی بر داوری تشریح شده است که از آن جمله می‌توان به رکن استقلال و بی‌طرفی داور، ترافعی بودن فرایند رسیدگی و اعطای فرصت دفاع و شیوه ابلاغ مناسب، تکلیف افشا و حق جرح داور اشاره کرد. عطف به موضوع انصاف مهم‌ترین تمایز این مقاله است. پیش‌تر نیز مافی و پارسافر (۱۳۹۰)، دخالت دادگاه‌ها در رسیدگی‌های داوری در حقوق ایران را مورد مطالعه قرار دادند و دریافتند که مداخله حداقلی دادگاه در مکانیسم داوری در مرحله پیش از صدور رأی، حین رسیدگی و پس از صدور رأی به ویژه در زمان الزام رأی، برای به ثمر رسیدن آن ضرورت دارد اما تحدید و تعیین قلمرو آن نیز ضروری است.

## ۲-۲. مطالعات انجام شده در بافت خارجی

بروید (۲۰۱۸) در مقاله‌ای به بررسی نقاط قوت و ضعف فرایندهای داوری مبتنی بر دین در آمریکا پرداخته است. نتایج حاصل از این مقاله نشان داد که توافق طرفین برای استفاده از اصول دینی خود به‌عنوان مبنای داوری در کشور آمریکا و دیگر کشورهای غربی دارای برخی مزیت‌ها است که از آن جمله می‌توان به تبادلات ارزشی بین قانون سکولار و اصول دینی اشاره کرد. همچنین برخی موارد حقوقی خاص از طریق داوری مبتنی بر دین راه‌حل سریع‌تر و بهتری دارند. همچنین نتایج این تحقیق نشان داد که معایب این نوع داوری بیشتر

از مسائل ماهوی، ریشه در نبود سیاست‌گذاری‌های حقوقی و نقص‌های بافتی در کشورهای غربی دارد که از آن جمله می‌توان به نبود مکان فیزیکی برای داوری به منظور ارجاع افراد اشاره کرد. همچنین در مطالعه‌ای که در بافت انگلستان انجام شد، شاهین (۲۰۱۸) به مطالعه تأثیر تفاوت‌های فرهنگی بر داوری بین‌المللی پرداخت. در این تحقیق از ایران به‌عنوان مطالعه موردی استفاده شده است. روش تحقیق استفاده شده در این مطالعه بررسی تطبیقی منابع فارسی و انگلیسی و انجام مصاحبه‌های نیمه ساختاریافته بوده است. نتایج حاصل از این تحقیق نشان داد که علاوه بر مبانی فنی و حقوقی، مسائل فرهنگی نیز بر جنبه‌های مختلف داوری تأثیر گذارند و باید در حین آموزش داوران و انتخاب آن‌ها بر این موارد اختلافی تأکید شود. خوکاز (۲۰۱۷) نیز داوری مبتنی بر شریعت اسلامی و داوری تجاری بین‌المللی را به‌صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار داده است. نتایج حاصل از این تحقیق نشان داد که به منظور انجام موفق داوری مبتنی بر شریعت، ضمن لحاظ نمودن استانداردها و معیارهای تجارت بین‌المللی، باید به تمایزات بافتی و بومی کشورهای اسلامی نیز توجه نمود زیرا قوانین تجاری بین‌المللی صرفاً همه‌نگرانی‌ها و ملاحظات اسلامی را پوشش نمی‌دهند. در یک بررسی مقایسه‌ای دیگر، الرجعان (۲۰۱۷) بعد تجاری قوانین داوری در عربستان را قوانین بین‌المللی مقایسه کرده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که اصلاح قوانین عربستان در سال ۲۰۱۲ و بر اساس قوانین آنستیرال و قوانین موضوعه کشور اسکاتلند باعث بهبود بعد اجرایی و بین‌المللی این قوانین و افزایش کارایی آن‌ها در موارد مرتبط با تجارت بین‌الملل شده است. در یک تحقیق مشابه نیز پیش‌تر ابوالعبان (۲۰۱۵) به بررسی مقایسه‌ای قوانین داوری عربستان با قوانین انگلستان پرداخته بود. در این مقایسه که منجر به نتایجی مانند تحقیق پیشین شده است، در پایان نویسنده با دید انتقادی تری به بررسی عواقب ناشی از اصلاحات حقوق در این کشور پرداخته است. این در شرایطی است که پیش‌تر نیز هاگشو (۲۰۱۳) با تأکید بر نیاز به انجام اصلاحات در قوانین داوری کشورهای اسلامی، به بررسی مبانی فقهی و تأثیر شریعت اسلامی در بهبود و تعمیق و اصلاح این قوانین پرداخته بود.

### ۲-۳. تمایزات تحقیق

مرور پیشینه تحقیق نشان داد که اغلب مطالعات انجام شده ضمن تأیید تفاوت‌های تقنینی و رویه‌ای در قوانین داوری ایران با قوانین جاری بین‌المللی، پیشنهادی در این زمینه ارائه نکرده‌اند. همچنین اغلب تحقیقات انجام شده پیشنهادی برای چگونگی استفاده از ظرفیت فقه ارائه نداده‌اند. علاوه بر این، اغلب تحقیقات انجام شده از نقص‌های روش‌شناختی در تجزیه و تحلیل مطالب رنج می‌برند. بر همین اساس، تحقیق حاضر از لحاظ حیطة تحقیق و شمول رویه‌های معیار بین‌المللی و ظرفیت‌های بافتی (فقه امامیه) دارای نوآوری است. از لحاظ روش‌شناختی نیز تحقیق حاضر به دلیل مقایسه ظرفیت‌های داوری در بافت داخلی با بافت بین‌المللی دارای نوآوری است و اولین تحقیق در این زمینه است که قوانین و رویه‌های داوری در ایران را با قوانین بین‌المللی به صورت جزء به جزء مقایسه کرده است. همچنین تحقیق حاضر اولین تحقیق جامع برای بررسی ظرفیت‌های داخلی و بین‌المللی فقه امامیه در موضوع داوری است که علاوه بر کاوش عمیق قواعد فقهی موجود، به بررسی امکان قاعده انگاری و استفاده از ظرفیت‌های روش‌شناسی نوین در فقه پرداخته است.

### ۳. روش‌شناسی تحقیق

برای پاسخ دادن به سؤال تحقیق از روش کیفی پدیدارشناسی تطبیقی<sup>۱</sup> استفاده شده است. برخلاف روش‌های سنتی در تحقیق کیفی که از قالب مشاهده (نومن) برای بررسی و توصیف یک رخداد استفاده می‌کنند، پدیدارشناسی (فنومن) به بررسی ذهنی رخدادها می‌پردازد (مارتون،<sup>۲</sup> ۱۹۸۸). بر این اساس، پدیدارشناسی یک روش تحقیق کیفی برای نگاشت ادراک، فهم و دریافت انسان‌ها از یک پدیده است (مارتون و پونگ،<sup>۳</sup> ۲۰۰۵). ابزار اصلی گردآوری داده‌ها در این زمینه سندپژوهی<sup>۴</sup>، مرور نظام‌یافته تحقیق و اعتباربخشی توسط نخبگان فقهی و حقوقی است. در سندپژوهی، اسناد و کتاب‌های مرجع فقه امامیه

1. Comparative Phenomenography

2. Marton

3. Marton & Pong

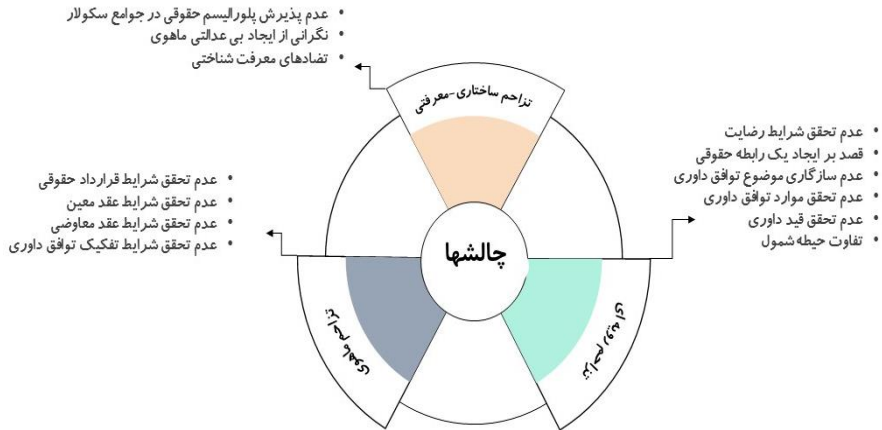
4. Documentary Research

برای بررسی ابعاد حکمیت به عنوان یک پدیدار، مورد بررسی قرار گرفته است و با کمک رویکرد زمینه یابی، ابعاد مختلف این پدیدار تا زمان حصول اشباع نظری، مورد مطالعه قرار می گیرند. در مرور نظام یافته تحقیق نیز، ابعاد گوناگون داوری، به عنوان یک پدیدار، در پایگاه داده ساینس دایرکت و گوگل اسکالر در بازه زمانی ۲۰۰۰ تا ۲۰۲۰ مورد بررسی قرار گرفت است و ابعاد مختلف آن استخراج شد. برای استخراج مفاهیم و محورها در سندپژوهی و مرور نظام یافته، از معیار سه گانه اسجوستورم و دالگرین<sup>۱</sup> (۲۰۰۲) که شامل بسامد،<sup>۲</sup> ربط مفهومی،<sup>۳</sup> و بار معنایی<sup>۴</sup> است، استفاده شد. همچنین برای اعتباربخشی به داده ها از راهبرد کنترل عضو<sup>۵</sup> اسونسون<sup>۶</sup> (۱۹۹۷) استفاده شد که بر اساس آن با انتخاب دو نفر از متخصصان فقه شیعی در حوزه علمیه قم، و دو نفر از متخصصان حقوق بین الملل از دانشگاه آزاد اسلامی، به صورت نمونه گیری غیرتصادفی هدف دار<sup>۷</sup>، محورهای کشف شده به صورت تطبیقی، مورد تأیید یا اصلاح این گروه نخبگانی قرار گرفتند.

#### ۴. نتایج تحقیق

مرور پیشینه تحقیق نشان می دهد که کاربست فرایند داوری مبتنی بر شریعت اسلامی، علیرغم ظرفیت های فراوان خود در حل سریع، کم هزینه و اخلاق مدارانه معارضات، به ویژه در منازعات تجاری، در بافت های بین المللی با چالش های فراوانی مواجه است. بر همین اساس، تحقیق حاضر تلاشی بود تا ضمن مرور نظام یافته ادبیات مرتبط با تحقیق، به کمک روش کیفی پدیدارشناسی، تزام و چالش های مرتبط با این پدیده را کشف کند. نتایج تحقیق نشان داد که چالش های کاربست حکمیت در بافت بین الملل با چالش هایی در سه بعد تزام ساختاری-معرفتی، تزام ماهوی، و تزام رویه ای روبرو است که در شکل زیر نشان داده شده است.

1. Sjostorm & Dahlgreen
2. Frequency
3. Conceptual relevance
4. Pregnancy
5. Member-Checking
6. Svenson
7. Non-Random Purposive Sampling



### ۱-۴. تضادهای ساختاری برای اجرای داوری در جوامع سکولار

نتایج حاصل از مطالعه نشان داد که کاربست اجرای داوری در جوامع سکولار با برخی از تضادهای ساختاری روبرو است که از آن جمله می‌توان به برنتابیدن تکثرگرایی حقوقی در این جوامع، نگرانی از ایجاد بی‌عدالتی ماهوی و تفاوت‌های معرفت‌شناختی اشاره کرد. این محورها در زیر به تفکیک، تبیین شده‌اند.

#### ۱-۱-۴. برنتابیدن پلورالیسم حقوقی توسط جوامع سکولار

علیرغم تلاش جوامع لیبرال غربی برای احترام به کثرت‌گرایی هنجاری موجود در جوامع خود که معلول تفاوت‌های هویتی و ارزشی شهروندان این جوامع است، در زمینه حقوقی امکان تبعیت از چندگانگی‌ها و پلورالیسم حقوقی به حداقل رسیده است. بر اساس بیکر<sup>۱</sup> (۲۰۱۲)، جوامع غربی علیرغم تمایلات لیبرال، به‌شدت بین پلورالیسم هنجاری و پلورالیسم حقوقی تمایز قائل می‌شوند. در این مفاد، پلورالیسم هنجاری بدان معناست که دولت‌ها به هنجارهای غیردولتی و نظام‌های ارزشی گروه‌های مختلف احترام می‌گذارند اما در عین حال به این نظام‌های ارزشی قدرت قانونی انحصاری نمی‌دهند و استانداردهای حقوقی برای همه افراد یکسان است. در مقابل پلورالیسم حقوقی به این معناست که نظام‌های حقوقی متفاوتی با ارزش معادل نظام حقوقی معیار وجود داشته باشد که دارای

1. Baker



قدرت و الزام آوری یکسانی باشند و در این میان شهروندان آزادی لازم برای انتخاب از میان آن‌ها را داشته باشند. مخالفان پلورالیسم حقوقی بر این باورند که اتحاد و یگانه انگاری ماهوی، رویه‌ای و اساسی در نظام حقوقی برای حفظ ساختار و نظم جامعه ضروری است و در غیر اینصورت امکان حفظ جوامع لیبرال وجود ندارد زیرا شاخص‌های عدالت مطرح شده در برخی رویه‌های داوری مبتنی بر دین، نسبت به تعهدات لیبرالی جوامع غربی پاسخگو نیست (بری<sup>۱</sup>، ۲۰۰۱).

## ۲-۱-۴. نگرانی از ایجاد بی‌عدالتی ماهوی<sup>۲</sup>

اعمال و الزام ارزش‌ها و هنجارهایی که به صورت ماهوی و اساسی در تضاد با حقوق و تعهدات لیبرالی جوامع سکولار غربی است، نگرانی از ایجاد بی‌عدالتی ماهوی در این جوامع را تقویت می‌کند. بر اساس بروید (۲۰۱۸، ص ۳۴۸)، عدم تساوی جنسیتی در مواردی مانند حق طلاق، تفاوت رویه‌های آزادی در انتخاب در جوامع دینی و سکولار، تعریف دینی از آزادی، تمایز در تعریف از حریم خصوصی از جمله این تمایزات و تفاوت‌های رادیکال است. در حیطه اقتصادی و تجارت نیز این تمایزات و تفاوت‌های ماهوی نیز وجود دارد که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل استقلال قراردادی<sup>۳</sup> در اسلام اشاره کرد. برای مثال، در فقه امامیه قراردادهایی که بر اساس گمانه‌زنی، سفته‌بازی و فروش کالاها در آینده باشند، و یا دریافت وام یا قرارداد بیمه‌ای مبتنی بر دریافت سود مجاز نیست. بر همین اساس، فرایندهای داوری مبتنی بر دین در جوامع و مجامع بین‌المللی ممکن است منجر به بی‌عدالتی ماهوی در صدور رأی شود (گرینبرگ و گبلوف<sup>۴</sup>، ۲۰۱۵). بر همین اساس در برخی جوامع سکولار، ضمن توجه نسبی به استقلال محاکم داوری، تمهیداتی در این زمینه اندیشیده شده است. برای مثال، در آمریکا آن دسته از رأی‌های محاکم داوری که در تضاد رادیکال با قوانین جاری کشور است را می‌توان در یک دادگاه تجدیدنظر لغو کرد. همچنین، دادگاه عالی آمریکا لغو ماهوی حقوق مدنی لیبرال در

1. Barry

2. Substantive injustice

3. Contractual Autonomy

4. Greenberg & Gebeloff

محاكم داوری را برنمی‌تابد (بروید، ۲۰۱۸: ۳۵۰).

### ۳-۱-۴. تضادهای معرفت‌شناختی<sup>۱</sup>

استخدام فرایندهای داوری مبتنی بر دین مستلزم کاربست رویه‌های قانونی مبتنی بر همان دین است. در فرایندهای لیبرال داوری مواردی وجود دارند که مدعی تضمین شرایط برابر برای طرفین است که از آن جمله می‌توان به تضمین حق برابر طرفین برای ارائه شواهد به دادگاه یا احضار آن‌ها به دادگاه استفاده کرد. (بروید، همان: ۳۵۱). این در حالی است که برای مثال در فقه اسلامی، وزن حقوقی شهادت شفاهی زن در دادگاه با وزن حقوقی شهادت مرد تفاوت دارد که در تعارض با بافت لیبرال غربی قرار دارد. همچنین، در مبانی فقه اسلامی، بار اثبات<sup>۲</sup> وابسته به این جایگاه شاکی یا متشاکی بودن طرفین دعوی است. همچنین، امکان تغییر در جایگاه بار اثبات متعاقب ایراد سوگند، وجود دارد که باعث لغو اساسی و ابطال ادعاهای شاکی می‌گردد. این رویه‌های حقیقت‌یابی مبتنی بر دین مورد پذیرش بسیاری از رویه‌های قانونی مبتنی بر حقوق لیبرالی در غرب نیست زیرا در آن‌ها مدرک اثباتی و استماع شواهد، دترمینان اصلی در حصول نتیجه است (مزیک، ۲۰۱۶). از دیگر تفاوت‌های رویه‌ای بین فقه اسلامی و داوری بر اساس مبانی لیبرال، توجه به اصول اخلاقی مورد تأکید دین و ترجیح رسیدن به مصالحه در مقابل حصول نتیجه حقوقی است که مورد تأکید نظام‌های بین‌المللی غربی است. ابتناء بر شواهد حکایتی<sup>۳</sup> در مقابل شواهد فنی، یکی دیگر از تمایزاتی است که برخاسته از تفاوت‌های رویه‌ای داوری مبتنی بر فقه اسلامی است که مورد قبول مدل‌های غربی نیست. بدیهی است این ایرادات در نظام‌های حقوقی اسلامی که دارای سازمان، ساختار و فرایندهای آموزشی برای داوری است، وجود ندارد. اگرچه قالب کاری مطرح شده در غرب برای داوری تا حدود زیادی مانع ایجاد مغایرت‌های ماهوی و رویه‌ای می‌شود اما با این حال نیز تمهیداتی برای این مغایرت‌ها در نظر گرفته شده است که بر اساس آن امکان بررسی مجدد و تجدیدنظر در رأی صادره از

1. Epistemological Contradictions

2. Burdens of Proof

3. Anecdotal Evidences

این گونه محاکم وجود دارد که از آن جمله می‌توان به اقدام داوری فدرال<sup>۱</sup> در آمریکا اشاره کرد. بر اساس این اقدام، حتی در صورت توافق طرفین برای انتخاب یک داور، در صورتی که مشخص شود آن داور بیش از حد اختیارات خود برای صدور رأی استفاده کرده است؛ امکان ابطال آن رأی وجود دارد. علاوه بر آن، قالب‌های داوری مبتنی بر حقوق سکولار امتیازاتی را به دادگاه‌های عمومی و قضایی اعطا کرده‌اند تا در صورت لزوم و مغایرت رأی صادرشده با سیاست‌گذاری‌های عمومی کشور، امکان بررسی مجدد مواد رأی صادره را داشته باشند (بروید، همان: ۳۵۷).

## ۴-۲. نزاحم رویه‌ای

علاوه بر تضادهای ساختاری که در بالا به آن‌ها اشاره شد، تفاوت در رویه‌های حقوقی از جمله عدم تحقق شرط رضایت، عدم تحقق شرایط قصد در رابطه حقوقی، مغایرت موضوع، حیثه شمول، عدم تحقق قید و مغایرت موارد توافق باعث شده‌اند که در بعد رویه نیز کاربست داوری مبتنی بر فقه در بافت بین‌الملل با مشکل مواجه باشد. این موارد در زیر تشریح شده‌اند.

### ۴-۲-۱. عدم تحقق شرط رضایت

یکی از شرایط اصلی توافق داوری رضایت است که شامل دو بخش پیشنهاد و قبول<sup>۲</sup> است به نحوی که در آن یکی از طرفین پیشنهاد داوری را ارائه می‌کند و طرف دیگر، در صورت رضایت، آن را مورد پذیرش قرار می‌دهد. وحدت نیت بین پیشنهاددهنده و پذیرش‌کننده نیز در این میان ضروری است. همچنین، قبول باید دارای عبارات و کلام واضح باشد. بررسی‌های مطالعه حاضر نشان می‌دهد که در داوری فقهی و بین‌المللی، رضایت شرط بنیادین ایراد توافق است. داوری (حکمیت) برخلاف قضاوت محدود به مواردی است که دو طرف نزاع به داوری رضایت دهند و داور انتخاب‌کننده از طرفی دیگر برخلاف قضاوت در انشاء حکم، داوران نظر خود را با مشاوره طرفین اختلاف ارائه

---

1. Federal Arbitration Act  
2. Offer and Acceptance

می‌دهند (دوری قحطان، ۱۴۰۵ق: ۳۰-۲۷). همچنین، در فقه امامیه، آیه ۲۹ سوره نساء<sup>۱</sup> یکی از مستندات لزوم رضایت در قراردادها است که توافق داوری نیز تحت شمول آن قرار می‌گیرد. در حقوق بین‌الملل، قبول می‌تواند به شکل شفاهی و کلامی و یا به صورت عملی و با نوشتاری باشد. همچنین، استنباط از قبول در کلام یا نوشتار نیز مورد پذیرش است (وگنوئر و کلین هیسترکمپ<sup>۲</sup>، ۲۰۰۹). یکی از مواردی که در این زمینه در حقوق بین‌الملل مورد توجه واقع شده است، بندهای داوری اجباری<sup>۳</sup> در قراردادهای فروش و استخدام و یا برخی دیگر از قراردادهای تجاری است که اغلب مورد توجه برخی از طرفین قرار نمی‌گیرد. از آنجایی که چنین بندهای اجباری مغایر با حقوق افراد برای دسترسی به دادرسی عادلانه و الزام به داوری اجباری است، در برخی محاکم حقوق بشری مانند کنوانسیون حقوق بشر اروپا (بند ۱، ماده ۶) مورد رد قرار گرفته است اما با این حال افراد آزاد هستند که در صورت تمایل، نسبت به قبول آن اقدام کنند (کولینز<sup>۴</sup>، ۲۰۰۸). در سایر پروتکل‌ها و کنوانسیون‌های داوری که در فوق به آن‌ها اشاره شد، تمهیداتی برای چنین شرایطی پیش‌بینی نشده است و ارجاع چنین موارد داوری به سیاست‌گذاری‌های عمومی و حقوق موضوعه کشور محل رجوع، ساده‌ترین راه‌حل این پروتکل‌ها و کنوانسیون‌ها است.

#### ۲-۲-۴. عدم تحقق شرایط قصد در رابطه حقوقی

یکی از موارد موجود در قراردادها که با مفهوم "رضایت" پراگماتیک نزدیکی دارد اما با آن تفاوت ماهوی دارد، قصد بر ایجاد یک رابطه حقوقی حین توافق داوری است. علاوه بر رضایت برای داوری، وحدت نیت طرفین در همه شرایط و الزامات توافق داوری است. بر همین اساس است که می‌توان یک توافق داوری را در صورت محقق نشدن وحدت نیت طرفین، برای مواردی مانند کلاه‌برداری و دیگر موارد ابطال‌کننده قرار داد که ناشی از فریب، خدعه و نیرنگ است، مورد ارزیابی قرار داد و در صورت لزوم باطل کرد (کولینز، ۲۰۰۸: ۳۳۷).

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

2. Vogenauer, S. and Kleinheisterkamp

3. Mandatory Arbitration Clause

4. Collins

### ۳-۲-۴. مغایرت موضوع در توافق داوری<sup>۱</sup>

موضوع توافق داوری دربردارنده تعهدات طرفین برای توافق است. بر همین اساس، موضوع قرارداد باید متناسب با قوانین موضوعه و مرتبط، قابلیت قراردادی شدن داشته باشد و در غیر اینصورت نامعتبر و غیر قابل استناد است (الیجاد، ۱۹۹۹). آنچه در اینجا مهم است سازگاری موضوع توافق داوری با امکان قراردادی شدن تعهدات داوری است. در شریعت اسلامی اگر موضوع منازعه ذیل موضوعات قابل داوری نباشد، قرارداد و یا توافق داوری نامعتبر است. به عبارت دیگر، آنچه در شریعت اسلامی مهم است، سازگاری موضوع منازعه اولیه با نفس داوری است که ممکن است با موضوع توافق داوری تفاوت داشته باشد. زیرا در برخی شرایط، موضوع توافق داوری متفاوت از موضوع منازعه است. بر این اساس، ممکن است موضوع منازعه ذیل مشروعات داوری در شریعت اسلامی باشد اما مهم تر آن است که موضوع توافق داوری نیز با شریعت سازگاری داشته باشد.

### ۴-۲-۴. مغایرت موارد توافق داوری<sup>۲</sup>

آنچه مورد توافق قرار گرفته است، یا همان مواد توافق، باید با حقوق عمومی، حقوق عرفی و اخلاقیات سازگاری داشته باشد. در حقوق بین الملل نیز اگر یکی از مواد ذیل توافق خلاف یکی از سه حیطة مذکور باشد، توافق داوری باطل است مگر اینکه یکی از شروط و یا قیود داوری، مستقل از توافق داوری اصلی باشد. در این شرایط، داور می تواند تصمیم بگیرد که موارد مشروط یا قید شده، مستقل از قرارداد اصلی است یا خیر.

### ۵-۲-۴. عدم تحقق قید داوری

بر اساس گرینبرگ و دیگران (۲۰۱۱)، توافق برای داوری در حقوق بین الملل معمولاً به دو شیوه تحقق می یابد؛ شیوه اول جعل قید یا قیود معطوف به توافق داوری<sup>۳</sup> در پایان قراردادهای تجاری و یا اقتصادی بین افراد حقیقی و حقوقی که باعث می شود در صورت بروز تعارض، قرارداد مذکور در عوض ارائه به مجامع حقوقی و طی رویه های قانونی، به

---

1. Subject of Arbitration agreement  
2. Objects of Arbitration Agreement  
3. Arbitration clause

یک داور ارجاع شود. روش دوم نیز موافقت‌نامه ارجاع<sup>۱</sup> به داوری پس از قرارداد و خارج از متن قرار داد است. هر دو روش مرسوم در داوری بین‌المللی در حقوق اسلامی نیز قابل قبول است اما از آنجایی که در فقه اسلامی، ارجاع مستقیمی به شروط داوری در قراردادها صورت نگرفته است، تفسیر از سایر قراردادها و عقود اسلامی در دستور کار قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر قیود ذکر شده در انتهای عقود مبنی بر توافق داوری با اصول حاکم بر عقود اسلامی تعارض نداشته باشد، آن قیود داوری نیز قابل پذیرش و به تبع آن توافق داوری شرعی است اما اگر این قیود با شرایط حاکم بر عقود اسلامی مغایرت داشته باشد، توافق داوری نیز غیر قابل پذیرش است در حالی که این تراحم در مورد قراردادهای بین‌الملل وجود ندارد.

#### ۶-۲-۴. حیطه شمول داوری

حیطه داوری در فقه اسلامی نسبتاً گسترده است و از همان صدر اسلام مسائل مختلفی مانند اختلافات بین‌المللی (توافق بنی قریظه)، مسائل سیاسی (مانند حکمیت در برخی موارد اختلافی بین امام علی (ع) و حاکمان وقت)، مسائل تجاری و اقتصادی را شامل شده است. همچنین، در مورد اختلافات خانوادگی موضوع حل اختلاف از طریق حکمیت مورد تأکید شریعت اسلامی بوده است. در عین حال، در بسیاری از مکاتب اسلامی برخی موضوعات که مرتبط با حق خدا، پیامبر و امامان است، تحت شمول داوری قرار نمی‌گیرد که از آن جمله می‌توان به مواردی حدود، قصاص و دیه در مکتب حنفی، وقف، وصیت و پول یتیم در مکتب مالکی، حدود در مکتب شافعی و همه موارد احتیاطی در مکتب حنبلی اشاره کرد (هاگشو، همان: ۵۲). همچنین این نوع قضاوت و داوری جزء احکام امضائی اسلام دانسته شده زیرا از قدیم‌الایام بین مردم در جوامع مختلف شایع بوده است (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۰). مفهوم داوری در نظم حقوقی کنونی منطبق بر مفهوم قاضی تحکیم در فقه موی باشد. این مطلب مورد اذعان برخی حقوق‌دانان (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۴؛ کشاورز، ۱۳۷۴ش: ۲۰ و ۲۱) و فقها (اردبیلی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۳) نیز قرار

گرفته به گونه‌ای که در برخی کتب فقهی در ذیل بحث قاضی تحکیم به ماده ۶۵۳ قانون آیین دادرسی مدنی قدیم که مربوط به داوری بود، اشاره شده است (همان). در نظام‌های حقوقی بین‌المللی نیز همه موارد تحت شمول داوری قرار نمی‌گیرند. بر اساس پروتکل ۱۹۲۳ ژنو همه موارد تجاری و همه موارد غیرتجاری که قابلیت داوری دارند، ذیل شمول آن قرار می‌گیرند. اینکه کدام موضوع قابلیت داوری دارد در این پروتکل تعیین نشده است اما در اصلاحیه انجام شده در سال ۱۹۲۷، معیار داوری پذیری بودن یک پرونده، قانون کشور محل رجوع است. بر اساس کنوانسیون نیویورک نیز همه مواردی که برخلاف سیاست‌گذاری عمومی کشور نباشند و توسط قوانین موضوعه قابلیت بررسی نداشته باشند، قابل داوری هستند ولی با این حال، بر حل و فصل تعارضات تجاری از طریق داوری تأکید شده است. بر اساس بند ۲ ماده ۳۴ قانون آنسیترال نیز عدم مغایرت با سیاست‌گذاری عمومی کشور محل رجوع و لاینحل بودن توسط قوانین موضوعه همان کشور، شرایط شمول داوری عنوان شده‌اند. بر اساس بسون و پودرت<sup>۱</sup> (۲۰۰۷)، در برخی کشورهای غربی مانند انگلستان حتی حقوق قانونی<sup>۲</sup> بر اساس شرایط خاصی مشمول داوری قرار می‌گیرند. همچنین، در برخی موارد، منازعات مرتبط با حقوق مصرف‌کنندگان کالاها و مستخدم-کارفرما تحت شمول داوری قرار می‌گیرند (همان، ۱۵۳).

### ۳-۴. تزام ماهوی

سازوکارهای داوری مبتنی بر فقه شیعی در بعد ماهوی نیز با بافت بین‌الملل مغایرت‌های دارند که استفاده از آن در حل منازعات بین‌المللی را با مشکل روبرو کرده است. عدم تحقق شرایط قرارداد حقوقی، عدم تحقق شرایط عقد معین، عدم تحقق قرارداد عقد معاوضی و عدم تحقق شرایط تفکیک توافق داوری از جمله این مغایرت‌ها هستند که مورد بحث قرار گرفته است.

---

1. Besson, S. and Poudret,  
2. Statutory Rights

### ۱-۳-۴. عدم تحقق شرایط قرارداد حقوقی

توافق داوری یک قرارداد حقوقی است. توافق داوری یک قرارداد حقوقی به شمار می‌رود، یعنی حقوق بین‌المللی و حقوق کشورها آن را به رسمیت می‌شناسد و همه الزامات و بندهای تحت شمول آن نیز از این رسمیت برخوردار هستند. بنابراین، مجامع قضایی، از استماع و پذیرش منازعات تحت شمول داوری به شدت خودداری می‌کند.

### ۲-۳-۴. عدم تحقق شرایط عقد معین

توافق داوری یک قرارداد عقد معین<sup>۱</sup> است. قرارداد عقد معین قراردادی است که در قانون تعریف مشخص و انحصاری دارد. بر همین اساس، اغلب کشورهای دنیا، یک قانون جداگانه و مستقل برای داوری تعریف کرده‌اند که همه مراحل فرایند داوری تا زمان صدور نتیجه نهایی در آن قالب تعریف می‌شود. در غیاب قوانین داوری مربوط به برخی موضوعات خاص، به قوانین و مقررات حاکم بر قراردادهای تجاری حقوقی مراجعه می‌شود. یکی دیگر از مشکلات این گونه قراردادها این است که معمولاً دارای شرایط و الزاماتی هستند که قضاوت در مورد آن را تنها ذیل اختیارات نهاد رسمی حقوقی برمی‌شمرد و تفویض آن به داور را منع کرده است.

### ۳-۳-۴. عدم تحقق قرارداد عقد معاوضی<sup>۲</sup>

توافق داوری یک عقد معاوضی است. عقد معاوضی قراردادی است که برای همه طرفین خود مزایا و منافعی را به دنبال دارد. در مبانی حقوق تجارت بین‌الملل، مزایا و منافع توافق شده باید متناسب با قوانین حقوقی حاکم بر محل رجوع توافق باشد و در غیر این صورت، توافق باطل است. تفاوت ماهوی مشروعیت از دیدگاه حقوقی با دیدگاه شریعت یک چالش است.

### ۴-۳-۴. عدم تحقق شرایط تفکیک توافق داوری

توافق داوری یک قرارداد مجزا است: توافق داوری از توافق تجاری مرتبط با آن مجزا است و در این شرایط نیز اعتبار خود را حفظ می‌کند. بر اساس این اصل تفکیک، مشروط

1 Nominate Contract

2 Consensual Contract



به وجود قید داوری در هر قرارداد تجاری، یا توافق پسینی معطوف به داوری، توافق داوری به‌عنوان یک قرارداد مجزا تلقی می‌شود که مستقل از قرارداد اصلی است. به عبارت دیگر، روایی و صحت قید داوری در یک قرارداد ارتباطی با سرنوشت قرارداد اصلی ندارد و برعکس. بر همین اساس، عدم مشروعیت و غیرقانونی بودن قرارداد اصلی، خللی در صحت و مشروعیت توافق داوری ایجاد می‌کند. این در شرایطی است که در شریعت، صحت توافق منوط به صحت قرارداد اصلی است.

## نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از تحقیق فوق نشان داد که استفاده از ظرفیت داوری مبتنی بر فقه در حقوق بین‌الملل در برخی جنبه‌ها با چالش اساسی مواجه است. یکی از دلایل عدم فهم مشترک میان حقوقدانان و فقیهان در برخورد با مسائل نوپدید، تفاوت در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تفاوت منظر تحلیلی این دو طیف است که مانع از رسیدن به راه‌حل در بسیاری از چالش‌های نوین شده است. در برخی از موارد این سطح از اختلاف به مبانی نظری و منابع تقلیل داده شده است. این در شرایطی است که مبانی نظری زائیده مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هستند. برخی از صاحب‌نظران در این زمینه معتقدند که بدون توجه به نگاه معرفت‌شناختی نسبت به مسائل فقهی، حتی امکان انطباق و بررسی مقایسه‌ای بین فقه و سایر حیطه‌ها فراهم نیست. در نقطه مقابل فقه، یعنی حقوق غرب، تصریح شده است که جوامع انسانی بر اساس بافت‌های معرفت‌شناسی خرد تقسیم‌بندی شده‌اند و موضوعات حقوقی به‌عنوان برساختی از همین جوامع انسانی، در قالب همین بافت‌ها قرار گرفته‌اند و از این رو، عدم اتخاذ نگاه معرفت‌شناختی به آن، موجبات عدم فهم موضوعی را فراهم می‌سازد زیرا ساخت جامعه از حقیقت، علیرغم استقلال شناختی حقوق به‌عنوان پدیده‌ای در علوم جدید، از گزاره‌های تعیین‌کننده و بنیادی محتوای حقوقی است که بافت معرفت‌شناختی وابستگی کمک گرفت. به‌طور خلاصه، یکی از مؤثرترین روش‌ها در مقابله با چالش‌های فقهی و حقوقی، نظریه‌سازی و تولید دانش بر اساس مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی فقه اسلامی است که زمینه لازم برای قاعده‌انگاری، تفسیر و حتی اجتهاد را فراهم می‌کند.

هم‌افزایی فقهی-حقوقی و استفاده از ظرفیت‌های نظری یکی دیگر از راهبردها در این زمینه است. استفاده از ظرفیت‌های سازمانی و مبانی حقوق قضایی و مدنی در جهت نظام‌سازی فقهی نیز یک راهبرد محتمل در این زمینه است که ضمن کاهش هزینه‌های اجتماعی و فرایندی فقه برای تأثیرگذاری در جنبه‌های مختلف باعث بسط ید فقها در صدور حکم فقهی در این زمینه می‌شود. نتایج بسیاری از تحقیقات در کشورهای اسلامی

نشان می‌دهد که ناسازگاری نظریات و رویکردهای فقهی با رویکردهای حقوقی در زمینه‌های مختلف از جمله حوزه اقتصاد، باعث بروز مشکلات اساسی در این زمینه شده است. برخی از این مشکلات باعث شده است که کاربست قوانین تجارت اسلامی در بسیاری از ابعاد نوپدید و بین‌المللی دچار نارسایی اساسی شود که در این میان می‌توان به نارسایی‌های نظام بانکی، صکوک، تورق و مباحه در بسیاری از کشورهای اسلامی اشاره کرد. برخی از محققان در این زمینه معتقدند که نظامات اقتصاد اسلامی در حوزه‌های گوناگون تولید، توزیع و فروش، به سازوآر سازی و تقریب معیارهای اجتهاد و استانداردهای قانون‌گذاری اقتصادی نیاز دارند و قوانین مترتب بر تبلیغات تجاری گمراه‌کننده نیز در این شمول قرار دارند. بررسی نظام‌های اقتصادی کشورهای اسلامی نیز حاکی از آن است که ریشه بسیاری از مشکلات را اتخاذ موضع فقهی متفاوت از گزاره‌های حقوقی می‌داند که عمدتاً به دلیل برخی ملاحظات فقهی تابع شرایط اجتماعی و بافتی و اصولی مانند مصلحت و یا روزآمد نبودن گزاره‌های فقهی است. جامع نبودن و بخشی بودن نوع ورود فقه به مسائل مستحدثه از دیگر مسائل موجود در این زمینه است که به دلیل عدم جامعیت و فقدان نظام، یا تنها به حل بخشی از مسئله کمک می‌کند و یا فاقد تعمیم زمانی و یافتی است. بر همین اساس اتخاذ نگاه جامع فقهی در زمینه اقتصاد و حرکت به سمت فقه نظام که ورای حیطه فردی و در شمول حیطه اجتماعی است ضرورت دارد.

## فهرست منابع

۱. الزمخشری، ابوالقاسم، (۱۴۰۵). اساس البلاغه، مصر، انتشارات العامه
۲. سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۴۱۳ق) مذهب الاحکام، جلد ۲۷، مکتبه ایت الله سبزواری، قم.
۳. سعیدی، یاسمن، جمالزاده، عبدالرضا، باقری، احمد. (۱۴۰۰). قلمرو و محدودیت های حکمیت در حل و فصل اختلافات در حقوق موضوعه ایران. نامه الهیات، ۱۳(۲)، ۱۲۰-۱۳۵.
۴. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۸) ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، تهران.
۵. حسن پور تیجی، ام البنین، انتخابیان، عدرا. (۱۴۰۰). بررسی نهاد داوری سازمانی در حقوق ایران با رویکردی بر مبانی مشروعیت آن. مجله پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، ۱۷(۶۵)، ۳۱-۵۴.
۶. خدری، صالح. (۱۳۹۴). دادرسی منصفانه در داوری تجاری بین المللی. مطالعات حقوق تطبیقی، ۶(۲)، ۵۱۹-۵۴۰.
۷. دوری قحطان، عبدالرحمن، (۱۴۰۵ق) عقد التحکیم فی الفقه الاسلامی، احیاء التراث، بغداد.
۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، (۱۴۱۸ق) خلاف، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۹. کشاورز، بهمن، (۱۳۷۴) نگرشی به قانون تشکیل دادگاه های عمومی و انقلاب، نشر میزان، تهران.
۱۰. گلزاری، زهرا، شریعتی، رحمت الله، شریعتی، الهام، صفدرزاده، سیده فائزه. (۱۳۹۹). حکمیت و نهاد داوری در حل تعارض بین زوجین مقایسه تطبیقی در فقه امامیه (با تأکید بر ادله مبتنی بر وحی) و حقوق موضوعه. پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، ۸(۴)، ۲۰۷-۲۳۳.
۱۱. مافی، همایون، - پارسافر، جواد. (۱۴۰۱). دخالت دادگاهها در رسیدگیهای داوری در حقوق ایران. فصلنامه دیدگاه های حقوق قضائی، ۱۷(۵۷)، ۱۰۵-۱۳۰.

۱۲. محمدی گیلانی، (۱۳۶۰) محمد، قضا و قضاوت در اسلام، المهدی، تهران..
۱۳. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی، (۱۴۲۳ق) فقه القضاء، موسسه النشر لجامعه المفید، قم.
۱۴. هوشمند فیروز آبادی، حسین، & بطحایی، فرهاد. (۱۳۹۶). بررسی ماهیت فقهی داوری. مجله پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۳(۴۸)، ۱۷۱-۱۹۲.
15. Abulaban, A.A (2015). The Saudi Arabian Arbitration Regulations. Unpublished PhD Dissertation, Sterling University.
16. AL-Bijad, M., (1999), Arbitration in the Kingdom of Saudi Arabia. Riyadh, Administrative Researches and Studies Centre.
17. Al-Rajaan, T. (2017). The Saudi Arbitration Law Assessed. Unpublished PhD dissertation, Sterling University.
18. Al-Turki, Abdallah (2010). Asbab Akhtil-aaf al-Fuqaha. Third edition, Resalah Publishers.
19. Baker, A (2012). Higher Authority: Judicial Review of Religious Arbitration, Vermont Law Review, 190, 157-202.
20. Barry, B. (2001). Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism, Polity Press.
21. Borba, I., (2009), International Arbitration: A comparative study of the AAA and ICC rules. USA, Pro Quest LLC.
22. Brojde, M.J., (2018). Faith-based arbitration evaluated. The policy arguments for and against religious arbitration in America. *Journal of Law and Religion*, 33(3), 340-389.
23. Collins, D., (2008), "Compulsory Arbitration Agreements in Domestic and International Consumer Contracts", King's Law Journal, 19(2), 335-355.
24. Davidson, F., (2011), "The Arbitration Act 2010: The Way Forward or a Few Missteps. The Journal of Business Law, 1, 43-63.
25. Grais, W, & Pellegrini, M. (2006). Corporate Governance and Shariah Compliance in Institutions Offering Islamic Financial Services. World Bank Policy Research Working Paper.
26. Greenberg, S, & Gebeloff, R. (2015). Arbitration Everywhere: Stacking the Deck of Justice, New York Times. November 1<sup>st</sup>.
27. Hagsha, F, F. (2013). Arbitration in Islamic Shari'ah; a Comparative Study with International Law and English Law. Unpublished PhD Dissertation, Lancaster University.
28. Hegaz, W. (2005).. Fatwas and the Fate of Islamic Finance: A Critique of the Practice of Fatwa in Contemporary Islamic Financial Markets. In Islamic Finance: Current Legal and Regulatory Issues, edited by Nazim Ali: Islamic Finance Project, Islamic Studies Program, Harvard Law School.

29. Judijanto, L., Madah R., Kartika, P.D, Saryanto, S., & Retnaningsih, R (2024). Analysis of Challenges and Prospects for Dispute Resolution through the National Sharia Arbitration Board in the Indonesian Legal Context. *West Science Islamic Studies*, 2(01), 8–14.
30. Justyna-Powel, E. (2020). *Islamic Law and International Law: Peaceful Resolution of Disputes*. Oxford, Oxford University Press.
31. Kamali, M. H., (2007). Shari'ah and Civil Law: Towards a Methodology of Harmonization. *Islamic Law and Society*, 14 (3), 23-41.
32. Khoukaz, G. (2017). Sharia Law and International Commercial Arbitration: The Need for an Intra-Islamic Arbitral Institution. *Journal of dispute resolution*, 1(14), 181-197.
33. Marton, F. (1988). Phenomenography: Exploring different conceptions of reality. In D. Fetterman (Ed.), *Qualitative approaches to evaluation in education: The silent scientific revolution* (pp. 176–205). New York, NY: Praeger.
34. Marton, F., & Pong, W. Y. (2005). On the unit of description in phenomenography. *Higher Education Research & Development*, 24, 335-348.
35. Messick, A. (2016). The Judge and the Mufti, in *The Ashgate research companion to Islamic law*, 83–84
36. Mistelis, L. J., & Kroll, S., (2012). *Comparative international commercial arbitration*. The Netherlands, Kluwer Law International.
37. Nicholas, F. (2007). Islamic Finance Law as an Emergent Legal System." *Arab Law Quarterly*, 21(2), 10-27.
38. Poudret, J. and Besson, S., (2007), *Comparative Law of International Law*. England, Sweet & Maxwell Ltd.
39. Sjostrom, B., & Dahlgren, L. O. (2002). Nursing theory and concept development or analysis: Applying phenomenography in nursing research. *Journal of Advanced Nursing*, 40(3), 339–345
40. Svensson, L. (1997). Theoretical Foundations of Phenomenography. *Higher Education Research & Development*, 16(2), 159–171.
41. *The Shorter Oxford English Dictionary* (1969), third edition, London, oxford publications.
42. Vogenauer, S. and Kleinheisterkamp, J., (eds), (2009), *Commentary on the UNIDROIT Principles of International Commercial Contracts (PICC)*. Oxford University Press Inc, New York

## اجتناب از خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی در اندیشه حضرت امام خمینی(ره)

یعقوب علیزاده<sup>۱</sup>

### چکیده

تحقیقات نشان می‌دهد به دلایل مختلف از جمله آسانی اختلاط آنلاین افراد غیرهمجنس، امروزه خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی در حال افزایش است. با وجودی که فضای مجازی در زمان حیات حضرت امام خمینی(ره) پدیده فراگیری نبود ولی می‌توان از رهنمودهای ایشان درباره رسانه و وفاداری در زندگی، به آرای آن حضرت در خصوص سوال اصلی این پژوهش پی برد: خیانت‌های مزبور که یکی از دلایل عمده طلاق و جدایی زوجین به شمار می‌روند، در نظام حقوقی فعلی جمهوری اسلامی ایران، چه ضمانت‌های اجرایی دارند تا جامعه از آسیب این پدیده مخرب در امان بماند؟ در این پژوهش ابتدا با روش کتابخانه، به گردآوری داده‌های علمی مربوط به خیانت‌های زناشویی سایبری و آسیب‌های آن به روابط افراد جامعه و نظرات حضرت امام خمینی(ره) درباره رسانه و وفاداری در خانواده اقدام شد و سپس با مطالعه هنجارهای حقوقی و قوانین موجود، وضعیت حقوقی خیانت‌های زناشویی سایبری و ضمانت اجرای کیفری اجتناب از آنها، بررسی گردید و یافته‌های مطالعه به صورت کیفی مورد تحلیل قرار گرفت. نتایج پژوهش نشان می‌دهد با وجود نظرات حضرت امام راحل(ره) درباره رسانه و لزوم وفاداری زوجین، خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی، در نظم حقوقی ایران شناخته شده نیست و ضمانت اجرایی حقوقی چندانی برای اجتناب از آن وجود ندارد و ضمانت‌های اجرایی کیفری این پدیده را تنها می‌توان زیرگروه جرایمی دانست که تحت عنوان روابط نامشروع شناخته می‌شوند. پیچیدگی فناوریانه خیانت‌های زناشویی، تازه بودن وضعیت حقوقی آنها و اثرات مخربی که بر زندگی انسان‌ها دارد می‌طلبد مقنن به شکل شایسته‌ای تضامین اجرایی لازم برای منع این پدیده را فراهم آورد.

### واژگان کلیدی

امام خمینی(ره)، ضمانت اجرای کیفری، خیانت‌های زناشویی، فضای مجازی، اینترنت، جرم و مجازات.

۱. استادیار، عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور، الهیات: فقه و مبانی حقوق اسلامی، تهران، ایران.

Email: Y\_alizadeh@pnu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۸

## طرح مسأله

امروزه موضوع طلاق و جدایی در جامعه، مسئله بسیار مهمی و فراگیری شده است. خانواده‌ای را نمی‌توان یافت که سراغی از این پدیده در خود یا اطرافیان نداشته باشد. تحقیقات انجام شده یکی از عمده‌ترین دلایل طلاق را خیانت‌های زناشویی می‌داند. از سوی دیگر، توسعه فناوری ارتباطات و اطلاعات<sup>۱</sup> از یک سو و فراگیری گوشی‌های هوشمند<sup>۲</sup> از سوی دیگر، باعث شده است اختلاط بیگانگان با یکدیگر در فضای مجازی به صورت گسترده و آسیب‌زا، انجام شود. برخی تحقیقات نشان از آن دارد که یکی از اصلی‌ترین دلایل طلاق و جدایی، خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی است. خیانت به صورت عام، رفتاری خارج از عرف اجتماعی، اخلاق حسنه و قرارداد ازدواج را می‌گویند که طی آن، کسی که در رابطه تاهل با فرد دیگری است، با شخصی بیگانه، وارد روابط جنسی یا عاطفی و عاشقانه می‌شود به طوری که این روابط برای وی لذت‌بخش و هیجان‌آور است. اهمیت این تحقیق از آنجاست که پدیده خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی، به کیان خانواده و روابط بین افراد متاهل بسیار آسیب‌زننده است و از سوی دیگر از لحاظ شرعی نیز تحریم آن مبرهن است. لذا لازم است نظم حقوقی موجود درباره احتراز از گسترش این پدیده، ضمانت‌اجراهایی را در نظر بگیرد. فرضیه اصلی این پژوهش بر آن استوار است که مقنن ایرانی در پی ایجاد نظم حقوقی محکمی است تا با ضمانت‌اجراهای مختلف، قادر به پیشگیری از گسترش خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی باشد.

روش تحقیق در این مطالعه، در مرحله جمع‌آوری داده‌های پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و با بررسی ادبیات پژوهش در حوزه دانش‌های روانشناسی، مشاوره و حقوق است و پس از کفایت گردآوری داده‌ها، به بررسی تحلیلی و کیفی خواهیم پرداخت تا نتایج نهایی بحث در انتهای مقاله بیان شود.

مرور منابع علمی مرتبط با موضوع نشان می‌دهد در ۳ حوزه بررسی تعاریف و مصادیق



خیانت‌های زناشویی، خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی و به خصوص شبکه‌های اجتماعی برخط در سطح کشورهای اروپایی، تحقیقات مفصلی انجام شده ولی در کشور ما، نگرش به مفهوم خیانت‌های زناشویی چه در عرصه فیزیکی و چه در حوزه سایبری، بیشتر از دیدگاه دانش روانشناسی و مشاوره انجام شده است و محققان کمتر از دیدگاه دانش حقوقی و راهکارهای عملی و قانونی احتراز از این روابط آسیب‌زا، پرداخته‌اند.

نتایج حاصل بررسی ادبیات پژوهش نشان می‌دهد با وجود رهنمودهای حضرت امام راحل(ره) درباره لزوم رعایت اخلاق و عفاف در خانواده و رسانه، خلاء بزرگی در تحقیقات و پژوهش‌های حقوقی مربوط به خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی در محققان ایرانی وجود دارد. لذا مطالعه حاضر با هدف بررسی نظم حقوقی موجود در کشورمان در خصوص پدیده خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی و یافتن ضمانت‌اجراهای کیفری اجتناب از این پدیده انجام شده است.

ضرورت پژوهش حاضر از آن جهت است که از یک سو تحقیقات نشان می‌دهد با افزایش روزافزون خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی روبرو هستیم و از سوی دیگر، لازم است مطالعه شود نظم حقوقی موجود درباره این پدیده چه دیدگاهی دارد و ضمانت‌اجراهای موجود برای اجتناب خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی کفایت لازم برای جلوگیری از این پدیده را دارد.

هم‌چنین در رابطه با ضمانت اجرا باید بیان کرد که برای استقرار عدالت و تنظیم روابط اجتماعی ناچار بایستی مردم در برابر هم حقوق و تکالیفی داشته باشند و هرگاه حقی مورد تجاوز واقع شود، دولت آن را اجرا کند، یعنی در پناه قدرت خویش نظمی را که لازمه حفظ اجتماع می‌داند، تأمین نماید.

پس، داشتن ضمانت اجرا یکی از لوازم و ویژگی‌های حقوق است و همین صفت، قاعده حقوقی را از سایر قواعد اجتماعی مانند اخلاق و مذهب جدا و متمایز می‌سازد. باید دانست که ضمانت اجرا با توجه به منشأ پدید آورنده وضعیت حقوقی از جمله اعمال و وقایع حقوقی، می‌تواند به ضمانت اجرای قراردادی و ضمانت اجرای قانونی تقسیم

از آنجایی که در قوانین فعلی ما نگاهی جرم محور به موضوع خیانت وجود دارد و این مسئله به عنوان جرایم جنسی در فقه و حقوق ما مطرح است، لذا ضمانت اجرای موجود درباره منع ارتکاب این عمل، تنها از باب ضمانت اجرای کیفری است و ضمانت اجرای مدنی مانند حق انحلال درباره عقد نکاح یا حق مطالبه خسارت مادی در مواردی که خیانت زناشویی حادث شده، وجود ندارد.

در این مقاله به دلیل مفصل بودن بحث، تنها به بررسی ضمانت اجرای حقوق کیفری اجتناب از خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی پرداخته و بدین منظور بخش‌هایی از قوانین موجود را که بیشتر برای مسئولیت کیفری ارتکاب خیانت‌های زناشویی سایبری است را مورد تدقیق قرار می‌دهیم.

### خیانت زناشویی در فضای فیزیکی و مجازی

خیانت زناشویی به معنای کلی رفتارها و عملکردهای خارج از چارچوب خانواده یک فرد متأهل به فرد دیگری است؛ به گونه‌ای که به روابط عاشقانه یا دوستانه منجر شود و این ارتباط، هیجان خاصی را برای فرد اقدام کننده به همراه داشته باشد. (کاوه، ۱۳۸۷، ۱۴)

خیانت برای بنیان خانواده، مشکلاتی را به وجود می‌آورد. از آنجا که خیانت، اساسی‌ترین جز رابطه زناشویی، یعنی اعتماد را خدشه دار میکند، آثار مخرب بسیاری در زندگی مشترک به جای می‌گذارد. در این میان، بیشتر از همه، همسری که به او بی‌وفایی و خیانت شده است، آسیب می‌بیند و سلامت روان و تعادل عاطفی و رفتاری وی مختل می‌شود. (افراسیابی و رضوی؛ ۴: ۱۴۰۰) علاوه بر این مشکلات، طلاق و فروپاشی در زندگی زناشویی نیز از دیگر پیامدهای خیانت محسوب می‌شود و فرزندان نیز از آسیب‌های وارد شده بی‌نصیب نمی‌مانند. (مؤمنی جاوید و شعاع کاظمی؛ ۳۷: ۱۳۹۰) این آسیب‌ها طیف گسترده‌ای از اختلالات مانند افسردگی و استرس پس از سانحه<sup>۱</sup> را شامل می‌شوند.

برخی محققان از جمله ساپلاس و همکاران، مفهوم خیانت زناشویی آن را به صورت

---

1. Post-traumatic stress disorder (PTSD)

موسع تعريف کرده و عنوان کرده‌اند خیانت «هر نوع نقض تعهدات زناشویی در تضاد با انحصار جنسی و یا انحصار عاطفی شریک زندگی» است و در نتیجه معنای «خیانت زناشویی» را در قالب دو بُعد اساسی «خیانت جنسی» و «خیانت عاطفی» گسترش داده‌اند. (Tsapelas & others, 2011, 177)

محققان دیگر از جمله ویتی هم در تعريف خیانت عنوان کرده‌اند حتی امور ذهنی از جمله خیال پردازی‌های جنسی یا «گفتگوهای» جنسی یا عاطفی (Whitty, 2007: 127) در اینترنت و شبکه‌های اجتماعی نسبت به افرادی غیر از شریک زندگی نیز مصداقی از خیانت سایبری است. (Whitty, 2005: 59)

همانطور که مشاهده می‌شود در تعاریفی از این دست، چنانچه تعريف خیانت به «رابطه جنسی» محدود نشود و موارد دیگری همچون «رابطه عاطفی» را نیز دربر بگیرد، آنگاه نه تنها میزان خیانت در زنان، کمتر نیست بلکه گزارش میزان خیانت در مجموع، در جنس مؤنث، گاه حتی بالاتر است. در پژوهش مشترک محققان دانشگاه ویرجینیا، نیویورک و اورگان (Brand & others, 2007: 103) با تعريف خیانت که این پدیده را شامل خیانت جنسی یا خیانت عاطفی می‌دانند، ۵۱ درصد از زنان خیانت کرده بودند؛ در حالی که تنها ۳۹ درصد از مردان، رفتارهای حاکی از خیانت زناشویی نشان داده بودند. (شریفی ساعی و آزاد ارمکی، ۱۴۰۰: ۴۱)

از آنجایی که واضح است چنین تعابیر موسعی که بیشتر در حوزه دانش روان‌شناسی و مشاوره کاربرد دارد، قابل تعمیم به حوزه قواعد حقوقی نیست، به ناچار ما تعریفی از خیانت زناشویی که در این تحقیق به آن نیاز داریم را در حوزه دانش حقوقی، بیان می‌کنیم. این تعريف، به ناگزیر در دایره حقوق کیفری بیان خواهد شد زیرا سایر گرایش‌های حقوق از جمله حقوق خصوصی یا حقوق عمومی، کمتر به مفهوم خیانت پرداخته‌اند. از این رو چنانچه تعبیر به کاررفته در این تحقیق برای «خیانت زناشویی» تعبیری مبتنی بر تعريف جرم در ماده ۲ قانون مجازات اسلامی یعنی فعل و ترک فعلی که قانون آن را جرم‌انگاری کرده و برایش مجازات تعیین نموده، باشد، چندان جای تعجب نیست.

بر این اساس، می‌توان برای تعريف حقوقی «خیانت زناشویی» به کتاب پنجم تعزیرات و

مجازات‌های بازدارنده و ماده ۶۳۷ قانون مجازات اسلامی اشاره کرد که در آن عنوان شده است: «هر گاه زن و مردی که بین آنها علقه زوجیت نباشد، مرتکب روابط نامشروع یا عمل منافی عفت غیر از زنا از قبیل تقبیل یا مضاجعه شوند، به شلاق تا نود و نه ضربه محکوم خواهند شد و اگر عمل با عنف و اکراه باشد فقط اکراه کننده تعزیر می‌شود.»

همانطور که مشاهده می‌شود با آوردن قید «یا» در بین دو مفهوم رابطه نامشروع و اعمال منافی عفت، تفکیک بین این دو موضوع در قانون مجازات اسلامی، انجام شده است و این مهم مبین آن است که رابطه نامشروع بخشی از اعمال منافی عفت تلقی شده و به تعبیر اصولی، بین اعمال منافی عفت و رابطه نامشروع رابطه عام و خاص برقرار است. بر این اساس، اعمالی مانند تقبیل و مضاجعه، تنها در ماده فوق، جنبه تمثیلی داشته و حصری نیستند. (آرین، ۱۳۹۸:۴۱) لذا می‌توان گفت دامنه تعریف جرم رابطه نامشروع هم در حقوق کیفری ایران، دامنه مضیقی نیست و ممکن است مصادیق متعددی از اعمال مختلف منافی عفت عمومی در این دامنه وارد شود، بر این اساس می‌توان گفت مصادیق حقوقی خیانت‌های زناشویی نیز در موارد زیادی مانند چت کردن در فضای مجازی یا حتی دنبال کردن<sup>۱</sup> یا تایید<sup>۲</sup> یک کاربر به صورت مستمر به گونه‌ای که موجب لذت دنبال کننده یا موجب اذیت و آزار همسر فرد دنبال کننده شود نیز می‌تواند تلقی شود، زیرا خیانت به عنوان جزئی از اعمال منافی عفت یک امر نسبی است که با سطح افکار، عقاید، آداب و رسوم مردم هر جامعه و به خصوص اخلاق جنسی آنها که امور شرم آور را در عرف خود تعریف کرده‌اند رابطه مستقیم دارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲: ۷۵۴) ولی قطعاً اقداماتی مانند دنبال کردن یا چت کردن سایبری مصداقی از جرم رابطه نامشروع یا اعمال منافی عفت نیست، زیرا اعمال منافی عفت با هتک ناموس یا شروع به هتک ناموس ارتباط مستقیم دارد و اعمال یادشده بدین گونه نیستند. در حالی که اعمالی مانند تجارت یا توزیع تصویرهای خلاف عفت و اخلاق عمومی و تشویق به فساد اخلاق و شهوترانی و استفاده از فحشاء (قوادی، داشتن فاحشه‌خانه، اجیر کردن فواحش) از طریق فضای مجازی را می‌توان

---

1. Following  
2. Liking

اعمال منفی عفت دانست که از سوی دیگر، این اعمال را هم نمی‌توان خیانت نامید، زیرا تعریف قانونی مجزایی دارند.

