

الهیات پژوهی

# حکمت، اخلاق، فقه و حقوق



مدرسه: فلسفه شهید  
محراب آیت الله صدوقی (ره)  
۱۳۹۲



مرکز مدیریت حوزه علمیه تهران  
معاونت پژوهش

دو فصلنامه علمی مقطع تخصصی مدرسه علمیه شهید محراب آیت الله صدوقی (ره)

نقش ولی قهری در ازدواج فرزندان

حجت الاسلام محمد شکوری



بررسی اجمالی معاد جسمانی و اشکالات آن

حجت الاسلام علی رجبی



تربیت اخلاقی فرزندان، ارزش‌ها و الزامات

حجت الاسلام شکر الله سجادی



نقش قاضی تحکیم در داوری خانواده

امیر حسین عباسی



بررسی رفتار شناسی حضرت یعقوب نسبت به فرزندان با رویکرد تفاسیر معاصر

مهدی انجالی



بررسی دیدگاه‌های مختلف در رابطه با خلود جهنم

امیر حسین شجاع



سال اول \_ شماره اول

♦ پاییز و زمستان ۱۴۰۰ ♦



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## الاحتیات بزویی حکمت، اخلاق، فقه و حقوق دوفصلنامه علمی مقطع تخصصی مدرسه علمیه شهید محراب آیت الله صدوقی (ره)

صاحب امتیاز:

مدرسه علمیه شهید محراب آیت الله صدوقی (ره)

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین هادی اسکندریان

اعضای هیئت تحریریه: حجت الاسلام والمسلمین محمد ساجدی نیا

حجت اسلام والمسلمین روح الله آقائی زاده \_ دکتر محمد علی

وطن دوست \_ حجت الاسلام والمسلمین مصطفی رفسنجانی مقدم

حجت الاسلام والمسلمین غفور مرادی \_ حجت الاسلام والمسلمین

حسین صافدل \_ دکتر مهدی محمدی نسب \_ دکتر بلال شاکری

سر دبیر: حجت الاسلام والمسلمین عارف حمدالهی

مدیر اجرایی: حجت الاسلام والمسلمین مجید خرسندی

ویراستار: امیر حسین عباسی

گرافیک و صفحه آرایی: مهدی یوسفیان

نشانی:

مشهد مقدس \_ میدان شهدا - خیابان آیت الله عبادی (ره)

بین آیت الله عبادی ۶ و ۸

تلفن: ۰۵۱-۳۷۲۵۱۱۹۶

نشانی وب سایت: [www.sadooqi.ir](http://www.sadooqi.ir)

کد پستی: ۹۱۹۵۶۹۶۹۲۰

# فهرست

□ حجت الاسلام والمسلمین عارف حمد الہی

حجت الاسلام والمسلمین محمد شکوری

نقش ولی قهری در ازدواج فرزندان ..... ۸

□ حجت الاسلام والمسلمین مصطفی رفسنجانی مقدم

حجت الاسلام والمسلمین علی رجعی

بررسی اجمالی معاد جسمانی و اشکالات آن ..... ۲۲

□ حجت الاسلام والمسلمین غفور مرادی

حجت الاسلام والمسلمین شکرالله سجادی

تربیت اخلاقی فرزندان، ارزش ها و الزامات ..... ۳۶

□ دکتر مهدی محمدی نسب

امیرحسین عباسی

نقش قاضی تحکیم در داوری خانواده ..... ۴۸

□ حجت الاسلام والمسلمین مجید خرسندی

مهدی انجالی

بررسی رفتارشناسی حضرت یعقوب نسبت به فرزندان با رویکرد

تفاسیر معاصر ..... ۶۲

□ امیرحسین شجاع

بررسی دیدگاه های مختلف در رابطه با خلود جهنم ..... ۸۰





## سخن مدیر مسئول دوفصلنامه علمی مقطع تخصصی شهیدمحراب آیت الله صدوقی

حجت الاسلام والمسلمین هادی اسکندریان

جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی، پرچمدار جهاد تبیین بوده و با قدرت و بصیرت وارد تمامی عرصه‌های تولید علم و کاربردی‌سازی علوم اسلامی در ساحات گوناگون فقه حکومت و نظام بشود.

بر همین اساس، دوفصل‌نامه «الهیات پژوهی» با بهره‌مندی از تولیدات علمی و آثار طلاب دانش‌پژوه رشته‌های تخصصی «فلسفه و کلام اسلامی»، «اخلاق و تربیت اسلامی»، «فقه و حقوق با گرایش جزا و جرم‌شناسی» و «حقوق خصوصی» مدرسه علمی شهید محراب مرحوم آیت الله صدوقی رحمت‌الله‌علیه با هدف ارتقای علمی طلاب جوان و انگیزه‌بخشی به ایشان برای ورود به عرصه پژوهش‌های کاربردی، نظریه‌پردازی و گفتگوهای سازنده علمی منتشر می‌شود.

امیدواریم با ورزیدگی و تقویت بنیه علمی، پژوهشی طلاب جوان - این سرمایه‌های ارزشمند نظام و حوزه - در موضوعات گوناگون اخلاقی، کلامی، فقهی، حقوقی و غیره و حضور روشن‌گرانه ایشان در جبهه‌های جهاد فکری، گامی مؤثر در مسیر نیل به تمدن بزرگ اسلامی، تحت رهنمودهای رهبر معظم و حکیم انقلاب اسلامی حضرت امام خامنه‌ای حفظه‌الله برداریم ان شاء الله...

قرآن کریم، پیام جاویدان الهی و کتاب هدایت بشر تا روز قیامت است که بایسته‌های بینشی، دانشی و کنشی آحاد جامعه را در ارتباطات گوناگون با خدا، خود، جامعه و هستی راتبیین نموده و کامل‌ترین برنامه سعادت دنیوی و اخروی و نقشه حرکت به سوی خداوند متعال بر صراط مستقیم را فراروی انسان می‌گشاید.

تبیین، ترویج، تدوین راهبردها و راهکارهای هدایت‌گری این منبع هدایت در عصر غیبت امام عصر عجل‌الله‌فرجه، رسالت اساسی و تاریخی حوزه‌های علمیه است؛ این مهم، با پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی رضوان‌الله‌علیه بروز عینی‌تری یافت.

در گام دوم این انقلاب بزرگ که تمسک به آموزه‌های حقیقی و وحیانی اسلام ناب محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ضرورت بیشتری یافته است، وظیفه حوزه علمیه به عنوان قاعده نظریه‌پرداز نظام سنگین‌تر است و این نهاد بایستی در پاسخ به نیازهای گوناگون فکری در عرصه‌های مختلف، با حضور نسل جوان مهذب، فاضل و انقلابی، ضمن تحلیل و کسب دیدگاه روشن در ساحات گوناگون خودسازی،

## شیوه نامه تدوین و پذیرش مقاله

تمامی مقالات قبل از ارزیابی در سامانه مشابه یاب متون سمیم نور مشابهت یابی می شود و در صورت مشابهت بالای ۱۵٪ از مرحله ارزیابی خارج می گردد.

ساختار مقاله به ترتیب عبارت است از:

عنوان مقاله و نام مؤلف یا مؤلفان- چکیده- کلیدواژه- مقدمه- بدنه یا متن- نتیجه- فهرست منابع به صورت زیر:

- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، نام ناشر، نوبت چاپ، محل نشر، سال انتشار.
  - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار.
  - پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی، تاریخ نشر.
۱. عنوان مقاله: مختصر و متناسب با محتوا باشد.

۲. چکیده: حداقل ۲۰۰ کلمه و حداکثر ۳۰۰ کلمه در یک پاراگراف (تا ۱۰ خط). چکیده انعکاس دهنده محتوای کلی مقاله است؛ شامل هدف، روش، بدنه مقاله، یافته‌ها و نتیجه‌گیری.

۳. کلیدواژه‌ها: متشکل از حداقل ۴ کلمه تا حداکثر ۷ واژه. کلیدواژه‌ها بیانگر عناوین اصلی مقاله می باشند.

۴. مقدمه: بعد از چکیده و کلیدواژه مقدمه ذکر می شود، در مقدمه بیان مسئله، مبانی نظری و پیشینه پژوهش، اهداف، سؤال(ها) یا فرضیه(های) پژوهش و یافته‌ها (نتایج پژوهش و دستاوردها) ذکر می شود.

۵. حجم مقاله حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) باشد.

۶. مقاله با فونت BBadr و با اندازه ۱۴ تایپ شود و عنوانها همگی Bold باشد.

۷. ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به این صورت درج گردد: (نام خانوادگی نویسنده، تاریخ چاپ، شماره صفحه یا شماره جلد/ صفحه) نمونه (طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ۱۸۶/۲) نوشته شود.

۸. در صورت تشابه نام خانوادگی نویسندگان، نام آنها نیز ذکر شود.

۹. اگر به کتاب‌های متعددی نویسنده با تاریخ انتشار یکسان ارجاع می شود، نام کتاب نیز اضافه کرد

۱۰. در صورت تکرار منبع بلافاصله پس از منبع نخست باید از عبارت (همان) استفاده شود. اگر جلد و صفحه متفاوت باشد (همان، ۸۵/۲) اگر کتاب و جلد یکی باشد و صفحه متفاوت باشد (همان، ۹۵). و اگر با فاصله تکرار شود، مانند سایر ارجاعات ذکر می گردد.

۱۱. در مواردی که مطلبی نقل به مضمون است، باید قبل از مشخصات منبع، کلمه (ر.ک:) آورده شود.

۱۲. متون انگلیسی یا عربی از جمله آیات قرآن کریم و احادیث داخل گیومه و با ترجمه بیاید.

۱۳. در ارجاعات، آیات قرآن کریم به صورت (نام سوره، شماره آیه) درج گردد.

۱۴. یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می رسد) در پاورقی درج شود.

۱۵. در صورت امکان از امکانات هدینگ و استایل‌بندی در فضای Word استفاده شود.

۱۶. نتیجه‌گیری: بررسی نتایج پژوهش و تبیین یافته‌ها، بیان پیشنهادها و محدودیت‌ها.

۱۸. مقاله نباید در نشریه‌ای چاپ شده و یا برای چاپ ارسال شده باشد.

۱۹. با مقالات رونوشت طبق آیین نامه نشریات برخورد خواهد شد.

۲۰. نظریات مطرح شده در مقالات بر عهده نویسندگان می باشد و گویای نظر مجله نیست.

## نقش ولی قهری در ازدواج فرزندان

حجت الاسلام عارف حمدالهی<sup>۱</sup>

حجت الاسلام محمدشکوری<sup>۲</sup>

### چکیده

با توجه به اهمیت مسئله ازدواج در جامعه و نیز اختلافات و برداشت‌های متفاوت در مسائل مربوط به آن، این نیاز احساس می‌شود که با بیانی علمی و درعین حال روان و با توضیحاتی کافی، گره بخش‌های مختلف این بحث مهم و کاربردی در جامعه گشوده شود.

برای این منظور باید احکام و فتاوای مشهور فقها در کنار مواد قانونی به درستی مورد پژوهش قرار گیرد تا ابهامات قانونی و خلأهای حقوقی برطرف شود، به همین جهت این مقاله به بررسی نقش ولی قهری در ازدواج فرزندان می‌پردازد و با کنار هم قرار دادن فتاوا و مواد قانونی، سعی دارد، ابهامات و برداشت‌های غلط از بحث اذن ولی در ازدواج را رفع کند. در ابتدا بحث ولایت قهری مطرح شده و از این ولایت به لزوم اذن در ازدواج فرزندان پسر و دختر می‌رسیم که به تفصیل مورد بحث و دقت قرار گرفته و دو حالت قبل و بعد از بلوغ فرزندان را در این لزوم اذن ولی بحث می‌کنیم، سپس در پایان با ذکر موارد سقوط این اذن، و جمع‌بندی در نتیجه حکم و موارد اختلاف بین قانون و فتوای فقها مقاله را به پایان می‌رسانیم.

### کلیدواژه‌ها: ازدواج، بلوغ، ولی، اذن

#### مقدمه

خانواده مهم‌ترین بنای اجتماعی در هر جامعه‌ای می‌باشد و ازدواج عامل تشکیل‌دهنده این بنای مهم اجتماعی است. در اسلام نیز توجه ویژه و خاصی به ازدواج و تشکیل خانواده شده تا جایی که امام باقر علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت فرمودند: «هیچ بنایی در اسلام پی‌ریزی نشده که نزد خداوند تعالی محبوب‌تر از ازدواج باشد» (عاملی، بی تا، ۳/۱۴) و هرچند ازدواج مستحب مؤکد است، اما اگر مجرد باعث به گناه افتادن شخص شود، به امری واجب مبدل می‌شود، به همین جهت برای کاستن هرچه بیشتر موانع و اشتباهات احتمالی در فرایند این امر، قوانین و الزاماتی در شرع و قانون وضع شده است.

از آنجایی که نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران بر مبنای احکام و فتاوای فقهای شیعه تنظیم شده در بحث

۱. پژوهشگر سطح ۴ حوزه - دکتری فقه جزایی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

۲. پژوهشگر رشته تخصصی فقه القضا در گرایش حقوق خصوصی



قوانین حاکم بر ازدواج هم این رویه جاری بوده که باعث می‌شود برای بررسی دقیق مسائل ریز آن به دو وادی، مباحث نکاح در احکام شرعی و مواد مختلف قانونی در قانون مدنی مراجعه کنیم. یکی از مباحثی که دارای فروعات مختلفی می‌باشد بحث اذن ولی در ازدواج فرزندان می‌باشد که شاهد اختلافات زیادی بین فقها و همچنین حقوقدان‌ها در این موضوع می‌باشیم که این اختلافات و پراکندگی بحث باعث سردرگمی در به دست آوردن حکم شرعی و قانونی در مسائل مختلف این موضوع می‌شود و نیازمند تجمیع آراء و نظرات مختلف و بررسی فقهی و حقوقی جنبه‌های مختلف این موضوع و واضح نمودن تعاریف عبارات و اصطلاحات آن می‌باشد.

انسان موجودی نیازمند است که به تنهایی نمی‌تواند رشد کرده و به هدف آفرینش برسد، و از زمان تولد تا سال‌ها بعد، به علت بی‌تجربگی و ضعف در قوای ذهنی و جسمی، به حمایت و ولایت انسان‌های دیگر نیاز دارد، به همین علت خداوند در هر دوره از زندگی که انسان محتاج کمک دیگری است به جهت قرار گرفتن انسان در مسیر رشد، در ابعاد مالی و غیرمالی، ولی و سرپرستی برای او تعیین کرده است.

در همین راستا، فرزندان، اعم از پسر و دختر، تا زمانی که تحت ولایت قهری ولی خود هستند، باید در بحث مالی و غیرمالی در حدود ذکرشده در قانون و شرع، مطیع ولی خود بوده و بدون اذن او عملی خارج از اختیارات خود انجام ندهند. یکی از این موارد بحث ازدواج فرزندان می‌باشد که با توجه به اهمیت بالای این مسئله که نیازمند سن و تجربه کافی می‌باشد، شرع و قانون متناسب با تفاوت‌های اشخاص از نظر جنس و سن و شرایط، قوانین و حدودی مشخص کرده‌اند تا در این مسئله هم ولی با درایت آنچه به صلاح فرزندانش می‌باشد را عمل کند.

## ۱. ولایت قهری

ولایت در لغت به معنای تسلط داشتن و حکومت کردن است (معین، ۱۳۸۶، ش ۴/۵۰۵۴). ولایت قهری در لغت به معنی جبری و اضطراری است و به این جهت آن را قهری می‌گویند که اجباری است و به حکم مستقیم قانون و بدون نیاز به حکم دادگاه یا دخالت شخص دیگری حاصل می‌شود (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ق ۴۰۲). در قانون برای حمایت از صغار که یکی از اقسام محجوران محسوب می‌شوند بحث ولایت قهری قرار داده شده است، یعنی قانون‌گذار به دلیل اینکه خود صغار قادر به انجام دادن برخی از اعمال حقوقی خود نمی‌باشند راهکاری را پیش‌بینی کرده تا هم امور صغار به انجام برسد و همین‌که حمایت کافی از آن‌ها به عمل آید، یکی از این راهکارها ولایتی است که بر اشخاص صغار اعمال می‌شود که به آن ولایت قهری گفته می‌شود. ولایت قهری یعنی سلطه‌ای که پدر و جد پدری بر فرزندان محجور خود دارند این ولایت از آن جهت ولایت قهری است که پدر و پدر بزرگ پدری به حکم قانون و اجباراً به محض تولد طفل بر او ولایت خواهند یافت در واقع ولایت قهری یک نوع سمت و وظیفه است که به حکم قانون به پدر و جد پدری داده شده است، البته غیر از اشخاص صغیر بر اساس ماده ۱۱۸۰ قانون مدنی، طفل غیر رشید یا مجنون در صورتی که عدم رشد یا جنون او متصل به صغر باشد هم تحت ولایت قهری پدر یا جد پدری خود می‌باشند





در ادبیات حقوقی ایران ولایت قهری شامل ولایت قهری خاص و عام می‌شود. ولی قهری خاص، پدر و جد پدری طفل است و هر یک از آن‌ها می‌توانند برای اولاد تحت ولایت خود و برای زمانی که دیگری فوت شده و خود نیز در قید حیات نیست، نماینده‌ای معین کند تا اداره‌ی امور طفل و نگهداری از او را به عنوان وصی در اختیار بگیرد، اما هیچ‌یک از پدر یا پدر بزرگ پدری نمی‌توانند در صورت زنده بودن دیگری برای طفل وصی تعیین کنند. پس به عبارتی دیگر، در صورت زنده بودن پدر یا جد پدری، ولایت طفل بر عهده آن‌هاست، ولی هرکدام از آن‌ها می‌توانند برای بعد از فوت خود به شرط زنده نبودن دیگری، وصی‌ای تعیین کنند تا اداره‌ی امور طفل را بر عهده بگیرد. در نتیجه، تا زمان زنده بودن هرکدام از پدر و جد پدری، نوبت به وصی نمی‌رسد.

باید توجه داشت که در قانون مدنی ایران دو نهاد، ولایت و حضانت از هم متمایز هستند و هر یک آثار و تبعات ویژه‌ی خود را دارند. در واقع حضانت، تکلیف در نگهداری و سرپرستی کودک است اما ولی کسی است که به حکم قانون اختیار دیگری یا دیگران را در قسمتی از امور داشته باشد، از همین جهت مادر که جزو والدین فرزندان محسوب می‌شود بر فرزندان حضانت دارد یعنی باید از فرزندان خود نگهداری و سرپرستی کند، اما بر آن‌ها ولایت ندارد.

ولایت پدر و جد پدری هم در مسائل مالی صغار می‌باشد و هم بر اساس ماده ۱۰۴۱ در ازدواج فرزندان خود پیش از سن مقرر شده هم ولایت داشته و ازدواج آنان نیازمند اذن پدر یا جد پدری شان می‌باشد، این ولایت قابل انتقال به غیر نبوده و اگر حتی حضانت فرزند بر عهده مادرش هم باشد باز هم برای مسائل مالی و نیز ازدواج پیش از سن مقرر شده در قانون، اذن پدر یا جد پدری فرزند لازم می‌باشد.

تعارض ولایتین از مباحث مهمی است که می‌توان بیان کرد، پدر و جد پدری هر دو بر صغیر یا صغیره ولایت دارند و هرکدام از آن‌ها می‌توانند بنا به مصلحت صغیر یا صغیره او را به عقد دیگری در بیاورند، حال ابویین (هردوی آن‌ها) هم زمان صغیر یا صغیره را به عقد دیگری در بیاورند عقد کدام یک را پذیرفته است؟ عقد جد را یا عقدی که توسط پدر انجام شده؟

اگر پدر و جد پدری هرکدام جداگانه دختر را به عقد دو مرد در آورند و عقد آن‌ها هم زمان باشد یعنی زمان قبول در هر دو عقد یکی باشد، عقد جد مقدم می‌شود (شیروانی، ۱۳۹۸، ۸۵/۲).

در میان احادیث نیز بیان شده که زواره می‌گوید به امام صادق «علیه السلام» عرض کردم: دختری است که پدرش می‌خواهد او را به عقد مردی در آورد و جدش هم می‌خواهد او را به عقد دیگری در آورد. امام «علیه السلام» فرمودند: جد سزاوارتر است در این امر مادام که ضرری متوجه دختر نشود؛ مشروط بر آن که پدر دختر پیش از جد، دختر را تزویج نکرده باشد (طوسی، بی تا، ۳۹۰/۷). همچنین حکمی که بیان شد این گونه تحلیل شده که ولایت جد قوی‌تر از ولایت پدر است، چون ولایت جد شامل پدر نیز می‌شود، در صورتی که در پدر نقصانی مثل جنون باشد اما پدر هیچ‌گاه بر جد ولایت نمی‌یابد (همان).



## ۲. ازدواج

ازدواج در لغت یعنی برقراری پیوند، جفت شدن، زن و یا شوهر کردن می باشد (دهخدا، ۱۳۴۲، بی جل، بی صف).

ازدواج، در عرف و شرع، پیمان زناشویی است و بر اساس آن، برای مرد وزن نسبت به یکدیگر، تعهداتی اخلاقی و حقوقی پدید می آید که سرپیچی (از بسیاری) از آن ها، عقوبت و کیفر را در پی خواهد داشت (قائمی، ۱۳۷۸، ۱۹). نکاح نیز واژه دیگر ازدواج می باشد. نکاح در اصل به معنی نزدیکی و وطی و باهم برخورد کردن و همدیگر را در آغوش گرفتن است، اما مجازاً برای عقد ازدواج نیز به کار می رود زیرا عقد سبب نزدیکی است. عده ای نیز معتقدند که لفظ نکاح، میان این دو معناست و عده ای می گویند، در شرع فقط برای عقد نکاح به کار رفته است (زراعت، ۱۳۸۸، ۵/۶).

در قرآن، بیش از ۸ بار ماده «زوج» و مشتقات آن و حدود ۲۳ بار، کلمه «نکاح» و مشتقاتش به کار رفته است. ازدواج در فقه به سه قسم: دائم، منقطع یا موقت و ملک یمین تقسیم شده است. که ازدواج دائم و موقت در بسیاری از احکام باهم مشترک اند و مهم ترین تفاوت آن دو، در مدت دار بودن ازدواج موقت و لزوم بیان مدت آن در صیغه عقد است.

و از لحاظ حکم شرعی ازدواج، از دیدگاه فقها ازدواج به خودی خود مستحب مؤکد است، اما برای کسی که بدون ازدواج به گناه می افتد، واجب است.

و ملک یمین به دو گونه ترسیم می شود: گاه انسان مالک عین کنیز است. در این صورت، آمیزش مالک با کنیز جایز است، مگر آن که به ازدواج شخص دیگری درآمده باشد و گاه، انسان مالک منفعت کنیز است، در صورتی که مالک، آن را به شخص دیگری مباح کند که در اصطلاح به آن تحلیل گویند و هر دو فرض مذکور، در ملک یمین قرار دارد. اغلب، تحلیل را تملیک منفعت دانسته اند؛ ولی برخی، آن را نیز نوعی از عقد به شمار آورده اند (مرورید، ۱۴۱۰ق، ۳۳۲/۱۸).

باید توجه داشت با توجه به منسوخ شدن برده داری در زمان حاضر، بحث مطرح شده این مقاله در حکم ازدواج، شامل ازدواج دائم و موقت می شود.

## ۳. سن بلوغ و سن رشد در دختر و پسر

سن بلوغ در پسر بر اساس تبصره ۱ ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی، که مطابق با قول مشهور فقهای شیعه نیز می باشد، ۱۵ سال تمام قمری و در دختر ۹ سال تمام قمری است.

و در رابطه با سن رشد، ماده ۱۲۰۹ قانون مدنی سابقاً بیان می کرد که: هرکس که دارای هجده سال تمام نباشد در حکم غیررشید است، یعنی قانون گذار بدون در نظر گرفتن جنسیت شخص، سن ۱۸ سالگی را به عنوان سن اهلیت تصرف و استیفاء در نظر گرفته بود که البته این ماده قانونی در حال حاضر حذف شده است.

و نیز بر اساس ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی شخص بعد از پایان ۱۵ سالگی تمام از حجر خارج می گردد. بر اساس



مطالب بیان شده این تعارض پیش می‌آید که با توجه به این نکته که ماده ۱۲۰۹ قانون مدنی حذف شده است پس یعنی سن رشد همان سن بلوغ در نظر گرفته شده در حالی که با توجه به رأی وحدت رویه هیئت عمومی دیوان عالی کشور و رویه مرسوم در بین دستگاه‌ها و مؤسسات و ارگان‌ها و ادارات دولتی همچنان سن ۱۸ سال بدون در نظر گرفتن جنسیت شخص سن رشد محسوب شده و قبل از آن شخص در حکم غیر رشید محسوب می‌شود که اهلیت تصرف و استیفاء ندارد.

نکته دیگری که می‌توان مورد توجه قرارداد این است که بر اساس ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی بعد از سن بلوغ شخص از صغیر بودن خارج شده و محجور محسوب نمی‌شود اما با توجه به ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی دختر تا قبل از ۱۳ سالگی و پسر تا قبل از ۱۵ سالگی برای ازدواج نیازمند کسب اجازه از ولی خود می‌باشند و با توجه به این نکته که ولایت داشتن شخصی بر شخص دیگر خلاف اصل و قاعده می‌باشد این فاصله بین سن بلوغ تا سن مشخص شده در ماده ۱۰۴۱ مورد اشکال است.

#### ۴. لزوم اذن ولی در ازدواج فرزندان

بر اساس ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی، ازدواج پسر قبل از رسیدن به سن ۱۵ سال تمام شمسی و دختر قبل از رسیدن به سن ۱۳ سال تمام شمسی منوط است به اذن ولی.

قبل از توضیح مطلب باید برای دو مفهوم اجازه و اذن شرح کوتاهی داده شود، در نظام حقوقی ما اجازه به معنای جلب رضایت شخص بعد از انجام عمل، اما اذن یعنی جلب رضایت و برداشتن منع و دادن حق تصرف برای شخص در آنچه ممنوع می‌باشد قبل از عمل است، برای واضح شدن مطلب فرض بگیرد شخص الف جهت استفاده از تلفن همراه شخص ب، رضایت وی را جلب می‌کند و پس از مثبت بودن نظر شخص ب از تلفن همراه او استفاده می‌کنند که این عمل شخص الف یکی از مصادیق گرفتن اذن می‌باشد، حال اگر شخص الف بدون اطلاع دادن و کسب رضایت از شخص ب تلفن همراه او را برداشته و مورد استفاده قرار دهد و پس از انتفاع نظر مثبت او را جلب کند این مورد از موارد اجازه می‌باشد. البته در مواردی اذن و اجازه در ماده‌های قانونی به جای هم به کار برده می‌شدند که موارد بسیاری از جمله همین ماده قانونی اصلاح شده و هر کدام درجایی مشخص خود به کار برده می‌شوند.

همچنان که در ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی مشاهده شد قانون‌گذار ازدواج دختر و پسر تا قبل از رسیدن به سن مقرر را منوط به اذن ولی کرده است، یعنی ولی آن‌ها با اذن صریح و گفتار روشن در حالی که وضعیت او نشان‌دهنده رضایت اوست باید شهادت و اجازه به ازدواج فرزند خود دهد تا نکاح آن‌ها بر اساس قانون صحیح باشد.

#### • اذن ولی در ازدواج فرزندان پسر

با توجه به مطالب بیان شده ازدواج پسر با توجه به ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی پیش از ۱۵ سالگی از آنجایی که جزو صغار که یکی از موارد محجورین است می‌باشد ممنوع است مگر با اذن ولی یعنی پدر یا جد پدری با در نظر گرفتن

مصلحت پسر که در این صورت نکاح صغیر صحیح و نافذ است حال فرقی ندارد که ولی خود به این امر مبادرت نماید یا به دیگری وکالت دهد که عقد نکاح را برای صغیر منعقد کند.

مشهور فقها بر این مسئله اتفاق دارند که پسر یا دختر صغیر پس از بلوغ نسبت به عقد انجام شده توسط ولی حق اختیار ندارند همچنین استصحاب و اصل لزوم نیز این نظر را تأیید می‌کند.

البته بعضی از فقها بر این باورند که پسر یا دختر پس از بلوغ حق خیار دارند و نظر این فقها در مورد حق خیار پسر صغیر بعد از بلوغ تا حدودی پذیرفته شدنی است زیرا با نکاح، صغیر متعهد به مهر و نفقه می‌گردد بنابراین در قبول یا رد نکاح حق خیار دارد در حالی که دختر صغیر این گونه نیست.

همان طور که بیان شد عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازه ولی به شرط رعایت مصلحت او صحیح می‌باشد، حال اگر ولی در اصل نکاح صغیر مصلحت او را نادیده بگیرد در صحت یا عدم صحت عقد دو نظریه وجود دارد:

عده‌ای از فقها معتقدند که این عقد به کلی باطل است و اجازه صغیر پس از بلوغ موجب صحت آن نمی‌گردد. عده‌ای دیگر از فقها هم بر این باورند که این نکاح صحیح است ولی به صورت فضولی واقع شده است و متوقف بر آن است که صغیر پس از بلوغ اجازه آن را بدهد یا رد کند که در صورت اجازه عقد صحیح و در صورت رد باطل می‌باشد.

اما با توجه به ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی پسر پس از ۱۵ سالگی می‌تواند با اختیار خود ازدواج کرده و احتیاجی به اخذ اذن از ولی خود ندارد، مگر اینکه شخص جنون متصل به صغر داشته باشد که در این صورت ماده ۸۸ قانون امور حسبی بیان می‌کند که: در صورتی که پزشک ازدواج مجنون را لازم بداند قییم با اجازه دادستان می‌تواند برای مجنون ازدواج نماید، و از آنجایی که در این ماده بیان شده که قییم می‌تواند به نمایندگی از مجنون برای او عقد نکاح ببندد پس ولی قهری به طریق اولاً می‌تواند چنین اختیاری داشته باشد (البته زمانی که جنون متصل به صغر باشد) و نیز اجازه گرفتن از دادستان بر اساس ماده ۷۳ قانون امور حسبی برای ولی قهری لزومی ندارد. و در مورد ازدواج شخص سفیه نیز با توجه به اینکه این شخص در مسائل مالی محجور است پس اختیار ازدواج خود پس از سن ۱۵ سالگی بر عهده خود اوست اما تعیین مهر و مسائل مالی ازدواج بر عهده ولی و قییم اوست.

#### • اذن ولی در ازدواج فرزندان دختر

بر اساس ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی ازدواج دختر قبل از سن ۱۳ سالگی ممنوع می‌باشد مگر با اذن ولی با در نظر گرفتن مصلحت دختر.

