



دو فصلنامه  
سال نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

Journal of  
**RELIGION**  
&  
**THE CONTEMPORARY WORLD**  
Semi-Annual  
Vol. 9,  
No.2, Issue 17, Fall 2022 & Winter 2023  
<http://religion.mofidu.ac.ir>  
ISSN (P): 2821-0425 ISSN(O): 2783-1884

جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید از چرایی قیام سیدالشهدا «علیه السلام» \* گفت‌وگو در قرآن \* کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های دین‌شناختی کاتبی، ایوب و کیمین برگ \* گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» (عددی، هندسی، موسیقایی و ...) \* بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات \* نقد و بررسی جایگاه اجماع و شهرت در فتاوی فقهی با تأکید بر مسائل زنان \* نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این جهانی \* تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا و نقد اخلاق مسیحیت \* بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه گزاره‌های دینی \* بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو اعجاز بیانی با رویکرد معناشناختی \* تصویر معیارهای عدالت فرهنگی \* قرآن و محیط شرعی آن (مدخل چهاردهم قرآن مورخان): کاربست رویکرد تاریخی در اجتهاد فقهی

War and Martyrdom as the Main Method: a new Analysis of the Reason for the Uprising of Imam Hossein (peace be upon him) \* Dialogue in Qur'an\* Linking 'Āshūrā Rituals with Political Power: Cannetti, Ayoub and Kippenberg's Religious Analysis \* The Continuous Openness of the Text of the Qur'an for "Amazing Proportionate and Harmonious Manifestations" (Numerical, Geometric, Musical, etc.) \* Examining Evidence to Prove the Idea of Zakat as a Form of Taxation \* Criticizing the Position of Consensus and Reputation in Jurisprudential Fatwas with Emphasis on Women's Issues \* Protestantism: changing the Christian approach to the paradigm of this world \* An Analysis of Nietzsche's Axiology Based on the Concept of the Singular and Criticism of Christian Ethics \* A Critical Study of Popper's Falsifiability in Justifying Religious Propositions \* Investigating the Method of Applying Non-Synonymy in Quran in Light of the Miracle of Expression Based on a Semantic Approach \* Illustrate of Criteria of Cultural Justice \* Quran and its legal environment (fourteenth chapter of Le Coran des historiens): Application of Historical Approach in Ijtihad



Center for Quran Studies  
Mofid University

دوفصلنامه «دین و نیای معاصر» ادامه انتشار دوفصلنامه «پرتو وحی» سابق است که به کوشش مرکز مطالعات قرآن دانشگاه مفید منتشر می‌شود. این نشریه با حفظ سابقه پیشین و با عنوان جدید «دین و نیای معاصر» منتشر خواهد شد.





صاحب امتیاز  
دانشگاه مفید



مدیر مسئول  
دکتر محمدرضا  
یوسفی شیخرباط

**سر دبیر:**

دکتر میرسعید موسوی کریمی

**جانشین سر دبیر:**

دکتر حامد شیواپور

**اعضای هیأت تحریریه:**

دکتر اعظم پویازاده	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر سید صادق حقیقت	استاد دانشگاه مفید
دکتر علی مظهر قراملکی	استاد دانشگاه مفید
دکتر حسین واله	دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
دکتر علی پایا	استاد کالج اسلامی لندن
دکتر کابریل رینولدز	استاد دانشگاه نوتردام
دکتر ابوالقاسم فنائی	استادیار دانشگاه مفید
	* * * *

**مدیر اجرایی: زکریا مهتری**

ویراستار ادبی (فارسی): محمدرضا منصفی

\* \* \* \*

راهنمای ضوابط نگارشی و ویرایشی مقالات و اصول اخلاقی نشریه و همچنین فرایند پذیرش مقالات در پایگاه اینترنتی نشریه منعکس شده است.

\* \* \* \*

نشانی: قم، بلوار شهید صدوقی، دانشگاه مفید، مرکز مطالعات قرآن، کد پستی: ۶۷۷۷۷-۳۷۱۶۹

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۳۰۱۵۰ (۰۲۵) نمابر: ۳۲۹۲۵۷۶۴ (۰۲۵):

شاپا چاپی: ۰۴۲۵-۲۸۲۱ شاپا الکترونیکی: ۱۸۸۴-۲۷۸۳

پست الکترونیک: religion@mofidu.ac.ir پایگاه اینترنتی: http://www.religion.mofidu.ac.ir

قیمت: ۱۲۰۰۰۰ تومان چاپخانه: اشراق

\* دوفصلنامه دین و دنیای معاصر در تمام حوزه‌های گسترده و گوناگون مباحث مرتبط آماده پذیرش و بررسی مقالات است.

\* اصول شفافیت، حقوق نویسندگان و خوانندگان، ضوابط اخلاقی نویسندگان، داوران، سردبیر، هیات تحریریه و دفتر نشریه به صورت کامل در سامانه منعکس شده است. دوفصلنامه دین و دنیای معاصر خود و همکاران خود را و همچنین تمامی نویسندگان را مکلف به پیروی از این آیین‌نامه‌ها می‌داند. این آیین‌نامه‌ها اکثراً بر اساس اصول کمیته بین‌المللی اخلاق نشر (COPE) و دستورالعمل‌های داخلی دوفصلنامه دین و دنیای معاصر تدوین شده است.

\* مقالات دریافتی تنها در صورتی قابل بررسی هستند که دارای شرایط زیر باشند:

- مقاله ارسالی باید نتیجه مستقیم تحقیقات نویسنده و یا نویسندگان آن باشد و رعایت تمام ضوابط اخلاقی نگارش الزامی است.

- حجم مقاله به همراه تمام اجزاء آن نباید از ۷۵۰۰ کلمه تجاوز کند.

- مقاله باید دارای بخش‌های زیر باشد:

الف) چکیده فارسی و انگلیسی مقاله، هر کدام حداکثر در ۲۲۰ کلمه؛

ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداکثر ۴ تا ۷ کلمه)؛

پ) مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث، نتیجه و همچنین فهرست منابع باید به صورت کامل و دقیق منعکس شود.

ت) فهرست منابع مقالات پس از پذیرش چاپ مقاله، می‌بایست توسط نویسندگان به زبان انگلیسی ترجمه شوند.

ث) برای درج و انتقال مقالات به سامانه‌های بین‌المللی معتبر نمایه‌سازی، در صورت درخواست دفتر دوفصلنامه، نویسندگان مکلفند خلاصه‌ای ۷۵۰ کلمه‌ای از مقاله خود تهیه و به زبان انگلیسی ترجمه کنند.

- فایل مشخصات نویسندگان بر اساس نمونه قرار داده شده در سامانه دوفصلنامه، تکمیل و از طریق سامانه ارسال شود.

- فایل تعهدنامه بر اساس نمونه قرار داده شده در سامانه دوفصلنامه، تکمیل گشته و توسط تمامی نویسندگان و زینفعان مقاله امضا گردد. لازم است هنگام ارسال مقاله، اسکن این برگه در سامانه بارگذاری گردد.

- مقاله ارسالی در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ نشده باشد؛ همچنین هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده نشود.

- نویسندگان مقالات جهت استانداردسازی و تنظیم شیوه ارجاعات و استنادات در مقاله، می‌بایست فایل راهنمای مربوطه را از قسمت «راهنمای نویسندگان» دریافت کرده و تمام قواعد و نکات آن را در مقاله به دقت رعایت کنند.

- شیوه مورد نظر دانشگاه مفید در تدوین استانداردهای نگارشی و ویرایشی متون، فصل ۱۴ از نسخه هفدهم استاندارد شیکاگو است.

\* دوفصلنامه دین و دنیای معاصر تمام مقالات دریافتی را با استفاده از سامانه‌های مشابهت‌یاب و بررسی اصالت، بررسی و تحلیل می‌کند. در صورت کشف و قطعیت نقض اصول اخلاقی و بروز سرقت علمی، شدیدترین برخوردها صورت خواهد گرفت.

\* تمام فایل‌های نمونه و دستورالعمل‌های کامل چگونگی تدوین و ارسال مقالات در سامانه دوفصلنامه دین و دنیای معاصر درج شده است. لطفاً بر اساس آن‌ها مقالات خود را تدوین و پس از اطمینان از رعایت تمام نکات، اقدام به ارسال مقالات خود نمایید.

## سپاهه مقالات

- جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید از چرایی قیام سیدالشهدا «علیه‌السلام» ..... ۷  
میرسعید موسوی کریمی
- گفت‌وگو در قرآن ..... ۵۱  
محسن آرمین
- کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های دین‌شناختی کائیتی، ایوب و کیپین‌برگ ..... ۸۷  
حامد خانی (فرهنگ مهروش)
- گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» (عددی، هندسی، موسیقایی و ...) ..... ۱۳۵  
زهره اخوان صراف
- بررسی ادله مالیات عرفی‌بودن زکات ..... ۱۶۹  
محمدرضا یوسفی شیخ‌رباط
- نقد و بررسی جایگاه اجماع و شهرت در فتاوی‌ای فقهی با تأکید بر مسائل زنان. ۲۰۶  
مهدی شجریان
- نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی ..... ۲۳۴  
امیر یوسفی و فیاض قرائی
- تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا و نقد اخلاق مسیحیت. ۲۶۲  
راهب محمدی، محمد معین صائمی و عظیم حمزبان
- بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه گزاره‌های دینی ..... ۲۹۸  
علی اکبر عبدالاحدی مقدم، افلاطون صادقی و محمد حسین مهدوی نژاد
- بررسی روش کاربست عدم‌ترادف در قرآن در پرتو اعجاز بیانی با رویکرد معناشناختی ..... ۳۲۹  
محمد صدوقی، احمد عابدی آرائی و حسین شریف عسکری
- تصویر معیارهای عدالت فرهنگی ..... ۳۶۱  
احمد اولیایی
- قرآن و محیط شرعی آن (مدخل چهاردهم قرآن مورخان): کاربست رویکرد تاریخی در اجتهاد فقهی ..... ۳۹۲  
محمد خداپنده‌لو
- چکیده و منابع مقالات به زبان انگلیسی ..... ۵



## جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید از چرایی قیام سیدالشهدا «علیه السلام»

میرسعید موسوی کریمی\*

DOI: 10.22096/RC.2023.1985834.1091

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰]

### چکیده

در این مقاله قصد بر آن است که برای ارائه توضیحی معقول و موجه از چگونگی و چرایی قیام سیدالشهدا، با استفاده از روش استنتاج بهترین توضیح (IBE)، نظریه‌ای به شکل زیر صورت‌بندی و از آن دفاع شود: سیدالشهدا، از همان آغاز حرکت خود و با بصیرت کامل و آگاهانه و مختارانه، جنگ و شهادت‌طلبی را نه به عنوان هدف، بلکه به مثابه روش اصلی، برای رسیدن به اهداف خود انتخاب کرد و سایر روش‌ها چون تشکیل حکومت، مذاکره و صلح را به عنوان روش‌های فرعی، در خدمت این روش اصلی به کار گرفت. ساختار مقاله از این قرار است: در قسمت اول، پس از توضیح IBE، و با تفکیک هدف از روش در قیام سیدالشهدا و توضیح چگونگی و ضرورت چرایی این تفکیک، مهم‌ترین نظریه‌های رقیب در تبیین قیام سیدالشهدا صورت‌بندی می‌شوند. سپس، با ارائه چند شاهد کلامی و حدیثی، نشان خواهیم داد که نظریه برگزیده، در قیاس با نظریه‌های رقیب، بهترین نظریه تبیین‌گر است و از جمله می‌تواند توضیحی کلامی و معقول از اختلاف دیدگاه دو امام معصوم ارائه دهد. از این رو، باور به صدق نظریه برگزیده، در قیاس با نظریه‌های رقیب، موجه و معقول است. در ادامه مقاله نیز پس از ارائه توجیهی کلامی برای این ادعا که چرا از میان

\* دانشیار، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

روش‌ها، جنگ و شهادت طلبی مؤثرترین و کارآمدترین بودند، سه موضوع مهم، یعنی، جواز شرعی روش امام  $\varphi$  ، جواز اخلاقی روش امام  $\varphi$  ، و جواز تقلید از روش امام  $\varphi$  را از منظری بیشتر کلامی، بحث خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: استنتاج بر اساس بهترین تبیین؛ امام حسین  $\varphi$ ؛ قیام؛ شهادت طلبی؛ حدیث.





## مقدمه

مایکل هارت (Michael H. Hart) در کتاب *یکصد: یک رتبه‌بندی از مؤثرترین افراد در طول تاریخ*<sup>۱</sup> بر مبنای معیارهایی، ۱۰۰ نفر را که هم از جهت عمق و هم از جهت گستردگی مؤثرترین افراد در تاریخ بشر بوده‌اند، با شرح مختصری دربارهٔ هرکدام، معرفی کرده است. در این فهرست از همه نوع شخصیت اعم از پیامبران، دانشمندان، ریاضیدانان، فیزیکدانان، پزشکان، فیلسوفان، حکما، بنیان‌گذاران ادیان، سیاستمداران، و... وجود دارند. مثلاً، فردی چون نیوتن که بخش عظیمی از تمدن امروزی بدون تردید مدیون دستاوردهای فیزیکی اوست، در رتبهٔ دوم این فهرست قرار دارد. اما نکتهٔ جالب این است که نفر اول این فهرست طولانی، حضرت محمد است.<sup>۲</sup>

به باور نویسندهٔ کتاب، این موقعیت ممتاز پیامبر تنها ناشی از شخصیت ویژهٔ ایشان است. برخلاف دیگر شخصیت‌های طرح‌شده در این کتاب که همگی با اتکا به بسیاری عوامل دیگر اثرگذار شده‌اند، پیامبر تنها فرد در طول تاریخ بشری است که با اتکای صرف به شخصیت خویش توانست در یکی از عقب‌مانده‌ترین جوامع تاریخ بشری، دینی را پایه‌گذاری کند که در قرون بعدی تبدیل به یکی از گسترده‌ترین و عمیق‌ترین نحله‌های دینی، فرهنگی، و سیاسی تاریخ شد. البته نویسندهٔ کتاب، دست الهی را در این جریان نمی‌بیند و حتی ادعا می‌کند پیامبر، آموزه‌های توحیدی خویش را از یهودیان و مسیحیان عربستان فراگرفته است.

---

۱. *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History* (۱۹۹۳[۱۹۷۸]).

۲. شایان ذکر است که با توجه به نخستین انتشار کتاب در سال ۱۹۷۸، نویسنده در رتبه‌بندی خود از حوادثی چون انقلاب اسلامی ایران، بهار عربی، پیدایش طالبان یا انفجار ۱۱ سپتامبر، متأثر نبوده است.

بدیهی است این ادعاها با باورهای یک مسلمان در تعارض آشکار است. با این حال، باید با نویسنده در این واقعیت هم‌دل بود که شخصیت بی‌بدیل پیامبر $\text{ﷺ}$  نقشی بی‌نظیر در گسترش و ماندگاری دین اسلام داشت.

از طرف دیگر، این را نیز نمی‌توان انکار کرد که هم در زمان حیات پیامبر $\text{ﷺ}$  و هم بعد از درگذشت او، یاران خاص ایشان نیز نقشی مهم در این میان ایفا کردند. در واقع، اگر نبودند یارانی چون امیرالمؤمنین $\text{ؓ}$ ، معلوم نبود که امروزه آموزه‌های اصیل و ناب آن پیامبر راستین خداوند، در دسترس ما باشد. اما باز هم این همه ماجرا نیست. وقتی خود پیامبر $\text{ﷺ}$  به

جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۱۱

صراحت می‌فرماید «أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ» در واقع مهر تأیید بر این ادعا می‌زند که بدون قیام و فداکاری سیدالشهدا، نیز اثری از اسلام راستین باقی نمی‌ماند. پس چه جای تعجب است که علیرغم این همه نوشته درباره این نهضت ماندگار، هنوز به نظر می‌رسد زوایایی ناگفته از آن باقی‌مانده، و لازم است هم‌چنان درباره آن به پژوهش پرداخت.

در این مقاله، قصد بر این است که از منظری نوین، تحلیلی کلامی-روائی از چرایی و چگونگی قیام سیدالشهدا، ارائه شود.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر، مسئله اصلی این مقاله عبارت است از ارائه نظریه‌ای برای توضیح معقول و موجه از چرایی (علت غایی) قیام سیدالشهدا، و در کنار آن، توضیح چرایی چند واقعیت کلامی و تاریخی دیگر که با این قیام در ارتباط‌اند. ساختار مقاله حاضر از این قرار است: پس از ارائه چند واقعیت تاریخی، و صورت‌بندی مسئله مورد نظر، روش مورد استفاده در توجیه نظریه‌های ارائه شده برای تبیین چرایی و چگونگی قیام سیدالشهدا، یعنی «روش استنتاج بهترین تبیین» (Inference to The Best Explanation (IBE)) را توضیح خواهیم داد. سپس، با توجه به اینکه در بیشتر مکتوبات نوشته‌شده درباره قیام سیدالشهدا، دو مقوله هدف و روش با یکدیگر خلط شده‌اند، با تفکیک این دو و

---

۳. نویسنده، ایده اصلی این مقاله را مدیون مرحوم آیت‌الله‌العظمی موسوی‌اردبیلی است که بیش از ۳۰ سال قبل، در جلسه حضوری، از طرف ایشان، طرح شد. سپس، مدتی قبل، مطالب این مقاله در دو جلسه سمینار پژوهشی در دانشگاه مفید ارائه شد. در این‌جا بر خود لازم می‌دانم ضمن ذکر خیری از آن مرجع عظیم‌الشان، از تمامی اساتید و دوستانی که نظرات آنها باعث تکمیل و اصلاح متن اولیه مقاله شد، تشکر کنم؛ به‌ویژه از آقایان (به ترتیب حروف الفبا): مسعود ادیب، محمد انتظام، صولت ثنا، سیدصادق حقیقت، محمد خیری، محمد دیدری، محمد رزاقی، مجید رضایی، سعید رهایی، محمود شفیعی، ابوالقاسم فنایی، سید مسعود موسوی‌کریمی، سیدعلی موسوی‌کریمی و سیدعلی میرموسوی.

توضیح چرایی ضرورت آن، ادعای اصلی مقاله صورت‌بندی خواهد شد.

تلاش بر این است که نشان داده شود سیدالشهدا<sup>۴</sup> از همان آغاز حرکت خود، سایر روش‌ها، چون تشکیل حکومت و نظایر آن را نیز در نظر داشت، اما بر این باور بود آنها چندان کارآمد نیستند و بنابراین، جنگ و شهادت‌طلبی را نه به عنوان هدف، بلکه به عنوان مؤثرترین و کارآمدترین روش برای رسیدن به اهداف خود، آگاهانه و مختارانه انتخاب کرده و پذیرفته بود، و همه روش‌های دیگر، چون تلاش برای تشکیل حکومت، مذاکره و نظایر آن را در خدمت آن به کار گرفته بود.<sup>۵</sup> برای توجیه این نظریه، در این مقاله، شواهد کلامی و روایی مؤید، ارائه خواهند شد. به علاوه، برخی از روایات، حاکی از اختلاف دیدگاه دو امام معصوم، یعنی امام‌مجتبی<sup>۶</sup> و سیدالشهدا<sup>۴</sup> است. بر فرض که چنین روایت‌هایی صحت داشته باشند، این پرسش را بررسی خواهیم کرد که آیا نظریه<sup>۷</sup> ارائه شده می‌تواند توضیحی کلامی برای اختلاف دو امام معصوم ارائه دهد یا خیر.<sup>۸</sup> در ادامه مقاله نیز پس از ارائه توجیهی کلامی برای این ادعا که از میان روش‌ها، جنگ و شهادت‌طلبی مؤثرترین و کارآمدترین بودند، سه موضوع مهم، یعنی، جواز شرعی روش امام<sup>۹</sup>، جواز اخلاقی روش امام<sup>۱۰</sup>، و جواز تقلید از روش امام<sup>۱۱</sup> را از منظر بیشتتر کلامی،

۴. اصل این ادعا که امام<sup>۹</sup> عالمانه و آگاهانه شهادت را پذیرفت، مطلب جدیدی نیست، بلکه دست‌کم از زمان سیدابن طاووس تاکنون افراد بسیاری به آن باور داشته‌اند. (محمد اسفندیاری، *عاشوراشناسی* (تهران: نشر نی، ۱۳۹۸)، ۸۴-۹۰) آنچه در این مقاله، جدید است، نوع نگاه و چارچوب بحث درباره آن است.

۵. آشکار است که برای توجیه ادعای این مقاله لازم است علاوه بر شواهد کلامی، شواهد تاریخی له و علیه نیز بررسی شوند. نگارنده تلاش کرده است این شواهد را در دو مقاله در دست انتشار، تحت عناوین «نظریه‌ای درباره جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی در قیام سیدالشهدا<sup>۴</sup>»: سنجش شواهد تاریخی موافق» و «نظریه‌ای درباره جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی در قیام سیدالشهدا<sup>۴</sup>»: سنجش شواهد تاریخی خلاف» ارزیابی کند.

بحث خواهیم کرد.

## استنتاج بهترین توضیح، روشی برای توجیه بهترین نظریه

نخستین واضع روش استنتاج بهترین توضیح (IBE)، چارلز پارس<sup>۶</sup> است.<sup>۷</sup> اما گیلبرت هارمن<sup>۹</sup> نقشی اساسی در تغییر نام این نوع استنتاج و گسترش استفاده از آن بازی کرد. در حالت

---

۶. البته پارس (Charles S. Peirce 1893-1914) به جای IBE از اصطلاح Abduction (در مقابل Deduction و Induction) استفاده کرد؛ بین این دو نیز تفاوت‌های ظریفی وجود دارد که این مقاله، گنجایش پرداختن به آنها را ندارد.  
۷. اسفندیاری (اسفندیاری، عاشورائشناسی، ۳۹) مدعی است که روش تحقیق درباره هدف امام حسین دو گونه است: تاریخی و کلامی، یا برون‌دینی و درون‌دینی. اما چنین روشی وجود ندارد؛ تاریخ و کلام، یا درون‌دینی و برون‌دینی، روش نیستند، بلکه حیطه‌هایی هستند برای تهیه مواد خام برای یک روش. در فلسفه معاصر، بحث از روش از ابتدای قرن بیستم و از زمانی آغاز شد که فلاسفه علم تلاش کردند معیاری برای تمایز علم از غیر علم معرفی کنند. به گمان آن‌ها، این معیار، روش مورد استفاده در معرفت‌ها برای توجیه نظریه‌هاست. از این رو، مثلاً، پوزیتیویست‌ها، پیش‌تر رفته، و اثبات‌پذیری/تأییدپذیری (Verificationism) را به مثابه روشی برای تمایز بین گزاره‌های معنا دار از بی‌معنا معرفی کردند. پاپر، ابطال‌پذیری (Falsificationism)، و همپل، روش فرضی-قیاسی (Hypothetic-Deductive) را معیار روش علمی معرفی کردند. با نقد و انکار همه این روش‌ها، امروزه حتی اینکه آیا به راستی در علم، روش واحدی وجود دارد یا باید از آن استفاده کنیم، به شدت مورد مناقشه است، چه رسد به این که مجاز باشیم این روش‌ها را از حیطه‌هایی چون فیزیک، به حیطه‌ای چون تاریخ تعمیم دهیم. برای مطالعه بیشتر این منابع را ببینید:

Hepburn, Brian and Hanne Andersen "Scientific Method," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۲۱). edited by Edward N. Zalta. Available at:

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-method/>

موسوی کریمی، میرسعید، *درآمدی بر فلسفه زبان و زبان دین* (قم: انتشارات دانشگاه مفید)، ۱۴۰۰.

در هر حال با اطمینان می‌توان گفت روش IBE، در بسیاری از حوزه‌های معرفت بشری اعم از علوم تجربی و انسانی رایج است.

۸. Douven, Igor. "Abduction," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۱۷) edited by Edward N. Zalta. available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abduction/>.

۹. Gilbert Harman. "The Inference to the Best Explanation," *Philosophical Review*, Vol. ۷۴ (۱۹۶۵), ۸۸-۹۵.

کلی IBE را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:<sup>۱۰</sup>

(۱) مجموعه‌ای از امور واقع (Facts) است.

(۲) فرضیه H، F را توضیح می‌دهد.

(۳) هیچ فرضیه در دسترس دیگری نمی‌تواند F را به خوبی H توضیح دهد.

(۴) بنابراین، X.

فرض آشکار این صورت‌بندی این است که از میان فرضیه‌های رقیب برای توضیح یک پدیده، بهترین فرضیه تبیین‌گر انتخاب می‌شود. با این حال، با توجه به ارائه تفسیرهای متفاوت از «بهترین فرضیه تبیین‌گر»، با قرار دادن هرکدام از چهار گزاره زیر به جای X، صورت‌بندی یکی از رویکردهای رایج درباره IBE به دست می‌آید:

$C_1$ : H صادق است.<sup>۱۱</sup>

$C_2$ : H تقریباً صادق (Approximately True) است<sup>۱۲</sup> یا از دیگر فرضیه‌های تبیین‌گر رقیب، به صدق، نزدیک‌تر (Closer to the Truth)<sup>۱۳</sup> است.

$C_3$ : صدق H از صدق دیگر فرضیه‌های تبیین‌گر رقیب در دسترس، محتمل‌تر (Probably True) است.<sup>۱۴</sup>

۱۰. John R Josephson, & Susan Josephson, G. (Eds.) *Abductive Inference: Computation, Philosophy, Technology*. (Cambridge: CUP, ۲۰۰۳): ۵; Schupbach, J.N. "Is the Bad Lot Objection Just Misguided?," *Erkenntnis* ۷۹. (۲۰۱۴), ۵۸.

۱۱. Harman. "The Inference to the Best Explanation," ۸۹.

۱۲. Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation* (London: Routledge, ۲۰۰۴), ۲; James Ladyman. "Wouldn't It Be Lovely: Explanation and Scientific Realism," *Metascience*, no. ۱۴ (۲۰۰۵), ۳۳۱-۳۷۱.

۱۳. T.A.F Kuipers, "Naive and Refined Truth Approximation," *Synthese*, ۹۲ (۱۹۹۲), ۳۰۱-۳۱۰.

۱۴. William.G Lycan, *Judgement and Justification* (Cambridge: CUP, ۱۹۸۸), ۱۲۹; Stathis Psillos, "Simply the Best: A Case for Abduction," Edited by A.C. Kakas & F. Sadri, *Computational Logic: Logic Programming and Beyond*, Berlin-Heidelberg: Springer, *Lecture Notes in Computer Science* ۲۴۰۸, (۲۰۰۲), ۶۱۴.

جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۱۵

C: پذیرش صدق H، معقول (Rational) است.

اما این ادعا که نتیجهٔ BE<sup>4</sup> همواره صادق است، آشکارا نادرست است، زیرا در استدلالی غیرقیاسی، ممکن است مقدمات، صادق، اما نتیجه، کاذب باشد. از طرف دیگر، از نگاه ادعای این مقاله، استدلال، انتخاب بهترین فرضیهٔ تبیین‌گر از میان چندین فرضیهٔ رقیب، با استناد به معیارهایی موسوم به مزیت‌های تبیین‌گر (Explanatory Virtues) است. بیشترین معیارهای مورد استفاده برای این مقصود، عبارتند از: انسجام (Coherence)، سادگی (Simplicity)، وحدت‌بخشی (Unification)، عدم اصلاح موضعی (Non-ad hocness)، باروری (Fertility) و ژرفا (Depth). هر نظریه که درجات بالاتری از این ملاک‌ها را داشته باشد، به عنوان نظریهٔ بهتر انتخاب می‌شود.

اما اعتراض شده است که مزیت‌های تبیین‌گر آن‌قدر سلیقه‌ای‌اند که افراد مختلف می‌توانند تبیین‌های متفاوتی را به عنوان بهترین تبیین انتخاب کنند. این چالش را «ایراد هانگرفورد» (Hungerford's Objection)<sup>۱۵</sup> یا «ایراد انفسی‌بودن» (Subjectivity Objection)<sup>۱۶</sup> نامیده‌اند. به‌علاوه، دلیلی نداریم که ملاک‌های انتخاب بهترین تبیین، محتمل‌ترین تبیین را به دست دهند و تضمینی نیز وجود ندارد که بهترین تبیین احتمالاً صادق باشد. این چالش را «ایراد وولتر» (Voltaire's Objection)<sup>۱۷</sup> و «ایراد صدق» (Truth Objection)<sup>۱۸</sup> نامیده‌اند.<sup>۱۹</sup>

۱۵. Lipton, *Inference to the Best Explanation*, ۷۰.

۱۶. David Walker, "A Kuhnian Defense of Inference to the Best Explanation," *Studies in History and Philosophy of Science*, ۴۳, (۲۰۱۲), ۶۵.

۱۷. Lipton, *Inference to the Best Explanation*, ۷۰.

۱۸. Walker, "A Kuhnian Defense of Inference to the Best Explanation," ۶۶.

۱۹. شایان ذکر است در ادبیات فلسفی، دست‌کم در رویکرد فلسفهٔ تحلیلی، صدق همواره به معنای مطابقت با واقع است، مگر آنکه به خلاف آن تصریح شود.

بنابراین، برخلاف دیدگاه هواداران IBE<sup>۲۰</sup> در این نوع استنتاج نمی‌توان به سادگی از انتخاب بهترین نظریه به صدق آن پل زد. ای بسا همه نظریه‌های رقیب کاذب باشند و با این حال، نظریه پذیرفته شده در بین آنها بهترین باشد.<sup>۲۱</sup> از این رو، حداکثر نقش این استنتاج و موجه‌سازهایی که برشمردیم، موجه و عقلانی ساختن پذیرش یک نظریه در قیاس با نظریه‌های رقیب است. به بیان دیگر، می‌توان چنین گفت که باور به صدق نظریه انتخاب شده، در قیاس با باور به صدق نظریه‌های رقیب، معقول‌تر و موجه‌تر است.<sup>۲۲</sup>

اینک با استفاده از این روش، ابتدا مهم‌ترین نظریه‌های رقیب ارائه شده برای تبیین چرایی و چگونگی قیام سیدالشهدا(ع) به اختصار بیان می‌شوند. سپس با استفاده از داده‌ها و آموزه‌های کلامی، این نظریه‌ها با یکدیگر می‌شوند تا دریابیم کدامیک بهترین توضیح را ارائه می‌دهد و بنابراین، باور به صدق آن معقول است.

۲۰. Igor Douven, "Testing Inference to the Best Explanation," *Synthese* ۱۳۰ (۲۰۰۲), ۳۵۵.

۲۱. B.C. Van Fraassen, *Laws and Symmetry* (New York: OUP, ۱۹۸۹), ۱۴۳-۱۴۴.

۲۲. برای بحث‌های تفصیلی، به این منابع بنگرید: اعتمادالاسلامی بختیاری، محمد مهدی، «واکاوی توجیه معرفت‌شناختی استنتاج بهترین تبیین»، *پایان‌نامه دکتری*، اساتید راهنما: میرسعید موسوی کریمی و ابراهیم آزادگان. تهران: دانشگاه صنعتی شریف، دانشکده فلسفه علم، ۱۳۹۵ و میرسعید موسوی کریمی، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی، «ارتباط مزیت‌های تبیین‌گر با یکدیگر و محدودیت ایراد هانگرفورد»، *نمن*، ۱۶، شماره ۶۳، (پاییز ۱۳۹۴)، ۱۳۱-۱۶۴؛ میرسعید موسوی کریمی و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی، «استنتاج بهترین تبیین و ایراد گروه بد»، *هستی و شناخت*، ۲، شماره ۲، (۱۳۹۴)، ۱۱۱-۱۳۱؛ میرسعید موسوی کریمی، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی، «واکاوی ملاک‌های احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»، *دوفصلنامه منطقی پژوهی*، ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۶، (پاییز و زمستان ۱۳۹۶)، ۲۵-۴۸؛ میرسعید موسوی کریمی و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی، «ناتوانی احتمال‌گرایی در پاسخ به ایراد وُلتر»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۲۵، شماره ۹۸، (بهار ۱۳۹۸)، ۱۳۰-۱۵۰.



جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی

۱۷

## مهم‌ترین نظریه‌های رقیب درباره تبیین چرایی و چگونگی قیام سیدالشهدا

همین ابتدا باید اعتراف کرد که واقعیت‌های تاریخی و به‌ویژه واقعیت‌های عظیم تاریخی چنان پیچیده و ذوابعاد هستند که نمی‌توان آنها را به‌سهولت توضیح داد، یا اینکه ساده‌لوحانه گمان برد می‌توان آنها را به عواملی بسیط و ساده فروکاست. به‌علاوه، باید توجه داشت که ارائه یک تقسیم‌بندی جامع و مانع بین توضیحات گوناگون یک پدیده تاریخی، بسیار دشوار است. با این حال، برای هدف این مقاله، نیازی به چنین تقسیم‌بندی دقیقی نیست. از این‌رو، در یک نگاه کلی می‌توان دیدگاه‌های مربوط به توضیح چرایی و چگونگی قیام سیدالشهدا را به شکل زیر تقسیم کرد:<sup>۲۳</sup>

۱. رسیدن به شهادت (عرفانی، فدیهای/تعبدی،

سیاسی) به مثابه یک هدف: حرکت و قیام امام از آغاز تا پایان به قصد کشته‌شدن و با هدف رسیدن به شهادت بود.<sup>۲۴</sup>

۲. تشکیل حکومت به مثابه یک هدف: هدف اصلی امام، تشکیل حکومت در کوفه بود، ولی پس از محاصره نظامی، جنگ و دفاع اضطراری رخ داد و امام شهید شد.<sup>۲۵</sup>

۳. تغییر در هدف، از تشکیل حکومت به شهادت: هنگام حرکت از مکه، امام قصد تشکیل حکومت در کوفه را داشت، ولی پس از تغییر اوضاع تصمیم

۲۳. اسفندیاری، عاشوراشناسی.

۲۴. کلینی، ملامهدی نراقی، میرزاخلیل کمره‌ای، سیدرضا صدر، علی شریعتی، و محمدابراهیم آیتی (اسفندیاری، عاشوراشناسی)، و به‌ویژه سیدبن طاووس (۱۳۸۰) و صافی‌گلپایگانی (۱۳۶۶) از هواداران این رویکردند.

۲۵. سیدمرتضی (۱۴۰۹ ه.ق) و صالحی‌نجف‌آبادی (۱۳۸۷) مشهورترین هواداران این رویکرد هستند.

گرفت شهید شود.<sup>۲۶</sup>

۴. **چند نظریه دیگر:** حرکت امام حسین  $\phi$  صرفاً به قصد دفاع و حفظ جان بود، نه به قصد قیام و پیکار؛<sup>۲۷</sup> قیام امام  $\phi$  سه علت داشت: امتناع از بیعت، دعوت مردم کوفه، و امر به معروف و نهی از منکر؛<sup>۲۸</sup> هدف امام  $\phi$  حفظ عزت نفس و غیرت دینی بود؛<sup>۲۹</sup> و ...

می‌توان به شکلی کلی همه این نظریه‌ها را ذیل سه عنوان «شهادت‌طلبی به مثابه یک هدف»، «تشکیل حکومت به مثابه یک هدف»، و «صلح و کناره‌گیری به مثابه یک هدف»، قرار داد. در این مقاله قصد بر آن است که نشان دهیم از منظر کلامی-روائی، هیچ‌کدام از این نظریه‌ها نمی‌توانند توضیحی معقول و موجه از قیام امام  $\phi$  ارائه دهند. به علاوه، اشکال نخست همه این صورت‌بندی‌ها این است که شهادت‌طلبی، تشکیل حکومت یا صلح، هیچ‌کدام هدف نیستند، بلکه روش‌اند. دیگر اینکه امام  $\phi$  به دو دلیل بر این باور بود که دو روش تشکیل حکومت یا صلح مفید فایده نیستند: نخست به این علت که احتمال دستیابی به آنها را بسیار پایین و اندک می‌دانست؛ دوم اینکه حتی در صورت دستیابی به آنها، کارآمدی و تأثیر آنها را برای رسیدن به اهداف خود، کافی نمی‌دانست. بنابراین، نظریه زیر به عنوان دیدگاه برگزیده، برای توضیح معقول و موجه از چرایی و چگونگی قیام سیدالشهدا  $\phi$  معرفی می‌شود:

## ۵. انتخاب آگاهانه جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش

۲۶. صالحی نجف‌آبادی این دیدگاه را به مرحوم مطهری نسبت می‌دهد. (صالحی نجف‌آبادی، *نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهری* (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۴)، ۲۴-۲۳)

۲۷. علی‌پناه اشتهاردی، *هفت ساله چرا صدا درآورد؟* (قم: چاپخانه علمیه، ۱۳۹۱ق)، ۱۵۴.

۲۸. مرتضی مطهری، *حماسه حسینی*، جلد ۲ (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶)، ۱۳-۱۹.

۲۹. فنایی، ابوالقاسم، *افسون گل سرخ* (تهران: نگاه معاصر، ۱۴۰۰).

جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۱۹

**اصلی برای رسیدن به هدف:** سیدالشهدا<sup>۱۱</sup>، از همان آغاز حرکت خود، با بصیرت کامل، و آگاهانه و مختارانه، جنگ و شهادت‌طلبی را نه به مثابه هدف، بلکه به مثابه روش اصلی، برای رسیدن به اهداف خود انتخاب کرد و سایر روش‌ها چون تشکیل حکومت، مذاکره و صلح را به عنوان روش‌های فرعی در خدمت این روش اصلی به کار گرفت.

شایان ذکر است ویژگی‌های خاص امامت، چون علم به غیب یا عصمت، پیش‌فرض این نظریه نیست، هرچند نشان خواهیم داد این ویژگی‌ها مؤید این نظریه‌اند. در ادامه، ابتدا تفاوت صورت‌بندی نظریه برگزیده با دیگر نظریه‌ها توضیح داده می‌شوند. سپس دلایلی برای ترجیح این صورت‌بندی ارائه خواهند شد. پس از آن، شواهد کلامی-روائی مؤید را بررسی خواهیم کرد تا با استفاده از روش IBE معلوم شود نظریه برگزیده، بهترین، و در نتیجه، باور به صدق آن، موجه و معقول است.

### اصلاح یک اصطلاح نادرست: هدف یا روش؟

یکی از اشتباهات تقریباً رایج در همه نوشته‌های راجع به قیام سیدالشهدا<sup>۱۱</sup>، خلط ویران‌گر بین هدف و روش (یا ابزار، یا وسیله) است.<sup>۳۰</sup> با توضیح تفاوت میان این دو، معلوم می‌شود چرا این خلط ویران‌گر است. با روشی استقرایی و

---

۳۰. اسفندیاری (اسفندیاری، *عاشورشناسی*، ۳۲-۳۴) نیز معتقد است در بیشتر نوشته‌ها درباره قیام امام حسین<sup>۱۱</sup> بین هدف و برنامه خلط شده است؛ از این رو برنامه امام حسین<sup>۱۱</sup> را «هدف درجه دوم» نامیده است. اما تقسیم اهداف به درجات اول و دوم، بلندمدت و کوتاه‌مدت، یا نهایی و میانی، صرفاً به پیچیده کردن بحث می‌انجامد، حال آنکه تقسیم به هدف و روش (یا ابزار)، تقسیمی جاافتاده در بسیاری از مقولات است. به علاوه، وی از این تفکیک استفاده مناسبی نمی‌کند. مثلاً، در نقد نظریه شهادت، ادعا می‌کند حداکثر کار سیدالشهدا<sup>۱۱</sup>، جهاد تا مرز شهادت بود، نه آنکه شهادت، هدف باشد، بلکه هدف، مبارزه با ظلم بود. (اسفندیاری، *عاشورشناسی*، ۲۲۹-۲۳۱) اما این عبارت، توضیح واضحی است، زیرا جهاد تا مرز شهادت، هدف نیست، بلکه وسیله است.

البته نه حصری منطقی، می‌توان گفت که در امور دینی، هدف، ثابت است، روش، متغیر؛ هدف، مطلوبیت ذاتی دارد، روش، مطلوبیت عرضی؛ تعیین‌کننده هدف، اولاً و بالذات، خداوند است، تعیین‌کننده روش، خداوند، پیامبر، امام و مردم؛ هدف، کثرت‌ناپذیر است، روش، کثرت‌پذیر؛ هدف‌گذاری، اجتهادناپذیر است، انتخاب روش، اجتهادپذیر؛ هدف‌گذاری، خطاناپذیر است، انتخاب روش، می‌تواند خطاپذیر باشد؛ پیروی از هدف، واجب است، پیروی از روش می‌تواند واجب، مباح یا حرام باشد؛ اهداف کاملاً با یکدیگر هم‌پوشانی دارند، اما روش‌ها می‌توانند کاملاً متباین و متفاوت باشند.<sup>۳۱</sup>

شایان ذکر است تفکیک هدف/روش به دلایلی مطلوب‌تر از تفکیک‌هایی چون ذاتی/عرضی است. اولاً، تفکیک دوم، با توجه به پیشینه فلسفی عظیم، پیش‌داوری‌های فراوانی به همراه می‌آورد. ثانیاً، حتی با پذیرش این تفکیک در انواع طبیعی، اعمال آن در مقولاتی چون دین، مناقشه‌برانگیز است. به‌علاوه، برخلاف تفکیک ذاتی/عرضی، تفکیک هدف/روش هم‌سویی بیشتری با تفکیک‌های سنتی چون موضوعیت/طریقت دارد.<sup>۳۲</sup> علاوه بر این‌ها، هدف و روش، اصطلاحاتی جاافتاده و عام هستند و یافتن مصادیق برای آنها مشکل‌چندانی ندارد.<sup>۳۳</sup>

اما علت این تفکیک، و استفاده از اصطلاح «روش» به جای «هدف» برای توضیح چرایی و چگونگی قیام سیدالشهدا،

۳۱. مثلاً، پیروی از تعدد زوجات پیامبر اکرم و همین‌طور به باور بسیاری از فقها، جهاد ابتدایی در زمان غیبت امام است.

۳۲. در احکام شرعی، موضوعیت داشتن یک شیء، یعنی، خود شیء، موضوع حکم شرعی قرار گیرد. اما در طریقت، حکم شرعی بر شیء به عنوان وسیله و طریق رسیدن به شیئی دیگر، وارد شده است.

۳۳. دو پرسش مهم در این‌جا عبارتند از: (۱) در امور دینی، معیار تمایز بین هدف و روش چیست؟ (۲) در مقام شک بین هدف یا روش، اصل بر انتخاب کدام است؟ بحث درباره این دو فراتر از موضوع این مقاله است.

جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۲۱

بسیار ساده است: هدف از نصب همه ائمه<sup>β</sup>، و همین‌طور سخنان و اعمال صادرشده از ایشان، همان هدف مورد نظر از ارسال رسل، کتب آسمانی و برپایی دین است، و از این حیث، هدف سیدالشهدا<sup>φ</sup> با هدف پیامبران و دیگر ائمه<sup>β</sup> کمترین تفاوتی ندارد.

برای یافتن این اهداف می‌توانیم به دلایل برون‌دینی و هم درون‌دینی مراجعه کرد؛ مثلاً ابن‌سینا<sup>۳۴</sup> هدف از ارسال پیامبران و برپایی دین را فراهم‌کردن سعادت دنیوی انسان‌ها دانسته است.<sup>۳۵</sup> علامه حلی<sup>۳۶</sup> نیز عواملی این‌چنین را از اهداف ارسال رسل برشمرده است: تأیید احکام عقلی، جعل قوانین عادلانه، به کمال رساندن استعدادها، تعلیم صنایع خفی، تکمیل و تأیید احکام حکمت عملیه، آموزش مقولاتی چون ثواب، عقاب، بقای روح، معاد و ...

از منظر درون‌دینی نیز می‌توان اهدافی اینچنین را در آیات و روایات یافت: هدایت،<sup>۳۷</sup> آموزش (عقاید، احکام، برخی روش‌ها)،<sup>۳۸</sup> غفلت‌زدایی، بیدارگری و شکوفایی عقل،<sup>۳۹</sup> آزادی انسان‌ها،<sup>۴۰</sup> بشارت و انداز،<sup>۴۱</sup> ترویج و گسترش اخلاق،<sup>۴۲</sup> مبارزه با

۳۴. ابن‌سینا، *الشفاه: الهیات* (قم: منشورات مکتبه آیت‌الله‌العظمی‌ المرعشی‌النجفی، ۱۴۰۴ق)، ۴۴۱-۴۴۳.

۳۵. استدلال وی به‌اختصار چنین است: انسان‌ها در زندگی اجتماعی و کسب سعادت دنیوی، نیازمند قوانین عادلانه‌اند، اما خود نمی‌توانند قانون‌گذار باشند؛ زیرا، اولاً، به تمام مصالح و مفاسد خود احاطه ندارند؛ ثانیاً، به علت خودخواهی، هر شخص قانون را به دل‌خواه خود وضع می‌کند. پس، ضروری است قوانین از طرف خداوند، تنظیم شود، و انسان کاملی نیز در قامت واسطه بین انسان و خداوند، آنها را به بشر ابلاغ کند.

۳۶. علی‌بن‌مطهر حلی (علامه)، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق)، ۳۷۳-۳۷۵.

۳۷. محمدباقر محمودی، *نهج‌السعادة فی مستدرک نهج‌البلاغه*، جلد ۳ (نجف اشرف: مؤسسه النعمان، ۱۹۶۸)، ۱۰۱.

۳۸. بقره، آیه ۱۵۱.

۳۹. غاشیه، آیه ۲۱.

۴۰. نهج‌البلاغه: خطبه ۱۴۷.

ظلم و فساد، ایجاد قسط و گسترش عدالت،<sup>۴۳</sup> اصلاح امور و امر به معروف و نهی از منکر.<sup>۴۴</sup> در هیچ آیه یا روایتی نیز جنگ، شهادت طلبی یا تشکیل حکومت از جمله اهداف انبیا و ائمه ذکر نشده است.

اما شاید اعتراض شود که تشکیل حکومت نیز از اهداف انبیا و امامان است. دلیل نخست، ضرورت تشکیل حکومت توسط انبیا و ائمه است: «به حکم عقل و ضرورت ادیان ... مهم‌ترین وظیفه انبیا برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است».<sup>۴۵</sup> به علاوه، بنا به تعریف، امامت، ملازم با تشکیل حکومت است: «الإمامة رئاسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، نيابة عن النبي».<sup>۴۶</sup>

از جمله شواهد درون‌دینی به نفع این ادعا، فرمایش سیدالشهدا<sup>۴</sup> است که اهل بیت پیامبر<sup>۴</sup> را شایسته‌تر برای احراز زعامت مسلمانان می‌داند.<sup>۴۷</sup> امیرالمؤمنین<sup>۴</sup> نیز خطاب به آنانی که او را حریص بر حکومت می‌دانستند، می‌فرماید: من بر حکومت حریص نیستم، بلکه شما باید؛ آنچه طلب

۴۱. انعام، آیه ۴۸.

۴۲. «إِنَّمَا يُعِثُّ لِتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (پیامبر<sup>۴</sup>) و آل عمران، آیه ۱۶۴.

۴۳. حدید، آیه ۲۵.

۴۴. سیدالشهدا<sup>۴</sup>: «إِنَّمَا حَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ» (ابن‌اعثم کوفی، کتاب الفتوح، تحقیق علی شیری، جلد ۵ (بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۱ق)، ۲۱؛ موفق‌بن‌احمد خوارزمی، مقتل الحسین، جلد ۱ (قم: انوار الهدی، ۱۳۸۱)، ۲۷۳؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، جلد ۴۴ (بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق)، ۳۲۹-۳۳۰ و اعراف، آیه ۱۵۷.

۴۵. روح‌الله خمینی (امام)، ولایت فقیه: حکومت اسلامی (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸)، ۷۰.

۴۶. علی‌بن‌مطهر حلّی (علامه) الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب. (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران، ۱۳۶۵)، ۳۹.

۴۷. لوط‌بن‌یحیی ابومخنف. وقعة الطف (قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق)، ۱۷۰؛ محمدبن‌النعمان مفید، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، جلد ۲ (قم: مؤسسه آل‌البتی لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق)، ۷۹.

جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی

۲۳

می‌کنم، حق من است، و شما بین من و این حق، مانع شده‌اید.<sup>۴۸</sup>

استدلال مربوط به این ادعا را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

**مقدمه ۱:** ولایت قضایی و زعامت سیاسی از شئون (ذاتی) ولایت ائمه  $\beta$  است.<sup>۴۹</sup>

**مقدمه ۲:** هر آنچه از شئون (ذاتی) ولایت ائمه  $\beta$  باشد، لاجرم از اهداف نصب آنها است.

**نتیجه:** ولایت قضایی و زعامت سیاسی (یعنی، تشکیل حکومت) از اهداف نصب همه ائمه  $\beta$  است.

اما هر دو مقدمه، مخدوش است. نخست اینکه معلوم نیست در این‌جا ذاتی یعنی چه؛ یعنی، آیا نمی‌شود جهان ممکن را تصور کرد که در آن، شخصی امام باشد اما ولایت قضایی و زعامت سیاسی نداشته باشد؟ البته که می‌شود؛ در واقع، چنین جهان ممکن در جهان ما محقق نیز شده است. غیر از دو امام نخست، بقیه ائمه  $\beta$ ، نه ولایت قضایی داشتند و نه زعامت سیاسی. بر همین اساس، می‌توان با نوشته مرحوم مطهری<sup>۵۰</sup> همراه شد مبنی بر اینکه مسئله اساسی در باب امامت، توضیح و تبیین دین است، و حکومت یکی از شاخه‌های بسیار کوچک امامت است.

به علاوه، چرا آنچه از شئون ولایت ائمه  $\beta$  است، نمی‌تواند از جمله ابزار و روش‌ها باشد؟ معنای فرمایش دو امام همام که پیشتر نقل شد، صرفاً این است که در زمان حضور، تنها

۴۸. نهج البلاغه: خطبه ۱۷۲.

۴۹. علی بن الحسین سید مرتضی، النخیره فی علم الکلام (قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق)، ۴۰۹-۴۲۹.

۵۰. مرتضی مطهری، امامت و رهبری (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۲)، ۵-۴۴.

آنانند که شایسته استفاده از این روش‌اند، و سپردن زعامت سیاسی به آنان و اطاعت از آنان، واجب است. روایتی بسیار مشهور از امیرالمؤمنین<sup>ع</sup>، آشکارا مؤید این ادعاست. ایشان به ابن‌عباس می‌فرماید چنانچه نتوانم حقی را اقامه یا باطلی را دفع کنم ارزش حکومت بر شما از لنگه‌کفشی نیز کمتر است.<sup>۵۱</sup> و مگر می‌شود چیزی از شئون ذاتی امامت ائمه<sup>ع</sup> باشد اما درعین‌حال، ارزش آن کمتر از لنگه‌کفشی باشد؟ با استناد به همین روایت، امام خمینی<sup>ع</sup> می‌نویسد: «عده‌دار شدن حکومت ... وسیله انجام وظیفه اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است ... پس، نفس حاکم شدن و فرمانروایی وسیله‌ای بیش نیست.»<sup>۵۳</sup>

نتیجه اینکه تشکیل حکومت، صلح و کناره‌گیری، جنگ و شهادت‌طلبی، همگی روش‌هایی هستند برای نیل به اهداف، نه اینکه خودشان، هدف باشند. تفکیک بین روش و هدف، علاوه بر کمک به توضیح درست‌تر وقایع، در جایی اهمیت خود را نشان می‌دهد که توجه داشته باشیم روش سیدالشهدا<sup>ع</sup> برای رسیدن به اهدافی یکسان، متفاوت از روش دیگر ائمه<sup>ع</sup> بود.

اما برای توضیح اینکه چرا در صورت‌بندی نظریه برگزیده از واژه «اصلی» استفاده شده است باید توجه داشت که یکی از امور بسیار رایج در فرایندهای اجتماعی و سیاسی که هر رهبر هوشمند و استراتژیست انجام می‌دهد، به‌کارگیری چند روش در کنار یکدیگر است. رهبری که صرفاً از یک روش استفاده

۵۱. نهج‌البلاغه: خطبه ۳۳.

۵۲. خمینی (امام)، ولایت فقیه، ۵۴.

۵۳. حتی صالح‌نصف‌آبادی هم که قیام سیدالشهدا<sup>ع</sup> را با هدف تشکیل حکومت تحلیل می‌کند، می‌نویسد: «حکومت در نظر امام<sup>ع</sup> فقط وسیله‌ای است برای اجرای قوانین اسلام». (نعمت‌الله صالح‌نصف‌آبادی، شهید جاوید (تهران: انتشارات امید فردا، ۱۳۸۷)، ۶۱)



جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۳۵

کند، پیشاپیش، شکست خورده است. از همین رو، هم در اداره امور داخلی کشورها و هم در روابط بین‌الملل، رهبران از روش‌های متعددی چون مذاکره، جنگ، تحریم، تهدید، تطمیع، شورش، قیام، انقلاب، و ... برای رسیدن به اهداف خود، هم‌زمان استفاده می‌کنند. از این رو، این گفته، مشهور شده است که مذاکره، ادامه جنگ است اما با زبانی دیگر. تفاوت رهبران نیز در استفاده از روش‌های اخلاقی/غیراخلاقی، زمان‌بندی درست/غلط، تشخیص اولویت‌ها، رتبه‌بندی تاکتیک‌ها، و جدا کردن تاکتیک‌های فرعی از اصلی است. نکته اساسی این است که معمولاً یک روش اصلی، انتخاب، و روش‌های دیگر در خدمت آن در نظر گرفته می‌شوند تا به جای تعارض، هم‌افزایی ایجاد کنند.

سیدالشهدا<sup>۵۴</sup> نیز به عنوان یکی از هوشمندترین رهبران تاریخ، از همین راهبرد استفاده کرده است. اما بی‌توجهی به این نکته اساسی و همچنین خلط روش با هدف، باعث شده است تقریباً همه محققین درباره قیام سیدالشهدا<sup>۵۴</sup>، دچار مغالطه «یا این یا آن» (The Black-or-White Fallacy) شده و با ایجاد دوگانه‌های نادرستی چون «یا شهادت یا حکومت»، هوادار یکی از این دو شوند. آنگاه، ناچار شده‌اند واقعیت‌های تاریخی به ظاهر مخالف را نادیده گرفته یا به نحوی عجیب تعبیر و تفسیر کنند،<sup>۵۴</sup> یا در حل مشکلات کلامی علم غیب امامان درمانده‌اند، و برخی نیز بین آموزه‌های کلامی و داده‌های تاریخی نوعی تعارض حل‌ناشدنی دیده‌اند.<sup>۵۵</sup> با توجه به این نکات، در مقاله حاضر تلاش می‌شود از این دیدگاه

۵۴. مثلاً، دو کتاب شهید جاوید (صالحی نجف‌آبادی ۱۳۸۷) و شهید آگاه (صافی گلپایگانی ۱۳۶۶) در عین اختلاف در دیدگاه، به اشتراک، دچار این مشکل هستند.

۵۵. مثلاً: اسفندیاری (اسفندیاری، عاشوراشناسی: ۱۹۷-۱۸۶؛ ۱۳۸-۱۳۹)؛ با ادعاهایی شبیه این که نظریه شهادت، خلاف واقعیت‌های تاریخی است.

دفاع شود که نظریه برگزیده<sup>۵۶</sup> نه تنها دچار این مشکلات نیست، بلکه شواهد کلامی و حدیثی نیز مؤید آنند.

### شواهد کلامی و حدیثی له نظریه برگزیده

در اینجا ابتدا نشان می‌دهیم صورت‌بندی نظریه برگزیده می‌تواند یکی از مشکلات مهم کلامی را حل کند. سپس به اختصار، دو شاهد کلامی و حدیثی به عنوان مؤید نظریه، ارائه می‌شوند.

۱. حل مشکل کلامی اختلاف دو امام معصوم: از جدیدترین مباحث در معرفت‌شناسی معاصر، «معرفت‌شناسی اختلاف» است. (The Epistemology of Disagreement/Peer Disagreements) موضوع غالب این معرفت‌شناسی نوظهور که از شاخه‌های معرفت‌شناسی اجتماعی است، مباحث مطرح در موضوعات عمومی و اجتماعی است؛ موضوعاتی چون محیط زیست، انرژی هسته‌ای، دموکراسی، حاکمیت دینی و نظایر آن. در این معرفت‌شناسی، پرسش اساسی این است: آیا اختلاف دیدگاه دو نفر که از نظر معرفتی کاملاً همسان هستند، می‌تواند معقول باشد؟ برای پاسخ، مدل‌هایی عرضه شده است تا نشان دهد چنین اختلافی می‌تواند معقول باشد.<sup>۵۷</sup>

بر همین قیاس می‌توان پرسید آیا امکان دارد بین دو امام معصوم که هر دو، معرفتی خطاناپذیر دارند، اختلاف دیدگاه

---

۵۶. خواننده هوشیار متوجه است که هیچ تشابهی نیست بین نظریه برگزیده و این دیدگاه که امام  $\phi$  ابتدا قصد حکومت داشت، اما بعد به جنگ روی آورد، یا این دیدگاه که امام  $\phi$ ، علی‌رغم علم به زمان شهادتش، قصد حکومت داشت؛ و اینکه باید بین علم امام  $\phi$  و قصد او تفاوت قائل شد. (اسفندیاری، عاشوراشناسی، ۷۴-۱۶۳)

۵۷. برای بحث بیشتر به این منبع رجوع کنید:

Bryan Frances and Jonathan Matheson, "Disagreement," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (۲۰۱۹), edited by Edward N. Zalta. Available at:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/>

جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۲۷

رخ دهد؟<sup>۵۸</sup> این پرسش مهم است، زیرا هرچند بنا بر مشهور،  
ائمه هیچ اختلاف دیدگاهی با یکدیگر نداشتند، بعضی روایات  
خلاف این را نشان می‌دهد. مثلاً، روایتی از سیدالشهدا نقل  
شده که در آن امام مجتبی‌ϕ را دوست‌دار پرهیز از جنگ و  
خویشتن را دوست‌دار جهاد با ظالمان می‌شمارد.<sup>۵۹</sup> در قضیه  
صلح با معاویه نیز گفته‌ام حسین‌ϕ به برادرش امام حسن‌ϕ  
نقل شده که تو را به خدا قسم می‌دهم قصه معاویه را تأیید  
و قصه علی‌ϕ را تکذیب نکنی. امام حسن‌ϕ نیز به او فرمود:  
من کار را بهتر از تو می‌دانم؛ یا نقل شده است که امام  
حسین‌ϕ در یک محفل خصوصی با برادرش، کراهت خود را از  
صلح با معاویه اعلام داشت.<sup>۶۰</sup>

شاید توجه به این نکته هم جالب باشد که امام حسین‌ϕ در  
وصیت‌نامه خود، پس از تأکید بر اینکه بر سیره جدش و پدرش

---

۵۸. نگارنده می‌پذیرد که این موضوع، بسیار عمیق و مهم است و نمی‌توان آن  
را در چند صفحه توضیح داد؛ از این رو، امید می‌برد که تفصیل آن را در قالب یک  
مقاله مستقل به زودی منتشر کند.

۵۹ «إني أرجو أن يُعطيَ اللهَ أخي علي بنَ أبي طالبٍ في حبه الكفَّ، وأن يُعطيني علي  
بنَ أبي طالبٍ في حبي جهادَ الظالمينَ» (ابن سعد، ترجمه الامام الحسين و مقتله عليه السلام من  
كتاب الطبقات الكبير (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۶ق)، ۵۴؛ شمس‌الدين،  
ذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، جلد ۵ (بيروت: دارالكتاب العربي،  
۱۴۱۳ق)، ۶)

۶۰ علی بن محمد ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، جلد ۳ (بيروت: دار صادر، ۱۳۹۹ق)، ۴۰۵؛  
ابن اعثم کوفی، کتاب الفتح، ۳-۲۹۲؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، جلد ۴ (قم:  
علامه، ۱۳۷۹ق)، ۳۵؛ علی بن حسن ابن عساکر، ترجمه ریحانة رسول الله ﷺ الامام الحسين  
من تاريخ مدينة دمشق، جلد ۱۳ (قم: مجمع إحياء الثقافة الاسلامية، ۱۴۱۴ق)، ۲۶۷. در  
موردی مشابه، حضرت صدیقه (س) به امیرالمؤمنین‌ϕ این چنین اعتراض می‌کند:  
«يا ابنَ أبي طالبٍ اشتملتَ شملةَ الجنينِ و قعدتَ حجرةَ الظنينِ نقضتَ قادمةَ  
الأجدلِ فحانتك ريشُ العزلِ» (با اختلاف در تعبیرها، به این منابع بنگرید:  
ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ۲، ۲۰۸؛ احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، جلد ۱  
(مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق)، ۱۰۷) البته به استثنای این روایت، وثاقت مابقی  
روایات به شدت محل تردید است و توجیهاتی نیز برای آنها ارائه شده است (مثلاً:  
مجلسی، بحار الانوار، ۲۹، ۳۲۴). اما با فرض موثق بودن روایات، و حمل معانی آنها  
بر ظاهر، پرسش این است که آیا می‌توان برای این اختلافات، توجیهی معقول  
ارائه داد یا خیر؟

خواهد بود، ذکری از سیره برادرش نمی‌کند.<sup>۶۱</sup> تأکید ایشان بر سیره پیامبرؐ نیازی به توضیح ندارد، زیرا امری است عام که همه مسلمانان باید از آن پیروی کنند. اما تأکید بر پیروی از سیره امیرالمؤمنینؑ و اشاره نکردن به سیره برادر، شاید تأکیدی باشد که ایشان قصد کناره‌گیری و صلح را ندارد.<sup>۶۲</sup> اینک می‌توان پرسید: با فرض موثق بودن روایات، چگونه می‌شود دو امام معصومؑ با یکدیگر اختلاف داشته باشند؟ اشکال کلامی را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. فرض کنید شخص الف به گزاره p و شخص ب به گزاره ¬p باور دارند.

۲. اگر چنین باشد، متعلق باور دست‌کم یکی از آنها، گزاره‌ای کاذب است.

۳. متعلق باور شخص معصوم نمی‌تواند گزاره‌ای کاذب باشد.

۴. پس، دست‌کم یکی از دو فرد الف یا ب، معصوم نیست.

در مثال مورد نظر، به علت تناقض متعلق باور امام‌مجتبیؑ با متعلق باور سیدالشهداؑ، یکی از آن دو باور، کاذب است. در نتیجه، یکی از آن دو امام، از دایره عصمت خارج است.

۶۱ «هذا ما أوصى به الحسين بن عليّ ... أسيرُ سيرة جدّي و أبي» (ابن‌اعثم‌کوفی، کتاب الفتوح، ۵، ۲۱؛ خوارزمی، مقتل‌الحسین، ۲۷۳؛ مجلسی، بحار‌الانوار، ۴۴، ۲۹-۳۰) ۶۲. آشکار است که نام نبرد از سیره برادر ناشی از فراموشی یا سهل‌انگاری امامؑ نیست، زیرا امام معصوم، همچون پیامبرؐ، «ما يتنطق عن الهوى» (النجم، آیه ۳) البته شاید گفته شود، بنا به دلالت بسیاری از روایات، پیروی از سیره امیرالمؤمنینؑ، همانند اطاعت از سیره پیامبرؐ، بر همه انسان‌ها، شامل ائمهؑ واجب است. اما در مورد سایر ائمه دلیلی نداریم که اطاعت از سیره یک امام بر امام دیگر هنگامی که به مقام امامت رسید، واجب باشد. اما باید توجه داشت که در این‌جا، امامؑ در مقام بیان حکمی کلی در مورد اطاعت از سیره پیامبر و ائمه نیست، بلکه در حال بیان علی‌خروج و قیام خود، به سیره پیامبرؐ و پدرشؑ اشاره می‌کند.

جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۳۹

اما مقدمه دوم استدلال فوق نادرست است، زیرا مفهوم گزاره در آن، مبهم است. این مقدمه، درست می‌بود اگر گزاره، ناظر به امور واقع (Factual Propositions) می‌بود که متصف به صدق و کذب می‌شوند.<sup>۶۳</sup> اما چنین نیست، چون گزاره در اینجا حاکی از اموری توصیه‌ای، تحلیلی و نظایر آن است. اصطلاح رایج «تحلیل خطا»، چنانچه تحلیل، به معنای توصیف امر واقع نباشد، اصطلاحی نادرست است؛ تحلیل می‌تواند صرفاً بی‌ربط یا باربط، سطحی یا عمیق و نظایر آن باشد (دقت شود که در اینجا صدق به معنی مطابقت با واقع است، نه به معنای انسجام یا سازگاری گزاره‌ها با یکدیگر).

در مثال مورد نظر، اختلاف دو امام  $\phi$  با یکدیگر از سنخ اختلاف درباره دو گزاره حاکی از امر واقع نیست، بلکه از سنخ اختلاف در تحلیل از شرایط یکسان جهت انتخاب روش است. به عبارت دیگر، بنا به تحلیل امام مجتبی  $\phi$  از شرایط، برای حفظ دین، انتخاب گزینه صلح (و بیعت با) معاویه انتخاب بهتری بود؛ حال آنکه تحلیل سیدالشهدا  $\phi$  از همان شرایط این بود که روش جنگ باید انتخاب شود. البته، روش سیدالشهدا پس از شهادت برادرش، مبنی بر مماشات با معاویه، نشان می‌دهد وی از ابتدا، تحلیل برادرش را پذیرفته بود، یا در نهایت پذیرفت.

ممکن است اعتراض شود چگونه می‌شود دو فرد معصوم، از شرایط یکسان، تحلیل متفاوت داشته باشند؟ پاسخ این است که اشکال این نظر چیست؟ چه اشکال دارد افرادی که همگی از عصمت برخوردارند، به دلیل اختلاف در

---

۶۳. برای بیان یک امر واقع از گزاره‌های توصیفی (Factual/Descriptive Propositions)، و برای بیان یک ادعا یا تحلیل (یا توضیح و اثبات یک امر واقع) از گزاره‌های توضیحی (Explanatory Propositions) استفاده می‌کنیم. گزاره‌های توضیحی، متکفل بیان چرایی وقوع یک رخداد هستند.

مراتب معرفت، تحلیل‌های متفاوت از شرایط یکسان داشته باشند؟ چرا باید لازمه عصمت این باشد که همه معصومین در مرتبه یکسانی از معرفت و شناخت قرار داشته باشند، یکسان بیندیشند، و تحلیل، روش، و عمل یکسانی داشته باشند؟

حتی اگر بپذیریم که معرفت گزاره‌ای<sup>۶۴</sup> ائمه  $\beta$  یکسان بود و است، که البته ادعایی بلاوجه و بی‌دلیل است، تردیدی نیست که معرفت از سنخ مواجهه حضوری و دانش فنی آنها و حتی روحیات، عواطف و احساسات شخصی آنها با یکدیگر تفاوت داشت و دارد؛ زیرا عالمی که با آن مواجه می‌شدند، و فونوی که فرامی‌گرفتند، با یکدیگر متفاوت بود. (مگر اینکه کسی ادعا کند علم ائمه  $\beta$  صرفاً از سنخ علم حضوری است که ادعایی بسیار غریب و بی‌دلیل است). در واقع، برخی از روایات نیز حاکی است که مراتب معرفت و مقامات ائمه  $\beta$  با یکدیگر متفاوت است،<sup>۶۵</sup> و این اختلاف مراتب، کاملاً با عصمت آنها قابل جمع و سازگار است.<sup>۶۶</sup>

۶۴. در معرفت‌شناسی معاصر، سه نوع معرفت از یکدیگر تفکیک شده‌اند: (۱) معرفت توصیفی (Propositional/Descriptive Knowledge) که در قالب گزاره‌های اخباری، خبری را در مورد عالم واقع بیان می‌کنند؛ مثل: «زمین به دور خورشید می‌گردد.» (۲) معرفت عملی یا دانش فنی (Procedural Knowledge)، که دانستن چگونگی انجام یک کار است؛ مثل: «من سوارکاری بلد هستم.» (۳) معرفت حضوری (Knowledge by Acquaintance) که از مواجهه حضوری با هویات عالم به دست می‌آید؛ مثل: «من تهران را می‌شناسم.» برای مطالعه بیشتر، به این منبع بنگرید:

Ali Hasan, and Richard Fumerton. "Knowledge by Acquaintance vs. Description," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۲۰) edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/knowledge-acquaintdescrip>.

۶۵. برای نمونه، مجلسی در جلد ۲۵ بحار الانوار در «باب انه جری لهم من الفضل و الطاعة مثل ما جری لرسول الله  $\kappa$  و انهم فی الفضل سواء»، ۳۳ حدیث درباره فضیلت برخی از معصومین بر بعضی دیگر آورده است.

۶۶. بحث در اینجا راجع به تفاوت روان‌شناسی ائمه  $\beta$  نیست، بلکه در مورد تفاوت معرفت‌شناسی آنهاست. افراد می‌توانند از منظر معرفت‌شناسی شبیه، اما از

جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۳۱

نتیجه اینکه دو امام معصوم در شرایط یکسان می‌توانند از دو روش متفاوت استفاده کنند. امام حسین $\omega$ ، با فرض جایگزینی با امام حسن $\omega$ ، می‌توانست در زمان معاویه صلح نکند، و امام حسن $\omega$  ای بسا با یزید صلح می‌کرد. این فرموده پیامبر $\kappa$  که «الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ إِمَامَانِ قَامَا أَوْ قَعَدَا» شاید ناظر به همین نکته باشد. نتیجه دوم این است که این توجیه در صورتی قابل قبول است که اختلاف دو امام، اختلاف در روش باشد. اما نمی‌توان پذیرفت که دو امام معصوم در هدف با یکدیگر اختلاف داشته باشند؛ مثلاً یکی بر این باور باشد که باید به دنبال هدف تشکیل حکومت بود و دیگری آن را رد کند.

بر این مبنا، این اعتراض<sup>۶۷</sup> نیز وارد نیست که چرا خود پیامبر $\kappa$  یا سایر ائمه $\beta$  از شهادت‌طلبی استفاده نکردند؟ مثلاً، چرا پیامبر $\kappa$  در جنگ احد از آن استفاده نکرد یا امیرالمؤمنین $\omega$  در جنگ صفین؟ زیرا آشکار است که در شرایط متفاوت، باید از روش‌های متفاوت استفاده کرد. اما اگر شهادت‌طلبی یا تشکیل حکومت، هدف امام $\omega$  بود، در این صورت، چنین اختلافی قابل قبول نبود و این دو پرسش، پاسخ معقولی نمی‌یافت.

### ۳. تجلیل بی‌سابقه از سیدالشهدا $\omega$ در آیات و روایات:

هرچند به باور کلامی شیعیان، همه ائمه $\beta$  از نوری واحدند، با این حال، می‌توان گفت به استثنای امیرالمؤمنین $\omega$ ، از کمتر امامی چنین تجلیل بی‌سابقه‌ای در آیات و روایات شده است. تعداد این آیات و روایات چنان فراوان‌اند که بسیاری از آنها

---

دیدگاه روان‌شناسی متفاوت، و بالعکس، از موضع روان‌شناسی، یکسان و از منظر معرفت‌شناسی، متفاوت باشند.

۶۷. نعمت‌الله صالحی‌نجف‌آبادی، *شهی‌د جاری‌د* (تهران: انتشارات امید فردا، ۱۳۸۷)، ۱۱۳.

شهره خاص و عام‌اند. برای اشاره فقط به یک مورد، در روایتی مسند و موثق از امام صادق (ع) آمده است که آیات ۲۷ تا ۳۰ سوره الفجر در شأن سیدالشهدا (ع) نازل شده است.<sup>۶۸</sup> نکته جالب در این آیات، عنایت خاص خداوند، در میان میلیاردها بشر، به سیدالشهدا (ع) است که خطاب به ایشان می‌فرماید به حلقه بندگان خاص من و به بهشت خود من وارد شو.

علت این همه تجلیل بی‌سابقه چیست؟ پاسخ سراسر است و روشن این است که فداکاری و جانبازی سیدالشهدا (ع) در راه اهداف مقدس خود چنان والا و بی‌نظیر بود و مصائبی که تحمل کرد چنان سخت و جان‌فرسا، که او را شایسته چنین تجلی‌کردگی است. اما آیا فقط همین است؟ مگر سایر انسان‌ها فداکاری و جانبازی، یا مصائبی بسیار دشوار و سخت را تجربه نکرده‌اند؟

هواداران نظریه صلح و کناره‌گیری، و تشکیل حکومت، غالباً چنین گفته‌اند که آن امام همام (ع) قصد جنگ نداشت، و صرفاً از روی اضطرار و ناچاری و در مقام دفاع، ناگزیر از جنگی شد که فرجام آن، شهادت بود. اما با عرض پوزش از مقام والای آن امام همام (ع)، باید گفت انسان‌ها که جای خود دارند، حیوانات و بنا به برخی مشاهدات، گیاهان نیز تا پای جان به جنگ دفاعی می‌پردازند. در این صورت، این چه فضیلتی برای امام (ع) است، و مگر جنگ دفاعی شایسته این همه تجلیل است؟

اما بنا بر رویکرد برگزیده، می‌توان توجیهی معقول و موجه ارائه داد: به این علت سیدالشهدا (ع) شایسته آن همه تجلیل‌های بی‌سابقه است که نه از روی اضطرار و در مقام دفاع، بلکه از

۶۸. سیدهاشم البحرانی، *البرهان فی تفسیر القرآن*، جلد ۵ (قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۵ق)، ۶۵۷.



جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۳۳

همان ابتدا، آگاهانه، و با اختیار و اراده خود، مسیری را انتخاب کرد که می‌دانست سخت‌ترین، پرمارت‌ترین و ایثارگرانه‌ترین روش برای رسیدن به مقدس‌ترین هدف است.

**۳. روایات حاکی از علم امام حسین (ع) به شهادت خود:**  
پیش‌تر گفته شد که پیش‌فرض نظریه برگزیده، ویژگی‌های خاص امام (ع)، یعنی عصمت، علم غیب و نظایر آن نیست. با این حال، این ویژگی‌ها با نظریه برگزیده کاملاً سازگارند. در واقع، توهم تعارض بین کلام و تاریخ، ناشی از صورت‌بندی نادرست برخی از نظریه‌ها از این قبیل است: امام (ع) می‌دانست به شهادت می‌رسد، و چون در عاشورای سال ۶۱ به شهادت رسید، پس می‌دانست که در عاشورای سال ۶۱ به شهادت خواهد رسید؛ بنابراین، ایشان به قصد شهادت قیام کرد.<sup>۶۹</sup> این هم نمونه دوم: یا امام (ع) به قصد پیروزی قیام کرد، یا می‌دانست به شهادت می‌رسد.<sup>۷۰</sup> پاسخ این است که هیچ کدام. امام (ع) به قصد برپایی دین قیام کرد، اما با این باور که جنگ و شهادت طلبی مؤثرترین روش برای رسیدن به این هدف است؛ و این، ربطی به علم پیشین امام (ع) و آگاهی او از غیب ندارد.

بر همین مبنا، تمایز بین علم به شهادت و قصد به شهادت، عدم دلالت روایات بر زمان شهادت، تفکیک مرحوم طباطبایی بین عمل امام (ع) بر اساس علوم متعارف و مکلف نبودن ایشان به عمل به علم غیب<sup>۷۱</sup> و خلط بین قصد و علم امام (ع)<sup>۷۲</sup> نیز در صورت‌بندی درست نظریه، جایی ندارد. بنابراین، اشکالات این دیدگاه‌ها<sup>۷۳</sup> نیز بر نظریه برگزیده وارد

۶۹. اسفندیاری، *عاشوراشناسی*، ۲۹.

۷۰. اسفندیاری، *عاشوراشناسی*، ۲۶.

۷۱. اسفندیاری، *عاشوراشناسی*، ۱۶۲-۱۶۸؛ ۲۸-۳۲.

۷۲. اسفندیاری، *عاشوراشناسی*، ۱۶۰-۱۶۱.

۷۳. اسفندیاری، *عاشوراشناسی*، ۸۲-۱۷۵.

نیست. در واقع، امام  $\phi$  نه با علم غیب، بلکه بر مبنای تحلیل حوادث، تقریباً یقین کرده بود که در هر حال توسط بنی‌امیه کشته خواهد شد، آن‌هم نه به علت رفتن به کوفه، بلکه به این علت که حاضر به بیعت نیست.<sup>۷۴</sup> بنابراین، نیازی به فرض علم غیب امام  $\phi$  به شهادت خود در صورت‌بندی نظریه برگزیده نیست. اما آشکار است که برخلاف بسیاری از نظریه‌های رقیب، این دو با یکدیگر کاملاً سازگارند.

روایت‌های فراوانی حاکی از علم سیدالشهدا  $\phi$  به شهادت خود و اصحابش آمده است. مثلاً، امام  $\phi$  در وصیت‌نامه خود، پس از اقرار به شهادتین و بیان عقاید حقه، علل قیام خود را بیان می‌کند.<sup>۷۵</sup> نوشتن چنین وصیت‌نامه‌ای توسط کسی انجام می‌شود که می‌داند نزدیک است ندای حق را لبیک گوید. روشن است که اقدام امام  $\phi$  صرفاً از باب استحباب نوشتن وصیت‌نامه هنگام سفر نبوده است. بلکه باید آن را در زمینه تاریخی‌اش در نظر گرفت: ایشان پس از خودداری از بیعت با یزید، و در حال خروج باشتاب از مدینه، علل قیام خود را توضیح می‌دهد. معنا و مفاد چنین وصیت‌نامه‌ای بسیار متفاوت از وصیت‌نامه‌ای است که در حالت عادی نوشته می‌شود، و از این رو، باید آن را به طور خاص تفسیر کرد.

شاهد دوم، نامه امام حسین  $\phi$ ، در حال خروج از مدینه، به برادرش محمدحنفیه و گروهی از بنی‌هاشم است، که به صراحت بیان می‌کند هر کس به او بپیوندد شهید خواهد شد.<sup>۷۶</sup> مورد دیگر، پیش‌گویی امیرالمؤمنین  $\phi$  هنگام رفتن از

۷۴. ابن‌اعثم کوفی، کتاب الفتوح، ۵، ۲۵؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ الرسل و الملوك، جلد ۵ (قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۷)، ۳۸۵؛ محمدبن‌النعمان مفید، الارشاد فی معرفه حجج‌الله علی‌العباد، جلد ۲ (قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء‌التراث، ۱۴۱۶ق)، ۷۶.  
۷۵. ابن‌اعثم کوفی، کتاب الفتوح، ۵، ۲۱؛ خوارزمی، مقتل‌الحسین، ۲۷۳؛ مجلسی، بحار‌الانوار، ۴۴، ۳۲۹-۳۳۰.

۷۶ «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: كَتَبَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ مِنْ مَكَّةَ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ... أَمَا بَعْدَ فَإِنَّ مَنْ لَحِقَ بِي اسْتَشْهَدَ وَ مَنْ لَمْ يَلْحَقْ بِي لَمْ يُدْرِكِ الْفَتْحَ».

جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۳۵

کوفه برای جنگ صفین و توقف در زمین کربلا است که در آن به صراحت از شهادت فرزندان از پیامبراکرمؐ خبر می‌دهد.<sup>۷۷</sup> این حدیث حتی در کتب بسیاری از اهل سنت نیز آمده است.<sup>۷۸</sup> جالب این‌جاست که خود امام حسینؑ نیز هنگام رسیدن به کربلا به این پیش‌گویی اشاره می‌کند.<sup>۷۹</sup> به‌علاوه، ایشان در خطبه مشهور خود نیز هنگام رفتن از مکه به سوی عراق از شهادت خود خبر داده است.<sup>۸۰</sup>

پیش‌گویی شهادت سیدالشهداؑ چنان شایع بوده که حتی دیگران نیز از آن خبر داشتند. مثلاً، عمره دختر عبدالرحمان بن سعدانصاری در نامه‌ای خطاب به امام حسینؑ می‌نویسد: از عایشه به نقل از پیامبرؐ شنیده‌ام که در سرزمین بابل کشته می‌شوی؛ و جالب‌تر، پاسخ امام حسینؑ به وی در یک جمله

---

(جعفر بن محمد ابن قولویه، *کامل الزیارات*، جلد ۱ (نجف اشرف: دارالمرتضویة، ۱۳۵۶)، ۷۵)

۷۷ «هاهنا متاخ رکابهم و موضع رحالهم و هاهنا مهراق دمائهم فثیة من آل محمد ص، یقتلون بهذه العرصة» (با اندکی تفاوت در تعبیرها در: ابن‌قولویه، *کامل الزیارات*، ۲۶۹؛ الاربلی، ابوالحسن علی بن عیسی، *كشف الغمة فی معرفة الأئمة*، جلد ۱، قم: الشریف‌الرضی، ۱۳۷۹)، ۵۹۵-۵۹۶؛ حمیری ۲۶: ۴۱۳؛ طبری، *محب‌الدین، ذخائر العقبی فی مناقب نوری القریبی*، جلد ۱، قم: مؤسسه دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۸ق، ۶۷؛ محمد بن النعمان مفید، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، جلد ۱، قم: مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق، ۳۳۲.

۷۸ برای مثال به ابن‌منابع بنگرید: شهاب‌الدین ابن‌حجر. *الصواعق المحرقة* (منصوره: مکتبه فیاض، ۱۴۲۹ق)، ۵۳۱؛ و احمد بن عبدالله المحب‌الطبری، *الریاض النضرة فی مناقب العشرة*، جلد ۳ (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق)، ۲۰۱.

۷۹ «ذات کرب و تلاء، و لقد مرّ ایی بهذا المکان عند مسیره إلی صفین، و آنا معه، فوقف، فسأل عنه، فأخبر باسمه»، فقال: «هاهنا مخط رکابهم، و هاهنا مهراق دمائهم»، فسئل عن ذلك، فقال: «ثقل لآل بیت محمد، ینزلون هاهنا» (ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، *الأخبار الطوال* (قم: منشورات الشریف‌الرضی)، ۲۵۳)

۸۰ «خط الموت علی وُلد آدم مخط القلادة علی جید القنطرة، و ما أولهنی إلی أسلافی إشتیاق یعقوب إلی یوسف، و خیر لی مصرع آنا لاقیه. کأبی یاوصالی تفضعها غسلان القلوات بین التواویس و کزبلاء»؛ (سیدابن طاووس. *اللمع فی قتلی الطوف*. (تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۸۰)، ۱۲۶.

است: «فلا بُدَّ لى إِذَا مِنْ مِصْرَعى».<sup>۸۱</sup>

صالحی نجف آبادی (هشت: ۱۳۸۷) نیز که تلاش فراوان کرده تا نشان دهد سیدالشهدا ﷺ به قصد تشکیل حکومت قیام کرد، به صراحت می نویسد که: «طبق روایات قطعی، رسول خدا ﷺ قبلاً شهادت حضرت سیدالشهدا ﷺ را پیشگویی فرموده بود و خود امام حسین ﷺ از همان زمان کودکی می دانست که سرانجام شهید خواهد شد. این مطلب از مسلمات است.»

اما اینکه گفته شده است علی رغم همه این احادیث، سیدالشهدا ﷺ از زمان و مکان دقیق شهادت خود خبر نداشت،<sup>۸۲</sup> ادعایی نادرست است. در مورد مکان شهادت، محدثین شیعه که جای خود دارند، حتی نویسندگان اهل سنت متعصب و ضدشیعی چون ابن حجر<sup>۸۳</sup> و ابن کثیر<sup>۸۴</sup> نیز از پیامبر ﷺ روایت کرده اند که سیدالشهدا ﷺ در کربلا شهید خواهد شد. در مورد زمان شهادت هم، آن گاه که ایشان از بیعت با یزید خودداری کرد و به قصد مکه و سپس کوفه راه افتاد، و با اطلاع از اینکه کوفیان، افرادی سست‌عنصر و پیمان شکن اند و در مقابل، سپاه یزید افرادی خون‌خوارند، همچون هر فرد بصیر و عاقلی به خوبی می توانست دریابد که پایان این مسیر، به احتمال قریب به یقین، جنگ و شهادت است.

### چرا انتخاب آگاهانه جنگ و شهادت طلبی به مثابه مؤثرترین و کارآمدترین روش؟

تا اینجا تلاش شد شواهدی برای این ادعا ارائه شوند که جنگ و شهادت طلبی، به عنوان روش اصلی، آگاهانه و مختارانه

۸۱. ابن عساکر، ترجمه ریحانة رسول الله ﷺ الامام الحسين ﷺ من تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۴، ۲۹۵؛ ابن کثیر، البدایة والنهاية، جلد ۸، محقق: علی شیری (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۸)، ۱۷۶.

۸۲. صالحی نجف آبادی، شهید جاوی: ۴۵۹-۴۵۱.

۸۳. ابن حجر. الصواعق المحرقة، ۵۳۱.

۸۴. ابن کثیر، الكامل فی التاريخ، ۲۱۷.

جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۳۷

توسط سیدالشهدا<sup>۱</sup> انتخاب شد. اما در مورد توجیه ادعای دیگر، یعنی، اینکه جنگ و شهادت‌طلبی، مؤثرترین و کارآمدترین روش در زمان امام<sup>۲</sup> بودند، دست‌کم می‌توان یک استدلال پسینی و یک استدلال پیشینی اقامه کرد.<sup>۳</sup> دلیل پسینی، به‌سادگی عبارت است از شواهد تاریخی پس از حادثه کربلا تا امروز. آثار و پژواک این حادثه چنان عمیق و گسترده بوده که کمتر حادثه‌ای را در تاریخ می‌توان نظیر و مشابه آن پیدا کرد. استدلال پیشینی (کلامی) را نیز می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. علت نصب امام<sup>۴</sup>، هدایت انسان‌هاست.
۲. چون امام<sup>۵</sup>، معصوم است، در هدایت انسان‌ها خطا نمی‌کند.
۳. با این حال، در برابر هر امام، روش‌ها و راه‌های متعددی برای هدایت انسان‌ها وجود دارد.
۴. همه این روش‌ها خطاناپذیرند؛ به این معنا که در نهایت و در صورت پیروی از آنها، به سعادت انسان‌ها منجر می‌شوند.
۵. انتخاب یک روش توسط امام، هم به عوامل بیرونی (شرایط زمانی و مکانی) و هم به عوامل درونی او (میزان معرفت، توانمندی‌های شخصی، روحیات و عواطف و...) وابسته است.
۶. بر مبنای این عوامل، عقلانیت امام حکم می‌کند

---

۸۵. در این مقاله، معیاری برای تعیین مؤثرترین و کارآمدترین روش معرفی نشده است؛ به این علت ساده که ارائه معیاری جامع و مانع، همواره کار دشواری است. این مشکل حتی در موضوعات بسیار ملموس و آشنا نیز وجود دارد. مثلاً، با کدام معیار جامع و مانع می‌توان انسان را از حیوان، و حیوان را از گیاه جدا کرد؛ یا حتی موجود جان‌دار را از بی‌جان؟ آیا ویروس و میکروب، جان‌دارند یا بی‌جان؟ به همین ترتیب، نمی‌توان به‌سهولت معیاری برای جداکردن روش‌های مؤثر از غیرمؤثر ارائه داد؛ اما دست‌کم بر مبنای نتایج می‌توان تا حد زیادی دریافت که آیا روش به‌کاررفته، مؤثرترین بوده است یا خیر.

که مؤثرترین و کارآمدترین، ولو سخت‌ترین و ایثارگرانه‌ترین، روش را از بین چندین روش خطاناپذیر انتخاب نماید.

مقدمات مناقشه‌برانگیز در این استدلال، دو مقدمه سوم و پنجم هستند. درباره مقدمه پنجم پیش‌تر گفته شد که هم عوامل بیرونی دوران ائمه  $\beta$  و هم ویژگی‌های شخصی آنان با یکدیگر متفاوت بوده است. از این رو، آنان روش‌های متفاوتی را برگزیدند.

اما برای نشان دادن صحت مقدمه سوم از برهان خلفی شبیه استدلال زیر استفاده می‌شود تا نشان دهیم فرض اینکه روش هر امام معصومی، بهترین به معنای منحصر به فرد و تنهاست، دست‌کم با مشکل زیر مواجه است:

**مقدمه ۱:** نصب هر امامی مشروط است به اینکه ضرورتاً، آن امام، روش هدایت انسان‌ها را معرفی کند و به کار گیرد.

**مقدمه ۲:** در برابر هر امامی، تنها یک روش منحصر به فرد به عنوان روش هدایت انسان‌ها وجود دارد.

**نتیجه ۱:** نصب هر امامی مشروط است به اینکه ضرورتاً، آن امام، تنها یک روش منحصر به فرد را برای هدایت انسان‌ها معرفی کند و به کار گیرد.

**نتیجه ۲:** نصب یک امام ضرورتاً ملازم است با تعیین یک روش منحصر به فرد.

**نتیجه ۳:** امام، مسلوب‌الاختیار است و نقشی در تعیین روش خود ندارد.

اما، بعید است نتیجه فوق، پذیرفتنی باشد.<sup>۸۶</sup>

۸۶. شایان ذکر است در برابر این استدلال، استدلالی نقضی به این شکل، کارساز نیست: اهداف ائمه نیز واحدند؛ پس آنها در مورد هدف نیز مسلوب‌الاختیارند و نقشی در تعیین آن ندارند. زیرا تعیین‌کننده هدف، خداوند است. از این رو، مانعی ندارد که شرط نصب هر امام، پابندی ضروری او به هدف باشد. اما بسیار بعید است که بگوییم، مثلاً شرط ضروری نصب امام مجتبی  $\phi$  به امامت، صلح با

### سه نکته پایانی:

در این قسمت، شایسته است سه نکته تکمیلی بحث به اختصار هر چه تمام‌تر بیان شوند. اهمیت این سه نکته در این است که شاید راه‌گشای چگونگی مواجهه درست و معقول با قیام سیدالشهدا در دنیای معاصر باشند.

۱. **جواز شرعی روش امام:** پرسش این است که آیا استفاده از روش جنگ و شهادت طلبی از طرف امام شرعاً جایز بوده است؟<sup>۸۷</sup> ابتدا فتوای استاد خود، سیدمرتضی علم‌الهدی را نقل می‌کند که به حکم عقل و نقل حرام است که امام دانسته برای کشته شدن حرکت کند. اما خود او در این حکم تردید کرده است. هم‌چنین گفته شده است که در اسلام حکمی مستقل به عنوان شهادت یا جهاد استشهادی وجود ندارد. بنابراین، باید ابتدا چنین فریضه‌ای اثبات شود، سپس نشان داده شود که امام به آن عمل کرده است.<sup>۸۸</sup>

اما پاسخ این اشکالات بسیار ساده است. نه تنها امام، بلکه چنانچه هر شخص دیگری نیز خود را برای هدفی بیهوده و بی‌نتیجه به هلاکت برساند، شرعاً کاری حرام انجام داده است. اما باز هم نه تنها امام، بلکه هر رهبر قیامی نیز بداند که کشته می‌شود ولی اطمینان دارد که ثمرات و منافع این کشته شدن بیش از زیان‌های آن است، اقدام وی به وضوح عاقلانه خواهد بود؛ و اگر حیات یک دین در گرو چنین قیامی باشد، در جواز یا حتی وجوب شرعی آن نمی‌توان چندان تردید

---

معاویه، یا شرط ضروری نصب امام جعفر صادق به امامت، شاگردپروری بوده است.

۸۷. محمدبن حسن شیخ طوسی، *تلخیص الشافی*، جلد ۴ (قم: محبین، ۱۳۸۲)، ۹۰-۱۸۸.

۸۸. اسفندیاری، *عاشوراشناسی*، ۹۰.

کرد.<sup>۸۹</sup> بر همین مبنا، این اعتراض که بزرگان قوم و فرماندهان هیچ‌گاه قیام استشهادی نمی‌کنند و حفاظت از جان آنها ضروری است،<sup>۹۰</sup> نادرست است، زیرا علاوه بر اینکه خلاف واقعیت‌های تاریخی است، بسته به شرایط، آنچه رخ می‌دهد، تغییر می‌کند؛ در شرایطی حفظ جان امام ضروری است و در شرایط دیگر، هرچند باید تا پای جان از امام حفاظت کرد، شهادت امام اثرات به مراتب بزرگ‌تری دارد.

هم‌چنین به نادرستی ادعا شده است جهاد، عملی اختیاری است و از این رو متعلق حکم قرار می‌گیرد. حال آنکه شهادت، حالتی انفعالی، قهری و غیر اختیاری است و نمی‌شود به آن حکم کرد. نتیجه بی‌ربط این مبنای نادرست این شده است که مجاهد باید در حفظ جان خود کوشیده و زره بر تن کند.<sup>۹۱</sup> این مبنا از آن رو نادرست است که تصور شده است شهادت‌طلبی امری غیر اختیاری آن‌هم بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای است. حال آنکه بارها تأکید شد شهادت‌طلبی امری کاملاً آگاهانه و اختیاری است، و مجاهد نیز برای رسیدن به فیض شهادت نباید خود را بیهوده به کشتن دهد، بلکه باید تا پای جان بکوشد؛ هرچند با این فرض که خود را کاملاً برای شهادت آماده کرده است.

پرسش دیگر این است که آیا استفاده از چنین روشی، اگر برای نفیس خود امام  $\varphi$  جایز بوده، برای نفس دیگر آن‌هم شرعاً جایز بوده است؟ پاسخ به وضوح، آری است، به شهادت آیات  $\text{مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}$ <sup>۹۲</sup> و  $\text{إِذِ الْوَيْلُ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ يُؤْمِنِينَ}$

۸۹. مصحح محترم کتاب *تلخیص الشافی*، حسین بحر العلوم، در حاشیه مطلبی که از شیخ طوسی نقل کردیم، تأکید می‌کند که بسیاری از علمای شیعه از جمله شیخ مفید، کلینی، علامه حلی، مجلسی، و شهید اول به جواز این کار فتوا داده‌اند. (محمد بن حسن شیخ طوسی. *تلخیص الشافی*. جلد ۴، (قم: محبین، ۱۳۸۲)، ۱۸۹)

۹۰. اسفندیاری، *عاشورشناسی*، ۱۴۶.

۹۱. اسفندیاری، *عاشورشناسی*، ۱۰۷.

۹۲. نساء، آیه ۸۰.



جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی

۸۱  
مِنْ أَنْفُسِهِمْ<sup>۹۳</sup> و وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ  
مِنْكُمْ<sup>۹۴</sup>؛ و بنا به باورهای کلامی شیعه، در این آیات، امام  
معصوم<sup>۹۵</sup> نیز به پیامبر<sup>۹۶</sup> ملحق است. به علاوه، اگر با دلایل  
موجه به این باور رسیدیم که امام، خود، آگاهانه جنگ و  
شهادت طلبی را اختیار کرده است، قول و فعل او آشکارا  
شرعی خواهد بود، زیرا منبع شرعی یا غیر شرعی بودن، قول  
و فعل خود امام<sup>۹۷</sup> است.

۲. **جواز اخلاقی روش امام<sup>۹۸</sup>:** پرسش دیگر این است که  
استفاده از روش گفته شده، از طرف امام<sup>۹۹</sup> برای خود و  
دیگران، آیا اخلاقاً جایز بوده است؟ پاسخ به این پرسش بستگی  
دارد به تعیین مبنایی کلامی-فلسفی برای یافتن چیستی  
مفاهیم خوب و بد، معنای اخلاقی بودن یک فعل و همچنین  
معرفی معیاری برای تعیین صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی.  
نتیجه‌گرایی (Consequentialism)، وظیفه‌گرایی (Deontological Ethics) و  
فضیلت‌گرایی (Virtue Ethics) به عنوان مهم‌ترین مکاتب اخلاقی  
در فلسفه غرب، هرکدام مبنا و معیاری را در پاسخ به این  
مسائل معرفی کرده‌اند.<sup>۱۰۰</sup> در میان مکاتب‌های کلامی مسلمانان  
نیز دو گروه مشهور عبارتند از اشاعره و معتزله. از دیدگاه  
اشاعره، هر کاری اخلاقی است چنانچه خداوند به آن فرمان

۹۳. احزاب، آیه ۶.

۹۴. نساء، آیه ۵۹.

۹۵. برای بحث درباره موضوعات و مسائل اصلی این سه دیدگاه، به ترتیب نگاه  
کنید به:

Walter Sinnott-Armstrong, "Consequentialism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall  
۲۰۲۱ Edition), edited by Edward N. Zalta. forthcoming. Available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/consequentialism/>

Larry Alexander, and Michael Moor, "Deontological Ethics," *The Stanford Encyclopedia of  
Philosophy* (Summer ۲۰۲۱ Edition), edited by Edward N. Zalta. Available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-deontological/>

Hursthouse, Rosalind and Glen Pettigrove. "Virtue Ethics." *The Stanford Encyclopedia of  
Philosophy* (winter ۲۰۱۸ Edition), edited by Edward N. Zalta, available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>.

داده باشد. اما معتزله بر این باورند که حسن و قبح اخلاقی، مستقل از اوامر الهی است. آشکار است که پیش‌فرض نانوشته در اینجا این است که همه مکتب‌های اخلاقی در حیطه‌ای مجاز به معرفی معیاری برای اخلاقی و غیراخلاقی بودن هستند که اخلاق‌گریز نباشد.

از منظر کلامی-فلسفی، به باور نویسندگان، دلایل متعدد درون‌دینی و برون‌دینی وجود دارند که نشان می‌دهند حیات چنان حق عظیمی است که آدمیان مجاز به تصمیم‌گیری درباره آن نیستند و این حق، صرفاً حقی الهی است. به عبارت دیگر، فقط خداوند است که می‌تواند درباره حیات و ممات، آدمیان تصمیم بگیرد. از این رو، تصمیم درباره حیات و ممات، به حیطه امور اخلاق-گریز تعلق دارد و تخصصاً از حیطه باید و نبایدهای اخلاقی آدمیان بیرون است.<sup>۹۶</sup> با توجه به این مبنا، چون امام مآذون از طرف خداوند برای تصمیم درباره حیات خود و دیگران است، حقی الهی را به‌جا آورده است.

**۳. ضرورت یا جواز تقلید از روش امام:** با این پیش‌فرض که امام، اسوه و الگوی دیگران است و بر همه پیروان او لازم است که از او پیروی کنند، اعتراض شده است که اگر امام حسین به قصد کشته شدن حرکت کرده است، پس همه قیام‌کنندگان باید به قصد کشته شدن حرکت کنند، و نه به قصد پیروزی بر دشمن؛ اما این همان چیزی است که دشمنان خداوند خواهان آنند.<sup>۹۷</sup>

صرف نظر از خلط بین هدف و روش که در این اعتراض

۹۶. نگارنده می‌پذیرد که این موضوع، بسیار عمیق و مهم است و نمی‌توان آن را در چند سطر توضیح داد. از این رو، خواننده را دعوت می‌کند به مطالعه در مقاله در دست داور خود تحت عناوین «حیات، حقی الهی یا بشری؟» و «حیات، به مثابه حقی الهی، و نه بشری» که در هر کدام ۲ دلیل در دفاع از الهی بودن حق حیات اقامه شده‌اند.

۹۷. نعمت‌الله صالحی‌نجدآبادی، *نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهری*، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۴)، ۱۱۵-۱۱۶.

جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۴۳

رخ داده است، با توجه به مبنای اختیار شده، پاسخ اعتراض این است که چنین نیست که پیروان امام بتوانند از روش شهادت‌طلبی به سهولت استفاده کنند. زیرا همان گونه که گفته شد، حق حیات از حقوق الهی است نه بشری. بنابراین، برای دیگران جایز نیست از این روش استفاده کنند، مگر آنکه جواز قطعی شرعی برای آن داشته باشند. به عبارت دیگر، پیروان امام ابتدا بر مبنای آیات و روایات قطعی‌الصدور و الدلاله، باید یقین کنند که خداوند اجازه تصمیم‌گیری یا اجتهاد در مورد حیات خودشان یا دیگران را به آنان داده است، سپس مجاز خواهند بود که از این روش استفاده کنند. معنای این سخنان این نیست که امام برخی تکلیف‌های شخصی یا دستوری خصوصی داشته و بنابراین، در آنها نمی‌تواند مقتدا واقع شود. بلکه ادعا این است که افراد عادی حق ندارند در مسیری که مطمئن هستند پایان آن کشته شدن است، قدم بردارند، مگر آنکه یقین داشته باشند خداوند اجازه چنین کاری را به آنها داده است.

اما آیا این مبنا باعث نمی‌شود که حادثه کربلا از نظر مفید بودن عقیم شود، «و آیا خیانتی از این بالاتر هم در دنیا وجود دارد؟»<sup>۹۹۸</sup> پاسخ نخست به این اشکال نقضی است: خود مرحوم مطهری در جای دیگر آورده است که حرکت سیدالشهدا جنبه مافوق بشری یعنی ارتباط و اتصال به عالم مافوق بشری نیز داشته است؛ از جمله اینکه ایشان علی‌رغم همه خطرات، خانواده خود را همراه کرده که با هیچ منطق

۹۸. مطهری، حماسه حسینی، ۲، ۷۸.

۹۹. مرحوم مطهری (حماسه حسینی، ۲، ۷۷) مبنای این رویکرد را این ادعا می‌داند که برخی گفته‌اند حرکت سیدالشهدا معلول دستور خصوصی و محرمانه به ایشان به نحو قضیه شخصی بوده است. بنابراین نمی‌توان در این مورد از او پیروی کرد.

بشری قابل توضیح نیست.<sup>۱۰۰</sup> صرف نظر از این نکته، می‌توان چنین گفت آنچه اطاعت و پیروی از آن واجب است، اهداف و آرمان‌های یک دین و رسولان و امامان $\beta$  است. اما این به معنای آن نیست که در روش‌ها نیز باید حتماً از آنان پیروی کنیم. در واقع، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در برخی موارد پیروی از روش‌های رسولان و امامان $\beta$ ، جایز نیست و حرام است. به‌علاوه، به دلیل تغییر در شرایط فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی جغرافیایی، پیروی از روش‌هایی که رسولان و امامان $\beta$  استفاده کرده‌اند، گاهی اوقات غیر ممکن است و باید متناسب با زمینه و زمانه، روش‌های جدیدی را طراحی و اجرا کرد. گذشته از همه اینها، مبنای انتخاب‌شده، پیروی از روش امام را به شکل مطلق غیرمجاز نمی‌سازد، بلکه آن را در جایی مجاز می‌داند که پیروان امام یقین کنند خداوند به آنان چنین اجازه‌ای داده است.

### نتیجه

در این مقاله تلاش شد در چارچوبی نوین، نظریه‌ای برای توضیح معقول و موجه از چرایی (علت غایی) قیام سیدالشهدا $\wp$  ارائه شود. پس از بیان نظریه‌های رقیب، روش استنتاج بهترین توضیح و ضرورت تفکیک هدف از روش در قیام سیدالشهدا $\wp$  توضیح داده شدند. آنگاه، سه شاهد کلامی و حدیثی ارائه شد تا توجیه‌کننده نظریه برگزیده با این صورت‌بندی باشد: سیدالشهدا $\wp$ ، از همان آغاز حرکت خود، با بصیرت کامل، و آگاهانه و مختارانه، جنگ و شهادت‌طلبی را نه به عنوان هدف، بلکه به مثابه روش اصلی، برای رسیدن به اهداف خود انتخاب کرد و سایر روش‌ها چون تشکیل حکومت، مذاکره و صلح را به عنوان روش‌های فرعی در خدمت این

۱۰۰. مرتضی مطهری، *حماسه حسینی*، جلد ۳، (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۵)، ۳۴۸-۳۴۷.

جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۴۵

روش اصلی به کار گرفت. در ادامه مقاله نیز پس از ارائه توجیهی کلامی برای این ادعا که از میان روش‌ها، جنگ و شهادت‌طلبی مؤثرترین و کارآمدترین بودند، سه موضوع مهم، یعنی، جواز شرعی روش امام، جواز اخلاقی روش امام، و جواز تقلید از روش امام از منظری کلامی-روائی، بیان شدند.

اما آشکار است که صرفاً با شواهد کلامی-روائی ارائه شده در مقاله حاضر نمی‌توان نظریه برگزیده را موجه دانست. از این رو، لازم است از منظری تاریخی، شواهد له، یعنی رخدادهایی چون رفتن امام به کوفه علیرغم آگاهی از پیمان‌شکنی مردم، قیام در زمان حکومت یزید نه در زمان معاویه، ادامه حرکت به کوفه حتی پس از بین رفتن احتمال موفقیت در تشکیل حکومت، و... و همچنین شواهد علیه، یعنی حوادثی چون پاسخ مثبت امام به دعوت مردم کوفه، دعوت به صلح، پرهیز از شروع جنگ و... نیز بررسی شوند تا توان تبیینی نظریه برگزیده در برابر این دو آزمون نیز ارزیابی شود. پیشتر گفته شد که نویسنده در دو مقاله دیگر به این مطالب پرداخته است.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

قرآن.

*نهج البلاغه*.

ابن اثیر، علی بن محمد. *الکامل فی التاریخ*. جلد ۳، بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹ق.

ابن اعثم کوفی، احمد. *کتاب الفتح*. تحقیق علی شیری. جلد ۴ و ۵. بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۱ق.

ابن حجر، شهاب‌الدین. *الصواعق المحرقة*. منصوره: مکتبه فیاض، ۱۴۲۹ق.

٤٦ دين و دنياى معاصر / سال ٩ / شماره ٣ / پياپی ١٧ / صص ٧-٣٦

- ابن سعد، محمد بن سعد. ترجمه الامام الحسين و مقتله عليه السلام من كتاب الطبقات الكبير. المحقق: السيد عبدالعزیز الطباطبائی. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٦ق.
- ابن سینا، الشفا: الهيأت. قم: منشورات مكتبة آيت الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤ق.
- ابن شهر آشوب. مناقب آل أبي طالب. جلد ٢ و ٣. محقق: محمد حسين آشتيانی و هاشم رسولى. قم: علامه، ١٣٧٩ق.
- ابن عساکر، على بن حسن. ترجمة ريحانة رسول الله ك الامام الحسين من تاريخ مدينة دمشق. قم: مجمع إحياء الثقافة الاسلامية، ١٤١٤ق.
- ابن عساکر، على بن حسن. تاريخ مدينة دمشق. جلد ١٣ و ١٤. بيروت: دارالفکر، ١٤١٥ق.
- ابن قولويه، جعفر بن محمد. كامل الزيارات. جلد ١. محقق / مصحح: عبدالحسين امينى. نجف اشرف: دارالمرتضوية، ١٣٥٦.
- ابن كثير. البداية والنهاية. جلد ٨. محقق: على شيرى. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٩٨٨.
- ابومخنف، لوط بن يحيى. وقعة الطف. محقق / مصحح: محمد هادى يوسفى غروى. قم: جامعة مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٧ق.
- الإربلى، ابوالحسن على بن عيسى. كشف الغمة فى معرفة الأئمة، جلد ١. قم: الشريف الرضى، ١٣٧٩.
- اسفنديارى، محمد. عاشوراشناسى. تهران: نشر نى، ١٣٩٨.
- اشتهدارى، على پناه. هفت ساله چرا صدا درآورد؟. قم: چاپخانه علميه، ١٣٩١ق.
- اعتماد الاسلامى بختيارى، محمد مهدى. «واكاوي توجيه معرفت شناختى استنتاج بهترين تبیین»، پايان نامه دكتورى، اساتيد راهنما: ميرسعید موسوى كريمى و ابراهيم آزادگان. تهران: دانشگاه صنعتى شريف، دانشكده فلسفه علم، ١٣٩٥.
- البحراني، سيد هاشم. البرهان فى تفسير القرآن. جلد ٥. قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٥ق.
- تلاذرى، أحمد بن يحيى. جمل من أنساب الأشراف. جلد ٣ و ٥. تحقيق: سهيل زكار و رياض الزركلى. بيروت: دارالفکر، ١٤١٧ق.

جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
 ۴۷  
 حلی (علامه)، علی بن مطهر. *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. بیروت:  
 مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق.  
 حلی (علامه)، علی بن مطهر. *الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر  
 و مفتاح الباب*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک  
 گیل، شعبه تهران، ۱۳۶۵.  
 حمیری، عبدالله بن جعفر. *قرب الإسناد (ط - الحدیثه)*. قم: مؤسسه  
 آل البيت، ۱۳۸۳ق.  
 خمینی (امام)، روح الله. *ولایت فقیه: حکومت اسلامی*. تهران: مؤسسه  
 تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.  
 خوارزمی، موفق بن احمد. *مقتل الحسین*، جلد ۱. تحقیق محمد سماوی.  
 قم: انوار الهدی، ۱۳۸۱.  
 دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. *الأخبار الطوال*، محقق:  
 محمد عبدالمنعم عامر. قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۳.  
 ذهبی، شمس الدین. *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر والأعلام*. جلد ۵ و ۸.  
 المحقق: عمر عبدالسلام التدمری. بیروت: دارالکتب العربی،  
 ۱۳۸۳ق.  
 سیدابن طاووس. *الأهوف علی قتل الطوف*. تهران: انتشارات اسوه،  
 ۱۳۸۰.  
 سیدمرتضی، علی بن الحسین. *تنزیه الانبیاء*. بیروت: دارالاضواء،  
 ۱۴۰۹ق.  
 سیدمرتضی، علی بن الحسین. *الذخیره فی علم الکلام*. محقق: سیداحمد  
 حسینی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.  
 شیخ طوسی، محمد بن حسن. *تلخیص الشافی*. جلد ۴. مصحح: حسین  
 بحر العلوم. قم: محبین، ۱۳۸۲.  
 صافی گلپایگانی، لطف الله. *حسین علی هالسلام: شهید آگاه و رهبر  
 نجاتبخش اسلام*. مشهد: مؤسسه نشر و تبلیغ، ۱۳۶۶.  
 صالحی نجف آبادی، نعمت الله. *نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهری*.  
 تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۴.  
 صالحی نجف آبادی، نعمت الله. *شهید جاوید*. چاپ هجدهم. تهران:  
 انتشارات امید فردا، ۱۳۸۷.

۴۸ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۲ / پیاپی ۱۷ / صص ۷-۳۶

طبرسی، احمد بن علی. الاحتجاج. جلد ۱. محقق: محمدباقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.

طبری، محمد بن جریر. تاریخ الرسل و الملوك. جلد ۵. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۷. قابل دسترسی در:

[https://archive.org/details/Tarikh\\_Tabari/trm۰۰/mode/۲up](https://archive.org/details/Tarikh_Tabari/trm۰۰/mode/۲up)

طبری، محب‌الدین. الرياض النضرة فی مناقب العشرة. جلد ۳. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.

طبری، محب‌الدین. ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی ۴. جلد ۱. قم: مؤسسه دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۸ق.

فناپی، ابوالقاسم. افسون گل سرخ. تهران: نگاه معاصر، ۱۴۰۰. مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. جلد ۲۹ و ۴۴. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

محمودی، محمدباقر. نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه. جلد ۳. نجف اشرف: مؤسسه النعمان، ۱۹۶۸.

مطهری، مرتضی. حماسه حسینی. جلد ۳. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۵.

مطهری، مرتضی. حماسه حسینی. جلد ۲. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.

مطهری، مرتضی. امامت و رهبری. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۹۲.

مفید، محمد بن النعمان. الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. جلد ۱ و ۲. قم: مؤسسه آل‌البتین لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.

موسوی کریمی، میرسعید. درآمدی بر فلسفه زبان و زبان دین. قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۴۰۰.

موسوی کریمی، میرسعید. "نظریه‌ای درباره جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی در قیام سیدالشهدا ۴: بررسی و ارزیابی شواهد تاریخی موافق"، پژوهش‌های تاریخی - دانشگاه اصفهان، در دست انتشار، (۱۴۰۲).

موسوی کریمی، میرسعید، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی.

«ارتباط مزیت‌های تبیین‌گر با یکدیگر و محدودیت ایراد

هانگرفورد»، ذهن ۱۶، شماره ۶۳ (پاییز ۱۳۹۴): ۱۳۱-۱۶۴.

موسوی کریمی، میرسعید، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی.

«استنتاج بهترین تبیین و ایراد گروه بد»، هستی و شناخت ۲، شماره



جنگ و شهادت طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی جدید ... / موسوی کریمی  
۴۹

۳ (۱۳۹۴): ۱۳۱-۱۱۱.

موسوی کریمی، میرسعید، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی.  
«واکاوی ملاک‌های احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»،  
دوفصلنامه منطق‌پژوهی ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۶ (پاییز و  
زمستان ۱۳۹۶): ۲۵-۴۸.

موسوی کریمی، میرسعید، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی.  
«ناتوانی احتمال‌گرایی در پاسخ به ایراد وُلتر»، *روش‌شناسی علوم  
انسانی* ۲۵، شماره ۹۸ (بهار ۱۳۹۸): ۱۳-۱۵۰.

### ب- منابع لاتین:

Alexander, Larry, and Michael Moore. "Deontological Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer ۲۰۲۱ Edition); edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۲۱/entries/ethics-deontological/>

Douven, Igor. "Testing Inference to the Best Explanation", *Synthese* ۱۳۰ (۲۰۰۲): ۳۵۵-۳۷۷.

Douven, Igor. "Abduction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (۲۰۱۷): edited by Edward N. Zalta. available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۱۷/entries/abduction/>.

Frances, Bryan, and Jonathan Matheson "Disagreement", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۱۹): edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win۲۰۱۹/entries/disagreement/>

Harman, Gilbert. "The Inference to the Best Explanation", *Philosophical Review* ۷۴ (۱۹۶۵): ۸۸-۹۵.

Hart, Michael. *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*. New York: Carol Publishing Group, (۱۹۹۳[۱۹۷۸]).

Hasan, Ali, and Richard Fumerton. "Knowledge by Acquaintance vs. Description", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۲۰): edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr۲۰۲۰/entries/knowledge-acquaintdescrip>.

Hepburn, Brian, and Hanne Andersen "Scientific Method", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۲۱): edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۲۱/entries/scientific-method/>

Hursthouse, Rosalind, and Glen Pettigrove. "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter ۲۰۱۸ Edition): edited by Edward N. Zalta, available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win۲۰۱۸/entries/ethics-virtue/>.

Josephson, John R, and Susan G Josephson. (Eds.) *Abductive Inference: Computation, Philosophy, Technology*. Cambridge: CUP, ۲۰۰۳.

Kuipers, T.A.F. "Naive and Refined Truth Approximation", *Synthese* ۹۳ (۱۹۹۲): ۳۴۱-۳۹۹.

- Ladyman, James. "Would't It Be Lovely: Explanation and Scientific Realism", *Metascience* ۱۴ (۲۰۰۵): ۳۳۱-۳۷۱.
- Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation* (۲nd ed.). London: Routledge, ۲۰۰۴.
- Lycan, William.G. *Judgement and Justification*. Cambridge: CUP, ۱۹۸۸.
- Psillos, Stathis. "Simply the Best: A Case for Abduction", Edited by A.C. Kakas & F. Sadri, *Computational Logic: Logic Programming and Beyond*, Berlin-Heidelberg: Springer, *Lecture Notes in Computer Science* ۲۴۰۸ (۲۰۰۲): ۶۰۵-۶۲۵.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall ۲۰۲۱ Edition): edited by Edward N. Zalta. Forthcoming.  
Available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall۲۰۲۱/entries/consequentialism/>
- Schupbach, J.N. "Is the Bad Lot Objection Just Misguided?", *Erkenntnis* ۷۹ (۲۰۱۴): ۵۵-۷۴.
- Van Fraassen, B.C. *Laws and Symmetry*. New York: OUP, ۱۹۸۹.
- Walker, David. "A Kuhnian Defense of Inference to the Best Explanation", *Studies in History and Philosophy of Science* ۴۳ (۲۰۱۲): ۶۴-۷۳.

## گفت‌وگو در قرآن

محسن آرمین\*

DOI: ۱۰.۲۲۰۹۶/RC.۲۰۲۳.۱۹۸۵۸۵۸.۱۰۹۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰]

### چکیده

یکی از نتایج تأکید بر آزادی عقیده و بیان از یک سو و گسترش فناوری ارتباطات و کانونی شدن مقوله‌های ذهن و زبان و معرفت در فلسفه معاصر، اهمیت یافتن مباحث مربوط به این مقولات از جمله موضوع «گفت‌وگو» است. امروزه موضوع گفت‌وگو یکی از مباحث مهم مکاتب فلسفی و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به شمار می‌آید. لازمه زیست دیندارانه در دنیای جدید پاسخ مناسب به مسائلی است که مدنیت جدید در انداخته است. دینداران عقاید خود را مستند به وحی و منبع علم مطلق می‌دانند؛ بنابراین به حقانیت باورهای خود یقین دارند. با این وجود آیا می‌توانند از موضعی برابر و به قصد تقرب یا مشارکت در کشف حقیقت با دیگران وارد گفت‌وگو شوند؟ آیا در دعوت پیامبران الهی که مستقیماً با منبع وحی مرتبط بوده‌اند، اساساً گفتگو جایگاهی داشته است؟ در این نوشتار کوشیده‌ایم پس از بررسی

\* استادیار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

مفهوم گفت‌وگو و مفاهیم مرتبط با آن، به بررسی دیدگاه قرآن درباره گفت‌وگو و نقش این موضوع در دعوت انبیا بردازیم.

واژگان کلیدی: گفت‌وگو در قرآن؛ رواداری در قرآن؛ گفت‌وگو در دعوت انبیا؛ تفکر میان‌فرهنگی.

### ۱. مقدمه

گفت‌وگو در تاریخ تمدن بشری مقوله‌ای بسیار دیرپاست و می‌توان آن را در تمدن یونان و نیز آموزه‌های ادیان پی‌گرفت، اما طی دهه‌های پایانی  بتم همزمان با تحولات عظیم در فناوری ارتباطات، شاهد تحولی مهم در حوزه اندیشه فلسفی هستیم و آن کانونی‌شدن مقوله ذهن و زبان در اندیشه فلسفی معاصر است: «تحول موسوم به چرخش زبانی سبب تحولی بنیادی در مفاهیم متعارف ذهنیت و عینیت به منزله مقولات بنیادین فلسفه مدرن شده و ماحصل آن جای‌گیری مفاهیم ارتباطی مانند «امر بین‌الذہانی» هابرماس در کانون مباحث فلسفه غربی شد... وجهه دیگر این تحولات... جانشینی مفاهیم «ذهن جمعی» به جای «ذهن فردی» دکارتی است...»<sup>۱</sup> این تحولات و نیز تأکید بر احترام به عقاید دیگران و حل مسالمت‌آمیز اختلاف در دوران جدید سبب شده است مقوله گفت‌وگو در مفهومی جدید با ویژگی‌های جدید مورد توجه برخی مکاتب فلسفی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و روان‌شناسی قرار گیرد.<sup>۲</sup>

لازمه زیست دیندارانه در دوران جدید پاسخ مناسب به پرسش‌ها و مقولاتی است که واقعیات دنیای مدرن در برابر دینداران درافکنده است. گفت‌وگو به مثابه مقوله‌ای مورد

۱. هادی خانیکی، در جهان گفت‌وگو: بررسی تحولات گفتگومانی در پایان قرن بیستم (تهران: هرمس، ۱۳۹۲)، ۲۲-۲۳.  
۲. خانیکی، در جهان گفت‌وگو، ۳۹.

توجه اندیشه و فلسفه جدید یکی از همین مقولات است. طبعاً مقتضای ضرورت زندگی در دنیای مدرن این است که دینداران وضع و نسبت خود را با مقولات مذکور و میزان، شرایط و قیود همراهی و ناهمراهی خود را با آنها مشخص کنند.

آیا دینداران و در بحث ما مسلمانان آمادگی ذهنی برای گفت‌وگو دارند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا عقاید و باورهای مسلمانان اجازه می‌دهد با دیگران وارد گفت‌وگو شوند یا خیر؟ در نوشتار حاضر این موضوع را از دیدگاه قرآن به مثابه اصلی‌ترین مرجع مسلمانان بررسی می‌کنیم. می‌خواهیم بدانیم آیا در پرتو آموزه‌های قرآنی می‌توان صاحبان عقاید دیگر را به رسمیت شناخت و با آنها وارد گفت‌وگو شد؟ نقش و جایگاه گفت‌وگو در قرآن و در دعوت انبیا چیست؟ قرآن تا چه اندازه به این مقوله توجه کرده است؟ آیا پیامبران به پشتوانه اینکه متصل به منبع وحی و حقیقت مطلق بودند به انذار و هشدار و ابلاغ اکتفا کرده‌اند و به گفت‌وگو با مخاطبان تمایلی نشان نمی‌دادند؟ آیا آنان به این دلیل که فرستاده خداوند عالم غیب و شهادت بودند، از دیگران تنها پذیرش و تسلیم می‌خواستند؟ اساساً ابزار و شیوه گفت‌وگو در دعوت پیامبران جایگاهی داشته است؟ اگر آری، جایگاه و مقام این عنصر در دعوت آنان چه بوده و نشانه‌های آن در متن مقدس چیست؟

قصد ما به هیچ وجه این نیست که موضع و کنش انبیا را در ابلاغ رسالت به گفت‌وگو منحصر کنیم. همچنین قصد انکار حقایق نظیر سرزنش و عتاب قرآن نسبت به مخالفان و تهدید آنان به عذاب را نداریم. به دیگر سخن، ما به مقوله گفت‌وگو در دعوت انبیا نگاهی مطلق‌اندیشانه نداریم و شخصیت و کنش انبیا را تنها به این مقوله منحصر نمی‌کنیم.

متن مقدس حاوی بشارت، انذار، نفرین، تهدید به عذاب و جهاد هم هست. رویکرد فراگیر و در عین حال همدلانه ایجاب می‌کند مقولات مذکور را در کنار مقوله گفت‌وگو مورد بررسی قرار داد و نسبت و رابطه آنها را با یکدیگر سنجید که البته موضوع نوشتار یا نوشتارهای دیگری است.

### ۲. پیشینه بحث

توجه به موضوع گفت‌وگو در مطالعات قرآنی سابقه چندان طولانی ندارد. شاید در میان مفسران اولین بار سید قطب در کتاب *التصویر الفنی فی القرآن* به این موضوع البته از منظر ادبی و زیبایی شناسانه توجه کرده است. پس از او محمد احمد خلف الله در کتاب *الفن القصصی فی القرآن* به بررسی نقش عنصر گفت‌وگو در قصه‌های قرآن پرداخته است. از عالمان شیعی سید محمدحسین فضل‌الله اولین عالم شیعی است که به این موضوع توجهی درخور کرده است. کتاب *الحوار فی القرآن* او اثری معروف در این حوزه به شمار می‌رود. در دوره اخیر عالمان مسلمان مصری به موضوع گفت‌وگو توجه ویژه‌ای مبذول داشته‌اند. از این میان می‌توان عبد الحلیم حنف با کتاب *اسلوب المحاوره فی القرآن*، زکریا عبد المرزی با کتاب *الحوار و رسم الشخصية فی قصص القرآنی* و ابراهیم احمد الوقفی با کتاب *الحوار لغة القرآن و السنة* را نام برد. چنانکه از نام آثار مذکور پیداست، در بیشتر این آثار تحت تأثیر مکتب تفسیر ادبی موضوع گفت‌وگو از جنبه ادبی بررسی شده است و تنها ابراهیم احمد الوقفی و سید محمدحسین فضل‌الله به این موضوع به مثابه کنشی مدنی و جایگاه آن در دعوت انبیا پرداخته‌اند.

### ۳. گفت‌وگو در روابط انسانی

انسان به حکم طبیعت موجودی مدنی است. به تعبیر ارسطو موجودی که از روی طبع و نه بر اثر تصادف در شهر (polis)

زندگی نمی‌کند، یا موجودی فروتر از آدمی است با برتر از او. به دیگر سخن، «آن کس که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خود متکی است که نیازی به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست و از این رو باید یا دد باشد یا خدا»<sup>۳</sup> انسان‌ها به سبب نیازی که ریشه در طبیعت و نهاد آنها دارد، محکوم به زندگی اجتماعی هستند؛ اما زیست جمعی و پیدایی مدینه بدون قدرت نطق و تعامل انسان‌ها بر اساس شناخت و درک نیک و بد و درست و نادرست ممکن نیست<sup>۴</sup> و تصور این همه بدون ارتباط کلامی یعنی گفت‌وگو ناممکن است. توضیح آنکه ما با محیط اطراف خود ارتباط‌های مختلفی برقرار می‌کنیم. از جمله مهم‌ترین این ارتباط‌ها عبارت‌اند از:

**ارتباط معرفتی:** که از طریق آن از امور و واقعیات جهان آگاه می‌شویم.

**ارتباط عاطفی:** که نتیجه پیوند عاطفی با محیط است، از نوازش یک گل گرفته تا محبت و عشق به دیگری اعم از انسان و غیر انسان.

**ارتباط کلامی:** که از طریق آن با دیگران به تبادل پیام می‌پردازیم.

البته در رویکردی کلان و به‌ویژه از منظر هرمنوتیک فلسفی این سه ارتباط کاملاً همبسته با یکدیگرند. مثلاً فهم و معرفت در پرتو ارتباط کلامی شکل می‌گیرد و پیام‌های غیر کلامی عاطفی نیز حاوی دلالت‌های معرفت‌شناختی هستند. در عین حال با تفکیک روابط درون ساحت انسانی از روابط با ساحت غیر انسانی می‌توان این سه ارتباط را از یکدیگر

۳. ارسطو، *سی/ست*، ترجمه حمید عنایت (تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱)، ۶.

۴. ارسطو، *سی/ست*، ۵.

متمایز دانست و گفت هر کدام از این ارتباطها برای تحقق، شروطی خاص خود دارند. ارتباط شناختی وقتی حاصل می‌شود که موضوع، قابل شناسایی و ابزار شناخت فراهم باشد و از روش شناخت مناسب استفاده شود. ارتباط شناختی حسی نیز وقتی برقرار می‌شود که اولاً، موضوع شناسایی توسط حواس قابل درک باشد و ثانیاً، حواس انسان سالم باشد.

ارتباط کلامی نیز که مهم‌ترین و حیاتی‌ترین ارتباطات اجتماعی است و بدون آن اساساً امکان بقای جامعه انسانی و رشد و توسعه اجتماعی قابل تصور نیست مشروط به وجود دستگاه نشانگان زبانی و شبکه معنایی مشترک است. ارتباطات زبانی حوزه گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند و اشکال مختلفی دارند. وعظ و خطابه، آموزش، مذاکره، گپ و گعده، گفت‌وگو و... از جمله انواع ارتباطات کلامی رایج به شمار می‌روند.

می‌توان در قالب بحثی انضمامی و با ارائه مصادیق، از نشانه‌ها و علائمی سخن گفت که به کمک آنها تمایز گفت‌وگو از سایر ارتباطات کلامی روزمره با دیگران ممکن باشد. مثلاً ارتباط کلامی تعلیم و آموزش با گفت‌وگو کاملاً متفاوت است. در تعلیم و آموزش، رابطه کلامی یک سویه میان دو طرفی است که در موقعیت برابر قرار ندارند. یک طرف معلم است و یک طرف متعلم. یک طرف تخصص و دانشی دارد و طرف دیگر خواهان کسب آن تخصص و دانش است؛ اما در گفت‌وگو چنانکه خواهیم گفت، فرض بر این است که دو طرف درباره موضوع گفت‌وگو به خوبی و در حد توان اندیشیده‌اند و مطالعه کرده‌اند و اکنون یافته‌های خود را با هم به اشتراک می‌گذارند تا حتی المقدور به نتیجه مشترکی برسند یا دست‌کم از استنادها و دلایل یکدیگر مطلع شوند.



همچنین مذاکره با گفت‌وگو متفاوت است. مذاکره به فرآیندی گفت‌وگو محور اطلاق می‌شود که روی یک موضوع مشخص به منظور حل یک اختلاف یا رسیدن به منافع مشترک آنگونه که بتواند رضایت طرفین یا اطراف گفت‌وگو را برآورده سازد انجام می‌پذیرد. در واقع مذاکره کنشی عمل‌گرایانه است که طی آن طرفین متناسب با امکانات و محدودیت‌های خود به دادوستد می‌پردازند؛ در حالی که آنچه برای طرفین گفت‌وگو مهم است نه دستیابی یا تقسیم منفعت، بلکه کشف یا تقرب به حقیقت یا تفاهم متقابل و کشف یکدیگر است.

#### ۴. تعریف گفت‌وگو

ما آدمیان، هیچ‌یک کامل نیستیم. قوای ذهنی و عقلانی ما مانند دیگر قوا و جنبه‌های وجودی ما محدود است، بنابراین احاطه معرفتی به حقایق عالم برای ما مقدور نیست. ما هم در ارتباط معرفت‌شناختی با امور دچار خطا می‌شویم و هم به سبب نقص قوای ادراکی، نمی‌توانیم درک همه جنبه‌ای از حقایق داشته باشیم. «تجربه زمان اساس تفکر ماست. تجربه یک زمان تجربه‌ای فراگیر برای همه زمان‌ها نیست... فرهنگ و زمان حد انسان است. حتی اگر فرا روی از زمان محدود ممکن باشد، آثار و رنگ زمان محدودی که تجربه شده و خاستگاه اولیه تفکر بوده، در زمان نامحدودی که تجربه شده نمود دارد».<sup>۵</sup>

خطاهای ما نیز گاه علل معرفتی دارند و گاه علل روان‌شناختی. این علل نیز همواره آشکار نیستند؛ ازاین‌رو تلاش برای مصون ماندن از تأثیر آنها در فهم حقیقت بسیار دشوار و نیازمند به‌کارگیری روش‌ها و ابزارهای مختلف مادی

۵. علی‌اصغر مصلح، *با دی‌گری: پژوهشی در تفکر میان فرهنگی و آیین گفت‌وگو* (تهران: نشر علمی، ۱۳۹۷)، ۶۸.

و معنوی است. مختصر آنکه حقیقت امری سهل الوصول نیست. برخلاف نکوروی عشق که جامی در وصفش می‌گفت:

ولی از آنجاکه حکم ز پرده خوب رو در  
نکورو تاب مستوری ندارد بیندی در ز روزن سیر

نکوروی حقیقت از قضا تاب آشکارگی ندارد و به ندرت به میهمانی اندیشه آدمیان می‌آید. ظاهراً حکم ازلی این بوده است که حقیقت همچون گلاب پرده‌نشین باشد نه مانند گل شاهد بازاری:

در کار گلاب و گل حکم کین شاهد بازاری و آن

نتیجه آنکه حقیقت دیریاب و گاه نایاب است. همچنین حقیقت وجوه و سویه‌های مختلفی دارد که هر یک از ما به دلیل محدودیت به همه آنها اشراف نداریم و بنا به تخصص و حوزه مطالعاتی خود تنها فرصت آشنایی با برخی از این وجوه را داریم. «حقیقتی که در ذهن و باور یا احساس «من» مورد اعتقاد است در حد «من» و محدودیت‌های «من» است. آنچه در میدان نسبت با «دیگری» و در عرصه «باهم زیستن» اهمیت دارد نتایج ملموس اعتقاد به حقیقت است».<sup>۸</sup>

بنابراین برای فهم جامع‌تر حقیقت و پی بردن به خطاها، ناگزیر از آن هستیم که یافته‌های خود را با دیگری به اشتراک بگذاریم. ضرورت گفت‌وگو از همین جا اهمیت پیدا می‌کند. به قول مرحوم سایه شاعر خوش‌ذوق معاصر:

باغ‌ها را گرچه دیوار و در از هواشان راه با یکدیگر

۶. عبدالرحمان جامی، *مثنوی هفت اورنگ*، تصحیح آقا مرتضی مصحح گیلانی (تهران: نشر مهتاب، ۱۳۷۵)، بخش ۱۱.

۷. حافظ، *دیوان حافظ*، (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲)، غزل شماره ۱۶۱.

۸. علی اصغر مصلح، *با دی‌گری: بی‌وهشی در تفکر میان فرهنگی و آیین گفت‌وگو*، ۴۱.

شاخه از دیوار سر بر	میل او بر باغ دیگر
باد می‌آرد پیام آن به این	وه ازین پیک و پیام
شاخه‌ها را از جدایی گر	ریشه‌ها را دست در
تو نه کمتر از درختی سر	پای از زندان خود بیرون

«فیلسوفان و عارفان و شاعران در آنجا که می‌خواهند وجوه انسانی، اخلاقی و عقلانی حقیقت را بهتر ترسیم کنند و از عدم مفاهمه در سطوح مختلف بکاهند به زبان گفت‌وگو روی می‌آورند».<sup>۹</sup> از این نیز می‌توان فراتر رفت و به ماهیت بینادهنی اندیشه توجه کرد که هیچ اندیشه‌ای نیست که بدون ارتباط با دیگر ایده‌ها در فرایندی مستقل از گفت‌وگو پدید آید. فهمی که در فرایند گفت‌وگو به دست می‌آید امکان متفاوت دیدن چیزها را به انسان می‌دهد. به این ترتیب انسان به درک جدیدی از خود می‌رسد. مهم نیست در فرایند گفت‌وگو به حقیقت می‌رسیم یا نه؛ مهم این است که امکان دیدن امور از زاویه‌ای دیگر برای ما فراهم می‌شود. این معنای آن سخنی است که می‌گوید ما در گفت‌وگو بیش و پیش از آنکه دیگری را بشناسیم خود را می‌شناسیم.

بنابراین گفت‌وگو یا دیالوگ عبارت است از فرایندی که در ارتباط کلامی خود با خود یا با افراد دیگر و یا محیط یا حتی با یک متن شکل می‌گیرد و به درک و فهمی تازه می‌انجامد. گفت‌وگو کاوش مشترک برای دستیابی به فهم، ارتباط و امکان افزون‌تر انسانی است.<sup>۱۰</sup> می‌توان گفت گفت‌وگو عبارت است از به اشتراک گذاشتن یافته‌های خود با دیگران از طریق ارتباط کلامی برای خلق چیزی نو، حل یک مسئله یا رفع یک مشکل مشترک یا تقرب به حقیقت که علی‌القاعده احساس

۹. هادی خانیکی، «گفت‌وگو؛ از مفهوم زبانی تا معنای جهانی»، مجله جامعه‌شناسی / عوان ۵، شماره ۱ (فروردین ۱۳۸۳): ۹۰-۱۱۳.  
۱۰. علی پایا، گفت‌وگو در جهان واقعی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱)، ۱۱.

نزدیکی و تفاهم را تقویت می‌کند. در نتیجه گفت‌وگو حتی اگر فاصله میان دو طرف را از بین نبرد به تعبیر والتر بنیامین فیلسوف آلمانی عضو مکتب فرانکفورت «به فاصله میان دو طرف معنای واقعی می‌بخشد».<sup>۱۱</sup>

چنانکه از برخی تعاریف گفت‌وگو پیداست، در اندیشه مدرن گفت‌وگو لزوماً برای نیل به هدفی خاص انجام نمی‌پذیرد، بلکه فی نفسه خود یک هدف است. آنگونه که در گفت‌وگوهای بین‌الادیانی و میان‌فرهنگی شاهد هستیم گفت‌وگو صرفاً برای شناخت بهتر ویژگی‌های فرهنگی و اندیشگی دیگری به منظور تفاهم بیشتر و امکان زیست انسانی‌تر انجام می‌پذیرد. با توجه به آنچه گذشت، تفاوت گفت‌وگو با دیگر انواع ارتباط‌های کلامی نظیر مذاکره و موعظه و خطابه و گعده و... روشن می‌شود. در واقع تشریح مساعی به منظور تفاهم و هم‌زیستی یا نیل به حقیقت، وجه تمایز میان گفت‌وگو با دیگر انواع ارتباط‌های کلامی است و نقطه عزیمت آن زدودن پرده‌های جهل مرکب و آگاهی نسبت به نادانی خویش است.