### علل گسترده خیانت‌های زناشویی

آنچه از بررسی نظریه‌های علمی درباره علل خیانت‌های زناشویی برمی‌آید، این است که نارضایتی از زندگی زناشویی، زمینه را برای روابط خارج از ازدواج فراهم می‌کند. این نارضایتی به علل خرد، مانند ارضانشدن نیازهای گوناگون یا به علل کلان، مانند وضعیت‌های سیال و ناپایدار در جامع‌ه مدرن است. عوامل مهمی مانند نداشتن رابطه صمیمی، بی‌توجهی به شکوفایی، بی‌مسئولیتی، ارضانشدن نیاز، بازاندیشی در مسائل جنسی و ارتباط‌های انحرافی با خیانت زناشویی، رابطه دارد. زمانی که سرمای‌ه عاطفی خانواده کم شود، افراد، مسئولیت‌های خود را در قبال یکدیگر از دست بدهند، در مسائل مربوط به تعهدات جنسی بازاندیشی کنند، اعتقادات سیال داشته باشند و نیازهای زوجین ارضا نشود، نارضایتی از زندگی زناشویی رخ می‌دهد که نتیجه آن، جدایی یا روی آوردن به روابط فرا زناشویی و خیانت است. (افراسیابی و رضوی؛ ۱۴۰۰:۸)

### فضای مجازی و افزایش خیانت‌های زناشویی

تعریف مربوط به فضای مجازی چندان شفاف و روشن نیست. گویی در هزاره سوم پس از میلاد که فضای مجازی به‌بخش قابل لمسی از مراودات و معاملات بین افراد تبدیل شده است، باز هم نمی‌توان تعریفی جامع و مانع از آن ارائه داد. پیشینه این فضا را می‌توان مربوط به تغییراتی دانست که عصر صنعتی یا مدرن را به عصر پسا صنعتی یا پست مدرن، می‌رسانند. (شورای عالی انفورماتیک، ۱۳۷۲:۵۲) این عصر همان عصر اطلاعات است. در این عصر، جوامع اطلاعاتی<sup>۱</sup>، با ابزارهایی از دنیای فناوری اطلاعات و ارتباطات<sup>۲</sup>، یعنی دو فناوری اصلی رایانه و مخابرات، ضمن تسریع و تسهیل در پردازش اطلاعات، در نشر اطلاعات پردازش شده و به‌وجود آوردن بلوک‌های ارتباطی در بین انسان‌ها، شکل گرفتند. (جلالی فراهانی، ۱۳۸۴:۱۳۴)

این فضای ارتباطی به نام فضای سایبر از «ارتباط متقابل» تجهیزات پردازش اطلاعات دیجیتال کامپیوتری توسط تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان اطلاعات در سطح جهانی تشکیل شده است. (Barat-Ginies; 2014:202) واقعیت آن است که به تعبیر برخی نویسندگان مانند کاستلز، فضای سایبری، از کنترل دولت‌ها خارج شده است و به دست چهره‌های مردمی دارای نفوذ<sup>۱</sup> در شبکه‌های اجتماعی برخط افتاده است.

امانوئل کاستلز در مطالعات خود، اهمیت و نقش فضای مجازی را در تغییرات اجتماعی، آنقدر مهم ارزیابی می‌کند که با جدیت معتقد است استفاده گسترده از فضای سایبری باعث می‌شود شهروندان دست به شورش‌های فردی و پس از آن اعتراضات اجتماعی و در نهایت جنبش‌های اجتماعی بزنند (فوکس، ۱۳۲:۱۳۹۷). کاستلز معتقد است با وجودی که دولت‌ها تلاش زیادی برای کنترل فضای اینترنت و اثرگذاری آن بر زندگی مردم دارند ولی تاثیرگذاری چهره‌های مردمی در فضای سایبری، از عملکرد دولت‌ها بسیار بیشتر است. کاستلز معتقد است تعداد کمی از مردم، بیشترین جریان ارتباطات در فضای مجازی را تحت کنترل دارند. (کاستلز، ۱۴۰۲: ۱۳۵)

پیش از فراگیری استفاده از فضای مجازی و حضور در آن توسط شهروندان، دولت‌های ملی از طریق سازوکار فرمان- کنترل<sup>۲</sup> کنترل سختگیرانه‌ای را به‌ویژه در قالب قوانین مربوط به انحصار و منافع عمومی فضای سایبری اعمال می‌کردند. (قاسم زاده عراقی و دیگران، ۲۷۹:۱۴۰۰) ولی به نظر می‌رسد هرچه فناوری سایبری پیچیده‌تر و بازیگران و فناوران این عرصه متنوع‌تر شدند، امکان کنترل و فرمان‌دادن بر آن کاهش یافته است و در نتیجه نظم بخشیدن فضای مجازی کمرنگ‌تر و امکان کنترل فضای مجازی از طریق تمرکز بر سیاست‌های حقوقی کاهش می‌یابد.

برخی یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که استفاده بیش از حد از اینترنت، انسان‌ها را از جامعه و ارتباطات اجتماعی واقعی دور می‌کند و با حذف تعاملات اجتماعی و تسلط بر زندگی افراد موجب احساس تنهایی و در نهایت افسردگی می‌شود. پژوهشی با هدف

1. Influencers

2. Command-control

ارزیابی آنلاین خیانت و مفاهیم درمان آن نشان داد اثرات زیان‌آور امور آنلاین با تحریف منفی ادراکات صمیمیت و اعتماد زوج‌ها اغلب به غفلت زناشویی، جدایی و طلاق منجر می‌شود. (Kraut & others, 1998: 115)

نکته اینجاست که یکی از عمده‌ترین دلایل طلاق و جدایی بین زوج‌ها، خیانت است (درویش و همکاران، ۱۳۹۹:۲۵۸) و از آنجایی که خیانت اینترنتی، بخش بزرگی از خیانت‌های زناشویی را شامل می‌شود، می‌توان گفت بخش زیادی از طلاق‌های ثبت شده، به دلیل خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی شکل گرفته است. در تایید این سخن می‌توان به یافته‌های تحقیق مشترکی اشاره کرد که پژوهشگران دانشگاه تگزاس و بیرگام با هدف پیامدهای بالینی خیانت اینترنتی داشته‌اند. این یافته‌ها نشان می‌دهد حضور در اینترنت و به خصوص استفاده از شبکه اجتماعی فیس بوک، موجب توسعه روابط بین فردی بزهکارانه یا افزایش روابط غیراخلاقی و مجرمانه (اعتیاد جنسی و پورنوگرافی) می‌شود و این عادات برای کسانی که در روابط زناشویی قرار دارند، به مراتب اثرات تخریبگرانه‌ای خواهد داشت. (Cravens & Whiting, 2014: 337)

اگر چه اینترنت برقراری روابط مجازی افراد سرتاسر جهان را تسهیل می‌کند، از طرفی گسترش روز افزون این نوع از روابط موجب افزایش نگرانی‌هایی در چند سال اخیر شده است. گزارش‌ها نشان می‌دهد که روابط اینترنتی زیاد از حد و بدون مرز به اعتماد میان زوج‌ها آسیب جدی وارد می‌کند و اختلافات زناشویی، جدایی و حتی طلاق را موجب می‌شود. (Weiser & Weigel, 2015:178) واقعیت آن است که پیمان‌شکنی افراد متأهل از طریق خیانت در فضای مجازی، به‌عنوان یک آسیب نوظهور وابسته به فناوری در جهان امروز گسترش یافته (بابایی گرمخانه و همکاران، ۱۳۹۸:۷۸) و مطالعات متعددی نیز نشان می‌دهد تأثیر استفاده از شبکه‌های اجتماعی و به‌طورخاص استفاده افراطی از شبکه ایکس (تویتر سابق) به درگیری و تنش میان شرکای عاطفی-جنسی و آن نیز به نوبه خود به خیانت و در نهایت به جدایی و گسست رابطه زوجین منجر می‌شود. (Clayton, 2014: )

پیام‌رسان‌های آنلاین مانند تلگرام، واتساپ، فیسبوک، تانگو و ویجت و به‌طور کلی کاربرد زیاد اینترنت به کاهش ارتباطات خانوادگی منجر می‌شود. ( Murray & Campbell, 2015:136)

پژوهشی که در دانشگاه پیتزبورگ برادفورد درباره آمریکایی‌هایی که از فیسبوک استفاده می‌کنند، به این نتیجه منجر شد که بین استفاده از اینترنت و طلاق زوجها رابطه مستقیم و معنی‌داری برقرار است. (Young & Rodgers, 1998:30)

بررسی گسترده‌ای درباره خیانت اینترنتی در دهه دوم قرن حاضر که به روش «مطالعه درزمانی»<sup>۱</sup> در طی ۱۰ سال انجام شد نشان می‌دهد توسعه سریع اینترنت و گسترش روزافزون شبکه‌های اجتماعی برخط در ابتدای قرن حاضر، امکان شرکت در فعالیت‌های آنلاین را گسترش داده است و این امر به افزایش خیانت اینترنتی منجر شده و پای مشکلات تازه‌ای را به زیست مشترک زوجها باز کرده و همچنین تنوع تازه‌ای در عملکرد درمانگران خانواده به وجود آورده است. (Vossler, 2016: 364) این مطالعات، مویده یافته‌هایی است که در پژوهش‌های دهه ابتدایی قرن بیست و یکم، ( Hertlein & Piercy, 2006: 369) حاصل شده است.

محققان ایرانی نیز در پژوهش‌های خود دریافته‌اند اعتیاد به اینترنت و استفاده بیش از حد از فضای مجازی به عنوان پیش‌آیندی برای طلاق زوجهاایی محسوب می‌شود که در دوران تاهل، آنقدر در اینترنت حضور داشته‌اند که زندگی انفرادی در کنار تلفن هوشمند را به تدریج جایگزین زندگی در کنار خانواده کرده بودند. حتی گزارشی جالب در این تحقیق عنوان داشته برخی از زوجها که به اینترنت اعتیاد دارند، علاوه بر خیانت‌های سایبری، متمایل هستند با همسر خود تنها در زندگی مجازی ارتباط داشته باشند به عوض اینکه با حضور فیزیکی در کنار همدیگر، معاشرت معمول داشته باشند. (پیکانیان و فرهادی؛ ۱۳۹۶:۸۸)

یک تحقیق فراگیر و فراترکیب که با روش فراتحلیل<sup>۲</sup> به بررسی ۷۸ مطالعه از محققان

---

1. longitudinal study  
2. Meta analyses



ایرانی درباره عوامل خیانت پرداخته است، نشان داد عوامل رسانه‌ای از جمله حضور در اینترنت، فرصت‌های خیانت بیشتری را در اختیار افراد متأهل قرار می‌دهد زیرا فناوری ارتباطی جدید از جمله تلفن‌های هوشمند و شبکه‌های اجتماعی برخط، امکان ارتباط راحتتر، سریعتر و هوشمندانه‌ای را با جنس مخالف فراهم می‌آورد که شانس بیشتری را برای دوست‌یابی و روابط خائنه در اشخاصی فراهم می‌آورد که در رابطه زناشویی هستند. (شریفی ساعی و آزاد ارمکی، ۱۴۰۰: ۵۵-۶۲)

### طلاق و خیانت‌های سایبری

بررسی‌های گسترده جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در زمینه طلاق، موضوع خیانت زناشویی را یکی از عمده‌ترین علل تقاضای طلاق هر یک از زوجین بیان می‌کند. در همین زمینه، برخی پژوهش‌ها (سودانی و همکاران؛ ۲۶۳:۱۳۹۱) نشان داده است بیش از ۴۰ درصد از زوجینی که با خیانت از سوی همسر روبرو بوده‌اند، با آسیب‌های جدی مانند افسردگی و استرس پس از حادثه مواجه بودند و بیان کرده‌اند که افراد متأهل نباید در روابط نامشروع شرکت کنند و در عین حال، خیانت زناشویی، عمده‌ترین علتی است که زوجین را برای طلاق به کلینیک‌های مشاوره خانواده سوق می‌دهد.

همانگونه که آمارها نشان می‌دهد، آمار طلاق در ایران نیز سالانه در حال افزایش است؛ آنچنان که پیداست مصادیق خیانت‌های سایبری زناشویی هم به دلیل دسترسی راحت، هزینه کمتر، ناشناس ماندن کاربران، مقبولیت و مبهم بودن رابطه بیشتر شده است. از جمله این مصادیق می‌توان به سکس سایبری، تبادل تصاویر جنسی، دوستیابی آنلاین و معاشقه و تماشای هرزه‌نگاری آنلاین اشاره کرد. (شکیبا و اسماعیل پور، ۱۴۰۲: ۵۰)

از سوی دیگر، اعمال خیانت‌های آنلاین افراد متأهل در فضای مجازی، وابسته به محیطی است که در واقع و به صورت فیزیکی وجود ندارد و در فضای معطوف به فناوری‌های جدید ارتباطی و اطلاعاتی قابل شناسایی است. لذا می‌توان گفت رسانه‌ها از مهمترین ابزارهای هستند که در بروز خیانت‌های زناشویی نقش دارند و جالب اینجاست که خیانت نیز به عنوان دستمایه‌ای برای محتویات منتشر شده در رسانه‌ها از جمله فیلم، سینما (افراسیابی و رضوی؛ ۱۴۰۰: ۴) و همچنین اینترنت و فضای مجازی نقش آفرینی می‌کند.

در سال‌های اخیر حجم کاربران شبکه‌های اجتماعی در دنیا افزایش یافته است، بر اساس آخرین آمارهای جهانی تعداد کاربران شبکه‌های مجازی از مرز ۳ میلیارد نفر هم گذشته است، در کشور ایران هم اکنون ۳۰ میلیون کاربر شبکه‌های مجازی وجود دارد که سهم شبکه‌های اجتماعی خارجی بسیار بالاتر از شبکه‌های داخلی است و محبوبیت دو نرم‌افزار تلگرام و اینستاگرام بیشتر است، (بابایی گرمخانه و دیگران، ۱۳۹۸:۷۵) همچنین بر اساس آخرین برآوردها تعداد ۴۰ میلیون گوشی هوشمند تلفن همراه در ایران در حال فعالیت است.

### اخلاق زناشویی در رسانه‌ها از دیدگاه امام خمینی(ره)

با وجودی که در زمان حیات گرانتقدر حضرت امام(ره)، رسانه‌های نوپدید مانند اینترنت مانند امروز فراگیر نشده بود، ولی نظرات ایشان در خصوص رسانه‌ها به خصوص رسانه‌های جمعی، به اندازه کافی گویاست که بتوان از نظرات ایشان درباره اثر رسانه‌ها بر به خطر افتادن عفاف در خانواده‌ها یاد کرد. ایشان ضمن تاکید بر نقش رسانه‌ها در ترسیم الگوی اخلاقی در جامعه، فرمایشات فراوانی نیز در خصوص اخلاق زناشویی و رعایت عفاف و حجاب در خانواده داشته‌اند. امام خمینی(ره) در بیانات مکرری درباره عفاف زنان در جامعه هشدار داده‌اند. به طوری که در ۲۲ جلد صحیفه ایشان، نمی‌توان مجلدی را یافت که به خانواده‌ها به خصوص بانوان پاکدامن و شریف، تاکید بر حفظ عفاف و پاکدامنی نداشته‌اند. ایشان در بخشی از تاثیرات رسانه‌ها در فاسد کردن اخلاق زنان فرموده‌اند: «از خیانت‌های بزرگی که به ملت ما شد این بود که ... نیروی بانوان ما را به عقب رانند، بانوان ما را منحط کردند؛ خیانت کردند بر ملت ما. بانوان ما را ملعبه کردند؛ بانوان ما را مثل عروسک‌ها کردند. بانوان ما جنگجو بودند، اینها خواستند ننگجو باشند! و خدا نخواست. اینها اهانت به مقام زن کردند. اینها می‌خواستند زن را مثل شیء، مثل یک چیز، مثل یک متاع به این دست و آن دست بگذرانند. اسلام زن را مثل مرد در همه شئون - در همه شئون - همان طوری که مرد در همه شئون دخالت دارد زن هم دخالت دارد. همان طوری که مرد باید از فساد اجتناب کند، زن هم باید از فساد اجتناب کند. زنها نباید ملعبه دست جوانهای هرزه بشوند. زنها نباید مقام خودشان را منحط کنند و خدای ناخواسته بزرگ

کرده بیرون بیایند و در انتظار مردم فاسد قرار بگیرند.» (الموسوی الخمینی؛ ۱۳۹۹، ج ۶: ۳۰۰-۳۰۱) ایشان همچنین تاکید داشتند رژیم پهلوی در سوءاستفاده از رسانه‌ها برای به فساد کشاندن زنان، راه اشتباهی را می‌پیماید: «ژیم غاصب و فاسد در گذشته از آنها (رسانه‌های جمعی) در راه هدفهای نامشروع خود و گسترش فساد استفاده کرد...» (الموسوی الخمینی؛ ۱۳۹۹، ج ۶ صحیفه: ۹۳)

ایشان به وضوح از رسانه‌های گروهی به عنوان منبع رشد انسانها نام می‌بردند در حالی که به تعبیر ایشان، زمانی از رسانه‌ها برای خیانت به انسانها سوءاستفاده میشد: «آنکه در یک موقعی از همه خیانتها بالاتر است این است که نیروی انسانی ما را عقب بزنند و نگذارد درست بشود، آنکه از همه خدمتها بالاتر است این است که نیروی انسانی ما را رشد بدهد و این به عهده مطبوعات است؛ مجله هاست؛ رادیو تلویزیون است؛ سینماهاست؛ تئاترهاست. این‌ها می‌توانند نیروی انسانی ما را تقویت کنند، و تربیت صحیح بکنند و خدمتشان ارزشمند باشد.» (الموسوی الخمینی؛ ۱۳۹۹، ج ۸ صحیفه: ۴۹۸)

امام خمینی(ره) درباره نقش رسانه‌ها در فساد اخلاقی مردم می‌فرماید: «چنانچه مطبوعات اصلاح بشود، رسانه‌های گروهی اصلاح بشود، یک جامعه اصلاح می‌شود. اگر مطبوعات جوانها را نکشانند به طرف فحشا و ببرد طرف صراط مستقیم، مراکز فحشا هم برچیده می‌شود.» (الموسوی الخمینی؛ ۱۳۹۹، ج ۱۳ صحیفه، ۱۵۸)

امام خمینی(ره) همچنین نقش رسانه‌ها در نابودی اخلاق در جامعه و فساد را بسیار مهم ارزیابی می‌کنند و می‌فرمایند: ضررهای رسانه‌های گروهی از خرابیهای توپ و تانکها و سلاحهای مخرب بالاتر و بدتر است چه که ضررهای سلاحها گذراست، و ضررهای فرهنگی باقی و به نسلهای بعد انتقال پیدا می‌کند. چنانچه دیدید و می‌بینید. (الموسوی الخمینی؛ ۱۳۹۹، ج ۱۹ صحیفه، ۱۵۹)

آنطور که از بیانات ایشان در صحیفه مشخص است نظرات حضرت امام خمینی(ره) درباره اثرگذاری رسانه‌های گروهی بر فساد اخلاقی که خیانتهای زناشویی بخشی از این فساد است، به طور واضح حاکی از آن است که رسانه‌های گروهی در صورتی که به صورت آسبزا فعالیت نمایند نقش بسیار مهمی در تشویق مردم به فساد اخلاقی دارد.

## تشتت در مفاهیم مربوط به جرایم جنسی آنلاین

باید در نظر داشت برخی حقوقدانان مفاهیم رابطه نامشروع و اعمال منافی عفت را مترادف هم دانسته و معتقدند منظور از روابط نامشروع کلیه اعمال جنسی مادون زنا و خلاف عفت بین زن و مردی است که علقه ازدواج بین آنها نباشد و کلمه عفت خودداری از محرّمات جنسی است (احمدلو، ۱۰۱:۱۳۷۷). حقوقدانانی نیز «ارتکاب عمل ناروا و حرام جنسی، که به موجب قواعد شرعی و قوانین عرفی هر یک مجازات خاصی دارد» را اعمال منافی عفت نامیده‌اند و آنها را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: جریحه‌دار کردن عفت عمومی، هتک عفت و هتک ناموس. (گودرزی و کیانی، ۳۸۵:۱۳۹۲). در آینده خواهیم دید این جرایم اصولاً قابل ارتکاب در محیط مجازی نیستند. باید بیان داشت جرایم جنسی آنلاین افراد متاهل که از آن به خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی تعبیر می‌شود، دارای تعابیر مشتت و نامشخصی در قانون است.

به عنوان مثال در نظریه مشورتی شماره ۷/۳۸۸۰ - ۱۹/۰۴/۱۳۸۱ اداره حقوقی قوه قضائیه درباره مصادیق و معیار رابطه نامشروع رابطه آمده است: «رابطه نامشروع، موضوع ماده 637 قانون تعزیرات در قانون تعریف نشده است. مع‌هذا، همانطور که از عنوان آن برمی‌آید عملی دوجانبه، یعنی توافق دو نفر زن و مرد اجنبی بر نوعی از روابط جنسی ناقص غیر از زنا و امثال آن است؛ بنابراین، صرف مکالمه تلفنی یا ارتباط اینترنتی، قدم زدن در پارک یا خیابان بدون لمس یکدیگر، مکاتبه نوشتاری یا مجازی و غیره رابطه نامشروع به معنی یاد شده به شمار نمی‌آید».

تشتت در تعریف سایر جرایم منافی عفت نیز آنقدر فراوان است که حتی اداره کل حقوقی قوه قضائیه در نظریه مشورتی شماره ۷/۷۳۸۹ مورخ ۱۲/۱۰/۸۲ اعلام کرده: «در قانون تعریفی از اعمال جرائم منافی عفت نشده است لیکن مقنن مواردی از این جرائم را در قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰ و سال ۱۳۷۵ مانند: زنا و لواط و تفریض و زیر پوشش بودن دو مرد، تحت شرایط ماده ۱۲۳ و بوسیدن از روی شهوت و مساحقه و قوادی و تقبیل و مضاجعه به ترتیب در مواد ۶۳۷ و ۱۵۸، ۱۳۵، ۱۲۷، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۱، ۶۳ قانون مجازات اسلامی (سابق) در قانون مورد بحث که جنبه تمثیلی دارد ذکر و اشاره نموده است

و اضافه می‌شود که تشخیص مورد با قاضی رسیدگی کننده است». در تحلیل این نظریه می‌توان گفت به اعتقاد اداره کل حقوقی قوه قضاییه رابطه نامشروع در معنای رابطه جسمانی و جنسی مشابه همان تعریفی که از عمل منافی عفت ارائه شده (قیاسی و ثقیفی، ۱۳۳:۱۴۰۰) آمده است. شاید رویه‌ای که در آن تشخیص مصداق برعهده قضات گذاشته شده، باعث شده است که تمایل دادگاه‌ها به آن باشد تا زمانی که اصولاً اعمال تمثیلی مصرح در قانون توسط متهم ارتکاب نیافته است، صدور رای براءت برای متهم را مشروع بدانند. (آخوندی، ۱۱۹:۱۳۸۲) و از این رو درک بیشتر مفاهیم مرتبط با این جرایم مانند خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی را نیز سخت‌تر کند.

### آیین رسیدگی حقوقی به خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی

همانطور که بیان شد خیانت‌های زناشویی در فضای فیزیکی، دارای احکام روشنی است که مواد مربوط به زنا و سایر اعمال منافی عفت درباره آنها صادق است ولی درباره رسیدگی قضایی به مساله خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی، آیین رسیدگی خاصی در احکام قانونی دیده نمی‌شود.

نکته دیگر آن است که با وجود مشخص بودن قربانی روانشناسی و اجتماعی خیانت‌های زناشویی آنلاین، فی‌الواقع چه کسی را می‌توان بزه‌دیده و قربانی خیانت‌های زناشویی آنلاین دانست تا به وی نفع و حق داد تا در مراجع قضایی درباره این بزه، اقدام به طرح موضوع نماید.

این را باید در نظر داشت در قانون مجازات عمومی سابق، اصولاً زنا و لواط و سایر اعمال منافی عفت در صورت اکراهی بودن یا زیر هجده سال بودن بزه‌دیده، یا متأهل بودن مرتکب، جرم محسوب می‌شد. اما از گذشته تاکنون، در مواردی که عمل منافی عفت با رضایت طرفین صورت گیرد، شناخت کسی که بتواند به عنوان شاکی خصوصی تقاضای رسیدگی کند، چندان آسان نیست. ضمن آنکه، اصل پذیرش این حق برای سایر افراد، این مشکل را به دنبال خواهد داشت که هر شخصی از بستگان طرفین ممکن است مدعی ضرر و زیان حیثیتی شده و اقدام به طرح شکایت کند. (حدادزاده نیری، ۱۲۴:۱۳۸۸)

ماده ۲۱۲ قانون مجازات اسلامی سابق در مورد زن و مرد متأهلی که مرتکب رابطه

نامشروع می‌شدند، مجازات‌هایی را مقرر می‌کرد، اما نکته مهم اینکه، در ذیل ماده مزبور آمده بود: «در صورت ارتکاب رابطه نامشروع از سوی مرد متأهل، زوجه او و در صورت ارتکاب زن متأهل، شوهر او سمت مدعی خصوصی را داشته و تعقیب جزایی موکول به شکایت آنها است.» این حکم قانونی در متن قانون مجازات اسلامی جدید، وجود ندارد و به روشنی مشخص نیست مدعی خصوصی در جرایم منافی عفت که با رضایت طرفین انجام شده، چه کسی است. شاید این خلاء قانونی است که باعث شده برخی مراجع قضایی، درباره شکایت شوهرانی که از همسران خود خیانت دیده‌اند، رای به عدم ورود شکایت دهند و در نتیجه بیم افزایش قتل‌ها یا انتقام‌گیری شخصی توسط افرادی که قربانی خیانت شده‌اند به وجود بیاید. (سلیمی بنی، ۱۳۹۸)

واقعیت آن است که ضوابط ماده ۱۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری درباره آیین رسیدگی به خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی، احکام قابل توجهی دارد. این ماده تاکید دارد:

۱- انجام هر گونه تعقیب و تحقیق در جرائم منافی عفت ممنوع است  
۲- پرسش از هیچ فردی در این خصوص مجاز نیست، مگر در مواردی که جرم ... دارای شاکی ... باشد که در این صورت، تعقیب و تحقیق فقط در محدوده شکایت و یا اوضاع و احوال مشهود توسط مقام قضائی انجام می‌شود.  
تبصره این ماده نیز می‌گوید:

در جرائم منافی عفت هر گاه شاکی وجود نداشته باشد و متهم بدو قصد اقرار داشته باشد، قاضی وی را توصیه به پوشاندن جرم و عدم اقرار می‌کند.

همچنین احکام مندرج در ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری نیز درباره خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی احکامی دارد که ظاهراً جهت پرده پوشی و اخفای این جرایم و عدم تعقیب کیفری آنها مصوب شده است. این ماده می‌گوید:

۳- به جرائم منافی عفت به طور مستقیم، در دادگاه صالح رسیدگی می‌شود.  
۴- منظور از جرائم منافی عفت در این قانون، جرائم جنسی حدی، همچنین جرائم رابطه نامشروع تعزیری مانند تقبیل و مضاجعه است.

حتی دسترسی شاکی به اوراق پرونده و نیز اطلاع از رای دادگاه درباره جرایم منافی عفت هم محدود شده است. تبصره ماده ۳۵۱ قانون آیین دادرسی کیفری می‌گوید:

۵- دادن تصویر از اسناد طبقه‌بندی شده و اسناد حاوی مطالب مربوط به تحقیقات جرائم منافی عفت... ممنوع است.

از سوی دیگر مواد ۱۹۰ و ۱۹۱ قانون مزبور تاکید دارد:

۶- مقام تحقیق می‌تواند در صورتی که موضوع پرونده جرایم منافی عفت باشد، قرار عدم دسترسی به اوراق پرونده را صادر نماید و حتی وکیل متهم نیز حق ندارد به این اطلاعات دسترسی داشته باشد.

گذشته از تعیین این ضوابط، برای بررسی آیین دادرسی خیانت‌های زناشویی سایبری، لازم است افراد ذی‌نفع برای طرح شکایت درباره خیانت‌های زناشویی سایبری، تشخیص داده شده و بر این اساس باید مفهوم شاکی خصوصی و بزه دیده از این اعمال مورد بررسی قرار گیرد. تعریف مضبوط در ماده ۱۰ قانون آیین دادرسی کیفری که «شاکی را بزه‌دیده‌ای می‌داند که وقوع جرم متحمل ضرر و زیان گردد و تعقیب مرتکب را درخواست کند» نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا، در خیانت‌های زناشویی سایبری، ضرر و زیان وارده مادی نیست؛ ممکن است اشخاص بسیاری مدعی ورود ضرر و زیان معنوی یا حیثیتی ناشی از جرم شوند. تعاریف حقوقدانان از شاکی در جرایمی که ضرر و زیان وارده حیثیتی است، چندان مؤثر نیست. مطابق برخی تعاریف حقوقدانان شاکی کسی است که «جرم مستقیماً نسبت به او واقع شده یا قائم مقام وی واقع شده باشد.» (خالقی، ۱۳۸۸:۴۳) ولی در این موضوع، جرم به دلیل رضایت طرفینی مرتکبان آن، مستقیماً نسبت به کسی یا قائم مقام وی واقع نشده است.

برخی نویسندگان، معتقدند چون با وجودی که ماده ۱۰ قانون آیین دادرسی کیفری مقرر کرده است، شاکی خصوصی شخصی است که از وقوع جرم متحمل ضرر و زیان می‌شود، باید توجه داشت ضرر و زیان نیز اعم از مادی، معنوی و حیثیتی است. در خیانت‌های زناشویی سایبری، ممکن است افراد دیگری از جمله همسر فرد خیانتکار متحمل آسیب حیثیتی شوند، لذا، در مثال مذکور نمیتوان گفت به جهت رضایت زن، شوهر وی

ضرر و زیانی ندیده است. (حدادزاده نیری، ۱۳۸۸: ۱۲۳) این نویسندگان می‌گویند قدر متیقن اینکه غیر از شخصی که در عمل منافی عفت مداخله دارد، افراد دیگری مانند همسر فرد خیانتکار نیز هستند که می‌توانند به عنوان شاکی خصوصی مطرح باشند.

مداقه در مفاد ماده ۱۰ قانون مذکور بیانگر آن است که در صورت وجود عنصر رضایت طرفینی بین دو فردی که اقدام به خیانت‌های زناشویی ساییری می‌کنند، تصور وجود شاکی خصوصی قدری سخت است. زیرا در این صورت باید گفت بزه دیده در خیانت‌های زناشویی ساییری کسی است که با وقوع این جرم، متحمل ضرر و زیان شده و تعقیب مرتکب را درخواست می‌کند. از آنجایی که با این تعریف، خیانت ساییری در خانواده، تعریف حقوقی مضیقی دارد نمی‌توان گفت در صورتی که خیانت ساییری به وقوع پیوست، همسر فرد خیانتکار، ضرر و زیان معنوی دیده است، زیرا نمی‌توان به ارتکاب هر عملی در فضای ساییری که شاید اخلاقاً و عرفاً مورد تایید جامعه نباشد، عنوان خیانت زناشویی ساییری داد. بنابراین، در صورتی که مردی به خاطر خیانت ساییری همسرش با مرد دیگر طرح شکایت کند، با توجه به محدودیت‌های پیشگفته، مجوزی برای تعقیب و تحقیق وجود ندارد.

واقعیت آن است که چنانچه خیانت زناشویی مجازی را مصداقی از رابطه نامشروع بدانیم، این عمل از جمله افعال مجرمانه‌ای است که بزه‌دیده ندارد (رهامی و حیدری، ۱۳۸۳: ۷۸) و مانند زنا با رضایت طرفین انجام می‌پذیرد. در صورتی که غیر از این باشد، در حیطه رابطه به عنف - موضوع قسمت دوم ماده ۶۳۷ قانون مجازات اسلامی قرار می‌گیرد.

### صلاحیت مرجع رسیدگی کننده به خیانت‌های زناشویی ساییری

نکته دیگر آن است که برای یافتن صلاحیت مرجع قضایی رسیدگی کننده ابتدا باید قائل به رکن قانونی جرم خیانت زناشویی در فضای مجازی باشیم. واقعیت این است که بین اقوال مختلف که جرم مزبور تحت شمول ماده ۶۳۷ قانون مجازات اسلامی قرار دارد یا باید بر اساس ماده ۱۴ قانون جرایم رایانه‌ای (ماده ۷۴۲ قانون مجازات اسلامی) مرجع صالح قضایی را یافت، اختلاف وجود دارد.



اینجاست که یک مسأله اختلافی بین حقوقدانان و دادرسان شکل می‌گیرد که مبنای آن، ملاک قرار دادن ماده ۶۳۷ قانون تعزیرات در برخورد با رابطه نامشروع مجازی است. برخی از حقوقدانان و دادرسان چنین رفتاری را در قالب ارسال پیامک، عکس و متن مستهجن تحت عنوان جرائم مرتبط با محتوا و هرزه‌نگاری (الهی‌منش و سدره‌نشین، ۱۳۹۴:۸۰) یک رابطه نامشروع و مشمول این ماده دانسته‌اند و مجازات سنگین آن را بر این رفتارهای صرفاً مجازی تحمیل می‌کنند؛ اما برخی دیگر با ملاک قرار دادن همین ماده، چنین رفتارهایی را به جهت فیزیکی نبودن، جرم به شمار نمی‌آورند و نظر بر براءت متهم دارند. (قیاسی و ثقفی، ۱۴۰۰:۱۳۲) البته باید توجه داشت قصد از بیان این اختلاف، مذاقه در ماهیت جرم رابطه نامشروع مجازی است و نباید بررسی تفاوت‌های بین مصادیق رابطه نامشروع و جرایم علیه عفت عمومی ما را از بحث اصلی که موضوع این مقاله است، گمراه نماید.

با این حال از آنجایی که تعیین مرجع قضایی رسیدگی کننده به خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی، دارای اهمیت زیادی است، تعیین قانون مربوطه نیز اهمیت مضاعفی می‌یابد. هر چند برخی نویسندگان معتقدند چون اگر این رفتار در قالب ماده ۱۴ قانون جرایم رایانه‌ای قرار داده شود، از آنجایی که مصادیق آن ابتدائاً در دادررا رسیدگی می‌شوند، هر چند هم قسیم عمل منافی عفت باشند - طبق تقسیم‌بندی انجام شده - چون طبق ملاک ماده ۳۰۶ قانون مجازات اسلامی که جرایم سنتی و فیزیکی نیستند، باید ابتدا در دادررا رسیدگی شوند (قیاسی و ثقفی، ۱۴۰۰:۱۴۴) زیرا دلیل رسیدگی آنها در دادررا به جهت تفاوت رکن مادی و قانونی آنهاست، ولی رویه قضایی که در آرایسی مانند دادنامه شماره ۱۴۰۷/۱۴۰۹۹۸۲۹۲۵۴۰ صادره از شعبه سی و چهارم دیوان عالی کشور در مورخ 1395/02/26 تبلور یافته، نشان می‌دهد رسیدگی به مصادیق خیانت‌های مجازی زناشویی که از طریق اعمال بیان شده در ماده ۱۴ قانون جرایم رایانه‌ای عنوان شده از جمله بزه انتشار تصاویر مستهجن از طریق سامانه‌های رایانه‌ای، در صلاحیت دادگاه کیفری دو است.

## مدل مفهومی مصادیق مجرمانه خیانت زناشویی سایبری

واقعیت آن است که جرایم جنسی فیزیکی به صورت گسترده مورد جرم‌انگاری توسط قانونگذاران ایرانی بوده است، به صورتی که از دیدگاه سیاست کیفری ایران در مقابل روابط جنسی، هر راه دیگری برای ارضای تمایلات جنسی - غیر از ازدواج شرعی - را مجازات می‌کند، (صادقی و اکبری، ۱۴۰۱:۷۵) ولی در واقع، این سیاستها هنوز نتوانسته است از شیوع این جرایم در فضای سایبری جلوگیری کند و به تعبیر صادقی و اکبری، با وضعیت شیوع<sup>۱</sup> جرایم جنسی سایبری در جامعه مواجهیم.

برای درک اینکه چرا وضعیت شیوع جرایم جنسی سایبری در جامعه، با نهیب قانون و ضمانت اجرای کیفری چندانی مواجه نیست، بدوا باید مدل مفهومی خیانت زناشویی سایبری را بررسی کرد و بدین منظور باید ابتدا مصادیق جرایم فیزیکی مرتبط با مفهوم خیانت‌های زناشویی را یک به یک تحت مطالعه قرار داد.

### زنای مجازی<sup>۲</sup>

بالاترین درجه این جرایم به جرم حدی زنای محصنه اشاره دارد که طبق ماده ۲۵۵ قانون مجازات اسلامی، دارای کیفر سنگین حد رجم می‌باشد. این کیفر که به نوشته بسیاری از حقوقدانان، شرایط ثبوتی (ماهیت احصان) و اثباتی (کمیت و کیفیت بینات) آن بسیار سخت و ممتنع است، مال کسانی است که به طور متظاهر و متجاهر، نافی و ناقض امنیت ناموسی باشند و گستاخی را به حدی برسانند که در جلوی چشمان مردم، مرتکب فحشا شوند و گرنه اثبات آن متعذر می‌باشد. (محمدی‌راد، ۱۳۹۴:۱۱۷) لذا نمی‌توان گفت فی الواقع از طریق ابزار اینترنتی، بتوان قائل به این شد که ارکان مادی جرم زنای محصنه مانند درگیری آلات بدنی ارتکاب این جرم، چنانچه قلم در سرمه‌دان (کاملیل فی المکحله) باشد، به صورت سایبری قابل تحقق باشد.

از سوی دیگر می‌توان گفت در تحولات سیاست کیفری ایران در خصوص جرایم جنسی، مقنن در اعمال تحولات قانونی در باب جرایم جنسی تا حدودی از اصول و مبانی

1. Anomic situation

2. Cyber sex

فقهی فاصله گرفته است و این تحولات غالباً متأثر از مقتضیات زمان و مکان، ممانعت از وهن به دین و ملاحظات حقوق بشری بوده است. مدعای ما بر این امر این است که قانونگذار در تدوین برخی مقررات در خصوص این دسته از جرایم نه تنها از نظر مشهور فقها پیروی نکرده بلکه اقدام به جرم-انگاری و در نظر گرفتن شدیدترین مجازات(اعدام) برای برخی رفتارها نموده است که هیچ پیشینه فقهی و روایی نیز نداشته است(تبصره ۲ ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی). بنابراین میتوان گفت تحولات ایجاد شده در مواردی با مبانی جرم‌انگاری هماهنگی ندارد و بر اساس مبانی و اصول صورت پذیرفته است. و به نوعی میتوان گفت ناشی از تزلزل قانونگذار در تدوین مقررات در خصوص جرایم جنسی بوده است، تزلزلی که از یک سو ریشه در مقتضیات زمان و مکان و از سوی دیگر ریشه در تعبدی نگاه کردن به این مجازات‌ها دارد. (حیدری و همکاران، ۱۳۵:۱۳۹۷)

شاید بتوان با اغماض بسیار و بدون در نظر گرفتن تفسیر مضیق به نفع متهم، ارتباطات افراد متاهل نامحرم در فضای سایبر برای تحقق جرم زناى محصنه در شرایط فیزیکی را به عنوان شروع به جرم در نظر گرفت و برای آن مجازات تعیین کرد ولی باید در نظر داشت جرایم جنسی حاد که مبنای خیانت‌های زناشویی قرار دارند اکثراً دارای مجازات‌هایی از جمله سلب حیات (رجم)، تبعید (نفی بلد) و شلاق حدی (جلد) بوده و عموماً این جرایم مستوجب حدود الهی هستند و این جرایم وقتی مجازات حد را به دنبال دارند که مرتکب علاوه بر شرایط عمومی، جرمی تام را با تمام شرایط اختصاصی آن انجام داده باشد و هیچ مانع و عاملی قصد او را تا اتمام رفتار مجرمانه معلق و مرتکب را ناکام نکند، در غیر این صورت مجرم نه از حیث شروع به جرم حدی، بلکه به دلیل ارتکاب یک جرم تعزیری تام و گاهی برای شروع به جرمی مستوجب تعزیر، قابل مجازات خواهد بود و از این رو بخش قابل توجهی از بندهای سه گانه ماده ۱۲۲ قانون مجازات اسلامی<sup>۱</sup> که احکام مربوط به شروع به جرم را تشریح می‌کند به دلیل تعارض‌های قانونی و از قضا ایجاد تردید در قضات محاکم جزایی، کارآیی خود را از دست می‌دهد. (عظیمی و شاه‌ملک‌پور، ۱۲۱:۱۴۰۰)

۱. ماده ۱۲۲ قانون مجازات اسلامی درباره قصد ارتکاب جرم و شروع به اجرای آن توضیح می‌دهد.

لذا نوعاً وقتی امکان تحقق جرم زنا در فضای سایبری وجود ندارد، باید به تناسب ابزار این فضا، قائل به وجود شرایط سایر جرایم از جمله جرایم تعزیری مادون حد و به تعبیری اعمال منافی عفت عمومی و روابط نامشروع بین نامحرمان باشیم. بر این اساس می‌توان خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی را به عنوان جرایم تعزیری بررسی نمود.

### هرزه‌نگاری در فضای مجازی

با توجه به بحث بیان شده درباره اعمال مصداق خیانت‌های زناشویی سایبری می‌توان گفت هرزه‌نگاری سایبری<sup>۱</sup> داوطلبانه از جمله مصداق خیانت‌های زناشویی آنلاین به‌شمار می‌رود. اصطلاح هرزه‌نگاری اصطلاحی حقوقی نیست (Dressler, 2002:1028) بلکه متعلق به عالم هنر است که در طبقه‌بندی آثار هنری، برای تفکیک میان برخی تصاویر مکشوف و بی‌پرده جنسی از سایر تصاویر به کار می‌رود (Lovell, 2002: 1012) که سیاست جنایی تقنینی ایران، رویکرد ممنوعیت و جرم‌انگاری کامل را در قبال آن برگزیده است. بدین ترتیب که تلاش کرده با به کار بردن واژه‌ها و عباراتی کلی چون «جریحه دار کردن عفت عمومی، افساد، صور قبیحه و نظایر آن، تمامی اشکال و صور احتمالی هرزه‌نگاری از جمله هرزه‌نگاری سایبری را جرم‌انگاری نماید؛ اما بررسی دقیق و موشکافانه قوانین موجود نشان می‌دهد که قانونگذار در این زمینه آن چنان که باید و شاید موفق نبوده است؛ چرا که هنوز هم موارد و مصداق مهمی وجود دارند که مرتکبان آنها قابل مجازات نیستند. به عبارت دیگر در برخی از مصداق هرزه‌نگاری، محاکم با خلا قانونی مواجه هستند (حیب‌زاده و رحمانیان، ۱۳۹۰:۱۱۷) که هرزه‌نگاری خیانتکارانه در روابط سایبری بین دو فرد متاهل نامحرم که ارتباطی با افکار عمومی یا افساد فی‌الارض ندارد، از آن جمله است.

به طور مثال اگر شخصی متاهل در روابط اینترنتی خصوصی<sup>۲</sup> خود مانند چت تصویری، با فرد دیگری اقدام به هرزه‌نگاری کرد، این مسئله با وجودی که کاملاً غیراخلاقی است ولی اصولاً در حوزه عمومی مطرح نشده است که افکار عمومی را جریحه‌دار کرده یا

1. Cyber pornography

2. Private

مصدافی از افساد فی الارض باشد، لذا از تعاریف قانونی جرم‌انگاری شده برای هرزه‌نگاری، خارج است.

ولی می‌توان گفت ماده ۱۴ قانون جرایم رایانه‌ای، (ماده ۷۴۳ قانون مجازات اسلامی) گونه‌ای جرم‌انگاری برای این موضوع را مدنظر دارد. باید در نظر داشت قانون جرائم رایانه‌ای، موضوع‌های مجرمانه گوناگونی را با خود به همراه دارد. بیشتر توجه این قانون بر شیوه ارتکاب جرائم سنتی از طریق سیستم‌های رایانه‌ای و مخابراتی و در بستر فضای سایبر است. به دیگر روی، شاید یکی از دلایل گرایش قانونگذار به تصویب چنین قانونی، گسترش چشمگیر فناوری اطلاعات در زندگی مردم و ناکارآمدی مقررات پیشین برای حمایت قانونی از این عرصه بود (آقایی‌نیا و عابد، ۱۳۹۱: ۴۹) که در نهایت، منجر به جرم‌انگاری هرزه‌نگاری در فضای سایبر شد.

در این ماده و ماده ماقبل آن، توزیع یا تحریک یا ترغیب افراد از طریق در دسترس قراردادن محتویات مستجهن که متضمن نشر محتویاتی دال بر برهنگی کامل زن یا مرد یا اندام تناسلی یا آمیزش یا عمل جنسی انسان است، جرم‌انگاری شده و البته مجازات حبس و جریمه نقدی برای آن قرار داده شده است. این ماده می‌تواند رکن تعقیب مادی مربوط به مصدافی از خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی را تعیین کند.

### دوست‌یابی آنلاین و معاشرت

برقراری روابط عاطفی و عاشقانه، آنچنان که بیان شد، در بین زنان متأهل بیشتر از مردان متأهل به چشم می‌خورد ولی نکته اینجاست که برقراری روابط صمیمانه و عاشقانه مادامی که به اعمال منافی عفت یا مصادیق روابط نامشروع مادون زنا به صورت سایبری منجر نشود، قابل تعقیب کیفری نیست. بر این اساس می‌توان گفت ضمانت اجرای قانونی برای برقراری روابط عاطفی و عاشقانه آنلاین که می‌تواند در ساحت دانش روانشناسی، نوعی خیانت زناشویی سایبری تلقی شود، وجود ندارد.

به این ترتیب، مشاهده می‌شود برای برقراری روابط عاطفی در فضای مجازی از سوی افراد متأهل با شراکت بیگانگان شرعی، نیز ضمانت اجرای کیفری چندانی وجود ندارد.

## نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از یافته‌های این پژوهش مبین آن است که فرضیه اصلی پژوهش رد و ابطال شده است زیرا یافته‌ها نشان می‌دهد با وجودی که حضرت امام خمینی (ره) به نقش رسانه‌های گروهی در فساد و صلاح اخلاقی جامعه بسیار توجه داشته‌اند و در جای جای صحیفه حضرت امام (ره) به بیانات ایشان درباره لزوم توجه به رسانه‌ها برمی‌خوریم، مع‌الاسف نه تنها نظام حقوقی موجود در جمهوری اسلامی ایران، مسئله خیانت‌های زناشویی سایبری را به درستی احصا نکرده و به آن بی‌توجه بوده است بلکه ضمانت‌اجراهای کیفری موجود درباره خیانت‌های زناشویی و جرایم منافی عفت و به خصوص روابط نامشروع نیز ناکافی بوده و با امعان نظر به مشکلات عملی که در آیین دادرسی رسیدگی به این جرایم وجود دارد، عملاً ضمانت اجرای کیفری، کفایت جلوگیری از شیوع این رفتارهای هنجارشکنانه و غیراخلاقی را ندارد.

در انتهای این مطالعه پیشنهاد می‌شود مقنن با درک صحیح از وضعیت خطرناک فعلی و شیوع گسترده خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی، ضمانت اجرای کیفری مناسب و پیشگیرانه‌ای را درباره منع ورود به این پدیده وضع نماید.

## فهرست منابع

### کتاب فارسی

۱. الموسوی‌الخمینی امام سیدروح الله؛ (۱۳۹۹)؛ صحیفه حضرت امام (ره) فارسی، مجموعه آثار امام خمینی(ره)؛ چاپ و نشر عروج (وابسته به موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)؛ ۲۲ مجلد، نوبت چاپ: هفتم، تهران.
۲. الهی‌منش محمدرضا، سدره‌نشین ابوالفضل؛ (۱۳۹۴)؛ محشای قانون جرایم رایانه‌ای، انتشارات معجد، تهران
۳. جعفری لنگرودی محمدجعفر؛ (۱۳۸۲)؛ مبسوط در ترمینولوژی حقوق؛ نشر گنج دانش، چاپ ۴، تهران.
۴. خالقی علی؛ (۱۳۸۸)؛ آیین دادرسی کیفری؛ انتشارات مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های شهر دانش، چاپ دوم، تهران.
۵. کاستلز امانوئل؛ (۱۴۰۲)؛ شبکه‌های خشم و امید؛ ترجمه قلی پور مجتبی؛ نشر مرکز؛ تهران
۶. کاوه سعید؛ (۱۳۸۷)؛ همسران و بی وفایی و خیانت: بررسی عوامل مؤثر و شناخت ویژگی‌ها و عوامل تشکیل دهنده و پیامدهای ناشی از عارضه بیوفایی و خیانت میان همسران؛ نشر سخن؛ تهران.
۷. گودرزی فرامرز، کیانی مهرزاد؛ (۱۳۹۲)؛ پزشکی قانونی برای دانشجویان رشته حقوق؛ نشر سازمان سمت؛ تهران.

### مقالات فارسی

۸. آخوندی محمود؛ (۱۳۸۲)؛ اثبات جرائم منافی عفت از نگاهی دیگر؛ فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، پیاپی ۲۲ (زمستان)؛ صص ۱۰۷-۱۲۱
۹. آراین مهدی؛ (۱۳۹۸)؛ مطالعه تطبیقی بررسی رابطه نامشروع در فقه و حقوق کیفری ایران؛ فصلنامه پژوهش‌های حقوق تطبیقی عدل و انصاف؛ سال ۲، شماره ۵ تابستان، صص ۳۹-۶۱
۱۰. آقایی نیا حسین، عابد رسول؛ (۱۳۹۱)؛ تحلیل و مقارنه‌ای میان قانون جرایم رایانه‌ای و قانون سمعی و بصری؛ فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی، شماره ۵۹ (پاییز)، صص ۱۳-۵۲
۱۱. افراسیابی حسین، رضوی عسل؛ (۱۴۰۰)؛ تعلیق زندگی: بازنمایی خیانت زناشویی در فیلم‌های دهه ۸۰ و ۹۰ سینمای ایران؛ مجله پژوهش‌های راهبردی مسایل اجتماعی ایران؛ سال دهم، شماره ۳۲، ۱ بهار، صص ۱-۲۲
۱۲. بابایی گرمخانه محسن، کسایی عبدالرحیم، زهراکار کیانوش، اسدپور اسماعیل؛ (۱۳۹۸)؛

- ۲۸)، پاییز و زمستان، ۷۳-۹۲
۱۳. پیکانیان راضیه، فرهادی هادی؛ (۱۳۹۶)؛ بررسی اعتیاد به اینترنت، میزان استفاده از پیام‌رسان‌های آنلاین و خیانت‌های اینترنتی به عنوان پیش‌آیند طلاق در زوج‌های در آستانه طلاق و مطلقه شهر اصفهان؛ مجله پژوهش‌های علوم شناختی و رفتاری؛ سال ۷، شماره ۱ (پیاپی ۱۲)؛ بهار و تابستان؛ صص ۸۱-۸۹
۱۴. ترکمان حسین، ایزانلو محسن؛ (۱۳۹۵)؛ ضمانت اجرای قراردادی تعهد به فعل ثالث؛ مجله تحقیقات حقوق تطبیقی ایران و بین‌الملل، سال ۹، شماره ۳۴ (زمستان)؛ ۸۳-۱۰۰
۱۵. جلالی فراهانی امیرحسین؛ (۱۳۸۴)؛ پیشگیری وضعی از جرایم سایبر در پرتو حقوق بشر؛ مجله فقه و حقوق، سال دوم، شماره پاییز؛ صص ۱۳۳-۱۶۲
۱۶. حبیب‌زاده محمدجعفر، رحمانیان حامد؛ (۱۳۹۰)؛ هرزه‌نگاری در حقوق کیفری ایران؛ مجله حقوقی دادگستری؛ سال ۷۵، شماره ۷۶، زمستان، صص ۸۹-۱۲۱
۱۷. حدادزاده نیری محمدرضا؛ (۱۳۸۸)؛ تحقیق در جرایم منافی عفت؛ مجله حقوقی دادگستری؛ سال ۷۳، شماره ۶۷، پاییز، صص ۱۱۵-۱۲۶
۱۸. حیدری فریرز، شاه ملک‌پور حسن، سلمان‌پور عباس؛ (۱۳۹۷)؛ تحولات تقنینی جرم زنا در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲؛ پژوهشنامه حقوق کیفری، سال ۹، شماره ۱ (پیاپی ۷۷)، بهار و تابستان، دانشگاه گیلان، صص ۱۱۵-۱۳۷
۱۹. درویش جواد، حقیقتیان منصور، حجازی سیدناصر؛ (۱۳۹۹)؛ تبیین جامعه شناختی و سیاسی عوامل موثر بر خیانت زن به مرد در خانواده؛ فصلنامه پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، سال ۱۲، ویژه‌نامه پاییز، صص ۲۵۵-۲۶۶
۲۰. رهامی محسن، حیدری علی‌مراد؛ (۳۱۳۸)؛ شناخت جرایم بدون بزه‌دیده؛ فصلنامه مدرّس علوم انسانی، دوره ۸، شماره ویژه، ۳۷ (پیاپی)، صص ۷۳-۱۰۴
۲۱. سودانی منصور، کریمی جواد، مهرابی زاده مهناز، عبدالکاظم نیسی هنرمند؛ (۱۳۹۱)؛ اثربخشی زوج درمانی هیجان‌مدار بر کاهش آسیب‌های ناشی از خیانت همسر؛ مجله تحقیقات علوم رفتاری؛ دوره دهم شماره ۴ (پیاپی ۲۵)؛ صص ۲۵۸-۲۶۸
۲۲. شریفی ساعی محمدحسین، آزاد ارمکی تقی؛ (۱۴۰۰)؛ عوامل شکل‌گیری خیانت زناشویی در ایران، مطالعه فراترکیب؛ مجله بررسی مسایل ایران، دوره ۱۲، شماره ۲، پاییز و



زمستان، صص ۳۳-۷۴

۲۳. شکبیا محمدرضا، اسماعیل پور حیدر؛ (۱۴۰۲)؛ بررسی مفهوم خیانت اینترنتی و تاثیرات آن بر نهاد خانواده؛ مجله علمی پژوهشی معرفت؛ سال ۳۲، شماره ۵ (پیاپی ۳۰۸)، مردادماه، صص ۴۳-۵۱

۲۴. صادقی سالار، عباس علی اکبری؛ (۱۴۰۱)؛ آسیب‌شناسی سیاست کیفری ایران در قبال جرایم جنسی از منظر فقهی و جرم‌شناسی؛ فصلنامه علمی فقه و مبانی حقوق اسلامی؛ سال ۱۵، شماره ۲ (تابستان)، صص ۵۹-۸۲

۲۵. عظیمی کوروش، شاه‌ملک پور حسن؛ (۱۴۰۰)؛ نارسایی قاعده شروع به جرم در جرایم مستوجب حد؛ پژوهشنامه حقوق کیفری؛ سال ۱۲، شماره ۱ (بهار و تابستان)؛ صص ۹۹-۱۲۲

۲۶. فوکس کریستین؛ (۱۳۹۷)؛ رسانه‌های اجتماعی و قدرت ارتباطات؛ ترجمه مهدوی سارا؛ مطالعات ماهواره و رسانه‌های جدید، شماره ۱۵ و ۱۶، تابستان و پاییز؛ صص ۱۳۱-۱۷۴

۲۷. قاسم زاده عراقی مرتضی، خجسته باقرزاده حسن، شاه محمدی سلمانی عبدالرضا؛ (۱۴۰۰)؛ ارائه الگوی حکمرانی در پلتفورم‌های ویدئویی آنلاین با تاکید بر نقش صنعت خودتنظیم‌گری؛ دوفصلنامه علمی رسانه و فرهنگ؛ انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ سال ۱۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۲۷۷-۳۰۶

۲۸. قیاسی جلال‌الدین، تقفی پریسا؛ (۱۴۰۰)؛ نحوه عملکرد رویه قضایی در رویارویی با محتوای مجرمانه؛ با نگاهی به اصطلاح رابطه نامشروع مجازی؛ فصلنامه مدرس حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دوره ۱، شماره ۲ تابستان، صص ۱۳۱-۱۴۸

۲۹. محمدی‌راد حمید؛ (۱۳۹۴)؛ درآمدی بر کیفر رجم در قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲؛ فصلنامه علمی پژوهشی فقه و مبانی حقوق اسلامی؛ سال ۸، شماره ۲۴ (تابستان)، صص ۱۰۷-۱۲۰

### منابع لاتین

### کتاب لاتین

30. Dressler, Joshua (Editor in Chief), (2002), Encyclopedia of crime and justice [electronic resource], Macmillan Reference USA, New York, V: 3.

31. Lovell Jarret S, (2002), Obscenity And Pornography, Encyclopedia of Crime and Punishment, SAGE Publications.

32. Whitty Monica T, (2007), Chapter 11 of Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment: Internet Infidelity: A Real Problem, The International Encyclopedia of Human Sexuality, John Wiley & Sons, Inc.

### مقالات لاتین

33. Barat-Ginies Oriane; (2014); Existe-t-il un droit international du cyberspace?; Dans Hérodote 2014/1-2 (n° 152-153), pp: 201 -220
34. Brand J. Rebecca, Markey N. Charlotte, Mills Ana, Hodges Sara, (2007), Sex Differences in Self-Reported Infidelity and Its Correlates, Sex Roles Mag Vol: August 57(1), pp101-109
35. Cravens Jaclyn, Whiting Jason, (2014), Clinical Implications of Internet Infidelity: Where Facebook Fits In, The American Journal of Family Therapy, 1-15, DOI: 10.1080/81926187.2013.874211, pp 325-339.
36. Clayton Russell, (2014), The Third Wheel: The Impact of Twitter Use on Relationship Infidelity and Divorce No Access. Cyberpsychology, Behavior and Social Networking, Florida state University, No 17(7), pp: 425-430.
37. Hertlein Katherine, Piercy Fred (2006), Internet Infidelity: A Critical Review of the Literature, Family Journal, No: October 14(4), pp: 366-371
38. Murray Christine E, Campbell Emily C, (2015), The Pleasures and Perils of Technology in Intimate Relationships, Journal of Family Psychology, 14: 116-140.
39. Tsapelas Irene, Fisher Helen, Aron Arthur, (2011), The Dark Side of Close Relationships II, Infidelity: When, Where, Why, New York: Routledge/Taylor & Francis Group · Jan 1, pp. 175-195
40. Vossler Andreas, (2016), Internet Infidelity 10 Years On: A Critical Review of the Literature, The Family Journal, Volume 24, Issue 4, pp 359-366
41. Weiser Dana, Weigel Daniel, (2015), Investigating experiences of the infidelity partner: Who is the “Other Man/Woman”?, Personality and Individual Differences, 85: 176-181.
42. Whitty Monica T, (2005), The Realness of Cybercheating: Men's and Women's Representations of Unfaithful Internet Relationships, Social Science Computer Review Mag (SSCR), Volume 23, Issue 1, pp 57-67.
43. Young Kimberly S, Rodgers Robert C, (1998), Internet Addiction: Personality Traits Associated with Its Development, Paper Presented at the 69th Annual Meeting Of The Eastern Psychological Association, University of Pittsburgh at Bradford In April, pp: 25-31

### پایان نامه‌ها و سایر منابع

۴۴. احمدلوی محمود؛ (۱۳۷۷)؛ سیاست جنایی تقنینی و قضایی ایران در زمینه جرائم مبتنی بر رابطه نامشروع؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق، تهران.
۴۵. سلیمی بنی امید؛ (۱۳۹۸)؛ رای یک قاضی و احتمال افزایش قتل‌های ناموسی؛ خبرگزاری خبرآنلاین، کد مطلب: ۱۲۷۴۸۷۷
۴۶. مصوبه شورای عالی انفورماتیک، (۱۳۷۲)، دبیرخانه شورای عالی انفورماتیک.

## تعالیم و گستره دعوت حضرت شعیب (ع) در قرآن با نگاهی به آموزه‌های تورات

علی محمد عمورسولی آران‌ای<sup>۱</sup>

### چکیده

این مقاله به بررسی تعالیم و گستره دعوت حضرت شعیب (ع) بر اساس آیات قرآن کریم و مقایسه آن با آموزه‌های تورات می‌پردازد. هدف از این پژوهش، تبیین نقاط اشتراک و افتراق در مضامین اخلاقی، اجتماعی و اعتقادی مندرج در دعوت حضرت شعیب (ع) از منظر قرآن و تورات است.