بعد از ۱۳ سالگی شمسوی خود دختر در امر ازدواج مختار است اما بر اساس ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی نکاح دختر باکره بعد از بلوغ مشروط به اذن پدر و جد پدری می‌باشد

در ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی این طور بیان شده است که: «نکاح دختر باکره اگرچه به سن بلوغ رسیده باشد موقوف به اجازه پدر یا جد پدری او است و هرگاه پدر یا جد پدری بدون علت موجه از دادن اجازه مضایقه کند اجازه او ساقط و در این صورت دختر می‌تواند با معرفی کامل مردی که می‌خواهد با او ازدواج نماید و شرایط نکاح و مهری که بین آن‌ها قرار داده شده پس از اخذ اجازه از دادگاه مدنی خاص به دفتر ازدواج مراجعه و نسبت به ثبت

## ازدواج اقدام نمایید.»

نکته اولی که در مورد این ماده باید به آن دقت داشت این است که هرچند در این ماده از کلمه اجازه استفاده شده اما منظور قانون‌گذار همان اذن می باشد یعنی کسب رضایت قبل از ازدواج.

در ابتدای تحلیل این ماده لازم است تعریفی از آلت بکارت بیان شود تا مفهوم دقیق دختر باکره که در این ماده قانونی بیان شده واضح گردد: آلت بکارت غشایی است که تمام یا قسمتی از دهانه واژن را می پوشاند. در طول نخستین مراحل رشد جنین به طور کلی هیچ بخش ورودی به واژن وجود ندارد و لایه باریک بافتی که در این مراحل واژن را می پوشاند قبل از تولد به طور ناقص تقسیم می شود و این لایه بعدها آلت (پرده) بکارت را به وجود می آورد. در صورتی که در مرحله قبل از تولد تقسیم لایه به طور کامل صورت گیرد موجب می شود بعضی زنان به طور مادرزاد آلت بکارت نداشته باشند نکته مهمی که در اینجا باید بحث شود این است که آلت بکارت نشانه ضعیفی برای بکارت واقعی است زیرا بیشتر زنان این آلت را قبل از داشتن ارتباط جنسی بر اثر خودارضائی و یا برخی بیماری ها و یا فعالیت های غیرجنسی مثل برخی ورزش ها از دست می دهند و یا اینکه از ابتدای تولد فاقد آلت بکارت هستند، برخی هم نیز با وجود داشتن ارتباط جنسی از جلو (دخول یا زنا) آلت بکارت آن ها زایل نشده است زیرا ممکن است بسیار ضخیم یا ارتجاعی (انعطاف پذیر) باشد و از همه مهم تر برخی از بانوان که به وسیله ارتباط جنسی از جلو (دخول یا زنا) آلت بکارت خویش را از دست داده اند می توانند با عمل جراحی آن را دوباره احیاء کنند و با تدلیس خود را باکره جلوه دهند و همچنین نیز عده ای هم با حفظ آلت بکارت خود اقدام به رابطه جنسی می کنند مثل رابطه جنسی از دُبُر (ظهر) و راه های غیرمتعارف دیگر.

حال با توجه به اینکه لزوم اذن ولی برای ازدواج دختر باکره مشهور بین علما است و ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی هم به آن اشاره می کند باید بین فتاوی فقها کنکاش شود تا به دست آید که آیا منظور از باکره بود، صرف وجود عضو بکارت است و یا منظور حالت دیگری است

جز تعداد محدودی از مراجع، که از فتوای آن ها می توان پاسخ این مسئله را فهمید سایر مراجع مشهور، همانند حضرت آیت الله خامنه ای، آیت الله سیستانی و... صرفاً به ذکر کلمه دختر باکره بسنده کرده اند و مراد از باکره بودن دختر را مشخص نکرده اند.

امام خمینی (ره) در مسئله ۲۳۷۷ دختر باکره را این طور معنی کرده اند که: «... اگر دختر باکره نباشد در صورتی که بکارتش به واسطه شوهر کردن از بین رفته باشد اجازه پدر و جد پدری لازم نیست ولی اگر به واسطه وطی به شبهه یا از زنا از بین رفته باشد احتیاط مستحب آن است که اجازه بگیرد» (خمینی، ۱۳۷۲، ش ۱، ۳۳۲/۱) با توجه به این بیان امام خمینی مشخص می شود که ایشان ازاله بکارت را به واسطه ازدواج و توسط شوهر شرط کرده اند، و حتی موارد وطی به شبهه و زنا را هم که باعث زوال بکارت می شود عامل خروج دختر از حالت باکره بودن نمی دانند، ولی باز هم این مسئله مورد تردید است که آیا اگر دختری ازدواج کند و دخول هم داشته باشد ولی عضو بکارتش زائل نشود (به علت جنس خاص بکارت و یا اینکه دخول از پشت انجام شود)، باز هم مصداق باکره می باشد یا خیر، که با توجه به بیان امام که فرمودند بکارتش به واسطه شوهر کردن از بین رفته باشد گویا زائل شدن بکارت هم شرط می باشد.

آیت الله مکارم شیرازی هم فتوا داده اند که: «ازدواج دختر باکره (موقت یا دائم) بدون کسب اجازه ولی دختر

جایز نیست، و منظور از باکره دختری است که قبلاً شوهر نکرده است، خواه عضو بکارت موجود باشد، یا نه. « که صریحاً بیان می‌کنند شرط باکره بودن، این است که قبلاً ازدواج نکرده باشد، و حتی اگر عضو بکارت هم به هر دلیلی زائل شده، باز هم باکره محسوب شده و برای ازدواج نیاز به اذن ولی دارد و ایشان برخلاف امام خمینی، زائل شدن بکارت توسط شوهر را شرط نکرده‌اند، یعنی مشخص نیست اگر دختری ازدواج کند و دخول هم داشته باشد (و یا دخول هم نداشته باشد) اما عضو بکارتش زائل نشود آیا برای ازدواج بعدی نیاز به اذن ولی دارد یا خیر؟ که با توجه به سکوت ایشان و بسنده کردن به شرط ازدواج کردن می‌توان برداشت کرد که صرف اینکه دختری ازدواج کند، چه عضو بکارتش سالم بماند یا زائل شود، برای ازدواج بعدی خود نیازی به اذن ولی ندارد.

با توجه به جمع‌بندی نظریات مراجع عالی قدر معاصر می‌توان به صورت کلی بیان کرد که نظر فقها بر این است که ازاله بکارت به هر نحوی موجب سقوط ولایت پدر در بحث اذن ازدواج نمی‌شود و دارای شرایطی است، مثل اینکه باید با ازدواج بکارتش از برداشته شود.

اما در این مورد قانون به صورت صریح یا ضمنی اشاره‌ای ندارد و دارای تشکیک است، چراکه بر اساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاواوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید در حالی که رأی وحدت رویه ۱/۲۹-۱۳۶۳ بیان می‌کند که دخول مطلقاً (مشروع باشد یا غیر مشروع) سبب سقوط ولایت پدر در امر ازدواج برای دختر می‌شود و ازدواج را شرط نمی‌داند.

#### • بررسی ولایت ولی در اذن دختر بالغ

در رابطه با حدود ولایت ولی در ازدواج دختر بالغ، در فقه ۵ نظر مطرح است:

۱. دختر همچنان تحت ولایت پدر و جد پدری است و ولی می‌تواند مستقلاً دختر باکره رشیده خود را به عقد ازدواج دیگری درآورد. این نظر در بین فقهای اهل سنت نظر فقهای شافعی، مالکی و عده محدودی از فقهای امامیه مثل شیخ طوسی در کتاب نهاییه و شیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق است و به ولی (پدر) در اینجا ولی مجبّر گفته می‌شود یعنی کسی که می‌تواند مولی علیه خود را به اجبار به عقد دیگری درآورد.
۲. پدر و جد پدری ولایتی بر دختر باکره که رشیده باشد، ندارند و او خود می‌تواند مستقلاً اقدام به نکاح نماید. ابوحنیفه ولایت پدر بر دختر باکره‌ای که رشیده باشد را ساقط می‌داند و بیان می‌کند که دختر خود مستقلاً می‌تواند مبادرت به عقد نکاح نماید و هیچ‌کس حق اعتراض به او را ندارد مگر اینکه به غیر کفو یا کمتر از مهرالمثل ازدواج کند که در این صورت ولی حق اعتراض دارد و می‌تواند در دادگاه حق فسخ بخواهد.
۳. تشریک: تشریک در ولایت یعنی هم اذن دختر برای ازدواج شرط است هم اذن ولی، این قول، قول مشهور علمای امامیه است، در بین فقهای معاصر می‌توان به نظر امام خمینی (ره)، آیت‌الله مکارم شیرازی، آیت‌الله خامنه‌ای، آیت‌الله سیستانی و دیگر فقهای امامیه یادکرد و در بین فقهای متقدمین می‌توان به فقهای بزرگی مثل: سید مرتضی، ابن جنین، سلار، ابن ادریس، علامه حلی در کتاب تذکره و قواعد، شهید اول و شهید ثانی در لمعه و شرح لمعه و محقق کرکی و صاحب جواهر اشاره کرد و فقهایی که ذکر شد، اذن پدر را حمل بر اصل

استصحاب می‌دانند.

۴. تفصیل بین ازدواج دائم و موقت: در عقد منقطع دختر مستقل است و نیازی به اذن ولی ندارد ولی در عقد نکاح دائم اجازه ولی لازم است.

۵. عکس نظر چهارم، یعنی در عقد دائم دختر مستقل است و در نکاح منقطع اجازه ولی لازم است و این نظر چهارم و پنجم تقریباً خلاف نظر اکثر قریب به اتفاق فقها است زیرا فقها در فتوای و اقوال خود بین نکاح دائم و منقطع تفاوتی نگذاشته و منظور ایشان از نکاح مطلق نکاح است چه دائم و چه منقطع.

#### • چرایی لزوم اذن ولی برای ازدواج دختر باکره

شاید در نگاه اول، این‌گونه برداشت شود که اسلام با دید مردسالاری اختیار را از زن گرفته و حتی در ازدواج هم او را پایین‌دیده اجازه گرفتن از پدر خود کرده در حالی که برای پسران این‌گونه دستوری صادر نشده، اما شهید بزرگوار، مرتضی مطهری (ره) به زیبایی علت این حکم اسلام را موشکافی می‌کند و می‌فرماید: «فلسفه این حکم دینی این نیست که دختر قاصر است و از لحاظ رشد اجتماعی کمتر از مرد به حساب آمده است. اگر به این جهت بوده چه فرقی است میان بیوه و دوشیزه، که بیوه شانزده‌ساله نیازی به موافقت پدر ندارد و دوشیزه ۱۸ ساله طبق این قول نیاز به اجازه دارد. به علاوه اگر دختر از نظر اسلام در اداره‌ی کار خودش قاصر است، چرا اسلام به دختر بالغ رشیده استقلال اقتصادی داده است و معاملات چند صد میلیونی او را صحیح و مستغنی از موافقت پدر یا برادر یا شوهر می‌داند؟ این مطالب فلسفه‌ی دیگری دارند که به گوشه‌ای از روانشناسی زن و مرد مربوط است. مربوط است به حس شکارچی‌گری مرد از یک طرف و از طرف دیگر خوش‌باوری زن نسبت به وفا و صداقت مرد. مرد بنده شهوت است و زن اسیر محبت، آنچه مرد را می‌لغزاند و از پا درمی‌آورد شهوت است، و زن به اعتراف روان‌شناسان، صبر و استقامتش در مقابل شهوت از مرد بیشتر است. اما آن چیزی که زن را از پا درمی‌آورد و اسیر می‌کند این است که نغمه‌ی محبت، صفا، وفا، و عشق از دهان مردی بشنود، خوش‌باوری زن در همین جاست. زن مادامی که دوشیزه است و هنوز صابون مردان به جامه‌اش نخورده، زمزمه‌های محبت مردان را به سهولت باور می‌کند. مردان شکارچی از این احساس زن همواره استفاده می‌کنند. دام "عزیزم، از عشق تو می‌میرم" برای شکار دخترانی که دربارہ‌ی مردان تجربه‌ای ندارند بهترین دام‌هاست. اینجاست که لازم است دختر مرد ناآزموده، با پدرش که از احساسات مردان بهتر آگاه است و پدران جز در شرایط استثنایی برای دختران خیر و سعادت می‌خواهند مشورت کند، و لزوماً موافقت او را جلب کند. در اینجا قانون به هیچ‌وجه زن را تحقیر نکرده است، بلکه دست‌حمایت خود را روی شانه او گذاشته است. پس این یک احتیاط و مراقبتی است که قانون برای حفظ زن تجربه نکرده، کرده است و ناشی از نوعی سوءظن به طبیعت مرد است (مطهری، ۱۳۹۶، ش ۷۸، تا ۸۰).

#### ۱. موارد سقوط اذن ولی

در مواردی، اعتبار اذن ولی در ازدواج فرزندانش ساقط می‌شود، که این سقوط اذن ولی یا در ازدواج دختر قبل از







• اقسام ولی محجور

قانون‌گذار در ماده ۱۲۰۷ قانون مدنی این‌گونه بیان می‌کند که: «اشخاص ذیل محجور و از تصرف در اموال و حقوق مالی خود ممنوع هستند:

۱. صغار

۲. اشخاص غیررشید (سفیه)

۳. مجلین

حال به‌طور موردی هرکدام از اقسام محجوریت را بررسی می‌کنیم تا حکم ازدواج فرزندان ولی محجور را به دست آوریم:

غیر رشید (سفیه): بر اساس ماده ۱۲۰۸ قانون مدنی، غیر رشید کسی است که تصرفات او در اموال و حقوق مالی خود عقلایی نباشد.

طبق ماده ۱۲۱۴ قانون مدنی تصرفات و معاملات غیر رشید در اموال خود نافذ نیست مگر با اجازه ولی یا قیم او اعم از اینکه این اجازه قبلاً داده شده باشد یا بعد از انجام عمل داده شود با این حال تملکات بلاعوض از هر قبیل که باشد بدون اجازه هم نافذ است.

اما بر اساس ماده‌ای که گذشت اولاً سفیه کسی است که فقط در امور اقتصادی و مالی محجور است یعنی سفیه در امور غیرمالی هم می‌تواند مستقلاً تصمیم بگیرد و نیز اینکه می‌تواند ولی یا قیم دیگری هم باشد.

دوماً سفیه طبق ماده ۱۲۱۴ قانون مدنی فقط در امور اقتصادی و مالی خودش نیاز به اذن قیم یا ولی خود دارد. اما اینکه آیا سفیه می‌تواند ولی یا قیم دیگری و یا نماینده، در امور مالی او باشد یا خیر این بحث اختلافی است، بعضی از حقوقدان‌ها با این استدلال که سفیه که در امور مالی خود نمی‌تواند دخل و تصرف کند و نیاز به تنفیذ ولی یا قیم خویش دارد به طریق اولی هم نمی‌تواند نماینده، قیم و یا ولی دیگری در امور مالی او باشد. اما عده‌ای دیگر از حقوقدان‌ها نیز با این استناد که طبق نص صریح قانون سفیه فقط در امور مالی خویش نیاز به تنفیذ قیم دارد نه در امور مالی دیگران، یعنی سفیه فقط دخل و تصرفش در امور مالی خودش غیر نافذ است اما دخل و تصرف وی در امور مالی غیر فاقد چنین وضعی است، بنابراین شخص سفیه می‌تواند به‌عنوان نماینده دیگری وکیل قیم در امور مالی وی تصرف داشته باشند.

اما اگر کسی که در امور مالی و اقتصادی خودش که دارای قیم یا وکیل نماینده سفیه است اگر از عمل نماینده یا وکیل متضرر شد در این حالت این‌گونه استدلال می‌کنند که شخصی که اموال خود را به دست سفیه سپرد، یا اینکه او را نماینده یا وکیل خود در امور اقتصادی و مالی خویش کرده است در صورت تضییع اقدام علیه خود کرده است. که گویا استدلال اول با قواعد حقوقی سازگارتر است زیرا اگر از بحث وکالت سفیه بگذریم در مورد ولی یک شخص صغیر که مولی علیه فردی سفیه است مسئله به چه شکل است مثلاً: شاید پدر شخص صغیر که در عین حال ولی او نیز هست سفیه باشد و با استدلال مذکور و استناد به ماده ۱۲۱۴ قانون مدنی هم ولایت وی بر فرزند صغیر خود در امور مالی صحیح باشد حال در صورت دخل و تصرف پدر (شخص سفیه) و به سبب این تصرف وارد آمدن زیان و متضرر شدن فرزند صغیرش آیا باز هم می‌توان این‌طور این موضوع را توجیه کرد که بگوییم فرزند صغیر اقدام علیه خود کرده است؟ آیا اصلاً شخص صغیر در انتخاب ولی خود دارای اختیار است که بتواند او

را مسئول ضرر و زیان به خود دانست؟ اما با توجه به سفیه و ویژگی سفیه که بیان شد می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که اذن فرد سفیه معتبر در نکاح دختر باکره‌اش است، پس اگر فردی سفیه باشد دختر باکره او نمی‌تواند با این استدلال که پدرش محجور است و طبق ماده ۱۰۴۴ قانون مدنی اعتبار اذن وی (شخص سفیه) ساقط است، نمی‌تواند از پدرش اذن نگیرد چون ماده ۱۰۴۴ شامل سفیه نمی‌شود.

صغار: صغار جمع صغیر می‌باشد که در اصطلاح حقوقی به شخصی اطلاق می‌شود که از لحاظ سن، به رشد جسمانی و روحی لازم برای شروع زندگی اجتماعی نرسیده باشد که به موجب تبصره یک ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی «سن بلوغ در پسر پانزده سال تمام قمری و در دختر نه سال تمام قمری است» که با توجه به نص و مفهوم ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی این مسئله اهمیتی ندارد زیرا پسری که کمتر از ۱۵ سال دارد اصلاً قدرت و توانایی تولیدمثل و بچه دار شدن را ندارد چه برسد به اینکه شخص صغیری که کمتر از ۱۵ سال سن دارد صاحب اولاد دختر شود و دختر باکره وی هم در شرف عقد نکاح باشد و فرد صغیر بخواهد رضایت خود را به عنوان ولی برای نکاح دختر باکره ابراز نماید، پس این مورد صغیر هم منتفی است.

مجانین: هر چند قانون مدنی تعریفی از جنون به عمل نیاورده است، اما مجنون در فقه و حقوق به کسی اطلاق می‌شود که فاقد تشخیص نفع و ضرر و حسن و قبح است، به عبارت دیگر به کسی که فاقد قوه درک و شعور بوده، و دارای اختلال در قوه دماغی می‌باشد، مجنون گویند که احراز جنون توسط دادگاه صورت می‌گیرد. قانون مدنی در ماده ۱۲۱۱ به تبعیت از نظر مشهور فقها بیان می‌دارد: «جنون به هر درجه که باشد، موجب حجر است، و لذا تمام اعمال حقوقی مجانین اعم از مالی و غیرمالی به دلیل معدوم بودن قصد، باطل و کان لم یکن است. بنابراین اذن پدر مجنون در نکاح دختر باکره محلی از اعراب و اعتبار ندارد و در این صورت دختر باکره نیاز به اذن هیچ‌کس دیگری هم ندارد.

اما باید توجه داشت که جنون بر دو قسم است: ۱. جنون دائمی: جنونی است که همیشه در شخص موجود بوده و شخص هیچ‌گاه به حالت عادی و تعادل روانی باز نمی‌گردد. ۲. جنون ادواری: جنونی است که همیشگی نیست بلکه هر چند مدت یک بار قوه تشخیص خود را از دست می‌دهد.

و با توجه به ماده ۱۲۱۳ قانون مدنی که بیان می‌کند: «مجنون دائمی مطلقاً و مجنون ادواری در حال جنون نمی‌تواند هیچ تصرفی در اموال و حقوق مالی خود بنماید ولو با اجازه ولی یا قیم خود لکن اعمال حقوقی که مجنون ادواری در حال افاقه می‌نماید نافذ است مشروط بر آن که افاقه او مسلم باشد.» درمی‌یابیم که قانون‌گذار میان مجانین ادواری البته در حالت افاقه و مجانین اطلاقی فرق گذاشته است با وصف اینکه، اگر مجنون ادواری در حالت افاقه باشد اعمال حقوقی وی نافذ است. اما اگر در حالت جنون باشد مانند مجنون اطلاقی تمامی اعمال وی باطل است و در نکاح دختر باکره هم همین‌طور یعنی حین العقد اگر پدر (مجنون) در حالت افاقه باشد اجازه وی معتبر است اما اگر در حالت جنون باشد اصلاً نیازی به اخذ اجازه از وی نیست زیرا جنون وی موجبات اسقاط اعتبار اذن وی را فراهم آورده است.

## نتیجه گیری

با بررسی‌هایی که انجام شد، ولایت قهری پدر و جد پدری، برای فرزندان خونی خود، اعم از پسر و دختر ثابت گردید که یکی از موارد حدود ولایت ولی، بحث ازدواج فرزندان می‌باشد که بر اساس ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی، ازدواج دختر کمتر از ۱۳ سال و پسر کمتر از ۱۵ سال شمسی، و نیز دختر باکره بعد از ۱۳ سال هم، مشروط بر اذن ولی می‌باشد. و نیز در بحث تعریف دختر باکره، عنوان شد که بین تعریف فقها و قوانین حقوقی تشکک و ابهاماتی وجود دارد که نیازمند ایجاد رأی وحدت رویه‌ای است که مطابقت داشته باشد با نظر مشهور فقها.

و واضح شد که در موارد زیر، اذن ولی ساقط می‌شود:

۱. عدم رعایت مصلحت فرزند توسط ولی
۲. عدم دسترسی به ولی
۳. فوت ولی
۴. حجر ولی، یعنی ولی یا مجنون دائمی بوده و یا مجنون ادواری در زمان جنونش



## فهرست منابع

۱. ارشدی، علی یار، شرح قانون مدنی ایران، سایه روشن.
۲. امامی، اسدالله، حقوق خانواده، تهران، نشر میزان.
۳. امامی، حسن، حقوق مدنی، تهران، اسلامیه.
۴. حائری، علی، شرح قانون مدنی، گنج دانش.
۵. حسینی، محمد، فرهنگ لغات و اصلاحات فقهی، تهران، انتشارات سروش.
۶. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم، انتشارات دارالعلم.
۷. توضیح المسائل (فارسی)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۸. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۹. عاملی جُبعی، زین الدین بن علی، شرح لمعه، دارالعلم.
۱۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، لبنان، دارالکتب الاسلامیه، الاولى، ۱۳۸۶.
۱۱. صفایی، حسین و امامی، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، میزان.
۱۲. قائمی، علی، تشکیل خانواده در اسلام، امیری، ۱۳۷۸.
۱۳. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران، نشر میزان.
۱۴. قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، نشر میزان.
۱۵. مروارید، علی اصغر، الینایع الفقهیه، بیروت، دارالتراث، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. محقق داماد، مصطفی، حقوق خانواده، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۷. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، انتشارات صدرا.
۱۸. معین، محمد، فرهنگ لغت فارسی معین، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.



## بررسی اجمالی معاد جسمانی و اشکالات آن

حجت‌الاسلام مصطفی رفسنجانی مقدم  
حجت‌الاسلام علی رجیبی

### چکیده

اهمیت بحث از معاد و زندگی پس از مرگ، ناشی از علاقه فطری انسان به جاودانگی است که همواره همراه بشر بوده و در اهداف و شیوه زندگی مادی او تأثیرگذار بوده است. هرچند همه متکلمان اسلامی در اصل معاد اتفاق نظر دارند اما در شیوه این معاد و تفسیر نحوه آن، اختلاف نظر دارند. گروهی معاد را صرفاً جسمانی می‌پندارد. این گروه خود به سه گروه دیگر تقسیم می‌شوند. گروه دیگر معاد را صرفاً روحانی دانسته و منکر جسمانی بودن آن شده اند و گروهی دیگر معاد را هم جسمانی و هم روحانی دانسته اند. هر کدام از این گروه برای اثبات ادعای خودشان متمسک به ادله ای شده اند. در این مقاله به تشریح اجمالی نظریه اول یعنی معاد جسمانی و اشکالات مطرح شده بر این نظریه (امتناع اعاده معدوم، شبهه آکل و ماکول و...) پرداخته و در پایان، ادله این گروه بر این نوع از معاد را ذکر شده است. وجه امتیاز این مقاله با سایر مقالات طرح شده در این موضوع، ارائه یک شناخت اجمالی و ساختارمند از مباحث مطرح شده در موضوع نظریه معاد جسمانی است.

### کلیدواژه: معاد، معاد جسمانی، اعاده، اعاده معدوم

### مقدمه

اعتقاد به معاد و زنده شدن افراد بعد از مرگ و حسابرسی اعمال انسان‌ها یکی از اصلی‌ترین اعتقادات در همه ادیان آسمانی است. انسان بعد از اینکه مقدار اندکی از رشد عقلانی را برخوردار شد با مشاهده مرگ در اطرافیان و نزدیکان خودش همیشه به این فکر می‌کند که آیا مرگ پایان زندگی او خواهد بود یا آغاز زندگی ای تازه؟ اگر مرگ شروع زندگی تازه است این زندگی چه مؤلفه‌ها و شاخصه‌هایی خواهد داشت؟ این پرسش‌ها و مانند آن، همیشه ذهن انسان را به خود مشغول داشته است. عده ای زندگی پس از مرگ را یک تداوم زندگی با مؤلفه‌های حیات جسمانی صرف تفسیر کرده اند و عده ای آن را با مؤلفه‌های حیات روحانی صرف، و گروهی دیگر آن را مجموع این دو نگاه با در نظر گرفتن ویژگی‌های جهان دیگر تفسیر کرده اند. هر کدام از این نگاه‌ها برای اثبات نظریه خود ادله ای را ذکر کرده اند. از اهمیاتی که انسان‌ها به مباحث معاد داشته‌اند می‌توان پی به اهمیت

۱. دکترای فقه و اصول سطح چهارحوزه  
۲. پژوهشگر رشته تخصصی فلسفه و کلام اسلامی



بالای این مباحث در فکر و اندیشه و اعتقاد انسان ها برد. در این مقاله سعی شده است که شناختی اجمالی، ساختارمند و منظم از نظریه اول یعنی معاد جسمانی صرف، اشکالات مطرح شده به این نظریه و ادله آنان، ارائه گردد.

## ۱. واژه شناسی معاد جسمانی

### • معاد جسمانی در لغت

معاد جسمانی مرکب از دو کلمه معاد و جسمانی است.

• کلمه معاد در لغت برگرفته از ماده «عود» می باشد. در ادامه به بررسی بیشتر این واژه در کتاب-های لغت پرداخته خواهد شد.

احمد بن فارس بن زکریا صاحب کتاب مقاییس اللغه در ابتدا می گوید که «عود» در لغت به دو صورت استعمال شده است:

• عود که نوعی چوب است

• عود بافتح عین و سکون واو به معنای بازگشتن.

سپس ایشان پس از نقل بیان صاحب کتاب العین اضافه می کند؛ «والمعاد: کل شیء الیه المصیر و الآخره معاد للناس» (ابن فارس، ۱۳۹۹هـ، ۴/۱۸۱) کلمه معاد برگرفته از ماده عود می باشد و معنای آن هر چیزی است که بازگشت آن به سوی او باشد و آخرت محل بازگشت مردم است.

همچنین راغب اصفهانی در کتاب مفردات الفاظ القرآن در باب معنای کلمه «عود» می فرماید: «العود: الرجوع الی الشیء بعد الانصراف عنه اما انصرافا بالذات او بالقول و العزمه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۵۹۳) عود یعنی بازگشت به چیزی بعد از منصرف شدن و ترک آن اعم از اینکه آن انصراف در ذات یا قول و قصد بوده باشد. از مجموع این بیانات استفاده می شود که کلمه «معاد» به معنای بازگشتن می باشد.

اما از لحاظ تحلیل صرفی این کلمه بر وزن «مفعل» یعنی معود می باشد که بعد از جریان قواعد اعلال به کلمه معاد تبدیل شده است. این وزن بین معنای ظرفی (اسم مکان و زمان) و معنای مصدری (مصدر میمی) مشترک است اما با توجه به معنای که لغت شناسان برای این کلمه به کار بردند می توان گفت که معاد در معنای ظرفی (زمان و مکان بازگشتن) استعمال شده نه معنای مصدری (بازگشتن). (لغت شناسی واژه معاد، tahoor.com)

• اما کلمه جسمانی کلمه ای فارسی و به معنای «منسوب به جسم و مقابل روحانی» است (دکتر محمد معین، ۱۳۸۸ش) در معنای کلمه جسم، کتاب مفردات الفاظ القرآن آورده است که «الجسم ما له طول و عرض و عمق» جسم آن چیزی است که دارای طول و عرض و عمق است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۳۵۱) و در کتاب معجم مقاییس اللغه گفته اند که «جسم یدل علی تجمع الشیء» جسم یعنی متراکم شدن یک چیز. (ابن فارس، ۱۳۹۹هـ)

جمع بندی: از مجموع این توضیحات فهمید می شود که، معاد جسمانی در لغت به معنای زمان یا مکان









## علت اختلاف نظرها

به نظر می‌رسد دلیل این اختلاف نظرها را باید در نوع پاسخ هر کدام از این گروه‌ها به سوالات اساسی زیر دانست:

۱. حقیقت انسان چیست؟ آیا موجودی تک بعدی و مادی است یا اینکه موجودی دو بعدی (روحانی- جسمانی) است؟
۲. اگر قائل به دو بعدی بودن انسان هستید، تفسیر شما از روح چیست؟ آیا روح امری مجرد است یا غیرمجرد و جسمانی؟
۳. اگر انسان موجودی دو بعدی باشد و روح را امری مجرد از ماده دانستید، تفسیر شما از جسم، در نظریه معاد روحانی جسمانی چیست؟ آیا جسم متناسب با آن عالم یعنی جسم مثالی است یا اینکه جسم همان جسم مادی است؟ به تعبیر دیگر آیا بدن اخروی عین بدن دنیوی است یا مثل بدن دنیوی است؟ از پاسخ هر کدام از این گروه‌ها می‌توان به نظر آنان در کیفیت معاد پی برد.

### ۳. ادله اثبات معاد جسمانی

#### • ادله عقلی:

قائلین به نظریه معاد جسمانی با این تفسیر که هنگام معاد همین جسم مادی اعاده می‌شود دلیل عقلی خاصی بر این مساله بیان نداشتند. شاید از همین باب باشد که جناب ابن سینا قائل است که معاد جسمانی از طریق عقل قابل اثبات نیست.