«حوار» و «محاورة» که معادل عربی واژه گفت‌وگوست با این معنای اصطلاحی قرابت زیادی دارد. به گفته لغت‌شناسان «حوار» از ماده «حاز-یحور» به معنای رجوع و بازگشت از چیزی به چیزی یا به معنای گردش چیزی است.<sup>۱۲</sup> گفت‌وگو از آن جهت که طی آن کلام میان دو طرف در گردش است و رد و بدل می‌شود تا با مشارکت دو طرف

۱۱. مستنصر میر، «گفت‌وگو در قرآن»، ترجمه ابوالفضل حری، فصلنامه *زیبا شناخت*، شماره ۱ (بهار ۱۳۸۲): ۳۱۸-۳۰۴.

۱۲. ابوالفضل جمال‌الدین محمدبن مکرم ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، جلد ۴ (قم: دار صادر، ۲۰۰۳ م)، ۲۱۷؛ و احمدبن زکریا ابن‌فارس، *مقاییس‌اللغه*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون (بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ هـ.ق/۱۹۷۹ م)، ۱۱۵.

معنا، ایده و شناخت جدیدی خلق شود، حوار نامیده شده است.

## ۵. شروط گفت و گو

گفت و گو شرایط و بلکه لوازمی دارد که بدون آنها شکل نمی‌گیرد. مهم‌ترین این شرایط بدین شرح است:

۱. موقعیت برابر: گفت و گو به تعبیر مارتین بوبر (Martin Buber)، فیلسوف متأله یهودی، وقتی میان انسان‌ها شکل می‌گیرد که از تلقی یکدیگر به مثابه شیء دست بردارند و ارتباط من - تو را جایگزین ارتباط من - آن کنند.<sup>۱۳</sup> ارتباط «من-آن» یعنی ارتباط با شیء و شیء‌واره و ابزار دیدن دیگری و ارتباط «من-تو» یعنی ارتباط انسان‌های هم‌نوع و دارای حقوق برابر.

در گفت و گو طرفین صرف‌نظر از موقعیت و ویژگی‌هایی که دارند، با وضعیتی برابر وارد گفت و گو می‌شوند. بر این اساس از صاحبان قدرت نمی‌توان انتظار گفت و گو داشت. آنها عادت کرده‌اند بگویند و دیگران بشنوند و اطاعت کنند. دیگران در نگاه ایشان ابزاری هستند برای نیل به مقصود. با چنین نگاهی هدف از گفت و گو تشریک مساعی برای کشف حقیقت، بلکه ساختن حقیقت است. به دیگر سخن، هدف به کارگیری دیگران به منظور تحقق حقیقتی از پیش مشخص شده است که اکنون فقط باید به آن رسید.

۲. وجود اصل مشترک: برای اینکه گفت و گو شکل بگیرد لاجرم باید طرفین گفت و گو بر اصلی مشترک تفاهم و توافق داشته باشند. بدون وجود مبنای مشترک اساساً گفت و گو

۱۳. مصطفی ملکیان، *راهی به رهایی* (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۰)، ۱۴۶.

شکل نمی‌گیرد. این اصل مشترک کاملاً مرتبط با موضوع گفت‌وگوست.

۳. آمادگی برای پذیرش حقیقت: اگر هدف گفت‌وگو، چنانکه گفتیم، رشد معرفت و تقرب به حقیقت یا حل مسئله است، طرفین گفت‌وگو باید آمادگی پذیرش حقیقت را داشته باشند؛ بنابراین هر گونه تعصب و جمود مانع شکل‌گیری گفت‌وگو به معنای حقیقی آن است؛ بنابراین از جمله مهم‌ترین شروط گفت‌وگو گشوده بودن به سوی حقیقت است. آنکه تاب شنیدن حقیقتی فراتر از باورهای خود را ندارد اساساً آمادگی برای ورود به گفت‌وگو و شنیدن سخن دیگری را ندارد. در چنین حالتی خشم و غضب و خشونت جایگزین گفت‌وگو می‌شود. حکیم سخن، سعدی، این حالت را به خوبی توصیف کرده است: «سنت جاهلان است که چون به دلیل از خصم فرو مانند سلسله خصومت بجنابند؛ چون آزر بت‌تراش که به حجت با پسر برنیامد، به جنگش برخاست که لئن لم تنته لآرجمیک»<sup>۱۴</sup>.

۵. اشتیاق برای درک متقابل: گفت‌وگو در حقیقت نوعی همکاری است و علی‌القاعده باید احساس نزدیکی به یکدیگر را تقویت کند. احساس نزدیکی در گفت‌وگو صرفاً با رسیدن به درکی مشترک از موضوع مورد گفت‌وگو یا رسیدن به ایده‌ای خلاقانه برای حل مسئله به دست نمی‌آید، بلکه گاه اساساً گفت‌وگو به نتیجه مشترک ختم نمی‌شود. در این صورت هم احساس نزدیکی منتفی نیست، زیرا دو طرف به رغم اینکه به نتیجه مشترکی نمی‌رسند، دست‌کم از دیدگاه و منطق یکدیگر مطلع می‌شوند؛ در نتیجه می‌فهمند چرا با هم اختلاف دارند؛

۱۴. مصلح‌الدین سعدی، گلستان سعدی، برگردان ادوارد رهاتسک و جی.ام. وی‌کنز (تهران: هرمس با همکاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳)، ۶۱۶.

از این رو توسل به روش‌های ناقص درک متقابل و تقویت احساس نزدیکی نظیر تحقیر و طعن و تنقیص، ارتباط کلامی ما را از حالت گفت‌وگو خارج می‌کند.

برای اینکه دریابیم چرا گفت‌وگو در جامعه ما کمتر شکل می‌گیرد کافی است به استعاره‌هایی که معمولاً درباره گفتگو به کار می‌بریم توجه کنیم.

### ۶. دینداران و مسئله گفت‌وگو

چنین پنداشته می‌شود که شرط گفت‌وگو نداشتن باور و یقین به عقیده است، زیرا یقین به چیزی سبب می‌شود که انسان آمادگی لازم برای پذیرش سخنی متفاوت و اساساً تحمل نظر مخالف را نداشته باشد؛ اما ادیان مدعی حقیقت مطلق هستند و به دیگران وعده می‌دهند که در صورت اطاعت مطلق، از این حقیقت برخوردار می‌شوند، از این رو مطابق این نظر ایمان دینی نسبتی با گفت‌وگو ندارد و پیروان ادیان نمی‌توانند از موضع حقوق برابر، با دیگران وارد گفت‌وگو شوند، زیرا هدف از گفت‌وگو کشف یا تقرب به حقیقت است؛ اما کسی که حقیقت را در مشت خود می‌داند چگونه می‌تواند حقیقتی خارج از باورهای خود را به رسمیت بشناسد تا برای تقرب به آن حاضر به گفت‌وگو شود؟ از نظر دینداران انسان یا مؤمن است و بهره‌مند از حقیقت یا کافر است و گمراه و منحرف. کافر و گمراه را فقط باید هدایت کرد.

انکار نمی‌توان کرد که کثیری از دینداران اینگونه می‌اندیشند، اما آیا این مشکل ناشی از ایمان و باور دینی است و دینداری گفت‌وگو را بر نمی‌تابد؟ اگر چنین باشد، نه تنها داشتن باور دینی بلکه داشتن هر باوری گفت‌وگو را ممتنع می‌کند. به دیگر سخن، گویی باور و یقین به هر حقیقتی فی‌نفسه ضد گفت‌وگوست و لازمه ورود به گفت‌وگو با

دیگری دست کشیدن از هر عقیده و باوری است. این مدعا اما چندان استوار نیست، زیرا:

۱. شرط گفت‌وگو دست شستن از باورهای خود و به صواب ندانستن آن نیست. گفت‌وگو از این حیث نظیر مواجهه با متن به منظور فهم آن است. پوزیتیویست‌های قرن نوزدهمی نیز پیش‌داوری را باعث اختلال فهم می‌دانستند. از منظر هرمنوتیکی مفسر همواره با پیش‌داوری‌هایش با متن مواجه می‌شود. پیش‌داوری جزو هستی تاریخی ماست. به گفته گادامر: «تلاش برای رهایی از تصورات خود در امر تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصورات خویش در «بازی» است تا جایی که معنای متن واقعاً بتواند برای ما به سخن درآید»<sup>۱۵</sup> گادامر فهم را نتیجه فرایندی از گفت‌وگوی مفسر با متن در دوری هرمنوتیکی (Hermeneutic circle) می‌داند. این فرایند از تفسیر متن با پیش‌دانسته‌های مفسر آغاز می‌شود و طی رفت و برگشت میان مفسر و متن، هر بار با پیدایی فهم جدید پیش‌داوری مفسر تصحیح می‌شود. این واقعیت معنای به ظاهر پارادوکسیکال سخن هایدگر است که می‌گوید: «هر مفسری که می‌کوشد فهم را پیش برد باید از قبل آنچه را می‌باید تفسیر شود فهمیده باشد».<sup>۱۶</sup>

گفت‌وگو به مفهوم درست کلمه دقیقاً به همین صورت شکل می‌گیرد. ما با باورهای خود با دیگری وارد گفت‌وگو می‌شویم. شرط گفت‌وگو نداشتن باور یا عدم باور به حقیقت

۱۵. احمد واعظی، *درآمدی بر هرمنوتیک* (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۸۶)، ۲۵۰-۲۵۱ به نقل از:

Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. (New York: Continuum, ۱۹۹۴)، ۳۹۷.

۱۶. دیوید هوی کوزنز؛ *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور (تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸)، ۵۷.



یا خلع حقیقت از خود نیست. انسان بدون نسبت با حقیقت انسانی خنثی است<sup>۱۷</sup> بلکه شرط گفت‌وگو داشتن ذهنی گشوده به سوی حقایق جدید احتمالی است. به این ترتیب می‌توان از دو رویکرد افراطی و تفریطی به گفت‌وگو اجتناب کرد. شرط گفت‌وگو نه نفی خود و همدلی رمانتیک با دیگری است و نه نفی دیگری یا نگاه آزمایشگاهی و ابزاری به او؛ بلکه به رسمیت شناختن دیگری است: «اگر با دیگری ادغام شوم و به جای دو نفر بودن یکی شویم چه خیری حاصل می‌شود و ادغام دیگری با خود من چه نتیجه‌ای دارد؟ اگر چنین شود او چیزی بیشتر از آنچه من می‌بینم و می‌دانم نخواهد دید و نخواهد دانست. او فقط مشخصه‌های درونی حیات من را در خود تکرار خواهد کرد. باشد که بیرون از من باقی بماند. در این صورت است که آنچه من در موقعیت خود نمی‌بینم و نمی‌دانم را می‌تواند ببیند و بداند و قادر خواهد بود زندگی را غنی سازد»؛<sup>۱۸</sup> از این رو برخلاف مدعای مذکور «در گفت‌وگو باید حقانیت دعاوی خود را با یقین و قطعیتی در خور اظهار کرد».<sup>۱۹</sup>

۲. این درست است که از نظر دینداران دین حقیقت است. حقیقت و مطلق بودن دین یک چیز است و فهم دینداران از دین چیزی دیگر. به همین سبب پیروان یک دین در اصلی‌ترین مفاهیم و آموزه‌های دینی اختلافات فراوانی دارند. عرصه فهم دینی عرصه نظریات و دیدگاه‌های مختلفی است که هر یک از نظر طرفداران آن حقیقت است. همانگونه که وجود عقاید و تلقی‌های مختلف از فهم متن در میان پیروان یک دین

۱۷. مصلح، با دی‌گری: پژوهشی در تفکر می‌فرهنگ‌گانی و آیین گفت‌وگو، ۴۰.

۱۸. هادی خانیکی، در جهان گفت‌وگو: بررسی تحولات گفتمانی در پایان قرن بیستم (تهران: هرمس، ۱۳۹۲)، ۱۱۷ به نقل از:

Bakhtin, M. M. *The dialogic Imagination: Four Essays*, Edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, (TX: University of Texas Press, ۱۹۹۰)، ۸۷

۱۹. ملکیان، راهی به راهی، ۱۴۰.

لزوماً مانع گفت‌وگو میان آنان نیست، باور به حقایق دینی مانع گفت‌وگو میان باورمندان و ناباوران به آن حقایق نیست.

۳. اعتقاد به حقانیت باور خویش و جمود ورزیدن بر آن ویژه دینداران نیست. آدمیان باورهای خود را حق می‌دانند و گاه بر آنها تعصب می‌ورزند. عوامل متعدد روانی، تربیتی و فرهنگی در شکل‌گیری تعصبات نقش دارند. نقش این عوامل غیرمعرفتی در معرفت، موضوع بررسی علم اخلاق در گذشته و روان‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی در دوره جدید است. از این حیث تفاوتی میان دینداران و غیر دینداران موجود نیست. جمود و تعصب برخی از صاحبان ایدئولوژی‌های بشری از جمود و تعصب برخی دینداران به باورهای دینی خود کمتر نیست. هر دو گروه موظفاند بیش از تعلق به باورهای خویش، به حقیقت ملتزم باشند.

۴. عناوین بیانگر «هویت مشترک» یک مجموعه انسانی و تمایز آن از سایر مجموعه‌های انسانی هرگز رافع اختلافات فکری یک مجموعه و درک متفاوت آنان از حقیقت و حتی از عوامل هویت‌ساز میان آنان نیست. عنوان اسلام و مسلمانی برای مجموعه مسلمانان به معنای درک مشترک آنان حتی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های اسلام نیست. اختلافات کلامی و تفسیری میان مسلمانان گاه دست‌کمی از اختلافات موجود میان آنان و غیر مسلمانان ندارد. از این‌رو گفت‌وگو میان مسلمانان و غیر مسلمانان همانند گفت‌وگو میان مسلمانان امری ممکن است. بهترین دلیل بر امکان گفت‌وگوی دینداران و دین‌ناباوران وقوع چنین گفت‌وگوهایی در طول تاریخ است. اگر انتظار ما از گفت‌وگو این است که نهایتاً یک طرف به نفع طرف دیگر از عقاید خود دست بشوید البته چنین نتیجه‌ای غالباً حتی در گفت‌وگوهای میان دین‌ناباوران نیز رخ نمی‌دهد. گفت‌وگو به‌ویژه با غیردینداران یکی از عوامل رشد و باروری

اندیشه دینی در طول تاریخ بوده است. کمترین فایده گفت و گو با دین‌ناباوران برای دینداران اصلاح فهم خود از دین است.

مختصر آنکه اساساً گفت و گو با درک و دریافت متفاوت آغاز می‌شود. لازمه گفت و گو آمادگی برای شنیدن حقیقت است. شرط گفت و گو دیدن دیگری و به رسمیت شناختن او و آمادگی برای مشارکت با او در تقرب به حقیقت و رفع مشکل یا دست‌کم دستیابی به درکی صحیح و همدلانه از نظر وی است. دینداران و دین‌ناباوران برای ورود به گفت و گو به یکسان نیازمند چنین توصیه‌هایی هستند.

۵. عدم آمادگی دینداران برای وارد شدن به گفت و گو با «دیگری» را می‌توان در دو عامل یا دو ذهنیت جستجو کرد:

الف) ملازمه میان نیل به حقیقت و نجات و رستگاری: صورتی از باور دینی که نجات و رستگاری را در انحصار پیروان یک دین می‌داند و «دیگری» را مورد غضب خدا و اهل آتش می‌داند، گفت و گو را بر نمی‌تابد؛ اما تفکیک حقانیت باور از مقوله نجات و رستگاری، این امکان را به شخص دیندار می‌دهد که مخالف دینی خود را به رسمیت بشناسد.

ب) نشستن بر مسند خدایی: در متن مقدس بعضاً با داوری‌های خداوند درباره کسانی که در برابر دعوت نبوی به ستیز و عناد برخاسته‌اند، مواجه می‌شویم. این داوری‌ها نوعاً ناظر به انگیزه‌ها و نیات دشمنان دعوت نبوی است و از سرنوشت شوم آنها در آخرت خبر می‌دهد. چنین داوری‌هایی البته از ناحیه خداوند عالم غیب و شهادت امری معقول و پذیرفته شده است. دینداران اگر خود را جای خدا بنشانند و برخی را اهل ضلالت و دوزخ و برخی را اهل نجات بدانند، عدم آمادگی خود را برای گفت و گوی به معنای واقعی کلمه

اعلام داشته‌اند. حال آنکه به شهادت قرآن حتی پیامبران که به علت ارتباط مستقیم با منبع وحی الهی از یقین روان‌شناختی و معرفتی برخوردار بودند، در مواجهه با مخاطبان ملزم به گفت‌وگو بوده‌اند.

### ۷. جایگاه گفت‌وگو در قرآن

قرآن به امر گفت‌وگو توجه ویژه‌ای دارد. واژه «قول» و مشتقات آن «قل»، «قال»، «قیل»، «یقول» و... در قرآن ۱۷۲۲ بار در ۱۳۸۵ آیه به کار رفته است؛ بنابراین در برخی آیات دو بار از این واژه استفاده شده است. چنانکه می‌دانیم تعداد آیات قرآن حدوداً ۶۲۰۰ آیه است؛ یعنی تقریباً در هر پنج آیه بیش از یک بار این واژه یا یکی از مشتقات آن به کار رفته است. به عبارت بهتر در هر هفت آیه دو بار مشتقات این واژه به کار رفته است. البته همه موارد کاربرد واژه «قول» و مشتقات آن در قرآن مربوط به گفت‌وگو نیست، بلکه در برخی موارد بیانگر خطابی یک‌سویه، مثلاً خطاب الهی است. همچنین ساخت‌های صرفی این ماده به ندرت در مواردی دیگر نظیر «تَقُولُ» (دروغ بستن) و اقاویل (گفته‌های بی پایه) به کار رفته است. متقابلاً بر این مجموعه باید افعال دیگری که دلالت بر گفت‌وگو دارند مانند «سئل» و «نادی» و «دعا» و مشتقات آن را بیفزاییم. همچنین در بسیاری از موارد در قرآن بدون استفاده از افعال مذکور و مشتقات آنها گفت‌وگو شکل گرفته است.

نکته حائز توجه این است که اولاً فاعل افعال مذکور در قرآن همه جا خداوند نیست. ثانیاً مفاد این افعال هم همواره امر و نهی و ابلاغ نیست. گویندگان مختلفی در گفت‌وگوهای قرآن مشارکت دارند. به قول نصر حامد ابوزید، می‌توان گفت

قرآن به روشنی گفتاری چند صدایی است،<sup>۲۰</sup> الگوهای گفتاری «فإن قالوا... قل» در قرآن پرتکرار است. فاعل «قالوا» در گفتارهای قرآنی گاه مشرکان متخاصم هستند، گاه اهل کتاب، گاه منافقان، گاه مؤمنان و گاه شیطان. موضوع گفت و گو میان طرف‌های مذکور نیز بسیار متنوع است و از چالش‌های اعتقادی نظیر تبیین ماهیت جهان هستی و نسبت آن با خداوند و هدفمندی جهان و زنده شدن مجدد و زندگی پس از مرگ تا مباحث اخلاق فردی و اجتماعی و احکام دینی و مناسبات اجتماعی و سیاسی و... را شامل می‌شود.

قرآن مجموعه وحی‌های گفتاری است که در تعامل با واقعیات فراروی دعوت نبوی و مخاطبان مختلف پیامبر است. ویژگی نزول قرآن در بافت و همپای زندگی مخاطبان عصر نزول سبب شده است که عنصر گفت و گو در آن بسیار برجسته باشد.

یکی از موارد کاربرد گفت و گو در قرآن در داستان‌های قرآنی است. با مطالعه این موارد می‌توان دریافت علاوه بر نقشی که وجه نمایشی گفت و گو در جذابیت و کشش داستان‌های قرآنی و تأثیر بر مخاطب دارد، نقشی که بیشتر مورد توجه طرفداران مکتب تفسیر ادبی از جمله سید قطب در کتاب *التصوير الفني في القران* است،<sup>۲۱</sup> قرآن در داستان‌های خود از عنصر گفت و گو به مثابه وسیله‌ای برای بیان تعالیم دینی و به‌ویژه الگویی مطلوب در دعوت دینی استفاده می‌کند. بیان آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی و نقد عقاید شرک در قالب زنده و پویای گفت و گو به جای بیان آنها در قالب

۲۰. نصر حامد ابوزید، *نوسازی تحریری و تأویلی*، ترجمه محسن آرمین (تهران: نشر نی، ۱۳۹۵)، ۲۵۸.

۲۱. برای اطلاع از نقش و کارکرد ادبی هنری گفت و گو در قرآن ر.ک: خلف الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، عرض و تحلیل: خلیل عبدالکریم (لندن، بیروت، قاهره: سینا للنشر؛ مؤسسة الانتشار العربی، ۱۹۹۹ م)، ۳۲۰-۳۲۴.

خطاب‌های صوری، ایستا و یک‌سویه، درک ملموس‌تری از این آموزه‌ها به مخاطب می‌دهد.

## ۸. نمونه‌هایی از صحنه‌های گفت‌وگو در قرآن

### ۸-۱. گفت‌وگو در صحنه آفرینش

حضور عنصر دیالوگ از آغاز آفرینش انسان به روایت قرآن تا لحظه مرگ و پس از آن در صحنه رستاخیز و حساب‌رسی و پس از آن در صحنه‌های عذاب و پاداش و بهشت و دوزخ را می‌توان نشانی نمادین از ارزش و اهمیت گفت‌وگو در قرآن دانست؛ از این رو به نظر می‌رسد اتفاقی نیست که داستان آفرینش انسان در قرآن با گفت‌وگو میان خداوند و فرشتگان شروع می‌شود و این امری است که در میان کتاب‌های آسمانی ظاهراً به قرآن اختصاص دارد.

داستان آفرینش در قرآن با گفت‌وگویی نمادین در فضایی آزاد میان خدا و فرشتگان آغاز می‌شود. خدا اعلام می‌کند می‌خواهد در زمین جانشینی قرار دهد و فرشتگان به علتی که ما دقیقاً نمی‌دانیم، با این کار موافقتی ندارند و سپردن زمین به چنین موجودی را منشأ خونریزی و فساد می‌دانند. خدا در پاسخ فرشتگان می‌گوید حقایقی هست که شما از آن آگاهی ندارید. گفت‌وگو قطع نمی‌شود، بلکه با عرضه اسماء به آدم که ظاهراً بیان سمبلیک ظهور استعدادی خاص در انسان و مرحله‌ای مهم از آفرینش او است، ادامه می‌یابد و خداوند از فرشتگان می‌خواهد در این استعداد با آدم برابری کنند و آنها از برابری با آدم باز می‌مانند.<sup>۲۲</sup>

در اینجا گفت‌وگو با جمله «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِيَّيْ أُعَلِّمُ يَمَالَا تَعْلَمُونَ» به پایان می‌رسد و فرشتگان می‌پذیرند به این موجود سجده کنند؛ اما داستان آفرینش انسان با این

۲۲. بقره، آیات ۳۰-۳۳.

گفت و گو به پایان نمی‌رسد، بلکه در صحنه‌های دیگر این داستان، شاهد گفت و گوی آدم و شیطان، آدم با خدا و شیطان با خدا هستیم. باز اتفاقی نیست که از نظر قرآن، یکی از برجسته‌ترین نعمت‌های خداوند همراه با خلق انسان، تعلیم قوه نطق و بیان به انسان است.<sup>۲۳</sup>

### ۸-۲. ابراهیم و گفت و گو

قرآن اهل کتاب و مشرکان را همواره به پیروی از ابراهیم دعوت می‌کند. البته یکی از دلایل این دعوت، ادعای آنان مبنی بر انتساب خود به ابراهیم است، اما این همه حقیقت نیست. به نظر می‌رسد دست‌کم یک دلیل دیگر را باید در خصوصیات ابراهیم جست‌وجو کرد. ابراهیم روحی جست‌وجوگر، پرسش‌گر و حقیقت‌جو دارد. او حنیف است. حنیف یعنی حق‌گرا. راغب اصفهانی می‌گوید: «حنف به معنای میل به حق است». جالب است که این میل به حق، ابراهیم را به پرسش‌گری و گفت و گو حتی با خدا می‌کشاند. ما به ذکر دو صحنه از گفت و گوی ابراهیم با خدا اکتفا می‌کنیم.

#### الف) گفت و گو با خدا درباره عذاب قوم لوط

فرشتگان نزد ابراهیم می‌آیند و ضمن بشارت فرزند به ابراهیم، او را از مأموریت خود، یعنی عذاب قوم لوط آگاه می‌کنند. ابراهیم پس از شنیدن این خبر با خداوند وارد گفت و گو می‌شود. صحنه گفت و گوی ابراهیم با خداوند درباره قوم لوط در تورات با تفصیل بیشتر آمده است. در روایات اسلامی نیز حکایت این گفت و گو مشابه آنچه در تورات آمده از امام صادق<sup>ع</sup> نقل شده است. مطابق حکایت تورات و روایات اسلامی ابراهیم برای منصرف کردن خداوند از عذاب قوم لوط، به تعبیر امروزی خداوند را به چالش می‌کشد: «ابراهیم نزدیک آمده، گفت: آیا عادل را با شریر هلاک خواهی کرد؟ شاید در

۲۳. رحمن، آیات ۳-۴.

شهر پنجاه عادل باشند، آیا... آن مکان را به خاطر آن پنجاه عادل که در آن باشند، نجات نخواهی داد؟... خداوند گفت: اگر پنجاه عادل در شهر سدوم یابم، هر آینه تمام آن مکان را به خاطر ایشان رهایی دهم. ابراهیم در جواب گفت: اینک من که خاک و خاکستر هستم، جرئت کردم که با خداوند سخن گویم، شاید از آن پنجاه عادل، پنج کم باشد. آیا تمام شهر را به سبب پنج، هلاک خواهی کرد؟ گفت: اگر چهل و پنج در آنجا یابم، آن را هلاک نکنم. بار دیگر بدو عرض کرده، گفت: هر گاه در آنجا چهل یافت شوند؟ گفت: به خاطر چهل آن را نکنم... گفت: خشم خداوند، افروخته نشود تا این دفعه را فقط عرض کنم، شاید ده در آنجا یافت شوند؟ گفت: به خاطر ده آن را هلاک نخواهم ساخت».<sup>۲۴</sup>

گزارش قرآن از این گفت‌وگو اما به این شرح است: «... ابراهیم... شروع به مجادله با ما درباره قوم لوط کرد. ای ابراهیم، از این [اصرار] دست بردار که فرمان پروردگارت آمده است و به یقین برای آنان عذابی که بی‌بازگشت است خواهد آمد».<sup>۲۵</sup>

گزارش قرآن از گفت‌وگوی ابراهیم با خداوند با گزارش تورات از این ماجرا سه تفاوت مهم دارد:

۱. گزارش قرآن بسیار مختصر است که علت آن روش ایجاز و اختصار قرآن به‌ویژه در نقل داستان است. در عین حال گزارش قرآن با این عبارات پایان می‌یابد: «ای ابراهیم از این [اصرار] دست بردار...» که به روشنی حاکی از طولانی‌بودن اصل این گفت‌وگوست.

۲. در گزارش تورات زبان ابراهیم زبان ترس و زبان کسی است که نگران است مبدا با سخنش پروردگار را به خشم آورد؛

۲۴. تورات، سفر پیدایش، فصل ۱۸ آیات ۲۴-۳۳.  
۲۵. هود، آیات ۷۴-۷۶.



در حالی که در گزارش قرآن اثری از این ترس و نگرانی مشاهده نمی‌شود. در گزارش قرآن ابراهیم را شجاع‌تر می‌بینیم. تعبیر «يُجَادِلُنَا» (به مجادله با ما می‌پردازد) به روشنی حاکی از این حقیقت است که گفت‌وگوی ابراهیم با خداوند در فضای بدون بیم و نگرانی انجام یافته است.

۳. در گزارش قرآن، ابراهیم به خاطر این گفت‌وگو تحسین شده است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَخَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (به درستی که ابراهیم نرم‌دل و بازآینده بود). به عبارت بهتر، قرآن نه تنها نمی‌گوید ابراهیم حد خود را نشناخت و به مجادله با خدا پرداخت، بلکه او را تحسین می‌کند.

### ب) گفت‌وگو با خدا درباره چگونگی احیای مردگان

قرآن گفت‌وگوی دیگری از ابراهیم با خداوند را گزارش می‌کند. مطابق این گزارش ابراهیم از خدا می‌خواهد به او نشان دهد چگونه مردگان را زنده می‌کند. خدا از او می‌پرسد: آیا باور نکرده‌ای؟ ابراهیم می‌گوید: چرا، اما برای اینکه دلم مطمئن شود. خدا می‌گوید چهار پرنده برگیر و آنها را با هم بیامیز (به سوی خودت عادت بده) سپس جزئی از آنها را بر سر هر کوه قرار بده، سپس آنها را به سوی خودت بخوان تا به شتاب نزد تو آیند و بدان که خداوند قادری چیره‌ناپذیر و حکیم است.<sup>۲۶</sup>

نکته جالب در آن داستان این است که یک طرف گفت‌وگو ابراهیم پیامبر است و طرف دیگر خدا و موضوع گفت‌وگو هم قیامت یعنی یکی از ارکان دین الهی است، نه موضوعی فرعی. در عین حال ابراهیم حق دارد دلش به چگونگی زنده شدن مردگان مطمئن نباشد. خدا هم حق پرسش در این باره را برای او به رسمیت می‌شناسد و با او وارد گفت‌وگو می‌شود.

---

۲۶. بقره، آیه ۱۶۰.

این ویژگی ابراهیم سبب شده است قرآن وی را با اوصافی ویژه یاد کند. مهم‌ترین آنها صفت حنیف است: «ابراهیم انسانی حق‌گرا و تسلیم [به حقیقت] بود و از مشرکان نبود».<sup>۲۷</sup> یعنی هم در جست‌وجوی حقیقت بود و بدان تعلق خاطر داشت و هم در صورت رسیدن به حقیقت بدان تسلیم می‌شد. به دیگر سخن، به سوی حقیقت آغوشی گشوده داشت و از تعصب و جمود به دور بود. ظاهراً همین ویژگی‌ها ابراهیم را حتی به گفت‌وگو با خداوند ترغیب می‌کرد. در این آیه جمله وصفی «از مشرکان نبود» = موحد بود» پس از دو صفت «حنیف = حق‌گرا» و «مسلم = تسلیم حق» برای ابراهیم ذکر شده است. جالب این است که واژه «حنیف» در آیات قرآن عموماً به همراه مشتقات ماده «سلم» یعنی «مسلم»، «اسلام» و «اسلم» به کار رفته است.<sup>۲۸</sup> در آیاتی نیز که این واژه با ماده «سلم» همراه نیست تعبیری مانند «وَجْهَتْ وَجْهً» (روی خود را به سوی [خدا] قرار دادم)، «قانت» (مطیع)<sup>۲۹</sup> و... که به نحوی مستلزم معنای تسلیم هستند، به کار رفته است.

اگر از الگوی ایزوتسو، اسلام‌شناس ژاپنی، در فهم معنای واژه‌های قرآن استفاده کنیم، باید بگوییم سه واژه «حنیف»، «مسلم» و «موحد بودن» در یک شبکه معنایی مرتبط با یکدیگر قرار دارند. بر این اساس می‌توان گفت سه وصف «حق‌گرا بودن»، «تسلیم حق بودن» و «موحد بودن» که در آیه مذکور و برخی دیگر از آیات قرآن درباره ابراهیم در پی هم آمده‌اند، به لحاظ معنایی مرتبط با یکدیگر و دارای ترتیب منطقی هستند، بدین معنا که ابراهیم چون در جست‌وجوی حقیقت بود و در صورت یافتن حق تسلیم آن بود، نهایتاً به

۲۷. آل عمران، آیه ۶۷.

۲۸. آل عمران، آیه ۶۷ و نساء، آیه ۱۲۵.

۲۹. انعام، آیه ۷۹.

توحید رسید. داستان گفت و گوی ابراهیم با خود به هنگام مشاهده طلوع و افول ماه و خورشید و ستاره در قرآن<sup>۳۰</sup> این نظر را تأیید می‌کند. ظاهراً می‌توان از این نکته ظریف نتیجه گرفت لازمه موحد بودن و رسیدن به توحید، حق‌گرا بودن و جدی بودن دریافتن حقیقت و دوری از جمود و تعصب است و لازمه این همه، استقبال از گفت و گو است.

### ۸-۳- مجادله یک زن با پیامبر<sup>ک</sup>

صحنه جالب دیگری از گفت و گو که قرآن برای ما گزارش کرده است، گفت و گوی انتقادی زنی معمولی با پیامبر خداست. داستان از این قرار است که شوهر این زن او را ظهار می‌کند. طلاق ظهار رسمی جاهلی بود. مطابق این رسم اگر مردی حتی از سر عصبانیت به زنش می‌گفت تو نسبت به من مثل مادرم هستی، آن زن برای همیشه بر او حرام می‌شد. زن نزد پیامبر آمد و گفت من شوهرم را دوست دارم و از او فرزندی دارم و سال‌ها در خانه او بوده‌ام. او از سر عصبانیت مرا ظهار کرده و برای همیشه به او حرام شده‌ام. او اکنون از کرده خود پشیمان است؛ من نیز پناهی ندارم. اگر فرزندانم را با خود ببرم قادر به تأمین زندگی‌شان نیستم و اگر رهایشان کنم بر آنان ستم خواهد رفت، چرا باید چنین ظلمی بر من و فرزندانم برود؟ پیامبر<sup>ک</sup> در پاسخ می‌گوید در این باره حکمی بر من نازل نشده است؛ اما زن قانع نمی‌شود و بارها به رسول خدا مراجعه می‌کند و درباره ظالمانه بودن این سنت، به تعبیر قرآن با آن حضرت به «مجادله = گفت و گوی انتقادی» می‌پردازد. در پی این ماجرا آیات آغازین سوره مجادله نازل و در ادامه این آیه سنت ظهار باطل می‌شود: «خدا گفتار [زنی] را که درباره شوهرش با تو گفت و گو و به خدا شکایت می‌کرد شنید؛ و خدا گفت و گوی شما را می‌شنود، زیرا خدا شنوای

بیناست... «<sup>۳۱</sup> مطابق این آیات خداوند گفت وگویی (مجادله) یک زن معمولی با پیامبر را امری عادی تلقی می‌کند و بالاتر از آن حق را به زن می‌دهد و خواسته او را اجابت می‌کند.

## ۹. معجزه و گفت‌وگو در قرآن

آنگونه که از قرآن فهمیده می‌شود کارکرد معجزه در قرآن اثبات صدق دعوت و ادعای رسالت است نه اثبات صدق دعاوی رسول. در واقع کارکرد معجزه در دعوت انبیاء صرفاً اثبات این حقیقت است که پیامبر از جانب خداوند آمده است و حامل پیامی از خداست، اما این معجزه هرگز مانع از آن نیست که پیامبر برای اثبات صدق پیام خود، البته در حوزه امور عقل‌پذیر و نه عقل‌گریز، دلیل و برهان اقامه کند و وارد گفت‌وگو با مخالفان و منکران شود. در منطق قرآن انتظار از پیامبران برای اقناع، حق مخاطبان است و اساساً عدم اکتفا به معجزه و عدم پذیرش چشم‌وگوش‌بسته وحی یکی از ویژگی‌های برجسته مؤمنان است.<sup>۳۲</sup>

مثلاً، موسی به رغم دریافت معجزات بی‌نظیر، از خداوند می‌خواهد که سینه او را گشاده کند و کارش را آسان سازد تا فرعونیان سخنش را بفهمند: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي امْرِي وَاَحْلِلْ عَقْدَةَ مَنْ لِسَانِي» و به این حد نیز اکتفا نمی‌کند و از خداوند می‌خواهد برادرش هارون را با او همراه سازد؛ زیرا فصیح‌تر است و زبانی گویاتر دارد: «وَ اَخِي هَارُونُ هُوَ اَفْصَحُ مِي لِسَانًا قَا زَيْسِلُهُ مَعِيَ رَدَا يَصَدِّقُنِي اِنِّي اَخَافُ اَنْ يَكْذِبُون»<sup>۳۳</sup> عبارت «يَصَدِّقُنِي» در این آیه به معنای تصدیق رسالت موسی نیست؛ زیرا شهادت هارون به صدق ادعای موسی طبعاً در نظر مخالفان و منکران ارزشی نداشت، بلکه این عبارت بدان معناست که در گفت‌وگو با دیگران، با زبان

۳۱. مجادله، آیات ۱-۳. محمدبن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۲ (بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲)، ۲-۳.

۳۲. فرقان، آیه ۷۳.

۳۳. قصص، آیه ۳۴.

گویای خود آموزه‌های موسی را شرح دهد، آنگونه که مخالفان آن را تصدیق کنند و بپذیرند.<sup>۳۴</sup>

### ۱۰. گفت و گو در شیوه دعوت قرآن

قرآن در گفت و گو با مخالفان و منکران دعوت نبوی، بر التزام به شروط گفت و گو تأکید دارد؛ از این رو با توجه به باور مشرکان به الله و خالقیت،<sup>۳۵</sup> برای اثبات توحید و تفکیک ناپذیری خالقیت از ربوبیت همین باور را به مثابه اصل مشترک، مبنای گفت و گو با ایشان قرار می‌دهد.<sup>۳۶</sup> همچنین برای همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب، توحید را به مثابه باور مشترک، مبنای گفت و گو قرار می‌دهد.<sup>۳۷</sup> قرآن جمود و تعصب را مانع گفت و گو و مصداق کفر می‌داند<sup>۳۸</sup> و مشرکان را به خاطر همین ویژگی مورد تندترین سرزنش‌ها قرار می‌دهد.<sup>۳۹</sup> قرآن برای ترغیب مشرکان به گفت و گو، فرض خطا و گمراه بودن و حتی مجرمانه بودن اعمال پیامبر و مؤمنان را مطرح می‌کند.<sup>۴۰</sup>

### ۱۱. گفت و گو در شیوه دعوت انبیاء از نگاه قرآن

وحی الهی به پیامبران همواره ناظر به محتوای پیامی نیست که باید ابلاغ شود، بلکه گاه از جمله ناظر به اسلوب و شکل ابلاغ و دعوت است. ذیلآ به چند نمونه از این آیات اشاره می‌کنیم:

۳۴. محمد طاهر بن عاشور، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، ۲۰ (بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰)، ۵۳.  
۳۵. لقمان، آیه ۲۵ و زمر، آیه ۳۸.  
۳۶. علامه طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۱)، ۱۲: ۲۱۵ و ۱۵: ۲۸۳.  
۳۷. آل عمران، آیه ۶۴.  
۳۸. بقره، آیه ۸۸.  
۳۹. فصلت، آیات ۳-۵ و زخرف، آیه ۲۳ و بقره، آیه ۱۷۰ و مائده ۱۰۴.  
۴۰. ... وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ / قُلْ لَا تُسْئَلُونَ عَمَّا أُجْرِمْنَا وَ لَا نَسْئَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ (سبأ، آیات ۲۴ و ۲۵).

۱- به موجب برخی آیات پیامبر دستور یافته است دیگران را به شیوه‌ای حکیمانه (بالحکمة) یعنی متناسب با سطح فکر و به مقتضای وضعیت مخاطب، به راه پروردگارش دعوت کند، روش موعظه نیکو (الموعظة الحسنة) را بگزیند، آنگونه که مخاطب او را دلسوز و شفیق خود ببیند و جذب او شود. همچنین با انسان‌ها به نیکوترین شیوه به گفت‌وگو پردازد (جادلهم بالتی هی احسن).<sup>۴۱</sup> آگاهی از معنای «جدال غیر احسن» ما را در درک بهتر معنای «جدال احسن» یاری می‌کند. به گزارش مرحوم طبرسی، امام صادق علیه السلام درباره معنای «جدال غیر احسن» فرموده است: «جدال غیر احسن مجادله‌ای است که طی آن حقیقتی را انکار کنی و اگر باطلی مطرح شد آن را با دلیلی که خداوند مقرر ساخته رد نکنی؛ اما از بیم آنکه کلام طرف مقابل ثابت شود سخن صحیح او را انکار کنی یا بخواهی سخن نادرستی را با سخن نادرست دیگری پاسخ دهی. این نوع جدل... بر شیعیان ما حرام است».<sup>۴۲</sup>

۲. در داستان بعثت موسی در کوه طور، هنگامی که خداوند موسی را مأمور می‌کند به سوی فرعون برود، موسی به خداوند می‌گوید: «پروردگار من، سینه‌ام را گشاده گردان و کار مرا آسان‌ساز و گره از زبانم بگشای تا حرف مرا بفهمند و وزیری از خانواده‌ام برای من قرار ده. هارون برادرم را. پشتم را به او محکم‌ساز و او را شریک کارم گردان تا تو را بسیار تسبیح گوئیم و فراوان یادت کنیم».<sup>۴۳</sup> مطابق این آیات، موسی برای انجام رسالتش از خدا مشخصاً چهار درخواست دارد. از

۴۱. نمل، آیات ۱۲۵. مراجعه کنید به: سید محمدحسین فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن (بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹)، ۳۲۱-۳۳۰.

۴۲. احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، جلد ۱، تحقیق محمدباقر خراسان (مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳)، ۲۱ و محمدباقرین محمدتقی مجلسی، بحار الانوار، جلد ۹، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳)، ۳۰۹.

۴۳. طه، آیات ۲۵-۳۲.

این میان، سه درخواست نخست به روشنی به کار گفت و گو می‌آید: اول: «گشادگی سینه» تا در برابر مخالفت و عناد و رویگردانی فرعونیان ظرفیت و تحمل لازم را داشته باشد، دوم: «آسان ساختن کار» تا امر دعوت به نحوی مسالمت‌آمیز و به دور از دشواری و ستیز پیش رود و سوم: «گویایی زبان» تا برای دعوت و ابلاغ پیام به زبانی روان و رسا با فرعون و قومش وارد گفت و گو شود و آنان سخنش را بفهمند.

درخواست چهارم از خداوند وزارت برادرش هارون است تا یار و مددکار او باشد. آیات سوره طه دقیقاً به ما نمی‌گوید مقصود موسی از درخواست چهارم چیست و هارون چگونه و در چه زمینه‌ای می‌تواند یار و مددکار او باشد. از عبارات «تا تو را بسیار تسبیح گوئیم و فراوان یادت کنیم» دقیقاً نمی‌توانیم متوجه شویم که هدف موسی از درخواست چهارم چیست؛ زیرا عبارت مذکور در صدد بیان علت درخواست‌های موسی نیست، بلکه بیان شکر و سپاس در ازای برآورده شدن درخواست‌های چهارگانه موسی است. به گمان ما علت این درخواست را می‌توان در آیات سوره قصص یافت. در این سوره، موسی علت درخواست خود را چنین بیان می‌کند: «و برادرم هارون از من زبان‌آورتر است، پس او را با من به دستگیری گسیل دار...»<sup>۴۴</sup> چنانکه پیداست درخواست چهارم موسی نیز به کار گفت و گو می‌آید. او از خداوند دستگیری برادرش را می‌خواهد؛ زیرا زبان‌آورتر است و بهتر می‌تواند برای هدایت فرعونیان با آنها وارد گفت و گو شود.

این شیوه تنها اختصاص به موسی ندارد. به گزارش قرآن، پیامبران همواره مخاطبان خود را به گفت و گو می‌خوانند و از آنان برای پایبندی به عقیده شرک و ربوبیت بت‌ها طلب برهان

و دلیل می‌کنند<sup>۴۵</sup> و همواره این مشرکان هستند که از گفت‌وگو می‌گریزند<sup>۴۶</sup> و به روش‌های غیر اخلاقی و خشونت‌بار متوسل می‌شوند و آنان را به دروغ‌گویی<sup>۴۷</sup> متهم می‌کنند و مجنون<sup>۴۸</sup>، ساحر<sup>۴۹</sup> و کاهن<sup>۵۰</sup> می‌خوانند و گاه به تبعید<sup>۵۱</sup> و قتل<sup>۵۲</sup> تهدید می‌کنند. اساساً مشکل اهل دوزخ از نظر قرآن این است که حاضر به گفت‌وگو با پیامبران و شنیدن و اندیشیدن در کلام ایشان نبودند.<sup>۵۳</sup>

۳- به گزارش قرآن، پیامبران به مخاطبان خود تصریح می‌کردند برای پذیرش دعوت خود مجاز به توسل به اکراه و اجبار نیستند.<sup>۵۴</sup> این اصل به تعبیر علامه طباطبایی یکی از اصول ثابت در دعوت انبیاء در همه شرایع الهی است.<sup>۵۵</sup> وقتی اکراه و اجبار اجازه ورود به عرصه دعوت پیدا نمی‌کند، تنها ابزاری که برجای می‌ماند کلام و گفت‌وگوست.

۴- جدیت قرآن در گفت‌وگو چنان است که حتی در شرایط جنگ با مشرکان عهدشکن، پیامبر فرمان می‌یابد اگر کسانی از این گروه خواستند درباره دعوتش و کلام وحی گفت‌وگو کنند، امنیت آنان را تأمین کند و سپس آنان را تا اردوگاهشان مشایعت نمایند.<sup>۵۶</sup>

۴۵. بقره، آیه ۱۱۱ و نمل، آیه ۶۴.

۴۶. هود، آیه ۹۱ و بقره، آیه ۸۸ و فصلت، آیه ۵.

۴۷. یونس، آیه ۳۸ و ص، آیه ۴.

۴۸. شعراء، آیه ۲۷ و صافات، آیه ۳۶.

۴۹. ص، آیه ۴.

۵۰. طور، آیه ۲۹.

۵۱. هود، آیه ۹۱ و ابراهیم، آیه ۱۳ و یس، آیه ۱۸.

۵۲. غافر، آیه ۲۶.

۵۳. ملک، آیات ۹-۱۰.

۵۴. هود، آیه ۲۸.

۵۵. محمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان* ۱۰ (بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲)، ۲۰۷.

۵۶. توبه، آیه ۶.



## ۱۲. قرآن و تفکر میان فرهنگی

پیش از این گفتیم گفت و گو در مفهوم جدید لزوماً وسیله‌ای برای نیل به حقیقت نیست، بلکه فی نفسه ارزشمند و شیوه‌ای برای تعاملات انسانی است. مثلاً در حوزه مباحث میان فرهنگی و بین‌الادیانی، گفت و گو نه تلاشی مشترک برای نیل به حقیقت یا تقرب به آن، بلکه صرفاً کوششی است برای شناخت بیشتر افکار، باورها، ویژگی‌های قومی و فرهنگی دیگران. گفت و گو به این معنا عمدتاً در حوزه‌های شرق‌شناسی و دین‌پژوهی کاربرد دارد. طبیعتاً این مفهوم از گفت و گو با دعوت به فلاح و رستگاری که هدف ادیان است نسبتی ندارد؛ زیرا رسالت پیامبران دعوت و هدایت بشر به سعادت ابدی بوده است نه پژوهش و شناخت ویژگی‌های فرهنگی و قومی ابنای بشر. در عین حال اگر از این حقیقت چنین نتیجه گرفته شود که گفت و گو به این معنا در پروژه ادیان جایی ندارد، به خطا رفته‌ایم. توضیح آنکه ره‌آورد ادیان به آموزه‌های ویژه آخرت و رابطه فرد با خدا محدود نمی‌شود، بلکه ادیان حامل پیام‌ها و آموزه‌هایی نیز هستند که زیست انسانی، اخلاقی و معنوی و به تعبیر قرآن حیات طیبه انسان در این جهان را تضمین می‌کند. از جمله این آموزه‌ها برابری انسان‌ها، نفی سلطه و برتری‌جویی، تعامل و دادوستد مبتنی بر عدالت و نیکی با دیگر اقوام بشری است. به رسمیت شناختن وجود «دیگری» قومی، دینی، فرهنگی، نفی سلطه و تأکید بر تعامل مبتنی بر عدالت و نیکی شرط لازم برای گفت و گو به منظور شناخت متقابل، دادوستد فکری و فرهنگی و فراهم آمدن امکان همزیستی مسالمت‌آمیز است. تعالیم قرآن با این مفهوم از گفت و گو نیز سازگاری دارد. از جمله در سوره ممتحنه خطاب به مسلمانان تأکید شده است: «خدا شما را از کسانی که با شما در کار دینتان جنگیده و از دیارتان بیرون برانده‌اند نهی نمی‌کند که به آنها نیکی کنید و با ایشان عدالت

بورزید. خداوند ستمگران را دوست ندارد».<sup>۵۷</sup> با توجه به زمان و سبب نزول و نیز سیاق آیات سوره ممتحنه، موضوع این آیه روابط با مشرکان است؛ به عبارت دیگر خداوند در این آیه به مسلمانان توصیه کرده است با «دیگران»، حتی مشرکانی که مایل به همزیستی مسالمت‌آمیز با شما هستند تعاملی مبتنی بر نیکی و عدالت داشته باشید. روشن است چنین تعاملی تنها در سایه به رسمیت شناختن اقوام و مذاهب دیگر و گفت‌وگو به منظور شناخت و تفاهم بیشتر امکان‌پذیر است.

در آیه‌ای دیگر چنین می‌خوانیم: «ای مردم، ما شما را از مردی و زنی (از جنس نر و ماده) آفریدیم و شما را اقوام و قبایل قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌گمان گرامی‌ترین شما نزد خداوند خویشتن‌دارترین شماست. به یقین خداوند بسیار دانا و آگاه است».<sup>۵۸</sup> این آیه بر سه اصل مهم تأکید و بلکه تصریح دارد:

۱. انسان‌ها در اصل انسانیت مشترک‌اند و هیچ فرد و گروه و قومی بر دیگری برتری ندارد.

۲. آفرینش انسان‌ها و زیست آنها به صورت اقوام و قبایل مختلف صرفاً برای شناخت و کسب آگاهی متقابل (تعارف) از تجارب زیسته یکدیگر و در نتیجه رشد و پیشرفت است.

۳. تفاوت‌های قومی و فرهنگی و نژادی نباید ملاک امتیاز و برتری در سطح روابط انسانی تلقی شود. ملاک کرامت و برتری، خویشتن‌داری از گناه و فساد است و البته این برتری و کرامت نه در سطح روابط میان انسان‌ها با یکدیگر، بلکه در سطح رابطه انسان با خداست. (اکرمکم عندالله)

۵۷. ممتحنه، آیه ۸.

۵۸. حجرات، آیه ۱۳.

گفت‌و‌گو در قرآن / آرمین ۸۳

طبیعتاً لازمه شناخت و تفاهم متقابل (تعارف) و استفاده از تجربه‌های زیسته که به موجب آیه مذکور فلسفه زندگی انسان‌ها در مجموعه‌های قومی و فرهنگی مختلف است، گفت‌و‌گوی اقوام و فرهنگ‌ها با یکدیگر است.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

- ابن عاشور، محمدطاهر. *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ه.ق.
- ابن فارس، احمد بن زکریا. *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق عبد السلام محمد هارون. بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ ه.ق/ ۱۹۷۹ م.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم. *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، ۲۰۰۳ م.
- ابوزید، نصر حامد. *نوسازی، تحریم و تأویل*. ترجمه محسن آرمین. تهران: نشر نی، ۱۳۹۵ ه.ش.
- ارسطو. *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ه.ش.
- پایا، علی. *گفتگو در جهان واقعی*. تهران: طرح نو، ۱۳۸۱ ه.ش.
- جامی، عبدالرحمن. *مثنوی هفت اورنگ*. تصحیح آقا مرتضی مصحح گیلانی. تهران: نشر مهتاب، ۱۳۷۵ ه.ش.
- حافظ. *دیوان حافظ*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ه.ق.
- خانیکی، هادی. «گفتگو؛ از مفهوم زبانی تا معنای جهانی»، *جامعه‌شناسی ایران* ۵، شماره ۱ (۱۳۸۳ ه.ش).
- خانیکی، هادی. *در جهان گفتگو: بررسی تحولات گفتمانی در پایان قرن بیستم*. تهران: هرمس، ۱۳۹۲ ه.ش.
- خلف‌الله، محمد احمد. *الفن القصصی فی القرآن الکریم*. عرض و تحلیل خلیل عبدالکریم. لندن، بیروت و قاهره: سینا للنشر و مؤسسة الانتشار العربی، ۱۹۹۹ م.
- سعدی، مصلح‌الدین. *گلستان و بوستان*. ترجمه ادوارد رهااتسک/ ج.ام.ویکنز. تهران: هرمس با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳ ه.ق.
- طباطبایی، محمدحسین. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ه.ق.

گفت و گو در قرآن / آرمین ۸۵

طبرسی، احمد بن علی. *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. تحقیق محمد باقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ه.ق.

طبری، محمد بن جریر. *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ ه.ق.

فضل الله، محمد حسین. *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ ه.ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. *بحار الأنوار*. تحقیق و تصحیح جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ه.ق.

مصلح، علی اصغر. *با دیگری: پژوهشی در تفکر میان فرهنگی و آیین گفتگو*. تهران: نشر علمی، ۱۳۹۷ ه.ش.

ملکیان، مصطفی. *راهی به راهی*. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۰ ه.ش.  
میر، مستنصر. «گفتگو در قرآن»، ترجمه ابوالفضل حری، *فصلنامه زیبا شناخت* ۹، شماره ۱ (۱۳۸۲ ه.ش): ۳۳۳-۳۱۸.

واعظی، احمد. *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ه.ش.

هوی کورنیز، دیوید، *حلقه انتقادی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸ ش.

## ب- منابع لاتین:

Bakhtin, M. M. *The dialogic Imagination: Four Essays*. Edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press, ۱۹۹۰.

Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal. New York: Continuum, ۱۹۹۴.

صص ٦١-٣٧

## کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های دین‌شناختی کانتی، ایوب و کین‌برگ

حامد خانی (فرهنگ مهروش)\*

DOI: 10.22096/RC.2023.2004127.1121

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۹]

### چکیده

از آستانه دهه ۱۹۶۰م/ ۱۳۴۰ش محققانی در آکادمی‌های غربی پیوند شیوه‌های عزاداری شیعیان با تحولات سیاسی و جمعیتی ایشان را بازکاوی‌دند و ضمن تحلیل مردم‌شناسانه آیین‌های سوگواری شیعیان در عاشورا، برای نخستین بار پیوند آیین‌های عاشورایی با روابط قدرت را در جامعه شیعی نظریه‌مند کردند. گرچه شیعیان معاصر هنوز در هیچ سرزمینی حاکمیت سیاسی نداشتند، اینان دریافتند که دیر یا زود از میان حلقه‌های عزاداری عاشورا قدرت سیاسی عظیمی برخواهد خاست. این دوره از مطالعات، که باید آن را نقطه آغاز در تاریخ اندیشه غربیان درباره آیین‌های عاشورایی شیعیان تلقی کرد، بازه‌ای حدوداً بیست‌ساله را دربرمی‌گیرد، با مطالعه آیین‌های عاشورا در کنار آیین‌های دینی مشابه در ادیان دیگر آغاز می‌شود و به درک ضرورت تمرکز بیشتر بر مطالعه جزئی‌نگرانه اجزاء خرد آیین و معنای نمادین هریک از آن اجزاء منتهی می‌گردد؛ امری که خود به تغییر رویکردها برای پیشبرد مطالعات می‌انجامد و پایان دوره مطالعاتی یادشده را رقم می‌زند. مطالعه کنونی کوششی برای بازشناسی نظریات مطرح‌شده در این دوره بیست‌ساله، سنجیدن نسبت آنها با همدیگر و بازشناسی خاستگاه نظری هرکدام است.

\* دانشیار، گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: mehrvash@hotmail.com

می‌خواهیم بدانیم نخستین بار غریبان از چه زمان به مطالعه آیین‌های عاشورایی شیعیان علاقه‌مندی نشان دادند. در این مطالعه کوشش می‌شود از این فرضیه دفاع گردد که نخستین مطالعات پژوهشگران غربی درباره‌ی عاشورا به علت هراس غریبان از شکل‌گیری یک قدرت مخرب بزرگ جهانی با نوعی شیعه‌هراسی همراه شد.

واژگان کلیدی: عاشورا؛ آیین پژوهی؛ الیاس کاتّی (کانه‌تی)؛ محمود مصطفی ایوب؛ هانس کپین‌برگ؛ انقلاب اسلامی ایران.

## ۱. مقدمه

گرچه از حدود اواخر سده ۱۹م / ۱۳۰۰ش کوشش برای تحلیل آیین‌های دینی در علوم اجتماعی مختلف دیده می‌شود و توجه به آیین‌های اکثریت مسلمانان را از همان دوران در تاریخ این دانش‌ها شاهدیم، نظریه‌پردازی در مقام تحلیل آیین‌های عاشورایی شیعیان سابقه‌ای کهن‌تر از دهه ۱۹۶۰م / ۱۳۴۰ش ندارد. پیش از این تاریخ حداکثر می‌توان در سفرنامه‌های غریبان اشاراتی کوتاه و استطرادی به این آیین‌ها یا حداکثر توصیفی از شیوه اجرای آنها یافت.<sup>۱</sup>

## الف) طرح مسئله

در هیچ‌یک از این گزارش‌ها نشانی از کوشش برای دسته‌بندی گونه‌ها یا تحلیل خاستگاه و کارکرد آیین‌های عاشورایی دیده نمی‌شود. نخستین بار در آستانه دهه ۱۳۴۰ش است که آیین‌های عاشورایی به مثابه برجسته‌ترین و مشهورترین آیین

۱. ژان باتیست تاورنیه، *سفرنامه*، ترجمه ابوتراب نوری و تصحیح و تجدید نظر کلی حمید ارباب شیرانی (اصفهان: کتابفروشی تایید، ۱۳۳۶)، ۴۱۲؛ ژوزف آرتور گوپینو، *سه سال در آسیا*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی (تهران: قطره، ۱۳۸۳)، ۳۳۰؛ کلارا کولیور راپس، *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان*، ترجمه اسدالله آزاد (تهران: انتشارات کتابدار، ۱۳۸۳)، ۱۷۲؛ زهرا کریمی و دیگران، «عزاداری روز عاشورا از منظر سفرنامه‌نویسان مستشرق»، *معارف حسینی*، ش ۱۳ (۱۳۹۸): ۸۸-۹۸.



کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۸۹

مذهب تشیع مرکز توجه نظریه‌پردازانی قرار می‌گیرد و خاصه در این مطالعات بر ظرفیت بالقوه این آیین‌ها برای تأثیر بر قدرت سیاسی در سطح جهانی تأکید می‌شود.

از آن سو، در سال ۱۳۵۷ش انقلاب اسلامی ایران که تجمعات نخستین آن با برگزاری آیین‌های عاشورایی شکل گرفت به پیروزی می‌رسد.<sup>۲</sup> این پیروزی از یک سو تأییدی بر بر فرضیه وجود پیوند میان آیین‌های عاشورایی و قدرت سیاسی، و از دیگر سو تأکیدی است بر ضرورت مطالعات جزئی‌نگرانه‌تر برای شناخت این آیین‌ها و معنای سیاسی و اجتماعی آنها.

اینگونه، از اوایل دهه ۱۹۸۰م/ ۱۳۶۰ش رویکردها به مطالعه آیین‌های عاشورایی شیعیان تغییر می‌کند و تحلیل‌های دین‌شناسانه - که از نگاهی فلسفی برای شناخت جوهره و ماهیت واحد همه ادیان صورت می‌گیرد - جای خود را به تحلیل‌های جزئی‌نگرانه‌تر تاریخی، سیاسی، مردم‌شناختی، و جمعیت‌شناسانه می‌دهد که در آنها بنا است رابطه نهاد دین با دیگر نهادها و سازمان‌ها و پدیده‌های اجتماعی کاویده شود. بر این پایه، می‌توان دوره بیست‌ساله منتهی به انقلاب اسلامی ایران یعنی بازه زمانی ۱۳۴۰-۱۳۶۰ش/ ۱۹۶۰-۱۹۸۰م را دوره‌ای به‌خصوص در تحلیل آیین‌های عاشورا تلقی کرد؛ دوره‌ای که در آن قرار است غربیان برای نخستین بار از آیین‌های عاشورا تحلیل‌های دین‌شناختی باز نمایند.

موضوع مطالعه پیش‌رو بازخوانی نظریه‌پردازی‌ها درباره

۲. برای نقش تجمعات عاشورایی در پیروزی انقلاب، بنگرید به: محمدجواد هراتی و دیگران، «عاشورا و تحولات اجتماعی ایران: عصر انقلاب اسلامی»، پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ش ۲ (۱۳۹۱): ۱۹۹-۲۲۰؛ مقایسه کنید با دیدگاه خاگای رام که برخلاف این دیدگاه معتقد است با آغاز نهضت اسلامی آیین‌های عاشورایی شکل سیاسی به خود گرفتند: «حגי رם، «המופת של כרבלא: מיתוס מכונן וגיוס המונים במהפכה האיסלאמית של איראן»، זמנים: רבעון להיסטוריה، לא ۲۴ (۱۹۹۸)، ۵۳.

آیین‌های عاشورایی شیعیان در همین دوره است. باید به خاطر داشت که نظریه‌پردازی‌های غربیان در زمینه مطالعاتی گسترده‌تری که از حدود سال ۱۳۷۹ش در ایران با نام «عاشوراپژوهی» شناخته می‌شود<sup>۳</sup> و همه‌جور مباحث کلامی، اخلاقی، تاریخی، هنری، رسانه‌ای، فقهی و سیاسی مرتبط با شهادت امام حسین<sup>ع</sup> را دربرمی‌گیرد سابقه‌ای کهن‌تر دارد<sup>۴</sup> و البته از حیطة بحث کنونی خارج است. برای نمونه، در این مطالعه بنا نیست سخنی درباره تحلیل‌های غربیان از شیوه‌های تعزیه‌خوانی و هنرهای نمایشی مرتبط با سراسر ماه محرم بگوییم<sup>۵</sup> یا توصیف ایشان از شخصیت امام حسین<sup>ع</sup> و هر چیزی از این دست را مرور کنیم. صرفاً مطالعه ما بر بازشناسی و بازخوانی و تحلیل آثاری متمرکز می‌شود که آیین‌های عزاداری شیعیان در روز عاشورا را تحلیل کرده‌اند.

تحلیل دین‌شناختی آیین‌های عاشورایی در دوره یادشده را می‌توان تنها در سه مطالعه برجسته سراغ گرفت؛ مطالعه الیاس کایتی، محمود ایوب و هانس کیپن‌پرگ. در مطالعه پیش‌رو بنا داریم با مرور این آثار بدانیم این مطالعات: اولاً، برپایه چه ضرورت‌های نظری و عملی شکل گرفتند؛ ثانیاً، بر کدام ابعاد آیین‌های عاشورا متمرکز بودند؛ و ثالثاً، طرح چه

۳. برای کهن‌ترین اشاره به آن، بنگرید به: محمد نوری، «منابع اولیه تاریخی درباره امام حسین<sup>ع</sup> و عاشورا»، کتاب‌های اسلامی، ش ۳ (۱۳۷۹): ۲۸، ۳۴؛ همچنین برای نمونه از آثار با این رویکرد، بنگرید به: محمد صحتی سردرودی، *عاشوراپژوهی با رویکردی به تحریف‌شناسی تاریخ امام حسین<sup>ع</sup>* (قم: خادم الرضا<sup>ع</sup>، ۱۳۸۵)؛ محمد حسین‌زاده یزدی، *عاشوراپژوهی* (قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۹).

۴. برای مرور پیشینه چنین مطالعاتی در غرب، بنگرید به: عبدالحسین حاجی‌ابوالحسنی و محمد نوری، «نگاهی به عاشوراپژوهی در غرب»، کتاب ماه کلیات، ش ۶۴ (۱۳۸۲)؛ محمد نوری، «منابع اولیه تاریخی درباره امام حسین<sup>ع</sup> و عاشورا».

۵. برای نمونه از آثار با این رویکرد در دوره بحث، بنگرید به: پیتر چلکووسکی و دیگران، *تعزیه: هنر بومی پیش‌رو ایران*، ترجمه داوود حاتمی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷).

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۹۱

پرسش‌ها و گشودگی چه افق‌های مطالعاتی را در پی داشتند. برای پاسخ به این پرسش‌ها محتوای آثار مرتبط با آیین‌های عاشورایی در این دوره را مرور خواهیم نمود. همراه این مرور با تحلیل انتقادی آرای بازنموده در این آثار و سنجش پیوند آنها با وضعیت اجتماعی زندگی شیعیان در جوامع مختلف – نسبت میان آرا با همدیگر و با زمانه ظهورشان خواهیم سنجید.

### **(ب) ملاحظات روش‌شناختی**

در دوران معاصر مطالعاتی که با هدف تحلیل آیین‌های عاشورایی شیعیان از منظر تاریخ، پدیدارشناسی دین، مردم‌شناسی، و علوم رسانه‌ای صورت می‌گیرند گسترش بی‌سابقه‌ای یافته‌اند. به نظر می‌رسد توسعه این مطالعات ارتباطات معناداری با توسعه قدرت سیاسی و نفوذ فرهنگی شیعیان در سطح جهانی داشته باشد. بر این پایه، از منظر تاریخ فرهنگی<sup>۶</sup> مطالعه‌ای درازدامنه لازم است که در آن تاریخ‌نگاره‌های<sup>۷</sup> غربیان از آیین‌های عاشورایی، تحول گفتمان‌های علمی ایشان در مطالعه آیین‌ها، و عوامل مؤثر بر این تحولات بازشناخته شوند.

با چنین مطالعه‌ای می‌توان دریافت قدرت‌یابی تدریجی شیعیان در سطح جهانی در دوران معاصر چه تأثیر احتمالی بر گفتمان‌های علمی عاشوراپژوهی غربی نهاده، و پویایی پیچیده دیالکتیک دانش و قدرت چگونه آیین‌های عاشورایی شیعیان را سوژه مطالعه کرده است. نیز می‌توان دریافت پایه‌پای توسعه و تحول روابط قدرت احیاناً چه اشکال مختلفی از گفتمان‌های علمی در مطالعه آیین‌های عاشورایی شیعیان پدید آمده‌اند و پایه‌پای شکل‌گیری هریک از این گفتمان‌های

---

۶. Culture History.

۷. History of Ideas.

احتمالی چه اپیستمه‌ای شکل گرفته، یا به بیان دیگر، در هر دوره گفتمانی چه صورت‌بندی به‌خصوصی از دانایی، چه ارتباط ویژه‌ای میان مفاهیم و اصطلاحات مختلف علمی، و چه روابطی میان آیین‌های عاشورایی شیعیان و مفاهیم علمی مرتبط با هر گفتمان حاصل شده است.<sup>۸</sup> چنین مطالعاتی مآلاً سبب خواهد شد بدانیم آیا جامعه غربی، چنانکه میشل فوکو باور دارد، توانسته است در مقام تعامل با توسعه کنش‌های سیاسی و اجتماعی شیعیان زیست‌قدرت<sup>۹</sup> - یعنی نوع جدید قدرت خود را<sup>۱۰</sup> - را افزایش دهد و به جای کوشش برای سرکوبگری، به توسعه هم‌زیستی‌ها میل کند یا نه.

پیش از یک چنین مطالعه تبارشناسانه‌ای برای شناخت تأثیر عوامل غیرگفتمانی بر تغییر گفتمان‌ها لازم است با رویکردی دیرینه‌شناسانه<sup>۱۱</sup> صرفاً بر شناسایی گفتمان‌ها متمرکز شویم. مطالعه کنونی گامی آغازین در همین مسیر است.<sup>۱۲</sup> به بیان دیگر، در این مطالعه بناست بر شناخت سرآغاز تحلیل‌های غربیان درباره آیین‌های عاشورایی شیعیان تمرکز کنیم یا به قول فوکو در کتاب *تاریخ جنون*، «درجه صفر» تحول گفتمان‌ها و انگاره‌های بنیادین هریک را بازشناسیم؛ یعنی زمانی که هنوز درک‌ها از پدیده آیین‌های عاشورایی شیعیان صورت‌بندی

---

۸. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, ۱۹۷۰), xxii.

۹. bio-power.

۱۰. برای این تعبیر، بنگرید به: میشل فوکو، *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۰)، ۱۶۱.

۱۱. Archaeologic.

۱۲. برای مراحل ده‌گانه قابل‌تصور در حرکت به سوی چنین هدفی، بنگرید به: حسین کچویان و قاسم زائری، «ده گام روش‌شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ با اتکاء به آراء میشل فوکو»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۷ (پاییز ۱۳۸۸)، ۱۹-۲۷.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۹۳

نهایی خود را پیدا نکرده است<sup>۱۳</sup> و توسعه تأمل‌ها درباره آن تابعی از اهداف و تکنیک‌های حکومت‌ها و جوامع و قدرت‌های سیاسی نیست<sup>۱۴</sup> یا حتی می‌توان گفت هنوز بحث در آن‌باره «ابژه قدرت و سوژه دانش» نشده است.<sup>۱۵</sup>

به هر حال، واقعیت این است که اختصاص یافتن مطالعه کنونی به شناخت تنها یک مقطع بخصوص از مقاطع مختلف تحول گفتمان سبب می‌شود نتوانیم آشکارا پیوند میان دانش و قدرت را حتی در همین مقطع بخصوص هم باز نماییم. توضیح زمینه بحث در حوزه دانش‌های مختلف اقتضا می‌کند فعلاً به طور موقت ارتباط دانش با جهان اجتماعی را نادیده بگیریم. سبب آن است که می‌توان تحول گفتمان‌های علمی را به تناسب تحول گفتمان‌های سیاسی باز نمود؛ اما وقتی مطالعه تنها به یک دوره گفتمانی محدود شود، باز نمودن این تناسب‌ها دشوار و منوط به تکمیل مطالعات مشابه در ادوار دیگر است.

بر این پایه، در مطالعه کنونی قصد نداریم به بازکاوی الگوهای در حال تغییر قدرت و تأثیر آنها بر تحول گفتمان‌های علمی عاشورا پژوهی غربیان بپردازیم. نیز بنا نداریم به این پرسش پاسخ دهیم که تغییر الگوهای قدرت در سطح جهانی چه ارتباطی با شکل‌گیری معیارها و قوانین ارزیابی ادعاهای علمی یا تحول این معیارها در ادوار مختلف تاریخ معاصر داشته‌اند. تنها می‌خواهیم

۱۳. میشل فوکو، *تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی (تهران: هرمس، ۱۳۸۸)، ۱.

۱۴. Michel Foucault, "Space Knowledge and Power" (Interview by Paul Rabinow in Skyline, March ۱۹۸۲), *Essential Works of Foucault*, ed. Paul Rabinow (Oxford: Oxford University Press, ۱۹۹۴), ۳۴۹.

۱۵. برای این تعبیر، بنگرید به: حسین بشیریه، مقدمه بر میشل فوکو: *فرا سوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹)، ۱۶.

همچون گامی نخستین از یک مطالعه درازدامنه برای دستیابی به این اهداف، بر مرور و تحلیل آرای متمرکز شویم که پدیدآورنده نخستین گفتمان علمی در بحث از آیین‌های عاشورایی بوده‌اند؛ آرای که غربیان به مدد آنها برای نخستین بار توانسته‌اند هویت شیعیان را در نسبت با خویش تعریف کنند.

### ۲. الیاس کانتی و تحلیل رفتارهای آیینی

نخستین کسی که رفتارهای شیعیان در مراسم عاشورا را تحلیل می‌کند الیاس کانتی رمان‌نویس مشهور بلغاری و برنده جایزه نوبل ادبی (درگذشته ۱۹۹۴م/ ۱۳۷۳ش) است.<sup>۱۶</sup> کانتی مطالعه‌ای شبه‌علمی دارد با عنوان *توده و قدرت* که در آن می‌خواهد با پیشبرد بحث بر پایه تحلیل ذهنیت‌های خود - و نه عینیات مسلم و مفروغ‌عنه علمی و آزمون علمی فرضیات - بحث کند مردم چرا اجتماع می‌کنند، اجتماعات بشری چند گونه‌اند، چگونه از این اجتماعات قدرت سیاسی حاصل می‌شود، و دیگر پیامدهای هرگونه اجتماعی چیست. نخستین بار این اثر در سال ۱۹۶۰م/ ۱۳۳۹ش به زبان آلمانی، و سپس ترجمه انگلیسی آن در سال ۱۹۸۴م/ ۱۳۶۳ش منتشر شد. مؤلف در این اثر به هیچ مطالعه علمی ارجاع نمی‌دهد و حتی گفته‌اند برخی تحلیل‌های او از نگاه عقل سلیم خنده‌دار است.<sup>۱۷</sup> با این حال، با گسترش خشونت‌ها در جهان معاصر، خاصه پس از واقعه یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱م توجهات به تحلیل‌های وی فزونی گرفت.<sup>۱۸</sup>

۱۶. برای مروری بر آثار و افکار وی، بنگرید به: تورج رهنما، «بررسی آثار یک نویسنده بزرگ: الیاس کانه‌تی»، *چیستا*، ش ۱۶۴ (دی و بهمن ۱۳۷۸)، ۴۴۷-۴۵۰.

۱۷. Joseph Roucek, book review: *Crowds and Power*, *American Sociological Review* ۳۱, no. ۳ (June ۱۹۶۶), ۴۲۰.

۱۸. Lesley Brill, "Terrorism, *Crowds and Power*, and the Dogs of War", *Anthropological Quarterly* ۷۶, no. ۱ (winter ۲۰۰۳), ۸۸, ۹۲.

### الف) گرایش انسان‌ها به توده‌شدگی

فهم درست آرای کانتی درباره آیین‌های عاشورایی مستلزم مرور مبانی او در تحلیل رفتارهای آیینی است. وی در تحلیل آیین‌های دینی بیش از هر چیز به این معنا توجه دارد که گزاردن این آیین‌ها شیوه‌ای برای توده‌شدن است. اگر مردم در اجتماعات دینی گرد می‌آیند بدان سبب است که می‌خواهند با دیگران توده تشکیل دهند. این میل به توده‌شدگی از نگاه او امری عجیب با طبیعت انسان است: مردم در نتیجه اضطراب وجودی‌شان همواره از اینکه کسی به آنها نزدیک شود می‌هراسند و حتی اگر خانه می‌سازند و لباس می‌پوشند برای این است که میان خود با محیط اطراف‌شان فاصله‌ای بیندازند.<sup>۱۹</sup>

عرف همه جوامع چنین است که اگر مثلاً در میانه راهی، بدن کسی ناخواسته با دیگری تماس یابد یا اگر به هر دلیل فردی اعضاء بدن دیگری را بی‌اجازه لمس کند باید به سرعت عذر خواهد؛ اگر نه باید آماده پیامدهای رفتارش باشد: این به علت همین ترس عمومی از لمس‌شدن است. با این حال، همین مردم تنها در یک حال می‌توانند از ترس لمس‌شدگی رها شوند: وقتی آن‌قدر جمعیت اطرافشان باشد که در کنار فشردگی بدن‌ها، روان‌ها نیز متراکم شوند و احساس هویت واحدی بیابند و اینگونه احساس ترس از لمس‌شدگی زوده شود.<sup>۲۰</sup>

به بیان دیگر، انسان‌ها برای فرار از لمس‌شدگی باید به لمس‌شدگی پناه ببرند و ترس خود را وارونه کنند. این علت اصلی اشتیاق مردمان به حضور در جمعیت است.<sup>۲۱</sup> چیزی که سبب می‌شود افراد بتوانند با همدیگر یک توده را تشکیل

۱۹. Elias Canetti, *Crowds and Power*, translated by Carol Stewart (New York: Continuum, ۱۹۶۲), ۱۵.

۲۰. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۵.

۲۱. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۵-۱۶.

دهند فراموش کردن مراتب اجتماعی و یکی شدن است.<sup>۲۲</sup> اشخاص وقتی از توده خارج شوند و به زندگی عادی برگردند البته باز احساس نابرابری خواهند کرد؛ اما فعلاً در میان جمعیت آرامشی موقتی دارند.<sup>۲۳</sup> این آرامش با تخلیه عاطفی همراه است: اشخاص در اجتماعات توده‌وار از نظر روانی تخلیه می‌شوند و این سبب می‌شود بتوانند با همدیگر احساس آرامش کنند.<sup>۲۴</sup>

این تخلیه عاطفی سبب می‌شود اشخاص در توده‌ها ویرانگر شوند، زیرا با هم یکی می‌شوند و اینگونه، از محدودیت‌های شخصی خود رها می‌گردند. حال که با جمع یکی شده‌اند احساس قدرت می‌کنند و هرگونه محدودیتی را برای خود غیر قابل تحمل می‌انگارند. آنها تمایل به فریاد و تخریب دارند.<sup>۲۵</sup>

کانتی ویژگی‌هایی چهارگانه برای توده‌ها برمی‌شمارد: ۱. توده‌ها همواره تمایل به رشد اکثری دارند؛ ۲. در میان اعضای توده‌ها برابری هست و افراد به توده‌ها می‌پیوندند تا برابری را تجربه کنند؛ ۳. توده‌ها همیشه می‌خواهند به اوج تراکم برسند و البته در زمان فروپاشی توده تراکمش بیشینه است؛ ۴. توده‌ها همیشه به هدف و آرمان و جهت نیاز دارند. کانتی می‌گوید با کم و زیاد شدن این چهار صفت یا تغییر نوع آن توده‌ها تغییر می‌کنند. گرایش‌های دیگری نیز در میان توده‌ها هست که ماهیتی پیش‌بینی‌ناپذیر دارد و سبب می‌شود گونه‌های جدیدی از جمعیت شکل بگیرند.<sup>۲۶</sup>

### **(ب) توده‌های باز و بسته**

کانتی توده‌های جمعیتی را دو دسته می‌داند: آنهایی که

<sup>۲۲</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۷.

<sup>۲۳</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۸.

<sup>۲۴</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۸.

<sup>۲۵</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۸-۱۹.

<sup>۲۶</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۹-۳۰.



نسبت به پذیرش افراد جدید باز هستند و آنها که دیگری را در جمع خود راه نمی‌دهند و بسته‌اند. جمعیت‌های باز، مثلاً آدم‌هایی که برای شادی بعد از پیروزی تیم‌شان به خیابان آمده‌اند، به همان سرعت که شکل گرفتند متلاشی می‌شوند، زیرا انگیزه اجتماع در آنها همیشگی نیست. جمعیت‌های بسته برعکس برای ماندگاری و همیشگی بودن‌شان کوشش می‌نمایند؛ زیرا بنا ندارند همه را جذب خود کنند. آنها مثل جمعیت‌های باز نیستند که اگر کسی رفت، کسی دیگر بیاید و اگر هم نیامد و جمعیت متلاشی شد غمی نباشد؛ آنها باید با همین جمعیت محدود و ثابتی که دارند به بقا و استمرار همیشگی خود ادامه دهند.<sup>۲۷</sup> بزرگان این اجتماعات بسته چون می‌خواهند افراد را برای همیشه با هم نگاه دارند آنها را از احساس تعلق به هر چیزی خارج از جمعیتشان رها، و برای همیشه با هم برابر می‌کنند و توده‌های «کریستال‌شده» یعنی متشکل از اجزای به هم چسبیده می‌سازند.<sup>۲۸</sup>

در جمعیت‌های باز آدم‌های بسیاری هستند که اساساً به هدف جمعیت اعتقادی ندارند و تنها برای اینکه با گروه باشند پیوسته‌اند. جمعیت‌های باز به همین دلیل اهمیتی ندارند و معمولاً خطری متوجه قدرت‌های اجتماعی نمی‌کنند. برعکس، در جمعیت‌های بسته چیزی که موجب گردهم‌آیی می‌شود یک هدف مهم است؛ نه بودن با گروه. مثلاً، اگر به کسی که به یک مراسم کلیسایی آمده است گفته شود نظرش درباره شمار جمعیت چیست خواهد گفت برای او موعظه مهم است؛ نه شمار حاضران.<sup>۲۹</sup> برجسته‌ترین مثال برای جمعیت‌های بسته گروه‌های دینی هستند. ادیان مختلف انسان‌ها را برای یک هدف گرد می‌آورند و توده‌های بسته می‌سازند. مثلاً

<sup>۲۷</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۶-۱۷.

<sup>۲۸</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۸.

<sup>۲۹</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱ .

مسلمانان در چهار توده گرد می‌آیند: نمازهای جمعه و جماعات، جهاد با کفار، آیین حج، و توده قبرستان و حشر-قیامت.<sup>۳۰</sup> این توده‌ها همگی قرار است میان مؤمنان با غیرمؤمنان مرز بکشند. حتی توده رزمندگان مسلمان در میدان جنگ هم چنین وضعی دارند. هنگامی نیز که بزرگ‌ترین اجتماع بشری در قیامت شکل گرفت، مسلمانان و کافران برای همیشه از هم جدا می‌شوند.<sup>۳۱</sup>

از نگاه کانتی این اجتماعات دینی می‌توانند بسیار خطر بیافرینند؛ چون پیروان هر دینی حاضرند برای تأمین آرامش گروه بسته خودشان همه جهان را در آشوب کشند.<sup>۳۲</sup> کانتی می‌افزاید خاصه اکنون که ارتباطات جهانی گسترده شده است باید نگران فعالیت این جمعیت‌ها بود، زیرا می‌توانند از جای‌جای جهان در سطحی گسترده عضوگیری کنند و جمعیت بسته خود را بسیار توسعه دهند.<sup>۳۳</sup> به زعم وی آشوب‌های بزرگ جهانی از قبیل جنگ‌های صلیبی و امثال آنها همه نتیجه همین فرایندها است.<sup>۳۴</sup>

کانتی می‌گوید از ویژگی‌های زندگی در جمعیت‌های بسته این است که به اشخاص دائم القا می‌شود یک عده از دشمنان جماعتشان، دارند به آزارشان - هرچند به شیوه‌هایی نامحسوس و البته برنامه‌ریزی شده - می‌کوشند.<sup>۳۵</sup> سبب آن است که بزرگان این توده‌ها که معتاد به قدرت‌اند از لمس‌شدگی وحشت دارند، قدرتشان را در این لمس‌ناشدگی می‌جویند، و برای اینکه لمس‌ناشده بمانند باید میان توده و

---

۳۰. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۴۱.

۳۱. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۴۲.

۳۲. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۱.

۳۳. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۱.

۳۴. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۱-۲۲.

۳۵. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۳.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۹۹

دیگران فاصله بیندازند.<sup>۳۶</sup>

توده در ذات خود همیشه مایل به رشد است. وقتی جمعیت افرادی که برای خود هدفی مقدس قائل‌اند بخواهد رشد کند، هیچ مقاومتی را برنمی‌تابد. مقاومت‌های بیرونی مثل سرکوب‌های پلیسی حداکثر همان قدر می‌تواند این جمعیت‌ها را محدود کند که حرکت دست ما انبوه پشه‌های متراکم را: دوباره بازمی‌گردند و مجتمع می‌شوند! اتفاقاً این سرکوب‌ها گاه به حال توده مفیدند. مهم‌ترین چیزی که می‌تواند یک توده را سرکوب کند آن است که احساس کنند هدف جمعیت اکنون دیگر تحقق یافته است. هر وقت این جمعیت‌ها به اهداف خود نزدیک شوند پیروان ضعیف‌الاعتقاد از گردش‌شان دور می‌شوند و دیگران هم از مواضع خود عقب‌نشینی می‌کنند.<sup>۳۷</sup>

### پ) انواع توده‌های بسته

کانتی سپس انواع مختلف جمعیت را بر اساس تمایزهایشان در اوصاف یادشده دسته‌بندی می‌کند. خاصه میان پنج نوع جمعیت فرق می‌گذارد:<sup>۳۸</sup> جمعیت طعمه‌دار که با هم چیزی را سر می‌سازد، سرسبز و وسیع، همدیگر را تشدید می‌کنند و از هیچ بی‌رحمی فروگذار ندارند؛<sup>۳۹</sup> جمعیت فرار که با همدیگر از یک خطر می‌گریزند و بر ترس و اضطراب همدیگر می‌افزایند،<sup>۴۰</sup> جمعیت اعتصاب که با همدیگر تصمیم به نافرمانی می‌گیرند، قوانین کمی وضع می‌کنند و تا زمانی که همه قوانین را مراعات کنند دوام می‌آورند و اگر افرادی – هرچند اندک – ادامه ندادند یک‌باره جمعیت متلاشی

۳۶. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۲۷.

۳۷. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۲.

۳۸. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۸.

۳۹. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۹-۵۲.

۴۰. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۵۳-۵۵.

می‌شود؛<sup>۴۱</sup> جمعیت معکوس که افرادی که قبلاً جزو طبقات پایین جامعه بوده‌اند اکنون فرصت می‌کنند بر طبقاتی که قبل از این بالادست ایشان بودند قدرت یابند و انتقام خود را به شنیع‌ترین شکلی بگیرند<sup>۴۲</sup> و جمعیت ضیافت، که در آن ثروتی نامحدود برای بهره‌برداری در مدتی محدود فرادست آمده است و افراد بدون رقابت و ترس از حضور دیگران و با استقبال از حضور گروه‌های تازه به‌آسودگی از آنچه در ضیافت برایشان مهیا شده است بهره می‌گیرند: آنها در این جشن‌ها گذشتگان خود را یاد می‌کنند و از اهداگران اسطوره می‌سازند.<sup>۴۳</sup>

کانتی در ادامه شکل‌های پیچیده‌تر از جمعیت را نیز یادآور می‌شود؛ شکل‌هایی که او به آنها نام «توده مضاعف»<sup>۴۴</sup> می‌دهد: اصولاً یک توده زمانی می‌تواند به بقا ادامه دهد که توده دیگری نیز در تعامل یا تقابل با آن وجود داشته باشد و با عمل‌کرد خود همچون یک رقیب یا دشمن جدی، مانع فروپاشی توده و فراموشی هدف آن گردد.<sup>۴۵</sup> اینگونه، گاه مثلاً در آیین‌های مذهبی توده‌هایی مثل مردان و زنان هرکدام جمعیتی جداگانه می‌سازند و در تعامل با هم آیین را پیش می‌برند<sup>۴۶</sup> یا مثلاً در یک جنگ دو گروه در تقابل با هم جای می‌گیرند و در مقام رویارویی با هم و کشتار یکدیگر شور و هیجان خود را تشدید و بقای گروه را تضمین می‌کنند.<sup>۴۷</sup>

یک نوع دیگر از توده‌ها که پیش از این هم یاد کردیم، توده‌های کریستال شده‌اند: توده‌ای با جمعیت محدود که برای

---

۴۱. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ...

۴۲. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۵۸-۶۲.

۴۳. Baiting, flight, prohibition, reversal and feast crowd.

۴۴. Double crowd.

۴۵. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۶۳.

۴۶. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۶۳-۶۷.

۴۷. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۶۷-۷۳.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۰۱

توده‌ای بزرگ‌تر کار می‌کنند؛ مثل روحانیان یک دین یا سربازان یک سرزمین.<sup>۴۸</sup> این‌ها با لباس یا نمادهایی از بقیه مجزا می‌شوند، حلقه بسته‌ای دارند و کسی را درون راه نمی‌دهند، از همدیگر حمایت می‌کنند، و در دوره‌های طولانی تاریخی ماندگاری دارند.<sup>۴۹</sup> کانتی در ادامه<sup>۵۰</sup> نمادهای مختلفی را بررسی می‌کند که توده‌هایی غیرانسانی‌اند: باد، آتش، دریا، باران، تاج... او می‌کوشد با بررسی ویژگی‌های این اجتماعات به این پرسش پاسخ دهد که چه ویژگی در این توده‌ها سبب می‌شود که هر یک نماد یک جمعیت انسانی گردند.

### ۳. آیین‌های عاشورا به مثابه توده سوگواری

اکنون با این مقدمات، کانتی به بحث درباره آیین‌های دینی همچون شیوه‌ای برای توده‌سازی مردمان می‌پردازد و در سخن از برخی انواع توده‌های آیینی، آیین‌های عاشورایی را نیز مثال می‌آورد.

#### الف) آیین به مثابه هدف موقت برای توده بسته

کانتی معتقد است جمعیت‌های بسته برای اینکه بتوانند به هدف مقدس خود برسند بسیار تمایل دارند نیروهایی را که با هدف جمعی فاصله دارند بیرون بریزند و از آن سو، همواره نیروهایی از بیرون جذب کنند. جذب نیروهای بیرونی جز با پذیرش مخاطره ورود منافقان ممکن نیست. وقتی می‌گوییم «جمعیت‌های بسته احساس می‌کنند که دشمن دارند» منظور این است که آنها از درون و برون احساس تهدید می‌کنند.<sup>۵۱</sup> این سبب می‌شود یک‌سره برای تقویت حصارها پیرامون خود و کوشش برای کشف خیانت‌ها درون جمعشان بکوشند.<sup>۵۲</sup> هر

---

۴۸. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۷۳.

۴۹. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۷۳-۷۵.

۵۰. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۷۵ ff.

۵۱. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۳-۲۴.

۵۲. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۴.

فردی در این جمعیت‌های بسته یک «خائن درون» دارد که مایل است از محدودیت‌های جمعی بگریزد و منافع فردی‌اش را بجوید. تا وقتی در خفا دارد به خیانت خود ادامه می‌دهد کسی کارش ندارد؛ اما اگر کسی این امیال را آشکار کند به‌سان دشمن شناخته می‌شود.<sup>۵۳</sup>

از نگاه کانتی این تنها بخشی از واقعیت است و هنوز مسئله مهم دیگری هم هست: کسانی که از بیرون می‌آیند فقط حمایت‌گر جمعیت نیستند؛ آنها به دلایلی عامل حفظ جمعیت داخل حصار نیز می‌شوند.<sup>۵۴</sup> جمعیت بسته‌ای که خود را در حصار بیاید و سپس می‌کند با انواع تهدیدهای بیرونی محاصره شده، همچون گروهی گرسنه و روزه‌دار است؛ یعنی اهالی آن عامدانه به دور ماندن از منافع خود رضا داده‌اند. جذب نیروهای بیرونی سبب می‌شود چنین وضعیتی استمرار یابد.<sup>۵۵</sup> اکنون کانتی برپایه همین دیدگاه به تحلیل شیوه عضوگیری ادیان بزرگ می‌پردازد: ادیان بزرگ راه‌های متفاوتی برای این پیدا کرده‌اند که مردم را در این روزه‌داری و حصر نگاه دارند.<sup>۵۶</sup> وی به فرایند حفظ مردم داخل یک جمعیت بسته - که به نظر او کاری است که ادیان کرده‌اند - «فرایند اهلی‌شدن» می‌گوید.<sup>۵۷</sup>

کانتی می‌گوید ادیان باید از این دو کار یکی را بکنند: یا با ادیان دیگر تهاجمی و انتقادی برخورد نمایند، یا با ادیان دیگر به توافقی پنهان برسند و هرکدام صرفاً بکوشد با اتخاذ رویکردهای محافظه‌کارانه و دوری از هرگونه نقد، مریدان قبلی خود را در حصار نگاه دارد. اگر اولیای یک دین بخواهند

---

۵۳. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۳.

۵۴. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۳.

۵۵. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۴.

۵۶. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۴.

۵۷. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۴.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۰۳

با دیگر ادیان برخورد خصمانه و تهاجمی داشته باشند البته به جذب نیروهایی موفق می‌شوند؛ اما احتمالاً در اثر همین منازعات دینی و مناقشاتی که پیروان دین دیگر مطرح می‌کنند ایشان هم برخی نیروهای خود را از دست می‌دهند. به همین سبب در ادیان بزرگ همواره الحاد توده‌وار و پیش‌بینی‌ناپذیر مردم روی داده است. همین تجربه سبب می‌شود اولیای این ادیان همیشه حفظ مریدان را نسبت به جذب پیروان تازه در اولویت قرار دهند.<sup>۵۸</sup>

علاوه بر این، مدیران ادیان بزرگ می‌دانند که فربهی خطر است و با خود شکل‌گیری فرقه‌های جدید و انشعابات را همراه می‌آورد. وقتی جنبش‌های متدینانه برای جذب نیرو کاهش پذیرفت و اهداف نیز حاصل شد، جمعیت پیروان دین دچار فروپاشی می‌گردد. پس حال که جذب نیرو از زمین رقبا مخاطره دارد، ادیان بزرگ برای ماندگاری خود باید هدفی آن‌چنان بزرگ برای توده خودشان تعریف کنند که تحقق آن تا پایان جهان ممکن نباشد؛ مثلاً هدفی آخرزمانی یا هدفی در آخرت.<sup>۵۹</sup>

حال که جمعیت محدود شده است و امکان جذب نیروی

در جمعیت‌های دینی را با

تکرار آیین‌ها و مناسک افزود<sup>۶۰</sup>: مؤمنان در زمان‌های متعددی گرد می‌آیند، با اجرای نمایش‌هایی – که همیشه یک‌سان هستند – احساس وحدت می‌کنند، و حالت ملایم و مطبوعی در ایشان پدید می‌آید. وقتی افراد با تجویز میزان مناسبی از

---

۵۸. See: Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۴.

۵۹. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۴.

نیز، برای نقد این رویکرد تقلیل‌گرایانه به اهداف دین، بنگرید به: Johanin P. Arnanson, and David Roberts, *Elias Canetti's Counter-Image of Society: Crowds, Power, Transformation* (Woodbridge: Camden House, ۲۰۰۴), ۵۹-۶۰.

۶۰. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۵.

تکرار به آن عادت کردند، هرگز دیگر بدون آن آیین‌ها نمی‌توانند به زندگی ادامه دهند و این رفتارها برایشان مثل آداب و غذا امری لازمه حیات می‌شود. اینگونه، بقای فرقه تضمینی است و هیچ مخالفت دولتی با فرقه و هیچ سرکوب دشمنانه‌ای دیگر بی‌جواب نخواهد ماند.<sup>۶۱</sup>

هرگاه سرکوب ناگهانی روی دهد، اعضاء فرقه صرفاً پاسخ نخواهد گفت؛ بلکه درون خود نیز تغییراتی پدید خواهد آورد. از جمله، فرقه متحمل فرایند نهادزدایی<sup>۶۲</sup> از خود خواهد شد. اعضاء فرقه در اثر این جدامانگی از جامعه بدون آن‌که خودشان متوجه باشند از عواطف فورانی و باورهای تندروانه سرشار می‌شوند. خودشان فکر می‌کنند که صرفاً دارند همان باورهای قبلی خود را حفظ می‌کنند؛ اما به تدریج به آدم‌های کاملاً متفاوتی مُبَدَّل می‌گردند: آنها دیگر یک جمعیت بسته نیستند؛ یک جمعیت باز می‌سازند که دائم در حال فروپاشی است و این‌ها می‌خواهند به هر قیمتی عضو آن بمانند.<sup>۶۳</sup> نتیجه وحشت فراگیر<sup>۶۴</sup> است: افرادی که ظاهراً در یک جمع قرار دارند و لمس می‌شوند؛ اما درواقع به جمعیتی تعلق ندارند. آنها یک جمعیت فرار<sup>۶۵</sup> تشکیل می‌دهند و درست مثل انبوه کسانی که در یک ساختمان بسته گیر آتش افتاده باشند خشونت می‌ورزند و به همدیگر آسیب می‌زنند و نزدیکان‌شان را طرد می‌کنند.<sup>۶۶</sup>

### ب) توده‌های سوگواری و افزایشی

بخش بعدی و مهم نظریه‌پردازی کانتی درباره تحول انواع

<sup>۶۱</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۰.

<sup>۶۲</sup>. Secularism.

<sup>۶۳</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۰.

<sup>۶۴</sup>. Panic.

<sup>۶۶</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۶.

۶۵. بنگرید به: سطور پیشین.



کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۰۵

توده‌ها ست<sup>۷۷</sup>. او بدین منظور می‌کوشد آشکال نخستین توده‌های انسانی و تحولات بعدی آنها را بازشناسد. نخستین شکل از نگاه او گله‌هایی با جمعیت حدود ۲۰ نفر هستند و اساسی‌ترین فرقه‌شان هم با توده‌های متکامل بعدی همین است که شمار افرادشان رشد نمی‌کند؛ چون برخلاف میل‌شان کسی وجود ندارد که بشود به آنها بپیوندد و قدرتشان را فزونی بخشد. آنها در حالی احساس تودگی دارند که پشتشان درواقع کسی نیست و همین ترس در دلشان می‌افکند.<sup>۷۸</sup> از نظر کانتی توده‌های بزرگ انسانی در دوره‌های بعد نتیجه تکامل همین گله‌های کوچک‌اند. پس می‌توان با مطالعه رفتار گله‌های انسانی و حیوانی به شیوه رفتار انسان‌ها در توده‌های پیچیده‌تر نیز راه جست.<sup>۷۹</sup>

نخستین شکل این اجتماعات گله شکار است:<sup>۷۰</sup> گروهی که با همکاری همدیگر بی‌رحمانه و با هیجان بسیار شکاری عظیم را سریع تعقیب می‌کنند و می‌گیرند و می‌درند.<sup>۷۱</sup> اگر طعمه بزرگ باشد، شکل مکمل این توده، یعنی توده توزیع غنائم نیز شکل خواهد گرفت:<sup>۷۲</sup> گروهی که حال به همدیگر نیز رحم نمی‌کنند، زیرا قبلاً همه چیز را برای همدیگر می‌خواستند؛ اما حالا برای خود می‌خواهند.<sup>۷۳</sup> نوع دیگر توده جنگ است که بسیار به توده شکار شبیه است اما در آن از شکل مکمل پیشین یعنی توده توزیع غنائم خبری نیست و نیز، در تقابل با یک توده انسانی دیگر شکل می‌گیرد.<sup>۷۴</sup> نوع سوم توده

---

۷۷. See: Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۱ ff.

۷۸. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۱.

۷۹. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۱.

۷۰. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۴-۹۵.

۷۱. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۷.

۷۲. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۵.

۷۳. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۸.

۷۴. See: Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۸, ۹۹.

سوگواری است. این توده وقتی شکل می‌گیرد که فردی از افراد یک توده کشته شده باشد.<sup>۷۵</sup> نوع چهارم توده افزایشی است؛ یعنی توده‌ای که صرفاً با هدف افزایش جمعیت شکل می‌گیرد.<sup>۷۶</sup>

کانتی می‌خواهد نشان دهد چگونه و در چه شرایطی این توده‌ها به همدیگر تبدیل می‌شوند. از جمله، کانتی می‌خواهد نشان دهد که دسته‌های شکار به دسته‌های سوگواری تبدیل می‌شوند.<sup>۷۷</sup> می‌گوید اساساً دسته‌های سوگواری با این هدف شکل می‌گیرند که سوگواران با ابراز مظلومیت فراموش کنند خودشان زمانی شکارچی و شکارگر دیگران بوده‌اند. قرار است توده‌ها به گونه‌ای می‌کنند آنها را از گناه کشتن دیگران پاک بکند.<sup>۷۸</sup>

در توضیح توده‌های سوگواری، کانتی می‌گوید این توده‌ها وقتی مرگ رئیس گروه مسجل شد شکل می‌گیرند؛ حتی وقتی هنوز نمرده است: آنها گاهی با عزاداری افراطی خود مرگ او را تسریع می‌کنند!<sup>۷۹</sup> در توضیح منظور کانتی چنین گفته‌اند که گویا وی معتقد است این افراد به سبب اضطراب وجودی و ترسی که از مرگ خودشان دارند، می‌خواهند محتضر را زودتر به جایگاه ابدی‌اش برسانند و اینگونه، هرچه سریع‌تر از استمرار رویارویی با مرگ بپرهیزند.<sup>۸۰</sup>

باری، کانتی می‌گوید اشخاص در این اجتماعات غرق در احساسات خود هستند و به همین علت به خود آسیب‌های

---

۷۵. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۶.

۷۶. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۶.

۷۷. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۶.

۷۸. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۹۶.

۷۹. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۰۳.

۸۰. A. Honneth, "The Perpetuation of the State of Nature: on the Cognitive Content of Elias Canetti's *Crowds and Power*", *Thesis Eleven* ۴۵, no. ۱ (May ۱۹۹۶), ۷۳.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۰۷

فراوان می‌زنند. آنها از یک سو بسیار عزاداری می‌کنند و از دیگر سو اصرار دارند با سرعتی وصف‌ناپذیر همه نشانه‌های حیات آن مرد در حال مرگ را محو کنند و هرچه سریع‌تر او را از جامعه به محل زندگی ابدی‌اش ببرند: آنها نگرانند که مرده بازگردد و روحش به آنها آسیبی بزند. اهالی توده گروه را در خطر می‌انگارند، بسیار هیجانی‌اند، همدیگر را برای سوگواری تحریک متقابل می‌کنند، برای عزاداری از محل اجتماع همیشگی به اردوگاهی جدید کوچ می‌کنند، و با ترس از فروپاشی گروه انسجام خود را بازمی‌سازند.<sup>۸۱</sup> می‌توان دسته سوگواری را با این دو وصف عمده شناخت: هجوم به فرد محتضری که در میانه مرگ و زندگی است و تشکیل یک ازدحام مبهم پیرامون او، و دیگر، فرار از مرده و هر چیزی که او لمسش کرده باشد.<sup>۸۲</sup>

نوع چهارم یعنی توده‌های افزایشی از نگاه کانتی بسیار مهم است: همین توده‌های افزایشی سبب شده است انسان بتواند همه زمین را تسخیر کند و تمدن‌های بزرگ را پدید آورد.<sup>۸۳</sup> سخنان او در این باره یادآور گفتار برخی معاصران درباره اهمیت «واقعیت مجازی» در شکل‌گیری تمدن‌های بزرگ است.<sup>۸۴</sup> به باور کانتی، انسان خیلی زود دریافت برای غلبه بر دیگر انواع موجودات جهان باید شمار خود را فزونی بحسد. . یب ره این بود به خود را با توت‌هایی یگانه بینگارند و مثلاً قومی که در منطقه زندگی کانگوروها ساکن‌اند و آنها را برای خوراک خود شکار می‌کنند چنین بینگارند که خود از

---

۸۱. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۰۳-۱۰۷.

۸۲. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۰۷.

۸۳. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۰۷.

۸۴. See: Yuval Noah Harari, *Sapiens: A Brief History of Humankind* (Toronto: McClelland & Stewart, ۲۰۱۴), ۳۵-۴۳.

۸۵. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۰۷.

نسل همین جانوران و با ایشان یگانه‌اند.<sup>۸۶</sup> با پرستش هر توت‌م اینگونه شماری به افراد گروه در گذشته و حال افزوده شد.<sup>۸۷</sup>

توده‌های افزایشی لزوماً با توت‌م‌ها شکل نمی‌گیرند: گروهی نیز که مثلاً خود را به شکل بوفالو درمی‌آورند و با رقص‌های ویژه بوفالوها را جذب خود، و بعد هم یکی را شکار می‌کنند؛ به‌واقع یک توده افزایشی پدید آورده‌اند.<sup>۸۸</sup> افراد گروه وقتی حیوانی را که اینگونه شکار می‌شود با همدیگر می‌خورند باز احساس همبستگی‌شان توسعه پیدا می‌کند: چیزی که شکار کرده‌اند، گاز گرفته‌اند، جویده‌اند، و بلعیده‌اند یکی است؛ آن را قطعه‌قطعه می‌کنند و یک شکار به همه اعضای گروه می‌رسد. این خوردن توت‌م همان چیزی است که در آیین‌هایی مثل اجتماع مقدس<sup>۸۹</sup> (عشاء ربانی یا همان مراسم خوردن نان و شرابی که نماد گوشت و خون خدای متجسد - عیسی مسیح - است) به شکل نمادین بازتولید می‌شود:<sup>۹۰</sup> حیوان توت‌م که خورده می‌شود از دید اعضای توده واقعاً زنده است، می‌توان از او طلب شفاعت کرد و البته قرار است بار دیگر به زندگی رجعت کند و البته دوباره نیز کشته شود.<sup>۹۱</sup> توده‌های شکار در اغلب اوقات به توده‌های افزایشی بدل می‌شوند.<sup>۹۲</sup>

---

<sup>۸۶</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۰۹.

<sup>۸۷</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۰۹.

<sup>۸۸</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۱۱-۱۱۲.

<sup>۸۹</sup>. Communion.

<sup>۹۰</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۱۲.

<sup>۹۱</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۱۴; cf: Sigmund Freud, *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*, tr. James Strachey (London: Routledge, ۲۰۰۱), ۶۷.

نیز، برای نقد کانتی به‌خاطر یاد نکردن وام خویش به فروید، بنگرید به:

Martin Bergmann, book review: *Crowds and Power*, *Journal of the American Psychoanalytic Association* ۳۳, no. ۱ (February ۱۹۸۵), ۲۳۵.

<sup>۹۲</sup>. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۱۴.

### پ) عاشورا به مثابه توده سوگواری

در ذیل بحث از ارتباط دین با توده‌ها، کانتی به تأثیر دین بر شکل‌گیری توده‌های سوگواری هم اشاره می‌کند؛ آیین‌هایی که در آنها قرار است بر فردی نوحه شود که - در اثر یک وارونگی توده شکارگر و تبدیل آن به توده طعمه - مرد یا خدایی کشته شده است. شاید مناجات از جمله نمونه‌های وی در عین حال که آیین‌های بین‌النهرینی تمّوز و ادونیس<sup>۹۳</sup> یا آیین‌های مصری آتیس و اوزیریس<sup>۹۴</sup> و آیین‌های عزاداری مسیحیان کاتولیک برای مصلوب شدن مسیح<sup>۹۵</sup> را مصداق شکل‌گیری توده‌های سوگواری متدینانه می‌شناسد، معتقد است بارزترین نمونه از این آیین‌ها را می‌توان در عزاداری شیعیان برای امام حسین<sup>۹۶</sup> بازدید. شرکت‌کنندگان در همه این آیین‌ها احساس گناه دارند از اینکه نتوانسته‌اند آن مرد مقدس یا خدا را یاری رسانند و اکنون می‌خواهند با رساندن آزار به خود کفاره این کوتاهی را بپردازند. آنها همه آن کارهایی را که قرار بود با دیگری بکنند اکنون با خود می‌کنند.<sup>۹۷</sup>

در ادامه کانتی فصلی طولانی از اثر خود را به توضیح باورهای شیعیان و شیوه عزاداری ایشان در ایران و عراق و یمن و دیگر مناطق اختصاص می‌دهد؛ توضیحی که بخش‌های مهمی از آن بر مشاهدات شخصی خود او با سفر

۹۳. برای این آیین‌ها، بنگرید به: جرمی بلک و آنتونی گرین، *فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*، ترجمه پیمان متین (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳)، ۱۲۳-۱۲۵؛ جیمز جورج فریزر، *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*، گزینش رابرت فریزر، ترجمه کاظم فیروزمند (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۲)، ۳۵۷ به بعد.

۹۴. بنگرید به: جیمز جورج فریزر، *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*، ۳۹۷ به بعد، ۴۱۵-۴۲۲.

۹۵. جیمز جورج فریزر، *شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین*، ۶۸۹ به بعد.

۹۶. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۴۳-۱۴۴.

۹۷. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۴۵.

به این مناطق حاصل شده است.<sup>۹۸</sup> او نخست نگاهی دارد بر جایگاه والای امام در میان شیعیان که برای قابل درک شدنش می‌گوید «بسی از مقام پاپ نزد مسیحیان کاتولیک بالاتر است».<sup>۹۹</sup> سپس تاریخ زندگی امامان شیعه تا امام حسین  $\phi$  را مرور می‌کند، اهمیت عزاداری حسین  $\phi$  برای شیعیان و سوزناکی اندوه ایشان را می‌گوید، شرح می‌دهد که شیعیان می‌کوشند پیش از مرگ خود را به کرپلا برسانند و اگر می‌توانند آنجا دفن بشوند، و چنان برای عزاداری حسین  $\phi$  ناله می‌کنند که «سوزناک‌تر از اشک شیعه برای حسین  $\phi$ » به یک ضرب‌المثل عربی تبدیل شده است.<sup>۱۰۰</sup> او در ادامه به تفصیل مراسم شیعیان در عاشورا و روضه‌خوانی‌ها و سینه‌زنی‌ها و قمه‌زنی‌ها و دسته‌روی‌ها را شرح می‌دهد.<sup>۱۰۱</sup>

کانتی می‌خواهد با ذکر مثال‌های متعدد از مشاهدات خود نشان دهد چگونه شیعیان در این روز در اجتماعات بسیار بزرگ با جمعیت‌های بالاتر از ۲۰,۰۰۰ و ۵۰,۰۰۰ نفر، در ماتم حسین  $\phi$  از خود بی‌خود می‌شوند و رفتارهای غریب و شوریده‌سرانه می‌کنند و به خود آسیب می‌زنند و همه جا موعظه و دعای «حسینی‌شدن» می‌شنوند و آرزوی انتقام را در خود می‌پرورند. او می‌گوید حتی مادران، کودکان خود را که در این ماتم به خود آسیب رسانده‌اند بسی تشویق، و به آنها افتخار می‌کنند.<sup>۱۰۲</sup>

کانتی در ادامه نمونه‌های دیگری از عزاداری مسیحیان کاتولیک و برخی فرقه‌های یهودی را نیز مرور می‌کند.<sup>۱۰۳</sup>

---

۹۸. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۴۶-۱۵۴.

۹۹. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۴۶.

۱۰۰. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۴۷-۱۴۸.

۱۰۱. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۴۹-۱۵۴.

۱۰۲. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۵۴.

۱۰۳. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۵۴ ff.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۱۱

ظاهراً او در ضمن بحث‌های بعدی خود یعنی مرور تاریخی شیوه‌های شکل‌گیری توده‌ها نیز می‌خواهد نشان دهد قدرت‌های سیاسی مختلف در جهان – مثلاً حزب نازی<sup>۱۰۴</sup> – در واقع نمونه‌ای از مذاهب سوگواری بوده‌اند و می‌توان در آنها مؤلفه‌های مختلف وارونگی و تبدیل دسته شکار به دسته سوگواری یا مرده بر خدایی که بناحق کشته شده است را دید. بخش‌های بعدی اثر او<sup>۱۰۵</sup> نیز مرور پیوند میان مؤلفه‌های مختلف شکل‌گیری توده‌ها با قدرت سیاسی است. او اگر مثلاً پیش از این گفته بود که توده‌ها از حیث هدف یا سرعت حرکت به سوی هدف یا میزان تراکم چه اشکالی دارند اکنون می‌خواهد نشان دهد قدرت‌های مختلف سیاسی بسته به نیازشان به این هدف‌گذاری‌ها یا سرعت‌ها یا تراکم‌ها یا هرچه از این دست چه بهره‌ای می‌توانند از این توده‌ها ببرند.

با این حال، در پایان نتیجه می‌گیرد قدرت ادیان سوگواری در جهان دارد رو به کاهش می‌رود و بر این اساس باید انتظار داشت که آینده سرشار از دوستی و صلح ملت‌ها باشد؛ ملت‌هایی که منفعت خود را در تولید و یافتن خریدار می‌جویند.<sup>۱۰۶</sup> پیش‌بینی او این است که سرمایه‌داری و سوسیالیسم در نهایت یکی خواهند شد.<sup>۱۰۷</sup> اینگونه، دیگر نظام‌های اجتماع توده‌وار جایگزین توده‌های سوگوارانه خواهد شد و پارلمان‌ها چرخش مسالمت‌آمیز قدرت را میان ملت‌ها تضمین خواهند کرد.<sup>۱۰۸</sup> البته میراث ادیان سوگواری باقی خواهد ماند و هر انسانی که خود را در معرض ظلم

---

۱۰۴. See: Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۱۷۹-۱۸۳.

۱۰۵. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۲۲۷-۴۶۴.

۱۰۶. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۶۵.

۱۰۷. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۶۶.

۱۰۸. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۶۶.

ببیند این میراث را بازتولید خواهد کرد.<sup>۱۰۹</sup>

این قبیل افراد که بازماندگان ادیان سوگواری محسوب می‌شوند بسیار خطرناک‌اند و می‌توانند جهانی را در آشوب کشند؛<sup>۱۱۰</sup> مخصوصاً با توجه به این نکته که اکنون توسعه جهانی را برای صاحبان چنین افکاری فراهم کرده است.<sup>۱۱۱</sup> بازمانده برای اطمینان از شکست‌ناپذیری خود مجبور است اول دشمنان و بعد پیروان خود را نابود کند: خطرناک‌ترین کاری که این بازمانده صورت می‌دهد حکمرانی از جانب مردم خود او ست؛ کسانی که او را می‌شناسند و می‌پرستند و برایش همه کار می‌کنند. به ندرت حوزه‌ای در جهان متمدن باقی خواهد ماند که از آسیب تصمیمات او رهیده باشد. چاره‌ای هم غیر از رویارویی جسورانه با چنین شخصی باقی نخواهد ماند.<sup>۱۱۲</sup>

در پایان گفتنی است آرای کانتی از جهات مختلفی نقد، و گاهی حتی فاقد ارزش علمی شناسانده شده‌اند. مثلاً در نقد این آرا گفته‌اند چیزی جز ارائه تعاریفی بر اساس ذهنیات شخصی مؤلف و سپس حکم کردن بر اساس همان ذهنیات بیش نیستند.<sup>۱۱۳</sup> گاه شیوه او را یک جور پدیدارشناسی فلسفی و البته ناقص و معیوب،<sup>۱۱۴</sup> و گاه نیز تقلیدی از تقلیل‌گرایی‌های علم‌گریز و ساده‌انگارانه گوستاو لوبون، فیلسوف و مورخ فرانسوی سده ۱۹م<sup>۱۱۵</sup> دانسته‌اند.<sup>۱۱۶</sup> آرای

۱۰۹. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۶۶.

۱۱۰. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۶۷.

۱۱۱. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۶۸.

۱۱۲. Elias Canetti, *Crowds and Power*, ۴۶۸-۴۷۰.

۱۱۳. Endre Kiss, "Does mass psychology renaturalize political theory?", *The European Legacy* ۹, no. ۶ (December ۲۰۰۴), ۷۲۶-۷۲۷.

۱۱۴. A. Honneth, "The Perpetuation of the State of Nature: on the Cognitive Content of Elias Canetti's *Crowds and Power*", ۷۰-۷۱.

۱۱۵. J. McClelland, "The Place of Elias Canetti's *Crowds and Power* in the History of Western Social and Political Thought", *Thesis Eleven* ۴۵, no. ۱ (May ۱۹۹۶), ۱۷.



کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۱۳

کانتی درباره آیین‌های عاشورایی نیز در دوره‌های بعدی توجهات اندکی از پژوهشگران دریافت کرد.<sup>۱۱۷</sup>

#### ۴. آیین‌های عاشورایی به مثابه کفاره‌دهی

در سال ۱۹۷۸م/ ۱۳۵۷ش محققى به نام محمود مصطفی ایوب استاد دانشگاه تورنتوی کانادا در زمان تألیف اثر که خود

عنوان رنج رستگاری بخش در اسلام: مطالعه‌ای درباره ابعاد شور آفرین عاشورا نزد شیعیان دوازده‌مامی.<sup>۱۱۹</sup> این اثر رساله دکتری او بود که سه سال پیش‌تر در دانشگاه هاروارد و زیر نظر آن‌ماری شیمل دین‌شناس مشهور دفاع شد.<sup>۱۲۰</sup> بعدها در سال ۲۰۱۳م/ ۱۳۹۲ش نیز ترجمه عربی امیر ججی دو مینکی - کشیش و دانشگاهی مسیحی عراقی - از این اثر با عنوان *الالم الخلاصی فی الشیعة: دراسة فی المظاهر الدینیة لمراسیم عاشوراء* منتشر شد.<sup>۱۲۱</sup>

#### الف) ارزش دین‌شناختی رنج

کار اولیه ایوب بر اساس ایده مقایسه رستگاری در فرهنگ مسیحی و اسلام شکل گرفت.<sup>۱۲۲</sup> ایوب در این مطالعه کوشید

---

۱۱۶. نیز، برای وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های کانتی در نقد رهبران خودکامه با آرای اندیشمندان اجتماعی معاصرش آدورنو، هورک‌هایمر و آرنه، بنگرید به:

D. Roberts, "Crowds and Power or the Natural History of Modernity: Horkheimer, Adorno, Canetti, Arendt", *Thesis Eleven* ۴۵, no. ۱ (May ۱۹۹۶), passim.

۱۱۷. برای نمونه از این توجهات، بنگرید به:

Paul Tabar, "Ashura in Sydney: a transformation of a religious ceremony in the context of a migrant society", *Journal of Intercultural Studies* ۲۳, no. ۳ (۲۰۰۲), ۲۸۷, ۳۰۱.

۱۱۸. برای توصیف خاستگاه مذهبی وی، بنگرید به: محمود مصطفی ایوب، «شیوه‌های معرفی تشیع در گفتگو با پروفیسور محمود ایوب (مصاحبه)»، معرفت ۴، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۴)، ۸۵-۸۶.

۱۱۹. بنگرید به: سیاهه منابع لاتین همین مقاله.

۱۲۰. Etan Kohlberg, book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *International Journal of Middle East Studies* ۱۱, no. ۴ (۱۹۸۰), ۵۴۳.

۱۲۱. چاپ بیروت، مرکز الاکادیمی للابحاث.

۱۲۲. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashurā in Twelver Shiism*, (The Hague: Mouton, ۱۹۷۸), ۷.

نشان دهد برخلاف این درک رایج که باور به پیوند رستگاری و رنج و لزوم کفاره‌دهی با رنج برای رستگاری جزو اصول دین مسلمانان نیست، چنین باورهایی همیشه در ذهن مسلمانان حضور داشته، و به ایشان برای تحمل رنج‌ها انگیزه می‌داده است.<sup>۱۳۳</sup>

در مقام تحلیل هدف ایوب می‌توان گفت که او در این مطالعه از منظر یک دین‌شناس می‌خواهد هم‌سو با مطالعاتی که از آغاز دهه ۱۹۷۰م / ۱۳۵۰ش درباره ادیان مختلف صورت گرفته است<sup>۱۳۴</sup> از این نظریه دفاع کند که باور به لزوم رنج برای رستگاری اختصاصی به عالم مسیحیت ندارد، باوری جهانی است، در شواهد بازمانده از سنت‌های دینی مختلف دیده می‌شود، و البته، بهتر از هر جا می‌توانش در بیان آرزوهای انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف دید؛ انسان‌هایی که با اعتقادورزی به امکان پاک‌شدن و رستگاری با تحمل رنج، اشتیاق خود را به برخورداری از وجودی پاک و رهیده نشان داده‌اند و بدین‌سان، زندگی راستین را در رویارویی با مرگ جُسته‌اند.<sup>۱۳۵</sup>

از نگاه او اساساً تأسیس تمدن‌ها ریشه در کوشش بشر برای رهایی از رنج‌ها دارد؛ گرچه در مرحله‌ای بالغانه‌تر انسان دریافته است این کوشش‌های خلاقانه در قیاس با عظمت رنج‌های بشر به جایی راه نمی‌برند و اینگونه، کشف کرده است که اگر بخواهد از این رنج‌ها خلاصی پیدا کند، باید به دامان همین رنج‌ها درآویزد و معنای زندگی را در همین رنج‌ها بجوید. انسان‌ها به زعم او در این مرحله دریافته‌اند که اگر

---

۱۳۳. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۱۰.

۱۳۴. برای نمونه، بنگرید به:

T. Jacobsen, *Towards an Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian Religion and Culture*, edited by W. L. Moran (Cambridge: Harvard University Press, ۱۹۷۰), passim.

۱۳۵. See: Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۳۱.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۱۵

ایمان داشته باشند و دین بورزند، رهایی از رنج را با تن سپردن به همین رنج‌ها و رویارویی مستقیم با آنها تجربه خواهند کرد.<sup>۱۳۶</sup>

ایوب می‌خواهد پیوند میان رنج و معنای زندگی را در مرور باورهای شیعیان بازنماید. او با مرور الهیات و معارف شیعی نشان می‌دهد از نگاه شیعیان همه پیامبران و اولیای خدا اقسام مختلف رنج را تجربه کرده، و اهل بیت هم از این مستثنا نبوده‌اند.<sup>۱۳۷</sup> ایوب می‌گوید که در دین اسلام اساساً همه مردم به دو گروه عادل و ظالم تفکیک شده‌اند. از نگاه شیعیان راهی برای خروج از این دوگانه نیست؛ جز آنکه اشخاص با اولیای خدا که برای تحقق عدالت متحمل رنج شده‌اند هم‌نوا شود. این اولیا هرچه مقامشان پیش خدا بالاتر بوده، رنج‌های بیشتر کشیده‌اند.<sup>۱۳۸</sup>

وی توضیح می‌دهد امام حسین  $\wp$  از نگاه شیعیان برجسته‌ترین شخصیتی است که متحمل چنین رنجی گردیده، و با شهادت مظلومانه‌اش سید شهیدان شده، و البته چنین شهادتی از نگاه شیعیان تقدیری الهی بوده است که همه اولیای خدا از آن خبر داشته‌اند<sup>۱۳۹</sup> و امام  $\wp$  خود لقای خدا با چنین مرگی را به پیروزی در جنگ ترجیح داده است:<sup>۱۴۰</sup> نه تنها پس از شهادت او، که حتی از آغاز خلقت هستی همه پاکان عالم، حتی فرشتگان و جنیان و حیوانات بر او گریسته، و قاتلانش را لعن کرده‌اند.<sup>۱۴۱</sup> اینگونه، گریه بر حسین  $\wp$  و زیارت قبر او ارزشی فراوان در فرهنگ شیعی پیدا کرده است و

---

۱۳۶. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۳-۲۴.

۱۳۷. See: Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۳-۵۲.

۱۳۸. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۵۳-۱۴۰.

۱۳۹. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۸.

۱۴۰. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۱۲۲.

۱۴۱. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۸.

آیین‌های چنین زیارتی بازآفرینی شرفیابی به محضر پیامبر و اهل بیت<sup>۳</sup> در قیامت است. نیز، شیعیان به امام زمان خود<sup>۴</sup> همچون منتقم بزرگ تاریخ در آخر زمان هم به سان خون‌خواه حسین<sup>۵</sup> می‌نگرند.<sup>۱۳۲</sup>

ایوب در اثبات این مدّعیات بخش‌های شش‌گانه بدنه اثر خود را به شواهدی از متون دینی، گزارش‌های تاریخی، بورس‌های اس‌سیرن، مریب‌ها و بحریه‌خوانی‌ها، رفتارهای آیینی، تجربه‌های دینی حاصل از عزاداری‌های عاشورایی، و جایگاه مهم زیارت امام حسین<sup>۶</sup> در آیین تشیع می‌آراید. اصلی‌ترین سخن ایوب همین است که شیعیان معتقد اند از دوران‌های بسیار کهن حتی پیش از ولادت ظاهری امام حسین<sup>۷</sup> اولیای خدا برای تقرب‌جویی به خدا بر او مرثیه کرده، و شهادتش را گرامی داشته‌اند؛ همچنانکه تا پایان دنیا نیز خدا و مؤمنان رنج شهادت او را از یاد نمی‌برند و حتی در ظهور مهدی<sup>۸</sup> نیز همین انتقام را می‌جویند.

ایوب در پایان مرور خویش بر الهیات شیعی نتیجه می‌گیرد به باور شیعیان، بشر با رنجی که بر اولیای خدا و بر زمان و تاریخ وارد می‌آید و با بلاگردانی ایشان پاک و رستگار می‌شود و از همین رو گرچه نقش‌های مهم در این تراژدی تاریخی تلخ به شخصیت‌هایی محوری واگذار شده است، همه کیهان و موجودات آن نیز هریک به نوعی درگیر ایفای نقشی در همین «پرده نمایشی» عظیم‌اند.<sup>۱۳۳</sup> چنانکه مشهود است، مرور او بر مباحث فوق‌البتّه به افرادی که در فرهنگ شیعی پرورده شده‌اند نکته جدیدی نمی‌آموزد. با این حال، از نگاه پژوهشگران غیرمسلمان یک حُسن کار او همین دانسته شده که باورهای شیعیان را علاوه بر جست‌وجو در متون کهن

<sup>۱۳۲</sup>. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۱۰۷.

<sup>۱۳۳</sup>. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۲۱.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۱۷

متکلمانه و زیارتی، در باورها و آداب دینی رایج در میان معاصران هم جسته و برای پژوهشگران غربی مستند کرده است.<sup>۱۳۴</sup>

### ب) تأثیر باور به رنج در معارف شیعی

از نگاه ایوب اعتقاد شیعیان به پیوند میان رنج و رستگاری بازتاب اشاعه فرهنگی<sup>۱۳۵</sup> باورهای مسیحی و یهودی نیست؛ بلکه شباهت‌ها نتیجه وحدت ادیان در کارکردها و اهداف است و از همین روست که باور به امکان رستگاری و نجات با تحمل رنج را می‌توان در ادیان بدوی کهن هم دید. وی به پیوند رنج و رستگاری در آیین‌های کهن بین‌النهرین اشاره می‌کند و به تلویح از این می‌گوید که آیین‌های تکفیر شیعی و یهودی - مسیحی هردو به این بوم پیوند خورده‌اند و هردو به یک اندازه می‌توانند و امروز سرسنگ‌های دینی کهن‌تر این منطقه دانسته شوند؛ پس نباید گمان برد باور شیعیان حاصل تقلید محض از نگرش‌های مسیحی است.<sup>۱۳۶</sup>

او می‌گوید آیین‌های عاشورایی شیعیان می‌خواهند رنج در عالم هستی را همچون یک سناریوی عظیم که با آغاز هستی آغاز می‌شود و تا پایانش ادامه پیدا می‌کند نشان دهند. پس چه بسا اگر شیعیان با انگاره مسیحی «پسر محنت‌کشیده خدا» آشنا بودند جایگاه برجسته‌تری برایش در این آیین‌ها در نظر می‌گرفتند.<sup>۱۳۷</sup> برخی منتقدان معاصر تأکید بر همین معنا را برجسته‌ترین فایده مشارکت علمی ایوب دانسته‌اند که نباید از شباهت ظاهری پدیده‌های دینی - مثلاً رنج در آیین تشیع و

۱۳۴. برای نمونه، بنگرید به:

R. J. Z. Werblowsky, "Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura in Twelver Shi'ism by Mahmoud Ayoub", *Numen* ۲۸ (Fasc. ۲, ۱۹۸۱), ۲۴۸.

۱۳۵. Cultural Diffusion.

۱۳۶. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۳۱-۲۳۲.

۱۳۷. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۳۱-۲۳۲.

مسیحیت - عجلانه خاستگاه یکسانشان را نتیجه گرفت.<sup>۱۳۸</sup>

ایوب معتقد است حسین  $\wp$  نیز - مثل هر شهید نجات بخش دیگری پیش از خودش - هم رهایی بخش و جلوۀ رحمت خدا، و هم نفرین گر و منتقم و شاهی بر عذاب قوم خواهد بود. او می افزاید شخصیت پردازی شهید نجات بخش همچون یک قاضی خشن در جوامعی شکل می گیرد که مردمان شکست سیاسی و ظلم اجتماعی و مذهبی را تجربه کرده باشند: قرار است این قاضی خشن امید به آینده ای بهتر را که با مجازات مجرمان تحقق پیدا می کند در دل مردم بیدار نگه دارد. او می گوید متون آخرزمانی مسیحیت مثل مکاشفۀ یوحنا هم که چنین ادبیات نجات بخشی دارند محصول دوره هایی مشابه اند.<sup>۱۳۹</sup> برهمین پایه، وی شخصیت پردازی های شیعی از امام حسین  $\wp$  به مثابه یک قاضی خشن در قیامت را نیز محصول سختی هایی می داند که شیعیان در دوره آغازین خلافت عباسی (تا پیش از دوران سلطنت آل بویه) تجربه کردند.<sup>۱۴۰</sup>

اینگونه، ایوب در واقع نشان می دهد چگونه از الهیات شیعی - که بر پایه باور عام همه ادیان به لزوم رنج بردن برای رستگاری بنا شده است - می تواند آثار سیاسی حاصل شود و چگونه آیین تشیع نیز می تواند با تشویق افراد به هم نوایی با اولیای خدا که برای تحقق عدالت رنج برده اند به کنشگری های سیاسی بینجامد و همچنانکه به قول خودش همه تمدن ها با کوشش بشر برای رهایی از رنج ها پدید آمده اند، کوشش شیعیان برای رهایی از رنج ها نیز تحولاتی تمدنی در پی داشته باشد. بحث ایوب گرچه کاملاً از مسئله ای دین شناسانه آغاز گردیده، به تحلیل سیاسی ختم شده است.

۱۳۸. T. Nagel, *Besprechung des Buches Redempting Suffering in Islam...*, *Die Welt des Islams* ۲۰, no. ۴ (۱۹۸۰), ۲۰۵-۲۰۶.

۱۳۹. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۳۱-۲۳۲.

۱۴۰. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۳۲.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۱۹

مؤید این تحلیل همین است که وی در پایان تحلیل خود نیز به خوانش مدرن ادیب مصری عبدالرحمان شرفاوی (۱۹۲۱-  
~~چینی در دو نمایشنامه~~  
تأثیرگذار *الحسین شهیداً*<sup>۱۴۱</sup> و *الحسین تائراً*<sup>۱۴۲</sup> و نیز درک‌های مشابه  
دوستان شیعی خودش از شهادت امام حسین<sup>ع</sup> اشاره  
می‌کند؛ درک‌هایی که نشان می‌دهند میراث آیینی شیعه  
بالقوه این ظرفیت را دارد که افزون‌بر زنده نگاه داشتن امید  
به مجازات مجرمان، آیین‌گزاران را به اقدام عملی سیاسی برای  
تغییر شرایط موجود نیز بکشاند؛<sup>۱۴۳</sup> پیش‌بینی دقیقی که وقوع  
انقلاب اسلامی ایران در سال انتشار مطالعه او تأییدش  
می‌کند.

### پ) تأثیرگذاری مطالعه ایوب بر تحقیقات بعدی

هدف ایوب ارائه تحلیلی از فلسفه آیین‌های رنج و کفاره‌دهی  
در آیین‌های عاشورایی است. تعبیر «عاشورا» در عنوان اثر نیز  
خواننده را متوقع می‌کند که به آیین‌های عاشورا توجه جدی  
شود. با این حال، دست‌مایه اصلی بحث وی نگرش عموم  
شیعیان به امام حسین<sup>ع</sup> است و بحث از آیین‌ها جایگاه  
فرعی‌تری دارد. گرچه به آیین‌های عزاداری عاشورای شیعیان  
هم توجه نشان داده، و آنها را مروری تاریخی و تفسیری  
نمادگرایانه کرده است.<sup>۱۴۴</sup> تصویری کاملاً گزینشی از آیین‌های  
عاشورایی بازمی‌نماید و مثلاً سخنی درباره شیوه‌های رایج  
عزاداری عاشورا مثل سینه‌زنی یا قمه‌زنی نمی‌گوید.

در زمانی که برای نخستین بار مطالعه ایوب انتشار یافت

۱۴۱. قاهره، دار الکاتب العربی، ۱۹۶۹م.

۱۴۲. قاهره، دارالشروق، ۱۹۷۰م.

۱۴۳. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۲۳۳-۲۳۴.

۱۴۴. برای تفصیل بحث وی از این آیین‌ها، بنگرید به:

Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۱۴۸ ff.

نمونه‌ای از یک مطالعه تاریخی تلقی شد.<sup>۱۴۵</sup> با این حال، در کل نشانه‌های اندکی از توجه وی به خاستگاه تاریخی آیین‌های شیعی عاشورا یا مطالعه تطبیقی آنها با آیین‌های رایج در فرهنگ‌های دیگر می‌توان یافت. چنین مباحثی مسئله بحث او نبوده‌اند.<sup>۱۴۶</sup> حتی چندین بار تصریح می‌کند که هرگز بنا ندارد اصالت و اعتبار گزارش‌های تاریخی در این باره را بررسی کند و صرفاً می‌خواهد بداند شیعیان با پذیرش این گزارش‌ها چه تفسیری از آنها باز نموده‌اند.

چنین رویکردی سبب شده گاه او را نقد کنند که روایات برساخته در ادوار گوناگون تاریخ شیعه را یک‌باره حمل بر وجود نگاه حاصل از مجموع آنها در کل دوره تاریخ حیات تشیع کرده،<sup>۱۴۷</sup> یا عبارات متون نیایشی و اساطیری یک قوم را واقع‌نما و تاریخی انگاشته است.<sup>۱۴۸</sup> گاه نیز بر مطالعه او بدین سبب خرده گرفته‌اند که قدیس‌نگاری‌های مؤمنانه<sup>۱۴۹</sup> را منبع خود می‌انگارد<sup>۱۵۰</sup> و مرز میان واقعیات تاریخی با چیزهایی را که واقعی انگاشته شده‌اند نادیده می‌گیرد.<sup>۱۵۱</sup>

به این موارد باید افزود که وی در نشانه‌شناسی آیین‌های عاشورا نیز گاه تفاسیر افراطی از باورهای عمومی به دست

---

۱۴۵. Sheila McDonough, book review: *Redemptive Suffering in Islam*, *Journal of the American Academy of Religion* ۴۹, no. ۲ (June ۱۹۸۱), ۳۲۱.

۱۴۶. برای تنها یک اشاره موردی به وجود آیین‌هایی برای گرامی‌داشت عاشورا در دوره پیش از شهادت امام حسین (ع)، بنگرید به:

Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۱۵۱.

۱۴۷. Etan Kohlberg, book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, ۵۴۴.

۱۴۸. Kenneth Cragg, book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *Middle East Journal* ۳۴, no. ۲ (Spring ۱۹۸۰), ۲۳۹.

۱۴۹. Hagiographies.

۱۵۰. برای تصریح خود او به این معنا، بنگرید به:

Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۱۲۰, ۱۳۶-۱۳۸.

۱۵۱. M. S. Stern, book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *Middle East Studies Association Bulletin* ۱۵, no. ۱ (July ۱۹۸۱), ۵۵.



کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۳۱

می‌دهد یا احیاناً برای تحلیل نمادهای شیعی به باورهای عامیانه‌ای استناد می‌کند که چه بسا صرفاً میان شماری معدود از شیعیان رواج داشته باشد. مثلاً می‌گوید گوشت قیمه‌قیمه‌شده وسط غذاهای نذری نماد و یادآور علی‌اکبر پسر بزرگ امام حسین<sup>ع</sup> است که در نبرد روز عاشورا تکه‌تکه شد.<sup>۱۵۲</sup>

به هر حال، مشارکت ایوب از این جهت بسیار مهم است که برای نخستین بار مهم‌ترین آیین شیعی را بر پایه منابع گسترده تاریخی و تجربه زیسته مؤلف مطالعه کرد.<sup>۱۵۳</sup> گرچه در کل تحلیل‌های دین‌شناختی ایوب از الهیات رنج در مذهب تشیع کمتر جدی گرفته شدند.<sup>۱۵۴</sup> مرور گسترده او بر منابع و باورهای شیعی دست‌مایه اغلب مطالعات بعد از او برای شناخت ... و فراتر از این، به منبع مهمی نیز برای پژوهندگان در دیگر ابعاد مختلف فرهنگ اسلامی و شیعی بدل شد.<sup>۱۵۶</sup>

۱۵۲. Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, ۱۵۷.