روش تحقیق، تحلیل محتوای آیات و متون مرتبط و بررسی تطبیقی آنهاست. یافته‌ها نشان می‌دهد که در هر دو کتاب آسمانی، بر توحید، عدالت، پرهیز از کم‌فروشی و فساد اقتصادی تأکید شده است، اما تفاوت‌هایی نیز در جزئیات و نحوه بیان این تعالیم وجود دارد. نگاه قرآن و تورات در دو محور دعوت حضرت شعیب به توحید و عدالت اقتصادی یکسان بوده و در قرآن تفصیل و جزئیات بیشتری ذکر شده است. این موضوع می‌تواند ناشی از تفاوت در شرایط تاریخی، فرهنگی و ویژگی‌های خاص هر یک از این دو کتاب الهی باشد. این مطالعه می‌تواند به درک بهتر جایگاه حضرت شعیب (ع) در سنت ابراهیمی و شناخت دقیق‌تر آموزه‌های مشترک و متمایز ادیان توحیدی کمک کند. نگارنده در این پژوهش، بر اساس روش کتابخانه‌ای به تبیین و تحلیل محتوایی موضوع یاد شده به صورت جامع پرداخته است.

### واژگان کلیدی

قرآن، تورات، شعیب، رعوثیل، یترون، مدین، اصحاب الایکه.

۱. دانش آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم؛ محقق و پژوهشگر حوزه دین‌پژوهی.

## طرح مسأله

قرآن کتاب تاریخ نیست و غرضش از بیان قصه‌های تاریخی بیان سنت‌های الهی و بیان نمونه‌های عملی از مواجهه انسان‌ها با هدایت و تربیت الهی است. به بیان روشن‌تر، قرآن درس‌های تاریخی گزارش کرده است، نه قصه‌های تاریخی. همین نکته، نقطه تمایز قرآن و متون مسیحی و یهودی است که آن دو کتاب به جزئیات روایت داستان‌ها نیز پرداخته است.

موضوع این تحقیق، تعالیم و گستره دعوت یکی از پیامبران و هادیان الهی به نام حضرت شعیب است که نام او، یازده بار در قرآن بیان شده است. آن حضرت، پدر همسر حضرت موسی است. معادل نام حضرت شعیب در تورات، «یترون» یا «رعوئیل» است. بحث از حضرت شعیب، بحث از همه جوانب و ویژگی‌های شخصیتی آن حضرت، همچون علم، تزکیه و مدیریت فرهنگی و اصلاحات اقتصادی و امور دیگر وی است. ایشان همچون انبیای دیگر، در زمره افرادی بود که خداوند از میان افراد صالح و کامل وی را برگزید که در میان مردم اسوه باشد و مردم را با اعمال و رفتار خود، به سوی سعادت و کمال با تشکیل جامعه الهی تشویق نماید. در داستان حضرت شعیب و برخورد با حضرت موسی و آنچه در قرآن ذکر شده، نمونه‌هایی از اوج بندگی و انسان‌سازی و معرفت را ملاحظه می‌کنیم.

در زمینه زندگانی حضرت شعیب (ع)، آثار متعددی نگاشته شده است که برخی از آن‌ها به عنوان پیشینه عام و برخی به عنوان پیشینه خاص محسوب می‌شوند. قدیمی‌ترین منبع در این زمینه، تورات است که قرن‌ها قبل از میلاد مسیح به نگارش درآمده است. از جمله آثار مرتبط می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقاله «راهبردهای دفاع اقتصادی از منظر قصص پیامبران الهی» اثر سید احسان خاندوزی و سید سعید حسین زاده، که به بررسی سیره حضرت شعیب (ع) در مقابله با فساد اقتصادی و کم‌فروشی می‌پردازد.

کتاب «التصویر الفنی فی القرآن» اثر سید قطب، که به معرفی جنبه‌های اعجاز ادبی

قرآن کریم می‌پردازد و در بخشی از آن، به قصه حضرت شعیب (ع) اشاره می‌کند. کتاب «جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن» اثر حمید محمد قاسمی، که به بررسی تابلوهای هنری و شگفت‌آور قرآن کریم می‌پردازد و در بخشی از آن، به قصص قرآن از جمله قصه قوم حضرت شعیب (ع) اشاره می‌کند.

کتاب «پژوهش در جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن» اثر محمود بستانی، که به بررسی هنری داستان‌های قرآنی، به ویژه داستان حضرت شعیب (ع)، می‌پردازد. عبرت‌آموزی از داستان حضرت شعیب، درسی برای همه اقوام و ملل است. بی‌گمان مهم‌ترین نهضت فرهنگی و اعتقادی از ابتدای زندگی بشر در روی کره زمین تاکنون، از آن پیامبران و اوصیاء آنان بوده است و چون در قضیه حضرت شعیب، مسائل مختلف اقتصادی و حقوقی و موارد مختلف هدایتی وجود دارد، اهمیت بحث را دوچندان می‌کند. در این مقاله، روش تحقیق به صورت کتابخانه‌ای و توصیف و تحلیل محتوایی بر اساس داده‌های تحقیق بوده که با بررسی داده‌های مطالعاتی به تحلیل زمینه‌ای مباحث مرتبط با عنوان تحقیق پرداخته می‌شود.

با توجه به اهمیت نگاه اصالت محور به پیام‌های قرآنی که برخی در قالب بیان داستان‌های دینی می‌باشد و وجود شبهه از سوی دگراندیشان و مستشرقان، مبنی بر اقتباس پیام‌ها و داستان‌های قرآن از کتب آسمانی سابق و نبود تحقیق و منبع جامعی در جهت دفع و رفع این ابهامات، مقاله حاضر، نوآوری توصیفی و تبیینی دارد.

### مفهوم شناسی

پیش از ورود به بحث اصلی تعالیم و گستره دعوت حضرت شعیب (ع) در قرآن و تورات، ضروری است تا مفهوم برخی از اصطلاحات مرتبط با این تحقیق ذکر گردد:

### قرآن

قرآن، اسامی و صفات متعددی را برای خود به کار برده که مشهورترین آن‌ها عبارت است از قرآن، فرقان، کتاب، ذکر. (انعام: ۱۹؛ فرقان: ۱؛ بقره: ۲ و حجر: ۹).  
فرقان و ذکر بودن قرآن به این معناست که اولاً قرآن روایتی وحیانی از زندگی و سیره

انبیاء گذشته ارائه می دهد و ثنیا ما را با تعالیم اصیل و غیر تحریف شده این انبیا آشنا می سازد. پیاپی فرستادن انبیا و آموزه های مشترک ایشان در دعوت مردم گویای مسیر تمدنی ترسیم شده در الگوی الهی ایشان است.

قرآن مجید با بیان بهترین داستان‌ها، توصیه‌های بسیاری به فضائل اخلاقی و نهی از رذایل اخلاقی کرده است که اساس اخلاق و حکمت علمی را پایه گذاری می کند و خود یک رساله اخلاقی متعالی است. بدون تردید وقتی ما می توانیم از قرآن که بزرگ‌ترین و عمیق‌ترین کتاب انسان‌سازی است، بهره‌مند شویم که آن را بشناسیم و بهترین راه شناخت آن این است که موضوعات آن را جدا جدا مورد بررسی قرار دهیم. هدف اصلی قرآن، هدایت بشر به سوی تکامل است؛ هدایتی که در پرتو آن، رحمت همه‌جانبه مادی و معنوی برای انسان‌های باایمان به دست می آید.

از مهم‌ترین ویژگی‌های قصه‌های قرآن «صادق بودن» آن‌ها و «مطابقتشان با واقعیت» است؛ برخلاف بسیاری از قصه‌های ادبی که عنصر خیال در آن‌ها تأثیر بسزایی دارد و هرچه این عنصر نفوذ بیش‌تری در ساختار داشته باشد، تأثیر آن در شنونده افزایش می‌یابد. قصه‌های قرآن نه تنها با واقعیت مطابقت دارند، بلکه مهم‌ترین و حساس‌ترین وقایع تاریخی انسان هستند.

از دیگر ویژگی‌های داستان‌های قرآن جنبه «اعجاز داستانی» قرآن کریم است. قرآن کریم تنها از آن‌جهت معجزه نیست که شنیدنی‌ترین و نیکوترین داستان‌ها را در اوج فصاحت و حسن معانی و الفاظی شیوا و عباراتی هم‌ساز و مقاطع و فواصلی هم‌شکل بیان کرده است؛ بلکه از جهت ذکر رویدادهای گذشته و آینده و بیان معارف و منافع مؤثر در سعادت بندگان نیز با بهترین شیوه ممکن و نیکوترین نظم و ترتیب، معجزه است.

## تورات

واژه تورات به معنای «تعلیم»، «قانون» و «شریعت» است (موسوی بجنوردی، دائره المعارف بزرگ اسلامی: ۱/۶) و این اصطلاح به کتاب آسمانی حضرت موسی، اطلاق می‌شود. (مائده: ۴۴) توراتی که قرآن از آن سخن می‌گوید غیر از توراتی است که اکنون در دسترس قرار دارد. اسفار پنج‌گانه تورات و بقیه عهد عتیق به لحاظ ساختار و محتوا

شبهاتی به قرآن ندارد زیرا این کتاب تاریخ بنی اسرائیل، زندگینامه و سخنان حضرت موسی را بیان می‌کند و مشتمل بر مطالب بسیاری است که با قرآن ناسازگار است.

تورات کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان است. این اصطلاح، ۱۸ بار در آیات قرآن ذکر شده و کتاب حضرت موسی معرفی شده است. همچنین قرآن، حضرت عیسی و حضرت محمد را تأیید کننده تورات معرفی نموده است.

این کتاب شامل پنج سفر اول کتاب مقدس است. یهودیان معتقدند این کتاب‌ها متعلق به حضرت موسی است. (بستانی، پطرس بن پولس، دائره المعارف بستانی: ۲۶۴/۷) آنان این کتاب را نازل شده بر حضرت موسی می‌دانند. نام‌های متعددی برای این کتاب استفاده شده است. با توجه به ارزش و جایگاه این کتاب‌ها به کل کتاب مقدس یهودی نیز تورات گفته می‌شود.

مراد از تورات در اسفار کتاب مقدس، کتاب‌های پنج‌گانه حضرت موسی است. یهودیان، این کتاب‌ها را ناموس موسی نیز می‌نامند. آنان این کتاب را نازل شده در کوه سینا، بر حضرت موسی می‌دانند.

تورات به کل کتاب مقدس یهودیان نیز اطلاق می‌شود. این اسفار (جمع سفر به معنای نامه و کتاب بزرگ) عبارت‌اند از سفر پیدایش، خروج، لاویان و اعداد، تثنیه. برخی از مسیحیان از لفظ تورات برای بیان کل کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید) استفاده نموده‌اند. (بستانی، دائره المعارف، ۲۶۴/۷)

قرآن کریم، متن وحی الهی است که از نظم و هماهنگی در کلمات، انسجام در آموزه‌ها، فصاحت و بلاغت والایی برخوردار است. این ویژگی‌ها، قرآن را از هرگونه تحریف و دستبرد بشری مصون نگه داشته است. همانطور که در قرآن آمده است: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ". (حجر: ۹) از این رو، آموزه‌های قرآن بدون هیچ تردیدی پذیرفته می‌شوند و حجیت آن ذاتی است. بنابراین، مسلمانان بر خطانپذیری قرآن اجماع دارند.

در مقابل، در نگارش تورات فعلی، انسان‌ها نقش داشته‌اند. در خصوص تورات کنونی اجماع بر خطانپذیری وجود ندارد بلکه پذیرش تورات مستند به تصویب مؤمنان است و

حجیتش را به کمک دلایل بیرونی به دست آورده (فورستل، الهام کتاب مقدس: ۳۸۱-۳۸۶) و الهام بودنش را مردم با گذشت زمان پذیرفته‌اند. (باغبانی آرانی، شناخت قرآن و عهدین: ۲۶-۲۷ و عمورسولی، با شعیب نبی: ۱۱)

### شعیب

حضرت شعیب، یکی از پیامبران الهی است که نام او ۱۱ بار در قرآن ذکر شده و لقبش "خطیب الانبیا" است. (رضی، قصص قرآن یا تاریخ انبیاء سلف، ۲/۲۳۳) در کتب لغت آمده که شعیب، همان یثرون است و شعیب به معنای کسی است که راه درست را نشان می‌دهد؛ شعیب در لغت، مُصَغَّرُ شَعْبِ که مصدر و یا اسم است و کنایه از اصلاح و راهنمایی کردن است. (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن: ۱/۴۱۵)

حضرت شعیب از فرزندان نابت بن ابراهیم (مجلسی، بحار الانوار: ۱۲/۳۷۵) و محل دفن او بیت المقدس ذکر شده است؛ (خراسانی، منتخب التواریخ: ۴۶) نسبت آن حضرت، شعیب بن صیفون بن عنقاء بن ثابت بن مدین بن ابراهیم ذکر شده است. (طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده: ۱/۲۴۴) نام پدر وی، صیفون (همان) و نام مادر آن حضرت، میکاء است. (سپهر، ناسخ التواریخ زندگانی پیامبر: ۱/۳۰۴) تاریخ تولد ایشان را ۳۶۱۶ سال بعد از هبوط حضرت آدم ذکر کرده‌اند. (همان) او ۲۴۲ سال زندگی کرده (مجلسی، حیاة القلوب: ۲۹۷؛ راوندی، قصص الانبیاء، ص ۱۴۶) و در بیت المقدس دفن شده است. (خراسانی، منتخب التواریخ: ۴۶) تعداد فرزندان او را ۷ دختر ذکر کرده‌اند. (عمادزاده، تاریخ انبیاء: ۲/۵۰۰)

### رعویل

رعویل، کاهن یا امیر مدیان و پدر زن حضرت موسی است. نام اصلی او یثرون گفته شده و نام دوم او حویاب است. (مهران، دراسات تاریخیة من القرآن الکریم: ۲/۴۳۸) رعویل، به معنای این است که خدا او را رعایت می‌کند؛ به معنای صدیق الله یا صادق در عبادت نیز گفته شده است. (بلاغی، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، ۱/۲۶۸) رعویل، با نام یثرون از نسل حضرت ابراهیم و قطوره بوده؛ (مستر هاکس، قاموس کتاب مقدس: ۹۴۴)



هفت دختر داشت که یکی از آنها، همسر حضرت موسی است. (خروج: ۱۸/۲)

### یترون

یترون که احتمالاً نام دیگر رعوئیل و یا لقب او است، فرزند عیسو و نوه اسحاق است و مادرش بسمه نام دارد؛ بسمه، کنعانی و دختر اسماعیل است. او همچنین پسری به نام حویاب دارد. «و موسی به حویاب بن رعوئیل مدیانی که برادر زن موسی بود گفت: ...» (اعداد: ۲۹/۱۰) در عهد قدیم، یترون، کاهن مدیان و پدر زن موسی خوانده شده و موسی گله پدر زن خود، یترون، کاهن مدیانی را شبانی می‌کرد. (خروج: ۳/۱) حضرت موسی بعد از ازدواج با دختر یترون، برای او شبانی می‌کرد ... و به پیامبری رسید. (خروج: ۱۳/۱-۵). یترون، به معنای «فضل او»، کاهن یا امیر مدیان و پدر زن حضرت موسی است. (دهخدا، لغتنامه دهخدا: ذیل واژه یترون)

### مدین

از قرآن در دو سوره اعراف و هود و ۱۱ باری که نام حضرت شعیب در قرآن ذکر شده است می‌فهمیم که آن حضرت به سوی مردم شهر مدین ارسال شده است. مدین، قبیله و شهری است که به نام مدین بن ابراهیم نامیده شده و حضرت شعیب در آنجا دعوت به توحید و اجرای عدالت می‌کرد؛ مدین در محاذات تبوک و بزرگتر از آن است. (حموی، معجم البلدان: ۷۷/۵) قوم مدین، اهالی شهر مدین و قوم ایکه، طائفه‌ای از قوم شعیب بودند که سرزمینشان، یک ناحیه از حوزه دعوت حضرت شعیب (ع) بوده است. (طباطبایی، ترجمه المیزان، ۱۲/۲۷۳) جمعی از مفسران گفته‌اند که حضرت شعیب (ع) بر دو طایفه مبعوث شد؛ یک مرتبه بر اهل مدین مبعوث شد و ایشان به صدایی مهیب که موجب زلزله زمین گردید و بعد از آن بر اهل ایکه مبعوث گردید و آنها به ابر صاعقه‌بار سوختند. (طبرسی، مجمع البیان: ۴/۳۰۳؛ فخر رازی، تفسیر الکبیر: ۲۴/۵۲۹ و بغوی، تفسیر بغوی: ۳/۴۷۷)

## اصحاب الایکه

قرآن مردم شهر مدین را که حضرت شعیب (ع) به سوی آنان فرستاده شد، اصحاب الایکه نامیده است (شعراء، ۱۷۶). سرزمین ایکه در مسیر مردم حجاز به شام بوده است و آن حضرت در قریه ای به نام ایکه در نزدیکی شهر مدین زندگی می کرد. ایکه محلی است که درختان درهم تنیده و پیچیده دارد و معادل واژه بیش در فرهنگ فارسی است (باغبانی آرانی، جواد، وحی و نبوت در قرآن و عهدین، ص ۴۱۴).

## ویژگی ها و سرنوشت قوم حضرت شعیب (ع) در قرآن

قومی که حضرت شعیب به سوی آنان ارسال شده بود، از صفاتی برخوردار بوده است که برخی از آنها عبارتند از: ۱. کم فروشی: یکی از مهم ترین ویژگی های منفی این قوم، کم فروشی و تقلب در معاملات بوده است. حضرت شعیب (ع) بارها آن ها را از این کار منع کرده و به رعایت انصاف و عدالت در معاملات دعوت می کند. این کار یکی از نشانه های فساد اقتصادی این قوم بوده است. این قوم مشرک نیز بوده است و بت هایی را پرستش می کردند. از صفات دیگر این قوم ایجاد ناامنی بوده به گونه ای که آنان در راه ها می نشستند و با ایجاد ناامنی، مردم را از ایمان آوردن به خدا باز می داشتند.

قوم شعیب به دلیل تکذیب آن پیامبر و ادامه گناهان، مورد عذاب الهی قرار گرفتند. در قرآن، نوع عذاب آن ها به صورت صاعقه (رعد و برق) و زلزله ذکر شده است. مشهور میان مفسران آن است که چون قوم آن حضرت تکذیب شعیب را به نهایت رساندند؛ حق تعالی بر ایشان گرمای شدیدی فرستاد که نفس های ایشان را گرفت و چون داخل خانه ها شدند؛ آن گرما در خانه های ایشان داخل شد و نه سایه فایده می بخشید و نه آب و از گرما بریان شدند. پس حق تعالی ابری بر ایشان فرستاد؛ پس همگی از شدت گرما به آن ابر پناه بردند و چون در زیر ابر جمع شدند، ابر بر ایشان آتش بارید و زمین در زیر ایشان بلزید تا ایشان سوختند و خاکستر شدند. (طبرسی، مجمع البیان: ۳۰۳/۴؛ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر: ۱۴۵/۶ و آلوسی، تفسیر روح المعانی: ۸۰۷/۵؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۶۱/۱۰)

## تعالیم حضرت شعیب (ع)

داستان حضرت شعیب (ع) از جمله قصه‌هایی است که در قرآن و تورات یاد شده، اما تفاوت‌های زیادی میان این دو گزارش وجود دارد. این تفاوت‌ها در دو حوزه تعالیم و گستره دعوت و نیز سیره شخصی و اجتماعی ایشان قابل مقایسه و بررسی است. پس از ذکر اصطلاحات و تبیین آنها، در این بخش، با تکیه بر آیات قرآن کریم، به تحلیل تفصیلی مضامین تعلیمی و گستره دعوت حضرت شعیب (ع) می‌پردازیم. هدف، استخراج نظام‌مند مؤلفه‌های اصلی دعوت نبوی ایشان، تبیین ابعاد مختلف آن و بررسی گستره شمول این دعوت، با توجه به اصول جهان‌شمولی رسالت انبیاء و ویژگی‌های جوامع مخاطب است. دعوت حضرت شعیب (ع)، همچون دیگر انبیای الهی، مبتنی بر مجموعه‌ای از اصول و تعالیم الهی است که هدف غایی آن، هدایت جامعه بشری به سوی سعادت و کمال است. این تعالیم را می‌توان در سه حوزه کلی اعتقادی، اجتماعی و اقتصادی، دسته‌بندی نمود:

### تعالیم اعتقادی

#### ۱. توحید

توحید، به مثابه بنیادین‌ترین اصل در نظام اعتقادی، در دعوت همه انبیاء از جمله حضرت شعیب (ع) یاد شده است. توحید، نه تنها یک اصل اعتقادی محض، بلکه مبنایی برای شکل‌گیری نظام اخلاقی و اجتماعی عادلانه است. بر این اساس، در پرتو توحید است که مفاهیمی چون عدالت، امانت‌داری، مسئولیت‌پذیری و خیرخواهی در جامعه نهادینه می‌شوند و روابط انسانی از قوام و استحکام برخوردار می‌گردند.

در این زمینه، قرآن، نام پیامبر سرزمین مدین و ایکه را حضرت شعیب (ع) معرفی نموده که آنها را به پرستش خدا توصیه می‌فرمود. آیات قرآن، صراحتاً بر دعوت ایشان به پرستش خدای یگانه و نفی هرگونه شرک و بت‌پرستی دلالت دارند.

خداوند در آیه ۸۵ سوره اعراف می‌فرماید: «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ» (اعراف: ۸۵) «و به سوی مدین، برادرشان شعیب (ع) را فرستادیم؛ گفت: ای قوم من! خدا را پرستید

که جز او معبودی ندارید، دلیل روشنی از طرف پروردگارتان برای شما آمده است، بنابراین حق پیمان‌ه و وزن را ادا کنید و از اموال مردم چیزی نگاهید و در روی زمین بعد از آنکه (در پرتو ایمان و دعوت انبیاء) اصلاح شده است فساد نکنید، این برای شما بهتر است اگر با ایمان هستید.»

همچنین در آیه ۸۴ سوره هود بیان شده است: «وَأَلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَتَّبِعُوا الْوَيْهَانِ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ» (هود: ۸۴) «و به سوی مدین برادرشان شعیب (ع) را فرستادیم؛ گفت: ای قوم من! الله را پرستش کنید که جز او معبود دیگری برای شما نیست و پیمان‌ه و وزن را کم نکنید (و دست به کم فروشی نزنید) من خیر خواه شما هستم و من از عذاب روز فراگیر بر شما بیمناکم!»

## ۲. تقوای الهی

در قرآن دعوت به تقوای الهی نیز در زمره تعالیم حضرت شعیب (ع) برای قومش بیان شده است. تقوا، به معنای ترس آگاهانه از خداوند متعال و التزام عملی به فرامین الهی، از دیگر تعالیم اساسی حضرت شعیب (ع) است. تقوا، به عنوان یک سازوکار خودکنترلی درونی، نقش بسزایی در پیشگیری از انحرافات اخلاقی و رفتارهای نابهنجار اجتماعی ایفا می‌کند و زمینه‌ساز تعالی روحی و معنوی انسان می‌گردد. با توجه به رفتار اجتماعی و اقتصادی قوم شعیب (ع) که در آن کم‌فروشی، تقلب و استثمار رواج داشت، دعوت به تقوا به معنای رعایت حقوق دیگران، پرهیز از تعدی و تجاوز و التزام به انصاف و عدالت در روابط اقتصادی و اجتماعی بوده است.

خداوند در آیات ۱۷۶ و ۱۷۷ از سوره شعراء می‌فرماید: «كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ \* إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعراء: ۱۷۶ و ۱۷۷) «اصحاب ایکه (شهری نزدیک مدین) رسولان (خدا) را تکذیب کردند \* هنگامی که شعیب (ع) به آنها گفت، آیا تقوی پیشه نمی‌کنید؟»

### لزوم شکر نعمت و تذکر نسبت به عواقب کفران

یادآوری نعمت‌های الهی و پرهیز از کفران، از دیگر مضامین برجسته در دعوت حضرت شعیب (ع) است. شکر نعمت، افزون بر قدردانی زبانی، مستلزم بهره‌گیری صحیح و مسئولانه از نعمت‌های الهی در جهت خیر و صلاح جامعه است. در مقابل، کفران نعمت، نه تنها موجب سلب برکت و زوال نعمت‌ها می‌شود، بلکه عذاب الهی را نیز در پی دارد. تذکر حضرت شعیب (ع) به قوم خود در مورد عواقب کفران نعمت، هشدار می‌دهد که همه جوامع بشری که از انحراف از مسیر حق و عدل و رویگردانی از ارزش‌های الهی، پرهیز نمایند.

خداوند از حضرت شعیب (ع) در دعوت خود، برای هدایت قومش، در آیه ۸۴ سوره هود نقل می‌کند که حضرت شعیب گفت: «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَتَّقُوا الْمَكِّيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ» (هود: ۸۴) «ای قوم من! ... من هم اکنون شما را در نعمت می‌بینم، ولی از عذاب روز فراگیر، بر شما بیمناک هستم.» حضرت شعیب (ع)، برای بیرون آمدن قومش از خواب غفلت، دلسوزی می‌کرد و به آنان هشدار می‌داد و امتها و اقوام گذشته را به آنان یادآوری می‌کرد که شاید بیدار و هوشیار گردند.

همچنین در آیه ۸۹ سوره هود آمده است: «وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ» (هود: ۸۹) «ای قوم من! دشمنی و مخالفت با من، شما را به جایی نرساند، که [عذابی] مانند آنچه به قوم نوح یا قوم هود یا قوم صالح رسید به شما هم برسد، و قوم لوط از شما [چه از جهت زمان و چه از جهت مکان] چندان دور نیست.»

در آیه ۱۷۶ سوره شعراء آمده است: «كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ» (شعراء: ۱۷۶) «مردم آیکه پیامبران را تکذیب کردند»

و در آیه ۱۸۸ و ۱۸۹ سوره شعراء آمده است: «قَالَ رَبِّي أَخْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ \* فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (شعراء: ۱۸۸ و ۱۸۹) [شعیب] گفت: پروردگارم به آنچه انجام می‌دهید، داناتر است \* پس او را تکذیب کردند؛ در نتیجه عذاب

روز سبیاان [یعنی روزی که ابری تیره و صاعقه‌ها سایه می‌اندازد] آنان را فرا گرفت، همانا آن عذاب روزی بزرگ بود.»

### تعالیم اجتماعی

حضرت شعیب (ع) بر اصلاح امور اجتماعی تأکید داشت. این امر، نشان‌دهنده توجه ایشان به تمام ابعاد زندگی انسان و تلاش برای ایجاد یک جامعه سالم و متعادل است. اصلاح امور فردی، مستلزم تهذیب نفس، تقویت فضایل اخلاقی و پرهیز از رذایل است. اصلاح امور اجتماعی نیز، مستلزم ایجاد نظام‌های عادلانه، مبارزه با فساد و تلاش برای رفع نیازهای جامعه است. هدف حضرت شعیب (ع) از تأکید بر اصلاح امور فردی و اجتماعی، به ویژه امور اقتصادی، جلوگیری از اختلاف طبقاتی، ظلم و ستم در جامعه بود.

#### ۱. صبر در برابر مشکلات

حضرت شعیب (ع) مؤمنان را به صبر و استقامت در برابر مشکلات و چالش‌ها ترغیب می‌نمود. صبر، به عنوان یک فضیلت اخلاقی و عامل تاب‌آوری در برابر سختی‌ها، به انسان کمک می‌کند تا در مواجهه با مصائب و ناملازمات، تعادل روانی خود را حفظ نموده و از مسیر حق منحرف نشود. در جامعه‌ای که فساد اقتصادی و اجتماعی ریشه دوانده است، صبر و استقامت در راه اصلاح و مبارزه با فساد، از جمله ضروری‌ترین صفات برای مؤمنان است.

حضرت شعیب (ع) به مؤمنان و کسانی که به او ایمان آورده بودند، توصیه کرد که در برابر مشکلات صبر کنند و این توصیه، برای تمام محوقات در همه ازمه‌ها، جاری و ساری است؛ خداوند، کلام حضرت شعیب (ع) را در آیه ۸۷ سوره اعراف، اینگونه بیان می‌دارد: «وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُزِيلَتْ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (اعراف: ۸۷) «و اگر گروهی از شما به آیینی که من به آن فرستاده شده‌ام، ایمان آوردند و گروهی ایمان نیاوردند؛ پس [شما مؤمنان] شکیبایی ورزید تا خدا میان ما داوری کند، که او بهترین داوران است.»

در آیه ۱۵ سوره شوری، آمده است: «فَلِدِّلِكَ فَادْعُ وَاشْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ

وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (شوری: ۱۵) «پس آنان را [به سوی همان آیینی که به تو وحی شده] دعوت کن، و همان گونه که مأموری [بر این دعوت] استقامت کن، و از هواهای نفسانی آنان پیروی مکن و بگو: به هر کتابی که خدا نازل کرده، ایمان آوردم، و مأمورم که در میان شما به عدالت رفتار کنم؛ خدا پروردگار ما و شماست؛ اعمال ما برای خود ما و اعمال شما برای خود شماست؛ دیگر میان ما و شما [پس از روشن شدن حقایق] هیچ حجت و برهانی نیست؛ خدا ما و شما را [در عرصه قیامت] جمع می کند، و بازگشت [همه] به سوی اوست.»

همچنین در آیه ۲۵ سوره اعراف، آمده است: «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف: ۲۵) «پروردگار فرمود: در آن زندگی می کنید، و در آن می میرید، و از آن بیرون می آید.»

## ۲. ایجاد وحدت در جامعه و جلوگیری از کشمکش و جدال

حضرت شعیب (ع) قوم خود را از تفرقه و اختلاف برحذر می داشت و آنان را به وحدت و همدلی دعوت می کرد. قرآن کریم، تفرقه و اختلاف را از عوامل ضعف و سستی جامعه می داند و مؤمنان را به حفظ وحدت و پرهیز از نزاع و درگیری توصیه می کند. ایجاد وحدت در جامعه، مستلزم احترام به دیدگاه‌های مختلف، پرهیز از تعصب و تنگ‌نظری و تلاش برای یافتن نقاط مشترک و زمینه‌های همکاری است.

قوم حضرت شعیب (ع) سعی در ایجاد تفرقه انداختن در جامعه و پراکنده نمودن اطراف آن حضرت داشتند؛ خداوند قول قوم حضرت شعیب (ع) را در آیه ۸۸ سوره اعراف پس از ناامن کردن جامعه و نصیحت حضرت شعیب (ع)، اینگونه حکایت کرده است: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَوْمِنَا أَوْ لَنَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوْلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۸) «اشراف و سران قومش که [از پذیرفتن حق] تکبر ورزیدند، گفتند: ای شعیب! مسلماً تو و کسانی را که با تو ایمان آورده اند از شهرمان بیرون می کنیم یا اینکه بی چون و چرا به آیین ما بازگردید. گفت: آیا هر چند که نفرت و کراهت [از آن آیین] داشته باشیم؟!»

یکی از عواملی که در جامعه سبب می‌شود که امنیت جامعه را از بین ببرد، چند دستگی است؛ به عبارتی تنازع و اختلاف بین مردم و احیاناً بین سردمداران آن جامعه است که خداوند در آیه ۸۶ سوره اعراف درباره عمل قوم شعیب (ع) و نصیحت آنان بیان داشته است: «وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكْتَرْتُمْ وَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۸۶) «و بر سر هر راهی منشینید که کسانی را که به خدا ایمان آورده‌اند [به مصادره اموال، شکنجه و باج خواهی] بترسانید، و از راه خدا بازدارید، و بخواهید آن را [با وسوسه و اغواگری] کج نشان دهید؛ و به یاد آورید زمانی که جمعیت اندکی بودید، ولی [پروردگارتان] شما را فرونی داد، و با تأمل بنگرید که سرانجام مفسدین و تبهاران چگونه بود؟»

حضرت شعیب (ع) کافران و قوم خویش را به یکپارچگی دعوت و ازهم پارگی برحذر داشته و می‌فرمود که از درگیری داخلی پرهیز کنید و سبب بروز آشوب و اغتشاش در جامعه نشوید و آسایش و آرامش و امنیت خویش را به خطر نیندازید و صبر را سرلوحه خویش قرار دهید. خداوند از کلام حضرت شعیب در سوره اعراف آورده است: «وَأَلِيَّ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۸۵) «و به سوی مردم مدین، برادرشان شعیب را [فرستادیم]، گفت: ای قوم من! خدا را پرستید که شما را جز او معبودی نیست، یقیناً برهانی روشن از سوی پروردگارتان برای شما آمد، پس پیمانان و ترازو را تمام و کامل بدهید، و از اجناس و اموال و حقوق مردم مکاهید، و در زمین پس از اصلاح آن [به وسیله رسالت پیامبران] فساد مکنید، این [امور] برای شما بهتر است، اگر مؤمنید.»

## تعالیم اقتصادی

### ۱. عدالت اقتصادی

آیات متعددی در قرآن کریم، بر لزوم رعایت عدل و انصاف در معاملات تأکید دارند. برپایی عدل و قسط، مستلزم ایجاد نظام اقتصادی و اجتماعی عادلانه‌ای است که در آن، حقوق همه افراد جامعه، به ویژه اقشار آسیب‌پذیر، مورد حمایت قرار گیرد و از هرگونه



تبعیض و نابرابری جلوگیری شود.

سامان دادن به وضعیت اقتصادی و قراردادن معیاری برای ایجاد عدالت اقتصادی بین مردم و برطرف کردن مفاسد اقتصادی، یکی از کارها و سفارشات حضرت شعیب (ع) بود. آن حضرت جهت اجرای عدالت، پیمانانه و ترازو را برای سالم‌سازی اقتصاد و اجرای عدالت اجتماعی و اعطای حقوق اجتماعی و مبارزه با استثمار و غارت اموال مردم و تأکید بر مال حلال پیشنهاد می‌کند. (فیض کاشانی، تفسیر الصافی: ۲۲۰/۲)

## ۲. پرهیز از کم‌فروشی

قوم هر کدام از انبیای الهی، به فساد خاصی شهرت می‌یافتند؛ برای مثال قوم حضرت لوط، به فساد اخلاقی و ... قوم حضرت شعیب، علاوه بر شرک و بت پرستی، به فساد اقتصادی مبتلا بودند؛ آنان با آنکه از نظر قدرت مالی، بسیار نیرومند بودند، به فساد کم‌فروشی در پیمانانه و ندادن حق مردم، عادت داشتند. مبارزه با کم‌فروشی، احتکار، رباخواری و سایر مظاهر فساد اقتصادی، از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های حضرت شعیب (ع) بود.

خداوند در آیه ۸۵ سوره اعراف می‌فرماید: «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۸۵) «و به سوی مدین، برادرشان شعیب (ع) را فرستادیم؛ گفت: ای قوم من! خدا را پرستید که جز او معبودی ندارید، دلیل روشنی از طرف پروردگارتان برای شما آمده است، بنابراین حق پیمانانه و وزن را ادا کنید و از اموال مردم چیزی نکاهید و در روی زمین بعد از آنکه (در پرتو ایمان و دعوت انبیاء) اصلاح شده است فساد نکنید، این برای شما بهتر است اگر با ایمان هستید.»

همچنین در آیه ۸۴ سوره هود بیان شده است: «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُضُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ» (هود: ۸۴) «و به سوی مدین برادرشان شعیب (ع) را فرستادیم؛ گفت: ای قوم من! الله را پرستش کنید که جز او معبود دیگری برای شما نیست و پیمانانه و

وزن را کم نکنید (و دست به کم فروشی نزنید) من خیر خواه شما هستم و من از عذاب روز فراگیر بر شما بیمناکم!

حضرت شعیب (ع) از بین همه صفات زشت آنان، پس از دعوت به یکتاپرستی و رهایی از شرک، آن‌ها را از کم‌فروشی باز می‌دارد. حضرت شعیب (ع)، شیوه‌های مختلفی را برای هدایت بشر در پیش داشت که یکی از شیوه‌های برتر او، برای اقتصاد سالم و یکپارچگی در امور زندگی، مبارزه با اقتصاد ناسالم و انحرافات قوم خود بود؛ لذا او را اسوه جهادگران اقتصادی در مقابل کم‌فروشی می‌توان نامید؛ تعداد اندکی از قوم آن حضرت به نصایحش گوش فرا دادند و اکثریت مردم، از اوامر این پیامبر الهی سرباز زدند.

### ۳. قناعت به سود کم

راضی شدن به سود کم، به معنای اکتفا کردن به قدر حاجت و ضرورت و توصیه به اینکه بیش از هر چیز، به خداوند متعال متکی باشید و به آنچه در اختیار دارید، خشنود و سازگار باشید و با عزت نفس و آبرومندی به سر برید و چشم‌داشتی به دیگران نداشته و از نداشتن امور مادی و کمبودها اندوهگین و حسرت‌زده نباشید.

مخاطب آیه ۸۶ سوره هود، قوم شعیب است و در آن، منظور از بقیه‌الله، سود و سرمایه حلال و پاداش الهی است، که برای آنان مایه خیر و سعادت می‌گردد. «بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ» (هود: ۸۶) «آنچه خدا [در کسب و کارتان از سود و بهره پس از پرداخت حق مردم] باقی می‌گذارد، برای شما بهتر است اگر مؤمن باشید، و من بر شما نگهبان نیستم.»

### شعیب (رعوئیل، یترون) در تورات

به گفته یکی از فقرات عهد عتیق نام پدر زن حضرت موسی (ع) کسی به نام رعوئیل است. این در حالی است که بنابر فرهنگ اسلام نام پدر زن آن حضرت کسی جز شعیب (ع) نیست. عهد عتیق از دو نفر به نام رعوئیل که مربوط به دو مقطع تاریخی قوم یهودند سخن گفته است.

یکی از آن دو مربوط به زمان بعد از یکی از فرزندان حضرت اسحاق به نام عیسو است.

عیسو همزاد یعقوب است که از رفقه همسر حضرت اسحاق به دنیا آمد. در تورات آمده است: «و پدر شما ابراهیم را از آن طرف نهر گرفته در تمامی زمین کنعان گردانیدم و ذریت او را زیاد کردم و اسحاق را به او دادم. و یعقوب و عیسو را به اسحاق دادم...»<sup>۱</sup> از تورات برمی آید که گویا خداوند از عیسو رضایت نداشته است اما از یعقوب برادرش راضی بوده است: «یَهُوَه می گوید که شما را دوست داشته‌ام. اما شما می‌گویید: چگونه ما را دوست داشته‌ای؟ آیا عیسو برادر یعقوب نبود؟ و یَهُوَه می‌گوید که یعقوب را دوست داشتم. و از عیسو نفرت نمودم و کوههای او را ویران و میراث وی را نصیب شغالهای بیابان گردانیدم.»<sup>۲</sup>

عهد جدید نیز از این سخن گفته است که خداوند از یعقوب رضایت داشته و نسبت به عیسو دشمنی: «چنانکه مکتوب است: یعقوب را دوست داشتم اما عیسو را دشمن.»<sup>۳</sup> این کتاب عیسو را زانی و بی مبالات می داند و دلیل آن را هم داستان فروش نخست زادگی خود معرفی می کند: «مبادا شخصی زانی یا بی مبالات پیدا شود مانند عیسو که برای طعامی نخستزادگی خود را بفروخت.»<sup>۴</sup> داستان فروش نخست زادگی در تورات به صورت مفصل آمده است.<sup>۵</sup>

یکی از نوادگان عیسو رعوثیل نام دارد. در تورات آمده است یکی از زنان عیسو کسی به نام بسمه بود که برای عیسو فرزندی به نام رعوثیل به دنیا آورد. نام پدر همسر حضرت موسی (ع) نیز رعوثیل نام دارد که او کسی غیر از رعوثیلی است که داستانش را بیان کردیم.<sup>۶</sup>

در یک مقطع از تاریخ در زمان زندگی حضرت موسی (ع) که مربوط به حدود چهارده

۱. یوشع ۲۴: ۳-۴.

۲. ملاکی ۱: ۲-۳.

۳. رساله به رومیان ۹: ۱۳.

۴. رساله به عبرانیان ۱۲: ۱۶.

۵. پیدایش ۲۵: ۱۹-۳۴.

۶. پیدایش ۳۶: ۱-۲۱.

قرن قبل از میلاد مسیح است فرد دیگری نیز به رعوئیل زندگی می‌کرد. وی کسی بود که حضرت موسی(ع) در مدین به خانه او رفت و دامادی وی را پذیرفت.<sup>۱</sup>

در عهد عتیق نام یترون هم برای اسم مکان آمده است هم برای اسم شخص. در این کتاب منطقه ای به نام یترون وجود داشته است که در یکی از نبردهای داوود نبی مطرح شده است. در زمانی که جنگ بین خاندان طالوت و خاندان داوود ادامه داشت، شخصی به نام ابنیر خاندان طالوت را تقویت می‌کرد. به گفته این کتاب در یک شب ابنیر و افرادش از رود اردن عبور کردند و آنان تمام صبح روز بعد نیز در راه بودند تا سرانجام به محنایم رسیدند. قبل از این که به محنایم برسند از منطقه ای به نام یترون گذشته بودند: «و ابنیر و کسانش تمامی آن شب را از راه عربّه رفته از اُردُن عبور کردند و از تمامی یترون گذشته به محنایم رسیدند.»<sup>۲</sup>

عهد عتیق نام یک شخص یعنی پدر زن حضرت موسی(ع) را نیز یترون می‌نامد. باب دوم سفر خروج تورات پدر زن حضرت موسی(ع) را رعوئیل می‌نامد.<sup>۳</sup> اما در باب سوم همین کتاب ناگهان نام پدر زن حضرت موسی(ع) تغییر می‌یابد. در این کتاب آمده است که روزی هنگامی که موسی(ع) مشغول چرانیدن گله پدر زن خود یترون کاهن مدیان بود، گله را به آن سوی بیابان به طرف کوه حوریب معروف به کوه خدا راند. ناگهان فرشته خداوند چون شعله آتش از میان بوته ای بر او ظاهر شد. موسی(ع) دید که بوته شعله ور است ولی نمی‌سوزد با خود گفت عجیب است چرا بوته نمی‌سوزد پس نزدیک شد تا علت آن را بفهمد که ماجراهای دیگر مثل انتخاب به نبوت او اتفاق می‌افتد.<sup>۴</sup>

کتاب مقدس ترجمه دکتر رابرت بروس نام پدر زن حضرت موسی(ع) در باب دوم سفر خروج را رعوئیل و همین کتاب نام وی را در باب سوم یترون می‌نامد. اما ترجمه تفسیری کتاب مقدس که از سوی انجمن بین المللی کتاب مقدس در سال ۱۹۹۵ میلادی

۱. خروج ۲: ۱۱-۲۲.

۲. دوم سموئیل ۲: ۲۹.

۳. خروج ۲: ۱۸.

۴. خروج ۳: ۱-۴.

انتشار یافته است بدون هیچ توضیحی نام هر دو نفر در دو باب را یثرون نامیده است. با توجه به داستان ازدواج حضرت موسی (ع) با یکی از دختران کاهن مدیان هیچ توجیهی برای این تغییر نام متصور نیست. توجیهاتی مانند اینکه شاید در مدیان دو نفر به نام‌های متعدد رعوثیل و یثرون وجود داشته‌اند که حضرت موسی (ع) هم دختر هر دو را به ازدواج خود درآورده است. گفتار تورات به گونه‌ای است که آن حضرت بیش از یک بار در مدین ازدواج نکرده است. نام همسر آن حضرت هم به یک نام ذکر شده است.

## نتیجه‌گیری

خلقت انسان در این عالم، به هدف رسیدن به کمال و هدایت او به این سمت و سو بوده است. این ارشاد و هدایت، با توجه به دلایل عقلی، توسط انبیاء و رسولان الهی انجام می‌گیرد. لذا شناخت انبیاء و زندگی ایشان و فراگیری دستورات آنها، از مهمترین موضوعات می‌باشد. در این راستا، قرآن کریم به عنوان متن وحیانی و همچنین تورات و انجیل (به عنوان کتبی با ادعای تقدس)، نقش مهمی در دفاع از ساحت انبیای الهی و تبیین زوایای گوناگون نبوت ایفا می‌کنند.

تحلیل محتوایی نشان می‌دهد که قرآن کریم در تبیین زندگانی، ویژگی‌ها، اهداف و جزئیات دعوت انبیای الهی، بر اصول اساسی توحید و انسان‌سازی تأکید دارد. در مقابل، تورات با تمرکز کمتر بر این جنبه‌های اساسی، رویکرد متفاوتی را اتخاذ نموده‌اند. مطالعه موردی داستان حضرت شعیب (ع) در قرآن و تورات (با نام‌های یثرون و رعوثیل) گویای این تفاوت است. تورات، در پرداختن به این شخصیت برجسته، به ذکر مباحث مختصر و فاقد کارایی می‌پردازد و از تبیین موضوعات کلیدی نظیر محتوای دعوت، فسادهای قوم و واکنش آنها در برابر پیام الهی غفلت می‌ورزد.

با توجه به اصول توحیدی یهودیت، انتظار می‌رود که تورات به تفصیل به مبارزه حضرت شعیب (ع) با مظاهر شرک پردازد، اما در عمل، این کتاب به جنبه‌های کم‌اهمیت زندگی ایشان پرداخته و از بازگویی دوران درخشان فعالیت‌های تبلیغی و اصلاحی ایشان چشم‌پوشی می‌کند. مقایسه داستان حضرت شعیب (ع) در قرآن کریم و تورات، به وضوح نشان‌دهنده غنای محتوایی قرآن و ضعف مشهود تورات در ارائه تصویری جامع و مؤثر از این پیامبر الهی است. این یافته‌ها بر اهمیت قرآن کریم به عنوان یک منبع معتبر و جامع در شناخت و تبیین تاریخ و رسالت انبیای الهی تأکید می‌کند و ضرورت بازنگری در رویکرد متون دیگر به این موضوع را یادآور می‌شود.

با مقایسه داستان حضرت شعیب در قرآن و رعوثیل و یثرون در تورات استفاده می‌شود شباهت‌هایی بین این دو داستان در دو متن وجود دارد، اما داستان حضرت شعیب (ع) با خصوصیات بیشتری و بیان شاخص‌تری در قرآن بیان گردیده است؛ ثانیاً در قرآن کریم این داستان برای قصه‌گویی و صرفاً شرح ماوقع نبوده، بلکه در لابلای داستان حضرت شعیب (ع) به اهداف تربیتی، اخلاقی، اجتماعی و دینی پرداخته شده است.

## فهرست منابع

### قرآن مجید

۱. کتاب مقدس عهد عتیق و جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام بگن هندی مرین، (۱۳۸۲) انتشارات اساطیر چاپ دوم.
۲. کتاب مقدس، ترجمه دکتر بروس، (۱۹۸۶) انتشارات ایلام.
۳. کتاب مقدس، (۱۹۹۵) ترجمه تفسیری.
۴. ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر قرشی بصری، (۱۴۱۹ق) تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول.
۵. آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله حسینی، (۱۴۱۵ق) تفسیر روح المعانی، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول.
۶. باغبانی آرنی، جواد، (۱۴۰۰) شناخت قرآن و عهدین، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۷. باغبانی آرنی، جواد، (۱۴۰۰) وحی و نبوت در قرآن و عهدین، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۸. بستانی، پطرس بن پولس، (بی تا) دایرة المعارف، ناشر: دارالمعرفة، بیروت.
۹. بغوی، أبو محمد حسین بن مسعود بن محمد بن فراء، (۱۴۲۰ق) معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر بغوی)، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ اول.
۱۰. بلاغی، عبدالحججه، (۱۳۸۶) حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، ناشر: حکمت (چاپخانه) - ایران - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ قمری.
۱۱. جمعی از نویسندگان، آشنایی با قرآن، (۱۳۸۲) انتشارات امیر کبیر.
۱۲. حموی، یاقوت بن عبد الله (م ۶۲۶) (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، دار صادر، بیروت، چاپ دوّم.
۱۳. خراسانی، محمد هاشم، (۱۳۸۸) منتخب التواریخ، اسلامیة، تهران، چاپ هفتم.
۱۴. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷) لغتنامه دهخدا، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، چاپ

دوم، ۱۳۷۷.

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دارالقلم، بیروت، چاپ اول.

۱۶. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، (بی تا) قصص الانبياء، مجمع البحوث الاسلامیه، بی نا.

۱۷. رضی، عبدالحسین، قصص قرآن یا تاریخ انبیا سلف، بی نا.

۱۸. سپهر، محمد تقی، (۱۳۸۰) ناسخ التواریخ زندگانی پیامبر، اساطیر، تهران، چاپ اول.

۱۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (۱۳۹۷) کتاب مقدس، نشر کتاب طه.

۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴) تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۲۱. موسوی، محمد باقر، (۱۳۷۸) ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.

۲۲. طبرسی، امین الإسلام أبوعلی فضل بن حسن، (۱۴۱۵ق) مجمع البیان، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول.

۲۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۳) تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، چاپ ششم.

۲۴. عمادزاده، حسین، (۱۳۸۸) تاریخ انبیا، اسلام، تهران، چاپ پنجم.

۲۵. عمورسولی، علی محمد، (۱۴۰۳) با شعیب نبی، اثر قلم با همکاری انجمن معارف اسلامی ایران، چاپ اول.

۲۶. فخر رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر بن حسن بن حسین تیمی رازی، (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

۲۷. فورستل، جی تی، (۱۹۶۷م) الهام کتاب مقدس، در دایره المعارف جدید کاتولیک، دانشگاه کاتولیک آمریکا.

۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۱۵ق) دتفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، مکتبه الصدر تهران.



۲۹. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، (۱۴۱۵ق) التصوير الفنی فی القرآن، انتشارات دار الشروق.

۳۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار، بیروت، چاپ: دوم.

۳۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴) حیاة القلوب، سرور، قم، چاپ ششم.

۳۲. مستر هاکس، جیمز، (۱۳۴۹) قاموس کتاب مقدس، طهوری، تهران، چاپ دوم.

۳۳. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۷) سیمای پیامبر اعظم در آینه نهج البلاغه، مؤسسه امام خمینی، قم، چاپ اول.

۳۴. موسوی بجنوردی، سید محمد کاظم، (۱۳۶۷) دایرة المعارف اسلامی، بی نا، چاپ: اول.

مهران، محمد بیومی، (۱۴۰۸ق) دراسات تاریخیة من القرآن الکریم، ناشر: دار النهضة العربیة، بیروت - لبنان.



## تبیین حق ولایت الهی در مناشدات امیرالمومنین (ع) با تأکید بر مناشده در روز شورا (یوم الشوری)

علی اصغر قربانی<sup>۱</sup>

جواد سلیمانی امیری<sup>۲</sup>

### چکیده

ولایت و حاکمیت بر مردم، به‌طور ذاتی و اولی در انحصار خدای متعال است. او این حق خویش را در اختیار برگزیدگان، یعنی پیامبران و اوصیای آنان (ع)، قرار داده است. فضایل و امتیازات بیان‌شده در قرآن کریم و روایات نبوی (ص) در شأن امامان اهل‌بیت (ع)، گویای شایستگی آنان - و نه دیگران - در برخورداری از این حق الهی است. امیرالمومنین (ع) با تبیین فضایل خویش در قالب احتجاج و مناشده، پیگیر حق و تکلیف الهی خویش بود و از آن کوتاه نیامد - حتی الامکان؛ چنانکه پس از خلافت نیز، مناشدات روشنگرانه را ادامه داد. مناشده حضرت در روز شورا (یوم الشوری) از مهم‌ترین مناشدات ایشان پیش از خلافت خویش است. هدف این پژوهش، بازیابی و بررسی تطبیقی این مناشده در منابع فریقین است. این تحقیق به روش توصیفی تطبیقی و گردآوری مطالب به‌صورت کتابخانه‌ای سامان یافته است. یافته‌های این پژوهش حاکی از تلاش‌های رفتاری و گفتاری امیرالمومنین (ع) در مسیر دستیابی به حق و تکلیف الهی خود در ولایت بر مردم است؛ که این امر، از جمله با تبیین فضایل اختصاصی خود در قالب مناشدات و به‌ویژه مناشده در روز شورا انجام گرفته بود.

### واژگان کلیدی

حق، ولایت، فضایل، امیرالمومنین (ع)، مناشده، یوم الشوری.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری تاریخ تشیع اثنی‌عشری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

Email: aqorbani@anjomedu.ir

۲. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: soleymaniamiri@iki.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۸

## طرح مسأله

ولایت و حاکمیت بر بندگان در انحصار خدای متعال است و او حق ولایت خویش را در اختیار برگزیدگان، پیامبران و امامان(ع)، قرار داده است. فضایل و امتیازات بیان‌شده در قرآن کریم و روایات نبوی در شأن اهل بیت(ع)، بیانگر شایستگی آنان در برخوردارگی از این حق سپرده الهی است. پیامبر اسلام(ص) و اهل بیت ایشان(ع) در معرفی و پاس‌داری از ولایت امامان معصوم(ع)، بیانات و اقدامات درخور انجام داده‌اند. امیرمومنان علی(ع) نیز خود برای این منظور از شیوه‌های گوناگونی از جمله احتجاج و مناشده بهره برده است. آن حضرت چه پیش از خلافت ظاهری و چه پس از آن، از این روش‌ها برای تبیین و پاس‌داشت حق الهی خویش استفاده نموده است. «مناشده»، گونه‌ای بیان است که گوینده برای اقرار گرفتن از مخاطب درباره مطلبی، او را سوگند می‌دهد و از او اقرار می‌خواهد. چنین بیانی در فرمایش‌های اهل بیت(ع) از نظر اعتقادی و تاریخی ارزش مهمی دارد.

درباره پیشینه تحقیق در موضوع مناشده‌های امیرالمومنین(ع)، می‌توان از جمله به این موارد اشاره کرد: *الغدیر* علامه امینی، که زیر عنوان «المناشده و الإحتجاج بحديث الغدير الشريف» (ج ۱، ص ۳۲۷-۴۲۱) موارد زیادی از مناشده‌ها و احتجاج‌های حضرت علی(ع) و دیگران نسبت به حدیث غدیر آمده است؛ «تحلیل رویکردهای حدیثی علامه امینی پیرامون احادیث مناشده در کتاب الغدیر»، محمدتقی دیباری و دیگران؛ «یوم الرجه و تحلیل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن»، باقرزاده و حسینی؛ «مناشدات علی(ع) و یارانش»، طیبه قاسمی؛ پایان‌نامه «بررسی احادیث مناشده» امیر توحیدی.

چنانکه پیداست موارد یادشده در بالا، یا مربوط به حدیث شریف غدیر، یا در کتاب *الغدیر*، یا در روز رجه و یا بررسی کلی مناشدات است؛ ولی مناشده مورد بحث در این مقاله، بیش‌تر با تمرکز به مناشده در روز شورای شش نفره عمر برای تعیین خلیفه سوم است، که در تحقیقی مستقل و نوآورانه، به بررسی و تطبیق آن در منابع فریقین پرداخته شده است.

درباره ضرورت تحقیق گفتنی است: ولایت امام علی(ع) در ادامه ولایت پیامبر(ص)

بوده و این، حقی الهی بود و حضرت، نمی توانست از حق و تکلیف الهی روی برگرداند و آن را در اختیار دیگران قرار دهد. بنابراین، واکاوی تلاش های حضرت در تبیین این امر، چه پیش از خلافت ظاهری و چه پس از آن امری لازم می نماید؛ از جمله باید به رفتار (شرکت در شورا) و گفتار حضرت در داستان شورای شش نفره عمر در تعیین خلیفه پرداخته شود. آن حضرت در فرمایش هایی که در آن بازه زمانی محدود داشت، برای اثبات ولایت اختصاصی و الهی خود، فضایل ممتازانه اش را با انجام مناشدات بر اعضای شورا و مردم یادآور شد و بدین ترتیب، حجت را بر همگان تمام نمود؛ که منابع فریقین با نقل مناشده «یوم الشوری» به این امر اذعان نموده اند. تبیین این مناشده با بهره گیری تطبیقی از منابع فریقین ضروری می نماید.

**سؤال اصلی:** حق ولایت الهی برآمده از فضایل انحصاری، در مناشدات امیرالمومنین (ع)، با تأکید بر مناشده در روز شُورا (یوم الشوری) در منابع فریقین چگونه تبیین شده است؟

### سؤالات فرعی:

- ۱- مناشده و تفاوت آن با احتجاج چیست؟
- ۲- اهل بیت (ع) و یاران ایشان برای اثبات فضایل و ولایت آنان چه مناشداتی داشتند؟
- ۳- مناشدات امیرالمومنین (ع) به ویژه مناشده ایشان در روز شورا برای دست یابی به حق ولایت الهی خویش در منابع فریقین چگونه تبیین شده است؟

### ۱. مناشده و تفاوت آن با احتجاج

مُنَاشِدَةٌ از ریشه «نشد»، مصدر باب مفاعله و جمع آن مُنَاشِدَات است. مناشده یعنی خواست و درخواست چیزی. هدف از مناشده، اثبات چیزی و گواهی گرفتن بر آن است. «نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ» و «نَاشَدْتُكَ اللَّهُ» به معنای «سَأَلْتُكَ بِاللَّهِ» است: با سوگند به خدا از تو درخواست کردم (الفراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۴۳). در لسان العرب معنای آن جملات، درخواست چیزی با صدای بلند و با سوگند به خدا، بیان شده است: «نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ مَعْنَاهُ: طَلَبْتُ إِلَيْكَ بِاللَّهِ بَرَفْعِ نَشِيدِي أَيْ صَوْتِي ...» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۲۲).  
گفتنی است احتجاج نیز همچون مناشده، دلیل آوردن بر مدعایی است؛ با این تفاوت

که مناشده، احتجاجی درون‌دینی (با مسلمانان) و با صیغه مناشده و استشهاد از آنان است، ولی احتجاج اعم از با مسلمانان و جز آنان بوده و بدون ساختار مناشده‌ای است؛ بنابراین مناشده احتجاجی است با مسلمانان، در ساختار سوگندانه و درخواست گواهی و اقرار بر حقیقتی.

همچنین احتجاج و مناشده، هر دو برای اتمام حجت انجام می‌شوند؛ ولی شاید توان گفت که در مناشده، یک‌گونه ناله‌ی فریادرسی، دادخواهی و ستم‌دیدگی هم نهفته است؛ چنانکه این معنا در بیان امام حسن مجتبی (ع) مبنی بر اتمام حجت امیرالمومنین (ع) و پاسخ منفی مخاطبان نمایان است. بدین بیان که پس از صلح ناچاری و واگذاری خلافت به معاویه، وی بالای منبر رفت و بادروغ گفت: «حسن بن علی [ع] مرا شایسته خلافت دید و خود را نه». آنگاه امام مجتبی (ع) در قسمتی از خطبه مفصلی که در ردّ این دروغ‌پردازی معاویه و تاکید بر فضایل اختصاصی قرآنی اهل بیت (ع) و حق ولایت الهی امامان (ع) فرموده، با اشاره به مناشده امیرالمومنین (ع)، دلیل تن‌دادن امامان (ع) به واگذاری حق خویش به دیگران را، بی‌یاوری آنان عنوان فرموده است. شیخ طوسی با سلسله سندهای خود، فرمایش امام مجتبی (ع) را گزارش کرده است. در سند منتهی به ابی‌عمر زاذان آمده است: «... و قد کفّ أبی یده حین ناشدهم و استغاث، فلم یُعْث ...» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۰، ح ۱۱۷۳ (مجلس ۲۰، ح ۹). در سند دیگری، امام زین‌العابدین (ع) آن خطبه را به‌طور مفصل نقل فرموده، که در قسمتی از آن آمده است: «... و قد کفّ أبی یده و ناشدهم و استغاث أصحابه، فلم یُعْث و لم یُنصر؛ و لو وجد علیهم أعوانا، ما أجاہم ...» (همان، ص ۵۶۶، ح ۱۱۷۴ (مجلس ۲۱): و پدرم نیز دست از جنگ برداشت و اصحابش را سوگند داد و از آنان یاری خواست، ولی کسی او را یاری نکرد، و به فریادش نرسیدند؛ و اگر یارانی داشت، دست از جنگ نمی‌کشید.

## ۲. مناشده اهل بیت (ع) و اصحاب و نیز احتجاج مخالفان در خصوص فضایل آنان

مناشده‌های اهل بیت (ع) و اصحاب و نیز احتجاج‌های مخالفان درباره فضایل آن حضرات، در منابع شیعه و سنی موجود است. احادیث مناشده‌ی حضرت امیرالمومنین (ع)

بخشی از آنها را تشکیل می‌دهد. علامه امینی احتجاج‌ها و مناشده‌های بسیاری را از جمله از خود آن حضرت در اثبات امامت و خلافت بلافصل ایشان با استناد به منابع گوناگون فریقین گردآوری نموده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۹۶؛ نیز ر.ک: دیاری، ۱۴۰۰، ص ۱۳۳-۱۶۵).