به نظر می‌رسد تنها راه برای اثبات عقلی معاد جسمانی، نفی محال عقلی بودن معاد جسمانی و رد شبهات مطرح شده در این تفسیر از این نوع معاد و یا اثبات آن از راه دلیل عقلی غیر مستقل است که در ادامه به توضیح آن پرداخته خواهد شد:

#### • نفی محال عقلی بودن معاد جسمانی و رد شبهات آن:

علامه حلی (ره) در کتاب کشف المراد در مورد محال عقلی نبودن معاد جسمانی می‌فرماید: «وَأَمَّا قَلْنَا بَأْتَهُ مِمَّا كَانَتْ مِنَ الْإِعَادَةِ، جَمْعُ الْأَجْزَاءِ الْمَتَفَرِّقَةِ وَذَلِكَ جَائِزٌ بِالضَّرُورَةِ» (حلی، ۱۳۸۰، ش، ۵۴۹) معاد جسمانی ممکن است زیرا مراد از اعاده جمع اجزای متفرق می‌باشد و جواز این معاد ضروری است زیرا محال عقلی از آن لازم نمی‌آید.

علامه حلی (ره) به نقل از شیخ طوسی (ره) در مورد تفسیر شیخ از معاد جسمانی به صورتی که در برگزیده اشکالات و محذورات عقلی مطرح شده نباشد، می‌فرماید: «وَلَا تَجِبُ إِعَادَةُ الْفَوَاضِلِ الْمَكْلُفِ» بازگشت بخش‌های فرعی بدن واجب نیست.

شیخ طوسی (ره) ظاهراً برای رفع این اشکالات معاد جسمانی این‌طور فرمودند که: انسان تشکیل شده از اجزای



اصلی و فرعی است. حقیقت انسان را اجزای اصلی او تشکیل می‌دهند. ویژگی اجزای اصلی این است که هیچگاه تغییر نمی‌کنند برخلاف اجزای فرعی که در حال تغییرند و هنگام مرگ از بین می‌روند. این اجزای هیچگاه جزء بدن موجود دیگری نمی‌شوند و اگر هم بشوند جزء اجزای اصلی او نخواهند بود در نتیجه هنگام اعاده به شخص اصلی خود باز می‌گردند. شیخ معتقدند با این تفسیر از معاد، دیگر اشکالات عقلی که بر معاد جسمانی وارد شده بود مطرح نخواهد شد.

محال عقلی بودن معاد به صورت جسمانی بواسطه اشکالاتی مثل امتناع اعاده معدوم و ماندن آن بود و چون این اشکالات با تفسیری که برخی از متکلمین مثل شیخ طوسی (ره) و علامه حلی (ره) ارائه دادند، برداشته می‌شود، در نتیجه پذیرش این نظریه محذور و مانع عقلی نخواهد داشت.

#### • دلیل عقلی غیرمستقل:

مراد از اثبات معاد جسمانی از راه دلیل عقلی غیر مستقل این است که: این تفسیر از معاد، فقط از راه ادله نقلی قابل استفاده است و از طرفی استناد به این ادله نقلی در گرو پذیرش دین اسلام است و از طرف دیگر چون پذیرش دین اسلام از طریق دلیل نقلی دور است و دور نیز باطل است بنابراین پذیرش آن باید از طریق ادله عقلی باشد. در نتیجه هر آنچه در دین مطرح می‌شود بازگشت آن به حکم عقل خواهد بود.

به تعبیر دیگر بر اساس قاعده «کلما حکم به الشرع حکم به العقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع» چون شرع و ادله نقلی آن حکم به معاد به صورت جسمانی دارد و از طرفی چون بین حکم عقل و حکم شرع تلازم وجود دارد پس هر آنچه شرع به آن حکم می‌کند، عقل نیز به آن حکم می‌کند.

#### • ادله نقلی

##### • آیات:

آیات بسیاری بر امکان وقوع معاد جسمانی دلالت دارند. در کتاب پیام قرآن (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ۲۴۴/۵) این آیات را در نه دسته کلی قرار داده اند:

۱. دسته اول: آیاتی که در پاسخ منکران، به چگونگی زنده شدن استخوان‌های پوسیده می‌پردازند مانند آیات ۷۸ و ۷۹ یس، آیات ۳ و ۴ قیامت، آیات ۳۵ و ۳۶ مؤمنون.

۲. دسته دوم: آیاتی که می‌گویند انسان‌ها در قیامت از قبرها برمی‌خیزند. آیه ۷ حج، آیات ۵۱ و ۵۲ یس، از این دسته آیات اند.

۳. دسته سوم: آیاتی که دلالت دارند که انسان از خاک آفریده شده، به خاک بازمی‌گردد و سپس از خاک محشور می‌شود مثل آیه ۵۵ طه، آیات ۱۷ و ۱۸ نوح و آیه ۲۵ اعراف.

۴. دسته چهارم: آیاتی که بازگشت انسان به حیات مجدد را به حیات زمین بعد از مرگ تشبیه کرده‌اند مانند آیه ۹ فاطر و آیه ۱۱ ق.

۵. دسته پنجم: آیاتی که نشان می‌دهند منکران معاد، ادعای زنده شدن پس از مرگ را به سخره می‌گرفتند مانند آیات ۷ و ۸ سبأ و آیه ۳۸ مؤمنون.





به صاحب آن نیز گفت: به اذن خدا از قبر برخیز. پس جوانی در حالی که خاک سرش را پاک می کرد و می گفت: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ. (مجلسی، ۱۳۸۶، ۲۴۶/۸۳) سپس جبرئیل گفت: «ای محمد! پروردگار، بندگان را در روز قیامت، این چنین مبعوث می کند.

#### ۴. شبهات معاد جسمانی

### • امتناع اعاده معدوم بعینه

اولین اشکالی که بر معاد جسمانی وارد شده است مبتنی بر «امتناع اعاده معدوم بعینه» می باشد. خلاصه این اشکال فلاسفه بر معاد جسمانی این است که، لازمه ی معاد جسمانی این است که همان جسمی که نابود شده، دوباره موجود شود و این همان اعاده معدوم است. اعاده معدوم محال است در نتیجه اعاده جسم نابود شده و به تبع معاد جسمانی نیز محال خواهد بود. زیرا بنا بر قاعده عقلی هر چیزی که از فرض آن امری محال لازم آید، خود آن نیز محال خواهد بود. (سعیدی مهر، ۱۳۹۶، ش ۲، ۲۵۹/۲)

یا به تعبیر علامه طباطبایی (ره) در کتاب بدایه الحکمه صفحه ۲۴ که می فرمایند: «امتناع اعاده المعدوم ضروریا، وهو من الفطريات لقضاء الفطره ببطلان شیئیه المعدوم، فلا يتصف بالإعاده» (امتناع اعاده معدوم قضیه ای بدیهی است و نیاز به استدلال ندارد زیرا این قضیه جزء فطریات است که از قضایای بدیهیه می - باشد). (فطریات قضایای بودند که قیاساتهما معها بودند)

پاسخ به اشکال:

برای پاسخ به این اشکال متکلمان دو گروه شده اند:

۱. قائلین به ممکن بودن اعاده معدوم:

این گروه که اکثریت متکلمان مخصوصاً اهل سنت را تشکیل می دهد معتقدند ما دلیلی بر امتناع اعاده معدوم نداریم بلکه از قرآن کریم نیز شواهدی بر این امر وجود دارد. در نتیجه اعاده معدوم ممکن است و خداوند نیز قادر بر همه ممکن هاست پس اعاده معدوم امری محال و ممتنع نیست.

۲. گروهی که اعاده معدوم را ممتنع می دانند و معاد را اجتماع اجزای اصلی متفرق می دانند:

این گروه معتقدند انسان متشکل از اجزای اصلی و اجزای فرعی است. اجزای فرعی هنگام مرگ از بین می روند اما اجزای اصلی فقط متفرق می شوند و در آخرت اجزاء اصلی متفرق شده به هم می - پیوندند. در نتیجه اعاده لازم نمی آید.

اگر اشکال شود که حتی اگر معاد جسمانی با این تفسیر شما اعاده دوباره اجزای بدن نباشد باز هم اعاده معدوم لازم می آید با این تفاوت که معدوم هیات تالیفی اعراض و اوصاف خواهد بود که با مرگ از بین می رود و بار دیگر ایجاد می شود.

در پاسخ می توان گفت که لازم نیست هیات تالیفی اجزای گردآوری شده در قیامت عین هیات تالیفی سابق آن



باشد بلکه اگر مثل آن باشد کفایت می کند کما اینکه تفتازانی در کتاب شرح المقاصد می گوید: «... فالمراد إعادہ الأجزاء إلى ما كانت عليه من التالیف والحیاه، و نحو ذلك. ولا یضرننا كون المعاد مثل المبدأ، لا عینه» (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ۹۵/۵)

### • شبهه آكل و ماكول

طبق این شبهه اگر انسانی بمیرد و بدن او خوراک انسان دیگر شود و انسان ثانی نیز خوراک انسان دیگری شود حال اگر خداوند اراده فرماید که در قیامت بدن هر انسانی را برگرداند اگر بخواهد بدن شخص اول را برگرداند باید از بدن شخص دوم کم کند و نیز اگر بخواهد شخص دوم را به صورت کامل برگرداند باید از بدن شخص اول و شخص سوم کم کند. در نتیجه بخشی از بدن انسان اول، مشترک میان شخص اول و دوم خواهد بود و این با جسمانی بودن معاد سازگار نیست.

از طرف دیگر بدن انسان نیز هر چند سال یکبار دچار تغییرات می شود حال اگر خداوند اراده فرماید که انسان را با تمام تغییراتی که در طول عمر داشته برگرداند لازمه آن این است که انسان محشور شده بسیار بزرگتر از انسان موجود در دنیا باشد حال آنکه این مطلب بالاجماع توسط متکلمین رد شده و آنان معتقدند همان انسان موجود در دنیا محشور می شود. اگر این مطلب یعنی حشر انسان با تمام تغییراتش پذیرفته شود علاوه بر شبهه آکل و ماکول اول، شبهه آکل و ماکول دومی نیز پیش می آید یعنی اگر حالت اول یک وجه فساد دارد، حالت دوم دو وجه فساد خواهد داشت.

اگر پاسخ داده شود مراد ما حشر قسمت اخیر بدن انسان است نه تمام تغییرات، این ادعا نیز طبق مبنای طرفداران معاد جسمانی باطل است زیرا در اینصورت ممکن است بدنی که ثواب کرده معذب شود. در نتیجه باز هم نمی توان معاد جسمانی را اثبات کرد.

### پاسخ به اشکال:

قائلین به معاد جسمانی برای پاسخ به این شبهه متمسک به نظریه اجزای اصلی و فرعی برای بدن انسان شده اند و معتقدند بدن انسان متشکل از اجزای اصلی و فرعی است. حقیقت جسم انسان را اجزای اصلی تشکیل می دهد که در طول عمر انسان ثابت اند و تغییر نمی کنند بخلاف اجزای فرعی که دائم در حال تغییر و آنچه در اعاده لازم است اعاده اجزای اصلی است. اجزای اصلی هیچگاه جزء اصلی انسان یا موجود دیگر نمی شود بلکه نهایتاً جزء اجزای فرعی بدن دیگری خواهد شد و در آخرت به بدن شخص اول باز می گردد.

کما اینکه جناب شیخ طوسی (ره) با عبارت «لا یجب اعاده فواضل المکلف» به همین مطلب اشاره فرمودند. (علامه حلی (ره)، ۱۳۸۰ ش، ۵۴۹) و نیز علامه مجلسی (ره) طبق نقل صاحب کتاب کاشف الاسرار فرموده است: «اجزای اصلی ما کول اجزای اصلی آکل می شود و در قیامت جز عود اجزای اصلی لازم نیست پس همان اجزای اصلی را از آکل می گیرند و اجزای اصلی ما کول می نمایند» (طالقانی، ۱۳۹۳ ش، ۴۳۲/۱)





## • کمبود مواد خاکی زمین

مشروح اشکال:

اگر تمام انسان هایی که در طول تاریخ بر کره زمین تا به امروز قدم گذاشته اند را در نظر بگیریم و فرض کنیم همه آنها به خاک تبدیل شده اند، مقادیر عظیمی از خاک تشکیل خواهد شد که مجموع خاک های موجود روی زمین خیلی سخت می تواند پاسخگوی این تعداد عظیم انسان باشد. مگر اینکه بگوئیم در آن روز انسان ها به صورت آدمک های بسیار کوچکی محشور می شوند با این وجود باز هم این ادعا عجیب خواهد بود.

پاسخ به اشکال:

مؤلف کتاب پیام قرآن ج ۵ ص ۳۴۸ پاسخی به این اشکال داده اند که به صورت اجمالی در ادامه عرض خواهد شد.

ایشان می فرمایند: با یک محاسبه اجمالی مشخص می شود که اینگونه اشکالات وارد نخواهد بود. حدود ۷۰ درصد بدن انسان را آب تشکیل داده است در نتیجه فقط ۳۰ درصد بدن را می توان متشکل از خاک دانست یعنی تقریباً یک سوم هر انسان. بر فرضی هم که بپذیریم تمام بدن انسان از خاک تشکیل شده است. ما می دانیم که هر یک متر مکعب خاک حدود دو تا سه تن وزن دارد و ما اگر وزن هر انسانی را متوسط ۶۰ کیلوگرم در نظر بگیریم، یک متر مکعب خاک تقریباً برای چهل انسان کفایت می کند در نتیجه یک کیلومتر مکعب خاک جوابگوی ساختمان بدن جمعیتی حدود ۸ برابر جمعیت فعلی کره زمین می باشد حال اگر ما کل کره زمین را در نظر بگیریم این حجم بسیار ناچیز خواهد بود.

از طرفی اگر متوسط عمر هر انسان را ۵۰ سال در نظر بگیریم یک کیلومتر مکعب خاک حداقل می تواند برای حدود ۸ نسل انسان کفایت کند. ما می دانیم که برای یک میلیون سال عمر بشر فقط ۲۵۰۰ کیلومتر مکعب خاک و برای چهار میلیون سال تنها ۱۰ هزار کیلومتر مربع، لازم خواهد بود. البته بنابر این فرض که جمعیت کره زمین در همه دوران های تاریخ به اندازه امروز بوده باشد که نبوده و بنابر این فرض که عمر بشر ۴ میلیون سال باشد که هیچ کسی تا امروز قائل به آن نشده است.

در نتیجه اشکال مطرح شده بانداک بررسی پاسخ داده خواهد شد.





## پاسخ به اشکال:

«مرحوم علامه در شرح تجرید العقائد در طرح این اشکال چنین می فرماید: قوای جسمانی متناهی و محدود است و اما اعتقاد به جاودانگی نعمت های اهل بهشت مستلزم نامحدود بودن و عدم تناهی است. جواب این سؤال نیز چندان پیچیده نیست، زیرا در اینکه طبیعت جسم، فناء، فرسودگی و پوسیدگی است سخنی نیست، ولی این در صورتی است که از بیرون وجودش، مرتباً امدادی به آن نرسد، اما اگر امدادهای الهی از برون شامل حال جسم گردد، می تواند آن را برای همیشه تازه و نو کند. این درست به درختی می ماند که بر اثر استفاده از غذای مخصوص که همه روز به آن می رسد بتواند تمام سلول های فرسوده خود را از نو بسازد و همیشه تازه و شاداب و جوان بماند، و چنین چیزی هرگز محال نیست. به تعبیر دیگر اقتضای ذات چیزی است، و اقتضای عوامل برون ذاتی چیز دیگر، سخن در این است که سلول های بدن انسان که در طبیعت ذاتش عمر معینی نهفته شده با نوسازی هائی که از خارج، و از طریق عواملی که خدا می آفریند، به آن می رسد، عمر نامحدود پیدا می کند، و به این ترتیب جاودانه می ماند و خلود پیدا می کند. مرحوم علامه حلی بعد از طرح این اشکال به صورتی که در بالا آمد با بی اعتنائی خاصی می گوید: اینها دلیل نیست بلکه تنها يك استبعاد است! یعنی پایه منطقی ندارد و پنداری بیش نیست.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ۳۵۲/۵)

## نتیجه گیری

از مباحث مطرح شده در این مقاله می توان دریافت که معاد جسمانی امری محال و دارای محذور عقلی نیست زیرا علاوه بر آیات، روایاتی نیز در اثبات این ادعا ذکر شده است که عدم پذیرش آن از سوی مخالفان معاد جسمانی از دو حال خارج نخواهد بود:

- ضعف سندی و دلالتی این روایات
  - مسلمان نیستند تا ادله آیات و روایات را از این جهت بپذیرند
- نسبت به حالت اول، با توجه به کثرت نصوص در این زمینه و موثق بودن روایت عمّار بن موسی ساباطی، از حضرت امام صادق علیه السلام می توان ادعا کرد که معاد جسمانی ضروری دین است و شبهاتی که در این زمینه بر معاد جسمانی وارد شده نیز بوسیله تفسیرهایی که از این معاد ارائه شده، قابل پاسخ است و محال یا محذور عقلی در این مورد وجود ندارد. اما نسبت به حالت دوم چون دلیل عقلی صرف برای اثبات جسمانی بودن معاد نداریم پس نسبت به این گروه به ناچار ابتدا باید دلیل عقلی بر اثبات حقانیت دین اسلام ذکر کرد و سپس از طریق دلیل عقلی غیرمستقل که در جایگاه آن ذکر شد به اثبات معاد جسمانی برای این گروه پرداخت.

## فهرست منابع

### \*قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، دارالفکر، ۱۳۹۹ هـ ق
۲. ردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ چهارم، ۱۳۹۲ ش
۳. پایگاه اطلاع رسانی حوزه، اسدعلیزاده، اکبر، معاد جسمانی (۲) [www.hawzah.net](http://www.hawzah.net)
۴. پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ نامه علوم قرآنی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ ش
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق
۶. دایره المعارف اسلامی طهور، واژه شناسی کلمه معاد [www.tahoor.com](http://www.tahoor.com)
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۶ ق
۸. زمخشری، محمود بن عمر، تفسیر کشاف، تهران، ققنوس، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش
۹. سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی ۲، قم، کتاب طه، چاپ بیست و سوم، ۱۳۹۶ ش
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۵۴ ش
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش
۱۲. طالقانی، نظر علی بن سلطان، کاشف الاسرار، قم، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۹۳ ش
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، بدایه الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۴ ش
۱۴. طبری، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل لجاج، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش
۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، النشر الاسلامی، ۱۳۹۳ ش
- چاپ پانزدهم، ۱۳۸۰ ش
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، سرمایه ایمان، تهران، الزهراء (س)، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش
۱۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، تهران، المکتبه اسلامیّه، چاپ سوم، ۱۳۸۶ ش
۱۸. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم، ۱۳۸۶ ش

## تربیت اخلاقی فرزندان، ارزش‌ها و الزامات

حجت‌الاسلام غفور مرادی<sup>۱</sup>

حجت‌الاسلام شکرالله سجادی<sup>۲</sup>

### چکیده

در این نوشتار در ضمن تبیین اهمیت و ضرورت اتخاذ یک راهبرد اخلاقی در تربیت فرزندان در گام اول به ارزش‌های اخلاقی ناظر به تربیت فرزندان از قبیل؛ احترام به استقلال فرزندان، پذیرش فرزندان آن گونه که هستند، توجه به نیاز فرزندان، حفظ عزت نفس فرزندان پرداخته شده است و در گام بعدی الزامات اخلاقی ناظر بر رفتار والدین با فرزندان در دو سطح سلبی و ایجابی بیان شده است. الزامات سلبی مانند: الزام نکردن فرزندان به امور غیر واجب، پرهیز از توبیخ و سرزنش مکرر، پرهیز از خود رأیی، پرهیز از شتاب زدگی، پرهیز از قهرهای طولانی، پرهیز از اعمال خشونت و پرهیز از بدبینی. الزامات ایجابی مانند: رعایت اصل تدریج، تغافل و بی‌اعتنایی، تشویق رفتارهای صحیح، استفاده از قالب‌های متنوع در آموزش مفاهیم دینی، تأکید بر جنبه‌های مثبت رفتار فرزندان و توجه به ریشه‌های به وجود آمدن معضلات در خانواده به واسطه فرزندان. از نتایج این پژوهش می‌توان در تبیین اصول و قواعد جزئی‌تر ناظر به موارد و موقعیت‌های خاص و چالش‌خیز بین والدین و فرزندان تحت عنوان کدهای اخلاقی استفاده کرد.

### واژگان کلیدی: تربیت اخلاقی، والدین، فرزندان، ارزش‌ها و الزامات

#### مقدمه

اخلاق در خانواده و داشتن روابطی خوب با همسر و فرزندان از مهم‌ترین مسائل در میان آموزه‌های اخلاقی و تربیتی اسلام است و یکی از توصیه‌های خداوند متعال در قرآن کریم نیز حسن معاشرت با همسر می‌باشد. همچنین توجه به ارزش‌ها و الزامات اخلاقی و بکارگیری اصول و روش‌های تربیتی در قبال فرزندان، عامل بقاء خانواده است و سعادت یک جامعه تا حدود زیادی به وضع خانواده‌ها و کیفیت روابط بین زن و شوهر و والدین و فرزندان بستگی دارد. به همین جهت در این مقاله تلاش شده است تا والدین با وظایف اخلاقی خود نسبت به فرزندان بیشتر آشنا شوند. که این آشنایی با وظایف اخلاقی می‌تواند موجب استحکام بنیان خانواده شود و بدیهی است وقتی پایه‌های خانواده مستحکم شد از بسیاری از معضلات و آسیب‌های اجتماعی در سطح جامعه نیز جلوگیری می‌شود.

۱. پژوهشگر کارشناسی ارشد رشته اخلاق کاربردی (جامعه‌المصطفی‌العالمیه قم)

۲. پژوهشگر رشته اخلاق و تربیت اسلامی

۳. (وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) سوره مبارکه نساء، آیه ۱۹



## ۱. تعریف ارزش ها و الزامات اخلاقی

واژه ارزش در فلسفه اخلاق دو کاربرد متفاوت دارد:

- گاهی ارزش در مقابل الزام اخلاقی به کار می رود. الزام اخلاقی در جایی استعمال می شود که موضوع احکام اخلاقی ما افعال و کارها هستند. مثلاً می گوئیم باید راست گفت. یا شما امروز باید فلان کار را انجام می دادی. در الزام اخلاقی به این معنا، معمولاً واژه باید برای بیان حکم اخلاقی به کار می رود. اما اگر موضوع حکم اخلاقی اشخاص، انگیزه ها، نیت ها یا منش ها باشد؛ مثلاً این که سعید آدم خوبی است. یا حسد از ذائل است. در این صورت سخن از ارزش اخلاقی است. در این موارد عمدتاً از واژه خوب و بد برای بیان احکام اخلاقی استفاده می شود. در اصطلاح به احکام ارزش اخلاقی در این کاربرد احکام ناظر به فضیلت نیز گفته می شود. چنانچه به احکام الزام اخلاقی، احکام ناظر به فریضه می گویند (فرانکا، ۱۳۸۳، ۳۶).
- اما گاهی معنای وسیع تر و عام تری از واژه ارزش اراده می شود که هم الزامات اخلاقی و هم ارزش های اخلاقی و امور ناظر به فضیلت را شامل می شود. ارزش های اخلاقی در این کاربرد به معنای کلیه اموری است که مطلوبیت اخلاقی دارند چه افعال باشند و چه غیر افعال (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۱۰۵).  
بر اساس هر کدام از کاربردهای ارزش اخلاقی نوع مباحثی که مطرح می شود متفاوت است.  
در تبیین تفاوت بین ارزش و الزام اخلاقی می توان به تفاوت داوری ارزشی و تجویزی اشاره کرد. با این بیان که داوری های ارزشی مربوط به ارزش گذاری اعمال انسان بوسیله واژه های خوب، بد، با ارزش و بی ارزش می باشند. اما داوری های تجویزی با هدف راهنمایی و هدایت کردار در امور زندگی انسان بوجود می آیند و درباره ی آن چیزهایی است که درست یا غلط بوده و به ما حکم می کند که پاره ای از اعمال را انجام داده و از برخی دیگر از آن ها اجتناب کنید (هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، ص ۳۲).

## ۲. ارزش های اخلاقی ناظر به تربیت فرزندان

### احترام به استقلال فرزندان

انسان جانشین خدا در زمین است و به دلیل ویژگی های معنوی و اخلاقی اش این افتخار را یافته است که تاج «کرمن» بر سرش گذاشته شود و احترامش لازم گردد. در برخی احادیث نیز به این موضوع اشاره شده که احترام مؤمن از حرمت کعبه نیز بالاتر است.<sup>۱</sup> با ذکر این مقدمه متذکر می شویم که از جمله مواردی که مصداق احترام به فرزندان به شمار می آید، احترام به استقلال فرزندان است.  
فرزند ما به طور طبیعی می خواهد خودش تصمیم بگیرد و خود برنامه ریزی کند و خود نیز اجرا کند. اگر فرزندان ما مانعی برای تصمیم گیری و اجرا نداشته باشند خودشان این مسیر را طی می کنند. آن ها کسب استقلال را دوست دارند و برای رسیدن به این مرحله به دو ویژگی نیازمندند:

۱ امام صادق علیه السلام: «المؤمن اعظم حرمة من الكعبة» حرمت مومن از حرمت کعبه بالاتر است. خصال، شیخ صدوق، ص ۲۷.



- داشتن توانمندی ویژه برای کاری که می‌خواهد انجام دهد و بکارگیری آن مهارت.
  - اجازه دادن والدین و بزرگ‌ترها به فرزندان که کارهای خود را به تنهایی انجام دهند و والدین آن‌ها را طرد نکنند.
- این دو ویژگی باعث می‌شود فرزند ما با تجربه‌ای که دارد اعتماد به نفس خود را افزایش بدهد و با افزایش اعتماد به نفس، شخصیت کسب کند که این نیز زمینه‌ای است برای اعتماد به نفس فرزندانمان.
- برای این که اعتماد به نفس فرزندانمان را افزایش دهیم توجه به موارد ذیل ضروری است:
۱. به طور طبیعی در فرآیند کسب استقلال فرزندان در به دست آوردن تجربه، محاسبه، رفتار و گفتار اشتباهاتی مرتکب می‌شوند که نحوه برخورد پدر و مادر با آن‌ها و اشتباهشان اهمیت ویژه‌ای دارد. والدین توجه داشته باشند ابتدا جنبه‌های مثبت تجربه آن‌ها را بیان کنند و پس از آن به انتقاد از فرزند بپردازند و در انتقاد از آن‌ها تمام شخصیت او را نقد نکنند بلکه به بخشی بپردازند که آن‌ها نتوانسته‌اند وظیفه خود را خوب انجام دهند. جملاتی مثل «لیاقت هیچ کاری را نداری»، «برای خوردن و خوابیدن خوبی»، «هیچ‌گاه برای انجام کار هایت فکر نمی‌کنی» و..... این جملات موجب کاهش اعتماد به نفس می‌شود و یک نوع بی‌احترامی به استقلال فرزند است و موجب زیر پا گذاشتن استقلال فرزندانمان می‌شود.
  ۲. به طریق اولی انتقاد کردن از روی دل سوزی مفید و ضروری است اما هیچ‌گاه ناگهانی و بدون مقدمه انتقاد نکنید پدر و مادر هنگام مواجهه با اشتباهات فرزندان با یادآوری نکات مثبت رفتار فرزند و آثار آن، انتقاد را شروع کنند و با شناخت کامل رفتار آن‌ها و پیامد آن سخن بگویند.
  ۳. مشورت کردن با فرزندان به ویژه در نوجوانی و رایزنی با آن‌ها در شکل‌گیری شخصیت سالم بسیار مؤثر است. البته مشورت با آن‌ها الزامی برای والدین ایجاد نمی‌کند که هر چه آن‌ها رأی دادند اجرا شود. بلکه در مواردی به دلیل نقص پیشنهاد فرزند پدر و مادر باید دیدگاه خودشان را مطرح کنند و نقص سخن فرزند را هم توضیح دهند (حسین زاده، ۱۳۹۰، ۸۶).
- یکی از راه‌های احترام به استقلال فرزندان این است که روش‌های تقویت استقلال در کودکان را بدانیم و آن‌ها را اجرا کنیم. به عنوان مثال؛
- بگذارید کودکان خودشان کارهای شخصی‌شان را انجام دهند. (خودداری از کنار زدن مداوم موه‌های کودک، تکان دادن خاک لباسش، مرتب کردن یقه‌اش و...).
  - خودتان را از جزئیات زندگی کودک دور نگه دارید (مثلاً نگوئید: وقتی تکالیف مدرسه را انجام می‌دهی راست بنشین و دکمه‌های آستینت را ببند).
  - در جواب سؤالی که دیگران از او می‌پرسند اجازه دهید کودک خودش پاسخ بدهد.
  - به آمادگی نهایی کودک احترام بگذارید (گاهی کودک می‌خواهد به طور حتمی کاری انجام دهد ولی از نظر جسمی و عاطفی هنوز برای آن کار آمادگی ندارد. به جای مجبور کردن کودک می‌توان به او قوت قلب داد که آمادگی نهایی را به دست آورد).
  - مواظب «نه» گفتن‌های زیاد باشید بعضی از کودکان یک «نه» صریح را جمله‌ای مستقیم علیه استقلالشان تلقی می‌کنند. تعدادی جانشین‌های مفید هست که می‌توانند بدون مواجهه و برخورد قاطع باشند.



- اگر امکان دارد «بله» را جانشین «نه» کنید. «به عنوان مثال؛ کودک به والدین می‌گه می‌تونیم بریم بازی؟ به جای نه هنوز نهار نخوردی بگویی بله البته کمی بعد از این که نهار خوردی». (سایت: persianv.com).

### پذیرش فرزندان آن‌گونه که هستند

پدر و مادر در مسیر تربیت، فرزندان را آن‌گونه که هستند باید قبول کنند یعنی فرزندان را نسبت به توانمندی‌هایی که ندارند بازخواست یا توهین نکنند و آن‌ها را با دیگر فرزندان و دیگران مقایسه نکنند و به این نکته توجه داشته باشند که همه‌ی افراد مثل هم نیستند و بین انسان‌ها تفاوت وجود دارد و همه‌ی انسان‌ها شبیه هم نیستند. پس مقایسه کردن فرزندان با یکدیگر یا با دیگران باعث سر خوردگی فرزندان می‌شود. ما نباید فرزندانمان را با زمان خودمان مقایسه کنیم چون که زمان، مکان و شرایط تغییر می‌کند.

