

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی

سال پنجم، شماره اول (هفتم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار نشریه آموزه‌های نوین کلامی در زمینه کلام و فلسفه اسلامی به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله‌ای به نام مدرسه علمیه عالی نواب در سال ۱۳۹۶ به شماره ۷۴۰۹۳ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید. همچنین دوفصلنامه آموزه‌های نوین کلامی به استناد مصوبه شورای اعطاء مجوزها و امتیازهای علمی حوزه علمیه خراسان، در تاریخ ۱۴۰۳/۰۲/۱۸ حائز رتبه علمی «ب» گردید.

«آراء نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

صاحب امتیاز: **مدرسه علمیه عالی نواب** (با حمایت حوزه علمیه خراسان)

مدیر مسئول: **محمد اسفندیاری** ■ سردبیر: **سید مجید میردامادی**

مدیر اجرایی: **رضا اسفندیاری** ■ ویراستار: **علی نورایی**

صفحه آرا و طراح جلد: **هاشم دهقانیان** ■ نشانی: مشهد، ابتدای

خیابان شیرازی، جنب حرم مطهر. مدرسه علمیه عالی نواب

کد پستی: ۱۱۴۳۶۳۳۷۱۹ ■ شماره تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۳۷۰ | داخلی ۵۰۱

ISSN: 2676-4466 ■ EISSN: 2717-2384

E-mail: NTT.Pajoohesh@h-navvab.ir

NTT.JOURNALS.HOZEHKH.COM

❁ اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- **حجت الاسلام والمسلمین محمد اسفندیاری**
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان؛ مدیر گروه فلسفه و کلام مدرسه علمیه عالی نواب
- **حجت الاسلام والمسلمین محمد جعفر جهانگیر فیض آبادی**
عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین علی حسینی سی سخت**
استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین مهدی زمانی فرد**
استاد درس خارج و سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- **دکتر علیرضا کهنسال**
دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- **دکتر جهانگیر مسعودی**
استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین سید مجید میردامادی**
استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه خراسان

❁ داوران و مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام والمسلمین دکتر ایوب اکرمی
استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام والمسلمین دکتر جواد ایروانی
استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- دکتر محمد جعفر جامه بزرگی
استادیار گروه فلسفه اسلامی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- دکتر فردین جمشیدی مهر
استادیار گروه الهیات (فلسفه) دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گنبد کاووس
- دکتر حمید حسین نژاد محمدآبادی
استاد همکار مدرسه عالی قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید رضا شاکرین
استاد گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- دکتر فهیمه شریعتی
دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- دکتر سید مجید ظهیری
استادیار گروه حکمت و کلام جدید پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- دکتر محمد هادی کمالی
دانش آموخته دکتری رشته حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی، مدرس حوزه و دانشگاه
- دکتر علیرضا کهنسال
دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- دکتر غلامعلی مقدم
استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید مجتبی میردامادی
دانشیار گروه مبانی نظری اسلام دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران
- دکتر علیرضا نجف زاده تربتی
دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

❁ راهنمای تدوین و پذیرش مقاله

ضوابط عمومی

۱. مقاله باید حاصل پژوهش نویسنده در زمینه «فلسفه دین، کلام جدید یا کلام اسلامی» باشد و قبلاً در جایی چاپ یا هم زمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
۲. مقاله باید در یکی از قالب‌های علمی - پژوهشی شامل: تحلیل، تطبیق، نقد یا نقطه نظر دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص و با قلم روان و رسای فارسی نگارش شده باشد.
۳. نکته مهم: مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.
۴. مقالات باید در قالب word با پسوند docx از طریق سامانه نشریه ارسال شود.
۵. ترتیب مقالات هر شماره، براساس نظر سردبیر نشریه مشخص می‌گردد.
۶. مسئولیت صحت و سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.
۷. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقاله‌ها برای دوفصلنامه محفوظ است.
۸. مقاله‌هایی که در مرحله بررسی توسط اعضاء هیئت تحریریه قرار گرفته اند، بازگردانده نخواهند شد.
۹. تأیید نهایی مقالات برای چاپ در دوفصلنامه، پس از داوری، منوط به موافقت هیئت تحریریه است. همچنین گواهی پذیرش و چاپ مقاله، پس از پذیرش نهایی توسط اعضای محترم هیئت تحریریه صادر می‌گردد.

ساختار مقاله

ساختار مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:

- عنوان
- چکیده فارسی
- واژگان کلیدی
- تبیین مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه)
- پیشینه تحقیق
- بدنه اصلی
- نتیجه‌گیری

- پی نوشت
- فهرست منابع
- عنوان انگلیسی
- چکیده به انگلیسی
- واژگان کلیدی به انگلیسی

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

۱. اسامی و مشخصات نویسندگان ثبت شده در سامانه نشریه، مبنای درج در مقاله قرار خواهد گرفت؛ بنابراین هنگام درج اسامی نویسندگان، به ترتیب درج نویسندگان توجه داشته باشید.
۲. در صورتی که در سامانه نشریه، نویسنده مسئول مقاله مشخص شده باشد، همان شخص نویسنده مسئول تلقی می شود. در غیر این صورت، فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود.
۳. تمام مکاتبات و اطلاع رسانی های نشریه با فرستنده مقاله صورت می گیرد.
۴. اطلاعات و مشخصات درج شده از نویسنده/ نویسندگان در سامانه نشریه، به عنوان اطلاعات اصلی در نظر گرفته شده و منتشر می گردد؛ از این رو لازم است اطلاعات شخصی و وابستگی سازمانی مندرج در سامانه دقیق و به روز باشد.
۵. شیوه درج وابستگی سازمانی نویسنده / نویسندگان باید دقیق و براساس یکی از الگوی های ذیل باشد:
 - اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر.
 - اساتید حوزوی: سطح علمی (مدرس سطح، استاد سطوح عالی، استاد خارج)، رشته تخصصی حوزه علمیه، محل تدریس، شهر.
 - طلاب: سطح تحصیلی (سطح سه، سطح چهار) رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تحصیل، شهر.
 - دانشجویان: مقطع تحصیلی (کارشناسی، ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر.
 - افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، شهر.
۶. از اشاره مستقیم یا غیر مستقیم به نام نویسنده/ نویسندگان مقاله در متن، پی نوشت یا اسم فایل مقاله خودداری شود.
۷. به هنگام ارسال مقاله، لازم است فرم تعهدنامه که به امضای نویسنده / نویسندگان رسیده است در قالب فایل word یا JPG در سامانه ثبت گردد.

شیوه نامه نگارشی

۱. «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای آیین خط فارسی و معیار

وصل و فصل کلمات است.

۲. چکیده مقاله باید یک پاراگراف باشد.

۳. در مورد کلماتی مانند مسأله، جرأت، هیأت، مسؤول، شؤن، رؤوس و همانند آن‌ها، بر اساس قانون فرهنگستان زبان و ادب فارسی برای تطبیق این کلمات با ساختار زبان فارسی، لازم است همزه‌ای که بر روی «الف» قرار گرفته، به همزه‌ای با پایه «ی» تبدیل شود. بنابراین، به صورت مسئله، شئون، هیئت، مسئول و... نوشته می‌شود.

۴. از به کار بردن کلمات غیردقیقی که در زبان محاوره‌ای مرسوم است، پرهیز شود و مقاله با زبان علمی نوشته شود. همانند: چیز، در واقع، ... یا عبارت‌های خالی از معنی: «نگفته پیدا است».

۵. نشانه‌های ، ، : ، ...؟! با کلمه قبل بی‌فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.

۶. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه () «» با درون بی‌فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.

۷. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد ﷺ.

۸. پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم‌فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

۹. برای ایجاد نیم‌فاصله باید منحصراً از کلیدهای **Ctrl+Shift+2** استفاده کرد.

۱۰. استفاده از گیومه غیر فارسی نظیر " ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت « » است).

۱۱. نویسنده باید تا جایی که ممکن است از عبارات عربی استفاده نکند و مفاد آن را به زبان فارسی بیان کند (مگر مواردی که استفاده از عبارت عربی ضرورت دارد). همچنین متن مقاله باید به زبان فارسی باشد. از این رو از کلمات عربی مانند لذا، ثانیاً، فحوی و... نباید استفاده شود.

۱۲. اگر توضیحات درون پرانتز، دوباره نیاز به توضیح (در داخل همان پرانتز) داشته باشند، از قلاب [...] استفاده شود.

۱۳. اعداد به کار رفته در متن مقاله باید فارسی باشند.

۱۴. تمامی تیتراها (غیر از چکیده، واژگان کلیدی و مقدمه یا طرح مسئله) باید شماره گذاری شوند.

۱۵. حجم مقاله حداقل ۵۰۰ تا حداکثر ۸۰۰ واژه باشد.

۱۶. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ واژه و واژگان کلیدی بین ۳ تا ۷ کلمه باشد.

۱۷. بین «ج» یا «ص» و مانند آن و عدد بعد از آن‌ها، در ارجاعات و فهرست منابع فاصله وجود ندارد.

۱۸. برای شماره گذاری در اولین لایه تیترا از نقطه استفاده شود. برای دومین لایه از خط تیره استفاده شود. تعداد لایه ها نباید از ۴ مورد بیشتر شود. نمونه:

۱. لایه اول

۱-۱. لایه دوم

۲-۱. لایه دوم

۱-۲-۱. لایه سوم

۱-۲-۲. لایه سوم

۱-۲-۲-۱. لایه چهارم

شیوه ارجاع دهی

۱. ارجاع به منابع و مآخذ در داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره بدان، در داخل دو کمان و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار اثر، جلد و شماره صفحه صورت گیرد. مانند: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳) (Gaut، ۲۰۰۵/۳۴۵) (آل عمران/۲۳). اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده تاریخ انتشار یکسانی داشته باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب و.... در منابع فارسی و a و b و... در منابع انگلیسی پس از سال انتشار از هم متمایز شوند. مانند: طباطبائی، ۱۳۷۴ الف، ج ۲، ص ۴۰).

۲. در صورت تکرار منبع در ارجاعات درون متنی، اگر نویسنده و منبع قبلی، یکسان باشند از «همان» یا «Ibid» استفاده می شود و سپس جلد یا صفحه مدنظر بیان می شود. اما اگر نویسنده یکسان و کتاب مختلف باشد، از «همو» یا «Idem» استفاده می شود و سپس سال نشر، جلد و صفحه مدنظر ذکر می شود.

۳. اگر چند نویسنده برای کتاب یا مقاله وجود دارد، قبل از نام آخرین نویسنده فقط «و» آورده می شود و نشانه ویرگول حذف می شود.

۴. در ارجاع درون متنی برای کتاب یا مقاله دارای سه پدیدآورنده و بیشتر، فقط نام نویسنده اول و برای بقیه قید «همکاران» ذکر می شود؛ مثال: (محمدی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

۵. در ارجاع دهی درون متنی برای مقاله های با حداکثر دو پدیدآورنده، تکرار نام همه پدیدآورندگان در ارجاع دهی های بعدی الزامی است.

۶. زمانی که لازم است یک مطلب را به بیش از یک منبع ارجاع درون متنی دهید، از «؛» برای فاصله گذاشتن میان دو منبع استفاده کنید. برای نمونه: (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۸؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲).

۷. در ارجاع های درون متنی الزاماً درج نقطه باید بعد از پرانتز قرار گیرد. همانند: است (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ص ۸).

۸. در نقل قول های مستقیم، نقطه پایان جمله و پس از پرانتز می آید. برای نمونه: یکی از اندیشمندان معاصر در مورد ماهیت حشر در روز قیامت معتقد است: «آنچه در مسئله قیامت مطرح است...» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳).

۹. در ارجاعات درون متنی اگر از دو صفحه پشت سر هم استفاده شده، شماره صفحات با حرف واو عطف می شوند و اگر از چند صفحه استفاده شده بین صفحات اول و آخر «تا» نگاشته می شود.

۱۰. تنظیم فهرست منابع بایستی به تفکیک و ترتیب ذیل اقدام شود:

- منابع فارسی: کتاب، مقاله، پایان نامه.
- منابع عربی: کتاب، مقاله، پایان نامه.
- منابع انگلیسی: کتاب، مقاله، پایان نامه.

۱۱. در فهرست پایانی، منابع به صورت زیر معرفی شوند:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، عنوان کتاب با حروف ایرانیک (مورب خوابیده به چپ) و برجسته یا بولد، نام مصحح یا مترجم، شماره چاپ، محل نشر: نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه با حروف ایرانیک (مورب خوابیده به چپ) و برجسته یا بولد، شماره مجله و مجموعه، شماره صفحات مربوط به مقاله.
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام وب سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی همراه با مشخصات نشریه) با حروف ایرانیک (مورب خوابیده به چپ) و برجسته یا بولد، صفحه/ پاراگراف، نشانی اینترنتی، تاریخ دسترسی.

۱۲. در مورد تقریرات درس بایستی نام صاحب درس (صاحب نظر) به عنوان پدیدآورنده ذکر شود؛ مثال: صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، مقرر: سید محمود هاشمی شاهرودی، چاپ ۳، قم: موسسه دائره معارف الفقه الاسلامی.

۱۳. در فهرست منابع فقط برای نویسنده اول نام خانوادگی پیش از نام کوچک می‌آید. در کتب و مقالات با دو و سه نویسنده، نویسنده دوم و سوم به ترتیب با نام کوچک و نام خانوادگی و برای بیش از سه نویسنده، «نام نفر اصلی + دیگران» درج شود.

به عنوان نمونه:

قربانی، عباس، مسلم احمدی، سیدمجتبی میردامادی، (۱۴۰۱)، «واکاوی دلالت فراز یا من دل علی ذاته بذاته دعای صباح بر برهان صدیقین»، دوفصلنامه آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۹۳ تا ۱۱۴. سلحشور سفیدسنگی، زهره و دیگران، (۱۴۰۱)، «بررسی مسئله تجرد ابصار از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب شناسی»، دوفصلنامه آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۱۱۵ تا ۱۳۴.

۱۴. چنانچه کتابی فاقد ناشر، محل یا تاریخ نشر باشد، در فهرست منابع اینگونه نوشته می‌شود: «(پی‌نا) (یعنی فاقد ناشر) - «(پی‌جا) (یعنی فاقد محل انتشار) - «(پی‌تا) (یعنی فاقد تاریخ انتشار).

۱۵. نظم منابع باید بر اساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

۱۶. قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.

۱۷. تمامی منابع به جز قرآن و نهج البلاغه شماره گذاری گردد.

۱۸. اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سرهم قرار گرفتند، حتما باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

۱۹. تمام منابعی که در فهرست منابع درج می‌شوند، باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتاب نامه درج گردند).

۲۰. تاریخ‌های ذکرشده در مقاله، اگر هجری شمسی باشند، بدون هیچ نشانه‌ای بیایند، در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری، علامت اختصاری «ق» و برای میلادی، علامت اختصاری «م» بیاید.

۲۱. اگر مقاله یا کتاب مورد ارجاع به زبان انگلیسی انتشار یافته است، پژوهشگر باید در نخستین باری که نام این پدیدآورنده را ذکر می‌کند، در پانویس معادل بیگانه آن را بیاورد.

۲۲. عناوین افراد مانند دکتر، مهندس، آیت الله و امثال آن‌ها به استثنای «سید» که بخشی از نام فرد است در ارجاع درون متنی و فهرست منابع حذف می‌شوند. تنها عناوین امامان و کنیه آن‌ها آورده می‌شود. مانند امام علی علیه السلام یا امیرالمؤمنین علیه السلام.

۲۳. در صورت نیاز می‌توانید از عنوان محقق در ابتدای نام اشخاص استفاده کنید.

۲۴. تنها استثنائات مجاز در استفاده از عنوان، مختص به علامه حلی، شیخ طوسی و امام خمینی رحمتهما الله تعالی است.

۲۵. منابع و محتوای مربوط ارجاعات توضیحی مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن در بخش پی نوشت ها آورده شود.

۲۶. تمام پی نوشت ها در پایان مقاله و قبل از فهرست منابع به ترتیب و با شماره مسلسل آورده شود.

۲۷. دو فصلنامه «آموزه‌های نوین کلامی» با احترام به قوانین اخلاق در نشریات تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می نماید. از این رو تمامی مقالات قبل از ارزیابی در سامانه مشابهت یاب «سمیم نور» بررسی می شوند و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن از مرحله ارزیابی خارج می گردند. ملاک و میزان تقلب اعم از معیار کمی (مشابهت بیش از ۱۵٪ عبارات) و معیار کیفی (مشابهت بیش از ۲۰٪ محتوا و مدل ارائه، نوآوری) است.

فهرست

- ۱۳..... شاخص های توحید انگاری در دیدگاه آقاعلی مدرس
محمد رضا ارشادی نیا
- ۳۳..... توسل به ارواح امامان علیهم السلام از منظر آیات و روایات؛ معقول یا مورد توصیه؟
محمد حسین فاریاب
- بررسی دیدگاه استاد مطهری: تغییر در دین یا معرفت دینی (تطبیق با نواندیشان مسلمان، سروش،
۵۵..... ابوزید و آرکون)
زهرا حاجی نیا، جهانگیر مسعودی، جعفر مروارید
- ۷۹..... تحلیل انتقادی تاریخ‌مند انگاری حقوق زنان در قرآن (در اندیشه سروش و ابوزید)
علیرضا یعقوبی، محمد عرب صالحی
- ۱۰۳..... ارزیابی تحلیلی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فرضیه تصادف در برون دادهای متافیزیکی
حامد سجادی گوگرد، محمد علی وطن دوست، محمد تشکری آبقد، محسن عرب‌برزو
- ۱۲۳..... تحلیل معنی و دلالت‌های حدیث سفینه در اندیشه زیدیه
محمد ساجدی نیا، علیرضا کهنسال، سید مجید میردامادی



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره اول (هفتم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

شاخص‌های توحیدانگاری در دیدگاه آقاعلی مدرس

محمد رضا ارشادی نیا^۱



چکیده

مهارت فنی حکیم آقاعلی مدرس در توحیدانگاری در دو اثر پراثر در تاریخ فلسفه اسلامی «بدایع الحکم» و «رسالة فی التوحید» نمایان است. در منظر او تبیین توحید نظری و عملی از دشوارترین مسائل الهیات است؛ از این رو تلاش می‌کند توحید باوری را بر شناختی مبنای محور استوار سازد و در بیان اصول منتهی به توحید و تبیین موجه مراتب توحید به تقریری مستدل و مستحکم بپردازد. بیان اصول هستی‌شناختی و طی مراتب وحدت، از وحدت عامی به خاصی و سپس به اخصی، نمایانگر تمهید مراتبی است که وی برای سلوک به توحید شخصی وجود ضروری دانسته است. همچنین نگارش روشمند او بیانگر تداوم خط سیر ادبیات فلسفی و پویایی خردورزی در آن عصر است. واکاوی موضوعی و محتوایی این دو اثر و مشاهده مواضع مستحکم حکیم در مسئله توحید، دقت و قوت خردورزی متعالی را پیرامون محوری‌ترین باور ایمانی نمایان ساخته، بهره‌های نظری توحیدگرایی را در تبیین صائب متون دینی به ارمغان خواهد آورد.

واژگان کلیدی: بینونت وصفی، امر بین الامرین، توحید افعالی، توحید شخصی وجود.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

*تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴

mr.ershadinia@hsu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

10.22034/mtt.2025.839

استناد به این مقاله: ارشادی نیا، محمد رضا، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شاخص‌های توحیدانگاری در دیدگاه آقاعلی مدرس، آموزه‌های نوین کلامی، ش ۷، صص ۱۳-۳۲.

اهمیت محوری توحید باوری در بینش اسلامی بر کسی پوشیده نیست. باورهای دینی و اعمال ایمانی همه باید با عیار توحید ارزش گذاری شود. شمول اصل توحید و توحید باوری بر همه باورهای ایمانی است که نظریه پردازی درباره آن را در شمار خطیرترین مسائل قرار می دهد. حکیم آقاعلی مدرس به اهمیت توحید کاملاً واقف است و پژوهندگان این گنج را به «برادر حقیقت» مخاطب می سازد. وی دشواری راه را به حق جویان گوشزد می کند تا به اهداف بدوی یا میانی بسنده نکنند یا با تلاش های نافرجام و بدون مبنا، خود را واصل به کمال نهایی ندانند؛ اگرچه در میان انبوه مدعیان، واصلان به مقاصد نهائی ربوبیت اندک هستند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۱). وی فراتر از توحید وجوب، تبیین توحید شخصی وجود را هدف گرفته است؛ توحیدی که وصول به قله مقاصد توحیدی را در پی دارد. تأسیس مبانی و تحکیم اصول، نقش منحصر به فردی در توجیه مستدل مسئله توحید ایفا می کند؛ از این رو، اصول هستی شناسانه حکمت متعالیه را تنها سازوکار مؤثر می بیند. این اصول، دست مایه ای است تا تصور و تصدیق حقیقت را تسهیل کند.

از دیگر سو فراوانی نگارش ها و نگرش ها پیرامون آموزه توحید، در تاریخ الهیات اسلامی فراز و نشیب فراوانی دارد. میزان توفیق در این موضوع ارزش و اهمیت نظریه پردازی ها را در سایر زمینه ها رقم خواهد زد.

ناظر به موضع توحید وجودی حکیم این مقاله ها نوشته شده است:

نگاشته هایی چند به موضع توحیدی حکیم آقاعلی مدرس پرداخته اند که هیچ کدام به مقصود درست نرسیدند. برداشت ناصواب این نگاشته ها از زوایای مختلف جز تحریف دیدگاه توحیدی حکیم، فروکاستن نگره او در توحید تشکیکی و معارض نمایاندن او با توحید وجود، نتیجه دیگری در پی نداشته است. از جمله این نوشته ها می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. مقاله «تشکیک خاص وجود از منظر آقاعلی مدرس» (نبویان، ۱۳۹۴) که با برداشت های تحریفی و انحرافی کوشیده دیدگاه حکیم را در تشکیک خاصی فروکاهد و وی را معارض توحید وجود نشان دهد.

۲. مقاله «نقش آموزه 'وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت' در تبیین توحید شخصی وجود» (ارشادی نیا، الف، ۱۳۹۹) به تبیین آموزه مذکور و نقش آن در اثبات وحدت شخصی

وجود پرداخته و موضع تحریفی و انحرافی مقاله پیش گفته (نبویان، ۱۳۹۴) را در خصوص این آموزه واکاوی نموده است. همچنین شبهه تنافی آن را با اثبات و تبیین توحید شخصی وجود پاسخ داده و موضع حکیم را از این شبهه پیراسته است.

۳. مقاله «تشکیک پذیری انگاره تشکیک وجود در دیدگاه آقا علی مدرس» (ارشادی نیا، ۱۴۰۱) نگاهی است که به موضع صواب حکیم را درباره آموزه تشکیک وجود تبیین می کند و خصوصاً به رد شبهه تنافی انگاری انگاره تشکیک وجود با توحید شخصی وجود در مقاله پیش گفته (نبویان، ۱۳۹۴) پرداخته است.

۴. «کار بست آموزه صرافت وجود در اثبات و تبیین وحدت وجود در دیدگاه آقا علی مدرس» (ارشادی نیا، ۱۴۰۰) که به تبیین این اصل به عنوان اصل مبنا برای وحدت شخصی وجود پرداخته و به شبهه تنافی انگاری اصل صرف الوجود با وحدت شخصی وجود در مقاله پیش گفته (نبویان، ۱۳۹۴) پاسخ داده است.

۵. مقاله «نظریه وحدت شخصی وجود در اندیشه ابوالحسن طباطبائی جلوه و آقا علی مدرس طهرانی» (ارشاد ریاحی و همکاران، ۱۳۹۷). این نگاشته مدعی است: «آقا علی مدرس طهرانی و ابوالحسن جلوه از جمله فلاسفه ای هستند که هردو، وحدت شخصی عرفا را نقد و دلایلی بر رد آن اقامه کرده اند. آقا علی مدرس به دلیل نگاه تشکیکی به وجود و با همین مبنا، نظریه وحدت شخصی وجود را به چالش کشیده است» (همان).

۶. مقاله «مرزبندی توحید انگاری با تثنیه انگاری در دیدگاه آقا علی مدرس»، (ارشادی نیا، ب، ۱۳۹۹). این نگاشته با محوریت آموزه ها و اصول فلسفی مؤثر در پذیرش توحید وجود در دیدگاه آقا علی مدرس، به ادعاها و تحریفات مقاله پیش گفته (ارشاد ریاحی و همکاران، ۱۳۹۷) پرداخته است؛ ادعاهایی که با اتکا به شبهات و برداشت های تحریفی از اصول هستی شناختی حکمت متعالیه (همانند اصالت وجود و تشکیک وجود) مطرح شده است.

۷. مقاله «مقایسه دیدگاه حکیم مدرس زنوزی و بانو امین در توحید ذات»، (اهل سرمدی و همکاران، ۱۳۹۷). این مقاله مدعی است با بررسی مسئله توحید ذات در دیدگاه حکیم مدرس زنوزی و بانو امین، به ناهمسانی آن دو در دستگاه حکمت متعالیه دست یافته است! بانو امین



همسان با صدرالمতألهین به وحدت وجود می‌اندیشد و درست به مقصود رسیده است؛ اما حکیم آقاعلی مدرس نظر مغایر با صدرالمتألهین را برگزیده و راه ناصواب در پیش گرفته است! (همان، ۱۲۰). این نگاشته از روزنه متهم‌پنداشتن حکیم به خلط بین وجود رابط و رابطی، سعی کرده است معارضه حکیم با وحدت وجود را به نمایش بگذارد.

۸. مقاله «بازخوانی ناسازگاری کاربرست وجود رابط با خوانش توحیدی از هستی در دیدگاه آقاعلی مدرس»، (ارشادی نیا، ۱۳۹۹) موضع تحریفی و انحرافی مقاله پیش گفته (اهل سرمدی و دیگران، ۱۳۹۷) را باز گفته و به تبیین آموزه وجود رابط و نقش آن در اثبات و تبیین توحید شخصی وجود پرداخته است.

۱. نگرش مبنا محور

حکیمان الهی برای اثبات مطلوب، بحث را با بیان مبانی و ارائه مستدل آن آغاز می‌کنند؛ به گونه‌ای که سهم عمده‌ای از کم‌وکیف مباحث فلسفی به این مهم اختصاص می‌یابد. حکمای متعالی، از جمله حکیم آقاعلی مدرس، به وضوح از این روش بهره می‌برند. وی در «رسالة فی التوحید» و «بدایع الحکم» همین مسیر را طی می‌کند و با بیان اصول و مبانی، راه را به نتایج هموار فرموده است. اشاره به این اصول مهم، نقش شایانی در فهم اسرار توحید، به ویژه توحید خاصی و توحید اخصی دارد و بدون لحاظ این مبانی، محال است کسی به دقایق توحید فایق آید. اتخاذ موضعی معین مبتنی بر اصولی مستحکم در برابر هستی و هستی‌نماها، به وحدت رویه علمی و عملی خواهد انجامید.

مبانی هستی‌شناختی بیش از هر چیز برای حکیم نقشه راه را ترسیم می‌کند. نگاه فلسفی او به عدم و ماهیت و تعیین سهم هستی برای مثلث وجود، عدم و ماهیت، همه آن چیزی است که برای حکیم وفادار به اصالت وجود مهم است، تا بعد از آن بتواند آثار وجود و حکم‌فرمایی آن را در سراسر نگارش توحیدی خود به نمایش بگذارد. بدون هیچ مسامحه درباره عدم، باید آن را پوچی محض دانست و نباید اثر بخشی را، که از ویژگی‌های انحصاری هستی است، به آن نسبت داد. بر اساس این اصل بدیهی، اثبات و سلب درباره عدم مطلق و معدوم محض، به موازات هم، ناممکن است (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ۷۱). مضاف بر این، ریشه نگرش صائب به ماهیات می‌گردد. هر شیئی که عدم در تار و پود بود و نمودش رسوخ کرده باشد، از ایجاد و تأثیر مستقل برخوردار نخواهد بود. برآیند درست این اصل، نشان دادن ماهیات در مقرر اعتباریت و رأی جازم

به اصالت وجود است که زمینه ساز فهم درست بنا و مبنای آن اصل مهم خواهد بود. حکیم با اشاره ای گذرا به نکات کلیدی مرتبط می پردازد. اصالت وجود در جعل و تحقق و اعتباریت ماهیت، قاعده ایجاب و نفی اولویت، و سنخیت و وحدت جاعل و مجعول در عین تبیین تام، برخی از این اصول است.

او با تکیه بر تعریف ماهیت و یادآوری تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم، به اعتباریت ماهیت توجه می دهد و با این اصل اساسی در هستی شناسی، بینش راه دایت می کند تا: ۱. واقعیت و حقیقت چنانچه هست، به نظر آید و چپستی اشیا، با هستی آن ها به اشتباه در هم نیامیزد؛ ۲. سهم وجود به ماهیت واگذار نشود و هستی نماها را به جای وجود نشانند؛ ۳. سامان و جوب از مرز وجود در نگذرد.

ماهیت اگرچه موجود است، اما هستی نما است و هیچ گاه از این حد خارج نگشته است و رنگ برگرفته از وجود، به ذات او نفوذ نمی کند؛ و گرنه به انقلاب ذات دچار شده، از حد امکان به حد وجوب می رسد. این اصل روشن خواهد ساخت که چگونه کسانی که چنین نمی اندیشند، در توحید نگرگی دچار مخمصه هستند. آن ها نه تنها نمی توانند توحید ذاتی را با تبیین متعالی ارائه دهند، که در بیان توحید صفاتی و افعالی نیز سردرگم هستند. با این نگره، بدیهی است «ماهیت» بدون توجه به پرتو وجود، هیچ و پوچ به شمار آید؛ حال آنکه رخنه پوچی به حقیقت محض قدوس متعال محال است و ساحت قدس الهی از شوب ماهیت مبرا است. این پوچی به هر میزان به قلمرو نظر توحید گرا راه یابد، از نیل به توحید فاصله گرفته است.

تلاش برخی متکلمان اشعری برای نفوذ دادن ماهیت در ذات و حقیقت حق متعال (ایجی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۶؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۱۶)، ناشی از عدم شناخت صحیح ماهیت است. در برابر این موضع، تلاش ستودنی حکمای اسلامی، به ویژه ابن سینا، در ماهیت زدایی از واجب (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۵) و پاسخ های محقق طوسی در دفع شبهات فخر رازی (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶) قرار دارد. این تلاش های حکیمانه برخاسته از این خاستگاه شریف است که گشودن زاویه ماهیت گرایی به ناکامی در نظریه توحید و مبتلا شدن به شرک جلی یا خفی منجر خواهد شد.

حکیم آقا علی با اشاره به این اصل، به نتایج نامطلوب و تبعات سوء ماهیت گرایی نمی پردازد و این مهم را به دانایان خردورز وامی نهد. البته به اصالت وجود در جعل و تحقق، با تفصیل بیشتری توجه می کند و آثار آن را به عنوان یک نظریه مطلوب و مرغوب در توحید گوشزد می کند. بنا بر اصالت وجود، در هستی فردی



هست که به خود موجود و به خود، جاعل و مجعول است و ماهیت هرچه باشد تابع است. این نکته کلیدی برای تصور این مهم کافی است که «عدم، از آن جهت که عدم است، در نابودی مطلق غرق و در دریای بطلان صرف غوطه‌ور است؛ بنابراین نقیض آن، یعنی وجود، به ذات خود موجود است و در جاعلیت بالذات منحصر است؛ در حالی که سنخ ماهیات، از این حقیقت برخوردار نیستند تا چه رسد به عدم». در همین رابطه «جعل اتصاف» قابل اعتنا نیست و باید آن را «خلجان اوهام» نامید؛ بنابراین، باید به این حقیقت اذعان کرد که «جعل جاعل قیوم، جعل بسیط است که در وهله نخست بر وجود مرور می‌کند و سپس به ماهیت می‌رسد» (مدرس طهران، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۷۱ تا ۷۳؛ همان، ج ۳، ص ۲۳۵).

در این رهگذر، ماهیت برای خروج از حد تساوی بین وجود و عدم، هم نیاز به مرجع دارد، هم به ایجاب و ضرورت علیّ. نرسیدن وجود ممکن به حد وجوب، به این معنا است که ممکن هنوز با عدم دست به گریبان است و وجود به سوی آن، رخ نگشوده است. در دیدگاه توحیدی منشأ وجوب جز وجود واجب بالذات نیست و همه ممکنات چنان نادر و ناچیز هستند که یک گام و دو گام رجحان به سمت وجود کافی نیست تا به سرچشمه هستی نایل شوند؛ هرچند رسیدن به حد وجوب تشکیکی است.

از مبانی مستدل حکمت متعالی برای کسب فیض این است که باید میان ذات جاعل و ذات مجعول (ذات علت و ذات معلول)، تناسب تام وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، دریافت هویت خاص مجعول از جاعل و کسب فیض از او، به مناسبت تام میان ذات آن دو بستگی دارد. حکمای اسلامی در بحث علّیت از جهات گوناگون این مطلب را واکاوی کرده و شبهات معارض را دفع نموده‌اند؛ شبهاتی که ظاهرگرایان را وادار به نفی کمترین سنخیت و مشابَهت، میان علت و معلول کرده است.

حکیم نیز با ظرافت و کِیاست از این اصل مبنایی برای استقرار توحید بهره می‌برد. وی بیان می‌کند که جاعل بالذات مناسبت تام با مجعول بالذات دارد؛ تناسبی که در هیچ کجا به این قوت و شدت نمی‌توان یافت و همین مناسبت ذاتی تام، به وحدت آن‌ها حکم می‌کند.

به نظری عبارت «کل فاعل ففعله مثل طبیعته» از سوی حکمای الهی بیان وافی از همین مناسبت است و در نظر آنان پشتوانه مستحکم این سخن، آیه کریمه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ (الاسراء/۸۴)» است (مدرس طهران، ۱۳۸۰، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۹۵). با وجود این تناسب و وحدت، تباین تام

نیز بین آن دو برقرار است؛ زیرا جاعل از غنای ذاتی و مجعول، از فقر ذاتی برخوردار است.

۲. هنجارها

بیان مقصود بر محور معیارهای برهانی و وحیانی، از ویژگی‌های منحصر به فرد حکمای متعالی است. حکیم در تبیین توحید، پس از تأکید بر مبانی، همین روش پسندیده را پیش می‌گیرد. وی عنایت تام به هنجارهای وحیانی دارد و با همان عناوین خردورزانه، محتوای حکمت خود را جهت می‌دهد. این مهم را «برهان» با مطابقت تام بر وحی به انجام رسانده است؛ برهانی که مبتنی بر بار حکمی واژه‌ها است. واژه‌های «جاعل بالذات» و «مجعول بالذات» به سان مفاهیم بدیهی، خود به خود کمال مباینت را آشکار می‌سازد؛ زیرا جاعل بالذات نسبت به مجعول بالذات، غنی بالذات بلکه غنای بالذات است و مجعول بالذات نسبت به جاعل بالذات، فقیر بالذات بلکه فقر بالذات است و هیچ‌گاه این مرز برچیده نخواهد شد. بار معنایی این آیه کریمه «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد/۳۸) در برهان حکیم خود را نشان می‌دهد که فقیر بالذات نسبت به غنی بالذات (جاعل)، نه تنها به نفس ذات مرتبط است، بلکه عین ارتباط به او است (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰، ص ۵۲).

۲-۱. بینونت وصفی

حکیم در آغاز، «بینونت وصفی» را به عنوان هنجاری کارساز برای توهّم زدایی مطرح می‌کند تا کسی توهّم نکند مناسبت تام به معنای برچیدن مرز بین واجب و ممکن است. توحیدآموزی از امام توحیدپرستان جهت را تعیین می‌کند: «تَوْحِيدُهُ تَمَيِّيزُهُ عَنْ خَلْقِهِ»؛ مقصود از تمییز، بینونتی است که بر معیار وصف قائم است، نه بر جدایی و عزل از تصرف و تدبیر و تقدیر: «حُكْمُ التَّمَيِّيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عَزَلَةٍ». این نکته را در توضیح بینونت وصفی، باید افزود که چون صفات برخاسته از ذات و عین ذات واجب و ممکن است، پس ذات هر دو نیز بایکدیگر مباینت دارد؛ بنابراین در عین مناسبت تام، به مباینت تام نیز باید نظر داشت. این حدیث گهربار بر هر دو بُعد مسئله پرتوافکن است: هم بر جهت توحید و هم جهت تکثیر ناشی از تباین. اگرچه محور حدیث بر توحید متمرکز است، اما از آن به وضوح می‌توان توحید و تمییز را همراه هم فهمید. حکیم، راز مطلب را در این نکته می‌داند: «وجودهای اشیاء به حسب ذات صفات حق اند، از آن جهت که مفاض بالذات او می‌باشند» (همان، ص ۵۶).

این سخن معرفت ثاقب حکیم را به تمام ارائه می‌دهد و دورنگای منظر توحیدی وی را ترسیم می‌کند.



مدلل و موجه ساختن این نکته که وجود عینی موجودات، صفت حق هستند، از کسی جز حکیم راسخ در مبانی مستحکم حکمت متعالیه ساخته نیست. به پشتوانه همین مبانی است که حکیم با بیان مستحکم، اما با کلمات فشرده، مطلب را چنین تمام می‌داند: چون موجودات، بالذات از حق افاضه شده‌اند عین ربط به افاضه‌کننده‌اند. هنوز حکیم از این مطلع به اوج می‌گراید و افاضه شده، یعنی موجودات مخلوق را بدون نظر به حدود عدمی و ماهوی، عین فعل به شمار می‌آورد (همان).

حال نوبت به آن می‌رسد که حقیقت فعل و آفرینش خداوند آشکارتر بیان شود؛ از این رو گام به گام زنجیره مطالب بر همدیگر مترتب می‌شود تا واژه «ظهور»، فعل حق را تفسیر کند؛ ظهوری که در همه اشیا سریان دارد و ایجاد، افاضه، جلوه و فروغ واژه‌های هم‌تراز با ظهور و فعل در افاده معنا هستند (همان، صص ۵۷ و ۱۵۱).

نگاه نافذ حکیم پیوسته مهم خویش را در متون دینی پی می‌جوید. وی این فراز توقیع شریف از ناحیه مقدسه را در مرکز توجه قرار می‌دهد:

«فجعلتهم معادن للكلماتك و اركاناً لتوحيدك و آیاتك و مقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بهم من عرفك لا فرق بينك وبينهم الا أنهم عبادك» (همان، ص ۵۸).

او در تبیین این متن عصمت مصدر، بر همان واژه فقر و غنا، که قرآن کریم به آن توجه داده است، انگشت می‌گذارد و بر اساس آن، نظریه پردازی می‌کند. در این عبارت، مشهود است که از یک سو تمام جهات مباینات نفی شده و از سوی دیگر تمام فرق را به عبودیت و انهاده است. در یک سو عبد و فقر بالذات و در سوی دیگر معبود و غنای بالذات قرار دارد. معلوم است که بین آن دو تقابل حقیقی یعنی تقابل سلب و ایجاب برقرار است.

«اتم انحاء مباینات در میان عابد حقیقی و معبود حقیقی متحقق بود، با آنکه نفی فرق و استثناء دلالت کند بر وجود عدم فرق، به وجهی از وجوه» (همان).

بنابراین نفی فرق از تمام جهات، ملازم با وجود مناسبت است. اگر این جهت عرضی هم باشد، باید به جهت ذاتی ختم شود. این مناسبت از تام‌ترین گونه‌های مناسبت است و جدای از مناسبت عامی است که همه موجودات بر اثر اشتراک در وجود عام، طارد عدم هستند و بر اثر آن، وجود مقابل عدم و ماهیت قرار

می‌گیرد. همین نکته کافی است تا بتوان از تدبیر در ادبیات روشن این متون، به توحید وجود راه یافت؛ البته با تقریری متوسط از آن، که خود تمهیدی بر تقریر ژرف‌تر در مراحل پسین است.

بنابراین، «وحدت وجود به این معنا که وجود متکثر باشد و فردی واجب و دیگر افرادش ممکن و بالذات مباین با وجوب وجود بالذات، مطلبی حق است» (همان).

باید توجه داشت در نظرگاه وی، این تمام مطلب نیست و حکیم می‌کوشد ابراهیم و ارمشى تدریجی پیشه کند و از «ستاره به ماه و سپس به خورشید» و در نهایت به حق مطلق سیر کند (خمینی، ۱۳۵۹، ص ۳۱). این روش تدریجی و گام به گام، برای کاریست استدلال، یعنی از آسان‌تر به مشکل‌تر و از سطحی‌تر به ژرف‌تر مورد توجه همه حکما است. در این گام حکیم وجود تشکیکی کثرات را می‌پذیرد؛ اما با هوشیاری، کثرات را به ماهیات ارجاع می‌دهد، تا ضمیر سخن او به سوی وحدت وجود رهسپار باشد. در این راستا بیان می‌کند آنان که به وحدت وجود قائل هستند کثرت ماهوی را نفی نمی‌کنند؛ بلکه این جهال صوفیه هستند که وجود شخصی را در همه ماهیات ساری می‌دانند و آثار ماهیت را مرتب بر آن پنداشته‌اند. بطلان این سخن سخیف با بدهات عقل و به ضرورت ادیان واضح است؛ زیرا در بین ممکنات، موجودی نمی‌توان یافت که مابازاء عدم یا ماهیت باشد؛ در حالی که به ضرورت عقل در ماهیات کثرت واقع است. احاله کثرت به اقلیم ماهیات، موضعی است هوشمندانه تا وحدت وجود به استحکام خود باقی بماند و کثرت طلبان و کثرت‌بینان نیز پاسخ خود را بیابند.

برخی در این موضع از کلام حکیم، دچار تشویش شده و از اینکه حکیم برای کثرت، موقعیتی در نظام توحیدی در نظر گرفته است، وی را قائل به وحدت شخصی وجود نمی‌دانند. همچنین عبارات بین و رسانی او را درباره وحدت شخصی همانند «ارجاع کثرات به فروغ و ظهور و مظهر حق» را با رأی به وجود کثرات متعارض انگاشته‌اند! (اهل سرمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵). برخی دیگر با غفلت از روش متدرج و متکامل نظریات در حکمت متعالیه، دیدگاه او را در وحدت شهود یا وحدت تشکیکی فروکاسته‌اند! (زارع، ۱۳۹۷، ص ۲۴۳). اگر کسی تنها به تعبیرات حکیم در رابطه جاعل و مجعول و رابطه غنی و فقیر و رابطه عبد و معبود به جدّ بنگرد، قطعاً موضع او را جز وحدت شخصی وجود چیزی نمی‌بیند. آنچه وی با تأکید بر رابطه عابد و معبود درباره توحید بیان کرده است، در منطق وحی نمایان است: «هیچ کس در آسمان‌ها و زمین نیست؛ جز اینکه به سوی رحمان آید و بنده باشد» (مریم/۹۳).



توجه به تعابیر حکیم درباره «عبودیت» از افتادن در دام مجازگویی و تساهل فکری مانع خواهد شد. حداقل توجه به کاربرد وصف «فناى صرف» درباره عبد، ممانعت می‌کند که شخصی برای عبد ذره‌ای استقلال وجودی در نظر بگیرد و برای وجود، دومرتبه قائل باشد تا از صف قائلان به وحدت شخصی وجود خارج شود. بر همین مطلب تأکیدی صدچندان از نسبت سلب و ایجاب بین فقر بالذات و غنی بالذات نمایان است. این نسبت به تصریح حکیم تقابل نقیضین است؛ زیرا بنا به کثرت وجود، اگر ذره‌ای وجود در سایر موجودات منظور شود، رابطه تقابل سلب و ایجاب صادق نخواهد بود. باین همه عبارات محکم در تنفیذ و تبیین وحدت وجود، چگونه کسی به پاره‌ای از عبارت حکیم متعالی، متوسل می‌شود تا وی را خارج از اوج توحیدپردازی در حکمت متعالیه بیندارد و با مبانی خودش در تعارض قلمداد کند؟

۲-۲. امر بین الامرین

معیار «امر بین الامرین» در توحید، میان راهی بین دو بیراهه «تعطیل» و «تشبیه» است که آموزگاران وحی آن را ترسیم نموده‌اند (صدوق، بی‌تا، ص ۸۱). «ظاهرگرایان به خیال تنزیه صرف، به ابطال واجب از افاضه و ایجاد، گرفتار و در دام تعطیل معرفت افتاده‌اند؛ باطن‌گرایان نیز به سقوط در گرداب تشبیه صرف و اتحاد و عینیت حق با ممکنات فروغلتیده‌اند».

حکیم این راه میانه را با متونی بر می‌گزیند که قائلان به وحدت شخصی وجود، آن متون را در تفسیر برگزیده‌اند. این متون دارای مفاد به ظاهر متعارض هستند؛ برخی صریح در تنزیه و برخی صریح در تشبیه است. نتیجه‌ای که وی بر این متون مترتب می‌داند، تصدیق سخن بعضی از اجله اولیای عرفان است: «الحق المنزه هو الخلق المشبه» (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۷). اگرچه ذات حق از جهات امکانی منزّه است، اما از جهت فعل، مشبه و ساری در خلق است. هر دو بُعد در قرآن کریم الهام بخش است و عارفان نامدار با همین پشتوانه، حق را هم منزّه و هم مشبه دانسته‌اند. در جانب تنزیه، این آیه راهبر است: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون» (الصفافات/۱۸۰) و در جانب تشبیه، آیات مرتبط، از قبیل این آیه است: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد/۴).

روایات نیز مملو از تنزیه آمیخته به تشبیه است: «انه فوق كل شيء و تحت كل شيء قد ملأت عظمته ارکان كل شيء فلم يخل منه ارض ولا سماء...» (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۷). جمع بین تنزیه و تشبیه، حکیم را به سوی کاربرد آموزه ظاهر و مظهر سوق می‌دهد. مظهر عین ظهور، و ظهور عین حقیقت ظاهر



است به وجه خود، نه به گُنه. معیت قیومی حق نیز تفسیر متناسب خود را از این آموزه بازمی یابد (همان، ص ۳۵۸). بنا بر کار بست این هنجار در توحید وجود، خوانش این انگاره با دو بُعد سلبی و اثباتی چنین خواهد بود که ظهور حق به این نیست که ذات منزه آن در وجود امکانی با همان حدود وجودی یا عدمی یا ماهوی، معیت و اقتران پیدا کند؛ بلکه ذات حق، وجود صرف، اتیت محض و وجود بحت است و هرگز مشوب به حدود عدمی و ماهوی نمی شود.

از دیگر سو چون حق تعالی محیط است، احاطه از لوازم فعل و اراده فعلی او به شمار می آید. احاطه حق به معنای سریان در اشیا و اتحاد با حدود وجودیه و معیت با حدود عدمیه و ماهویه می باشد. نیز باید توجه داشت که فعل حق، فروغ و تجلی او است و ظهورش از قبیل ظهور فاعل بالذات تام در مرتبه فعل خود و نمایش عکس در آینه است؛ بنابراین با همه تنزه آن ذات مقدس، هیچ مرتبه ای از تجلی و ظهور و تحقق اسما و صفات فعلیه او خالی نیست (همان، ص ۳۵۶).