اهل بیت (ع) در موقعیت‌های مختلف به بیان فضایل خود به گونه‌های مختلف از جمله مناشده و احتجاج اقدام می‌نمودند. امام حسین (ع) یک یا دو سال پیش از مرگ معاویه برای بیش از هفتصد (در / احتجاج: بیش از هزار) مرد حاضر در «منا» خطبه‌ای فرمود و در آن به بیان همه آیات و روایات نبوی که در شأن اهل بیت (ع) وارد شده، پرداخت. پیش از آن به جمعیت حاضر فرمود که من می‌خواهم در مورد چیزهایی از شما پرسم؛ اگر راست گفتم، مرا تصدیق کنید و اگر دروغ گفتم، مرا تکذیب کنید. همه این موارد، مورد تصدیق و گواهی صحابه و تابعین قرار گرفت. سپس امام (ع) آنان را سوگند داد که این حقایق بیان شده را به افراد مطمئن در شهرها و قبیله‌های خود ابلاغ کنند (سُلیم بن قیس، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۸۸-۷۹۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۶).

اصحاب امامان (ع) نیز در مورد حقانیت اهل بیت (ع) با دیگران مناشده کرده‌اند. نمونه‌ای از آن، مناشده محمد بن ابی‌بکر (۱۰-۳۸ق) -تربیت یافته در خانه امیرالمومنین علی (ع) و یار وفادار ایشان- با خواهرش عایشه درباره یگانگی و پیوند همیشگی حقیقت و علی (ع) است که خواهر، سخن برادر را تایید و تصدیق می‌کند. حافظ ابن مردویه (۴۱۰ق)، نویسنده و محدث نام‌دار اهل تسنن، از عایشه نقل می‌کند که آن‌هنگام که شتر عایشه پی شد و او به خانه‌ای در بصره داخل شد، برادرش به او گفت: تو را به خدا سوگند، آیا آن روز را یادت هست که روایتی از پیامبر (ص) به من نقل کردی که او فرموده بود: پیوسته و همیشه حق با علی (ع) و علی (ع) با حق است؛ آن دو هرگز از هم مختلف و جدا نمی‌شوند؟: «أنشدک الله أ تذکرین یوم حدیثتی عن النبی صلی الله علیه و سلم أنه قال: «الحق لن یزال مع علی، و علی مع الحق لن یختلفا!؟» قالت: نعم.» (ابن مردویه، ۱۴۲۴ق، ص ۱۶۴، ح ۲۰۵).

همچنین ابن مردویه مناشده مسروق -[بن أجدع بن مالک، ابو عایشه همدانی کوفی (۶۳ق)] تابعی مفسر، فقیه و عابدی که علم را از حضرت علی بن ابی طالب (ع)

فراگرفت و در همه جنگ‌های حضرت در سپاه او بود (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۹۱؛ برای آشنایی بیشتر، ر.ک: همان، تا ص ۴۰۳) - با عایشه درباره کشته‌شدن خوارج، که از پیامبر (ص) خبر غیبی آن را شنیده بود، نقل کرده است. مسروق می‌گوید: نزد عایشه رفتم، پرسید: چه کسی خوارج را کشت؟ گفتم: علی (ع) آنان را کشت. ساکت ماند. اینجا مسروق احساس می‌کند که او خبری نهانی از پیامبر (ص) در این باره دارد؛ به همین سبب باسوگند به خدا و حق پیامبرش (ص)، از او می‌خواهد تا شنیده‌اش را گزارش کند. پس عایشه می‌گوید: از پیامبر خدا (ص) شنیدم که فرمود: آنان بدترین آفریدگان‌اند (ابن مردویه، همان، ص ۱۷۰، ح ۲۲۹). در حدیث پسین که همو از عایشه نقل می‌کند، آمده است: آن حضرت (ص) فرمود: آنان بدترین آفریدگان‌اند و بهترین و بزرگ‌ترین وسیله در میان آفریدگان نزد خدای متعال در روز قیامت، آنان را می‌کشد: "فقلت لی: «من قتل الخوارج؟» فقلت: قتلهم علی، قال: فسکت، قال: فقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: «هم شرّ الخلیفه، یقتلهم خیر الخلق و أعظمهم عند الله تعالی یوم القیامه و سیله»" (همان، ح ۲۳۰).

حتی برخی مخالفان یا دشمنان اهل بیت (ع) نیز در اثبات امامت بلافضل امیرالمومنین (ع) به آیات و روایات گوناگون از جمله آیه ولایت و حدیث غدیر استناد نموده‌اند. از جمله آنها می‌توان به احتجاج‌های عمروبن عاص بر معاویه و مأمون عباسی بر فقها به حدیث غدیر و احتجاج عمر بن عبدالعزیز اموی اشاره کرد (ر.ک: امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۰۳، ۴۱۷ و ۴۱۸).

### ۳. مناشده‌های امیرالمومنین (ع) پیش از خلافت ایشان و تا روز شورا

#### ۳.۱. با مردم در مسجد پیامبر (ص)

طبق نقل سلمان فارسی، امیرمومنان (ع) با جماعت مسلمانان و مهاجران و انصار حاضر در مسجد رسول خدا (ص) پس از وفات آن حضرت (ص) مناشده نمود. در این مناشده، مردم، همه، فرمایش‌های حضرت را تصدیق کردند (سُلیم، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۸۹، ح ۴؛ امینی، همان، ص ۳۲۷).

گفتنی است علامه در *الغدیر* در موارد متعدد از کتاب سلیم حدیث نقل کرده است.



طبق بیان علامه، سلیم از تابعین بزرگ بود و کتابش از اصول مشهور و متداول از زمان‌های قدیم بوده، که نزد محدثان فریقین و تاریخ‌نویسان مورد اعتماد بوده است. او افزون بر اختصاص دو صفحه -پاورقی- در معرفی سلیم و کتابش، از «رساله» ای هم یاد می‌کند که جداگانه در اهمیت و اعتبار آن کتاب، نوشته است (امینی، همان، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵، پاورقی). البته توجه داریم که از لحاظ مطلب یا اعتبار، برخی تشکیک‌ها به این کتاب شده؛ ولی پاسخ آنها نیز داده شده است (از جمله، ر.ک: انتصاری و یوسفی، ۱۳۸۹/۱۱/۵). /سرار آل محمد (ص) و سلیم بن قیس کتاب تازه‌ای است که در آن با دید انتقادی به سلیم، ابان (راوی سلیم) و کتاب سلیم از جمله به چاپ نسبتاً جدید آن در سه جلد -که فقط جلد دوم، در بردارنده متن احادیث است- پرداخته شده است (ر.ک: استادی، ۱۴۰۰). ناگفته نماند که پاسخ برخی پرسش‌ها یا تشکیک‌های این کتاب تازه، پیش‌تر به وسیله محقق کتاب سه جلدی یادشده و بعدها شارح *أبھی المداد* با استناد به نوشته‌ی همان محقق و منابع دیگر داده شده بود (ر.ک: سلیم، ۱۴۱۵ق، ج ۱؛ مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵۰۶-۵۴۲).

### ۳. ۲. با ابوبکر

امیرالمومنین (ع) طبق نقل امام باقر (ع) از جدّ بزرگوارشان (ع) مناشده‌ای با ابوبکر داشت. در نقل مفصل شیخ صدوق، حضرت امیرالمومنین (ع) در احتجاج با ابوبکر ۳۳ فضیلت و منقبت خود را در قالب ۳۳ مناشده (أشْدک بالله ...) می‌شمارد و در مورد تک-تک آنها از ابوبکر درخواست سوگندانه دارد که آیا آنها در شأن کدام‌شان است؛ که او تک‌تک آنها را تصدیق و گواهی می‌کند که همه آن ویژگی‌ها و امتیازات برای حضرت علی (ع) است. سپس وی متأثر می‌شود و وعده می‌کند که به مسجد برود و در آنجا خلافت را به آن حضرت بازگرداند؛ ولی عمر او را از تصمیمش بازمی‌دارد (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۸-۵۵۳، ح ۳۰؛ بحرانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۰؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۱۸).

### ۳.۳. در خانه مهاجران و انصار

مناشده دیگر امیرالمومنین (ع) در خانه مهاجران و انصار بدری بود (سُلیم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۸۰-۵۸۱ و ۵۸۳، ح ۴). طبق این روایت که از سلمان نقل شده، امیرالمومنین (ع) در حالی که حضرت فاطمه (ع) را سوار بر چهارپایی نموده و دستان دو پسرش حسن و حسین (ع) را در دست داشت، به خانه تک تک مهاجران و انصار بدری رفته، حق خود را به آنان یادآوری و آنان را به یاری خویش فراخوانده است. آن حضرت این عمل را سه شب متوالی انجام داد و به گفته سلمان، تنها او، ابوذر، مقداد و زبیر با سر تراشیده (طبق فرمان حضرت) آمادگی خویش بر یاری حضرت و ستاندن حق ایشان تا پای جان را اعلام نمودند. حضرت امیر (ع) در شب دوم با چهل نفری که به بیعت خود با حضرت وفادار نمانده و صبح گاه نیامده بودند، مناشده کرد (فَنَاشَدَهُمْ). در نقل ماجرا از زبان مبارک خود حضرت امیر (ع) آمده است که وقتی کار جمع کردن قرآن را به پایان رساندم، دست فاطمه (ع) و دو پسر، حسن (ع) و حسین (ع) را گرفته، نزد اهل بدر و سابقان رفتم و با آنان درباره حقم مناشده کردم و آنان را به یاری ام دعوت نمودم. پس جز چهار نفر، سلمان، عمار، مقداد و ابوذر کسی اجابت نکرد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۳۲۸). طبق برخی منابع اهل تسنن این کمک‌خواهی به‌همراهی حضرت زهرا (س)، تنها از انصار بوده است (ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹).

### ۳.۴. یوم الشوری

#### ۳.۴.۱. شرکت در شورا، گام عملی در مسیر دست‌یابی به حق ولایت الهی

از جمله اقدامات امیرالمومنین (ع) در پاسداری از حق و تکلیف ولایت الهی خویش، شرکت در شورای عمر بود. آن حضرت با وجود علم به ندادن خلافت از سوی شورا به ایشان (بلادری، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۵۰۵؛ ۱۹۳۶م، ج ۵، ص ۱۹)، در این شورا شرکت فرمود، تا نگویند که او خود، خلافت را نمی‌خواست (عسکری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۴۴). می‌توان گفت این شرکت، همچنین، دوراندیشی و تدبیری بود برای خلافت پس از عثمان؛ و اگر این حضور نبود، فرصت طلبان، همان را مستمسکی بر نخواستن خلافت و حق‌نداشتن بر آن، تلقی می‌کردند. از همین‌جاست که هیتمی خلافت را پس از «ائمه سه‌گانه»، به‌طور حقیقی و

به اتفاق اهل حل و عقد برای حضرت علی (ع) می‌داند و به نقل از شرح مقاصد می‌نویسد: اجماع بر خلافت حضرت علی (ع) منعقد شد و وجه انعقادش در زمان شورا بود؛ زیرا خلافت یا برای او بود یا عثمان. طبق این اجماع، اگر عثمان نبود، خلافت برای حضرت علی (ع) بود. وی می‌نویسد: به همین سبب است که امام الحرمین گفته است: هیچ اهمیتی بر قول کسی نیست که بگوید اجماعی بر امامت حضرت علی (ع) وجود نداشت؛ همانا امامت او هرگز انکار نمی‌شود و هجوم فتنه‌ها به امور دیگری مربوط می‌شد (ابن حجر، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۰).

### ۳. ۴. ۲. انجام مناشدات، گفتاری روشنگرانه در مسیر دستیابی به حق ولایت

#### الهی

مناشده امیرمومنان (ع) در روز شورا، مربوط به سال ۲۳ یا آغاز ۲۴ است. این مناشده در منابع شیعه، به ویژه / احتجاج به نقل از امام باقر (ع) - که طولانی و مفصل بیان شده - (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۴۵) و نیز اهل تسنن، از جمله در شرح خطبه ۷۳ آمده است (ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۶-۱۶۸). شماره این خطبه در نسخه صبحی صالح، ۷۴ است (۱۴۱۴ق، ص ۱۰۲). سیدبن طاووس (۶۶۴ق) پس از نقل حدیث ابوذر درباره مناشده امیرالمومنین (ع) - با دنباله بسیاری در بیان امتیازات و ویژگی‌های خود (ع)، که در المناقب خوارزمی (۵۶۸ق) نیامده - می‌نویسد: به روایت خوارزمی، علی بن ابی طالب (ع) در آن روز مناظره و احتجاجی بیش از این با آنان نمود و با «هفتاد» منقبت از مناقب خویش احتجاج فرمود (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۶). سید در این کتاب، به سبب تقیه، خود را «عبدالمحمود» معرفی می‌کند (همان، مقدمه، ص ۱۰). حدیث ابوذر به نقل از خوارزمی خواهد آمد.

*المناقب خطیب خوارزمی حنفی - معروف به اخطب خوارزم (انصاری، ۱۳۹۰) - از کتب اهل سنتی است که در آن، حدیث مناشده نسبتاً کامل تر نقل شده است. این کتاب، منبع عالمان فریقین در نقل احادیث گشته است. درباره نسخه و چاپ این کتاب گفتنی است سیزده نسخه خطی از این کتاب نام برده شده (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۸۵-۵۸۷) و پس از چاپ سنگی در تبریز (۱۳۱۳ق) دو چاپ یکی در نجف (۱۳۸۸ق) و دیگری در قم*

انجام گرفته است. چاپ قم بر اساس دو نسخه «اصلی»، وزیری و رضوی است (اخطب خوارزم، ۱۴۱۱ق، ص ۵، محقق). نسخه کتابخانه وزیری در قرن ششم و رضوی گویا در قرن دهم نوشته شده است (همان، مقدمه، ص ۲۶-۲۷). انصاری یک نسخه قدیمی از این کتاب را در کتابخانه آمبروزیانا در میلان دیده است. این نسخه متعلق به زیدیان یمن است و تاریخ نوشتن آن ۷۶۰ قمری بوده و بسیار کهنه است؛ گرچه از نسخه وزیری کهنه‌تر نیست (انصاری، ۱۳۹۰). توجه داشته باشیم که چاپ نجف از لحاظ عدم اهتمام به متن، تطبیق نصوص آن بر نسخ و مراجعه به مصادر حدیثی مورد اشکال قرار گرفته و همچون چاپ سنگی آن، دارای افتادگی‌های بسیار دانسته شده است (اخطب خوارزم، ۱۴۱۱ق، مقدمه، ص ۲۶). با اذعان به بهتری چاپ قم نسبت به نجف، همان نیز از دقت نظر و نقادی به‌دورنمانده و دارای «اغلاط» خوانده شده است (انصاری، ۱۳۹۰).

حدیث‌های مناشده در *المناقب* از دو صحابی نقل شده است؛ ابوظیفیل عامر بن واثله (حدود ۱۰۰ق) صحابی پیامبر (ص) و از سپاهیان امیرالمومنین (ع) در سه جنگ، و ابوذر (۳۲ق) از یاران ویژه پیامبر (ص) و امیرالمومنین (ع). در *المناقب* چاپ نجف «دو حدیث» مناشده‌ای از ابوظیفیل، یکی به دنبال دیگری آمده است؛ یکی دارای ۲۸ فضیلت ویژه امام علی (ع) و دومی ۲۳. در حدیث دوم، واژه مربوط به مناشده تنها یک بار، در آغاز برشماری این امتیازات آمده است: «انشدکم الله أیها الخمسة...». این حدیث دومی بدون سند جداگانه آمده و خوارزمی بی‌فاصله پس از پایان حدیث نخست -در سطر بعد- آن را نوشته است (ر.ک: اخطب خوارزم، ۱۳۸۸ق، ص ۲۲۱-۲۲۴ و ۲۲۴-۲۲۵) -البته سند آن به نقل از *الطرائف* خواهد آمد. در *المناقب* چاپ قم، خود حدیث نخست حذف و سلسله سند آن، برای دومی آورده شده است (اخطب خوارزم، ۱۴۱۱ق، ص ۳۱۳، ح ۳۱۴؛ نیز ر.ک: ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۱-۴۱۳)؛ چنانکه در *فرائد* حموئی شافعی (۷۳۰ق) می‌باشد (حموئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۲). آغاز دو حدیث ابوظیفیل به نقل خوارزمی، به ترتیب، چنین آمده است: «كنت مع علی [ع] فی البیت یوم الشوری ...»؛ «كنت علی الباب یوم الشوری ...».

در *الغدیر* آغاز حدیث مناشده در روز شورا به نقل از *المناقب* - (ص ۲۱۷) - به صورت

ترکیبی از آن دو آمده است: «كنت علی الباب یوم الشوری مع علی علیه السلام فی البیت ...». علامه امینی، که هدفش بیان احتجاجات و مناشدات در خصوص حدیث غدیر بوده، تنها حدیث اول را - که شامل ۲۸ مناشده است - و از آن هم، فقط تا هفتمین مناشده (حدیث معروف غدیر با دعای پیش) را نقل نموده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸). سلسله سند مندرج در *الغدیر* همان سلسله‌ی در کتاب اصلی *(المناقب)* است، با اختلافی اندک؛ که آن افزودگی یک واسطه در *الغدیر*، «الحارث بن محمد»، است: «حدیثی زافر بن سلیمان حدیثی الحارث بن محمد عن أبی الطفیل» به جای «حدیثی زافر بن سلیمان بن الحرث [چ قم: الحارث] بن محمد عن أبی الطفیل».

حدیث دوم ابوظفیل (۲۳ فضیلت)، در *الطرائف* - که گویا تنها همین حدیث از ابوظفیل در روز شورا در آن کتاب آمده - به طور **مستند** نقل شده، و یکی از راویان، «الحرث بن محمد» است: «ما رواه أبوبکر أحمد بن موسی بن مردویه فی کتابه و هو من أعیان أئمتهم و رواه أيضا المسمی عندهم صدر الأئمة أخطب خطباء خوارزم موفق بن أحمد المکی ثم الخوارزمی فی کتاب الأربعین قال عن الإمام الطبرانی حدثنا سعید الرازی قال حدثنا محمد بن حمید قال حدثنا زافر بن سلیمان قال حدثنا الحرث بن محمد عن أبی الطفیل عامر بن واثله قال كنت علی الباب یوم الشوری فارتفعت الأصوات بینهم فسمعت علیا یقول یابیع الناس أبابکر ...» (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۱).

گفتنی است در *لسان المیزان* ابن حجر (۸۵۲ق) در شناسایی «الحارث بن محمد»ی که واسطه میان زافر و ابوظفیل در نقل حدیث دوم ابوظفیل که در این کتاب آمده، حارث، مجهول و آن حدیث غیر صحیح اعلام شده (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۵۷، ش ۶۹۱)؛ البته علامه امینی پاسخ را به خوبی و درستی داده است؛ از جمله اینکه خوارزمی این حدیث را از «ائمه حفاظ» اهل تسنن نقل کرده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۳۳-۳۳۴). ناگفته نماند ابن حجر این حدیث را کامل نقل نکرده، و آن مقدار هم که نقل شده، کمی متفاوت است؛ از جمله اینکه: به جای یک بار مناشده، چند فضیلت با مناشده‌های جدا آمده؛ نیز به جای «لا أسمع و لا أطیع أن عمر جعلنی ...»، «أسمع و أطیع» آمده است.

آن طور که در سلسله سند حدیث مناشده در *المناقب* خوارزمی آمده است، سعد بن

عبدالله مروزی شافعی، شیخ حدیثی خوارزمی - که از همدان با او مکاتبه داشت - این حدیث را از دو طریق به او خبر داده است. گفتنی است شمار قابل توجهی از روایان این سلسله، حدیث را با واژه «حدثنی» از دیگری نقل کرده‌اند، که معرف طریق «سماع» در «تحمل حدیث» است؛ طریقی که از نظر عموم محدثان، معتبرترین طریق تحمل است (هدایت پناه، ۱۳۹۵، ص ۲۲).

افزودنی است پیش‌تر ابن مغزالی (۴۸۳ق) شافعی یا مالکی - محقق مناقب، این را راجح دانسته (ابن مغزالی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۰) - در منطقه‌ای دیگر (واسط عراق) همان حدیث نخست ابوظیفیل را، که همانند آن تک‌تک فضایل دارای مناشده‌ای جداگانه است، با سلسله سند دیگری نقل کرده بوده؛ البته دارای ۲۹ مورد؛ یعنی با یک فضیلت مناشده‌ای بیشتر (حدیث معروف «منزلت») در میان فضایل (ابن مغزالی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۶-۱۴۰، ح ۱۵۵؛ همو، ۱۴۲۷ق، ص ۱۸۲-۱۹۰، ح ۱۵۸). توجه داریم که این کتاب با دو نام شناخته می‌شود: مناقب الإمام علی بن ابی طالب (ع) و مناقب أهل البيت (ع) - که با هر یک از این دو نام نیز جداگانه چاپ و منتشر شده است.

### ۳. ۴. ۲. ۱. حدیث ابوظیفیل

#### ۳. ۴. ۲. ۱. مناشده یکم

یکمین حدیث «ابوظیفیل» در المناقب (اخطب خوارزم، ۱۳۸۸ق، ص ۲۲۱-۲۲۴)، و در مناقب (ابن مغزالی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۶-۱۴۰، ح ۱۵۵؛ همو، ۱۴۲۷ق، ص ۱۸۲-۱۹۰، ح ۱۵۸) و الغدیر (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸)، چنین است:

من در روز شورا همراه با علی (ع) در خانه [محل شورا] بودم و شنیدم که به آنان فرمود: من حتماً حتماً به چیزی بر شما احتجاج خواهم نمود که هیچ فرد عرب و غیر عربی از شما نتواند آن را دگرگون سازد. سپس حضرت (ع) ویژگی‌های ممتاز خود را در قالب مناشده‌های جداگانه، به آنان برمی‌شمارد و آنان نیز تک‌تک آنها را تصدیق و تایید می‌نمایند. این موارد عبارتند از: ۱- پیش‌گامی در یگانه‌پرستی ۲- برادرش جعفر طیار ۳- عمویش حمزه سیدالشهداء ۴- همسرش فاطمه زهرا (ع) سرور زنان اهل بهشت ۵- دو سبطش، حسن و حسین (ع) دو سرور جوانان اهل بهشت ۶- ده بار نجوا با پیامبر (ص)

هر بار با تقدیم صدقه ۷- حدیث نبوی [غدیر] «من كنت مولاه فعلىّ مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره [این جمله در نقل ابن مغزالی نیست] لیبلغ الشاهد الغائب» ۸- حدیث «طیر»: دعای پیامبر (ص) از خدا برای رسیدن و خوردن محبوب‌ترین آفریدگان نزد خدا از غذای پرنده ۹- فرمایش پیامبر (ص) [در فتح خیبر] به اینکه فردا پرچم (رایه) را به کسی می‌دهم که خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست دارند ۱۰- فرمایش پیامبر (ص) به بنو ولیعۀ که اگر از مخالفت دست‌برندارید، مردی را به سوی شما بر می‌انگیزم که مانند جان من است (نفسه کنفسی)؛ پیروی از او پیروی از من و نافرمانی به او نافرمانی به من است [در این باره به حدیث مستند نسائی (۳۰۳ق) صاحب سنن، از صحاح شش‌گانه اهل تسنن، زیر عنوان "ذکر قوله ص: «علیّ کنفسی»" نگاه کنید (نسائی، ۱۳۸۲، ص ۸۲، ح ۷۱)] ۱۱- فرمایش پیامبر (ص) به اینکه دروغ می‌گوید کسی که گمان می‌کند مرا دوست دارد، درحالی که با او (علیّ ع) دشمنی می‌ورزد ۱۲- سلام سه‌هزار فرشته از جمله جبرئیل، میکائیل و اسرافیل در یک ساعت [در شب جنگ بدر] ۱۳- سخن جبرئیل [آن‌هنگام که علیّ ع) پرچم‌داران سپاه کفر را در جنگ احد کشت] که این است معنای حقیقی «مواسات» (یاری رساندن از دل و جان)؛ سپس پیامبر (ص) فرمود: «او از من است و من از اویم» و جبرئیل (ع) گفت: «من هم از شما دوتایم» ۱۴- ندای آسمانی «هیچ شمشیری جز ذوالفقار و هیچ جوان‌مردی جز علیّ ع) نیست ۱۵- پیش‌گویی پیامبر (ص) درباره جنگ حضرت علیّ ع) با «ناکثین و قاسطین و مارقین» ۱۶- خطاب پیامبر (ص) به علیّ ع) که من بر تنزیل قرآن جنگیدم و تو بر تأویل قرآن می‌جنگی ۱۷- بازگرداندن خورشید (ردّ الشمس) برای خواندن نماز عصر در وقتش ۱۸- ماموریت علیّ ع) در گرفتن [سوره] برائت از ابوبکر [و ابلاغ آن به اهل مکه] و فرمایش پیامبر (ص) در این باره: آن را از سوی من جز علیّ ع) نباید برساند: «إنّه لا یؤدّی عنی إلاً علیّ» ۱۹- حدیث «منزلت»: تو نزد من به منزله هارون نسبت به موسی هستی، جز این که پس از من هیچ پیامبری نخواهد آمد [این مورد در المناقب خوارزمی نیامده است] ۲۰- خطاب پیامبر (ص) به علیّ ع) که جز مومن تو را دوست نمی‌دارد و جز کافر با تو دشمنی نمی‌ورزد ۲۱- ماموریت «الهی» پیامبر (ص) در بستن در خانه‌های دیگران و

باز نمودن در خانه علی (ع) ۲۲- برگزیدن خدای متعال تنها حضرت علی (ع) را برای نجوای پیامبر (ص) با او در روز طائف ۲۳- فرمایش پیامبر (ع) در معیت و پیوستگی حق و علی (ع) ۲۴- یادکرد حدیث نبوی ثقلین، «کتاب الله و عترتی» ۲۵- خوابیدن در بستر پیامبر (ص) به جای ایشان برای حفاظت از جان حضرت (ص) در برابر مشرکان [لیلة المبيت] ۲۶- یگانه پاسخ‌ده به مبارز خواهی عمرو بن عبدود ۲۷- نزول «آیه تطهیر» درباره ایشان (ع) ۲۸- خطاب پیامبر (ص) به علی (ع) که تو سرور عرب هستی ۲۹- خطاب پیامبر (ص) به علی (ع) که هیچ درخواستی از خدا نکردم مگر آنکه مانند همان را برای تو درخواست نمودم.

### ۳. ۴. ۲. ۱. ۲. مناشده دوم

دومین حدیث «ابوظفیل» در المناقب (اخطب خوارزم، ۱۳۸۸ق، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۳۱۳، ح ۳۱۴)، و در الطرائف (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۱-۴۱۳)، چنین است:

ابوظفیل گفت: من در روز شورا دربان بودم. صدای میان آنان بلند شد؛ شنیدم که علی (ع) فرمود: زمانی مردم با ابوبکر بیعت کردند، درحالی که به خدا سوگند من از او به این کار سزاوارتر بودم و حق با من بود؛ ولی از ترس اینکه مردم به کفر باز گردند و گردن یکدیگر را با شمشیر بزنند، گوش کردم و اطاعت نمودم. سپس ابوبکر برای عمر بیعت گرفت، درحالی که به خدا سوگند حق با من بود؛ ولی باز از ترس اینکه مردم به کفرشان باز گردند، گوش کردم و اطاعت نمودم. امروز شما می‌خواهید با عثمان بیعت کنید؛ من نمی‌پذیرم که عمر مرا به‌عنوان یکی از شش نفر قراردادده است (... ثم أنتم تریدون أن تبایعوا لعثمان إذا لا أسمع و لا أطيع ان عمر جعلنی فی خمس نفر أنا سادسهم). سپس حضرت امیر (ع) ۲۳ فضیلت اختصاصی خود را به آن پنج نفر دیگر برمی‌شمارد و آنان تک‌تک این فضایل را تصدیق می‌کنند که برای اوست. این موارد عبارتند از:

- ۱- برادر پیامبر خدا (ص) ۲- برادرش جعفر طیار ۳- عمویش حمزه ۴- پسر عمویش پیامبر خدا (ص) ۵- همسرش، فاطمه (ع) دختر پیامبر خدا (ص)، سرور زنان این امت
- ۶- فرزندان، حسن و حسین (ع)، دو سبط این امت و دو پسر پیامبر خدا (ص) ۷- گُشنده



مشرکان قریش ۸- پیش گامی در یگانه پرستی ۹- نماز گزار به دو قبله ۱۰. فرمان خدای متعال به «مودت» او ۱۱- غسل دهنده پیامبر خدا (ص) ۱۲- تنها اجازه دار حضور جنابتی در مسجد [حدیث نبوی به نقل از أم سلمه (ره) با طریق اهل تسنن: آگاه باشید که مسجد من بر هر زن حائض و مرد جنب حرام است، جز بر محمد (ص) و اهل بیتش: علی، فاطمه، حسن و حسین (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۱۶). توجه داریم که باز گذاشتن در خانه علی (ع) و اجازه حضور جنابتی در مسجد، نشان دهنده طهارت درونی اهل بیت (ع) است (ر.ک: همان، ص ۱۰۷-۱۱۶)] ۱۳- باز گرداندن خورشید (رد الشمس) ۱۴- حدیث «طیر» و درخواست پیامبر (ص) از خدا برای آمدن محبوب ترین آفریدگان در نزد خدا و خوردن از غذای پرنده همراه با آن حضرت (ص) ۱۵- بیشترین گشونده مشرکان به هنگام نزول هر سختی [در جنگ ها] بر پیامبر خدا (ص) ۱۶- خوابیدن در بستر پیامبر خدا (ص) و جان نثاری بر ایشان ۱۷- او و همسرش، فاطمه (س) تنها گیرندگان خمس ۱۸- تنها دارنده سهمی در خاص و سهمی در عام ۱۹- مطهر خوانده شده از سوی کتاب خدا، که بدین سبب، به فرمان خدای متعال در خانه همه بسته و در خانه آن حضرت (ع) باز شد ۲۰- تمام کردن نور خدا از آسمان [به ایشان]، هنگامی که فرمود: «پس حق نزدیکان را ادا کن» (روم، ۳۸) ۲۱- نجوا با پیامبر خدا (ص) شانزده بار، وقتی که آیه نازل شد (مجادله، ۱۲) ۲۲- بستن چشمان پیامبر خدا (ص) به هنگام رحلت ۲۳- در قبر گذاشتن پیامبر خدا (ص).

### ۳. ۴. ۲. حدیث ابوذر

خوارزمی همچنین با سلسله سند خود، مناسده حضرت علی (ع) را از طریق صحابی گرامی، «ابوذر» نقل می کند. این خبر، از جمله روایات زمخسری از سمان است که خطیب خوارزمی در کتابش آورده است. به گفته ابوذر: اولین روز بیعت برای عثمان بود که مهاجران و انصار در مسجد اجتماع کرده بودند؛ میانشان اختلاف افتاده بود و کشمکش (منازعه) بسیار شده بود [این جمله در المناقب چاپ قم نیامده است]. وقتی امیرالمومنین (ع) آمد و مردم او را دیدند، همگی شادمان شدند. آنگاه ابوذر خطبه آغازین حضرت (ع) خطاب به جمعیت مسلمانان را نقل می کند - این خطبه در المناقب چاپ قم بسیار بیشتر از نجفی آن است. سپس او از مناسده امیرالمومنین (ع) با جمعیت یاد می کند که ایشان هفت

فضیلت اختصاصی و ممتاز خود را نام برده و آنان تک تک موارد را تایید نمودند؛ غالب این موارد (شش یا پنج مورد) با مناشده‌های جداگانه آمده است (ر.ک: اخطب خوارزمی، ۱۳۸۸ق، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۹-۳۰۲، ح ۲۹۶؛ نیز ر.ک: ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۶). این موارد عبارتند از:

۱- سخن جبرئیل (ع) خطاب به پیامبر (ص) که هیچ شمشیری نیست جز ذوالفقار و هیچ جوان مردی نیست جز علی (ع)

۲- پیام جبرئیل (ع) خطاب به پیامبر (ص) که خدای متعال فرمان می‌دهد علی (ع) و محبان او را دوست بدار؛ همانا خداوند او را دوست می‌دارد.

۳- فرمایش پیامبر اکرم (ص) از شب معراج که «وقتی به آسمان هفتم برده شدم، با رفرهایی [فرش‌ها] از نور بالا رفتم و سپس از حجاب‌های نور گذشتم». آنگاه پیامبر (ص) به درگاه الهی راه یافت و خداوند سفارش‌هایی به او فرمود. پس هنگامی که خواست برگردد، یک منادی از ورای حجاب‌ها ندا داد: چه خوب پدری است پدر تو ابراهیم (ع) و چه خوب برادری است برادر تو علی (ع)، او را وصی خود قرار ده: «... نعم الاب ابوک ابراهیم، و نعم الاخ اخوک علی و استوص به». در اینجا بود که عبدالرحمن بن عوف از میان جمعیت گفت: من آن را از پیامبر خدا (ص) شنیدم؛ و گرنه، هر دو گوشم کرباد [در نقلی دیگر از حدیث مناشده روز شورا، همین شخص کلام حضرت امیر (ع) را قطع می‌کند و ... (ر.ک: ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۶۸)]

۴- تنهافرادی که اجازه داخل شدن به مسجد باحال جنابت داشت [گذشت، که این نشانه و گواه بر طهارت درونی ایشان است]

۵- پیامبر (ص) درهای مسجد به خانه‌های دیگران را بست، ولی برای او را باز گذاشت

۶- حدیث «منزلت»

۷- وقتی رسول خدا (ص) حسن و حسین (ع) را گرفت [آماده‌ی گشتی گرفتنشان کرد]، حسن (ع) را تشویق می‌کرد. فاطمه (س) گفت: ای پیامبر خدا! حسین (ع) کوچک‌تر و ضعیف‌تر از اوست. پس پیامبر (ص) به او فرمود: آیا خشنود نیستی که من حسن را تشویق می‌کنم و جبرئیل حسین را؟: «ألا ترضین ان أقول أنا هی یا حسن، و یقول جبرئیل هی یا

حسین؟». آنگاه امیرمومنان (ع) فرمود: آیا برای کسی از شما مانند این منزلت وجود دارد؟ امیرمومنان (ع) پس از این مناشدات فرمود: ما صبرکنندگانیم تا خداوند، در این بیعت، کاری را که می‌بایست انجام شود، تحقق بخشد: «نحن صابرون ليقضى الله في هذه البيعة امرا كان مفعولا». این فرمایش با اشاره به آیه شریف است که: «... لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِهِ وَيُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِهِ وَإِنَّ اللَّهَ لَكَسَمِيعٌ عَلِيمٌ (انفال، ۴۲)؛ که خداوند، کاری را که می‌بایست انجام شود، تحقق بخشد؛ تا آنها که هلاک (و گمراه) می‌شوند، از روی اتمام حجت باشد؛ و آنها که زنده می‌شوند (و هدایت می‌یابند)، از روی دلیل روشن باشد؛ و خداوند شنوا و داناست».

## نتیجه‌گیری

- ۱- احتجاج و مناشده، هر دو، دلیل آوردن بر مدعایی است و برای اتمام حجت انجام می‌شوند؛ ولی مناشده، احتجاجی درون‌دینی است با صیغه مناشده و سوگندانه، و با درخواست گواهی و اقرار بر حقیقتی. در مناشدات مظلومانه امیرالمومنین (ع) گونه‌ای ناله‌ی فریادرسی، دادخواهی و ستم‌دیدگی هم نهفته است.
- ۲- امام علی (ع) و امام حسین (ع) و برخی یاران‌شان مانند محمدبن‌ابی‌بکر در سبک و قالب مناشده و نیز حتی برخی مخالفان ایشان مانند عمرو عاص، مأمون و عمر بن عبدالعزیز از طریق احتجاج در برابر دیگران، در صدد اثبات یا یادآوری فضایل ویژه امیرالمومنین (ع) برآمده‌اند.
- ۳- امیرالمومنین (ع) با تبیین و یادآوری فضایل انحصاری و ویژه‌ی خویش به شیوه مناشده، چه پیش از خلافت و چه پس از خلافتش، حق ولایت و هدایت فرد و جامعه اسلامی را طبق فرمایش خدا و رسولش (ص) از آن خود می‌دانست.
- ۴- گام عملی حضرت (ع) در روز شورا، شرکت در آن، با وجود قرائن بر موافقت-نکردن با ایشان، بود. در گفتار نیز آن حضرت از شیوه مناشده و سوگندانه در اثبات و یادآوری حقانیت خویش به مردم و اعضای شورا استفاده نمود.
- ۵- گزارش مناشده امیرالمومنین (ع) در روز شورا از دو صحابی پیامبر (ص)، ابوطیفیل (با دو مناشده) و ابوذر نقل شده است، که این گزارش در منابع فریقین موجود است.
- ۶- این احتجاجات و مناشدات در فرصت‌ها و با مخاطب‌های مختلف، گویای تأکید حضرت (ع) بر حقانیت خویش و نپذیرفتن ولایت دیگران، جز به سبب مصلحت حفظ دین و امت اسلامی بود.

## فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۱. نهج البلاغه، گردآوری سیدمحمد شریف‌رضی، (۱۴۱۴ق) تحقیق صبحی صالح، هجرت، قم.
۲. ابن‌أبی‌الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق) شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ۲۰جلد، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۰۶ق) لسان المیزان، ۷جلد، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۴. ابن حجر هیتمی، احمد، (۱۴۲۵ق) الصواعق المحرقة فی الرد اهل البدع و الزندقه، المکتبه العصریه، بیروت.
۵. ابن طاووس، سیدرضی‌الدین علی بن موسی، (۱۴۰۰ق) الطوائف فی معرفه مذاهب الطوائف، تحقیق عاشور علی، ۲جلد، خیام، قم.
۶. ابن قتیبه الدینوری، عبدالله، (۱۴۱۰ق) الإمامه و السیاسة (تاریخ الخلفاء)، تحقیق علی شیری، دارالأضواء، بیروت.
۷. ابن مردویه اصفهانی، (۱۴۲۴ق) مناقب علی بن أبی طالب علیهما السلام، چ دوم، دار الحدیث، قم.
۸. ابن‌المغازلی، علی بن محمد الجلابی، (۱۴۲۴ق) مناقب الإمام علی بن أبی طالب علیهما السلام، تحقیق محمدباقر بهبودی، چ سوم، دارالأضواء، بیروت.
۹. ابن‌المغازلی، علی بن محمد الجلابی، (۱۴۱۴ق) مناقب أهل البيت علیهم السلام، تحقیق محمد کاظم محمودی، المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الإسلامیه، تهران، ۱۴۲۷ق.
۱۰. ابن‌منظور، محمد، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چ سوم، ۱۵جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت.
۱۱. اخطب خوارزم، موفق بن احمد، (۱۳۸۸ق) المناقب، با مقدمه سیدمحمدرضا موسوی خراسان، المطبعة الحیدریه، نجف. (کتابخانه دیجیتالی نور)

۱۲. اخطب خوارزم، موفق بن احمد، (۱۴۱۱ق) *المناقب*، تحقیق مالک محمودی، با مقدمه جعفر سبحانی، چ دوم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم. (نرم‌افزار نور)
۱۳. استادی، کاظم، (۱۴۰۰) *اسرار آل محمد - صلی الله علیه و آله - و سلیم بن قیس*، با مقدمه محمدهادی یوسفی غروی، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۱۴. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق) *الغدیر فی الکتاب و السنه و الأدب*، ۱۱ جلد، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، قم.
۱۵. باقرزاده، عبدالرحمن و حسینی، زینب السادات، «یوم الرحبه و تحلیل مواجهه شاهدان غدیر خم با آن»، *پژوهش‌نامه امامیه*، سال سوم، ش ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۵۳-۷۸.
۱۶. البلاذری، أحمد بن یحیی، (۱۴۰۰ق) *انساب الأشراف*، تحقیق احسان عباس، ج ۵، جمعیه المستشرقین الألمانیه، بیروت. (نرم‌افزار نور السیره)
۱۷. البلاذری، أحمد بن یحیی، (۱۹۳۶م) *انساب الأشراف*، ج ۵، دانشگاه اورشلیم.
۱۸. حموئی جوینی، ابراهیم، (۱۴۰۰ق) *فرائد السمطین فی فضائل المرتضی و البتول و السبطین و الأئمه من ذریتهم علیهم السلام*، تحقیق محمدباقر محمودی، ۲ جلد، مؤسسه المحمود، بیروت.
۱۹. دیاری بیدگلی، محمدتقی، تجری، محمد علی، دهقان منشادی، مهدی، «تحلیل رویکردهای حدیثی علامه امینی پیرامون احادیث مناشده در کتاب الغدیر»، *مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، سال هجدهم، ش ۷۰ «ویژه کتابشناخت متون امامیه»، بهار ۱۴۰۰، ص ۱۳۳-۱۶۵.
۲۰. سلیم بن قیس، (۱۴۱۵ق) *کتاب سلیم بن قیس*، تحقیق محمدباقر انصاری زنجانی، ۳ جلد، الهادی، قم.
۲۱. طباطبائی، سیدعبدالعزیز، (۱۴۱۷ق) *أهل البيت فی المکتبه العربیه*، آل البيت، قم.
۲۲. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق) *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق سید محمدباقر موسوی خراسان، نشر مرتضی، مشهد.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق) *الأمالی*، دار الثقافه، قم.

۲۴. عسکری، سیدمرتضی، (۱۴۲۴ق) سقیفه، به کوشش مهدی دشتی، دانشکده اصول الدین، [قم].

۲۵. الفراهیدی، الخلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق) العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، چ دوم، ۹جلد، مؤسسه دار الهجره، قم.

۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق) مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چ دوم، ۲۶جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران.

۲۷. مظفر، محمدحسن، (۱۴۲۲ق) دلائل الصدق لنهج الحق، ۶جلد، مؤسسه آل البيت ع، قم.

۲۸. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۸ق) التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ۲جلد، الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة، مشهد.

۲۹. مقاتل بن عطیه، (۱۴۲۳ق) أبهی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، شرح محمد جمیل حمود عاملی، با مقدمه سید شهاب الدین مرعشی نجفی، ۲جلد، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

۳۰. نسائی، احمد بن شعیب، (۱۳۸۲) خصائص أمير المؤمنين [ع]، ترجمه فتح الله نجارزادگان (محمدی)، بوستان کتاب، قم.

۳۱. هدایت پناه، محمدرضا، (۱۳۹۵) منابع تاریخی شیعه تا قرن پنجم، چ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

### ۳۲. اینترنت

۳۳. انتصاری، محمدحسین و یوسفی، مجتبی، «بررسی اشکالات وارده به کتاب سلیم بن قیس هلالی»، ۱۳۸۹/۱۱/۵:

34. <https://pajoohe.parsiblog.com/Posts//27>.

35. <http://mojeroya.blogfa.com/page/a3>.

۳۶. انصاری، حسن، «مناقب خوارزمی و نسخه ای کهنه از آن»، ۱۳۹۰/۴/۲۲:

۳۷. بررسی های تاریخی - مناقب خوارزمی و نسخه ای کهنه از آن (kateban.com).





## تحلیل و واکاوی نمودهای کنش اجتماعی در سلوک عملی عرفان فارسی (موردکاوی: مرصادالعباد نجم‌الدین رازی و کشف‌المحجوب جلابی هجویری)

علیرضا قره‌ویسی<sup>۱</sup>

رضا حیدری نوری<sup>۲</sup>

منیژه فلاحی<sup>۳</sup>

### چکیده

شناخت ساختار و درک ماهیت کنش‌های اجتماعی یکی از بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین بخش‌های زندگی افراد در تمامی جوامع از دیرباز تاکنون بوده است. با وجود آنکه طی چندین دهه گذشته مباحث بسیار زیادی پیرامون جنبه‌های گوناگون عرفان و تصوف اسلامی صورت گرفته اما هنوز جای خالی بسیاری از تحقیقات علمی پیرامون ابعاد اجتماعی عرفان خالی است و به نظر می‌رسد می‌توان در این باره بحث‌های بسیاری را مطرح نمود. عرفان فارسی با تأثیرپذیری از جامعه هم‌مؤکد رفتارهایی است و هم‌متقابلاً بر آن تأثیرگذار است و عارف به‌عنوان یک کنشگر اجتماعی می‌تواند بسیاری از مشکلات نابهنجاری‌ها و رفتارهای موجود در عرصه اجتماع را از نگاه تیزبین و وقاد خویش بگذراند و به واکاوی مسائل جامعه و توصیه‌های اخلاقی جهت رفع عیوب و نواقص بپردازد. در این پژوهش که به‌شیوه توصیفی - تحلیلی بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و سندکاوی در دو اثر ارزنده عرفانی یعنی مرصادالعباد و کشف‌المحجوب صورت گرفته است، برآنیم تا نمود کنش‌های اجتماعی نجم‌الدین رازی و جلابی هجویری را به‌عنوان دو عارف آگاه با ساختار رفتار اجتماعی بررسی و تحلیل نماییم. یافته‌ها و نتایج پژوهش حاکی از آن است که شیخ نجم‌الدین رازی با جهت‌گیری‌های مستقیم سیاسی - اجتماعی و مخاطب قرار دادن طبقات دهقانان، پیشه‌وران و... بسیاری از دغدغه‌ها و مسائل کلی جامعه را نقد و ارزیابی کرده است و هجویری با جهت‌گیری نسبتاً ملایم‌تر و ملاحظه‌گرانه علیه ریا و طغیان در خصوص مظاهر فساد به‌ویژه در میان عابدان و زاهدان و صوفی‌نمایان، گفتمان ریاکاری غالب در جامعه را مورد نقد اجتماعی قرار داده است.

### واژگان کلیدی

جامعه‌شناسی. عرفان اجتماعی. متون نثر عرفانی. مرصادالعباد. کشف‌المحجوب.

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

Email: alirezagharehvisi@yahoo.com

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

Email: R.heydarinoori@yahoo.com

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

Email: m.fallahi304@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۴/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۰

## طرح مسأله

عرفان عملی یا اجتماعی مجموعه‌ای از برنامه‌ها و دستورالعمل‌هایی است که سالک در طریقت عملی خویش با آن مواجهه است تا منازل سلوک را یکی پس از دیگری به کمک مراقبه درونی طی نماید (ر.ک قیصری، ۱۳۸۴: ۷). عارف در سیر عملی خود با جامعه و محیط پیرامون در ارتباط است و جهان‌بینی خاصی نسبت به وقایع جامعه و مسائل آن به دست می‌آورد و از آنجا که تمام عالم هستی از جنبه شهود ادراکی و هستی‌شناسانه، تجلی حضرت حق است، هر آنچه که برای سالک در سفر از حق به سوی خلق رخ می‌دهد نیز، تجلی از وحدت پروردگار در عالم کثرات است از این رو کنش اجتماعی در عرفان بعد شهودی و معرفت‌شناختی به خود می‌گیرد. اهمیت ساحت عرفان از جنبه اجتماعی از دو جهت قابل تأمل و تفکر است؛ نخست توجه عرفان به جنبه‌های اجتماعی وجود انسان که خود پاسخی است در برابر این خرده که عرفان از جنبه تعاملات اجتماعی ناکارآمد است و دیگری در برابر ایدئولوژی‌های غربی و... که الگوهای اسلامی را برای محوریت جمعی انسان، مدل توسعه یافته‌ای تلقی نمی‌نمایند، حال آنکه بر طبق موازین عرفانی و وحیانی انسان به عنوان خلیفه الله در زمین معرفی شده است\* *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* (بقره: ۳۰۰) از این رو حیات و زندگی مادی خلیفه الهی بر روی زمین نمی‌تواند تک بعدی باشد و اگر به هدف و غایت آفرینش دقت نمایم آنگاه متوجه خواهیم شد که دستگیری از فرد و جامعه همواره مورد توجه ادیان توحیدی و نیز هدف غایی عرفان اسلامی بوده است. با توجه به قدمات ذکر شده مسأله اصلی و اساسی در پژوهش پیش رو، رابطه اجتماع و عرفان، نسبت رفتارهای اجتماعی در عرفان و جایگاه ارزش‌های اجتماعی در نظام فکری عرفا و ارتباط آن با گونه فرهنگ غالب در جامعه است. در جستار پیش رو نگارندگان برآنند تا به این پرسش‌های اصلی پاسخ دهند که گفتمان عرفان اجتماعی حاکم بر دو اثر مرصادالعباد و کشف‌المحجوب کدام است؟ مؤلفه‌ها و عناصر عرفان اجتماعی در این دو اثر شامل چه گزاره‌هایی است و ارتباط آن با مبانی جامعه‌شناسی منعکس شده در این دو اثر به چه صورت است؟

پیرامون پیشینه تحقیق لازم به ذکر است که در نخستین متون عرفانی از سده‌های نخستین ظهور عرفان و تصوّف می‌توان به اندیشه‌های اجتماعی عارفان برخورد نمود؛ در کتبی مانند «قوت القلوب» مکی، «اللمع فی التصوّف» ابونصر سراج و یا «التعرف لمذهب اهل التصوّف» کلابادی تأثیرات این مساله را مشاهده کرد. از دیگر پژوهش‌های متأخر و مرتبط با موضوع پیش رو شریفیان در کتاب «جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه» (۱۳۸۶) به بررسی اجمالی زمینه‌های فرهنگی و سیاسی پیدایش تصوّف، تعالیم اجتماعی صوفیه و بررسی تفکر صوفیانه در شعر معاصر پرداخته است. در فصل دوم کتاب با عنوان «تعالیم اجتماعی سیاسی و فرهنگی صوفیه» مباحثی را با ارائه شواهد مثال از متون نظم و نثر عرفانی مورد توجه قرار داده است. سجادی (۱۳۸۸) در کتاب «اجتماعیات در ادبیات فارسی؛ در آثار منثور فارسی قرن ششم» مباحث اجتماعی را در خصوص آثار نثر فارسی مانند راحه الصدور راوندی، مجمل‌التواریخ و القصص، کلیله و دمنه، چهارمقاله و... مطرح نموده است. ستوده و شهبازی (۱۳۹۶) در کتاب «جامعه‌شناسی در ادبیات فارسی: اجتماعیات در ادبیات فارسی» (چاپ ششم) ضمن توجه به مباحث کلی پیرامون فرهنگ، تمدن و ارزش‌های اجتماعی، تعریف ادبیات و انواع ژانرهای ادبی، به جستارهای اجتماعی در کتب منظوم ادبیات فارسی از جمله شاهنامه، آثار سنایی و کتب نثری چون کیمیای سعادت گلستان، اخلاق ناصری و آثار عبید زاکانی پرداخته‌اند. رویکرد اثر موردنظر نیز دیدگاهی کلی به بخشی از ادبیات منظوم و منثور فارسی است که در آن مبانی عرفان اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته است از این رو این پژوهش نیز در روش‌شناسی با مطالعه پیش‌رو متفاوت است.

قدیمی (۱۳۸۷) در مقاله خود با عنوان «نگرش جامعه‌شناختی به زمینه‌های اجتماعی پیدایش عرفان و تصوّف و نقش آن در تحولات اجتماعی ایران» مباحث عرفان عملی و پیوند تنگاتنگ آن با جامعه از جمله مشارکت اهل خانقاه در مسائل گوناگون اجتماعی را مدنظر قرار داده است.

کیوانفر (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «ابعاد اجتماعی و پیوندهای مردمی در تصوّف اسلامی؛ با نگاهی به نسبت‌های تصوّف و آیین‌های جوانمردی، ملامتی و قلندریه» توجه به

ابعاد اجتماعی عرفان و تصوّف را از طریق فعالیت‌های جوانمردان و ملامتیه مورد بررسی قرار داده است و رویکرد این گروه‌های اجتماعی را به نوعی تقابل و مقاومت در برابر زهد ریاکارانه و ساختگی زاهدان زمانه قلمداد می‌کند.

با توجّه به بررسی‌های به عمل آمده تا کنون در زمینه واکاوی کنش‌های اجتماعی در دو اثر ارزنده نثر عرفانی یعنی مرصادالعباد و کشف المحجوب، پژوهش جامع و کاملی از این دست صورت نگرفته است و همین مسأله نوآوری موضوع مقاله پیش رو را برجسته می‌نماید.

### فرضیات تحقیق

در پاسخ به پرسش‌های مطرح شده، فرضیه اصلی آن است که عارفانی مانند نجم‌الدین رازی و جلابی هجویری به مثابه اندیشمندانی اجتماعی با دقّت و موشکافی قابل توجّهی سعی داشته‌اند تا توجّه به اصلاحات اجتماعی را به عنوان بخشی از وظایف عارف در نظام فکری عرفان اسلامی مطرح نمایند.

### ضرورت و اهمیت تحقیق

عرفان اسلامی از آغاز پیدایی بیشتر بر جنبه‌های بر زهد و کناره‌گیری عارف و سالک و اهل آن از دنیا و امور اجتماعی تکیه داشته است و در این باره نیز اقوال و سخنان فراوانی از مشایخ طریقت در دست است؛ از این رو کناره‌گیری از دنیا که از جمله باورهای بسیار رایج در مکتب معرفتی عرفان است، مبنای عملکرد بسیاری از سالکان قرار گرفته است؛ حال آنکه با تحلیل و واکاوی متون برجسته عرفانی و دقّت و تأمل در آنها و زندگی مشایخ طریقت و بزرگان متصوّفه شواهد بسیاری را مبنی بر توجّه آنان به بُعد عملی و اجتماعی عرفان و مشارکت آنان در عرصه‌های گوناگون میتوان مشاهده نمود؛ از سویی خلاء پژوهشی علمی و مستدل مبنی بر کنش اجتماعی عرفای نامدار و متون برجسته عرفانی نویسندگان این مقاله را بر آن داشت تا در این جستار بخش‌های قابل توجّهی از اقوال و اعمال صوفیه در جامعه از منظر عرفان اجتماعی بر اساس متون نثر صوفیه با تکیه بر دو اثر برجسته مرصادالعباد و کشف المحجوب را مورد مذاقه و واکاوی قرار دهند.

## هدف تحقیق

هدف اصلی این پژوهش شناسایی نموده‌های اجتماعی و عملی موجود در متون نشر عرفانی مرصادالعباد و کشف‌المحجوب است تا به صورت طبقه‌بندی شده، ارزش‌های اجتماعی موجود در نظام فکری عرفان ایرانی - اسلامی را شناسایی نماییم تا بدین وسیله سنجه و معیاری جامعه‌شناسانه و اجتماعی جهت ارزیابی این متون عرفانی به دست آوریم.

## روش تحقیق

این پژوهش مطالعه‌ای است توصیفی - تحلیلی بر مبنای شیوه سندکاوی و مراجعه به منابع از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و پایگاه‌های علمی مستند و مستدل، جامعه آماری مورد استفاده نگارندگان در این جستار دو اثر عرفانی مرصادالعباد و کشف‌المحجوب خواهد بود که در آن مصادیق و شواهد به روش سیستماتیک و هدفمند از میان نمونه‌های استخراج شده در حد گنجایی این مقاله ارائه خواهند شد.

## چارچوب نظری تحقیق

از دیدگاه عرفان اجتماعی، هدف اولیه و اصلی عارف، درک شهودی تعاملات هستی به منظور شناخت خویش و حقیقت نهفته در آفرینش است تا از این طریق سالک بتواند در مسیر کمال به شناخت بهتری از خویشتن و ماهیت خلقت و جهان آفرینش دست یابد و به همان میزان که به خودشناسی می‌رسد، بتواند با هم‌نوع خویش در محیط جامعه در راستای رسیدن به کمال حقیقی، تعامل نماید. چنین دیدگاهی قادر خواهد بود عارف را به قرب الهی و دستگیری از دیگران و هدایت عمومی نائل کند. بر اساس فرهنگ توحیدی، اصل حاکم بر رفتار، کنش و نگرش اجتماعی افراد در جامعه باید در حقیقت هستی، خویشتن و تلاش برای شهود ادراکی حضرت حق باشد؛ به یقین جامعه توحیدی شکل نخواهد گرفت مگر در پرتو فعالیت و تعاملات اجتماعی، حسن خلق، نیکویی گفتار و اندیشه، عدالت و ایمان. در این بینش عارف در صدد است تا ضمن برحذر داشتن حاکمان و متصدیان امور مملکت از انجام امور نابه‌نجار، با مداخله‌ها و نصایح ارزشمند سلوک عملی خویش فضایی مطلوب فراهم نماید تا جامعه به سمت و سوی اهداف والای انسانی و وحیانی دست

یابد. از این رو حاکم، امیر، وزیر، قاضی، پیشه‌ور و... تمامی اقشار، گروه‌ها و اصناف جامعه، خادمان و بندگانی هستند برای تحقق عدالت اجتماعی. در عرفان اجتماعی عارف همان‌گونه که رذایل اخلاقی را از خویش دور می‌سازد، به همان اندازه باید سعی در اصلاح رذایل اجتماعی و نابهنجاری‌های آن داشته باشد.

### تحلیل نمونه‌ها و مصادیق

#### مرصادالعباد؛ متنی عرفانی با نمودهای کنش اجتماعی فراوان

مرصادالعباد دو مرتبه از سوی نویسنده‌اش مورد ویرایش قرار گرفته است. بار نخست نجم‌الدین رازی به درخواست عده‌ای از مریدان کتابی به زبان فارسی تألیف می‌کند که در آن آداب سلوک آمده است: «مدتی بود تا جمعی طالبان محقق و مریدان صادق هر وقت از این ضعیف با قلت بضاعت و عدم استطاعت مجموعه‌ای به پارسی التماس می‌کردند، مجموعه‌ای می‌خواستند قلیل الحجم و کثیر المعنی که از ابتدا و انتهای آفرینش و بدو سلوک و نهایت سیر و مقصد و مقصود عاشق خبر دهد» (نجم‌الدین رازی، ۱۴۰۱: ۱۵ - ۱۶). ویراست دوم از این کتاب زمانی بود که نجم‌الدین رازی عازم دربار علاءالدین کیقباد شد و اندکی در متن کتاب دستکاری کرد و تغییراتی در آن داد و با ستایش و مدح سلطان وقت، این اثر را به علاءالدین کیقباد تقدیم نمود: «پس این ضعیف بعد از استخارات و استعانت به حضرت عزت، این عروس غیبی را به زیور القاب همایون آن پادشاه دین‌پرور و سلطان عدل گستر مزین و متحلی گردانید» (همان: ۲۶). این نگارش یا ویرایش دوباره مرصادالعباد خود حاکی از جهت‌گیریهای سیاسی - اجتماعی شیخ نجم‌الدین رازی است و اینکه وی برخلاف بسیاری از هم‌اندیشان خود آمادگی تعاملات اجتماعی و ارتباط با ارباب قدرت را داشته است. نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد مباحثی چون خلقت انسان، انبیا، فطرت، ارواح، ادیان، ختم نبوت، معاد و... را به صورت کلی مطرح نموده است و در بخش‌های دیگر این کتاب، مطالبی را به ذکر آداب سلوک و عرفان برای مریدان خاص خود ذکر کرده است؛ اما به نظر می‌رسد شیخ نجم‌الدین روا نمی‌بیند که این حقایق عرفانی تنها در اختیار گروهی اندک از اهل طریقت قرار گیرد و دیگر اقشار جامعه از آن بی‌نسیب باشند. اندیشه و بینش اجتماعی نجم‌الدین رازی را حول چند محور می‌توان خلاصه نمود:

نخست نظام‌مندی جهان خلقت و ارتباط و پیوند آن با ارکان اجتماع، دوم الگومداری سوم رعیت‌پروری و دادگری.

نجم‌الدین رازی در پاسخ به علاءالدوله کیقباد حاکم وقت که از او می‌خواهد در امور مملکت او را یاری رساند چنین آورده است که: «هر چند سنت این طایفه [متصوفه] عزلت و انقطاع و خلوت است و اجتناب از صحبت ملوک و سلاطین و ترک مخالطت اما از چنین پادشاه موفق که هم از علم نصیبی تمام دارد و هم از ثمرات ریاضات و مجاهدات نصابی کامل و محبّ و مربّی ارباب علوم و اصحاب قلوب است، به کَلّی دور نباید شد و خود و خلق را از فواید و منافع آن حضرت محروم نگردانید» (همان) و در ادامه مشارکت در امور مملکت و سیاست و رایزنی با شاه را پذیرا می‌شود و می‌گوید: «پس این ضعیف اشارت آن بزرگ را اشارت حق دانست و از فرموده او تجاوز نتوانست» (همان: ۲۴). فعالیت و مشارکت اجتماعی نجم‌الدین رازی و دوری از عزلت و گوشه‌نشینی در زوایا و ابعاد گوناگون زندگی وی قابل مشاهده است تا جایی که کتاب «مرصادالعباد» و کتاب «مرموزات اسدی» به ترتیب به علاءالدین کیقباد و علاءالدین داوود شاه تقدیم شده است. نجم‌الدین رازی در این باره می‌گوید: «هاتف سعادت به سرّ این ضعیف ندا می‌کرد که واردان حضرت ملوک را از تحفه‌ای فراخور حال ایشان، نه در خور همت ملوک چاره‌ای نباشد... پس این ضعیف، بعد از استخارت و استعانت به حضرت عزّت این عروس عینی را به زیور القاب همایون آن پادشاه... مزین و متحلّی گردانید» (همان: ۲۴).