ما نباید فرزندانمان را بخاطر آن چیزی که ما دوست نداریم انجام دهند و آن‌ها انجام ندهند و تحقیر کنیم. همه ما دوست داریم محبوب دیگران باشیم و دیگران ما دوست بدانند. برای این که به این مرحله برسیم ابتدا می‌خواهیم که دیگران ما را بپذیرند. شخصی که بتواند پذیرش دیگران را احساس کند با آن‌ها ارتباطی برقرار می‌کند که رشد خود را در آن می‌بیند. با این ارتباط فرد رشد می‌یابد. وسعت پیدا می‌کند و تغییرات سازنده در او به وجود می‌آید وقتی کسی به طور واقعی حس می‌کند از طرف فرد مقابل آن‌گونه که هست پذیرفته شده است. آزادانه حرکت خود را از نقطه‌ای که در آن است آغاز می‌کند و به سوی آنچه لایق آن است حرکت می‌کند. پذیرش به فرد امکان می‌دهد تا استعداد های خود را شکوفا کند. بچه‌ها همانند دانه استعداد توسعه دارند به شرط این که خاک مناسبی این امکان را به دانه بدهد. برخی از والدین پذیرش را حالتی منفی برای خود تلقی می‌کنند و فکر می‌کنند این حالت بیانگر استقلال نداشتن آنان یا نوعی باج دهی به فرزند است. در حالی که در بسیاری از مواقع بروز این حالت از سوی والدین فرزندان را به قضاوت منفی درباره آنان و می‌دارد و باعث می‌شود آن‌ها را افرادی مغرور خود خواه و خود پسند بدانند نه تنها این حالت را باید کنار گذاشت بلکه باید پذیرش واقعی را برآورد کرد. زیرا زمانی می‌توان به پذیرش والدین مطمئن شد که این پذیرش از ناحیه آن‌ها اظهار شود (حسین زاده، ۱۳۹۰، ۸۸). آثار پذیرش فرزندان آن‌گونه که هستند: الف) حرکت به سوی استقلال. ب) دور شدن از وابستگی. ج) مدیریت رفتار خود. د) برخورد منطقی در مواجهه با مشکل. ه) ناامیدی‌ها را به امید تبدیل می‌کند (حسین زاده، ۱۳۹۰، ۸۹).

### توجه به نیازهای فرزندان

دقت و توجه به نیازهای فرزندان از ناحیه والدین مقدمه‌ای است برای موفقیت آن‌ها در آینده. اکثر خانواده‌ها در تشخیص این که کودکان دچار کم توجهی یا بی توجهی شده است دچار مشکل هستند. عدم توجه به نیاز کودکان عوارضی مثل مشکل سلامتی و رشدی، مشکلات روحی، اجتماعی، رفتاری و... دارد (سایت: zendegiebartar.com).

از جمله نیازهای فرزندان که لازم است والدین به آن توجه کنند:

۱. نیاز به محبت: از جمله نیازهای روانی که حتی از دوره جنینی تا لحظه‌ی مرگ بر تمام وجود آدمی تأثیر می‌گذارد نیاز به محبت و تبادل عاطفی است. بر اساس برخی پژوهش‌ها مادرانی که در دوران جنینی فرزندان خود را در مرحله‌ی جنینی دوست نداشته باشند متولد آن‌ها را امری ناخواسته و تأسف بار می‌دانند. فرزندان با ظرفیت روحی و روانی اندک و ضریب هوشی پایین تری به دنیا می‌آید (شرفی، ۱۳۹۰، ۱۱۰).
- نیاز به محبت بعد از نیازهای اولیه به نظر می‌رسد از همه‌ی نیازها اثربخش‌تر باشد و عدم ارضای این نیاز موجب انحراف کودک از مسیر عادی زندگی می‌شود و اختلالات و مشکلات اساسی را در زندگی او پایه‌ریزی می‌کند.
۲. نیاز به توجه: همه‌ی ما نیاز داریم که مورد توجه قرار بگیریم. در واقع نظر و توجه دیگران یکی از عوامل مهم در شکل‌دهی خود پنداره «تصویر جامع فرد از خودش» است. از این رو اگر می‌خواهید شکل‌گیری خود پنداره مثبت <یکی از مهم‌ترین عوامل موفقیت در بزرگسالی> است در فرزندان‌تان باشد باید از توجه مثبت به رفتارهای آن‌ها غافل نشود. اگر این نیاز طبیعی فرزندان از راه درست برآورده شود او به هر رفتار نادرستی برای جلب توجه دیگران دست نخواهد زد (سایت راسخون).
۳. نیاز به امنیت: پژوهش‌های روانشناسان نشان داده است که تجربه احساس امنیت و فقدان ترس برای رشد شخصیت بهنجار کودک اهمیت زیادی دارد. بنابراین نیاز به امنیت یکی از نیازهای اساسی فرزندان ماست حال باید دید که چه عواملی این امنیت را خدشه‌دار می‌کنند تا با برطرف کردن آن‌ها احساس امنیت را در فرزندانمان ایجاد کنیم. برخی از این عوامل عبارت‌اند از:
  - ابراز نکردن محبت و علاقه به کودک: والدینی که در ابراز علاقه و محبت به فرزندان‌شان کوتاهی می‌کنند باید بدانند که در واقع با این کار احساس عدم امنیت را در آن‌ها ایجاد می‌کنند که می‌تواند به شکل‌گیری اضطراب بنیادین منجر شود. و زمینه‌ی شکل‌گیری انواع اختلال‌های روانی را در آن‌ها ایجاد کند.
  - اختلاف والدین: ایمنی‌ترین رابطه در نزد فرزندان رابطه‌ی والدین است از این رو وقتی این رابطه به مشکل دچار می‌شود احساس عدم امنیت را در آن‌ها شکل می‌دهد.
  - رعایت نکردن عدالت بین فرزندان: این امر می‌تواند به احساس عدم امنیت در فرزند ما منجر شود. کودک احساس می‌کند که جایگاهش در خانواده به خطر افتاده و این احساس عدم امنیت در رفتارهای او ظاهر می‌شود.
  - رفتار دم‌دمی والدین: والدینی که در رفتارشان ثبات نداشته باشند و بسته به حال خوشان با کودک برخورد می‌کنند در واقع احساس عدم امنیت را در او ایجاد می‌کنند. زیرا فرزندان این دسته از والدین نمی‌دانند که چه زمانی و به چه دلیل تنبیه خواهند شد (همان).
۴. حفظ عزت نفس فرزندان: یکی از مهم‌ترین عواملی که بر رفتار کودکان ما تأثیر می‌گذارد عزت نفس است. عزت نفس با مشارکت فرد در تعاملات خانواده ارتباط دارد. هر یک از افراد خانواده وقتی دچار استرس می‌شوند





شدن جلوی بزرگ ترها و..... و با توجه به صریح آیه قران «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف، ۳۲). بگو چه کسی زینت الهی را حرام کرده آن زینتی که خداوند برای بنده گانش روزی های پاکیزه قرار داده است. پس ما هم نمی توانیم فرزندانمان را به امور غیر واجب ملزم کنیم.

- پرهیز از توبیخ و سرزنش های مکرر: پدر و مادرها گاهی باید از عیب و نقص رفتار کودک چشم پوشی کنند و نباید به ازای هر خطا از فرزند او را توبیخ یا سرزنش کنند چون این کار والدین به صورت مکرر باعث می شود فرزندان از والدین دوری کنند و کارهای خود را مخفیانه انجام دهند و همچنین رو به سمت افراد و دوستان ناباب بیاورند که این باعث نابودی فرزند می شود.

- پرهیز از خودرایی: در روش تربیتی گاهی والدین بدون توجه به نظرات مشاوران تربیتی و دیگران فقط خود را صاحب نظر می دانند و هیچ گونه احترامی به نظر دی گران قائل نیستند و احساس بی نیازی می کنند و پیامد خودرایی شکست در زندگی است و باعث عدم پیشرفت فرد در زندگی می شود. از افراد خودرایی در دین مبین اسلام هم نهی شده است که امام محمد باقر (ع) هم می فرماید: «سه چیز کمر انسان را می شکند: ۱. کسی که کار خود را بزرگ بشمارد. ۲. کسی که گناه خود را فراموش کند. ۳. کسی که خودرایی باشد.».

اسلام هم از این کردار بد یعنی خودرایی دوری جسته و حتی اهل بیت و پیامبر اکرم (ص) هم در امور خود. خودرایی نبودند بلکه مشورت می کردند حتی در جنگ ها هم که خطر آن بیشتر بود مشورت کرد پس باید والدین هم در این امور مهم و خطیر تربیت که معصوم هم نیستند با تاسی به پیامبر اکرم و اهل بیت عصمت و طهارت باید از خودرایی پرهیز کرده و با یک مشاور تربیتی مشورت کنند.

- پرهیز از شتاب زدگی: در امور تربیتی والدین نباید نسبت به تربیت فرزندان خود عجله کنند چون امور تربیتی تدریجی است نه دفعی. عجله و شتاب زدگی باعث می شود که امور را بر فرزندانمان تحمیل کنیم که نتیجه ی آن دور شدن از هدف است و همچنین نگاه والدین را نسبت به فرزندان منفی می کند و کارهای خوبی را که والدین در این مسیر انجام داده اند هم پوچ می شود.

حتی خداوند متعال در قران کریم انسان ها و حتی پیامبر بزرگوار خویش را از تعجیل و شتاب زدگی در انجام امور بر حذر می دارد و آن ها را همواره به صبر و بردباری فرامی خواند. همان گونه که در قران به آن اشاره می فرماید. انسان ذاتاً عجول است «کان الانسان عجولاً». تعجیل در انجام هر کاری ناخوشایند است به ویژه در امور تربیتی که آثار سوء آن ممکن است به مراتب بیشتر باشد (سایت: معاونت پژوهشی حوزه علمیه ی استان تهران). جامعه ی امروزی ما نیازمند والدینی صبور و باحوصله دارد که در امور تربیتی فرزندانمان مثل حاج قاسم ها و حججی ها به جامعه تحویل دهد.

- پرهیز از قهرهای طولانی: یکی از راه های تربیت که گاهی نتایج سودمندی هم دارد قهر است رابطه عاطفی و پیوند مهربانی برای مدت کوتاهی بریده شود. نیاز فرزند به انس و عاطفه والدین به حدی است که فراق کوتاه مدت نیز باعث می شود از رفتار منفی صرف نظر کند. گاه برای فرزند نه هماهنگی رفتار با قانون آرام بخش است و نه تضاد آن دو او را ناآرام می سازد. بلکه فقط برایش مهم این است که رفتارش مطابق نظر پدر و مادرش باشد. او می خواهد والدین او را بپذیرند و تأیید کنند و قهر کوتاه مدت به او این احساس را می دهد که اگر از قانون پیروی نکند پذیرفته نمی شود و باید در تنهایی و سکوت زندگی کند (حسین زاده، ۱۳۹۰، ۱۴). در روش تربیتی دین مبین اسلام. قبل از این که کار به تنبیه بدنی یعنی زدن برسد از روش قهر یا چهره عبوس کردن استفاده شده است. روزی مردی خدمت امام کاظم رسید و از اخلاق و رفتار نامناسب فرزندش شکایت کرد و

اظهار کرد که در بعضی مواقع برای تربیت او به کتک زدن نیز روی آورده است حضرت فرمود: «او را زن با او قهر کن اما قهر خود را طولانی نکن» (بحار الانوار، ج ۱۰۴، ۹۹).

والدین پس از قهری کوتاه، زمینه آشتی را فراهم کنند و فرصتی برای فرزند پدید آورند تا کودک به آشتی روی آورد و با تغییری اندک پذیرای او باشند (حسین زاده، ۱۳۹۰، ۱۴۴).

• پرهیز از اعمال خشونت: در روش تربیتی والدین نباید بر فرزندان خود سخت بگیرند و با خشونت رفتار کنند که باعث دل زدگی آن‌ها می‌شود.

در حدیثی از امام صادق نقل می‌فرماید: مردی بود مسلمان و عابد و همسایه داشت مسیحی که با او رفت آمد می‌کرد تا این که او کم کم به اسلام تمایل پیدا کرد مرد عابد به خیال خودش می‌خواست او را خیلی مسلمان کند و خیلی به ثواب برساند. مسیحی مسلمان شده در اول مسلمانی درون خانه‌ی خود در خواب ناز بود که قبل از طلوع صبح کسی در خانه‌اش را زدن آن مسیحی سؤال کرد کیستی؟ عابد گفت: همسایه مسلمان تو هستم. مسیحی پرسید: این وقت شب چه کاری پیش آمده است؟ عابد گفت: آمده‌ام که باهم دیگر برویم به مسجد برای عبادت. بیچاره مسیحی از بستر استراحت بلند شد و وضو گرفت و به مسجد رفت پس از خواندن نمازهای نافله از عابد پرسید که آیا عبادت تمام شد؟ عابد گفت: نه. نماز صبحی هم هست که باید بخوانیم. آن‌ها نماز صبح را خواندند وقتی نماز تمام شد. عابد به مسیحی تازه مسلمان شده گفت: خوب است نافله بخوانیم تا بین الطلوعین هم بیدار بمانیم و از برکات آن بهره ببریم. پس از طلوع آفتاب از هم دیگر جدا شدند ظهر که شد دوباره برای نماز ظهر او را برای نماز ظهر خبر کرد و تا عصر او را نگه داشت این داستان شب هم تکرار شد فردا صبح که عابد به در خانه مسیحی رفت و در زد: او گفت کیستی؟ عابد گفت: من برادر مسلمان تو هستم. سؤال کرد: برای چی آمده‌ای؟ عابد گفت: آمده‌ام تا باهم برای عبادت برویم مسیحی تازه مسلمان شده گفت: این دین برای آدم‌های بی‌کار خوب است. پشیمان شدم و سراغ دین خود رفتم. پس از نقل این داستان امام صادق علیه السلام فرمودند: این جور نباشید. این شخص آدمی را مسلمان کرد و بعد به دست خودش او را کافر کرد. خیلی از کارهای ما در امر تربیت می‌توانند نفرت را و اعمال خشونت به فرزندانمان باشد که باعث دوری و فرار از اسلام می‌شود. (مطهری، ۲۱۳).

• پرهیز از بدبینی: شک و بدبینی والدین نسبت به فرزندان به خصوص زمانی که این شک‌ها بی‌مورد باشند منجر به احساس عدم اعتماد و عدم امنیت در فرزندان می‌شود. فرزندان که با این سوءظن‌ها مواجه هستند نمی‌توانند به خوبی با دیگران ارتباط برقرار کنند و احساس اضطراب همواره با آن‌ها همراه خواهد بود. در صورتی که این سوءظن‌ها درست و حقیقی هم باشد باز هم اثر نامطلوبی خواهد داشت که منجر به اعتماد به نفس پایین فرزندان می‌شود و به مرور کودکان فکر می‌کنند که افراد مورد اعتمادی نیستند و افراد بدی هستند و همین موضوع موجب می‌شود تا کودکان در مسیر نادرستی گام بردارند. والدین سوءظن خود را با رفتارهای مراقبتی و پنهان نشان ندهند سعی کنند در بیشتر مواقع با فرزندان‌شان آشکارا و صادقانه موضوع‌ها مورد بحث قرار دهند تا به یقین برسند. اگر مسئله‌ی منفی وجود نداشته باشد موضوع با بحث و صحبت حل خواهد شد اما اگر فرزندان کاری را از والدین پنهان می‌کنند نیاز به آموزش و تربیت دارند. گاهی فرصت ندادن به کودک برای این که مسائل خودش را حل کند باعث می‌شود تا مسائلی را به طور پنهان در ذهن کودکان باقی بماند.

پس والدین سعی کنند با فرزندان نشان ارتباط حسنه‌ای داشته باشند تا کودکان جرئت پیدا کنند بسیاری از مسائل را با آن‌ها مطرح کنند. در بیشتر مواقع والدین از روی نگرانی دچار سوءظن می‌شوند و همین موضوع منجر به اختلاف بین والدین و فرزندان می‌شوند (سایت: shafaonline.ir).

## الزام ایجابی

- رعایت اصل تدریج: در امور تربیتی از جمله مواردی که لازم است از سوی والدین نسبت به فرزندان انجام شود این‌که در امور تربیتی نباید عجله کرد و به اصل تدریجی بودن تربیت توجه داشته باشند تا در میان راه زده نشوند. حتی خداوند متعال، رسول گرامی را از عجله کردن هنگام دریافت وحی باز می‌دارد چون نفس عجله کردن گاهی اوقات مشکلاتی به وجود می‌آورد.
- همچنین خداوند متعال هنگامی که در تربیت اخلاقی مسلمانان می‌خواهد آن‌ها را از شراب خواری و قمار بازی منع کند. بدون شتاب‌زدگی و با نازل کردن آیات قرآن در چندین مرحله به تدریج آن‌ها را با این احکام شرعی آشنا و عمل به این احکام ترغیب کند (حسین زاده، ۱۳۹۰، ۱۶۶).
- تغافل و بی‌اعتنایی: والدین در امور تربیتی خود نسبت به لغزش‌ها و خطاهای فرزندان نباید سریع و بدون فاصله به رخ فرزند بکشد. اظهار خطاهای فرزندان و عدم نادیده گرفتن آن‌ها علاوه بر این‌که عزت نفس کودک را متزلزل می‌کند. او را به تظاهر و مقاومت و..... نیز وامی‌دارد.
- برای مخفی کردن ضعف‌ها و دو مقام می‌توان در نظر گرفت: یکی پیش از مسلم شدن آن‌ها و دیگری پس از آن. گاه ما به سبب شواهد و قرآینی احتمال می‌دهیم که فرزندان دارای ضعف و تقصیری باشد و گاهی این را به یقین می‌دانیم. از این دو مقام آنچه مورد اصلی تغافل محسوب می‌شود دومی است. چون تغافل به این معناست که ما از امری به واقع مطلع شویم و تظاهر به غفلت کنیم. تغافل هم در مواردی صادق است که فرد گمان می‌کند خطایش را مخفی داشته و هم در مواردی که خطا از پرده بیرون افتاده. اما فرد آن را توجیه‌های نادرست فرو می‌پوشد (باقری، ۱۳۹۸، ج ۱، ۱۹۷).
- تشویق رفتارهای صحیح: زمانی که کودک یک رفتار خوب و اخلاقی را انجام می‌دهد می‌توان با تشویق آن رفتار. توجه کودک را به رفتار مطلوب و اخلاقی جلب کرد به گونه‌ای که کودک را آزادانه و به صورت غیر تحمیلی به سمت رفتار اخلاقی و مطلوب برانگیخت.
- امام علی علیه السلام می‌فرماید: گناه کار را با پاداش دادن به نیکوکار از کار زشت بازدار (نهج البلاغه، حکمت ۱۷۷).
- تربیت لازمه اش تن دادن به تکالیف است و این کار فی نفسه از بین برنده رغبت کودک از انجام عمل است و این تلخی را باید به طریقی کاست تا قبول تکالیف آسان تر شود. یکی از راه‌های آسان‌سازی تکالیف، روش تشویق است و پدر و مادر می‌توانند از اصل قاعده فضل استفاده کرده و در تشویق کردن مبالغه کرده البته نه در همه موارد بلکه در برخی از موارد. (باقری، ج ۱، ص ۱۶۹).
- استفاده از قالب‌های متنوع در آموزش مفاهیم دینی: والدین در روند تربیتی فرزندان خود نباید از روش‌های





یکنواخت و تکراری استفاده کنند چون این یکنواختی نوعی تحمیل و فشار بیرونی به سوی فرزندان خواهد بود و باعث دل‌زدگی می‌شود. پس در امر تربیت باید از روش‌های متنوع و زیبا در این روند استفاده کنند مثلاً می‌توانیم مفاهیم اخلاقی را در غالب‌های بازی به کودکان بی‌آموزیم.

از جمله غالب‌ها و روش‌ها:

- روش الگویی: کودکان در تقلید مشهورند. آن‌ها در ابتدا بسیاری از رفتارها و حرکات را از طریق تقلید کردن می‌آموزند. به همین دلیل برای تربیت دینی و اونت قال مفاهیم دینی با در معرض قرار دادن الگوی مناسب می‌توان به آن‌ها بسیاری از مفاهیم را آموخت.
- روش ایجاد خاطره خوش: در این روش آموزه‌های دینی برای اولین بار با یک خاطره خوب همراه شود به عنوان مثال برای نماز خواندن نخستین بار کودک مراسم و هدیه‌ای تهیه شود. کودک در سنین پایین در مقابل روش‌های مستقیم مقاومت نمی‌کند و آن‌ها را می‌پذیرد اما بعد از ۶ سالگی مقاومت او افزایش می‌یابد. از این رو باید از شیوه‌های غیرمستقیم استفاده کرد و آموزه‌های دینی را به صورت ناخودآگاه به او القا کرد. بعضی از شیوه‌های غیرمستقیم عبارت‌اند از: (الف) داستان. (ب) شعر. (ج) فضا سازی. (د) در غالب فیلم و نمایش (rasekhood.net).
- تأکید بر جنبه‌های مثبت رفتار فرزندان: والدین برای این که جرئت ورزی در انجام یک عملی را در فرزندان خود کنند. باید به جنبه‌های مثبت رفتار او تأکید کنند. کسی که می‌خواهد آثار نامطلوب رفتارهای ناخوشایند فرزند خود را مهار کنند. باید جنبه‌های سالم عملکرد او را در نظر بگیرد. فرزندی که دچار مشکل شده. ممکن است ابتدا قادر نباشد جنبه‌های مثبت روابط خود را ببیند. ما باید واقع بین باشیم و در پی مطلق نگری نباشیم (حسین زاده، ۱۳۹۰، ۲۲۳).
- والدین زمانی که می‌خواهند فرزندانشان را به یک کاری تشویق کنند که فرزند نسبت به آن کار ترس دارد باید او را به جنبه‌های مثبت خودش تشویق کنند و بگویند مثلاً تو فلان کار را انجام دادی این کار را هم می‌توانی انجام دهی این کار باعث می‌شود تا فرزند با روحیه‌ای بالا کارهایش را به صورت احسن انجام دهد.
- توجه به ریشه‌های به وجود آمدن معضلات در خانواده به واسطه فرزندان: والدین در امور تربیتی فرزندان خویش باید به این نکته توجه داشته باشند که فرزندان مخصوصاً نوجوانان تبدیل به معضل نشوند علت تبدیل شدن نوجوان به یکی از مشکلات و معضلات در خانواده به واسطه نوجوان چند علت دارد:
  ۱. عدم اطلاعات خانواده‌ها از وظایف خود در قبال فرزند.
  ۲. والدین نوجوان خود را به درستی نمی‌شناسند.
  ۳. یکی از بزرگ‌ترین نقاط ضعف خانواده‌های مذهبی این است که دغدغه‌ی غیرمنطقی و زیاد از حد در تربیت دینی فرزندان خود دارند.



## نتیجه گیری

راه حل هایی برای تربیت فرزندان وجود دارد که وقتی پدر و مادر در تربیت فرزندان خود با مشکلاتی مواجه می شوند با آن راه حل ها مشکلات خود را برطرف می کنند و آن راه حل ها هم این است که والدین با ارزش ها و الزامات تربیتی آشنا شوند که به آن ها در این مقاله مورد بحث واقع شده است.



## فهرست منابع

\*قرآن کریم

\*تهج البلاغه

۱. باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، موسسه فرهنگی برهان، چاپ ۴۵، ۱۳۹۸
۲. حسین زاده، علی، خانواده موفق، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی با همکاری انتشارات دانشگاه کاشان، چاپ اول، ۱۳۹۰
۳. سایت پرشین وی، احترام به استقلال فرزندان. <https://persianv.com> ۱۳۹۹.
۴. سایت راسخون، نیاز به توجه. [1399.rasekhood.net](http://1399.rasekhood.net)
۵. سایت زندگی برتر، توجه به نیازهای فرزندان. [1399.Zendegibartar](http://1399.Zendegibartar).
۶. سایت شفا آنلاین، پرهیز از بدبینی. [1399.Shafaonline.ir](http://1399.Shafaonline.ir)
۷. سایت معاونت پژوهشی حوزه علمیه استان تهران، پرهیز از شتاب زدگی. [1399.Pajooheah.howzettehran.com](http://1399.Pajooheah.howzettehran.com)
۸. شرفی، محمدرضا، مهارت های زندگی در سیره رضوی، مشهد، انتشارات قدس رضوی، چاپ دهم ۱۳۹۰.
۹. فرانک ها، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه، ۱۳۸۳،
۱۰. مجلسی. محمدباقر، بحار الانوار، مترجم ابوالحسن موسوی همدانی، تهران، کتابخانه مسجد ولی عصر، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، نگارش و تحقیق احمد حسین شریفی، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۰
۱۲. هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۵.

## نقش داوری تحکیم در داوری خانواده

مهدی محمدی نسب

امیرحسین عباسی

### چکیده

برای تقویت و تحکیم روابط زوجین و جلوگیری از نابودی زندگی مشترک راه حل‌هایی ارائه شده و یکی از این راه حل‌ها نهاد ویژه برای ایجاد صلح و سازش در محیط خانواده است، و آن حکمیت و داوری در دعاوی است. در پژوهش حاضر تلاش شده تا با شناخت مفهوم و ماهیت داور و بیان ضرورت وجود داور در دعاوی خانوادگی و ارائه راه حل‌های مناسب جهت جلوگیری از شدت یافتن اختلافات مورد بررسی قرار گیرد. در همین راستا با مطالعه و مذاقه در آیات قرآن کریم و منابع معتبر فقهی و قوانین، ماهیت داور شرایط و چگونگی حل اختلافات و به منظور کاهش ورودی پرونده‌ها به دادگاه و مسئولیت داور تبیین گردیده است. در پایان این نتیجه به دست آمده که برای حفظ و بقای خانواده و جلوگیری از انحلال نکاح و یا مفارقت و طلاق عاطفی و از هم پاشیدگی زندگی مشترک نهاد داوری می‌تواند به حل معضل کمک کند چرا که داور یا داوران با مشارکت یکدیگر نسبت به رفع اختلاف و حصول سازش و اصلاح بین زوجین اقدام می‌نمایند.

### کلیدواژه: حکمیت، داوری، قاضی تحکیم، خانواده، طلاق

### مقدمه

موضوع قاضی تحکیم و به اصطلاح، حکمیت موضوعی است که به جهت حل اختلاف و نزاعی که میان دو طرف صورت گرفته با رجوع به شخص ثالث انجام می‌پذیرد. به این صورت که طرفین در خصوص موضوعی دچار اختلاف شدند و به جهت فیصله دادن به اختلاف، شخصی را که مورد تأیید و رضایتشان است را انتخاب و به هر آنچه که حکم کند راضی باشند. خواه این نزاع و خصومت جنبه تجاری داشته باشد یا مدنی یا از حیث اختلافات خانوادگی باشد. با توجه به این نکته هنگامی که علائم ناسازگاری در زندگی خانوادگی ظاهر گردد و ترس آن باشد که اختلافات فیما بین زوجین به جدایی بیانجامد، اسلام برای حل و فصل چنین اختلافی حکمیت (داوری) را توصیه می‌کند و آن را به صورت یک قاعده حقوقی الزام آور تلقی می‌کند که می‌توان آن را به استناد آیه ۳۵ سوره مبارکه نساء و ۴۸ سوره مائده و همچنین با استفاده از کتب مشهور فقهی از جمله روضه البهیة اثبات کرد که به موارد مذکور در این پژوهش پرداخته شده است. در خصوص داوری باید این نکته را در

۱. دکترای فقه قضا از جامعه المصطفی العالمیه - استاد حوزه و دانشگاه

۲. امیرحسین عباسی پژوهشگر مقطع تخصصی فقه و قضائیش حقوق جزا و جرم‌شناسی



نظر داشت که با توجه به تعاریف متعدد وارد شده برای این اصطلاح و تشابه آن به حکمت این دو اصطلاح از یک ماهیت واحد برخوردار هستند. پژوهش حاضر به بررسی مواردی از جمله اینکه چه کسانی با چه شرایطی و در چه مواردی صالح به داوری هستند و محدوده ورود داوران در حل نزاع خانوادگی به چه میزان است و در نهایت به ایرادات نهاد داوری و بررسی نتایج به دست آمده از تأثیرگذاری این نهاد در کاهش اختلافات خانوادگی پرداخته است.

## ۱. مفهوم حکمت و داوری

● حکمت در لغت به معنای میانجی‌گری در نزاع (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹/۱۶۵) و قضاوت و انصاف درباره نزاع و کشمکش و مرافعه دو یا چند تن (عمید، ۱۳۸۹، ۴۱۳). و میانجی‌گری و داوری بین دو یا چند تن، رسیدگی و رأی به ختم قضیه در خارج از محکمه تحت شرایط معینی (معین، ۱۳۸۶، ج ۱/۱۳۶۷). اصطلاحاً قاضی تحکیم کسی است که از افراد مردم به تراضی طرفین دعوی و بدون اذن امام رسیدگی به مرافعه کند (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۷، ۵۳۳). قاضی تحکیم داوری است که طرفین در حال اختلاف توافق می‌کنند که به رأی و حکم وی عمل کنند و حل و فصل اختلاف خود را به او واگذار می‌نمایند (زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۳/۵۲۹). شهید ثانی در کتاب *الَرَّوَضَةُ الْبَهِيَّةُ* در بیان تعریف قاضی تحکیم می‌گوید: «وَهُوَ الَّذِي تَرَاضِي بِهِ الْخَصْمَانِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمَا» (العالمی، ۱۴۳۲، ج ۲/۷۶).

● داوری در لغت در اصل این کلمه داور بود به معنی صاحب داد، دادگر، عادل آمده که به جهت تخفیف دال ثانی را حذف کردند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰/۴۳۶۷). اصطلاحاً کسی است که برای داوری انتخاب شده است و داوری عبارت است از فصل خصومت توسط یک یا چند نفر نه به طریق فصل خصومت قضات دادگاه‌های رسمی (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۷، ۲۹۴).

## ۲. تشابه و تفاوت حکمت و داوری

با توجه به تعاریف دو مفهوم حکمت و داوری به حکم عقل اینطور می‌توان برداشت کرد که میان حکمت و داوری موارد مشابه و مشترکی وجود دارد که می‌توان در سه مورد خلاصه کرد:

نخست، هر دو به عنوان روش‌هایی برای حل تعارض مورد استفاده قرار می‌گیرند. دوم، هر دو ممکن است توسط یک فرد یا گروه یا یک نهاد به صورت رسمی یا غیررسمی انجام شوند. و سوم، هر دو با این هدف انجام می‌شوند که بحث و درگیری و تعارض و اختلاف نظر به مقامات بالاتر سازمان یا محکمه‌ها و مراجع قضایی کشیده نشوند. به عبارتی، مشکلات در پایین‌ترین سطح ممکن حل شوند.

اما نسبت به تفاوت این دو واژه باید گفت که این دو کاملاً معادل یکدیگر هستند. در واقع داوری در زبان فارسی، برابر با واژه‌ی حکمت در زبان عربی است. معمولاً در قراردادهای حقوقی اصطلاح حکمت را بیشتر از داوری در آن‌ها می‌بینیم. به دلیل اینکه از نثر قدیمی‌تر استفاده می‌کنند. برای مثال ماده ۶ قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب آمده است که: «طرفین دعوا در صورت توافق می‌توانند برای احقاق حق و فصل خصومت به قاضی تحکیم مراجعه نمایند.»