بر اثر ظرافت و لطافت این هنجار و دشواری کاربرد آن در الهیات، آموزگاران وحی الهی با بیان های متنوع به این مهم توجه داده اند. حکیم نیز تلاش کرده است تا با بیانی فلسفی، تصویر توحیدی از مبدأ هستی و رابطه اش با آفرینش ارائه دهد. در این تصویر «امر بین الامرین» به کمک ترسیم «مباینیت و غیریت بدون مزایله و مناسبت و معیت بدون مقارنت» و «بودن در درون و برون اشیا» مطرح می شود که امیر موحدان بر آن تأکید فرموده است (صدوق، بی تا، ص ۲۸۵). مباینیتی که وی از اشیا دور نیست و مناسبتی که وی قرین آنها نیست؛ در درون اشیا است، نه آن گونه که اجسام تداخل دارند و بیرون است، نه آن گونه که اشیا از وجود یکدیگر دور هستند (همان). پس باید به راه جمعی دست یافت که در فکر عموم نمی گنجد و ویژه متألهان است. این تفسیر مبتنی بر استفاده از آموزه ظاهر و مظهر، و جدانگاری ذات و فعل الهی است. حق از جهت ذات خارج و از جهت فعل داخل در اشیا است. اگرچه به جهت ذات خارج است، اما نه چنان خارج است که به سان خروج شیء مباین و معزول از شیء دیگر باشد؛ بلکه به این معنا است که ذات و صفات ذاتی حق، مبدأ اشیا است و اشیا، مظاهر و مرئی و معلولات او هستند. از سوی دیگر داخل بودن حق در آنها به انضمام نیست که از این ترکیب، مرکبی حقیقی یا اعتباری حاصل شود؛ زیرا فعل او داخل در اشیا است. همچنین منظور از اشیا وجودهای محدود به حدود وجودی است. حدود وجودی نیز عین وجودهای محدودند و عدم و ماهیت، شیء به شمار نمی آید (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۹).

۲-۳. ظاهر و باطن هستی

آموزه ظهور در عین بطون و بطون در عین ظهور، برگرفته از نص قرآن کریم (الحدید/۳) و روایات امامان توحید است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، صص ۱۶۵ و ۳۹۳). این آموزه، حکمای متعالی را برای تفسیر به تکاپوی خردمندانه واداشته است و همه مترجم به این سرود هستند:

یا من هو اخفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۶).

حکیم آقاعلی مدرس نیز به همین مسیر متعهد است. به نظری هستی از مرتبه هویت اطلاق تا مرتبه خلق، مراتبی از ظهور دارد. اقتضای برخی از مراتب این است که «در دار وجود هم حق باشد هم خلق، هم واجب باشد هم ممکن، هم به ظاهریت متصف باشد هم به باطنیت؛ بلکه چون باطن است ظاهر باشد» (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰، ص ۹۵). حکومت ظاهریت صرف بر هستی، سبب محو همه چیز خواهد شد. چون حقیقت حق به بطون می‌گراید، محالی برای جولان هستی‌نماها دست می‌دهد که در چشم دوبین، هم حق و هم خلق، هم واجب و هم ممکن نمودار می‌شود. بیان رابطه ظهور و بطون برای زدودن بینش غیرتوحیدی، منجر می‌شود حکیم فرصت را گرامی شمارد و رابطه مظهر با ظاهر را رابطه حرفی و آیت و حکایت قلمداد نماید. مظهر، هیچ حکمی از خود ندارد و حکم ظاهر را در خود نمایش می‌دهد و ظهور حق در مظاهر را به ظهور اسمائی تبیین می‌کند. ظهوری تفصیلی که عین بطون جمعی است و بطون جمعی که عین همه ظهورها است. مظاهر به ظهور امکانی حکایتگر بطون وجوب نیستند: «بلکه به آن نهج که لایق به ذات مقدّسه از جمیع شوائب امکان بود به‌طور وحدت و جمع و صرافت و وجوب وجود».

در هرچه بنگرم تو نمودار بودهای ای نانموده رخ تو چه بسیار بودهای (همان).

واژگان «وحدت و جمع و صرافت و وجوب وجود» همه بار معنایی را برای تقریر توحید ناب و وحدت ناب در خود دارد که اندکی تأمل این معنا را بر ملا خواهد ساخت.

این آموزه‌های عصمت‌مصدر، حکیم را راهبری می‌کند تا ظهور حق به ذات و صفات را در فعل او متجلی ببیند؛ اما در این ظهور و تجلی، ذات از ظهور به‌گونه منزّه است و فعل حق، ظهور به وجه است؛ بنابراین «وجه» با فعل حق عینیت دارد؛ زیرا فاعل جنبه حکایت و مراتبیت دارد و فاعل در فعل خود، به عنوان مرآت ظهور می‌یابد (همان، ص ۱۵۲). مظاهر حق چون به حسب ذات محدودند، حق را از آن حدود تنزیه و

تقدیس می‌کنند؛ زیرا اگر او را محدود کنند، او را نمایش نداده و غیر او را ظاهر کرده‌اند. از همان جهت که او را تقدیس می‌کنند، فیض مقدس و وجه حق هستند. جمله موجودات در وجه حق مستهلك و فانی هستند؛ چنان که وجه نیز در وجود حق اول مستهلك و فانی است (همان، ص ۳۲۳).

۳. توحید وجود

توحیدپردازی و وحدت‌نگاری حکیم معطوف به جوانبی است که به وحدت‌گرایی مطلق منتهی می‌شود؛ وحدتی که اندک شائبه‌ای از کثرت در آن راه ندارد. عبارت «وحدت شخصی وجود» تعبیری است از این توحید مطلق که پس از طرح مبانی و هنجارهای مؤثر در جای جای مسیر، موضع وحدت‌گرایی خود را تثبیت می‌کند. به نظر او آنچه در افواه برخی رایج است و موجب تشنیه قائلان به وحدت وجود شده، منظور از این انگاره نیست و قابل توجیه شایسته است.

این نگارنده تاکنون ندیده و نشنیده‌ام که کسی تصریح کرده باشد به اینکه «وجود و موجود، يك وجود و موجود باشد و به جز او وجودی و موجودی نباشد و او ذات واجب‌الوجود بُود؛ به نهجی که قابل توجیهی وجیه نباشد» (همان، ص ۳۱۴).

در این راستا، قصد دارد با واکاوی جهات سلبی و بیان جهات اثباتی مسئله توحید، به جرگه اثباتی و تبیینی آن وارد شود. او باید در جنبه سلبی، ابتدا توحید عددی را از اذهان مشوب بشوید تا بتواند آن‌ها را وارد مسیر توحید خاصی و سپس اخسی وارد کند و با توحید ظاهر و مظهر و فاعل و غایت، مطلوب را برای اهلش پرده‌برداری کند.

به نظر حکیم، سخن عرفا از وحدت وجود و موجود، یا ناظر به وحدت شهود است، یا به این تقریر موجه است که «موجودی به حسب حقیقت، بدون شوب مجاز جز وجود حق نیست. نه به معنای انکار مطلق کثرات و ارجاع کثرات به وهم و خیال؛ وگرنه سخن اهل معرفت، برای عوام، بلکه کودکان قابل تخطئه است؛ زیرا کثرت و تعدد موجودات بدیهی است» (همان، ص ۳۴۲).

۳-۱. توحید عددی

دو فراز به ظاهر متقابل از گفتار آموزگاران راستین توحید، به حکیم این توانایی را می‌بخشد که تحکیم نظر خویش را در تفسیر آن‌ها ببیند که عبارتند از: «لك يا الهی وحدانیة العدد» (امام سجاد، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵).

این سخن امام سجاد علیه السلام در نظر حکیم به چنین مقصود است: «وحدت ذاتیه او که عین ذات او بود، مبدأ اعداد ممکنات باشد» (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶)؛ یعنی تعدد و تکثر در آفرینش از کثرت ظهور و تجلیات حق تعالی نشأت گرفته است. آفرینش، فعل او است و فعل او از صفات و صفات از ذات حق ریشه گرفته است؛ پس تکثرات ظهوری، مبدئی غیر از حق تعالی ندارد.

مقابل با آن سویه، فراز متعالی «لیس لك وحدانية العدد» هم متمم معنا است و توهّم زدای شبهات ناصحیح خواهد بود؛ زیرا وحدت خداوند از سنخ وحدت عددی نیست که با تکرار و حضور واحد در اعداد، تعدد ساز باشد؛ بلکه وحدت حق، وحدت حقه صرفه است که لایتناهی است؛ درحالی که وحدت عددی از تناهی و تکرر حاصل می گردد (همان).

۳-۲. اتحاد فاعل و غایت

از لغزشگاه های خطرناک و منشأ بسیاری از خطاها در مبحث توحید، تصور غایت گرایانه از مبدأ حق است. مرجع، معاد و منتها بودن واجب در ادبیات فلسفی حکمای الهی، به تبع آموزه های وحیانی، بسیار رایج است. حکیم، ناآشنایان را به وضوح در اشتباه برداشت غرق می بیند؛ برداشتی که ریشه در تفسیر اشتباه سخن متألمان داشته است و در نهایت، بر اساس این خودبافته ها به داوری پرداخته و به محکومیت متألمان رأی داده اند:

«آنان که به زبان حکمت الهی مأنوس نیستند و از اصطلاحات آن علم بی خبرند و در قواعد او بدون تعلم از استادان نظر کنند، از این کلام توهّم کنند که متألمین فرموده اند ذات واجب الوجود، که از جمیع جهات نقص منزّه است، غایت اشیا باشد و از آنجا که هر متحرک ذوالغایه... به غایت حرکت خود رسد و به او متحد شود، اشياء متحرکه به حرکات استکمالیه وجودیه به واجب الوجود رسند و با او متحد شوند! حال آنکه بطلان این معنا در نزد اولیای حکمت الهی در نهایت بدهت بود» (همان، ص ۱۴۶).

حکیم در جهت شبهه زدایی، موجودات را به دو قسم واقع در بدایات و واقع در نهایت تقسیم می کند. وی اتحاد فاعل و غایت را در باره موجوداتی که از بدایات وجود به شمار می آیند و از نشئه حرکت فراتر هستند، صحیح می داند؛ زیرا جعل آن ها عین جعل غایت آن ها است؛ در مقابل، موجوداتی که در نهایت وجود هستند، غایت آن ها بر اثر حرکت حادث می گردد. حکیم از کسانی در شگفت است که دقت و موشکافی

حکمای الهی را باور دارند و حکمت الهی را دقیق‌ترین علوم می‌دانند، اما مطالبی را به حکمانسبت می‌دهند که بطلان آن‌ها حتی نزد عوام بدیهی است.

توجه به این فرزاد مقدس وحیانی «هو الاول و الآخر» (الحدید/۳)، کافی است تا بساط شبهه درهم پیچد و اتهامات را بزداید. حکمای الهی از اتحاد فاعل و غایت بیش از آنچه مفاد آیه کریمه است، سخنی ندارند.

توجه به چند نکته تصور چگونگی اتحاد اول و آخر، یا به عبارت دقیق‌تر، عینیت را تسهیل خواهد ساخت. اولیت و آخریت اطلاق، هریک عین همدیگر و برهان بر یکدیگر است؛ ازاین رو فاعل، بدون اختلاف حیثیت، عین غایت است. همچنین قید بساطت می‌تواند رازگشای مؤثری بر سر عینیت باشد.

«از آنجا که آخریت، آخریت مطلقه بود و به آخریت تنها متصف نباشد، بلکه به اولیت مطلقه نیز متصف بود، بلکه چون اول بود آخر باشد، چه اولیت مطلقه او برهان بر آخریت مطلقه او بود، بلکه آخر بود به نفس اولیت و اول باشد به عین آخریت، زیرا که فاعل هر شی به عینه غایت او باشد. پس مبدأ اول - تبارک و تعالی - هم اول بود، هم آخر، بدون اختلاف حیثیت و اعتبار، چه هر دو عین ذات بسیطه او بود» (مدرس طهران، ۱۳۸۰، ص ۹۳).

انگاره اتحاد فاعل و غایت درباره موجودات متحرک، به ویژه متحرک به حرکت جوهری، دچار سوءفهم می‌شود؛ ازاین رو لازم است با کمک از نظام اسمایی و آموزه ظاهر و مظهر تحلیل مناسب ارائه شود. حکیم در سخنی فشرده جنبه سلبی و اثباتی را گرد آورده است. منظور از آخریت و غایت بودن واجب در این موارد، «این نباشد که متحرکات ذاتیه جوهریه در حرکات استکمالیه به ذات مقدسه و یا به صفات ذاتیه منزّه او رسند، به حسب واقع - تعالی عن ذلك علوا کبیرا - بلکه منظور وصول آن متحرکات بود به ظهور اسمی از اسماء او در مرتبهای از مراتب فعل او» (همان، ص ۹۴).

در این مرحله است که سالک با دانش شهودی این ظهور را درک می‌کند و به این نیایش زبان می‌گشاید: «یا هو یا من هو یا من لیس هو الا هو» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۳۴۶)، پس از آن، مضمون این گفتار را در همان راستا می‌یابد که «لیس فی الدار غیره دتار». در بیان توحیدگرایی ناب در هستی، این سروده بسیار شفاف به ما واقعیت را باز می‌گوید:

از صفای می و لطافت جام بهم آمیخت رنگ جام و مُدام

همه جام است و نیست گوئی می یا مُدام است و نیست گوئی جام (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰، ص ۹۴).

حکیم لازم می بیند درنگ عالمانه و حکیمانه خود در مفاد وحی را ادامه دهد و معناشناسانه با تمرکز بر انگاره ظاهر و مظهر، زوایای پنهان را پرتو نشان کند. در نگاه ثاقب وی، مظهر حقیق حق اول، ظهور در حدود وجودی است و حدود عدمی و ماهوی، لایق مظهریت حق نیست؛ زیرا مظهر وجود، باید مرآت و حاکی از وجود باشد و حاکی باید مناسبتی ذاتی با وجود داشته باشد که نه عدم و نه ماهیت هیچ کدام از این ویژگی برخوردار نیستند. البته مقصود متألهین که گاهی ماهیات را مظهر حق معرفی کرده اند، مظهریت بالعرض است نه بالذات.

«تجلی ذاتی اختصاصی ظهور حق باشد به ذات و یا به صفات، و... و ظهور حق به ذات و صفات بعینه صدور فعل او بود...؛ زیرا که از انحاء ظهور، ظهور فاعل بود به فعل خود، چنان که ظهور شیء به صفت نیز از انحاء ظهور او بود. پس ذات حق اول - تبارک و تعالی - به گُنه منزّه و مبرّا بود از ظهور در اشیا، بلکه فعل او ظاهر بود و ظهور فعل او بعینه ظهور او باشد به وجه و وجه او بعینه فعل او باشد به آن جهت که فعل او بود و مأخوذ بر جهت آیتیت و آلیت» (همان، ص ۱۵۲).

۳-۳. گذر از مراتب نازل توحید

گذر از توحید عددی یا عامی، راه را برای نیل به توحید خاصی هموار خواهد کرد. توحید عددی مرتبه ای نازل از توحید انگاری عامیانه است که با تصور از یگانگی عدد به یگانه پنداری حق بسنده می کند. وحدت عددی بر اثر تنهایی واحد پدید می آید و عموم اذهان بسیط نیز وحدت حق را با واحد عددی مقایسه می کنند. زدودن این تصور و جایگزین کردن توحید خاصی نیاز به قریحه مساعد بلکه متصاعد دارد و از دسترس عامی خاصی نماند دور است. رسیدن به مرحله وحدت بینی و وحدت گرایی و انحصار هستی در کف با کفایت وجود، نیازمند اصول هستی شناختی مستحکم است که بساطت و اصالت وجود در تحقق و جعل، اساسی ترین اصل است. این اصل متضمن تبیین تکثر وجود نیز هست؛ تکثری که از همان جهت وحدت ناشی می شود؛ به این عنایت که چون وجود بسیط است، تکثر منتهی به تباین و تفرق در حیطه وجود راه ندارد. وحدت سنخ وجود از همان چیز ناشی می شود که کثرت آن را بر می انگیزد؛ بر این اساس

وجود کثیر است به همان چیزی که واحد است و واحد است به همان چیزی که کثیر است. این انگاره، «توحید خاصی» نام دارد؛ زیرا وحدت سنخ و وحدت تشکیکی با نظر به مراتب طولی و عرضی وجود در آن حکم فرماست (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۴).

۳-۴. توحید اخصی

توحید مبتنی بر وحدت تشکیکی، کثرات را به رسمیت می‌شناسد. وحدت تشکیکی اگرچه به وحدت سنخ وجود نظر دارد، اما موجود را دارای مراتب متکثر می‌بیند و همین تکثرینی، بیننده را از مدار توحید مطلق و وحدت صرف دور می‌سازد. توحیدگرایی صرف، آن‌گاه رخ می‌دهد که توحیدگرا به نهایی‌ترین درجه توحید یعنی «وحدت شخصی وجود» دست یابد. آنچه برای حکیم دستمایه وصول به این توفیق است، همان وحدتی است که از مناسبت و وحدت ذاتی تام بین جاعل و مجعول نشأت می‌گیرد و همین مناسبت ذاتی تام به وحدت آن‌ها حکم می‌کند. در این باره، پندار اینکه جاعل بالذات از تعالی به تنزل دچار شود یا مجعول بالذات به مقام رفیع جاعل نائل شود، کاملاً اشتباه و نادرست است؛ زیرا جاعل غنی بالذات و مجعول، فقیر بالذات است. لحاظ همین ویژگی در دو طرف اقتضا دارد که در عین وحدت تام، بینونت تام نیز بین آن دو برقرار باشد. اگرچه مناسبت و مابینت تناقض‌نا است، اما توجه به این مطلب، برای درک این نکته کافی است که وجود جاعل بالذات بر اثر تمامیت و شدت بر وجود مجعول احاطه دارد و از شمول وجودی او چیزی خارج نیست، تا مختص مجعول باشد. از آن سو مجعول در چاه نقص و ضعف مستقر است و چیزی از خود ندارد که جاعل از آن محروم باشد. این باور به معنای وصول به «توحید اخصی» است که برای سایر موجودات ذره‌ای استقلال در نظر نمی‌گیرد و به گونه‌ای است که بین جاعل و مجعول هم کمال مابینت و هم کمال مناسبت تصویر می‌کند و تحیر اذهان بسیط را بر می‌انگیزد (همان).

حکیم اگرچه همه اصول و مبانی نیل به وحدت شخصی وجود را فراهم کرده است و سازوکار لازم را با ادبیات منتهی به آن تدارک دیده است، اما با کمال فطانت نتیجه‌گیری نهایی را به «هوشیاران صومعه الهیات» می‌سپارد و به دشوارترین مراحل یعنی توحید افعالی رهسپار می‌شود. شاید با تبیین توحید افعالی، دیگران بهتر بتوانند توحید انگاری حکیم را نظاره کنند. به راستی چگونه کسی را با داشتن اعتقاد راسخ به انگاره «لیس فی الدار غیره دیار» می‌توان معتقد به وحدت شخصی وجود ندانست. واکاوی ابعاد گوناگون توحید افعالی، اساسی مستحکم می‌طلبد که پیشاپیش توحید ذاتی بر آن استوار شده باشد. حکیم این

اساس را با اطمینان رقم زده و معالی حکمت متعالیه را مبنا قرار داده است. وی هرچه در توحید وجودی ذاتی به خلاصه بحث کرده است، در توحید افعالی به تفصیل پرداخته است. وی با انتخاب عنوان «نتیجه توحیدیّه و ثمره ربوبیّه» (همان، ص ۷۸) اوصاف ذاتی برای ممکنات از قبیل «هالکات الذوات، فانیات الإتیّات، فاقدات الهویّات» را بر می شمارد تا توحید افعالی به تمام و کمال نمایان شود (همان، ص ۷۹). به راستی اگر ممکنات در ذات و هویت وجودی تباه و فانی و فاقد هستند، چگونه وحدت وجود در هستی برقرار نباشد یا اگر چنین نباشند، چگونه می توان به وحدت فاعل رأی داد؟

❁ نتیجه‌گیری

توحیدنگاشته‌ها در سیر تاریخ فلسفه اسلامی، نمایانگر درجات متکامل توحیدانگاری حکمای موحد است. در حکمت متعالیه این ثمره به مراحل نهایی نضج خود می‌رسد. حکیم آقاعلی مدرس با خامه توحیدنگار در دواثر گران‌بهای خود «رسالة فی التوحید» و «بدایع الحکم» بیان مستدل ابعاد توحیدگرایی را پس از تحکیم اصول و مبانی به انجام رساند و با هنجارهای برهانی و وحیانی، خوانشی از وحدت وجود ارائه داد که برای توحیدباوران، درس آموز و حکمت‌آمیز است. هدف این نگاشته بیان توفیق حکیم در کار بست مبانی هستی‌شناسی و هنجارهای برهانی - وحیانی بود. بیان کیفیت کار بست مهارت فلسفی در بیان وحدت وجود، به گونه‌ای که غوغاچیان را تحریک نسازد، از دیگر اهداف این نگاشته بود. در این مسیر مشهود شد که حکیم چگونه از عبارات پر حرارت احتراز جسته و در عین حال واژگان و بُن‌مایه‌هایی را به کار برده که مشترک با ادبیات مشاهیر قائل به وحدت وجود است. با اعمال این روش وی در نگرش توحیدی از مبانی نظری به فرجام تبیین توحید افعالی نائل می‌شود.

- قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین، (۱۴۰۳ق)، *الاشارات والتنبیهات*، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. ارشادی نیا، محمدرضا، (۱۳۹۷)، «بازخوانی ناسازگاری کاربست وجود رابط با خوانش توحیدی از هستی در دیدگاه آقاعلی مدرس»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۹، ص ۱۴۷ تا ۱۶۰.
۳. ارشادی نیا، محمدرضا، (۱۳۹۹الف)، «نقش آموزه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت در تبیین توحید شخصی وجود»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۱، ص ۱۹۷ تا ۲۱۶.
۴. ارشادی نیا، محمدرضا، (۱۳۹۹ب)، «مرزبندی توحیدانگاری با تثنیه انگاری در دیدگاه آقاعلی مدرس»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۱، ص ۳۴ تا ۴۸.
۵. ارشادی نیا، محمدرضا، (۱۴۰۰)، «کاربست آموزه صرافت وجود در اثبات و تبیین وحدت وجود در دیدگاه آقاعلی مدرس»، *تأملات فلسفی*، ش ۲۶، ص ۱۰۵ تا ۱۳۰.
۶. ارشادی نیا، محمدرضا، (۱۴۰۱)، «تشکیک پذیری انگاره تشکیک وجود در دیدگاه آقاعلی مدرس»، *حکمت صدرایی*، ش ۲، ص ۷۱ تا ۸۴.
۷. ارشد ریاحی، علی و دیگران، (۱۳۹۷)، «نظریه وحدت شخصی وجود در اندیشه ابوالحسن طباطبایی جلوه و آقاعلی مدرس طهرانی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۲، ص ۲۲۳ تا ۲۴۴.
۸. امام سجاد علیه السلام، (۱۳۷۶)، *الصهیفة السجادية*، قم: الهادی.
۹. خمینی، روح الله، (۱۳۵۹)، *شرح دعای سحر*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۰. اهل سرمدی، نفیسه و دیگران، (۱۳۹۲)، «مقایسه دیدگاه حکیم مدرس زنوزی و بانو امین در توحید ذات»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۰، ص ۱۱۹ تا ۱۳۰.
۱۱. ابیجی، عبدالرحمن، (۱۴۱۹ق)، *شرح المواقف*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد*، قم: شریف الرضی.
۱۳. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۲ق)، *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب.
۱۴. الصدوق، محمد، (بی تا)، *التوحید*، قم: نشر اسلامی.
۱۵. طبرسی، حسن، (۱۳۷۰)، *مکارم الاخلاق*، قم: الشریف الرضی.
۱۶. طوسی، نصیرالدین محمد، (۱۴۰۳ق)، *شرح الاشارات والتنبیهات*، تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۷. طوسی، محمد، (۱۴۱۱ق)، *المصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، بیروت: مؤسسه فقه شیعه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۹. مدرس طهرانی، آقاعلی، (۱۳۷۸)، *مجموعه مصنفات*، تهران: اطلاعات.
۲۰. مدرس طهرانی، آقاعلی، (۱۳۸۰)، *بدایع الحکم*، تبریز: دانشگاه تبریز.
۲۱. نبویان، سید محمد مهدی، (۱۳۹۴)، «تشکیک خاص وجود»، *آیین حکمت*، ش ۲۵، ص ۱۳۹ تا ۱۷۲.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره اول (هفتم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

توسل به ارواح امامان علیهم‌السلام از منظر آیات و روایات؛ معقول یا مورد توصیه؟

محمد حسین فاریاب^۱ 



چکیده

توسل به معنای مددخواهی از کسی یا چیزی برای رسیدن به مطلوب و مقصود است. این عمل در فرهنگ دینی معنایی خاص دارد و به شکل‌های مختلف انجام می‌شود. گاهی توسل به جایگاه و حق کسی نزد خداست؛ گاه نیز توسل به صورت درخواست دعا از افراد مقرب نزد خداوند صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که از آنان خواسته می‌شود برای برآورده شدن حاجت فرد دعا کنند. گاه نیز توسل به شکل درخواست مستقیم از همان افراد آبرومند مطرح می‌شود؛ به این صورت که از آنان تقاضا می‌گردد واسطه تحقق و برآورده شدن حاجت باشند. این عمل در زیست اسلامی، به ویژه شیعی، جایگاهی برجسته دارد. این مسئله، هم در دوران حیات بزرگان و هم آنگاه که در عالم برزخ به سر می‌برند، می‌تواند مطرح شود. با نگاهی درون مذهبی، این پرسش اساسی مطرح است اهل بیت به کدام نوع از توسل توصیه کردند؟ نوشتار حاضر با روش تحلیلی نقلی به پرسش مذکور پاسخ می‌دهد. بر پایه یافته‌های این پژوهش، بیشترین توصیه اهل بیت علیهم‌السلام توسل به حق و جایگاه آن‌ها بوده است. توسل مستقیم به ایشان، هرچند نامعقول نیست، چندان مورد توصیه آن‌ها نبوده است و در سیره شیعیان معاصر آن‌ها نیز چنین رویه‌ای کمتر دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: توسل، معقولیت، اهل بیت، برزخ، ارواح.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸.

*تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷

m.faryab@gmail.com

۱. دانشیار گروه کلام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام، قم، ایران.

 10.22034/mtt.2025.840

استناد به این مقاله: فاریاب، محمد حسین، بهار و تابستان ۱۴۰۴، توسل به ارواح امامان علیهم‌السلام از منظر آیات و روایات؛ معقول یا مورد توصیه؟، آموزه‌های نوین کلامی، ش ۷، صص ۳۳-۵۴.

امروزه زیست شیعی در جامعه، انواع مختلفی از توسل را (چنان که خواهد آمد) پذیرفته است. از سوی دیگر، از مقدمات و لوازم ساخت تمدن اسلامی، بر پایه تعالیم شیعی، آگاهی دقیق از محتوای دین در عرصه‌های مختلف است. امروزه اموری همچون زیارت و توسل بخشی از فرهنگ و سبک زندگی شیعی به شمار می‌رود. توسل به امامان علیهم‌السلام برای برآورده شدن حاجاتی که محل تحقق آن‌ها همین دنیا است، به شکل‌های مختلف انجام می‌شود. شیعیان برای طلب این نوع از حاجات، گاه خداوند متعال را به حق امامان علیهم‌السلام قسم می‌دهند؛ گاه از امامان علیهم‌السلام می‌خواهند که نزد خدا واسطه شوند که خداوند حاجات آن‌ها را برآورده سازد؛ و گاه نیز به طور مستقیم از ایشان می‌خواهند که حاجات آنان را برآورده سازند. اینک پرسش اصلی این نوشتار آن است که آیا امامان علیهم‌السلام هر سه نوع از این توسل را تأیید کردند؟

پژوهشگران مختلفی در عرصه توسل قلم زده‌اند و به مصاف و هابیان رفته‌اند؛ برای نمونه، فرمانیان کاشانی در «انحای استمداد از اولیای الهی و وجوه اختلاف در آن»، طبسی و بابایی در «تبیین و تحلیل حقیقت و گستره توسل در آیات و روایات»، ایزدی و رضائزاد در «نقد و بررسی دیدگاه ابن تیمیه در موضوع توسل به ارواح اولیا» از جهت تقابل با وهابیان به این موضوع پرداخته‌اند. رویکرد نگارنده در این نوشتار، به هیچ وجه مصاف با وهابیان نیست؛ بلکه با توجه به روایات، بررسی خواهد شد که در میان انواع توسل به ائمه علیهم‌السلام، کدام یک معقول، کدام یک توصیه شده و از کدام یک منع شده است.

بدیهی است که در این مسئله، نمی‌توان از هر حدیث و هر زیارت‌نامه‌ای بهره گرفت؛ زیرا برخی زیارت‌نامه‌ها در منابع متأخر آمده‌اند و اثری از آن‌ها در منابع متقدم نیست. زیارت‌نامه‌هایی که در منابع متأخر آمده است، اغلب فاقد سند کامل است؛ گاه نیز اساساً هیچ سندی ندارد و نویسنده کتاب حتی نام امامی را که زیارت‌نامه از وی نقل شده است، ذکر نمی‌کند؛ لذا ممکن است خود نویسنده، زیارت‌نامه را انشاء کرده باشد. روشن است که به این قبیل زیارت‌نامه‌ها در این بحث نمی‌توان استناد کرد.

مبنای نگارنده در پژوهش حاضر، نه اکتفا به احادیث صحیح‌السند است و نه استناد به احادیث فاقد سند؛ بلکه از احادیث ضعیف‌السند نیز، اگر در منابع مختلف از لحاظ متنی یا

معنایی تکرار شده باشند و از صدور آن احادیث اطمینان حاصل شود، استفاده خواهد شد.

۱. توضیح مفاهیم

پیش از ورود به بحث، توضیح واژگان دخیل در بحث ضروری می‌نماید.

۱-۱. توسل و مفاهیم همگن

توسل را در لغت به معنای طلب وسیله کردن برای رسیدن به مقصود دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۲۵). این واژه، معنایی عام و گسترده دارد. برای نمونه، انسان تشنه، در پی آن است که تشنگی خود را برطرف سازد. برای رسیدن به این مقصود، آب می‌نوشد. در این مثال ساده، «آب» وسیله رفع تشنگی است و انسان تشنه به «آب» توسل جسته است. در همین مثال، گاهی انسان از دیگری طلب آب می‌کند که همین «دیگری» وسیله او برای رسیدن به آب است.

این مفهوم باید در موارد مختلف، معناییابی شود تا از خلط مباحث جلوگیری شود. برای نمونه در مباحث کلامی، این مفهوم را می‌توان در چهار مورد به کار برد:

۱. انسان از خدا بخواهد که حاجتش را برآورده سازد.
۲. انسان از خدا بخواهد که به حق و جایگاه انسانی برگزیده، حاجت او را بدهد.
۳. انسان از کسی بخواهد تا برایش دعا کند و خداوند حاجت او را برآورده سازد.
۴. انسان حاجتش را از غیر خدا بخواهد.

سه نوع اخیر، وارد در بحث این نوشتار است که بررسی می‌شود.

۲. اقسام توسل به امامان معصوم علیهم‌السلام و تعیین محل نزاع

پیش از هر چیز، یادکرد این نکته ضروری است که توسل به فرد زنده، محل بحث این نوشتار نیست؛ بلکه محل بحث، توسل به فردی است که به حسب ظاهر اکنون در سرای دنیوی نیست و روح او در عالم نبرزخ به سر می‌برد. همچنین، مقصود از ارواح، روح پیامبر یا امامان معصوم علیهم‌السلام است. مقصود از حاجت، حاجتی است که محل تحقق آن همین دنیا است؛ بنابراین توسل برای شفاعت در آخرت، خارج از موضوع این نوشتار است.

به نظر می‌رسد سه نوع توسل به روح پیامبر و امامان علیهم‌السلام تصور می‌شود:



۱. توسل به جایگاه و حق آن‌ها نزد خداوند تا حاجت برآورده شود؛ مانند اینکه گفته شود: خدایا به حق امام رضا (علیه السلام) چنین حاجتی را به ما بده.
 ۲. توسل به آن‌ها برای اینکه حاجت متوسل را از خداوند بخواهند؛ مانند اینکه گفته شود: ای امام رضا، از خدا بخواه تا حاجت ما را بدهد.
 ۳. توسل به آن‌ها برای آنکه خودشان حاجت را برآورده سازند؛ مانند اینکه گفته شود: ای امام رضا، حاجت ما را بده.
- اینک موارد سه‌گانه به تفکیک بررسی خواهد شد.

۱-۲. توسل به حق و جایگاه ارواح معصومان (علیهم السلام)

در روایات و زیارت‌نامه‌های مختلفی این نوع توسل توصیه شده است؛ به گونه‌ای که ما را از بررسی سندی تک‌تک آن‌ها بی‌نیاز می‌سازد. در ادامه نمونه‌هایی از این روایات ذکر خواهد شد:

۱. در روایتی صحیح‌السند، امام صادق (علیه السلام) به معاویه بن عمار این دعا را از قول رسول‌الله (صلی الله علیه و آله) آموزش دادند که خطاب به خداوند متعال این گونه دعا کند: «...أَسْأَلُكَ بِعِزَّتِكَ وَقُدْرَتِكَ وَجَبَرُوتِكَ... وَبِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَبِحَقِّ الْأَوْصِيَاءِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَكَذَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۸۴).
۲. در روایت صحیح‌السند دیگری، ابو عبیده نقل می‌کند که امام باقر (علیه السلام) در سجده چنین دعا می‌فرمود: «أَسْأَلُكَ بِحَقِّ حَبِيبِكَ مُحَمَّدٍ إِلَّا بَدَّلْتَ سَيِّئَاتِي حَسَنَاتٍ وَحَاسِبَتَنِي حَسَابًا يَسِيرًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۲۲).
۳. همچنین در زیارت جامعه کبیره که اعتبار آن در جای خود ثابت شده است، چنین آمده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي لَوْ وَجَدْتُ شَفْعَاءَ أَقْرَبَ إِلَيْكَ مِنْ مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الْأَخْيَارِ الْأَيِّمَةِ الْأَبْرَارِ لَجَعَلْتُهُمْ شَفْعَائِي فَبِحَقِّهِمُ الَّذِي أُوجِبْتَ لَهُمْ عَلَيْكَ أَسْأَلُكَ أَنْ تُدْخِلَنِي فِي جُمْلَةِ الْعَارِفِينَ بِهِمْ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).
۴. امام صادق (علیه السلام) برای کسی که از درد چشم گلایه داشت، این دعا را آموزش دادند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْكَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَاجْعَلِ النُّورَ فِي بَصَرِي وَالبَصِيرَةَ فِي دِينِي ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۹).
۵. امام کاظم (علیه السلام) درباره نحوه حاجت‌خواهی به سماعه چنین فرمودند: «إِذَا كَانَ لَكَ يَا سَمَاعَةُ إِلَى



اللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ حَاجَةٌ فَقُلْ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَعَلَيْ فَإِنَّ لَّهُمَا عِنْدَكَ شَأْنًا مِنَ الشَّأْنِ وَقَدْ رَأَيْتَ الْقَدْرَ فَبِحَقِّ ذَلِكَ الشَّأْنِ وَبِحَقِّ ذَلِكَ الْقَدْرِ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَكَذَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۶۲).

۶. امام صادق (ع) خطاب به ابان بن تغلب، کیفیت دعا برای حفظ قرآن را این گونه بیان فرمودند:
 ۷. «تَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَلَمْ يَسْأَلِ الْعِبَادُ مِثْلَكَ أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ نَبِيِّكَ وَرَسُولِكَ وَإِبْرَاهِيمَ خَلِيلِكَ وَصَفِيِّكَ وَمُوسَى كَلِيمِكَ وَنَجِيِّكَ وَعِيسَى كَلِمَتِكَ وَرُوحِكَ... أَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تَرْزُقَنِي حِفْظَ الْقُرْآنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۶).

۲-۲. توسل برای دعا کردن ارواح معصومان (ع)

بدین معنا که از روح اهل بیت (ع) که در برزخ هستند، بخواهیم که برای ما دعا کنند تا خداوند متعال حاجت ما را بدهد.

درباره این نوع توسل باید به دو مسئله توجه شود:

۲-۲-۱. معقولیت درخواست از ارواح معصومان برای دعا کردن

روح معصومان (ع) در عالم برزخ حضور دارد. آیا معقول است که انسان گرفتار و حاجتمند از آن‌ها درخواست کند تا برایش دعا کنند؟ به تعبیر دقیق‌تر با توجه به اینکه دعا کردن یک عمل است، آیا در آن سرا معصومان بر دعا کردن توانا هستند یا خیر؟ برای اثبات چنین گزاره‌ای باید چند مقدمه بررسی شود:

۲-۲-۱-۱. وجود درک و شعور برای ارواح

روشن است که عمل دعا کردن در برزخ، متوقف بر وجود درک و شعور برای دعاکننده است؛ یعنی باید متوجه باشد که شخصی در عالم مادی از او درخواست دعا داشته است. هرچند انسان در عالم برزخ، بدن مادی ندارد تا به ابزارهای ادراکی مانند آنچه در این دنیا برای اوست (مغزو...)، دسترسی داشته باشد، از مجموع آیات و روایات به دست می‌آید که آن‌ها در آن سرا دارای درک و آگاهی هستند. برای نمونه، می‌توان به آیاتی که از متعّم بودن شهیدان در برزخ سخن می‌گوید، اشاره کرد: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»؛ «هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند! بلکه آنان زنده‌اند، و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند» (آل عمران/۱۶۹).

همچنین برخی روایات تصریح دارند که ارواح مؤمنین در حال استفاده از نعمت‌های بهشتی هستند؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام در روایتی صحیح‌السند فرمود: «آن‌ها در حجره‌هایی از بهشت [بهشت برزی] از طعام و شراب آن متنعم می‌شوند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۴). روایاتی نیز دلالت دارند بر اینکه میت به خاطر طلب رحمت و استغفار برای او خوشحال می‌شود، همان‌گونه که افراد زنده با هدایا خوشحال می‌شوند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۸۳). روایات مذکور بر درک و آگاهی ارواح دلالت دارد.

همچنین بر پایه برخی روایات، وقتی زائر به زیارت میت می‌آید، روح او خوشحال می‌شود؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام در روایتی صحیح‌السند ضمن توصیه به زیارت قبور فرمود: «إِنَّهُمْ يَأْنُسُونَ بِكُمْ فَإِذَا غَبِثُمْ عَنْهُمْ اسْتَوْحْشُوا»؛ «آنان با شما انس می‌گیرند، وقتی که از آنان دور می‌شوید، دستخوش وحشت می‌شوند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۲۸).

در روایت صحیح‌السند دیگری از امام کاظم علیه السلام پرسیده شد که آیا روح میت مؤمن علم پیدا می‌کند که چه کسی به زیارت قبر او می‌رود؟ فرمود: «نعم ولایزال مستانسا به مادام عند قبره فاذا قام وانصرف من قبره دخله من انصرافه عن قبره وحشة»؛ «آری، روح مؤمن موجود در عالم برزخ مادامی که زیارت‌کننده، کنار قبر او قرار دارد با او انس پیدا می‌کند و هنگامی که از سر قبر او منصرف شده برگشت، میت را وحشت فرامی‌گیرد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۲۸).

به‌طور کلی، اموری همچون سؤال قبر، فشار قبر و عذاب قبر که از مسلمات دینی هستند، مؤید وجود درک و آگاهی برای ارواح در عالم برزخ است؛ چراکه بدون وجود درک و آگاهی، این اموری معنا می‌شوند.

۲-۲-۱-۲. سماع موتی

پس از اثبات وجود درک و آگاهی برای ارواح، نوبت به بررسی این پرسش می‌رسد که آیا ایشان صدای درخواست زندگان را می‌شنوند یا خیر. این مسئله زیرمجموعه مسئله کلی سماع موتی است.

ادله فراوانی بر این مدعا دلالت دارند:

۱. سلام زندگان به اهل قبور: در شریعت به زندگان توصیه شده است که به اهل قبور سلام کنند. این امر آنگاه معقول است که مردگان صدای افراد زنده را بشنوند. در این باره، سخن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با کشته‌شده‌های جنگ بدر معروف است. آنگاه که از ایشان پرسیده شد که آیا مردگان

صدای شما را می شنوند، ایشان فرمود: «والذی نفس محمد، بیده، ما انتم باسمع لما اقول منهم»؛ «سوگند به کسی که جان محمد در دست اوست، شما نسبت به آنچه می گویم از آن ها شنواتر نیستید» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۷۶).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز با کشته های اصحاب جمل، مانند کعبینسور و طلحه، پس از جنگ صحبت کرد و آنگاه دیگران از ایشان پرسیدند که آیا مردگان صدای شما را می شنوند یا خیر، فرمود: «وَاللّٰهُ اِنَّهُمَا لَيَسْمَعَانِ كَلَامِيْ كَمَا تَسْمَعُ اَصْحَابُ الْقَلْبِ كَلَامَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَلَوْ اُذِنَ لَهُمَا فِي الْجَوَابِ لَرَأَيْتَ عَجَبًا» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹۲).

۲. آموزش نحوه سلام به مردگان: در متون حدیثی شیعه حتی چگونگی سلام دادن به مردگان نیز آموزش داده شده است. در روایتی صحیح السند آمده است که عبدالله بن سنان می گوید: از امام صادق (علیه السلام) سؤال کردم که سلام بر اهل قبور چگونه است؟ ایشان فرمودند: «السلام علی اهل الدیار من المسلمین و المؤمنین انتم لنا فرط و نحن ان شاء الله بکم لاحقون»؛ «درود و سلام می فرستم بر اهل دیار از مسلمین و مؤمنین و نیز خطاب بر ارواح مردگان کرده، می گوئی که: شما از ما دور شده اید و ما به زودی به شما ملحق خواهیم شد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۲۹).

در روایت صحیح السند دیگری آمده است که جراح مدائنی همین پرسش را از امام صادق (علیه السلام) پرسید. ایشان فرمودند که به اهل قبور چنین سلام دهید: «السلام علی اهل الدیار من المسلمین و المؤمنین، رحم الله المستقدمین منا و المستأخرین و انا ان شاء الله بکم لاحقون»؛ «درود بر اهل دیار از مسلمین و مؤمنین باد، خداوند رحمت کند پیشینیان از مردگان و آنهایی را که بعداً به شما ملحق شده اند و ما نیز بالاخره به شما ملحق خواهیم شد (پس نگران نباشید و وحشت و ترس از دوری، شما را ناراحت نکند)» (همان).

گفتنی است نظریه سماع موتی از مختصات شیعه نیست و در میان اهل سنت نیز پیروان فراوانی دارد. طبری اشاره می کند که گروه فراوانی از دانشمندان، نظریه سماع موتی را پذیرفته اند و روایات این باب را صحیح دانسته اند (طبری، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۱). برای نمونه به چند تن از آن ها اشاره میکنیم:

۱. محمد بن اسماعیل بخاری: وی در کتاب «صحیح بخاری» که معتبرترین منبع نزد اهل سنت بعد از قرآن است، باب خاصی با عنوان «الْمَيِّتُ يَسْمَعُ خَفَقَ النَّعَالِ» درباره شنیدن صدای پای تشییع کنندگان توسط مردگان دارد (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۴۸).



۲. مسلم بن حجاج نیشابوری: وی نیز در صحیح خود می‌نویسد که مرده، حتی صدای پای تشییع‌کنندگان که از کنار قبر برمی‌گردند، می‌شنود و در این باره به روایاتی استناد می‌کند (نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۰).

۳. ابن تیمیه: او که پیشوای فکری وهابیان به‌شمار می‌رود، تصریح می‌کند: «و اما درباره این پرسش که آیا مرده در قبرش حرف می‌زند، پاسخ این است که مرده، هم حرف می‌زند و هم می‌تواند صدای کسی را که با او سخن می‌گوید، بشنود؛ همان‌گونه که در حدیث صحیح از نبی مکرم آمده که فرمود: 'مردگان صدای نعلین را می‌شنوند' (ابن تیمیه حرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۷۳).

۲-۱-۳. امکان انجام عمل در برزخ

بر پایه برخی روایات، امکان انجام عمل در سرای برزخ وجود ندارد؛ برای نمونه، امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «امروز روز عمل است نه حساب؛ فردا (آخرت) روز حساب است نه عمل» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۷). روشن است که اگر باب عمل بسته باشد، نمی‌توان انتظار داشت که روح پیامبر و امام بتواند در عالم برزخ دعا کنند.

در پاسخ باید گفت روایاتی که بیان می‌کنند با مرگ باب عمل برای انسان‌ها بسته می‌شود، مقصودشان هر عملی نیست، بلکه صرفاً اعمالی است که انسان به واسطه آن استحقاق پاداش یا عذاب پیدا می‌کند؛ زیرا طبق آیات و روایات، ارواح در عالم برزخ نیز اعمال فراوانی انجام می‌دهند. برای نمونه می‌توان به پاسخگویی ارواح به پرسش‌های شب اول قبر اشاره کرد. مرحوم کلینی بیش از ده روایت در این باره آورده است که تعدادی از آن‌ها صحیح‌السند هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۴ تا ۲۴۰). دریافت رزق شهیدان از خدا نیز عملی از اعمال آن سراسرست (آل عمران/۱۶۹). طبق روایات، ارواح به اهل خانه خود سر می‌زنند و از حال آن‌ها خبردار می‌شوند. امام صادق علیه السلام در روایتی صحیح‌السند فرمود: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُزَوَّرُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يُحِبُّ وَيُسْتَرْعَنُهُ مَا يَكْرَهُ وَإِنَّ الْكَافِرَ لَيُزَوَّرُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يَكْرَهُ وَيُسْتَرْعَنُهُ مَا يُحِبُّ قَالَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَزَوَّرُ كُلَّ جُمُعَةٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَزَوَّرُ عَلَى قَدَرِ عَمَلِهِ» (همان، ج ۳، ص ۲۳۰).

این‌ها نمونه‌ای از اعمالی است که ارواح در عالم برزخ انجام می‌دهند.

۲-۱-۴. امکان دعا کردن در عالم برزخ

تا بدین جا دانسته شده که اولاً ارواح درک و شعور دارند؛ ثانیاً صدای انسان‌ها را می‌شنوند و ثالثاً امکان

انجام عمل برای آن‌ها وجود دارد؛ پس می‌توان از آن‌ها خواست که دعا کنند و چنین درخواستی معقول است؛ هرچند اجابت آن به خداوند متعال بستگی دارد.