### آرمانشهر اجتماعی نجم‌الدین رازی با الگویی عرفانی و حیانی

الگوبرداری از آموزه‌های و حیانی، قرآنی و عرفانی برای تبیین جلوه اندیشه اجتماعی وی در مرصادالعباد، یکی دیگر از جنبه‌هایی است که ثابت می‌کند شیخ، دغدغه اجتماع دارد و رهایی جامعه از گرداب فساد برای او در درجه اول اهمیت است. وی با طرح یک جامعه آرمانی حول محور دادگری و رعیت‌پروری و در نظر گرفتن اهداف متعالی، سعی در نشان دادن و بهره‌گیری از سرچشمه‌های نورانی اخلاق و انسانیت در جامعه و ایجاد تحوّل مثبت و سازنده دارد. به عنوان نمونه با بهره‌گیری از داستان حضرت داوود (ع) در قرآن که به عنوان پیامبر، بر جامعه عصر خویش سلطنت نیز می‌کرد، ایشان را نمونه اعلای

قدرت دنیوی و مقام نبوت می‌داند که در سلوک الی الله و در مقام خلیفه الله، عقبه‌ها و دشواری‌های سلوک مادی و معنوی را به بهترین وجه ممکن پشت سر نهاده است و نیز با استناد به آیه مبارکه \* قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مَلَكًا لَا يُبَغَىٰ لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ \* (ص: ۳۵) به نقل از حضرت سلیمان (ع) که از خداوند «ملک» و «پادشاهی» خواست، تعامل اجتماعی را بسیار حائز اهمیت می‌داند و می‌گوید: «اول دانست که چون مملکت تمام باشد، نبوت و علم در آن داخل باشد... مملکت و سلطنت، پرورش صفات ذمیمه و حمیده را کامل‌ترین آلتی است و عظیم‌ترین عدتی تا نفس را اگر بدین آلات پرورش دهند در صفات ذمیمه، به مقامی رسد که دعوی خدایی کند و این نهایت صفات ذمیمه است... همچنین نفس را اگر در صفات حمیده پرورش دهنده، به مقامی رسد که متخلق به اخلاق حق شود و متصف به صفات ربوبیت گردد و به کمال این اخلاق جز به آلت مملکت و سلطنت نتوان رسید» (همان: ۴۱۷ - ۴۲۲). به نظر می‌رسد انتخاب الگویی مانند حضرت داوود (ع) به عنوان پیامبری که پادشاهی نیز می‌نمود به نوعی جوابی است برای کسانی که به بهانه دین‌پروری، از دنیا‌گریزانند و به بهانه اشتغال به امور دنیوی، از آیین دین‌ورزی جدا گشته‌اند: «حق تعالی باز نمود که پادشاهی خلق با مقام و مرتبه نبوت می‌توان کرد» (همان: ۴۱۶).

### توجه به کسب و کار

برخلاف دیدگاه عزلت‌طلبی و گوشه‌نشینی که بسیاری آن را جزء جدایی‌ناپذیری از عرفان و تصوف می‌دانند، کسب و کار و فعالیت اقتصادی در جامعه برای بسیاری از عرفا، حائز اهمیت بوده است. نجم‌الدین رازی با مرتبط دانستن کسب و کار و طلب رضایت از حق تعالی می‌گوید: «اهل دنیا که عمه خانقاه جهانند، اگر در آن حرفت و صنعت خویش هر یک نیت چنان کند که این شغل از برای بندگان خدای می‌کنم که بدین حرفت محتاج باشند تا قضای مسلمانی برآید و مطیعی به فراغت به حق مشغول شود، حضرت خداوندی از هر درجه و مقام که به خاصگان و مقربان و محبوبان خویش دهد، از انبیا و اولیاء علیهم السلام، نصیبی از آن به این جماعت دهد که خدمتکاران و محبان ایشان بوده‌اند و فردا ایشان را با این بزرگان حشر کند» (همان: ۵۴۰). وی عارفی است که با تکیه بر اصول و



مبانی طریقت، تمام فعالیت‌های فرد در جامعه را در راستای توجّه به حق تعالی تفسیر می‌کند تا جایی که در خصوص کشاورزان، دهقانان و فعالیت و کسب و کار آنان در جامعه، کنش اجتماعی آنان را با سلوک روحی و کشف و شهود قلبی مرتبط می‌کند و می‌گوید: «باید که دهقان تخم از انبار بیرون دهد، نیت آن کند که خلق خدای را به قوت به قوت محتاجند از انسان و حیوان هر کس این دهقت نتواند کرد، من از برای رضای حق در صورت خدمت خلق او قیام نمایم» (همان: ۵۱۵) و نیز بیان کرده است که: «از مال دنیا نصیبۀ تو آن است که در راه خدا صرف کنی نه آنچه به هوا خرج کنی و بنهی که ما عندکم یَنفَدُ و ما عندالله باقی و باید که صاحب مال و جاه اگر از مشغولی بدین مقامات و درجات نتوانست رسید، باری به مال و جاه خویش طایفه‌ای را که اهل سلوک این مقامانند مدد و معاونت و تربیت فرماید و اسباب جمعیت و فراغت ایشان ساخته کند تا هر درجه که ایشان به مدد او حاصل کند، ثواب آن در دیوان او نویسند» (همان: ۵۱۷). از این رو سفر، تجارت و دیدار مشایخ و بودن در بطن اجتماع را به پیروان طریقت توصیه می‌کند و در آداب سلوک چنین می‌گوید: «باید به هر شهر که برسد، از مزارها و مواضع متبرکک بپرسد و آنجا رود و زهاد و عبّاد و مشایخ دایمه و گوشه‌نشینان و عزیزان هر شهری بحث کند و به هر جا برود و خدمت ایشان به صدق دریابد و هر کس را به اندک و بسیار تبرکی دلداری کند و آن را غنیمت شمرد که در سفر هیچ غنیمت دریافت صحبت مردان حق و خدمت ایشان نیست» (همان: ۵۲۶).

### توجّه به عدالت اجتماعی

سالک واقعی کسی است که به عدالت اجتماعی توجّه کند و کنج خلوت و عزلت را رها نموده و در شرایط پریشان و آشفتۀ جامعه، دادخواهی را در رأس تفکّرات اجتماعی - عرفانی خویش قرار دهد از این رو نجم‌الدین رازی از شاه می‌خواهد که «هم راه دین و حفظ معاملات شرع» را به جا آورد و هم راه عدالت و انصاف در دنیا (همان: ۴۱۶). در مقام مصلحی اجتماعی برای پادشاه سه جنبه را در نظر می‌گیرد: توجّه به رفتار خود، توجّه به رفتار با خلق خدا و توجّه به رفتار خویش در پیشگاه خدا و می‌گوید اگر شاه در ابتدا شرط عدالت با خویشان را که «عدالت خاص» است رعایت نکند، نمی‌تواند «عدالت عام»

را به جای آورد (همان: ۴۳۳) و برای حاکم و سلطان در هر سه حالت «احسان، عدل و ایتا ذی القربی» را لازم می‌داند و زیر ساخت عدالت اجتماعی را «توحید» و توجّه قلبی و شهودی به حضرت حق می‌داند «عدل به حاصل کردن توحید است نفس خویش را» (همان: ۴۳۳). رازی نتایج توجّه به عدالت اجتماعی را دوام ملک دانسته و با تمسک به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که «العدل و الملك توامان» (همان: ۴۳۷) در تمام زوایا و ابعاد گوناگون مملکت‌داری مانند ناصحی دلسوز و فعالی اجتماعی به جهت‌دهی فکری حاکم و سلطان پرداخته است. رازی برای وزیر هم صفت عادل را مدنظر قرار داده است (همان: ۴۵۰) و با تمسک به حدیث «اذا اراد الله بملك خيراً جعل له وزيراً صالحاً فان نسي ذكره و ان ذكر اعانه» (همان: ۴۵۱) بیان می‌کند که وزارت نیز از ارکان اصلی مملکت است و وی نیز به مانند پادشاه باید در راستای عدالت اجتماعی کوشا باشد. رازی با اشاره به آیه مبارکه \* يا داوودُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ يَصْلُوْنَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ \* (ص: ۳۸) یعنی ای داوود ما تو را در زمین جانشین و خلیفه قرار دادیم از این روی در میان مردم به حق و عدالت داوری کن از این آیه احکامی اجتماعی در خصوص حاکم استخراج می‌کند که مهمترین آن رعایت عدل اجتماعی است و اینکه حاکم به ظلم و جور میل نکند (نجم‌الدین رازی، ۱۴۰۱: ۳۱۴). پیوند اندیشه‌های اجتماعی و عرفانی را در خصوص مسائل گوناگون جامعه در ذهن و زبان نجم‌الدین رازی از آنجا می‌توان به خوبی مشاهده نمود که شیخ نجم‌الدین برخلاف اندیشه گوشه‌نشینی، ریاضت و عزلت‌گزینی مطرح شده از سوی بسیاری از عرفای نامدار تمام هم و غم خویش را در توجّه به مصالح مملکت و فعالیت‌های اجتماعی سازنده و مؤثر از سوی طبقات و اقشار گوناگون جامعه می‌داند. او عدالت اجتماعی را نگهداری و نگهداری و نگهداری از مردمان و ظالمان و دشمنان می‌داند و آن را در ارتباط مستقیم با میزان ایمان، خدا‌باوری و توحیدنگری افراد برمی‌شمارد. «عدل راست داشتن ظاهر و باطن خویش است با خدای و سرّ و علانیه با خدای یکرنگ کردن و سلطنت و مملکت همچون کمر بندگی بر میان بستن چنانکه خود را و مملکت را برای خدای دارند نه آنکه خدای را مملکت را برای خود خواهند» (همان: ۴۴۵).

### توجه به ساختار حکومتی جامعه، نهادها و کارگزاران

نجم‌الدین رازی تشکیلات موجود در دستگاه و بدنه حکومتی از جمله امور وزارت، قضاوت، اوقاف و... را در مرصادالعباد مورد توجه قرار داده است و عملکرد آنان از نگاه وقاد و تیزبینانه وی مخفی نمانده است. در اهمیت رفتار، کردار و منش سیاسی - اجتماعی وزیر معتقد است که: «وزیر برای پادشاه به مثابه عقل است و پادشاه از وزیر عادل، عالم، امین، صاحب رأی، نیکو خلق و شریف ناگزیر است تا بتواند به درستی در جامعه به حکم‌فرمایی بپردازد» (همان: ۲۲۹) نیز در توصیف وزیر می‌گوید: «ظاهر و باطنش با پادشاه یکی باشد و اهل خیانت و نفاق نباشد و از همت بلند و علو طبع برخوردار باشد و طمع نداشته باشد، وفادار و نیکو عهد و ثابت قدم باشد و صلاح دین و ملک و رعیت در نظر داشته باشد و چون با این خصایل آراسته گردد، پشت پادشاه به او قوی گردد» (همان: ۲۴۰ - ۲۴۱). آنچه از فحوای کلام شیخ نجم‌الدین رازی برمی‌آید آنکه وی به صورت کامل و همه‌جانبه‌ای تمام مسائل جامعه را مورد نقد و بررسی قرار داده است. در خصوص وظایف قضایان در جامعه آورده است: «بر پادشاه واجب است که چون قاضی به شهری و ولایتی فرستد، باید که عالم و عاقل و دین‌دار و صالح فرستد که دست از مال ایتام و مواریث و اوقاف و رشوت و امثال آن کشیده دارد و به معیشت خویش قانع باشد» (همان: ۲۶۰) و در توصیه به رفتار اخلاقی و دینی برای تمامی افراد جامعه، از والیان و عمال حکومتی و شحنة و کارگزاران دولتی نیز می‌خواهد که مروج دیانت و عطوفت و عدالت باشند تا ظالم نتواند خون رعیت را بریزد و مصالح طبقات پایین جامعه، رعایت گردد: «بر پادشاه واجب است که چون به شهری یا ولایتی شحنة یا والی فرستند، عاقل متمیز و عالم دین‌دار فرستند که در وی سیاست و دیانت و مروت و محبت بود تا به شرایط آن شغل به وجه آتم قیام نماید. ظالمی نباید که خون رعیت ریزد و غافل‌ی نصب نکند که مصالح رعیت مهمل گذارد» (همان: ۲۳۳).

### توجه به رعایا

نجم‌الدین رازی رفتار عادلانه را برای هر فرد، گروه و طایفه‌ای در جامعه از شاه تا زبردستان، لازم و ضروری می‌داند و ضمن برشمردن اصل عدالت و دادگری و پرهیز از

افراط و تفریط معتقد است ارکان حکومتی باید به همان اندازه که در کیفر بزهکاران می‌کوشد، در ایجاد شرایط مساعد و مناسب برای اقشار ضعیف جامعه نیز باید ساعی باشد و به دور از سهل‌انگاری و بی‌کفایتی و خشونت و استبداد، حکومت اداره گردد. وی در تفسیر آیه ۲۶ از سوره مبارکه «ص» می‌گوید: «فاحکم بین الناس بالحق اشارت بدانچه پادشاه باید که حکومت‌گزاری میان رعایا به نفس خود کند و تا تواند احکام رعیت به دیگران بازنگذارد که نواب حضرت و امرای دولت را آن شقفت و رأفت و رحمت بر رعایا که پادشاه را باشد، نتواند بود» (همان: ۵۱۲) و نیز در تحقق عدالت اجتماعی از پادشاه می‌خواهد که نه تنها عمال و کارگزاران صالح و شایسته انتخاب نماید، بلکه از نظارت دائمی بر اعمال و رفتار آنان غافل نباشد تا مبادا بر مردم و جامعه روا دارند: «چون پادشاه تتبع احوال هر طایفه‌ای کند و از معاملات هر صاحب عمل و صاحب حکم باخبر باشد و درد مسلمان دامن جان او گرفته باشد تا در ممالک او حیفی و ظلمی نرود کارها زود به صلاح بازآید و ناهلان اهل گردند» (همان: ۴۶۲).

### **بهره‌گیری از تمثیل عالم خلقت به منظور تبیین الگوی نظام‌مند حکومت‌داری و فرمانروایی**

نجم‌الدین رازی با تمثیلی که از آغاز کتاب مرصادالعباد در خصوص خلقت، آفرینش، معاد، ختم نبوت، رسالت انبیا و... مطرح می‌نماید قصد دارد آغاز، انجام و اهداف والای آفرینش را به عنوان الگویی برای حاکمیت قانون و عدالت در نظر حاکمان وقت مطرح سازد؛ تا خردمندان و دادگرانه و به دور از لجام گسیختگی به اداره نظام حکومتی بپردازد. از این رو حکومت بر جامعه را با ولایت پیامبر اکرم (ص) بر مردم مقایسه می‌کنند تا گوشزد نماید که باید در جامعه صالحان زمام امور را بدست گیرند؛ چرا که «مقصود و خلاصه جملگی آفرینش وجود انسان بود و هر چیزی را که وجودی هست از دو عالم به تبعیت وجود انسان است و اگر نظر تمام افتد، بازیند که خود همه وجود انسان است و مقصود از وجود انسان، معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است» (همان: ۱۱۴).

## نمودهای عرفان اجتماعی در کشف‌المحجوب

کشف‌المحجوب نوشته «ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری» از جهات بسیاری یکی از ارزشمندترین متون عرفانی در زبان فارسی است. این اثر بارزش در قرن پنجم هجری به رشته تحریر در آمد و علاوه بر اشمال بر بسیاری از آداب صوفیه و اصول عرفان و تصوّف و کشف حقایق و فرق مختلف از جمله ملامتیان، در زمینه توجّه به مسائل اجتماعی نیز حائز اهمیت است. هجویری مطالب ارزنده‌ای در نقد طبقات و اقشار گوناگون جامعه دارد. وی بیش از هر چیز به خودشکوفایی افراد در سطح جامعه توجّه نموده و آراء تربیتی ارزنده‌ای در این مسیر ارائه داده است و می‌گوید: «غناى خدای تعالی را آن است که وی را به هیچ چیز و هیچ کس نیاز نیست و عنای خلق، منال معیشتی یا وجود مسرتی یا رستن از آفتی یا آرام به مشاهدتی و این جمله محدث و متغیر بود و مایه طلب و تحسّر و موضع عجز تذلل» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۵).

### هجویری؛ منتقدی عارف

در فاصله سال‌های ۳۹۰ تا ۴۷۰ ه. ق که هجویری می‌زیسته، هرج و مرج بسیاری بر کشور حاکم بوده است. هجویری صوفی خانقاهی به معنای واقعی نبود و در اوضاع و احوال آشفته ایران در منطقه خراسان به خاطر درگیری حکومت‌ها بر سر قدرت بیشتر در مسافرت و سیاحت بود و به علت تعصبات مذهبی و مناظره‌ها و مجادلات سلیقه‌ای اهل ظاهر، بیشتر اوقات خویش را به سفر و فراگیری آداب طریقت می‌گذراند به خدمت سیصد تن از بزرگان مشایخ درآمده بود و همین نکته دلیلی بر عدم روحیه انزوا و گوشه‌گیری اوست. مروری گذرا بر کشف‌المحجوب به خوبی نشان می‌دهد که وی انتقادات اجتماعی بسیار تند و بی‌پروایی نسبت به بزرگان، عمال حکومت، مشایخ متصوّفه، صوفی‌نمایان، زاهدان ریاکار و افرادی که هر یک به نوعی در به آشوب کشیدن اوضاع و شرایط اجتماعی ایران دست داشته‌اند، روا می‌دارد و بیان می‌کند که عالمان از علم حقیقی رویگردان شده‌اند و خاص و عام به هوی و هوس مشغول گشته و روزگاری است در جامعه از مروّت و جوانمردی جز اسمی باقی مانده است. هجویری کتاب کشف‌المحجوب را روزگاری به رشته تحریر درآورد که آثار پیشین او درباره تصوّف، توسط مدعیان و

معاندان وی از میان رفته بود. هجویری در این باره می‌گوید: «و مدعیان کاذب بعضی سخن از آن مرصید خلق را برچیدند و دیگر را بشستند اما بر نخواندند و گروهی دیگر برخواندند و معنی ندانستند و فی‌الجمله هر کسی آن دارو طلبد که موافق درد وی باشد و پیش از این جهال با علم با کتب مشایخ همین کردند و چون آن خزانه‌های اسرار خداوند به دست ایشان افتاد، معنی ندانستند به کلاهدوزان جاهل فکندند و به مجلدان ناپاک دادند تا آستر کلاه و جلد دواوین شعر ابونواس و هزل جاحظ گردانیدند» (همان: ۷ - ۸). از این عبارات هجویری وضعیت جامعه عصر مؤلف به خوبی آشکار می‌شود؛ جامعه‌ای که سارقان علم و جاهلان و مدعیان کاذب در کمین نشسته تا حاصل دسترنج و زحمات محققان را باد دهند و یا به خود منسوب دارند. هجویری در چنین اوضاع و شرایطی به تألیف کشف‌المحجوب اقدام می‌کند و به نوعی علیه کاستی‌ها و نابه‌هنجاری‌های جامعه قیام می‌نماید.

### توصیه به دوری از عزلت و مشارکت اجتماعی عارف

هجویری در کشف‌المحجوب به نقل از ابوحنیفه که قصد داشت کنج عزلت اختیار کند می‌گوید که هر بار وی قصد دوری و اعراض از جامعه را داشت، پیامبر را به طریقی در خواب می‌دید که از وی می‌خواست از جامعه دوری نکند و عزلت‌نشین نگردد (همان: ۶۲). هجویری نه تنها عارفی گوشه‌نشین نیست، بلکه یکی از اصلی‌ترین ابزارهای کنش اجتماعی برای اصلاح جامعه نابه‌هنجار زمان و عصر خویش یعنی نصیحت‌گری و پند و اندرز را مدتظر قرار می‌دهد. شاید بتوان گفت اصلی‌ترین هدف وی از تمایل به نصیحت حاکمان، امرا و پادشاهان اصلاح شیوه رفتاری آنان در جامعه و سوق دادن جهت‌گیری‌های سیاسی آنها به سمت عدالت‌محوری است تا حقوق خلق را رعایت نمایند. هجویری در داستانی از هارون و فضیل عیاض این نکته را به صراحت عنوان می‌کند؛ فضیل در پاسخ هارون که از وی پندی می‌خواهد می‌گوید: «اگر می‌خواهی فردای قیامت نجات پیدا کنی، پیران مسلمان را چون پدر خود دان و جوانان را چون برادران و کودکان را چون فرزندان. آنگاه با ایشان معاملت چنان کن که اندر خانه با پدر، برادر و فرزند کنند که همه دیار اسلام هم خانه‌توست و اهل آن عیالان تو» (همان: ۱۵۳).

## مبارزه با ریاکاری در جامعه

از جمله رفتارهای شایع در جامعه و روزگار هجویری که با فضایل اخلاقی، انسانی و معیارهای وحیانی و عرفانی در تعارض است، ریاکاری می‌باشد. مقبولیت یافتن ریاکاری نزد عوام و خواص فرصتی فراهم آورده بود تا بسیاری از زیاده‌خواهان و شیادان دام و حقه بنهند و با دست یازیدن به مال و جان مردم، در پوششی از ریا در اوج و مسند قدرت به سر ببرند و از مؤاخذه و حساب‌رسی نیز در جامعه به دور باشند. طبیعی است که این خلق و خوی ناپسند در میان خواص و عوام در سطح جامعه به‌ویژه صوفیه و زهاد و برخوردارانی از امتیاز لباس ظاهر و طبقه ممتاز اجتماعی، سبب مشکلات و دردهای بسیاری می‌شد. هجویری در نکوهش ریاکاری موجود در جامعه به نقل از فضیل عیاض می‌گوید: «وقتی بدانچه همی کردند، ریا همی کردند، اکنون بدانچه نمی‌کنند، ریا می‌کنند» (همان: ۲۲). هجویری معتقد است: «خداوند ما را اندر زمانه‌ای پدیدار آورده است که اهل آن، هوی را شریعت نام کرده‌اند و ریا را خشیت» (همان: ۸) و در ادامه می‌گوید: «اما به نزد من طلب ملامت، عین ریا بود و ریا عین نفاق. از آنچه مُراییی راهی رود که خلق و را قبول کند و ملامتی به تکلف، راهی رود که خلق و را رد کند و هر دو گروه، اندر خلق مانده‌اند و از ایشان گذر ندارند» (همان: ۷۵). این نقد ظریف جامعه‌شناسانه هجویری در چنان روزگاری که فرقه ملامتیه و اهل ریا بازارشان داغ بود، بسیار قابل توجه و ارزشمند است. روزگاری که شرایط جامعه، بسیاری از اصناف و گروه‌ها را وادار به ریا می‌کرد و دین‌داری و دین‌مداری، وجه المصالحة جاه‌طلبی و دنیاخواهی بود؛ به قول هجویری روزگاری که اگر ریاکاری نکنی، از صحنه زندگی مطرود می‌شوی: «من که علی بن عثمان جلّابی‌ام، از خدای تعالی بخواهم تا مرا چنین معاملتی دهد و این با صحبت مترسمان زمانه، راست نیاید که اگر در معصیت و ریای ایشان موافقت نکنی، دشمن تو گردند» (همان: ۲۲۷). شکایت هجویری از رسومات ناپسند اجتماعی به تلاش برای از بین بردن ریا و سالوس ختم نمی‌شود، بلکه از نظر وی تکبر و خودخواهی نیز آفتی است که جامعه زمان مؤلف را در بر گرفته و برای از بین بردن آن بسیار دلمشغول و دغدغه‌مند است؛ هجویری درد تکبر را درد بی‌درمان و خسران آشکار می‌داند و می‌گوید: «خدمت جمله بر خود واجب کند و

خود را بدان خدمت فضلی نهد بر دیگران که [تکبر] خسروانی عظیم است و عیبی ظاهر فاحش بود و از آفات زمانه، اندر زمان ما یکی بلا بی‌دوا، این است» (همان: ۶۱). در شکایت از شرایط نامساعد اجتماعی می‌گوید: «خداوند عزّ و جلّ ما را اندر زمانه‌ای پدید آورده است که اهل آن، هوا را شریعت نام کرده‌اند و طلب جاه و ریاست و تکبر را عزّ و علم و...» (همان: ۸). گله و شکایت هجویری از بزرگان، مشایخ صوفیه و آشفته‌گی‌ها و نابه‌سامانی‌های روزگار که مردم را در خواب جهل و غفلت فرو برده است به خوبی نشان از دغدغه‌های وی برای ایفای نقش و رسالت اجتماعی هجویری در مقام عارفی آگاه دارد از دیدگاه او علم حقیقی مندرس گشته و در جامعه، خلق از طریقت رضا و توکل روی برگردانده و جملگی مشغول هوی و هوس شده‌اند و مریدان و مدعیان خاص و عام از حقیقت به ظاهر بسنده کرده کار به تقلید کشیده شده است (همان: ۱۰ - ۱۱). هجویری از روزگاری گله‌مند است که در آن نه اخلاق جاهلیت رعایت می‌شود و نه احکام شریعت و نه طریقت صاحبان مروت در جامعه عملی می‌گردد (همان: ۱۳).



### نتیجه‌گیری

عرفان فارسی با تأثیرپذیری از جامعه هم مولد رفتارهایی است و هم متقابلاً بر آن تأثیر گذار است و عارف به‌عنوان یک کنشگر اجتماعی می‌تواند بسیاری از مشکلات نابه‌هنجاری‌ها و رفتارهای موجود در عرصه اجتماع را از نگاه تیزبین و وقاد خویش بگذراند و به واکاوی مسائل جامعه و توصیه‌های اخلاقی جهت رفع عیوب و نواقص پردازد. یافته‌ها و نتایج حاصل از این پژوهش در بعد اجتماعی اندیشه‌های نجم‌رازی و جلابی هجویری حاکی از آن است که شیخ نجم‌الدین رازی با جهت‌گیری‌های مستقیم سیاسی - اجتماعی و مخاطب قرار دادن طبقات دهقانان، پیشه‌وران و... بسیاری از دغدغه‌ها و مسائل کلی جامعه را نقد و ارزیابی کرده است و هجویری با جهت‌گیری نسبتاً ملایم‌تر و ملاحظه‌گرانه علیه ریا و طغیان در خصوص مظاهر فساد به‌ویژه در میان عابدان و زاهدان و صوفی‌نمایان، گفتمان ریاکاری مسلط و غالب در جامعه از جمله ملامتیه را مورد نقد اجتماعی قرار داده است؛ شیخ نجم‌الدین رازی و جلابی هجویری وظیفه ارشاد مردم را در کنار توجه به انتقادات سازنده اجتماعی، اصلاح امور و نگاه وقادانه از نوع جامعه‌شناسانه بر عهده داشته‌اند و در آثار خود به میزان قابل توجهی مشکلات و مسائل عصر و زمان خویش را مطرح نموده‌اند.

## فهرست منابع

- قرآن کریم. ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای.
۱. قیصری. داوود (۱۳۸۴). *رسائل قیصری*. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
  ۲. کلابادی. ابوبکر (۱۳۷۱). *التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ*. به کوشش محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.
  ۳. نجم‌الدین رازی. عبدالله بن محمد (۱۴۰۱). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. چاپ شانزدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
  ۴. هجویری. ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی. چاپ پنجم. تهران: سروش.

## تبیین ماهیت تشریفاتی قرارداد پیش فروش ساختمان و آثار آن از منظر فقهی و حقوقی

الهیار قزوینی فیروز کلا<sup>۱</sup>

عباس سماواتی<sup>۲</sup>

جبرائیل امیدی<sup>۳</sup>

### چکیده

یکی از مسائل مهم قرارداد پیش فروش ساختمان تشریفاتی دانستن قرارداد پیش فروش ساختمان می باشد، به دلیل این که عدم رعایت تشریفات در عقود تشریفاتی مانع از شکل گیری قرارداد می گردد. قانون پیش فروش ساختمان، با محوریت نحوه تنظیم یک قرارداد خاص تحت عنوان قرارداد پیش فروش ساختمان و مقررات پیرامون آن وضع گردیده است. مقاله حاضر به تحلیل و بررسی تبیین ماهیت تشریفاتی قرارداد پیش فروش ساختمان و آثار آن از منظر فقهی و حقوقی پرداخته است. هر چند این قرارداد به لحاظ فقهی در قالب عقودای مُعَلَّق، جعاله، صلح، استصناع، کلی فی الذمه، ما لم یقبض، سکم و صرف، بیع عهدی بی نام، بیع عین معین. و به لحاظ حقوقی در قالب عقودای خصوصی، مستقل، بیع، تعهد به بیع، قولنامه (وعده به بیع)، رضایی، عهدی، تملیکی، پیمانکاری، نیز در رساله مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفت و هر یک از آن ها دارای مَحَسَناتی است. و ممکن است نظریات دیگری هم در تحلیل و تبیین ماهیت قرارداد پیش فروش ساختمان طرح گردد که به لحاظ فقهی و حقوقی مورد بررسی قرار گیرد.

### واژگان کلیدی

قرارداد، پیش فروش ساختمان، تبیین فقهی، حقوقی، عقد تشریفاتی.

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

Email: ghazvinialahyar@gmail.com

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

(نویسنده مسئول)

Email: Ab.sama@chmail.ir

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

Email: omidijebraeal@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۲۸

## طرح مسأله

قانون پیش فروش ساختمان موجد یک عقد مستقل جدید در نظام حقوقی ایران است و قانون گذار مجموعه ای از تشریفات قانونی را به منظور رعایت کردن متعاقدين نسبت به مفاد مواد قانونی در زمان تنظیم انعقاد قرارداد الزامی دانسته است، که با استناد به تبصره ماده ۱، ماده ۳، ماده ۲۱، ماده ۲۲، ماده ۲۳ قانون پیش فروش ساختمان. و ماده ۲۲، ماده ۴۶، ماده ۴۷، ماده ۴۸ قانون ثبت اسناد و املاک کشور. و ماده ۱۰۳ قانون تجارت، قابل استنباط است. عقد تشریفاتی در معنای خاص، عقدی است که تشریفات از ارکان آن محسوب می شود و در صورت عدم رعایت آن، قرارداد با خلل مواجه می گردد. در مواردی که مقنن تشریفات را برای یک قرارداد پیش بینی می کند غالباً همین نوع از تشریفات مورد نظر قانون گذار می باشد، و منظور ما از قرارداد پیش فروش فقط محدود به قرارداد انعقادی نسبت به املاک می باشد و منصرف از سایر موارد است.

با مطالعه و بررسی در قانون پیش فروش ساختمان معلوم می شود قانون گذار شرایطی برای انعقاد قرارداد پیش فروش پیش بینی کرده است که این قرارداد را می شود در قالب عقود تشریفاتی دانست، و تشریفات بودن قراردادها مستلزم ارکان زائیدی علاوه بر شرایط اساسی صحت معاملات است.

پیش فروش ساختمان از منظر سازندگان و پیش خریداران نسبت به انجام ایفای تعهد از اهمیت ویژه ای برخوردار است، و لذا مشکلات زیادی پیرامون آن ممکن است به وجود آید. با توجه به این که ساختمان هنوز ساخته نشده است، احراز اراده و قصد جدی پیش فروشنده توسط پیش خریدار دشوار است و از این حیث بستر مناسبی برای کلاهبرداری فراهم می گردد؛ با این توضیح که به واسطه تبلیغات اغوا کننده شخص کلاهبردار، بدون آن که ساختمانی وجود داشته باشد، مبالغی از پیش خریداران اخذ شود. همچنین حتی با فرض اراده و قصد جدی در پیش فروشنده مبنی بر ساخت یا تکمیل واحد ساختمانی، ممکن است پیش فروشنده ساختمان را به اشخاص متعددی پیش فروش کند.

با توجه به اینکه ساختمان در زمان انعقاد قرارداد ساخته نشده است و پیش فروشنده

تعهدات متنوع و بسیاری در برابر پیش خریدار برعهده دارد، تخلف از مفاد چنین قراردادهایی بیشتر قابل تصور است. در خرید شرایطی مسکن بعضاً طرفین به تعهدات خود پایبند نیستند و موجب بروز مشکلاتی برای هم دیگر هستند، که یکی از این ها همین خرید مسکن به صورت قرارداد پیش فروش می باشد، که به دلیل عدم بضاعت مالی در خرید مسکن این نوع قرارداد در جامعه بسیار رایج شده و تنظیم این نوع قرارداد (قرارداد پیش فروش ساختمان)؛ باعث بروز اختلاف طرفین قرارداد و طرح شکایت در محاکم قضایی شده است. هدف اصلی این مقاله که با عنوان «تبیین ماهیت تشریفاتی قرارداد پیش فروش ساختمان و آثار آن از منظر فقهی و حقوقی.» می باشد به نگارش درآمده است، گرچه این قرارداد به لحاظ فقهی در قالب عقود معلق، جعله، صلح، استصناع، کلی فی الذمه، ما لم یقبض، سلم و صرف، بیع عهدی بی نام. و به لحاظ حقوقی در قالب عقود خصوصی، مستقل، بیع، تعهد به بیع، بیع عین معین، قولنامه (وعده به بیع)، رضایی، عهدی، تملیکی، پیمانکاری، نیز در رساله مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفت که هر یک از آنها دارای محسناتی است، و لکن لازم است که مقصود قانون گذار نسبت به تحلیل ماهیت اینگونه قراردادهای منقح و روشن گردد، یعنی بررسی شود عبارت مندرج در قانون مذکور «پیش فروش - پیش خرید» ظهور در کدام بیع صدق می کند؟ لذا برای برطرف شدن یکسری ابهامات در این نوع از قراردادهای نیاز به تحلیل و بررسی احکام و ماهیت فقهی و حقوقی دارد که آثار حقوقی آن را منقح می سازد.

### تشریفاتی بودن قرارداد پیش فروش ساختمان به لحاظ فقهی

مکتوب کردن قرارداد، در ساحت مقدس شرع انور براساس حکم خداوند تبارک و تعالی در سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۲۸۲ به صراحت آمده است که می فرماید:

” يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بَدِينِ إِلَهِي أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعْفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا

وَلَا تَسْأَلُوا أَنْ تُكْتَبَ لَهُ صُغْرًا أَوْ كِبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتَبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُقْ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَبِعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ". (صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ).

شان نزول این آیه شریفه درباره مسائل حقوقی و نحوه تنظیم اسناد تجاری می باشد؛ که نشانه دقت نظر و جامعیت اسلام است که در دوره جاهلیت و در میان مردمی عقب افتاده دقیق ترین مسائل حقوقی را طرح کرده است.

**ترجمه آیه شریفه:** ای کسانی که ایمان آورده اید، هنگامی که دیون مدت داری بر اثر وام یا معامله به یکدیگر پیدا می کنید آن را بنویسید و باید نویسنده ای که در میان شما به عدالت سند را بنویسد. کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن خودداری کند، همان طور که خدا به او تعلیم داده است. پس باید او بنویسد و آن کسی که حق بر ذمه او بدهکار است املا کند و از خدایی که پروردگار اوست بپرهیزد و چیزی از آن فروگذار ننماید. و اگر کسی که حق بر ذمه اوست، سفیه یا از نظر عقل ضعیف و یا به جهت لال بودن توانایی بر نگارش کردن ندارد، باید ولی او با رعایت عدالت مدت و مقدار طلب را املاء کند و دو نفر از مردان را بر این حق شاهد بگیرد و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن از گواهان، از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند انتخاب کنید تا اگر یکی از آنان فراموش کرد، دیگری به او یادآوری کند. و شهود نباید به هنگامی که آن ها را برای شهادت دعوت می کنند خودداری نمایند. و از نوشتن بدهی های کوچک یا بزرگ مدت دار ملول نشوید هر چه باشد بنویسید این در نزد خدا به عدالت نزدیکتر و برای ادای شهادت استوارتر و برای جلوگیری از شک و تردید بهتر می باشد، مگر این که تجارت و دادوستد نقدی باشد که در میان خود دست به دست می کنید که ایرادی بر شما نیست که آن را بنویسید. و هنگامی که خرید و فروش نقدی می کنید باز هم شاهد بگیرید و نباید به نویسنده و شاهد به خاطر حق گویی زبانی برسد و تحت فشار قرار گیرد و اگر چنین کنید از فرمان خداوند خارج شده اید و از خدا بپرهیزید و خداوند راه درست زندگی را به شما تعلیم می دهد و خداوند به هر چیزی داناست.

**نکته قابل توجه** از این آیه شریفه کلمه « تَدَايْتُمْ » از دین به معنای بدیهی شامل هرگونه معامله غیر نقدی، وام و خرید سلف می شود. از این آیه استفاده می شود که جامعه اسلامی باید یکدیگر را در حفظ حقوق حمایت کنند، زیرا هر معامله ای نیاز به کاتب و چند شاهد دارد. در زمانی که در تمام جزیره العَرَب به گفته مورخان ۱۷ باسواد بیشتر نبوده، این همه سخن از نوشتن، نشانه توجه اسلام به علم و حفظ حقوق است. در حدیث آمده است: اگر کسی در معامله سند شاهد نگیرد و مالش در معرض تلف قرار گیرد، هر چه دعا کند خداوند تعالی دعایش را مُسْتَجَاب نمی کند و می فرماید؛ چرا به سفارشات من عمل نکردی." (مشهدی قمی، میرزا محمد: کنزالدقائق؛ ج ۲، ص ۴۶۷. - مستفاد از کتاب کنزالعرفان فی فقه القرآن: علامه فاضل مقداد (ره)؛ ترجمه مرحوم دکتر عقیقی بخشایشی (ره)، ص ۴۷۱).

با توجه به آیه شریفه مذکور و حدیث فوق روشن است که اگر دقت در حفظ حقوق ضروری است، حفظ بیت المال به مراتب ضروری تر است. تنظیم سند حتی در معاملات نقدی مفید است ولی ضرورت آن به اندازه معاملات نسیه نیست. چون در معاملات موعده دار، ممکن است طرف های معامله و یا شاهدان از دنیا بروند یا فراموش کنند، بنابراین لازم است نوشته هم بشود. از فرمان نوشتن معلوم می شود که اسناد تنظیم شده ای که همراه با گواهی عادل باشد قابل استشهاد است.

### پیام های قابل توجه از این آیه شریفه برای بشریت

۱- ایمان: بستر و مقدمه عمل به احکام، و خطاب؛ ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ) تشویقی برای عمل به احکام است. ۲- مدت بدهکاری باید روشن باشد. (إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى) ۳- برای حفظ اعتماد و خوش بینی به هم دیگر و آرامش روحی طرفین و جلوگیری از فراموشی، إنکار و سوء ظن، باید بدهی ها نوشته شود؛ (فَاكْتُبُوهُ) ۴- برای اطمینان و حفظ قرارداد از دخل و تصرف احتمالی طرفین، سند باید با حضور طرفین و توسط شخص سوّمی نوشته شود. (وَالْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ) ۵- نویسنده قرارداد حق را در نظر گرفته و عین واقع را بنویسد. (بِالْعَدْلِ)، شرط گزینش نویسنده اسناد، داشتن عدالت در قلم است. ۶- به شکرانه سواد و علمی که خداوند به ما داده است کارگشایی کنیم. (وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا

عَلَّمَهُ اللَّهُ (۷) - اهل هر فن و حرفه ای مسئولیت ویژه دارد، کسی که قلم دارد باید برای مردم بنویسد. ۸ - باید بدهکار که حق بر ذمه اوست، متن قرارداد را بگوید و کاتب بنویسد نه آن چه را بستانکار ادعا نماید. (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ) (۹) - اقرار انسان علیه خودش قابل قبول است. ۱۰ - بدهکار هنگام املاي قرارداد باید خدا را در نظر بگیرد و چیزی را فرو نگذارد و تمام خصوصیات بدهی را بگوید. (وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ) (۱۱) - تدوین قانون باید به گونه ای باشد که حق ناتوان ضایع نشود. اگر بدهکار سفیه یا ضعیف و ناتوان و یا گنگ و لال بود، سرپرست و ولی او متن قرارداد را بگوید و کاتب بنویسد. (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا... فَلْيُمْلِلِ وَلِيُّهُ) (۱۲) - سفیهان و ناتوانان در مناسبات اجتماعی نیازمند ولی هستند. ۱۳ - توجه به حقوق طبقه محروم و اقشار ضعیف از سوی مسئولان و سرپرستان لازم است. (فَلْيُمْلِلِ) صیغه امر نشانه لزوم این کار است. ۱۴ - مردان در گواه شدن و گواهی دادن بر زنان مقدم می باشند. (شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ) (۱۵) - گواهان باید عادل و مورد اطمینان و رضایت طرفین باشند. (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ) (۱۶) - هر کدام از مردها به تنهایی می توانند شاهد باشند ولی اگر شاهد یک مرد و دو زن بود آن دو زن به اتفاق هم ادای شهادت کنند تا اگر یکی لغزش یا اشتباه کرد نفر دوم یادآوری کند. (فَتَذَكَّرْ إِحْدَاهُمَا)، دو زن به جای یک مرد در گواهی یا به خاطر روحیه ظریف و عاطفی آنهاست و به جهت آن است که معمولاً زنان در مسائل بازار و اقتصاد حضور فعال ندارند و آشنایی آنها با نحوه معاملات کمتر است. ۱۷ - اگر برای شاهد گرفتن از شما دعوت کردند خودداری نکنید گرچه گواه شدن بدون دعوت واجب نیست. (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) (۱۸) - مبلغ قرارداد مهم نیست، حفظ اطمینان و حق الناس مهم است. (وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتَبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا) (۱۹) - ثبت سند به صورت دقیق و عادلانه سه فایده دارد: الف: ضامن اجرای عدالت است. (اقسط) ب: موجب جرأت گواهان بر شهادت دادن است. (أَقْوَمُ) ج: مانع ایجاد بدبینی در جامعه است. (أَدْنَىٰ إِلَّا تَرْتَابُوا) (۲۰) - اگر فایده احکام برای مردم گفته شود پذیرفتن آن آسان می شود. (ذَالِكُمْ أَقْسَطُ) (۲۱) - معطل شدن امروز برای نوشتن قرارداد بهتر از فتنه و اختلاف فردا است. (۲۲) - در معاملات نقدی لزومی به نوشتن نیست. (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً) (۲۳) - در معاملات نقدی گرچه نوشتن لازم نیست ولی شاهد بگیرید. (فَلَيْسَ



عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ( ۲۴- کاتب و شاهد در امان هستند و نباید به خاطر حق نوشتن و حق گفتن مورد آزار و اذیت یکی از طرفین قرار گیرند. ) (وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) ۲۵- اگر ادای شهادت و یا نوشتن قرارداد نیازمند زمان یا تحمل زحمتی بود شاهد و کاتب به نحوی تأمین مالی شوند و گرنه هر دو ضرر خواهند کرد. ۲۶- کاتب و شاهد حق ندارند سند را به گونه ای تنظیم کنند که به یکی از طرفین ضرری وارد شود. ۲۷- هرگونه خدشه در سند از هر کسی که باشد فسق و گناه است. (فَإِنَّهُ فُسُوقٌ) ۲۸- کاتب و شاهد مرزبانان حقوق مردم هستند و شکستن مرزها همان خروج از مرز فسق است. ۲۹- قلب پاک و با تقوی همچون آئینه علوم و حقایق را می گیرد. (وَأَقْوَالُ اللَّهِ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ) ۳۰- خداوند تمام نیازهای مادی و معنوی شما را می داند و بر اساس آن احکام و قوانین را برای شما بیان می کند. قانون گذار باید آگاهی عمیق و گسترده داشته باشد. (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). " (علامه فاضل مقداد بن عبدالله سیوری (ره): كُنْزُ الْعِرْفَانِ فِي فِقْهِ الْقُرْآنِ؛ ترجمه و تصحیح مرحوم عبدالرحیم عقیقی بخشایشی (ره)، ج ۲، ص ۴۸۷).  
**عقد عینی:** عقدی است که قبض در آن شرط صحت است و تا قبض واقع نشود عقد تحقق نمی یابد.

" در حقوق اسلام گروهی از فقهای قدیم بکار بردن زبان عربی و الفاظ خاص را لازم دانسته اند. لیکن فقه امامیه با تحولی که در قول مشهور میان فقهای معاصر پیدا کرده، رضایی بودن عقود و عدم ضرورت کاربرد لفظ و تشریفات دیگر در عقود است. " (امام خمینی (ره)، روح الله: البیع؛ ج ۱، ص ۲۱۸).

### تشریفاتی بودن قرارداد پیش فروش ساختمان به لحاظ حقوقی

**عقد تشریفاتی:** قراردادی است که علاوه بر شرایط اساسی صحت معامله، باید تشریفات خاصی را برای تشکیل و ایجاد عقد به کار بست. به عبارت دیگر برای تحقق عقد تشریفاتی، طرفین باید اراده و قصد خود را به شکل خاصی که قانون معین می کند ابراز کنند و صرف توافق و رضایت طرفین برای وقوع قرارداد کافی نیست. " (صفایی، سید حسین: دوره مقدماتی حقوق مدنی؛ قواعد عمومی قراردادها، ج ۲، ص ۴۲)؛ به نظر می رسد اگر در مورد تشریفاتی بودن عقود، نصی وجود نداشته باشد، عقد به صرف ایجاب

و قبول شکل خواهد گرفت. در مقابل قانون گذار بنا به مصالحی صراحتاً برای برخی عقود، تشریفات لازم دانسته است که به منزله رکن عقد می باشد و برای این که عقد شکل بگیرد و واجد اثر حقوقی گردد، باید در کنار ایجاب و قبول، آن تشریفات محقق شوند.

" مقصود از عقد تشریفات عقدی است که تشریفات در آن شرط صحت عقد است. مصادیقی از این عقود با تحبیس در قوانین می توان استخراج کرد را بیان می کنیم. الف: انتقال عین و منافع املاک ثبت شده با تنظیم سند رسمی در دفتر املاک، برابر با مواد ۲۲، ۴۶، ۴۷ قانون ثبت اسناد و املاک کشور. ب: فروش اموال توقیف شده بدهکار توسط دوایر اجرای ثبت و دادگاه ها از طریق مزایده. پ: انتقال حق کسب و پیشه. ت: انتقال سهم شرکت در شرکت با مسئولیت محدود با سند رسمی مطابق ماده ۱۰۳ قانون تجارت." (پیری، جواد، تحلیل و آسیب شناسی قانون پیش فروش ساختمان، ص ۲۱۳).

ماده ۱۰۳ قانون تجارت: انتقال سهم شرکت به عمل نخواهد آمد مگر به موجب سند رسمی. / ماده ۲۲ قانون ثبت اسناد و املاک کشور: همین که ملکی مطابق قانون در دفتر املاک به ثبت رسید دولت فقط کسی را که ملک به اسم او ثبت شده و یا کسی که ملک مزبور به او منتقل گردیده و این انتقال نیز در دفتر املاک به ثبت رسیده یا این که ملک مزبور از مالک رسمی ارثاً به او رسیده باشد مالک خواهد شناخت. در مورد ارث هم ملک وقتی در دفتر املاک به اسم وارث ثبت می شود که وراثت و انحصار آن ها محرز و در سهم الارث بین آن ها توافق بوده و یا در صورت اختلاف، حکم نهایی در آن باب صادر شده باشد. تبصره: حکم نهایی عبارت از حکمی است که به واسطه طی مراحل قانونی و یا به واسطه انقضای مدت اعتراض و استیناف و تمیز دعوایی که حکم در آن موضوع صادر شده از دعاوی مختومه محسوب شود. /

ماده ۴۶ قانون ثبت اسناد و املاک: ثبت اسناد، اختیاری است مگر در موارد ذیل:  
 ۱- کلیه عقود و معاملات راجع به عین یا منافع املاکی که قبلاً در دفتر املاک ثبت شده باشد.  
 ۲- کلیه معاملات راجع به حقوقی که قبلاً در دفتر املاک ثبت شده است. / ماده ۴۷ قانون ثبت اسناد و املاک: در نقاطی که اداره ثبت اسناد و املاک و دفاتر اسناد رسمی موجود بوده و وزارت عدلیه مقتضی بداند ثبت اسناد ذیل اجباری است: ۱- کلیه عقود و

معاملات راجعه به عین یا منافع اموال غیر منقوله که در دفتر املاک ثبت نشده. ۲- صلح نامه و هبه نامه و شرکت نامه. /

در مورد ضمانت اجرای عدم رعایت تشریفات قانونی در عقود مورد بحث بین نویسندگان اختلاف نظر است. عده ای از استادان حقوق با استناد به ماده ۴۸ قانون ثبت اسناد و املاک کشور رعایت تشریفات را فقط برای اثبات در عقد در نزد مقامات صالحه قانونی ضروری می دانند نه در مرحله ثبوت عقد. در مقابل بعضی دیگر از حقوق دانان معتقدند: رعایت تشریفات را شرط وقوع عقد تشریفاتی دانسته اند و توافق و تراضی را به دو شکل مخصوص (ایجاب و قبول) باطل می دانند.

ماده ۴۸ قانون ثبت اسناد و املاک: سندی که مطابق مواد فوق باید به ثبت برسد و به ثبت نرسیده، در هیچ یک از ادارات و محاکم پذیرفته نخواهد شد. /

" عده ای از حقوق دانان قرارداد پیش فروش ساختمان را عقدی تشریفاتی و منوط به رعایت تشریفات مقرر در قوانین می دانند و معتقدند قبض مورد تعهد هم نوعی تشریفات است و عقد تشریفاتی و عقد معین را هم دربر می گیرد. " ( امامی، سید حسن: حقوق مدنی؛ ج ۲، ص ۱۷۴ ).

### قرارداد پیش فروش ساختمان به مثابه عقد تشریفاتی

در قانون پیش فروش ساختمان و بعضی قوانین دیگر، دلایلی وجود دارد که می توان با تمسک به آن ها، قرارداد پیش فروش ساختمان را عقدی تشریفاتی دانست.

### مهمترین دلایل تشریفاتی دانستن قرارداد پیش فروش ساختمان

#### الف - لزوم تنظیم سند رسمی قرارداد پیش فروش ساختمان

به موجب مواد ۴۶ تا ۴۸ قانون ثبت اسناد و املاک کشور مصوب سال ۱۳۱۰ قانون گذار معاملات راجع به املاک را نیازمند تنظیم سند رسمی دانسته است. قانون پیش فروش ساختمان نیز بر همین شیوه گام برداشته و در برخی مواد به لزوم تنظیم قرارداد در قالب سند رسمی اشاره کرده است. که در ماده ۳ و ۵ قانون پیش فروش ساختمان ملموس است. و همچنین لزوم تنظیم سند رسمی را می توان از مواد ۱ و ۲ و ۳ و ۵ آئین نامه اجرایی قانون

پیش فروش ساختمان قابل استنباط است.

**ماده ۱** - در این آئین نامه اصطلاحات زیر در معانی مشروح به کار می روند.

**الف:** (قانون) قانون پیش فروش ساختمان مصوب سال ۱۳۸۹. **ب:** (پیش فروشنده) مالک رسمی زمین یا سرمایه گذار یا مستاجر. **پ:** (مالک رسمی زمین) شخصی که مطابق ماده ۲۲ قانون ثبت اسناد و املاک کشور مصوب سال ۱۳۱۰ دارای سند رسمی مالکیت می باشد. **ت:** (مستاجر) شخصی که به موجب سند رسمی دارای حق احداث بنا بر روی عین مستاجر می باشد. **ث:** (سرمایه گذار) شخصی که به موجب سند رسمی با مالک یا مستاجر برای احداث بنا سرمایه گذاری می نماید و واحد یا واحدهای ساختمانی مشخص از بنای احداثی با حق فروش به وی اختصاص می یابد. **ج:** (سند رسمی) سندی که پیش فروشنده و پیش خریدار یا واگذارنده و منتقل الیه حقوق و تعهدات ناشی از آن، در دفاتر اسناد رسمی تنظیم می گردد. **چ:** (عملیات پی ساختمان) عملیاتی که پس از خاک برداری و در اجرای پی ریزی فونداسیون جهت استقرار ستون های ساختمان یا دیوارهای باربر بر روی پی انجام می گیرد و با پایان آن، اجرای اسکلت ساختمان شروع می شود.

**ح:** (مهندس ناظر) شخصی که دارای پروانه اشتغال به کار مهندسی از وزارت راه و شهرسازی بوده و از طرف مالک یا پیش فروشنده به مرجع صدور پروانه ساختمان معرفی و پس از موافقت مرجع مربوط، مسئولیت نظارت بر اجرای ساخت و ساز ساختمان را براساس پروانه ساختمان و شناسنامه فنی و ملکی ساختمان و سایر تکالیف مقرر بر عهده دارد.

**خ:** (گواهی اتمام ساختمان) برگه ای با امضای مهندس ناظر که به موجب آن پایان عملیات ساختمانی براساس مقررات ملی ساختمان به مرجع صدور پروانه ساختمان اعلام می گردد. **د:** (شناسنامه فنی و ملکی ساختمان) سندی که براساس بند (ز) ماده ۲۱ قانون نظام مهندسی و کنترل ساختمان مصوب سال ۱۳۷۴ و مطابق دستورالعمل وزارت راه و شهرسازی مشتمل بر سیستم و پایداری سازه، تاسیسات برقی و مکانیکی و مشخصات معماری ساختمان صادر می شود. **ذ:** (هیات داور) هیات موضوع ماده ۲۰ قانون پیش فروش ساختمان.

**ماده ۲ -** قرارداد پیش فروش و واگذاری حقوق و تعهدات طرفین (پیش خریدار و پیش فروشنده) باید به صورت رسمی از طریق دفتر اسناد رسمی با رعایت تمام قیود و شرایط مقرر در مواد ۲ و ۴ قانون تنظیم و منعقد شود و خلاصه در سند مالکیت قید و خلاصه آن به اداره ثبت محل اعلام گردد. نمونه قرارداد پیش فروش، توسط سازمان ثبت اسناد و املاک کشور با همکاری کانون سردفتران و دفتریاران مرکز و وزارت راه و شهرسازی ظرف یک ماه پس از ابلاغ این آئین نامه تهیه و جهت استفاده متقاضیان در اختیار آنان قرار خواهد گرفت.

**ماده ۳ -** سردفتر اسناد رسمی مکلف است پس از تنظیم و امضای قرارداد پیش فروش نسبت به درج خلاصه معامله در سامانه الکترونیکی سازمان ثبت اسناد و املاک کشور اقدام نماید. واحد ثبتی مکلف است ظرف ۲۴ ساعت خلاصه مربوط را در دفتر املاک ثبت کند. در این مرحله ضرورتی به ارسال سند مالکیت به ثبت نمی باشد.

**ماده ۵ -** کلیه عوامل مربوط در ساخت سازه های موضوع قرارداد پیش فروش از قبیل مهندس ناظر، پیمانکار، مالک رسمی زمین مکلفند قوانین و مقررات و ضوابط شهرسازی و معماری و دستورالعمل های قانونی را در این زمینه رعایت نمایند.

لذا به نظر می رسد آن چه که از مواد مذکور قابل درک است، یکی از ارکان قرارداد پیش فروش ساختمان، لزوم تنظیم سند، به صورت رسمی از طریق دفاتر اسناد رسمی می باشد. بنابراین تنظیم قرارداد پیش فروش ساختمان بدون رعایت تشریفات قانونی آن، قرارداد منعقد متزلزل است.

### **ب - لزوم مکتوب بودن قرارداد پیش فروش ساختمان**

در قانون پیش فروش ساختمان مکتوب شدن قرارداد پیش فروش به صراحت بیان نشده است. " اما برخی از نویسندگان حقوقی با این توجیح و استدلال که عدم تنظیم قرارداد پیش فروش ساختمان به صورت کتبی منجر به تعطیلی بسیاری از احکام آمره قانون پیش فروش ساختمان می گردد، لزوم کتبی بودن قرارداد پیش فروش ساختمان را غیر قابل تردید دانسته و بیان داشته اند که در صورت شفاهی بودن قرارداد پیش فروش ساختمان، الزامی بودن تنظیم سند نزد دفترخانه اسناد رسمی و انجام تعهدات موضوع ماده ۱۹ قانون

پیش فروش ساختمان منتفی می شود." ( عبدالکریمی، هیوا: بررسی حقوقی قانون پیش فروش ساختمان؛ پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی (ره) تهران، ص ۳۸). "عده ای دیگر از نویسندگان حقوقی با استناد به ماده ۲ قانون پیش فروش ساختمان اظهار داشته اند: در قرارداد پیش فروش ساختمان باید موارد خاص تصریح شود و لازمه تصریح شدن این موارد نیز وجود یک قرارداد کتبی است." ( دارویی، عباسعلی: قرارداد قانون پیش فروش ساختمان؛ فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ص ۱۵۳).

### ج - الزامی بودن ارائه مدارک و مستندات جهت تنظیم قرارداد پیش فروش ساختمان

بر اساس ماده ۴ قانون پیش فروش ساختمان. برای تنظیم قرارداد، مدارکی لازم دانسته است. " بعضی از نویسندگان به استناد ماده مذکور معتقدند که بدون ارائه مدارک تعیین شده، قرارداد پیش فروش ساختمان منعقد نمی شود." ( عبدالکریمی، هیوا: پیشین؛ ص ۴۰). به نظر می رسد از ماده فوق این معنا برداشت می شود که برای انعقاد قرارداد پیش فروش ساختمان، علاوه بر ایجاب و قبول متعاقدين، تشریفات دیگری نیز لازم است و لاجرم باید قرارداد پیش فروش ساختمان را در زمره عقود تشریفاتی دانست. که برخی قضات قرارداد پیش فروش ساختمان را در زمره عقود تشریفاتی دانسته و بر عدم رعایت آن، ضمانت اجرای حقوقی و کیفری مترتب ساخته اند. مثلاً می توان به رای شعبه ۳۰ دادگاه عمومی و حقوقی تهران تحت شماره دادنامه ۹۲۰۹۹۷۰۲۲۹۰۰۴۵۱ مبنی بر بی اعتباری قرارداد پیش فروش ساختمان به موجب سند عادی اشاره کرد قابل مشهود است.

### اثر قانونی تشریفات دانستن قرارداد پیش فروش ساختمان

پس از بیان ادله و ذکر قبول پذیرش تشریفاتی بودن قرارداد پیش فروش ساختمان سؤالی مطرح می شود که در صورت عدم رعایت تشریفات مذکور، قرارداد چه وضعی پیدا خواهد کرد؟ و چه ضمانت اجرایی بر آن بار می شود؟ قانون پیش فروش ساختمان در این مورد به وضوح تعیین و تکلیف نکرده و صرفاً ضمانت اجرای کیفری پیش بینی کرده

است. و شفاف نبودن قانون به وضعیت قرارداد فاقد تشریفات منتهی به ابهاماتی خواهد گردید. بنابراین بررسی این که قرارداد فاقد تشریفات تعیین شده از سوی قانون گذار چه وضعی پیدا می کند لازم و ضروری است. در پاسخ به این که ضمانت اجرای عدم رعایت تشریفات مذکور در قانون پیش فروش ساختمان چه تاثیری بر قرارداد پیش فروش ساختمان خواهد داشت.

### در تحلیل فوق الذکر دو احتمال می رود:

۱- قرارداد پیش فروش ساختمان را می شود در قالب دیگری از عقود دانست. به دیگر سخن تبدیل قرارداد پیش فروش ساختمان به نوع دیگری از عقود در مواردی که قانون گذار برای انعقاد یک عقد، تشریفات را لازم دانسته، ممکن است عدم رعایت آن تشریفات منجر به تبدیل شدن عقد به نوع دیگری از عقود گردد و احکام عقد دیگری بر توافق طرفین مترتب گردد. در واقع در این حالت آنچه که واقع می شود، متفاوت از عقدی است که فی مابین در ابتدای توافق بر آن نظر داشته اند، پس باید احکام دیگری را بر آن مترتب کرد.

" یکی از حقوق دانان در مورد شرط مغایر با مقتضای ذات یک عقد بیان داشته اند اگر مقتضای ذات یک عقد رعایت نگردد و طرفین شرطی برخلاف آن نمایند، نباید همواره قائل بر بطلان عقد شد، بلکه در مواردی باید شرط خلاف مقتضای ذات یک عقد را مبدل آن به عقد دیگری دانست. " ( کاتوزیان، ناصر: الزام های خارج از قرارداد ( قواعد عمومی؛ ج ۱، ص ۹۹، ذیل ماده ۲۳۳ ق.م. حاشیه ۳.)