## داوری در اسلام و قانون

### داوری در اسلام

امیرالمؤمنین علیه السلام - «سَأَلُوهُ عَنِ الْمُتَشَابِهِ فِي الْقَضَاءِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام هُوَ عَشْرَةٌ أَوْ جِهَةٌ مُخْتَلِفَةٌ الْمَعْنَى: ... وَ مِنْهُ قَضَاءٌ حُكْمٌ وَ فَضْلٌ» از امام علی علیه السلام پیرامون معانی مختلف [و متشابه] قضا [در قرآن] پرسیدند. فرمود: «قضا ده قسم است و معانی‌شان با یکدیگر متفاوت است که یکی از آنها به معنای حکم کردن است (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰، ج ۴۳۶/۹). در این رابطه می‌توان به چندین آیه در قرآن اشاره داشت. و در میان بندگان بحق داوری می‌شود و [سرانجام] گفته خواهد شد: «حمد مخصوص خدا پروردگار جهانیان است (زمر/۷۵). خداوند بحق داوری می‌کند، و معبودهایی را که غیر از او می‌خوانند هیچ‌گونه داوری ندارند، خداوند شنوا و بیناست (غافر/۲۰). خداوند بر اساس حق قضاوت می‌کند او بهترین جداکننده‌ی [حق از باطل] است (انعام/۵۷).

اسلام سیستم محکمه داوری را به منظور رفع مسالمت آمیز اختلافات نه تنها در مورد اختلافات بین المللی (اشاره به آیه ۴۲ و ۴۸ سوره مائده که می‌توان میان اهل کتاب، طبق قرآن حکم کرد) مورد تأیید قرار داده بلکه آن را در سیستم حقوق داخلی معمول داشته است (محمدی خورشیدی، ۱۳۹۰، ۲۸). فقها برای حل اختلافات سه راه ارائه نموده‌اند: ۱. حکم قاضی منصوب، ۲. حکم قاضی تحکیم، ۳. حکم قاضی امر به معروف، حکم قاضی تحکیم یعنی حکم کسی که طرفین دعوا او را برای داوری انتخاب نمایند. برخی علما گفته‌اند که حکم او فقط درباره متخاصمین حجیت دارد و از طرف دیگران قابل رد است، بلکه خود متخاصمین نیز می‌توانند او را رد کنند و به دیگری رجوع کنند (خلخالی، ۱۴۲۲، ۲۵۴).

موضوع حکمیت یا داوری در آیه ۳۵ سوره نساء با عنوان «خوف شقاق» آمده است در مورد مفهوم خوف شقاق و مقصود از آن در آیه مورد بحث نظریه‌های متفاوتی ابراز شده است. یکی از نظریه‌های محتمل که بیشتر نویسندگان هم این احتمال را پذیرفته‌اند همان معنای لغوی یعنی ترس از جدایی است (هدایت نیا، ۱۳۸۷، ۱۲۴). همچنین شقّ به معنای جدایی و دو قسمت شدن یک چیز آمده و کائنه زوجیت یک امر واحدی است منتسب به زوجین و انشقاق آن، به جدایی بین آنها و عدم سازش است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۷۵/۴).

در این آیه، به مسأله بروز اختلاف و نزاع میان دو همسر اشاره کرده، که اگر نشانه‌های شکاف و جدایی در میان آن دو پیدا شد، برای بررسی علل و جهات ناسازگاری و فراهم نمودن مقدمات صلح و سازش باید داور و حکم، از دو فامیل انتخاب کرد، لذا می‌فرماید (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۴۷۵/۳).

### داوری در قانون

مبحث داوری در قوانین ایران از ماده ۴۵۴ الی ۵۰۱ قانون آیین دادرسی مدنی مطرح شده است. همچنانکه ماده ۶ قانون تشکیل دادگاههای عمومی و انقلاب نسبت به احقاق حق می‌گوید: «طرفین دعوا در صورت توافق می‌توانند برای احقاق حق و فصل خصومت، به قاضی تحکیم مراجعه نمایند.»



قانون حمایت خانواده (مصوب ۱۳۵۳/۱۱/۱۵) در ماده ۵ مقرر نموده: «دادگاه در صورت تقاضای هر یک از طرفین مکلف است موضوع دعوی را به استثنای رسیدگی به اصل نکاح و طلاق به یک تاسه داور ارجاع نماید همچنین دادگاه در صورتی که مقتضی بداند رأساً نیز دعوی را به دآوری ارجاع خواهد کرد.»

همچنانکه ماده ۲۷ قانون حمایت خانواده جدید (مصوب ۱۳۹۱/۱۲/۱) مقرر می دارد: «در کلیه موارد درخواست طلاق، به جز طلاق توافقی، دادگاه باید به منظور ایجاد صلح و سازش موضوع را به دآوری ارجاع کند. دادگاه در این موارد باید با توجه به نظر داوران رأی صادر و چنانچه آن را نپذیرد، نظریه داوران را با ذکر دلیل رد کند.»

وجه افتراق ماده ۵ قانون قدیم با ماده ۲۷ قانون جدید خانواده در این است که قانون قدیم به جز دعاوی راجع به اصل نکاح و طلاق، کلیه دعاوی خانوادگی (خانواده به معنای گسترده) قابل ارجاع به دآوری دانسته است در حالی که قانون جدید فقط موارد درخواست طلاق به استثنای طلاق توافقی را به دآوری ارجاع داده است.

#### ۴. مرجع انتخاب داور

با استناد به مواد قانونی در می یابیم که انتخاب داور به وسیله سه شخص امکان پذیر است:

#### توسط اصحاب دعوا (طرفین اختلاف)

مقصود از اصحاب دعوا خواهان و خوانده ای است که نسبت به امر مشترکی دچار اختلاف شده اند که مقصود ما در بحث حاضر زن و شوهر هستند. قانونگذار در ماده ۴۵۵ قانون آیین دادرسی مدنی حق داشتن داور را به طرفین اختلاف داده است و مقرر کرده: ..... می توانند داور یا داوران خود را قبل یا بعد از بروز اختلاف تعیین نمایند. لذا در صورتی که در قرارداد دآوری، تعداد داور معین نشده باشد و طرفین نتوانند در تعیین داور یا داوران توافق کنند، هریک از طرفین باید یک نفر داور اختصاصی معرفی و یک نفر به عنوان داور سوم به اتفاق تعیین نمایند (ماده ۴۶۴ قانون آیین دادرسی مدنی).

#### توسط شخص ثالث

در کلیه موارد رجوع به داور، طرفین می توانند انتخاب داور یا داوران را به شخص ثالث یا دادگاه واگذار کنند (تبصره ماده ۴۵۵ قانون آیین دادرسی مدنی). لازم به ذکر است برای اینکه شخص ثالث داور را تعیین نماید اولاً؛ باید تمامی شرایطی را که طرفین در موافقت نامه دآوری برای تعیین داور مقرر داشت اند رعایت نموده و ثانیاً؛ مقررات مربوط به ممنوعیت از دآوری را نیز مورد توجه قرار دهد.

شخص ثالث، داور یا داوران را حتی الامکان از بین اشخاصی انتخاب می نماید که مورد قبول طرفین باشد در صورت تعدد داوران نیز چنانچه توافق طرفین حاصل نگردد شخص ثالث از هر یک از طرف درخواست می نماید که در مدت معینی داور اختصاصی خود را تعیین نمایند و چنانچه در این مدت اقدامی به عمل نیاید داور اختصاصی طرف ممتنع را انتخاب می کند.





## ۵. خودداری شخص ثالث از تعیین داور

گفته شد که طرفین می‌توانند انتخاب داور یا داوران را به شخص ثالث واگذار نمایند؛ شخص ثالثی که با توافق طرفین مأمور انتخاب داور شده ممکن است از تعیین داور خودداری نماید و یا تعیین داور از سوی او غیر ممکن شود (مانند اینکه شخص ثالث مورد اشاره شخص حقیقی است و فوت نماید و یا محجور شود و یا شخص حقوقی است و منحل شود) در این صورت به دستور ماده ۴۶۰ قانون آیین دادرسی مدنی، هر یک از طرفین می‌تواند شخصی را به عنوان داور تعیین و به وسیله اظهارنامه به طرف مقابل اعلام دارد و از او بخواهد که نظر خود را در مورد داور واحد ظرف ده روز از تاریخ ابلاغ اظهارنامه اعلام نماید. چنانچه در مهلت مقرر اقدامی به عمل نیاید ذینفع می‌تواند برای تعیین داور به دادگاه مراجعه نماید (شمس، ۱۳۹۹، ج ۳/ ۱۸۴).

## ۵. نهاد داوری و انواع آن

تنها مرجع غیرقضایی که به هیچ یک از قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضاییه و حتی نهادها و مؤسسات عمومی غیر دولتی وابستگی ندارد و به تعبیری قراردادی و خصوصی است، نهاد و مرجع داوری است (نهرینی، ۱۳۹۶، ۹۳۹).

داوری در یک تقسیم بندی به اختیاری و اجباری تقسیم می‌شود:

اختیاری: مقصود آن است که هیچ یک از طرفین دعوی، الزامی ندارد که به حکمیت یک یا چند داور جهت رسیدگی به دعوی میان خود مراجعه کنند. ماده ۷۵۷ قانون اصول محاکمات حقوقی با عبارت «کلیه اشخاصی که صلاحیت دعوی را دارند می‌توانند منازعه خود را به حکمیت.... واگذار نمایند»، نمونه ای از داوری اختیاری را بیان کرده است (هدایت نیا، ۱۳۸۷، ۱۱۵). به بیان دیگر داوری اختیاری آن است که طرفین دعوا با تراضی هم تصمیم می‌گیرند که حل اختلاف بین آنها از طریق داوری انجام شود و شخص یا اشخاص را به عنوان داور یا داوران انتخاب کرده و خود را تابع حکومت آنان در موضوع مورد اختلاف قرار می‌دهند (محمدی خورشیدی، ۱۳۹۰، ۳۷).

زمانیکه ما قراردادی منعقد کنیم می‌توانیم در لابه لای بندهای قرارداد به این نکته اشاره نماییم که در صورت بروز اختلاف، آنرا از طریق داور یا داوران منتخب حل و فصل کنیم و یا اینکه ضمن یک توافقنامه داوری یا قرارداد جداگانه حل اختلاف را از طریق داوری توافق کنیم. در اینصورت، در هنگام انعقاد قرارداد ذکر نکاتی مانند مواردی که به داوری ارجاع می‌شود، مشخصات داور یا داوران بطوری که هر گونه ابهامی را در این زمینه مرتفع سازد و همچنین تعداد داوران در صورت تعدد داور در حل اختلاف الزامیست، بهتر است که تعداد آنها را سه نفر یا از عدد فردی استفاده شود تا مشکلی در تصمیم گیری بوجود نیاید.

اجباری: داوری اجباری از حیث منشأ اجبار اقسامی دارد که در ذیل اشاره می‌شود:

اجبار ناشی از قانون: اجباری بودن داوری ممکن است ناشی از قانون باشد. این نوع داوری را می‌توان «داوری اجباری مطلق» نامید. در مواردی، قانون به دلیل پاره‌ای مصالح، لازم می‌بیند که دعوی به روش غیر قضایی حل و فصل گردد و در نهایت، اگر تلاش های داوران به نتیجه سازش منجر نشد، دادگاه مداخله خواهد کرد. از تبصره

۲ ماده ۵ لایحه دادگاه مدنی خاص، الزامی بودن داوری در دادخواست طلاق استنباط می شود. در بخشی از این قانون چنین آمده است: «در مواردی که شوهر به استناد ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی تقاضای طلاق می کند دادگاه بدو موضوع را به داوری ارجاع می کند و در صورتی که بین زوجین سازش حاصل نشود، اجازه طلاق به زوج خواهد داد». اجبار ناشی از درخواست طرف مقابل (داوری اجباری نسبی)؛ ماده نخست قانون حکمیت، مصوب ۱۳۰۶ مقرر داشته اگر یکی از دو طرف درخواست داوری کند طرف دیگر به پذیرش آن ملزم خواهد شد (هدایت نیا، ۱۳۸۷، ۱۱۶).

بنابراین در برخی از موارد دادگاه حل یک مسئله را با توجه به اوضاع و احوال آن از طریق داوری به مصلحت می بیند و موضوع را برای حل اختلاف به داوری ارجاع می دهد این مورد را داوری اجباری می گویند چرا که طرفین دعوا در این امر هیچ نقشی ندارند این نوع داوری فقط در موردی که قانونگذار مشخص کرده است مورد استفاده می شود.

### ۶. شرایط تصدی داوری

به استناد ماده ۲ و ۳ آیین نامه اجرایی تبصره یک ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق. زوجین مکلف شده اند که داوران را از بین اقارب (بستگان) خود معرفی نمایند، مگر اینکه در بین اقارب فرد واجد شرایط نباشد یا دسترسی به او ممکن نباشد یا اقارب از پذیرش داوری امتناع کنند. در این گونه موارد زوجین می توانند داوران خود را از افراد دیگر انتخاب نمایند. و در صورت امتناع یا عدم توانایی در معرفی داور، دادگاه رأساً از بین افراد واجد شرایط، مبادرت به تعیین داور یا داوران خواهد کرد.

بنابراین با توجه به ماده ۴ آیین نامه اجرایی، داوران منتخب دادگاه باید شرایط زیر را دارا باشند:

۱. مسلمان
۲. آشنایی نسبی با مسایل شرعی، خانوادگی و اجتماعی
۳. حداقل چهل سال تمام،
۴. متأهل
۵. معتمد
۶. عدم اشتغال به فسق و فساد.

### ۷. مسئولیت داور (ضمانت اجرای رأی صادره)

با توجه به بیانات دکتر عبدالله شمس مسئولیت داور در سه حیطة کیفری، انتظامی و مدنی مطرح می شود.

### مسئولیت کیفری

در حقوق ایران حتی داوران ممکن است به سبب جرایمی که به مناسبت انجام وظیفه مرتکب شده اند



تحت پیگرد کیفری قرار گیرند. البته چون داور از اختیارات دادرس برخوردار نمی باشد در معرض ارتکاب جرایمی که اختصاص به دادرس دارد قرار نمی گیرد. در عین حال داور نیز اعم از اینکه توسط دادگاه یا طرفین معین شده باشد، در صورتی که در مقابل گرفتن وجه یا مال، به نفع یکی از طرفین تصمیم گیری نماید به موجب ماده ۵۸۸ قانون مجازات اسلامی، کتاب تعزیرات. به حبس از شش ماه تا دو سال یا مجازات نقدی از سه تا دوازده میلیون ریال محکوم و آنچه گرفته است به عنوان مجازات مؤدّی (پرداخت کننده) به نفع دولت ثبت می شود.

### مسئولیت انتظامی

داور مسئولیت انتظامی به معنای دقیق واژه ندارد. در عین حال نوعی مسئولیت شبه انتظامی برای داور در ماده ۴۷۳ قانون آیین دادرسی مدنی. پیش بینی شده است. به موجب این ماده در صورتی که داور پس از قبول داوری، بدون عذر موجه از قبیل مسافرت یا بیماری و امثال آن، در جلسه های داوری حاضر نشده یا استعفا دهد و یا از دادن رأی خودداری کند، تا پنج سال از حق انتخاب شدن به داوری محروم خواهد بود. با توجه به بند ۲ ماده ۴۶۶ قانون آیین دادرسی مدنی. محرومیت داور از داوری در این خصوص مستلزم رسیدگی دادگاه و صدور حکم قطعی می باشد.

### مسئولیت مدنی

در حقوق برخی از کشورها مانند آمریکا، مصونیت قضایی تا اندازه ی زیادی به داوران تسری داده شده و حتی قائل به نوعی مصونیت مطلق داور نیز شده اند. اما در حقوق ایران به صراحت اصل ۱۷۱ قانون اساسی. حتی قضات مصون نبوده و بنابراین از مسئولیت مدنی مبرا نیستند. داوران نیز چون هیچ نصی مبنی بر مصونیت آنان وجود ندارد بر اساس قاعده ی عام مقرر در ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی، چنانچه موجب ضرر شوند مسئول جبران خسارات ناشی از عمل خود می باشند. در عین حال از یک سو به موجب ماده ۵۰۱ قانون آیین دادرسی مدنی. چنانچه «در اثر تدلیس، تقلب یا تقصیر در انجام وظیفه ی داوران ضرر مالی متوجه یک طرف یا طرفین دعاو گردد، داوران برابر موازین قانونی مسئول جبران خسارات وارده خواهند بود». از سوی دیگر هر یک از اعمال داور که در ماده ۴۷۳ قانون مزبور تصریح گردیده چنانچه سبب ورود خسارت شود، موجب مسئولیت مدنی داور نیز می گردد (شمس، ۱۳۹۹، ج ۳، ۱۸۹).

### ۸. خانواده و جایگاه آن

خانوده، واحد اجتماعی نشأت گرفته از ازدواج زن و یک مرد است که فرزندان پدیدآمده از آنها، آن را تکمیل می کند. در واقع خانواده نخستین، اجتماعی است که شخص در آن گام می نهد و آداب زندگی و اصول و رسوم و اجتماعی و تعاون و از خود گذشتگی را فرامی گیرد. خانواده کانون حفظ سنت های اخلاقی و مرکز رشد عواطف و احساسات است. کانون خانواده، دارای ارزش و جایگاه مهمی در دین اسلام است، خداوند انسان را به تشکیل این



کانون ارزشمند تشویق و ترغیب نموده است (اشاره به آیه ۳۲ سوره نور)، زیرا انسان‌ها در سایه آرامش به دست آمده از راه تشکیل خانواده، می‌توانند مسیر دستیابی به کمال خلقت را به آسانی طی نمایند، چون زن و مرد با پیوند زناشویی و تشکیل خانواده، مکمل همدیگرند و همین امر سبب به کمال رسیدن هر یک از آنان خواهد شد (عیسی زاده، ۱۳۹۱، ۲۷). در بیان ارزش و جایگاه ازدواج همین بس که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «ما بُئِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءً أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ وَأَعَزُّ مِنَ التَّزْوِيجِ» در اسلام هیچ بنایی نزد خدا محبوب‌تر و ارجمندتر از ازدواج نیست (بحارالانوار، ج ۲۲۲/۱۰۳). خداوند در باب ارزش گذاری تشکیل خانواده می‌فرماید: «یکی از نشانه‌های خداوند این است که برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید تا در کنارشان بیارامید و میان شما و همسرانتان مودت و رحمت برقرار ساخت.»

در صورتی که به دلایل مختلف در خانواده و بین زن و شوهر اختلاف ایجاد شد و این اختلاف موجب شد که زن و شوهر از یکدیگر جدا شوند اینجا محکمه داوری برای رفع اختلاف میان زوجین ایجاد می‌شود. خداوند در آیه ۳۵ سوره نساء می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَانْبِئُوهُمَا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهِمَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» اگر از جدایی و شکاف میان آنها بیم داشته باشید، داوری از خانواده شوهر، و داوری از خانواده زن انتخاب کنید (تا به کار آنان رسیدگی کنند) اگر این دو داور تصمیم به اصلاح داشته باشند خداوند کمک به توافق آنها می‌کند، زیرا خداوند دانا و آگاه است (و از نیات همه با خبر می‌باشد).

محکمه صلح خانوادگی که در آیه فوق به آن اشاره شده یکی از شاهکارهای اسلام است. این محکمه با توجه

به تفسیر نمونه امتیازاتی دارد که سایر محاکم فاقد آن هستند، از جمله:

- محیط خانواده کانون احساسات و عواطف است و طبعاً مقیاسی که در این محیط باید به کار رود با مقیاس سایر محیطها متفاوت است، یعنی همانگونه که در «دادگاههای جنایی» نمی‌توان با مقیاس محبت و عاطفه کارکرد، در محیط خانواده نیز نمی‌توان تنها با مقیاس خشک قانون و مقررات بی‌روح گام برداشت، در اینجا باید حتی الامکان اختلافات را از طرق عاطفی حل کرد، لذا دستور می‌دهد که داوران این محکمه کسانی باشند که پیوند خویشاوندی به دو همسر دارند و می‌توانند عواطف آنها را در مسیر اصلاح تحریک کنند، بدیهی است این امتیاز تنها در این محکمه است و سایر محاکم فاقد آن هستند.
- در محاکم عادی قضایی طرفین دعوا مجبورند برای دفاع از خود، هر گونه اسراری که دارند فاش سازند. مسلم است که اگر زن و مرد در برابر افراد بیگانه و اجنبی اسرار زناشویی خود را فاش سازند احساسات یکدیگر را آن چنان جریحه دار می‌کنند که اگر به اجبار دادگاه به منزل و خانه بازگردند، دیگر از آن صمیمیت و محبت سابق خبری نخواهد بود، و همانند دو فرد بیگانه می‌شوند که به حکم اجبار باید وظائفی را انجام دهند، اصولاً زن و شوهری که راهی آن گونه محاکم می‌شوند دیگر زن و شوهر سابق نیستند ولی در محکمه صلح فAMILIY یا این گونه مطالب به خاطر شرم حضور مطرح نمی‌شود و یا اگر بشود چون در برابر آشنایان و محرمان است آن اثر سوء را نخواهد داشت.
- داوران در محاکم معمولی، در جریان اختلافات غالباً بی تفاوت اند، و قضیه به هر شکل خاتمه یابد برای آنها تأثیری ندارد، دو همسر به خانه بازگردند، یا برای همیشه از یکدیگر جدا شوند، برای آنها فرق نمی‌کند. در حالی که در محکمه صلح فAMILIY مطلب کاملاً به عکس است زیرا داوران این محکمه از بستگان نزدیک مرد

وزن هستند، و جدایی یا صلح آن دو، در زندگی این عده هم از نظر عاطفی و هم از نظر مسئولیت های ناشی از آن تاثیر دارد، و لذا آنها نهایت کوشش را به خرج می دهند که صلح و صمیمیت در میان این دو برقرار شود و به اصطلاح آب رفته به جوی بازگردد.

• از همه اینها گذشته چنین محکمه ای هیچ یک از مشکلات و هزینه های سرسام آور و سرگردانی های محاکم معمولی را ندارد و بدون هیچگونه تشریفات طرفین می توانند در کمترین مدت به مقصود خود نائل شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۴/۳، ۴۷۶).

تبصره ۲ ماده ۳ لایحه قانونی دادگاه مدنی خاص چنین مقرر می دارد: «... در مواردی که شوهر به استناد ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی، تقاضای طلاق می کند، دادگاه بدو ابر حسب آیه کریمه «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَانْبِئُوهُمَا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا» موضوع را به داوری اجاع می کند و در صورتی که بین زوجین سازش حاصل نشود اجازه طلاق به زوج خواهد داد...»

پس از بیان امتیازات محکمه صلح خانوادگی، به بیان نکاتی که از آیه ۳۵ سوره نساء برداشت می شود می پردازیم:

اول؛ مقصود از خوف شقاق (اختلاف و دشمنی) بیم از استمرار شقاق است، زیرا از شقاق گذشته نباید بیم داشت و آینده هم معلوم نیست، پس بیم از دوام و استمرار اختلاف و دشمنی است که گزینش داور را ایجاب می کند. دوم؛ در اینکه آیا داوران می توانند رأی به جمع (ادامه زندگی زناشویی) یا تفریق (طلاق) بدون اذن زوجین بدهند؟ در این مورد هم سه قول مطرح است: قول نخست؛ برخی به استناد اینکه رضای زوجین شرط است و داوران وکیل زن و شوهر هستند به این سؤال پاسخ مثبت دادند. قول دوم؛ برخی دیگر گفتند داوران می توانند رأی به جمع بدهند نه تفریق، مگر اینکه از زن در بذل و از شوهر در طلاق، در صورتی که به صورت خُلَع باشد، اذن بگیرند. تبصره ۲ ماده ۳ لایحه قانونی دادگاه مدنی خاص هم ظاهراً این نظریه را پذیرفته است زیرا در صورت عدم امکان سازش، مقرر داشته است که به شوهر اجازه طلاق داده می شود که می تواند اقدام به طلاق زن خود کند و این اختیار را به داوران نداده است. قول سوم؛ برخی دیگر از فقهای امامیه گفته اند: اگر حاکم اصلاح و طلاق را به حکمین واگذار کند آنان می توانند آنچه را که صلاح می دانند اجرا کنند. ولی اگر ارجاع به داوری و اختیار داوران مطلق باشد، تفریق به وسیله آنان مجاز نیست، مگر بعد از اذن گرفتن از زوجین. اگر داوران اختلاف داشته باشند، چنانکه یکی رأی به اصلاح و دیگری رأی به طلاق دهد، رأی هیچ یک نافذ نیست و گرنه ترجیح بلامرّج و جمع بین نقیضین لازم می آید. به این علت که خداوند در آیه ۳۵ سوره مبارکه نساء فرمود یک نفر حکم از فامیل مرد و یک حکم از خانواده زن انتخاب کنید. در این صورت اگر هر یک از حکمین رأی مخالف با دیگری را اعلام بکند اینجانی نمی توان به یک حکم قطعی و واحد رسید. لذا ترجیح رأی یکی از حکمین بر دیگری قبیح است. سوم؛ در اینکه آیا ارجاع اختلاف به داوری واجب است یا مستحب دو نظریه مطرح است: نظریه اول؛ با توجه ظاهر آیه شریفه و اینکه ظاهر از شقاق این است که زوجین یا یکی از آنها در حرام واقع شده و تخلیص آنان واجب است، و همچنین فعل فابعثوا امر است و امر هم ظهورش در وجوب است. برخی قائل به وجوب شدند. نظریه دوم؛ برخی به استناد اینکه اصلاح بدون ارجاع به داوری هم ممکن است قول به استحباب را پذیرفته اند. چون غرض از حکمیت یا داوری یک امر دنیوی است، بنابراین امر به داوری ارشادی خواهد بود. داوری در کلیه اختلافات، به

ویژه در دعاوی خانوادگی امری ممدوح و مطلوب است. مزایای فراوان داور در صورتی واجب می‌شود که سازش باشد اما با فرض وجود راه‌های دیگر بر سازش دلیلی برای وجوب حکمیت وجود ندارد (ارژندی، ۱۳۹۵، ۷۰). لایحه قانونی دادگاه مدنی خاص (تبصره ۲ ماده ۳ مقرر می‌دارد؛ موارد طلاق همان است که در قانون مدنی و احکام شرع مقرر گردیده، ولی در مواردی که شوهر به استناد ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی تقاضای طلاق می‌کند دادگاه بدو حسب آیه کریمه «إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا» موضوع را به داوری ارجاع می‌کند و در صورتی که بین زوجین سازش حاصل نشود اجازه طلاق به زوج خواهد داد. در مواردی که بین زوجین راجع به طلاق توافق شده باشد، مراجعه به دادگاه لازم نیست. حکم این تبصره در دادگاه‌های عمومی دادگستری نیز لازم‌الرعایه است). و قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق (ماده واحد؛ از تاریخ تصویب این قانون زوج‌هایی که قصد طلاق و جدایی از یکدیگر دارند بایستی جهت رسیدگی به اختلاف خود در دادگاه مدنی خاص مراجعه و اقامه دعوا نمایند. چنانچه اختلاف فیما بین از طریق دادگاه حکمین، از دو طرف که برگزیده دادگاه هستند [آن طور که قرآن فرموده است] حل و فصل نگردید، دادگاه با صدور گواهی عدم امکان سازش آنان را به دفاتر رسمی طلاق خواهد فرستاد. دفاتر رسمی طلاق حق ثبت طلاق‌هایی را که گواهی عدم امکان سازش برای آنها صادر شده است، ندارند. در غیر این صورت از سر دفتر خاطی، سلب صلاحیت به عمل خواهد آمد.) قول اول را پذیرفته و این قول اُقوی و با ظاهر آیه شریفه سازگار است (صفایی و امامی، ۱۳۸۷، ۲۹۵). دلیل اُقوی و سازگار بودن آن با آیه شریفه این است که در آیه شریفه از عبارت «فَابْعَثُوا حَكَمًا» استفاده شده که دلالت بر مسئولیت جامعه در برابر اختلاف خانواده‌ها دارد علاوه بر آن نباید از آشتی دادن ناامید و مأیوس و نسبت به آن بی تفاوت بود. و این نکته را باید در نظر داشت که اقدام برای اصلاح میان زن و شوهر باید سریع باشد. حرف «فاء» در جمله «فَابْعَثُوا» برای تسریع است (قرائتی، ۱۳۸۷، ج ۶۴/۲).

دو داور علاوه بر نیت خیر و اصلاح، مناسب است خردمند، با درایت و متأهل بوده، مسائل خانوادگی را به خوبی درک کنند و با بصیرت و خبرویت به قضاوت بنشینند. در مرحله اول، داوران برای ریشه‌یابی اختلاف با جدیت سؤال‌های متعدّد مطرح کنند و در خلوت از هر یک بخواهند تا حقیقت را بیان کنند. زن و شوهر نیز با صراحت و بی‌پرده مسائل را مطرح کنند. اگر دو داور به راه حلی نرسیدند نمی‌توانند بین زن و شوهر به جدایی حکم کند، بلکه خود زوجین در این مورد تصمیم‌گیری می‌کنند. به نظر می‌رسد دو داور در واقع به منظور کشف راهی برای حل اختلاف برگزیده می‌شوند و بدیهی است که اگر آنها برای اصلاح زن و شوهر به راه حلی نرسیدند، حل مسئله یا جدایی مربوط به تصمیم‌گیری خود زن و شوهر است. دو داور نمی‌توانند زوجین را مجبور به ادامه زندگی مشترک کنند، زیرا همانگونه که در انعقاد پیمان زناشویی، زن و شوهر باید از آزادی کامل برخوردار باشند، در آشتی و پایان اختلاف نیز باید آزادی کامل داشته باشند و دخالت دو داور به منظور مشاوره و راهنمایی باشد (سالاری فر، ۱۳۸۸، ۲۵۲).