افزون بر آن، روایات معتبری نیز وجود دارند که به‌طور خاص به دعا کردن ارواح مؤمنان در برزخ برای خود و دیگران اشاره دارد. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ لَفِي شَجَرَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا وَيَشْرَبُونَ مِنْ شَرَابِهَا وَيَقُولُونَ رَبَّنَا أَقِمِ السَّاعَةَ لَنَا وَأَنْجِزْ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا وَالْحَقُّ أَخْرَنَا بِأَوْلَانَا»؛ «آن‌ها در حجره‌هایی از بهشت [بهشت برزخی] از طعام و شراب آن بهره‌مند می‌شوند و می‌گویند: پروردگار! قیامت را برای ما برپا کن و وعده‌هایی را که به ما داده‌ای وفا نما و آخرین ما را به اولین ما ملحق کن» (همان، ج ۳، ص ۲۴۴). فراز پایانی این روایت در حقیقت، دعای ارواح برای دیگران است.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز در روایتی معتبر، درباره برکت وجودش برای امت اسلام، فرمودند:

«إِنَّ لَكُمْ فِي حَيَاتِي خَيْرًا وَفِي مَمَاتِي خَيْرًا قَالَ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَا حَيَاتُكَ فَقَدْ عَلِمْنَا فَمَا لَنَا فِي وَفَاتِكَ فَقَالَ أَمَّا فِي حَيَاتِي فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَالَ - وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ - وَأَمَّا فِي مَمَاتِي فَتَعَرَّضُ عَلَيَّ أَعْمَالُكُمْ فَاسْتَغْفِرُكُمْ»؛ «همانا برای شما در حیات و ممات من، خیر است. به ایشان گفته شد: ای رسول خدا، خیر بودن شما در زمان حیات را می‌دانیم؛ اما خیر بودن شما در وفاتتان چگونه است؟ پس فرمودند: خیر بودنم در حیاتم همان است که خداوند فرمود: مادامی که در میان آن‌ها هستی، خداوند عذابشان نمی‌کند. و اما پس از وفاتم، اعمال شما بر من عرضه می‌شود، پس برای شما استغفار می‌کنم» (همان، ج ۸، ص ۲۵۴).

بر پایه این روایت، یکی از اعمال خاصی که پیامبر در عالم برزخ انجام می‌دهد، استغفار برای امت خود است؛ بنابراین، نه تنها باب عمل بسته نیست، بلکه یکی از اعمال خاص و ممکن، دعا کردن است.

نتیجه‌ای که تا اینجا می‌توان گرفت، آن است که چون دعا کردن ارواح در عالم برزخ ممکن است، عقل هیچ استحاله‌ای برای آن نمی‌بیند و نقل نیز آن را تأیید می‌کند؛ بنابراین معقول است از روح معصومان علیهم السلام درخواست کنیم تا برای ما دعا کنند.

۲-۲-۲. توصیه شدن این نوع توسل در روایات

با توجه به آنچه گذشت، روشن گردید که توسل به ارواح معصومان علیهم‌السلام برای دعا کردن نزد خدای سبحان امری لغو نیست؛ بلکه معقول است؛ ولی آیا در قرآن و روایات شیعی توصیه شده است که از ارواح معصومان علیهم‌السلام درخواست کنیم تا برای ما نزد خدا دعا کنند؟ یا آنکه امامان معصوم علیهم‌السلام از روح پیامبر یا امام پیشین خواسته‌اند تا برایشان در عالم برزخ دعا کنند؟

در این باره با جستجو در متون روایی، می‌توان دریافت که هرچند متون دینی این نوع توسل را منع نکرده‌اند، ولی توصیه چندانی نیز به این نوع توسل در روایات معتبر صورت نگرفته است؛ بدین معنا که خود امامان علیهم‌السلام از ارواح امامان پیشین خواسته باشند تا آن‌ها برایشان دعا کنند یا آنکه به دیگران آموزش داده باشند که از ارواح گذشتگان درخواست کنید تا برایتان دعا کنند. در این باره به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. امام هادی علیه‌السلام در زیارت جامعه کبیره، به زائران مزار امامان علیهم‌السلام توصیه کرده‌اند که خطاب به روح آن‌ها چنین بگویند: «يَا وَلِيَّ اللَّهِ إِنَّ بَيْنِي وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ذُنُوبًا لَا يَأْتِي عَلَيْهَا إِلَّا رِضَاكُمْ - فَبِحَقِّ مَنْ اِئْتَمَرْتُكُمْ عَلَى سِرِّهِ وَاسْتَرَعَاكُمْ أَمَرَ خَلْفَهُ وَقَرَنَ طَاعَتَكُمْ بِطَاعَتِهِ لَمَّا اسْتَوْهَبْتُمْ ذُنُوبِي وَكُنْتُمْ سُفْعَاءِي»؛ «ای ولی خدا! بی‌گمان، میان من و خداوند عزوجل، گناهای است که جز رضایت شما، آن‌ها را محو نمی‌کند. پس به حق آن که شما را رازدار خود کرده و سرپرستی کار آفریدگانش را به شما واگذاشته و فرمان‌برداری از شما را با اطاعت خود، همراه کرده، بخشش گناهانم را [از او] بخواهید و شفیعان من باشید» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۶).

این فراز از زیارت جامعه کبیره که اعتبارش در جای خود ثابت شده است، در حقیقت توصیه‌ای به ماست که از روح امامان معصوم علیهم‌السلام درخواست کنیم تا بر ایمان دعا کنند.

۲. امام علی علیه‌السلام در خطبه ۲۳۵ نهج البلاغه پس از دفن رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «بِأَيِّ أَنْتَ وَ أُمِّي اذْكُرْنَا عِنْدَ رَبِّكَ؛ پدر و مادرم به فدایتان باد. ما را نزد خدا یاد کن» (سیدرضی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۵).

بر پایه این روایت، امام علی علیه‌السلام با روح پیامبر سخن گفته و از ایشان که در عالم برزخ هستند، درخواست می‌کند که نزد خداوند یاد ایشان باشند؛ به دیگر سخن برایشان دعا کنند.

این روایت را سیدرضی در نهج البلاغه بدون سند نقل کرده است (همان)؛ پیش از آن نیز استادش، شیخ مفید آن را با سند آورده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۳)؛ هرچند برخی از افراد در سلسله سند، مانند

حسین بن مخارق و عبدالصمد بن علی، مجهول هستند.

۳. در برخی از زیارت‌نامه‌ها عبارت «کن لی شفیعاً الی الله» با مضامینی قریب به آن، تکرار شده است. در این باره توجه به چند نکته ضروری است:

اولاً محل نزاع این مقاله، توسل برای برآورده شدن حاجاتی است که محل تحقق آن‌ها همین دنیاست؛ این در حالی است که اصطلاح شفاعت معمولاً مربوط به آخرت است؛ چنان‌که برخی روایات و زیارت‌نامه‌ها در همین امر صراحت دارد. برای نمونه، رسول گرامی اسلام فرمود: «مَنْ أَتَانِي زَائِرًا كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۴).

همچنین در زیارت حضرت فاطمه معصومه علیها السلام چنین آمده است: «یا فاطمه اشفعی لی فی الجنة فان لك عند الله شأننا من الشان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۲۶۷).

البته در برخی زیارت‌نامه‌ها اصطلاح شفاعت در مورد حاجت‌هایی به کار رفته است که محل تحقق آن‌ها همین دنیاست و از این جهت با موضوع این مقاله سازگار است.

ثانیاً زیارت‌نامه‌هایی که در بردارنده این عبارت هستند و در شفاعت جهت برآورده شدن حاجت دنیوی صراحت دارند، معمولاً به تنهایی دارای اعتبار لازم نیستند؛ چراکه اغلب آن‌ها بدون هیچ‌گونه سندی یا بدون سند کامل و معتبر ذکر شده‌اند و تنها یک یا دو راوی اولیه در سند دیده می‌شود و برخی از آن‌ها نیز اساساً حتی به معصوم علیه السلام هم متصل نمی‌شود. به چند نمونه از این قبیل اشاره می‌شود:

الف) در زیارت امیرالمؤمنین علیه السلام چنین آمده است: «إِنِّي لِي دُنُوبًا كَثِيرَةً فَاسْغَعِ لِي عِنْدَ رَبِّكَ يَا مَوْلَايَ فَإِنَّ لَكَ عِنْدَ اللَّهِ مَقَامًا مَعْلُومًا وَإِنَّ لَكَ عِنْدَ اللَّهِ جَاهًا عَظِيمًا» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۴۱).

این زیارت‌نامه را ابن قولویه از کتاب مرحوم ابن ولید، بدون هیچ سندی از امام حسن عسکری علیه السلام نقل می‌کند. شیخ طوسی نیز آن را بدون استناد به امام معصوم علیه السلام در کتاب شریف تهذیب الاحکام نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۰).

ب) در زیارت امام کاظم علیه السلام چنین می‌خوانیم: «أَتَيْتُكَ عَارِفًا بِحَقِّكَ مُعَادِيًا لِأَعْدَائِكَ فَاسْغَعِ لِي عِنْدَ رَبِّكَ يَا مَوْلَايَ قَالَ وَادَّعُ اللَّهَ وَاسْأَلْ حَاجَتَكَ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۰۱).

سند این روایت چنین است: ... عیسی بن عبید عمّن ذکره عن ابی الحسن علیه السلام؛ بنابراین، روایت مذکور، ضعیف السند است. این زیارت نامه را مرحوم شیخ صدوق نیز بدون سند در کتاب شریف «من لایحضره الفقیه» آورده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۰۱). مرحوم شیخ طوسی نیز همین عبارت را با همین سند در کتاب شریف تهذیب الاحکام آورده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۸۳).

ج) در زیارت امام حسین علیه السلام چنین آمده است: «السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَتَيْتُكَ يَا أَبِي وَأُمِّي زَائِرًا وَافِدًا إِلَيْكَ مُتَوَجِّهًا بِكَ إِلَى رَبِّكَ وَرَبِّي لَتَنْجَحَ بِكَ حَوَائِجِي وَيُعْطِيَنِي بِكَ سُؤْلِي فَاشْفَعْ لِي عِنْدَهُ وَكُنْ لِي شَفِيعًا» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۰).

شیخ مفید که ناقل این زیارت نامه در کتاب المزار است، سند و نام معصوم ناقل زیارت را ذکر نمی کند و چه بسا ممکن است از امام معصوم علیه السلام نیز نباشد. شیخ طوسی نیز آن را بدون نام بردن از امام معصوم علیه السلام در کتاب شریف تهذیب الاحکام نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۶۰).

د) در زیارت حضرت رسول صلی الله علیه و آله از راه دور چنین آمده است: «إِنِّي أَتَوَجَّهُ بِكَ إِلَى اللَّهِ رَبِّكَ وَرَبِّي لِيَغْفِرَ لِي ذُنُوبِي وَيَتَقَبَّلَ مِنِّي عَمَلِي وَيَقْضِيَ لِي حَوَائِجِي فَكُنْ لِي شَفِيعًا عِنْدَ رَبِّكَ وَرَبِّي» (ابن طاووس حسنی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۰۶).

این زیارت نامه برای نخستین بار به وسیله ابن طاووس (قرن هفتم هجری) به این صورت نقل شده است: «فی حدیث عن الصادق علیه السلام» (همان، ص ۶۰۴).

ه) در زیارت مطلقه امیرالمؤمنین علیه السلام چنین خوانده می شود: «فَكُنْ لِي شَفِيعًا إِلَى اللَّهِ رَبِّكَ وَرَبِّي فِي قَضَاءِ حَوَائِجِي وَتَبْسِيرِ أُمُورِي وَكَشْفِ شِدْقِي وَغُفْرَانِ ذَنْبِي وَسَعَةِ رِزْقِي وَتَطْوِيلِ عُمُرِي» (مکی عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۳ و ۴۴).

این زیارت نامه برای نخستین بار به وسیله شهید اول (قرن هشتم هجری) با این سند از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «فقد روی محمد بن ابی عمیر عن المفضل بن عمر».

چنان که روشن است، هیچ یک از این زیارت نامه ها را نمی توان به معصوم منتسب دانست.

۴. در دعای توسل که علامه مجلسی آن را نقل می فرماید، این عبارت خطاب به معصومین علیهم السلام

تکرار شده است: «قَدْ مَنَّكَ بَيْنَ يَدَيَّ حَاجَاتِنَا يَا وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ أَشْفَعُ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۲۴۷).

این عبارت، هرچند صریح در این نوع از توسل است، ولی دعای یادشده بدون سند ذکر شده است؛ از این رو، امکان صحت سنجی آن وجود ندارد.

تلاش نگارنده برای رسیدن به ادله دیگر در متون حدیثی شیعی بی نتیجه بود؛ در عین حال می توان به دو نتیجه مهم درباره این نوع از توسل اشاره کرد: اولاً درخواست از روح معصومان علیهم السلام برای دعا امری معقول است؛ چرا که آن ها بر انجام این کار توانا هستند؛ البته اجابت آن به خداوند متعال وابسته است. ثانیاً روایت یا زیارت نامه هایی که در آن ها این نوع از توسل دیده می شود، غیر از زیارت جامعه کبیره، هیچ کدام به تنهایی اعتبار لازم را ندارند؛ ولی از آنجاکه برخی از آن ها در متون متقدم شیعه آمده است و نیز مضمون آن ها در دیگر متون متقدم شیعه تکرار شده است، می توان دریافت که معصومان علیهم السلام این نوع از توسل را توصیه کردند. همچنین وجود زیارت نامه هایی که در کتاب های قرون متأخر آمده و در آن ها از عبارت «کن شفیع عند ربک» استفاده شده است، نشان می دهد که جامعه شیعی در قرون یادشده با این نوع از توسل آشنا بوده و به آن عمل کرده است.

۲-۳. توسل مستقیم به ارواح معصومان علیهم السلام

این نوع توسل را می توان استغاثه نیز نامید. در این نوع از توسل، به طور مستقیم از ارواح معصومان علیهم السلام درخواست حاجت می شود و روح معصوم علیه السلام است که به اذن خداوند و در صورت صلاحدید، حاجات را برآورده می سازد. در اینجا نیز، بحث در دو ساحت می تواند بررسی شود:

۲-۳-۱. معقولیت توسل مستقیم به ارواح معصومان علیهم السلام

معقولیت توسل به ارواح معصومان علیهم السلام وابسته به آن است که بگوییم آیا روح آن ها در عالم برزخ، توانایی برآورده ساختن حاجت های ما را دارد یا خیر؟ البته روشن است که توانا بودن بر یک کار، به منزله انجام آن نیست؛ چنان که خدای متعال نیز با وجود آنکه قادر مطلق است، تمام حاجت های ما را برآورده نمی سازد.

این مسئله نیازمند بررسی مقدماتی است که به آن ها می پردازیم:



۲-۳-۱-۱. وجود درک و شعور برای ارواح در عالم برزخ

روشن است که اگر ارواح را در سرای برزخ، فاقد درک و شعور بدانیم، استغاثه به آن‌ها امری نامعقول است؛ ازاین‌رو، برای اثبات معقولیت توسل و استغاثه به آن‌ها باید ثابت شود که آن‌ها در آن سرادک و شعور دارند. این مسئله پیش‌تر ثابت شد و از تکرار آن خودداری می‌شود.

۲-۳-۱-۲. سماع موتی

اگر گفته شود که ارواح در آن سرا، صدای ما را نمی‌شنوند و اساساً امکان ارتباط آن‌ها با عالم مادی برایشان وجود ندارند، در این صورت حاجت‌خواهی از آن‌ها نامعقول است؛ پس اثبات معقولیت توسل به آن‌ها مشروط به اثبات همین مسئله است. در گذشته این مسئله به تفصیل بررسی و اثبات شد؛ ازاین‌رو، از تکرار آن چشم‌پوشی می‌کنیم.

۲-۳-۱-۳. امکان انجام عمل در برزخ

روشن است که برآورده ساختن حاجت، یک عمل است. اگر انجام عمل در سرای برزخ برای ارواح، ممنوع یا ممتنع باشد و ارواح معصومان علیهم‌السلام نتوانند در آن سرا عملی انجام دهند، توسل به آن‌ها برای برآورده ساختن حاجات نیز امری نامعقول است. در گذشته با کمک آیات و روایات ثابت کردیم که امکان انجام عمل برای ارواح در آن سرا وجود دارد؛ ازاین‌رو، بار دیگر به این مسئله ورود نمی‌کنیم.

۲-۳-۱-۴. اثبات قدرت روحی امامان علیهم‌السلام برای انجام کارهای خارق‌العاده

عموماً توسل شیعیان به امامان علیهم‌السلام آنگاه صورت می‌گیرد که خودشان از طرق عادی نمی‌توانند به خواسته خود برسند

اینک پرسشی که باید پاسخ داده شود آن است که آیا آن‌ها می‌توانند از طرق غیرعادی، حاجات را برآورده سازند؟ به دیگر بیان، آیا آن‌ها توان انجام کارهای خارق‌العاده را دارند؟

روشن است که انجام کارهای خارق‌العاده نیازمند قدرت جسمانی خاصی نیست؛ بلکه قدرت روحی است که در تحقق آن تأثیرگذار است.

قرآن کریم از برخی انسان‌ها و نیز جنیان خبر می‌دهد که قوت روحی خاصی داشته، توانمندی انجام کارهای خارق‌العاده را داشتند. سوره نمل آشکارا از توانمندی این افراد خبر داده است: «قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنَّ أَنَا أَتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ»؛ «عفریتی از جنّ گفت: «من آن را نزد تو می‌آورم پیش از آنکه از مجلسست برخیزی و من نسبت به این امر، توانا و امینم!» (نمل/۳۹).

«عفریت» را معمولاً شیربر و خبیث دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۵۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۶۲). این آیه نشان می‌دهد که برخی جنیان با توانایی خاصی که دارند، می‌توانند کارهای خارق‌العاده‌ای انجام دهند.

در آیه دیگری، خداوند متعال از توانایی خاص یک انسان خبر می‌دهد:

«قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌ كَرِيمٌ»؛ «(اما) کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت گفت: «پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد!» و هنگامی که (سلیمان) آن (تخت) را نزد خود ثابت و پابرجا دید گفت: «(این از فضل پروردگار من است، تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را بجا می‌آورم یا کفران می‌کنم؟! و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر می‌کند و هر کس کفران نماید (به زیان خویش نموده است، که) پروردگار من، غنی و کریم است!» (نمل/۴۰).

مشهور آن است که فرد یادشده، آصف بن برخیا وزیر حضرت سلیمان علیه السلام بوده است؛ هرچند فخر رازی بر این باور است که آن شخص، خود حضرت سلیمان علیه السلام بوده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۵۷).

آنچه که بر پایه ظهور این آیه به نظر می‌رسد این است که فرد مذکور، کسی غیر از حضرت سلیمان علیه السلام است. از دلالت‌های دیگر ظاهر آیه این است که وی به اذن و لطف خداوند متعال توانایی خارق‌العاده‌ای داشته است؛ چرا که بعد از انجام این مأموریت گفت: «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي».

چند نکته از آیه درک می‌شود: ۱. فضل خدای متعال بر پایه شرایط و لیاقت‌هایی است که دربندگان



وجود دارد؛ بنابراین، اگر کسی دارای شرایط و لیاقت‌های آن شخص را داشته باشد، او نیز صاحب آن توانایی خواهد شد. ۲. صاحب آن قدرت نیز الزاماً همیشه از آن توانایی استفاده نمی‌کند. ۳. شخص براساس قربی که به خدا پیدا می‌کند، صاحب آن قدرت می‌شود؛ چنان که خود چنین تصریح می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد» (انفال/۲۹).

حدیث قرب نوافل هم به خوبی همین نکته را تأیید می‌کند؛ هرچند به دلیل وجود حماد بن بشیر که یک راوی مجهول است، سند معتبری ندارد:

«وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَحَبَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

در این حدیث، انجام واجبات، محبوب‌ترین عمل نزد خدا و وسیله تقرب بنده به او عنوان شده است. نوافل (مستحبات) نیز وسیله‌ای برای تقرب به او معرفی شده‌اند. ترجمه بخشی از روایت بدین شرح است: اگر کسی به وسیله نافله‌ای (مستحبی) به من (خدا) تقرب جوید، او را دوست دارم و گوش، چشم، زبان و دست او می‌شوم که به وسیله آن‌ها بشنود و ببیند و اگر مرا بخواند، او را اجابت می‌کنم و خواسته‌هایش را برآورده می‌سازم.

بر پایه این حدیث، انسانی که به این مرحله از قرب رسیده است، در حقیقت، دست او دست خدا، چشمش چشم خدا و... است. چنین کسی همچون خدا و به اذن خدا، کارهای خدایی می‌تواند انجام دهد. روشن است که قرآن و احادیث از قاعده‌ای همگانی پرده‌برداری می‌کنند و در پی بیان یک فضیلت در افراد ویژه نیستند.

اینک باید به دو پرسش مهم پاسخ داد: آیا امامان معصوم (علیهم‌السلام) نیز دارای چنین قدرت‌هایی هستند یا خیر؟ روشن است که آن‌ها برترین بندگان خداوند، از گناهان معصوم هستند (احزاب/۳۳) و مرجع رفع نیازهای مردمند؛ «ایاب الخلق الیکم» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۲)؛ همچنین در زیارت جامعه کبیره با این عبارت از آنان یاد می‌شود: «وامره الیکم» (همان).

از این گذشته، در روایات متعددی، که ما را از بررسی سندی بی نیاز می کند، به این حقیقت اشاره شده است که اگر آصف بن برخیا توانست تحت بلقیس رانزد حضرت سلیمان علیهما السلام حاضر کند، به دلیل داشتن یک اسم از ۷۳ اسم اعظم خداوند متعال بوده است؛ حال آنکه امامان علیهم السلام ۷۲ اسم اعظم از آن ۷۳ اعظم را دارند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۹ و ۲۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۰).

این روایات نیز بیانگر قدرت روحی فوق العاده امامان علیهم السلام است که به خاطر آن، انجام کارهای خارق العاده برای آن ها امکان پذیر است و تحقق کرامات نیز از همین باب است.

در عین حال، سخن در آن است که آیا در عالم برزخ نیز این قدرت برای ایشان همچنان باقی است یا خیر؟ در پاسخ باید گفت که قدرت ائمه علیهم السلام برای انجام این قبیل کارها وابسته به روح آنهاست. حال این روح در عالمی دیگر قرار دارد که به اصطلاح باطن همین دنیا است؛ ضمن آنکه مزاحمت های عالم ماده نیز از او برطرف شده است؛ به همین دلیل نه تنها نمی توان گفت که قدرت روح آن ها کم شده است، بلکه با لحاظ این موضوع، طبیعتاً این قدرت باید فزون تر نیز شده باشد. از همین روست که ارواح مؤمنان نیز می توانند، به خویشان خود سر بزنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۰) که در حالت عادی چنین چیزی امکان پذیر نیست.

باتوجه به مقدماتی که گذشت، باید گفت که امامان علیهم السلام در سرای برزخ، درک و شعور دارند، سخنان ما می شنوند، امکان انجام عمل در برزخ برای آن ها وجود دارد، و قدرت لازم را نیز برای انجام امور خارق العاده دارند؛ بنابراین، درخواست حاجت از آن ها امری معقول است.

ناگفته پیداست که آنچه آن ها انجام می دهند، به اذن عام خداوند متعال است و ما نیز اگر چیزی از آن ها درخواست می کنیم، با این اعتقاد است که آن ها به اذن خداوند متعال حاجت ما را برآورده می سازند؛ چنان که ما انسان ها نیز کوچک ترین اعمال خود را به اذن خداوند متعال انجام می دهیم. اگر کسی معتقد باشد در کاری ساده مثل پلک زدن از خداوند بی نیاز است، به وادی شرک وارد شده است؛ بنابراین، این اعتقاد یک اعتقاد توحیدی است.

۲-۳-۲. توصیه شدن این نوع از توسل در سخنان اهل بیت علیهم السلام

روایات متعددی در باب زیارت امامان معصوم علیهم السلام از جانب ایشان وارد شده است. در این روایات،



آداب زیارت، زیارت‌نامه، چگونگی توسل و... آمده است؛ ولی به درخواست حاجت از خود امام، توصیه خاصی نشده است. همچنین بر پایه تتبع نگارنده، در روایات دیده نمی‌شود که حاجت‌مندی نزد امام معصوم آمده باشد و امام به وی توصیه کند که حاجتش را از روح امامان پیشین درخواست کند. در این میان، چند روایت در متون اولیه حدیثی شیعه هستند که لازم است بررسی شوند:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَرَدْتَ زِيَارَةَ الْحُسَيْنِ ع فَزُرْهُ وَأَنْتَ حَزِينٌ مُكْرُوبٌ شَعْتُ مُغْبِرٌ جَائِعٌ عَطْشَانٌ وَسَلُّهُ الْحَوَائِجَ وَانْصَرِفْ عَنْهُ وَلَا تَتَّخِذْهُ وَطْناً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۷؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۳۱).

این روایت به صراحت فرمان می‌دهد که وقتی شخصی به زیارت امام حسین علیه السلام می‌رود، به طور مستقیم از ایشان درخواست حاجت کند: «سَلُّهُ الْحَوَائِجَ». در عین حال، این حدیث از نظر سندی، اعتبار لازم را ندارد؛ چراکه معلوم نیست علی بن الحکم از چه کسی سخن امام صادق علیه السلام را نقل کرده است.

در روایت دیگری مؤید توسل مستقیم به امامان علیهم السلام در سرای برزخ است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: شِعَارُنَا يَا مُحَمَّدُ يَا مُحَمَّدُ وَشِعَارُنَا يَوْمَ بَدْرٍ يَا نَصْرَ اللَّهِ اقْتَرِبْ اقْتَرِبْ... وَيَوْمَ صِقِّينَ يَا نَصْرَ اللَّهِ وَشِعَارُ الْحُسَيْنِ ع يَا مُحَمَّدُ وَشِعَارُنَا يَا مُحَمَّدُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۷).

در نگاه نخست به نظر می‌آید که روایت فوق، نظریه استغاثه مستقیم به روح امامان علیهم السلام را تأیید می‌کند؛ چراکه فرازهایی مانند «یا نصر الله اقترِب» و تعبیر «یا محمد» از عبارات استغاثه به پیامبر است. با این وجود، تأمل در معنای «شعار» بیانگر نکته‌ای دیگر است. در مجمع‌البحرین شعار را چنین معنا کرده است: «وَشِعَارُ الْقَوْمِ فِي الْحَرْبِ: عَلَامَتُهُمْ لِيَعْرِفَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۵۰؛ رک: جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۹۹). باتوجه به این معنا، «شعار» تقریباً همان چیزی است که امروزه به آن «رمز شب» می‌گویند و ارتباطی به استغاثه ندارد؛ بلکه علامتی است که با آن، افراد یک مجموعه یکدیگر را می‌شناسند.

در کتاب تفسیر عیاشی نیز این روایت از امام رضا علیه السلام دیده می‌شود: عن محمد بن زید الرازی عن عن ذكره عن الرضا علیه السلام: «إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ شَيْدَةٌ فَاسْتَعِينُوا بِنَا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ قَوْلُهُ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى

فَادْعُوْهُ بِهَا» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۲).

این روایت نیز از نظر سند و دلالت قابل خدشه است: سند، چنان که هویدا است، ناقص است و دلالت آن نیز بر توصیه امام رضا به استعانت از ائمه بعد از وفات، نص یا حتی ظاهر نیست.

در روایت دیگری، گزارش شده است که امام باقر علیه السلام افراد را در هنگام بیماری توصیه کردند که به حضرت زهرا علیها السلام توسل کنند. این روایت را علینابی حمزه که واقفی مذهب است، از ابوبصیر برای امام کاظم علیه السلام نقل می کند:

«... جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ أَذِنْتَ لِي حَدِّثْتُكَ بِحَدِيثٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ جَدِّكَ أَنَّهُ كَانَ إِذَا وُعِكَ اسْتَعَانَ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ فَيَكُونُ لَهُ ثَوْبَانِ ثَوْبٌ فِي الْمَاءِ الْبَارِدِ وَثَوْبٌ عَلَى جَسَدِهِ يُرَاوِحُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ يُنَادِي حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتَهُ عَلَى بَابِ الدَّارِ يَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ فَقَالَ صَدَقَتْ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۹).

دلالت این روایت آشکارا بر استغاثه و توسل مستقیم به روح حضرت زهرا علیها السلام دلالت می کند و اگر از واقفی بودن علی بن ابی حمزه بطائنی چشم پوشی شود، اعتبار سندی این روایت پذیرفتنی است.

علی رغم جستجوی فراوان، تلاش نگارنده برای دست یافتن به روایات معتبر دیگر در این باره نافرجام بوده است. هرچند در برخی دعا‌های ایام هفته (ابن طاووس حسنی، ۱۳۳۰ق، ص ۳۴ تا ۳۷) یا زیارت نامه های نامعتبر (بدون سند یا بدون انتساب به ائمه) (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۲۳)، عباراتی هم نوا با این نوع از توسل دیده می شود، اما این قبیل دعاها یا زیارت نامه ها را نمی توان منبع مناسبی در این بحث به شمار آورد. در پایان باید گفت که اگر قرار بود چنین نوع توسلی، سبک زندگی شیعیان قرار گیرد، باید در طول ۲۵۵ سال زمان حضور اهل بیت علیهم السلام نسبت به آن توصیه های فراوانی از سوی آن حضرات صورت می پذیرفت یا آنکه گزارش های متعددی از توسل صحابه ائمه علیهم السلام به ارواح امامان علیهم السلام در اختیار ما قرار می گرفت.

❁ نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده از این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. توسل به معنای واسطه قراردادن برای رسیدن به مقصود است که می‌تواند به شکل‌های مختلفی انجام شود: گاه بدین صورت است که خداوند به حق معصوم قسم داده می‌شود تا حاجتی برآورده شود؛ گاه بدین صورت است که از روح امام خواسته می‌شود دعا کند تا خدا حاجت را برآورده سازد؛ و گاه نیز به این گونه است که از روح آن‌ها درخواست شود تا خودشان حاجت را برآورده کنند.

۲. توسل به این شکل که از خداوند متعال خواسته شود به احترام حق و جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام حاجتی را برآورده سازد، در روایات پیشوایان دین توصیه شده است.

۳. توسل به این شکل که از روح اهل بیت علیهم‌السلام درخواست شود که حاجت ما را از خدا بخواهند، امری معقول است؛ چراکه آن‌ها در سرای برزخ، درک و شعور دارند، صدای ما را می‌شنوند، و امکان انجام فعل برای آن‌ها وجود دارد؛ پس قادر بر دعا کردن هستند. همچنین با جمع قرائن روایات و زیارت‌نامه‌های موجود، می‌توان گفت اهل بیت علیهم‌السلام به این نوع از توسل سفارش کردند. زیارت‌نامه‌هایی که در کتب قرون متأخر شیعه نقل شده است، نشان می‌دهد که جامعه شیعی در آن دوران با این نوع توسل آشنایی داشته است.

۴. توسل به این شکل که به طور مستقیم از اهل بیت علیهم‌السلام حاجت‌خواهی شود، امری معقول است؛ زیرا این کار مستلزم داشتن درک و شعور، امکان شنیدن، امکان انجام فعل و نیز داشتن قدرت روحی فوق‌العاده است که همگی این مقدمات درباره آن‌ها وجود دارد.

۵. در عین حال، روایات معتبر بسیاری وجود دارد که در آن‌ها امامان علیهم‌السلام توصیه به توسل مستقیم به ارواح امامان علیهم‌السلام پیشین کرده‌اند؛ از این رو، به نظر می‌رسد اگر تأکید بیشتری بر روی یک مدل خاص از یک عمل صورت گرفته است، همان مدل خاص نیز باید در فرهنگ شیعی نمود بیشتری داشته باشد؛ بنابراین، هرچند نوع دوم و سوم از توسل را، با توجه به معقولیت آنها، نمی‌توان خارج از سبک زندگی شیعی دانست، ولی آن توسلی که باید به طور عمده در سبک زندگی شیعه جریان داشته باشد، توسل به جایگاه و مقام آن‌ها نزد خداوند متعال است. توسل نوع دوم نیز در مرتبه بعدی قرار دارد که همان درخواست دعا از معصومان علیهم‌السلام است.

قرآن کریم

۱. ابن تیمیة حزانى، احمد بن عبد الحليم، (۱۴۲۱ق)، **مجموع الفتاوى**، بيروت: دار الكتب العلمية.
۲. ابن حنبل شيبانى، احمد، (۱۴۲۱ق)، **مسند احمد**، چاپ اول، بى جا: مؤسسه الرساله.
۳. ابن طاووس حسنى، على بن موسى، (۱۳۳۰ق)، **جمال الاسبوع بكمال العمل المشروع**، چاپ اول، قم: دار الرضى.
۴. ابن طاووس حسنى، على بن موسى، (۱۴۰۹ق)، **اقبال الاعمال**، چاپ دوم، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۵. ابن قولويه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶)، **كامل الزيارات**، چاپ اول، نجف اشرف: دار المرتضويه.
۶. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر، (بى تا)، **الروح فى الكلام على ارواح الاموات والاحياء بالدلائل من الكتاب و السنه**، بيروت: دار الكتب العلمية.
۷. ابن مشهدى، محمد بن جعفر، (۱۴۱۹ق)، **المزار الكبير**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
۸. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بيروت: دار الفكر - دار صادر.
۹. بخارى، محمد بن اسماعيل، (۱۴۲۲ق)، **صحيح بخارى**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، چاپ اول، بيروت: دار طوق النجاء.
۱۰. جوهرى، اسماعيل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، **الصحاح**، چاپ اول، بيروت: دار العلم للملايين.
۱۱. سيد رضى، محمد بن حسين، (۱۳۸۸)، **نهج البلاغه**، چاپ اول، قم: دارالعرفان.
۱۲. صدوق، محمد بن على، (۱۴۱۳ق)، **من لا يحضره الفقيه**، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
۱۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات**، چاپ دوم، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
۱۴. طبرسى، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، **مجمع البيان فى تفسير القرآن**، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طبرى، محمد بن جرير، (بى تا)، **تهذيب الآثار و تفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار**، تحقيق: محمود محمد شاکر، قاهره: مطبعه المدنى.
۱۶. طريحي، فخرالدين، (۱۴۱۶ق)، **مجمع البحرين**، چاپ سوم، تهران: كتابفروشى مرتضوى.
۱۷. طوسى، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، **تهذيب الاحكام**، چاپ چهارم، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۱۸. عياشى، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، **تفسير العياشى**، چاپ اول، تهران: المطبعه العلميه.
۱۹. فخر رازى، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتيح الغيب**، چاپ سوم، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۲۰. قرطبى، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، **الجامع لاحكام القرآن**، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. كلينى، محمد بن يعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الكافى**، چاپ چهارم، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۲۲. مجلسى، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار**، چاپ دوم، بيروت: دار احياء التراث العربى.

۲۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، الامالی، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۴. مکی عاملی، محمد بن جمال الدین، (۱۴۱۰ق)، المزار، چاپ اول، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.
۲۵. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره اول (هفتم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

بررسی دیدگاه استاد مطهری: تغییر در دین یا معرفت دینی (تطبیق با نواندیشان مسلمان، سروش، ابوزید و آرکون)

زهرا حاجی نیا^۱

جهانگیر مسعودی^۲

جعفر مروارید^۳



چکیده

پژوهش حاضر به بررسی و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های مرتضی مطهری درباره تغییر در معرفت دینی و پویایی دین می‌پردازد. مطهری باتکیه بر فلسفه‌ی اصالت وجود و حرکت جوهری صدارایی معتقد است که دین، به عنوان یک حقیقت الهی، ثابت است؛ اما معرفت دینی انسان‌ها تحت تأثیر اقتضات زمان و مکان دچار تحول می‌شود. وی برخلاف برخی نواندیشان مسلمان مانند سروش، ابوزید و آرکون، این تغییر را صرفاً محصول شرایط اجتماعی نمی‌داند؛ بلکه آن را ناشی از پویایی و ظرفیت‌های درونی دین می‌شمارد. در این پژوهش، ابتدا تعاریف دین و معرفت دینی بررسی شده، سپس دیدگاه‌های مطهری در پرتو فلسفه‌ی اسلامی تحلیل می‌شود. مطهری برای دین دو بخش ثابت و متغیر قائل است. به عبارتی، وی با پذیرش تغییر در معرفت دینی، قائل به نوعی پویایی در خود دین نیز هست؛ مشروط بر اینکه این پویایی از درون و بر اساس ساختارهای دین و نه تحمیل از بیرون صورت گیرد. وی با تبیین قاعده تراحم، عناوین ثانویه و

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

z69hajinia@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

masoudi-g@um.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. morvarid@um.ac.ir

doi:10.22034/mtt.2025.841

استاد به این مقاله: حاجی نیا، زهرا؛ مسعودی، جهانگیر؛ مروارید، جعفر، بهار و تابستان ۱۴۰۴، بررسی دیدگاه استاد مطهری تغییر در دین یا معرفت دینی (تطبیق با نواندیشان مسلمان، سروش، ابوزید و آرکون)، آموزه‌های نوین کلامی، ش ۷، صص ۵۵-۷۷.

اختیارات حاکم نشان می‌دهد که دین در عین حفظ اصول بنیادین، ظرفیت انطباق با شرایط متغیر را دارد. این پژوهش به اختصار نقاط اشتراک و افتراق میان دیدگاه مطهری و نواندیشان مذکور را بررسی می‌کند و نشان خواهد داد که رویکرد مطهری به تغییر، در عین پویایی، چهارچوب‌های مشخصی را رعایت می‌کند که مانع از دگرگونی در اصل دین می‌شود.

واژگان کلیدی: دین، معرفت دینی، تغییر، مرتضی مطهری، اصالت وجود.

از زمان ظهور مدرنیته و با آغاز سوژه دکارتی،^۱ خودمختاری سربرآورد و شعارهایی مانند آگاهی فرد از فردیت خود، جدایی دین از سیاست، آزادی‌های فردی، افسون‌زدایی از جهان، تسلط علم گالیله‌ای و نیوتونی و کپرنیکی بر علم ارسطویی، و تأکید بر عقل ابزاری و عقل انتقادی محور قرار گرفت (جهانبگلو، ۱۳۸۴، صص ۷۱ و ۷۲). یکی از مهم‌ترین مسائل این دوران، مسئله تقابل سنت (دین) و مدرنیته بود که موج آن به کشورهای اسلامی رسید و اثرات آن سبب گردید نواندیشان مسلمان هم به تبع این دگرگونی عظیم در جهان، چشم‌ها را بشویند و به شکل دیگری بنگرند. برخی از آنان در مواجهه با مدرنیته، رویکرد عمل‌گرایانه و برخی دیگر رویکرد معرفت‌شناسانه را برگزیدند (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۸).

در رویکرد عمل‌گرایانه برخی از نواندیشان مسلمان به دلیل ضعف و انحطاط جوامع اسلامی، کالاهای وارداتی مدرنیته را اعم از حقوق زن و مرد، مردم‌سالاری، آزادی بیان و... پذیرفتند؛ اما در مقابل، باورمندان به رویکرد معرفت‌شناسانه معتقد بودند مدرنیته لایه‌های پنهان و عمیقی دارد که با کشف آن‌ها می‌توان بسیاری از ارزش‌های دینی و فرهنگی و نیز علمی را با همین مواد اسلامی ترمیم و یا احیا کرد (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۸). مطهری به عنوان یکی از متفکران برجسته‌ی اسلامی، از دسته‌ی دوم است. او معتقد بود که دین، به عنوان یک حقیقت الهی، دارای ثبات است؛ اما معرفت دینی انسان‌ها در پرتو اقتضائات زمانی و مکانی دچار تحول می‌شود. با این حال، مطهری برخلاف نواندیشان عمل‌گرا، این تغییر را صرفاً محصول شرایط اجتماعی نمی‌داند، بلکه آن راناشی از پویایی و ظرفیت‌های درونی خود دین می‌بیند. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی تلاش می‌شود با استفاده از روش کتابخانه‌ای، تعاریف دین و معرفت دینی استخراج و بررسی شود.

در بخش اصلی پژوهش، با بررسی آثار مطهری، دیدگاه او درباره‌ی دین، معرفت دینی و تأثیر اقتضائات زمانی و مکانی بر آن تبیین و تحلیل می‌شود. در این بررسی، نیم‌نگاهی مقایسه‌ای به آرای برخی روشنفکران مسلمان چون عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید و محمد آرکون خواهیم داشت. انتخاب این سه روشنفکر از این جهت است که هر سه، مقابل جریان فکری استاد مطهری هستند؛ یعنی برخلاف استاد مطهری در زمره نواندیشان نوگرای مسلمان جای می‌گیرند.

1. Cogito ergo sum

بررسی دیدگاه‌های سه روشنفکر مذکور می‌تواند دیدگاه استاد مطهری را روشن‌تر کند؛ چراکه این افراد دیدگاه روشن و پربسامدی درباره تغییر در دین یا معرفت دینی مطرح کرده‌اند. ایشان با تفکیک «دین یک» از «دین دو»، یا «اسلام یک» از «اسلام دو»، یا «دین» از «معرفت دینی»، یا «متن اول» از «متن ثانی»، به ثبات در موارد اول و تغییر در موارد دوم تأکید می‌کنند. از نظر ایشان، اسلام یک یا دین یک یا متن اول یا خود دین ثابت است؛ اما اسلام دو یا دین دو یا متن ثانی یا همان معرفت ما از دین، متغیر است. دیدگاه استاد مطهری با این دیدگاه متفاوت است. در سازوکار تغییر هم با آن‌ها تفاوت‌های اساسی دارد که حتی اشاره اندکی به این تفاوت‌ها در مقام مقایسه، به روشن شدن نظر استاد مطهری کمک می‌کند؛ لذا در قسمت انتهایی پژوهش به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های مطهری و نواندیشان یادشده می‌پردازیم. شایان ذکر است این عنوان به طور خاص پیشینه‌ای ندارد.

۱. دین و معرفت دینی

پیش از تعریف دین و معرفت دینی از دیدگاه مطهری، شایسته است ادبیات این مسئله را از دیدگاه دیگران بررسی کنیم تا زمینه برای درک بهتر دیدگاه مطهری فراهم شود. اگرچه تعریف دین به غایت دشوار است، اما به طور کل در باب تعریف دین دو رویکرد متقابل وجود دارد: رویکرد اول برای دین هسته مشترکی در نظر می‌گیرد که اعمال و رفتار و باورهای یک جامعه نمونه‌های آن امر مشترک است (Tylor, 1871, 383-387; Tillich, 1957, 14). این رویکرد ذات‌گرایانه می‌توان نامید. رویکرد دوم، رویکرد ضد ذات‌گرایانه است که بر اساس آن، مفهوم دین، امری ذاتی برای مصادیق مختلف نیست؛ بلکه اعمال و رفتار و باورهای جوامع مختلف، شباهت‌های خانوادگی با هم دارند (Wittgenstein, 1953, 68). اولی دین را یک کلی و ذات مشترک میان مصادیقش می‌داند؛ درحالی که دومی دین را یک شبکه از باورهای مختلف تلقی می‌کند. هر کدام از این رویکردها را که بپذیریم، موضوع اصلی، معرفت انسان به آموزه‌ها و اعمال و رفتارهای دینی است که به آن معرفت دینی می‌گویند.

معرفت دینی یعنی معرفت به مسائل مربوط به دین و جهان بینی دینی که مبتنی بر شناخت‌های استدلالی، منطقی و نیز مبتنی بر عقل، وحی و تجربه‌ی دینی است. پرسش‌هایی که معرفت‌شناسان دینی مطرح می‌کنند، معمولاً به طور گسترده تلاشی برای درک مسائل معرفت‌شناختی ناشی از باور دینی است؛ بنابراین، مسائل معرفت دینی معمولاً با تحلیل‌های فلسفی، تفسیری و اجتهادی همراه است و به عنوان مثال

بررسی می‌کند که آیا این گزاره‌ها عقلانی، موجه، معقول، بر اساس شواهد و... به نظر می‌رسند یا خیر.

معرفت دینی را به گونه دیگری هم می‌توان تبیین کرد. اصولاً در حوزه معرفت‌شناسی دو گونه معرفت وجود دارد: معرفت پیشینی^۱ و معرفت پسینی^۲ (Kitcher, 1980, 3). منظور از معرفت پیشینی آن است که انسان بر اساس اصول فاهمه عقل نظری به صورت پیشاتجربی نسبت به چیزی فهم دارد. در مقابل، معرفت پسینی به معرفتی گفته می‌شود که به شناخت مستقیم انسان از جهان یا حقایق اطراف آن اشاره دارد. معرفت پسینی، دانشی است که انسان به صورت مستقیم درباره یک موضوع دارد و بی‌واسطه و به صورت شهودی است.

اکنون با توجه به تفاوت مذکور، آیا معرفت دینی معرفتی درجه اول است یا درجه دوم؟ پاسخ روشن است. از آنجاکه دین خودش امری واقعی است، معرفت به آن معرفت درجه اول و از نوع پسینی است؛ اما تحلیل این نوع معرفت در پرتو معرفت‌شناسی دینی است که درجه دوم و از منظری بالاتر به خود معرفت دینی است (فناپی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳).^۳

اکنون پیش از پرداختن به دیدگاه استاد مطهری، به عنوان مقدمه از دیدگاه برخی روشنفکران مسلمان معاصر بحث می‌شود تا از باب تعرف الاشياء با ضدادها دیدگاه‌های نهایی مطهری شفاف‌تر شود.

۲. بررسی دیدگاه نواندیشان مسلمان

۲-۱. سروش و فهم عصری دین

عبدالکریم سروش نواندیش مسلمان ایرانی با طرح نظریه «قبض و بسط ثئوریک شریعت» درباره معرفت دینی به بحث و نظر پرداخته است. وی، معرفت دینی را به عنوان فهم بشری از دین می‌داند که

1. a priori knowledge

2. a posteriori knowledge

۳. از آنجاکه عناصر معرفت دینی به‌طور کلی زمان و تاریخ‌مندی انسان است، طبیعتاً تحولات و دگرگونی‌ها در بستر زمان سبب تغییر و دگرگونی معرفت دینی می‌گردد. عناصر فهم تاریخ‌مندی (زمان‌مندی)، زبان، سنت و پیش‌داوری‌های و درهم‌تنیدگی افق‌ها است. (Gadamer, 1994, 62, 490) نیز زبان کانون تفکر و اندیشه‌ی آدمی است. فهم ما از جهان توسط زبان و گسترش و تکامل می‌یابد. (Dostal, 2002, 66) به‌طوری که بدون آن‌ها معرفت‌شناس دینی نمی‌تواند متنی را تفسیر کند. در واقع پیش‌داوری‌ها شرط ضروری فهم هستند که ریشه در سنت، پرسش‌ها و انتظارات معرفت‌شناس و مفسر دین دارد. (Gadamer, 1994, 298) در نهایت، معرفت‌شناس می‌تواند با متن دینی وارد گفتگو شود و معرفتش از این طریق تکامل یابد.