همین ملاک را می توان در مورد عقود تشریفاتی و همچنین قرارداد پیش فروش ساختمان در فرض عدم رعایت تشریفات مطرح نمود. در چنین مواردی می توان قرارداد پیش فروش ساختمان را در قالب عقد دیگری بررسی نمود و اگر نتوان آن را تحت عنوان یکی از عقود معین قرار داد، لاجرم باید قرارداد شکل گرفته را در قالب عقد موضوع ماده ۱۰ قانون مدنی بررسی کرد و احکام عقد غیر معین را بر آن مترتب ساخت. به عبارتی در این تحلیل می توان گفت که قرارداد تنظیمی فی مابین پیش فروشنده و پیش خریدار صحیح است، اما با توجه به عدم رعایت شرایط تعیین شده در قانون، نمی توان بر قراردادی

که بین طرفین واقع شده است، عنوان قرارداد پیش فروش نهاد. گرچه این دیدگاه از لحاظ نظری ممکن است مورد پذیرش واقع شود. اما به نظر می‌رسد این دیدگاه مورد خدشه و دارای ایراد و اشکال اساسی باشد. به دلیل این که برخلاف قصد و اراده صریح متعاقدين است و قرارداد پیش فروش ساختمان را در قلمرو قاعده فقهی و حقوقی « مَا وَقَعَ لَمْ يُقْصَدَ وَ مَا قُصِدَ لَمْ يَقَعْ. یعنی آن چه اتفاق افتاد، قصد نشد. و آن چه قصد شد، اتفاق نیفتاد.» قرار می‌دهد، زیرا قصد و اراده مشترک طرفین در زمان انعقاد قرارداد بر این بوده است که قرارداد پیش فروش ساختمان منعقد کنند، اما عدم رعایت تشریفات مانع از این امر شده است. اما اگر قائل بر تبدیل شدن قرارداد شویم، قراردادی که منعقد شده، هیچ‌گاه مقصود طرفین نبوده است، بنابراین نمی‌توان قصد و اراده مشترک طرفین را در جهت صحت قرارداد احراز نمود. همچنین باید توجه داشت که در صورت اعتقاد به تبدیل قرارداد پیش فروش ساختمان فاقد تشریفات، لاجرم باید قالب جدید را خارج از شمول قانون پیش فروش ساختمان بدانیم، زیرا قرارداد پیش فروش ساختمان یک عقد تشریفاتی به معنای خاص است و قانون‌گذار ارکان خاصی را برای شکل‌گیری آن علاوه بر شرایط اساسی صحت معاملات پیش‌بینی کرده است که در صورت عدم رعایت آن‌ها، احکام قرارداد پیش فروش ساختمان و توابع قانونی آن نسبت به قرارداد پیش فروش ساختمان فاقد تشریفات جاری نمی‌شود، چنین تحلیلی با اهداف نهایی قانون پیش فروش ساختمان مبنی بر تنظیم بازار پیش فروش ساختمان و حمایت از حقوق پیش خریدار ناسازگار است.

مقنن قصد داشته است قراردادهای پیش فروش ساختمان را در چارچوب یک نظام مشخص و منسجم تحت نظارت قرار دهد تا اهداف اساسی قانون برآورده شود، لذا اگر معتقد باشیم که با عدم رعایت تشریفات، قرارداد پیش فروش ساختمان به نوع دیگری از عقد تبدیل می‌شود، این مهم هیچ‌گاه برآورده نخواهد شد و قانون پیش فروش ساختمان از هدفی که به دنبال آن بوده است، تهی خواهد گردید، زیرا در چنین فرضی حمایت‌های قانون پیش فروش ساختمان شامل حال پیش خریدار نمی‌شود.

۲- بطلان قرارداد پیش فروش ساختمان. با تعریفی که حقوق دانان از عقد تشریفاتی ارائه کرده‌اند، فقدان تشریفات منجر به بطلان قرارداد می‌شود، زیرا در چنین عقود،



تشریفات به منزله رکن عقد به حساب می آید و در صورتی که تشریفات رعایت نشود، اساساً عقدی شکل نمی گیرد. "مطابق این دیدگاه تنظیم قرارداد پیش فروش ساختمان در چهارچوب ضوابطی غیر از آن چه که در قانون پیش فروش ساختمان مقرر شده، ممنوع است و ضمانت اجرای تخلف از ضوابط تعیین شده در قانون، علاوه بر ضمانت اجرای کیفری که در ماده ۲۱ و ۲۳ قانون پیش فروش ساختمان مقرر شده، بی اعتباری قرارداد است، بنابراین بین پیش فروشنده و پیش خریدار رابطه قراردادی شکل نمی گیرد." (عبدالصالح شاهنوش فروشانی، محمد: نقد رای درباره قانون قرارداد پیش فروش ساختمان؛ دادآوا، سایت <https://goo.gl/MgfOMQ>)؛ این دیدگاه می تواند مبتنی بر این تحلیل باشد که جرم انگاری یک رفتار توسط قانون گذار، به نوعی به منزله ممنوعیت آن رفتار و در نتیجه ترتب حکم وضعی، بطلان بر موضوع مورد توافق است. بنابراین چون قانون گذار در ماده ۲۱ و ۲۳ قانون پیش فروش ساختمان برای قرارداد پیش فروش ساختمان بدون تنظیم سند رسمی، مجازات تعیین کرده است، و در صورت عدم رعایت تشریفات قانون، قرارداد پیش فروش ساختمان را باید باطل دانست و اثری بر آن مترتب ننمود.

## نتیجه گیری

وجود قصد و اراده مشترک متعاملین به عنوان یکی از شرایط اساسی صحت معاملات در قرارداد پیش فروش ساختمان نیز الزامی است و از این جهت می توان الزامی بودن تأییدیه مذکور جزو تشریفات تبیینی ناظر به شرایط اساسی صحت معاملات دانست که قانون گذار با سیاست احتیاطی و در جهت پرهیز از وقوع مشکلات احتمالی آن را پیش بینی کرده است. به نظر می رسد علت اصلی پیش بینی چنین تشریفات از سوی قانون گذار تضمین وجود قصد و اراده واقعی از سوی پیش فروشنده مبنی بر احداث بنا واحد مسکونی پیش فروش شده می باشد.

تشریفات دانستن قرارداد پیش فروش ساختمان تبیین کننده، ریشه در شرایط اساسی صحت معاملات دارد، مثلاً علم به موضوع قرارداد پیش فروش ساختمان از شرایط اساسی صحت تمام معاملات به شمار می آید که اصولاً بدون تصریح مقنن نیز رعایت آن در قرارداد پیش فروش ساختمان الزامی است. مقنن با پیش بینی مصادیق برخی از شرایط اساسی معاملات در ماده ۲ قانون پیش فروش ساختمان طرفین را مکلف به بیان کتبی این موارد در قرارداد نموده است و برخلاف سایر قراردادها، در این قسم خاص به قید مجازات طرفین را مکلف به تبیین بخشی از شرایط اساسی صحت معاملات در سند پیش فروش کرده است. فلسفه چنین اقدامی واضح است، قانون گذار به منظور جلوگیری از تنازعات احتمالی آینده بین پیش فروشنده و پیش خریدار صرف توافق شفاهی طرفین را کافی ندانسته و با استفاده از اختیارات حکومت اسلامی قالب جدیدی را ابداع نموده است و در آن عدم اعلام کتبی تلاقی اراده طرفین در مورد برخی از شرایط اساسی صحت معاملات را واجد ضمانت اجرای حقوقی و کیفری دانسته است.

عرصه ملکی که قرار است عملیات ساختمانی روی آن صورت بگیرد، نقش بسیار مهمی جهت اطمینان خاطر پیش خریدار در منعقد نمودن قرارداد پیش فروش ساختمان دارد و جهل به آن سبب حدوث جهل نسبت به عوضین خواهد شد. قانون گذار از یک سو با هدف اطمینان خاطر یافتن از این که طرفین قرارداد پیش فروش ساختمان نسبت به این

موضوع به طور شفاف توافق و تراضی کرده اند و از سوی دیگر به منظور ممانعت از انجام معاملات معارض و جلوگیری از کلاهبرداری، در بند ۲ ماده ۲ قانون پیش فروش ساختمان ذکر پلاک، مشخصات ثبتی و نشانی وقوع ملک را الزامی دانسته است. در مورد نشانی وقوع ملک پیچیدگی خاصی وجود ندارد و دفاتر اسناد رسمی نشانی را مطابق آن چه که متعارف است، در سند پیش فروش ساختمان ذکر خواهند کرد، اما در مورد پلاک و مشخصات ثبتی مشکلات عملی بسیاری بر سر راه پیش فروشنده وجود خواهد داشت. هر چند می توان گفت که امروزه اکثر قریب به اتفاق زمین ها دارای پلاک ثبتی هستند، اما به صرف مشخص بودن پلاک ثبتی یک ملک، نمی توان قرارداد پیش فروش ساختمان را در دفترخانه تنظیم کرد. البته شایان ذکر است که به دلیل عدم رعایت تشریفات قانونی مربوط به قرارداد پیش فروش ساختمان تمام احکام قوانین پیش فروش ساختمان نسبت به قرارداد پیش فروش ساختمان اعمال نمی شود و از سوی دیگر پیش فروشنده به دلیل تخلف از ماده ۲۳ قانون پیش فروش ساختمان مجرم محسوب می شود.

این قاعده کلی در قرارداد پیش فروش ساختمان نیز جاری است و می بایست مورد معامله نزد طرفین مردد یا مجهول نباشد، بنابراین آگاهی طرفین از مفاد بند ۳، ۴، ۵، ماده ۲ قانون پیش فروش ساختمان منطبق با قواعد عمومی است. قانون گذار با هدف جلوگیری از تنازعات احتمالی، طرفین را ملزم کرده است که با حضور در دفترخانه نسبت به تعیین اوصاف و امکانات واحد ساختمانی، مشخصات فنی ساختمان و عوض قراردادی به نحوی که رفع غرر حاصل شود اقدام کنند، و از طرفی به لحاظ عرفی املاک دارای سند رسمی با ارزش تر از املاک واجد سند عادی هستند، که در اصطلاح عامیانه این املاک قولنامه ای نامیده می شوند.

## فهرست منابع

### الف - منابع فارسی - کتاب‌ها

(قرآن کریم: آیه شریفه ۲۸۲؛ سوره مبارکه بقره.)

- ۱- امامی، سید حسن. (۱۳۷۶) حقوق مدنی، ج ۱، چ ۱۸، انتشارات کتاب فروشی اسلامی.
- ۲- صفایی، سید حسین. (۱۳۹۲) دوره مقدماتی حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها، جلد دوم، نوبت چاپ هفدهم، تهران: نشر میزان.
- ۳- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۹) الزام‌های خارج از قرارداد (قواعد عمومی)، جلد اول، نوبت چاپ نهم، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴- نامقی، رضا باستانی، پیری، جواد، رحمانی، امیرصادق، محمدی، محمدرضا. (۱۳۹۷) تحلیل و آسیب‌شناسی قانون پیش‌فروش ساختمان، پژوهشگاه قوه قضائیه، تهران: انتشارات قوه قضائیه، مرکز مطبوعات و انتشارات، چاپ دوم.

### ب - پایان‌نامه‌ها

- ۱- عبدالکریمی، هیوا. (۱۳۹۴) بررسی حقوقی قانون پیش‌فروش ساختمان مصوب سال ۱۳۸۹، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی تهران، به راهنمایی دکتر گودرز افتخار.

### پ - مقالات

- ۱- دارویی، عباسعلی، (۱۳۹۱) قرارداد پیش‌فروش ساختمان در قانون پیش‌فروش ساختمان مصوب ۱۳۸۹/۵/۲۴، فصل‌نامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، صفحه ۱۴۷ - ۱۶۶، دوره چهل و دوم، شماره بیست و ششم.

### ت - وب‌سایت‌ها و سایر منابع:

- ۱- شاهنوش فروشانی، محمد عبدالصالح. (۱۳۹۴) نقد رأی درباره پیش‌فروش ساختمان، دادآوا، بازبایی شده در تاریخ ۱۳۹۶/۳/۱۲ از سایت: <https://goo.gl/mgfomQ>

### ث - منابع عربی

- ۱- علامه فاضل مقداد بن عبدالله سیوری (ره): (۱۳۹۳) کُنزُ العِرفان فی فقه القرآن؛ ترجمه و تصحیح مرحوم عبدالرحیم عقیقی بخشایشی (ره)، ج ۲، چ ۵، قم: انتشارات نوید.
- ۲- موسوی خمینی (ره)، سید روح‌الله. (بی‌تا)، تحریر الوسیله، جلد اول، نوبت چاپ اول، قم: انتشارات مصبوعات دارالعلم.

## واکاوی مسئله «چندگانگی» در آراء فلسفی و کلامی نصیرالدین طوسی

محمد کریمی نیا<sup>۱</sup>

رضا برنجکار<sup>۲</sup>

محمد رنجبر حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

در چشم‌انداز علوم فلسفه و کلام، نصیرالدین طوسی یکی از اندیشمندان دوگانه‌پنداشته می‌شود. وی در پاره‌ای از مباحث و موضوعات دانشی، دو عقیده‌ی مختلف از خود بروز داده که یکی بر اساس اصول فکری متکلمان و دیگری بر مسلک فیلسوفان می‌باشد. این امر ممکن است در مرتبه اول ابهام و تردید ایجاد کند؛ زیرا این گمانه به نظر می‌رسد که نصیرالدین نظرات چندگانه‌ای را ارائه داده است. در این مقاله ابتدا به طور مختصر به برخی نظرات چندگانه نصیرالدین پرداخته می‌شود که نوعی ناهمگونی را نشان دهد. سپس در تحلیل این نظرات، شش فرض مطرح می‌شود که به قائلین و حامیان هر یک از آن‌ها پرداخته خواهد شد. در ادامه هر یک از این فرض‌ها به دقت بررسی شده تا مشخص شود کدام قوی‌تر است. در پایان، دیدگاه برگزیده ارائه خواهد شد. این مقاله با بررسی دیدگاه‌های نصیرالدین و توجه به جایگاه اجتماعی و علمی او، و ادوار زندگی و تعاملات او، نشان می‌دهد که رأی واقعی او مبانی کلام امامیه است، و دیدگاه‌های فلسفی به اقتضای علم فلسفه در آثار فلسفی نصیرالدین آورده شده است. همچنین وی آثار فلسفی و دیدگاه‌های فلسفی مقابل با کلام امامیه را به دلیل شرایط زندگی و حضور در قلاع اسماعیلی، و از روی تقیه به رشته تحریر در آورده است. فرضیه «تبدل رأی» در این تحقیق به طور کلی رد می‌شود.

### واژگان کلیدی

چندگانگی، خواجه نصیرالدین طوسی، فلسفه، کلام، تبدل رأی، تقیه، اقتضای علم.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: karaminia.mohammad@yahoo.com

۲. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: berenjkarr@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: ranjbarhosseini@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۰/۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۸

## طرح مسأله

نصیرالدین طوسی، دانشمندی برجسته در قرن هفتم هجری، میراثی ارزشمند از دانش و نوآوری را تقدیم جامعه علمی نمود. او با آثار و دستاوردهای چشمگیرش، تاثیری ماندگار بر فلسفه و کلام اسلامی بر جای گذاشت. اندیشه‌های عمیق و نوآورانه نصیرالدین - حتی قرن‌ها بعد از او - همچنان الهام‌بخش و راهگشا بود. این اندیشمند در بین اهل علم به خوبی شناخته شده است؛ اما فعالیت‌های او در حوزه کلام و فلسفه، شخصیتی چندگانه از او به تصویر می‌کشاند، تا جایی که برای خواننده آثار او این پرسش مطرح می‌شود که اندیشه واقعی وی کلام است یا فلسفه؟ این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است و ضمن طرح همه احتمالات و نظریات موجود، میزان قوت و ضعف هر یک را بر می‌رسد و در نهایت دیدگاه برگزیده را بر اساس بررسی متون خواجه، و به خصوص مقدمه‌های کتاب وی، و نیز زمان و شرایط زمانی و مکانی و فرهنگی و اجتماعی هر یک از آثار خواجه، نظر برگزیده خود را به محضر دانشیان تقدیم خواهد کرد. ذکر این نکته مفید است که به طور کلی، می‌توان زندگی نصیرالدین را در سه دوره‌ی برجسته و تاریخی تقسیم‌بندی نمود. دوره‌ی نخست، ایام تولد و جوانی ایشان و مراحل ابتدایی یادگیری را در بر می‌گیرد. دوره‌ی دوم، به حضور او در قلاع اسماعیلیه مرتبط است و دوره‌ی سوم، که دوره اقتدار اوست و در کسوت وزیر هلاکوخان تا پایان عمر اختصاص یافته است.

## پیشینه تحقیق

تحلیل نظرات کلامی و فلسفی نصیرالدین، برخی اندیشمندان را به نگارش آثاری ترغیب کرده است که در این بخش از پژوهش به این آثار به صورت مختصر پرداخته خواهد شد. کتاب «بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی، خواجه نصیرالدین و امام فخر رازی» تألیف سیدحسن حسینی به بررسی اختلاف خواجه و فخر رازی در سیزده مسئله منطقی، بیست و شش مسئله از فلسفه طبیعی، ده مسئله از فلسفه الهی و شانزده مسئله کلامی پرداخته است. تفاوت کار انجام شده در مقاله پیش‌رو با کتاب مذکور این است که هدف اصلی در این پژوهش تحلیل آراء چندگانه نصیرالدین در حوزه

فلسفه و کلام می‌باشد؛ لکن این کتاب صرفاً به دسته‌بندی مسائل اختلافی خواجه و فخررازی پرداخته است.

کتاب «نصیرالدین طوسی و آرائه الفلسفیه و الکلامیه» تألیف هانی نعمان فرحات به تبیین اندیشه‌های فلسفی و کلامی وی پرداخته است. در این بررسی با تأملی در آثار خواجه، مواضع او در مباحث شناخت خدا، صفات خدا، آفرینش جهان، ماده، زمان، مکان، انسان، اخلاق، پیامبری و امامت، مورد تفسیر قرار داده است. تفاوت این کتاب با مقاله پیش رو این است که در کتاب مذکور صرفاً آراء فلسفی و کلامی خواجه آورده شده است و دیگر به بررسی و دسته‌بندی چندگانگی‌های گفته شده توسط این دانشمند نپرداخته است که این امر در مقاله جبران خواهد شد. مقاله «خواجه نصیرالدین طوسی و سطح سه‌گانه کلامی، فلسفی و عرفانی در اندیشه او» تألیف سیدیدالله یزدان‌پناه و به نگارش و تحقیق رضا درگاهی‌پور به موضوع سه سطحی بودن اندیشه خواجه می‌پردازند و بیان می‌دارد که خواجه نصیر گاه در کلام به مطلبی معتقد می‌شد که در فلسفه از آن دست می‌کشید و یا همچنین با پذیرش محوری‌ترین آموزه عرفان اسلامی، از سطح فلسفه رایج نیز گذشته است و در این بین برخی معتقدند که خواجه دچار تحول فکری شده است؛ لکن مقاله ذکر شده نشان می‌دهد که خواجه هم زمان همه‌ی این سطوح اندیشه را داشته است و نمی‌توان او را دچار تحول فکری دانست؛ اما مقاله پیش‌رو در پی تبیین این موضوع خواهد بود که دلایل حضور خواجه در دو ساحت کلام و فلسفه و چندگانگی آراء این اندیشمند چیست و در نهایت دیدگاه برگزیده خود را اعلام خواهد کرد.

### مفهوم‌شناسی چندگانگی

در مقاله پیش‌رو، اصطلاح «چندگانگی» به‌طور مکرر مطرح می‌شود، و از این رو، توضیح معنای آن ضروری است. «چندگانگی» به وضعیتی اشاره دارد که در آن عدم انسجام و ناهماهنگی وجود دارد. به عبارت دیگر، زمانی که گفته می‌شود سخن فردی دارای «چندگانگی» است، به این معنی می‌باشد که سخنان وی در موقعیت‌های مختلف با یکدیگر سازگار نیستند. به عنوان مثال، اگر فردی در موقعیت الف اظهار نظری کند و در موقعیت ب نظر مخالف آن را بیان کند، این عدم سازگاری نشان‌دهنده چندگانگی در

سخنان اوست.

### موقعیت‌های چندگانه نصیرالدین

در این قسمت به برخی آراء چندگانه نصیرالدین در حوزه الهیات بالمعنی الأعم اشاره خواهد شد. باید اشاره کرد که چندگانگی آراء این اندیشمند در حوزه الهیات بالمعنی الأخص مورد بررسی قرار نخواهد گرفت و این موضوع مقاله‌ی دیگری می‌طلبد که امید است در آینده انجام گیرد. هدف این بخش از تحقیق، تنها ارائه‌ی نظرات و دیدگاه‌های مختلف است، و قضاوتی در مورد صحت و سقم آن‌ها ندارد. در این مرحله، تمرکز ما بر گردآوری و ارائه اطلاعات است تا خوانندگان بتوانند با طیف وسیعی از نظرات چندگانه نصیرالدین آشنا شوند. نقد و بررسی دقیق این نظرات و ارزیابی درستی آن‌ها، موضوع بحث دیگری است.

موقعیت‌های چندگانگی	رای
نصیرالدین در کتاب تجرید الاعتقاد (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷۶) و فصول (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۸) همانند متکلمان، به نقد این قاعده پرداخته است؛ اما در سوی مقابل در تلخیص المحصل (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۸) و أجوبه المسائل النصیریة (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۳۱-۲۳۰) این قاعده را توجیه و تأیید می‌کند و گاهی با دقت و حوصله به بررسی و اصلاح آن می‌پردازد، به طوری که به نظر می‌رسد از آن دفاع می‌کند. این اندیشمند در آثار دیگر خود (نگاه کنید به: طوسی، ۱۳۸۳: ۴۴-۴۲ و طوسی، ۱۴۱۳: ۴۵۴) و به ویژه در رساله «فی العلل و المعلولات»، از این قاعده حمایت و با استفاده از ذهن ریاضی خلاقش، پیچیدگی‌های کثرت را به شکلی جذاب توضیح می‌دهد. (مندرج در: طوسی، ۱۴۰۵: ۵۰۹)	قاعده الواحد
نصیرالدین رساله‌ای مستقل در اثبات جوهریت عقل تدوین کرد و در پاسخ به شاگردش علامه حلّی مفهوم نفس‌الامر را با عقل فعال تطبیق داد. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۸۱-۴۸۰) این مطالب نشان دهنده پذیرش وجود جوهر مجردی به نام عقل است؛ با این حال، وی در کتاب تجرید الاعتقاد بر این باور بود که دلایل موجود برای اثبات عقل کفایت نمی‌کند. (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷۶) در رساله فصول نیز نصیرالدین به نقد استدلال فیلسوفان در اثبات جوهر عقل پرداخته و	جوهر عقل



موقعیت‌های چندگانگی	رأی
<p>به شیوه ای متفاوت، قاعده الواحد را که مبنای اثبات عقل بود را مورد انتقاد قرار داده است. (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۸)</p>	
<p>نصیرالدین در کتاب تجرید الاعتقاد (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۴۵) و فصول (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۸-۱۶) و قواعد العقائد (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۴۵) خدا را قادر و مختاری معرفی می کند که ضرورت علی بر افعالش حاکم نیست، اما در نوشته‌هایی مانند رساله «جبر و قدر» بیان می کند که ضرورت علی بر افعالش حاکم است. (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۴)</p>	<p><b>فاعل قادر به جای فاعل موجب</b></p>
<p>نصیرالدین در کتاب‌های فصول، تجرید الاعتقاد و تلخیص المحصل، همانند متکلمان، به این نتیجه رسیده که جهان بعد از عدم حادث شده است. او نظریه حدوث زمانی را با استفاده از اصول عقلی توضیح داده و بر حمایت از آن تأکید کرده است؛ اما در شرح الأشارات و التنبیها، تصمیم گرفته است که از ابن سینا حمایت کند و به نظریه قدم زمانی عالم بپردازد. (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۷۳-۱۷۰ / طوسی، ۱۴۰۵: ۲۰۹)</p>	<p><b>حدوث عالم</b></p>
<p>نصیرالدین در کتاب شرح الأشارات و التنبیها (طوسی، ۱۴۲۵: نمط اول، فصل ششم به بعد) و أجوبة المسائل النصیریة (طوسی، ۱۳۸۳: ۳-۲) با مهارت به توضیح و اثبات این مفهوم پرداخته است؛ لکن در کتاب تجرید الاعتقاد، نه تنها وجود هیولی را انکار کرده، بلکه نتایج و پیامدهای مرتبط با آن را نیز رد کرده است. (طوسی، ۱۴۱۳: ۸۳)</p>	<p><b>هیولای اولی</b></p>

این‌ها نگاهی کلی به دیدگاه‌های نصیرالدین است که دو حوزه کلام و فلسفه را به ذهن می آورد. فهرست کردن دیدگاه‌های متعدد فلسفی و در مقابل دیدگاه‌های متعدد کلامی، به نظریه چندگانگی نصیرالدین قوت می بخشد. اگر به ادله فوق اکتفا کنیم، خواننده را به این نتیجه می رساند که این اندیشمند در دام چندگانگی افتاده است. در این جا نیاز به عنوانی دیگر برای تقسیم و تحلیل دیدگاه‌ها آشکار می شود. به همین دلیل، عنوانی برای ارزیابی آزادانه مباحث مطرح شده، آغاز می شود تا صحت یا نادرستی چندگانگی مذکور روشن شود.

## بررسی نظرات چندگانه نصیرالدین

بعد از بررسی نظرات چندگانه نصیرالدین، باید علت این تضادها در تفکرات او را جستجو کنیم. مشاهده این تغییرات چه احتمالاتی را در ذهن ایجاد می‌کند؟ بیان فرضیات موجود می‌تواند دیدگاه‌های ممکن را مشخص کند. بنابراین، باید این دیدگاه‌ها را فهرست کرده و سپس نظریه‌ای که محتمل‌تر به نظر می‌رسد را به عنوان نظر نهایی انتخاب کنیم. برای حل و فصل این مسئله سه احتمال پیشنهاد می‌شود که عبارتند از:

### (۱) تبدیل رأی

در علوم مختلف، همواره دانشمندانی بوده‌اند که در موضوعاتی نظریه‌ای داده‌اند و پس از زمانی، به دلیل یافتن دلایلی جدید، از نظریه سابق عول کرده، نظریه‌ای دیگر ارائه کرده‌اند. به این وضعیت، تبدیل رأی گفته می‌شود. در مورد خواجه نصیر نیز این احتمال تبدیل رأی وجود دارد. این احتمال، خود شامل دو احتمال می‌شود: رأی اول خواجه کلامی بوده و رأی دوم وی فلسفی بوده است، یا رأی اول او فلسفی بوده و رأی دوم او کلامی بوده است.

### (۲) تقیه

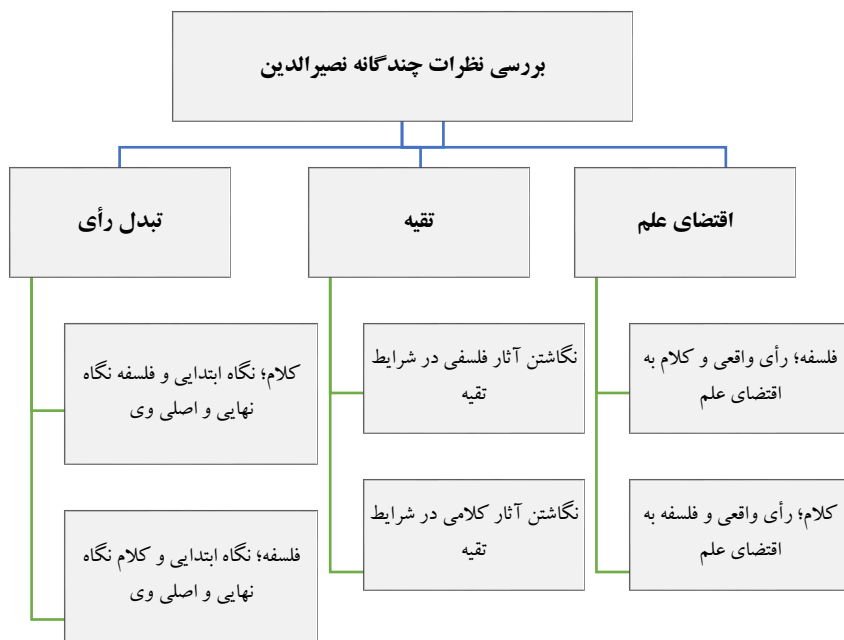
یکی از راهکارهای مهم انسان‌ها در مواجهه با چالش‌ها، تقیه بوده است. این روش در شرایط خاص به عنوان یک راه حل مشروع به کار می‌رود. بدیهی است که تقیه به وضعیت فرهنگی و اعتقادی و سیاسی و اجتماعی جامعه بستگی دارد. بنابراین، برای درک نظرات دانشمندان، باید به این وضعیت‌ها توجه کرد. در خصوص خواجه نصیر نیز با توجه به این وی در وضعیت‌های مختلفی زیسته است، این احتمال وجود دارد که وی برخی آراء خود را از روی تقیه مطرح کرده است. این احتمال نیز شامل دو احتمال می‌شود: رأی واقعی خواجه کلامی بوده و رأی تقیه‌ای وی فلسفی بوده است، یا برعکس.

### (۳) اقتضای علم

هنگامی که به تحلیل و بررسی آثار دانشمندان فلسفه و کلام می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که برخی افراد در برخی نوشته‌هایشان به دلیل مقتضیات علمی و رعایت ذهنیت

آموزشی، موضوعی را توضیح داده اند بدون اینکه تمایلات شخصی خود را در آن وارد کنند. در چنین شرایطی، برای شناخت نظرات واقعی این افراد، باید تشخیص داد که آیا نویسنده در صدد بیان نظریات شخصی خود است یا هدف او بیان دیدگاه رایج در علمی خاص می باشد. در مورد آثار خواجه نیز این احتمال قابل طرح است. این احتمال هم شامل دو احتمال است: دیدگاه فلسفی به اقتضای علم فلسفه است و دیدگاه کلامی اعتقاد خواجه بوده است، یا برعکس.

این شش احتمال را می توان به صورت زیر نشان داد:



## دیدگاه‌ها

### فرض اول: کلام نگاه ابتدایی و فلسفه نگاه نهایی

این احتمال، نصیرالدین را به عرصه تفکر فلسفی معتقد و پایبند نشان می دهد. تحقیقات گسترده وی در حوزه های فلسفی و تلاش برای حل مسائل دشوار آن، او را فیلسوفی آگاه جلوه می دهد. اگر کسی نیز آرای کلامی او را مستند قرار دهد، پاسخ این دیدگاه این خواهد بود که سخنان کلامی او، نگاه ابتدایی وی بوده و اندیشه نهایی و اصلی او صرفاً بر اساس نظریات فلسفی شکل گرفته است. برای این احتمال، قائلی یافت نشد.

### فرض دوم: فلسفه نگاه ابتدایی و کلام نگاه نهایی

در مقابل احتمال پیشین، این احتمال مطرح می‌شود که نصیرالدین اگرچه مباحث فلسفی را مطرح کرده است، اما وفاداری و پایبندی وی به آموزه‌های کلامی، به ویژه عقاید مهم آن مانند حدوث جهان، نشان دهنده ذهنیت کلامی خواجه به عنوان دیدگاه نهایی و اصلی اوست. این احتمال توسط اندیشمند معاصر، مدرس رضوی مطرح شده است. (مدرس رضوی، ۱۳۸۶: ۱۱۲-۱۱۱)

### فرض سوم: نگاشتن آثار فلسفی در شرایط تقیه

در آغاز رساله بیان شد که دوره دوم زندگی نصیرالدین، مربوط به اقامت وی در میان پیروان فرقه اسماعیلیه است. از همان ابتدای حضور در قلعه‌های اسماعیلیان، خواجه نصیر آثاری را بر پایه عقاید و باورهای این گروه تألیف کرد. در این فرض این پرسش مطرح می‌شود که آیا نگارش آثار فلسفی خواجه در آن شرایط، تحت تأثیر تقیه صورت گرفته است؟ مدرس رضوی و شوشتری بر این باورند که خواجه نصیرالدین طوسی از آغاز تا پایان زندگی، پیرو مذهب شیعه امامیه بوده و وفادار به آن مانده است. حضور وی در میان اسماعیلیان و تألیف آثار فلسفی را ناشی از تقیه و در راستای حفظ جان در برابر حملات چنگیز مغول می‌دانند. (مدرس رضوی، ۱۳۸۶: ۹ / شوشتری، ۱۳۷۷: ۲۰۷/۲-۲۰۱) در پژوهش «مذهب خواجه نصیر و تأثیر آن بر تعامل وی با اسماعیلیان نزاری» نیز این نکته مطرح شده که نصیرالدین برای دوری از خطرات، به اسماعیلیان پناه برده و در میان آنان تقیه می‌کرده است. (ایزدی و احمدپناه، ۱۳۸۹: ۴۷-۲۷) کتب مختلفی همچون «اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی» و «اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی» هم این دیدگاه را تأیید می‌کنند که نصیرالدین در آن دوران، به منظور حفظ جان خود، ناگزیر از تقیه و پناه بردن به اسماعیلیان بوده است. (امین، ۱۴۲۵: ۵۷ / نعمان‌فرحات: ۱۳۸۹: ۱۴ و ۵۰)

### فرض چهارم: نگاشتن آثار کلامی در شرایط تقیه

در این فرض این پرسش مطرح می‌شود که آیا تألیف نصیرالدین در دوره دوم زندگی خود و با حضور در قلاع اسماعیلی، تحت تأثیر رعایت تقیه انجام شده است؟ بر اساس نظر سید یدالله یزدان پناه، خواجه نصیرالدین طوسی در آثار کلامی خود به منظور سازگاری با شرایط حاکم بر جامعه، از روش تقیه بهره می‌برده است و معتقد است که خواجه نصیر با توجه به وضعیت موجود، ناگزیر از نگارش آثاری در این زمینه بوده است. (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۳)

### فرض پنجم: فلسفه رأی واقعی و کلام به اقتضای علم

این فرض فلسفه را دیدگاه واقعی نصیرالدین می‌داند و معتقد است که نگارش آثار کلامی و تلاش برای حل مسائل پیچیده این رشته، صرفاً به منظور تأمین نیازهای ذهنی شاگردان و به اقتضای علم صورت گرفته است. افرادی نیز این نظر را تأیید کرده‌اند. محققانی چون حسن زاده آملی، (حلی، ۱۴۱۳: ۸۲) لاهیجی (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۵۷/۳-۱۵۵) سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۳: ۶۶۸/۳) و سیدحسن حسنی (حسنی، ۱۳۷۳: ۱۸-۱۵) می‌باشند که معتقدند دیدگاه خواجه در تجرید الاعتقاد همان نظر اولیه او بوده است.

### فرض ششم: کلام رأی واقعی و فلسفه به اقتضای علم

این فرض برخلاف فرض قبلی است. اگرچه نصیرالدین مباحث فلسفی را مطرح کرده، اما این کار را بیشتر به منظور آموزش و تطبیق با ذهنیت تعلیمیان و به عنوان یک شارح انجام داده است، در حالی که نظر واقعی و اصلی او دیدگاه‌های کلامی بوده است. برای این احتمال، قائلی یافت نشد.

خلاصه این فروض و قائلین در جدول زیر آورده می‌شود:

فرض	قائلین
کلام نگاه ابتدایی و فلسفه نگاه نهایی	یافت نشد
فلسفه نگاه ابتدایی و کلام نگاه نهایی	مدرس رضوی
نگاشتن آثار فلسفی در شرایط تقیه	مدرس رضوی، شوشتی، ایزدی، احمدپناه، امین، فرحات
نگاشتن آثار کلامی در شرایط تقیه	یزدان پناه

فرض	قائلین
فلسفه رأی واقعی و کلام به اقتضای علم	حسن‌زاده آملی، لاهیجی، سبزواری، حسنی
کلام رأی واقعی و فلسفه به اقتضای علم	یافت نشد

### دیدگاه برگزیده

حال با در نظر گرفتن تمام شواهد و قرائن موجود، باید احتمالات مطرح شده را بررسی کرد و آن‌ها را تأیید یا رد کرد.

### تقویت فرض اقتضای علم فلسفه در کتب فلسفی و بیان اعتقادات شخصی در کتب کلامی

نصیرالدین به واسطه روحیه اعتدالی خود همواره از افراط و تفریط در اندیشه‌اش اجتناب می‌کرد. این رویکرد باعث شد او بخشی از آثارش را به شرح متون علوم مختلف مانند شرح اشارات ابن سینا اختصاص دهد و به جهت اقتضای علمی، آموزش و رعایت ذهنی تعلیمیان، بدون این که نظر شخصی خود را وارد کند، دیدگاه‌های صاحبان علوم مختلف را توضیح دهد. بر اساس شواهد موجود، خواجه در کتاب‌های فلسفی چنین عمل کرده اما در کتب کلامی عقاید شخصی خود را بیان کرده است. حال به ذکر این شواهد می‌پردازیم.

#### ۱. مقدمه کتاب شرح الإشارات و التنبیها

نصیرالدین هدف خویش را از تألیف کتاب شرح الإشارات و التنبیها در مقدمه چنین ذکر می‌کند: «... لازم دانستم که مطالب را بر طبق عقیده مؤلف شرح نمایم و از بیان عقیده شخصی خوداری کنم و شبهات امام فخر را چنانکه باید و شاید مرتفع سازم». (طوسی، ۱۴۲۵: ۱/۱) خواجه این شرح را در دوران بسیار دشوار زندگی‌اش نوشته است، زمانی که در قلعه الموت قزوین، که تحت حکومت اسماعیلیان بود، ایامی توأم با غم و عذاب را سپری می‌کرد و در شرایط تقیه زندگی می‌کرد و قادر به بیان دیدگاه‌های امامیه نبود. او در پایان نمط دهم کتاب مذکور به این مطلب اشاره کرده است. (طوسی، ۱۴۲۵: ۳/۴۲۰)

## مقدمه کتاب تجرید الاعتقاد

این اندیشمند در صفحات ابتدایی کتاب تجرید الاعتقاد هدف خود از نگارش این اثر را به این صورت بیان می‌کند: «...مما قادی الدلیل إلیه و قوی اعتقادی علیه و سمیته بتجرید الاعتقاد» (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۰) از متن مذکور می‌توان نتیجه گرفت که کتاب مورد بحث تنها اثری است که نصیرالدین در آن قید یا بندی نداشته و با آزادی تفکر و اختیار کامل، عقاید شخصی خود را نوشته است. به همین دلیل، این اثر را می‌توان عصاره‌ای خالص از اندیشه‌های وی تلقی کرد.

## ۲. کتاب مصارع المصارع و مقدمه آن

کتاب مصارع المصارع وضعیتی مشابه با شرح الإشارات و التنبیهاث دارد. در این اثر، نصیرالدین به بررسی اشتباهات و لغزش‌های متعدد شهرستانی پرداخته است. در مقدمه این کتاب، او بیان می‌کند که شهرستانی در بسیاری از مبارزات فکری خود شکست خورده و دچار خطا شده است. بنابراین، خواجه نصیر تصمیم گرفت تا به نقد آشفتگی‌های فکری شهرستانی پردازد، بدون اینکه در مورد دیدگاه‌های ابن سینا طرفداری کند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴)

## ۳. کتاب أجوبه المسائل النصیریة

اگر تورقی بر کتاب «أجوبه المسائل النصیریة» داشته باشیم، به این نکته خواهیم رسید که بخش عمده‌ای از محتوای آن به شرح و تفسیر مباحث فلسفی اختصاص دارد و خواجه پرسشگران را به تفکر و دقت بیشتر در سخنان فیلسوفان دعوت می‌کند. یکی از برجسته‌ترین پرسش‌هایی که به خواجه ارسال شده، از قونوی مطرح شده است. سؤالات ایشان به بررسی مباحث اساسی و بنیادین می‌پردازند. وی در ابتدای سؤالات خود بیان می‌کند که این پرسش‌ها مسائلی بوده‌اند که از دوران جوانی ذهن او را به خود مشغول کرده بودند و تحقیق و پژوهش اهل علم نتوانسته بود او را قانع کند. بنابراین، به راه ذوق و شهود روی آورده و در آن مسیر پاسخ‌هایی یافته است. با این حال، پس از دستیابی به آن درک عرفانی، خواهان آن است که بُعد برهانی این مسائل را نیز بشناسد و برای این منظور،

نصیرالدین را انتخاب کرده است. (قونوی، ۱۳۸۳: ۱۹۷) او در ابتدا پرسش اول را چنین مطرح می‌کند: «هل ثبت عندکم أنّ وجود واجب الوجود أمر زائد علی حقیقته...». (قونوی، ۱۳۸۳: ۹۷) قونوی در ادامه‌ی این پرسش، به متونی از ابن سینا اشاره می‌کند و نظرات او را نقادانه بررسی می‌کند. پس از تحلیل این دیدگاه‌ها، با استفاده از عبارت «و نحن نقول» موضع خود را ابراز می‌نماید که به وضوح نشان‌گر موضع سلسله عارفان است. اما آن‌جا که می‌گوید: «عندکم»؛ یعنی نزد شما، مراد وی از «شما» کیستند؟ ارجاع او به ابن سینا در پرسش اولیه روشن می‌سازد که منظور از «شما»، به گروهی متعلق است که ابن سینا نیز جزو آنان است. علاوه بر این، قونوی خود اذعان داشته که پس از رسیدن به تجربه شهودی، به دنبال توجیه برهانی آن می‌گردد، که این امر نشان‌دهنده‌ی این است که پرسش‌های خود را به سوی بزرگ‌اهل برهان سوق داده است. بنابراین، هنگامی که می‌پرسد «شما» چه نظری دارید؟ مقصود او فیلسوفان است و او خواهی‌را به عنوان بزرگتری در میان فلاسفه در نظر می‌گیرد. اما نکته جالب اینجا است که نصیرالدین برخلاف قونوی، به جای استفاده از «ما» برای بیان عقاید خود، از «ایشان» استفاده می‌کند و حتی در بحث قاعده الواحد که چهارمین پرسش قونوی بوده، چنین اظهار نظر می‌کند: «أنی أبین ما فهمت من کلامهم». (قونوی، ۱۳۸۳: ۲۳۰) بنابراین آن‌چه که از این فراز در کتاب اجوبه المسائل النصیریة به دست می‌آید، انتخاب ضمیر «ایشان» به جای استفاده از ضمیر «ما» حکایت از این دارد که اندیشه و منظومه نصیرالدین برخاسته از علم کلام است و نه فلسفه؛ و در این کتاب در صدد بیان دیدگاه‌های فلاسفه است. دلیل این مطلب این است که سوال‌کننده چنین درخواستی را دارد.

#### ۴. عبارت نصیرالدین در مبحث جوهر عقل

خواججه در مورد عقل و تعریف آن به عنوان جوهری با ویژگی‌هایی که فیلسوفان برشمرده‌اند، نگرشی قابل تفکر دارد. او در کتاب تجرید الاعتقاد، ابتدا جوهر عقل را امری ممکن می‌داند و با این کار، ذهن‌ها را برای پذیرفتن وجود عقل آماده می‌کند. اما سپس دلایلی که فیلسوفان برای اثبات عقل ارائه داده‌اند را ناکافی و مورد اشکال می‌بیند. بررسی دقیق عبارات تجرید برای درک بهتر مقصود نصیرالدین بسیار مفید است. «أما العقل فلم



یثبت دلیل علی امتناعه و أدله وجوده مدخوله کقولهم الواحد لا یصدر عنه أمران ... لأن المؤثر هنا مختار». (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷۶) در این عبارت، بررسی و تفسیر کلمه «هنا» می‌تواند به آشکار شدن نکات ظریفی منجر شود. ترجمه‌ی عبارت بدین معناست که مؤثر در اینجا مختار است. هدف از مؤثر، یا همان علت ایجابی، واجب الوجود است که خواهی آن را به زبان متکلمان مختار و نه موجب معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد تعبیر «هنا» را می‌توان به دو گونه برداشت کرد:

أ. در اینجا که ما متکلمان حضور داریم، خداوند سبحان با ویژگی مختار معنا پیدا می‌کند.

ب. در اینجا که نظر متکلمان مورد بحث قرار می‌گیرد، خداوند سبحان با ویژگی مختار مفهوم می‌یابد.

تفاوت اصلی این دو برداشت این است که در جمله اول، نصیرالدین خود را در جمع متکلمان قرار داده و از دیدگاه آن‌ها استفاده کرده است. اما در جمله دوم، نیازی نیست که خواهی حتماً جزو آن‌ها باشد؛ زیرا او اشاره کرده که در اینجا کتابی کلامی نوشته‌ایم و تلاش داریم دیدگاه‌های آن‌ها را منعکس کنیم و گفته خداوند سبحان مختار است (نه مجبور). به نظر می‌رسد تفسیر نخست از عبارت این اندیشمند صحیح‌تر است؛ چرا که خواهی تعبیر «هنا» را به منظور نفی یک قاعده مطرح کرده، نه تأیید آن. بنابراین، تعبیر «هنا» با نظر خودش هماهنگ است. همچنین، همان‌طور که در مقدمه کتاب تجرید اشاره کرده بود و در این مقاله نیز از نظر گذشت؛ او گفته بود که نظرهای شخصی خود را در تجرید بیان می‌کند و با توجه به اینکه نظریه فاعل مختار متعلق به متکلمان است، این تعبیر «هنا» خواهی را به جمع متکلمان منسوب می‌کند.

## ۵. همراهی و هماهنگی نصیرالدین با فخررازی در بیان

فخر رازی، یکی از برجسته‌ترین نقدکنندگان فیلسوفان، قاعده الواحد را با ارزیابی انتقادی چنین ضعیف دانست: «بدان که این سخن از خانه عنکبوت هم سست‌تر است و بسیار رکیک. در دیگر آثارمان به طور مفصل به توضیح رکاکت آن پرداخته‌ایم». (فخررازی، ۱۴۲۵: ۴۸/۲) نصیرالدین در رساله فصول به نقد این قاعده پرداخته و به وضوح

دیدگاه فلاسفه را تضعیف کرده است. هماهنگی گفتار او با فخر رازی، نوعی همراهی و توافق با متکلمان را به نمایش می‌گذارد. «نقض: مذهب فلاسفه آنست که از یک حقیقت، جز یک اثر صادر نتواند شد و هر شبهه که بدین دعوی گفته اند، در غایت رکاکتست» (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۸)

همان‌طور که دیده شد، در سخن هر دو، تعبیر «رکاکت» آمده است و تا حدی حس همدلی و هماهنگی را در رد قاعده الواحد در ذهن القا می‌کند. بر اساس آنچه گفته آمد می‌توان نتیجه گرفت که فرض «اقتضای علم فلسفه» با توجه به حضور خواجه به عنوان شارح برای پرداختن به مسائل آموزشی و اصلاح اشتباهات سایر اندیشمندان تقویت می‌شود. این امر به دلیل آن است که گفته‌های خود او صحت این موضوع را تأیید می‌کنند و نظراتش در حوزه فلسفه به عنوان نظر نهایی و اصلی وی تلقی نمی‌شوند، بلکه به عنوان پاسخ به نیاز علم فلسفه ارائه شده‌اند و رأی واقعی او به شمار نمی‌آیند. بنابراین، رأی و نظر نهایی او دیدگاه‌های کلامی بوده و مباحث فلسفی را در به دلیل مسائل تعلیمی، اقتضا علم و مراعات ذهنی دانشوران نوشته است.

### تقویت فرض تقیه

نصیرالدین از همان بدو ورود به قلاع اسماعیلیه به عنوان فردی صاحب فکر و دانش شناخته شد. او در زمان اقامتش در آنجا، آثاری بر مبنای باورهای اسماعیلی نوشت. از جمله این آثار، می‌توان به روضة‌التسلیم، تولا و تبرا، مطلوب‌المؤمنین و آغاز و انجام اشاره کرد. همچنین، رساله سیر و سلوک نیز به نوعی اعتقادنامه محسوب می‌شود. در همین دوران، شرح الإشارات و التنبیها و اساس الإقتباس را نیز تألیف کرد. با مطالعه این آثار و دیدگاه‌های کلامی خواجه در حمایت از باورهای اسماعیلی، این پرسش پیش می‌آید که آیا خواجه طوسی در دوران حضور خود در این قلاع به عقاید اسماعیلی متمایل شد یا این که به قصد تقیه به نگارش آثار بر اساس مبانی فکری آن‌ها حرکت کرده است؟ برای پاسخ به این سؤال، باید به تحلیل دقیق آثار اسماعیلی او پرداخت.

## ۱. رساله سیر و سلوک

نصیرالدین در آغاز رساله سیر و سلوک بیان می‌دارد که از مدتی پیش در نظر داشته است عقاید خود را به سلطان الدعاة (رئیس دعوت اسماعیلیان) منتقل کند. او اشاره می‌کند که ترجیح می‌داد این کار را به صورت حضوری انجام دهد، نه در قالب نوشته، زیرا پوشیده نگاه داشتن باورها و مذهبیات را راهی عاقلانه می‌داند. (طوسی، ۱۳۹۶: ۳) از این سخن آغازین کتاب می‌توان پیرامون محتوای کتاب و این که کتاب عقاید شخصی خواجه است تردید نمود و آن را به نوعی واکنشی به تجسس در باورها دانست؛ زیرا چه نیازی است که نصیرالدین - یکی از افراد فرهیخته و پناه آورده به قلاع اسماعیلی - باورهای خود را بیان کند. همچنین، او این کار را به بهانه‌هایی نظیر ملاقات حضوری و ناپسند بودن طرح اعتقادات به تأخیر می‌انداخته و از گذشتن این تأخیر از حد معمول سخن می‌گوید.

در قسمتی دیگر از رساله سیر و سلوک چنین آمده است که پس از اعتقاد به مذهب اسماعیلیان، بررسی و مطالعه بر روی مذاهب و عقاید دیگر برای او بی‌اهمیت شده است. (طوسی، ۱۳۹۶: ۲۵) این مطلب، با حیات فکری نصیرالدین در تضاد است، چرا که جستجو و پژوهش در عقاید تا آخرین آثار نصیرالدین به وضوح قابل مشاهده است و می‌توان اظهار داشت که گرایش به جستجو و تحقیق بخشی از سرشت او بوده است. اصولاً بررسی و تحلیل آراء و مکاتب فلسفی و کلامی از ویژگی‌های بارز یک پژوهشگر است، و ترک جستجو و کاوش، نشانه‌ای از رکود فکری و ضدیت با تحقیق به شمار می‌آید. این اندیشمند حتی در دورانی که در میان اسماعیلیان حضور داشت، به تألیف آثاری چون «شرح الإشارات و التنبیها» و «اساس اقتباس» مبادرت نمود که نشانه گرایش او به کشف زوایای اندیشه فلسفی ابن سینا است. از این رو، مطالب رساله سیر و سلوک با روح جستجوگر و عقل‌گرای نصیرالدین همخوانی ندارد و احتمالاً نگارش این اعتقادنامه، با نوعی اجبار و اکراه و از روی تقیه و همراهی با گرایشات صوفیانه اسماعیلیه همراه بوده است. البته این احتمال نیز وجود دارد که خواجه به اقتضای تصوف و عرفان کتابی را که خوشایند اسماعیلیه است نوشته باشد.

## ۲. رساله آغاز و انجام و کتاب روضة التسليم

رساله آغاز و انجام به دلیل رویکرد منحصر به فردش در بهره‌گیری از تأویل، همواره مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. نصیرالدین در این اثر که خود آن را تذکر می‌نامد (طوسی، ۱۳۹۷: ۲۴) با استفاده از تأویل، که یکی از آموزه‌های مهم اسماعیلیان به شمار می‌رود، به تبیین مسائل بنیادین و عمیق همچون مبدأ و معاد می‌پردازد. او در این رساله برای توضیح مباحث مبدأ و معاد از دیدگاهی بهره می‌گیرد که تا حد زیادی با نظرات رایج در فضای کلامی زمان او تفاوت دارد. (آقایی و اترک، ۱۳۹۶: ۱۳۴-۱۱۵) نصیرالدین همچنین در ابتدای کتاب روضة التسليم، خود را به‌عنوان یکی از افرادی که به دعوت هادیه - پیشوای اسماعیلیان - دعوت شده معرفی می‌کند. او در طی بیست و هفت تصور، به شرح و تبیین محتوای این کتاب می‌پردازد. هرچند که بحث و جدل‌های فراوانی پیرامون صحت انتساب این رساله به نصیرالدین وجود دارد؛ (معزی، ۱۳۹۳: ۱۸۶-۱۶۸) لکن برخی از پژوهشگران معتقدند که دلیلی قانع‌کننده برای رد انتساب آن مشاهده نمی‌شود. (کربن، ۱۳۹۶: ۴۰۷) این کتاب به‌طور خاص به بررسی عقایدی چون ستر و قیامت می‌پردازد که جزو باورهای کلیدی پیروان مذهب اسماعیلی بود.

## ۵-۲-۳- کتاب‌های اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی

نصیرالدین در دوره دوم زندگی خویش، با توجه به شرایط خاص آن زمان، بهترین و کم‌مفسده‌ترین گزینه را ناچاراً انتخاب می‌کند. این گزینه، ورود به قلعه اسماعیلیان و پناه گرفتن در آنجا و ادامه پژوهش‌های علمی خود در تحت حکومت اسماعیلیان بود. این اندیشمند کتاب‌های اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی را در همین دوران نوشت. وی بعدها از چنین اقدامی با عنوان «اضطرار» و «تقلب روزگار» یاد می‌کند. (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۴) البته نباید این احتمال را نادیده گرفت که سفر و اقامت طولانی مدت خواجه در قلاع اسماعیلیان ممکن است به اجبار و تحت تهدید فداییان اسماعیلی رخ داده باشد. این مطلب علاوه بر آن که توسط برخی تاریخ‌دانان برجسته نظیر رشیدالدین فضل‌الله همدانی در کتاب جامع التواریخ و علی بن زید بیهقی در کتاب ذرّة الأخبار مطرح شده (دوانی، ۱۳۶۳: ۹۵-۹۴) از مقدمه دوم کتاب اخلاق ناصری و شرح‌اشعار خواجه نیز برداشت می‌شود.

(طوسی، ۱۳۶۴: ۱۷ / طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲۱/۳-۴۲۰) وی مجبور بود در مقدمه آثار خود، بزرگان اسماعیلیه را تحسین کند، همان گونه که در مقدمه کتاب اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی عمل کرد. وی پس از آزادی از قلعه اسماعیلیان، این مقدمه را تغییر داد. (طوسی، ۱۳۳۷: ۲۴-۲۵) نصیرالدین درباره توجیه تغییر مقدمه اولیه کتاب اخلاق ناصری می گوید: «نوشتن کتاب اخلاق ناصری در زمانی انجام شد که ... دست تقدیر مرا به قلعه قهستان پای- بند کرده بود ... که به ناچار به خاطر حفظ جان و آبروی خود دیباچه‌ای بر وفق عقیده آن جماعت و بزرگان نشان نگاشتم. با این که عقیده و آداب آنان با راه اهل شریعت و سنت مخالف است». (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۴)

بر اساس آن چه گفته آمد می توان نتیجه گرفت که فرض «تقیه» با توجه به حضور نصیرالدین در قلاع اسماعیلیه تقویت می شود. این امر به دلیل آن است که گفته‌های خود او صحت این موضوع را تأیید می کنند و نگارش آثار فلسفی در شرایط تقیه صورت گرفته است.

### تضعیف فرض تبدیل رأی با بررسی‌های تاریخی؛ مطالعه‌ای بر آثار نصیرالدین و مکان نگارش آن‌ها

جدول مهم ترین آثار خواجه نصیر و زمان و مکان نگارش آن‌ها به شکل زیر است.<sup>۱</sup>

نام اثر	مکان نگارش	تاریخ نگارش
شرح الإشارات و التنبیها	قلاع اسماعیلیه (میمون دژ الموت قزوین)	قول غیر مشهور: ۶۴۰ هجری قول مشهور: ۶۴۴ هجری
اساس الإقتباس	قلاع اسماعیلیه قائن	۶۴۲ هجری

۱. برای استخراج این جدول از منابع زیر کمک گرفته شده است: فوات الوفيات، ج ۳، ص ۲۴۶ (شماره ۴۱۴)، البدایة و النهایة، ج ۱۳، ص ۲۶۸، العبر (تاریخ الاسلام)، ج ۵۰، ص ۱۱۳، شذرات الذهب، ج ۷، ص ۵۹۱، روضات الجنات، ج ۱، ص ۳۱۰، اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۴۱۴، مستدرکات اعیان الشیعة، ج ۱، ص ۱۹۷، نصیرالدین فی مراتب ابن سینا (تامر)، ص ۱۱۴، فصول دیباچه، ص ۴، اجوبه المسائل النصیریة، ص ۲۶۷، تعلیقه بر شرح إشارات، ج ۳، ص ۱۱۶۸، تلخیص المحصل، ص ۴۹۱، شرح الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۶۷، تجرید الإعتقاد در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۵۷۹، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، مقدمه حسن زاده آملی، ص ۴، «آقاباخان» در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۳۳۳

نام اثر	مکان نگارش	تاریخ نگارش
تجريد المنطق	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	۶۵۴ هجری
تجريد الاعتقاد	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	قول مشهور: ۶۶۰ هجری
اجوبه المسائل قاضی هرات	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	۶۶۶ هجری
تلخیص المحصل معروف بنقد المحصل فصول النصیریه	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	۶۶۹ هجری
شرح رساله ابن سینا اجوبه المسائل محی الدین محمد العباسی اجوبه المسائل سیدرکن الدین استرآبادی	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	۶۷۱ هجری

بر اساس اطلاعات موجود درباره تاریخ و محل نگارش آثار نصیرالدین، می‌توان دوره‌های متفاوت و منحصر به فردی را در زندگی علمی و معرفتی این اندیشمند شناسایی کرد که هر کدام مختص به دانشی ویژه‌اند. او در دوره دوم زندگانی‌اش که در قلعه‌های اسماعیلیان سپری شد و طبق اظهار خودش در برخی از آثارش، مجبور به فعالیت در زمینه‌هایی بود که مورد علاقه اسماعیلیان قرار داشت و از واژه «ناچاری» استفاده کرده است. (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۴) همچنین بر اساس اطلاعات موجود، نصیرالدین کتاب «شرح الإشارات و التنبیها» را در همین قلعه‌ها به رشته تحریر درآورد و خود تأکید کرده که باورها و عقاید شخصی‌اش را در آن دخالت نمی‌دهد. (طوسی، ۱۴۲۵: ۲/۱) بنابراین، نباید تقریر قوی او در این اثر را مساوی با دیدگاه شخصی او تلقی کرد، بلکه نظراتی که این اندیشمند تحلیل می‌کند متعلق به او نیست و صرفاً آنها را در مقام شارح بیان کرده است. نصیرالدین در زمانی که در اوج قدرت به عنوان وزیر دربار هلاکوخان فعالیت می‌کرد، کتاب‌های مختلفی از جمله «اجوبه المسائل قاضی هرات»، «شرح رساله ابن سینا»، «اجوبه المسائل محی الدین محمد العباسی»، «اجوبه المسائل سیدرکن الدین استرآبادی» و «تلخیص المحصل» را نگاشته است. در این آثار، او به طور جامع و دقیق به بیان و شرح مباحث فلسفی پرداخته و خوانندگان را تشویق به بررسی عمیق و کندوکاو در اندیشه‌های فیلسوفان

کرده است. این تلاش‌ها نشان از توانایی او در هدایت مخاطبان به سمت تفکر عمیق و فهم بهتر مفاهیم پیچیده دارد. دو کتاب «تجرید الاعتقاد» و «فصول النصیریة» به شکلی بسیار جالب دارای رویکردی کلامی هستند و به ترتیب در سال‌های ۶۶۰ و ۶۶۹ هجری نگاشته شده‌اند. همان‌طور که می‌دانیم نصیرالدین در سال ۵۹۷ هجری به دنیا آمده و بنابراین، کتاب «تجرید الاعتقاد» را در سن ۶۳ سالگی نوشته است، یعنی ۱۲ سال پیش از وفات خود. همچنین، اثر کلامی دیگر او یعنی «فصول» را در سن ۷۲ سالگی به تحریر درآورده، یعنی ۳ سال پیش از زمان درگذشتش. علاوه بر این، خواجه در آثار کلامی خود بر خلاف آثار فلسفی، تأکید می‌کند که محتوای آنها بر اساس اعتقادات و نظرات شخصی او شکل گرفته است.

بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، فرضیه «تبدل رأی» چندان قوی نیست؛ زیرا شواهد نشان نمی‌دهند که خواجه در زمانی به دیدگاه‌های فیلسوفانه معتقد بوده و سپس با ترک قلاع اسماعیلیه و دست یافتن به قدرت، به باورهای کلامی روی آورده باشد؛ بلکه از همان ابتدا رویکرد او مبتنی بر کلام بوده و مباحث فلسفی را صرفاً برای برآورده کردن الزامات علمی، پاسخ‌گویی به مسائل آموزشی، و در برخی موارد به دلیل تاثیرات محیط جغرافیایی زمان خود مطرح کرده است.