#### ۹. ایرادات وارده بر داوری در خانواده

در ادامه به برخی ایرادات وارده بر نهاد داوری که توسط آقای هدایت‌نیا به دست آمده اشاره می‌کنیم:



- مقررات مربوط به داوری در دعاوی خانوادگی جامع و شفاف نیست و مقررات موجود ناقص و در مواردی مبهم و نامناسب است که به برخی موارد اشاره می شود:
  - محدود بودن داوری و حکمیت به دعاوی طلاق در حالی که در مقررات سابق، داوری شامل کلیه اختلافات خانوادگی بوده است.
  - اجباری شدن داوری در کلیه دعاوی طلاق در حالی که در مواردی به تشخیص دادگاه مصلحت زوجین در متارکه است.
  - ضروری نبودن وجود رابطه قرابت بین زوجین و داوران و عدم اعتنا به توصیه قرآن کریم.
  - سکوت قانون راجع به مواردی که داوران با یکدیگر اختلاف داشته و نتوانند به نظر واحدی برسند.
  - در جمهوری اسلامی ایران نهادهای متعددی با صلاحیت رسیدگی غیر قضایی اختلافات خانوادگی وجود دارند داوری در آیین دادرسی مدنی، شوراها، حل اختلاف و حکمیت هر سه برای رسیدگی به اختلافات خانوادگی صلاحیت دارند با وجود این نحوه تعامل این سه نهاد با یکدیگر روشن نبوده و از این حیث حدود صلاحیت با یکدیگر تداخل دارند.
  - سیاست قانون گذار و دستگاه قضایی در سال های اخیر تقویت شوراها، حل اختلاف و توسعه اختیارات بیشتر به این نهاد در جهت سازش میان اصحاب دعوا از جمله حل اختلاف های خانوادگی بوده است از این رویه در عمل به تضعیف نهاد قرآنی حکمیت منجر شده است (هدایت نیا، ۱۳۸۷، ۲۹۵).
- به عنوان نکته پایانی و به نقل از رئیس کانون مؤسسات داوری خراسان جنوبی باید توجه داشت که سخت گیری نظام قضایی مثمر ثمر نیست. و دستگاه قضا باید به جای مشاوره قبل طلاق، مشاوره قبل ازدواج را مدیریت و برنامه ریزی دقیق صورت داده تا شاهد کاهش مراجعات خانوادگی در بحث طلاق به نهاد داوری باشیم.

### نتیجه گیری

با توجه به مطالب ارائه شده نتایج مباحث در چند نکته بدین شرح بیان می شود:

نکته اول: مسلماً نهاد داوری در کاهش طلاق تأثیر داشته اما باید توجه داشت در صورتی که داوران از آشنایان طرفین باشند تأثیر آن دوچندان است زیرا نسبت به طرفین شناخت و آگاهی بیشتری دارند.

نکته دوم: نهاد داوری مانند هر نهاد دیگری عاری از ایراد نیست. یکی از مهم ترین ایراداتی که میتوان به نهاد داوری در حوزه خانواده داشت اینست که در حال حاضر حکمیت و داوری محدود به دعاوی طلاق است در حالی که در مقررات سابق، داوری شامل کلیه اختلافات خانوادگی بوده است. یکی دیگر از ایرادات وارده، ضروری نبودن وجود رابطه قرابت بین زوجین و داوران و عدم اعتنا به توصیه قرآن کریم است.

نکته سوم: مهمترین موضوع در بحث طلاق، ندانستن حقوق زن و مرد و همچنین آشنا نبودن در بحث زناشویی و عدم آگاهی کامل از خلیقات طرف مقابل است. باید توجه داشت که سخت گیری نظام قضایی فایده ای نداشته و آمار طلاق را کاهش نداده است و باید طلاق توافقی را به عنوان واقعیت و البته حق زوجین پذیرفت.

نکته چهارم: تعداد کم رجوع از طلاق نیز شاید به همین دلیل باشد که سختگیری بیش از حد نظام قضایی



رجوع و دادن فرصت به زوج یا زوجه را پرهزینه و مشقت بار کرده است چرا که زوجین برای نجات از زندگی مشترک باید از هفت خوان قضایی عبور کند و این تجربه تلخ را دوباره بعد از رجوع تکرار کند!!

نکته پنجم: داوری دو حَکَم، از سنخ حکمیت است؛ نه وکالت، پس رضایت زوجین شرط نیست و رأی آن دو حَکَم عادل را آن‌ها باید بپذیرند؛ اما اگر این داوری به گونه توکیل باشد، رضایت موکل‌ها شرط است؛ یعنی هر امری که محور وکالتِ موکل باشد وکیل باید آن را انجام دهد، پس اگر حکمین وکیل باشند، منطقه قدرت آن‌ها محدود خواهد بود. وکیل زن فقط حق دارد تنها درباره زن تصمیم بگیرد و وکیل مرد حق دارد تنها درباره مرد تصمیم بگیرد و آن دو نمی‌توانند تصمیم مشترکی برای مجموع بگیرند، چون قدرت وکیل به اندازه خود موکل است و هر یک از زن و شوهر، تنها درباره خود حق دارند تصمیم بگیرند؛ نه دیگری (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ۳۷۶).



فهرست منابع

\*قرآن کریم

۱. ارزندی، علیرضا، حکمیت در دعای خانواده، تهران، انتشارات جنگل، جاودانه، چاپ اول، ۱۳۹۵ هـ.ش
۲. آیین نامه اجرایی تبصره یک ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق
۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، انتشارات گنج دانش، چاپ سی ام، ۱۳۹۷ هـ.ش
۴. جوادی آملی، عبدالله، خانواده متعادل و حقوق آن، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم، ۱۳۹۴ هـ.ش
۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ هـ.ش
۶. زنجانی، عباس علی عمید، فقه استدلالی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ هـ.ق
۷. سالاری فر، محمدرضا، درآمدی بر نظام خانواده، قم، انتشارات هاجر، چاپ سوم، ۱۳۸۸ هـ.ش
۸. شمس، عبدالله، آیین دادرسی مدنی ۳، تهران، انتشارات دراک، چاپ چهل و دوم، ۱۳۹۹ هـ.ش
۹. صفایی، سیدحسین؛ امامی، اسدالله؛ مختصر حقوق خانواده، تهران، انتشارات میزان، چاپ پانزدهم، ۱۳۸۷ هـ.ش
۱۰. طیب، سید عبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸ هـ.ش
۱۱. العاملی، شیخ زین الدین (شهید ثانی)، الروضه البهیة، قم، انتشارات مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۲ هـ.ق
۱۲. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات رهیاب نوین هور، چاپ اول، ۱۳۸۹ هـ.ش
۱۳. عیسی زاده، عیسی، خانواده قرآنی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۳۹۱ هـ.ش
۱۴. قانون آیین دادرسی مدنی
۱۵. قانون تشکیل دادگاه های عمومی و انقلاب
۱۶. قانون حمایت خانواده
۱۷. قانون مدنی
۱۸. قرآتی، محسن، تفسیر نور، تهران، انتشارات مرکز فرهنگي درسهایی از قرآن، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ هـ.ش
۱۹. لایحه دادگاه مدنی خاص
۲۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۳ هـ.ق
۲۱. محمدی خورشیدی، محمد، دوری در حقوق ایران، تهران، انتشارات بهنامی، چاپ اول، ۱۳۹۰ هـ.ش
۲۲. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، چاپ دوازدهم، ۱۳۹۰ هـ.ش
۲۳. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۸۶ هـ.ش
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۵۳ هـ.ش
۲۵. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ.ق
۲۶. نهرینی، فریدون، آیین دادرسی مدنی مراجع قضایی و غیر قضایی و حدود و صلاحیت آنها، تهران، انتشارات گنج دانش، چاپ دوم، ۱۳۹۶ هـ.ش
۲۷. هدایت نیا، فرج الله، دوری در حقوق خانواده، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۷ هـ.ش

## بررسی رفتارشناسی حضرت یعقوب نسبت به فرزندان با رویکرد تفاسیر معاصر

حجت‌الاسلام مجید خرسندی<sup>۱</sup>

مهدی انجामी<sup>۲</sup>

### چکیده

سوره مبارکه یوسف، بر اساس نصّ قرآن، یکی از بهترین و آموزنده ترین داستان های قرآنی است. گاهی ممکن است در بعضی موارد در این داستان ها برای انسان سوالات و شبههاتی مطرح شود که با عصمت انبیا منافات داشته باشد. از جمله آیه‌ای که ممکن است برای انسان مورد سوال قرار گیرد آیه ۸ سوره یوسف و بررسی رفتار شناسی حضرت یعقوب و فرزندان او است. بیان دلایل تفاوت گذاشتن حضرت یعقوب علیه السلام بین فرزندان او از اهداف نگارش این مقاله است.

بر اساس بررسی های انجام شده این دلایل به سه دسته تقسیم شده است:

۱. عوامل و قوانین کلی در تفاوت گذاشتن بین فرزندان

۲. عوامل و دلایل مربوط به حضرت یعقوب علیه السلام

۳. عوامل و دلایل مربوط به حضرت یوسف علیه السلام.

از این رو در این مقاله، تلاش شده تا بر اساس شیوه توصیفی-تحلیلی با تکیه بر تفاسیر معاصر به تبیین و بررسی این موضوع پرداخته شود.

### کلید واژه: قرآن، یعقوب، فرزندان، یوسف، تفاوت، تبعیض

#### مقدمه

عدالت یک تکلیف الهی و اصل محبوب مطابق با خواست و فطرت انسان و موجب تعالی بشر در حوزه های مختلف زندگی فردی و اجتماعی است و جامعه بشری هم از ابتدا تا حال، آرزوی روزی را داشته و دارد که در آن، ظلم، تبعیض و بی عدالتی در تمام چهره و ابعادش، نابود شود و نسیم ملایم عدالت و برابری در تمام زوایای زندگی انسان های دردمند و رنجیده، نفوذ کند.

از آنجایی که انبیای الهی نمونه عالی مکارم اخلاق و عالی ترین و ممتازترین نمونه یک انسان کامل اند. در طول حیات پرافتخار شان، صحنه های بسیار شکوهمندی را مخصوصاً در زمینه عدالت و اجرای آن آفریده اند که در تمامی اعصار به عنوان الگوی کاملی برای همه انبای بشر به حساب می آید.

۱. پژوهشگر سطح چهارم و مدرس سطح یک حوزه علمیه خراسان

۲. مهدی انجामी پژوهشگر رشته تخصصی فقه و حقوق گرایش حقوق خصوصی



با این وجود ممکن است با دقت در آیه‌ی «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف، ۸) این نکته برداشت شود که یعقوب در محبت به فرزندان میان آن‌ها فرق می‌گذاشته است و همین زمینه شعله‌ور شدن آتش حسادت در دل‌های سایر برادران نسبت به یوسف فراهم نمود. لذا سؤالاتی پیرامون این ماجرا اذهان را به خود جلب می‌نماید از جمله اینکه چه عاملی باعث شد که حضرت یعقوب علیه السلام به حضرت یوسف نسبت به دیگر فرزندان بیشتر محبت و توجه نماید؟ آیا حضرت یعقوب با توجه به مقام پیامبری و عصمت، بین فرزندان تفاوت قائل نمی‌شدند و عدالت را رعایت می‌کردند؟

در تعدادی از کتب و تفاسیر به صورت پراکنده، مطالبی در این مورد ذکر شده است ولی نوشته مستقلی که به بررسی این موضوع به طور مختص بپردازد صورت نگرفته است. لذا ما در این پژوهش بر آنیم تا به بررسی رفتارشناسی حضرت یعقوب علیه السلام در مقابل فرزندان بپردازیم و سؤالات و شبهات مطرح شده در این مقوله مورد بررسی قرار گیرد.

#### ۱. توجه محبت بیشتر حضرت یعقوب به یوسف و برادرش در تفاسیر فریقین

حضرت یعقوب علیه السلام دارای دوازده پسر بود. میان این دوازده پسر یوسف و برادرش بنیامین را بیش از دیگران دوست می‌داشت. و به خصوص یوسف بیشتر مورد علاقه و محبت او بود. درباره این علاقه و محبت در قرآن کریم چیزی ذکر نشده ولی مفسران اشاراتی به این موضوع داشته‌اند. در یک تقسیم‌بندی این عوامل گاهی از ناحیه یعقوب و گاهی از ناحیه یوسف و گاه قوانین کلی وجود دارد که در زیر به آن‌ها پرداخته می‌شود:

#### ۱. عوامل و قوانین کلی در تفاوت گذاشتن بین فرزندان

##### • امر قلبی بودن محبت

محبت یا گرایش قلبی از چیزهایی نیست که انسان آن را کسب کرده یا در میان دیگر چیزها، برگزیند، بلکه دوست داشتن (محبت) نتیجه لطف خداوند متعال نسبت به کسی یا چیزی است. محبت یک امر قلبی است به عنوان نمونه اگر فردی اتقی، اعلم و اکرم باشد درست نیست که همه را به طور یکسان دوست داشت. چه بسا فردی چند فرزند داشته باشد اما در میان آن‌ها تنها آن را که به احتمال، از زیبایی و اخلاق نیز از دیگران بهره کمتری دارد دوست داشته باشد.

خداوند متعال می‌فرماید: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ... (نساء، ۱۲۹) (هرگز نمی‌توانید در میان زنان عدالت برقرار کنید اگرچه بر این امر حرص ورزید) که حکایتگر عدم امکان ایجاد عدالت بر اساس میل و علاقه قلبی، در میان زنان است اگرچه انسان می‌تواند از نظر احسان، توجه و آداب لازم همسری آنان را به یک دیده نگریسته، عدالت را در میانشان برقرار سازد.

محبت خدائی منشأش توانائی و بزرگ‌سالی نیست، بلکه دائر مدار دین‌داری و رضای سبحانی است، گرچه صاحبش در نظر به غایت پستی و ناتوانی و خردسالی باشد. بنابراین تفضیل بین اولاد در عطا و محبت و اکرام،

وقتی برای امر دینی و فضیلت واقعی باشد، هرآینه دلیل نقلی و عقلی حاکم بر رجحانش خواهد بود (شاه عبد العظیم حسنی، ۱۳۶۳ ش، ۱۷۶/۶).

بنابراین بر اساس نظر اکثر مفسرین، به دلیل اینکه مسئله محبت یک امر قلبی خارج از اختیار انسان است و تفاوت گذاشتن در امور قلبی برای انسان امکان پذیر نیست لذا محبت بیش از اندازه حضرت یعقوب علیه السلام به یوسف نیز از قبیل این موارد است (طوسی، بی تا، ۱۰۱/۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۴۲۳/۱۸؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۵ ق، ص ۷۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ۴۴۶/۲).

### • اختلاف افراد از نظر استعدادها

یکی از شاهکارهای خلقت اختلاف طبیعی افراد و تفاوت آن هاست، خصوصاً با در نظر گرفتن اینکه همان که در یک جهت امتیاز و تفوق طبیعی دارد، در جهت دیگر، دیگری بر او تفوق و امتیاز دارد و نتیجه این است که همه مستخر و محتاج به یکدیگرند (مطهری، ۲۵/۲۵۲).

در وجود تمام انسان ها، استعداد های متفاوتی نهفته شده است و اگر قرار باشد که بین همه این ها به طور مساوی عمل کرد که عین بی عدالتی و ظلم است. بنا براین حضرت یعقوب نیز با توجه به این موضوع، در بین فرزندان توجه بیشتری نسبت به حضرت یوسف داشته اند. در آثار زیر مفسران معاصر نیز به این مطلب پرداخته اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۴۲۳/۱۸؛ فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ۱۷۰/۱۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ۱۶۹/۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ ش، ۴۱/۱۰؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ ق، ۲۱۱/۶؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶ ش، ۳۶۹/۲۴۹، ۸؛ ابو حمزه ثمالی، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۰۶؛ مکارم، ۱۳۷۱ ش، ۳۲۲/۹).

### • مساوات حقیقی

مساوات این است که امکانات مساوی برای همه ی افراد فراهم شود، و میدان برای همه به طور مساوی باز باشد و همچنین زمینه برای همه متساویاً فراهم باشد تا اگر کسی همت داشته باشد در هر کجا و در هر طبقه ای که هست بتواند در پرتو لیاقت و استعداد و بروز فعالیت به کمال لایق خود برسد. با این وجود هر کسی کوتاهی کرد خودش کرده و هر کسی کوتاهی نکرد نتیجه اش را می برد.

مقتضای عدالت مساوات است در شرایط حقوقی مساوی، نه در شرایط نامساوی، یعنی نباید میان شرکت کنندگان در یک مسابقه ی علمی یا قهرمانی در غیر آنچه مربوط به استعداد و هنر و لیاقت است فرق گذاشته شود. مثلاً یکی سفید است و یکی سیاه، یکی اشراف زاده است و یکی فرضاً فرزند یک فقیر؛ آنچه نباید ملاک قرار گیرد این امور است که مربوط به لیاقت و استعداد یا فعالیت و مجاهدت افراد نیست. اگر استعدادها و لیاقت ها را نادیده بگیریم و به همه نمره و امتیاز مساوی بدهیم ظلم کرده ایم، و اگر هم امتیاز و تفاوت قائل بشویم اما ملاک امتیاز و تفاوت را اموری از این قبیل قرار دهیم باز هم ظلم کرده ایم (مطهری، ۲۵/۲۵۲).

باید توجه داشت که میان تبعیض و تفاوت فرق است. تبعیض، برتری دادن بدون دلیل است. ولی تفاوت، برتری بر اساس لیاقت است. مثلاً نمره های یک معلم، تفاوت دارد، ولی این تفاوت حکیمانه است، نه ظالمانه (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ۱۶۱/۴).



در صورتی که تفاوت ناروا این است که افراد از لحاظ امکانات و شرایط، مساوی نباشند؛ و برای یکی امکان بالا رفتن بر نردبان ترقی باشد برای دیگری نباشد. بنابراین علاقه و محبت حضرت یعقوب به یوسف، کاملاً حکیمانه بود نه ظالمانه، و تفاوت بین فرزندانش به جا بود. ولی برادران یوسف، این علاقه را بی دلیل پنداشتند.

ضمناً لازم به ذکر است که میان عدالت و تبعیض تفاوت جدی است:

عدالت: برخی دانشمندان علم لغت، عدالت را به معنای مساوات و برابری (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۲۵؛ طریحی، ۱۳۶۵ ش، ۴۲۱/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۲۴۶/۴؛ مألوف، بی تا، ص ۴۹۱) و برخی آن را به معنای استقامت، یعنی راست و موزون بودن دانسته‌اند (ابن منظور، بی تا، ۴۱۴/۱۱؛ خوری شرتونی، ۱۳۸۵ ش، ۴۹۴/۳). «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیا به کار می‌رود... پس عدل، تقسیم نمودن به طور مساوی است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۲۵). «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن نماید» (ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۴). نیز اهل لغت گفته‌اند: عدالت در مقابل ظلم و جور قرار دارد (فیومی، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۹۶؛ ابن منظور، بی تا، ۴۱۴/۱۱؛ خوری شرتونی، ۱۳۸۵ ش، ۴۹۴/۳؛ فراهیدی، ۱۴۲۵ ق، ۱۱۵۴/۲). چراکه ظلم و جور در واقع خروج از توازن و برابری است. پس میان این معنا و معنای پیشین مغایرتی نیست.

در تفسیر آیه «وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن، ۷) آمده است: «خداوند عدالت را برقرار نمود، بدین نحو که به هر صاحب استعدادی، آنچه استحقاق داشته عطا نمود و حق هر صاحب حقی را ادا کرد تا کار عالم به سامان شد و راست آمد» (فیض کاشانی، بی تا، ۱۰۷/۵). بنابراین معنی عدالت این نیست که همه مردم از هر نظر در یک حد و یک مرتبه و یک درجه باشند. بلکه جامعه خود به خود مقامات و درجات دارد و در این جهت مثل پیکر است. وقتی که مقامات و درجات دارد، باید تقسیم بندی و درجه بندی شود. راه منحصر، آزاد گذاشتن افراد و زمینه مسابقه فراهم کردن است (مطهری، ۲۵، ۲۵۱).

تبعیض: «تبعیض» از ماده «بعض» تقسیم و جدا کردن بعضی را از بعضی؛ بعضی را بر بعضی برتری دادن (فرهنگ معین، واژه «تبعیض»؛ (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ۵۳/۲ - ۵۴، منشورات دار الرضی، بی تا، ذیل واژه تبعیض). پاره پاره کردن، ترجیح بعض کسان بر بعض دیگر بدون مجوز مشروع و قانونی (دهخدا، واژه «تبعیض»).

باید به این نکته توجه داشت که فرق است بین تبعیض و تفاوت. در تبعیض، چند موجود قرار دارند که همه شایستگی و حق یکسان دارند، اما به یکی داده می‌شود و به دیگری داده نمی‌شود یا کم تر داده می‌شود، ولی تفاوت این است که در شرایط نامساوی، بر اساس همان شرایط نامساوی فرق گذاشته شود. تبعیض و تفاوت ناروا این است که از لحاظ امکانات و شرایط عمل، همه‌ی افراد مساوی نباشند؛ برای یکی امکان بالا رفتن بر نردبان ترقی باشد برای دیگری نباشد، یکی محکوم باشد به پایین ماندن و دیگری با همه‌ی عدم لیاقت دستش را بگیرند و بر صدر مجلس اجتماع بنشانند.

به عبارت دیگر، تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت مربوط به گیرنده. آنچه در جهان وجود دارد، تفاوت است، نه تبعیض و آنچه مخالف عدالت است، تبعیض است، نه تفاوت.

## • کم بودن سن حضرت یوسف

معمولاً کسی که چند فرزند دارد، کودکی را که از نظر سن کوچکتر است بیش از دیگران مورد مهر و محبت خویش قرار می‌دهد، چون معمولاً کودک در سنین پایین، احتیاج بیشتری به محبت والدین دارد. حضرت یوسف و بنیامین برادران کوچکی بودند و حاجت به حمایت بیشتری از ناحیه پدر داشتند و دست مهر پدر را بیشتر بر سر می‌خواستند.

پدر معمولاً نسبت به فرزند کوچک محبت می‌کند تا اینکه بزرگ شود و نسبت به فرزند مرخص محبت می‌کند تا اینکه بهبود یابد و نسبت به فرزند غایب تا اینکه بازگردد (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ۱۰۹۴/۲).

به کار بردن اصطلاح (بنی) پسرکم در آیه نیز نشانگر کم سن و سالی یوسف است و هم عشق حضرت یعقوب به فرزندش. بنابراین خیلی از ملاطفت‌ها در حق این‌ها به جاست و یعقوب نیز که خود از پیغمبران بزرگ الهی است نوازش و محبت را از دو فرزند کوچک و نورسته خویش دریغ نمی‌داشت (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳۲۴/۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۲۲۲/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۳/۱۸-۴۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۸۹/۱۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۷۰/۱۲؛ قرائتی، ۱۳۸۸ش، ۱۶۱/۴؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ۱۰۹۴/۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ۴۱/۱۰؛ جعفری، ۱۳۷۶ش، ۳۴۹/۵؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ۲۱۱/۶؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۲۶۱/۱۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۳۳/۱۵؛ مکارم، ۱۳۷۱ش، ۳۲۲/۹).

## • از دنیا رفتن مادر حضرت یوسف

یوسف و بنیامین از مادری به نام راحیل بودند که در همان خردسالی مادرشان را از دست دادند و این دو برادر چون کوچک بودند طبعاً نیاز بیشتری به محبت داشتند و این خود انگیزه دیگری برای اظهار محبت و نوازش یعقوب نسبت به یوسف و بنیامین بود تا بلکه بدین وسیله آن دورا دلداری داده و مانع گردد که احساس غربت و بی‌مادری کنند که مفسرین نیز به آن اشاره کرده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۲۲۲/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۳/۱۸-۴۲۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ۴۱/۱۰؛ مکارم، ۱۳۷۱ش، ۳۲۲/۹؛ نه‌اوندی، ۱۳۸۶ش، ۳۶۹/۳).

## ۲. شأنیت والای علمی و ایمانی حضرت یوسف علیه السلام

باعث تفاوت گذاشتن می‌شد عبارت انداز:

### • اطلاع از مقام نبوت حضرت یوسف در آینده

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ...» (یوسف: ۶) (و این چنین نظیر انتخابت در این خواب) پروردگارت تو را (در آینده) برمی‌گزیند و از تعبیر خواب‌ها و حدیث‌ها (یوسفی) که در کتاب‌های آسمانی و کلمات پیامبران آمده) به تو می‌آموزد و نعمتش را بر تو و بر خاندان یعقوب تمام می‌کند... بر اساس این آیه خداوند مژده نبوت حضرت یوسف و آینده درخشان او را می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳۲۱/۵).







در چهره و گفتار و رفتارش پیداست لذا به حکم عقل و شرع موظف است، در مراقبت حال او رعایت بیشتری روا دارد و از هر جهت در مراقبت او کوشا باشد و بین دیگر فرزندان تفاوت بگذارد. در داستان حضرت یوسف نیز تفاوت گذاشتن حضرت یعقوب مبنای منطقی داشت که همان دانش و همچنین هوش و ذکاوت او بود که مفسرین زیادی نیز به این خصوصیت اشاره نموده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ق، ۴۲۳/۱۸؛ مکارم، ۱۳۷۱، ش، ۳۲۲/۹؛ نهاوندی، ۱۳۸۶، ش، ۳/۳۶۹).

افزون بر آنچه گذشت برخی به کردارهای نیک و رفتار تحسین برانگیز یوسف اشاره کرده‌اند، چه اینکه بیت رفیع رسول و نبی جای مراجعات و کارهای فراوان است و در این بین حضرت یوسف به دلیل اینکه نسبت به دیگر برادران در این امور بیشتر می‌درخشید و ارائه خدمات بهتری داشت لذا حضرت یعقوب علیه السلام نیز به این عمل واکنش نشان می‌داد و حضرت یوسف را مورد تشویق قرار می‌داد. بنابراین حضرت یعقوب رفتار معقولانه و به جایی داشتند (مجموعه دروس تفسیری جوادی آملی ذیل آیه ۸ سوره یوسف). بنا براین مجموع این جهات سبب شد که یعقوب آشکارا نسبت به حضرت یوسف ابراز علاقه بیشتری کند.

## ۲. روایات تفسیری در ذیل آیه شریفه

### روایت اول: روایت جابر از امام باقر علیه السلام

در بخشی از این روایت چنین آمده:

علی بن ابراهیم گفت پس پدرم از عمرو بن شمر و از جابر و از ابو جعفر علیه السلام برایم روایت کرد درباره داستان حضرت یوسف علیه السلام پس از اینکه آن حضرت رویای صادقه خود را دید برای پدرش تعریف کرد و حضرت یعقوب علیه السلام به او گفت رویای خود را برای برادرانت تعریف نکن چراکه موجب کید آن‌ها خواهد شد (فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا) یعنی موجب حسد آن‌ها خواهد بود و دسیسه علیه تو خواهند چید و یعقوب به یوسف گفت تو برگزیده خدایی و خداوند علم تأویل الاحادیث را به تو عطا کرده است و نعمتش را بر تو و ما تمام کرده است (كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ - وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ). حضرت یوسف چهره بسیار زیبایی نیز داشت در بین مردم و یعقوب او را خیلی دوست داشت و بر او محبت داشت و مؤثر بر دیگران فرزندانش قرارداد (وَ كَانَ يُوسُفُ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ وَجْهًا - وَ كَانَ يَعْقُوبُ يُحِبُّهُ وَ يُؤْتِرُهُ عَلَى أَوْلَادِهِ) بنابراین دیگر برادرانش به او حسادت کردند و عمداً دست به قتل او زدند و برای او نقشه قتل چیدند اما لای برادر دیگر یوسف اجازه به قتل یوسف نداد لذا او را در چاه افکندند و به یعقوب گفتند که یوسف را گرگ خورده است. (علی ابن ابراهیم القمی، ۳۳۹/۱ - ۳۴۰)

اشکال این روایت در تعارض با دیدگاه مختار است:

۱. اولاً فراز میانی تا انتها روایت به احتمال بسیار سخن معصوم علیه السلام نیست و احتمالاً سخن علی بن ابراهیم است چنان‌که این امر در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم بسیار دیده می‌شود، در برخی تفاسیر روایی روایت مذکور را تا فراز «فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا» نقل کرده‌اند (عبد علی بن جمعه حویزی، ۴۱۰/۲؛ ملا محسن فیض کاشانی، ۶/۳؛ میرزا محمد قمی مشهدی، ۲۷۳/۶؛ و نیز بخش روایی از المیزان، السید محمد حسین الطباطبائی، ۱۱/۸۵).



۲. از نحوه عبارت پردازی عبارات و تفاوت آن با سبک بیانی معصوم می‌توان به این نکته دریافت.
۳. احتمال نقل به مضمون نیز احتمال بعیدی نیست که احتمالاً این امر سبب شده که یعقوب مقصر و زمینه‌ساز حسادت در فرزندان ذکر شود.
۴. فراز با صدر قصه تعارض دارد که حکایت از نهی کردن یوسف از بیان قصه رؤیای خویش برای برادران است به دلیل کید جدی شیطان، لذا چگونه ممکن است که یعقوب، یوسف را از بیان رؤیا به دلیل حسادت و کید شیطان بازدارد اما خود به گونه و طریق دیگری زمینه حسادت و کید شیطان را فراهم سازد؟!؟

### روایت دوم: روایت ابو حمزه ثمالی از امام سجاد علیه السلام

در بخشی از این روایت آمده است:

بعد از خواب صادق حضرت یوسف علیه السلام حضرت یعقوب علیه السلام به ایشان گفت رویای تو صادق است ما با برادران خود در میان نگذار اما آن‌ها از این رویا مطلع شدند چرا که او رویا را برای برادرانش تعریف کرد و باعث شدت حسد آن‌ها شد، حضرت سجاد علیه السلام فرمود: اولین بلائی که گرفتار آن شدند یعقوب و خاندانش حسد بود که برادران یوسف بردند زمانی که خواب را شنیدند از او، و میل و علاقه یعقوب به یوسف زیاد شد و می‌ترسید آن وحی که خدا به او فرموده بود که مستعد و آماده بلا باش، در فرزندش یوسف واقع گردد. لذا بیشتر نسبت به او ابراز محبت می‌نمود و خواسته‌های او را عملی می‌کرد و برادرانش چون چنین محبتی را دیدند از پدر خود به یوسف مشاهده نمودند که او را گرامی می‌دارد (عبارت مَایِصْنَعُ یَعْقُوبُ در روایت آمده که اشاره کاملی دارد) برایشان این عمل گران آمد و باهم مشورت کردند و نقشه قتل او را کشیدند و گفتند بعد از قتل او ما محبوب پدر خواهیم شد و بعد از انجام این عمل توبه خواهیم کرد. (صدوق، ۴۶/۱-۴۷)

### تأمل در روایت

۱. در این روایت ذکر شده که یوسف رؤیای خویش را برای برادرانش نقل نمود، این امر در قرآن نیامده است بلکه ظاهر آیات شریفه حکایت از کتمان رؤیا دارد، چه اینکه در طلعه آیات قصه، یعقوب یوسف را از نقل کردن رؤیای خویش برای برادران نهی کرده است و بعید است که با وجود نهی پدر و نهی نبوی باز یوسف از این امر سرپیچی کند و رؤیایش را برای برادرانش نقل کند.
۲. وجه تعلیل برادران در آیه شریفه «إِذْ قَالُوا الْيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف، ۸) نیز صرفاً به محبوب‌تر بودن یوسف از برادران و نیز به عهده گرفتن امورات دشوار زندگی استناد شده است لذا به خوبی پیداست که در سخن برادران نه به خواب یوسف استناد شده است و نه به وجه محبت بیشتر یعقوب به یوسف.
۳. در ادامه آیات قصه نیز هیچ دلیل و مؤیدی بر اطلاع برادران از رؤیای یوسف دیده نمی‌شود، بلکه سیر قصه تا فرازهای پایانی حکایت از بی‌خبری برادران از رؤیای یوسف دارد و به سجده افتادن برادران برای وی نیز با بی‌اطلاعی از رؤیای یوسف همخوانی دارد که یوسف به پدر عرضه می‌دارد که «وَرَفَعَ أَبُوتِهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ

۴. خَرُّوَالَهُ سُّجْدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...» (یوسف، ۱۰۰)
- بی‌گمان اگر یوسف با وجود نهی پدری و نهی نبوی رؤیای خویش را برای بردارانش بیان کرده بود، از یکسو سرپیچی از امر یعقوب نموده بود و از سوی دیگر خود زمینه‌ساز حسدورزی برادران به وی شده بود، در این صورت بخشی از تقصیر و خطای پیش‌آمده بر عهده یوسف است درحالی‌که در قضاوت‌های یعقوب (تسویل نفس) و یوسف (جهل برادرها، نزع شیطان) و اقرار خود برادرها (تفریط در یوسف، خطاکار بودن برادرها) مقصر و خطاکار برادران معرفی شده‌اند.
۵. ابراز محبت بیشتر به صورت علنی به یوسف نیز در این روایت دیده می‌شود که اشکال آن بیان شد.
۶. لذا با توجه به آنچه بیان شد احتمال نقل به مضمون و احتمال تصرف راوی در روایت امر بعیدی نیست.

### روایت سوم: روایت مسعده بن صدقه از صادقین علیهم‌السلام

عیاشی در تفسیرش از مسعده بن صدقه حدیثی آورده از امام باقر علیه‌السلام: امام صادق علیه‌السلام به نقل از پدرش فرمود: به خدا قسم! من با بعضی از فرزندانم تظاهر به محبت می‌کنم، او را بر روی پایم می‌نشانم و به او محبت بیشتری می‌کنم و از او بیشتر سپاسگزاری و قدردانی می‌کنم، درحالی‌که این محبت حق یکی دیگر از فرزندانم است، اما به خاطر ترسیدن از حسادت دیگر فرزندان نسبت به او و اینکه مبادا آنچه برادران یوسف علیه‌السلام به او کردند، نسبت به او انجام دهند پروردگار متعال سوره‌ی یوسف را به همین خاطر نازل فرمود که عبرت باشد و ما نسبت به همدیگر حسادت نورزیم، همان‌طور که برادران یوسف علیه‌السلام به او رشک ورزیده و در حقش ستم کردند. بنابراین خداوند این سوره را به عنوان لطف و رحمتی در حق دوستان ما و علاقه‌مندان به ما و کسانی که منکر دشمنان ما هستند، قرارداد. همچنان که این سوره حجت و برهانی است علیه آن‌ها که با ما جنگ و عداوت و دشمنی دارند. (سمرقندی، ۱۶۶/۲)

### تأمل در روایت

۱. این روایت دلالت بر تبعیض یعقوب در ابراز محبت علنی بیشتر به یوسف ندارد، بلکه دلالت بر این دارد که امام باقر علیه‌السلام با وجود استحقاق محبت بیشتر در برخی از فرزندان گاه به برخی دیگر از فرزندان خویش محبت ابراز می‌کردند که آسیبی از ناحیه وی و یا دیگران پیش نیاید و همان کاری که برادران یوسف با وی کردند را انجام ندهند. لذا روایت در مقام بیان تبعیض علنی یعقوب در محبت به فرزندان نیست بلکه در مقام بیان این است که امام باقر علیه‌السلام محبت بیشتر به برخی از فرزندان که شایسته‌تر به محبت آن امام همام نیستند را سبب پیشگیری از آسیب جدی از ناحیه آن فرزند و یا از ناحیه دیگران می‌دانند.
۲. در واقع وجه اشتراک این روایت با ماجرای یوسف که به آن استناد شده است، نفس تحقق نتیجه یکسان است جدای از اینکه علت آن یکسان باشد و یا علت‌ها متفاوت باشد، زیرا در آن ماجرا به استناد آیات سوره یوسف عواملی چون «جهل»، «کوتاهی»، «خطا» و «هوای نفس» برادرها و نیز «نزع شیطان» منجر به حسدورزی و اقدام قبیح برادرها نسبت به یوسف شد، و در روایت امام باقر علیه‌السلام به ابراز محبت بیشتر به برخی از

فرزندان که شایستگی کمتری به محبت آن امام نسبت به سایر فرزندان دارند، اشاره شده که از وقوع نتیجه‌ای شبیه اقدام برادران یوسف پیشگیری شود. لذا از استناد آن امام همام نمی‌توان لزوماً تشابه علل در هر دو ماجرا را برداشت نمود.

- محکم‌کاری امام باقر علیه السلام در ابراز محبت آن چنانی لزوماً دلیلی بر خطای یعقوب در تحقق تبعیض در محبت علنی در پیش روی سایر فرزندان به یوسف نیست، بلکه صرفاً بیانگر احتیاط بیشتر در پیشگیری نتیجه و عاقبت یکسان است.

### ۳. بررسی آراء تفسیری و تبیین دیدگاه برگزیده

#### مهم‌ترین نقدها بر آراء تفسیری مذکور عبارت است از:

- معمولاً تفاسیر هر یک به نوعی به برخی از عوامل اشاره کرده‌اند و تفسیری که به همه ابعاد اشاره کرده باشد و از جامعیت خوبی برخوردار باشد، دیده نمی‌شود.
- غالب مفسران اتهام تبعیض در محبت را صحیح انگاشته‌اند اما تلاش نموده‌اند که با اشاره به زمینه‌ها و عوامل گوناگون رفتار تبعیض‌آمیز یعقوب در ابراز محبت بیشتر به یوسف را توجیه کنند. / اصل بر صحت سخن فرزندان و رفتار تبعیض‌آمیز یعقوب.
- افزون بر اینکه مفسران در ابراز محبت بیشتر به یوسف به قید خفاء یا علنی اشاره نکرده‌اند، زیرا چه بسا یعقوب به دور از چشم برادران و سایر اعضای خانواده محبت بیشتری به یوسف ابراز داشته است که از یکسو عدالت در محبت بیشتر به یوسف را رعایت کرده باشد و از سوی دیگر زمینه شعله ور شدن آتش حسد در میان سایر فرزندان را فراهم نسازد.
- بی‌توجهی به فضای حاکم بر خانواده در همسویی با برادران و متهم دانستن یعقوب «وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَيِّدُونِ قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ» (یوسف، ۹۴-۹۵) که با تلقی نادرست برادران همسو می‌باشد: «إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (یوسف، ۸)
- بی‌توجهی به شواهد و قرائن قرآنی در سیاق قصه از جمله اهتمام جدی یعقوب در اجتناب و پیشگیری از کید برادران چنانکه فرمود: «قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یوسف، ۵)
- برخی مفسران: متهم دانستن و خطا دانستن روش یعقوب که تعارض با عصمت یعقوب دارد. با بررسی آراء تفسیری، ادله و شواهد گوناگون می‌توان به دیدگاه برگزیده دست یافت:
- شأنیت والایی علمی و ایمانی حضرت یوسف، دیدن نور عصمت و نبوت و علوم و معارف لدنی در یوسف و اطلاع از برگزیده شدن وی به مقام نبوت، دلیلی بر لزوم ابراز محبت علنی بیشتر یعقوب به یوسف در پیش برادرها و سایر اعضای خانواده نمی‌شود به‌ویژه آنکه احتمال کید شیطان و برافروخته شدن آتش حسد در









وجه استدلال آن‌ها «و نحن عصبه» به خوبی حکایت از این دارد که اصل قضاوت آن‌ها نابخردانه و از روی کج فهمی و نفهمیدن اقتضائات کودکی است.

• یعقوب، یوسف را بر حذر می‌دارد از بازگو کردن رؤیا برای برادران چون خوب می‌شناسد که زمینه حسد در آن‌ها وجود دارد و شیطان در کمین نشسته است، لذا چطور می‌توان باور کرد که امری که خود بر آن واقف بوده و یوسف را از آن بر حذر داشته است، خودش به گونه دیگری آتش حسد را شعله‌ور سازد؟! آنجا که فرمود: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یوسف، ۴-۵)

• معمولاً هرگاه قرآن کریم به برخی از لغزش‌های جزئی و ترک اولی انبیاء اشاره می‌کند، بلافاصله به ادب انبیاء که به سرعت استغفار نموده‌اند، اشاره می‌کند، اما در این سوره نه تنها از یعقوب هیچ استغفاری از خداوند و یا عذرخواهی یعقوب از فرزندان و یا بر عهده گرفتن بخشی از خطا و تقصیر پیش آمده از ناحیه یعقوب و یوسف ذکر نشده بلکه این برادران هستند که از یعقوب می‌خواهند برای آن‌ها استغفار کند و در انتها قصه برادران خویشتن را مقصر می‌بینند نه یعقوب و یوسف را.

• قضاوت یعقوب نیز در مورد فرزندان مقوله «بل سولت لکم انفسکم امرأ» در آیه «و جاؤ علی قمیصه بدم کذب قال بل سولت لکم انفسکم امرأ فصبر جمیل و الله المستعان علی ما تصفون» (یوسف، ۱۸) است که تمام خطا را متوجه تسویل نفس ایشان دانسته است.

• موضع خود برادران نسبت به این قضیه مؤید مطالب قبلی در مقصر بودن برادران است،

۱. چه اینکه در یکجا تعبیر «فرطتم فی یوسف» از ناحیه فرزند بزرگ‌تر به کار رفته «فَلَمَّا اسْتِیْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمَنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (یوسف، ۸۰)

۲. و در برابر یوسف نیز به خطاکار بودن خویش اقرار کردند «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ قَالَ لَا تَتْرِبَ عَلَيْهِمْ الْيَوْمَ يَعْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (یوسف، ۹۱-۹۲) و در مقابل، یوسف با اشاره به غفران الهی به خطاکار بودن آنها اشاره کرد.

۳. در پیشگاه یعقوب نیز به خطاکار بودن خویش اقرار نمودند و از یعقوب خواستند برای آنها آمرزش الهی را طلب نماید، «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (یوسف، ۹۷-۹۸) که پاسخ یعقوب نیز حکایت از تأیید خطاکار بودن فرزندان دارد. در واقع در فرازهای پیشین هیچ اشاره‌ای به خطاکار بودن یعقوب و نیز یوسف نشده است حتی به عنوان بخشی از خطا و اتهام زمینه‌سازی برای حسادت. به تعبیر دیگر در ادامه و انتها فرزندان درخواست استغفار از یعقوب دارند و اصلاً یعقوب ذره‌ای خود را مقصر نمی‌داند و فرزندان اتهام قبلی به یعقوب را اصلاً تکرار نکرده‌اند و کاملاً خود را مقصر می‌دانند.

• قضاوت یوسف در فراز دیگر به صراحت تمام رفتار آن‌ها را به جهل آن‌ها نسبت داده است آنجا که فرمود: «قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِهِ يُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» (یوسف، ۸۹) و در جای دیگر آنچه بر سرش آمده است را به نزع شیطان نسبت داده است. «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَ جَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ

نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (یوسف، ۱۰۰) که البته این دو منافاتی باهم ندارد/ لذا در هر دو قضاوت از اساس یعقوب را به عنوان مقصر و یا شریک و حتی زمینه ساز این حسادت معرفی نکرده است همچنان که یوسف اصلاً هیچ نقش و سهمی برای خویش در شعله ور ساختن آتش حسد ذکر نکرده است.

### نتیجه گیری

پس از تأمل در روایات، بررسی و نقد آراء تفسیری و با بهره گیری از ظواهر، سیاق، ادله و شواهد قرآنی، روایی و نقلی می توان به دیدگاه برگزیده دست یافت: «طفولیت»، «بی مادری و یتیمی»، «از یک مادر نبودن»، «فضای فکری حاکم بر همسران و دختران، همسو با نظر برادران»، و همچنین «دیدن یعقوب نور علم، ایمان، تقوا، عصمت و نبوت در یوسف» سبب می شد که یعقوب به یوسف دور از نظر برادران و سایر اعضای خانواده محبت بیشتری ابراز نماید که نه تنها تبعیض نیست بلکه عین عدالت است، اما در پیش روی برادران و سایر اعضای خانواده احتیاط بورزد و تبعیضی میان محبت به یوسف و سایر فرزندان نداشته باشد که آتش حسد در برادران شعله ور نشود، زیرا زمینه حسادت را در فرزندان خویش می دید و بازداشتن یوسف از بیان رؤیای خویش برای برادران نیز حکایت از همین آگاهی دارد و نشان می دهد که بسیار بعید است که یوسف را از نقل رؤیا بر حذر دارد اما خود با تبعیض در ابراز محبت علنی زمینه حسادت و کید شیطان را فراهم سازد، لیکن باید میان «ابراز محبت علنی» با «اهتمام جدی به فرزندان کوچک تر یتیم» فرق گذاشت هرچند که اهتمام جدی یعقوب به یوسف طبعاً نشأت گرفته از محبت قلبی اوست، به تعبیر روشن تر یعقوب طبعاً بیشتر از یوسف مراقب بود که آتش حسد در میان برادرها شعله ور نگردد، لذا به منظور پیشگیری از این امر علاوه بر بازداشتن یوسف از نقل رؤیا، محبت بسیار خویش را در دور از چشمان برادرها و سایر اعضای خانواده به یوسف ابراز می داشت و در عین حال از محبت علنی بیش از اندازه در پیش روی برادران و سایر اعضای خانواده اجتناب می ورزید، لیکن نباید انتظار داشت که یعقوب اهتمام مضاعف به یوسف نسبت به برادرانش نداشته باشد، چه اینکه اداره امور زراعی، دامداری، آب کشیدن از چاه و سایر امورات دشوار منزل طبعاً می بایست به فرزندان بزرگ تر و قوی تر سپرده شود نه به یوسف و بنیامین، افزون بر اینکه به حکم عقل لازم است که یعقوب به اقتضاء سنی یوسف، بیشتر از وی مراقبت نماید، اما عواملی چون «عدم معرفت کافی فرزندان به شأنیت والای یعقوب»، «بی خبری از شأنیت والای یوسف در آینده نزدیک»، «اهتمام جدی یعقوب به یوسف و بنیامین در نظر برادرها» و گاه «ابراز نوعی محبت پدری به فرزند یتیم و کوچک تر (که امری عقلایی و روش همه پدرها و مادر نسبت به فرزندان خردسال است و لازمه خردسالی است و مصداق تبعیض نیست)» و نیز «سپردن امورات دشوار زندگی به برادرها» در نظر برادرها به گونه ای جلوه می نمود که برداشت و قضاوت نادرستی از این رویه بیان داشتند و از روی نادانی، نسبت به یعقوب قضاوت ناروا و نادرست «... لَيُؤَسِّفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْنَمَا مَنَّا..» داشته باشند و در دادگاه نفسانی و شیطانی و فضای جهالت خویش یعقوب را محکوم کنند به اینکه در محبت به فرزندان تبعیض قائل می شود، لذا برداشت آن ها و قضاوت آن ها از اساس نادرست بود و چنانکه در سیاق آیات این سوره ذکر شده نشأت گرفته از «خطا، تفریط، جهالت، تسویل نفس و نزع شیطان» بود و جز دو

اتهام واهی «ضلال مبین» و «ضلالک القدیم» در هیچ فرازی از سوره یوسف دیده نمی‌شود که یعقوب و یوسف به عنوان مقصر و یا زمینه‌ساز حسادت معرفی شده باشند، در صورتی که محبت علنی بیش از اندازه در پیش روی برادرها و سایر اعضای خانواده به نوعی تبعیض و خروج از عدالت و زمینه‌ساز حسادت بود همچنان که نقل رؤیا از ناحیه یوسف برای برادرها نیز سبب شعله‌ور شدن آتش حسادت در برادرها می‌شد که طبق سیاق ماجرا و شواهد و قرائن مذکور، یعقوب و یوسف به نحو احسن از دامن زدن به آتش حسادت اجتناب ورزیدند و کمترین سهم و نقشی در بروز حسادت نداشتند، اما قضاوت جاهلانه برادرها و همسویی سایر اعضای خانواده با آن‌ها به حدی بود که توانست آتش حسادت را شعله‌ور سازد. لذا آیه شریفه در فراز مذکور در مقام نقل قول دیدگاه توهم‌آمیز و قضاوت جاهلانه فرزندان نسبت به یوسف است آنگاه که آتش حسد سراسر وجودشان را فرا گرفته بود، نه در مقام تأیید قضاوت نابخردانه، نفسانی و شیطانی آن‌ها نیست که مفسران ابراز محبت علنی و تبعیض‌آمیز یعقوب را اصل بدانند و به دنبال توجیه آن برآیند، هرچند که توجیهاات مذکور زمینه محبت مخفیانه محتاطانه به یوسف را نشان می‌دهد.

۱. از جمله دلایلی که حضرت یعقوب علیه السلام بین فرزندانش تفاوت قائل شد به طور مختصر عبارت‌اند از: امر قلبی بودن محبت - استعداد متفاوت حضرت یوسف - اطلاع داشتن از مقام نبوت حضرت یوسف در آینده - مورد تشویق قرار دادن حضرت یوسف به دلیل کردارهای نیک و شایسته - هوش و ذکاوت، تقوا و علو روحی و خصوصیات اخلاقی منحصر به فرد یوسف - کم بودن سن حضرت یوسف و از دنیا رفتن مادر او در کودکی.
۲. محبت یا گرایش قلبی از جمله مواردی است که نتیجه لطف خداوند متعال نسبت به کسی یا چیزی است و طوری نیست که انسان آن را کسب کرده یا در میان دیگر چیزها، آن را برگزیند لذا تفاوت گذاشتن در امور قلبی برای انسان امکان‌پذیر نیست. بنابراین محبت بیش از اندازه حضرت یعقوب علیه السلام به یوسف نیز از قبیل این موارد است.
۳. بین تبعیض و تفاوت فرق است. در تبعیض، چند موجود قرار دارند که همه شایستگی و حق یکسان دارند، اما به یکی داده می‌شود و به دیگری داده نمی‌شود یا کم‌تر داده می‌شود، ولی تفاوت این است که در شرایط نامساوی، بر اساس همان شرایط نامساوی فرق گذاشته شود.
۴. اعتبارسنجی نقل اقوال قرآنی به ویژه اقوال نقل شده از غیر معصومان، هرچند که سیاق آیه نسبت به آن ساکت است.

## فهرست منابع

### \*قرآن کریم

۱. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، لبنان - بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۲ هـ. ق.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابو حمزه ثمالی، ثابت بن دینار، تفسیر القرآن الکریم، لبنان - بیروت، دارالمفید، ۱۴۲۰ هـ. ق.
۵. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، قم، مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ هـ. ش.
۶. خوری شرتونی، سعید، اقرب الموارد، ج ۲، تهران: دارالأسوه، ۱۳۸۵.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ج ۲، بی جا: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۲.
۸. رسولی محلاتی، سید هاشم، تاریخ انبیا، تهران، دفتر فرهنگ نشر اسلامی، ۱۳۷۳ هـ. ش.
۹. رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، لبنان - بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمد علی، تفسیر قرآن مهر، قم، پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ هـ. ش.
۱۱. زحیلی، وهبه، التفسیر الوسیط، سوریه - دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۲ هـ. ق.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، لبنان - بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ هـ. ق.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، عصمه الأنبیاء فی القرآن الکریم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ هـ. ق.
۱۴. شاه عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۱۵. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنه، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ هـ. ق.
۱۶. صدوق (شیخ صدوق)، محمد بن علی، علل الشرایع، نجف، منشورات المکتبه الحیدریه، بی تا.
۱۷. ضیاء آبادی، سید محمد، تفسیر سوره یوسف، تهران، انتشارات بنیاد خیریه الزهراء، ۱۳۹۲ هـ. ش.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ هـ. ش.
۲۰. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، ج ۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: انتشارات الأمیره، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. علوی عاملی، میر سید محمد، لطائف غیبیه، مکتب السید الداماد، بی تا.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر (تفسیر العیاشی)، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ هـ. ق.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، لبنان - بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ. ق.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، قم: اسوه، ۱۴۲۵ ق.
۲۶. فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، لبنان - بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: دارالهجره، ۱۴۰۵ ق.

۲۸. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۸ ه. ش.
۲۹. ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنه (تفسیر الماتریدی)، دار الکتب العلمیه، لبنان - بیروت، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۶ ه. ق.
۳۰. مألوف، لوئیس، المنجد، بیروت: دارالمشرق، بی تا.
۳۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ ه. ش.
۳۳. نهایندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، - قم، موسسه البعثه، مرکز الطباعه والنشر، ۱۳۸۶ ه. ش.
۳۴. هاشمی رفسنجانی، اکبر، تفسیر راهنما، قم، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۶ ه. ش



## بررسی دیدگاه‌های مختلف در رابطه با خلود جهنم

امیرحسین شجاع

چکیده:

بحث چیستی خلود یکی از مباحث مهم معاد می‌باشد، که در قرآن کریم بارها، برای موضوعات مختلف ذکر شده و جنبه رفتاری در جامعه را به همراه دارد. اینجا مسأله این است که خلود در جهنم یعنی چه؟ و آیا همه افراد عذاب شده، خالد در جهنم هستند؟ در نوشته پیش رو برای زدودن ابهام حاصل از تعارضات ظاهری میان معنای خلود و رحمت خدا در لای آیات و روایات؛ به صورت کتابخانه محور؛ از سه مرحله قرآن پژوهی، لغت پژوهی و در نهایت ادله صاحب نظریین به جمع بندی میرسیم که؛ خلود در جهنم یا برای کفار و مشرکین و قاتل نفس و مکذب آیات الهی است یا مومنی که مرتکب گناه کبیره شده است. اکثرا دسته اول را ناظر به ظاهر آیات، خلود ابدی و حتمی دانسته، اگرچه شخصی مانند ابن قیم مطلقا خلود در جهنم به معنای ابدیت رانفی میکند، به دلایلی که دارد. اما دسته دوم خود محل اختلاف عمده است که برخی مانند معتزله و خوارج بخلاف ابن قیم، مطلقا، خلود را چه برای کافر چه مومن مرتکب کبیره ثابت می‌کنند، و دیگران؛ برای مومن مرتکب کبیره، خلود را مکث طولانی تعبیر می‌کنند. علامه طباطبائی مطلبی مطرح می‌کنند به عنوان ملکه نفسانی، که اگر گناهان کبیره باعث تغییر نفس به شرشود، مستحق خلود ابدیست در غیر اینصورت که ملکه نفسانی بوجود نیاید، باشد خلود برای او منقطع و مکث طولانی خواهد بود.

**کلید واژه: خلود، جهنم، کافر، مرتکب کبیره، جاودانگی، مکث طولانی**

مقدمه:

عذاب و وعده به جهنم، یکی از راه‌هایی است که خداوند متعال بارها در قرآن کریم به آن تصریح کرده تا شاید تأثیری در سرنوشت دنیوی و اخروی بندگان گذاشته و آنها را از گناهانشان باز دارد و از طرفی پاداش و وعده الهی به بهشت، روزنه‌ی امیددوست برای متولد شدن افعال نیک از جانب بنده، تا مگر هدف خلقت را سرلوحه زندگی خویش گزینند. قرآن کریم در چند موضوع، از واژه خلود برای مقاصد و تعبیر خود استفاده می‌کند؛ چه در وعده‌های بهشتی و چه وعیدهایی که متعلق به عذاب جهنم هستند. از آنجا که معنای پیکاربرد و رایجی که برای





خلود، استعمال می‌شود، جاودانگی و ابدیت می‌باشد، پرسش مهمی ذهن را به چالش می‌کشد، که چگونه عدالت خداوند با عذاب همیشگی، ابدی و نامحدود، برای گناهی محدود سازگار است؟ کجاست سبقت گرفتن رحمت بر غضب؟ و آیا این خلود سرسخت، مانع از غرض الهی برای سعادت دنیوی و اخروی انسان نخواهد شد؟ چرا که خوف بیش از حد مومن گنهکار نتنها منجی او از گناه نخواهد بود که او را بیشتر با خود غرق خواهد می‌کند. حال سوال اصلی ما این است که؛ خلود در جهنم، از منظر اندیشمندان دینی چگونه است؟

به این مساله هر کسی از پنجره نگاه خویش پاسخی داده؛ مفسرین، متکلمین، فلاسفه و عرفا، هرکدام مبنایی و دلایلی برای این بحث دارند که یا بالجمله صورت مساله ابهامات را از ریشه می‌زداید یا آنکه در سدد توجیه یا تاویل آیات برمی‌آیند. بدیهی است که هر تفسیر و بیان مراد از خلود ثمرات عملی خود را در متن جامعه پدیدار می‌کند، چرا که کسی که عذاب گناه را مکث طولانی بداند قطعاً انگیزه ضعیف‌تری برای انجام تکالیف الهی دارد تا کسی که عذاب را ابدی و همیشگی بداند. البته در این زمینه مقالاتی نوشته شده، اما به صورت نتیجه کلی و میانه‌ایی از این بحث نه به صورت جداگانه که هر قول را مورد بررسی قرار بدهند.

برخی از ابتدا خلود را جوری دیگر معنا می‌کنند و آنرا مکثی طولانی می‌دانند و آیات قرآن را تاویل می‌کنند، در مقابل کسانی هستند که خلود را به همان معنای جاودانگی و ابدیت می‌دانند و قائل به ظواهر آیات اند. اگرچه برخی از ایشان شاید در عقیده و هدف یکسان باشند اما گاهی مبنای آنها و راه و روششان برای رسیدن به هدف، متفاوت است. ابتدا قرآن پژوهی در رابطه با واژه خلود خواهیم داشت، و بعد در مقام بررسی دیدگاه‌ها پرسش ابتدائی ما، معنای دقیق مورد استعمال عرب برای این واژه، خواهد بود؟ و بعد آنکه کدام دیدگاه مورد مناقشه و کدامیک؛ از صحت و سقم محتوایی و استدلالی بیشتری، برخوردار خواهد بود؟!

### لغت پژوهی خلود

## التحقیق فی کلمات القرآن الکریم

مصنف کتاب مذکور ابتدا چند تعریف از دیگر کتب لغوی ذکر میکنند که تعابیر مختلف بالا را در بر میگیرد، بعد از آن یک معنای ریشه‌ایی و اصلی واحد برای لغت ارائه میدهد که تمامی معانی مذکور به وجهی با آن مناسبت داشته باشد. در عبارت پیش رو به آن پرداخته خواهد شد.

«فظهر من الکلمات المذكورة: أنَّ الأصل الواحد فی هذه المادّة هو الدوام و البقاء، و دوام کلّ شیء بحسبه و بمقتضى موضوعه و ظرفه» (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ۳/۹۸) از تعابیر مذکور ظاهر میشود که، یک اصلی در این ماده خلد وجود دارد که عبارت است از: «دوام و بقاء» و هر شیئی به مقتضای خود دوام و بقائی دارد لذاست که اگر در برخی از معاجم خلود به معنای جاودانگی و همیشگی و ابدی است چون مقتضای آن، همان است، و اگر جایی دیگر تعبیر به مکث طولانی شده چون ظرفیت آن شی همان است.



به عنوان مثال؛

- دوام در دنیا و این دار فانی، همان طول عمر و مکث طولانی است.
- دوام در آخرت و دار باقی، بقاء تازمانی است که دار باقی باشد.

از این تعبیر نتیجه گرفته می شود که هر دو معنای ابدیت و مکث طولانی هر دو برای لفظ خلد صحیح است و بعید نیست که هر دو هم در معنای حقیقی خود استعمال شده باشند، و اگر کسی قائل به مکث طولانی نیز شده باشد از لحاظ لغوی مجازگویی نکرده است.

و در ادامه تعبیری برای خلود در بهشت و جهنم آورده می شود که؛

«ثُمَّ إِنَّ الْخُلُودَ فِي الْجَنَّةِ أَوْ فِي النَّارِ: إِذَا رَسَخَتِ الْعُقَائِدُ الْبَاطِلَةَ وَالصَّفَاتِ الرَّذِيلَةَ فِي الْقَلْبِ وَصَارَتْ مَلَكَةً، أَوِ الْعُقَائِدُ الْحَقَّةَ وَالصَّفَاتِ الْحَسَنَةَ الرُّوحَانِيَّةَ فِيهِ حَتَّى تَصْبِرَ مَلَكَةً، وَهَاتَانِ الْحَالَتَانِ أَمَّا تَتَحَصَّلَانِ بِالْمَمَارَسَةِ فِي الْأَعْمَالِ طَالِحَةً أَوْ صَالِحَةً. وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ - ۳۹/۲. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ - ۸۲/۲. فَالنَّفْسُ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ مَلَكَةٍ رَاسِخَةً وَتَقْوَمَةً بِهَا وَحَصَلَتْ لَهَا صُورَةٌ خَاصَّةٌ: فَهِيَ خَالِدَةٌ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ وَعَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ. إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۱۴/۳۲. فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ\* - ۹/۳۰. إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۱۱/۱۳. وَلَا يَخْفَىٰ إِنَّ التَّعْبِيرَ بِالْخُلُودِ فِي النَّارِ أَوْ فِي الْعَذَابِ أَوْ فِي جَهَنَّمَ، أَوْ فِي الْجَنَّةِ أَوْ فِي الْفِرْدَوْسِ أَوْ فِي الرَّحْمَةِ: كُلٌّ مِنْهَا بِمُنَاسَبَةِ أَعْمَالٍ وَأُمُورٍ مَخْصُوصَةٌ» (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ۱۰۰/۳)

خلود برای بهشت و جهنم اینگونه است که؛ اگر عقائد باطل و صفات رذیله در قلب رسوخ کرد و تبدیل به یک ملکه نفسانیه شد، مستحق خلود در جهنم و اگر عقائد حقه و صفات حسنه روحانی در قلب رسوخ کند و تبدیل به یک ملکه نفسانی شود مستحق خلود در بهشت خواهد شد. و این بدست آمدن ملکه نفسانی بواسطه ممارست و تمرین در اعمال خیر و شر، صورت میگیرد.

### قرآن پژوهی خلود

واژه خلود و مشتقاتش در قرآن کریم، ۸۸ مرتبه ذکر شده اند که؛

۱. ۷ مرتبه برای مطلق جاودانگی، بکار رفته است و در اینجا اشاره ایی به بهشت و جهنم نشده است: ما برای هیچ انسانی پیش از تو زندگی جاویدان قرار ندادیم (تا برای تو جاودانگی قرار دهیم. بلکه هر کسی مرده و می میرد و تو هم می میری. وانگهی آنان که انتظار مرگ تو را دارند و با مرگ تو اسلام را خاتمه یافته می دانند)، مگر اگر تو بمیری ایشان جاویدانه می مانند؟! «الْخُلْدُ» مانند همیشگی در دنیا. جاودانگی. (الانبیاء، ۳۴)
۲. ۴۱ مرتبه در مورد جاودانگی بهشت، ذکر شده:

«مژده بده به کسانی که ایمان آورده اند و کردار نیکو انجام داده اند، این که ایشان را است باغهای (بهشتی) که در زیر درختان آن رودها روان است. هرگاه بعضی از میوه های آنها بدیشان عطاء شود، گویند: پیشتر این نصیبمان گشته بود، و همسان آن را آورده اند. (چه چنین میوه هائی در جنس و شکل یکی بوده، ولی طعم و مزه ی

جداگانه ای دارند)، و در آنجا (بهشت) همسران پاک و بی عیبی داشته و در آنجا جاویدان خواهند ماند.»  
 «خَالِدُونَ» جاویدانان. سرمیدان. (بقره، ۲۵)

۳. ۱۷ مرتبه در مورد جاودانگی جهنم مقید به کفار، آمده است که لفظ کفر، در همان آیات یا در آیات قبل ذکر شده و از قرائن، فهمیده میشود که مشتقات خلد در آن آیات برای کفار آمده است:  
 «از تو درباره ی جنگ کردن در ماه حرام می پرسند. بگو: جنگ در آن (گناهی) بزرگ است. ولی جلوگیری از راه خدا (که اسلام است) و بازداشتن مردم از مسجد الحرام و اخراج ساکنانش از آن و کفر ورزیدن نسبت به خدا، در پیشگاه خداوند مهمتر از آن است، و برگرداندن مردم از دین (با ایجاد شبهه ها در دل های مسلمانان و شکنجه ی ایشان و غیره) بدتر از کشتن است. (مشركان) پیوسته با شما خواهند جنگید تا اگر بتوانند شما را از آئینتان برگردانند، ولی کسی که از شما از آئین خود برگردد و در حال کفر بمیرد، چنین کسانی اعمالشان در دنیا و آخرت برباد می رود، و ایشان یاران آتش (دوزخ) می باشند و در آن جاویدان می مانند.»  
 «كُفْرًا بِه»: کافر شدن به خدا است. «فِتْنَةً»: کفر و شرک. برگرداندن از دین «مَنْ يَرْتَدِدْ»: هر که برگردد. «حَبِطَتْ»: باطل و تباه گشته و هدر رفته است. (بقره، ۲۱۷)

۴. ۲۲ مرتبه در مورد مطلق جاودانگی جهنم، که مقید به لفظ، یا مشتقات کفر نشده است:  
 «وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتْ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (الانعام، ۱۲۸)  
 (به یاد بیاور آن) روزی را که در آن همه ی آنان را در کنار هم گرد می آوریم (و خطاب به گناهکاران می گوئیم): ای گروه جنیان! شما افراد فراوانی از انسانها را گمراه ساختید. (بدین هنگام با افسوس و دریغ) پیروان ایشان از میان انسانها (فریاد برمی آورند و) می گویند: پروردگارا! برخی از ما از برخی دیگر سود بردیم. (جنیان با وسوسه ی شیطانی بر ما ریاست کردند و از ما بهره گرفتند، و ما انسانها به وسوسه ی ایشان دچار شهوات و لذات زودگذر شدیم، تا آن گاه که مدّت معلوم زندگی را سپری کردیم) و به مرگی گرفتار آمدیم که برای ما معین و مقدر فرموده بودی. (هم اینک با کوله بار کفر و ضلال در پیشگاه ذوالجلال ایستاده ایم. وای بر ما! خداوند بدیشان) می گوید: آتش (دوزخ) جایگاه شما است و همیشه در آن ماندگارید مگر مدّت زمانی که خدا بخواهد. بیگمان پروردگار تو حکیم (است و کارهایش از روی حکمت انجام می گیرد و) آگاه است (و می داند چه کسانی را از دست دوزخ رها کند)  
 «مَعْشَرَ»: گروه. دسته. جمعیت. «اسْتَكْثَرْتُمْ»: بسیاری را وسوسه کردید و گول زدید. «أَجَلْتْ لَنَا»: برای ما معین و مقرر کردی. «مَثْوَى»: مقرّ. جایگاه. «إِلَّا مَا»: جز مدّت زمانی که. جز کسانی که. این استثناء بیانگر این واقعیت است که قادر مطلق خدا است و هر چه خواهد کند. و چه بسا این استثناء تعلیق به محال باشد (هود، ۸-۱۰۷).

۵. ۱ مرتبه به معنای چسبیدن و دلباختگی به دنیا، بکار رفته است:  
 «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلَهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْضِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف، ۱۷۶)  
 «اما ما اگر می خواستیم مقام او را با این آیات بالا می بردیم و (دانشش را مایه ی سعادتش می نمودیم. اما اجبار برخلاف سنّت ما است و لذا او را به حال خود رها ساختیم) لیکن او به زمین آویخت (و به پستی گرائید و به سوی آسمان هدایت بالا نرفت) و از هوا و هوس خویش پیروی کرد. مثل او بسان مثل سگ است که اگر بر او بتازی،

زبان از دهان بیرون می‌آورد و اگر هم آن را به حال خود واگذاری، زبان از دهان بیرون می‌آورد. این داستان گروهی است که آیات ما را تکذیب می‌دارند. (چنین افرادی بر اثر آرزو پرستی و دنیا پرستی، دائماً در پی مال اندوزی روان و نالانند و از ترس زوال نعمت و هراس از مرگ بیقرار و بی‌آرامند). پس داستان را بازگو کن بلکه بیندیشند (و از کفر و ضلال برگردند).»

«أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ»: به دنیا چسبید و بدان گرائید. به پستی گرائید. «يَلْهَثُ»: زبان بیرون می‌آورد. «تَخْمِلُ»: حمله کنی. بتازی. «ذَلِكَ»: آن. اشاره به وصف سگ یا اشاره به وضع شخصی است که از دلائل توحید و آیات کتاب آسمانی آگاه باشد و به ترک آنها گوید و به دنبال آرزوی نفسانی و وسوس شیطانی رود. (دونکنه، نسبت به سبقت رحمت خدا بر غضبش)

در آیات مربوط به خلود:

۱. آیات مربوط به بهشت (۴۱) مرتبه و آیات مربوط به جهنم (۳۹) مرتبه است که گویای سبقت رحمت خدا بر غضبش، می‌باشد.

۲. در آیات خلود برای جهنمیان، افزون بر اینکه لفظ ابد کمتر از آیات بهشتی ذکر شده است، استثناء‌رهایی از خلود نیز سه مرتبه ذکر شده است.

وقتی آیات دسته بندی شده بالا را بررسی می‌کنیم؛ و رای چستی واژه خلود و تفاوت آن با دیگر الفاظ مشابه یا مترادف، پرسشی ذهن را به خود و امیدارد که سبقت رحمت خدا بر غضبش کجا و خلود در آتش جهنم کجا؟ مگر نه اینست که خداوند، انبیاء را برای سعادت بندگان آفریده و مبعوث کرده است؟ حال چگونه رحمتی و چگونه عدالتی است که خطاء محدودی را عذابی دردناک و نامحدود سزا باشد؟ اقوال مختلفی در این باره وجود دارد با مبانی متفاوت؛ اما ابتدا سزاوار است که، استعمال لفظ در معنای حقیقی و اصلی خود، که ریشه‌ی معنایی تمام مشتقاتش به آن بازگشت دارد را، مقدمه‌ی ادامه‌ی بحث سازیم. قطعاً درک مفردات، کمک بسزایی در فهم جملات و عبارات دارند.

تاریخچه بحث پیرامون خلود

## • اسلام یا قبل اسلام؟

در روایاتی از جمله، روایاتی که ذکر خواهد شد، قطعاً مشخص میشود خلود در اسلام بحثی ناآشنا نیست، و چه بسیار که در موردش بحثهای متفاوتی مطرح شده است.

روی مسلم باسناده قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): يجاء بالموت يوم القيامة كأنه كبش أملح يتوقف بين الجنة والنار فيقال: يا أهل الجنة هل تعرفون هذا؟ قال: فيشربون وينظرون ويقولون: نعم هذا الموت، قال ويقال: يا أهل النار هل تعرفون هذا؟ قال: فيشربون وينظرون ويقولون: نعم هذا الموت. قال: فيؤمر به فيذبح،



قال: ثم یا أهل الجنة خلود فلاموت ویا أهل النار خلود فلاموت. (مازندرانی، ۱۲/ ۱۵۹)

مضمون اصلی برخی احادیث خلود اهل بهشت و جهنم است. از جمله در حدیثی از پیامبر آمده است که وقتی اهل بهشت وارد بهشت شدند و اهل جهنم وارد آتش، مؤذنی در میان آن دو گروه برمی‌خیزد و ندا سر می‌دهد که ای بهشتیان و ای دوزخیان، دیگر مرگی نیست و در هر جا که هستید جاودانه‌اید. و در حدیث مشابه دیگری از پیامبر روایت شده که به اهل بهشت و جهنم گفته می‌شود «خلود لاموت» در حدیث دیگری نقل شده است که وقتی اهل بهشت به بهشت و اهل جهنم به آتش وارد شدند، مرگ را میان بهشت و جهنم قرار می‌دهند، و آن را نابود می‌کنند. پس از آن، منادی ندا در می‌دهد که ای اهل بهشت و ای اهل جهنم، دیگر مرگی نیست و شما جاودانه‌اید. بدین سان، بر شادی و خوشی اهل بهشت و بر غم و اندوه اهل جهنم افزوده می‌شود. علاوه بر این‌ها، احادیثی نیز صرفاً درباره خلود اهل بهشت وجود دارد.

در دین اسلام، بحث خلود و مطرح شدن این مسأله؛ بازگشت دارد به زمان خود پیامبر ﷺ که ایشان فرمودند: در روز قیامت مرگ مانند یک قوچ آمیخته به سیاهی می‌آید و از اهل بهشت و جهنم می‌پرسند این را میشناسید؟ جواب می‌دهند: بله این مرگ است. بعد امر میشود که مرگ را ذبح کنند (یعنی دیگر مرگ هم تمام شد) بعد از آن میگویند ای اهل بهشت جاودانه باشید و مرگی دیگر نیست، و ای اهل آتش جاودانه باشید و مرگی نیست (که بخواهد نعمت بهشت و آتش و عذاب پایان بپذیرد)  
اما این پایان مطلب نیست، چرا که قبل از اسلام در کتب مسیحیت نیز دیده می‌شود.

### نظریه خلود در مسیحیت

عذاب و لعنت ابدی در چند جای (انجیل) مورد تأیید قرار گرفته است؛ مثلاً در انجیل متی (۱۲/۳۲) می‌خوانیم:  
هر نوع گناه و کفر از انسان آمرزیده می‌شود، لکن کفر به روح القدس، از انسان عفو نخواهد شد، و هر که برخلاف پسر انسان سخن گوید، آمرزیده شود، اما کسی که برخلاف روح القدس گوید، در این عالم و در عالم آینده هرگز آمرزیده نخواهد شد.

و در مرقس (۴۳/۵۰) نیز آتش جهنم با وصف (خاموش نپذیرد) پنج مرتبه تکرار شده است.  
بحث خلود در میان عالمان مسیحیت، کمابیش مطرح بوده و برای خود موافقان و مخالفانی نیز داشته است. در این جا می‌توان به دو متفکر برجسته و معروف مسیحیت به نام قدیس ایرنائوس (۱۲۵-۲۱۲ م.) به عنوان مخالف و قدیس اوگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م.) به عنوان موافق اشاره کرد.

بحث خلود امروزه در عالم غرب، یکی از آموزه‌های دینی است که مورد آماج نقدهای فلاسفه ای مانند هیوم و راسل و روسو و هابز و موریس مترلینگ و شلایر ماخ و هیک قرار گرفته است. به بعضی از این نقدها اشاره می‌شود. دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) آن چنان که ما می‌فهمیم، کیفی باید با تجاوز مناسبتی داشته باشد. در این صورت، چرا در ازای تجاوزهای موقتی موجود ضعیفی چون انسان، کیفی ابدی؟ آیا کسی می‌تواند خشم اسکندر را تأیید کند که می‌خواست ملتی را به سبب آن اسب محبوب او (بوسفالوس) را گرفته بودند، محو و نابود سازد؟ ... عذاب ابدی یک انسان، شری به مراتب بزرگ تر از سقوط هزاران میلیون پادشاهی است. (قراملکی، ۵۵)

تا بدینجا مشخص میشود؛ اول اینکه پیشینه تاریخی این بحث تازگی ندارد و مربوط به تاریخ معاصر بحث های عقائدی و فقط منسوب به دین اسلام نیست. دوم اینکه پرسشی به ذهن می آید که آیا مومنی که مرتکب (گناه) کبیره شده، آیا او هم باید در آتش جهنم خالد بماند و هیچگاه از آتش جهنم رهایی پیدا نکند؟ اگر پاسخ مثبت باشد و گفته شود که مومن مرتکب کبیره نیز به مانند کفار و قاتل نفس، باید خالد در جهنم باشد، پرسشی دیگر مترتب خواهد شد که این مطلب با عدالت خدا سازگار است؟ و کجاست آن رحمت الهی که مضامین وحی آن را بر غضب سبقت داده اند؟ و اگر پاسخ منفی باشد با ظاهر این روایات تعارض خواهد داشت!

در ادامه اقوال مختلفی ذکر خواهد شد تا دلایل بررسی شود و پرسش هایی که پیش آمده و اصل بحث دائره شمولی خلود را نتیجه گیری کنیم.

برخی از اقوال مرتبط با خلود در جهنم

#### • فخر رازی

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَوَدَّخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا» (نساء، ۵۷)

«وکسانی که ایمان آورده اند و کارهای شایسته انجام داده اند، به زودی آنان را در بهشت هایی که از زیر (درختان) آن نهرها جاری است، وارد کنیم، در آنجا جاودانه اند؛ آنان را در آنجا همسرانی پاکیزه است، و آنان را در زیر سایه ای پایدار (و دلپذیر، آرام بخش و خنک) درآوریم.»

جناب فخر رازی، می گوید: چون خداوند باری تعالی خلود را با تایید (لفظ ابد) مقید کرده است؛ از این قید ابد حرف جهنم بن صفوان رد میشود چون جهنم بن صفوان میگوید: نعمت های بهشتی و عذاب آتش انقطاع پیدا میکنند. و دیگر اینکه چون قید زده شده به ابد، مشخص می شود لفظ خلود دلالت بر ابد و جاودانگی به معنای همیشگی ندارد؛ چرا که تکرار لازم می آمد و این تکرار لغو است و برای خداوند لغو معنا ندارد و کار بیهوده نمی کند (که تعبیر شده غیر جائز). وی در ادامه نتیجه می گیرد که خلود به معنای ابد نیست بلکه به معنای مکث طولانی می باشد. البته این خود دلیلی بر منقطع و غیر منقطع بودن نیست. و هنگامی که این امر ثابت شود استدلال معتزله باطل میشود بواسطه ی آیه قرآن که خداوند میفرماید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبِجْرَائِهِ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» (النساء، ۹۳) کسی که مومنی را عمدًا به قتل برساند جزاء او جهنم است و در آن جاودانه باقی می ماند، که در این آیه گفته می شود مرتکب کبیره باقی می ماند در آتش به صورت ابدی و همیشگی، و این از لفظ ابد فهمیده می شود وگرنه بوسیله ی آیه و این نوع قید آوردن استدلال کردیم که خلود خود به معنای مکث طولانی است ولی به معنای ابد نیست؛ ولی دلیل نمیشود که انقطاع عذاب و انقطاع نعیم را نتیجه بگیریم. (رازی فخرالدین، ۱۰۸/۱۰۷)

## • ابن عربی

خود قائل به انقطاع عذاب نیست؛ بلکه عذاب را به گونه ایی تعبیر میکند که کم انسانانی که در جهنم هست چون با جهنم و عذاب انس میگیرد، از آن پس خود این عذاب برای او نتنها درد آور نیست بلکه شیرین می شود. و دیگر اینکه اساساً بین پایان عذاب و خروج از جهنم تفاوت قائل است. (علی محمدی، علی محمدی، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۲۸ - صفحات ۱۶۲-۱۴۳)

## • برخی از معتزله

برخی معتزله بوسیله ی آیه من جاء بالسیئه... استدلال میکنند که بین عذاب کافر و عذاب مومن عاصی فرقی نیست. لذا چه خلود برای مومن ثابت شود چه انقطاع، برای کافر نیز ثابت می شود. (ألوسی، ۱۰-۲۴۷)

## • تفسیر المنار

در تفسیر المنار، مصنف چند وجه برای تفاوت دوام بهشت و جهنم ذکر میکنند که میتوان انقطاع عذاب یا عدم ابدیت را نتیجه گرفت:

۱. خداوند تبارک و تعالی، از بقاء و دوام نعمت های اهل بهشت خبر میدهد و ذکر میکند که انقطاعی نیست، و قطع ناشدنی است؛ اما در مقابل برای آتش و عذاب، اخبار زیادی برای عدم خروج، نمردن و زنده نشدن و از این قبیل نیامده است. این خود مؤیدی بر انقطاع عذاب و عدم ابدیت آن است.
۲. دیگر آنکه سه آیه از آیات عذاب و آتش دلالت بر عدم ابدیت دارند. مانند آیه شریفه «قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام، ۱۲۸)
- در این آیه و دو آیه مشابه؛ ابدی بودن، منوط به مشیت الهی و اراده الهی شده است، که این خود دلیلی می شود برای اینکه عدم ابدیت معنای خلود ثابت شود.
۳. ثابت شد کسی که عمل خیری انجام نداده از برخی مورد عذاب واقع شده ها، داخل بهشت میشوند اما برعکس (کسی که عمل بدی انجام نداده داخل جهنم شود) صورت نمی گیرد. این دلیلی دیگر بر عدم ابدیت در معنای خلود می باشد. (رشید رضا، ۸-۷۰)

## • شیخ صدوق

«واعتقادنا فی النار أنَّها دار الهوان، ودار الانتقام من أهل الكفر والعصیان، ولا یخلد فیها إلا أهل الكفر والشرك. و أما المذنبون من أهل التوحید، فإنَّهم یخرجون منها بالرحمة التي تدرکهم، و الشفاعة التي تنالهم.» (صدوق، ۱۱۱۴ق، ۷۷/۸)

مرحوم شیخ صدوق نوشتند که اعتقاد ما اینست که آتش جهنم خانه ی انتقام از اهل کفر و عصیان است و در آن





جز اهل کفر و شرک نیز داخل نمیشوند. و اما (نظر ما در مورد) اهل توحید (مومن مرتکب کبیره) که گناهی از او سر زده، از آتش خارج میشوند و راهی پیدا میکنند بواسطه رحمتی که آنها را درک میکند و شفاعتی که به آنها می رسد.

### • علامه طباطبائی:

علامه طباطبائی برای بحث خود که از روایاتی برای مقدمه و مؤید استفاده می کنند که ذکر خواهد شد: «أسانید عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا كان يوم القيامة تجلى الله عز وجل لعبده المؤمن فيوقفه على ذنوبه ذنبا ذنبا ثم يغفر الله له لا يطلع الله له ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا ويستتر عليه أن يقف عليه أحد، ثم يقول لسيئاته كوني حسنات.» (صدوق، الاعتقادات، بی تا، ۳۶/۱)

در خصال آمده، با چند سند که منسوب به امام رضا علیه السلام است که ایشان از اجدادشان نقل میکنند؛ حضرت فرمودند: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: در روز قیامت خداوند برای عبد مؤمن خودش متجلی میشود و او را بر گناهانش واقف میکند، گناه بالایی گناه، بعد برای او می آمرزد بدون اینکه هیچ کسی حتی ملائکه مقرب و پیامبران هم مطلع شوند. در آخر به گناهان مؤمن میگوید تبدیل به حسنات بشوید.

«وعن صحيح مسلم مرفوعا إلى أبي ذر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يؤتى بالرجل يوم القيامة فيقال: أعرضوا عليه صغار ذنوبه ونحوها عنه كبارها فيقال: عملت يوم كذا وكذا وهو مقر لا ينكر وهو مشفق من الكبائر فيقال: اعطوه مكان كل سيئة حسنة فيقول: ان لي ذنوبا ما أراها هي هنا، قال: ولقد رأيت رسول الله ضحك حتى بدت نواجذه.» (مسلم، ۱۷۷/۱)

در صحیح مسلم حدیث مرفوعه ایی است که ابازر از پیامبر نقل میکند: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: در روز قیامت شخصی را می آورند و گفته میشود: عرضه کنید بر او گناهان صغیرش را ولی گناهان کبیره را نگه دارید، پس به او گفته میشود: در فلان روز چنین کارهایی انجام دادی، و او هم اقرار میکند و انکار نمیکند، بعد گفته میشود: به عوض هر سیئه، برایش حسنه بنویسید و عطا کنید. او می گوید برای من که گناهیانی بوده ولی ندیدم آنها را، گفت: دیدم که پیامبر خندیدند به گونه ایی که دندانهای (پسین) ایشان دیده شد.

«وفى الأمالی: عن الصادق عليه السلام: إذا كان يوم القيامة نشر الله تبارك وتعالى رحمته حتى يطمع إبليس فى رحمته.» (صدوق، امالی، بی تا، ۲۰۵/۱)

در امالی ذکر شده از امام صادق علیه السلام: زمانی که روز قیامت می شود، خداوند رحمتش را انتشار میدهد، به گونه ایی که حتی ابلیس در آن (طمع خدا) طمع می کند.

علامه در ادامه این سه حدیث میفرماید: این سه روایت آخر از مطلق اخبار هستند از لحاظ دلالت بر شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله در روز قیامت، چه از جانب ائمه اهل بیت، چه از طریق اهل سنت و جماعتی که به حد تواتر رسیده، و در مجموع دلالت میکنند همه اینها بر معنای واحد، که آنها شفاعت بر گناهکاران از اهل ایمان هست؛ حال یا بارهایی از داخل شدن در آتش از همان ابتداء، یا اینکه داخل میشود، اما بعد خارج میشود. متقین از همین گروه هستند، کسانی که از گناهکاران اهل ایمان هستند در آتش، خالد در آتش نمی مانند. و تو این را شناختی که قرآن هم، همچنین به بیش از این دلالت نمی کند. (طباطبائی، ۳/۱-۱۸۲)



## بحث فلسفی خلود و جاودانگی عذاب قیامت

علامه در ادامه تفسیر خود با مطرح کردن محل بحث، (که آیا عذاب قیامت انقطاع می پذیرد یا جاودانه در آن میماند؟) و تقسیم کردن اختلاف در ادله عقلی و هم ظواهر لفظی به دو گروه تقسیم می کنند:

اما از لحاظ ظواهر قرآنی ایشان قائل به نص در خلود و جاودانگی هستند به استناد به این عبارات قرآن: «وما هم بخارجین من النار»، (ایشان به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد) و میگویند که: سنت از طرق ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز آنقدر زیاد است که باصطلاح به حد استفاضه رسیده است.

و اما از جهت عقل، در سابق در بحثی که ذیل جمله «واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا» داشتیم، گفتیم: به هیچ وجه نمیشود یک احکام شرع را و خصوصیات را که برای معاد ذکر فرموده، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی رسد، تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده، چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه ای اثبات شود، چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است.

و اما نعمت و عذاب عقلی که عارض بر نفس می شوند، بخاطر تجردش و تخلقش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا بخاطر احوال خوب و بدی که کسب کرده؟

در سابق گفتیم این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می کند که نفس سعیده از آن صورت نیکو متنعم، و نفس شقیه از آن صورت قبیح متالم می شود.

و نیز گفتیم: در حالی که این صورتهای در نفس رسوخ نکرده باشد و صوری ناسازگار با ذات نفس باشد، بزودی زایل می گردد، برای اینکه عقل برای ناسازگاری دوام و اکثریت نمی بیند و قسر، فشار، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است (پس اگر ذات نفس سعیده باشد، صورتهای رذیله و زشت دیر یا زود از آن زایل می گردد و اگر ذات نفس شقیه باشد، صورتهای نیکو و جمیل که در آن نقش بسته، بزودی زایل می شود).

و نفس خودش می ماند و آن سعادت و شقاوت ذاتیش، پس اگر نفس مؤمن بخاطر گناهای صورتهای زشتی بخود گرفت، سرانجام آن صورتهای از بین می رود، چون با ذات نفس سازگار نیست همچنانکه نفس کافر که ذاتا شقی است، اگر بخاطر تکرار کارهائی صالح صور حسنه ای بخود گرفت، آن صور بالاخره از نفس زایل میشود، چون محیط نفس با آن سازگار نیست و همه این مطالب (در آنصورت که گفتیم: صورتهای رسوخ نکرده باشد) روشن است.

و اما در صورتیکه صورتهای عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد، و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه ای بنفس داده باشد، مثلا او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است، همانطور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یکنوع حیوان درست می کند که نامش انسان است (و ناهقه اگر ضمیمه آن شود، نوعی دیگر درست می کند بنام الاغ، و صاهله اگر ضمیمه اش شود نوع سومی بنام اسب و در نتیجه میگوئیم حیوان اگر ناطق باشد انسان است و اگر ناهق باشد خر است و اگر صاهل باشد اسب است) همچنین صورتهای نوعیه ای که در اثر تکرار یک سنخه عمل، در نفس پدید می آید، اگر



## دلایل عمده موافقین انقطاع عذاب (خلود به معنای مکث طولانی)

۱. در برخی آیات که، خلود مقید به لفظ ابد شده است، ابدیت و همیشگی از لفظ ابد براشت می‌شود، و خلود به تنهایی این بار معنایی را نخواهد داشت، و معنای خلود به معنای مکث طولانی و در نهایت انقطاع عذاب، نتیجه گیری می‌شود.
۲. برخی اینگونه دلیل می‌آورند که، خلف وعده جایز نیست، اما خلف وعید جایز است، لذا بعید نیست که انقطاع عذاب صورت بگیرد و از آنجا که خداوند باری تعالی رحمتش بر غضبش سبقت دارد، بعد از آنکه مومن مرتکب کبیره؛ مدتی عذاب شد، از آتش و عذاب جهنم رهایی پیدا کند.

## دلایل عمده مخالفین انقطاع عذاب (خلود به معنای ابدیت)

۱. از آنجا که انسان با هر چیزی به مرور زمان انس می‌گیرد، شخص گناهکار نیز در جهنم با عذاب انس می‌گیرد و با گذر زمان، این عذاب تنها دردآور نخواهد بود، که شیرین میشود، اگرچه قائل به انقطاع نشدند، اما این با رحمت خدا و عدالت خدا منافاتی نخواهد داشت، چراکه گفته شد، دیگر عذابی نیست، و از آن به بعد شیرین خواهد بود.
۲. علامه طباطبایی؛ اینگونه استدلال می‌کنند که، عذاب ابدی یا پاداش ابدی تابع ملکه نفسانی انسان است، اگر ملکه نفسانی به سمت شر متمایل شود، چون این ملکه نفسانی اگر تا ابد می‌بود مرتکب گناه کبیره میشد، لذا تا ابد مستحق عذاب است، و اگر متمایل به ملکه نفسانی خیر شود، چون تا ابد همیمگونه زندگی میکرد، پس مستحق پاداش ابدی است. بنابراین اگر کسی ملکه نفسانی خیر داشت و مرتکب گناه شد، بعد از آن که گناهانش بوسیله‌ی عذاب از بین رفت، وارد بهشت و پاداش ابدی خواهد شد.

## نتیجه‌گیری

اگرچه اختلاف نظرهایی در مورد خلود هست؛ چه از جهت لغوی، چه از لحاظ تفسیری و عقائدی، اما در نهایت به این جمع بندی خودنمایی می‌کند که بیشتر اختلافات پیرامون مؤمن مرتکب کبیره می‌باشد و الا، نظر اکثریت علما در مورد کافر، خلود ابدی است و شکی در آن نیست، و اگرچه برخی استثناء‌ها را واگذار به مشیت و اراده حق تعالی کرده‌اند. اما در مورد عاقبت مؤمن مرتکب کبیره نیز، هم اختلافات روشی وجود داشته و هم محتوایی، اما به صورت کلی به دو دسته مکث طولانی یا همان انقطاع از عذاب و خلود به معنای ابدیت تقسیم میشوند.

برخی از استدلال اینکه خلف وعده برای خدا جائز نیست (به لحاظ شان نه به لحاظ تحکیم بر خدا) اما خلف وعید که جائز می‌باشد، مستمسکی ساخته‌اند برای تغییر اصل در خلود، که خب تا اینجا مشخص شد بحث به لحاظ قاعده و اصل در کلام وحی همان ظواهر است و لاغیر، اما بحث رحمت خداوند و خلف در وعید مبحثی عارضی بر این قضیه است و اصلا این دو جهت مشترک نیز ندارند که بخواهد تعارضی داشته باشد. چراکه اگر به معنای اصلی و استعمال حقیقی واژه خلود در زبان عرب نگاه کنیم یا به تعبیر علامه، در خواهیم یافت که،



## فهرست منابع

### \*قرآن کریم.

۱. آلوسی، شهاب الدین، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، تحقیق: علی عبدالباری عطیة دارالکتب العلمیة بیروت، اول، ۱۴۱۵ ق.
۲. رازی، فخرالدین، تفسیر الرازی (مفاتیح الغیب أو التفسیر الکبیر از رازی فخرالدین)
۳. رشیدرضا، محمد رشید بن علی، تفسیر القرآن الحکیم = تفسیر المنار، المهیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰ م.
۴. صدوق، محمد بن علی، الإعتقادات الامامیه، ایران؛ قم، کنگره شیخ مفید، دوم، ۱۴۱۴ ق.
۵. \_\_\_\_\_، امالی، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة - مؤسسة البعثة.
۶. \_\_\_\_\_، عیون أخبار الرضا (ع)، منشورات جهان
۷. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات اسماعیلیان.
۸. علی محمدی، کریم، علی محمدی، عبدالمجید، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۲۸
۹. قراملکی، محمد حسن، جهنم چرا؟، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. مازندرانی، ملا صالح، شرح اصول کافی، بی جا، بی تا، بی نا.
۱۱. مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، اول، ۱۳۶۸ ش.

# الهیات پژوهی حکمت، اخلاق، فقه و حقوق

دو فصلنامه علمی مقطع تخصصی مدرسه علمیه شهید محراب آیت الله صدوقی (رحمت الله علیه)

نشانی: مشهد خیابان آیت الله عبادی (رحمت الله علیه) بین عبادی ۸۰۶

مدرسه علمیه شهید محراب آیت الله صدوقی (رحمت الله علیه)

کد پستی: ۹۱۹۵۶۹۶۹۲۰

تلفن: ۰۵۱\_۳۷۲۵۱۱۹۶

نشانی وب سایت: [www.sadooqi.ir](http://www.sadooqi.ir)



مدرسه علمیه شهید محراب  
محراب آیت الله صدوقی (رحمت الله علیه)  
۱۳۹۳