تحت تأثیر عوامل تاریخی، فرهنگی و زبانی قرار دارد. او معرفت دینی را از خود دین متمایز می‌سازد و بر این باور است که فهم ما از دین، امری انسانی و تاریخی است که دچار تحول و تکامل می‌شود. به عبارتی سروش معتقد است معرفت دینی امری انسانی، پویا و خطاپذیر است که در طول تاریخ تغییر می‌کند. هیچ فهم نهایی و مطلق از دین وجود ندارد؛ بلکه برداشت‌های ما از دین متأثر از دانش، فرهنگ و شرایط اجتماعی ماست. ایده‌ی او نشان می‌دهد که هرگونه تغییر در علوم دیگر، بر فهم دینی ما تأثیر گذاشته، آن را دگرگون می‌سازد (سروش، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰). به نظر می‌رسد ارکان سه‌گانه سروش از سه مورد پیش گفته فراتر می‌رود؛ به طوری که برخی، آن ارکان را نزدیک به ده مورد عنوان کرده‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴).

سروش ادعا می‌کند خود دین امری مقدس، خالص، تغییرناپذیر، مطلق، صامت و کامل است و در مقابل، معرفت دینی امری غیرمقدس، غیرخالص، تغییرپذیر، مقید، ناطق و ناکامل است (سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱). طرح نظریه قبض و بسط سروش از سوی محافل علمی بررسی و نقد شده است و برخی ایراداتی بر آن وارد ساختند؛ از جمله اینکه نگاه سروش به معرفت دینی، نگاهی شکاکانه است (لاریجانی، ۱۳۷۰، صص ۱۷۶ تا ۱۹۸). برخی دیگر گفته‌اند از آنجا که هسته سخت نظریه قبض و بسط، تمایز میان دین و معرفت دینی است و دومی برخلاف اولی دچار تغییر و تکامل است، این ادعا دچار آفت خودشمولی می‌شود (نیکزاد، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶). سروش خودش اظهار کرده است که نظریه قبض و بسط، یک نظریه توصیفی است (سروش، ۱۳۸۲، صص ۳۷۵ تا ۳۳۲). وی می‌گوید: «مدعیات قبض و بسط از شمول آن تحول مصونیت دارند؛ چون از نوع معرفت‌های درجه دومند نه درجه اول» (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۱۶). از همین جا سروش گامی دیگر برمی‌دارد و نظریه قرائت‌های چندگانه‌ی دینی را مطرح می‌کند که منجر به کثرت‌گرایی دینی می‌شود و مجالی برای پرداختن به آن در اینجا نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۰، ص ۲).

۲-۲. نظریه ابوزید

نصر حامد ابوزید نواندیش مسلمان مصری از نواعترالیان آزاداندیش و پیشرو در تفسیر عصری اسلام و به ویژه قرآن به شمار می‌رود. شهرت وی بیشتر برای فهمی نوآورانه از آموزه‌های دینی است که او را در تقابل با طرفداران قرائت رسمی از دین قرار داد. از مهم‌ترین دیدگاه‌های ابوزید باور او به انسانی بودن قرآن است؛ به این معنا که برای فهم متن مقدس ضرورتاً باید دست به دامان علوم و معرفت‌های بشری به ویژه پژوهش‌های تاریخی و فرهنگی شد. ابوزید معتقد است قرآن در بستری

فرهنگی با شرایط و ضوابط خاص خود نازل شده است و می‌بایست در همان بستر تاریخی و فرهنگی زمانه خودش تفسیر شود (ابوزید، ۱۹۸۷م، صص ۱۰ تا ۱۲). از نظر ابوزید، معرفت دینی امری انسانی و تاریخی است که تحت تأثیر زبان، فرهنگ، شرایط اجتماعی و تاریخی شکل می‌گیرد. معرفت دینی با خود دین تفاوت دارد؛ دین امری الهی و ثابت است؛ اما معرفت دینی، فهم بشری از دین است که همواره در حال تحول و تغییر است (ابوزید، ۱۹۸۷، صص ۱۸۸ تا ۱۹۰).

ابوزید برای تبیین پروژه فکری خود، که متن مقدس را به عنوان یک متن تاریخی، بشری و زبانی می‌داند، ابتدا به تلقی سنتی از دین (قرآن و روایات) می‌پردازد و معتقد است گفتمان دینی غالب، همین تلقی‌های سنتی است. این تلقی‌ها با اینکه از ارزش فرهنگی بالایی برخوردار است، اما بر تلقی خاصی از دین و متن دینی استوار است و نگاه‌های ارتجاعی در آن موج می‌زند. به همین دلیل، وی تلاش‌های پیشینیان را که ناشی از این تلقی سنتی است، به چالش می‌کشد و بیان می‌کند که باید روح متن مقدس را از بافت تلقی سنتی آن جدا کرد، آن را ابتدا به مثابه یک متن زبانی، فرهنگی و تاریخی در نظر گرفت، قدسی زدایی کرد تا به راحتی روح پیام متن دریافت شود (ابوزید، ۱۹۸۷، صص ۱۰ تا ۱۲).

به عبارت دیگر، گفتمان دینی غالب و تصویر سنتی از دین و متن مقدس نمی‌تواند افق معرفتی جدیدی بازگشایی کند و سیطره آن بر ذهن و ضمیر مخاطبان جامعه اسلامی آن‌ها را از پرداختن به لایه‌های پنهان متن غافل کرده است. تمامی این‌ها ناشی از عدم توجه به جنبه تاریخی بودن قرآن و بستر فرهنگی آن است که سبب قداست بخشیدن و روحانی انگاشتن این متن شده و با بهره‌گیری از متافیزیک سنتی، تلقی‌های اسطوره‌ای به همراه داشته است؛ بنابراین، می‌بایست در گام اول جنبه‌های تاریخی، بشری و فرهنگی متن بررسی شود تا تلقی سنتی فهم و تفکیک شود (ابوزید، ۱۹۹۷، صص ۱۸۸ تا ۱۹۰). تأکید ابوزید بر تاریخ‌مندی متن و رد گفتمان سنتی، منجر به استنتاج وی از تاریخ‌مندی فهم آن نیز شده است. قرآن از جهت الفاظ (منطوق) مقدس است؛ اما از جهت مفهومی، پیوسته نسبی و متغیر است؛ زیرا انسان است که قرآن را تفسیر می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۷م، ص ۹۳)؛ بنابراین، معرفت دینی از نظر ابوزید، یک معرفت بشری است که متن دین را در پرتو تاریخ فهم می‌کند و از آنجاکه زمینه و بافت تاریخی در هر عصر و زمانه، اقتضائات خاص خود را دارد و به عبارتی سیال است، فهم ما از متن دینی نیز طبیعتی سیال و تغییرپذیر دارد که به درک‌های جدید از آن متن منجر می‌شود.

۲-۳. آرکون و پروژه نقد عقل سنتی

محمد آرکون، نواندیش اسلامی، معرفت دینی را با رویکردی انتقادی و مدرن بررسی می‌کند. او تحت تأثیر هرمنوتیک، فلسفه زبان و انسان‌شناسی مدرن تلاش می‌کند تا قرائت‌های سنتی از دین را به چالش بکشد و روش‌های جدیدی برای مطالعه اسلام ارائه دهد. آرکون معتقد است که معرفت دینی یک پدیده تاریخی است و نمی‌توان آن را به عنوان حقیقتی فراتاریخی و مطلق در نظر گرفت (مالکی و بخشایش، ۱۳۹۵، ص ۱۷۲). از نظر آرکون نقد عقل اسلامی در رأس تمامی امور و نخستین گام مهم برای آمادگی مسلمانان برای گذر از بافت معرفتی کلاسیک و سنتی و ورود به مدرنیت است (ارکون، ۱۹۹۸ م، ص ۳۳۱). از آنجاکه از نظر آرکون هر چیز تاریخی‌مند و مکان‌مند، تغییرپذیر و تحول‌پذیر است، عقل نیز که طبیعتی تاریخی دارد، تغییرپذیر است و مطلق، مجرد و فرامکانی و فرازمانی نیست؛ بلکه بر اساس شرایط زمانی و مکانی و لوازم خاصی، ماهیت آن و به تبع آن فهمی که از آن حاصل می‌شود، تغییر می‌کند (ارکون، ۱۹۹۳ م، ص ۲۳۸). به طور کل آرکون می‌خواهد با نگاهی اعتدالی به سنت‌گرایان جزم‌اندیش که شوق وافر به دستگاه معرفتی غیرپویای گذشته دارند و غرب‌گرایان مدرن که باتکیه بر واردات فکری مدرن به دنبال رؤیای روشی در ساختن جهانی بهتر هستند، خطای آنان را نشان دهد. از نظری هرچند فرهنگ اسلامی، اعم از سنت و عقل، مدت‌هاست که دچار رکود شده است، اما با خوانش دوباره آن و باتکیه بر ابزارهای نوین پژوهشی می‌توان این سنت را مجدداً از درون زنده کرد و با ایجاد دستگاه معرفت‌شناختی جدید، همواره آن را در تمامی عرصه‌ها پویا نگاه داشت.

بنابراین، عقل اسلامی که طبیعتی تغییرپذیر دارد، بر اساس شرایط فرهنگی و زمانی و مکانی، فهم‌ها و معرفت‌های آن نیز تغییر می‌کند و این تغییر، سبب دگرگون‌سازی تمامی آموزه‌های سنت اعم از فقهی، اصولی، تفسیری، کلامی و فلسفی می‌شود.

اکنون به دیدگاه مطهری درباره تعریف دین، معرفت، امکان و نیز منابع معرفت دینی پرداخته خواهد شد.

۳. دین و معرفت دینی از دیدگاه مطهری: امکان و مناسی

باتوجه به آنچه درباره دین و معرفت دینی بیان شد، رویکرد مطهری رویکردی ذات‌گرایانه است. ذکر این نکته مهم است که هرگاه سخن مطهری در باب دین بررسی می‌شود، منظور اسلام خواهد بود. مطهری چهار معنای احتمالی از مفهوم «دین» ارائه می‌دهد و سپس همگی این معانی را به یک

معنای جامع بازمی‌گرداند. معانی دین از نظری عبارت‌اند از: ۱. تسلط، چیرگی، فرمانروایی، فرمان، دستور و امثال آن؛ ۲. اطاعت، تذلل، بندگی و خضوع؛ ۳. شرع و قانون؛ ۴. قضاوت، حساب، مکافات، مجازات (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۵، صص ۹۶۱ تا ۹۶۶).

وی بیان می‌کند دین، باید معنای جامعی داشته باشد تا عنوان «نظام» بر آن تطبیق کند؛ لذا معنای «اطاعت» و «خضوع» نمی‌تواند معنای جامعی برای دین باشد (همان، ص ۹۷۵).

به همین دلیل اظهار می‌کند «معنای سوم همان معنای جامع است: مجموع ما نَزَلَ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ؛ نه اینکه شامل قیامت و عملیاتی که در قیامت رخ می‌دهد، هم می‌شود؛ بلکه مجموع آن چیزی {است} که از جانب الله بیان شده است؛ چه به صورت اموری که باید به آن‌ها ایمان آورد (خدا، ملائکه، یوم آخر و قیامت) و چه به صورت دستورهایی که باید به آن‌ها عمل و رفتار کرد، که همان معنای سوم باشد» (همان، ص ۹۷۰).

همان‌گونه که آشکار است، مطهری در تعریف مفهوم دین از «معنای جامع» و «نظام» سخن می‌گوید و آن را امری کلی و ذاتی می‌داند که میان مصادیق خود (اعم از اعمال، رفتار و باورها) مشترک است. این رویکرد همان رویکرد ذات‌گرایانه نسبت به دین است؛ بنابراین، دین از نظر مطهری نظام ذاتی و مشترک میان مصادیق خود است که همان اعمال، رفتار و باورهاست و در مراحل عملی تجلی پیدا می‌کند.

از آنجاکه مطهری در بافت فلسفی پیرو فلسفه ملاصدراست، مانند بسیاری از فیلسوفان مبنی‌گرا (از جمله ابن سینا و خود ملاصدرا) دست‌یابی به معرفت دینی را امری ممکن و دست‌یافتنی می‌داند. علی‌رغم اینکه برخی اندیشمندان، معرفت و به‌ویژه معرفت دینی را ناممکن می‌دانند و انسان را محکوم به نشناختن واقعیت و یقین قطعی می‌کنند، مطهری این امر را نمی‌پذیرد؛ چراکه بر اساس تعالیم دینی، دست‌یابی به معرفت حقیقی امری ممکن و بلکه واقعی است (همان، ص ۲۳۰).

وی در همین راستا منابع معرفت دینی را حواس ظاهری، حواس باطنی، عقل، شهود یا علم حضوری، گواهی و نقل می‌داند و از منظری هرمنوتیکی به بحث درباره منابع معرفت دینی می‌پردازد و مطالب دیگری نیز به این منابع می‌افزاید. وی می‌گوید: «منابع شناخت عبارت است از طبیعت یا آیات آفاقی، انسان یا آیات انفسی، تاریخ یا سرگذشت اجتماعی اقوام و ملل، عقل یا اصول و مبادی اولیه فطری، قلب یعنی دل در حد تصفیه و تزکیه، آثار علمی و کتبی گذشتگان» (همان؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۷۴).



مطهری به جای استفاده از مفاهیم ادراک حسی و تجربه، از مفهوم طبیعت استفاده می‌کند که مفهومی کلی‌تر نسبت به ادراک حسی و تجربه است. منظور از کلی‌تر بودن، شمول آن بر همه موجودات خارجی اعم از محسوس و غیرمحسوس است که به نوعی موضوع ادراک یا تجربه واقع می‌شوند. همچنین به جای مفهوم شهود یا علم حضوری (درون‌نگری) از مفهوم قلب و دل نام می‌برد که همان معنا را می‌رساند. وی مفهوم عقل را با فطرت یکی می‌داند و آن را منبع دیگر معرفت دینی برمی‌شمرد. مفهوم فطرت در اینجا معنای دینی دارد که با فطرت فلسفی متمایز است. مطهری علاوه بر آن از آیات انفسی و نیز آثار علمی و کتبی گذشتگان به عنوان منبع شناخت معرفت دینی نام می‌برد که نگارنده در آثار دیگران این مطلب را نیافته است. به هر حال طرح منابعی همچون سرگذشت اجتماعی اقوام و ملل و نیز آثار علمی گذشتگان به عنوان منابع معرفت دینی، از نگاه هرمنوتیکی وی سرچشمه می‌گیرد.

همان گونه که بیان شد، از نگاه فیلسوفان، تاریخ‌مندی یکی از عناصر فهم بود. گویا از نظر مطهری انسان موجودی تاریخی است و همین تاریخ‌مندی سبب می‌شود که فهم او هم تاریخ‌مند باشد. از آنجا که تاریخ هویتی سیال دارد، تاریخ‌مندی هم طبیعتی سیال دارد و انسان هم که موجودی تاریخ‌مند است، هویتی است که فهمش به درازنای تاریخ در تغییر قرار می‌گیرد.

اکنون با توجه به معنای دین و معرفت دینی و با توجه به مقدمات گفته شده، این سؤال مطرح است که «اقتضائات زمانی و مکانی چه تأثیری در معرفت دینی و نیز خود دین دارند؟»

۳-۱. معرفت دینی در پرتو اقتضائات زمان و مکان

ابتدا باید معنای اقتضائات زمان و مکان را واکاوی کرد تا معنای درست آن روشن شود. خود مسئله اقتضائات زمان و مکان مبتنی بر بحث از مسئله زمان و مکان است. زمان و مکان را به دو گونه می‌توان تحلیل کرد: تحلیل فلسفی و تحلیل اجتماعی. ابتدا از دیدگاه فلسفی مسئله زمان و مکان را بحث می‌شود و سپس به تحلیل اجتماعی این دو و تأثیر نظرگاه فلسفی بر تلقی اجتماعی از آن پرداخته خواهد شد.

۳-۱-۱. تفسیر فلسفی و جامعه‌شناختی زمان

از منظر فلسفی تصویر درست‌تر از زمان آن است که زمان را مقدار تغییر تدریجی شیء متحرک می‌دانند (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱). به عبارتی زمان برخلاف مکان که یک امتداد پایدار و ثابت است، یک نوع امتداد سیال است که از مجموع «آفات» فرضی تشکیل می‌شود؛ با فرض وجود «آن» در زمان، می‌توان آن را به اجزاء

مختلف تقسیم کرد. طبق این فرض، زمان امتداد سیالی است که غیرممکن است همه اجزاء فرضی آن یعنی همان آنات هم زمان با هم موجود باشند (اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۱). ملاصدرا زمان را به «مقدار طبیعی که ذاتاً از جهت تقدم و تأخر اجزاء مختلفش متجدد است» تعریف می‌کند (صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۳۹)؛ بنابراین، بودن هر جزئی از زمان به گونه‌ای است که موجب عدم وجود جزء دیگر است؛ در نتیجه اجتماع اجزاء زمان با هم محال است (همان، ج ۳، ص ۱۴). انفکاک اجزاء زمان از یکدیگر، بدین معناست که تمامی زمان‌ها (گذشته، حال و آینده) از واقعیت و ویژگی‌های مربوط به خود برخوردار است. مطهری این تفسیر فلسفی از زمان را می‌پذیرد؛ چراکه در دستگاه صدرایی می‌اندیشد.

اکنون با توجه به تبیین فلسفی زمان، مطهری از منظر اجتماعی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و زمان را دارای قطعاتی می‌داند که هریک از قطعات آن اقتضائاتی دارد (مطهری، ج ۱، ص ۱۲۹). این تفسیر دقیقاً برآمده از تحلیل فلسفی است. معمولاً کسانی که دیدگاه فلسفی‌شان در باب زمان مانند ملاصدرا است در مسائل اجتماعی نیز دیدگاه‌شان از زمان و اقتضائات زمانی منطبق بر همان تصویر فلسفی است. از آنجاکه مطهری در دستگاه ملاصدرا و فلسفه حکمت متعالیه است و دیدگاه حکمت متعالیه نسبت به زمان دیدگاهی تدریجی محور (حرکت قطعی و نه توسطیه) است، برداشتی که از زمان و اقتضائات زمانی دارد نیز دیدگاهی تحول محور به صورت تدریجی و سیال است. مطهری در تحلیل اجتماعی از زمان معتقد است هریک از زمان‌ها اقتضائات خودش را دارد و در هر برهه از زمان باید بر اساس همان زمان مسائل مورد ابتلای جامعه را حل و فصل کرد. به عبارتی، طبق مبنای فلسفی از زمان که هر جزئی از زمان موجود و دارای ویژگی‌های خاص خود است، تفسیر اجتماعی از زمان نیز منطبق بر همین تفسیر فلسفی است و در همین راستا هریک از زمان‌ها تقاضاهای مختلف می‌طلبد.

«زمان که دائماً در حال گذشتن و آمدن است، در هر قطعه‌ای یک اقتضایی دارد؛ در هر لحظه‌ای، در هر وقتی و در هر قرنی، در هر چند سالی یک تقاضایی دارد. به عبارت دیگر زمان تقاضاهای مختلف دارد؛ یعنی الان که ما در نیمه دوم قرن چهاردهم هجری و نیمه دوم قرن بیستم میلادی هستیم (اقتضائات مربوط به زمان خودش را می‌گوید)، این نیمه دوم این قرن تقاضایی دارد که در نیمه اول نبود، در قرن پیش هم نبود» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۲۹).



این تفسیر اجتماعی از زمان و اقتضائات آن کاملاً منطبق بر تصویر فلسفی وی از زمان است. به همین دلیل مقتضیات زمان را نیز در این بستر تفسیر و تحلیل می‌کند. اکنون به تفسیر مفهوم اقتضائات زمان در این بستر باید پرداخت.

۳-۲. دو معنای نادرست از اقتضائات زمان: پدیده قرن و تقاضای مردم

گاهی معنای اقتضائات زمان تبعیت کردن از پدیده‌ی قرن است به این معنا که چیزی نو و جدید در بستر جامعه پدیدار گشته است که در گذشته موجود نبود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، صص ۱۳-۱۲۹). گاهی ممکن است منظور از تقاضای زمان همان تقاضای مردم و یا آن چیزی باشد که مورد پسند مردم است. در هر دو صورت ممکن است برخی ادعا کنند اکنون که این پدیده‌ها یا این پسند مردم رواج پیدا کرده است، باید از آن تبعیت کرد و خود را با آن‌ها تطبیق داد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، صص ۱۳ تا ۱۲۹).

مطهری این دو گونه تفسیر از اقتضائات زمان را نعی پذیرد؛ چرا که معتقد است این پدیده ممکن است هر ضدارزشی را شامل شود و انسان نباید خودش را با چیزی تطبیق دهد که سبب نابسامانی فرهنگی و معنوی می‌شود. وی نسبت به تفسیر اول می‌گوید:

«اگر معنای مقتضای زمان معنای اول باشد، یعنی در هر زمانی هر چه که پیدا شد، چون پدیده قرن است باید تابع آن باشیم، اینجا سؤالی پیش می‌آید: آیا هر چه در قرن جدید پیش می‌آید، خوب است و در جهت صلاح و سعادت بشریت است؟ یعنی آیا بشریت اینجور ساخته شده که هر چیز نوی که پیدا می‌شود، آن چیز حتماً در جهت صلاح و پیشرفت اوست؟ آیا جامعه انحراف پیدا نمی‌کند و امکان ندارد یک چیز تازه در قرن پدید بیاید که انحراف و در جهت سقوط باشد؟ بله، امکان دارد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۱۳۰).

مطهری بیان می‌کند دلیلش این است که نباید این اصل را پذیرفت که هر چه در زمان باشد، خوب یا بد است. این وابسته به آن است که آن پدیده به چه هدفی (و البته چه روشی) ایجاد شده باشد. اگر در جهت مصالح جامعه و روش آن نیز مسألت‌آمیز باشد، خوب و اگر ضد پیشرفت زمانه باشد، بد است.

نسبت به تفسیر دوم می‌گوید: «برخی پدیده‌ها مانند آنچه مورد پسند یک دوره از انسان‌هاست، سبب

نی شود حکم اصلی دین نقض شود. به عنوان نمونه قطع کردن دست دزد از احکامی نیست که اگر انسان آن را پسند نکرد، نباید اجرا شود» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۱۳۵).

۳-۳. معنای درست مقتضیات زمان: نیازهای تغییرپذیر و نیازهای ثابت

از نظر مطهری معنای درست از مقتضیات زمان یعنی نیازهای واقعی زمان که خود بر دو قسم است: نیازهای تغییرپذیر و نیازهای ثابت.

نیازهای حقیقی انسان معمولاً در طول زمان در معرض تغییر است. با توجه به تغییر زمان، نیازهای منطبق با آن زمان نیز تقاضای خاص خود را می طلبد. مطهری تبیین می کند هدف فعالیت های انسان تأمین نیازهای حقیقی است (نیاز به خوراک، پوشاک، مسکن، کشاورزی، تکنولوژی های جدید، حمل و نقل، مسافرت، علم، آموختن و...) و نیازهای وی نیز در هر زمان یک تقاضا محسوب می شود. در این صورت انسان ضرورتاً باید به دنبال برآوردن این نیازها برود و از آن ها پیروی کند. اگر این کار را انجام ندهد، زمان مجبورش می کند تا خود را با تقاضاهای زمان تطبیق دهد. به عنوان نمونه اگر در گذشته انسان نیاز داشت برای سفر از اسب یا قاطر استفاده کند، امروزه دیگر آن ابزار کاربرد ندارد و به جای آن باید از وسائل نقلیه مانند ماشین، کشتی و یا هواپیما استفاده کند. اگر در گذشته برای استهلال ماه با چشم غیر مسلح باید این کار را انجام می داد، امروزه با آمدن تلسکوپ های غول پیکر دیگر نیازی به استهلال با چشم غیر مسلح ندارد و تلسکوپ کار استهلال را بر وی آسان تر نموده است. نیز اگر در گذشته تنها سلاح برای پیکار با دشمن شمشیر یا نیزه بود، امروزه ابزارهای نظامی پیشرفته مانند موشک، اسلحه های سنگین، بمب افکن های غول پیکر و... به عنوان سلاح نظامی در نظر گرفته می شوند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۱۳۵).

تمامی این نیازها، نیازهای متغیر است که انسان متناسب با زمان خود باید خودش را با آن ها تطبیق دهد.

نوع دیگری از نیازهای انسان، نیازهای ثابت و تغییرناپذیر است. این نیازها دیگر بر اساس تقاضای هر زمان تغییر نمی کنند و می توان آن ها را نیازهای فرازمانی و فرامکانی نامید؛ به این معنا که در هر برهه از زمان انسان ها همگی به این نیازها به نحو مساوی وابسته اند. به عنوان نمونه گزاره های «عدالت خوب است»، «ظلم بد است» و به طور کل تمامی ارزش های اخلاقی از نیازهای ثابت و تغییرناپذیر انسان است. مطهری معتقد است دستورالعمل های اخلاقی یک نظام کلی فرازمانی و فرامکانی است که در تمامی زمان ها بر یک



منوال است (همان، ص ۱۳۵)؛ به همین دلیل می‌گوید:

«افرادی که می‌گویند تمام احتیاجات بشر متغیر است، اصلاً بشر احتیاج ثابت ندارد، یعنی هیچ چیزی در دنیا نیست که بشر همیشه و در تمام ادوار به آن احتیاج داشته باشد... این همان منطق توده‌ایها، منطق مادی‌هاست. می‌گویند هیچ احتیاجی و هیچ چیزی در دنیا ثابت و باقی نیست. همه چیز در تغییر و تبدیل است، و امور احتیاجی بشر هم در یک زمان مخصوصی پیدا شده و با تغییر زمان از بین می‌رود» (همان، ص ۱۴۴).

همان‌گونه که آشکار است، مطهری نیازهای مربوط به زمان را بنابر تحلیل فلسفی‌اش از زمان با این دستگاه متافیزیکی تبیین می‌کند؛ بنابراین، معنای درست مقتضیات زمان، گاهی به معنای نیازهای حقیقی متغیر انسان است که منطبق بر زمان می‌باشد؛ یعنی در هر جزء زمانی نیازهای مرتبط با آن زمان را باید جست. از سویی برخی از نیازها مانند ارزش‌های اخلاقی فرازمانی و فرامکانی هستند؛ بدین معنا که ثابت و تغییرناپذیرند.

۳-۴. از ثبوت تاسیالیت: تبیین تغییر در دین و معرفت دینی نزد مطهری

از آنچه درباره معنای درست اقتضائات زمانی بیان شد و اینکه برخی نیازها تغییرپذیر و برخی ثابت‌اند، اکنون این پرسش مطرح است که در نگاه مطهری تغییری که در حوزه مسائل مربوط به دین محقق می‌شود، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا این تغییر محدود به معرفت دینی است یا اینکه شامل خود دین هم می‌شود؟ مطهری از یک سو دین و اصول آن را که امری واقعی و حقیقی است، امری ثابت می‌انگارد: «اینجور نیست که واقعیت به حسب استنباط‌ها تغییر بکند» (همان، ص ۳۲۵)؛ اما آیا تمام دین همین امور اصلی است یا شامل امور غیراصلی هم می‌شود؟ بدیهی است که دین دارای فروع نیز هست که همان احکام فقهی مانند نماز، روزه، حج، خمس و... است. حتی اگر بحث، متمرکز بر اصول اصلی دین باشد، آیا بدین معناست که آن‌ها برای همیشه ثابت و تغییرناپذیرند؟ مهم‌تر از آن، آیا فهم ما از این اصول هم همیشه ثابت و تغییرناپذیر است؟ پیش از پاسخ، ابتدا باید منظور از فهم، روشن و قلمروی آن تبیین شود.

مطهری معتقد است فهم و ادراک (منظور همان قوه عاقله و نه ادراک حسی که با حیوان مشترک است)

انسان قوه‌ای است که از طریق آن با دیگر جانداران متمایز است: «فهم کردن یعنی روشن شدن، درک کردن، واضح شدن مطلب برای شخص» (همان، ج ۱۶، ص ۱۳۶).

غیرفهم جان که در گاو و خراست آدمی را عقل و جانی دیگر است

قلمروی فهم از نظری محدود است و تا نقطه مقابل چیزی را نبیند، به وجود آن چیز معرفت پیدا نمی‌کند و این امر مربوط به ساختمان خودفهم و نه شیء مورد شناسایی است (همان، ج ۳، ص ۱۲۴).

باتوجه به معنای فهم و قلمرو آن پرسش آن بود که آیا فهم انسان از واقعیت به طور کل و از دین به طور خاص، بسان خود واقعیت همیشه ثابت است یا اینکه طبیعی سیال دارد؟

با لحاظ کردن مبانی فلسفی مطهری در حوزه اصالت وجود، حرکت جوهری و هستی‌شناسی معرفت در چهارچوب فلسفه صدرایی، روشن می‌شود که همان‌گونه مراتب نازل هستی، به ویژه عالم طبیعت، از سیالیت و پویایی برخوردارند، معرفت نیز در نگاه او متناسب با همین ساختار وجودی، پدیده‌ای ذومراتب و تدریجی تلقی می‌شود. به عبارتی معرفت نیز از نظر او باید دارای مراتب و درجاتی باشد. وی تأکید دارد که معرفت، به ویژه در حوزه‌های مختلف فلسفی و دینی در درجات مختلفی از وضوح و حقیقت قرار دارند: «شناخت انسان از حقیقت، به ویژه در مورد مسائل فطری و دینی، به صورت تشکیکی و در درجات مختلف وجود دارد» (همان، ص ۱۳۵). وی می‌گوید: «معرفت از نظر انسان، امر تشکیکی است، چراکه انسان هیچ‌گاه به تمام حقیقت دست نمی‌یابد و همیشه در حال ارتقا است» (همو، ۱۳۸۲، ص ۹۲).

اما چرا چنین است؟ زیرا اگر معرفت از سنخ وجود دانسته شود (که چنین برداشتی موجه است)، باتوجه به سیالیت و حرکت مراتب نازل هستی، به ویژه عالم طبیعت، معرفت نیز به تبع همان ساختار، امری سیال و پویا خواهد بود. سخنان مطهری در باب وجود کاملاً روشن و واضح است. وی به صراحت بیان می‌کند که وجود و هستی (واقعیت) امری تشکیکی است؛ یعنی دارای مراتب است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۰۸)؛ بنابراین، معرفت نیز چون از سنخ وجود است، امری تشکیکی باید باشد. به تعبیر وی، تشکیک هم در وجود و هم در اتصافات وجود برقرار است (همان، ج ۷، ص ۲۸۸). منظور از اتصافات وجود یعنی «یکی عالم است و یکی عالم تراست» (همان). این عبارت اشاره به تشکیکی بودن معرفت دارد.

از این گذشته، وی گاهی در چهارچوب فلسفه صدرایی اظهار می‌کند که معرفت‌ها در طول زمان تغییر می‌کنند و بر یک منوال نیستند. به عنوان نمونه در جایی بیان می‌کند آنچه که امروز انسان درباره اعجاز قرآن چه از جنبه زیبایی و چه از جنبه علمی کشف می‌کند و واقعاً می‌فهمد... (نه چیزی که از پیش خود بسازند)، بسیار بیش از آن چیزی است که در ده قرن قبل چه از نظر زیبایی و چه از نظر علمی و فکری می‌فهمیده‌اند (همان، ج ۱۷، ص ۲۹۴). همچنین در بخش دیگری، از عباراتی نظیر «مطابق عصر و زمان و فهم خودش» استفاده می‌کند (همان).

معنای این سخن آن است که فهم (معرفت) امروز از دین (قرآن و سنت)، از فهم‌های پیشین، متکامل‌تر است. این همان معنای معرفت‌تشکیکی است که مبتنی بر مبنای فلسفی اصالت وجود است. بر اساس آن، فهم دارای مراتب و درجاتی است که هر مرتبه نسبت به مرتبه قبل از خود از کمال بیشتری برخوردار است؛ هرچند همگی در چارچوب فهم قرار می‌گیرند.

اما به نظر مطهری پارا از این هم فراتر می‌گذارد و تنها به تغییر فهم‌ها و معرفت‌های دینی اکتفا نمی‌کند و گویی در کنار تغییر فهم‌ها، تغییر در خود دین را هم جایز می‌شمارد. «اسلام اصولی دارد که آن اصول ثابت است و تغییر‌پذیر نیست؛ ولی در اسلام جای تغییر هم وجود دارد» (همان، ج ۲۱، ص ۲۸۳).

گاهی منظور از تغییر دین، نسخ است. نسخ عبارت است از: «برداشتن حکمی شرعی به دلیلی شرعی» (زرقانی، ۱۳۸۵، ص ۷۴۸) یا به معنای کشف تمام شدن عمر یک حکم است. بحث ناسخ و منسوخ در قرآن، از آن مباحثی است که معرکه آرای قرآن‌پژوهان بوده است و درباره آن فراوان قلم زده شده است (حسنی واعظ، ۱۳۸۱، ص ۴۳۰).

از نظر مطهری، منظور از تغییر در دین، نسخ نیست؛ چرا که «فرض این است که ضرورت دین اسلام است که این دین از طرف خدا منسوخ نخواهد شد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۱، ص ۲۸۳). «آن تغییری که به هیچ وجه امکان ندارد رخ بدهد، نسخ است» (همان).

وی بی‌درنگ این پرسش را مطرح می‌کند که مگر همه تغییرات باید به صورت نسخ باشد. پاسخ وی منفی است. حال اگر تغییر در دین به معنای نسخ نباشد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ وی پاسخ می‌دهد دین به عنوان یک واقعیت، خودش از درون تغییر می‌کند و معرفت‌شناسان یا مفسران دین تنها

آن تغییرات را کشف می‌کنند؛ نه اینکه بخواهند در آن تغییر ایجاد کنند. این تغییر در دین ناشی از قوه محرکه‌ای است که در درون خود دین وجود دارد. اتفاقاً تغییر فهم‌ها ناشی از تغییر خود دین است؛ نه اینکه تغییر فهم‌ها سبب تغییر در خود دین شود: «اسلام یک نوع رمزی و یک دستگاه متحرکی در داخل خودش قرار داده که خودش از ناحیه خودش تغییر می‌کند؛ نه از ناحیه کسی دیگر که مثلاً علما بیایند تغییر بدهند. علما فقط می‌توانند آن تغییرات را کشف کنند، نه اینکه تغییر بدهند» (همان).

در این عبارت، مطهری به ویژگی خاص دین اسلام اشاره دارد که در آن یک «دستگاه متحرک» یا یک ظرفیت درونی برای تغییر و تطور وجود دارد. منظور او این است تغییر در معرفت دینی اولاً امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است؛ ثانیاً، این تغییر، به نوعی مربوط به پویایی درون‌زا در خود دین است. این پویایی به معنای تغییر در اصول و مبانی دین نیست؛ بلکه به انعطاف‌پذیری در حوزه احکام متغیر دینی اشاره دارد. او به ویژه در حوزه فقه و احکام عملی، معتقد است که برخی از احکام دینی ماهیت متغیر دارند.

وی در این زمینه سه قاعده کلیدی را مطرح می‌کند:

۱. قاعده تزامم: مربوط به مقام اجرا و امثال است و در شرایطی که دو حکم با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند، بر اساس اولویت‌ها یکی از آن‌ها مقدم می‌شود (همان، صص ۲۸۸ تا ۲۹۰).
۲. عنوان ثانویه: امکان عمل به اسلام را در شرایط متغیر فراهم می‌کند؛ مانند احکام اضطراری یا احکام حکومتی که بر اساس شرایط خاص جامعه تغییر می‌کنند (همو، ۱۴۰۳، ص ۷۳).
۳. اختیارات حاکم: در این موضوع، دیدگاه استاد مطهری به دیدگاه شهید صدر نزدیک می‌شود. طبق این دیدگاه، در حوزه «منطقة الفراغ»، حاکم اسلامی اجازه دارد متناسب با شرایط، قوانینی وضع کند که هم‌راستا با اصول کلی اسلام باشد. (همو، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۲۳). او برخی از احکام مانند «سبق و رمایه» را نمونه‌ای از احکام متغیر می‌داند که در چهارچوب اجتهاد پویا، قابل بازنگری است (همان، ص ۱۱۸).

مطمئناً این نگاه مطهری برآمده از مبانی فلسفی او است. مطهری به طور واضح از فلسفه صدرالمتألهین و حرکت جوهری استفاده کرده است و این نگرش را در تحلیل‌های دینی و فلسفی خود به کار برده است. در

دیدگاه او، اسلام نه تنها دینی ثابت و ایستا نیست، بلکه همانند دیگر موجودات و پدیده‌های طبیعی دارای ظرفیت تحول درونی است که از ناحیه خود دین و اصول آن شکل می‌گیرد.

۴. ارزیابی تطبیقی

با توجه به آنچه پیش از این درباره تغییر دین و تغییر معرفت دینی از دیدگاه مطهری بیان شد، به نظر می‌رسد که گویی در چهارچوب تفکر فلسفی صدرایی، همان گونه که واقعیت (وجود) را امری تشکیکی و دارای مراتب می‌داند، دین را نیز به عنوان یک واقعیت دارای مراتب و امری تغییرپذیر لحاظ می‌کند که تغییر آن سبب تغییر در فهم‌ها و معرفت‌های مانیز می‌شود. به عبارتی، دیدگاه مطهری هم شامل تغییر در معرفت دینی و هم تغییر در خود دین می‌شود و از این جهت وی را می‌توان یک تحول‌گرای معرفتی و دینی توأمان نامید. همچنین گویا مطهری یک وحدت‌گرای کثرت‌گرا هم در باب معرفت دینی و هم در باب خود دین است؛ به این معنا که در باب معرفت دینی در عین اینکه اصل معرفت و امکان دستیابی به آن را می‌پذیرد و آن را یکی می‌داند، همین معرفت واحد را دارای مراتبی تلقی می‌کند (وحدت در کثرت معرفتی). همچنین در باب دین، در عین اینکه آن را یک واقعیت واحد در نظر می‌گیرد، آن را امری تشکیکی و دارای مراتب و درجات می‌داند.

همین ویژگی سبب می‌شود دیدگاه مطهری در مسئله تغییرپذیری معرفت دینی و تغییر در دین، با دیگر نواندیشان از جهاتی مشترک و از جهتی تفاوت داشته باشد.

بنابراین، دیدگاه مطهری از دو جهت با دیدگاه‌های دیگر نواندیشان مسلمان مانند سروش، ابوزید، و ارکون اشتراک و از یک جهت افتراق دارد.

۴-۱. جهات مشترک

۴-۱-۱. جهات اول: مسئله تغییر فهم‌ها و تغییر معرفت دینی

همان گونه که بیان شد، از نظر سروش و ابوزید دین، امری ثابت، مقدس و تغییرناپذیر است؛ اما فهم ما از آن امری تاریخی، طبیعی سیال دارد. ارکون نیز که تمرکزش نقد عقل سنتی در پرتو عقل مدرن و بازخوانی سنت بود، بیان کرده است که هر چیز تاریخی‌مند و مکان‌مند، تغییرپذیر و تحول‌پذیر است؛ بنابراین، عقل نیز که طبیعتی تاریخی دارد، تغییرپذیر است و مطلق، مجرد و فرامکانی و فرازمانی نیست؛ بلکه بر اساس

شرایط زمانی و مکانی و لوازم خاصی، طبیعت آن و به تبع آن فهمی که از آن حاصل می‌شود، تغییرپذیر است. با توضیحاتی که پیش‌ازاین بیان شد، آشکار می‌شود که مطهری در این زمینه با این نواندیشان مشترک است؛ چراکه بر اساس مبانی فلسفی وی، که پیش‌ازاین تبیین گردید، همان‌گونه که هستی دارای درجات و مراتبی است و امری سیال تلقی می‌شود، فهم نیز از نظر او می‌بایست مراتب و درجاتی داشته باشد. گفتیم وی به صراحت تأکید داشت که واقعیت امری تشکیکی و دارای مراتب است (همان، ج ۱، ص ۵۰۸)؛ بنابراین، معرفت نیز چون از سنخ وجود است، باید امری تشکیکی باشد؛ بنابراین، طبیعی و بدیهی است که فهم‌ها به ویژه فهم‌های دینی در طول زمان و منطبق بر آن نیز تغییر می‌کنند.

۴-۲-۱. جهت دوم: تأثیر و تأثر معرفت دینی از دیگر معرفت‌هاست

در مسئله تأثیر و تأثر معرفت دینی از دیگر معارف بشری بیان شد که این نواندیشان مسلمان بر بر ارتباط معرفت دینی با سایر معارف بشری (معارف برون دینی) تأکید دارند و برای آن‌ها نوعی تعامل و دادوستد متقابل قائل‌اند. از آنجاکه معرفت‌های برون دینی دستخوش تغییر می‌شوند، معرفت دینی هم در معرض تغییر قرار می‌گیرد. مطهری نیز به صورت فی‌الجمله و موجب جزئیة با این دیدگاه موافق است و معتقد است معرفت دینی هم با دیگر معارف بشری در ارتباط است (ولو اگر این ارتباط به صورت ناچیز باشد) و هم به تبع تغییر در آن معرفت‌ها، تغییر می‌کند. وی قائل است:

«مسلمین علومی را که در فهم و درک قرآن و سنت بدان‌ها نیاز داشتند از قبیل علم قرائت، تفسیر، کلام، فقه، حدیث، نحو، صرف، و... اختراع کردند و اگر اقتباس کردند، اقتباسشان ناچیز بوده است و علومی را که محصول تمدن آن روز و نتیجه مساعی و زحمات ملل دیگر بود، از طبیعی و ریاضی و نجوم و طب و فلسفه و غیره برای خود ترجمه و نقل کردند و بر آن‌ها افزودند» (همان، ج ۱۴، ص ۳۸۴).

این نشان می‌دهد که وی ارتباط معارف دینی با معارف برون دینی را امری مسلم و وقوعی می‌داند؛ بنابراین، معرفت دینی با معارف برون دینی ارتباط دارند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند.

۴-۲-۲. جهت افتراق

نکته‌ی افتراق مطهری در اینجا در مسئله تغییر در خود دین است که گوی وی آن را امری طبیعی و از

ویژگی‌های خود دین برمی‌شمارد. طبیعی است که این دیدگاه درباره دین، ناشی از مبانی فلسفی اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت تشکیکی وجود و دیگر مبانی فلسفی یعنی هستی‌شناسی معرفت تشکیکی وی است.

❁ نتیجه‌گیری

می‌توان گفت مطهری با دیدگاه‌های معتدل در باب تحول دینی و تغییر فهم‌های دینی موافق است. از یک سو، مطهری مانند برخی نواندیشان مسلمان، تغییر در فهم دینی را به عنوان یک امر طبیعی و تابع تحولات تاریخی و زمانی تلقی می‌کند؛ زیرا از دیدگاه وی، حقیقت و معرفت به طور کلی امری تشکیکی و دارای مراتب است. به عبارت دیگر، هر چند اصول دین ثابت و تغییرناپذیر هستند، اما فهم و معرفت انسان از این اصول در طول زمان تغییر می‌کند و درک آن‌ها به تدریج ارتقا می‌یابد.

از سوی دیگر، تفاوت مهم مطهری با دیگر نواندیشان مسلمان در این است که وی تنها به تغییر در فهم و معرفت دینی بسنده نمی‌کند؛ بلکه تغییر در خود دین را نیز ممکن می‌داند. وی با بهره‌گیری از فلسفه صدراپی و اصالت وجود، دین را همچون یک واقعیت سیال و متحرک می‌بیند که به طور درونی در حال تغییر است. این تغییر در دین به دلیل ویژگی‌های خود آن است، نه به دلیل تغییرات خارج از دین یا دست‌کاری انسان‌ها.

این رویکرد مطهری به تغییر دین و معرفت دینی به عنوان یک ویژگی تحول‌پذیر از منظر فلسفی، او را از دیگر نواندیشان مسلمان متمایز می‌کند.

فهرست منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۸۷م)، مفهوم النص، چاپ پنجم، مغرب: المركز الثقافی العربی.
۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۷م)، نقد الخطاب الدینی، چاپ چهارم، قاهره: مکتب مدبولی.
۳. ارکون، محمد، (۱۹۹۳م)، الفكر الاسلامی، نقد و اجتهاد، مترجم: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنیه للكتاب.
۴. ارکون، محمد، (۱۹۹۸م)، قضایا فی نقد العقل الدینی: کیف نفهم الاسلام الیوم، مترجم: هاشم صالح، بیروت: دارالطبیعه.
۵. جهانگللو، رامین، (۱۳۸۴)، موج چهارم، مترجم: منصور گودرزی، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
۶. حسنی واعظ، محمود بن محمد، (۱۳۸۱)، دقائق التأویل و حقائق التزیل، محقق: جویا جهانبخش، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۷. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، (۱۳۷۵)، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدراى شیرازی)، تهران: میراث مکتوب.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، کلام جدید، قم: نهاد نمایندگی رهبری دفتر نشر معارف.
۹. زرقاتی، محمد عبدالعظیم، (۱۳۸۵)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، مترجم: محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۲)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ هشتم.
۱۲. صدرا المتألهین شیرازی، محمدابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. غفاری، سید محمد خالد، (۱۳۸۰)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۴. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، معرفت دینی در بستر زمان و مکان، مجله‌ی نقد و نظر، ۲(۶)، صص ۳۳۲-۲۹۷.
۱۵. لاریجانی، صادق، (۱۳۷۰)، معرفت دینی: نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. مالکی، محمد، بخشایش اردستانی، احمد، (۱۳۹۵)، «بازخوانی سنت و روش شناسی آن در اندیشه‌های محمد ارکون»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، ۱۱(۲)، صص ۱۹۶-۱۷۱.
۱۷. مسعودی، جهانگیر، (۱۳۸۸)، مطهری و نواندیشی دینی، فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی سابق فردوسی مشهد)، دوره ۴۱، شماره ۲، شماره پیاپی ۸۳، صص ۱۷۲-۱۴۹.

۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، *مبانی نظری اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *حکمت اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۱)، *مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. نیکزاد، عباس، (۱۳۸۰)، *تکثرگرایی در قرائت متون دینی از منظر تئوری قبض و بسط*، ماهنامه رواق اندیشه.
23. Dostal, Richard .J. (Ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press.
24. Gadamer, Hans-Georg, (2013). *Truth and method*. A&C Black.
25. Kitcher, Philip. (1980). A priori knowledge. *The Philosophical Review*, 89(1), 3-23.
26. Tillich, Paul. (1957). *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row.
27. Tylor, Edward Burnett. (1871/1970). *Primitive Culture* (Vol. 2). London: John Murray.
28. Wittgenstein, Ludwig. (1953/2009). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). Oxford: Basil Blackwell.



فصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره اول (هفتم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

تحلیل انتقادی تاریخ‌مندانگاری حقوق زنان در قرآن (در اندیشه سروش و ابوزید)

علیرضا یعقوبی^۱ 

محمد عرب صالحی^۲ 



چکیده

نظریه «تاریخ‌مندی قرآن» به عنوان یکی از مهم‌ترین رویکردهای هرمنوتیکی معاصر، مبتنی بر این است که بسیاری از احکام تشریعی قرآن مانند مسائل مرتبط با خانواده و حقوق زنان، نه قوانین ابدی، بلکه راهبردهایی متناسب با شرایط اجتماعی عصر نزول هستند. این دیدگاه، اعتبار دائمی احکام را زیر سؤال می‌برد و بر توجه به روح عدالت محور شریعت به جای صورت تاریخی آن‌ها تأکید دارد. پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی تحلیلی و انتقادی، سه حوزه را بررسی می‌کند: ۱. احکام متمایز حقوق (ارث، دیه، شهادت) ۲. جواز تعدد زوجات ۳. قوامیت مرد و نشوز زن. طرف‌داران تاریخ‌مندی، این احکام را پاسخی تدریجی به جامعه جاهلی دانسته و معتقدند احکام مذکور با تحول شرایط اجتماعی، موضوعیت خود را ازدست داده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد رویکرد تاریخ‌گرا، با دشواری‌های روش‌شناختی و تفسیری مواجه است: اولاً شواهد کافی درون‌متنی ندارد و پیش‌فرض‌های مدرن را بر قرآن تحمیل می‌کند؛ ثانیاً منطق سیستمی حاکم بر حقوق اسلامی و اصل عدالت توزیعی را نادیده می‌گیرد؛ ثالثاً حکمت‌های پایدار جامعه‌شناختی و روان‌شناختی این احکام را به عوامل تاریخی تقلیل می‌دهد. در نهایت، نتیجه این پژوهش این است که احکام مذکور مبتنی بر نظامی منسجم برای حفظ توازن و کارآمدی خانواده هستند و ادعای تاریخ‌مندی آن‌ها از اتقان علمی کافی برخوردار نیست.

واژگان کلیدی: تاریخ‌مندی قرآن، حقوق زنان، عدالت توزیعی، عبدالکریم سروش، ابوزید.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

*تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸

۱. دانش آموخته سطح ۴ رشته تخصصی کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

y9364176356@gmail.com

arabsalehi@iict.ac.ir

۲. استاد گروه منطق فقه دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

 10.22034/ntt.2025.843

استناد به این مقاله: یعقوبی، علیرضا؛ عرب صالحی، محمد، بهار و تابستان ۱۴۰۴، تحلیل انتقادی تاریخ‌مندانگاری حقوق زنان در قرآن (در اندیشه سروش و ابوزید)، آموزه‌های نوین کلامی، ش ۷، صص ۷۹-۱۰۱.

یکی از عمیق‌ترین و پایدارترین چالش‌های فکری که جهان اسلام در دوران مدرن با آن روبرو شده است، چگونگی برقراری نسبت میان نصوص مقدس دینی و الزامات جهان معاصر است. در کانون این چالش، آن دسته از احکام تشریعی قرآن قرار دارند که در نگاه نخست، با مبانی حقوق بشر، اصول برابری خواهانه و هنجارهای اخلاقی مدرنیته در تعارض به نظر می‌رسند. در این میان، نظریه «تاریخ‌مندی قرآن» به عنوان یک رویکرد هرمنوتیکی تأثیرگذار و بحث‌برانگیز، راهکاری افراطی برای حل این تعارض ارائه می‌دهد. این نظریه، که ریشه در مباحث هرمنوتیک فلسفی غرب دارد و برخی نواندیشان مسلمان آن را بسط داده‌اند، مدعی است که گزاره‌های قرآنی را باید به دو دسته تقسیم کرد: ۱. گزاره‌های ارزشی اعتقادی که فراتاریخی و جاودانه‌اند. ۲. گزاره‌های حقوقی اجتماعی که «عصری» و «وابسته به تاریخ» هستند.

نصر حامد ابوزید و عبدالکریم سروش از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان «تاریخ‌مندی قرآن» به شمار می‌روند. این پژوهش با تمرکز بر آرای این دو متفکر، به بررسی و نقد دیدگاه آنان می‌پردازد.

از منظر این دیدگاه، بخش بزرگی از احکام اجتماعی قرآن، محصول تعامل وحی با واقعیت‌های فرهنگی، اقتصادی و معرفتی جامعه بدوی عربستان در قرن هفتم میلادی است. خداوند به زبان قوم و متناسب با ظرفیت‌های فهم و پذیرش آنان سخن گفته است؛ بنابراین، احکام مذکور، نه قوانین ابدی، بلکه راهبردهایی «موقتی» و «تدریجی» برای اصلاح آن جامعه خاص بوده‌اند و اگر شرایط نزول متفاوت بود، این احکام نیز به شکلی دیگر تشریع می‌شدند. بر این اساس، وظیفه مفسر و فقیه امروز، نه تقلید و تکرار صورت ظاهری این احکام، بلکه کشف «روح»، «مقصد» و «غایت» جاودانه آن‌هاست که در مفاهیمی چون عدالت، کرامت انسانی، رحمت و مصلحت عمومی تبلور می‌یابد. تمسک به پوسته تاریخی این قوانین در دنیای امروز، به زعم این گروه، نه تنها به تحقق آن مقاصد عالی (مقاصد الشریعه) نمی‌انجامد، بلکه چهره‌ای ناعادلانه، تبعیض‌آمیز و واپس‌گرا از اسلام به نمایش می‌گذارد (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹؛ همو، ۲۰۲۵، م، ص ۲۱۶).

در مقابل این رویکرد، جریان اصلی و سنتی تفکر اسلامی همواره بر خاتمت دین اسلام، جاودانگی شریعت و فراتاریخی بودن احکام قرآن کریم تأکید داشته است. قائلین به این دیدگاه معتقدند که احکام

الهی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و ثابتی در نفس الامر وضع شده‌اند که با گذر زمان و تغییر فرهنگ‌ها، ماهیت خود را از دست نمی‌دهند. هرگونه تفکیک میان «صورت» و «روح» شریعت که به تعطیلی عملی نص منجر شود، نوعی تأویل غیرمجاز و خروج از ضوابط فهم دین تلقی می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۹؛ فخر رازی، ج ۲، ص ۳۴۸؛ همان، ج ۱۲، ص ۴۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۹؛ همان، ج ۸، ص ۶۱).

پیشینه تحقیق

انگاره تاریخ‌مندی، مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، وحی‌شناختی، انسان‌شناختی و زبان‌شناختی دارد که در آثار مختلف بررسی شده است. همچنین برخی آثار به نقد این نظریه با رویکردهای خاص پرداخته است. از جمله آثاری که به بررسی و نقد این نظریه پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: «تاریخی‌نگری و دین» اثر محمد عرب صالحی؛ «نقد نظریه آقای سروش در زمینه تاریخ‌مندی قرآن» اثر علی نصیری؛ «تبیین و نقد آراء امینه ودود در حیطه تاریخی‌نگری قرآن» اثر طاهره سترگ و مرضیه محمص.

همچنین درباره حقوق زنان و احکام اسلامی قرآنی آنان نیز منابع زیادی نوشته شده است، مانند: «نظام حقوق زن در اسلام» اثر شهید مطهری؛ «زن در آینه جلال و جمال» اثر عبدالله جوادی آملی؛ «حکایت جنسیت: نظام حقوق مرد و زن در اسلام» در دو جلد، اثر محمد حسن وکیلی؛ «حق متفاوت بودن» مقاله فاطمه دردانه. همان‌گونه اکثر مفسران نیز ذیل آیات الاحکام مورد بحث در قرآن، به این امور پرداخته‌اند.

آنچه امتیاز پژوهش حاضر از سایر پژوهش‌ها به شمار می‌آید، بررسی مصداقی احکام مذکور نسبت به زنان در قرآن و رابطه آن با ادعای تاریخ‌مندی قرآن است.

این مقاله بر آن است تا با تمرکز بر چالش برانگیزترین مصادیق که قائلان به تاریخ‌مندی در حوزه حقوق زنان به آن‌ها استناد می‌کنند، به تحلیلی عمیق و نقدی منصفانه از مبانی، استدلال‌ها و پیامدهای این نظریه بپردازد. سه حوزه محوری که محور اصلی این مناقشه را تشکیل می‌دهند و در این پژوهش به تفصیل بررسی خواهند شد، عبارت‌اند از:

۱. احکام متمایز حقوقی: بررسی دقیق فلسفه و حکمت تفاوت در سهم الارث، میزان دیه و اعتبار

شهادت میان زن و مرد؛

۲. ساختار نهاد خانواده: تحلیل جواز تعدد زوجات برای مردان و نقد دیدگاه تاریخ‌مندی در خصوص منسوخ‌شدن آن؛

۳. روابط قدرت و مدیریت درون خانواده: بازخوانی مفهوم «قوامیت» مرد بر زن و تحلیل راهکارهای قرآنی برای مواجهه با پدیده «نشوز».

فرضیه محوری این تحقیق آن است که رویکرد تاریخ‌گرا به دلیل غلبه نگاه تجزیه‌ای و جزئی‌نگر، غفلت از منطق کل‌نگر و سیستمی حاکم بر نظام حقوقی اسلام، و تحمیل پیش‌فرض‌های برون‌دینی، قادر به تبیین دقیق و عادلانه فلسفه این احکام نیست و در نتیجه، تحلیل آن اتقان لازم ندارد. این پژوهش در صدد است تا نشان دهد که این احکام در چهارچوب یک منظومه به هم پیوسته از حقوق و تکالیف، معنای عادلانه و کارکرد پایدار خود را بازمی‌یابند و تقلیل آن‌ها به احکام موقتی، حاصل درک ناقص از این سیستم یکپارچه است.

این پژوهش به این دو پرسش پاسخ می‌دهد:

۱. مصادیق و شواهد ادعای قائلان به تاریخ‌مندی حقوق زنان در قرآن کدام است؟ وجه استدلال آنان چیست؟

۲. بر اساس ادله عقلی و نقلی و ساختارشناسی زنان، این نظریه و ادله آنان چگونه ارزیابی می‌شود؟

۱. رابطه حقوق زنان با تاریخ‌مندی قرآن

موضوع حقوق زن همواره یکی از حوزه‌های چالش‌برانگیز در تقابل گفتمان‌های مدرن و سنت دینی بوده است. در غرب، جنبش‌های دفاع از حقوق زنان عمدتاً در واکنشی به شرایط نامطلوب اجتماعی، اقتصادی و نگاه ابزاری به زن در برخی نهادهای حاکمیتی و صنعتی شکل گرفت. محور اصلی این جنبش‌ها، که بعدها در قالب تفکر فمینیستی تئوریزه شد، بر اصل «برابری» حقوقی و اجتماعی زنان با مردان استوار بود و هرگونه تمایز در این زمینه را مصداق ظلم و تبعیض می‌دانست.

سازمان ملل متحد، این رویکرد را در عرصه بین‌المللی با عنوان «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان» در سال ۱۹۷۹ میلادی در ضمن ۳۰ ماده تدوین و تصویب کرد. این کنوانسیون که از سال ۱۹۸۱

لازم الاجراشد و بیش از ۱۷۵ کشور به آن پیوستند، به مثابه یک استاندارد جهانی برای ارزیابی وضعیت حقوق زنان درآمد (فضائی، ۱۳۸۵، ص ۵۹).

در پی تصویب این میثاق، نظام حقوقی اسلام از منظر تطبیقی در معرض نقد و پرسش قرار گرفت. منتقدان با استناد به برخی احکام فقهی، ادعا کردند که علی رغم آسیب پذیری بیشتر زن و نیاز او به حمایت مضاعف، عدالت و کرامت انسانی زن در نظام حقوقی اسلام به طور کامل تضمین نشده است. از جمله احکامی که به عنوان مصادیق این رویکرد تمایزآمیز ذکر شده است، تفاوت زنان در ارث و دیه و شهادت، جواز تعدد زوجات برای مردان، قوامیت مرد و حکم نشوز زنان است (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹؛ همو، ۲۰۲۵، ص ۲۱۶).

کانون تمرکز این پژوهش نه بر جنبه فقهی حقوقی این مباحث، بلکه تحلیل این احکام و حقوق و نیز بررسی رابطه آن ها با ادعای تاریخ‌مندی قرآن است. قائلان به تاریخ‌مندی قرآن معتقدند که چنین قوانینی، متناسب با فرهنگ و شرایط اجتماعی عصر نزول و باتوجه به نگاه جامعه عرب آن عصر به زنان و جایگاه آنان بوده، امروزه فاقد اعتبار است. قرآن در دورانی این احکام را برای زنان قرار داده است که آنان نه تنها از منظر اجتماعی حقوق مالی نداشتند، بلکه خود نیز کالایی برای مردان به شمار می آمده‌اند؛ براین اساس، اسلام با راهبردهایی «موقتی» و «تدریجی» در صدد اصلاح گام به گام این نگاه نادرست بوده است و مسئله تساوی کامل حقوق زنان با مردان، گام‌های بعدی این حرکت است که امروزه می‌تواند تحقق یابد.

۲. تحلیل انتقادی دعوی تاریخ‌مندی در احکام متمایز حقوقی زنان (ارث، دیه و شهادت)

طرف‌داران نظریه تاریخ‌مندی احکام، همواره با استناد و استشهاد به این دسته از احکام، که تفاوت‌های صریح و کمی میان حقوق زن و مرد برقرار می‌کند، کوشیده‌اند تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ مردسالار عصر نزول را اثبات کنند.

سه حکم بنیادین در این زمینه عبارت‌اند از: ۱- تفاوت در سهم الارث ۲- دیه ۳- اعتبار شهادت. نص قرآنی «لِّلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثٰی» (نساء/۱۷)، قاعده کلی تفاوت در ارث را تثبیت می‌کند. در باب دیه، گرچه نص صریح قرآنی وجود ندارد، اما استناد به آیه قصاص «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ وَالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثٰی بِالْأُنْثٰی» (بقره/۱۷۸) و شهرت روایی و فقهی فریقین،

منجر به تثبیت حکم نصف بودن دیه زن نسبت به مرد شده است. در حوزه شهادت نیز، آیه ۲۸۲ سوره بقره، شهادت دوزن را معادل شهادت یک مرد در امور مالی و دین قرار داده است: «وَاسْأَشْهُدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» (بقره/۲۸۲).

۱-۲. تبیین تفصیلی و مشروح دیدگاه قائلان به تاریخ‌مندی

رویکرد تاریخ‌گرایان احکام را نه به عنوان تشریعاتی ابدی، بلکه به مثابه اصلاحاتی «عصری» و «تدریجی» در چارچوب فرهنگ و مناسبات اجتماعی عصر نزول تفسیر می‌کند. استدلال اصلی این دیدگاه بدین تقریب است: در جامعه‌ای که زن فاقد هرگونه اهلیت حقوقی و مالکیت مستقل بود، قرآن با اعطای نصف حقوق مرد، گامی انقلابی در جهت احقاق حقوق زنان برداشت. این اقدام، یک راهبرد حکیمانه برای تعدیل تدریجی یک ساختار عمیقاً مردسالار بود تا جامعه آن روز را برای پذیرش مراحل بعدی اصلاحات آماده سازد و آن را تا مرحله تساوی حقوق زنان با مردان پیش برد.

نصر حامد ابوزید در این باره تصریح می‌کند: «اسلام در شرایطی که زنان از تمام حقوقشان محروم بودند، نصف حقوق مرد را به زن داد... پذیرفته نیست که اجتهاد در همان حدودی بماند که وحی در آن مانده بود؛ در غیر این صورت ادعای صلاحیت دین برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها ادعایی باطل می‌نماید» (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹؛ همو، ۲۰۲۵، ص ۲۱۶).

از این منظر، توقف در مرحله «نصف بودن» و تعلق آن به عنوان حکمی فراتاریخی، به معنای خیانت و نادیده‌گرفتن «روح» و «مقصد» شریعت (حرکت به سوی عدالت و برابری کامل) و اصرار متعصبانه به «صورت» و پوسته تاریخی آن است. این مانند پزشکی است که برای بیمار تب‌دار در مرحله حاد بیماری، داروی A را تجویز می‌کند و در مرحله نقاهت، داروی B. اصرار بر مصرف داروی A در مرحله نقاهت، نه تنها مفید نیست، بلکه مضر است. بنابراین، احکام مذکور بهترین شواهد برای اثبات این مدعا هستند که قوانین حقوقی قرآن، متناسب با ظرفیت‌های یک دوران خاص وضع شده است و امروزه باید در پرتو تحولات اجتماعی و با هدف تحقق عدالت، بازنگری شوند.

از قوی‌ترین استدلال‌های این دیدگاه، وابستگی حکم به علت وجودی و موضوع آن (قاعده «الحکم یدور مع علته وجوداً و عدماً») است. آن‌ها معتقدند علت این تمایز حقوقی، عدم استقلال اقتصادی زنان و

وابستگی کامل مالی آن‌ها به مردان (پدر، شوهر، برادر) در ساختار اجتماعی آن دوران بوده است. از آنجا که مرد، مسئولیت کامل تأمین هزینه‌های خانواده را بر عهده داشت، طبیعی بود که سهم بیشتری از منابع مالی (ارث) را دریافت کند؛ اما امروزه با تحولات گسترده اجتماعی، مشارکت فعال زنان در عرصه‌های اقتصادی و کسب استقلال مالی، «علت» و «موضوع» این حکم از میان رفته است. وقتی زنان پایه‌پای مردان کار می‌کنند و در تأمین هزینه‌ها سهم هستند، دیگر هیچ توجیه منطقی و عادلانه‌ای برای تفاوت در سهم الارث وجود ندارد. بر اساس قاعده عقلی و فقهی «حکم دایر مدار علت خود است»، با از بین رفتن علت، حکم نیز باید مرتفع شود. همین منطق بر دیه و شهادت نیز حاکم است؛ دیه کمتر به دلیل نقش اقتصادی کم‌رنگ‌تر زن در آن جامعه بود و اعتبار شهادت دوزن معادل یک مرد، به دلیل عدم مشارکت زنان در فعالیت‌های عمومی، تجاری و حقوقی و در نتیجه، عدم آشنایی و دقت آن‌ها در این امور بوده است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۵، ص ۷۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۶؛ ابوزید، ۱۳۸۳، صص ۳۰۷ تا ۳۱۰)

۲-۲. نقد و تحلیل مبانی و استنادات

اگرچه این تحلیل در نگاه اول، منطقی و راه‌گشا به نظر می‌رسد، اما با مداقه در مبانی روش‌شناختی و محتوایی آن، چالش‌های جدی و بنیادینی آشکار می‌شود.

۲-۲-۱. تحمیل پیش‌فرض برون‌متنی و فقدان شاهد درون‌دینی (ضعف روش‌شناختی)

مهم‌ترین و بنیادین‌ترین ضعف این رویکرد، تحمیل یک پیش‌فرض غایت‌شناسانه و تکامل‌گرایانه بر متن قرآن است. این پیش‌فرض که «تاریخ بشر الزاماً به سوی تساوی کامل و یکسان‌انگاری حقوقی حرکت می‌کند و دین نیز باید با این حرکت همراه باشد»، یک انگاره مدرن و برون‌دینی است. ادعای «تدریجی بودن احکام با قصد رسیدن به تساوی کامل در آینده» (ابوزید، ۱۳۸۳، صص ۳۰۷ تا ۳۱۰) یک ادعای بزرگ است که باید مستند به دلیلی از سوی خود شارع (قرآن یا سنت قطعی) باشد؛ در حالی که نصوص مربوط، مانند آیه ۱۱ سوره نساء و عبارت «فَرِیضَةٌ مِنَ اللَّهِ» (واجب معین از سوی خدا) بر دوام حکم تأکید دارد و فاقد هرگونه قید زمانی است. لحن آیات، قطعی، عام و جهان‌شمول است. در اصول فقه اسلامی برای اثبات تخصیص یا نسخ ضمنی یک حکم عام و صریح، دلیل یا قرینه‌ای هم‌سطح آن لازم است. در اینجا، چنین قرینه‌ای وجود ندارد و این پیش‌فرض، صرفاً برآمده از نظام ارزشی مدرن است که بر متن تحمیل شده است؛ نه آنکه از درون آن استخراج شود.



۲-۲-۲. مغالطه نگاه جزئی نگر و ضرورت حیاتی نگرش سیستمی به عدالت

این رویکرد با تحلیل جزیره‌ای و منفک این احکام از درک منطق کل نگر و سیستمی حاکم بر نظام حقوقی، اقتصادی و خانوادگی اسلام غفلت می‌کند. این احکام، قطعات یک پازل بزرگ و به هم پیوسته هستند و معنای عادلانه خود را تنها در ارتباط ارگانیک با سایر قطعات می‌یابند. فلسفه این تمایزات، نه بر مبنای «تبعیض ارزشی» (که زن را از نظر ذاتی و انسانی فروتر از مرد بدانند)، بلکه بر پایه یک «نظام متوازن و یکپارچه از حقوق و تکالیف» استوار است.

برای فهم این سیستم، باید به ساختار حقوقی اقتصادی خانواده در اسلام توجه کرد:

تکالیف انحصاری اقتصادی مرد:

۱. بر مرد واجب است که مهریه را به عنوان هدیه‌ای الزامی و بلاعوض به زن بپردازد. او به تأمین کامل نفقه (شامل تمام هزینه‌های متعارف زندگی از قبیل خوراک، پوشاک، مسکن، درمان و...) برای همسر و فرزندان مکلف است، حتی اگر همسرش ثروتمندترین فرد باشد. در مواردی، نفقه والدین و خویشاوندان نیازمند نیز بر عهده مرد است. او مسئول اصلی و ستون اقتصادی خانواده است.

۲. حقوق و استقلال کامل اقتصادی زن: زن هیچ‌گونه مسئولیت مالی در قبال خود و خانواده ندارد. مالکیت او بر اموالش (شامل مهریه، ارث، درآمد شخصی و...) کاملاً مستقل و محفوظ است و مرد حق هیچ‌گونه تصرف یا دخالتی در آن را بدون رضایت او ندارد. ثروت زن، یک سرمایه خالص و پس‌انداز شخصی برای اوست.

۳. منطق توزیعی در ارث: حال با در نظر گرفتن این ساختار دوگانه، سهم دوبرابری مرد در ارث، نه یک امتیاز ویژه، بلکه ابزاری برای ایفای مسئولیت‌های چندبرابری اوست. سهم الارث مرد عملاً به چرخه اقتصادی خانواده بازمی‌گردد و برای همسر و فرزندان (که زن نیز جزء آنهاست) هزینه می‌شود؛ در حالی که سهم الارث زن به صورت سرمایه خالص و شخصی برای او باقی می‌ماند؛ بنابراین، نظام مذکور مبتنی بر اصل «عدالت توزیعی» است که در آن، منابع متناسب با مسئولیت‌ها توزیع می‌شود، نه اصل «تساوی حسابی» که به مسئولیت‌ها بی‌توجه است. در واقع، اگر با وجود این تکالیف سنگین و انحصاری مرد، سهم الارث او با زن برابر بود، این

خود عین بی عدالتی و ظلم در حق مرد به حساب می‌آمد (ر.ک: وکیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۱۶).

امام صادق علیه السلام در علت تفاوت مرد با زن در ارث و نفقه فرمودند: «إِنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَ عَلَيْهَا جِهَادٌ وَلَا نَفَقَةٌ وَلَا مَعْقَلَةٌ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الرَّجَالِ، فَلِذَلِكَ جُعِلَ لِلْمَرْأَةِ سَهْمٌ وَلِلرَّجُلِ سَهْمَانِ»؛ «جهاد و نفقه و عاقله^۱ بر زن واجب نیست؛ ولی بر مرد واجب است، بنابراین برای زن یک سهم و برای مرد دو سهم قرار داده شده است» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۲۷۵).

در نقل دیگری امام رضا علیه السلام درباره علت تفاوت ارث زن و مرد فرمودند: «زن وقتی که شوهر کرد، مالی به عنوان مهریه می‌گیرد و هزینه زندگی وی بر عهده مرد است و مرد باید نفقه و سایر مخارج زن را بدهد؛ ولی بر عهده زن چیزی نیست و به این جهت، حق مرد بیشتر است» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۹۵).

بنابراین، به تصریح روایات تفاوت در ارث به دلیل تفاوت در تکالیف اقتصادی (جهاد، نفقه، دیه عاقله) است. منتقدان این نگاه، این احکام را به «ارزش» ذاتی انسان پیوند می‌زنند (نصف بودن دیه رابه معنای نصف بودن ارزش انسانی زن می‌دانند)؛ درحالی که از منظر فقهی، این احکام ناظر بر «کارکرد» و «نقش‌های اجتماعی - اقتصادی» افراد است و یک نظام حقوقی منسجم را تشکیل می‌دهد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۵).

۲-۳. تعمیم نادرست قاعده «نصف بودن» و نادیده گرفتن استثنائات پر تعداد و معنادار

این تصور که «ارث زن همیشه و همه جا نصف مرد است» یک ساده‌سازی افراطی و تعمیم غیردقیق است که واقعیت پیچیده فقه ارث را نادیده می‌گیرد. با بررسی دقیق مسائل ارث، درمی‌یابیم که حالات متعددی وجود دارد و نشان می‌دهد که این قاعده صادق نیست:

موارد تساوی سهم زن و مرد: در حالتی که متوفی فرزند داشته باشد، سهم پدر و مادر او هر دو یکسان و معادل یک ششم است (نساء/۱۱). همچنین، سهم خواهر و برادر مادری (گالاله امی) به طور مساوی میانشان تقسیم می‌شود (نساء/۱۲).

۱. مراد از عاقله آن است که اگر قاتلی به خطا کسی را بکشد و مالی برای پرداخت دیه نداشته باشد، پنجاه نفر از مردان قبیله قاتل پول دیه او را میدهند؛ این بر زنان واجب نیست.

موارد بیشتر بودن سهم زن از مرد: در برخی مسائل، سهم زن از سهم مرد بیشتر می‌شود؛ برای مثال، اگر زنی فوت کند و ورثه او صرفاً شوهر و دو دختر باشند، شوهر یک چهارم و دو دختر مجموعاً دو سوم ارث می‌برند. در اینجا سهم هر دختر (که یک سوم کل ارث است) از سهم شوهر (که یک چهارم است) به وضوح بیشتر است.

مواردی که زن ارث می‌برد ولی مرد هم رتبه او ارث نمی‌برد: حالتی که ورثه متوفی، یک دختر و یک نوه پسری (پسر پسر متوفی) باشند. در اینجا دختر به عنوان فرزند طبقه اول ارث می‌برد؛ ولی نوه پسری به دلیل وجود طبقه نزدیک‌تر، ارث نمی‌برد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۳۴۶ - ۳۴۷).

وجود این استثنائات پرتعداد و معنادار نشان می‌دهد که معیار اصلی در تقسیم ارث، صرفاً «جنسیت» نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از عوامل پیچیده و عقلانی، مانند میزان قرابت و نزدیکی به متوفی، جایگاه نسلی (معمولاً نسلی که تازه زندگی را شروع می‌کند، سهم بیشتری برای تأمین آینده‌اش می‌برد) و از همه مهم‌تر، بار مسئولیت اقتصادی که هر یک از وراث در آینده بر دوش خواهند داشت، در تعیین سهام نقش اساسی دارند.

۲-۲-۴. تحلیل ماهیت شهادت؛ تکلیف اجتماعی در برابر امتیاز فردی

در آیه ۲۸۲ سوره بقره (آیه دین)، در خصوص شهادت بر دیون و معاملات مالی، شهادت دوزن معادل یک مرد قرار داده شده است. خود آیه بلافاصله حکمت آن را به روشنی بیان می‌کند: «أَنَّ تَضَلُّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى؛ تا اگر یکی از آن دو [به دلیل دوری از این فضاها] فراموش کرد یا دچار خطا شد، دیگری به او یادآوری کند» (بقره/۲۸۲).

۱. شهادت، تکلیف است نه امتیاز: شهادت در نظام حقوقی اسلام، یک حق یا امتیاز شهروندی نیست که تفاوت در آن به معنای تبعیض در ارزش انسانی باشد؛ بلکه یک تکلیف و مسئولیت اجتماعی سنگین برای کمک به احقاق حق است.

۲. حکمت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی: در جامعه عصر نزول و بسیاری از جوامع تا کمی قبل‌تر از دوران کنونی^۱، زنان به طور طبیعی و غالباً کمتر درگیر پیچیدگی‌های فنی قراردادهای مالی،

۱. ورود زنان در جوامع امروزی به مسائل اجتماعی هم به دستور اسلام نیست و البته بودنش در اجتماع و برخی مشاغل سخت معلوم نیست به نفع آنان باشد. طبق احکام اسلام رفع نیازهای مالی زنان بر عهده مردان است.

تجاری و حقوقی بودند. تمرکز بیشتر ذهن و روان زن بر امور عاطفی و تربیتی خانواده، به طور طبیعی ممکن بود دقت و حافظه او را در جزئیات خشک و فنی معاملات تحت تأثیر قرار دهد. این تبیین، ناظر بر یک واقعیت غالبی اجتماعی و تفاوت در حوزه‌های تمرکز است، نه یک نقص ذاتی در خلقت زن. هدف شارع، حداکثرسازی دقت و کاهش خطا در شهادت برای حفظ حقوق دیگران بوده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۳۵۷ و ۳۷۴).

۳. اعتبار شهادت زنان در امور مرتبط به آنان: این حکم به هیچ وجه به معنای بی اعتباری شهادت زن نیست. در اموری که مختص زنان است و مردان به آن راهی ندارند (مسائل مربوط به زایمان، بکارت، عیوب پنهان زنان و رضاع)، شهادت یک زن به تنهایی و بدون نیاز به ضمیمه، معتبر و ملاک صدور حکم است (دردانه، ۱۳۷۸، ص ۵۹). این خود نشان می دهد که شارع، شهادت را متناسب با حوزه تخصص، تجربه و سبک زندگی افراد، معتبر دانسته است.

۲-۲-۵. کارکرد جبرانی دیه و مغالطه ارزش گذاری ذاتی انسان

دیه در فقه اسلامی، «بهای نفس» یا «ارزش انسان» نیست. ارزش انسان ها در پیشگاه خداوند به تقواست و قابل قیمت گذاری مادی نیست. دیه در وهله نخست، یک «جبران خسارت مادی و اقتصادی» است که از فقدان یک عضو فعال جامعه به خانواده و بازماندگان او وارد می شود. از آنجاکه در نظام حقوقی اسلام، مسئولیت اقتصادی و تأمین معاش خانواده به طور انحصاری بر عهده مرد است، فقدان او خسارت اقتصادی بسیار سنگین تری را بر پیکره خانواده تحمیل می کند. دوبرابر بودن دیه مرد، ابزاری برای حمایت مالی از بازماندگان او (که شامل همسر، مادر و دخترانش نیز می شود) و جبران خلأ اقتصادی عظیمی است که با ازدست رفتن او ایجاد می شود. این حکم نیز کاملاً در چهارچوب همان نگرش سیستمی و مبتنی بر عدالت توزیعی فهم می شود و ربطی به ارزش ذاتی زن و مرد ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۴).

بنابراین، نظام مذکور به صورت سیستمی عمل می کند:

۱. در صورت فوت مرد، دیه کامل به ورثه او تعلق می گیرد تا زنان خانواده (به عنوان همسر، مادر یا دختر) که تحت تکفل اقتصادی او بوده اند، از پشتوانه مالی بیشتری برای ادامه زندگی برخوردار شوند.

۲. در صورت فوت زن، دیه او به ورثه اش، از جمله همسر و فرزندان او تعلق می‌گیرد.

۳. در هر دو حالت، زنان به عنوان بخشی از ساختار خانواده، از منافع اقتصادی دیه بهره‌مند می‌شوند. به عبارتی، این حکم نه برای متضرر کردن زنان، بلکه برای حفظ توازن اقتصادی خانواده در شرایط بحرانی طراحی شده است؛ بنابراین، تمرکز بر مبلغ دیه یک فرد به صورت منفرد و بدون در نظر گرفتن جریان این مبلغ در نظام حقوق و تکالیف خانواده، تحلیلی ناقص و تقلیل‌گرایانه خواهد بود.

۳. تحلیل انتقادی دعوی تاریخ‌مندی در حکم تعدد زوجات

حکم جواز تعدد زوجات برای مردان تا سقف چهار همسر دائم، مشروط به رعایت عدالت، از مسلمات فقه اسلامی است که مستند به کتاب، سنت و اجماع است. آیه سوم سوره نساء به صراحت به این موضوع اشاره دارد: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...» (نساء/۳). این حکم دینی، یکی دیگر از احکام چالش‌برانگیز است که از سوی طرف‌داران تاریخ‌مندی به عنوان یک حکم کاملاً موقت و بافت‌مند معرفی می‌شود.

۳-۱. تبیین دیدگاه قائلان به تاریخ‌مندی

این دیدگاه معتقد است که جواز تعدد زوجات، نه یک تشریع ابتدایی و تأسیسی، بلکه یک راهبرد اصلاحی، تحدیدی و کاملاً زمینه‌مند نسبت به عرف رایج و بی‌قید چندهمسری در عصر جاهلیت بوده است. استدلال آن‌ها چندلایه و به هم پیوسته است:

راهبرد تدریجی در محدودسازی و سامان‌دهی عرف جاهلی: در دوران جاهلیت، مردان هیچ محدودیتی در تعداد همسران نداشتند (هشت، نه همسر) و این امر منجر به بی‌عدالتی‌های فراوان در حق زنان می‌شد. قرآن با تعیین سقف «چهار همسر»، به این عرف لجام‌گسیخته نظم بخشید و آن را به شدت محدود کرد. این اولین گام در جهت اصلاح بود.

راهکاری برای یک بحران اجتماعی خاص: آیه سوم سوره نساء که به این موضوع می‌پردازد، با عبارت «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ...»؛ «و اگر می‌ترسید که نتوانید عدالت را درباره دختران یتیم رعایت کنید...» آغاز می‌شود. طرف‌داران تاریخ‌مندی با استناد به صدر آیه و شأن نزول آن، معتقدند

که این حکم اساساً برای حل مشکل زنان بیوه و دختران یتیمی وضع شد که پس از جنگ‌های متعدد (مانند جنگ احد که مردان زیادی در آن کشته شدند) بی سرپرست و آسیب پذیر شده بودند (ودود، ۱۳۹۳، ص ۸۳ و ۱۴۹ تا ۱۵۲). این حکم راهی برای حمایت اجتماعی و اقتصادی از آنان و جلوگیری از فساد در جامعه بود، نه یک اصل کلی برای همه زمان‌ها (ابوزید، ۲۰۲۵، ص ۲۱۶).

شرط عدالت، شرطی تعلیقی و عملاً ناممکن: قرآن جواز تعدد زوجات را به شرط بسیار دشوار «رعایت عدالت» میان همسران مقید کرده است. از سوی دیگر، در آیه ۱۲۹ همان سوره به صراحت می‌فرماید: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ»؛ «و شما هرگز نمی‌توانید [از نظر محبت قلبی] میان زنان به عدالت رفتار کنید، هرچند که بر آن اصرار ورزید» (نساء/۱۲۹). از منظر این گروه، جمع این دو آیه به این معناست که خداوند با قراردادن شرطی که خود تحقق آن را محال می‌داند، به شیوه‌ای بلاغی و هوشمندانه، جامعه را به سمت تک همسری به عنوان وضعیت مطلوب و نهایی سوق داده است. این یک «نسخ تدریجی» و هوشمندانه است.

تغییر شرایط اجتماعی و انتفای موضوع: با تغییر شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، و از بین رفتن زمینه اصلی صدور حکم (یعنی وجود انبوه زنان بی سرپرست و فقدان نهادهای حمایتی دولتی)، این جواز نیز موضوعیت خود را از دست می‌دهد. اصرار بر اجرای آن در دنیای امروز، موجب فروپاشی خانواده‌ها و آسیب‌های روحی به زنان و کودکان می‌شود و با مقاصد کلی شریعت در تضاد است.

۳-۲. خطای روش شناختی در تفسیر آیه و تعمیم ندادن شأن نزول

محدود کردن حکم به ازدواج با دختران یتیم، ناشی از فهم نادرست ساختار و سیاق آیه است. معنای آیه چنین است: «اگر شما از ازدواج با دختران یتیمی که تحت سرپرستی شما هستند می‌ترسید [که مبادا به دلیل ضعف و بی‌کسی آن‌ها، مهریه و حقوقشان را پایمال کنید و عدالت را در حقشان رعایت نکنید]، پس به جای این کار پرخطر از زنان دیگر که برایتان پاک و حلال است، دو یا سه یا چهار همسر اختیار کنید». بنابراین، آیه نه تنها حکم را به یتیمان محدود نمی‌کند، بلکه ازدواج با زنان دیگر را به عنوان بدیلی برای پرهیز از بی‌عدالتی در حق یتیمان مطرح می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۶۷). بر اساس قاعده اصولی «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»، شأن نزول خاص، هیچ‌گاه عمومیت حکم را از بین نمی‌برد؛ مگر آنکه قرینه قطعی بر تخصیص وجود داشته باشد که در اینجا وجود ندارد.



۳-۳. نقد روش شناختی: نارسایی تبیین «حمایت از ایتام» در جواز تعدد زوجات

یکی از استدلال‌های مطرح شده در این باب، رسیدگی به وضعیت دختران یتیمی است که در اثر جنگ‌ها و ازدست دادن پدرانشان، بی سرپرست مانده‌اند. این دیدگاه با اشکالات بنیادین مواجه است و با واقعیات و اقتضائات اجتماعی نیز سازگاری ندارد. به بیان دیگر، مشخص نیست که ازدواج با یک دختر یتیم به عنوان همسر دوم، سوم یا چهارم، چگونه می‌تواند به خودی خود، گرهی از مشکلات عاطفی و اجتماعی ناشی از فقدان پدر بگشاید. راهکار منطقی برای حمایت از چنین دختری، توصیه به محبت، پرهیز از ستم در حق او و تأمین نیازهای اقتصادی اوست. این امور، مصداق حقیقی «احسان به یتیم» هستند و صرف افزودن او به جمع همسران یک مرد، دور از چنین عنوانی است.

همچنین این راهکار در وهله نخست با وضعیت همسران بی سرپرست آنان (زنان بیوه) تناسب دارد، نه دخترانشان؛ زیرا از جهت یتیم بودن و نیاز به حمایت داشتن، تفاوتی ماهوی میان دختری که پدرش در جنگ کشته شده و دختری که پدرش به دلایل دیگر از دنیا رفته است، وجود ندارد و نمی‌توان این حکم را صرفاً به دسته اول محدود کرد.

۳-۴. تفسیر نادرست و تقطیع شده از «شرط عدالت»

جمع میان دو آیه (آیه ۳ و آیه ۱۲۹ سوره نساء) کلید فهم دقیق این حکم است و دیدگاه تاریخ‌گرا با تقطیع معنا، به نتیجه‌ای نادرست می‌رسد. مفسران تقریباً اتفاق نظر دارند که این دو آیه به دو نوع متفاوت از عدالت اشاره دارند:

عدالت در آیه ۳: این عدالت که شرط جواز تعدد زوجات است، عدالت در رفتار عملی، حقوقی و مادی است (مانند تقسیم برابر در نفقه، مسکن، و حق هم خوابگی). این نوع عدالت، امری ممکن و در حیطه اختیار انسان است و مرد شرعاً موظف به رعایت آن است.

عدالت در آیه ۱۲۹: این عدالت که تحقق آن ناممکن دانسته شده است، عدالت در محبت، تمایلات قلبی و عواطف درونی است که ذاتاً از اختیار و کنترل انسان خارج است. هیچ انسانی نمی‌تواند قلب خود را مجبور کند که دو نفر را دقیقاً به یک اندازه دوست داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۰۱).

ادامه آیه ۱۲۹ این موضوع را به کمال وضوح تبیین می‌کند: «...فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا

كَالْمُعَلَّقَةِ»؛ «...پس [چون عدالت قلبی ممکن نیست، حداقل] تماماً به سوی یکی متمایل نشوید که دیگری را به صورت بلا تکلیف و معلق رها کنید»؛ یعنی خداوند می‌فرماید چون عدالت قلبی ممکن نیست، مراقب باشید که این تمایل قلبی شما را به بی‌عدالتی عملی نکشاند؛ بنابراین، آیه دوم نه تنها حکم اول را نسخ یا تضعیف نمی‌کند، بلکه آن را تکمیل کرده، شیوه اجرای عادلانه آن را تبیین می‌کند و یک هشدار اخلاقی جدی به مردان می‌دهد.

۳-۵. تعدد زوجات؛ راهکاری برای بحران‌های جمعیتی

تقلیل فلسفه این حکم به شرایط جنگی عصر نزول، به معنای نادیده گرفتن وسعت کارکرد آن برای مواجهه با پدیده پایدار «عدم توازن جمعیتی» میان زنان و مردان آماده ازدواج است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۹، ص ۳۰۲). این عدم توازن، که می‌تواند در دوره‌های مختلف تاریخی به دلایل گوناگون رخ دهد، همواره یک واقعیت اجتماعی بوده است. علل این عدم توازن را در تلفات مردان در جنگ‌ها و حوادث ناشی از مشاغل سخت و پرخطر، حوادث رانندگی و... می‌توان یافت. از سوی دیگر، مطالعات زیست‌شناختی نشان می‌دهد که زنان در برابر بیماری‌ها مقاوم‌تر بوده، به طور متوسط طول عمر بالاتری دارند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۹، صص ۳۳۱ - ۳۳۳).

براین اساس تعدد زنان آماده ازدواج از مردان واجد شرایط فراتر می‌رود. در چنین شرایطی، اصرار بر قانون تک‌همسری مطلق، به یکی از این دو پیامد ناگوار و ضد حقوق زن منجر می‌شود:

۱. تعدد زیادی از زنان برای همیشه از حق طبیعی و فطری تشکیل خانواده، تجربه همسری و مادری محروم می‌شوند؛

۲. روابط نامشروع، پنهانی و خارج از چارچوب خانواده (که در آن زن هیچ حق و حمایتی ندارد) گسترش می‌یابد.

اسلام راهکار «تعدد مشروط زوجات» را مطرح می‌کند که در آن هم حق زنان مجرد را برای داشتن خانواده به رسمیت می‌شناسد و هم از فروپاشی ساختار خانواده جلوگیری می‌کند. از این منظر، تعدد زوجات در اسلام، نه یک امتیاز برای هوس‌رانی مردان، بلکه یک «حق اجتماعی برای زنان» و یک راهکار مسئولانه، شفاف و قانونی برای حل یک معضل اجتماعی واقعی است. به دلیل نابرابری جمعیتی زنان و



مردان، «حق» از زنان موجب «تکلیفی» بر مردان و زنان متأهل می‌شود و همین موضوع می‌تواند به عنوان مهمترین دلیل چند همسری قلمداد شود (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۹، صص ۳۲۵ - ۳۲۷).^۱ به نقل شهید مطهری، ویل دورانت فزونی زنان بر مردان را یکی از دلایل رواج چند همسری در جوامع بشری می‌داند که این خود یعنی این پدیده در نیازهای واقعی انسان ریشه دارد. گوستاو لوبون، جامعه اسلامی و شرقی را با وجود چند همسری به مراتب محترمانه‌تر از زندگی زنان در غرب می‌داند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۹، صص ۳۰۴ - ۳۰۵).

با وجود ویژگی‌های مثبت مذکور، حکم جواز تعدد زوجات، راه حلی اختیاری است، نه قانونی اجباری.

۳-۶. مغالطه تقلیل‌گرایی اقتصادی و نادیده گرفتن نیازهای فطری

این ادعا که با استقلال مالی زنان، فلسفه تعدد زوجات از بین می‌رود (ودود، ۱۳۹۳، صص ۱۴۹ - ۱۵۲)، ناشی از خلط مبحث و تقلیل نیازهای پیچیده انسانی به بعد اقتصادی است. فلسفه ازدواج در اسلام صرفاً تأمین مالی نیست؛ بلکه شامل ابعاد گسترده عاطفی، روانی، غریزی، اجتماعی و نیاز به بقای نسل نیز می‌شود. استقلال مالی یک زن، نیاز فطری او به داشتن همسر، برخورداری از حمایت عاطفی، تشکیل خانواده و تجربه مادر شدن را از بین نمی‌برد؛ بنابراین، استدلال مبتنی بر استقلال اقتصادی، قادر به تبیین ابعاد غیرمادی و پایدار این حکم نیست و از درک جامع فلسفه ازدواج قاصر است.

۳-۷. تحلیل مبتنی بر تفاوت‌های ساختاری (روان‌شناختی و بیولوژیک)

علاوه بر دلایل جامعه‌شناختی، برخی اندیشمندان اسلامی به تفاوت‌های ساختاری میان زن و مرد به عنوان یکی از حکمت‌های این حکم اشاره کرده‌اند. این دیدگاه معتقد است که تفاوت در فیزیولوژی و دوره‌های زیستی (مانند محدودیت‌های دوران عادت ماهانه و یائسگی در زنان) در کنار تداوم طولانی‌تر قوای جنسی در مردان، می‌تواند در برخی موارد منجر به عدم توازن در نیازهای زناشویی شود. تعدد زوجات در چنین چارچوبی می‌تواند به عنوان راهکاری برای حفظ تعهد مرد به خانواده و جلوگیری از انحرافات، در عین پاسخگویی به نیازهای طبیعی او، عمل کند. البته باید تأکید کرد که این تحلیل‌ها در حوزه «حکمت تشریع» قرار دارند و نباید به عنوان تنها علت انحصاری حکم تلقی شوند؛ ضمن آنکه شرط بنیادین «عدالت» همواره به عنوان یک محدودکننده جدی بر این جواز، سایه افکنده است.

۱. ایشان مجوز چند همسری را بیشتر به سمت زنان و مردان آماده ازدواج برده است که از محتوای کلام ایشان شاید بیشتر برداشت نیاز جنسی باشد، حال آنکه این تنها علت نیست؛ بلکه ممکن است به لحاظ روحی، تکیه‌گاه مالی و ... نیاز زن به همسر وجود داشته باشد، اگر چه نیاز جنسی نداشته باشد.

۴. تحلیل انتقادی تاریخ‌مندی در مفهوم «قوامیت» و حکم «نشوز»

آیه ۳۴ سوره نساء، که به «قوامیت» مردان بر زنان «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» و راهکارهای مواجهه با «نشوز» زن می‌پردازد، شاید چالش‌برانگیزترین آیه در این حوزه باشد و تفسیر رایج از آن به شدت از سوی طرف‌داران تاریخ‌مندی به عنوان نماد فرهنگ مردسالار و پدرسالار نقد شده است.

۴-۱. تبیین دیدگاه قائلان به تاریخ‌مندی

این دیدگاه، مفهوم قوامیت و به‌ویژه راهکار «ضرب» را محصول مستقیم فرهنگ قبیله‌ای و مردسالار عصر نزول دانسته و معتقد است که این مفاهیم با اصول بنیادین کرامت انسانی، برابری و عدالت در دنیای مدرن در تضاد کامل و آشتی‌ناپذیری قرار دارد. اسلام طبق شرایط دوران نزول، چنین اجازه‌ای به مردان داده و در مقابل، برای زنان وظیفه فرزندآوری را قرار داده است. واضح است که تمام مردان بر تمام زنان و هر مرد بر زن دیگر در همه شرایط برتری ندارد. ضمناً قوامیت مذکور مختص به ارتباط خانوادگی زن و شوهر است نه کل جامعه (ودود، ۱۳۹۳، ص ۱۶۰).

