

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شایا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

- | | |
|------------------|---------------------------------|
| www.ISC.gov.ir | پایگاه استنادی علوم جهان اسلام |
| www.SID.ir | مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی |
| www.magiran.com | بانک اطلاعات نشریات کشور |
| www.noormags.com | پایگاه مجلات تخصصی نور |
- 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 ۱۰۰ / بهای تک شماره ۲۵۰۰۰ تومن

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

هیأت تحریریه:

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

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

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶۴۲۴۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶۴۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندها و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

فهرست مقالات

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

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷ - ۳۰

نقد و بررسی دیدگاه داوکینز درباره رابطه علم و دین با رویکرد کلام فلسفی امامیه

صمد بهروز^۱

قریانعلی کریم زاده قراملکی^۲

اسد مهدیون هراب^۳

چکیده

داوکینز بالنکار خدا و دین و موهومی دانستن آنها ادعا دارد ایمانِ دینی، حقیقتی کور و نوعی بیماری روانی و محصول تصادفی نوعی کجری در امری سودمند است بنابراین دین با علم^۴ متعارض و تقابل ویروس گونه دارد و جلوپیشرفت 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 داوکینز معتقد است علم و دین نه تنها متعارض نیستند بلکه حقیقت دین برخلاف داوکینز برخاسته از نهاد پاک آدمی و برپایه‌های عقلی و خلل ناپذیر استوار است و رابطه‌اش با علم دربرخی حوزه‌ها متمایز و دربرخی مکمل و دربرخی 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

داوکینز، 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: ۱۴۰۴/۸/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵

طرح مسائله

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 درخصوص حرکت زمین به دور خورشید با متون کتاب مقدس؛ زمزمه تعارض علم و دین درغرب در قرن نوزدهم به وجود آمد و درنهایت 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 زیست شناس 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 واز 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^۱. براین اساس به نظر او چون خدا و دین قابل تجربه نیستند، خدا را منکر و دین را امری توهی دانسته است و معتقد است که رویکرد دین در مقابل علم ویروس گونه است. از طرفی وی برخلاف پوزیتویست‌ها 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: «برخلاف آنچه از ظواهر پیداست، هر چند این نیروها به شکل خاصی آرایش یافته‌اند، اما تنها ساعتساز طبیعت؛ نیروهای کور فیزیکی‌اند. ساعتساز واقعی پیش‌بینی می‌کند؛ چرخ دنده‌ها 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 واکنون میدانیم که تبیینی برای وجود و شکل هدفمند حیات است. چنین فرایندی هدفی را در نظرندارد. ذهن و

1. Dawkins, R. (1996). The Blind Watchmaker. New York: W. W. Norton & Company, Inc.page50

چشمی ذهنی ندارد؛ طرحی برای آینده ندارد، هیچ تصوری ندارد؛ و پیشینی ای نمیکند و اصولاً بینش ندارد. اگر بتوان گفت که انتخاب طبیعی نقش ساعتساز طبیعت را بازی میکند، همانا ساعت‌سازی؛ کور است^۱ همانطوریکه در پیشینه تحقیق ذیلا آورده شده مقالات متعددی در این زمینه به رشته تحریر درآمده است اما آن‌چه این پژوهش را از پژوهش‌های مشابه خود متمایز می‌کند، این است که از سویی به تبیین مبانی و ادلہ داوکینز در رد برایین اثبات وجود خدا پرداخته و از سوی دیگر این مبانی و ادلہ را از دیدگاه کلام فلسفی امامیه بررسی و نقد کرده است. وجه ابتکار این تحقیق در وهله اول تبیین مبانی و ادلہ داوکینز درستیزه بودن دین در مقابل علم و همچنین وهمی دانستن گزاره‌های 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 داوکینز درباره رابطه علم و دین بارویکرد کلام فلسفی امامیه پردازد صورت نگرفته تاکنون تحقیقی که به نقد و بررسی مبانی و ادلہ ریچارد داوکینز در رد برایین اثبات وجود خدا پردازد، صورت نگرفته، اما به برخی از تحقیقاتی که به نوعی با موضوع این تحقیق ارتباط دارد، اشاره می‌شود:

۱- مقاله «بررسی استدلال‌های ماتریالیستی ریچارد داوکینز درباره خدا و تکامل» (۱۳۹۱) اثر علیرضا فرخی بالاجاده و امیر عباس علی زمانی در نشریه جستارهای فلسفه دین، شماره ۲، به نقد استدلال‌های داوکینز درباره خدا و تکامل پرداخته و به این نتیجه رسیده که نگرش ماتریالیستی وی بر مجموعه ای از خطاهای فلسفی مبنی است و تبیین دقیق نظریه تکامل نشان می‌دهد که جامع ترین و ساده‌ترین تبیین، مبنی بر وجود خداوند به عنوان طراح و جهت دهنده فرایند تکامل است و دیدگاه تصادف^۲ گرایانه داوکینز فاقد کفایت تبیینی است.

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

استدلال‌های داوکینز در نفی خدای ناظم از مدت‌ها قبل از طرح آنها توسط وی، در کتب اهل کلام، پاسخ‌های درخور تأملی یافته‌اند، اما داوکینز بدون اعتقاد 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 داوکینز در پندار خدا جانبدارانه بوده است.

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

۴- مقاله «نقد اندیشه‌های ریچارد داوکینز در خصوص منشأ دین» (۱۴۰۰) از مسلم زمانیان در نشریه کلام اسلامی، شماره ۱۲۰، ضمن استخراج اندیشه‌های ریچارد داوکینز در خصوص منشأ دین آن را نقد نموده است. نویسنده مقاله به این نتیجه رسیده که داوکینز 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 داوکینز 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 خداباوری انسان از منظر آیت الله مصباح یزدی و ریچارد داوکینز» (۱۴۰۲) از امیرضا اشرفی و سید محمد نمازی خیرآبادی، در نشریه معرفت، شماره ۳۱۰ به مقایسه و ارزیابی دیدگاه‌های مصباح یزدی و ریچارد داوکینز درباره منشا خداباوری در انسان پرداخته و به این نتیجه رسیده که داوکینز پیدایش انسان را در زمین، بی‌نیاز از خدای آفریننده می‌داند و خدای آفریننده را توهی 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 ظاهرا هماهنگی کامل در بین آنها دیده نمی شود بنابراین لازم است توضیح مختصری ارائه شود تا مخاطب بتواند در کدام بهتری از این دو مفهوم در اختیار داشته باشد.

۱-۱. علم

ابتدا معنی علم را از کتب لغت چستجو می کنیم به این منظور در العین آمده است «علم: علم؛ یعلم؛ علام؛ نقیض جهل». (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۵۲).

دهخدا هم علم را «یقین کردن؛ دریافتن؛ معرفت دقیق و با دلیل بر کیفیات معینه و یا حضور معلوم در نزد عالم؛ معرفت و هرجیز دانسته؛ دانش و آگاهی و معرفت و شناسایی» معنی نموده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰: ۵۰۶).

علم در اصطلاح فارسی برای دو واژه knowledge و scaince هردو بکار می رود اما این دو واژه با هم فرق دارند کلمه scaince به مطالعه سیستماتیک جهان فیزیکی، شامل مشاهده، اندازه گیری؛ آزمایش و توسعه نظریه هایی برای توصیف نتایج اشاره دارد و شامل رشته های مختلفی مانند ریاضیات، فیزیک، شیمی، زیست شناسی وغیره است. اما knowledge به اطلاعات؛ درک یا آگاهی به دست آمده از طریق هم تجربه و هم مطالعه اشاره دارد یعنی می توانیم به عنوان مجموعه ای سازمان یافته از حقایق، اطلاعات یا تخصص در نظر بگیریم.

سروش علم را اینگونه تعریف می کند «معنای اصلی و نخستین علم، دانستن در برابرندانستن است؛ همه دانستن ها صرفنظر از نوع آنها. لذا عالم کسی است که جا هل نباشد. مطابق این معنا اخلاق؛ ریاضیات؛ فقه؛ مذهب؛ دستور زبان؛ زیست شناسی و نجوم همه علم اند و هر کس یک یا چند مورد را بداند عالم دانسته می شوند. کلمه علم در معنای دوم منحصر آ به دانستنی اطلاق می شود که تجربه مستقیم حسی درداوری یا گردآوریشان دخیل باشد علم در اینجا در مقابل جهل قرار نمی گیرد، بلکه در برابر همه دانستنیها قرار می گیرد که آزمون پذیر نیستند. اخلاق؛ متافیزیک؛ عرفان؛ منطق؛ فقه و اصول همه از دایره علم به معنای دوم بیرون هستند و غیر علمی». (سروش، ۱۳۷۹: ۱ او ۲)

حتی برخی گفته‌اند تعریف علم بقدرتی گسترده است که قابل شمارش نیست «العلم اکثر من ان یحصی» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ ج: ۲۵؛ ۳۸۱: ری شهری، ۱۳۷۵ ج: ۳: ۲۱۰) می‌توان گفت علم در حالت 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 بر سر از هر روشی که باشد مهم این است که آن علم؛ انسان را به یقین برساند.

پس باید گفت بین اندیشمندان در این که عرف اعلم یعنی شناخت و معرفت و دریک کلام دانستن، اختلافی نیست عمدۀ 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 توهمند است در این نوشتار این نظر را بررسی خواهیم کرد.

۱-۲. 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. (دھندا، 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 بقدرتی 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 چه 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 تمام 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 می‌آوریم.

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 خداشدن». (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 مقدس؛ اعم از اصول و فروع که پیامبران الهی آن را از طریق وحی دریافت و به بندگان خدا ابلاغ کرده‌اند» (مجمع البحرين، 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 وحیانی 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 خواهد 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 ایاته ان خلقکم من تراب»^۱ یعنی از نشانه‌های اوست که شما را از خاک آفرید و انتخاب طبیعی به عنوان جدیدترین نظریه پذیرفته شده برآن است که انسان از تک‌سلولی بوجود آمده است و یا اصحاب کلیسا براساس 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 پیش‌فرض نشات گرفته برخی به گمان اینکه که گزاره‌های دینی قبل تجربه و قابل مشاهده به حس نیستند به این فکررسیده‌اند 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 اصلاً دین امری وهمی است. در این نوشتار این ادعا را دربوته نقد و بررسی قرارخواهیم 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 کلیسا بعنوان متولیان دین با یافته‌های علمی همچون حرکت خورشید به دور زمین بود که این توهمند را بوجود آورد که علم و دین متعارضند و سپس با نظریه داروین دامنه این نزاع گسترش یافت

بطوریکه در عصر حاضر ریچارد داوکینز باتمسک به این نظریه نه تنها قائل به تعارض علم و دین بلکه اساساً کل دین را وهمی دانست و خنی پا را از گلیم خود فراتر نهاده و منکر خدا گردید و همچنین با ادعایی گزاره‌گویانه 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 می‌دانند. یعنی زبان دین نقشی اخلاقی و توصیه‌ای دارد و هیچ سخنی در مورد طبیعت ندارد و از نظر روشی شیوه معرفتیش باعلم متفاوت است. دین از جنبه نظری از تجلی خدا و از جنبه عملی از شهود؛ اما علم از طبیعت و عقل سخن می‌گوید «کارل بارت متاله "نو اورتودکسی" 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»^۱.

اما می‌توان گفت این دیدگاه واقعاً افراط گرایانه است نمی‌توان گفت در همه حوزه‌ها علم و دین تمایز ند زیرا در قرآن به خلقت آسمان و زمین، خورشید و ماه، کوهها و شتران اشاره شده و 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 پایه‌های دینی را خود را استحکام بیخشند 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 تراست.

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

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

استفاده می‌شود در الهیات نیز استفاده نمود همانگونه که ایان بابور به عنوان توازیهای علم و دین یاد می‌کند(باربور 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 خلایی 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 تعلق و علم دعوت می‌کند و از طرفی اگر صرفاً به علم چشم بدوزیم علم به ابزاری برای مادیت گرایی خشک و خالی تبدیل خواهد شد.

حال به تفصیل؛ دیدگاه داوکینز را درمورد تعارض علم و دین نقد و بررسی کنیم:

۲- دیدگاه داوکینز

داوکینز زیست‌شناس فرگشتی و نویسنده مشهور انگلیسی، یکی از منتقدین سرخست رابطه علم و دین است بطوریکه پیش‌فرض وی عدم ناسازگاری علم و دین است بعبارت بهتر می‌توان گفت تمایز و تعامل علم و دین هیچکدام جایگاهی در اندیشه وی ندارند براین مبنی «علم و دین مقولات ثابت و ایستایی بشمار می‌آیند که پیوسته بر سرراههای شناخت جهان باشد» (Evans, 2008).

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

البته این دیدگاه افراط‌گرایی دوسویه است هات می‌گوید «در یک سر این طیف علم گرایانی قرار دارند که با استناد به آزمون ناپذیر بودن عقاید دینی به تحفظه دین می‌پردازند

و آن را در تعارض آشنا 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 و نص گرایان دینی قلمداد می کند (باربور، ص ۱۲۴).

ریچارد داوکینز، 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 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.

داوکینز بشدت منقد باورهای دینی می باشد خصوصا باورهایی که در تضاد کامل با دستاورهای علمی هستند درنگاه 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 میباشد 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 توهی می دانسته است و معتقد است دین به دلیل اینکه حاکی از واقع نیست به عنوان ویروس در مقابل علم عمل میکند؛ اما برخلاف پوزیتویست ها معتقد است خدا و دین گزاره هایی علمی هستند و سعی دارد به روش علمی کذب آنها را اثبات نماید.

داوکینز 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 هردو 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. ازین رو با افرادی مانند هیلاری کاپستین، که اعتقاد دارد دین یک علم است و باید برپایه شواهد و استدلال بررسی شود بشدت مخالف است. داوکینز بهمنظور خرافی جلوه دادن دین و واقعی دانستن علم براحتی تفکر اعتقادی 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. داوکینز از اینکه پل ارتباطی علم و دین را تخریب کرد و برآنها یی که سعی دارند؛ رابطه علم و دین را حفظ کنند و آنها را دو حوزه جداگانه تلقی کنند اعتقاد کرده و به صراحة اعلام می‌کند که «یک آثیست و بی خداست زیرا به باور او دلیل معتبری برای اعتقاد به خدا وجود ندارد.» (همان ص ۵۷).

همانطوریکه ملاحظه گردید داوکینز به هیچ پل ارتباطی بین علم و دین قائل نیست؛ عبارت بهتر، بین علم و دین به اختلاف صدوهشتاد درجه‌ای معتقد است. وی در این دیدگاه پا را از ولیام اکامی هم فراتر گذاشته و به مکتب پوزیتویسم مطلق پیوسته است زیرا لاقل اکامی انصاف بخرج داده و درباره فرشتگان و موجوداتی که به چشم دیده نمی‌شود سکوت اختیارنموده است و فردی خداباور 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 درمجموع مبنای وی برای انکار خدا و دین و متعارض نشان دادن علم و دین براین اصول قرارداد.

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 درابتدا زنجیره موجودات قرار گیرد چون فرگشت و نظریه داروین نشان داده است که موجودات از سادگی رو به پیچیده شدن حرکت می‌کنند نه بر عکس. (همان ص ۵۰)

۲) علم نافی دین و درستیز با آن است و تنها راه بروان رفت از این را دورانداختن کتابهای مقدس و یا حداکثر نمادین 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 پذیریم می‌توان ادعا کرد که وی به شدیدترین وجه تعارض معتقد است.

۳) دین خرافه است این پیش‌فرضی است که داوکینز بشدت بر آن اعتقاد دارد زیرا به زعم ایشان تنها راه تبیین جهان روش تجربی است و هر نظریه‌ای که غیرتجربی باشد در نظریه 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 احتمالاً دچار این تصور اشتباه شوند که داوکینز وقتی دین را انکار می‌کند دیگر برای دین موضوعیتی باقی نمایند که با علم در تعارض بوده باشد اما این تصور کاملاً اشتباه است زیرا داوکینز واقعیت بیرونی دین را منکر نیست؛ بلکه منکر حقانیت گزاره‌های دینی است و بعلت وهمی بودن در مقابل علم و یروس‌گونه عمل می‌کند و اعتقاد دارد «دین از طریق مم^۱ فرهنگی وارد جوامع بشری شده و در مقابل علم سنگاندازی می‌کند» (احمدالحسن، ص ۲۸۶).

۳- دیدگاه کلام فلسفی امامیه

رویکرد عقلانی و کلام فلسفی امامیه برخلاف داوکینز 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 مخصوص؛ جهان مجردات و عقول توسط حکماء مسلمان در فلسفه به اثبات رسیده و مبرهن شده است که جهان منحصر در آنچه با حواس پنجگانه قابل مشاهده

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

مهتمرین اشتباه داوکینز این است که عیناً همانند پوزیتویستها روش علمی را صرفاً تجربه و مشاهده حسی می‌داند و هیچ ادراکی را فراتراز 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 مصاديقی هستند که براساس آنها همان مصاديق یعنی عالم عقول و مجردات بطور یقینی قابل اثبات می‌گردند که برای حس قابل درک نیست. اگر بخواهیم دیدگاه داوکینز درباره تعارض علم و دین را نقد و بررسی کنیم ناگزیریم مبانی و ادله وی در منحصر کردن علوم در تجربه و مشاهده حسی را نقد کنیم و روشن کنیم حقایق و موجوداتی در عالم وجود دارد که اثبات وجود آنها صرفاً به روش عقلی و استدلالات فلسفی مخصوص میسر است. در این صورت دیدگاه انحصار گرایانه وی در محبوس کردن علوم در تجربه و مشاهده حسی فروخواهد ریخت.

داوکینز برای اینکه نشان دهد علم و دین همواره در تقابل و تعارض همانند و هیچ تعاملی و مکملیتی بین آنها برقرار نیست ادعا دارد گزاره‌های دینی و همی و گزاره‌های علمی واقعی و حقیقی اند و هیچگونه پل ارتباطی بین علم و دین قابل تصور نیست زیرا جهان تنها منحصر در عالم حس و آنچه که با چشم سردیده 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 گزاره‌ها یش غیرحسی و غیرقابل تجربه هستند و همی و پوچ است؛ خیلی شکننده است. برای اینکه روشن کنیم مبانی و ادله داوکینز چقدر سست و بی‌پایه است به این منظور اولین سوال 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 در 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 فراغتی سکوت اختیار کرد و حتی خداباور 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 استدلای، عقلی و فلسفی است.

دومین اشکال داوکینز این است از آنجاییکه 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 زیربار این حرف نمی‌رود؛ زیرا همه ما بدون نیاز به حواس ظاهری هستی خویش؛ غم و شادی و احساسات درونی خود را در ک می‌کنیم و کوچکترین تردیدی نسبت به وجود آنها به خود راه نمی‌دهیم. همچنین لازمه مبنای پوزیوبیستی و حس‌گرایی داوکینزانکار اصل تناقض است زیرا قاعده مذکور نه تنها از طریق حس و تجربه اثبات نگرددیده 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 اورا در زمرة عقلاء دانست.

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

بی پاسخ می‌ماند. به عنوان مثال اگر کسی درمورد واقعیت خارجی داشتن جهان بیرون سوفیستی بیندیشد و ادعا کند جهان خارج؛ خواب و خیال و توهمنات ماست و ازما بخواهد که با برهان وجود جهان خارج را برابر او اثبات کنیم! آیا با مبنای داوکینز و دیدگاه پوزیتیویستی و از طریق حس و تجربه می‌توان جهان خارج را اثبات نمود مطمئناً جواب منفی است و با قاطعیت می‌توان گفت که پاسخ حسی و تجربی نیست. البته برخی سعی کرده‌اند پاسخی نقضی مبتنی بر حس و تجربه به این سوال داده باشند اینگونه اظهار داشته‌اند؛ اگر سوفیستها راست می‌گویند جهان خارج وجود ندارد پس چرا از جلو تریلی فرار می‌کنند و خود را در آتش نمی‌اندازند و نتیجه می‌گیرند پس جهان واقعی وجود دارد. اما اگر انصاف به خرج دهیم جواب مذکور اصلاً بدرد نمی‌خورد زیرا سوفیست می‌تواند بگوید شما هم درخواب از جلو تریلی فرار می‌کنید و هنگامی که درخواب در آتش می‌افید و داد و فریاد می‌کنید و وحشت‌زده از خواب بیدار می‌شوید و نفس عمیق می‌کشید که الحمد لله آتش و تریلی هردو خواب بودند و واقعیت نداشتند. پس می‌توان ادعا نمود که مبنای داوکینز حتی از اثبات جهان خارج عاجز است و پاسخ همه این سوالات در بحث‌های عمیق فلسفی مبتنی بر روشنی استدلالی و عقلی محض است همانطوریکه حکماء مسلمان در بحث‌های عمیق فلسفی مربوط به وجود ذهنی پاسخ در خور و شایسته‌ای بر سوفیستها داده‌اند و علاقمندان می‌توانند در کتاب بدایه الحکمة علامه طباطبائی (رض) سوال و جوابها را مطالعه نمایند در اینجا نوشنا نقصود این است که شناخت؛ برخلاف ادعای داوکینز 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 داوکینز وارد است این است چنانچه تمام مفاهیم دینی و متفاہی‌یکی را هیچ و بوج قلمداد شود به این دلیل که حسی و قابل مشاهده نیستند باید فاتحه علومی مانند ریاضی خوانده شود چون بطريق عقلی اثبات شده‌اند و هیچ پایه حسی و تجربی ندارند! آیا واقعاً می‌توان 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 پذیریم تمام پایه‌های علم فیزیک فروخواهد ریخت! همچنین با قطعیت می‌توان گفت برطبقه بنای داوکینز 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 داوکینز 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 داوکینز؛ 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 بینیم آیا تئوری داروین واقعاً 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 ثانیاً اگر انصاف به خرج دهیم نظریه به هیچ رو متعارض با پذیرش خدا نیست زیرا برفرض که قطعیت تئوری فرگشت و انتخاب طبیعی را پذیریم تئوری انتخاب طبیعی منافاتی با ابور الهیون ندارد زیرا الهیون معتقد‌نند خدا از هر روشی و لو لنتخاب طبیعی و هزاران راه دیگر می‌توانست موجودات زنده و حتی غیرزنده را یافرینند ثالثاً کدام خداباوری معتقد به مادی بودن و جسمانی بودن خداشده

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 غیر متجری زمان و مکان ندارد تا در پرتو نظریه فرگشت قابل تبیین باشد خامسا در دیدگاه کلام فلسفی برخلاف دیدگاه داوکینز به روش عقلی و استدلالی اثبات نموده‌اند که وجود امکان اشرف بوجود امکان اخس مقدم است چنانکه علت برمولو وجودا مقدم است. بعارت 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).

با قاطعیت می‌توان گفت دیدگاه انحصار گرایانه داوکینز موجب شده است وی همواره دین را درستیز با علم بینند زیرا نمی‌تواند حقانیت گزاره‌های دینی را که قابل تجربه حسی نیستند پذیرد.

نکته خیلی مهم که تذکر آن لازم است این است که دیدگاه تنگ‌نظرانه داوکینز 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 گذارد تمام اخلاقیات انسانی در هرسطحی باشند از منظر او پوچ و بی معنی 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 نمی‌پنداشد که بر اثر انتخاب طبیعی قوی‌ترها ضعیف‌ترها را لگدمal کنند بلکه نظام هستی هدف والایی 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 گرایی است زیرا انسانی که اندک عقل و شعوری داشته باشد هیچ وقت منکر چیزهایی که از دسترس او خارج هستند نمی‌شود درست به این دلیل است که امام صادق(ع) در مقابل زندیق مصری که خدا را انکار می‌نمود فرمودند آیا تو تمام اعماق دریاها و همه آسمانها را گشته‌ای شاید خدا در آنجاست! چگونه تو آنجاها را ندیده‌ای و خدا را انکار می‌کنی! (کلینی، ج ۱ ص ۲۱۱)

داوکینز به دلیل اینکه بغيرازمحسوسات چیزی را حس نمی‌کند فراتر از حس را منکر است اما اگر جهل و نادانی را کنار گذارد. حداقل انصاف درمورد موجودات فراحسی سکوت اختیار کردن است نه زبان به انکار آنها گشودن.

ب) روحیه استکباری یکی دیگر از عواملی است که موجب غوطه‌ور شدن انسان در حس گرایی است چنانچه قرآن می‌فرماید «وقال الذين لا يرجون لقائنا لو لا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و عتو عنوا كييرا» (سوره فرقان، آیه ۲۱) آنانکه به روز رستاخیز عقیده ندارند می‌گویند جرا بر ما ملائکه نازل نمی‌شود و چرا پروردگارمان را نمی‌بینیم این بخاطر آن است که تکبر دارند و سرپیچی بزرگی روا می‌دارند.

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 اقرار مان (ایمانمان) ضرری به ما رسانده است آن مرد ساكت شد و سپس امام رضا(ع) فرمود واما اگر باور ما حقیقت داشته باشد که دارد آیا شما نابود نخوهد شد و ما نجات نخواهیم داشت» (کلینی، ج: ۱ ص ۷۸)

شاید مخاطب اشکال کند که در رویکرد کلام فلسفی چه جایی برای نقل و قول روایی برای اقناع کسیکه اسلام و قرآن و بلکه خدا را قبول ندارد وجود دارد پاسخ این است که همه فرمایشاتی که درمورد توحید، معاد و امامت از سوی امامان بیان شده است عقلی هستند و جنبه تبعیدی اکثرا در پاره‌ای از احکام وجود دارد متأسفانه برخی از محققین از این نکته غفلت دارند وقتی روایتی از امام معصوم درباره حدوث عالم بیان می‌شود حس می‌کنند بد رد غیر مسلمان نمی‌خورد درحالی که بیان مذکور برگانی عقلی است که از سوی امام بیان

می‌شود خطبه توحیدی اول نهج البلاغه سراسربرهانی عقلی است که بدرد مسلمان و غیرمسلمان هردو می‌خورد بنابراین توجه به این نکته اهمیت زیادی دارد. همین روایتی که از امام رضا(ع) در مناظره با زندیق بیان شد برهانی عقلی است می‌توان به داوکینز گفت اولاً از کجا می‌دانی بغيرازجهان 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 چکارخواهی کرد انکار این هم باز از نادانی و استکباری است.

در رویکرد کلام فلسفی اکرآدمی 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 تصوری ناصواب از نسبت علم و دین و براین اندیشه استوار است که علم در مقابل دین است و علم می‌تواند آنچه دین می‌گوید نفی کند؛ یا اموری وجوددارد 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 برپایه‌های عقلی و خلل ناپذیر است. در این رویکرد عقل و دین برخلاف مسیحیت در همانگی کاملی نسبت بهم قرار دارند اما متسافنه انحراف توحید در تثلیث مسیحی موجب شده ایمان مسیحی نیزشکل غیرعقلاتی پیدا کند و هرچه انحراف به دیگر بخش‌ها سرایت کند تعارض علم و دین رخ داد زیرا گزاره‌های هردو ناهمخوانی بیشتری نسبت بهم پیدا خواهند کرد.

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

ضریبه نزدہ 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 براساس دیدگاه توحیدی خود با قاطعیت معتقد است همانطوری که خالق تکوین و تشریع یکی است علم و دین هم در هماهنگی کامل‌اند در برخی وجوده با یکدیگر در تعامل، در برخی وجوده متمایز و در برخی حوزه‌ها همدیگر را تقویت می نمایند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش بر این بود شبه داوکینز در مورد تعارض علم و دین از دیدگاه کلام فلسفی مورد ارزیابی قرار گیرد داوکینز براین نکه تاکید داشت که هیچ واقعیتی غیر از آنچه به تجربه و مشاهده حسی درمی‌آید وجود ندارد . علم تجربی را تنها منبع معتبر تلقی کرد و براساس آن با تکیه بر تئوری فرگشت با انتخاب طبیعی ابتدا ادعا کرد که خدا بعنوان یک موجود پیچیده نمی‌تواند درابتدا زنجیره قرار بگیرد بنابراین خدا و دین امری وهمی بوده و از طریق ممفرهنگی درمیان 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 صرفانمادین نگریست.

در مقابل، رویکرد کلام فلسفی همه مبانی داوکینز را بنابراین دلایل ابطال نمود.
اولاً: داوکینز هیچ دلیل متقنی ندارد که بغیر از جهان قابل مشاهده حسی، جهان فراتطبیعی وجود ندارد. ثانیاً: در این رویکرد روشن شد که خود این گزاره که «هیچ شناخت و معرفتی بغير از مشاهده حسی و تجربی معتبر نیست» بطریق حسی و تجربی قابل اثبات نیست. ثالثاً: در این رویکرد بیان شد چنانچه مبنای داوکینز 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 ناسلزنگار 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 مبرا از صفات مخلوق و موجودی غیرمتجری، فراتراز زمان و مکان است و برخلاف داوکینز درابتدا 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 الربویة فی الكون، ناشر: نجمة الصباح، بغداد.
۳. باربور، ایان، (۱۳۹۲). دین و علم، (مترجم: پیروز فطورچی) تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. دراز، محمد عبدالله، (۱۳۷۸) مدخلی بر کاوش در تاریخ ادیان، ترجمه سید محمد باقر حجتی، تهران: دفترنشر فرهنگ اسلامی.
۵. ری شهری، محمد، (۱۳۷۵) میزان الحكمه، 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، قم، اسراء.
۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷) لغت نامه، ج ۱۰، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. الطريحي النجفي، فخرالدين، مجمع البحرين.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۸) شیعه در اسلام، قم، ناشر: دفترانتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۵ق) بدايه الحكم ۵، قم : موسسه النشر الاسلامي التابعه لجماعه المدرسین.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق) العین، قم: هجرت.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق) الکافی، تهران، دارالكتب الإسلامية، 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) مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، در مجموعه آثار، جلد ۲ تهران: صدر.

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 نومعتزليان از وی

عبدالحسین خسروپناه^۱
ابوذر رجبی^۲
حسین ایمانی‌مقدم^۳

چکیده

نومعتزليان در دو سده اخیر بسان اسلام معترله خویش بر عقل گرایی در فهم دین تاکید کرده‌اند. ایشان از جهتی تعلق قلبی به دین داشته و از جهتی متأثر و گاه مرعوب از علم گرایی و لیبرالیسم غرب، بوده‌اند. نتیجه این تفکر، گرایش به معنویت گرایی و غلبه اباوه گری 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 متغیران تجدد گرای شبه‌قاره هند نظیر شاه ولی الله دهلوی بوده‌اند. او یک نواندیش سنتی و از چهره‌های شاخص جريان تحول خواه در شبه‌قاره هند و نیز سردمدار جريان سلفی بود. هدف تحقیق؛ واکاوی مسئله گوهر و صدف دین در تاليفات و کلمات شاه ولی الله دهلوی و نومعتزليانی مانند سرسید احمد خان هندی، اقبال لاهوری، ابو زید 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 روش فکران ن. معترله جهان اسلام، به مسئله گوهر و صدف، شده است.

وازگان کلیدی

شاه ولی الله دهلوی، نومعتزله، گوهر دین، صدف دین، اباوه گری.

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

Email: khosropahdezfouli@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 مسائله

خاستگاه مسئله گوهر و صدف دین در دنیای غرب به دوره رنسانس بر می‌گردد. عموم فیلسفه دین پژوه دوره روشنگری نیز برای رهایی از تحکم های ارباب کلیسا و برای انتفاع از منافع و معنویت دین به نحوی مساله گوهر و صدف دین مسیحیت را مطرح کرده اند. مثلاً هگل تحت تأثیر اندیشه‌های کانت و پیشینه تاریخی کتاب مقدس، صرف‌آصول اخلاقی را گوهر دین برمی‌شمارند و ساختارمند شدن یک مذهب به وسیله بایدها و نبایدهای تشریعی 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. تاریخی نگری (هیستوریسم) نیز در تکامل نگاه هرمنوتیکی به دین نقش موثری ایفا نمود، که مطابق آن دین و حیانی به عنوان دستاورده 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 نومعتزليان به مسئله گوهر و صدف دین است.

از طرفی می‌توان خاستگاه این مسئله در در دنیای اسلام، را در تصوف و نظرات معنگرانه 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 ابا‌حه گری در شریعت را پیشه کرده‌اند. لذا با توجه به خاستگاه های فوق الذکر در غرب و دنیای اسلام، نومعتزليان هر کدام با ملاک و مبنای خاص، جلوه‌هایی از دین را قابل تغییر، تحول، عرضی و صدف دین نامیدند؛ و به نظر آنان آموزه‌های اگر قابل تطبیق با شرائط دنیای مدرن باشند، جایز الاجراء خواهند بود. (برگرفته، سروش، ۱۳۸۰: ۱۰۲ و ۱۰۳؛ سروش، ۱۳۷۸: ۵۹ و 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 نومعترزله، 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 شبےقاره هند است.

درباره دیدگاههای دینی و کلامی شاه ولی الله و تأثیرپذیری روش فکران معاصر مسلمان و نومعترزلی، از تفکرات و متفکرین پیشین خود، کارهایی صورت گرفته است، همانند: کتاب ۵جلدی مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو، بررسی اندیشه‌های انتقادی شاه ولی الله دهلوی (جوانی، حجه‌اله) کتاب سیری در تفکر کلامی معاصر و غیره؛ اما تالیفی منحصرا در رابطه با تأثیرپذیری جریان فکری نومعترزله در سه منطقه از جهان اسلام یعنی شبےقاره، 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؛ نومعترزله 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 نومعترزلیان، 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 شبےقاره 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 نومعترزلیان 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 متدينین به تعمیق و تعمق و فهم هرچه بیشتر این لایه‌ها و بسندن نکردن به لایه‌ها و سطوح ابتدایی فهم آن آموزه‌ها است. همانند تاکید بر فهم توحید در همه آموزه‌های دین. (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۰ - ۱۴۲۲: ۱۳۱)

که مراد از این دیدگاه دست برداشتن از مناسک دینی

و قشری و بی ارزش خواندن آن، نیست، بلکه هماره 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 تعابیر مختلف و متنوع از دیدگاه دوم یعنی دیدگاه‌های نواعترالی از مسئله گوهر و صدف دین است. نظراتی که به نفی و جوب عبادات و مناسک دینی و آموزه‌ها و آیات و حیانی در دین، می‌انجامد. لذا ضمن بیان نظرات شاه ولی الله دهلوی در این رابطه، به تطبیق نظرات برخی از نواعتزلیان با دیدگاه‌های وی، نیز خواهیم پرداخت.

۲- معنای نواعترالی گوهر و صدف دین

۲-۱. دیدگاه شاه ولی الله دهلوی

شاه ولی الله دهلوی از آن دسته از متفکرین صوفیه است که به اقتضای نوعی اباوه گری متصوفانه، نسبت به مناسک دینی، بصورت تلویحی و نه مصرح، قائل به وجود گوهر و صدف دینی شده است. وی با بیان تعابیر لغزندۀ همچون اینکه: مقصود اصلی از دین و نزول قرآن؛ تهذیب نفوس انسانی و مقابله با عقاید باطل است، به نوعی در صدد قشری و ناقدس 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 فاسد و شرائط تاریخی زمان نزول آیات بوده است (شاه ولی الله 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 واقع نمایی 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 ولی الله به صراحة دیده نمی‌شود اما وی آشکارا قصص مذکور در منابع دینی را صرفاً جهت درس و عبرت آموزی و فاقد لزوم واقع نمایی می‌داند. (همان: ۴۰) به تعییر دیگر؛ شاه ولی الله تهذیب نفوس را به عنوان هدف عالی دین و مورد قبول همه عالمان

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

۲-۲. دیدگاه های نومعترزیان 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 وغیره، همانند شاه ولی الله، باور به وجود مفاسد و مصالح در تمامی احکام دینی دارند. البته نه اعتقاد به مصالح و مفاسد حقیقی در نزد شارع مقدس، بلکه مصالح و مفاسد 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 لغزنه 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.

نومعترزیان با تعبیر مختلف و متنوع به مسئله گوهر و صدف، به معنا و مقصد نواعتزالی 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 اعلیٰ منتهی می‌شود و گوهر دین آن هدف اعلیٰ 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 نومعترزیان 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. «أَلْقَدَ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِثْرَةً لِأُولَى الْأَلْبَابِ». یوسف / ۱۱۱

تاریخمندی و سیالیت دین و آموزه‌های دینی روی می‌آورند. تاریخمندی آن یعنی تاثیر دین و آورنده دین از یک نگرش یا کنش خاص (مادی یا انسانی) زمانی و مکانی، که این تأثیر حتمی و نسبی و دائمی است و گاه به نحو صیروت و دگرگونی است. این معنا نیز، کنایه از موقعی 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 نومعتزیان شایع و فراوان است. شاهد بر این مطلب، نگاه حسن 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 برپایه 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 نومعتزیان بعضاً درباره این موضوع، از بیان و تعابیر و دیدگاه‌های شاه ولی الله نیز استفاده و بهره می‌برند و به آن تعابیر استشهاد می‌کند (دبغ، ۹۵: ۱۳۸۸).

(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 بازداشت مرمدم از مفاسد و وادر نمودن آنها بر مصالح است. ایشان مطلب را به کرات و باتعبیر مختلف در تاليفات خود بیان می‌کند. لکن در مواردی ایشان بنابر 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،

نومعترلیان در توجیه نظریه قشری و غیر ذاتی 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 فقاهت 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 شارعیت پیامبر ص را اجتهادات ایشان از این مقاصد دانسته و به نظر ایشان حتی لزومی ندارد که اجتهاد پیامبر(ص) مستتبط 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 نومعترلله متأثر از آن در رابطه با این مسئله، (خصوصاً مواضع نواعتلیان اهل تسنن از متصوفه)، اینکه: مواضع و مبانی آنان در رابطه با موضوع اجتهاد و شارعیت پیامبر ص و نیز دیدگاه آنان در مسئله مصونیت و معصومیت پیامبر ص در رابطه با تلقی و دریافت حقایق دینی، بسیار تأثیرگذار بر مواضع 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 اشتباہ و خطأ است. اما تعابیر شاه ولی الله در تالیفات خود در اینباره بسیار رهزن و لغزنده و نامطمئن است. تعابیری مانند: بکاربردن واژه مجتهد درباره پیامبر ص و اجتهاد وی از مصالح و مقاصد دین به جای شارعیت پیامبر ص و تشریع، 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 خطأ و نسیان در امور غیر وحیانی داشتن و بیان مواردی از اشتباہات 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 تعبیر 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 می آورد و آن دستور را دستوری از جانب پیامبر(ص) به عنوان امری اجتهادی و غیر وحیانی می داند، که خداوند در دستور به قبله قراردادن کعبه، آن را جبران و تصحیح می نماید و همینطور مثالهای دیگری که بیان می کند. (همان: ۳۴۲).

به نظر نگارنده هرچند که ایشان صراحتی در بیان امکان خطای 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، می نماید و اشاره‌ای به مداهنه در تجویز صدور و اجتهاد پیامبر ص در احکام، نمی نماید. (همان: ۳۴۳) و حتی در مواردی صراحتا تأکید بر اجتهاد مصون و معصوم از خطای درباره پیامبر ص، می کند: «اجتهاد آن حضرت(ص) نیز به جای وحی می باشد؛ 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 خطای درباره پیامبر ص، تعبیر و مواضعی را بیان می کند، که می توان ادعا نمود که این تفسیر و تبیین های لغزند و رهزن، برای پدید آمدن رویکردهای نومعتزالی بعد از ایشان و یا حداقل در ایجاد انگیزه در ورود و پذیرش چنین دیدگاه هایی، تاثیر زیادی داشته باشد. قطعاً آن تعبیر می تواند به عنوان مستند و تکیه گاه، نومعزله 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. تعبیری همچون لازم نیست اجتهاد او مستنبط از نصوص باشد آن چنانکه بعضی پنداشته اند، بلکه بیشتر آن از آنچاست که خداوند اهداف شرع را به او تعلیم نموده است، قانون تشریع، تبییر 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، بی‌تا: ۴۵ و ۵۸)

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

یکی دیگر از مبانی و مباحثی که بعضا در لسان شاه ولی الله و متأثرين از ایشان در اعتزال نو، در رابطه با مبنای تفکیک جواهر و اعراض دین، مشاهده می‌شود، مبحث شئون علم، زندگی و اقوال پیامبر است. آنها (مخصوصا اهل تسنن از نومعترله) معتقدند که باید شان علم ایشان را درباره اخذ 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 می‌شود. (شاه ولی الله دهلوی، ۱۳۹۴: ۱ / ۳۵۶) لذا باتوجه به متن کتاب حجت الله البالغه و نومعترله، آنان شئون پیامبر ص در خصوص علم به مقاصد شرع و بیان آن، را گوهر دین می‌دانند و دیگر شئون را از یافته‌های تجربی و عادی زندگی پیامبر(ص) و از اعراض و صدف دین می‌دانند و بنابراین با توجه شرائط زمانه متغیر، نیز می‌دانند. (همان: ۳۴۵ و ۳۷۵) لذا ایشان فهم قوانین تشريع را بر عکس فهم مصالح و اهداف تشريع، آسان و بر اساس تجربه و به مرور زمان قابل شناخت می‌داند. (همان: ۳۷۶؛ شاه ولی الله دهلوی، ۱۴۲۶: ۳۵؛ دباغ، ۱۳۸۸: ۹ - ۱۰)

نومعترله از این تساهل که فقه این چنینی را، دین تلقی نماییم و رسالت پیامبر را در این اجتهاد خلاصه نماییم، استفاده نموده و بعد نتیجه گیری می‌نماید که فقه که همان دین است بشری است و شامل همان قواعد و مبادی کلی است و حتی ابوزید اصطلاح شریعت را همان عقیده می‌نامد 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، ۱۹۱ - ۱۸۳: ۲۰۰۴) بنابراین از مباحث و جایگاههایی که ردپایی از تأثرات و تأثیرپذیری نومعترلیانی مثل ابوزید در آن یافت می‌شود، همین مطلب است که در تالیفات شاه ولی الله دهلوی بارها صحبت از قابلیت تغییر شریع و وابستگی آن به شرائط زمان و مکان را مشاهده می‌نماییم. (شاه ولی الله دهلوی، ۱۳۹۴: ۱ / ۳۵۷)

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

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

۶- اعتباری بودن عرضیات دین

نواعتلیان 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 خصوصاً 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 سخن زبان اسطوره می‌باشد نه زبان توصیف واقع مشخص خارجی و عینی.

شاه ولی الله در یکی از کتاب‌های خود به تفصیل در این رابطه، ورود نموده است و به نظر نگارنده این دیدگاه می‌تواند مبدأ و منشأی باشد برای بوجود آمدن دیدگاه رویاپندازی وحی و نصوص دینی در لسان نواعتلیانی مثل سرسیداحمدخان هندی، عبدالکریم سروش وغیره 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 پیامبر ص، از بساطت و صرافت برخوردار بوده و به شکل افاضه شدن حالت و حقیقتی اجمالی به 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، بی‌تا: ۱۳ - ۴) و می‌توان این نگاه و رویکرد را در مقالات شش گانه رؤیاهای رسولانه عبدالکریم سروش به روشنی مشاهد نمود. مضافاً اینکه آنان از طرفی این دیدگاه‌ها 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 اقتضایات زمان می‌دانند. (سروش، ۱۳۷۶: ۴۲ / ۱۸؛ محمد کاشی زاده، محمدحسن قدردان قراملکی، تحلیل ذاتی و عرضی دین از منظر نومعترزله، مندرج در مجموعه مقالات جریانشناسی و نقد اعتزال نوبتی: ۲ / ۴۱۳)

۷. لوازم اعتقاد شاه ولی الله و نو معترزلیان 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 گروی است مانند دیدگاه‌های سرسید احمد خان هندی در رابطه با داستان پیامبران در قرآن. (سید احمد خان هندی، ۱۳۳۲: ۲ / ۱۶، ۳۷، ۴۱، ۱۹۶، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۱۱ و ۲۱۲)

ج) نسبیت معرفتی و اخلاقی و ارزشی و حقوقی، که حاصل تاریخی گرایی معرفتی است. لذا هر معیاری حتی برای تمایز گوهر از صدف دین، خود قابل تغییر و غیر قابل پیش‌بینی خواهد بود حتی معیاری که قریب به صحبت باشد هم ممکن نیست، بلکه حتی برای صحبت 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)

۵) محدودیت خداوند و گاه انکار ربویت تکوینی و تشریعی خداوند. قائلان به نظریه ذاتی و عرضی، تنها به بعد انسانی و تاریخی دین پرداخته و با وجود قبول وجود بعد متأفیزیکی 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 می‌کاھند. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۹ و ۲۵۰)

۶) 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 لاہوری، ۱۳۴۶: ۱۹۸) اقبال لاہوری متأثر از شاه ولی الله

دھلوی و متصوفه معتقد است که؛ قرآن تجربه دینی را یکی از منابع معرفت معرفی کرده است و باید به خداوند و توحید و در ک 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 زیر پا 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 انتباط آن با مدرنیته. (مطهری، ۱۳۹۱: ۸۷ و ۱۱۲)

۲. هدف ذاتی و عرضی برای آموزه‌های 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 آموزه‌های دینی، رخ داده است. اینکه بدانیم خدایی وجود دارد یا در ک 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 گرایی 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 نواعتزالی وارد است، یعنی نسبی گرایی در دین. آنان با تفکیک مقام اثبات و ثبوت دین معقدند 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: ۲۲۴ / ۱) لذا در تفکیک گوهر و صدف در دین در عمل و نتیجه، دچار نسبی گروی 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 / ۵ و ۱۸) در تغییر 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 مصاديق 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 فقاهت و اجتهاد ساختارمند دینی

همانطور که قبلًا بیان شد عقلاتیت صوفیانه نسبت به دین، آسیب‌های زیادی وارد نموده است و همچنین از طرفی غلبه تصوف در جهان اسلام خصوصاً در اهل تسنن جریان دقیق فقاهت و اجتهاد ساختارمند در دین را تحت شعاع آسیبهای 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 دین داری باشد می‌توان گفت: به یک معنا سخن از گوهر و صدف دین صحیح باشد، چنان که در اسلام، گوهر دین داری، 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 بی معنا 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 تراز دیگری است و دیگر معارف و آموزه‌ها در رتبه‌هایی با اهمیت کمتر از آنها یا متفرق و یا مترتب و یا نمود و یا حافظ مراتب قبل تراز 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 سیاست 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 / 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 قبل‌گفته 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 (وابعدحتی یاتیک اليقین)

گاهی نومعترزله 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 (وابعدحتی یاتیک اليقین) تمسک می‌شود. این برداشت هم از این آیه اشتباه است. صرف نظر از این مطلب که در روایات یقین درآیه 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 تطبيق 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 پر تکرار نومعترزله 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؛ مثنا قرار دادن عدالت در حل و فصل نهایی اختلافات، گاهی به

بی عدالتی 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 علاسوند، اعتزال نو و فمینیسم، مندرج در مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو، بی‌تا: ۳ / ۱۶۷؛ حقیقی، ۱۳۷۹: ۴)

۹. نقد نظریه تجربه دینی

نقد دیگر بر مبحث ذاتی و عرضی در نو‌معتله، 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 نو‌معتله، 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 تنافق 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 مُجرب، 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 مستحسنات و رضایت از تنسابات 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 عقلاتی و دینی را در تحلیل و تشخیص درست و منطقی منابع دین و همینطور در کیفیت اخذ و در ک صحق آموزه‌های دین، اعمال نمائیم.

۱. 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 شرایط 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 کارکرد گرایانه به دین در مسئله گوهر و صدف

همانطور که قبلًا 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 کارکرد گرایانه 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. ابتداً 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 درخواهیم یافت که چنین تفکیکی در هیچ دینی مورد پذیرش نخواهد بود. (همان: ۶۶ - ۶۷؛ کلینی، ۱۳۷۶: ۱) اشکال بعدی اینکه قبلًا هم اشاره شد، که آیا برای تقسیم گزاره‌های دین به

ذاتی و عرضی، مرجعی وجود دارد؟ در حقیقت در این دیدگاه با انتخاب روش بروندینی از موضعی بالاتر از نازل کننده دین و صاحب دین، به امر دین می‌بردازند. 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 نومنزله، مندرج در مجموعه مقالات جریانشناسی و نقد اعتزال نو، بی‌تا: ۲ / ۴۱۳؛ سروش، ۱۳۷۷: ۴۲ / ۳۸)

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

یکی دیگر از نقدهای جدی در رویکرد نواعتزالی در موضوع ذاتی و عرضی دین نقد دین شناختی است. دیدگاه ذاتی و عرضی دین در نومنزله بر مبانی سستی مثل محدود کردن ذاتیات دین به چند واژه مبهم و کلی، استوار گشته است. در نگاه آنان فقط تعداد محدودی از گزاره‌های 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)

نتیجه‌گیری

باتوجه به تبع صورت گرفته در رابطه با دیدگاههای تحولگرایانه دینی شاه ولی الله دهلوی در مسئله ذاتی و عرضی در دین و ورود مفصل و گسترده نومعترزلیان بعد از او واستمساک و استناد آنان به کلمات و دیدگاه های شاه ولی الله در این رابطه، میتوان نتیجه گرفت؛ نومعترزله در یک سیر تاریخی و تطور فکری، متأثر از مبانی فکری متفکران تجددگرای شبه قاره هند نظری 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 رهزنِ هر نواندیشی برای نواعتزالی اندیشیدن باشد. با توجه به دیدگاه نواعتزالی 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. بنابرآن 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)، *تقدیق‌گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چ ۲، تهران یادآوران.
۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۵)، *النص، السلطنه، الحقيقة*، بیروت، مرکز ثقیقی عربی، چاپ اول.
۳. ابوزید، نصر حامد، (۲۰۰۴)، *دواویر الخوف*، بهروд مرکز ثقیقی عربی، چاپ سوم.
۴. آرکون، محمد، (۱۹۹۶)، *العلمنه والدين*، 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)، *گادامز: 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 مادریت*، تهران، صراط، چاپ یکم.
۱۴. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، *ماهnamه زنان*، شماره ۵۹، ص ۳۲ - ۳۳.
۱۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، *اخلاق خدايان*، تهران، طرح نو، چاپ اول.
۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۱)، «اسلام وحی و نبوت پیرامون بسط تجربه نبوی»، *ماهnamه آفتاب*، شماره ۱۵، ص ۷۹.

۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، تهران، نشر صراط، چاپ پنجم.
۱۸. سیداحمدخان هندی، (۱۳۳۲)، تفسیر القرآن و هوالهندی و الفرقان، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، شرکت تضامنی محمدحسن علمی و دیگران.
۱۹. شاه ولی الل دهلوی، الشیخ احمد (شاه ولی الله)، (۱۲۹۴)، حجت الله البالغه، مترجم مولانا سید محمد یوسف حسین پور.
۲۰. شاه ولی الله دهلوی، الشیخ احمد (شاه ولی الله)، (۱۴۲۶ق / ۲۰۰۶م)، الفوز الكبير فی اصول التفسیر، بیت العلم کراتشی، الطبعه الثالثه.
۲۱. شاه ولی الله دهلوی، (بی تا)، تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانیاء، سلسله مطبوعات آکادمیه شاه ولی الله.
۲۲. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم، ۳۰ جلدی، مؤسسه آل الیت (ع).
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۲ جلدی، بیروت، انتشارات موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. عرب صالحی، (بی تا)، مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو، ۵ جلدی، تهران، بی‌نا.
۲۵. علاسوند، فریبا، اعتزال نو و فمینیسم، مندرج در مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو، ۵ جلدی، تهران، بی‌نا.
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، دارالکتاب.
۲۹. محمد کاشی زاده، محمدحسن قدردان قراملکی، تحلیل ذاتی و عرضی دین از منظر نومعترزله، مندرج در مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو، بی‌نا.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۶)، اصول کافی، چهار جلدی، ترجمه مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامیه.

-
۳۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، *اخلاقی در قرآن*، قم، نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱)، *نظام حقوقی زن در اسلام*، تهران، صدر، چاپ شصتم.
 ۳۳. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۵)، *مشتاقی و مهجوری؛ گفتگوهایی در باب فرهنگ و سیاست*، تهران، نشر نگاه معاصر.
 ۳۴. هگل، ویلهلم فردیش، (۱۳۸۶)، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه داوود پرهام، تهران، نشر آگاه.

35. Gadamer Hans-Georg, (1994), *Truth And Metthod*, Second Revisd Edition Translated by joel Weinsheimer and Denald G. Marshal.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۳ - ۵۳

جهان‌شناسی تطبیقی بین ملاصدرا و اسپینوزا

انور رئیسی^۱

عباس احمدی سعدی^۲

محمد علی اخگر^۳

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 حکیم‌الهی نیز که هر یک نظام فلسفی و مکتب فکری ویژه‌ای دارند در این باب نیز باید دیدگاه خاصی داشته باشند که این نوشه در صدد 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 مدام 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@iau.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 مسائله

یکی از مسائل اساسی در خداشناسی یا الهیات بالمعنى الاخص، مسئله ارتباط خدا با جهان هستی است: اینکه خدا از میان اقسام مختلف قابل تصور چگونه با جهان ارتباط برقرار می کند. از آن جا که این بحث یکی از مهم ترین پیش فرض های اغلب مسائل فلسفه دین است باید تحلیل مناسبی از آن ارائه کرد تا بر اساس آن بتوان به ارزیابی عقلانی صدق و کذب گزاره ای پرداخت.. (ریتر، یواخیم و دیگران، ۱۳۹۴، ۱۷) در طبیعت گرایی جدید خطوط روش و دقیقی که در فلسفه و الهیات قرون وسطی میان «امر طبیعی» و «امر فوق طبیعی» ترسیم شده بود، هرچه کمرنگ تر شد و مفهومی کل گرایانه 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) در حالی که در قرون وسطی و همچنین در مسیحیت اعتقاد بر این بود که خدا مافق 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 حائل در آن، نه آنکه او چیزی جدای از خلق باشد. (استرود، ۱۹۹۶، ۴۴) اسپینوزا وحدت انگاری 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، 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 می رود. به عبارت دیگر: تنها یک خدا هست که همان طبیعت می باشد و دو وجه دارد با نام های 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 خدادست (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۱۳).

یکی از انواع ارتباط خداوند با جهان هستی فاعلیت خدا در جهان می باشد. صدرالمتألهین شیرازی ابتدا فاعل را به شش بخش تقسیم می کند: بالطبع، بالقسرا، بالجبر،

بالقصد، بالعنایه و بالرضا. در نظر ملا صдра خداوند یا فاعل بالعنایه است یا 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 بالعنایه است» (ملاصdra، ۱۴۱۰، ج ۲۲۵) فاعل بالعنایه 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 (ملاصdra، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۰). در نظر صдра 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 صдра 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 (ملاصdra، ۱۴۱۰، ج ۶، ۲۷۱). صдра 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 هرچه فاعلیتش چیزی را به این طریقه باشد، هم فاعل آن شیء خواهد بود و هم غایت آن» (ملاصdra، ۱۳۶۲، ۱۶۰) حاصل این نظریه آن است که موجود 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 معبد 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^۱ وجود» می‌باشد. ملاصدرا ادعا می‌کند که نه فقط گزاره «وجود» بلکه خود «وجود» نیز میهم یا پیوسته در حال تغییر است؛ بدین ترتیب ملاصدرا به نظریه‌ای که در ابتدا ماهیت زبان‌شناختی داشت، بعده 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 خدادست که آن را «خدا یا طبیعت» می‌خواند. طبق این نظرگاه، خدا ماوراء جهان مخلوق نیست بلکه در همه جای آن حضور دارد. (لیزنبرخ^۲، 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 تمام 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 منزه است از آنچه ملحدان گویند، و خدا قیوم همه‌چیز و افاضه‌کننده خیر - از ازل تا ابد - و برافرازende 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 إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»^۱. 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 برانگیزندۀ 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 بنابر 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 مشترک‌کند. پوشیده نماند که اتصاف یافتن خدای بلند مرتبه به فاعلیت، بنابر 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 سرایرده‌های نوری و نورهای قیومی - مانند نورهای این خورشید محسوس - می‌باشند، که گویی برزخی میان ذات نیره و اشیاء مستبرقه‌اند، و از این وسائط نوری، به کلمات خدا و کلمات تامات - که نیکوکار و بدکار از دست شر هرشیطانی جز به آنها پناهی ندارد - تعبیر می‌شود و آنها از عالم امر و خیر محض اند و شر در آنها نیست، و به همین جهت از دست شرها باید به کلمات خدا پناه برد، و هرچه 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 موضوعی دیگر بر عنایی 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 ایجادشدن نظام ممکنات توسط او راضی است. به عبارت دیگر، خدا وجود خارجی ممکنات را خواسته است و این رضایت و خواستن، همان عنصر سومی 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). صدرآ 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 میداند که ملایم با انسان است، میگوید 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، ۱۳۶۲، ۱۶۱)

ملاصدرا در تعلیقه بر «الاهیات شفاء» این نوآوری شیخ را مورد توجه قرار داده و می‌نویسد: «بدان که حتی 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 مقایم این اقسام را بدون لحاظ نسبتی که به مقتضای برهان با واقعیت دارند مد نظر قرار داده و چنین یافتد که هیچ مفهوم کلی نیست جز اینکه به یکی از این سه عنوان موصوف شود، پس در ابتدا حکم کردن.

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 الاجب لذاته، الممکن 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 مصدق 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، ۱۹۸۱، ۶، 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. این سینا برای تنبیه به این نکته در المباحثات می‌نویسد: «انهم حدوا الممکن والممتنع والواجب بحدود أخذوا البعض منها في حد البعض فكان دوراً و اولى الثالثة بأن يتصور او»، هو الواجب؛ فان الواجب يدل على تأكيد الوجود والوجود أعرف من العدم لأن الوجود يعرف بذاته و العدم بوجه ما، يعرف بالوجود».

۲- اینکه یکی از این اقسام یعنی واجب اصلاً ماهیت ندارد (الاول لاماھیه له")، خود به خود در تقسیم ثانی ملحوظ است؛ یعنی واجب الوجود از رهگذار ماهیت تصور نمی‌شود تا پرسش شود ماهیت واجب الوجود چیست و گفته شود الحق ماهیه انته.

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 حقيقة واحدة مختلفه المراتب» (ملاصدا، ۱۸۹۶، ۳۰۵) به نحوی که تمایز بین این مراتب به خود وجود است و مابه الامتیاز در آنها عین مابه الاشتراك است و بر عکس 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 مصدقاق حمل موجود بر معلول می‌گردد؛ زیرا اگر شء 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 موثری در وجود یافت نمی‌شود. این که گفته شد وجود حقیقی به حق تعالی منحصر است، به معنای نفی موجودیت از دیگران نیست؛ چنان‌که 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 قوانیست. 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 نویسنده‌ی 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 و سایط 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 جميع کلمات و مشتمل بر همه اسماء حسنی و صفات والاست - اقتضا فرمود، مملکت ایجاد و رحمت را گستردۀ 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، بر افراسته ساخت، و این امر از سوی ذات قدیم احادیث بالمبasherه و بدون واسطه‌ای بعيد (و با واسطۀ 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 منزه 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 انسان، پیدایش ارواح و مقصود از وجود ارواح ناطقه، پیدایش جانشین خدا بر روی زمین است که: «إِنَّ جَاعِلَهُ نَبِيًّا لِّأَرْضٍ خَلِيفَةً».

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 همهٔ پیامبران خدا و شفیعان روز جزا نیز این چنین است. پس قلب پیامبر (ص) دو در دارد که یکی از آنها به‌سوی عالم ملکوت - که همان عالم لوح محفوظ و عالم ملائکهٔ علمی و عملی است - و دیگری به‌سوی قوای مدرکه 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 (ملاصدراء، ۱۳۶۴، ۱۴۵).

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

ملاصدراء در یک مرحله با دقت در مفهوٰ علیت، از علیت مشایی به ربط وجودی معلوم به وجود مستقل واجب رسید و در مرحlobeٰ دیگری از دقت در تحلیل مفهوم علیت صدرایی و وجود ربطی معلوم، به عدم استقلال وجود معلوم و آینه و تجلی بودن معلوم از واجب رسید که این همان وحدت وجود شخصی است.

ملاصدراء 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 کامل ترین 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 فعل اند 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 ۱۱۹، ۸) در تعالی صرف، خداوند متمایز از عالم و ماورای آن است به گونه‌ای که هیچ گونه اشتراک و شباهتی با عالم ندارد و کاملاً جدا و گسیخته از ان است. از این رو، منزه 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 تمايز مانع از حضور او در عالم نیست. خدا به حسب ذاتش متعالی و به لحاظ فیض و فعلش جاری در عالم و حاضر در فراختنی 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

طبیعت گرایی 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؛ «بی نهایت مطلق بودن، یعنی جوهری مشکل 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 در کمی کند» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۴) و تعریف اسپینوزا از جوهر این است: «آن چیزی که فی نفسه 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 در ک 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 متادف 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 خداباور 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، 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، در ک 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 در ک 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،^۱ 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 ازلى، ضروری و فعال طبیعت است، با خدا یا جوهر یکسان نیستند، بلکه آثار آن هستند. مسئله واقعی این نیست که قرائت مناسب از متأفیزیک اسپینوزا از خدا و رابطه آن با حالت‌های محدود چیست. در هر دو تفسیر، حرکت اسپینوزا حرکتی طبیعت گرایانه و تقلیل کننده 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 پذیرد که خدا چیزی جز طبیعت نیست. چیزی که واقعاً پانتئیست را از ملحد متمایز می‌کند این است که پانتئیست نگرش‌های روانشناختی دینی مورد نیاز خداباوری 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، ۸-۷).

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 والاتر 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 تسليم عبادی. اینها فقط باعث رفتار خرافی و اطاعت از مقامات کلیسا یی 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 یانسنسیست، 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^۱، ۲۰۰۹، ۱۵۹) علاوه بر این، آنچه می‌تواند در برابر اسپینوزیسم نیز سنگینی کند در رد صریح مونیسم هستی شناسانه 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 خدادست – اندیشه – در خدادست 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^۱، ۲۰۲۰)

اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که روابط علیّی 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، ۱۲، ۲۰۰۳). 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، ۳-۲) 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.

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

مهمنترین حقایق طبیعت را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه همه چیز اساساً به علل طبیعی والاتر 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 کلیساًی 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 نشأتی 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 (лагаو، 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 (лагаو، ۱۹۸۱، ۲، ۵۳)

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

خدا در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا یکی از موجودات منتهای 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 متاخر زمانی و دیگر دفعی مکانی قابل انقسام به متقدم و متاخر 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 تجدّد استمرار دارد استمراری که تجدّدی 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، در ک می‌کند. و از طریق فعل و افعالات 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^۱، 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 تجدّد و تصرّم است و حرکت و تجدّد و خروج همه متاخر کات از قوه بفعل مستند به طبیعت است و طبیعت در تجدّد خویش استمرار دارد. یعنی در تجدّدش ثابت است و ثبوتش همان استمرار تجدّد است و تجدّد 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 تغییر 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 برده، 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 آنچایی 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 بدوى 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 می نماید که مجموع آنها نشان می دهد جهان، بدان سبب که مبدأش واحد شخصی است، وحدت شخصی دارد. این نکات سه گانه عبارت است از:

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

۲- وحدت جهان وحدت شخصی است و گاه آن را «انسان کبیر» یا «کتاب مبین» می خوانند؛ چنان که گاه انسان را «عالی صغير» یا «نسخه‌ی منتخبه» می نامند. در عالم کثرت‌هایی هست که می توان نسبت توحد و یکی بودن به آن‌ها داد؛ مانند هیأت مجموعی و کیفیات تالیفی. حتی از اعتباریات^۱ مانند مجموعه پنج تابی، ده تابی 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 نمی کنند، تفاوت دارد؛ معروض آن‌ها کلی است و از بهم پیوستن اجزای دارای وحدت شخصی و افراد بسیار مجموعه‌ی کلی پدید نمی آید.

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

باتوجه به نکاتی که بیان گردید: اگر در جهان موجودی که تشخّص و وحدت عین آن است نباشد تا مبدأ نظام 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 محدودات (پنج تا و ده تا و...) است.

نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شده است تا نگرش دو فیلسوف برجسته، یعنی صدرالمتألهین و اسپینوزا که درباره جهان شناسی اندیشیده‌اند و دیدگاه بدیع و متفاوتی عرضه کرده‌اند، با یکدیگر مقایسه و نکته‌سننجی‌های آنان واکاوی شود. صدرالمتألهین با توجه به روش خاصی که در فلسفه دارد؛ یعنی استفاده از برهان، وحی و شهود به تبیین جهان شناسی پرداخته و در نهایت پاسخی عقلانی بر پایه براهین منطقی ارائه می‌کند .. اسپینوزا نیز به عنوان فیلسفی عقل گرا در خصوص جهان شناسی 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. بدين ترتیب، ذهن، کم و بیش مبهم، آنچه را در بدنش می‌گذرد، در ک می‌کند. و از طریق فعل و افعالات 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. ریتر، یوآخیم (۱۳۹۱)، فرنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفی، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، جلد دوم: الهیات، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و موسسه فرهنگی - پژوهشی نوار غنوی
۴. پارکینسون، ج، (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه راتلچ: دوران نوزایی و عقلگرایی قرن ۱۷، ترجمه سیدمصطفی شهرآینی، انتشارات حکمت با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم ملاصدرا (۱۴۱۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. _____ (۱۳۹۲)، مبادئ و معاد، ترجمه احمدبن محمد الحسینی اردکانی، تهران؛ جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران
۷. _____ (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، بیروت، دار احیاء التراث.
۸. _____ (۱۳۸۳) شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجه، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرنگی.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۵ - ۹۲

دین و جنگ افروزی؟!

بررسی اعتقادی تصویر جنگ افروزانه داوکینز از دین بر اساس نگرش اسلامی

حمیدرضا شاکرین^۱

چکیده

کار کرد 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 داوکینز نودار وینیست طبیعت گرای معاصر و از نامدارترین سران الحاد جدید، دین را عامل تشتن، 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 داوکینز را به روش کتابخانه‌ای بررسی و از طریق تحلیل عقلی و کاوش در آموزه‌های اسلامی مورد داوری قرار دهد. نتیجه تحقیق این است که تصویر پردازی داوکینز از دین مخدوش و نتیجه گیریهای آن فاقد استانداردهای منطقی و پشتونه‌ها و اعتبار علمی لازم است.

واژگان کلیدی

دین پژوهی، کار کرد دین، دین و اجتماع، الحاد جدید، ریچارد داوکینز.

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 مسائله

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 داوکینز و دیگر سردمداران جریان الحاد جدید نقش دین را تخریب گرانه و آن را با واسطه و بی‌واسطه سبب جنگ و خشونت به‌شمار می‌آورند.

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

داوکینز برای نمونه به مبارزه و ستیزه‌جوییهای رایج در میان مسیحیان کاتولیک و پروتستان پرداخته و می‌نویسد: «در انگلستان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها متناوباً از یکدیگر برتری جسته و هر کدام که دست بالاتر می‌یافتد 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، درواقع ناشی از سوء برداشتها یا سوء استفاده از دین در جهت خودخواهی‌ها، آزمندی‌ها، مطامع و منافع شخصی یا گروهی بوده است.

داوکینز 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 داوکینز همنوا با ترانه «جان لون» جهانی را آرزو می کند که با نبودن دین رنگ آرامش به خود گیرد. (Dawkins, 2006, p. 1-2)

در رابطه با پیشینه تحقیق گفتند است هم در نقد خشونت زانگاری دین آثار مختلفی به نگارش در آمده است و هم در نقد اندیشه ها و آثار داوکینز. لیکن آنچه در این بین مغفول واقع شده یا کمتر مورد توجه قرار گرفته، نقطه تلاقی این دو است. نحوه تصویرسازی و اتهام زنی داوکینز به دین چنان است که حتی کثرفهی و کثرفتاری های 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 داوکینز در این زمینه کتاب، رساله یا مقاله ای یافت نگردید و پرداختن به آن از نوآوری های جستار حاضر است.

نقد

دیدگاه داوکینز از جهات مختلفی قابل بررسی و نقد است. اکنون به جهت رعایت اختصار ناچاریم به بیان برخی از اشکالات آن بسته 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 جنگهای اطلاق می شود که از جمله عوامل موثر در آن تفاوت های مذهبی بوده و یا به نحوی توجیه دینی شده است. نمونه بارز آن مجموعه ای از جنگ ها است که در طول قرن های ۱۶ و ۱۷ و اوایل قرن ۱۸ در اروپا رخ داد. در پی اصلاحات پروتستانی در سال ۱۵۱۷، جنگ هایی رخ نمود که نظم مذهبی و سیاسی کشورهای کاتولیک اروپا و به تعبیری جهان مسیحیت را دگرگون ساخت. از جمله انگیزه های مطرح شده در این جنگها جاه طلبی های سرمیانی و درگیری های قدرت های

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

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

در پی آن کشمکشهای بی‌فرجام 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 گنوها که با فرمان نانت^۵ (۱۵۹۸) تضمین شده بود پایان یافت. (See: The

Editors of Encyclopedia Britannica, 2024)

چنانکه ملاحظه می‌شود در این نبردها و مشابهات آن سهم عاملی به نام دین بسیار مبهم است و اینکه بتوان آن را مقصراً اصلی قلمداد کرد بسیار دور از واقع می‌نماید. البته تعیین این موضوع دشواری‌هایی دارد و چنین انتظاری هم از سردمداران الحاد جدید نمی‌رود. لیکن باید توجه داشت که محکوم کردن عجولانه دین فاقد پشتونه معتبر است و بیشتر بار تبلیغاتی دارد تا نگاهی واقع‌بینانه و علمی.

دوم. تصویرسازی اغراق آمیز

مراد از «به‌طرز وحشتاک 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 می‌کند؟ اینگونه تعابیر بدون آنکه دقیقی از این جهات در برداشته باشد، تصویری مهیب و چه بسا هم‌سنگ جنگهای بزرگ جهانی پدید می‌آورد. 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 داروینیسم 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 پیش‌گفته بسیار اندک مورد توجه قرار گرفته یا محکوم و مقصراً قلمداد می‌شوند!

آیا آنچه به نام مذهب در طول تاریخ رخ داده، فارغ از نقش احیاناً 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 اشتها را سیری‌ناپذیر، فزوون‌خواهی، قدرت طلبی، نژادپرستی و فرهنگ سفید پوستان غربی بود؟!

سوم. وارونه نمایی

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

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 و دود، (بروح ۸۵: ۱۴؛ هود ۱۱: ۹۰) غفور، (بروح ۸۵: ۱۴) رحمان، (فاتحه ۱: ۳ - ۱؛ بقره ۲: ۱۶۳) رحیم، (هد 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 تواب بقره (۲: ۱۱۲، ۱۲۸، ۵۴، ۳۷، 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): ۴؛ ابراهیم (۱۴): ۴؛ زمر (۳۹): ۳۷؛ سجده (۳۲): ۲۳؛ زخرف (۴۳): ۴۱؛ دخان (۴۴): ۱۶) نیز می‌باشد. رحمت او بر غضبیش پیشی دارد (ابن طاوس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۰۸) و در نگاهی دقیق‌تر غضب الهی از توابع رحمت واسعه و جلوه‌ای از جلوه‌های آن است. انسان و جهان، برآیند فیض و رحمت عام و مطلق الاهی 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 بر عهده اوست. در میان همه موجودات، اوست که مسؤولیت بزرگ تکمیل، اصلاح و تربیت خود و جامعهٔ خویش را دارد. گرینش صراط مستقیم کمال و هدایت، او را شایسته لطف و عنایت افزون الاهی می‌کند و پشت پا زدن به آن، او را از غایت حقیقی آفرینش و جلب رحمت الاهی دور ساخته و گرفتار نقمت و نگون‌ساری می‌نماید.

افزون بر این در جهان‌بینی اسلام، رابطهٔ ضلالت با شقاوت و نگون‌بختی، رابطه‌ای حقیقی و تکوینی است، نه وضعی و اعتباری. از این‌رو حکمت و رحمت الاهی اقتضاء می‌کند بهترین آموزه‌ها و برنامه‌های تربیتی سعادت‌آفرین همراه با تشویقات و عوامل انگیزشی مناسب به وی ارائه شود و در موارد لزوم با تشریع 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 الاهی نیست.

بدین‌روی اسلام، نه آن‌سان که داوکیتز تصور کرده، خشونت‌گر است و نه چنان که خواستاران اباحتگری و تساهل^۱ لیرالی در جست‌وجوی آنند، مسامحه‌گر می‌باشد. بدون شک اسلام آین رحمت و طلایه‌دار سعادت و نیک‌فرجامی انسان است. چنین مرامی هرگز اصل را برخشونت نمی‌گذارد، اما در عین حال نسبت به خطرات و آفات و عوامل بازدارنده سعادت فرد و جامعه، نیز تساهل و تسامح نمی‌ورزد. درنتیجه اصل در اسلام غلبة

1. Tolerance.

رحمت است. اما در مواردی که شیوه‌های مسالمت آمیز 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 داوکینز 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 وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقَنُونَ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُمْلِحُونَ»؛ و آنان که به آنچه بر تو و بر پیامبران پیش از تو نازل شده است ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند؛ هم ایناند که از لطف پروردگار خویش به راه راستند و به حقیقت، رستگاران عالمند (بقره: ۵-۴). در عین حال کاملاً معقول است که در عصر خاتم و اپسین شریعت الهی که کامل‌ترین آنهاست، از حقانیت کامل برخوردار بوده و با بعثت پیامبر اسلام شرایع آسمانی پیشین نسخ شوند. اما مساله نسخ به لحاظ وظیفه‌شناسختی یک چیز است و چگونگی رفتار با پیروان دیگر ادیان مساله‌ای دیگر. (بنگرید: شاکرین، ۱۴۰، ص ۳۱۵-۳۳۴)

۲. از تعالیم اساسی قرآن دعوت به صلح و همزیستی مسالمت آمیز و بازداری از هرگونه تجاوز و تعدی به دیگران از جمله پیروان دیگر ادیان است: «...و لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين (بقره: ۱۹۰)؛ هرگز تعدی و تجاوز نکنید زیرا خداوند تجاوز کاران را دوست نمی‌دارد». قرآن همچنین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْهَلُوا فِي آلِّسْلِمِ كَافَةً وَ لَا تَتَّبِعُوْا حُطُّوْاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَذُُوْمٌ مُّبِيْنٌ» (بقره: ۲۰۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، همگان به صلح و آشتی درآید و پای بر جای پای شیطان مگذارید که او دشمن آشکار شمامست.

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

۴. از منظر قرآن مجید تنها روش دعوت به دین از طریق گفتوگوی منطقی، نیکو و مسالمت آمیز است (نحل: ۱۲۵) و هر گز با اجبار در دین موافق نیست. (بقره: ۲۵۶)

بررسی سیره پیامبر (ص) نیز نشان می‌دهد که نه تنها با پیروان دیگر شرایع برخوردي کاملاً مسالمت آمیز داشته‌اند؛ بلکه در حمایت از آنان در برابر هر گونه 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 ذمیاً فقد آذانی؛ هر که کسی از اهل ذمه (غیر مسلمانانی) که در پناه اسلام زندگی می‌کنند را بیازارد، مرا آزرده است.» (بلاغی، ۱۳۷۰، 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 ساووجی، 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، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: اما اخ لك في الدين، او نظير لك في الخلق." ای مالک! مهریان باش و مردم را با دلی پر عاطفه و سینه‌ای سرشار از محبت بنگر؛ مباد که چون درنده‌ای به غارت جان و مال آنان بپردازی. 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 شیعه 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 مستثمر قان،

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 تحمل 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 و فادران 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 فضیلی بزرگ دانسته و پاداش فراوانی برای آن قائل است. اما برخلاف دیدگاه داوکینز جهاد فی سبیل الله نه در جنگ خلاصه می‌شود و نه آنجا که با جنگ همراه است ناظر به کشتار برای تحمل عقیده یا کشتن کسی به خاطر دین او است. جهاد به لحاظ لغوی از ریشه «جهد» 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 شعایر 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 بَعْثَةَ سَرِيرَةً ، فَلَمَّا رَجَعُوا قَالَ: مَرْحَبًا بِقَوْمٍ قَضَوْا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ وَبَقَيَ عَلَيْهِمُ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ». قیل: یا رسول الله، و ما الجھاد الْأَكْبَرُ؟ قال: جِهَادُ النَّفْسِ؛ پیامبر خدا صلی الله علیه و آله سپاهی را به جنگ گسیل داشت. همین که سپاهیان بازگشتند فرمود: خوشامد می گوییم به مردمانی که جهاد اصغر را پشت سر گذارند، اما همچنان جهاد اکبر را پیش رو دارند. از آن حضرت پرسیدند: ای رسول خدا! جهاد اکبر چیست؟ فرمود: جهاد با نفس.» (کلینی، ۳۶۵، ج ۵، ص ۱۲)

از امام صادق علیه السلام همچنین روایت شده است: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْهِ؛ بِرْتَرِينْ جَهَادَ اِنْ اَسْتَ كَهْ شَخْصَ بَا نَفْسَ (هَوَاهَای نَفْسَانِی) نَهْفَتَهُ درْ مِيَانَ دَوْ پَهْلَوِی خَوِیشْ مَبَارِزَهْ كَنْد.» (حر عاملی؛ ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۱۶۳) از جمله تفاوت‌های جهاد درونی و بیرونی این است که (۱) جهاد بیرونی امری موقت و در مواردی قابل جایگزینی با صلح و مدارا است و تنها در شرایط خاصی لازم می شود، اما جهاد درونی امری دائمی و بدیل ناپذیر است. (۲) جهاد بیرونی امری کفایی است و بر اشخاص خاصی مانند توانمندان جسمی فرض است و دیگر کسان از آن معاف نیست، اما جهاد درونی همگانی است و هر کسی همواره باید در جهت تهذیب نفس و آراستن آن به فضائل بکوشد و هیچ لحظه‌ای را در این مصاف سرنوشت‌ساز، که ارتقا دهنده به اعلی علیین و رهاننده از اسفل ساقلین است، از دست ندهد. (۳) جهاد درونی پشتوانه جهاد بیرونی، ضامن سلامت آن، بازدارنده از انحراف، اعوجاج، زیاده‌روی، تعدی و قصور و تقصیر در آن است.

۲. جهاد بیرونی

جهاد بیرونی گونه‌های مختلفی را در بر می گیرد از قبیل تلاش‌های معرفتی و فرهنگی برای ارتقای سطح معرفتی، تعلیم و تربیت و اصلاح فرهنگی جامعه، جهاد 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 که برای اسلام و مسلمانان دارند. چنین تلاش‌هایی از سویی ضرورت است و از دیگر سو به طور معمول با رنج و سختیهای طاقت فرسایی همراه بوده و کاملاً معقول است که از پاداش بزرگی نزد پروردگار بخوردار 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 داوکینز 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 پازدن 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 خواهد 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 داوکینز به مثابه جنگ و کشتار برای عقیده و تحمیل آن قلمداد کرده است.

در پاسخ گفتی 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 (زمیر: 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: «وَإِنَّ أَحَدًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَ كَهْ فَأَجْرُهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَلْيَغْهُ مَأْتَهُ ذِلِكَ 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 ناگاهند.»

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 «رهایی بخش» و برای مقابله با خشونت و اختناق است. جهاد ابتدایی مبارزه با نظام‌های ظالمانه و ستمگری است که با توصل به زور و فشار، اجازه نمی‌دهند مردمانی که مشتاق شنیدن پیام‌الاھی 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 این گونه، راه خدا را سد می‌کنند. بنابراین جهاد ابتدایی، تلاش برای آزادی و نوعی «جهاد دفاعی» و جزء «حقوق انسانی» است، نه قسم 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 داوکینز 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 فضیلی 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 مسالمت آمیز 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 پشتونهای 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 محركه نیرومندی برای حرکتها و تغییرات مثبت اجتماعی است. از طرف دیگر این ظرفیت و توان بالا برای سودجویان و منافقان زیر ک نیز وسوسه انگیز است و همواره می کوشند از آن در جهات مقاصد شوم خود استفاده کنند. از این رو هم مجاهدتهای اصیل و مثبت با نام دین رقم می خورد و هم جریانهای غیراصیل و بدله ای 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 جاذبه ای برخوردار نیست تا کسانی حاضر باشند شورمندانه به پای آن جان بسپارند و از عده و عده و توان چندانی ببهره مند نیست تا برای دیگران وسوسه انگیز باشد. درنتیجه طبیعی است که چنین حرکتهایی را نه به شکل اصیل آن، اگر اصالی برایش فرض شود، و نه به شکل بدله آن نمی توان 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 می آورند و برای آن حاضر به فدایکاری می شوند 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 می توانیم علم و جهل را در نظر گیریم. 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 دهنند. اما جهل و نادانی به خودی خود جاذبه ای ندارد و اگر کسانی هم گرفتار آنند 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 می توان ضعف آرزوی جهانی صلح آمیز در غیاب دین را نیز دریافت. اگر علم و تکنولوژی پیشرفته و قدرت برآمده از آن نبود بسیاری از جنگهای خونین هم یا صورت نمی پذیرفت و یا آسیبهای بسیار کمتری به همراه داشت. اما آیا امثال داوکینز حاضرند جهانی بدون علم و تکنولوژی را به دلیل فوق آرزو کرده و یا توصیه

کنند؟ به عبارت دیگر اگر کسی علم را مقصراً اصلی نبردهای خونین قلمداد کرده و به نفی آن فتواده با چه پاسخی رو برو 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 مساله‌ای دیگر و نباید به خاطر اشتباه در کاربست علم، عدم مطلوبیت اصل آن را نتیجه گرفت. همینطور است هر امر ارزشمند دیگری از جمله دین.

پنجم. خشونتهاي الحاد بنيان

برخلاف دیدگاه داوکینز جنگ، خشونت و تخریبهاي هم به نام دين زدایي و حرکتهاي الحادي رخ نموده است. شمارى از خشونتهاي که بر اساس ايدئولوژيهای ماركسیستی صورت گرفته از اين قبيل است. جان لنوكس^۱ فيلسوف و رياضى دان ايرلندي، از شمارى انديشمندان روسى نقل مى‌کند که ما مى‌پنداشتيم با رها شدن از خدا مى‌توان ارزشهاي انساني را پاس داشت؛ در حالى که هم خدا را تباہ كردیم و هم انسان را. از نظر لنوكس داوکینز چيزی از واقعیتهاي قرن بیستم نمی‌داند. به او باید گفت به لهستان بیاید تا اگر حقیقتاً گوش شنوايی داشته باشد مستندات و شواهدی از پیوند میان الحاد و ستمنگري را با او در میان بگذاريم. (Lennox 2011, p. 87)

ششم. دين و صلح جهانی

برخلاف يكsonنگری بدینانه حاكم بر دیدگاه امثال داوکینز، توانايی و نقش دین در ايجاد و صلح و همزیستی مسالمت آمیز بسيار بالا است و الحاد به خودی از اين جهت قابلیت درخور اعتنایی ندارد. نمونه‌ای عینی از اين مساله را در پایان بخشیدن به جنگها و خونریزیهاي يكصدساله قبایل اوس و خزر و ايجاد برادری بين آنان بدون کمترین هزینه توسط پیامبر اسلام(ص) می‌توان یافت. دین میان اسلام مبانی و بن‌مايه‌های معرفتی استوار و درونمايه‌هایی در حوزه روابط بين الملل دارد که قادر به ايجاد همبستگی و نظم جهانی براساس عدالت، آزادی، تعاؤن، همزیستی مسالمت آمیز و دیگر ارزشهاي عام انسانی است. (بنگرید: قبیلو، ۱۳۹۵، ص ۲۹-۵۳)

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 تباہی 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 براساس منطق معتبر فهم دین را بسط داده و جایگزین خوانش‌های افراطی و تفریطی مانند تجددگرایی و تحجر گرایی دور از منطق حقیقی دین الهی کنند. بر این اساس نحوه سلوک و تعامل دینی نیز نیازمند تهدیب 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 نامدار اگرانه دانسته و برای کثرفهمنی و سوء استفاده از دین نیز سهمی در این ماجرا قائل است. وی در هر دو مورد دین را مقصراً 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 ناهماننگ با واقعیتهای تاریخی؛ (۳) کرتابی و وارونه نمایی 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 همیستی مسالمت‌آمیز، اصل استشاناپذیر 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) فضیلت تراشیهای سست و واهی برای الحاد در برابر دین. داوکینز از سویی چشم بر خشونتهای الحاد بنیان فرومی‌بندد و از دیگر سو دانسته یا نادانسته ضعف و ناتوانی الحاد از آرمان پروری 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 همیستی مسالمت‌آمیز، 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 تجدد گرایی افراطی است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

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

۱۳. قبرلو، 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. الكلینی، محمد بن یعقوب: (۱۳۶۵) *الکافی ج ۵*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالكتب الاسلامیه، الطبعه الثانیه.
۱۵. مطهری، (۱۳۷۱) *عدل الهی*، تهران، صدر.
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 ۹۳ - ۱۱۸

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

مسعود شیبک^۱

نادر مختاری افراکتی^۲

محمود قیوم زاده^۳

چکیده

داوری مبتنی بر دین به عنوان یکی از سازوکارهای حل اختلاف، دارای کاربردها و مزیت‌های فراوانی در نظام‌های حقوقی دنیا است. حکمیت نیز به عنوان یک فرایند داوری اسلامی، دارای ظرفیت‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقی است که به صورت 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 تراحم مکائیسم‌های 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 تراحم ساختاری-معرفتی، تراحم ماهوی، و تراحم رویه‌ای با چالش‌هایی روبرو است که هر کدام خود دارای متغیرهای گوناگونی است. عدم تقارن هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در دو ساحت دینی و حقوقی و فقدان هم‌افزایی بین این دو حیطه اهم دلایل زمینه‌ای این چالش‌ها به شمار می‌روند.

واژگان کلیدی

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

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد زاهدان، دانشگاه ازاد 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 ازاد اسلامی، ساوه، ایران.
Email: maaref@aiu-saveh.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۷

طرح مسائله

مکانیسم‌های حل اختلاف تناوبی^۱ مبتنی بر دین به دلیل برخی از ظرفیت‌های معرفت‌شناختی، ریشه داشتن در اصول اخلاقی و تعهدات عبادی طرفین حاضر در دعوی موردنویجه نظام‌های حقوقی در دنیا قرار گرفته است. نبود موانع دیوان‌سالارانه و محدودیت‌های نظام‌های قضایی، سریع تر 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)^۲ است. این مکانیسم که دارای ظرفیت‌های قضایی قابل توجهی است در تحقیقات علوم دینی و علوم اسلامی کمتر موردنویجه قرار گرفته است. همچنین، هاگشو^۳ (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^۴ (۲۰۱۱) در تحقیق خود دریافته بود که به دلیل نارسانی 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^۵ (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 ارائه شده 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 سرمایه‌گذاری^۱ 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 چارچوب‌های قانونی حل اختلاف مبتنی بر شرع از طریق داوری، باعث افزایش سرمایه‌گذاری‌های تجاری در این کشورها شده است که خود حاکی از ظرفیت‌های فقه اسلامی است.

علاوه بر ظرفیت‌های معرفتی و دانشی، ظرفیت‌های ساختاری برای استفاده از مکانیسم داوری مهیا شده است. از نظر حقوق بین‌الملل، این مکانیسم هم در فرایند و هم در شرایط، موردنپذیرش بسیاری از کشورها و نهادهای بین‌المللی قرار گرفته است (الرجუان، ۲۰۱۷: ۸۴). بر اساس میستلیس و کرول^۲ (۲۰۱۲) مشروعيت بخشی بین‌المللی حقوقی فرایند داوری به سال ۱۸۹۹ و تشکیل دیوان دائمی داوری^۳ در لاهه هلند برای حل تعارضات بین‌المللی کشورهای حوزه اقیانوسیه برمی‌گردد. بوربا^۴ (۲۰۰۹) در توصیف مشخصات این دیوان آورده است که از رایج‌ترین اصول داوری در این محکمه می‌توان به اصول ۱۵ و ۱۶ اشاره کرد که هنوز مورد رجوع نهادها و کشورهای معارض در صورت شکست‌های دیپلماتیک است. اهمیت این مکانیسم در سال ۱۹۲۳ در کنفرانس ژنو برجسته شد و پروتکل داوری ژنو مورد تأیید اتحادیه ملت‌ها قرار گرفت که اصول و مفاد آن هنوز موردنپذیرش 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^۵ است، از برجسته‌ترین اصول این پروتکل به شمار می‌رود که در سال ۱۹۲۷ منجر به تشکیل کنوانسیون اجرایی رأی ناشی از داوری بین‌المللی^۶ شد. بر اساس این کنوانسیون، حتی در صورت تضاد رأی ناشی از داوری، با قوانین کشورهای طرفین تعارض، این رأی لازم‌الاجرا 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

زنو، ماده یک). در سال ۱۹۵۸ نیز کنوانسیون «به رسمیت شناختن و الزام آور بودن رأی داوری بین المللی»^۱ در نیویورک تشکیل شد و تا این زمان، مهم‌ترین نهاد در این زمینه به شمار می‌رود. در سال ۱۹۷۶ نیز کمیسیون حقوق تجارت بین الملل سازمان ملل موسوم به آنسیترال^۲ 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 پردازند (هاگشو، ۲۰۱۳: ۴۸). البته برخی محققان مانند جودبیانتو 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 مجتمع گوناگون بین المللی، پرونده‌های حقوقی و تجاري فراوانی دارد که متأثر از محدودیت‌های نظام‌های حقوقی بین الملل است و ظرفیت انگاری 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 فقهی شیعی، به صورت خاص، تلاشی برای تدوین یک رویه حقوقی منسجم برای اجرای این سازوکار در مقیاس بین الملل در ایران انجام نشده است. این در حالی است که مرور پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که مطالعات محدودی در این حیطه انجام شده است و برخی از ابعاد این پدیده در مقایسه با نظام حقوقی بین الملل، مورد بررسی بخشی و نقطه‌ای قرار گرفته است. خلاصه 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 نارسانی‌های روشنی 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 بین‌المللی از یکسو و امکان‌سنجی کاربست عملی آن در نظام جاری داوری بین‌المللی از سوی دیگر، تحقیق حاضر تلاشی است تا با استخدام روش پدیدارشناسی، ضمن کشف ظرفیت‌های فقه شیعی در این زمینه، محورهای اصلی تزاحم مکانیسم‌های حل اختلاف مبتنی بر فقه و حقوق بین‌الملل 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 تزاحم مکانیسم‌های حل اختلاف مبتنی بر فقه امامیه (حکمیت) و حقوق بین‌الملل (داوری) کدام‌اند؟ مفروض اصلی تحقیق حاضر آن است که سازوکارهای حل اختلاف مبتنی بر فقه شیعی با سازوکارهای بین‌المللی 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 بین‌المللی را با دشواری‌هایی مواجه کرده است. بررسی مقایسه‌ای این مبانی در حقوق غرب نیز باعث مفاهeme 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 سmantیک و پرآگماتیک «داوری»، در بافت فقهی و حقوق بین‌الملل قابل بررسی است. در بافت فقهی، داوری معادل واژه «حکمیت» است که از ریشه فعلی «حَكَمَ» اتخاذ شده است و از لحاظ سmantیک به معنای برگرداندن انسان از کار خطا است. اما در تبیینی پرآگماتیک از مفهوم «حَكَمَ»، الزمخشri (۱۴۰۵، هـ ق) آن را به معنای به قضاوت گرفتن یک نفر (مُحَكَّم)، و جواز دادن به او برای قبول قضاؤت، 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 (قوانين اسلام) تعین می‌کند. داوری در فقه «تحکیم» نامیده می‌شود. وقتی دو یا چند نفر در امر مالی یا غیرمالی دعوا و اختلاف پیدا می‌کند و با هم توافق می‌کند که برای فیصله دادن به اختلاف، فردی را به عنوان حکم 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، ۱۴۱۸، 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 سنگلچی (۱۳۴۴: ۳۶) مورد اشاره قرار گرفته است و آن امکان فصل خصومت توسط قاضی تحکیم است.

در بافت حقوق بین‌الملل نیز تعبیر سماتیک از لغت داوری، با تعبیر پراغماتیک و عمل گرایانه از این واژه قرابت دارد. بر اساس لغت‌نامه موجز آکسفورد^۱، 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 خارج از شرایط دادگاه است. وجه اشتراک این منبع قانون حقوق قضایی، و محل قضاوت خارج از شرایط دادگاه است. وجه افتراق، منبع قانون تعریف یا تعریف فقهی، التزام به تصمیم اتخاذ شده توسط داور و وجه افتراء، منبع قانون است. در اقدام داوری^۲، 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 آنسیترال تشریح شده است. حصول نتیجه، حل وفصل عادلانه، بی طرفی داور یا هیئت داوری، تقلیل زمان، تقلیل هزینه، و آزادی در انتخاب داور و شرایط آن از مهم‌ترین اصول مطرح شده در این قوانین به شمار می‌روند.

۲. بررسی ادبیات مرتبط

۱-۲. مطالعات انجام شده در بافت ایران

حسن پور تیجی و انتخایان (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 دانسته‌اند که رأی صادرشده از آن برای طرفین تعارض لازم‌الاجرا است. همچنین نتایج حاصل از این تحقیق نشان می‌دهد 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 ظرفیت‌های روش غیر قضایی حکمیت و قلمرو و محدودیت‌های آن در حل وفصل منازعات پرداخته‌اند. نتایج حاصل از این تحقیق نشان داد که علیرغم ظرفیت‌های حقوقی و معرفتی این مکانیسم برای حل برخی از منازعات، به دلیل ضعف در قانون‌گذاری، استانداردها و سازمان‌های لازم برای بسط این مکانیسم، در این زمینه با محدودیت‌های جدی مواجه هستیم. از تمایزات این تحقیق می‌توان توجه به بافت کاربردی داوری و ارائه پیشنهادهای تقنی‌اشاره 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 پرداخته‌اند. نتایج حاصل از این مطالعه نشان داد که علیرغم تلاش قانون‌گذار 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. نویسنده‌گان پیشنهاد کرده‌اند که در صورت ابتلاء برخی از جنبه‌های دیگر

حقوق خانواده بر مبانی 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 موضوع، هم پوشانی و تطابق این مفاهیم اثبات شده است و شباهتی مانند عدم مشروعیت قضاوت تحکیمی یا عدم امکان به کارگیری و ضرورت آن در عصر غیت مرتفع شده است. بررسی نظری و تطبیق داوری با قضاوت تحکیمی و انتخابی از تمایزات این مقاله به شمار می‌رود. همچنین، خدری (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 داوری، 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، حين 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 به عنوان مبنای داوری در کشور امریکا 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 راه حل سریع‌تر و بهتری دارند. همچنین نتایج این تحقیق نشان داد که معایب این نوع داوری بیشتر

از مسائل ماهوی، ریشه در نبود سیاست گذاری‌های 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 به عنوان 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 تأثیرگذارند و باید در حین آموزش داوران و انتخاب آن‌ها بر این موارد اختلافی تأکید شود. خوکاژ (۲۰۱۷) نیز داوری مبتنی بر شریعت اسلامی و داوری تجاری بین‌المللی را به صورت 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 استاندارها و معیارهای تجارت بین‌المللی، باید به تمایزات بافتی و بومی کشورهای اسلامی نیز توجه نمود زیرا قوانین تجاری بین‌المللی صرفاً همه نگرانی‌ها 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 آنسیترال 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 داوری انگلستان پرداخته بود. در این مقایسه که منجر به نتایجی مانند تحقیق پیشین شده است، در پایان نویسنده با دید انتقادی تری به بررسی عوایق 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 تئوری 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 روش‌شناسخی در تجزیه و تحلیل مطالب رنج می‌برند. بر همین اساس، تحقیق حاضر از لحاظ حیطه تحقیق و شمول رویه‌های معیار بین‌المللی و ظرفیت‌های بافتی (فقه امامیه) دارای نوآوری است. از لحاظ روش‌شناسخی 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 کاوشن 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^۱ استفاده شده است. برخلاف روش‌های سنتی در تحقیق کیفی که از قالب مشاهده (نمون) برای بررسی و توصیف یک رخداد استفاده می‌کنند، پدیدارشناسی (فن‌نمون) به بررسی ذهنی رخدادها می‌پردازد (مارتون،^۲ ۱۹۸۸). بر این اساس، پدیدارشناسی یک روش تحقیق کیفی برای نگاشت ادراک، فهم و دریافت انسان‌ها از یک پدیده است (مارتون و پونگ،^۳ ۲۰۰۵). این‌بار اصلی گرداوری داده‌ها در این زمینه سندپژوهی^۴، مرور نظام یافته تحقیق و اعتباربخشی توسط نخبگان فقهی و حقوقی است. در سندپژوهی، استناد و کتاب‌های مرجع فقه امامیه

1. Comparative Phenomenography

2. Marton

3. Marton & Pong

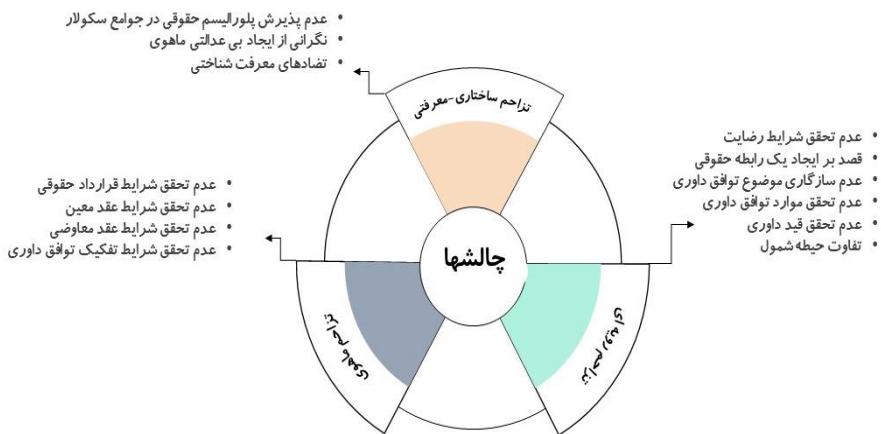
4. Documentary Research

برای بررسی ابعاد حکمیت به عنوان یک پدیدار، مورد بررسی قرار گرفته است و با کمک رویکرد زمینه‌یابی، ابعاد مختلف این پدیدار تا زمان حصول اشباع نظری، مورد مطالعه قرار می‌گیرند. 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^۱ (۲۰۰۲) که شامل بسامد،^۲ ربط مفهومی،^۳ و بار معنایی^۴ است، استفاده شد. همچنین برای اعتباربخشی به داده‌ها از راهبرد کنترل عضو^۵ اسونسون^۶ (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 بین‌الملل از دانشگاه آزاد اسلامی، به صورت نمونه‌گیری غیرتصادفی هدف‌دار^۷، محورهای کشف شده به صورت تطبیقی، مورد تأیید یا اصلاح این گروه نخبگانی قرار گرفتند.

۴. نتایج تحقیق

مرور پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که کاربست فرایند داوری مبتنی بر شریعت اسلامی، علیرغم ظرفیت‌های فراوان خود در حل سریع، کم‌هزینه و اخلاق‌مدارانه معارضات، به ویژه در منازعات تجاری، در بافت‌های بین‌المللی با چالش‌های فراوانی مواجه است. بر همین اساس، تحقیق حاضر تلاشی بود تا ضمن مرور نظام یافته ادبیات مرتبط با تحقیق، به کمک روش کیفی پدیدارشناسی، تراحم و چالش‌های مرتبط با این پدیده را کشف کند. نتایج تحقیق نشان داد که چالش‌های کاربست حکمیت در بافت بین‌الملل با چالش‌هایی در سه بعد تراحم ساختاری-معرفتی، تراحم ماهوی، و تراحم رویه‌ای 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 تراجم‌های ساختاری روپرتو است که از آن جمله می‌توان به برنتاییدن تکثر گرایی حقوقی در این جوامع، نگرانی از ایجاد بی عدالتی ماهوی و تفاوت‌های معرفت شناختی اشاره کرد. این محورها در زیر به تفکیک، تبیین شده‌اند.

۱-۱-۴. برنتاییدن پلورالیسم حقوقی توسط جوامع سکولار

علیرغم تلاش جوامع لیبرال غربی برای احترام به کثرت گرایی هنجاری موجود در جوامع خود که معمول تفاوت‌های هویتی و ارزشی شهروندان این جوامع است، در زمینه حقوقی امکان تبعیت از چندگانگی‌ها و پلورالیسم حقوقی به حداقل رسیده است. بر اساس یکر^۱ (۲۰۱۲)، جوامع غربی علیرغم تمایلات لیبرال، به شدت 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 استاندارهای حقوقی برای همه افراد یکسان است. در مقابل پلورالیسم حقوقی به این معناست که نظام‌های حقوقی متفاوتی با ارزش معادل نظام حقوقی معيار وجود داشته باشد که دارای

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^۱، ۲۰۰۱).

۲-۱-۴. نگرانی از ایجاد بی‌عدالتی ماهوی^۲

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^۳ 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^۴، 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

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

۱-۳-۴. تضادهای معرفت‌شناختی^۱

استخدام فرایندهای داوری مبتنی بر دین مستلزم کاربست رویه‌های قانونی مبتنی بر همان دین است. در فرایندهای لیرال 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 لیرال غربی قرار دارد. همچنین، در مبانی فقه اسلامی، بار اثبات^۲ 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 لیرالی 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 لیرال، 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^۳ 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^۱ 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 سیاست گذاری‌های عمومی کشور، امکان بررسی مجدد مواد رأی صادره را داشته باشند (بروید، همان: ۳۵۷).

۴-۲. تزاحم 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، حیطه 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^۲ 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 پیشنهادهندۀ و پذیرش کننده 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 دهنده و داور انتخاب کنند و 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^۱ یکی از مستندات لزوم رضایت در قراردادها است که توافق داوری نیز تحت شمول آن قرار می‌گیرد. در حقوق بین الملل، قبول می‌تواند به شکل شفاهی و کلامی و یا به صورت عملی و با نوشتاری باشد. همچنین، استبانت از قبول در کلام یا نوشتار نیز مورد پذیرش است (و گنوئر و کلین هیستر کمپ^۲: ۲۰۰۹). یکی از مواردی که در این زمینه در حقوق بین الملل مورد توجه واقع شده است، بندهای داوری اجباری^۳ 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^۴: ۲۰۰۸). در سایر پروتکل‌ها و کنوانسیون‌های داوری که در فوق به آن‌ها اشاره شد، تمهداتی برای چنین شرایطی پیش‌بینی نشده است و ارجاع چنین موارد داوری به سیاست گذاری‌های عمومی و حقوق موضوعه کشور محل رجوع، ساده‌ترین راه حل این پروتکل‌ها و کنوانسیون‌ها است.

۲-۴. عدم تحقق شرایط قصد در رابطه حقوقی

یکی از موارد موجود در قراردادها که با مفهوم "رضایت"^۵ 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 ابطال کننده قرار داد که ناشی از فریب، خدعاً و نیز نگ است، مورد ارزیابی قرار داد و در صورت لزوم باطل کرد (کولینز، ۲۰۰۸: ۳۳۷).

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَ كُلُّمٍ يَئِيمِنُ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

2. Vogenauer, S. and Kleinheisterkamp

3. Mandatory Arbitration Clause

4. Collins

۱-۲-۴. مغایرت موضوع در توافق داوری^۱

موضوع توافق داوری در بردارنده 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 (البیجاد، 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 مهم‌تر آن است که موضوع توافق داوری نیز با شریعت سازگاری داشته باشد.

۱-۲-۴. مغایرت موارد توافق داوری^۲

آنچه مورد توافق قرار گرفته است، یا همان مواد توافق، باید با حقوق عمومی، حقوق عرفی و اخلاقیات سازگاری داشته باشد. در حقوق بینالملل نیز اگر یکی از مواد ذیل توافق خلاف یکی از سه حیطه 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 می‌تواند تصمیم بگیرد که موارد مشروط یا قید شده، مستقل از قرارداد اصلی است یا خیر.

۱-۲-۵. عدم تحقق قید داوری

بر اساس گرینبرگ و دیگران (۲۰۱۱)، توافق برای داوری در حقوق بینالملل معمولاً به دو شیوه تحقق می‌یابد؛ شیوه اول جعل قید یا قیود معطوف به توافق داوری^۳ در پایان قراردادهای تجاری و یا اقتصادی بین افراد حقیقی و حقوقی که باعث می‌شود در صورت بروز تعارض، قرارداد مذکور در عوض ارائه به مجتمع حقوقی و طی رویه‌های قانونی، به

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

یک داور ارجاع شود. روش دوم نیز موافقت‌نامه ارجاع^۱ 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 غیرقابل پذیرش است در حالی که این تزاحم 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 مسوی باشد. این مطلب مورد اذعان برخی حقوق‌دانان (جعفری لنگرودی ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۴؛ کشاورز، ۱۳۷۴ش: ۲۰ و ۲۱) و فقهاء (اردبیلی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۳) نیز قرار

گرفته به گونه‌ای که در برخی کتب فقهی در ذیل بحث قاضی تحکیم به ماده ۶۵۳ قانون آین 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 سیاست گذاری 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 سیاست گذاری عمومی کشور محل رجوع و لایحل بودن توسط قوانین موضوعه همان کشور، شرایط شمول داوری عنوان شده‌اند. بر اساس بسون و پودرت^۱ (۲۰۰۷)، در برخی کشورهای غربی مانند انگلستان حتی حقوق قانونی^۲ بر اساس شرایط خاصی مشمول داوری قرار می‌گیرند. همچنین، در برخی موارد، منازعات مرتبط با حقوق مصرف کنندگان کالاها و مستخدم-کارفرما تحت شمول داوری قرار می‌گیرند (همان، ۱۵۳).

۳-۴. تزاحم 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 تتحقق شرایط عقد معین، عدم تحقق قرارداد عقد معاوضی و عدم تتحقق 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، مجتمع قضایی، از استماع و پذیرش منازعات تحت شمول داوری بهشدت خودداری می‌کند.

۲-۳-۴. عدم تحقق شرایط عقد معین

توافق داوری یک قرارداد عقد معین^۱ 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^۲

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 مشروعت 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 به عنوان 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 بر عکس. 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 راه حل 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 تقسیم بدی شده‌اند و موضوعات حقوقی به عنوان برساختی از همین جوامع انسانی، در قالب همین بافت‌ها قرار گرفته‌اند و از این‌رو، عدم اتخاذ نگاه معرفت‌شناختی به آن، موجبات عدم فهم موضوعی را فراهم می‌سازد زیرا ساخت جامعه از حقیقت، علیرغم استقلال شناختی حقوق به عنوان 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 اجتهد 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 نظام سازی 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 فقهاء 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 مرابحه در بسیاری از کشورهای اسلامی اشاره کرد. برخی از محققان در این زمینه معتقدند که نظمات اقتصاد اسلامی در حوزه‌های گوناگون تولید، توزیع و فروش، به سازوارسازی و تقریب معیارهای اجتهد و استاندارهای 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 مستحثه 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 یافته 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. الزمخشري، ابوالقاسم، (۱۴۰۵). اساس البلاغه، مصر، انتشارات العامه
۲. سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۴۱۳ق) مهذب الاحکام، جلد ۲۷، مکتبه ایت الله سبزواری، قم.
۳. سعیدی، یاسمن، جمالزاده، عبدالرضا، باقری، احمد. (۱۴۰۰). قلمرو و محدودیت‌های 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، انتخایان، عذرای. (۱۴۰۰). بررسی نهاد داوری سازمانی در حقوق ایران با رویکردی بر مبانی مشروعیت آن. مجله پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۷(۶۵)، ۵۴-۳۱.
۶. خدری، صالح. (۱۳۹۴). دادرسی منصفانه در داوری تجاری بین المللی. مطالعات حقوق تطبیقی، ۶(۲)، ۵۱۹-۵۴۰.
۷. دوری قحطان، عبدالرحمن، (۱۴۰۵) عقد التحكيم في الفقه الاسلامي، احياء التراث، بغداد.
۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (۱۴۱۸ق) خلاف، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۹. کشاورز، بهمن، (۱۳۷۴) نگرشی به قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب، نشر میزان، تهران.
۱۰. گلزاری، زهرا، شریعتی، رحمت الله، شریعتی، الهام، صدرزاده، سیده فائزه. (۱۳۹۹). حکمیت و نهاد داوری در حل تعارض بین زوجین مقایسه تطبیقی در فقه امامیه (با تأکید بر ادله مبنی بر وحی) و حقوق موضوعه. پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، ۸(۴)، ۲۰۷-۲۳۳.
۱۱. مافی، همایون، - پارساfer، جواد. (۱۴۰۱). دخالت دادگاهها در رسیدگیهای داوری در حقوق ایران. فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضائی، ۱۷(۵۷)، ۱۰۵-۱۳۰.

۱۲. محمدی گیلانی، (۱۳۶۰) محمد، قضا و قضاوت در اسلام، المهدی، تهران..
۱۳. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم موسوی ، (۱۴۲۳ق) فقه القضاة، موسسه النشر لجامعه المفید، قم.
۱۴. هوشمند فیروزآبادی، 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. Broyde, 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 1st.
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., & Retnamingsih, 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. Fettermann (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^۱

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 رهنماههای ایشان درباره رسانه و وفاداری در زندگی، به آرای آن حضرت در خصوص سوال اصلی این پژوهش پی بردن: خیانت‌های مزبور که یکی از دلایل عدمه طلاق و جدایی زوجین به شمار می‌رونند، 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 نظام 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 فناورانه خیانت‌های زناشویی، تازه بودن وضعیت حقوقی آنها و اثرات مخربی که بر زندگی انسان‌ها دارد می‌طلبید مقنن به شکل شایسته‌ای تضمین 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: rahyaf2022@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۸

طرح مسائله

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 عمدترين دلایل طلاق را خیانتهای زناشویی می‌داند. از سوی دیگر، توسعه فناوری ارتباطات و اطلاعات^۱ از یک سو و فراگیری گوشی‌های هوشمند^۲ 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 حسن و قرارداد ازدواج را می‌گویند که طی آن، کسی که در رابطه تأهل 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، ضمانت اجرایی را در نظر بگیرد. فرضیه اصلی این پژوهش بر آن استوار است که مقنن ایرانی در پی ایجاد نظم حقوقی محکمی است تا با ضمانت اجرایی 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 مصاديق

1. ICT Technology

2. Smart Phone

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 ضمانت اجراء‌های 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 روپرور هستیم و از سوی دیگر، لازم است مطالعه شود نظم حقوقی موجود درباره این پدیده چه دیدگاهی دارد و ضمانت اجراء‌های موجود برای اجتناب خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی کفايت 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 گردد. (ترکمان و ایزانلو، ۱۳۹۵:۸۶)

از آن جایی که در قوانین فعلی مانگاهی جرم محور به موضوع خیانت وجود دارد و این مسئله به عنوان جرایم جنسی در فقه و حقوق ما مطرح است، لذا ضمانت اجراء‌های 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 اجراء‌های 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^۵ 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؛ ۱۴۰۰:۴) 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؛ ۱۳۹۰:۳۷) این آسیب‌ها طیف گسترده‌ای از اختلالات مانند افسردگی و استرس پس از سانحه^۱ را شامل می‌شوند.

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

موسوع تعریف 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 تعریف 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 تعریف 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 تعریف 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 تعبیر 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 تعریف، 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 تعریف 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 تعریف 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 گگاه 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 کتنده 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 می‌بین آن است که رابطه نامشروع بخشی از اعمال منافی عفت تلقی شده و به تغییر 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 مضيقی 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^۱ یا تایید^۲ یک کاربر به صورت مستمر به گونه‌ای که موجب لذت دنبال کتنده یا موجب اذیت و آزار همسر فرد دنبال کتنده 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 هرجامعه 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 سایری 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 منافی عفت دانست که از سوی دیگر، این اعمال را هم نمی‌توان خیانت نامید، زیرا تعریف قانونی مجرایی 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 جامع^۱ 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 سرمای^۲ عاطفی خانواده کم شود، افراد، مسئولیت‌های خود را در قبال یکدیگر از دست بدهنند، 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 به بخش 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 پیاسصنعتی یا پست مدرن، می‌رسانند. (شورای عالی انفورماتیک، ۱۳۷۲:۵۲) این عصر همان عصر اطلاعات است. در این عصر، جوامع اطلاعاتی^۱، با ابزارهایی از دنیای فناوری اطلاعات و ارتباطات^۲، یعنی دو فناوری اصلی رایانه و مخابرات، ضمن تسریع و تسهیل در پردازش اطلاعات، در نشر اطلاعات پردازش شده و به وجود آوردن بلوک‌های ارتباطی در بین انسان‌ها، شکل گرفتند. (جلالی فراهانی، ۱۳۸۴:۱۳۴)

1. Information society

2. Information & Communication Technology

این فضای ارتباطی به نام فضای سایبر از «ارتباط متقابل» تجهیزات پردازش اطلاعات دیجیتال کامپیوتروی توسط تولید کنندگان و مصرف کنندگان اطلاعات در سطح جهانی تشکیل شده است. (Barat-Ginies; 2014:202) واقعیت آن است که به تغییر برخی نویسندهای مانند کاستلر، فضای سایبری، از کنترل دولتها خارج شده است و به دست چهره‌های مردمی دارای نفوذ^۱ در شبکه‌های اجتماعی برخبط افتاده است.

امانوئل کاستلر 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 شهر و ندان دست به شورش‌های فردی و پس از آن اعتراضات اجتماعی و در نهایت جنبش‌های اجتماعی بزنند(فوکس، ۱۳۹۷:۱۳۲). کاستلر 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. کاستلر معتقد است تعداد کمی از مردم، بیشترین جریان ارتباطات در فضای مجازی را تحت کنترل دارند. (کاستلر، ۱۴۰۲: ۱۳۵)

پیش از فراغیری استفاده از فضای مجازی و حضور در آن توسط شهر و ندان، دولتهای ملی از طریق سازوکار فرمان- کنترل^۲ سختگیرانه‌ای را به ویژه در قالب قوانین مربوط به انحصار و منافع عمومی فضای سایبری اعمال می‌کردند. (قاسم زاده عراقی و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۷۹) 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 کمنگک‌تر 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 تنها 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)

نکه اینجاست که یکی از عمدۀ ترین 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 نگراس 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 متاهل از طریق خیانت در فضای مجازی، به عنوان 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 به طور خاص استفاده افراطی از شبکه ایکس (توبیتر سابق) به درگیری و تنش میان شرکای عاطفی-جنسی و آن نیز به نوبه خود به خیانت و در نهایت به جدایی و گسترش رابطه زوجین منجر می‌شود. (Clayton, 2014: 429)

در این شرایط است که محققان در یافته‌اند استفاده بیش از حد از شبکه‌های اجتماعی و

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

پژوهشی که در دانشگاه پیتربورگ برآفورد 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 گسترهای درباره خیانت اینترنتی در دهه دوم قرن حاضر که به روش «مطالعه در زمانی^۱» 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، موید یافته‌هایی است که در پژوهش‌های دهه ابتدایی قرن بیست و یکم، (Hertlein & Piercy, 2006: 369) حاصل شده است.

محققان ایرانی نیز در پژوهش‌های خود در یافته‌اند اعتیاد به اینترنت و استفاده بیش از حد از فضای مجازی به عنوان پیش‌آیندی برای طلاق زوج‌هایی محسوب می‌شود که در دوران تا هل، 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 برحی از زوج‌ها که به اینترنت اعتیاد دارند، علاوه بر خیانت‌های سایری، 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^۲ 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 متاهل 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 خائنانه در اشخاصی فراهم می‌آورد که در رابطه زناشویی هستند. (شریفی ساعی و آزاد ارمکی، ۱۴۰۰: ۵۵-۶۲)

طلاق و خیانت‌های سایبری

بررسی‌های گسترده جامعه‌شناسی و روان‌شناسی 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؛ ۱۳۹۱: ۲۶۳) 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 متاهل باید 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 تماشی هرزه‌نگاری آنلاین اشاره کرد. (شکیبا و اسماعیلپور، ۱۴۰۲: ۵۰)

از سوی دیگر، اعمال خیانت‌های آنلاین افراد متاهل 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 ابزاری هستند که در بروز خیانت‌های زناشویی نقش دارند و جالب اینجاست که خیانت نیز به عنوان دستمایه‌ای برای محتويات 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 گرانقدر 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 راندند، بانوان ما را منحط کردند؛ خیانت کردند بر ملت ما. بانوان ما را ملعوبه 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 متعاب 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 باید ملعوبه دست جوانهای هرزه بشونند. زنها باید مقام خودشان را منحط کنند و خدای ناخواسته بزک

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

ایشان به وضوح از رسانه‌های گروهی به عنوان منبع رشد انسانها نام می‌برند 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؛ سینماهast؛ تئاترهاست. این‌ها می‌توانند نیروی انسانی ما را تقویت کنند، و تربیت صحیح بکنند و خدمتشان ارزشمند باشد.» (الموسوی الحمینی؛ ۱۳۹۹، ج ۸ صفحه: ۴۹۸)

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

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

آنطور که از بیانات ایشان در صحیفه مشخص است نظرات حضرت امام خمینی(ره) درباره اثر گذاری 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 آسیزرا 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 متراffد هم دانسته و معتقدند منظور از روابط نامشروع کلیه اعمال جنسی مادون زنا و خلاف عفت بین زن و مرد است که علقه ازدواج بین آنها نباشد و کلمه عفت خودداری از محرمات جنسی است (احمدلو، ۱۳۷۷: ۱۰۱). حقوقدانانی نیز «ارتكاب 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: جريحة‌دار کردن عفت عمومی، هتك عفت و هتك ناموس. (گودرزی و کیانی، ۱۳۹۲: ۳۸۵). 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 تغییر می‌شود، دارای تعابیر متشتت و نامشخصی در قانون است.

به عنوان مثال در نظریه مشورتی شماره ۱۳۸۱-۷/۳۸۰۴/۱۹۰۴ اداره حقوقی قوه قضائیه درباره مصاديق و معیار رابطه نامشروع رابطه آمده است: «رابطه نامشروع، موضوع ماده ۶۳۷ قانون تعزیرات در قانون تعریف نشده است. مع‌هذا، همانطور که از عنوان آن بر می‌آید عملی دوچانبه، یعنی توافق دو نفر زن و مرد اجتنبی 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 وغیره 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 ۱۰/۱۲/۸۲ اعلام کرده: «در قانون تعریفی از اعمال جرائم منافی عفت نشده است لیکن مقتن مواردی از این جرائم را در قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰ و سال ۱۳۷۵ مانند: زنا و لواط و تفحیذ و زیر پوشش بودن دو مرد، تحت شرایط ماده ۱۲۳ و بوسیله از روی شهوت و مساقه و قوادی و تقیل 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 قضائیه رابطه نامشروع در معنای رابطه جسمانی و جنسی مشابه همان تعریفی که از عمل منافی عفت ارائه شده قیاسی و ثقفي، (۱۴۰:۱۳۳) آمده است. شاید رویه‌ای که در آن تشخیص مصدق بر عهده قضات گذاشته شده، باعث شده است که تمایل دادگاهها به آن باشد تا زمانی که اصولاً اعمال تمثیلی مصرح در قانون توسط متهم ارتکاب نیافه است، صدور رای برای برائت برای متهم را مشروع بدانند. (آخوندی، ۱۳۸۲:۱۱۹) و از این رو در ک بیشتر مفاهیم مرتبط با این جرایم مانند خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی را نیز سختر کنند.

آینین 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، آینین رسیدگی خاصی در احکام قانونی دیده نمی‌شود.

نکته دیگر آن است که با وجود مشخص بودن قربانی روانشناسی و اجتماعی خیانت‌های زناشویی آنلاین، فی الواقع 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، ۱۳۸۸:۱۲۴)

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 خلاعه قانونی است که باعث شده برخی مراجع قضایی، درباره شکایت شوهرانی که از همسران خود خیانت دیده‌اند، رای به عدم ورود شکایت دهنده و در نتیجه بیم افزایش قتل‌ها یا انتقام‌گیری شخصی توسط افرادی که قربانی خیانت شده‌اند به وجود بیاید. (سلیمانی بنی، ۱۳۹۸)

واقعیت آن است که ضوابط ماده ۱۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری درباره آیین رسیدگی به خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی، احکام قابل توجیه 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 بدولاً 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 آین 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 مذبور 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 آین 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 آین دادرسی کیفری که «شاکی را بزه‌دیده‌ای می‌داند که وقوع جرم متحمل ضرر و زیان گردد و تعقیب مرتكب را درخواست کند» نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا، در خیانت‌های زناشویی سایبری، ضرر و زیان واردۀ 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 واردۀ حیثیتی است، چندان مؤثر نیست. مطابق برخی تعاریف حقوقدانان شاکی کسی است که «جرائم مستقیماً نسبت به او واقع شده یا قائم مقام وی واقع شده باشد». (حالقی، ۱۳۸۸:۴۳) ولی در این موضوع، جرم به دلیل رضایت طرفینی مرتكبان آن، مستقیماً نسبت به کسی یا قائم مقام وی واقع نشده است.

برخی نویسنده‌گان، معتقدند چون با وجودی که ماده ۱۰ قانون آین 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 حیثی است. در خیانت‌های زناشویی سایبری، ممکن است افراد دیگری از جمله همسر فرد خیانتکار متحمل آسیب حیثی شوند، لذا، در مثال مذکور نمیتوان گفت به جهت رضایت زن، شوهر وی

ضرر و زیانی ندیده است. (حدادزاده نیری، ۱۳۸۸: ۱۲۳) این نویسنده‌گان می‌گوید قدر متین‌قند 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.

مذاقه در مفاد ماده ۱۰ قانون مذکور بیانگر آن است که در صورت وجود عنصر رضایت طرفینی بین دو فردی که اقدام به خیانت‌های زناشویی سایبری می‌کنند، تصور وجود شاکی خصوصی قدری سخت است. زیرا در این صورت باید گفت بزه دیده در خیانت‌های زناشویی سایبری کسی است که با وقوع این جرم، متحمل ضرر و زیان شده و تعقیب مرتكب را درخواست می‌کند. از آنجایی که با این تعریف، خیانت سایبری در خانواده، تعریف حقوقی مضيقی دارد نمی‌توان گفت در صورتی که خیانت سایبری به وقوع پیوست، همسر فرد خیانتکار، ضرر و زیان معنوی دیده است، زیرا نمی‌توان به ارتکاب هر عملی در فضای سایبری که شاید اخلاقاً و عرفاً مورد تایید جامعه نباشد، عنوان خیانت زناشویی سایبری داد. بنابراین، در صورتی که مردی به خاطر خیانت سایبری 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 مصدقی از رابطه نامشروع بدانیم، این عمل از جمله افعال مجرمانه‌ای است که بزه دیده 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 سایبری

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 (الهی منش 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 برائت متهم دارند. (قیاسی و ثقفي، ۱۴۰۰:۱۳۲) البته باید توجه داشت قصد از بیان این اختلاف، مذاقه در ماهیت جرم رابطه نامشروع مجازی است و باید بررسی تفاوت‌های بین مصاديق 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 نویسنده‌گان معتقدند چون اگر این رفتار در قالب ماده ۱۴ قانون جرایم رایانه‌ای قرار داده شود، از آنجایی که مصاديق آن ابتدائاً در دادسرا رسیدگی می‌شوند، هر چند هم قسم 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 دادسرا رسیدگی شوند (قیاسی و ثقفي، ۱۴۰۰:۱۴۴) زیرا دلیل رسیدگی آنها در دادسرا به جهت تفاوت رکن مادی و قانونی آنهاست، ولی رویه قضایی که در آرایی مانند دادنامه شماره ۱۴۰۷ ۹۴۰۹۹۸۲۹۲۵۴۰ صادره از شعبه سی و چهارم دیوان عالی کشور در مورخ ۱395/02/26 تبلور یافته، نشان می‌دهد رسیدگی به مصاديق 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 کفری دو است.

مدل مفهومی مصاديق مجرمانه خيانت زناشوبي ساييري

واقعیت آن است که جرایم جنسی فیزیکی به صورت گستردۀ 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 تعییر صادقی و اکبری، با وضعیت شیوع^۱ 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، بدواید مدل مفهومی خيانت زناشوبي سایبری را بررسی کرد و بدین منظور باید ابتدا مصاديق جرایم فیزیکی مرتبط با مفهوم خيانت‌های زناشوبي را يك به يك تحت مطالعه قرار داد.

زنای مجازی^۲

بالاترین درجه این جرایم به جرم حدی زنای محضنه 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 بیانات) آن بسیار سخت و ممتنع است، مال کسانی است که به طور متظاهر و متوجه، نافی و ناقض امنیت ناموسی باشند و گستاخی را به حدی برسانند که در جلوی چشمان مردم، مرتکب فحشا شوند و گرنه اثبات آن متuder می‌باشد. (محمدی‌راد، ۱۳۹۴:۱۱۷) لذا نمی‌توان گفت فی الواقع از طریق ابزار اینترنتی، بتوان قائل به این شد که ارکان مادی جرم زنای محضنه مانند درگیری آلات بدنی ارتکاب این جرم، چنانچه قلم در سرمه‌دان (کالمیل فی المکحله) باشد، به صورت سایبری قابل تحقق باشد.

از سوی دیگر می‌توان گفت در تحولات سیاست کیفری ایران در خصوص جرایم جنسی، مفنن 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 جرم انگاری هماهنگی ندارد و بر اساس مبانی و اصول صورت نپذیرفته 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 تبعی迪 نگاه کردن به این مجازات‌ها دارد. (حیدری و همکاران، ۱۳۹۷:۱۳۵)

شاید بتوان با اغماس بسیار و بدون در نظر گرفتن تفسیر مضيق به نفع متهم، ارتباطات افراد متاهل نامحرم در فضای سایبر برای تحقق جرم زنای محضنه 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 (نفي 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 مرتكب 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 مرتكب 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 سه‌گانه ماده ۱۲۲ قانون مجازات اسلامی^۱ که احکام مربوط به شروع به جرم را تشریح می‌کند به دلیل تعارض‌های قانونی و از قضا ایجاد تردید در قضات محکم جزایی، کارآیی خود را از دست می‌دهد. (عظیمی و شاه ملک‌پور، ۱۴۰۰:۱۲۱)

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

لذا نوعاً وقته امکان تحقق جرم زنا در فضای سایبری وجود ندارد، باید به تناسب ابزار این فضا، قائل به وجود شرایط سایر جرائم از جمله جرایم تعزیری مادون حد و به تعییری 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 مصدق خیانت‌های زناشویی سایبری می‌توان گفت هرزه‌نگاری سایبری^۱ داوطلبانه از جمله مصاديق خیانت‌های زناشویی آنلاین به شمار 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 تقینی ایران، رویکرد منوعیت و جرم‌انگاری کامل را در قبال آن برگزیده است. بدین ترتیب که تلاش کرده با به کار بردن واژه‌ها و عباراتی کلی چون «جريدة دارکردن 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 مصاديق مهمی وجود دارند که مرتكبان آنها قابل مجازات نیستند. به عبارت دیگر در برخی از مصاديق هرزه‌نگاری، محاکم با خلا قانونی مواجه هستند (حیب‌زاده و رحمانیان، ۱۳۹۰: ۱۱۷) که هرزه‌نگاری خیانتکارانه در روابط سایبری بین دو فرد متاهر نامحرم که ارتباطی با افکار عمومی یا افساد فی‌الارض ندارد، از آن جمله است.

به طور مثال اگر شخصی متاهر در روابط اینترنتی خصوصی^۲ 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 جريحة دار کرده یا

1. Cyber pornography

2. Private

مصداقی از افساد فی‌الارض 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 قانون‌نگذار 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 محتويات مستجهن که متضمن نشر محتوياتی 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 مصداقی از خیانت‌های زناشویی در فضای مجازی را تعیین کند.

دوست‌یابی آنلاین و معاشقه

برقراری روابط عاطفی و عاشقانه، آنچنان که بیان شد، در بین زنان متاهل بیشتر از مردان متاهل به چشم می‌خورد ولی نکته اینجاست که برقراری روابط صمیمانه و عاشقانه مادامی که به اعمال منافی عفت یا مصاديق 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 متاهل با شراکت بیگانگان شرعی، نیز ضمانت اجرای کیفری چندانی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از یافته‌های این پژوهش مبنی آن است که فرضیه اصلی پژوهش رد و بطل 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 بر می‌خوریم، مع الاسف نه تنها نظام حقوقی موجود در جمهوری اسلامی ایران، مسئله خیانت‌های زناشویی سایری را به درستی احصا نکرده و به آن بی‌توجه بوده است بلکه ضمانت اجراهای کفری 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 آینین دادرسی رسیدگی به این جرایم وجود دارد، عملاً ضمانت اجرای کفری، کفایت جلوگیری از شیوع این رفتارهای هنجارشکنانه و غیراخلاقی را ندارد.

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

فهرست منابع

کتب 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. الهی منش محمدرضا، سدره‌نشین ابوالفضل؛ (۱۳۹۴)؛ محسای قانون جرایم رایانه‌ای، انتشارات مجده، تهران
۳. جعفری لنگرودی محمدجعفر؛ (۱۳۸۲)؛ مبسوط در ترمینولوژی حقوق؛ نشر گنج دانش، چاپ ۴، تهران.
۴. خالقی علی؛ (۱۳۸۸)؛ آین 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 بی‌وفایی 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. آرین 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. آفایی 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. افراصیابی حسین، رضوی عسل؛ (۱۴۰۰)؛ تعلیق زندگی: بازنمایی خیانت زناشویی در فیلم‌های دهه ۸۰ و ۹۰ سینمای ایران؛ مجله پژوهش‌های راهبردی مسائل اجتماعی ایران؛ سال دهم، شماره ۳۲، ۱ بهار، صص ۱-۲۲
۱۲. بابایی گرمخانه محسن، کسایی عبدالرحیم، زهراکار کیانوش، اسدپور اسماعیل؛ (۱۳۹۸)؛

- اثربخشی گروهی مبتنی بر شفقت، بر راهبردهای تنظیم هیجان و رضایت زناشویی زنان پیمان
شکن دارای خیانت سایبری؛ مجله مشاوره و روان درمانی خانواده؛ دوره ۹، شماره ۲ (پیاپی
۲۸)، پاییز و زمستان، ۹۲-۷۳
۱۳. پیکانیان راضیه، فرهادی هادی؛ (۱۳۹۶)؛ بررسی اعتیاد به اینترنت، میزان استفاده از
پامرسان‌های آنلاین و خیانت‌های اینترنتی به عنوان پیش‌آیند طلاق در زوج‌های در آستانه
طلاق و مطلق شهر اصفهان؛ مجله پژوهش‌های علوم شناختی و رفتاری؛ سال ۷، شماره ۱
(پیاپی ۱۲)؛ بهار و تابستان؛ صص ۸۹-۸۱
۱۴. ترکمان حسین، ایزانلو محسن؛ (۱۳۹۵)؛ ضمانت اجرای قراردادی تعهد به فعل ثالث؛ مجله
تحقیقات حقوق تطبیقی ایران و بین الملل، سال ۹، شماره ۳۴ (زمستان)؛ ۱۰۰-۸۳
۱۵. جلالی فراهانی امیرحسین؛ (۱۳۸۴)؛ پیشگیری وضعی از جرایم سایبر در پرتو حقوق بشر؛
مجله فقه و حقوق، سال دوم، شماره پاییز؛ صص ۱۶۲-۱۳۳
۱۶. حبیب‌زاده محمد جعفر، رحمانیان حامد؛ (۱۳۹۰)؛ هرزه‌نگاری در حقوق کیفری ایران؛
مجله حقوقی دادگستری؛ سال ۷۵، شماره ۷۶، زمستان، صص ۱۲۱-۸۹
۱۷. حدادزاده نیری محمدرضا؛ (۱۳۸۸)؛ تحقیق در جرایم منافی عفت؛ مجله حقوقی
دادگستری؛ سال ۷۳، شماره ۶۷، پاییز، صص ۱۲۶-۱۱۵
۱۸. حیدری فریبرز، شاه ملک پور حسن، سلمان پور عباس؛ (۱۳۹۷)؛ تحولات تقنیونی جرم زنا
در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲؛ پژوهشنامه حقوق کیفری، سال ۹، شماره ۱ (پیاپی
۷۷)، بهار و تابستان، دانشگاه گیلان، صص ۱۳۷-۱۱۵
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 بین المللی،
سال ۱۲، ویژه نامه پاییز، صص ۲۶۶-۲۵۵
۲۰. رهامی محسن، حیدری علی مراد؛ (۳۱۳۸)؛ شناخت جرایم بدون بزهديده؛ فصلنامه مدرس
علوم انسانی، دوره ۸، شماره ویژه، ۳۷ (پیاپی)، صص ۱۰۴-۷۳
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 ۲۶۸-۲۵۸
۲۲. شریفی ساعی محمدحسین، آزاد ارمکی تقی؛ (۱۴۰۰)؛ عوامل شکل‌گیری خیانت
زناشویی در ایران، مطالعه فراترکیب؛ مجله بررسی مسائل ایران، دوره ۱۲، شماره ۲، پاییز و

زمستان، صص ۷۴-۳۳

۲۳. شکیبا محمد رضا، 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 ۵۱-۴۳

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 ۸۲-۵۹

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

۲۶. فوکس کریستین؛ (۱۳۹۷)؛ رسانه‌های اجتماعی و قدرت ارتباطات؛ ترجمه مهدوی سار؛ 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 پلیتوفورم‌های ویدئویی آنلاین با تأکید بر نقش صنعت خودتنظیم‌گری؛ دو فصلنامه علمی رسانه و فرهنگ؛ انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ سال ۱۱، شماره ۲۵، پاییز و زمستان، صص ۳۰۶-۲۷۷

۲۸. قیاسی جلال الدین، تقی 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. محمدی راد 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

كتب لاتين

30.Dressler, Joshua (Editor in Chief), (2002), Encyclopedia of crime and justice [electronic resource], Macmillan Reference USA, NewYork, 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 cyberespace?; 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. احمدلو محمود؛ (۱۳۷۷)؛ سیاست جنایی تقینی و قضایی ایران در زمینه جرائم مبنی 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.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۹ - ۱۴۷

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

علی محمد عمومی رسولی آرانی^۱

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 اختلاف در مضامین اخلاقی، اجتماعی و اعتقادی مندرج در دعوت حضرت شعیب (ع) از منظر قرآن و تورات است.

روش تحقیق، تحلیل محتوای آیات و متنون 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 نبوده 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، رعوئیل، یترون، مدین، اصحاب الائمه.

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

Email: amurasuli1234@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۸

طرح مسائله

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 روش‌تر، 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 زمرة 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. قدیمی ترین 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 الفنى فى 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.

عبرت آموزی 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 مباحثت 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، اسمی و صفات متعددی را برای خود به کاربرده 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 و حیانی از زندگی و سیره

انبیاء گذشته ارائه می‌دهد و ثانیاً ما را با تعالیم اصیل و غیر تحریف شده این انبیا آشنا می‌سازد. پیاپی فرستادن انبیا و آموزه‌های 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 می‌کند و خود یک رساله اخلاقی متعالی است. بدون تردید وقتی ما می‌توانیم 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 جداً 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 بایمان به دست می‌آید.

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 ییش‌تری 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 آن جهت معجزه نیست که شنیدنی‌ترین و نیکوترین داستان‌ها را در اوج فصاحت و حسن معانی و الفاظی شیوا و عباراتی هم ساز 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 «شريعت» است (موسوعی بجنوردی، دائرة 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 پنج گانه تورات و بقیه عهد عتیق به لحاظ ساختار و محتوا

شماحتی 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 سِفر اول کتاب مقدس است. یهودیان معتقدند این کتاب‌ها متعلق به حضرت موسی است. (بستانی، پطرس بن پولس، دائرة 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 پنج گانه 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 آسفار (جمع سِفر به معنای نامه و کتاب بزرگ) عبارت‌اند از سِفر 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، دائرة 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 خطاناپذیری قرآن اجماع دارند.

در مقابل، در نگارش تورات فعلی، انسان‌ها نقش داشته‌اند. در خصوص تورات کنونی اجماع بر خطاناپذیری 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 عهده‌ین: ۲۷-۲۶ 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، ۲۳۳/۲) در کتب لغت آمده که شعیب، همان یترون است و شعیب به معنای کسی است که راه درست را نشان می‌دهد؛ شعیب در لغت، مُصْغَر شعب که مصدر و یا اسم است و کنایه از اصلاح و راهنمایی کردن است. (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن: ۴۱۵/۱)

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

رعوئیل

رعوئیل، کاهن یا امیر مديان و پدر زن حضرت موسی است. نام اصلی او یترون گفته شده و نام دوم او حوباب است. (مهران، دراسات تاریخیه من القرآن الکریم: ۴۳۸/۲) رعوئیل، به معنای این است که خدا او را رعایت می‌کند؛ به معنای صدیق الله یا صادق در عبادت نیز گفته شده است. (بلاغی، حجۃ التفاسیر و بلاغ الإکسیر، ۲۶۸/۱) رعوئیل، با نام یترون 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: ۲/۱۸)

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 حوباب دارد. «و موسی به حوباب بن رعوئیل مديانی که برادر زن موسی بود گفت: ...» (اعداد: ۲۹/۱۰) در عهد قدیم، یترون، کاهن مديان و پدر زن موسی خوانده شده و موسی گله پدر زن خود، یترون، کاهن مديانی را شبانی می‌کرد. (خروج: ۳/۱) حضرت موسی بعد از ازدواج با دختر یترون، برای او شبانی می‌کرد ... و به پیامبری رسید. (خروج: ۵-۱/۱۳). یترون، به معنای «فضل او»، کاهن یا امیر مديان 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 تبوکی و بزرگتر از آن است. (حموی، معجم البلدان: ۵/۷۷) 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. (طاطبایی، 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 الیان: ۴/۳۰۳؛ فخر رازی، تفسیر الکبیر: ۲۴/۵۲۹ و بغوی، تفسیر بغوی: ۳/۷۷)

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 می‌کرد. ایکه محلی است که درختان درهم تنیده و پیچیده دارد و معادل واژه بیش در فرهنگ فارسی است (باغانی آرانی، جواد، وحی و نبوت در قرآن و عهدین، ص ۴۱۴).

ویژگی‌ها 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 مهم‌ترین ویژگی‌های منفی این قوم، کم فروشی و تقلب در معاملات بوده است. حضرت شعیب (ع) بارها آن‌ها را از این کار منع کرده و به رعایت انصاف و عدالت در معاملات دعوت می‌کند. این کار یکی از نشانه‌های فساد اقتصادی این قوم بوده است. این قوم مشرک نیز بوده است و بت‌هایی را پرستش می‌کردند. از صفات دیگر این قوم ایجاد ناامنی بوده به گونه‌ای که آنان در راه‌ها می‌نشستند و با ایجاد ناامنی، مردم را از ایمان آوردن به خدا باز می‌داشتند.

القوم شعیب به دلیل تکذیب آن پیامبر و ادامه گناهان، مورد عذاب الهی قرار گرفتند. در قرآن، نوع عذاب آن‌ها 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 نفس‌های ایشان را گرفت و چون داخل خانه‌ها شدند؛ آن گرما در خانه‌های ایشان داخل شد و نه سایه فایده می‌بخشید و نه آب و از گرما بربان 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 بلرزید تا ایشان سوختند و خاکستر شدند. (طبرسی، مجمع البیان: ۳۰۳/۴؛ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر: ۱۴۵/۶ و آلوسی، تفسیر روح المعانی: ۵/۸؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۰/۳۶۱)

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 بنیادین ترین 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 مدين 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 هر گونه شرک و بت‌پرستی دلالت دارند.

خداؤند در آیه ۸۵ سوره اعراف می‌فرماید: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شَعِيبًا قَالَ يَا قَوْمَ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٌ غَيْرُهُ فَدْجَاءُ نَجْمٌ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءُهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ حَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِين» (اعراف: ۸۵) «و به سوی مدين، برادرشان شعیب (ع) را فرستادیم؛ گفت: ای قوم من! خدا را بپرستید

که جز او معبدی ندارید، دلیل روشنی از طرف پروردگارستان برای شما آمده است، بنابراین حق پیمانه 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: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شَعِيبًا قَالَ يَا قَوْمِ اغْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْفُضُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيرَانَ إِنِّي أَرَأَكُمْ بِحَيْرَ 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 معبد 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 فراغیر بر شما بیمناکم!»

۲. تقوای الهی

در قرآن دعوت به تقوای الهی نیز در زمرة 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 کم فروشی، 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 شراء می‌فرماید: «كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ أَهُمْ شَعِيبٌ أَلَا تَنْقُونَ» (شراء: ۱۷۶ و ۱۷۷) «اصحاب ایکه (شهری نزدیک مدین) رسولان (خدا) را تکذیب کردند * هنگامی که شعیب (ع) به آنها گفت، آیا تقوی پیشه نمی کنید؟»

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، افرون 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، هشداری است به 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: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَحَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمَ اغْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْجَيْرَانَ إِلَيْ أَرَاكُمْ بِحَيْرٍ وَإِنَّي 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 امتحانا و اقوام گذشته را به آنان یادآوری می‌کرد که شاید بیدار و هوشیار گرددند.

همچنین در آیه ۸۹ سوره هود آمده است: «وَيَا قَوْمَ لَا يَجْرِي مِنَكُمْ شَقَاقٌ أَنْ يُصْبِيَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ يُبَعِّدُ» (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: «كَذَبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ» (شعراء: ۱۷۶) «مردم آیکه پیامبران را تکذیب کردن»

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

روز ساییان [یعنی روزی که ابری تیره و صاعقه زا 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 معادل 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 تاب آوری در برابر سختی‌ها، به انسان کمک می‌کند تا در مواجهه با مصائب و ناملایمات، 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 مخوقات در همه ازمنه، جاری و ساری است؛ خداوند، کلام حضرت شعیب (ع) را در آیه ۸۷ سوره اعراف، اینگونه بیان می‌دارد: «وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ آمُّنُوا بِاللَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاضْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (اعراف: ۸۷) (و اگر گروهی از شما به آینی که من به آن فرستاده شده‌ام، ایمان آوردن و گروهی ایمان نیاوردن؛ پس [شما مؤمنان] شکیابی ورزید تا خدا میان ما داوری کند، که او بهترین داوران است.»

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

وَقُلْ أَمْنِثُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأَمْرِثُ لِأَعْدِلَ يَئِنْكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ يَئِنَّا وَيَئِنَّكُمُ اللَّهُ يَجْمِعُ يَئِنَّا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (شوری: ۱۵) «پس آنان را [به سوی همان آینی] 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: «فَالَّذِي هُنَّا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوْثُونَ وَمِنْهَا تُحْرِجُونَ» (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 بر حذر 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 قول قوم حضرت شعیب (ع) را در آیه ۸۸ سوره اعراف پس از نالمن کردن جامعه و نصیحت حضرت شعیب (ع)، اینگونه حکایت کرده است: «فَالَّذِلَّالُ الَّذِينَ اشْتَكَبُرُوا مِنْ قَوْمٍ وَلَنْخَرِجَنَّا يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَوْمِنَا أَوْ لَكَعُودُنَّ فِي مَلَّتِنَا فَالَّذِي أَوْلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۸) «اشراف و سران قومش که [از پذیرفتن حق] تکبر ورزیدند، گفتهند: ای شعیب! مسلمًا تو و کسانی را که با تو ایمان آورده اند از شهرمان بیرون می کنیم یا اینکه بی چون و چرا به آین م بازگردید. گفت: آیا هر چند که نفرت و کراحت [از آن آین] 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 تُوعَدُونَ وَتَصْنُدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبَعُونَهَا عِوَجًا وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ 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 آوردید زمانی که جمعیت اندکی بودید، ولی [پروردگارتن] شما را فزونی داد، و با تأمل بنگرید که سرانجام مفسدین و تبهکاران چگونه بود؟»

حضرت شعیب (ع) کافران و قوم خویش را به یکپارچگی دعوت و از هم پارگی بر حذر 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: «وَإِلَى مَدِينَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمَ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بِنَيَّةً 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 پیرستید که شما را جز او معبدی نیست، یقیناً برهانی روشن از سوی پروردگارتن برای شما آمد، پس پیمانه و ترازو را تمام و کامل بدھید، و از اجناس و اموال و حقوق مردم مکاھید، 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 هر گونه

تبیض 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، پیمانه 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 کم فروشی

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

خداند در آیه ۸۵ سوره اعراف می‌فرماید: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شَعِيبًا قَالَ يَا قَوْمِ اغْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ فَذَجَأْتُمْ كُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَيْكُمْ فَأَوْفُوا الْكِيلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ حَيْزٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۸۵) «و به سوی مدین، برادرشان شعیب (ع) را فرستادیم؛ گفت: ای قوم من! خدا را بپرستید که جز او معبدی ندارید، دلیل روشنی از طرف پروردگاریان برای شما آمده است، بنابراین حق پیمانه 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: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شَعِيبًا قَالَ يَا قَوْمِ اغْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُضُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِعَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ» (هود: ۸۴) «و به سوی مدین برادرشان شعیب (ع) را فرستادیم؛ گفت: ای قوم من! الله را پرستش کنید که جز او معبد 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 بینا کم!»

حضرت شعیب (ع) از بین همه صفات زشت آنان، پس از دعوت به یکتاپرستی و رهایی از شرک، آنها را از کم فروشی 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 کم فروشی 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 چشم داشتی 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 بقیة الله، سود و سرمایه حلال و پاداش الهی است، که برای آنان مایه خیر و سعادت می‌گردد. «بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ» (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، 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....»^۱ از تورات بر می‌آید که گویا خداوند از عیسو رضایت نداشته است اما از یعقوب برادرش راضی بوده است: «یَهُوَهُ می‌گوید که شما را دوست داشته‌ام. اما شما می‌گویید: چگونه ما را دوست داشته‌ای؟ آیا عیسو برادر یعقوب نبود؟ و یَهُوَهُ می‌گوید که یعقوب را دوست داشتم و از عیسو نفرت نمودم و کوههای او را ویران و میراث وی را نصیب شغالهای بیابان گردانیدم.»^۲

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».^۳ این کتاب عیسو را زانی و بی مبالغات می‌داند و دلیل آن را هم داستان فروش نخست زادگی خود معرفی می‌کند: «مبارا شخصی زانی یا بی مبالغات پیدا شود مانند عیسو که برای طعامی نخستزادگی خود را بفروخت». داستان فروش نخست زادگی در تورات به صورت مفصل آمده است.^۴

یکی از نوادگان عیسو رعوئیل نام دارد. در تورات آمده است یکی از زنان عیسو کسی به نام بسمه بود که برای عیسو فرزندی به نام رعوئیل به دنیا آورد. نام پدر همسر حضرت موسی(ع) نیز رعوئیل نام دارد که او کسی غیر از رعوئیلی است که داستانش را بیان کردیم.^۵

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

۱. یوشع ۳:۲۴-۴:۲۴.

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.^۱

در عهد عتیق نام یترون هم برای اسم مکان آمده است هم برای اسم شخص. در این کتاب منطقه‌ای 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 افادش از رود اردن عبور کردند و آنان تمام صبح روز بعد نیز در راه بودند تا سرانچان به محنایم رسیدند. قبل از این که به محنایم برسند از منطقه‌ای به نام یترون گذشته بودند: «وَأَبْنِيرُ وَكَسَانْشُ تَمَامًا آنَّ شَبَّ رَا إِلَى رَاهِ عَرَبَةٍ رَفْتَهُ إِلَى أَرْدُنَ عَبْرَهُ كَرَدَنَدَ وَإِلَى تَمَامًا يَتَرَوَنَ گَذَشَتَهُ بِهِ مَحْنَائِيمَ رَسِيدَنَدَ».^۲

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.^۳ 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 مديان 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.^۴

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 انجمان 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 یترون نامیده است. با توجه به داستان ازدواج حضرت موسی(ع) با یکی از دختران کاهن مדיان هیچ توجیهی برای این تغییر نام متصور نیست. توجیهاتی مانند اینکه شاید در مديان دو نفر به نام های متعدد رعوئیل و یترون وجود داشته اند که حضرت موسی(ع) هم دختر هر دو را به ازدواج خود درآورده است. گفتار تورات به گونه ای است که آن حضرت بیش از یک بار در مديان 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 فرآگیری 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 یترون و رعوئیل) 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 درخشنان 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 رعوئیل و یترون 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 صرفًا شرح مawّق 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 إسماعيل بن عمر بن کثیر قرشی بصری، (۱۴۱۹ق) تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، دار الكتب العلمیة، بیروت، چاپ اول.
۵. آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله حسینی، (۱۴۱۵ق) تفسیر روح المعانی، دار الكتب العلمیة، بیروت، چاپ اول.
۶. باغبانی آرانی، جواد، (۱۴۰۰) شناخت قرآن و عهدهن، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم.
۷. باغبانی آرانی، جواد، (۱۴۰۰) وحی و نبوت در قرآن و عهدهن، 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 فراء، (۱۴۲۰ق) معالم التنزيل فی تفسیر القرآن (تفسیر بغوی)، دار إحياء التراث العربي، بیروت، چاپ اول.
۱۰. بلاغی، عبدالحجہ، (۱۳۸۶) حجۃ التفاسیر و بلاغ الإکسیر، ناشر: حکمت (چاپخانه) - ایران - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۶ قمری.
۱۱. جمعی از نویسندها، آشنایی با قرآن، (۱۳۸۲) انتشارات امیر کبیر.
۱۲. حموی، یاقوت بن عبد الله (م ۶۲۶) (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، دار صادر، بیروت، چاپ دوم.
۱۳. خراسانی، محمد هاشم، (۱۳۸۸) منتخب التواریخ، اسلامیه، 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 داوودی، دارالقلم، بیروت، چاپ اول.
۱۶. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، (بی تا) قصص الانبياء، مجتمع البحوث الإسلامية، 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، (۱۳۹۷ق) 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، أمین الإسلام أبوعلی فضل بن حسن، (۱۴۱۵ق) مجتمع البيان، مؤسسة الأعلمی للطبعات، بیروت، چاپ اول.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۳) تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، چاپ ششم.
۲۴. عmadزاده، حسین، (۱۳۸۸) تاریخ انبیاء، 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، أبوعبدالله محمد بن عمر بن حسن بن حسین تیمی رازی، (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب (التفسیر الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بیروت.
۲۷. فورستل، جی تی، (۱۹۶۷م) الہام کتاب مقدس، در دائرة المعارف جدید کاتولیک، دانشگاه کاتولیک آمریکا.
۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۱۵ق) دتفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، مکتبه الصدر تهران.

٢٩. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، (١٤١٥ق) التصویر الفنی فی القرآن، انتشارات دارالشرف.
 ٣٠. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (١٤٠٣ق) بحار الأنوار، بیروت، چاپ: دوم.
 ٣١. ———، (١٣٨٤) حیاء القلوب، سرور، قم، چاپ ششم.
 ٣٢. مستر هاکس، جیمز، (١٣٤٩) قاموس کتاب مقدس، طهری، تهران، چاپ دوم.
 ٣٣. مصباح یزدی، محمد تقی، (١٣٩٧) سیمای پیامبر اعظم در آینه نهج البلاغه، مؤسسه امام خمینی، قم، چاپ اول.
 ٣٤. موسوی بجنوردی، سید محمد کاظم، (١٣٦٧) دایرة المعارف اسلامی، بی نا، چاپ: اول.
- مهران، محمد بیومی، (١٤٠٨ق) دراسات تاریخیة من القرآن الکریم، ناشر: دار النہضۃ العربیۃ، بیروت - لبنان.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۹۱ - ۱۷۱

تبیین حق ولایت الهی در مناشدات امیرالمؤمنین(ع) با تأکید بر منashده در روز شورا (یوم الشوری)

علی اصغر قربانی^۱
جواد سلیمانی امیری^۲

چکیده

ولایت و حاکمیت بر مردم، به طور ذاتی و اوّلی در انحصار خدای متعال است. او این حق خویش را در اختیار برگزیدگانش، یعنی پیامبران و اوصیای آنان(ع)، قرار داده است. فضایل و امتیازات بیان شده در قرآن کریم و روایات نبوی(ص) در شأن امامان اهل بیت(ع)، گویای شایستگی آنان - و نه دیگران - در برخورداری از این حق الهی است. امیرالمؤمنین علی(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 فرقیان است. این تحقیق به روش توصیفی تطبیقی و گردآوری مطالب به صورت کتابخانه‌ای سامان یافته است. یافته‌های این پژوهش حاکی از تلاش‌های رفتاری و گفتاری امیرالمؤمنین(ع) در مسیر دست یابی 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، امیرالمؤمنین(ع)، مناشده، یوم الشوری.

۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری تاریخ تشیع اثنی عشری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران.

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

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 مسائله

ولایت و حاکمیت بر بندگان در انحصار خدای متعال است و او حق ولایت خویش را در اختیار برگزیدگانش، پیامبران و امامان(ع)، قرار داده است. فضایل و امتیازات ییانشده در قرآن کریم و روایات نبوی در شأن اهل بیت(ع)، بیانگر شایستگی آنان در برخورداری 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 در خور انجام داده‌اند. امیر مومنان 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 امیر المومنین(ع)، می‌توان از جمله به این موارد اشاره کرد: الغدیر علامه امینی، که زیر عنوان «المناشدة و الإحتجاج بحدث الغدیر الشریف» (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 مناشدۀ در کتاب الغدیر»، محمد تقی دیاری و دیگران؛ «یوم الرحمه 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 رحمه و یا بررسی کلی مناشدات است؛ ولی مناشده مورد بحث در این مقاله، بیشتر با تمرکز به مناشده در روز شورای شش‌نفره 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، نمی‌توانست از حق و تکلیف الهی روی برگرداند و آن را در اختیار دیگران قراردهد. بنابراین، واکاوی تلاش‌های حضرت در تبیین این امر، چه پیش از خلافت ظاهری و چه پس از آن امری لازم می‌نماید؛ از جمله باید به رفتار (شرکت در شورا) و گفتمار حضرت در داستان شورای شش‌نفره عمر در تعیین خلیفه پرداخته شود. آن حضرت در فرمایش‌هایی که در آن بازه زمانی محدود داشت، برای اثبات ولایت اختصاصی و الهی خود، فضایل ممتازه‌اش 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 نموده‌اند. تبیین این مناشده با بهره‌گیری تطبیقی از منابع فریقین ضروری می‌نماید.

سؤال اصلی: حق ولایت الهی برآمده از فضایل انحصاری، در مناشدات امیرالمؤمنین(ع)، با تاکید 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 امیرالمؤمنین(ع) بهویژه مناشده ایشان در روز شورا برای دست‌یابی به حق ولایت الهی خویش در منابع فریقین چگونه تبیین شده است؟

۱. مناشده و تفاوت آن با احتجاج

مناشدَه از ریشه «نشد»، مصدر باب مفاعله و جمع آن مُناشدَات است. مناشدَه یعنی خواست و درخواست چیزی. هدف از مناشدَه، اثبات چیزی و گواهی گرفتن بر آن است. «شَدَّتُكَ بِاللَّهِ» و «نَاسَدَتُكَ اللَّهَ» به معنای «سأَلْتُكَ 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: «شَدَّتُكَ بِاللَّهِ» معناء: طلبت إِلَيْكَ بِاللَّهِ بِرْفَع نَشِيدِي أَى صَوْتِي ...» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۲۲).

گفتنی است احتجاج نیز همچون مناشدَه، دلیل آوردن بر مدعایی است؛ با این تفاوت

که مناشه، احتجاجی درون دینی (با مسلمانان) و با صیغه مناشه و استشهاد از آنان است، ولی احتجاج اعم از با مسلمانان و جز آنان بوده و بدون ساختار مناشه‌ای است؛ بنابراین مناشه احتجاجی است با مسلمانان، در ساختار سوگندانه و درخواست گواهی و اقرار بر حقیقی.

همچنین احتجاج و مناشه، هر دو برای اتمام حجت انجام می‌شوند؛ ولی شاید توان گفت که در مناشه، یک گونه ناله‌ی فریدرسی، دادخواهی و ستم دیدگی هم نهفته است؛ چنانکه این معنا در بیان امام حسن مجتبی(ع) مبنی بر اتمام حجت امیرالمؤمنین(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 رد این دروغ پردازی معاویه و تاکید بر فضایل اختصاصی قرآنی اهل بیت(ع) و حق ولایت الهی امامان(ع) فرموده، با اشاره به مناشه امیرالمؤمنین(ع)، دلیلِ تندادنِ 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 سندهایی به ابی عمر زاذان آمده است: «... و قد کفَّ ابی یده حین ناشدهم و استغاث، فلم یُغَثْ ...» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۶۰، ح ۱۱۷۳ (مجلس ۲۰، ح ۹). در سندهای دیگری، امام زین‌العابدین(ع) آن خطبه را به طور مفصل نقل فرموده، که در قسمتی از آن آمده است: «... و قد کفَّ ابی یده و ناشدهم و استغاث أصحابه، فلم یُغَثْ و لم یُنَصَّرْ؛ ولو وجد عليهم أعونا، ما أجبابهم ...» (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. مناشه اهل بیت(ع) و اصحاب و نیز احتجاج مخالفان درخصوص فضایل آنان

مناشه‌های اهل بیت(ع) و اصحاب و نیز احتجاج‌های مخالفان درباره فضایل آن حضرات، در منابع شیعه و سنتی موجود است. احادیث مناشه‌ی حضرت امیرالمؤمنین(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 بالافصل 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).

أهل 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 پیش از هفت‌صد (در احتجاج: پیش 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 بپرسم؛ 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 (سلیمان 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 امیرالمؤمنین 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 مردويه(۴۱۰ق)، نویسنده و محدث نامدار اهل تسنن، از عایشه نقل می‌کند که آن‌هنگام که شتر عایشه پی‌شد 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؟ «أنشدك الله أتذكرين يوم حدثني عن النبيَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «الْحَقُّ لَنْ يَزَالْ مَعَ عَلَىٰ، وَعَلَىٰ مَعَ الْحَقِّ لَنْ يَخْتَلِفَا وَلَنْ يَفْتَرْ قَا!» قالَتْ: نَعَمْ.» (ابن مردويه، ۱۴۲۴ق، ص ۱۶۴، ح ۲۰۵).

همچنین ابن مردويه 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)

فرآگرفت 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 کشنه 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؟ گفت: 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 پیامبر(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: "فقالت لی: «من قتل الخوارج؟» فقلت: قتلهم علی، قال: فسكت، قال: فقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «هم شرّ الخليقة، يقتلهم خير الخلق و أعظمهم عند الله تعالى يوم القيمة وسيلة»" (همان، ح ۲۳۰).

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

۳. مناشه‌های امیرالمؤمنین(ع) پیش از خلافت ایشان و تا روز شورا ۳.۱. با مردم در مسجد پیامبر(ص)

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

گفتنی است علامه در الغدیر در موارد متعدد از کتاب سلیمان حديث نقل کرده است.

طبق بیان علامه، سُلیمان از تابعین بزرگ بود و کتابش از اصول مشهور و متداول از زمان‌های قدیم بوده، که نزد محدثان فرقین و تاریخ‌نویسان مورد اعتماد بوده است. او افزون بر اختصاص دو صفحهٔ پاورقی - در معرفی سلیمان و کتابش، از «رساله»‌ای هم یادمی کند که جداگانه در اهمیت و اعتبار آن کتاب، نوشته است (امینی، همان، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵). این پاورقی). البته توجه داریم که از لحاظ مطلب یا اعتبار، برخی تشکیک‌ها به این کتاب شده؛ ولی پاسخ آنها نیز داده شده است (ازجمله، ر.ک: انتصاری و یوسفی، ۱۳۸۹/۱۱/۵). اسرار آل محمد(ص) و سلیمان بن قیس کتاب تازه‌ای است که در آن با دید انتقادی به سلیمان، ابان (راوی سلیمان) و کتاب سلیمان از جمله به چاپ نسبتاً جدید آن در سه جلد - که فقط جلد دوم، دربردارنده 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 سه‌جلدی یادشده و بعدها شارح أبیهی المداد با استناد به نوشته‌ی همان محقق و منابع دیگر داده شده بود (ر.ک: سلیمان، ۱۴۱۵ق، ج ۱؛ مُقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵۰۶-۵۴۲).

۲.۳. با ابویکر

امیرالمؤمنین(ع) طبق نقل امام باقر(ع) از جدّ بزرگوارشان(ع) مناشده‌ای با ابویکر داشت. در نقل مفصل شیخ صدوq، حضرت امیرالمؤمنین(ع) در احتجاج با ابویکر ۳۳ فضیلت و منقبت خود را در قالب ۳۳ مناشده (أَشْدَكَ بِاللَّهِ...) می‌شمارد و در مورد تک-تک آنها از ابویکر 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 (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۸-۵۵۳، ح ۳۰؛ بحرانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۰؛ سید‌محمدحسین طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۱۸).

۳.۳. در خانه مهاجران و انصار

مناشه دیگر امیرالمؤمنین(ع) در خانه مهاجران و انصار بدری بود (سلیمان، ج ۱۴۰۵، ۲). طبق این روایت که از سلمان نقل شده، امیرالمؤمنین(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 متواتی 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 پایی 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، مناشه کرد (فَنَادَهُمْ). 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 پسرم، حسن(ع) و حسین(ع) را گرفته، نزد اهل بدر و سابقان رفتم و با آنان درباره حق مناشه کردم و آنان را به یاری ام دعوت نمودم. پس جز چهار نفر، سلمان، عمار، مقداد و ابوذر کسی اجابت نکرد (طبرسی، ج ۱، ص ۱۹۰؛ مجلسی، ج ۱۴۰۴، ۲۶، ص ۳۲۸). طبق برخی منابع اهل تسنن این کمک خواهی به همراهی حضرت زهراء(س)، تنها از انصار بوده است (ابن قیمیه، ج ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۹).

۳.۴. یوم الشوری

۳.۴.۱. شرکت در شورا، گام عملی در مسیر دست یابی به حق ولایت الهی

از جمله اقدامات امیرالمؤمنین(ع) در پاسداری از حق و تکلیف ولایت الهی خویش، شرکت در شورای عمر بود. آن حضرت با وجود علم به ندادن خلافت ازسوی شورا به ایشان (بلادری، ج ۵، ص ۵۰۵؛ ۱۹۳۶، ج ۵، ص ۱۹)، در این شورا شرکت فرمود، تا نگویند که او خود، خلافت را نمی‌خواست (عسکری، ج ۱۴۲۴، ص ۱۴۴). می‌توان گفت این شرکت، همچنین، دوراندیشی و تدبیری بود برای خلافت پس از عثمان؛ و اگر این حضور نبود، فرست طلبان، همان را مستمسکی بر نخواستن خلافت و حق نداشتن بر آن، تلقی می‌کردند. از همینجاست که هیتمی خلافت را پس از «ائمه سه گانه»، به طور 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 اجتماعی 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 دست یابی 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 ابیالحدید، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۶-۱۶۸). شماره این خطبه در نسخه صبحی صالح، ۷۴ است (۱۴۱۴ق، ص ۱۰۲). سید بن طاووس (۶۶۴ق) پس از نقل حدیث ابوذر درباره مناشده امیرالمؤمنین(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 ازمناقب خویش احتجاج فرمود (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۶). سید در این کتاب، به سبب تلقیه، 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 ستی است که در آن، حدیث مناشده نسبتاً کامل‌تر 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

اجام گرفته است. چاپ قم بر اساس دو نسخه «اصلی»، وزیری و رضوی است (اخطب خوارزم، ۱۴۱۱ق، ص۵، محقق). نسخه کتابخانه وزیری در قرن ششم و رضوی گویا در قرن دهم نوشته شده است (همان، مقدمه، ص۲۶-۲۷). انصاری یک نسخه قدیمی از این کتاب را در کتابخانه آمبروزیانا در میلان دیده است. این نسخه متعلق به زیدیان یمن است و تاریخ نوشن آن ۷۶۰ قمری بوده و بسیار کهن است؛ گرچه از نسخه وزیری کهنه‌تر نیست (انصاری، ۱۳۹۰). توجه داشته باشیم که چاپ نجف از لحاظ عدم اهتمام به متن، تطبيق 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، ص۲۶). با اذعان به بهتری چاپ قم نسبت به نجف، همان نیز از دقت نظر و نقادی به دورنمانده و دارای «اغلاط» خوانده شده است (انصاری، ۱۳۹۰).

حدیث‌های مناشده در *المناقب* از دو صحابی نقل شده است؛ ابوظفیل عامر بن واٹله (حدود ۱۰۰ق) صحابی پیامبر (ص) و از سپاهیان امیرالمؤمنین (ع) در سه جنگ، و ابوذر (۳۲ق) از یاران ویژه پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع). در *المناقب* چاپ نجف «دو حدیث» مناشده‌ای از ابوظفیل، یکی به دنبال دیگری آمده است؛ یکمی دارای ۲۸ فضیلت ویژه امام علی (ع) و دومی ۲۳. در حدیث دوم، واژه مربوط به مناشده تنها یکبار، در آغاز برشماری این امتیازات آمده است: «انشد کم 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، ص۲۲۱-۲۲۴ و ۲۲۵-۲۲۴) – 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، ص۳۱۳، ح۳۱۴؛ نیز ر.ک: ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج۲، ص۴۱۳-۴۱۱؛ چنانکه در فرائد حموئی شافعی (۷۳۰ق) می‌باشد (حموئی، ۱۴۰۰ق، ج۱، ص۳۱۹-۳۲۲). آغاز دو حدیث ابوظفیل به نقل خوارزمی، به ترتیب، چنین آمده است: «كنت مع علی [ع] فی الیت یوم الشوری ...»؛ «كنت علی الباب یوم الشوری ...».

در *الغدیر* آغاز حدیث مناشده در روز شورا به نقل از *المناقب* – «ص۲۱۷» – به صورت

ترکیبی از آن دو آمده است: «کنت علی الباب يوم الشوری مع علی علیه السلام فی الیت...». علامه امینی، که هدفش بیان احتجاجات و مناشدات درخصوص حدیث غدیر بوده، تنها حدیث اوّل را - که شامل ۲۸ مناشده است - و از آن هم، فقط تا هفتمین مناشده (حدیث معروف غدیر با دعای پشن) را نقل نموده است (امینی، 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: «حدثني زافر بن سليمان حدثني الحارث بن محمد عن أبي الطفيلي» به جای «حدثني زافر بن سليمان بن الحارث [ج: قم: الحارث] بن محمد عن أبي الطفيلي».

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 روایان، «الحرث بن محمد» است: «ما رواه أبو بكر أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى بْنُ مُرْدُويَهِ فِي كِتَابِهِ وَ هُوَ مِنْ أَعْيَانِ أَئْمَّةِهِمْ وَ رَوَاهُ أَيْضًا مِنْسَمِيْ عَنْهُمْ صَدْرُ الْأَئْمَّةِ أَخْطَبَ 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 سليمان قال حدثنا الحارث بن محمد عن أبي الطفیل عامر بن وائله قال کنت علی الباب يوم الشوری فارتقت الأصوات بینهم فسمعت علیاً يقول بایع الناس أبا بکر ...» (ابن طاووس، ج ۴۰۰، 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، مجھول و آن حدیث غیر صحیح اعلام شده (ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۴۰۶، ۱۵۶-۱۵۷)؛ 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، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸). 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 جعلنى ...»، «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 «حدّشی» 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 مغازلی (۴۸۳ق) شافعی یا مالکی - محقق مناقب، این را راجح دانسته (ابن مغازلی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۰) - در منطقه‌ای دیگر (واسط عراق) همان حدیث نخست ابوظفیل را، که همانند آن تک‌تکِ فضایل دارای مناشده‌ای جداگانه است، با سلسله سند دیگری نقل کرده بوده؛ البته دارای ۲۹ مورد؛ یعنی با یک فضیلت مناشده‌ای بیشتر (حدیث معروف «متزلت») در میان فضایل (ابن مغازلی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۶-۱۴۰، 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 الیت (ع) - که با هر یک از این دو نام نیز جداگانه چاپ و منتشر شده است.

۳.۴.۲. ۱. حدیث ابوظفیل

۳.۴.۲. ۱. ۱. منashdeh يکم

یکمین حدیث «ابوظفیل» در *المناقب* (خطب خوارزم، ۱۳۸۸ق، ص ۲۲۱-۲۲۴)، و در *مناقب* (ابن مغازلی، 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 یگانه پرستی ۲- برادرش جعفر طیار ۳- عمویش حمزه سید الشهداء ۴- همسرش فاطمه زهراء (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 کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والا و عاد من عاده وانصر من نصره [این جمله در نقل ابن مغازلی نیست] لیلخ الشاهد الغائب» ۸- حدیث «طیر»: دعای پیامبر(ص) از خدا برای رسیدن و خوردن محبوب ترین آفریدگان نزد خدا از غذای پرنده ۹- فرمایش پیامبر(ص) [در فتح خیر] به اینکه فردا پرچم (رأيہ) را به کسی می دهم که خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست دارند ۱۰- فرمایش پیامبر(ص) به بنو ولیعه که اگر از مخالفت دست برندارید، مردی را به سوی شما بر می انگیزم 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 سُنَّة، از صحاح شش گانه اهل تسنن، زیر عنوان "ذکر قوله ص: «علىٰ كنفسِي»" نگاه کنید (نسائی، ۱۳۸۲، ص ۸۲ ح ۷۱)] ۱۱- فرمایش پیامبر(ص) به اینکه دروغ می گوید کسی که گمان می کند مرا دوست دارد، درحالی که با او (علی(ع)) دشمنی می ورزد ۱۲- سلام سه هزار فرشته از جمله جبرئیل، میکائیل و اسرافیل در یک ساعت [در شب جنگ بدرا] ۱۳- سخن جبرئیل [آن هنگام که علی(ع) پرچم داران سپاه کفر را در جنگ احـد کـشت] که این است معنای حقیقی «مواسـات» (یارـی رسانـدن اـز دـلـوـجـانـ)؛ 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 علی(ع)

نیست ۱۵- پیش گویی پیامبر(ص) درباره جنگ حضرت علی(ع) با «ناکثین و قاسطین و مارقین» ۱۶- خطاب پیامبر(ص) به علی(ع) که من بر تنزیل قرآن جنگیدم و تو بر تأویل قرآن می جنگی ۱۷- بازگردن خورشید (رد الشمس) برای خواندن نماز عصر در وقتیش ۱۸- ماموریت علی(ع) در گرفتن [سوره] برائت از ابو بکر [و ابلاغ آن به اهل مکه] و فرمایش پیامبر(ص) در این باره: آن را از سوی من جز علی(ع) نباید برساند: «إنه لا يؤدّي عنّي إلّا علىٰ» 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 علی(ع) که جز مومن تو را دوست نمی دارد و جز کافر با تو دشمنی نمی ورزد ۲۱- ماموریت «اللهی» پیامبر(ص) در بستان در خانه های دیگران و

بازنمودن 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- یاد کرد حدیث نبوی ثقلین، «کتاب الله و عترتی» ۲۵- خوابیدن در بستر پیامبر(ص) به جای ایشان برای حفاظت از جان حضرت(ص) دربرابر مشرکان [ليلة الميّت] ۲۶- یگانه پاسخ ده 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. مناشد ۵

دومین حدیث «ابوطفیل» در المناقب (اخطب خوارزم، ۱۳۸۸ق، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۴۱ق، ص ۳۱۳، ح ۳۱۴)، و در الطائف (ابن طاووس، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۱) چنین است:

ابوطفیل گفت: من در روز شورا دربان بودم. صدای میان آنان بلند شد؛ شنیدم که علی(ع) فرمود: زمانی مردم با ابویکر 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 بازگردند و گردن یکدیگر را با شمشیر بزنند، گوش کردم و اطاعت نمودم. سپس ابویکر برای عمر بیعت گرفت، درحالی که به خدا سوگند حق با من بود؛ ولی باز از ترس اینکه مردم به کفرشان بازگردند، گوش کردم و اطاعت نمودم. امروز شما می‌خواهید با عثمان بیعت کنید؛ من نمی‌پذیرم که عمر مرا به عنوان یکی از شش نفر قرارداده است (... ثم أنتم تريدون أن تبايعوا لعثمان إذا لا أسمع ولا أطيع ان عمر جعلني في خمس نفر أنا سادسهم). سپس حضرت امیر(ع) ۲۳ فضیلت اختصاصی خود را به آن پنج نفر دیگر بر می‌شمارد و آنان تک تک 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- فرزندانش، حسن و حسین(ع)، دو سبط این امت و دو پسر پیامبر خدا(ص)
- ۷- گشنه

بشر کان قریش ۸- پیش گامی در یگانه پرستی ۹- نمازگزار به دو قبله ۱۰. فرمان خدای متعال به «موذت» او ۱۱- غسل دهنده پیامبر خدا(ص) ۱۲- تنها جازه دار حضورِ جنابتی در مسجد [حدیث نبوی به نقل از امّ سلمه(ره) با طریق اهل تسنن: آگاه باشد که مسجد من بر هر زن حائض و مرد جنب حرام است، جز بر محمد(ص) و اهل بیت: علی، فاطمه، حسن و حسین (مصطفی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۱۶). توجه داریم که بازگذاشتن 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- بازگرداندن خورشید (رذ 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 کشنده بشر کان به هنگام نزول هر سختی [در جنگ‌ها] بر پیامبر خدا(ص) ۱۶- خواییدن در بستر پیامبر خدا(ص) و جان‌شاری بر ایشان ۱۷- او و همسرش، فاطمه(س) تنها گیرندگان خمس ۱۸- تنهدارنده 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، مناشده حضرت علی(ع) را از طریق صحابی گرامی، «ابوذر» نقل می‌کند. این خبر، از جمله روایات زمخشri 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 (مناجه) بسیار شده بود [این جمله در المناقب چاپ قم نیامده است]. وقتی امیرالمؤمنین(ع) آمد و مردم او را دیدند، همگی شادمان شدند. آنگاه ابوذر خطبه آغازین حضرت(ع) خطاب به جمعیت مسلمانان را نقل می‌کند - این خطبه در المناقب چاپ قم بسیار بیشتر از نجفی آن است. سپس او از مناشده امیرالمؤمنین(ع) با جمعیت یادمی کند که ایشان هفت

فضیلت اختصاصی و ممتاز خود را نام برد و آنان تک تک موارد را تایید نمودند؛ غالب این موارد (شش یا پنج مورد) با مناسده‌های جداگانه آمده است (ر.ک: اخطب خوارزمی، ۱۳۸۸ق، ص ۲۹۶-۲۱۴؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۲-۲۹۹، ح ۲۹۶؛ نیز ر.ک: ابن طاووس، ۱۴۰ق، 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 ررفهایی [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 ۵۵: «...نعم الا بابوک ابراهیم، و نعم الاخ أخوک 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 مناسده روز شورا، همین شخص کلام حضرت امیر(ع) را قطع می‌کند و ... (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۶۸)]

۴- تنها فردی 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 گشتنی 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؟: «أَلَا ترْضِيْنَ أَنْ أَقُولَ أَنَا هَيْ يَا حَسَنَ، وَ يَقُولُ جَبَرِيلُ هَيْ يَا

حسین؟». آنگاه امیرمومنان(ع) فرمود: آیا برای کسی از شما مانند این منزلت وجود دارد؟ امیرمومنان(ع) پس از این مناشدات فرمود: ما صبر کنند گانیم تا خداوند، در این بیعت، کاری را که می‌بایست انجام شود، تحقیق بخشد: «نحن صابرون ليقضى الله فى هذه البيعة امراً كان مفعولاً لـيهلِّكَ مَنْ هَلَّكَ عَنْ بَيْتِهِ وَ يَحْبِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْتِهِ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ (انفال، ۴۲)؛ که خداوند، کاری را که می‌بایست انجام شود، تحقیق بخشد؛ تا آنها که هلاک (و گمراه) می‌شوند، از روی اتمام حجّت باشد؛ و آنها که زنده می‌شوند (و هدایت می‌یابند)، از روی دلیل روشن باشد؛ و خداوند شنوای داناست».

نتیجه‌گیری

- ۱- احتجاج و مناشده، هر دو، دلیل آوردن بر مدعایی است و برای اتمام حجت انجام می‌شوند؛ ولی مناشده، احتجاجی درون دینی است با صیغه مناشده و سوگندانه، و با درخواست گواهی و اقرار بر حقیقتی. در مناشدات مظلومانه امیرالمؤمنین(ع) گونه‌ای ناله‌ی فریدارسی، دادخواهی و ستم دیدگی هم نهفته است.
- ۲- امام علی(ع) و امام حسین(ع) و برخی یاران شان مانند محمد بن ابی بکر 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 امیرالمؤمنین(ع) برآمده‌اند.
- ۳- امیرالمؤمنین(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 امیرالمؤمنین(ع) در روز شورا از دو صحابی پیامبر(ص)، ابوطفيل (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 تاکید حضرت(ع) بر حقانیت خویش و پذیرفتن ولایت دیگران، جز به‌سبب مصلحت حفظ دین و امت اسلامی بود.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید محمد شریف رضی، (۱۴۱۴ق) تحقیق صبحی صالح هجرت، قم.

۲. ابن أبيالحیدد، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق) شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ۲۰ جلد، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، قم.

۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۰۶ق) لسان المیزان، ۷ جلد، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

۴. ابن حجر هیتمی، احمد، (۱۴۲۵ق) الصواعق المحرقة فی الرد اهل البدع و الزندقة، المکتبه العصریه، بیروت.

۵. ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی، (۱۴۰۰ق) الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، تحقیق عاشور علی، ۲ جلد، خیام، قم.

۶. ابن قتیبه الدینوری، عبدالله، (۱۴۱۰ق) الامامة و السياسة (تاریخ الخلفاء)، تحقیق علی شیری، دارالأصوات، بیروت.

۷. ابن مردویه اصفهانی، (۱۴۲۴ق) مناقب علی بن ابی طالب علیهم السلام، چ دوم، دارالحدیث، قم.

۸. ابن المغازلی، علی بن محمد الجلابی، (۱۴۲۴ق) مناقب الائمه علی بن ابی طالب علیهم السلام، تحقیق محمد باقر بهبودی، چ سوم، دارالأصوات، بیروت.

۹. ابن المغازلی، علی بن محمد الجلابی، (۱۴۱۴ق) مناقب أهل البيت علیهم السلام، تحقیق محمد کاظم محمودی، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الإسلامية، تهران، ۱۴۲۷ق.

۱۰. ابن منظور، محمد، لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، چ سوم، ۱۵ جلد، دارالفکر للطبعه و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت.

۱۱. اخطب خوارزم، موقن بن احمد، (۱۳۸۸ق) المناقب، با مقدمه سید محمد رضا موسوی خرسان، المطبعه الحیدریه، نجف. (کتابخانه دیجیتال نور)

۱۲. اخطب خوارزم، موفق بن احمد، (۱۴۱۱ق) المناقب، تحقیق مالک محمودی، با مقدمه جعفر سبحانی، چ دوم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم. (نرم افزار نور)
۱۳. استادی، کاظم، (۱۴۰۰ق) اسرار آل محمد - صلی الله علیه و آله و سلیم بن قیس، با مقدمه محمد هادی یوسفی غروی، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۱۴. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق) الغدیر فی الکتاب والسنّة والأدب، ۱۱ جلد، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، 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، احمد بن یحیی، (۱۴۰۰ق) انساب الأشراف، تحقیق احسان عباس، ج ۵، جمعیة المستشرقين الألمانية، بیروت. (نرم افزار نور السیرة)
۱۷. البلاذری، احمد بن یحیی، (۱۹۳۶م) انساب الأشراف، ج ۵، دانشگاه اورشلیم.
۱۸. حموئی جوینی، ابراهیم، (۱۴۰۰ق) فرائد السقطین فی فضائل المرتضی والبتول و السبطین والأئمّة من ذریتهم علیهم السلام، تحقیق محمد باقر محمودی، ۲ جلد، مؤسسه محمود، بیروت.
۱۹. دیاری بیدگلی، محمد تقی، تجری، محمد علی، دهقان منشادی، مهدی، «تحلیل رویکردهای حدیثی علامه امینی پیرامون احادیث مناشدۀ 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 محمد باقر انصاری زنجانی، ۳ جلد، الہادی، قم.
۲۱. طباطبائی، سید عبدالعزیز، (۱۴۱۷ق) أهل البيت فی المکتبة العربية، آل البيت، قم.
۲۲. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق) الإحتجاج علی أهل اللاحج، تحقیق سید محمد باقر موسوی خرسان، نشر مرتضی، مشهد.
۲۳. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق) الامالی، دار الثقافة، 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، ۹ جلد، مؤسسه دارالهجره، قم.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق) مرآۃ العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چ دوم، ۲۶ جلد، دارالكتب الإسلامية، تهران.
۲۷. مظفر، محمدحسن، (۱۴۲۲ق) دلائل الصدق لنھج الحق، ۶ جلد، مؤسسه آل الیت، قم.
۲۸. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۸ق) التفسیر و المفسرون فی ثوبۃ القشیب، ۲ جلد، الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامية، مشهد.
۲۹. مُقاتل بن عطیه، (۱۴۲۳ق) أبھی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، شرح محمد جمیل حمود عاملی، با مقدمه سید شهابالدین مرعشی نجفی، ۲ جلد، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۳۰. نسائی، احمد بن شعیب، (۱۳۸۲) خصائص امیرالمؤمنین[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. ایترنوت
۳۳. انصاری، محمدحسین و یوسفی، مجتبی، «بررسی اشکالات واردہ 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
- . (kateban.com)
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 (مورد کاوی: مرصاد العباد نجم الدین رازی و کشف المحبوب جلابی هجویری)

علیرضا قره ویسی^۱
رضا حیدری نوری^۲
منیژه فلاحتی^۳

چکیده

شناخت ساختار و درک ماهیت کنش‌های اجتماعی یکی از بنیادی‌ترین و اصلی‌ترین بخش‌زنندگی افراد در تمامی جوامع از دیرباز تاکنون بوده است. با وجود آنکه طی چندین دهه گذشته مباحثه بسیار زیادی پیرامون جنبه‌های گوناگون عرفان و تصوّف 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 هم مولّد رفتارهایی است و هم مقابلاً بر آن تأثیر گذار است و عارف به عنوان 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 پردازد. در این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و سند‌کاوی در دو اثر ارزشمند عرفانی یعنی مرصاد العباد و کشف المحبوب صورت گرفته است، برآئیم تا نمود کنش‌های اجتماعی نجم الدین رازی و جلابی هجویری را به عنوان دو عارف آگاه با ساختار رفتار اجتماعی بررسی و تحلیل نماییم. یافته‌ها و نتایج پژوهش حاکی از آن است که شیخ نجم الدین 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 ملاحظه گرانه‌ای ریا و طفیان درخصوص 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. مرصاد العباد. کشف المحبوب.

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 مسائله

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 واقعی 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 خرد 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 یافه‌ای تلقی نمی‌نمایند، حال آنکه بر طبق موازین عرفانی و وحیانی انسان به عنوان خلیفه الله در زمین معرفی شده است^{*} این جاعلِ فی الأرضِ 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 نماییم آنگاه متوجه خواهیم شد که دستگیری از فرد و جامعه همواره مورد توجه ادیان توحیدی و نیز هدف غایبی عرفان اسلامی بوده است. با توجه به قدمات ذکر شده مسئله 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 بربور نمود؛ در کتبی مانند «قوت القلوب» مگّی، «اللّمع فی التّصوّف» ابونصر سراج و یا «التّعْرُفُ لِمَذْهَبِ أَهْلِ التّصوّف» 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 نشر فارسی مانند راحه الصدور راوندی، مجلمل التواریخ 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 سنای و کتب نثری چون کیمیای سعادت گلستان، اخلاق ناصری و آثار عیید 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 پیش رو 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 خانقه در مسائل گوناگون اجتماعی را مدل‌نظر قرار داده است.

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

ابعاد اجتماعی عرفان و تصوّف را از طریق فعالیت‌های جوانمردان و ملامته 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 توجه به بررسی‌های به عمل آمده تا کنون در زمینه واکاوی کنش‌های اجتماعی در دو اثر ارزنده نثر عرفانی یعنی مرصاد‌العباد و کشف‌المحجوب، 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 توجهی سعی داشته‌اند تا توجه 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 متصوفه شواهد بسیاری را مبني بر توجه آنان به بعد عملی و اجتماعی عرفان و مشارکت آنان در عرصه‌های گوناگون میتوان مشاهده نمود؛ از سویی خلاصه پژوهشی علمی و مستدل مبني بر کنش اجتماعی عرفای نامدار و متون برجسته عرفانی نویسنده‌گان این مقاله را بر آن داشت تا در این جستار بخش‌های قابل توجهی از اقوال و اعمال صوفیه در جامعه از منظر عرفان اجتماعی بر اساس متون نثر صوفیه با تکیه بر دو اثر برجسته مرصاد‌العباد و کشف‌المحجوب را مورد مذاقه و واکاوی قرار دهند.

هدف تحقیق

هدف اصلی این پژوهش شناسایی نمودهای اجتماعی و عملی موجود در متون نثر عرفانی مرصادالعباد و کشف المحجوب است تا به صورت طبقه‌بندی شده، ارزش‌های اجتماعی موجود در نظام فکری عرفان ایرانی - اسلامی را شناسایی نماییم تو بدمین 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، جامعه‌آماری مورد استفاده نگارندگان در این جستار دو اثر عرفانی مرصادالعباد و کشف المحجوب خواهد بود که در آن مصادیق و شواهد به روش سیستماتیک و هدفمند از میان نمونه‌های استخراج شده در حد گنجایی این مقاله ارائه خواهد شد.

چارچوب نظری تحقیق

از دیدگاه عرفان اجتماعی، هدف اولیه و اصلی عارف، در ک شهودی تعاملات هستی به منظور شناخت خویش و حقیقت نهفته در آفرینش است تا این طریق سالک بتواند در مسیر کمال به شناخت بهتری از خویشن 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، خویشن 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 بر حذر داشتن حاکمان و متصدیان امور مملکت از انجام امور نابهنهنگار، با مداخله‌ها و نصایح ارزشمند سلوک عملی خویشن 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 اشار، 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 نابهنه‌نگاری‌های 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 بدوسلوک 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 دین پرور 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 اجتماعية 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، مطالی را به ذکر آداب سلوک و عرفان برای مریدان خاص خود ذکر کرده است؛ اما به نظر می‌رسد شیخ نجم‌الدین روانی بیند که این حقایق عرفانی تنها در اختیار گروهی اندک از اهل طریقت قرار گیرد و دیگر اشار جامعه از آن بی‌نصیب باشند. اندیشه و بینش اجتماعی نجم‌الدین رازی را حول چند محور می‌توان خلاصه نمود:

نخست نظام مندی جهان خلقت و ارتباط و پیوند آن با ارکان اجتماع، دوم الگومداری سوم رعیت پروری و دادگری.

نجم الدین 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 [متصرفه] 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 محب و مرئی ارباب علوم و اصحاب قلوب است، به کلی 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 توانست» (همان: ۲۴). فعالیت و مشارکت اجتماعی نجم الدین رازی و دوری از عزلت و گوشنهنشینی در زوایا و ابعاد گوناگون زندگی وی قابل مشاهده است تا جایی که کتاب «مرصاد العباد» و کتاب «مرموزات اسدی» به ترتیب به علاءالدین کیقباد و علاءالدین داود شاه تقدیم شده است. نجم الدین 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 نجم الدین رازی بالگویی عرفانی و حیانی

الگوبرداری از آموزه‌های وحیانی، قرآنی و عرفانی برای تبیین جلوه اندیشه اجتماعی وی در مرصاد العباد، یکی دیگر از جنبه‌هایی است که ثابت می‌کند شیخ، دغدغه اجتماع دارد و رهایی جامعه از گرداد فساد برای او در درجه اول اهمیت است. وی با طرح یک جامعه آرمانی حول محول دادگری و رعیت پروری و در نظر گرفتن اهداف متعالی، سعی در نشان دادن و بهره‌گیری از سرچشمه‌های نورانی اخلاق و انسانیت در جامعه و ایجاد تحول مثبت و سازنده دارد. به عنوان نمونه با بهره‌گیری از داستان حضرت داود (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 * قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَتَبَغِّي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَابُ * (ص: ۳۵) به نقل از حضرت سليمان (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 کامل ترین آلتی است و عظیم‌ترین علتی 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 متخالق به اخلاق حق شود و متّصف 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 داود (ع) به عنوان پیامبری که پادشاهی نیز می‌نمود به نوعی جوابی است برای کسانی که به بهانه دین پروری، از دنیا گریزانند و به بهانه اشتغال به امور دنیوی، از آین دین ورزی جدا گشته‌اند: «حق تعالی بازنمود که پادشاهی خلق با مقام و مرتبه نبوت می‌توان کرد» (همان: ۴۱۶).

توجه به کسب و کار

برخلاف دیدگاه عزلت طلبی و گوشنه‌نشینی که بسیاری آن را جزء جدایی ناپذیری از عرفان و تصوّف می‌دانند، کسب و کار و فعالیت اقتصادی در جامعه برای بسیاری از عرفان، حائز اهمیت بوده است. نجم الدین رازی با مرتبط دانستن کسب و کار و طلب رضایت از حق تعالی می‌گوید: «اهل دنیا که عمله خانقاہ 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 محبویان 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 توجه 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 دهقنت 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 نصیب تو آن است که در راه خدا صرف کنی نه آنچه به هوا خرج کنی و بنهی که ما عند کم یَنْفَدُ و ما عند الله باقٰ 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 نویسنده» (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 متبرک پرسد و آنجا رود و زهاد و عباد و مشایخ دائمه و گوشنهشینان 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).

توجه به عدالت اجتماعی

سالک واقعی کسی است که به عدالت اجتماعی توجه کند و کنج خلوت و عزلت را رها نموده و در شرایط پریشان و آشفته جامعه، دادخواهی را در رأس تفکرات اجتماعی - عرفانی خویش قرار دهد از این رو نجم الدین 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: توجه به رفتار خود، توجه به رفتار با خلق خدا و توجه به رفتار خویش در پیشگاه خدا و می‌گوید اگر شاه در ابتدا شرط عدالت با خویشن 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 توجه قلبی و شهودی به حضرت حق می‌داند «عدل به حاصل کردن توحید است نفس خویش را» (همان: ۴۳۳). رازی نتایج توجه به عدالت اجتماعی را دوام ملک دانسته و با تمسک به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که «العدل و الملك توأمان» (همان: ۴۳۷) در تمام زوایا و ابعاد گوناگون مملکت داری مانند ناصحی دلسوز و فعالی اجتماعی به جهت‌دهی فکری حاکم و سلطان پرداخته است. رازی برای وزیر هم صفت عادل را مدّظر قرار داده است (همان: ۴۵۰) و با تمسک به حدیث «اذا اراد الله بملكَ خيراً جعل له وزيراً صالحـا فـان نـسـى ذـكـرهـ و ان ذـكـر اـعـانـهـ» (همان: ۴۵۱) بیان می‌کند که وزارت نیز از ارکان اصلی مملکت است و وی نیز به مانند پادشاه باید در راستای عدالت اجتماعی کوشاید. رازی با اشاره به آیه مبارکه * يا داـوـودـ إـنـا جـعـلـنـاـكـ خـلـيـفـةـ فـى الـأـرـضـ فـاـحـكـمـ يـيـنـ النـاسـ بـالـحـقـ وـلـا تـبـعـ الـهـوـيـ قـيـصـلـكـ عـنـ سـيـلـ اللـهـ إـنـ الـذـيـنـ يـضـلـلـونـ عـنـ سـيـلـ اللـهـ لـهـمـ عـذـابـ شـدـيدـ بـمـا نـسـوـا يـوـمـ الـحـسـابـ (*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 (نجم الدین رازی، ۱۴۰۱: ۳۱۴). پیوند اندیشه‌های اجتماعی و عرفانی را در خصوص مسائل گوناگون جامعه در ذهن و زبان نجم الدین رازی از آنجا می‌توان به خوبی مشاهده نمود که شیخ نجم الدین برخلاف اندیشه گوشنهشینی، ریاضت و عزلت گرینی مطرح شده از سوی بسیاری از عرفای نامدار تمام هم و غم خویش را در توجه به مصالح مملکت و فعالیت‌های اجتماعی سازنده و مؤثر از سوی طبقات و اقشار گوناگون جامعه می‌داند. او عدالت اجتماعية را نگهداری و نگهبانی از مردم در برابر جابران 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 سر و علائیه 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

نجم الدین رازی تشکیلات موجود در دستگاه و بدنه حکومتی از جمله امور وزارت، قضاؤت، اوقاف و... را در مرصاد العباد مورد توجه قرار داده است و عملکرد آنان از نگاه وقاد و تیزینانه 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 حکم فرمایی 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 علوّ 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 فحوات کلام شیخ نجم الدین رازی برمی‌آید آنکه وی به صورت کامل و همه‌جانبه‌ای تمام مسائل جامعه را مورد نقد و بررسی قرار داده است. در خصوص وظایف قاضیان در جامعه آورده است: «بر پادشاه واجب است که چون قاضی به شهری و ولایتی فرستد، باید که عالم و عاقل و دین دار و صالح فرستد که دست از مال ایتمام 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 شحنه و کارگزاران دولتی نیز می‌خواهد که مروج دیانت و عطوفت و عدالت باشند تا ظالم نتواند خون رعیت را بربزد و مصالح طبقات پایین جامعه، رعایت گردد: «بر پادشاه واجب است که چون به شهری یا ولایتی شحنه یا والی فرستند، عاقل متیز و عالم دین دار فرستد که در وی سیاست و دیانت و مرثوت و محبت بود تا به شرایط آن شغل به وجه آتم قیام نماید. ظالمی باید که خون رعیت ریزد و غافلی نصب نکند که مصالح رعیت مهمل گذارد» (همان: ۲۳۳).

توجه به رعایا

نجم الدین رازی رفتار عادلانه را برای هر فرد، گروه و طایفه‌ای در جامعه از شاه تا زیردستان، لازم و ضروری می‌داند و ضمن بر شمردن اصل عدالت و دادگری و پرهیز از

افراط و تفریط معتقد است ارکان حکومتی باید به همان اندازه که در کیفر بزهکاران می‌کوشند، در ایجاد شرایط مساعد و مناسب برای اشاره 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 حکومت گزاری میان رعایا به نفس خود کند و تا تواند احکام رعیت به دیگران بازنگذارد که نواب حضرت و امرای دولت را آن شفقت و رافت و رحمت بر رعایا که پادشاه را باشد، تنواند 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 نظرات دائمی بر اعمال و رفتار آنان غافل نباشد تا مبادا بر مردم و جامعه روا دارند: «چون پادشاه تبع 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 نااهلان اهل گردن» (همان: ۴۶۲).

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

نجم الدین 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 خردمندانه 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 مقصد 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 بالارزش در قرن پنجم هجری به رشتہ تحریر درآمد و علاوه بر اشتمال بر بسیاری از آداب صوفیه و اصول عرفان و تصوّف و کشف حقایق و فرق مختلف از جمله ملامتیان، در زمینه توجه به مسائل اجتماعی نیز حائز اهمیت است. هجویری مطالب ارزنده‌ای در نقد طبقات و اقسام گوناگون جامعه دارد. وی بیش از هر چیز به خودشکوفایی افراد در سطح جامعه توجه نموده و آراء تربیتی ارزنده‌ای در این مسیر ارائه داده است و می‌گوید: «غنجای خدای تعالی را آن است که وی را به هیچ چیز و هیچ کس نیاز نیست و عنای خلق، منال معیشتی یا وجود مسرّتی 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؛ متنقدی عارف

در فاصله سال‌های ۳۹۰ تا ۴۷۰ هـ. ق که هجویری می‌زیسته، هرج و مرج بسیاری بر کشور حاکم بوده است. هجویری صوفی خانقاھی به معنای واقعی نبود و در اوضاع و احوال آشفته ایران در منطقه خراسان به خاطر درگیری حکومت‌ها بر سر قدرت بیشتر در مسافت 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 متصرّفه، صوفی‌نمايان، زاهدان ریاکار و افرادی که هریک به نوعی در به آشوب کشیدن اوضاع و شرایط اجتماعی ایران دست داشته‌اند، روا می‌دارد و بیان می‌کند که عالمان از علم حقيقة رویگردان شده‌اند و خاص و عام به هوی و هوس مشغول گشته و روزگاری است در جامعه از مرورت و جوانمردی جز اسمی باقی مانده است. هجویری کتاب کشفالمحجوب را روزگاری به رشتہ 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 مر صید خلق را برچیدند و دیگر را بشستند اما برخوانند و گروهی دیگر برخوانند و معنی ندانستند و فی الجمله هر کسی آن دارو طلب که موافق درد وی باشد و پیش از این جهآل با علم با کتب مشایخ همین کردند و چون آن خزانه‌های اسرار خداوند به دست ایشان افتاد، معنی ندانستند به کلاهدوزان جاهم 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 تأثیف کشف‌المحجوب اقدام می‌کند و به نوعی علیه کاستی‌ها و نابه‌هنچاری‌های 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 گوشنهشین نیست، بلکه یکی از اصلی‌ترین ابزارهای کنش اجتماعی برای اصلاح جامعه نابه‌هنچار زمان و عصر خویش یعنی نصیحت‌گری و پند و اندرز را مدنظر 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 عدالت محوری است تا حقوق خلق را رعایت نمایند. هجویری در داستانی از هارون و فضیل عیاض این نکته را به صراحة 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 خانه توست و اهل آن عیالان تو» (همان: ۱۵۳).

مبازه 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 فرستی 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 اوچ و مستند 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 برخورداری از امتیاز لباس ظاهر و طبقه ممتاز اجتماعی، سبب مشکلات و دردسرهای بسیاری می‌شد. هجویری در نکوهش ریاکاری موجود در جامعه به نقل از فضیل عیاض می‌گوید: «وقتی بدانچه همی کردند، ریا همی کردند، اکنون بدانچه نمی کنند، ریا می کنند» (همان: ۲۲). هجویری معتقد است: «خداؤند 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 مُرایی راهی رود که خلق ورا قبول کند و از ملامتی به تکلف، راهی رود که خلق ورا 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 ملامته و اهل ریا بازارشان داغ بود، بسیار قابل توجه و ارزشمند است. روزگاری که شرایط جامعه، بسیاری از اصناف و گروه‌ها را وادر به ریا می‌کرد و دین‌داری و دین‌داری، وجه المصالحة جاه طلبی و دنیاخواهی بود؛ به قول هجویری روزگاری که اگر ریاکاری نکنی، از صحنه زندگی مطرود می‌شوی: «من که علی بن عثمان جلابی ام، 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 گردد» (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 ننهد بر دیگران که [تکبر] خسروانی عظیم است و عیسی ظاهر فاحش بود و از آفات زمانه، اندر زمان ما یکی بلا بی دوا، این است» (همان: ۶۱). در شکایت از شرایط نامساعد اجتماعی می‌گوید: «خداؤند عزّ و جل 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 آشتگی‌ها و نابه‌سامانی‌های روزگار که مردم را در خواب جهل و غفلت فرو برده است به خوبی نشان از دغدغه‌های وی برای ایقای 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 بستنده 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 مولّد رفتارهایی است و هم متقابلاً بر آن تأثیرگذار است و عارف به عنوان 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 پردازد. یافته‌ها و نتایج حاصل از این پژوهش در بعد اجتماعی اندیشه‌های نجم رازی و جلّابی 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 عليه ریا و طغيان در خصوص مظاهر فساد به ویژه 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 جلّابی هجویری وظيفة ارشاد مردم را در کنار توجّه به انتقادات سازنده اجتماعی، اصلاح امور و نگاه وقادانه از نوع جامعه‌شناسانه بر عهده داشته‌اند و در آثار خود به میزان قابل توجّهی مشکلات و مسائل عصر و زمان خویش را مطرح نموده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم. ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای.

۱. قیصری. داود (۱۳۸۴). رسائل قیصری. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

۲. کلابادی. ابوبکر (۱۳۷۱). التعرف لمذهب التصوّف. به کوشش محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.

۳. نجم الدین 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). کشف المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی. چاپ پنجم. تهران: سروش.

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

الهیار قزوینی فیروز کلا^۱

عباس سماواتی^۲

جبرائل امیدی^۳

چکیده

یکی از مسائل مهم قرارداد پیش فروش ساختمان تشریفاتی دانستن قرارداد پیش فروش ساختمان می‌باشد، به دلیل این که عدم رعایت تشریفات در عقود تشریفاتی مانع از شکل‌گیری قرارداد می‌گردد. 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 ماهیّت تشریفاتی قرارداد پیش فروش ساختمان و آثار آن از منظر فقهی و حقوقی پرداخته است. هر چند این قرارداد به لحاظ فقهی در قالب عقدهای مُعلق، جعله، صلح، استصناع، کلی فی الذمه، ما لم يقبض، سلم و صرف، بيع عهدی بی نام، بيع عین معین. و به لحاظ حقوقی در قالب عقدهای خصوصی، مستقل، بيع، تعهد به بيع، قولنامه (وعده به بيع)، رضایی، عهدی، تمیلکی، پیمانکاری، نیز در رساله مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفت و هر یک از آن ها دارای مُحسناتی است. و ممکن است نظریات دیگری هم در تحلیل و تبیین ماهیّت 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: omidjebraeal@yahoo.com

طرح مسائله

قانون پیش فروش ساختمان موجد یک عقد مستقل جدید در نظام حقوقی ایران است و قانون گذار مجموعه‌ای از تشریفات قانونی را به منظور رعایت کردن متعاقden 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 استباط است. عقد تشریفاتی در معنای خاص، عقدی است که تشریفات از ارکان آن محسوب می‌شود و در صورت عدم رعایت آن، قرارداد با خلل مواجه می‌گردد. در مواردی که مقتنن تشریفاتی را برای یک قرارداد پیش بینی می‌کند غالباً همین نوع از تشریفات مورد نظر قانون گذار می‌باشد، و منظور ما از قرارداد پیش فروش فقط محدود به قرارداد انعقادی نسبت به املاک می‌باشد و منصرف از سایر موارد است.

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

پیش فروش ساختمان از منظر سازندگان و پیش خریداران نسبت به انجام ایفای تعهد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، ولذا 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 می‌گردد؛ 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 بر عهده 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 این‌ها همین خرید مسکن به صورت قرارداد پیش فروش می‌باشد، 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» می‌باشد به نگارش درآمده است، گرچه این قرارداد به لحاظ فقهی در قالب عقدهای مُعلَّق، جuale، صلح، استصناع، کلی فی الذِّمْه، مالم یقبض، سَلَم و صَرَف، بیع عهده‌ی بی نام. و به لحاظ حقوقی در قالب عقدهای خصوصی، مستقل، بیع، تعهد به بیع، بیع عین معین، قولنامه (و عده به بیع)، رضایی، عهده‌ی، تمیلیکی، پیمانکاری، نیز در رساله مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفت که هر یک از آنها دارای مُحسناًتی است، و لکن لازم است که مقصود قانون گذار نسبت به تحلیل ماهیت اینگونه قراردادها منفتح و روشن گردد، یعنی بررسی شود عبارت مندرج در قانون مذکور «پیش فروش - پیش خرید» ظهور در کدام بیع صدق می‌کند؟ لذا برای برطرف شدن یکسری ابهامات در این نوع از قراردادها نیاز به تحلیل و بررسی احکام و ماهیت فقهی و حقوقی دارد که آثار حقوقی آن را منفتح می‌سازد.

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 صراحةً آمده است که می‌فرماید:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَاءَيْتُم بِدِينِ إِلَيْيَ أَجْلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلَا يَكْتُبَ يَسْكُنُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلِمَ اللَّهُ فَلَا يَكْتُبَ وَلَا يَمْلِلَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحُقُوقُ وَلَا يَتَّسِعَ اللَّهُ رَبُّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحُقُوقُ سَفِيهًّا أَوْ ضَعِيفًّا أَوْ لَا يَسْتَطِعُ أَنْ يُبَلِّغَ هُوَ فَلَا يَمْلِلَ وَلَا يَلْهُلَ بِالْعَدْلِ وَلَا يَشَهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرَضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ إِنْ تَفْلِلَ إِحْدَاهُمَا فَتَنَزَّلَ كَرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا

وَلَا سَأَمُوا أَن تَكْثِرُهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجْلِهِ ذَالِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدَى أَلَّا تَرَأَبُوا إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً ثُدِيرُوهَا يَنْكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَا تَكْثِرُهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَأَعْثُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَعْلَمُوْ فَإِنَّهُ فُسْقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِإِلْكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ." (صدق اللہ العالی العظیم).

شأن 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 نویسنده ای دارد، باید 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 بدھکار است إملا 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 إملاء 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 باید به هنگامی که آن ها را برای شهادت دعوت می کنند خودداری نمایند. و از نوشتن بدھی های کوچک یا بزرگ مدت دار ملول نشوید هر چه باشد بنویسید این درنzed 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 نقدي باشد که در میان خود دست به دست می کنید که ایرادی بر شما نیست که آن را ننویسید. و هنگامی که خرید و فروش نقدي می کنید باز هم شاهد بگیرید و باید به نویسنده و شاهد به خاطر حق گویی زیانی بر سند و تحت فشار قرار گیرد و اگر چنین کنید از فرمان خداوند خارج شده اید و از خدا پرهیزید و خداوند راه درست زندگی را به شما تعليم می دهد و خداوند به هر چیزی داناست.

نکته قابل توجه از این آیه شریفه کلمه «تَدَايِنُ» از دین به معنای بدهی شامل هر گونه 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 جزیره‌العراب به گفته مورخان ۱۷ باسواند بیشتر نبوده، این همه سخن از نوشتمن، 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 مُستَجاب نمی کند و می فرماید؛ چرا به سفارشات من عمل نکردی.» (مشهدی قمی، میرزا محمد: کنز الدقائق؛ ج ۲، ص ۴۶۷. - مستفاد از کتاب کنز العرفان فی فقه القرآن: علامه فاضل مقدم (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 موعددار، ممکن است طرف های معامله و یا شاهدان از دنیا برونند یا فراموش کنند، بنابراین لازم است نوشته هم بشود. از فرمان نوشتمن 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؛ (یا آیه‌الذین آمنوا) تشویقی برای عمل به احکام است. ۲- مدّت بدھکاری باید روشن باشد. (إِلَى أَجَلٍ مُسَمّى) ۳- برای حفظ اعتماد و خوش بینی به هم دیگر و آرامش روحی طرفین و جلوگیری از فراموشی، إنکار و سوء ظن، باید بدھی ها نوشته شود؛ (فَأَكْتُبُوهُ) ۴- برای اطمینان و حفظ قرارداد از دخل و تصریف احتمالی طرفین، سند باید با حضور طرفین و توسط شخص سومی نوشته شود. (وَالْيَكْتُبَ يَنْكُمْ كَاتِب) ۵- نویسنده قرارداد حق را درنظر گرفته و عین واقع را بنویسد. (بالعدل)، 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 بدھکار که حق بر ذمہ اوست، متن قرارداد را بگوید و کاتب بنویسد نه آن چه را بستانکار ادعا نماید. (وَلِيُّمِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ) ۹- اقرار انسان علیه خودش قابل قبول است. ۱۰- بدھکار هنگام املای قرارداد باید خدا را در نظر بگیرد و چیزی را فرو نگذارد و تمام خصوصیات بدھی را بگوید. (وَلِيَقُّولَ اللَّهُ رَبَّهُ) ۱۱- تدوین قانون باید به گونه ای باشد که حق ناتوان ضایع نشود. اگر بدھکار 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 سَفِيهًأَوْ ضَعِيفًا... فَلِيُّمِلِ وَلِيُّهُ) ۱۲- سفیهان و ناتوانان در مناسبات اجتماعی نیازمند ولی هستند. ۱۳- توجه به حقوق طبقه محروم و اقسام ضعیف از سوی مسئولان و سرپرستان لازم است. (فَلِيُّمِلِ) صیغه امر نشانه لزوم این کار است. ۱۴- مردان در گواه شدن و گواهی دادن بر زنان مقدم می باشند. (شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) ۱۵- گواهان باید عادل و مورد اطمینان و رضایت طرفین باشند. (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ) ۱۶- هر کدام از مردها به تنها یی 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. (فَتَذَكَّرُ إِحْدَاهُمَا)، دو زن به جای یک مرد در گواهی یا به خاطر روحیه ظریف و عاطفی آن هاست و به جهت آن است که معمولاً زنان در مسائل بازار و اقتصاد حضور فعال ندارند و آشنایی آن ها با نحوه معاملات کمتر است. ۱۷- اگر برای شاهد گرفتن از شما دعوت کردند خودداری نکنید گرچه گواه شدن بدون دعوت واجب نیست. (وَلَا يَأْبَ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) ۱۸- مبلغ قرارداد مهم نیست، حفظ اطمینان و حق النّاس مهم است. (وَلَا تَسَأَمُوا أَنْ تَكُبُّوهُ 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 بدینی در جامعه است. (أَدَنَى إِلَّا تَرَتَّبُوا) 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. (فَلَيَسْ

عَلَيْكُمْ جَنَاحٌ أَلَا تَكُبُّوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا بَيَّعْتُمْ) ۲۴- کاتب و شاهد در امان هستند و نباید به خاطر حق نوشتند و حق گفتن مورد آزار و اذیت یکی از طرفین قرار گیرند. (ولَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) ۲۵- اگر ادای شهادت و یا نوشتمن 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- هر گونه 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. (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعْلَمُكُمُ 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): کنز العرفان فی فقه القرآن؛ ترجمه و تصحیح مرحوم عبدالرحیم عقیقی بخشایشی (ره)، ج ۲، ص ۴۸۷). عقد عینی: عقدی است که قبض در آن شرط صحت است و تاقبض 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: البعیع؛ ج ۱، ص ۲۱۸).

تشrifatی 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، تشریفاتی 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 تشریفاتی 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 توقيف شده بدھکار توسط دوایر اجرای ثبت و دادگاه ها از طریق مُزایده. **پ:** انتقال حق کسب و پیشه. **ت:** انتقال سهم^۱ الشرکه در شرکت با مسؤولیت 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 الشرکه 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 مذبور به او منتقل گردیده و این انتقال نیز در دفتر املاک به ثبت رسیده یا این که ملک مذبور از مالک رسمی ارث^۲ 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 مختصه 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 قبلًا در دفتر املاک ثبت شده باشد.
- ۲- کلیه معاملات راجع به حقوقی که قبلًا 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 نویسنده‌گان اختلاف نظر است. عده‌ای 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 می‌دانند نه در مرحله ثبوت عقد. در مقابل بعضی دیگر از حقوق دانان معتقدند: رعایت تشریفات را شرط وقوع عقد تشریفاتی دانسته‌اند و توافق و تراضی را به دو شکل مخصوص (ایجاب و قبول) باطل می‌دانند.

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 پذیرفه نخواهد شد.

"عده‌ای از حقوق دانان قرارداد پیش فروش ساختمان را عقدی تشریفاتی و منوط به رعایت تشریفات مقرر در قوانین می‌دانند و معتقدند قبض مورد تعهد هم نوعی تشریفات است و عقد تشریفاتی و عقد معین را هم دربر می‌گیرد." (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، دلایل وجود دارد که می‌توان با تمسک به آن‌ها، قرارداد پیش فروش ساختمان را عقدی تشریفاتی دانست.

مهمنترین 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 گذار معاملات راجع به املاک را یازمند 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 می‌توان 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 احتمالی 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. **ه:** (هیات داوری) 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 استناد 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 استناد و املاک کشور با همکاری کانون سرداشت و دفتریاران مرکز و وزارت راه و شهرسازی ظرف یک ماه پس از ابلاغ این آئین نامه تهیه و جهت استفاده مقاضیان در اختیار آنان قرار خواهد گرفت.

ماده ۳ - سردفتر استناد رسمی مکلف است پس از تنظیم و امضای قرارداد پیش فروش نسبت به درج خلاصه معامله در سامانه الکترونیکی سازمان ثبت استناد و املاک کشور اقدام نماید. واحد ثبته 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 استناد رسمی می باشد. بنابراین تنظیم قرارداد پیش فروش ساختمان بدون رعایت تشریفات قانونی آن، قرارداد منعقده متزلزل است.

ب - لزوم مكتوب بودن قرارداد پیش فروش ساختمان

در قانون پیش فروش ساختمان مكتوب شدن قرارداد پیش فروش به صراحة بیان نشده است. "اما برخی از نویسندهای حقوقی با این توجیح واستدلال 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 استناد رسمی و انجام تعهدات موضوع ماده ۱۹ قانون

پیش فروش ساختمان متفاوتی می‌شود." (عبدالکریمی، هیو: بررسی حقوقی قانون پیش فروش ساختمان؛ پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی (ره) تهران، ص ۳۸). "عده ای دیگر از نویسنده‌گان حقوقی با استناد به ماده ۲ قانون پیش فروش ساختمان اظهار داشته‌اند: 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

براساس ماده ۴ قانون پیش فروش ساختمان. برای تنظیم قرارداد، مدارکی لازم دانسته است. "بعضی از نویسنده‌گان به استناد ماده مذکور معتقدند که بدون ارائه مدارک تعیین شده، قرارداد پیش فروش ساختمان منعقد نمی‌شود." (عبدالکریمی، هیو: پیشین؛ ص ۴۰). به نظر می‌رسد از ماده فوق این معنا برداشت می‌شود 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 زمرة عقود تشریفاتی دانست. که برخی قضات قرارداد پیش فروش ساختمان را در زمرة عقود تشریفاتی دانسته و بر عدم رعایت آن، ضمانت اجرای حقوقی و کیفری مترتب ساخته‌اند. مثلاً می‌توان به رای شعبه ۳۰ دادگاه عمومی و حقوقی تهران تحت شماره دادنامه ۹۲۰۹۹۷۰۲۲۹۰۰۴۵۱ مبنی بر بی‌اعتباری قرارداد پیش فروش ساختمان به موجب سند عادی اشاره کرد قابل مشهود است.

اثر قانونی تشریفاتی دانستن قرارداد پیش فروش ساختمان

پس از بیان ادله و ذکر قبول پذیرش تشریفاتی بودن قرارداد پیش فروش ساختمان سؤالی مطرح می‌شود که در صورت عدم رعایت تشریفات مذکور، قرارداد چه وضعی پیدا خواهد کرد؟ و چه ضمانت اجرایی بر آن بار می‌شود؟ قانون پیش فروش ساختمان در این مورد به وضوح تعین 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 روید:

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، تشریفاتی 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 میشود، 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، باید 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 ۲۲۳ 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 يُفْصَدَ وَ مَا فُصِّدَ لَمْ يَقْعُ**» 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 گشته باشد، 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 قانون گذار ارکان خاصی را برای شکل گیری آن علاوه بر شرایط اساسی صحت معاملات پیش بینی 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.

متن 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 عقودی،

تشریفات به منزله رکن عقد به حساب می‌آید و در صورتی که تشریفات رعایت نشود، اساساً عقدی شکل نمی‌گیرد. "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 نمی‌گیرد." (عبدالصالح شاهنشوی فروشانی، محمد: نقد رای درباره قانون قرارداد پیش فروش ساختمان؛ دادآوا، سایت <https://goo.gl/MgfOMQ>)؛ این دیدگاه می‌تواند مبنی بر این تحلیل باشد که جرم انگاری یک رفتار توسط قانون گذار، به نوعی به منزله ممنوعیت آن رفتار و در نتیجه ترتیب 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 می‌توان الزامی بودن تائیدیه 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 می‌رسد علت اصلی پیش بینی چنین تشریفاتی از سوی قانون گذار تضمین وجود قصد و اراده واقعی از سوی پیش فروشنده مبنی بر احداث بنا واحد مسکونی پیش فروش شده می‌باشد.

تشریفاتی 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 می‌آید که اصولاً بدون تصریح مقتن نیز رعایت آن در قرارداد پیش فروش ساختمان الزامی است. مقتن 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 تلاقي اراده طرفین در مورد برخی از شرایط اساسی صحت معاملات را واجد ضمانت اجرای حقوقی و کیفری دانسته است.

عرضه 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 عوضیین 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 استناد رسمی نشانی را مطابق آن چه که متعارف است، در سند پیش فروش ساختمان ذکر خواهد 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 باشد مورد معامله نزد طرفین مردد یا مجھول 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- صفائی، 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 آسیب شناسی قانون پیش فروش ساختمان، پژوهشگاه قوه قضائیه، تهران: انتشارات قوه قضائیه، مرکز مطبوعات و انتشارات، چاپ دوم.

ب - پایان نامه‌ها

- ۱- عبدالکریمی، هیوا. (۱۳۹۴) بررسی حقوقی قانون پیش فروش ساختمان مصوب سال ۱۳۹۱، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی تهران، به راهنمایی دکتر گودرز افخار.

پ - مقالات

- ۱- دارویی، عباسعلی، (۱۳۹۱) قرارداد پیش فروش ساختمان در قانون پیش فروش ساختمان مصوب ۱۳۹۱/۵/۲۴، فصل نامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، صفحه ۱۴۷ - ۱۶۶، دوره چهل و دوم، شماره بیست و ششم.

ت - وب سایت‌ها و سایر منابع:

- ۱- شاهنش فروشانی، محمد عبدالصالح. (۱۳۹۴) نقد رأى درباره پیش فروش ساختمان، دادآوا، بازیابی شده در تاریخ ۱۳۹۶/۳/۱۲ از سایت: <https://goo.gl/mgfomQ>

ث - منابع عربی

- ۱- علامه فاضل مقداد بن عبدالله سیوری (ره): *گنز العِرْفَان فِي فِي قِيَمَةِ الْقُرْآن*؛ ترجمه و تصحیح مرحوم عبد الرحيم عقیقی بخشایشی (ره)، ج ۲، چ ۵، قم: انتشارات نوید.
- ۲- موسوی خمینی (ره)، سید روح الله. (بی‌تا)، تحریر الروسیله، جلد اول، نوبت چاپ اول، قم: انتشارات مصیواعات دارالعلم.

واکاوی مسئله «چندگانگی» در آراء فلسفی و کلامی نصیرالدین طوسی

محمد کرمی نیا^۱

رضا برنجکار^۲

محمد رنجبر حسینی^۳

چکیده

در چشم انداز علوم فلسفه و کلام، نصیرالدین طوسی یکی از اندیشمندان دوگانه پنداشته می‌شود. وی در پاره‌ای از مباحث و موضوعات دانشی، دو عقیده مختلف از خود بروز داده که یکی بر اساس اصول فکری متكلمان 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 فروض 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 تقهی به رشتہ تحریر در آورده است. فرضیه «تبدل رأی» در این تحقیق به طور کلی رد می‌شود.

وازگان کلیدی

چندگانگی، خواجه نصیرالدین طوسی، فلسفه، کلام، تبدل رأی، تقهی، 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، دانشگاه فارابی دانشکده تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: berenjkar@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 مسائله

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، تأثیری 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 برگزیرده 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 برگزیرده 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 پیش رو 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 آرایه الفلسفیه و الكلامیه» تألیف هانی نعمان فرات به تبیین اندیشه‌های فلسفی و کلامی وی پرداخته است. در این بررسی با تأملی در آثار خواجه، موضع 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 پرداخته است که این امر در مقاله جبران خواهد شد. مقاله «خواجه نصیرالدین طوسی و سطح سه‌گانه کلامی، فلسفی و عرفانی در اندیشه او» تألیف سید یدالله 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 پژوهش محوری ترین آموزه عرفان‌اسلامی، 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 پیش رو 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 پیش رو، اصطلاح «چندگانگی» به‌طور مکرر مطرح می‌شود، و از این رو، توضیح معنای آن ضروری است. «چندگانگی» به وضعیت اشاره دارد که در آن عدم انسجام و ناهمانگی 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 نشان دهنده چندگانگی در

سخنان اوست.

موقعیت‌های چندگانه نصیرالدین

در این قسمت به برخی آراء چندگانه نصیرالدین در حوزه الهیات بالمعنى الأعم اشاره خواهد شد. باید اشاره کرد که چندگانگی آراء این اندیشمند در حوزه الهیات بالمعنى الأعم الأخض 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.

رأى	موقعیت‌های چندگانگی
قاعده واحد	نصیرالدین در کتاب تجربه الإعتقاد (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷۶) و فصول (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۸) همانند متکلمان، به نقد این قاعده بروداخته است؛ اما در سوی مقابل در تلخیص المحصل (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۸) و أجوية المسائل النصيرية (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 والملولات»، از این قاعده حمایت و با استفاده از ذهن ریاضی خلاقش، پیچیدگی‌های کثرت را به شکلی جذاب توضیح می‌دهد. (مندرج در: طوسی، ۱۴۰۵: ۵۰۹)
جوهر عقل	نصیرالدین رساله‌ای مستقل در اثبات جوهریت عقل تدوین کرد و در پاسخ به شاگردش علامه حلی 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 تجربه الإعتقاد بر این باور بود که دلایل موجود برای اثبات عقل کفايت نمی‌کند. (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷۶) در رساله فصول نیز نصیرالدین به نقد استدلال فیلسوفان در اثبات جوهر عقل پرداخته و

موقعیت‌های چندگانگی	رأی
به شیوه ای متفاوت، قاعده الوارد را که مبنای اثبات عقل بود را مورد انتقاد قرار داده است. (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۸)	
نصیرالدین در کتاب تجرید الإعتقاد (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۴۵) و فصول (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۸-۱۶) و قواعد العقائد (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۴۵) خدا را قادر و مختاری معرفی می‌کند که ضرورت علی بر افعالش حاکم نیست، اما در نوشته‌هایی مانند رساله «جبر و قدر» بیان می‌کند که ضرورت علی بر افعالش حاکم است. (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۴)	فاعل قادر به جای فاعل موجب
نصیرالدین در کتاب‌های فصول، تجرید الإعتقاد 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 التنبيهات، تصمیم گرفته است که از ابن سینا حمایت کند و به نظریه قدم زمانی عالم پردازد. (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۷۳-۱۷۰ / طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷۰-۱۷۳ / طوسی، ۱۴۰۵: ۲۰۹)	حدوث عالم
نصیرالدین در کتاب شرح الإشارات و التنبيهات (طوسی، ۱۴۲۵: ۱۳۸۳-۲) با مهارت به توضیح و اثبات این مفهوم پرداخته است؛ لکن در کتاب تجرید الإعتقاد، نه تنها وجود هیولی را انکار کرده، بلکه نتایج و پیامدهای مرتبط با آن را نیز رد کرده است. (طوسی، ۱۴۱۳: ۸۳)	هیولای أولی

این‌ها نگاهی کلی به دیدگاه‌های نصیرالدین است که دو حوزه کلام و فلسفه را به ذهن می‌آورد. فهرست کردن دیدگاه‌های متعدد فلسفی و در مقابل دیدگاه‌های متعدد کلامی، به نظریه چندگانگی نصیرالدین قوت می‌بخشد. اگر به ادله فوق اکتفا کنیم، خواننده را به این نتیجه می‌رساند که این اندیشمند در دام چندگانگی افتاده است. در این جا نیاز به عنوانی دیگر برای تقسیم و تحلیل دیدگاه‌ها آشکار می‌شود. به همین دلیل، عنوانی برای ارزیابی آزادانه مباحث مطرح شده، آغاز می‌شود 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؟ ییان 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) تبدل رأی

در علوم مختلف، همواره دانشمندانی بوده اند که در موضوعاتی نظریه‌ای داده اند و پس از زمانی، به دلیل یافتن دلایلی جدید، از نظریه سابق عول کرده، نظریه‌ای دیگر ارائه کرده اند. به این وضعیت، تبدل رای گفته می‌شود. در مورد خواجه نصیر نیز این احتمال تبدل رای وجود دارد. این احتمال، خود شامل دو احتمال می‌شود: رای اول خواجه کلامی بوده و رای دوم وی فلسفی بوده است، یا رای اول او فلسفی بوده و رای دوم او کلامی بوده است.

۲) تقيه

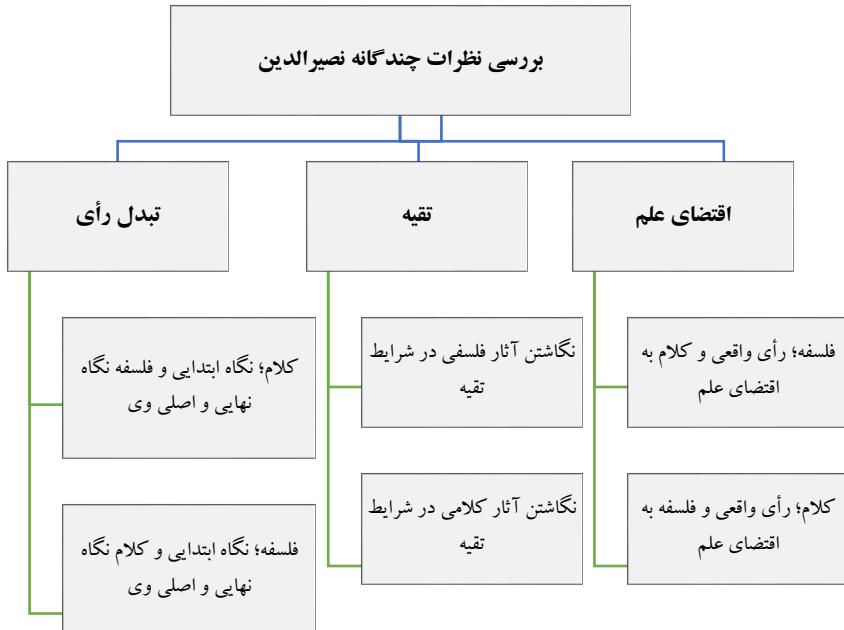
یکی از راهکارهای مهم انسان‌ها در مواجهه با چالش‌ها، تقيه بوده است. این روش در شرایط خاص به عنوان یک راه حل مشروع به کار می‌رود. بدیهی است که تقيه به وضعیت فرهنگی و اعتقادی و سیاسی و اجتماعی جامعه بستگی دارد. بنابراین، برای درک نظرات دانشمندان، باید به این وضعیت‌ها توجه کرد. در خصوص خواجه نصیر نیز با توجه به این وی در وضعیت‌های مختلفی زیسته است، این احتمال وجود دارد که وی برخی آراء خود را از روی تقيه مطرح کرده است. این احتمال نیز شامل دو احتمال می‌شود: رای واقعی خواجه کلامی بوده و رای تقيه‌ای وی فلسفی بوده است، یا بر عکس.

۳) اقتضای علم

هنگامی که به تحلیل و بررسی آثار دانشمندان فلسفه و کلام می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که برخی افراد در برخی نوشه‌هایشان 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 پایندی وی به آموزه‌های کلامی، به ویژه عقاید مهم آن مانند حدوث جهان، نشان‌دهنده 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 تقيه

در آغاز رساله بیان شد که دوره دوم زندگی نصیرالدین، مربوط به اقامت وی در میان پیروان فرقه اسماععیلیه است. از همان ابتدای حضور در قلعه‌های اسماععیلیان، 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 تقيه صورت گرفته است؟ مدرس رضوی و شوستری 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 اسماععیلیان و تألیف آثار فلسفی را ناشی از تقيه و در راستای حفظ جان در برابر حملات چنگیز مغول می‌دانند. (مدرس رضوی، ۱۳۸۶: ۹ / شوستری، ۱۳۷۷: ۲۰۱-۲۰۷) در پژوهش «مذهب خواجه نصیر و تأثیر آن بر تعامل وی با اسماععیلیان نزاری» نیز این نکته مطرح شده که نصیرالدین برای دوری از خطرات، به اسماععیلیان پناه برده و در میان آنان تقيه می‌کرده است. (ایزدی و احمدپناه، ۱۳۸۹: ۴۷-۲۷) کتب مختلفی همچون «اسماععیلیون 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 تقيه و پناه بردن به اسماععیلیان بوده است. (امین، ۱۴۲۵: ۵۷ / نعمان‌فرحات:

(۱۴: ۱۳۸۹ و ۵۰)

فرض چهارم: نگاشتن آثار کلامی در شرایط تقيه

در اين فرض اين پرسش مطرح می شود که آيا تأليف نصيرالدين در دوره دوم زندگی خود و با حضور در قلاع اسماعيلي، تحت تأثير رعایت تقيه انجام شده است؟ بر اساس نظر سيد يدالله يزدان پناه، خواجه نصيرالدين طوسی در آثار کلامی خود به منظور سازگاري با شرایط حاكم بر جامعه، از روش تقيه بهره می برده است و معتقد است که خواجه نصير با توجه به وضعیت موجود، ناگزیر از نگارش آثاری در اين زمینه بوده است. (يزدان پناه، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۳)

فرض پنجم: فلسفه رأى واقعى و کلام به اقتضای علم

اين فرض فلسفه را ديدگاه واقعى نصيرالدين مى داند و معتقد است که نگارش آثار کلامي و تلاش برای حل مسائل پيچide اين رشته، صرفاً به منظور تأمین نيازهای ذهنی شاگردان و به اقتضای علم صورت گرفته است. افرادی نيز اين نظر را تأييد كرده‌اند. محققانی چون حسن زاده آملی، (حلی، ۱۴۱۳: ۸۲) لاهيجي (lahijji، ۱۴۲۵-۱۵۷/۳: ۱۴۲۵) سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۳: ۶۶۸/۳) و سيدحسن حسني (حسني، ۱۳۷۳: ۱۵-۱۸) مى باشند که معتقد‌ند ديدگاه خواجه در تجريد الاعتقاد همان نظر اوليه او بوده است.

فرض ششم: کلام رأى واقعى و فلسفه به اقتضای علم

اين فرض برخلاف فرض قبلی است. اگرچه نصيرالدين مباحث فلسفی را مطرح کرده، اما اين کار را ييشتر به منظور آموزش و تطبيق با ذهنیت تعليمیان و به عنوان يك شارح انجام داده است، در حالی که نظر واقعى و اصلی او ديدگاه های کلامی بوده است. برای اين احتمال، قائلی يافت نشد.

خلاصه اين فروض و قائلين در جدول زير آورده می شود:

فروض	قابلين
کلام نگاه ابتدائي و فلسفه نگاه نهاي	يافت نشد
فلسفه نگاه ابتدائي و کلام نگاه نهاي	مدرس رضوي
نگاشتن آثار فلسفی در شرایط تقيه	مدرس رضوي، شوشتري، ايزدي، احمدپناه، امين، فرجات
نگاشتن آثار کلامی در شرایط تقيه	يزدان پناه

فرض	فائلین
فلسفه رأى واقعى و كلام به اقتضای علم	حسن زاده آملی، لاهیجی، سبزواری، حسنی
كلام رأى واقعى 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 اندیشه اش اجتناب می‌کرد. این رویکرد باعث شد او بخشی از آثارش را به شرح متون علوم مختلف مانند شرح اشارات ابن سينا 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 التنبیهات

نصیرالدین هدف خویش را از تألیف کتاب شرح الإشارات و التنبیهات در مقدمه چنین ذکر می‌کند: «...لازم دانستم که مطالب را بر طبق عقیده مؤلف شرح نمایم و از بیان عقیده شخصی خوداری کنم و شباهات امام فخر را چنانکه باید و شاید مرتفع سازم». (طوسی، ۱۴۲۵: ۱/۱) خواجه این شرح را در دوران بسیار دشوار زندگی اش 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 تقهیه 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 الإعتقاد

این اندیشمند در صفحات ابتدایی کتاب تجرید الإعتقاد هدف خود از نگارش این اثر را به این صورت بیان می کند: «...مما قادنی الدليل إلیه و قوى اعتقادی علیه و سمیته بتجرید الاعتقاد» (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۰) از متن مذکور می توان 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 می توان عصاره‌ای خالص از اندیشه‌های وی تلقی کرد.

۲. کتاب مصارع المصارع و مقدمه آن

کتاب مصارع المصارع وضعیتی مشابه با شرح الإشارات و التنبیهات دارد. در این اثر، نصیرالدین به بررسی اشتباهات و لغزش‌های متعدد شهرستانی پرداخته است. در مقدمه این کتاب، او بیان می کند که شهرستانی در بسیاری از مبارزات فکری خود شکست خورده و دچار خطا شده است. بنابراین، خواجه نصیر تصمیم گرفت تا به نقد آشتفتگی‌های فکری شهرستانی پردازد، بدون اینکه در مورد دیدگاه‌های ابن سینا طرفداری کند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴)

۳. کتاب *أجوبة المسائل النصيرية*

اگر تورقی بر کتاب «*أجوبة المسائل النصيرية*» 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 دقیق‌تر در سخنان فیلسوفان دعوت می‌کند. یکی از برجسته‌ترین پرسش‌هایی که به خواجه ارسال شده، از قانونی 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 بعد 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 عندكم أنّ وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته ...». (قونوی، ۱۳۸۳: ۹۷) قونوی در ادامه‌ی این پرسش، به متونی از ابن‌سینا 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: «عندكم»؛ یعنی نزد شما، مراد وی از «شما» کیستند؟ ارجاع او به ابن‌سینا در پرسش اولیه روش‌می‌سازد که منظور از «شما»، به گروهی متعلق است که ابن‌سینا 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 خواجه را به عنوان بزرگتری در میان فلاسفه در نظر می‌گیرد. اما نکه غالب اینجا است که نصیرالدین برخلاف قونوی، به جای استفاده از «ما» برای بیان عقاید خود، از «ایشان» استفاده می‌کند و حتی در بحث قاعده الوحد که چهارمین پرسش قونوی بوده، چنین اظهار نظر می‌کند: «آئى أَيْنَ مَا فَهِمْتُ مِنْ كَلَامِهِمْ». (قونوی، ۱۳۸۳: ۲۳۰) بنابراین آن‌چه که از این فراز در کتاب اجویه المسائل النصیریه 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 سوال کننده چنین درخواستی را دارد.

۴. عبارت نصیرالدین در مبحث جوهر عقل

خواجه در مورد عقل و تعریف آن به عنوان جوهری با ویژگی‌هایی که فیلسوفان برشمرده‌اند، نگرشی قابل تفکر دارد. او در کتاب تجرید الإعتقداد، 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. «أَمَا الْعُقْلُ فَلَمْ

یثبت دلیل علی امتناعه و أدلّه وجوده مدخلة كقولهم الواحد لا يصدر 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 ایجادی، واجب الوجود است که خواجه 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 خواجه 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 خواجه 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 تحرید اشاره کرده بود و در این مقاله نیز از نظر گذشت؛ او گفته بود که نظرهای شخصی خود را در تحرید بیان می‌کند و با توجه به اینکه نظریه فاعل مختار متعلق به متکلمان است، این تعبیر «هنا» خواجه را به جمع متکلمان منسوب می‌کند.

۵. همواهی و هماهنگی نصیرالدین با فخر رازی 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». (فخر رازی، 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 متكلمان را به نمایش می‌گذارد. «نقض: مذهب فلاسفه آنست که از یک حقیقت، جز یک اثر صادر نتواند شد و هر شبهه که بدین دعوی گفته‌اند، در غایت رکاکتست». (طوسی، ۱۳۳۵: ۱۸)

همان طور که دیده شد، در سخن هر دو، تعبیر «رکاکت» آمده است و تا حدی حسن همدلی و هماهنگی را در رد قاعده الواحد در ذهن القامی کند.

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 روضه‌التسلیم، 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 التنبیهات 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 الدعا (رئیس دعوت اسماعیلیان) منتقل کند. او اشاره می‌کند که ترجیح می‌داد این کار را به صورت حضوری انجام دهد، نه در قالب نوشتة، 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 بهانه هایی 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 بسی اهمیت 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 تأثیف آثاری چون «شرح الإشارات و التنبيهات» 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 خواهایند اسماعیلیه است نوشته باشد.

۲. رساله آغاز و انجام و کتاب روضه التسلیم

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 روضه التسلیم، خود را به عنوان 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. هر چند که بحث و جدل‌های فراوانی پیرامون صحبت انتساب این رساله به نصیرالدین وجود دارد؛ (معزی، ۱۳۹۳: ۱۸۶-۱۶۸) لکن برخی از پژوهشگران معتقدند که دلیلی قانع کننده برای رد انتساب آن مشاهده نمی‌شود. (کربن، ۱۳۹۶: ۴۰۷) این کتاب به طور خاص به بررسی عقایدی چون ستر و قیامت می‌پردازد که جزو باورهای کلیدی پیروان مذهب اسماعیلی بود.

۳-۲-۵- کتاب‌های اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی

نصیرالدین در دوره دوم زندگی خویش، با توجه به شرایط خاص آن زمان، بهترین و کم مفسدۀ ترین 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 فدائیان اسماعیلی رخ داده باشد. این مطلب علاوه بر آن که توسط برخی تاریخ‌دانان بر جسته نظیر رشیدالدین فضل الله همدانی در کتاب جامع التواریخ و علی بن زید بیهقی در کتاب ذرۃ الأخبار مطرح شده (دوانی، ۱۳۶۳: ۹۵-۹۶) از مقدمه دوم کتاب اخلاق ناصری و شرح إشارات خواجه نیز برداشت می‌شود.

(طوسی، ۱۳۶۴: ۱۷ / طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲۱/۳-۴۲۰) وی مجبور بود در مقدمه آثار خود، بزرگان اسماعیلیه را تحسین کند، همان‌گونه که در مقدمه کتاب اخلاق ناصری و اخلاق محتممی عمل کرد. وی پس از آزادی از قلعه اسماعیلیان، این مقدمه را تغییر داد. (طوسی، ۱۳۳۷: ۲۵-۲۴) نصیرالدین درباره توجیه تغییر مقدمه اولیه کتاب اخلاق ناصری می‌گوید: «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 بزرگانشان نگاشتم. با این که عقیده و آداب آنان با راه اهل شریعت و سنت مخالف است». (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۴)

بر اساس آن‌چه گفته آمد می‌توان نتیجه گرفت که فرض «تفیه» با توجه به حضور نصیرالدین در قلاع اسماعیلیه تقویت می‌شود. این امر به دلیل آن است که گفته‌های خود او صحبت این موضوع را تأیید می‌کنند و نگارش آثار فلسفی در شرایط تفیه صورت گرفته است.

تضعیف فرض تبدل 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.^۱

نام اثر	مکان نگارش	تاریخ نگارش
شرح الإشارات والتبيهات	قلاع اسماعیلیه (یمیون ذر الموت قزوین)	قول غیرمشهور: ۶۴۰ هجری قول مشهور: ۶۴۴ هجری
اسس الاقتباس	قلاع اسماعیلیه قائن	۶۴۲ هجری

۱. برای استخراج این جدول از منابع زیر کمک گرفته شده است: فوات الوفیات، ج ۳، ص ۲۴۶ (شماره ۴۱۴)، البداية والنهاية، ج ۱۳، ص ۲۶۸، العبر (تاریخ الاسلام)، ج ۵۰، ص ۱۱۳، شذرات الذهب، ج ۷، ص ۵۹۱، روضات الجنات، ج ۱، ص ۳۱۰، اعيان الشيعة، ج ۹، ص ۴۱۴، مستدرکات اعيان الشيعة، ج ۱، ص ۱۹۷، نصیرالدین فی مرابع ابن سینا (تامر)، ص ۱۱۴، فصول دیباچه، ص ۴، اجوبة المسائل النصيرية، ص ۲۶۷، تعليقه بر شرح إشارات، ج ۳، ص ۱۱۶۸، تلخيص المحصل، ص ۴۹۱، شرح الإشارات والتبيهات، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۶۷، تجرید الإعتقداد در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۵۷۹، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقداد، مقدمه حسن زاده آملی، ص ۴، «آقاباخان» در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۳۳۳

نام اثر	مکان نگارش	تاریخ نگارش
تجزید المسطق	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	۶۵۴ هجری
تجزید الإعتقاد	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	قول مشهور: ۶۶۰ هجری
اجوبة المسائل قاضى هرات	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	۶۶۶ هجری
تلخيص المحصل معروف بنقد المحصل فضول التصيرية	حضور در دربار هلاکوخان و اوج قدرت	۶۶۹ هجری
شرح رساله ابن سينا اجوبة المسائل محى الدين محمد العباسى اجوبة المسائل سيدركن الدين استرآبادى	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 به‌فردی را در زندگی علمی و معرفتی این اندیشمند شناسایی کرد که هر کدام مختص به دانشی ویژه‌اند. او در دوره دوم زندگانی اش 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 التنبيهات» را در همین قلعه‌ها به رشتہ تحریر درآورد و خود تأکید کرده که باورها و عقاید شخصی اش 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 «اجوبة المسائل قاضى هرات»، «شرح رساله ابن سينا»، «اجوبة المسائل محى الدين محمد العباسى»، «اجوبة المسائل سیدرکن الدين استرآبادى» و «تلخيص 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 «تجرييد الاعتقاد» و «فصلنالنصيرية» 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 «تجرييد الاعتقاد» را در سن ۶۳ سالگی نوشته است، یعنی ۱۲ سال پیش از وفات خود. همچنین، اثر کلامی دیگر او یعنی «فصلن» را در سن ۷۲ سالگی به تحریر درآورده، یعنی ۳ سال پیش از زمان درگذشتش. علاوه بر این، خواجه در آثار کلامی خود برخلاف 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 رأى» چندان قوی نیست؛ زیرا شواهد نشان نمی‌دهند که خواجه در زمانی به دیدگاه‌های فیلسوفانه معتقد بوده و سپس با ترک قلاع اسماععیلیه 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 مبنی 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 تعییه در قلاع اسماععیلیه و رسیدن به اوج قدرت، کتاب‌های کلامی خود مانند تجرييد و فصول را به رشته نگارش درآورد و دیدگاه‌های فلسفی را نقد کرد. او که در قلاع اسماععیلیه نمی‌توانست به عقاید کلامی و امامی خود تصریح کند، به علومی مانند منطق و فلسفه و تصوف، که اسماععیلیه به آن‌ها گرایش داشتند پرداخت و اقتضای این علوم را بیان کرد. بدین ترتیب، تمامی شباهات پیرامون اسماععیلی دانستن وی رفع می‌شود. (حسینی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰۴-۹۱)

در اینجا احتمالی هم قابل توجه است و آن این که خواجه وقتی دید در پناه اسماععیلیان 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 گستردۀ تر می‌شد. 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 می‌گوید در صدد بیان دیدگاه‌های 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 «تجرید 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 نمی‌گذارد. می‌توان 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 نقص‌ها پرداخت. (امورتی، ۱۳۹۷: ۷۵ و ۹۰)

وی در کتاب‌های تجرید 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 می‌بینیم وی در دو مقصد اول تجرید 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 الایاتی و اصول دین مربوط است کاملاً بر اساس اصول کلامی امامیه حرکت می‌کند و دیدگاه‌های کلامی را می‌پذیرد و دیدگاه‌های فلسفی در مقابل کلام امامیه را نقد می‌کند. 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 قواعد العقائد 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 سبعین یا هفت امامی‌ها را خارج از امت اسلامی معرفی می‌نماید. (طوسی، ۱۳۳۷: ۱۰) او با نوشتن نقد المحصل نشان داد که نه تنها با باورهای اسماعیلیان هم نظر نیست، بلکه با هیچ یک 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 رشتہ تحریر درآمد. برای این منظور، با ارائه سه احتمال «اقضای علم»، «تفیه» 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 عمدات از آثار خود را به بیان نظرات گروه‌های علمی اختصاص دهد. او این کار را بدون دخالت دادن دیدگاه شخصی اش 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 تفیه از اسماعیلیان، نوشته شده و کتاب‌های کلامی وی در زمان اقتدار وی نگاشته شده است، می‌توان نتیجه گرفت که نصیرالدین مباحث فلسفی را به اقتصادی علم فلسفه از یک سو، و مبارزه با دشمن مشترک امامیه و اسماعیلیه از سوی دیگر و از روی تفیه 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: لیلا کرمی، اصفهان: آرما.
۳. امین، حسن، (۱۴۲۵ق) اسماعلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه: مهدی زرنده، قم: مؤسسه دایرۀ المعارف 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 ۴۱-۴۲، دانشگاه باقرالعلوم(ع) : فصلنامه تاریخ اسلام
۵. حسني، سیدحسن (۱۳۷۳) بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی، تهان: دانشگاه تهران
۶. حسینی، سیدحسن؛ خادمی، عین الله؛ منصوری، امیرحسین؛ شمس، محسن، (۱۴۰۰) نقش فرهنگی خواجه نصیرالدین طوسی در تعامل با هلاکوخان مغول، تاریخ فلسفه، شماره ۹۱-۱۰۴، ص ۴۷
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق) کشف المراد فی شرح تحرید الاعقاد (۱۴۱۳ق) مصحح: نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، قم: جماعت المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی
۸. دوانی، علی، (۱۳۶۳) مفاخر اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر
۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۳ق) شرح منظمه تعلیق و تصحیح: حسن زاده آملی، حسن، تهران: نشر ناب
۱۰. شوشتی، نورالله بن شریف الدین، (۱۳۷۷) مجالس المؤمنین تهران: کتابفروشی اسلامیه
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۵ق) بدایه الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعه لجماعه المدرسین بقم.

۱۲. کربن، هانری (۱۳۹۶) تاریخ فلسفه اسلامی ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد
۱۳. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۴۲۵ق) شوارق الایهام فی شرح تجزیه الكلام، مقدمه- نویس: سبحانی تبریزی، جعفر؛ نویسنده: نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، محقق: اسد علیزاده، اکبر، قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع)
۱۴. مدرس رضوی، محمد تقی، (۱۳۸۶) احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی تهران: نشر اساطیر.
۱۵. معزی، مریم، (۱۳۹۳) بازنگری در انتساب کتاب روضة التسلیم به خواجه طوسی، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۲۱،
۱۶. نصرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق) رساله قواعد العقائد، محقق: خازم، علی حسین، بیروت: دارالغربة
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، (۱۳۳۷ق) اخلاقی محتشمی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۶۷ش) اساس الاقتباس، مصحح: مدرس رضوی، محمد تقی، 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 التجربه، قم: انتشارات بیدار
۲۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (بی ش) 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 تبرا، 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 التنبيهات، محقق: حسن زاده آملی، حسن، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
۲۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۸۳ش) *أجوبة المسائل النصيرية*، 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، (۱۳۳۵ق) فصول، گردآورنده: دانش پژوه، محمد تقی، مترجم: گرگانی استرآبادی، رکن الدین محمد بن علی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق) *كشف المراد* فی شرح تجريید الاعتقاد مصحح: حسن زاده آملی، حسن، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامي
۲۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۳۵ق) مجموعه رسائل با اهتمام: محمد تقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۳۰. نعمان فرات، هانی، (۱۳۸۹) *نصیرالدین طوسی و آرائه الفلسفیة والکلامیة*، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۳۱. یزدان پناه، سید یادالله؛ 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^۱
عصمت سوادی^۲
هرمز اسدی کوهبد^۳

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 تحول نگر دارای جایگاه برجسته‌ای هستند. پژوهش حاضر با هدف تبیین مولفه‌های اعتقادی ایثارگران با تأکید 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 فایده انگاری اعتقادی به معرفت شناسی ایثارگری پردازد. برآیند اینکه، التزام عملی به ولایت فقیه، حامی انقلاب اسلامی، جهاد در راه خدا، پرهیز از امور دنیوی، دین داری حقیقی و اخلاق حسته از مولفه‌های اعتقادی ایثارگران می‌باشند. افزون براین، ایثار از منظر فایده انگاری دارای دو رویکرد است. اول اینکه ایثار به عنوان فرایند، عملی ارزشی را نشان می‌دهد که مقدمات، مراحل و دستاوردهای 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 تأکید بر آموزه‌های جهاد اسلامی با محوریت بروز گوهر انسانی، زبانی و شکست دشمن و سوری و سرافرازی می‌تواند باعث جامعه‌پذیری و نقش‌پذیری افراد در جامعه اسلامی باشد.

وازگان کلیدی

ایثار، ایثارگری، جهاد، مولفه‌های اعتقادی، آموزه‌های اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.
۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Mansoorii.k.50@gmail.com
۳. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.
Email: E_savadi@yahoo.com
Email: Asadi.koohbad@gmail.com

طرح مسائله

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 شکل گیری 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 چیستی آن سخن گفته‌اند. متقدمان مقوم ایثار را بخشش در عین نیاز و متأخران تقدم دیگری برخویش 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، دین داری حقیقی و اخلاق حسنی 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 تصوری، نیازمند تحقیقاتی است که با بررسی ابعاد متعدد آن، خلاصه 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 مصاديق و تبیین مولفه‌های اعتقادی ایثارگران با تاکید بر آموزه‌های جهاد اسلامی سعی داریم در این زمینه ایثار از منظر فایده انگاری را تشریح نماییم.

لذا تحقیق پیش‌رو، توصیفی- تحلیلی، و روش گردآوری اطلاعات مبنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل منابع موجود و با امعان نظر از فقهاء، موضوع را تبیین و تشریح نماید؛ ابزارگردآوری اطلاعات از طریق فیش‌برداری، بانک‌های اطلاعاتی، شبکه‌های کامپیوتري 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 رو برو 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 (شاھرودی، 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 وسیع تر به هرگونه ترجیح بین دو طرف گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۰). اگر چه ایثار نقش راهبردی در شکل گیری 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 چیستی آن سخن گفته‌اند. متقدمان مقوم ایثار را بخشش در عین نیاز و متاخران "تقدم دیگری برخویش" را مولفه ایثار می‌دانند. تعریف نخست بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. اما این تعریف‌ها از تفسیر مصاديق 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 خوبی و خصلت ابرار و برگزیدگان الهی، نیکوترین احسان و اعلى مراتب که در ذیل توضیحاتی در این ارتباط بیان خواهیم نمود.

الف) آیات فضیلت گرایی ایثار: آیه ۹ سوره شریفه حشر است که می‌فرماید: «و یؤثرون علی انفسهم و لوکان بهم خاصاً» یعنی: «آنان را برخودشان 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 بدريون (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 با شکوه ایثار است که در فرهنگ اسلامی (به ویژه تشیع) جایگاه رفیعی دارد.

ب) روایات فضیلت گرایی ایثار: فضیلت ایثار در روایتی آمده است که حضرت موسی(ع) عرض کرد: پروردگارا بعضی از درجات حضرت 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 برتلو و تمام آفریدگانم برتری داده ام به تو می‌نمایانم. راوی گفت: خداوند باطن آسمان‌ها را برابر 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 بھشم 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 پردازیم.

۱-۲-۱. تعریف جهاد

جهاد در لغت از «جهد» به معنای مشقت و زحمت یا از «جهد» 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 می‌داهه 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، بابی 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 می‌افرازید: 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 خدا پرستی، توحید و عدالت محروم گشته‌اند (نجف‌آبادی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۲۰). بنابراین، یکی از مصاديق 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 است برخی آن را دستاویز حمله به دین اسلام قرار دهند و آن را دین جنگ معرفی کنند، در حالی که طبق نظر اسلام، اصل نه صلح است و نه جنگ، بلکه مسئله به اختلاف موارد گوناگون است؛ با وجود این، اصل مشروعیت جهاد ابتدایی از مسائل اجتماعی 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 فقهاء، اعم از قدما 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 معرض 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 فقهاء حضور امام معصوم(ع) را لازم می‌داند. امام خمینی در کتاب *البیع* می‌فرماید: در اختصاص جهاد غیردافعی به امام(ع) جای بحث و تأمل است. به نظر می‌رسد که جهاد ابتدایی با اذن فقیه جایز است و وجه تأمل این است که مستند نظر فقهاء 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 ایثارگران میتوان گفت که دفاع ملت ایران در جنگ تحمیلی، از نمونه‌های جهاد دفاعی است که امام خمینی به عنوان 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 موئید بر مشروعتی جهاد: از جمله جلوه‌های زیبایی کلام خداوند تصویرگری‌های آن است که دارای جذابیت، پویایی و خلاقیت فوق العاده‌ای است. هدف از تصویرگری در قرآن، تحقق غرض دینی و انتقال پیام فرآنی و تثیت 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، خیره کننده و در عین حال متنوع و سرشار از احساسات ارائه نموده است(مسبوق، ۱۳۹۵ش، ص ۵۷). به همین جهت می‌بینیم که از کلمه حرب که بُوی جنگ و سُتیز 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 کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُوٰهٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تَكُرُّهُوا شَيْئًا وَ هُوَ حَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحْبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنَّمَا لَا تَتَلَمَّوْنَ(سوره بقره، آیه ۲۱۶). از جمله احکام چهار گانه که در ذیل این آیه آورده شده حکم واجب جهاد است که به صراحت از آیه استفاده می‌شود. همچنین، از سوره حج و جاهدُوا فِي اللهِ حَقًّا جِهَادِهِ هُوَ اجْبَاتُكُمْ وَ ما جَعَلْتُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (سوره حج، آیه ۷۸). از این آیه واجب جهاد به معنی جهاد با کفار برای اعلاء کلمه حق و یاری اسلام استفاده شده و هم واجب جهاد با نفس اماره و لوامه، در راه یاری نفس عاقله مطمئنه، که به تعبیر مأخذ از حدیث نبوی «رجعنا من الجهاد

الاصغر إلى الجهاد الأكبر» جهاد أكبر می باشد، از آن فهمیده می شود(خراسانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۸). ب) بنا بر احادیث، جهاد در راه خدا از برترین کارهast و پاداش اخروی مجاهد شهید چنان است که وی نیل به جهاد و شهادت را دوباره آرزو می کند(کلینی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲). همچنین، امام علی (ع) می فرماید: 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 البلاغة، الخطبة ۲۷). ایثار خوی نیکو کاران و شیوه نیکان است(تمیمی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۱۶۴). مضاف بر این، پیامبر اکرم (ص) می فرماید: یک شب نگهبانی در راه خدا برتر است از هزار شبانه روز است که شب هایش به عبادت و روزهایش به روزه داری سپری شود(هندي، 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 ایثار گران

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 شکل‌گیرد که در ذیل در ارتباط با التزام عملی به ولایت فقیه مطالبی را تشریح خواهیم نمود.

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 مشکل 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 می کنند و بدین لحاظ از جوامع دیگر متمایز می باشند(رضوی، ۱۳۸۴ش، ص ۵). بنابراین، گوهر گرانقدرتی که با «ایثار» حفظ و حراست می شود «ولایت» است. درباره «ایثار برای ولایت» از امام باقر(ع) است که امیر المؤمنین(ع) فرموده‌اند: شیعه ما آنها بند 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 ایثارگران باید ابراز نمود که ایثارگران در جبهه‌های حق علیه باطل بزرگ‌ترین سرمایه خود را تقدیم انقلاب اسلامی کردند تا از اهداف و آرمان بزرگ نظام محافظت کنند. از شاخصه‌های این مولفه می‌توان به تاکید بر حفظ انقلاب، استکبار سیزی، اعتقاد به وحدت کلمه، تاکید بر حفظ نظام و ارزش‌های آن، وفادار به قرآن و اسلام نام برد(احسانی، ۱۳۹۶ش، ص۱). در ارتباط با یکی از این شاخصه‌ها باید بیان نمود که از بنیادی ترین کلمات در فرهنگ انقلاب اسلامی که نقش به سزاگی در اهداف و آرمانهای آن دارد، استکبار و مستکبرین است که شناخت آن می‌تواند در بازیگری اهداف انقلاب و تعیین مسیر آن و بصیرت افزایی 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 ننمودن 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، حق ناپذیری و سلطه از خصوصیت بارز مستکبران است و آمریکا مصدق بارز استکبار در گفتمان انقلاب اسلامی ایران است(قنبripور، ۱۳۹۸ش، ص۲۶).

۳-۲. جهاد در راه خدا

جهاد در اسلام با خصوصیت «فی سیل الله» مفهومی قرآنی است که هویت این فعل را از منظر خداوند در سوره صفحه ۱۱، باز می‌نماید: «تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَيِّلِ اللهِ 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 باشد برای شما بهتر است»(سعیدی روشن، ۱۳۸۳ش، ص۲۴۲). 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، ص۳۲۷). 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 سستی، روحیه سلحشوری، ذلت ناپذیری نام برد.

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 (سرقت، تهمت، غیبت، تمسخر دیگران، ایذاء مؤمن، زنا، لواط، تجاوز به حقوق دیگران، ترک واجبات، انجام محرمات و...). به حب دنیا و دنیاپرستی باز می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج۲، ص۶۸). همچنین، روایتی که مردی خدمت امام صادق(ع) آمد و تقاضا کرد او را موعظه کند، حضرت فرمود: ان کان الدنیا فانیه فاطمأنیه الیها لماذاب؟ 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 با آن در روح و مغز و اندیشه پیروان خود پدید آورد که آلودگی به دنیا پیدا نکنند(حقانی زنجانی، ۱۳۶۳ش، ص۸۵). 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، دل نبستن به دنیا، دنبال روزی حلال، پرهیز از جاذبه‌های دنیوی نام برد(غفاری، ۱۳۹۶ش، ص۶۱).

۵-۵. 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، ص۸۵). بنابراین، انگیزه دینداری نیز یک انگیزه روانی است که ریشه فطری در سرشت انسان دارد؛ چه در اعمق 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 لِلَّذِينَ حَنِيفُوا**) (سوره روم، آیه ۳۰) «پس روی (وجود) خود را به دین، حق گرایانه، راست دار». همان فطرتی که خداوند مردم را ب آن آفریده است؛ فطرتی که در آن تبدیل راه ندارد(رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶ش، ج ۱۳، ص ۱۱۶). باید بیان نمود که هر چند انتخاب دینداری امری اختیاری است و هیچ کس را نمی‌توان به پذیرش دین مجبور ساخت، از همین روی هم پامبران الهی با اوصاف بشیر و نذیر و آورنده بلاغ توصیف شده‌اند(گواهی، ۱۳۷۹ش، ص ۸۹) اما ایثارگران 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.

۶-۲. اخلاق حسن‌های 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. فقهاء و حقوقدانان در بررسی قواعد فقهی حقوقی، مفهوم اخلاق‌حسن‌های را شناسایی کردند و آن را ضابطه‌ای، برای تحدید اراده افراد برای حفاظت از مصالح اجتماعی

می‌دانند(یاقوتی، ۱۴۰۱ش، ص ۸۷). امام علیه السلام می‌فرمایند: 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 خلق حسن، از مکارم اخلاق رسول الله صلی الله علیه و آله را نام می‌برند: یقین، قناعت، صبر، شکر، حلم، حسن خلق، سخاء، غیرت، شجاعت، مروت(معرفت، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۷). علاوه براین، از شاخص‌های این مولفه می‌توان به حلم و بردباری، سخاوت و بخشندگی، صبوری، سخت‌کوشی، پاک سیرتی، رافت با زیردستان، عزت‌خواهی، وقار و متانت، انسانیت، ورزشکاری، گشاده رویی و خوشرویی، نجابت و پاکدامنی، صداقت و یک‌رنگی و وفای به عهد نام برد.

۳- فایده انگاری اعتقادی به معرفت شناسی 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 دستاوردهای 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، ۱۳۶۶ش، 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، رزمندهای 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 لقاء الله پیوسته است (کهتری، بی‌تا، ص ۵۴/۵۴ 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 می‌فرماید: با ایشار (مقدم داشتن دیگران) برخود، مالک گردنه‌ها می‌شوند (مردم مطیع و فرمانبرارت می‌شوند) (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 شکل گیری 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 چیستی آن سخن گفته‌اند. متقدمان مقوم ایثار را بخشش در عین نیاز و متأخران تقدم دیگری برخویش را مولفه ایثار می‌دانند. التزام عملی به ولايت فقيه، حامي انقلاب اسلامی، جهاد در راه خدا، پرهیز از امور دنیوی، دین داری حقيقي و اخلاق حسنہ از مولفه‌های اعتقادی ایثارگران می‌باشدند. از شاخص‌های مولفه التزام عملی به ولايت فقيه می‌توان از تبعیت از اصل ولايت فقيه، عاشق امام(ره)، فراجناحی بودن، تواضع نسبت به امام (ره)، پیرو خط امام، تقدیم و تعهد مکتبی، عشق به ولايت و تاکید بر شناخت اصل ولايت فقيه نام برد. از شاخص‌های مولفه حامي 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 وایسناگی، ایثار و فداکاری، دلیری و شهامت، اطاعت پذیری از متفوق، 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، دل نبستن 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 حسنہ اجتماعی

می‌توان به حلم و بردباری، سخاوت و بخشندگی، صبوری، سخت‌کوشی، پاک سیرتی، رافت با زیردستان، عزت‌خواهی، وقار و ممتاز، انسانیت، ورزشکاری، گشاده رویی 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 تقواء، اهل نماز و روزه از شاخص‌های مولفه دینداری حقیقی هستند. مضاف براین، ایشار از منظر فایده انگاری دارای دو رویکرد است. اول اینکه ایشار به عنوان فرایند، عملی ارزشی را نشان می‌دهد مقدمات، مراحل و دستاوردهای 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، زبانی و شکست دشمن و سروری 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 بین المللی بازخوانی تمدن اسلامی و جهان شهر معنوی با تاکید بر شهر مقدس مشهد.
- (۳) ایزدی مبارکه، کامران، (۱۳۷۶ش)، شروط و آداب تفسیر و مفسر، تهران: امیر کبیر.
- (۴) تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶ش)، غررالحكم 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 العربية، بیروت: دار العلم للملائين.
- (۷) جهرمی، مهدی، (۱۳۸۰ش)، گنجینه بهارستان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۸) حسینی طهرانی، محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، سور ملکوت قرآن از قسمت آنوار الملکوت، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- (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 تاکید 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 ایثار و شهادت در اندیشه شهید مطهری، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۱۲.
- (۱۶) فاضل لنکرانی، محمد جواد، (۱۳۹۵ش)، قرآن و مشروعيت جهاد ابتدایی، مجله قرآن فقه و حقوق اسلامی، شماره ۵.
- (۱۷) فقیهی، علی، (۱۳۹۰ش)، جواز جهاد ابتدایی با اذن فقیه جامع الشرایط با رویکردی به آرای امام خمینی (س)، مجله پژوهش نامه متنی، شماره ۵۰.
- (۱۸) قدمی کارمزدی، فخری، (۱۴۰۰ش)، ترویج فرهنگ ایثار و شهادت، شاهد اندیشه، شماره ۱.
- (۱۹) قنبرپور، معصومه، (۱۳۹۸ش)، مفهوم شناسی و مصدق شناسی استنکبار ستیزی در قرآن، روایات و گفتمان انقلاب اسلامی، مجله مطالعات اسلامی انسانی، شماره ۱۸.
- (۲۰) کهتری، محسن، (بی‌تا)، بوی خوش آرزوها، لشکر 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 مطالبات ادبی متون اسلامی، شماره ۹.
- (۲۳) مظفری، آیت، (۱۳۹۰ش)، شاخص‌های اصول گرایی، مجله حصون، شماره ۳۴.
- (۲۴) معرفت، محمدباقر، (۱۳۹۳ش)، آداب و احکام تلاوت قرآن، قم: ترجمه و نشر المصطفی (ص).

- (۲۵) مفتح، 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 أبي طالب (ع).
- (۲۸) منتظری، حسین علی، (۱۴۰۹ق)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، قم: مؤسسه کیهان.
- (۲۹) موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۶۸ش)، ترجمه تحریرالوسله، قم: انتشارات اسلامی.
- (۳۰) نجف‌آبادی، حسین علی منتظری، (۱۴۲۳ق)، معارف و احکام نوجوانان، قم: نشر سرایی.
- (۳۱) یاقوتی، ابراهیم، (۱۴۰۱ش)، امکان‌سنگی تسری کارکرد اخلاق حسن 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.

مشروعيت استغاثه به ائمه اطهار از منظر علمای امامیه با تأکید بر نقش ولايت تکوینی

سید جلال مهدی زاده^۱

مهدی فرمانیان آرانی^۲

سید حسن مجهد عسکری^۳

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 می‌توان به ذکر معجزات و کرامات ائمه اطهار علیهم السلام، پاسخ به سلفیه در باب استمداد از اولیای الهی، پذیرش ولايت تکوینی اهل بیت علیهم السلام و نقش ایشان در تدبیر امور عالم و فتوای فقهی فقهاء اشاره نمود، از اولین و مهمترین ادله در مشروعيت استغاثه، قول علمای امامیه به فاعلیت اولیای الهی در تدبیر امور عالم است که با اثبات ولايت 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 می‌توان 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، مشروعيت استغاثه، ولايت 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: ۱۴۰۳/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

طرح مسائله

اما میه در جواز استغاثه و در پاسخ به وهایت، به آیات قرآن کریم، منابع روایی اهل سنت و همچنین اقوال علمای اهل سنت استناد نموده اند اما مشروعيت استغاثه به اولیای الهی در منابع امامیه به ویژه از دیدگاه بزرگان آن کمتر مورد تبیین و بررسی قرار گرفته است. به گونه‌ای که در حال حاضر منبعی به طور مستقل و به دور از فضای پاسخ به گروههای سلفی، به مشروعيت استغاثه از منظر علمای امامیه با توجه به مبانی تشیع نپرداخته و مشروعيت آن بدیهی تلقی شده است. در این پژوهش با تکیه بر نقش ولايت تکوینی به مشروعيت استغاثه از منظر علمای امامیه پرداخته می‌شود.

هدف از این پژوهش بیان دیدگاه علماء و بزرگان امامیه در مشروعيت استغاثه با تکیه بر نقش ولايت تکوینی اهل بیت علیهم السلام است.

بر این اساس سوال اصلی پژوهش آن است که با توجه به پذیرش و یا عدم پذیرش ولايت تکوینی ائمه اطهار علیهم السلام آیا استغاثه به ایشان از منظر علمای امامیه جائز است؟

غفلت از چنین مسئله‌ای موجب گمراهی و ایجاد شباهات 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 می‌توان به برخی مقالات از جمله: «بررسی منشأ، قلمرو، و چگونگی نحوه اعمال ولايت تکوینی ائمه اطهار علیهم السلام در کافی» از سید محسن سجادیان، «رابطه ولايت تکوینی و استغاثه به ارواح اولیای الهی» از مهدی فرمانیان، و «ولايت تکوینی اهل بیت و قلمرو آن» از سید محمدحسن صالح اشاره نمود.

نوآوری پژوهش حاضر در مقایسه با پژوهش‌های مشابه، آن است که با بیان اقسام مکتوبات علمای امامیه در مشروعيت استغاثه در این پژوهش، یکی از مهمترین آثار ولايت تکوینی یعنی جواز استغاثه و درخواست مستقیم حوائج از ائمه اطهار علیهم السلام را تشریح نموده و بر این اساس مشروعيت استغاثه مبنی بر آراء علمای امامیه مورد تبیین قرار می‌گیرد.

مفهوم شناسی استغاثه

واژه استغاثه (طربی، مجمع البحرين: ج ۲، ص ۲۶۰) در باب استفعال، به معنای غالباً باب یعنی طلب کمک (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن: ماده «غوث»، ص ۷۵) و استمداد (الرازی، مقاييس اللげ: ج ۴، ص ۴۰۰) و یا طلب نجات از گرفتاری و محنت (ابن منظور، لسان العرب: ماده غوث، ص ۹۸؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللげ: ماده غوث، ص ۷۳). چنانچه گفته اند: «الاستغاثة طلبُ الغوثِ و هو التخلصُ من الشدةِ والنّقمةِ والعَوْنِ على الكفاف من الشّدائِد» (حسینی زیدی)، 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 مؤلی علیه خود می باشد. کلمه «تکوین» نیز در لغت مشتق از «کون» و به معنای «حدث» است. فعل «کوئنه فتکوئن» به معنای «أحدثه فَحَدَثَ» می باشد یعنی تکوین به معنای إحداث و إيجاد 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 (القطيفي، 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 مكتوبات 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 طوسي در التهذیب و مصباح المتهجد، 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 الكبير، شهید اول در المزار، کفعی 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 مدینة 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، مدینة المعاجز للأئمه الائمه عشر و دلائل الحجج على البشر: ص ۱۸۷)

۲. در اغلب نگاشته‌های 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 مصاديق 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، نگاشته‌ها و مکتوباتی است که در پاسخ به شباهات و هاییت در دوره معاصر توسط برخی از علمای امامیه نگاشته 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 وهایت 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 متاخر 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 جزو مکتوباتی محسوب می‌شود که دلالت بر جواز و استحباب استغاثه می‌کند که از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

علامه محمد تقی مجلسی درخواست کمک از اهل بیت و زیارت قبر ایشان را بعد از اعمال حج، مستحب می‌داند. و در شرح حدیث امام باقر (ع) که فرمودند: «قال ابدعوا بمنکة واختتموا بنا» می‌نویسد: «التعلم الأحكام كما كان دأب أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم، وبعد وفاتهم لزيارة قبورهم و تجديد عهودهم والاستمداد منهم والاستشفاف بهم» (مجلسی)، روضه 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 می‌آمدند. شیخ جعفر کاشف الغطاء با توجه به اینکه اهل بیت را واسطه در فیض الهی می‌داند استغاثه به اهل بیت را همان استغاثه به خدا معرفی می‌کند (كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مهمات الشريعة الغراء: ج ۳، ص ۵۱۹) و یا احمد بن صالح قطیفی از فقهای شیعه در قرن سیزدهم استغاثه را عین توحید می‌داند (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 می‌شمرد (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 می‌دانند (تبریزی، صراط النجاة: ج ۱۰، ص ۷۶). و به مشروعیت دعای (یا محمد یا علی یا علی یا محمد انصارانی فانکما ناصرانی و اکفیانی فانکما کافیانی» فتوا می‌دهند

(تبریزی، *صراط النجاء*: 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 النجاست و احکامها*: ص ۲۳۶) آیت الله سیستانی استغاثه به اهل بیت علیهم السلام را جایز دانسته و در جواب استفتائی در رابطه با مشروعيت خواندن دعای «یا محمد یا علی یا علی یا محمد إفیانی ...» ملاک در صحت آن را مضمون این دعا و نه صحت سند دانسته اند (السیستانی، *استفتاءات*، ج ۱، ص ۴۸۰). و در جایی 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 رویت 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 إحياء 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 طوفداران این نظریه بسیار انگشت شمار بوده و قول قابل اعتنایی نیست. اشخاصی چون ابوالفضل برقعی، شریعت سنگلچی، 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 تشریعی خلیفه الله: ص ۵۰) این دیدگاه، نظر رایج اشاعره و ماتریدیه است و به نظر می‌رسد با توجه به تبع 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 تشریعی خلیفه الله: ص ۵۰).

۲. فاعل حقیقی ولی خداست: امام علیه السلام محل 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 خلاقه 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 موجبه کلیه

از ولایت تکوینی به شکل موجبه 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 مظہر اسماء الهی می‌دانند. برخی دیگر اهل بیت را واسطه فیض و دسته سوم اهل بیت را عالم به علم الكتاب 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:

أهل بیت مظہر اسماء الهی

أهل بیت در این تفسیر مظہر 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 مظہر 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 والبیع: 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، إماته، رزق، إیجاد و إعدام قادرند و چنانچه ملک الموت می‌میراند و این فعلش از قبیل دعا و استجابت دعا و تقویض باطل نیست، اولیای الهی مظاہر ولایت حضرت حق متعال بوده (خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحكم و مصباح الانس: ص ۴۰) و امر بندگان به این روحانیت کامل و مشیّتی که فانی در مشیّت حق است، واگذار شده است و فقط آنچه را می‌خواهند که خداوند اراده کرده و موافق با نظام اصلاح چه در تکوین و چه در تشریع حرکت می‌کند (خمینی، الأربعون حدیثاً: ص ۵۶۶). با توجه به دیدگاه امام خمینی وقی امور بندگان به

اولیای الهی واگذار شده و همچنین ولایت کامله ای بر خوارق عادات از قبیل اعدام و إیجاد و إماته و إحياء 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 اصلاح است.

از منظر این دسته از عالمان استغاثه به اولیای الهی آنقدر امری مسلم و بدیهی است که آیت الله اراکی خصوص برای برآمدن حاجات نسبت به مشاهد مشرفه اهل بیت را همان خصوص برای خداوند متعال می‌داند (اراکی، کتاب الطهارة: 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 مظہر 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 «یافعلون 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 صراحة دیده می‌شود و از منظر ایشان نیز، صاحب ولایت تکوینی مظہر صفات و اسماء الهی شده و به مقام «کن» رسیده است (حسن زاده آملی، نصوص الحكم و فصوص الحكم: 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 مظہر 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 خدادست و صاحب ولایت کلیه می‌گردد و کائنات را به تسخیر خود قرار می‌دهد (حسن زاده آملی، ده رساله فارسی: ۱ هزار و یک کلمه: ج ۱، ص ۱۶۸). آیت الله مصباح یزدی نیز با قبول مظہریت اولیاء الهی از اسماء و صفات الهی ائمه اطهار علیهم السلام را دارای مقامی می‌داند که «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْفُكَ، فَتَهْمَهَا رَفْهَهَا وَ يَدِكَ 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 (صبح‌یزدی، در پرسو ولايت: ج ۱، صص ۲۹۲-۲۹۳). برخی دیگر از علماء نیز این ولايت را منحصر در اهل بيت اطهار علیهم السلام دانسته (طهرانی، معرفه الامام: ج ۳، ص ۲۶۳). و عقیده دارند که ولايت اهل بيت به اين معنا نیست که هر چه بخواهند بدون خواست و اراده خدا محقق شود و اين نیست که خواستشان شبیه خواست و اراده حق باشد و به عنایت خداوند در خارج انجام گيرد بلکه در خارج فقط يك اراده است و آن اراده خداوند متعال است و چون اراده، اختيار، قدرت و علم اهل بيت همان اراده و اختيار خداست تمام کائنات معلوم و مقدر اهل بيت 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، جنة المأوى: ص ۱۴۹).

بنابراین عالمانی که ولايت کلی بر تکوین را پذیرفته اند بدون شک استغاثه به اهل بيت 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 إعمال ولايت 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 يك لحظه طی نماید در کائنات تصرف کرده و ولايت تکوینی دارد (فرمانیان، «اندیشه عالمان بغداد در مسله ولايت تکوینی»: ص ۹۶).

اهل بيت واسطه فيض الهی

دسته ای دیگر از قائلان به ولايت تکوینی ائمه اطهار علیهم السلام، ولايت را به وساطت اهل بيت در فيض الهی تفسیر می‌کنند که از این منظر فاعلیت اولیاء 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 ولايت 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 وسائل فیوضات تکوینی و تشریعی می‌داند(غروی اصفهانی، حاشیه المکاسب: ج ۲، ص ۳۷۹). با این نگاه درخواست مستقیم حوائج ارکسانی که خود رازق، محیی و ممیت خلق به شکل غیر استقلالی هستند منعی خواهد 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 خلاق هستند همانطور که میراندن مردگان به ملک الموت و رزق به میکائیل و نزول باران به فرشته باران إسناد 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 الشیعه: ج ۳، ص ۱۳۰). بنابراین استغاثه به معصومین علیهم سلام 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 بهجهت 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 ثبتاً 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 منوع است و برای معصوم علیه السلام اشکالی نیست بلکه ثبتاً ممکن است و در مقام اثبات نیز ادله بر آن دلالت دارد(جمعی از نویسنده‌گان، فی مدرسه الشیخ بهجهت: لجنة ترجمة و نشر آثار الشیخ بهجهت، ج ۳، ص ۲۲۵).

دیگر علماء نیز چون آیت الله میلانی ائمه اطهار را صاحب ولايت کلیه تکوین دانسته و ایشان را نسبت به تمام ممکنات مجرای فیض الهی می‌داند و دلیل بر ثبوت این ولايت را روایات ائمه اطهار معرفی می‌نماید که به حد تواتر می‌رسد (میلانی، محاضرات فی فقه الاماکنیه: 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 اولیاً 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 الكتاب والسنۃ: 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، روضة المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه: ج ۵، ص ۴۵۹) و نعمت‌های حقیقی از قبیل علوم و کمالات و همچنین نعمت‌های ظاهری به سبب ائمه اطهار بر خلق نازل می‌شود چراکه 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، روضة المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه: 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، روضة المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه: ج ۵، ص ۴۵۷).

علامه طباطبائی نیز با قبول همین نوع ولايت 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 الكتاب

برخی دیگر از علماء، اهل بیت علیهم السلام را عالم به علم الكتاب و یا دارای اسم اعظم الهی دانسته که به این واسطه قدرت بر تصرف در تکوین را دارند. آیت الله علی

نمایی شاهروندی 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 مظاہرها: 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 (نمایی شاهروندی، اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محمد و ائمه اثنی عشر: صص ۳۴ – ۳۵) و این همان ولایت تکوینی است که به خاطر علم به کتاب به ایشان افاضه شده است (نمایی شاهروندی، اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محمد 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 باریتعالی است بلکه خلق از وجود به وجودی دیگر (نمایی شاهروندی، اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محمد و ائمه اثنی عشر: ص ۱۴۱) که در نتیجه، نسبت خلق و احیا به ایشان به شرط اذن الهی جایز است (نمایی شاهروندی، اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محمد و ائمه اثنی عشر: ص ۱۸۱).

پذیرش ولایت تکوینی به شکل موجبه جزئیه

چنانکه گفته شد برخی از اندیشمندان ولایت تکوینی امام علیه السلام را به شکل موجبه جزئیه می پذیرند. این دسته از علماء با اینکه قائل به ولایت جزئی در تکوین هستند استغاثه به اولیای الهی را جایز می دانند.

از منظر این دسته از عالمان اهل بیت این ولایت را فقط زمانی به کار می بردند که مصلحتی وجود داشته باشد (التریزی، الانوار الالهیة 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 (التریزی، الانوار الالهیة 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(التبیریزی، ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب: ج ۳، ص ۲۰). از دیدگاه آیت الله سبحانی نیز همین تقریر به گونه‌ای دیگر صورت گرفته است. ایشان بعد از قبول ولایت تکوینی برای ائمه اطهار می‌گوید: این ولایت به این معنا نیست که پیامبر و امام مدبّر و روزی دهنده و زنده کننده خلائق باشند اما گاهی به خاطر یکسری مصالح کلی، منشأ کرامات و تصرفاتی در جهان می‌شوند(ر. ک: سبحانی، ولایت تکوینی و تشریعی 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 تشریعی 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 موجبه جزئیه، برای ملائکه و بشر ثابت است و شکی در آن نیست و عقلاً و شرعاً 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 تشریعی: 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 إعدام عالمی را داده باشد قبول نمی‌کند و از نظر ایشان قرآن کریم در همه جانشان 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 نمونه هایی 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 می‌تواند 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 تصریف در تکوین نفی می‌کند و فاعل همه معجزات را خداوند متعال می‌داند. 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 متكلمان مكتب بغداد و عالمان بزرگ آن چون شیخ مفید، سید مرتضی، ابوصلاح حلبي و کراجکي و خاندان نوبختيان نه تنها عقیده به ولایت تکوینی دیده نمی شود بلکه از آنجا که از نظر ایشان فاعل خارق عادت خداوند متعال است ولایت تکوینی اولیاء نیز صحیح نیست (فرمانیان، «اندیشه عالمان بغداد (مكتب بغداد) در مسله ولایت تکوینی»: ص ۱۱۲).

در بررسی کلی این دیدگاه می‌توان 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 می‌دانند در حالی که حکماء به حکم عقل ولایت تکوینی کلی اولیای الهی را می‌پذیرند و هیچ مانعی را در قبول آن نمی‌پذیرند. حال چه تفاوتی میان حکم عقل مكتب بغداد و حکماء وجود دارد که در یکی نتیجه طرد فاعلیت اولیای الهی و در دیگری قبول فاعلیت ایشان می‌باشد که در جای خود به آن

خواهیم پرداخت.

دوم. شیخ مفید می‌گوید: به نظر ما عقل به خودی خود در نفسی 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 والمختارات: 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 روایات در خصوص افعال خارق العاده ائمه علیهم السلام را چون نقل معجزه‌ای 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 محضر 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 محضر ائمه را در وقت احتضار با چشم می‌بینند را از حشویه می‌دانند(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 عند الله 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 رَد الشَّمْس امیرالمؤمنین را فعل خداوند متعال و به دعای حضرت علی علیه السلام می‌داند(مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی

العباد: ج ۱، ص ۳۴۷). و در نتیجه تصریح می‌کند که تنها راه شناخت روایات صحیح از غیر آن تأمل بر اصول و اعتماد بر عقل و نظر می‌داند(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 رانفی کرده و می‌گوید به دلیل آنکه این امور با جسمانیت آنان مخالف است مورد پذیرش نیست. مثلا در رابطه با حضور امیرالمؤمنین علیه السلام بر بالین محضر می‌گوید: چون حضرت علی علیه السلام جسم است و حاضر شدن جسم در مکان‌های 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 می‌کند را می‌پذیرد. ایشان حتی طی الارض را برای امام نمی‌پذیرد و می‌فرماید: 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 نمی‌توانسته 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 می‌شمرند، 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 می‌شمرند. 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 مشروعيت استغاثه به اهل بیت را اثبات می‌نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا. (۱۳۹۹ق). *معجم مقاييس اللげه*. بیروت: دارالفکر.
۲. ابن منظور. (۱۴۱۴ق). *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). *يادنامه آیت الله اراکی*. استان مرکزی: نشر انجمن علمی، فرهنگی و هنری استان مرکزی.
۵. أمینی، عبد الحسین. (۱۴۰۳ق). *الغدیر فی الكتاب والسنّة*. بیروت: دارالكتاب العربي.
۶. آملی، محمد تقی. (۱۴۱۵ق). *المکاسب والبیع*. قم: تقریراً لابحاث الشیخ النائی، باقری.
۷. بحرانی، سید هاشم. بی تا. *مدينة المعاجز للأئمّة الائتّى عشر و دلائل الحجّ على البشر*. موسسة المعارف الإسلامية، بی جا.
۸. تبریزی، جواد (۱۴۲۲ق). *الأنوار الالهیة فی المسائل العقائدیة*. قم: دارالصدیقة الشهیدة.
۹. تبریزی، جواد. (۱۴۱۶ق). *ارشاد الطالب الى التعليق علی المکاسب*. قم: موسسه اسماعیلیان.
۱۰. تبریزی، جواد. (۱۴۲۷ق). *صراط النجاة*. قم: دارالصدیقة الشهیدة.
۱۱. جلالی، غلامرضا. (۱۳۸۴ق). *دیدگاه‌های علمی آیت الله میلانی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۲. جمعی از مولفان. (۱۴۲۶ق). *فی مدرسة الشیخ بهجهت*. لجنة ترجمة و نشر آثار بهجهت، بیروت: دارالامام.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). *ولایت در قرآن*. قم: مرکز نشر رجا.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *شمیم ولايت*. 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 الحكم بر فصوص الحكم*. 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). *الولاية التکونینیة حقیقتها و مظاهرها*. ستاره: دار فرآند.
۱۹. الخبازقطیفی، عدنان. (۱۴۳۴ ق). *الولاية التکونینیة بین القرآن والبرهان*. قم: باقیات.
۲۰. خلخالی، محمد مهدی. (۱۴۱۹ ق). *فقه الشیعہ*. ایران: موسسه الآفاق.
۲۱. خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۰ ق). *تعليقات علی شرح فصوص الحكم 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. زیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۷ ق). *ولايت تکونینی و تکونینی از نگاه علم و فلسفه*. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۶. سید مرتضی. (۱۴۰۵ ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.
۲۷. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۹۰). *ولايت تکونینی و تکونینی*. 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). *بررسی های اسلامی*. قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۱. طریحی، فخر الدین محمد. (۱۳۷۲). *مجمع البحرين*. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.

۳۲. طهرانی، محمد حسین. (۱۴۱۶ ق). روح مجرد. مترجم: علی هاشم و محمد مسعود حسینی، بیروت: دارالمحجۃ البیضاء.
۳۳. طهرانی، محمد حسین. (۱۴۱۶ ق). معرفة الامام. ترجمه: محمد مسعود الحسینی المرندی، بیروت: دار المحجۃ البیضاء.
۳۴. غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ ق). حاشیة 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 الشريعة الغراء. قم: بوستان کتاب.
۳۹. کاشف الغطاء، محمد حسین. (۱۴۰۸). جنة المأوى. بیروت: دارالاصوات.
۴۰. گلپایگانی، زین العابدین. (۱۴۰۹). انوار العولایه. ایران.
۴۱. لنکرانی، محمد فاضل موحدی. (۱۴۳۲ ق). تفصیل الشريعة فی شرح تحریر الوسیله. قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام.
۴۲. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ ق). روضة المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه. 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 معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.

۴۶. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ ق). *اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*. بیروت: دارالمفید.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). *پیام قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. میلانی، محمد هادی. (۱۳۹۵ ق). *محاضرات فی فقه الامامیة*. مشهد: موسسه دانشگاه فردوسی.
۴۹. نجفی، امید. (۱۳۹۷). «آثار تکوینی و تشریعی خلیفه الله». نشریه سخن جامعه، شماره ۱۸۵.
- نمازی شاهروdi، 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 Motahajed 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 Omidi*

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

Ali Mohammad 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

Yaghoub 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. Therefor 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 gem 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-Mutzlians 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 Valiollah 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 Ghadr Dan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadr Dan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafaee, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkar, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

Internal Manager: Jafar Sadri

Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh

Translator: Fariba Hashtrodi

Publisher: Saveh Islamic Azad University

Page Design: Ehsan Computer Qom

Logo & Cover Design: Hamidreza Alizadeh

Price: Rls 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 ۰۴۵۳۰۰۴۱۰۸۲۹۳۴۵ مشترک حقوقی صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

مشترک حقیقی	نام و نام خانوادگی / مؤسسه:
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
نمایشی:	میزان تحصیلات:
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	تاریخ:
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