۱۵۳. M. S. Stern, book review: *Redemptive Suffering in Islam*..., ۵۵.

۱۵۴. برای تصریح به این معنا، بنگرید به: حبیب‌الله بابایی، «کارکردهای رهایی‌بخش یاد رنج متعالی در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر»، *نقد و نظر*، ش ۵۴ (تیر ۱۳۸۸)، ۷.

۱۵۵. برای تنها چند نمونه از ارجاعات مکرر در این مطالعات به اثر وی، بنگرید به:

Yitzhak NaKash, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūra", *Die Welt des Islams* ۳۳ (۱۹۹۳), ۱۶۲-۱۶۵; Gerald R. Hawting, "The Tawwābūn Atonement and 'Āshūrā'," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ۱۷ (۱۹۹۴), ۱۷۴, ۱۷۶, ۱۸۴; Sabrina Mervin, "Les larmes et le sang des chiites: pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie)", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* ۱۱۳ (۲۰۰۶), ۱۵۵.

۱۵۶. برای تنها چند نمونه از میان نمونه‌های متعدد، بنگرید به:

Chris Hewer, "Theological Issues in Christian-Muslim Dialogue", *New Blackfriars* ۸۹, no. ۱۰۲۱ (April ۲۰۰۸), ۳۱۲-۳۱۳, ۳۱۹; Justin Jones, "Shi'ism, Humanity and Revolution in Twentieth-Century India: Selfhood and Politics in the Husainology of 'Ali Naqi Naqvi'", *Journal of the Royal Asiatic Society* ۲۴, no. ۳ (March ۲۰۱۴), ۴۲۱.

## ۵. آیین‌های عاشورا و شورآفرینی

تحلیل دین‌شناسانه دیگر از آیین‌های عاشورایی شیعه را هانس کیپنبرگ<sup>۱۵۷</sup> بازمی‌نماید. وی در مقاله‌ای با عنوان «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا»: ایران در سال‌های ۱۳۵۶-۳۶۰ش» که خود در سال ۱۳۶۰ش / ۱۹۸۱م تألیف نموده<sup>۱۵۸</sup> خواسته است با مرور گزارش‌ها درباره وضعیت سیاسی ایران پیوند میان انقلاب ایران را که به زعم او نمونه‌ای از خشونت مذهبی است با نگرش‌های دینی ایرانیان بازنماید. جمله آغازین عنوان مقاله او (كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَاءُ وَكُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَاءُ) همان گفتاری است که علی شریعتی به امام صادق  $\phi$  نسبت داده بود<sup>۱۵۹</sup> و در ایران دهه‌های ۱۳۵۰-۳۶۰ش بسیار نقل می‌شد.

## الف) عاشورا به مثابه مناسک سرنگونی

کیپنبرگ<sup>۱۶۰</sup> در این مقاله با آغاز بحث خود از تحلیل وصیت‌نامه‌های شهدای جنگ ایران و عراق، گزارش‌ها درباره تجربه دینی نوجوانانی که در جبهه روی مین‌ها می‌دوند و معبر باز می‌کنند، شرح تعاملات حکومت پهلوی با روحانیت ایران و هرچه از این دست می‌خواهد نشان دهد چه قدر این گرایش‌ها به آنچه وی شورش و خشونت می‌نامد با اعتقاد شیعیان به شهادت مظلومانه امام حسین  $\phi$  در عاشورا و لزوم گرفتن انتقام خون او پیوند خورده است.

وی قمه‌زنی و کفن‌پوشی عزاداران یا نزاع هیئت‌های عزاداری را همچون شاهی بر پیوند آیین‌های عاشورایی با خشونت می‌شناسد و با همین مبنا می‌خواهد کنش‌گری‌های سیاسی ایرانیان در دوره بحث خود را نیز دستاورد همان

۱۵۷. Hans G. Kippenberg.

۱۵۸. بنگرید به: منابع لاتین همین مقاله.

۱۵۹. علی شریعتی، *حسین وارث آدم* (تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۵۰)، ۳۸.  
۱۶۰. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala: Iran ۱۹۷۷-۱۹۸۱", *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung* (München: C.H.Beck Verlag, ۲۰۰۸), ۶۷.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۳۳

به اصطلاح خشونت‌ها بنمایاند. مستند او تحقیقات میدانی و گزارش‌های شاهدان عینی است از همراه آوردن چوب و بیل و زنجیر هیئتی‌ها برای زدو خورد با همراهان دیگر دسته‌جات، آغاز دعواشان با اختلاف بر سر تفوق رئیس کدام هیأت، و استمرار نزاع با ابزارهایی آیینی مثل زنجیر و قمه و علم‌ها، باور به اینکه چنین منازعاتی قرار است به بازآفرینی عاشورا بینجامد، و باور به اینکه کشتگان در این زدو خورد راه بهشت می‌گیرند.<sup>۱۶۱</sup> کپن‌برگ با استناد به این شواهد نتیجه می‌گیرد آیین‌های عاشورایی از جنس مناسک سرنگونی جمعی<sup>۱۶۲</sup> اند؛ اصطلاحی که ظاهراً وی بر پایه نظریات ماکس گلاکمن،<sup>۱۶۳</sup> قوم‌شناس بریتانیایی (درگذشته ۱۹۷۵م/ ۱۳۵۴ش) بر ساخته است. مراد از مناسک سرنگونی جمعی آیین‌هایی است که در آنها موقتاً ساختار قدرت اجتماعی برهم می‌ریزد و جای ضعیف و قوی و شاه و گدا برای مدت کوتاه اجرای آیین عوض می‌شود. برگزاری دوره‌ای این آیین‌ها به باور گلاکمن سبب می‌شود صاحب‌منصبانی که در دوره قدرتمندی خود مایه رنج عموم شده‌اند بازخوردی بگیرند و بدون برهم‌خوردن کلی نظم اجتماعی تا حدی مجازات شوند. اینگونه، برگزاری آیین‌های سرنگونی جمعی همچون یک سوپاپ اطمینان عمل می‌کند و سبب می‌شود ساختار قدرت اجتماعی حفظ شود.<sup>۱۶۴</sup>

در پیشبرد بحث بر پایه نظر گلاکمن، کپن‌برگ به تحلیل ویکتور ترنر انسان‌شناس بریتانیایی از آیین‌ها توجه نشان می‌دهد؛ تحلیلی که بر پایه آن در آداب معمول ضمن هر آیینی سه مرحله وارونگی، آستانگی، و بازگشت به وضعیت عادی را می‌توان تفکیک نمود. در مرحله وارونگی نظم عادی

۱۶۱. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۶۷.

۱۶۲. Kollektiver Umsturzrituale.

۱۶۳. Max Gluckman.

۱۶۴. Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa* (New York: Free Press, ۱۹۶۳), ۱۲۶-۱۳۱.

زندگی به هم می‌خورد (مثلاً در آیین حج افراد کارهای معمول در زندگی روزمره را بر خود حرام می‌کنند)، در مرحله آستانگی اشخاص به تجربه‌های عمیق معنوی می‌رسند، و در مرحله بازگشت برای بازگشت دوباره به زندگی روزمره آماده می‌شوند. کپن‌برگ بر پایه همین رویکرد، رفتارهای یادشده هیئتی و امثال آن را همان مرحله وارونگی در آیین‌های عاشورایی می‌داند؛ مرحله‌ای که در آن قرار است نظم اجتماعی به شکل موقتی برهم بخورد و سلسله‌مراتب قدرت اجتماعی به هم بریزد.<sup>۱۶۵</sup>

### **ب) امکان وارونه‌ماندگی**

وی در ادامه، بر پایه مطالعاتی که ترنر در نقد گلاکمن پی‌گرفت می‌افزاید که تجربه وارونگی ممکن است گاه از دوران کوتاه‌برگزاری آیین‌ها فراتر نیز برود و کنش‌گرانی که قبل از این تنها وارونگی را در ضمن یک آیین تجربه می‌کردند، اکنون بخواهند سلسله‌مراتب قدرت اجتماعی را برهم زنند و تجربه آیینی خود را در سطح جامعه تکرار کنند و وقتی روز به روز از آن مرحله دیگر خارج

نشوند! کپن‌برگ از قول ترنر می‌گوید هر جا سلسله‌مراتب اجتماعی چنان ریشه‌دار شوند که نتوان تغییرشان داد، دیگر مناسب سرنگونی نمی‌توانند باعث حفظ ساختار اجتماعی شوند؛ بلکه حتی برعکس، افراد جامعه برای تغییر ساختار اجتماعی از تجربه همین آیین‌ها استفاده می‌کنند. از نگاه کپن‌برگ وقوع انقلاب اسلامی ایران هم نتیجه چنین رویدادی است؛ رویدادی که گزارش‌ها نشان می‌دهد همه تظاهرات اعتراضی‌اش از آیین‌های عاشورایی آغاز شده‌اند. شیعیان ایران به زعم وی در ضمن آیین‌های عاشورایی منتهی به انقلاب، دیگر نه به جنگ با پیروان مذاهب دیگر - نماد قدیم

۱۶۵. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۶۷-۶۸.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۳۵

یزیدیان - که به جنگ با طبقه بالادست جامعه شیعی - نماد جدید - پرداختند.<sup>۱۶۶</sup>

کیپن‌برگ می‌گوید که در ضمن اشعار تعزیه‌خوانی‌ها دائم تعبیر «قربانت کردم» یا «فدایت شوم» از قول شخصیت‌های دینی مختلف در مکالمات‌شان با همدیگر تکرار می‌شود. او این کاربرد گسترده را چنین تفسیر می‌کند که چون در جامعه ایران دولت‌ها امکان تضمین امنیت اشخاص را برای دورانی مدید نداشته‌اند، افراد یاد گرفته‌اند که باید برای تضمین امنیت خود به گروه‌های اجتماعی کوچک‌تری مثل خانواده وابسته باشند.<sup>۱۶۷</sup> او با استناد به عبارات مشهوری از تعزیه علی‌اکبر که پیش از این محققان دیگر اروپایی گردآوری کرده‌اند می‌گوید ایرانیان آموخته‌اند یگانه راه نجات از قدرت‌های ظالمی همچون دولت‌های زورگو، ثروتمندان نزول‌خوار و امثال ایشان که گروه را وابسته خود می‌کنند همین است که اشخاصی از آن گروه فدا شوند. این وظیفه فداکاری در آیین‌ها و اساطیر شیعی همواره بر دوش جوانان قرار داده شده است. وظیفه زنان هم این است که به فداکاری شوهران و فرزندان و برادران خود رضا دهند و حتی فرزندان خود را به این فداکاری فراخوانند.<sup>۱۶۸</sup>

### پ) تحلیل کارکردهای سیاسی عاشورا در دوران معاصر

باری، کیپن‌برگ می‌گوید وقتی اصلاحات محمدرضا شاه پهلوی به جای کاهش از بار مشکلات اقتصادی مردم و توسعه کشور به خالی‌شدن روستاها و محرومیت بیشتر طبقات فقیر و مهاجرت‌شان به شهر انجامید، خلقات مذهبی شهر مرکز تجمع این گروه‌های ناراضی گشت.<sup>۱۶۹</sup> وقتی بازاریان

۱۶۶. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۶۸.

۱۶۷. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag A

۱۶۸. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۶۸-۶۹.

۱۶۹. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۷۱.

سنتی هم به گروه‌های ناراضی پیوستند، آیین‌های عاشورایی مکانی برای بازتولید نارضایتی‌ها شد.<sup>۱۷۰</sup> وقتی در سال ۱۳۴۲ اش سید محمود طالقانی مرگ در راه مبارزه با رژیم شاه را نوعی شهادت در راه آرمان‌های امام حسین  $\omega$  باز نمود، آیین‌های عاشورایی در عرصه سیاسی بازتولید شدند.<sup>۱۷۱</sup> شیعیان که در ضمن آیین‌های عاشورایی آموخته بودند نباید امام خود را رها کنند اکنون امام خمینی  $\omega$  را در چنین جایگاهی دیدند و به او وفاداری نمودند.<sup>۱۷۲</sup>

نسل جدید روحانیان هم به جای تقیه و ترویج صبر، لزوم مبارزه آشکارا با ظلم و بی‌عدالتی را ترویج کردند.<sup>۱۷۳</sup> جلال آل‌احمد مشکل جامعه را در غرب‌زدگی، و علی شریعتی راه‌حل را در بازگشت به اسلام شیعی دانست؛ اسلامی که به نظر او خوانش درستش متفاوت با فهم شیعیان سنتی بود و افراد را به مبارزه و اقدام سیاسی وامی‌داشت.<sup>۱۷۴</sup> کپن‌برگ در ادامه مقاله خود حوادث ایران در دوره بعد از انقلاب و بازتولید همین مفاهیم شیعی در کنش جوانان انقلابی را باز می‌کاود.<sup>۱۷۵</sup> او خاصه به شهادت‌طلبی‌های جوانان در جنگ ایران و عراق اشاره می‌کند و تفاوت نوع فردگرایی مندرج در وصیت‌نامه‌های این شهدای ایرانی را با فردگرایی غربی متذکر می‌شود.<sup>۱۷۶</sup>

کپن‌برگ این مقاله را سال‌ها بعد ضمن کتاب خود با نام *خشونت به مثابه عبادت*<sup>۱۷۷</sup> (۲۰۰۷م / ۱۳۸۶ش) گنجانده؛ اثری که در

۱۷۰. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۷۲.

۱۷۱. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۷۳.

۱۷۲. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۷۳.

۱۷۳. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۷۳-۷۴.

۱۷۴. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۷۶.

۱۷۵. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۷۷-۸۲.

۱۷۶. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۸۰.

۱۷۷. *Gewalt als Gottesdienst*.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۲۷

آن بنا دارد با مرور شواهد از این دفاع کند که یکی از پیامدهای پدیده جهانی شدن این خواهد بود که ادیان مختلف خشونت را به مثابه رفتاری دینی ترویج کنند. او در مقالات مختلفی که سال‌های پیش از نشر این کتاب نوشته و مستقل منتشر کرده کوشیده است نشان دهد خشونت‌ورزی مزعوم پیروان ادیان مختلف خاورمیانه همچون یهودیان، شیعیان ایران و حزب‌الله لبنان، یا حتی لشکرکشی‌های دولت امریکا – لابد با این پیش‌فرض که امریکا نیز مروج دینی هرچند مدرن و بی‌خدا و البته خشن است – ریشه در آیین‌های دینی مختلفی دارد که پیروان هریک از این دین‌ها پیش از این ایام نیز پی می‌گرفته‌اند.<sup>۱۷۸</sup>

---

۱۷۸. Hans G. Kippenberg, "Jeder Tag Aschura, Jedes Grab Kerbala", ۹-۱۰.

## ۶. نتیجه

چنانکه دیدیم، نخستین مطالعه روشمند و نظریه‌پردازانه درباره آیین‌های عاشورایی در فضای بعد از جنگ جهانی دوم پدید آمد؛ مطالعه الیاس کایتی که در آن هراس از شکل‌گیری قدرتی شبیه آلمان نازی با توان بسیج توده‌ها در سطح جهانی و تخریب دوباره تمدن غربی مشهود است. نظریه‌پرداز دیگر، محمود مصطفی ایوب گرچه خود شرقی است و متأثر از دغدغه‌ها و هراس‌های غربیان به مسئله نمی‌نگرد، باز به پیوند آیین‌های عاشورایی با قدرت سیاسی توجه جدی دارد. هانس کیپن‌برگ نیز که در سال‌های آغازین انقلاب اسلامی ایران مطالعه‌اش را صورت بخشیده آشکارا نگران پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی است.

نخستین سه نظریه‌پرداز آیین‌های عاشورایی در دهه‌های ۱۳۶۰-۱۳۴۰ش تحلیل‌هایی بالکل متفاوت از هم به دست می‌دهند و البته هریک نیز رویکرد و پایگاه آکادمیک متفاوتی دارند؛ یکی پدیدارشناس فلسفی، آن دیگر مورخ ادیان، و سومی مردم‌شناس است. با این همه، همه این تحلیل‌ها و دیدگاه‌های متفاوت با همدیگر گفتمان نگرانی از توسعه فعالیت‌های سیاسی شیعیان را باز می‌نمایانند. هر سه متفکر در عمل به این نتیجه‌گیری کشیده می‌شوند که میراث عاشورایی شیعه می‌تواند جنبش‌های سیاسی بیافریند؛ توجهی که به نظر می‌رسد نخستین درک غربیان، هرچند ناقص و معوج، از عدالت‌خواهی شیعیان و بازتاب آن در آیین‌های عاشورایی است.

افزون‌براین، هر سه در این اشتراک دارند که برایشان آیین‌های عاشورا تداعی‌گر نوعی وارونگی و خروج از وضعیت بهنجار و معمول است؛ گرچه دیدگاه‌ها درباره نوع این



کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۳۹

وارونگی متفاوت است. کانتی با تحلیلی وجودگرایانه<sup>۱۷۹</sup> آیین‌های عاشورایی را نمونه‌ای برای فرار از لمس‌شدگی به لمس‌شدگی و وارونه‌سازی اضطراب وجودی می‌داند. ایوب هم با تحلیل وجودگرایانه دیگری به عاشورا همچون شیوه‌ای برای نجات‌جویی و فرار از رنج گناهان با تن دادن به رنج و وارونه‌سازی جهت رنج‌ها می‌نگرد. کپین‌برگ نیز معتقد است مراسم عاشورا - فراتر از آن‌که مثل همه آیین‌های دیگر به تجربه وارونگی می‌انجامد - همچون مناسک سرنگونی جمعی، بقا در وضعیت وارونگی را نیز به همراه داشته است.

هر سه تحلیل با تقلیل‌گرایی‌های متعدد و نتیجه‌گیری‌های بی‌دلیل همراه شده‌اند. مثلاً، کانتی در اینکه عزاداری عاشورا، با نفع، توده سه‌گانه می‌داند به هیچ دلیل و شاهدهی استناد نمی‌کند. نیز، برخی اوصاف که برای توده سوگواری برمی‌شمارد هیچ تناسبی با آیین‌های عاشورایی ندارد. مثلاً می‌گوید پدیدآوران توده سوگواری به فرد محتضر می‌تازند و بعد مرگش هم از او می‌گریزند و نگران اند که در گذشته بازگردند و به ایشان آسیب رسانند؛ بعد گزارندگان مناسک عاشورایی را نمونه چنین توده‌ای می‌شناساند. معلوم نیست چنین اوصافی چگونه می‌تواند با شیوه عزاداری عاشورا که از نگاه وی برجسته‌ترین مصداق حاضر توده سوگواری در جهان است منطبق شود. از همین قبیل است امیدواری و خوش‌بینی کانتی به پیوند آخرزمان مدرن با صلح و امنیت، یا مثلاً تحلیل بدبینانه او از احساس توده‌ها که دشمنی مشترک دارند. نه آن خوش‌بینی و امیدواری موجه است و نه اینکه همواره احساس چنین توده‌هایی خطا و باطل و نتیجه توهم انگاشته شود.

یک نقطه ضعف مهم کانتی و هم کپین‌برگ دوری نسبی

آنها از فضای فرهنگ شیعی، و قضاوت درباره معنای آیین‌ها برپایه بارزترین جلوه‌های خارجی آنها - مثل قمه‌زنی و خون‌ریزی و جنگ هیئت‌های عزاداری - است. در برابر، ایوب خود از شیعیان لبنان است، آشنایی عمیق با فرهنگ شیعی دارد، و از این قبیل خطاها مصون مانده است که أعراض کم‌اهمیتی - مثل دعوی برخی هیئت‌ها - را با هدف اصلی گزارندگان آیین خلط کند. با این حال، مطالعه او نیز گذشته از آن که اغلب از نگاه تاریخی فاصله گرفته، تقلیل‌گرایانه است و در آنها به بخش مهمی از آیین‌های عاشورایی توجه نمی‌شود؛ آیین‌هایی مثل قمه‌زنی که گرچه از نگاه شیعه معتقدی همچون او ممکن است پذیرفته نباشد، بخشی از واقعیت عزاداری‌های عاشورایی است.

با پایان این دوره، یعنی از آغاز دهه ۳۶۰ش، و با حصول اجماع در اینکه آیین‌های عاشورایی باز هم در جوامع شیعی حرکت‌آفرین خواهند بود، می‌توان انتظار داشت مطالعات جزئی‌نگرانه‌تری درباره این آیین‌ها شکل بگیرد. مطالعه رویکردهای آیین‌پژوهان در دوره‌های بعد را باید موضوع مطالعات بعدی تلقی کرد.

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۳۱

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

ایوب، محمود مصطفی. «شیوه‌های معرفی تشیع در گفتگو با پروفیسور محمود ایوب» (مصاحبه)، معرفت، شماره ۱۴ (پاییز ۱۳۷۴ش): ۸۵-۸۷.

بابایی، حبیب‌الله. «کارکردهای رهایی‌بخش یاد رنج متعالی در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر»، نقد و نظر، شماره ۵۴ (تیر ۱۳۸۸): ۲۶-۲.

بشیریه، حسین. مقدمه بر میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک. ترجمه حسین بشیریه. تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.

بلک، جرمی، و آنتونی گرین. فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان. ترجمه پیمان متین. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.

تاورنیه، ژان باتیست. سفرنامه. ترجمه ابوتراب نوری و تصحیح و تجدید نظر کلی حمید ارباب شیرانی. اصفهان: کتابفروشی تأیید، ۱۳۳۶.

چلکوسکی، پیتر. تعزیه: هنر بومی پیش رو ایران. ترجمه داوود حاتمی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

حاجی‌ابوالحسنی، عبدالحسین، و محمد نوری. «نگاهی به عاشورا پژوهی در غرب»، کتاب ماه کلیات. شماره ۶۴ (فروردین ۱۳۸۲): ۵۵-۵۰.

حسین‌زاده یزدی، محمد. عاشورا پژوهی. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۹.

رایس، کلارا کولیور. زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان. ترجمه اسدالله آزاد. تهران: کتابدار، ۱۳۸۳.

رهنما، تورج. «بررسی آثار یک نویسنده بزرگ: الیاس کانه‌تی»، چیستا. شماره ۱۶۴ (بهار ۱۳۷۸): ۴۴۷-۴۵۰.

شریعتی، علی. حسین وارث آدم. تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۵۰.

صحتی سردرودی، محمد. عاشورا پژوهی با رویکردی به تحریف‌شناسی تاریخ امام حسین (ع). قم: خادم الرضا، ۱۳۸۵.

فریزر، جیمز جورج. شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین. گزینش رابرت فریزر. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۲.

۱۳۲ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۲ / پیاپی ۱۷ / صص ۶۵-۹۶

فوکو، میشل. *تاریخ جنون*. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران، هرمس، ۱۳۸۸.

فوکو، میشل، *اراده به دانستن*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران، نشر نی، ۱۳۹۰.

کچویان، حسین، و قاسم زائری. «ده گام روش‌شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ با اتکاء به آراء میشل فوکو»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۷ (پاییز ۱۳۸۸): ۷-۳۰.

کریمی، زهرا، اعظم وفایی، و محمد فخر روحانی. «عزاداری روز عاشورا از منظر سفرنامه‌نویسان مستشرق»، *معارف حسینی*. سال چهارم، شماره ۱۳ (بهار ۱۳۹۸): ۸۱-۱۰۱.

گوپینو، ژوزف آرتور. *سه سال در آسیا*. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، قطره، ۱۳۸۳.

نوری، محمد. «منابع اولیه تاریخی درباره امام حسین و عاشورا»، *کتاب‌های اسلامی*، شماره ۳ (زمستان ۱۳۷۹): ۲۵-۴۰.

هراتی، محمدجواد، یدالله هنری لطیف پور، و سیدمحمدکاظم حجازی. «عاشورا و تحولات اجتماعی ایران: عصر انقلاب اسلامی»، *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، شماره ۲ (پاییز ۱۳۹۱): ۱۹۹-۲۲۰.

## ب- منابع عبری:

رم، حגי، «המופת של כרבלא: מיתוס מכונן וגיוס המונים במהפכה האיסלאמית של איראן»، *זמנים: רבעון להיסטוריה*، لا ۶۲ (۱۹۹۸): ۵۰-۵۸.

## ج- منابع لاتین:

Arnanson, Johanin P., and Roberts, David. *Elias Canetti's Counter-Image of Society: Crowds, Power, Transformation*. Woodbridge: Camden House, ۲۰۰۴.

Ayoub, Mahmoud, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashurā in Twelver Shiism*. The Hague, Mouton, ۱۹۷۸.

Bergmann, Martin. book review: *Crowds and Power*, *Journal of the American Psychoanalytic Association* ۳۳, no. ۱ (February ۱۹۸۵): ۲۳۵-۲۴۷. doi: <https://doi.org/10.1177/0030618503300114>.

Brill, Lesley. "Terrorism, Crowds and Power, and the Dogs of War," *Anthropological Quarterly* ۷۶, no. ۱ (winter ۲۰۰۳): ۸۷-۹۴.

Canetti, Elias. *Crowds and Power*. Translated from the German by Carol Stewart. New York: Continuum, ۱۹۶۲.

Cragg, Kenneth. book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *Middle East Journal*

کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های ... / خانی ۱۳۳

۳۴, no. ۲ (Spring ۱۹۸۰): ۲۳۹-۲۴۰.

Foucault, Michel. "Space Knowledge and Power" (Interview by Paul Rabinow in Skyline, March ۱۹۸۲), *Essential Works of Foucault*. edited by Paul Rabinow. Oxford: Oxford University Press, ۱۹۹۴.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books, ۱۹۷۰.

Freud, Sigmund. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Translated by James Strachey. London: Routledge, ۲۰۰۱.

Gluckman, Max. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: Free Press, ۱۹۶۳.

Harari, Yuval Noah, *Sapiens: a brief History of Humankind*. Toronto: McClelland & Stewart, ۲۰۱۴.

Hawting, Gerald R. "The Tawwābūn Atonement and 'Āshūrā'," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ۱۷ (۱۹۹۴): ۱۷۳-۱۸۸.

Hewer, Chris. "Theological Issues in Christian-Muslim Dialogue", *New Blackfriars* ۸۹, no. ۱۰۲۱ (May ۲۰۰۸): ۳۱۱-۳۲۳. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1۷۴۱-۲۰۰۵.۲۰۰۸.۰۰۲۲۳.x>.

Honneth, A. "The Perpetuation of the State of Nature: on the Cognitive Content of Elias Canetti's *Crowds and Power*," *Thesis Eleven* ۴۰, no. ۱ (۱۹۹۶): ۶۹-۸۰.

Jacobsen, T. *Towards an Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian Religion and Culture*. edited by W. L. Moren. Cambridge: Harvard University Press, ۱۹۷۰.

Jones, Justin. "Shi'ism, Humanity and Revolution in Twentieth-Century India: Selfhood and Politics in the Husainology of 'Ali Naqi Naqvi," *Journal of the Royal Asiatic Society* ۲۴, no. ۳ (March ۲۰۱۴): ۴۱۰-۴۳۴. doi: <https://doi.org/10.1017/S1۳۵۶۱۸۶۳۱۴۰۰۰۶۶>.

Kippenberg, Hans G. "Jeder Tag Aschura, jedes Grab Kerbala: Iran ۱۹۷۷-۱۹۸۱," *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H.Beck Verlag, ۲۰۰۸.

Kiss, Endre. "Does mass psychology renaturalize political theory?," *The European Legacy* ۹, no. ۶ (۲۰۰۴): ۷۲۰-۷۳۸. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/10۸۴۸۷۷۰۴۲۰۰۳۱۱۰۸۱>.

Kohlberg, Eitan. book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *International Journal of Middle East Studies* ۱۱, no ۴ (۱۹۸۰): ۵۴۳-۵۴۴.

McClelland, J., "The Place of Elias Canetti's *Crowds and Power* in the History of Western Social and Political Thought", *Thesis Eleven* ۴۰, no. ۱ (۱۹۹۶): ۱۶-۲۷.

McDonough, Sheila. book review: *Redemptive Suffering in Islam*, *Journal of the American Academy of Religion* ۴۹, no. ۲ (June ۱۹۸۱): ۳۲۱.

Mervin, Sabrina. "Les larmes et le sang des chiites: pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie)," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* ۱۱۳ (۲۰۰۶): ۱۰۳-۱۶۶. doi: <https://doi.org/10.۴۰۰۰/remmm.۲۹۷۳>.

Nagel, T. Besprechung des Buches *Redempting Suffering in Islam...*, *Die Welt des Islams* ۲۰, issue ۳, no. ۴ (۱۹۸۰): ۲۰۰-۲۰۶.

- NaKash, Yitzhak. "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūra," *Die Welt des Islams* ۳۳ (۱۹۹۳): ۱۶۱-۱۸۱.
- Roberts, D. "Crowds and Power or the Natural History of Modernity: Horkheimer, Adorno, Canetti, Arendt", *Thesis Eleven* ۴۰, no. ۱ (May ۱۹۹۶): ۳۹-۶۸.
- Roucek, Joseph. book review: *Crowds and Power*, *American Sociological Review* ۳۱, no. ۳ (June ۱۹۶۶): ۴۲۰-۴۲۱. doi: <https://doi.org/10.2307/2090830>.
- Stern, M. S. book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *Middle East Studies Association Bulletin* ۱۰, no. ۱ (July ۱۹۸۱): ۵۴-۵۵.
- Tabar, Paul. "Ashura in Sydney: a transformation of a religious ceremony in the context of a migrant society," *Journal of Intercultural Studies* ۲۳, no. ۳ (۲۰۰۲): ۲۸۵-۳۰۵. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/07206860216380>.
- Werblowsky, R. J. Z. "Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura in Twelver Shi'ism by Mahmoud Ayoub," *Numen* ۲۸, Fasc. ۲ (December ۱۹۸۱): ۲۴۷-۲۴۸. doi: <https://doi.org/10.2307/3270020>.

## گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» (عددی، هندسی، موسیقایی و ...)

زهرا اخوان صراف \*

DOI: 10.22096/RC.2023.2000762,1110

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۳]

### چکیده

شگفتی‌های مربوط به تناسب‌های عددی، توازن‌های لفظی و معنوی یا نظم قرآن، لحن و ریتم موسیقایی، در الفاظ و فواصل آیات، الگوهای آهنگین و متناظر با اوزان شعری، تقارن هندسی الفاظ و معانی پاره‌های قرآن در تلاوت و کتابت، همواره به‌منزله وجوهی از اعجاز و شگفتی بیانی مطرح بوده است؛ اما به دلیل افراط‌های تکلف‌آمیز از یک‌سو و خوف قرآن‌باوران از اینکه در این باب از عهده تثبیت اعجاز و تحدی و یگانگی قرآن برنیایند از سوی دیگر، و بی‌توجهی به نقش شگرف درک این جلوه‌ها در نیل به غایات قرآن برای باورمندان و انحصار آن به اسکات مخالفان از سوی سوم، مطالعه و تأمل در این زمینه به محاق رفته است. پژوهش حاضر با گشودن چشم‌اندازی به جلوه‌گری‌های شگفت هندسی، موسیقایی و نظم ریتمیک و شعری و تقارن‌هایی که حین کتابت آیات جلوه‌گر شده‌اند، فرضیه‌ای طرح می‌کند که فوق‌العادگی ریاضی قرآن را از اعداد و نظریه‌های مربوط به آنها به شاخه‌های دیگر ریاضیات و عرصه توازن و تناسب، از جمله هندسه و تقارن‌ها توسعه می‌دهد و با

\* مدرس حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

نگاه، به مطالعات مدرن قرآن‌پژوهان معاصر و مروری بر ادعاهای مربوط به ارقام و آمار الفاظ و نقد افراط و تفریط‌ها در آن، این ایده را بسط می‌دهد که متن آیات و حروف به مدد رمز الف، مستملاً می‌تواند بسته‌ای برای تجلیات مناسب با استعدادها و معارف مخاطبان قرآن باشد.

واژگان کلیدی: اعجاز عددی؛ تقارن هندسی آیات؛ ظهور شگفتی‌های قرآن؛ فوق‌العادگی قرآن؛ شگفتی موسیقایی قرآن.

### ۱- مقدمه

نوشته حاضر به دنبال یادآوری این واقعیت نهفته است که واقع شدن در ساحت فوق‌العادگی حیرت‌آور قرآن، سرشت اصیل و غایت اصلی این پیام و تعجیز منکران و اسکات مخالفان فایده ثانوی آن است و اعجاز واقعی فقط به متن موجود مربوط نیست، بلکه این متن، قالبی قابل است تا تجلیات الهی را به صورت‌های مختلف بازتاب دهد. پس این نوشتار در پی آن نیست که نشان دهد قرآن بر مجموعه‌ای از توازن‌ها و تقارن‌ها تنیده شده است که در لحظه‌ای از زمان کشف و راززدایی شده‌اند، بلکه می‌خواهد نشان دهد این متن بستری است که همان‌طور که مثلاً، یک روز رشاد خلیفه را مفتون محوریت عدد ۱۹ در آن می‌کند روز دیگر ممکن است یک هندوی سنت‌گرا را مجذوب جلوه‌هایی شناسا از وداها<sup>۱</sup> در خود کند یا یک ژاپنی مدرن را با کشف بندهای موزون هایکو آگون حیرت‌زده کند<sup>۲</sup> و در هر صورت مخاطب خود را از

۱. وداها (Vedas)، به معنای دانش، مجموعه‌ای از ادعیه و آیین‌های هندوان به زبان سانسکریت است که به آن شروتی (Sruti) یعنی وحی و الهام و علوم مقدس موروئی لقب می‌دهند. پژوهشگران تاریخ تصنیف این وداها را بین ۱۴۰۰ تا ۱۰۰۰ سال قبل از میلاد می‌دانند. (حسین توفیقی، *آشنایی با ادعان بزرگ* (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۰)، ۳۳)

۲. هایکو (Haiku) کوتاه‌ترین شعر جهان محسوب می‌شود که بدون قافیه، ولی موزون است و با تکیه بر فصل‌ها و نشانه‌های خود، تصویری شگفت‌انگیز و بسیار تأثیرگذار - معمولاً از طبیعت - را در ذهن خواننده خلق می‌کند. تاریخچه ظهور هایکو به ژاپن و قرن ۱۶ میلادی برمی‌گردد. (دانشنامه آزاد ویکی‌پدیا، ذیل



گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان صراف ۱۳۷

طریق این تجلیات به وجد آورد تا جایی که حلاوت خطاب قرآنی را بازآزماید. حاصل آنکه این تجلیات شگفت تنها مربوط به متن نازل شده نیست، بلکه فرآیندی است که افزون بر متن به مقصد پیام و جلوه مصدر پیام برای آن مقصد نیز وابسته است و مهم آنکه این متن حامل روحی زنده است و سپس پستی دارد که چنان نایی هر دم در آن می‌دمد و در نتیجه آن، جلوه‌های گوناگونی حسب مخاطبان مختلف بازمی‌نماید که فرمود:  $\pi$  وَ كَذٰلِكَ اَوْحٰنَا اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اٰمْرِنَا<sup>۴</sup>.

رویکرد حاضر اولاً، در نیل به غایت پیام قرآنی، یعنی بازآزمایی تجربه خطاب و قدم زدن به جهان اصلی متن وحیانی، ثانیاً در تقویت باور مؤمنانه و رد شبهات و گشودن معضلات مطرح شده در متن قرآن ذیل عناوینی چون عدم انسجام متن یا ناسازگاری محتوا با بینش‌ها و گرایش‌های بشر-معاصر، بسیار مؤثر است و نیز تقابل‌هایی که در پوشش مطالعات مدرن خاورپژوهانه با اصالت این متن می‌شود را سر جای خود می‌نشانند، پس واجد اهمیتی چندسویه است.

اعجاز ریاضی از شاخه‌های اعجاز بیانی است. نگارش درباره اعجاز بیانی از سده‌های نخستین اسلام رواج داشته است؛ رمانی (م ۳۸۶)، خطابی (م ۳۸۸)، زمخشری (م ۵۳۸) و سیوطی (م ۹۱۰)، در آثار خود، اعجاز قرآن را در تناسب و هماهنگی و تلاؤم الفاظ، زیبایی لفظی، حسن نظم و درآمیختگی معانی عالیه دانسته‌اند و از تحدی قرآن در کلام و بیان و ناتوانی ادبا و بلیغان آن زمان در آوردن مثل قرآن سخن

---

ه. ایگو، دسترس. \_\_\_\_\_ ی در ۱۵ دی ۱۴۰۰،

(۹%۸۸D۹%DA%A%۸DBV%۸%۸D۹%۸V%https://fa.wikipedia.org/wiki/%D

۳. حتی دانش‌های بسیار دقیق امروزی که مبتنی بر ریاضیات و نوعی نظم است مثل هوش مصنوعی و...

۴. الشوری، آیه ۵۲.

گفته‌اند.<sup>۵</sup> از معاصران عایشه بنت الشاطی در «الإعجاز البیانی للقرآن» پس از بیان اعجاز و تحدی، مواردی را در فهم اعجاز بیانی ذکر کرده است. با پیشرفت محاسبات رایانه‌ای، شمارش الفاظ و حروف و ربط و تناسب‌های مربوط به آنها در حوزه اعجاز پژوهی بالا گرفت و آثار متعددی پدید آمد از جمله: *معجزة القرآن الکریم* اثر رشاد خلیفه (۱۹۳۵-۱۹۹۰ م) قرآن‌شناس مصری تبار آمریکایی *الاعجاز العددی للقرآن الکریم* نوشته عبدالرزاق نوفل (۱۹۱۷-۱۹۸۴ م)، قرآن‌پژوه مصری، *المنظومات العددیة فی القرآن* اثر عبدالدائم الکحیل (متولد ۱۹۶۶)، پژوهشگر قرآنی اهل سوریه *اعجاز حدیثه علمیة و رقمیة فی القرآن* نوشته رفیق ابوالسعود *اعجاز عددیة و فرد در قرآن کریم* اثر کورش جم‌نشان. در مقابل آثاری در نقد این نگرش به قرآن منتشر شد، از جمله حسین ناجی در «تسعة عشر ملکا» اهتمام به عدد ۱۹ را به اندیشه‌های بهاییان ربط داد. عباس یزدانی نیز در مقاله «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن» ضمن پاره‌ای نمونه‌ها کلیت ادعاهای اعجاز عددی را نقض کرد و سپس مخالفان اعجاز عددی غالباً ایرادات او را منتشر کردند و در سوی مقابل هم تلاش‌های دفاعی ساکت نماند. شماری از محققان معاصر به تقارن‌های هندسی آیات توجه کردند؛ ژاک برک (۱۹۱۰-۱۹۹۵) قرآن‌پژوه فرانسوی، با طرح ایده نظم متقارن در ساختار متن قرآن، مستنصر میر (متولد ۱۹۴۹)، قرآن‌پژوه نواندیش معاصر اهل پاکستان، در کتاب *ادبیات قرآن* با سخن از پیوستگی سوره‌ها، نیل رابینسون (متولد ۱۹۴۸)، استاد مطالعات اسلامی در انگلیس و آمریکا ضمن کتاب *کشف قرآن: روی‌کردی معاصر به متن مستور*، با معرفی ایده نظم معکوس و میشل کوپپرس، دانشمند مسیحی اهل بلژیک در

۵. محمدعلی مهدوی‌راد، *سحر هگارش‌ی علوم قرآنی* (تهران: انتشارات هستی نما، ۱۳۸۴).

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۳۹  
اثر خود به نام *ولی، مه تجزی و تحله‌ی سوره مائده با  
استفاده از نظریه بلاغت سامی*، با طرح اندیشه بلاغت  
سلامی، همگی از وجود نظم نوینی در قرآن پرده برداشتند.  
نظم‌آهنگ عروضی قرآن، جلوه‌های موسیقایی آیات و  
جلوه‌های تناسب و تقارن در خوشنویسی و نگارش قرآن در  
آثار متعددی از جمله مقاله «نظم موسیقایی قرآن» نوشته  
محمدجواد حیدری و مقاله «زیبایی‌شناسی تقارن بازتابی در  
کتابت قرآن کریم؛ با تأکید بر قرآن ۱۵۲۹ آستان قدس رضوی»  
عرضه شد.

اما هیچکدام از آثاری که تا کنون در قسمی از این تناسب و  
توازن‌ها کاوش کرده‌اند غایت این پژوهش حاضر را در  
آشکارسازی قابلیت پیوسته متن برای تجلیات مسحورکننده و  
معنابخش روح الهی، نداشته‌اند و از این حیث اثر حاضر  
سابقه‌ای ندارد.

دشواری عمده این تحقیق به صعوبت بیان یافته‌هایی  
برمی‌گردد که آزمودنی است نه استدلال‌کردنی و در خلال چند  
دهه تمرکز و تأمل نگارنده بر حفظ، ترتیل، قرائات، کتابت،  
ترجمه و تفسیر قرآن و علوم قرآنی و نظر و بررسی بی‌طرف  
در تحقیقات قرآنی غربیان و عموم غیرمسلمانان، به آرامی و  
لطافت در روح و روان وی نشسته است.

جستار حاضر، به منظور شاهدآوری بر فرضیه مورد نظر  
خود، ابتدا به بررسی تجلیات موزون و متناسب آیات الهی در  
محورهای تقارن‌های هندسی، اوزان و تناسبات عروضی، تقارن  
و توازن در کتابت قرآن که نوپژوهیده‌تر هستند، می‌پردازد و  
در نهایت جلوه‌های شگفت عددی در آیات قرآن را تحلیل و  
بررسی کرده نتایج آن را اعلام می‌دارد.

## ۲- جلوه‌های نظم و تقارن‌های هندسی در قرآن

پیش از کشف و آشکارسازی ساختارهای اندام‌وار سوره‌های

قرآنی هم دیدگاه‌های کل‌نگری به سوره‌ها شکل گرفته بود. اشکالات مطرح‌شده از سوی قرآن‌پژوهان غربی در مورد عدم انسجام سوره‌ها و نیز آشکار شدن ضعف تفاسیر کلاسیک در پرداختن به مفردات و عبارات قرآن به صورت جداگانه، در سده بیستم تحولی را در تفاسیر رقم زد که برای ارائه تفسیری منسجم و پیوسته از یک سوره تلاش می‌کند. مفسرانی چون علامه طباطبایی، سید قطب، اشرف علی تهانوی، محمد عزه دروزه، حمیدالدین فراهی، امین‌حسن اصلاحی و عبدالعلی بازرگان هر کدام به‌نوعی کوشیدند پیوستگی و یک‌دستی سوره‌ها را کشف کنند؛ مثلاً برای سوره یک مضمون اصلی - یا عمود- بیابند.<sup>۶</sup> مستنصر میر قرآن‌پژوه نواندیش معاصر ضمن یادکرد پیشینه، تلاش‌هایی که برای پیوستگی قرآن شده از خطی و ذره‌نگر بودن تفاسیر موجود سخن گفت و اینکه روش خطی به‌هر حال نمی‌تواند تصویری اندام‌وار از سوره‌ها ارائه کند.<sup>۷</sup>

نگارنده در دی‌ماه ۱۴۰۰ در مقبره آقا نور شهر اراک به سنگ قبرهایی قدیمی برخورد که به دلیل تبدیل شدن گورستان قدیمی به پارک، از جای خود برداشته شده، اما آتلیه‌گون در قاب‌هایی محفوظ و به نمایش گذاشته شده‌اند. حکاکی و نوشته‌های این سنگ‌ها مختصاتی جالب دارند از جمله اینکه ابیات شعری به شکل آشیانه‌ای، اما دوار بر روی آنها حک شده، یعنی داخلی‌ترین حلقه مشتمل بر بیت شعری است و ابیات بعدی را می‌توان یکی پس از دیگری در حلقه‌های بیرونی‌تر دنبال کرد. از آن تکنیک که در نوع حجاری‌های قدیمی وجود دارد، می‌شود تصور خوبی برای

۶. محمدکاظم شاکر بروی‌کردی *نوبه اعجاز قرآن کریم* (تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۹)، ۱۶۲.

۷. مستنصر میر، *دب‌های قرآن*، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر (قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷)، ۱۴-۱۵.

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۴  
درک نظم متقارن و حلقوی که مثلاً، در بلاغت سامی مطرح  
است، به دست آورد.<sup>۸</sup>



در خوانش‌های آیات که مبتنی بر ایده نظم معکوس است  
نیز، نظایر آیات و قطعات قرآنی در کنار آنها قرار ندارند، بلکه

۸. در این سنگ قبر حول مرکز مشخصات متوفی ابتدا یک دوبیتی جاری شده  
که منسوب است امیرالمؤمنین (ع) بر کفن سلمان نوشتند:

وفدت علی‌الکریم	من الحسنات و القلب
فحمل الرّاد اقبیح کلّ	إذا کان الوفود علی
سپس ابیات این شعر عبرت‌آموز با تقارن آینه‌ای حول این مرکز حلقه زده است:	
فلک ریزد به کام خلق زهر	نماند هیچ کس باقی به غیر
تعالی الله زین قدرت بنازم	که فانی می‌کند جن و انس
جوانان رشید و نوعروسان	همه خفتند زیر خاک یک‌یک

باید حول یک کانون چرخید و با یافتن تناظرها نظم موجود را کشف کرد. نظمی که افزون بر اینکه از رازآلودگی متن حکایت دارد، می‌تواند در کشف معنای آن بسیار دیده‌گشا باشد. از این رو، با خواندن خطی متن نظم موجود در آن کشف‌شدنی نیست و ابتدا باید از منظری وسیع‌تر مجموعه آیات یا قطعات را نگریست. همان‌طور که در مطالعه یک رسم هندسی یا ماندالا<sup>۹</sup> گون، تنها نگریستین از منظری دور است که مشخص می‌کند هر جزء چطور در آفرینش نظم کلی دخیل است و کشف آن نظم کلی است که وضعیت هر جزء را هم معنادار می‌کند. نگاهی مبسوط‌تر به بعضی نمونه‌ها، این ایده را واضح‌تر خواهد کرد.

### ۱-۲- مستنصر میر و طرح نظم معکوس آیات

مستنصر میر با طرح نظم معکوس که به آرایه‌های ترتیبی مطرح در علوم بلاغی - مثلاً، در لف و نشر - شبیه است، کوشید مثلاً، در سوره یوسف این نظم را نشان دهد. او ضمن تحلیل این سوره در سه بخش اصلی و زیربخش‌های آنها، تناظرهای ساختاری میان اوایل و اواخر سوره و بخش‌های آن را چنین آشکار می‌کند:

یوسف در کنعان به چاه و در مصر به زندان افکنده می‌شود هر دو مورد نیز به خاطر گناهی که مرتکب نشده است؛ حادثه نخست حاصل نفرت برادران به او و دومی حاصل عشق همسر فوطیفار به وی است. با خروج از چاه به بردگی گرفته می‌شود و با خروج از زندان به حکومت می‌رسد.

---

۹. ماندالا به معنی دایره در سانسکریت، به جدول‌های هندسی ترکیبی از هنر و ریاضی که معمولاً بر پایه دایره به صورت متقارن ترسیم می‌شوند گفته می‌شود. ماندالا می‌تواند از اشکال هندسی یا ارگانیک یا تصاویر قابل تشخیصی که برای طراح آن معنی دارد، تشکیل شود. در ادیان بودا و هندو این دایره‌های نمادین نشان‌دهنده ارتباط بین جهان درونی و دنیای بیرونی بوده برای تمرکز بر خویشتن و جست‌وجو در درون انسان کاربرد دارند.

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۴۳

برادران، نخست یوسف را با خود می‌برند و بدون او به خانه برمی‌گردند. سپس برادر تنی یوسف بنیامین را می‌برند و بدون او به خانه بازمی‌گردند. آنان یوسف را به دلخواه خود و با سوءنیت می‌برند، ولی ظاهراً همراه بردن بنیامین با حسن نیت است.

برادران، دو بار برای گفت‌وگوی محرمانه دور هم جمع می‌شوند؛ یک مرتبه در کنعان و یک مرتبه در مصر. مرتبه نخست برای خلاص شدن از شر یوسف و مرتبه دوم برای نجات جان خودشان.

بانوان مصری با ناکام شدن از جلب توجه یوسف با دستپاچگی در صدد توجیه ناکامی‌شان برمی‌آیند و می‌گویند با یک فرشته سروکار دارند. درباریان پادشاه ناتوان از تعبیر خواب او می‌کوشند بر ناتوانی خود سرپوش بگذارند و می‌گویند این خواب بی‌معناست. بانوان مصری پس از تلاششان با ناکامی مواجه شدند و درباریان پیش از هر تلاشی ناکام شدند.

در این قصه، دو تلاش برای جلب محبت وجود دارد. برادران سعی می‌کنند عواطف پدرشان را به خود جلب کنند. همسر فوطیفار می‌کوشد دل یوسف را به دست آورد. هر دو برای رسیدن به اهدافشان توطئه می‌کنند. مستنصر میر سپس محورهای تقارن سوره را عرضه و تحلیل می‌کند. این تلاش ابتدایی برای نشان دادن تشابه‌های بخش‌های مختلف سوره به صورت تقارن معکوس با محور تقارنی که محقق کشف کرده شگفت و شایان تأمل است.<sup>۱۰</sup>

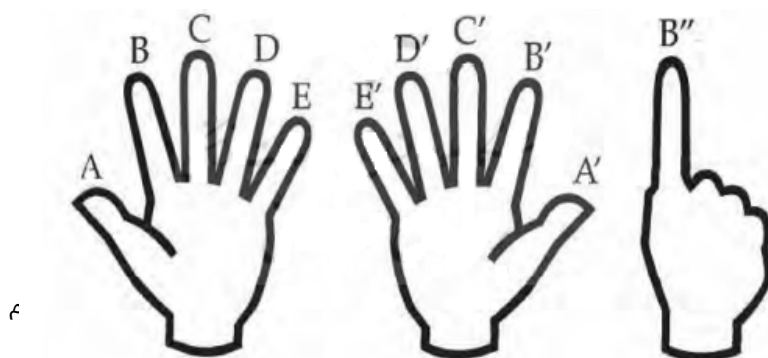
## ۲-۲- نیل رابینسون و تقارن آینه‌ای

پس از میر، نیل رابینسون، از منظر نظم معکوس به دنبال

۱۰. شاکر روی‌کردی نو به اعجاز قرآن کریم، ۱۶۹-۱۷۹.

کشف و آشکارسازی انسجام سوره‌های بلند چون بقره، آل‌عمران مائده و مؤمنون برآمد.<sup>۱۱</sup> در این رویکرد، پیوستگی آیات و اجزای سوره خطی و متوالی نیست و یک آیه یا بسته آیه، در اوایل سوره به یک آیه یا بسته در اواخر آن و بسته بعدی به بسته قبل آن مرتبط است و برای سوره کانون تقارنی به دست می‌آید که بسته‌های نظیر حول یا طرفین آن به شکل حلقوی یا آینه‌ای واقع شده‌اند.

رابینسون با توجه به شواهد لفظی، در سوره مائده یازده بخش مجزا تشخیص می‌دهد. «واژگان قلاب‌دار» در طرح او مفاصلی هستند که اجزا را به هم می‌پیوندند. آنگاه مبتنی بر شاخص‌هایی چون تکرار، تقارن‌های متن را آشکار می‌سازد. وی به کمک قرائن لفظی و معنوی جزء ۱ را به ۱۰، جزء ۲ را به ۹ و ... جزء ۵ را به ۶ متناظر می‌کند. او بخش ۱۱ را به مثابه شروع مجددی می‌یابد که با انتقال دراماتیکی (نمایشی) صحنه نیز تطبیق می‌کند و شنوندگان را به روز رستاخیز می‌برد. بخش ۱۱ به نوعی بازخوانی مطالب بخش‌های ۲ و ۹ سوره است. از نظر او تکرار پنج نکته به ترتیبی معکوس احتمالاً از شمارش با انگشتان الهام می‌گیرد:





گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۴۵

وجود بخش یازدهم B" که با بخش دوم و نهم (B و B') متناظر است نیز به‌طور اجمالی در آناتومی انسان ریشه دارد. چنانکه یک سخنران وقتی می‌خواهد بر نکته‌ای تأکید کند اغلب با انگشت اشاره دست راست اشاره می‌کند.<sup>۱۲</sup>

### ۳-۲- میشل کوپیرس و تحلیل قرآن بر اساس بلاغت سامی

ایده تألیف متن مقدس بر اساس بلاغت سامی، از افق‌های گشوده در مطالعات قرآنی معاصر است که در مطالعات کتاب مقدس بیش از دو سده سابقه دارد. بلاغت سامی - که تنها شیوه تزیین متن - نیست، بر خلاف بلاغت یونانی که روش خطی و پیوسته در تنظیم متن را دنبال می‌کند، درگیر بازی‌های پیچیده تقارن می‌شود. تحقیقات معاصر ضمن ارائه نمونه‌هایی، این شیوه را برای انسجام ساختار متن قرآن نیز قابل اعمال می‌داند.<sup>۱۳</sup>

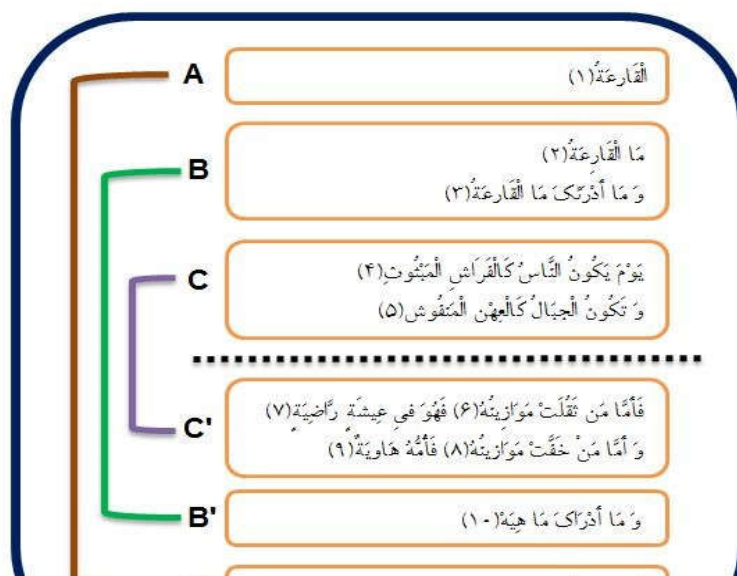
میشل کوپیرس، دانشمند مسیحی اهل بلژیک، با الهام‌گیری از آنگلیکا نویورت در «بررسی ساختار سوره‌های مکی» و نیز آثار نیل رابینسون و متأثر از مطالعات مدرن کتاب مقدس، به نوعی نظم خاص و بدیع و جذاب در این کتاب‌ها دست یافت که از آن به بلاغت سامی تعبیر نمود و

۱۲. جهت آگاهی بیشتر مراجعه کنید به: شاکر روی‌کردی نو به اعجاز قرآن کریم، ۲۲۳-۲۴۲.

۱۳. شاکر روی‌کردی نو به اعجاز قرآن کریم؛ محمود مکوند، و محمدکاظم شاکر، «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۶ (پاییز ۱۳۹۴): ۴-۳۳؛ رابینسون، «دستان باز؛ قرائتی دوباره از سوره مائده»، ۱۹۰-۱۵۶؛ رولاند مینت، *طریقه التحلیل البلاغی والتفسیر*، ترجمه فاروقی (بیروت: دارالمشرق، ۲۰۰۴)، ۹-۹۱.

آن را ضمن اثر بدیع خود «ولیمه (تجزیه و تحلیل سوره مائده با استفاده از نظریه بلاغت سامی)» گزارش کرد. در تحقیقات او تحلیل بر اساس بلاغت سامی، متن را به سطوح خرد و کلان تقسیم و تقارن‌ها را در تمامی این سطوح - از یک جمله تا یک سوره - بررسی می‌کند. تقارن‌های تعریف‌شده برای اینگونه از بلاغت عبارت‌اند از: ۱. تألیف موازی که در آن واحدی از متن به همان ترتیب اول، تکرار می‌شود؛ (ABC/A'B'C') ۲. تألیف حلقوی که در آن یک نقطه تقارن (عنصر میانی) وجود دارد و تکرار، قرینه ترتیب اول است؛ (ABC/x/C'B'A') ۳. تألیف آینه‌ای وقتی است که تقارن باشد، ولی عنصر میانی نباشد؛ (ABC/C'B'A') رابطه بین عباراتی که با هم مقایسه می‌شوند می‌تواند این همانی، ترادف، تضاد، هم‌آوایی یا هم‌ریشگی باشد که این تحلیل، با تشخیص آن روابط، علاوه بر اثبات پیوستگی کلام به دنبال تعیین اشکال گوناگون تقارن است. سه گونه تقارن یا تألیف تعریف‌شده در این تحلیل، علاوه بر الفاظ، کشف ساختار متن و نیز فهم دقیق آن را به دنبال دارد؛ بنابراین غایت تحلیل بلاغی، تفسیر درست متن است و با فراهم آوردن سیاقی به بزرگی کل یک متن، راه تفسیر کلی‌نگر را فراهم می‌کند.

نمودار ذیل تقارن نهایی حاصل از تحلیل بر اساس بلاغت سامی را در سوره قرعه تصویر می‌کند. آیات ۲ و ۳ هر دو پرسشی هستند و تفاوت اندکی با هم دارند، آیات ۴ و ۵ گرامری مشابه و معنایی نزدیک دارند، آیات ۶-۷ و ۸-۹ ساختاری مشابه و معنایی متضاد دارند و در کل سوره، تقارن آینه‌ای محسوس است.



گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۴۷

شماری دیگر از محققان مسلمان و غیرمسلمان نیز به نوعی از تقارن‌های حلقوی سخن گفته‌اند. از آن جمله می‌توان به پژوهشگر ایرانی علی‌محمد حق‌شناس اشاره کرد که به روساخت گسسته و ژرف‌ساخت دایره‌ای سوره‌های قرآن توجه داده است.<sup>۱۴</sup>

پس توجهات مضاعف و کلان به کل سوره و کشف نظم صوری و معنایی آیات، حتی از انسجام سور بسیار بلند و به ظاهر بسیار پراکنده که با خوانش خطی و جزئی‌نگر، ساختار اندام‌واره عرضه نمی‌کنند، پرده برمی‌دارد؛ بنابراین بدون آنکه کل سوره از منظری وسیع ملاحظه شود، درک زیبایی و تقارن و کشف معانی در پرتو آن درک، میسر نیست.

### جمع‌بندی

نگارنده به مجموعه‌ای از پرسش‌ها و چالش‌هایی که حول تقارن هندسی شکل می‌گیرد واقف است، اما به آنها

---

۱۴. علی محمد حق‌شناس، *مقالات ادبی شناخت زبانی* (تهران: نیلوفر، ۱۳۷۰)، ۱۷۷؛ بهاء‌الدین خرمشاهی، *ذهن و زبان حافظ* (تهران: نشر نو، ۱۳۶۱)، ۲۴.

نمی‌پردازد، چون در پیشبرد ایده این نوشتار نقشی ندارند. اینجا بدون آنکه منظور اولی از طرح دیدگاه‌هایی که نوعی تقارن هندسی شگفت‌انگیز در ساختار اندام‌واره قرآن کریم را کشف و گزارش کرده‌اند، اثبات وجه هندسی اعجاز قرآن یا تسری تحدی آن به این وجه باشد، قصد، توجه به این واقعیت است که این متن بارها این قابلیت را از خود نشان داده که حسب مجموعه مختصات شخص مطالعه‌کننده و نوع رابطه‌ای که با قرآن برقرار می‌کند، نظم هندسی شگفتی آشکار کند که غیر از نظمی است که برای دیگری جلوه کرده است؛ از این رو آن نظم اعجازی باشد یا نباشد، این قابلیت تجلی دادن نظم‌های گوناگون، حتماً شگفت و اعجازگون است و قاعدتاً یک متن بشرساز چنین ظرفیتی ندارد و این طرائف نشان از فرابشیری بودن قرآن کریم دارد، یعنی نمی‌خواهد بگوید ساختار قرآن جزماً بر اساس نظم معکوس یا بلاغت سامی تنیده شده است؛ بلکه می‌خواهد بگوید آیات قرآن قابلیت دارد که حسب زمان و مکان و مخاطب، نظم‌های مختلفی را بازتاب دهد تا آنجا که مخاطب خود را مواجه با متنی ببیند که حتی در سوره‌های بلند و به ظاهر پراکنده، در چشم‌اندازی فراخ بر نظمی شگرف تنیده است. یافته‌ها و گزارش‌ها محققان مذکور، بخش کوچکی از شواهد این فرضیه است.

### ۳- جلوه‌های اوزان و تناسبات عروضی در قرآن

افزون بر طرائف تجلیات هندسی، تحلیل اوزان قطعات قرآنی جلوه‌هایی حیرت‌آور آشکار می‌کند. به این معنا که آشنایان به شعر، اوزان عروضی فارسی و عربی را در این قطعات به نحوی جالب و تأمل‌برانگیز بازشناسی می‌کنند. این به معنای تنیدگی قرآن بر اساس اوزان شعری نیست. همه می‌دانیم که قرآن با اهداف و تکلفات مطرح در شاعرانگی آن روزگاران فاصله دارد؛

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۴۹

بلکه منظور این است که آیات الهی قابلیت بازتاباندن تناسب‌های آهنگین شناخته‌شده برای مخاطبان مختلف را دارد به نحوی که شعرشناسان نیز اوزان شعری خود را به نحوی اعجاب‌آور در آن بازمی‌یابند و چه بسا توجه قریحه و سلیقه‌های دیگر را با تجلی دادن زیبایی‌های شناخته‌شده نزد آنها به خود جلب کند. از متون بشرساخته این جلوه‌گری تأثیرگذار و دلربایی هزارچهره برنمی‌آید چه اینکه در متن دیگری چنین جلوه‌هایی ادعا نشده و اگر ادعا شد، عَقلاً آن را قابل بررسی و درخور عنایت می‌یابند. پژوهش‌های تفصیلی معاصر بر عبارات قرآنی موزونی که وزن آنها قابل تطبیق بر اوزان عروضی است، به صراحت حاکی از آن است که عبارات موزونی قرآنی که دارای اوزان عروضی فارسی یا عربی یا هر دو هستند بسیار فراوان و تنها در چهار جزء نخست و تنها با احتساب اوزان متفق‌الارکان ۱۲۰ عدد است. بدین ترتیب می‌توان تعداد عبارات موزون - اعم از متفق یا مختلف‌الارکان - در سراسر قرآن کریم را بالغ بر چند هزار فقره تخمین زد، پس مشکل بتوان وجود وزن در قرآن مجید را تصادفی و بدون قصد دانست. اگر همین امروز کسانی به تقلید از قرآن یا به صرافت طبع، نظم‌هایی با این مشخصات بسازند، باز هم ۱۵ قرن عجز از این کار، بهره مهمی از اعجاز دارد. نیز اینکه حسب پژوهش‌های معتبر، وزن ۵۵ درصد این عبارات بینابانی و وزن ۴۵ درصد آنها فرازبانی - یعنی مخصوص به زبانی غیر از عربی یا بی‌سابقه در عربی و فارسی - است، اشاره‌ای ارزشمند دارد. کشف شواهد متعددی که حاکی از ضرباهنگ فرازبانی قرآن کریم است، این فرضیه را قوت می‌بخشد که علاوه بر عربی و فارسی، احتمالاً اوزان مخصوص به سایر زبان‌ها نیز از متن قرآن قابل استخراج است. از آنجا که وزن در کلام، حکم ریتم در موسیقی را دارد و

گفته‌اند که «موسیقی، زبان جهانی نوع بشر است»؛<sup>۱۵</sup> از این رو تتبع بیشتر در اوزان عبارات قرآن کریم می‌تواند جلوه‌های نویی از فرازبانی، فرازمانی و جهان‌شمول بودن اعجاز توازی نمایش دهد.

مشابه آنچه در قابلیت بازشناسی اوزان عروضی شعری در قرآن گفته آمد، درباره دستگاه‌های آواز و اوزان موسیقایی ادعاشده و حول این موضوع آثاری متعدد فراهم آمده از حمله نگانده در حای دنگ به تفصیل به آن پرداخته است.<sup>۱۶</sup> تحلیل تلاوت‌های ماندگار تاثیرگذار در عالم واقع، شاهد خوبی برای آشکارسازی این امر است.

#### ۴- جلوه‌های تقارن و توازن در کتابت قرآن

از نظر مسلمانان این متن گفتاری یا قرائت قرآن است که اصیل است چون قرآن پیامی نوشتاری نبوده، نظر مشهور بر توقیفی بودن یا اصیل بودن کتابت قرآن نیست. با این همه اینجا می‌خواهم پا را یک پله بالاتر بگذارم و به شگفتی‌های بازتاب‌شده در کتابت قرآن وارد شوم که نشان از جاری بودن روح الهی در همه بسترهایی دارد که محمل این روح واقع می‌شود.

#### ۴-۱- جلوه‌های نظم و تقارن در بستر خوشنویسی قرآن

از دیرباز کاتبان که در خوشنویسی قرآن جهد تمام کرده‌اند علاوه بر زیبانویسی، در نوشتن منظم و قاعده‌مند آیات قرآن در هر صفحه کوشیده‌اند و حاصل آن، مصحف‌هایی هنرمندانه است که در آنها تقارن‌های بازتابی به زیبایی

---

۱۵. Henry Longfellow, «The Harvard Gazette», accessed Jan ۱۰, ۲۰۲۲, <https://news.harvard.edu/gazette/story/۲۰۱۹/۱۱/new-harvard-study-establishes-music-is-universal/>.

۱۶. زهرا اخوان صیراف، «بازنگری در فوران آوایی و جاذبه‌های شنیداری قرآن به مثابه معجزه»، *دوفصلنامه دین و دنیای معاصر*، شماره ۱ (شهریور ۱۴۰۱): ۱۱۷-۱۳۴.

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان صراف ۱۵۱  
 متجلی شده است. مصحف ۱۱ سطری نمونه‌ای تقارن‌نما از خوشنویسی قرآن است که نگارش آن، طوری مدیریت شده است که هر صفحه حاوی ۱۱ باشد، ابتدای سطرها در آن - از یک حرف تا یک کلمه یا عبارت، از ابتدای صفحه تا نیمه، یعنی از سطر ۱ تا سطر ۵، در ابتدای سطور نیمه پایینی، یعنی از سطر هفت تا سطر ۱۱ به ترتیب معکوس با همان حرف یا عبارت بازتاب شده است. تصویر زیر نمونه‌ای از این مصاحف است: (تقارن ابتدای خطوط صفحه سمت راست بدین ترتیب است: ا، ا، الناس، ا، فی، کانوا، فی، ا، الناس، ا، ا)

تناسب و توازن در مجموعه قرآن‌های یازده خطی - مصحف ۱۵۲۹ آستان قدس رضوی و شش نسخه دیگر مورد مطالعه پژوهشگران - فراتر از این گزارش مختصر است<sup>۱۷</sup> و نشان می‌دهد اغلب کاتبان بدون الگوگیری از سایرین دست به این کار زده‌اند و تکیه اغلب آنها به کلمات و حروفی خاص، نشانگر این است که آنان به اقتضای ذوق و هنر و توانایی خود، به نظم هندسی موجود در متن قرآن مجید رهنمون شده‌اند،<sup>۱۸</sup> این نظم هندسی متقارن افزون بر

بهره‌های زیباشناختی و تأثیر در خواننده، انسجام متن را آشکار کرده، ارتباط با آن و دریافت معنا را آسان می‌کند.



اینکه متن قابلیت داشته باشد حین کتابت ظرف این تجلیات موزون و متقارن واقع شود، نشان از علو مصدر آن دارد و بسیار بعید است در دستاوردی بشری در گوشه‌های مختلف تاریخ و جغرافیا به‌طور جداگانه چنین تقارن‌های فوق‌العاده‌ای تجلی کند. عادتاً نوع افراد و ملت‌ها در عرضه و ارائه شاهکارهای خود مبالغه می‌کنند و چنانچه در نگارش اثری چنین نظم‌های حیرت‌آوری جلوه کرده بود، به گوش‌ها رسیده و همه‌جوره در بوق و کرنا شده بود.

#### **۲-۴- جلوه‌های تکرار و تقارن در متن مکتوب قرآن**

دامنه نظم و تقارن در مکتوب قرآنی از آنچه حین خوشنویسی متجلی می‌شود فراتر است. کسانی که به دلیلی مدتی بر متن قرآن متمرکز بوده‌اند، گاه به‌طور ناگهانی از تقارنی آگاه شده‌اند که پیش‌تر کسی از آن سخن نگفته است؛ مثلاً، اینکه گاهی موضوعات یکسان در نقاط یکسانی از صفحات زوج یا فرد قرآن آمده‌اند. نگارنده این مطلب را از جمله از یکی از دوستان قرآن‌پژوه غیر ایرانی شنیده و خوانده است که ضمن



گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان صراف ۱۵۳  
 کار برای رساله دکتری خود بر مصحف «الشمرلی» متمرکز بوده و موضوعات فراوانی یافته است که در این مصحف در موضع یکسانی از صفحه، تکرار شده‌اند از جمله: سطر پنجم از صفحات ۲۷۷ و ۲۸۵ - فرد- در موضوع خلقت انسان، خط اول از صفحات ۲۴۸ و ۴۵۸ - زوج- در موضوع تشابه زندگی دنیا با کشاورزی، خط ششم از صفحات ۳۷۴ و ۴۷۸ - زوج- در موضوع رجم شیاطین با شهاب.<sup>۱۹</sup> تصویر زیر نمونه‌ای از این شگفتی را نشان می‌دهد:



۹  
 علاقتها ببعض متغی الشخصراتیة لدى عیة من حفظة القرآن الکریم (القاهرة: جامعة القاهرة، ۲۰۱۰).

این قسم تناسب و تشابه که با مدیریت کاتب به دست‌آمدنی نیست، حکایت از آن دارد که شعوری مرموز کلمات و مطالب را بر بستر نظم‌هایی طرفه و پنهان در جای خود نشانده است و مصدر همان شعور، خواننده را به سمت آن نظم می‌کشاند و به کشف گوشه‌هایی از آن رهنمون می‌شود.

### ۵- جلوه‌های شگفت عددی قرآن

اعجاز‌پژوهی عددی قرآن حول محورهایی از قبیل کشف رازهای اعداد خاص مثل ۱۹ و ۷، تکرارهای کلمات همانند یا متضاد، عجایب مربوط به حروف مقطعه، عجایب زوج و فرد در قرآن کریم، تکرار متناسب واژه‌ها با واقعیات آنها صورت گرفته است.<sup>۲۰</sup> اینجا ابتدا بر محورهای اصلی که در آنها ادعای اعجاز عددی شده است مرور شده و آنگاه اشکالات عمده منتقدان اعجاز عددی قرآن تحلیل و بررسی می‌شود.

#### ۵-۱- جلوه‌های شگفت عددی در آیات الهی

گزارش ذیل عصاره مدعیات اعجاز عددی است که از مطالعه ده‌ها اثر مفصل و مختصر در این باب به دست‌آمده و این گزارش بدون آنکه مؤید تمامی این مدعیات باشد، پس از راستی‌آزمایی بخش قابل توجهی از آنها، فراهم شده و پس تا حد قابل قبولی آزموده و به گمان نگارنده از نصاب اعتبار برخوردار است.

پاره‌ای از اعداد خاص در قرآن کریم ظهور و حضوری حیرت‌آور دارند. نسبت میان الفاظ آیات الهی با این اعداد و

۲۰. سید مرتضی علوی، *قرآن و رخصیات* (قم: نشر پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۶)، ۷۳-۱۸۶.

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۵۵

مضارب آنها، شایان توجه جدی است. از جمله:

اعجازپژوهان با توجه به آیه ۳۰ سوره مدثر، با تمرکز بر  
عدد ۱۹ و پیگیری مضارب آن، طرفه‌هایی در این باب عرضه  
کرده‌اند. از جمله اینکه:

تعداد سوره‌های قرآن و تعداد تکرار الفاظ «بسم‌الله  
الرحمن الرحیم» در قرآن مضرب ۱۹ است.

فراوانی حروف مقطعه در سوره‌های شامل آنها مضرب ۱۹  
است.<sup>۲۱</sup>

همچنین از تمرکز بر عدد ۷ و مضارب آن و شمارش حروف  
اسم جلاله «الله» در الفاظ، اعدادی بخش‌پذیر بر ۷ استخراج  
شده است و اعجازپژوهانی چون عبدالدائم الحکیل طرائفی  
بسیار در این باب عرضه کرده‌اند.<sup>۲۲</sup>

هم‌بسامدی الفاظ مترابط -همانند یا متضاد- وجهی دیگر  
از فوق‌العادگی قرآن است که توجه پژوهشگران را سخت به  
خود معطوف داشته است از جمله عبدالرزاق نوفل کوشیده  
است به نظام ریاضی تکرار واژه‌ها در قرآن دست یابد. او  
تکرار ۱۱۵ بار «دنیا» و «آخرت»، تکرار ۶۸ بار «شیاطین» و  
«ملائکه»، تکرار ۱۴۵ بار «حیات» و مشتقاتش و «موت» را  
شگفت و این تساوی‌ها را نشان اعجاز قرآن می‌داند.<sup>۲۳</sup>

ادعا می‌شود که فراوانی نسبی حروف مقطعه در  
سوره‌های شامل آنها، بیش از فراوانی نسبی آن حروف در  
دیگر سوره‌ها است. برای مثال، نسبت حرف قاف در سوره

۲۱. رشاد خلیفه، معجزة القرآن الکریم (بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۳)، ۸-۲۱.

۲۲. عبدالدائم الحکیل، الإعجاز العددي و الرقم ۷، دسترسی در ۱۵ دی ۱۴۰۰،  
<http://www.kaheelV.com/ar/index.php/157/1-----q----q>

۲۳. عبدالرزاق نوفل، الإعجاز العددي للقرآن الکریم، جلد ۱ (بیروت: دارالکتاب العربی،  
۱۴۰۷)، ۱۰.

«ق»، تعداد حرف صاد در سوره «ص» و نیز شمار حرف نون در سوره قلم، از نسبت آن حروف در سوره‌های دیگر بیشتر است.<sup>۲۴</sup>

احتمال وجود نظامی عددی بر مبنای زوج و فرد در قرآن را جلوه دیگری از عجایب عددی قرآن شمرده‌اند. این ایده با توجه به آیه «وَّالشَّفَعِ وَالْوَثْرِ» ترتیب قرار گرفتن سوره‌ها و تعداد آیات هر سوره را مبتنی بر نظام مخصوص و حساب‌شده‌ای می‌داند؛ یعنی اگر اعداد حاصل جمع شماره سوره‌ها و تعداد آیات سوره‌ها را در یک ستون بنویسیم، سپس زوج‌ها را با هم و فردها را با هم جمع کنیم، جمع اعداد زوج مساوی با جمع تعداد آیات قرآن -۶۲۳۶- و جمع اعداد فرد برابر ۶۵۵۵ - مجموع شماره سوره‌ها- خواهد بود.<sup>۲۵</sup>

بررسی‌های آماری نشان می‌دهد ترتیب نزول قرآن از منطقی ریاضی تبعیت می‌کند، هر سوره‌ای از قرآن دارای منحنی مشخص ویژه خود است، طول متوسط و طول غالب تمامی سور، به موازات زمان نزول آنان ارتقا یافته و درصد طول غالب کاهش یافته است، تعداد کلمات وحی الهی، سالیانه ۳۶۷۰ کلمه ثابت بوده، طول مبنای هر سوره در عرض ۲۳ سال به‌طور منظم افزایش تدریجی داشته است.<sup>۲۶</sup>

## ۲-۵- تحلیل و بررسی دیدگاه‌های منتقدان اعجاز ریاضی

اشکالات منتقدان این شاخه از اعجاز در دو دسته کلی و مصداقی - یا کبروی و صغروی - قابل بررسی است.

### ۱-۲-۵- اشکالات کبروی

جان کلام در اشکالات کبروی اعجاز عددی قرآن، این است که:

۲۴. سید علی‌اکبر قرشی، *قاموس قرآن*، جلد ۴ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱)، ۳۵۰.

۲۵. علوی، *قرآن و رخصیات*، ۲۰.

۲۶. مهدی بازرگان، *سبع تحول قرآن* (تهران: شرکت سهامی انتشار، بی‌تا)، ۱۳۴.

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان صراف ۱۵۷

اولاً، قرآن پیام الهی برای هدایت و ارشاد سلوک فردی و اجتماعی بشر است و اهداف کلان و جدی و فخیم دارد و نباید آن را به حد بازی و معمای ریاضی فروکاست.<sup>۲۷</sup>

ثانیاً، در هیچ‌یک از آیات قرآنی یا کلمات معصومان اشاره‌ای به اعجاز عددی نشده است و اگر چنین ادعایی واقعیت داشت همانا بایستی خود کتاب و آن بزرگواران به آن تصریح یا دست‌کم اشاره‌ای داشتند.<sup>۲۸</sup>

هر این دو اشکال، جای تأمل جدی است.

مورد اول جای درنگ دارد، چون عجایب عددی قرآن تزامنی با تدبیر و تعمق در مضمون کلام ندارد و بنا نیست کسی آنها را جانشین تلاش‌های معناشناختی و تدبیر و تعقل در آیات کند. این دست شگفتی‌ها را بیشتر می‌توان اشاراتی دانست که در تاروپود پیام و حیانی دریافت می‌شود و کمینه اثر آن عشق‌سازی و اعتمادآوری است و در ساحت روح قرآن جریان دارد نه جسم آن. افزون بر آنکه پاره‌ای از این دست شگفتی‌ها مثل تقارن‌ها و توازن‌ها، در خود فرآیند معنایابی تأثیر شگرف دارد و حتی عجایب عدد و رقمی می‌تواند اشاراتی به معنا باشد؛ مثلاً، اینکه «مصیبت» با «شکر» هم‌بسامد است نشان از بایستگی شکر در مصیبت و نقش عظیم سلوکی شکر در بلا و اثربخشی شکر صابرا نه در رفع بلا باشد.

مورد دوم درست نیست، چون اولاً کتاب و سنت نه تنها به کنایه و اشاره، بلکه به صراحت اشاره بر تمام‌نشدنی بودن عجایب قرآن و شمارش‌ناپذیر بودن غرایب آن دارد. کشف ربط و تناسب‌های شگفت‌آفرین در قرآن کریم از هر نوعی که

۲۷. عباس یزدانی، «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن»، *کوهان اندیشه*، شماره ۶۷ (شهریور ۱۳۷۵): ۶۳.

۲۸. یزدانی، «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن»، ۶۳.

باشد مصداقی از فعل شگفت و کلمه خداوند است که به تصریح قرآن تمام نشدنی است.<sup>۲۹</sup> به علاوه روایات بارها با عبارتی چون «لَا تُفَنَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تَنْقُضِي عَزَائِبُهُ»؛<sup>۳۰</sup> «لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبْلَى عَزَائِبُهُ»<sup>۳۱</sup> بر پایان ناپذیری و بی‌شماری غرایب آن تصریح دارند. نقل است که حضرت صادق ع در پاسخ این پرسش که چرا تکرار قرآن مثل تکرار شعر و خطبه‌های بشری ملال‌انگیز نیست، از پیوستگی حجیت قرآن و بکر بودن و نوشوندگی معانی آن در جان و روان خواننده سخن گفتند: «لأن القرآن حجة على أهل الدهر الثاني، كما هو حجة على أهل الدهر الأول، فكل طائفة تتلقاه غضا جديدا و لأن كل امرئ في نفسه متى أعاده و فكر فيه تلقى منه في كل مرة علوما غضة».<sup>۳۲</sup>

در واقع اشکال فوق از این ذهنیت برمی‌خیزد که باید تمام وجوه اعجاز قرآن در عصر سنت کشف و بیان شده و به عبارت دیگر قرآن به کلی راززدایی شده باشد درحالی‌که اقتضانات متنی که می‌خواهد فراگیر و جاودانه باشد و نیز تصریح نصوص فوق آشکارا دلیل بر این است که در بستر زمان همواره وجوهی جدیدتر از فوق‌العادگی قرآن آشکار خواهد شد یا به تعبیر دقیق‌تر در ظرف این متن تجلیات جدید رخ خواهد. اگر عجایب این کتاب در حدی بود که در عصر نزول یا

۲۹. الکهف، آیه ۱۰۹.

۳۰. محمدبن حسین سیدرضی، *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح (قم: هجرت، ۱۴۱۴)، ۶۱.

۳۱. محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، جلد ۲ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷)، ۵۹۹.

۳۲. عبدالحق ابن عطیه اندلسی، *المحرر الوجوه فی تفسیر الکتاب العزیز*، جلد ۱ (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲)، ۳۶؛ این حدیث با تفاوت‌هایی، در *عمون اخبار الرضا* هم آمده است: قَالَ سَمِعْتُ إِزْرَاهِيمَ بْنَ الْعَبَّاسِ يَحَدِّثُ عَنِ الرَّضَا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عِ إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عِنْدَ النَّشْرِ وَ الدَّرَاسَةِ إِلَّا غَضَاظَةً فَقَالَ لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَنْزِلْهُ لِرَمَانٍ دُونَ رَمَانٍ وَ لَا لِتَابِينَ دُونَ تَابِينَ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. (محمدبن علی ابن بابویه، *عمون اخبار الرضا*، جلد ۲ (تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸)، ۸۷).

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان صراف ۱۵۹  
حضور امامان به کلی بیان می‌شد، آیندگان با متنی راززوده مواجه بودند و بهره آنها از شگفتی فقط شنیدن نقل‌ها بود نه درک و تذوق خوبی‌ها و زیبایی‌ها. به علاوه خالقان شاهکارهای فکری و ادبی و هنری عادتاً خود در فوق‌العادگی اثر خود داد سخن نمی‌دهند. پس نباید توقع داشت که قرآن یا قیّمان آن - معصومان - اعلام کنند که این کتاب بسیار زیبا، شگفت یا حیرت‌آور است و بر این ادعا دلیل اقامه کنند، چراکه مشک آن است که خود ببوید، نه آنکه عطار بگوید.

ریشه‌یابی نوع نقدهایی که متوجه اعجاز ریاضی قرآن است نشان می‌دهد وجه عمده مخالفت باورمندان با این جهت اعجازی، خوف از توهین به ساحت قرآن است که نکند ادعایی بشود که مسلمانان از عهده اثبات آن برنیایند یا نقض بر آن وارد باشد که گاه خود ریشه در افراط‌های تکلف‌آمیخته در جفت‌وجور کردن اعداد و ارقام توسط مدعیان اعجاز ریاضی دارد. همین است که می‌بینیم حتی بسیاری از مدافعان سنتی قرآن نیز از پذیرش اعجاز عددی تن زده و از آنجا که نمی‌توانند اصل این تناسبات اعجاب‌آور را منکر شوند، آن را به حد شگفتی‌هایی جزئی فرو می‌کاهند.<sup>۳۳</sup>

این در حالی است که اگر اعجاز عددی با دست برداشتن از افراط در شاهدافزایی و نیز تعمیم، اینطور بازتقریر شود که جلوه‌گری پاره‌ای از اعداد در قرآن و کریم - مثل ۷ و ۱۹- و نیز نسبت بسامد واژگان قرآنی مرتبط - مثل برابری تکرار واژه‌های «موت» و «حیات»- و تناسب بسامد واژگان با واقعیات خارجی آنها - مثل تکرار ۱۲ باره واژه «شهر» به معنای ماه به تعداد ماه‌های سال - و امثال آن، چنان جلوه‌ای درخشان از این متن آشکار می‌کند که امکان ساخت و پرداخت

۳۳. محمدعلی رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن (رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۱)، ۲۳۲.

متنی با خصائص مشابه - که فخامت معنا و سایر ویژگی‌های متن مقدس هدایت مقصد را هم حفظ کند- را حتی با همه امکانات امروزی، مستبعد، بلکه ناممکن می‌نماید. پس در این بُعد تحدی قرآن همچنان جاری است و توجه به شرایط عصر نزول پیام و مختصات پیام‌آور مثل امی بودن و تعلیم‌ندیدگی، اقرار به فرابشری بودن متنی با این تناسبات را به همراه دارد و در وجه از اعجاز قرآن بیش این مد نظر نیست.

### ۲-۲-۵- اشکالات صغروی

۱- برخی اشکالات صغروی به خلط میان نگارش و قرائت برمی‌گردد اینکه توجه نشود که شگفتی مد نظر در قرائت قرآن آشکار می‌شود - که اصیل است- نه در کتابت آن. از جمله آنکه چرا «ن» در آیه اول سوره قلم، «نون» نوشته شده و دو بار شمارش شده است.<sup>۳۴</sup> این در حالی است که نون بودن حرف «ن» در ابتدای سوره قلم، اصیل و بر اساس قرائت آن است و نه نگارش آن به شکل «ن»، چراکه شکی نیست تلقی و ابلاغ و حفظ قرآن توسط مسلمین همگی شفاهی بوده است و متن مکتوب، تنها مصدر مراجعه برای حفظ و تلاوت بوده است.

سوء برداشت و عدم توجه به تفاوت‌های واژگان؛ برای مثال در شمارش الفاظ بسمله در قرآن کریم گفته‌اند چرا کلمات «بالله» و «تالله» و «لله» و «فالله» هم در شمار آمده‌اند در حالی که «اللهم» رها شده است.<sup>۳۵</sup> این اشکال وارد نیست چراکه در آن شمارش، حرف جر با مجرور خود یکی شمرده می‌شود، اما «اللهم»، ترکیبی ندایی است و مجرور نیست تا به مثابه لفظ «الله» شمارش شود.

۳۴. یزدانی، «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن»، ۶۷.

۳۵. یزدانی، «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن»، ۶۷.



گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان صراف ۱۶۱

پیش‌فرض معنایی داشتن برای تعبیر قرآنی؛ به این بیان که تصور شود معنای واژگان به‌کاررفته در قرآن بتمامه از بیرون قرآن - مثلاً لغت‌نامه‌ها - دست‌یافتنی است، در حالی که حتی اگر حدود و بستر معنایی واژگان از بیرون قرآن به‌دست‌آید، بر اساس سیاق و قرائن است که می‌توان به مراد الهی نزدیک شد. مثلاً این اشکال که «پاره‌ای از واژگان قرآنی بدون آنکه ربط معنایی داشته باشند هم‌بسامد هستند و پس یکسان بودن بسامد پیامی ندارد» وارد نیست چون هم‌بسامدی الفاظ مربوط متعدد در قرآن کریم و نیز طبیعت تساوی، می‌تواند هم‌بسامدی‌های غیر واضح را هم واجد اهمیت نماید؛ مثلاً این هم‌بسامدی خود قرینه‌ای برای فهم معنای دقیق باشد یا پرده از سنن الهی برگیرد. مثلاً از یکسانی بسامد شکر و مصیبت بفهمیم که معنای مراد دقیق از این الفاظ چیست.

تراز قرار دادن قواعد نحوی یا تصور آن؛ بسیاری از نقض‌های اعجاز عددی به بازشماری واژگان با اصل قرار دادن قواعد ادبی برمی‌گردد. مثلاً اینکه چرا حروف عطف را با مابعد خود یک کلمه می‌شمارند.<sup>۳۶</sup> بر اساس این پیش‌فرض است که در نحو، حرف عطف کلمه‌ای مستقل محسوب است و شمارش الفاظ قرآن کریم هم باید سازگار با قواعد نحو عربی باشد. این حاکم قرار دادن قواعد نحوی بشرساز متأخر از قرآن بر آن اولاً، مورد اتفاق همگان نیست، ثانیاً، استثنا‌بردار هم هست و ثالثاً، در اصل هم تدوین قواعد متأخر از قرآن کریم است.

## ۶- نتایج و پیشنهادها

در دو سده اخیر قرآن‌پژوهان برای انسجام متن قرآن و نیز

۳۶. یزدانی، «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن»، ۶۷.

کمک به فهم بهتر آن کوشیدند به این متن رویکردی کلان‌نگر داشته باشند، اما خوانش خطی متن بر اساس بلاغت یونانی، به‌هرحال جزئی‌نگر بوده و از تصویر اندام‌واره ساختار سوره قاصر است.

توجه کلان به متن سوره‌ها، از تقارن‌هایی در لایه پنهان متن پرده برمی‌دارد که متن بر بستر آنها تنیده شده است. در این راستا محققان معاصر به کشف نظم معکوس، تقارن آینه‌ای و حلقوی و بلاغت سامی دست یافتند که با نگرستن از منظری فراخ‌تر آیات را حول کانونی متقارن می‌یابد و بدین‌سان معلوم می‌شود لنگه و متناظر هر آیه - یا بسته آیات- که نظم آن را آشکار و معنای آن را تمام می‌کند، ممکن است در نزدیکی خودش نباشد و تنها با گسترش چشم‌انداز، خود را آشکار می‌کند.

قرآن کریم متنی عادی نبوده، در طول تاریخ برای مخاطبان جلوه‌های گوناگونی از نظم و تقارن آشکار کرده است. از آن جمله اوزان عروضی شعر فارسی و عربی و دستگاه‌های آواز و موسیقی است. این تجلیات به دلایلی که در این نوشتار گذشت، بهره قابل توجهی از اعجاز دارد.

حتی متن نوشتاری قرآن - که باورمندان مدعی اصالت و توقیفی بودن آن نیستند- ظرف تجلی عجایب و طرائف بوده و شگفتی‌های پربار آشکار کرده است. نمونه آن در قرآن ۱۱ سطری یا تشابه موضع موضوعات متشابه، تجربه شده است.

عجایب و طرائف ارقام و آمار، یعنی شگفتی‌های عددی و ریاضی قرآن، انکارناپذیر است و به ضمیمه تأملات عقلانی، راه به اعجاز قرآن می‌برد و تا به امروز هم قابل تحدی است. اشکالات وارد بر مدعیات اعجاز یا به افراط و تکلف‌ها در

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۶۳

عددسازی و شاهدافزایی برمی‌گردد که وارد است و بایست  
ساحت اعجاز عددی را از آن پیراست، یا ناشی از اشتباهات و  
ضعف توجهات در موارد نقض و خوب نفهمیدن مدعا است  
یا پیش‌فرض‌ها و مبانی نادرست دارد که در این پژوهش  
تحلیل و رد شد یا از خوف و همن به ساحت قرآن با اقرار به  
اصل شگفتی، از پذیرفتن اعجاز و تحدی تن می‌زند که با  
بازتقریر اعجاز عددی حل و فصل شد.

چه بسا ریاضیدان مسلمان امروزی هم اگر با این قصد  
قرآن را بخواند، متن برای او ظهوری شگفت در تئوری‌های  
پیچیده زمان ما داشته باشد. پس به جای اینکه اعجاز عددی  
قرآن را انکار کنیم، بگوییم اگر دانش ریاضی روز را داشتیم و  
به قرآن و اعجاز آن باور داشتیم برای ما هم ظهور و بروزی  
اعجازی می‌داشت. این توجه بر بایستگی اعجاز پژوهی  
تخصصی انگشت می‌گذارد.

کشف و آشکار شدن این تناسبات نمی‌تواند قیدی بر قرآن  
باشد و نظم کلی بر آن تحمیل کند، اما در هر مورد نظامی  
شگفت کشف شود، این آشکارگی بی‌گمان پیام‌دار است و  
کمترین اثر آن تأثیر عمیقی است که بر جان و روان مخاطب  
می‌گذارد. به جای استدلال بر این فوق‌العادگی، باید کوشید آن  
را چشید و لمس کرد، چراکه عجایب پایان‌ناپذیر قرآن بیش از  
آنکه برای اسکات و اقناع، عقول معاندان را نشانه بگیرد، برای  
جذب و تأثیر دل‌های مخاطبان را هدف دارد.

بر اساس این حقیقت که عجایب قرآن تمام‌نشده است و  
رازدایی دائمی از تمام جلوه‌های شگفت آیات از جمله توازن  
و تناسب‌ها در آیات نه‌شدنی است نه با غایات و مختصات  
پیام تناسب دارد، باید در دریافت و تثبیت لطیفه «لاتفنی  
عجائبه» و «لاتنقضی غرائب» کوشید که هم راهنمای طریق  
باورمندان در آویختگی به قرآن است و هم واقعیت

فرا بشری بودن پیامی را تأکید می‌کند که واجد چنین قابلیت‌هایی است.

بازخوانی متن قرآن برای کشف اسرار و رموز ریاضی و موزون از مهم‌ترین ضرورت‌های مطالعات قرآنی است و بایست پژوهشگران برای ارتقای خود در این ساحت آستین همت برزنند و مترصد صیادی این تجلیات باشند. چون کسی که به نحوی - ولو صرف وقت گذراندن با قرآن - خود را به روی آن می‌گشاید است که در واقع جاذب جلوه‌ها است و آنها را شکار می‌کند و گرنه روح الهی جاری در متن قرآن، لازماً و لاینقطع در تابش و تشعشع بوده و هست و جریان وحی و خطاب در بستر قرآن، وقفه‌پذیر نیست.

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۶۵

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمدبن علی. *عیون اخبارالرضا علیه السلام*. جلد ۲، تهران: جهان، ۱۳۷۸.

اندلسی، عبدالحق ابن عطیه. *المحرر الوجیز فی تفسیرالکتاب العزیز*. جلد ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲.

بازرگان، مهدی. *سیر تحول قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، [بی تا].

توفیقی، حسین. *آشنایی با ادیان بزرگ*. تهران: سمت، ۱۳۸۰.

جعفری دهکردی، ناهید، و خشایار قاضی زاده. «زیبایی‌شناسی تقارن بازتابی در کتابت قرآن کریم؛ با تأکید بر قرآن ۱۵۲۹ آستان قدس

رضوی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی* ۲، شماره ۱ (۱۳۹۷): ۴۲-۱۹.

حق‌شناس، علی محمد. *مقالات ادبی زبان‌شناختی*. تهران: نیلوفر، ۱۳۷۰.

حیدری، محمدجواد. «نظم موسیقایی قرآن»، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۸۷.

خرمشاهی، بهاء‌الدین. *ذهن و زبان حافظ*. تهران: نشر نو، ۱۳۶۱.

خلیفه، رشاد. *معجزه‌القرآن الکریم*. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۳.

رابینسون، نیل. «دستان باز؛ قرائتی دوباره از سوره مائده»، ترجمه

محمدکاظم شاکر، و انسیه عسکری، *پژوهش‌های قرآنی* ۱۸، شماره

۶۹ (خرداد ۱۳۹۱): ۱۵۶-۱۹۰.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*. رشت:

کتاب مبین، ۱۳۸۱.

ژاک، برک. *بازخوانی قرآن: نگاهی نو به اعجاز نظم، زمان، زبان و حکمت در*

*قرآن*. ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: روزگار، ۱۳۷۹.

سیدرضی، محمدبن حسین. *نهج البلاغه*. محقق: صبحی صالح، قم:

هجرت، ۱۴۱۴.

الشاعر، نافذ. *اثر برنامج لتنمیة مهارات ماوراءالمعرفة و استراتیجیات التفکیر و*

*علاقتها ببعض متغیرات الشخصية لدى عینة من حفظة القرآن الکریم*. قاهرة:

جامعة القاهرة، ۲۰۱۰.

۱۶۶ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۲ / پیاپی ۱۷ / صص ۹۷-۱۱۹

شاکر، محمدکاظم. *رویگردانی نو به اعجاز قرآن کریم*. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۹.

علوی، سید مرتضی. *قرآن و ریاضیات*. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۶.

قرشی، سید علی‌اکبر. *قاموس قرآن*. جلد ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.

الکحیل، عبدالدائم. «الاعجاز العددی و الرقم ۷» دسترسی در ۱۵ دی ۱۴۰۰.

<http://www.kaheel۷.com/ar/index.php/۱۵۷/۱-----q-----q>

کلینی، محمدبن یعقوب. *الکافی*. جلد ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.

مکوند، محمود، و محمدکاظم شاکر. «بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن»، *پژوهش‌های قرآنی* ۲۰، شماره ۷۶ (آذر ۱۳۹۴): ۳۳-۴.

مهدوی‌راد، محمدعلی. *سیر نگارنده‌های علوم قرآنی*. تهران: هستی‌نما، ۱۳۸۴.

میر، مستنصر. *ادبیات قرآن*. ترجمه محمدحسن محمدی مظفر. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.

مینت، رولاند. *طریقه التحلیل البلاغی والتفسیر*. ترجمه فاروقی. بیروت: دارالمشرق، ۲۰۰۴.

نوفل، عبدالرزاق. *الاعجاز العددی للقرآن الکریم*. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷.

یزدانی، عباس. «اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن»، *کیهان اندیشه*، شماره ۶۷ (شهریور ۱۳۷۵): ۶۲-۸۴.

## ب- منابع لاتین:

Henry Longfellow, «The Harvard Gazette», accessed Jan ۱, ۲۰۲۲,

<https://news.harvard.edu/gazette/story/۲۰۱۹/۱۱/new-harvard-study-establishes-music-is-universal/>.

Wikipedia, «هایکو», last accessed jan, ۵, ۲۰۲۲,

<https://fa.wikipedia.org/wiki/%D۹%۸۷%D۸%A۷%DB%۸C%DA%A۹%D۹%۸۸>.

گشودگی مستمر متن قرآن برای «تجلی‌های شگفت متناسب و موزون» / اخوان  
صراف ۱۶۷

ص ۹۷-۱۱۹



## بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات

محمد رضا یوسفی شیخرباط\*

DOI: 10.22096/RC.2023.0607071068

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۶]

### چکیده

زکات در آیه ۱۰۳ سوره توبه واجب شد و مصارف آن نیز در آیه ۶۰ سوره توبه بیان شده است؛ ولی قرآن سخنی در باره متعلقات زکات بیان نکرده و بنابر روایات وارده، تعیین متعلقات زکات توسط پیامبر انجام شده است. این متن در مقام پاسخگویی به این پرسش است که آیا پیامبر در مقام تعیین متعلقات زکات، به مثابه یک مالیات عرفی یا مالیاتی شرعی بوده است؟ منظور از مالیات عرفی، منبع درآمدی ثابت برای دولت است تا هزینه‌های انجام تعهدات خود را بردارد. پایه‌های این نوع مالیات‌ها، قابلیت تغییر در طول زمان را دارد و بر اساس مصلحت عمومی در مورد اصل، کیفیت و نرخ آن تصمیم‌گیری می‌شود. منظور از مالیات شرعی، مالیاتی است که از طرف خداوند تعیین شده است و ثابت بوده و برای هر زمان و مکانی جاری است. روش

\* دانشیار، دپارتمان اقتصاد، دانشگاه مفید، قم، ایران.

بررسی، تحلیلی - توصیفی و تحلیل محتوا است. نتایج به دست آمده بیان می‌کند که زکات امری تعبدی نیست و مناسبات آن قابل کشف است. بر این اساس با تکیه بر نه دلیل، تلقی مالیات از زکات نتیجه گرفته شده است.

واژگان کلیدی: زکات؛ نصاب؛ نرخ؛ مالیات؛ متعلقات زکات.

## ۱. طرح موضوع

خداوند در سوره توبه آیه ۱۰۳، پرداخت زکات را بر مسلمانان واجب کرده و وظیفه اخذ زکات را بر عهده رسول خدا قرار داده است.<sup>۱</sup> خداوند در قرآن کریم خطاب به پیامبر می‌فرماید: «از اموالشان زکات بگیر تا بدین وسیله آنها را پاک ساخته و تربیت کنی و به هنگام گرفتن زکات مالشان، دعایشان کن، زیرا دعای تو به آنان آرامش می‌دهد و خداوند شنوا و داناست.»<sup>۲</sup> این آیه در ماه رمضان<sup>۳</sup> و به گفته طبری در سال نهم هجری بعد از غزوه تبوک<sup>۴</sup> نازل شده است.<sup>۵</sup> گرچه آیتی از کتاب *الاسماع* نقل می‌کند که رسول خدا در سال هشتم، گروهی و از جمله عمرو بن عاص را برای اخذ زکات به میان قبائلی فرستاد و او نیز زکات را از توانگران اخذ و در میان نیازمندان تقسیم کرد و همو از مقریزی نقل می‌کند که در

۱. آیه شریفه به دلالت مطابقی وجوب اخذ زکات را بر پیامبر بیان می‌کند، اما به دلالت التزامی از وجوب اخذ زکات توسط پیامبر، ثبوت این حق در مال مردم و وجوب پرداخت آن فهمیده می‌شود.

۲. اخذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها و صل علیهم ان صلاتک سکن لهم و الله سمیع علیم. (توبه، آیه ۱۰۳)

۳. محسن فیض کاشانی، *الاصافی فی تفسیر القرآن*، جلد ۱ (تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۵۶)، ۷۲۶.

۴. محمد بن جریر طبری، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، جلد یازدهم (بیروت - لبنان: دار المعرفه، ۱۹۸۷)، ۱۴.

۵. البته مشهور به نزول آیه در سال دوم پس از هجرت معتقد هستند. (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، جلد ۸ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۸)، ۴) گرچه به نظر می‌رسد سال هشتم درست باشد.

محرم سال نهم، رسول خدا هفت نفر را برای اخذ زکات به میان قبائلی چند فرستاد.<sup>۶</sup>

از سوی دیگر خداوند در همین سوره، مصارف زکات را بیان کرده است: «همانا زکات به فقیران، مساکین، مأموران جمع‌آوری زکات، افرادی جهت تمایل، آزادی بردگان، بدهکاران، در راه خدا و در راه ماندگان اختصاص دارد. این یک فریضه الهی است و خداوند دانا و حکیم است».<sup>۷</sup>

خداوند در قرآن کریم به بیان وجوب زکات و تعیین مصارف آن پرداخته است، اما سخنی از چیزهایی که زکات به آنها تعلق گرفته، به میان نمی‌آورد. با وجود این، زکات در زمان پیامبر بر نه مورد تعلق گرفت. فیض در *تفسیر عو صافی* بیان می‌کند که رسول خدا پس از نزول آیه وجوب زکات، فردی را فرستاد تا در میان مردم ندا دهد که زکات مانند نماز بر آنان واجب شده است و موارد زکات نیز عبارت‌اند از نقدین، شتر، گاو، گوسفند، گندم، جو، خرما و کشمش.<sup>۸</sup> پیامبر به مثابه حاکم به اخذ زکات اقدام کرده، کارگزاران خود را به مناطق مختلف برای گرفتن زکات می‌فرستاد و سپس اموال را در موارد تعیین شده صرف می‌کرد.<sup>۹</sup> به این ترتیب زکات در مدینه واجب شده و مصارف آن نیز توسط خداوند متعال معین شده است و پیامبر نیز پایه‌های زکات را دقیق بیان کرده است و از سال بعد نیز زکات توسط حکومت پیامبر به منزله یک مالیات شرعی و قانونی اخذ می‌شد.

۶. محمدابراهیم آیتی، *تاریخ اسلام* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹)، ۶۱۰ - ۶۱۱.  
۷. انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیها و المولفه قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل فریضه من الله و الله علیم حکیم. (توبه، آیه ۶۰)  
۸. فیض کاشانی، *الصافی فی تفسیر القرآن*، ۷۲۶.  
۹. حسینعلی منتظری، *کتاب الزکاة*، جلد ۴ (قم: نشر تفکر، ۱۴۱۳ ق)، ۱۵.

پس از رحلت پیامبر، زکات به منزله یک مالیات قانونی و شرعی توسط خلفاء اخذ می‌شد. البته در چگونگی وصول نقدین به دلیل ویژگی خاص آن، اختلاف نظر وجود داشت. ابوعبید در کتاب *الاموال* به سه دیدگاه اشاره می‌کند. دیدگاه نخست، پرداخت زکات به حکومت را لازم می‌داند. دیدگاه دوم، پرداخت زکات به حکومت را متوقف بر استفاده مودی زکات از عطایا و فیئ می‌داند. دیدگاه سوم، افراد را مختار می‌داند که یا زکات را به حکومت بپردازند یا خود مستقیماً اقدام به توزیع بین مستحقان نمایند.<sup>۱۰</sup> شیخ طوسی قولی دیگر در میان اهل سنت نقل می‌کند. به اعتقاد این دسته، در صورتی که حاکم عادل باشد، مودی زکات می‌تواند زکات را به حکومت پرداخت کند یا اینکه مستقیماً خود اقدام به توزیع نماید؛ اما اگر حکومت، جائز بود، فرد حق ندارد زکات را به حکومت دهد. البته اگر فرد به اجبار یا هر دلیل دیگری، زکات اموالش را به حکومت پرداخت، تکلیف از وی ساقط خواهد شد.<sup>۱۱</sup>

از دیدگاه امامان شیعه، حکومت پس از رسول‌الله باید به امیرالمؤمنین می‌رسید که در یک حرکت سیاسی، چرخش تاریخی رخ داد. در دوران خلفا بعد از پیامبر، مخالفتی در پرداخت زکات به حکومت از حضرت علی نقل نشده است. فقه شیعه، همکاری با حکومت‌های بنی‌امیه که علاوه بر غصب حکومت، انحراف آشکار دینی داشته و اموال را خارج از چارچوب دینی هزینه می‌کردند را نادرست دانسته و پرداخت زکات به آنان را پرداخت به حاکم جور و نامشروع برشمرده است؛ ازاین‌رو پرداخت زکات یا باید توسط فرد صورت

۱۰. قاسم‌بن سلام ابوعبید، *الاموال* (بیروت: دارالحدائث، ۱۹۸۸)، ۵۶۷ - ۵۷۱.  
۱۱. محمد الطوسی، *الخلاف*، جلد ۲ (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق)، ۱۵۵.

بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات / یوسفی شیخرباط ۱۷۳

می‌گرفت یا به امام  $\varphi$  پرداخت می‌شد،<sup>۱۲</sup> مگر اینکه اجبار حکومتی باشد که در این صورت، تکلیف از مودی زکات، ساقط بود.<sup>۱۳</sup> در زمان غیبت نیز، فرد می‌تواند خود مستقیماً اقدام به توزیع زکات در میان مستحقین کند یا به فقیه جامع شرایط بپردازد. گرچه برخی فقها، پرداخت به فقیه را افضل و برخی دیگر احوط می‌دانند، با این استدلال که فقیه به مواردی که نیاز بیشتری دارند، اشراف داشته و آگاهی بالاتری دارد.<sup>۱۴</sup>

در دوران متأخر در جهان اسلام، زکات به منزله یک مالیات حکومتی، از اولویت برخوردار نبوده، از این رو دولت‌ها برای اخذ زکات اقدامی نمی‌کردند؛ بنابراین اکنون تقریباً در همه کشورهای مسلمان، پرداخت زکات امری اختیاری بوده است که گاه افراد متشرع خود مستقیماً اقدام به پرداخت زکات می‌کردند و گاه این پرداخت به فقیه جامع شرایط، جهت توزیع در مصارف صورت می‌گرفت. البته در میان اهل تسنن، برخی کشورها الزام قانونی بر پرداخت زکات وجود دارد.<sup>۱۵</sup>

با توجه به سیر کوتاه یادشده، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زکات یک مالیات قانونی و شرعی بوده است که به دلیل انحراف حکومت‌ها و سپس عدم تمایل حکومت‌ها به اخذ آن، از جرگه مالیات‌های قانونی خارج شده است و از آنجا که اصل وجوب آن در قرآن کریم آمده است، باید آن را یک واجب

۱۲. البته شیخ مفید معتقد به وجوب پرداخت به امام  $\varphi$  در زمان حضور و به فقیه جامع شرایط در زمان غیبت بوده است. حسینعلی منتظری، کتاب الزکاه، جلد ۴ (قم: نشر تفکر، ۱۴۲۸)، ۱۳.

۱۳. ابوالقاسم اجتهادی، بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین (تهران: سروش، ۱۳۶۳)، ۳۱۶.

۱۴. سید محمدکاظم یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، جلد ۴ (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق)، ۱۳۸.

۱۵. مثلاً: محمد اسماعیل توسلی، سنج‌امکان اجرای زکات در اعوان، چاپ ۱ (تهران: ستاد اقامه نماز، ۱۳۸۴).

مالی تلقی کرد که افراد موظف به پرداخت آن از اموالشان هستند، هر چند اجبار حکومتی وجود نداشته باشد؟ یا اینکه زکات، یک مالیات عرفی برای تأمین مالی حکومت رسول خدا و حکومت‌های بعدی بوده است و اکنون به دلیل اینکه زکات، امکان و ظرفیت تأمین مالی حکومت جهت انجام تعهدات را ندارد باید آن را به کلی کنار گذارد و به جای آن مالیات‌های نوینی را تعریف کرد؟ در نتیجه، پرسش اساسی این است که آیا زکات یک واجب مالی شرعی است و در نتیجه، مصارف و پایه‌های آن ثابت خواهد بود یا اینکه یک مالیات عرفی است و برحسب شرایط و زمانه تغییر خواهد کرد؟ در این نوشتار به تبیین و استحکام بخشی بر دیدگاه عرفی بودن مالیات پرداخته خواهد شد.<sup>۱۶</sup>

این نوشتار به منظور پاسخگویی به سؤال یادشده، در شش بخش تدوین شده است. بخش اول به تعریف زکات و مفهوم واجب شرعی می‌پردازد. بخش دوم به تعریف و تبیین ویژگی‌های مالیات پرداخته، بخش سوم به تفاوت مالیات و واجب مالی می‌پردازد. بخش چهارم به بررسی پیشینه تحقیق می‌پردازد. بخش پنجم ادله مالیات بودن زکات را بررسی می‌کند. بخش ششم به جمع‌بندی و طرح چالش‌های پیش روی این نظریه می‌پردازد.

## ۲. تعریف زکات و ویژگی‌های آن

زکات واجب مالی است که خداوند در آیه ۱۰۳ سوره توبه، رسول خدا را مأمور به اخذ آن کرد و سپس در آیه ۶۰ این سوره، موارد مصرف آن را معین کرد. پایه‌های زکات یا به

---

۱۶. در برابر دیدگاه عرفی بودن مالیات، دیدگاه انحصار زکات در موارد نه‌گانه است که از آنجاکه ادله آن نیاز به بررسی و نقد دارند؛ از این رو در اینجا به آن پرداخته نخواهد شد.

بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات / یوسفی شیخرباط ۱۷۵

تعبیری متعلق زکات نیز نه مورد شامل نقدین، شتر، گاو و گوسفند، گندم، جو، خرما و کشمش است.<sup>۱۷</sup>

زکات در موارد یادشده دارای نصاب است. بدین معنا که کمتر از حد نصاب، فرد از پرداخت زکات معاف است. پس از کسر هزینه‌های تولید، اگر نصاب غلات، از حدود ۸۴۷ کیلوگرم بیشتر بود، زکات واجب خواهد شد. نرخ زکات به چگونگی آبیاری زمین بستگی دارد. اگر آبیاری به صورت دیم بود، نرخ ده درصد و اگر آبی بود، پنج درصد خواهد بود. سایر موارد نیز دارای شرایط و نصاب مشخص هستند؛ بنابراین از ویژگی‌های زکات در موارد نُه‌گانه، داشتن نصاب، وجود ضوابط خاص برای نرخ‌هاست.

از نظر پایه زکات، نقدین و شتر، گوسفند و گاو، ثروت بوده و پایه زکات در غلات چهارگانه نیز درآمد است.

جمع‌بندی اینکه زکات یک امر اجباری بوده، پایه‌های آن معین بوده و ضوابط پرداخت آن نیز مشخص است.

### ۳. تعریف و ویژگی‌های مالیات

ماسگریوها، مالیات را به برداشت دولت از منابع بخش خصوصی؛ بدون اینکه تعهدی از ناحیه دولت نسبت به پرداخت‌کننده ایجاد شود، تعریف کرده‌اند؛ بنابراین در مالیات نوعی تحمیل و اجبار وجود داشته و وسیع‌ترین بخش دریافتی‌های دولت را تشکیل می‌دهد.<sup>۱۸</sup> در تعریف ماسگریوها، پایه و منبعی که مالیات از آن پرداخت می‌شود بیان نشده است.

۱۷. یزدی طباطبایی، *العروة الوثقی*، ۲۸.

۱۸. ریچارد ماسگریو و پیگی ماسگریو، *مالیه عمومی در تئوری و عمل*، جلد ۱ (تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۲)، ۲۹۸.

پورمقیم، مالیات را به پرداخت‌های اجباری برای فعالیت‌های مشخص اقتصادی تعریف کرده است.<sup>۱۹</sup> در این تعریف به دو ویژگی اجباری بودن مالیات و اینکه مالیات از چه چیزی اخذ می‌شود توجه شده است. در تعریف پورمقیم، فعالیت‌های اقتصادی و به تعبیری دیگر درآمد، پایه مالیاتی محسوب می‌شوند و از این رو طبق این تعریف، مالیات بر کالا و ثروت مشمول مالیات نمی‌شوند. در حالی که معمول‌ترین پایه‌های مالیاتی به دو دسته اقتصادی و غیراقتصادی تقسیم شده که دسته اقتصادی شامل درآمد، مصرف و ثروت بوده و دسته غیراقتصادی، مالیات بر زندگی (حیات) و به شکل مالیات سرانه است.

صندوق بین‌الملل پول، مالیات را وجهی اجباری، غیرجبرانی، غیر قابل برگشت که دولت برای مقاصد عمومی از مردم مطالبه می‌کند؛ تعریف کرده است.<sup>۲۰</sup>

شاید تعریف صندوق بین‌الملل پول، جامع‌ترین تعریف مالیات باشد. در این تعریف بر چند ویژگی تأکید شده است. ویژگی اول این است که مالیات یک پرداخت اجباری بر اساس قانون است. ویژگی دوم این است که الزاماً مالیات در ازاء جبران خدمات دولت به مردم محسوب نمی‌شود.<sup>۲۱</sup> ویژگی سوم این است که مالیات مانند قرض نیست؛ پس به افراد بازگردانده نمی‌شود و ویژگی چهارم اینکه، اخذ مالیات اهداف عمومی را دنبال می‌کند. البته در این تعریف اشاره‌ای به پایه‌های مالیاتی نشده است.

---

۱۹. سید جواد پورمقیم، *اقتصاد بخش عمومی* (تهران: نشر نی، ۱۳۶۹)، ۱۵۲.  
۲۰. سعید فاتحی، «مالیات و وظایف توزیعی دولت»، *فصلنامه مجلس و پژوهش*، شماره ۴۵ (۱۳۸۳): ۱۰۴.  
۲۱. بر خلاف مالیات، عوارض جبران خدمات محسوب می‌شود.



از آنجاکه شرایط اقتصادی جامعه در طول زمان متغیر است، مالیات نیز در طول زمان تغییر می‌کند. دولت‌ها بر حسب شرایط زمانه و اهداف خویش، به تغییر در پایه مالیاتی، نرخ مالیات و ضوابط آن می‌پردازند.

در مجموع مالیات پرداختی اجباری و بدون بازگشت است که برای اهداف عمومی از مردم اخذ شده و دارای پایه‌های معین و نرخ‌های مشخصی بوده و در طول زمان با تغییر شرایط می‌تواند بر حسب صلاح‌دید تغییر کند.

#### ۴. مقایسه مالیات و زکات

چنانکه گذشت مالیات، وجهی اجباری، به حکم قانون است که برای جبران خدمات دولت نبوده، به مؤدیان بازگردانده نمی‌شود و برای مقاصد عمومی و مصالح کشوری اخذ می‌گردد. البته به دلیل تغییر شرایط، امکان تغییر در پایه، نرخ و ضوابط مالیاتی وجود دارد.

زکات به هنگام نزول آیات ۶۰ و ۱۰۳ سوره توبه و اجرای آن در زمان رسول خدا دارای ویژگی‌های اجباری، قانونی، برگشت‌ناپذیر و جبران‌ناپذیر بوده است. دارای پایه، نرخ و ضوابط جهت پرداخت بوده است؛ بنابراین در زمان رسول خدا و خلفا یک مالیات قانونی محسوب شده و از آنجاکه قرآن کریم نیز اصل وجوب آن را بیان کرده بود، دارای پشتوانه دینی بوده، مالیاتی شرعی نیز محسوب می‌شد. گاه در طول زمان به دلایلی پایه‌هایی بر پایه‌های زکات افزوده می‌شد؛ مثلاً، حضرت امیر در دوران حکومتش بر اسب نیز زکات تعیین کرد.<sup>۲۲</sup> ملاحظه این جوانب می‌توان بیان کرد که زکات در دوران نخست، مالیاتی قانونی دارای پشتوانه شرعی بوده است.

۲۲. منتظری، کتاب الزکاه، ۲: ۲۶۸.

## ۵. پیشینه تحقیق

یکی از پرسش‌های مهمی که فقها به آن پرداخته‌اند، پرسش انحصار یا عدم انحصار پایه‌های زکات در موارد نه گانه است. دو گونه مطالعه در پاسخ به این پرسش صورت گرفته است. برخی بر اساس موازین فقهی و با استناد به ادله به بررسی این موضوع پرداخته و دسته دوم با اتکاء به مطالعات تجربی، این موضوع را بررسی کرده‌اند.

محمدتقی جعفری<sup>۲۳</sup> دیدگاه انحصار را زیر سؤال برده و همچنین به تسری پول طلا و نقره به پول‌های کاغذی معتقد است. ایشان با بهره‌گیری از روش فقهی، به دلایلی مانند عدم تعیین کمیت و کیفیت منابع زکات در قرآن، هدف بیان‌شده از زکات، دلالت روایات عفو از مازاد بر نه مورد بر صلاح‌دیدگی بودن موارد زکات، قابل کشف بودن مناط حکم زکات، ناکافی بودن موارد منصوص زکات در رفع فقر، جعل زکات بر اسب ماده در زمان حضرت امیر، برخی روایات دال بر موقتی بودن زکات در نه مورد و روایت دال بر زکات برنج؛ به این نتیجه می‌رسد که زکات در دنیای کنونی منحصر به نه مورد نیست.

آیت‌الله منتظری (۱۴۰۴ ق)، با بهره‌گیری از روش فقهی، این احتمال را می‌دهد که منابع زکات بر حسب شرایط تغییر کند و تعیین آن به دست حاکم باشد. وی استدلال می‌کند که با توجه به اینکه زکات در همه ادیان به منزله یک مالیات شرعی واجب شده است و هدف از آن نیز رفع نیازهای جامعه است و از آنجاکه اسلام دینی جهان‌شمول بوده و منابع ثروت بر حسب زمان و مکان تغییر می‌کند، بنابراین مناسب است که

۲۳. استاد جعفری در سال ۱۳۴۹ چند بحث فقهی را در کتاب منابع فقه منتشر نمود. این کتاب در سال ۱۳۸۰ به نام *رسائل فقهی* مجدد منتشر شد.

تشریح زکات در کتاب و سنت باشد، ولی تعیین منابع زکات بر حسب تشخیص متولیان امور جامعه باشد.<sup>۲۴</sup>

علاوه بر بررسی‌های فقهی یادشده که احتمال گستره پایه‌های زکات را بیان می‌کند، مطالعات تجربی متعددی در بررسی کفایت زکات با فرض انحصار در موارد نه‌گانه نیز صورت گرفته است. ثامنی کیوانی (۱۳۷۷) به بررسی درآمدهای بالقوه زکات با فرض انحصار زکات در موارد نه‌گانه پرداخته و به این نتیجه رسیده که زکات بالقوه تنها ۱٫۶ درصد هزینه‌های دولت را تأمین می‌کند. زمانی‌فر (۱۳۸۲) به بررسی زکات بالقوه در چند استان کشور پرداخته و به این نتیجه رسیده که زکات با فرض حصر در موارد نه‌گانه برای رفع فقر کفایت نمی‌کند. توسلی (۱۳۸۲) به بررسی تجارب سایر کشورها پرداخته و به این نتیجه رسیده که زکات در کشورهای عربستان، پاکستان و یمن اجباری بوده و حدود ۳ تا ۴ درصد تولید ناخالص داخلی این کشورها را پوشش می‌دهد. کیا‌الحسینی (۱۳۸۴) در «نقش زکات در امحاء فقر غذایی کشور» با بهره‌گیری از داده‌های آماری سال‌های ۷۹ - ۱۳۷۰ و ارائه مدلی ریاضی به برآورد زکات و فقر غذایی در کشور پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده است که زکات بر اساس نظر مشهور فقهای شیعه برای امحاء فقر غذایی کشور کفایت نمی‌کند. گیلک حکیم‌آبادی (۱۳۸۵) به برآورد زکات گندم و جو پرداخته و به این نتیجه رسیده که در صورتی که زکات درست مدیریت و هزینه شود گرچه بخش زیادی از فقر را می‌تواند برطرف کند، برای رفع فقر کفایت نمی‌کند. عسکری و کاشیان (۱۳۸۹) معتقدند که درآمد حاصل از زکات با فرض انحصار ناچیز بوده، کفاف رفع فقر را نمی‌کند. عاقلی (۱۳۹۱) به برآورد ظرفیت زکات در اقتصاد ایران پرداخته است.

۲۴. منتظری، کتاب *الزکاه*، ۱: ۶۲ - ۶۳ و ۱۴۹ - ۱۵۰.

برآورد مجموع زکات در سال ۱۳۸۸، ۲۹۷ میلیارد تومان و مجموع زکات و زکات فطره نیز ۳۹۲ میلیارد تومان بوده است که نسبت به تولید ناخالص داخلی کشور، ۱۱ درصد و نسبت به ارزش افزوده بخش کشاورزی حدود ۱،۰۷ درصد بوده است. در نتیجه بنابر برآورد عاقلی، زکات سهم بسیار ناچیزی را به خود اختصاص داده است.

مطالعات تجربی یادشده نشان می‌دهد که زکات بنابر قول مشهور فقها نمی‌تواند برای رفع فقر کفایت کند.

دومین پرسش پس از تغییر پول‌های طلا و نقره به پول‌های کاغذی مطرح شده است. آیا بر پول‌های کاغذی در دنیای جدید نیز زکات اخذ می‌شود. محمد جواد مغنیه (۱۹۸۵)، معتقد است هر چیزی که صدق پول کند، متعلق زکات است البته در زمان ائمه، نقدین پول رایج بوده و به منزله وسیله مبادله مطرح بوده است. وی مناط یادشده را قطعی می‌داند.<sup>۲۵</sup> قاننی (۱۳۸۵) در کتاب *زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا* به بررسی ادله حصر پرداخته و در نهایت ادله ناظر بر نقدین را به وجه وسیله مبادله حمل کرده، زکات بر اسکناس را در تداوم زکات بر نقدین می‌داند. اشرفی شاهرودی (۱۴۳۸ ق)، معتقد است که در بسیاری از آیات قرآن کریم، زکات در کنار نماز قرار گرفته است و حمل نقود به پول زمان گذشته، با توجه به جاودانی بودن دین اسلام و کثرت نیازمندان بسیار مستبعد است.

بر فرض که بتوان به تعمیم زکات بر پول‌های رایج قائل شد، اما شرط وجوب پرداخت، راکد بودن پول در طول یک سال و عدم گردش آن در اقتصاد است که پول راکد در دوران حاضر عملاً وجود ندارد؛ ازاین‌رو تلاش علمی فاقد هر گونه

۲۵. محمد جواد مغنیه، *فقه الامام جعفر الصادق*، جلد ۲ (بیروت: دار التیاریت الجدید، ۱۹۸۵)، ۷۰.

نتیجه عملی درخوری است. گرچه مباحث تعمیم زکات بر نقدین به پول‌های رایج و همچنین امکان تعمیم زکات به صورت مطلق، کاستی دارند، راه را بر عرفی‌بودن زکات به منزله مالیات باز کردند و ادله آنان در موارد متعددی قابلیت استفاده برای عرفی‌بودن زکات به مثابه مالیات را دارد.

### ۶. ادله مالیات عرفی‌بودن زکات

دلایل متعدد عقلی و نقلی در اثبات عرفی‌بودن زکات قابل ارائه است.

#### اول: دلیل عقلی وضع زکات

با رشد و گسترش کمی و کیفی جوامع بشری، وجود دولت یک ضرورت بود؛ چنان‌که امیرالمؤمنین در خطبه چهل‌م نهج‌البلاغه به این امر عقلی اشاره کرده و بیان می‌کند که «مردم نیازمند زمامدار هستند خواه نیکوکار باشد با فاجر».<sup>۲۶</sup> اندیشمندان نیز در اصل ضرورت حکومت تردیدی نداشته، بحث خود را ناظر بر نوع و کیفیت آن قرار داده‌اند.

حداقل وظایف دولت، حفظ امنیت، دفاع، نظم و تضمین حقوق مردم است. انجام تعهدات یادشده نیازمند به تأمین مالی توسط مردم است. هیچ دولتی بدون پشتوانه مالی نمی‌تواند تعهدات خود را عملی کند. بر این اساس خطاب آیه ۱۰۳ سوره توبه به پیامبر در جایگاه حاکم است. پس از نزول این آیه، رسول خدا به اخذ زکات اقدام کرده و افراد را جهت اخذ زکات به مأموریت به سوی مناطق مختلف می‌فرستاد؛ چنانکه با کسانی که از پرداخت زکات امتناع می‌ورزیدند نیز برخورد می‌شد. همانطور که مصارف زکات نشان می‌دهد، هدف از جعل زکات، رفع فقر اعم از فقر مزمن و گذرا و تأمین هزینه‌های عمومی جهت انجام تعهدات دولت بوده است. این

۲۶. «انه لا ید من امیر بر او فاجر».

هزینه‌ها همیشه و در همه جوامع باقی است. چنانچه مصارف زکات و روایات باب زکات به این امر ارتکازی نیز اشاره می‌کنند.

بر اساس دو مقدمه فوق و توجه به اینکه احکام اجتماعی، سیاسی و به طور کلی معاملات از امور تعبدی صرف نبوده و در موارد زیادی به قرائن خارجی مناسبات آنها قابل درک است؛ به نظر می‌رسد ملاک وجوب زکات تأمین مالی دولت در جهت تحقق وظایف باشد و در نتیجه زکات یک مالیات عرفی بوده است.

### دوم: روایات دال بر حکومتی بودن زکات

روایات متعددی در باب هشتم از ابواب ما تجب فیه الزکاه و ما تستحب فیه وارد شده است؛ دو روایت بیان می‌شود.

اول: در صحیحہ فضلاء<sup>۲۷</sup> از امام باقر و امام صادق نقل کرده‌اند که ایشان فرمود: «خداوند زکات در اموال را به همراه نماز واجب کرد و رسول خدا آن را در نه مورد قرار داد و دیگر موارد را عفو کرد».<sup>۲۸ و ۲۹</sup>

دوم: در موثقه ابی‌بکر حضرمی است که امام صادق فرمود: «رسول خدا زکات را در نه مورد گندم، جو، خرما، کشمش، طلا و نقره، شتر، گاو و گوسفند قرار داد و از بقیه موارد عفو کرد».<sup>۳۰</sup>

۲۷. منظور از فضلاء؛ زرارہ، محمد بن مسلم، ابی‌بصیر، برید بن معاویہ بجلی و فضیل بن یسار است که همان از اصحاب جلیل القدر هستند.

۲۸. «قالا: فرض الله عزوجل الزکاه مع الصلاه فی الاموال و سنّها رسول الله فی تسعه اشیاء و عفی عما سواهن».

۲۹. الحر العاملی، وسائل الشریعہ، جلد ۶ (تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳)، ۳۴، حدیث ۴.

۳۰. «وضع رسول الله الزکاه علی تسعه اشیاء: الحنطه و الشعیر و التمر و الزبیب و الذهب و الفضة و الابل و البقر و الغنم و عفی رسول الله عما سوی ذلك». (العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۳۴، حدیث ۵)

بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات / یوسفی شیخرباط ۱۸۳

صحیحہ علی بن مہزیار،<sup>۳۱</sup> موثقہ زرارہ،<sup>۳۲</sup> صحیحہ عبیداللہ بن علی الحلبی،<sup>۳۳</sup> صحیحہ محمد بن جعفر،<sup>۳۴</sup> روایت حسن بن شہاب،<sup>۳۵</sup> روایت جمیل بن دراج،<sup>۳۶</sup> مرسلۃ ابوسعید قمّاط<sup>۳۷</sup> و دیگر روایات نیز ہمین مضمون را بیان کرده‌اند. در این روایات اصل وجوب زکات به خداوند نسبت داده شده است، ولی تعیین مصادیق و متعلقات زکات و در اصطلاح مالیاتی، پایه‌های آن را به رسول خدا نسبت داده است. این امر دلالت دارد که خداوند تعیین مصادیق را به رسول خدا به مثابه حاکم واگذار کرده است تا با بررسی شرایط جامعه و مجموعه مهم‌ترین و شامل‌ترین دارایی‌ها و درآمدهای جامعه، زکات را وضع کند. در نتیجہ تعیین مصادیق زکات یک حکم حکومتی بر اساس شرایط آن زمان بوده است و در صورتی کہ شرایط جامعه تغییر کند، بر اساس این روایات می‌توان قائل به تغییر در پایه‌های زکات شد.

شیخ مفید در المقنعہ نیز بیان می‌کند کہ «زکات در نہ چیز واجب است. رسول خدا وجوب زکات را در این موارد قرار داده است و آنها طلا و نقرہ، گندم، جو، خرما، کشمش، شتر، گاو و گوسفند بوده است. رسول خدا از بقیہ موارد عفو کرده است. حریر از زرارہ و محمد بن مسلم، ابوبصیر و برید و فضیل همگی از امام باقر و امام صادق این روایت را نقل کرده‌اند. عبداللہ بن مسکان از ابی بکر حضرمی و صفوان بن یحیی از

۳۱. العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۳۴، حدیث ۶.  
۳۲. العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۳۵، حدیث ۸.  
۳۳. العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۳۶، حدیث ۱۱.  
۳۴. العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۲۶، حدیث ۱۲.  
۳۵. العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۳۶، حدیث ۱۰.  
۳۶. العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۳۷، حدیث ۱۳.  
۳۷. العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۳۳، حدیث ۳.

ابن بکیر<sup>۳۸</sup> از محمد الطیار از امام صادق<sup>۳۹</sup> نیز این مضمون را روایت کرده‌اند.<sup>۳۹</sup>

### سوم: رفع فقر، هدف از وجوب زکات

در روایات متعددی هدف از وجوب زکات، رفع فقر بیان شده است. ابوجعفر احوال در حدیثی صحیح نقل می‌کند که از امام صادق سؤال کردم چرا نرخ زکات نقدین، ۲۵ هزارم تعیین شده است؟ امام پاسخ داد که خداوند اموال جامعه را در نظر گرفته و تعداد مساکین را نیز در نظر گرفت، با توجه به این دو ملاحظه، نرخ ۲۵ هزارم را تعیین کرد؛ و اگر این مقدار کافی نبود، آن نرخ را افزایش می‌داد.<sup>۴۰</sup> در معتبره حسن بن علی و شاء از امام رضا<sup>۴۱</sup> نیز همین مضمون تکرار شده است.

بنابراین دو روایت، مقدار زکات متناسب برای رفع فقر قرار داده شده است و اگر همه کسانی که مشمول وجوب پرداخت زکات می‌شوند، به این واجب عمل کنند رفع فقر رخ خواهد داد.

صحیحه زراره و محمد بن مسلم، صحیحه عبدالله بن سنان، صحیحه مبارک عقرقوفی، صحیحه معتب، مستفیضه ابن مسکان و روایت محمد بن سنان<sup>۴۲</sup> نیز دلالت بر کفایت زکات برای رفع فقر می‌کنند.

۳۸. اسناد یادشده با اسناد *وسائل الشیعه* همخوانی ندارد و همچنین در میان نسخه‌های مقنعه نیز تفاوت در این نقل وجود دارد که این نکته در *معجم رجال الحدیث* و *پاورقی المقنعه* بیان شده است.

۳۹. شیخ مفید، *المقنعه* (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق)، ۲۳۴ - ۲۳۵.  
۴۰. «انه سأل ابا عبدالله کیف صارت الزکاه من کل الف خمس و عشرين درهما؟ فقال: ان الله عز و جل حسب الاموال و المساکین فوجد ما یکفیهم من کل الف خمس و عشرين و لو لم یکفهم لزادهم». (العاملی، *وسائل الشیعه*، ۶: ۹۹، حدیث ۳)

۴۱. العاملی، *وسائل الشیعه*، ۶: ۹۸ - ۹۹، حدیث ۱.

۴۲. العاملی، *وسائل الشیعه*، ۶: ۳ - ۴.



در حدیثی دیگر آمده است که همین سؤال از امام صادق شد که چرا دقیقاً نرخ ۲۵ هزارم و نه کمتر و نه بیشتر تعیین شد؟ حضرت فرمود خداوند همه را از صغیر و کبیر، غنی و فقیر می‌داند و سپس با توجه به علم خود، می‌دانست که از هر هزار نفر، ۲۵ نفر فقیر هستند؛ از این رو نرخ اموال را برای زکات نقدین تعیین کرد و اگر این مقدار برای رفع فقر کافی نبود آن را بیشتر می‌کرد.<sup>۴۳</sup> شاید در تبیین این روایت بتوان چنین بیان کرد که در جوامع کشاورزی، اگر نظام اقتصادی به طور صحیحی جریان یابد، به طور طبیعی باید فقط ۲,۵ درصد جامعه فقیر باشند. البته این درصد با نرخ بیکاری طبیعی و جمعیت ناتوان از کار باید تناسب داشته باشد که شاید برای جوامع سنتی طبیعی باشد، اما با تحول زمان و تغییر ساختار اقتصادی جوامع، دامنه فقر بر حسب زمان و مکان فرق خواهد کرد. به هر حال این روایت، علاوه بر کفایت زکات برای رفع فقر، درصد فقیران به کل جمعیت را در یک اقتصاد متعادل بیان کرده است.

بنابراین از مجموع این احادیث به دست می‌آید که رفع فقر هدف زکات محسوب شده و در صورتی که زکات پرداخت شود، فقر نیز مرتفع خواهد شد.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌گردد این است که آیا در دنیای امروز، زکات در موارد نه گانه می‌تواند به رفع فقر انجامیده و برای فقیران کفایت کند؟ این سؤال را می‌توان با تکیه بر ویژگی‌های زکات نزد مشهور فقیهان و مطالعات تجربی پاسخ داد. بر اساس نظر مشهور فقهاء، نقدین شامل

۴۳. «قلت له جعلت فداک اخبرنی عن الزکاه کیف صارت من کل الف خمسہ و عشرین لم تکن اقل او اکثر ما وجهها؟ فقال: ان الله عز و جل خلق الخلق کلهم فعلم صغیرهم و کبیرهم و غنیهم و فقیرهم فجعل من کل الف انسان خمسہ و عشرین فقیرا و لو علم ان ذلک لایسعهم لزادهم لانه خالقهم و هو اعلم بهم.» (العاملی، وسائل الشریعہ، ۶: ۴، حدیث ۳)

پول‌های رایج نمی‌شود در نتیجه، نقدین در دنیای امروز موضوعیت ندارد. زکات بر انعام شامل گاو، گوسفند و شتر منوط به سائمه‌بودن است؛ پس درصد بالایی از این انعام مشمول زکات نخواهند شد. غلات نیز محدود به گندم، جو، خرما و کشمش است که روشن است برخی از این موارد به مناطق معینی اختصاص دارند. به نظر می‌رسد با توجه به ویژگی‌های زکات در موارد یادشده، زکات نتواند به رفع فقر بینجامد. با این وجود این نکته صرفاً یک حدس علمی است و تا وقتی در معرض مطالعات تجربی قرار نگیرد، نمی‌توان درباره آن اظهارنظر کرد؛ از این رو انجام مطالعات تجربی در این زمینه ضروری است. خوشبختانه مطالعات تجربی خوبی در ایران و خارج از کشور انجام شده است. این مطالعات پاسخی منفی به کفایت زکات برای رفع فقر داده و حدس علمی را رد نمی‌کنند. زمانی فر به بررسی زکات بالقوه در چند استان کشور پرداخته و به این نتیجه رسیده که زکات با فرض انحصار در موارد نه‌گانه برای رفع فقر کفایت نمی‌کند.<sup>۴۴</sup> کباءالحسینی به برآورد زکات و فقر غذایی در کشور پرداخته و با طرح سناریوهای مختلف به این نتیجه رسیده است که حتی در خوش‌بینانه‌ترین حالت و فرض هزینه تولید صفر، زکات نمی‌تواند فقر غذایی را در کشور بر طرف کند.<sup>۴۵</sup>

گیلک حکیم‌آبادی به برآورد تولید گندم و جو در استان گلستان پرداخته و به این نتیجه رسیده که در صورتی که زکات درست مدیریت و هزینه شود بخش زیادی از فقر این استان را می‌تواند برطرف کند، اما برای رفع فقر استان گلستان

۴۴. محمد مهدی عسکری، و عبدالمجد کاشیان، «آزمون بسندگی زکات و خمس»، *دوفصلنامه معرفت اقتصادی*، شماره ۳ (۱۳۸۹): ۸.

۴۵. سید ضیاءالدین کباءالحسینی، *نقش زکات در امحاء فقر غذایی* (قم: طرح پژوهشی دانشگاه مفید، ۱۳۸۴)، ۱۵۷ - ۱۵۸.

کافی نیست.<sup>۴۶</sup> روشن است استان گلستان یکی از مناطق مهم کشاورزی ایران بوده و وقتی زکات این استان نتواند رفع فقر کند، طبیعی است در استان‌های دیگر به طریق اولی این امر رخ نخواهد داد. عسکری و کاشیان نیز در مطالعه تجربی خویش به این نتیجه رسیدند که درآمد حاصل از زکات با فرض انحصار ناچیز بوده و کفاف رفع فقر را نمی‌کند.<sup>۴۷</sup> عسکری در مطالعه‌ای دیگری با داده‌های جدید به همان نتیجه قبل رسید.<sup>۴۸</sup> مطالعات تجربی یادشده نشان می‌دهد که زکات بنابر قول مشهور فقها نمی‌تواند برای رفع فقر کفایت کند.

با توجه به اینکه اخبار مستفیضه، فلسفه زکات را رفع فقر بیان کرده است و از سوی دیگر بر اساس مطالعات تجربی، زکات کفاف رفع فقر را نمی‌کند و از طرفی به اعتقاد مسلمانان، اسلام دینی برای همه زمان‌ها و همه مکان‌هاست. حال چگونه می‌توان این مسئله را تحلیل کرد؟ آیا حکومت در این شرایط، رسالت و وظیفه خود را در قبال فقر از دست داده و به اندازه‌ای که درآمدهای زکات به دست می‌آید، وظیفه دارد؟ یا اینکه متعلقات زکات با توجه به شرایط تاریخی آن زمان بوده و با همان مقدار زکات، رفع فقر ممکن بوده است، اما در این دوران که درآمد زکات از رفع فقر ناتوان است<sup>۴۹</sup> و با احراز اینکه رفع فقر یکی از اهداف مهم شرع مقدس است و همین توقع را از حکومت دینی نیز دارد، آیا در این صورت حاکم می‌تواند پایه‌های دیگری را وضع کند؟

۴۶. محمدتقی گیلک حکیم‌آبادی، «بررسی توان زکات گندم و جو در کاهش فقر»، مطالعه موردی استان گلستان، *فصلنامه نامه مفید*، شماره ۵۴ (۱۳۸۵): ۱۰۱.

۴۷. عسکری، و کاشیان، «آزمون بسندگی زکات و خمس»، ۵.

۴۸. محمد مهدی عسکری، و احمد محمدی پور، «مفهوم فقر اقتصادی و تبیین راهکار زکات در رفع آن»، *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، ۱۳۹۷، شماره ۷۵ (۱۳۹۷): ۵۱.

۴۹. و حتی بنابر برخی مطالعات، درآمدهای زکوی کفاف فقر غذایی که شدیدترین وجه فقر است را هم نمی‌دهد.

### چهارم: مصارف زکات

بنابر مفاد آیه ۶۰ سوره توبه،<sup>۵۰</sup> مصارف زکات سه دسته هستند:

دسته اول: رفع فقر (فقراء، مساکین؛ غارمین، ابن سبیل) که دو نوع فقر دائم و موقت را بیان می‌کند.

دسته دوم: مصالح عمومی (الرقاب، فی سبیل الله، المولفه قلوبهم) است که فی سبیل الله مفهومی وسیع دارد. چنانکه طبرسی در *اللمعة* فی سبیل الله را به اعتقاد علمای شیعه، تمامی مصالح مسلمانان مانند ساخت مسجد، پل و مانند آن بیان می‌کند.<sup>۵۱</sup>

دسته سوم: کارگزاران و مأموران اخذ زکات است.

تمامی مصارف هشت‌گانه را می‌توان تحت عنوان مصالح جامعه و ذیل فی سبیل الله قرار داد؛ اما اینکه موارد یادشده در کنار فی سبیل الله ذکر شده‌اند از باب تأکید است. رفع فقر یک هدف مهم محسوب می‌شود به گونه‌ای که در روایات، هدف از جعل زکات رفع فقر بیان شده است. ذکر کارگزاران نشان می‌دهد که عوامل حکومتی مأمور به اخذ زکات هستند و این قرینه‌ای است بر اینکه زکات امری حکومتی است؛ بنابراین با توجه به گستره مصارف زکات، وظیفه دولت رفع فقر در جامعه و هزینه کرد در مصالح عمومی مانند دفاع، زیرساخت‌های عمرانی جامعه و مانند آن است.

اگر زکات در موارد نه‌گانه، حکمی شرعی و ثابت در همه اعصار باشد باید این درآمد بتواند هزینه‌های دولت در انجام

۵۰. إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

۵۱. فضل بن حسن طبرسی، *اللمعة* فی تفسیر القرآن، جلد پنجم (تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی‌تا)، ۴۲.

تعهدات یادشده را پوشش دهد؛ اما پرسش این است که آیا درآمدهای زکوی در عصر حاضر توانایی پوشش هزینه‌های انجام این وظایف را دارد؟ گرچه از مطالعات تجربی در باره رفع فقر مشخص شد که درآمد زکوی نمی‌تواند فقر را رفع کند و در نتیجه به طریق اولی برای سایر اهداف و وظایف نیز ناکافی است، اما برخی مطالعات تجربی نیز به بررسی پوشش هزینه‌های دولت پرداخته‌اند. ثامن کیوانی با فرض انحصار زکات در موارد نه‌گانه و با محاسبه زکات بالقوه، به این نتیجه رسید که زکات بالقوه تنها ۱٫۶ درصد هزینه‌های دولت را تأمین می‌کند.<sup>۵۲</sup> همچنین توسلی در بررسی وضعیت زکات در کشورهای عربستان، پاکستان و یمن که زکات اجباری بوده پرداخته و به این جمع‌بندی رسیده که درآمد ناشی از زکات تنها حدود ۳ تا ۴ درصد تولید ناخالص داخلی این کشورها را پوشش می‌دهد.<sup>۵۳</sup> عاقلی نیز به برآورد ظرفیت زکات در اقتصاد ایران پرداخته است. برآورد تحقیق ایشان از زکات در سال ۱۳۸۸، ۲۹۷ میلیارد تومان و از مجموع زکات و زکات فطره نیز ۳۹۲ میلیارد تومان بوده است که نسبت به تولید ناخالص داخلی کشور، ۱۱ درصد و نسبت به ارزش افزوده بخش کشاورزی حدود ۱٫۰۷ درصد بوده است. در نتیجه بنابر برآورد عاقلی، زکات سهم بسیار ناچیزی را از تولید ناخالص داخلی به خود اختصاص داده است.<sup>۵۴</sup>

در مطالعات خارجی نیز انس زرقاء به برآورد زکات در سال ۱۹۷۱ در سوریه پرداخت. بنابر بررسی ایشان، زکات تنها ۳

۵۲. عسکری، و کاشیان، «آزمون بسندگی زکات و خمس»، ۸.

۵۳. محمداسماعیل توسلی، «امکان‌سنجی اجرای زکات در ایران»، در: *مجموعه مقالات سومین همایش دوسالانه اقتصاد اسلامی*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۲.

۵۴. لطفعلی عاقلی، «سنجش ظرفیت پرداخت مالیات‌های اسلامی در استان‌های کشور (مطالعه موردی زکات)»، *پژوهش‌کده مالیات*، شماره ۶۴ (۱۳۹۱): ۶۱.

درصد تولید ناخالص داخلی سوریه است. محمدهاشم عواد همین نسبت را برای سودان در سال ۱۹۸۲ برآورد کرده است. منذر قحف بر اساس اختلاف نظر فقیهان اهل سنت، سه تعریف برای زکات ارائه داد و در نتیجه، یک دامنه پایین و یک دامنه بالا را تعیین کرد. وی به برآورد زکات در دو دامنه یادشده برای چند کشور اسلامی پرداخت. مطابق این تحقیق برای مصر دامنه زکات ۲ تا ۴٫۹ درصد، برای پاکستان ۱٫۶ تا ۴٫۴، عربستان ۱٫۴ تا ۳٫۴، برای سودان ۴٫۳ تا ۶٫۲ درصد نسبت به تولید ناخالص داخلی بوده است<sup>۵۵</sup> که نسبت به نرخ‌های میانگین جهانی مالیات، نرخ‌های بسیار پایینی است.

بنابراین تحقیقات، درآمدهای ناشی از زکات برای تأمین مالی دولت در جهت انجام وظایف بسیار ناچیز بوده و دولت‌ها با درآمد زکات نمی‌توانند به تعهدات جاری خود عمل کنند. نکته اینکه، آیا می‌توان ادعا کرد که اسلام دین جهانی بوده و برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست، اما مالیاتش قابل تطبیق به زمان‌های مختلف نیست و نیازهای حکومت برطرف نمی‌شود؟ از اینجا باید دریافت که زکات مالیاتی حکومتی منطبق بر اقتصادهای گذشته بوده است.

### **پنجم: تحول جوامع از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد صنعتی**

جوامع در طول زمان متحول می‌شوند. یکی از مهم‌ترین ابعاد تغییرات در اقتصاد رخ می‌دهد. جامعه صدر اسلام دارای اقتصاد کشاورزی بود. کشاورزی وابسته به آب و زمین است. همچنین در این اقتصادها، دامداری از اهمیت بالایی برخوردار است؛ بنابراین مهم‌ترین درآمدها ناشی از فعالیت کشاورزی و مهم‌ترین دارایی‌ها نیز متعلق به دام است. سایر فعالیت‌ها نیز تجارت و صنعت به طور نسبی از نظر حجم و اهمیت از

۵۵. گیلک حکیم‌آبادی، «بررسی توان زکات گندم و جو در کاهش فقر»، ۱۰۲.

فعالیت‌های کشاورزی کمتر هستند؛ ازاین‌رو طبیعی است که دولت‌ها برای تأمین مالی خود به سراغ درآمدهای ناشی از مهم‌ترین فعالیت‌های کشاورزی مانند گندم، جو، خرما و کشمش بروند و به اقتضای شرایط جغرافیایی از مهم‌ترین دارایی‌ها یعنی شتر، گاو و گوسفند، زکات اخذ شود؛ بنابراین مهم‌ترین منابع درآمدی و دارایی‌های عرب مشمول زکات شده است. نقدین نیز احتمالاً به این دلیل مشمول زکات شده که حالت بازدارنده جهت صامت‌بودن داشته باشد و این امر مشوقی جهت اینکه نقدین در جریان اقتصاد قرار گیرند، بوده است.

اکنون اقتصاد متحول شده است. مهم‌ترین منابع درآمدی، فعالیت‌های صنعتی بوده و فعالیت‌های کشاورزی از سهم پایین‌تری در اقتصاد برخوردار هستند؛ ازاین‌رو مهم‌ترین درآمدها به بخش تجاری و صنعتی تعلق می‌گیرد چنانکه در عصر فراصنعتی نیز فعالیت‌های دانش‌بنیان از اهمیت بالاتری برخوردارند. در اقتصاد صنعتی، کشاورزی وقتی اهمیت می‌یابد که مکانیزه شود، در غیر این صورت کشاورزی سنتی بخش بسیار ضعیف اقتصاد خواهد بود. مثلاً، سهم بخش کشاورزی از تولید ناخالص داخلی به قیمت ثابت در سال ۱۳۹۹، ۱۱٫۹ درصد، سهم بخش صنعت و معدن ۲۴٫۷ درصد و سهم بخش خدمات ۵۵٫۱ درصد بوده است.<sup>۵۶</sup> سهم بخش کشاورزی نسبت به تولید ناخالص داخلی در آمریکا در سال ۲۰۰۸، یک درصد بوده است.<sup>۵۷</sup> در نتیجه چگونه می‌توان اسلام را دینی برای همه جوامع در طول اعصار دانست، ولی احکام مالیاتی آن مخصوص جوامع کشاورزی باشد؟ از سوی دیگر در آیه ۶۰

۵۶. بانک مرکزی، خلاصه تحولات اقتصادی کشور ۱۳۹۹ (تهران: بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، ۱۴۰۰)، ۵۴.

۵۷. عباس شاکری، مقدمه‌ی بر اقتصاد اعراب (تهران: انتشارات رافع، ۱۳۹۵)، ۲۲۸.

سوره توبه، هدف از زکات، رفع فقر و تأمین مالی هزینه کرد مصالح مسلمانان بیان شده است و در روایت متعدد نیز فقرزدایی را هدف از زکات بیان کرده است؛ حال با توجه به تحول ساختار اقتصادی و نظریه انحصار در موارد نه گانه، چگونه این اهداف و وظایف قابل حصول هستند؟

توجه به موارد یادشده نشان می‌دهد که پایه‌ها یا همان متعلقات زکات متناسب با ساختار اقتصاد کشاورزی بوده است و هرچند اصل وجوب زکات در قرآن آمده است، اما تعیین مصادیق آن توسط پیامبر به مثابه حاکم با توجه به ساختار محیطی صورت گرفته است و اکنون که اقتصادها صنعتی و فراصنعتی شده‌اند، مهم‌ترین منابع و ظرفیت‌های مالیاتی نیز متحول خواهند شد؛ پس زکات یک مالیات حکومتی متناسب با ساختار اقتصاد کشاورزی بوده و برای ساختارهای اقتصادی دنیای جدید مناسب به نظر نمی‌رسد.

### **ششم: تغییر در ارزش نسبی دارایی‌ها و اموال در زمان‌های مختلف**

یکی از مواردی که در ارتباط با زکات نه گانه باید مورد توجه قرار داد، تغییر قیمت نسبی آنها در طول زمان است. قیمت کالاها به دلایل مختلف دچار نوسان می‌شوند. گاه تقاضا برای کالایی با توجه به تغییر ذائقه مردم، افزایش/ کاهش یافته و قیمت آن بالا/ پایین می‌رود. گاه عرضه محصولی افزایش/ کاهش یافته، قیمت آن کاهش/افزایش می‌یابد. گاه دولت سیاست مداخله‌گرایانه‌ای را اتخاذ می‌کند و این امر سبب تغییر قیمت محصول در بازار شود. مثلاً، تقاضای گوشت نسبت به ادوار گذشته افزایش یافته است و در نتیجه قیمت آن به طور نسبی افزایش می‌یابد یا اینکه دولت اقدام به واردات غلات می‌کند و در نتیجه به طور نسبی قیمت گندم، رشد اندکی دارد. این نوسانات مایه تغییر در دریافتی دولت



از متعلقات زکات گذشته، از این رو متعلقات منبع مناسبی برای تحقق اهداف ذکر شده به صورت ثابت نمی‌باشند.

### هفتم: اثر تفاوت شرایط در حکم زکات

چنانچه گذشت زکات توسط پیامبر و خلفاء اخذ می‌شد و مهم‌ترین مصرف آن نیز فقیران بود. تا پیش از دوره اموی، توزیع منابع عمومی بدون در نظر گرفتن عقاید درون دینی بود؛ از این رو تفاوتی میان پیروان امیرالمؤمنین و غیر آنان گذاشته نمی‌شد، اما در دوران اموی در صورتی که فردی شیعه بود حکومت از درآمدهای زکات به وی چیزی پرداخت نمی‌کرد؛ از همین رو این سؤال برای عده‌ای از شیعیان که امکان عدم پرداخت زکات به حکومت را داشتند مطرح شد که حال با توجه به شرایط یادشده و تبعیض حکومت درباره شیعیان، واجدین شرایط پرداخت، زکات را می‌توانند به هر فقیری پرداخت کنند یا فقط باید به فقیر شیعی پرداخت نمایند. این نکته در صحیح زراره و محمدبن مسلم طرح شده است. آن دو از امام صادق در مورد آیه ۶۰ سوره توبه که مصارف زکات را بیان می‌کند، این سؤال را مطرح می‌کنند که در این مصارف، تفاوتی میان شیعه و غیرشیعه وجود دارد؟ امام پاسخ داد که حاکم موظف است زکات را به همه مصارف بدون تبعیض توزیع کند، زیرا همه مردم از قوانین حکومت تبعیت می‌کنند، اما امروز شما و یارانتان فقط به شیعه پرداخت کنید؛<sup>۵۸</sup> بنابراین از نظر امام صادق، مصادیق مصرف زکات با تغییر شرایط می‌تواند تغییر کند؛ بنابراین چون زکات برای تأمین نیازهای جامعه است، در صورتی که حکومت فاسد شد و شیعه از بیت‌المال محروم شد، امام می‌فرماید در این صورت فقط به شیعه پرداخت شود. این

۵۸. «قالا لابی عبدالله ارایت قول الله انما الصدقات ... کل هولاء ان یعطی و ان کان لا یعرف؟ فقال: ان الامام یعطی جمیعا لانهم یقرون له بالطاعه. ... فاما الیوم فلا تعطها انت و اصحابک الا من یعرف». (العاملی، وسائل الشیعه، ۶: ۱۴۳، حدیث ۱)

تغییر نشان می‌دهد که زکات امری تعبدی نبوده و تابع شرایط است.

در روایتی آمده است که «امیرالمؤمنین بر پیرمردی نابینا می‌گذشت که در حال گدایی بود؛ حضرت فرمود این چه وضعی است؟ اطرافیان گفتند پیرمردی مسیحی است. حضرت فرمود: تا زمانی که توان داشت به کارش گرفتید و اکنون که پیر و ناتوان شده، رهاش کردید؟ از بیت‌المال هزینه‌هایش را پرداخت کنید».<sup>۵۹</sup> از آنجا که زکات مهم‌ترین منبع بیت‌المال بوده است و از سایر منابع تفکیک نمی‌شده، می‌توان گفت این پرداخت از زکات پرداخت می‌شد؛<sup>۶۰</sup> بنابراین در اینجا حضرت از زکات به فقیر غیر مسلمان هم پرداخت کرده است.

آیت‌الله منتظری در کتاب *زکات* بیان می‌کند که در هر دوره‌ای مسلمانان به گروه‌های مختلفی تقسیم شده بودند و شیعیان امیرالمؤمنین یکی از آنها بودند، اما هیچ سندی وجود ندارد که حضرت زکات را تنها به شیعیان پرداخت می‌کرد.<sup>۶۱</sup>

### هشتم: افزودن زکات در زمان حکومت امیرالمؤمنین

پس از خلیفه سوم، حضرت به اصرار مردم خلافت را در دست گرفت. امام دستور داد تا فتوحات متوقف شود؛ بنابراین درآمدی که از طریق فتوحات نصیب حکومت می‌شد. از این طریق افزایش نیافت. شام که در سلطه معاویه بود نیز به حکومت مرکزی چیزی پرداخت نمی‌کرد. مصر نیز دست‌به‌دست شده از ثبات لازم برخوردار نبود؛ از این رو درآمدهای حکومت حضرت نسبت به خلیفه سوم کاهش یافته بود. از سوی دیگر سه جنگ بر حضرت تحمیل شد که

۵۹. العاملی، *وسائل الشیعه*، ۱۱: ۴۹، حدیث ۱.

۶۰. منتظری، *کتاب الزکاه*، ۳: ۱۷۲.

۶۱. منتظری، *کتاب الزکاه*، ۳: ۱۷۴.

بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات / یوسفی شیخرباط ۱۹۵

هزینه‌های حکومت را افزایش داد، پس زکات در موارد نه‌گانه کفاف وظایف حکومت را نمی‌کرد؛ ازاین‌رو حضرت بر موارد زکات، زکات بر اسب را افزود. در صحیح زراره و محمدبن مسلم از امام باقر و امام صادق نقل می‌کنند که «امیرالمؤمنین بر هر اسب اصیلی که از مراتع می‌چرد، در هر سال دو دینار و هر اسب غیر اصیل یک دینار زکات وضع کرد».<sup>۶۳</sup>

گرچه فقهاء زکات یادشده را تابع شرایط خاص حکومت حضرت دانسته‌اند، اما از نگاهی دیگر می‌تواند بیان‌کننده امکان افزایش پایه‌های مالیاتی زکات بر حسب شرایط در دوره‌های زمانی مختلف باشد.

#### **نهم: تنوع نصاب، نرخ و شرایط وجوب متعلقات زکات**

تنوع نرخ، نصاب و شرایط؛ بیان‌کننده وضعیت اقتصادی جامعه است که اقتضا می‌کند با تغییر آن ساختار؛ نرخ، نصاب و پایه متناسب با این تغییر، تفاوت کند، در غیر این صورت زکات نمی‌تواند به اهداف خود دست یابد. بررسی نرخ، نصاب و شرایط زکات موارد نه‌گانه این نکته را به‌خوبی روشن می‌کند.

#### **نرخ و نصاب**

برای زکات گندم، جو، خرما و کشمش، یک نصاب وجود دارد و آن حدود ۸۴۷ کیلوگرم است که البته هزینه‌های تولید از آن کاسته می‌شود. نرخ زکات برای زمین‌های دیمی ۱۰ درصد و برای زمین‌هایی که آبیاری می‌شوند، ۵ درصد است. این چهار محصول، غذای اصلی مردم حجاز را تشکیل می‌داد و قابل نگهداری و انبار کردن بود.

۶۳. «قالا: وضع امیرالمؤمنین علی الخیل العتاق الراعیه فی کل فرس فی کل عام دینارین و جعل علی البرازین دینارا». (العاملی، وسائل الشریعه، ۶: باب ۱۶ از ابواب ما تجب فیه الزکاه، حدیث ۳)

نصاب زکات نقدین بدین ترتیب است که وقتی مقدار دینار به ۲۰ دینار شرعی و ۲۰۰ درهم رسید، یک چهل (۲,۵ درصد) آن یعنی نصف دینار و ۵ درهم زکات دارد. هر دینار یک مثقال شرعی، سه چهارم مثقال صیرفی (صرافی، بازاری) است؛ از این رو نصاب اول، پانزده مثقال بازاری است.<sup>۶۳</sup> نصاب دوم طلا ۲۴ و نقره ۲۴۰ که به همین ترتیب برای طلا ۴ تا ۴ و برای نقره ۴۰ تا ۴۰ تا افزایش می‌یابد؛ بنابراین برای حد کمینه نصاب نرخ ۲,۵ درصد و برای حد بالایی نصاب، نرخ دو درصد است.

$$Y = 20 + \epsilon k \quad (1)$$

معادله نصاب طلا

$$Y = 200 + \epsilon \cdot k \quad (2)$$

معادله نصاب نقره

نصاب سه دام متعلق زکات نیز قابل تأمل است. گوسفند ۵ نصاب دارد. نصاب اول از ۴۰ تا ۱۲۰ است. نرخ کمینه نصاب اول، ۲,۵ درصد و نرخ بالایی نصاب اول، ۸۳ درصد است. نرخ کمینه نصاب پنجم به بعد یک درصد بوده، ولی نرخ بالایی نصاب‌ها روند نوسانی داشته و در سقف ۱۰۹۹ زکات گوسفند به ۹۱ درصد می‌رسد.

گاو دو نصاب دارد. نرخ کمینه نصاب اول، ۱,۵ درصد و نرخ بالایی نصاب اول، ۱,۱۵ درصد است. تمامی نرخ‌های کمینه در ۱,۵ درصد ثابت می‌ماند، اما نرخ‌های بالایی دارای نوسان بوده و در ۲۰۹ به ۱,۴۳ تقریباً ثابت می‌ماند.

شتر دارای ۱۲ نصاب است. نرخ زکات شتر در نصاب‌های مختلف بنابر یک فرض ۲ درصد و بنا بر فرضی دیگر روند نزولی داشته و از ۲ به ۱,۸ درصد رسیده و در ۱,۸ درصد ثابت می‌ماند.

۶۳. یزدی طباطبایی، العروة الوثقی، ۴: ۵۴.

جدول ۱: نرخ متعلقات زکات

متعلقات زکات	نرخ زکات
غلات	زمین های دیم ۱۰ درصد، ابی ۵ درصد
نقدین	حد کمینه ۲,۵ درصد، حد بیشینه ۳ درصد
گوسفند	نرخ کمینه نصاب اول، ۲,۵ درصد و نرخ بالایی نصاب اول، ۸۳ درصد. نرخ کمینه نصاب پنجم به بعد یک درصد، نرخ بیشینه نصاب ها روند نوسانی داشته و در سقف ۱۰۹۹ گوسفند به ۹۱ درصد می رسد.
گاو	تمامی نرخ های کمینه در ۱,۵ درصد ثابت بوده، اما نرخ بیشینه نصاب اول ۱,۱۵ و سپس دارای نوسان بوده و در ۲۰۹ به ۱,۴۳ تقریباً ثابت می ماند.
شتر	نرخ زکات بنا بر یک فرض، ۳ درصد و بنا بر فرضی دیگر روند نزولی داشته و از ۲ به ۱,۸ درصد رسیده و در ۱,۸ درصد ثابت می ماند.

منبع: برگرفته از: *اقتصاد صدر اسلام*<sup>۶۴</sup>

چنان که ملاحظه می شو، غلات بالاترین نرخ زکات را داشته، نصابش پایین و واحدی است که نشان دهنده اهمیت زکات بر غلات از دید رسول خداست. این امر احتمالاً با توجه به سطح زندگی جوامع گذشته بوده که تأمین مواد غذایی از اولویت برخوردار بوده است.<sup>۶۵</sup>

۶۴. سید کاظم صدر، *اقتصاد صدر اسلام* (تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴)، ۹۹-۱۰۹.

۶۵. کاظم صدر نیز در صفحات ۱۰۲ و ۱۰۹ همین نکته را برداشت می کند.

### ارزش مالی نصاب‌های زکات

ارزش اولین نصاب برای گندم به قیمت امروز<sup>۶۶</sup> کمتر از ۱۰ میلیون تومان، برای جو کمتر از ۸ میلیون تومان است. میانگین قیمت روز نصاب کشمش حدود ۳۹ میلیون تومان و میانگین قیمت روز خرما نیز ۲۷ میلیون تومان است.<sup>۶۷</sup>

با توجه به قیمت روز، ارزش نصاب اول دینار، حدود ۸۴ میلیون تومان خواهد شد. حد نصاب نقره حدود ۲۰ میلیون تومان خواهد شد. در اینجا تفاوت ارزش نصاب اول دینار و درهم به قیمت روز تفاوت معتناهی است، درحالی‌که در صدر اسلام چنین نبوده است.

ارزش نصاب اول گوسفند حدود ۴۵ میلیون تومان می‌شود و زکات آن ۲٫۵ درصد است. نصاب اول گاو حدود پانصد میلیون تومان خواهد شد.

جدول ۲: قیمت نصاب اول متعلقات زکات (ارزش به میلیون تومان)

پایه زکات	گندم	جو	خرما	کشمش	دینار	درهم	گوسفند	گاو	شتر
ارزش نصاب اول	۱۰	۸	۲۷	۳۹	۸۴	۲۰	۴۵	۵۰۰	۵۰۰

۶۶. منظور از ارزش روز در همه موارد، اردیبهشت ۱۴۰۱ به قیمت بازار است که نویسنده به دست آورده است.

۶۷. قیمت بازاری کشمش و خرما بر حسب نوع در بازار نوسان زیادی داشت؛ از این رو میانگین حسابی قیمت پایین‌ترین و بالاترین محاسبه شده است.

بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات / یوسفی شیخرباط ۱۹۹

منبع: محاسبات نگارنده بر اساس قیمت‌های اردیبهشت  
۱۴۰۱

ارزش کمترین پایه زکات به گندم و جو و بیشترین آنها به گاو و شتر تعلق دارد. بر اساس این شاخص‌ها، فردی که سالانه ۸ میلیون تومان از جو درآمد داشته باشد، واجب است زکات خود را پردازد و این در حالی است که امروزه چنین افرادی قطعاً زیر خط فقر محسوب می‌شوند و خود جزء مستحقین زکات هستند.<sup>۶۸</sup>

از این گذشته، تفاوت ارزشی نصاب‌های اول، به طور نسبی بسیار زیاد است. این امر نشان می‌دهد که احتمالاً در آن دوران، تفاوت‌ها به این حد نبوده است، اما با تغییر ساختار اقتصادی این شکاف تبعیض‌آمیز شکل گرفته است. نگاه به نصاب‌های بعدی این نکته را بیشتر مورد تأکید قرار می‌دهد.

### **تفاوت در شرایط زکات**

هنگامی که غلات به حد نصاب رسیدند در دو حالت زمین‌های دیمی و آبی، دو نرخ ۵ و ۱۰ درصد خواهند داشت؛ اما در نقدین، شرط صامت بودن سبب می‌شود صاحبان درآمدهای تجاری که سرمایه آنها در گردش است از پرداخت زکات معاف باشند به عبارت دیگر به نظر می‌رسد شرط صامت بودن نقدین، نقش بازدارندگی داشته باشد. به علاوه در نقدین امکان تبدیل به طلا و نقره غیرمسکوک قبل از گذشت سال، راه فراری برای عدم پرداخت به صورت قانونی است؛ همچنین در دام، شرط سائمه بودن (چریدن در منابع طبیعی) و غیر فعال در اقتصاد نیز شرط است که سبب می‌شود تا گروهی از دامداران از پرداخت زکات معاف شوند.

---

۶۸. حقوق معاف از مالیات برای سال ۱۴۰۱، پنج میلیون و ششصد هزار تومان ماهانه، معادل حدود ۶۷ میلیون تومان سالانه بدون احتساب عیدی است.

تفاوت‌های یادشده موجب می‌گردند که در دنیای کنونی، مهم‌ترین اقلام زکوی همان غلات باشد.

نتیجه اینکه، تنوع نرخ، نصاب و شرایط وجوب زکات؛ اختصاص زکات را به یک ساختار اقتصادی پیشاصنعتی نشان می‌دهد؛ ازاین‌رو اقتضاء تغییر آن ساختار این است که پایه‌ها، نرخ‌ها و نصاب‌ها متناسب با دوران جدید تغییر کنند. در غیر این صورت زکات نمی‌تواند به اهداف خود دست یابد و این نشان می‌دهد که زکات یک مالیات بر حسب شرایط تاریخی خود بوده است.

#### ۷. جمع‌بندی نهایی و پرسش‌های پیش رو

بر اساس دلایل ارائه‌شده، زکات یک مالیات عرفی است که در زمان خود کارا بوده، اما امروزه قادر به تأمین مالی دولت در انجام تعهدات و فقرزدایی نیست؛ ازاین‌رو برای تحقق اهداف این مالیات، نیاز به تغییر پایه‌ها، نصاب‌ها و شرایط الزام با توجه به شرایط جدید است. این نتیجه‌گیری، با پنج پرسش و چالش اساسی روبه‌رو است:

اول: بنا بر ادله یادشده، زکات یک نوع مالیات متناسب با شرایط ساختاری گذشته بوده و در دنیای جدید نمی‌توان برای آن جایگاهی قائل شد و باید مالیات‌هایی مناسب شرایط کنونی وضع شود تا اهداف یادشده را تحقق بخشد. حال پرسش این است که آیا زکات برای دوران حاضر پیامی ندارد؟ پاسخ به این سؤال مثبت است؛ ویژگی‌های زکات می‌تواند چارچوب‌هایی را به دست دهد و می‌توان نظام مالیاتی جدیدی را با الهام از ویژگی‌های زکات وضع نمود.



بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات / یوسفی شیخرباط ۲۰۱

دوم: برخی فقها ادعای ضروری بودن وجوب زکات کرده، منکر آن را با علم به ضروری بودن آن کافر می‌دانند.<sup>۶۹</sup> گرچه در چگونگی و دامنه آن اختلاف نظر وجود دارد؛ بنابراین آیا مالیات دانستن زکات مخالف ضروری بودن زکات نیست؟

سوم: مشهور فقهاء معتقد به انحصار زکات در موارد نه‌گانه است. صاحب جواهر گوید «هیچ اختلافی میان مسلمانان تا چه رسد فقهای امامیه در وجوب زکات در موارد نه‌گانه نیافتم، بلکه این امر اگر ضروری دین نباشد، از ضروریات فقه است»<sup>۷۰</sup> روایات متعددی نیز دلالت بر حصر می‌کند. پرسش این است که چگونه با وجود ادعای اجماع و روایات متعدد می‌توان قائل به عرفی بودن زکات شد؟

چهارم: فقها قربت را در زکات معتبر می‌دانند. صاحب جواهر ادعای اجماع منقول و محصل بر اعتبار قربت کرده است. محقق در معتبر نیز ادعای اجماع مسلمانان به جز اوزاعی نموده است. صاحب مدارک نیز ادعای اجماع کرده است.<sup>۷۱</sup> حکیم همین اجماعات را برای اعتبار قربت کافی می‌داند؛<sup>۷۲</sup> بنابراین چگونه می‌توان قصد قربت را در مالیات عرفی معتبر دانست؟

پنجم: روایاتی که بر نفی هرگونه واجب مالی به‌جز زکات دلالت می‌کنند نیز پرسشی در برابر دیدگاه عرفی بودن زکات است.

۶۹. محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، جلد ۱۵ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷)، ۱۳ و ۶۵؛ ابوالقاسم خویی، *منهاج الصالحین*، جلد ۱ (قم: مطبعه مهر، ۱۴۱۰ ق)، ۲۹۵؛ روح‌الله خمینی، *تحریر الوسیله*، جلد ۱ (النجف الاشرف: مطبعه الآداب، بی تا)، ۳۱۱؛ یزدی طباطبایی، *العروة الوثقی*، ۴: ۶.

۷۰. نجفی، *جواهر الکلام*، ۱۵: ۶۵.  
۷۱. سید تقی طباطبایی قمی، *میان‌ی منهاج الصالحین*، جلد ۶ (قم: منشورات مکتبه المفید، ۱۴۰۹ ق)، ۵۱۳.

۷۲. محسن حکیم، *مستمسک العروة الوثقی*، جلد ۹ (قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۹۷۰)، ۳۴۵.

بررسی موارد پنج‌گانه نیازمند بیان ادله و نقد آنان است و هرکدام نوشتاری مستقل می‌طلبند. آنچه در این مقاله دنبال شد، بیان ادله عرفی بودن زکات است.

## سیاهه منابع

### الف - منابع فارسی:

قران کریم

نهج البلاغه

آیتی، محمدابراهیم. *تاریخ پیامبر اسلام*. به کوشش و اضافات ابوالقاسم گرجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

ابوعبید، قاسم بن سلام. *الاموال*. بیروت: دارالحدائث، ۱۹۸۸.  
اجتهادی، ابوالقاسم. *بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین*. تهران: سروش، ۱۳۶۳.

بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران. *خلاصه تحولات اقتصادی کشور ۱۳۹۹*. تهران: بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، ۱۴۰۰.

پورمقیم، جواد. *اقتصاد بخش عمومی*. تهران: نشر نی، ۱۳۶۷.  
توسلی، محمد اسماعیل. *امکان‌سنجی اجرای زکات در ایران*. مجموعه مقالات سومین همایش دوسالانه اقتصاد اسلامی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۲.

توسلی، محمد اسماعیل. *امکان‌سنجی اجرای زکات در ایران*. تهران: ستاد اقامه نماز، ۱۳۸۴.

رمزی، سعید. *الزکاه فی النقود الرائجه*. تقریر دروس آیت‌الله مصطفی اشرفی شاهرودی. مشهد: مرکز البحوث الاسلامیه، ۱۴۳۸ ق.  
جعفری، محمدتقی. *رسائل فقهی*. تهران: انتشارات تهذیب، ۱۳۸۰.

بررسی ادله مالیات عرفی بودن زکات / یوسفی شیخرباط ۲۰۳

حکیم، سید محسن. *مستمسک العروه الوثقی*. جلد ۹. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۹۷۰.

خویی، سید ابوالقاسم. *معجم رجال الحدیث*. قم: منشورات مدینه العلم، ۱۹۸۹.

خویی، سید ابوالقاسم. *منهاج الصالحین*. جلد ۱. قم: مطبعه مهر، ۱۴۱۰ ق.

خمینی، روح الله، *تحریر الوسيله*. جلد ۱. النجف الاشرف: مطبعه الآداب، [بی تا].

شاگری، عباس؛ *مقدمه ای بر اقتصاد ایران*. تهران: انتشارات رافع، ۱۳۹۵.

صدر، سید کاظم. *اقتصاد صدر اسلام*. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵.

عاقلی، لطفعلی. «سنجش ظرفیت پرداخت مالیات های اسلامی در استان های کشور (مطالعه موردی زکات)»، *فصلنامه پژوهشکده مالیات*، شماره ۶۴ (۱۳۹۱): ۶۱ - ۹۲.

العاملی، محمدبن الحسن. *وسائل الشیعه*. جلد ۶. تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.

عسکری، محمد مهدی، و عبدالمحمد کاشیان. «آزمون بسندگی زکات و خمس»، *فصلنامه معرفت اقتصادی*، شماره ۳ (۱۳۸۹): ۵ - ۳۴.

عسکری، محمد مهدی، و احمد محمدی پور. «مفهوم فقر اقتصادی و تبیین راهکار زکات در رفع آن»، *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، شماره ۷۵ (۱۳۹۵): ۵۱ - ۷۸.

فاتحی، محمدحسین. «مالیات و وظایف توزیعی دولت»، *فصلنامه مجلس و پژوهش*، شماره ۴۵ (۱۳۸۵): ۹۳ - ۱۱۹.

فیض کاشانی، محسن. *الصافی فی تفسیر القرآن*. تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۵۶.

قائنی، محمد. *زکات پول های رایج و اشیای نوپیدا*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۸۵.

طباطبایی قمی، سید تقی. *مبانی منهاج الصالحین*. جلد ۶. قم: منشورات مکتبه المفید، ۱۴۰۹ ق.

- ۲۰۴ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۳ / پیاپی ۱۷ / صص ۱۲۱-۱۴۵
- طبرسی، فضل بن الحسن. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، [بی تا].
- طبری، محمد بن جریر. *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه، ۱۹۸۷.
- طوسی، محمد. *الخلاف*. جلد ۲. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى الجدیده، ۱۴۰۹.
- کیاء الحسینی، سید ضیاء الدین. *نقش زکات در امحای فقر غذایی*. قم: طرح پژوهشی دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- گیلک حکیم آبادی، محمد تقی. «بررسی توان زکات گندم و جو در کاهش فقر: مطالعه موردی استان گلستان»، *فصلنامه نامه مفید*، شماره ۵۴ (۱۳۸۵): ۱۰۱-۱۲۲.
- ماسگریو، ریچارد و پگی ماسگریو. *مالیه عمومی در تئوری و عمل*. جلد ۱. تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۲.
- مفید، محمد. *المقتعه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰.
- مغنیه، محمد جواد. *فقه الامام جعفر الصادق*. بیروت: دار التیار الجدید - بیروت، ۱۹۸۵.
- مکارم شیرازی، ناصر. *تفسیر نمونه*. جلد ۸. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۸.
- منتظری، حسینعلی. *کتاب الزکاه*. جلد ۱. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- منتظری، حسینعلی. *کتاب الزکاه*. جلد ۲. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- منتظری، حسینعلی. *کتاب الزکاه*. جلد ۳. قم: نشر تفکر، ۱۴۱۳ ق.
- منتظری، حسینعلی. *کتاب الزکاه*. جلد ۴. قم: نشر تفکر، ۱۴۲۸ ق.
- نجفی، محمد حسن. *جواهر الکلام*. جلد ۱۵. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
- یزدی، سید محمد کاظم. *العروه الوثقی*. قم: موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۸ ق.

سفی شیخرباط ۲۰۵

## نقد و بررسی جایگاه اجماع و شهرت در فتاوی فقهی با تأکید بر مسائل زنان

مهدی شجریان\*

DOI: 10.22096/RC.2023.1972613.1082

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵]

### چکیده

مسئله کانونی تحقیق این است که جایگاه اجماع و شهرت در استنباط احکام فقهی زنان چگونه نقد و بررسی می‌شود. این تحقیق با روش تحلیلی - انتقادی و با رجوع به منابع کتابخانه‌ای پاسخ این پرسش را می‌کاود. در خصوص غالب مسائل فقهی زنان ادعای اجماع یا شهرت وجود دارد. برخی فقیهان در مصاف دلالت دلیل از یک سو و اجماع و شهرت از سوی دیگر، جانب این دورا گرفته و از فتوای مطابق با دلیل استنکاف کرده‌اند. این روند به لحاظ اصولی قابل قبول نیست؛ زیرا قوی‌ترین قسم اجماع در دانش اصول فقه فاقد اعتبار است و در این فرض نمی‌توان از سایر اقسام اجماع و شهرت در فتاوی فقهی بهره برد. علاوه بر این مخالفت با دلیل و موافقت با اجماع و شهرت نه تنها رفتاری مطابق با احتیاط نیست، بلکه به دلیل بی‌اعتنایی به دلیل معتبر، نوعی خلاف احتیاط تلقی می‌شود. درعین حال برخی فتاوی فقهی در حوزه مسائل زنان ریشه در مبانی انسان‌شناسی فقیهان


\* استادیار، پژوهشکده مطالعات اجتماعی و تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: m.shajarian11@gmail.com

دارد که اموری قابل مناقشه هستند؛ از این رو اجماع آنها مدرکی یا محتمل‌المدرک تلقی شده و فاقد اعتبار است. عمده در مسائل فقهی زنان بازپژوهی روشمند در ادله معتبر است، هرچند نتیجه این بازپژوهی امری مخالف با اجماع یا شهرت باشد.

واژگان کلیدی: اجماع در مسائل زنان؛ شهرت در مسائل زنان؛ فقه زنان؛ مرجعیت زنان.

## ۱. مقدمه

زنان و مردان در فتاوی  یا مشهور فقه امامیه، تمایزات چشمگیری در حوزه حقوق و تکالیف دارند. نابرابری ارث و دیه، تکلیف متمایز در حد واجب پوشش، ناروا بودن عهده‌داری مناصب سیاسی کلان توسط بانوان، حق طلاق، حضانت کودکان، انتقال سیادت به فرزندان و مانند این موارد، برخی از این تمایزات هستند؛ تمایزاتی که امروزه بیش از همیشه پرسش بوده و بازاندیشی و بازپژوهی روشمند در منابع مربوط به آنها، یکی از ضرورت‌های فقهی عصر کنونی است.

به‌رغم اهمیتی که مسئله بازپژوهی در مسائل فقهی مذکور دارد، در صورتی که فقیه متعبد به اجماع و شهرت باشد، نمی‌تواند حرف تازه و درعین‌حال روشمندی در این مسائل عرضه کند؛ زیرا عمده این تمایزات فتاوی اجماعی یا مشهور هستند و عبور روشمند از آنها تنها برای مجتهدی ممکن است که این دو را در نظام اصولی و فقهی خود معتبر نشمارد؛ از این رو بررسی جایگاهی که اجماع و شهرت در مقوله استنباط فقهی و به صورت خاص استنباط مسائل زنان دارند، اهمیت می‌یابد و این امر همان غایتی است که سبب نگارش این تحقیق شده است.

مسئله کانونی تحقیق این است: «جایگاه اجماع و شهرت در

استنباط احکام فقهی زنان چگونه نقد و بررسی می‌شود». برای پاسخ به این سؤال اصلی لازم است مسائل فرعی ذیل نیز مورد بررسی قرار گیرند: ۱. مقصود از اجماع و شهرت چیست؛ ۲. اجماع و شهرت چه اثری در استنباط احکام شرعی و به صورت خاص مسائل زنان داشته‌اند؛ ۳. چه نقدهایی در خصوص روند بهره‌گیری از اجماع و شهرت در استنباط احکام فقهی مذکور وجود دارد.

این تحقیق با روش تحلیلی - انتقادی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای کوشیده است از سویی جایگاه اجماع و شهرت در استنباط فقهی مسائل زنان را نشان داده و از سویی دیگر نقدهایی که در این خصوص قابل بیان هستند را ذکر کند. این تحقیق در زمره تحقیقات روش‌شناسی قرار دارد و می‌کوشد تا شیوه بهره‌گیری از اجماع و شهرت در آثار فقهی را واکاوی می‌کند.

نگارنده پیشینه خاصی برای این تحقیق - که به صورت مشخص به سؤال اصلی مذکور بپردازد - سراغ ندارد. منابعی که انتقادات عمومی به اعتبار و حجیت اجماع و شهرت دارند، پیشینه عام این تحقیق هستند که در متن مقاله از آنها استفاده شده و انتقادهایی دیگر نیز به آنها افزوده شده است. در ادامه بر اساس سؤالات فرعی طراحی‌شده، مطالب مقاله را در سه بخش عرضه خواهیم کرد.

## ۲. مفاهیم

به صورت کلی دو مفهوم و اصطلاح عمده در این مقاله مرکز توجه است که در ادامه تبیین خواهد شد.

### ۲-۱. اجماع

اجماع در دانش فقه و اصول، اتفاق نظر میان اصحاب رأی و نظر است. برای این اصطلاح تعاریف مختلفی بیان شده



نقد و بررسی جایگاه اجماع و شهرت در فتاویٰ فقهی ... / شجریان ۲۰۹

است. «اتفاق تمامی علما در یک عصر»،<sup>۱</sup> «اتفاق عدد بزرگی از اهل تحقیق و فتوا در حکم شرعی به درجه‌ای که موجب احراز حکم شرعی شود»<sup>۲</sup> و «اتفاق نظری که کاشف از دخول قول معصوم است»،<sup>۳</sup> برخی از این تعاریف هستند.

از منظر بسیاری از فقیهان شیعی در اعتبار اجماع تعداد مجمعین شرط نیست، بلکه کاشفیت از قول معصوم شرط است، به همین روی ممکن است اجماع در ضمن چند دیدگاه انگشت‌شمار حاصل شود، اما به دلیل کشف مذکور معتبر تلقی گردد. بر همین اساس مخالفت افراد دیگر با اجماع نیز مضر به حجیت آن نیست، مادامی که اجماعی حیثیت کاشفیت مذکور را دارا باشد.<sup>۴</sup>

ورود تفصیلی به این تعاریف و نقض و ابرام آنها در این مجال ضرورتی ندارد. با این همه باید به این نکته توجه کرد که حتی اخذ مبنای روشن در تعریف صحیح اجماع، سبب نمی‌شود تا فقیه در سرتاسر مباحث فقهی خود به این تعریف پایبند باشد و تنها به اجماعاتی استناد کند که تعریف مختار بر آن منطبق است. بررسی آثار فقهی نشان می‌دهد که فقیهان با سهولت این اصطلاح را به کار می‌برند؛ حتی در مواردی که کاشفیت منتفی است و خود به نقد آن پرداخته‌اند. مثلاً شهید ثانی در رساله‌ای اجماعات شیخ طوسی را موضوع بررسی قرار داده و ۳۶ مورد از فتاویٰ وی را نقل می‌کند که در موضعی آنها را اجماعی دانسته و در موضعی دیگر با همان

۱. مرتضی انصاری، *فرائد الأصول*، جلد ۱ (قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية یقم، ۱۴۱۶)، ۷۹.

۲. محمدباقر صدر، *دروس فی علم الأصول*، جلد ۱ (قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸)، ۲۷۳.

۳. مهدی نراقی، *انیس المجتهدین فی علم الأصول*، جلد ۱ (قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۸)، ۳۳۹.

۴. علی بن حسین علم‌الهدی، *الذریعة الی أصول الشریعة*، جلد ۲ (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ۱۵۴-۱۵۶؛ انصاری، *فرائد الأصول*، ۱: ۸۰.

فتاوا به مخالفت برخاسته است.<sup>۵</sup> به هر روی در این مقاله نیز مقصود از اجماع اتفاق نظرهایی است که در کتب فقهی مورد استناد قرار می‌گیرند؛ اعم از اینکه تعریف خاصی بر آنها صدق کند یا نه.

برای اجماع اقسام مختلفی نظیر محصل، منقول، سکوتی، مرکب، قولی و مانند آن نیز ذکر شده است؛<sup>۶</sup> در این میان غالب اجماعاتی که در منابع فقهی نقل شده‌اند، اجماع منقول در مقابل اجماع محصل هستند. اجماع منقول در موردی است که خود فقیه اقوال مجمعین را احصا نکرده است، بلکه این اجماع را از دیگری مانند یک خبر واحد، با واسطه یا بی‌واسطه نقل می‌کند. به هر روی دستیابی به اجماع منقول متعسر است و برخی نیز در این میان آن را متعذر شمرده‌اند؛<sup>۷</sup> به همین دلیل عمده اجماعاتی که در کتب فقهی به آنها استناد می‌شود، اجماعات منقول هستند و در این تحقیق نیز همین روند دنبال شده است.

## ۲-۲. شهرت

شهرت نیز مانند اجماع از اصطلاحات کثیرالاستعمال در کتب فقهی است. مقصود از شهرت متداول و رایج بودن یک دیدگاه در میان اندیشمندان اسلامی است. دیدگاه مشهور دیدگاهی است که جمع کثیری از صاحب نظران آن را مطرح کرده باشند. البته گاهی این واژه در مواردی به کار می‌رود که دیدگاه مشهور، نه تنها موافق با جمع کثیر، بلکه موافق با قول

۵. جمع من المحققین باشراف رضا المختاری، موسوعه الشهد الثانی، جلد ۴ (قم: المركز العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیه، ۱۴۳۴)، ۱۴۱-۱۵۱.

۶. محمدباقر بهبهانی، الفوائد الحائریة (قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵)، ۳۰۹؛ محمد موسوی یجنوردی، مصادر التشریح عند الإمامیة و السنة (تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸)، ۴۳.

۷. محمدجواد مغنیه، علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید (بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۷۵)، ۲۲۷.

اکثریت است.<sup>۸</sup> به هر روی شهرت مرتبه نازل اجماع است؛ به همین روی برخی از اصولیون آن را «اجماع ناقص» خوانده‌اند.<sup>۹</sup>

شهرت در یک تقسیم‌بندی مشهور به سه قسم روایی، عملی و فتوایی تقسیم شده است.<sup>۱۰</sup> شهرت روایی در جایی است که نقل یک روایت در میان ارباب حدیث مشهور باشد. این شهرت در مقام ترجیح یک روایت متعارض بر روایتی دیگر مورد استناد قرار می‌گیرد. شهرت عملی در جایی است که روایتی ضعیف‌السند وجود دارد که ای‌بسا شهرت روایی نیز ندارد، اما جمع کثیر یا اکثریت فقیهان به آن عمل کرده و فتوا داده‌اند. در نگاه برخی فقیهان این شهرت ضعف سند روایت مذکور را جبران می‌کند؛ چنانکه در نقطه مقابل اعراض فقیهان از یک روایت، حتی اگر سندی قوی داشته باشد، سبب ضعف و عدم اعتبار آن خواهد شد. شهرت فتوایی نیز در جایی است که برخلاف دو مورد قبل مستند روایی وجود ندارد، اما درعین‌حال فتوایی میان فقیهان مشهور است. این قسم از شهرت نازله اجماع است و در مورد حجیت یا عدم حجیت آن در کتب اصولی بحث می‌شود.

به هر روی در این تحقیق مقصود از شهرت همان معنای نخست مقسمی است؛ یعنی رواج و شیوع یک فتوا در میان کثیر یا اکثریت از فقیهان، اعم از اینکه مستند روایی در این میان وجود داشته باشد یا نه؛ بنابراین دامنه بحث منحصر به یکی از اقسام فوق نیست.

۸. محمدتقی اصفهانی نجفی، *هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین*، جلد ۳ (قم): مؤسسه آل‌البيت لإحياء التراث، ۱۴۲۹، ۴۴۰.

۹. محمدباقر صدر، *بحوث فی علم الأصول*، جلد ۴ (قم): مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷، ۳۲۱.

۱۰. امام خمینی، *تهذیب الأصول*، جلد ۲ (تهران): مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، ۱۴۲۳، ۹۰؛ علی مشکینی اردبیلی، *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها* (قم): نشر الهادی، ۱۳۷۴، ۱۵۵-۵۶.

بسیاری از اجماعات منقول در کتب فقهی، در حقیقت چیزی بیش از شهرت نیستند. دلیل این امر این است که فقیهان تحصیل‌کننده اجماع، عمدتاً استقراء تام نکرده‌اند و تنها با بررسی دیدگاه فقیهان مشهور، اتفاق نظر فقیهان دیگر را حدس زده‌اند. به همین روی بسیاری از اجماعات مورد ادعا، در حقیقت همان شهرت هستند.

### ۳. جایگاه اجماع و شهرت در مسائل فقهی زنان

آنچه در این مقاله از موارد اجماع و شهرت مدنظر قرار دارد، اجماعات و مشهوراتی است که به تقابل با دلیل رفته و ظفر یافته‌اند؛ مقصود این است که در بسیاری از فتاوی فقهی، دلیلی معتبر نظیر استظهار از نصوص و مانند آن، مدلولی خلاف اجماع و شهرت داشته است و فقیهان در مصاف این دو از دلیل اعراض کرده و مطابق با قول اجماعی یا مشهور فتوا داده‌اند. این روند در کل ابواب فقه قابل ره‌گیری است. مثلاً محقق اردبیلی بر این باور است که مقتضای جمع بین ادله، پاکی مطلق انسان است و قول به نجاست کتابی، مرتد، خوارج، غلات و نواصب خالی از اشکال نیست، اما با این همه به دلیل وجود اجماع از صدور فتوای به پاکی آنان امتناع می‌ورزد.<sup>۱۱</sup> همو در مسئله امامت کودک نابالغ ممیز به دلیل پذیرش شرعی بودن عبادات او فتوا را ممکن می‌داند، اما تنها به دلیل اجماعی که علامه حلی نقل کرده است، از این فتوا نیز صرف‌نظر می‌کند.<sup>۱۲</sup> محدث بحرانی در نقد اردبیلی می‌نویسد: «در این اجماعات چیزی جز زیاد کردن سیاهی و ضایع کردن قلم نیست خصوصاً اجماعاتی که در تقابل با روایات ظاهر در مراد هستند».<sup>۱۳</sup>

۱۱. احمد بن محمد مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، جلد ۱

(قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۰۳)، ۳۲۲.

۱۲. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۲: ۳۵۰.

۱۳. یوسف بن احمد بحرانی، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، جلد ۱۰ (قم:

به هر روی موارد فراوان دیگری نیز قابل ذکراند که به جهت اختصار از آنها چشم‌پوشی می‌کنیم.<sup>۱۴</sup> به هر روی این روند (مقدم‌ساختن اجماع منقول بر دلیل) به صورت خاص در مسائل مربوط به زنان نیز قابل‌رہ‌گیری است و در ادامه به سه مورد از آنها اشاره می‌کنیم.

### ۳-۱. پوشش قدمین در نماز

در خصوص ستر صلاتی و پوشش قدمین زن، روایت صحیح‌ه‌ای وجود دارد که دلالت بر عدم وجوب پوشش می‌کند.<sup>۱۵</sup> مطابق این روایت نمازخواندن زن در «درع» کفایت می‌کند. درع به معنای پیراهن است و پیراهن به صورت غالبی ساتر روی پا نیست. برخی فقیهان با استناد به همین روایت ظاهر بودن قدمین در نماز را جایز شمرده‌اند.<sup>۱۶</sup> از عبارات محقق اردبیلی نیز به دست می‌آید که در خصوص پوشش قدمین بر زن در نماز، متمایل به عدم تکلیف بوده است. وی به روایت مذکور و ادله‌ای دیگر استناد می‌کند،<sup>۱۷</sup> اما درعین‌حال از خوف اجماع چنین فتوایی را به صورت صریح صادر نمی‌کند. او در مقام پاسخ به کسانی که این پوشش را واجب می‌دانند معتقد است:

سهل و آسان بودن شریعت و نفی حرج و مشقت به حکم عقل و نقل دلالت بر عدم وجوب می‌کند. علاوه بر این عادت

---

جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، ۱۴۰۵، ۳.  
۱۴. جعفر بن حسن محقق حلی، *أحكام السرقة على ضوء القرآن و السنة* (قم: مکتبه آية الله العظمى المرعشى النجفی، ۱۴۲۴)، ۳۲۱؛ جعفر بن حسن محقق حلی، *ریاض المسائل*، جلد ۵ (قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۸)، ۱۸۷-۱۸۸؛ محمدحسن صاحب جواهر، *جواهر الكلام*، جلد ۱۱ (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴)، ۴۵؛ سید ابوالقاسم موسوی خویی، *موسوعه الامام الخوئی*، جلد ۱۳ (قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸)، ۱۹۱-۱۹۲.  
۱۵. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، جلد ۳ (تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷)، ۳۹۴.  
۱۶. جعفر بن حسن محقق حلی، *المعتبر فى شرح المختصر*، جلد ۲ (قم: مؤسسه سید الشهداء (ع)، ۱۴۰۷)، ۱۰۰-۱۰۱.  
۱۷. مقدس اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان*، ۲: ۱۰۴-۱۰۵.

زنان خصوصاً در روستا و بادیه‌ها این است که قدمین را نمی‌پوشانند و درعین‌حال که این مسئله عادی و رایج بوده منعی در مورد آن از ائمه  $\varphi$  و نه از اهل علم نقل نشده است؛ زیرا غالب این زنان بر این حد از پوشش قدرت ندارند مگر اینکه با مشقت خود را با این کیفیت بپوشانند. در نتیجه تکلیف شرعی آنها بعید است و اگر ترس از اجماع مورد ادعا وجود نداشت، حتی ممکن بود به استثناء غیر از قدمین در نماز از سر و آنچه غالباً پوشیده نمی‌شود نیز قائل شویم.<sup>۱۸</sup>

نکته حائز اهمیت در این عبارت این است که آنچه سبب استنکاف محقق اردبیلی از فتوای صریح شده است، اجماعی محصل نیست، بلکه صرفاً اجماعی منقول است که چندان به واقعی بودن آن نیز اعتماد نداشته است؛ زیرا از آن با تعبیر «الاجماع المدعی» یاد کرده است، اما درعین‌حال همین اجماع ضعیف نیز سبب ترس او شده و از فتوای برخلاف آن جلوگیری کرده است.

### ۳-۲. پوشش قدمین در غیر نماز

در خصوص ستر ناظری و پوشش قدمین نیز روایتی وجود دارد که در آن به صورت صریح قدمین مورد استثنا قرار گرفته است. راوی در این روایت از مقداری که می‌توان به زنان نامحرم نگاه کرد سؤال می‌کند. امام  $\varphi$  سه مورد استثنا را ذکر می‌کنند: صورت، کف دست و دو قدم زن.<sup>۱۹</sup> برخی از فقیهان به سند این روایت اعتماد کرده<sup>۲۰</sup> و عده‌ای در آن مناقشه دارند.<sup>۲۱</sup> به هر روی استثنای صورت و دست در میان بسیاری

۱۸. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۲: ۱۰۵.

۱۹. کلینی، الکافی، ۵: ۵۲۱.

۲۰. محمدتقی مجلسی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، جلد ۸ (قم: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶)، ۳۵۳.

۲۱. محمد محقق داماد، کتاب الصلاة، جلد ۱ (قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۱۶)، ۳۴۳؛ موسوی خویی، موسوعه الامام الخوئی، ۳۲: ۴۶.

از فقیهان مشهور است، اما استثنای قدم در غیر نماز، هر چند در این روایات وارد شده است، شهرت ندارد. معلوم می‌شود که بسیاری فقیهان به این مورد سوم در روایت عمل نکرده‌اند. سر این مطلب این است که از نگاه آنها اعراض اصحاب از یک روایت، باعث سقوط آن روایت از حجیت خواهد شد. در خصوص این روایت نیز برخی از فقیهان هر چند اصل روایت را محل استناد قرار داده‌اند و دو مورد استثنای نخست را از آن استفاده کرده‌اند، اما با این همه در خصوص مورد سوم روایت را به دلیل اعراض فقها حجت ندانسته‌اند.<sup>۲۲</sup> برخی دیگر نیز تصریح می‌کنند که احادی استثنای سوم را مطرح نکرده است و به همین دلیل (مخالفت استثنای سوم با اجماع فقیهان)، استثنای سوم حجت نیست.<sup>۲۳</sup> از این بیانات به وضوح استفاده می‌شود که در تعارض ظاهر دلیلی معتبر - که چنانکه گذشت برخی سند آن را معتبر شمرده و برخی دیگر نیز به بخش‌های دیگر آن استناد کرده‌اند - با اجماع و شهرت، جانب اجماع و شهرت ترجیح داده شده است. البته باید توجه داشت که در خصوص استثنای سوم، اجماعی نیز وجود ندارد و برخی مراجع معاصر به تفصیل این اجماع را محقق ندانسته و نام چندین فقیه نام‌آشنا که قائل به استثنای سوم در غیر نماز شده‌اند را مطرح می‌کند.<sup>۲۴</sup>

### ۳-۳. مرجعیت زنان

به باور شهید ثانی مرد بودن شرط اجماعی مرجع تقلید است؛<sup>۲۵</sup> در نتیجه تقلید کردن از زنان و مرجعیت برای آنان جایز

۲۲. علی بن محمد علی طباطبایی حائری، *ریاض المسائل*، جلد ۲ (قم: مؤسسه آل البیت لإحياء التراث، ۱۴۱۸)، ۷۴.

۲۳. محقق داماد، *کتاب الصلاة*، ۱: ۳۴۳.

۲۴. موسی شیبیری زنجانی، *کتاب نکاح*، جلد ۲ (قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۱۴۱۶)، ۵۸۳-۵۸۶.

۲۵. محمد بن مکی شهید اول، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة*، تعلیقه: زین‌الدین بن علی شهید ثانی و محمد کلانتر، جلد ۳ (قم: جامعه النجف الدینیة،

نیست. این در حالی است که ادله شریایط مرجعیت (سیره عقلا و نصوص) چنین دلالتی ندارند؛ زیرا در سیره عقلا تنها رجوع جاهل به عالم مطرح است، بدون اینکه جنسیت طرفین در آن شرط باشد و در روایات نیز تعابیر به کار رفته مانند «أهل الذکر»، «الفقیه»، «الناظر فی الحلال و الحرام» و مانند آن مطلق هستند و زن و مرد را شامل می‌شوند.<sup>۲۶</sup> به همین دلیل برخی فقها بر این باورند که غیر از اجماع منقول از شهید ثانی، هیچ دلیل دیگری بر ممنوعیت مرجعیت تقلید زنان وجود ندارد.<sup>۲۷</sup> با این همه هرچند اعتماد به این اجماع منقول مشکل است «اما درعین حال جرئت داشتن در فتوای به عدم اشتراط آن درحالی که فقهای شیعه بر آن اتفاق دارند مشکل‌تر است».<sup>۲۸</sup>

از توضیحات فوق معلوم می‌شود که ممنوعیت مرجعیت زنان دلیلی غیر از اجماع منقول ندارد، بلکه چنانکه گذشت دلیل برخلاف این مدعا است؛ بنابراین در این مسئله نیز اجماع منقول در طرفی قرار دارد و ادله در طرفی دیگر و در این مصاف در نگاه بسیاری از فقیهان جانب اجماع غلبه پیدا کرده و در نتیجه مرجعیت زنان ممنوع قلمداد شده است. پیداست که در صورت التزام به عدم حجیت اجماع، دلالت ادله در اینجا کافی است و شاید به همین دلیل است که برخی فقیهان قول به عدم اشتراط رجولیت را «قول محققین» محسوب کرده‌اند.<sup>۲۹</sup>

۱۴۱۰، ۶۲.

۲۶. عادل علوی، *القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد*، جلد ۱ (قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۲۱)، ۴۲۶.

۲۷. مرتضی حسینی فیروزآبادی، *عناية الأصول فی شرح كفاية الأصول*، جلد ۶ (قم: فیروزآبادی، ۱۴۰۰)، ۲۹۳-۲۹۴.

۲۸. حسینی فیروزآبادی، *عناية الأصول فی شرح كفاية الأصول*، ۶: ۲۹۳-۲۹۴.

۲۹. محسن طباطبایی حکیم، *مستمک العروة الوثقی*، جلد ۱ (قم: دار التفسیر، ۱۴۱۶)، ۴۳.



ناگفته نماند که برخی فقیهان صرف نظر از تمسک به اجماع مذکور کوشیده‌اند دلایل دیگری نیز برای این فتوا اقامه کنند؛ مانند تمسک به مذاق شارع مبنی بر اینکه در نگاه شارع وظیفه زن عهده‌داری امور خانه است و تصدی امور مربوط به اجتماع مسلمین بر او روا نیست<sup>۳۰</sup> یا تمسک به اولویت مسئله مرجعیت نسبت به مسئله امامت جماعت زن و طرح این ادعا که وقتی شارع امامت جماعت زن را روا ندانسته است به طریق قطعی اولوی مرجعیت را که امری خطیرتر است نیز بر او روا نمی‌شمارد؛<sup>۳۱</sup> اما با این همه به نظر می‌رسد این بیانات در حقیقت در مقام تحکیم و تثبیت همان اجماع منقول طراحی شده‌اند و الا آنچه در خصوص مذاق شارع ذکر شده است، خود مسئله‌ای اجتهادی است. علاوه بر اینکه برخی آن را برای رادعیت اطلاقات ادله کافی نمی‌دانند.<sup>۳۲</sup> از طرفی دیگر قیاس اولوی که به آن استناد شده است نیز قطعی نبوده و محل کامل است و تعمیم عدم جواز به مسئله مرجعیت - که لزوماً همراه با ارتباط فیزیکی گسترده با مقلدین نیست به خلاف امامت جماعت که در مقابل مأمومین و در ارتباط مستقیم و گسترده با آنها است - محل تأمل است.

#### ۴. نقد و بررسی

از مباحث پیشین نمایان شد که در پاره‌ای مسائل فقهی و به صورت خاص در برخی مسائل مربوط به زنان، برخی فقیهان از مقتضای ادله عدول کرده و به آن فتوا نمی‌دهند؛ زیرا اجماع یا شهرتی برخلاف این ادله وجود دارد. این روند دارای

۳۰. سید ابوالقاسم خویی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی* (قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی، ۱۴۱۸)، ۲۲۶؛ علوی، *القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد*، ۱: ۴۲۶.

۳۱. محمدفاضل موحدی لنکرانی، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة* (قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۱۴)، ۸۱.

۳۲. طباطبایی حکیم، *مستمسک العروة الوثقی*، ۱: ۴۳.

مناقشات است که در ادامه بیان می‌شوند.

#### ۴-۱. عدم حجیت اجماع در دانش اصول فقه

چنانکه در کتب اصولی معتبر اثبات شده است، اجماع دلیل مستقلى در عرض عقل و نقل نیست و اعتبار آن تنها در صورتی پذیرفته است که کاشف از حکم شارع باشد. فقها برای اثبات این کاشفیت و تبیین کیفیت آن طرق مختلفی را بیان کرده‌اند که خالی از مناقشه نیستند و طبعاً بررسی آنها از مجال این تحقیق بیرون است.<sup>۳۳</sup> شیخ انصاری هرچند برخی از اقسام اجماع را با پاره‌ای از قیود معتبر می‌داند، اما معتقد است چنین اجماعات معتبری امکان وقوع نداشته و حاصل نشده‌اند.<sup>۳۴</sup> وی معتقد است اتفاق فقها به‌خودی‌خود نه مستلزم کشف موافقت معصوم است و نه مستلزم اثبات وجود دلیل معتبری در نزد فقها و تنها اگر فقیه به این اجماع امارات و شواهدی دیگری را ضمیمه کند و از مجموعه این شواهد به «قطع» به قول امام یا وجود دلیل معتبری در نزد مجمعیین پیدا کند، می‌توان آن را از باب حجیت ذاتی قطع معتبر شمرد.<sup>۳۵</sup>

به هر حال حتی قوی‌ترین فرد از مصادیق اجماع، یعنی اجماع محصل نیز به‌خودی‌خود فاقد حجیت است و در نهایت ظنی برای مجتهد به بار می‌آورد که دلیلی بر اعتبار و حجیت آن وجود ندارد. قطعی که شیخ انصاری از آن سخن گفته است نیز صرف‌نظر از مناقشه در باب حجیت ذاتی قطع، قاعده‌مند نیست و به ذات اجماع مربوط نمی‌شود؛ زیرا اتفاق تمامی فقها - اگر چنین اتفاقی قابل تحصیل باشد - نیز به‌خودی‌خود قطع منطقی به موافقت امام یا وجود دلیلی

۳۳. محمدحسین نایینی، *فوائد الاصول*، جلد ۱۳ (قم: جماعة المدرسين فی الحوزة

العلمية بقم، ۱۳۷۶)، ۱۵۰-۱۵۱.

۳۴. انصاری، *فوائد الاصول*، ۱: ۹۵.

۳۵. انصاری، *فوائد الاصول*، ۱: ۱۰۲-۱۰۳.

معتبر را حاصل نمی‌کند؛ زیرا احتمال اینکه تمام آنها بر خطا رفته باشند امر محالی نیست؛ چراکه وقتی هیچ‌یک به تنهایی واجد مقام عصمت نیستند و احتمال خطا برای تک‌تک آنها وجود دارد، به‌گونه‌ای که برخی احتمال خطای مخبرین را به مراتب ضعیف‌تر از احتمال خطای مجمعین دانسته و به جوهری برای اثبات این ادعا استناد کرده‌اند،<sup>۳۶</sup> در نتیجه از ضمیمه همه فتاویٰ آنها به یکدیگر نیز این احتمال خطا به صورت قطعی نفی نمی‌شود و تنها می‌توان از باب تراکم ظنون، احتمال خطای آنها را امری بسیار بعید دانست، نه امری ممتنع و روشن است که در چنین مقامی اگر مجتهد بر پایه دلیلی معتبر به فتوایی برخلاف فتوای مجمعین برسد، این فتوا در حق او حجت خواهد بود و اعتبار آن به دلیل تعارض با ظنی که از فتوای مجمعین مخالف به دست می‌آید، مخدوش نخواهد شد.

حال که اجماع محصل به منزله قوی‌ترین صنف اجماع فاقد اعتبار و حجیت باشد، امر سایر اقسام اجماع و نیز شهرت روشن می‌گردد. این همه در حالی است که در موارد مذکور پیشین، اجماعات منقول و محل کلام بر مقتضای دلیل مقدم شده و ترجیح داده شده‌اند و چنین روندی ترجیح مرجوح و غیر قابل قبول است.

#### ۴-۲. عدم حجیت اجماع در دانش فقه

در نگاه بسیاری از فقیهان بزرگ، هر چند اجماع از منظری اصولی حجت نیست و آنها در کتب اصولی خود به صراحت از آن نفی حجیت می‌کنند، اما در عین حال در مقام افتا و در کتب فقهی خود بیشترین تعبد را به اجماع و حتی مشهورات دارند و حتی‌الامکان نظام فتوایی خود را برخلاف آنها تنظیم نمی‌کنند. شیخ انصاری یکی از همین فقیهان است. وی به‌رغم

۳۶. صدر، *دروس فی علم الأصول*، ۲: ۱۹۶-۲۰۰.

انتقادهای اصولی متقن خود به اجماع، ادر فقه و در کتاب مکاسب خود بیشترین توجه را به اجماع و شهرت دارد و به صورت کلی اهمیت فراوانی برای فهم دیگران در نظام فقهی خود قائل است؛ گاهی با وجود اقامه دلایل فراوان بر یک فتوا، در نهایت از مخالفت صریح با آن پرهیز می‌کند؛ زیرا این مخالفت در مقابل فتوای مشهور و اجماع منقول است،<sup>۳۷</sup> گاهی در وهله اول دلیل عمده در یک مسئله را اجماع دانسته و در وهله بعد همین حکم اجماعی را حاصل تأمل در روایات نیز می‌شمارد،<sup>۳۸</sup> گاهی قبل از بیان دلیل بر مدعا، اقوال گذشتگان بر آن مدعا را نقل کرده و به نوعی با اقوال دیگران جهت‌دهی بحث خود را نمایان می‌سازد،<sup>۳۹</sup> گاهی ضرورت منقول از دیگران را سبب اطمینان به فتوا دادن می‌شمارد<sup>۴۰</sup> و گاهی پس از یک بحث نسبتاً طولانی و طرح تفصیل در مسئله، در آخر قول مطابق با احتیاط را در خلاف این تفصیل و در عمل به فهم اطلاقی برخی از فقیهان دیگر محسوب می‌کند.<sup>۴۱</sup>

ممکن است در توجیه این رویکرد شیخ و دیگر فقیهان گفته شود که آنان از باب تجمیع ظنون و اقامه شواهد و قرائن بر یک فتوا، چنین می‌کرده‌اند؛ یعنی فتوای مشهور و فهم فقیهان بزرگ برای آنان اطمینان به قول شارع ایجاد می‌کرده و از این باب به آن ملتزم می‌شده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد چنین استدلالی عمومیت ندارد و چنین اطمینانی برای هر فقیهی حاصل نمی‌شود و بر فرضی که چنین اطمینانی حاصل می‌شده است، این امر کاملاً شخصی است و نمی‌توان به صورت روشمند آن را قاعده‌ای در مقام استنباط شمرد.

۳۷. مرتضی انصاری، *المکاسب*، جلد ۱ (قم: المؤتمر العالمی، ۱۳۹۰)، ۹۲-۹۵.

۳۸. انصاری، *المکاسب*، ۱: ۱۵۸.

۳۹. انصاری، *المکاسب*، ۱: ۱۹۰-۱۹۱.

۴۰. انصاری، *المکاسب*، ۱: ۲۶۵-۲۶۶.

۴۱. انصاری، *المکاسب*، ۱: ۲۶۸.

مجتهد معاصر می‌تواند فهم قدما را متأثر از مبانی اصولی خود آنها - که مجتهد معاصر هیچ اعتقادی به آنها ندارد و آنها را باطل می‌شمارد - محسوب کند، چنانکه بعید نیست پاره‌ای از این فهم‌های سلف، برساختی از فرهنگ و جامعه عصر آنها بوده باشد.

با این همه چرا ردکنندگان حجیت اصولی اجماع، استدلال‌کنندگان به آن در فقه هستند؟ به نظر می‌رسد پاسخ صحیح این سؤال مهم را در بخشی از کلمات شهید صدر می‌توان یافت. وی سخن از یک حالت نفسانی برای فقیه به میان می‌آورد که بر اساس آن نمی‌تواند با مسلمات فقهی و آنچه در کلمات اصحاب وجود دارد مخالفت ورزد. از منظر او فقیهان هر فتوای فقهی نوین دیگری را رد می‌کنند، فقط به این دلیل که لازمه پذیرش آنها «تأسیس فقه جدید» است. این مخالفت در مثنی آنان مستند به هیچ دلیلی نیست، مگر اینکه التزام به چنین فتاوایی، مستلزم مخالفت با ضرورت‌های فقهی و امور مسلم در نزد اصحاب است. به اعتقاد شهید صدر برای حفظ این حالت نفسانی، مبانی متعددی مثل حجیت اجماع و شهرت و مانند آن نیز تأسیس شد و حتی با رد این مبانی همچنان اصرار بر این حالت نفسانی باقی مانده است و برای آن ادله دیگری مثل سیره عقلاییه تنظیم شده است تا همچنان استدلالی به نفع عدم مخالفت با مسلمات اصحاب وجود داشته باشد.<sup>۴۲</sup>

شهید صدر بر این باور است که فقهای معاصر می‌کوشند با این حالت نفسانی مقابله کرده و امور مذکور را به صرف حمایت از دیدگاه مشهور معتبر نشمارند. او معتقد است اولین گام در این مسیر را خود شیخ انصاری برداشت؛ زیرا در کتب اصولی خود مثلاً حجیت اجماع منقول را رد کرد، اما در

۴۲. محمدباقر صدر، مباحث الاصول، جلد ۲ (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸)، ۹۴.

فقه همچنان به آن ملتزم بود. در این میان گام نخست مناقشه اصولی در اعتبار این امور بوده است، اما آنها به دلیل غلبه همین حالت نفسانی، همچنان در کتب فقهی خود به مخالفت با این امور نمی‌پرداخته‌اند و به گام دوم نرسیده‌اند.<sup>۴۳</sup>

بنا بر آنچه گفته شد این روند که اجماع در اصول حجت نباشد، اما در فقه محل استناد قرار گیرد، روندی قابل قبول نیست. پویایی تدریجی دانش فقه در طول تاریخ آن ایجاب می‌کند که دامنه عدم حجیت اجماع به کتب اصولی منحصر نشود و لوازم این سخن به دقت در دانش فقه دنبال شود.

### ۳-۴. عدم ملازمه میان احتیاط در صدور فتوا و مطابقت فتوا با اجماع

چنانکه گذشت برخی فقیهان در مسئله مخالفت با اجماع و شهرت ترس دارند<sup>۴۴</sup> و حتی گاهی صریحاً از جرئت نداشتن بر این روند اعتراف می‌کنند.<sup>۴۵</sup> این امر نشان می‌دهد که در روش آنها مخالفت با اجماع و شهرت حتی در مواردی که دلیل بخلاف آنها وجود دارد، امری خلاف احتیاط است و مقتضای احتیاط در تبعیت از اجماع و شهرت است.

به نظر می‌رسد صدور فتوا شبیه فتاوی سایر فقها لزوماً امری مطابق با احتیاط نیست. احتیاط در امر استنباط و افتا زمانی حاصل می‌شود که مجتهد به صورت روشمند و با تکیه بر ادله معتبر، حکم شرعی را استنباط کند و به دنبال آن در مقام افتا، همان حکم مستنبط را برای مقلدین خود صادر نماید. با تحفظ بر این فرآیند، استنباط و افتای او امری مطابق با احتیاط خواهد بود که حتی اگر به خطا رفته باشد نیز برای

۴۳. صدر، مباحث الاصول، ۲: ۹۵.

۴۴. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۲: ۱۰۵.  
۴۵. حسینی فیروزآبادی، عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول، ۶: ۲۹۳-۲۹۴.

شخص مجتهد عذرافرین است. وقتی اجماع به خودی خود فاقد اعتبار و حجیت است، آنگاه نمی‌توان به صورت کلی متأثر شدن فتوا از آن را امری مطابق با احتیاط شمرد؛ بلکه فتوای مطابق با اجماع اما مخالف با دلیل معتبر، فتوایی برخلاف احتیاط است. اگر در مصاف دلیل معتبر از سویی و اجماع و شهرت از سویی دیگر، جانب اجماع و شهرت ترجیح یابد، این امر با نظر به عدم حجیت اجماع ترجیح مرجوح است و ترجیح مرجوح امری نامقبول و مخالف با احتیاط است. اگر حکم شرعی برای فقهی با دلیلی معتبر ثابت شود، این حکم برای او و مقلدین حجت است و عقلاً و شرعاً مکلف به ابراز آن است و کتمان حکم مستکشف الهی خلاف احتیاط است و در حقیقت به نوعی خداحافظی با طریقه اجتهاد و مهار زدن بر پویایی فقه و نوعی تعبد و جمود به فهم دیگران است.

ممکن است اشکال شود که اجماع‌کنندگان در حقیقت دلایلی داشته‌اند و بدون وجود دلیل بر مسند فتوا تکیه نکرده‌اند. در نتیجه نمی‌توان فهم خود را هر چند مستند به دلیل باشد، بر فهم آنها مقدم شمرد؛ زیرا آنان نیز در این مقام ادله‌ای داشته‌اند که ای بسا معتبرتر از ادله کنونی ما بوده است. شیخ انصاری این اشکال را بر نمی‌تابد. به اعتقاد او کاملاً ممکن است که ادله مجمعین از نظر ما بی‌اعتبار باشد؛ در نتیجه اجماع و اتفاق نظر آنها نیز اثری نخواهد داشت. وی در همین راستا مسئله نجس شدن آب چاه به صرف ملاقات با نجاست را که دیدگاه اجماعی قدما بوده است مثال می‌زند. از نظر او ممکن است عده‌ای از قدما به اخبار ظاهر در این مطلب استناد کرده باشند، بدون اینکه اخبار معارض به دست ایشان رسیده باشد، چنانکه ممکن است عده‌ای دیگر اخبار معارض را نیز دیده باشند، اما به دلایلی در نظام اجتهادی آنها این اخبار معارض حجت نبوده است، بنابراین مجتهد متأخر

مكلف به فهم روشمند و اجتهادی خود است و نباید به فهمی که از سلف باقی مانده است جمود بورزد.<sup>۴۶</sup> به هر روی به نظر می‌رسد با وجود این احتمال (عدم اعتبار دلایل مجمعی برای مجتهد معاصر) عمل کردن مجتهد معاصر به خلاف فتوایی که به صورت مدلل به آن رسیده است، امری مخالف با احتیاط است و در این مقام احتیاط در تبعیت از حجت و دلیل معتبر در منظر خود مجتهد معاصر است.

#### ۴-۴. تأثیرپذیری اجماع گذشتگان از نگاه منفی به جایگاه انسانی زن

اجماعاتی که منشأ احکام متمایز میان زنان و مردان هستند و در عین حال هیچ مستند معتبر دیگری برای آنها وجود ندارد - نظیر عدم جواز مرجعیت زن که گذشت - ریشه در برخی از مبانی نظری انسان‌شناسانه فقها در باب شخصیت و جایگاه انسانی زن دارند. اگر این مبانی نظری محل تردید واقع شوند این اجماع نیز قابل خدشه خواهند بود و کاشفیت آنها از رأی معصوم مورد تردید قرار خواهد گرفت. در ادامه ابتدا برخی از مبانی انسان‌شناسانه مؤثری که سبب فتاوی فقهی ایشان شده است را به صورت خلاصه گزارش می‌کنیم.

در نگاه فقیهان بدن زن عورت است و بر این مسئله ادعای اجماع شده است.<sup>۴۷</sup> این دیدگاه مبتنی بر خبری است که به رسول اکرم<sup>ص</sup> مستند است.<sup>۴۸</sup> عورت در اصل به صورت کلی بر هر امری که انسان آن را از روی حیا از دیگران می‌پوشاند و ظاهر بودن آن سبب عار است اطلاق شده است و در کاربرد به قبل و دبر انسان نیز گفته می‌شود.<sup>۴۹</sup> در نتیجه عورت بودن

۴۶. انصاری، *فرائد الأصول*، ۱: ۱۰۲.

۴۷. علی بن حسین کرکی، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، جلد ۲ (قم: مؤسسه آل

البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۴)، ۹۶.

۴۸. کلینی، *الکافی*، ۵: ۵۳۵.

۴۹. فخرالدین بن محمد طریحی، *مجمع البحرین*، جلد ۳ (تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵)،



بدن زنان به این معنا است که نمایان شدن آنها، سبب شرم و حیا است و در نتیجه باید پوشیده و پنهان بمانند و اگر نمایان گردند انسان حیا می‌کند؛ مانند اندام تناسلی مردان که در صورت نمایان شدن آن حیا می‌کنند. این نوع نگاه به زن، در مسائل فقهی مربوط به زنان بازتاب دارد. مثلاً بنا به نقل بحرانی، مشهور فقها نماز زن با صدای بلند را باطل می‌دانند؛ زیرا به گمان آنها صدای زن عورت است و نباید اجنبی آن را بشنود.<sup>۵۰</sup> روشن است که با چنین پیش فرضی، جایی برای فتوا به جواز مرجعیت زنان باقی نمی‌ماند؛ زیرا مرجعیت دینی مقرون با حضور اجتماعی است و کسی که تمام اندام او عورت بوده و مکلف به مستوریت در خانه است، مجوزی برای این حضور و نیز تصدی سایر مناصب سیاسی و اجتماعی ندارد.

در نگاه برخی فقیهان زن کمالات وجودی مرد را ندارد. حسینی طهرانی بسیاری از احکام تشریحی را برخاسته و مبتنی بر جایگاه تکوینی زن و برتری وجودی مرد بر او شمرده و می‌گوید: «خداوند مردان را از جهات زیادی بر زنان برتری داده است؛ از جمله برتری عقلانی و حسن تدبیر و نیروی بدنی بیشتر در مورد به جا آوردن اعمال و طاعات»<sup>۵۱</sup> او این مبنای نظری و انسان‌شناسانه در باب زنان را، پایه تمایزات تشریحی زن و مرد می‌شمارد و ادامه می‌دهد: «و به همین جهت [برتری مردان] به آنها نبوت و امامت ولایت و اقامه شعائر و جهاد و قبول شهادت آنان در همه امور و فزونی سهمیه ارث

۴۱۶.

۵۰. بحرانی، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، ۸: ۱۴۱.

۵۱. طاهره مهرورزیان، «علل تفاوت تفاسیر فقها و اندیشمندان مسلمان درباره حقوق سیاسی اجتماعی زنان از متون ثابت دینی»، *پژوهشنامه زنان* ۶، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۴): ۱۵۴.

و امثال آن داده شده است».<sup>۵۲</sup>

در همین راستا است که برخی از فقها نگاه نازلی به جایگاه انسانی زن دارند. در لسان آنان در موارد متعددی زنان در کنار کودکان، دیوانگان و ضعیفان یادشده‌اند؛<sup>۵۳</sup> برای نمونه برخی فقیهان یکی از شرایط امامی را که معرفت او واجب است و خروج بر او موجب بغی می‌شود مرد بودن دانسته‌اند؛ «زیرا زنان ناقص‌العقل هستند».<sup>۵۴</sup> در جای دیگری گفته شده است که مقصود از سفیه در آیه «به سفیهان دارایی‌های خود را ندهید»<sup>۵۵</sup> زنان و کودکان هستند؛ زیرا آنان اموال را تباه می‌کنند و اگر از کسانی هستند که نفقه و پوشاندن آنها بر شما واجب است، کافی است تا بخشی از این اموال را به آنها روزی دهید.<sup>۵۶</sup> در جای دیگر گفته‌اند: «اگر در میدان جهاد با کودکان، دیوانگان یا زنان سنگر درست شود و پیروزی بدون کشتن آنها ممکن نباشد، این امر جایز است».<sup>۵۷</sup> برخی در خصوص نماز میت خواندن زنان، معتقد به عدم جواز هستند «زیرا مردان کامل‌تر از زنان هستند و اجابت شدن دعای آنها بیش از اجابت دعای زنان انتظار می‌رود و نماز خواندن زن بر میت موجب اهانت بر میت است».<sup>۵۸</sup> برخی دیگر عدالت را در خصوص زنی که مربی کودک است (حاضنه) شرط ندانسته و شفقت و مهربانی او را به مثابه

۵۲. طاهره مهرورزیان، «علل تفاوت تفاسیر فقها و اندیشمندان مسلمان درباره حقوق سیاسی اجتماعی زنان از متون ثابت دینی»، ۱۵۴.

۵۳. محمد بن حسن طوسی، *مصباح‌المتجهد*، جلد ۲ (بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱)، ۸۵۴؛ حسن بن یوسف علامه حلی، *تذکره الفقهاء*، جلد ۹ (قم: مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۸)، ۶۹؛ محمد بن احمد ابن‌ادریس، *السرائر*، جلد ۲ (قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، ۱۴۱۰)، ۳.

۵۴. علامه حلی، *تذکره الفقهاء*، ۹: ۳۹۴.

۵۵. نساء: ۴.

۵۶. سعید بن هبه‌الله قطب راوندی، *فقه القرآن*، جلد ۲ (قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵)، ۱۱۶.

۵۷. جعفر بن حسن محقق حلی، *المختصر النافع فی فقه الإمامیة*، جلد ۱ (قم: مطبوعات دینی، ۱۴۱۸)، ۱۱۲.

۵۸. علامه حلی، *تذکره الفقهاء*، ۲: ۴۶.

یک صفت حیوانی کافی می‌دانند؛ زیرا عادل بودن زنان امری نادر است و فسق در آنها غلبه دارد و برای محافظت از کودک مهربان بودن کافی است که در هر حیوانی وجود دارد.<sup>۵۹</sup> برخی دیگر احتمال داده‌اند که در فرضی که تنها آب برای غسل کردن یک نفر وجود دارد و مردی جنب و زنی حائض هر دو نیاز به غسل دارند، مرد مقدم است؛ زیرا او به کمال سزاوارتر است.<sup>۶۰</sup> در همین راستا احمد شاهرودی از شاگردان صاحب کفایه، در مقام توجیه حجاب گفته است:

در ادله فضیلت مرد و نقص زن گذشت که زن سريعة التآثر و الانفعال و شديدة التلون و التحوّل و الانقلاب است و ناقصة العقل سخيفة الرأي باشد. این چنین موضوعی اگر مستوره، محجوبه و خانه‌نشین باشد، محامد دختر مسلمه که گذشت، روی دهد و اگر متبرّزة مجاهره شد، مفاسد دختر مشرکه که کذا است پدید آید؛ پس حجاب در زنان بر وفق حکمت است.<sup>۶۱</sup>

در این مقام به دنبال بررسی محتوایی این مبانی نظری، یعنی عورت بودن زن، ناقص‌تر بودن او از مرد در کمالات وجودی، سفیه بودن زن، غلبه فسق در آنها، سخیف بودن دیدگاه آنها و مانند آن - که البته چنانچه در مجالی دیگر بیان کرده‌ام قطعاً کلیت آنها محل مناقشه است<sup>۶۲</sup> - نیستیم و تنها بر این نکته روش‌شناسانه اشاره می‌کنیم که تأثیرگذاری این مبانی نظری در فتاوی مجتهدین، اجماعات آنها در این خصوص را به سطح «اجماع مدرکی» تنزل می‌دهد. در اجماع مدرکی فتوای آحاد مجمعین مستند به یک دلیل خاص است و

۵۹. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۳۱: ۲۸۹.

۶۰. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۲: ۲۲۳.

۶۱. رسول جعفریان، رسائل حجابیه (قم: دلیل ما، ۱۴۲۸)، ۵۸۹-۵۹۰.

۶۲. مهدی شجریان، اصول و مبانی عدالت جنسیتی در حکمت متعالیه (قم: دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۹۹)، ۱۸۱-۲۲۹.

روشن است در چنین مواردی آنچه برای مخاطب اجماع و فقیه معاصر اهمیت پیدا می‌کند، همان دلیل است نه اتفاق نظری که پیرامون یک فتوا وجود دارد. فقیه در این موارد تابع دلالت دلیل است به گونه‌ای که اگر توانست اعتبار آن را تصدیق کند با مجمعی همراه می‌شود اما اگر در اعتبار آن خدشه کرد یا دلیل معتبری برخلاف آن پیدا کرد، طبعاً به مخالفت با مجمعی می‌پردازد و چنین مخالفتی در روش‌شناسی فقهی امر مذمومی نیست، بلکه لازمه روشن عدم حجیت اجماع مدرکی است.<sup>۶۳</sup>

در مواردی که ذکر شد فتاوی فقهی مستقیماً از نوع نگاه انسان‌شناسانه فقها به زن سرچشمه گرفته است. عدم جواز مرجعیت زنان، عدم امکان امامت آنها، عدم اعطای مال به آنان، جواز تترس به زنان، عدم جواز اقامه نماز میت توسط آنها، عدم اشتراط عدالت در حاضنه، تقدم مرد در استفاده از آب برای طهارت و مانند آن، فتاوی‌هایی هستند که ریشه در نگاه فقیهان به جایگاه انسانی زن دارند. اگر در تلقی آنها زنان در کمالات وجودی با مردان برابر بودند، سرنوشت این فتاوا تغییر می‌کرد و به همین دلیل است که برخی دیگر با اصلاح این مبانی انسان‌شناسی، از صدور این فتاوا ابا ورزیده‌اند و مثلاً عدم اشتراط عدالت در زن حاضنه را به دلیل این ادعا که غالب زنان فاسق هستند، سخنی عجیب تلقی کرده‌اند.<sup>۶۴</sup>

ممکن است گفته شود که مدرکی بودن این اجماعات در این مقام ثابت نشده است، بلکه صرفاً احتمال آن تقویت شده است؛ اما این اشکال وارد به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اولاً، تأثیرپذیری قطعی از این مبانی نظری در برخی موارد قطعی

۶۳. حسن بجنوردی، *القواعد الفقهية*، جلد ۳ (قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹) ۱۱۴.  
۶۴. علی‌اکبر سیفی مازندرانی، *دلیل تحریر الوسیلة (الوصیة)* (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا)، ۱۵۹.

است؛<sup>۶۵</sup> ثانیاً، چنانکه برخی محققین اصول تصریح کرده‌اند، حتی احتمال مدرکی‌بودن یک اجماع، در صورتی که این احتمال قابل اعتنا باشد، مضر به حجیت آن است<sup>۶۶</sup> و در این مقام اثبات قطعی مدرکی‌بودن ضرورت ندارد و ثالثاً، وقتی برترین فرد اجماع یعنی اجماع محصل را فاقد اعتبار مستقل شمردیم، در نتیجه در مواردی که اجماع صرفاً منقول است نه محصل و علاوه بر این احتمال مدرکی‌بودن و مستندبودن آن به مبانی نظری فقها در باب شخصیت و جایگاه انسانی زن داده می‌شود، شکی در عدم حجیت این اجماع باقی نمی‌ماند و فقیه در این موارد موظف است تا با بازاندیشی و بررسی مجدد ادله و منابع معتبر در باب آن مسئله اظهارنظر کند و هرگز با دیدن اجماع و شهرت فقها دست از فرآیند استنباط نکشد.

## ۵. نتیجه‌گیری

۱. اجماع به معنای اتفاق نظر فقیهان که عمدتاً به صورت منقول مورد توجه قرار می‌گیرد و نیز شهرت به معنای صدور یک نظریه توسط اکثریت یا کثیری از فقیهان، در برخی استنباطات فقهی و از جمله مسائل زنان، مانع از تمسک به ادله گردیده است.

۲. ترجیح اجماع و شهرت بر سایر ادله از نظر روش‌شناسی قابل قبول نیست؛ زیرا حتی اجماع محصل که قوی‌ترین نوع اجماع است ملازمه قطعی با رأی شارع ندارد و در چنین وضعیتی ترجیح اجماع منقول و شهرت بر سایر ادله معتبر، ترجیح مرجوع است.

۳. صدور فتوا مطابق با فتوای اجماعی یا مشهور لزوماً امری مطابق با احتیاط نیست. احتیاط فقیه در تبعیت از دلیل

۶۵. خویی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، ۲۲۶.

۶۶. صدر، *بحوث فی علم الأصول*، ۴: ۳۱۶.

معتبر است، حتی اگر محتوای این دلیل مخالف با اجماع و شهرت باشد.

۴. در خصوص مسائل زنان پاره‌ای از دیدگاه‌های فقهی نظیر مسئله مرجعت مستند به اجماع شده است. این در حالی است که خود این اجماعات ریشه در مبانی انسان‌شناسی و زن‌شناسی مجمعین داشته است و آنان در این خصوص نگاه نازلی به کمالات وجودی زن داشته‌اند؛ بنابراین اجماع در این مقام مدرکی یا محتمل‌المدرک است و اجماع مدرکی یا محتمل‌المدرک از درجه اعتبار ساقط است. فقیه متأخر در این مسائل مکلف با بازپژوهی در مبانی انسان‌شناسی مذکور است، نه تبعیت از دیدگاه‌های برآمده از آنها.

۵. بازپژوهی در مسائل فقهی زنان از ضرورت‌های عصر کنونی و لازمه قطعی پویایی فقه است. علاوه بر این تمسک به ادله معتبر و متقن در این مقام و پرهیز از تأثیرگذاری اموری مانند اجماع و شهرت که حجیت و اعتبار آنها مخدوش است در امر استنباط فقهی از مهم‌ترین ضرورت‌های روش‌شناسی در امر استنباط فقهی و لازمه قطعی پایایی فقه است.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

ابن‌ادریس، محمد بن احمد. *السرائر*. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۱۰.

اصفهانى نجفی، محمدتقی. *هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین*. قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، ۱۴۲۹.

نقد و بررسی جایگاه اجماع و شهرت در فتاویٰ فقهی ... / شجریان ۲۳۱

- انصاری، مرتضی. *المکاسب*. قم: المؤتمر العالمی، ۱۳۹۰.
- انصاری، مرتضی. *فرائد الأصول*. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۱۶.
- یجنوردی، حسن. *القواعد الفقهية*. قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹.
- بحرانی، یوسف بن احمد. *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۰۵.
- بهبهانی، محمدباقر. *الفوائد الحائرية*. قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۱۵.
- جعفریان، رسول. *رسائل حجابیه*. قم: دلیل ما، ۱۴۲۸.
- جمع من المحققین باشراف رضا المختاری. *موسوعه الشهيد الثاني*. قم: المركز العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیه، ۱۴۳۴.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی. *عناية الأصول فی شرح كفاية الأصول*. قم: فیروزآبادی، ۱۴۰۰.
- خمینی، سیدروح الله. *تهذیب الأصول*. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، ۱۴۲۳.
- خویی، سید ابوالقاسم. *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*. قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی، ۱۴۱۸.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر، *دلیل تحریر الوسيلة (الوصية)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، [بی تا].
- شبیبری زنجانی، موسی. *کتاب نکاح*. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۱۴۱۶.
- شجریان، مهدی. *اصول و مبانی عدالت جنسیتی در حکمت متعالیه*. قم: دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۹۹.
- شهید اول، محمد بن مکی. *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقية*. تعلیقه زین الدین بن علی شهید ثانی و محمد کلانتر. قم: جامعة النجف الدینیة، ۱۴۱۰.
- صاحب جواهر، محمدحسن. *جواهر الکلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴.
- صدر، محمدباقر. *بحوث فی علم الأصول*. قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷.
- صدر، محمدباقر. *دروس فی علم الأصول*. قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸.

- ٢٣٢ دین و دنیاى معاصر / سال ٩ / شماره ٢ / پیاپی ١٧ / صص ١٤٧-١٦٥
- صدر، محمدباقر. *مباحث الاصول*. قم: مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٨.
- طباطبايى حائرى، على. *رياض المسائل*. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٨.
- طباطبايى حكيم، محسن. *مستمسك العروة الوثقى*. قم: دار التفسير، ١٤١٦.
- طريحي، فخرالدين بن محمد. *مجمع البحرين*. تهران: مرتضوى، ١٣٧٥.
- طوسى، محمد بن حسن. *مصباح المتهدد*. بيروت: مؤسسه فقه الشيعه، ١٤١١.
- علامه حلى، حسن بن يوسف. *تذكرة الفقهاء*. قم: مكتبة المرتضوية، ١٣٨٨.
- علم الهدى، على بن حسين. *الذريعة إلى أصول الشريعة*. تهران: دانشگاه تهران، ١٣٧٦.
- علوى، عادل. *القول الرشيد فى الاجتهاد و التقليد*. قم: كتابخانه عمومى حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى (ع)، ١٤٢١.
- فاضل لنكرانى، محمد. *تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة*. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، ١٤١٤.
- قطب راوندى، سعيد بن هبه الله. *فقه القرآن*. قم: كتابخانه عمومى آيت الله العظمى مرعشى نجفى، ١٤٠٥.
- كركى، على بن حسين. *جامع المقاصد فى شرح القواعد*. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤.
- كلينى، محمد بن يعقوب. *الكافى*. تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧.
- مجلسى، محمدتقى. *روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه*. قم: بنياد فرهنگ اسلامى كوشانپور، ١٤٠٦.
- محقق حلى، جعفر بن حسن. *المعتبر فى شرح المختصر*. قم: مؤسسه سيد الشهداء (ع)، ١٤٠٧.
- محقق حلى، جعفر بن حسن. *المختصر النافع فى فقه الإمامية*. قم: مطبوعات دينى، ١٤١٨.
- محقق حلى، جعفر بن حسن. *رياض المسائل*. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٨.



نقد و بررسی جایگاه اجماع و شهرت در فتاوی فقہی ... / شجریان ۲۳۳

محقق حلی، جعفر بن حسن. *أحكام السرقة على ضوء القرآن و السنة*. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره)، ۱۴۲۴.

محقق داماد، محمد. *كتاب الصلاة*. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، ۱۴۱۶.

مشکینی اردبیلی، علی. *إصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*. قم: نشر الهادی، ۱۳۷۴.

مغنیه، محمدجواد. *علم أصول الفقه فى ثوبه الجديد*. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۷۵.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. *مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان*. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، ۱۴۰۳.

مهرورزیان، طاهره. «علل تفاوت تفاسیر فقها و اندیشمندان مسلمان درباره حقوق سیاسى اجتماعى زنان از متون ثابت دینی»، *پژوهش نامه زنان* ۶، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۴): ۱۴۱-۷۱.

موسوی بجنوردی، محمد. *مصادر التشريع عند الإمامية و السنة*. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸.

موسوی خویی، سیدابوالقاسم. *موسوعه الامام الخوئی*. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸.

نایینی، محمدحسین. *فوائد الاصول*. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، ۱۳۷۶.

سول. قم: بوستان

## نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این جهانی

امیر یوسفی \*

فیاض قرائی \*\*

DOI: 10.22096/RC.2023.1973770.1083

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۹]

### چکیده

تغییر رویکرد مسیحیت در قالب نهضت اصلاح دینی به زیست این جهانی در زمینه فعالیت‌های اقتصادی چون کار و آموزش غیر دینی و سکولار چون دانشگاه‌ها انجامیده و از این رو به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چگونه آموزه‌های دینی می‌توانند نقش بسزایی در کیفیت زیست این جهانی ایفا کنند و در تحولات فرهنگ عمومی جامعه و قالب‌های سیاسی، اقتصادی و آموزشی اثرگذار باشند. از آن رو که در نهضت اصلاح دینی اتوریتته‌های شخصی و نهادینه شده چون کلیسا حذف شدند، لوتر با ارائه تفسیری جدید از کتاب مقدس راهی دیگر در فهم دین گشود که مروج نگاهی این جهانی به دین بود. به عوامل تأثیرگذار دیگر در این تغییر رویکرد در آموزه‌های لوتر و کالون و نهضت اصلاح دینی در قالب پیوریتن‌ها پرداخته شده که می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: ۱. تغییر نگاه به دنیا و استفاده از آن برای نشان دادن عظمت الهی در قالب ثروت اندوزی و ایجاد شغل و... ۲. تغییر نگرش در مفهوم کار و

\* دانشجوی دکتری، رشته ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.  
(نویسنده مسئول)

Email: yousefi.amir@ut.ac.ir

\*\* دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.  
Email: fa.gharaei@gmail.com

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی  
وقرائی ۲۳۵

ایجاد روحیه کار برای اهداف جمعی ۳. تغییر معادله رستگاری  
اخروی و نیاز آن به رستگاری دنیوی حداقل در مفهوم دریافت  
بشارت رستگاری ۴. تغییر قالب‌های سیاسی ۵. پذیرش اختلاف  
طبقاتی و... همینطور آثار این رویکرد نیز در قالب آمار رشد  
دانشگاه‌ها و دیگر شاخص‌های رشد آموزشی و البته  
شاخص‌های رشد اقتصادی واکاوی شده‌اند.

واژگان کلیدی: مسیحیت؛ لوتر؛ اقتصاد؛ آموزش؛ سکولاریسم؛  
این‌جهان؛ پارادایم.

## ۱- مقدمه

### ۱-۱- پیشینه پژوهش

در باب این موضوع پژوهش‌هایی صورت گرفته است از جمله می‌توان به کتاب *روح سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانی* ماکس وبر (Max Weber) اشاره کرد. در این کتاب، وی به تأثیر نهضت اصلاح دینی در باب شکل‌گیری سرمایه‌داری به نحو مستقیم سخن گفته است که به دیگر ابعاد تأثیر سیاسی و آموزشی نپرداخته است و مواردی را چون رابطه لوتر (Martin Luther) با فئودال‌های آلمانی و نگرش او در باب رابطه کارگر و سرمایه‌داران و پذیرش اختلاف طبقاتی را از نظر دور داشته است و نگاهی یک‌جانبه در پیش گرفته است که نقش فئودال‌ها را در نظریات لوتر آنگونه که باید مطرح نکرده است. از طرف دیگر نگرش وبر معطوف به مسائل اقتصادی و بعد اخلاقی نهضت پروتستان است در صورتی که این تغییر رویکرد ابعاد وسیع‌تری در بعد سیاسی و آموزشی دارد که تمام ابعاد حیات دنیوی مسیحی را در بر می‌گیرد. در نگاه مک‌گراث (Alister E. McGrath) به نهضت اصلاح دینی به بعد سیاسی نیز توجه شده است، ولی بدون رویکردی که ناظر به نتایج و ارتباط مصداقی آموزه‌های اصلی باشد و بیشتر ناظر به مسائل سکولاریسم (Secularism) یا تأثیری در توجه به علوم تجربی است به خصوص در رابطه با کلون (Jan Kalwin). وی

ارتباط اقتصاد سرمایه‌داری را کم‌رنگ‌تر از وبر می‌داند و به هیچ وجه رابطه مستقیمی را برقرار نمی‌داند.<sup>۱</sup> در همین رابطه تأثیر اقتصادی در ادامه نظریه وبر و مک‌گراث مقاله‌ای نوشته جواد قلی‌پور نگاشته شده است<sup>۲</sup> که همان راه بُعد اقتصادی و تا حدودی آشتی با علوم تجربی را در پیش گرفته است. برخی نیز از وبر دفاع کرده‌اند و نظر وبر را بدان جهت که نهضت پروتستانی را زمینه‌ای برای روح سرمایه‌داری می‌داند نه خود سرمایه‌داری قابل دفاع دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

در مقاله پیش‌رو از زاویه کلان‌تری به موضوع نگریسته شده است و نهضت اصلاح دینی یک تغییر پارادایم<sup>۴</sup> در همه حوزه‌های اجتماعی اعم از سیاسی، اقتصادی و آموزشی و حتی سبک زندگی دنیوی معرفی شده است و به صورت مستقیم به ارتباط آموزه‌های بزرگان این نهضت با این تغییر پارادایم پرداخته و نتایج مصداقی آن را در همان دوره و پس از آن ارائه می‌شود.

## ۱-۲- نگرش اولیه مسیحیت به کار دنیوی

مسیحیت کاتولیک، همواره دیدگاه مساعدی نسبت به دنیا و کار دنیوی نداشته است.<sup>۵</sup> به گفته پاسکال (Blaise Pascal): «کار،

۱. الیستر مک‌گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی (قم: مرکز مطالعات و تحقیق ادیان، ۱۳۸۲)، ۵۰۰.

۲. جواد قلی‌پور، «نهضت اصلاح دینی و تأثیر آن در انقلاب‌های علمی و صنعتی»، مجله معرفت، شماره ۲۶۹ (اردیبهشت ۱۳۹۹).

۳. استیو بروس، دین در دنیای مدرن، ترجمه فیاض قرانی (قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی، ۱۳۹۸)، ۵۱.

۴. از مفهوم پارادایم تعابیر مختلفی شده است مثلاً در باب مسائل علمی مورد استفاده توماس کهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی بوده است، ولی از آن به معنای الگو و چهارچوب مسلط فکری و فرهنگی که در یک جامعه برقرار می‌شود و ساختار فکری آن جامعه را تشکیل می‌دهد نیز استفاده می‌شود که در این مقاله این معنا مراد گرفته شده است.

۵. نگاه کاتولیکی به خصوص در قرون وسطی به دنیا از جهت پیوند نهاد کلیسا با امور اقتصادی که نگرش اول در مقدمه محسوب می‌شود به نحو چشم‌گیری وجود داشته است و اصولاً تمام زوایای حکومت را در سیطره خود قلمداد می‌کردند، اما از حیث تعلیم دینی و فرهنگ‌سازی برای عموم مردم، کار و

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این جهانی / یوسفی

وقرائی ۲۳۷

فقط تو خالی بودن فعالیت این جهانی را ثابت می‌کند، چون این توهم را ایجاد می‌کند که وقت انسان پر شده است و با استفاده از این مشغولیت، توجه او را از فلاکت زندگی‌اش منحرف می‌کند.<sup>۶</sup> با توجه به عمق تأثیر اعتقاد به گناه اولیه در مسیحیت و لزوم نجات - فقط و فقط به وسیله ایمان - به طور کلی نقش عمل کم‌رنگ‌تر شده است. خصوصاً در دنیایی که خود پست شمرده شده و حضور انسان در آن ناشی از قهر و دوری از خداوند است و فقط با ایمان به مسیح که با جانش کفاره آن گناه را داد، به رستگاری دست خواهد یافت<sup>۷</sup> تا حدی که نیچه در باب مسیحیت می‌گوید: «مسیحیت تنها به عنوان خصوصی‌ترین شکل هستی و زندگی امکان می‌پذیرد و شرط آن وجود جامعه‌ای تنگ، محدود، منزوی و یکسره غیر سیاسی است که جای آن صومعه خواهد بود».<sup>۸</sup> اما نهضت پروتستانی نقطه آغاز تحولاتی در نگاه به دنیا، اقتصاد و کسب و کار شد. نگاه لوتر به پسندیده بودن کار دنیوی و مذموم بودن زندگی راهبانه اثر بسزایی در این تغییر نگرش داشت که به آن پرداخته می‌شود. باید در نظر داشت سیر تحول در آیین پروتستانی سبب نگرش‌های نوینی شد که توانست تأثیری عمیق در فرهنگ زمانه به جای بگذارد و نوعی اخلاق کاری و روحیه معطوف به حیات دنیوی ایجاد کند که

---

اقتصاد برای دادن مالیات و البته دادن کفاره بعضاً برای بخشش گناهان و خریدن بهشت برزخی و بخشش گناهان کاربرد داشته است که ناشی از پذیرش چنین توانایی برای کلیسا بوده است (مری جو ویور، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری. قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳)، ۱۷۸ و به هیچ عنوان کار و فعالیت دنیوی، فضیلت اولیه نداشته است.

۶. کارل لوویت، *از هگل تا نیچه انقلاب در اندیشه سده نوزدهم*، ترجمه حسن مرتضوی (مشهد: نشر نیکا، ۱۳۸۹)، ۳۷۰.

۷. هنری تیسن، *الاهیات مسیحی*، ترجمه طاطه وس میکائیلیان (نشر حیات ابدی، ۱۳۱۱)، ۲۵۶.

۸. کارل یاسپرس، *نیچه و مسیحیت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۳)، ۷۹.

تأثیر ژرفی در پیدایش نظام جدید سیاسی، اقتصادی و فرهنگی داشته است. البته این نظام پدیده‌ای ایستا نبوده و نیست و دست‌خوش تغییرات فراوانی در طول زمان شده است.

اشکالی از رویکردهای معطوف به دنیا از حیث اقتصادی را در اعصار مختلف در هند، چین باستان، ایران، سرزمین‌های اسلامی، اروپا و... وجود داشته است. در دوره قرون وسطی می‌توان به خاندان مدیچی (The House of Medici) و فوگرها (The House of Fugger) اشاره کرد<sup>۹</sup> ولی هیچ‌گاه به این میزان سازمان‌یافته، گسترده، موفق و مستمر - چنانچه در غرب است - ظاهر نشده است به نحوی که به صورت چشمگیر تفاوت و عمق تغییرات به نسبت گذشته برای همگان محسوس و بدیهی است. این مشاهده، این سؤال را به وجود می‌آورد که چه چیز سبب چنین تمایز عظیمی شده است؟ در جواب این سؤال می‌توان به موارد متعددی اشاره کرد؛ از جمله آنها: ۱. موقعیت استعمارگری غرب که خود طمع کسب منابع از زمین‌های دیگران برای تولید بیشتر و رقابت با سایر استعمارگران را به وجود آورد. ۲. حس موقتی‌بودن تملک بر مستعمرات، خود سبب افزایش سریع استخراج منابع و افزایش تولید بها نیروهای کار داخلی و خارجی بوده است. ۳. رشد فناوری و ابزارهای تولید و عوامل بسیار دیگر که البته در این مقاله، عامل دین و تأثیر مؤلفه‌های دینی بر پیدایش روحیه معطوف به دنیا به نحو جامعی نه فقط از نظر اقتصادی بلکه از جهت تغییر سیستم فرهنگی، سیاسی، آموزشی و اقتصادی بررسی می‌شود که خود از اسباب پیدایش نظام معاصر جهانی با این حجم و گستره بوده است.

## ۲-آموزه‌های مؤثر لوتر

۹. مک گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ۵۰۰.

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی

وقرائی ۲۳۹

در گذشته مسیحی مانند امروز مرسوم نبود که افراد چه تاجر و چه پزشک شغل خود را کار بنامند، کار به تدریج احترام اجتماعی خود را کسب کرد. کار در مفهوم مسیحی به خودی خود وظیفه‌ای ارزشمند نبود، بلکه مجازات و تنبیه ناشی از گناه شمرده می‌شد.<sup>۱۰</sup> در زبان قرون وسطی معنای رایج Arbiet یا کار، رنج و زحمت بود؛ ولی به مرور معنای Opus یا اثر هنری معنای رایج‌تری شد و این نشان می‌دهد که کار انسان رفته‌رفته معنایی شرافت‌مندانه‌تر پیدا می‌کند.<sup>۱۱</sup> از آنجاکه نهضت اصلاح دینی، همه جانبه در مقابل کلیسا قرار گرفت، نفی آن آموزه‌ها راه را برای اجرای اعمالی خلاف تعالیم کلیسا باز می‌کرد؛ برای مثال در آموزه‌های کلیسای کاتولیک، فردی چون توماس قدیس، میل به کسب ثروت را قبیح می‌داند یا رباخواری به شدت نکوهیده می‌شد، ولی چون هیمنه کلی کلیسا در هم شکسته شد، دیگر آموزه‌های ایشان هم از حالت قدسی خارج شد و همگی مورد شک قرار گرفت.

به مرور آموزه‌هایی خلاف گذشته در زبان این و آن و به خصوص نخبگان جامعه به کثرت جاری شد. در مقابل نگاه آخرت‌گرای کلیسای کاتولیک که کارش به فروش بهشت رسید، دیدگان مسیحیان پروتستان به دنیا معطوف شد و به مرور کسب ثروت، ممدوح و کار را عنصری مطلوب انگاشتند. حتی بر زبان کسانی چون کالون، «ریا» جایز شمرده شد. اینها همه اثرات شکسته شدن قدسیتی است که با زر و زور سعی بر حفظ تمامیت خود داشت.

بخش عمده‌ای از این انهدام کاخ قدسی، توسط مارتین لوتر

۱۰. لوویت، از هگل تا نیچه انقلاب در اندی‌شده سده نوزدهم، ۳۶۸.

۱۱. چنین تعبیری به صورت کلی و مطلق مورد اجماع نیست و در مسیحیت قرون وسطایی و کاتولیکی چندان که ذکر شد؛ تحت نگرش اول مذکور در مقدمه، برای گسترش قدرت مسیحیت و کلیسا هر کاری در این راستا پسندیده بوده است، اما تفاوت نگرش به نحو اولی و ثانوی و تفاوت ماهوی و مرتبه‌ای متفاوت است.

انجام شد. وی با تأکید بر کتاب *مقدّس و نفی روحانیت* دستگاه پاپ و بازگذاشتن راه تفسیر متن مقدس، زمینه بعدی تمام رخدادهای بعد از خود را فراهم آورد. اگر اصرار و پافشاری کلیسای کاتولیک بر تعصب و عدم تغییر و اصلاح درونی نبود حتماً این اقدامات و این نهضت اصلاحات با این رویه ایجاد نمی‌شد. چندان که لوتر نیز در ابتدا اصراری به جداشدن از کلیسا نداشت و تا زمانی که رم، خود را از لوتر جدا نساخت لوتر خود را موظف ندید که شخصاً به این انفصال و جدایی اشاره کند. زمانی که حکم ارتداد او صادر شد و نامه او به پاپ سبب صلح را فراهم نیاورد، او حکم کلیسا و قانون آن را به آتش سپرد.<sup>۱۲</sup>

لوتر با تأکید بر اینکه باید به کار به منزله تکلیف نظر کرد، گام مهمی در روند این نگاه معطوف به دنیا برداشت. وی واژی Beruf را منحصرآ به کار می‌برد، برای اینکه به جای موعظه و ارشاد نقش تکلیف را در وظایف دینی آشکار سازد. مفهوم Beruf بیانگر محوری اساسی و مشترک در شاخه‌های پروتستانی گردید که تقسیم کاتولیکی احکام اخلاقی به دستورات و ارشادات را طرد می‌نمود.<sup>۱۳</sup> دیگر زندگی مطابق دیانت مسیحی، زندگی راهبانه و دنیا ستیز نبود.<sup>۱۴</sup>

### ۲-۱- کار در راستای اهداف جمعی

لوتر زندگی راهبانه را زندگی مذموم می‌دانست و آن را مانع اجرای تکلیف معرفی می‌کرد و این امر، گام مهمی در بالا بردن مقام کار و جلوه‌ای دینی دادن به آن است. وی به صراحت بیان

۱۲. هیکو ابرمان، *لوتر مردی میان خدا و شیطان* ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر (تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۶)، ۴۲۴.

۱۳. ماکس وبر، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸)، ۸۰.

۱۴. رهبانی گری در مسیحیت کاتولیک اگر با منافع کلیسا در تعارض نبود به ذات خود مورد قبول کلیسا قرار می‌گرفت، چندان که فرقه فرانسیسکن‌ها و فرانسیس آسیزی (۱۳ م) مورد تأیید کلیسا بودند (دانشنامه بریتانیکا، ۲۰۱۹).



نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی

وقرائی ۲۴۱

می‌دارد که تجارت مؤمنانه عبادت است و خدا از آن خشنود می‌شود، چنانچه در یک رساله در باب کارهای نیک می‌آورد: «یک کار نیک، زمانی است که یک مرد به تجارت می‌پردازد، راه می‌رود، می‌ایستد، می‌خورد، می‌نوشد، خوابیده است و همه نوع کارهایی که برای رسیدگی به جسم خود یا برای رفاه مشترک جامعه انجام می‌دهد، خدا با این کارها است که خشنود می‌شود».<sup>۱۰</sup>

این نگاه تکلیف‌وار دینی به کار، دو اثر مستقیم دارد: ۱. مفهوم «کار» از حیث اجتماعی و فرهنگی مقام نازل گذشته را نخواهد داشت ۲. فرد دین‌دار در انجام کار خود همت بیشتر می‌گمارد تا به تکلیف دینی خود به نحو احسن عمل کند، چرا که اگر «کار» فقط برای به دست آوردن مزد باشد در نبود کارفرما امکان عدم کارکرد صحیح بالا می‌رود، ولی با نگاه تکلیف دینی، این احتمال کاهش خواهد یافت. این سخن لوثر مؤید این سخن است: «یک مرد فقط برای خود زندگی نمی‌کند تا فقط برای خود کار کند. او برای همه انسان‌های روی زمین زندگی می‌کند؛ بلکه او فقط برای دیگران زندگی می‌کند و نه برای خود. برای این منظور او جسم خود را سخاوت‌مندانه و صادقانه برای خدمت به دیگران به کار خواهد گرفت».<sup>۱۱</sup>

این سخنان، خصوصاً برای قشر زیردست که درگیر کارهای دشوار هستند، دلگرم‌کننده خواهد بود؛ زیرا این طبقه از جامعه هست که جسم خود را برای دیگران به کار می‌گیرد، ولی می‌توان برای فئودال‌ها هم پیامی داشته باشد؛ شما نیز به اموری پردازید که خیر آن به بسیاری برسد و البته این مهم برای آنان از طریق ایجاد محیطی برای کار و کارگران بیشتر مهیا می‌شود.

۱۰. Martin Luther, *A Treatise On Good Works*, ۴۸. ۲۰۱۰, from WWW.FREE-EBOOKS.NET

۱۱. J Philip wogaman, and Douglas M Strong, Readings, in *Christian Ethics: A Historical Sourcebook*, (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, ۱۹۹۶), ۱۲۶.

## ۲-۲- پذیرش اختلاف طبقاتی

لوتر به صراحت گفت: این خواست خداست که انسان‌ها در طبقات مختلف قرار داده شده‌اند.<sup>۱۷</sup> این نگاه لوتر که هر کس در هر موقعیتی که هست نباید آن را تغییر دهد یعنی نباید در پی تغییر شغل خود باشد در پذیرش اختلاف طبقاتی نقش مهمی دارد؛ چرا که خداوند او را برای آن وضعیت تکلیف داده است و اینکه فقط باید آن کار را به نحو احسن انجام دهد تا تکلیف دینی خود را انجام داده باشد. اگر این سخن را در کنار اینکه می‌گفت: همه کارها نزد خدا یکسان هستند بگذاریم، هر دوی این سخنان به نفع نظام سرمایه‌داری تمام می‌شود. چرا

به با من سر، در بر ب روحیه‌ی بالا و با اعتقاد راسخ، کار خود را انجام خواهد داد و بدان چه هست راضی خواهد بود و شورش کارگری برای افزایش حقوق یا سختی کار، احتمال کمتری خواهد داشت و کارگر به امید کسب پاداش اخروی در همان موقعیت خویش به نحو احسن کار خود را انجام می‌دهد. سرمایه‌دار نیز که به طبع از این موقعیت راضی خواهد بود؛ بنابراین کار با روحیه بسیار و بدون اینگونه نزاع‌ها بین کارگر و کارفرما به جلو خواهد رفت و رشد سرمایه را به دنبال خواهد داشت.

دیدگاه‌های لوتر مبنی بر مشیت الهی است که سبب می‌شود وی با خواست دهقانان مبنی بر لغو برده‌داری، به مخالفت پردازد.<sup>۱۸</sup> بدین جهت که شغلی هر کس را به نوعی مشیئت الهی آن فرد می‌دانست و از این رو دهقانان بهتر است به آنچه انجام می‌دهند خشنود باشند و انتظارات فراتری را جست‌وجو نکنند. نمی‌توان به قطعیت گفت، ولی چه بسا از عوامل حمایت فئودال‌های آلمانی از لوتر در مقابل کلیسا می‌تواند این سخنان او باشد که به کام آنان شیرین افتاده

۱۷. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capital*, (London: JOHN MURRAY, ۱۹۲۶), ۲۴۱.

۱۸. E. Troeltsch, *The Social Teaching Of The Christian Churches*, (London: GEORGE ALLEN UNWIN LTD, ۱۹۳۱), ۵۶۱.

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی  
وقرائی ۲۴۳

است؛ زیرا اگر حمایت فئودال‌ها نبود، به سختی می‌توان  
متصور شد که لوتر می‌توانست از چنگ دستگاہ قدرتمند  
کلیسا در امان باشد و به نشر سخنان خود بپردازد و حتماً چون  
بسیاری به جرم ارتداد سوزانده می‌شد.

باید تأکید کرد که نگاه لوتر کاملاً مطابق با نگاه سرمایه‌داری  
نیست و با آن تفاوت‌های عمده‌ای دارد ولی موارد ذیل،  
شکافتی را ایجاد کرد که زمینه‌ساز برآمدن دیدگاه‌هایی در  
راستای سرمایه‌داری شد: ۱. رفعت جایگاه کار دنیوی؛ ۲. تأکید  
وی بر لزوم رضایت به دهقان بودن؛ ۳. انجام کار به نحو احسن  
به مثابه تکلیف دینی. با این اوصاف است که بدون شک  
فرهنگ توسعه اقتصادی در غرب با همین رویکرد جدید  
مسیحی شکل گرفت و گسترش پیدا کرد.

### ۳-۲- حذف اتوریته کلیسا و آباء کلیسا

لوتر نه تنها با اتوریته پاپ به مخالفت برخاست و یک‌بار برای  
همیشه روحانیت دینی را تبدیل به امری فرعی و غیرمتمرکز  
کرد، بلکه با اتوریته بزرگان و آباء کلیسا هم سر سازش نداشت،  
چنانکه اراسموس می‌گوید: «لوتر با اتوریته آباء کلیسا هم  
مخالف بود به گونه‌ای که اتوریته هیچ نویسنده‌ای، هر چند  
بسیار برجسته و مشهور باشد را تصدیق نمی‌کند».<sup>۱۹</sup> این رویه،  
بنیاد بنایی را نهاد که پس از او حتی خود او را هم در برگرفت و  
آموزه‌های لوتر هم اتوریته خود را از دست داد و بارها آموزه‌ها  
و تفسیر جدیدی از سبب معدس صورت گرفت. چنانکه برخی  
نظرات بر این است که لوتر واقعی هرگز کلیسا و وحدت آن را  
از نظر دور نداشت ولی لوتر پروتستان چنین کرد؛<sup>۲۰</sup> یعنی  
پروتستان‌های بعد او چنین کردند و او را چنین فهمیدند و راه  
نهضت اصلاحات را چنین پیش بردند. احتمالاً لوتر در پی چنین

۱۹. Erasmus, Luther, and Erasmus, *Free Will and Salvation*, ed. and trans. E. Gordon Rupp, and Philip S. Watson (London: Westminster John Knox Press, ۲۰۰۶), ۴۲.

۲۰. هیکو ایبرمان، *لوتر مردی میان خدا و شیطان*، ۴۲۴.

رویه‌ای نبود، ولی او درب کوزه‌ای را گشود که معلوم نبود بعدها از درون آنچه بیرون خواهد آمد. این نقدی است که همواره به آموزه‌های نهضت پروتستان شده است و در پاسخ به این پرسش، ایشان به اینکه در میان تمام اختلاف تفاسیر، یک رویه مشابه وجود دارد و به امتیازات گسترده‌ای که برای مسیحیت در پی این اقدامات فراهم آمده استناد خواهند کرد. در هر صورت حذف اتوریته‌های انسانی و نهادین، چه پاپ باشد چه شخص لوتر یا آباء کلیسا و چه نفیس کلیسا، خواه ناخواه فردیتی را رقم زد که به تدریج خود را آشکارتر نمود. این فردیت که در ابتدا برای کمک به هویت جدید پروتستانی عزم خود را جزم کرده بود، اقتصاد و قدرت عمومی را برای پروتستان‌ها به بار آورد، ولی به تدریج همین فردگرایی، در کم‌رنگ شدن تعالیم دینی به سمت اقتصاد برای اهداف دنیوی و فردی رفت که در انتها به آن اشاره‌ای خواهد شد.

#### **۲-۴- گره خوردن سیاست و دین در آیین پروتستان و تقابل با قدرت سیاسی کلیسای کاتولیک**

شکل‌گیری نظام سیاسی و اقتصادی جدید با آن ویژگی‌هایی که امروزه می‌شناسیم را نباید ناشی از تصمیم آگاهانه و خودخواسته بزرگان نهضت اصلاح دینی دانست، ولی این تحلیل ماکس وبر که کسانی چون لوتر، کالون و دیگران، تمام همت‌شان بر آموزه‌هایی برای نجات و سعادت اخروی بشر است نیز درست به نظر نمی‌رسد. به خصوص باید در نظر داشت که با افزایش نقش پروتستان‌ها در سیاست، تأکید تلاش همه جانبه بر افزایش قدرت سیاسی و اقتصادی نیز بیشتر می‌شود. اگر با دقت بیشتری به این مسئله پرداخته شود، روشن می‌شود که اقدامات مخالف کلیسای کاتولیک و به عبارتی رویکردهای اصلاحی همواره حضور داشته‌اند برای مثال در زمان لوتر، آناباپتیست‌ها (ANABAPTISTS) فعال بودند که سعی داشتند نگاهی عقلانی‌تر به آموزه‌های مسیحی داشته

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این جهانی / یوسفی

وقرائی ۲۴۵

باشند؛ ولی مشاهده می‌شود که هیچ‌گاه، هیچ‌کدام از این اقدامات و گروه‌های اصلاحی اقبال و گسترش نهضت لوتر و ادامه نهضت او را پیدا نکرد. گویی عامل اساسی در موفقیت این نهضت، پیوند ایشان با حاکمان و بازرگانان بوده است که با آوردن تعالیمی که به طبع این دو گروه خوش آمد، همه جانبه از این قرائت دینی حمایت کردند و هویتی سیاسی، نظامی، اقتصادی و دینی را در مقابل کلیسا به وجود آوردند که توان مبارزه با کلیسای ابر قدرت رم را داشت و توانست خود را در بسیاری از سرزمین‌های مسیحی جایگزین آن تعالیم کند.

وضوح تأثیر چنین رویکردی را می‌توان در آموزه‌های کالون نیز مشاهده کرد، او یک آریستوکراسی همراه با دموکراسی را ترجیح می‌داد که این نظام در مقابل با نظام پادشاهی کاتولیک بنا شده بود،<sup>۲۱</sup> زیرا نفوذ سیاسی کالون و حضور کلیسای وی در امور اساسی اداره جامعه مشهود بود و تأکید فراوان به فعالیت همه جانبه برای عظمت الهی - که در عمل عظمت جماعت پروتستان است - وجود داشت. این تأثیر را لزوماً نباید یک جانبه و از حیث الهیاتی دید، بلکه میل به قدرت سیاسی و تقابل با کلیسای کاتولیک از حیث سیاسی، نظامی، اقتصادی، محرک مهمی برای رشد تعلیماتی شد که فعالیت همه جانبه را جهت رشد اقتصادی شامل شود. چرا که از درون رشد اقتصادی است که همواره افزایش قدرت سیاسی و نظامی به وجود می‌آید و آموزه‌های پروتستانی که نقشش در سیاست با کالون به اوج می‌رسد اروپایی جدید را به وجود می‌آورد. در فرانسه علیرغم فشار طبقه حاکم، طبقه متوسط خصوصاً بازرگانان بسیار تحت تأثیر این مکتب بودند و در انگلستان نیز دست‌کم با توجه به نفوذ این تفکر در سیستم بانکی و ذهنیت عمومی ارتباط تعالیم کالونیسیم با اقتصاد و

---

۲۱. Michael Mullett, *Calvin*, (London: Routledge, ۱۹۸۹), ۶۴.

سیستم نوین بانکی نیز این نفوذ آشکار است.<sup>۲۲</sup>

### ۵-۲- تأثیر در شکل‌گیری سکولاریسم سیاسی

لوتر خود را اولین کسی می‌داند که به سکولاریسم پرداخته است، چنانکه می‌گوید: «از زمان رسولان، هیچ عالم و الهیات‌دان، یا قانون‌دانی احساس ضرورت به حکومتی سکولار را چنانکه من واضح و روشن به آن پرداختم، بیان نکرده است».<sup>۲۳</sup>

سکولاریسم به معنای جدایی نهاد دین از سیاست که با اقدامات لوتر کلید خورد، دست قدرت کلیسا را نه تنها از نهادهای سیاسی کوتاه کرد، بلکه از ورود کلیسا به بسیاری از کارهای اقتصادی - که نتیجه داشتن قدرت به منزله نهاد سیاسی است - جلوگیری می‌کند. این رویه راه را برای تجار و بازرگانان می‌گشود که کمتر در امور خود نیازمند نهادهای دینی باشند و با افرادی از جنس خود که در سیاست آن روز مستقل‌تر از نهادهای دینی شده‌اند کار را پیش ببرند. این امر

در این وادی و همچنین از جهتی تخصصی‌تر شدن اقتصاد شد که در نتیجه رشد اقتصادی را به دنبال داشت. با اینکه همواره نفوذ کلیسای پروتستان اثرگذار بوده است، ولی باید میان نفوذ نهادین با نفوذ تعالیم تفاوت قائل شد، کم‌شدن حضور نهادهای دینی راه را برای بازرگانان و سیاستمداران دارای تخصص بیشتر در این امور هموار می‌کند که کارها را بیشتر به میل خود پیش برانند، حتی چه بسا نفوذ و تأثیر نهادهای قدرت به معنای نهادهای سیاسی و اقتصادی هم در امور دینی بیشتر می‌شود و این زمینه بروز آرای دینی را به وجود می‌آورد که نمونه‌هایی را در آموزه‌های

<sup>۲۲</sup>. Mullett, *Calvin*, ۶۵.

<sup>۲۳</sup>. Grisar Hartmann. *Luther*, trans. E. M. Lamond, ۷۲, St. Louis: B. Herder (London: K. Paul, Trench, Trübner, ۱۹۱۵), ۲۹۴.

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی

وقرائی ۲۴۷

لوتر بدان پرداختیم و البته در آموزه جایز دانستن ربا در کالون نیز بروز می‌کند. سکولاریسم سیاسی از عوامل بنیادینی است تا فتوئدال‌ها به نهضت اصلاح دینی متمایل شوند و پادشاهان نیز با این مذهب خود را از اتوریته کلیسا رها سازند و این امر سبب گسترش نهضت می‌شود و با حذف اتوریته دینی به نفع اتوریته پادشاهی و سیاسی، زمینه نفوذ ایشان در تعالیم دینی نیز فراهم می‌شود که به دنیایی‌شدن تعالیم مسیحی می‌انجامد.

### ۳- تأثیر آموزه‌های کالون

بعد از لوتر، آموزه‌های لوتری به معنای خاص کلمه در نواحی از آلمان محدود بود و نگرش‌های پروتستانی منطقه‌ای حاکم شده بود؛ مثلاً در سوئیس فردی به نام تسوینگی (ULRICH ZWINGLI) نگرش‌های پروتستانی را ترویج می‌داد که بیشتر در حد سرزمینی بود، ولی جان کالون آموزه‌های پروتستانی‌اش فراملی و سرزمینی شد.<sup>۲۴</sup> تأثیر کالون به حدی است که گرچه امروزه می‌دانیم آموزه‌های او بارها مورد ویرایش بزرگان بعد از خود قرار گرفت، هر جا که نام از آیین کالونی باشد، نشان‌دهنده تعالیم کلیسای اصلاح شده است.<sup>۲۵</sup> کالون بر اینکه ثروت برای کلیسا امری مطلوب است تأکید داشت، همچنین از سخنان او برمی‌آید که او ربا را نه در برابر فقیران، بلکه در شرایطی برای تجار و مابین آنها جایز و ربای زیاد و غیر منصفانه یا ربای در برابر فقیران را ربایی کثیف می‌دانست که از آن در کتاب مقدس نهی شده است.<sup>۲۶</sup> این امر اسباب خشنودی تجار را فراهم آورد و در اتحادیه‌های معطوف به کسب ثروت نقش

۲۴. Allister E. McGrath, *Christianity's Dangerous Idea*, Adobe Acrobat Ebook Reader August  
Isbn ۹۷۸-۰-۰۶-۱۴۹۸۴۶-۶, (۲۰۰۷), ۸۷.

۲۵. آلایستر مک‌گراث، *در سنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، (قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳)، ۱۱۹.

۲۶. Bonnie, L. Pattison, *Poverty In The Theology of John Calvin*, Wipf And Stock Publishers,  
Isbn ۹۷۸-۱-۰۹۷۵۲-۶۹۱-۳, (۲۰۰۶), ۳۰۲.

بسزایی داشت. از مهم‌ترین آموزه‌های کالون که برخی آن را محوری‌ترین آموزه او دانسته‌اند، مسئله تقدیر ازلی است. کالون می‌گوید: «برای عده‌ای حیات ابدی مقرر شده است و برای دیگران لعنت ابدی».<sup>۲۷</sup> این امر می‌تواند در میان اعضای کلیسا هم دیده شود و هیچ کس نمی‌داند در زمره چه کسانی است، آنها که از ازل بر ایشان قلم لعن و عذاب رفته است یا رستگاران.

آموزه تقدیر ازلی گرچه به باور مک‌گراث در اندیشه‌های کالون اساسی نبود، ولی بعدها توسط کسانی چون پیترمارتیر (PETER MARTIR) و رمیگلی به محور اساسی الهیات پروتستانی تبدیل شد و از سال ۱۵۷۰ به بعد موضوع «انتخاب» آرام‌آرام بر الهیات اصلاح‌شده غالب گشت و شکلی شبیه آنچه در باورهای یهودیت مبنی بر قوم برگزیده است، گرفت؛<sup>۲۸</sup> ولی در ادامه تفاوت کالونیسم با آموزه‌های شخص کالون بیشتر شده و بعد از او این آموزه از جایگاهی فرعی به اصل و ستون الهیاتی کالونیسم تبدیل شد؛ چنانچه به استناد اقرارنامه وست مینستر در سال ۱۶۴۷، فرقه‌های استقلال‌طلب و باپتیستی (BAPTISTS) در باب آموزه تقدیر چنین آورده‌اند:

«به حکم پروردگار و برای تجلی جلال او، برای بعضی آدمیان حیات ابدی و برای بعضی دیگر، مرگ جاودان مقرر شده است... خداوند افرادی از بشر را که برای زندگی ابدی مقدر شده‌اند پیش از نهادن بنیاد جهان بنا بر طرح سمرمدی و تغییرناپذیر خویش تنها از سر لطف و رحمت بی‌کران و بی‌هیچ گونه علم قبلی از ایمان یا اعمال نیک آنها... بی‌هیچ شرط یا علت دیگری تنها برای ستایش از لطف و عظمت خویش در مسیح، برای

۲۷. John Calvin, *Institutes Of The Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles, (Kentucky: The West Minister Press, ۱۹۶۰), ۶۵۵.

۲۸. مک‌گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ۲۸۰.



نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی  
وقرائی ۲۴۹

عظمت جاودانگی برگزیده است».<sup>۲۹</sup>

اگر تا قبل از آن، این اعتقاد وجود داشت که در غیر از کلیسا رستگاری نیست، ولی با این نگاه دیگر در درون کلیسا هم لعنت‌شدگان وجود دارند و در کلیسا هم ضمانتی برای رستگاری وجود ندارد. باید در نظر داشت که نگرش‌های عمومی در پروتستان‌ها مثل زدودن خرافات به نحو گسترده، سخت‌گیری در عدم اجرای عموم تشریفات مذهبی کاتولیک، اعتقاد به عدم تأثیر این آداب و مناسک در آمرزش، سلطه کشیش‌ها را از زندگی مردم زدودن و نوعی آزادی از قواعد و رسوم و هیمنه مراجع دینی را ایجاد کرد.

البته باید اذعان داشت که ایشان خودخواسته، عقاید و تفاسیر خاص بزرگان خود چون لوتر یا کالون یا بزرگان کلیسای پروتستان را جایگزین اتوریته پاپ و کلیسای کاتولیک کردند، ولی ذات این شکستن هیمنه و سلطه روحانیت به طور نسبی، نوعی آزادی در اعمال اقتصادی، اجتماعی و نوعی حس رهایی و آزادی عمل را به وجود آورد. ماکس وبر با این تفسیر مخالف است و اتوریته و ایجاد محدودیت‌های جدید در نهضت اصلاح دینی را بیشتر هم می‌داند، در صورتی که حقیقتاً چنین اتوریته‌ای به آن معنا وجود نداشته و بارها سخنان لوتر و کالون مورد بازنگری و تغییر قرار گرفته است و همواره نهضت پروتستان در معرض اینگونه تغییرات بوده است. حذف شدن آموزه اعتراف، دیگر آن حس اتکا و نیاز به کشیش را از بین می‌برد، گویی فرد، خود دارای آن حیطة‌ای است که می‌تواند مستقیماً با توبه از گناهان خویش، با خداوند ارتباط برقرار کند. چنانکه در سایر امور زندگی‌اش این ارتباط و نیاز به کشیش به حداقل ممکن رسیده است. طبیعتاً با این رویه، حیطة ارتباط فردی مستقیم با خداوند بیشتر شده و می‌تواند احساس آزادی

۲۹. وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ۱۱۷-۱۱۸.

را از طرفی و احساس مسئولیت را از طرفی دیگر به همراه آورد.

آموزه تقدیر ازلی، حس برگزیده شدن را به یک پیوریتن (PURITANS)<sup>۳۰</sup> اصیل می‌داد، این نگاه وقتی که ایشان به آمریکا مهاجرت کردند و خود را قوم برگزیده خداوند می‌دیدند آشکار است.<sup>۳۱</sup> در این آیین، خداوند خواهان ترقی اجتماعی فرد مسیحی است؛ چون می‌خواهد زندگی اجتماعی وی، مطابق فرامین الهی و موافق با نقشه و غایت الهی باشد. فعالیت چنین فردی صرفاً برای افزایش عظمت خداوند است، بنابراین کار در خدمت سودمندی اجتماعی و غیر شخصی است که سبب عظمت خداست و از این طریق فرد مسیحی خود را مطابق با اراده او نشان می‌دهد.

در آموزه تقدیر ازلی آثار مهمی نهفته است که بعد از کالون در کالونیسم و روحیه پیوریتن‌ها شکل گرفت: ۱. دیگر اطمینانی بر رستگاری انسان نیست و این عدم آگاهی از اینکه ملعون است یا رستگار، شخص را به دنبال راهی می‌برد که طی آن احساس رستگاری کند و آن روش، کوشش سخت در دنیا بود که خود را به شکل کارگران و بازرگانان سخت‌کوش و وظیفه‌شناس - بدون میل شخصی به رفاه ناشی از ثروت - نشان می‌داد. ۲. تفاوت نگاه لوتری و کالونیسم در اینجا مشهود است، چنانکه در آموزه‌های لوتری فرد با احساس عرفانی و وحدت عرفانی خود با خدا و توبه هر روز به سوی او، این احساس یقین بر رستگاری را تقویت می‌نمود، ولی در کالونیسم این با رویه ریاضت‌کشانه آنان در حیات اجتماعی و اقتصادی به وجود می‌آمد.

۳۰. پیوریتن‌ها جنبش اصلاحات مذهبی قرن شانزده و هفده بودند که کلیسای انگلیکن را برای اصلاح و جدایی بیشتر از تعالیم کلیسای روم تحت فشار قرار می‌دادند (دانشنامه بریتانیکا، ۲۰۲۰).

۳۱. مک گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ۲۸۹.

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی

وقرآنی ۲۵۱

دو انسان را متصور شوید؛ فردی که می‌داند اگر گناه کند با توبه بخشیده خواهد شد و در پی رستگاری بر او باز خواهد ماند و دیگری که با خود می‌گوید: رستگار و ملعون بودن از پیش تعیین شده است؛ اعمال به شکلی چون انبار روی هم انباشته نمی‌شوند که گاهی از آن کم شود و گاهی زیاد تا سرانجام بر مبنای موجودی انباشته حکم کنند؛ بلکه هر خطایی می‌تواند نشانه ملعون بودن او باشد که از قبل مقرر است و همه اعمال نیک را بی‌ثمر می‌سازد؛ از این رو مؤمن مسیحی باید به صورت تمام و کمال و مستمر در پی حیاتی سازمان یافته باشد که کل آن در راستای عظمت الهی است و تا امکان دارد در آن کاری غیر از عظمت بخشیدن به خداوند دیده نشود. اینگونه اطمینان نسبی خواهد داشت که در تقدیر ازلی در زمره رستگاران بوده است و از آن روست که چنین توفیقی \_ در این حیات اقتصادی سازمان یافته اخلاقی و در خدمت عظمت خداوند \_ دارد. با اینکه کالونیسم هم به رستگاری با ایمان چون دیگران تکیه می‌کند، ولی همانطور که در اعلامیه «ساووا» آمده است؛ دعوت به رستگاری «تکلیفی عملی» است و ایمان باید ایمانی فعال باشد که آن سلوک مسیحی در خدمت عظمت خداست. این نگاه، تفاوت زندگی اخلاقی یک پیوریتن با یک کاتولیک معتقد به کفاره و اعتراف را مشهود ساخته و نشان می‌دهد چگونه یک پیوریتن وظیفه‌ای اخلاقی در کار خود می‌دید که باید همه جانبه به نحو احسن انجام می‌شد.

یک کارگر همیشه خود را وقف کار خویش دیده و خودخواسته و با کمال میل، کار را صحیح و با احساس مسئولیت پیش می‌برد. یک سرمایه‌دار با عدم میل به رفاه ناشی از ثروت، همچنان بر کار درست برای سود بیشتر و موفقیت کاری تأکید می‌کند و به انباشت بیشتر سرمایه کمک می‌پردازد چرا که هر دو رسالت خود را موفقیت در این امور می‌دیدند تا بدین وسیله حسین رستگاری را در خویش، زنده نگاه

دارند. این روحیه اخلاقی و حسن برگزیده بودن می‌تواند دلیل رابطه نزدیک‌تر پیوریتن‌ها با عهد عتیق باشد که در آن احکام اخلاقی سخت یافت می‌شود، گرچه این اعمال تأثیری در رستگاری ندارد، ولی خود نشانه رستگار بودن است، چراکه به گفته کالون، عمل در برابر معیارهای الهی ناچیز است، ولی نشان از برگزیده بودن می‌دهد. یک انسانی که همه‌جانبه زیست اخلاقی و دینی داشته است و با کار موفق، عظمت الهی را بیشتر نمایان ساخته است احتمال اینکه در تقدیر الهی از رستگاران باشد بسیار بیشتر است، چراکه توفیق او در دنیا همراه با زیست دینی نشانه این امر است که او از دیگران متمایز است چه از انسان‌های موفق بی‌اخلاق و بی‌دین و چه از انسان‌های دین‌دار ناموفق در کار دنیا.

#### ۴- شکل‌گیری پیوریتن‌ها

پیوریتن‌ها که طرفدار زدودن تمام رسوم کلیسای کاتولیکی در انگلستان بودند پس از فشار حکومت انگلستان به آمریکا مهاجرت کردند و در آنجا عمده کلیساها برای پیروان شاخه‌های مختلف ایشان بوده است که همه کم‌وبیش تحت تأثیر آموزه‌های کالون نیز بوده‌اند.

طبق آمار، در سال ۱۷۷۶ از مجموع ۳۲۲۸ کلیسا در آمریکا به ترتیب، در صدر کلیساهای خودمختار پیوریتن با ۶۶۸ کلیسا، پرسیبترین‌ها (PRESBYTERIAN) ۵۸۸ و باپتیست‌ها با ۴۹۷ کلیسا در رده سوم قرار دارند.<sup>۳۲</sup>

این آمار غلبه پیوریتن‌ها را در آمریکا نشان می‌دهد. در این میان، پرسیبترین‌ها کاملاً تابع اصول کالونیزم بودند، ولی در باپتیست‌ها و دیگر فرق پیوریتن هم با اینکه در بسیاری از ایشان آموزه «تقدیر ازلی» نقش بازی می‌کند، ولی در آنها که چنین آموزه‌ای هم ندارند روحیه ریاضت‌محور در کار برای

۳۲. Rodney Stark, *The Victory Of Reason*, ۳۲ ISBN ۹۷۸-۱-۵۸۸۳۶-۵۰۰-۲, (۲۰۰۵), ۱۹۱.

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی

وقرائی ۲۵۳

عظمت خداوند به چشم می‌خورد. ماکس وبر سعی دارد پیتیسیم (PIETISM) آلمانی را همچون کالونیسم دارای مبانی بداند که به یک نظم عقلانی همه‌جانبه و ریاضت‌کشانه سبب می‌شود ولی نمی‌تواند نسبت مناسبی بین تعالیم این دو پیدا کند.<sup>۳۳</sup> در آنجا تقدیر به معنای کالونیسم وجود ندارد، از این رو خواستگاه یکسانی نخواهند داشت، ولی می‌توان روحیه ریاضت‌کشی دنیوی آنان را چنانکه ابتدا در ایشان نبوده است، تحت تأثیر آموزه‌های کالونیسم دانست، چراکه یک آموزه وقتی غلبه فرهنگی پیدا می‌کند، می‌تواند در دیگر آموزه‌های دینی که در آن فرهنگ زیست می‌کنند اثرگذار باشد و به رویه‌ای در پیروان آن طریق هم تبدیل شود.

در تعالیم باپتیستی چون دیگر فرق پیوریتن، آداب و مناسک دینی به مثابه وسیله‌ای برای رستگاری، با تأکید بیشتری کاملاً رد شدند. این رویه یکسان در مقابل مناسک دینی، خود دلیل مهمی است که از آن غفلت شده است، چراکه وقتی پیوریتن‌ها وسیله کسب آمرزش و حس رستگاری را از آداب و مناسک گرفتند، طبیعتاً باید به جایی این احساس انتقال یابد و از جایی دیگر اخذ شود تا رضایتی نسبی حاصل شود. از آنجا که برای یک مسیحی که خود را در فرطه هبوط و گناه ازلی می‌دیده است، مهم‌ترین مسئله راهی برای به دست آوردن حس رستگاری است ارضای این نیاز چون از کلیسا بیرون آمد به خارج از کلیسا منتقل می‌شود و در بطن جامعه ظاهر خواهد شد. همین‌طور در فرق دیگر پیوریتن چون متدیسم (METHODISM) گرچه وجود خصوصیات ریاضت‌کشانه دنیوی به انسجام کالونیسم نیست، اما اثر خود را گذارده است و با اینکه بدون آموزه «تقدیر ازلی» روح را در تلاطم رستگاری و لعن قرار نمی‌دهد، ولی چون راه رستگاری را از طریق کار دنیوی

۳۳. وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ۱۴۵.

ریاضت‌کشانه خود می‌بینند و پیوند با دنیا را برای رستگاری برقرار ساخته است در نتیجه؛ اخلاق‌کاری، تعصب‌کاری، احساس مسئولیت و وظیفه را در انجام شغل به وجود می‌آورد که این خود از عوامل پیشرفت اقتصادی است و در شکل‌گیری فرهنگ اقتصادی توسعه محور بسیار مؤثر است.

پیوریتنیسم نه تنها یک باور مذهبی است، بلکه یک فلسفه و ترکیبی از سبک‌های زندگی و ارزش‌های زندگی است که نفوذ ~~نه و شخصیت‌های ملی مردم~~

آمریکا را شکل داده است.<sup>۳۴</sup> در نتیجه با وجود این باورها، سخنان کسانی چون باکستر (BAXTER) و فرانکلین (FRANKLIN) کاملاً بیان فضای جامعه فکری و مذهبی خود بوده است. مثلاً، باکستر در کتاب *هدایت مسیحی* خود خطاب به کاکران می‌گوید: «شرایطی که در آن هستی را شرایطی انتخاب شده از طرف خدا و خود را به منزله کارگر خدا و کار را کار خدا بدان نه کار اربابت که مزد حقیقیات را نه اربابت بلکه خدا به تو خواهد داد»<sup>۳۵</sup> همین‌طور در خطاب به ثروتمندان مدام گوشزد می‌کند که ثروت ممکن است که به درد جسم شما بخورد، ولی هرگز شما را تقدیس نخواهد کرد، مگر آنکه آن را نه برای جسم خود، بلکه برای خدا به کار بندید<sup>۳۶</sup> اینگونه است که باور مسیحی در راستای عظمت بخشیدن به جامعه مسیحی در همین دنیا به کار می‌رود و ثروتمند و کارگر در راستای این هدف مذهبی تمام همت خود را به کار بستند.

#### ۱-۴- تأثیر پیوریتن‌ها در نظام آموزشی

نقش آموزش را در رویکرد معطوف به دنیا نمی‌توان نادیده گرفت: در آمریکا در سال ۱۶۴۷ در ایالت ماساچوست قانونی

۳۴. Ning Kang, "Puritanism And Its Impact Upon American Values", *Review of European Studies* ۱, no. ۲ (۲۰۰۹): ۱۴۹. doi: ۱۰.۵۵۳۹/res.v۱n۲p۱۴۸.

۳۵. Richard Baxter, *A Body Of Practical Divinity, Or A Christian Directory*, Volume ۳, (London: Richard Edwards, ۱۸۲۵), ۲۰۴.

۳۶. Baxter, *A Body Of Practical Divinity, Or A Christian Directory*, ۳۸۹.

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی  
وقرائی ۲۵۵

تصویب شد که باید کودکان هم در مدارس، تحصیل الزامی کنند. این امر مستلزم آن بود که برای هر روستایی با پنجاه خانواده، فردی برای آموزش کودکان تعیین شود.<sup>۳۷</sup> این در حالی است که دانشگاه هاروارد در سال ۱۶۳۶ توسط پیوریتن‌ها تأسیس.<sup>۳۸</sup> در آن زمان هر دانشگاهی یا مدرسه‌ای تحت نفوذ مستقیم یک کلیسا بود و همین نکته نقش آموزه‌های دینی پیوریتنیسم بر آموزش عمومی را نشان می‌دهد. تا قبل از انقلاب آمریکا، ده موسسه عالی آموزشی تأسیس شده بود که در انگلستان تا آن زمان این عدد، دو دانشگاه بوده است و فقط از آن تعداد، کالج پنسیلوانیا (PENNSYLVANIA) که مؤسسش بنجامین فرانکلین (BENJAMIN FRANKLIN) بود تحت سلطه یک کلیسای خاص نبود. البته شخصیت فرانکلین که بسیار تحت تأثیر آموزه‌های کالونیسم قرار دارد و یک پیوریتن است گویای همه چیز خواهد بود و بعد از انقلاب آمریکا فقط تا سال ۱۸۰۰ حداقل ۲۰ کالج از جمله کالج جورج تاون تأسیس شد.<sup>۳۹</sup> در این موارد، نقش مذهب بر ایجاد فرهنگ عمومی که از دل آن نگرش اقتصادی و آموزشی و در نهایت توسعه همه جانبه برمی‌خیزد مورد تأکید است، گرچه اثرات مستقیمی نیز در این حوزه‌ها دیده می‌شود که نتیجه این آموزه‌های مذهبی است و این جامعه را از دیگر جوامع متمایز می‌کند. کارل لوویت در این باره می‌گوید: «در سده هجدهم کار و آموزش به جوهر زندگی بورژوازی تبدیل شدند و هیچ سده‌ای در چنین مقیاس بزرگی آموزش را اشاعه نداده است و در همان حال، چنین انرژی‌ای برای کار، ایجاد نکرده است».<sup>۴۰</sup>

آنچه امر آموزش را از گذشته متمایز می‌ساخت، تنها

۳۷. Stark Rodney, *The Victory Of Reason*, ۳۷. ISBN ۹۷۸-۱-۵۵۸۸۳۶-۵۰۰-۲, (۲۰۰۵), ۲۰۷.

۳۸. Rodney, *The Victory Of Reason*, ۲۰۸.

۳۹. Rodney, *The Victory Of Reason*, ۲۰۸.

۴۰. لوویت، از هگل تا نیچه انقلاب در اندیشه سده نوزدهم، ۳۶۸.

افزایش گستره و وسعت آموزش نبود، بلکه آموزش که در گذشته حول محور کلیسا و خواست‌های آن می‌گذشت دیگر به مثابه امری نسبتاً مستقل و دارای اهداف علمی مستقل به آن نگریده می‌شد. گرچه این رویه تحت نفوذ تعالیم پروتستان بود، ولی اهداف آن کشف امور علمی جهت رشد در کشف و استفاده بهتر از امور دنیوی و در نتیجه رشد هویت مردمی بوده است که از این طریق احساس مأموریت و وظیفه دینی می‌نمود. این امر نیز به مرور به هدف علم فقط برای علم تبدیل شد که مفهومی سکولار است.

### ۲-۴- تأثیر پیوریتن‌ها در آمریکا

بر طبق آمار: از تولید صنعتی جهانی در سال ۱۸۴۷ سهم بریتانیا ۳۱٫۸ درصد و سهم آمریکا ۲۳٫۳ درصد بوده است. در سال ۱۹۰۰ این رقم برای بریتانیا ۱۴٫۷ درصد و برای آمریکا ۳۵٫۳ درصد می‌شود.<sup>۴۱</sup> این در حالی است که کشور آمریکا در سال ۱۷۷۶ تنها با ۱۳ مستعمره آزاد شده اعلام استقلال نمود و تا سال‌ها درگیر جنگ با بریتانیا و بعد از آن در سال ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۵ درگیر جنگ داخلی طاقت‌فرسا بوده است، ولی با این حال روشن است که چگونه آمریکا که عموماً تحت تأثیر آموزه‌های فرق مختلف پیوریتن بود به سرعت جهشی پیدا می‌کند که ظرف ۵۰ سال با وجود جنگ داخلی، اقتصادش بیشتر از دو برابر بریتانیا خروجی تولید صنعتی داشته است.

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد؛ بخش بزرگی از مهاجران آمریکا را همین ناراضیان از کلیسای انگلیکن تشکیل می‌دادند که سلطه مذهبی و سیاسی در آمریکا با ایشان بود. ماکس وبر از مسافرت خود به آمریکا نقل می‌کند که در زمان حضورش در آمریکا هر کس خود را به کلیسای خود معرفی می‌کرد، عضویت در کلیسای باپتیست‌ها به معنای صلاحیت فرد در

۴۱. Rodney, *The Victory Of Reason*, ۲۰۰.



نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی  
وقرائی ۲۵۷

امانت‌داری و شایستگی اخلاقی بوده است و سبب اعتماد در کسب‌وکار به او می‌شود.<sup>۴۲</sup> محوریت اساسی در این فرقه‌ها این بود که ایشان افرادی را که صلاحیت اخلاقی لازم نداشتند را حتی‌الامکان به درون خود راه نمی‌دادند و اینگونه تعلق فرد به این کلیساها جواز صلاحیت اخلاقی وی بود و اهرمی برای اخلاقی کار کردن تا در کلیسا بمانند و از مزایای آن استفاده کنند. این ویژگی‌ها تمایز روشنی با کلیسایی است که در آن، فرد با تولدش عضو می‌شود و گناهکار و غیر گناهکار منزلتی تقریباً یکسان دارند و کلیسا نقشش بیشتر وسیله آمرزش گناهان بودن است تا وسیله‌ای برای پاک ماندن و گناه نکردن.

برای فهم دقیق‌تر این اثرات، تفاوت میان آمریکا و اروپا که عموماً تحت تأثیر این مبانی بودند، با دیگر نقاط جهان، طی آماری نشان داده می‌شود: نرخ تولید ناخالص داخلی در اروپا و آمریکا در سال ۱۷۰۰ میلادی حدود ۱۴۰ درصد متوسط جهانی است و همین نرخ تولید در آسیا و آفریقا حدود ۸۵ درصد میانگین جهانی بوده است، این میزان با واگرایی بسیار شدیدی تا سال ۱۸۷۰ در اروپا و آمریکا به حدود ۱۸۰ درصد میانگین جهانی و در آسیا و آفریقا به حدود ۶۰ درصد می‌رسد.<sup>۴۳</sup> این مقایسه به وضوح، تفاوت‌های شدید رشد اقتصادی را در حوزه دو منطقه‌ای که یکی تحت نفوذ مسیحیت پروتستانی است و در دیگری افکار متفاوتی حاکم بوده است را روشن می‌سازد. گرچه نباید نگاهی تک‌عاملی داشت، ولی این مقایسه‌ها خود نشانگر تمایزات و طبیعتاً علل متفاوتی است که منجر به چنین اختلافی شده است و یکی از آن عوامل بدون شک پارادایم دینی این‌جهانی در این دو قاره است.

۴۲. ویر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ۲۳۴.

۴۳. توماس پیکنی، سرمایه‌داری در قرن ۲۱، ترجمه علی صباغی و محمدرضا فرهادی‌پور (تهران: نشر کتاب آمه، ۱۳۹۶)، ۱۲۰.

## ۵- نتیجه‌گیری

نهضت اصلاح دینی را نمی‌توان تغییری در بخشی از نگاه مسیحی عنوان کرد، بلکه آن را باید یک تغییر نگرش اساسی در تمام حوزه‌های مرتبط با حیات دنیوی اعم از سیاسی، اقتصادی، علمی و آموزشی دانست. نهضت اصلاح دینی در برابر اتوریته کلیسای کاتولیک، بخش مهمی از آراء دینی و اقدامات اقتصادی خود را در تضاد با آن نهاد تعریف نمود. آنچه لوتر ایجاد کرد، راهی شد که در ادامه بدون در نظر گرفتن اتوریته‌ای برای او به پیش رفت. با از بین بردن هیمنه روحانیت و کلیسا و کم‌شدن چشم‌گیر آداب و مناسک در باورهای دینی و نگاه تکلیف محورانه به امور دنیوی، نوعی روحیه معطوف به دنیا به وجود آمد که با آموزه‌های لوتر ایجاد و توسط کالون و دیگر بزرگان این نهضت، گسترش پیدا کرد. نقش پذیرش اختلاف طبقاتی با استناد به آموزه‌های لوتر مشخص شد که لوتر چگونه با آراء خود زمینه پذیرش اختلاف طبقاتی را فراهم آورده و با ایجاد اخلاق کاری در میان قشر کارگر و روحیه ثروت‌اندوزی بدون استفاده شخصی و ریاضت‌کشانه در میان سرمایه‌داران در کنار دیگر عوامل چون سکولاریسم سیاسی، سبب رشد حیرت‌انگیز اقتصادی را فراهم آورد. نشان داده شد که نه تنها بزرگان دینی در رویه‌های اقتصادی و سیاسی اثرگذار بودند، بلکه سیاستمداران و حاکمان و حتی بازرگانان هم در آراء بزرگان دینی پروتستان اثر گذارده‌اند. با حذف اتوریته کلیسا به منزله نهاد روحانیت دینی، تعالیم لوتر و نهضت اصلاح دینی سبب ایجاد نهادهای سکولار چه در سیاست و چه در آموزش شد که نمایه آن را در رشد دانشگاه‌ها و آموزش و همینطور حکومت‌های معطوف به اداره امور دنیا می‌توان مشاهده کرد که در قالب آمار مورد بررسی قرار گرفت. این رویه در قالب تضاد با نگاه کاتولیک به معنای در خدمت گرفتن همه مسائل به امور هویتی کلیسا به وجود آمد که خود هویتی را شکل داد

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی

وقرائی ۲۵۹

که مسائل و رستگاری دینی را در گرو موفقیت در امور دنیا  
تلقی کرد و این چنین گوی سبقت را در تمامی مسائل از جمله  
اقتصاد، آموزش، قدرت سیاسی و نظامی از دیگر هویت‌های  
دینی ربود.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

- ابرمان، هیکو. *لوتر مردی میان خدا و شیطان*. ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۶.
- بروس، استیو. *دین در دنیای مدرن*. ترجمه فیاض قرائی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی، ۱۳۹۸.
- پیکتی، توماس. *سرمایه در قرن ۲۱*. ترجمه علی صباغی و محمدرضا فرهادی پور، تهران: نشر کتاب آمه، ۱۳۹۶.
- تیسن، هنری. *الهیات مسیحی*. ترجمه طاطه وس میکائیلیان، تهران: نشر حیات ابدی، ۱۳۱۱.
- جو ویور، مری. *درآمدی به مسیحیت*. ترجمه حسن قنبری. قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
- لوویت، کارل. *از هگل تا نیچه انقلاب در اندیشه سده نوزدهم*. ترجمه حسن مرتضوی، مشهد: نشر نیکا، ۱۳۸۹.
- مک گراث، الیستر. *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*. ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیق ادیان، ۱۳۸۲.
- مک گراث، آلیستر. *درسنامه الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی، قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
- وبر، ماکس. *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- یاسپرس، کارل. *نیچه و مسیحیت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۳.

### ب- منابع لاتین:

- Baxter, Richard. *A Body of Practical Divinity, Or A Christian Directory*. Volume ۳, London: Richard Edwards, ۱۸۲۰.
- Britannica, T. The Editors of Encyclopaedia. "Franciscan". *Encyclopedia Britannica*, Jun. ۲۰۲۳. <https://www.britannica.com/topic/Franciscans>. Accessed July ۲۰۲۳.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, *Puritanism*. *Encyclopedia Britannica*. ۲۰۲۰, May ۱۰. <https://www.britannica.com/topic/Puritanism>

نهضت اصلاح دینی: تغییر رویکرد مسیحی به پارادایم این‌جهانی / یوسفی

وقرائی ۳۱

Calvin, John. *Institutes of The Christian Religion*. Translated By Ford Lewis Battles. Kentucky: The West Minister Press, ۱۹۶۰

E. Troeltsch. *The Social Teaching of The Christian Churches*. London: GEORGE ALLEN UNWIN LTD, ۱۹۳۱.

Erasmus, Luther and Erasmus. *Free Will and Salvation*. Edited And Translated By E.Gordon Rupp And Philip S. Watso. London: Westminster John Knox Press, ۲۰۰۶.

Hartmann, Grisar. *Luther*. Translate By E. M. Lamond, V۲, St. Louis: B. Herder. London: K. Paul, Trench, Trübner, ۱۹۱۵.

Kang, Ning. "Puritanism and Its Impact Upon American Values", *Review of European Studies* ۱, no. ۲ (۲۰۰۹). doi: ۱۰,۵۵۳۹/res.v۱n۲p۱۴۸.

Kazemi Musavi, Ahmad. "The Institutionalization of Marja'-I Taqlid In The Nineteenth Century Shī'ite Community" *Journal Of The Muslim World* ۸۴ no. ۳ (۲۰۰۵) Pp.۲۷۹ – ۲۹۹.

L.Pattison, Bonnie. *Poverty In The Theology Of John Calvin*. Wipf and Stock Publishers, Isbn ۱۳: ۹۷۸-۱-۵۹۷۵۲-۶۹۱-۳. ۲۰۰۶.

Luther, Martin. *A Treatise on Good Works*, On WWW.FREE-EBOOKS.NET. ۲۰۱۰

Mcgrath, Allister E. *Christianity's Dangerous Idea*. Adobe Acrobat Ebook Reader August Isbn ۹۷۸-۰-۰۶-۱۴۹۸۴۶-۶. ۲۰۰۷.

Mullett, Michael. *Calvin*. London: Routledge, ۱۹۸۹.

R. H. Tawney. *Religion and The Rise Of Capitalis*, London: JOHN MURRAY, ۱۹۲۶.

Rodney Stark. *The Victory of Reason*. Isbn ۹۷۸-۱-۵۸۸۳۶-۵۰۰-۲. ۲۰۰۵.

Rosser, Mariana. *Comparative Economics in A Transforming World Economy*, Mit Press. Isbn ۹۷۸-۰-۲۶۲-۱۸۲۳۴-۸. ۲۰۰۳.

Wogaman, J Philip. *Douglas M Strong, Readings In Christian Ethics: A Historical Sourcebook*. Louisville Ky: Westminster John Knox Press ۱۹۹۶.

## تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا و نقد اخلاق مسیحیت

راهب محمدی\*

محمد معین صائمی\*\*

عظیم حمزبان\*\*\*

DOI: 10.22096/RC.2023.1974159.1085

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۳۰]

### چکیده

بحث در حیطه ارزش‌شناسی نیچه با این پرسش آغاز می‌شود که «چه کسی چه چیزی می‌خواهد؟». در واقع مسئله نیچه ابتدای به ساکن فردیت است و هر آنچه در ارتباط مستقیم با خواست فرد به مثابه امر استثنا قرار می‌گیرد. از دید او هر نگاه سرشار از تفاسیر است و بیرون از تفاسیر حقیقتی وجود ندارد. نیچه متناسب با همین رویکرد به عرصه ارزش‌شناسی ورود می‌کند و با روش تبارشناسی، ارزش‌های اخلاقی را از خاستگاه‌های متافیزیکی‌اش می‌زداید و در بستری تاریخی به سنجیدن ارزش آن ارزش‌ها می‌پردازد. او گرانباز از مکتب اگزستانسیالیسم، به جنبه‌های فردی و انحصاری انسان توجه نموده و با رویکردی نقاد و سنت‌ستیز به دیدگاه مطلق‌نگری اخلاقی و مباحثی اساسی دیگر نظیر هدف اخلاق، حس اخلاقی، وجدان اخلاقی و مسئله فضایل، در پیکره اخلاق

\* کارشناسی ارشد، رشته ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rahebm@semnan.ac.ir

\*\* کارشناسی ارشد، رشته دین‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

Email: moeinsaemi@yahoo.com

\*\*\* دانشیار، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.  
Email: ahamzeian@semnan.ac.ir



تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و

حمزبان ۳۶۳

غربی را مورد حمله قرار می‌دهد و در نهایت به نقد اخلاق مسیحیت می‌رسد. هدف کلی این پژوهش، بررسی جایگاه «استثنا» در نقد ارزش‌ها در آرای اخلاقی نیچه و نقد روش‌شناسانه اندیشه او در این خصوص است. روشی که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته، روش توصیفی-تحلیلی و در مواردی تبارشناختی است و در نتیجه مشخص شده است حرکت سلبی نیچه، از اسلاف تجربی تبار او با الگوگیری از هیوم، به نیهیلیسم اخلاقی منجر می‌شود و این منافات با سیر جامعه انسانی به سوی کمال دارد.

واژگان کلید: مسیحیت؛ خودآگاهی؛ امر استثنا؛ نیچه؛ ارزش‌شناسی؛ تبارشناسی اخلاق.

## ۱. مقدمه

یکی از دغدغه‌های انسان که شاید بتوان مدعی شد تاکنون پاسخی مطلق نداشته و همچنان در پیچه بحث در مورد آن گشوده است، مسئله اخلاق و ارزش‌ها، معیارها و موازین سنجش بین خوب و بد یا درستی و نادرستی است. آیا چون چیزی خوب است انسان بدان متمایل می‌شود یا اینکه چون به آن میل دارد آن چیز خوب است؟ آیا اخلاق برای تمامی انسان‌ها در همه نقاط جهان امری یکسان تعریف می‌شود یا اینکه متناسب با شرایط اقلیمی، زیستی، ارگانیکی، فرهنگی، نوع حاکمیت سیاسی، قوم و قبیله، طبقات اجتماعی و سایر امور جزئی متفاوت می‌گردد؟ بحث در مورد تاریخچه این مباحث از چهارچوب این پژوهش خارج است و از این رو بررسی و بیان ادبیات حاکم بر این نوشته می‌تواند جریان توضیح و تبیین موضوع مطروح را کمی آسان و روان کند. «امر یگانه»، «امر استثنا» یا «تکین» موضوع اصلی این پژوهش است که به مسئله مهم «فردیت» اشاره دارد و باور به هرگونه کلیت را نفی می‌کند. توجه به همین نکته کافی است تا تمایز بین اخلاق و اخلاقیات برای ما روشن شود. در واقع اخلاق مبتنی بر امر استثناست و اخلاقیات مبنای خود را در امر کلی می‌یابد. اخلاق به مثابه هستی ناب که در ذات خود یگانه

است عبارت است از آنچه برای بدن‌های ما مفید است یا به بیانی دیگر خوب و بد چیزهایی هستند که من را قوی یا ضعیف می‌کنند؛ اما اخلاقیات، احکام کلی اخلاقی است که تحت عناوین خیر و شر قرار می‌گیرند و التفاتی به امر استثنا یا جزئی ندارند. به بیانی دیگر اخلاقیات، شکل استعلیافته و کلی‌شده همان خوب و بد هستند، در صورتی که هستی فراسوی خیر و شر است.<sup>۱</sup>

از بین دیدگاه‌های حاکم بر مباحث اخلاق دو نقطه نظر را می‌توان محوری و مهم دانست؛ نخست دیدگاه «استقلال اخلاق» و دوم «اصل فرمان الهی». در واقع اخلاق تا آنجا که مسئله‌ای قابل تبیین و تفسیر در عقل بوده متکی به دیدگاه نخست و آنجا که مبتنی بر بنیان‌های وحیانی و حاکمیت کلیسایی است دیدگاه دوم را پیروی می‌کند. به بیانی دیگر دیدگاه‌های اخلاقی و ارزش‌شناختی متمایز از فرمان الهی در حیطه استقلال اخلاق قرار می‌گیرند حتی اگر مباحث آنها در مورد کلیات اخلاقی و به‌طورکلی اخلاقیات باشد.<sup>۲</sup> از این نظر چشم‌انداز نیچه در مورد ارزش‌شناسی مبتنی بر اصل استقلال اخلاق است و از آنجاکه امر استثنا را مبنای تفسیر اخلاقی خویش قرار می‌دهد اندیشه اخلاقی او در حیطه اخلاق قابل بررسی است

## ۲. جایگاه نیچه و مسئله او

فیلسوفانی که در حوزه اخلاق نظر داده‌اند، اینکه اخلاق و فلسفه اخلاق چیست و چگونه باید باشد تصورات و نگرش مختلفی داشتند و یک نقطه مورد قبول که بر مبنای آن بتوان همه اخلاق را به صورت علم اخلاق (ethics) وصف کرد، تاکنون

۱. ژیل دلوز، *اسپینوزا: فلسفه عملی*، ترجمه پیمان غلامی (تهران: انتشارات دهگان، ۱۳۹۲)، ۱-۴۵.

۲. رابرت هولمز، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا (تهران: ققنوس، ۱۳۹۴)، ۴۷.



تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزبان ۳۶۵

وجود نداشته است و ماهیت و منصب خود فلسفه اخلاق مسئله‌ای است که این اختلاف را به وجود آورده است برای اینکه اخلاق امری است در مورد خلق‌ها اندیشه‌ها و رفتارهای درونی انسان‌ها؛ اما در مجموع می‌شود با توجه به مطالبی که گفته شده مباحث آنها را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد. البته در مباحث اخلاقی، غیر از اندیشمندان اخلاقی، شاعران، داستان‌نویسان و فیلسوفان و افرادی دیگر مانند رمان‌نویسان، نمایشنامه‌نویسان و مورخان، آنها هم به‌مثابه حکمای اخلاقی مطالبی را بیان می‌کردند. در گذشته وظیفه اندیشمندان اخلاق مدار یا فیلسوفان اخلاق را این می‌دانستند که اصول اولیه اخلاق را به‌صورت منظم بیان کند و نشان بدهد که چگونه می‌شود این اصول را توجیه کرد و به این صورت علم اخلاق در حدود توجیه و تصور از حیات خوب و سعادت‌مندان برای انسان تشکیل می‌شد و آنان معتقد بودند که اخلاق غایت و هدف عملی دارد و معرفت اخلاقی تنها معرفت نظری نیست، بلکه جنبه‌های عملی آن خیلی مهم است و باید ما زیست اخلاقی را مورد نظر قرار دهیم مباحثی که در این مقاله مورد توجه قرار می‌گیرد و بر محور نیچه متمرکز شده است مباحثی است که در حوزه اخلاق مطرح شده خصوصاً در اندیشه نیچه در باب «استثنا» که این مباحث در چند قسمت پیگیری می‌شود.

۱) هدف اخلاق و هدف عمل اخلاقی در اخلاق توصیفی و هنجاری (۲) در باب وجدان اخلاقی

۳) تعیین امور مطلوب در زندگی (۴) پیشینه مباحثی که از نظر تبارشناسی نیچه به آنها وابسته است و با توجه به فیلسوفان گذشته و در امتداد مباحث گذشته مطرح کرده است.

در تقسیم اول می‌شود اندیشمندان اخلاقی و اندیشه اخلاقی را در دو دسته سنتی و نوین تقسیم کرد که در

گذشته فلاسفه اخلاق و متفکران اخلاقی می‌خواستند یک رهنمودهای کلی در مورد اینکه چه باید عمل کنیم؟ و چه چیزی را باید پیگیری کنیم؟ در حوزه اخلاق چه رفتاری با دیگران داشته باشیم؟ یعنی در حوزه اخلاق و اخلاق فردی، نظر می‌دادند و می‌خواستند مطالبی کلی، راجع به این مطرح کنند. البته این کار فلاسفه اخلاق، مثل روحانیون دینی نبود که پند و اندرز دهند، بلکه مسئله آنها این بود که یک معرفت کلی و سرنوشت‌ساز در مورد خوبی و بدی ارائه کنند. اعتقاد داشتند که ما یک «اوج اخلاق» یعنی یک «قانون‌نامه اخلاقی» داریم که می‌شود نظام اخلاقی منسجمی را به صورت هنجاری توصیف کرد و می‌شود این قانون‌نامه یا نظام‌نامه را سازمان داد و برای همین به دنبال این بودند که بفهمند که آن نظام‌نامه اخلاقی یا قانون‌نامه اخلاقی کدام است به همین خاطر گروه اول در اخلاق، تلاش کردند یک قانون‌نامه درستی را بیان کنند و بنیادهای عینی فلسفه اخلاق را تعیین نمایند و مبانی منحصر به فردی را که بر اساس آن باورهای اخلاقی توجیه می‌شوند، نشان دهند در مورد هدف اخلاق در برداشت سنتی بین فیلسوفان اخلاق اختلاف نظر بود و فیلسوفانی مثل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) و سیجویک (۱۸۳۸) برخلاف فیلسوفان دیگری مثل بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و نیچه، هدف اخلاق را به صورتی تدوین می‌کردند که با یکدیگر، عملاً تفاوت داشتند. مسائل دیگری که ما در حوزه مباحث نیچه در خصوص استثنا و بحث‌های دیگر مطرح می‌کنیم عموماً از همین اختلاف هدف نشئت گرفته تا مسائل دیگر. به این صورت از نظر گروه اول که، برای ما در شناخت نیچه و کاری که انجام داده، مهم است، اینکه ما باورهای کلی و عمومی در باب اخلاق داریم و این باورهای کلی و عمومی فهم متعارف اخلاقی هستند و فلسفه اخلاق باید آنها را بشناسد، نظام‌مند و به صورت منظم و منطقی بیان کند. نیچه به تنوع اخلاقیات تأکید داشت و به

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۳۶۷

دنبال این نبود تا بنیاد عقلانی برای خود اعتقادات اخلاقی مشترک را بیان کند، بلکه بیشتر درصدد آن بود تا حقایق اخلاقی تازه‌ای را بیان کند. همان‌طور که در متن گذشته در مقدمه ذکر شد او جزء فیلسوفانی است که به دنبال کشف حقایق نو در اخلاق بود از نگاه نیچه روش‌هایی کلی، برای استدلال اخلاقی وجود ندارد و به این خاطر نسبت به آن معیارها و ادعاهای فیلسوفان سنتی اخلاقی در باب اخلاق هنجاری یک «استثنا» هنجاری کلی، قائل شد و علاوه بر این باورهای اخلاقی و فهم متعارف که از نظر گذشتگان، تردیدپذیر نبودند آنها را هم مورد تردید قرار داد و حتی برخی از آنها را رد کرد.

نیچه، اخلاق را دانشی قطعی و مسلم، نمی‌دانست این دقیقاً همان استثنا در مقابل آن قاعده کلی کانت درباره اخلاق است که کانت حتی از اخلاق در اثبات وجود خدا استفاده برد و قواعد اخلاقی را نیز جدلی الطرفین نمی‌دانست. شاید بتوان وجود اندیشه‌های اگزستانسیالیستی،<sup>۳</sup> در او را دلیلی بر اتخاذ چنین مواضعی دانست.

### ۳. ارزش‌شناسی

ارزش‌شناسی یا (Axiology)، شاخه‌ای از فلسفه عملی است که ماهیت ارزش را بررسی می‌کند. اکسیولوژیست‌ها، به‌طور خاص، ارزش ارزش را عموماً به جای ارزش اخلاقی ارزیابی می‌کنند و بیشتر تأکید بر کثرت و ناهمگونی ارزش‌ها دارند. آنها، تصویب انواع مختلف واقع‌گرایی در مورد ارزش‌ها را در نظر می‌گیرند. منظور این است که محورهایی که در ارزش‌شناسی محل بحث است عبارت‌اند از: طبقه‌بندی یا

۳. جerald ال گوتک، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، ترجمه دکتر محمد جعفر پاک‌سرشت (تهران: سمت، ۱۳۹۴)، ۱۵۷.

تقسیمات ارزش‌ها، شناخت ماهیت و چیستی ارزش‌ها و سرانجام نظریه‌ها و دیدگاه‌هایی که در باب ارزش علمی ارزش‌ها مطرح شده است.<sup>۴</sup>

اهمیت این شاخه در حدی است که هر فیلسوف متناسب با مفاهیم خود گامی در جهت انسان‌شناسی و ارائه طرحی برای زندگی جمعی برداشته که این مهم، خود با توجه به برشی است که با ابزار مفاهیم یک فیلسوف، بر واقعیت می‌خورد و تمامی این مفاهیم، در قالب واژگان مزبور، به مسئله ارزش‌ها منتهی می‌شوند. در واقع آن اموری که در حوزه‌های متعدد اخلاق، زیبایی‌شناسی، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، فلسفه، دین و از همه مهم‌تر معرفت‌شناسی مطرح بوده، اکنون در مرحله‌ای واپسین در زمینه ارزش‌شناسی یک‌کاسه شده‌اند تا به مرحله کُنش و عمل برسند.

پیش از این مباحث ارزش‌شناسی در چهارچوب واژگانی چون خیر، غایت، وظیفه و فضیلت بیان شده است که همچنان از بنیان‌های نظری این شاخه محسوب می‌شود، اما به‌طور منسجم و نظام‌مند در قرن نوزدهم مطرح شد.

از دیگر مسائلی که ارزش‌شناسی با آن درگیر است، چگونگی شناخت ارزش‌هاست که در پرتو ایجاد تمایز بین ارزش و غیرارزش، همچنین انفکاک بین ارزش‌های والا و پست، ممکن است.<sup>۵</sup> این مهم در اقتصاد سیاسی با نظریات آدام اسمیت شروع شد و کسانی مانند برنتانو، شلر، هارتمان و هوسرل ادامه دادند تا اینکه با نیچه و ظهور دانش روانکاوی توسط فروید به اوج خود رسید.

۴. علی‌اصغر دادبه، *کلیات فلسفه* (تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۵)، ۱۷۰.

۵. محسن ایمانی، و محمد اسماعیل بابائی «ارزش‌شناسی فارابی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی»، *دوفصلنامه تربیت اسلامی* ۳، شماره ۷ (پاییز و زمستان ۱۳۸۷): ۸۲.

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزبان ۳۶۹

به بیانی دیگر مهم‌ترین دستاورد نیچه وارد کردن مفهوم «معنا و ارزش» به حیطه فلسفه است. او دوگانه‌انگاری و ایدئالیسم را از زاویه همین مفاهیم نقد می‌کند. از آنجاکه نیچه اساسی‌ترین وجه اندیشه انسانی را «تفسیر» قلمداد می‌کند ارزش‌ها برای او امری ذهنی هستند که به منزله الگوهای تفسیری بشر محسوب می‌شوند. همچنین نیچه ارزش‌ها را ابزارهایی برای معنابخشی به زندگی می‌داند که خودشان غایت نیستند. بحث ارزش‌شناسی در نیچه به شکلی پیوسته در راستای مفهوم نفس و آگاهی قرار می‌گیرد که در نهایت از طریق موضع معرفت‌شناختی او، یعنی چشم‌انداز باوری، ادامه پژوهش در این پارادایم به واسطه مفهوم خودآگاهی نزد نیچه میسر خواهد بود.

#### ۴. هدف اخلاق

کانت و سیجویک به این نکته توجه داشتند که هدف اخلاق و فلسفه اخلاق، کشف مباحث تازه یا میدان‌های جدید یا حقایق نو نیست، بلکه هدف اخلاق باید تبیین معرفتی باشد که انسان از اخلاق دارد. به صورتی که کانت بیان کرده: ما در وجدان اخلاقی، اطلاعاتی در حوزه اخلاقی داریم؛ و معرفت اخلاقی و شیوه عملی که انسان باید به آن کار اخلاقی و هدف اخلاقی برسد از قبل در وجدان انسان هست و به علاوه اینکه هیچ حکم نقض کلی و فراگیر نسبت به این مباحث وجود ندارد؛ از نظر گروه اول فلسفه اخلاق باید تلاش کند تا ساختار نهایی و یک منطق کلی در مورد معرفت اخلاقی و شیوه‌های عملی که انسان می‌تواند آنها را داشته باشد را به صورت متحد و سازمان‌یافته بیان کند.<sup>۶</sup>

در خصوص اخلاق توصیفی، در پاسخ به این پرسش که آیا

۶. کی نیلسون، *مسائل فلسفه اخلاقی دانشنامه اخلاق*، سر ویراستار پل ادواردز، و دونالد ام. بورچرت، ترجمه انشالله رحمتی (تهران: سوفیا، ۱۳۹۲)، ۷۳.

در مورد باورهای اخلاقی، فهم مشترکی وجود دارد، نیچه با این اندیشه کانتی و سیجویک به طور کلی مخالف بود و مسئله استثنا از اینجا شکل گرفت که نیچه در مورد اینکه باورهای اخلاقی فهم مشترک وجود دارد یا خیر، تردید کرد. همچنین او در مورد اینکه آیا می‌توان بنیاد عینی و اساسی و واقعی برای آن باورها ایجاد کرد، نیز تردید کرد.

نیچه به استثنا تمام‌عیار در فلسفه اخلاق به رویکردی کثرت‌گرایانه معتقد بود و به طوری که وی در این مورد می‌نویسد: فلسفه من هدفش به وجود آوردن طبقات است، نه یک اخلاق فردی. ایده‌های رمه باید در رمه حکم‌فرما باشند، ولی نه در جای دیگر.<sup>۷</sup> همچنین وی در ادامه می‌گوید: هر کس باید فضیلت خود را ابداع کند هر کس باید امر مطلق خود را به وجود بیاورد چراکه این قانون رشد و محافظت از خویش است که اینها را از ما می‌خواهد.<sup>۸</sup> به بیانی دیگر نیچه معتقد است که جهان در تصور هر شخص متفاوت است و هرکس متناسب با تصورش زندگی می‌کند. از این نظر اخلاق نیچه با اخلاق افرادی همچون کانت متفاوت است.

به این ترتیب نیچه به دنبال کشف اخلاق جدید بود او می‌خواست حقایق اخلاقی نوینی را کشف کند و این مواردی که در اخلاق مطرح بود را تماماً تردید کرد.

نیچه در جایگاه یک فیلسوف شکاک (Skepticism) چند بحث را در حوزه اخلاق توصیفی مطرح کرد که در ساختار اصلی اندیشه استثنای او جای می‌گیرد. ۱. او روش‌های کلی استدلال اخلاقی را زیر سؤال برد به این معنی ما روش‌های کلی برای استدلال اخلاقی و مسائل اخلاقی نداریم. ۲. او باورهای

۷. فردریش نیچه، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم (تهران: آگه، الف: ۱۳۷۷)، ۲۰۱.

۸. نیچه فردریش، *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل احمد و دیگران (تهران: جامی، ۱۳۷۷)، ۵۲.

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۷۱  
اخلاقی فهم متعارف را زیر سؤال برد و انتقاد کرد و آنها را مردود دانست. ۳. از نظر او خود اخلاق امر قطعی و مسلم نیست. ۴. او بر تنوع اخلاقیات تأکید کرد.

در حوزه اخلاق هنجاری که فیلسوفان اخلاق یا دانشمندان اخلاق می‌کوشند منظومه‌ای از گزاره‌های اخلاقی هنجاری را بیان کنند یا نشان دهند که گزاره‌های اخلاقی هنجاری بنیادین چگونه اثبات می‌شوند و به روش عقلی تأیید می‌گردند. در اینجا نیچه باز هم به مسئله استثنا پایبند است. نیچه در پی آن بود که نشان دهد برخی از آرمان‌های اخلاق هنجاری بالفعل نامعقول‌اند نیچه با سنت‌ستیزی و انتقادگری بسیار، به دنبال این بود که با ذکر مواردی نشان دهد که برخی از آرمان‌های اخلاق هنجاری عملاً معقول نیستند.<sup>۹</sup> این اندیشه در مقابل اندیشه کانت و سیچویک قرار می‌گیرد آنها به دنبال تشریح بنیادهای عقلانی اخلاق هنجاری، به صورت فهم مشترک، بودند و از منظر تبارشناختی، اندیشه نیچه، در جانب مقابل کانت و سیچویک قرار دارد. در مباحث اخلاق هنجاری، بخش دیگر از اندیشه‌های نیچه که به استثنا در بحث اخلاقی مربوط می‌شود، مربوط به علل رعایت اخلاق توسط اخلاق‌مداران است. نظریات سنتی معتقد هستند افراد به واسطه ترس از مجازات، مجازات الهی یا مجازات طبیعی یا مجازات مدنی، اخلاق را رعایت می‌کردند و آن نظریه امر الهی نیز در این خصوص است. در جانب مقابل ایرادی که توسط فیلسوفان اخلاقی مطرح می‌شد آن بود که گاهی افراد برای منفعت مورد انتظار خودشان رفتاری غیر اخلاقی انجام می‌دهند، زیرا منفعت را بیشتر از احتمال مجازات بر انجام رفتار غیر اخلاقی می‌دانستند و در این صورت این مسئله به اصطلاح «حس اخلاقی» عملاً ناکارآمد خواهد بود در این قسمت هم در بخش

۹. نیلسون، مسائل فلسفه اخلاق‌ای، ۷۶.

اخلاق هنجاری، نیچه، به دنبال کشف یک اخلاق نو در حوزه اخلاق هنجاری است و به اخلاق موجود در این حوزه انتقادات زیادی وارد کرده است. نمونه این تفاوت دیدگاه را می‌توان در مسئله دروغ و دروغ گفتن دید. در نقطه نظر نیچه دروغ ماهیتش بد یا شر نیست، بلکه از این حیث که تصور هر شخص از جهان با دیگری متفاوت است و خواست انسان‌ها با اراده و ارزش‌های اجتماع منطبق نیست، بنابراین دروغ را باید یک امر حاشیه‌ای و متعلق به موقعیت‌ها و وضعیت‌های استثنایی دانست. وی در قطعه ۱۶۰ «انسانی بسیار انسانی» می‌نویسد: چرا همه مردم در زندگی روزمره تقریباً راست می‌گویند؟ مطمئناً نه برای آنکه خداوند آنان را از دروغ گفتن منع کرده است. دلیلش این است که نخست برای آنکه راست گفتن آسان‌تر است، زیرا دروغ گفتن مستلزم از خود درآوردن، پنهان‌سازی و یک حافظه خوب است... آن کس که دروغ می‌گوید به ندرت می‌فهمد که چه بار گرانی را برداشته است.<sup>۱۰</sup>

مورد دیگر، بحث از حس اخلاقی است. شافتسپری (۱۶۷۱-۱۷۱۳) و هاچسون (۱۶۹۴-۱۷۴۷) بر این عقیده را بودند که منشأ تکالیف اخلاقی در عواطف خیرخواهانه مثل عشق و ترحم است و اینها طبیعی و همگانی هستند در مقابل این اندیشه گرایش‌های تجاوزکارانه‌ای مثل خودپرستی، حسادت، حرص و تمایل به صیانت ذات، وجود دارند. یک حس اخلاقی در انسان هست که انسان می‌گوید به گرایش‌های عواطف و اخلاقی خیرخواهانه گرایش پیدا کند و از این گرایش‌های تجاوزکارانه دور شود و این حس اخلاقی باعث می‌شود که ما از لذت‌های شخصی دور شویم و تکالیف دیگری مثل وفاداری و... را انجام

۱۰. فردریش نیچه، *انسانی بسیار انسانی*، ترجمه سعید فیروزآبادی (تهران: جامی، ۱۳۹۸)، ۹۰.



تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۷۳

دهیم.<sup>۱۱</sup> مسئله دیگری که در حوزه مباحث اخلاقی مطرح است و دیدگاه نیچه در آن مهم شمرده می‌شود؛ مسئله تعیین امور مطلوب در زندگی، است. قابل قبول است برخی از احکام ارزشی بهتر از برخی از احکام دیگر هستند و در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که ما چگونه به این احکام بهتر دست پیدا کنیم یا آنها را تأسیس کنیم. اندیشمندان گوناگونی در مورد این بحث نظر دادند مثل ارسطو، نیچه، مور و دیگران. نیچه در این مورد، برخلاف نظر ارسطو و مور، اعتقاد نداشت که ما می‌توانیم به تعمیم کلی در مورد اینکه چگونه می‌توانیم به این نتایج برسیم و ارزش‌هایی را بر ارزش‌های دیگر ترجیح دهیم، قواعد آن را بشناسیم. او در این مورد تردید داشت و معتقد بود که تفاوت‌های ریزی در نمونه‌های جزئی در یک مورد کلی وجود دارد که نمی‌شود به این نتیجه رسید. نیچه می‌گوید: سه دگردیسی را بهر شما مطرح می‌کنم: چگونه جان شتر می‌شود و شتر شیر و سرانجام، شیر کودک می‌شود. جان بردبار می‌پرسد: بار گران کدام است؟ و اینگونه شتر زانو می‌زند و می‌خواهد که خوب بارش کنند. باری که شتر بر دوش خود می‌گذارد، به جهت خوارکردن خویش برای زخم زدن بر غرور خویش، تقویت دیوانگی و سرکوب عقل است. جان در مرحله شتربودن این تسلیم و خوار شمردن تن را می‌پذیرد. در مرحله کودک شدن به خوار شمردن «تن»، تن در نمی‌دهد و پیگیرانه بر خواسته‌های خود پافشاری و آنها را مطالبه می‌کند در نتیجه زرتشت راه خوار شمردگان تن را راهی عبث، مسدود و بی‌نتیجه می‌داند و از این جماعت

---

۱۱. رازیل آبلسون، و کی نیلسون، *تاریخ فلسفه اخلا: دانشنامه اخلاق*، سر ویراستار: پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت، ترجمه انشاءالله رحمتی (تهران: سوفیا ۱۳۹۲)، ۱۴۷.

دوری می‌گزینند.<sup>۱۲</sup> به بیانی دیگر آنچه نیچه دنبال می‌کند نوعی شناخت بنیان ارزش‌هاست. در واقع جان، مراحل تکاملی خویش را سپری می‌کند از خواری داشتن تن تا پرسشگری در مورد ارزش‌هایی چون زهد، قناعت، رنج و پس از آن چون کودکی می‌شود که می‌خواهد؛ خواستی در اوج خلاقیت و شهامت و بازیگری. انسان در این دیدگاه گذاری تکاملی از اطاعت و فرمان‌برداری به سوی اراده و خواست فردی دارد. با توجه به همین مسئله است که ما می‌توانیم بگوییم که ارزش غیرابزاری یک چیز برای ما در زندگی خود ما از ارزش غیرابزاری چیزی در زندگی دیگری متفاوت است، یعنی ارزش‌های امور اخلاقی در زندگی یک امر اخلاقی در دو نفر، متفاوت هستند از این جهت می‌توان گفت که برخی ادعاهای ما که در مورد ارزش غیرابزاری اخلاق برای زندگی افراد مطرح می‌کنیم، قطعی نباشند و اعتبار کلی نداشته باشند.

##### ۵. فضیلت

از مباحث دیگر در این خصوص، مسئله فضیلت است که بحث (ethics) و (moral) در اینجا مورد توجه قرار گرفته است. نظریه فضیلت، به مثابه نظریه‌ای عام و اخلاق فضیلت به معنای خاص است و باید بین اینها تفاوت قائل شد و نیچه در این خصوص نگاه خاصی دارد. به هر حال هر اندیشه‌ای را که در باب فضیلت و فاعل اخلاقی در این مورد، معتقد باشیم مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که در بحث فضیلت، شخصیت اخلاقی، بر عمل و بعد فضیلتی بر تکلیف، ترجیح دارد و از این جهت، رشد فضائل فردی انسان و ریشه‌کن کردن رذیلت‌ها بهترین تضمین برای صدور اعمال نیک از انسان، شمرده می‌شود، یعنی اگر انسان در درون خودش فضائل اخلاقی را رشد دهد و رذایل اخلاقی را از بین ببرد بهترین

۱۲. فردریش نیچه، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری (تهران: چاپ آگه، ۱۳۸۰)، ۳۷.

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۷۵

تضمین است که او نیز فعل اخلاقی درستی را انجام دهد از این جهت اخلاق‌شناسان فضیلت‌مدار، به‌طورکلی مطالبی که دیگران در مورد اعمال مهرآمیز بدون مینا، بیان می‌کنند؛ بی‌منطق خیال‌بافی و بی‌انسجام می‌دانند به این تعبیر مطالبی که از سوی مسیحیت در مورد مهر به افراد گفته می‌شود بی‌مینا و اساس است؛ زیرا گفته نمی‌شود که چرا ما باید این کار را انجام دهیم از نظر فیلسوفانی مثل نیچه اینها بدون انسجام بی‌منطق و خیال‌بافی است. نیچه در حوزه اخلاق فضیلت، به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان حوزه فلسفه اخلاق، مثل جیمز مارتینو، کثرت‌گراست و در جماعت کثرت‌گرایی اخلاق‌شناسان فضیلت‌مدار مثل توماس آکویناس، هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) و اندیشمندان یونانی قبل از آنها قرار می‌گیرد.<sup>۱۳</sup>

#### ۶. مفهوم نفس و خودآگاهی

پرسش مهمی که می‌توان مطرح کرد، این است که «وجود انسانی دارای چند جوهر است؟»، در این مورد آرای متفاوت و متعارضی وجود دارد. ماتریالیسم ذهنی، امر مادی را اصیل و سازنده وجود انسانی می‌داند، به این معنا که ذهن تنها فعالیت‌های پیچیده مغز است. ایدئالیسم، امر مجرد و غیرمادی را وجود انسانی تلقی می‌کند، یا منکر امر مادی می‌شود، یا آن را به امر مجرد ارجاع می‌دهد. در این بین دیدگاه سومی وجود دارد، تحت عنوان «دوگانه‌انگاری» که قائل به ثنویت ذهن - بدن می‌شود.<sup>۱۴</sup> در دیدگاه سوم، مسئله حائز اهمیت، مجزّذب‌بودن نفس (ذهن) و به دنبال آن، رابطه

۱۳. روبرت بی لودن، *اخلاق فضیلت: دانش‌نامه اخلاق اسلامی*، سرویراستار: پل ادواردز، و دونالد ام. بورچرت، مقدمه و ترجمه انشالله رحمتی (تهران: سوفیا، ۱۳۹۲)، ۴۰۰.

۱۴. پاول چرچلند، *ماده و آگهی*، ترجمه امیر غلامی (تهران: مرکز، ۱۳۸۶)، ۱۵.

نفس و بدن است. قریب به اکثریت آراء، در این دیدگاه، حول محورهای «برتری جوهر نفس بر جوهر بدن و جاودانگی نفس» شکل می‌گیرند؛ اما نیچه از مهم‌ترین فیلسوفانی است که اصالت را به بدن می‌دهد و ثنویت را از زاویه‌ای متفاوت نقد می‌کند، طوری که نقد او به ایدئالیسم نیز وارد می‌شود. از دید نیچه، آنها بدن را تحقیر می‌کنند و صرفاً ابزاری برای رسیدن به میل می‌دانند. هدف نیچه احیای بدن و ارزش‌های مربوط به آن است. از این حیث به‌طور مستقیم با ایدئالیسم در غرب مخالف است و چهره‌های شاخصی چون سقراط، دکارت، کانت و هگل را نقد می‌کند. او می‌پرسد آگاهی چیست و پاسخ می‌دهد که قلمروی که من متأثر از جهان بیرونی در درون ایجاد می‌کند. این من در واقع جهان فرادستی و ارزش‌هایی است که خود غایت شده‌اند، یعنی نظام اخلاق. گویی که انسان خود را در نظر نمی‌گیرد و بدنی در فرادست خویش می‌سازد. به تعبیر نیچه ما پیش از اینکه بیندیشیم، هستیم و وجود نیازمند اثبات نیست مگر اینکه به مانند ایدئالیست‌ها دوگانه‌انگارانه بیندیشیم. از دید نیچه خود، با تن، یکی است و من که محل آگاهی است نوعی ابداع بشری از سنخ دستور زبان است. خود می‌خواهد و وظیفه من اجابت خواست خود است؛ اما این من به خطا همیشه در تقابل با خواست تن قرار می‌گیرد و این نوعی بازتاب یا انعکاس نیرو در خودش است. در واقع این خطا، به دلیل عدم هماهنگی ذات، مسیر و جهت نیرو، ایجاد شده است. نیچه معتقد است که مفهوم حاکم بر تاریخ فلسفه، مفهوم «ایده» است که انسان را موجودی صرفاً نفسانی معرفی می‌کند و بدن در شناخت او نه‌تنها اثری ندارد، بلکه گمراه‌کننده است. از این خاطر در تاریخ فلسفه، بدن، امری کاملاً تحقیر شده است. به تعبیر نیچه، ایده نمی‌تواند بر مأخذ خود، یعنی ذهن، چیره شود و ذهن را ثابت کند. تنها چیزی که تکرار می‌شود و

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۷۷

تکرارش عین تفاوت است؛ حرکت ایده‌ها در ذهن است. تصور کلی نیز از ارتباط بین ایده‌ها و نقشی که در حیات ذهنی و شخصی دارند شکل می‌گیرد. در واقع تنها چیزی که ثابت و همیشگی است همین رفت‌وآمد دال‌ها بدون مدلول نهایی است. به بیانی دیگر نقد نیچه بر ثنویت، با کاربرد استعاره‌ی زبان شروع می‌شود. او استعاره حاکم بر تاریخ فلسفه را، مفهوم «ایده» قلمداد می‌کند که همواره متافیزیسی‌های کلاسیک غرب، بین «ایده و میل محض»، حد فاصل «نیستی» را در نظر می‌گیرند و طی روند اعجاز‌آمیزی، ایده از نیستی به هستی می‌آید و انسانیت آغاز می‌شود.<sup>۱۵</sup> در همین نقطه شیوه شناختی نیچه مشخص می‌شود و دیدگاه معرفت‌شناختی او، یعنی چشم‌اندازباوری نمایان می‌گردد. نیچه، اساسی‌ترین وجه اندیشه انسانی را تفسیر می‌داند و معتقد است که قدرت به همه چیز معنا می‌بخشد. «چیزها با تغییر اربابان، تغییر معنا می‌دهند».<sup>۱۶</sup> با وجود این، مسئله اصلی، رانه‌ها هستند که در هر دوره یکی پیروز می‌شود.<sup>۱۷</sup> «آگاهی یا خودآگاهی»، نزد نیچه یک بیماری است. آگاهی، یک کینه‌توزی ناشی از انعکاس نیرو در خودش، است.<sup>۱۸</sup> درواقع چشم‌اندازباوری نیچه، اشاره به این مهم دارد که اساساً واقعیت دیده نمی‌شود مگر اینکه در ساختار تفسیری خاصی قرار گیرد و این هنگامی است که ذهن سوژه شده است؛ یعنی دیگر صرفاً انطباعی خام نیست که هیچ جهت‌گیری

۱۵. سارا کافمن، *نیچه و استعاره*، ترجمه لیلا کوچک‌منش (تهران: گام نو، ۱۳۸۵)، ۴۲-۴۳.

۱۶. کافمن، *نیچه و استعاره*، ۱۲۱.

۱۷. فردریش نیچه، *گزیده‌های ه*، ترجمه پریسا رضایی، و رضا نجفی (تهران: مروارید، ۱۳۸۶)، ۳۳۱.

۱۸. مایکل هارت، *ژیدلوزل: نوآموزی فلسفه*، ترجمه رضا نجف‌زاده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۸۶.

نسبت به واقعیت، نداشته باشد، بلکه انطباعات به شیوه‌ای که سوژه می‌خواهد، با یکدیگر مرتبط می‌شوند. این رویکرد شناختی در نیچه، ریشه در خواست توان یا اراده معطوف به قدرت دارد؛ به این معنا که ذهن زمانی سوژه می‌شود که مبتنی بر الگوهای تفسیری خود درصدد تصاحب شیء برآید. پس هر چشم‌انداز، نوعی خواست است و تنها چیزی که وجود دارد ضرباهنگی از سلسله تأویلات است. با این نوع نگاه، نیچه انسان تاریخی را جایگزین انسان کلی می‌کند، اندیشه را فراتر از آگاهی می‌داند، فعالیت آگاهی را به نفع فعالیت استعاره‌ی زبان کنار می‌زند و همچنین بدن از دید او فراتر از شناخت ماست. نیچه دوگانه‌انگاری را کنار می‌گذارد و معتقد به مونیسیم می‌شود. به تعبیر او «نفس یا ذهن، نام قسمتی از بدن است». پس مشاهده کردیم که نزد نیچه، آگاهی از سنخ دستور زبان است. به بیان دیگر، از یک قاعده دستوری، یک الزام هستی‌شناختی نتیجه می‌گیریم؛ بنابراین سوژه نیچه از جنس غریزه، استعاره، میل، فردیت و دیدگاه خاص است. سوژه او مبتنی بر «امر استثناء» است که به روشنی مخالف هرگونه دید کلی و مطلق‌نگر است. این روش نیچه، در تقابل با اندیشه مطلق قرار می‌گیرد و با باور به اهداف نسبی، هدف غایی را چیزی بیرون از خود زندگی نمی‌بیند. از دید او، زندگی، خودش غایت زندگی است، اگر مبتنی بر ارزش‌های تکاملی، مانند ارتقا یافتن، پیشینه کردن و تراکم رو به رشد باشد. این معیار در ارزش‌گذاری، اخلاق را، امری تکاملی، یعنی انتخاب و پرورش آن انتخاب در جهت نوع برتر انسانی [آبرانسان] در نظر می‌گیرد. انتخاب و پرورش چیزی که بازگشت جاودان آن را هم بخواهیم. تمام تلاش نیچه در آثارش تبارشناسی متافیزیکی است تا از لابه‌لای نقد خودآگاهی (آگاهی)، «ناخودآگاه» را بیرون بکشد. از نظر نیچه باری دیگر باید غریزه بر آگاهی چیره شود و نیروی عملی بر عقلانیت

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۷۹

نظری غلبه یابد. طوری که نیچه از ناخودآگاه و غریزه سخن می‌گوید، گویی اینها دو روی یک سکه‌اند و در نگاه او یکی گرفته می‌شوند. نیچه در کتاب *حکمت شادان* در مورد خودآگاه و ناخودآگاه نقل می‌کند: «تفکری که آگاهانه می‌شود بخش بسیار کوچک و به عبارتی سطحی‌ترین و بدترین بخش تفکر را تشکیل می‌دهد، زیرا تنها این بخش از تفکر است که به صورت گفتار، یعنی علائم ارتباطی بیان می‌شود».<sup>۱۹</sup> در واقع نه تنها نیچه قصد دارد که هرگونه خاستگاه متعالی را در اندیشه‌ورزی نفی کند، بلکه می‌خواهد ارزش‌گذاری‌های مبتنی بر این خاستگاه (منبع معجزه‌آسا و بیرونی) را یکسره به تیغ نقد یکشد. به بیانی دیگر، او خوب درک کرده بود که چگونه با نفی خاستگاه، تفکر آگاهانه و به تبع آن آگاهی، جای خود را به نیروهای غریزی و ناخودآگاه می‌دهند.

#### ۷. غریزه و امر استثنا

در مورد این مبحث می‌توان گفت هدف اصلی نیچه نجات ناخودآگاه از درون «نقد خودآگاهی» است. از دید او آگاهی بخشی از ناخودآگاه است که بیان شده است. نیچه علاوه بر نفی خاستگاه در اندیشه قصد دارد که خاستگاه در ارزش‌ها را هم نفی کند. مثلاً، نزد سقراط امر معقول ارزشمند بود و حتی در انتقاداتش بر قدرتمندان زمانه خویش این بود که آنها خوب در مورد حرفه خود نمی‌دانند و تنها از روی غریزه عمل می‌کنند. به تعبیر نیچه در چنین دیدگاهی، لوگوس، در مقابل اتوس، است و از این خاطر ناخودآگاه را نادیده می‌گیرد. ناخودآگاه روند حرکت دال‌هاست بدون مدلول نهایی. در واقع خود دال یک نیروست و مدلولش درون‌ماندگار خودش است. ناخودآگاه همین روند اعوجاج دال‌هاست و هیچ‌گاه در یک مدلول بیرونی نمی‌ایستد. مفهوم «بازگشت جاودان» نزد

۱۹. نیچه، *حکمت شادان*، ۳۳۱-۳۳۲.

نیچه، اشاره به همین تکرار همیشگی حرکت و صیوریت دال‌ها دارد. در واقع بازگشت جاودان پایان سلطه مدلول است که می‌خواهد به کل اندیشه تمامیت بخشد و ذهن را از حرکت باز دارد. بودن تنها یک لحظه از شدن است و جهان هیچ‌گاه خودش را مصرف نمی‌کند، بلکه از شکلی به شکلی دیگر در می‌آید. با وجود این مهم، نیچه مخالف هرگونه بنیادگرایی است و هیچ روایتی را که ادعای تمامیت داشته باشد، نمی‌پذیرد.

به‌طور کلی نیچه، هرگونه روایت سلطه‌گرا از جهان را تخریب می‌کند و مخالف فرهنگ تک‌صدایی است. مفهوم شدن در مرکز اندیشه نیچه قرار دارد و برای او هر چیزی تاریخی دارد. او متناسب با مبنای هراکلیتوسی خود، همه چیز را در سیلان و حرکت می‌بیند و از این خاطر ستیزه را عدل می‌داند. به تعبیر او چون بشر تحمل این ستیزه را نداشت در جست‌وجوی امر ثابت، یکسان و همیشگی برآمد. این مهم در اخلاق نیز دیده می‌شود که هر چیز تغییرپذیر و غیرمنتظره را شر می‌شمارد؛ از این‌رو نیچه به اخلاق فراسوی نیک و بد می‌اندیشد و معتقد است وقتی به اخلاق به‌مثابه امر ثابت می‌اندیشیم، در واقع بسیاری از امور را نادیده گرفته‌ایم و این نمی‌تواند عدل باشد. بدین جهت نیچه اراده را مطرح می‌کند که نه از چیستی حقیقت، بلکه از اینکه چه کسی آن را می‌خواهد، می‌پرسد.

نیچه این پرسش را مطرح می‌کند که «چه می‌خواهد کسی که حقیقت را می‌خواهد؟». این شکل از پرسش سرشار از دگرذیسی‌هاست، اما در پس پشت این «کسی»، همه‌جا و همیشه خواست‌توان نهفته است و امری مهم تلقی می‌شود. تنها امری که در هر انتخابی یا هر شکل و سبک زیستنی تکرار می‌شود و با تکرار خود، تفاوت را ایجاد می‌کند؛ بنابراین هر مفهوم یا هر احساس و باوری، نشانه خواستی است که چیزی



تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۸۱

می‌خواهد. هیچ چیزی یا نیرویی تا خواسته نشود معنا نمی‌یابد، به طوری که ارزش یک چیز به خواستی است که آن را می‌خواهد. شاید در یک جمله‌ای کوتاه بتوان گفت در واقع چیزی نیست، بلکه خواستی هست، میلی هست و گزینه‌ای هست. این عبارت و این پرسش تازه، آنچه خواسته می‌شود را نه یک ابژه، هدف یا غایت، بلکه یک نشانه می‌داند که تنها یک کیفیت را به انسان می‌دهد: سبک، سنگین، تبهکار، زاهد... و ما درون این پرسش به دنبال یک سنخ یا تبار می‌گردیم. بدون شک، ساختار این نوع متافیزیک به مثابه یک استراتژی، ساختاری تراژیک و دراماتیزه است و سرشتی کاملاً انسان‌شناختی دارد. این متافیزیک ادعای شناخت هیچ خواستی غیر از خواست انسانی را ندارد و از میان سنخ‌ها و تبارها تنها به بررسی تبار انسانی می‌پردازد.<sup>۲۰</sup> ناخودآگاه می‌خواهد و خودآگاه برآورده می‌کند و در این بین چیزی که خواسته شده تنها نشانه‌ای است برای شناختن تبار کسی که می‌خواهد؛ مانند سربازی که از پشت نورافکن هدف را دید می‌زند و در این مثال سرباز، همان ناخودآگاه و نورافکن همان خودآگاه است. اکنون اگر تمام حقیقت انسانی را خودآگاه او بدانیم، تبار انسانی‌اش را نشناخته‌ایم. آگاهی تنها دست‌آویزی است که گزینه را به خواسته‌اش می‌رساند و این همان امر مهمی است که در فلسفه‌های آگاهی، همواره نادیده گرفته می‌شود، زیرا در این فلسفه‌ها، آگاهی یا خودآگاه، در ستیز با گزینه یا ناخودآگاه قرار می‌گیرد و تناسب و تعادل بین نیروهای دیونیزوسی<sup>۲۱</sup> و آپولونی را به هم می‌ریزد که

۲۰. ژیل دولوز، *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی (تهران: نشر نی، ۱۳۹۱)، ۱۴۴-۱۴۷.

۲۱. دیونیزوس، ایزد شراب و زراعت و جشن‌های مقدس در یونان عهد باستان است. بدین خاطر، به کار بردن این استعاره در اندیشه نیچه، اشاره به درک بی‌واسطه و شهود مستقیم دارد و به نوعی وجد و بی‌خودی مشغول است. در میان استعاره‌هایی که نیچه بدان می‌پردازد، آپولون ایزد روشنایی و صناعت و

زایل‌کننده امر تراژیک است؛ بنابراین سوژه نیچه از جنس غریزه، استعاره، میل، فردیت و دیدگاه خاص است. سوژه او مبتنی بر «امر استثنای» (the singular) است که به روشنی مخالف هر گونه دید کلی و مطلق‌نگر است. نیچه به جای متافیزیسیسم که در حد فاصلی غریزه و مفهوم ایستاده است، یک هنرمند را می‌بیند که حذف می‌کند، انتخاب می‌کند و نمو می‌دهد. «هنر جهان را به ایده تبدیل می‌کند و این تضعیف جهان نیست، بلکه پاره‌ای از ویژگی‌های بنیادین آن را برجسته می‌کند و پاره‌ای دیگر را نگاهی نمی‌اندازد»؛<sup>۲۲</sup> بنابراین متافیزیکی قدرت، یک ذهنیت نوعی است که دستورالعملی برای نوع زیستن به انسان می‌دهد. بنا بر همین اصل، نیچه اصالت را به بدن می‌دهد و در فهم استفهام انکاری، می‌پرسد «کدام فانی‌تر است تن یا جان؟»<sup>۲۳</sup>

مثلاً، نیچه در کتاب *زای‌ش تراژدی* در مورد سقراط می‌نویسد: «سقراط ... در گشت و سفرهای انتقادآمیزش در آتن از بزرگ‌ترین دولتمردان، سخنوران، شاعران و هنرمندان دیدار کرده و در همه جا به خودبینی و غرور دانش پی برده بود. در کمال شگفتی دریافته بود که همه افراد نامدار، فاقد بینشی مناسب و مطمئن، حتی در زمینه حرفه‌های خود بودند و تنها از روی غریزه به حرفه خود عمل می‌کردند. «تنها از روی غریزه» با این عبارت، به قلب و هسته گرایش سقراطی می‌رسیم. سقراط‌گرایی با این گرایش، هنر موجود و همچنین

---

هنر، در نسبتی متقابل با دیونیزوس قرار می‌گیرد. برای نیچه روح آپولونی روح قانونمند است که بر سرور و شادمانی روح دیونیزوسی چیره می‌گردد. بازگرداندن این دو روح به تعادل پیشین‌اش، یعنی در سده‌های ۵ و ۶ ق.م، مهم‌ترین دغدغه نیچه است.

۲۲. کافمن، *نیچه و استعاره*، ۴۷.

۲۳. فردریش نیچه، *آواره و سای‌اش*، ترجمه علی عبدالهی (تهران: مرکز، ۱۳۸۴)، ۷۹.

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۸۳

اخلاقیات موجود را محکوم می‌کند».<sup>۲۴</sup>

تأثیر امر استثنا و انعکاس آن در ارزش‌شناسی، منجر به تجدید ارزش همه ارزش‌ها می‌شود؛ زیرا مبنای اخلاق، دیگر وحی و وجدان و حتی عقل نیست، بلکه عامل سنجش‌گر ارزش‌ها غریزه انسانی به مثابه امر آفرینش‌گر است که در استعاره آبرانسان به تکامل می‌رسد. این استعاره برسازنده ارزش‌های تازه است؛ بنابراین در همین نقطه مبحث تبارشناسی اخلاق مطرح می‌گردد. «تبار هم به معنای ارزش خاستگاه و هم به معنای خاستگاه ارزش‌هاست و تبارشناسی همان قدر با سرشت مطلق ارزش‌ها مخالف است که با سرشت نسبی یا فایده‌مند آنها».<sup>۲۵</sup> تبار به وجهی دوگانه، اما جدایی‌ناپذیر، هم اشاره به خاستگاه دارد و هم به پشتوانه امر استثنا، تفاوت در خاستگاه را بیان می‌کند. تبار مبنای ارزیابی ارزش‌هاست؛ همان‌والا و پست، یا شرافت و وضاعت در خاستگاه. با چنین رویکردی، نقد نزد نیچه، امری کنش‌مند است که طرحی برای سازماندهی جدید فلسفه، علوم و ارزش‌ها تدوین می‌کند.<sup>۲۶</sup>

## ۸. تبارشناسی اخلاق

در این عنوان مسئله ارزش ارزش‌ها مطرح است اینکه مبنای تفاوت‌گذاری ارزش‌ها چیست. خوب و بد مبنایی برای ارزش‌گذاری‌اند و خودشان ارزش نیستند؛ بنابراین نیچه در اینجا خاستگاه ارزش‌ها را می‌جوید و در عین حال ارزش خاستگاه را بررسی می‌کند. بدین خاطر نیچه به هر چیز که می‌رسد، می‌پرسد چه نیرویی آن را تصاحب کرده است؟  
نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق* می‌نویسد: «بیاپید این

۲۴. فردریش نیچه، *زای‌شتر/زیدی*، ترجمه رویا منجم (آبادان: پرسش، ۱۳۸۸)، ۹۴-۹۵.

۲۵. دولوز، *نیچه و فلسفه*، ۲۷-۲۸.

۲۶. دولوز، *نیچه و فلسفه*، ۲۷-۲۸.

خواستۀ تازه را به زبان آوریم: ما را به یک سنجش‌گری ارزش‌های اخلاقی نیاز است: نخست می‌باید از ارزش این ارزش‌ها پرسش کرد و برای چنین پرسشی ما را به دانشی درباره وضع و حالی نیاز است که آن ارزش‌ها از درونشان برآمده‌اند و در آن وضع و حال بالیده‌اند و چهره‌شان دگرگون شده است. ... تاکنون ارزش این ارزش‌ها را، بی‌چون‌وچرا شمرده‌اند و واقعی و فراسوی هرگونه پرسش‌گری ... مگر نمی‌باید گناه را درست بر گردن همان اخلاق انداخت اگر که انسان به والاترین پایگاه قدرت و بزرگی نوع خود هرگز دست نیافته باشد؟ که اخلاق خود خطر خطرها بوده باشد؟»<sup>۲۷</sup>

فهم معنای یک چیز در گرو این است که بدانیم چه نیرویی بر آن چیز مسلط است، از آن بهره می‌گیرد یا در آن پدیدار می‌شود. پس ما با یک پدیده روبه‌رو هستیم که نه بود است و نه حتی نمود، بلکه یک «نشانه» است. «نیچه ثنویت متافیزیکی نمود و ذات و همچنین رابطه علمی معلول و علت را با هم‌بستگی پدیده و معنا جایگزین می‌کند». دلوز در ادامه بیشتر توضیح می‌دهد که: «حتی ادراک در جنبه‌های متفاوتش، بیان نیروهایی است که طبیعت را تصاحب می‌کنند ... طبیعت نیز خود تاریخی دارد. تاریخ یک چیز، عبارت است از توالی نیروهایی که آن را به تصرف در می‌آورند و هم‌زیستی نیروهایی که بر سر تصرف آن با یکدیگر نبرد می‌کنند ... تاریخ دگرگونی معناهاست ... «هر منقاد کردن و هر استیلایی تأویلی جدید است»<sup>۲۸</sup>.

به این اعتبار، تبارشناسی دانشی تاریخی خواهد بود که هیچ‌گاه نگاهی مشرفانه و متکبرانه به واقعیات ندارد و به‌طورکلی در تقابل با هر امر فراتاریخی قرار می‌گیرد که به دلالت‌های کلی و ایده‌ای و همچنین غایت‌شناسی‌های نامعین،

۲۷. نیچه، تبارشناسی اخلاق، ۲۱-۲۲.

۲۸. دلوز، نیچه و فلسفه، ۲۸-۲۹.

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۸۵  
حمله‌ور می‌شود.<sup>۲۹</sup> هدف نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق*، تعریف خاستگاه پیش‌داوری‌های اخلاقی است. چنانچه وی می‌گوید: «اندیشه‌های من درباره خاستگاه پیش‌داوری‌های اخلاقی‌مان، نخستین بار کوتاه و گذرا در آن مجموعه گزین‌گویه‌ها به زبان آمد که عنوانش انسانی زیاده انسانی، کتابی برای جان‌های آزاده است... آدمی در چه اوضاعی این حکم‌های ارزشی خیر و شر را بنیاد کرده است؟ و این ارزش‌ها را چه ارزشی است؟ این ارزش‌ها بشر را به پیش برده‌اند یا از پیش‌رفت بازداشته‌اند؟ آیا نشانه بیچارگی‌اند و بی‌نوایی و تبه‌گنی زندگی، یا بالعکس، نمایاننده سرشاری و نیرو و خواست زندگی و دلیری‌اند و بی‌چون و چرایی و آینده‌داری زندگی؟»<sup>۳۰</sup>

پس می‌بینیم که در پیشگفتار *تبارشناسی اخلاق*، نیچه پس از بیان هدف خود، یعنی خاستگاه پیش‌داوری‌های اخلاقی، وی به عقب بر می‌گردد و تاریخچه این پروسه را در زندگی خودش روایت می‌کند. خاستگاه، به بیان متافیزیکی به «جوهر دقیق چیز، ناب‌ترین امکانش، هویت به دقت بازتاخوردنش و شکل بی‌حرکت و مقدمش، بر هر آنچه بیرونی و عارضی و پی‌آیند است»، اشاره می‌کند و جست‌وجوی چنین خاستگاهی، یعنی «عارضی دانستن تمام دگرگونی‌های ناگهانی ممکن، تمام نیرنگ‌ها و تمام تغییر چهره‌ها و برداشتن تمام نقاب‌ها تا روشن شدن هویت اولیه». فوکو در کتاب *تئاتر فلسفه*، برای توضیح بیشتر، به بیان ویژگی‌های یک *تبارشناس* می‌پردازد: «اما اگر یک *تبارشناس* به جای آنکه به متافیزیک باور داشته باشد، به تاریخ گوش سپارد، چه چیز می‌یابد؟ درمی‌یابد که در پس چیزها، «چیزی کاملاً متفاوت» وجود دارد:

۲۹. میشل فوکو، *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده (تهران: نشر نی، ۱۳۸۹)، ۱۴۴.  
۳۰. نیچه، *تبارشناسی اخلاق*، ۱۴-۱۶.

نه راز ذاتی و بی‌زمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند یا جوهرشان تکه‌به‌تکه بر مبنای شکل‌هایی که با این چیزها بیگانه‌اند، برساخته شده است. عقل؟ عقل به شیوه کاملاً معقول زاده اتفاق است. دلبستگی به حقیقت و دقت روش‌های علمی چطور؟ ... آن نیز زاده شور و هوس دانشمندان، نفرت متقابلشان، بحث و جدل‌های متعصبانه و همیشه تکراری‌شان و نیاز به چیرگی یافتن است ... و آزادی؟ ... فقط «ابداع طبقات حاکم» است ... خاستگاه ... ناسازگاری چیزهای دیگر است، امر ناهمخوان است ... خاستگاه همواره پیش از هبوط، پیش از بدن، پیش از جهان و زمان است؛ خاستگاه در کنار خدایان است و برای حکایت کردن آن همواره حکایت پیدایش خدایان خوانده می‌شود؛ اما آغاز تاریخی فرودست است ... «با نشان دادن تولد الهی انسان، درصدد بودیم احساس فرمانروایی انسان را برانگیزیم: این راه اکنون منع شده است؛ چون در دروازه آن میمون، ایستاده است».<sup>۳۱</sup>

در حقیقت در *تبارشناسی اخلاق*، ما با نوعی تحلیل نیروها به دو وجه کنش‌گر و واکنش‌گر روبه‌رو هستیم، به‌ویژه شیوه‌ها و اصولی که نیروهای واکنش‌گر، به پشتوانه آنها پیروز می‌شوند. سه جستار که هم‌بند کینه‌توزی - وجدان معذب - آرمان زهد را، به ترتیب شکل می‌دهند؛ بنابراین پیروزی نیروهای واکنش‌گر با تکیه بر امر منفی به مثابه چیزی تخیلی، «نیروی کنش‌گر را از آنچه می‌توان کرد، جدا می‌کنند». اینها همه تحت نوعی رازآمیزگری ممکن می‌شوند. این فرایند منطقی استدلال که نیچه شکل می‌دهد، کینه‌توزی را مرحله‌ای متعلق به دینیاران یهودی، وجدان معذب را به منزله کارایی کشیشان و راهبان مسیحی و در آخر آرمان زهد را به مثابه ذات دین (چیزی که در سقراط و کانت دیده می‌شد) ترتیب

۳۱. فوکو، *تبارشناسی اخلاق*، ۱۴۶-۱۴۷.

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۸۷

می‌دهد. در واقع در مرتبه کین‌توزی، نیرو به شکلی خیالی از آنچه می‌تواند کرد، جدا می‌گردد و در وجدان معذب نیرو بر حسب طبیعت آنتی‌نومیک (تضاد اخلاقیات و زندگی یا تعارض آنچه می‌خواهیم باشیم با آنچه باید باشیم)، علیه خود برمی‌گردد و در رازآمیزگری خاصی به شکل نهایی، یعنی آرمان زهد، اراده نیستی را می‌خواهد.<sup>۳۲</sup>

نیچه می‌گوید: «چگونه مفهوم‌های ناهم‌ساز، همچون ناخودخواهی و انکار نفس خویش و ازخودگذشتگی، بار معنایی آرمان و زیبا را دارند ... در واقع لذتی است گره‌خورده با بی‌رحمی. در باب خاستگاه ارزش اخلاقی «ناخودخواهانه» و نقشه‌برداری از زمینی که این ارزش از آن روییده است: «نخست وجدان بد»، نخست خواست بد رفتاری با خود بود که زمینه را برای ارزش «ناخودخواهانه» فراهم کرد.»<sup>۳۳</sup>

اکنون که مبانی بحث در مورد قسمت اول عنوان مقاله طراحی شد می‌توانیم بخش دوم عنوان را با تکیه بر همین مباحث تدوین کنیم. در واقع با لوازم مبانی چیده شده به سوی نقد اخلاق مسیحیت می‌شتابیم تا توابع دین‌شناختی ارزش‌شناسی نیچه را بررسی کنیم.

## ۹. نقد اخلاق مسیحیت

مخالفت نیچه با اندیشه مسیحیت، در حوزه اخلاق، در تقابل او با فردی به نام اسقف جوزف باتلر (۱۷۵۲)، نمایان می‌شود. او در دفاع از این اندیشه تلاش کرد. مسیحیت بر انجام کارهای اخلاقی و ایجاد عواطف خیرخواهانه مثل عشق و ترحم تأکید زیادی داشت. نیچه دقیقاً در مقابل این اندیشه به استثنا معتقد است پیش از نیچه و در تقابل با اندیشه باتلر برنارد جملیل (۱۷۳۳)، کتاب *افسانه زنبور عسل* را نوشت و در آن، اندیشه

۳۲. دولوز، *نیچه و فلسفه*، ۱۶۰.

۳۳. نیچه، *تبارشناسی اخلاق*، ۱۱۱.

حس اخلاقی را نپذیرفت و به تمسخر گرفت. این معانی بعدها در اندیشه فویرباخ، مارکس و نیچه منعکس شد و نیچه به شدت با این امر مخالف بود و اعتقاد داشت که این باعث سوءاستفاده دیگران می‌شود. نقد ارزش‌شناختی همان رؤیایی بود که نیچه در سر می‌پروراند.<sup>۳۴</sup>

متناسب با همین مقدمه‌ای که بیان شد، می‌توان نظریات ارزش‌شناختی مطرح‌شده در چهارچوب متافیزیکی و روابط نفس و ارزش‌ها را مبتنی بر معیار «استقلال اخلاق» دانست که در آن اخلاق و بحث ارزش‌شناسی چهارچوبی مستقل از هر امر دیگر است و خاستگاه آن در نفس انسانی است و عقل قدرتی بر درک تمایز بین خیر و شر و تمایز خوبی و بدی دارد.<sup>۳۵</sup> این در حالی است که تمامی ادیان به‌ویژه دین مسیحیت ارزش‌های خود را مبتنی بر اصل «فرمان الهی» می‌دانند و در وجهی به‌طور کامل «مطلق‌انگاران» به ارزش‌های خود نگاه می‌کنند.<sup>۳۶</sup> به تعبیری دیگر مسیحیت که اساس احکام اخلاقی را چیزی جز اوامر الهی نمی‌داند و به بیانی، این احکام امرشده به واسطه خداوند هستند، نمی‌تواند خود را با نتایجی که از دیدگاه پیشین به دست می‌آید، سازگار کند. در واقع متفکران کلامی مسیحی اخلاق را در بنیادی خارج از دین تصور نمی‌کردند، حال آنکه اخلاق چه در موضع نسبی‌اش و چه در موضع مطلق‌اش در نظر فیلسوفان مادامی که بدان می‌پردازند، حوزه‌ای مستقل از دین است.

فلسفه‌ورزی نیچه چنانکه خودش اقرار می‌کند، یعنی ضربه زدن با پتک. فروریختن ظاهر زیبای ارزش‌ها و رسیدن به دروغ بزرگ. از دید او دوگانه حقیقت و دروغ وجود ندارد و دروغ

۳۴. نیچه، *تبارشناسی اخلاق*، ۶۷.

۳۵. رضا اکبری، *جاودانگی* (قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰)، ۳۳۶.

۳۶. هولمز، *میان‌فلسفه اخلاق*، ۴۷.



تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۸۹

خودش حقیقتی است منفی که سعی در کاستن قدرت زندگی دارد. از این حیث او معتقد است که فضائل اخلاقی که تا به حال ما شناختیم فضائل بردگان‌اند و قسمی از نیهیلیسم. سه شکل از نیهیلیسم یعنی نه‌گو، واکنشگر و بی‌کنش، ریشه در انگاره‌های کینه‌توزی، وجدان معذب و آرمان زهد دارند. از دید نیچه انسان موجودی تاریخی است نه آسمانی و روحانی و او قصد دارد که بدن را از ارزش‌هایی که آن را سرکوب می‌کند نجات دهد؛ بنابراین در تقابل اخلاق بردگی و سروری برای مسیحیت سهمی به جز اخلاق بردگی باقی نمی‌ماند. نیچه معتقد است که مسیحیت گونه جزم‌اندیشانه و قدرتمند اخلاق بردگی است که رواج‌دهنده ضعف و همچنین انکار زندگی است. مسیحیت عاشق منزوی‌شدن است و این کار را با ابداع مفهوم «گناه نخستین» انجام می‌دهد. گناه خودش شوری جدید است و فرهنگی ایجاد می‌کند که زندگی‌ستیز است. موروثی‌کردن گناه، یعنی اینکه همه انسان‌ها باید از خود بیزار باشند.

از دیگر حملات نیچه به مسیحیت را می‌توان با این عبارات بیان کرد. مسیحیت علیه نوع عالی‌تر انسان است و کمال خود را مبارزه با غریزه‌های نگهدارنده زندگی می‌داند. مفاهیم برتری که مسیحیت مطرح می‌کند تماماً خیالی و ساخته و پرداخته ذهن بشری است. ایده‌های آسمانی آنها تن و زمین را ناچیز می‌شمارند. مسیحیت حامی درماندگی، بیچارگی، بدبختی، بیماری و زشتی است طوری که گویی هر کس خوشحال باشد خدا از او، روی برگردانده است. مسیحیت عقل را در مقابل انسان و زندگی او قرا می‌دهد در حالی که عقل از قواپی است که باید در خدمت حیات انسانی باشد. خواست مسیحیت خواست نیستی است و به باور آنها نیازها دشمن انسان‌اند که باید آنها را سرکوب کرد. در این جهان‌بینی تنها راه تکامل بشر کم‌سویی حواس و به درون لاک خود رفتن است و

در آخر اینکه با تمام قوای خود باید با جهان خارج قطع ارتباط کنیم.

این نوع نگاه نیچه در حیطه ارزش‌ها، مواجهه با دو نوع نظام اخلاقی را پدید می‌آورد که از میان آن دو، اخلاق سروری به مثابه ارزش‌های زندگی‌پذیر، انتخاب و حتی برنهاد نیچه خواهد بود. در تقابل و تعارض این دو اخلاق و نظام ارزشی، یعنی اخلاق سروری و اخلاق بردگی، برای مسیحیت سهمی بیش از اخلاق بردگی باقی نمی‌ماند. مسیحیت گونه جزم‌اندیشانه و قدرتمند اخلاق بردگی است که می‌توان «نیپیلیسم» را برآمده از خود مسیحیت دانست، چون ارزش‌های آن رواج‌دهنده ضعف و پستی و سستی و انکار زندگی است. نیچه کلیسا را دشمن خونی هر چیز والا و شریف در جهان می‌دانست. با این همه نزد او، عیسی از تاریخ مسیحیت مستثناست و جدا ایستاده است.<sup>۳۷</sup>

به تعبیر نیچه دیدگاه مسیحیت در مورد اخلاق، به دنیا ارزش منفی می‌دهد، همچنین درماندگی، بیچارگی، بدبختی، بیماری و زشت‌رویی را خوب می‌شمارد. مسیحیت زیبایی، قدرت، خوشبختی، سروری و والاتباری را از رذایل می‌داند. آنها با باورهای متعالی خویش، غریزه و اراده را خوار شمرده و آن را خادم عقل و روح قرار می‌دهند.<sup>۳۸</sup> این نسبت از دید نیچه در روندی معکوس، حقیقی است. در واقع نیچه معتقد است که عقل و سایر قوای حسی و ادراکی انسان برای معرفت و شناخت نیستند، بلکه قوایی در خدمت حیات و زندگانی انسان‌اند؛ پس غریزه یا اراده اصل و عقل یا شعور فرع است. نیچه حتی از این نیز فراتر می‌رود و خاستگاه تفکرات فلسفی

۳۷. کارل یاسپرس، *نیچه و مسیحیت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۳)، ۶۱-۷۱.

۳۸. در این زمینه کسانی مانند ماکس شلر معتقد به ضعف خوانش نیچه از مسیحیت هستند. انتقاداتی که او بر نیچه وارد می‌کند در کتاب *کتب‌توزنی* به‌طور مبسوط قابل مشاهده است.

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزبان ۳۹۱  
را نیازها و خواست‌های غریزی، یا به‌طور کلی سنجش ارزش  
غریزی معرفی می‌کند.

از زاویه دید او، تفکرات دینی نیز چنین‌اند. خواست دین  
خواست نیستی است. در این باور حیات تحقیر می‌شود و  
خواست‌ها و نیازها دشمن انسان‌اند، به طوری که باید سرکوب  
شوند. بدین خاطر نیچه معتقد است که حکیمان و فرزانه‌گانی  
مانند سقراط از انواع منحط حیات‌اند. آبرونی سقراط بیان  
بغض و کینه، آزار و اذیت‌های عوام و فرومایگان است. این در  
حالی است که آنها با تحقیر زندگی و خواست نیستی، خود را  
تحقیر می‌کنند. این خوارشمارندگان تمایل به قدرتی خام دارند،  
زیرا توانایی دست‌یابی به قدرت برتر را، در همین جهان،  
ندارند و حتی رویارویی با آن برایشان تهوع‌آور است.

«آبرانسان، یعنی انسانی که بر خود و تمام هیجانانش چیره  
گشته و تمامی قوای خود را در مسیر آفرینندگی مصرف  
می‌کند. ضد ابرانسان، انسان شهوت‌پرست و هوس باره است  
که مطابق با روز، زندگی کاملاً معمولی‌اش را می‌گذراند.  
ضد ابر انسان، همان واپسین انسان یا انسان مدرن است. در  
واقع اخلاق و سبک زندگی انسان مدرن همان مسیحیت در  
اشکال اسطوره‌زدایی شده‌اش، است؛ یعنی احکام و اصول  
اخلاقی مسیحیت که نفی‌کننده فردیت‌اند».<sup>۳۹</sup>

#### ۱۰. نقد آرای نیچه در باب استثنا

همان‌طور که در ابتدای مقاله ذکر شد، نیچه را در  
تمامی مباحث مربوط به اخلاق و فلسفه اخلاق، جزء  
گروهی از اندیشمندان می‌توان قلمداد نمود که به  
تأسیس اخلاق نوین و عدم پذیرش اخلاق موجود و

۳۹. فردریش نیچه، *تأملات نابهنگام*، ترجمه سید حسن امین (تهران: جامی،  
۱۳۹۸)، ۸-۱۰.

معرفت اخلاقی بالفعل معتقد هستند.

ساختار اندیشه نیچه را می‌توان در چند بخش قرار داد و همان‌طور که او اندیشه مسیحیت و کانت و اخلاق‌مداران دیگر را تبارشناسی کرده است، آرای خودش را هم می‌توان تبارشناسی کرد. الف) تجربه‌گرایان انگلستان و رفتارگرایان در حوزه روان‌شناسی.

این گروه از فیلسوفان با انکار روح و نفس، به منزله بعد غیر مادی وجود انسان، به انسانی تک‌ساحتی معتقد بودند و «من» نفسانی را حاصل تکرار لفظی آن و وجود بخشیدن به آن در اثر تکرار می‌دانستند، چنانچه در مورد هیوم چنین است. رفتارگرایانی چون پاولوف و ثروندایک هم درصدد بودند تا با انجام آزمایش‌هایی، آنچه را که دیگران نفس و غیر مادی می‌دانند، جزء بخش پیچیده حیات مادی انسان قلمداد کنند.

ب) طبیعت‌گرایانی چون ژان ژاک روسو ایشان نیز بازگشت به طبیعت را محور تربیت انسان قرار داد و معتقد بود هر چه مربوط به غریزه و طبیعت تربیت‌ناشده انسان است، ارزشمند است. در حقیقت تمدن سبب انحراف مسیر رشد انسان است. البته در حوزه اخلاق به ثبات اخلاقی ارزش‌های طبیعی معتقد بودند.

ج) هیوم و جان‌شینان هم‌فکر او که با رد مفاهیم مابعدالطبیعی، زمینه‌های انکار متافیزیک را قوت بخشید و نیچه از او در انکار اخلاق مبتنی بر فضیلت و ارزش‌های انسانی و متافیزیک اخلاق، بهره گرفت.

د) اندیشمندانی چون مارکس و انگلس و نگاه

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۹۳

بدبینانه آنها به دین و معنویت در قرن نوزدهم، به واسطه رشد علم و تکنولوژی در قرن نوزدهم. نیچه خواسته است با توجه به رویکردهای معرفت‌شناختی در مورد اخلاق و وجود دوئالیسم دکارتی، با تکیه بر اگزستانسیالیسم الحادی پاسخی به مباحث مطرح‌شده در حوزه اخلاق بدهد. به همین جهت مسئله تفسیر را مطرح نموده و همچنین با اندیشه دکارتی در مورد تقدم اندیشه بر هستی، مخالفت کرده است. (ه) اندیشه نیچه در باب هدف اخلاق، حس و وجدان اخلاقی و فضیلت اخلاقی متکی بر مبانی اولیه غیر قابل اثبات است. (و) نگاه او به آینده بشر و رعایت اخلاق توسط انسان، بسیار محاسبه‌گرایانه و بدبینانه است. تاریخ پس از او، عدم کارایی و نادرستی اندیشه‌هایش را آشکار نموده است. (ض) تحولات مکتب اگزستانسیالیسم و نتایج منفی ظهور هیتلر و گرایش انسان قرن بیست و یکم به معنویت و تأکید بر وجود اخلاق جهانی از سوی اندیشمندان و سازمان‌های خیریه و مردم‌نهاد، بطلان ذهنیت نیچه را در فقدان معرفت اخلاقی و متافیزیک اخلاق، به اثبات رسانده است.

#### ۱۱. نتیجه

اگر سنجه حقیقت، قدرت باشد پس باوری که سبب قدرتمند شدن انسان است، حقیقت خواهد بود. ارزش‌هایی که از این چشم‌انداز متفاوت پدید می‌آیند، بر سازنده باورهای ما هستند که موافق زندگی و زندگی‌پذیرند و در مخالفت با باورهای زندگی‌ستیز قرار

دارند. در این دیدگاه رویکرد نیچه ساختار و محتوایی متقابل با رویکرد مسیحی دارد و نافی دیدگاه کلیسایی است. اخلاق مسیحی در ستیز با زندگی قرار دارد و از این نظر نمی‌تواند خاستگاه درستی برای اخلاق باشد. در واقع مسئله نیچه مسئله فرهنگ است و شناسایی دو نوع ارزش بردگی و سروری در گرو این هدف است و همچنین اصل فردیت برای راهیابی انسان به اصالت در نظر گرفته می‌شود. بدون شک او مخالف توده و اشکال انبوه‌شده آن در تمام عرصه‌های مهم اندیشه بشری است؛ همان‌طور که بیان شد هیوم تأثیر زیادی بر نیچه داشته و در این قسمت درصدد آن هستیم تا وحدت روش‌شناختی میان این دو اندیشمند را روشن کنیم. هیوم با رد مفاهیم غیر تجربی و منحصر دانستن مفاهیم معرفتی در حوزه امور تجربه پذیر، رأی به فقدان امور معنوی و مفاهیم مابعدالطبیعی همچون علیت، داد؛ و بدین ترتیب مابعدالطبیعه به حوزه مفاهیم گزافه و ساختگی ذهنی رانده شد. با این کار فلسفه فیلسوفان چیزی جز توهمات و خیالات گزاف نبود و معرفتی به معارف انسانی نمی‌فزود.

نظیر همین کار را نیچه در حوزه اخلاق، کرده است. به آن شرحی که ذکر شد، نیچه با رد اهداف اخلاقی، حس و وجدان اخلاقی و... عملاً غریزه به‌مثابه منشأ رفتار آزاد انسان‌ها معرفی کرده است و به‌طورکلی ارزش عملی اخلاق حاصله از وجدان را باطل و پوچ می‌شمارد. اخلاق پیشنهادی او جنبه سلبی دارد و به امر ایجابی مدون و مکتوبی فرمان نمی‌دهد.

خلاً معنوی حاصل از زندگی مادی بشر قرن بیست‌ویکم را به بطلان اندیشه سلبی و مادی‌گرای نیچه واقف نموده است؛ به‌علاوه زایش گرایش‌های دیگری از

تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۳۹۵

روان‌شناسی، مانند روان‌شناسی انسان‌گرا، در اندیشمندان اگزیستانسیال، توجه به نکات معنوی و حس همدلی و عطوفت را مورد توجه قرار داده است.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

- آبلسون، رازیل، و نیلسون، کی. «تاریخ فلسفه اخلاق» در: *دانشنامه اخلاق*. سرویراستار: پل ادواردز، و دونالد ام. بورچرت، ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سوفیا، ۱۳۹۲.
- اکبری، رضا. *جاودانگی*. چاپ اول. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- ایمانی، محسن، و محمد اسماعیل بابائی. «ارزش‌شناسی فارابی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی»، *دو فصلنامه تربیت اسلامی*، شماره ۷ (پاییز و زمستان ۱۳۸۷): ۸۱-۱۰۴.
- چرچلند، پاول. *ماده و آگاهی*. چاپ اول، ترجمه امیر غلامی. تهران: مرکز، ۱۳۸۶.
- دادبه، علی اصغر. *کلیات فلسفه*. چاپ هفتم، تهران: نشر دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۵.
- دلوز، ژیل. *اسپینوزا: فلسفه عملی*. چاپ دوم، ترجمه پیمان غلامی. تهران: دهگان، ۱۳۹۲.
- دلوز، ژیل. *نیچه و فلسفه*. چاپ دوم، ترجمه عادل مشایخی. تهران: نشر نی، ۱۳۹۱.
- فوکو، میشل. *تئاتر فلسفه*. چاپ اول، ترجمه نیکو سرخوش، و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
- کافمن، سارا. *نیچه و استعاره*. چاپ اول، ترجمه لیل کویچک‌منش. تهران: گام نو، ۱۳۸۵.
- گوتک، جرالد ال. *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*. چاپ پانزدهم، ترجمه دکتر محمدجعفر پاک سرشت. تهران: سمت، ۱۳۹۴.
- لاودن، روبرت بی. *اخلاق فضیلت، دانشنامه اخلاق اسلامی*. سرویراستار: پل ادواردز، و دونالد ام. بورچرت. مقدمه و ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سوفیا، ۱۳۹۲.
- نیچه، فردریش. *انسانی بسیار انسانی*. چاپ هفتم، ترجمه سعید فیروزآبادی. تهران: جامی، ۱۳۹۸.
- نیچه، فردریش. *آوازه و سایه‌اش*. چاپ دوم، ترجمه علی عبدالهی. تهران: مرکز، ۱۳۸۴.



تحلیلی بر ارزش‌شناسی نیچه با تکیه بر مفهوم امر استثنا ... / محمدی، صائمی و حمزیان ۲۹۷

نیچه، فردریش. *تأملات نابهنگام*. چاپ سوم، ترجمه سید حسن امین. تهران: جامی، ۱۳۹۸.

نیچه، فردریش. *تبارشناسی اخلاق*. چاپ دوم، ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه، الف: ۱۳۷۷.

نیچه، فردریش. *چنین گفت زرتشت*. چاپ شانزدهم، ترجمه داریوش آشوری. تهران: چاپ آگه، ۱۳۸۰.

نیچه، فردریش. *حکمت شادان*. ترجمه جمال آل احمد و دیگران. تهران: جامی، ۱۳۷۷.

نیچه، فردریش. *زایش تراژدی*. ترجمه رویا منجم، آبادان: پرسش، ۱۳۸۸.

نیچه، فردریش. *گزین‌گویه‌ها*. چاپ چهارم، ترجمه پریسا رضایی، و رضا نجفی. تهران: مروارید، ۱۳۸۶.

نیلسون، کی. «مسائل فلسفه اخلاقی» در: *دانشنامه اخلاق*، سرویراستار: پل ادواردز، و دونالد ام. بورچرت. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا، ۱۳۹۲.

هارت، مایکل. *ژیل دلوز: نوآموزی فلسفه*. چاپ اول، ترجمه رضا نجف‌زاده. تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.

هولمز، رابرت. *مبانی فلسفه اخلاق*. چاپ چهارم، ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.

یاسپرس، کارل. *نیچه و مسیحیت*. چاپ اول، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۳.

## بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه گزاره‌های دینی

علی اکبر عبدالاحدی مقدم\*

افلاطون صادقی\*\*

محمد حسین مهدوی نژاد\*\*\*

DOI: 10.22096/RC.2023.06290001074

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵]

### چکیده

مسئله این تحقیق بررسی کاربست ابطال‌پذیری پوپر برای توجیه گزاره‌های دینی و موفقیت احتمالی این کاربست است. فلسفه علم پوپر به دلیل درهم شکستن اقتدار پوزیتیویسم که معیار تجربی و استقرایی را برای تمیز علم از غیر علم تعمیم داده و آن را تبدیل به معیاری کلی برای معناداری نموده بود، مرکز توجه متکلمان و الهی‌دانان مسیحی قرار گرفته و ایشان به فراخور از نظرات او در فلسفه علم و معرفت‌شناسی برای توجیه گزاره‌های دینی و یا ابطال نظرات علمی که برخلاف آموزه‌های دینی بودند، استفاده کرده‌اند. در این تحقیق که با روش تحلیلی-انتقادی نگاشته شده، ضمن بررسی کاربست نظریه ابطال‌پذیری در توجیه گزاره‌های الهیاتی توسط متکلمان مختلف مسیحی، ایرادات وارد بر این کاربست در دو ساحت مبنایی و بنایی ارائه شدند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند علی‌رغم قابلیت‌های ابطال‌پذیری جهت توجیه عقلانی

\* دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.  
(نویسنده مسئول)

Email: Abdolahadi@student.pnu.ac.ir

\*\* دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.  
Email: a\_sadeghi@pnu.ac.ir

\*\*\* دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.  
Email: mh.mahdavinejad@pnu.ac.ir

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،

صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۹۹

گزاره‌های دینی، ایرادات مبنایی همچون کل‌گرایی، فقدان معیار مشخص برای معرفت و ایرادات بنایی مانند منطق شک‌گرایی حاکم بر ابطال‌پذیری و عدم امکان تعلیق معارف دینی تا حصول معرفت جدید، مانع از آن است که ابطال‌پذیری بتواند از حقیقت دین و امر دینی دفاع کند و در نهایت آن را به ورطه نسبی‌گرایی سوق خواهد داد.

واژگان کلیدی: الهیات؛ گزاره‌های دینی؛ توجیه؛ فلسفه علم؛ ابطال‌پذیری؛ کارل پوپر.

### مقدمه

در عصر حاضر که افرادی نظیر چارلز تیلور (Charles Taylor, ۱۹۳۱) از مهم‌ترین الهی‌دانان و فیلسوفان اجتماعی مسیحی، نام «عصر سکولار» را بر آرزوی خود ثبت کرده‌اند، الهیات به منزله یک تأمل یا کاوش فکری در فهم، تفسیر و معنادار ساختن سنت دینی با چالش‌های جدی مواجه شده است و الهی‌دانان مسیحی در طیف‌های فکری محافظه‌کار تا لیبرال درصدد ارائه راه‌حل‌های متعددی برای حفظ حیات دین در این دوران بوده و هستند و تلاش‌های زیادی برای اثبات علمی‌بودن گزاره‌های دینی بر اساس پارادایم‌های علمی انجام داده‌اند، البته این تلاش هر روز با مشکلات و موانع بیشتری مواجه می‌شود، به طوری که جان رابینسون (John Arthur Thomas Robinson, ۱۹۸۳-۱۹۱۹) سال‌ها قبل در یکی از کتاب‌های خویش می‌نویسد: «من گمان می‌کنم که ما در آستانه دوره‌ای قرار داریم که در آن دانستن اینکه دفاع واقعی از حقیقت دین مسیحیت به چه چیزی نیاز دارد، به طور فزاینده‌ای دشوار می‌شود»<sup>۱</sup>. با قدرت گرفتن پوزیتیویسم منطقی و حلقه وین، آنها تلاشی مضاعف برای نفی هرگونه ارتباط بین علم و مابعدالطبیعه به کار بردند. هرچند کانت بیشتر مابعدالطبیعه را خارج از حدود فاهمه انسانی می‌دانست، اما آنها یک گام فراتر گذاشتند و

۱. John Robinson, *Honest to God* (London: SCM Press, ۱۹۶۳), ۷.

گزاره‌های مابعدالطبیعی را اساساً بی‌معنا دانستند؛ آنها مدعی شدند به‌جز مابعدالطبیعه، ارزش‌ها هم که حاکی از احساسات درونی افراد هستند بار معرفتی ندارند. هرچند ویتگنشتاین متأخر با نظریه بازی‌های زبانی کمی در این دیدگاه تعدیل ایجاد کرد و گزاره‌های مابعدالطبیعی را واجد معنا دانست؛ اما اساساً زبان آن را از زبان علم جدا دانست. بر این اساس لازمه دیدگاه ایشان این بود که هرگونه پیوند میان علم و مابعدالطبیعه منتفی تلقی شده و هر اقدامی درآمیختن آنها، گذشتن از مرزهای مجاز علم و امری غیر علمی شناخته شود.

اگرچه حلقه وین در دهه ۱۹۳۰ از هم پاشید و پوزیتیویسم منطقی نیز با نقدهای ویرانگری توسط فلاسفه علم بعدی مواجه شد، اما این مکتب همچنان جایگاه خود را به منزله یکی از صورت‌بندی‌های دانش جدید حفظ کرده، به گونه‌ای که با وجود همه تعدیل‌های صورت گرفته، روح حاکم بر نهادهای علمی و هنجارهای دانشمندان را تشکیل می‌دهد.<sup>۲</sup>

پوپر به عنوان یکی از فلیسوفان مطرح علم در قرن بیستم با نگارش کتاب‌های مختلف به‌ویژه کتاب *منطق اکتشاف علمی* تأثیر زیادی بر فلسفه علم گذاشت. پوپر آرای حلقه وین درباره استقراء و حجیت آن و نیز معناداری گزاره‌های تحقیق‌پذیر را نقد کرد و نظریات فلسفی جدیدی پدید آورد که با نظریه‌های آنها تفاوت ریشه‌ای داشت. هرچند پوپر در مواردی با پوزیتیویست‌ها دیدگاه مشابهی دارد، اما همواره از آنها دوری می‌جست و از اینکه حلقه فرانکفورت او را پوزیتیویست خوانده بود بسیار ناراحت بود و ادعایش این بود

۲. سید عبدالحمید ابطیحی، *عقلانیت معرفت از دیدگاه علم‌شناسی پوپر* (تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۹)، ۱۶۷.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۰۱

که پوزیتیویسم را نابود کرده است.<sup>۳</sup> او مانند پوزیتیویست‌ها تلاش می‌کرد تا با ارائه ملاک تمییز، مرزهای علم را از متافیزیک را جدا کند؛ اما بر خلاف آنها متافیزیک را واجد معنا و ثمربخش می‌داند.

آرا و نظرات پوپر همواره مورد توجه متکلمان و الهی‌دانان مسیحی بوده است و ایشان به فراخور از نظرات او در فلسفه علم و معرفت‌شناسی برای اثبات گزاره‌های دینی یا ابطال نظرات علمی که بر خلاف آموزه‌های دینی است، استفاده کرده‌اند.<sup>۴</sup> می‌توان برای کاربست نظریه ابطال‌پذیری در الهیات نمونه‌های زیادی را ذکر کرد که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود.

پوپر بین سال‌های ۱۹۷۴ تا ۱۹۷۶ بیان می‌کند که نظریه تکامل داروینی به دلیل اینکه قابلیت ابطال‌پذیری ندارد، یک نظریه علمی قابل آزمایش نیست، بلکه فقط یک برنامه تحقیقاتی متافیزیکی است که اگرچه قابل آزمون نیست، اما می‌تواند به طور عقلانی توجیه، نقد و تصحیح شود و می‌تواند پایه‌ای برای نظریه‌های علمی قابل آزمایش باشد.<sup>۵</sup> این سخن پوپر از دو جهت مورد توجه و استقبال متکلمان مسیحی قرار گرفت، عده‌ای از آنها از این نظریه پوپر استفاده کردند و ادعا کردند که نظریه تکامل داروین واقعاً غیر قابل دفاع است، بنابراین خلقت جهان و موجودات آن اثبات می‌شود؛ بر اساس نظریه پوپر که قائل است، نظریه تکامل ابطال‌ناپذیر است، می‌توان نادرست بودن آن را نتیجه گرفت.<sup>۶</sup> از همین زمان و تحت تأثیر غلبه دیدگاه ابطال‌پذیری،

۳. Peter Holtz, "Popper was not a Positivist," *Qualitative Research in Psychology* (۲۰۱۸): ۵۴۵.

۴. Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Theology* (Aberdeen: Aberdeen University, ۲۰۰۷), ۱۰-۱۵.

۵. Mehmet Elgin, "POPPER'S SHIFTING APPRAISAL OF EVOLUTIONARY THEORY," *HOPPOS* (Spring ۲۰۱۷): ۳۵.

۶. Michael Ruse, *Philosophy after Darwin* (Princeton: Princeton University Press, ۲۰۰۹), ۱۶۷-۱۷۵.

متکلمان و فیلسوفان دین مسیحی کوشیدند تا با استفاده از این نظریه، علمی بودن گزاره‌های دینی را اثبات کنند. هرچند در طرف مقابل آنتونی فلو (۱۹۲۳-۲۰۱۰) از شاگردان پوپر، بود، برای اثبات غیر علمی بودن گزاره‌های دینی از ابطال‌پذیری استفاده کرد و در مقاله الهیات و ابطال‌پذیری با مطرح کردن مسئله شر و ارتباط دادن آن با معناداری گزاره‌های دینی، آنها را به چالش کشید.<sup>۷</sup>

در سال ۱۹۷۶ توماس جی. سی در دانشگاه دورهام رساله دکتری خود را با عنوان «الهیات و ابطال‌پذیری» دفاع کرد. او در این رساله گزاره‌های دینی و الهیاتی که قابل ابطال هستند و گزاره‌های دینی که غیر قابل ابطال هستند را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد، گزاره‌های دینی که مشتمل بر شواهد تاریخی یا جامعه‌شناختی هستند، می‌توانند ابطال‌پذیر باشند و ارتباط این گزاره‌های ابطال‌پذیر را با دیگر گزاره‌های دینی که ابطال‌ناپذیر هستند مورد بررسی قرار می‌دهد.<sup>۸</sup> او در ادامه گزاره‌های دینی که توسط تفکر فلسفی قابل بررسی هستند را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد و ارتباط منطقی این قبیل گزاره‌ها را با دیگر گزاره‌های غیرالهیاتی می‌سنجد و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که اگر گزاره‌های الهیاتی ابطال‌پذیر نباشند، معنادار نیستند و احتمالاً نمی‌توانند صادق باشند.

دیوید شریدر معتقد است این دیدگاه که ابطال‌پذیری به مثابه معیاری برای مرزبندی علم و شبه‌علم سبب حذف الهیات از بین علوم می‌شود، مبتنی بر برداشتی اشتباه (اما رایج) از نظریه پوپر است.<sup>۹</sup> درحالی‌که معیار تحدید (علم و

---

V. Antony Flew, *Theology and Falsification* (Newcastle: University College Of North Staffordshire, ۱۹۵۵).

Λ. Thomas J C, *Theology and falsification* (Durham: Durham University, ۱۹۷۳), ۱۲.

۹. David E Schrader, "Karl Popper as a Point of Departure for a Philosophy of Theology," *International Journal for Philosophy of Religion* (۱۹۸۳): ۱۹۶.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۰۳

شبه علم) پوپر صرفاً الهیات را از میان علوم تجربی خارج می‌کند و این جداسازی با نظر متکلمان مطابقت دارد. در واقع بر اساس نظریه پوپر الهیات بخشی از «علم به طور کلی» است، ولی خارج از دایره علوم تجربی قرار دارد.

هرچند افکار پوپر در ایران از ابعاد مختلف مورد بررسی قرار گرفته اما استفاده از ابطال‌پذیری در زمینه کلام و الهیات و توجه متکلمان مسیحی برای استفاده از آن در الهیات کمتر مورد توجه قرار گرفته است و بیشتر شاهد نقد و بررسی فلسفه علم پوپر هستیم. کتاب‌ها و مقالات بسیاری حول اندیشه‌های پوپر نوشته شده است که معمولاً جنبه سیاسی افکار پوپر را مورد بررسی قرار داده‌اند. در حالی که نویسندگانی غربی کوشیده‌اند تا هم برای رد گزاره‌های دینی و هم برای توجیه گزاره‌های دینی از ابطال‌پذیری پوپر استفاده کنند؛ مثلاً آنتونی فلو در سال ۱۹۵۵ مقاله‌ای چاپ کرد با عنوان «الهیات و ابطال‌پذیری» و در آن مقاله استدلال کرد، معیار ابطال‌پذیری شرط معناداری گزاره‌های الهیاتی است و چون گزاره‌های دینی فاقد ابطال‌نیستند، پس معنادار هم نیستند. بعدها توماس جی.سی در رساله دکتری خود در سال ۱۹۷۳ از ابطال‌پذیری برای به چالش کشیدن معنای گزاره‌های دینی استفاده کرده است، او در رساله خویش سعی کرده تا از ابطال‌پذیری استفاده کند و بگوید اگر آنها معنادار هستند، باید قابلیت ابطال‌پذیری داشته باشند. استفاده از ابطال‌پذیری منحصر به رد گزاره‌های دینی نبوده، بلکه در سال ۲۰۰۷ بنجامین الیوت در رساله دکتری خود با عنوان «پوپر و الهیات مسیحی» سعی کرد تا نشان دهد هم از روش انتقادی برای ایجاد تفاهم بین متدینان و غیرمتدینان می‌شود استفاده کرد و هم می‌توان از ابطال‌پذیری برای توجیه گزاره‌های دینی بهره برد؛ و در نهایت لسللی باک در سال ۲۰۱۷ در کتاب خود با

عنوان پوپر و معرفت دینی سعی کرد تا با استفاده از ابطال‌پذیری پوپر برخی از آموزه‌های مسیحی را مورد بررسی قرار دهد و آنها را بر اساس ابطال‌پذیری توجیه کند، او در نهایت کاربست ابطال‌پذیری برای توجیه گزاره‌های الهیاتی را دلیلی بر علمی‌بودن این گزاره‌ها قلمداد کرده است. مقاله حاضر درصدد است تا به بررسی کاربست ابطال‌پذیری و معرفت‌شناسی منبعث از آن توسط متکلمان مسیحی در توجیه گزاره‌های الهیاتی پرداخته و انتقادات و ایرادات وارده را بررسی کند.

این مقاله که با روش تحلیلی-انتقادی و بر اساس یافته‌های کتابخانه‌ای مبتنی بر آثار پوپر و منابع دست اول نگاشته شده است در دو بخش سامان یافته؛ در بخش اول آثاری که از فلسفه علم پوپر جهت توجیه گزاره‌های دینی استفاده کرده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته و در بخش دوم ایراداتی که بر کاربست فلسفه علم پوپر جهت اثبات گزاره‌های دینی وارد است، مورد بررسی قرار گرفته که نشان می‌دهد علیرغم تأثیر مثبت این کاربست، مشکلات جدی در این مسیر قرار دارد.

### نیاز الهیات به روش انتقادی

در کنار هم قرار گرفتن الهیات و آزمون به دلیل غلبه دیدگاه رایج در عدم امکان بررسی تجربی آموزه‌های دینی عجیب می‌نماید، اما بسیاری از رویکردهای تجربی به الهیات، نظیر علوم شناختی و فلسفه مبتنی بر آزمون،<sup>۱۰</sup> چنین رویکردی به الهیات دارند. حال سؤال این است که روش ممکن ساختن چنین برنامه‌ای (قرار دادن الهیات و آزمون کنار یکدیگر)

---

۱۰. فلسفه تجربی (Experimental philosophy) جنبش جدیدی است که به دنبال بازگرداندن رشته فلسفه بر تمرکز روی سؤالاتی در مورد چگونگی تفکر و احساس واقعی مردم است.



بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۰۵

چیست؟ در اینجا نیز می‌توان از دو نگاه برون‌دینی و درون‌دینی در مورد گزاره‌ها و باورهای الهیاتی (بر اساس ابطال‌پذیری پوپر) صحبت کرد؛ اگر الهیات به بیان ادعاهایی درباره واقعیتی که بدان ایمان آورده، پافشاری کند؛ دست‌کم باید از روح انتقادی برای جدا کردن بخش‌های انتقادپذیر و متناقض استفاده کند.

یکی از راه‌های کاربست ابطال‌پذیری در الهیات استفاده از روش انتقادی جهت مفاهمه با علوم و افراد دیگر است. الیوت می‌نویسد: «شاید در ظاهر به نظر برسد که با استفاده از بحث ابطال‌پذیری پوپر به دنبال بررسی امکان واقعی آزمون‌پذیری الهیات هستیم، اما در حقیقت و در مرحله اول به دنبال استفاده از روش انتقادی به‌جای روش تجربی قابل اندازه‌گیری برای بحث در مورد الهیات هستیم». آموزه‌ها و معارف دینی درصدد هستند تا واقعیت خداوند را توصیف کنند و استفاده از روش انتقادی در این بررسی می‌تواند بسیار مفید باشد، زیرا نه تنها متکلمان را در رسیدن به توصیف واقعی از خدا کمک خواهند کرد، بلکه افراد غیرمتدین را نیز می‌تواند در این مسیر وارد کند، در واقع افراد غیرمتدین نیز می‌توانند در این فرایند انتقادی سهیم شوند و با متدینان به بحث و گفت‌وگو بپردازند.<sup>۱۱</sup> این مسئله در حال حاضر نه یک انتخاب، بلکه نوعی تحمیل بر الهیات است که از سوی ادبیات و روش‌شناسی جدید حاکم بر علوم انسانی صورت می‌گیرد، هرچند الهیات در مقابل پذیرش این مسئله مقاومت کرده است.

### **بررسی برون‌دینی الهیات بر اساس ابطال‌پذیری پوپر**

از نظر پوپر، تفاوت پارادایم بین متفکر دینی و غیر دینی،

---

۱۱. Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Thought*, ۱۶.

هرچند یک تفاوت واقعی است، اما یک مانع غیر قابل مذاکره نیست؛ زیرا بر اساس نظر او، جنبه اساسی روش انتقادی بحث و گفت‌وگو است نه آزمایش تجربی؛ یک نظریه می‌تواند منطقی باشد - یعنی منطقی قابل انتقاد - بدون اینکه لزوماً بخشی از جهان آزمایش‌های علم باشد. مسلم است که هر شخص، چشم‌اندازی منحصر به فرد دارد که از دریچه آن دنیا را می‌بیند، این چشم‌انداز توسط محیط، آموزش، انتخاب شخصی و... ایجاد شده است. این دیدگاه‌ها یا چهارچوب‌ها، از منظر پوپری، اغلب در راه برقراری ارتباط روشن با دیگران مقاومت می‌کنند، مشکل اساسی در جایی بروز و ظهور می‌کند که اختلاف دیدگاه‌ها بیشتر است.<sup>۱۲</sup> با این حال، قابلیت عجیب فکر انسان این است که می‌تواند چهارچوب‌های ذهنی خود را بشکند و با کسانی که حتی با چشم‌انداز او در مورد جهان موافق نیست، همراه شود. در واقع، پوپر استدلال می‌کند که دقیقاً در مناقشه بین پارادایم‌ها می‌توان بینش‌های بسیار شگفت‌انگیزی را مشاهده کرد.<sup>۱۳</sup> البته اینکه مناقشه و گفت‌وگوی بین پارادایم‌ها همیشه مفید باشد، امری بعید است، اما می‌تواند راه رسیدن به یک نتیجه مشترک را هموار کند.

امروزه همه به نوعی قبول دارند که پذیرش گزاره‌های دینی خصوصاً برای کسانی که خارج از جوامع دینی قرار دارند، بسیار مشکل است.<sup>۱۴</sup> هرچند روش‌های کلی (جهت بررسی انسجام درونی، امکان منطقی و...) وجود دارند که در حد خودشان مهم هستند، اما در نهایت این روش‌ها از نظر

---

۱۲. Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Thought*, ۲۰.

۱۳. Karl Popper, *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years* (London: Routledge, ۱۹۹۴), ۱۱۷-۱۲۵.

۱۴. Deborah A Redman, "Karl Popper's Theory of Science and Econometrics: The Rise and Decline of Social Engineering," *Journal of Economic Issues* (۱۹۹۴): ۵۴.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۰۷

معرفت‌شناختی نتیجه رضایت‌بخشی ندارند، زیرا در نهایت انسان را به قطع کامل در خصوص موجه بودن گزاره‌های دینی نمی‌رسانند. چیزی که مطلوب است، مشخص کردن راهی است که هر فرد بتواند یک گزاره دینی را مورد بررسی قرار دهد و آن را مورد آزمون‌هایی قرار دهد که به طور بالقوه نظریه را در معرض ابطال قرار دهد، هرچند نتواند آن را ابطال کند، در این صورت می‌توان ادعا کرد که یک ذهنیت جهان‌شمول پیرامون گزاره‌های دینی ایجاد شده که قابلیت ابطال گزاره‌های دینی را مردود نمی‌داند.

اما دو مشکل اساسی در ایجاد این ذهنیت جهان‌شمول پیرامون الهیات و گزاره‌های دینی وجود دارد. اول اینکه بر اساس اعتقادات دینداران آنها معتقدند، خدا واقعی و قابل توصیف است. آزمایش، یک راه ساده برای مقایسه یک اظهار نظر با واقعیت است؛ بنابراین اگر یک دانشمند درباره برخی از اتم‌ها ادعایی کند، اصولاً هر فردی می‌تواند برخی از اتم‌های ذکر شده را جمع‌آوری کند و ببیند که آیا آنها به نحوی که این ادعا شرح داده، عمل می‌کنند یا نه؛ اما این امر در گزاره‌های دینی مشکل است؛ مثلاً، در مسیحیت واقعیتی که مسیحیان در مورد واقعیت وجود خدا ادعا می‌کنند، خلاف چیزی است که غیر مسیحی‌ها نسبت به خدا اعتقاد دارند. به طور خاص، شخص غیر مسیحی نمی‌تواند مستقیماً اظهاراتی مانند «خدا سه شخص الاهی است که در یک جوهر اشتراک دارند» را آزمایش کند و باور نمی‌کند که چنین چیزی به عنوان خدا وجود دارد. یک غیر مسیحی برای ساختن آزمونی (که بتواند با اظهاراتی که منشاء بالقوه غیر موجود دارند، مقابله کند) همیشه دچار مشکل خواهد شد.<sup>۱۰</sup> البته این وضعیت در علوم تجربی وجود ندارد، زیرا موضوع یک

---

۱۰. Karl Popper, *Realism and the Aim of Science* (London: Routledge, ۱۹۹۶), ۱۳۲.

مطالعه علمی حداقل باید عینی باشد تا مورد آزمایش معنادار قرار گیرد. افزون بر این، اگر هر کس مجاز باشد تا واقعیت خدا را توضیح دهد، شاهد توصیفات بسیار متنوع و غیر واضحی در مورد خدا خواهیم بود. حتی بین مؤمنان نیز ممکن است تعداد زیادی تجربیات مذهبی متفاوت وجود داشته باشد که همه افراد ادعا می‌کنند که هر تجربه شخصی با یک واقعیت مشترک الهی ارتباط دارد.

همه آنچه گفته شده سبب دشوار شدن پذیرش واقعیت است. در اینجا می‌توان یک ایده بسیار ساده پیشنهاد کرد که تا حد زیادی برای الهیات کارگشا است. بر اساس این ایده ممکن است یک نظریه خودش آزمون‌پذیر نباشد، اما ممکن است پیامدهای آزمون‌پذیری داشته باشد، در اینجا می‌توان ابطال‌پذیری نتایج را به خود تئوری اصلی بسط داد، بنابراین می‌توان ادعا کرد که یک نظریه مسئولیت خودش و زیرمجموعه‌اش را بر عهده دارد. این مسئله مانند نظریه‌های علمی در مورد نظریه‌های الهیاتی صادق است؛ بنابراین، اگر یک نظریه علمی وجود داشته باشد که پیامدها و نتایج آن قابل آزمون است، پس خود نظریه هم قابل آزمون و ابطال‌پذیر است. البته باید به تفاوت تصدیق بین علم و الهیات اشاره کرد و آن اینکه استلزام الهیات با استلزام منطقی خالص متفاوت است. استلزام اولی، یک رابط تابع-ارزشی است که با توجه به درستی و نادرستی پیوسته‌های ربط داده‌شده، می‌تواند درست یا نادرست باشد، اما استلزام منطقی یک رابط نیست، بلکه بیان یک رابطه میان دو صورت گزاره‌ای و بیرون از زبان نمادین منطق گزاره‌ای است. با وجود این نکته، می‌توان ادعا کرد که استلزام در الهیات، یک مفهوم واقعی است که اجازه می‌دهد تا ابطال‌پذیری از نتیجه به تئوری اصلی منتقل (سرایت) شود.

بررسی انتقادی کاربرست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۰۹

برای هر شخص دین‌دار، گزاره‌های دینی مستلزم نکته‌ای اخلاقی است. بعد از شناخت خدا به منزله یک موجود متعالی، فرد دیندار به نحوی خاص برای خود مفاهیم اخلاقی ایجاد می‌کند. به این معنا که اگر من معتقدم که ماهیت خدا چنین و چنان است و اگر به منزله یک فرد دیندار، من اعتقاد دارم که او دارای امتیازات فراتری نسبت به انتخاب‌های اخلاقی من است و از جملات خاصی برای توصیف خدا استفاده می‌کنم، در نتیجه بر اساس انتظاراتی که این توصیفات به دنبال دارند، گزاره‌های اخلاقی و رفتاری خاصی را تنظیم می‌کنم. پس هیچ کس نباید تصور کند که این استلزامات اخلاقی دینداران برای غیر دینداران نیز محترم و قابل تسری است، زیرا فقط دین‌داران آنها را از طریق اعتقاداتشان به دست می‌آورند و این برداشت اخلاقی و عملی در هر دینی متفاوت است؛<sup>۱۶</sup> بدین ترتیب می‌توان تمام گزاره‌های اخلاقی دینداران را به یکدیگر مرتبط کرد. هر یک کلام متناظر با یک مفهوم متفاوت از امر الهی است. مثلاً، اگر خدا به منزله رحمان و رحیم در اسلام شناخته می‌شود فرد مسلمان نیز باید با همه بر اساس همین صفات الهی برخورد کند و خود را متصف به صفات الهی کند، در مسیحیت همچنین است یک فرد مسیحی که خدا (پدر) را به مثابه پروردگارش در نظر می‌گیرد، موظف است با همه افراد به منزله برادران و خواهران خود رفتار کند.

با این حال، بیشتر متکلمان می‌توانند انتقادات خود در این زمینه را بیان کنند. در حالی که از دیدگاه بسیاری از پارادایم‌های مختلف، افراد متدین و غیرمتدین تقریباً یک نحوه مشترک از برخی اصول اخلاقی را به اشتراک می‌گذارند. به این ترتیب، یک غیرمتدین می‌تواند در مورد برخی از اقدامات

---

۱۶. Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Thought*, ۱۲.

اخلاقی به انتقاد پردازد: انتقادی که یک دین‌دار می‌تواند قبول کند.

همچنین اگر یک فرد غیرمتدین بتواند نشان دهد که برخی اعمال غلط تحت‌تأثیر یک توصیف الهیاتی خاص به وجود آمده‌اند، دین‌داران باید تسلیم شوند که تئوری ایشان ابطال شده است (به این معنا که یک تصویر ناکافی از واقعیت خداوند ارائه شده است) یا با این استلزام مخالفت کنند و دلیلی بر رد ادعای شخص غیردیندار بیاورند. این به مثابه یک آزمون تجربی دقیق نیست، اما مطمئناً روحیه انتقادی هر دو طرف را به کار خواهد گرفت که خود این امر یک گام در مسیر درست است.

به طور خلاصه، می‌توان با نشان دادن ابطال نتیجه اخلاقی مستند به یک گزاره الهیاتی، ابطال آن گزاره را نتیجه‌گیری کرد. با این حال، باید یک نمونه این‌چنینی (گزاره‌های الهیاتی‌ای که بتواند توسط یک فرد غیرمتدین آزمایش و ابطال شود) پیدا کرد تا این ادعا اثبات شود. مثلاً، در سنت مسیحی کوین گیلز در کتاب *خودتثلیث و وابستگی: دکترین خداوند و بحث معاصر جنسیت*، بر مبنای الهیات استدلال می‌کند که مردان از لحاظ هستی‌شناسی (به دلیل تمایز و برتری تکوینی) برتر از زنان هستند.<sup>۱۷</sup> در این مورد یک فرد غیر مسیحی که با مسیحیان در خصوص برابری ذاتی افراد (اعم از زن و مرد) موافق است، می‌تواند یک اصل جنسیتی در مقابل استدلال گیلز ارائه دهد، به این نحو که استدلال کند، سنت الهیاتی که نتیجه آن تمایز یک جنس نسبت به دیگری و برتر دانستن یکی بر دیگری است، می‌تواند باطل شود. چون در خلقت طبیعی ارزش انسان‌ها یکی است و به صرف تفاوت جنسیت نمی‌توان ارزش انسان‌ها را متفاوت دانست؛ بنابراین

۱۷. Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Thought*, ۲۳.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،

صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۱۱

وقتی نتیجه یک گزاره اخلاقی برخاسته از سنت دینی ابطال شود، این ابطال‌پذیری به خود سنت دینی نیز قابل تسری است، هرچند کلیت آن سنت دینی ابطال نمی‌شود، اما می‌توان ادعا کرد که آن سنت دینی قابلیت ابطال را دارد.

امروزه متفکران الهیاتی گزاره‌های دینی که با استدلال‌های الهیاتی و اخلاقی اثبات شده بودند را بررسی می‌کنند و این به بخشی از کار جاری الهیات تبدیل شده است. به‌ویژه در مثال دوم که در بالا بدان اشاره شد. استلزام به شدت مورد محاسب سرر بر سه است، البته استدلال‌های کلامی علیه نظریه‌هایی درباره اثبات وجود خداوند، موضوع دیگری از جهت دیگر است. نکته مهم اینکه در هر صورت یک فرد غیرمسیحی می‌تواند تئوری الهیات را (به سبب ارتباط آن تئوری با پیامد اخلاقی نامطلوبش) مورد آزمون قرار بدهد و این نشان می‌دهد که الهیات کاملاً خارج از حوزه روش‌شناسی معرفت‌شناسی پوپر نیست.<sup>۱۸</sup> البته ممکن است این انتقاد مطرح شود که آزمون‌پذیری و ابطال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی بستگی تامی دارد با رویکرد ما درباره فرااخلاق و اخلاق هنجاری، از این حیث که ماهیت گزاره‌های اخلاقی را از چه سنخ می‌دانیم. اگر مثلاً، در مقابل پوزیتیویست‌ها که اخلاق را سوپژکتیو می‌دانند، این راه‌حل نمی‌تواند کاری از پیش ببرد.

### **بررسی درون‌دینی الهیات بر اساس فلسفه علم پوپر**

بحث در مورد ابطال گزاره‌های الهیاتی بین پیروان مسیحیت، بدون مشخص کردن چهارچوب برخی از نقاط کلیدی بحث، فوق‌العاده سخت خواهد بود. معرفت‌شناسی پوپر از چند جهت می‌تواند برای متکلمان سودمند باشد، بزرگ‌ترین مزیت پوپر سیستم‌سازی و توجه دادن ما به انتخاب‌های

---

۱۸. J C Thomas, *Meaning, Falsifiability and Theology* (New York: Seabury Press, ۱۹۸۵), ۳۰۰.

روش‌شناختی است. بیشترین فایده‌ای که متکلمان می‌توانند از معرفت‌شناسی پوپر بهره ببرند، تفکیک مفهوم متصور خدا که کلام مسیحی آن را ترسیم می‌کند و حقیقت خداوند است. گاهی اوقات، گزاره‌های الهیاتی در صورتی مورد استفاده قرار می‌گیرند که ادعا کنند بیشترین قرابت و شباهت را با خدا دارند. واضح است که این قضیه به دگماتیسم منجر می‌شود؛ زیرا دیگر نمی‌پذیرد که تصویر کامل‌تری از وجود خدا هم می‌تواند، متصور شود. فهم پوپر در مورد اینکه یک تصور واقعی است، اما هرگز به طور کامل نشان‌دهنده واقعیت نیست؛ در نهایت توضیح می‌دهد که یک متکلم برای پاسداری از تصورات الهیاتی باید به تفکر انتقادی روی آورد.<sup>۱۹</sup>

یکی از نقاط برجسته پوپر، انقیاد در مقابل روشن‌فکری و انتقاد است. انتقادپذیری و فروتنی برای الهیات ضروری است (که معمولاً در اصل دین تصدیق شده اما گاهی در عمل حذف می‌شود) همانند تمام رشته‌های فکری، متکلم باید بداند، تنها قادر است موضوع خود را به‌گونه‌ای محدود توضیح دهد و ممکن است در این توضیح دچار اشتباهاتی شود. شماره ۱۰، شماره ۱، مقاله ۱۰، بیان علاوه بر ایمان شخصی و توجه به واقعیت خود خداوند، ایرادات و انتقادات پیرامون گزاره‌های الهیاتی را بپذیرند و یک نگرش انتقادی در مورد راه‌حل‌های بالقوه‌ای که درباره آنها ارائه می‌کنند، اتخاذ کنند، معرفت دینی رشد بیشتری خواهد شد.<sup>۲۰</sup> اگر تصور شود که معرفت دینی ایستا و ساکن است و فقط نیاز به بازخوانی دارد، مثلاً، اگر واقعیت ایرادات وارده شده توسط منتقدان را انکار کنند، دیگر متکلمان وظیفه خاصی ندارند و فقط باید به انکار منتقدان و ایرادات آنها پردازند و نیازی به ارائه پاسخ‌های

۱۹. Leslie Buck, *Karl Popper and Religious Knowledge*. (Norderstedt Germany: Grin, ۲۰۱۷), ۵۷.

۲۰ - Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Thought*, ۸.



بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۱۳

عقلی و استدلالی نیست. در واقع اگر متکلمان از این فضای نقد که راه‌حل‌های قدیمی را به چالش می‌کشند و سبب بروز و ظهور تقریرها و راه‌حل‌های جدید می‌شوند، محروم شوند، دانش دینی قادر نخواهد بود تا در مقابل ایرادات مقاومت کند و پاسخ مناسبی به آنها بدهد و در نتیجه از رسیدن به درک بهتر خدا باز می‌ماند.

مثالی که در زیر ارائه می‌شود، مطالعه موردی ارائه شده از یک نظریه است که بر اساس اصطلاح‌شناسی پوپری بنا شده است (البته روشن است که در اینجا روش بسیار مهم‌تر از اصطلاحاتی است که برای شفافیت استفاده می‌شوند). این نظریه هم در شکل و هم در محتوا توسط فلسفه علم پوپر و ابطال‌پذیری مورد حمایت واقع شده است.<sup>۲۱</sup> البته نباید انتظار داشته باشیم که معرفت‌شناسی پوپر به طور مستقیم در همه زمینه‌های الهیاتی و گزاره‌های الهیاتی، مورد استفاده قرار بگیرد. با این حال می‌توان چنین نتیجه گرفت که با چهارچوب‌هایی نظیر روش‌شناسی پوپر که در آنها انتقاد و خلاقیت امکان دارد و امکان نزدیک شدن به یک واقعیت عینی در آنها وجود دارد؛ می‌توان الهیات را پیش برد.

ادیان ابراهیمی ادعا می‌کنند که انسان‌ها به صورت خدا ایجاد شده‌اند. سألت أبا جعفر، عليه السلام، عمّا يروون أنّ الله خلق آدم، عليه السلام، على صورته. فقال: هي صورة محدثه مخلوقة، [و] اصطفاه الله و اختارها على سائر الصّور المختلفة، فأضافها إلى نفسه كما أضاف «الكعبة» إلى نفسه و «الروح» إلى نفسه، فقال: «بیتی» و «نفخت فيه من روعي»<sup>۲۲</sup>. با این حال، محتوای این ادعا نیاز به توضیح دارد. به طور

۲۱ - Leslie Buck, *Karl Popper and Religious Knowledge*, ۶۰.

۲۲ . محمدبن یعقوب کلینی. *اصول کافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، جلد ۱ (قم):

بسیار ساده، متکلمان به طور کلاسیک به افعال خدا نگاه می‌کنند، آنها را با اعمال مردم و موجودات دیگر مقایسه می‌کنند و لیستی از برخی مشخصه‌های انسانی را انتخاب می‌کنند - که بعضی از آنها در قرآن و کتاب مقدس به وضوح نشان داده شده‌اند که بیشتر از بقیه مورد گواهی واقع شده‌اند- و آنها را به مثابه تجلی خداوند در انسان طبقه‌بندی می‌کنند که طیف مختلفی را شامل می‌شود مثل قدرت، حکومت، عشق، آفریدن و فکر کردن. اخیراً هم که تثلیث معاصر مسیحی تأکید کرده است که ذات اقدس خدا در یک ارتباط محبت‌آمیز ابدی میان پدر، پسر و روح القدس است.<sup>۲۳</sup> این امر مستلزم یک ویژگی مرکزی از تصویر خدا (imago Dei) است که توانایی انسان در ایجاد ارتباط محبت‌آمیز با خدا را برقرار کند. در حالی که این ایده بسیار پربار بوده، اما تمایل دارد تا دیگر ویژگی‌های سنتی تصویر خدا را کنار بزند تا تصویر دیگری از خدا را در ذهن برخی افراد شکل بدهد.

پوپر می‌گوید که انسان می‌تواند انتقاد کند و یاد بگیرد، زیرا وجود انسان به نوعی است که می‌تواند هم یک ایده و فکر را خارج از خودش شکل دهد که هم واقعی است و هم می‌تواند به خوبی آن را به دیگری بفهماند. پوپر واقعیت را به سه بخش تقسیم می‌کند؛ بخش نخست را جهان ۱ می‌نامد و آن را شامل همه واقعیت‌های مادی و فیزیکی مانند موجودات جاندار و غیر جاندار و سماوی و ارضی و نیز همه تنش‌ها و حرکت‌ها و نیروها و میدان‌ها و فعل و انفعالات موجودات تلقی می‌کند؛ جهان ۲ جهان ذهن و صور ذهنی و روانی یا همان تجربه‌های مستقیم ذهنی است که عمدتاً به صورت آگاهانه و گاه ناآگاهانه در ما تحقق می‌یابد و منحصر در انسان نیز نیست و هر موجود زنده‌ای، مرتبه‌ای

---

۲۳ - Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Theology*, ۱۵۶.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۱۵  
وجودی از این جهان را دارا است. جهان ۳ جهان محصولات و  
فرآورده‌های عینی حاصل از جهان ۲ است جهان محتوای  
منطقی کتابخانه‌ها و حافظه حساب‌گری‌ها و...<sup>۲۴</sup> از نظر پوپر  
جهان ۳ (جهان محصولات و فرآورده‌های ذهنی) در اثر تأثیر  
متقابل بین جهان فیزیکی و جهان ذهنی ایجاد می‌شود. پس  
وقتی می‌گوییم این تصویر ذهنی ارائه شده بخشی از تصویر  
خدا است، در واقع این عقیده و ایده، تفکر شده و ایجاد شده  
است.<sup>۲۵</sup>

بر اساس آموزه‌های مسیحیت در خصوص ذات اقدس خدا  
و ارتباط بین پدر، پسر و روح‌القدس و روابط بین مردم،  
می‌توان حدس زد که خدا انسان را آفریده است تا با سه چیز  
در ارتباط باشند. اول، ارتباط با خدا؛ که به معنای داشتن یک  
رابطه صحیح با خدا است. دوم، ارتباط با دیگران؛ منظور این  
است که انسان‌ها به منزله موجودات اجتماعی با یکدیگر  
رابطه‌ها دارند. این رابطه شامل محبت نیست، بلکه شامل  
گفت‌وگو و انتقال احساسات و بیان و عواطف است. سوم،  
ارتباط با جهان هستی، یعنی اینکه انسان‌ها در ارتباط با جهان  
مادی خلق می‌شوند. (این ایده در زمینه بوم‌شناسی الهی  
بسیار مهم است)<sup>۲۶</sup> انسان‌ها می‌توانند جهان را بهتر بشناسند  
و دانش ما در مورد جهان، صرفاً یک تصادف خجسته نیست،  
بلکه بخشی از شخصیت اجتماعی و ارتباطی ما است که  
می‌تواند، یک کلام معنادار ایجاد کند، این کلام معنادار  
پیرامون شخصیت انسان‌ها، جهان هستی و روابط اجتماعی  
سبب ایجاد ارتباط بین نوع بشر است، زیرا از طریق این کلام

۲۴. کارل پوپر، شناخت عینی، برداشت تکاملی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی،  
۱۳۷۴)، ۱۲۱-۱۱۹.

۲۵. Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Oxford University  
Press, ۱۹۷۹), ۱۰۸.

۲۶. Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Thought*, ۱۱.

مفاهیم را به یکدیگر انتقال می‌دهند. دانش ما نیز بخشی از وجود ما است که بر اساس تصویر شخصی خدا خلق شده است، به این ترتیب، عقلانیت به جای اینکه توانایی فکر کردن در مورد اشیاء باشد، به مثابه خلقت و انتقاد در نظر گرفته می‌شود که یک متکلم را قادر می‌کند که توضیحی منسجم و یکپارچه از تصویر واقعی خدا ارائه کند.

بنابراین به کار بردن روش انتقادی پوپر اجازه می‌دهد که یک ایده یا گزاره الهیاتی تولید شود که تصویری بهتر از واقعیت نهایی نسبت به گزاره‌های دیگر ارائه کند. اینکه کدام یک تصویر بهتری ارائه کرده‌اند، می‌تواند از طریق مقایسه مورد آزمون قرار گیرد که خود نوعی ابطال‌پذیری است.<sup>۲۷</sup> البته این بدین معنا نیست که یک معنی درجه‌بندی شده از باطل‌پذیری وجود دارد، بلکه بدین معنا است که همراه با توضیحات و تقریرات جدید، معنای و گزاره قبلی ابطال می‌شود و یک تئوری و گزاره دیگر جایگزین آن می‌شود. این توصیف و تبیین جدید قادر است، توصیف و تبیین پیشین را به مثابه یک تقریب اولیه تعمیم دهد و آن را ارتقا داده و بهتر کند؛ البته انتظار نمی‌رود، تبیین جدید خود کامل باشد، بلکه همچنان آماده نقد باقی می‌ماند. در حقیقت، من مطمئن هستم که اشخاص دین‌داری که در این سنت الهیاتی با من شریک هستند، انتقاداتی را علیه تبیین و توصیف جدید مطرح کنند و تصویر جدیدی ارائه کنند.

از سوی دیگر می‌توان از نظریه آفرینش انسان به صورت خداوند؛ «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ...» مفاهیم اخلاقی استخراج که قابلیت ابطال‌پذیری داشته باشند. یکی از مفاهیم اخلاقی مستخرج از این نظریه این است که باید با تمام عقاید و ایده‌های افراد با احترام برخورد شود، زیرا وقتی افراد عقاید

<sup>۲۷</sup>. Leslie Buck, *Karl Popper and Religious Knowledge*, ۶۷.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،

صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۱۷

خود را ارائه می‌دهند، دیگران با تکیه بر این جنبه از بشریت که انسان بر صورت خداوند خلق شده با دیگران با رحمت و عطوفت برخورد می‌کنند.<sup>۲۸</sup> این یک مفهوم اخلاقی مثبت است و به‌خودی‌خود ارزش ندارد. با این حال، فقدان یک جایگاه اولیه ارزشی برای عقاید دیگران سبب می‌شود تا آنها برای بهتر شدن تلاش کنند. به همین ترتیب، بر اساس نتایج این تئوری جدیدی که مطرح شد، می‌توان نشان داد که بررسی عقاید مشترک بین مسیحیان و غیرمسیحیان که مطابقت بیشتری باهم دارند، می‌تواند آنها را به یکدیگر نزدیک کند و در کنار هم نگه دارد و نشان دهد که عقاید همه انسان‌ها محترم هستند.

تمام این موارد ذکر شده می‌تواند توسط هر فردی صرف‌نظر از عقیده‌اش در مورد پذیرش یا انکار خدا و دین انجام شود، علاوه بر این، ممکن است هرکس از عقیده طرف مقابل برداشت منفی داشته باشد، در این صورت باید طرفین برای مباحثه و گفت‌وگو آماده باشند تا این ایده و عقیده را بررسی کنند و مورد انتقاد قرار دهند. در واقع افراد دین‌دار باید بدانند که ایده‌ها و سؤالات مطرح‌شده از طرف افراد غیرمتدین یک گام کوچک برای شروع مفاهمه است. آن هم از سوی کسی که پارادایم دینی را قبول ندارد، اما این ادعا که هیچ آزمایش ابطال‌پذیری در مورد گزاره‌های الهیاتی وجود ندارد را رد می‌کند. همین امر افق همکاری بیشتر بین رشته‌ای را در آینده نوید می‌دهد.

با توضیحاتی که در بالا داده شد، از یک طرف، مشخص می‌شود که الهیات برای اینکه یقین‌آور باشد و ایمان را در افراد ایجاد کند، نیازی به «علمی» بودن ندارد، اما تفاوت بین

---

<sup>۲۸</sup> A. Benjamin Elliott, *Karl Popper and Christian Theology*, ۱۹۵.

کار دانشمندان و متکلمان را به رسمیت می‌شناسد، هرچند نیازی نیست که این تفاوت همیشگی باشد. در مقابل همبستگی قوی بین علم بر اساس دیدگاهی که پوپر گفته است و الهیات دیده می‌شود، این همبستگی در به رسمیت شناختن اینکه عقل‌گرایی انتقادی یک روش است که در علوم دشوار، در اقتصاد، سیاست و در نظریه آموزش و ... می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد؛ بنابراین روش معرفت‌شناختی پوپر می‌تواند در خدمت الهیات باشد. پس نباید تعجب کرد که این مدل معرفت‌شناختی که برای کمک کردن به رشد واقعی دانش بشری در هر حوزه طراحی شده است، می‌تواند به حوزه سؤالات انسان که کاملاً منحصر به فرد هستند کمک کند و مفید واقع شود، چنین چیزی شباهتی قوی به روش پوپر دارد که علم را با آن توصیف کرده است. در نتیجه می‌توان گفت در الهیات، اظهارات و گزاره‌های ابطال‌پذیر وجود دارد.<sup>۲۹</sup>

### **چالش‌های کاربست ابطال‌پذیری جهت توجیه گزاره‌های دینی**

آثار و عقاید پوپر همیشه چالش برانگیز بوده و ایرادات و اشکالاتی بر فلسفه علم پوپر و معرفت‌شناسی برخاسته از آن وارد شده است. برخی از این ایرادات مبنایی و برخی دیگر بنایی هستند. ایرادات مبنایی به خود فلسفه علم پوپر و

---

۲۹. گرگوری نایسا، پدر کلیسا در قرن چهارم، خدا را یک چیز سرمدی که از شکوهی به شکوه دیگر حرکت می‌کند، توصیف کرد که فهم ما از وجود بی‌نهایت عینی خداوند همیشه رو به کمال حرکت می‌کند، بدون اینکه هیچ‌گونه شانس برای رسیدن به غایت او داشته باشد. به نظر این مفهوم مسیحی حتی در بهشت نیز هرگز به کمال دانش نخواهد رسید، هر چند در ابدیت اجرا می‌شود، خیلی از مفهوم زندگی پوپری که یک تلاش پایان‌ناپذیر برای درک حقیقت واقعی است، دور نیست؛ و اگرچه سابقاً گاهی اوقات زیر فشار مباحثات الهیاتی لگدمال می‌شد در حماسه مذهبی فرو رفته است، ممکن است بعداً در احیای خودش همکاری کند. امکان استفاده از زمینه‌های پوپری در الهیات واقعاً وجود دارد و اگر چنین حرکتی به طور انتقادی انجام شود، یک چشم‌انداز واقعی برای رشد وجود دارد.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۱۹

معرفت‌شناسی او باز می‌گردند، اما اشکالات بنیادی هنگامی وارد می‌شوند که معارف و آموزه‌های دینی را بر اساس معرفت‌شناسی پوپر توضیح دهیم. در این بخش به بررسی ایرادات مبنایی و بنیادی به کارگیری ابطال‌پذیری پوپر جهت توجیه گزاره‌های دینی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### **ایرادات مبنایی کاربست ابطال‌پذیری جهت توجیه گزاره‌های دینی**

ایرادات مبنایی فلسفه علم پوپر و معرفت‌شناسی برخاسته از آن توسط فیلسوفان و متفکران مختلف مطرح شده‌اند که پوپر پاسخ برخی از آنها را داده است (فارغ از اینکه پاسخ‌ها مورد قبول واقع شده یا نه) و در برابر برخی دیگر سکوت کرده است، برخی از مهم‌ترین ایرادات مبنایی وارد بر فلسفه علم پوپر از این قرارند:

**ایراد اول:** یکی از مهم‌ترین انتقادات به فلسفه علم پوپر، مسئله کل‌گرایی تأییدی و کل‌گرایی معناشناختی است؛ همانطور که در تأیید تمام نظریه‌ها، اعم از ریاضیات، منطق، فیزیک، شیمی و ... در معرض تأیید قرار می‌گیرد، در مواجهه با ناهنجاری یا تعارض نیز چنین است.<sup>۳۰</sup> وقتی تجربه به ما تعارضی را نشان می‌دهد، هر کدام از مؤلفه‌های معرفتی را می‌توان مسئول دانست، اینکه کدام یک از این مؤلفه‌ها باید مورد بازبینی قرار بگیرد، بسته به تصمیم ما است. توضیح اینکه فرضیه کل‌گرایی دوئم-کواین مبین این مطلب است که یک گزاره، تنها در مقایسه با مجموعه‌ای از دانش زمینه‌ای یا به عبارت دیگر، در ارتباط با مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که ابطال یا تأیید می‌گردد و همواره می‌توان یک گزاره را با اضافه نمودن فرضیه‌های کمکی از ابطال، نجات داد.

---

۳۰ - James Ladyman, *UNDERSTANDING PHILOSOPHY OF SCIENCE* (London: Routledge, ۲۰۰۲), ۸۰-۸۲.

**ایراد دوم:** همانگونه که می‌دانیم نظریه پوپر پیش‌بینی‌های احتمالاتی را جزء علم قرار نمی‌دهد؛ مثلاً وقتی تاس می‌اندازیم، احتمال وقوع هر یک از اعداد  $1/6$  است، ولی اگر به فرض سه دفعه تاس بیاندازیم و هر سه دفعه  $1/6$  بیاید، باز مشکلی با فرضیه ما ندارد؛ زیرا در مباحث احتمالاتی، هر رویدادی با هر احتمالی با فرضیه اصلی سازگار است.<sup>۳۱</sup> البته اگر احتمالات روی ارقام بزرگ تعریف شوند، مسئله فرق می‌کند، وقتی می‌گوییم که ۵۰ درصد از موارد طی یک میلیون پرتاب سکه شیر می‌آید، اگر در عمل ۹۰ درصد شیر آمد، فرضیه ما دچار مشکل می‌شود.

**ایراد سوم:** اشکال دیگری که بر نظریه او گرفته شده، این است که برخی اصول همانند اصول بقا به گونه‌ای هستند که هیچ وقت ابطال نمی‌شوند. مثلاً، اگر ما ملاحظه کنیم که اصل بقا در جایی نقض می‌شود، می‌گوییم که گونه دیگری از انرژی وجود دارد و به این نحو آن را نگه می‌داریم.<sup>۳۲</sup>

**ایراد چهارم:** اشکال دیگر مربوط به مسئله درجه‌دار بودن ابطال‌پذیری، به این معنی که «مبطل‌های بالقوه یک تعمیم کلی همواره نامتناهی است، بنابراین نمی‌توان اندازه مطلقاً از ابطال یافت، بلکه تنها یک اندازه نسبی را می‌توان به دست آورد».<sup>۳۳</sup> از سوی دیگر اینگونه نیست که دانشمندان همواره به ابطال نظریه‌ها رأی دهند، بلکه در بسیاری از موارد به اصلاح آن می‌پردازند. وی خود این را می‌پذیرد، ولی معتقد است که فرضیات اضافی که منجر به اصلاح یا نجات نظریه می‌شود، باید مستلزم پیش‌بینی‌های اضافه باشد. در واقع وی بین اصلاحات خلق‌الساعه و غیر خلق‌الساعه تفاوت قائل

۳۱ - Gürol Irzik, "Critical rationalism," in *THE ROUTLEDGE COMPANION TO PHILOSOPHY OF SCIENCE*, by Stathis Psillos (New York: Routledge, ۲۰۰۸): ۶۰.

۳۲. James Ladyman, *UNDERSTANDING PHILOSOPHY OF SCIENCE*, ۸۰-۸۲-۸۴.

۳۳. James Ladyman, *UNDERSTANDING PHILOSOPHY OF SCIENCE*, ۸۰-۸۵.



بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۲۱

می‌شود.

**ایراد پنجم:** از دیدگاه پوپر عقلانیت انتقادی معیار مرزبندی علوم و میزان علمیت گزاره‌ها است و مؤلفه‌های جامعه باز از جمله آزادی بیان و اندیشه و دموکراسی منفی و دادن صرفاً نقش داوری و حذفی به مردم مبتنی بر همین عقلانیت انتقادی است و لازمه چنین معیاری اصالت تسمیه روش‌شناختی و نفی هرگونه جایگاه علمی برای تعریف و ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی است.<sup>۳۴</sup> در این صورت هدف علم صرفاً توصیف موقتی و قابل ابطال رویدادهای تجربه‌شده آن هم توسط قوانین کلی تعریف می‌شود. در این صورت، ~~رای تناقض منطقی نباشد یا~~ مورد رد و ابطال قرار نگیرد، حاصل چنین اندیشه‌ای انکار علمی‌بودن گزاره‌های ماورایی مانند گزاره خدا وجود دارد است که عملاً با نظریه توضیح پوزیتیویست‌ها تفاوتی ندارد.

**ایراد ششم:** با اینکه پوپر در ظاهر جزو مبنایان معرفتی است، عملاً معیار مشخصی برای معرفت ارائه نمی‌دهد و علیرغم ادعای او در انکار اخلاق و نسبیت معرفتی او صرفاً ترجیح حاصل از نقد و ابطال‌پذیری‌هاست.<sup>۳۵</sup> طبق نظریه او معقول‌بودن ملاک برای علم این است که هرچند هر کسی برحسب دلخواه و طبع خود ملاکی برای خود دارد، ولی برحسب تصادف یا وضع تعینی عده‌ای یک جور در این باره بیان‌دیشند.<sup>۳۶</sup> در نهایت او با نگاهی پرگماتیستی و کارکردگرایانه سعی در عقلانی جلوه دادن این معیار دارد آیا این معیارها جز نسبیت معرفتی بلکه آنارشسیسم معرفتی

۳۴. برایان مگی، *سرگذشت فلسفه* (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷)، ۲۲۳.

۳۵. کارل پوپر، *منطق اکتشاف علمی* (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱)، ۱۴۱-۱۴۲.

۳۶. سید عبدالحمید ابطحی، *عقلانیت معرفت از دیدگاه علم‌شناسی پوپر* (تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۹)، ۲۰-۲۲.

حاصلی دارد.

## ایرادات بنایی کاریست ابطال‌پذیری جهت توجیه گزاره‌های دینی

اگر از ایرادات مبنایی فلسفه علم پوپر و معرفت‌شناسی او چشم‌پوشی کنیم هنوز به کارگیری مباحث ابطال‌پذیری و دستاوردهای معرفت‌شناسی پوپر جهت توجیه گزاره‌های دینی از سوی متکلمان با تردیدهای جدی مواجه است، زیرا کاریست ابطال‌پذیری در خصوص گزاره‌های دینی نتایجی دربر دارد که متکلمان از پذیرش آنها سرباز می‌زنند. برخی از ایرادات کلامی و معرفتی کاریست معرفت‌شناسی پوپر برای اثبات آموزه‌های دینی به این شرح هستند:

**ایراد اول:** منطق معرفتی پوپر بر شک‌گرایی استوار است زیرا شاخصی برای تشخیص حقیقت ارائه نکرده است و بنابراین نمی‌تواند از امری که بر بنیان‌های استوار متکی است، دفاع کند؛<sup>۳۷</sup> و در حالی که از نظر پوپر معرفت و شناخت علمی، بنیان مستحکمی ندارد، استفاده از فلسفه علم پوپر در جهت اثبات بنیان‌های معرفت دینی، آنها را نیز دچار همان عدم استحکام موجود در نظریه پوپر می‌کند؛ در حالی که معرفت‌های دینی قطعی که در نصوص دینی به ویژه قرآن و سنت قطعی معصومین $\beta$  آمده است، قابل انکار و رد نیست؛ و انکار آنها به منزله انکار اصل دین تلقی می‌شود؛ بنابراین استفاده از رویکرد فلسفه علم پوپر برای اثبات یا تقویت معرفت دینی، ادعای صحیحی نیست.

**ایراد دوم:** پوپر در فضای فلسفه علم بحث می‌کند و از ابطال‌پذیری نظریه‌های علم تجربی دم می‌زند؛ درحالی‌که معرفت الهی هرگز با علم تجربی حاصل نمی‌شود. این دو، دو

۳۷. ابراهیم دادجو، شک‌گرایی و نسبی‌گرایی (تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵)، ۵۶۷-۵۶۸.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۲۳

فضای متفاوت هستند. در واقع موضوع فلسفه علم پوپر فضای علم تجربی است و علوم تجربی با آزمون و خطای بشری پیش‌رفت می‌کنند و ادعای پوپر در آنجا وجهه علمی دارد؛ اما فضای معرفت‌های دینی، عرصه آزمون و خطای بشری نیست؛ بلکه فضایی است که وابسته به قطعیت نصوص دینی است؛ و ادعای تغییر تدریجی در محک‌های دینی صحیح نیست. از سوی دیگر معرفت تجربی بشری با معرفت دینی که غیرتجربی هستند، قابل انطباق نیستند.

**ایراد سوم:** دین و آموزه‌های دینی را نمی‌توان در حد حدس‌هایی ابطال‌نشده دانست که به طور موقت تا آمدن نظریه‌های دینی جدیدتر پذیرفته شده‌اند و باید در جست‌وجوی ایده‌های دینی جدیدتر برآمد تا آنها را جایگزین آموزه‌های فعلی کرد، زیرا معرفت‌های دینی قطعی بوده و قابل تغییر و تبدیل نیستند.

**ایراد چهارم:** انسان می‌تواند نقص معرفتی‌اش درباره واقعیت وجود خداوند را به مرور زمان تکمیل کند و به شناختی درست‌تر از خداوند دست یابد؛ این مطلب با آنچه در فلسفه علم پوپر درباره ابطال‌پذیری آمده متفاوت است. پوپر از ابطال نظریه‌های قبلی دم می‌زند؛ اما مگر می‌شود ادعا کرد با پیش‌رفت معرفتی دینی بشری، آموزه‌های دینی قبلی مانند واقعیت وجود خدای واحد، ابطال شود و آموزه جدیدی مانند خدایان دوگانه جایگزین آن شود؟

### **تحلیل، بررسی و نتیجه‌گیری**

اولین و شاید مهم‌ترین تأثیر فلسفه علم پوپر در معرفت‌شناسی دینی؛ فروریختن شالوده پوزیتیویسم منطقی و باز کردن راه معناداری مابعدالطبیعه و گزاره‌های دینی است. همانطور که خود کارل پوپر نیز متذکر شده، انتقاد وی از فلسفه پوزیتیویستی درباره عدم معناداری، امروز مقبولیت

عام یافته است، هرچند دانشمندان همچنان اغلب به شیوه پوزیتیویستی عمل می‌کنند؛ و می‌توان گفت که در تغییر روند پوزیتیویسم، ایرادات پوپر که به بعضی از آنها در رابطه با متافیزیک اشاره شد، نقش عمده‌ای داشته است. پوپر معتقد است حتی گزاره‌هایی که ابطال‌پذیر نیستند هم می‌توانند کاملاً معنادار باشند. علاوه بر این پوپر مدعی نیست که حتی درون علم تنها آنچه ابطال‌پذیر باشد، مفید یا ثمربخش است؛ بنابراین او بر آن نیست که نظریه‌های متافیزیکی ابطال‌ناپذیر باید به طور کلی طرد شوند، زیرا او این نکته را تشخیص می‌دهد که دانشمندان گاه حدس‌های جالب و جسورانه‌ای را از باورهای غیرعلمی الهام می‌گیرند.

البته باید در نظر داشت که پوپر قصد نداشته تا مدل پیشنهادی خویش را بر الهیات تطبیق دهد، اما روش معرفت‌شناسی پوپر می‌تواند متناسب با وضعیت اندیشه‌ها و عقاید دینی بازطراحی شده و به نحو مفیدی مورد استفاده قرار گیرد. بر اساس فلسفه علم پوپر اثبات وجود گزاره‌های الهیاتی ابطال‌پذیر، می‌تواند این گزاره‌ها را تبدیل به گزاره‌های علمی کند که در فضای واقعی مورد نقد و انتقاد و چه بسا ابطال قرار می‌گیرند؛ گزاره‌های ابطال شده با تقریرات جدید و چه بسا استدلال‌های جدید دوباره ارائه می‌شوند و این چرخه ادامه می‌یابد تا متکلمان و دینداران را به حقیقت نزدیک‌تر کند. البته همان گونه که مشاهده شد اشکالات جدی در به کارگیری نتایج فلسفه علم پوپر برای اثبات علمی بودن گزاره‌های دینی وجود دارد. هرچند برخی از آن اشکالات با تغییر بعضی معیارها برطرف می‌گردد؛ ولی برخی دیگر بنیادی هستند و مبانی اندیشه پوپر را با مشکل مواجه می‌کنند؛

اما اگر هدف این است که رویکرد جدیدی برای مطالعه و

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،  
صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۲۵

اثبات گزاره‌های الهیاتی بنا شود نه یک سیستم الهیات جدید،  
می‌توان از روح انتقادی فلسفه علم پوپر برای بررسی  
گزاره‌های الهیات استفاده کرد، زیرا آموزه‌ها و معارف دینی  
درصد هستند تا واقعیت خداوند را توصیف کنند و استفاده  
از روش انتقادی در بررسی این اظهارات سودمند خواهد بود،  
چون آنها را در رسیدن به توصیف واقعیت خدا کمک خواهند  
کرد و به علاوه نه تنها کسانی که از قبل با نتیجه‌گیری‌های  
آموزه‌های موافق هستند می‌توانند در این فرآیند انتقادی  
شرکت کنند، بلکه مخالفان نیز می‌توانند در این فرآیند انتقادی  
شرکت کنند و گفتمان مشترکی بین موافقان و مخالفان دین و  
گزاره‌های دینی ایجاد شود.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

- ابطحی، سید عبدالحمید. *عقلانیت معرفت از دیدگاه علم‌شناسی پوپر*. تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۹.
- بیات، عبدالرسول. *فرهنگ واژه‌ها*. قم: انتشارات اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶.
- پوپر، کارل ریموند. *اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت*. تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
- پوپر، کارل ریموند. *شناخت عینی، برداشت تکاملی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- پوپر، کارل ریموند. *منطق اکتشاف علمی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
- دادجو، ابراهیم. *شک‌گرایی ونسبی‌گرایی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
- کلینی، محمدبن یعقوب. *اصول کافی، کتاب عقل و جهل*. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۵.
- مگی، برایان. *سرگذشت فلسفه*. تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.

### ب- منابع لاتین:

- Buck, Leslie. *Karl Popper and Religious Knowledge*. Norderstedt Germany: Grin, ۲۰۱۷.
- Elgin, Mehmet. "POPPER'S SHIFTING APPRAISAL OF EVOLUTIONARY THEORY." *HOPOS* (Spring ۲۰۱۷): ۳۱-۵۵.
- Elliott, Benjamin. *Falsifiable Statements in Theology: Karl Popper and Christian Thought*. Aberdeen: Aberdeen University, ۲۰۰۵.  
<https://ubdocs.aau.at/open/voll/texte/AC۰۴۹۵۶۲۷۹.pdf>
- Elliott, Benjamin. *Karl Popper and Christian Theology*. Aberdeen: Aberdeen University, ۲۰۰۷.
- Flew, Antony. *Theology and Falsification*. Newcastle: University College Of North Staffordshire, ۱۹۵۵.
- Holtz, Peter. "Popper was not a Positivist." *Qualitative Research in Psychology* (۲۰۱۸): ۵۴۱-۵۶۴.

بررسی انتقادی کاربست ابطال‌پذیری پوپر در توجیه... / عبدالاحدی مقدم،

صادقی و مهدوی‌نژاد ۳۲۷

Irzik, Gürol. "Critical rationalism." In *THE ROUTLEDGE COMPANION TO PHILOSOPHY OF SCIENCE*, by Stathis Psillos, ۵۸-۶۶. New York: Routledge, ۲۰۰۸.

Ladyman, James. *UNDERSTANDING PHILOSOPHY OF SCIENCE*. London: Routledge, ۲۰۰۲.

Popper, Karl. In *Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. London: Routledge, ۱۹۹۴.

Popper, Karl Raimund. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press, ۱۹۷۹.

popper, Karl. *Realism and the Aim of Science*. London: Routledge, ۱۹۹۶.

Redman, Deborah A. "Karl Popper's Theory of Science and Econometrics: The Rise and Decline of Social Engineering." *Journal of Economic Issues* (۱۹۹۴): ۶۷-۹۹.

Robinson, John. *Honest to God*. London: SCM Press, ۱۹۶۳.

Ruse, Michael. *Philosophy after Darwin*. Princeton : Princeton University Press, ۲۰۰۹.

Schrader, David E. "Karl Popper as a Point of Departure for a Philosophy of Theology." *International Journal for Philosophy of Religion* (۱۹۸۳): ۱۹۳-۲۰۱.

Sober, Elliott. *PHILOSOPHY OF BIOLOGY*. Oxford: Westview, ۲۰۰۰.

Thomas, J.C. *Theology and falsification*. Durham: Durham University, ۱۹۷۳.

Thomas, J.C. *Meaning, Falsifiability and Theology*. New York: Seabury Press, ۱۹۸۵.

ص ۲۱۱-۲۳۱



## بررسی روش کار بست عدم ترادف در قرآن در پرتو اعجاز بیانی با رویکرد معناشناختی

محمد صدوقی \*

احمد عابدی آرانی \*\*

حسین شریف عسکری \*\*\*

DOI: 10.22096/RC.2023.19887674.1093

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۴]

### چکیده

به شهادت آیات قرآن کریم یکی از اصول پذیرفته شده در قرآن، تسهیل الهی آن برای تذکر و فهم است که فهم مفردات و ترکیبات قرآن، جزء اساسی فهم صحیح ترجمه و تفسیر دقیق آیات به شمار می آید و بدون تبیین دقیق مفردات و ترکیبات آیات و ویژگی های آنها کار ترجمه و تفسیر به سامان نخواهد رسید. اعجاز بیانی قرآن به گونه ای تدوین و طراحی شده است که امکان هر گونه مترادفی که بتواند، کما هو حق، بدیل مفردات و ترکیبات نحوی و بلاغی باشد منتفی می داند. در این راستا در این مقاله، با تکیه بر نکات وارده در اصول و قواعد فهم قرآن در کتب فقه اللغه، علوم قرآن، اصول فقه و تفاسیر معتبر، برخی مصادیق ترجمه و تفسیر مفردات و دستگاه معنایی واژگان با رویکرد معناشناختی بررسی شده تا به عمق معنای آن دست یافته شود و نظریه عدم ترادف در

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول الدین قم، دانشگاه اصول الدین، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: msadoughi1300@gmail.com

\*\* دانشیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.  
Email: ahmasabedi140@gmail.com

\*\*\* استادیار، دانشکده اصول الدین قم، دانشگاه اصول الدین، قم، ایران.  
Email: shaefaskari03@gmail.com

۳۳۰ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۲ / پیاپی ۱۷ / صص ۲۳۳-۲۵۳

قرآن کریم، به معنای عدم انطباق در هسته اصلی معناساختی در واژگان متقابل در وسعت معنا و عدم شمول معنایی در جانشین‌سازی و تفاوت در هم‌نشین‌ها، امری محقق در قرآن حکیم خداوند حکیم نشان داده شود. واژگان کلیدی: اعجاز ادبی قرآن؛ اعجاز بیانی قرآن؛ قرآن و معناسناسی؛ مفردات قرآن؛ ترادف در قرآن.



## ۱. درآمد

قرآن کریم آیت عظمای خداوند سبحان است که در هر یک از سه حوزه «لفظ»، «معنی» و «هماهنگی لفظ و معنی» حجت قاطع الهی برای اثبات خدایی بودن پیام خویش است. انتخاب کلمات و واژه‌های به کار رفته در جملات و ترکیبات قرآنی کاملاً حساب شده بوده است؛ به گونه‌ای که هر چیز در جای خود قرار دارد. این ساختار به قدری دقیق و حساب شده است که پیکره و قالب به هم پیوسته‌ای را تشکیل داده است که در آن هیچ واژه‌ای را نه می‌توان جایگزین کرد و نه جای آن را تغییر داد.

آنچه مسلم است آنکه مفردات قرآن کریم، جزئی اساسی از فهم ترجمه‌ای آیات است و ترجمه دقیق و بلیغ، مقدمه تفسیر دقیق از آیات به شمار می‌آید و بدون تبیین دقیق مفهوم لغت قرآن و ویژگی‌های آن با مقایسه با مفردات مشابه، کار ترجمه و تفسیر به سامان نخواهد رسید. با این حال بسیاری از مفسران یا به دلیل باورمندی به وجود «ترادف در قرآن» یا نبود التزام کامل به «عدم ترادف در قرآن» و تسامح در پیاده‌سازی دقیق آن در سه حوزه مفردات و ترکیبات نحوی و بلاغی، در بیان معانی الفاظ قرآنی از الفاظ «متقارب المعنی» کمک گرفته‌اند و از تعابیر مختلفی چون «معنای واحد»، «نظیر و مثل» در این توضیحات بهره می‌گیرند. این تبیین مفهوم، تطبیق کامل معانی الفاظ را به دنبال نداشته و تنها با «مشاکلت» و «مجانست» و «مجاورت» زمینه را برای فهم ابتدایی عبارات قرآنی فراهم می‌آورد و تنها به تقریب معنی و تبیین و شرح آن کمکی خواهد کرد؛ درحالی‌که تفسیر الفاظ قرآن به واسطه الفاظ دیگر، به طور کامل حق مطلب را ادا نکرده و به جهت تسامح در فهم، حق فهم مقصود و مراد استعمالی و تفهیمی کلام خداوند، چه رسد به فهم مراد

جدی آنکه شفا بیماری‌های انسان و جامعه انسانی است،<sup>۱</sup> ادا نخواهد شد و آنچنان دچار خطا و انحراف گردیده که خطر نفی در حوزه اعتقادات، اخلاق و الزامات عملی بسیار جدی بوده، سبب سوءظن به دین و وهن دیانت را نتیجه دهد و این بدان معنی است که هر گونه تغییر و تبدیل در هریک از موارد سه گانه لغات و ترکیبات نحوی و بلاغی، در فصاحت و بلاغت کلام خلل وارد نموده آن را از قل کمال به زیر خواهد کشاند.

پس اقتضای «اعجاز ادبی و بلاغی قرآن» عدم هرگونه مترادف در لغات و ترکیبات نحوی و بلاغی است؛ مترادفی که بتواند، کما هو حقه، بدیل در «لفظ» و «معنی» و «هماهنگی لفظ با معنی» باشد، ولیکن مع الاسف در تفاسیر و خصوصاً ترجمه‌های قرآن کریم با تسامح روبه‌رو شده، کمتر مورد دقت و بهره‌مندی قرار گرفته است که این خود ضرورت بازننگری جدی در آنها را برای اهل تحقیق ایجاب می‌کند.

#### مقاله حاضر در پاسخ به سؤالات

۱- «عدم ترادف» با توجه به اعجاز بیانی قرآنی کریم چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲- بررسی عدم ترادف در قرآن در پرتو اعجاز بیانی از منظر معناشناختی چه نتایجی در تصحیح حوزه ترجمه و تفسیر قرآن به همراه دارد؟

و با توجه و محوریت اعجاز بیانی قرآن کریم که «عدم ترادف» از آن منتج است و حوزه عملکردی علم معناشناختی که تحول معنایی و بررسی هم‌نشینی بین واژگان است<sup>۲</sup> و به بررسی ارتباط بین واژه و معنا می‌پردازد و معمولاً بر روی

۱. اسراء، آیه ۸۲.

۲. کورش صفری، *درآمدی بر معناشناسی* (تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۷۹)، ۲۴۵-۲۴۶.

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۳۳

رابطه بین دلالت‌کننده‌ها مانند لغات، عبارات‌ها و... تمرکز دارد و بهره‌مندی از مزایای رویکرد معناشناختی برای فهم و درک مفاهیم قرآنی که از جمله آنان می‌توان قابلیت شناسایی صحت و سقم نظرات، اصلاح و تکمیل روش‌های تفسیری مسلمان را نام برد،<sup>۳</sup> به تحلیل برخی مصادیق در دو حوزه مفردات و ترکیبات که کمتر در ترجمه‌ها مورد بررسی قرار گرفته‌اند، در حد وسع، با تأکید بر «عدم ترادف» و با روش تفسیر قرآن به قرآن پرداخته است.

به طور کلی در حوزه «ترادف و عدم ترادف» کتاب‌ها و نوشته‌های فراوانی از متقدمین و متأخرین نگارش یافته است. موافقین «عدم ترادف در قرآن کریم» بر این باورند که «ترادف معنایی» در بین واژگان قرآن وجود ندارد، بلکه هر واژه‌ای متضمن معنای خاصی است. کارهایی که در این زمینه صورت گرفته است یا به بررسی و نقد موافقان و مخالفان عدم ترادف در زبان عربی به صورت عام و قرآن کریم به صورت خاص پرداخته‌اند یا در صدد آن هستند تا از نظر علمی ثابت نمایند که در قرآن کریم واژگان مترادف وجود ندارند و در اثبات مدعای خود در برخی موارد تمام واژگانی که تصور ترادف در آنها شده است احصاء گردیده و مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. آنچه در مورد این آثار می‌توان بیان داشت آنکه تحلیل‌های مطرح‌شده یا صرفاً یک بحث لغوی است و تفاوت‌های واژگان از نظر اهل لغت مورد بررسی قرار گرفته است یا در اندک مواردی که بحث‌های قرآنی صورت گرفته است اولاً، به صورت موردی و بسیار محدود است و ثانیاً، فاقد تحلیل جامع قرآنی بر

---

۳. طیبیه اکبری راد، محمدعلی لسانی فشارکی، «کاربرد روش‌های معناشناسی در قرآن کریم»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، دوره سیزدهم، شماره ۳۹ (زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶): ۶۲-۷۷.

اساس روش تفسیری قرآن به قرآن می‌باشند.<sup>۴</sup>

## ۲. بررسی «ترادف» در لغت و اصطلاح و ارزیابی پیشینه آن

مفردات قرآن کریم، جزئی اساسی از فهم ترجمه‌ای آیات است و ترجمع دقیق و بلیغ، تفسیر دقیق از آیات به شمار می‌آید و بدون تبیین دقیق مفهوم لغت قرآن و ویژگی‌های آن با مقایسه با مفردات مشابه که بیانگر «عدم ترادف» در الفاظ و ترکیبات است، کار ترجمه و تفسیر به سامان نخواهد رسید؛ از این روی لازم است ابتدا «ترادف» در منظر علمای زبان مورد بررسی قرار گیرد و معنای دقیق آن تبیین گردد و سپس ضمن بررسی پیشینه بحث، مصادیقی از ترجمه‌ها و آیاتی از قرآن که به دلیل تسامح در به کارگیری «عدم ترادف تام» در تفاسیر و ترجمه‌های قرآن مشهود است مورد ارزیابی قرار گیرد:

### ۲-۱. ترادف در لغت و اصطلاح

«ترادف» در لغت به معنی «تتابع» است به نحوی که چیزی در پی چیز دیگر درآید<sup>۵</sup> و مترادف در امر تخاطب، إجمالاً کلمات مختلف در لفظ را گویند که همگی بر معنایی واحد دلالت کنند.<sup>۶</sup> سابقه بحث از این مسئله را در قرن دوم هجری

۴. ابراهیم حسین الشاذلی سید قطب، *التصویر الفني فی القرآن* (قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۵)، ۱۱۷-۱۱۸؛ محمد هادی معرفت، *التمهید فی علوم القرآن* (قم: موسسه التمهید، ۱۳۸۸)، ۵: ۵۴-۱۷؛ محمد نورالدین المنجد، *الترادف فی القرآن الکریم بین النظری و التطبیقی* (دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۷)، ۱۳۶-۲۲۳.

۵. خلیل بن احمد فراهیدی، *العین*، محققین مهدی مخزومی، ابراهیم سامرایی و محسن آل عصفور، جلد ۸ (قم: انتشارات دارالهجره، ۱۴۰۹)، ۲۲؛ ابوالحسین احمد ابن فارس، *معجم مقانیس اللغة*، تحقیق عبدالسلام هارون، جلد ۲ (مصر: مکتبه الخانجی، ۱۹۸۱)، ۱۰۳؛ اسماعیل بن حماد جوهری، *الصاحح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، جلد ۴ (بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۵۶)، ۱۳۶۳؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داوودی (بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲)، ۳۴۹.

۶. محمد حسین آل یاسین، *الدراسات اللغویة عند العرب الی نهاییه القرن الثالث* (بیروت: دار مکتبه الحیاه، ۱۴۰۰)، ۴۱۴.

بررسی روش کاربست عدم مترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۳۵

در منابعی همچون *الکتاب سیبویه* (۱۸۰ هـ) مشاهده می‌کنیم که ضمن بیان اقسام کاربرد کلمات به منزله یک پدیده عرفی برای زبان عربی، وجود مترادف را پذیرفته است. از قرن دوم هجری با شروع تدوین کتب لغت؛ دانشمندانی همچون اصمعی (۲۱۶ هـ) در کتاب *ما اختلف لفظه و اتفق معناه*، ابوعبید قاسم بن سلام (۲۲۴ هـ) در کتاب *الغریب المصنّف باب الأسماء المختلفة للشيء الواحد و مبرد* (۲۸۶ هـ) در کتاب *ما اتفق لفظه و اختلف معناه من القرآن المجید* با اذعان به وجود مترادف، به جمع آوری آنها همت گماشتند.<sup>۷</sup>

ظهور اصطلاح «ترادف» از قرن سوم به بعد است که در سخنان ابن فارس (۳۹۵ هـ) به نقل از ابوالعباس ثعلب (۲۹۱ هـ) و علی بن عیسی الرمانی (۳۸۴ هـ) در کتاب *الألفاظ المترادفة و المتقاربة المعنی* و عبدالرحمن بن عیسی بن حماد همدانی (۳۲۰ هـ) در کتاب *الإلفاظ الكتابیة* و محمد بن علی بن حسن بن بشر ترمذی (۳۲۰ هـ) در کتاب *الفروق و منع الترادف* و... آمده است.<sup>۸</sup>

با صرف نظر از اختلافات علمای زبان عربی در تعریف مترادف و شروط آن، گروهی همچون سیبویه (۱۸۰ هـ)، اصمعی (۲۱۶ هـ)، مبرد (۲۸۵ هـ)، ابوعبید (۲۲۴ هـ)، ابن انباری (۳۲۸ هـ)، قطرب (۲۰۶ هـ)، ابن خالویه (۳۷۱ هـ)، ابن جنی (۳۹۲ هـ) و سیوطی (۹۱۱ هـ) به دفاع از وجود مترادف در زبان عربی پرداختند و گروهی دیگر همچون ابوعبدالله محمد بن زیاد اعرابی (۲۳۱ هـ)، ابوالعباس احمد بن یحیی ثعلب (۲۹۱ هـ)، ابن درستویه (۳۳۰ هـ)، ابوعلی فارسی (۳۷۷ هـ)، ابوحسین احمد بن فارس (۳۹۵ هـ)، ابوهلال عسکری (۳۹۵ هـ)، راغب اصفهانی (۵۰۲ هـ) و... پدیدع مترادف را در زبان عربی به کلی

۷. المنجد، الترادف فی القرآن الکریم، ۳۰.

۸. احمد مختار عمر، علم الدلالة (قاهره: عالم الکتب، ۱۹۹۸)، ۲۱۶؛ المنجد، الترادف فی القرآن الکریم، ۳۱.

انکار نمودند.<sup>۹</sup>

منطق گروه اول به نقل از قطرب و دیگران تفنن و اتساع در سخن و بیان ما فی الضمیر و شرح لغات مبهم توسط لغات مشهور است.<sup>۱۰</sup> سیوطی در کتاب *المزهر* به کارگیری مترادف را از محسنات بلاغی و سبب تحکیم معنی در دل و موجب فزونی زیبایی و شیرینی و تازگی در کلام می‌داند.<sup>۱۱</sup>

منطق گروه دوم وجود خصوصیات معنی در بعضی موارد موسوم به مترادف است؛ از این رو عدم علم علوم به خصوصیات معنایی را دلیل کاربرد متسامحانه می‌شمرند و این کاربرد، نافی وجود خصوصیات معنایی در هر یک از واژه‌های موسوم به مترادف نخواهد بود.<sup>۱۲</sup> در این راستا ابوعلی فارسی در جواب ابن‌خالویه تعدد اسامی برای یک شیء را از قبیل تعدد صفات می‌شمارد و به تبع او شاگردش ابن‌جنی و نیز ابن‌فارس دامن این ویژگی‌ها را در حوزه افعال گسترش می‌دهد و برای آن مثال‌های متعددی اقامه می‌کند.<sup>۱۳</sup>

در ارتباط با قرآن کریم نیز هر چند اعجاز بیانی و فصاحت و بلاغت آن بی‌نظیر و واژه‌گزینی آن بی‌بدیل و شگفت‌انگیز است و ظرافت‌های آن عجیب است که اعراب خالص و برخوردار از فصاحت که قرآن در میان آنها نازل شد به درکش نائل آمدند؛ اما واژه‌های مترادف نمای قرآن تأمل‌برانگیز بوده و بحثی به عنوان وجود یا عدم مترادف را در قرآن پدید آورده

---

۹. عبد التواب رمضان، *مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی*، مترجم حمیدرضا شیخی (مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷)، ۳۵۲.

۱۰. آل یاسین، *الدراسات اللغویة*، ۴۱۶؛ عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، *المزهر فی علوم اللغة*، تصحیح محمد احمد المولی، علی محمد البجاوی، و محمد ابوالفضل ابراهیم (بیروت: دارالفکر، ۱۳۶۹)، ۴۰۰-۴۰۱.

۱۱. سیوطی، *المزهر*، ۳۷-۳۸ و ۴۰۶.

۱۲. سیوطی، *المزهر*، ۴۰۰؛ ابوهلل عسکری، *الفروق فی اللغة* (بیروت: دارالآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰)، ۱۳-۱۹.

۱۳. صبحی صالح، *دراسات فی فقه اللغة* (بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۹)، ۲۹۶-۲۹۷.



بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۳۷  
است، مبحثی که از دیرباز بیان و بنان عالمان زبان عربی را به خود مشغول داشته، آرا مختلفی را در این خصوص در پیش گرفته‌اند.

قدر متیقن پذیرش مترادف از جانب هر یک از دو گروه مخالف و موافق، موردی است که هر یک از واژه‌ها به لهجه ای متفاوت از لهجه دیگری وابسته باشد همانگونه که ابن‌جنی و دیگران بدان تصریح دارند.<sup>۱۴</sup>

بر اساس مبنای مذکور، دکتر صبحی صالح واژه‌های «أقسم و حلف» را در انعام ۱۰۹،<sup>۱۵</sup> توبه ۱۶۷۴ و واژه‌های «بعث و ارسال» را در آیات اسراء ۱۵،<sup>۱۷</sup> انبیاء ۱۰۷<sup>۱۸</sup> و واژه‌های «فضل و اکثر» را در آیات بقره ۲۵۳،<sup>۱۹</sup> یوسف ۲۰۹<sup>۲۰</sup> را از مصادیق «اصل ترادف» معرفی می‌نماید.<sup>۲۱</sup>

از محققین معاصر دکتر بنت الشاطی در کتاب الاعجاز الیبانی للقرآن مطالب فوق را امری مسلم و مورد توافق همه علمای ادب می‌شمرد،<sup>۲۲</sup> اما در صدر و ذیل کلام ایشان تهاقتی به نظر می‌رسد که بر اساس مبنای ذیل کلام این محقق، واژه‌های بسیاری در قرآن وجود دارد که جایگزینی برایش مطرح

---

۱۴. صبحی صالح، *دراسات في فقه اللغة*، ۲۹۶-۲۹۷.  
۱۵. و أَسْمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لِيُنْجَئَهُمْ مِنْ آيَةٍ لِيُؤْمِنُوا بِهَا.  
۱۶. يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَ هَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا.  
۱۷. و مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا.  
۱۸. و مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.  
۱۹. تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللّٰهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ.  
۲۰. قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَ إِن كُنَّا لَخَاطِئِينَ.  
۲۱. صبحی صالح، *دراسات في فقه اللغة*، ۲۹۹-۳۰۰.  
۲۲. عائشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ۲۲۱.

است؛ حال آنکه در صدر کلام این معنا رد شده است<sup>۲۳</sup> و این معنی نوعاً اشکالی است که به قائلین نظریه عدم مترادف در قرآن وارد می‌شود که بسیاری از واژه‌های قرآنی دارای مترادف خواهند بود؛ از این رو مسئله بی‌بدیل بودن واژه‌های قرآن خدشه دار می‌شود. امری که قولاً و عملاً حتی خود این محقق در خلال بررسی تبیین واژه‌های قرآنی مسائل ازرق توسط ابن عباس، نمی‌پذیرد و بنایش عدم وجود مترادف در واژه‌های قرآنی است و بر اساس این عدم مترادف، سعی در کشف خصوصیات واژه‌های قرآنی دارد و به آن معترف است.<sup>۲۴</sup>

محقق معاصر دیگر ضمن بیان شیوه رایج ادبای عرب در معارضه در قصاید و خطب و اشاره به نقد خنساء و انتقاد بر حسان بن ثابت، محال بودن جایگزینی کلمه‌ای به جای کلمه دیگر در قرآن کریم و عدم انکار این مطلب از سوی هیچ یک از ادبای زمان نزول قرآن را از مهم‌ترین اسرار اعجاز قرآن کریم می‌داند که عرب آن را احساس نموده است.<sup>۲۵</sup>

## ۲-۲. تحلیل نهایی «عدم مترادف در قرآن»

در حوزه اعجاز ادبی و بلاغی این تنها لفظ قرآن نیست که آیت الهی است، بلکه همراه شدن اعجاز در معنی و هماهنگی لفظ با معنی، با اعجاز لفظی، قرآن را در قله کمال و اعجاز بلاغی و ادبی قرار داده است که از مقومات این معجزه بلاغی موارد ذیل است:

۱. گزینش احسن در لغات و بی‌بدیل بودن آن «فصیح در

۲۳. ممکن است کلام محقق محترم را چنین توجیه کنیم که صدر کلام وی ناظر به ویژگی‌های منحصر بفرد قرآن است و ذیل کلامش ناظر به کلام عرب صرف نظر از قرآن تا چنین تعارضی مرتفع گردد، همچنان‌که بیان دیگر این محقق این دفاع را تأکید می‌کند.

۲۴. بنت الشاطی، اعجاز بیان قرآن، ۲۲۶-۲۳۲ و ۳۳.

۲۵. مصطفی صادق رافعی، اعجاز القرآن و البلاغة النبویة (بیروت: دار الکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۴۲۱)، ۱۷۳-۱۷۴.

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۳۹

لغت با توجه به مقاصد کلام».

۲. ترکیب نحوی احسن و بی‌بدیل بودن آن با توجه به سیاق کلام.

۳. ترکیب بلاغی احسن و بی‌بدیل با توجه به مقتضای حال مخاطب و غرض گوینده.

و این بدان معنی است که تغییر و تبدیل در هر یک از موارد سه‌گانه لغات، ترکیبات نحوی و بلاغی، در فصاحت و بلاغت کلام خلل وارد نموده آن را از قله کمال به زیر خواهد کشاند. پس اقتضای «اعجاز ادبی و بلاغی قرآن»، «عدم وجود مترادف در لغات و ترکیبات نحوی و بلاغی» است؛ مترادفی که بتواند، کما هو حقه، بدیل در لفظ و معنی و هماهنگی لفظ با معنی باشد. آنچنان که بسیاری از اهل تحقیق در اعجاز قرآن بر این مسئله اذعان دارند.<sup>۲۶</sup>

بله با تنزل از سطح مذکور می‌توان برای واژه‌ها، ترکیبات نحوی و بلاغی معادل‌هایی مطرح نمود که دیگر سخن از قرآن خدا با کمال اعجاز ادبی‌اش نخواهد بود. حکمت الهی و تجلی تمام‌عیار آن در قرآن کریم و قسم یاد نمودن خداوند به این ویژگی قرآن نیز اقتضای بی‌بدیل بودن واژه‌ها، ترکیبات نحوی و بلاغی را دارد که هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد.

ازاین‌رو برای سنجش فصاحت و بلاغت کلام لازم است، همانگونه که اهل فن بر اساس میزان مراعات ویژگی‌های لغوی و ترکیبات نحوی و بلاغی در سه حوزه لفظ، معنا و هماهنگی لفظ و معنا با عنایت به حال مخاطب و غرض و اغراض متکلم برای کلام ارزش بلاغی مقرر می‌نمایند و به نقد

۲۶. محمد خلف الله، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن (للمرمانی و الخطابی و الجرجانی)، تحقیق محمد زغلول سلام (مصر: دارالمعارف، ۱۹۷۶)، ۲۹.

و ارزیابی دقیق و جزئی کلام می‌پردازند، ویژگی‌های لغوی و ترکیبات نحوی و بلاغی در سه حوزه فوق مرکز توجه قرار گیرد.<sup>۲۷</sup>

دعوت به تفکر و تعقل و خصوصاً تدبر در قرآن جهت فهم صحیح آن که کاوش در ژرفا توأم با دقت و عمق‌نگری را مطرح می‌نماید، خود گویای دقت و ظرافت تمام‌عیار در گزینش و به کارگیری واژه‌ها در ترکیبات و گزینش ترکیبات نحوی و بلاغی در روند آیات است که بدیلی نمی‌پذیرد.

بنابراین متن آیات از نظر لغت و ترکیب نحوی و ترکیب بیانی - بلاغی بی‌بدیل بوده، موارد به ظاهر مشابه و مترادف‌نما، حتی در مواردی که کلمه‌ای در باب خاصی و یا معلوم و مجهول، ثلاثی و رباعی و... در کلام خدای حکیم آمده است، هر یک خصوصیت‌های را افاده می‌کنند که باید با تتبع و کنکاش علمی در سه محور گزینش مفردات، گزینش ترکیب نحوی، گزینش ترکیب بلاغی؛ سعی در کشف و استخراج آنها شود.

### ۳. بررسی مصادیقی از تسامح در کاربست عدم مترادف با رویکرد معناشناختی

#### ۳-۱. «تَلَقَّى» در آیه ۶ سوره نمل ۲۸

در آیه شریفه فعل «تَلَقَّى» فعل مضارع مجهول از صیغه مفرد مخاطب باب تفعیل است که این فعل دو مفعول بی واسطه می‌گیرد. در آیه شریفه در حالت مجهولی مفعول اول، انت مستقر، نایب فاعل و مفعول دوم، القرآن، است؛ با این وجود نوع مفسرین و مترجمین قرآن به جهت تسامح یا به جهت اعتقاد به مترادف در قرآن این فعل را به صورت معلوم

۲۷. رافعی، *إعجاز القرآن و البلاغة النبوية*، ۱۷۳.

۲۸. *وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ*.

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۴۱  
و مجهول یا به باب «إفعال» یا «تَفَعُّل» یا به معنی «إعطاء» و «تلقین» معنی نموده‌اند که سبب از دست رفتن معنای مهمی گشته است که در مقوله ویژگی و کیفیت وحی الهی مطرح است:

«حقاً که تو قرآن را از جانب خدایی فرزانه و دانا فرا می‌گیری».<sup>۲۹</sup>

«و هر آینه تو داده می‌شوی قرآن از نزدیک خدای استوار کار دانا».<sup>۳۰</sup>

«و ای رسول ما آیات قرآن عظیم از جانب خدای حکیم به وحی بر تو القا می‌شود».<sup>۳۱</sup>

«و همانا تو داده می‌شودی قرآن را از نزد حکیمی دانا».<sup>۳۲</sup>  
«تو کسی هستی که قرآن را از جانب خدای حکیم و دانا به تو تلقین می‌شود».<sup>۳۳</sup>

«به یقین این قرآن از سوی حکیم و دانایی بر تو القاء می‌شود».<sup>۳۴</sup>

«و حقاً تو قرآن را از سوی حکیمی دانا دریافت میداری».<sup>۳۵</sup>  
«و به درستی که تو هر آینه فرا داده می‌شوی قرآن را از نزد درستکار دانا».<sup>۳۶</sup>

---

۲۹. محمدباقر موسوی همدانی، ترجمه قرآن بر اساس تفسیر المیزان (قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴)، ۴۸۰.

۳۰. شاه ولی‌الله دهلوی، ترجمه قرآن (سراوان: کتاب‌فروشی نور، بی‌تا)، ۸۳۲.

۳۱. مهدی الهی قمشه‌ای، ترجمه قرآن کریم (قم: انتشارات فاطمه الزهرا سلام الله علیها، ۱۳۸۰)، ۳۷۷.

۳۲. محمدکاظم معزی، ترجمه قرآن (قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۲)، ۳۷۸.

۳۳. عبدالمحمد آیتی، ترجمه قرآن (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴)، ۳۷۷.

۳۴. ناصر مکارم شیرازی، ترجمه قرآن کریم (قم: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف قرآنی، ۱۳۷۳)، ۳۷۸.

۳۵. محمد مهدی فولادوند، ترجمه قرآن، تحقیق هیئت علمی دارالقرآن الکریم (قم: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸)، ۳۷۸.

۳۶. ابوالحسن شعرانی، ترجمه قرآن (تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه، ۱۳۹۳)، ۳۵۱.

«و بی‌گمان تو قرآن را از سوی حکیمی بسیار دانا دریافت می‌داری.»<sup>۳۷</sup>

«التلقية قريبة المعنى من التلقين»<sup>۳۸</sup>

«القاء اقسامی دارد که آن را خاطرات نامند: القاء شیطانی، القاء نفسانی، القاء روحانی، القاء رحمانی... القاء رحمانی و آن لمعه نوری ماند که از افق قلب منور گردیده به نور ایمان و تقوی تابش می‌نماید و راه موحد را به سوی حقیقت باز می‌گرداند.»<sup>۳۹</sup>

«ای انک لتعطی ان الملك یلقیه الیه من قبل الله تعالی...»<sup>۴۰</sup>

«و المعنى ان الله هو الذى أعطاک القرآن یا محمد و ما هو من عندک كما یزعم الجاحدون»<sup>۴۱</sup>

«تلقى می‌کنند این قرآن را، یعنی تلقین می‌کنند و به تو می‌آرند فرشتگان و تلقی استقبال باشد، تلقیته بکذا و منه نهی رسول الله عنون تلقی الركبان و تلقی اینجا تلقین باشد...»<sup>۴۲</sup>

ملاحظه می‌شود در نوع ترجمه‌ها و تفاسیر «تَلَقَّى» گاه معلوم و گاه مجهول از باب «إفعال» و یا «تَفَعَّل» معنا و تفسیر شده است، درحالی‌که با دقت در کاربرد قرآنی ریشه

۳۷. جلال‌الدین فارسی، ترجمه قرآن (تهران: انتشارات انجام کتاب، ۱۳۶۹)، ۷۵۷.  
۳۸. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۵ (بیروت: انتشارات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳)، ۳۴۰.  
۳۹. نصرت بیگم امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، جلد ۹ (تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱)، ۳۰۳.  
۴۰. محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، جلد ۸ (قم: ذوی القربی، ۱۳۸۸)، ۷۶.

۴۱. محمدجواد مغنیه، تفسیر الکاشف، جلد ۶ (قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴)، ۸.  
۴۲. حسین بن علی ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد مهدی ناصح، و محمدجعفر یاحقی، جلد ۱۵ (مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱)، ۵.

بررسی روش کاربست عدم مترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و

شریف عسکری ۳۴۳

«ل ق ی» و گاه مترادفات از ریشه‌های دیگر که در باب مجرد و مزید، به کار رفته است، ملاحظه می‌شود هر بابی معنای خاص خویش را در کلام خداوند حکیم دارد که نباید با باب‌های دیگر خلط نمود:

لَقَى: آیات: ۱۴ بقره؛ ۴۳ ۱۴۳ آل عمران؛ ۴۴ ۶۸ فرقان. ۴۵  
الْقَاء: آیات: ۱۰۷ اعراف؛ ۴۶ ۱۵ نحل؛ ۴۷ ۵۲ حج؛ ۴۸ ۳۷ ق؛ ۴۹ ۱۷۱  
نساء؛ ۵۰ ۹۴ نساء؛ ۵۱ ۳۹ طه؛ ۵۲ ۶۴ مائده؛ ۵۳ ۱۵ غافر. ۵۴  
تَلَقَى: آیات: ۳۷ بقره؛ ۵۰ ۱۵ نور؛ ۵۶ ۱۰۳ انبیاء. ۵۷  
تَلْقِيهِ: آیات: ۱۱ انسان؛ ۵۸ ۸۰ قصص؛ ۵۹ ۷۵ فرقان؛ ۶۰ ۶۰ نمل. ۶۱  
ملاقات . لقاء: آیه ۸۳ زخرف. ۶۳

با توجه به موارد کاربرد و کتب لغت، مفهوم دیدار و نوعی مواجهه رودررو در اصل اشتقاقات مذکور موجود است و تفاوت در نحوه دیدار و مواجهه است. ۶۳

- 
۴۳. ۱۱ وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا. ۰  
۴۴. ۱۱ وَ لَقَدْ كُنْتُمْ تَمَتُّونَ الْمَوْتِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ. ۰  
۴۵. ۱۱ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا. ۰  
۴۶. ۱۱ فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ. ۰  
۴۷. ۱۱ وَ الْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رِوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ. ۰  
۴۸. ۱۱ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ. ۰  
۴۹. ۱۱ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ. ۰  
۵۰. ۱۱ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ. ۰  
۵۱. ۱۱ وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا. ۰  
۵۲. ۱۱ أَلْقَيْتْ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي. ۰  
۵۳. ۱۱ وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ. ۰  
۵۴. ۱۱ يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ. ۰  
۵۵. ۱۱ فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ. ۰  
۵۶. ۱۱ إِذْ تَلَقَوْنَهُ بِالسَّلَامِ وَ تَقُولُونَ يَا قُوهِمْ مَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ. ۰  
۵۷. ۱۱ وَ تَتَلَفَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ. ۰  
۵۸. ۱۱ وَ لَقَاهُمْ نُضْرَةٌ وَ سُرُورًا. ۰  
۵۹. ۱۱ وَ لَا يَلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ. ۰  
۶۰. ۱۱ وَ يَلْقَوْنَ فِيهَا تَجِيَّةً وَ سَلَامًا. ۰  
۶۱. ۱۱ وَ إِنَّكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ. ۰  
۶۲. ۱۱ حَتَّىٰ يَلْقَاوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ. ۰  
۶۳. ۱۱ رَاغِبِ أَصْفَهَانِي، المفردات، ۷۴۵.

با توجه به دو مفهوم بی‌واسطه «تَلَقَّى» برخلاف مفردات راغب که از باب تَفَعَّل گرفته است، از باب تَفَعِيل است که «مواجهه و ملاقات دادن دو چیز با یکدیگر» را افاده می‌کند که توسط عامل سومی صورت می‌پذیرد و از آنجا که حقیقت قرآن، روحی ملکوتی است، جریان وحی امری شهودی بوده که ملاقاتی میان جان پیامبر $\text{ﷺ}$  با حقیقت قرآن در عالم ملکوت اعلی «مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» صورت می‌پذیرد که ملاقات‌دهنده، خداوند سبحان است و این معنی بدان امر اشاره دارد که در اخذ وحی، عروجی از جانب پیامبر $\text{ﷺ}$  از عالم مُلک به ملکوت اعلی، رخ داده است و از طرفی نزولی از قرآن، از مقام الهی به ملکوت اعلی صورت گرفته و ملکوت اعلی محل دیدار پیامبر خدا $\text{ﷺ}$  با حقیقت قرآن است؛ امری که با ادات شبه قسم «لَ+تَلَقَّى» تأکید شده است و حکایت از ناباوری یا غفلت مخاطب از این موضوع دارد.

عجبا؛ که در جریان مباحث شب بعثت، نوع مفسرین به این تسامح و چه بسا غفلت دچار گشته‌اند و موضوع آغاز وحی را متأثر از احادیث شبه اسرائیلی و به صورت مادی و علم حصولی تلقی کردن وحی، نقش سواد در اخذ وحی، حصول اضطراب و تردید که از نشانه‌های تفکر مادی‌گرایی یهودیت است و در کتب عهد عتیق بسیار به چشم می‌خورد،<sup>۶۴</sup> به گونه ای پذیرفته‌اند که شبهه علم حصولی بودن وحی و امکان عروض خطاء و نسیان در امر وحی را القا می‌کند. امری که قطعاً مردود است چراکه وحی؛ نه بر سمع و بصر ظاهری که مستقیماً بر قلب وارد می‌شود<sup>۶۵</sup> و امری شهودی است.<sup>۶۶</sup>

۶۴. سفر لاویان، ۱۱: ۲۶ - ۱۲: سفر خروج، ۲۵: ۸؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، جلد ۱ (بیروت: موسسه عزالدین، ۱۴۱۳)، ۳۱۴.

۶۵. شعراء، ۱۹۳-۱۹۴؛ شوری، ۵۲.

۶۶. سید هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، جلد ۴ (قم: مؤسسه البعثة) مرکز الطباعة و النشر، ۱۴۱۵، ۸۳۶.



بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۴۵

این ملاقات و مواجهه چنان است که پس از آن الفاظ قرآن بر جان پیامبر<sup>ص</sup> ثبت می‌شود و حال پیامبر صلی‌الله علیه و آله چنان است که در این مواجهه تحت سیطره افاضه الهی است و از خود اختیاری ندارد چنانکه کاربرد مجهولی باب «تلقیه» و کاربرد باب القاء<sup>۶۷</sup> این معنی را تذکر می‌دهد. شهودی بودن وحی و انزال از مقام ربوبی، بر قلب پیامبر خدا<sup>ص</sup> سیطره وحی را بر تمام مشاعر ظاهری پیامبر خدا<sup>ص</sup> به دنبال دارد که در احادیث بیان حالات پیامبر صلی‌الله علیه و آله در حین اخذ وحی منعکس است و این معنی نافی فعالیت سمع ظاهری و لسان پیامبر صلی‌الله علیه و آله است<sup>۶۸</sup> و آغاز نزول وحی که از غار حرا بوده، نظر به حضور جسم مبارک حضرت در غار حراء دارد در حالی که روح قدسیه ایشان از آنجا به معراج الهی رفته است.

### ۳-۲. «ناراً»، «ینورهم»، «أضأت»، «ذَهَبَ اللهُ»

در آیه ۱۷ سوره بقره<sup>۶۹</sup> کشف مقصود از مثل مطرح‌شده در آیه، منوط به درک صحیح مفاهیم «ناراً»، «ینورهم»، «أضأت»، «ذَهَبَ اللهُ» است. اکثر مفسران «ناراً» را یا نار فتنه و آشوب گرفته‌اند که منافق در جامعه می‌افروزد و فضای جامعه را تیره‌وتار می‌گرداند تا به نوایی برسد،<sup>۷۰</sup> همچنان‌که این معنی، صفت مستمر یهود شمرده شده

۶۷. «يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابَ».

۶۸. طباطبائی، *المسحور*، ۱۹: ۲۰۸-۲۰۹؛ عبد علی حویزی، *نور الثقلین*، تحقیق و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، جلد ۵ (قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵)، ۲۵۵-۲۵۴؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، جلد ۲۲ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰)، ۱۲۲.

۶۹. «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ يَنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ».

۷۰. محمودین عمر رمخشیری، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، مصحح مصطفی حسین احمد، جلد ۱ (بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷)، ۷۴؛ طباطبائی، *المسحور*، ۱: ۵۴؛ رازی، *التفسیر الکبیر*، ۷۴: ۱.

است<sup>۷۱</sup> یا به معنی اسلام ظاهری<sup>۷۲</sup> اخذ کرده‌اند که منافق در سایه و پناه اسلام ظاهری چند صباحی دنیا را با مزایای این اسلام ظاهری سپری می‌کند.<sup>۷۳</sup>

### بررسی و نقد

«ناراً» اگر نار فتنه باشد، نوری نخواهد داشت؛ ازاین‌رو ظهور تعبیر «آضَاءَت»، «پنورهیم» با نار فتنه سازگاری ندارد، بلکه منافات دارد؛ از طرفی نار فتنه، نورش چون کاذب است پس می‌بایست به جای «دَهَبَ اللّٰهُ يَنُورِهِمْ» که همراهی و معیت را افاده می‌کند،<sup>۷۴</sup> «إِذْهَبَ اللّٰهُ نَوْزِهِمْ» می‌فرمود که زایل نمودن و محو کردن را افاده می‌کند. مسئله اسلام ظاهری با باطن منافقانه نیز نه نور دارد و نه اضائه، ازاین‌رو حکم نار فتنه را خواهد داشت.

با توجه به روند تحلیل روان‌شناسی اجتماعی جریان نفاق در قرآن و با تأکید بر ظهورات شریفه بقره معلوم می‌گردد:

۱- جریان نفاق در کلیت اجتماع امری تدریجی و رو به رشد است که به واسطه بیماری قلبی و عدم درمان آن روبه ازدیاد مرض پیش می‌رود تا به تدریج از ایمان فاصله گرفته تا به کفر تمام‌عیار ختم شود.<sup>۷۵</sup>

۲- اکثریت منافقان آینده، ولو با زحمت و تلاش<sup>۷۶</sup> به علت فطرت الهی‌شان اسلام را قلباً می‌پذیرند، اما همین‌که این ایمان قلبی ضعیف و ابتدایی، شروع به نورافشانی در وجود

۷۱. مائده، آیه ۶۴.

۷۲. منافقون، آیه ۱.

۷۳. فضل‌بن‌حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح هاشم رسولی، جلد ۱ (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸)، ۱۴۵؛ زمخشری، الکشاف، ۱: ۷۵؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۱:

۷۳؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۱ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸)، ۱۱۰.

۷۴. زمخشری، الکشاف، ۱: ۷۴.

۷۵. رجوع شود به آیات: بقره، آیه ۱۰؛ آل‌عمران، آیه ۱۶۷؛ نساء، آیه ۱۴۳.

۷۶. مستفاد از تعبیر «إِسْتَوْفَدُوا نَاراً».

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و

شریف عسکری ۳۴۷

منافق می‌کند، طوفان اهواء نفسانیه و امراض قلبی وزیدن گرفته، این نور ضعیف ایمان را از وجود فرد مسلمان بیرون کرده، ظلمت را بر وجود فرد مستقر می‌گردانند.<sup>۷۷</sup>

این نور چون نور حقیقی است اضائه و نورافشانی دارد و چون حقیقتی الهی است نابودی برای آن معنی ندارد و به مرجع خویش که ذات مقدس الهی است، باز می‌گردد<sup>۷۸</sup> و دلی که صلاحیت حضور این نور الهی را از دست دهد، فاقد این نور خواهد بود.<sup>۷۹</sup>

### ۳-۳. «سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً»

در آیات ۱۸ و ۸۳ سوره یوسف<sup>۸۰</sup>: در حادثه سوء قصد عمدی به حضرت یوسف  $\varphi$  و حادثه ناگهانی وجود جام حکومتی در بار بنیامین، حضرت یعقوب  $\varphi$  با تعبیر «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً» برادران حضرت یوسف  $\varphi$  را هدف تخطئه و سرزنش و اتهام قرار می‌دهد، حال آنکه در حادثه دوم آنان نقشی نداشتند، بلکه قصد حفظ او را نیز داشته و تمام تلاش خود را برای رهایی او به کار گرفته‌اند.<sup>۸۱</sup> گزینش خصوص «سَوَّلَتْ»<sup>۸۲</sup> به جای «زَيَّنَتْ»<sup>۸۳</sup> نظر به «سَوَّلَتْ»<sup>۸۴</sup>، خواهش نفسانی مورد حرص و ولع شدید<sup>۸۴</sup> دارد؛ بدین معنی که حادثه‌ای که به وقوع پیوسته است سخت مطلوب و خواست نفسشان بود و در ژرفای درونشان از اینکه بنیامین به عنوان دزد به اسارت گرفته

۷۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱: ۱۱۵؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۱: ۷۳.

۷۸. نور، آیه ۳۵.

۷۹. نور، آیه ۴۰.

۸۰. «وَجَاءُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ»؛ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ.

۸۱. یوسف، آیات ۷۸-۸۰.

۸۲. از مصدر تسویل، به معنای جلوه دادن چیزی است که نفس آدمی حریص بر آن است، به طوری که زشتی‌های آن هم در نظر زیبا شود.

۸۳. زینت؛ خوبی و نیکویی در ظاهر است، خواه در امر مادی محسوس باشد یا در امر معنوی.

۸۴. راغب اصفهانی، المفردات، ۴۳۷.

شده است خوشحال بودند و لو اینکه از جهت تعهداتشان در بازگرداندن بنیامین دچار مشکل شدند، همانگون که توطئه علیه حضرت یوسف  $\varphi$  خواست شدید نفسشان بود و بدین مطلوب عشق می‌ورزیدند؛ از این رو حضرت یعقوب  $\varphi$  با سرزنش، این محبوبیت را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد نه آنطور که برخی گمان کرده‌اند دلیل نسبت تهمت کذب به فرزندان به جهت ارائه قانون حکم اسارت سارق بوده است<sup>۸۵</sup> چراکه آنان قبل از علم به واقعه عنوان کرده‌اند و حاشا از پیامبر خدا که بدون صحت معقول و مشروع با ظن و گمان، دیگری را مورد اتهام قرار دهد.<sup>۸۶</sup>

تفسیر المیزان علت تعبیر «سؤلت» را فراست الهی حضرت یعقوب  $\varphi$  معرفی می‌نماید که از این راه حضرت دریافت که این واقعه مرتبط و متفرع بر «تسویل نفسانی» از جانب آنان است؛<sup>۸۷</sup> بنابراین حادثه مطلوب نفسانی‌شان بوده است، اما متفرع بر آن نبوده است، چنانکه توضیحش گذشت.

درک این ارتباط نیز نیازمند فراست الهی نبود، بلکه علم به حالات سابق آنان در برخورد با حضرت یوسف  $\varphi$  و برادرش و توجه به حالات کنونی‌شان برای کسی که حداقل دقت نظر را داراست گویای شادمانی درونی‌شان از تحقق مصیبت برای برادرشان «بنیامین» بود.

باید متذکر شد که در قرآن کریم کاربرد فعلی واژه «تسویل» صرفاً به نفس اماره نسبت داده شده است یا به شیطان؛ حال آنکه «تزیین» در کاربرد قرآنی اسناد به نفس داده نشده است و منشأ آن یا به فعل الهی از باب زینت ممدوح یا به فعل الهی از باب مجازات یا به شیطان از باب

۸۵. زمخشری، الکشاف، ۲: ۴۹۶.

۸۶. طباطبایی، المصنوع، ۱۱: ۲۳۱.

۸۷. طباطبایی، المصنوع، ۱۱: ۲۳۱.

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و

شریف عسکری ۳۴۹

اغواء و اخلال نسبت داده شده است. در مواردی نیز از فاعل «تزیین» ذکری به میان نیامده است که در همه این موارد کاربرد فعل مجهول، نظر به تزیین مذموم و شیطانی دارد که البته ممکن است نفس اماره نیز در این تزیین شراکت داشته باشد، اما گویا نقش شیطننت بیرونی قوی‌تر است؛ اما امر «تسویل» در مواردی است که خواهش نفسانی نسبت به موضوع «تسویل» شدت دارد به نحوی که گاه إقتضاء نفسانی نقش عمده دارد و اقتضاعات بیرونی نقش فرعی تأیید و کمک نفس را بر عهده دارد؛ و گاه که اقتضای بیرونی قوت دارد از اقتضای درونی شدید نفس نیز برخوردار است؛ از این رو در هر دو استناد تعبیر «تسویل» آمده است که وجود «سؤل نفس» را حکایت می‌کند.

### ۳-۴. استفاده از عنوان اختصاصی «المزمل» به جای دیگر عناوین و القاب مطرح شده در قرآن برای پیامبر<sup>ک</sup> در آیه اول سوره مزمل<sup>۸۸</sup>

عنوان «المزمل» متأسفانه در اکثر تفاسیر به مفهوم «گلیم به خود پیچیده!» تفسیر شده است<sup>۸۹</sup> که یادآور شأن نزولی است که از عایشه و دیگران (جابر، ابن عباس و...) نقل شده است.<sup>۹۰</sup> با وجود اشکالات متعدد تفسیر المیزان بر احادیث مذکور؛<sup>۹۱</sup> اما در تفسیر «المزمل»، به مفهوم رایج عرفی، نوعی همناوی با بعضی از فقرات این احادیث شبه اسرائیلی دارد.

#### نقد و بررسی

تتبع ریشه لغت در معاجم لغوی<sup>۹۲</sup> توأم با دقت در سیاق آیات سوره مزمل، برخلاف رای المیزان،<sup>۹۳</sup> معلوم می‌شود که «المزمل» کسی است که بار سنگین مسئولیت طاقت فرسایی را پذیرفته است که با توجه به سیاق آیات همان منصب عظیم الشان و رسالت سنگین هدایت و رهبری بشریت در مقام خاتم نبوت است. پیامبری که مدیریت تدبیری اش بر مدیریت اعجازی اش می‌بایست غلبه داشته باشد و برخلاف انبیاء گذشته کمتر و ندرتاً بر معجزه محسوس متکی باشد و می‌بایست با اتکاء به آموزش و پرورش وحیانی و تذکر و موعظه و تفهیم، عقل‌ها را بیدار و دل‌ها را منقلب نموده، به راه خدا راهنما شود؛ و در همین راستا است که این وحی‌ای

۸۸. II یا أَيْهَا الْمَزْمَلُ O.

۸۹. طباطبایی، *المیزان*، ۲۰: ۱۳۷؛ رازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰: ۱۷۱؛ زمخشری، *الکشاف*، ۴:

۶۳۶-۶۳۴؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲۵: ۱۶۶؛ طبرسی، *اللمعة فی تفسیر القرآن*، ۱۰: ۶۸.

۹۰. ثناء الله پانی پتی، *التفسیر المظهری*، جلد ۱۰ (کوئته: مکتبه رشديه، ۱۹۹۱)، ۱۰۲؛

عبدالرحمن بن ابی یکر سیوطی، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، جلد ۶ (قم: انتشارات

کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴)، ۳۶۸.

۹۱. طباطبایی، *المیزان*، ۲۰: ۱۴۸ و ۲۶۷.

۹۲. فراهیدی، *العین*، ۷: ۳۷۲؛ جوهری، *الصحاح*، ۴: ۱۷۱۸؛ ابن فارس، *معجم مقاییس*، ۳:

۲۵؛ محمود بن عمر زمخشری، *اساس البلاغه* (بیروت: دارالصادر، ۱۳۹۹)، ۲۷۵.

۹۳. طباطبایی، *المیزان*، ۲۰: ۱۳۷.

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۵۱  
که بر پیامبر عظیم الشان صلی الله علیه و آله نازل می‌شود، «قول ثقیل» است. قوی که صلاحیت تحمل و ظرفیت روحی عظیمی برای دریافت آن نیاز است و پیاده کردن و تحقق آن مشکل‌تر و دشوارتر از دریافت آن است:  $\text{إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا}$ <sup>۹۴</sup> و از این‌روست که برای کسب توان لازم جهت ادامه دریافت وحی و تحقق وحی دستور قیام در شب و ترتیل قرآن صادر می‌شود تا که این ظرفیت و توان حاصل شود.<sup>۹۵</sup>

ظاهر «سَنُلْقِي» که آینده را نظر دارد، اشاره به مقام اجرا و تحقق دارد؛ یعنی آنچه «ثقل عظیم» و طاقت‌فرسایی را با خود به همراه دارد، مسئله تحقق و پیاده کردن ارزش‌های الهی در ذهن و دل و زندگی بشریت نادان و زه‌گم کرده است؛ آن هم تحقق می‌بایست مبتنی بر اختیار و بصیرت مردم باشد، نه به اجبار و بر اساس جهل و فریب.<sup>۹۶</sup> این چنین هدایت و رهبری است که با اتکاء بر تدبیر و تحریک عقل، نه اتکاء بر معجزه محسوس در صحنه‌های مخالفت، او را دچار زحمات فراوانی می‌نماید.<sup>۹۷</sup> این رسالت؛ آنچنان ثقل و زحمت و خون‌دل و فشاری را با خود به همراه دارد که نزدیک است پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از شدت تأسف جان خویش را بر سر این معنی به جان‌آفرین تسلیم کند.<sup>۹۸</sup>

پس تعبیراتی از قبیل «و ذلك على سبيل الاستعارة، كناية

۹۴. مزمل، آیه ۵.

۹۵. طیاطیایی، *المؤمن*، ۲۰: ۱۳۹.

۹۶. بقره، آیه ۲۵۶؛ یوسف، آیه ۱۰۸.

۹۷. ملافتح الله کاشانی، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، جلد ۴ (تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۴۱) ۴۱۲؛ محمدبن علی ابن شهر آشوب، *مناقب آل اَبی طالب علیهم السلام*، تصحیح محمدحسین آشتیانی، و هاشم رسولی، جلد ۳ (قم: علامه، ۱۳۷۶)، ۲۴۵.

۹۸. کَهِف، ۶.

عن المقصّر و المتهاون بالأمر و تعريضاً به»<sup>۹۹</sup> در تفسیر «یاایها المرّیل» در بسیاری از تفاسیر،<sup>۱۰۰</sup> من حیث لایشعر، نوعی اهانت و بی ادبی به ساحت عظیم الشان خاتم النبیین صلی الله علیه و آله است؛ که این خطاب، نه دلالت بر ضعف پیامبر صلی الله علیه و آله که او صاحب «خُلُقِ عَظِيمٍ» است، بلکه حکایت از بار سنگین مسئولیت بی مثال ختم نبوت است که هیچ کس را جز پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، یارای حمل آن نبود و پیام «انشراح» به وضوح ناظر به این ثقل رسالت کمرشکن و عنایت الهی در حصول شرح صدر در حمل این بار امانت عظیم است.<sup>۱۰۱</sup>

با توضیحات فوق معلوم می‌گردد؛ تفسیر «المزمل» به «المتزمل بعباءه النبوه»،<sup>۱۰۲</sup> تفسیری متین و استوار است که متأسفانه اکثر تفاسیر با وجود ذکرش<sup>۱۰۳</sup> از آن قول عدول نموده‌اند و به معانی غیرمرضی در ریشه لغت و سیاق آیات روی آوردند.

حال با توضیحات فوق می‌توان ربط میان مفهوم «تحمل بار سنگین و طاقت فرسای رسالت» و تعبیر استعاری «پیچیدن لحاف» را که در کتب لغت آمده است درک نمود.

پیامبر اسلام با نزول آیات ابتدای «سوره علق» به مقام سنگین خاتم نبوت منصوب می‌شود. پس از بازگشت از این جریان معراج بعثت و احراز این رسالت سنگین و هول‌انگیز، سردرگریان همچون فردی که امری عظیم بر او عارض شده

۹۹. راغب اصفهانی، المفردات، ۳۸۳.

۱۰۰. زمخشری، الکشاف، ۴: ۶۳۴-۶۳۵؛ طبرسی، البجمعیان، ۱۰: ۵۶۸؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۳۰: ۱۷۱.

۱۰۱. انشراح، آیات ۱-۳.

۱۰۲. «متحمل بار سنگین نبوت».

۱۰۳. طبرسی، البجمعیان، ۱۰: ۵۶۸؛ زمخشری، الکشاف، ۴: ۶۳۶؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۳۰: ۱۷۱؛ طباطبایی، المیزان، ۲۰: ۱۳۷.



بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۵۳

است، لحاف به خود پیچیده، سخت غرق در اندیشه در چگونگی تحقق این رسالت عظیم است؛ که ندای «یایها المّزل» با دستور قیام در شب و ترتیل قرآن راه خودسازی و کسب توان انجام این رسالت را بر حضرتش تذکر می‌دهد.

تذکر این نکته لازم است که در تعریف اهل لغت، برای ریشه «زمل» کاربرد دومی ذکر گردیده است که نوعی صوت را افاده می‌کند؛ که گویا این کاربرد، ارتباطی به مفهوم حمل بار سنگین که کاربرد اول و اصلی بوده است، نداشته باشد؛ حال آنکه با دقت در کاربردهای مفهوم «صوت» معلوم می‌گردد این واژه، به هر صوتی اطلاق نمی‌شود، بلکه نظر به مواردی دارد که شخص زیر بار سنگینی واقع گشته است و برای سبک تلقی کردن و قابل تحمل نمودن حمل بار، به رجزخوانی و سرودخوانی می‌پردازد.

### ۳-۵. استفاده از عنوان اختصاصی «المّدّیر» به جای دیگر عناوین و القاب مطرح‌شده در قرآن برای پیامبر صلی‌الله علیه و آله در آیه اول سوره مدثر<sup>۱۰۴</sup>

«دثار» در مقابل «شعار» که پوشش متصل به بدن است، لباس و پوشش سبک ظاهر است<sup>۱۰۵</sup> و همانگونه که راغب و زمخشری تذکر می‌دهند؛ تعبیر استعاری «رَجُلٌ دَثُورٌ»، به فرد گمنام و در انزوا و پنهان گفته می‌شود.<sup>۱۰۶</sup>

با توجه به سیاق آیات که دستور به قیام و انذار مردم را می‌دهد معلوم می‌شود این آیات نظر به آغاز دعوت علنی و مستقیم دارد؛ پس با توجه به نکته استعاری فوق و سیاق آیات، «المّدّیر» کسی است که به طور گمنام و مخفی و به نحو غیر مستقیم به تبلیغ دین خدا و تحقق ارزش‌های الهی

۱۰۴. II یا أَيُّهَا الْمُدِّيرُ.

۱۰۵. زمخشری، اساس البلاغه، ۱۸۳.

۱۰۶. راغب اصفهانی، المفردات، ۳۰۸؛ زمخشری، اساس البلاغه، ۱۸۳.

پرداخته که با فرمان  $\Pi$  یا  $\text{أَيَّهَا الْمُدَّتِّرُ}$ .  $\text{فُمْ فَأَنْذِرْ}$  کنار زدن حجاب استتار و خروج از این حالت نیمه مخفی دعوت را اعلام می کند تا که حضرتش به وسعت و با صدای رسا پیام الهی را به گوش خلائق برساند و از مخالفت مشرکان نهرا سیده از درگیری لفظی و عملی با آنان پرهیز نماید که خدا خود حافظ و مدافع اوست.<sup>۱۰۷</sup>

بنابراین تفسیر «المُدَّتِّر» به «پوشش و لباس خواب به تن کرده»<sup>۱۰۸</sup>، تناسبی با سیاق آیات نداشته، با فعالیت مستمر و لو غیر علنی و غیر مستقیم پیامبر خدا در طول سه سال اول بعثت نیز، منافات دارد.

#### ۴. نتیجه گیری

آنچه در عرصه تفسیر قرآن کریم و مطالعات تفسیری مهم و لازم به توجه است، تعیین تکلیف مفسر در وجود یا عدم وجود مترادف در قرآن کریم است که از دیرباز نیز مورد توجه لغویان و دانشمندان علوم قرآنی و تفسیر بوده است.

در این راستا دو نظریه غالب مطرح شده است؛ یکی آنکه در قرآن کریم نیز مانند کلام عربی واژگان مترادف وجود دارد و همانگونه که وجود مترادف در زبان عربی حسن برای آن به حساب می آید در قرآن نیز وجود و استفاده از کلمات مترادف از محسنات کلام بوده و با اعجاز بلاغی قرآن نیز منافاتی ندارد. در حالی که نظریه و نگاه دوم که مقاله فوق در صدد تبیین و تثبیت آن بوده است، بر آن است که وجود کلمات مترادف در قرآن حکیم اساساً امکان ندارد، به این معنی که هر واژه ای در قرآن بار معنایی دارد و آن بار معنایی خاص، آن را از واژگان

۱۰۷.  $\Pi$  قاصدع یمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ؛ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ. حجر، آیات ۹۴-۹۵.

۱۰۸. طباطبایی، *المعقولات*، ۲۰: ۱۵۹؛ رازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰: ۱۸۹؛ زمخشری، *الکشاف*، ۴: ۶۴۴.

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و

شریف عسکری ۳۵۵

دیگر که امکان تصور ترادف در آنها وجود دارد، متمایز می‌کند؛ بنابراین متن آیات از نظر لغت و ترکیب نحوی و ترکیب بلاغی بی‌بدیل بوده، موارد به ظاهر مشابه و مترادف، هر یک خصوصیات را افاده می‌کنند که باید با تتبع و کنکاش علمی در سه محور گزینش مفردات (حرف، اسم و فعل)، گزینش ترکیب نحوی، گزینش ترکیب بلاغی؛ سعی در کشف و استخراج آنها شود.

در این راستا و با استمداد از روش تفسیری قرآن به قرآن برخی از موارد مغفول در تفاسیر مورد بررسی و نقد و تبیین قرار گرفته است. هر چند موارد بسیار زیادی در قرآن حکیم الهی مطرح است که به دلیل عدم توجه تام به «عدم ترادف در قرآن» نیازمند بازنگری در تفسیر و ترجمه است و نیاز به بررسی در مقالات دیگری دارد.

## سیاهه منابع الف- منابع فارسی:

قرآن کریم

آل یاسین، محمدحسین. *الدراسات اللغویه عند العرب الی نه القرن الثالث.*

چاپ اول. بیروت: دار مکتبه الحیاه، ۱۴۰۰.

آیتی، عبدالمحمد. *ترجمه قرآن.* چاپ چهارم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴.

ابن شهر آشوب، محمدبن علی. *مناقب آل ابی طالب ع.* چاپ اول. تصحیح: محمدحسین آشتیانی، و هاشم رسولی. قم: علامه، ۱۳۷۶.

ابن فارس، ابوالحسین احمد. *معجم مقانیس اللغة.* چاپ اول. تحقیق: عبدالسلام هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن.* چاپ اول. تصحیح: محمد مهدی ناصح، و محمدجعفر یاحقی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۱.

احمدی میانجی، علی. *مکاتیب الرسول ص.* چاپ اول. قم: مؤسسه دار الحدیث، ۱۴۱۹.

اکبری راد، طیبه، و محمدعلی لسانی فشارکی. «کاربرد روش های معناشناسی در قرآن کریم». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، دوره سیزدهم، شماره ۳۹، (زمستان و بهار ۱۳۸۵-۸۶): ۶۲-۷۷.*

الهی قمشه ای، مهدی. *ترجمه قرآن کریم.* چاپ دوم. قم: انتشارات فاطمه الزهرا س، ۱۳۸۰.

امین، نصرت بیگم. *مخزن العرفان در تفسیر قرآن.* چاپ اول. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. *البرهان فی تفسیر القرآن.* چاپ اول. قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۵.

بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن. *اعجاز بیانی قرآن.* ترجمه حسین صابری. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

- بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۵۷
- پانی پتی، ثناءالله. *التفسیر المظہری*. چاپ اول. کویته: مکتبه رشديه، ۱۹۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله. *تفسیر تسنیم*. چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. *الصاحح تاج اللغة و صحاح العربیہ*. چاپ سوم. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۵۶.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. *نور الثقلین*. چاپ دوم. تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی. قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
- خلف الله، محمد. *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن (لرمانی و الخطابی و الجرجانی)*. چاپ پنجم. تحقیق: محمد زغلول سلام. مصر: دارالمعارف، ۱۹۷۶.
- دهلوی، شاه ولی الله احمد بن عبدالرحیم. *ترجمه قرآن*. چاپ اول. تهران: انتشارات احسان، ۱۳۹۴.
- رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر فخرالدین. *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. *المفردات فی غریب القرآن*. چاپ اول. تصحیح صفوان عدنان داوودی. بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲.
- رافعی، مصطفی صادق. *اعجاز القرآن و البلاغة النبویة*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۴۲۱.
- رمضان، عبد التواب. *مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی*. چاپ اول، مترجم حمیدرضا شیخی. مشهد: معاونت فرهنگي آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷.
- زمخشری، محمود بن عمر. *اساس البلاغة*. چاپ اول. بیروت: دارالصادر، ۱۳۹۹.
- زمخشری، محمود بن عمر. *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چاپ اول. مصحح: مصطفی حسین احمد. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷.
- سید قطب، ابراهیم حسین الشاذلی. *التصویر الفنی فی القرآن*. چاپ اول. قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۵.

۳۵۸ دین و دنیاى معاصر / سال ۹ / شماره ۲ / پیاپی ۱۷ / صص ۲۳۳-۲۵۳

- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. *المزهر فی علوم اللغه*. چاپ اول. تصحیح: محمد احمد المولى، علی محمد البجاوی، و محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالفکر، ۱۳۶۹.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- شعرانی، سید ابوالحسن. *ترجمه قرآن*. چاپ دوم، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۹۳.
- صالح، صبحی. *دراسات فی فقه اللغه*. چاپ اول. بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۹.
- صفری، کورش. *درآمدی بر معناشناسی*. چاپ اول. تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۷۹.
- طباطبایی، محمدحسین. *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. بیروت: انتشارات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳.
- طبرسی، فضل بن حسن. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. تصحیح: هاشم رسولی. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸.
- طبری، محمد بن جریر. *تاریخ الامم و الملوک*. چاپ اول. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: موسسه عزالدین، ۱۴۱۳.
- طوسی، محمد بن حسن. *التبیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. قم: ذوالقربی، ۱۳۸۸.
- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله. *الفروق فی اللغه*. چاپ اول. بیروت: دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۰.
- فارسی، جلال الدین. *ترجمه قرآن*. چاپ اول. تهران: انتشارات انجمن کتاب، ۱۳۶۹.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. *العین*. چاپ دوم. محققین: مهدی مخزومی، و ابراهیم سامرای، و محسن آل عصفور. قم: انتشارات دارالهجره، ۱۴۰۹.
- فولادوند، محمد مهدی. *ترجمه قرآن*. چاپ سوم. تحقیق: هیئت علمی دارالقرآن الکریم. قم: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸.

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۳۵۹  
کاشانی، ملا فتح‌الله. تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین. چاپ اول. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۴۱.  
مختار عمر، احمد. علم الدلاله. چاپ پنجم. قاهره: عالم الکتب، ۱۹۹۸.  
معرفت، محمد هادی. التمهید فی علوم القرآن. چاپ اول. قم: موسسه التمهید، ۱۳۸۸.  
معزی، محمد کاظم. ترجمه قرآن. چاپ اول. قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۲.  
مغنیه، محمد جواد. تفسیر الکاشف. چاپ اول، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴.  
مکارم شیرازی، ناصر. ترجمه قرآن کریم. چاپ دوم، قم: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف قرآنی، ۱۳۷۳.  
مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. چاپ شانزدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸.  
المنجد، محمد نورالدین. الترادف فی القرآن الکریم (بین النظریه و التطبيق). چاپ دوم. دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۷.  
موسوی همدانی، محمد باقر. ترجمه قرآن بر اساس تفسیر المیزان. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.  
نرم‌افزار کتاب مقدس. مؤسسه ترجمه کتاب مقدس، ۲۰۰۹، ورژن ۱۹. ۲. ۱۱. ۳۱۵۲.

ΓΟΨ-ΓΨΨ



## تصویر معیارهای عدالت فرهنگی

احمد اولیایی \*

DOI: 10.22096/RC.2023.1978085.1095

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۳]

### چکیده

دنیای معاصر، کارزار تزااحات و تنازعات است. این تنازعات در امور بسیاری خود را نشان می‌دهد، اما در سبک زندگی انسان امروز که در عرصه فرهنگ بازنمایی می‌شود، به اوج می‌رسد. عدالت همان مفهومی و فضیلتی است که برای این تنازعات پا به میدان می‌گذارد و این بار چون عرصه، عرصه فرهنگ است، عدالت فرهنگی مد نظر خواهد بود؛ اما مشکل اصلی در بسط عدالت اجتماعی و به تبع عدالت فرهنگی در یک جامعه، فقدان معیار و در ادامه، سنجه است. حوزه عدالت فرهنگی به مثابه یکی از ساحت‌های حیات جمعی به میزان عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی کار و معیارهای آن نیز تنقیح نشده است. از این رو، در بحث معیارهای عدالت فرهنگی نیز با مشکل بزرگی روبه‌رو هستیم. به نظر می‌رسد نخست باید با توجه به بحث‌های درباره معیار در عدالت اجتماعی، اقسام معیار در عدالت فرهنگی بررسی شود. این مقاله درصدد است معیارهای متصور در عدالت فرهنگی را تبیین نماید. حق فرهنگی، خیر فرهنگی، کار فرهنگی، نیاز

\* استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: ahmad.olyaei@gmail.com

فرهنگی، برابری فرصت‌های فرهنگی و معیار ترکیبی از جمله معیارهای عدالت فرهنگی است که می‌تواند معیار بسط عدالت در عرصه فرهنگ باشد.

واژگان کلیدی: عدالت؛ عدالت فرهنگی؛ معیارهای عدالت؛ معیار عدالت فرهنگی؛ حق؛ نیاز؛ برابری.



## ۱. مقدمه

دنیای معاصر دنیای تزاخمت متعدد است که در ساحت‌های مختلف حیات جمعی مانند سیاست، اقتصاد و فرهنگ نمود پیدا کرده است. این تزاخمت گاهی و به‌ویژه در جوامع دین‌دار به عرصه دین نیز کشیده می‌شود. یکی از این ساحت‌های غامض و پیچیده فرهنگ است. پیچیدگی ذاتی فرهنگ، خود به اندازه‌ای است که سیاست‌گذاری و حل مسائل فرهنگ را دشوار کرده است، اما این دشواری زمانی که با فضیلت اجتماعی دیگری چون عدالت روبه‌رو می‌شویم به مراتب بیشتر می‌شود. انسان امروز در هوای فرهنگ تنفس می‌کند و این تنفس از آن جهت که خالی از تغییر و پویایی نیست، گاه دین را به چالش کشیده است. این چالش‌ها عموماً در مسئله حق تبلور پیدا می‌کند، با این توضیح که انسان امروز مبتنی بر اختیار و آزادی در ساحت فرهنگ می‌خواهد کنش فرهنگی داشته باشد، اما این کنش گاهی در مقیاس جامعه تعارضاتی را با کنش دیگران و خیر اجتماعی تعریف‌شده برای آن جامعه ایجاد می‌کند. اینجا دقیقاً زمان وارد شدن عدالت برای حل تعارض است.

عدالت یکی از بزرگ‌ترین ارزش‌های انسانی و فضیلت‌های بشری است که برقراری آن نه فقط هدف دین اسلام، بلکه طبق آیه ۲۵ سوره حدید<sup>۱</sup> هدف همه ادیان الهی بوده است. نیاز بشر به عدالت نیز سبب گشته از زمان‌های دور تاکنون علما و اندیشمندان در این مسئله غور کنند. عدالت بیشتر در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی ارزیابی می‌شود، اما با حوزه‌های مختلف دیگر نیز در ارتباط است و ترکیب‌هایی مانند عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت قضایی و ... را

۱. لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.

تولید کرده است. یکی از حوزه‌هایی که با عدالت رابطه دارد و به نظر می‌رسد در عدالت‌پژوهی مغفول مانده است فرهنگ است. عدالت فرهنگی از فرهنگ عدالت به معنای سوق دادن رفتار و کنش‌های مردم به سمت عدالت‌خواهی و عدالت‌طلبی یا نهادینه کردن روحیه ظلم‌ستیزی میان جامعه نیست. این نگاه می‌تواند تقلیل بحث عدالت فرهنگی باشد. مسئله عدالت فرهنگی مسئله توزیع خیرات و موهبت‌های فرهنگی است که می‌تواند دایره وسیعی از کالاهای فرهنگی تا حقوق فرهنگی و حیات فرهنگی را شامل شود.

عدالت فرهنگی قرار است سهم‌خواهی‌های انسان معاصر را کنترل کند و توزیع عادلانه خیر فرهنگی را برای او به ارمغان آورد. بخش مهمی از عدالت فرهنگی بحث معیارهای عدالت است؛ به این معنا که چگونه باید عدالت را در عرصه فرهنگ بسط داد؟! در این زمینه کاری صورت نگرفته است، چراکه اساساً عدالت فرهنگی هنوز حوزه‌ای ناشناخته است.

## ۲. معیار عدالت

معیار یک معنای لغوی دارد که به پیمان، وسیله سنجش، سنگ محک در لغت‌نامه‌ها معنا شده است. باید بدانیم معیار با شاخص متفاوت است، هرچند مثلاً در علم اقتصاد، بسیاری شاخص را به منزله معیار تعریف می‌کنند: «شاخص، معیاری است که روند تغییر یک متغیر را نشان می‌دهد».<sup>۲</sup> شاخص بیشتر برای سنجش کمی استفاده می‌شود، اما معیار یک اصل کیفی است تا بتوانیم مسیر را پیدا کنیم. چه بسا بتوانیم بگوییم معیار یک امر پیشینی است، اما شاخص یک امر پسینی. بدین معنا که معیار تعیین می‌شود تا بقیه مسیر مبتنی بر آن معیار پیش رود. زمانی که کار پیش رفت برای ارزیابی‌های مرحله‌ای یا پایانی، سنجه‌ها وارد میدان می‌شوند

۲. منوچهر فرهنگ، فرهنگ علوم اقتصادی (تهران: نشر ذهن آویز، ۱۳۸۸)، ۵۴۱.

تا میزان تطبیقی سنجیده شود.

حال در بحث ما، معیار عدالت چیست؟ به عبارت دیگر بر چه اساس و معیاری می‌توان عدالت اجتماعی را بسط داد؟ برای توزیع و تقسیم امکانات، مواهب، خیرات چه معیارهایی باید داشته باشیم؟ این پرسشی مهم و اساسی است که جواب آن در تبیین معیارهای عدالت است.

### ۳. عدالت فرهنگی؛ برای حل تنازعات انسان مدرن

پارسونز چهار وظیفه را برای بقای نظام برمی‌شمارد؛ انطباق‌پذیری (Adaptation)، دستیابی به هدف (Goal Attainment)، یکپارچگی (Integration) و حفظ انگاره (Latent Pattern Maintenance)؛ بدین معنا که هر نظامی باید تا حد ممکن خود را در حالت تعادل نگه دارد.<sup>۳</sup> او وظیفه چهارم، یعنی تعادل نظام اجتماعی را وظیفه فرهنگ می‌داند.<sup>۴</sup> همه تلاش ما در دنیای معاصر برای نگهداشت و تعادل همین نظام اجتماعی است؛ جایی که کنش‌ها می‌تواند با دین، آزادی و خیر اجتماعی تعارضاتی داشته باشد.

هنگامی که به ساحت فرهنگ نگاه می‌کنیم دو مؤلفه مؤثر عمده وجود دارد؛ هرکدام از افراد جامعه در مقام کنشگر عمومی فرهنگ و سیستم در مقام نظام فرهنگی که هر دو قابلیت اتصاف به صفت عادلانه یا ناعادلانه را دارند. از طرف دیگر با توجه به رسالت همه انبیا (علیهم‌السلام) و پس از آن جامعه اسلامی در قالب جمهوری اسلامی مبتنی بر گسترش و بسط عدالت سبب می‌شود ما به عرصه فرهنگ به مثابه مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین عرصه‌های صدور و تبلور عمل و

۳. یان کرایب، *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر (تهران: نشر آگاه، ۱۳۷۸)، ۵۳-۵۲.

۴. فیلیپ اسمیت، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان (تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۳)، ۴۶.

کنش عادلانه یا ناعادلانه توجه ویژه داشته باشیم.

فرهنگ در اینجا عرصه‌ای قسیم اقتصاد و سیاست است که قرار است ابژه عدالت قرار گیرد؛ یعنی در عدالت با هر تفسیری که باشد اعم از برابری یا اعطای حقوق یا رعایت تناسب و ... قرار است در فرهنگ بسط پیدا کند. «در بحث عدالت فرهنگی پرسش اصلی این است که آیا می‌توان حوزه فرهنگ را مشمول مثلاً عدالت توزیعی قرار داد؟ آیا همان‌گونه که اقتصاد، سیاست، بهداشت و ... مشمول عدالت توزیعی می‌شوند و همان‌طور که از توزیع عادلانه خیرات سیاسی، توزیع عادلانه خیرات اقتصادی صحبت می‌کنیم آیا می‌توان از چیزی تحت عنوان عدالت فرهنگی، یعنی توزیع عادلانه خیرات فرهنگی بحث کرد؟»<sup>۵</sup>

قطعاً در فرهنگ نیز به مانند دیگر ساحت‌های حیات جمعی، خیر و موهبتی وجود دارد که موضوع توزیع قرار می‌گیرد تا بتوان از عدالت توزیعی بحث کرد. این خیر می‌تواند کالای فرهنگی، امکانات فرهنگی یا حق حیات فرهنگی باشد. البته بعضی معتقدند با توجه به اینکه بخشی از فرهنگ شامل باورها و اعتقادات است و توزیع در آنها مفهومی ندارد، عدالت فرهنگی در آن بخش قابل بحث نیست؛ اما در بخش امکانات و کالاهای فرهنگی و ... می‌توان از عدالت توزیعی که در اینجا عدالت فرهنگی خواهد بود صحبت کرد. این موضوع را که تصویر عدالت توزیعی در عدالت فرهنگی چگونه خواهد بود و آیا اساساً باید از ادبیات توزیعی عبور کنیم، بحث مفصل دیگری است.

#### ۴. معیارهای متصور در عدالت فرهنگی

۵. احمد واعظی، *درسگفتارهای عدالت* (برگزارشده در قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، جلسه نهم، ۹۸/۴/۱۸.

#### ۴-۱. معیار متصور اول: حق فرهنگی

اگر حق هر کس به او داده شود، توزیع عادلانه صورت گرفته است. «اعطای حق» معیاری است که می‌توان آن را در اندیشه اسلامی پیدا کرد. «اعطاء کل ذی حق حقه» اشاره به همین معیار دارد. شهید مطهری همان‌طور که پیش از این ذکر شد، این معیار را بیان می‌کند. این معیار به‌تنهایی عدالت را زمانی معنادار می‌کند که پای یک حقی وسط باشد، در غیر این صورت صحبت از عدالت بی‌معنا خواهد بود. از طرف دیگر اگر تفکیک میان حق فردی و حق جمعی قائل شویم نیز با یک تردید نسبت به این معیار روبه‌رو خواهیم شد. این تردید قطعاً به بطلان همیشگی این معیار نمی‌انجامد، چراکه هیچ‌کس نمی‌تواند منکر لزوم اعطای حقوق افراد شود، اما زمانی بحث پردامنه می‌شود که این حقوق فردی با حقوق جمعی در تعارض قرار گیرد. نظریه‌های عدالت هابز و هیوم و به‌طور کل، مکاتبی که بر حقوق و آزادی‌های فردی تکیه دارند، این معیار را می‌پسندند. نظریه نوزیک هم این معیار را قبول دارد و در این دسته قرار می‌گیرد.<sup>۶</sup> استحقاق به نوعی اعطای حقوق و آنچه فرد درخور آن است.

«حق» یکی از مهم‌ترین معیارهای عدالت است و برخی نظریه‌های عدالت مانند نظریه هابز و هیوم مبتنی بر آزادی‌گرایی بر اعطای حقوق تأکید زیادی دارند. شهید مطهری نیز با استناد به «اعطاء کل ذی حق حقه» اعطای حقوق را عدالت می‌داند. در عدالت فرهنگی، این حق با صفت فرهنگی باید استفاده شود. حق فرهنگی به نوعی به آزادی در انجام فعالیت‌های فرهنگی می‌پردازد و حق مردم در حفظ سنت‌ها

۶. اندرو هیوود، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم (تهران: نشر قومس، ۱۳۸۸)، ۴۳۲.

و ارزش‌های ملی و مذهبی‌شان را به رسمیت می‌شناسد.<sup>۷</sup> در اعلامیه جهانی تنوع فرهنگی ( Universal Declaration on Cultural Diversity)، ماده پنج، فهرستی از حقوق تحت عنوان حقوق فرهنگی آمده است؛ «تمامی افراد حق بر ابراز خود و تولید و نشر آثارشان به هر زبانی که مایل باشند به‌ویژه زبان مادری دارند. تمامی افراد مستحق تعلیم و آموزش باکیفیت با رعایت کامل هویت فرهنگی خود می‌باشند. تمامی افراد حق بر مشارکت در حیات فرهنگی به انتخاب خود و هدایت فعالیت‌های فرهنگی خود را دارند و می‌بایست حقوق بشر و آزادی‌های بنیادینشان رعایت شود».<sup>۸</sup> همچنین در ماده ۲۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر (Universal Declaration of Human Rights) مصوب ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ چنین آمده است: «هر کس مجاز است به‌وسیله مساعی ملی و همکاری بین‌المللی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمه مقام و نمو آزادانه شخصیت اوست با رعایت تشکیلات و منابع هر کشور به دست آورد». حق فرهنگی به جهت وسعت و تکثر عرصه فرهنگ، در یک نگاه موسع شامل مصادیق زیادی می‌شود. مثلاً، پروت (Lyndel Vivien Prott) مدیر سابق بخش میراث فرهنگی یونسکو (UNESCO's Division of Cultural Heritage) در تعریف از حقوق فرهنگی در مقاله «حقوق فرهنگی به‌منزله حقوق مردم در حقوق بین‌الملل» (cultural rights as people's rights in the international Law)، حقوق فرهنگی را یازده حق شامل حق آزادی بیان با سایر حقوق ملازمه آن، حق آموزش، حق والدین در انتخاب نوع آموزش که به فرزندانشان داده می‌شود، حق هر کس به مشارکت در زندگی فرهنگی جامعه، حق حمایت از

۷. سعید رضادوست، مفهومی‌شناسی حقوق فرهنگی (تهران: دفتر مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹)، ۴.

۸. [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=۱۳۱۷۹&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=۲۰۱.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=۱۳۱۷۹&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=۲۰۱.html)



آثار ادبی و هنری، حق بهره‌مند شدن از توسعه فرهنگی، حق بر هویت فرهنگی، حق خلق‌ها بر عدم تحمیل فرهنگ‌های بیگانه، حق مردم در بهره‌مندی از ثروت فرهنگی، تاریخی خودشان، حق اقلیت‌ها برای مورد احترام واقع شدن به هویت، زبان، سنت و میراث فرهنگی‌شان، حق بهره‌برداری مساوی از میراث مشترک بشریت برمی‌شمارد.<sup>۹</sup> در تقسیم‌بندی دیگر برخی یازده دسته حق فرهنگی را این‌گونه بیان کرده‌اند: ۱. حق بقای فیزیکی، ۲. تشکیل اجتماعات، ۳. برخورداری از میراث مادی و معنوی، ۴. آزادی مذهب، ۵. آزادی عقیده و بیان، ۶. انتخاب نوع آموزش، ۷. مشارکت در تواناسازی رویه‌های فرهنگی، ۸. برخورداری از محیط‌زیست فرهنگی، ۹. توسعه بومی، ۱۰. حق مشارکت در زندگی فرهنگی و خلاقیت، ۱۱. هویت فرهنگی.<sup>۱۰</sup> عماد افروغ سه دسته اصلی حقوق فرهنگی را الف) حق برخورداری و بهره‌مندی افراد، گروه‌ها و اقشار مختلف از کالاهای فرهنگی که در قالب رسانه‌های مختلف نوشتاری، دیداری و شنیداری قابل تصور است، ب) حق تعلق به فرهنگ خاص و سهم شدن در شکوفایی آن و ج) حقوقی مانند حق تکثیر، حق تألیف، حق اختراع و... می‌داند.<sup>۱۱</sup> فارغ از مصادیق متعددی که در نگاه‌های موسّع و مضیق می‌توان برای حق فرهنگی برشمرد، نکته حائز اهمیت این است که این حق، اگر مستقر و پذیرفته شود باید توسط دیگران و دولت به رسمیت شناخته شود و توان تصرف شخص در آن حق برای وی فراهم شود.<sup>۱۲</sup> نکته دیگر این است که حق باید متناظر به منشأ آن تدوین شود تا بتوان در مورد

۹. منصوره فصیح رامندی، «تضمین قانونی حقوق فرهنگی بشری مؤثر در برنامه ریزی فرهنگی»، فصلنامه حقوق پزشکی، ۱۱، شماره ۴۰ (بهار ۱۳۹۶): ۱۶۲.

۱۰. سعید رضادوست، مفهوم شناسی حقوق فرهنگی، ۱۲.  
۱۱. عماد افروغ، فرهنگ شناسی و حقوق فرهنگی (تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۷۹)، ۶۳.

۱۲. ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی (تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۷)، ۳۷۴.

آن گفت‌وگو کرد و آن را به مثابه یک معیار برای عدالت برشمرد. حق از مفاهیمی است که هر کس متناسب با خواسته خویش و هر جامعه‌ای با نگاه خود تفسیر می‌کند. این بحث را در ادامه ذیل منشأ حق بیشتر دنبال می‌کنیم.

#### ۴-۱-۱. منشأ حق فرهنگی

نکته اصلی که در حق فرهنگی می‌تواند محل دعوا باشد، منشأ حق است. چه کسی حقوقی را که مثال زده شد، حق فرهنگی برمی‌شمارد؟ یا چه چیزی منشأ این حقوق خواهد بود؟ مثلاً آزادی مذهب به منزله یک حق فرهنگی را چه کسی یک حق مسلم فرهنگی برشمرده است؟! مکتب حقوق طبیعی (Natural law theory) از رواقیون، هابز و لاک گرفته تا دورکین، منشأ حقوق را طبیعت می‌شمارند و قائل به ارتباط تکوینی میان حق و ذی حق هستند؛ بدین معنا که صاحب حق دارای استعداد و قابلیت دریافت آن حق است.<sup>۱۳</sup> درحالی‌که در مکتب پوزیتیویسم حقوقی (Legal Positivism) قوانین موضوعه و قرارداد اولویت دارد و اساساً هیچ‌کس دارای حقوقی ثابت و از پیش تعیین شده نیست و حقوق را قانون و قرارداد اجتماعی که خود حاصل واقعیات خارجی جامعه است، تعیین می‌کند.<sup>۱۴</sup>

آن بخش از حقوق فرهنگی که مربوط به استفاده از امکانات اقتصادی پشتیبان فرهنگ مانند یارانه‌های فرهنگی و... است می‌تواند نشئت گرفته از قانون و قرارداد باشد. به عبارتی در نوع حکومت‌های فعلی که ذیل الگوی دولت-ملت حرکت می‌کنند، اینکه چه کسی یا گروهی چه مقدار امکانات فرهنگی در اختیار داشته باشد، قانون بهترین خاستگاه ممکن

۱۳. مرتضی مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام* (تهران: نشر صدرا، ۱۳۵۷)، ۱۴-۱۵.

۱۴. Kenneth Einar Himma, "Inclusive Legal Positivism", in *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, ed. Jules Coleman, and Scott Shapiro (Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۲), ۱۲۶.

است؛ اما بخشی از حقوق فرهنگی که مربوط به لایه‌های معنوی فرهنگی مانند جهان‌بینی، عقیده، باور، فکر و... است منشأ پیچیده‌تری خواهد داشت. اینکه انسان حق دارد بیندیشد، حق دارد کنشگری فرهنگی از جنس معنادهی به افعالش داشته باشد، حق دارد نوع خاصی پیوشد، حق دارد حیات فرهنگی خاصی داشته باشد یا حق دارد جزء گروه فرهنگی باشد، اشاره به حقوقی دارد که منشأ آنها را باید در فلسفه حقوق و فلسفه فرهنگ، جست‌وجو کرد. پرسش‌هایی از این دست که فرهنگ دارای ذات است یا خیر و فرهنگ از کجا می‌آید و به چه چیز و چه غایتی بازمی‌گردد. این پرسش‌ها همه ذیل این دیدگاه است که خاستگاه حقوق به خداوند متعال بازمی‌گردد،<sup>۱۵</sup> چراکه «حق خدا اصل و منشأ همه حقوق است و دیگر حقوق از آن ناشی می‌شود»؛<sup>۱۶</sup> و اوست آن اصلی که در فرهنگ برای کشف چگونگی کنشگری فرهنگی مطلوب، باید بدان مراجعه شود. البته این، بدین معنا نیست که انسان اساساً در کنشگری فرهنگی خویش اختیاری ندارد و فرهنگ، فاقد بخش برساختگی است. انسان می‌تواند و باید فرهنگ را بسازد، اما چگونگی ساختن آن، بدون تصور غایت، خیر، اصل و ذات عملاً ممکن نیست. در این باره بعداً بیشتر خواهیم گفت.

حق فرهنگی از نظر ما ناظر به دو بعد اصلی فرهنگ، یعنی مادی و معنوی تعریف می‌شود. حق فرهنگی مادی ناظر به دسته از حقوق فرهنگی مانند حق بهره‌برداری از کالاها و حقوق قانونی و فکری است و حق فرهنگی معنوی که مهم‌تر است اشاره به حق رشد فرهنگی انسان و حرکت

۱۵. محمدتقی مصباح یزدی، *نظریه حقوقی اسلام* (قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰)، ۴۵.

۱۶. «وَهُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَمِنْهُ تَنْفَرَعُ»؛ امام سجاد علیه السلام، *رساله حقوق امام سجاد علیه السلام*، ترجمه علی محمد حیدری نراقی (قم: نشر نراقی، ۱۳۸۹)، ۵.

وی به سمت تعالی دارد. طبیعی است که این حق را باید نگاه ارزشی انسان و جامعه تعیین کند. از این رو، از آن جهت که حق در میان معیارها بسیار پذیرفته شده است و اعطای رضایت انسان را به همراه دارد و اساساً مصداق بارز عدالت و از وسیع‌ترین مفاهیم مرتبط با عدالت است، انتخاب معیار حق فرهنگی برای عدالت فرهنگی می‌تواند یکی از بهترین معیارها باشد، اما باید دید آیا به تنهایی می‌تواند این بار را به دوش بکشد یا خیر؟!

### ۲-۴. معیار متصور دوم: نیاز فرهنگی

نیاز می‌تواند یکی از مهم‌ترین معیارهای عدالت باشد. شاید افراد حقوق برابر داشته باشند، اما قطعاً نیازهای آنان متفاوت است.<sup>۱۷</sup> این نیازها هستند که به ما می‌گویند به هر کس چه چیزی و چه مقدار باید داده شود. اساساً یک فرد در زندگی اجتماعی و فردی خود به چه مواهب و خیراتی احتیاج دارد تا عدالت اجتماعی بار توزیع آن را متناسب با همان نیاز به دوش بکشد؟ والزر هم نیاز را یک معیار مناسب برای توزیع بعضی از خیرات مانند خدمات پزشکی و رفاه می‌داند.<sup>۱۸</sup> همین معیار را در نظریه رالز هم می‌بینیم. رالز اساساً خیرهای اولیه (primary goods) که اشاره به همان نیاز دارد را برای افراد لازم و ضروری می‌شمارد و معتقد است پس از این مرحله است که باید اصول دیگر تعیین شود.<sup>۱۹</sup>

نیاز را به مثابه یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین معیارهای عدالت می‌توان در نظریه‌های مختلفی از جمله نظریه والزر

---

۱۷. W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, ۱۹۹۶), ۲۱.

۱۸. Michael Walzer, *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality* (Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۸۳), ۸۳.

۱۹. John Rawls, *A theory of justice* (Cambridge: the Belknap press of Harvard university press, ۱۹۹۹), ۳۴۸.

ببینیم، اما آیا نیاز فرهنگی می‌تواند به‌تنهایی یک معیار در عدالت فرهنگی باشد؟! شاید تصور ابتدایی از تشابه نیاز در فرهنگ با نیاز در اقتصاد کار را ساده کند، اما نیاز فرهنگی از چند جهت با نیاز اقتصادی تفاوت دارد و این، کار را برای معیار قرار دادن آن سخت‌تر می‌کند؛ نیاز اقتصادی به نیازهای اولیه (Basic needs) نزدیک‌تر است و ادامه حیات انسان وابستگی شدیدی به رفع آنها دارد؛ از این رو فرد، این نیاز را بهتر، سریع‌تر و مهم‌تر لمس می‌کند. تشخیص نیاز فرهنگی از همین روی بسی مشکل و احتمالاً دارای درجه اهمیت کمتری خواهد بود. از طرف دیگر نیازهای اقتصادی با کمبود منابع اقتصادی ارتباط دارند و این کمبود منابع، نیاز را در فرد تشدید و یا احساس نیاز را تقویت می‌کند، چراکه بی‌عدالتی با این دسته از نیاز در جامعه فراوان رخ می‌دهد و به قول هوندربیش (Otto Hondrich) همین احساس بی‌عدالتی خود، مولد نیاز است.<sup>۲۰</sup> نکته دیگر اشاره به این دارد که محرومیت، عنصر سازنده نیاز است و در نیاز اقتصادی و نیازهای اولیه این احساس محرومیت نسبی، نیاز را برای افراد می‌سازد<sup>۲۱</sup> درحالی‌که در نیاز فرهنگی، ممکن است فرد، هیچ‌گونه احساس محرومیتی نداشته باشد. اساساً شاید نتوان کسی را که تصور درستی از نیاز خود ندارد را نیازمند تلقی کرد. هوندربیش مثال می‌زند که اگر کسی دیابت داشته باشد، اما هیچ‌تصوری از آنچه برایش خوب است نداشته باشد، او نیازمند تلقی نمی‌شود هرچند پزشک او را نیازمند بداند.<sup>۲۲</sup> عدم تصور نیاز در فرهنگ به مراتب قابل لمس‌تر است. تعداد زیادی از افراد جامعه شاید اصلاً با کلمه نیاز فرهنگی انسی نداشته باشند چه رسد به

۲۰. محمدصادق مهدوی، *عوامل مؤثر بر رضایت زن و شوهر* (تهران: انتشارات میتکران، ۱۳۷۵)، ۲۷.

۲۱. فرامرز رفیع‌پور، *آنتومی یا آشفتگی اجتماعی* (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵)، ۴۴.  
۲۲. فرامرز رفیع‌پور، *جامعه روستایی و نیازهای آن* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴)، ۱۶.

آنکه بدانند چه قسم نیاز فرهنگی‌ای دارند! پس مشکل اصلی در فرهنگ، نیازسنجی فرهنگی (Need Assessment) و نیازسازی فرهنگی است. اینجاست که باز پرسش‌هایی که پاسخ آنها در گرو توافق بر ماهیت فرهنگ و آغاز آن است، پیش می‌آید؛ نیاز فرهنگی از کجا آغاز می‌شود و این نیاز را چه کسی تشخیص می‌دهد. خود عمل نیازسنجی فرهنگی بخشی از فرایند عدالت فرهنگی خواهد بود. پس نیاز شاید در توزیع ثروت، یارانه یا مانند اینها به کار آید، اما نیاز معیاری است که در بسیاری از مواهب و خیرات اجتماعی کمک زیادی نمی‌کند. مثلاً، کتاب را بر اساس معیار نیاز نمی‌توان توزیع کرد. اینها اساساً «شیء نیستند که کسی به معنای دقیق کلمه بدان‌ها نیاز داشته باشد»؛<sup>۲۳</sup> این مثال‌ها در فرهنگ فراوان‌اند.

پس اگر عدالت فرهنگی بخواهد منتظر برقراری عدالت مبتنی بر نیاز فرهنگی شود، احتمالاً به دلیل تشخیص ندادن نیاز فرهنگی چه در توزیع‌کننده و چه در مصرف‌کننده، به بن‌بست می‌خورد. همان‌طور که بیان شد، بخشی از روند بسط عدالت فرهنگی نیازسازی است. جامعه مطلوب، جامعه‌ای است که برای عضو خود برنامه‌ای برای ارتقای کیفی نیازها و اولویت‌دهی نیازها داشته باشد؛ به عبارت دیگر جامعه‌ای که اعضایش فقط نیازهای اولیه مالی و مانند آن را نیاز تلقی کنند، جامعه‌ای است که فرهنگ را به فراموشی سپرده است. نیاز فرهنگی را باید برای مخاطب تفهیم و پیامدهای عدم توجه به آن را تشریح کرد. نیاز به آموزش، نیاز به اوقات فراغت و... از این جمله نیازها هستند. نیازهایی که متولیان عدالت فرهنگی اعم از ساختارهای حکومتی و خود مردم وظیفه دارند برای رفع آنها تلاش کنند.

نیاز فرهنگی اگر به‌طور کامل تفهیم و احصا شد،

۲۳. مایکل والزر، *حوزه‌های عدالت*، ترجمه صالح نجفی (تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۴)، ۵۹.

می‌تواند به منزله یک معیار برای توزیع مواهب فرهنگی مدنظر قرار گیرد. این بخش، خود مصداقی از فرایند عدالت فرهنگی است که نباید رها شود؛ اما با توجه به توضیحاتی که داده شد، اگر نیاز فرهنگی برای مردم در اولویت قرار نگیرد یا در ذهن بسط‌دهنده عدالت فرهنگی تعریفی نداشته باشد، توانایی معیاربودن را ندارد.

در نظریه‌های فرهنگ، پارسونز معتقد بود که نظام فرهنگی به مثابه نظام هنجاری جامعه و وظیفه حفظ الگو را بر عهده دارد. این وظیفه ناظر به نیاز فرهنگی جامعه نیاز حفظ فرهنگ و حفظ ارزش‌ها<sup>۲۴</sup> است. نظام فرهنگی که بخش عمده‌ای از آن را ساختارها و نهادها و قوانین و سیاست‌ها تشکیل می‌دهد، برای بسط عدالت فرهنگی باید به دنبال حفظ الگو (Pattern maintenance) و تدارک هنجارها<sup>۲۵</sup> باشد. هنجارها همان بایدها و نبایدهایی هستند که چگونگی کنش فرهنگی انسان را تفسیر می‌کنند. ساختار فرهنگ و نظام فرهنگی هم مبتنی بر همان هنجارها، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی می‌کند. نیاز فرهنگی اگر مبتنی بر یک نگاه مادی بنیان گذاشته شود فقط به امکانات فرهنگی تلقی می‌شود؛ یعنی نیاز انسان به تفریح، اوقات فراغت، تئاتر، سینما، کتاب، موسیقی و به‌طور کل کالاهای فرهنگی؛ اما نیازسنجی مبنایی‌تر، کشف نیازها برای کل فرهنگ و نه فقط بخش مادی فرهنگ خواهد بود. اینکه انسان چگونه بیندیشد، به چه چیزی بیندیشد، از کجا حرکت کند و چگونه حرکت کند. قطعاً چنین نگاهی، نیاز به امکانات و منابع مادی فرهنگ را هم شامل می‌شود، چراکه این اندیشیدن و این حرکت خود با ابزار مادی

۲۴. گی روشه، جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز، ترجمه عبدالحسین نیک مهر (تهران: انتشارات تبیان، ۱۳۷۶)، ۱۳۵.

۲۵. جورج ریترز، نظریه جامعه‌شناسی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، ترجمه خلیل میرزایی، و علی بقایی سرابی (تهران: نشر جامعه‌شناسان، ۱۳۹۲)، ۱۱۶.

۳۷۶ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۲ / پیاپی ۱۷ / صص ۲۵۵-۲۷۴

فرهنگ مانند کتاب و تئاتر و... رخ خواهد داد، اما منحصر در آنها نمی‌ماند.



### ۳-۴. معیار متصور سوم: کار فرهنگی

کار نیز یکی از معیارهای متصور عدالت اجتماعی است. فارابی در بخشی از مباحث عدالت‌پژوهانه خود معتقد است کار می‌تواند معیاری برای عدالت باشد. هر کس به میزان کاری که کرده است باید مزد بگیرد.<sup>۲۶</sup> واضح است که کار اجمالاً یک معیار قابل قبول برای دریافت خیرات اجتماعی است. در عرصه فرهنگ، همه افراد جامعه به صورت فردی و سازمان‌ها، گروه‌ها و نهادهای فرهنگی به صورت جمعی همان‌گونه که در قبال فرهنگ جامعه که یک ساحت حیات جمعی پویا است، مسئولیت دارند، باید «کار» و «کارایی» فرهنگی داشته باشند. توجه به این معیار ما را از سمت معیار مبتنی بر برابری (equality-oriented) به سمت معیار مبتنی بر کارایی (efficiency-oriented) سوق می‌دهد.<sup>۲۷</sup> لاجرم ما دائماً باید به بحث تفاوت‌های عرصه اقتصاد و فرهنگ بازگردیم؛ در اقتصاد اگر شخصی به علت ضعف، عجز و... نتواند برای سیستم اقتصادی کاری انجام دهد و آورده‌ای داشته باشد باز هم از منابع محروم نیست؛<sup>۲۸</sup> اما در فرهنگ از آن جهت که تک‌تک افراد جامعه در شکل‌گیری فرهنگ، تغییر و قوام آن نقش دارند و ضعف‌هایی که در اقتصاد و کار به معنای تولیدی و اقتصادی‌اش گفته می‌شود، آنچنان مفهومی ندارد، باید کار فرهنگی خود را انجام دهد. حداقل این کار فرهنگی، پوشش مطلوب، سخن گفتن مناسب یا مصرف کالای فرهنگی مقبول و مانند اینها است. همان‌طور که افراد این حق را دارند که از دولت یا حاکمیت این سؤال را بپرسند که «برای فرهنگ من چه کردید؟» جامعه نیز این حق را دارد که از

۲۶. ابونصر فارابی، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی (تهران: نشر طهوری، ۱۳۶۱)، ۳۳۱.

۲۷. Pranab Bardhan, "Efficiency, Equity and Poverty Alleviation: Policy Issues in Less Developed Countries," *The Economic Journal* ۱۰۶, no. ۴۳۸ (September ۱۹۹۶): ۱۳۵۰.

۲۸. مرتضی مطهری، *بیست گفتار* (تهران: نشر صدرا، ۱۳۸۹)، ۶۰.

تک تک افراد سؤال کند که «برای فرهنگ جامعه خویش چه کاری انجام دادید؟»

#### ۴-۴. معیار متصور چهارم: خیر فرهنگی

گاهی اوقات معیارها فردی و گاهی جمعی هستند. «خیر جمعی» معیاری برای عدالت است که مبتنی بر یک نگاه جمع‌گرایانه و اولویت جامعه بر فرد شکل گرفته است. در ایده‌های اقتصادی از آن به منزله «منافع جمعی» یاد می‌شود. مثلاً، در مکتب کمونیستی، پس از تشکیل جامعه‌ای بدون طبقه تحت حاکمیت پرولتاریا، همگان باید تلاش کنند تا منافع جمعی را ارتقا بخشند و عدالت در گرو افزایش منفعت جمعی است.<sup>۲۹</sup> این معیار، معیار مورد پسند جامعه‌گرایانی مانند مایکل سندل نیز هست. رالز نیز بی‌عدالتی را نابرابری‌هایی تعریف می‌کند که نفع همگان در آن نباشد.<sup>۳۰</sup>

خیر (goods) همان چیزی است که قرار است در عدالت توزیع شود. هنگامی که ما از عدالت اجتماعی یاد می‌کنیم طبیعتاً منظورمان خیرات اجتماعی (Social goods) است. خیراتی که علاوه بر اینکه فرد را به موهبت و منفعت می‌رساند، جامعه به مثابه یک ساختار و سازمان را نیز در برمی‌گیرد. اساساً عدالت اجتماعی درصدد است عدالت را میان افراد و ساختارها برقرار کند که نتیجه آن بسط مواهب برای همه، یعنی جمع خواهد بود. اتفاقاً فرهنگ هم یک مقوله جمعی است و خیر فرهنگی نیز یک خیر جمعی خواهد بود. بیان شد که خیر جمعی، منفعت عمومی و نفع همگان در نظریات جامعه‌گرایان، برخی مکاتب کمونیستی و رالز و... یک معیار عدالت تعریف شده است. هرچند می‌توان خیر فرهنگی را هم فردی و هم جمعی دید، خیر جمعی در مقوله کلان فرهنگ

۲۹. Steven Lukes, *Marxism and morality* (Oxford: Oxford university press, ۱۹۸۵), ۲۷.

۳۰. John Rawls, *A theory of justice*, ۶۲.

نسبت به خیر فردی دارای اولویت می‌شود، از آن جهت که موضوع بحث، کلان ساحت فرهنگ است. عدالت فرهنگی را از آن جهت که ذیل عدالت اجتماعی بحث می‌کنیم، پای جامعه به میان می‌آید. از این رو، خیر فردی برای ما در اولویت بعدی قرار می‌گیرد. حتی اگر اصالت با جامعه نباشد، نمی‌توان هویت آن را که غیر از هویت افراد است، انکار کرد. جامعه فقط محل تقابل و برخورد افراد نیست، بلکه خود دارای هویتی قابل توجه است. اگر ما قائل به اصالت جامعه در قبال فرد شویم، طبیعتاً خیر فرهنگی جمعی برای ما اولویت پیدا می‌کند.

فارغ از بحث فوق، «عدالت اجتماعی باید به صورت وصف ساختار (structure) اجتماعی بحث شود. ساختار اساسی جامعه از نهادهایی (institutions) تشکیل می‌شود که چگونگی و نحوه دستیابی افراد به منابعی که وسیله ارضای نیازهای گوناگون آنان است، به واسطه این نهادها رقم می‌خورد. فلسفه تشکیل اجتماعی، آگاهی بشر از این واقعیت است که تنها در ظرف اجتماع می‌تواند پاره‌ای نیازهای اساسی خویش را تأمین و ارضا کند؛ دست‌کم با سهولت بیشتر».<sup>۳۱</sup>

اما خیر فرهنگی چیست؟ تفسیر این خیر نیز به این پرسش برمی‌گردد که فرهنگ ذات دارد یا خیر و آیا فرهنگ باید انسان را به سوی خیر سوق دهد یا به سوی شر؟ فرهنگ را هرگونه که خواست بسازد؟! باید گفت فرهنگ تماماً برساخته نیست، بلکه درصد بازگشت به اصل خویش است. از طرف دیگر فرهنگ در مقام خادم انسان در خدمت او است تا انسان بتواند مسیر رشد و کمال را طی کند. از این رو، شاید بتوان گفت رشد فرهنگی همان خیر جمعی خواهد بود که ملاک عدالت فرهنگی در

۳۱. احمد واعظی، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، در: *عدالت سیاسی*، به کوشش: سید کاظم سیدباقری (قم: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳)، ۴۲-۴۳.

جامعه است. هر مقدار خیرات و مواهب فرهنگی سبب رشد فرهنگی شود، خیر فرهنگی تأمین و در نتیجه عدالت فرهنگی بسط بیشتری خواهد داشت.

ذکر این نکته لازم است که اساساً تصور خیر مبتنی بر انسان‌شناسی و جهان‌بینی است. پاسخ به این سؤال که «چه چیزی برای انسان خیر و سودمند است»، ناظر به تعریف انسان و اهداف انسان و البته اهداف خلقت و حرکت انسان قابل کشف است. ما در اینجا صرفاً با هدف واکاوی مؤلفه‌های عدالت فرهنگی درصدد این بودیم که بگوییم خیر فرهنگی به منزله یک خیر جمعی می‌تواند معیاری برای عدالت فرهنگی تصور شود با این توضیح که باید مبتنی بر مقدماتی این خیر تفسیر شود؛ اما به طور کل، همان‌گونه که گفتیم خیر و موهبت فرهنگی منحصر در منابع اقتصادی فرهنگی و امکانات فرهنگی نیست، بلکه می‌تواند از جنس ایده، تفکر، تأمل، سلیقه، سبک و در یک کلمه کنش فرهنگی که منجر به حضور فرهنگی می‌شود، نیز باشد. تفسیر این خیر برمی‌گردد به اینکه فرهنگ ذات دارد و باید انسان را رشد دهد. از طرف دیگر فرهنگ در مقام خادم انسان در خدمت او است تا انسان بتواند مسیر رشد و کمال را طی کند. از این رو، شاید بتوان گفت رشد فرهنگی همان خیر جمعی خواهد بود که ملاک عدالت فرهنگی در جامعه است. هر مقدار خیرات و مواهب فرهنگی سبب رشد فرهنگی شود، خیر فرهنگی تأمین و در نتیجه عدالت فرهنگی بسط بیشتری خواهد داشت.

#### ۴-۵. معیار متصور پنجم: برابری فرصت‌های فرهنگی

برابری فرصت‌ها (Equality of opportunities) اشاره به شرایط برابر فرصتی برای بهره‌برداری از مواهب و خیرات دارد؛ یعنی فرصتی که به افراد جامعه برای داشتن آنچه باید توزیع شود، داده می‌شود کاملاً برابر باشد. این فرصت می‌تواند فرصت

---

استفاده از امکانات، فرصت حضور، فرصت تولید و... باشد. مکاتب مساوات طلب (Egalitarianism/ equalitarianism) و برابری خواه این معیار، برابری را که طبیعتاً برابری در فرصت‌ها ذیل آن قرار می‌گیرد، مهم‌ترین معیار خود می‌دانند. رالز در اصل دوم خود، برابری منصفانه فرصت‌ها (Fair equality of opportunity) را ذکر می‌کند.<sup>۳۲</sup> البته عموم مکاتب و دیدگاه‌ها برابری به معنای عام و برابری فرصت‌ها را معیاری برای عدالت می‌دانند، اما اینکه تنها معیار یا تمام معیار باشد محل بحث است.

ذکر این نکته لازم است که معیارها در کنار یکدیگر نیز می‌توانند ما را به عدالت نزدیک کنند، همچنان‌که بسیاری از نظریه‌پردازان عدالت هنگام بیان معیارها و اصول خود، از ترکیب معیارها استفاده کرده‌اند. هاروی (David Harvey) سه معیار نیاز، منفعت عمومی و استحقاق را هم‌زمان معیارهای عدالت معرفی می‌کند.<sup>۳۳</sup> نظریه رالز نیز خود دارای دو اصل اساسی است و نمی‌توان آن را یک نظریه تک‌معیاره نامید. دیوید میلر (David Miller) نیز سه معیار نیاز، حقوق و سزاواری را در کنار هم برای عدالت اجتماعی بیان می‌کند.<sup>۳۴</sup>

فرصت فرهنگی را می‌توان به دو صورت تصور کرد؛ فرصت «ساخت فرهنگ»، فرصت «مصرف فرهنگ». فرصت ساخت فرهنگ اشاره به حضور فعال و کنشگری فرهنگی فرد در تولید فرهنگ دارد. این تولید می‌تواند طیف وسیعی از یک نوع پوشش فردی تا یک الگوسازی فرهنگی مانند کاری که رهبران فکری یا سلبریتی‌ها می‌کنند را شامل شود. در این معنا، به افراد یا نهادها یا گروه‌ها این فرصت داده می‌شود تا

۳۲. John Rawls, *A theory of justice*, ۲۶۶.

۳۳. دیوید هاروی، *عدالت اجتماعی و شهر*، ترجمه فرخ حسامیان (تهران: نشر شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری، ۱۳۷۶)، ۹۸.

۳۴. David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge: Harvard University Press, ۲۰۰۱)، ۸۶.

بخشی از فرهنگ زمانه خویش را تولید کرده و بسازند. فرصت فیلم‌سازی برای فیلم‌سازان، فرصت انتخاب پوشش برای همه، فرصت تکلم به زبان محلی، فرصت ایده‌پردازی فرهنگی و ... همه از این سنخ است؛ به عبارت دیگر به همه این فرصت داده می‌شود که در عرصه فرهنگ حضور داشته باشند.

فرصت مصرف فرهنگ نیز اشاره به مصرف کالاهای فرهنگی دارد. هر فرد در جامعه باید فرصت این را داشته باشد تا از کالاهای فرهنگی استفاده کند. در واقع فرصت مصرف فرهنگ، همان عدالت در دسترسی فرهنگی خواهد بود که به فرد اجازه می‌دهد از کالاهای فرهنگی، پیام‌های فرهنگی، خدمات فرهنگی استفاده کند. باید توجه داشت این استفاده زمانی که در فرد تأثیر فرهنگی داشته باشد و کنش فرهنگی او را نسبت به قبل از مصرف، تغییر دهد وارد سنخ ساخت فرهنگ می‌شود؛ یعنی زمانی که فرد یک پیام رسانه‌ای را دریافت می‌کند او در حال مصرف فرهنگ است، اما اگر آن پیام، مثلاً، رفتار او را تغییر دهد، این رفتار از این به بعد در مقوله ساخت فرهنگ خواهد بود، چراکه یک کنش فرهنگی از میان هزاران کنشی است که فرهنگ را می‌سازد. تفکیک مصرف از تولید در فرهنگ امری مشکل است. از این رو، تمام کنش‌های فرهنگی افراد حتی نوع پوشش نه به مثابه یک کالا، بلکه به منزله یک کنش معنا دار، نوعی مصرف فرهنگی است. بدین جهت، مصرف فرهنگی در مصرف کالا خلاصه نمی‌شود. همان‌طور که قبلاً نیز گفتیم، فرهنگ فقط محل تبلور امکانات مادی نیست، بلکه محل بروز و تولید ایده‌ها، فکرها، خلاقیت‌ها، کنش‌ها و مانند اینها نیز هست. در این موارد یک درون‌مایه مادی صرف دیده نمی‌شود، پس فرصت فرهنگی لزوماً بازگشت به فرصت بهره‌برداری از امکانات و منابع نیست.

امتداد برابری فرصت‌ها، به نتایج فرهنگی کنش‌های صورت‌گرفته در زمان فرصت بستگی دارد؛ یعنی اگر کنش فرهنگی افراد در فرصت ساخت یا مصرف منجر به آسیبی به بدنه فرهنگ عمومی شود، طبیعتاً این فرصت باید محدود شود. از این‌رو، عدالت فرهنگی صرفاً می‌تواند یک برابری فرصت‌های فرهنگی پیشینی را بپذیرد و امتداد آن را مشروط به خیر جمعی کند. اینجا به نظر می‌رسد این معیار با معیار خیر فرهنگی که بیان شد، تلفیق پیدا می‌کند. تاریخ انقضای فرصت فرهنگی، ابتدای تنازعات و تداخلات و تضادهای کنش‌های فرهنگی با مسیر خیر فرهنگی جمعی جامعه است. در اینجا برابری فرصت‌های فرهنگی چه از سنخ ساخت و چه از سنخ مصرف، دیگر مفهومی ندارد. شاید از این قسمت به بعد، معیارهایی مانند کارایی و... مقدم باشند.

#### ۴-۶. معیارهای ترکیبی فرهنگی

افرادی مانند هاروی<sup>۳۵</sup> و میلر<sup>۳۶</sup> نیز به سوی معیارهای ترکیبی رفته‌اند و بر یک معیار عدالت توقف نکرده‌اند. در اینجا نیز به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از معیارها به‌تنهایی نمی‌توانند بار عدالت فرهنگی را به دوش بکشند. در فرهنگ، یک «حق اولیه» وجود دارد و آن حق استفاده از فرهنگ، خدمات فرهنگی، کالاهای فرهنگی و پیام‌های فرهنگی است. همچنین این حق اولیه می‌تواند تا حد یک کنش فردی مادامی که فرهنگ عمومی را تغییر ندهد، ادامه پیدا کند. همچنین «فرصت‌های فرهنگی برابر» برای افراد جامعه البته به‌صورت بالقوه وجود دارد. «شایستگی» هر فرد به میزان «خدمت فرهنگی» اش به جامعه، این بالقوه‌بودن را بالفعل و حد آن را نیز تعیین می‌کند؛ یعنی در اصل، این «کار فرهنگی» است که

۳۵. دیوید هاروی، *عدالت اجتماعی و شهر*، ۹۸.

۳۶. David Miller, *Principles of Social Justice*, ۸۶.

«حقوق فرهنگی» مازاد بر «حق اولیه فرهنگی» ( basic cultural right) را تعریف می‌کند. در تعیین معیارهای ترکیبی اولویت‌سنجی معیارها و ملاک اولویت‌دهی از اهمیت زیادی برخوردار است. این اولویت‌دهی از مسیر پاسخ به پرسش‌های فرهنگ و عدالت، رخ خواهد داد. اینکه حق بر خیر مقدم است یا برعکس؟ اینکه فرهنگ دارای ذات است یا خیر؟ اینکه معطی عدالت (بسط‌دهنده عدالت) کیست؟ جامعه اصالت دارد یا فرد؟ فرهنگ خادم است یا مخدوم؟ فرهنگ باید کنترل شود یا خیر؟ اگر قائل به تقدم خیر فرهنگی بر حق فرهنگی شویم، طبیعتاً معیار خیر فرهنگی بر حق فرهنگی اولویت پیدا می‌کند. اصالت جامعه نیز تقدم خیر جمعی را اثبات می‌کند. اگر نقش مردم جامعه در بسط عدالت را گسترده و لازم بدانیم، طبیعتاً معیار کار فرهنگی بروز پیدا می‌کند.

در نهایت برای تولید یک معیار ترکیبی برای عدالت فرهنگی باید «ایدئولوژی فرهنگی» را جست‌وجو کنیم. مطابق با همان ایدئولوژی، پرسش‌های فوق پاسخ داده می‌شوند و معیارها به ترتیب اولویت شناخته خواهند شد. رابطه ایدئولوژی و فرهنگ چنان درهم‌تنیده است که حتی برخی مانند آلتوسر، فرهنگ را همان ایدئولوژی می‌خوانند؛ یعنی اساساً فرهنگ نمی‌تواند خالی از ایدئولوژی باشد و یک ساختار تماماً ایدئولوژیک است. ایدئولوژی در اینجا به دنبال آن سویه منفی به معنای تسلط نظام حاکم سیاسی بر فرهنگ نیست، بلکه به معنای معنا داشتن فرهنگ و اتصال به یک نظام معنایی دارای ذات است. ما در این بحث، تلاش نظام حاکمیت سیاسی برای تسلط بر فرهنگ و هدایت افکار و ایده‌ها به سمت تأمین منافع خود را ایدئولوژی نمی‌دانیم، بلکه فرهنگ ایدئولوژیک را مقابل فرهنگ تماماً برساخته و خالی از هدف و طبیعتاً بی‌تفاوت نسبت به خیر جمعی



تعریف می‌کنیم؛ یعنی به محض اینکه شما از غایت فرهنگ، ذات فرهنگ و تلاش فرهنگ برای رساندن انسان به کمال و رشد صحبت می‌کنید وارد مقوله فرهنگ ایدئولوژیک شده‌اید. در این فرهنگ است که تلقی از خیر معنا پیدا می‌کند و به قول والزر «نوع برداشت و تفسیر جامعه از خیر تعیین می‌کند آن خیر چگونه باید توزیع شود».<sup>۳۷</sup>

فارغ از اینکه چه معیارهایی از دل فرهنگ ایدئولوژیک استخراج می‌شود باید بدانیم تعامل معیارها یک روند چرخشی دارد؛ بدین معنا که نیازهای اولیه همیشه اولویت دارند و پس از تأمین آنها، باید به سمت کارایی چرخش داشت.<sup>۳۸</sup> البته باید به این نکته نیز دقت کرد، کارایی (efficiency) که خود یک فضیلت اجتماعی است به تنهایی نمی‌تواند تأمین‌کننده عدالت باشد، اما می‌توان بخشی از معیارها را به خود اختصاص دهد. معیارهای ترکیبی به نوعی مانند مسابقات امدادی (Relay race) عمل می‌کنند، یعنی جریان عدالت، یک معیار را به معیار بعدی متصل می‌کند.

نکته دیگر این است که همه معیارها را می‌توان ذیل حق فرهنگی جمع کرد؛ به عبارت دیگر بازگشت همه معیارهای عدالت به حق و همه معیارهای عدالت فرهنگی به حق فرهنگی به جهت ارتباط تنگاتنگ حق و عدالت کاملاً قابل تبیین است. بیان شد که عدالت را اعطای حق می‌دانند و این یک وسعت معنایی در عدالت است؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «حق در مرحله بیان، از هر چیز وسیع‌تر است و همه از آن دفاع می‌کنند؛ ولی در مرحله عمل از هر چیز سخت‌تر و پیچیده‌تر است».<sup>۳۹</sup> تمام معیارهای

۳۷. احمد واعظی، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت (قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳)، ۴۰۵.

۳۸. James Konow, "Which is the fairest one of all? Positive analysis of Justice Theories," ۱۱۹۸.  
۳۹. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶: «فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ».

عدالت فرهنگی که در بالا ذکر شد، بازگشتی به حق فرهنگی دارند. آنجا که از نیاز فرهنگی صحبت می‌کنیم در اصل بازمی‌گردیم به نیازهایی که حقی برای مردم ایجاد می‌کند. فارغ از اینکه این حق را چه کسی بر گردن دارد، رفع آن نیاز فرهنگی حق افراد و مردم است. در معیار کار و تکلیف فرهنگی نیز همین‌گونه است. این نکته را نیز نباید فراموش کرد که حق و تکلیف رابطه متقابل با یکدیگر دارند. هر تکلیفی به نوعی حق طرف مقابل است.<sup>۴۰</sup> معیار خیر فرهنگی نیز به حق جامعه بازمی‌گردد جایی که از حقوق جامعه و افراد به مثابه ارکان اصلی جامعه است که به سمت خیر حرکت کنند و منع از این حرکت، ظلمی آشکار است. معیار برابری فرصت‌ها نیز همان حق برخورداری از فرصت‌های برابر است. از این رو، شاید بتوان معیار حق فرهنگی را در معنای وسیعش یک معیار کارآمد واحد نیز تلقی کرد. با این حال تفسیر همه نظریه‌های عدالت به نظریه‌های حق محور نیز صحیح نیست.

## ۷. نتیجه

حق فرهنگی، خیر فرهنگی، کار فرهنگی، نیاز فرهنگی، برابری فرصت‌های فرهنگی و معیار ترکیبی از جمله معیارهای عدالت فرهنگی است که می‌تواند معیار بسط عدالت در عرصه فرهنگ باشد. حق فرهنگی به نوعی به آزادی در انجام فعالیت‌های فرهنگی می‌پردازد و حق مردم در حفظ سنت‌ها و ارزش‌های ملی و مذهبی‌شان را به رسمیت می‌شناسد. نیاز فرهنگی اگر به‌طور کامل تفسیر، تفهیم و احصا شد، می‌تواند به منزله یک معیار برای توزیع مواهب فرهنگی مدنظر قرار گیرد. این بخش، خود مصداقی از فرایند عدالت فرهنگی است که نباید رها شود؛ اما با توجه به توضیحاتی که داده شد، اگر نیاز فرهنگی برای مردم در اولویت قرار نگیرد یا در ذهن

۴۰. نهج البلاغه: «لَا يَجْرِي لِأَخِي إِلَّا جَرِي عَلِيَّهِ، وَ لَا يَجْرِي عَلِيَّهِ إِلَّا جَرِي لَهُ».

بسط‌دهنده عدالت فرهنگی تعریفی نداشته باشد، توانایی معیاربودن را ندارد. در باب معیار کار، در عرصه فرهنگ، همه افراد جامعه به صورت فردی و سازمان‌ها، گروه‌ها و نهادهای فرهنگی به صورت جمعی همان‌گونه که در قبال فرهنگ جامعه که یک ساحت حیات جمعی پویا است، مسئولیت دارند، باید «کار» و «کارایی» فرهنگی داشته باشند. خیر فرهنگی به مثابه یک خیر جمعی می‌تواند معیاری برای عدالت فرهنگی تصور شود با این توضیح که باید مبتنی بر مقدماتی این خیر تفسیر شود؛ اما به طور کل، همان‌گونه که گفتیم، خیر و موهبت فرهنگی منحصر در منابع اقتصادی فرهنگی و امکانات فرهنگی نیست، بلکه می‌تواند از جنس ایده، تفکر، تأمل، سلیقه، سبک و در یک کلمه کنش فرهنگی که منجر به حضور فرهنگی می‌شود، نیز باشد. معیار برابری فرصت‌ها با معیار خیر فرهنگی که بیان شد، تلفیق پیدا می‌کند. تاریخ انقضای فرصت فرهنگی، ابتدای تنازعات و تداخلات و تضادهای کنش‌های فرهنگی با مسیر خیر فرهنگی جمعی جامعه است. در اینجا برابری فرصت‌های فرهنگی چه از سنخ ساخت و چه از سنخ مصرف، دیگر مفهومی ندارد. شاید از این قسمت به بعد، معیارهایی مانند کارایی و... مقدم باشند. در تعیین معیارهای ترکیبی اولویت‌سنجی معیارها و ملاک اولویت‌دهی از اهمیت زیادی برخوردار است. این اولویت‌دهی از مسیر پاسخ به پرسش‌های فرهنگ و عدالت، رخ خواهد داد. شاید بتوان گفت همه معیارها را می‌توان ذیل حق فرهنگی جمع کرد؛ به عبارت دیگر بازگشت همه معیارهای عدالت به حق و همه معیارهای عدالت فرهنگی به حق فرهنگی به جهت ارتباط تنگاتنگ حق و عدالت کاملاً قابل تبیین است. بیان شد که عدالت را اعطای حق می‌دانند و این یک وسعت معنایی در عدالت است همان‌طور که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «قَالَحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي

۳۸۸ دین و دنیای معاصر / سال ۹ / شماره ۳ / پیاپی ۱۷ / صص ۲۷۴-۲۵۵

التَّوَّاصُفِ».

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

- اسمیت، فیلیپ. *درآمدی بر نظریه فرهنگی*. ترجمه حسن پویان. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۳.
- اصیل، حجت‌الله. *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱.
- ابطحی، سید حسین، و بابک کاظمی. *بهرموری*. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی، ۱۳۷۸.
- افروغ، عماد. *فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی*. تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۷۹.
- جعفری، محمدتقی. *کار و ثروت در اسلام*. تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۷۸.
- رضادوست، سعید. *مفهوم‌شناسی حقوق فرهنگی*. تهران: دفتر مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
- رفیع‌پور، فرامرز. *آنانومی یا آشفتگی اجتماعی*. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
- رفیع‌پور، فرامرز. *جامعه روستایی و نیازهای آن*. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴.
- روشنه، گی. *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*. ترجمه عبدالحسین نیک‌مهر. تهران: انتشارات تبیان، ۱۳۷۶.
- ریترز، جورج. *نظریه جامعه‌شناسی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*. ترجمه خلیل میرزایی، و علی بقایی سرابی. تهران: نشر جامعه‌شناسان، ۱۳۹۲.
- طاهری، شهنام. *بهرموری و تجزیه و تحلیل آن در سازمان‌ها*. تهران: هستان، ۱۳۷۸.
- علی‌بن‌الحسین علیه‌السلام (امام سجاد علیه‌السلام). *رساله حقوق*. ترجمه علی‌محمد حیدری‌نراقی. قم: نشر نراقی، ۱۳۸۹.
- فارابی، ابونصر. *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: طهوری، ۱۳۶۱.
- فرهنگ، منوچهر. *فرهنگ علوم اقتصادی*. تهران: نشر ذهن‌آویز، ۱۳۸۸.

فصیح رامندی، منصوره. «تضمین قانونی حقوق فرهنگی بشری مؤثر در برنامه‌ریزی فرهنگی»، فصلنامه حقوق پزشکی ۱۱، شماره ۴۰ (بهار ۱۳۹۶): ۵۹-۱۷۸.

کاتوزیان، ناصر. *مبانی حقوق عمومی*. تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۷. کرایب، یان. *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر آگاه، ۱۳۷۸.

مارکس، کارل. *سرمایه*. ترجمه ایرج اسکندری. تهران: نشر فردوس، ۱۳۷۹.

مصباح یزدی، محمدتقی. *نظریه حقوقی اسلام*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.

مطهری، مرتضی. *ببست گفتار*. تهران: نشر صدرا، ۱۳۸۹.

مطهری، مرتضی. *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: نشر صدرا، ۱۳۵۷. مهدوی، محمدصادق. *عوامل مؤثر بر رضایت زن و شوهر*. تهران: انتشارات مبتکران، ۱۳۷۵.

هاروی، دیوید. *عدالت اجتماعی و شهر*. ترجمه فرخ حسامیان. تهران: نشر شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری، ۱۳۷۶. هیوود، اندرو. *مقدمه نظریه سیاسی*. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: نشر قومس، ۱۳۸۸.

واعظی، احمد. *عدالت اجتماعی و مسائل آن*، در: *عدالت سیاسی*، به کوشش: سید کاظم سیدباقری. تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه سیاسی، ۱۳۹۳.

واعظی، احمد. *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.

واعظی، احمد. *درس گفتارهای عدالت* (برگزارشده در قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). جلسه نهم، ۱۳۹۸/۴/۱۸. والزر، مایکل، *حوزه‌های عدالت*. ترجمه صالح نجفی. تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۴.

ب- منابع لاتین:

تصویر معیارهای عدالت فرهنگی / اولیایی ۳۹۱

- Bardhan, Pranab. "Efficiency, Equity and Poverty Alleviation: Policy Issues in Less Developed Countries." *The Economic Journal* ۱۰۶, no. ۴۳۸ (September ۱۹۹۶): ۱۳۴۴-۱۳۵۶.
- Himma, Kenneth Einar. "Inclusive Legal Positivism." in *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, edited by Jules Coleman, and Scott Shapiro. Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۲.
- Konow, J. "Which is the Fairest one of all? Positive analysis of Justice Theories." *Journal of Economic Literature* ۴۱, no. ۴ (۲۰۰۳): ۱۱۸۸-۱۲۳۹.
- Lukes, Steven. *Marxism and morality*. Oxford: oxford university press, ۱۹۸۵.
- Miller, David. *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard University Press, ۲۰۰۱.
- Rawls, John. *A theory of justice*. Cambridge: the Belknap press of Harvard University press, ۱۹۹۹.
- Runciman, W.Garry. *Relative Deprivation and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press: ۱۹۶۶.
- Walzer, Michael, *Spheres of justice: a de of pluralism and equality*. Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۸۲.

## قرآن و محیط شرعی آن (مدخل چهاردهم قرآن مورخان): کاربست رویکرد تاریخی در اجتهاد فقهی\*

محمد خدابنده‌لو\*

DOI: 10.22096/RC.2023.1990897.1097

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴]

### چکیده

مجموعه قرآن مورخان، مجموعه‌ای سه‌بخشی است که حاصل کوشش سی نفر از پژوهشگران بین‌المللی است و به زبان فرانسه در سال ۲۰۱۹م. منتشر شده است. بخش اول از این مجموعه مشتمل بر بیست مدخل جداگانه است که به مطالعه بافتار تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی قرآن و نیز متن و نسخه‌های خطی قرآن می‌پردازند. مدخل چهاردهم این بخش با عنوان «قرآن و محیط شرعی آن» تنها مدخلی است که به فقه قرآن پرداخته و کوشیده است محیط شرعی و فقهی قرآن را بازسازی کند. در این مدخل تلاش شده است متون شرعی موجود در زمان قرآن فهرست و سپس نمونه‌های احتمالی از روابط بینامتنی میان این متون با قرآن آورده شوند. فقه بیزانسی، فقه ساسانی، کلیسای ارتدکس سریانی، کلیسای مشرق، فقه حاخامی و فقه آرامی مشترک، بخش‌هایی از محیط شرعی قرآن هستند که در این مدخل

\* متن پیش‌رو مقدمه‌ای تحلیلی است که توسط نگارنده بر ترجمه مدخل «قرآن و محیط شرعی آن» (نویسنده: دیوید استفان پاورز، منتشر شده در کتاب مجموعه قرآن مورخان، ۲۰۱۹) نگاشته شده است. برای بهره‌مندی بیشتر خوانندگان ترجمه فارسی‌ای که توسط نگارنده از این مدخل تهیه شده است در دنباله خواهد آمد.

\* طلبه سطح عالی، حوزه علمیه قم، قم، ایران. Email:

mohammad.khodabandelu@yahoo.com



مورد واکاوی قرار گرفته‌اند. نویسندگان همچنین قرائت جدیدی از آیه ۱۲ سوره نساء پیشنهاد داده است که نتیجه فقهی متفاوتی با احکام مرسوم در علم الفرائض به همراه دارد. رویکرد تاریخی که در این مدخل طرح شده، در چهارچوب مطالعات سنتی فقه نیز کارایی دارد، بحث احراز صغرای سیره عقلای معاصر با معصوم و بحث تاریخ‌نویسی علم فقه دو حیطه‌ای هستند که به‌مثابه نمونه‌هایی از این کارایی بررسی شده‌اند. در پایان، ترجمه فارسی مدخل نیز ضمیمه شده است.

واژگان کلیدی: قرآن مورخان؛ محیط شرعی قرآن؛ کلاله؛ فقه قرآن؛ استشراق.

### ۱. مقدمه

مجموعه سه‌بخشی «قرآن مؤرخان» (Le Coran des historiens) به زبان فرانسوی در سال ۲۰۱۹ میلادی به سرپرستی محمدعلی امیرمعرّی و گیوم دی (Guillaume Drey) توسط انتشارات «Éditions du Cerf» (چاپ‌های غزل)<sup>۱</sup> منتشر شده است. امیرمعرّی از اسلام‌پژوهان ایرانی مدرسه مطالعات علوم اجتماعی (École Pratique des Hautes Études) در فرانسه است. تمرکز وی بر مطالعات شیعه‌پژوهی است و آثار چندی در این رابطه منتشر کرده است. گیوم دی از اساتید و اسلام‌پژوهان دانشگاه آزاد بروکسل در بلژیک است. وی با مطالعات زبان‌شناسی آشنا بوده و پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود را در فرانسه در حیطه واژگان هند و اروپایی کار کرده است و از همین روی جنبه‌های زبان‌شناختی و متن‌پژوهانه مطالعاتی که حول قرآن دارد به‌خوبی مشهود است. با سرپرستی این دو اسلام‌پژوه، سی نفر از پژوهشگران بین‌المللی در نوشتن این مجموعه مشارکت کرده‌اند که عمدتاً اسلام/قرآن‌پژوه هستند و بعضی از این پژوهشگران نیز علی‌رغم اینکه تمرکز مطالعاتشان روی اسلام نبوده است، اما در تاریخ عهد باستان

۱. صفحه اینترنتی رسمی این انتشارات:

“Éditions du Cerf,” accessed April ۲۸, ۲۰۲۳, <https://www.editionsducerf.fr/>

متأخر (Late antiquity) تخصص دارند.

جلد اول از این مجموعه با عنوان «مطالعاتی در بافتار و پیدایش قرآن» (Études sur le contexte et la genèse du Coran) مشتمل بر ۲۰ مدخل جداگانه است که بافتار تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی قرآن و نیز متن و نسخه‌های خطی قرآن را مورد واکاوی قرار می‌دهد و درآمدی هزار صفحه‌ای است بر تاریخ عهد باستان متأخر که دوره‌ای است که قرآن در آن نازل شده است. از این رو، این جلد را فارغ از مطالعات و مباحث مربوط به قرآنش، می‌توان مقدمه‌ای کلی بر تاریخ عهد باستان متأخر در نظر گرفت. این جلد به سه بخش کلی تقسیم می‌شود و ذیل هر یک از سه فصل، چند مدخل آورده شده است که عناوین آنها از این قرار است:

باب اول، «قرآن و خاستگاه‌های اسلام: بافتار تاریخی و جغرافیایی»: (۱) عربستان پیشااسلام. (۲) اعراب و ایرانیان پیش و در آغاز اسلام: مروری بر پاره‌ای از منطقه‌های ارتباط و تنش. (۳) سیره محمد. (۴) از عربستان تا امپراطوری: فتح و ساختار خلیفه‌ای در صدر اسلام.

باب دوم، «قرآن در تقاطع سُنن دینی عهد باستان متأخر»: (۵) یهودیت و قرآن. (۶) جوامع دینی در امپراطوری بیزانس در آستانه فتح اعراب. (۷) مسیحیت در ایران ساسانی. (۸) مسیحیت حبشی. (۹) جریان‌های یهودی/مسیحی و مسیحیان شرقی عهد باستان متأخر. (۱۰) آیین مانوی: تحقیقات کنونی. (۱۱) نوشته‌های یهودی مشکوک الإعتبار و قرآن. (۱۲) آخرالزمانی‌های سُریانی. (۱۳) آخرالزمان ایرانی. (۱۴) قرآن و محیط شرعی آن.

باب سوم، «پیکره قرآنی»: (۱۵) پژوهش حول نسخه‌های خطی قرآن در غرب. (۱۶) نسخه‌های خطی باستانی قرآن:

مروری بر شواهد و ارائه‌ای از ابزارهای تحقیق. (۱۷) قرآن در سنگ. (۱۸) پیکره قرآنی: بافت و تصنیف. (۱۹) پیکره قرآنی: سؤالاتی مرتبط با رسمی‌سازی آن. (۲۰) تشیع و قرآن.

بخش دوم از این مجموعه که در دو جلد چاپ شده است، شرح و تفسیری «تاریخی/انتقادی» بر تمام قرآن از سوره حمد تا سوره ناس در حدود ۲۴۰۰ صفحه است. این تفسیر از تراث تفسیری جهان اسلام استفاده نمی‌کند؛ در عوض با رویکردی تاریخی و انتقادی سعی می‌کند از منابع پیشااسلامی و معاصر با نزول قرآن در عملیات تفسیر قرآن استفاده کند و تحلیل‌هایی تاریخی و زبان‌شناختی از آیات به دست دهد. بخش سوم، اما کتابشناسی‌ای از مطالعات جدید صورت‌گرفته حول قرآن است که این منابع نه بر اساس حروف الفبا که به ترتیب سوره‌های قرآن فهرست شده‌اند. در نتیجه اگر خواننده برای نمونه بخواهد به منابعی که حول سوره کوثر نوشته شده است رجوع کند، می‌تواند به مشخصات این منابع یکجا دسترسی داشته باشد. متنی از جلد دوم و سوم این مجموعه تاکنون به زبان فارسی برگردان نشده است؛ اما تفسیر سوره قمر و طارق که به قلم گیوم دی به فرانسوی نوشته شده است، توسط نافذ الشاعر به زبان عربی ترجمه و در بستر اینترنت منتشر شده است. همچنین مدخل شماره بیستم از جلد اول که توسط محمدعلی امیرمعزی نوشته شده است توسط آقایان محسن متقی و زهیر میرکریمی با عنوان «قرآن و تشیع» به زبان فارسی ترجمه شده است.<sup>۱</sup> مدخل چهاردهم از جلد اول این مجموعه با عنوان «قرآن و محیط شرعی آن» که توسط دیوید پاورز نوشته شده است، به زبان فارسی ترجمه و متن فارسی آن در ضمیمه نوشتار کنونی می‌آید.

۱. محمدعلی امیرمعزی، «قرآن و تشیع»، در: *قرآن مورخان*، ترجمه محسن متقی، و زهیر میرکریمی، سرویراستار: محمدعلی امیرمعزی، و گیوم دی، جلد آ (پاریس: نشر سخ، ۲۰۱۹)، ۹۱۹-۹۶۷.

## ۲. مروری بر مدخل ۱۴: قرآن و محیط شرعی آن

«قرآن و محیط شرعی آن»، عنوان چهاردهمین مدخل مجموعه قرآن مورخان است که به قلم دیوید استفن پاورز (David Stephan Powers) نوشته شده است. این مدخل تنها مدخل فقهی/حقوقی این مجموعه است و به نحوی با فقه القرآن مرتبط است. دیوید استفن پاورز، متولد سال ۱۹۵۱ میلادی، از اساتید دانشگاه کرنل نیویورک و از حقوق دانان آمریکایی است که در حیطه مطالعات اسلامی و فقه اسلامی پژوهش می‌کند. وی دکترای خود را در سال ۱۹۷۹ میلادی از دانشگاه پرینستون اخذ می‌کند و از همان سال به تدریس در دانشگاه کرنل مشغول می‌گردد.<sup>۳</sup> برخی از آثار وی به زبان‌هایی مانند اندونزیایی ترجمه شده‌اند،<sup>۴</sup> اما هیچ‌یک از آثار وی تاکنون به زبان فارسی برگردان نشده‌اند.

نویسنده در این مدخل تلاش کرده است تا محیط و بافتار شرعی قرآن را بازسازی کند و در ابتدای بحث خود به دو رویکرد متفاوتی که می‌توان برای این بازسازی به کار گرفت، اشاره می‌کند. رویکرد نخست، استفاده از متن خود قرآن برای فهم محیط شرعی قرآن است که آن را «نگرش از درون» می‌نامیم. رویکرد دوم، استفاده از داده‌های خارج از قرآن و منابع اسلامی است که آن را «نگرش از برون» می‌نامیم. با توجه به وجود این دو رویکرد، مدخل به دو بخش تقسیم می‌شود: نویسنده در بخش نخست نشان می‌دهد که با مطالعه آیات قرآن و همچنین تفاسیر نوشته‌شده از سوی مسلمانان بر قرآن می‌توان به اطلاعاتی فقهی و شرعی راجع به محیط قرآن دست یافت، برای نمونه می‌توان فهمید که در

۳. "Cornell University," accessed April ۲۸, ۲۰۲۳, <https://neareaststudies.cornell.edu/david-stephan-powers/>.

۴. David Powers, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*, trans. Arif Maftuhin (Yogyakarta: LKiS, ۲۰۰۱).

آن دوره «حکّم‌ها نقش مهمی در حل و فصل مشاجرات داشتند، زنان حق ارث نداشتند و فرزندخواندگی امری رایج بوده است». مباحث این بخش از مدخل طبیعتاً برای خوانندگان مسلمان و فارسی‌زبان چندان بدیع نمی‌نماید چرا که نه رویکرد مورد استفاده بدیع است و نه محتویات و گزاره‌های به دست آمده از این رویکرد.

نویسنده در بخش دوم از مدخل کوشیده است تا متون فقهی و قانونی موجود در زمان و مکانی را که قرآن در آن نازل شده است یکجا فهرست کند و اطلاعاتی حول این متون به دست دهد. نویسنده ادعا ندارد که متون و نظام‌های شرعی‌ای که در این مدخل آورده است، تنها متون و نظام‌های شرعی موجود در این زمان و مکان بوده‌اند، بلکه خود خاطرنشان می‌کند که این فهرست جامع و انحصاری نبوده و ممکن است در نتیجه مطالعات بیشتر در این رابطه، موارد جدیدی به این فهرست اضافه شوند. در ادامه نمونه‌هایی از ~~با متون فقهی/شرعی موجود~~

در آن زمان، رابطه بینامتنیت داشته‌اند ذکر و بررسی می‌کند. البته نویسنده تذکر می‌دهد که رابطه بینامتنیت قرآن با فقه و شریعت موجود در آن عهد، صرفاً به یک رابطه وام‌گیرنده و منفعلانه خلاصه نمی‌شود، بلکه قرآن نقش‌آفرینی متنوع و پویایی نسبت به آن داشته است که می‌توان این روابط را در سه دسته کلی جا داد: (الف) إِمضاء، (ب) اصلاح، (ج) ردع. نویسنده به ذکر نمونه‌هایی از هر یک از این سه نوع واکنش پرداخته است.

محیط شرعی قرآن و متون فقهی/شرعی موجود در زمان و مکان قرآن که در این مدخل بررسی شده‌اند، از این قرار است: (الف) فقه بیزانسی: مجموعه قوانین مدنی (متشکل از چهار متن). (ب) فقه ساسانی: مادیان هزاردادستان یا کتاب هزار

رای قضایی. (ج) کلیسای ارتدکس سُریانی: ترجمه سُریانی رساله تعلیم رسولان. (د) کلیسای مشرق: سندیکون‌های شرقی. (ه) فقه حاخامی یهود: هلاخا، کتاب مقدس و تلمود. (و) فقه آرامی مشترک: کتیبه‌های مقابر مکتوب به زبان آرامی و خط نبطی.

نمونه‌هایی که نویسنده به بحث گذاشته است از این قرارند: (الف) الوصایا العشر در عهد عتیق (سفر خروج و سفر تثنیه) و قرآن (سوره‌های اسراء و انعام). (ب) این بیان عام که «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» که در تلمود و سوره مائده موجود است. (ج) دستور به مکتوب‌سازی عقد قرض در تلمود و سوره بقره. (د) تحریم نکاح با محارم در یکی از قانون‌های کلیسای مشرق و سوره نساء. (ه) حکم حجاب در تعلیم رسولان و سوره نور. (و) تحریم برخی از اطعمه در یکی از فرمان‌های منقول رسولان به سُریانی و سوره المائده. (ز) واژگان فقهی مانند صدقه، رهن و النسعی و احکام معاملی و ارثی موجود در منابع نبطی. (ح) احکام ارث موجود در مجموعه قوانین مدنی و سوره نساء.

نویسنده در بخش آخر مدخل که به احکام ارث موجود در مجموعه قوانین مدنی و سوره نساء پرداخته است، بحثی قرآنی را که پیش‌تر در کتاب *ما کان محمد أباً أحد من رجالکم: ظهور آخرین پی‌امبر*<sup>۵</sup> ارائه کرده بود به‌صورتی خلاصه آورده است. این بخش از مدخل، یکی از بخش‌هایی است که نیازمند نقد و بررسی علمی و نه شتاب‌زده پژوهشگران فقه و علوم قرآنی است. توضیح اینکه نویسنده ادعا کرده است که واژه «کلالة» در آیه ۱۲ سوره نساء که به‌صورت منصوب آمده و

---

۵. David Powers, *Muhammad is Not the Father*

*Prophet* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press ۲۰۰۹).

چالش‌هایی لغوی و نحوی را برای علمای مسلمان به پیش کشیده است، در حقیقت و اصل نزول «کَلَة» بوده که بعدها دچار تصحیف شده است. وی برای ادعای خود شاهی از یکی از نسخه‌های خطی قدیمی قرآن، با مشخصه «*Bibliothèque Nationale de France Arabe* ۳۲۸» (کتابخانه ملی فرانسه: عربی، شماره ۳۲۸، برگ ۱۰) می‌آورد و معنایی متفاوت از این آیه به دست می‌دهد، معنایی که به کلی با معنایی که مفسران قرآن از این آیه به دست داده‌اند فرق دارد و با قواعد فقهی ارث موجود در فقه نیز ناسازگار است. نویسنده خود بر این ناسازگاری توجه داشته و مدعی است که حکم قرآن در این بحث غیر از حکم فقهی مشهور در علم الفرائض است که فقها طرح کرده‌اند و حکم فقهی مشهور ناشی از همین خوانش و قرائت اشتباه از قرآن است. از این رو، به تعبیری نویسنده قرائتی جدید از آیه ۱۲ سوره نساء طرح کرده است که مطابق با هیچ یک از قرائت‌های ده‌گانه مشهور قرآن نیست. ارائه قرائت‌های جدید از متن قرآن مبتنی بر مطالعات زبان‌شناختی (و نه نقل و سماع) در میان مستشرقان معاصر پدیده نادری نیست. نمونه شناخته‌شده این کار، اثر کریستوف لوکسنبرگ با عنوان «قرائت سریانی/آرامی از قرآن» است که قرائت‌های متعدد جدیدی از قرآن در کتابش آورده است.<sup>۶</sup> علت ذکر این بحث در این مدخل این است که وی مدعی است اگر خوانش و قرائت فرضی‌ای را که وی از آیه دارد بگیریم، آیه معنایی پیدا می‌کند که با قواعد موجود در «مجموعه قوانین مدنی» ژوستینین سازگار است.

از دیگر بخش‌هایی که می‌تواند مورد نقد قرار بگیرد، بخشی ابتدایی در مدخل است که به نقل قصه ازدواج پیامبر اکرم با

۶. کریستوف لوکسنبرگ، خوانش سریانی آرامی قرآن: جستاری برای رازگشایی زبان قرآن، ترجمه داریوش بی‌نیاز، فصل هفتم (کلن: انتشارات فروغ ۱۳۹۹ ش).

زینب بنت جحش پرداخته است. در بخش‌های دیگر مدخل به نظر می‌رسد که نویسنده تقریباً سعی کرده است که رویکرد افراطی و مغرضانه‌ای را که مستشرقان متقدم در مباحث خود داشتند به کار نبرد و با انصاف به مباحث ورود کند.

این مدخل به‌طور کلی اثری ابتکاری در فضای آکادمیای غربی محسوب نمی‌شود، به این معنا که به ادبیات اسلام‌پژوهی، گزاره‌های تحقیقاتی جدیدی را جدای از آنچه قبلاً یافت شده بود افزوده باشد. در عوض، آنچه این مدخل را شایسته توجه می‌کند، تلاش در ارائه فهرستی نسبتاً جامع از ساختارهای شرعی موجود در زمان و مکان قرآن است. به عبارتی، در حجم نسبتاً کمی، با استفاده از پژوهش‌های پیشین فهرستی تهیه شده است که تا حدودی از متون قبل از خود جامع‌تر است. از این رو، به نحوی می‌توان آن را چکیده و ملخصی از پژوهش‌های صورت‌گرفته در جهان غرب تا سال ۲۰۱۹ م. (زمان انتشار مدخل) حول عناصر تشکیل‌دهنده محیط شرعی قرآن دانست. با این حال پاره‌ای از متون و تحقیقات به‌طور خاص تأثیرگذاری روشن‌تری بر نویسنده گذاشته‌اند و این مدخل به نحو مباشر و امدار آنها است که در ادامه برخی از آنها نام برده می‌شوند: (آ) کتاب *فقه اسلامی، ای‌التی و رومی*: *خاستگاه‌های ولاء اسلامی از خانوم پاتریشیا کرون*؛ (ب) کتاب *فرهنگ شرعی قرآن: تعالی م رسولان به‌مثابه نقطه عزیمت از هولگر زلنتین*؛ (ج) «کتیبه‌های مقبره‌ای نبوی مدائن صالح» زیر نظر جان هیلی (د) مقاله «فرمان قرآنی به کتابت عقود قرض (ق ۲: ۲۸۲) - دیدگاه‌هایی در مقارنه با فقه حاکمی» از ریموند لایشت؛ (د) کتاب *عدالتی مشترک: تبعیت شرعی مسیحیان و یهودیان در صدر اسلام* از اوریل سایمنسون؛ (ه) مقاله «جنسیت، مرگ و امپراتوری اشرفی: فقه ایرانی در عهد باستان متأخر» از ریچارد پین؛ و (و) کتاب *ما کان محمد أباً أحد من*



قرآن و محیط شرعی آن / محمد خدابنده لو ۴۰۱

رجالکم: ظهور آخرین پی/مبر از خود نویسنده؛ اطلاعات چاپی و انتشاراتی هر یک از این آثار در کتاب‌نامه پایانی مدخل توسط نویسنده آمده است.

### ۳. کاربرد در اصول فقه و مطالعات فقه پژوهی

فارغ از ارزش تاریخی بحث، یکی از فواید مطالعه محیط شرعی موجود در زمان نزول قرآن یا زمان حضور معصومان، امکان استفاده از داده‌های به‌دست‌آمده در استدلال به سیره عقلایی است. توضیح اینکه در استدلال به سیره عقلایی دو مرحله بایستی طی شود: (۱) نخست باید اثبات شود که عقلای زمان معصوم، سیره و روش خاصی از زندگی داشته‌اند؛ (۲) سپس بایستی اثبات شود که معصوم در قبال این روش زندگی ردع و منعی نداشته و سکوت کرده است که امضای آن سیره از سوی معصوم را نشان می‌دهد.<sup>۷</sup> دربارهٔ مرحله نخست (احراز سیره معاصر با معصوم)، از اماراتی مانند استصحاب قهقرایی یا حدس سیره با تحلیل روان شناختی عادات بشر استفاده شده است<sup>۸</sup> که دقت لازم را نداشته و در اماریت آنها نیز بحث است. با این حال استفاده از منابع و روش تاریخی می‌تواند راهی مناسب برای فهم و احراز سیره معاصر با معصوم باشد و علی‌رغم اینکه در آثار اصولی از «نقل تاریخی» به منزله یکی از روش‌های احراز نام برده شده است،<sup>۹</sup> اما با این حال روشی منضبط با ذکر و جمع منابعی که می‌توانند استفاده شوند تدوین نشده است و تماماً بر عهده اطلاعات تاریخی مجتهد گذاشته شده است. در

۷. محمدباقر الصدر، *دروس فی علم الأصول: الحلقة الثانية* (قم: انتشارات دارالعلم، ۱۴۲۸ ق)، ۱۲۶.

۸. کاظم الحائری، *فقه العقود: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي و الفقه الوضعی*، جلد اول (قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۱ ق)، ۲۵۶؛ الصدر، *دروس فی علم الأصول: الحلقة الثانية*، ۱۲۶-۱۲۹.

۹. الصدر، *دروس فی علم الأصول: الحلقة الثانية*، ۱۲۷؛ لجنة الفقه المعاصر، *الفائق فی الأصول* (قم: مرکز إدارة الحوزة العلمية، ۱۴۴۱ ق)، ۶۴.

نتیجه در مقام استدلال فقهی کمتر شاهد استفاده از تحلیل تاریخی روشمند برای احراز سیره بوده‌ایم. متونی که در مدخل «قرآن و محیط شرعی آن» به بحث گذاشته شده‌اند، از جمله منابعی هستند که می‌توانند در همین راستا مورد مطالعه قرار بگیرند. به ویژه پاره‌ای از این متون مانند «مجموعه قوانین مدنی» (Corpus Iuris Civilis) ژوستینین و «مادیان هزار دادستان» مشتمل بر احکام و قوانینی در ارتباط با معاملات (عقود و ایقاعات) هستند که می‌توانند نشان دهند که در آن زمان چه عقود رایج بوده‌اند و عقلای آن عصر به چه کیفیتی این عقود را انجام می‌داده‌اند. متن «مادیان هزار دادستان» که قضاوت‌های صورت‌گرفته در دوره ایران پیشااسلام را در بردارد، با تحقیق سعید عریان به زبان فارسی در دسترس است.<sup>۱۰</sup> بخشی از مجموعه قوانین مدنی نیز که متن آموزشی بوده است، توسط عبدالعزیز فهمی با عنوان «مدونه چوستینیان فی الفقه الرومانی» به زبان عربی ترجمه شده است.<sup>۱۱</sup>

از باب نمونه به احراز سیره عقلای معاصر با معصوم بر «معامله معاطاتی» از طریق تحلیل این متون اشاره می‌کنیم. در راستای احراز این سیره، به دلایلی استناد شده است که جنبه تحلیلی دارند، مانند اینکه طبع عقلای کنونی مطابق با مفید ملک بودن معاطات است. از طرفی اشتراک عقلای کنونی با عقلای زمان معصوم را حدس می‌زنیم و مبنای این حدس ادراک ریشه‌های روان‌شناختی و اسباب آن در انسان است.<sup>۱۲</sup> حال آنکه می‌توان بود یا نبود چنین سیره‌ای را با استفاده از رویکرد تاریخی از طریق متون فقهی/حقوقی

۱۰. فرخ ماد بهرامان، *مادیان هزارباستان: هزار رأی حقوقی*، ترجمه سعید عریان (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۳ ش).

۱۱. چوستینیان، *مدونه چوستینیان فی الفقه الرومانی*، ترجمه عبدالعزیز فهمی (قاهره: المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۵ م).

۱۲. الحائری، *فقه العقود: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامی و الفقه الوضعی*، ۲۵۸.

موجود در آن زمان به بررسی گذاشت. توضیح اینکه در بخشی از مدونه ژوستینین التزام‌هایی که از عقود نشئت می‌گیرند به چهار دسته تقسیم شده‌اند: ولیده الشیء؛ القویة؛ الخطیة؛ الرضائیة؛<sup>۱۳</sup> قسم سوم و چهارم را به نحوی می‌توان از اقسام معامله معاطاتی دانست که در بخش‌های دیگری از مدونه به احکام هر یک به طور جداگانه نیز پرداخته شده است. از این رو، با استناد به این متن فقهی می‌توان نشان داد که عقلای معاصر با معصوم معامله معاطاتی را به رسمیت می‌شناخته‌اند. نمونه دیگر بحث تنجیز عقد است که پاره‌ای از فقها آن را شرط دانسته‌اند و عقدی را که به صورت مشروط و معلق آورده شود نافذ نمی‌دانند.<sup>۱۴</sup> به نظر می‌رسد که عمده دلیل این حکم فقهی، تحلیل‌های عقلانی از ماهیت عقد است. حال آنکه با توجه به متن فقهی مدونه، به نظر می‌رسد عقود مشروط و معلق در عصر حضور معصوم رواج داشته و مشروعیت عقلایی داشته‌اند.<sup>۱۵</sup>

اینک از باب نمونه برخی احکام و قواعد فقهی را که از متن مدونه ژوستینین برمی‌آید ذکر می‌کنیم: در عقد نکاح، مرد بایستی به حد بلوغ و زن به حد إطاقه‌ی رجل رسیده باشد؛<sup>۱۶</sup> اشیاء مقدس و اشیاء دینی قابل تملک نیستند؛<sup>۱۷</sup> اگر کسی اولین بار حیوانی از حیواناتی را که در خشکی، آسمان یا آب زیست می‌کنند بگیرد، مالک آن است؛<sup>۱۸</sup> اگر فردی زمینی را

۱۳. چوستینان، مدونه چوستینان فی الفقه الرومانی، ۲۰۳.

۱۴. المرتضی الأنصاری، المكاسب (قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۴۲ ق)، ۱۶۲.

۱۵. چوستینان، مدونه چوستینان فی الفقه الرومانی، ۲۰۹ و ۲۲۸.

۱۶. الباب العاشر فی النکاح الصحیح... و یشترط لصحته أن یكون الرجال قد بلغوا الحلم و النساء قد بلغن حد إطاقه الرجل؛ چوستینان، مدونه چوستینان فی الفقه الرومانی، ۲۰.

۱۷. الأشیاء المقدسة و الأشیاء الدینیة و الأشیاء الحرام لا یتملكها أحد، إذ ما كان لله فلا یملکه إنسان؛ چوستینان، مدونه چوستینان فی الفقه الرومانی، ۵۷.

۱۸. الوحش و الطیر و السمک، أي جمیع حیوانات التي تعیش فی البر أو فی البحر أو فی الهواء بمجرد ما یمسکه أحد فهی ملک له بحسب قانون الأمم. إذ

از دیگری خرید کند در حالی که نیتی سالم داشته و عقیده داشته که با بایع مالک آن زمین است، حال آنکه در واقع چنین نبوده، نسبت به ثمرات آنکه از بین رفته، ضامن نیست؛ اما اگر تسلطش بر زمین با نیت سوء بوده، نسبت به تمام ثمرات از بین رفته ضامن است.<sup>۱۹</sup>

برخی قواعد فقهی و اصولی عامی که فقهای روم طرح کرده بودند نیز از این قرار است: البینه علی من ادعی لا علی من أنکر؛ القیود الشفویة لا تخل بالمکتوب؛ لا ضرر و لا ضرار و اتوا کل ذی حق حقه؛ إجماع الأمة علی أمر، شرع طبیعی واجب الإلتباع؛ الشیء الواحد لا یحتمل مالکین؛ لا تقام البینه علی أمر سلبي (عدمی)؛ لا تکلیف بمسئول؛ ما جرى به العرف و العادة من الشروط یعتبر قائماً ضمناً فی العقود و أن لم ینص فیها؛ الأخری فی العقود تعرف مقاصد المتعاقدين لا الوقوف عند حد عباراتهم؛ عند الشک خذ بالأقل؛ فی المواد الجنائیة یجب التأول بالأرحم؛ الحكم الخاص لا یبطله الحكم العام؛ لیس السکوت بذاته إقراراً؛ الإقرار سید البینات؛ إذا سقط الأصل، سقط الفرع؛ لا شیء أخلق بالضمیر الإنسانی من الوفاء بالعقود؛ إذا کان النص غامضاً فالواجب تأویله علی الوجه الذی یجعله مفیداً دون الذی یجعله لغواً؛ من له القبول، له الرفض.<sup>۲۰</sup>

---

العقل الغریزی یقضى بأن ما لم یملکه أحد بعد فملکته تضاف إلى أول واضع ید علیه؛ چوستینان، مدونة چوستینان فی الفقه الرومانی، ۵۹.

۱۹. إذا اشتري شخص أرضاً من شخص آخر و هو سلیم النية معتقداً أن البائع مالک لها مع أن الواقع أنه لا یملکها، أو إذا قبض هذه الأرض بسبب الهبة أو بأی سبب صحیح آخر و کان حسن النية فی کل ذلك أيضاً، فإن العقل الطبيعي یقضى بأن الثمرة التي یجنیها تكون ملکا له تعویضاً عما أنفقته فی زراعة الأرض و العناية بها. و لهذا فلیس لمالک الأرض إذا استردها أن یطالبه بما استهلک من ثمراتها. أما إذا کان وضع یدیه علی أرض غیره مقترناً بسوء نیته فإنه یكون غیر أهل لمثل هذه الرأفة بل یكون ملزماً مع رده العقار بأن یرد أيضاً ما جناه من ثمراته و ولو کان قد استهلکها؛ چوستینان، مدونة چوستینان فی الفقه الرومانی، ص ۶۷.

۲۰. چوستینان، مدونة چوستینان فی الفقه الرومانی، الملحق الثانی، ۳۶۵.

همچنین باید توجه داد که ظاهراً برخی از این متون مانند «مجموعه قوانین مدنی» و متون فقهی یهودیان در شکل‌گیری علم فقه در دوره امویان و عباسیان نیز اثرگذار بوده‌اند و تحلیلات فقهی موجود در این متون، بر تحلیلات برخی از فقهای آن دوره تأثیر داشته است.<sup>۲۱</sup> این تأثیرگذاری‌ها لزوماً به صورت مباشر و از طریق دسترسی مستقیم به متن نبوده است و شامل نقل شفاهی و غیرمستقیم محتویات و آرا نیز می‌شوند. از همین روی، مطالعه و بررسی این متون می‌تواند در فهم بهتر «تاریخ دانش فقه» نیز کمک‌کننده باشد. روشن است که مراد از «دانش فقه» اعم از فقه امامی بوده و شامل تمام شاخه‌ها و مکاتب فقهی تاریخ اسلام می‌شود. تأثیرگذاری در «شریعت» اسلامی با تأثیرگذاری در دانش «فقه» اسلامی دو مقوله جداگانه هستند و نکته اخیر نظر به قسم دوم دارد. دانش فقه اسلامی در منطقه‌های جغرافیایی مختلفی مانند مکه، مدینه و کوفه رشد و تطور یافته است و مکاتب فقهی ایجادشده در هر یک از این مناطق دارای ویژگی‌هایی هستند که در مکاتب فقهی رقیب یافت نمی‌شوند. این چندگانگی و اختلاف محصول علل مختلف و نه یگانه است؛ اما جا دارد محیط شرعی و فقهی رایج در آن دیار نیز به مثابه یک مؤلفه احتمالی مؤثر بررسی شود. توضیح اینکه هر یک از این مناطق پیش از ظهور اسلام تحت سیطره یک نظام قانونی بوده‌اند، نظامات قانونی‌ای که بر کیفیت زندگی و اندیشه حقوقی بومیان آن مناطق ناخودآگاه تأثیرگذار بوده و در مدت کوتاهی مانند چند دهه نیز نمی‌توانسته به طور کامل از میان برود. با توجه به این نکته، برای نمونه منطقه‌ای مانند کوفه (عراق) از نظام حقوقی ایران تأثیرپذیری بیشتری خواهد داشت؛ چراکه منطقه

۲۱. Patricia Crone, *Roman, Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge university press ۱۹۸۷)

عراق تحت سلطه ایران ساسانی بوده است و ایرانیان و موالی بسیاری نیز در کوفه زیست می‌کرده‌اند. از سوی دیگر منطقه‌ای مانند حجاز یا شام از نظام حقوقی رومی و ایالتی تأثیرپذیری بیشتری خواهد داشت؛ چرا که به مناطقی که این نظام حقوقی رایج بوده، از لحاظ جغرافیایی بسیار نزدیک است. در نتیجه، فقهای هر یک از این زیست‌بوم‌ها از محیط شرعی خود، کم یا بیش متأثر خواهند بود. این تأثیرپذیری هم در مقام تولید مسئله و هم در مقام پاسخ به مسئله می‌تواند دنبال شود. این رویکرد را می‌توان ذیل ایده «فقه الأقالیم و المناطق» که تیمور احمد باشا (المتوفی ۱۳۴۸ ق. / ۱۹۳۰ م.) در کتاب *نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة* بحث کرده است، طرح کرد.<sup>۲۲</sup> تیمور احمد باشا در این اثر به طرح این ایده پرداخته است که هر زیست‌بوم جغرافیایی اجتماعی چه تأثیری بر مذهب فقهی موجود در آن گذاشته است و نیز اینکه چرا یک مذهب فقهی واحد در یک منطقه جغرافیایی به یک نحو است و در منطقه جغرافیایی دیگر به نحوی دیگر. مطالعه محیط‌های شرعی پیشااسلامی حاکم بر این مناطق احتمالاً در ریشه‌یابی و علت‌یابی پاره‌ای از این تفاوت‌ها و تأثیرپذیری‌های اجتماعی راهگشا باشد.

این دو کارکرد، یعنی (آ) بازسازی سیره عقلای معاصر با قرآن و معصوم و (ب) فهم بهتر روند تاریخ فقه، تنها دو نمونه از ظرفیت‌های مطالعاتی است که با این رویکرد تاریخی می‌تواند مورد توجه قرار بگیرد.

#### ۴. ضمیمه، ترجمه فارسی مدخل ۱۴

در ادامه ترجمه فارسی متن کامل این مدخل به‌عنوان ضمیمه در اختیار خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌گیرد. در ترجمه مدخل

۲۲. احمد تیمور باشا، *نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة* (بیروت: دار القاری، ۱۹۹۰ م.).

از نسخه انگلیسی آنکه نویسنده ابتدا نوشته، استفاده شده است.<sup>۲۳</sup> برخی از پاورقی‌ها از مترجم بوده و در متن اصلی موجود نیستند که در پایان این پاورقی‌ها داخل پرانتز علامت (م.) آمده است. سایر پاورقی‌ها از خود نویسنده است. در معادل‌گزینی برخی از واژگان تخصصی و اعلام (نام متون) با معادل‌هایی جاافتاده در این باره مواجه نشدم و خود دست به ایجاد معادل‌هایی که به نظرم مناسب بود زدم. همچنین با توجه به اینکه عمده خوانندگان فارسی این مدخل احتمالاً از حوزویان یا دانشجویان فقه و حقوق می‌باشند، سعی بر این بود تا از عبارات و معادل‌هایی در ترجمه استفاده شود که با واژگان و تعبیر موجود در فقه و حقوق اسلامی یکسان باشند و متن قابل فهم‌تر باشد. همچنین سعی بر این بود تا متن فارسی روان و دقیق باشد و در همین راستا کلماتی به جملات از سوی مترجم اضافه شده‌اند که درون {} قرار گرفته‌اند.

نویسنده مدخل، دیوید پاورز، این متن را برای خوانندگان فارسی‌زبان ترجمه مدخل نوشته است:

من در این مدخل محیط شرعی‌ای را که قرآن در آن ظهور کرده است با مقایسه احکام قرآن با احکام جاری در عربستان و حتی خاورمیانه بررسی کرده‌ام. پس از ارائه خلاصه‌ای از محیط شرعی خاورمیانه در آستانه ظهور اسلام، احکام قرآن را با فقه بیزانسی، ساسانی، ایالتی رومی، یهودی و مسیحی معاصر مقارنه کرده‌ام. این مقارنه‌ها نشان می‌دهند که نقاط اتصالی مهمی میان جامعه نخستین مسلمانان و ساکنان خاورمیانه برقرار بوده است.

خوانندگان فارسی‌زبان این مدخل به‌طور ویژه به بحث من از ازدواج چکر و جانشینی قائم‌مقام به شکلی که با احکام

---

۲۳. دسترسی به متن انگلیسی آن از طریق نویسنده مدخل، صفحه آکادمیای نویسنده، حاصل گردید.

قرآنی در زمینه نکاح، طلاق و ارث مرتبط است، علاقه‌مند خواهند بود.

دیوید پاورز.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

امیرمعزی، محمدعلی. *تشیع و قرآن*. جلد آ، در *قرآن مورخان*، توسط محمدعلی میرمعزی، گیوم دی، ۹۱۹-۹۶۷، ترجمه محسن متقی، زهیر میرکریمی، پاریس: نشر سخ، ۲۰۱۹.

الأنصاری، المرتضى. *المکاسب*. قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۴۲ ق.

بهرامان، فرخ مرد. *مادیان هزارباستان: هزار رأی حقوقی*. تدوین سعید عریان. تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۳ ش.

تیمور باشا، احمد. *نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة*. بيروت: دارالقاری، ۱۹۹۰ م.

چوستنیان. *مدونة چوستنیان في الفقه الروماني*. ترجمة عبدالعزيز فهمی. قاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۵ م.

الحائری، کاظم. *فقه العقود: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامی و الفقه الوضعی*. قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۲۱ ق.

الصدر، محمدباقر. *دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية*. قم: انتشارات دارالعلم ۱۴۲۸ ق.

لجنة الفقه المعاصر. *الفائق في الأصول*. قم: مركز إدارة الحوزة العلمية، ۱۴۴۱ ق.

لوکزنبگ، کریستوف. *خوانش سریانی آرامی قرآن: جستاری برای رازگشایی زبان قرآن*. ترجمه داریوش بی‌نیاز. کلن: انتشارات فروغ، ۱۳۹۹ ش.

### ب- منابع لاتین:

Powers, David. *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*. Translated by Arif Maftuhin. Yogyakarta: LKiS, ۲۰۰۱.

Powers, David S. *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press ۲۰۰۹.

Patricia Crone, *Roman, Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge: Cambridge university press ۱۹۸۷.



## قرآن و محیط شرعی آن

دیوید اس. پاورز\*

### نگرش از درون

قرآن علی رغم اینکه در معنای دقیق کلمه، یک کتاب قانون نیست، اما مشتمل بر تقریباً ۵۰۰ آیه است که با موضوعات قانونی، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی مهمی مرتبط هستند. این {موضوعات} شامل اعمال عبادی {مانند} نماز، صدقه دهی، صوم و حج {و نیز} نکاح، طلاق، ارث و فرزندخواندگی، تجارت و بازرگانی، پوشش، غذا و نوشیدنی، روابط جنسی و جرم و جزا می‌شوند. متن {قرآن} مکرراً شکل گفتگوی کلامی بین دو شخصیت را به خود می‌گیرد: متکلم پدیدآورنده و یک مخاطب ناشناس. در برخی موارد این متکلم پدیدآورنده به صورت متکلم مع الغیر (ما/تَحْنُ) صحبت می‌کند و بیانات خود را به یک مخاطب مفرد مذكر (تو/أنت) خطاب می‌کند. مثلاً «وی را به نکاح تو در آوردیم»<sup>۸۰۲</sup> (سوره احزاب: ۳۷). این متکلم پدیدآورنده در موارد دیگر از سؤال‌هایی که از سوی گروه ناشناخته‌ای از مردم بر این مخاطب مذكر عرضه شده آگاه بوده و در مورد پاسخ مناسب با آن سؤالات رهنمودهایی به دست می‌دهد. مثلاً «از تو درباره خمر و قمار می‌پرسند، بگو:»<sup>۸۰۳</sup> (سوره بقره: ۲۱۹). در موارد دیگری این متکلم پدیدآورنده در قالب سوم شخص مفرد، به دستورات یک

\* استاد، گروه مطالعات خاور نزدیک، دانشگاه کرنل، نیویورک، آمریکا.

dsp@cornell.edu

۸۰۲. «رؤجناکها» (م.)

۸۰۳. «یستلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر» (م.)

شخصیت الهی نسبت به گروهی از رجال ارجاع می‌دهد؛ مثلاً «اللّٰه به شما (جمع مذکر) دربارهٔ فرزندانان دستور می‌دهد...»<sup>۸۰۴</sup> (سوره النساء: ۱۱). تبیین چنین عباراتی به طور معقول ممکن است به این معنا باشد که مضامین قرآن از سوی خداوند به یک پیامبر فرستاده شده‌اند - که عموماً مسلمانان او را مردی با نام محمد می‌شناسند. در این صورت، قرآن ثبت مکتوبی از سلسله‌ای از ارتباطات مداوم میان خداوند و محمد خواهد بود. یکی از لوازم این فرض، تبدیل آنچه که یک غیرمؤمن ممکن است آن را به عنوان موضوعات مدنی این جهانی در نظر بگیرد، مانند نکاح، ارث و برنامه غذایی، به موضوعاتی مقدس می‌باشد.

به نظر می‌آید که در برخی موارد میان دو آیه یا آیات بیشتری از این وحی‌ها یک {نوع} تعارض و شاید حتی تناقض، موجود باشد. مثلاً یک وحی بیان می‌کند که خمر یا شراب قرمز دارای هردو نوع خصوصیات مثبت و منفی است («إثم بزرگ» و «منافع»: سوره بقره: ۲۱۹)؛ {یک وحی} دیگر به مؤمنین دستور می‌دهد که در حال مستی به نماز نزدیک نشوند- که امکان مصرف {شراب} در دیگر زمان‌ها را به حال خود باقی می‌گذارد (سوره بقره: ۲۱۹)؛ در حالی که {وحی} سومی شراب را به مثابه‌ی یک پلیدی توصیف می‌کند که بایستی در همه‌ی شرایط از آن اجتناب کرد (سوره المائدة: ۹۰). مؤمن بایستی از کدام یک از این سه دستور پیروی کند؟ تعارض میان این سه حکم، با طرح آموزه‌ی «نسخ» یا {همان} «abrogation» حل شد (بنگرید به سوره بقره: ۱۰۶ و سوره نحل: ۱۰۱): علمای مسلمان {اینگونه} توضیح می‌دهند که آیه‌ی ۲۱۹ سوره بقره و آیه‌ی ۴۳ سوره النساء پیش از آیه‌ی ۹۰ سوره المائدة وحی شده‌اند و دو آیه‌ی متقدم توسط آیه‌ای

۸۰۴. «یوصیکم اللّٰه فی أولادکم . . .» (م.)

که زماناً متأخر است نسخ شده‌اند.

این اهتمام به «گاه‌شماری نسبی» به طور طبیعی {و به مرور زمان} به اهتمام به «گاه‌شماری مطلق» تبدیل گشت. جامعه‌ی مسلمانان در طول زمان اطلاعاتی با جزئیات درباره‌ی زمان بندی و شرایط آیات به صورت تکی فراهم آوردند. این اطلاعات در گزارش‌هایی که با عنوان اسباب نزول الآیات یا «occasions of the revelations» شناخته می‌شوند، آمده‌اند. گزارش‌هایی که در این گونه‌ی ادبی قرار می‌گیرند عموماً بیانگر این هستند که فلان وحی راجع به فلان صحابه در نقطه‌ی خاصی از زمان و در ارتباط با اتفاق خاصی که در حجاز در دوره‌ی وحی، یعنی ۶۱۰م. الی ۶۳۲م. رخ داده، نازل شده است. برای نمونه، زنی که شوهرش در جنگی به شهادت رسیده بود و هزینه‌ی تأمین فرزندانش را نداشت، خدمت پیامبر می‌رسد و او را از وضعیت خود آگاه می‌کند. پیامبر از خداوند مشورت می‌گیرد، که در نتیجه {خداوند} وحیی را نازل می‌کند که گرفتاری این زن را مورد توجه قرار می‌دهد. در ابتدا وحیی که مرتبط با این حادثه بود، در یک دوره‌ی زمانی غیردقیق قرار داده شد، مانند اینکه یک آیه «در صدر اسلام» وحی شده بود، آیه‌ی دیگر پیش یا پس از هجرت و آیه‌ی دیگر آخرین آیه‌ای بود که به محمد وحی شده بود. بعدها با آمدن تقویم اسلامی، این امکان فراهم گشت که تاریخ مشخصی مثلاً ۵ یا ۱۱ هجری برای هر وحی تعیین شود.

از آنچه گذشت نتیجه گرفته می‌شود که قرآن در يك محیط حجازی بومی پیدا شده است: وحی‌ها به پیامبر محمد در طول بیست و سه سال، که {این مدت} در مکه شروع می‌شود (۶۱۰-۶۲۲) و در یثرب/مدینه ادامه می‌یابد (۶۲۲-۶۳۲)، نازل یا انزال می‌شدند. در این صورت، احکام قانونی موجود در قرآن به طور معقولی می‌توانند در سیاق {و بافتار}

فقه سنتی عربستانی<sup>۸۰۰</sup> فهمیده شوند که چه بسا از سوی قرآن یا امضاء شده‌اند، یا اصلاح گشته‌اند و یا رد شده‌اند. علمای مسلمان در تلاش خود برای ثبت گاه‌شماری و شرایط محیطی وحی، احتمالاً ناخواسته، مجموعه قابل توجهی از اطلاعات را راجع به فقه سنتی عربستانی فراهم آورده‌اند. اجازه دهید تا سه مورد را بررسی کنیم:

۱. در مدینه سعد بن الربیع و همسرش حبیبه بنت زید که هر دو از انصار بودند، با مشکلات زناشویی رو به رو بودند. خداوند برای رفع این مشکلات، وحی را نازل می‌کند که روند عامی را برای رو به رویی با مشاجرات زناشویی تعیین می‌کند: به خانواده‌های زن و مردی که قصد طلاق دارند توصیه می‌کند که دو «حکم» یا {همان} داور را انتخاب کنند که بتواند زوجین را آشتی دهد - یک {داور} از خانواده شوهر و یکی {دیگر} از خانواده زن. (این وحی، آیه ۳۵ از سوره النساء شد). احتمالاً «حکم» ای که در این وحی ذکر شده است، یک شخصیت آشنا برای مخاطبین قرآن بوده است. در این صورت، می‌توان نتیجه گرفت که در فقه سنتی عربستانی، مشاجرات زناشویی و شاید دیگر مشاجرات نیز به همین صورت، توسط شخصیتی موسوم به «حکم» حل می‌شده است. در این مورد به نظر می‌آید که قرآن یک روند سنتی عربستانی را امضاء کرده است.

۲. منابع اسلامی گزارش می‌دهند که زنان پیش از ظهور اسلام، در حجاز حق ارث نداشتند. این وضعیت به یک قضیه مرتبط با یک صحابه به نام اوس بن ثابت الأنصاری مثال زده شده است، که اندکی پیش از مرگش در {جنگ} اُحُد در سال ۳هـ/۶۲۵م. ، دو تن از پسرعموهای خود را به عنوان قیم ترکة خود منصوب می‌کند. پس از مرگ این صحابی، آن دو قیم از

---

۸۰۰. Arabian customary law

تقسیم ترکه او با همسرش أم کجه و سه دخترش، خودداری می‌کنند. أم کجه همان موقع به پیامبر مراجعه و از او درخواست عدالت می‌کند. پیامبر به وی امر می‌کند که به خانه بازگردد تا بتواند از درگاه الهی مشورت بگیرد. فردای آن روز، خداوند وحیی را نازل می‌کند که کسر خاصی از ترکه را به زنان به عنوان دختران، مادران، خواهران و همسران {متوفی} اختصاص می‌دهد (این وحی، آیات ۱۱ و ۱۲ از سوره النساء شد). در این مثال، به نظر می‌رسد که قرآن با بالا بردن جایگاه زنان، البته به دلایلی که در متن مشخص نشده است، فقه سنتی عربستانی را اصلاح یا بازسازی کرده است.

۳. محمد اندکی پس یا پیش از جنگ خندق در سال ۵ هجری، عاشق همسر پسرخوانده خودش که مردی به نام زید بود، می‌شود. با این حال بر اساس فقه سنتی بومی، داشتن روابط جنسی با زن، یا زن سابق پسر خود حرام بود. خداوند در راستای تسهیل ازدواج پیامبر با این زن، وحیی نازل کرد که در آن میان همسر پسر واقعی و همسر پسرخوانده تمییز داده شده است («تا هیچ گناهی برای مؤمنین در رابطه با همسران پسر خوانده‌هایشان نباشد»). این وحی، آیه ۳۷ از سوره الأحزاب می‌شود. با این حال، بلافاصله خداوند وحی دیگری نازل کرد که در آن نهاد فرزندخواندگی را لغو کرد (آن‌ها را با نام پدران {واقعی شان} صدا کنید). این وحی، آیه ۵ از سوره الأحزاب می‌شود. در این مورد، قرآن ابتدا نهاد فرزندخواندگی را به شکلی که در فقه سنتی عربستانی اجرا می‌شد، امضاء می‌کند؛ اما اندکی بعد این نهاد را لغو می‌کند.

از نمونه‌هایی مانند اینها، مشخصه‌های کلیدی خاصی از فقه سنتی عربستانی در حجاز نیمه اول قرن اول هجری، شروع به نمایان شدن کرد. برای نمونه، حکم‌ها نقش مهمی در حل و فصل مشاجرات داشتند، زنان حق ارث نداشتند و

فرزندخواندگی امری رایج بود. اینها «حقایقی» هستند که هیچ عالم مسلمانی از نظر من در آنها اشکال نمی‌کند.

## نگرش از بیرون

بایستی توجه داد که مشخصه‌های کلیدی فوق‌الذکر راجع به فقه سنتی عربستانی از توضیحات تفسیری این آیه و آن آیه قرآن در طول قرون دوم و سوم هجری به دست آمده است. تلاش‌های جامعه اسلامی برای ثبت گاه‌شماری و شرایط تاریخی‌ای که تک‌تک وحی‌ها در آن {شرایط} نازل شده‌اند، چه بسا بخشی از یک فرآیند تاریخی سازی است که طی چندین سال پیدا شده است. روایت تاریخی به دست آمده قابل تأمل است؛ اما چه بسا دقیق نباشد. یکی از ویژگی‌های این روایت تاریخی این است که به شکل نظام‌مندی امکان هرگونه ارتباط میان فقه قرآنی و نظام‌های شرعی موجود در آستانه ظهور اسلام در خاورمیانه را منتفی می‌کند.

عربستان جزئی از {منطقه} میدان کوهستانی<sup>۸۰۶</sup> است، مجموعه‌ای از رشته کوه‌ها- توروس، پونتیک، قفقاز، زاگرس، الجول، تپه‌های دریای سرخ، سینا، نصیری و نور- که آناتولی، بین‌النهرین و عربستان را در بر می‌گیرد. این میدان که توسط این حلقه از رشته کوه‌ها ایجاد شده است، مشتمل است بر حجاز، که از نظر استراتژیکی در محور شمال/جنوب واقع شده است که عربستان را به بین‌النهرین، ایران، یمن و اتیوپی متصل می‌کند؛ و {نیز} در محور شرق/غرب که مصر را به خلیج فارس وصل می‌کند. بازرگانان، سربازان، بادیه‌نشینان و سایرین برای هزاران سال میان این مناطق رفت و آمد داشته‌اند و ساکنان عربستان را با سکنه مصر، هلال حاصلخیز و ایران مرتبط ساخته‌اند. بسیاری از این افراد تا

حدود ۵۰۰ میلادی، از یکتاپرستان متعلق به یکی از اجتماعات، یهودیان حاخامی یا غیرحاخامی، مسیحیان سریانی شرقی یا غربی، مانوی ها، مندایی ها و/یا زرتشتیان، بوده‌اند. این ارتباطات، ساکنان حجاز را نه تنها با اندیشه‌ها و اعمال دینی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خاور نزدیک، بلکه با گُنش‌ها و نهادهای قانونی {آن‌ها} نیز آشنا می‌ساخت.

یک تاریخ‌دان غیرمؤمن می‌تواند این سؤالات را بپرسد: بستر یا محیط شرعی عام‌تری که قرآن در آن پیدا شده، چه بوده است؟ رابطه میان آن محیط شرعی با قوانین و قواعد موجود در قرآن چه بوده است؟ چه متون ادبی یا سندی‌ای احتمالاً به مثابه‌ی منابع قواعد و مقررات موجود در قرآن باقی مانده‌اند؟

اگر ما تمرکز پژوهشی {و علمی خود را} از حجاز {برداریم و} به سمت میدان کوهستانی ببریم، حوزه تحقیقاتی مرتبط با محیط شرعی قرآن بسیار وسیع‌تر می‌گردد. اینک ما می‌توانیم فقه قرآن را نه تنها با فقه سنتی عربستانی، بلکه با فقه بیزانسی<sup>۸۰۷</sup>، فقه ساسانی<sup>۸۰۸</sup>، فقه ایالتی رومی<sup>۸۰۹</sup>، فقه یهود و فقه مسیحی در کنار هم قرار داده و تطبیق کنیم و در نظر داشته باشیم که این فهرست جامع افراد نیست. در ادامه خلاصه‌ای از محیط شرعی موجود در میدان کوهستانی در آستانه ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی را به دست می‌دهم و نمونه‌های انگشت شماری را به بحث می‌گذارم که نقاط ارتباط میان قرآن و محیط شرعی عام‌تر خاور نزدیک را نشان می‌دهند.

## محیط شرعی

---

۸۰۷. Byzantine law

۸۰۸. Sasanian law

۸۰۹. Roman provincial law

## فقه بیزانسی

فقه بیزانسی تاحدزیادی مبتنی بر نهادهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی پیشین رومی است و فقه رومی به مثابه پایه‌های نظام فقهی بیزانسی بوده است. فقه، شکل مصوبه‌های شاهنشاهی را به خود گرفت و «احکام جدید» (novellae) بسپاری به مرتب‌ب‌ب حیات اجتماعی، اقتصادی، خصوصی و عمومی بودند توسط امپراتورانی مانند ثئودوسیوس (حک. ۳۷۹م. - ۳۹۵م.) و ژوستینین (حک. ۵۲۷م. - ۵۶۵م.) صادر شدند. ژوستینین اندکی پس از به قدرت رسیدنش در سال ۵۲۷م.، گروهی از فقها را تعیین کرد تا تمام احکام رومی موجود را در یک مجموعه جمع کنند که بتوان از آن در سراسر امپراتوری، از جمله ایالات یونانی، سریانی و آرامی زبان در میدان کوهستانی، استفاده کرد. مجموعه به دست آمده که گاهی از آن به کتاب القوانین ژوستینین<sup>۸۱۰</sup> یاد می‌شود، مشتمل است بر سه بخش: المُستصفی<sup>۸۱۱</sup> (۵۳۳ م.)، القانون<sup>۸۱۲</sup> (۵۳۴ م.) و مُدوّنه<sup>۸۱۳</sup> (۵۳۵ م.). «المُستصفی» مجموعه و چکیده‌ای از نوشته‌های فقهای کلاسیک رومی در زمینه فقه و عدالت بود؛ «القانون»، قوانین امپرتور را بر اساس دستورات پیشین شاهنشاهی (که «اساسنامه‌ها»<sup>۸۱۴</sup> نامیده می‌شود) و برخی از تشریحات خود ژوستینین مشخص می‌کرد؛ و «مُدوّنه»، که خلاصه‌ای از «المُستصفی» را در برداشت، احتمالاً به عنوان یک متن آموزشی برای طلاب فقه طراحی شده بود. در سال ۵۵۶ میلادی، در اواخر سلطنت این امپراتور، گروهی از علمای فقه ضمیمه‌ای برای «القانون» ارائه کردند که مشتمل بود بر

---

۸۱۰. Codex of Justinian

۸۱۱. Digest

۸۱۲. The Code

۸۱۳. The Institutes

۸۱۴. constitutions



قوانینی که پس از ۵۳۴ میلادی وضع شده بودند و نیز خلاصه‌ای از دستورهای شاهنشاهی ژوستینین {را در برداشت}. این متن به «اساسنامه‌های مستحدثه» (Novellae Constituciones) یا «مستحدثات» (Novels) شناخته می‌شود. این چهار متن با هم به عنوان «مجموعه قوانین مدنی» (Corpus Iuris Civilis) شناخته می‌شوند.

بسیاری از فقهای که در {تهیه} «مجموعه قوانین مدنی» مشارکت داشتند، در مدرسه فقه بیروت که حدود ۲۰۰ سال پس از میلاد تأسیس شده بود، استاد بودند. مدرسه فقه بیروت به عنوان یک مرکز برجسته فقه رومی شهرت یافته بود و در قرن ششم «مجموعه قوانین مدنی» رکن محوری برنامه آموزشی آن بوده است. بسیاری از طلابی که برنامه چهار ساله تحصیلی {آن را} را به پایان رساندند، به عنوان وکلای قضات در ابالت‌های شه‌قه، امپراتوری مشغول به خدمت شدند، جایی که آنها مسئول مقرر کردن چیزی بودند که «فقه ایالتی خاور نزدیک»<sup>۸۱۵</sup> نامیده شده است.<sup>۸۱۶</sup> این مدرسه بر اثر زلزله، سونامی و آتش سوزی عظیمی که بیروت را در سال ۵۵۱ میلادی، {یعنی} تقریباً بیست سال پیش از تولد محمد با خاک یکسان کرد، نابود شد. این {مدرسه} هیچ گاه بازگشایی نشد.

## فقه ساسانی

امپراتوری ساسانیان (۲۲۴م. - ۶۵۱م.) که ساکنانش آن را ایران‌شهر می‌خواندند، آخرین امپراتوری ایرانی پیش از ظهور اسلام بود. شاهنشاه در قرن سوم، مرجعیت شرعی<sup>۸۱۷</sup> را به کشیش اعظم یا قاضی عالی (موبدان موبد) و علمای روحانی

۸۱۵. Near Eastern provincial law

۸۱۶. بنگرید به کرون ۱۹۸۷ (Crone ۱۹۸۷)

۸۱۷. Judicial authority

پایین‌تر عطا کرد، که بر تمام جنبه‌های زندگی، اعم از {جنبه‌های} دینی و دنیوی از جمله انعقاد عقود، سامان‌دهی منازعات و مجازات مجرمان، حاکم بود. این علما پیکره پیچیده و پیشرفته‌ای از فقه را ایجاد کردند که بر پایه «اوستا»، تفکر کیهان‌شناختی و دیگر جنبه‌های تراث زرتشتی استوار بود. یک منبع مهم برای تراث فقهی ایرانی، «مادیان هزار دادستان» یا «کتاب هزار رأی قضایی» است که در اواخر سلطنت خسرو پرویز (۵۹۱ م. - ۶۲۸ م.) و کمی پیش از حمله اعراب به ایران گردآوری شده است. می‌توان نشان داد که این متن، که برای فقهای متخصص نظام شرعی ساسانی نوشته شده بود، در دوره‌ای پدید آمده است که فقه ساسانی هنوز رواج داشته است و قضات صلاحیت صدور حکم در همه عرصه‌های فقه را داشتند. این {اثر} منبعی بنیادین برای تاریخ اجتماعی و نهادی ایران ساسانی است.

### کلیسای ارتدوکس سَریانی

نهضت اولیه عیسی توسط حواریون، که به طور وسیعی در سرتاسر امپراطوری روم سفر کرده و انجمن‌هایی را در شهرها و مناطق اصلی آن تأسیس کردند، گسترش یافت. علاوه بر این، سربازان، تُجّار و واعظان، انجمن‌های کلیسایی‌ای را در آفریقای شمالی، آسیای صغیر، ارمنستان، آلبانیای قفقاز، عربستان و یونان پایه گذاشتند. تا شروع قرن دوم بعد از میلاد، بیش از چهل انجمن این‌چنینی در آسیای صغیر، یونان، ایتالیا و هند موجود بوده است.

به گفته «اعمال رسولان» باب ۱۱: ۲۶، در انطاکیه بود که حواریون برای نخستین بار «مسیحیان» نامیده شدند و انطاکیه مدعی است که این افتخار را دارد که قدیمی‌ترین

---

کلیسای مسیحی در جهان می‌باشد. بطریق‌نشین انطاکیه<sup>۸۱۸</sup>- یا کلیسای ارتدکس سَریانی- در سال ۳۷ تأسیس شد و پیتر (Peter) اولین اسقف و اولین بطریق این کلیسا بود. مسیحیت از انطاکیه به شهرها و ایالت‌های سَریانی دیگر راه یافت و هم‌گیرهودیان<sup>۸۱۹</sup> و هم‌یهودیان را به خود جذب کرد. در سال ۳۲۵ میلادی، اسقف‌نشین انطاکیه - به همراه اسقف‌نشین‌های روم، اسکندریه و اورشلیم- از سوی اولین شورای نیقیه به عنوان یک بطریق‌نشین به رسمیت شناخته شد.

می‌توان استدلال کرد که رساله‌های دینی نوشته شده توسط اعضای این کلیسای سَریانی، در محدوده شرعی و دینی‌ای که قرآن در آن ایجاد شده بود، دست به دست می‌چرخیده است. یکی از این متون، «Didascalia Apostolorum» یا *تعلیم رسولان* است، رساله‌ای که گفته شده است در زمان شورای اورشلیم در سال ۵۰ میلادی توسط دوازده رسول تألیف شده است، اما احتمالاً در حدود سال ۲۳۰ میلادی توسط یک اسقف در شمال سوریه و احتمالاً نزدیک انطاکیه، به زبان یونانی نوشته شده باشد. در پایان قرن چهارم، متن *تعلیم* {«Didascalia» مورد بازنویسی قرار گرفت و در «الدساتیر الرسولیه»<sup>۸۲۰</sup> یونانی گنجانده شد. یک نسخه خطی لایه دار<sup>۸۲۱</sup> از قرن پنجم در دست است و متن آن بعداً به زبان سَریانی

---

۸۱۸. Patriarchate of Antioch

۸۱۹. gentiles

۸۲۰. Apostolic Constitutions

۸۲۱. Palimpsest

پالیمپست، که از معادل «نسخه خطی لایه دار» برای آن استفاده کردیم، صفحه خطی‌ای است که متن آن از بین رفته و مجدداً مورد استفاده قرار گرفته است. با توجه به اینکه در گذشته از اشیائی مانند پوست به عنوان صفحه استفاده می‌کرده‌اند، یک پوست در طول زمان چندین بار مورد استفاده قرار می‌گرفته است. امروزه با لایه نگاری می‌توان متون زیرین و ابتدایی را که در آن صفحه نوشته شده بوده و کم رنگ شده است بازسازی کرد. (م.)

نیز ترجمه شد. علی رغم اینکه کهن‌ترین دست‌نویس مربوط به {نسخه} سریانی از «Didascalia» تنها به سال ۶۸۳ میلادی بازمی‌گردد، اما احتمالاً این متن در آستانه ظهور اسلام در اطراف عربستان، اگر نگوییم خود عربستان، دست به دست می‌چرخیده و سندی است که احتمالاً با مخاطبان اولیه {و اصلی} قرآن {به نحوی} مرتبط است.<sup>۸۲۲</sup>

### کلیسای مشرق

مسیحیان آرامی‌زبان تا پایان قرن چهارم میلادی شبکه گسترده‌ای از انجمن‌ها را ایجاد کردند که سراسر امپراتوری ایران، {یعنی} از عربستان تا افغانستان را در بر می‌گرفت. این انجمن‌ها مجموعاً به کلیسای مشرق شناخته می‌شوند و اعضا آن‌ها «سورپون» نامیده‌اند تا آن‌ها را از انجمن‌های مسیحی در بیزانس یا «سورپون غربی» جدا کند.

در سال ۴۱۰ میلادی، یک مجمع عمومی کلیسایی (synod) به اعضای کلیسای سریانی مشرق اعلام کرد که شاهنشاه ساسانی یزدگرد (حک. ۳۹۹م. - ۴۲۰م.) «فرمان مدارا»<sup>۸۲۳</sup> صادر کرده است که در آن به شکل رسمی اسقف سلوکیه/تیسفون را به عنوان رئیس «کلیسای مشرق» به رسمیت شناخته است و به مسیحیان، خودگردانی درون این امپراتوری می‌دهد و {همچنین} وعده‌ی اجرای تصمیمات قضایی اتخاذ شده توسط مقامات کلیسایی را داده است. این اسقف، که اکنون جاثلیق<sup>۸۲۴</sup> نامیده می‌شد، بر انجمن‌های مسیحی در بین

۸۲۲. زلنتین ۲۰۱۳، viii. متن دیگری که احتمالاً ولو به صورت غیر مباشر با مخاطبان اولیه قرآن مرتبط است، «موعظه‌های (ساختگی) کلمنتاین» است که یک متن یونانی قرن چهارمی است که بعداً به زبان‌های لاتین، سریانی و عربی ترجمه می‌شود. این متن بسیاری از اعمال عبادی پیروان غیریهودی مسیح را امضاء {و تأیید} می‌کند که از سوی تعلیم {رسولان} رد شده‌اند. بنگرید به زلنتین ۲۰۱۳، نمایه، s. v. Clementine Homilies.

۸۲۳. Edict of toleration

۸۲۴. catholicos

النهرین، شـرق عربستان و فلات ایران از لحاظ شرعی حاکم بود و مرزهای این کلیسا تقریباً با مرزهای ایران‌شهر یکی بود. شخصیت‌های دینی مسیحی که در دوره صدر اسلام می‌زیستند، مجموعه‌های فقهی جامع متعددی فراهم آوردند، همانند «سندیکون‌های شرقی» (Syndicon Orientale) که «قانون‌ها» و «احکام سنتی» (ناموس‌ها) صادر شده در مجمع‌های عمومی (سینودها) در دوره ساسانیان را دربر دارد (اگرچه خود متن تنها در قرن یازدهم بود که تحقیق شد). این قوانین و نوامیس، عقاید، عبادات و فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی اسقف‌ها، مبلغین و زاهدان مسیحی را مقرر می‌کردند.

### فقه حاخامی

کلمه «هلاخا» (که لغتاً به معنای مثنی یا طریقه است) برای اشاره به مجموعه‌ای از متون شرعی حاخامی و در همین راستا، کُلّیت نظام شریعت یهود استفاده می‌شود. نقطه شروع هلاخا ۶۱۳ فرمان، ۲۴۸ تا ایجابی و ۳۶۵ تا سلبی، است که در بایبل عبری موجود است. روشی که این فرمان‌ها بایستی به شکل یومیّه رعایت شوند و توسط مراجع حاخامی بر پایه بحث و مناظره بسط داده شده‌اند، در دو متن ثبت شده است: (الف) «میشنا» که تحریر تراث شفاهی یهودی است و در ابتدای قرن سوم توسط شاهزاده یهودا صورت گرفت؛ و (ب) «گمارا» که ثبتی است از تحلیل‌ها و شروح حاخامی بر «میشنا». این دو متن با هم «تلمود» را شکل می‌دهند که مجموعه عظیمی است از نظریات، تشریحات، تفسیرها، تمسک‌ها، احکام، درواخر عهد باستان دو مرکز مهم برای تعلیم یهودی در میدان کوهستانی موجود بود، یکی در «الجلیل» و دیگری در «بابل». هر مرکز تلمود خود را ارائه کرد: «تلمود اورشلیم» که در قرن چهارم تدوین شد و

«تلمود بابلی» که در حدود سال ۵۰۰ میلادی تدوین شد، اگرچه متن آن شکل نهایی خود را تا سال ۷۰۰ میلادی به خود نگرفت.

انجمن‌های یهودی‌ای که در بیزانس و ایران می‌زیستند، در نظام‌های حقوقی این دو امپراطوری رسمی شدند. در ابتدای قرن سوم، یهودیانی که در فلسطین و شام می‌زیستند، «شهروندان روم» شدند و تحت نظر «قانونی مدنی روم» (Roman civil law) بودند. {با اینکه} یهودی‌ها دادگاه‌های خودشان را داشتند، اما حق طرح دعوی نزد قاضی‌های سلطنتی را نیز داشتند. در واقع «مُدونه ژوستینین» مقرر داشت که یهودیان بایستی هم مسائل مدنی و هم مسائل دینی را نزد قاضی‌های سلطنتی بیاورند؛ و اینکه برخی منازعات خاص تنها در صورتی می‌توانند نزد دادگاه یهودی آورده شوند که هر دوی متخاصمان موافق با این کار باشند. انجمن یهودی توسط یک «ناسی» (nasi) (لغتاً به معنای شاهزاده) یا بطریق رهبری می‌شد که قدرت نصب و تعلیق رهبران جمعی داخل و بیرون از فلسطین را داشت؛ {و نیز توسط} آمورائیم (amoraim) که حکیمان حاخامی بودند که بین سال‌های تقریباً ۲۰۰ الی ۴۲۵ میلادی فعال بودند و در کنار چیزهای دیگر، فقیه و قاضی نیز بودند.

اجتماع یهودی قابل توجهی در مرزبوم ساسانیان وجود داشت. یک قاعده‌ی فقهی که چهار بار در تلمود بابلی آمده است - اینکه «شریعتِ مملکت، همانا شریعت است»<sup>۸۲۵</sup> - به رسمیت شناخته شدن مرجعیتِ شرعی شاهنشاه ساسانی از سوی یهودیان را تأیید می‌کند. این قاعده به این نحو فهمیده می‌شد که قانون ساسانی برای یهودیان الزام آور {و مُتَّجَز} است و در موارد خاصی بر فقه یهود برتری دارد. رهبران

۸۲۵. إن دین المملكة، الدین؛ (م.)

اجتماع یهودی در ایران، «رأس الجالوت» (Exilarch) یا رئیس آوارگان و «آمورائیم» یا حکمای حاخامی بودند. یهودیان ایرانی همانند هم‌تایان مسیحی شرقی/سُریانی خود، از قواعد فقهی زرتشتی برای حل و فصل اختلافات، انتقال مال و دارایی، عقود نکاح، کیفیت ارث و میراث استفاده می‌کردند.

### فقه آرامی مشترک

بسیاری از سنت‌ها و نهادهای قانونی مربوط به امپراطوری‌های باستانی آشوری و بابلی، پس از سقوط آن امپراطوری‌ها، همچنان در منطقه کوهستانی اجرا می‌شدند، گرچه اینک به مثابه فقه محلی ایالتی {اجرا می‌شدند}. ساکنان مصر، سوریه، بین‌النهرین و عربستان در مجموعه‌ی قابل توجهی از اعمال شرعی و قواعد فقهی مشترک سهمیم بودند. این تراث فقهی اشتراکی، «فقه آرامی مشترک» (Aramaic Common Law) نامیده شده است. شواهدی به نفع فقه آرامی مشترک بر روی کتیبه مقبره‌هایی که بین سال‌های ۱۰۰ و ۳۰۰ میلادی ایجاد شده‌اند در شهرهای متفرقه میدان کوهستانی از جمله جزیره الفنتین، البتراء، تدمر، الحضر و الرها یافت شده‌اند. این کتیبه‌ها به زبان آرامی میانه با استفاده از خط شکسته نبطی نوشته شده‌اند.

اکنون منتخباتی از احکام موجود در قرآن را ارائه خواهیم کرد که ارتباطی محتوایی و/یا لغوی با احکام موجود در متون، دستورها یا کتیبه‌های زیر دارند: «بایبل عبری»، «تلمود»، «فقه ایالتی سُریانی»، «قانون کلیسای ایرانی»، «تعلیم رسولان» سُریانی، «کتیبه مقبره‌های نبطی» و «مجموعه قوانین مدنی». موضوعات شرعی‌ای که در ادامه به بحث گذاشته خواهند شد، عبارتند از: ده فرمان {الوصایا العشر}، یک قاعده فقهی/اخلاقی، قراردادهای قرض، نکاح‌های حرام، اطعمه حرام، حیای جنسی و طرق ارث‌بری.

## نمونه‌ها

### بایبل عبری

قرآن مکرراً اظهار کرده است که پیام متون مقدس پیشین را تصدیق می‌کند. همانطور که مسیح قبلاً تورات را تصدیق کرده بود (الصف: ۶)، به همان شکل محمد نیز هر دوی تورات و عهد جدید را تصدیق می‌کند. آیات متعددی بیان می‌دارند که وحی عبری جدید، «آن چه که قبلاً بود» {ما بَيْنَ يَدَيْهِ} (برای نمونه، البقرة: ۹۷، الأنعام: ۹۲، یونس: ۳۷، یوسف: ۱۱۱ و فاطر: ۳۱)، «کتاب موسی» (الأحقاف: ۱۲)، یا «تمام متون مقدس پیش از آن» (المائدة: ۴۸) را تصدیق می‌کند. آیات دیگر به طور خاص می‌گویند که وحی جدید، متون مقدسی را که قبلاً به یهودیان و مسیحیان نازل شده تصدیق می‌کند (آل عمران: ۳) و به آن‌ها امر شده است که به وحی جدید ایمان بیاورند، دقیقاً به دلیل همسانی میان آن و متون مقدس پیشین (البقره: ۴۱، آل عمران: ۸۱، النساء: ۴۷). متقابلاً، به افراد جدید امت مؤمنان گفته شده است که به وحی جدید ایمان بیاورند، زیرا که وحی‌هایی را که قبلاً به یهودیان و مسیحیان نازل شده تصدیق می‌کند (البقرة: ۹۱). بایبل عبری، عهد جدید و قرآن بندهای پشت سر هم در یک زنجیره از وحی‌های الهی هستند که همگی یک پیام دارند.

جای تعجب نیست که قرآن مشتمل بر طنین‌ها و ارجاعاتی به شریعت موسی می‌باشد. برای نمونه الوصایا العشر<sup>۸۲۶</sup> یا الكلمات العشر<sup>۸۲۷</sup> را در نظر بگیرید، که مجموعه‌ای است از قواعد کتاب مقدس مربوط به اخلاق و عبادت که عبارتند از اوامر ایجابی به اینکه تنها خداوند را پرست، والدین را گرامی بدار و یوم السبت را به یاد داشته باش، همچنین ممنوعیت

۸۲۶. Ten Commandments; עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרוֹת

۸۲۷. Decalogue



قرآن و محیط شرعی آن / محمد خدابنده لو ۴۲۵

بت‌پرستی، سخن باطل درباره‌ی خداوند، قتل، زنا، سرقت، امین نبودن و طمع داشتن. الوصایا العشر دوبرار در بایبل عبری فهرست شده‌اند: نخست در سفر خروج باب ۲۰: ۱-۱۷ و دیگری نیز در سفر تثنیه باب ۵: ۶-۲۱. هر دو متن بیان می‌دارند که خداوند این وصایا را بر روی دو لوح سنگی که در کوه سینا به موسی داده بود، نوشته است.

قرآن فهرستی از دستورات اخلاقی فردی و اجتماعی مشابه با الکلمات العشر را به دست می‌دهد که البته در جزئیات خاصی {با الکلمات العشر} متفاوت است. این فهرست در الإسراء: آیات ۲۲ إلى ۳۹ و الأنعام: آیات ۱۵۲ إلى ۱۵۴ آمده است.

محتوی، سبک و شکل دستوره‌های قرآنی مشابهت آشکاری با همتایان خود در بایبل عبری دارد. هر دو متن با اشاره به یگانگی خداوند آغاز می‌شوند، هر دو شامل امر به احترام گذاشتن به والدین هستند و هر دو قتل، زنا، سرقت، شهادت دروغ و طمع به اموال دیگران را تحریم کرده‌اند. با این حال برخی از دستوره‌های بایبلی مانند امر به برپا داشتن یوم السبت، در قرآن موجود نیستند. متقابلاً قرآن مشتمل بر چندین دستور است که در بایبل عبری موجود نیستند، مانند اینکه حق ذو القربی را بدهید، اولاد خود را در نتیجه‌ی فقر نگشاید، معامله‌ی عادلانه انجام دهید و از دیگران کورکورانه تقلید نکنید. به وضوح شریعت موسی و الکلمات العشر کتاب مقدس، جزئی از محیط شرعی قرآن بودند، ولو اینکه به نظر می‌رسد که قرآن الکلمات العشر را به گونه‌ای اصلاح کرده است که آن را برای محیط عربی مناسب‌تر کند.

## تلمود

۱. یک قاعده فقهی

قرآن همچنین از خود آشنایی با تلمود را نشان می‌دهد. قاعده‌ای معروف که در هر دوی تلمود اورشلیم و {تلمود} بابلی موجود است، به شرح زیر است: «هر کس جانی را از بین ببرد، گویی یک دنیا را نابود کرده است و هر کس جانی را نجات دهد، گویی یک جهان را نجات داده است» (تلمود اورشلیم ۴: ۹، تلمود بابلی سنهدرین ۳۷ آ). متکلم پدیدآورنده قرآن در سوره المائدة: آیه ۳۲ اظهار می‌کند که او این دستور را به بنی اسرائیل داده است و به این قاعده بدون ذکر دقیق صورت‌بندی تلمودی {آن}، ارجاع می‌دهد: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَ مَن أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا». ابتدا توجه داشته باشید که ترتیب دو جمله در این دو متن یکسان است: بعد از هر کس «از بین ببرد/به قتل برساند»، هر کس «نجات دهد/زنده کند» آمده است. با این حال، قرآن این قاعده عمومی را که گرفتن جان یک انسان حرام است با اضافه کردن دو استثنا اصلاح می‌کند: انسان می‌تواند به عنوان قصاص جان یک قاتل را بگیرد؛ انسان می‌تواند جان مُفْسِدِ فِي الْأَرْضِ را بگیرد.

تلمود همانند بایبل عبری، بخشی از محیط شرعی قرآن را شکل می‌دهد. قرآن به همان شکل که دست به اصلاح الكلمات العشر زد تا آن را برای محیط عربی مناسب‌تر کند، قاعده تلمودی را نیز اصلاح می‌کند تا آن را برای محیط عربی مناسب‌تر کند.

## ۲. کتابت قراردادهای قرض

یک آیه طولانی در سوره البقره (آیه ۱۸۲)<sup>۸۲۸</sup> به تنظیم تراکنش‌های مالی از جمله قروض می‌پردازد. این آیه به شرح

۸۲۸. در حقیقت آیه ۲۸۲ می‌باشد. (م.)

زیر است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ يَدَيْنِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْب الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسَامُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمْكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. ۵

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که بدهی مدّت داری (به خاطر وام یا داد و ستد) به یکدیگر پیدا کنید، آن را بنویسید! و باید نویسنده‌ای از روی عدالت، (سند را) در میان شما بنویسد! و کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن -همان طور که خدا به او تعلیم داده- خودداری کند! پس باید بنویسد، و آن کس که حق بر عهده اوست، باید املا کند، و از خدا که پروردگار اوست بپرهیزد، و چیزی را فروگذار ننماید! و اگر کسی که حق بر ذمه اوست، سفیه (یا از نظر عقل) ضعیف (و مجنون) است، یا (به خاطر لال بودن)، توانایی بر املا کردن ندارد، باید ولیّ او (به جای او)، با رعایت عدالت، املا کند! و دو نفر از مردان (عادل) خود را (بر این حق) شاهد بگیرید! و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن، از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند، انتخاب کنید! (و این دو زن، باید با هم شاهد قرار گیرند، تا اگر یکی

انحرافی یافت، دیگری به او یادآوری کند. و شهود نباید به هنگامی که آنها را (برای شهادت) دعوت می‌کنند، خودداری نمایند! و از نوشتن (بدهی خود)، چه کوچک باشد یا بزرگ، ملول نشوید (هر چه باشد بنویسید)! این، در نزد خدا به عدالت نزدیکتر، و برای شهادت مستقیم تر، و برای جلوگیری از تردید و شک (و نزاع و گفتگو) بهتر می‌باشد؛ مگر اینکه داد و ستد نقدی باشد که بین خود، دست به دست می‌کنید. در این صورت، گناهی بر شما نیست که آن را ننویسید. ولی هنگامی که خرید و فروش (نقدی) می‌کنید، شاهد بگیرید! و نباید به نویسنده و شاهد، (به خاطر حق‌گویی،) زیانی برسد (و تحت فشار قرار گیرند)! و اگر چنین کنید، از فرمان پروردگار خارج شده‌اید. از خدا بپرهیزید! و خداوند به شما تعلیم می‌دهد؛ خداوند به همه چیز داناست.<sup>۸۲۹</sup>

این آیه به مؤمنان امر می‌کند که شرایط قرض را به صورت مکتوب ثبت کنند. عجیب اینجاست که این امر {قرآنی} با آنچه که به آموزه مرسوم فقهی اسلامی تبدیل می‌شود، که سندهای مکتوب هیچ ارزش قضایی ندارند و صرفاً کمک‌هایی برای حافظه هستند، مغایرت دارد. فقهای مسلمان تعارض ظاهری میان توصیه قرآن و آموزه فقهی مرسوم را این گونه حل کردند که صیغه امر در ابتدای آیه ۲۸۲ سوره بقره (اُکتب) بایستی صرفاً به عنوان یک توصیه {که مفید استحاب است} فهمیده شود.

به تازگی نشان داده شده که معنای اصلی آیه ۲۸۲ سوره بقره زمانی بهتر فهمیده می‌شود که آن را در بافتار {و سیاق} فقه عهد باستان متأخر که یهودیان و دیگران به آن عمل

---

۸۲۹. نویسنده ترجمه انگلیسی/فرانسوی آیه را در متن آورده است؛ اما ما ترجمه فارسی این آیات را آورده ایم. در ترجمه آیات از ترجمه ناصر مکارم شیرازی استفاده شده است. (م.)

می‌کردند قرار دهیم. دلیل آن از این قرار است: سفر لایوان باب ۱۹: ۱۴ مشتمل بر این دستور است: «تو نباید... جلوی نابینا سنگ لغزش قرار دهی...»<sup>۸۳۰</sup>. حاخام‌ها در بحث‌های خود حول این آیه کتاب مقدس این سوال را پرسیدند که این نابینا چه کسی است؟ آن‌ها به این سؤال، این پاسخ را دادند که واژه «نابینا» استعاره‌ای است از شخصی که متقی و پایبند به فقه نیست. {سپس اینچنین} تبیین کردند که در راستای جلوگیری از ارتکاب حرام از سوی این شخص، لازم است سنگ لغزشی جلوی او گذاشته شود. اما آن‌ها چه نوع حرامی را در ذهن داشتند؟ و این سنگ لغزش چه چیزی بود؟

حاخام‌ها بحث خود از سفر لایوان باب ۱۹: ۱۴ را به تراکنش‌های مالی قرض ربط دادند. در اواخر عهد باستان، رسم بر این بود که شخصی که پول یا مالی را قرض می‌گرفت، بدهی خود به طلبکار را «یک طرفه» اعلام می‌کرد و مسئولیت برای {برگرداندن} پول مقروض را بر عهده می‌گرفت. تنها سند نوشتاری از این تراکنش مالی به شکل یک یادداشت‌مانند یا دست‌نوشته (یونانی: cheirographon) بود که در آن قرض‌کننده تأیید می‌کرد که پول را دریافت کرده است و قبول کرده که آن را تا زمان مُعّیتی برگرداند. این نوشته توسط خود قرض‌کننده یا یک کاتب نوشته می‌شد. این برگه حقوقی بعد از سال ۴۰۰ به طور گسترده‌ای مورد استفاده بود. با این حال توجه داشته باشید که هیچ شاهی برای این تراکنش موجود نبود. بنابراین قرض‌کننده بعداً ممکن بود انکار کند که قرض گرفته است و در نتیجه از بازپرداخت بدهی خودداری کند. به گفته حاخام‌ها، این همان «حرامی» است که در سفر لایوان باب ۱۹: ۱۴ مورد اشاره قرار گرفته است. آن‌ها اینگونه در نظر می‌گرفتند که قرض

۸۳۰. וְלֹא יִשָּׂא עוֹר לֵאמֹר מִכֶּשֶׁל וְנִבְרַחַם מִיָּדָיָהּ (م.).

کننده‌ای که متقی و پایبند به فقه نیست (یعنی نابینا است) می‌تواند انکار کند که قرض گرفته است تا از بازپرداخت بدهی خودداری کند (باوا متزیا ۲۰b/ب۲۵). حاخام‌ها برای جلوگیری از این عمل غیرشریفانه پیشنهاد دادند که سنگ لغزشی جلوی این نابینا قرار داده شود. این سنگ لغزش شکل حکم دو شاهد را به خود گرفت: یک دست‌نوشته بایستی در حضور دو شخص نوشته شود که یکی از آن‌ها باید بگوید «بنویس» (باوا بترا ۴۰a/آ۴۰). حکم دو شاهد با هدف برحذر داشتن یا بازدارندگی از ارتکاب حرام توسط قرض‌کننده مطرح شد. این دست‌نوشته دو شاهد در ایالت‌های سُرّیانی بیزانس مورد استفاده بود.

می‌توان استدلال کرد که قرآن در آیه ۲۸۲ سوره بقره به این دست‌نوشته دو شاهد حاخامی، یا یک نوع محلی آن، ارجاع می‌دهد. این آیه موقعیتی را ترسیم می‌کند که خود قرض دهنده در {هنگام} ثبت التزام به بدهی، حاضر نیست و بنابراین ممکن است نتواند شرایط قرض را به محض دریافت دست‌نوشته تأیید کند. این دلیل نیاز به دو شاهد است. با این حال توجه داشته باشید که این آیه با تجویز شهادت یک مرد و دو زن، اصلاحی محلی از حکم دو شاهد ارائه می‌کند و در عین حال آنچه را که بلا شک رویه وضعی حقوقی بود به حکمی مقدس تبدیل کرد: این خداوند بود که هنر نوشتن را به کاتب تعلیم داد؛ قرض دهنده بایستی با قید میزان قرض، «خود را از خداوند پروردگارش محافظت کند»؛ ثبت مناسب قرض و تاریخ سررسید آن نزد خداوند عادلانه‌تر است؛ و تمام این‌ها از اوامر الهی است و {ناشی از} علم مطلق است (خداوند به تو می‌آموزد و خداوند علم همه چیز را دارد). به این ترتیب، دست‌نوشته دو شاهد باستان متأخر به یک حکم الهی مبنی بر اینکه قرارداد قرض کتابت شود، تبدیل

می‌شود. همسانی محتوایی میان دست‌نوشته سَریانی ایالتی - آنگونه که توسط حاخامی‌ها به بحث گذاشته شد - و آیه ۲۸۲ سوره بقره به وضوح محیط شرعی مشترک را نشان می‌دهد.

### قانون‌های کلیسای سریانی مشرق

در قرن ششم بسیاری از مسیحیان فرادست، پاره‌ای از سنن زرتشتی خاص را انجام می‌دادند و در پی آن بودند که این اعمال از سوی دادگاه‌های زرتشتی تأیید شوند. متسی این فرادستان از سوی رهبران کلیسای مشرق مورد انتقاد قرار گرفت و احکامی را صادر کردند که برای بازدارندگی اعضای جامعه از پیروی از شریعت زرتشتی و رجوع به دادگاه‌های زرتشتی در نظر گرفته شده بود. برای نمونه در سال ۵۴۴ میلادی، جاثلیق مارابا (حک. ۵۴۰ م. - ۵۵۲ م.) قانونی را ایجاد کرد که در آن تلاش کرده بود فرادستان سریانی مشرق را از درگیر شدن در سنت جانشینی قائم مقام<sup>۸۳۱</sup> باز دارد<sup>۸۳۲</sup>. مارابا اعلان کرد که بر مرد مسیحی حرام است که با همسر پدر یا {همسر} عمویش، {و نیز} عمه‌اش، خواهرش، دختر یا نوه‌اش ازدواج کند، آنگونه که مجوسیان می‌کنند. به همین ترتیب، بر مرد مسیحی حرام است که با همسر برادر خود ازدواج کند، آنگونه که یهودیان می‌کنند. با این حال، تلاش‌های مارابا موفقیت‌آمیز نبود و فرادستان مسیحی همچنان مشغول اعمال زرتشتی بودند<sup>۸۳۳</sup>.

۸۳۱. Substitute successorship

۸۳۲. یکی از اهداف مهم خاندان‌های اشرافی زرتشتی، انتقال ثروت، مقام و شخصیت اشرافی از یک نسل به نسل بعدی بود. نیل به این هدف به شکل موفق توسط فقهای ساسانی صورت می‌گرفت که نهادهای شرعی‌ای ایجاد کرده بودند که نکاح، ارث بری و فرزندخواندگی را سامان می‌دادند. بنگرید به

Payne ۲۰۱۵، ۲۰۱۶

۸۳۳. یک نسل بعدتر، در سال ۵۸۵ میلادی، جاثلیق ایشوعیاب اول (۵۸۲ م. - ۵۹۶ م.) دو قانون در رابطه با موضوعات مدنی صادر کرد که هر دو مرتبط با

مُحَرَّمَاتٍ مَشَابِهِي رَا دَر آيِه ٢٢ سُوْرَةُ النَّسَاءِ مِي يَابِيْم: π وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا<sup>٨٣٤</sup>. آيِه ٢٣ سُوْرَةُ النَّسَاءِ بَا تَحْرِيْمِ ازدواج با «مادرانتان، دخترانتان، خواهرانتان، عمه‌هایتان، خاله‌هایتان...» این خط فکری را ادامه می‌دهد. مُحَرَّمَاتِ قُرْآنِي ٧٥-٥٠ سال پس از قانون مارابا ارائه شدند و مانند آن قانون احتمالاً پاسخی به شیوع آیین جانشینی قائم مقام بوده است.

### تعلیم رسولان

همانطور که ذکر شد، اخیراً استدلال آورده شده است که «تعلیم رسولان» سُریانی پیش از ظهور اسلام، در عربستان یا در نزدیکی آن دست به دست می‌چرخیده و سندی است که با مخاطبان اصلی قرآن ارتباط قابل قبولی دارد. اجازه دهید تا دو نمونه‌ای را که زلنتین به بحث گذاشته، در نظر بگیریم.

#### ١. حجاب

«تعلیم» سُریانی درباره‌ی حجاب زنان چنین بیان می‌کند:

اگر می‌خواهی زنی مؤمنه<sup>٨٣٤</sup> (mhymn<sup>٨٣٤</sup>) باشی، تنها برای شوهرت (Ib'iky) زیبا باش و هنگامی که در کوچه راه می‌روی، سرت را با جامه‌ات بپوشان، تا بخاطر حجابت، زیبایی بزرگت پوشیده شود. و نمای چشم‌هایت را رنگ نکن و نگاه‌های سربریزرانه داشته باش. و با حجاب راه برو. (تعلیم رسولان، سوم، ٢٦، ٥-١١).

این متن مستقیماً بانویی مؤمن را خطاب قرار داده است

---

ارث بودند. یک جاتلیق دیگر ایشوبوخت (زمان مرگ نامعلوم) نویسنده Maktbanuta a-al Dine می‌باشد و در آن خواسته است مجموعه یکپارچه‌ای از مقررات دینی و مدنی کلیسایی را برای کلیسای مشرق به دست دهد. این متن تنها در قرن هشتم تدوین شده است، با این حال شامل مطالب شرعی از سال‌های پیش از فتح ایران توسط اعراب است و از این رو با محیط شرعی قرآن مرتبط است.  
٨٣٤. حَبَّ مَحْتَلًا (م.).



که زیبایی‌اش را تنها برای همسرش نگه داشته است. لذا هنگامی که یک زن مؤمن در انظار عمومی به بیرون می‌آید، بایستی حجاب داشته باشد، چشم‌هایش را آرایش نکند و نگاهش را به زیر بیندازد. هدف این امر این است که جذابیت جنسی را به سمت قلمرو مشروع ازدواج هدایت کند. در آیات ۳۰ و ۳۱ از سوره‌ی النور، خداوند به پیامبرش امر می‌کند که مؤمنان را اعم از مرد و زن، چنین مورد خطاب قرار دهد:

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ خُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِزْتِهَاءِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَالِدِ الَّذِينَ لَمْ يَطْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فرو گیرند و عفاف خود را حفظ کنند؛ این برای آنان پاکیزه‌تر است. خداوند از آنچه انجام می‌دهند آگاه است و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فرو گیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را - جز آن مقدار که نمایان است - آشکار ننمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود) و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان، یا پدرانشان یا پدر شوهرانشان، یا پسرانشان، یا پسران همسرانشان، یا برادرانشان، یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان

هم‌کیششان، یا بردگان‌شان (کنیزانشان) یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند، یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود. (و صدای خلخال که بر پا دارند به گوش رسد). و همگی به سوی خدا بازگردید ای مؤمنان، تا رستگار شوید.

درحالی که نسخهٔ سُریانی «تعالیم رسولان» تنها زنان (mhymnt') را مورد خطاب قرار می‌دهد، اما قرآن هر دوی مردان (مؤمنون) و زنان (مؤمنات) را مورد خطاب قرار می‌دهد: به مردان مؤمن امر شده است که نگاه خود را پایین بیاورند (احتمالاً هنگامی که زنان در انظار عمومی به بیرون می‌آیند، به آن‌ها نگاه نکنند) و اندام خصوصی خود را حفظ کنند؛ به زنان مؤمنه نیز همین دستور داده می‌شود که البته قرآن به آن {این را} می‌افزاید که باید مواظب زینت‌های خود باشند و سر و سینه‌های خود را بپوشانند. در حالی که زیبایی زن در نسخه‌ی سُریانی «تعالیم»، تنها برای شوهرش اختصاص داده شده، اما قرآن پنج گروه را استثنا کرده است: (۱) خویشاوندان خونی نزدیک؛ (۲) خویشاوندان از طریق نکاح؛ (۳) کنیزهایی که مال خویشاوندان مردند؛ (۴) مردانی که میل جنسی ندارند؛ و (۵) بچه‌های کوچک. قرآن نیز همانند نسخه‌ی سُریانی «تعالیم رسولان» به دنبال این است که جذابیت جنسی را به قلمرو ازدواج هدایت کند. علاوه بر مشابهت‌های محتوایی روشن بین این دو متن، مشابهت‌های لغوی آشکاری مانند mhymnt'/مؤمنات و lb'iky/لبعولتهن نیز وجود دارد. مجدداً، این مشابهت‌های محتوایی و لغوی، شاهدی هستند بر {وجود} یک محیط شرعی مشترک و نشان می‌دهند که مخاطبان مباشر قرآن با نسخهٔ سُریانی «تعالیم رسولان» آشنا بوده‌اند. قرآن همانند کاری که با بایبل عبری و تلمود کرد،

برخی از احکام موجود در نسخه سُریانی «تعالیم رسولان» را اصلاح می‌کند تا آن‌ها را برای محیطی عربی مناسب‌تر کند.

## ۲. أطمعه مُحَرَّمَة

برخی از اعضای جنبش عیسی در قرن اول اصرار داشتند که مؤمنان غیریهودی ملزم به رعایت شریعت موسی هستند (اعمال باب ۱۵: ۵)، در حالی که سایرین از جمله پطرس و پولس استدلال می‌کردند که این مسئولیت نباید بر گردن غیریهودیان گذاشته شود (اعمال باب ۱۵: ۱۰). این دو گروه مخالف به توافق رسیدند. رسولان و روحانیان دو نماینده، یهودا و سیلاس، را با نامه‌ای به انطاکیه فرستادند که به مؤمنان مسیحی غیریهودی دستور می‌داد که لازم است تنها از چهار عمل پرهیز کنند. این نامه در اعمال باب ۱۵: ۲۳ الی ۲۹ نقل شده است. بخش مرتبط {با بحث ما} به شرح زیر است: «در نظر روح القدس و ما نیک آمد که شما را فراتر از الزامات زیر به چیزی مکلف نکنیم: شما بایستی از غذایی که برای بت‌ها قربانی شده، از خون، از گوشت حیوانات خفه شده و از بی‌اخلاقی جنسی اجتناب کنید. بهتر است از این چیزها دوری کنید. به درود.»

در سال ۸۴-۶۸۳ میلادی، فرمان رسولان در اعمال باب ۱۵ توسط اثناسیوس البلدی که بطریق یعقوبی انطاکیه بود، تقریباً کلمه به کلمه در یک نامه‌ی همگانی به زبان سُریانی نقل شده است که در میان چیزهای مختلف، کلمات رسولان را که به مؤمنان غیریهودی دستور داده بودند تا خود را از زنا (znywt) دور کنند نیز آورده است. وی به این دستور، می‌افزاید که مؤمنان غیریهودی همچنین بایستی خود را از «آنچه خفه شده» (hnyq')، از خون (dm') و از ذبح مشرکان (dbh hnp') دور کنند، که مبادا در کنار این مرتبطان با شیاطین و سفره غیر طهور آن‌ها باشند.

آیات ۳ تا ۵ سوره المائده به شرح زیر است:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ  
اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ  
السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَفْسِمُوا  
بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقٌ... ۵

گوشت مردار و خون و گوشت خوک و حیواناتی که به غیر  
نام خدا ذبح شوند و حیوانات خفه شده و به زجر کشته شده  
و آن‌ها که بر اثر پرت شدن از بلندی بمیرند و آن‌ها که به  
ضرب شاخ حیوانی مرده و باقیمانده صید حیوان درنده - مگر  
آن که (به موقع) آن را سر ببرید - و آن‌ها که برای بت‌ها ذبح  
می شوند، (همه) بر شما حرام شده است و (همچنین)  
قسمت کردن گوشت حیوان به وسیله چوبه‌های تیر  
مخصوص بخت آزمایی. تمام این اعمال، فسق و گناه است.

قرآن همانند اعمال ۱۵ و اثناسیوس، مؤمنان را از خوردن  
گوشت حیوانی که خفه شده (hnyq'/المنخنقة)، خون  
(dm'/الدم) و غذای ذبح شده توسط مشرکان (dbh hnp'/ما ذبح)  
منع کرده - اگرچه ترتیب بیان در قرآن با ترتیب بیان دو متن  
دیگر فرق دارد. مجدداً، مشابهت‌های محتوایی و لغوی، اشاره  
به یک محیط شرعی مشترک دارند.

### فقه آرامی مشترک

برای قانون مشترک آرامی شواهدی پیدا شده است، برای  
نمونه بر روی کتیبه‌های مقبره‌های واقع در مدائن صالح  
(الجزیر) که سکونت‌گاهی بزرگ در انتهای جنوبی پادشاهی  
نطیبان، یعنی تقریباً در ۲۵۰ مایلی شمال غرب یثرب،  
می‌باشد {شواهدی پیدا شده است}. این کتیبه‌ها مشتمل  
هستند بر اصطلاحات فقهی‌ای که با زبان عربی لغتاً مرتبط  
هستند، مانند «رهن» به زبان آرامی (وثیقه دادن) (بنگرید به

رهن به عربی، با همین معنا). یک کتیبه به شرح زیر است: «این قبری است که حلفو پسر قُسنطان ساخته است برای خودش و برای سَعیده، پسرش و برادرش، برای هر پسری که ممکن است از این حلفو تولد یابد و برای پسرانشان و فرزندان نسبی‌شان برای همیشه»<sup>۸۳۵</sup>. این کتیبه افرادی را که می‌توانند در این قبر دفن شوند تعیین می‌کند و اعضای خانواده را از فروش این قبر و یا صدقه کردن آن نهی می‌کند و هشدار می‌دهد که هر کسی که با این دستور مخالفت کند، تاوان خواهد داد. یک کتیبه دیگر سازنده قبر و وارثان او را به عنوان مالک‌های این سازه معرفی می‌کند، هر کسی را که این قبر را بفروشد، خرید کند یا مقبره را به عنوان رهن به کسی بدهد نفرین کرده و هشدار می‌دهد که هر کسی که این دستورها را نقض کند، تاوان خواهد داد<sup>۸۳۶</sup>.

یک منبع دیگر برای فقه آرامی مشترک، متون فقهی‌ای هستند که به خط شکسته نبطی نوشته و بر روی کاغذهای مسامیته ثبت شده‌اند. گنجینه‌ای از این نوع مستندات در یک کیسه‌ی چرمی در یک غار (واقع در) وادی خباط در کرانه‌ی غربی دریای مرده (البحر المیت) کشف شدند. این مستندات که متعلق به یک زن یهودی به نام باباتا (Babatha) بودند، در یک دادگاه نبطی تدوین شده بودند. این مستندات طی مدت چهار سال، بین سال ۹۶ الی ۱۳۴، صادر شده‌اند و مشتمل بر عقود مرتبط با نکاح، نقل کالا و

۸۳۵. Healey ۱۹۹۳, no. ۳۶.

۸۳۶. کتیبه‌های مقابر همچین ارتباطاتی را میان فقه عربستان جنوبی و قرآن نشان می‌دهند. برای نمونه، در کتیبه‌ای که در حرم پیدا شده است، نویسندگان از خداوندگار حلفان برای به تعویق انداختن (nasha'aw) اجرای یک آئین نامشخص به مدت دو ماه طلب بخشش می‌کنند. زبان تعویق‌اندازی در اینجا ظاهراً زبان قرآن در سوره توبه: آیه ۳۷ را از پیش نشان می‌دهد که کافران را که می‌خواستند تقویم را با فصل‌ها هماهنگ کنند و عرف پیشین را تغییر داده یا اصلاح کنند، مورد نقد قرار می‌دهد: «النَّسِءُ» فزونی در کفر است که با آن کافران گمراه می‌شوند.

قیمومیت هستند. برای نمونه پاره‌ای از این مستندات نشان می‌دهند که یک دختر زنده در حالت عادی از پدرش، در هم‌آوری با عموها و عموزاده‌ها ارث نمی‌برد (همانطور که اشاره شد، حکم ارث‌بری دخترها، موضوعی است که قرآن به آن توجه زیادی کرده است). این اسناد، نظام شرعی محلی {موجود} در این منطقه در ابتدای قرن دوم را به شکل قابل توجهی روشن می‌کنند. واضح است که فقه محلی نبطی پس از تسخیر این منطقه توسط رومی‌ها در سال ۱۰۶، همچنان در {منطقه‌ی} یهودیه (Judea) اجرا می‌شده و دلایلی در دست است که قبول کنیم که ساکنان عرب‌زبان شمال عربستان همچنان این فقه مشترک را در دوره‌های بیزانس و صدر اسلام اجرا می‌کرده‌اند. در این صورت، این مواد بخشی از محیط شرعی‌ای هستند که قرآن در آن تدوین شده است.

### مجموعه قوانین مدنی

آیه ۱۲ سوره النساء، یک آیه طولانی است که به موضوع ارث‌بری می‌پردازد. این {آیه} از دو بخش مجزا تشکیل شده است: بخش اول مربوط به زن یا شوهری است که زنده مانده است و بخش دوم مربوط به خواهر و برادر است. بخش اول - که از این پس به آن «بخش الف از آیه ۱۲» می‌گوییم - به شرح زیر است:

وَلَكُمْ يَصْنَفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ النُّصَبُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ تُوَصُّونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ... ۰

برای شما، نصف میراث زنانان است، اگر آن‌ها فرزندی نداشته باشند؛ و اگر فرزندی داشته باشند، یک چهارم از آن

شماست؛ پس از انجام وصیتی که کرده‌اند و ادای دین (آن‌ها). و برای زنان شما، یک چهارم میراث شماست، اگر فرزندی نداشته باشید؛ و اگر برای شما فرزندی باشد، یک هشتم از آن آن‌هاست؛ بعد از انجام وصیتی که کرده‌اید و ادای دین.

آیه ۱۲ سوره النساء (بخش الف)، نصف یا یک چهارم از ترکه زن متوفی را به شوهر بازمانده او و یک چهارم یا یک هشتم از ترکه شوهر متوفی را به زن بازمانده او می‌دهد. در هر دو مورد، تفاوت در میزان سهمیه به بود و نبود فرزندان بستگی دارد. در هر دو مورد، همسر بازمانده، اگر زوجین بچه نداشته باشند، کسر بیشتری را می‌گیرد و هنگامی که بچه داشته باشند {کسر} کمتری را می‌گیرد. سهم شوهر بعد از هر وصیت یا بدهی‌ای که داشته‌اند (جمع مؤنث)، {به شوهر} داده می‌شود؛ و سهم زن بعد از هر وصیت یا بدهی‌ای که شما (جمع مذکر) داشته‌اید {به زن} داده می‌شود. در هر دو مورد ظاهراً این عبارت به ترتیبی که ادعاها علیه یک ملک مقرر می‌شوند، اشاره دارد: (۱) وصایا، (۲) دیون و بعد از آن (۳) سهم‌های ارث.

قرآن با زن بیوه به مثابه وارثی برخورد می‌کند که دارای همان منزلتی است که فرزندان، والدین و خواهران و برادران میت از آن برخوردار هستند، ولو اینکه سهم زن از سهم نزدیکان خونی کمتر باشد. این غیرعادی است. در بابل باستان، یک زن ارث نمی‌برد مگر اینکه شوهرش صریحاً او را به عنوان یک وارث در آخرین وصیت و وصیت‌نامه گماشته باشد. در شریعت یهود، شوهر وارث همسرش است، اما یک زن وارث شرعی شوهرش نیست، اگرچه از حقوقی برخوردار است که سهمی از اموال شوهرش را برایش فراهم آورده و معاش و احتیاجات ضروری وی تا هنگام ازدواج دوباره یا مرگ را تأمین می‌کنند. در مصر، زن و شوهر از خانواده‌های خود ارث

می‌بردند، اما از یکدیگر نه. در فقه ایالتی سرایانی نیز به همین شکل. در مقایسه با سایر نظام‌های قانونی خاور نزدیک در {دوره های} باستان و باستان متأخر، مواجهه قرآن با زنان به عنوان وارث، خلاف رسم {و غیرمعمول} است.

در دوره‌ی باستان متأخر، رسم بر این بود که یک شوهر در صورت طلاق یا فوت همسر، مبلغی را برای نفقه و پشتیبانی {مالی} از همسرش مشخص می‌کرد. این شرط می‌تواند پیش از ازدواج، به عنوان بخشی از تعهدنامه ازدواج، یا هنگام ازدواج، به عنوان بخشی از مهریه باشد؛ در غیر این صورت، شوهر می‌تواند وصیتی برای زنش در آخرین وصیت و وصیت‌نامه باقی بگذارد. با این حال، اگر مردی برای زنش چنین ماده‌ای در قالب تعهدنامه‌ی ازدواج، مهریه یا وصیت فراهم نکرده باشد، آنگاه این بیوه هیچ گونه ادعایی نسبت به اموال شوهر متوفی‌اش نخواهد داشت. قانون بیزانس دو شکل از ازدواج را به رسمیت می‌شناسد: یک شکل عادی که در آن شوهر مهریه‌ای را می‌پردازد و تسلط زناشویی بر زنش به دست می‌آورد و یک نوع استثنایی که همسر هیچ گونه ادعای حقوقی نسبت به دارایی متوفی ندارد و موقعیت اقتصادی‌اش می‌تواند متزلزل باشد.

در ۱ اکتبر ۵۳۷ میلادی، {یعنی} تقریباً سی سال پیش از تولد محمد، امپراتور ژوستینین «novella» یا احکام جدید را وضع کرد که برای کم کردن گرفتاری زنانی که شوهرانشان مهریه‌ای برای آن‌ها معین نکرده بودند، در نظر گرفته شده بود. این قانون، یعنی ۶. ۵۳. Novella، مَعنون است به عنوان «در مورد زنان فقیری که بی‌مهریه هستند». بند اول از این قانون به موردی می‌پردازد که تعهدنامه ازدواج یا شرط مهریه‌ای در آن موجود نباشد:

«همانطور که هر قانونی که ما وضع می‌کنیم مبتنی بر



بخشش است و ما می‌بینیم که هنگامی که مردان با زنانی ازدواج می‌کنند که مهریه ندارند، تنها فرزندان عموماً به ارث‌بری اموال پدرشان فراخوانده می‌شوند، در حالی که زنان بیوه آن‌ها حتی علی‌رغم اینکه چه بسا همچنان از لحاظ قانونی همسران {آن‌ها} باشند، به دلیل اینکه مهریه‌ای نداشته‌اند و چیزی پیش از ازدواج به آن‌ها داده نشده است، نمی‌توانند چیزی از اموال شوهران متوفی خود بردارند و مجبورند در نهایت فقر زندگی کنند، ما می‌خواهیم گذران آن‌ها را فراهم کنیم با توانا کردن آن‌ها در رسیدن به آن‌ها و فراخواندن به اینکه اموالشان را به صورت مشترک با فرزندان تقسیم کنند. اما همانطور که پیش‌تر حکمی وضع کردیم که مقرر می‌دارد هنگامی که شوهری زن خود را که بدون مهریه با او ازدواج کرده است طلاق می‌دهد، آن زن بایستی یک چهارم از اموال مرد را دریافت کند، مورد کنونی نیز به همین شکل است، خواه فرزندان زیاد باشند یا کم، زن مستحق یک چهارم از اموال متوفی است.»

در این نقطه {از متن}، این حکم، استحقاق بیوه را در جایی که از شوهرش مالیه‌ای دریافت می‌کند مشخص می‌کند:

«با این حال اگر شوهری برای همسرش مالیه‌ای باقی بگذارد و کمتر از یک چهارم ترکة او باشد، این مقدار بایستی از همان مقدار تهیه شود. از این رو، همانطور که ما به رفاه زنانی می‌پردازیم که مهریه ندارند، یا از سوی شوهرانشان طلاق داده شده‌اند، پس ما به آن‌ها در جایی که آن‌ها پیوسته در آن زندگی کرده‌اند یاری می‌رسانیم و ما همان حق را برایشان تضمین می‌کنیم.»

این قانون موضوعه با عبارتی ختم می‌شود که بیان می‌دارد این حکم جدید نه تنها برای زنان فقیر اعمال می‌شود، بلکه برای شوهران فقیر نیز اعمال می‌شود:

«دوباره، هر آنچه که ما در این حکم راجع به یک چهارم گفتیم که زن مستحق است، باید به صورت مساوی درباره شوهر نیز اعمال شود، چرا که ما این حکم را همانند قبلی برای هر دو قابل اجرا می‌کنیم.»

اجازه دهید آیه ۱۲ سوره نساء (بخش الف) را با مدونه ۶.۵۳ مقایسه کنیم: آیه ۱۲ (بخش الف) سوره نساء به عنوان ادامه یک امر الهی موجود در آیه ۱۱ نساء (خداوند به شما امر می‌کند/بوصیکم الله) تنظیم شده است، در حالی که مدونه ۶.۵۳ به عنوان حکمی سلطنتی (ضمیر {ما}) تنظیم شده است. هر دو متن کسری از ترکه را به زن یا شوهر بازمانده می‌دهند: در آیه ۱۲ (بخش الف) سوره نساء، بخش فسخ ناپذیری از ترکه را با قطع نظر از شرایط اقتصادی وی و بدون هیچ اشاره‌ای به تعهدنامه ازدواج یا مهریه، به زن بیوه عطا می‌کند. در مقابل، مدونه ۶.۵۳ به یک مورد استثنایی می‌پردازد - همسری فقیر و بی‌مهریه. حق شوهر در مقایسه با حق زن نیز در این دو متن فرق می‌کند: در قرآن سهم شوهر بازمانده دوبرابر سهم زن است؛ در مدونه ۶.۵۳، شوهر یا زن بازمانده سهم یکسانی از ترکه (یک چهارم) را دریافت می‌کنند. هر دو متن ارتباطی میان این سهم و وجود فرزند ترسیم می‌کنند: آیه ۱۲ (بخش الف) سوره نساء در صورتی که زوجین فرزند داشته باشند، سهم همسر بازمانده را نصف می‌کند؛ مدونه ۶.۵۳ کسری از ترکه را به همسر بازمانده می‌دهد، اعم از اینکه فرزندان زیاد باشند یا کم. در آخر، هر دو متن به وصایا یا مالیه‌ها اشاره می‌کنند: آیه ۱۲ (بخش الف) سوره نساء بیان می‌دارد که سهم شوهر یا زن بازمانده بایستی پس از {عمل به} هر وصیت یا دینی داده شود. مدونه ۶.۵۳ تصریح می‌کند که اگر یک همسر برای آن دیگری مالیه‌ای را به جا بگذارد، همسر بازمانده حق دارد تا

میان آن مالیه و یک چهارم از ترکه فرق بگذارد.

مقررات آیه ۱۲ (بخش الف) سوره نساء و مدونه ۶.۵۳ به وضوح متفاوت هستند. اما قرابت در هر دو مورد زمان (کمتر از هفتاد سال) و مکان (بیروت/حجاز) نشان می‌دهد که تشریح بیزانسی در محیط شرعی‌ای که قرآن در آن ظاهر شده است، در جریان بوده است. این فرضیه در نیمه دوم آیه ۱۲ سوره نساء - که از این پس به آن بخش ب می‌گوییم - که کسر کوچکی از ترکه را به خواهران و برادران می‌دهد، مؤید دارد و می‌تواند به این صورت ترجمه شود:

۱۲ إِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ ۝

و اگر مردی بوده باشد که کلاله [= خواهر یا برادر] از او ارث می‌برد، یا زنی که برادر یا خواهری دارد، سهم هر کدام، یک ششم است (اگر برادران و خواهران مادری باشند)؛ و اگر بیش از یک نفر باشند، آن‌ها در یک سوم شریکند؛ پس از انجام وصیتی که شده و ادای دین؛ بشرط آنکه (از طریق وصیت و اقرار به دین) به آن‌ها ضرر نرزد. این سفارش خداست؛ و خدا دانا و بردبار است.

آیه ۱۲ (بخش ب) سوره نساء به موقعیتی می‌پردازد که مرد یا زن بدون اینکه والدین یا فرزندی داشته باشند از دنیا می‌روند و نزدیک‌ترین خویشاوند بازمانده‌شان یک یا چند خواهر و برادر می‌باشد. یک برادر و یک خواهر کسر یکسانی از ترکه را به ارث می‌برند - {یعنی} یک ششم؛ سه یا {تعداد} بیشتری از خواهر و برادر، یک سوم از ترکه را سهم هستند، احتمالاً به حسب نفری (نسبت به این یک سوم با یکدیگر

شریک هستند). همانند سهمیه همسر بازمانده در بخش الف از آیه ۱۲ سوره نساء، سهمیه برادر و خواهران در بخش ب از آیه ۱۲ سوره نساء، «بایستی پس از هرگونه وصیت یا دینی» اختصاص بیابد که به آن عبارت «بدون ضرر» اضافه شده است. قرآن این سهمیه را حکمی از جانب خداوند توصیف می‌کند که {این خداوند} عالم مطلق و صبور است و بدین ترتیب یک مسئله مدنی را به حکمی مقدس تبدیل می‌کند.

علمای مسلمان وقت و انرژی شایانی را صرف عبارت آغازین بخش ب از آیه ۱۲ سوره نساء کرده‌اند و به کلمه «کلالة» که تنها دوبار در قرآن آمده است، یکی در اینجا و یکی در آیه ۱۷۶ سوره نساء که آیه دیگری مرتبط با بحث وراثت است، توجه ویژه‌ای نشان داده‌اند. فقیه کوفی ابراهیم النخعی، در ربع آخر قرن اول هجری (حدوداً ۶۹۴-۷۱۷ میلادی)، روایت کوتاهی را نقل می‌کند که عمر بن خطاب اذعان داشته که معنای «کلالة» را نمی‌دانسته است. در طول قرن دوم هجری اخبار بیشتری با محوریت عمر منتشر شدند. در برخی {از گزارش‌ها} وی معنای این واژه را نمی‌داند. در برخی دیگر وی ادعا می‌کند معنای آن را می‌داند، اما یا این اطلاعات را از جامعه دریغ می‌کند یا {آن‌ها را} مخفی می‌کند. در دیگر گزارش‌ها، عمر «کلالة» را شخصی که بدون والدین یا فرزند از دنیا رفته است، تعریف می‌کند. علمای مسلمان علاوه بر معنای این کلمه، از نقش نحوی آن (که در حالت منصوب آمده است) نیز بحث کرده‌اند و برایشان سؤال بود که چرا عبارت «یورث کلالة» بین دو قسمت موضوع مرکب وارد شده است (رحلّ یورث کلالة أو امرأة). مشکلات دیگری نیز وجود دارد.

در جای دیگری دلیل آورده‌ام که فهم کنونی از بخش ب از آیه ۱۲ نساء با آنچه که ممکن است متن اصلی بوده باشد، یکی نیست. من این استدلال را بر پایه شواهد یک نسخه

خطی قدیمی قرآن، در کنار چیزهای دیگر، چیده‌ام: کتابخانه ملی فرانسه، عربی ۳۲۸<sup>۸۳۷</sup>. در برگ ۱۰ اب از این نسخه خطی نشانه‌های ظاهری از دستکاری متن، {یعنی} پاک سازی و بازنویسی، در کنار کلمه کلاله وجود دارد. این شواهد حاکی از این است که ساختار حرفی اصلی این کلمه کلاله، با دو لام، نبوده است بلکه یک «کله» فرضی با یک لام بوده است. در سایر زبان‌های سامی اسم‌هایی که از ماده ی ک-ل-ل اشتقاق شده‌اند (برای نمونه اکادی. کلتو/kallatu؛ عبری. کلاه/kallah؛ سریانی. کلتا/kallta) همگی به «زن پسر {عروس}» دلالت می‌کنند. اگر کسی در بخش ب آیه ۱۲ نساء «کله» قرائت کند، {آنگاه} معنای عبارت آغازین به این شکل به شدت تغییر می‌کند:

إن کان رجل یورث کلة و امرأة و...

اگر مردی عروس یا همسری را به عنوان وارث گماشته است و برای او برادر و خواهری است، پس برای هر یک از آن‌ها یک ششم است.

اینک عبارت آغازین به موردی می‌پردازد که نزدیک‌ترین نزدیکان خونی یک مرد، برادر و/یا خواهر باشند اما {این مرد} در آخرین وصیت‌نامه‌اش، عروس یا همسرش را به عنوان وارث با وصیت تعیین می‌کند. در صورت نبود این وصیت، خواهران و برادران به مثابه نزدیک‌ترین بستگان خونی متوفی، تمام ترکه را به ارث می‌برند. می‌توان گفت که هدف از حکم جدیدی که در بخش ب آیه ۱۲ آمده، این بوده که موصی را از این منع کند که نزدیک‌ترین بستگان خونی خود را به طور کامل از ارث محروم کند. قاعدتاً وصیت‌نامه معتبر باقی می‌ماند، اما خواهران و برادران نسبت به ترکه تا یک سوم

ارزش آن ادعای شرعی داشتند. این قاعده بین تمایلات شخصی متوفی از یک سو و حقوق نزدیک‌ترین خویشاوندان خونی بازمانده‌اش از سوی دیگر تعادلی برقرار می‌کند.

توجه داشته باشید که خوانش من از عبارت آغازین بخش ب آیه ۱۲ نساء، با آنچه در اصطلاح به علم الفرائض<sup>۸۳۸</sup> یا فقه ارث شناخته می‌شود هیچ ارتباطی ندارد. در آن چارچوب فقهی، فردی که به مرگ می‌اندیشد، توانایی اینکه وارثی را در آخرین وصیت بگمارد ندارد. علاوه بر این، یک وصیت نمی‌تواند فراتر از یک سوم ترکه برود و نمی‌تواند به نفع سیمی به مسبق ب مرگ سهمی از ترکه نصیبش می‌شود، باشد. با این حال، بازخوانی من از بخش ب آیه ۱۲ سوره نساء، با اصلاحیه‌ی فقه رومی حول وراثت با وصیت که توسط ژوستینین انجام شد، شباهت قابل توجهی دارد. به نظر من، اگر ما قرآن را در محیط شرعی دوره باستان متأخر قرار بدهیم، فهمان از معنای اصلی بخش ب آیه ۱۲ نساء بهتر می‌شود.

در فقه رومی، مورث آزاد بود تا هر طور که می‌خواهد ترکه خود را تخصیص بدهد و حتی می‌توانست اقوام نزدیک خونی خود را به دلایلی از ارث منع کند. در نتیجه سوء استفاده‌های بسیاری که از این آزادی حاصل شد، در اواخر جمهوری چاره‌ای ویژه برای صیانت از حقوق خانواده‌ی مباشر مورث طرح شد. این چاره به «querela inofficiosi testamenti» (شکایت از وصیت‌نامه نامناسب) معروف بود. این اصل از این قرار بود که یک مورث که بیگانگان را بر خویشاوندان نزدیک خونی خودش ترجیح می‌دهد، کار ناعادلانه می‌کند و در وظیفه‌ی طبیعی خودش برای تأمین معاش خانواده کوتاهی می‌کند. چنین وصیت‌نامه‌ای می‌تواند در یک دادگاه ویژه مورد اعتراض قرار بگیرد. در صورت قبول اعتراض،

---

۸۳۸. Science of the shares

وصیت‌نامه نامعتبر اعلام می‌شود و ترکیه، مطابق با احکام ارث بی‌وصیت، به ورثه متوفی می‌رسد.

در ابتدا، قاعده «شکایت از وصیت‌نامه نامناسب» صرفاً توسط اولاد مورث و یا در صورت نبود فرزند، توسط اجداد می‌توانست به کار گرفته شود. فقه کلاسیک متأخر این چاره را برای خواهر و برادرهای متوفی که از سوی افراد ناشریف یا افراد بدآوازه، از میراث محروم شده بودند، باز کرد. در نتیجه، خواهر و برادرها در صورتی که کمتر از یک چهارم مال را دریافت کنند که اگر متوفی بدون وصیت می‌مرد دریافت می‌کردند، اجازه داشتند تا از این چاره استفاده کنند. این یک چهارم به «pars legitima» یا «portio legitima» (سهم مشروع) معروف بود. در فقه پسا کلاسیک، جایگزینی برای این «شکایت» طرح شد که بر اساس آن، وارث به واسطه وصیت مجبور می‌شود که سهم مشروع را به طور کامل بپردازد (actio ad supplendam legitimam: اقدام برای تکمیل قانون)، در نتیجه ارث خود را بدون اینکه وصیت‌نامه باطل شود، کاهش دهد. در قرن ششم، ژوستینین «سهم مشروع» را در مواردی که از موصی یک تا چهار فرزند باقی مانده است، به یک سوم از بخش بی‌وصیت مال افزایش داد و {این سهم را} در مواردی که از موصی پنج فرزند یا بیشتر باقی مانده است، به نصف بخش بی‌وصیت مال {افزایش داد}.

اصلاحیه ژوستینین از قاعده «شکایت از وصیت‌نامه نامناسب»، شباهت بسیاری با بازخوانی من از حالت فرضی بخش ب آیه ۱۲ سوره نساء دارد. هر دو قانون اشاره به فعلی دارند که توسط خواهر و برادرهای موصی‌ای که آن‌ها را از ارث محروم کرده است، صورت گرفته است؛ هر دو {قانون} آخرین وصیت‌نامه را معتبر و دست‌نخورده باقی می‌گذارند در حالی که سهم یکسانی از ترکیه، یعنی یک سوم را به خواهر و

برادران محروم از ارث می‌دهند؛ و هر دو تعادلی میان تمایلات موصی از یک سو و تکلیف وی نسبت به خویشاوندان نزدیک خونی خود از سوی دیگر برقرار می‌کنند. در حالی که هیچ بنیانی برای مقارنه میان بخش ب از آیه ۱۲ نساء، به طریق سنتی‌ای که فهمیده می‌شد و فقه بیزانسی وجود ندارد، آیه‌ی فرضی ما وقتی در سیاق اصلاحیه ژوستینین نظر شود، معنای بسیار خوبی پیدا می‌کند، همانطور که وقتی بخش الف از آیه ۱۲ نساء در سیاق مدونه ۶.۵۳ نظر می‌شود، معنای خوبی پیدا می‌کند. آیا این {صرفاً} یک اتفاق شانسی است که دو اصلاحیه شرعی بیزانسی که توسط فقهای مرتبط با مدرسه فقه بیروت تقریباً بیست سال پیش از تولد محمد تنظیم شده است و یکی مربوط به حقوق ارث و میراث همسر بازمانده است و دیگری مربوط به ارث و میراث خواهر و برادر، در یک آیه از قرآن ولو اصلاح شده و با شکل تغییر یافته، یافت شود؟ اگر {شانسی} نیست، آنگاه دو تبیین به ذهن می‌آید: یا این شباهت میان اوامر قرآنی و فقه بیزانسی نمونه دیگری از حکمت الاهی یا آنچه که قرآن آن را سنت الله می‌نامد می‌باشد، یا مشابهت‌های محتوایی در این مورد، همانند مواردی دیگری که در این مدخل به بحث گذاشته شد، قرینه دیگری است از اینکه مخاطبان اولیه قرآن در یک محیط شرعی زندگی می‌کردند که ارتباط نزدیکی با محیط شرعی موجود در میدان کوهستانی داشت.



### منابع

- Brinner, W. M. ۱۹۸۶. "An Islamic Decalogue". In *Studies in Islamic and Judaic Traditions: Papers Presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies*, edited by William M. Brinner and Stephen D. Ricks, ۶۷-۸۴. Atlanta.
- Schoell, R. , ed. ۱۹۵۴. *Corpus Iuris Civilis*, vol. ۳. *Novellae*. Berolini.
- Crone, P. ۱۹۸۷. *Roman, Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge.
- De Blois, F. ۲۰۰۴. "Qur'an ۹:۳۷ and CIH ۵۴۷". *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* ۳۴:۱۰۱-۱۰۴.
- Gibson, M. D. , ed. ۱۹۰۳. *The Didascalia Apostolorum in Syriac*. Cambridge {Digitally reprinted ۲۰۱۱}.
- Gunther, S. ۲۰۰۸. "O People of the Scripture! Come to a Word Common to You and Us (Q. ۳:۶۴): The Ten Commandments and the Quran". *Journal of Qur'anic Studies* ۹. ۱:۲۸-۵۸.
- Healey, J. ۱۹۹۳. *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih*. Oxford.
- Leicht, R. ۲۰۱۱. "The Qur'anic Commandment of Writing Down Loan Agreements (Q۲:۲۸۲) – Perspectives of a Comparison with Rabbinical Law. " In *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx, ۵۹۳-۶۱۴. Leiden and Boston.
- Payne, R. E. ۲۰۱۶. "Sex, Death, and Aristocratic Empire: Iranian Jurisprudence in Late Antiquity. " *Comparative Studies in Society and History* ۵۸. ۲:۵۱۹-۵۴۹.
- -----, ۲۰۱۵. *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Berkeley.
- Powers, D. S. ۱۹۸۶. *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley.
- -----, ۲۰۰۹. *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*. Philadelphia.
- Simonsohn, U. I. ۲۰۱۱. *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*. Philadelphia.
- Zellentin, H. M. ۲۰۱۲. *The Qur'an's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Heidelberg.



## **War and Martyrdom as the Main Method: a new Analysis of the Reason for the Uprising of Imam Hossein (peace be upon him)**

*Mirsaeid Musavi Karimi\**

DOI: [10.22096/RC.2023.1980834.1091](https://doi.org/10.22096/RC.2023.1980834.1091)

] Received Date: 26/12/2022 - Accepted Date: 31/05/2023[

### **Abstract**

in this paper, by using the method of IBE, a theory as follows is proposed which can explain rationally and justifiably the method that Imam al-Huseyn (AS) chose for his movement: Imam Huseyn (AS) from the beginning of his movement chose to participate in war and seek martyrdom consciously and voluntarily as the major mean to reach his aim and used other means such as trying for government formation, negotiation with his enemies, and peacekeeping as the minor means to facilitate the major one. The paper is organized as follows: in the first part, after explaining IBE briefly, and making a necessary distinction between two notions of method and purpose, the most common and important rival theories explaining Imam al-Huseyn's (AS) uprising will be introduced. Then, by introducing some theological and Hadith evidence, it will be shown that the suggested theory, compared to its rivals, is the best explanatory one. Moreover, the theory can produce a theological and rational explanation for a disagreement between two infallible Imams. Hence, belief in the truth of the suggested theory is rational and justified. In the final section, from a theological point of view, we will discuss four related subjects: why Imam al-Huseyn's (AS) chosen method was the most effective and efficient; the legality of Imam's method; the morality of Imam's method; and whether people are religiously permitted to follow Imams' method.

### **Key Words:**

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran.

Email: [msmkarimi@mofidu.ac.ir](mailto:msmkarimi@mofidu.ac.ir)

IBE; Imam al-Huseyn (AS); Uprising; Seeking Martyrdom; Hadith.

## Bibliography



Quran.

*Nahj al-Balagha.*

Abu Mikhnaf, Lut ibn Yahya. *Maqatal al-Husayn*, M.H. Yusufi Gharavi (ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, ۱۹۹۶.

[In Persian]

adh-Dhahabī, Shams ad-Dīn. *Tarikh al-Islam al-kabir*. vols ۴, ۸. O. A. al-Tadmari (ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi, ۱۹۹۲. [In Persian]

al-Bahrani, Seyed Hashem. *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran*. vol. ۴. Qom: al-Be'tha Institute, ۱۹۹۴. [In Persian]

al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. *Ansab al-Ashraf*. Vol. ۳. S. Zakar & R. al-Zerkeli. Beirut: Dar al-Fekr, ۱۹۹۶. [In Persian]

“Deontological Ethics”, *The*. Alexander, Larry, and Michael Moore :*Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer ۲۰۲۱ Edition) edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۲۱/entries/ethics-deontological/>

al-Ḥillī, Ali bin al-Muṭahhar. *Al-Bāb al-ḥādī 'ashar*. Tehran: Islamic Studies, ۱۹۸۶. [In Persian]

al-Ḥillī, Ali bin al-Muṭahhar. *Kashf al-murād fi sharḥ tajrīd al-i'tiqād*. Beirut: al-Alami le-almatbu'at, ۱۹۷۸. [In Persian]

al-Himyari, Abd Allah b. ja'far. *Qurb al-isnad*. Qom: Ahl-albeyt le-ehya al-Toras, ۱۹۹۲. [In Persian]

al-Irbili, Ali bin Isa. *Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'imma*. vol. ۱. Qom: al-Sharif al-Razi, ۲۰۰۰. [In Persian]

al-Khwarizmi, Moafagh ibn Ahmad. *Maghtal al-Husayn*. vol. ۱. M. Samavi (ed.). Qom: Anvar al-Hoda, ۲۰۰۲. [In Persian]

al-Murtaḍā, Alī b. al-Ḥusayn. *Al-Dhakhīra fi Elm al-Kalam*, S.A. Huseini. Qom: Nashr Islami, ۱۹۹۰. [In Persian]

al-Sayyid al-Murtaḍā, Alī b. al-Ḥusayn. *Tanzīh al-anbīyā'*. Beirut: Dar al-Azva, ۱۹۸۸. [In Persian]

Al-Shaykh al-Tusi, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Talkhis al-shafi*. vol. ۴. H. Bahr al-Olum. Qom: Mohebbin, ۲۰۰۳. [In Persian]

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tarīkh al-Rusul wa-l-Mulūk (History of the Prophets and Kings)*. vol. ۰. Cairo: Dar al-Ma'aref, ۱۹۶۷, avail at: [https://archive.org/details/Tarikh\\_Tabari/trm۰۰/mode/up](https://archive.org/details/Tarikh_Tabari/trm۰۰/mode/up)  
[In Persian]

Dinawari, Abu Hanifa. *Kitāb al-Akhbār al-Tiwāl*. M. Abdolmonem Am (ed.). Qom: Manshoorat al-Sharif al-Razi, ۱۹۹۴. [In Persian]

Douven, Igor. "Abduction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (۲۰۱۷): edited by Edward N. Zalta. available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۱۷/entries/abduction/>.

Douven, Igor. "Testing Inference to the Best Explanation", *Synthese* ۱۳۰ (۲۰۰۲): ۳۰۰-۳۷۷.

Esfandiari, Mohammad. *Ashura-Shenasi*. Tehran: Nashre-Ney, ۲۰۱۹.  
[In Persian]

Etemadoleslami Bakhtiari, M. M. *An Analysis of Epistemological Justification of Inference to the Best Explanation*. Ph.D. Thesis, M. Mousavi Karimi, and E. Azadegan (supervisors). Tehran: Sharif University of Technology, ۲۰۱۶. [In Persian]

Fanaei, Abolghasem. *Afsson Gole Sorkh (Fascination of a Red Flower)*. Tehran: Nagah Mo'aser, ۲۰۲۱. [In Persian]

Frances, Bryan, and Jonathan Matheson "Disagreement", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۱۹): edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win۲۰۱۹/entries/disagreement/>

Harman, Gilbert. "The Inference to the Best Explanation", *Philosophical Review* ۷۴ (۱۹۶۵): ۸۸-۹۰.

Hart, Michael. *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History*. New York: Carol Publishing Group, (۱۹۹۳[۱۹۷۸]).

"Knowledge by Acquaintance vs. .Hasan, Ali, and Richard Fumerton Description", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۲۰): edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr۲۰۲۰/entries/knowledge-acquaindescrip>.

Hepburn, Brian, and Hanne Andersen "Scientific Method", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (۲۰۲۱): edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۲۱/entries/scientific-method/>

- Hursthouse, Rosalind, and Glen Pettigrove. "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter ۲۰۱۸ Edition): edited by Edward N. Zalta, available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win۲۰۱۸/entries/ethics-virtue/>.
- Ibn A'tham al-Kufi, Ahmad. *Kitāb al-Futūḥ (Book of Conquests)*. Ali Shiri (ed.). Beirut: Dar al-Azva, ۱۹۹۰. [In Persian]
- Ibn Asakir, Alī ibn al-Ḥasan. *Tarikh Dimashq*. vols ۱۳, ۱۴. Beirut: Dar al-Fekr, ۱۹۸۳. [In Persian]
- Ibn Asakir, Alī ibn al-Ḥasan. *Terjomah Reyhanah Rasool-allah (SA) Al-Imam Al-Husayn (AS) men Tarikh Dimashq*. Qom: Majma al-Ehya al-Theghafiyeh al-Islamiyeh, ۱۹۹۳. [In Persian]
- Ibn Athir. *al-Kamil fil-Ta'rikh*. vol ۳. Beirut: Dar Sader, ۱۹۷۸. [In Persian]
- Ibn Hajar, Shihāb al-Dīn. *Al-Sawa'iq al-Muhriqah*. Mansurah: Maktab Fayyaz, ۲۰۰۸. [In Persian]
- Ibn Kathir. *Al-Bidayah wa'an-Nihayah*. vol. ۸. Ali Shiri (ed.). Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi, ۱۹۸۸. [In Persian]
- Ibn Qulawayh, Ja'far b. Muḥammad. *Kāmil al-zīyārāt*. vol. ۱. A. Amini (ed.). Najaf Ashraf: Dar al-mortazaviyah, ۱۹۷۷. [In Persian]
- Ibn Sa'd, Muḥammad ibn Sa'd. *Tarjomah Al-Imam Husein va Maghtalahoo (As) Men Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Tabatabaei (ed.). Qom: Ahl-albeyt le-ehya al-Toras, ۱۹۹۰. [In Persian]
- Ibn Shahrashub. *Manaqib Ale Abi Talib*. vols ۲, ۳. M.A. Ashtiyani, and H. Rasuli (Eds.). Qom: Allameh, ۱۹۰۹. [In Persian]
- Ibn Sina. *Kitāb al-Shifā (The Book of Healing): Al-Ilahiyat (Theology)*. Qom: Mar'ashi Najafi Library, ۱۹۸۳. [In Persian]
- Ishtihārdī, Alī Panāh. *Infamous Seven Years*. Qom: Elmiyeh, ۱۹۷۱. [In Persian]
- Josephson, John R, and Susan G Josephson. (Eds.) *Abductive Philosophy, Technology*. Cambridge: *Inference: Computation*, CUP, ۲۰۰۳.
- Khomeini, Ruhollah. *Velayat-e Faqih: Hokumat-i Eslami*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Kuipers, T.A.F. "Naive and Refined Truth Approximation", *Synthese* ۹۳ (۱۹۹۲): ۲۹۹-۳۴۱.

- Ladyman, James. "Would't It Be Lovely: Explanation and Scientific Realism", *Metascience* ۱۴ (۲۰۰۵): ۳۳۱-۳۶۱.
- Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation* (۲nd ed.). London: Routledge, ۲۰۰۴.
- Lycan, William.G. *Judgement and Justification*. Cambridge: CUP, ۱۹۸۸.
- Mahmudi, Mohammad Bagher. *Nahj al-Sa'adah fi Mostadrak Nahj al-Balagha*. vol. ۳. Najaf Ashraf: al-No'man, ۱۹۶۸. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad-Baqer. *Bihar al-Anwar*. vols ۲۹, ۳۰. Beirut: al-Vafa, ۱۹۸۲. [In Persian]
- Mofid, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Irshad fi ma'rifat hujaj Allah 'ala l-'ibad*. vols ۱, ۲. Qom: Ahl-albeyt le-chya al-Toras, ۱۹۹۰. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. *Emamat va Rahbari*. Qom: Sadra, ۲۰۱۳. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. *Hamase -e- Husaini (Husaynian Epic)*. vol. ۲. Qom: Sadra, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. *Hamase -e- Husaini (Husaynian Epic)*. vol. ۳. Qom: Sadra, ۱۹۸۶. [In Persian]
- Mousavi Karimi, M. "A Theory of War and Seeking Martyrdom as the Major Means of Imam al-Husayn's Uprising: An Appraisal of Confirming Historical Evidence," *Historical Research*, University of Isfahan, ۲۰۲۳ (to be published). [In Persian]
- Mousavi Karimi, M. *An Introduction to the Philosophy of Language and Religious Language*. Qom: Mofid University Press, ۲۰۲۱. [In Persian]
- Mousavi Karimi, M., and S. M. M. E'temad Al-Islami Bakhtiari. "Deficiency of Probabilistic Approach for Settling Voltaire's Objection," *Methodology of Social Science and Humanities (MSSH)* ۲۰, Issue ۹۸, (Spring ۲۰۱۹): ۱۳۹-۱۵۰. [In Persian]
- Mousavi Karimi, M., and S. M. M. Etemadoleslami Bakhtiari. "An Analysis of Probabilistic Criteria in Inference to the Best Explanation," *Logical Studies*, Article ۲, Vol. ۸, Issue ۲ - Serial Number ۱۶ (Summer and Autumn ۲۰۱۷): ۲۰-۴۸. [In Persian]
- Mousavi Karimi, M., and S. M. M. Etemadoleslami Bakhtiari. "Inference to the Best Explanation and "the Bad Lot Objection",

- Hasti va Shenakht (Journal of Existence and Knowledge)* ۲, Issue ۲ - Serial Number ۴ (Autumn & Winter ۲۰۱۵): ۱۱۱-۱۲۰. [In Persian]
- Mousavi Karimi, M., and S. M. M. Etemadoleslami Bakhtiari. "The Relation between Explanatory Virtues and the Limitation of Hungerford's Objection," *Zehn (Mind)*, Serial Number ۱۶, Issue ۶۳, (Autumn ۲۰۱۵): ۱۳۱-۱۶۴. [In Persian]
- Psillos, Stathis. "Simply the Best: A Case for Abduction", Edited by *Computational Logic: Logic Programming A.C. Kakas & F. Sadri, and Beyond*, Berlin-Heidelberg: Springer, *Lecture Notes in Computer Science* ۲۴۰۸ (۲۰۰۲): ۶۰۵-۶۲۵.
- Safi Golpaygani, Lotfollah. *Hussein (AS): Aware Martyr*. Mashhad: Nashr va Tabligh, ۱۹۸۷. [In Persian]
- Salehi Najafabadi, Nematollah. *An Insight into Husaynian Epic*. Tehran: Kavir, ۱۹۶۹. [In Persian]
- Salehi Najafabadi, Nematollah. *Shahid-e Javid (The Eternal Martyr)*, ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Omid Farda, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Sayyed Ibn Tawus. *al-Lohoof*. Tehran: Osweh, ۲۰۰۱. [In Persian]
- Schupbach, J.N. "Is the Bad Lot Objection Just Misguided?", *Erkenntnis* ۷۹ (۲۰۱۴): ۵۵-۶۴.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall ۲۰۲۱ Edition): edited by Edward N. Zalta. forthcoming. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall۲۰۲۱/entries/consequentialism/>
- Ṭabarī, Muḥibb al-Dīn. *al-Riyāḍ al-Naḍirah fī Manāqib al-Asharah*. vol. ۳. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyah, ۲۰۰۳. [In Persian]
- Ṭabarī, Muḥibb al-Dīn. *Dhakha'ir al-Uqabi fī Manaqib dhawi al-Qurba*. vol. ۱. Qom: Dar al-Kotob Islami, ۲۰۰۷. [In Persian]
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali. *Al-Ihtijaj*. vol. ۱. M.B. Khersan (ed.). Mashhad: Nashr Morteza, ۱۹۸۲. [In Persian]
- Van Fraassen, B.C. *Laws and Symmetry*. New York: OUP, ۱۹۸۹.
- Walker, David. "A Kuhnian Defense of Inference to the Best Explanation", *Studies in History and Philosophy of Science* ۴۳ (۲۰۱۲): ۶۴-۷۳.



## Dialogue in Qur'an

*Mohsen Armin\**

[10.22096/RC.2023.1985858.1092](https://doi.org/10.22096/RC.2023.1985858.1092) DOI: DOI:

] Received Date: 01/01/2023 - Accepted Date: 11/03/2023[

### Abstract

The topic of this article is to examine the place and role of dialogue in the call of the prophets from the perspective of the Quran. One of the results of emphasizing the freedom of opinion and expression on the one hand and the expansion of communication technology and the centralization of the categories of mind, language and knowledge in contemporary philosophy is the importance of finding topics related to these categories, including the topic of conversation. Today, the topic of conversation is one of the important topics of philosophical, sociological, and psychological schools. The necessity of religious life in the new world is a suitable answer to the problems that the new civilization has thrown. Religious people consider their beliefs based on revelation and the source of absolute knowledge. Therefore, they are sure of the truth of their beliefs. Nevertheless, can they enter a conversation with others from an equal position and with the intention of getting closer or participating in discovering the truth? Did the conversation basically have a place in the calling of divine prophets who were directly related to the source of revelation? In this article, after examining the concept of dialogue and its related concepts, we have tried to investigate the Qur'an's view on dialogue and the role of this issue in calling prophets.

**Keywords:** dialogue in Qur'an; tolerance in Qur'an; dialogue in calling prophet; intercultural thinking.

---

\* Assistant Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Email: [m.armin47@gmail.com](mailto:m.armin47@gmail.com)



## Bibliography

- Abu zayd, Nasr hamid. *Nosazi, Tahrir wa Ta'awil*, translated by Mohsen Armin. Tehran: Nashreney, ۲۰۱۶. [In Persian]
- Aristotle. *Siyasat*, translated by Hamid Einayat. Tehran: Entesharat Amouzesh Inqelab Islami, ۱۹۹۲. [In Persian]
- Bakhtin, M. M. *The dialogic Imagination: Four Essays*. Edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press, ۱۹۹۰.
- The critical circle*, translated by Murad Farhadpur. Couzens hoy, David Tehran: Rushangaran wa Motalea'te zanan, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Dabbaq, Husayn. *Majaz dar Haqiqat: woroude Este'areh dar Ilm*. Tehran: Hirmis, ۲۰۱۴. [In Persian]
- Fadl allah, Muhamad Husayn. *Min Wahy al-Qur'an*. Lebanon-beirut: Dar al-Malak, ۱۹۹۸. [In Persian]
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheiner and Donald G. Marshal. New York: Continuum, ۱۹۹۴.
- Hafiz. *Diwan Hafiz*. Tehran: Ministry of Culture& Islamic Guidance, ۲۰۰۳. [In Persian]
- Hale, Thomas, and Stephen Thorson. *The Applied New Testament Commenary*, translated by Arman Rushdi and Fariburz Khandani, ۲۰۰۱. [In Persian]
- Ibn Ashour, Muhammad Al-Taher. *Al-Tahrir wa al-Tanwir al-ma'roof be-Tafsir bin Ashour*. Lebanon-Beirut: Muasasah Al-Taarikh al-Arabi, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Ibn faris, Ahmad ben zakariaa. *Mu'jam Maqayyis al-Lughah*, invested al-Salam Haroun, Dar al- fikr, ۱۹۷۹. [In Persian] by Abd
- Ibn mandhoor, Abu al-fadl jamal al- diyn muhamad ben mukram. *lisan al-Arab*. Dare Sader, ۲۰۰۳. [In Persian]
- Jami, Abd Al-Rahman. *Mathnawi Haft Oarang*, invested by Agha Murtadaa Mossheh Jilani, Tehran: Nashre Mahtab, ۱۹۹۶. [In Persian]
- Khalf Allah Muhamad Ahmad. *Al-Fann al- Qasasi fi al-Quran al-Karim*, analyzed by Khalil Abd al-Karim. London, Beirut, Cairo: Sina lil al-Nashr & Dar al-Arabi li al-Nashr, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Khaniki, Hadi. "Goftugou; az Mafhoum Zabani ta ma'naye Jahani", Iran ۰, no ۱. (Spring ۲۰۰۴). [In Persian] Sociological Journal

- Khaniki, Hadi. *Dar Jahane Goftogou: Barrasi Tahawolategoftmani dar Payane qarne Bistom*. Tehran: Hermess, ۲۰۱۳. [In Persian]
- Majlisi, Muhamad Baqir bin Muhamad taqi. *Bihar al-'Anwar*, investigated by: Jam'ei AZ Mohaqeqan. Beirut: Dar 'iihya' al-Turath alArabi, ۱۹۸۶. [In Persian]
- Malekeyan, Mustaa. *dar Rahe Rahaea*. Tehran: Negahe Mu'aser, ۲۰۱۱. [In Persian]
- Mosleh, Ali 'asghar. with "The Other": *A Research of Intercultural Thought and The Ethics of Dialogue*. Tehran: Nashre Ilmi, ۲۰۱۸. [In Persian]
- Mustansir mir. "Goftogou dar Qur'an," translated by Abu al-fadl hari , Zibashenakht ۹ , no ۱ (Spring ۲۰۰۳): ۳۱۸-۳۳۳. [In Persian]
- Paya, Ali. *Goftogou dar Jahane Waqey*. Tehran: Tarhenou, ۲۰۰۶. [In Persian]
- Qaemineya, Ali rida. *Ma' nasdinasie Qur'an*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought, ۲۰۱۱. [In Persian]
- S'adi, Sheikh Musleh- iddin-Din. *Gulistan and Bustan*, translated by Edward Rehatsck(Glistan) and G.M.Wickens(Bustan). Tehran: Hermis & The center for the dialogue of civilizations, ۲۰۰۳. [In Persian]
- Tabari, Muhamad bin Jarir.Jaamie', *al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Lebanon-Beirut: Dar al-Ma'arif, ۱۹۹۱. [In Persian]
- Tabarsi, Ahmad bin Ali. *Al-Ihtijaj 'ala AhLe Lejaj*, investigated by Muhamad Baqir Kharsan. Mashhad: Dar murtadaa li al-Nashr, ۱۹۸۶. [In Persian]
- Tabarsi, Fadl bin Hasan. *Majma' al-Bayan fi Tafsir al Qur'an*, investigated by Fadl al-Allah Yazdi Tabtabaei and Hashim Rasuli. Tehran: Nasir Khasru, ۱۹۹۳. [In Persian]
- Tabtabaei, Muhamad Husayn. *Almizan fi Tafsir al-Qur'an*, Lebanon-Beirut: Dar al-Eilmi li-al-Anashr, ۲۰۱۱. [In Persian]
- Vaezi, 'Ahmad. *Daramadi Bar Hermanutic*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought, ۲۰۰۷. [In Persian]



## Linking 'Āshūrā Rituals with Political Power: Canetti, Ayoub and Kippenberg's Religious Analysis

*Hamed Khani (Farhang Mehrvash)\**

DOI: 10.22096/RC.2023.2004127.1121

[ Received Date: ۰۶/۰۶/۲۰۲۳ - Accepted Date: ۲۰/۰۸/۲۰۲۳ ]

### Abstract

From the threshold of the ۱۹۶۰s, researchers in the western academies gradually explored the connection between Shi'a mourning practices and their political movements. In addition to the anthropological analysis of Shiite mourning rituals in Ashura, this researchers theorized for the first time the connection between Ashura rituals and power relations in Shiite society. Although the contemporary Shias did not yet have political sovereignty in any land, these theorists realized that sooner or later a great political power would arise from among the Ashura mourning circles. This course of studies covers a period of about twenty years, it begins with the study of Ashura rituals along with similar religious rituals in other religions and leads to the understanding of the necessity of focusing more on the detailed study of the small parts of the ritual as well as the symbolic meaning of each of those parts. This one also leads to a change in approaches to further studies and marks the end of the aforementioned study period. The current study is an attempt to recognize the theories proposed in this twenty-year period, to measure their relationship with each other and to recognize the theoretical origin of each. This study aims to show how the first Western Ashura studies led to Shia phobia.

**Keywords:** Ashura; religious studies; Elias Canetti; Mahmoud Mustafa Ayoub; Hans Kippenberg; Islamic Revolution of Iran

\* Associate Professor, Department of Islamic Theology, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran.  
Email: mehrvash@hotmail.com



## Bibliography

- Arnanson, Johanin P., and Roberts, David. *Elias Canetti's Counter-Image of Society: Crowds, Power, Transformation*. Woodbridge: Camden House, ۲۰۰۴.
- Ayoub, Mahmoud Mustafa, "Shīvehā-ye Mo'arrefi-ye Tashayyo' dar Got va Gū ba Perofesor Maḥmūd Ayyūb" (interview), *Ma'refat*, no. ۱۴ (Autumn ۲۰۱۴): ۸۵-۸۷. [In Persian]
- Ayoub, Mahmoud, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Āshurā in Twelver Shiism*. The Hague, Mouton, ۱۹۷۸.
- Bābāyī, Ḥabībollāh, "Liberative Role of Remembrance of Transcendent Suffering in Confronting with Sufferings of Cotemporary Man", *Naqd va Nazar*, no. ۵۴ (July ۲۰۱۸): ۲-۲۶. [In Persian]
- Bashīrīyye, Ḥoseyn, Introduction to *Michel Foucault: Beyond Constructivism and Hermeneutics*, translated by Bashīrīyye, Ḥoseyn, Tehran: Nashr-e Ney, ۲۰۱۹. [In Persian]
- Bergmann, Martin. book review: *Crowds and Power*, *Journal of the American Psychoanalytic Association* ۳۳, no. ۱ (February ۱۹۸۵): ۲۳۵-۲۳۷. doi: <https://doi.org/10.1111/j.0030-7018.0.33.0.111>.
- Black, Jeremy, and Anthony Green, *Dictionary of Gods, Deamons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, translated by Peymān Maḥmūd, Tehran: AmirKabīr, ۲۰۱۳. [In Persian]
- Brill, Lesley. "Terrorism, Crowds and Power, and the Dogs of War," *Anthropological Quarterly* ۷۶, no. ۱ (winter ۲۰۰۳): ۸۷-۹۴
- Canetti, Elias. *Crowds and Power*. Translated from the German by Carol Stewart. New York: Continuum, ۱۹۶۲.
- Chelkovsky, Peter. *Taziyeḥ: Ritual and Drama in Iran*, translated by Dāwūd Ḥatamī, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, ۱۹۸۸. [In Persian]
- Cragg, Kenneth. book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *Middle East Journal* ۳۴, no. ۲ (Spring ۱۹۸۰): ۲۳۹-۲۴۰.
- Foucault, Michel, *History of Madness*, translated by Fāteme Valīyyānī, Tehran: Hermes, ۲۰۱۸. [In Persian]

Foucault, Michel, *The Will to Know*, translated by Nikū Sarkhosh and Afshīn Jahāndīde, Tehran: Nashr-e Ney, ۲۰۱۹. [In Persian]

Foucault, Michel. "Space Knowledge and Power" (Interview by Paul Rabinow in Skyline, March ۱۹۸۲), *Essential Works of Foucault*. edited by Paul Rabinow. Oxford: Oxford University Press, ۱۹۹۴.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books, ۱۹۷۰.

Fraser, James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, selected by Robert Fraser, translated by Kāzem Fīrūzmand, Tehran: Āgāh Publications, ۲۰۱۲. [In Persian]

Freud, Sigmund. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Translated by James Strachey. London: Routledge, ۲۰۰۱.

Gluckman, Max. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: Free Press, ۱۹۶۳.

Gobineau, Joseph Arthur, *Trois ans en Asie*, translated by 'Abdorredā Hūshang Mahdavi, Tehran: Qatre, ۲۰۱۳. [In Persian]

Haji Abolḥasanī, 'Abdol-Ḥoseyn, and Mohammad Nūrī, "Negāhī be 'AshūrāPezhūhī dar Gharb", *Ketāb-e Mah-e Kollīyyat*, no. ۶۴ (April ۲۰۰۳): ۵۰-۵۵. [In Persian]

Harari, Yuval Noah, *Sapiens: a brief History of Humankind*. Toronto: McClelland & Stewart, ۲۰۱۴.

Hawting, Gerald R. "The Tawwābūn Atonement and 'Āshūrā'," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ۱۷ (۱۹۹۴): ۱۷۳-۱۸۸.

Herātī, Moḥammad Javād, Yadollāh Honarī Laṭīfūr, and Sayyed Moḥammad Kāzem Hejāzī, "'Ashūrā' and Iran's Social Developments: The Era of the Islamic Revolution", *Researches of the Islamic Revolution*, no. ۲ (Autumn ۲۰۱۱): ۲۲۰-۱۹۹. [In Persian]

Hewer, Chris. "Theological Issues in Christian-Muslim Dialogue", *New Blackfriars* ۸۹, no. ۱۰۲۱ (May ۲۰۰۸): ۳۱۱-۳۲۳. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2008.00223.x>.

Honneth, A. "The Perpetuation of the State of Nature: on the Cognitive Content of Elias Canetti's *Crowds and Power*," *Thesis Eleven* ۴۵, no. ۱ (۱۹۹۶): ۶۹-۸۵.

HoseynZāde-ye Yazdī, Moḥammad, *AshūrāPezhūhī*, Qom: Daftar-e Nashr-e Ma'āref, ۲۰۱۹. [In Persian]

Jacobsen, T. *Towards an Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian Religion and Culture*. edited by W. L. Moren. Cambridge: Harvard University Press, ۱۹۷۰.

Jones, Justin. "Shi'ism, Humanity and Revolution in Twentieth-Century India: Selfhood and Politics in the Husainology of 'Ali Naqi Naqvi," *Journal of the Royal Asiatic Society* ۲۴, no. ۳ (March ۲۰۱۴): ۴۱۵-۴۳۴. doi: <https://doi.org/10.1017/S1357321714000666>.

Kachuiyan, Hoseyn, and Zaeri, Qāsem, "Ten Basic Methodological Steps in Genealogical Analysis of Culture; Special Reference to Michel Foucault", *Rāhbord-e Farhang*, no. ۷ (Autumn ۲۰۰۹): ۷-۳۰. [In Persian]

Karīmī, Zahrā, Vafāyī, A'zam, and Moḥammad Fakhr Rūhānī, "Mourning 'Āshūra' Day from the Perspective of Oriental Travel Writers", *Ma'āref-e Hoseynī*, year ۴, no. ۱۳ (Spring ۲۰۱۸): ۸۱-۱۰۱. [In Persian]

Kippenberg, Hans G. "Jeder Tag Aschura, jedes Grab Kerbala: Iran ۱۹۷۷-۱۹۸۱," *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H.Beck Verlag, ۲۰۰۸.

Kiss, Endre. "Does mass psychology renaturalize political theory?," *The European Legacy* ۹, no. ۶ (۲۰۰۴): ۷۲۵-۷۳۸. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/1084877042000311081>.

Kohlberg, Etan. book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *International Journal of Middle East Studies* ۱۱, no ۴ (۱۹۸۰): ۵۴۳-۵۴۴.

McClelland, J., "The Place of Elias Canetti's *Crowds and Power* in the History of Western Social and Political Thought", *Thesis Eleven* ۴۵, no. ۱ (۱۹۹۶): ۱۶-۲۷.

McDonough, Sheila. book review: *Redemptive Suffering in Islam*, *Journal of the American Academy of Religion* ۴۹, no. ۲ (June ۱۹۸۱): ۳۲۱.

Mervin, Sabrina. "Les larmes et le sang des chiïtes: pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie)," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* ۱۱۳ (۲۰۰۶): ۱۵۳-۱۶۶. doi: <https://doi.org/10.4000/remmm.۲۹۷۳>.

Nagel, T. Besprechung des Buches *Redempting Suffering in Islam...*, *Die Welt des Islams* ۲۰, issue ۳, no. ۴ (۱۹۸۰): ۲۰۵-۲۰۶.



- NaKash, Yitzhak. "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūra," *Die Welt des Islams* ۳۳ (۱۹۹۳): ۱۶۱-۱۸۱.
- Nūrī, Moḥammad, "Primary Historical Sources about Imam Ḥusayn and 'Āshūrā'", Islamic Books, no. ۳ (Winter ۲۰۰۰): ۲۰-۴۰. [In Persian]
- Rahnamā, Tūraj, "Barrasī-ye Āthār-e Yek Nevīsande-ye Bozorg: Elias Canetti", *Chīstā*, no. ۱۶۴ (February ۱۹۹۹): ۴۴۷-۴۵۰. [In Persian]
- Rām, Ḥaggi, "The Masterpiece of Karbala: Founding Myth and Mass Mobilization in Iran's Islamic Revolution", *Zmānīm History Quarterly*, no. ۶۲ (۱۹۹۸): ۵۰-۵۸. [In Persian]
- Rice, Clara Colliver, *Persian Women and Their Ways*, translated by Asadollāh Āzād, Tehran: Ketabdar, ۲۰۱۳. [In Persian]
- Roberts, D. "Crowds and Power or the Natural History of Modernity: Horkheimer, Adorno, Canetti, Arendt", *Thesis Eleven* ۴۵, no. ۱ (May ۱۹۹۶): ۳۹-۶۸.
- Roucek, Joseph. book review: *Crowds and Power, American Sociological Review* ۳۱, no. ۳ (June ۱۹۶۶): ۴۲۰-۴۲۱. doi: <https://doi.org/10.2307/2090830>.
- Seḥḥatī Sardrūdī, Moḥammad, *AshuraPezhūhī bā Rūykardī be TahriḥShenāsī-ye Tāriḥ-e Emām Ḥoseyn*, Qom: Khādim al-Ridā, ۲۰۱۵. [In Persian]
- Sharī'atī, 'Alī, *Ḥoseyn Wāreth-s Ādam*, Tehran: Hoseyniyye-ye Ershād, ۱۹۷۱. [In Persian]
- Stern, M. S. book review: *Redemptive Suffering in Islam...*, *Middle East Studies Association Bulletin* ۱۵, no. ۱ (July ۱۹۸۱): ۵۴-۵۵.
- Tabar, Paul. "Ashura in Sydney: a transformation of a religious ceremony in the context of a migrant society," *Journal of Intercultural Studies* ۲۳, no. ۳ (۲۰۰۲): ۲۸۵-۳۰۵. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/0720686021637380>.
- Tavernier, Jean-Baptiste, *Les Six Voyages de Jean Baptiste Tavernier*, translated by AbuTorāb Nūrī and revised by Ḥamīd Arbāb Shīrānī, Isfahan: Ta'yīd Book Store, ۱۹۵۷. [In Persian]
- Werblowsky, R. J. Z. "Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura in Twelver Shi'ism by Mahmoud Ayoub," *Numen* ۲۸, Fasc. ۲ (December ۱۹۸۱): ۲۴۷-۲۴۸. doi: <https://doi.org/10.2307/3227002>.



/ Khani (Farhang Mehrvash)

## The Continuous Openness of the Text of the Qur'an for "Amazing Proportionate and Harmonious Manifestations" (Numerical, Geometric, Musical, etc.)

Zahra Akhavan Saraf\*

[10.22096/RC.2023.200762.1110](https://doi.org/10.22096/RC.2023.200762.1110) DOI:

] Received Date: 27/04/2023 - Accepted Date: 04/07/2023[

### Abstract

Wonders about numerical, verbal and spiritual harmonies or order of the Qur'an, musical tone and rhythm, melodic patterns corresponding to the poetic rhythms, astonishing geometric symmetry of the words and meanings of some parts of the Qur'an in its recitation and writing, have always been as the aspects of Qur'an's expressive inimitability (I'jaz) and wonders. But the study and reflection in this field has been neglected due to some laborious exaggerations on the one hand; and the fear of the Qur'an believers of not being able to prove its inimitability (I'jaz) and the "challenge of the Qur'an" (tahaddi), on the second hand; and not paying attention to the wonderful role of understanding these manifestations to achieve Qur'an's goals and limiting this topic to answer the opponents of the Qur'an on the third hand. Showing a perspective of the wonderful geometric, musical, and rhythmic and poetic order manifestations and writing symmetries of the Qur'an, this article proposes a hypothesis that extends the mathematical extraordinariness of the Qur'an into the field of proportions and harmonies, including geometry and symmetries. Also looking at modern studies, this writing develops the idea that Qur'an's verses –by a the divine spirit - have the continuous ability to be a platform for the manifestations that are suitable for the talents and knowledge of the audience of the Qur'an.

\* Seminary teacher, Qom, Iran.  
Email: akhavan\_qom@yahoo.com



**Keywords:** numerical inimitability (I'jaz); geometric symmetry of verses; emergence of Quranic wonders; extraordinariness of the Quran; Quran's musical wonder.

### Bibliography

- Alavi, SeyyedMorteza. *Qur'an va Riaziyaat*, Qom: researches of exegesis and Quran Science, ٢٠٠٧. [In Persian]
- AlKaheel, AbdolDaem, "alE'ejaz AlAdadi va alraqam" last accessed jan ٥ ٢٠٢٢, <https://www.kaheel.com/ar/index.php/>. [In Persian]
- Alsha'er, Nafez. *Asar Barnamaj le tanmiah miharat mawara'e Alma'rifah...*, Cairo: university of Cairo, ٢٠١٠. [In Persian]
- Andulosi, AbdolHaq Ibn Attyeh. *Almuharrer Alwajiz fi tafsir alketab alAziz*, Beirut: DaralkotobAlelmiah, ٢٠٠١. [In Persian] .Vol
- Bazargan, Mahdi. *Seir e Tahavvol e Qur'an*, Tehran: Sherkat Sahami [In Persian] Enteshar, [N.D].
- HaqShenas, AliMuhammad. *Maqalat e adabi zabanshenakhti*, Tehran: Niloofatr, ١٩٩١. [In Persian]
- , accessed Jan ١, ٢٠٢٢, »The Harvard Gazette«Henry Longfellow, <https://news.harvard.edu/gazette/story/٢٠١٩/١١/new-harvard-study-establishes-music-is-universal/>. [In Persian]
- , accessed Jan ١, ٢٠٢٢, »The Harvard Gazette«Henry Longfellow, <https://news.harvard.edu/gazette/story/٢٠١٩/١١/new-harvard-study-establishes-music-is-universal/>.
- Heydari, MuhammadJawad, "Nazm e Musiqae e Qur'an", Tebyan Cultural and Information Center, ٢٠٠٨. [In Persian]
- Ibn Babevai, Mohammad bin Ali. *Uyon Akhbar alReda (a.s.)*, Vol.٢, Tehran: Jahan, ١٩٥٨. [In Persian]
- Ja'fari Dehkordi, Nahid, and Khashayar Qazizade, "Zibae Shenasi Taqaron Baztabi dar ketabat e qur'an Karim; ba ta'kid bar Qur'an ١٥٢٩ Astan Quds Razavi" *Qur'anic Studies and Islamic Culture*, Vol. ٢, no ١ (٢٠١٨): ١٩-٤٢. [In Persian]
- Jacques, Berque. *Relire le Coran*, translated by Mahmudreza Eftekhazade, Tehran: Rouzgar, ٢٠٠٠. [In Persian]
- Khalifa, Rashad. *Mo'ejze AlQuran alKarim*, Beirut: DaralElm Lilmalayin, ١٩٨٣. [In Persian]
- Khorramshahi, Bahaaoldin. *Zehn va Zaban e Hafez*, Tehran: Nashr e No, ١٩٨٢. [In Persian]

- Kuleini, Muhammad ibn Jaqub. *AlKafi*. Tehran: Daralkotob aleslamieh, ۱۹۸۷. [In Persian]
- MahdaviRad, MuhammadAli. *Seir e Negareshhaye Ulom Qur'ani*, Tehran: Hastinama, ۲۰۰۵. [In Persian]
- Makvand, Mahmood, and MuhammadKazem Shaker, "Reappraisal of the Cohesion of the Qur'ān Context in Light of Symmetrical Order Theory", *Qur'anic Researches*, Vol ۲۰, no ۷۶ (December ۲۰۱۵): ۴-۳۳. [In Persian]
- Mint, Roland. *Tariqa alahlil albalāqi va altafsir*, translated by Faruqi, Beirut: DaralMashriq, ۲۰۰۴. [In Persian]
- Mir, Mustansir. *Adabiyat e Qur'an*, (۷ articles) Translated by MuhammadHasan Muhammadi Muzaffar, Qum, Institute of Religions and Denominations, ۲۰۰۸. [In Persian]
- Neal Robinson, "Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Sūrat al-Mā'ida", Translated by Muḥammad Kazem Shaker and Ensiyyeh Asgari, *Qur'anic Researches*, Vol ۱۸, no ۶۹ (June ۲۰۱۲): ۱۵۶-۱۹۰. [In Persian]
- Nofel, AbdAlRadhaq, *AIE'ejaz alAdadi lilQur'an alKarim*, Beirut: DaralKetabAlArabi, ۱۹۸۷. [In Persian]
- Qorashi, SeyyedAliAkbar. *Qamoos e Qur'an*, Vol ۴, Tehran: DaralKotobalislamiyeh, ۱۹۹۲. [In Persian]
- Rezaie Isfahani, MuhammadAli. *Pajuheshi dar e'ejaz elmi Quran*, Rasht: Kitab Moin, ۲۰۰۲. [In Persian]
- Seyyed Razi, Muhammad bin Hussein. *NahjulBalaqah*, edited by Subhi Salih, Qom: Hijrah, ۱۹۹۳. [In Persian]
- Shaker, MuhammadKazem. *Roikardi no be E'ejaz Qur'an Karim*, Tehran: Publication of Allameh Tabatabaee University, ۲۰۲۰. [In Persian]
- Tofighi, Hussein. *Ashenayee Ba Adyan e Bozorg*, Tehran: Samt, ۲۰۰۱. [In Persian]
- ”, last accessed Jan, ۵, ۲۰۲۲, هایکو Wikipedia, “  
 . [In Persian] هایکو [https://fa.wikipedia.org/wiki/](https://fa.wikipedia.org/wiki/%C%DA%A۹%DB%A۷%D۸%۸۷%https://fa.wikipedia.org/wiki/%D۹%۸۸D۹)
- ”, last accessed jan, ۵, ۲۰۲۲, هایکو Wikipedia, “  
 %C%DA%A۹%DB%A۷%D۸%۸۷%https://fa.wikipedia.org/wiki/%D۹%۸۸D۹
- Yazdani, Abbas, “E'ejaz adadi va Nazm e riyazi Qur'an”, *Keyhan Andishe*, no ۶۷ (Shahrivar ۱۹۹۶): ۶۲-۸۴. [In Persian]

Iran for ... / Akhavan Saraf

## Examining Evidence to Prove the Idea of Zakat as a Form of Taxation

*Mohammad Reza Yousefi Sheikh Robot\**

DOI: [10.22096/RC.2023.560707.1068](https://doi.org/10.22096/RC.2023.560707.1068)

[ Received Date: 30/08/2022 - Accepted Date: 10/02/2023 ]

### Abstract

zakat is mandatory for all ,According to verse ۱۰۳ of Surah At-Tawbah Muslims and the Quran in verse ۶۰ of Surah At-Tawbah specifies how zakat is to be distributed precisely. However, the Qur'an has not mentioned zakatable items, and according to Islamic traditions, the Prophet has specified zakatable items. This article is to answer the question whether the purpose of the Prophet to determine categories for zakat disbursement as a form of taxation or was it a Sharia tax? Tax is a fixed source of income for the government in order to meet the expenses of fulfilling its obligations. The bases of these forms of taxation are flexible and have the potential to change over time, and based on public interest, decisions are made regarding its principle, quality, and rate. And what is meant by Sharia tax is a tax that has been determined by God and is fixed and valid for any time and place. The research method is analytical-descriptive and content analysis. The results state that zakat is not a matter of worship and its causes and philosophy of the decrees can be discovered. Based on this and relying on nine reasons, it has been concluded that zakat is a kind of taxation.

---

\* Associate Professor, Department of Economics, Mofid University, Qom, Iran.  
Email: [yousefi@mofidu.ac.ir](mailto:yousefi@mofidu.ac.ir)



**Keywords:** Zakat; Nisab; Rate; Tax; Zakatable Items

## Bibliography



- Quran  
Nahjolbalaghe
- Abu obaid, Ghasem ben Salam. *al –amval*. Beirut: darul- hadasah, [In Persian]. ۱۹۸۸
- Ageli, Lotfali. “Sanjesh Zarfiyate Pardakhte Maliyathaye Islami dar Ostanhaye Keshvar”. *Pazhoheshkadehye Maliat*, no. ۶۴ (۲۰۱۲): ۶۱ – ۹۲. [In Persian]
- Al-Ameli, Mohammad ben al – Hasan. *Vasaeloshiah*. Vol. ۶, Tehran: al – Maktabatol Islamiah, ۱۹۸۲. [In Persian]
- Askari, Mohammad Mahdi, and Abdolmohammad Kashian. “Aazmone Basandegieh Zzakat va Khoms”, *Marefate Eghtesadi*, no. ۳ (۲۰۱۰): ۰-۳۴. [In Persian]
- Askari, Mohammad Mahdi, and Ahmad Mohammadi poor. “Mafooome faghre Eghtesadi va Tabeene Rahkare Zakat dar Rafe Aan”, *Faslnameye Eeghtesade Islami*, no. ۷۰ (۲۰۱۶): ۰۱ – ۷۸. [In Persian]
- Ayati, Mohammad Ebrahim. *Tarikhe payambare Islam*. Tehran: published by: Tehran University, ۱۹۹۰. [In Persian]
- Bank Markazi Jomhoori Islanie Iran. *Kholaseye Tahavolate Eghtesadiye Keshvar 1399*, Tehran: Bank Markazi Jomhoori Islanie Iran, ۲۰۲۱. [In Persian]
- Ejtehadi, Abulgasem. *Barresi Vazeh Mali va Maliyeh Moslemin*. Tehran: Soroosh, ۱۹۸۴. [In Persian]
- Faize kashani, Mohsen. *Alsafi fi Tafsire el Koran*. Tehran: al-maktabatol Islamiyah, ۱۹۷۷. [In Persian]
- Fatehi, Mohammadhosain. “Maliyat va Vazayefe Toziei Dolat”, *Faslnameye Majles va Pazhohesh*, no. ۴۰ (۲۰۰۶): ۱۹ – ۹۳. [In Persian]
- Ghayeni, Mohammad. *Zakate Ppoolhaye Rayej va Ashyaye Nov Peyda*. Qom: Markaz Fegghi Aemma Athar, ۲۰۰۶. [In Persian]
- Gilake Hakimaabadi, Mohammadtagi. “Barresie Tavane Zakate Gandom va Jow dar Kkaheshe Ffagr”, *Nameyeh Mofid*, no. ۰۴ (۲۰۰۶): ۱۰۱ – ۱۲۲. [In Persian]

- Hakim, Sayyed Mohsen. *Mostamsak el-orvatol Vosgha*. Vol. ۹, Qom: Manshorate maktabe aayatollael ozma Marashi Najafi, ۱۹۷۰. [In Persian]
- Jafari, Mohammadtagi. *Rasaele Fegghi*. Tehran: Entesharate Tahzib, [In Persian]. ۲۰۰۱
- Khoei, Sayyed Abolghasem. *Menhaj al-salehin*. Vol. ۱, Qom: Matbaeh Mehr, ۱۹۸۹. [In Persian]
- Khoei, Sayyed Abolghasem. *Mojame Rejal el-hadis*. Qom: Manshorate Madinatol elm, ۱۹۸۹. [In Persian]
- Vol. ۱, Najafe Ashraf: . *Tahrirol Vasileh*. Khomai, Roohollah. [In Persian]]N.D[ Matbaeye Adab,
- Kiaal hosaini, Sayyed Zia al-din. *Nagshe Zakat dar Emhaye Faghre Gzaei*. Qom: Tarhe Pazhoheshiyeh Daneshgahe Mofid, ۲۰۰۰. [In Persian]
- Makareme Shirazi, Nnaser. *Tafsire Nemooneh*. Vol. ۸, Tehran: al-Maktabatol Islamiyah, ۱۹۷۹. [In Persian]
- Masgrive, Richard, and Pagi Masgrive. *Maliyeh Omomi dar Teori va Amal*. Vol. ۱, Tehran: Entesharate Sazemane Barnamae va Boodjeh, ۱۹۹۳. [In Persian]
- Mofid, Mohammad. *al –Moghnaa*. Qom: Moassesato Annashrel Islamiyaeh, ۲۰۰۸. [In Persian]
- Moghniyeh, Mohammad javad. *Fegghol imam Jafare Sadeg*, Beirut: Daro Tiarel jadid, ۱۹۸۰. [In Persian]
- Montazeri, Hosain Ali. *Ketab al-Zakat*. Vol. ۱, Qom: maktabol alamol Islami, ۱۹۸۳. [In Persian]
- Montazeri, Hosain Ali. *Ketab al-Zakat*. Vol. ۲, Qom: maktabol alamol Islami, ۱۹۸۰. [In Persian]
- Montazeri, Hosain Ali. *Ketab al-Zakat*. Vol. ۳, Qom: Nashre tafakor, ۱۹۹۲. [In Persian]
- Montazeri, Hosain Ali. *Ketab al-Zakat*. Vol. ۴, Qom: Nashre tafakor, ۲۰۰۷. [In Persian]
- Najafi, Mohammadhasan. *Javaherol Kalam*. Vol. ۱۰, Tehran: al-Maktaba al- Islamiyah, ۱۹۸۸. [In Persian]
- Poormoghim, javad. *Eghthesade Bakhsh Oomomi*. Tehran: Nashre [In Persian].Ney, ۱۹۸۹

- Ramzi, Saeed. *Azzakat fi Alnohoode Arraejahe*. Mashhad: Markaze al- bohose al-Islamiah, ٢٠١٦. [In Persian]
- Sadr, Sayyed Kazem. *Egtesade Sadre Islam*. Tehran: Entesharate Daneshgahe Shahid Behashti, ١٩٩٦. [In Persian]
- Tehran: Entesharate . *Migademeei bar Egtesade Iran*. Shakeri, Abbas Rafe, ٢٠١٦. [In Persian]
- Tabari, Mohammad. *Jameol Bayan fi Tafsirel Koran*. Beirut: Dar-al Marefah, ١٩٨٧.
- Tabarsi, Fazl ben al – Hasan. *Majmaol Bayan fi Tafsirel Koran*. Tehran: al-Maktabatol Islamiyah, [N.D]. [In Persian]
- Tabatabaei Qomi, Sayyed Taghi. *Mabanie Menhajol salehin*. Vol. ٦, Qom: Manshorate Maktabah el- Mofid, ١٩٨٨. [In Persian]
- Tavasoli, Mohammad Esmaeel. *Emkansanjiye Ejraye Zakat dar Iran, Majmoeyeh Maghalate Sevvomin Hamayeshe do Salaneyeh Eghtesade Islami*. Tehran: Daneshgahe Tarbiyate Modarres, ٢٠٠٢. [In Persian]
- Tavasoli, Mohammad Esmaeel. *Emkansanjiye Ejraye Zakat dar Iran*, Tehran: Setade Egameyeh Namaz, ٢٠٠٥. [In Persian]
- Toosi, Mohammad. *Al – khelaf*, Vol. ٢, Qom: Mmoassesato annashrel Islamiyaeh, ١٩٨٨. [In Persian]
- Yazdi, Sayyed Mohammadkazem. *Aal – Orvatol Vosgha*, Qom: Moassese al-annashr al- Islami, ٢٠٠٧. [In Persian]

## **Criticizing the Position of Consensus and Reputation in Jurisprudential Fatwas with Emphasis on Women's Issues**

*Mahdi Shajarian\**

DOI: [10.22096/RC.2023.1972613.1082](https://doi.org/10.22096/RC.2023.1972613.1082)

] Received Date: 13/11/2022 - Accepted Date: 14/02/2023[

### **Abstract**

The central issue of this research is how the place of consensus and reputation in the derivation of women's jurisprudence is reviewed. This research explores the answer to this question by analytical-critical method and by referring to library sources. There is a claim of consensus or reputation regarding most of the jurisprudential issues of women. Some jurists have sided with the incompatibility of the implication of proof on the one hand and consensus and reputation on the other hand and have refused to issue a fatwa in accordance with proof. This process is not acceptable; because the strongest type of consensus is invalid, as a result, other types of consensus and reputation cannot be used. In addition, disagreeing with the proof and agreeing with the consensus and reputation is not only a performance in accordance with caution, but it is a kind of imprudence due to disregarding the valid proof. Some jurisprudential fatwas in the field of women's issues are rooted in the anthropological foundations of jurists, which are incorrect; as a result, their consensus is on a case where there is an independent reason, and such a consensus is not valid. The correct path in jurisprudential issues of women is methodical research in reliable sources, even if the result of this research is contrary to consensus or reputation.

**Key word:**

---

\* Assistant Professor, Civilization and social studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Email: m.shajarian11@gmail.com



consensus in women's issues; reputation in women's issues; women's jurisprudence; women's religious authority.

### Bibliography

- A group of researchers under the supervision of Reza Mokhtari. *Mosoat Al-Shahid al-Thani*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy, ۲۰۱۲. [In Persian]
- Alamulhadi, Ali bin Hossein. *Al-Zaria ela osol A-Sharia*. Tehran: University of Tehran, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Alavi, Adel. *Al-Qul Al-Rashid fi Al-ejtehad va Al-taqlid*. Qom: Grand Ayatollah Marashi Najafi Public Library, ۲۰۰۰. [In Persian]
- Allameh Helli, Hassan bin Yusuf. *Tazkerat Al-foqaha*. Qom: Maktabat Al-Mortazowiyah, ۲۰۰۹. [In Persian]
- Ansari, Morteza. *Al Makasab*. Qom: Al-Motamer Al-Alami, ۲۰۱۱. [In Persian]
- Ansari, Morteza. *Faraed al-Osool*. Qom: Jameat al-Modrasin in Al-Hawza Al-Alamiya, ۱۹۹۰. [In Persian]
- Bahrani, Yusuf bin Ahmad. *al-Hadaeq al-Nazrah fi ahkame Al-Ttrah Al-Tahera*. Qom: Jameat al-Modrasin in Al-Hawza Al-Alamiya, ۱۹۸۴. [In Persian]
- Behbahani, Mohammad Bagher. *Al-Favaed Al-haeriyah*. Qom: Majmaolfekr Al- Islami, ۱۹۹۴. [In Persian]
- Bojnordi, Hassan. *Al-Qavaed Al-feqhiyah*. Qom: Al-Hadi Publishing House, ۱۹۹۸. [In Persian]
- Esfahani Najafi, Mohammad Taghi. *Hedaya al-Mustarshdin fi sharhe Ma'alim al-Din*. Qom: Institute of Al-AhlilBayt le-ehiaee Al-Toras, ۲۰۰۸. [In Persian]
- Fazel Lankarani, Mohammad. *Tafsil Al-shariah fi sharhe Tahrir al-wasila*. Qom: Jameat al-Modrasin in Al-Hawza Al-Alamiya, ۱۹۹۳. [In Persian]
- Hosseini Firouzabadi, Morteza. *Enayat Al-osol fi sharhe Kefayat Al-osol*. Qom: Firouzabadi, ۱۹۷۹. [In Persian]
- Ibn Idris, Muhammad Ibn Ahmad. *Al-Saraer*. Qom: Jameat al-Modrasin in Al-Hawza Al-Alamiya, ۱۹۸۹. [In Persian]
- Jafarian, Rasul. *Rasaeel Hijabiyah*. Qom: Dalil Ma, ۲۰۰۷. [In Persian]

- Karaki, Ali bin Hossein. *Jami al-Maqased fi sharh Al-qavaed*. Qom: Institute of Al-AhlilBayt le-ehiaee Al-toras, ۱۹۹۳. [In Persian]
- Khoi, Seyyed Abulqasem. *Al-Tanqih fi Sharh al-Orwa al-Wothqa*. Qom: Under the leadership of Mr. Lotfi, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Khomeini, Seyyed Ruhollah. *Tahzib Al-osol*. Tehran: Imam Al-Khomeini Editing and Publishing Foundation, ۲۰۰۲. [In Persian]
- Koleini, Muhammad bin Yaqub. *Al-Kafi*. Tehran: Dar Al-Kotob al-Islamiyya, ۱۹۸۶. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Taghi. *Rozat Al-motaqin fi sharhe man la yahzoroho Al-Faqih*. Qom: Kushanpur Islamic Culture Foundation, ۱۹۸۵. [In Persian]
- Mehrvarzian, Tahereh. "The Reasons for Contradictions in the Jurists and Scholars' Exegeses of Women Socio-Political Rights in Canonical Religious Texts", *Women's Studies* ۶, No. ۲ (Summer ۲۰۱۴): ۱۴۱-۷۱. [In Persian]
- Meshkini Ardabili, Ali. *Estelihat Al-osol va mozam abhaseha*. Qom: Al-Hadi Publishing House, ۱۹۹۵. [In Persian]
- Mohaghegh Damad, Mohammad. *Ketab Al-salah*. Qom: Jameat al-Madrasin in Al-Hawza Al-Alamiya, ۱۹۹۵. [In Persian]
- Mohaghegh Helli, Jafar bin Hassan. *Ahkam Al-serqah ala zoe Al-Qur'an va Sunnah*. Qom: Grand Ayatollah Marashi Najafi Public Library, ۲۰۰۳. [In Persian]
- Mohaghegh Helli, Jafar bin Hassan. *Al-Motbar sharhe Al-Mokhtasar*. Qom: Sayyed Al-Shohada Institute, ۱۹۸۶. [In Persian]
- Mohaghegh Helli, Jafar bin Hassan. *Al-Mukhtasar al-Nafe fi feqh Al-Imamiah*. Qom: Religious Press, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Mohaghegh Helli, Jafar bin Hassan. *Riyad Al-Masel*. Qom: Institute of Al-AhlilBayt le-ehiaee Al-toras, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Moqaddas Ardabili, Ahmed bin Muhammad. *Majma al-Faedat va Al-Borhan fi sharhe Ershad Al-azhan*. Qom: Jameat al-Modrasin in Al-Hawza Al-Alamiya, ۱۹۸۲. [In Persian]
- Mousavi Bojunordi, Mohammad. *Masader Al-tashriy end Al-emamiah va Al-sonnah*. Tehran: Orouj Printing and Publishing Institute, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Mousavi Khoei, Saida Abolqasem. *Mosoat Al-Imam al-Khoei*. Qom: Moasesat ehyaee asar Al-Imam Al-Khoei, ۱۹۹۷. [In Persian]

- Mughniah, Mohammad Javad. *Elm Osol Al-feqh fi sobeh Al-jadid*. Beirut: Dar Al-Elm lelmalaeen, ۱۹۷۰. [In Persian]
- Naeini, Mohammad Hossein. *Favaed Al-osol*. Qom: Jameat al-Modrasin in Al-Hawza Al-Alamiya, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Naraghi, Mahdi bin Abizar. *Anis al-Mujtahedin fi Elm Al-osol*. Qom: Bostan Kitab, ۲۰۰۹. [In Persian]
- Qutb Ravandi, Saeed bin Hebatollah. *Feqh Al-Qur'an*. Qom: Grand Ayatollah Marashi Najafi Public Library, ۱۹۸۴. [In Persian]
- Sadr, Mohammad Baqir. *Bohos fi Elm Al-osol*. Qom: Institute of Encyclopedia of Islamic Jurisprudence, ۱۹۹۶. [In Persian]
- Sadr, Mohammad Baqir. *Doroos fi Elm Al-osol*. Qom: Islamic Publications, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Sadr, Mohammad Baqir. *Mabaheth Al-osol*. Qom: Maktab Al-alam Al-islami, ۱۹۸۷. [In Persian]
- Saheb Javaher, Mohammad Hasan. *Javahar Al-Kalam*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi, ۱۹۸۳. [In Persian]
- Seifi Mazandarani, Ali Akbar, *Dalil Al-tahrir Al-vasileh (Al-vasiah)*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Foundation, No date. [In Persian]
- Shahid Aval, Muhammad bin Makki. *Al-rozat Al-bahiah fi sharhe Al-lomat Al-dameshqiyyah*. The essay of Zain al-Din bin Ali Shahid Thani and Mohammad Kalantar. Qom: Jameat Al-Najaf Al-diniyah, ۱۹۸۹. [In Persian]
- Shajarian, Mahdi. *Principles and foundations of gender justice in transcendental wisdom*. Qom: Bagher Al-Uloom University, ۲۰۲۱. [In Persian]
- Shobiri Zanjani, Musa. *Ketabe Nekahe*. Qom: Rai Pardaz Research Institute, ۱۹۹۰. [In Persian]
- Tabatabai Haeri, Ali. *Riyad al-Masal*. Qom: Institute of Al-AhlilBayt le-ehiaee Al-toras, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Tabatabai Hakim, Mohsen. *Mustamsek al-Orwa al-Wothqa*. Qom: Dar al-Tafsir, ۱۹۹۰. [In Persian]
- Toreihi, Fakhr al-Din bin Muhammad. *Majama Al-bahrein*. Tehran: Mortazavi, ۱۹۹۶. [In Persian]
- Tusi, Muhammad bin Hassan. *Mesbah al-Mutahjed*. Beirut: Institute of Shia Jurisprudence, ۱۹۹۰. [In Persian]





## Protestantism: changing the Christian approach to the paradigm of this world

*Amir Yousefi\**

*Fayaz Gharaei\*\**

DOI: 10.22096/RC.2023.1973770.1083

] Received Date: 14/1/2022 - Accepted Date: 29/04/2023[

### Abstract

The change in the approach of Christianity in the form of Protestantism to the life of this world has resulted in the field of economic activities such as work and non-religious and secular education such as universities. Hence, the question is answered of how religious teachings can play a significant role in the quality of life in this world and in Changes in society's general culture and whether political, economic, and educational forms are effective. Since personal and institutionalized authorities such as the church were eliminated in the religious reform movement, Luther opened another way of understanding religion by presenting a new interpretation of the Bible, which promoted this world's view of religion. Other influential factors in this change of approach have been discussed in the teachings of Luther and Calvin and the religious reform movement in the form of the Puritans, which can be mentioned as follows ۱- Changing the way of looking at the world and using it to show the greatness of God in the form of wealth accumulation and Creating jobs ۲- Changing attitudes in the concept of work and creating work spirit for collective goals ۳- Changing the equation of salvation in the Otherworld and its need for worldly salvation, at least in the sense of receiving the good news of salvation. Religion.

### Key word

Christianity; Luther; Calvin; economy; education, secularism; this word; paradigm.

\* PhD student of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: yousefi.amir@ut.ac.ir

\*\* Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: fa.gharaei@gmail.com



## Bibliography

- Baxter, Richard. *A Body of Practical Divinity, Or A Christian Directory*. Volume ۳, London: Richard Edwards, ۱۸۲۰.
- Britannica, T. The Editors of Encyclopaedia. "Franciscan". *Encyclopedia Britannica*, ۰ Jun. ۲۰۲۳.  
<https://www.britannica.com/topic/Franciscans>. Accessed ۰ July ۲۰۲۳.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, *Puritanism. Encyclopedia Britannica*. ۲۰۲۰, May ۱۰.  
<https://www.britannica.com/topic/Puritanism>
- Bruce, Steve. *Religion in the Modern world: from Cathedrals to cults*. Translated by fayaz gharaei. Ghom: pajooheshgah oloom va farhang eslami, ۲۰۱۹. [In Persian]
- John. *Institutes of The Christian Religion*. Translated By Ford Calvin, Lewis Battles. Kentucky: The West Minister Press, ۱۹۶۰
- E. Troeltsch. *The Social Teaching of The Christian Churches*. London: GEORGE ALLEN UNWIN LTD, ۱۹۳۱.
- Erasmus, Luther and Erasmus. *Free Will and Salvation*. Edited And Translated By E.Gordon Rupp And Philip S. Watso. London: Westminster John Knox Press, ۲۰۰۶.
- Hartmann, Grisar. *Luther*. Translate By E. M. Lamond, V۲, St. Louis: B. Herder. London: K. Paul, Trench, Trübner, ۱۹۱۰.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche und das christentum*. Translated by ezatollah fouladvand. Tehran: Mahi, ۲۰۱۴. [In Persian]
- Kang, Ning. "Puritanism and Its Impact Upon American Values", *Review of European Studies* ۱, no. ۲ (۲۰۰۹). doi: ۱۰,۰۰۳۹/res.v۱n۲p۱۴۸.
- Kazemi Musavi, Ahmad. "The Institutionalization of Marja'-I Taqlīd In The Nineteenth Century Shi'ite Community" *Journal Of The Muslim World* ۸۴ no. ۳ (۲۰۰۰) Pp.۲۷۹ – ۲۹۹.
- L.Pattison, Bonnie. *Poverty In The Theology Of John Calvin*. Wipf and Stock Publishers, Isbn ۱۳: ۹۷۸-۱-۰۹۷۰۲-۶۹۱-۳. ۲۰۰۶.
- Lowith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth - Century thought*. Translated by hasan mortazavi. Mashhad: nika, ۲۰۱۰. [In Persian]

- Luther, Martin. *A Treatise on Good Works*, On WWW.FREE-EBOOKS.NET. ٢٠١٠.
- Mc Grath, Alister E. *Reformatin thought: an introduction*. ٣rd ed. Translated by behrooz haddadi. Ghom: Research Center of Religions Studies, ٢٠٠٨. [In Persian]
- McGrath, Alister E. *Christian theology: An introduction*. Translated by behrooz haddadi. Ghom: Adyan and Mazaheb University, ٢٠١٥. [In Persian]
- Mcgrath, Allister E. *Christianity's Dangerous Idea*. Adobe Acrobat Ebook Reader August Isbn ٩٧٨-٠-٠٦-١٤٩٨٤٦-٦. ٢٠٠٧.
- Mullett, Michael. *Calvin*. London: Routledge, ١٩٨٩.
- Oberman, Heiko Augustinus. *Luther: man between God and the devil*. Translated by abotorab sohrab and farid aldin radmehr. Tehran: cheshmeh, ٢٠١٧. [In Persian]
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Ali sabbaghi and Mohammad Reza Farhadi poor. Tehran: ame, ٢٠١٧. [In Persian]
- R. H. Tawney. *Religion and The Rise Of Capitalis*, London: JOHN MURRAY, ١٩٢٦.  
Isbn ٩٧٨-١-٥٨٨٣٦-٥٠٠-٢. Rodney Stark. *The Victory of Reason*. ٢٠٠٥.
- Rosser, Mariana. *Comparative Economics in A Transforming World Economy*, Mit Press. Isbn ٩٧٨-٠-٢٦٢-١٨٢٣٤-٨. ٢٠٠٣.
- Thiessen, Henry. *Theology systematic in Lectares*. Translated by Tatavos Mikailian. Hayate abadi, ١٩٣٢. [In Persian]
- Weaver, Mary Jo. *Introduction to Christianity*. Translated by hasan ghanbari. Ghom: Adyan and Mazaheb University, ٢٠١٤. [In Persian]
- Weber, Max. *The Protestant ethic and the spirit of Capitalism*. Translated by abdolkarim rashidian, and parisa manooshehri kashani. Tehran: Elmi Farhangi, ٢٠٠٩. [In Persian]
- Wogaman, J Philip. *Douglas M Strong, Readings In Christian Ethics: A Historical Sourcebook*. Louisville Ky: Westminster John Knox Press ١٩٩٦.



h to ... / Yousefi, Gharaei

## **An Analysis of Nietzsche's Axiology Based on the Concept of the Singular and Criticism of Christian Ethics**

*Raheb Mohammadi\**

*Mohammad Moein Saemi\*\**

*Azim Hamzeian\*\*\**

DOI: 10.22096/RC.2023.1974109.1080

[ Received Date: 27/11/2022 - Accepted Date: 20/6/2023 ]

### **Abstract**

The discussion in the field of Nietzsche's Axiology begins with this question "Who wants what?" In fact, Nietzsche's problem is individuality at the beginning, and everything that is directly related to the individual's desire is considered as The Singular. From his point of view, every look is full of interpretations and there is no truth outside of interpretations.

According to this approach, Nietzsche enters the Axiology and using genealogy, he eliminates moral values from their metaphysical origins and evaluates the value of those values in a historical context. Influenced by Existentialism, he pays attention to the individual and exclusive aspects of man, and using critical and anti-traditional approach, he criticizes the moral absolutism approach and other fundamental issues such as the purpose of morality, moral sense, moral conscience and the issue of virtues in the body of Western ethics. In conclusion, it leads to the criticism of Christian ethics.

The general purpose of this research is to investigate the place of "The Singular" in the critique of values in Nietzsche's moral opinions and to criticize methodological of his thought in this regard.

The method used in this research is descriptive-analytical and genealogical in some cases, and as a result, it has been determined that Nietzsche's negative progress leads to moral nihilism from his empirical predecessors, influenced by Hume, and this is in conflict with the movement of human society towards perfection.

---

\* Master's degree in Religions and mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran.  
Email: rahebm@semnan.ac.ir

\*\* Master's degree in Philosophy of Religion, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran.  
Email: moeinsaemi@yahoo.com

\*\*\* Associate professor, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran. Email: ahamzeian@semnan.ac.ir

**Keywords:** Christianity; Consciousness; the Singular; Nietzsche; Axiology; Genealogy of Ethics.

### Bibliography

- Abelson, Raziel. Nilson, K. *History of moral philosophy*, Editor-in-Chief, Paul Edwards and Bus M. Borchert, Translated by: Enshaallah Rahmati. Tehran: soghianashr, ۲۰۱۳. [In Persian]
- Akbari, Reza. *Javdanegi*. Tehran: Khatamestaneketab, ۲۰۱۱. [In Persian]
- Churchland, Paul. *Matter and consciousness*. Translated by: Amir Golami. Tehran: Nashremarkaz, ۲۰۰۷. [In Persian]
- Dadbeh, Aliasghar. *General philosophy*. Tehran: Publication of Payam Noor University, ۱۹۹۶. [In Persian]
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and philosophy*. Translated by: Adel Mashayekhi. Tehran: Nashreney, ۲۰۱۲. [In Persian]
- Translated by Peyman. Deleuze, Gilles. *Spinoza: practical philosophy* Golami. Tehran: Dehgan, ۲۰۱۳. [In Persian]
- Foucault, Michel. *Theater of philosophy*. Translated by: Nikoo Sarkhosh and afshin Jhandideh. Tehran: Nashreney, ۲۰۱۱. [In Persian]
- Gotek, Gerald L. *Philosophical schools and educational opinions*. Translated by: Mohammad Jafar Pak Seresht. Tehran: Samt, ۲۰۱۰. [In Persian]
- Hart, Michael. *Gilles Deleuze: The Novice of Philosophy*. Translated by: Reza najafzadeh. Tehran: nashreney, ۲۰۱۳. [In Persian]
- Holmes, Robert. *Basics of moral philosophy*. Translated by: Masoud Olya. Tehran: qoqnoos, ۲۰۱۰. [In Persian]
- Imani, Mohsen. Mohammad Esmacil Babai. "Farabi's value theory and its implications in moral education" *Biquartely Journal of Islamic Education*. (Fall, winter ۲۰۰۸). ۸۱-۱۰۴. [In Persian]
- Jaspers, Carl. *Nietzsche and Christianity*. Translated by: Ezat Allah Fooladvand. Tehran: Nashremahi, ۲۰۱۴. [In Persian]
- Kaufman, Sarah. *Nietzsche and Stareh*. Translated by: Leyla Kochakmanesh. Tehran: Gameno, ۲۰۰۶. [In Persian]
- Louden, Robert, B. *Virtue ethics*. Editor-in-Chief, Paul Edwards and Bus M. Borchert, Translated by Enshaallah Rahmati. Soghianashr, ۲۰۱۳. [In Persian]

- Nietzsche, Friedrich. *Birth of tragedy*. Translated by: Roya Monajjem. Abadan: Porsesh, ۲۰۰۹. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogy of ethics*. Translated by: Dariush Ashoori. Tehran: agah, ۱۹۹۸. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich. *Human all too human*. Translated by: Saeed Firouzabadi. Tehran: Jami, ۲۰۱۹. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich. *Selection of items*. Translated by: Parisa Rezaei and Reza Najafi. Tehran: morvarid, ۲۰۰۷. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich. *The displaced and its shadow*. Translated by: Ali Abdulahi. Tehran: Nashr Markaz, ۲۰۰۰. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich. *The Joyful Wisdom*. Translated by: Jamal Al Tehran: Jami, ۱۹۹۸. [In Persian]. Ahmad et all
- Nietzsche, Friedrich. *Untimely Reflection*. Translated by: Seyed Hasan Amin. Tehran: Jami, ۲۰۱۹. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich. *Zarathustra said so*. Translated by: Dariush Ashoori. Tehran: agah: ۲۰۰۱. [In Persian]
- Nilsson, K. *Moral philosophy issues*. Editor-in-Chief, Paul Edwards and Bus M. Borchert, Translated by Enshaallah Rahmati. Tehran: sophianashr, ۲۰۱۳. [In Persian]





## A Critical Study of Popper's Falsifiability in Justifying Religious Propositions

*Ali Akbar Abdolahadi Moghaddam\**

*Aflatoon Sadeghi\*\**

*Mohammad Hossein Mahdavi Nejad\*\*\**

DOI: 10.22096/RC.2023.562900.1074

[ Received Date: 02/10/2022 - Accepted Date: 14/02/2023 ]

### Abstract

The problem of this research is to investigate the application of Popper's falsifiability to justify religious propositions and the possible success of this application. Popper's philosophy of science has attracted the attention of Christian theologians and theologians due to the fact that it broke the authority of positivism, which generalized the empirical and inductive criteria for distinguishing science from non-science and turned it into a general criterion for meaning, and they relied on his opinions in philosophy. Science and epistemology have been used to justify religious propositions or refute scientific opinions that were against religious teachings. In this research, which was written with analytical-critical method, while examining the application of falsifiability theory in justifying theological propositions by various Christian theologians, objections to this application were presented in two basic and constructive areas. The findings of the research show that despite the capabilities of falsifiability for the rational justification of religious propositions, basic defects such as totalism, the lack of a specific criterion for knowledge, and structural defects such as the logic of skepticism that governs falsifiability and the impossibility of suspending religious knowledge until new knowledge is obtained, prevent falsifiability from being able to, defend the truth of religion and religious matters and will ultimately lead it to the abyss of relativism.

\* PhD student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Email: Abdolahadi@student.pnu.ac.ir

\*\* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Email: a\_sadeghi@pnu.ac.ir

\*\*\* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Email: mh.mahdavinejad@pnu.ac.ir

**Keywords:** theology; religious propositions; justification; philosophy of science; falsification; Karl Popper.

### Bibliography

- Abtahi, Seyyed Abdul Hamid. *The rationality of knowledge from Popper's scientology point of view*. Tehran: Andisheh javan, ۲۰۱۰. [In Persian]
- al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. *Usul al-Kafi, Kitāb al-'aql wal jah*, translated by: Mohammad Hossein Merazi. Qom: osveh publications, ۱۹۹۶. [In Persian]
- Bayat, Abdul Rasool. *Farhange vazheha*. Qom: Religious thought and culture publications, ۱۳۸۶. [In Persian]
- Buck, Leslie. *Karl Popper and Religious Knowledge*. Norderstedt Germany: Grin, ۲۰۱۷.
- Dadjo, Ibrahim. *Skepticism and relativism*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought publications, ۲۰۱۶. [In Persian]
- “POPPER’S SHIFTING APPRAISAL OF ELGIN, MEHMET. EVOLUTIONARY THEORY.” *HOPOS* (Spring ۲۰۱۷): ۳۱-۵۵.
- Elliott, Benjamin. *Falsifiable Statements in Theology: Karl Popper and Christian Thought*. Aberdeen: Aberdeen University, ۲۰۰۵.  
<https://ubdocs.aau.at/open/voll/texte/AC۰۴۹۵۶۲۷۹.pdf>
- Elliott, Benjamin. *Karl Popper and Christian Theology*. Aberdeen: Aberdeen University, ۲۰۰۷.
- Flew, Antony. *Theology and Falsification*. Newcastle: University College Of North Staffordshire, ۱۹۵۵.
- Holtz, Peter. “Popper was not a Positivist.” *Qualitative Research in Psychology* (۲۰۱۸): ۵۴۱-۵۶۴.
- Irzik, Gürol. “Critical rationalism.” In *THE ROUTLEDGE COMPANION TO PHILOSOPHY OF SCIENCE*, by Stathis Psillos, ۵۸-۶۶. New York: Routledge, ۲۰۰۸.
- Ladyman, James. *UNDERSTANDING PHILOSOPHY OF SCIENCE*. London: Routledge, ۲۰۰۲.
- Magee, Bryan. *Story of Philosophy*. Tehran: Ney press, ۲۰۰۸. [In Persian]
- Popper, Karl Raimund. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press, ۱۹۷۹.
- Popper, Karl. *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. London: Routledge, ۱۹۹۴.

- Popper, Karl. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Tehran: elmifarhangi publications, ۱۹۹۰. [In Persian]
- popper, Karl. *Realism and the Aim of Science*. London: Routledge, ۱۹۹۶.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Tehran: elmifarhangi publications, ۲۰۱۲. [In Persian]
- Popper, Karl. *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*. Tehran: tarhe no, ۲۰۱۰. [In Persian]
- Redman, Deborah A. "Karl Popper's Theory of Science and Econometrics: The Rise and Decline of Social Engineering." *Journal of Economic Issues* (۱۹۹۴): ۶۷-۹۹.
- Robinson, John. *Honest to God*. London: SCM Press, ۱۹۶۳.
- Ruse, Michael. *Philosophy after Darwin*. Princeton : Princeton University Press, ۲۰۰۹.
- Schrader, David E. "Karl Popper as a Point of Departure for a Philosophy of Theology." *International Journal for Philosophy of Religion* (۱۹۸۳): ۱۹۳-۲۰۱.
- Sober, Elliott. *PHILOSOPHY OF BIOLOGY*. Oxford: Westview, ۲۰۰۰.
- Thomas, J.C. *Meaning, Falsifiability and Theology*. New York: Seabury Press, ۱۹۸۰.
- Thomas, J.C. *Theology and falsification*. Durham: Durham University, ۱۹۷۳.



## Investigating the Method of Applying Non-Synonymy in Quran in Light of the Miracle of Expression Based on a Semantic Approach

*Mohammad Sadoughi\**

*Ahmad Abedi Arani\*\**

*Hosein Sharif Askari\*\*\**

DOI: 10.22096/RC.2023.1987674.1093

] Received Date: 17/01/2023 - Accepted Date: 10/03/2023[

### Abstract:

According to the verses of the Holy Quran, one of the accepted principles in Holy Quran is its divine facilitation for reminder and understanding, which the understanding of vocabularies and combinations of Quran is the fundamental part of a correct understanding of the translation of Quran's verses and the precise interpretation of them, and without a precise clarification of vocabularies and combinations of Holy Quran's verses and their traits, the work of translation and interpretation will not be complete. The "miracle of expression" of Quran has been compiled and designed in a way that it rules out the possibility of any proper and justifiable synonyms that can be used as substitutes for words and syntactical and rhetorical combinations. In this regard, by relying on the points in the principles and rules of understanding Quran in the books of Fiqh-al-logheh, Quranic sciences, principles of jurisprudence and authentic interpretations, some examples of translation and interpretation of vocabularies and combinations and semantic system of words have been investigated based on a semantic approach to reach the depth of its meaning, and the method of non-synonymy in Holy Quran, i. e. non-compliance in the main core of semantic in the breadth of meaning of mutual words and non-inclusion of meaning in substitution and difference in co-occurrences, to be shown as a matter of reality in the holy Quran of God the wise.

**Key words:** The literary miracle of the Quran; the expressive miracle of the Quran; the Quran and semantics; the vocabulary of the Quran; synonyms in the Quran.

\* Ph.D student of Qur'anic and Hadith Sciences, Usul al-Din College of Qom, Usul al-Din University, Qom, Iran.

Email: msadoughi1300@gmail.com

\*\* Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

Email: ahmasabedi14@gmail.com

\*\*\* Assistant Professor, Usul al-Din College of Qom, Usul al-Din University, Qom, Iran.

Email: shaefaskari02@gmail.com



## Bibliography

- The Holy Quran. [In Persian]
- Abu AlFutuh AlRazi, Hussein ibn Ali. *Rawd al Jinan wa Ruh al Janan fi Tafsir al Quran*. Edited by Mohammad Mahdi Naseh and Mohammad Jafar Yahaghi, ۱st ed., Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, ۱۹۹۲/۱۹۹۳. [In Persian]
- Ahmadi Miyanji, Ali. *Makatib al Rasoul*. ۱st ed., Qom: Scientific and Cultural Institute of Darolhadith (Printing and Publishing Organization), ۱۹۹۸/۱۹۹۹. [In Persian]
- Akbari Rad, Tayyebeh, and Mohammad Ali Lessani Fesharaki. "The Application of Semantic Methods in the Holy Quran", *Sahife Mubin*, no. ۲۹ (۲۰۰۶/۲۰۰۷). [In Persian]
- AlMunajjid, Muhammad Nur AlDin. *Synonymy in the Holy Quran (Between Theory and Practice)*. ۲nd ed., Damascus: Dar al Fekr, ۲۰۰۷. [In Persian]
- AlYasin, Muhammad Hussein. *Linguistic Studies among the Arabs until the End of the Third Century*. ۱st ed., Beirut: Dar Maktabat al Hayat, ۱۹۸۰. [In Persian]
- Amin, Nusrat Baygum. *Makhzan al-'Irfan dar Tafsir Quran*. ۱st ed., [N.P]: [N.P], [N.D]. [In Persian]
- Askari, Abu Hilal Hassan ibn Abdullah. *Al Furuq fi Lughah*. ۱st ed., Beirut: Dar al Afagh al Jadida, ۱۴۰۰. [In Persian]
- Ayati, Abdolmohammad. *The Translation of Quran*. ۴th ed., Tehran: Soroush Publication of the Islamic Republic of Iran Broadcasting, ۱۹۹۴/۱۹۹۵. [In Persian]
- Bahrani, Sayyed Hashem Bin Suleiman. *The Proof in Interpretation of the Quran*. ۱st ed., Qom: Al Be'sat Institute (Printing and Publishing Center), ۱۹۹۴. [In Persian]
- Bint AlShati, Aesha Abd AlRahman. *The Graphic Miracle of Quran*. Translated by Hussein Saberi, ۱st ed., Tehran: Scientific and Cultural Publication, ۱۹۹۷/۱۹۹۸. [In Persian]
- Dehlawi, Shah Waliullah Ahmad ibn Abd AlRahim. *The Translation of Quran*. ۱st ed., Saravan: Noor Bookstore, [N.D]. [In Persian]
- Elahi Ghomshei, Mahdi. *The Translation of Quran*. ۲nd ed., Qom: Fatimat al Zahra Publication, ۲۰۰۱/۲۰۰۲. [In Persian]

- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. *The Eye*. Investigated by Mahdi Makhzoumi, Ibrahim Samerayi and Mohsen A'al Asfour, 7<sup>th</sup> ed., Qom: Dar al Hojre Publications, 1409. [In Persian]
- Farsi, Jalaaladdin. *The Translation of Quran*. 1<sup>st</sup> ed., Tehran: Anjame Ketab Publications, 1990/1991. [In Persian]
- Fouladvand, Mohammad Mehdi. *The Translation of Quran*. Investigated by Faculty member of Dar al Quran al Karim, 7<sup>th</sup> ed., Qom: Publications of the Office of History and Islamic Education Studies, 1418. [In Persian]
- Howayzi, Abdul Ali Aroussi. *Tafsir Noor al Thaqaalayn*. Investigated and footnoted by Sayyed Hashem Rasouli Mahallati, 7<sup>th</sup> ed., Qom: Isma'ilian Publication, 1994. [In Persian]
- Ibn Faris, Abu AlHussein Ahmed. *Dictionary of Language Measures*. Investigated by Abd AlSalam Haroun, 1<sup>st</sup> ed., Qom: Maktabat al Khanji, 1981. [In Persian]
- Ibn Shahr Ashub, Muhammad ibn Ali. *Manaqib Ale Abi Talib Peace be Upon Him*. Edited by Muhammad Hussein Ashtiani and Hashem Rasouli, 1<sup>st</sup> ed., Qom: Allameh, [N.D]. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. *Tasnim Exegesis*. 1<sup>st</sup> ed., Qom: Asra Publishing Center, 2000/2001. [In Persian]
- Johari, Ismail bin Hammad. *Al Sahih is the Crown of the Language and the Arabic*. Investigated by Ahmed Abd al Ghafoor Attar, 7<sup>th</sup> ed., Beirut: Dar al Elm Lil Malayin, 1966. [In Persian]
- Kashani, Molla Fathollah. *Manhaj al Sadeghin fi Elzam al Mokhalefin*. 1<sup>st</sup> ed., Tehran: Islamieh Publications, 1972/1973. [In Persian]
- Khalaf Allah, Mohammad. *Three Messages on the Miracle of the Quran (AlRomani and AlKhatabi and Aljarjani)*. Investigated by Muhammad Zaghulul Salam, 2<sup>nd</sup> ed., Egypt: Dar al Maaref, [N.D]. [In Persian]
- Ma'refat, Muhammad Hadi. *Al Tamhid fi al 'Ulum al Quran*. 1<sup>st</sup> ed., Qom: Cultural Publishing Institute of al Tamhid, 2009/2010. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Naser. *Tafsir Nemooneh*. 16<sup>th</sup> ed., Tehran: Dar al Kutub Islamieh, 1999/2000. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Naser. *The Translation of Quran*. 7<sup>th</sup> ed., Qom: Publications of the Office of History and Quranic Education Studies, 1994/1995. [In Persian]
- Moezzi, Mohammad Kazem. *The Translation of Quran*. 1<sup>st</sup> ed., Qom: Osveh Publications, 1993/1994. [In Persian]



- Mousavi Hamedani, Mohammad Bagher. *The Translation of Quran on the basis of Tafsir al Mizan*. ٥th ed., Qom: Islamic Publication Office of the Society of Seminary Teachers of Qom, ١٩٩٥/١٩٩٦. [In Persian]
- Mughniyah, Mohhammad Javad. *Al Tafsir al Kashef*. ١st ed., Qom: Dar al Ketab al Islami, ١٤٢٤. [In Persian]
- Mukhtar Omar, Ahmed. *Semantics*. ٥th ed., Cairo: 'Alam al Kutub, ١٩٩٨. [In Persian]
- Panipati, Sanaullah. *Tafsir al Mazhari*. ١st ed., Quetta: Maktaba Rasheediya, ١٩٩١. [In Persian]
- Pourjavadi, Kazem. *The Translation of Quran*. ١st ed., Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation, ١٩٩٣. [In Persian]
- Rafii, Mustafa Sadiq. *The Miracle of the Quran and Prohetic Rhetoric*. ١st ed., Beirut: Dar al Kutub al Elmieh (Manshurat Muhammad Ali Baydun), ٢٠٠٠. [In Persian]
- Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad. *Al Mufradat fi Gharib al Quran*. Edited by Safwan Adnan Dawoodi, ١st ed., Beirut: Dar al Shamieh, ١٩٩١. [In Persian]
- Ramadan, Abd AlTawab. *Investigations on Arabic Philology and Linguistics*. Translated by Hamid Reza Sheikhi, ١st ed., Mashhad: Cultural Deputy of Astan Quds Razavi, ١٩٨٨/١٩٨٩. [In Persian]
- Razi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Umar Fakhr AlDin. *Al Tafsir al Kabir (Mafatih al Ghayb)*. ٣rd ed., Beirut: Dar Ihya al Turath al Arabi, ١٩٩٩. [In Persian]
- Safari, Kourosh. *An Introduction to Semantics*. ١st ed., Tehran: Soore Mehr Publications, ٢٠٠٠/٢٠٠١. [In Persian]
- Sayyid Qutb, Ibrahim Hussein al Shadhili. *Al Tasvir al Fanni fil Quran*. ١st ed., Cairo: Dar al Shorogh, ١٩٩٤. [In Persian]
- Sharani, Sayyid Abul Hassan. *The Translation of Quran*. ٣rd ed., Tehran: Islammieh Bookstore, ٢٠١٤/٢٠١٥. [In Persian]
- Sobhi, Saleh. *Studies in Philology*. ١st ed., Beirut: Dar al Elm Lil Malayin, ٢٠٠٩. [In Persian]
- Suyuti, Jalal AlDin. *Al Durr al Manthur fi Tafsir bil Mathur*. ١st ed., Qom: Publications of Ayatollah Marashi Najafi Library, ١٩٨٣/١٩٨٤. [In Persian]
- Suyuti, Jalal AlDin. *Al Muzhar in Languge Sciences*. Edited by Muhammad Ahmad al Moula, Ali Muhammad al Bajavi and Muhammad Abulfadl Ibrahim, ١st ed., Beirut: Dar al Fikr, [N.D]. [In Persian]

Tabari, Muhammad ibn Jarir ibn Yazid. *History of Nations and Kings*. Investigated by Muhammad Abulfadl Ibrahim, 1st ed., Beirut: [N.P], [N.D]. [In Persian]

Tabataba'i, Muhammad Hussein. *The Balance in the Interpretation of the Quran*. 3rd ed., Beirut: Ala Alami lil Matbouat, 1993. [In Persian]

Tabrasi, Fazl bin Hassan. *Al Bayan Complex in the Interpretation of the Quran*. Edited by Hashem Rasouli, 2nd ed., Beirut: Dar al Maarifah, 1408. [In Persian]

The Bible APP. The Bible Translation Institute, 2009, Version: 19, 2, 11, 3102. [In Persian]

Tusi, Muhammad ibn Hassan. *Al Tibyan fi Tafsir al Quran*. 1st ed., Beirut: Dar Ihya al Turath al Arabi, [N.D]. [In Persian]

Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. *Basis of Rhetoric*. 1st ed., Beirut: Dar Sader, 1998/1999. [In Persian]

Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. *Uncovering the Truth of the Mysteries of Revelation*. Edited by Mustafa Hussein Ahmad, 1st ed., Beirut: Dar al Kitab al Arabi, 1986/1987. [In Persian]

oughi, Abedi Arani & Sharif Askari

## Illustrate of Criteria of Cultural Justice

*Ahmad Olyaei\**

DOI: [10.22096/RC.2023.1978080.1090](https://doi.org/10.22096/RC.2023.1978080.1090)

] Received Date: 23/02/2023 - Accepted Date: 24/06/2023[

### Abstract

Today's contemporary world is a world of struggles and conflicts. These conflicts show themselves in many matters, but they reach their peak in the Justice lifestyle of today's people, which is represented in the field of culture. is the same concept and virtue that sets foot on the field for these conflicts, and this time, because the arena is the arena of culture, cultural justice will be considered. However, the main problem in the development of social justice and, consequently, cultural justice in a society, is the lack of criteria and the measure. The field of cultural justice as one of the areas of collective life has not been refined to the extent of political justice and economic justice of work and its criteria. Therefore, we are facing a big problem in the discussion of cultural justice criteria. It seems that first, according to the debates about the criteria in social justice, the types of criteria in cultural justice should be examined. This article aims to explain the considered criteria in cultural justice. Cultural right, cultural good, cultural work, cultural need, equality of cultural opportunities, and a combined criterion are among the criteria of cultural justice, which can be the criteria for the expand of justice in the field of culture.

**Key words:** Justice; cultural justice; criteria of justice; criteria of cultural justice; right; need; equality.

---

\* Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.  
Email: [ahmad.olyaei@gmail.com](mailto:ahmad.olyaei@gmail.com)



• Illustrate of Criteria of Cultural Justice / Olyaei

## Bibliography

- Abtahi, Seyyed Hossein, and Babak Kazemi. *Bahrehvari*. Tehran: Institute for Trade Studies and Research, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Afrogh, Emad. *Farhangshenasi va hoghooghe farhangi*. Tehran: Farhang Va Danesh publication, ۲۰۰۰. [In Persian]
- Ali ibn al-Hussein, (Imam Sajjad peace be upon him). *Treatise on Rights (Risalat al-Huquq)*. Translated by Ali Mohammad Heydari Naraghi. Qom: Naraghi publication, ۲۰۱۰. [In Persian]
- Asil, Hojjat Allah. *Armanshahr Dar andishe Irani*. Tehran: Nei publication, ۱۹۹۲. [In Persian]
- Bardhan, Pranab. "Efficiency, Equity and Poverty Alleviation: Policy Issues in Less Developed Countries." *The Economic Journal* ۱۰۶, no. ۴۳۸ (September ۱۹۹۶): ۱۳۴۴-۱۳۵۶.
- Craib, Jan. *Modern Social Theory from Parsons to Habermas*. Translated by Abbas Mokhbar. Tehran: Aghaz publication, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Farabi, Abu Nasr. *Andishehayeh Ahle Madineh Fazeleh*. Translated by Seyyed Jaafar Sajjadi. Tehran: Tahuri publication, ۱۹۸۲. [In Persian]
- Farhang, manouchehr. *Farhange Oloume Eghtesadi*. Tehran: Zehne Aviz publication, ۲۰۱۸. [In Persian]
- Fasih Ramandi, Mansoureh. "Tazmine Ghanoonie Hoghooghe Farhangie Moa'asser dar Barnamerizie Farhangi", *Journal of Medical Law* ۱۱, no. ۴۰ (spring ۲۰۱۶): ۱۷۸-۵۹. [In Persian]
- Harvey, David. *Social justice and the city*. Translated by Farrokh Hasamian. Tehran: Publication of Urban Planning and Processing Company, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Heywood, Andrew Heywood. *Introduction to political theory*. Translated by Abdul Rahman Alam. Tehran: Qoms Publishing House, ۲۰۱۸. [In Persian]
- Himma, Kenneth Einar. "Inclusive Legal Positivism." in *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, edited by Jules Coleman, and Scott Shapiro. Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۲.
- Jafari, Mohammad Taghi. *Kar va Servat Dar Eslam*. Tehran: Payame Azadi publication, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Katouzian, Nasser. *Mabanie Hoghooghe Omoumi*, Tehran: Dadgostar publication, ۱۹۹۸. [In Persian]

- Konow, J. "Which is the Fairest one of all? Positive analysis of Justice Theories." *Journal of Economic Literature* ۴۱, no. ۴ (۲۰۰۳): ۱۱۸۸-۱۲۳۹.
- Lukes, Steven. *Marxism and morality*. Oxford: oxford university press, ۱۹۸۵.
- Mahdavi, Mohammad Sadegh. *Avamele Moa'asser bar Rezayate Zan Va Shohar*. Tehran: Mobtakeran, ۱۹۹۶. [In Persian]
- Marx, Karl. *Fund*. Translated by Iraj Eskandari. Tehran: Firdous va Farhange Rooz publication, ۲۰۰۰. [In Persian]
- Miller, David. *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard University Press, ۲۰۰۱.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. *Islamic Political Theory (Legislation)*. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute publication, ۲۰۱۰. [In Persian]
- Motahari, Morteza. *Bist Goftar*. Tehran: Nashre Sadra, ۲۰۱۰. [In Persian]
- Motahari, Morteza. *Nezame Hoghooghe Zan Dar Eslam*. Tehran: Sadra publication, ۱۹۷۸. [In Persian]
- Rafipour, Faramarz. *Anomy Ya Ashoftegie Ejtemaee*. Tehran: Soroush publication, ۱۹۹۶. [In Persian]
- Rafipour, Faramarz. *Jame'eie Roustae Va Niazhayeh An*. Tehran: Sahamic Enteshar Corporation, ۱۹۸۵. [In Persian]
- Rawls, John. *A theory of justice*. Cambridge: the Belknap press of Harvard University press, ۱۹۹۹.
- Reza Dost, Saeed. *Mafhoomshenasie Hoghooghe Farhangi*. Tehran: Majlis Islamic Studies Center, ۲۰۱۰. [In Persian]
- Ritters, George. *Contemporary sociology theory and its classical roots*. Translated by Khalil Mirzaei and Ali Baghai Sarabi. Tehran: Sociologists publication, ۲۰۱۲. [In Persian]
- Roche, Gay. *Talcott Parsons Sociology*. Translated by Abdul Hossein Nik Mehr. Tehran: Tebyan Publication, ۱۹۹۷. [In Persian]
- Runciman, W.Garry. *Relative Deprivation and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press: ۱۹۶۶.
- Smith, Philip. *An introduction to cultural theory*. Translated by Hassan Pouyan. Tehran: Fazhangi Research Office, ۲۰۰۴. [In Persian]
- Taheri, Shahnam. *Bahrevari Va Tajzie Va Tahlile An Dar Sazmanha*. Tehran: Hestan publication, ۱۹۹۹. [In Persian]
- Vaezi, Ahmed. *Darsgoftarhaye Edalat* (Held in Qom, Islamic Preaching of •۹. [In Persian]/•۷/Qom Seminary Office). The ninth session, ۲۰۱۹

Vaezi, Ahmed. *Edalate Ejtemae Va Masaele An*, In Seyyed Kazem Seyyed Bagheri. *Edalate Siasi*, Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought, ۲۰۱۴. [In Persian]

Vaezi, Ahmed. *Naghd Va Barresie Nazaryehaye Edalat*. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute publication, ۲۰۱۳. [In Persian]

Walzer, Michael, *Domains of Justice*. Translated by Saleh Najafi. Tehran: Sales publication, ۲۰۱۴. [In Persian]

Walzer, Michael, *Spheres of justice: a de of pluralism and equality*. Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۸۳.



## Quran and its legal environment (fourteenth chapter of Le Coran des historiens): Application of Historical Approach in Ijtihad

Mohammad Khodabandelu\*

DOI: 10.22096/RC.2023.1990897.1097

] Received Date: ۰۶/۰۳/۲۰۲۳ - Accepted Date: ۱۴/۰۶/۲۰۲۳[

### Abstract

*Le Coran des historiens* (The Historian's Quran) has been published in three large volumes in ۲۰۱۹ in French with the contribution of thirty researchers.

The first volume consists of twenty chapters that examine the historical context of the Quran as well as its text and its manuscripts. Chapter fourteenth (The Quran and its Legal Environment) is the only chapter that is related to Islamic law and tries to reconstruct the legal environment of the

Quran. A catalogue of legal texts from late antiquity that possibly had intertextuality relationships with the Quranic text has been made. Byzantine, Sasanian, Roman Provincial, Jewish, and Christian law are parts of the legal environment that has been studied in this chapter. The author of this chapter also proposed a new reading of verse ۱۲ of Surah An-Nisa, which has different legal results comparing with those are known in traditional Islamic

law. After reviewing the chapter, examples of the application of this historical approach in the framework of traditional Islamic law and Islamic jurisprudence has been presented. Persian translation of the chapter has also been provided.

### Key words:

Le Coran des historiens; legal environment of the Quran; Kalala; Quranic law; Orientalism.

## Bibliography



\* High level student, Qom Seminary, Qom, Iran.  
Email: mohammad.khodabandelu@yahoo.com

- Amir Moezzi, Muhammad Ali. *Le Shi 'sm et le Coran*. In *Le Coran des historiens*, edited by Guillaume Dye and Mohammad Ali Amir-Moezzi, Translated into Persian by Mohsen Mottaghi and Zoheir Mirkarimi. Paris: Creft, ۲۰۱۹. [In Persian]
- Ansari, Murtadha. *Kitab al-Makasib*. Qom: Majma al-fikr al-islami, ۲۰۲۰. [In Persian]
- Contemporary Islamic Law Committee. *Al-Fa'egh fi al-usoul*. Qom: Seminaries Management Center, ۲۰۱۹. [In Persian]
- Farrukhmard. *Mādigān-ī hazār dādestān*. Edited by Sa'id Orian. Tehran: Entesharat Elmi, ۲۰۱۴. [In Persian]
- Haeri, Kazem. *Figh Al-Ughoud* (Islamic Law of Contracts). Qom: Majma al-Fikr al-Islami, ۲۰۰۰. [In Persian]
- Justinian I, *Institutes de Justinien*. Translated into Arabic by Abdol-aziz Fahmi. Cairo: Al-Majlis Al-a'la li Thigafa, ۲۰۰۰. [In Persian]
- Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*. Translated Forough Book, ۲۰۲۰. [In Persian]:Cologne into Persian by Darioush Biniaz.
- Patricia Crone, *Roman. Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge: Cambridge University press ۱۹۸۷.
- Powers, David S. *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press ۲۰۰۹.
- Powers, David. *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*. Translated by Arif Maftuhin. Yogyakarta: LKiS, ۲۰۰۱.
- Sadr, Muhammad Baqir. *Doroos fi al-Elm al-Osoul*. Qom: Entesharat Daro al-Elm, ۱۹۷۹. [In Persian]
- Timur Basha, Ahmad. *Nazra Tarikhia fi Hudouth al-mazahib al-fighhia al-arbaa* (Historical Approach to Genesis of the Four Schools of Islamic Law). Beirut: Dar al-qura, ۱۹۹۰. [In Persian]



**Publisher:**  
Mofid University

**Director in-charge:**  
Dr. Mohammad Reza Yousefi Sheikh Robot

**Editor in-chief:**  
Dr. Mirsaeed Mousavi Karimi

**Deputy Editor:**  
Dr. Hamed Shivapour

**National Editorial Board:**

<b>Dr. Azam Pouyazadeh</b>	<i>Tehran University</i>	
	<b>Dr. Amir Divani</b>	<i>Mofid University</i>
<b>Prof. Seyed Sadegh Haghighat</b>	<i>Mofid University</i>	
	<b>Dr. Abolfazl Sajedi</b>	<i>Imam Khomeini Education and Research Institute</i>
<b>Prof. Alimazhar Gharamaleki</b>	<i>Mofid University</i>	
	<b>Dr. Mirsaeed Mousavi Karimi</b>	<i>Mofid University</i>
<b>Dr. Hossein Valeh</b>	<i>Shahid Beheshti University</i>	

**International Editorial Board:**

<b>Dr. Ali Paya</b>	<i>The Islamic College</i>	
	<b>Dr. Liyakat Takim</b>	<i>Columbia University</i>
<b>Dr. Gabriel Said Reynolds</b>	<i>Notre Dame</i>	

**Consultative Member of the Editorial Board:**

**Abolghasem Fanaei** *Mofid University*

\* \* \* \*

**Executive Manager:** Zakaria Mehtari

**Persian Language Editor:** Mohammad Reza Monsefi

\* \* \* \*

**Articles should be sent only through our website**

\* \* \* \*

**Postal Address:** Center for Quranic Studies, Mofid University, Sadoughi Blv,  
Qom, Iran.

**Tell:** (۰۲۵)۳۲۱۳۰۱۵۰ **Fax:** (۰۲۵)۳۲۹۲۵۷۶۴

**ISSN (O):** ۲۷۸۳-۱۸۸۴ **ISSN (P):** ۲۸۲۱-۰۴۲۵

**Email:** religion@mofidu.ac.ir

**Website:** http://religion.mofidu.ac.ir



*The Journal of Religion and the Contemporary World* is ready to review and accept articles in all\*\* subjects related to religion and the related academic research.

Principles of transparency, rights of authors and readers, ethical codes of authors, reviewers, \* editors, editorial board and the office of journal are fully reflected in the website. *The Journal* considers itself and its associates, as well as all authors, obligated to comply with these principles and regulations. These principles have mostly been codification in accordance with the principles of the Committee on Publication Ethics (COPE) and the internal guidelines of *The Journal of Religion and the Contemporary World*.

Articles that received only with the following conditions, will be considered:\*

- Article must be a conclusion of its author's studies. It is mandatory to observe all ethical principles for writing.
  - The article and all of its components should not exceed ۷۰۰۰ words.
    - Articles must have these parts:
      - A) Persian and English abstract, up to ۲۲۰ words.
      - B) Keywords in Persian and English, (۴ to ۷ words).
  - C) Introduction, main idea, discusses, conclusion and also the references must be complete and sound.
  - D) If the article was accepted for publishing, list of references must be translated in English by author.
  - E) For submitting articles in some of the international indexing systems, by the request of office of the journal, all authors are obligated to write a short article of their articles in ۷۵۰ words.
- Authors profile must be completed according to the sample which is uploaded in Authors Guidelines and sent via website of the journal.
- The letter of commitment and conflict of interest, on the basis of the sample, must be completed and uploaded on our website and signed by all authors and beneficiaries. When an article is submitted, it is necessary to scan and upload sheet of the letter of commitment.
- Articles which are sent to Economic studies and policies, should not be published before in other national or international journals or as parts of books and collections.
- All citations and references of articles must be throughfully arranged by the authors of articles according to the instructions mentioned in Author's Guideline.
- Mofid University's official method of academic writing and editing standards is according to the ۱۴<sup>th</sup> chapter of Chicago Style, ۱۷<sup>th</sup> Edition.

*The Journal of Religion and the Contemporary World* will review and analyze all received papers \* by verify authenticity systems and plagiarism detection tools. In case of discovering violation of ethical principles or the incidence of plagiarism, the most intense encounters will take place.

All sample files and complete instructions on how to edit and submit articles are uploaded in \* the website. Please edit your articles based on them and submit your articles after ensuring that you follow all the points.

## Contents

### Articles:

WAR AND MARTYRDOM AS THE MAIN METHOD: A NEW ANALYSIS OF THE REASON FOR THE UPRISING OF IMAM HOSSEIN (PEACE BE UPON HIM) .....	V
MIRSAEID MUSAVI KARIMI	
DIALOGUE IN QUR'AN .....	۳۷
MOHSEN ARMIN	
LINKING 'ĀSHŪRĀ RITUALS WITH POLITICAL POWER: CANNETI, AYOUB AND KIPPENBERG'S RELIGIOUS ANALYSIS .....	۶۳
HAMED KHANI (FARHANG MEHRVASH)	
THE CONTINUOUS OPENNESS OF THE TEXT OF THE QUR'AN FOR "AMAZING PROPORTIONATE AND HARMONIOUS MANIFESTATIONS" (NUMERICAL, GEOMETRIC, MUSICAL, ETC.).....	۹۷
ZAHRA AKHAVAN SARAF	
EXAMINING EVIDENCE TO PROVE THE IDEA OF ZAKAT AS A FORM OF TAXATION.....	۱۲۱
MOHAMMAD REZA YOUSEFI SHEIKH ROBAT	
CRITICIZING THE POSITION OF CONSENSUS AND REPUTATION IN JURISPRUDENTIAL FATWAS WITH EMPHASIS ON WOMEN'S ISSUES.....	۱۴۷
MAHDI SHAJARIAN	
PROTESTANTISM: CHANGING THE CHRISTIAN APPROACH TO THE PARADIGM OF THIS WORLD.....	۱۷۷
AMIR YOUSEFI AND FAYAZ GHARAEI	
AN ANALYSIS OF NIETZSCHE'S AXIOLOGY BASED ON THE CONCEPT OF THE SINGULAR AND CRITICISM OF CHRISTIAN ETHICS.....	۱۸۷
RAHEB MOHAMMADI, MOHAMMAD MOEIN SAEMI AND AZIM HAMZELAN	
A CRITICAL STUDY OF POPPER'S FALSIFIABILITY IN JUSTIFYING RELIGIOUS PROPOSITIONS.....	۲۱۱
ALI AKBAR ABDOLAHADI MOGHADDAM, AFLATOON SADEGHI AND MOHAMMAD HOSSEIN MAHDAVI NEJAD	
INVESTIGATING THE METHOD OF APPLYING NON-SYNONYMY IN QURAN IN LIGHT OF THE MIRACLE OF EXPRESSION BASED ON A SEMANTIC APPROACH.....	۲۳۳
MOHAMMAD SADOUGHI, AHMAD ABEDI ARANI AND HOSEIN SHARIF ASKARI	
ILLUSTRATE OF CRITERIA OF CULTURAL JUSTICE.....	۲۵۵
AHMAD OLYAEI	
QURAN AND ITS LEGAL ENVIRONMENT (FOURTEENTH CHAPTER OF LE CORAN DES HISTORIENS): APPLICATION OF HISTORICAL APPROACH IN IJTIHAD .....	۲۷۵
MOHAMMAD KHODABANDELU	
Abstracts & Bibliographies in Engl	