دیدگاه فوق مبتنی بر مبانی ذیل است:

الف) قوامیت به مثابه سلطه و برتری جویی: واژه «قَوَّامُونَ» به معنای سلطه، سروری، حاکمیت و برتری ذاتی مرد بر زن تفسیر می‌شود که در سلطه بلامنازع اقتصادی مردان در آن دوران ریشه داشته است. از آنجاکه امروزه این سلطه اقتصادی از بین رفته است و زنان خود در مدیریت و تأمین مالی خانواده شریک هستند؛ بنابراین، مفهوم قوامیت نیز به کلی منسوخ و بی‌معناست.

ب) نشوز و راهکارهای سرکوب‌گرانه: «نشوز» (نافرمانی) به هرگونه عدم تمکین یا مخالفت زن با شوهر تعمیم داده می‌شود و سه راهکار قرآنی (موعظه، قهر در بستر، و ضرب) به عنوان ابزارهایی برای سرکوب زن، شکستن اراده او و تثبیت قدرت نامشروع مرد در خانواده تلقی می‌شوند.

ج) «ضرب» به مثابه خشونت خانگی قانونی شده: واژه «واضربوهن» به صراحت و بدون توجه به قیود تفسیری، به معنای زدن فیزیکی و تنبیه بدنی گرفته شده است. این مفهوم، به عنوان مجوزی دینی برای خشونت خانگی علیه زنان دانسته شده است که در دنیای امروز یک جرم و یک عمل وحشیانه تلقی می‌شود و باید به عنوان یک حکم تاریخی و متروک کنار گذاشته شود.



دکتر سروش در ادعایی کلی می‌گوید: «بعضی از جنبه‌های دین به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و امروز دیگر موضوعیت ندارند. همین امر، به عنوان مثال، درباره مجازات‌های بدنی که در قرآن مقرر شده‌اند صادق است. اگر پیامبر در یک محیط فرهنگی دیگر زندگی می‌کرد، این مجازات‌ها احتمالاً بخشی از پیام او نمی‌بودند» (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۹).

۴-۲. نقد و تحلیل عمیق مبانی و استنادات

این تفسیر، ناشی از یک پیش‌داوری منفی نسبت به متن و نادیده گرفتن تحلیل‌های دقیق لغوی، تفسیری، فقهی و ساختاری است.

۴-۲-۱. قیومیت و سرپرستی مرد؛ تکلیف نه امتیاز

واژه «قوام» و صیغه مبالغه آن «قوامون» در زبان عربی، به معنای کسی است که به طور مستمر مسئولیت رسیدگی، مدیریت، سرپرستی، حفاظت و تأمین نیازهای دیگری را به بهترین نحو بر عهده دارد. این واژه به معنای «تکلیف و مسئولیت سنگین» است، نه «سلطه و امتیاز ویژه» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱). خود آیه، به روشنی دو علت برای اعطای این مسئولیت مدیریتی ذکر می‌کند:

۱. مراد از تفضیل در آیه: تفضیل در اینجا که فرموده است: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» به هیچ وجه به معنای برتری ارزشی یا ذاتی یک جنس بر دیگری نیست؛ بلکه به معنای «تفاوت‌های کارکردی و ساختاری» است. به طور کلی، مردان توانایی جسمی و روحی بیشتر و زنان توانمندی‌های عاطفی و تربیتی بیشتری دارند؛ به همین جهت، نوع مردان برای تأمین اقتصاد و امنیت خانواده و نوع زنان برای تربیت فرزند مناسب‌ترند. این یک تقسیم کار طبیعی و هوشمندانه است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۲).

۲. تعلیل تفضیل: در این قسمت، آیه به صراحت، قوامیت را به مسئولیت انحصاری اقتصادی مرد گره زده است که تعلیلی بر قوامیت مرد است و فرموده است: «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ».

بنابراین، قوامیت یک «پست مدیریتی و اجرایی» در نهاد خانواده است. هر سازمان و نهاد اجتماعی، از یک شرکت کوچک تا یک کشور، برای جلوگیری از هرج و مرج و تشتت آراء، نیازمند یک مدیر و مسئول نهایی است. اسلام این مسئولیت سنگین را بر دوش مرد گذاشته و در ازای آن، تکلیف تأمین کامل اقتصادی

خانواده را از او خواسته است. این به معنای حق استبداد رأی، عدم مشورت یا نادیده گرفتن نظر زن نیست؛ بلکه صرفاً برای بن بست شکنی در تصمیم گیری های کلان و نهایی خانواده است.

۴-۲-۲. تبیین دقیق مفهوم فقهی «نشوز» و منطق راهکارهای سه گانه

«نشوز» در اصطلاح فقهی به معنای هرگونه نافرمانی ساده یا اختلاف نظر روزمره نیست. نشوز یک مفهوم حقوقی مشخص است و به معنای سرکشی و خروج عامدانه و بدون عذر شرعی زن از وظایف اصلی و بنیادین زناشویی (به ویژه تمکین خاص و وفاداری) است؛ عملی که کیان خانواده و پیمان مقدس ازدواج را به طور جدی به خطر می اندازد. قرآن برای مقابله با این پدیده ویرانگر که می تواند به فروپاشی خانواده منجر شود، راهکاری مرحله ای، تدریجی و درون خانوادگی ارائه می دهد که هدف آن، اصلاح و بازگرداندن زن به چارچوب خانواده است، نه انتقام جویی یا اعمال خشونت. این سه مرحله عبارت اند از:

۱. موعظه (فَعُظُوهُنَّ): اولین گام، گفتگوی محبت آمیز، پند و اندرز منطقی و یادآوری تعهدات متقابل و پیامدهای ویرانگر این رفتار است.

۲. قهر در بستر (وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ): در صورتی که موعظه بی تأثیر بود، واکنشی عاطفی و سرد نشان داده شود تا عمق نارضایتی مرد و جدی بودن بحران نمایان شود. این مرحله از واکنش به داخل خانه محدود می شود.

۳. ضرب (وَاضْرِبُوهُنَّ): به عنوان واپسین راهکار درون خانوادگی قبل از ارجاع موضوع به داوری خارج از خانواده و احتمالاً طلاق مطرح می شود.

۴-۲-۳. نقد سوم: تحلیل دقیق فقهی روایی «ضرب»؛ راهکاری نمادین و واپسین، نه

خشونت خانگی

تقلیل واژه «ضرب» به خشونت خانگی، بزرگ ترین خطای تفسیری در این زمینه است که ناشی از نادیده گرفتن قیود متعدد و بسیار مهم روایی و فقهی است که ماهیت آن را کاملاً دگرگون می کند:

الف) قید روایی: در روایات متعدد و معتبر، آن را به «ضَرْباً غَيْرَ مُبْرِحٍ» مقید کرده اند؛ یعنی زدن که به هیچ وجه نباید شدید، آسیب زا، دردآور یا موجب شکستگی، کبودی، سرخی پوست یا هرگونه جراحت شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۴۸).

ب) قید فقهی: فقهای بزرگ شیعه و سنی با استناد به همین روایات، تصریح کرده اند که این اقدام باید



بسیار خفیف و نمادین باشد (به طوری که برخی آن را به زدن با چوب مسواک یا یک دستمال تا شده تشبیه کرده‌اند!) (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۷۸). هدف آن به هیچ وجه تنبیه بدنی نیست؛ بلکه ایجاد شوک روانی، ابراز نهایت ناخرسندی و رسیدن به بن بست از اهداف این عمل به شمار می‌آید. این اقدام، آخرین تلاش مرد برای حفظ کانون خانواده قبل از فروپاشی کامل آن است.

ضمانت اجرای شرعی و قانونی: هرگونه تجاوز از این حدود (زدن شدید، آسیب زایا به ناحق) مطلقاً حرام و موجب ضمان شرعی (دیه، قصاص) و تعزیر حکومتی (مجازات توسط حاکم شرع) است.

ضمناً بر اساس برخی روایات، رسول خدا ﷺ از ضرب زنان نهی کرده، خود نیز هیچ‌گاه زنان را نزدند (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۵۵).

بنابراین، راهکار مذکور نمادین، محدود، مشروط و واپسین است. مقایسه این راه حل با پدیده وحشتناک و جنایت بار خشونت خانگی در دنیای امروز، یک قیاس مع الفارق و مغالطه‌ای آشکار است که به علت بی توجهی به قیود دقیق و انسانی مطرح، رخ داده است.

۴-۲-۴. فراتاریخی بودن اصول انتظام و حل اختلاف در نهاد خانواده

نیاز به ساختار مدیریتی، تقسیم کار و سازوکارهای حل اختلاف در نهاد خانواده، امری فراتاریخی و جهان شمول است. در عصر کنونی که کیان خانواده بیش از هر زمان دیگری در معرض تهدید فردگرایی افراطی، لذت‌گرایی و فروپاشی است، نیاز به چارچوب‌های الزام‌آور برای حفظ تعهدات متقابل و حل بحران‌های داخلی، نه تنها کمتر نشده، بلکه ضروری‌تر نیز به نظر می‌رسد. الگوی قرآنی، یک مدل جامع و مرحله‌ای برای مدیریت بحران ارائه می‌دهد که از اصلاح درونی و عاطفی شروع شده، در صورت عدم موفقیت، به داوری عقلانی و بیرونی کشیده می‌شود (نساء/۳۵). این ساختار، یک الگوی عقلانی، کارآمد و پایدار برای تمام اعصار است.

نتیجه‌گیری

تحلیل انتقادی و تفصیلی نظریه تاریخ‌مندی در سه حوزه کلیدی حقوق زنان در قرآن نشان داد که این رویکرد، علی‌رغم جذابیت ظاهری و نیت‌های اصلاح‌گرایانه‌ای که ممکن است در پس آن نهفته باشد، از ضعف‌های مبنایی و روش‌شناختی جدی و متعددی رنج می‌برد.

اولاً، این نظریه از حیث روش‌شناسی هرمنوتیک، به جای استنتاج و فهم متن بر اساس منطق درونی خود، به تحمیل یک پیش‌فرض غایت‌شناسانه (حرکت تاریخ به سوی تساوی ریاضی و یکسان‌انگاری) می‌پردازد که از الگوهای فکری حقوقی مدرن وام گرفته شده است. ادعای موقتی بودن احکامی که با لحنی قطعی، عام و جهان‌شمول بیان شده‌اند، نیازمند دلیلی روشن و متقن از سوی خود شارع است که در موارد بحث شده، چنین دلیلی وجود ندارد. این رویکرد، مرز میان «تفسیر متن» و «بازنویسی متن» بر اساس پیش‌فرض‌های بیرونی را مخدوش می‌کند و راه را برای نسبی‌گرایی در فهم شریعت هموار می‌سازد.

ثانیاً، بزرگ‌ترین خطای روش‌شناختی این رویکرد، نگاه جزء‌نگر و منفک به احکام است. احکامی مانند ارث، دیه، قوامیت و تعدد زوجات، اجزای یک سیستم حقوقی، اقتصادی و اجتماعی یکپارچه و منسجم هستند که در آن، حقوق و تکالیف به شکلی متوازن و عادلانه توزیع شده‌اند. تفاوت در سهم الارث با مسئولیت‌های اقتصادی نسبت مستقیمی دارد و قوامیت مرد، نه یک امتیاز، بلکه تکلیفی سنگین در ازای مسئولیت او در قبال خانواده است. رویکرد تاریخ‌گرا با تحلیل هر حکم به صورت مجزا و نادیده گرفتن این پیوستگی سیستمی، به نادرستی «تفاوت کارکردی» را به «تبعیض ارزشی» ترجمه می‌کند و از درک عدالت توزیعی حاکم بر این منظومه باز می‌ماند.

ثالثاً، این دیدگاه در تحلیل فلسفه و حکمت احکام، به علل و حکمت‌های پایدار و فراتاریخی بی‌توجه است و آن‌ها را به علل موقتی و تاریخی تقلیل می‌دهد. تقلیل فلسفه تعدد زوجات به شرایط جنگی عصر نزول، غفلت از کارکرد آن به عنوان یک راهکار اجتماعی پایدار برای مواجهه با بحران‌های جمعیتی است که حق تشکیل خانواده را برای همه زنان تأمین می‌کند. همچنین، تحلیل قوامیت و نشوز بدون در نظر گرفتن نیاز ابدی نهاد خانواده به ساختار، مدیریت و مکانیسم‌های حل اختلاف، یک تحلیل سطحی و تقلیل‌گرایانه است.

در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که احکام حقوقی زنان در قرآن، نه تشریعاتی موقتی و محصول فرهنگ زمانه، بلکه قوانینی مبتنی بر یک منطق حقوقی عمیق، کل‌نگر و یکپارچه است. این احکام با لحاظ تفاوت‌های تکوینی و کارکردی زن و مرد، به دنبال استقرار عدالت توزیعی و حفظ استحکام، پویایی و کارآمدی نهاد خانواده در تمام اعصار بوده است. چالش‌های امروزی در فهم این احکام، بیش از آنکه ناشی از تاریخ‌مندی خود نص باشد، ریشه در تغییر الگوهای فرهنگی، غلبه نگاه فردگرایانه بر نگاه خانواده‌محور و ناتوانی از درک منطق سیستمی حاکم بر شریعت دارد؛ بنابراین، راه برون‌رفت، نه کنار گذاشتن این احکام به بهانه تاریخ‌مندی، بلکه بازفهمی عمیق منطق درونی، فلسفه نظام‌مند و حکمت‌های جاودان آن احکام است که در پرتویک نگاه کل‌نگر و سیستمی به شریعت محقق می‌شود.

❁ فهرست منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، چاپ دوم، تهران: انتشارات یادآوران.
۲. ابوزید، نصر حامد (۲۰۲۵م)، دوائر الخوف؛ قراءة فی خطاب المرأة، مصر: مؤسسه الکترونیکی هندآوی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، زن در آینه جلال و جمال، چاپ دوازدهم، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه عروسی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، تصحیح: هاشم رسولی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۶. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح: محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۷)، کلام محمد؛ رویای محمد، چاپ اول، تهران: انتشارات صقراط.
۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: نشر ناصر خسرو.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵)، التهذیب الأحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید، تحقیق: حسن خراسان؛ تصحیح: محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب العلمیه.
۱۳. فضائلی، مصطفی، (۱۳۸۵)، «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان و شروط کلی وارد بر آن»، نشریه مرکز امور حقوقی بین‌المللی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، ش ۳۴، ص ۵۷ تا ۱۱۰.
۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، جلد ۱۹ (نظام حقوق زن در اسلام)، چاپ سوم، تهران: صدرا.
۱۵. ودود، آمنه، (۱۳۹۳)، قرآن و زن، ترجمه: اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. وکیلی، محمد حسن، (۱۴۰۴)، حکایت جنسیت؛ نظام حقوق مرد و زن در اسلام و پاسخ به شبهات، چاپ دوم، مشهد: انتشارات برترین آرزو.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره اول (هفتم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

ارزیابی تحلیلی معرفت شناختی و هستی شناختی فرضیه تصادف در برون داد‌های متافیزیکی

حامد سجادی گوگرد^۱ 

محمد علی وطن دوست^۲ 

محمد تشکری آبقد^۳

محسن عرب برزو^۴

 چکیده

یکی از مفاهیم اساسی در مباحث الحاد مدرن، فرضیه تصادف در نحوه پیدایش جهان است. این فرضیه در دو حوزه فیزیک و زیست‌شناسی محل ارائه دیدگاه‌های متنوع بوده است. از مهم‌ترین تقریرهای این فرضیه می‌توان به «تکامل انواع» داروین، «اصل وراثت» مندلی، «جهش ژنی» داوینز و «اصل عدم قطعیت» هایزنبرگ اشاره کرد. در تقریر زیست‌شناسی، تصادف به معنای نفی علت غایی و در تقریر فیزیکی آن، به معنای نفی علت فاعلی جهان تعبیر می‌شود. از آنجایی که این نظریه چالش‌های مهمی در حوزه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ایجاد کرده است، در پژوهش حاضر سعی بر آن است تا با روش انتقادی - تحلیلی و مبتنی بر ابزار کتابخانه‌ای، تحلیل و ارزیابی شود. در بُعد معرفت‌شناختی، چالش‌های مربوط به

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۵/۰۹

hamed9394@yahoo.com

۱. طلبه سطح ۴ رشته تخصصی کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران.

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

ma.vatandoost@um.ac.ir

tashakorykalam1400@gmail.com

۳. طلبه سطح ۴ رشته تخصصی کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران.

mohsenarabmmm@gmail.com

۴. طلبه سطح ۴ رشته تخصصی کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران.

 10.22034/ntt.2025.838

استناد به این مقاله: سجادی، حامد؛ وطن دوست، محمد علی؛ تشکری آبقد، محمد؛ عرب برزو، محسن، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ارزیابی تحلیلی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فرضیه تصادف در برون‌داد‌های متافیزیکی، آموزه‌های نوین کلامی، ش ۷، صص ۱۰۳-۱۲۲.

شناخت، توجیه و امکان تبیین منطقی رویدادهای تصادفی بررسی می شود. همچنین از منظر هستی شناختی نقش تصادف در تبیین وجود، قوام بخشیدن به نظم جهان و ارتباط آن با علیت تبیین می شود. یافته های تحقیق نشان می دهد فرضیه تصادف از حیث معرفت شناختی و هستی شناختی فاقد صلاحیت لازم در اثبات یا عدم اثبات علت فاعلی و غائی بوده، در تبیین اصل علیت نیز با چالش های بسیاری روبرو است.

واژگان کلیدی: تصادف، معرفت شناسی، هستی شناسی، متافیزیک، علیت.

یکی از مباحث اساسی در فلسفه علم و متافیزیک، مسئله تصادف است که به ویژه در مباحث مرتبط با الحاد مدرن و علم گرایی اهمیت بسزایی یافته است. آثار و پژوهش های متعددی به واکاوی ابعاد مختلف این موضوع پرداخته اند؛ از جمله، کتاب «الحاد جدید: چهره ها، دیدگاه ها، نقدها» تألیف علی شهبازی که ضمن معرفی اندیشمندانی چون ریچارد داوکینز، کریستوفر هیچنز، سم هریس و دنیل دنت، به تبیین نقش تصادف در فهم الحاد معاصر می پردازد و در برخی موارد به موضوع فرضیه تصادف اشاره می کند. همچنین کتاب «علیت از دیدگاه متکلمان مسلمان» تألیف عین الله خادمی، با رویکردی فلسفی و کلامی، جایگاه علیت را در اندیشه اسلامی بررسی و نفی تصادف مطلق را تبیین می کند.

همچنین مقالات پژوهشی چون «تصادف داروینی و جهش ژنتیکی از نگاه فلسفه اسلامی» نیز دگرگونی معنای واژه تصادف را از یونان باستان تا عصر حاضر به ویژه در دو طیف علمی و فلسفی تحلیل کرده، تفاوت نگاه داروین و داروین گرایان جدید به تصادف را بیان داشته اند. همچنین مقاله «خدا و تصادف تکاملی؛ ناساز یا همساز؟» با بررسی کاربردهای متعدد مفهوم تصادف در زیست شناسی، بر این نکته تأکید دارد که تلقی شانس و تصادف در نظریه تکامل تعارضی با باور به نقش آفرینی خداوند ایجاد نمی کند و اختلاف اصلی، در تفسیر فلسفی از این مفهوم نهفته است.

از سوی دیگر، پژوهش هایی مانند پایان نامه «بررسی تحلیلی - انتقادی اصل عدم قطعیت از دیدگاه کارل پوپر با تکیه بر اصل علیت در فلسفه اسلامی» تصادف و احتمال را در بستر اصل عدم قطعیت به چالش می کشند و استدلال می کنند که حتی با پذیرش حضور تصادف در سطح تجربه و علم، بر اساس اصول فلسفه اسلامی هر معلولی علتی دارد و وجود نظم کیهانی انکار پذیر نیست.

این مجموعه آثار نشان می دهد که اگرچه بسیاری از دانشمندان مدرن، تصادف را در ساحت علم عاملی اساسی برای تبیین رخدادها معرفی می کنند، اما از منظر فلسفی و الهیاتی، اصل علیت همچنان جایگاه خود را حفظ کرده و تصادف علمی با تصادف فلسفی تفاوت ماهوی دارد.

بسیاری از دانشمندان و متفکران معاصر، تصادف را عاملی تعیین کننده در شکل گیری ساختار جهان و تکامل حیات می دانند. از مشهورترین دیدگاه ها در مسئله تصادف می توان به نظریه تکامل انواع

داروین اشاره کرد. او با معرفی مفاهیمی چون تصادف و انتخاب طبیعی، این مفاهیم را جایگزین علت‌های متافیزیکی کرد و به صراحت، باور به نیروهای غیبی را رد نمود. از دیدگاه داروین، طبیعت در فرایند تکامل خود کاملاً خودکفاست و هیچ خللی در آن وجود ندارد که نیازمند عوامل فراطبیعی باشد. براین اساس، از نگاه او «تصادف» یا «شانس» به عنوان امری ناشناخته مطرح می‌شود.

در طول تاریخ، دانشمندانی مانند داوینز و مندلی نیز تقریرهای مختلفی از فرضیه تصادف ارائه کرده‌اند. ریچارد داوینز در نظریه «جهش ژنی» خود، رویدادهای تصادفی ژنتیکی را مرحله اولیه انتخاب طبیعی دانسته و معتقد است که تغییرات ژنتیکی اولیه تقریباً بر اساس تصادف شکل می‌گیرند. این دیدگاه نشان می‌دهد که جهش ژنتیکی چیزی جز یک اتفاق تصادفی در فرایند تکثیر نیست. در قرن بیستم، فیزیک دانانی از جمله هایزنبرگ خوانشی جدید از مفهوم تصادف ارائه کردند. بر اساس این دیدگاه، جهان ماکروسکوپی از ذرات بسیار ریزی به نام اتم تشکیل شده است و اتم نیز خود، از اجزایی مانند الکترون، پروتون و نوترون تشکیل می‌شود. با این حال، مکان و سرعت الکترون‌ها را نمی‌توان به طور دقیق و هم‌زمان اندازه‌گیری کرد؛ از این رو، منشأ آینده حرکت الکترون‌ها منشأ حرکت الکترون‌ها در آینده قابل تشخیص نیست و تنها می‌توان بر اساس احتمال و تصادف درباره آن‌ها قضاوت کرد. این دیدگاه به «اصل عدم قطعیت» مشهور شد. در این تحقیق، فرضیه تصادف از دو منظر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بررسی و نقد می‌شود. از منظر معرفت‌شناسی، مفاهیمی چون «علیت» و «تصادف» از معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌روند و علوم تجربی نمی‌توانند به طور مستقیم درباره حقیقت این مفاهیم اظهار نظر کنند. علوم تجربی تنها در محدوده معقولات اولی قادر به ارائه نظریه هستند. از منظر هستی‌شناختی نیز این نحوه از نتیجه‌گیری مبتنی بر یک جهش متافیزیکی است که نه تنها از داده‌های علمی لزوماً استنتاج نمی‌شود، بلکه ناشی از خلط میان مفاهیم علت در فیزیک و فلسفه است؛ از این رو حتی در فرض پذیرش آن، اصل مذکور ضرری به قاعده علیت فلسفی وارد نمی‌سازد.

۱. مفهوم‌شناسی تصادف در زیست‌شناسی

اندیشه‌های مربوط به تصادف از دوران باستان تا کنون وجود داشته است. امپدوکلس، فیلسوف یونانی، معتقد بود که موجودات زنده از ترکیب‌های تصادفی اعضا شکل گرفته‌اند و تنها ترکیب‌های موفق قادر به بقا هستند. این دیدگاه، گرچه بر پایه شناخت علمی مدرن نبود، ولی نخستین اشاره به تصادف در

شکل‌گیری موجودات را نشان می‌دهد (ارسطو، ۱۴۰۰، ص ۱۷۳).

در قرن هجدهم، بوفون نظریه ثبات گونه‌ها را به چالش کشید و تأثیر محیط بر تغییرات موجودات زنده را بررسی کرد. یافته‌های او، همراه با کشف فسیل‌ها، باعث شد که برخی دانشمندان به تغییرپذیری گونه‌ها بیندیشند. بااین حال، در آن دوره هنوز یک نظریه علمی مدون درباره چگونگی تغییر گونه‌ها وجود نداشت.

در اوایل قرن نوزدهم، «لامارک» نظریه‌ای ارائه داد که اساس آن بر وراثت صفات اکتسابی بود. او معتقد بود که موجودات بر اثر نیازهای محیطی تغییر می‌کنند و این تغییرات به نسل بعد منتقل می‌شود. اگرچه نظریه او بعداً رد شد، ولی نخستین چهارچوب علمی مدون برای تغییر گونه‌ها را ارائه کرد. «لامارک»، پیش از داروین، نظریه‌ای را مطرح کرد که بر اساس آن ویژگی به دست آمده طی زندگی یک موجود زنده می‌تواند به نسل‌های بعد منتقل شوند. برای مثال، او معتقد بود زرافه‌ها به دلیل کشش طولانی مدت گردن برای دسترسی به شاخ و برگ درختان بلند، دارای گردن‌های بلندتر شده‌اند و این ویژگی به فرزندان آن‌ها منتقل شده است. نظریه لامارک نشانگر تلاش اولیه برای توضیح تکامل موجودات زنده بود (Lamarck, 1809, 13).

چارلز داروین در قرن نوزدهم، نظریه خود درباره تکامل را مبتنی بر انتخاب طبیعی بیان کرد نظریه خود را درباره تکامل از طریق انتخاب طبیعی منتشر کرد. او بر اساس شواهد فسیلی، شباهت‌های ریخت‌شناسی، و مشاهدات زیستی نشان داد که گونه‌ها به تدریج تغییر می‌کنند. داروین تحت تأثیر نظریه «تنازع بقاء» مالتوس، بیان کرد موجوداتی که بهتر با محیط خود سازگار می‌شوند، بقا یافته، صفاتشان به نسل بعد منتقل می‌شود. او در فصل چهارم کتاب «منشأ انواع» و در ذیل فصلی که «انتخاب طبیعی یا بقای اصلح» نام‌گذاری کرده است، به تفصیل و با آوردن مثال‌های متعدد از خوی‌ها و حرکات جانوران، انتخاب طبیعی را مطرح و دفاع علمی می‌نماید. براین اساس «انتخاب طبیعی» فرایندی است که طی آن افراد سازگار با محیط، شانس بیشتری برای بقا و تولیدمثل دارند و می‌توانند ژن خود را به نسل بعد منتقل کنند. در مقابل، افراد ناسازگار با محیط از گونه حذف می‌شوند و نمی‌توانند ژن خود را منتقل کنند. طی این فرایند، ژن‌های سازگار با محیط در گونه باقی می‌مانند. برای اینکه کسی یا گونه‌ای بتواند در امتحان طبیعت پیروز شود، می‌بایست قدرت و شرایط لازم برای زنده ماندن را داشته باشد، در تولیدمثل موفق باشد و بر دیگران غالب و فائق شود.

داروین فرایند انتخاب طبیعی را به این شکل توضیح می دهد که وقتی اعضای یک گونه در تنازع برای بقا قرار گیرند، این امر به تغییر در خصوصیات آن گونه منجر می شود، این تغییرات در انتقال های وراثتی در نسل های بعدی شدت می گیرد و در زمان طولانی، منجر به بروز تغییرات بزرگی در آن گونه ها می شود.

داروین در این کتاب به دنبال اثبات این موضوع بود که وقتی اعضای یک گونه با تغییراتی مواجه می شود که در تنازع برای بقا به آن ها کمک می کند و در بقا و تولید مثل اثرگذار خواهد بود، پس از مدتی خصوصیات گونه تغییر می کند و انتقال وراثتی نیز در نسل های بعدی صورت می گیرد و در زمان طولانی، تغییرات بزرگی در آن گونه ها ایجاد می شود. مکانیسم این تحول، انتخاب طبیعی است (داروین، ۱۳۸۰، صص ۲۰۰ تا ۱۹۵).

با کشف های علمی در قرن بیستم، فرضیه تصادف بیش از پیش تقویت شد. یکی از مهم ترین کشفیات، شناسایی ساختار DNA توسط واتسون و کریک در سال ۱۹۵۳ بود.

این کشف اساس مولکولی تغییرات ژنتیکی را مشخص کرد و نشان داد که شباهت های ژنتیکی میان گونه های مختلف، شاهی بر تغییرات تدریجی و تصادفی ژن ها در طول زمان است. علاوه بر این، یافته های وراثتی مندل که در دهه های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ با نظریه داروین ترکیب شدند، به ایجاد «سنتز مدرن تکامل» منجر شد. مندل پایه های علم ژنتیک را بنیان نهاد که بعدها با نظریه های تکاملی ترکیب شد و نقش اساسی در فهم علمی تکامل ایفا کرد. قوانینی که مندل ارائه داد، شامل یکنواختی صفات، تفکیک آلل ها و تنوع مستقل ژن ها بود. این قوانین توانستند شکاف میان نظریه انتخاب طبیعی داروین و مکانیسم وراثت را پر کنند (اسماعیلی، ۱۳۹۱، صص ۶۳ تا ۵۴؛ سوییتمن، ۱۳۹۹، صص ۱۱۲).

از مفاهیم فلسفی امپدوکلس تا نظریه های علمی «لامارک» و «داروین»، و سرانجام با کشفیات ژنتیک در قرن بیستم، نظریه تصادف و انتخاب طبیعی به تدریج تقویت شد و به یکی از اصلی ترین مکانیسم های تکامل پذیرفته شد (زان، ۱۳۸۲، صص ۵۷۰؛ السی، ۱۳۸۸، صص ۱۱۴ - ۹۳). با توجه به نظرات مطرح شده، می توان چنین نتیجه گرفت که مفهوم «تصادف» در زیست شناسی را می توان به رخداد های

۱. جیمز واتسون و فرانسیس کریک دو دانشمند زیست شناس بودند که در سال ۱۹۵۳ ساختار DNA را کشف کردند. آن ها با استفاده از داده های پراش پرتو ایکس که توسط روزالیند فرانکلین ارائه شده بود، توانستند مدل مارپیچ دوگانه (Double Helix) را برای DNA پیشنهاد کنند. این کشف یکی از مهم ترین پیشرفت ها در زیست شناسی مولکولی بود و بعدها به درک بهتر مکانیسم تکثیر ژنتیک و بیان ژن ها کمک کرد.

نامقدر، بی هدف و پیش بینی ناپذیر، ناشناختگی علت (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰)، رخداد‌های ناهشیارانه (Dawkins, 1976, 24) و فاقد طرح و جهت گیری معین (Dawkins, 1996, 308) در تکامل معناکرد.

۲. مفهوم شناسی تصادف در فیزیک

پس از گسترش قوانین نیوتونی در جامعه علمی، این تصور فراگیر شد که تمامی پدیده‌های عالم، به نحوی با اصول اساسی مکانیک نیوتنی مرتبط هستند. این دیدگاه موجب گسترش یک برداشت کلی از قوانین طبیعت شد که نه تنها در چهارچوب علم مکانیک کلاسیک، بلکه در سایر حوزه‌های علمی نیز تأثیرگذار بود. با این حال، چنین رویکردی، تعمیمی افراطی محسوب می‌شد که فراتر از محدوده اصلی فیزیک مکانیکی گسترش یافته بود (Bohm, 1957, 24-25). نقطه اوج این نگرش را می‌توان در اندیشه لاپلاس مشاهده کرد که جهان را یک نظام کاملاً جبری و معین می‌دانست. از منظر او، اگر اطلاعات کاملی از حالت اولیه یک سیستم و قوانین حاکم بر آن در اختیار باشد، می‌توان با دقت کامل تمامی آینده را پیش بینی کرد. او معتقد بود که تمامی پیچیدگی‌های جهان را می‌توان به مفاهیم ساده‌تر فروکاست. این نگاه، تعریفی قوی از جبرگرایی ارائه می‌داد که در آن حتی اراده الهی نیز جایی نداشت. به طوری که در پاسخ به سؤال ناپلئون درباره نقش خداوند در نظام کیهان‌شناختی، لاپلاس اظهار داشت که نیازی به این فرضیه نیست (Cushing, 1998, 169).

با زوال فیزیک کلاسیک در آغاز قرن بیستم، شاخه جدیدی از فیزیک با چهارچوبی متفاوت پدید آمد که علیت نیز در آن دستخوش تحول شد. فروپاشی مکانیک کلاسیک بیشتر به دلیل کشف ساختار داخلی اتم و تفکیک آن به اجزای کوچک‌تر مانند الکترون‌ها، پروتون‌ها و نوترون‌ها رخ داد. پیش‌تر تصور بر این بود که اتم‌ها کوچک‌ترین اجزای بنیادین ماده هستند و تمامی پدیده‌های فیزیکی را می‌توان بر اساس برهم‌کنش آن‌ها توضیح داد؛ اما هنگامی که مشخص شد اتم‌ها خود از ذرات دیگری تشکیل شده‌اند، این دیدگاه دچار بحران شد؛ چراکه دیگر ارتباط مستقیم میان قوانین کلاسیک اجسام بزرگ مقیاس و سطح میکروسکوپی برقرار نبود. یکی از پیامدهای این تحول آن بود که برخلاف نظریه مکانیکی که دما را ناشی از حرکت مولکولی می‌دانست، درک جدیدی از دما و انرژی پدید آمد که نقش اندرکنش‌های هسته‌ای را نشان می‌داد. این موضوع در ستارگان به وضوح مشاهده شد؛ چراکه انرژی آن‌ها از واکنش‌های هسته‌ای ناشی می‌شد، نه صرفاً از حرکت مولکولی؛ در نتیجه،

نه تنها علیت جهانی لاپلاسی، بلکه اصل دترمینیسم نیوتنی نیز زیر سؤال رفت (Bohm, 1957, 39).

نسبیت اینشتین، چالش دیگری برای مفهوم کلاسیک علیت ایجاد کرد. در فیزیک کلاسیک، زمان و مکان به عنوان مقولاتی مستقل و مطلق در نظر گرفته می شدند که مبنای تحلیل علّی قرار می گرفتند؛ اما نسبیت نشان داد که اندازه گیری طول و زمان وابسته به حرکت ناظر است؛ به گونه ای که مفاهیم بنیادینی مانند هم زمانی می توانند برای ناظرهای مختلف متفاوت باشند. پیامد مهم این تحول آن بود که دیگر امکان ارائه یک تحلیل مطلق از روابط علّی وجود نداشت؛ زیرا چیزی که از دیدگاه یک ناظر، علّت یک رویداد محسوب می شود، ممکن است از دید ناظر دیگر نتیجه آن باشد. از سوی دیگر، این نظریه مانعی جدی برای تفسیر دترمینیستی مطلق ایجاد کرد و نشان داد که برخی از اصول تلقی شده به عنوان مبانی تغییرناپذیر فیزیک، وابسته به چهارچوب مشاهده گری هستند (رزنیک، ۱۴۰۱، ص ۹۶).

اما ضربه اساسی به تفسیر سنتی علّیت با ظهور مکانیک کوانتومی وارد شد. این نظریه که به عنوان یکی از اساسی ترین و تحول آفرین ترین نظریات فیزیک مدرن شناخته می شود، مفاهیم بنیادین جدیدی را معرفی کرد که بسیاری از انگاره های کلیشه ای درباره روابط علّی را متزلزل ساخت. مکانیک کوانتومی، با تفسیر کپنهاگی و به ویژه نظریه عدم قطعیت هایزنبرگ، علّیت را با نوعی عدم تعین جایگزین کرد. اصل عدم قطعیت بیان می کند که غیرممکن است هم زمان یک ذره را با دقت بی نهایت از نظر مکان و مقدار حرکت اندازه گیری کرد؛ زیرا هرگونه افزایش دقت در یکی از این مقادیر منجر به افزایش عدم قطعیت در مقدار دیگر می شود (Bunge, 1979, 354).

این مفهوم نشان داد که نه تنها پیش بینی قطعی در مورد سیستم های کوانتومی ناممکن است، بلکه ذات طبیعت در این مقیاس به شکلی عمل می کند که رویدادها را نمی توان به روابط علّی دقیق فروکاست. چنین برداشتی مستقیماً در تضاد با دیدگاه لاپلاسی از جبرگرایی علمی بود.

تفسیر کپنهاگی از مکانیک کوانتومی که فیزیک دانانی چون بورن، هایزنبرگ و دیراک آن را توسعه

۱. دترمینیسم نظریه ای فلسفی است که بیان می کند تمام رویدادها، از جمله اعمال انسان، توسط علل پیشین تعیین شده اند. به عبارت دیگر، در یک جهان دترمینیستی، هیچ چیز به صورت تصادفی یا بدون علت رخ نمی دهد و هر اتفاقی نتیجه یک زنجیره علت و معلولی از پیش تعیین شده است.

۲. پل دیراک (Paul Dirac) فیزیک دان نظری برجسته بریتانیایی بود که یکی از بنیان گذاران مکانیک کوانتومی و نظریه نسبیت کوانتومی محسوب می شود. او در سال ۱۹۰۲ متولد شد و در سال ۱۹۸۴ درگذشت.

دادند، پارافراتر گذاشت و قائل به حذف کامل علیت در سطح کوانتومی شد. در این دیدگاه، احتمال و تصادف، عناصر اساسی قوانین طبیعت معرفی شدند. این در حالی است که در فیزیک کلاسیک، این احتمال ناشی از جهل مانسبت به متغیرهای پنهان نیست؛ بلکه یک ویژگی بنیادین هستی شناختی دارد.

به دلیل همین برداشت، فیزیک دانانی مانند اینشتین با این تفسیر مخالفت کردند؛ چراکه آن را ناقص و مخالف با واقع گرایی علمی می دانستند. اینشتین با ارائه مقاله معروف "EPR" تلاش کرد نقص های مکانیک کوانتومی را آشکار سازد و بر این باور بود که باید متغیرهای پنهان ناشناخته ای در کار باشند که مسئول این رفتارهای احتمالاتی هستند (رزمی، ۱۳۹۰، ص ۳۵)؛ اما تحقیقات پیشرفته تر، نظیر قضیه بل^۱ و آزمون های تجربی مرتبط با درهم تنیدگی کوانتومی، نشان دادند که واقعیت فیزیکی ممکن است غیرمحلی باشد؛ یعنی تغییر در یک ذره می تواند بلافاصله بر ذره دیگر، در نقطه ای دور دست، بدون نیاز به انتقال اطلاعات فیزیکی تأثیر بگذارد.

چالش های مطرح شده پیرامون علیت در مکانیک کوانتومی به گونه ای بودند که مفهوم سنتی «دلیل و معلول» را در قالب کلاسیک آن نامعتبر ساختند. برخی فیزیک دانان با پذیرش این نتایج، مفهوم جدیدی از علیت احتمالاتی را پیشنهاد کردند؛ درحالی که گروهی دیگر همچنان در پی یافتن تبیینی بر مبنای مفاهیم ناشناخته و متغیرهای پنهان بودند. به موازات این تحولات، در حوزه فلسفی نیز پوزیتیویسم منطقی که بر ابزارگرایی علمی و کنار گذاشتن تبیین های متافیزیکی تأکید داشت، از این دیدگاه حمایت و رویکرد ذیل را تقویت می کرد: مکانیک کوانتومی را باید بر اساس صرف داده های تجربی تحلیل کرد؛ بدون آنکه سازوکارهای علیت کلاسیک لحاظ شود (گیلیس، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷).

۳. نقد معرفت شناختی تصادف به مثابه تبیین متافیزیکی جهان

یکی از پیش فرض های بنیادین فرضیه تصادف این است که تصورات ذهنی و فرایند معرفت، بدون ضابطه علّی هستند و مبتنی بر رویدادهای تصادفی شکل می گیرند؛ درحالی که از نظر حکمای اسلامی، به ویژه قائلین حکمت متعالیه، صدور معرفت و تشکیل صور ذهنی، یک فرایند علّی است که مشروط به وجود علل و شروط خاصی است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۸). در این دیدگاه، تصورات ذهنی نتیجه تعامل

۱. قضیه بل (Bell's Theorem) یکی از مهم ترین مفاهیم در مکانیک کوانتومی است که نشان می دهد جهان کوانتومی با تصور ما از واقعیت کلاسیک تفاوت دارد. به طور خاص، این قضیه نشان می دهد که بعضی نتایج مکانیک کوانتومی را هیچ نظریه ای که مبتنی بر منطق کلاسیک و علت و معلول محلی باشد، نمی تواند توضیح دهد.

علّی میان نفس مدرّک و شیء خارجی است؛ به گونه ای که نفس به عنوان فاعل ادراک، به نحو انشائی و خلاقانه، صور ذهنی را پدید می آورد.

۳-۱. ناسازگاری درونی

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، وجود علم، یک حقیقت خارجی است و از سنخ ماهیت نیست. ملاصدرا به صراحت بیان می کند که علم تابع وجود است و نه تابع ماهیت؛ زیرا ماهیت، فی نفسه اقتضای وجوب یا امتناع ندارد و تنها از طریق وجود، محقق می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۲).

این نحوه از اتحاد وجودی بین علم و عالم نشان می دهد که معرفت، تابع یک نظام علّی مشخص است، نه یک امری قاعده و اتفاقی؛ از سویی دیگر بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، وجود انسان در مسیر معرفت تکامل می یابد و این تکامل نمی تواند تصادفی باشد. اگر نظام معرفتی انسان تصادفی بود، رشد منطقی مفاهیم و سازگاری بین معلومات مشاهده نمی شد؛ درحالی که علم به صورت تدریجی و هدفمند گسترش می یابد و همین گسترش تدریجی نشان از نظم علّی در فرایند معرفت دارد. در مقابل، فرضیه تصادف نمی تواند تبیینی عقلانی از چگونگی تحقق معرفت ارائه دهد؛ زیرا انکار علیت در فرایند ادراک، مستلزم آن است که تصورات ذهنی بدون هیچ قاعده و نظمی شکل بگیرند؛ درحالی که نظام معرفتی انسان، تابع قوانین علی و ذاتی وی محسوب می شود.

اگر علم امری تصادفی باشد، پس هیچ نظم، قاعده و ارتباط ضروری بین عالم و معلوم وجود نخواهد داشت؛ در این صورت، چرا اطلاعات خاصی در ذهن شکل می گیرند؟ این هدفندی و ارتباط منطقی بین معلومات به نسبت ذهن و عین در فرایند تحقق علم برمی گردد؛ توضیح آنکه مفاهیم در یک دسته بندی عقلی به مفاهیم اولی و ثانی تقسیم می شود:

الف) معقولات اولی

این مفاهیم مستقیماً از تجربه حسی نشئت می گیرند و بدون واسطه با محسوسات مرتبط اند؛ مانند رنگ، شکل، وزن، حرکت یا دیگر کیفیاتی که با حواس پنج گانه ادراک می شوند. این مفاهیم در علوم تجربی کاربرد گسترده ای دارند؛ زیرا قابل اندازه گیری، آزمایش هستند و تکرار پذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ص ۸۷).

ب) معقولات ثانی

دسته دیگری از مفاهیم تحقق عینی در خارج ندارند. به این دسته از مفاهیم در اصطلاح، «معقولات ثانی» می‌گویند که از این میان، اگر منشأ انتزاع از خارج داشته باشند، «معقولات ثانی فلسفی» و اگر فاقد منشأ انتزاع خارجی باشند، «معقولات ثانی منطقی» نام می‌گیرد (همان، ص ۸۵).

از این رو، معقولات ثانی فلسفی، مفاهیمی انتزاعی‌اند که نه از خود اشیا، بلکه از رابطه میان اشیا یا با پدیده‌ها نشئت می‌گیرند. آن‌ها به جای توصیف مستقیم محسوسات، به تفسیر، تحلیل و تبیین ساختارهای عمیق‌تری مانند علیت، وجود، ضرورت و تصادف می‌پردازند. این مفاهیم فراتر از داده‌های تجربی هستند و در حوزه فلسفه و متافیزیک بررسی می‌شوند؛ به عنوان مثال، مفهوم «علیت»، به رابطه ضروری بین علت و معلول اشاره دارد، حتی اگر این رابطه همیشه در ساحت تجربی آشکار نباشد.

باتوجه به مطالب فوق، تصادف در دسته‌بندی مفاهیم ثانی فلسفی قرار می‌گیرد؛ زیرا:

۱. تصادف به معنای «نبود ضرورت علی» یا «امکان وقوع برخلاف انتظار» است. این مفهوم نه از مشاهده مستقیم یک پدیده، بلکه از تفسیر رابطه بین پدیده‌ها ناشی می‌شود.

۲. تصادف به صورت تجربی اثبات‌پذیر نیست؛ بلکه برساخته‌ای تفسیری است. برای مثال وقتی علمی مانند فیزیک کوانتوم از «تصادفی بودن» رفتار ذرات سخن می‌گوید، صرفاً درصدد ارائه توصیفی مبتنی بر مدل‌های ریاضی و احتمالاتی است و علیت متافیزیکی را رد نمی‌کند.

۳. برای مثال، وقتی علمی مانند فیزیک کوانتوم از «تصادفی بودن» رفتار ذرات سخن می‌گوید، توصیف مبتنی بر مدل‌های ریاضی و احتمالاتی است، نه اثبات متافیزیکی نبود علیت (سوییتمن، ۱۳۹۹، ص ۲۵۰).

۴. «جهان زاییده تصادف است» یک گزاره متافیزیکی است که فراتر از داده‌های تجربی حرکت می‌کند. علوم تجربی صرفاً الگوهای آماری یا عدم قطعیت را گزارش می‌کنند و نمی‌توانند وجود یا عدم تصادف را به مثابه یک اصل متافیزیکی اثبات یا رد کنند (همان).

باتوجه به مباحث فوق، منشأ اشتباه قائلین به تصادف، خلط مفاهیم اولی و ثانی است و همین امر موجب اعتراف به عدم قطعیت از سوی ایشان شده است؛ چرا که چه آنکه علوم تجربی در حیطه

پدیده‌های محسوس فعالیت می‌کنند و نمی‌توانند به پرسش‌های متافیزیکی مانند منشأ نهایی جهان پاسخ دهند؛ زیرا این پرسش‌ها خارج از روش‌شناسی تجربی قرار دارند. به عنوان مثال، فیزیک می‌تواند مه بانگ (Big Bang) را به عنوان یک رویداد توصیف کند؛ اما نمی‌تواند درباره «علت» یا «ضرورت» وقوع آن سخن بگوید (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۷۱).

کوشش برای تقلیل مفاهیم ثانی فلسفی مانند تصادف، به داده‌های تجربی، نوعی تحویل‌گرایی نادرست است. حتی اگر علم تجربی از اصطلاحاتی مانند «تصادفی» استفاده کند، این به معنای تأیید متافیزیکی تصادف نیست؛ بلکه صرفاً ابزاری عملی برای مدل‌سازی عدم قطعیت‌ها است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۰).

به عبارت دیگر، از منظر معرفت‌شناختی، اعتبار تجربه و دانش تجربی نمی‌تواند صرفاً بر پایه خود تجربه توجیه شود؛ زیرا در این صورت، اعتبار هر تجربه‌ای به تجربه پیشین خود وابسته است و این روند به تسلسل منتهی می‌شود؛ بنابراین، اثبات اعتبار تجربه مستلزم پذیرش پیشینی اعتبار آن است که خود یک حکم فلسفی و فراجربی خواهد بود (شاقرین، ۱۴۰۱، صص ۳۷۰ - ۳۴۷).

براین اساس، پذیرش نظریه تصادف به عنوان تبیین نهایی جهان، مستلزم پیش‌فرضی متافیزیکی و غیرتجربی است که خود برخلاف مبانی علم باوری است؛ زیرا ادعای «جهان زائیده تصادف است» نه یک گزاره تجربی، بلکه حکمی فلسفی و پیشینی است که در روش‌شناسی علمی قابل اثبات نیست؛ بنابراین، این نظریه دچار خود تناقضی شده، اعتبار آن زیر سؤال می‌رود. حتی اگر تصادف به عنوان یک الگوی علمی پذیرفته شود، اعتبار آن پیشاپیش به پذیرش یک اصل غیرتجربی وابسته است که موجب تزلزل و ناسازگاری آن در بنیادهای معرفتی‌اش می‌شود؛ در نتیجه، تصادف نمی‌تواند به عنوان تبیینی نهایی برای منشأ جهان معتبر باشد (همان).

۲-۳. عدم انحصار معرفت به حس

انحصار معرفت به حس و تجربه، ادعای بدون دلیل است. همان‌طور که در مباحث معرفت‌شناسی ثابت شده است، راه‌های دیگری مانند عقل، شهود و علم حضوری نیز برای کسب شناخت وجود دارد؛ بنابراین، عدم معرفت به خداوند از طریق راه‌های حسی به معنای اثبات ناپذیری وجود خداوند نیست

(جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۶؛ مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۹۱۳). به علاوه، ادعای انحصار معرفت با حس، خود یک معرفت عقلی است؛ چراکه تحقق خارجی و عینی ندارد. قائلین به این نظر باید ابتدا با جستجو در منابع و مصادیق آن، چنین حکم کلی را از خارج، استنتاج و استنباط نمایند که این فرایند نتیجه‌گیری، یک عملیات عقلی است؛ لذا طرف داران این نظریه نمی‌توانند آن را از تجربه حسی استنتاج کنند.

۴. نقد هستی‌شناختی تصادف به مثابه تبیین متافیزیکی جهان

یکی از مباحث مهم در متافیزیک، نقش تصادف در تبیین هستی‌شناختی جهان است. برخی نظریه‌پردازان، تصادف را به عنوان عاملی بنیادین در پیدایش و تحول جهان مطرح می‌کنند. با این وجود، دیدگاه مذکور از نظر هستی‌شناختی با چالش‌هایی روبه‌روست. در این بخش، به نقد تصادف به مثابه یک تبیین متافیزیکی پرداخته، محدودیت‌های آن را بررسی خواهیم کرد. در این میان، اگرچه عناوین مختلفی را می‌توان در نقد هستی‌شناختی فرضیه تصادف مطرح کرد، اما به جهت اهمیت و گستردگی مسئله علیت و انکار آن در برخی خوانش‌های این فرضیه، در پژوهش حاضر صرفاً به بررسی مسئله علیت پرداخته می‌شود.

۴-۱. تمایز علیت فیزیکی و فلسفی

ارزیابی دقیق رابطه عدم قطعیت، مستلزم تفکیک مفهومی بنیادین میان «علت» در علوم تجربی و «علت» در سنت فلسفی است. آنچه در فیزیک و سایر علوم تجربی به عنوان «علت» شناخته می‌شود و موجبیت قطعی آن به واسطه اصل عدم قطعیت محل تردید قرار گرفته است، عموماً به علل تعاقبی اشاره دارد که صرفاً وضعیت پیشین یک سیستم را به وضعیت پسین آن مرتبط می‌سازند. این علل از منظر تحلیل فلسفی، در بهترین حالت، علل اعدادی یا معدّاتی به شمار می‌روند که زمینه را برای وقوع یک پدیده فراهم می‌کنند، اما فاقد ضرورت بخشی ذاتی هستند (خاک سفیدی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۷-۱۴۴).

در مقابل، علت تامه فلسفی با معلول خود معیت و اجتماع وجودی دارد و از سنخ علل تعاقبی نیست. بر این اساس، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ که حداکثر موجبیت در زنجیره علل اعدادی را نفی می‌کند، اساساً خدشه‌ای بر اصل علیت فلسفی و ضرورت علی - معلولی مترتب بر آن وارد نمی‌سازد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳، صص ۶۴-۶۳).

با اتکا به این تمایز کلیدی، می‌توان تفاسیر هستی‌شناختی از «عدم قطعیت ذاتی» را در دو سطح متمایز تحلیل کرد:

۱-۱-۴. نارسایی ذاتی علل طبیعی در تعیین بخشی به معلول

در تفسیر نخست، عدم قطعیت به ناکفایتی ذاتی علل طبیعی برای تعیین بخشی به معلول اشاره دارد؛ به این معنا که مجموعه علل طبیعی، اعم از شناخته شده و ناشناخته (متغیرهای پنهان)، به خودی خود برای ایجاد ضرورت در وضعیت پسین کفایت نمی کنند. این برداشت، همان گونه که ماکس بورن اذعان می کند (گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۶۴) به یک موضع فلسفی نزدیک تر است تا یک استنتاج علمی قطعی. تفسیر فوق، نه تنها نافی اصل علیت نیست، بلکه با آن سازگاری کامل دارد. در این چهارچوب، عدم قطعیت فیزیکی می تواند نشانگر نیاز سیستم به یک علت فراطبیعی برای خروج از حالت بالقوه و تحقق یکی از امکان ها باشد. بدین ترتیب، فاعلیت الهی نه به مثابه علتی در عرض علل طبیعی، بلکه به عنوان علت مباشر و ضرورت بخش در مرتبه ای متعالی، بدون هیچ گونه تعارضی با پدیده عدم قطعیت قابل تبیین است (شاکرین، ۱۴۰۳، ص ۱۴۷).

۲-۱-۴. عدم قطعیت به عنوان نفی مطلق اصل علیت

تفسیر دوم و رادیکال تر، عدم قطعیت را به معنای عدم تعیین مطلق (بی علتی) و بطلان کامل اصل علیت، حتی در معنای فلسفی آن، در نظر می گیرد. این ادعای حداکثری از جهات متعددی دفاع ناپذیر است:

۱. چنین گزاره ای ماهیتی متافیزیکی دارد، از داده های فیزیکی قابل استنتاج نیست و فاقد هرگونه پشتوانه تجربی یا نظری است.

۲. این ادعا با اصول بدیهی عقلی، از جمله خود اصل علیت که هرگونه تبیین عقلانی بر آن استوار است، در تعارض قرار می گیرد و به نوعی نقض خود محسوب می شود.

۳. قواعد عقلی و فلسفی از شمول و کلیت برخوردارند و پذیرش استثنا در جهان ذرات برای آن ها موجه به نظر نمی رسد.

افزون بر این تحلیل مفهومی، باید توجه داشت که پارادایم غالب در این زمینه، یعنی «تعبیر کپنهاگی»، که مبنای اصلی برداشت های تصادف انگارانه است، در میان جامعه فیزیک دانان امری اجماعی نیست. این تفسیر با انتقادات جدی مواجه شده و به تعبیر استپ، جذابیت پیشین خود را از دست داده است.

نظریات بدیل دترمینیستی، مانند مکانیک بوهی و آزمایش‌های تجربی چالش‌برانگیز نظیر آزمایش افشار که اصل مکملیت بور را زیر سؤال برده‌اند، همگی گواهی بر این مدعاست که استنتاج تصادف هستی‌شناختی از فیزیک کوانتومی، یک جهش فلسفی شتاب‌زده است (شاکرین، ۱۴۰۳، ص ۱۴۳).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که فیزیک کوانتومی نه تنها با اصل علیت فلسفی تعارضی ندارد، بلکه با تفکیک دقیق میان انواع علل (معدّه و موجب)، می‌توان آن را در ذیل حاکمیت همان اصل تبیین کرد. در نهایت، عدم پیش‌بینی‌پذیری قطعی در سطح پدیداری، نه نشانه‌ای از بی‌علتی هستی‌شناختی، بلکه می‌تواند دالی بر محدودیت و ناکافی بودن زنجیره علل طبیعی و نیاز جهان به یک علت‌العلل ضرورت‌بخش باشد که خود در ورای این زنجیره قرار دارد.

۴-۲. بدهت اصل علیّت

دانش بشر را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: معلومات بدیهی و معلومات نظری. معلومات بدیهی آن دسته از دانسته‌هایی هستند که انسان با تصور و درک آن‌ها به طور مستقیم به درستی‌شان پی می‌برد و نیازی به دلیل یا استدلال ندارد. مثلاً «کل بزرگ‌تر از جزء است» یک گزاره بدیهی به شمار می‌رود. در مقابل، معلومات نظری نیاز به استدلال و برهان دارند تا پذیرفته شوند. فلاسفه مسلمان، به ویژه ملاصدرا، برخی اصول بنیادین مانند اصل علیت را از نوع مفاهیم بدیهی دانسته‌اند. اصل علیت به رابطه میان علت و معلول اشاره دارد و طبق دیدگاه وی، ذهن انسان به طور طبیعی آن را می‌پذیرد؛ بنابراین، اصل مذکور نیازی به اثبات ندارد و مبنای بسیاری از استدلال‌های فلسفی و علمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۲۶).

علامه طباطبایی در تبیین تحقق وجدانی اصل علیت، به رابطه نفس و حالات و افعال برآمده از نفس در انسان اشاره می‌کند؛ یعنی انسان همان‌طور که به نفس و حالات آن علم حضوری دارد، همچنین حضوراً می‌یابد این حالات و افعال، وابستگی وجودی به نفس دارند به‌طوری که بدون نفس، این حالات و افعال، وجود ندارند؛ اما نفس به آن‌ها وابستگی ندارد؛ از این رو، پایه‌ای‌ترین فرض علیّت در رابطه نفس و حرکات و افعال انسان رخ می‌دهد که باشهود وجدانی به دست می‌آید؛ پس از آن، انسان، این رابطه را به عالم خارج تعمیم می‌دهد و بر اساس آن، علت و معلول را تعریف می‌کند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۰)؛ از این رو برخی از متفکران معاصر، اصل علیّت را برهان‌ناپذیر دانسته‌اند؛ به‌طوری که نه اثبات‌پذیر و نه انکار‌پذیر

است؛ چون هرگونه استدلالی بر آن، مستلزم قبول علیّت مقدمات برای نتیجه است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۲). باتوجه به مباحث مطرح شده، انکار اصل علیت یا نفی عمومیت آن، در واقع به معنای انکار یک حقیقت بدیهی و وجدانی است؛ به گونه ای که حتی خود این انکار نیز مستلزم پذیرش اصل علیت خواهد بود؛ بنابراین، ناتوانی طرف داران فرضیه تصادف بیش از پیش نمایان می شود.

۳-۴. تعارض فرضیه تصادف با اصل سنخیت علت و معلول

در مباحث علت و معلول، یکی از اصول مهم فلسفی، اصل سنخیت میان علت و معلول است. این اصل بیان می کند که میان علت و معلول نوعی تناسب و همگونی وجود دارد و هر معلولی تنها از علتی متناسب با خود پدید می آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰۵).

اصل سنخیت به طور خاص و در قالب یک قاعده فلسفی، نخستین بار توسط بوعلی سینا مطرح شده است. او در فصل سوم الهیات شفا ذیل عنوان «فی مناسبه ما بین العلل الفاعلیه و معلولاتها»، تفصیلاً در این باره بحث کرده است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱ تا ۲۷۰). پس از او این اصل مورد استقبال دیگر فلاسفه مسلمان قرار گرفت و در آثار ایشان زوایای مختلف این قاعده بررسی شد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۵۸).

باتوجه به مباحث فوق، درباره نسبت معلول با علت، ۳ فرض محتمل است:

۱. اینکه ضمن تأیید رابطه علیّت، کمال حاصل در معلول را در علت آن هم بدانند؛ هرچند به تحقق عینی آن کمال در علت دست نیافته باشد.
۲. کمال موجود در معلول را برگرفته از علت دیگری بدانند که غیر از علت اولی است.
۳. کمال آن مستند به علتی نیست (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

فرض اول، موجب انکار اصل علیت و سنخیت نمی شود و به تعبیر دیگر عدم علم خدشه ای به اصل علیت و سنخیت وارد نمی سازد.

فرض دوم هم، علی رغم آنکه مستلزم استناد معلول واحد به دو علت است که با ادله و براهین متقن محال است، باز هم مخالف اصل علیت و سنخیت نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۹۷)؛ اما فرض سوم مستلزم آن است که فاقد شیء معطی شیء باشد؛ به این معنا که علتی که خود، کمال معلول را نداشته

است، آن را به معلول بدهد و معلول با اینکه از علت وجود ضعیف‌تری دارد، از او قوی‌تر شود؛ درحالی‌که در فرض اولیه، معلول موجودی ضعیف‌تر است. همچنین برخی از فلاسفه، انکار سنخیت را مستلزم پدید آمدن هر چیزی از هر چیزی دانستند؛ در این صورت، طرف‌داران فرضیه تصادف نمی‌توانند توجیه مناسبی نسبت به نظم موجود در سایر پدیده‌های طبیعی ارائه کنند.

❁ نتیجه‌گیری

در این مقاله ضمن بازخوانی دو خوانش زیست‌شناسی و فیزیکی از فرضیه تصادف و همچنین بررسی آراء و سیر تطور این فرضیه، به بررسی فرضیه تصادف از دو منظر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی پرداخته شد. یافته‌های تحقیق نشان داد که این نظریه با چالش‌های اساسی مواجه است: از نظر معرفت‌شناختی، علوم تجربی قادر به ارائه تبیین قطعی درباره مفاهیمی مانند علیت و تصادف نیستند. همچنین از نظر هستی‌شناختی نیز، پذیرش تصادف به عنوان عاملی اساسی در تبیین پیدایش و تحولات جهان، به نفی اصل علیت (فاعلی و غایی) منجر می‌شود که امری بدیهی و وجدانی است. علاوه بر این، فرضیه تصادف با اصل سنخیت نیز در تعارض است و نمی‌تواند توضیح کاملی برای نظم حاکم بر جهان ارائه دهد؛ بنابراین، علی‌رغم پذیرش نقش احتمالات و عدم قطعیت در برخی فرایندهای طبیعی، این موارد را نمی‌توان به عنوان جایگزینی کافی برای اصول علیت و هدفمندی در نظام هستی پذیرفت.

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفا، قم: مرعشی نجفی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
۳. اسماعیلی، سید مسعود، (۱۳۹۱)، «آشنایی با اصول و مبانی دانش ژنتیک»، کتاب ماه علوم و فنون، ش ۶، ص ۶۳ تا ۵۴.
۴. ارسطو (۱۴۰۰ ش)، متافیزیک (مابعدالطبیعة)، مترجم: محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۵. الستی، کیوان، (۱۳۸۸)، «نظریه تکامل داروین و توضیح تاریخی در زیست شناسی»، فلسفه تحلیلی، ش ۱۶، ص ۱۱۴ تا ۹۳.
۶. باریور، ایان، (۱۳۹۴)، علم و دین، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، چاپ نهم، تهران: طرح نو.
۷. برندن، سوییتمن، (۱۳۹۹)، تکامل، تصادف و خدا، مترجم: علی شهبازی، چاپ دوم، تهران: کتاب طه.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۰۱)، تبیین براهین اثبات خدا، چاپ یازدهم، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: اسراء.
۱۰. خاک سفیدی، محسن، (۱۳۹۴)، «اصل علیت در فلسفه و فیزیک»، نسیم خرد، ش ۱، ۱۲۷-۱۴۴.
۱۱. داروین، چارلز رابرت (۱۳۸۰)، منشأ انواع، مترجم: نورالدین فرهیخته، تهران: نگارستان کتاب.
۱۲. رزمی، حبیب الله، (۱۳۹۰)، رئالیسم غیر موضوعی، قم: انتشارات دانشگاه قم.
۱۳. رزیک، رابرت، (۱۴۰۱)، آشنایی با نسبیت خاص، مترجم: جعفر گودرزی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. شاکرین، حمیدرضا، (۱۴۰۳)، الحاد جدید، بررسی و نقد در فیزیک و زیست شناسی معاصر، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. شاکرین، حمیدرضا، (۱۴۰۱)، «خدا و تصادف تکاملی، ناساز یا همساز»، فلسفه دین، ش ۳، ص ۳۴۷ تا ۱۷۰.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم: بیدار.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۸۷)، اصل علیت در فلسفه و کلام، چاپ دوم، تهران: بوستان کتاب.
۱۹. گیلیس، دانالد، (۱۳۹۰)، فلسفه علم در قرن ۲۰، مترجم: حسن میان داری، چاپ چهارم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی انسانی.
۲۰. گلشنی، مهدی (۱۳۹۰)، تحلیلی از دیدگاه های فلسفی فیزیک دانان معاصر، چاپ پنجم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی.

۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۶)، آموزش عقائد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۳. مطهری، مرتضی و محمدحسین طباطبائی، (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۷)، شرح مبسوط منظومه، تهران: صدرا.
25. Darwin, Charles, 1981. *Charles Darwin's Notebooks*,
26. Darwin, Charles, 1976 *The Selfish Gene*. Oxford University.
27. Dawkins, Richard 1996 *Climbing Mount Improbable*, New York: Norton Publication.
28. . David Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*.
29. JAMES, T, Cushing, *Philosophical Concepts in Physics*.
30. David Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*.
31. Mario Augusto Bunge, *Causality and modern science*.
32. Darwin, Charles, (1981), *Charles Darwin's Notebooks*, 1st ed, Cambridge: Cambridge University Press.
33. Dawkins, Richard, (1976), *The Selfish Gene*, 1st ed., Oxford: Oxford University Press.
34. Dawkins, Richard, (1996), *Climbing Mount Improbable*, 1st ed., New York: W. W. Norton & Company.
35. Bohm, David, (1957), *Causality and Chance in Modern Physics*, 2nd ed, London: Routledge & Kegan Paul.
36. Cushing, James T., (1998), *Philosophical Concepts in Physics*, 1st ed, New York: Cambridge University Press.
37. Bunge, Mario Augusto, (1979), *Causality and Modern Science*, 3rd ed, New York: Dover Publications.



دوفصلنامه علمی آموزه‌های نوین کلامی
سال پنجم، شماره اول (هفتم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

مقاله پژوهشی

تحلیل معنی و دلالت‌های حدیث سفینه در اندیشه زیدیه

محمد ساجدی نیا^۱

علیرضا کهنسال^۲

سید مجید میردامادی^۳



چکیده

حدیث «مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح؛ من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق» مشهور به «حدیث سفینه» از احادیث مورد اتفاق مذاهب کلامی اسلامی است. این حدیث، اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به کشتی نوح تشبیه می‌کند و بر انحصار راه رستگاری در پیروی از ایشان تأکید دارد؛ به گونه‌ای که عدم اعتنا به آنان مشابه نادیده‌انگاشتن کشتی نوح منجر به گمراهی و هلاکت می‌شود. عالمان زیدیه، همگام با سایر مذاهب شیعی این حدیث را در منابع خویش نقل کرده، به اعتبار سندی آن اذعان داشته و بر لزوم تبعیت از اهل بیت علیهم السلام به مثابه راهبران امت تأکید ورزیده‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع دست اول، به بررسی اعتبار حدیث و دلالت‌های آن از منظر عالمان زیدیه می‌پردازد. کاوش در کتب زیدیه نشان می‌دهد که این مذهب، برخلاف امامیه، با اعتماد به احادیث سایر محدثان مشروط به سازگاری با قرآن و عقل، دیدگاهی منحصر به فرد مبنی بر انحصار اهل بیت در ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله ارائه می‌دهد. این دیدگاه، بر موضوعاتی همچون وجوب محبت و تبعیت از اهل بیت علیهم السلام، انحصار هدایت و نجات در پیروی از ایشان،

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸

۱. طلبه سطح ۴ رشته تخصصی کلام مقارن مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). sajedinia57@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

kohansal-a@um.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه نمایندگی خراسان، مشهد، ایران. mirdamadphilosophy@gmail.com

10.22034/ntt.2025.837

استناد به این مقاله: ساجدی نیا، محمد؛ کهنسال، علیرضا؛ میردامادی، سید مجید، بهار و تابستان ۱۴۰۴، تحلیل معنی و دلالت‌های حدیث سفینه در اندیشه زیدیه، آموزه‌های نوین کلامی، ش ۷، صص ۱۲۳-۱۴۵.

ولزوم حضور امام در هر زمان تأکید ویژه‌ای دارد. این تحقیق با بررسی حدیث سفینه از منظر عالمان زیدیه، ضمن تعمیق فهم آموزه‌های مشترک اسلامی و تقویت وحدت مذهبی، ابعاد کمتر دیده شده نگاه زیدیه به جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام را روشن ساخته، الگویی برای پژوهش‌های تطبیقی و گفت‌وگوی سازنده بین مذاهب ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: زیدیه، حدیث سفینه، اهل بیت، امامت، هدایت، نجات.

از راه‌های تعمیق و گسترش فهم معارف دینی و تقویت وحدت میان فرقه‌های اسلامی، کاوش تطبیقی در آموزه‌های مشترک است. به عنوان نمونه، می‌توان یک حدیث نبوی را که بعد از قرآن معتبرترین منبع معرفتی به حساب می‌آید و مورد اتفاق مذاهب کلامی است، نقطه آغازین کاوش قلمداد کرد. بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مذاهب مختلف کلامی پیرامون این حدیث و تحلیل آن‌ها بر اساس ادله و شواهد متقن، مسیر را برای دستیابی به فهم عمیق‌تر حقیقت هموار می‌سازد.

حدیث شریف «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ دَخَلَهَا نَجَّى، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳۳) نمونه‌ای برجسته از این احادیث است. مذاهب کلامی با استناد به روایات متعدد و اسناد گوناگون، صدور این حدیث از پیامبر اکرم ﷺ را قطعی می‌دانند. این حدیث از حدود پنجاه طریق روایی با اختلاف متنی اندکی، در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده است؛ این کثرت طرق به استنتاج تواتر این روایت انجامیده است. به عنوان نمونه شیخ صدوق این حدیث را صحیح دانسته است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳۳) و حاکم حسکانی نیز پس از نقل یکی از طرق حدیث بر تطبیق آن با شروط مسلم^۱ تأکید کرده است؛ اگرچه اشاره دارد که این روایت در صحیحین نیامده است: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ» (حاکم، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۷۳). ابن حجر هیتمی نیز به صراحت به صحت این حدیث تصریح کرده است (ابن حجر، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۷۵).

مضمون حدیث این است که پیامبر اکرم ﷺ پیش از رحلت، اهل بیت خویش را به کشتی نجات تشبیه نمودند و تمسک به ایشان را تنها راه رستگاری در این بحر متلاطم معرفی کردند؛ همان‌گونه که در واقعه طوفان نوح، تنها پناه‌جویان به کشتی وی نجات یافتند؛ از این رو، دستیابی به سعادت و رهایی از هلاکت، مستلزم شناخت صحیح اهل بیت و تبعیت از ایشان ﷺ است که وظیفه‌ای الهی و امری حیاتی برای هر مسلمان تلقی می‌شود؛ بنابراین پژوهش در این موضوع برای پیشگیری از انحراف و هلاکت، ضروری است.

مکتب زیدیه نیز حدیث سفینه را نقل است، اهل بیت را نجات‌بخش می‌داند و تمسک به آن‌ها را همچون تمسک به کشتی نوح عامل رهایی معرفی می‌کند (رسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۶۹). این حدیث بر

۱. شرط مسلم برای صحیح شمردن حدیث این است که تمام افراد در سلسله سند حدیث از اول تا آخر موثق باشند (سبحانی، جعفر، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، ص ۳۷۱).

و جوب تقدم اهل بیت علیهم السلام بر تمامی افراد در جمیع شئون دینی، از جمله امر امامت، تأکید صریح دارد؛ زیرا در صورت واگذاری امامت به غیر ایشان، اهل بیت ملزم به تبعیت از آنان می شدند و تشبیه اهل بیت علیهم السلام به کشتی نوح فاقد معنای شد؛ در نهایت، نقش کشتی نجات به دیگری منتقل و مفهوم حدیث نقض می شد (شرقی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۸).

پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که حدیث سفینه نزد زیدیه به چه میزان اعتبار دارد و عالمان زیدی به چه دلالت‌هایی از این حدیث پایبند هستند.

سیر محتوای مقاله، به ترتیب عناوین ذیل است:

۱. طرح تاریخچه پیدایش زیدیه و بیان جایگاه امامت در اندیشه آنان؛
۲. تبیین جایگاه حدیث نزد زیدیه و نحوه اعتبارسنجی آن؛
۳. بررسی اعتبار حدیث سفینه و معنای «اهل بیت» در نگاه زیدیه؛
۴. تحلیل دلالت‌های حدیث سفینه از منظر عالمان زیدیه.

این دلالت‌ها شامل وجوب محبت و تبعیت از اهل بیت علیهم السلام، انحصار هدایت و نجات در پیروی از ایشان، و لزوم حضور امام در هر زمان است.

در زمینه حدیث سفینه، پژوهش‌های متعددی از سوی محققان انجام شده است که عمدتاً به بررسی سندی و دلالتی این حدیث در منابع امامیه و اهل سنت پرداخته‌اند؛ با این حال، تاکنون پژوهشی مستقل و جامع درباره رویکرد زیدیه نسبت به این حدیث ارائه نشده است. از جمله آثار موجود می‌توان به مقاله غلامرضا رضایی با عنوان «پژوهشی در حدیث سفینه» اشاره کرد که در آن طرق مختلف نقل حدیث و برخی از دلالت‌های آن بررسی شده است. همچنین در نوشتار «جارج صبر الرحمة» در مجله علوم حدیث، با عنوان «حدیث سفینه در کتاب‌های اهل سنت» نقل‌ها و اسانید گوناگون حدیث تحلیل شده است و پاسخ‌هایی به ایرادهای مطرح شده از سوی ابن تیمیه، البانی و دیگر محدثان اهل سنت داده شده است. از سوی دیگر، مقاله حامد محمدیان خراسانی تحت عنوان «نقد دیدگاه وهابیان درباره حدیث سفینه» با بررسی یک سند معتبر از این روایت، دیدگاه وهابیان درباره ضعف حدیث را رد و بر صحت حدیث تأکید کرده است. اثر سید علی موسوی نژاد (نشریه علوم حدیث، شماره ۲۵) با معرفی منابع و کتاب‌های حدیثی برجسته زیدیه، تنها به معرفی کلی این منابع پرداخته است. بر این اساس، مطالعه حاضر با هدف پرکردن خلأ موجود انجام شده است.

۱. تعریف زیدیه

زیدیه به شاخه‌ای از مذهب تشیع گفته می‌شود که به امامت زید بن علی بن الحسین علیه السلام معتقدند و خود را پیرو او می‌دانند (نوبختی، بی‌تا، ص ۵۵). البته در طول تاریخ، واژه «زیدیه» در معانی مختلفی به کار رفته است. بسیاری، زیدیه را تنها به پیروان زید بن علی نسبت می‌دهند (فخر رازی، بی‌تا، ص ۵۲)؛ چنان‌که احمد بن محمد، از علمای زیدی می‌نویسد: «زیدیه منسوب به زید بن علی است که در برابر هشام بن عبدالملک قیام کرد و به شهادت رسید» (شرفی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۱۳۵). همچنین ابوالحسن اشعری متکلم مشهور، زیدیه را فرقه‌ای از شیعه معرفی می‌کند که خود را پیرو زید بن علی بن الحسین علیه السلام می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰ ق، ص ۶۵). برخی دیگر زیدیه را به کسانی اطلاق می‌کنند که در سال ۱۲۲ هجری قمری همراه زید بن علی قیام کردند یا از دعوت‌کنندگان به قیام او بودند (عبدالله بن محمد، ۱۴۲۰ ق، ص ۵). بعضی معتقدند واژه زیدیه در آغاز، تنها یک مفهوم سیاسی داشت و به افرادی اطلاق می‌شد که از نهضت زید حمایت می‌کردند، بدون آنکه لزوماً در عقاید مذهبی با او هم نظر باشند (همان). گروهی نیز زیدیه را بر اساس عقایدشان تعریف کرده‌اند: زیدیه کسانی هستند که امامت حضرت علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و زید بن علی را پذیرفته، قائل به امامت هر فردی از نسل حضرت فاطمه علیها السلام هستند که به ظاهر عادل، عالم، شجاع باشد و علیه ظلم قیام کند (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۹).

۲. پیدایش زیدیه

زیدیه با قیام زید بن علی در کوفه (۱۲۲ ق) شکل گرفت. پس از شهادت وی، فرزندش یحیی بن زید در خراسان قیام کرد؛ اما در سال ۱۲۵ یا ۱۲۶ قمری سرکوب شد. قیام یحیی، منجر به فروپاشی بنی امیه و زمینه‌ساز قدرت‌یابی عباسیان (۱۳۲ ق) شد (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۹). پس از استقرار بنی عباس، علویان و زیدیان همچنان به قیام‌های خود ادامه دادند و امامت را در میان خاندان علوی دنبال کردند. قیام‌های پراکنده زیدیه تا اواسط قرن سوم ادامه یافت که اغلب با شکست مواجه شد. ناصر اطروش در طبرستان قدرت گرفت و پیروان زیدیه را تقویت کرد (الهامی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۱). این فرقه بیشتر بر قیام و اجرای امر به معروف تمرکز داشت و کمتر به تبیین عقاید خود می‌پرداخت؛ اما در قرن سوم هجری، بزرگان زیدیه به این کمبود پی برده، به تألیف آثار علمی روی آوردند. از ویژگی‌های شاخص این فرقه تداوم فعالیت علمی حتی در زمان جنگ و حکومت‌داری برخی امامان آن است.

۳. جایگاه امامت در اندیشه زیدیه

نسبت به جایگاه امامت می‌توان زیدیه را به دو گروه عمده جارودیه و صالحیه تقسیم کرد. جارودیه، مانند امامیه به نص بر امامت علی علیه السلام اعتقاد داشتند و متقدمان بر او را تکفیر و تفسیق می‌کردند که این نشان دهنده باور آنان به نص جلی است؛ اما جارودیان متأخر نص را خفی و استدلالی دانسته، متقدمان را تکفیر و تفسیق نمی‌کردند و تنها به تخطئه آنان بسنده کرده بودند (فرمانیان، ۱۳۸۲، ص ۱۸۲). مطابق این دیدگاه، امامت یک مسئله کلامی و وجوب علی علیه السلام محسوب می‌شود (ربانی گلیایگانی، ۱۳۹۶، ص ۵۲).

گزارشات درباره صالحیه به دو شکل است: برخی منابع (عمدتاً زیدی) معتقدند که آنان نیز همانند جارودیه به نص خفی و حقانیت علی علیه السلام باور داشتند، با این تفاوت که از تکفیر و تفسیق متقدمان و حتی تخطئه آنان خودداری می‌کردند؛ در مقابل، بیشتر منابع آنان را به دلیل عدم اعتقاد به نص و احقیت علی علیه السلام، خارج از دایره تشیع می‌دانند (فرمانیان، ۱۳۸۲، ش، ص ۱۸۳). در این صورت، امامت از دیدگاه آنان یک مسئله فقهی و وجوب علی علیه السلام به حساب می‌آید (ربانی گلیایگانی، ۱۳۹۶، ص ۵۲).

بنابراین، اکثر زیدیه قائل به نص بوده، امامت را از اصول دین به شمار آورده‌اند. ابن صلاح شرفی می‌نویسد:

«امامت از نگاه زیدیه، یکی از بزرگ‌ترین مسائل اصول دین است؛ چراکه اموری همچون اطاعت از خداوند و رسول، برپایی شریعت، جهاد، ولایت، برائت، اجرای حدود و دیگر مسائل دینی بر آن مترتب می‌شود. به همین دلیل شناخت امام بر هر فرد مکلف واجب تلقی شده است. این دیدگاه با تأکیدات قرآنی نیز پشتیبانی می‌شود؛ آنجا که می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خداوند اطاعت کنید، از رسول او اطاعت کنید و از اولی الامر خویش نیز پیروی نمایید» (نساء/۵۹) و اطاعت از امام تنها در صورت شناخت او ممکن است. در تأیید این موضوع، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: هر کس بمیرد در حالی که امامش را نشناخته باشد به مرگ جاهلی مرده است. این حدیث مورد پذیرش و تأیید علمای زیدیه از جمله قاسم بن ابراهیم در کتاب تثبیت الإمامة، حسین بن قاسم بن علی و نیز الناصر للحق قرار گرفته است» (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰۹).

الحوثی نیز پس از ذکر توحید و نبوت، امامت را به عنوان اصل سوم دین معرفی می‌کند (شهاری صنعانی، ۱۴۲۳، ص ۲۷۴).

در اندیشه زیدیه امامت ریاستی مشروع است که فرد با استحقاق آن را به عهده می‌گیرد (قاسم بن محمد، بی تا، ص ۱۳۳). امام جانشین پیامبر است و وظیفه اجرای احکام الهی، حمایت از ضعیفا و دفاع از حقوق مردم را بر عهده دارد (متوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، ص ۴۳۷). وی باید از نسل حسن و حسین علیه السلام، آگاه به دین، شجاع و قیام‌کننده باشمشیر باشد (الهامی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۴۰۱). امامت در نگاه ایشان، بیشتر رنگ و بوی سیاسی و اجتماعی دارد تا مفهومی کلامی؛ چنان که محقق معاصر فضیل شرف‌الدین می‌نویسد: «در تفکر زیدیه تفاوتی میان «امام» و «خلیفه» وجود ندارد و در نتیجه امام از جایگاه قدسی و تعظیم ذاتی برخوردار نیست. از دیدگاه غالب زیدیه، امامت مقام دینی و نیابت از صاحب شریعت نیست؛ برخلاف امامیه که برای امام منزلتی دینی و نیابتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم قائل‌اند» (فضیل شرف‌الدین، ۱۴۰۵ق، ص ۹۱).

به عبارتی زیدیه امامت را عالی‌ترین جایگاه قدرت در دولت اسلامی دانسته، آن را نظریه‌ای برای حکومت دینی، نه استمرار نبوت تلقی می‌کند (حوثی، ۱۴۳۵ق، ص ۳۹). از نظر آنان نصب امام در هر زمان واجب است (همان، ص ۴۳۸)؛ زیرا امامت برای حفظ اسلام، اقامه حدود و اجرای احکام دینی ضرورت دارد (متوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، ص ۱۴۴). با توجه به این بیان، زیدیه راه نصب امام را دعوت و خروج می‌داند، بجز سه امام اول که امامت آن‌ها با نص اثبات می‌شود (صبیحی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۸).

این گروه علم لدنی و الهی امام را انکار می‌کنند و آن را شرط امامت نمی‌دانند. از نظر آنان، جانشینی پیامبر نیازمند نص و اذن خاص از سوی او نیست؛ از این رو، پس از امام حسین علیه السلام اصل نص بر جانشینی را نفی می‌کنند. یحیی بن حمزه (متوفی ۶۶۹ق) راه وجوب امامت را «شرعی» دانسته، بیان می‌کند پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صحابه بر ضرورت تعیین امام اجماع داشتند؛ بنابراین هنگام ایراد خطبه از سوی ابوبکر و طرح موضوع خلافت، هیچ‌کس با او مخالفت نکرد؛ بلکه همگان در سقیفه گرد آمدند تا درباره امامت تصمیم بگیرند. وی می‌افزاید: امت اسلامی بر این سیره بود که پس از وفات هر خلیفه، بی‌درنگ در تعیین امام بعدی اقدام می‌کردند؛ چنان که پس از ابوبکر، عمر و سپس عثمان و در نهایت علی را به امامت برگزیدند، که خود مؤید وجوب وجود امام است (صبیحی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۵).

زیدیه قائل به عصمت همه امامان نیستند؛ بلکه تنها «اهل کساء» (پیامبر، علی، فاطمه و حسنین) را معصوم می‌دانند. سامی النشار در توضیح این دیدگاه می‌نویسد: «اصل سوم، نفی عصمت ائمه است، زیرا هیچ‌یک از آنان ادعای عصمت نکرده‌اند و امام فاطمی نیز معصوم نیست» (نشار، ۱۹۷۷م، ج ۲، ص ۱۳۱).

علاوه بر این از نظر زیدیان، علم امام غیبی و لدنی نیست؛ بلکه بر پایه تدبیر در اسرار دین و شناخت اوضاع جامعه اسلامی استوار است. احمد بن صلاح شرفی نیز صراحتاً تأکید می‌کند که علم غیب شرط امامت نیست و افزودن علم لدنی از سوی امامیه سخنی بی‌پایه است؛ زیرا حتی برای انبیاء که برتر از ائمه‌اند، چنین شرطی ثابت نشده است. وی برای اثبات این ادعا به آیه «مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری/ ۵۲) و نیز آیه «وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی/ ۷) استناد می‌کند؛ به این معنا که پیامبر ﷺ در ابتدا علم به شریع نداشت و خداوند او را هدایت کرد (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۴).

۴. جایگاه حدیث نزد زیدیه

حدیث در لغت به معنای چیزی نو و تازه است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۷۷) که در مقابل چیز قدیمی قرار می‌گیرد. بر این اساس راغب اصفهانی به میوه تازه، مردی که گفتار خوبی دارد، شخص کم‌سن و سال، جوان، و اتفاقی که به صورت ناگهانی رخ می‌دهد، حدیث اطلاق می‌کند (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۰).

زیدیه احادیث را می‌پذیرند؛ اما در اعتبارسنجی آن‌ها با شیعه امامیه تفاوت‌هایی دارند. اگرچه آنان به ائمه اهل بیت ﷺ احترام می‌گذارند، اما به حدیث از سایر محدثان نیز اعتماد می‌کنند، به ویژه اگر آن احادیث با قرآن و عقل سازگار باشد. برخلاف امامیه که به امامان خاصی قائل است، زیدیه ارتباط دقیق‌تری با مدرسه فکری اهل سنت دارد و مجموعه‌های حدیثی آنان نیز شباهت زیادی با اهل سنت دارد.

در واقع زیدیه از امامان شیعه به عنوان محدث و عالم اهل بیت حدیث نقل می‌کردند، نه به عنوان امام معصوم منصوب الهی؛ همان‌گونه که ناشی اکبر، از علمای زیدیه، اهل بیت از نسل فاطمه ﷺ را در علم و فضل مساوی دانسته است؛ اما قیام‌کننده آنان را امام می‌داند. او در مسائل الامامه می‌نویسد: «إنهم يستوون في العلم والفضل فمن خرج منهم فهو إمام» (ناشی اکبر، ۱۹۰۷م، ص ۴۳).

۱. ذیل «حدث». والحدیث: الجدید من الأشياء.

۲. والحدیث: الطری من الثمار، ورجل حدوث حسن الحدیث... ورجل حدث وحدث السن بمعنى، والحادثة النازلة العارضة.

در حقیقت زیدیه تاسده‌های میانی اثر حدیثی مدوّن و جامعی نداشته است. به نظر می‌رسد عواملی چون سیاسی بودن اساس این فرقه، در خفایستن و مخالفتشان با حکومت وقت، سبب شده است که نخستین عالمان زیدی نگاشته یا اثری نداشته باشند. آنچه به زید بن علی منسوب است (مسند زید یا المجموع الفقهی) در واقع نگاشته‌های متأخران و راویان اوست. در اوایل قرن سوم برخی محدثان زیدی مجالس املائی حدیث داشتند و شاگردانشان احادیث املاشده را جمع و کتابت می‌کردند. حفظ و گسترش این منابع ابتدایی، نخستین تلاش محدثان زیدی در نگارش‌های حدیثی است. در این میان «فضایل نگاری» بیش از دیگر موضوعات کانون توجه زیدیان بوده است و کتاب‌های برجامانده از آن دوره شاهد این مدعا است (فرجامی، ۱۳۹۳ش، ص ۵۷).

۵. اعتبار حدیث سفینه از دیدگاه زیدیه

حدیث سفینه از دیدگاه فرق شیعه اعتبار ویژه‌ای دارد و در متون و منابع شیعه به طرق مختلف نقل و بررسی شده است. از دلایل اصلی اعتبار این حدیث، همخوانی آن با مبانی اعتقادی شیعه درباره امامت و ولایت است. شیوه‌های فراوان نقل این حدیث در منابع متعدد، نشان‌دهنده معروفیت آن در جوامع اسلامی است. زیدیه نیز حدیث سفینه را حدیثی صحیح و مشهور می‌داند. علمای زیدی همچون امام المنصور بالله (امام المنصور بالله، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۶۱)، محمد بن سلیمان کوفی (کوفی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۴۶)، ابن بدرالدین (ابن بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۷) و متوکل علی الله (متوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، ص ۴۷۴) حدیث سفینه را نقل کرده، به ضعف سندی آن اشاره نکرده‌اند که نشان‌دهنده مقبولیت این حدیث میان آنهاست. شرفی تصریح می‌کند: «در صحت این حدیث میان علمای آل رسول الله ﷺ و پیروان آنان و اهل تحقیق اختلافی وجود ندارد» (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۸). این جمله قوی‌ترین دلیل بر اعتبار سندی حدیث سفینه نزد زیدیه است. شهابی صناعی از علمای زیدیه برای تأیید اعتبار حدیث، طرق مختلف و پذیرفته شده‌ای را که حدیث از آن‌ها روایت شده است، ذکر می‌کند و می‌نویسد:

«حاکم این حدیث را از دو طریق از ابی اسحاق نقل کرده است. همچنین این حدیث از طریق ابویعلی در مسندش نیز آمده است. همچنین طبرانی در جامع الصغیر و جامع الأوسط از طریق اعمش از ابی اسحاق و نیز از طریق حسن بن معمر، ابو نعیم از ابی اسحاق، و سماک بن حرب از زر بن حبیب نقل کرده است. همچنین بزار این



روایت را از طریق سعید بن مسیب از ابوذر نیز نقل کرده است»
(شهاری صنعانی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۰).

قاسم رسی نیز حدیث سفینه را حدیث صحیح و مشهوری دانسته است که بسیاری از راویان به آن دسترسی دارند (رسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۶۹). این عبارت نیز تأیید دیگری بر قوت سندی و کثرت نقل حدیث است.

۶. مراد از اهل بیت در حدیث سفینه

پس از پذیرش حدیث سفینه، مهم ترین بحث برای فهم و تحلیل این حدیث، کشف مراد حقیقی از کلمه «اهل بیت» است. زیدیه در اینکه مراد از اهل بیت در حدیث چه کسانی هستند، با سایر مذاهب کلامی اختلاف نظر دارد که در این گفتار به تبیین و بررسی دیدگاه آن ها پرداخته می شود. بیشترین گفتگوی متکلمان و مفسران پیامون واژه اهل بیت در تفسیر آیه تطهیر^۱ صورت گرفته است و دیدگاه های متنوعی در خصوص معنا و مصداق اهل بیت مطرح شده است. در مجموع می توان آن ها را به دو دسته کلی دیدگاه انحصاری و غیرانحصاری تقسیم کرد. دیدگاه انحصاری، دیدگاه امامیه است که اهل بیت را منحصر در اصحاب کساء می داند؛ یعنی حضرت محمد ﷺ، حضرت علی علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام، امام حسن علیهما السلام و امام حسین علیهما السلام (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۱۱؛ حلی، ۱۹۸۲م، ج ۱، ص ۱۷۴).

در مقابل، دیدگاه غیرانحصاری دارای دو تفسیر متفاوت است: نخست، اینکه اهل بیت در آیه تطهیر منحصر به اصحاب کساء نبوده، شامل افراد دیگر نیز می شود. این تفسیر شامل سه قول عمده است: یکی آنکه اهل بیت کسانی هستند که زکات بر آنان حرام است، اعم از اهل کساء و همسران پیامبر. اشاعره (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۶۸)، معتزله (عبدالجبار، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۲۲)، ماتریدیه (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۳۸۳) و برخی از سلفیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۰۷) این دیدگاه را مطرح کردند. قول دوم مراد از اهل بیت را متقیان از امت اسلام می داند. ابن تیمیه این قول را به مالک و اصحاب احمد نسبت داده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۹۵).^۲ قول سوم که زیدیه قائل به آن است، مصداق اهل بیت را ذریه

۱. سوره احزاب، آیه ۳۳. إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا.

۲. ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ج ۲، ص ۱۹۵. أَنَّ آلَ مُحَمَّدٍ هُمْ أُمَّتُهُ أَوِ الْأَنْبِيَاءُ مِنْ أُمَّتِهِ، وَهَذَا يُؤَيِّدُ عَنْ مَالِكٍ إِنْ صَحَّ، وَقَالَ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِ أَحْمَدَ، وَقَدْ يَحْتَجُّونَ عَلَى ذَلِكَ بِمَا رَوَى الْخَلَّالُ، وَتَمَامُ هَذِهِ أَنَّهُ «سُئِلَ عَنْ آلِ مُحَمَّدٍ فَقَالَ: كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٌّ» وَهَذَا الْحَدِيثُ مُؤْضِعٌ لَا أَضْلَ لَهُ

پیامبر برمی شمارد. (مؤیدی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۴). تفسیر دوم از دیدگاه غیرانحصاری که در میان بسیاری از اهل سنت رایج است، اهل بیت را منحصر در همسران پیامبر ﷺ می داند. سیوطی ضمن ذکر آراء مختلف، روایاتی مبنی بر این دیدگاه را نیز نقل کرده است (سیوطی، بی تا، ج ۶، ص ۶۰۲).

همان طور که در قول سوم از تفسیر اول اشاره شد، زیدیه مصداق اهل بیت را علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام و فرزندان ایشان، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام و همچنین ذریه ایشان دانسته و مقصود از ذریه را فرزندان حسنین علیه السلام برشمرده اند (شاهی صنعانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۳). اکثر علمای زیدیه در تأیید این ادعا به حدیث نبوی که حضرت فرمودند «خداوند ذریه هر پیامبری را از نسل خودش قرار داد و ذریه مرا از نسل علی قرار داد» استناد می کنند (قاسمی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۸۹) که به کلمات برخی از ایشان اشاره می شود.

۱. مؤیدی، از بزرگان زیدیه تصریح می کند که باتوجه به لغت، عرف، شرع و روایات متواتری که حدیث کساء در آن نقل شده است، اهل بیت عبارت اند از علی، فاطمه، حسنین و ذریه ایشان (مؤیدی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۴).

۲. در مجموع رسائل الامام زید بن علی علیه السلام آمده است که مراد از اهل بیت، اهل و ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله است (زید بن علی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۴).

۳. شرفی منظور از اهل بیت را همان عترت دانسته است (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۹) که شامل اهل کساء (همان، ص ۷۷) و فرزندان امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام (همان، ص ۷۸) می شود. او برای اثبات این نظر به حدیث ثقلین و تأکید پیامبر صلی الله علیه و آله بر جدایی ناپذیری کتاب و اهل بیت علیه السلام تا روز قیامت اشاره می کند (همان، ص ۷۹). او در ادامه در پاسخ به این اشکال که «چون ثابت شده است که علی علیه السلام از اهل کساء است، پس لازم است فرزندان او از غیر فاطمه علیها السلام نیز جزو اهل و عترت در نظر گرفته شوند» به این حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله استناد کرده است که فرمودند: «هر فرزند دختری به پدرش نسبت داده می شود، مگر فرزندان فاطمه که من پدر و ولی آن ها هستم» و نتیجه می گیرد که فرزندان علی علیه السلام از غیر فاطمه علیها السلام در این دسته قرار نمی گیرند (همان).

۴. امام منصور بالله گفته است: اگرچه آیه در ابتدا درباره پنج تن علیهم السلام نازل شده است، اما نباید به

۱. واعلم أن الأربعة: علياً، وفاطمة، والحسين، وذريتهم صلوات الله عليهم مرادون بجميع ماورد في آل محمد وأهل البيت والعتره قطعاً، لغة وعرفاً وشرعاً، وأخبار الكساء المتواترة، المعلومة المتكررة، مصرحة بالحصن والقصر عليهم، وإخراج من عداهم.

آن‌ها محدود شود؛ زیرا خطاب آیه عام است و شامل تمامی کسانی می‌شود که به‌طور حقیقی به‌عنوان «اهل‌البیت» شناخته می‌شوند. متبادر عرفی از اهل‌بیت فرزندان امام حسن علیه‌السلام و امام حسین علیه‌السلام هستند (امام‌المنصور بالله، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۲۸). وی دلیل بر این مطلب را اجماع دانسته است (همو، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۸).

۵. رصاص اجماع را به‌عنوان دلیل اصلی دلالت اهل‌بیت بر ذریه مطرح کرده، می‌گوید:

«تمام مسلمانان بر جواز امامت در فرزندان حسن علیه‌السلام و حسین علیه‌السلام توافق دارند؛ درحالی‌که چنین توافقی در مورد دیگران وجود ندارد. معتزله امامت را برای همه قریشیان و خوارج آن را برای تمامی مردم جایز می‌دانند. همچنین شکی نیست که فرزندان حسن علیه‌السلام و حسین علیه‌السلام از بهترین قریشیان و مردمان هستند. بنابراین، ما بر آنچه که امت بر آن توافق کرده است عمل می‌کنیم و آنچه را که مورد اختلاف است، کنار می‌گذاریم؛ زیرا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند: 'لن تجتمع امتی علی ضلاله' و آنان بر جواز امامت فرزندان حسن و حسین علیه‌السلام اجماع دارند' (رصاص، ۱۴۰۸ق، ص ۲۳).

۶. ابن‌بدرالدین نیز به همین استدلال استناد کرده و می‌نویسد:

«نباید آیه را به اهل‌کساء محدود کرد؛ زیرا دلیل، خود خطاب است و این خطاب عام است و باید آن را به عمومیت خود اجرا کرد. همچنین، باید آن را در مورد کسانی که به‌طور واقعی اصطلاح «اهل‌بیت» شامل آن‌ها می‌شود، به کار برد؛ چراکه صرف سبب نزول دلیلی برای محدود کردن خطاب نیست» (ابن‌بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۷۵).

۷. صاحب‌مجمع‌الفوائد در پاسخ به این ادعا که به دلیل سیاق، مراد از اهل‌بیت را زنان پیامبر می‌دانند، می‌نویسد:

«باتوجه به تغییر ضمیر خطاب از مؤنث به مذکر که تصریحی بر خروج از سیاق قبلی است و اخبار متواتر کساء که به صراحت بیان می‌کند که مقصود پنج نفر (صلوات الله علیهم اجمعین) هستند و همچنین

تصریح روایات به خروج ام سلمه و سایر همسران و دیگران واضح است که مراد از اهل بیت اهل کساء هستند» (مؤیدی، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۸).

۸. علامه حسن بن الحسین الحوئی در این باره می گوید:

«آنچه مانع از اطلاق آیه شریفه بر زنان اهل بیت می شود، ضمیر «عنکم» است. این ضمیر به طور معمول به جمع مذكر اشاره دارد و شامل زنان نمی شود؛ مگر در صورتی که دلیل خاصی بر شمول آنها وجود داشته باشد. در این مورد نه تنها دلیلی بر شمول زنان وجود ندارد، بلکه شواهدی مبنی بر خروج آنها از این اطلاق وجود دارد. یکی از این شواهد، رد درخواست ام سلمه برای حضور در آن جمع توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ بنابراین، باتوجه به این دلایل نمی توان زنان را در شمول این آیه قرار داد» (همان).

۷. دلالت های حدیث سفینه از دیدگاه زیدیه

حدیث سفینه با تشبیه اهل بیت علیهم السلام به کشتی نوح علیه السلام، دلالت های ارزشمندی را ارائه داده است. وجه شبه مذکور در روایت این است: همان طور که کشتی نوح وسیله ای برای نجات از هلاکت دنیوی بود، اهل بیت علیهم السلام نیز راهنمایی برای هدایت و نجات از انحرافات فکری و اخلاقی محسوب می شوند. از نظر عالمان زیدیه این حدیث ضمن تأکید بر وجوب محبت و تبعیت از اهل بیت علیهم السلام، به انحصار هدایت و نجات در پیروی از ایشان و لزوم حضور امام در هر زمان اشاره دارد؛ در نهایت، همان طور که افراد بی اعتنا به کشتی نوح زیان دیده و بی بهره شدند، پایان پیروی نکردن از اهل بیت علیهم السلام نیز ضلالت و گمراهی است.

۷-۱. وجوب اطاعت از اهل بیت علیهم السلام

حدیث سفینه به وضوح بر وجوب اطاعت از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت دارد؛ زیرا

اولاً: به کشتی نوح تشبیه شده است. همان طور که کشتی نوح تنها راه نجات از طوفان بود، اهل بیت علیهم السلام نیز تنها راه نجات در دریای پرتلاطم دنیا هستند و این نجات بدون پیروی و اطاعت از آنان حاصل نمی شود.

ثانیاً: عدم پیروی و اطاعت منجر به غرق شدن و هلاکت می شود. همان طور که در حدیث سفینه



تصریح شده است، نجات از هلاکت در گرو تمسک به اهل بیت علیهم السلام است. از طرفی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در حدیث معروف «افتراق امت»^۱ تنها یک فرقه را اهل نجات دانستند؛ در نتیجه تنها فرقه نجات یافته کسانی هستند که از اهل بیت علیهم السلام پیروی و اطاعت می کنند. برخی جمع حدیث سفینه و افتراق امت را در قالب شکل سوم قیاس این گونه بیان کرده اند: تنها یک گروه از گروه های اسلام نجات می یابد (طبق حدیث افتراق امت) و تنها پیروان اهل بیت نجات می یابند (طبق حدیث سفینه)؛ بنابراین آن گروه واحد، تنها پیروان اهل بیت هستند (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۲۱۹). ابن جریر طبری نیز تصریح دارد که پیامبر صلی الله علیه و آله فرقه ناجیه مذکور در حدیث «افتراق امت» را در حدیث سفینه بیان کرده است (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۰).

در قرآن کریم و احادیث فریقین، به وضوح بر وجوب اطاعت از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید شده است. یکی از مهم ترین آیاتی که به این موضوع اشاره دارد، آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» است (نساء/۵۹). مفسران شیعه (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۵) و اهل سنت (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳) معتقدند در این آیه کلمه «اطیعوا» به صیغه امر آمده است که به طور قطع دلالت بر وجوب دارد؛ چراکه مستحب دانستن اطاعت خدا و رسول بی معناست. امر خداوند به اطاعت مطلق از هر کسی، چه مولوی باشد و چه ارشادی، بر لزوم وجوب اطاعت از او دلالت دارد. خداوند در این آیه به اطاعت مطلق و بی قید و شرط امر کرده است؛ یعنی اطاعت از خداوند متعال و فرستاده اش مقید به زمان و یا مکان معینی نیست و از همه جهات اطلاق دارد. اطاعت از اولی الامر نیز به اطاعت رسول عطف شده، همین حکم را دارد. مفسران در ذیل این آیه روایاتی نقل کرده اند که هم مصداق اولو الامر را اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته و هم آیه را بر وجوب اطاعت از ایشان حمل کرده است. مضمون روایات به گونه ای است که حتی فهم راویان به عنوان سائل نیز وجوب اطاعت از ایشان بوده است (بحرانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۳).

افزون بر این، حدیث ثقلین نیز یکی از معتبرترین و مشهورترین احادیثی است که مسلمانان را به پیروی از قرآن و اهل بیت علیهم السلام سفارش کرده است و تمسک به این دو (قرآن و اهل بیت) را ضامن هدایت صحیح می داند.

از تعابیر مختلفی که در حدیث ثقلین استفاده شده است، می توان نتیجه گرفت که تبعیت از قرآن و عترت

۱. «أَلَا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مَلَّةً، وَإِنْ هَذِهِ الْمَلَّةُ سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ: ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ...»؛ سنن الدارمی، ج ۷، ص ۶.

موجب رهایی از گمراهی و سرگردانی می شود. این عبارات مختلف شامل این موارد هستند: «إِن اتبعتموها» (حاکم، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۱۸) به معنای «زمانی که از آن دو پیروی کنید»، «إِن تمسکتم بهما» (ابن مردویه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۲۸) به معنای «اگر به آن دو تمسک جوید»، «إِن أخذتم بهما» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۱۹۵) به معنای «اگر آن دو را بگیرید» و «إِن اعتصمتن» (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۷) به معنای «اگر به آن دو پناه جوید». همه این عبارات، به معنای «اطاعت و پیروی» است؛ بنابراین در این حدیث پیروی از اهل بیت علیهم السلام به صورت مطلق و بدون قید و شرط واجب شده است. از سوی دیگر واژه «اعتصام» نیز یک تعبیر دیگر از تمسک، پیروی و تبعیت است که در برخی نقل ها آمده است. راغب در کتاب مفردات در تعریف «اعتصام» می نویسد: «الإعتصام الإستمساک... والإعتصام التمسك بالشيء» که به معنای به دقت چنگ زدن و نگه داشتن چیزی است (راغب، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۶).

عالمان زیدی نیز وجوب اطاعت از اهل بیت علیهم السلام را از دلالت های حدیث سفینه بر شمرده اند که به چند مورد اشاره می شود:

۱. احمد بن محمد شرفی با استناد به حدیث سفینه بر این باور است که پیروی از اهل بیت رسول صلی الله علیه و آله، به معنای واقعی کلمه، پیروی از خود رسول الله صلی الله علیه و آله است. این اتحاد معنایی، نشان دهنده همسانی و اتحاد راه اهل بیت با سنت نبوی است (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲).

۲. علامه احمد بن صلاح الشرفی به صراحت بیان می کند که هرکس با اجماع اهل بیت علیهم السلام مخالفت ورزد، قطعاً در گمراهی و هلاکت خواهد بود. دلیل این امر، خروج وی از کشتی نجات است؛ زیرا همان طور که در حدیث نبوی آمده، اهل بیت علیهم السلام به آن تشبیه شده اند (شرفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۵۱).

۳. امام المنصور بالله متذکر می شود که همانند هلاکت تمامی قوم نوح، به جز سرنشینان کشتی، این امت نیز دچار هلاکت خواهد شد؛ مگر کسانی که به عترت پیامبر صلی الله علیه و آله چنگ زده، از آن ها پیروی کنند. او تأکید می کند که در صورت رد این استدلال، تشبیه نبوی لغو خواهد بود (المنصور بالله، بی تا، ج ۱، ص ۲۲).

۴. حمیدان بن یحیی در تفسیر حدیث سفینه، بیان پیامبر صلی الله علیه و آله را تأویل ناپذیر می خواند و برای سلامت دین کسی که با عترت مخالفت می کند، هیچ توجیهی قائل نیست. او این مخالفت

را به منزله رویارویی و رد مستقیم سخن پیامبر ﷺ می‌داند و سپس با استناد به روایاتی از اهل بیت ﷺ بر وجوب تبعیت از آنان تأکید می‌کند. در نهایت، قرارداد امر حکومت در غیر اهل بیت ﷺ را عملی زیان بار برای نفس و سرکشی در دین خداوند معرفی می‌کند (قاسمی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۶۷).^۱

۲-۷. دلالت بر عصمت اهل بیت ﷺ

حدیث سفینه ضمن دلالت بر وجوب محبت و اطاعت، بر عصمت اهل بیت ﷺ نیز دلالت دارد. سید مرتضی پس از نقل حدیث سفینه متذکر شده است که این حدیث بر عصمت اهل بیت ﷺ، وجوب اطاعت از ایشان و ممنوعیت عدول از ایشان دلالت دارد (سید مرتضی، ۱۴۴۱، ج ۳، ص ۱۲۰).

متکلمان مسلمان دلالت آن بر عصمت را این گونه ترسیم کرده‌اند: حدیث سفینه اهل بیت ﷺ را به کشتی نوح تشبیه می‌کند که تنها راه نجات از غرقاب گمراهی و عقاید باطل است؛ یعنی همان طور که در دوران نوح تنها راه نجات، سوار شدن بر کشتی او بود، در امت پیامبر اکرم ﷺ نیز تنها راه نجات، پیروی عملی از اهل بیت ﷺ است. این اطاعت باید مطلق باشد و از آنجا که عقل و شرع، ما را به اطاعت از فرد در خطا و گناه امر نمی‌کند، بنابراین اطاعت مطلق از اهل بیت ﷺ مستلزم عصمت کامل ایشان در علم و عمل است تا تمسک به آنان همواره موجب هدایت و نجات باشد (صفرزاده، ۱۳۹۲، ص ۲۴۰). متکلمان فریقین همچون شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۶) و فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۳) همین استدلال را با توجه به آیه «اولی الامر» بیان کرده‌اند.

همچنین به دو جمله از آیه ۱۲۴ سوره بقره^۲ استناد کرده‌اند. متکلمان شیعه به جمله «لَا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» استناد کرده و گفته‌اند: «آیه بر عصمت امام دلالت می‌کند، زیرا امامت از کسی که در هر حالی ظالم است، اعم از پنهان کار یا آشکار، نفی شده است و هیچ غیر معصومی از احتمال ظلم در امان نیست؛ بنابراین، به حکم آیه، کسی که به امامت می‌رسد، باید معصوم باشد تا در باطن هم مرتکب ظلم نشود و ظاهر و باطنش هماهنگ باشد» (سید مرتضی، ۱۴۴۱ق، ج ۳، ص ۱۳۹). در پاسخ به این اشکال که آیه

۱. وهذا بیان لا یحتمل التأویل، ولا یصح معه التجویز لسلامة من یخالف العترة؛ لما فی تجویزها من التعریض بالمشاققة والمعارضة والمخالفة والرد لقول النبی صلی الله علیه وآله.

۲. «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

تنها شامل افرادی است که بالفعل ظالم هستند و اگر توبه کنند، مانعی برای رسیدن به امامت وجود ندارد، گفته‌اند: «آیه بر همه زمان‌ها دلالت می‌کند و حتی اگر شخص بعداً توبه کند، نمی‌تواند به امامت نائل شود» (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴۹).

متکلمان اهل سنت نیز به جمله «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» استناد کرده و نوشته‌اند:

«این جمله نشان می‌دهد که امام از تمام گناهان معصوم بوده است؛ زیرا امام کسی است که الگو قرار داده شده، از او پیروی می‌شود. اگر از او گناهی سر بزنند، مکلف دچار یک تضاد محال می‌شود؛ زیرا از طرفی بر او واجب می‌شود که در انجام آن گناه از امام پیروی کرده، مرتکب گناه نشود و از طرفی لازمه معصیت بودن، ممنوعیت و حرام بودن پیروی است؛ بنابراین اجتماع واجب و حرام لازم می‌آید که محال است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۴۴).

ابن بدرالدین از علمای زیدیه در بیان ادله عصمت اهل بیت علیهم السلام حدیث سفینه را نقل کرده، می‌نویسد: «به ظاهر هیچ شکی نیست که از امت نوح کسی جز آنکه سوار بر کشتی شد، نجات نیافت؛ پس همچنین از امت محمد صلی الله علیه و آله نیز کسی نجات نمی‌یابد، مگر آنکه به اهل بیت علیهم السلام او تمسک جوید؛ وگرنه تشبیه به کشتی نوح باطل می‌شود و این جایز نیست؛ چراکه آن [تشبیه] سخن پیامبری راست‌گوست که جز به حق گردن نمی‌نهد و جز به راستی خبر نمی‌دهد» (ابن بدرالدین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۸).

عالمان زیدیه همچنین تأکید دارند لازمه عصمت اهل بیت علیهم السلام انحصار هدایت و نجات در پیروی از ایشان است. عبدالله بن زید العنسی (۶۶۷ق) فقیه، اصولی و متکلم زیدی مذهب، جایگاه اهل بیت علیهم السلام به عنوان کشتی نجات را این گونه تبیین می‌کند که هرگونه روی گردانی از مذهب ایشان، پیروی از غیر آنان، یا اخذ فتوا از منبعی جز ایشان، به معنای جدایی از اهل بیت علیهم السلام است. وی در راستای این اصل، تنها راه هدایت و نجات را پیروی حقیقی از اهل بیت علیهم السلام دانسته است (العنسی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۵).^۱

۱. وقد علم السامعون أن الرفض لمذهبهم، والتابع لسواهم، والمستفتي لغيرهم، متخلف عنهم غير ركب معهم في سفينتهم وهي سفينة النجاة، فعلم أن الفرقة الناجية إنما هي فرقته، وفي ذلك دلالة أن الفرقة الناجية إنما هي الزيدية؛ فإن الزيدية إنما هم أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم التابعون لهم على مذهبهم.



محمد بن یحیی مداعس^۱ (۱۳۵۱ق) نیز پس از نقل حدیث سفینه و حدیث «اصحابی کالنجوم» تمثیلی از وضعیت انسان در جهان معاصر ارائه می‌دهد. وی دریای تکالیف را پر از امواج شبهات و شهوات می‌داند و نجات از این بحران را مستلزم همراهی با دو چیز می‌شمارد: ۱. کشتی سالم و بی‌عیب؛ ۲. ستارگان درخشان و هدایتگر. مداعس نتیجه می‌گیرد که هر کس بر این کشتی سوار شود و با نگاه به ستارگان هدایتگر مسیر خود را مشخص کند، امید به نجات او فزونی خواهد یافت. این تمثیل هدایت و نجات را در پیروی عملی از اهل بیت علیهم‌السلام و توجه به آموزه‌های ایشان منحصر می‌سازد.^۲

احمد بن محمد شرفی باتکیه بر تشبیه اهل بیت علیهم‌السلام به کشتی نوح، امامت را یکی از ارکان بنیادین دین معرفی کرده، استدلال می‌کند که امام همچون کشتی نوح، وظیفه هدایت امت به سوی نجات را بر عهده دارد. شرفی معتقد است اگر اهل بیت علیهم‌السلام هادیان ابدی نبودند و امامت به دست دیگری می‌افتاد، این تشبیه معنای خود را از دست می‌داد و مفهوم حدیث نقض می‌شد؛ چراکه در آن صورت، فرد دیگری نقش کشتی نجات را ایفا می‌کرد (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۸).

۳-۷. وجود امام در هر زمان

بشر در هر دوره‌ای به دلیل وقوع انحرافات اعتقادی و اخلاقی، نیازمند ریسمان محکم هدایت است. این ریسمان بر اساس حدیث سفینه، همان اهل بیت علیهم‌السلام است و مصداق آن در زمان حاضر، امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است. اگرچه مذاهب کلامی با استناد به آیاتی نظیر آیه «اولی الامر» و احادیثی چون حدیث «من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» بر وجوب مطلق وجود امام برای جلوگیری از گمراهی و رسیدن به سعادت تأکید دارند، اما میان آنان در کیفیت این وجوب (انتصاب الهی یا انتخاب مردمی) و نیز شرایط آن اختلاف نظر وجود دارد (ربانی گلیایگانی، ۱۳۹۶، ص ۵۲). مذاهب شیعی وجوب امامت را علی الله (نظریه انتصاب) و مسئله امامت را یک مسئله کلامی می‌دانند؛ اما مذاهب اهل سنت این وجوب را علی الناس (نظریه انتخاب) و مسئله امامت را یک مسئله فقهی تلقی کرده‌اند (همان).

۱. عزالدین محمد بن یحیی مداعس، از علمای بزرگ فقه و اصول در صنعاء بود. شاگردانش او را چراغ هدایت، مجتهد بزرگ و دوستدار خاندان پیامبر می‌دانستند. وی شاگرد قاضی علی بن حسین مغربی بود و در علوم فقه، اصول، حدیث و کلام، آثار فراوانی را نزد استاد خود فرا گرفت. (محمد بن یحیی مداعس، الکاشف الامین عن جواهر العقد الثمین، مقدمه)

۲. محمد بن یحیی مداعس، الکاشف الامین عن جواهر العقد الثمین، ج ۳، ص ۴۶۹. ونحن الآن فی بحر التکلیف، وتضربنا امواج الشبهات والشهوات، وراکب البحر یحتاج الی امرین: أحدهما: السفینة الخالیة عن العیوب والثقب. وثانیهما: الکواکب الظاهرة الطالعة النيرة، فإذا ركب تلك السفينة ووقع نظره علی تلك الکواکب الظاهرة کان رجاء السلامة غالباً، فکذلك ركب أصحابنا أهل السنة سفينة حب آل محمد، ووضعوا أبصارهم علی نجوم الصحابة، فرجوا من الله أن یفوزوا بالسلامة والسعادة فی الدنيا والآخرة.

عالمان زیدیه نیز با استناد به حدیث سفینه و دیگر روایات، بر ضرورت وجود دائمی اهل بیت علیهم‌السلام در طول زمان تأکید ورزیده‌اند. امام قاسم بن محمد، از علمای برجسته زیدی، معتقد است که خلأ وجودی امام در میان امت در هیچ دوره‌ای نباید رخ دهد و هدایت الهی به طور پیوسته از مسیر ایشان تضمین شده است. وی می‌پرسد: چگونه ممکن است کسی که در چنین عصری، علمش علم حقیقی است، پیروی از او عین نجات است و اسناد روایی‌اش مستندترین اسناد را دارا می‌باشد از هدایت امت غافل بماند؟ این عالم برجسته در تبیین پیوستگی هدایت، به دیدگاه علما اشاره می‌کند؛ بدین بیان که خلقت دنیا به واسطه پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صورت گرفته و بقای آن نیز به بقای ایشان و اهل بیت علیهم‌السلام گره خورده است. این استدلال، امامت اهل بیت علیهم‌السلام را نه تنها یک ضرورت تاریخی، بلکه عنصری حیاتی برای استمرار وجود و هدایت جهان تلقی می‌کند (امام منصور بالله، ۱۴۲۴ق، ص ۳۷۲).^۱

۱. فقد دلت هذه الأخبار على عدم خلو الزمان منهم، فما ظنك بمن علمه هو: العلم، واتباعه هو: النجاة، وسنده أصح الأسانيد. قال العلماء: إن الله لما خلق الدنيا بأسرها من أجل محمد صلى الله عليه وآله وسلم جعل دوامها بدوامه، ودوام أهل بيته.

❁ نتیجه‌گیری

حدیث سفینه، با تشبیه اهل بیت پیامبر ﷺ به کشتی نجات نوح، جایگاهی محوری در اندیشه زیدیه دارد. این حدیث نه تنها بر وجوب محبت و تبعیت از اهل بیت تأکید می‌کند، بلکه بر انحصار هدایت و نجات در پیروی از ایشان و لزوم حضور امام در هر زمان نیز دلالت دارد. عالمان زیدیه با پذیرش این حدیث، بر نقش هدایتگری اهل بیت ﷺ برای امت اسلامی صحه می‌گذارند.

دیدگاه زیدیه درباره معنای «اهل بیت» که مصداق آن را منحصر به ذریه پیامبر ﷺ می‌دانند، ضمن پذیرش حدیث سفینه، چهارچوبی برای درک جایگاه امامت و رهبری در این مذهب فراهم می‌آورد. در نهایت می‌توان گفت که حدیث سفینه به عنوان یک اصل بنیادین، فهم و تفسیر آموزه‌های دینی و سیاسی در مذهب زیدیه را تحت تأثیر قرار داده است. این حدیث ضمن اینکه با دلالت بر عصمت اهل بیت ﷺ، بر وجوب اطاعت و پیروی از ایشان به عنوان تنها راه نجات از انحرافات فکری و اخلاقی تأکید می‌کند.

❁ فهرست منابع

۱. بدرالدین، امیر حسین، (۱۴۲۲ق)، **ینایع النصیحة فی العقائد الصحیحة**، چاپ اول، بی جا: مکتبة بدر.
۲. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۸ق)، **الفتاوی الکبری**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۳. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۱۶ق)، **مجموع الفتاوی**، چاپ اول، مدینہ: مجمع الملک فہد.
۴. ہیتمی، ابن حجر، (۱۴۱۷ق)، **الصواعق المحرقة**، چاپ اول، لبنان: مؤسسہ الرسالہ.
۵. ابن مردویہ اصفہانی، احمد بن موسی، (۱۴۲۴ق)، **مناقب علی بن ابیطالب**، چاپ دوم، قم: دارالحديث.
۶. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، **مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین**، چاپ سوم، آلمان: فرانس شتاینر.
۷. امام المنصور بالله، عبد اللہ بن حمزہ، (۱۴۲۲ق)، **مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد اللہ بن حمزہ**، چاپ اول، بی جا: مؤسسۃ الإمام زید بن علی الثقافیہ.
۸. امام منصور بالله، قاسم بن محمد، (۱۴۲۴ق)، **مجموع کتب و رسائل**، چاپ اول، صنعاء: مؤسسہ امام زید بن علی.
۹. بحرانی، سید ہاشم، (بی تا)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، چاپ اول، بی جا: مؤسسہ البعثہ.
۱۰. بیہقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی (۱۴۲۴ق)، **السنن الکبری**، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۱۱. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد اللہ، (۱۴۱۱ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۱۲. الحوثی، محمد بن قاسم، (۱۴۳۵ق)، **الموعظه الحسنہ**، چاپ اول، یمن: مکتبہ اهل البيت.
۱۳. دارمی، ابومحمد عبد اللہ بن عبد الرحمن، (۱۴۲۰ق)، **السنن الدارمی**، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۱۴. راغب اصفہانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، چاپ دوم، بی جا: دفتر نشر کتاب.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۶)، **امامت در بینش اسلامی**، چاپ ششم، بی جا: بوستان کتاب.
۱۶. رسی، قاسم بن ابراہیم، (۱۴۲۲ق)، **مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم بن ابراہیم الرسی**، چاپ اول، بی جا: دارالحکمة الیمانیہ.
۱۷. رصاص، احمد بن حسن، (۱۴۰۸ق)، **مصباح العلوم فی معرفہ الحی القیوم المعروف بالثلاثین مسئلہ**، چاپ اول، بی جا: بی نا.
۱۸. زید بن علی بن حسین، (بی تا)، **مجموع رسائل الامام زید بن علی**، چاپ اول، عمان: مؤسسۃ الإمام زید بن علی الثقافیہ.
۱۹. سیحانی، جعفر، (۱۴۱۹ق)، **مصادر الفقہ الاسلامی و منابعہ**، چاپ اول، بیروت: دارالاضواء.
۲۰. سید مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۴۱ق)، **الشافی فی الامامہ**، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش ها.

۲۱. سیوطی، جلال الدین، (بی تا)، الدر المنثور، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
۲۲. شرفی، احمد بن محمد، (۱۴۱۱ق)، شرح الأساس الكبير شفاء صدور الناس بشرح الأساس، چاپ اول، صنعاء: دارالحکمه الیمانیه.
۲۳. شرفی، احمد بن محمد، (۱۴۱۵ق)، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، چاپ اول، بی جا: دارالحکمه الیمانیه.
۲۴. شهاری صنعانی، علی بن عبدالله، (۱۴۲۳ق)، بلوغ الأرب و كنوز الذهب في معرفة المذهب، چاپ اول، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافیه.
۲۵. صبیحی، احمد محمود، (۱۴۱۰ق)، الامام المجتهد یحیی بن حمزه وآراءه الكلامیه، چاپ اول، بی جا: العصر الحديث.
۲۶. صفرزاده، ابراهیم، (۱۳۹۲)، عصمت امامان علیهما السلام از دیدگاه عقل و وحی، چاپ اول، بی جا: نشر زائر.
۲۷. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین.
۲۸. طبری، ابن جریر، (۱۴۱۵ق)، المسترشد، چاپ اول، قم: کوشانپور.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الامالی، چاپ اول، قم: دارالثقافه.
۳۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی) (۱۹۸۲)، نهج الحق و كشف الصدق، چاپ اول، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
۳۲. العنسی، عبدالله بن زید، (۱۴۲۳ق)، الرسالة البديعه المعلنه بفضائل الشيعه، چاپ اول، بی جا: مکتبه اهل البيت.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا)، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: هجرت.
۳۶. فرجامی، اعظم، (۱۳۹۳)، زیدیه و حدیث امامیه، چاپ اول، بی جا: دار الحديث.
۳۷. فرمانیان، مهدی و سید علی موسوی نژاد، (۱۳۸۲)، درسنامه تاریخ و عقاید زیدیه، چاپ دوم، بی جا: ادیان.
۳۸. شرف الدین، فضیل بن محمد، (۱۴۰۵ق)، الزیدیه نظریه و تطبیق، چاپ اول، عمان: جمعیة عمال المطابع التعاونیه.
۳۹. منصور بالله، قاسم بن محمد، (بی تا)، الاساس لعقائد الاکياس، چاپ اول، صعده: مکتبه اهل البيت.
۴۰. قاسمی، حمیدان بن یحیی، (۱۴۲۴ق)، مجموع السید حمیدان، چاپ اول، صعده: مرکز اهل البيت علیهم السلام.

للدراست الاسلاميه.

٤١. عبد الجبار بن احمد (قاضى عبد الجبار)، (بى تا)، **المغنى فى ابواب التوحيد و العدل**، چاپ اول، بى جا.
٤٢. كوفى، محمد بن سليمان، (١٤٢٣ق)، **منافى أمير المؤمنين عليه السلام**، چاپ اول، بى جا: مجمع إحياء فرهنگ اسلامى.
٤٣. ماتريدى، محمد بن محمد، (١٤٢٦ق)، **تفسير الماتريدى (تأويلات اهل السنه)**، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلميه.
٤٤. مازندراني، محمد صالح، (١٤٢٩ق)، **شرح اصول الكافى**، چاپ اول، بيروت: دار إحياء الكتاب العربى.
٤٥. متقى هندی، علاء الدين حسين (١٤١٩ق)، **كنز العمال**، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلميه.
٤٦. متوكل على الله، احمد بن سليمان، (١٤٢٤ق)، **حقائق المعرفة فى علم الكلام**، چاپ اول، بى جا: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافيه.
٤٧. مداعس، محمد بن يحيى، (١٤٤٠ق)، **الكاشف الامين عن جواهر العقد الثمين**، چاپ اول، بى جا: مكتبه اهل البيت.
٤٨. مفيد، محمد بن محمد (١٤١٣ق)، **اوائى المقالات**، چاپ اول، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
٤٩. المنصور بالله، ابومحمد احمد بن الحسين، (بى تا)، **المجموع المنصورى**، چاپ اول، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافيه.
٥٠. المنصور بالله، عبد الله بن حمزه، (١٤٢٣ق)، **شرح الرساله الناصحه بالادله الواضحه**، چاپ اول، صعده: مركز اهل البيت عليه السلام للدراسات الاسلاميه.
٥١. مؤيدى، مجد الدين، (١٤٣٣ق)، **لوامع الانوار فى جوامع العلوم و الآثار**، چاپ اول، صعده: مكتبة اهل البيت.
٥٢. مؤيدى، مجد الدين، (بى تا)، **مجمع الفوائد**، چاپ اول، بى جا: بى نا.
٥٣. ناشى اكبر، على بن اسماعيل بن اسحاق، (١٩٠٧)، **مسائل الامامه**، چاپ اول، بيروت: دارالنشر.
٥٤. نشار، على سامى، (١٩٧٧)، **نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام**، چاپ اول، قاهره: دارالمعارف.
٥٥. نوبختى، حسن بن موسى، (بى تا)، **فرق الشيعه**، چاپ دوم، بيروت: دار الأضواء.
٥٦. الهامى، داود، (١٣٧٥)، **سيرى در تاريخ تشيع**، چاپ اول، قم: مكتب اسلام.



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

An Analysis of the Meaning and Implications of the Safina Hadith in Zaydi Thought

Mohammad Sajedinia¹ 

Alireza Kohansal² 

Sayyed Majid Mirdamadi³



Abstract

The relationship between religion and power is one of the longstanding and contentious issues that has consistently attracted the attention of scholars in the philosophy of religion. Among contemporary voices, Abdolkarim Soroush has offered a particular interpretation of this relationship in a series of lectures, wherein he describes the language of Islam as a language of power and violence. He characterizes the Prophet of Islam (PBUH) as a power-seeking and authoritarian figure and considers the Qur'an, as the Prophet's speech and discourse, to be filled with indications of authoritarianism.

To support his claims, Soroush refers to a set of historical reports from the Prophet's life (sīrah), which, in his view, indicate a link between the Prophet and authoritarian conduct. This article adopts a critical-analytical approach to examine the narrative foundations of Soroush's viewpoint. It argues that the hadith-based evidence he cites fails to meet the established criteria for historical validity. Furthermore, the article highlights the undeniable influence of political agendas during the caliphal era in promoting an authoritarian reading of the Prophet's conduct. It also contends that Soroush's interpretation conflicts with Qur'anic verses and the authentic Prophetic sīrah, and ultimately lacks comprehensiveness and scholarly consistency.

Keywords: Abdolkarim Soroush, Religion and Power, Prophet with the Sword (Nabī bi'l-sayf), Authoritarian Prophet.

* Received: 29 August 2025 (1404/06/08)

Accepted: 08 January 2026 (1404/10/18).

1 Level 4 Scholar in Comparative Theology, Navvab Higher Islamic Seminary, Mashhad, Iran (Corresponding Author).

E-mail: sajedinia57@gmail.com

2 Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: kohansal-a@um.ac.ir

3 Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University (Khorasan Branch), Mashhad, Iran.

E-mail: mirdamadiphilosophy@gmail.com

 10.22034/ntt.2025.837



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

An Epistemological and Ontological Analytical Evaluation of the Hypothesis of Chance in Metaphysical Outcomes

Hamed Sajjadi¹

Mohammad Ali Vatandoost²

Mohammad Tashakori Abghad³

Mohsen Arab-Borzou⁴



Abstract

The main topic of this article is to examine the reasons for intellectual goodness and ugliness as one of the principles accepted by the followers of the Imamiyya (Twelver Shi'i). The primary part of the paper analyzes the reasons that have been presented thus far through rational means to prove intellectual goodness and ugliness. In this regard, the rational arguments for intellectual goodness and ugliness, as they appear in theological texts (kutub-i kalāmī), are first mentioned, and then rewritten and reviewed logically for further scrutiny.

The result of examining rational reasons is that they are incomplete in proving rational goodness and ugliness. Of course, it should be noted that the inadequacy of these arguments in proving rational goodness and ugliness is not a reason to reject rational goodness and ugliness; rather, it is an opportunity to examine this issue and its arguments more closely. Due to the importance of the subject, the author tries to clarify the weaknesses of the arguments in order to help researchers who are trying to strengthen these arguments.

Keywords: Goodness and Ugliness (Ḥusn wa Qubḥ), Imami Theology (Kalām al-Imāmiyyah), Human Acts (Af'āl al-Insān), Rational vs. Revelational Goodness and Ugliness (Ḥusn wa Qubḥ 'Aqlī wa Shar'ī).

* Received: 31 July 2025 (1404/05/09)

Accepted: 08 January 2026 (1404/10/18).

1. Level 4 Scholar in Modern Islamic Theology, Navvab Higher Islamic Seminary, Mashhad, Iran.

E-mail: hamed9394@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author).

E-mail: ma.vatandoost@um.ac.ir

3. Level 4 Scholar in Modern Islamic Theology, Navvab Higher Islamic Seminary, Mashhad, Iran.

E-mail: tashakorykalam1400@gmail.com

4. Level 4 Scholar in Modern Islamic Theology, Navvab Higher Islamic Seminary, Mashhad, Iran.

E-mail: mohsenarabmmm@gmail.com

10.22034/ntt.2025.838



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

A Critical Analysis of the Historicization of Women's Rights in the Qur'ān (In the Thought of Soroush and Abu Zayd)

Alireza Yaghoubi¹

Mohammad Arab Salehi²



Abstract

The theory of the 'Historicity of the Qur'ān' (tārīkhmandī-yi Qur'ān), recognized as one of the most prominent contemporary hermeneutical approaches, is predicated upon the premise that many of the Qur'ānic legislative precepts (ahkām tashrī'iyya)—particularly those pertaining to family matters and women's rights—are not immutable, eternal laws. Rather, they are contextual strategies tailored to the social exigencies of the era of revelation ('aṣr al-nuzūl). Consequently, this perspective challenges the perpetual validity of these precepts, advocating instead for a prioritization of the justice-oriented spirit of the Sharī'a over its historically contingent forms. The present research, employing a descriptive-analytical and critical methodology, examines three primary domains: ١. Differentiated legal precepts (inheritance [mīrāth], blood money [diya], and testimony [shahāda]); ٢. The permissibility of polygyny; and ٣. Male authority and maintenance (qawwāmiyya) alongside female marital recalcitrance (nushūz). Proponents of historicity posit that these precepts served as a gradual response to the pre-Islamic society of ignorance (Jāhiliyya). Consequently, they argue that with the evolution of social conditions, the aforementioned rulings have lost their objective applicability (mawḍū'iyya). The findings indicate that the historicist approach encounters significant methodological and interpretive challenges: First, it lacks sufficient intra-textual evidence and imposes modern presuppositions upon the Qur'ānic text (eisegesis). Second, it overlooks the systemic logic governing Islamic jurisprudence and the principle of distributive justice (al-'adālat al-tawzī'iyya). Third, it reduces the enduring sociological and psychological wisdoms (ḥikam) underlying these precepts to mere historical contingencies. Ultimately, this research concludes that the aforementioned rulings are predicated upon a coherent system designed to maintain familial equilibrium and functional efficacy; thus, the claim of their 'historicity' lacks sufficient scholarly rigor (itqān).

Keywords: Historicity of the Qur'ān: Tārīkhmandī-yi Qur'ān, Women's Rights (Ḥuqūq al-Mar'a), Distributive Justice (Al-'Adālat al-Tawzī'iyya), Abdolkarim Soroush, Nasr Hamid Abu Zayd.

* Received: 19 November 2025 (1404/08/28)

Accepted: 08 January 2026 (1404/10/18).

1. Level 4 Scholar in Modern Islamic Theology, Navvab Higher Islamic Seminary, Mashhad, Iran. (Corresponding Author).

E-mail: y9364176356@gmail.com

2. Professor, Department of the Logic of Understanding Religion, Islamic Research Institute for Culture and Thought (IICT), Qom, Iran.

E-mail: arabsalehi@iict.ac.ir

10.22034/ntt.2025.843



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

al-ḥākīm), he demonstrates that religion possesses the capacity for adaptation to changing circumstances while rigorously preserving its fundamental principles. This study briefly explores the points of convergence and divergence between Muṭahharī's perspective and those of the aforementioned modernist thinkers. It ultimately reveals that Muṭahharī's approach to change, while inherently dynamic, adheres strictly to defined parameters that preclude the distortion or alteration of the very essence of religion.

Keywords: Religion, Religious Knowledge, Change, Murtaḍā Muṭahharī, Primacy of Existence (Aṣālatal-Wujūd).



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

An Analysis of Master Muṭahharī's Perspective: Change in Religion or Religious Knowledge (A Comparative Study with Muslim Modernist Thinkers: Soroush, Abu Zayd, and Arkoun)

Zahra Hajinia¹

Jahangir Masoudi²

Jafar Morvarid³



Abstract

The present study examines and comparatively analyzes the perspectives of Murtaḍā Muṭahharī concerning change in religious knowledge and the dynamism of religion. Drawing upon the philosophy of the primacy of existence (aṣālat al-wujūd) and Sadrian trans-substantial motion (al-ḥarakat al-jawhariyya), Muṭahharī maintains that religion, as a divine truth, is immutable; however, human religious knowledge undergoes transformation under the influence of the exigencies of time and space. In contrast to certain Muslim modernist thinkers such as Soroush, Abu Zayd, and Arkoun, he does not consider this change to be merely a byproduct of social conditions; rather, he attributes it to the inherent dynamism and internal capacities of religion itself.

In the present study, the definitions of religion and religious knowledge are first examined; subsequently, Muṭahharī's perspectives are analyzed in light of Islamic philosophy. Muṭahharī posits two distinct dimensions for religion: the immutable (thābit) and the mutable (mutaghayyir). In other words, while acknowledging change within religious knowledge, he concurrently maintains a form of inherent dynamism within religion itself, contingent upon the premise that this dynamism emanates from within—grounded in the structural framework of the religion—rather than being an external imposition. By elucidating the principle of normative conflict (qā'idat al-tazāḥum), secondary precepts (al-'anāwīn al-thānawiyya), and the prerogatives of the Islamic ruler (ikhtiyārāt

* Received: 10 March 2025 (1403/12/20)

Accepted: 08 January 2026 (1404/10/18).

1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: z69hajinia@gmail.com

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author).

E-mail: masoudi-g@um.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: morvarid@um.ac.ir

10.22034/ntt.2025.841





Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

Seeking Recourse (Tawassul) to the Souls of the Imams ('a) in the Light of the Qur'an and Hadith: Rational or Recommended?

Mohammad Hossain Faryab¹



Abstract

Tawassul (seeking recourse) entails imploring assistance from someone or something to attain a desired objective. In the theological context, this practice possesses a specific semantic scope and is manifested in various forms. Occasionally, tawassul is directed at the status and right (ḥaqq) of a person before God. At other times, it involves requesting those proximate to God to pray on one's behalf, meaning they are entreated to supplicate for the fulfillment of an individual's need. Furthermore, tawassul can be formulated as a direct request to these esteemed figures, imploring them to act as intermediaries for the realization and fulfillment of the need. This practice occupies a prominent position in Islamic, particularly Shi'i, piety and praxis. This theological issue is applicable both during the earthly lives of these revered figures and during their existence in the intermediary realm (Barzakh). Adopting an intra-denominational perspective, a fundamental question arises: which specific form of tawassul did the Ahl al-Bayt ('a) actually recommend? Employing an analytical-textual method, the present article addresses this inquiry. According to the findings of this research, the Ahl al-Bayt ('a) primarily recommended tawassul through their right and status. Direct tawassul to them, while not irrational, was scarcely recommended by them, and such a procedure is rarely observed in the conduct (sīra) of their contemporary Shi'a.

Keywords: Tawassul, Rationality, Ahl al-Bayt, Barzakh, Souls.

* Received: 28 May 2025 (1404/03/07)

Accepted: 08 January 2026 (1404/10/18).

1. Associate Professor, Department of Islamic Theology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

E-mail: m.faryab@gmail.com

10.22034/mtt.2025.840



Journal of New Theological Teachings
Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025
ISSN: 2676-4466 | EISSN: 2717-2384

Research Article

Indicators of the Conceptualization of Tawhīd (Monotheism) in the Thought of Āqā Alī Mudarris

Mohammad Reza Ershadinia¹ 



Abstract

The technical mastery of the sage Āqā 'Alī Mudarris in the articulation of Tawhīd is evident in two seminal works in the history of Islamic philosophy, namely *Badāyi' al-Ḥikam* and *Risāla fī al-Tawhīd*. From his perspective, the elucidation of theoretical and practical Tawhīd constitutes one of the most formidable theological issues. Consequently, he endeavors to ground monotheistic belief upon a foundational epistemology, providing a rigorously argued and robust formulation in expressing the principles culminating in Tawhīd and offering a reasoned explication of its hierarchical degrees. The articulation of ontological principles and the traversing of the degrees of unity—from general unity (*waḥdat 'āmmiyya*) to specific unity (*waḥdat khāṣṣiyya*), and ultimately to the most specific unity (*waḥdat akhaṣṣiyya*)—signify the structured progression that he considers imperative for the intellectual journey toward the personal unity of existence (*tawhīd-i shakhṣī-yi wujūd*). Furthermore, his methodical writing illustrates the continuity of the philosophical discourse and the dynamism of rational inquiry during that era. A thematic and substantive analysis of these two treatises, alongside an observation of the sage's robust positions on the issue of Tawhīd, reveals the precision and rigor of transcendent intellection concerning the most pivotal tenet of faith. Consequently, this yields the theoretical dividends of monotheism in the accurate explication of scriptural texts.

Keywords: Qualitative Distinction (*Baynūnat Waṣfiyya*), The Affair Between the Two Affairs (*al-Amr Bayn al-Amrayn*), Unity of Divine Actions (*Tawhīd Af'ālī*), Personal Unity of Existence (*Tawhīd-i Shakhṣī-yi Wujūd*).

* Received: 04 June 2025 (140414/03/)

Accepted: 08 January 2026 (140418/10/).

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

E-mail: mr.ershadinia@hsu.ac.ir

 10.22034/ntt.2025.839



Abstracts

In the name of Allah
the most gracious, the most merciful



Journal of New Theological Teachings

Vol.5, No.1 (Seventh in a row), Spring and Summer 2025

In accordance with Article 13 of the Press Law ratified by the Islamic Consultative Assembly, the publication license for the Journal of New Theological Teachings—a Persian-language scholarly journal specializing in Islamic theology and philosophy, published semiannually with nationwide distribution—was issued in 2017 (1396 SH) under license number 74093 by the Ministry of Culture and Islamic Guidance under the auspices of the Nawwab Higher Seminary. Furthermore, based on the approval of the Scientific Licensing and Accreditation Council of the Khorasan Seminary, dated May 7, 2024 (18/02/1403 SH), the journal was granted scientific «B» status.

"The views expressed in the articles are not necessarily the views of the journal."

ISSN: 2676-4466

EISSN: 2717-2384

Publisher: Nawwab Higher Theological Seminary

(Supported by the Khorasan Seminary)

Managing Director: Mohammad Esfandiari • **Editor-in-Chief:** Seyyed Majid Mirdamadi • **Executive Manager:** Reza Esfandyari • **Copy Editor:** Ali Nooraei • **Layout Designer:** Hashem Dehghanian Haqiqi
Address: Holy Mashhad, Beginning of Shirazi Street, Adjacent to the Holy Shrine, Navvab Higher Theological Seminary, Iran

Postal Code: 1143633719

Phone: +98 51 32230370 (Ext. 501)

E-mail: NTT. Pajoohesh@h- navvab.ir

NTT.JOURNALS.HOZEHKH.COM