### دیدگاه نهایی نصیرالدین مبتنی بر آموزه‌های کلام امامیه

از آنچه گذشت روشن شد که خواجه از همان ابتدا به کلام امامیه معتقد بوده است و از این رو پس از خروج از شرایط تقیه در قلاع اسماعیلیه و رسیدن به اوج قدرت، کتاب‌های کلامی خود مانند تجرید و فصول را به رشته نگارش درآورد و دیدگاه‌های فلسفی را نقد کرد. او که در قلاع اسماعیلیه نمی‌توانست به عقاید کلامی و امامی خود تصریح کند، به علمی مانند منطق و فلسفه و تصوف، که اسماعیلیه به آن‌ها گرایش داشتند پرداخت و اقتضای این علوم را بیان کرد. بدین ترتیب، تمامی شبهات پیرامون اسماعیلی دانستن وی رفع می‌شود. (حسینی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰۴-۹۱)

در این جا احتمالی هم قابل توجه است و آن این که خواجه وقتی دید در پناه اسماعیلیان نمی‌تواند عقاید کلامی و امامی خود را بیان کند به مبارزه با دشمن مشترک

میان امامیه و اسماعیلیه پرداخت. این دشمن مشترک، فخر رازی بود که سیطره علمی او روز به روز در جهان اسلام گسترده تر می شد. فخر رازی در زمان خویش نماینده جریان راست کیشانه اهل سنت و اشاعره بود و این جریان فکری، معتزله را که با امامیه قرابت داشتند از صحنه علمی روزگار حذف کرده بود. خواجه نصیر در شرح اشارات، همان طور که خود در مقدمه کتاب می گوید در صدد بیان دیدگاه های کلامی و امامی خود نیست بلکه هدف او نقد فخر رازی و کاستن از قدرت او بود.

نصیرالدین با شهرستانی، دیگر نماینده تفکر اشعری نیز چنین کرد و با نوشتن رساله مصارع المصارع، کتاب شهرستانی، یعنی مصارعه الفلاسفه را نقد کرد تا از نفوذ و تاثیرگذاری اشاعره، و به طور کلی اهل سنت، بکاهد.

به هر حال، پس از جدایی نصیرالدین از فرقه اسماعیلیه، او آثار کلامی خود مانند «تجريد الاعتقاد»، «نقد المحصل»، «رساله امامت»، «قواعد العقائد» و «مصارع المصارع» را به نگارش درآورد. در این آثار، نه تنها پایه محکمی برای کلام امامیه ایجاد کرد، بلکه باورهای اعتقادی شیعه را به شکل مستدل و منسجمی مطرح نمود. این دوره از زندگی اعتقادی خواجه، هیچ شکی در شیعه دوازده امامی بودن او باقی نمی گذارد. می توان این دوره از حیات خواجه را زمان ظهور او به عنوان محور کلام امامیه دانست. از این رو متکلمان بعد از او مانند علامه حلی و فاضل مقداد، مسیری را که او در کلام امامیه ترسیم کرد را ادامه دادند. در واقع، این اندیشمند نشان داد که چه کمبودهایی در مباحث اعتقادی شیعه وجود داشت و خود به پر کردن این نقص ها پرداخت. (امورتی، ۱۳۹۷: ۷۵ و ۹۰)

وی در کتاب های تجريد الاعتقاد و قواعد العقائد، از فلسفه و تحقیقات فلسفی خود در قلاع اسماعیلیه بهره برد و فلسفه را در خدمت کلام امامیه استخدام کرد. از این روست که می بینیم وی در دو مقصد اول تجريد که به وجود شناسی و جهان شناسی مرتبط است از مباحث فلسفی بسیار استفاده کرد و مباحث را به شیوه و ساختار فلسفی بیان کرد (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۸۷)، اما در چهار مقصد بعدی که به مباحث الاهیاتی و اصول دین مربوط است کاملاً بر اساس اصول کلامی امامیه حرکت می کند و دیدگاه های کلامی را می پذیرد و دیدگاه های فلسفی در مقابل کلام امامیه را نقد می کند. در واقع خواجه از مباحث فلسفی



دو مقصد نخست برای اثبات محتوای کلامی که در چهار مقصد بعدی بیان شده استفاده کرده است.

خواجه نصیرالدین در کتاب قواعدالعقائد به نابودی اسماعیلیان اشاره کرده (طوسی، ۱۳۳۷: ۱۰) و آنان را جزء گروه‌های غلات ذکر کرده است. (طوسی، ۱۳۶۴: ۸۴) همچنین در رساله امامت، به طور خاص سبعیان یا هفت امامی‌ها را خارج از امت اسلامی معرفی می‌نماید. (طوسی، ۱۳۳۷: ۱۰) او با نوشتن نقدالمحصل نشان داد که نه تنها با باورهای اسماعیلیان هم نظر نیست، بلکه با هیچ‌یک از جریان‌های کلامی دیگر در جهان اسلام نیز موافقت ندارد، مگر با مذهب شیعه دوازده امامی. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲)

در نهایت می‌توان گفت که نصیرالدین پس از جدایی از اسماعیلیه، و رسیدن به قدرت، به توسعه آنچه در جوانی به دنبال آن بود، و امکاناتش اجازه نمی‌داد، اهتمام ورزید. این هدف، توسعه دانش کلام امامیه و دفاع از باورهای اعتقادی اهل بیت علیهم السلام بود.

## نتیجه‌گیری

این نوشتار با هدف پیدا کردن پاسخ به این سؤال که دیدگاه اصلی نصیرالدین فلسفه است یا کلام، به رشته تحریر درآمد. برای این منظور، با ارائه سه احتمال «اقتضای علم»، «تقیه» و «تبدل رأی» نشان داده شد که روحیه اعتدال‌گرای نصیرالدین و دوری از هرگونه افراط یا تفریط در افکار و اعمالش باعث شده تا بخش عمده‌ای از آثار خود را به بیان نظرات گروه‌های علمی اختصاص دهد. او این کار را بدون دخالت دادن دیدگاه شخصی‌اش انجام داد و همواره تلاش کرد تا نقل قول‌ها را بدون تعصب و به شکلی شفاف ارائه دهد. با توجه به مقدمه‌هایی که خواجه بر کتاب‌های فلسفی و کلامی نوشته است، و نیز زمان نگارش آثار فلسفی و کلامی و این که کتاب‌های فلسفی در دوره دوم زندگی خواجه، یعنی دوره تقیه از اسماعیلیان، نوشته شده و کتاب‌های کلامی وی در زمان اقتدار وی نگاشته شده است، می‌توان نتیجه گرفت که نصیرالدین مباحث فلسفی را به اقتضای علم فلسفه از یک سو، و مبارزه با دشمن مشترک امامیه و اسماعیلیه از سوی دیگر و از روی تقیه و در مقام شارح نگاشته است و دیدگاه اصلی و شخصی وی همیشه کلام امامیه بوده است.

## فهرست منابع

۱. آقایی، اصغر؛ اترک، (۱۳۹۶) حسین، بررسی تأویلات خواجه طوسی از آیات معاد در رساله آغاز و انجام، اندیشه نوین دینی، شماره ۴۹
۲. امورتی، بیانکاماریا اسکارچا، (۱۳۹۷) مطالعات شیعه شناسی در ایتالیا (مجموعه مقالات)، ترجمه: لیلیا کرمی، اصفهان: آرما.
۳. امین، حسن، (۱۴۲۵ق) اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه: مهدی زرننده، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی
۴. ایزدی، حسین؛ احمدپناه، مطهره، (۱۳۸۹) مذهب خواجه نصیرالدین طوسی و تأثیر آن بر تعامل وی با اسماعیلیان نزاری، سال یازدهم، شماره اول و دوم، شماره مسلسل ۴۲-۴۱، دانشگاه باقرالعلوم (ع): فصلنامه تاریخ اسلام
۵. حسنی، سیدحسن (۱۳۷۳) بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی، تهران: دانشگاه تهران
۶. حسینی، سیدمحسن؛ خادمی، عین الله؛ منصور، امیرحسین؛ شمس، محسن، (۱۴۰۰) نقش فرهنگ خواجه نصیرالدین طوسی در تعامل با هلاکوخان مغول، تاریخ فلسفه، شماره ۴۷، ص ۹۱-۱۰۴
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (۱۴۱۳ق) مصحح: نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی
۸. دوانی، علی، (۱۳۶۳) مفاخر اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر
۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۳ق) شرح منظومه تعلیق و تصحیح: حسن زاده آملی، حسن، تهران: نشر ناب
۱۰. شوشتی، نورالله بن شریف الدین، (۱۳۷۷) مجالس المؤمنین تهران: کتابفروشی اسلامیة
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۵ق) بدایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعه لجماعة المدرسين بقم.

۱۲. کربن، هانری (۱۳۹۶) تاریخ فلسفه اسلامی ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد
۱۳. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۴۲۵ق) *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، مقدمه- نویس: سبحانی تبریزی، جعفر؛ نویسنده: نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، محقق: اسد علیزده، اکبر، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع)
۱۴. مدرس رضوی، محمدتقی، (۱۳۸۶) *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی* تهران: نشر اساطیر.
۱۵. معزی، مریم، (۱۳۹۳) *بازنگری در انتساب کتاب روضه التسلیم به خواجه طوسی*، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۲۱،
۱۶. نصرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق) *رساله قواعد العقائد*، محقق: خازم، علی حسین، بیروت: دارالغربه
۱۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۶۴ش) *اخلاق ناصری*، تصحیح و تنقیح: مینوی، مجتبی؛ حیدری، علیرضا، تهران: انتشارات خوارزمی
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۳۷) *اخلاق محتشمی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۶۷ش) *اساس الإقتباس*، مصحح: مدرس رضوی، محمدتقی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ
۲۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۰۵ق) *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت: دارالأضواء
۲۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (بی تا) *جوهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم: انتشارات بیدار
۲۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۹۶ش) *رساله سیر و سلوک*، تصحیح و ترجمه به انگلیسی سید جلال الدین بدخشانی، تهران: میراث مکتوب
۲۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۹۷ش) *سه رساله از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی (تولا و تبراء، مطلوب المؤمنین، آغاز و انجام)*، تصحیح و ترجمه به انگلیسی سید جلال الدین حسینی بدخشانی، تهران: میراث مکتوب

۲۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۲۵ق) شرح اشارات و التنبیها، محقق: حسن زاده آملی، حسن، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
۲۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۸۳ش) أجوبه المسائل النصیریة، با اهتمام: نورانی، عبدالله، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۰۵ق) مصارع المصارع، محقق: معزی، حسن، اهتمام: مرعشی، محمود، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)
۲۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۳۵) فصول، گردآورنده: دانش پژوه، محمدتقی، مترجم: گرگانی استرآبادی، رکن الدین محمد بن علی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد مصحح: حسن زاده آملی، حسن، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی
۲۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۳۵) مجموعه رسائل با اهتمام: محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۳۰. نعمان فرحات، هانی، (۱۳۸۹) نصیرالدین طوسی و آرائه الفلسفیه و الکلامیه، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۳۱. یزدان پناه، سیدیدالله؛ درگاهی، رضا (۱۳۹۱) خواجه نصیرالدین طوسی و سطوح سه گانه کلامی، فلسفی و عرفانی در اندیشه او، مجله حکمت عرفانی، سال اول، شماره سوم.



## جستاری در شاخصه‌های ایثارگری با محوریت آموزه‌های جهاد در اسلام

کیامرث منصوری<sup>۱</sup>

عصمت سوادی<sup>۲</sup>

هرمز اسدی کوهداد<sup>۳</sup>

### چکیده

جهاد قانون خلقت و طبیعت است، و بدون آن زندگی ممکن نیست و در معیت آن مفهوم ایثار به معنای مقدم داشتن دیگری بر خود، به دلیل تاثیرگذاری بر جامعه تحول‌نگر دارای جایگاه برجسته‌ای هستند. پژوهش حاضر با هدف تبیین مولفه‌های اعتقادی ایثارگران با تاکید بر آموزه‌های جهاد اسلامی و با روش توصیفی - تحلیلی قصد دارد تا علاوه بر مفهوم شناسی ایثار و جهاد به عنوان باور موجه به بررسی مولفه‌های اعتقادی ایثارگران و فایده‌انگاری اعتقادی به معرفت شناسی ایثارگری بپردازد. برآیند اینکه، التزام عملی به ولایت فقیه، حامی انقلاب اسلامی، جهاد در راه خدا، پرهیز از امور دنیوی، دین‌داری حقیقی و اخلاق حسنه از مولفه‌های اعتقادی ایثارگران می‌باشند. افزون بر این، ایثار از منظر فایده‌انگاری دارای دو رویکرد است. اول اینکه ایثار به عنوان فرایند، عملی ارزشی را نشان می‌دهد که مقدمات، مراحل و دستاوردی دارد. این فرایند، نحوه‌ای از زیستن را نشان می‌دهد که در آمیخته‌ای از آگاهی در دسترس و آگاهی قابل حصول است و تبیین مولفه‌های اعتقادی ایثارگران با تاکید بر آموزه‌های جهاد اسلامی با محوریت بروز گوهر انسانی، زبونی و شکست دشمن و سروری و سرافرازی می‌تواند باعث جامعه‌پذیری و نقش‌پذیری افراد در جامعه اسلامی باشد.

### واژگان کلیدی

ایثار، ایثارگری، جهاد، مولفه‌های اعتقادی، آموزه‌های اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

Email: Mansoorii.k.50@gmail.com

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

Email: E\_savadi@yahoo.com

۳. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

Email: Asadi.koohbad@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۶

## طرح مسأله

با توجه به جایگاه ایثارگری در فرهنگ اسلامی و تاکید قرآن و روایت بر آن با محوریت و جوب دفاع از وطن و نقش راهبردی ایثارگری در شکل‌گیری تمدن اسلامی و پیشرفت آن باید اظهار نمود که درباره آن به صورت مستقل و مفصل تحلیل و پژوهش نشده است. دانشمندان مسلمان، به ویژه عالمان اخلاق و عرفان از چپستی آن سخن گفته‌اند. متقدمان مقوم ایثار را بخشش در عین نیاز و متاخران تقدم دیگری بر خویش را مولفه ایثار می‌دانند. در کنار این مولفه، امروزه مولفه‌های متعدد دیگری نیز به وجود آمده که، التزام عملی به ولایت فقیه، حامی انقلاب اسلامی، جهاد در راه خدا، پرهیز از امور دنیوی، دین‌داری حقیقی و اخلاق حسنه از جمله آنهاست.

کلیت و الحاق موضوع تبیین مولفه‌های اعتقادی ایثارگران با تاکید بر آموزه‌های جهاد اسلامی و نقش‌فرهنگ ایثار و ایثارگری در جامعه‌پذیری و نقش‌پذیری افراد در جامعه اسلامی باعث تکاپو و ایجاد اطوار متعدد در حمایت‌های از قشر ایثارگر و معرفی مولفه‌ها و شاخص‌های اعتقادی ایثارگران گردیده است. لذا برای جلوگیری از اشتباه در تشخیص مبادی تصویری، نیازمند تحقیقاتی است که با بررسی ابعاد متعدد آن، خلاء موجود برطرف شود.

سیر مطالب نوشتار پیش‌رو به این گونه است که در ابتدا به مفهوم شناسی به مفهوم شناسی ایثار و جهاد به عنوان دو پارامتر اصلی پژوهش پرداخته‌ایم و ضمن بیان مصادیق و تبیین مولفه‌های اعتقادی ایثارگران با تاکید بر آموزه‌های جهاد اسلامی سعی داریم در این زمینه ایثار از منظر فایده‌انگاری را تشریح نماییم.

لذا تحقیق پیش‌رو، توصیفی - تحلیلی، و روش گردآوری اطلاعات مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل منابع موجود و با امعان نظر از فقها، موضوع را تبیین و تشریح نماید؛ ابزار گردآوری اطلاعات از طریق فیش‌برداری، بانک‌های اطلاعاتی، شبکه‌های کامپیوتری و استفاده از نرم افزارهای تخصصی می‌باشد.



## ۱- مفهوم شناسی ایثار و جهاد

تبیین معناشناسی واژه ایثار برای شناخت مولفه‌های اعتقادی ایثارگران ضروریست که در ابتدای پژوهش قصد داریم به تبیین و تشریح آن پردازیم.

### ۱-۱. مفهوم ایثار

تعریف ایثار ما را با معانی متفاوتی روبرو می‌نماید که با توجه به تاکید پژوهش بر آموزه‌های جهاد اسلامی ایثارگران قصد داریم تا به تعریف جامع و مانعی در این ارتباط برسیم.

#### ۱-۱-۱. تعریف ایثار

واژه ایثار بر وزن افعال از ریشه «ا ث ر» و به معنای مقدم داشتن دیگری بر خود (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۷۵). ایثار در اصطلاح عبارت است از مقدم داشتن دیگری بر خود در رساندن منفعت و دفع زیان، نسبت به چیزی که خود بدان نیازمند است (شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ص ۷۴۳). موصوف شدن به صفت ایثار، که آن اکمل است از اقسام جود، که ایثار از خود باز گرفتن است با وجود احتیاج و به دیگری بذل کردن (جهرمی، ۱۳۸۰ش، ص ۴۰۵). اما گاه در معنایی وسیع‌تر به هرگونه ترجیح بین دو طرف گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۰). اگر چه ایثار نقش راهبردی در شکل‌گیری تمدن اسلامی و پیشرفت آن داشته است اما درباره آن به صورت مستقل و مفصل تحلیل و پژوهش نشده است. دانشمندان مسلمان، به ویژه عالمان اخلاق و عرفان از چستی آن سخن گفته‌اند. متقدمان مقوم ایثار را بخشش در عین نیاز و متاخران "تقدم دیگری بر خویش" را مولفه ایثار می‌دانند. تعریف نخست بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. اما این تعریف‌ها از تفسیر مصادیق مهمی از ایثار، مانند جهاد، شهادت و جانبازی ناتوانند. به نظر می‌رسد این تعریف ایثار به صواب نزدیکتر باشد که «ایثار رفتار ارتباطی است که کنشگر با نیت خیر، دیگری، چه اینکه او محتاج باشد یا نه، را بر خود مقدم می‌دارد در امری که به صورت حقیقی یا پنداری به آن نیاز یا دلبستگی دارد» (محسنی، ۱۳۹۵ش، ص ۴۷). در دروس اخلاق اسلامی، تعریف ایثار این چنین آمده است: «بالاترین

درجات سخاوت آن است که شخصی به چیزی محتاج است، ولی آن را به دیگری می‌بخشد، که به آن ایثار گویند؛ یعنی از خود گذشتگی و به دیگران رسیدن».

### ۱-۱-۲. معنای ایثار از منظر آیات و روایات

از ایثار در روایات به عنوان خوی و خصلت ابرار و برگزیدگان الهی، نیکوترین احسان و اعلیٰ مراتب که در ذیل توضیحاتی در این ارتباط بیان خواهیم نمود.

الف) آیات فضیلت‌گرایی ایثار: آیه ۹ سوره شریفه حشر است که می‌فرماید: «و یؤثرون علیٰ انفسهم و لو کان بهم خصاصه» یعنی: «آنان را بر خودشان بر می‌گزینند هر چند بدان محتاج باشند. همچنین، خداوند در آیه ۹۵ سوره نساء از منزلت ایثار و جهاد خبر می‌دهد. «از خود گذشتگی، ایثارها و نثارهایی که مسلمین در جنگ‌های صدر اسلام از خود نشان می‌دادند، همگی برخاسته از تنبه و توجه آنان به جایگاه جهاد بوده است مطرح بودن عنوان بدریون (کسانی که در اولین جنگ رسمی اسلام یعنی بدر، شرکت کرده بودند) به عنوان یکی از ملاک‌ها و معیارهای فضیلت نیز ناشی از همین تنبه و توجه بوده است.» ایثار و شهادت شهادت، یکی از جلوه‌های باشکوه ایثار است که در فرهنگ اسلامی (به ویژه تشیع) جایگاه رفیعی دارد.

ب) روایات فضیلت‌گرایی ایثار: فضیلت ایثار در روایتی آمده است که حضرت موسی(ع) عرض کرد: پروردگارا بعضی از درجات حضرت محمد(ص) و امتش را به من بنما. خداوند فرمود: ای موسی توان دیدن آن را نداری. اما یکی از مقامات بزرگ او را که به سبب آن او را بر تو و تمام آفریدگانم برتری داده‌ام به تو می‌نمایانم. راوی گفت: خداوند باطن آسمان‌ها را بر او گشود. پس به مقامی از مقامات آن حضرت نگریست که نزدیک بود از انوار آن و نزدیکی اش به خدا جان بدهد. پس عرض کرد: پروردگارا به چه چیز او را به این بزرگواری رساندی؟ فرمود: به اخلاقی که آن را در میان آفریدگانم به آن حضرت اختصاص دادم و آن اخلاق ایثار است، ای موسی هیچ یک از آفریدگانم نزد من نیاید که زمانی از عمرش ایثار کرده باشد، مگر این که شرم دارم اعمال او را محاسبه کنم و در هر جای بهشتم که بخواهد او را جای دهم. امام صادق(ع) می‌فرماید: ایثار و جهاد در آئین ما، ایثار و جهاد، سابقه درخشان و گاهی منحصر به فرد مانند جهاد امام حسین(ع)

دارد. ایثار به فرزندان آدم درس آموزنده جهاد در راه حق را داد که از این مکان عظیم نیز فداکاری و از خود گذشتن را به جهانیان ابلاغ کنید.

## ۱-۲. مفهوم جهاد

جهاد یکی از مهمترین مفاهیم دین اسلام است که با توجه به ارتباط با موضوع ایثارگری در این قسمت از پژوهش قصد داریم به تبیین و تشریح آن بپردازیم.

### ۱-۲-۱. تعریف جهاد

جهاد در لغت از «جهد» به معنای مشقت و زحمت یا از «جُهد» به معنای وسع و طاقت است. در برخی کتب بیان گردیده که جهاد از جهد، توان و نیرو است و جهاد مصدر جاهد، که در به کارگیری نیرو در مقابله با دشمنان معنا می‌داده است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴۲). همچنین، جهاد در اصطلاح عبارت است از بذل جان و مال در راه خدا در نبرد با کافران و باغیان، یا بذل جان، مال و توان خود در راه اعتلای اسلام و برپا داشتن شعائر آن. عنوان جهاد، بابتی مستقل در فقه است که در آن به تفصیل از احکام جهاد سخن رفته است (شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۴۰). جهاد در اصطلاح، همان دفاع از حق انسانیت است به منزله زندگی دوباره فطرت و حیات پس از مرگ است. علامه می‌افزاید: در این امر تفاوتی بین دفاع از مسلمانان یا دفاع از حوزه اسلام یا جهاد ابتدایی، وجود ندارد (ایزدی مبارکه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳۲). جهاد فی سبیل الله از اعظم فرائض اسلام است. جهاد، احیاء نفوس است. جهاد پایه اساسی حیات دینی و رکن ایمان است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۰۱). باید اظهار نمود که جهاد قانون خلقت و طبیعت است، و بدون آن زندگی ممکن نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۲۲).

### ۱-۲-۲. اقسام جهاد

جهاد از فروع فقهی است که مورد بحث بسیاری قرار گرفته است. فقیهان این فرع را در قالب دو قسم جهاد دفاعی و جهاد ابتدایی نشانده‌اند (مفتح، ۱۳۸۹ش، ص ۶). در ذیل توضیحاتی اجمالی در این ارتباط بیان خواهیم نمود. الف) جهاد ابتدایی: بدین معناست که مسلمانان برای سرکوب شورشیان مسلح بر امام مسلمین و به منظور دعوت کفار و مشرکین

به سوی اسلام یا به خاطر جلوگیری از نقض پیمان کسانی که با مسلمانان پیمان بسته‌اند و قصد پیمان‌شکنی دارند به سوی آنان نیروی نظامی گسیل می‌دارند. در حقیقت هدف از این نوع جهاد کشورگشایی نبوده، بلکه هدف دفاع از حقوق فطری ملت‌هایی است که توسط قدرت کافر و طغیانگر از خداپرستی، توحید و عدالت محروم گشته‌اند (نجف آبادی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۲۰). بنابراین، یکی از مصادیق جهاد ابتدایی، جهاد با مشرکان است (جمعی از محققان در پژوهشگاه تحقیقات اسلامی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۵۴). در گستره این بحث مهم، بحث «جهاد ابتدایی» یکی از جستارهای پربحث و چالش برانگیز در عصر غیبت به شمار می‌رود؛ بحثی که فهم نادرست آن باعث شده برخی آن را دستاویز حمله به دین اسلام قرار دهند و آن را دین جنگ معرفی کنند، درحالی که طبق نظر اسلام، اصل نه صلح است و نه جنگ، بلکه مسئله به اختلاف موارد گوناگون است؛ باوجوداین، اصل مشروعیت جهاد ابتدایی از مسائل اجماعی اسلامی است که دلایل عقلی و نقلی فراوانی بر اقامه آن وارد شده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۵ش، ص ۵۵۱). لذا بدون تردید جهاد ابتدایی و مبارزه با کفار برای دعوت آنان به اسلام در زمان حضور امام (ع) واجب است و در زمان غیبت به نظر فقها، اعم از قدام و متاخرین، بدون تردید واجب نیست تا آنجا که بسیاری از متاخرین و حتی آنان که رساله مستقلی درباره ولایت فقیه دارند و از اختیارات او به صورت مفصل بحث کرده‌اند متعرض ولایت بر جهاد نشده و گویا وضوح آن به حدی است که نیاز به بحث ندارد. صاحب جواهر تنها فقیه از متاخرین است که در کتاب «جهاد» ولایت فقیه را بر جهاد با نبود اجماع برخلاف آن و انتخاب عموم نیابت می‌پذیرد اما در کتاب «امر به معروف» که متاخر از کتاب «جهاد» است تردید را کنار گذاشته و با دیگر فقها حضور امام معصوم (ع) را لازم می‌داند. امام خمینی در کتاب البیع می‌فرماید: در اختصاص جهاد غیردفاعی به امام (ع) جای بحث و تامل است. به نظر می‌رسد که جهاد ابتدایی با اذن فقیه جایز است و وجه تامل این است که مستند نظر فقها استظهار از روایات است (فقیهی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۳۵). ب) جهاد دفاعی: زمانی است که دشمن به مرز و بوم مسلمانان هجوم آورده و قصد تسلط نظامی و سیاسی یا فرهنگی یا اقتصادی نسبت به آنان را دارد، و ممکن است جهاد در برابر شورشیان مسلح نیز جهاد دفاعی به حساب آید؛

بنابراین، جهاد دفاعی، مبارزه با دشمنان و مهاجمان است برای دفاع از حوزه اسلام و سرزمین‌های اسلامی و برای دفاع از جان و مال و حیثیت و فرهنگ مسلمانان (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳). لذا می‌توان گفت همه اقسام جهاد، جهاد دفاعی محسوب می‌شود (نجف آبادی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۲۰). نمونه بارز جهاد دفاعی توسط اینترگران می‌توان گفت که دفاع ملت ایران در جنگ تحمیلی، از نمونه‌های جهاد دفاعی است که امام خمینی به‌عنوان فقیه و مرجع دینی، دفاع مقدس را رهبری کردند (حیدری، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۵).

### ۱-۲-۳. معنای جهاد از منظر آیات و روایات

الف) آیات موید بر مشروعیت جهاد: از جمله جلوه‌های زیبایی کلام خداوند تصویرگری‌های آن است که دارای جذابیت، پویایی و خلاقیت فوق‌العاده‌ای است. هدف از تصویرگری در قرآن، تحقق غرض دینی و انتقال پیام قرآنی و تثبیت معانی مورد نظر در ذهن خواننده و شنونده است. یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که قرآن کریم در ابعاد گسترده‌ای به آن پرداخته مبحث جهاد است که در قالبی بسیار زیبا و هنرمندانه بیان شده است. خداوند متعال از دلالت‌های زبانی واژه‌ها برای نشان دادن معانی مورد نظر خود به زیبایی و دقت اعجاز‌آمیزی یاری گرفته است. قرآن کریم در بیان مفاهیم آیات جهاد بیشتر از استعاره و کنایه بهره جسته و تصاویری پویا، خیره‌کننده و درعین حال متنوع و سرشار از احساسات ارائه نموده است (مسبوق، ۱۳۹۵ش، ص ۵۷). به همین جهت می‌بینیم که از کلمه حرب که بوی جنگ و ستیز می‌دهد، اجتناب کرده و در عوض از لفظ جهاد که دارای اثرگذاری بیش‌تر است، بهره جسته است (سیاوشی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۶۵)؛ آیه ۲۱۶، از سوره بقره *كُنْتُمْ عَلَيْنَا الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (سوره بقره، آیه ۲۱۶). از جمله احکام چهار گانه که در ذیل این آیه آورده شده حکم وجوب جهاد است که به صراحت از آیه استفاده می‌شود. همچنین، از سوره حج *وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ* (سوره حج، آیه ۷۸). از این آیه وجوب جهاد به معنی جهاد با کفار برای اعلاء کلمه حق و یاری اسلام استفاده شده و هم وجوب جهاد با نفس اماره و لوآمه، در راه یاری نفس عاقله مطمئنه، که به تعبیر مأخوذ از حدیث نبوی «رجعنا من الجهاد

الاصغر إلى الجهاد الاكبر» جهاد اکبر می‌باشد، از آن فهمیده می‌شود (خراسانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۸). ب) بنا بر احادیث، جهاد در راه خدا از برترین کارهاست و پاداش اخروی مجاهد شهید چنان است که وی نیل به جهاد و شهادت را دوباره آرزو می‌کند (کلینی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲). همچنین، امام علی (ع) می‌فرماید: همانا جهاد یکی از درهای بهشت است که خداوند آن را برای اولیای خاص خود گشوده است. جهاد جامه تقوا و زره استوار خداوند و سپر محکم اوست (نهج البلاغه، الخطبة ۲۷). ایثار خوی نیکوکاران و شیوه نیکان است (تمیمی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۱۶۴). مضاف بر این، پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: یک شب نگهبانی در راه خدا برتر است از هزار شبانه روز است که شب‌هایش به عبادت و روزهایش به روزه‌داری سپری شود (هندی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۲۶). مَنْ فَصَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمَاتَ أَوْ قُتِلَ فَهُوَ شَهِيدٌ؛ کسی که برای جهاد در راه خدا خارج شود، آنگاه بمیرد و یا کشته شود شهید است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۰۱).

## ۲- مولفه‌های اعتقادی ایثارگران

برای شکل‌گیری این فرهنگ ناب در جوامع نیاز به مولفه‌ها و شاخص‌هایی است، که بدون آن‌ها نباید انتظار داشت که چنین فرهنگ نابی در جوامع اسلامی شکل گیرد که در ذیل در ارتباط با التزام عملی به ولایت فقیه مطالبی را تشریح خواهیم نمود.

### ۲-۱. التزام عملی به ولایت فقیه

التزام عملی به ولایت فقیه به این معناست که شخص در عمل و رفتار با ولی فقیه هماهنگ است (مظفری، ۱۳۹۰ش، ص ۶۶ / یوسفیان، ۱۳۸۶ش، ص ۳۸). باید بیان نمود که جامعه ولایی متشکل از افرادی است که بر اساس ارزش‌های خود، ولایت و سرپرستی را به صورت آگاهانه از جانب خداوند پذیرفته‌اند و با پیروی از سرپرست الهی خود شالوده جامعه را بر پایه دوستی و محبت و اطاعت از ولی بنا می‌کنند و بدین لحاظ از جوامع دیگر متمایز می‌باشند (رضوی، ۱۳۸۴ش، ص ۵). بنابراین، گوهر گرانقدری که با «ایثار» حفظ و حراست می‌شود «ولایت» است. درباره «ایثار برای ولایت» از امام باقر (ع) است که امیر المومنین (ع) فرموده‌اند: شیعه ما آنهاست که در دوستی ما به یکدیگر، بخشش کنند...». از

شاخص‌های این مولفه می‌توان از تبعیت از اصل ولایت فقیه، عاشق امام(ره)، فراجناحی بودن، تواضع نسبت به امام(ره)، پیرو خط امام، تقید و تعهد مکتبی، عشق به ولایت و تاکید بر شناخت اصل ولایت فقیه نام برد.

## ۲-۲. حامی انقلاب اسلامی

در ارتباط با حامی انقلاب اسلامی توسط اینارگران باید ابراز نمود که اینارگران در جبهه‌های حق علیه باطل بزرگ‌ترین سرمایه خود را تقدیم انقلاب اسلامی کردند تا از اهداف و آرمان بزرگ نظام محافظت کنند. از شاخص‌های این مولفه می‌توان به تاکید بر حفظ انقلاب، استکبار ستیزی، اعتقاد به وحدت کلمه، تاکید بر حفظ نظام و ارزش‌های آن، وفادار به قرآن و اسلام نام برد(احسانی، ۱۳۹۶ش، ص ۱). در ارتباط با یکی از این شاخصه‌ها باید بیان نمود که از بنیادی‌ترین کلمات در فرهنگ انقلاب اسلامی که نقش به‌سزایی در اهداف و آرمانهای آن دارد، استکبار و مستکبرین است که شناخت آن می‌تواند در بازبینی اهداف انقلاب و تعیین مسیر آن و بصیرت‌افزایی حامیان آن، مثمر ثمر واقع شود. مفهوم شناسی استکبار حاکی از این مطلب است که فرد مستکبر کسی است که در رفتار خویش خود را برتر از دیگران می‌بیند و سعی می‌کند خواسته نابجای خویش را بر دیگران تحمیل نموده و بر آنها سلطه یابد؛ استکبار در قرآن و روایات اسلامی به معنی اذعان نمودن و عدم تواضع به خدا و سرپیچی از اطاعت او بیان شده است و در گفتمان انقلاب اسلامی استکبار عموماً به کشورها و انسان‌هایی اطلاق می‌شود که تمایل به دخالت در کشورهای مختلف و اعمال نظر در حق حاکمیت ملی مردم آن کشورها داشته باشند و زورگویی، جنایت، حق‌ناپذیری و سلطه از خصوصیت بارز مستکبران است و آمریکا مصداق بارز استکبار در گفتمان انقلاب اسلامی ایران است(فتنرپور، ۱۳۹۸ش، ص ۲۶).

## ۲-۳. جهاد در راه خدا

جهاد در اسلام باخصوصیت «فی سبیل الله» مفهومی قرآنی است که هویت این فعل را از منظر خداوند در سوره صف آیه ۱۱، باز می‌نماید: «تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» «به خدا و رسول او ایمان

آرید و به مال و جان در راه خدا جهاد کنید، که این کار (از هر تجارت) اگر دانا باشید برای شما بهتر است» (سعیدی روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴۲). بنابراین، جهاد با دشمن در راه خدا، یکی از فروع دین مقدس اسلام است و با فرمان امام (ع) واجب می‌شود و زمانی که بلاد مسلمین یا مرزهای آن مورد هجوم قرار گیرد، بر مسلمانان، واجب است که از آن به هر وسیله‌ای که ممکن است با بذل مال و جان دفاع نمایند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸ش، ص ۳۲۷). از شاخص‌های این مولفه می‌توان به جنگاوری و شجاعت، مبارزه با تجاوزگری، مقاومت و ایستادگی، ایثار و فداکاری، دلیری و شهامت، اطاعت پذیری از مافوق، بی‌باک و نترس، شهادت طلبی، مردانگی و غیرت، میهن پرستی، دشمن ستیزی، روحیه سلحشوری، ذلت ناپذیری نام برد.

#### ۲-۴. پرهیز از امور دنیوی

در مذمت دنیاپرستی به عنوان یک بیماری روایتی است که منشأ تمامی گناهان و معصیت‌ها دنیاپرستی است. طبق این روایت، تمامی گناهان (سرقه، تهمت، غیبت، تمسخر دیگران، ایذاء مؤمن، زنا، لواط، تجاوز به حقوق دیگران، ترک واجبات، انجام محرمات و...) به حبّ دنیا و دنیاپرستی باز می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۶۸). همچنین، روایتی که مردی خدمت امام صادق (ع) آمد و تقاضا کرد او را موعظه کند، حضرت فرمود: ان كان الدنيا فانية فاطمأنه اليها لماذا؟ اگر دنیا فانی است و برای او بقائی نیست وابستگی و اطمینان خاطر به او برای چیست؟ بغض دنیا روی ملاحظات بالا است که اسلام سعی می‌کند یک حالت روحی بازدارنده از دنیا و وابستگی بآن در روح و مغز و اندیشه پیروان خود پدید آورد که آلودگی به دنیا پیدا نکنند (حقانی زنجانی، ۱۳۶۳ش، ص ۸۵). ایثارگر کسی است که در قبال ایثاری که می‌کند پاداش نمی‌خواهد. از شاخص‌های این مولفه می‌توان به بی‌اعتنایی به زرق و برق دنیا، ساده‌زیستی، پرهیز از پست و مقام، پرهیز از مکروهات، بی‌اعتنایی به شهرت، دل‌ن بستن به دنیا، دنبال روزی حلال، پرهیز از جاذبه‌های دنیوی نام برد (غفاری، ۱۳۹۶ش، ص ۶۱).



## ۲-۵. دین داری حقیقی

از آنجا که دینداری، نه عقیده و نه اصل اخلاقی، بلکه نوعی حس و چشیدن بی‌واسطه است، بنابراین نمی‌توان آن را با توصیف شناخت؛ بلکه فقط از راه کشف آن در وجود خود قابل ادراک است و آگاهی دینی در احساس رشد می‌کند نه با اندیشه (سعیدی روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۸۵). بنابراین، انگیزه دینداری نیز یک انگیزه روانی است که ریشه فطری در سرشت انسان دارد؛ چه در اعماق انسان انگیزه‌ای است که احساس می‌کند نیازمند آفریدگار و پناه بردن به اوست. اصولاً انسان امنیت و آرامش خویش را در پناه‌جویی به خدا می‌یابد. انگیزه دینداری نیز یک انگیزه فطری است: **(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً)** (سوره روم، آیه ۳۰) «پس روی (وجود) خود را به دین، حق‌گرایانه، راست دار». همان فطرتی که خداوند مردم را بر آن آفریده است؛ فطرتی که در آن تبدل راه ندارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶ش، ج ۱۳، ص ۱۱۶). باید بیان نمود که هرچند انتخاب دینداری امری اختیاری است و هیچ‌کس را نمی‌توان به پذیرش دین مجبور ساخت، از همین روی هم پیامبران الهی با اوصاف بشیر و نذیر و آورنده بلاغ توصیف شده‌اند (گواهی، ۱۳۷۹ش، ص ۸۹) اما اینارگران باید خصلت‌هایی در زمینه دینداری داشته باشند. از شاخص‌های این مولفه می‌توان به اهمیت مسائل عبادی، توکل به خدا، اهل صدقه، پرهیزگاری، عشق به ائمه معصومین (ع)، شرکت در مراسم مذهبی، اهل نماز شب، عامل به واجبات و دوری از محرمات، عامل به وظائف دینی، اهل مناجات نیمه شب، توجه به معنویت و تزکیه نفس، توجه به نماز اول وقت، تهجد و شب زنده داری، خالص بودن، دوری از غیبت، اهل تقوا، اهل نماز و روزه نام برد.

## ۲-۶. اخلاق حسنه اجتماعی

در اجتماعات انسانی ارزش‌ها و اصولی حاکم است که نهادهای اجتماعی، پیرامون این ارزش‌ها شکل می‌گیرند. آموزه‌های وحیانی در تبیین روش اسلام در مواجهه با این ارزش‌ها، نقش اصلی دارند و باید راهکارهای مورد نیاز از درون شرع استخراج و عملیاتی گردد. فقها و حقوق‌دانان در بررسی قواعد فقهی حقوقی، مفهوم اخلاق حسنه را شناسایی کردند و آن را ضابطه‌ای، برای تحدید اراده افراد برای حفاظت از مصالح اجتماعی

می‌دانند (یا قوتی، ۱۴۰۱ ش، ص ۸۷). امام علیه السلام می‌فرماید: خداوند، رسول خود را به مکارم اخلاق اختصاص داد (یعنی رسول الله صلی الله علیه و آله دارای اخلاقیات مذکور بودند) پس خودتان را امتحان کنید، اگر در شما مکارم اخلاق بود، حمد خدا کنید و آن‌ها را بیشتر کنید. سپس امام علیه السلام ده خُلق حَسَن، از مکارم اخلاق رسول الله صلی الله علیه و آله را نام می‌برند: یقین، قناعت، صبر، شکر، حلم، حُسن خلق، سخا، غیرت، شجاعت، مروّت (معرفت، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۴۷). علاوه بر این، از شاخص‌های این مولفه می‌توان به حلم و بردباری، سخاوت و بخشندگی، صبوری، سخت‌کوشی، پاک‌سیرتی، رفتن با زیردستان، عزت‌خواهی، وقار و متانت، انسانیت، ورزشکاری، گشاده‌رویی و خوشرویی، نجابت و پاکدامنی، صداقت و یک‌رنگی و وفای به عهد نام برد.

### ۳- فایده انگاری اعتقادی به معرفت‌شناسی ایثارگری

ایثار از منظر فایده انگاری دارای دو رویکرد است. اول اینکه ایثار به عنوان فرایند، عملی ارزشی را نشان می‌دهد که مقدمات، مراحل و دستاوردی دارد. این فرایند، نحوه‌ای از زیستن را نشان می‌دهد که در آمیخته‌ای از آگاهی در دسترس و آگاهی قابل حصول است و تبیین مولفه‌های اعتقادی ایثارگران با تاکید بر آموزه‌های جهاد اسلامی می‌تواند باعث جامعه‌پذیری و نقش‌پذیری افراد در جامعه باشد. در ذیل در ارتباط با بروز گوهر انسانی به عنوان فایده انگاری ایثار و ایثارگری اهتمام خواهیم نمود.

#### ۳-۱. بروز گوهر انسانی

در صحنه‌های ایثار، جوهر واقعی، کرامت نفس، پاکیزگی، صفا و بلندی مرتبه انسان‌های بزرگوار آشکار می‌شود و به تعبیر امیر مؤمنان هنگام ایثار، گوهرهای (شرافت و بلندی مرتبه) کریمان آشکار می‌شود (تمیمی، ۱۳۶۶ ش، ج ۴، ص ۳۲۶).

#### ۳-۲. زبونی و شکست دشمن

ایثار و فداکاری در مصاف با دشمن موجب زبونی و درماندگی دشمن می‌شود. یکی از رزمندگان دفاع مقدس می‌گوید: در عملیات رمضان، رزمندگانی را دیدم که پایش قطع شده بود. وقتی بالای سرش رفتیم و خواستیم او را به عقب منتقل کنیم، گفت: مرا رها

کنید و به پیشروی ادامه دهید. فقط اگر امکان دارد مرا در گودالی جای دهید و بروید. پس از چند ساعت که برگشتیم، دیدیم آن برادر بسیجی و ایثارگر در همان نقطه به لقاءالله پیوسته است (کهنتری، بی تا، ص ۵۴/ قدمی کارمزدی، ۱۴۰۰ش، ص ۹۴).

### ۳-۳. سروری و سرافرازی

امیر مؤمنان(ع) از ایثار به عنوان برترین عبادت و بزرگترین مایه سروری یاد کرده و می فرماید: با ایثار (مقدم داشتن دیگران) بر خود، مالک گردنها میشوی (مردم مطیع و فرمانبرارت می شوند) (تمیمی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۲۲۷).

## نتیجه‌گیری

جهاد قانون خلقت و طبیعت است، و بدون آن زندگی ممکن نیست و در معیت آن مفهوم ایثار به معنای مقدم داشتن دیگری بر خود، به دلیل تاثیرگذاری بر جامعه نظریات تحولی نگر دارای جایگاه برجسته‌ای هستند. جهاد در اصطلاح عبارت است از بذل جان و مال در راه خدا در نبرد با کافران و باغیان، یا بذل جان، مال و توان خود در راه اعتلای اسلام و برپا داشتن شعائر آن. افزون بر این، با توجه به جایگاه ایثارگری در فرهنگ اسلامی و تاکید قرآن و روایت بر آن با محوریت وجوب دفاع از وطن و نقش راهبردی ایثارگری در شکل‌گیری تمدن اسلامی و پیشرفت آن باید اظهار نمود که درباره آن به صورت مستقل و مفصل تحلیل و پژوهش نشده است. دانشمندان مسلمان، به ویژه عالمان اخلاق و عرفان از چپستی آن سخن گفته‌اند. متقدمان مقوم ایثار را بخشش در عین نیاز و متاخران تقدم دیگری بر خویش را مولفه ایثار می‌دانند. التزام عملی به ولایت فقیه، حامی انقلاب اسلامی، جهاد در راه خدا، پرهیز از امور دنیوی، دین‌داری حقیقی و اخلاق حسنه از مولفه‌های اعتقادی ایثارگران می‌باشند. از شاخص‌های مولفه التزام عملی به ولایت فقیه می‌توان از تبعیت از اصل ولایت فقیه، عاشق امام(ره)، فراجانحی بودن، تواضع نسبت به امام(ره)، پیرو خط امام، تقید و تعهد مکتبی، عشق به ولایت و تاکید بر شناخت اصل ولایت فقیه نام برد. از شاخص‌های مولفه حامی انقلاب اسلامی می‌توان به تاکید بر حفظ انقلاب، استکبار ستیزی، اعتقاد به وحدت کلمه، تاکید بر حفظ نظام و ارزش‌های آن، وفادار به قرآن و اسلام اشاره نمود. از شاخص‌های مولفه جهاد در راه خدا می‌توان به جنگاوری و شجاعت، مبارزه با تجاوزگری، مقاومت و ایستادگی، ایثار و فداکاری، دلیری و شهامت، اطاعت پذیری از مافوق، بی‌باک و نترس، شهادت طلبی، مردانگی و غیرت، میهن پرستی، دشمن ستیزی، روحیه سلحشوری، ذلت ناپذیری اشاره کرد. بی‌اعتنایی به زرق و برق دنیا، ساده‌زیستی، پرهیز از پست و مقام، پرهیز از مکروهات، بی‌اعتنایی به شهرت، دل‌نستن به دنیا، دنبال روزی حلال، پرهیز از جاذبه‌های دنیوی از شاخص‌های مولفه پرهیز امور دنیوی به شمار می‌آیند. علاوه بر این، از شاخص‌های مولفه اخلاق حسنه اجتماعی

می‌توان به حلم و بردباری، سخاوت و بخشندگی، صبوری، سخت‌کوشی، پاک‌سیرتی، رفت با زیردستان، عزت‌خواهی، وقار و متانت، انسانیت، ورزشکاری، گشاده‌رویی و خوشرویی، نجابت و پاکدامنی، صداقت و یک‌رنگی و وفای به عهد نام برد. در آخر نیز، اهمیت مسائل عبادی، توکل به خدا، اهل صدقه، پرهیزگاری، عشق به ائمه معصومین (ع)، شرکت در مراسم مذهبی، اهل نماز شب، عامل به واجبات و دوری از محرمات، عامل به وظائف دینی، اهل مناجات نیمه شب، توجه به معنویت و تزکیه نفس، توجه به نماز اول وقت، تهجد و شب زنده داری، خالص بودن، دوری از غیبت، اهل تقوا، اهل نماز و روزه از شاخص‌های مولفه دینداری حقیقی هستند. مضاف براین، ایشار از منظر فایده‌انگاری دارای دو رویکرد است. اول اینکه ایشار به عنوان فرایند، عملی ارزشی را نشان می‌دهد مقدمات، مراحل و دستاوردی دارد. این فرایند، نحوه‌ای از زیستن را نشان می‌دهد که در آمیخته‌ای از آگاهی در دسترس و آگاهی قابل حصول است و تبیین مولفه‌های اعتقادی ایشارگران با تاکید بر آموزه‌های جهاد اسلامی با محوریت بروز گوهر انسانی، زبونی و شکست دشمن و سرور و سرافرازی می‌تواند باعث جامعه‌پذیری و نقش‌پذیری افراد در جامعه اسلامی باشد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ۱) ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۲) احسانی، فاطمه زهرا، (۱۳۹۶ش)، نقش انقلاب اسلامی و جنبش اسلامی در تمدن نوین اسلامی، همایش بین‌المللی بازخوانی تمدن اسلامی و جهان‌شهر معنوی با تأکید بر شهر مقدس مشهد.
- ۳) ایزدی مبارکه، کامران، (۱۳۷۶ش)، شروط و آداب تفسیر و مفسر، تهران: امیر کبیر.
- ۴) تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶ش)، غررالحکم و دررالکلم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۵) جمعی در پژوهشگاه اسلامی، (۱۴۲۸ق)، جهاد در آینه روایات، قم: انتشارات زمزم هدایت.
- ۶) جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین.
- ۷) جهرمی، مهدی، (۱۳۸۰ش)، گنجینه بهارستان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۸) حسینی طهرانی، محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، نور ملکوت قرآن از قسمت أنوار الملکوت، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- ۹) حقانی زنجانی، حسین، (۱۳۶۳ش)، دنیاپرستی یک بیماری است، درسی از مکتب اسلام، شماره ۶.
- ۱۰) حیدری، محمد محسن، (۱۳۹۶ش)، جهاد دفاعی از منظر فقهای امامیه با تأکید بر آراء امام خمینی (ره) در دفاع مقدس، مجله اندیشنامه ولایت، شماره ۶.

- ۱۱) خراسانی، محمود، (۱۴۱۷ق)، ادوار فقه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- ۱۲) رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۶ش)، قرآن و علم، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- ۱۳) سعیدی‌روشن، محمدباقر، (۱۳۸۳ش)، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۴) شاهرودی، سید محمود هاشمی، (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- ۱۵) غفاری، زاهد، (۱۳۹۶ش)، بررسی مولفه‌های اینار و شهادت در اندیشه شهید مطهری، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۱۲.
- ۱۶) فاضل لنکرانی، محمد جواد، (۱۳۹۵ش)، قرآن و مشروعیت جهاد ابتدایی، مجله قرآن فقه و حقوق اسلامی، شماره ۵.
- ۱۷) فقیهی، علی، (۱۳۹۰ش)، جواز جهاد ابتدایی با اذن فقیه جامع شرایط با رویکردی به آرای امام خمینی (س)، مجله پژوهش نامه متین، شماره ۵۰.
- ۱۸) قدمی کارمزدی، فخری، (۱۴۰۰ش)، ترویج فرهنگ اینار و شهادت، شاهد اندیشه، شماره ۱.
- ۱۹) قنبرپور، معصومه، (۱۳۹۸ش)، مفهوم‌شناسی و مصداق‌شناسی استکبار ستیزی در قرآن، روایات و گفتمان انقلاب اسلامی، مجله مطالعات اسلامی انسانی، شماره ۱۸.
- ۲۰) کهنتری، محسن، (بی‌تا)، بوی خوش آرزوها، لشگر امام حسین (ع).
- ۲۱) گواهی، عبدالرحیم، (۱۳۷۹ش)، درآمدی بر تاریخ ادیان در قرآن، تهران: دفتر فرهنگ اسلامی.
- ۲۲) مسبوق، سید مهدی، (۱۳۹۵ش)، تحلیل زیبایی‌شناختی تصویرهای ادبی آیات جهاد در قرآن، مجله مطالعات ادبی متون اسلامی، شماره ۹.
- ۲۳) مظفری، آیت، (۱۳۹۰ش)، شاخص‌های اصول‌گرایی، مجله حصون، شماره ۳۴.
- ۲۴) معرفت، محمدباقر، (۱۳۹۳ش)، آداب و احکام تلاوت قرآن، قم: ترجمه و نشر المصطفی (ص).

- ۲۵) مفتاح، محمدهادی، (۱۳۸۹ش)، جهاد ابتدایی در قرآن و سیره پیامبر، علوم حدیث، شماره ۵۶.
- ۲۶) مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۲ش)، مثال‌های زیبای قرآن (امثال القرآن)، قم: نسل جوان.
- ۲۷) مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ش)، سوگند پر بار قرآن، قم: مدرسه الإمام علی بن اُبی طالب (ع).
- ۲۸) منتظری، حسین علی، (۱۴۰۹ق)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، قم: مؤسسه کیهان.
- ۲۹) موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۶۸ش)، ترجمه تحریر الوسیله، قم: انتشارات اسلامی.
- ۳۰) نجف آبادی، حسین علی منتظری، (۱۴۲۳ق)، معارف و احکام نوجوانان، قم: نشر سرایی.
- ۳۱) یاقوتی، ابراهیم، (۱۴۰۱ش)، امکان‌سنجی تسری کارکرد اخلاق حسنه در عناوین حقوقی فقه امامیه، مجله تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، شماره ۵۱.
- ۳۲) یوسفیان، نعمت الله، (۱۳۸۶ش)، التزام عملی به ولایت فقیه، مجله مریبان، شماره ۲۵.



## مشروعیت استغاثه به ائمه اطهار از منظر علمای امامیه با تاکید بر نقش ولایت تکوینی

سید جلال مهدی زاده<sup>۱</sup>

مهدی فرمانیان آرائی<sup>۲</sup>

سید حسن متعجد عسکری<sup>۳</sup>

### چکیده

بسیاری از بزرگان امامیه در ضمن آثار و مکتوبات خود حکم به جواز استمداد و استغاثه به اولیای الهی داده اند. از جمله این آثار می توان به ذکر معجزات و کرامات ائمه اطهار علیهم السلام، پاسخ به سلفیه در باب استمداد از اولیای الهی، پذیرش ولایت تکوینی اهل بیت علیهم السلام و نقش ایشان در تدبیر امور عالم و فتوای فقهی فقهاء اشاره نمود، از اولین و مهمترین ادله در مشروعیت استغاثه، قول علمای امامیه به فاعلیت اولیای الهی در تدبیر امور عالم است که با اثبات ولایت تکوینی برای اهل بیت اطهار علیهم السلام و نقش ایشان در تدبیر امور عالم، طلب حاجت به نحو مستقیم از ایشان را جایز بلکه ضروری قلمداد نموده اند. بنابراین می توان گفت قول به استغاثه در میان بزرگان امامیه نه تنها مورد تأیید و به عنوان عقیده مطرح بوده بلکه ایشان به تبیین و دفاع کامل از آن در طول تاریخ تشیع پرداخته اند.

### واژگان کلیدی

جواز استغاثه، مشروعیت استغاثه، ولایت تکوینی، کرامات اولیاء، معجزات انبیاء، فاعل معجزات.

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

Email: mahdizadehsj@gmail.com

۲. استاد، گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: m.farmanian@gmail.ir

۳. استادیار، گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: Sh.motahajjed@urd.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

## طرح مسأله

امامیه در جواز استغاثه و در پاسخ به وهابیت، به آیات قرآن کریم، منابع روایی اهل سنت و همچنین اقوال علمای اهل سنت استناد نموده اند اما مشروعیت استغاثه به اولیای الهی در منابع امامیه به ویژه از دیدگاه بزرگان آن کمتر مورد تبیین و بررسی قرار گرفته است. به گونه ای که در حال حاضر منبعی به طور مستقل و به دور از فضای پاسخ به گروههای سلفی، به مشروعیت استغاثه از منظر علمای امامیه با توجه به مبانی تشیع نپرداخته و مشروعیت آن بدیهی تلقی شده است. در این پژوهش با تکیه بر نقش ولایت تکوینی به مشروعیت استغاثه از منظر علمای امامیه پرداخته می شود.

هدف از این پژوهش بیان دیدگاه علماء و بزرگان امامیه در مشروعیت استغاثه با تکیه بر نقش ولایت تکوینی اهل بیت علیهم السلام است.

بر این اساس سوال اصلی پژوهش آن است که با توجه به پذیرش و یا عدم پذیرش ولایت تکوینی ائمه اطهار علیهم السلام آیا استغاثه به ایشان از منظر علمای امامیه جایز است؟

غفلت از چنین مسئله ای موجب گمراهی و ایجاد شبهات متعدد و بنیادین در استمداد از ائمه اطهار علیهم السلام شده و سبب دوری از تبعیت و تکریم صالحین خواهد شد. در رابطه با این موضوع می توان به برخی مقالات از جمله: «بررسی منشأ، قلمرو، و چگونگی نحوه اعمال ولایت تکوینی ائمه اطهار علیهم السلام در کافی» از سید محسن سجادیان، «رابطه ولایت تکوینی و استغاثه به ارواح اولیای الهی» از مهدی فرمانیان، و «ولایت تکوینی اهل بیت و قلمرو آن» از سید محمدحسن صالح اشاره نمود.

نوآوری پژوهش حاضر در مقایسه با پژوهش های مشابه، آن است که با بیان اقسام مکتوبات علمای امامیه در مشروعیت استغاثه در این پژوهش، یکی از مهمترین آثار ولایت تکوینی یعنی جواز استغاثه و درخواست مستقیم حوائج از ائمه اطهار علیهم السلام را تشریح نموده و بر این اساس مشروعیت استغاثه مبتنی بر آراء علمای امامیه مورد تبیین قرار می گیرد.

## مفهوم شناسی

### استغاثه

واژه استغاثه (طریحی، مجمع البحرین: ج ۲، ص ۲۶۰) در باب استفعال، به معنای غالبی باب یعنی طلب کمک (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن: ماده «غوث»، ص ۷۵) و استمداد (الرازی، مقایس اللغه: ج ۴، ص ۴۰۰) و یا طلب نجات از گرفتاری و محنت (ابن منظور، لسان العرب: ماده غوث، ص ۹۸؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغه: ماده غوث، ص ۷۳). چنانچه گفته اند: «الاستغاثَةُ طلبُ الغوثِ و هو التخلیصُ من الشدةِ و النقمه و العونِ علی الکفاف من الشدائد» (حسینی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس: ماده غوث، ص ۶۴) در نتیجه استغاثه دو رکن اساسی دارد یکی وجود سختی و شدت نیازی که شخص استغاثه کننده می خواهد از آن رهایی یابد و دوم طلب نصرت و خلاصی از شخص مستغاث. اگر هر یک از این دو جزء نباشد استغاثه محقق نشده است.

### ولایت تکوینی

کلمه «ولایت» در لغت به معنای نصرت، محبت، سلطنت و صداقت آمده است. اما برای ولایت یک معنا بیشتر نیست و آن هم معنای «قرب» است (ابن منظور، لسان العرب: ماده ولی، ص ۹۸) و لذا اگر کلمه ولی به کسی اطلاق شود به این معنا است که او نزدیک به مولی علیه خود می باشد. کلمه «تکوین» نیز در لغت مشتق از «کون» و به معنای «حدث» است. فعل «کَوَّنَه فَتَكْوَنَ» به معنای «أحدثه فَحَدَّثَ» می باشد یعنی تکوین به معنای إحداث و ایجاد است. و منظور از این لفظ در ترکیب «ولایت تکوینی» نیز به همین معناست تا دلالت بر قدرت اولیای الهی در ایجاد هستی نماید. بنابراین تعبیر از «ولایت تکوینی» به این معنا است که برای اولیای الهی یک جهت قربی در امور هستی می باشد که موجب قدرت و سلطه آنان بر ایجاد می شود (القطیفی، الولاية التكوينية بين القرآن و البرهان: ص ۲۰).

### استغاثه از منظر علمای امامیه

در رابطه با مشروعیت استغاثه از منظر علمای امامیه و تحلیل محتوای کمی و کیفی آثار اندیشمندان، شش دسته مکتوبات وجود دارد که مورد بررسی قرار می گیرند:

## مکتوبات علمای امامیه در استغاثه

در میان امامیه مکتوبات مفصل و موجزی در رابطه با استغاثه تدوین شده که به ۶ دسته تقسیم می‌گردد:

۱. برخی از علماء مانند شیخ کلینی در کافی، سید بن طاووس در جمال الاسبوع و فرج المهموم، شیخ طوسی در التهذیب و مصباح المتعجد، شیخ طبرسی در مکارم الاخلاق، شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه، علامه مجلسی در بحار الانوار، محدث نوری در مستدرک الوسائل، ابن المشهدی در المزار الکبیر، شهید اول در المزار، کفعمی در البلد الامین و المصباح و ... با ذکر ادعیه، زیارات، حکایات و کراماتی که در آنها به طور صریح استغاثه به اهل بیت اطهار علیهم السلام بیان شده است بدون آنکه به بحث نظری پیرامون جواز یا عدم جواز آن پرداخته باشند، این روایات را قبول نموده اند. مثلاً در کتاب مدینه المعاجز از علامه سید هاشم بحرانی بیش از ۲۰۶۶ روایت از خوارق عادت و معجزات و کرامات اهل بیت عیهم السلام نقل شده که ۶۵۰ روایت آن در اخبار به امور غیبی است (بحرانی، مدینه المعاجز للأئمة الاثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر: ص ۱۸۷)

۲. در اغلب نگاهشده‌های متقدمین و متأخرین از امامیه، بابی مختص به استغاثه وجود ندارد بلکه بیشتر علماء در ذیل بحث از توسل بدون آنکه به عنوان استغاثه اشاره کرده باشند توسل را به معنایی عام دانسته که توسل خاص، شفاعت و استغاثه نیز از مصادیق آن شمرده می‌شود و به خاطر کثرت روایات در باب معجزات، کرامات و توسل به اهل بیت و حتی تواتر معنوی این روایات، آن را پذیرفته اند. بنابراین هر جا سخن از جواز توسل در میان متون امامیه آمده است مراد از آن وسیله قرار دادن اهل بیت در اجابت درخواست، به مفهوم عام آن است که شامل توسل خاص، استغاثه و شفاعت می‌شود.

۳. دسته سوم، نگاهشده‌ها و مکتوباتی است که در پاسخ به شبهات وهابیت در دوره معاصر توسط برخی از علمای امامیه نگاهشده شده است که در آنها استغاثه جایز و به ادله قرآنی و روایات متعدد از اهل سنت به عنوان دلیل استناد شده است. لذا همانطور که وهابیت بحث از استغاثه و استمداد از اولیای الهی را با عنوانی خاص و در باب خاصی از کتاب مورد بحث قرار داده اند پاسخ به آن نیز توسط این دسته از بزرگان امامیه نیز به طور

مجزاً طرح شده و بر جواز و گاهی استحباب آن تصریح شده است.

۴. دسته چهارم مکتوباتی هستند که در قرون متأخر جواز استغاثه را در ضمن بحث از ولایت تکوینی اولیای الهی طرح نموده و با اثبات ولایت تکوینی برای اهل بیت اطهار علیهم السلام و نقش ایشان در تدبیر امور عالم درخواست مستقیم از ایشان را جایز بلکه ضروری قلمداد نموده اند.

۵. گاهی عباراتی موجز در میان کلمات محدثان و یا پاسخ به استفتائی در رابطه با جواز استغاثه از جانب فقهای امامیه وارد شده است که با اینکه متنی مفصل نیست اما از قوت و اعتبار بالایی برخوردار است و جزء مکتوباتی محسوب می شود که دلالت بر جواز و استحباب استغاثه می کند که از باب نمونه به چند مورد اشاره می شود:

علامه محمد تقی مجلسی درخواست کمک از اهل بیت و زیارت قبر ایشان را بعد از اعمال حج، مستحب می داند. و در شرح حدیث امام باقر (ع) که فرمودند: «قال ابدءوا بمكة و اختموا بنا» می نویسد: «لتعلم الأحكام كما كان دأب أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم، و بعد وفاتهم لزيارة قبورهم و تجديد عهدهم و الاستمداد منهم و الاستشفاع بهم» (مجلسی، روضة المتقين فی شرح صدوق: ج ۵، ص ۳۱۳). یعنی شیوه اصحاب ائمه علیهم السلام بر این بوده که بعد از انجام حج برای یادگیری احکام به حضور امام آمده و بعد از وفاتشان نیز به زیارت قبور ایشان و تجدید عهد و طلب کمک و طلب شفاعت از ایشان می آمدند. شیخ جعفر کاشف الغطاء با توجه به اینکه اهل بیت را واسطه در فیض الهی می داند استغاثه به اهل بیت را همان استغاثه به خدا معرفی می کند (کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مهمات الشریعة الغراء: ج ۳، ص ۵۱۹) و یا احمد بن صالح قطیفی از فقهای شیعه در قرن سیزدهم استغاثه را عین توحید می داند (قطیفی آل طوق، رسائل آل طوق القطیفی، ج ۱، ص ۳۶). آیت الله خوئی در کتاب صراط النجاة در پاسخ به استفتائی طلب حاجت از اهل بیت را جایز می شمرد (خویی، صراط النجاة: ج ۲، ص ۴۵۶). آیت الله میرزا جواد تبریزی نماز استغاثه به حضرت زهرا سلام الله علیها را جایز و درخواست حاجت از اهل بیت را مشروع می داند (تبریزی، صراط النجاة: ج ۱۰، ص ۷۶). و به مشروعیت دعای «یا محمد یا علی یا علی یا محمد انصرانی فانکما ناصرانی و اکفیاننی فانکما کفیاننی» فتوا می دهند

(تبریزی، *صراط النجاة*: ج ۹، ص ۷۸ و ج ۶، ص ۳۸۴). آیت الله فاضل لنکرانی طلب حاجت از اهل بیت را در حقیقت پذیرش اراده الهی در مورد ولایت ائمه می‌داند (لنکرانی، *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، کتاب النجاسات و احکامها*: ص ۲۳۶) آیت الله سیستانی استغاثه به اهل بیت علیهم السلام را جایز دانسته و در جواب استفتائی در رابطه با مشروعیت خواندن دعای «یا محمد یا علی یا علی یا محمد اکیفانی ...» ملاک در صحت آن را مضمون این دعا و نه صحت سند دانسته اند (السیستانی، *استفتاءات*، ج ۱، ص ۴۸۰). و در جائی دیگر در توضیح جواز استغاثه به اهل بیت اطهار علیهم السلام می‌گویند: استعانتی که مختص به خدای متعال بوده و از غیر ایشان اشکال دارد درخواست با اعتقاد به ربوبیت خداوند است و این اعتقاد در استغاثه به غیر خداوند وجود ندارد لذا استعانت از خدا هرگز در عرض استعانت از غیر خدا نیست. حال اگر استغاثه به غیر خدا چه در امور عادی و چه غیر عادی صورت گیرد با این عقیده که خدای متعال به آنان چنین قدرتی داده است مثل إحیای مردگان توسط حضرت عیسی علیه السلام، چنین درخواستی جایز بوده و قرآن نیز به آن تصریح دارد (السیستانی، *استفتاءات*: ج ۱، ص ۳۱۸).

۶. بنابر قولی نادر در امامیه، استغاثه جایز نبوده و آن را غلو یا شرک می‌دانند که طرفداران این نظریه بسیار انگشت شمار بوده و قول قابل اعتنایی نیست. اشخاصی چون ابوالفضل برقی، شریعت سنگلجی، حیدر علی قلمداران و برخی از این دست، نظرات وهابیت را نشر داده و فقط رنگ و بوی عقاید امامیه به آن داده اند. بنابراین می‌توان گفت قول به استغاثه در میان امامیه نه تنها مورد تأیید و به عنوان عقیده مطرح بوده بلکه بزرگان امامیه به تبیین و دفاع کامل از آن در طول تاریخ تشیع پرداخته اند.

### اقوال در افعال خارق العاده اولیای الهی

از میان ۶ قسم مکتوبات امامیه در جواز استغاثه به اولیای الهی، قسم چهارم آن رابطه ای مستقیم با جواز استغاثه به اولیای الهی دارد چون هر یک از عالمانی که قائل به ولایت تکوینی برای اولیای الهی هستند استغاثه به ایشان را نیز جایز می‌دانند. البته قبول ولایت تکوینی برای اولیاء بازگشتش به این مسئله است که فاعل حقیقی معجزات و کرامات اولیای الهی چه کسی است؟ که در ذیل مورد بحث قرار می‌گیرد:

۱. فاعل حقیقی خداست: در این دیدگاه ولی خدا هیچ تأثیر فاعلی در عالم ندارد. این نظریه خود بر دو دسته است:

اول. فاعل حقیقی منحصر در خداوند است. و هیچ رابطه علی و معلولی در حوادث وجود ندارد (نجفی، آثار تکوینی و تشریحی خلیفه الله: ص ۵۰) این دیدگاه، نظر رایج اشاعره و ماتریدیه است و به نظر می‌رسد با توجه به تتبع صورت گرفته، در امامیه قائلی ندارد.

دوم. اصل علیت مورد قبول بوده اما اولیای الهی نمی‌توانند فاعل امور خارق عادت باشند چون موجب شرک، غلو و یا تفویض باطل است (نجفی، آثار تکوینی و تشریحی خلیفه الله: ص ۵۰).

۲. فاعل حقیقی ولی خداست: امام علیه السلام محلّ مشیت و اراده خداوند بوده و اراده آنان اراده خدای متعال است و یا اینکه امام علیه السلام واسطه و مجرای فیض الهی است و دیگر موجودات از انوار ائمه اطهار علیهم السلام خلق شده اند و ایشان علت فاعلی کرامات و علت غائی خلاق می‌باشند و اگر ایشان نبودند عالم و آدم خلق نمی‌شد که از این شأن، به ولایت تکوینی یا قدرت بر تصرف در عالم یاد می‌شود.

رویکرد اغلب امامیه در قبول استغاثه به اهل بیت اطهار علیهم السلام از طریق قول به ولایت تکوینی ایشان است. که در این مجال ابتدا به انواع رویکردها به ولایت تکوینی پرداخته می‌شود و عقیده امامیه در قبول یا عدم قبول استغاثه از این منظر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### رویکردها در ولایت تکوینی اولیاء

#### پذیرش ولایت تکوینی به شکل موجه کلیه

از ولایت تکوینی به شکل موجه کلیه، به ولایت تکوینی کلی و ولایت بر تکوین یا ولایت مطلق تعبیر می‌شود (فاریاب، «جستاری در شأن ولایت تکوینی امامان علیهم السلام» ص ۱۱۶). در این دیدگاه امام صاحب ولایت تکوینی است و هر کسی که صاحب این ولایت باشد استغاثه به او صحیح است در نتیجه استغاثه به امام علیهم السلام صحیح است. برخی از علماء ضمن قبول ولایت تکوینی کلی برای ائمه اطهار علیهم السلام اشاره

ای به منشأ چنین ولایتی نکرده اند اما برخی دیگر از اندیشمندان که قائل به ولایت تکوینی کلی و مطلق اولیای الهی شده اند در اصل این تصرفات اتفاق داشته و در تفسیر آن اختلاف دارند. برخی اهل بیت علیهم السلام را مظهر اسماء الهی می‌دانند. برخی دیگر اهل بیت را واسطه فیض و دسته سوم اهل بیت را عالم به علم الکتاب می‌دانند که نتیجه اش ولایت مطلقه بر تکوین است. در ادامه، هریک از این تفاسیر سه گانه و قائلان آن مورد تبیین و بررسی قرار می‌گیرند:

### اهل بیت مظهر اسماء الهی

اهل بیت در این تفسیر مظهر اسماء و صفات الهی هستند به این معنا که این نوع ولایت در طول و یا در عرض ولایت خداوند متعال نیست بلکه اولیای الهی مثل تصویری که در آینه می‌افتد ولایت خدای متعال در وجود آنان تجلی می‌کند (جوادی آملی، ولایت در قرآن: صص ۲۰۱ - ۲۲۳). در اینجا دیگر فعل آنها فعل خداست و سخنی از استقلال و عدم استقلال آنها مطرح نیست. از این منظر آیت الله نائینی ضمن تعریف ولایت تکوینی به سلطه بر مخلوقات، اهل بیت را مظهر اسماء و صفات الهی دانسته و به دلیل روایت: «فما من شیء الا و انتم له السبب» و روایاتی که تمام عوالم را مثل حلقه ای در دست امام علیهم السلام می‌داند، فعل و قول ایشان را فعل و قول خدا قلمداد می‌کند (آملی، المکاسب و البیع: ج ۲، صص ۳۳۲ - ۱۴۱۵).

امام خمینی نیز با تاکید بر سیطره ولایت تکوینی امام معصوم علیهم السلام بر همه عالم می‌گویند: همانطور که بندگان ضعیف بر اعمالی چون حرکت و سکون و ... توانایی دارند، عباد مخلص خداوند و ملائکه مجرد، بر اعمال بزرگی مثل احیاء، إمامه، رزق، ایجاد و إعدام قادرند و چنانچه ملک الموت می‌میراند و این فعلش از قبیل دعا و استجاب دعا و تفویض باطل نیست، اولیای الهی مظاهر ولایت حضرت حق متعال بوده (خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس: ص ۴۰) و امر بندگان به این روحانیت کامل و مشیّتی که فانی در مشیت حق است، واگذار شده است و فقط آنچه را می‌خواهند که خداوند اراده کرده و موافق با نظام اصلح چه در تکوین و چه در تشریح حرکت می‌کند (خمینی، الاربعون حدیثاً: ص ۵۶۶). با توجه به دیدگاه امام خمینی وقتی امور بندگان به



اولیای الهی واگذار شده و همچنین ولایت کامله ای بر خوارق عادات از قبیل اعدام و ایجاد و اِماتة و اِحیاء دارند و برای تحقق این امور فقط اراده ایشان نافذ است طلب حاجت و استغاثه به ایشان امری معقول و مشروع و برآوردن حوائج توسط آنان نیز موافق با نظام اصلح است.

از منظر این دسته از عالمان استغاثه به اولیای الهی آنقدر امری مسلم و بدیهی است که آیت الله اراکی خضوع برای برآمدن حاجات نسبت به مشاهد مشرفه اهل بیت را همان خضوع برای خداوند متعال می‌داند (اراکي، کتاب الطهاره: ج ۱، ص ۵۳۸؛ استادی، یادنامه آیت الله اراکی: بخش بیست و دوم، چند رساله از آیت الله اراکی، رساله ولایت تکوینی، ص ۴۰۷) و خداوند متعال ائمه اطهار را مظهر قدرت کامله خود قرار داده و قبض و بسط امور را به دست ایشان سپرده به طوری که قدرت بر هر کاری دارند و متصرف در جمیع کونیات می‌باشند «یفعلون ما یشائون و یحکمون ما یریدون» (استادی، یادنامه آیت الله اراکی: بخش بیست و دوم، چند رساله از آیت الله اراکی، رساله ولایت تکوینی، ص ۴۰۶). همین تعبیرات در کلام علامه حسن زاده آملی و علامه جوادی آملی به صراحت دیده می‌شود و از منظر ایشان نیز، صاحب ولایت تکوینی مظهر صفات و اسماء الهی شده و به مقام «کن» رسیده است (حسن زاده آملی، *نصوص الحکم و فصوص الحکم*: ص ۵۰۲؛ حسن زاده آملی، *رساله نور علی نور*: ص ۱۰۴) و تمام قوای زمین و آسمان را ذیل سلطنت خود قرار می‌دهد (جوادی آملی، *شمیم ولایت*: ص ۴۳۱). ولایت تکوینی که ولی در آن مظهر اسماء الهی است و به اذن الهی تصرف در کائنات می‌کند، مورد قبول عقل و شرع می‌باشد (جوادی آملی، *ولایت در قرآن*: ص ۲۰۱ - ۲۰۲) که در این مقام، مفاتیح غیب در دست ولی خداست و صاحب ولایت کلیه می‌گردد و کائنات را به تسخیر خود قرار می‌دهد (حسن زاده آملی، *ده رساله فارسی: ۸ هزار و یک کلمه*: ج ۱، ص ۱۶۸). آیت الله مصباح یزدی نیز با قبول مظهریت اولیاء الهی از اسما و صفات الهی ائمه اطهار علیهم السلام را دارای مقامی می‌داند که «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ، فَتَقْتَرِبُهَا وَ بِيَدِكَ بَدْوُهَا مِنْكَ وَ عَوْدُهَا إِلَيْكَ» میان خداوند متعال و اهل بیت علیهم السلام هیچ جدایی نیست؛ جز این که ایشان بندگان خداوند هستند و تدبیر ایشان و آغاز و فرجام آنها

به دست خداوند متعال است (مصباح یزدی، در پرتو ولایت: ج ۱، صص ۲۹۲ - ۲۹۳). برخی دیگر از علماء نیز این ولایت را منحصر در اهل بیت اطهار علیهم السلام دانسته (طهرانی، معرفه الامام: ج ۳، ص ۲۶۳). و عقیده دارند که ولایت اهل بیت به این معنا نیست که هر چه بخواهند بدون خواست و اراده خدا محقق شود و این نیست که خواستشان شبیه خواست و اراده حق باشد و به عنایت خداوند در خارج انجام گیرد بلکه در خارج فقط یک اراده است و آن اراده خداوند متعال است و چون اراده، اختیار، قدرت و علم اهل بیت همان اراده و اختیار خداست تمام کائنات معلول و مقدر اهل بیت هستند (طهرانی، روح مجرد: صص ۶۲ - ۶۳).

محمد حسین کاشف الغطاء متوفای (۱۳۷۳ق) در این خصوص و در تشریح جایگاه ولی و پیامبر خدا، سلطنت بر تمام عوالم مادی را برای ایشان حاصل می‌داند و در نتیجه می‌توانند در عوالم به هر طور که بخواهند به خواست خدای متعال تصرف نموده و همان گونه که خداوند متعال ماده را بدون مدت و مواد و بدون قوه و استعداد می‌آفریند، ولی و پیامبر او نیز چنین می‌کنند (کاشف الغطاء، محمد حسین، جنه المأوی: ص ۱۴۹).

بنابراین عالمانی که ولایت کلی بر تکوین را پذیرفته اند بدون شک استغاثه به اهل بیت در امور خارق عادت را نیز می‌پذیرند چون ایشان را فاعل تمام معجزات و کرامات می‌دانند. از نظر ایشان تحقق امور خارق العاده در تکوین نتیجه اعمال ولایت اولیاء الهی است و صاحب چنین ولایتی قدرت انجام امور خارق العاده را دارد. اگر کسی بتواند مرض صعب العلاج را درمان کند یا مسیری که به طور عادی ماه‌ها طول می‌کشد را در یک لحظه طی نماید در کائنات تصرف کرده و ولایت تکوینی دارد (فرمانیان، اندیشه عالمان بغداد در مسله ولایت تکوینی: ص ۹۶).

### اهل بیت واسطه فیض الهی

دسته ای دیگر از قائلان به ولایت تکوینی ائمه اطهار علیهم السلام، ولایت را به وساطت اهل بیت در فیض الهی تفسیر می‌کنند که از این منظر فاعلیت اولیای الهی سبب و به اذن الهی است و فعل ولی خدا در عین استناد به ایشان به خداوند متعال نیز مستند می‌شود (دهاقانی، نرجس، «شاخصه‌های معنایی ولایت تکوینی در اندیشه متفکران معاصر

شیعی): ص ۲۰).

از میان این دسته از بزرگان، آیت الله غروی اصفهانی بعد از تعریف ولایت تکوینی به زمامداری امور و سلطنت باطنی امام بر تکوین، این ولایت را لازمه ذات نورانی ائمه و اهل بیت را مجاری و وسائط فیوضات تکوینی و تشریحی می‌داند (غروی اصفهانی، حاشیه المکاسب: ج ۲، ص ۳۷۹). با این نگاه درخواست مستقیم حوائج ار کسانى که خود رازق، محیی و ممیت خلق به شکل غیر استقلالی هستند منعی نخواهد داشت. چنانچه آیت الله خوئی نیز ضمن بیان همین دیدگاه، معتقدند اگر کسی عقیده داشته باشد که اهل بیت رازق خلق، و محیی و ممیت خلایق هستند همانطور که میراندن مردگان به ملک الموت و رزق به میکائیل و نزول باران به فرشته باران اسناد داده شده و به نحوی که قرآن کریم خلق و شفای مریض و زنده کردن مردگان به حضرت عیسی نسبت داده می‌دهد، این اعتقاد او بدون اشکال است به شرط آنکه موجب اعتقاد به ربوبیت و تفویض باطل امور به ایشان نشود چون تعارضی میان نسبت دادن این امور به خدای متعال به نحو استقلالی و به ائمه علیهم السلام به شکل غیر استقلالی وجود ندارد و اثبات شیء ای از صفات خداوند متعال برای برخی مخلوقات و اعتراف به مخلوق بودن موصوف به آن صفت، انسان را از اسلام خارج نمی‌سازد (الخلخالی، فقه الشیعہ: ج ۳، ص ۱۳۰). بنابراین استغانه به معصومین علیهم السلام و درخواست رزق و فرزند و ... از ایشان بدون اشکال خواهد بود (تبریزی، صراط النجاة: ج ۲ ص ۴۵۵). همین نگاه را در ترسیم جایگاه اهل بیت در هستی از منظر آیت الله بهجت می‌توان ترسیم کرد چون از نظر ایشان هم هیچ مانعی در وساطت برخی چون جبرائیل و میکائیل در امور خاصی از عالم اسباب نیست همچنین جریان امور به اذن و امضای انبیاء و اوصیاء در شب قدر نیز منعی ندارد. و این امر ثبوتاً و اثباتاً بدون اشکال است. و این ولایت تکوینی مربوط به سائر مُقدّرات خارجیه غیر جعلیه است که از آن تعطیل لازم نمی‌آید چنانکه در وساطت ملائکه تعطیل لازم نیامده است. ثبوت ولایت کامله کلیه برای غیر معصوم علیهم السلام عقلاً ممنوع است و برای معصوم علیه السلام اشکالی نیست بلکه ثبوتاً ممکن است و در مقام اثبات نیز ادله بر آن دلالت دارد (جمعی از نویسندگان، فی مدرسه الشیخ بهجت: لجنه ترجمه و نشر آثار الشیخ بهجت، ج ۳، ص ۲۲۵).

دیگر علماء نیز چون آیت الله میلانی ائمه اطهار را صاحب ولایت کلیه تکوین دانسته و ایشان را نسبت به تمام ممکنات مجرای فیض الهی می‌داند و دلیل بر ثبوت این ولایت را روایات ائمه اطهار معرفی می‌نماید که به حد تواتر می‌رسد (میلانی، *محاضرات فی فقه الامامیه*: کتاب البیع، ج ۵، ص ۳۲) و این وساطت در فیض یکی از اسباب موجود در عالم تکوین است (میلانی، *دیدگاه‌های علمی آیت الله میلانی*: ص ۲۷۲). علامه امینی نیز همین وساطت در فیض را از خصائص اهل بیت دانسته و می‌گوید: استغاثه به اولیای الهی همان استغاثه به خداوند متعال بوده و ایشان بالذات در برآورده شدن حاجات دخالت دارند و این امر هیچگونه تضادی با توحید ندارد (الأمینی، *الغدیر فی الکتاب و السنه*: ج ۳، ص ۲۹۲).

از منظر علامه محمد تقی مجلسی چون اهل بیت خلفاء خدای متعال در زمین اند سیاست زندگی بندگان به ایشان سپرده شده است (مجلسی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*: ج ۵، ص ۴۵۹) و نعمت‌های حقیقی از قبیل علوم و کمالات و همچنین نعمت‌های ظاهری به سبب ائمه اطهار بر خلق نازل می‌شود چرا که آنان ولی و سرپرست هر نعمتی از جانب خداوند متعال بر بندگان هستند چنانکه در اخبار متواتر نقل شده که آسمان به سبب آنهاست که می‌بارد و زمین به واسطه وجود آنهاست که برکت خود را پدید می‌آورد (مجلسی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*: ج ۵، ص ۴۵۹). بنابر تصریح روایات ائمه اطهار مالک بر تمام مشارق و مغارب زمین هستند و باد و آب مسخر آنان است و ایشان بر همه اسباب حاکم می‌باشند (مجلسی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*: ج ۵، ص ۴۵۷).

علامه طباطبائی نیز با قبول همین نوع ولایت و وساطت در فیض برای ائمه اطهار علیهم السلام، آن را موجب کفر، غلو و تفویض باطل ندانسته و این وساطت را همان فنای ذاتی و اشراف بر همه عالم معرفی می‌کند (طباطبائی، *مجموعه رسائل علامه طباطبائی*: ج ۱، ص ۸۲ و ۱۳۴؛ طباطبائی، *بررسی‌های اسلامی*: ج ۲، ص ۲۵۴).

### اهل بیت عالم به علم الکتاب

برخی دیگر از علماء، اهل بیت علیهم السلام را عالم به علم الکتاب و یا دارای اسم اعظم الهی دانسته که به این واسطه قدرت بر تصرف در تکوین را دارند. آیت الله علی

نمازی شاهرودی و آیت الله سید کمال حیدری نیز ولایت تکوینی را همان قدرت تصرف در امور عالم توسط اولیای الهی می داند که با علم آنها به کتاب و افضلیت ایشان بر همه پیامبران علیهم السلام این قدرت قابل اثبات است (الحیدری، *الولایة التکوینیة حقیقتها و مظاهرها*: صص ۱۷۵ - ۱۸۶). بنابر آیه ۵۴ سوره نساء منظور از ملک عظیم که به حضرت ابراهیم و آل ابراهیم داده شده همان سیطره و سلطنت بر همه کائنات است و امام نیز با چنین ولایتی می تواند در همه خلقت به اذن الهی تصرف نماید (نمازی شاهرودی، *اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محد و ائمه اثنی عشر*: صص ۳۵ - ۳۴) و این همان ولایت تکوینی است که به خاطر علم به کتاب به ایشان افاضه شده است (نمازی شاهرودی، *اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محد و ائمه اثنی عشر*: ص ۵۹). با این ولایت امام می تواند تغییر در صورت موجودات ایجاد نماید که به نوعی امام خالق است نه خلق از عدم که مختص ذات باری تعالی است بلکه خلق از وجود به وجودی دیگر (نمازی شاهرودی، *اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محد و ائمه اثنی عشر*: ص ۱۴۱) که در نتیجه، نسبت خلق و احیا به ایشان به شرط اذن الهی جایز است (نمازی شاهرودی، *اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محد و ائمه اثنی عشر*: ص ۱۸۱).

### پذیرش ولایت تکوینی به شکل موجه جزئی

چنانکه گفته شد برخی از اندیشمندان ولایت تکوینی امام علیه السلام را به شکل موجه جزئی می پذیرند. این دسته از علماء با اینکه قائل به ولایت جزئی در تکوین هستند استغائه به اولیای الهی را جایز می دانند.

از منظر این دسته از عالمان اهل بیت این ولایت را فقط زمانی به کار می برند که مصلحتی وجود داشته باشد (التبریزی، *الانوار الالهیه فی المسائل العقائدیة*: ص ۸۰). لذا تصرفات ایشان کم بوده و به خواست مردم دست به تصرف نمی زنند بلکه تصرفات ایشان بر اساس حکمت و ضرورت است (التبریزی، *الانوار الالهیه فی المسائل العقائدیة*: ج ۱، ص ۸۹). آیت الله شیخ میرزا جواد تبریزی متوفای (۱۴۲۷ق) که دارای چنین دیدگاهی است ولایت تکوینی را تأثیر اراده نبی یا امام در یک امر تکوینی به مجرد اراده یا با فعلی اندک دانسته به گونه ای که این تأثیر از قبیل خرق عادت باشد که همه این افعال به اذن الهی

است و به معنای اعطای قدرت بر انجام آن امر از جانب خداوند متعال می‌باشد (التبریزی، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب: ج ۳، ص ۲۰). از دیدگاه آیت الله سبحانی نیز همین تقریر به گونه ای دیگر صورت گرفته است. ایشان بعد از قبول ولایت تکوینی برای ائمه اطهار می‌گوید: این ولایت به این معنا نیست که پیامبر و امام مدبر و روزی دهنده و زنده کننده خلایق باشند اما گاهی به خاطر یکسری مصالح کلی، منشأ کرامات و تصرفاتی در جهان می‌شوند (ر.ک: سبحانی، ولایت تکوینی و تشریحی از دیدگاه علم و فلسفه: ص ۹۸-۱۰۰). از نظر ایشان فاعل حقیقی معجزات و کرامات، اولیاء هستند و ظواهر قرآن نشان می‌دهد که خداوند متعال امور خارق عادت را به خود انبیاء نسبت می‌دهد و در آن هیچ گونه نسبت مجازی وجود ندارد. اولیای الهی در ایجاد، استقلال نداشته و فاعلیت آنها بدون اذن الهی نیست بلکه فاعلیت آنها مثل فاعلیتی است که در امور عادی مثل راه رفتن و خوردن و آشامیدن دارند (سبحانی، ولایت تشریحی و تکوینی از نگاه علم و فلسفه: ص ۶۹). همچنین از منظر آیت الله صافی گلپایگانی متوفای (۱۴۴۳ق) عهده دار بودن اداره تمام سازمان کائنات، به طور موجه جزئی، برای ملائکه و بشر ثابت است و شکی در آن نیست و عقلا و شرعا ممکن است خدای متعال به برخی از بندگانش قدرت تصرف در کائنات را عنایت نماید و یا کائنات را مطیع ایشان نموده تا بر اساس مصالح هر تصرفی که لازم است انجام دهند (ر.ک: صافی گلپایگانی، ولایت تکوینی و تشریحی: ص ۱۳۱) وقتی چنین شد، پس استغاثه به ائمه اطهار علیهم السلام از جهت اینکه ایشان قدرت تصرف در عالم را بر اساس مصالح دارند امری جایز است.

آیت الله مکارم شیرازی ولایت تکوینی را به این معنا که خدا به کسی قدرت بر ایجاد و اعدام عالمی را داده باشد قبول نمی‌کند و از نظر ایشان قرآن کریم در همه جا نشان می‌دهد که خلقت فقط به قدرت خداوند متعال نسبت داده شده است اما ولایت تکوینی در مقیاسی معین مثل زنده کردن مردگان و شفای امراض که نمونه‌هایی از آن در قرآن به صراحت ذکر شده است و در روایات نیز مورد تایید می‌باشد برای ائمه اطهار امکان پذیر است (مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۱۶۱). معجزات فراوانی از معصومین علیهم السلام به وقوع پیوسته که با تصرف و نفوذ معنوی آنان و به اذن الهی انجام گرفته که این

همان ولایت تکوینی اهل بیت علیهم السلام است که ذکر این معجزات نیاز به کتابی مستقل دارد (مکارم شیرازی، پیام قرآن: ج ۹، ص ۱۷۰). با این وجود بر طبق نظر ایشان اگر از یک عامل طبیعی یا غیر طبیعی کمک بخواهیم، با این اعتقاد که کار او مستند به خداست، یعنی آن عامل می تواند بندگان را کمک کند و با قدرتی که از سوی خدا و به اذن او دارد، مشکلات مردم را حل کند، این نوع از استعانت، در واقع جدا از استعانت از خدا نیست و در نتیجه استعانت از اولیاء الهی همان استعانت از خداست (آیت الله مکارم شیرازی کد پیگیری سوال: ۱۴۰۲۰۲۱۳۰۰۵۳).

### انکار ولایت تکوینی به شکل سالبه کلیه

رویکرد عدم پذیرش ولایت تکوینی به شکل سالبه کلیه که فاعلیت اولیاء را به هر نوع تصرفی در تکوین نفی می کند و فاعل همه معجزات را خداوند متعال می داند. بنابر رویکرد سلب کلی، معجزه و افعال خارق العاده اولیاء الهی به خاطر تواتر روایات قابل اثبات است اما در تمام آنها خداوند فاعل است. یعنی به حکم عقل فاعلیت امام در خوارق نه ممکن است و نه واقع شده است در نتیجه ولایت و تصرف تکوینی امام بی معناست. از منظر اکثر متکلمان مکتب بغداد و عالمان بزرگ آن چون شیخ مفید، سید مرتضی، ابوصلاح حلبی و کراجکی و خاندان نوبختیان نه تنها عقیده به ولایت تکوینی دیده نمی شود بلکه از آنجا که از نظر ایشان فاعل افعال خارق عادت خداوند متعال است ولایت تکوینی اولیاء نیز صحیح نیست (فرمانیان، «اندیشه عالمان بغداد (مکتب بغداد) در مسله ولایت تکوینی»: ص ۱۱۲).

در بررسی کلی این دیدگاه می توان به دو نکته مهم اشاره کرد:

اول. مخالفان نظریه تفویض یا ولایت بر تکوین به دلیل شرعی و نصوص قرآنی و روایی، اصل معجزه و خارق عادات را برای اولیاء پذیرفته اند اما به حکم عقل، فاعل آن را خدا دانسته و فاعلیت اولیای الهی را مردود می دانند در حالی که حکماء به حکم عقل ولایت تکوینی کلی اولیای الهی را می پذیرند و هیچ مانعی را در قبول آن نمی پذیرند. حال چه تفاوتی میان حکم عقل مکتب بغداد و حکماء وجود دارد که در یکی نتیجه طرد فاعلیت اولیای الهی و در دیگری قبول فاعلیت ایشان می باشد که در جای خود به آن

خواهیم پرداخت.

دوم. شیخ مفید می‌گوید: به نظر ما عقل به خودی خود در نفی و اثبات برخی احکام مثل معجزات و کرامات اولیاء، و چون اعجاز توسط اهل بیت امکان وقوعی دارد اما به حکم عقل واجب یا ممتنع نیست باید به نصوص مراجعه کرد و در این رابطه روایاتی وارد شده که باعث یقین شیخ مفید بر صدور معجزه توسط اهل بیت شده است (شیخ مفید، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*: ص ۶۹ شیخ مفید، *تصحیح اعتقادات الامامیه*: ص ۱۴۳). در مقابل اگر حدیثی مخالف عقل بود (تعارض عقل و نقل) با صراحت به فساد نقل حکم می‌شود (شیخ مفید، *تصحیح اعتقادات الامامیه*: صص ۲۴۶ - ۲۴۵ و ۱۲۵).

شیخ مفید با اینکه مراجعه به روایات را در بحث معجزات و کرامات اولیاء و نقصان عقل در مواجهه با آن را طرح می‌کند اما مفاد بسیاری از آنها را چون با عقل در تعارض است نمی‌پذیرد و برخی از روایان در خصوص افعال خارق العاده ائمه علیهم السلام را چون نقل معجزه ای کرده اند که به اندیشه شیخ، غلو است را ضعیف و غالی شمرده و به روایات دیگر آنان نیز توجهی نمی‌کند و در نتیجه روایاتی که از جهت سند و دلالت صحیح هست را با ادعای ضعف سند به خاطر غلو راوی در متون خود ذکر نمی‌کند. مثلاً روایاتی که دال بر حضور امام بر بالین محتضر است را نمی‌پذیرد و می‌گوید منظور از حضور ائمه در زمان احتضار دیدار آنان با چشم بصر نیست بلکه بر فرض صحت هم منظور دیدار ثمره ولایت اهل بیت است که مومن به حقیقت آن ولایت آگاهی پیدا می‌کند. و کسانی را که عقیده دارند محتضر ائمه را در وقت احتضار با چشم می‌بیند را از حشویه می‌داند (مفید، *اوائل المقالات: سلسله مولفات مفید*: ج ۴، ص ۷۴). یا علم غیب را برای ائمه اطهار قبول نداشته و غلو در حق آنان می‌داند و تصریح می‌کند که در مقام قضاوت ممکن است امام به حقیقت امور علم نداشته باشد و بنابر ظاهر امر یعنی شهادت شهود و بینه و مثل آن حکم نماید و حکم او با واقع عندالله مخالف باشد (مفید، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*: ص ۶۷). و این امر منافاتی با مقام امامت و نبوت ندارد و فقط علم به احکام شریعت برای ائمه ضرورت دارد. ایشان معجزه ردّ الشمس امیرالمومنین را فعل خداوند متعال و به دعای حضرت علی علیه السلام می‌داند (مفید، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی*



العباد: ج ۱، ص ۳۴۷). و در نتیجه تصریح می کند که تنها راه شناخت روایات صحیح از غیر آن تامل بر اصول و اعتماد بر عقل و نظر می داند (صفری، «شیخ مفید و تاریخنگاری او در کتاب الارشاد با توجه به مبانی کلامی و اصولی او»: ص ۲۹).

سید مرتضی نیز همانند استادش شیخ مفید قدرت ائمه بر امور خارق العاده را نفی کرده و می گوید به دلیل آنکه این امور با جسمانیت آنان مخالف است مورد پذیرش نیست. مثلاً در رابطه با حضور امیرالمومنین علیه السلام بر بالین محتضر می گوید: چون حضرت علی علیه السلام جسم است و حاضر شدن جسم در مکان های مختلف محال است این روایت صحیح نیست و بر فرض صحت باید روایت تاویل شود و همان تاویلی را که استادشان شیخ مفید در این رابطه تقریر می کند را می پذیرد. ایشان حتی طی الارض را برای امام نمی پذیرد و می فرماید: طی الارض یکی از امور خارق عادت است و لذا امکان نداشته است که امام رضا علیه السلام که در آن زمان در مدینه بوده اند بدن حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را که در بغداد به شهادت رسیدند را غسل داده و بر او نماز خوانده باشند. همچنین امام جواد علیه السلام به خاطر طول مسافت نمی توانسته عهده دار غسل و نماز پدرشان باشند (سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی: ج ۳، ص ۱۵۵).

## نتیجه گیری

با توجه به اقوال علمای امامیه در خصوص ولایت تکوینی اهل بیت علیهم السلام و فاعلیت ایشان به اذن الهی در تدبیر امور عالم، استغاثه به ائمه اطهار علیهم السلام و درخواست حوائج عادی و خارق عادت از ایشان امری جایز و ضروری است. از میان علمای امامیه برخی بدون طرح مبحث ولایت تکوینی و با توجه به آیات و روایاتی که استغاثه به اولیاء الهی را جایز می‌شمردند، درخواست مستقیم از اهل بیت در تمام امور را می‌پذیرند. برخی دیگر که ولایت تکوینی اولیاء را به صورت کلی یا جزئی پذیرفته‌اند، ائمه اطهار علیهم السلام را فاعل معجزات و کرامات دانسته و استغاثه به ایشان را نیز جایز می‌شمردند. و دسته سوم که قائل به سلب کلی ولایت تکوینی هستند و فاعل معجزات را خداوند می‌دانند استغاثه مستقیم به حضرات معصومین را جایز شمرده اما ائمه اطهار علیهم السلام برای اجابت حوائج دست به دعا بردارند که این سخن باز هم مشروعیت استغاثه به اهل بیت را اثبات می‌نماید.

## فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، ابو الحسین احمد بن فارس بن زکریا. (۱۳۹۹ ق). معجم مقاییس اللغه. بیروت: دارالفکر.
۲. ابن منظور. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: نشر دارالصادر.
۳. ابوالقاسمی دهاقانی، نرجس. (۱۳۹۸). «شاخصه‌های معنایی ولایت تکوینی در اندیشه متفکران معاصر شیعی». محمد جواد ابوالقاسمی دولابی، نعمت الله صفری فروشانی، نشریه پژوهشنامه امامیه.
۴. استادی، رضا. (۱۳۷۵). یادنامه آیت الله اراکی. استان مرکزی: نشر انجمن علمی، فرهنگی و هنری استان مرکزی.
۵. آمینی، عبد الحسین. (۱۴۰۳ ق). الغدیر فی الكتاب و السنه. بیروت: دارالکتاب العربی.
۶. آملی، محمدتقی. (۱۴۱۵ ق). المکاسب و البیع. قم: تقریرا لباحث الشیخ النائینی، باقری.
۷. بحرانی، سید هاشم. بی تا. مدینه المعجزه للأئمه الاثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر. مؤسسه المعارف الاسلامیه، بی جا.
۸. تبریزی، جواد (۱۴۲۲ ق). الانوار الالهیه فی المسائل العقائدیة. قم: دارالصدیقه الشهیده.
۹. تبریزی، جواد. (۱۴۱۶ ق). ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. تبریزی، جواد. (۱۴۲۷ ق). صراط النجاه. قم: دارالصدیقه الشهیده.
۱۱. جلالی، غلامرضا. (۱۳۸۴ ق). دیدگاه‌های علمی آیت الله میلانی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۲. جمعی از مولفان. (۱۴۲۶ ق). فی مدرسه الشیخ بهجت. لجنة ترجمه و نشر آثار بهجت، بیروت: دارالامام.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). ولایت در قرآن. قم: مرکز نشر رجا.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). شمیم ولایت. قم: اسراء.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۱). رساله نور علی نور در ذکر ذاکر و مذکور. قم: تشیع.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۴). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: نشر رجاء.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). ده رساله فارسی. هزار و یک کلمه. قم: نشر الف لام میم.
۱۸. حیدری، سید کمال. (۱۴۳۱ ق.). الولایة التکوینیة حقیقتها و مظاهرها. ستاره: دار فراقد.
۱۹. الخباز القطیفی، عدنان. (۱۴۳۴ ق.). الولایة التکوینیة بین القرآن و البرهان. قم: باقیات.
۲۰. خلیخالی، محمد مهدی. (۱۴۱۹ ق.). فقه الشیعه. ایران: موسسه الآفاق.
۲۱. خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۰ ق.). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
۲۲. خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۴ ق.). الاربعون حدیثاً. تهران: موسسه تنظیم تراث الخمینی.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق.). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالقلم.
۲۴. زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق.). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۷ ق.). ولایت تشریحی و تکوینی از نگاه علم و فلسفه. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۶. سید مرتضی. (۱۴۰۵ ق.). رسائل الشریف المرتضی. قم: دارالقرآن الکریم.
۲۷. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۹۰). ولایت تکوینی و تشریحی. قم: انتشارات مسجد جمکران.
۲۸. صفری، نعمت الله. (۱۳۸۶). «شیخ مفید و تاریخنگاری او در کتاب الارشاد با توجه به مبانی کلامی و اصولی او». نشریه شیعه شناسی، شماره ۱۸.
۲۹. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل علامه طباطبائی. قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۰. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۸۸ ش.). بررسی‌های اسلامی. قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۱. طریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۲). مجمع البحرین. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.

۳۲. طهرانی، محمد حسین. (۱۴۱۶ ق). روح مجرد. مترجم: علی هاشم و محمد مسعود حسینی، بیروت: دارالمحجّة البيضاء.
۳۳. طهرانی، محمد حسین. (۱۴۱۶ ق). معرفه الامام. ترجمه: محمد مسعود الحسینی المرندی، بیروت: دار المحجّة البيضاء.
۳۴. غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ ق). حاشیه المکاسب. قم: دارالمصطفی لاحیاء التراث.
۳۵. فاریاب، محمد حسین. (۱۳۹۲). «جستاری در شأن ولایت تکوینی امامان علیهم السلام». نشریه آینه معرفت، بهار شماره ۳۴.
۳۶. فرمانیان کاشانی، مهدی، جعفر رحیمی. (۱۳۹۵). «اندیشه عالمان بغداد (مکتب بغداد) در مسله ولایت تکوینی». فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات، شماره دوم.
۳۷. قطیفی آل طوق، احمد بن صالح. (بی تا). رسائل آل طوق القطیفی. بی جا.
۳۸. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی نجفی. بی تا. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء. قم: بوستان کتاب.
۳۹. کاشف الغطاء، محمد حسین. (۱۴۰۸ ق). جنه المأوی. بیروت: دارالاضواء.
۴۰. گلپایگانی، زین العابدین. (۱۴۰۹ ق). أنوار الولاية. ایران.
۴۱. لنکرانی، محمد فاضل موحدی. (۱۴۳۲ ق). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله. قم: مرکز فقه الائمه اطهار علیهم السلام.
۴۲. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ ق). روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). در پرتو ولایت. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۴. مفید، محمد بن نعمان. (۱۳۶۳). تصحیح اعتقادات الامامیه. قم: منشورات الرضی.
۴۵. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.

۴۶. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ ق.). *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*. بیروت: دارالمفید.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). *پیام قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. میلانی، محمد هادی. (۱۳۹۵ ق.). *محاضرات فی فقه الامامیه*. مشهد: موسسه دانشگاه فردوسی.
۴۹. نجفی، امید. (۱۳۹۷). «آثار تکوینی و تشریحی خلیفه الله». نشریه سخن جامعه، شماره ۱۸.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۳۵۱). *اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محمد و ائمه اثنی عشر*. مشهد: چاپخانه خراسان.

# چکیده مقالات به انگلیسی

**Legitimacy of interceding for the imams of purification  
from the perspective of Imamiya scholars with emphasis  
on the role of formative guardianship**

*Seyyed Jalal MahdiZadeh*

*Mahdi Farmanian Arani*

*Seyyed Hasan Motahajjed Askari*

**Abstract**

There is a ruling on the permissibility of taking help and seeking help from the parents of God and God and His family. In summary, there are many works that mention the merits and virtues of the Imams of Athar (peace be upon them) and express Salafiyyah in the matter of drawing from the saints of God by mentioning the formation of the Ahl al-Bayt. May God's blessings be upon them and the explanation of the planning of the affairs of the world and the world, and every jurist who refers to Namud, according to the words of the first and you need proof of the legitimacy of your help, the words of the Imamiyya scholars about the effectiveness of me. God, in planning the affairs of the world, by proving the matter of creation with the Ahl al-Bayt Athar, peace be upon him, and stating the meaning of the administration of the affairs of the world, is a direct request for the need for this reason, which is permissible, but growth is necessary. Therefore, it can be said that the promise to intercede among the elders of the Imamiyyah was not only approved and proposed as an opinion, but they explained and fully defended it throughout the history of Shiism.

**Keywords**

Permissibility of intercession, legitimacy of intercession, formative guardianship, dignity of saints, miracles of prophets, doer of miracles.



## **A research on the characteristics of self-sacrifice, focusing on the teachings of Jihad in Islam**

*Kiamarth Mansouri*

*Ismat Savadi*

*Hormuz Asadi Kohbad*

### **Abstract**

Jihad is the law of creation and nature, and life is not possible without it, and the concept of self-sacrifice, which means putting others before oneself, has a prominent place due to its impact on the transformational society. With the aim of explaining the religious components of martyrs, emphasizing the teachings of Islamic Jihad and using a descriptive-analytical method, the present research aims to investigate the religious components of martyrs and the utilitarianism of belief in the epistemology of sacrifice in addition to the conceptualization of sacrifice and jihad as a justified belief. As a result, practical commitment to religious authority, supporter of the Islamic revolution, jihad in the way of God, avoiding worldly affairs, true religiousness and good morals are among the religious components of martyrs. In addition, sacrifice has two approaches from the perspective of utilitarianism. First, sacrifice as a process shows a valuable action that has prerequisites, stages, and achievements. This process shows a way of living that is a mixture of available awareness and attainable awareness, and explaining the religious components of martyrs by emphasizing the teachings of Islamic Jihad, focusing on the emergence of the human essence, language and defeat of the enemy, and pride and pride can lead to socialization and acceptance. people in Islamic society.

### **Keywords**

self-sacrifice, self-sacrifice, jihad, belief components, Islamic teachings.

## **An Analysis of the Problem of "Multiplicity" in the Philosophical and Theological Thoughts of Nasir al-Din Tusi**

*Mohammad KaramiNia*

*Reza Berenjkar*

*Mohammad Ranjbar Hosseini*

### **Abstract**

In the perspective of philosophy and theology, Nasir al-Din al-Tusi is considered a dual thinker. In some scientific discussions and topics, he expressed two different opinions, one based on the intellectual principles of theologians and the other on the profession of philosophers. This may initially create ambiguity and doubt, because it seems that Nasir al-Din presented multiple opinions. In this article, we will first briefly discuss some of Nasir al-Din's multiple opinions that show a kind of heterogeneity. Then, in the analysis of these opinions, six hypotheses are proposed, and the proponents and supporters of each of them will be discussed. In the following, each of these hypotheses will be carefully examined to determine which is stronger. Finally, the selected viewpoint will be presented. This article, by examining Nasir al-Din's views and paying attention to his social and scientific status, and the periods of his life and interactions, shows that his real opinion is the foundations of Imami theology, and philosophical views are included in Nasir al-Din's philosophical works in accordance with the requirements of philosophy. He also wrote philosophical works and philosophical views that were opposed to Imami theology due to his living conditions and presence in Ismaili fortresses, and out of taqiyyah. The hypothesis of "change of opinion" is generally rejected in this research.

### **Keywords**

Plurality, Khwaja Nasir al-Din Tusi, philosophy, theology, change of opinion, taqiyyah, necessity of knowledge.

## **Explaining the Ceremonial Nature of the Pre-Sale Contract for a Building and Its Effects from a Jurisprudential and Legal Perspective**

*AllahYar Qazvini FirouzKala  
Abbas Samavati  
Jebraiel Omid*

### **Abstract**

One of the important issues of the pre-sale contract of a building is to consider the pre-sale contract of a building as formal because failure to observe the formalities in formal contracts prevents the formation of a contract. The pre-sale law of a building has been enacted with the focus on how to prepare a specific contract under the title of pre-sale contract of a building and the regulations surrounding it. The present article has analyzed and examined the explanation of the formal nature of the pre-sale contract of a building and its effects from a jurisprudential and legal perspective. Although this contract is jurisprudentially in the form of contracts of suspended contract, peace of istisna, total in the debt, not received, salm and mere sale, a non-named contract of a specific thing, and legally in the form of independent private contracts, sale, commitment to sell, promise to sell, consent, and a contractual ownership contract have also been discussed and examined in the thesis, and each of them has its merits, and other theories may be proposed in the analysis and explanation of the nature of the pre-sale contract of a building that can be examined from a jurisprudential and legal perspective..

### **Keywords**

Pre-sale contract for a building, jurisprudential explanation, formal contract.

**Analyzing the manifestations of social action in the  
practical conduct of Persian mysticism (Research case:  
Mersad al-Ebad Najmuddin Razi and the kashfol  
Mahjoub Jollabi Hojawiri)**

*Alireza GhareVeisi  
Reza Heydari Nouri  
Manijeh Fallahi*

**Abstract**

Knowing the structure and understanding the nature of social actions has been one of the most fundamental and main parts of people's lives in all societies since long ago. Although there have been many discussions about various aspects of Islamic mysticism and Sufism in the past several decades, there is still a gap in many scientific researches about the social dimensions of mysticism, and it seems that many discussions can be raised in this regard. Being influenced by the society, Persian mysticism both generates behaviors and influences it reciprocally, and Arif, as a social activist, can look at many of the problems of abnormality and behavior in the social sphere from his sharp and reverent eyes and analyze the problems of the society and recommendations. Ethical to pay for defects and deficiencies. In this research, which was carried out in a descriptive-analytical way, based on library studies and document analysis in two valuable mystical works, namely Mersad al-Ebad and Kashfol-Mahjub, we intend to investigate and analyze the social actions of Najmuddin Razi and Jollabi Hojawiri as two knowledgeable mystics with the structure of social behavior. . The findings and results of the research indicate that Sheikh Najmuddin Razi has criticized and evaluated many of the general concerns and issues of the society with direct political-social orientations and addressing the classes of peasants, artisans, etc. Considerably against hypocrisy and rebellion regarding the manifestations of corruption, especially among devotees and ascetics and Sufis, he has criticized the discourse of hypocrisy prevailing in the society.

**Keywords**

sociology. Social mysticism. Mystical prose texts. Mersad al-Ebad and the kashfol Mahjoub.

## **Explanation of the right of divine guardianship, in the supplications of Amir al-Mominin (AS), with emphasis on the supplication on Shura Day**

*AliAsghar Ghorbani  
Javad Soleimani Amiri*

### **Abstract**

The authority and sovereignty over the people are intrinsically and primarily the exclusive property of the Almighty God. He has given this right to his chosen ones, i.e. the prophets and Imams (pbuh). The virtues and privileges stated in the Holy Qur'an and the traditions of the Prophet (pbuh) regarding the Imams of the Ahl al-Bayt (pbuh) show that they - and not others - deserve this divine right. By explaining his virtues in the form of argumentation and Munashada (making argument by swearing an oath), Amir al-Mominin Ali (pbuh) pursued his divine right and duty and did not retreat from it - as much as possible; As after the caliphate, he continued his enlightening Munashadat. Imam's Munashada on consultation Day (Yum al-Shura) is one of his most important Munashadat before his caliphate. The purpose of this research is to recover and compare this Munashada in Shia and Sunni sources. This research is organized by comparative descriptive method and collection of materials in library form. The findings of this research indicate the behavioral and speech efforts of Amir al-Mominin (pbuh) in the path of achieving his divine right and duty in the authority over the people; This was done, among other things, by explaining his specific virtues in the form of Munashadat and especially Munashada on the day of the Shura.

### **Keywords**

Haq, Wilayat, Fazil, Amir al-Mominin (AS), Manasheda, Yum al-Shuri.

## **The Teachings and Scope of Prophet Shuaib's (AS) Call in the Quran and Its Comparison with the Teachings of the Torah**

*AliMohammad AmuRasouli*

### **Abstract**

This article examines the teachings and scope of Prophet Shuaib's (AS) call based on the verses of the Holy Quran and compares it with the teachings of the Torah. The aim of this research is to explain the points of commonality and difference in the moral, social and doctrinal themes contained in the call of Prophet Shuaib (AS) from the perspective of the Quran and the Torah.

The research method is to analyze the content of the verses and related texts and to compare them. The findings show that in both divine books, emphasis is placed on monotheism, justice, avoiding short selling and economic corruption, but there are also differences in the details and manner of expressing these teachings. The view of the Quran and the Torah on the two axes of Prophet Shuaib's call to monotheism and economic justice is not the same, and the Quran provides more details and details. This issue could be due to the difference in historical, cultural conditions and specific characteristics of each of these two divine books. This study can help to better understand the position of Prophet Shuaib (AS) in the Abrahamic tradition and to more accurately recognize the common and distinctive teachings of monotheistic religions. In this research, the author has comprehensively explained and analyzed the content of the mentioned topic based on the library method..

### **Keywords**

Quran, Torah, Shuaib, Reuel, Jethroun, Midian, Companions of the Alaykah.

## **Avoiding marital betrayals in cyberspace in the thought of Imam Khomeini**

*Yaghub Alizadeh*

### **Abstract**

Research shows that for various reasons, including the ease of online mixing of non-gay people, marital infidelity is increasing in cyberspace today. Despite the fact that virtual space was not a widespread phenomenon during the lifetime of Imam Khomeini, but from his guidelines about the media and loyalty in life, we can understand the opinion of that Imam regarding the main question of this research: the aforementioned betrayals, which are one of the main reasons for divorce. And the separation of couples is considered, in the current legal system of the Islamic Republic of Iran, what guarantees do they have in order to protect the society from the damage of this destructive phenomenon? In this research, first, with the library method, scientific data related to cyber marital infidelity and its damage to the relationships of people in the society and the opinions of Imam Khomeini about the media and loyalty in the family were collected, and then by studying the existing legal norms and laws, The legal status of cyber marital infidelity and the guarantee of criminal execution of their avoidance were investigated and the findings of the study were qualitatively analyzed. The results of the research show that despite the opinions of Imam Khomeini about the media and the necessity of marital fidelity, marital infidelity in cyberspace is not known in Iran's legal system, and there are not many legal enforcement guarantees to avoid it, and there are no criminal enforcement guarantees for this phenomenon. Can only be considered a subgroup of crimes known as illicit relationships. The technological complexity of marital infidelity, the novelty of their legal status and the destructive effects it has on people's lives require the legislator to provide the necessary enforcement guarantees to prevent this phenomenon.

### **Keywords**

Imam Khomeini, guarantee of criminal execution, marital infidelity, virtual space, Internet, crime and punishment.

## **A Phenomenographic Study of Contradictions between Dispute Resolutions in Islam and International Law: Comparing Arbitration in Shiite Jurisprudence**

*Masoud Sheibak  
Nader Mokhtari Afraakati  
Mahmood Ghayoomzade*

### **Abstract**

Religion-based arbitration is one the dispute resolution mechanisms that has many applications and benefits in global legal systems. “Hakamiyat” as an Islamic arbitration process enjoys different epistemological, anthropological and legal capacities which are not investigated and employed adequately. One reason its inherent contradiction with western legal systems that has brought about some serious challenges. Thus the current research was an attempt to adopt phenomenographic research to discover main components of the contradiction between “Hakamiyat” and international dispute resolution mechanisms. Research findings revealed that these contradictions bring about challenges in three dimensions including structural-epistemological contradictions, substantive contradiction, and procedural contradictions each entailing different variables. Research findings revealed that these contradictions bring about challenges in three dimensions including structural-epistemological contradictions, substantive contradiction, and procedural contradictions each entailing different variables. Research findings revealed that these contradictions bring about challenges in three dimensions including structural-epistemological contradictions, substantive contradiction, and procedural contradictions each entailing different variables.

### **Keywords**

Contradiction, Arbitration, Nominate Contract, Consensual Contract, Epistemology, Jurisprudence, Law.



## **A critical study of Warmonger image of religion made by Richard Dawkins based on Islamic point of view**

*HamidReza Shakerin*

### **Abstract**

Religious function, especially concerning human relationships, peaceful coexistence and social contracts is one of the most important issue in the contemporary religious studies. There have been considerable scholars who believe that religion has a basic rule on producing social coherence and stability. Richard Dawkins, the contemporary naturalist and neo Darwinist, however, believes that religion is the basis of schism, violence, war and bleeding. On the other hand he looks unbelief and atheism as innocent and avoid of such accusations .

Considering importance of the subject, this article is to study the opinion suggested by Dawkins and his explanations, by using a biblical-descriptive method and evaluate them through a rational analytical approach with an emphasis on the Islamic doctrine. The result is that Dawkins' picture of religion and its function is erroneous, lacking several logical and scientific standards. Therefore it can never be reliable.

### **Keywords**

Religion, Religious Study, Religious Function, Religion and Society, The New Atheism, Richard Dawkins.

## **Comparative cosmology between Mulla Sadra and Spinoza**

*Anvar Raiesi*

*Abbas Ahmadi Saadi*

*MohammadAli Akhgar*

### **Abstract**

Cosmology is one of the oldest philosophical issues that sages and thinkers have discussed and examined and each of them has said something based on their intellectual foundations and horizons. It is obvious that these two divine sages, each of whom has a special philosophical system and school of thought, must have a special point of view in this regard, and this article tries to express their answers to some of the basic questions of cosmology based on their philosophical foundations. In Mulla Sadra's system of existential skepticism, God's relationship with the world, the relationship of independent existence with existence, is a relational existence. There are degrees and doubts, and its degrees are different and distinct in intensity and weakness, priority and delay, perfection and imperfection, wealth and poverty, and what is in Spinoza's philosophy highlights the diversity of human existence and nature. "Nature, according to Spinoza, is the necessity of constant mutation and the inescapability of dependence among finite beings.

### **Keywords**

Sponza, Mulla Sadra, world, philosophy, God.

## **tasirpaziri novmotazeliyan az ara shahvaliyollah dehlavi dar masale govhar va sadaf din**

*Abdolhossein KhosroPanah*

*Abouzar Rajabi*

*Hossein Imani Moghaddam*

### **Abstract**

In the last two centuries, like their Mu'tazila predecessors, Neo-Mu'tazilites have emphasized rationalism in understanding religion. In one way, they had a heart connection to religion and in another way, they were influenced and sometimes intimidated by Western scientism and liberalism. The result of this thinking has been the tendency towards spiritualism and the predominance of lewdness and tolerance in the appearance and rituals of religion. The theory of the gem and the shell of religion refers to an approach that divides the teachings of religion into two parts, the purposes and rituals of religion. This view in two approaches; The gem of religion and the shell of religion have been designed. In a historical course and intellectual development, Numu'tazila were influenced by the intellectual foundations of the modernist thinkers of the Indian subcontinent such as Shah Waliullah Dehlavi. He was a traditional thinker and one of the leading figures of the reform movement in the Indian subcontinent and also the leader of the Salafi movement. the purpose of the research; The analysis of the issue of gem and shell of religion in the writings and words of Shah Waliullah Dehlavi and neo-Mutazilians such as Sarsyid Ahmad Khan Handi, Iqbal Lahori, Abu Zaid and Abdul Karim Soroush, and we came to the conclusion that Shah Waliullah Dehlavi, in this regard, believes It is related to the issue of gems and oysters, and it seems that his slippery words and his acceptance of some fluctuations in his religious thought have been effective in the entry of N. Mu'tazila intellectuals of the Islamic world into the issue of gems and oysters..

### **Keywords**

Influence, Shah Waliullah Dehlavi, Numatzlian, Gohar and Sadaf.

## **Criticism of Dawkins' View on the Relationship between Science and Religion by Approach of Philosophical Kālām of Imamiyyā**

*Samad Behrouz*

*GhorbanAli Karimzadeh Qaramaleki*

*Asad Mahviun Harab*

### **Abstract**

By denying God and religion and considering them as illusions, Dawkins claims that religious faith is a blind truth and a kind of mental illness and an accidental product of a kind of deviation in a useful matter; therefore, religion is in conflict with science and has a virus-like opposition and prevents its progress. In this research, her perspective has been criticized and examined using an analytical and descriptive method, and in library studies it has been clarified. However, according to philosophical kālām of Imamiyyā discourse, contrary to Dawkins' view, believes that science and religion are not only not contradictory, but the truth of religion, unlike Dawkins, originates from the pure institution of man and is based on rational and unbreakable principles, and its relationship with science is distinct in some areas and complementary in some cases and interactive in some cases. Also, from the perspective of philosophical kālām of Imamiyyā, if empirical science is viewed as absolute and certainty, it will be a harmful error to the extent of denying God and will cause the collapse of the principles of human ethics and virtues.

### **Keywords**

Dawkins, Religion, Science, Relationship between Science and Religion, Philosophical Kālām.



THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
15 th Year. No. 59, Autumn 2025

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)

**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh

**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,  
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,  
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,  
Reza 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 25 ,000 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

**Postal Code:** 39187 **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 ,2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir



## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایید.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی