



دو فصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته‌ای قرآن کریم  
سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور  
شماره استاندارد بین المللی: ۲۳۸۳-۳۳۲۷  
سال نهم / شماره دوم / پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: جهاد دانشگاهی

مدیر مسئول: سید محمد جواد شوشتری

سردبیر: ابوالفضل خوش منش

مدیر داخلی: زهرا نقی زاده

مدیر اجرایی: مهدی گنججور

هیأت تحریریه:

محمدعلی مهدوی راد، دانشیار، دانشگاه تهران

محمدعلی رضایی اصفهانی، استاد جامة المصطفی العالمیه

فتحیه فتاحی زاده، استاد، دانشگاه الزهراء (ع)

علی نصیری، استاد، دانشگاه علم و صنعت ایران

قاسم فائز، استاد، دانشگاه تهران

محسن قاسم پور، دانشیار، دانشگاه کاشان

عباس مصلائی پور یزدی، دانشیار، دانشگاه امام صادق (ع)

سید محمد علی ایازی، استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی

حسینعلی قبادی، دانشیار، دانشگاه تربیت مدرس

علی منتظری، استاد پژوهش، جهاد دانشگاهی

فرزانه مفتون، استاد پژوهش، جهاد دانشگاهی

فرانک فرزندی، دانشیار پژوهش، جهاد دانشگاهی

ژیلا صدیقی، استاد پژوهش، جهاد دانشگاهی

گرافیکست: علیرضا عبادی

چاپ و صحافی: انتشارات جهاد دانشگاهی

قیمت: ۱۴۰۰۰۰ ریال

◆ هیأت مشاوران:

احمد پاکتچی، دانشگاه امام صادق (ع)

مجید معارف، دانشگاه تهران

احد فرامرز قراملکی، دانشگاه تهران

مسعود آذربایجانی، دانشگاه علوم پزشکی ایران

سلیمان خاکیان، دانشگاه قم

ولی الله نقی پورفر، دانشگاه قم

فریمان ابراهیم زاده، دانشگاه علوم پزشکی خراسان شمالی

◆ داوران این شماره:

غلامرضا نور محمدی، محمدعلی لسانی فشارکی، ابوالفضل خوش منش، محمد

علی رضایی اصفهانی، مجید معارف، منصور پهلوان، احد فرامرز قراملکی، حجت

الاسلام بهمنی، احمد آکوچیکان

◆ این فصلنامه در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

پایگاه مجلات نور

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

بانک اطلاعات نشریات کشور

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری

[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

پایگاه اطلاع‌رسانی سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور

[www.iska.ir](http://www.iska.ir)

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آرای نویسندگان است و این مجله مسئول آراء

و نظرات مندرج نمی‌باشد.

نویسندگان محترم می‌توانند مقالات خود را به آدرس <http://www.jiqs.ir>

برای داوری و چاپ بارگزاری کنند.

آدرس: تهران، خیابان انقلاب، خیابان قدس، خیابان بزرگمهر، پلاک ۸۵

سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور

کد پستی: ۱۴۱۷۸۴۴۳۹۱

تلفن: ۶۶۴۸۵۶۶۳، ۶۶۴۸۵۷۷۵، ۶۶۹۷۰۷۷۵

فکس: ۶۶۴۸۵۶۵۷



- ۳-۶ • راهنمای نویسندگان
- 
- ۷-۲۶ • واکاوی مبانی مرجعیت قرآن در نقد حدیث بر پایه سیره معصومان (ع)  
احمد جمالی گندمانی، محمد کاظم رحمان ستایش
- 
- ۲۷-۴۸ • استحقاق اجرت‌المثل مدیر در اداره مال غیر از دیدگاه قرآن کریم و حقوق ایران  
حمیده داداش‌پور، سید محمد اسدی نژاد
- 
- ۴۹-۷۰ • شناسایی و رتبه‌بندی حیطه‌های پژوهش در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای دانش قرآنی و علوم تربیتی  
لیلا خسروی مراد، زهرا نقی زاده، زهرا فیضی، حمید رضا یونسی
- 
- ۷۱-۹۰ • نقد و بررسی ادعای نسخ حکم متعه  
سید حسین آل طاهها، سمیه نوری، مهدی اسدی
- 
- ۹۱-۱۱۲ • منبع‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و حقوق  
حمید فقفور مغربی، سیدمجید نبوی، الهام سیفی
- 
- ۱۱۳-۱۲۸ • نقش اراده آزاد در مقابل تقدیر از دیدگاه قرآن، روان‌شناسی و عصب‌شناسی  
اکرم جهانگیر، فرزانه مفتون

## راهنمای نویسندگان

دوفصلنامه تخصصی «پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم» در راستای منویات مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) به منظور اشاعه و گسترش مطالعات میان‌رشته‌ای در زمینه قرآن و ایجاد بستری مناسب برای کاربردی کردن مفاهیم، فرهنگ و پژوهش‌های قرآنی در سطوح مختلف سازمان‌ها و مؤسسات و همچنین انتشار نتایج پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم به همت سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور (جهاد دانشگاهی) پایه‌ریزی و راه‌اندازی شده است.

### راهنمای نویسندگان مقالات

دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم وابسته به سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور (جهاد دانشگاهی) است. این نشریه در قالب دوفصلنامه و به زبان فارسی، منتشر می‌شود و در برگیرنده مقالات مرتبط با تمام گرایش‌های میان‌رشته‌ای قرآنی است. علاقه‌مندان، پژوهشگران و صاحب‌نظران محترم می‌توانند مقالات خود را به آدرس فصلنامه ارسال کنند تا پس از بررسی و تأیید داوران در نوبت چاپ قرار گیرند. عدم رعایت اصول مذکور، موجب عدم پذیرش یا تأخیر در مراحل بررسی علمی، چاپ و انتشار مقالات دریافتی خواهد شد.

### تعهدات

نویسنده مقاله و در صورت گروهی بودن، نویسنده پاسخگو، باید تعهد کند که مقاله ارسالی تاکنون در هیچ نشریه علمی دیگری منتشر نشده است و همزمان با این نشریه به نشریه دیگری ارائه نخواهد شد. مسئولیت علمی مطالب نیز به عهده نویسنده یا نویسنده پاسخگوی مقاله است.

### اصول و معیارهای کلی

۱- تمامی مقالات باید به زبان فارسی بوده و در نگارش آن‌ها، آیین نگارش فارسی کاملاً مراعات شود، در مورد به کار بردن اصطلاحات علمی، در صورت وجود معادل فارسی پذیرفته شده، ترجمه اصطلاح و بلافاصله اصل اصطلاح در داخل پرانتز آورده شود، در غیر این صورت، ذکر اصل

اصطلاح کافی است.

۲- فصلنامه در رد یا قبول و اصلاح مقالات آزاد است و در صورت لزوم، نظرات اصلاحی و مشورتی خود را به اطلاع نویسنده یا نویسندگان می‌رساند.  
مقالات دریافتی و ملحقات آنها در دفتر فصلنامه، بایگانی نمی‌شود و در هر صورت، مسترد نخواهد شد. (لازم به ذکر است که مقاله نمی‌بایست از ۳۰ صفحه متعارف A۴ تجاوز کند).

### تنظیم بخش‌های مختلف مقاله

در تنظیم و نگارش قسمت‌های مختلف مقالات ارسالی، باید ترتیب زیر مراعات گردد:

صفحه اول شامل موارد زیر است:

عنوان کامل مقاله به فارسی و انگلیسی باید در برگیرنده موضوع مقاله باشد. برای عنوان فارسی قلم (IR Zar)، سایز ۱۳ ضخیم و برای عنوان انگلیسی قلم (Times News Roman) سایز ۱۲ ضخیم به کار برده شود.

نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی-در صورت دارا بودن سمت دانشگاهی - که باید بلافاصله پس از عنوان مقاله آورده شود (جهت دسترسی سایر محققین به نویسنده E-mail و نشانی نویسنده پاسخگو، شامل نشانی کامل پستی، شماره تلفن، نامبر و مقاله).

صفحه دوم شامل چکیده مقاله با مشخصات زیر است:

چکیده باید به دو زبان فارسی و انگلیسی (حداقل ۲۰۰ و حداکثر در ۲۵۰ کلمه) تهیه شود.

الف) چکیده فارسی: لازم نیست دارای ساختار باشد، لیکن لازم است اهداف، روش تحقیق، مهمترین یافته و نتیجه مطالعه را در برگیرد.

در پایان چکیده بایستی سه تا پنج واژه با عنوان کلیدواژه‌ها معرفی شود.

ب) چکیده انگلیسی: لازم است دارای ساختار باشد.

ج) در پایان چکیده انگلیسی می‌بایست سه تا پنج واژه به عنوان کلیدواژه‌ها (Keywords) معرفی شود.

صفحات بعدی شامل متن مقاله، با مشخصات زیر است:

مقدمه و بیان مسأله (فرضیات، سؤالات پژوهش و ضرورت تحقیق).

باید ضمن بیان هدف از تحقیق، خلاصه‌ای از مطالعات و مشاهدات مرتبط با تحقیق مورد نظر را که در گذشته به انجام رسیده است، با ذکر منابع مربوط بیان نماید (در سراسر متن مقاله برای جملات فارسی از فونت B Zar با سایز ۱۲ و برای جملات و آیات عربی از فونت Arabic Typesetting استفاده شود).

## روش‌شناسی پژوهش

باید نحوه طراحی، مطالعه، چگونگی انتخاب نمونه و نیز چگونگی جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها را به طور کامل شرح داد (معرفی ابزارهای اندازه‌گیری و شواهد مبنی بر اعتباریابی).

## یافته‌ها

۱- یافته‌های حاصل از تحقیق باید در قالب متن، جداول و نمودارها به طور کامل بیان شود.

۲- مطالب مطرح شده در متن، جداول و نمودارها نباید تکرار باشد.

## نتیجه‌گیری

در این قسمت، روند انجام تحقیق حاضر و یافته‌های حاصل از آن با موارد مشابه قبلی، در داخل و خارج کشور مقایسه و در مورد دلایل رد یا قبول آنها به صورت کامل بحث می‌شود؛ در پایان بهتر است جهت بهتر انجام شدن تحقیقات مشابه در آینده، راهکارهایی پیشنهاد شود.

## تشکر و قدردانی

در این قسمت، نویسنده یا گروه نویسندگان می‌توانند از افراد یا مؤسسه‌هایی که به نحوی در انجام مطالعه یا تدوین مقاله، همکاری کرده‌اند، تقدیر به عمل آورند. استفاده یا عدم استفاده این قسمت در متن مقاله اختیاری است.

## منابع و مآخذ

فهرست منابع به کار رفته در مقاله، باید حتماً در صفحه‌ای جدا تایپ و به روش APA و بر اساس حروف الفبا تنظیم شود.

## حالت‌های گوناگون استناد در متن

۱- اگر استناد از نقل قول مستقیم باشد و در ضمن نامی از صاحب اثر در متن برده نشود، در داخل پرانتز، ابتدا نام خانوادگی پدید آورده (ویرگول) سپس سال انتشار و در نهایت صفحه اثر (پس از دونقطه و فاصله) آورده می‌شود. مثال: «مفهوم هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای خاص از دانش، پدیده‌های نوظهور و مربوط به دوران مدرنیته است» (واعظی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳).

۲- در صورتی که اثر دارای دو نویسنده باشد نام هر دوی آنها در پرانتز آورده می‌شود؛ مانند: (بهشتی و باهنر، ۱۳۸۴، ص. ۹۳). همچنین در صورتی که بیش از دو نفر باشند در اولین استناد اسامی تمامی نویسندگان آورده می‌شود؛ مانند ویندال، اولسون و سیگنایزر، ۱۹۹۹، ص. ۳۵۴، اما در استنادات

بعدي فقط نام يك نويسنده آورده مي شود و به جاي مابقي از واژه همكاران استفاده مي شود؛ مانند: ويندال و همكاران، ۱۹۹۹، ص. ۳۵۴).

۳- اگر نام پديد آورنده در متن آورده شده باشد، ديگر لزومي به ذكر نام پديد آورنده اثر در پراتنز نيست. براي مثال: واعظي (۱۳۸۶) معتقد است: «مفهوم هرمنوتيك به منزله شاخه‌اي خاص از دانش، پديده‌هاي نوظهور و مربوط به دوران مدرنيته است».

۴- در صورتی که نام نویسنده و نویسندگان لاتین در متن ذکر می شود، در بار نخست لازم است که در پاورقی به صورت انگلیسی نیز نوشته شود.

### مأخذ نویسی در انتهای متن

مأخذ نویسی کتاب‌ها در انتهای مطالب، به ترتیب حروف الفبای نام خانوادگی صاحب آثار و به شرح ذیل تنظیم می شود:

- نام خانوادگی پديد آورنده (ويرگول، فاصله)، نام کوچک (يك فاصله)، سال انتشار در داخل پراتنز (نقطه، فاصله)، عنوان اثر به شکل ايتاليك (نقطه، فاصله)، نام و نام خانوادگی مترجم (ويرگول، فاصله)، شماره جلد (ويرگول، فاصله)، محل نشر (دونقطه، فاصله)، نام انتشارات (نقطه).

مأخذ نویسی مقالات نیز همانند کتاب بوده و تنها تفاوت اندکی دارد.

- نام خانوادگی پديد آورنده (ويرگول، فاصله) نام کوچک (يك فاصله)، سال انتشار در داخل پراتنز (نقطه، فاصله)، عنوان اثر (نقطه، فاصله)، عنوان نشریه به شکل ايتاليك (ويرگول، فاصله)، شماره دوره - در صورت وجود شماره در داخل پراتنز (ويرگول، فاصله)، شماره صفحه (نقطه).

- اگر تعداد آثار استفاده شده از يك نويسنده در طول سال بیشتر از يك آثار باشد، آن‌ها را به ترتيب الفبای کوچک انگلیسی و بعد از نام خانوادگی و نام در کنار تاريخ انتشار - داخل پراتنز - متمایز می شود.

فرهنگی، علی اکبر (۱۳۷۳a). ارتباطات انسانی. جلد اول، تهران: انتشارات تهران.

فرهنگی، علی اکبر (۱۳۷۳ b). افکار عمومی در روابط عمومی. فصلنامه هنر هشتم، سال اول، شماره دوم، شماره مسلسل ۶، صص ۷۰-۸۲.

### نحوه ارسال مقالات

برای درج مقالات در فصلنامه، لازم است اصل مقاله (به صورت فایل Word) و نیز تقاضای درج مقاله از طرف نویسنده اول (اصلی) خطاب به سردبیر به آدرس الکترونیکی [quranjournal@gmail.com](mailto:quranjournal@gmail.com) و یا <http://jiqs.ir> ارسال شود.

## واکاوی مبانی مرجعیت قرآن در نقد حدیث بر پایه سیره معصومان (ع)

احمد جمالی گندمانی<sup>۱</sup>: دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم  
محمد کاظم رحمان ستایش: استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم  
سال نهم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۷-۲۶  
تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۰۷/۱۲  
تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۰۹/۰۲

### چکیده

مهمترین معیار مورد توصیه معصومان (ع) جهت احراز اطمینان صدورِ احادیث، نقد قرآن‌محور حدیث یا عرضه حدیث بر قرآن است. این تحقیق، با روش توصیفی-تحلیلی، پس از وضعیت‌سنجی جایگاه نقد قرآن‌محور حدیث، مهمترین ریشه‌های عدم محوریت یا کاربست اندک قرآن در نقد حدیث و استقبال اندک از آن را، «بهانه‌جویی و توجیه‌تراشی برای عدم پذیرش اصالت این سنجه»، «اعتقاد به عدالت صحابه از سوی عده‌ای از مسلمانان و به تبع آن صحیح‌انگاری روایات موجود در برخی منابع حدیثی»، «تلقی ناصحیح از جایگاه استقلالی حدیث در کنار قرآن»، «برداشت اشتباه از جایگاه حدیث منسوب و سنت قطعی» و «هراس از تزلزل اعتبار برخی روایات موجود در منابع حدیثی» برمی‌شمارد. همچنین در خصوص مبانی مرجعیت قرآن در نقد حدیث، بر پایه نمونه‌های عرضه احادیث بر قرآن توسط ائمه (ع) به این یافته‌ها منتج شده که غالب مطالعات و پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون نقد قرآن‌محور حدیث، فارغ از نگاه حدیثی و بر مبنای دیدگاه شخصی و محوریت مبانی سایر علوم انجام شده است. همچنین بر پایه شواهد و مستندات حدیثی، شمولیت معیار عرضه، تخصیص می‌خورد و مدلول قرآن در فرایند عرضه، مدلی مرکب از حداقل یکی از نص، ظاهر، اصول و گفتمان قرآن است و نقد سندی و محتوایی حدیث، ظرفیتی برای وثوق به صدور است و ضرورتی در انکار یا پذیرش یا تقدم و تأخر این دو نسبت به هم نیست.

**کلیدواژه‌ها:** مرجعیت قرآن، نقد قرآن‌محور حدیث، عرضه حدیث.



## ۱. طرح مسأله

حدیث به عنوان منبعی اصیل و اصلی در شریعت محمدی به دلایلی چون ظنی الصدور بودن، معجزه نبودن و امکان دستبرد، جعل، نسیان و خطا در شنیدن و نقل آن، همواره با آسیب‌هایی مواجه بوده که از همان اوان نشأتش، پیامبر (ص) و بعد از ایشان ائمه طاهرین (ع)، علاوه بر پیش‌بینی چنین آسیبی، معیارهایی چون عرضه حدیث بر قرآن، سنت و اجماع را برای نقد حدیث معرفی کرده‌اند. مضاف بر اینکه نمونه‌های متعددی از مصادیق نقد احادیث توسط معصومان (ع) نقل شده که بیشترین تأکیدها، معطوف به نقد محتوایی و بالخصوص نقد قرآن‌محور حدیث (توصیه به عرضه روایات بر قرآن کریم) است.

با این وجود، به دلایلی چون تبیین ناقص چگونگی و روش‌شناسی عرضه حدیث بر قرآن، «اصالت و تقدّم نقد اسنادی و فرعیّت نقد محتوایی، وجود عبارات متشابه در قرآن، چندلایه بودن زبان قرآن (باطن قرآن)، وجود تشابه در حدیث، جایگاه سنت نسبت به قرآن، چیستی مدلول قرآن در فرایند عرضه، زبان چندلایه احادیث و قداست‌پنداری جوامع حدیثی» (مسعودی، ۱۳۷۶، صص. ۲۹-۵۴) نقد قرآن‌محور حدیث و ضوابط و فرایند عملی چگونگی عرضه حدیث بر قرآن، نه در مقام عمل، چندان مورد استفاده قرار گرفته و نه در مقام تبیین چیستی، چرایی و چگونگی، ضوابط و روش آن تبیین و ارائه شده است. مسأله اصلی این تحقیق، با توجه به فقدان مبانی و روش در بسیاری از مباحث علوم قرآنی و حدیثی، در درجه نخست تلاش در مسیر وضعیت‌شناسی مرجعیت قرآن در مطالعات حدیثی و سپس ارائه تبیین علمی از مبانی معصومان (ع) در نقد قرآن‌محور حدیث است که هم از حیث روش‌شناسی و هم تحلیل نمونه روایات عرضه‌شده معصومان، بدیع و نگرشی نو دارد.

بیشتر آثار موجود مرتبط با نقد حدیث، مبتنی بر بحث‌های نظری و دیدگاه‌های شخصی بوده و کمتر با نگاه حدیثی و بر اساس سیره عملی معصومان (ع) توجه جدی شده است. در واقع هر کسی با ظن خود و با استدلالی اصولی به این معیار دست یازیده و پژوهش مستقلی که فارغ از کلیات موضوع، بر پایه سیره اهل بیت (ع) به مبانی و چگونگی نقد قرآن‌محور احادیث بپردازد، انجام نشده است. عمده آثار متقدمین در زمینه نقد قرآن‌محور حدیث، در ارتباط با استفاده عملی از قاعده عرضه حدیث و به کار بستن این قاعده جهت نقد روایات نگاشته شده که نمونه‌های آن را می‌توان در کتاب‌هایی چون تهذیب الاحکام و الاستبصار شیخ طوسی (ره) و الموضوعات ابن جوزی مشاهده کرد.

در مورد تبیین نظری این قاعده، کشف و بازیابی جزئیات آن به جز برخی آثار معاصرین که مستقلاً یا به صورت حاشیه‌ای در کنار سایر آثار دینی نوشته شده، اثری از پردازش به مبانی نقد قرآن‌محور حدیث، بالخصوص با محوریت سیره معصومان (ع) در میان آثار علمای اسلامی متقدم دیده نمی‌شود. روش پژوهش حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی است که از طریق مطالعه کتابخانه‌ای به بررسی مسأله



می‌پردازد. سیر تحقیق نیز به این صورت است که پس از مطالعات تاریخ حدیثی و وضعیت‌شناسی نقد قرآن‌محور حدیث در دوره‌های مختلف، به جستجوی گسترده و احصای کامل متن روایات عرضه حدیث و نمونه‌های عرضه روایات بر قرآن توسط معصومان (ع) پرداخته و گزاره‌های تحلیلی از این روایات در خصوص مبانی نقد قرآن‌محور را استخراج، تحلیل و دیدگاه برگزیده را مبتنی بر سنت ارائه کند.

## ۲. ادله مرجعیت قرآن در نقد حدیث

احادیث موجود در منابع حدیثی، نیازمند سنجش و نقد، جهت احراز اطمینان صدوری هستند. معصومان (ع) نیز در این راستا مکرراً معیارها و سفارش‌هایی جهت نیل به سنت قطعی ارائه کرده‌اند که یکی از این معیارها، عرضه حدیث بر قرآن کریم است. اینکه چرا قرآن به عنوان مرجع و شاخصی جهت سنجش حدیث معرفی شده، به جز ادله عقلی و نقلی فراوان، بر پایه یک مبناي مورد اجماع، یعنی جامعیت و مهیمن بودن قرآن در کنار معجزه و تحریف‌ناپذیر بودن آن استوار است. در واقع ضرورت عرضه حدیث به یک خاستگاه مهم و اساسی بر می‌گردد و آن اینکه هدف اصلی از معرفی معیار عرضه، پیش‌بینی و علم به وقوع و شیوع جریان انحرافی حاکم بر امت اسلامی است که علی‌رغم اسم و رسم اسلامی، خبری از روح و حقیقت اسلام ندارد. همانطور که مثلاً در دوران خلافت اموی و عباسی، جهت معرفی و القای اسلام ساختگی و باب میل خودشان، عده‌ای را با انواع هدایای مادی، تشویق به منقبت‌سازی برای ایشان کردند. در حقیقت اصل عرضه حدیث، در راستای تبیین صحیح اسلام و افشای تحریف‌ها و محرفان معرفی شده است. لذا معیار عرضه به منظور شناسایی احادیث صحیح از ناصحیح که به دلیل انحراف پیش‌گفته در جامعه اسلامی بر ساخته یا مورد برداشت ناصحیحی قرار گرفته‌اند، معرفی شده است.

در این قسمت مهمترین ادله مرجعیت قرآن در نقد حدیث ارائه و به اقتضای سخن تبیین می‌شوند.

### ۱،۲. قرآن کریم

محوریت و جامعیت قرآن کریم در انتساب آموزه‌ای به شریعت یا در فهم دین و عمل به آن به طور عام و نقد حدیث به صورت خاص در آیات متعددی از قرآن منعکس شده است. آیه ۴۴ سوره مبارکه مائده «... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» هر کس که به غیر خدا حکم کند را کافر می‌خواند و ۵ آیه بعد «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (المائده / ۴۹)؛ بر ضرورت حکم و داوری به آنچه خداوند نازل کرده، صراحت دارد.

قرآن کریم، پیامبر (ص) را از نسبت ندادن گفته‌ای به خدا انذار می‌کند. «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقه / ۴۴-۴۶). همانطور که آیاتی از قرآن کریم مانند آیه ۳۸ سوره الانعام «مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» و آیه ۸۹ سوره النحل «وَمَا نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِلْكَ الْأَنْبَاءُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» حکایت از جایگاه مرجعیتی، مهیمن و مبین کل شی بودن قرآن



کریم دارد.

قرآن، معجزه پیامبر اکرم (ص) است که خود بر تحریف ناپذیر بودنش صراحت دارد: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر / ۹) و همگان را در آوردن مثل آن ناتوان دانسته است که آیه ۸۸ سوره الإسرا «قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» مربوط به همین مورد است.

قرآن کریم، مرجع دست نخورده شریعت است که از تحریف به دور مانده است. در حالی که این ادعا در خصوص احادیث موجود در منابع روایی صادق نیست. همانگونه که در روایت مشهور، پیامبر اکرم (ص)، از کثرت نسبت دروغ بر ایشان پرده برداشتند. «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلَيْتَبُوءَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۱۵۳).

نکته دیگر در مورد جایگاه قرآن و عترت اینکه، سنت قطعی معصومان (ع) در واقع همان کلام الهی است که از زبان ایشان جاری شده است. «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (النجم / ۳) همانگونه که کلینی در کتاب شریف کافی روایتی از امام صادق (ع) با این مضمون نقل می کند که حدیث من. حدیث پدرم و حدیث پدرم، حدیث جدم و حدیث جدم، حدیث حسین (ع) و حدیث حسین (ع)، حدیث حسن (ع)، حدیث حسن (ع) و حدیث حسن (ع)، حدیث امیر المؤمنین (ع) و حدیث امیر المؤمنین (ع)، حدیث رسول الله (ص) و حدیث رسول الله (ص)، قول خداوند عزوجل است. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۳).

در نتیجه چنین ارتباطی، هیچگاه قرآن ناطق (عترت پیامبر (ع)) اختلاف و تضادی با قرآن صامت نخواهد داشت. بلکه در مسیر فهم قرآن صامت به عنوان مبین، مفسر و مکمل، ایفای نقش خواهد کرد. همانطور که قرآن صامت، با توجه به قطعیت صدور آن، می تواند در راستای اعتبارسنجی متنی احادیث منتسب به معصومان (ع) نقش آفرینی کند.

## ۲.۲. سنت معصومان (ع)

معصومان (ع) به عنوان کامل ترین الگوهای عیارسنجی حدیث، به جز معرفی معیار عرضه حدیث بر قرآن، در مواضع مختلف، ابتداءً یا در نتیجه عرضه روایتی توسط یکی از اصحاب، روایات را بر قرآن کریم عرضه کرده اند. این سیره معصومان (ع) را می توان در گزارش های به جای مانده از برخی اصحاب ایشان نیز مشاهده کرد.

به عنوان نمونه، حضرت فاطمه (س)، روایت «نحن معاشر الانبياء لا نورث» را، که خلیفه نخست جهت خارج کردن فدک از اختیار ایشان به پیامبر (ص) منسوب کرد، پس از عرضه بر قرآن کریم، مخالف آیاتی از قرآن مانند: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا، يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّي رَضِيًّا» (مریم / ۷۵) معرفی و این روایت را غیر قابل حجیت برای خارج کردن فدک از اختیار خاندان پیامبر (ص) می داند. (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۲)؛ یا در روایتی دیگر، خلیفه دوم، به صورت مرفوع از پیامبر (ص) نقل می کند که: «إِنَّ الْمِيثَ يَعْذِبُ بَعْضُ بَعْضٍ بَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ: مُرَدَّةٌ بِنِوَابِغِ بَعْضِ الْغُرَبَاءِ خَانُوادِهِ اشْ بَرَّ او عَذَابِ مِي شُود» ولی

ابن عباس این روایت را به استناد آیه «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَ» (النجم / ۴۳) رد می‌کند. (قرطبی، بی تا، ج ۱۶، ص. ۱۳۱؛ ادلیبی، ۱۴۰۳، ص. ۱۴۴).

### ۱.۲.۲. روایات عرضه حدیث بر قرآن

مهمترین دلیل نقلی بر ضرورت نقد قرآن‌محور روایات، وجود روایات متعدد عرض است که با مضامین و طرق مختلف، بر اهمیت این موضوع تأکید دارند. روایات موجود در مجموعه‌های حدیثی مرتبط با معیار عرضه به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند:

دسته اول، روایاتی‌اند که به بیان ضرورت عرضه می‌پردازند. طبق جستجوهای گسترده طی این تحقیق، تعداد روایات عرضه، ۵۷ روایت است که از این میان ۳۱ روایت در منابع شیعی، ۲۰ روایت در منابع اهل سنت و ۶ روایت در منابع زیدیه نقل شده است.

دسته دوم روایات مرتبط با عرضه، روایاتی‌اند که در آنها حدیثی توسط معصوم بر قرآن کریم عرضه شده است.

برخی از روایات عرضه حدیث، ذکر شده در منابع حدیثی فرقین عبارتند از:

پیامبر اکرم (ص) در خطبه‌ای در نماز فرمود: ای مردم! هر آنچه از من برای شما نقل می‌شود و موافق کتاب خداست، پس من آن را گفته‌ام و هر آنچه مخالف کتاب خداست، من آن را نمی‌گویم. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۶۹).

در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده: هر روایتی چه از نیکوکار چه از بدکار به شما رسید اگر موافق قرآن بود اخذ کنید و اگر مخالف قرآن بود آن را نگیرید. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص. ۲۴۴).

در روایتی دیگر از امام صادق (ع) آمده که هرگاه دو روایت متعارض بر شما وارد شد بر قرآن عرضه کنید. هر آنچه موافق قرآن بود را بگیرید و هر آنچه مخالف بود را رد کنید. پس اگر [موافقت یا مخالفت] در قرآن نیافتید آن دو را بر اخبار عامه عرضه کنید. پس آنچه که موافق اخبار آنها بود را رد و هر آنچه مخالف بود را اخذ کنید. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص. ۱۱۸).

در روایتی از پیامبر (ص) آمده که به زودی احادیث منسوب به من فراوان خواهد شد، پس آنچه برایتان از من نقل شد که موافق قرآن بود، از من است و آنچه مخالف قرآن بود از من نیست. (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص. ۳۰۸).

### ۳.۲. آسیب‌های نقل حدیث

یکی از دلایل مرجعیت قرآن کریم در نقد حدیث، آسیب‌هایی است که بر حدیث بر خلاف قرآن، عارض شده است. اختلال‌هایی که در متن احادیث (نقل به معنا، تحریف، تصحیف، اضطراب متن، اختلاف حدیث و...) و اسناد آنها (جعل، انقطاع، ارسال و...) حادث شده و بسیاری از روایات از آن در امان نمانده‌اند.



## ۲،۳،۱. اختلال در متن حدیث

متن حدیث بر خلاف متن قرآن کریم، بعضاً مابعد و ماقبلی داشته که محدثین عمداً یا سهواً آن قسمت را منتقل نکرده‌اند یا به اصطلاح، وضع تطبیقی صورت گرفته است؛ یعنی از سوی واضعان موقعیت‌سنج، تطبیق نادرست حدیث بر مصادیق دلخواه انجام شده است. این تغییرات و حذف قرائن، موجب ابهام در حدیث، خصوصاً برای آیندگان شده است. به عنوان نمونه، زمانی که در سقیفه بنی ساعده، بین مهاجرین و انصار اختلاف شد، عمر می‌گوید: «الائمة من قریش». (یعقوبی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۲۲-۵۲۳). این عبارت، روایت تقطیع شده‌ای از پیامبر (ص) است که به دلیل عدم ذکر قبل و بعد آن، معنای اشتباه و دلخواه ناقل از آن برداشت شده است.

آسیب دیگر، شیوع نقل به معنای حدیث خصوصاً در قرون ابتدایی اسلام توسط بعضی از ناقلان حدیث است که سبب وقوع اضطراب، اختلاف و تعارض میان روایات، به ویژه برای استفاده نسل‌های بعد شده است. به تعبیر دیگر «یکی از اساسی‌ترین مشکلات متون عربی باقیمانده از اعصار گذشته، چگونگی خواندن آنهاست. آنچه مشکلات قرآن‌پژوهان را در مواجهه با قرآن کاهش می‌دهد، وجود یک سنت شفاهی به عنوان علم قرائت است که نوعی اطمینان و ثبات درباره چگونگی خواندن الفاظ قرآن فراهم می‌آورد؛ این در حالی است که هیچگاه شاهد شکل‌گیری چنین سنتی شفاهی در فضای حدیث نیستیم.» (پاکتچی، ۱۳۹۴، ص ۶۹) به عبارتی، فقدان سنت شفاهی قابل اتکا و مطمئن در انتقال روایات، موجبات نقل به معنا و در ادامه تحریف و تضعیف تعدادی از روایات منقول در منابع حدیثی شده است.

لذا اختلال‌های اینچنینی که در طول تاریخ حدیث بر متن روایات عارض شده، آیندگان را ناگزیر از این کرده که برای تشخیص سره از ناسره و درک صحیح معنای بخشی از روایات که به درستی نقل نشده‌اند، به مرجعی اطمینان‌بخش مانند قرآن کریم که در اطمینان‌صدوری آن تردیدی وجود ندارد، مراجعه کنند. ذکر این نکته لازم است که ضرورت عرضه روایات بر قرآن، الزاماً به معنای این نیست که همه اختلال‌های حدیثی، قابل شناسایی با قرآن هستند یا همگان توان شناسایی و رفع این اختلال‌ها را از طریق قرآن دارند.

## ۲،۳،۲. جعل حدیث

در متن برخی از روایات عرضه منقول از پیامبر (ص)، به صراحت عنوان شده که دروغ‌گویی بر ما زیاد شده، لذا برای احراز صحت روایات، آنها را بر قرآن عرضه کنید. (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸۹)، یا در روایتی از امام صادق (ع)، که جزو روایات عرضه هم به شمار می‌آید، بیان شده که حضرت به صراحت، دلیل عرضه روایات بر قرآن و سنت را، وارد کردن احادیث جعلی توسط سعید بن مغیره در کتب اصحاب پدر بزرگوارشان اعلام می‌کنند. (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸۹).

گسترش وضع حدیث، عمدتاً با مطامع سیاسی-اجتماعی، سیاسی-فرهنگی و فرقه‌ای در طول تاریخ

حدیث، پرده از ضرورت استفاده از جایگاه مرجعیتی قرآن کریم در راستای تمییز بین روایات صحیح و ناصحیح برمی‌دارد.

### ۳. وضعیت‌شناسی تاریخی نقد قرآن محور حدیث بر قرآن

بررسی سیر تاریخی نقد قرآن محور حدیث، خصوصاً با تکیه بر دوران حیات معصومان (ع)، خلاصه می‌حشی است که در این قسمت در حد وسع و مجال پژوهش به آن پرداخته می‌شود. از آنجا که وضعیت‌شناسی تاریخی کامل و جامع نقد قرآن محور حدیث از دوران صدر اسلام تا کنون، نیازمند پژوهش یا پژوهش‌هایی مستقل و مجالی وسیعتر است، تفصیل جزئیات این موضوع به پژوهش و کاوش عمیق‌تری موکول می‌شود.

#### ۳.۱. عصر پیامبر (ص)

پیامبر اکرم (ص) که از شکل‌گیری پایه‌های جریان منحرف منتسب به جامعه اسلامی در عصر خود آگاه بودند، پیش‌بینی شیوع و گسترش آن را در مواضع مختلف و در قالب گزارش‌هایی اعلام فرمودند. نمونه این آینده‌نگری و موقعیت‌سنجی رسول خدا (ص) را می‌توان در روایتی مشاهده کرد که حضرت از ازدیاد دروغگویی بر خود شکوه می‌کند. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۲). نمونه دیگر روایتی است که نقل شده: دروغگوانی مکار خواهند آمد و احادیثی نقل می‌کنند که شما و پدرانتان نیز آنها را نمی‌شناسید. پس از آنها دوری کنید و به آنها نزدیک نشوید که شما را گمراه نکنند و به فتنه وارد نسازند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ص ۴۲۹).

پیامبر (ص) فقط به پیش‌بینی و هشدار وقوع چنین انحرافی در بدنه امت اسلامی اکتفا نکرده و در مواضع و شرایط مختلف، شاخص‌ها و معیارهایی را نیز برای مقابله با این انحراف بیان فرمودند. شاخص‌هایی چون عرضه حدیث بر قرآن، سنت قطعی [مانند روایت: چیزی را بر ما تصدیق نکنید مگر آنچه که موافق قرآن و سنت پیامبر باشد. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۲۳)]، عقل [مانند روایت: چون حدیثی از من به شما رسد بر کتاب خدای و حجت عقل عرضه کنید، اگر مطابق باشد قبول کنید، و الا بر جانب دیوار زیند. (أبوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۶۸)]، حق [پیامبر (ص) در روایتی فرمود: هر حدیثی از من برای شما نقل شد و موافق حق بود، من آن را گفته‌ام و آنچه مخالف حق بود، نگفته‌ام و هرگز نخواهم گفت. (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۳۹۰)] و غیره با تعبیر گوناگون از لسان نبی اکرم (ص) و نقل آن در منابع متعدد فریقین شهادی بر این مدعا است.

#### ۳.۲. دوران حیات ائمه (ع)

بعد از رحلت رسول اکرم (ص) و با گسترش روایات جعلی و اندیشه‌های غلوآمیز و نیز فزونی نقل به معنا، ائمه (ع) و پیروان ایشان نیز بر ضرورت نقد حدیث و عرضه روایات بر قرآن تأکید کردند. در حدیثی از امام علی (ع)، ناقلان سخنان پیامبر (ص) به چهار گروه تقسیم شده‌اند: گروه اول: راویانی

که سخنی را به دروغ به پیامبر نسبت می‌دهند؛ گروه دوم: کسانی که از پیامبر سخنی را شنیده‌اند اما وجه آن را به درستی نفهمیده‌اند و بدون آنکه قصد دروغ بستن داشته باشند دچار وهم شده‌اند؛ گروه سوم: کسانی که امر پیامبر را شنیده، نهی بعد را ندانسته‌اند یا به عکس؛ گروه چهارم: کسانی که هم صادق‌اند و هم حدیث را به درستی دریافته و نقل کرده‌اند. (سید رضی، ۱۴۱۲ق، خطبه ۲۱۰).

شرایط و وضعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حیات هر یک از ائمه (ع)، تأثیر به‌سزایی در وضعیت نقل حدیث داشته و طبیعتاً نقد قرآن‌محور حدیث نیز تابعی از فراوانی نقل و نشر حدیث بوده است. هرگاه فضای حاکم فکری و سیاسی، از آزاداندیشی و نقد حدیث، جلوگیری کرده است، نقد حدیث نیز رو به نقصان می‌رفته است. مثلاً در دوران امامت امام حسن (ع)، خانه علم را در بستند و زبان‌های «وهب بن منبه» و «ابوالدرداء» و «ابوهریره» را گشودند و با مسلط کردن کسی چون «مروان» بلذیان، مدینه را در مقابل شام، ساکت کردند. از این رو تعداد احادیثی که راویان از امام حسن مجتبی (ع) نقل کرده‌اند بسیار اندک است. (مسعودی، ۱۳۷۶، صص. ۲۹-۵۴).

شروع اقبال نسبی مردم به نقد قرآن‌محور حدیث را می‌توان دوره پایانی امامت امام باقر (ع)، هم‌زمان با افول قدرت امویان دانست که این مدت، علی‌رغم کوتاهی زمان، جزو معدود دورانی از حیات ائمه (ع) به‌شمار می‌رود که شمار روایات عرضه‌شده بر قرآن توسط معصوم (ع) رو به فزونی نهاد. در دوران حیات امام صادق (ع)، مباحث فهم و نقد حدیث به بیشترین گستره خود رسید و اصحاب ایشان، احادیث فراوانی که از پیامبر (ص) یا ائمه (ع) نقل شده بود را بر حضرت عرضه می‌کردند و امام نیز به نقد احادیث مرتبط می‌پرداختند.

به‌عنوان مثال در میان منابع حدیثی اهل سنت، روایتی منسوب به پیامبر (ص) وجود دارد با این مضمون که اختلاف میان ائمه مایه رحمت است. (قرطبی، بی‌تا، ج ۴، ص. ۱۵۹) اما وقتی این روایت را یکی از اصحاب امام صادق (ع)، بر ایشان عرضه می‌کند، حضرت ضمن تأیید اصل روایت، معنای اشتباهی که از روایت برداشت شده را تصحیح و با استناد به آیه «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِنُبَيِّنَهُوا فِي الدِّينِ وَ لِنُنذِرُوا» (التوبه / ۱۲۲) معنای صحیح اختلاف را رفت و آمد با یکدیگر بیان فرمودند. (صدوق، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۷).

دوران امامت امام صادق (ع) را می‌توان دوران اوج عرضه حدیث نامید. «با نگاهی به کشمکش‌های سیاسی و فرقه‌ای این دوره حساس تاریخی می‌توان راز تعمیق و تشدید عرضه را در این دوره یافت؛ دوره‌ای که هویت تشیع، تثبیت شد و شیعه جعفری از شیعه زیدی، بتری و فرقه‌های مختلف دیگر تمایز یافت. اصحاب و راویان تربیت یافته در این مکتب به‌عنوان شاخص‌هایی برای محک زدن درستی هر آنچه به شیعه و امامان او نسبت داده می‌شد، مطرح شدند و آنان نیز با عرضه مجموعه‌های حدیثی نوشته و یا نقل شده، خود، امنیت میراث شیعی را تضمین کردند.» (مسعودی، ۱۳۷۶، صص. ۲۹-۵۴).

فضای به‌نسبت باز دوره حیات صادقین (ع) در نشر و تبیین روایات، تا حدودی با روی کار آمدن و

استقرار حکومت عباسی در عصر امام کاظم (ع) کاهش یافت. اما در دوران امامت امام رضا (ع) پس از خفقان دوره قبل، فرصت مناسب‌تری مهیا گشت تا افرادی همچون یونس بن عبدالرحمن پس از گردآوری مجموعه روایات شیعی، آنها را بر امام رضا (ع) عرضه کند. یونس احادیث کوفیان را شنیده و بر امام رضا (ع) عرضه و پالایش می‌کرد.

بر اساس نتایج حاصله از جستجوی روایات عرض در منابع حدیثی، پرروتق‌ترین دوران صدور روایات عرض، سه دوره حیات پیامبر (ص)، امام صادق (ع) و امام رضا (ع) است که از ۵۷ روایت عرضه، ۴۸ روایت آن در این سه دوره صادر شده‌اند.

همچنین به گواهی منابع حدیثی شیعه، از دوران امام باقر، امام صادق، امام رضا و امام جواد (ع) بیشترین تعداد نمونه‌های کاربرد نقد قرآن محور حدیث به یادگار مانده است.

وجود گزارش‌های متعدد از عرضه روایات بر امام جواد (ع)، امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع) گویای تداوم ترویج سنت عرضه در این دوران خصوصاً در دوره امامت امام جواد (ع) است. هر چند دوران امامت امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع)، به دلیل اختناق فضای سیاسی، فرصت کافی و مناسب بالاخص جهت عرضه حضوری (غیرمکاتبه‌ای) مهیا نبود. به عنوان مثال، هنگامی که روایتی با مضمون «اگر پیامبر (ص) مبعوث نمی‌شد، خلیفه دوم مبعوث می‌شد (متقی هندی، ج ۱۱، ص ۵۸۱)» بر امام جواد (ع) عرضه می‌شود، حضرت در پاسخ می‌فرماید که قرآن از این حدیث صادق‌تر است. خداوند می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ: و یاد کن زمانی را که از پیامبران میثاق گرفتیم و از تو از نوح...» (الأحزاب/۷)؛ خداوند از انبیا پیمان گرفته، پس چگونه ممکن است پیمان خود را تبدیل کند؟ (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۴۸).

با آغاز امامت ولی عصر (عج)، به دلیل شرایط خاص دوره غیبت، به جز برخی گزارش‌های عرضه روایات بر ایشان در منابع معتبر حدیثی به شکل توقیع، گزارش دیگری از عرضه خصوصاً به شکل حضوری یافت نشد.

نمونه عرضه مکاتبه‌ای حدیث، عرضه‌ای است که توسط محمد بن صالح همدانی (از وکیلان امام زمان (عج)) بر حضرت (عج)، انجام شده است. محمد بن صالح به دلیل اینکه برخی از اطرافیان، مستند به روایتی با این مضمون که خدمتگزاران ائمه، بدترین مخلوقات خداوندند، ایشان را مورد طعن قرار می‌دادند، به امام شکوه می‌کند که حضرت به صورت ضمنی این روایت را مستند به شاهد مثال قرآنی انکار می‌کند.

حضرت مستند به آیه «وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُورًى ظَاهِرَةً» (سبأ/ ۱۸) در جواب ایشان نوشت: وای بر شما، مگر نخوانداید که خداوند تعالی گفت: «و ما میان آنان و شهرهایی که بدانها برکت دادیم، شهرهایی آشکار قرار دادیم». به خدا قسم ما آن شهرهای مبارکیم و شما (خدمتگزاران ما) شهرهای آشکارید. (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۵).



### ۳،۳. دوران معاصر

هر چند طی چند سده اخیر، نقد محتوایی و قرآن‌محور حدیث، سایه‌نشین نقد سندی بوده و در عمل بیشتر آثار و توجهات معطوف به ابعاد نقد سندی احادیث بوده، ولی از حدود ۱۵۰ سال گذشته با ظهور شخصیت‌های دینی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، سید قطب و آیت‌الله طالقانی، جریان بازگشت به قرآن و مرجعیت قرآن در فهم دین و اداره امور در ابعاد فردی و اجتماعی رنگ و بویی جدید پیدا کرد. رشید رضا، در اهمیت نقد قرآن‌محور حدیث می‌نویسد:

«من اعتقادی به درستی سند حدیثی که با ظاهر قرآن مخالفت کند ندارم؛ گرچه روایانش را توثیق نکنند. چه بسیار روایانی که ظاهر فریبنده آنان سبب توثیق شده و باطنی نادرست دارند. اگر روایت از جهت محتوا و متن مورد نقد قرار می‌گرفت، چنان‌که سند آنها مورد نقد قرار می‌گیرد، متون بسیاری از اسناد نقض می‌شد.» (رشید رضا، بی‌تا، ج ۳، ص. ۱۴۱)

امام خمینی (ره) در کتاب الطهاره خود، این سخن که تنها وثاقت راوی در عمل به روایت کافی است را سخن درخور اعتنایی نمی‌داند. (موسوی خمینی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص. ۲۹۱).

در سال‌های اخیر نیز عمده آثاری که در حوزه حدیثی شیعه به نقد روایات پرداخته‌اند، غالب توجه، اهتمام و تمرکز خود را بر روی روایات اهل سنت متمرکز کرده و غالباً با استفاده از مباحث کلامی، به نقد یا رد آنها پرداخته‌اند. لکن به موضوع نقد قرآن‌محور حدیث، گرایش مستوفی صورت نپذیرفته است. (طباطبایی، ۱۳۹۳، صص. ۵۲۳-۵۲۷) البته در این خصوص، گفتنی است که از آنجایی که بسیاری از مباحث کلامی شیعه، بر پایه ادله و مبانی قرآنی استوار شده‌اند، نمی‌توان منکر نقش کلام در فرایند نقد قرآن‌محور احادیث شد.

در پایان این قسمت ذکر این نکته لازم است که نقد قرآن‌محور حدیث، علی‌رغم پشتوانه‌های محکم نقلی و عقلی و جایگاهی که در لسان معصومان (ع) و سیره ایشان و در ادامه‌های اهتمامی که متقدمان حدیثی نسبت به این مهم داشته‌اند، از سده‌های اخیر تاکنون در میان جامعه علمی و عموم مخاطبان مسلمان اسلام چه در تبیین نظری، چیستی و چگونگی آن و چه در مقام تطبیق و استفاده کاربردی آن با استقبال چشمگیری مواجه نشده است.

### ۳،۴. ریشه‌های استقبال اندک به نقد قرآن‌محور حدیث

در این قسمت سعی شده، ولو به اجمال، به مهمترین دلایل و ریشه‌های استقبال اندک به نقد قرآن‌محور حدیث اشاره شود. چه اینکه پردازش کامل این بحث، نیازمند مطالعات مفصلی است که در این مجال نمی‌گنجد:

#### ۳،۴،۱. بهانه‌جویی و توجیه‌تراشی برای عدم پذیرش معیار عرضه

به نظر می‌رسد که اصلی‌ترین ریشه استقبال اندک از جایگاه نقد محتوایی و به خصوص قرآن‌محور حدیث در طول دوره‌های مختلف، خصوصاً در میان برخی از علمای اهل سنت که ادعای جعلی بودن



روایات عرض را مطرح کرده‌اند، بیشتر از جنس بهانه‌جویی و توجیه‌تراشی برای عدم پذیرش اصالت این سنجه مورد تأکید معصومان (ع) است. به عبارتی، عامل اصلی مخالفت با اصالت روایات عرض را باید به جای لایه‌های رویین استدلال‌های مخالفین عرضه، در لایه‌های زیرین این جریان جستجو کرد. بنابراین اینگونه برداشت می‌شود که اعتقاد به عدالت صحابه در میان علمای اهل سنت و به تبع آن صحیح‌انگاری روایات موجود در منابع حدیثی اصلی به خصوص صحیحین و انگاره برخی علمای اسلامی به خصوص برخی علمای شیعه، منی بر ظنی‌الدلاله بودن قرآن یا اینکه ظاهر قرآن حجیت ندارد، بیشتر از اینکه اشکال یا نقد واقعی باشند، از جنس بهانه و توجیه برای عدم پذیرش مرجعت قرآن در نقد حدیث به شمار می‌روند.

### ۳،۴،۲. برداشت اشتباه از جایگاه سنت در کنار قرآن کریم

عده‌ای نیز با عدم تفکیک میان «احادیث منقول در منابع حدیثی» و «سنت قطعی» که در حقیقت خود قول، فعل و تقریر معصوم (ع) است و واقع امر است که در عصر معصوم (ع) و توسط ایشان انجام شده، دچار این اشتباه شده‌اند که از آنجا که حدیث و سنت، کارکرد استقلالی خود را در کنار قرآن دارد، نیازی به عرضه آن بر قرآن وجود ندارد. (شافعی، بی‌تا، ص. ۲۲۶) در حالی که معیار عرضه شامل سنت قطعی معصوم (ع) نمی‌شود و فقط احادیثی مشمول این اصل هستند که در مورد صدورشان از معصوم (ع)، اطمینان حاصل نشده است.

در نتیجه می‌توان گفت، خوش‌بینانه‌ترین ریشه عدم پذیرش معیار عرضه، سوء برداشت از مراد جایگاه عرضه حدیث تلقی کرد ولی ریشه اصلی این مخالفت را از جنس بهانه، توجیه و هراس از تزلزل اعتبار برخی روایات موجود در منابع حدیثی صحیح‌انگاشته شده، که در صورت پذیرش معیار عرضه بسیاری از آنها از درجه اعتبار ساقط می‌شوند، دانست.

### ۳،۴،۳. دشواری عرضه حدیث در مقایسه با نقد سندی

واقعیت این است که نقد قرآن‌محور حدیث و عرضه حدیث به دلیل تبیین ناقص آن چه در بعد نظری و چه از نظر روش‌شناسی و ضوابط و فرایندهای کاربست عملی آن در قیاس با نقد سندی، خصوصاً طی سده‌های اخیر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. شاهد این مدعا را می‌توان در حجم و تعداد کتب رجال و مصطلحات حدیثی در میان فریقین مشاهده کرد. مضاف بر اینکه نقد سندی به دلیل محوریت سند در نقد و وثاقت راویان، سهل‌الوصول‌تر است و از نظر فرایند اجرا، راحت‌تر از نقد قرآن‌محور است که پیچیدگی‌های فراوانی در شناخت مدلول قرآن و حدیث و چند لایه بودن زبان قرآن و حدیث و وجود تشابه در هر دو متن دارد.

البته به جز موارد پیشگفته «اختلاف فراوان متن روایات عرضه حدیث»، «شرایط مختلف مطرح شده در متن روایات عرضه»، «تبیین ناقص و غیر شفاف مباحث نظری اصل معیار عرضه حدیث بر قرآن» و «عدم تبیین، روش‌شناسی و ارائه شیوه‌ها و نمونه‌های کاربردی عرضه حدیث» نیز برخی دیگر از عوامل

دخیل در عدم پذیرش معیار عرضه و عدم اقبال به این معیار به شمار می‌روند.

#### ۴. مبانی نقد قرآن محور حدیث بر پایه سیره معصومان (ع) در عرضه حدیث

پس از احصای روایات عرض و نمونه‌های عرضه روایات بر قرآن کریم توسط ائمه (ع) و تحلیل و استخراج گزاره‌های مستفاد، در این قسمت با استفاده از این گزاره‌ها، مهمترین مبانی عرضه حدیث واکاوی و ارائه می‌شود.

##### ۴.۱. شمولیت معیار عرضه

یکی از اصلی‌ترین سؤالات در مورد نقد قرآن محور و عرضه حدیث، این است که آیا همه روایات، اعم از متعارض یا غیرمتعارض یا شک برانگیز یا غیر آن را باید بر قرآن عرضه کرد یا اینکه عرضه اختصاص به روایات و شرایط خاص دارد؟ در حقیقت روشن نبودن پاسخ این سؤال، محور بسیاری از اشکالات و انتقادات یا عدم استقبال از معیار عرضه و نقد قرآن محور حدیث بوده است. چرا که طبق نظر برخی، اگر ضروری است همه روایات بر قرآن عرضه شود، پس جایگاه سنت چه می‌شود؟ و بر اساس دیدگاه عده‌ای دیگر، اگر همه روایات مشمول عرضه نشوند، تأکیدات مکرر معصومان (ع) مبنی بر عرضه مطلق روایات چه جایگاهی خواهد داشت؟ تا کنون محققان و عالمان حدیثی و غیرحدیثی متعددی در مورد شمولیت این روایات سخن گفته‌اند، ولیکن این موضوع از طریق تحلیل متن روایات عرض و خصوصاً نمونه‌های عرضه معصومان (ع) مورد بررسی قرار نگرفته است.

##### ۴.۱.۱. بررسی متن روایات عرضه

از متن احادیث عرض برمی‌آید که عرضه در دو حالت کلی عرضه متعارضین و عرضه‌ی مطلق، انجام می‌شود. در نگاه نخست به روایات عرض، این معیار، به عنوان معیار سنجش هرگونه حدیثی، معرفی شده است. در متن روایات عرضه، تأکیدهای فراوانی چون «ما جاءکم»، «ما وافق»، «ما خالف»، «إذا جاءکم الحدیث» و... همه مشعر بر این مطلب دارند که همه روایات را باید بر قرآن عرضه کرد. ولی با دقت بیشتر در متن این روایات و عباراتی مثل «الوقوف عند الشبهة» در متن برخی روایات عرض (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸)، ضرورت عرضه همه روایات بر قرآن محل تأمل قرار می‌گیرد. همانطور که تعداد دیگری از روایات عرض نیز، صراحت دارند که محتوای همه روایات در قرآن وجود ندارد یا همگان توان یافتن همه این موضوعات از قرآن را ندارند. «فان لم تجوهها فی کتاب الله» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۱۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۳۵) یا گفته شده که اگر موضوع روایتی در قرآن نباشد آن را بر سنت عرضه می‌کنیم و علم آنچه از روایات که موضوع آنها در قرآن و سنت نیامده را به معصوم برمی‌گردانیم.

##### ۴.۱.۲. بررسی روایات عرضه شده بر قرآن توسط معصومان (ع)

آیا در مقام کاربرد، اهل بیت (ع) همه روایات را بر قرآن عرضه می‌کردند؟ یا اینکه ایشان یکسری از روایات خاص را بر قرآن عرضه کرده‌اند؟ آیا اصحاب ائمه به محض شنیدن یا نقل هر روایتی،

مستندات قرآنی آن را هم ذکر یا طلب می‌کرده‌اند؟

برخی از گزاره‌های استخراجی از بررسی نمونه‌های عرضه توسط معصومان (ع)، ناظر به پاسخ سؤالاتی از این قرار است:

روایت منتسب به پیامبر اکرم (ص) با مضمون «جمع نشدن نبوت و خلافت<sup>۱</sup>»، پس از ادعای تعدادی از صحابه و مخالفت حضرت علی (ع) با معنای روایت، بر قرآن عرضه شده و ابتداءً و بدون تردید یا تعارضی، اقدام به عرضه نشده است.

روایت «اگر امام را شناختی هرچه می‌خواهی انجام بده» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۶۴) را امام صادق (ع) ضمن تأیید صحت روایت، برداشت اشتباه عده‌ای که همان ترویج اباحه‌گری و هرچ‌ومرج است را به دلیل مخالفت با قرآن، تصحیح می‌کند. (نعمان مغربی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۵۳-۵۴) معصوم این روایت را بعد از برداشت اشتباه عده‌ای از معنای حدیث بر قرآن عرضه کرده است.

به جز این نمونه‌ها، سایر نمونه‌های احصاشده طی این تحقیق نیز حکایت از این دارند که همه روایات عرضه‌شده بر قرآن توسط ائمه (ع)، پس از اینکه برای برخی از صحابه یا مخالفان محل شبهه، تردید، اشکال، برداشت اشتباه یا تعارض شده بود، بر امام عرضه شده‌اند.

قرینه دیگر، نمونه روایاتی است که بر معصومان (ع) عرضه شده‌اند و ایشان بدون عرضه بر قرآن، به نقد روایت پرداخته‌اند. عبدالله بن عطا، حدیثی از امام علی (ع) با این مضمون که «بهترین احرام آن است که در همان محل سکونت محرم شوی» را بر امام باقر (ع) عرضه می‌کند و حضرت این حدیث را با استناد به سنت پیامبر (ص)، که ایشان ساکن مدینه بود و میقات او «ذوالحلیفه» بود و بین این دو شش میل فاصله است و اگر این، فضیلت بود حضرت می‌بایست از مدینه محرم می‌گشت. و روایتی از امام علی (ع) که می‌فرماید: تا میقات از لباس خود بهره جویید، رد می‌کنند. بدون این که در رد این روایت، آن را بر قرآن کریم عرضه کنند. (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۳۸۲)

با کنار هم قرار دادن مطالب پیشگفته، این نتیجه حاصل می‌آید که مراد از عبارات «ما جاءکم»، «ما

---

۱. روایتی است که وقتی امام علی (ع) برتری خویش را برای خلافت آشکار ساخت، ابوبکر سخنی منتسب به پیامبر (ص) را خاطر نشان ساخت که: «خداوند نبوت و خلافت را در یک خاندان جمع نکرد». امیرالمؤمنین در پاسخ، پس از ذکر شواهدی، با عرضه روایت بر قرآن، مستند به آیات «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ» (یونس/ ۳۵)؛ و «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ عَلَيْنَا مَوْلَانَا مِنَ الْأُمَّةِ الْأُولَىٰ» (البقره/ ۲۴۷) و نیز «اتَّوْنِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنَا زَوْجٌ مِّنْ عِلْمٍ» (الاحقاف/ ۴) و اثبات مخالفت قرآن، روایت ادعایی را کنار گذاشت. (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۲۱۸-۲۲۰)

۲. برای مشاهده نمونه‌های ر. ک: فصل سوم پایان‌نامه دکتری نگارنده با عنوان: «روش‌شناسی و ضوابط کاربست فرایند عرضه حدیث بر پایه سیره معصومان (ع)»



وافق»، «اما خالف»، «إذا جاءكم الحدیث» و... در روایات عرض، این است که از آنجا که سنت معصومان (ع) و قرآن کریم برگرفته از یک منبع فیض اند، منافات و تعارضی با هم ندارند ولی از آنجا که هر کدام از این دو اصل، جایگاه و کارکرد مجزای خود را در مسیر هدایت بشری دارند، الزاماً در مقام عمل نه لزومی بر عرضه و نقد قرآن‌محور روایات وجود دارد و نه چنین امری توسط دانش غیر معصوم شدنی است و نه چنین رویکردی در سنت معصومان (ع) وجود داشته است.

#### ۲.۴. وثاقت یا عدم وثاقت راوی، بی تأثیر در ضرورت نقد قرآن‌محور حدیث

طبق نص آشکار روایات عرض و نمونه‌های عرضه‌شده، ثقه و غیرثقه بودن راوی تأثیری بر لزوم یا عدم لزوم عرضه حدیث بر قرآن ندارد و قاعده عرض از این حیث شامل همه روایات می‌شود. «اما جاءك من بر او فاجر» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۴). در عرضه روایت «لا نورث ما تركنا صدقة» بر قرآن، حضرت زهرا (س) علی‌رغم اینکه چند تن از صحابی آن را نقل و تأیید کرده بودند، حدیث را از نقد محتوایی بی‌نیاز ندانسته و با عرضه بر قرآن اصالت آن را زیر سؤال می‌برند. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲۵) یا در بقیه گزارش‌ها، مکرر تصریح شده که ائمه (ع) برای کنار گذاشتن روایت اصراری بر اشکالات سندی روایت نداشته و مستقیماً متن روایات را بر قرآن عرضه می‌کردند. در یکی از نمونه‌های عرضه آمده که امام کاظم (ع) علی‌رغم اشاره به ضعیف بودن سند، حدیث را از نقد قرآن‌محور بی‌نیاز ندانستند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۸، صص ۱۴۵-۱۴۶).

#### ۳.۴. مدلول قرآن در فرایند عرضه

یکی از سؤالات اساسی پیرامون معیار عرض، این است که مدلول قرآن در این روایات چیست؟ آیا باید روایات را بر متن و نص صریح قرآن عرضه نمود؟ یا الزاماً ضرورتی بر کسب موافقت و مخالفت نص آشکار نیست؟

در متن روایات عرض، قرآن به صورت مطلق و بدون صفت و قیدی ذکر شده است. همانطور که در مواردی هم که روایتی بر قرآن عرضه شده، نوع دلالت عنوان نشده است. در این قسمت تلاش بر این است تا مدلول قرآن در فرایند عرضه، مبتنی بر موارد کاربرد این معیار توسط معصومان (ع) تبیین و ارائه شود.

مهمترین نظرات در خصوص مدلول قرآن به هنگام عرضه، حول این چند دیدگاه می‌گنجند:  
نص قرآن: اکثر دانشمندان حوزه حدیث، مدلول قرآن را نص<sup>۱</sup> قرآن دانسته‌اند. با این تفاوت که برخی تنها مدلول قرآن در فرایند عرضه را نص قرآن دانسته‌اند و عده‌ای دیگر نص قرآن را یکی از مدلول‌های قرآن گرفته‌اند.

۱. تعریف نص، طبق دیدگاه اصولیان عبارت است: نص لفظی است که در ظهور دلالتش به قدری روشن و واضح است که در عرف معنای دیگری از آن ممکن نباشد. بلکه تأویل آن، قبیح باشد. (مشکینی، ۱۳۴۸، صص ۲۲-۲۳)

۲) ظاهر قرآن: برخی نیز ظاهر قرآن<sup>۱</sup> را برای مدلولیت قرآن در فرایند عرضه، حداقل در برخی موضوعات مانند مباحث فقهی معتبر می‌دانند.

۳) مجموعه قرآن / روح حاکم یا کلی قرآن: عده‌ای همچون علامه طباطبایی، سیدعلی سیستانی و سیدمحمدباقر صدر، مدلول قرآن را با اندکی اختلاف در تعبیر، شناخت روح حاکم، نظام‌مند و کلی قرآن دانسته‌اند. این عده، موافقت روحی حدیث با قرآن را توافق مضمون روایت با اصول عام اسلامی مستفاد از کتاب و سنت و اصول عامه و اهداف اسلامی می‌دانند. (سیستانی، ۱۴۱۴ق، صص. ۱۱ - ۱۲) مثلاً اگر در روایتی گروهی از انسان‌ها به واسطه خلقتشان تقبیح شده باشند یا در شمار اجنه به‌شمار بیایند چنین روایتی با روح قرآن که بیانگر برابری انسان‌ها در حسب و نسب و مسئولیت با وجود اختلاف رنگ و نژاد می‌باشد، مخالف است. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، صص. ۳۳۳ - ۳۳۴).

به فرض پذیرش روح قرآن و اسلام به عنوان مدلول، هر کسی با هر سلیقه‌ای می‌تواند موافقت یا مخالفت روحی خود را از قرآن برداشت کند. تصریح روایات عرض به ذکر عبارت «فان لم تجدوها فی کتاب الله» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص. ۱۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص. ۲۳۵) و سایر عبارات مشابه، حداقل این نظر را تقویت می‌کند که مدلول قرآن باید از خود قرآن استخراج شود و راه برداشت سلیقه‌ای که بتوان آن را به متن قرآن منتسب کرد، بسته است.  
دیدگاه برگزیده:

از بررسی و تحلیل متن روایات عرض و نمونه‌های عرضه توسط معصومان (ع) در مورد مراد از مدلول قرآن این نتایج حاصل آمد:

در بین چهل نمونه روایت عرضه‌شده توسط معصومان (ع) که طی این تحقیق احصا شده، مدلول قرآن در دوازده نمونه، نص صریح قرآن گرفته شده است. مثلاً در حدیثی نقل شده که تنها نجات یافته عذاب، خلیفه دوم مسلمین است. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص. ۳۰) اما وقتی این روایت بر امام جواد (ع) عرضه می‌شود، حضرت صحت آن را به دلیل مخالفت با نص آیه «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَعْفِرُونَ: ولی تا تو در میان آنان هستی، خدا بر آن نیست که ایشان را عذاب کند، و تا آنان طلب آمرزش می‌کنند، خدا عذاب کننده ایشان نخواهد بود.» (الأَنْفَال / ۳۳)؛ ردّ و آن را از امور محال می‌داند. (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص. ۴۴۹).

در تعدادی دیگر از نمونه‌های عرضه‌شده روایات بر قرآن توسط معصومان (ع)، مدلول قرآن، یک یا چند اصل قرآنی گرفته شده است. مراد از اصل قرآنی نیز، گزاره‌ها و مؤلفه‌های ثابت و پذیرفته‌شده قرآنی است که یک یا چند آیه قرآن به آن صراحت دارد. تفاوت آن با روح کلی یا حاکم قرآن نیز،

---

۱. تعریف ظاهر: کلامی است که بر معنایی دلالت دارد ولی به سبب قرآنی قابل تأویل است و ممکن است گوینده معنای دیگری را اراده کرده باشد. (مشکینی، ۱۳۴۸، صص. ۲۲-۲۳)

ذوقی و سلیقه‌ای نبودن آن و مشکل نبودن فرایند کشف است. به عنوان نمونه «احترام به والدین واجب است»، «روز قیامت همه انسان‌ها مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرند»، «بار گناه هر کس بر دوش خودش است»، «در دین حرجی نیست» و «خداوند از رگ گردن به بندگان نزدیکتر است» از جمله اصول ثابت و پذیرفته‌شده قرآنی است که حداقل یک یا چند آیه قرآن به آنها اشاره کرده است. مثلاً در روایتی است که عبدالاعلی از امام صادق (ع) می‌پرسد: «ناخن انگشتم شکسته و پارچه‌ای روی آن قرار داده‌ام، برای وضو چه کنم؟» امام فرمود: این مسأله و امثال آن از کتاب خدا فهمیده می‌شود: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (الحج / ۷۸)، اِمْسَحْ عَلَيْهِ: بر روی پارچه مسح کن. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۳) «در دین حرجی نیست».

ظاهر قرآن نیز در نمونه‌های عرضه توسط ائمه (ع)، در مواردی به عنوان مدلول قرآن گرفته است. نمونه آن روایتی است که بر امام صادق (ع) در مورد مدت ساخت کشتی نوح (ع) عرضه شده است. در موضوع «مدت ساخت کشتی نوح» روایاتی این مدت را ۲۰۰ سال، ۴۰۰ سال، ۵۰۰ سال و غیره عنوان کرده‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۸) وقتی این روایت بر امام صادق (ع) عرضه می‌شود حضرت مدت آن را ۸۰ سال بیان کردند و اشاره به قسمتی از آیه‌ای از قرآن کریم می‌کنند که می‌فرمایند: «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلَکَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا: پس به او وحی کردیم که زیر نظر ما و وحی ما کشتی را بساز.» (المومنون / ۲۷)؛ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، صص ۲۸۰ - ۲۸۱) حضرت برای اثبات مخالفت قرآن با مدت طولانی ساخت کشتی نوح، به آیه‌ای از قرآن کریم استناد می‌کنند که بیان می‌کند که کشتی را به وحی ما یعنی به دستور خداوند بساز. در حقیقت این آیه به صورت صریح به بیان مدت ساخت کشتی نمی‌پردازد بلکه طبق دیدگاه بسیاری از مفسرین، در مقام تبیین این است که پس از اینکه حضرت نوح (ع) درخواست نصرت و یاری می‌کند در این آیه خداوند می‌فرماید چون درخواست نصرت کرد پس به او وحی کردیم و معنای کشتی ساختن در برابر دیدگان خدا این است که کشتی ساختنش تحت مراقبت و محافظت خدای تعالی باشد. و معنای «کشتی ساختن به وحی خدا» ساختن کشتی تحت تعلیم و دستورات غیبی خداوند است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۹).

مدلول قرآن در برخی از نمونه‌های عرضه، به تعبیری «گفتمان قرآن» در نظر گرفته شده است. منظور از گفتمان قرآن نیز مجموعه‌ای از آموزه‌های نهاده‌شده قرآن در موضوعات مختلف است که شاید به صورت جداگانه مفهوم مدنظر را نتوان از آنها برداشت کرد ولی در کنار یکدیگر، مفهوم خاصی را به خواننده منتقل می‌کند. برای نمونه اگر حادثی از کیفیت نماز و بعضی از احکام آن سخن می‌گوید، این روایات در مسیر آماده‌سازی برای نماز و قیام مردم به سمت آن، هماهنگ با گفتمان قرآنند. و به عبارتی این روایات در همراهی، هماهنگی و انسجام مضمونی عرفی با قرآن قرار دارند. فرق اصول قرآن با گفتمان قرآن در این است که اصول قرآن، اصول ثابت و پذیرفته‌شده قرآنی است که ممکن است در فهم یا نقد هر سخن، اندیشه یا کردار دیگری نیز به کار برده شود. مثل این

اصل قرآنی که «در دین حرجی نیست»؛ این اصل علاوه بر اینکه می‌تواند در فهم یا نقد حدیث خاصی استفاده شود، برای مصادیق دیگر نیز قابل استفاده است. ولی گفتمان قرآن، مجموعه گزاره‌ها و آموزه‌های نهاده شده‌ای است که وقتی کنار هم قرار می‌گیرند، اندیشه یا آموزه خاصی را القا می‌کنند که الزاماً به صورت جداگانه ممکن است آن معنا متداعی نشود. مثل موضوع تحریف‌ناپذیری قرآن که از مجموعه گزاره‌هایی از قرآن کریم برداشت می‌شود.

از نمونه روایات عرضه شده بر گفتمان قرآن، روایتی است که وقتی هارون از امام موسی بن جعفر (ع) می‌پرسد که رسول خدا (ص) فرمودند: هنگامی که اصحابم از نجوم سخن گفتند چیزی نگویید. در حالیکه امیر المؤمنین (ع) داناترین به علوم نجوم بودند و فرزندان و نوادگان او که آنها را شیعه می‌خوانی، آشنای به این علم هستند. امام (ع) در پاسخ مخالفت قرآن با روایت را مستند به این گفتمان قرآنی می‌کند که اشاره به این مطلب دارد که برخی از پیامبران (ع) علم نجوم را می‌دانستند (الاصافات / ۸۸ و ۸۹) یا در آیتی از قرآن به ستارگان سوگند یاد شده (الواقعه / ۷۶) و اساساً در گفتمان قرآن، علم به ستارگان و آشنایی با نجوم نه تنها تقبیح شمرده نشده بلکه قرآن اشاره ضمنی به تحسین آن دارد. (ابن طاووس، ۱۳۶۸، صص. ۱۰۸-۱۰۹).

در پایان بحث مدلول قرآن، ذکر این نکته لازم است که مستند به نمونه‌های عرضه حدیث بر قرآن توسط معصومان (ع)، مدلول قرآن در فرایند عرضه حدیث، فقط نص قرآن یا ظاهر یا روح قرآن، در نظر گرفته نشده بلکه مدلول قرآن در اندیشه معصوم، مجموعه‌ای مرکب از نص، ظاهر قرآن، اصول قرآنی و گفتمان قرآن است.

#### ۴.۴. محوریت نقد قرآن محور در نقد حدیث

جایگاه و نسبت نقد سندی در فرایند نقد قرآن محور، یکی از سؤالات مهم در این خصوص است که حتی الامکان سعی می‌شود بر پایه استقرای روش معصومان (ع) به آنها پاسخ داده شود.

خلاصه مهمترین دیدگاه‌های موجود در مورد جایگاه نقد سندی و متنی، در سه رویکرد کلی قابل تقسیم است: ۱) اولویت نقد سندی بر نقد محتوایی حدیث؛ ۲) اولویت نقد متنی بر نقد سندی ۳. اولویت نقد سندی بر نقد محتوایی در روایات فقهی.

با بررسی نمونه‌های عرضه روایات بر قرآن توسط معصومان (ع)، در مورد جایگاه نقد سندی در فرایند نقد قرآن محور حدیث، این نتیجه حاصل آمد که در فرایند عرضه حدیث بر قرآن، نقد سندی یک ظرفیتی است که در شرایط و اقتضائات متفاوت با توجه به موضوع روایت یا مخاطب و مسائل دیگر برای تقویت نقد قرآن محور روایت استفاده می‌شود. مثلاً در اکثر نمونه‌های عرضه که مخاطب ائمه (ع)، اصحاب و شاگردان ایشان بوده‌اند، معمولاً اشاره‌ای به نقد سندی نشده ولی در شرایط مناظره یا احتجاج، مانند مناظره هارون با امام کاظم (ع)، حضرت سند روایت مذمت علوم نجوم را قبل از عرضه بر قرآن، تضعیف می‌کنند. (ابن طاووس، ۱۳۶۸، صص. ۱۰۸-۱۰۹).

## ۵. نتیجه گیری

ضرورت تبیین معیار عرضه و نقد قرآن محور حدیث بر پایه نگاه حدیثی و سیره معصومان (ع) و پرهیز از محوریت دیدگاه‌های شخصی و مبانی سایر علوم در نتیجه گیری مراد از عرضه و چگونگی آن، حلقه مفقوده عمده تحقیقات مرتبط است.

نقد قرآن محور حدیث، علی‌رغم پشتوانه‌های محکم نقلی و عقلی و جایگاهی که در لسان معصومان (ع) و سیره ایشان و در ادامه‌های مهمی که متقدمان حدیثی نسبت به این مهم داشته‌اند، از سده‌های اخیر تا کنون در میان جامعه علمی و عموم مخاطبان مسلمان اسلام چه در تبیین نظری، چپستی و چگونگی آن و چه در مقام تطبیق و استفاده کاربردی آن با استقبال چشمگیری مواجه نشده است.

خوش‌بینانه‌ترین ریشه عدم پذیرش این معیار را، سوء برداشت از معنا، مراد و جایگاه عرضه حدیث بر قرآن تلقی کرد و عامل اصلی طرح اشکالات سندی و متنی روایات عرض را توجیه و بهانه و هراس از تزلزل اعتبار برخی روایات موجود در منابع حدیثی صحیح انگاشته شده جستجو کرد.

عرضه حدیث، معیاری عمومی و برای همگان است. در نمونه‌های عرضه نیز، ائمه (ع) موافقت یا مخالفت قرآن با روایات را ساده و قابل فهم برای همگان تبیین کرده‌اند. ولی در عمل، افراط و تفریط در پذیرش این معیار، باعث شده این معیار در عمل مورد استقبال عموم مردم و حتی محققان قرار نگیرد. از آنجا که هر کدام از قرآن و سنت، جایگاه و کارکرد مجزای خود را در مسیر هدایت بشری دارند، در مقام عمل نه لزومی بر عرضه همه روایات بر قرآن وجود دارد و نه چنین امری توسط دانش غیرمعصوم شدنی است (به دلیل پیچیدگی‌های عرضه و چندلایه بودن زبان قرآن و حدیث) و نه چنین رویکردی در سنت وجود داشته است.

بر اساس شواهد و گزارش‌های روایی، در سیره معصومان (ع)، مدلول قرآن در فرایند عرضه، معنای واحد در نظر گرفته نشده و ترکیبی از نص صریح، ظاهر، اصول، گفتمان قرآنی در نظر گرفته‌اند. در مواردی مدلول قرآن، متن و لایه‌های رویین قرآن (نص صریح و ...) اخذ شده و در مواقعی نیز با اتخاذ رویکرد اجتهادی استنتاجی، مضمون یا مسأله روایت بر اصل یا اصول قرآنی عرضه شده‌اند.

نیاز به یادآوری است که تفاوت اصلی «گفتمان و اصول» با «نص و ظاهر» در فرایند کشف گفتمان و اصول از طریق تسلط بر معارف و آموزه‌های قرآن کریم و اجتهاد و استنتاج در آیات قرآن است و الزاماً در میزان دلالت آنها بر معنا نیست. به عبارتی ممکن است هر یک از گفتمان یا اصول قرآنی از نظر میزان دلالت، نص یا ظاهر قرآن به شمار بروند.

## منابع

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۸). فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم. قم: دار الذخائر.  
ادلبی، صلاح‌الدین بن احمد (۱۴۰۳ق). منهج نقد المتن عند العلماء الحدیث النبوی. بیروت: دارالافتاح



## الجدیدة.

- پاکتچی، احمد (۱۳۹۴). فقه الحدیث. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة (تحقیق: مؤسسه آل‌بیت لإحیاء التراث). قم: مؤسسه آل‌بیت.
- خطیب بغدادی، أحمد بن علی (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد (تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- رازى، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (تحقیق: محمدجعفر یاحقی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رشید رضا، محمد (بی‌تا). تفسیر القرآن الحکیم (المنار). بیروت: دارالمعرفة.
- سید رضی، علی بن موسی (۱۴۱۲ق). نهج البلاغه (تحقیق: محمد عبده). بیروت: دارالمعرفة.
- سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الاصول. تقریر سید منیر خباز، قم: مکتبه آیه‌الله سیستانی.
- شافعی، محمد بن إدريس (۱۴۰۳ق). الأم. بیروت: دارالفکر.
- شافعی، محمد بن إدريس (بی‌تا). الرسالة (تحقیق: احمد محمد شاکر). بی‌جا.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۴۰۴ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام (تحقیق: حسین علم‌ی). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۷۹). معانی الأخبار (تصحیح: علی اکبر غفاری). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۹۳). منطق فهم حدیث. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طبرسی، أحمد بن علی (۱۳۸۶). الاحتجاج علی أهل اللجاج (تعلیق: سید محمد باقر خراسان). نجف: دارالنعمان.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۳). الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار (تحقیق: سید حسن خراسان و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). الغیبة للحجة (تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح). قم: دار المعارف الإسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الأحکام (تحقیق: سید حسن خراسان). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی (تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی). تهران: المکتبه العلمیة الإسلامیة.



- قرطبي، محمد بن احمد (بي تا). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). تصحيح: احمد عبدالعليم البردوني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- كليني، محمد بن يعقوب (١٣٦٣). الكافي (به كوشش على اكبر غفاري). تهران: دارالكتب الإسلامية.
- متقي هندی، علاء الدين على (١٤٠٩ق). كنز العمال في سنن الأفعال و الأفعال (تصحيح: بكري حيانى وصفوة السقا). بيروت: مؤسسه الرسالة.
- مجلسي، محمداقر (١٤٠٣ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بيروت: مؤسسه الوفاء.
- مسعودي، عبدالهادي (١٣٨٦). وضع و نقد حديث. تهران: انتشارات سمت.
- مشكيني، على (١٣٤٨). اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها. قم: انتشارات طباطبائي.
- موسوي خميني، سيد روح الله (١٤٠٩ق). كتاب الطهارة. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره).
- مغربي تميمي، نعمان بن محمد (١٣٨٣). دعائم الاسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام (تحقيق: آصف بن على اصغر فيضي). قاهره: دارالمعارف.
- مقاتل، بن سليمان (١٤٢٣). تفسير مقاتل بن سليمان عبدالله محمود شحاته. بيروت: دار احياء التراث.
- يعقوبي (١٤١٣ق). تاريخ يعقوبي (تحقيق: مهنا). بيروت: مؤسسة الاعلمي.
- مسعودي، عبدالهادي (١٣٧٦). عرضه حديث بر امامان (١). فصلنامه علوم حديث، ٦، ٢٩-٥٤.
- مسعودي، عبدالهادي (١٣٧٧). عرضه حديث بر امامان (٢). فصلنامه علوم حديث، ٩، ١٢٠-١٦٩.

## استحقاق اجرت المثل مدیر در اداره مال غیر از دیدگاه قرآن کریم و حقوق ایران

حمیده داداش پور<sup>۱</sup>: دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه حقوق، دانشگاه گیلان  
سید محمد اسدی نژاد: دانشیار، گروه حقوق، دانشگاه گیلان

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم  
سال نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۲۷-۴۸  
تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۹/۲۴  
تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۱/۱۶

### چکیده

اجرت المثل متصرف یا مدیر در اداره مال غیر از مواردی است که قانون مثل سایر موارد مرتبط با آن از جمله مسئولیت مدنی، خصوصیات مدیر، شرایط اداره و شرایط مال مورد اداره و... در ارتباط با آن سکوت اختیار کرده است؛ آیاتی از قرآن کریم موسوم به آیات قیام، تعاون، ولایت، آیه ۱۵۲ سوره مبارکه انعام که به عنوان آیه‌های احسن، احسان و... هستند هرکدام یک جنبه از اداره مال غیر را شامل می‌شوند. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی، درصدد اثبات عدم استحقاق اجرت المثل برای مدیر مال غیر بر اساس آیات قرآن است. مهم‌ترین مستند نظریه اشاره شده، اداره مال غیر از باب حسبه بودن عمل است. از نظر بیشتر فقها و اندیشمندان مهم‌ترین دلیل حسبه، آیات امر به معروف و نهی از منکر بوده است؛ صرف نظر از چند آیه در قرآن با اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر به نظر می‌رسد آیات دیگر و حتی آیات مربوط به اداره مال غیر با توجه به توسعه مفهوم امر به معروف و نهی از منکر توسط فقها و اندیشمندان به سوی مسائل اجتماعی، مشمول همین آیات حسبه هستند و حسبه را همان امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند و شاید بتوان گفت بر اساس قاعده احترام عمل، مدیر، مستحق اجرت المثل عمل خود است، لکن هدف اصلی بررسی استحقاق اجرت المثل مدیر بر اساس آیات قرآن است و خداوند بارها در آیات خود وعده اجرت اخروی به بندگان خویش داده است و خود را بزرگ‌ترین محاسب دانسته و اجر کریم را در نظر می‌گیرد.

**کلید واژه‌ها:** اجرت المثل، حسبه، احسان، امر به معروف و نهی از منکر.

اداره مال غیر از موضوعات مبتلابه جامعه اسلامی و حتی سایر جوامع است و قانون گذار ایران و فقها قواعد و اصولی را برای اداره مال غیر بیان داشتند. یکی از مسائلی که کمتر در بین فقها به آن اشاره شده است بحث مطالبه اجرت‌المثل مدیر برای اداره مال غیر بوده است. قانون گذار ایران در خصوص مطالبه اجرت‌المثل سکوت اختیار کرده است؛ بنابراین باید به قرآن و فقه رجوع شود.

بررسی این موضوع با نگاه تبعی به مواد قانونی و با مراجعه به ادله استنباط احکام (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و نیز با مراجعه به قوانین کشورهای دیگر امکان پذیر است که در بحث حاضر نیز صرف نظر از خصوصیات اداره، مدیر، مال و... محور موضوعی مقاله این است که هرکسی در هر موقعیت و سمتی که دارد مال غایب یا مجنونی را اداره کرده و بر اساس آیات قرآنی و قانون، مأذون شرعی و قانونی در اداره بوده است و این اداره بر او واجب کفایی نیز بوده و وی به لحاظ ضرورت حفظ مال از نابودی و مصلحت مالک با فرض رعایت تمام جوانب امر، مال دیگری را اداره کرده است به طوری که استحقاق یا عدم استحقاق مدیر بر اجرت‌المثل عمل خویش با مراجعه به آیات قرآن و تطبیق قانون و مقررات و تفاسیر فقها و اندیشمندان مورد بررسی قرار می‌گیرد. به نظر فقها و محققان آیاتی از قرآن نظیر حسبه آیه ۱۰۴ سوره آل عمران «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» و قیام قسمت اول آیه ۵ سوره مبارکه نساء «وَلَا تُوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»، لزوم و جوب موضوع اداره مال غیر را مطرح می‌کنند. آیاتی نیز دال بر احسان مدیر و عدم ضمان وی در قبال ضرر وارده و رجوع او به مالک جهت اخذ مخارج است از جمله: آیه احسان «قسمتی از آیه ۹۱ سوره مبارکه توبه؛ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ.» و آیاتی از جمله: احسن، آیه ۱۵۲ سوره انعام «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ» و تعاون، آیه ۲ سوره مبارکه مائده «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» نیز مبین لزوم رعایت مصلحت مالک توسط مدیر است. در زمینه موضوع اجرت‌المثل مدیر مال غیر، کتاب، پایان‌نامه یا مقالاتی که در دسترس است هیچکدام به طور مستقیم و با این عنوان خاص به موضوع پرداخته‌اند، بلکه ضمن نوشته‌های خود در زمینه اداره مال غیر به صورت جزئی و فرعی بحث اجرت‌المثل را نیز مطرح کرده‌اند.

برای نمونه در پایان‌نامه «اختیارات و تعهدات ناشی از اداره مال غیر» (رحمانی، ۱۳۸۶)؛ نتایج نویسنده این است که ماده ۳۰۶ قانون مدنی، اداره اموال غایب، محجور و امثال آنان را تحت شرایطی اجازه می‌دهد همچنین برای مشروعیت تصرفات مدیر در مال غیر، اعمال او باید در جهت رعایت مصلحت مالک با قصد احسان به وی و برای رفع یک ضرورت اقتصادی صورت پذیرد علاوه بر اینکه مستحق اخذ مخارج مفید و ضروری اداره است می‌تواند اجرت‌المثل اعمال مادی را که شخصاً برای اداره مال غیر انجام داده و عرفاً دارای اجرت بوده است مطالبه کند.

همچنین آقای رضوی (۱۳۹۰) پایان‌نامه‌ای با عنوان «تحلیل فقهی حقوقی اداره مال غیر» نوشته است و

نتایج به دست آمده این بود که برای تفسیر ماده ۳۰۶ یادشده باید به نصوص معتبر دینی و متون فقهی رجوع کرد. تصرف مدیر نسبت به مال غیر با اذن شرعی است و او یکی از دارندگان ولایت است. همچنین در مقاله «عناوین خاص موجب مسئولیت مدنی در قرآن» صفایی و هوشمند فیروزآبادی (۱۳۹۳) نویسندگان ضمن بررسی این عناوین از جمله اتلاف و تسیب و اکل مال به باطل که جملگی از موجبات ضمان هستند، اداره مال غیر را نیز مورد بررسی قرار داده و معتقدند از برخی آیات قرآن کریم می‌توان لزوم جبران خسارت و پرداخت اجرت مدیر مال غیر را استنباط کرد، از جمله: آیه ۶۰ سوره الرحمن «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان» و همچنین آیه ۹۱ سوره توبه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» که مطابق آنها شخصی که هدف احسان و نفع رساندن به دیگری را دارد نه تنها نباید از این عملش متضرر شود؛ بلکه باید اجرت عمل وی نیز پرداخت شود.

جامع‌ترین کتاب نیز در زمینه اداره مال غیر «بررسی فقهی حقوقی اداره مال غیر» به تألیف صفری (۱۳۹۲) است که مراجعه به منابع اصلی فقه و حقوق و توجه به قوانین حقوقی غرب در تبیین و نقد موضوع و تکیه بر رویکرد استدلالی از ویژگی‌های برجسته نویسنده در این کتاب است و به صورتی جامع به ماهیت و شرایط و آثار اداره مال غیر پرداخته شده است. حال با توجه به تفصیل بالا، سؤالاتی که در مورد اداره مال غیر در بحث حاضر مطرح می‌شود این است که: کدام یک از آیات مربوط به اداره مال غیر، مثبت اجرت عمل مدیر در قبال مالک است؟ و اینکه قوانین و مقررات مدون تا چه حد منطبق بر آیات اداره مال غیر است؟ پاسخ به این سؤالات نیاز به بحث و بررسی دارد که در تحقیق حاضر سعی شده است با بررسی آیات فوق و تفاسیر آن و نظرهای فقها به سؤال‌های مطرح شده در بالا پاسخ داده شود. بدیهی است که پرسش‌های فوق در راستای اینکه کار توسط خود مدیر انجام گرفته باشد مطرح شده است؛ زیرا در غیر اینصورت جزو هزینه‌ها و مخارج محسوب شده و از موضوع اجرت‌المثل خارج خواهد شد.

## ۲. معنانشناسی و مفاهیم

در بخش اول مقاله به معنانشناسی موضوعات مرتبط با بحث پرداخته می‌شود. اولین موضوع مورد بحث، اجرت‌المثل است. اجر در مقابل عمل است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص. ۷۷). و اجرت به مزد، مزدکار، حق‌القدم و دستمزد تعبیر شده است (دهخدا، ۱۳۸۷، ص. ۸۸۴). اجرت‌المثل از نظر معنایی در مقابل اجرت‌المسمی است، یعنی اجرتی که طی عقد اجاره مشخص شده و به معنای اجرت منافع استیفا شده و یا تلف شده از مال یا عمل غیر است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص. ۸). از آنجا که اجرت‌المثل، بدل قیمت واقعی منافع است باید با ملاحظه اجاره امثال مورد اجاره تعیین شود (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص. ۲۸۲). لفظ «مدیر» اسم فاعل از مصدر اداره است و اداره در لغت به معنای دور دادن، گرداندن، چرخاندن، به گردش در آوردن، روبراه کردن، گرداندن کار و کارگردانی آمده است (عمید، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۱). مدیر نیز به معنای گرداننده و اداره کننده آمده است (عمید، ۱۳۷۶، ج ۲، ص. ۱۰۱). مدیر در قانون مدنی و آیین



دادرسی مدنی بیشتر به نام امین شناخته می‌شود و مواد ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۳۵۰ قانون امور حسبی؛ و همچنین مواد: ۷۹، ۱۰۳، ۸۷۸، ۱۱۸۷ و ... قانون مدنی از مواردی است که قانون‌گذار از لفظ امین استفاده کرده است.

کلمه‌ی دیگری که باید مفهوم‌شناسی شود «احسان» است. احسان<sup>۱</sup> مصدر باب افعال از ریشه «حسن» در لغت به معنای نیکوکاری است (ابن منظور، ۱۴۱۰، ص. ۱۱۷). احسان به معنای انجام دادن عمل نیکو، اعم از قول یا فعل نسبت به دیگری است؛ خواه این عمل، رساندن مالی به دیگران باشد و یا ارائه خدمات نیکوی دیگر (محقق داماد، ۱۳۹۳، ج ۲، ص. ۲۹). برخی حقوق‌دانان نیز بیان داشته‌اند: «اگر کسی از روی حسن نیت و خدمت به غیر در مال او تصرف کند از نقص و تلف آن مال، ضمان، متوجه او نمی‌شود مثل اینکه برای نگهداری مواشی بی سرپرست چوپانی اقدام کند و در آن حال گرگی چند گوسفند را ببرد» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص. ۵۱۳). برخی لغت‌شناسان معنای مختصری از احسان ارایه داده‌اند و آن را ضد اسائه (بدی) دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۰، ص. ۱۱۷). صاحب الفروق اللغویه، ابوهلال عسکری واژه احسان را با لغت‌های مشابه مقایسه کرده است. وی در بیان فرق میان «احسان» و «افضال» می‌نویسد: «احسان» نفع نیکو است و «افضال» نفع زاید بر مقدار مورد نیاز است (عسکری، ۱۳۵۳، ص. ۱۰۹). از مجموع سخنان این لغت‌شناس استفاده می‌شود که وی احسان را «نفع نیکو به خود یا غیر به قصد نیکو کاری» می‌داند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۳).

لفظ حسبه، عبارت است از کلیه کارهای شایسته و معروفی که فراتر از خود است و به سایر انسان‌ها (کمک به یتیم)، جامعه (امر به معروف و نهی از منکر)، کشور (حفظ مرزها) و اسلام (جلوگیری از بدعت‌های دینی و...) مربوط می‌شود و خداوند انجام آن کار را بر فرد حقیقی معینی واجب یا مستحب نکرده است، بلکه باید (در بعضی موارد) و یا بهتر است (در بعضی موارد) آن کار توسط آحاد مردم (به صورت غیر معین) یا صنف خاص (مثل فقها) یا نهادهای حقوقی (مانند قوه قضاییه، دولت و...) انجام شود (قنبری، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۰). همانگونه که ملاحظه می‌شود مفاهیم و معانی واژگان فوق، جملگی بیانگر حالت فاعلیت انسان نسبت به اموالی است که متعلق به اشخاصی است که به هر دلیلی دور از دسترس بوده و ایجاد نوعی مسئولیت در انسانها برای حفظ نظام اجتماع سالم است.

### ۳. بحثی در شمولیت مخارج و هزینه‌ها بر اجرت‌المثل

حق مطالبه اجرت‌المثل مدیر مال غیر که موضوع اصلی مقاله است مورد مناقشه بوده و سؤال اصلی مطرح شده در این خصوص این است که آیا مدیر قانوناً حق مطالبه اجرت در قبال اداره مال غیر را دارد؟ در پاسخ به سؤال فوق لازم است در وهله اول به قوانین مربوط به اداره مال غیر مراجعه شود. در خصوص اداره مال

غیر، مهم‌ترین ماده موجود در قانون، ماده ۳۰۶ قانون مدنی است. این ماده مقرر می‌دارد: «اگر کسی اموال غایب یا محجور و امثال آنها را بدون اجازه مالک یا کسی که حق اجازه دارد، اداره کند باید حساب زمان تصدی خود را بدهد. در صورتی که تحصیل اجازه در موقع مقدور بوده یا تأخیر در دخالت موجب ضرر نبوده است حق مطالبه مخارج نخواهد داشت، ولی اگر عدم دخالت یا تأخیر در دخالت موجب ضرر صاحب مال باشد دخالت کننده مستحق اخذ مخارجی خواهد بود که برای اداره کردن لازم بوده است.» ماده ۳۰۶ قانون مدنی مظهر و نماد اداره مال غیر است، لکن نارسایی‌ها و کاستی‌های زیادی دارد که نویسندگان به آن اشاره داشته‌اند و در تحقیق حاضر از پرداختن به مشکلات مربوط به این ماده خودداری و صرفاً حق مطالبه اجرت برای مدیر براساس این ماده مورد بررسی قرار گرفته است.

در ماده ۳۰۶ تنها الزامی که بر عهده مالک گذاشته شده، پرداخت مخارج لازم اداره مال است و این که او باید تمام هزینه‌های اداره مال را (در صورت مطالبه مدیر) بپردازد. ماده ۳۰۶ نسبت به اجرت‌المثل ساکت است و اینکه مخارج شامل اجرت‌المثل هم بشود، دو رویکرد متفاوت در مقررات مختلف دیده می‌شود (صفری، ۱۳۹۲، ص. ۴۵۷). در آیین‌نامه اجرایی قانون تشکیلات و اختیارات سازمان حج و اوقاف و امور خیریه شماره ۹۵۲۷۰: «حق التولیه و حق النظاره و مخارج ثبتی و محاکماتی و تمام هزینه‌های مربوط به حفظ عین بقای موقوفه و فراهم کردن موجبات آبادانی رقبات را جزو مخارج محسوب کرده است» که به نظر نویسنده در نظر ابتدایی، هیچ مشکلی ندارد ظهور واژه «مخارج» شامل اجرت‌المثل هم بشود؛ برای مثال چه خصوصیتی وجود دارد که مدیر، برای آبیاری زراعت در حال خشکیدن اجیر بگیرد و اجرت‌المثل آن را بپردازد و بعد بتواند برای گرفتن آن به مالک رجوع کند ولی در صورتی که خودش به جای اجیر عمل مزبور را انجام دهد نتواند اجرت‌المثل آن را طلب کند؛ بنابراین دلیلی وجود ندارد که واژه «مخارج» شامل اجرت‌المثل اجیر بشود، ولی اجرت‌المثل مدیر را در برنگیرد. با این حال در برخی متون قانونی واژه «مخارج» در کنار «اجرت» بیان شده است که احتمال دوم را تقویت می‌کند؛ برای نمونه در ماده ۳۴۹ قانون تجارت اجرت و مخارج را جداگانه در نظر گرفته است چنان که می‌خوانیم: «اگر دلال بر خلاف وظیفه خود نسبت به کسی که به او مأموریت داده، به نفع طرف دیگر معامله اقدام کند و یا بر خلاف عرف تجارتهی محل از طرف مزبور وجهی دریافت و یا وعده وجهی را قبول کند مستحق اجرت و مخارجی که کرده نخواهد بود...» (صفری، ۱۳۹۲، ص. ۴۵۸)؛ که به نظر می‌رسد با توجه به سکوت ماده ۳۰۶، شاید در بادی امر نتوان گفت که بر کدام یک از دو مقررّه فوق منطبق است مگر اینکه بگوییم به لحاظ ارجحیت قانون بر آیین‌نامه، نتیجه، جدایی این دو از هم و عدم شمول مخارج بر اجرت‌المثل است که دیدگاه دوم منطقی‌تر به نظر می‌رسد؛ با این توضیح که نصّ ماده ۳۴۹ که دلالت بر استحقاق اجرت‌المثل دارد، ناشی از قرارداد دلالی بوده و ذکر مورد در اینجا صرفاً جهت بیان معناشناسی مخارج و عدم شمولیت آن بر اجرت‌المثل بوده و متفاوت از اداره مال غیر است؛ چرا که رابطه مدیر و مالک، غیر قراردادی و ناشی از اذن شرعی و قانونی است و در ادامه با مراجعه به ادله معتبر و متون فقهی و



حقوقی بررسی می‌شود که آیا مدیر می‌تواند اجرت‌المثل را از مالک مطالبه کند یا خیر؛ چرا که اصل آن است که عملی که برای غیر با اذن انجام می‌گیرد رایگان نباشد، مگر اینکه دلیلی بر آن اقامه شود (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۳۸، ص ۲۶۴)؛ و هدف این است که با بررسی دلایل موافقان و مخالفان در پایان بحث حاضر به دلایل جدیدی استناد شود که قبل از این، مستند هیچکدام از فقها و نویسندگان واقع نشده و در واقع اصل پیش گفته را تخصیص زده؛ چرا که در قسمت پایانی آن ذکر شده مگر اینکه دلیلی بر آن اقامه شود، پس تا اینجا طبق اصل اولی علی الاصول هرکس کاری برای دیگری به اذن وی انجام دهد، مستحق اجرت عمل خویش است مگر آنکه دلیلی برخلاف آن اقامه شود که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

#### ۴. دلایل موافقان و مخالفان مطالبه اجرت‌المثل مدیر

برای تبیین بهتر موضوع در این بخش به نظرهای موافق و مخالف در ارتباط با حق مطالبه اجرت‌المثل مدیر به صورت مجزا پرداخته می‌شود.

##### ۴.۱. دلایل مخالفان

برخی در خصوص عدم حق مطالبه اجرت‌المثل بیان داشته‌اند: «اگر کسی نفقه ضالّه را بپردازد به هدر می‌رود؛ چون بدون اذن صاحبش پرداخته است و اصل هم برائت ذمه اوست» (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۰). برخی نیز با استناد به آیه ۶ سوره مبارکه نساء که معروف به آیه استعفاف است، عنوان داشته‌اند: آیه «مَنْ كَانَ عَتِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» بیانگر این است که شخص غنی نمی‌تواند مال یتیم را در مقابل عملش بردارد (فاضل مقداد، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۳)؛ و یا در جای دیگر می‌خوانیم: «استحقاق اجرت‌المثل جهت حفاظت، مشکل است والله العالم.» (گلپایگانی، ۱۳۸۰، به نقل از صابری ۱۳۷۹، ص ۷۶). یکی از مفسرین معاصر نیز به نفی احسان و به ضمان در مورد کسی که برای کار خویش اجرتی دریافت کرده است، تصریح کرده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۵۱). استدلال این دسته از نویسندگان برای عدم مطالبه حق اجرت‌المثل مدیر، عدم اذن مالک مال و استناد به آیه ۶ سوره نساء بوده که به آیه استعفاف معروف شده است و همچنین فتوی مرجع تقلید است.

##### ۴.۲. دلایل موافقان

برخی از فقها در راستای مطالبه اجرت‌المثل و استحقاق مدیر بر اجرت‌المثل بیان داشته‌اند که: «شخصی که به اموال یتیم رسیدگی می‌کند می‌تواند اجرت‌المثل خود را بگیرد و به اندازه نیازش می‌گیرد و اگر اجرت‌المثل او کمتر از نیازش بود، آن را می‌گیرد و در صورتی که نیازش کمتر از اجرت‌المثل، به اندازه نیاز می‌گیرد. ولی اظهر این است که بتواند اجرت‌المثل خود را بگیرد» (محقق حلی، ۱۴۰۳، ص ۲۵۸). مرحوم شیخ محمد حسن نجفی در شرح عبارت محقق می‌نویسد: «گرفتن اجرت‌المثل اظهر است و فرقی هم نیست که رسیدگی کننده به اموال یتیم، دارا باشد یا فقیر؛ همچنین فرقی بین وصی، حاکم، امین حاکم، مؤمنان عادل و جز اینان وجود ندارد؛ چه اصل، احترام فعل مسلمان است؛ همچنان که



اصل، احترام مال اوست. وانگهی صحیحه هشام بن حکم بر آن دلالت دارد. البته این در صورتی است که ولی، قصد تبرع نکرده باشد وگرنه مستحق چیزی نمی‌شود؛ اما اگر نه قصد رجوع کند و نه قصد عدم رجوع، به دلیل قاعده احترام، مستحق اجرت‌المثل است» (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۲۸، صص ۴۴۰-۴۴۵). ایشان همچنین بیان داشته‌اند: اصل آن است عملی که برای غیر با اذن انجام می‌گیرد رایگان نباشد مگر اینکه دلیلی بر آن اقامه شود (همان، ج ۳۸، ص ۲۶۴). مرحوم قمی نیز بیان داشته است: جایز باشد از برای قِیم صغیر- خواه وصی باشد یا حاکم یا ولی شرعی از جد و پدر و خواه از عدول مؤمنین باشد که حسباً متوجه شده باشد در صورت نبود حاکم- اینکه اجرت‌المثل بردارد (قمی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۰). همچنین: «دلیلی در کتاب و سنت وجود ندارد که احترام عمل عامل را ساقط کند و در این بین فرقی میان عمل کننده دارا و فقیر نیست (ملکی میانجی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۸۲). ولی واقعت این است که اراده و نیت عامل نیز نباید نادیده گرفته شود؛ زیرا اگر بر عمل فاعل محسن مالیتی باشد و وی نیت تبرع و انجام عمل رایگان نداشته باشد، باید اجرتش پرداخت شود (کاشف الغطاء، حسن، ۱۴۲۲، ص ۱۲۵). سپس ایشان با تفکیک موردی که شخص مدیر (فاعل)، نیت رجوع به مالک برای دریافت اجرت‌المثل عمل را دارد، از موردی که فاعل چنین نیتی ندارد، می‌گوید: در هر صورت، فاعل، مستحق دریافت اجرت‌المثل عملش است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۱۲۵). وی در ادامه نظر کسانی را که معتقدند فاعلی که نیت رجوع برای دریافت اجرت‌المثل دارد، به دلیل نیت و قصدش محسن نیست و مشمول آیه نیست، مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: بین فعلی که با نیت رجوع به اجرت انجام شده اما قصد احسان بوده و فعلی که از ابتدا اجرتش تعیین شده فرق است؛ زیرا اولی احسان است و مشمول قاعده احسان قرار می‌گیرد اما دومی احسان تلقی نمی‌شود (همان، ص ۱۲۵).

نمونه دیگری از مصادیق اداره مال غیر که در فقه بدان مثال زده شده این است که مالی نزد مستودع امانت گذاشته شود و مستودع به دلیل ترس از تلف، آن را به مکان امنی برای مراقبت بیشتر منتقل کند و این انتقال برای وی هزینه داشته باشد که در این صورت اگرچه مستودع از ابتدا اذن داشته اما در خصوص اقدامات خارج از اذنی که برای مدیریت بهتر اموال مالک انجام داده است به دلیل احسان و آیه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» مستحق دریافت هزینه‌ها و اجرت دانسته شده است. همچنین در استحقاق دریافت حق السعی و حق العمل وی نیز به محترم بودن عمل فرد مسلمان نیز استناد شده است (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹، ص ۹۲). در جایی نیز که شخصی مال دیگری را بیاید و لازم باشد مالک اصلی آن را پیدا کند اگر پیدا کردن مالک را از مصادیق اداره مال غیر به حساب آوریم آن گاه می‌توان به سخن فقهایی اشاره داشت که در بحث لقطه معتقدند اگر برای محافظت و نگهداری مال توسط وی اجرتی قرار گیرد، این اجرت را نیز می‌تواند از مالک درخواست کند، در این موارد نیز به آیه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» استناد کرده است (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱، ص ۴۵۷).

در بین حقوق دانان نیز در خصوص حق مطالبه اجرت‌المثل، برخی بیان داشته‌اند: مالک ملزم است

مخارج ضروری که برای اداره اموال او شده است و همچنین اجرت‌المثل مدیر را بپردازد (امامی، ۱۳۷۹، ص. ۳۵۶)؛ و نیز بیان شده است: «هنوز رویه قضایی ما در این باره تصمیمی نگرفته است و تنها بعضی از حقوق دانان (همان، ص. ۳۵۶) مدیر فضولی را مستحق اجرت‌المثل دانسته‌اند. این نظر را باید تأیید و تقویت کرد؛ زیرا ندادن پاداش صاحبان مشاغل در اینگونه امور به هدف و انگیزه نهاد اداره فضولی صدمه می‌زند و با مبنای ماده ۳۰۶ مخالف است. قانون‌گذار می‌خواهد به این وسیله اشخاص را به غیر خواهی و کمک به هم‌نوع تشویق کند و محروم ساختن صاحبان مشاغل از گرفتن دستمزد این انگیزه را از بین می‌برد. نباید چنین پنداشت که کارکردن در برابر اجرت، احسان نیست و نیازی به تشویق و حمایت ندارد؛ چرا که اعتماد به حق‌شناسی کسی که نیاز به کمک دارد و قبول خطر روبرو شدن با اعسار و بدحسابی او نیز نوعی احسان و شکستن رسم معامله است و همین اندازه را نیز قانون‌گذار باید قدر بشناسد و تشویق کند. از نظر قواعد حقوقی نیز حق مدیر فضولی قابل توجیه است زیرا اگر دخالت در کار مدیران به دلیل ضرورت و نیاز آنان کاری مباح و مشروع باشد چرا باید حرمت کار نیک او نگاه داشته نشود و بی اجر بماند» (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۹). البته ایشان معتقدند، شاید سکوت قانون‌گذار درباره ماده ۳۰۶ ق. م. نسبت به اجرت‌المثل این باشد که به نظر قانون‌گذار غالباً مدیر مال غیر، قصد تبرع نسبت به اجرت‌المثل اداره مال را دارد (همان، ص. ۱۸۹).

## ۵. بررسی قواعد استنادی استحقاق اجرت‌المثل مدیر مال غیر

از جمله قواعدی که در بحث استحقاق مدیر مال غیر به آن استناد شده است قاعده احترام، احسان و حسبه است که ذیلاً به طور مختصر به شرح آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۵.۱. قاعده احترام

از بین دلایل قائلین به اجرت‌المثل مدیر مال غیر، مهم‌ترین دلیلی که برای اثبات اجرت به آن استناد شده است، قاعده احترام است که در توضیح آن گفته شده است که: «مقصود از احترام مال مسلم این است که در آن نباید رایگان تصرف شود، همچنین نباید بر آن تعدی شود و عمل مسلمان نیز چنین است و باید اجرتش پرداخته شود» (مصطفوی، ۱۴۱۷، ص. ۲۴). همچنین از اسباب ضمان، احترام عمل مسلمان است؛ یعنی اگر شخصی عملی را به اذن حاکم شرع یا به طور مطلق به مصلحت غیر انجام دهد و یا در صورتی که شخصی کاری را از دیگری بخواهد و او هم به آن درخواست جامه عمل بپوشاند، می‌تواند اجرت‌المثل عمل خود را بگیرد، چون عمل مسلمان محترم است (کاشف الغطا، ۱۴۲۲، صص. ۲۵۱ - ۲۵۲). مستندات قاعده، بنای عقلا و روایات ائمه اطهار (ع) است؛ زیرا بی‌تردید این قاعده از قواعد امضایی اسلام است و تأسیسی نیست؛ چرا که زندگی عقلا و خردمندان بر این امر بنیاد شده و برای هیچ کس جای انکار نیست و به طور کلی، بنیان مالکیت بر این امر مبتنی است؛ بنابراین روایات و مستندات نیز مؤید همین بنای عقلایی هستند (محقق داماد، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۳). چنانچه در روایتی امام باقر (ع) از رسول

الله (صلی الله علیه و آله) نقل کرده که آن حضرت فرموده است: «سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ وَ أَكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كُحْرَمَةٌ دِمِهِ؛ ناسزا گفتن به مؤمن فسق است و جنگ با او کفر است و خوردن گوشت او معصیت است و احترام مال او همانند احترام به جان او است» (حر عاملی، بی تا، ص. ۵۹۹)؛ که با توجه به مستندات قاعده، همانگونه که در ادامه نیز خواهد آمد قاعده فوق به‌رغم منطقی بودن و استناد به آن در استحقاق اجرت مدیر، مجوز قرآنی جهت مطالبه مدیر مال غیر به مالک نبوده و بنای آن عقلایی است.

### ۲،۵. شمول یا عدم شمول قاعده احترام

در این که قاعده احترام شامل اداره مال غیر و حق مطالبه اجرت‌المثل و مخارج مدیر می‌شود جای بحث است. به نظر برخی قاعده احترام شامل اداره مال غیر نمی‌شود؛ چرا که موضوع این قاعده مطالبه اجرت عمل مسلمان است و مربوط به نگهداری یا اداره مال دیگری نبوده است (کاشف الغطا، ۱۴۲۲، صص. ۲۵۱-۲۵۲). همچنین این قاعده بیانگر حرمت تصرف در اموال غیر، بدون اذن مالک و شارع است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص. ۲۰۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص. ۱۷۶). ولی شمول قاعده احترام برای مطالبه اجرت‌المثل توسط مدیر نیز قابلیت استناد دارد؛ چرا که هرگاه کاری که انجام شده، عرفاً داری ارزش اقتصادی بوده و بدون قصد تبرع انجام یافته باشد، امر به اندازه‌ی اجرت‌المثل ضمان‌آور خواهد بود. کار شخص، مال محسوب می‌شود بنابراین مقتضای احترام مال، مسئولیت و ضمان است (محقق داماد، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۷). این موضوع در قانون مدنی نیز بیان شده است و در خصوص انجام کارهای منزل در صورت احراز عدم قصد تبرع زوج، دادگاه را مکلف به تعیین و محاسبه اجرت‌المثل کارهای انجام گرفته و الزام زوج به پرداخت آن به‌زوجه کرده است<sup>۱</sup> یا در خصوص تعیین سهمی از منافع موقوفه برای عمل متولی جایز دانسته شده است.<sup>۲</sup> که به نظر می‌رسد قاعده فوق می‌تواند مبنایی برای حق مطالبه اجرت‌المثل مدیر در اداره مال غیر نیز باشد با تأکید بر اینکه مبنای قاعده عقلایی است.

### ۳،۵. قاعده احسان

قاعده فقهی دیگری که به شرح آن پرداخته می‌شود قاعده احسان است. اتلاف مال غیر، اگرچه بدون تعدی و تفریط باشد موجب ضمان و مسئولیت است ولی بنا بر قاعده احسان اگر کسی به‌هنگام انجام کاری نیک، زیانی وارد کند ضامن نیست پس به این نتیجه می‌رسیم که قاعده احسان مسقط ضمان است. مستند قاعده احسان آیه ۹۱ سوره مبارکه توبه است که خداوند می‌فرماید: «لَيْسَ عَلَيَّ الضُّعْفَاءُ وَلَا عَلَيَّ الْمُرْضِي وَلَا عَلَيَّ الَّذِينَ لَا يُجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ مَا عَلَيَّ الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بر ناتوانان و بر بیماران و بر آنان که توان مالی در انفاق ندارند حرجی نیست؛ آنانکه برای خدا و رسول

۱. تبصره‌ی ماده ۳۳۶ قانون مدنی و همچنین تبصره‌ی ۶ ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب ۱۳۷۱.

۲. ماده ۸۴ قانون مدنی: «... اگر حق التولیه معین نشده باشد متولی مستحق اجرت‌المثل عمل است».



او نیکو بیندیشند. بر افراد نیکوکار هیچ سبیلی نیست و خداوند آمرزنده و مهربان است».

هنگامی که رسول خدا مسلمانان را برای جنگ تبوک دعوت کردند، افرادی که توان جنگی یا مالی داشتند به هر صورت به جبهه کمک کردند؛ ولی برخی از مسلمانان نه توان جسمی داشتند نه توان مالی. برخی از آنان حتی از داشتن پا نیز محروم بودند. سه نفر از این مسلمانان بی چیز و ناتوان به نام معقل، سویه و نعمان در حالی که می‌گریستند به حضور رسول الله رسیدند و مشکل خود را مطرح کردند پیامبر چون وسیله‌ای نداشت جواب منفی به آنها داد، سپس آیه فوق نازل شد (طبرسی، ۱۳۳۳، ج ۶، ص ۱۶۰). اینکه آیا براساس قاعده احسان، مدیر، مستحق اجرت‌المثل است یا خیر، در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱،۳،۵. شمول قاعده احسان بر جلب منفعت یا دفع ضرر

در اینکه آیا احسان شامل جلب منفعت و دفع ضرر می‌شود یا فقط شامل یکی از این دو می‌شود و اینکه با جمع هر دو مورد، مسئولیت مدنی رفع می‌شود یا یکی از دو مورد نیز باشد، کافی است؛ دیدگاه‌ها متفاوت است. برخی از فقها معتقدند که قاعده احسان به دفع ضرر اختصاص دارد و شامل جلب منفعت نمی‌شود. صاحب عناوین حسینی مراغی این نظریه را به استادش که گویا شیخ علی بن جعفر کاشف الغطاء بوده نسبت داده است (تهرانی، ۱۴۰۸، ص ۳۵۰)؛ و لکن خود ایشان اظهار داشته‌اند: «... در این که سود رسانی به دیگران احسان است به سه دلیل تردیدی نیست، یکی تبادل، دوم عدم صحت سلب و جلب فایده و سوم تصریح اهل لغت؛ افزون بر آن از عموم جمله آیه ۹۱ سوره توبه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» نمی‌توان لفظ احسان را صرفاً محدود به دفع ضرر دانست (مراغی، ۱۴۱۷، ص ۴۷۷). ایشان اگرچه احسان را جلب منفعت می‌داند ولی نتیجه‌ای را که استاد وی گرفته است قبول می‌کند، بنابراین اگر کسی برای اینکه نفعی به دیگری برساند مال را تلف کند یا بر آن وضع ید کند اقدامش مانع مسئولیت مدنی مدیر نمی‌شود.

وی می‌نویسد: «آن چه را استاد می‌گوید» به خاطر عدم شمول لفظ احسان نیست؛ بلکه نتیجه استقراء مواردی است که در آنها احسان برای جلب منفعت است، ولی در عدم ضمان آنها اشکال و نظر است» (همان، ص ۴۷۷)؛ بعد از این سخن، وی در صدد پاسخ بر آمده است و در نهایت این استدلال را با تأمل می‌پذیرد که «وضع ید بر مال دیگری فقط در صورت دفع ضرر، احسان شمرده می‌شود ولی اگر به جلب منفعت منجر شود ایصال نفع نیست، بلکه ماهیت وضع ید امری ضروری است و رساندن نفع به دیگری، غیر از وضع ید است. پس ضمان، با اثبات ید و بنابر قاعده ضمان ثابت شده است و احسان بعد از آن نیز رافع مسئولیت ثابت شده با ضمان ید نخواهد بود» (همان، ج ۲، ص ۴۷۷). گرچه مراغی این استدلال را درباره‌ی قاعده ضمان آورده است، اما این استدلال در قاعده اتلاف نیز به کار می‌رود، مثل اینکه کسی به منظور رساندن آب به باغ، دیوار را خراب کند. طبق این دیدگاه اگرچه خراب کردن دیوار به منظور رساندن نفع به دیگری بوده است ولی مسئولیت مدنی در پی خواهد داشت زیرا ضمان ناشی از

تصرف غیر مجاز (خراب کردن دیوار) توسط قاعده اتلاف ثابت شده است و رساندن نفع (آبیاری باغ) بعد از آن است که اگر هم احسان باشد نمی‌تواند ضمان را بردارد (حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ص. ۲۴).

اصفهان‌ی در کتاب «اجاره» استدلال می‌کند که «امر نیکویی که حُسن آن الزامی نیست موجب تغییر عنوان قبیح آن نمی‌شود، اما اگر عنوان نیکو دارای حُسن لزومی بود عنوان قبیح را تغییر می‌دهد؛ مثلاً اگر شخصی برای رساندن نفعی به دیگری دروغ بگوید، چون رساندن نفع به دیگری واجب نیست؛ قبیح عمل در این موارد از بین نمی‌رود؛ اما اگر شخص برای نجات جان مؤمن دروغ بگوید، قبیح دروغ از میان می‌رود؛ زیرا ترک دروغ گویی موجب هلاک مؤمن می‌شود و چنین عملی ظلم و قبیح است» (اصفهان‌ی، ۱۴۰۹، ص. ۳۵)؛ که به نظر می‌رسد اداره مال غیر که بر مبنای ضرورت حفظ مال دیگری از نابودی، واجب می‌شود، خود لفظ حفظ مال دیگری از نابودی، دفع ضرر را به ذهن متبادر می‌کند و قاعده احسان در اینجا همان دفع ضرر از مالک است که مستندی می‌شود برای عدم ضمان مدیر در برابر مالک و همچنین اثبات ضمان مالک در برابر مدیر به جهت مخارج و هزینه‌هایی که در جهت حفظ مال و دفع ضرر انجام گرفته است و مهم‌ترین خصوصیت قاعده احسان، برداشتن ضمان ید از عهده مدیر است.

### ۲,۳,۵. بحث از عناوین قصدی یا فعلی بودن احسان

نکته بعدی که در ماهیت احسان مورد اختلاف است این است که آیا ملاک و معیار صدق احسان، وجود قصد است یا قصد به اضافه اینکه فعل هم در واقع احسان باشد و یا اینکه فعل در واقع احسان باشد هرچند شخص، قصد آن را نداشته باشد رافع مسئولیت است؟ (حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ص. ۲۲).

برخی از فقها معتقدند که در صدق احسان، بر واقع کاری نداریم و فقط به قصد انجام دهنده نظر می‌شود مثلاً اگر بیگانه‌ای یتیم را به قصد ادب کردن بزند، عنوان «زدن» پسندیده است اگرچه واقعا ادب نشود (اصفهان‌ی، ۱۴۰۹، ص. ۳۵)؛ که در نقد این نظر آمده است که «بین احسان و زدن کودک به قصد تأدیب، تفاوت است و نمی‌توان تأدیب را با احسان مقایسه کرد. آنچه در حسن تأدیب مدخلیت دارد این است که فاعل با قصد ادب کردن بزند هرچند طفل ادب نشود ولی فعل ادب کننده باید خود، ذاتاً تأدیب محسوب شود. به همین خاطر اگر شخصی عملی را انجام دهد که منجر به فوت کودک شود، صدق تأدیب با اشکال مواجه می‌شود. موضوع سخن در احسان نیز مربوط به همین صورت است، یعنی شخص اگرچه قصد احسان داشته است ولی فعل او چنین قابلیت ندارد» (حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ص. ۲۳).

به نظر می‌رسد با توجه به اصل کلی الاعمال بالنیات که سرلوحه زندگی همه‌ی ما انسان‌ها است دیدگاهی که قصد را کافی می‌داند معتبر باشد، لکن از آنجایی که در جامعه کنونی صرف قصد احسان بدون مطابقت آن با واقع کاری بس دشوار بوده، با این توضیح که در اداره مال غیر، نفس اداره با انگیزه دفع ضرر یا جلب منفعت مالک، متبادر از قصد احسان مدیر (محسن) است ولی به لحاظ مشکل در بار اثباتی بهتر است به ملاک‌های دیگر رجوع شود.

برخی دیگر معتقد به توجه به خود فعل و عدم دخالت قصد در آن هستند طبق این دیدگاه: «احسان

دایر مدار احسان واقعی است اگر چه انجام دهنده فعل، قصد احسان هم نداشته باشد» (بجنوردی، ۱۴۱۹، ص ۱۱۲). در نقد این نظر نیز آمده است: نخست عرف، قصد را در معنای احسان دخیل می‌داند و به همین دلیل میان احسان و نفع تفاوت می‌نهد. دوم اینکه، موضوع حکم عدم مسئولیت، عنوان احسان نیست؛ بلکه عنوان محسن و «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» است. محسن ناظر به شخص است و وی زمانی محسن شمرده می‌شود که قصد احسان داشته باشد (حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۳). به نظر می‌رسد باید با نویسنده موافق بود که محسن ناظر به شخص است و وی زمانی محسن شمرده می‌شود که قصد احسان داشته باشد به بیانی دیگر قصد احسان مفروض است و احسان واقعی، بدون وجود قصد احسان قابل تصور نبوده و می‌توان گفت به لحاظ عدم توان اثباتی قصد احسان، به عنوان دیدگاهی جداگانه تحت عنوان احسان واقعی مورد استناد واقع شده است.

برخی دیگر نیز در این زمینه معتقدند: «تردید نیست که احسان از عناوین قصدیه است و بدون قصد، محقق نمی‌شود، ولی آیا صرف قصد احسان بر اثر تحقق این عنوان کافی است؟ به عقیده برخی، عنوان احسان مرکب از عنصر احسان و تحقق نیکی است. اگر شخص قصد احسان داشته باشد و عمل او طبق موازین عقلی و بنابر متعارف، احسان محسوب شود و اقدام کننده نیز در سنجش و بررسی عمل خود، تقصیر و تسامحی نکرده باشد و فقط به قصد جلب منفعت دیگری و یا دفع ضرر از او اقدام کند و بر حسب تصادف، قصد او با واقعیت منطبق نشود و بر اثر عمل او بر محسن‌الیه، ضرری برسد، اقدام کننده ضامن نیست» (محقق داماد، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۰۶). به نظر برخی دیگر عدم توجه به عنوان کلی بودن احسان این اختلاف را به وجود آورده است، برای تشخیص مورد احسان و عدوانی بودن عمل در ابتدا باید به ادله معتبر رجوع کرد تا روشن شود که متعلق حکم از عناوین قصدی است یا فعلی. مثال‌هایی نیز در این زمینه ذکر شده است: (صفری، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲).

مثال اول: فرض کنید در دلیل شرعی آمده است: ولی می‌تواند به قصد تأدیب مولی علیه صغیر را به طور مختصر بزند، در اینجا چون زدن به اذن شرعی است محسن بر ولی صدق می‌کند ولی روشن است که دلیل شرعی، خود دلالت دارد که «ضرب» مذکور، که متعلق حکم شرعی قرار گرفته است، از عناوین قصدی است؛ بنابراین اگر ولی از روی جهل یا اشتباه و یا فراموشی در زدن مولی علیه صغیر قصد تأدیب نداشته باشد، عملش مأذون نیست.

مثال دوم: تصور کنید در دلیل شرعی آمده است: اگر دارنده آب و نان، فردی را مضطرب به آن دو ببیند، واجب است آن‌ها را به او بدهد. بی‌گمان در اینجا دادن آب و نان به اذن شرعی است و بر اطاعت کننده حکم محسن صدق می‌کند، اما آشکار است که دادن آب و نان از عناوین قصدی نیست؛ بنابراین اگر دهنده آب و نان از روی جهل یا اشتباه و یا فراموشی قصد نیکی به مضطرب را نداشته باشد، باز هم عملش مأذون است. نویسنده در ادامه می‌نویسد: «ناگفته نماند در صورتی که از دلیل، عناوین قصدی بودن عملی مشخص نشد، باید آن را از عناوین فعلی بدانیم؛ زیرا در صدق حکم بر موردی، صرف عمل کفایت

می‌کند و نیازی به انجام آن از روی قصد نیست، مگر اینکه از دلیلی یا قرینه خارجی شرط بودن قصد هم استنباط شود» (صفری، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۲)؛ که به نظر می‌رسد همانگونه که گفته شد هیچکدام از دو نظریه اول و دوم به تنهایی کاربرد ندارد؛ چرا که علی‌رغم اهمیت قصد و نیت مدیر به جهت عدم توان بار اثباتی این مورد به تنهایی کافی نیست و از طرف دیگر نظریه‌ای که فعل را به تنهایی کافی می‌داند نیز به نظر کامل نبوده؛ چرا که برای مدیر محسن، قصد احسان در هر صورت مفروض است در نتیجه ترکیبی از هر دو نظر قابل جمع است به بیان دیگر، احسان عملی، نتیجه و تالی قصد احسان است و نظری که هر دو را لازم می‌داند صحیح به نظر می‌رسد با تأکید بر اینکه بار اثباتی اختصاص به احسان عملی داشته و احسان قصدی مفروض بوده نیازی به اثبات ندارد.

در ادامه اگرچه فقدان یا اسقاط ضمان به دلیل احسان مورد اتفاق فقها است (مراغی، همان، ص. ۴۷۴؛ بجنوردی، ۱۴۱۹، صص. ۱۴-۱۵). لکن بحث اصلی بر سر اجرت‌المثل مدیر است؛ این موضوع محل بحث است و برخی قاعده احسان را تنها در اسقاط ضمان پذیرفته‌اند. واضح است برخلاف اسقاط ضمان، استخراج اثبات ضمان از آیات نسبت به محسن مطرح نیست بلکه ضمان محسن‌الیه (مالک) در قبال محسن نسبت به اجرت محسن و مخارج و هزینه‌هایی که کرده است محل بحث است و در این صورت است که با بحث اداره مال غیر سازگار بوده و ضمان مالک را در مقابل اداره مالش در جایی که مدیر، محسن است، در پی خواهد داشت (صفایی و هوشمند فیروز آبادی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۶). به نظر می‌رسد کاربرد قاعده فوق بیشتر در بحث اثبات یا عدم اثبات ضمان مدیر و مالک در قبال یکدیگر بوده و با استناد به دلایلی که در ادامه خواهد آمد این قاعده مجوزی جهت مطالبه اجرت‌المثل مدیر در برابر مالک نیست زیرا قاعده مورد بحث نسبت به مدیر سلبی است (ما علی المحسنین...) و ایجابی نیست. هدف از ذکر این قاعده در این جا، صرفاً این بوده که تعداد کمی از نویسندگان در قبال استحقاق مدیر به مطالبه اجرت‌المثل عمل خویش به آن استناد کرده‌اند.

#### ۴.۵. حسبه (آیات امر به معروف و نهی از منکر)

برخی از فقها دلیل جواز اداره مال غیر را از باب «حسبه بودن» آن دانسته‌اند؛ البته بیشتر نویسندگان دلیل پیدایش دایره حسبه را نیز آیات امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند و حتی برخی ادعا کرده‌اند: «تقریباً همه علمای اهل سنت حسبه را همان امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند» (قنبری، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۶)؛ و برخی نیز معتقدند حسبه وظیفه دینی از باب امر به معروف و نهی از منکر است (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ص. ۲۸۰؛ مطهری، ۱۳۶۳، ص. ۴۷).

۱. شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص. ۲۶۶؛ قمی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص. ۱۱۷-۱۱۸؛ همدانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص. ۶۸۴. همو، ۱۴۲۰، ص. ۲۸۳؛ حایری (شاه باغ)، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۲۸۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۳، ص. ۴۴۶؛ محقق داماد، ۱۳۹۳، ج ۲، بخش مدنی، ص. ۳۰۸؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص. ۵۸۸.



## ۱.۴.۵. شمول حسبه بر اداره مال غیر

نظریه‌ی مطرح شده این است که عمل مدیر را از باب حسبه بودن مستحق اجرت‌المثل عمل خویش دانسته‌اند؛ که به آن پرداخته خواهد شد و بررسی خواهد شد که ماده ۳۰۶ ق.م. که مؤید احسان و حسبه در کنار سایر قواعد است و صرف‌نظر از اثبات یا عدم اثبات ضمان مدیر و مالک در قبال یکدیگر که با استناد به قاعده احسان توجیه می‌شود، در قبال عدم استحقاق مدیر جهت مطالبه اجرت‌المثل نیز با استناد به حسبه توجیه خواهد شد؛ اگر چه مدیر به‌رغم اینکه اذن شرعی دارد و مأذون شرعی نیز مانند سایر امنا امین محسوب می‌شود، مگر تعدی و تفریط کند؛ فلذا با استناد به حسبه و همسو با آیات حسبه (امر به معروف و نهی از منکر) و سایر آیات قرآن کریم، کار نیکش برای رضای خدا و پاداشی که خدایش به او خواهد داد انجام شده است. همچنان که محمد بن احمد ازهری ذیل ماده «حسب» می‌نویسد: «حسبه مصدر است و آن انجام کار برای پاداش خداست و می‌گویی کار را «حسبتاً» انجام دادم...» (ازهری، ۱۴۲۱، صص. ۱۱۶-۱۱۷). مرحوم فخرالدین طریحی نیز ذیل ماده «حسب» چنین می‌نگارد: «حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ: خدا ما را بس است» و در حدیث نیز آمده است: «مَنْ صَامَ شَهْرَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَ احْتِسَابًا» یعنی برای طلب و جه الله و ثواب او روزه بگیرد. «الحسبه» در اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر است (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲، صص. ۳۹-۴۱).

برخی نیز معتقدند «حسبه» در اصل، شمردن و سپس در انجام دادن کار فقط برای خدا و برای رضای او استعمال شده است (صفری، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۹)؛ که ذیلاً به برخی از تعاریف اصطلاحی حسبه پرداخته خواهد شد: «ظاهر این است که مراد از «امر به معروف» در باب حسبه، مطلق اموری است که عقل یا شرع آنها را نیکو می‌شمارد؛ چه بسا این امور، امور واجب یا مستحب نباشند بلکه مباحی باشند که به دلیل مصالح جامعه رجحان پیدا کرده‌اند. مراد از منکر هم در این باب آن چیزی است که عقل یا شرع آن را منکر بدانند و امکان دارد آن چیز حرام یا مکروه و یا عمل مباحی باشد که مصلحت‌های اجتماعی انجام ندادن آن را اقتضا کند.» (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص. ۲۷).

در متون فقهی نیز در پاسخ به چیستی ادله حسبه، برخی فقها چنین نظر داده‌اند: شهید ثانی در اثبات ولایت مؤمن عادل بر ترکه بدون وصی در صورت دسترسی نداشتن به حاکم شرع پس از استناد به آیه تعاون و ولایت می‌نویسد: «این عمل (اداره ترکه بلا وصی) از امور معروف و مصالح حسبه است که بر انجام آنها اذن شرعی از عموم ادله‌ای که دلالت بر امر به معروف می‌کنند استفاده می‌شود» (شهید ثانی، بی‌تا، به نقل از صفری ۱۳۹۲ ص. ۱۶۷).

تنها فقیه‌ی که کم و بیش به تفصیل و به صورت مستقل و صریح به این بحث پرداخته است، سید محمد آل بحر العلوم است. ایشان پنج دلیل بر ثبوت ولایت حسبه در امور حسبی آورده است که یکی از آنها عبارت است از: عموم بعضی از آیه‌های قرآن مانند: «وَ احْسِبُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ». بعد از اینکه احسان بودن عمل معلوم شود. ایشان همچنین معتقد است: «مورد حسبه



هر معروفی است که می‌دانیم شارع خواستار تحقق آن در خارج است بدون اینکه آن را بر عهده شخص معین گذاشته باشد. پس موارد آن از قبیل مواردی است که فقیه در آن ولایت دارد با این فرق که فعلاً امکان رجوع به او نیست» (آل بحرالعلوم، ۱۳۶۲، صص. ۲۹۰ - ۲۹۱).

از دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) نیز امور حسبیه که منوط به اذن حاکم است عبارت است از هر امری که مطلوب شارع مقدس باشد و فعلاً کسی ولیّ او نباشد از قبیل حفظ اموال صغیر و غایب (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص. ۶۶۵). در اینجا قبل از پرداختن به بحث اصلی که همان اجرت‌المثل مدیر با استناد به آیات حسبیه است ذکر یک نکته ضروری است؛ شایسته است در اینجا نظر اندیشمند معاصر دکتر لنگرودی از اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر مورد توجه قرار گیرد: «به نظر می‌رسد اگر چه اولین دلیل برای پیدایش حسبیه در دولت‌های اسلامی آیه‌های امر به معروف و نهی از منکر بوده، روشن است که نمی‌توان تمام امور را که مربوط به نظم اجتماع است در امر به معروف و نهی از منکر اصطلاحی خلاصه کرد. برای نمونه بدون شک اداره ترکه‌ای که وصی ندارد و حفظ اطفال صغاری که سرپرست ندارند، از مسائل اجتماعی است؛ ولی امر به معروف اصطلاحی شامل آن نمی‌شود» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، صص. ۳۱۹-۳۱۶). لذا نویسندگان با توسعه در مفهوم امر به معروف و نهی از منکر، ادله دیگری هم برای تیمم و تکمیل در این زمینه ذکر کرده‌اند و استدلال به آیه‌های ۵ و ۶ سوره مبارکه نساء را نیز باید در همین راستا دانست (صفری، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۴)؛ و هدف اصلی بحث حاضر نیز با توجه به معنای اصطلاحی حسبیه، مفهوم توسعه یافته امر به معروف و نهی از منکر است و نه امر به معروف و نهی از منکری که محصور در مسائل حکومتی بوده و اختصاص به حکومت و دولت داشته باشد، بلکه به قول برخی نویسندگان در اینجا مجال وسیعی وجود دارد و قرآن مجال وسیعی و دیدگاه وسیعی پیش پای کسانی که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند نهاده است. لزومی ندارد یکایک مصادیق معروف و منکر به او گفته شود. این مسأله با دیدگاه فقیه ارتباط پیدا می‌کند که فقیه نیز در بسیاری موارد عرف را معیار قرار می‌دهد که عرف هم از همین ماده معروف است یعنی چیزی که مردم آن را می‌شناسند و پذیرفته‌اند و طبعاً آن را خوب می‌دانند که قبول کرده‌اند در مسائل اقتصادی، مسائل اجتماعی و روابط زناشویی باید آن را پذیرفت (ولیکانی، ۱۳۹۱، ص. ۳).

با توجه به بررسی معنای لغوی و اصطلاحی حسبیه و چیستی ادله حسبیه به نظر می‌رسد آیات امر به معروف و نهی از منکر که از مهم‌ترین دلایل حسبیه هستند، با توجه به توسعه مفهوم امر به معروف و نهی از منکر و همچنین توجه به نظرها فقها که این دو را در کنار یکدیگر و به نوعی مترادف به کار می‌برند، شامل امور اجتماعی از جمله اداره مال غیر نیز می‌شود.

## ۲،۴،۵. شمول حسبیه بر آیات قرآنی مربوط به اداره مال غیر

عنوان حسبیه با استناد به آیات امر به معروف و نهی از منکر به نظر از آن‌چنان شمولیت و گستردگی برخوردار است که آیات بسیار دیگری از قرآن و از جمله آیات اداره مال غیر را درون خود جا داده است؛

چرا که تمام آیات فوق به نوعی بیانگر امر به معروف و نهی از منکر هستند به عبارت دیگر در قرآن چند آیه معدود هستند که معروف به آیات امر به معروف و نهی از منکر هستند و در آنها خداوند اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر را به کار برده است، در مقابل، سایر آیات قرآن کریم از جمله آیات اداره مال غیر از مصادیق همان آیات معدود هستند که به طور جداگانه به هر کدام پرداخته خواهد شد.

### ۳،۴،۵. آیات امر به معروف و نهی از منکر

از جمله آیات دلالتی بر امر به معروف و نهی از منکر عبارتند از: آیه ۱۱۰ سوره آل عمران می خوانیم: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ...: بهترین شما امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اید، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید». در تفسیر آیه می‌خوانیم این آیه، امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان یک وظیفه عمومی و همگانی ذکر می‌کند و مسلمانان تا زمانی «امت ممتاز» محسوب می‌شوند که دعوت به سوی نیکی‌ها و مبارزه با فساد را فراموش نکنند و مخاطب در این آیه عموم مسلمانان هستند، همانطور که سایر خطابات قرآن چنین است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۷۳)؛ و یا در آیه ۱۰۴ همین سوره مبارکه می‌خوانیم: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»: و باید از شما مسلمانان برخی (که دانا و یا با تقوی ترند) خلق را به خیر و صلاح دعوت کنند و مردم را به نیکو کاری امر و از بد کاری نهی کنند و اینان که به حقیقت واسطه هدایت خلق هستند در دو عالم در رستگاری خواهند بود.»

«سابق بر این در ممالک اسلامی و (امروزه در پاره‌ای از کشورهای اسلامی) با الهام از آیه فوق، تشکیلاتی مخصوص مبارزه با فساد و دعوت به انجام مسئولیت‌های اجتماعی به نام حسبه وجود داشت و مأموران آن را «محتسب» یا «آمرین به معروف» می‌نامیدند که مأمور بودند با همکاری یکدیگر مردم را به کارهای نیک و پسندیده تشویق کنند» (همان، ص ۵۵).

همچنین در آیات ۷۱ (ذکر این نکته لازم است که آیه ۷۱ سوره مذکور یکی از آیات مثبت اداره مال غیر در آثار فقها و اندیشمندان در توجیه ولایت و دوستی و همیاری و تعاون میان مؤمنین است و معروف به آیه تعاون است و در ادامه به آن پرداخته خواهد شد) و در آیه ۱۱۲ سوره توبه خداوند پس از ذکر صفات مؤمنین، چنین مؤمنان راستین را تشویق می‌کند و به پیامبرش می‌گوید این مؤمنان را بشارت ده و از آنجایی که متعلق بشارت ذکر نشده؛ یا به تعبیر دیگر بشارت به طور مطلق آمده است مفهوم وسیعی را می‌فهماند که هر خیر و سعادت را در بر می‌گیرد و توجه به این نکته نیز لازم است که قسمتی از این صفات (صفات امر به معروف و نهی از منکر) به وظایف حساس اجتماعی و پاکسازی محیط جامعه اشاره می‌کند و آخرین صفت، حکایت از مسئولیت‌های همگانی در مورد تشکیل حکومت صالح و شرکت فعالانه در مسائل مثبت سیاسی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۹۵). از جمله سایر آیات امر به معروف و نهی از منکر عبارتند از: آیه ۷ سوره لقمان، آیه ۴۱ سوره حج، آیه ۱۵۷ سوره اعراف که جهت عدم اطاله کلام از ذکر تک تک آیات خودداری می‌شود.

## ۴.۴.۵. مصادیق آیات امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم

آیات بسیاری در قرآن مشمول همین آیات معدود پیش گفته هستند که در مبحث قبلی به آنها پرداخته شد؛ به عبارت دیگر آیات اداره مال غیر از جمله: آیات تعاون، قیام، احسن، احسان، ولایت و... که هر کدام بیانگر یک جنبه از این اداره هستند مثل آیه قیام که جواز وجوب این اداره است، یا آیه احسن که بیانگر تکلیف مدیر به رعایت حفظ مصلحت مالک مال است، یا آیه تعاون که بیانگر یاری رساندن به هم‌نوع است؛ یا احسان که بیانگر عدم ضمان مدیر در برابر مالک یا ضمان مالک در برابر مدیر نسبت به هزینه‌ها و مخارج هستند جملگی از مصادیق آیات امر به معروف و نهی از منکر به شمار می‌روند. برای نمونه در آیه ۵ سوره مبارکه نساء آمده است: «وَلَا تَوْتُوا الشُّهَاءَ أَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا: اموال خود را که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده، به دست سفیهان نسپارید»؛ این آیه معروف به آیه قیام و یکی از آیات اداره مال غیر است (صفری، ۱۳۹۲۵، ص. ۸۶).

همچنین گفته شده است که کلیه اموال از دیدگاه اسلام از آن همه مردم است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۷۰)؛ و نباید به هدر برود؛ چرا که منجر به ضرر فرد و اجتماع می‌شود (مکارم شیرازی، همان، ص. ۳۷).  
یا در آیه ۲ سوره مبارکه مائده که معروف به آیه تعاون در اداره مال غیر است آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفُلَانِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقُومَ أَنْ صَدُّوا عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ: ای اهل ایمان، حرمت شعایر خدا (مناسک حج) و ماه حرام را نگه دارید و متعرض هدی و قلابد نشوید و تعرض زایران خانه محترم کعبه را که در طلب فضل خدا و خشنودی او آمده اند، حلال نشمارید و چون از احرام بیرون شدید صید کنید؛ و عداوت گروهی که از مسجد الحرام منتعان کرده‌اند شما را به ظلم و بی‌عدالتی وادار نکنند و باید با یکدیگر در نیکو کاری و تقوی کمک کنید نه بر گناه و ستمکاری و از خدا بترسید که عقاب خدا سخت است». در بحث تفسیری قسمتی از آیه که مربوط به اداره مال غیر است، آمده است: «بِرّ» در اصل به معنای توسعه است و سپس به معنای نیکی‌ها و خوبی‌ها به کار رفته است. تفاوت «بِرّ» و «خیر» از نظر لغت عرب این است که برّ و نیکوکاری توأم با توجه و از روی قصد و اختیار است؛ ولی «خیر» هر نوع نیکی که به دیگری بشود، اگرچه بدون توجه باشد، اطلاق می‌شود. از قرآن استفاده می‌شود که «بِرّ» معنای وسیعی دارد و به تمام نیکی‌ها اعم از ایمان و اعمال پاک گفته می‌شود (شریعت‌مداری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص. ۱۸۷؛ فیومی، ۱۴۲۵، ص. ۴۳).

## ۵.۴.۵. آیات دلالتی بر عدم استحقاق اجرت‌المثل مدیر با استناد به حسیبه

نکته مهم قابل بحث که در واقع بزنگاه اصلی تحقیق حاضر است این است که آیاتی که در مباحث بالا به ذکر آنها پرداخته شد؛ آیاتی هستند که خداوند در برخی از آنها اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر را به کار برده است. برخی دیگر نیز آیاتی هستند که خداوند مصادیق امر به معروف و نهی از

منکر را ذکر کرده است از جمله آیات تعاون و قیام که برای نمونه ذکر شد. حال با توجه به تمام مطالب پیش گفته، در پاسخ به این سؤال که چرا مدیر مال غیر که بنا به اقوال فوق، محتسب است و حسباً با استناد به آیات امر به معروف و نهی از منکر، مال دیگری را اداره کرده است بر مبنای همین آیات حق مطالبه اجرت‌المثل از مالک را ندارد؟ باید گفت: همانگونه که قبلاً نیز ذکر شد مبنای حسبیه، آیات امر به معروف و نهی از منکر است و آیات فوق علاوه بر آیات اداره مال غیر، آیات بسیار دیگری از قرآن را نیز تحت پوشش دارند.

در واقع این شمولیت حسبیه و در عین حال آیات امر به معروف و نهی از منکر است که تمام آیات دیگر را درون خود حمل می‌کند و اداره مال غیر که از مسائل اجتماعی است با توسعه‌ای که فقها در مفهوم امر به معروف و نهی از منکر اصطلاحی دادند، داخل در این فریضه بزرگ است و همینطور در تعریفی که فقها در معروف از باب حسبیه کرده‌اند و قبلاً به آن پرداخته شد مطلق اموری است که عقل یا شرع آن را نیکو می‌شمارد.

لکن خداوند در قرآن در کنار تمام آیاتی که انسان‌ها را به وجوب امر به معروف و نهی از منکر سوق می‌دهد چه به صورت افعال امری و چه به صورت خبر در مقام انشاء در کنار تمام این آیات امری، آیات دیگری نیز وجود دارد که در تمام آیات فوق به انسان نیکوکار، وعده نیکی می‌دهد، ذیلاً به برخی از این آیات می‌پردازیم.

در آیه ۱۱۲ سوره مبارکه بقره آمده است: «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ: آری کسی که از هر جهت تسلیم خدا شد و نیکوکار گشت اجرش نزد خدا بزرگ خواهد بود». یا در آیه ۸۴ سوره مبارکه انعام «كَذَٰلِكَ نُجْزِي الْمُحْسِنِينَ: نیکوکاران را پاداش نیک خواهیم داد» همچنین آیه ۱۶۰ همین سوره «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ مِّثْلُهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ: هر کس کار نیکو کند او را ده برابر آن پاداش خواهد بود» و یا آیه ۱۶۱ سوره مبارکه اعراف «سَتَرِدُ الْمُحْسِنِينَ» «ما نیکوکاران را فزون تر احسان می‌کنیم» و یا آیه ۶۰ سوره مبارکه یونس «فَضَّلَ عَلَيَّ النَّاسَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْكُرُونَ: و البته خدا را با بندگان، فضل و احسان بسیار است ولی اکثر مردم شکر احسان حق نمی‌کنند»؛ که در اینجا به نظر می‌رسد یک بعد شکرگزاری از خداوند می‌تواند احسان خلق نسبت به هم باشد؛ چرا که خداوند بزرگ‌ترین محسن است و در قبال احسانش به خلق چیزی نخواسته جز اینکه شکرگزار نعمت‌هایش باشیم و در مقابل این همه احسان خداوند بر بندگان، او نیز به سایر بندگان، احسان، بدهکار است که به نوعی شکرگزاری از خداوند است. در آیه ۲۲ سوره مؤمنون آمده است: «إِنَّا كَذَلِكْ نُجْزِي الْمُحْسِنِينَ: ما نیکوکاران عالم را پاداش می‌بخشیم».

همچنین آیات بسیار دیگری در قرآن که بیانگر همین موضوع است و در جهت عدم اطاله کلام از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. فلذا به نظر می‌رسد خداوند بزرگترین حسابرس بر اعمال بندگان است و برای هر کار نیکی به بندگان وعده اجرت و پاداش اخروی داده است.

## ۶.۴.۵. استحقاق اجرت‌المثل

اگرچه آیات قرآن مستندی جهت مطالبه اجرت‌المثل مدیر مال غیر از مالک نبوده ولی آن را نفی هم نمی‌کند بلکه برعکس خداوند اعمال انسان‌ها را در این دنیا بی‌پاسخ نگذاشته و بر این اساس به اشخاصی که براساس احسان اقدام به نگهداری مال غیر می‌کنند باید اجرت در نظر گرفت علاوه بر این نظر بسیاری از اندیشمندان که جواز رجوع مدیر به مالک جهت مطالبه اجرت‌المثل را با استناد به قاعده احترام توجیه کرده‌اند، نیز در جای خود قابل پذیرش است و منطقی این است که عمل مدیر مال غیر محترم باشد و او حق مطالبه اجرت عمل خویش را با استناد به قاعده احترام که قاعده‌ای عقلی است داشته باشد، با این حال برخی معتقدند استحقاق اجرت برای مدیر مبنایی در آیات قرآنی نداشته و حتی می‌توان اینگونه استدلال کرد که هدف غایی تقنین که بنا بر نظر برخی اندیشمندان، عدالت است (علیدوست، ۱۳۸۱، صص ۱۳۰ و ۱۵۸)؛ و علت سکوت قانون را قصد تبرع مدیر دانسته (کاتوزیان ۱۳۷۸، صص ۱۸۹). ولی اگر ثابت شود که قصد تبرع نبوده با چنین استدلالی نمی‌توان عدم استحقاق چنین مدیری را ثابت کرد هرچندکه در آن هنگام، محسن نه به فکر پاداش عمل خویش، بلکه قصد واقعیش دفع ضرر از هم نوع خویش بوده و در عین حال، او دل به وعده پروردگار خویش سپرده است و جا دارد در این راستایادی از شاعر بزرگ ایران زمین شود که می‌فرماید:

«تو نیکی می‌کن و در دجله انداز که ایزد در بیابانت دهد باز» (سعدی)

و عمل مدیر نیز مصداق «از هر دست بدهی از همان دست خواهی گرفت» است اما لازمه این عمل بی‌چشم‌داشت بودن عمل است نه با مطالبه از مالک، بلکه با رجاء و ائق به خالق خویش که بارها وعده کار نیکش را به وی داده است؛ بنابراین حداقل می‌توان گفت اگر اداره کننده مال غیر اجرتی را مطالبه کند مستحق اجرت خواهد بود در این صورت مالک، بدهکار شده و باید اجرت را پرداخت کند و به اصطلاح مدیر حق تغیریم مالک را خواهد داشت.

## ۶. نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با نگاه فقهی حقوقی تبعی به قانون و بررسی تطبیقی اداره مال غیر با آیات قرآن کریم، تنظیم و نگارش یافته است. اداره مال غیر و توصیه نسبت به آن از مجموع آیات از جمله: قیام، احسن، تعاون، احسان، ولایت و حسب قابل برداشت است که هرکدام از این آیات در برگزیده یک بعد از این اداره است و همچنین شمولیت حسب با توجه به مبنای آن که آیات امر به معروف و نهی از منکر است به طوری که اداره را به عنوان مصادیق امر به معروف و نهی از منکر درون خویش جا داده است، به عبارت دیگر خداوند متعال بارها در قرآن کریم، انسان‌ها را دعوت به امر به معروف و نهی از منکر کرده است و در بسیاری آیات دیگر اداره (با توسعه‌ای که فقها در مفهوم امر به معروف و نهی از منکر اصطلاحی به سوی مسائل اجتماعی داده‌اند) مصادیق امر به معروف و نهی از منکر را متذکر شده است و سپس خود را

در جای جای قرآن کریم بزرگ‌ترین محاسب به حساب بندگان معرفی کرده است، فلذا شاید به لحاظ منطقی و عقلی بتوان با استناد به قاعده احترام عمل، (همانگونه که بسیاری اندیشمندان و فقها به قاعده فوق استناد کرده‌اند) مدیر مال غیر را محق در مطالبه اجرت‌المثل عمل خویش در قبال مالک دانست؛ لکن آیات قرآن مجوزی جهت توجیه این مطالبه نبوده و از این لحاظ به نظر می‌رسد سکوت ماده ۳۰۶ ق.م. با توجه به اصل ۱۹۷ قانون اساسی با مراجعه به فقه تکمیل شود با این حال هیچ یک از آیات استحقاق اجرت را نیز نفی نمی‌کنند به ویژه اگر اداره کننده قصد تبرع نداشته می‌تواند اجرت عمل خود را دریافت کند هر چند براساس آیات عمل کرده باشد و به اصطلاح با مطالبه کردن اجرت مالک را بدهکار کند ولی اگر مطالبه نکرده باشد، اداره کننده استحقاقی نخواهد داشت.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق). مقدمه ابن خلدون. بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان العرب (جلد سیزدهم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۱ق). لسان العرب (جلد اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغه (جلد سیزدهم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اصفهانى، محمد حسین (۱۴۰۹ق). بحوث فی الفقه (کتاب الاجاره). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- امامی، سید حسن (۱۳۷۹). حقوق مدنی. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
- انصاری، محمد علی (۱۴۱۵ق). الموسوعه الفقهيہ الميسره. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- آل بحر العلوم، سید محمد (۱۳۶۲). بلغته الفقهيہ. تهران: ناصر خسرو.
- بجنوردی، سید محمد (۱۴۱۹ق). قواعد الفقهيہ (جلد دوم، تحقیق: محمد حسین الدرایتی و مهدی المهریزی). قم: نشر الهادی.
- بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۲). قواعد الفقهيہ (جلد چهارم). قم: دلیل ماه.
- تهرانی، محمد حسن (۱۴۰۸ق). الذریعه الی التصانیف الشيعه (جلد پانزدهم). قم: موسسه اسماعیلیان.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۱). توری موازنه. تهران: کتابخانه گنج دانش.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۲). فرهنگ عناصر شناسی. تهران: کتابخانه گنج دانش.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۷). دائره المعارف حقوق مدنی و تجارت (جلد اول). تهران: بنیاد راستاد.
- حایری، سید علی (۱۳۷۶). شرح قانون مدنی. تهران: کتابخانه گنج دانش.
- حر عاملی، محمد الحسن (بی تا). وسائل الشيعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حکمت‌نیا، محمود (۱۳۸۶). مسئولیت مدنی در قرآن. مجله فقه و حقوق، ۴ (۱۵).

- حلی، ابن ادریس (۱۴۱۰ق). السرایر. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق). شرایع الاسلام. بیروت: دارالاضواء.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۷). لغتنامه (جلد اول). تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رحمانی، محسن (۱۳۸۶). اختیارات و تعهدات ناشی از اداره مال غیر. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
- رضوی، سید علی (۱۳۹۰). تحلیل فقهی حقوقی اداره مال غیر (ماده ۳۰۶ قانون مدنی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- شریعتمداری، جعفر (۱۳۷۲). شرح و تفسیر لغات قرآن براساس تفسیر نمونه. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- شهید ثانی عاملی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۴ق). مسالک الافهام (جلد ششم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صابری، علی (۱۳۷۹). پروژه بررسی فقهی اداره فضولی اموال غیر. دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری.
- صفایی، سید حسین و هوشمند فیروز آبادی، حسین (۱۳۹۳). عناوین خاص مسئولیت مدنی در قرآن. مجله مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز، ۶ (۴).
- صفری، اسفندیار (۱۳۹۲). بررسی فقهی و حقوقی اداره مال غیر. مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۴). المیزان. بی‌جا: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۳۳). مجمع البیان. بی‌جا: صیدا.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲). مجمع البحرین (دو جلد در یک جلد). تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
- عسکری، ابوهلال (۱۳۵۳). الفروق اللغویه. مصر: مکتب القادسی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۱). فقه و عقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۷). قرآن کریم و قاعده احسان. فقه و حقوق، ۵ (۱۷).
- عمید، حسن (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فاضل، مقداد (بی‌تا). کنز العرفان (جلد دوم). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- فیومی، احمد (۱۴۲۵ق). المصباح المنیر. قم: دارالهجرت.
- قنبری، حمید (۱۳۸۲). مقارنه آرای امامیه و اهل سنت در حسبه و امور حسبیه. مجله مطالعات اسلامی، ۶۱.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸). الزامات خارج از قرارداد. تهران: دانشگاه تهران.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). حقوق مدنی (معاملات معوض - عقود تملیکی). تهران: به‌نشر.
- کاشف‌الغطا، حسن بن جعفر بن خضر (۱۴۲۲ق). انوارالفقاهه، کتاب الاجاره. عراق: نجف اشرف، موسسه کاشف‌الغطا.
- کاشف‌الغطا، علی بن محمدرضا بن هادی (۱۳۸۱). النورالساطع فی الفقه النافع (جلد اول). عراق: نجف اشرف، مطبعه الآداب.



کاشف الغطا، محمدحسین بن علی بن محمد رضا (۱۳۵۹). تحریر المجله (جلد اول). عراق: نجف اشرف، المكتبه المرتضویه.

محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۳). قواعد فقه (بخش مدنی ۲). تهران: انتشارات سمت.

مراغی، میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ق). العناوین. قم: موسسه نشر اسلامی.

مصطفوی، سید محمد کاظم (۱۴۱۷ق). القواعد. قم: موسسه النشر الاسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). ده گفتار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۳ق). انوار الفقاهه (کتاب البیع). قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (ع).

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶ق). قواعد الفقیه (جلد دوم). قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (ع).

ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۸ق). منابع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: موسسه الطباعة والنشر، وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.

منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸ق). دراسات فی ولایت الفقیه. قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.

موسوی بجنوردی، محمدحسن (۱۳۸۲). القواعد الفقیه (جلد چهارم). قم: دلیل ماه.

موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). البیع (جلد اول). بی جا: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام. قم: موسسه المنار.

نجفی، شیخ محمد حسین (۱۳۷۳). جواهر الاکلم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ولیعزیزی، ندا (۱۳۹۱). امر به معروف و نهی از منکر. بنیاد علوم و معارف اسلامی، جامعه مجازی تدبیر در

قرآن کریم. [www.tadabor.org](http://www.tadabor.org).

همدانی، رضا (۱۴۲۰ق). حاشیه کتاب مکاسب. قم: بی نا.

همدانی، رضا (۱۴۱۶ق). مصباح الفقیه. قم: موسسه نشر الاسلامی.



## شناسایی و رتبه‌بندی حیطه‌های پژوهش در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای دانش قرآنی و علوم تربیتی

لیلا خسروی مراد<sup>۱</sup>: کارشناسی ارشد، گروه قرآن و علوم تربیتی، مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن جهاد دانشگاهی  
زهرانقی زاده: دانشجوی دکتری، گروه قرآن و علوم تربیتی، مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن جهاد دانشگاهی  
زهرافیضی: دانشجوی دکتری، گروه قرآن و علوم تربیتی، مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن جهاد دانشگاهی  
حمیدرضا یونسی: دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، جهاد دانشگاهی

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم

سال نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۴۹-۷۰

تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۷/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۱/۲

### چکیده

خطاپذیری دانش بشر، ماهیت مکمل‌سازی و چندتباری بودن دانش نیاز به مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی را ایجاب می‌کند؛ در این میان، دانش قرآنی با مطالعه در دو شاخه علوم قرآنی (به‌طور خاص) و معارف قرآنی در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای قرار می‌گیرد؛ و از سوی دیگر تربیت و مفاهیم مرتبط با آن در بحث علوم تربیتی در رشته‌های دانشگاهی جای می‌گیرد. در این راستا و با توجه به اهمیت این مطالعات، مقاله حاضر با هدف شناسایی زمینه‌های پژوهشی در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای در دو دانش معارف قرآنی و علوم تربیتی تدوین شده است. روش انجام این پژوهش از نظر روش‌شناسی کیفی و با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شده است. جامعه آماری شامل منابع کتابخانه‌ای و اسناد مرتبط بوده است. برای رسیدن به هدف پژوهش از معیارهای اندازه‌گیری و وزن‌های شناسایی شده توسط فیضی و نقی‌زاده (۱۳۹۵) استفاده شده است. بدین وسیله محقق با استفاده از این معیارها به بررسی منابع اطلاعاتی هر یک از وزن‌ها در رشته‌های علوم تربیتی و معارف قرآنی پرداخته است؛ نتایج به دست آمده نشان می‌دهد علوم تربیتی در آموزش غیر رسمی نیاز به پژوهش بیشتری دارد و در دانش قرآنی، میزان پژوهش در شاخه معارف قرآنی بالاتر است. همچنین امکان پژوهش قرآنی در هر سه نوع آموزش وجود دارد، اما در رشته آموزش غیر رسمی بیشترین وزن را به خود اختصاص داده است.

**کلیدواژه‌ها:** معارف قرآنی، علوم تربیتی، میان‌رشته‌ای، آموزش غیر رسمی.



## ۱. مقدمه و بیان مسأله

رشد و توسعه علوم و توجه به جزئیات باعث شده است به رغم تفکیک و تقسیم‌بندی آنها در گرایش‌های مختلف، آنها به شدت با یکدیگر تلاقی داشته باشند. با توجه به اینکه علم در تولید، تجربه و گسترش، از منبع و وسیله‌ای به نام عقل انسانی برخوردار است، بنابراین به طور طبیعی همه‌ی علوم به رغم گستردگی دارای تشابهات و فصل مشترک‌های قابل تأملی هستند؛ زیرا همه‌ی علوم بر اساس نیاز و احتیاج مادی و معنوی انسان تعریف و تبیین می‌شوند و طبیعی است هر اندازه که حوزه مطالعات علم وسیع‌تر و پیچیده‌تر باشد، به همان نسبت آن علم از ویژگی‌ها و جایگاه خاصی برخوردار خواهد شد.

در این میان علوم انسانی معطوف به مطالعه اوصاف و ویژگی‌های انسانی و برخوردار از زیرشاخه‌های متنوع از جمله فلسفی، حقوقی، عقیدتی، هنری، زیباشناختی و سیاسی است که نمی‌توان آنها را به طور کامل از هم جدا کرد، بلکه تخصص‌گرایی، دقت و عمیق شدن در یک بعد و جهت باعث تجزیه و جدایی آنها از یکدیگر شده است. هرچند که اصلاح دینی به شدت بر دامنه توسعه و ارزش‌گذاری تجربه در عصر مدرن افزود و متعاقب آن به تدریج دانش تجربی بر تمام

ابعاد روحی، هنری، رفتاری و فرهنگی انسان سایه انداخت، اما باید عنایت داشت که چنین تفکیک و تبیینی رویکردی یک جانبه و ناقص بوده است؛ بنابراین ضرورت مطالعه بین‌رشته‌ای و تلاش برای بهره‌مندی از توانایی یکدیگر امری معقول، منطقی و دارای نتیجه مضاعف است (ابراهیمی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰).

میان‌رشته‌گی باعث تحول تاریخی یک علم و منجر به پیوند معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن با یک علم دیگر می‌شود و علاوه بر کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی، دلالت بر نوعی کثرت‌گرایی روش‌شناختی نیز دارد (نبوی، ۱۳۹۵). همچنین میان‌رشته‌ای برنامه پژوهش مبتنی بر کثرت‌گرایی یا روش‌شناسی است که فرد محقق و پژوهشگر از سطح واحد و محدود به یک حوزه از دانش فراتر رفته و نسبت به دانش‌های مختلف ناظر بر مسأله‌ای واحد توجه نشان می‌دهد (قراملکی، ۱۳۸۰). از جمله علومی که میتوان با رویکرد میان‌رشته‌ای مورد مطالعه قرار داد، علوم قرآنی و علوم تربیتی است؛ چرا که این دو علم گستره‌ای از چند رشته را در بر می‌گیرند، نتایج بررسی پژوهش‌های صورت گرفته با محوریت میان‌رشته‌ای نشان می‌دهد که این دو علم با وجود برخورداری از ماهیت میان‌رشته‌ای تا کنون مورد کم توجهی واقع شده و به آنها آنطور که باید پرداخته نشده است. این در حالی است که تنوع موضوعات برای انجام مطالعات میان‌رشته‌ای در دو رشته علوم قرآنی و علوم تربیتی بسیار بالاست و می‌توان مطالعات زیادی در خصوص تحلیل، تطبیق و یا مقایسه موضوعات مختلف در این دو علم انجام داد، اما اینکه در این میان کدام یک از موضوع‌ها از الویت و اهمیت بیشتری برخوردار بوده و یا به عبارتی خلاء نبود مطالعه و تحقیق در آنها بیشتر احساس می‌شود از نکاتی است که لازم است محققین به آن توجه داشته باشند، که نقی زاده و فیضی (۱۳۹۵) به طور کلی مؤلفه‌هایی را شناسایی کردند که به محققین این امکان را می‌دهد که بتوانند زمینه‌های مورد نیاز برای پژوهش و یا به عبارتی خلاءهای موجود در هر موضوعی را با دادن وزن‌های متناسب به هریک و بر طبق الویت استخراج کنند، که این مؤلفه‌ها شامل هفت مورد (میزان خلاء پرداختن به موضوع، ظرفیت قرآنی پرداختن به موضوع، بازار پژوهش موضوع، تنوع حوزه‌های دانشی مرتبط، میزان تأثیرگذاری مشکلات آن حوزه بر جامعه، توان تخصصی موجود در کشور و در برگیری موضوع) است، بر همین اساس در پژوهش حاضر سعی شده تا نسبت و وزن هریک از مؤلفه‌ها در دو رشته علوم قرآنی و علوم تربیتی مشخص و وضعیت خلاء مطالعاتی در هریک مورد بررسی قرار گیرد. لذا بررسی این هفت مؤلفه سوالهای پژوهش حاضر بوده که محقق قصد پاسخ به آنها را دارد. با توجه به آنچه که بیان شد می‌توان بیان کرد هدف پژوهش حاضر پاسخ به این دوسوال تحقیق است:

۱. حیطه‌های پژوهش در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای دانش قرآنی کدام و رتبه‌بندی آنها به چه صورت است؟
۲. حیطه‌های پژوهش در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای علوم تربیتی کدام و رتبه‌بندی آنها به چه صورت است؟

## ۲. تبیین شاخه‌های دانش قرآنی

برای شناخت هر دانشی، بررسی تعریف و شناخت قلمرو آن ضرورت دارد و در نظر گرفتن ارتباط آن با دیگر شاخه‌های معرفتی، عامل شناخت بهتر جایگاه آن دانش می‌شود؛ دانش قرآنی نیز از این قاعده مستثنی نیست. اصحاب پیامبر اسلام (ص) از همان روزهای نخستین نزول قرآن در فهم و تحقیق این کتاب بزرگ علاقه و جدیت عجیبی از خود نشان دادند و مطالب علمی ارزنده‌ای را از پیامبر اکرم (ص) و از سرچشمه فیاض قرآن آموختند که برای محققان و دانشمندان، تحقیقات مهمی را فراهم ساختند که بعداً «علوم قرآنی» نام گرفت (رادمنش، ۱۳۷۴، ص. ۲۱۲).

علوم قرآنی، ترکیبی اضافی است و در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود؛ علوم قرآن به معنای عام: علمی را که در خدمت قرآن هستند و به مفسر در فهم معارف قرآن کمک می‌کنند، علوم و معارفی را که از قرآن استنباط می‌شوند و نیز علمی که قرآن را موضوع بررسی خود قرار داده‌اند را دربرمی‌گیرد؛ و علوم قرآن به معنای خاص<sup>۱</sup>: فقط بر علوم متخذ از قرآن اطلاق می‌شود. تعریف مختار محقق از علوم قرآنی در این پژوهش «علوم و معارفی است که از قرآن استنباط می‌شود» و برخی آن را با عنوان «معارف قرآنی» بیان کرده‌اند: تفاوت علوم قرآنی به معنای خاص با معارف قرآنی، آن است که علوم قرآنی بحثی بیرونی است و به درون و محتوای قرآن از جنبه تفسیری کاری ندارد، اما معارف قرآنی کاملاً با مطالب درونی قرآن و محتوای آن سروکار دارد (معرفت، ۱۳۸۱، ص. ۷)؛ لذا از این پس طبق تعریف مختار نویسنده، دانش قرآنی به دو دسته علوم قرآنی و معارف قرآنی در این مقاله تقسیم می‌شود. در ادامه محقق برای تبیین هرچه بیشتر منظور خود از دودسته معارف و علوم قرآنی به توضیح آنها پرداخته و اینکه چه حیطه‌هایی از این دو شاخه مد نظر محقق بوده و در مطالعه و بررسی‌های خود به آنها پرداخته است را مشخص کرده و توضیح و تعاریفی مختصر در خصوص هر یک ارائه کرده است. پس از بیان تعریف دو دسته کلی از دانش قرآنی باید دانست هر یک از این دو دسته چه حیطه‌هایی را در عرصه قرآن کریم به خود اختصاص داده است.

۱. «علوم قرآنی» اصطلاحی است درباره مسائلی که مرتبط با شناخت قرآن و شئون مختلف آن است (معرفت، ۱۳۸۱، ص. ۷)؛ به دیگر سخن؛ مقصود از «علوم قرآنی»، دانش‌هایی است که دانستن آنها برای فهم قرآن مجید و بیان معنا و تفسیر آن لازم است (حلبی، ۱۳۷۴، ص. ۷). از مهم‌ترین مباحث این علوم عبارت است از: علم تفسیر، علم اعراب و قرائت، تأویل و تنزیل، شأن نزول آیات، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، آیات مکی و مدنی، وحی و اعجاز قرآن (رادمنش، ۱۳۷۴، ص. ۲۱۲).

## ۱.۲. علوم قرآنی

علوم قرآنی، علمی هستند که درباره حالات و عوارض ذاتی و اختصاصی قرآن کریم بحث کرده و موضوع در تمامی آنها قرآن است (صالحی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۱۸۰). این دسته از دانش قرآنی از بیرون به قرآن کریم نگریسته و از ابعاد مختلف به قرآن می‌پردازد، دانشمندان این حوزه انواع مختلفی را ذیل این تعریف از علوم قرآنی بیان کرده‌اند؛ تاجایی که برخی آن را چهل و هفت نوع و عده‌ای هشتاد نوع بیان کرده‌اند که تمامی این انواع از حالات و عوارض ذاتی قرآن بحث می‌کند. از جمله این انواع عبارتند از: تاریخ قرآن، قرائات، اعجازالقرآن، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه.<sup>۳</sup>

## ۲.۲. معارف قرآنی

معارف قرآنی؛ در ابعاد خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، راه‌شناسی، راهنماشناسی، قرآن‌شناسی، انسان‌سازی قرآنی (اخلاق)، برنامه‌های عبادی قرآن، احکام فردی قرآن و احکام اجتماعی قرآن بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۱). شاخه‌های معارف قرآنی شامل تفسیر، تأویل و مفردات است. تفسیر بیان معانی آیات قرآن، کشف مقاصد و مدلول‌های آن است (طباطبایی، ۱۳۳۶) و تأویل به معنی مفهوم کلی آیه بر مصادیق موجود در زمان نزول قرآن و تطبیق آن بر مصادیقی که به مرور زمان پدید می‌آیند، است (ایزدی مبارکه، ۱۳۷۶)؛ همچنین مفردات نیز درباره تکواژه‌های قرآنی از نظر ریشه، اشتقاق لغوی، دلالت بر معنای مطلوب، مناسبات و نوع کاربرد آن در قرآن بحث می‌کند (محمدی، ۱۳۸۱).

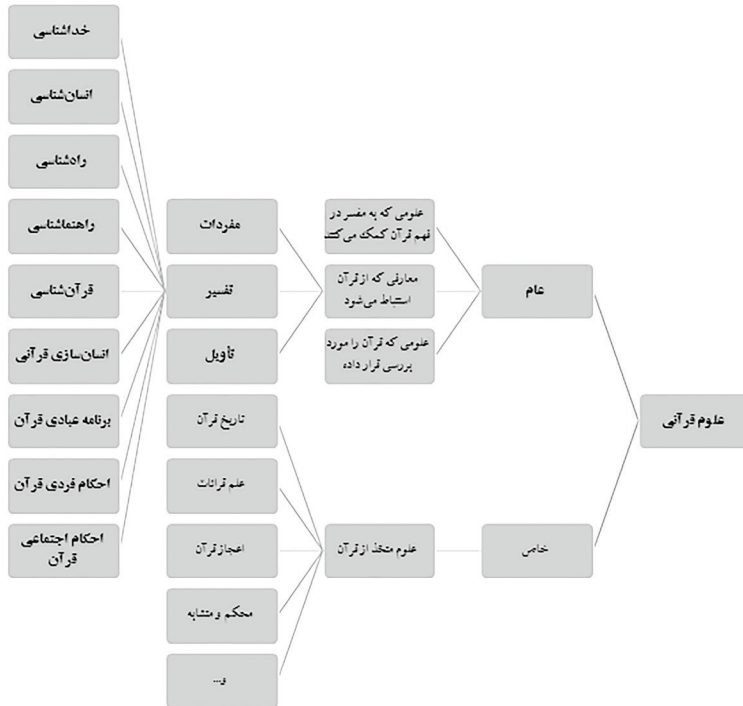
بنابراین با توجه به تعاریف و دسته‌بندی مطرح شده از دانش قرآنی، مشخص و مبرهن است که آن دسته از این دانش در تلاقی با علوم تربیتی است که قرابت مفهومی و محتوایی بیشتری با مسائل و مباحث علوم تربیتی داشته باشد و از آنجا که علوم تربیتی به ابعاد وجودی انسان جهت آموزش و پرورش ایشان می‌پردازد قاعدتاً شاخه معارف قرآنی که توجه خاص به ابعاد مختلف انسانی را در خود جای داده است محل بحث در این رابطه بین‌رشته‌ای خواهد بود. بیشترین ارتباط در مسیر علوم قرآنی در دسته معارف قرآنی نیز مفردات، تفسیر، تأویل خداشناسی، انسان‌شناسی، راه‌شناسی، راهنماشناسی، قرآن‌شناسی، انسان‌سازی قرآنی، برنامه عبادی قرآن، احکام فردی قرآن، احکام اجتماعی قرآن است و دیدگاه مختار پژوهشگر این بخش از معارف قرآنی در تعامل با علوم تربیتی است.

دسته‌بندی شماره (۱) حیطه‌های دانش قرآنی را ذیلاً به نمایش می‌گذارد.

۱. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن.

۲. سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن.

۳. از آنجا که این دسته در تلاقی با علوم تربیتی نیست به تمامی انواع آن که از حوصله بحث خارج است اشاره نشده است، برای دیدن این انواع به فهرست کتب علوم قرآنی همچون البرهان فی علوم القرآن زرکشی، الاتقان فی علوم القرآن سیوطی، التمهید معرفت مراجعه کنید.



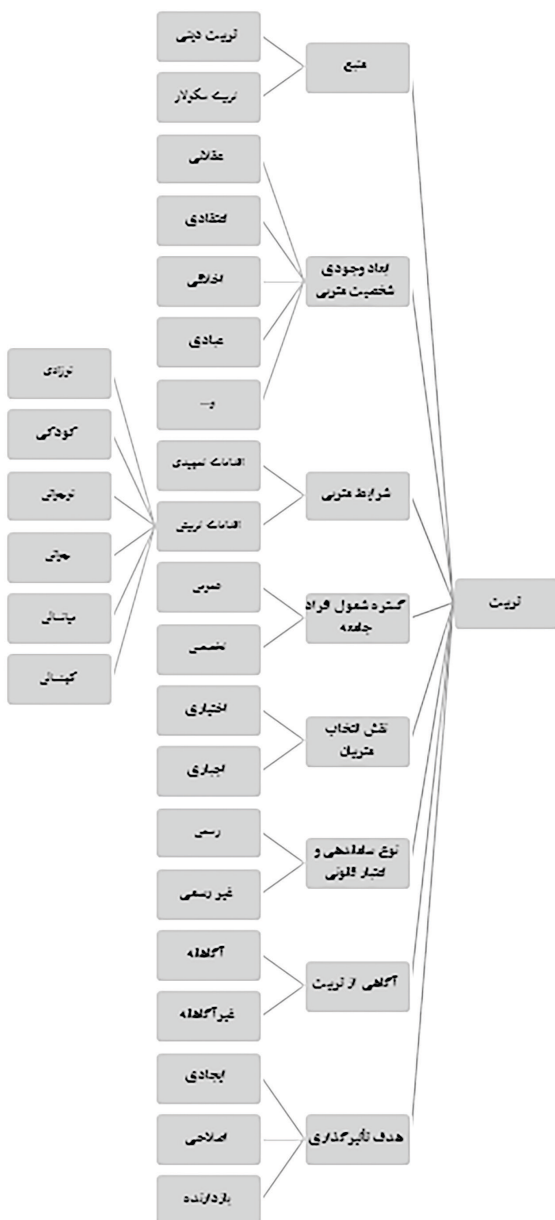
### نمودار شماره (۱) حیطه‌های دانش قرآنی

باتوجه به نمودار شماره (۱) علوم قرآنی در شاخه «عام» و در دسته «معارفی که از قرآن استنباط می‌شود» با سه رویکرد «مفردات، تفسیر و تأویل» در بعد انسان‌شناسی نشانگر بیشترین تلاقی مفهومی با رشته علوم تربیتی است؛ بنابراین در ادامه با تبیین شاخه‌های دانش علوم تربیتی ابعاد بیشتری از این تلاقی روشن خواهد شد.

### ۳. تبیین شاخه‌های دانش علوم تربیتی

علوم تربیتی مجموعه‌ای از دانش‌های به هم پیوسته است که به بررسی مبانی، اصول، اهداف، روش‌ها و حل زمینه‌ها و عوامل تعلیم و تربیت می‌پردازد و از روش عقلی و بحث‌های فلسفی در تعلیم و تربیت و نیز روش‌های علمی و یافته‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... در مباحث نظری و کاربردی سود می‌برد (فرمیته‌ی فراهانی، ۱۳۹۳)؛ بنابراین تربیت و مفاهیم مرتبط با آن در بحث علوم تربیتی در رشته‌های دانشگاهی جای می‌گیرد، و این رشته نیز مانند قرآن، علمی میان‌رشته‌ای است و دارای شاخه و گرایش‌های متفاوتی است. رشته علوم تربیتی را می‌توان در حوزه آموزش جامعه به سه دسته آموزش رسمی، آموزش غیر رسمی و آموزش سازمانی تقسیم می‌شود. آموزش رسمی یک نظام آموزشی بدون سلسله مراتبی و رتبه‌بندی شده به ترتیب توالی

زمانی که در بازه بین آموزش ابتدایی در سطح پایین و دانشگاه در سطح بالا ساختار یافته است (افضل نیا، اشکوه و کلوی، ۱۳۸۹). مخاطبین آموزش‌های رسمی (آموزش و پرورش و آموزش عالی) را گروه سنی کودکان، نوجوانان و جوانان در برمی‌گیرد (گروه مشاورین یونسکو، ۱۳۸۲)، و آموزش غیر رسمی به عنوان هر فعالیت آموزشی خارج از نظام آموزش رسمی یاده شده است و بنابر تعریف، عبارت است از: نظام غیررسمی هر فعالیت آموزشی سیستماتیک و سازمان یافته که در خارج از چارچوب نظام رسمی، جهت یادگیری موضوعات مختلف در رده‌های سنی گوناگون از کودکان تا بزرگسالان است (نجفی و همکاران، ۱۳۹۱). برخی محققان همچون مارسیک و ولپ معتقدند یادگیری غیررسمی بیشتر بدون ساختار، تجربی و غیر سازمانی است، که گاهی اوقات غیر عمدی نیز است (نجفی و همکاران، ۱۳۹۱). در تعریف «آموزش‌های غیر رسمی» گفته شده: «تربیتی که فرد به طور مستمر در طول زندگی از محیط خانوادگی و اجتماعی و از طریق کانال‌هایی چون مذهب، تبلیغات، رسانه‌ها، مطالعه و... متناسب با علائق و تجارب شخصی خود کسب می‌کند» (باقری، ۱۳۸۷). همچنین به طور کلی تربیت را از هشت حیث می‌توان دسته‌بندی کرد: منبع، ابعاد وجودی شخصیت تربی، شرایط تربی، گستره شمول افراد جامعه، نقش انتخاب متریان، نوع ساماندهی و اعتبار قانونی، آگاهی از تربیت و هدف تأثیرگذاری (اعرافی، ۱۳۹۵، صص. ۱۴۲-۱۴۷). هر کدام از این هشت نوع به زیرمجموعه‌های دیگری قابل تقسیم است. بر اساس منبع به دو دسته تربیت دینی و تربیت سکولار تقسیم می‌شود؛ بر اساس ابعاد وجودی شخصیت تربی؛ فروع مختلفی تقسیم می‌شود؛ همچون تربیت بدنی، تربیت عقلانی، تربیت اعتقادی، تربیت اخلاقی، تربیت عبادی، تربیت سیاسی، تربیت اقتصادی و...؛ بر اساس شرایط تربی؛ به دو دسته اقدامات تمهیدی و اقدامات تربیتی تقسیم می‌شود که اقدام تربیتی نیز به تربیت دوره‌های: نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی و کهنسالی تقسیم می‌شود؛ بر اساس گستره شمول افراد جامعه به تربیت عمومی و تخصصی تقسیم می‌شود؛ بر اساس نقش انتخاب متریان به تربیت اجباری و اختیاری تقسیم می‌شود؛ بر اساس نوع ساماندهی و اعتبار قانونی به رسمی و غیر رسمی تقسیم می‌شود؛ بر اساس آگاهی از تربیت به آگاهانه و غیر آگاهانه تقسیم می‌شود؛ بر اساس هدف تأثیرگذاری به تربیت ایجاد، تربیت اصلاحی و تربیت بازدارنده تقسیم می‌شود. از حیث منبع، تلاقی علوم تربیتی با دانش قرآنی در بخش تربیت دینی است، از منظر ابعاد وجودی شخصیت تربی، تربیت عقلانی، اعتقادی، اخلاقی و عبادی محل تلاقی با کتاب الهی است و از نگاه شرایط تربی، همه شقوق آن با قرآن کریم قابل تلاقی است؛ از حیث گستره شمول افراد جامعه نیز وجه عمومی بیشتر نسبت به وجه تخصصی در قرآن کریم مورد التفات است؛ از منظر نقش انتخاب متریان نیز، هر دو وجه اختیاری و اجباری مورد توجه قرآن کریم است؛ از حیث انواع ساماندهی و اعتبار قانونی نیز آموزش غیر رسمی مورد توجه قرآن کریم است، از منظر آگاهی تربیت نیز هر دو نوع آگاهانه و غیر آگاهانه مورد توجه قرآن بوده و از منظر هدف تأثیرگذاری نیز سه وجه ایجاد، اصلاحی و بازدارنده مورد توجه این کتاب مقدس است.



نمودار شماره ۲: وجوه مختلف علوم تربیتی



نمودار فوق‌نشانگر این مهم است که علوم تربیتی از وجوه و حیثیت‌های مختلفی با قرآن کریم در ارتباط است و از طرفی پرداختن به تمامی این وجوه در یک مقاله پژوهشی مقدور نیست؛ لذا نویسنده به عنوان نمونه در شناسایی و رتبه‌بندی حیطه‌های پژوهش در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم تربیتی؛ شاخه (تربیت از حیث نوع ساماندهی و اعتبار قانونی) را مورد بررسی قرار داده است.

با توجه به گسترده‌گی شاخه‌های علوم تربیتی و نقاط زیاد تلاقی آن با معارف قرآنی به عنوان نمونه در شناسایی و رتبه‌بندی حیطه‌های پژوهش در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم تربیتی؛ شاخه تربیت از حیث نوع ساماندهی و اعتبار قانونی در دسته غیر رسمی با معارف قرآنی مورد بررسی قرار گرفته است.

#### ۴. مروری بر تحقیقات پیشین

در پژوهش حاضر برای دستیابی به درک صحیحی از مسأله و ضرورت انجام تحقیق به مطالعه پیشینه مطالعات میان‌رشته‌ای صورت گرفته در دو رشته علوم قرآنی و علوم تربیتی پرداخته شده که در ادامه به برخی از آنها اشاره شده است.

کاردان (۱۳۷۸) در مقاله‌ای با عنوان علوم تربیتی: مطالعات میان‌رشته‌ای (قسمت دوم) رابطه علوم تربیتی با فلسفه به بررسی جایگاه فلسفه و فلسفه آموزش و پرورش پرداخته است و دو دیدگاه مهم در تعیین اهداف تعلیم و تربیت را فردگرایی و جامعه‌گرایی دانسته است. نتیجه‌گیری که از این مقاله می‌توان داشت به این صورت است که غایات تعلیم و تربیت از منابعی به دست می‌آید که از علم به معنی محدود کلمه فراترند و از مواضع دقیق‌تری به دست می‌آیند که ما آن را مواضع فلسفی می‌نامیم و این موضوع در حد میان علم و هنر قرار دارد. خلاصه پژوهش این است که فلسفه از علم بی‌نیاز نیست اما در عالم تعلیم و تربیت دست یافتن به موضوع فلسفی علاوه بر علم به معنای تجربی آن؛ یعنی کشف عینی پدیده‌های حیات مادی و معنوی انسان یا آشنایی با علوم انسانی و اجتماعی، مستلزم آرمان یا آرمان‌هایی است که از فرهنگ به معنی اعم آن از یکسو و از فرهنگ جامعه خاص از سوی دیگر، و سرانجام حیات عاطفی و متعالی آدمی سرچشمه می‌گیرد. این آرمان‌ها می‌توانند و باید راه نیل به کمال برتر از زندگانی فردی و اجتماعی را هموار سازند و آدمی را به سوی کمال خود سوق دهند. چنین آرمانی از جهت معرفت از علوم انسانی آغاز شده به فلسفه یا حکمت و از آنجا به نوعی عرفان می‌پیوندد.

ابراهیمی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان بررسی ضرورت‌های مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه امکان رویکرد چندپارادایمی و فراپارادایمی در مطالعات میان‌رشته‌ای در نتیجه‌گیری مقاله بیان کرده است که امکان خطا در فهم و روش استفاده از دانش‌های گوناگون ضرورت رهیافت مطالعات میان‌رشته‌ای را آشکار می‌کند، زیرا تعدد روش در مطالعات تحقیقی نشان می‌دهد که انسان به طور طبیعی برای شناخت پدیده‌های گوناگون نیازمند گونه‌های مختلف علم به ویژه علوم انسانی است. تلفیق دانش، روش و تجارب دو یا چند حوزه علمی و تخصصی برای شناخت و حل یک مسأله پیچیده و یا معضل اجتماعی چندوجهی، ما

را به سوی رهیافت میان‌رشته‌ای سوق می‌دهد. مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه علوم انسانی به قصد دیدن پدیده‌ها و مکمل‌سازی، تداخل، ترکیب و استفاده از تخصص‌های مختلف در حیطه‌های گوناگون صورت می‌گیرد و بر خلاف نگرش حصرگرایانه، نه تنها دیدگاه‌های دیگر را مردود و بی‌ثمر نمی‌داند، بلکه خود را محتاج مواجهه جدی و روش‌مند با آنها می‌داند. رهیافت میان‌رشته‌ای متضمن نوعی کثرت‌گرایی و رویکرد دموکراتیک به علم است که با استفاده از رهاوردهای گذشتگان، پژوهشگران را با رویکردهای جدید در عرصه تحقیق و پژوهش آشنا می‌سازد.

خنجرخانی، بختیارنصرآبادی و ابراهیمی دینایی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان درآمدی بر ضرورت، جایگاه و انواع مطالعات میان‌رشته‌ای در آموزش عالی» در سه بخش به بررسی اهمیت، ضرورت و تاریخچه‌ی رویکرد میان‌رشته‌ای و اشاره‌ای به سیاست‌های آموزشی، متخصصان و کاربران پرداخته و در ادامه، چالش‌های مربوط به آن را واکاوی کرده و درنهایت پیشنهادهایی ارائه کرده‌اند که به‌طور خلاصه عبارت‌اند از: کاربرد همزمان رویکرد رشته‌ای و میان رشته‌ای در حوزه‌ی تحقیقات و یا به عبارت دیگر، قرارگرفتن ساختار منطقی در کنار سازماندهی مهارت‌های متنوع بدون غفلت از دیگری؛ توجیه فلسفه‌ی وجودی میان‌رشته‌ای در میان مسئولان و مجریان و درونی کردن ارزش‌های این مقوله برای افراد؛ سرمایه‌گذاری در این حوزه به سبب نیاز به آموزش مناسب رشته‌ها، اجرای تحقیقات جامع و کاربردی، تسهیل روند رشد هر رشته با کمک رشته‌های دیگر.

فرجی دانا (۱۳۷۹) در مقاله‌ای با عنوان مطالعات میان‌رشته‌ای: تعامل میان علم اقتصاد و علوم طبیعی و اجتماعی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که تعامل میان اقتصاد، علوم اجتماعی و طبیعی باعث شده است که علم اقتصاد در قلمرو تقریباً همه علوم، موضوعات جدیدی را پی‌جویی کند که نتیجه آن رشته‌های تعاملی و میان‌رشته‌ای است، لیکن چون مجموعه ابزارهای پژوهشی موجود برای زمینه‌های جدید نارساست، تغییر روش‌های پی‌جویی لازم است، از این رو چنین به نظر می‌رسد که مجموعه تعامل‌های معرفت‌شناختی نهایتاً به جابجایی پژوهش‌ها از رویکرد روش‌شناختی دکارت به رویکرد روش‌شناختی پاسکال خواهد انجامید.

نتایج بررسی پیشینه مبین آنست که تحقیقی که در زمینه مطالعات میان‌رشته‌ای، در دو رشته مورد نظر (علوم تربیتی و علوم قرآنی) باشد یافت نشده و پژوهش‌های موجود بیشتر با محوریت کلی مطالعات میان‌رشته‌ای بوده و یا مواردی چون آسیب‌شناسی، ضرورت‌ها و راهکارها را درهریک مورد مطالعه قرار داده‌اند، و به طور خاص مقوله مطالعات میان رشته‌ای را در هیچ یک از این علوم با هم و یا به طور مجزا نیز مورد مطالعه قرار نداده‌اند از طرفی در تعداد کمی از تحقیقات به بررسی یک رشته خاص پرداخته شده که در این بین رشته علوم تربیتی و علوم قرآنی بسیار کمتر کار شده‌اند از طرفی در هیچ یک از تحقیقات صورت گرفته به شناسایی و تفکیک حیطه‌های زیر مجموعه‌های رشته‌های پرداخته و زمینه‌های مستعد پژوهش در حیطه‌های مرتبط با یک رشته را معرفی نکرده‌اند. به عبارتی نتیجه حاصل از مطالعه پیشینه چنین است، تحقیقات صورت گرفته در خصوص مطالعات میان‌رشته‌ای به طور کلی نسبتاً خوب و اما در خصوص این دست مطالعات در علوم انسانی ضعیف و در علوم قرآنی و تربیتی ضعیف‌تر است.

## ۵. روش پژوهش

تحقیق حاضر از نظر هدف، کاربردی محسوب می‌شود؛ چون هدف آن، کاربرد در یک حوزه خاص؛ یعنی شناسایی و رتبه‌بندی حیطه‌های پژوهش در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم تربیتی است و از بعد روش نیز یک تحقیق کیفی از نوع مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای است.

جهت انجام پژوهش حاضر محقق با استفاده از هفت معیار که توسط فیضی و نقی زاده ۱۳۹۵ شناسایی شده بود در دو رشته علوم قرآنی و علوم تربیتی پرداخت به این صورت که با استفاده از کلید واژه‌ها به جستجو در پیشینه‌ها، منابع و اسناد موجود در هریک از معیارهای موجود پرداخته و با توجه به تعداد به دست آمده و وزن‌های هر معیار تناسب بسته شده و بدین ترتیب وزن هریک از معیارها در دورشته مورد نظر مشخص شد و به این شکل الویت معیارها بر طبق وزنی که به خود اختصاص دادند در هریک از دو علم به دست آمد که مجموع وزن‌های هفت معیار برابر با صد شده است. در ادامه نیاز بود تا محقق بدانند ظریف‌ها و یا خلاءهای مطالعاتی و پژوهشی موجود و یا به عبارتی وضعیت کنونی هریک از این معیارها به چه صورت است که در ادامه به بررسی این پیشینه‌ها پرداخته و در نهایت گزارشی از وضعیت موجود در خصوص هریک از معیارها ارائه کرده است. در ادامه به تفصیل به توضیح روش تحقیق مورد استفاده در پژوهش حاضر پرداخته شده است. تحقیق کاربردی پژوهشی است که به منظور بهبود و به کمال رساندن رفتارها، روش‌ها، ابزارها، وسایل، تولیدات، ساختارها و الگوهای مورد استفاده جوامع انسانی انجام می‌شود؛ هدف تحقیق کاربردی توسعه دانش کاربردی در یک زمینه خاص است (حافظ نیا، ۱۳۸۹).

پژوهش اسنادی، پژوهش مبتنی بر شواهد برگرفته از مطالعه اسناد؛ مانند آرشیوها یا آمار رسمی است. پژوهش اسنادی بر مبنای استفاده از اسناد و مدارک است و زمانی مورد کاربرد است که تحقیق مرتبط با پدیده‌های موجود بوده و محقق درصدد شناسایی تحقیقات قبلی در مورد آن موضوع برآمده باشد و یا آن که پژوهش، نیاز به استفاده از اسناد و مدارک را ایجاب کند و در اصطلاح آن که بخواهیم در یک زمینه خاص مأخذیابی کنیم؛ و منظور از مطالعات کتابخانه‌ای، مطالعاتی است که موضوعات مورد مطالعه در اختیار و دسترس محقق قرار نداشته و غالباً مربوط به گذشته‌ای دور یا نزدیک می‌شود و محقق از اسناد و مدارک زمان‌های پیشین که در کتابخانه‌ها موجود هستند، استفاده می‌کند (ساروخانی، ۱۳۸۸).

جامعه آماری این پژوهش کلیه سایت‌های مرجع جستجوی مقالات (Sika، Irandoc، Noormags، Magiran، Ensani، SID، Ketab، ISC) الویت‌های پژوهشی سازمان‌ها و نهادهای مختلف کشور طی سال‌های اخیر، اخبار حوزه پژوهش و پژوهش‌کننده‌ها، اطلاعات و آمار موجود و مدارک مرتبط بودند.

در روش اسنادی، عمدتاً نمونه‌گیری به شیوه عمدی و نظری انجام می‌شود؛ یعنی با توجه به محورها و اهداف پژوهش و با عنایت به رویکرد نظری خاص، پژوهشگر دست به انتخاب از بین منابع می‌زند (فلیک، ۱۳۹۲، ص. ۲۷۹)، محقق با استفاده از این روش و در نهایت با استفاده از تعیین واژگان کلیدی، فیش‌برداری و مرور سیستماتیک منابع، به جمع‌آوری اطلاعات پرداخته است. ملاک بررسی در منابع معیارهای اندازه‌گیری و



وزن‌های شناسایی شده توسط فیضی و نقی‌زاده ۱۳۹۵ که با استفاده از تکنیک گروه اسمی (NGT) به دست آمده است، که شامل هفت معیار بوده که از سوی کارشناسان جهت وزن‌دهی به شاخص‌ها در دو مرحله؛ یکبار در دانش معارف قرآنی و دوم برای علوم تربیتی مورد بررسی قرار گرفته که در جدول شماره ۱ و ۲ معیارها و وزن‌های متناسب با هریک آورده شده که در ادامه به تفصیل به توضیح هریک پرداخته شده است.

### ۱.۵. معیارهای شناسایی زمینه پژوهشی

میزان خلأ پرداختن به موضوع: در این معیار پژوهش‌های انجام شده در هر شاخه مورد نظر است و هرچه پژوهش‌های کمتری کار شده باشد، آن شاخه امتیاز بیشتری به دست خواهد آورد.

ظرفیت قرآنی پرداختن به موضوع: در این معیار میزان پرداختن به شاخه مورد نظر در قرآن، مورد توجه است.

بازار پژوهش موضوع: در این معیار سه W فاکتور مد نظر است: الف) تعداد مراکزی که امکان انجام پژوهش برای آنها بیشتر است؛ ب) اعتبار تخصصی: میزان هزینه‌هایی که سازمان‌ها برای چنین تحقیقاتی گذاشته‌اند؛ ج) برخورداری از بازار پژوهش هر مرکز، نیازهای پژوهشی هر مرکز در شاخه مورد نظر.

تنوع حوزه‌های دانشی مرتبط: در این قسمت تنوع رشته‌ها و دانش‌های موجود در هر شاخه مد نظر است.

میزان تأثیرگذاری مشکلات آن حوزه بر جامعه: در این معیار، میزان تأثیرگذاری آن حوزه و شاخه بر جامعه و مشکلات آن مورد توجه است.

در برگیری موضوع: در این معیار، میزان مخاطبان و افرادی که با آن مواجه هستند مورد نظر است.

توان تخصصی موجود در کشور: نیروهای متخصص در هر شاخه به چه میزانی است.

### جدول شماره ۱۵: وزن‌دهی به شاخص‌ها در علوم تربیتی

وزن	معیار	ردیف
۲۷	میزان خلأ پرداختن به موضوع	۱
۱۸	ظرفیت قرآنی پرداختن به موضوع	۲
۱۵	بازار پژوهش موضوع	۳
۱۳	تنوع حوزه‌های دانشی مرتبط	۴
۱۳	میزان تأثیرگذاری مشکلات آن حوزه بر جامعه	۵
۷	در برگیری موضوع	۶
۷	توان تخصصی موجود در کشور و سازمان	۷
۱۰۰	جمع کل	

همانطور که در جدول شماره (۱) مشاهده می‌شود؛ میزان خلأ پرداختن به موضوع ۲۷ امتیاز، ظرفیت قرآنی پرداختن به موضوع ۱۸ امتیاز، بازار پژوهش موضوع ۱۵ امتیاز، هر کدام از معیارهای تنوع حوزه‌های دانشی مرتبط و میزان تأثیرگذاری آن حوزه بر جامعه ۱۳ امتیاز، در برگیری موضوع و توان تخصصی موجود در

کشور و سازمان تا امتیاز ۷ را می‌تواند بگیرد. این مسأله در خصوص رشته علوم و معارف قرآنی نیز اعمال شده و نتایج آن در جدول شماره (۲) آمده است.

### جدول شماره ۲: وزن دهی به شاخص‌ها در معارف قرآنی

ردیف	معیار	وزن
۱	میزان خلأ پرداختن به موضوع	۳۰
۲	بازار پژوهش موضوع	۱۸
۳	تنوع حوزه‌های دانشی مرتبط	۱۶
۴	میزان تأثیرگذاری مشکلات آن حوزه بر جامعه	۱۶
۵	در برگیری موضوع	۱۰
۶	توان تخصصی موجود در کشور و سازمان	۱۰

جدول شماره (۲) نشان می‌دهد که میزان خلأ پرداختن به موضوع در معارف قرآنی ۳۰ امتیاز، بازار پژوهش موضوع ۱۸ امتیاز، هر کدام از معیارهای تنوع حوزه‌های دانشی مرتبط و میزان تأثیرگذاری آن حوزه بر جامعه ۱۶ امتیاز، در برگیری موضوع و توان تخصصی موجود در کشور و سازمان تا امتیاز ۱۰ را می‌تواند بگیرد. این معیارها همانند جدول شماره (۱) در دو شاخه علوم قرآنی و معارف قرآنی به تفکیک مورد سنجش قرار گرفته و تعیین خواهد شد که هر کدام از شاخه‌ها در این معیارها چه امتیازی خواهند گرفت.

### ۶. یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش در دو بخش؛ وزن دهی به معیارها در علوم تربیتی و معارف قرآنی و با استفاده از معیارهای فیضی و نقی‌زاده ۱۳۹۵ به دست آمده است که در ادامه آورده شده است.

#### ۱،۶. وزن دهی معیارها در رشته علوم تربیتی (آموزش رسمی، غیررسمی و سازمانی)

شاخص‌ها در هر کدام از شاخه‌های علوم تربیتی با توجه به تقسیم‌ها در نمودار ۱، بررسی شده و نتایج آن در هر کدام از دو دانش به شرح زیر است:

#### جدول شماره ۳: امتیازدهی به شاخه‌های علوم تربیتی

ردیف	عنوان	وزن	آموزش رسمی	آموزش غیررسمی	آموزش سازمانی
۱	میزان خلأ پرداختن به موضوع	۲۷	۵	۲۰	۱۰
۲	ظرفیت قرآنی پرداختن به موضوع	۱۸	۹	۱۸	۵
۳	بازار پژوهش موضوع	۱۵	۹٫۶	۱۱٫۳	۹
۴	تنوع حوزه‌های دانشی مرتبط	۱۳	۹	۱۱	۵
۵	میزان تأثیرگذاری مشکلات آن حوزه بر جامعه	۱۳	۶	۱۳	۵
۶	در برگیری موضوع	۷	۱٫۴	۷	۲٫۳
۷	توان تخصصی موجود در کشور و سازمان	۷	۶	۳	۴
جمع		۱۰۰	۴۶	۸۳٫۳	۴۰٫۳

بر اساس بررسی به عمل آمده در تحقیقات انجام شده و رصد موضوعی آنها در سایت‌های مرجع، میزان پرداختن به موضوعات علوم تربیتی با نگاه به بحث، آموزش رسمی رتبه اول و آموزش غیر رسمی رتبه دوم را دارد. همچنین با توجه به الزامات مقرر شده در قوانین ویژه آموزش‌های سازمانی در حوزه‌های تخصصی و ضمن خدمت در مقایسه با آموزش غیر رسمی، آموزش سازمانی از رتبه پایین‌تری برخوردار است؛ روش تحصیل این آمار در هریک از معیارها در ادامه به تفصیل آورده شده است.

### ۱,۱,۶. ملاک ارزیابی خلأ پرداختن به موضوع علوم تربیتی

برای تحصیل این آمار سایت‌های مرجع نورمگز، ایران داک، سیکا، ISC، خانه کتاب، SID، پرتال جامع علوم انسانی، مورد مطالعه قرار گرفت و از مجموع ۵۰۲۶۹۶ پژوهشی که با کلید واژگانی؛ چون آموزش، یادگیری، مدرسه، دبیرستان، دانشگاه، آموزش مجازی، آموزش حضوری، برنامه درسی، روش بازخوردگیری، محتوای یادگیری، محتوای درسی، فلسفه تعلیم و تربیت، یادگیری غیررسمی، یادگیری پنهان، برنامه درسی، برنامه درسی فوق برنامه، یادگیری غیررسمی، یادگیری نیمه رسمی، تربیت دینی، تربیت رفتاری، یادگیری عمومی، توانمندسازی منابع انسانی، آموزش منابع انسانی، آموزش ضمن خدمت مورد بررسی واقع شدند که با توجه به کلید واژه مرتبط با هر یک از انواع آموزش‌های مورد نظر محقق نسبت به تعداد مقالات یافت شده در هر موضوع دست به یک شمارش تقریبی زده و نسبت به کل مقالاتی که مشاهده شده نسبت‌های فوق احصاء شد؛ بدین ترتیب با توجه به جدول فوق، ۶۰ درصد پژوهش‌ها در حوزه آموزش رسمی، ۲۵ درصد آنها در حوزه آموزش سازمانی و ۱۵ درصد آنها در حوزه آموزش غیر رسمی است. در این میان میزان خلأ آموزش غیر رسمی بیش از دو نوع دیگر آموزش بوده و به عبارتی خلأ در این بخش نسبت به آموزش سازمانی نزدیک به دو برابر و نسبت به آموزش رسمی چهار برابر است و آموزش سازمانی نیز در رتبه دوم قرار داشته و آموزش رسمی در این میان از موقعیت بهتری برخوردار است و نگاه جامعه علمی به آن بیش از دیگر موارد بوده است.

### ۲,۱,۶. ظرفیت قرآنی پرداختن به علوم تربیتی

مبحث اصلی علوم تربیتی، انسان است؛ زیرا همانگونه که بسیاری از صاحب نظران این عرصه گفته‌اند، هدف اصلی تربیت، رشد و شکوفایی تمام توانایی‌ها و استعداد‌های انسان است؛ به این ترتیب علوم تربیتی؛ یعنی علوم رشد و شکوفایی تمامی توانایی‌ها و استعداد‌های انسانی (بلاغت، ۱۳۹۰). مهمترین رسالت قرآن همانا مهندسی زمینه‌های مستعد دل‌های حق طلب بشر است چنان که از آن به عنوان عصاره دفائن عقول یاد شده است که عصاره پیام همه انبیاء و رسالت همه کتاب‌های آسمانی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵). توجه به نیازهای انسان منبعی مهم و بلکه تنها منبع برای انتخاب و گزینش اهداف تربیتی است؛ منابعی که در شناخت این نیازها مؤثرند سه دسته‌اند: علم، فلسفه و دین؛ در این بین وظیفه دین در تعیین اهداف تعلیم و تربیت به نقش آن در زندگی انسان بازمی‌گردد. مسلماً انسان و جامعه‌ای که با گرایش به یک آیین و مذهب خاص، مسیر زندگی خود را تعیین می‌کند، نمی‌تواند در انتخاب اهداف غایی تربیتی، خود را از فرمان‌ها و باید و نبایدهای دینی بی‌نیاز

بینند. فرهنگ دینی حاکم بر انسان، در همه شئون زندگی او ریشه می‌دواند (اعرافی، ۱۳۸۷).

محقق با این فرض که غایت هر نوع آموزشی جدای از دسته بندی‌های موجود تحت عنوان رسمی، غیر رسمی و سازمانی ایجاد یک یادگیری در مخاطب است این طور نتیجه می‌گیرد که هر جا که یادگیری‌ای اتفاق می‌افتد یقیناً دانشی به خزانه معلومات فرد اضافه می‌شود که این دانش در نهایت منجر به فراگیری علم در وی خواهد شد با این فرض می‌توان گفت که آموزش در هر نوعی می‌تواند مترادف با علم‌آموزی باشد. حال با توجه به این استدلال باید گفت که علم‌آموزی در دین اسلام و به طور خاص در قرآن بسیار مورد توجه بوده و بدان تأکید شده تا جایی که خداوند در آیه ۹ سوره زمر چنین می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّا تَبَدَّلْنَا الْأَبْصَارَ: آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟ تنها خردمندان متذکر می‌شوند.» و نیز در آیه ۱۱۴ سوره طه می‌فرماید: «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا: بگو: پروردگارا! علم مرا افزون کن.» همچنین فحوای آیات ۲۵ فاطر، ۲۶۹ بقره و ۱۲۲ انعام اهمیت این مقوله را متذکر شده است، اما در این بین با توجه به تعریف آموزش غیررسمی که مختص به یک گروه سنی خاص نبوده و یا الزاماً چارچوب و ضوابط خاص و یا مکانی مشخص را نمی‌طلبد می‌توان گفت هر آنچه که نیاز زندگی در این جهان هستی است اعم از مهارت‌ها، دانش و علوم در هر حیطه و یا رشته‌ای در هر دوره‌ای از زندگی برای تمام آحاد جامعه و در هر سنی می‌تواند در تقسیم‌بندی آموزش‌های غیررسمی قرار بگیرد؛ چرا که آموزش رسمی با توجه به عملکرد آن در جامعه ما (ایران)؛ یعنی نظام آموزش و پرورش یا نظام آموزش عالی قادر به آموزشی این چنین با در بر گرفتن همه مصادیق و برای همه افراد جامعه نخواهد بود؛ چرا که نه دسترسی به همه مخاطبان ممکن، و نه بودجه این دو نهاد اجازه این کار را خواهد داد و نه در قالب آموزش رسمی با اعمال ضوابط و چارچوب خاصی این آموزش‌ها محقق خواهد شد؛ چرا که خیلی از مفاهیم باید به طور غیر مستقیم و در طول زمان و با هماهنگی همه سازمان‌ها در جامعه امکان‌پذیر خواهد بود و این یعنی که بخش عظیمی از رسالت رشته علوم تربیتی در راستای آموزش در جامعه بر عهده آموزش غیر رسمی است. از سویی موضوعات متبلا به در آموزش غیر رسمی نسبت به رسمی و بعد از آن نسبت به سازمانی بسیار بیشتر است؛ از این رو وزن این سه دسته به این ترتیب است: غیر رسمی، رسمی و سازمانی.

### ۳.۱.۶. بازار پژوهش علوم تربیتی

برای شناسایی بازار پژوهش در حوزه آموزش‌های رسمی، غیر رسمی و سازمانی بدین صورت عمل شده که ابتدا ۱۱ سازمان از بین همه سازمان‌هایی که به ارائه اولویت پژوهشی پرداخته بودند انتخاب شدند، ملاک این انتخاب ارتباط بیشتر با حوزه آموزش به معنای کلی بوده است. مجموع عناوین پیشنهادی در این سازمان‌ها طی یکسال اخیر به تعداد ۴۹۰ اولویت پژوهشی که به تفکیک؛ شامل وزارت کشور ۱۴ عنوان، وزارت ورزش و جوانان ۶۶ عنوان، مرکز مطالعات راهبردی و آموزش وزارت کشور ۲۶ عنوان، سازمان زندان‌ها ۶۰ عنوان، اداره کل مطالعات اجتماعی و فرهنگی شهرداری تهران ۱۴ عنوان، دانشگاه آزاد اسلامی (سازمان سما) ۲۰ عنوان، اداره کل کتابخانه‌های عمومی ۱۰ عنوان، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی (پژوهشگاه مطالعات آموزش

و پرورش) ۵۰ عنوان، وزارت آموزش و پرورش ۷۶ عنوان، سازمان حفاظت محیط زیست ۱۳۶ عنوان، کتابخانه ملی ایران ۱۸ عنوان بوده است؛ در مرحله بعد، تک تک عناوین، مورد بررسی قرار گرفته و طبق تعریف انواع آموزش‌های رسمی، غیر رسمی و سازمانی، عناوین مرتبط با هریک بررسی شده که شامل ۲۷ مورد به عنوان آموزش رسمی، ۲۹ مورد آموزش غیر رسمی و ۱۷ مورد آموزش سازمانی بوده است؛ وزن بیان شده در جدول ۳ برای هر یک از سه نوع آموزش با در نظر گرفتن سه فاکتور: الف) تعداد مراکز؛ ب) اعتبار تخصیصی؛ ج) برخورداری از بازار پژوهش هر مرکز (اولویت‌های پژوهشی) احصاء شده است؛ بنابراین با توجه به اینکه آموزش غیر رسمی توسط تمامی مراکز آموزشی که خارج از ساختار مراکز آموزش رسمی قرار دارند انجام می‌شود از جمله حوزه‌های علمیه، سازمان تبلیغات اسلامی، موسسات آموزشی، تشکل‌ها و اتحادیه‌های مردمی و نیز ۱۹۳ پژوهشکده و یا پژوهشگاه که تحت عناوین مختلف در کشور در حال فعالیت هستند که بیشتر کارهای تحقیقاتی آنها در حوزه آموزش‌های غیر رسمی است. می‌توان نتیجه گرفت که تعداد مراکز در این حوزه بیشتر است و از طرفی با توجه به اولویت‌های ارائه شده از سوی سازمان‌های مختلف نیز این موضوع تأیید می‌شود؛ همچنین از عناوین تحقیقات صورت گرفته در دوره‌های قبل که بیشتر با محوریت موضوعات غیر رسمی بوده مشخص می‌شود که اعتبارات تخصیص یافته بیشتر مصروف این حوزه شده‌اند؛ لذا رتبه اول از حیث بازار پژوهش را به خود اختصاص داده است؛ همچنین در حوزه آموزش رسمی، سه وزارتخانه علوم، تحقیقات و فناوری، آموزش و پرورش و بهداشت، درمان و آموزش پزشکی ملاک قرار گرفته است؛ هرچند به لحاظ تعداد، این سه وزارتخانه قابل توجه به نظر نمی‌رسد، اما نه تنها همه‌ی حیطه‌ی آموزش رسمی که طیف قابل توجهی از جمعیت را در بر می‌گیرد بر عهده دارند بلکه مراکز و پژوهشکده‌های زیادی به آنها وابسته بوده و از طرف دیگر پیشرفت علوم و فناوری هر روزه موضوعات تازه‌ای را در این حوزه رقم می‌زند که این موجب شده تا این آموزش‌ها مهم شمرده شوند و نیز از طرف دیگر؛ یعنی برخورداری از بازار پژوهش که از اولویت‌های پژوهشی هر ساله سازمان‌ها قابل استنباط است، که در اولویت‌های این دو وزارتخانه؛ یعنی وزارت علوم و آموزش و پرورش همه ساله اولویت‌های پژوهشی زیادی حول موضوعات مرتبط به آموزش رسمی اختصاص یافته و به لحاظ اعتبارات تخصیصی، اعتبار قابل توجهی را در این زمینه از سوی دولت دریافت می‌کنند؛ بنابراین با این تفاسیر این نتیجه حاصل می‌شود که آموزش رسمی دومین بازار پژوهش را به خود اختصاص می‌دهد.

در خصوص آموزش سازمانی با توجه به اینکه مقوله آموزش در آنها بیشتر محدود به دایره درون سازمان و منابع انسانی در آنها می‌شود و نظر به اینکه تعداد سازمان‌ها، وزارتخانه‌ها و مراکز تابعه و نهادهای تحت حمایت دولت خیلی زیاد نبوده و از طرفی همه اعتبارات تخصیصی جهت پژوهش در این سازمان‌ها الزاماً در راستای آموزش‌های ضمن خدمت و سازمانی نبوده و بعضاً آموزش‌هایی غیر رسمی هستند که در سازمان اتفاق می‌افتد، می‌توان اینطور نتیجه گرفت که بازار پژوهش در این عرصه از وضعیت مطلوبی برخوردار نیست.

### ۶، ۱، ۴. انواع حوزه‌های دانشی مرتبط با علوم تربیتی

بر اساس تقسیم‌بندی موجود در نمودار شماره ۳ حیطه‌های مربوط به هریک از انواع آموزش آورد شده



که در این میان به نظر می‌رسد آموزش غیر رسمی گستره وسیعی از آموزش در سطح جامعه را در بر می‌گیرد؛ چرا که هم مجامع رسمی و هم غیر رسمی و هم نهاد مهمی چون خانواده که مصادیق زیادی را به آن می‌توان نسبت داد را در خود دارد و همچنین رسانه که بخش عظیمی از آموزش را عهده‌دار است. از طرف دیگر آموزش‌های غیر رسمی به استناد تنوع موضوعات کار شده در این حوزه، از بیشترین تنوع پژوهشی برخوردار است و در مرتبه دوم از حیث داشتن تنوع حوزه‌های دانشی می‌توان آموزش رسمی را نام برد؛ چرا که به تعداد رشته‌های دانشگاهی و مدارس در هریک، ده‌ها عنوان درس وجود دارد که همه اینها تنها در حوزه محتوا است که البته در سایر موارد؛ مثل استانداردهای آموزشی از جمله فضا، برنامه درسی، فناوری‌ها، منابع، معلمان و اساتید و ساختار بسیار مصادیق دارد که حتی در مواردی رشته‌های دانشگاهی به خود اختصاص داده‌اند از جمله سنجش و ارزش‌یابی، برنامه‌ریزی درسی و آموزش عالی که همه اینها نشان از تنوع در این حوزه است؛ و آموزش سازمانی در سومین مرتبه قرار می‌گیرد؛ چرا که در سازمان‌ها با توجه به تغییرات تکنولوژی و روزآمد شدن فناوری‌ها و آمد و رفت نیروی انسانی جدید و قدیم به سازمان‌ها همواره آموزش سازمانی مطرح است؛ بنابراین می‌توان گفت که آموزش سازمانی با توجه به جوامع آماری که در معرض این آموزش‌ها قرار می‌گیرد عموماً همه جامعه نیستند از کمترین تنوع دانشی برخوردارند.

### ۵،۱،۶. میزان تأثیر گذاری مشکلات بر جامعه

بر اساس بررسی در نتایج تحقیقات صورت گرفته در حوزه آموزش، ابتدا این نتیجه حاصل شد که پژوهش‌های مرتبط با آموزش غیر رسمی از فراوانی بیشتری برخوردار بوده و تأثیر انواع این آموزش‌ها بر بسیاری از متغیرهای رفتاری در جوامع آماری مختلف، مثبت ارزیابی شده و یا در صورت عدم آموزش منجر به آثار زیان‌باری شده که این موضوع معلوم می‌دارد که میزان تأثیرگذاری آموزش غیر رسمی نسبت به آموزش رسمی و سازمانی در جامعه بیشتر است؛ چرا که آموزش‌های غیر رسمی از اهمیت بیشتری نسبت به آن دو نوع از آموزش برخوردار است به این جهت که در تمام طول زندگی نیاز به آن احساس می‌شود و از طرف دیگر همه جامعه را در بر می‌گیرد و دیگر اینکه هر سال می‌تواند متفاوت از سال دیگر بوده و تحت تأثیر تغییرات زیادی است که همواره در حال اتفاق افتادن است، یقیناً این تغییر سریع فناوری در ابعاد مختلف زندگی، انسان امروزی را با حجم انبوهی از اطلاعات مورد نیاز برای ادامه حیات و تازع بقاء مواجه خواهد ساخت که افزایش اطلاعات و هم‌راستایی با این تغییرات گسترده و سریع، موجب ناپایداری شدن اطلاعات شده است؛ در این شرایط دیگر اتکا به انباشته‌های دانش و اطلاعات دوره مشخصی از زندگی به عنوان دوره آموزش رسمی برای گذران مابقی عمر کافی نیست و در صورت نبود یادگیری پیوسته و تطبیق فعال آموخته‌ها با شرایط پویای زندگی، موجب غیر روزآمد شدن سریع داده‌های موجود خواهد شد (افضل نیا، ۱۳۸۹) با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت، نبود و یا نقص در این آموزش‌ها می‌تواند مشکلات زیادی را در جامعه به بار آورد؛ بنابراین مشکلات ایجاد شده در حوزه آموزش‌های غیر رسمی تأثیر بیشتری بر جامعه خواهد داشت.



## ۶،۱،۶. در برگیری موضوع

امتیاز در برگیری موضوع با توجه به میزان جمعیت طبق آمار رسمی اعلام شده، لحاظ شد؛ میزان جمعیت آموزش رسمی که شامل دانش آموزان و دانشجویان مشغول به تحصیل در کشور است، ۱۶ میلیون نفر طبق آمار رسمی اعلام شده است که این تعداد جامعه هدف آموزش رسمی کشور را تشکیل می دهند و تقریباً یک پنجم از جمعیت کشور است. جمعیت شاغلان در کشور نیز ۲۰ میلیون نفر اعلام شده است که جامعه هدف آموزش سازمانی را شامل می شود و تقریباً یک چهارم جمعیت کشور است که البته با توجه به تحصیل شاغلان دولتی در دانشگاه ها بخشی از این طیف با هم همپوشانی دارد؛ آموزش غیر رسمی نیز جامعه هدفی با گستره جمعیت کل کشور که ۷۶ میلیون نفر اعلام شده است را شامل می شود؛ در نتیجه در برگیری آموزش غیر رسمی در اولویت آموزش ها قرار دارد و با این شاخص، آموزش سازمانی و رسمی نیز در رتبه های دیگر هستند.

## ۶،۱،۷. توان تخصصی موجود در کشور

با توجه به تحقیقات و مطالعات انجام شده در خصوص نویسندگان تحقیقات پیشین که مرتبط با حوزه علوم تربیتی است، مشخص شد که فارغ التحصیلان و متخصصان این حوزه بیشتر پژوهش هایی با رویکرد آموزش رسمی انجام داده اند و اقبال کمتری به آموزش غیر رسمی و سازمانی داشته اند؛ اندیشمندان و صاحب نظران بیشتر توان علمی خود را معطوف به حوزه آموزش رسمی کرده اند و لذا ظرفیت تخصصی موجود در کشور در این حوزه، شرایط بهتری نسبت به دیگر انواع آموزش دارد و در مرتبه بعدی این متخصصان بیشتر به مطالعات مسائل مرتبط با متغیرهای مختلف در حوزه علوم تربیتی و آموزش آنها به کارکنان، معلمان و منابع انسانی همین حوزه پرداخته اند که این یعنی مطالعات سازمانی در مرتبه دوم قرار دارد و در مرتبه سوم، آموزش های غیر رسمی قرار می گیرد. با توجه به این مسأله، تخصص نیروی انسانی موجود در کشور بیشتر در حوزه آموزش رسمی صرف شده است و چندان در مقوله آموزش غیر رسمی و سازمانی موفق نبوده ایم.

## ۶،۲. وزن دهی معیارها در دانش قرآنی

با توجه به تعارف بیان شده، بررسی ها در رشته علوم و معارف قرآنی به شرح ذیل صورت گرفت که بطور خلاصه در جدول شماره (۴) آورده شده است.

### جدول شماره ۴: تبیین و انتخاب زمینه معارف قرآنی

ردیف	عنوان	وزن	علوم قرآنی	معارف قرآنی
۱	میزان خلأ پرداختن به موضوع	۳۰	۱۰	۳۰
۲	بازار پژوهش موضوع	۱۸	۲	۱۸
۳	تنوع حوزه های دانشی مرتبط	۱۶	۳	۱۶
۴	میزان تأثیرگذاری مشکلات آن حوزه بر جامعه	۱۶	۱	۱۶
۵	در برگیری موضوع	۱۰	۱	۱۰
۶	توان تخصصی موجود در کشور و سازمان	۱۰	۸	۵
	جمع	۱۰۰	۲۵	۹۵

بر اساس بررسی تحقیقات انجام پذیرفته شده و رصد موضوعی آنها در سایت‌های مرجع، میزان پرداختن به علوم قرآنی بیش از معارف قرآنی است.

ملاک ارزیابی خلأ پرداختن به موضوع علوم قرآنی: برای تحصیل این آمار، سایت‌های مرجع نورمگز، ایران داک، سیکا، خانه کتاب، SID مورد مطالعه قرار گرفت و از مجموع ۷۶۹۹۷۸ پژوهشی که در این راستا انجام شده بود نسبت‌های فوق احصاء شد.

بازار پژوهش موضوع علوم قرآنی: با توجه به اینکه علوم قرآنی صرفاً یک رشته تحصیلی است که به عنوان علم ابزاری برای فهم قرآن کریم مورد استفاده قرار می‌گیرد، تنها بازار پژوهشی آن دانشجویان و گروه‌های علوم قرآنی دانشکده‌ها و مراکز علمی هستند، اما معارف قرآنی بازار پژوهشی به میزان کل جامعه و تمامی وزارتخانه‌ها، مراکز، نهادها و دانشگاه‌ها دارد از این رو بازار پژوهشی در معارف قرآنی به هیچ وجه قابل مقایسه با علوم قرآنی نیست.

تنوع حوزه‌های دانشی مرتبط با علوم قرآنی: طبق درختچه دانشی معارف قرآنی، تنوع دانشی معارف قرآنی بیش از علوم قرآنی است.

میزان تأثیرگذاری مشکلات بر جامعه: علوم قرآنی به عنوان یک رشته علمی مورد توجه است و مشکلات این حوزه صرفاً به اعضای هیئت علمی و دانشجویان و مراکزی با این عنوان اختصاص می‌یابد و کاملاً مشکلات صنفی است، اما مشکلات حوزه معارف قرآنی مستقیماً بر کلیت جامعه تأثیر دارد.

در برگیری موضوع: مسلماً معارف قرآنی برای تک تک افراد جامعه مسأله بوده و جامعه آماری به میزان تمام افراد جامعه را شامل می‌شود، اما مسأله علوم قرآنی تعداد افراد وابسته به این رشته در دانشگاه‌ها و پژوهشکده‌ها را شامل می‌شود.

توان تخصصی موجود در کشور: با توجه به تحقیقات و مطالعات انجام شده در این راستا و توجه بیشتر به مطالعات علوم قرآنی، وضعیت مطالعات معارف قرآنی کمتر مورد توجه بود و لذا کادر تخصصی مجرب در حوزه علوم قرآنی نسبت به معارف قرآنی بیشتر است.

## ۷. نتیجه گیری

علوم قرآنی به دو معنای عام و خاص مورد کاربرد است و معنای عام در دسته «معارفی که از قرآن استنباط می‌شود» در سه رویکرد «مفردات، تفسیر و تأویل» در بعد «انسان‌شناسی» بیشترین تلاقی را با مباحث علوم تربیتی دارد. علوم تربیتی از حیث منبع، تلاقی علوم تربیتی با دانش قرآنی در بخش تربیت دینی است. از منظر ابعاد وجودی شخصیت متربی، تربیت عقلانی، اعتقادی، اخلاقی و عبادی محل تلاقی با کتاب الهی است و از نگاه شرایط متربی، همه شقوق آن با قرآن کریم قابل تلاقی است؛ از حیث گستره شمول افراد جامعه نیز وجه عمومی بیشتر نسبت به وجه تخصصی در قرآن کریم مورد التفات است؛ از منظر نقش انتخاب متریان نیز، هر دو وجه اختیاری و اجباری مورد توجه قرآن کریم است؛ از حیث انواع ساماندهی و اعتبار قانونی نیز آموزش غیر

رسمی مورد توجه قرآن کریم است، از منظر آگاهی تربیت نیز هر دو نوع آگاهانه و غیر آگاهانه مورد توجه قرآن بوده و از منظر هدف تأثیرگذاری نیز سه وجه ایجاد، اصلاحی و بازدارنده مورد توجه این کتاب مقدس است. با توجه به ملاک ارزیابی خلأ پرداختن به موضوع علوم تربیتی، ۶۰ درصد پژوهش‌ها در حوزه آموزش رسمی، ۲۵ درصد آنها در حوزه آموزش سازمانی و ۱۵ درصد آنها در حوزه آموزش غیر رسمی است. در این میان میزان خلأ آموزش غیر رسمی نسبت به آموزش سازمانی نزدیک به دو برابر و نسبت به آموزش رسمی چهار برابر است. همچنین در بررسی این ملاک در دانش قرآن کریم پرداختن به معارف قرآنی از یک خلأ سه برابری نسبت به علوم قرآنی برخوردار است؛ لذا هم آموزش غیر رسمی و هم دانش قرآنی از جهت میزان خلأ پرداختن به موضوع رتبه نخست را به خود اختصاص داده‌اند که این نتیجه، پژوهش در این عرصه را معنا دارد می‌کند. بحث علوم تربیتی، انسان، و هدف اصلی تربیت، رشد استعدادها، انسان است؛ از سوی دیگر مهمترین رسالت قرآن، مهندسی زمینه‌های مستعد دل‌های حق طلب بشر است، از جمله منابع مؤثر در شناخت این نیازها دین است؛ در این بین وظیفه دین در تعیین اهداف تعلیم و تربیت، به نقش آن در زندگی انسان باز می‌گردد؛ محقق با این فرض که غایت هر نوع آموزشی جدای از دسته‌بندی‌های موجود تحت عنوان رسمی، غیر رسمی و سازمانی ایجاد یک یادگیری در مخاطب است این طور نتیجه می‌گیرد که هر جا یادگیری‌ای اتفاق می‌افتد یقیناً دانشی به خزانه معلومات فرد اضافه می‌شود که این دانش در نهایت منجر به فراگیری علم در وی خواهد شد با این فرض می‌توان گفت که آموزش در هر نوعی می‌تواند مترادف با علم‌آموزی باشد؛ حال با توجه به این استدلال باید گفت که علم‌آموزی در دین اسلام و به طور خاص در قرآن بسیار مورد توجه بوده و به آن تأکید شده (الزمر، ۹/ طه، ۱۱۴/ فاطر، ۲۵/ البقره، ۲۶۹/ الانعام، ۱۲۲) اما در این بین باتوجه به تعریف آموزش غیررسمی که مختص به یک گروه سنی خاص نبوده و یا الزاماً چارچوب و ضوابط خاص و یا مکانی مشخص را نمی‌طلبد می‌توان گفت هرآنچه که نیاز زندگی در این جهان هستی است اعم از مهارت‌ها، دانش و علوم در هر حیطه و یا رشته‌ای در هر دوره‌ای از زندگی برای تمام آحاد جامعه و در هر سنی می‌تواند در تقسیم‌بندی آموزش‌های غیررسمی قرار بگیرد.

از منظر بازار پژوهش در علوم تربیتی؛ با توجه به اینکه آموزش غیر رسمی توسط تمامی مراکز آموزشی که خارج از ساختار مراکز آموزش رسمی قرار دارند انجام می‌شود اینطور می‌توان نتیجه گرفت که تعداد مراکز در این حوزه بیشتر است و از طرفی با توجه به اولویت‌های ارائه شده از سوی سازمان‌های مختلف نیز این موضوع تأیید می‌شود؛ همچنین از عناوین تحقیقات صورت گرفته در دوره‌های قبل که بیشتر با محوریت موضوعات غیر رسمی بوده مشخص می‌شود که اعتبارات تخصیص یافته بیشتر مصروف این حوزه شده‌اند؛ لذا رتبه اول از حیث بازار پژوهش را به خود اختصاص می‌دهد. همچنین بازار پژوهش در عرصه معارف قرآنی با توجه به دربرگیری نظام تربیت قرآن کریم (تمام بشریت) همه اقشار جامعه را تحت پوشش خواهد داشت. آموزش غیر رسمی گستره وسیعی از آموزش در سطح جامعه را در بر می‌گیرد؛ چراکه هم مجامع رسمی، غیر رسمی و هم نهاد مهم خانواده که مصادیق زیادی را به آن می‌توان نسبت داد را در خود دارد و

نیز رسانه که بخش عظیمی از آموزش را عهده‌دار است. از طرف دیگر آموزش‌های غیر رسمی به استناد تنوع موضوعات کار شده در این حوزه، از بیشترین تنوع پژوهشی برخوردار است. بر اساس بررسی در نتایج تحقیقات صورت گرفته در حوزه آموزش، این نتیجه حاصل شد که پژوهش‌های مرتبط با آموزش غیر رسمی از فراوانی بیشتری برخوردار بوده و تاثیر انواع این آموزش‌ها بر بسیاری از متغیرهای رفتاری در جوامع آماری مختلف، مثبت ارزیابی شده و یا در صورت عدم آموزش منجر به آثار زیان‌باری شده که این موضوع معلوم می‌دارد که میزان تأثیرگذاری آموزش غیر رسمی نسبت به آموزش رسمی و سازمانی در جامعه بیشتر است. از سوی دیگر علوم قرآنی به عنوان یک رشته علمی مورد توجه است و مشکلات این حوزه صرفاً به اعضای هیئت علمی و دانش‌جویان و مراکزی با این عنوان اختصاص می‌یابد و کاملاً مشکلات صنفی است، اما مشکلات حوزه معارف قرآنی مستقیماً بر کلیت جامعه تاثیر دارد. آموزش غیر رسمی؛ جامعه هدفی با گستره جمعیت کل کشور که ۷۶ میلیون نفر اعلام شده است را شامل می‌شود؛ در نتیجه در برگیری آموزش غیر رسمی در اولویت آموزش‌ها نسبت به آموزش رسمی و سازمانی قرار دارد. همچنین با توجه به اینکه معارف قرآنی برای تک تک افراد جامعه بوده و خطاب این معارف به تمام بشریت است لذا جامعه آماری آن نیز به میزان تمام افراد جامعه خواهد بود. اندیشمندان و صاحب‌نظران بیشتر توان علمی خود را معطوف به حوزه آموزش رسمی کرده‌اند و لذا ظرفیت تخصصی موجود در کشور در این حوزه، شرایط بهتری نسبت به دیگر انواع آموزش دارد و در مرتبه بعدی این متخصصان بیشتر به مطالعات مسائل مرتبط با متغیرهای مختلف در حوزه علوم تربیتی و آموزش آنها به کارکنان، معلمان و منابع انسانی همین حوزه پرداخته‌اند که این یعنی مطالعات سازمانی در مرتبه دوم قرار دارد و در مرتبه سوم، آموزش‌های غیر رسمی قرار می‌گیرد. با توجه به این مسأله، تخصص نیروی انسانی موجود در کشور بیشتر در حوزه آموزش رسمی صرف شده است و چندان در مقوله آموزش غیر رسمی و سازمانی موفق نبوده‌ایم. همچنین در دانش قرآنی بیشترین توجه متخصصان بر علوم قرآنی بوده و کمتر توجه به معارف قرآنی گشته لذا کادر تخصصی تربیت یافته در این حوزه نیز کمتر است.

## منابع

- ابراهیمی، مرتضی (۱۳۹۳). بررسی ضرورت‌های مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه علوم انسانی. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۲، ۶.
- اعرافی، علیرضا (۱۳۸۷). اهداف تعلیم و تربیت. تهران: سمت.
- افضل نیا، محمد رضا؛ اشکوه، حسین و کلوی، آیلا (۱۳۸۹). بررسی جایگاه آموزش رسمی، غیر رسمی و یادگیری مادام‌العمر در عصر ناپایداری اطلاعات. فصلنامه آموزش مهندسی ایران، ۱۲ (۴۵)، ۶۸-۵۷.
- ایزدی مبارکه، کامران (۱۳۷۶). آداب و شروط تفسیر و مفسر. تهران: امیرکبیر.
- باقری، شهلا (۱۳۸۷). نظام آموزش رسمی و غیر رسمی. مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، ۴۰، ۱۲-۱۶.



بلاغت، سید رضا (۱۳۹۰). بررسی چالش‌های توسعه علوم انسانی و میان رشته‌های آن در ایران: (مطالعه موردی رشته علوم تربیتی با میان رشته‌های آموزش و پرورش پیش دبستانی، دبستانی و تطبیقی، مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، ۳(۴).

حافظ نیا، محمدرضا (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. تهران: سمت.

حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴). آشنایی با علوم قرآنی. تهران: اساطیر.

خنجرخانی، ذبیح اله، بختیار نصرآبادی، حسنعلی و ابراهیمی دینایی، آرزو (۱۳۸۸). درآمدی بر ضرورت، جایگاه و انواع مطالعات میان رشته‌ای در آموزش عالی. نشریه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، زمستان ۱۳۸۸، ۲(۱)، ۱۶۷-۱۸۶.

رادمنش، سید محمد (۱۳۷۴). آشنایی با علوم قرآنی. تهران: جامی.

ساروخانی، باقر (۱۳۸۳). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (جلد اول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صالحی کرمانی، محمدرضا (۱۳۶۹). درآمدی بر علوم قرآنی. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی و دانشگاه تهران. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۳۶). المیزان. قم: دارالفکر.

جوادی آملی، عبد... (۱۳۷۵). رسالت قرآن. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۰). روش شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

فرجی دانا، احمد (۱۳۷۹). مطالعات میان رشته‌ای: تعامل میان علم اقتصاد و علوم طبیعی و اجتماعی. نشریه سخن سمت.

فرمهبینی فراهانی، محسن (۱۳۹۳). فرهنگ توصیفی علوم تربیتی. تهران: نشر شباهنگ.

فلیک، اووه (۱۳۹۲). درآمدی بر تحقیق کیفی (مترجم: هادی جلیلی). تهران: نی.

کاردان، علی محمد (۱۳۷۸). علوم تربیتی: مطالعات میان رشته‌ای (قسمت دوم) رابطه علوم تربیتی با فلسفه. سخن سمت.

گروه مشاورین یونسکو (۱۳۸۲). فرایند برنامه ریزی آموزشی (مترجم: فریده مشایخ). تهران: انتشارات مدرسه.

محمدی، حمید (۱۳۸۱). مفردات قرآن. قم: دارالذکر.

محمدی، حیدر و رنجبر، مجید (۱۳۹۱). آموزش ضمن خدمت و بهبود سازمانی. فصلنامه مدیریت بر آموزش انتظامی، ۳(۴)، ۱۶-۲۵.

مصباح زیدی، محمدتقی (۱۳۶۱). درس‌های معارف قرآن کریم. تهران: دانشگاه الزهراء.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱). علوم قرآنی. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

نبوی، سید عبدالامیر (۱۳۹۵). مطالعات میان رشته‌ای و تکرر روش شناختی برخی ملاحظات و پیشنهادها.

فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، ۸(۲)، ۷۴-۵۷.

نجفی، تکتم: آتشی، سید حسین و جعفری، علیرضا (۱۳۹۱). بررسی و مقایسه وضعیت یادگیری رسمی و غیر رسمی و منابع آن در دانشجویان (مطالعه موردی - دانشگاه افسری امام علی (ع)). فصلنامه علمی پژوهشی

مدیریت نظامی، ۴۸(۱۲)، ۲۲۶-۱۹۷.

نقیسی، شادی. (۱۳۸۶). مستشرقان و حدیث. تهران: دانشگاه قرآن و حدیث.

## نقد و بررسی ادعای نسخ حکم متعه

سید حسین آل طاها<sup>۱</sup>: استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران  
سمیه نوری: دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان  
مهدی اسدی: دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم

سال نهم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۷۱-۹۰

تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۰۹/۲۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۲/۱۶

### چکیده

ادعا بر سر نسخ یا عدم نسخ حکم ازدواج موقت در نتیجه نحوه‌ی استناد به آیه قرآن کریم و اختلاف مبانی فقهی بین فقهای شیعه و سنی همواره منجر به ارائه فتاوی مختلف و تضارب آراء و اندیشه‌های گسترده‌ای بین فقهای شیعه و اهل تسنن شده است که پژوهش حاضر در جست‌وجوی بررسی نقد و آراء آنان در این زمینه است. دستاورد پژوهش حاضر پس از تشریح دیدگاه‌ها و ارزیابی ادله فقها، چنین شد که از یک‌سو استناد به آیات شریفه یا صلاحیت نسخ را ندارند و یا در مقام بیان حکم است نه تشریح موضوع و یا لازمه‌ی برخی تفاسیرشان اهانت به پیامبر(ص) را در پی دارد؛ چرا که اهل سنت گفته‌اند بر زنانی که به متعه پیامبر درآمده‌اند، نه زوجه صدق می‌کند و نه ملک یمین صدق می‌کند. در زمینه روایات نیز بفرض نادیده گرفتن ضعف سندی این روایات، با اخبار اقامه‌شده بر حلیت و استمرار اباحه در زمان پیامبر(ص) و بعد آن، معارض بوده و با توجه به اتفاق نظر عامه و خاصه بر این اخبار، روایات ناقل حلیت نکاح متعه ترجیح داده می‌شوند؛ حتی بر فرض کنارگذاشتن این دو وجه، مجدد اشکال دیگری از جهت تعارض شدید این اخبار با یکدیگر مطرح است، زیرا لازمه‌ی قبول آنها، پذیرش نسخ مکرر متعه است.

**کلیدواژه‌ها:** نکاح متعه، ادعای نسخ آیه قرآن، فقه اهل سنت، فقه امامیه.



## ۱. مقدمه

در شریعت اسلامی قوانین مربوط به ازدواج و خانواده عموماً در بخش حقوق و تکالیف از يك طرف و اخلاق و فضایل از طرفی دیگر، به گونه‌ای مبسوط و مشروح بیان شده و تمامی زوایا و ابعاد زندگی مشترك زن و شوهر بر اساس حاکمیت و حفظ ارزش‌ها و اقدام متقابل و نهایتاً تکمیل و تقویت هر يك توسط دیگری مورد توجه قرار گرفته است. عنایت شریعت مقدس اسلام به ازدواج به حدی است که ازدواج را سنتی الهی و روی گردانی از آن را روی گردانی از شریعت به شمار آورده است. اهمیت این مطلب در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) چنین نقل شده: «ازدواج سنت من است، پس کسی که از سنت من روی گرداند از من نیست» (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۲۵، ص ۳۸).

از نظر اسلام پیوند ازدواج با سایر عقود و قراردادهای طرفین بسیار متفاوت و به تعبیر قرآن که از نکاح ارائه فرموده بسیار درخور توجه و تأمل است. کما این که در آیه‌ی شریفه‌ی ۲۱ از سوره‌ی نساء، ازدواج با عنوان میثاق محکم مطرح شده است. «وَ أَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا: آنها (هنگام ازدواج) از شما پیمان محکمی گرفته‌اند». میثاقی که وفاداری، اعتماد، هم‌عهدی صادقانه و عشق بی‌پیرایه می‌طلبد. بر همین اساس است که تعیین صدق بر آن لازم شده است. این سخن نشان می‌دهد که ازدواج در اسلام امری مقدس است و بر خلاف میل برخی از غرب‌زدگان جدید، چیزی بالاتر از مبادله‌ی مال و کالا است (حائری، بی‌تا، ص ۴۵).

با توجه به تأثیر چشمگیر ازدواج و زندگی مشترك در راستای پاسخگویی به غریزه‌ی جنسی هر فرد، اسلام قوانین کاربردی مربوط به ازدواج را به نحوی صحیح وضع کرده است، تا هم این غریزه اشباع شود و هم ارضای این غریزه متناسب با سایر امیال انسانی باشد.



ازدواج موقت از مختصات فقه جعفری است؛ طبق نقل سیره‌نویسان و راویان حدیث ازدواج موقت در عصر پیامبر (ص) رایج بوده و رسول خدا برخی مسلمانان و یاران خویش را به‌ویژه در جنگ‌ها و غزوات نسبت به انجام آن سفارش می‌کردند و این روند تا اوایل خلافت خلیفه‌ی دوم، استمرار داشته است؛ از آن زمان بود که طبق دستور خلیفه دوم که در خطبه‌اش در بین مردم صادر کرد: «كَانُوا مُتَعَتَانِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَأَنَا أَنَهَى عَنْهُمَا وَأَعَقِبُ عَلَيْهِمَا إِحْدَاهُمَا مُتَعَةٌ لِلنِّسَاءِ: در زمان رسول خدا (ص) دو متعه بوده که من از هر دوی آنها نهی می‌کنم و بر آنها مجازات می‌نمایم، اولین آنها متعه زنان است» (بیهقی، ۱۳۴۴ق، ج ۲، ص ۲۷۰). ازدواج موقت توسط دستگاه خلافت حرام شد. وی نخستین کسی بوده که حکم به حرمت ازدواج موقت داده و سایر علمای اهل سنت تا به امروز بر اساس همین اجتهاد، حکم به حرام بودن ازدواج موقت داده‌اند و برای فتوای خود دلایلی اقامه کرده‌اند که مهمترین آن‌ها ادعای نسخ حلیت متعه است. به‌طور کلی، دیدگاه امامیه متأثر از نظریه‌ی معصومین (ع) بر جواز و مشروعیت این امر است (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۵۳). از نظر امام فخر رازی، امت اسلامی اتفاق دارند که ازدواج متعه در اسلام جایز بوده است و در این مسأله مخالفی وجود ندارد (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۵۳). بنابراین کسانی که تلاش می‌کنند تا ثابت کنند متعه نسخ شده است، بایستی دلیل قاطعی ارائه دهند که صلاحیت نسخ حکم متعه را داشته باشد؛ به عبارتی نسخ و یا عدم نسخ حکم متعه از جمله موارد اختلاف مذاهب امامیه و اهل سنت است. به منظور روشن شدن ادعای نسخ نکاح متعه از سوی اهل سنت، ذکر اقوال و دلایل آنان ضرورت می‌یابد؛ لذا پژوهش حاضر که با روش توصیفی تحلیلی انجام می‌پذیرد در پی آن است تا ضمن بررسی آراء و نظرات علمای اهل سنت، به نقد ادله نسخ حلیت متعه، به عنوان مهمترین مبنای اهل سنت برای حکم تحریم ازدواج موقت، بپردازد.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲.۱. نکاح

نکاح به کسر از ماده نَكَحَ از باب ضَرَبَ است و در لغت به معنای صَم (پیوستن) است. در مصباح بعد از تصریفات فعل گفته شده که از «تاکح الاشجار» گرفته شده، زمانی که بعضی از آنها را به بعضی دیگر منضم کنند (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۴۳).

در «مجمع البحرین» آمده است که اصل نکاح در زبان عرب به معنای وطی و عقد است. بعضی گفته‌اند که نکاح مشترك است بین عقد و وطی و برخی گفته‌اند حقیقت در وطی و مجاز در عقد است، گفته شده که این بهتر است، چرا که نزد بیشتر علما مجاز بهتر از اشتراك است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۶۹).

نکاح در اصطلاح شرعی، عقدی را گویند که ابتدا تملیک‌کننده‌ی وطی است (همان). مراد از عقد در این جا نفس ایجاب و قبول نیست، بلکه منظور آن چیزی است که از عقد حاصل می‌شود؛ یعنی همان

چیزی که از آن، به زن گرفتن و شوهر گرفتن تعبیر می‌کنند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷).

نکاح یا ازدواج در قانون مدنی ایران و قوانین مدنی بسیاری از کشورها از جمله قانون مدنی فرانسه تعریف نشده است (پورمسجدیان، بی تا، ص ۲). لذا از نظر اصطلاحی باید به تعاریف ارائه شده توسط استادان حقوق مراجعه کرد:

دکتر سید حسن امامی در تعریف نکاح چنین گفته است: «نکاح عبارت است از رابطه‌ای بین مرد و زن برای تشکیل خانواده» (امامی، ۱۳۳۵ش، ج ۴، ص ۲۶۸)؛ لیکن به اعتقاد بعضی از استادان حقوق، «نکاح قراردادی است که به موجب آن زن و مرد در زندگی با یکدیگر شریک و متحد شده و خانواده‌ای تشکیل می‌دهند» (کاتوزیان، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۲۰).

اشکالی که در این تعریف وجود دارد، این است که این تعریف شامل نکاح موقت نمی‌شود، در حالی که همه اتفاق دارند که نکاح موقت نیز مشمول عنوان نکاح می‌شود. به نظر می‌رسد که اگر نکاح را این گونه تعریف کنیم که: «نکاح رابطه‌ای است حقوقی عاطفی که به وسیله عقد بین زن و مرد حاصل می‌شود و به آنها حق می‌دهد که با یکدیگر زندگی کنند؛ و مظهر بارز این رابطه حق تمتع جنسی است» (محقق داماد، ۱۳۸۵ش، ص ۲۲)، شامل هر دو قسم نکاح دائم و منقطع می‌شود.

## ۲،۲. متعه

متعه از ماده «مَتَّع» به معنای شدت یافتن است. متع النبیذ: یعنی سرخی آن شدت یافت و متاع به معنای هر چیزی است که انسان از آن بهره‌مند می‌شود و در دنیا فانی می‌شود. کلمه‌ی متاع، تمتع، استمتاع و تمتیع در جاهای مختلف از کتاب خدا به کار برده شده است و معانی آنها هر چند مختلف است اما به يك اصل واحد مربوط است (اللزهری ابی منصور، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۳۴).

متعه در اصطلاح نکاحی است به لفظ تمتع تا وقت معین، مثل اینکه به زنی بگویند: «اقتع بكذا مدیه بكذا عن مال»، و در حدیث آمده است که: «خداوند متعال به شما رأفت کرده است، پس متعه را در عوض شراب برای شما قرار داده است» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ۴، ص ۱۶۶) و گفته شده است که: «آن را متعه نامیده‌اند چون که غرض از آن صرف تمتع (بهره‌مندی) و شهوت است، نه توالد و ادامه‌ی زندگی» (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۸).

سید علی میلانی در محاضرات، نکاح موقت را این گونه تعریف کرده است: «متعه‌ی نساء آن است که زن بالغ، عاقل و آزاد خود را در ازای مهر معین، برای مدتی معین به ازدواج مردی درآورد. در این نکاح هر آنچه از نکاح دائم شرط است، شرط می‌باشد، یعنی ناگزیر است از اینکه عقد بایستی صحیح باشد و تمام شرایط صحت را داشته باشد. همچنین ناگزیر است از اینکه مانعی از نسب و محرمیت و رضاع وجود نداشته باشد و همچنین بقیه‌ی امور معتبر در عقد دائم» (حسینی میلانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۵). از جمله اقسام نکاح رایج در کشورهای اسلامی، به‌ویژه در میان اهل سنت، نکاح مسیار است؛ کما اینکه در خصوص این قسم از نکاح بین علمای معاصر اهل سنت اختلاف دیدگاه وجود دارد (اشقر،

۱۴۲۰ق، ص. ۱۷۸). در نکاح مسیار، تمامی شرایط نکاح از قبیل ایجاب، قبول، مهر و شاهد جریان دارد؛ با این تفاوت که در این قسم از نکاح، زوجه از بسیاری از حقوق خویش، اعم از حق نفقه، سکنی و لباس صرف نظر می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ۵، ص. ۲۱). ضرر آفرین بودن ازدواج مسیار از آنجایی است که این ازدواج احصان را محقق می‌سازد، اما تا حدود قابل توجهی نمی‌تواند مایه‌ی سکون و آرامش زوجه باشد؛ چرا که زوجین تقریباً جدا از یکدیگر زندگی کرده و هزینه‌های زندگی بر عهده خود زوجه قرار می‌گیرد (تمیمی، ۱۴۱۸ق، ص. ۱۵).

شیخ عبدالله، عضو هیأت کبار علمای سعودی و قاضی دادگاه تجدید نظر؛ نیز بیان می‌کند: «من به منع ازدواج مسیار نظر ندارم، اگر چه کراهت دارد و آن را موجب اهانت به زن و کرامت زن تلقی می‌کنم؛ لکن حق با زن است و با رضایت از حق خود گذشته است» (اشقر، همان، ص. ۱۷۵).

عده‌ای از مردم در این ازدواج افراط کرده و دچار انحراف گشته‌اند و از جانب برخی افراد ضعیف‌النفس مورد سوء استفاده قرار گرفته و مؤسساتی به منظور قیمت‌گذاری این نوع ازدواج ایجاد شده، شکی نیست که آثار منفی بر جای مانده از ازدواج مسیار زمینه‌ی تردید نسبت به جواز آن را فراهم می‌کند (عتیبی، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۸).

### ۳. مدارک و دلایل اهل سنت بر نسخ متعه

اهل سنت جواز ازدواج موقت در زمان حیات رسول خدا (ص) را قبول دارند، اما معتقدند که بعد از آن نسخ شده است و برای این ادعای خود از کتاب خدا، روایات و اجماع دلیل می‌آورند (موصلی بلدحی، ۱۳۵۶ق، ج ۳، ص. ۸۹؛ ابواسحاق، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص. ۱۵۳؛ ابن جریر، بی‌تا، ج ۶، ص. ۶۰).

#### ۳.۱ آیات

#### ۳.۱.۱ آیه‌ی متعه و نقد تفاسیر مختلف

در ابتدا تفاسیر مختلف علماء اهل سنت پیرامون آیه‌ی متعه را بیان کرده، سپس آیاتی را که اهل سنت ناسخ حکم متعه می‌دانند ذکر کرده و بدانها پاسخ داده خواهد شد.

ذکر این نکته لازم است که آیه متعه، همان آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی نساء است «وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا: اما غیر از آنچه بر شمردیم، بر شما حلال شده‌اند، تا به اموالی که دارید زنان پاک و عقیف بگیریید، نه زناکار و اگر زنی را متعه کردید واجب است اجرت‌شان را بپردازید، و بعد از معین شدن مهر اگر به کمتر یا زیادتر توافق کنید گناهی بر شما نیست، که خدا دانایی فرزانه است». ابوبکر جصاص حنفی از اصحاب رأی، از محتوای آیه‌ی شریفه چنین نتیجه می‌گیرد که به سه دلیل، آیه دلالت بر نکاح دائم دارد نه موقت:

۱) این آیه عطف به اباحه‌ی نکاح آمده که می‌فرماید: «وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»، پس لازم است



که استمتاع ذکر شود، تا حکم مدخول بها در نکاح معلوم شود و آن، این که وی مستحق تمام صدق است. در واقع جصاص استماع را به معنای ادخال دانسته است.

۲) دلیل دیگر قول خداوند است که می‌فرماید: «محصنین» و احصان به معنی زوج یا زوجه بودن فقط در نکاح دائم صحیح است، زیرا با وطی از طریق متعه، محصن بودن صدق نمی‌کند و این اسم را شامل نمی‌شود، پس فهمیده می‌شود که منظور نکاح دائم است.

۳) قول دیگر خداوند که «غیر مسافحین» است. زنا، سفاح نامیده می‌شود و احکام نکاح، مانند ثبوت نسب و وجوب عده و فراش در آن منتفی است و وقتی در متعه نیز چنین معنایی موجود باشد، پس در معنای زنا است. زیرا زنا که همان «سفح الماء؛ ریختن آب» است در زنا و متعه مشترک است (هنگامی که قصد مستمتع فقط ریختن آبش باشد، همان طوری که زانی چنین است) و خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «غیر مسافحین» که این در نکاح صحیح شرط است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص. ۱۷۹). بدین ترتیب جصاص برای نقض دلالت آیه، بر حلیت متعه چنین استدلال کرده است.

فخر رازی این استدلال را بیان می‌کند و سپس رد می‌کند. آنچه وی در مورد دلیل اول می‌گوید چنین است: «خداوند در آیات قبلی، گروه‌هایی که ازدواج با آنها حرام است را بیان می‌کند و سپس می‌فرماید: «وَأَحِلُّ لَكُمْ مَأْوَاءَ دِلْكُمْ... : ازدواج شما با غیر اینها حلال است.» بنابراین خداوند ابتدا اقسام زن‌هایی که ازدواج مرد با آنها حرام است را بیان می‌کند و در ادامه غیر آنها را مباح می‌داند. حال چه چیزی در آن، دلالت بر تحریم متعه دارد؟ و از کجا ثابت کرده که منظور از احلال در اینجا نکاح دائم است؟ در حالی که ظاهر آیه مطلق نکاح را در بر می‌گیرد؛ یعنی مطلق نکاح با آن دسته از زنان حرام است و مطلق نکاح با غیر آنها جایز است. در مورد دلیل دوم، «احصان» فقط در نکاح صحیح یعنی نکاح دائم است؛ که دلیلی بر آن ندارند، از کجا ثابت کرده‌اند که «احصان» مخصوص نکاح دائم است؟ در این مورد فرقی بین منقطع و دائم نیست، زیرا منظور از «احصان» حفظ فرج از ارتکاب حرام (زنا) است که در هر دو موجود است. در مورد دلیل سوم که می‌گویند: متعه و زنا در سفح الماء (ریختن منی) مشترک‌اند، در نتیجه متعه نیز سفاح است؛ این قول مردود است، زیرا مقصود از متعه «سفح الماء» به طریق شرعی است که از جانب خدا اذن داده شده است، مانند نکاح دائم؛ پس معلوم شد که کلام جصاص سست و بی‌پایه است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص. ۵۳).

طبری در تفسیر آیه به نکاح دائم، پنج حدیث می‌آورد که سه آیه از آنها به‌طور نص دلالت بر مطلوب او ندارد:

اولین حدیث: از الحسن که در مورد آیه می‌گوید: «هو النکاح» (یعنی این همان نکاح است)؛

دومین حدیث: از مجاهد، که او نیز می‌گوید: «هو النکاح».

سومین حدیث نیز از مجاهد است که می‌گوید: «النکاح اراد» یعنی (اراده‌ی نکاح کرده است)

(طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص. ۵۸۵).

در پاسخ می‌توان گفت که این اقوال دلالت بر نکاح دائم ندارد؛ زیرا نکاح لفظی عام است که جامع بین دائم و منقطع است و اثبات جامع بودن، موجب نفی یکی از دو فرد نیست، بلکه منظور از «هو النکاح» این بوده است که استمتاع مذکور در آیه، استمتاع از طریق حلال است که با عقد نکاح واقع شده، نه این که زنا و بی‌عفتی باشد؛ پس منظور آنها نفی زنا و بی‌عفتی بوده و این که با زنا حقی برای زن ثابت نمی‌شود؛ بلکه در صورتی اجرت دارد که تمتع از طریق نکاح باشد و این تمتع اعم از دائم و منقطع است و مؤید این مطلب که نکاح در دو قسم استعمال می‌شود، قول طبری است که می‌گوید: «لاینکح مطلق علی وجه النکاح الذی یکون بولی و شهود و مهر» (همان، ج ۸، ص ۱۷۶). آنچه از کلام ایشان به دست می‌آید این است که نکاح بر دو قسم مطلق و مقید تقسیم می‌شود. علاوه بر آنچه گذشت دو حدیث دیگر باقی می‌ماند که به‌طور نص برای نکاح دائم آمده‌اند و طبری آنها را در تفسیر آیه ذکر می‌کند:

۱) اولین روایت را طبری از علی بن ابی طلحه از ابن عباس نقل می‌کند که وی در مورد آیه: «فما استعتم...» چنین می‌گوید: «اگر مردی از شما با زنی ازدواج کند و سپس یک بار با او نکاح کند تمام مهر بر او واجب می‌شود که استمتاع، همان نکاح است» و همان قول خدای تعالی است که می‌فرماید: «وَأْتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ» (نساء / ۴).

۲) روایت دوم از ابن زید است که در مورد آیه می‌گوید: «این نکاح است و در قرآن چیزی جز نکاح نیست، که اگر زنی را گرفتی و از وی بهره جستی، پس اجرت او یعنی صداقش را بده، و اگر فرزندی برای تو آورد؛ پس برای تو جایز است و همچنین خداوند عده و میراث را برای او واجب گردانیده است» (همان، ج ۸، ص ۱۷۶).

این دو روایت، استمتاع را در آیه به نکاح دائم و اجر را به مهر تفسیر کرده‌اند. حال باید دید که آیا این‌ها صلاحیت دارند و می‌توانند با کثرت روایاتی موثق که آیه را به متعه تفسیر کرده‌اند مقابله کنند یا خیر؟

در پاسخ باید گفت که نخست آن سه روایت قبل، قابل قبول است، زیرا علما، اهل بیت و غیره بر مضمون آن اتفاق دارند (عاملی، ۱۴۱۰ق، ۵، ص ۲۵۳) و اما این دو روایت، مشکوک است؛ گذشته از این که شاذ هستند و با سیاق نیز مخالفت دارند. از طرفی اشکال عمده در روایات عامه این است که به معصوم ختم نمی‌شوند و هر روایتی به غیر از کلام معصوم، حجیت ندارد. در حدیث آمده است که: «دَعَّ مَا يُرِيكُ إِلَى مَا لَا: چیزی که تو را به شک می‌اندازد، رها کن و به سوی آنچه شک نداری برو یُرِيكُ». (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۹۴) «همچنین «دَعَّ الشَّيْذَ التَّادِرِ فَإِنَّ الْمُجَمَّعَ عَلَيْهِ لَارِبَّ فِيهِ: روایت شاذ و نادر را رها کن، که همانا چیزی که بر آن اجماع شد، در آن شکی نیست» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۳۰۲-۳۰۳).

دوم: سندهای این دو روایت، در نهایت ضعف و سستی است؛ به‌طوری که امکان احتجاج با آن



نیست، چه برسد به این که برای تفسیر نص کتاب خدا، بتوان به آن تمسک جست (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۵۳).

سند روایت اول، شامل معاویه ابن صالح از علی بن ابی طلحه است. ابوحاتم راجع به معاویه می گوید: «لا یحتج به» یعنی: حدیث او برای احتجاج صلاحیت ندارد و همچنین صلاحیت این که سند برای استنباط باشد را ندارد، و به همین جهت بخاری حتی يك حدیث هم از او نقل نکرده است» (الذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۵).

علی بن ابی طلحه نیز که حدیث را به ابن عباس استناد داده است، فردی دروغ گو و فریب کار است که حدیث را به کسانی نسبت می دهد که نه آنها را دیده و نه آنها او را دیده اند (عاملی، همان).  
دَحِیم می گوید: «علی بن ابی طلحه تفسیری از ابن عباس شنیده است». احمد بن حنبل نیز می گوید: «لَهُ أَشْيَاءٌ مُنْكَرَاتٌ» یعنی (دارای زشتی هائی است) (ذهبی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۴). پس روایت اول با توجه به ضعف و سقوط آن، نه می تواند حجت باشد و نه دلیلی بر این که روایت، کلام و تفسیر ابن عباس است؛ زیرا راوی نه از ابن عباس چیزی شنیده و نه او را دیده است، بلکه به شهادت اهل فن، سرخود و بدون دلیل و مدرک، حدیث را به ابن عباس استناد داده است.

روایت دوم: ابن وهب که همان عبدالله بن وهب است، حدیث را از ابن زید نقل می کند، زید سه پسر داشت که ابن زید ممکن است عبدالله یا اسامه یا عبدالرحمن بوده باشد، که جوزجانی در مورد آنها می گوید: «الثَّلَاثَةُ ضَعْفَاءٌ فِي الْحَدِيثِ: هر سه در حدیث ضعیف بوده اند». (سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۳۰، ص ۷۰).  
یحیی بن معین می گوید: «بُنُو زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ لَيْسُوا بِشَيْءٍ: پسران زید افراد کم ارزشی بودند»؛ پس هیچ يك از صحابه یا تابعین، از صاحب حدیث؛ یعنی ابن زید، به خوبی یاد نمی کنند، بلکه او به رأی خود تفسیر کرده است.

وی در اواسط قرن دوم هجری زندگی می کرده و پیامبر اسلام (ص) را درك نکرده است، همچنین نه عهد اول را درك کرده و نه با هیچ يك از صحابه برخوردی داشته؛ پس از کجا چنین تفسیری آورده است؟ حال اگر این نظر خود اوست پس حجیتی ندارد» (ذهبی، همان).

سیوطی نیز در کتاب خود تفسیری از ابن عباس آورده است که می گوید: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذَلِكَ: تفسیر از آنچه که حرمت آن برای شما بیان شد بقیه حلال است»، «أَنْ تَبْتَغُوا: ازدواج کنید (بِأَمْوَالِكُمْ)»، یعنی با اموالتان چهار تا از اِماء را می توانید بخرید. به بیانی «تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ» یعنی: تطلبوا (طلب کنید) با اموالتان فروج ایشان را، که همان متعه است که الان نسخ شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۴۸).  
سیوطی در کتاب «الدرالمثور» روایتی در مورد متعه آورده که:

«ابن جریر از حضرمی نقل می کند که مردانی بودند که مهریه را بر خود واجب می کردند و چه بسا برخی دچار عسر و حرج می شدند»، پس خداوند فرمود: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَايْتُمْ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ» (همان، ج ۲، ص ۱۴۱).

طبرسی در این زمینه می‌گوید: «اگر چه واژه‌ی استمتاع در اصل برای بهره و لذت بردن وضع شده، اما در عرف شرع به معنای این نوع عقد معین است، مخصوصاً اگر این لفظ به واژه‌ی «نساء» اضافه شده باشد. براین اساس معنای آیه چنین می‌شود که: هرگاه زنی را عقد متعه کردید، مهریه‌ی او را پردازید. دلیل مسأله این است که خداوند پرداخت مهریه را بر استمتاع مترتب و معلق کرده است و این تعلیق، مستلزم این است که مقصود از استمتاع، همین عقد مخصوص باشد نه آمیزش و لذت بردن از زن؛ زیرا مهریه، فقط با عقد واجب می‌شود» (طبرسی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۲).

بنابر عقیده‌ی زمخشری، وجوب پرداختن مهریه، متفرع بر استمتاع به معنای لذت بردن نیست، در آیه شریفه عقد بر آمیزش و جماع عطف شده، بنابراین تقدیر آیه چنین است: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنَ الْمُنْكَوْحَاتِ مِنْ جِوَاعٍ أَوْ خُلُوَّةٍ صَحِيْحَةٍ أَوْ عَقْدٍ عَلَيْنَ: آن همسرانی که از آنها لذت جنسی از قبیل آمیزش، خلوت صحیح یا عقد کردن آنها، برده‌اید مزدشان را بدهید...» (زمخشری، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۳۹۱).

در تبیین آیه مذکور، در کتاب صحیح مسلم روایتی از جابر بن عبدالله نقل شده است، با این مضمون که: «كُنَّا نَسْتَمْتَعُ بِالْقَبِيْضَةِ مِنَ التَّمْرِ الدَّقِيْقِ الْأَيَّامَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ وَ أُوِيْ بَكْرٍ حَتَّى ثَمَّةَ نَهَى عَنْهُ عُمَرُ: در عهد رسول خدا (ص) و ابوبکر با يك مشت خرما و آرد، متعه می‌کردیم تا اینکه عمر از این کار نهی کرد.» (نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۳۱).

همچنین مالک از عروة بن زبیر چنین روایت کرده است: «ان خولة بنت حكيم دخلت على عمر بن الخطاب، فقالت: إن ربيعة بن أمية استمتع بامرأة مولدة فحملت منه فخرج عمر يجر رداءه فرعاً، فقال: هذه المنعة لو كنت تقدمت فيه لرجمته: خوله، دختر حکیم، بر عمر بن خطاب وارد شد و به او گفت: ربيعة بن امیه با زنی بچه‌زا ازدواج موقت کرده و از او بچه دار شده است. عمر با عصبانیت و در حالی که عبايش را با خود می‌کشید حرکت کرده و چنین گفت: اگر پیش‌تر به این فرد در مورد ممنوع بودن متعه چیزی گفته بودم، او را سنگسار می‌کرد.» (بیهقی، ۱۳۴۴ق، ج ۷، ص ۲۰۶).

روشن است که استدلال به تفاسیر و ادله‌ای بیان شده، تبیین و تشریح واژه‌ی استمتاع در ضمن آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی نساء را به همراه خواهد داشت.

### ۳، ۲، ۱. آیات ناسخ متعه

اهل سنت معتقدند در قرآن آیاتی وجود دارد که نکاح موقت را نسخ کرده است. اگر ثابت شود که آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی نساء به وسیله‌ی آیات دیگر نسخ شده است، نسخ حکم متعه، از مصادیق نسخ قرآن به قرآن خواهد بود. اثبات و یا عدم اثبات چنین استدلالی، با استناد به آیات ذکر شده به شرح ذیل است:

### ۳، ۲، ۱، ۰. آیه‌های ۵-۷ سوره‌ی مؤمنون

«وَالَّذِينَ هُمْ يُقْرُونَ هُمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَلَهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون: مؤمنان کسانی هستند که پاکدامنی پیشه کنند، مگر بر زوجهایشان یا ملک یمین ایشان که در



این صورت سرزنش نمی‌شوند و هر کس غیر از آن بخواهد تعدی کرده است» (مؤمنون / ۵).  
نحوه‌ی استدلال به آیه‌ی فوق این است که طبق آیه، زنی که به نکاح موقت مردی درآمده نه زوجه  
است و نه ملك یمین، به چند دلیل:

اگر زوجه بود طبق ظواهر قرآن با طلاق جدا می‌شد؛

ایلاء و لعان وظهار نسبت به او واقع می‌شد و فرزند به او ملحق می‌شد؛

حق سکنی و نفقه و قسم و اجرت رضاع داشت، در حالی که شیعه خلاف آن را می‌گوید. در نتیجه  
انتفاء لوازم زوجیت از او، مقتضی انتفاء ملزوم (زوجیت) است و اگر نه مصداق زوجه باشد و نه ملك  
یمین، طبق آیه جزء «عادون» خواهد بود و این گونه، آیه ناسخ نکاح متعه است (أبواسحاق، ۱۴۱۸ق،  
ج ۶، ص ۱۵۳).

در رد استدلال مذکور می‌توان گفت که آیه‌ی نامبرده صلاحیت نسخ را ندارد، زیرا معنا ندارد که  
آیه‌ی ناسخ قبل از آیه‌ی منسوخ نازل شود و سوره‌ی مؤمنون در مکه نازل شده در روزگاری که متعه  
تشریح نشده بود، و آیه‌ی متعه در مدینه نازل شده است، بنابراین چگونه با آیات مکی، حکمی مدنی  
نسخ شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۳۶). نجفی از فقهای امامیه در کتاب جواهر الکلام در جواب به این  
استدلال تصریح می‌کند: «اولاً دلالت آیه به صورت عموم است، بنابراین منافاتی ندارد که با دلیلی،  
این حکم تخصیص بخورد».

ایشان بر این باورند که منظور از شمولیت عام آیه آن است که «ازواجهم» هم زن دائم و هم موقت  
را شامل می‌شود و این دو در احکام مشترک‌اند و با دلایل دیگری زن موقت نسبت به بعضی احکام زن  
دائمی مانند ارث، طلاق، نفقه و... تخصیص زده می‌شود و این مسأله با عموم آن منافات ندارد. بنابراین  
نمی‌توان گفت: (ازواجهم) فقط شامل زوج دائمی می‌شود.

دوم، موارد ذکر شده از لوازم زوجیت محسوب نمی‌شود، زیرا در میان زوجات زنانی هستند که بدون  
طلاق جدا می‌شوند، مانند ملاءعنه و مرتده. در مورد لعان وظهار و ایلاء نیز باید گفت که مشروط به  
نکاح دائم هستند، نه زوجیت و بر فرض این که مشروط به زوجیت باشند، باید آن را به نکاح دائم  
اختصاص داد، تا با ادله‌ی عدم الحاق آن به متعه جمع کرده باشیم. نفقه هم با نشوز ساقط می‌شود  
(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۱۴۹).

سید مرتضی در استدلال به اطلاق زوجه بر زنی که با عقد متعه به حلیت مردی درآمده، تصریح  
می‌کند: «فرزند با نکاح موقت نیز ملحق می‌شود و هر کس خلاف آن کند در مورد ما گمان بدی  
برده است» (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۷۶).

### ۳، ۲، ۱. آیه‌ی میراث

«وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَوَلَدٌ... وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَوَلَدٌ. برای شما مردان، نیمی  
است از آنچه زنانتان ترك می‌کنند، اگر فرزندی نداشته باشد... و برای آنها (زنان) يك چهارم است از



آنچه شما ترك می‌کنید، اگر فرزندی نداشته باشید» (نساء / ۱۲).

این گونه به آیه استدلال شده است که در قرآن توارث زوجین ثابت شده است، اما در نکاح موقت زن و شوهر از همدیگر ارث نمی‌برند، بنابراین آیه‌ی میراث سبب نسخ نکاح موقت می‌شود (موصلی بلدحی، ۱۳۵۶ق، ج ۳، ص ۸۹).

اهل سنت در تفسیر واژه‌ی «أزواجکم» بدون اشاره به دائمی و یا موقتی بودن زوج، واژه‌ی مورد نظر را بیشتر از جهت تعدد زوجة مورد بحث قرار داده‌اند، این نحوه تفسیری از سوی آنان بیانگر اطلاق این واژه‌ی بر زوجة دائمی است نه زوجة متعه (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۲).

از نظر آیت الله مکارم شیرازی در اینجا حکم استثناء شده نه موضوع و مغالطه در این است که استثنای حکمی را سراغ نفی موضوع برده‌اند؛ (چون ارث نمی‌برد زنا است) در حالی که استثناء در بعضی احکام، دلیل بر چیزی نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۱۹).

### ۳، ۲، ۱، ۳. آیه‌ی عده

﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَ يَدْرُونَ أَرْوَاجَهُمْ يَتَرْتَبِنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا: وَ كَسَانِي كِه فُوت مِي كِنَنَد اَز شَمَا و اَز خُود زَنَانِي رَا بِه جَا مِي كَذَارَنَد، اَن زَنَان خُويشْتَن رَا چَهَار مَاه و دِه رُوز نَگِه مِي دَارَنَد﴾ (بقره / ۲۳۴). مطابق آیه، زنی که شوهرش فوت نماید باید چهار ماه و ده روز عده نگه دارد. زنی که به نکاح موقت مردی درآمده، اگر چه زوجة بوده باید به همین مقدار عده نگه دارد، در حالی که عده‌ی زن در نکاح موقت این مقدار نمی‌باشد، بنابراین این آیه ناسخ نکاح موقت به شمار می‌رود (خرشی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۷۵).

سید مرتضی به این آیه اشاره کرده و می‌گوید:

«اهل سنت کنیز را زوجة می‌دانند، در حالی که عده‌ی او دو ماه و پنج روز است. پس اگر تخصیص کنیز با دلایل جایز است، در اینجا هم زن متمتع مانند آن تخصیص می‌خورد» (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۷۴).

لازمه‌ی سخن کسانی که به این آیات استدلال کرده‌اند این است که، زنان ملاءنه و مرتده که بدون طلاق جدا می‌شوند و زن ناشزه که نفقه به او تعلق نمی‌گیرد و زن قاتلی که ارث نمی‌برد و زنی که چهار ماه و ده روز عده نگه نمی‌دارد، همگی مصداق زوجة نمی‌شوند، در حالی که همه‌ی این زنان زوجة هستند. از سوی دیگر همه‌ی موارد ذکر شده تفاوت‌های نکاح دائم و موقت است و اشکالی که می‌توان بر آنها گرفت این است که اگر تمام موارد ذکر شده در نکاح موقت باشد چه فرقی با نکاح دائم دارد.

آیت الله مکارم تصریح می‌کند: فقهای عامه که به این آیات استدلال کرده‌اند، اهانت شدیدی به پیغمبر اکرم (ص) کرده‌اند، چون می‌گویند زنی که به نکاح موقت درمی‌آید نه زوجة است و نه ملک یمین و پیامبر در برهه‌ای از زمان زنا را اجازه داده است (مکارم شیرازی، همان، ج ۵، ص ۱۹).



## ۲،۳. روایات

روایات اهل سنت در این بخش دو دسته‌اند:

### الف) روایاتی که نسخ حکم متعه را بیان می‌کنند

۱) عبدالرزاق و ابن منذر از امام علی (ع) آورده‌اند: «رمضان هر روزه دیگری را نسخ می‌کند و زکات هر صدقه دیگر و متعه را نیز طلاق نسخ می‌کند».

۲) عبدالرزاق و ابن منذر و بیهقی از ابن مسعود آورده‌اند که گفت: «متعه نسخ شده است و ناسخ آن طلاق و صدقه و عده و میراث است».

۳) همچنین ابن ابی حاتم از ابن عباس نقل کرده است که: «متعه در آغاز اسلام بوده است، که مرد به سرزمینی می‌رفت که کسی همراه او نبود تا امورش را اصلاح کند و کالاهایش را حفظ کند. پس با زنی ازدواج می‌کرد به اندازه‌ای که حاجتش برآورده شود و آیه برای همین آمده که «الی اجل مسمی...» و این را محصنین غیر مسافحین... نسخ می‌کند» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص. ۴۸۶-۱۴۰-۱۳۸).

### ب) روایات نبوی در نهی متعه

روایات ناسخ از نظر زمان نسخ و جهات دیگر متعارض بوده و به چندگروه تقسیم می‌شوند:

- روایاتی که بیانگر این است که نسخ در خیر واقع شده و ادعا می‌کنند که این روایات از امام علی

(ع) نقل شده است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى عَنِ مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ: هَمَانَا رَسُولُ اللَّهِ فِي رَوْحِ خَيْبَرَ مِنْ مَتْعَةٍ نَهَى عَنِهَا» (نووی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۹۰-۱۸۹؛ نسایی، ۱۴۰ق، ص. ۴۹).

مالک، عبدالرزاق، ابن ابی شیبه، بخاری، مسلم، ترمذی، نسایی و ابن ماجه از علی (ع) روایت می‌کنند: «حَرَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ مُتْعَةَ النِّسَاءِ، وَلُحُومَ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ: يَغْمِرُ (ص) مِنْ مَتْعَةِ زَنَانٍ فِي رَوْحِ خَيْبَرَ وَ مِنْ خُورْدِنِ كُفْرٍ خِرَانِ أَهْلِ نَهَى فَرَمُودِنْدِ» (زرکشی شافعی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص. ۲۹۶).

- روایاتی که بر نسخ در عام اوطاس (غزوه حنین) دلالت دارد، ابن ابی شیبه، احمد و مسلم از سلمه بن اکوع آورده‌اند که: «رَخَّصَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي مُتْعَةِ النِّسَاءِ عَامَ أُوطَاسٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ نَهَى عَنْهَا: يَمَامِرُ (ص) فِي مَوْرِدِ مَتْعَةِ زَنَانٍ فِي عَامِ أُوطَاسٍ سَهَ رَوْحِ بِهَ مَا أَجَازَهُ دَادُ، سَبَسَ بَعْدَ أَنْ نَهَى فَرَمُودِ» (همدانی، ۱۳۵۹ق، ج ۱، ص. ۱۷۷).

روایات دال بر وقوع نسخ متعه در در حجه الوداع؛ از جمله اینکه ابن ابی شیبه، احمد و مسلم از ربیع بن سبیره از پدرش نقل می‌کنند که: «در حجه الوداع از بی همسری خود نزد رسول گرامی شکوه کردیم، پس فرمودند: «اسْتَمْتَعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ؛ پس با زنی ازدواج کردم و فردا صبح نزد ایشان رفتم، رسول خدا را دیدم که بین رکن و باب ایستاده بود و می‌فرمود: ای مردم من به شما اجازه دادم تا متعه کنید، اما اکنون خدا آن را تا روز قیامت حرام کرده است» (جویری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص. ۳۳۹).

- روایاتی که بر نسخ متعه در مکه اشاره دارد و مضمون آنها این است که پیامبر به مدت سه روز آن را در زمین مکه حلال کرد و سپس آن را حرام کرد: «قَالَ أَنَّهُ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ بِالْمَتْعَةِ عَامَ الْفَتْحِ حِينَ دَخَلْنَا مَكَّةَ ثُمَّ

لَمْ يُخْرِجْ مِنْهَا حَتَّى نَهَاَنَا عَنْهَا؛ رسول خدا در سال فتح مکه هنگامی که داخل مکه شدند دستور به متعه دادند و از آنجا خارج نشدند تا زمانی که از آن نهی فرمودند» (غیتابی حنفی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۴۳۹).

- روایاتی که بیانگر این است که نکاح متعه مکرراً حلال و حرام شد. منقول است که ابن قدامه در «المغنی» کلامی از شافعی را در این زمینه نقل می‌کند: «غیر از متعه چیزی را نیافته که خداوند آن را حلال کند، سپس حرام کند و دوباره حلال کند و حرام کند و باید این مسئله را بر ظاهر آن حمل کنیم و این که پیامبر آن را در روز خیبر حرام کرده و سپس در حجه الوداع به مدت سه روز آن را حلال کرد سپس حرام شد» (ابن قدامه مقدسی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۵۷۱).

به بیان واضح‌تر، بنابر متون اهل سنت، نکاح متعه هفت‌بار حلال و هفت‌بار حرام شد: در خیبر، حین، عمره القضاء، عام الفتح، عام اوطاس، غزوه تبوک و حجه الوداع (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۶، ص ۲۸۸).

### ۱، ۲، ۳. بررسی روایات نسخ و تحریم

صاحب جواهر معتقد است که چون توجیه قابل قبولی از سوی اهل سنت بر سخن خلیفه دوم اقامه نشده است به همین دلیل گروهی از آنان به خاطر پاسخ به این مسأله ادعا می‌کنند که نکاح موقت در زمان پیامبر نسخ شده است. ایشان دلایل این دسته بر نسخ را در سه مورد بیان می‌کنند:

۱) اگر چه خلیفه دوم از آن نهی کرد، اما نهی او از جانب خودش نبوده و مراد از قول خلیفه دوم که گفت: (انا نهی) این است که من روشن می‌کنم که این مسیر بر نهی واقع شده است و همچنین قول (کانتا) حلیت در زمان خاصی است، بنابراین خلیفه دوم نسخ را از پیامبر شنیده است.

۲) خلیفه دوم تحریم متعه را در بالای منبر و در ملاء عام جایی که صحابه هم بودند بیان کرد و اگر نسخ برای آنها روشن نبود، صحابه و به‌خصوص حضرت علی (ع) در آن زمان می‌بایست آن را انکار می‌کردند.

۳) اخباری در این زمینه نقل می‌کنند که دلالت بر نسخ در زمان پیامبر می‌کند (هندی، ۱۹۸۵م، ج ۱۶، ص ۵۱۸-۵۲۷):

ایشان در مورد دلیل اول تصریح می‌کنند: این حرف خلاف ظاهر خبر مزبور است، به این بیان که خلیفه دوم با عبارات «أَنَا أَحْرَمُهُمَا»، متعه را حرام کرده است، حال توجیه این عبارت با نسخ پیامبر خلاف ظاهر آن است.

صاحب جواهر در مورد عدم انکار صحابه اظهار داشته‌اند: «حرمت نکاح موقت از سوی امام علی (ع) و صحابه‌ی او انکار شده است و در این مورد اخباری وجود دارد که شامل انکار حرمت از امام علی (ع)، ابن عباس، ابن مسعود و جابر می‌شود که فرقی بین این که انکار در زمان خلیفه دوم یا بعد از او واقع شده نیست؛ زیرا انکار متأخر کاشف از این است و سکوت سابق، به دلیل مصلحت بوده است نه رضایت، وگرنه بعد از آن انکار واقع نمی‌شد». ایشان در ذیل این سخن به روایتی که در توجیه دوم، تحت عنوان ضرورت ذکر کردیم اشاره می‌کند و می‌گوید: «این روایت بر وقوع انکار

صحابه بر سخن خلیفه دوم در زمان خلافتش صراحت دارد و همچنین بر اعتراف خلیفه دوم بر مخالفت پیامبر دلالت می‌کند، پس آوردن عذری چون نسخ، مورد رضایت دو طرف (موافقین و مخالفین) نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۱۴۶).

بنابراین، سخن خلیفه دوم با این توجیه که نسخ در زمان پیامبر بوده، منافات کامل دارد و اگر چنانچه می‌گوید پیامبر آن را نسخ کرده، یا در وقت به خصوصی آن را مباح کرده، خلیفه دوم می‌بایست تحریم را به پیامبر نسبت دهد نه به خودش.

جالب این که صاحب جواهر بعد از نفی نسخ از سخن عمر بن خطاب اظهار می‌دارد:

«عبارت او بر دوام حکم و عدم نسخ صراحت دارد و تحریم از جانب خودش بوده نه پیامبر؛ چرا که در آن وقت نه خلیفه دوم و نه کسی غیر از او متعرض نسخ نشده است، بلکه به عنوان عذر تراشی بر سخن او مطرح شده است و اگر چنانچه می‌گویند نسخ روشن بود، خلیفه دوم به آن اشاره می‌کرد تا زبان طعنه زنان را قطع کند».

از سویی دیگر خلیفه دوم تحریم هر دو متعه را با لفظ واحدی آورده است. صاحب جواهر تأکید می‌کند: «کسی مدعی نسخ در متعه حج نشده است، بلکه بر دوام حکم آن تصریح کرده‌اند و از گروه دیگری ادعای اجماع بر جواز آن شده است. بنابراین بهتر است کلام را بر ظاهر حمل کرده و تحریم را به خلیفه دوم نسبت دهیم، وگرنه اگر بخواهیم نسخ را فقط بر نکاح موقت حمل کنیم احتمال خیلی بعیدی است، بلکه بر بطلان این حمل قطع وجود دارد» (همان).

تا بدین جا ثابت شد که هیچ یک از توجیهاط مطرح شده در منابع اهل سنت، قابل قبول نیست و این که سخن او بر نسخ نیز دلالتی ندارد. پس روایات وارده در نسخ با بحث مورد نظر (سخن خلیفه دوم) بی‌ارتباط خواهد بود و از جمله ادله‌ی آنها این روایات است که زمانی می‌توان به آنها تمسک جست، که از اعتبار کافی برخوردار باشند.

به‌طور کلی در پاسخ به روایات مذکور می‌توان چنین گفت که این روایات به چند دلیل رد می‌شوند:

(۱) اصحاب حدیث و منتقدان روایان، همه‌ی این احادیث را تضعیف کرده‌اند و در مورد هر یک مطالب زیادی وارد شده است که به دلیل اطاله‌ی کلام ذکر نمی‌شود (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۹).

(۲) این اخبار بر فرض این که ضعف هم نداشته باشند با اخبار زیادی که دلالت بر حلیت و استمرار اباحه در زمان پیامبر (ص) و بعد از آن می‌کنند، معارض‌اند و روایات اباحه به دلیل کثرتشان و اتفاق عامه و خاصه به آن بر روایات تحریم ترجیح داده می‌شوند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۱۴۹)؛ زیرا فقط مخالفین روایات تحریم را ذکر کرده‌اند و از طریق امامیه، هیچ روایتی بر تحریم ذکر نشده است. بنابراین بر طبق قاعده‌ی تعادل و ترجیح این روایات نمی‌توانند در مقابل روایات اباحه مقاومت کنند. اهل سنت روایاتی دارند که دلالت بر عدم نسخ متعه می‌کند، از جمله: احمد در مسند خود از عمران بن حصین روایت می‌کند که:

«تَزَلَّتْ مَتْعَةُ النِّسَاءِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ عَمِلْنَا مَعَ النَّبِيِّ وَ لَمْ يَنْزِلِ الْقُرْآنُ بِجُرْمَتِهَا وَ لَمْ يَنْهَ عَنْهَا حَتَّى مَاتَ: آیهی متعه در کتاب خدا نازل شد و ما به همراه پیامبر (ص) به آن عمل می کردیم و آیه‌ای که آن را نسخ کند نیامد و پیامبر (ص) نیز از آن نهی نکرد تا از دنیا رفت» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۹۰).

منقول است که مسلم در صحیح خود و همچنین بخاری از طرق متعددی روایت کرده‌اند که: «و ان عمر هو الذی ابطالها بعد ان فعلها جميع المسلمين بامر النبي (ص) الی حین وفاته و ایام ابی بکر: جواز متعهی نساء را عمر باطل کرد بعد از آن که تمامی مسلمین آن را به امر پیامبر (ص) تا زمان وفات ایشان و دوره ابوبکر انجام می دادند» (حفید، ۱۴۱۵ق، ۲، ص ۳۸۰). همچنین در دو صحیح از ابن مسعود آمده است که می گوید: «همراه رسول خدا در غزوه‌ای شرکت داشتیم و زنان با ما نبودند، عرض کردیم ای رسول خدا آیا اجازه می دهید خود را اخته کنیم؟ پیامبر (ص) ما را از این کار منع فرمودند و اجازه دادند تا توسط مهریه قرار دادن لباسی، ازدواج موقت کنیم. سپس عبدالله بن مسعود این آیه را قرائت کرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحْرَمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، طیباتی را که خدا برای شما حلال کرده حرام نکنید» (مائده / ۸۷) (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۶، ص ۲۲۰).

۳) بر فرض عدم تعارض با ادله‌ی اباحه، این اخبار با همدیگر تعارض شدید دارند و در بین خودشان حجت نیستند.

۴) از طرفی اگر همه‌ی این اخبار از این طعنه‌ها و ضعف‌ها سالم بمانند این روایات می خواهند آیه را نسخ کنند، در حالی که می دانیم نه عامه و نه خاصه نسخ قرآن با خبر واحد را مجاز نمی دانند. بنابراین صرف نظر از تعارض، هر یک از اینها خبر واحدند و نسخ قرآن با خبر واحد جایز نیست. و اگر این گونه است که پیامبر فرمان نسخ نکاح موقت را صادر کرده‌اند، پس چرا شخصیت‌های مهم و سرشناس از صحابه مانند: ابن عباس، عبدالله بن مسعود، جابر بن عبدالله انصاری و... بی خبر مانده‌اند و قائل به حلیت شده‌اند و اگر روایات متواتر بر نسخ بوده، چرا این افراد نشنیده‌اند و حتی عمر هم نشنیده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۱۷۰).

علاوه بر آنچه گفته شد، اهل سنت روایاتی از امام علی (ع) بر تحریم متعه نقل کرده‌اند، در حالی که نظر و عقیده‌ی امام علی (ع) در این زمینه معلوم و روشن است و راویان آنها روایاتی را از امام علی (ع) نقل کرده‌اند که بر اباحه‌ی نکاح موقت دلالت می کنند، خصوصاً این روایت که اگر نهی عمر نبود هیچ کس مرتکب زنا نمی شد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۱۵۰).

شهید ثانی ایراد دیگری بر روایات وارد می کند و آن این است که اگر روایات نسخ صحیح باشد لازمه‌ی آن این است که چند بار تشریح و چند بار نسخ شده است. بنابراین مشکل دیگر، نسخ مکرر است که صحیح نیست (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۴۲۸).

اهل سنت در این زمینه ادعای دیگری دارند که می گویند: «نسخ مکرر اشکالی ندارد؛ نخست، چون احکام تابع مصالح و مفاسد است. دوم، چه مانعی دارد که نسخ مکرر به خاطر ضرورت‌ها باشد.

به عنوان مثال پیامبر برای جلوگیری از تعرض به نوامیس لشکر مغلوب، متعه را به اندازه‌ی سه روز اجازه داد و بعد از مرتفع شدن ضرورت این حکم را برداشته است و در موارد دیگر هم همین طور، زیرا ضرورت با تعیین زمان تغییر می‌کند؛ لذا صحیح است که پیامبر در یک برهه‌ای از زمان از متعه نهی کند، سپس در زمانی دیگر نیز آن را مورد نهی قرار دهد (غیتابی حنفی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۶۴).

آیت الله مکارم شیرازی به این ادعا این گونه پاسخ می‌دهند: «درست است که احکام تابع مصالح و مفاسد است ولی مصالح و مفاسد چیزی نیست که روز به روز تغییر کند به همین جهت ما در هیچ جا نسخ مکرر نداریم جز در اینجا. در مورد ضرورت این درست است اما معنایش نسخ نیست، بلکه تبدیل موضوع است نه نسخ. ثانیاً: ضرورت‌های زمان اگر بیشتر نباشد، کمتر از ضرورت‌های زمان پیامبر اکرم (ص) نیست. در این زمان هم به حسب ضرورت باید اجازه داد؛ به عنوان مثال جوانی برای تحصیل و یا تاجری برای تجارت به خارج از کشور می‌رود و چشمش به آن صحنه‌ها می‌فتد، در اینجا ضرورت اقتضا می‌کند که اجازه‌ی متعه داده شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۱۸۰).

شیخ طوسی ادعای نسخ مکرر را با اجماع ساقط دانسته و می‌گوید: «هیچ کس نگفته که پیامبر دو بار نکاح موقت را مباح دانسته و دو بار آن را حرام کرده و بین آنها دو بار تحلیل و دو بار نسخ واقع شده است» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۴۱). شیخ طوسی در خلاف فقط دو روایت را ذکر می‌کند و متعرض بقیه‌ی اقوال نشده است. ظاهراً به خاطر همین نسخ را دو بار دانسته است و اگر دو بار نسخ و دو بار تحلیل جایز نباشد، هفت بار به طریق اولی صحیح نیست. بنابراین ادعای نسخ مکرر پوچ و بی‌معناست. بنابراین پیروان خلیفه دوم دیده‌اند که اگر بخواهند حرف وی را از کار بیندازند ممکن نیست، چرا که با صراحت گفته است و اگر بخواهند تحریم را به عمر نسبت دهند پذیرفته نمی‌شود. به همین جهت و برای حفظ حرمت خلیفه دوم، جعل حدیث کرده و به پیامبر نسبت داده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۷۰).

به علاوه چنانچه قبلاً ذکر شد، اهل سنت در صحاح سته روایاتی را ذکر می‌کنند که بر عدم نسخ و اباحه دلالت می‌کند و این روایات هم نزد خاصه و هم نزد عامه معتبر است، برخلاف اخبار نسخ که فقط اهل سنت روایت کرده‌اند، بنابراین هیچ دلیلی برای نسخ وجود ندارد.

### ۲،۲،۳ اجماع

اهل سنت همچنین به اجماع بر تحریم متعه نیز احتجاج کرده‌اند. یعنی این که بعد از نهی خلیفه دوم، صحابه بر آن اتفاق کردند و کسی جز ابن عباس با آن مخالفت نکرده و نقل شده که وی نیز در اواخر عمر خود به اجماع رجوع کرده که البته همین ادعای رجوع ابن عباس، نبودن اجماع را نشان می‌دهد (موصلی بلدحی، ۱۳۵۶ق، ج ۳، ص ۸۹).

چطور ممکن است در طول حیات ابن عباس، دلیلی برای او ظاهر نشده باشد که وی را به ادعای اجماع بر تحریم متعه وادار کند، و تنها در حین وفاتش این دلیل برای او آشکار شد.

گذشته از این، اهل بیت (ع) که ارکان اسلام هستند و نیز تمامی اهل تشیع با این اجماع مخالفند، پس ادعای اجماع، ادعای پوچی است که جز از معاندین صادر نمی‌شود. همچنین افراد فراوانی از صحابه از جمله: عمران بن حصین، اسماء دختر ابوبکر، جابر بن عبد الله، ابن مسعود، ابن عباس، معاویه بن ابی سفیان، ابوسعید خدری، عمر بن حرث، سلمه بن اکوع و گروهی از تابعان از جمله طاووس، عطا، سعید بن جبیر (اندلسی، بی تا، ج ۹، صص ۵۲۰-۵۱۹)، مجاهد، سدی و حکمه بن عتیبه، نیز مالک بن انس (امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۶، ص ۵۲۰-۵۱۹)، و اهل مکه و یمن (قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۵، ص ۸۸، و عسقلانی، ۱۳۰۰ق، ج ۹، ص ۲۱۶)، به حلیت متعه قائل‌اند، بنابراین با مخالفت این دسته از مسلمانان اجماعی منعقد نخواهد شد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۲ق، ص ۳۲۵). ضمن اینکه با در نظر گرفتن ادله اعم از آیات و روایات، اجماع مذکور مدرکی بوده که چنین اجماعی از دیدگاه شیعه از حجیت برخوردار است (جناتی شاهرودی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۹).

#### ۴. نتیجه گیری

علی‌رغم مشروعیت نکاح متعه در میان اهل تشیع، از زمان پیامبر (ص) تاکنون، اهل سنت با ادله‌ای اعم از آیات، روایات و اجماع، قائل به نسخ حکم متعه هستند، بدیهی است که منشأ این اختلاف در اقوال، ریشه در خطبه‌ی خلیفه‌ی دوم دارد. به همین منظور، مدلول آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی نساء از سوی فقهای چون ابوبکر جصاص حنفی منحصر در نکاح دائم شده است. آیاتی از سوره‌های مؤمنون، نساء و بقره را نسخ حکم متعه می‌دانند. روشن است که آیات ۵-۷ سوره‌ی مؤمنون از آنجایی که پیش از حکم متعه نازل شده، صلاحیت نسخ را ندارد، ضمن اینکه مستفاد از آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی نساء، مبنی بر عدم ارث بری زوجه متعه، بیان حکم است نه تشریح موضوع، به نوعی آیه‌ی مزبور در صدد خروج نکاح متعه از شمول نکاح است. استدلال به آیه‌ی ۲۳۴ بقره با این اشکال روبه‌رو است که لازمه‌ی پذیرش چنین مطلبی، از باب عدم اطلاق زوجه بر زنی که از راه متعه به عقد انسان درآمده، اهانت به پیامبر (ص) را در پی دارد؛ چرا که بر زنانی که به متعه ایشان درآمده‌اند، نه زوجه صدق می‌کند و نه ملک یمین. در زمینه روایات مورد نظر اهل سنت نیز اشکالاتی مطرح است؛ گذشته از ضعیف بودن روایات مزبور و بر فرض نادیده گرفتن ضعف روایی، این روایات، با اخبار اقامه شده بر حلیت و استمرار اباحه در زمان پیامبر (ص) و بعد از آن معارض بوده و با توجه به اتفاق نظر عامه و خاصه بر این اخبار، روایات ناقل حلیت نکاح متعه ترجیح داده می‌شوند؛ حتی بر فرض کنار گذاشتن این دو وجه، باز اشکال دیگری از جهت تعارض شدید این اخبار با یکدیگر مطرح است، زیرا لازمه‌ی قبول آنها، پذیرش نسخ مکرر متعه است. ایراد دیگری که بر دلیل دوم اهل سنت وارد است از جهت نسخ قرآن با خبر واحد است، چرا که اعتقاد عامه و خاصه گویای عدم جواز چنین نسخی است. با توجه به آیات و روایات ارائه شده بر نسخ حکم متعه، اجماع مزبور بر نسخ، مدرکی بوده، لذا مجالی برای ادعای اجماع باقی نمی‌ماند.



## منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی العزیزية. قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن جیرین، عبد الله بن عبدالرحمن (بی تا). شرح أخصر المختصرات. بیجا: المكتبة الشاملة.
- ابن قدامة مقدسی، احمد بن حنبل (۱۴۰۵ق). المغنی. بیروت-لبنان: دار الفکر.
- ابواسحاق، ابراهیم بن محمد بن عبد الله (۱۴۱۸ق). المبدع فی شرح المقنع. بیروت-لبنان: دار الکتب العلمیة.
- الازهری ابی منصور، محمد بن احمد (بی تا). معجم تهذیب اللغة. بی جا.
- اشقر، اسامة عمر سلیمان (۱۴۲۰ق). مستجدات فقهیه فی قضايا الزواج و الطلاق. اردن: درالفنائس.
- امامی، سید حسن (۱۳۳۵). حقوق مدنی. تهران: دانشگاه تهران.
- امینی، علامه عبدالحسین احمد النجفی (۱۳۹۷). الغدیر فی الکتاب والسنة و الادب. بیروت-لبنان: دارالکتب العربی.
- اندلسی، ابن حزم (بی تا). المحلی (تحقیق: احمد محمد شاکر). بیروت-لبنان: دار الفکر.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). کتاب النکاح. قم: مؤسسه باقری.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۳۴۴ق). السنن الكبرى و فی ذیلہ الجوهر النقی. هند: مجلس دائرة المعارف النظامیة.
- پور مسجدیان، فاطمه (بی تا). جزوه حقوق خانواده مدنی ۲. بی جا: ویژه گروه مطالعات زنان و خانواده.
- تیمی، احمد (۱۴۱۸ق). نکاح المسیار، هلند: مجلة الأسرة.
- جصاص، ایبکر بن حمد بن علی رازی (۱۴۰۵ق). احکام القرآن. بیروت-لبنان: دارالکتب العلمیة.
- جوزی، جمال الدین (۱۴۲۳ق). إعلام العالم بعد رسوخه بناسخ الحديث و منسوخه. بیروت-لبنان: ابن حزم.
- حسینی میلانی، سید علی (بی تا). محاضرات فی اعتقادات. تهران-ایران: مرکز نشر حقائق اسلامی.
- حفید، ابن رشد (۱۴۱۵ق). بدایه المجتهد و نهاية المقتصد (تحقیق خالد العطار). بیروت-لبنان: دارالفکر.
- خرشی، محمد بن عبد الله (بی تا). شرح مختصر خلیل للخرشی. بیروت: دار الفکر للطباعة.
- ذهبی، ابو عبد الله شمس الدین (بی تا). تذکره الحفاظ. بی جا: مکتبه الحرم المکی.
- ذهبی، ابو عبد الله شمس الدین (بی تا). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت-لبنان: دار المعرفة.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زرکشی شافعی، أبو عبد الله بدر الدین (۱۴۱۹ق). النکت علی مقدمة ابن الصلاح. ریاض: نشر أضواء السلف.
- زمخشري، جارالله (۱۳۶۶ق). الکشاف. بیروت: دار الکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا). تفسیر السمرقندی. بیروت-لبنان: دار الفکر.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴ق). جامع الأحادیث. بیروت-لبنان: دارالفکر.



- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدار المنشور فی تفسیر الماثور. قم-ایران: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی .
- جناتی شاهرودی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. تهران: کیهان.
- طباطبایی بروجردی، آقا حسین (۱۴۲۹ق). جامع احادیث الشیعة. تهران-ایران: انتشارات فرهنگ سبز.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم-ایران: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق). جامع البیان فی تأویل القرآن. بی‌جا: مؤسسة الرسالة.
- طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین. تهران-ایران: کتاب فروشی مرتضوی.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم-ایران: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۲ق). البیان. قم-ایران: بی‌نا.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم-ایران: کتابفروشی داوری.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالك الافهام. قم-ایران: مؤسسه معارف اسلامی.
- عتیبی، احسان بن عایش (۱۴۱۸ق). احکام التعدد فی ضوء الكتاب و السنة. بی‌جا: بی‌نا.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۳۰۰ق). فتح الباری فی شرح البخاری. بیروت-لبنان: دارالمعرفة.
- علم الهدی، مرتضی (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیة. قم-ایران: مؤسسه نشر اسلامی.
- غیتابی حنفی، أبو محمد محمود بن أحمد (۱۴۲۹ق). نخب الأفكار فی تنقیح مبانی الأخبار فی شرح معانی الآثار. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- فخر رازی، محمد (بی‌تا). التفسیر الكبير. بیروت: دار احیاء التراث.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع الاحکام القرآن. تهران-ایران: انتشارات ناصر خسرو.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۱ش). حقوق مدنی خانواده. تهران: شرکت انتشار.
- کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم-ایران: مؤسسه آل البيت (ع).
- محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت-لبنان: مؤسسه آل البيت (ع).
- محقق اردبیلی، احمد بن محمد (بی‌تا). زبدة البیان فی احکام القرآن. تهران-ایران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۵ش). حقوق خانواده (نکاح و انحلال آن). قم-ایران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ق). کتاب النکاح. قم-ایران: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.



- منتظري نجف آبادي، حسين علي (١٤٢٧ق). معارف و احكام بانوان. قم - ايران: انتشارات مبارك.
- موصلي بلدحي، عبد الله بن محمود (١٣٥٦ق). الاختيار لتعليق المختار. قاهره: نشر حليبي.
- نجفي، محمد حسن بن باقر (١٤٠٤ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام. بيروت - لبنان: دار احياء التراث العربي.
- نسايي، احمد ابن دينار (١٤٠٧ق). سنن نسايي. بيروت - لبنان: دار ابن حزم.
- نووي، علي (١٤٠٧ق). شرح مسلم. بيروت - لبنان: دارالكتب العربي.
- نيسابوري، أبي حسين (بي تا). صحيح مسلم. بيروت: دار الفكر.
- واسطي زبيدي، محب الدين (١٤١٤ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت - لبنان: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
- همداني، أبو بكر محمد بن موسى (١٣٥٩ق). الاعتبار في النسخ و المنسوخ من الآثار. حيدر آباد، الدكن: دائرة المعارف العثمانية.
- هندي، علاء الدين (١٩٨٥م). كنز العمال. بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة.

## منبع‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و حقوق

حمید فقهور مغربی<sup>۱</sup>: استادیار، گروه قرآن و حدیث، دانشگاه غیر انتفاعی صدر  
سیدمجید نبوی: دانشجوی دکتری، گروه الهیات، دانشگاه اراک  
الهام سیفی: دانشجوی دکتری، گروه حقوق، دانشگاه غیر انتفاعی صدرا

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم  
سال نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۹۱-۱۱۲  
تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۰۶/۱۸  
تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۰/۰۴

### چکیده

با توجه به افزایش سطح تحقیقات علمی، شناخت جامع از منابع علمی برای محققین بسیار دشوار است، تا کنون اطلاعات کاملی از منابع علمی ارائه نشده است و گاهی پژوهشگران حوزه قرآن و حقوق که در زمینه‌ی قرآن و حقوق پژوهش می‌کنند، در تحقیقات خود در تنگنای شناخت منابع قرار می‌گیرند. رویکرد این پژوهش کتابخانه‌ای بوده و به معرفی منابع میان‌رشته‌ای قرآن و حقوق می‌پردازد. اهداف این پژوهش در مرحله اول، معرفی منابع چاپ شده در حوزه قرآن و حقوق است که به دنبال آن، موجب تدوین نگارش‌های جدید و کامل در زمینه قرآن و حقوق از سوی پژوهشگران می‌شود. این امر سبب شناخت منابع و موضوعات کار شده و یافتن خلأهای پژوهشی می‌شود که زمینه ساز برنامه‌ریزی برای جبران نقایص و رفع این خلأها است. همچنین یک پیشنهاد پژوهشی با عنوان کتاب‌شناسی توصیفی قرآن و حقوق در پایان مقاله ارائه شده است که تحقق آن از دیگر اهداف این نگارش است. در مرحله دوم هدف و مسأله پژوهش این بود که چه تعداد نگارش درباره‌ی موضوع مورد نظر وجود دارد؟ در طی این نگارش ۴۲۸ منبع (۲۷۷ منبع فارسی و ۱۵۱ منبع عربی) درباره‌ی قرآن و حقوق معرفی شد. بدون شک شناخت منابع سبب پرهیز از انجام تحقیق‌های تکراری و موازی و غنی‌تر شدن تحقیق‌ها و تألیف‌های آینده می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** منبع‌شناسی، قرآن و حقوق، مطالعات میان‌رشته‌ای.

## ۱. مقدمه

جهت انجام تحقیق‌های پرمحتوا شناخت منابع‌شان ضروری است. هر پژوهشی که بدون شناخت منابع لازم و کافی آغاز شود تحقیقی دقیق، متقن و خالی از اشتباه و خطا نخواهد بود؛ لذا باید در موضوعات مختلف علمی، تحقیقاتی با عنوان کتاب‌شناسی و منبع‌شناسی نگاشته شود تا پژوهشگران برای تحقیقات خود از سهولت بیشتری برای شناخت منابع برخوردار باشند و در شناخت منابع در تنگنا قرار نگیرند. این کار، تحقیقات را دقیق‌تر و صحیح‌تر و محقق را با نظریات مختلف آشنا می‌کند. حتی با مقایسه نظرهای مؤلفین، خطاهای برخی از نگارش‌ها آشکار می‌شود.

### ۱.۱. انواع منبع‌شناسی

درباره‌ی انواع منبع‌شناسی سه نوع تقسیم‌بندی کلی وجود دارد:

نوع اول، معرفی منابع به صورت شمارشی است که به تفصیل هر منبع پرداخته می‌شود و شامل عنوان کتاب، نویسنده، انتشارات، سال چاپ و تعداد صفحات آن است.

نوع دوم، منبع‌شناسی تفصیلی است که به معرفی اجمالی کتاب، شامل فصل‌های کتاب و محتوای آن‌ها پرداخته می‌شود که متوسط معرفی آن حدود یک صفحه است و البته باز بنا بر اهداف نویسنده مقدار آن قابل تغییر است. در این نوع منبع‌شناسی یک اطلاعات اجمالی به مخاطب ارائه می‌شود تا با مطالعه آن، اطلاعاتی کلی از فصل‌ها و مطالب کتاب به دست آورد.

نوع سوم، منبع‌شناسی تحلیلی است که علاوه بر توضیح، به نقد و بررسی کتاب نیز می‌پردازد؛ یعنی نکات قوت و ضعف کتاب را معرفی می‌کند. این نوع از منبع‌شناسی‌ها جنبه‌ی علمی-پژوهشی دارند و برای علم بسیار راه‌گشا است. ضروری است هر سه نوع منبع‌شناسی در حوزه‌های علوم مختلف از جمله علوم انسانی نگاشته شود تا اطلاعات شناختی پژوهشگران فزونی یابد.

همچنین با نقد و بررسی برخی آثار، می‌توان نواقص و ایرادهای آن‌ها را بررسی و مطرح کرد. اینگونه نقدها سبب ارائه آثاری فاخر و مفید می‌شود. پژوهش حاضر با منبع‌شناسی نوع اول انجام پذیرفته است.

درباره‌ی پیشینه این بحث هم باید گفت که تاکنون پژوهشی با این عنوان به چاپ نرسیده است.

کتاب‌ها بر اساس مطالعات یک تیم کتاب‌داری و با نظارت نویسندگان این مقاله جمع‌آوری شده

است. سیر جمع‌آوری کتاب‌ها به این شکل بوده است که گروهی از متخصصان علم حقوق و علاقه‌مند به مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و حقوق به استخراج فهرستی از آیات مرتبط با علم حقوق پرداخته، سپس مطابق آیات، کتب حقوقی منتشر شده از نوع کلی یا تک‌نگاری مورد شناسایی قرار گرفت. برای این کار از کتاب‌خانه‌های متعدد مخصوصاً کتاب‌خانه تخصصی نماینده آیت الله سیستانی در قم (حجت الاسلام شهرستانی) با حضور یک کارشناس فهرست برداری شد پس از به دست آوردن لیست کتاب‌ها، بر اساس حروف الفبا و به زبان فارسی و عربی تنظیم شده است.

## ۲. بیان مسأله

برای ورود به هر بحث علمی‌ای، محقق ملزم است تا به منابع آن دست یابد، حوزه قرآن و حقوق نیز از این امر مستثنا نیست و از این روی شناخت منابع آن ضروری است. حال این سوال مطرح می‌شود که چه تعداد کتاب در موضوع مورد نظر نگارش یافته است؟ شناخت تعداد کتب چاپ شده، عناوین و موضوعات آن‌ها، سبب غنی‌تر شدن نگارش‌های آینده و پرهیز از موازی کاری می‌شود. در ادامه کتبی که به صورت میان‌رشته‌ای در حوزه قرآن و حقوق نگاشته شده معرفی می‌شود.

## ۳. منابع فارسی قرآن و حقوق

- اباذری فومنی، منصور (۱۳۷۹). شرحی بر قانون مجازات اسلامی ایران. تهران: خط سوم.
- ابراهیمی، داوود (۱۳۸۱). ترکیه و نحوه حفظ ماترک قبل از تقسیم: شامل مباحث مهمی از جمله ۱. مهر و موم ترکیه و رفع آن؛ ۲. تحریر و تصفیه ترکیه. تهران: خط سوم.
- ابراهیمی، عبدالجواد (۱۳۷۷). بحثی در فلسفه سیاست و قانون در اسلام: مبانی حکومت، شناخت اسلام ناب محمدی. تهران: رحیق.
- ابراهیمی، محمد (۱۳۷۷). ازدواج بایگانگان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی، محمد (۱۳۷۷). اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- ابراهیمی، محمد (۱۳۷۹). اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: سمت.
- ابراهیمی، محمد و حسینی، علیرضا (۱۳۷۹). اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: سمت.
- ابراهیمی، محمد حسین (۱۳۷۸). فرض الحسنه. قم: بوستان کتاب قم.
- ابن‌الرضا، محمد (۱۳۷۳). حق و حکم از دیدگاه شیخ رحمة الله علیه. قم: کنگره بزرگداشت دوستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.
- ابوالحسنی، علی (۱۳۷۳). تراز سیاست. قم: کنگره بزرگداشت دوستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.
- ابوزید، بکر بن عبدالله (۱۹۹۶م / ۱۴۱۶ق). احکام الجنایة علی النفس و مادونها عند ابن قیم الجوزیه.

بیروت: مؤسسة الرساله.

ابوسعیدی، مهدی (بی‌تا). فوق بشر و سیر تکامل آن در غرب. تهران: انتشارات آسیا. آخوندی، محمود (۱۳۷۰). آیین دادرسی کیفری. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ارجمند دانش، جعفر (۱۳۷۸). ترمینولوژی حقوق جزای اسلامی. بناب: اعظم.

اردبیلی، محمد علی (۱۳۷۷). حقوق جزای عمومی. ج ۲، تهران: نشر میزان.

ارفع نیا، مهشید (۱۳۶۹). حقوق بین‌الملل خصوصی. تهران: آگاه.

اسحاقی، محمد (۱۳۸۰). مجازات پدر و مادر در جرم کشتن فرزند (ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی). تهران: سفیر صبح.

آشا، غسان (۱۹۹۷). ازدواج، تعدد زوجات و طلاق در اسلام. پاریس: هارماتان.

آشتیانی، محمد حسن (۱۳۶۳). کتاب القضاء. قم: دار الهجرة.

آشتیانی، محمود (۱۳۴۳). شرح کتاب الاجاره من الشرايع. تقریرات شیخ مرتضی غروی آشتیانی، تهران: چاپ خانه بهمن.

آشتیانی، محمد باقر (۱۳۶۲). ارث از نظر اسلام. تهران: بنیاد فرهنگی البرز.

آقایی، محمد علی (۱۳۸۰). آیات الاحکام حقوقی (مدنی و کیفری) تهران: خط سوم.

امامی، سید حسین (۱۳۷۱). حقوق مدنی. ج ۴، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

امامی، سید حسن و صفایی، اسدالله (۱۳۷۰). حقوق خانواده. تهران: دانشگاه تهران.

اندرسون، نورمن (۱۳۷۶). تحولات حقوقی جهان اسلام (مترجم: فخرالدین اصغری و دیگران). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۷۸). رساله صیغ العقود و الايقاعات و سه رساله دیگر (رضاعیه، زکات فطره و زکات مال). قم: مجمع الفکر الاسلامی.

انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۳۷۹). صیغ العقود و الايقاعات و سه رساله (رضاعیه، زکات فطره، زکات مال) مطابق با فتاوی شیخ اعظم انصاری. قم: مجمع الفکر اسلامی.

ایازی، محمد علی (۱۳۷۹). آزادی در قرآن. تهران: ذکر.

بازرگان، عبدالعلی (۱۳۷۷). آزادی در نهج البلاغه: رفتار علی (ع) با مخالفین سیاسی. تهران: خدمات فرهنگی رسا.

بحرانی، عبدالعلی (۱۳۸۰). بررسی علل و زمینه‌های ارتکاب جرم و جنایت از دیدگاه قرآن. قم: سلسله.

براتی، عباسعلی (۱۳۷۳). فقه سیاست خارجی. قم: کنگره بزرگداشت دوستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.

براتی، عباسعلی (۱۳۷۳). فقه تبلیغ افکار و اندیشه‌ها از دیدگاه شیخ اعظم انصاری رحمة الله علیه. قم: کنگره بزرگداشت دوستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.

- برغانی، محمدتقی (۱۳۸۲). دیات. قم: الهادی.
- بسته نگار، محمد (۱۳۸۰). حقوق بشر از منظر اندیشمندان. تهران: انتشار.
- بکاریا، سزار (۱۳۶۸). رساله‌ی جرائم و مجازات‌ها (مترجم: محمدعلی اردبیلی). تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- بلاغی، صدرالدی (۱۳۴۵). عدالت و قضا در اسلام. تهران: امیر کبیر.
- بلنتین، ویلیام موریس (۲۰۰۰). مقالات و سخنرانی‌هایی در مورد قوانین عرب. انتشارات کرزن.
- بنی صدر، سید ابوالحسن (۱۹۸۹). قرآن و حقوق بشر. پاریس: میزنو و لاروس.
- بنیان جواد، رضا (۱۳۷۹). حکومت دینی، حقوق بشر و آزادی. تهران: جامعه اسلامی فرهنگیان.
- بهبودی، محمد باقر (۱۳۵۵). بحثی دقیق در متن قرآن: ارث، احکام وصیت، طبقات وارث... تهران: انتشارات معراجی.
- بهرامی احمدی، حمید (۱۳۸۱). کلیات عقود و قراردادها: حقوق مدنی ۳. تهران: میزان.
- بهشتی، احمد (۱۳۷۷). اسلام و حقوق کودک. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- بوازار، مارسل (۱۳۵۸). اسلام و حقوق بشر (مترجم: محسن مؤیدی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- پروین، فرهاد (۱۳۸۰). خسارات معنوی در حقوق ایران. تهران: قفنوس.
- پزشکیان نژاد، اسماعیل (۱۳۸۰). وصیت‌نامه. تهران: پزشکیان نژاد و پسران.
- تایبه، عبدالعزیز (۱۳۶۴). میراث و رضاع برابر فقه شافعی. مهاباد: ملاحاجی.
- تکابنی، ضیاء الدین (۱۳۷۸). وصیت‌نامه شرعی و قانونی. تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.
- جبارگلبانی ماسوله، علی (۱۳۷۸). درآمدی بر عرف. قم: حوزه علمیه قم.
- جراحی، هادی (۱۳۷۹). قانون ارث و وصیت با آخرین اصلاحات. تهران: ملک.
- جراحی، هادی (۱۳۸۰). قانون ارث و وصیت با آخرین اصلاحات. تهران: سرسبز.
- جراحی، هادی (۱۳۸۱). قانون عقود و معاملات (نقل از قانون مدنی). تهران: سرسبز.
- جرداق، جورج (۱۳۷۹). امام علی (ع) صدای عدالت انسانی (مترجم: خسروشاهی و سید هادی). قم: خرم.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۰). تحقیق در دو نظام حقوق جهانی از دیدگاه اسلام و غرب. تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۵). حقوق جهانی بشر. تهران: مؤسسه تلویز و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۸). عدالت و ستم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۲). فلسفه اعلی در علم حقوق. تهران: گنج دانش.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۶۳). وصیت، ارث. تهران: دانشگاه تهران.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۵۳). مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام: تهران ابن سینا.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۶۷). ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش.

- جعفری هرندی، محمد (۱۳۷۸). فقها و حکومت: پژوهشی در تاریخ فقه سیاسی شیعه. تهران: روزنه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). حق و تکلیف در اسلام. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوان، موسی (۱۳۲۶). مبانی حقوق. ج ۱، تهران: شرکت رنگین کمان.
- حائری، مسعود (۱۳۷۰). مبانی فقهی اصل آزادی قراردادها. تهران: مؤسسه کیهان.
- حیب زاده، محمد جعفر (۱۳۸۰). حقوق جزای اختصاصی: جرایم علیه اموال. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- حبیبی تبار، جواد (۱۳۸۰). گام به گام با حقوق خانواده. قم: خرم.
- حسن زاده یکه ولنگی بامیانی، محمد ابراهیم (۱۳۸۱). آزادی و استبداد. تهران: عصر.
- حسینی، ابوالقاسم (۱۳۸۲). جهاد و حقوق بین الملل. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسینی میلانی، سید علی (۱۴۰۵). کتاب الشهادت (تقریرات درس آیة الله محمدرضا موسوی گلپایگانی) قم: بی‌نا.
- حسینی نژاد، حسینی (۱۳۷۳). حقوق کیفری بین الملل اسلامی. بی‌جا: نشر میزان.
- حسینی، حسن (۱۳۷۲). ارث در فقه امام شافعی. سنندج: نشر علوم قرآن.
- حسینی، حسن (۱۳۸۱). آزادی و حقوق مردم: سلسله گفتارهای دین پژوهی. تهران: مکت.
- حسینی، مرتضی (۱۳۸۰). اسلام و آزادی. قم: فرهنگ قرآن.
- حسینی، سید محمد رضا (۱۳۷۹). قانون مدنی در رویه قضایی. تهران: مجد.
- حقی، محمد (۱۳۶۲). مسأله عدالت و رشوه از دیدگاه اسلام. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۱). توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه: مقایسه‌ای تحلیلی از دو منظر فلسفه سیاسی و فقه سیاسی. تهران: هستی‌نما.
- حکیم، محسن (۱۳۷۹). جنگ و صلح در حقوق بین الملل اسلام. تهران: تبیان.
- حکیمی، محمد (۱۳۸۰). امام علی: عدل و تعادل. قم: دلیل ما.
- حمیدالله، محمد (۱۳۷۳). حقوق روابط بین الملل در اسلام (مترجم و تحقیق: مصطفی محقق داماد). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- حمیدالله، محمد (۱۳۸۰). سلوک بین المللی دولت اسلامی (مترجم و تحقیق: مصطفی محقق داماد). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- خاموشی، سید محمد مهدی (۱۳۸۵). بررسی فقهی و حقوقی اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها. تهران: امیرکبیر.
- خاوری، یعقوب (۱۳۸۴). فقه جزا. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- خامنه‌ای، محمد (۱۳۶۸). علی و صلح جهانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خدوری، مجید (۱۳۳۵). جنگ و صلح در اسلام. تهران: شرکت نسبی اقبال و شرکا.



خسروشاهی، قدرت‌الله و دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۷۸). فلسفه حقوق. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

خسروشاهی، قدرت‌الله (بی‌تا). فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام. قم: بوستان کتاب قم.

خلیلیان، خلیل (۱۳۶۳). حقوق بین‌الملل اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خلیلیه، حسن (۱۹۹۸). درآمدی بر حقوق دریایی اسلام. لیدن: بریل.

خمینی، روح‌الله (۱۳۶۵). موازین قضایی از دیدگاه امام خمینی: حاوی جدیدترین استفتائات در زمینه مسائل قضایی. قم: شکوری.

خوئینی، غفور (۱۳۷۹). حقوق تعهدات. تهران: زهد.

دانش، تاج‌زمان (۱۳۶۶). مجرم کیست، جرم شناسی چیست. تهران: انتشارات کیهان.

دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۸۱). اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه؛ تهران: وزارت امور خارجه.

داور، زهرا (۱۳۸۰). حسن معاشرت از دیدگاه قانون مدنی و جامعه (ماده ۱۱۰۳ ق.م). تهران: سفیر صبح.

رازی زاده، محمد علی (۱۳۷۴). قسامه در نظام قضایی اسلام. قم: حوزه علمیه قم، تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.

رازی زاده، محمد علی (۱۳۸۰). قسامه در نظام قضایی اسلام. قم: بوستان کتاب قم.

راستین، منصور (۱۳۴۷). بردگی در حقوق بین‌الملل (از بردگی تا آزادی). تهران: ابن سینا.

رافعی، مصطفی (۱۳۷۵). اسلام و حقوق و آزادی‌های اساسی انسان و مسأله حقوق بشر (مترجم: محمود رضا افتخارزاده). قم: دفتر نشر معارف اسلامی.

رام، محمد علی (۱۳۸۰). مجموعه قوانین و مقررات ارت: همراه با جداول تفکیکی طبقات مختلف قانون امور حسبی. تهران: خط سوم.

رامیک، شکری حسین (۲۰۰۱). زبان و تفسیر حقوق اسلامی. انگلستان: انجمن متون اسلامی.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۳). ملازمه حکم عقل و شرع از دیدگاه شیخ انصاری رحمه الله علیه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

رجیبیان، زهره؛ آیت‌اللهی، زهرا و گدازگر، مریم (۱۳۸۰). سن ازدواج دختران (مواد ۱۰۴۱ و تبصره ماده ۱۲۱۰ ق.م). تهران: سفیر صبح.

رحمانی سبزواری، علی (۱۳۷۳). اجتهاد و تقلید. قم: کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.

رحیمی نژاد، اسماعیل (۱۳۷۸). آشنایی با حقوق جزا و جرم‌شناسی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

رزم‌ساز، بابک (۱۳۷۹). بررسی فقهی - حقوقی سقط جنین. تهران: خط سوم.

رسایی‌نیا، ناصر (۱۳۷۶). حقوق مدنی ۳: عقود و تعهدات. تهران: آوای نور.

- رستمی، احمد (۱۳۸۰). راه و رسم مؤمنان در مسأله طلاق ثلاثه و غضبان با استناد به کتاب و سنت و اجماع صحابه و ائمه اربعه. سنندج: انتشارات کردستان.
- رشید، احمد (۱۳۵۳). اسلام و حقوق بین الملل عمومی (مترجم: حسین سیدی) تهران: دانشگاه تهران.
- رضایی، محبوبه (۱۳۵۷). حریت و حقوق زن در اسلام. بی جا: انتشارات میلاد.
- رفیعی، علی (۱۳۸۰). بررسی فقهی طلاق و آثار آن در حقوق زوجین. تهران: مجد.
- رفیعی، محمد تقی (۱۳۷۸). مطالعه تطبیقی غرر در معامله در حقوق اسلام و ایران و کنوانسیون بیع بین المللی. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- روحي، علی اکبر (۱۳۷۴). آیین دادرسی در اسلام. تهران: نشر سایه.
- زارعی گلپایگانی، محمد ابراهیم (۱۳۸۰). تحقیقی پیرامون ارث از دیدگاه امامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- زاهری، احسان (۱۳۸۰). آزادی در اسلام: عقل، عقلا، عرف. قم: الطیار.
- زحیلی، وهبه (۱۳۷۹). احکام، آداب، حقوق و مسؤولیت‌ها و فقه خانواده در جهان معاصر (مترجم: عبدالعزیز سلیمی). تهران: احسان.
- زراعت، عباس (۱۳۷۹). شرح قانون مجازات اسلامی. تهران: ققنوس.
- زیدان، عبدالکریم (۱۳۷۸). فرد و حکومت در شریعت اسلام (مترجم: محمد شریعتی). تهران: نشر احسان.
- سابق، سعید (۱۳۸۰). آزادی و عدالت: برگرفته از عناصر القوه فی الاسلام (مترجم: کمال روحانی). سقز: انتشارات سقز.
- ساکت، محمد حسین (۱۳۶۵). نهاد دادرسی در اسلام. پژوهشی در روند و روش دادرسی و سازمان‌های وابسته از آغاز تا سده سیزدهم هجری. مشهد: آستان قدس رضوی، موسسه چاپ و انتشارات.
- سپهری، محمد (۱۳۷۲). شرح و رساله الحقوق امام سجاد (ع). قم: انتشارات دارالعلم.
- سعید، جودت (۱۹۹۸). دین و القانون. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- سعیدآبادی، سعید (۱۳۸۰). قوانین و مقررات مربوط به وصیت و ارث. تهران: اورست.
- سلیمی، محمد صادق (۱۳۷۶). پدیده‌ی مجرمانه و مسؤولیت کیفری در حقوق بین المللی و حقوق کیفری ایران. تهران: خیام.
- سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۸۲). نقش اسلام در توسعه حقوق بین الملل. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سنگلجی، محمد (۱۳۷۸). آیین دادرسی اسلام: فشرده‌ای از قواعد قضا در اسلام. قزوین: نشر طه.
- سنگلجی، محمد (۱۳۴۷). ضوابط و قواعد و معاملات و کلیات عقود و ایقاعات: به ضمیمه مقاصد اصول و قانون رضاع و وصیت و میراث در اسلام. تهران: حیدری.
- شامیاتی، هوشنگ (۱۳۷۲). حقوق جزای عمومی. تهران: مؤسسه ویتار.
- شرف الدین، حسین (۱۳۸۰). تبیین جامعه‌شناختی مهریه در نظام حقوقی خانواده در اسلام. قم: مؤسسه

- آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۱). حقوق و وظایف غیرمسلمانان در جامعه اسلامی. قم: بوستان کتاب قم.
- شریعتمداری جهرمی (۱۳۷۳). عبدالله رسول. قاعده الحجب. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- شریفی طراز کوهی، حسین (۱۳۷۵). قواعد امره و نظم حقوقی بین‌المللی. تهران: دفتر تبلیغات سیاسی و بین‌المللی.
- شفیعی سروستانی، ابراهیم (۱۳۸۰). تفاوت زن و مرد در دیه و قصاص (ماده ۲۰۹ و ۲۷۳ ق.م.ا). تهران: سفیر صبح.
- شعبانی، قاسم (۱۳۸۲). حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران. تهران: اطلاعات.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۷). فقه سیاسی اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۳۸۰). جامعه سیاسی اسلامی: «مبانی فقهی و تاریخی» (مترجم و تحشیه: مرتضی آیت‌الله زاده شیرازی). تهران: دانشگاه تهران.
- شمس‌ناتری، محمد ابراهیم (۱۳۷۸). بررسی تطبیقی مجازات اعدام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شها، عبدالرحمن (۱۳۸۲). حقوق بشر در اسلام (مترجم و تحقیق: هیبت‌الله نژندی منش). تربت جام: احمد جام.
- شهام، ران (۱۹۹۷). خانواده و دادگاه‌ها در مصر مدرن. هلند: بریل.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۱). ارث. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۰). حقوق مدنی ۳: تعهدات. تهران: مجد.
- شیخ‌الاسلامی، اسعد (۱۳۷۴). احوال شخصیه در مذاهب چهارگانه اهل سنت (ارث، وصیت و وصایت). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- شیخ‌الاسلامی، جعفر (۱۳۷۹). قضاوت و عدالت از دیدگاه امیر مومنان علی (ع). تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- صالحی، میرغلام محمد (۱۳۸۱). فقه مختصر (مترجم: ابوالفاروق عاجز). تربت جام: احمد جام.
- صالحی، فاضل (۱۳۷۸). دیه یا مجازات مالی. قم: بوستان کتاب قم.
- صدر الحفاظ، احمد (۱۳۷۸). وصیت‌نامه. تهران: نشر برف.
- صدر رضوانی، محسن (۱۳۷۹). وصیت‌نامه شرعی. ارومیه: صدر رضوانی.
- صرامی، سیف‌الله (۱۳۷۶). احکام مرتد از دیدگاه اسلام. (بی‌جا): مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- صفدری، محمد (۱۳۴۲). حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صوری، حسین بن طاهر (۱۳۶۶). قضاء و حقوق المؤمنین. قم: موسسه‌ی آل بیت (ع) لاحیاء التراث.
- ضیائی بیگلری، محمدرضا (۱۳۶۵). اسلام و حقوق بین‌الملل. تهران: انتشار.
- طاهری، حبیب‌الله (۱۳۸۱). سیری در مسائل خانواده. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۷۷). آزادی‌های عمومی، حقوق بشر. تهران: دانشگاه تهران.
- عابدیان، میرحسین (۱۳۷۹). شروط باطل و تأثیر آن در عقد. تهران: ققنوس.



- عبدۀ بروجردی، محمد (۱۳۳۹). کلیات حقوق اسلامی، مؤسسه وعظ و تبلیغ. دانشگاه تهران: تهران.
- عبدۀ بروجردی، محمد (۱۳۸۰). حقوق مدنی. قزوین: انتشارات طه.
- عطار، داود (۱۳۷۸). دفاع مشروع و تجاوز از حدود آن (مترجم: بهمن رازانی). تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
- العطار، داوود (۱۳۷۰). دفاع مشروع در حقوق جزای اسلامی (مترجم: اکبر غفوری). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- عطایی اصفهانی، م.ع (۱۳۷۸). آزادی از دیدگاه اسلام. قم: مؤسسه انتشارات عصر ظهور.
- عظیمی شوشتری، عباسعلی (۱۳۷۸). حقوق قراردادهای بین‌المللی در اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. علامه، مهدی (۱۳۷۹). شروط باطل و تأثیر آن در عقود. اصفهان: مانی.
- علامه حائری، علی (۱۳۷۸). علم قاضی در دادرسی‌های کیفری و حقوقی. تهران: خاقانی.
- علیزاده، مهدی (۱۳۸۲). احکام سوء عرضه کالا در حقوق اسلامی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- علی‌آبادی، علی (۱۳۸۱). ایجاد و سقوط تعهدات ناشی از عقد در حقوق اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- علی، شاهین سردار (۲۰۰۰). جنسیت و حقوق بشر در اسلام و حقوق بین‌الملل: در مقابل خداوند یکسان، در مقابل مردان نابرابر. بوستون: کاوور لائو اینتر نیشنال.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۲). حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه (بررسی گوشه‌هایی از مفاهیم حقوق بین‌الملل از نظر فقه اسلامی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳). درآمدی بر فقه سیاسی: مروری بر کلیات و مبانی حقوق اساسی، تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹). فقه سیاسی: حقوق، تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام. تهران: سمت.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴). مبانی حقوق عمومی در اسلام. تهران: امیرکبیر.
- عوده، عبدالقادر (۱۳۷۷). غفلت مسلمین و غربت حقوق اسلامی (مترجم: محمود عباسی). تهران: حقوقی.
- غروی‌ان، محسن (۱۳۷۳). نقش علوم تجربی در اجتهاد. قم: کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.
- غنوشی، راشد (۱۳۸۱). آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی (مترجم: حسین صابری). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۴۴). حقوق بین‌المللی. تهران: شرکت انتشار.
- فاضل گلپایگانی، محمدحسن (۱۳۷۳). شیخ انصاری و مسأله ولایت فقیه. قم: کنگره بزرگداشت سالگرد تولد شیخ انصاری.
- فرزین‌وش، اسدالله (۱۳۸۱). بررسی عقود در بانکداری اسلامی. تهران: مؤسسه تحقیقات پولی و بانکی.
- فرشتیان، حسین (۱۳۷۱). نفقه‌زوجه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- فصیحی زاده، علیرضا (۱۳۷۷). اذن و آثار حقوقی آن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فصیحی زاده، علیرضا (۱۳۸۰). اذن و آثار حقوقی آن. قم: بوستان کتاب قم.
- فیض، علیرضا (۱۳۶۴). مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام. تهران: اداره کل انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قائم مقامی، عباس (۱۳۷۳). حکومت و نظام سیاسی اسلام از نظر شیخ انصاری قدس سره. قم: کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.
- قافی، محمد حسن (۱۳۷۳). فقه سیاسی مرحوم شیخ رحمه الله، ولایت معصوم (ع) و ولایت فقیه در فقه سیاسی مرحوم شیخ رحمه الله. قم: کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.
- قبله‌ای خوبی، خلیل (۱۳۸۱). ارث. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- قربانی، زین العابدین (۱۳۴۹). اسلام و حقوق بشر. تهران: انتشارات کتابخانه صدر.
- قربانی، منصور (۱۳۷۹). مبانی فقهی و حقوق جرائم و تادیب کودک. تهران: انجمن اولیاء و مربیان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۹). فقه سیاسی (مترجم: عبدالعزیز سلیمی). تهران: نشر احسان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۰). دیدگاه‌های فقهی معاصر (مترجم: احمد نعمتی). تهران: احسان.
- قنوتی، جلیل (۱۳۷۷). نظام حقوقی اسلام. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- کریمی نیا، محمدمهدی (۱۳۸۳). همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و حقوق بین‌الملل. قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کمالی، محمد هاشم (۲۰۰۱). شأن انسان. انگلستان: انجمن متون اسلامی.
- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۰). آیات الاحکام (حقوقی و جزایی). تهران: میزان.
- گلپایگانی، محمد رضا (۱۳۶۱). کتاب القضاء. قم: دار القرآن الکریم.
- گلیو، رابرت (۲۰۰۰). حقوق اسلامی. نیویورک: ای. بی. تاوریس.
- گنجانی، علیرضا (۱۳۷۹). قانون آیین دادرسی: دادگاه‌های عمومی و انقلاب (در امور مدنی). تهران: بهجت.
- لطفی، اسدالله (۱۳۷۹). موجبات و مسقطات ضمان قهری در فقه و حقوق مدنی ایران. تهران: مجد.
- لطفی، مجتبی (۱۳۸۱). حقوق طبیعی در قرآن: حق حیات. رشت: کتاب مبین.
- محسنی خرمشهری، عبدالباقر (۱۳۷۵). المفید فی الارث. خرمشهر: بی‌نا.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۳۶۸). قضای اسلامی: مترجم: از شرایع اسلام. تهران: فردوسی.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۶۸). حقوق خانواده. تهران: نشر علوم اسلامی.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۳). حقوق بشر دوستانه بین‌المللی: رهیافت اسلامی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۶۳). قواعد فقه: بخش مدنی. تهران: نشر علوم اسلامی.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۶۸). بررسی فقهی حقوق وصیت: مواد ۸۲۵ - ۸۶۰ قانون مدنی. قم: اندیشه‌های نو در علوم انسانی.



- محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۸). بررسی فقهی و حقوقی وصیت: مواد ۸۲۵ - ۸۶۰ قانون مدنی. تهران: نشر علوم اسلامی.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۳). تعهد به نفع ثالث از نظر شیخ انصاری رحمه الله و دکترین های حقوقی معاصر. قم: کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد تولد شیخ انصاری.
- محقق، محمدباقر (۱۳۶۰). حقوق مدنی زوجین در زمان زناشویی دائم از دیدگاه قرآن. تهران: بنیاد قرآن.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۷۳). حقوق کیفری اسلام (مترجم: کتاب قصاص مسالك الافهام شهید ثانی و شرایع الاسلام محقق حلی). تهران: چاپ مرکز دانشگاهی.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۷۴). قواعد فقه. تهران: یلدا.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۶۹). ارث محقق حلی، شهید ثانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۳). فراهایی از سیستم قضایی اسلام. قم: پاسدار اسلام.
- محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۹). حقوق کیفری در اسلام. تهران: سایه.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۷۴). مبانی استنباط حقوق اسلامی، یا اصول فقه. تهران: موسسه نهاد گذاری مطالعات علمی و پژوهشی گویا.
- محمدی، علی (۱۳۷۸). شرح اصول فقه استاد محمد رضا مظفر. قم: دارالفکر.
- محمصانی، صبحی رجب (۱۳۷۹). مبانی حقوق بین الملل از دیدگاه اسلامی (مترجم: مصطفی محقق داماد). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمودی، عباسعلی (۱۳۷۸). پژوهشی قرآنی فقهی و حقوقی درباره ی مرد و زن. تهران: مطهر.
- مدرس، علی اصغر (۱۳۷۵). حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر. تبریز: انتشارات نوبل.
- مدرسی، محمد تقی (۱۳۷۶). قانون گذاری در اسلام (مترجم: محمد علوی مقدم). تهران: طهوری.
- مدرسی، محمد تقی (بی تا). مبانی تشریح اسلامی (مترجم: حمیدرضا آژیر). تهران: محبان الحسین.
- مدرسی، هادی (۱۳۷۸). العدل و الظلم. تهران: دار محب الحسین.
- مدنی، سید جلال الدین (۱۳۶۲). حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات سروش.
- مدنی، سید جلال الدین (۱۳۷۰). مبانی و کلیات علم حقوق. تهران: همراه.
- مرزوقی، ابراهیم عبدالله (۱۹۹۷). حقوق الانسان فی الاسلام (مترجم: محمد حسین مرسى). ابوظبى: المجمع الثقافى.
- مرعشى، سید محمد حسین (۱۳۴۷). شرح قانون حدود و قصاص. ج. ۱، تهران چاپ وزارت ارشاد.
- مرعشى شوشترى، سید محمد حسن (۱۳۷۹). دیدگاه های نو در حقوق کیفری اسلام. تهران: میزان.
- مرعشى، مهدى (۱۳۶۷). تقسیم میراث. (بی جا): (بی نا).
- مشایخی، قدرت الله (۱۳۸۳). حقوق از دیدگاه امام سجاد (ع). قم: انصاریان.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹). حقوق و سیاست در قرآن. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲). نظریه حقوقی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).  
مصدق، محمد (۱۳۷۷). وصیت در حقوق اسلامی (مترجم: علی محمد طباطبایی). تهران: زریاب.  
مطهری، مرتضی (۱۳۶۹ ش). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.  
معزی، امیر (۱۳۸۰). حقوق مدنی ۳: عقود و تعهدات. تهران: مجد.  
منتظر قائم، مهدی (۱۳۸۱). آزادی‌های فکری و شخصی از نظر امام خمینی (ره) و مبانی فقهی آن. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).  
منتظری، محمد جعفر (۱۳۷۹). قانون آیین دادرسی: دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی. تهران: اردیبهشت.  
منصوری آرانی، سعید (۱۳۸۱). قواعد ریاضی در ارث. تهران: سیمین دخت.  
منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۷۴). سیر تحول حقوق بشر، و بررسی تطبیقی آن با اصول تفسیری حقوق بشر در اسلام. (بی‌جا): تابان.  
منصوری، مهدی (۱۳۸۰). حقوق: مبانی و فلسفه آن. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.  
مهاجر، علی اشرف (۱۳۶۹). ارث در فقه اسلامی: ترجمه از شرایع الاسلام علامه حلی. (بی‌جا): سایه.  
مهاجری، علی (۱۳۸۰). شرح قانون آیین دادرسی مدنی دادگاه‌های عمومی و انقلاب. تهران: گنج دانش.  
مهاجریان، عباس (۱۳۷۳). شخصیت حقوقی. تهران: فردوسی.  
مهرپور، حسین (۱۳۷۷). نظام بین‌المللی حقوق بشر. تهران: اطلاعات.  
مهرپور، حسین (۱۳۷۲ ش). اجازه‌ی ولی در عقد نکاح. مجله‌ی تحقیقات حقوقی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، پاییز، زمستان ۱۳۷۱.  
مهرپور، حسین (۱۳۷۲). دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی. تهران: مؤسسه اطلاعات.  
مهرپور، حسین (۱۳۶۸). بررسی میراث زوجه در حقوق اسلام و ایران: تحلیل فقهی و حقوقی ارث زن از دارائی شوهر. تهران: اطلاعات.  
مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). شخصیت و حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
موحد، محمد علی (۱۳۸۱). در هوای حق و عدالت از حقوق طبیعی تا حقوق بشر. تهران: کارنامه.  
موسوی، سید فضل‌الله (۱۳۷۷). گفتارهایی درباره‌ی حقوق کار. تهران، نشر فرهنگ اسلامی.  
موگهی، عبدالرحیم (۱۳۸۱). احکام خانواده: احکام متأهلین. قم: بوستان کتاب.  
مومنی، مهدی (۱۳۷۸). آئین معاملات در اسلام و قوانین ایران. تهران: مؤسسه فرهنگی \_ انتشاراتی مکیال.  
میر احمدی زاده، مصطفی (۱۳۸۰). رابطه فقه و حقوق. قم: حوزه علمیه قم.  
میرموسوی، علی و حقیقت، صادق (۱۳۸۱). مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب. تهران: دانش و اندیشه معاصر.  
میرموسوی، علی (۱۳۸۱). مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش



و اندیشه‌ی معاصر.

- میراحمدی، منصور (۱۳۸۱). آزادی در فلسفه سیاسی اسلام. قم: بوستان کتاب قم.
- میرحسینی، زیبا (۲۰۰۰). ازدواج در بوته آزمایش: فقه اسلامی در مورد خانواده در ایران و مغرب. نیویورک: ای. بی. میرحسینی اشکوری، کاظم (۱۳۸۱). آزادی در اسارت آزادی. قم: وثوق.
- میرخانی، اعظم السادات (۱۳۷۹). رویکردی نوین در روابط خانواده. تهران: سفیر صبح.
- میرشمسی، فاطمه (۱۳۸۰). مبانی حقوق و تکالیف زن در ازدواج از دیدگاه فقه امامیه. تهران: اسلامیه.
- میرمحمد صادقی، حسین (۱۳۷۴). جرائم علیه اموال و مالکیت. تهران: نشر میزان.
- میرمحمدی، مصطفی (۱۳۷۸). مصونیتها و مزایای هیاتهای نمایندگی دولتها نزد سازمان‌های بین‌المللی (مطالعه تطبیقی در حقوق بین‌الملل و حقوق اسلام). تهران: الهدی.
- میری زاده، حسین (۱۳۸۰). حقوق بین‌الملل اسلام: رشته الهیات و معارف اسلامی. تهران: دانشگاه پیام نور.
- نجفی اسفاد، مرتضی (۱۳۷۹). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- نجفی تبریزی، محمد حسین (۱۳۶۱). تحلیل الکلام فی شرح قضاء شرایع الاسلام. قم: دار النشر اسلام.
- نجومیان، حسین (۱۳۷۶). مبانی حقوق در ایران: مبانی قانونگذاری و دادرسی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- نجومیان، حسین (۱۳۶۶). مبانی قانونگذاری و دادرسی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- نوبخت، یوسف (۱۳۷۰). اندیشه‌های قضایی. تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- نوری، رضا (۱۳۷۵). عقود (قراردادها، تعهدات، معاملات) و ایقاعات در حقوق مدنی. تهران: پازنگ.
- نوری، عبدالله (۱۳۸۰). نظری به حقوق بشر از دیدگاه اسلام. قم: افق فردا.
- هادی، اسماعیل (۱۳۷۳). منابع حقوق در اسلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هاشمی، سید محمد (۱۳۷۲). حقوق اساسی جمهوری اسلامی (حاکمیت و نهادهای سیاسی). تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- الهامی، داود (۱۳۶۰). اسلام و حقوق طبیعی انسان. قم: دارالتبلیغ الاسلامی.
- هدایت بوانگ، احمد (۲۰۰۰). مطالعاتی در قانون اسلامی عقود. مالزی: خدمات بین‌المللی کتاب‌های حقوقی.
- وائلی، احمد (۱۳۶۲). احکام زندان در اسلام (مترجم: محمد حسین بکائی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- وائقی، محمد حسین (۱۳۷۸). داوری زنان. قم: فقه.
- وائقی، محمد حسین (۱۳۸۰). مباحث فقهی: ۱- مبانی و جایگاه تقیه در استدلالهای فقهی. ۲- شطرنج در نگاه تاریخ و فقه. ۳- داوری زنان. ۴- تفاوت قصاص زنان و مردان. قم: فقه.
- ورعی، سید جواد (۱۳۸۱). حقوق و وظایف شهروندان و دولت‌مردان. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان.
- وزیری، مجید (۱۳۸۳). حقوق متقابل کودک و ولی در اسلام و موارد تطبیقی آن. تهران: امیرکبیر.
- یهنود، یوسف (۱۳۶۹). احوال شخصیه از دیدگاه قوانین به انضمام مباحثی از احوال شخصیه اقلیت‌های



دنیای زرتشتی، کلیمی، مسیحی. ارومیه: انزلی.  
ادیب، عباسعلی (۱۳۷۲). ارث الشیعة. تهران: کتابفروشی مصطفوی.  
بازگیر، یدالله (۱۳۷۹). قانون مدنی در آینه آراء دیوان عالی کشور (رهن، هبه، اخذ به شفعه و احکام راجع به آنها). تهران: فردوس.  
حسینی، هاشم معروف (۱۳۸۰). وصیت و وقف: وارث زوجه و عول و تعصیب در فقه اسلامی (مترجم: عزیز فیضی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.  
سابق، سعید (بی‌تا). فقه السنة (مترجم: محمود ابراهیمی). سقز: سقز محمدی.  
فقاہتی زنجانی، عبدالرحیم (۱۳۶۱). قضاء. تهران: مرتضوی.

#### ۴. منابع عربی قرآن و حقوق

ابن قیم (الجوزیة)، شمس الدین. (۱۹۸۳). احکام اهل ذمه (ترجمة صبحی الصالح). بیروت: دارالعلم للملایین.  
ابن یاسین، روضه محمد (۱۹۹۲). نهج القرآن فی حماية المجتمع من الجريمة. ریاض: دارالنشر المركز العربی للدراسات الامانیة.  
ابوزهره، محمد (۱۳۷۷). الاحوال الشخصية. قاهره: دارالفکر العربی.  
ابوزهره، محمد (۱۴۰۴/۱۳۶۲). عند الجغرفیة. طهران: منظمة الاعلام الاسلامی، قسم العلاقات الدولية.  
الغندور، احمد (۱۹۶۶م). المیراث فی الاسلام و القانون. مصر: دار المعارف.  
احمد فراج، حسین (۱۹۹۸). نظام الارث فی التشريع الاسلامی. بیروت: مؤسسة الجامعیة.  
احمدی طباطبایی، محمدرضا. (۱۳۷۳). رساله فی استحالة التکلیف بالناس. قم: للمؤتمر العامی.  
ادریس، خرچف (۱۴۱۳). معجم الآیات القرآنیة لحقوق الانسان. رابط: دارالامان.  
بلیق، عزالدین (۱۹۸۴م). موازین القرآن الکریم. بیروت: دارالفتح.  
اسدی، مختار (۱۳۷۷). الحقوق، الواقع و الادعاء بین سلطة الفقهاء و فقه السلاطین بحث مقاون و رویه نقدیه. (بی‌جا): مؤسسة الاعراف.  
اسکندر، اودیت الیاس؛ عطیه شعبان عبدالعاطی و عبدالرحمن، محسن احمد (۱۹۹۹). معجم القانون. قاهره: الهیة العامة الشؤون المطابع امیریة.  
انصاری، مرتضی (۱۴۱۵). القضاء و الشهادة. قم: مؤسسة الهادی.  
انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق/۱۳۷۳). المكاسب: رسالة فی الموارث. قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوية الثانية لمیلاد الشیخ الانصاری.  
بازگیر، یدالله (۱۳۷۶). علل نقض آراء محاکم در موضوعات احوال شخصیه و مدنی در دیوان عالی کشور. تهران: فقتوس.  
بجنوردی، آیه‌الله میرزا حسن (۱۳۹۳). القواعد الفقهیه. تهران: مطبعه حیدری.



بحراني، يوسف بن احمد (١٤٠٧ق/١٣٦٦). المواريث: الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة. قم: منشورات باقر العلوم.

بستاني، سعيد (١٩٩٣). فرد و المجتمع بين الاكرام و العقاب الالهى. دمشق: دارالمعرفة.  
پايانى، احمد (١٣٧٣). فى بيان اقسام الارض و بيان حكم كل واحد منها فى الاسلام. قم: المؤتمر العالمى.  
تونجى، عبدالسلام (١٩٩٩). امرأة فى القرآن، حقوقها و التزاماتها. طرابلس: جمعية الدعوة الاسلامية العالمية.  
تونجى، عبدالسلام (١٩٩٧). شريعة الاسلام فى القرآن الكريم؛ نظرية الحق. مميزاتها و خصائصها و مبادئها الشرعية. طرابلس: جمعية الدعوة الاسلامية العالمية.

تونجى، عمر يوسف (١٩٩٨). حقوق الانسان فى القرآن الكريم. قاهره: مركز الكتاب.  
جندى، عبد الملك (١٩٨٥ م). الموسوعة الجنائية. ج٥، بيروت: داراحيا التراث العربى.  
حائرى، كاظم (١٣٧٣). فى الفقه الاسلامى: دراسة - استدلالية تتناول اهم مباحث القضاء فى الفقه الاسلامى مقارنة فى الجملة منها للفقه الوضعى. قم: مجمع الفكر الحائرى.

حائرى، كاظم (١٣٧٨). فقه العقود. قم: مجمع الفكر الاسلامى.  
حسينى حائرى، كاظم (١٣٧٩). فقه العقود: دراسة مقارنة بين الفقه الاسلامى و الفقه الوضعى. قم: مجمع الفكر الاسلامى.

حسينى شيرازى، محمد (١٤١٢ق). الحرية الاسلامية. قم: مؤسسة الفكر الاسلامى.  
حسينى شيرازى، محمد (١٤١٩ق). العدل اساس الملك. بيروت: مركز الرسول الاعظم.  
حسينى شيرازى، محمد موسوعه (١٣٧٧). استدلاليه فى الفقه الاسلامى: القانون. بيروت: مركز الرسول الاعظم للتحقيق و النشر.

حسينى، عباس حسن (٢٠٠٠). دستور المهن فى الاسلام. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.  
حصري، احمد (١٩٩٨). ادلة الاثبات فى الفقه الحنفى: الشهادة - الاقرار - اليمين - المستندات الخطية - الخبرة - المعاينة. قاهره: مكتبة الكليات الاهرية.

حقانى، حسين (١٣٧٣). ولاية الحاكم الشرعى و ابعادها. قم: سازمان تبليغات اسلامى.  
حكيم، منذر (١٣٧٣). قاعدة نفى الضرر تاريخها - تطورها. قاعدة نفى الضرر من الى الشهيد المحقق القمى ٧٨٦ - ٢٠٥ق. قم: سازمان تبليغات اسلامى.

حلاف، محمد عبدالوهاب (١٩٩٧). قواعد فقه اسلامى. باريس: القلم.  
حمزه، عمر يوسف (١٩٩٨). حقوق الانسان فى القرآن الكريم. قاهره: مركز الكتاب.  
حموى، اسامه (١٩٩٧). شرط الجزائى و سلطة القاضى فى تعديله، دراسة مقارنة فى الفقه الاسلامى و القانون. دمشق: مطبعة الزرعى.

خالد العك (١٤١٣ هـق). موسوعة فقه المرأة المسلمة. دمشق: دارالايمان.  
خروفه، علاء الدين (١٩٩٠). حكم الاسلام فى جرائم سلمان رشدى. قاهره: هجر.

- خسروشاهی، هادی (۱۳۷۳). مشکاة المصابیح فی التعادل والتراجیح. قم: کنگره بزرگداشت دوستان  
سالگرد تولد شیخ انصاری.
- خفاجی، احمد رفعت (۱۹۹۹). جرائم الرشوة فی التشريع المصری و القانون المقارن. قاهره: دارقباہ.  
خلاف، عبدالوہاب (۱۴۱۳ هـ ق). السیاسة الشرعیة. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۶-۱۳۶۵). محاضرات فی الفقه الجعفری: المکاسب المحرمة. قم: دارالکتب الاسلامی.  
خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). منہاج الصالحین (المعاملات). بیروت: دارالزهراء.  
خویی، محمد تقی (۱۳۷۳). او الالتزامات التعبیه فی العقود. قم: مؤسسة المنار.  
دمهوجی، بدر محمد (۱۴۲۲). اعجاز القرآنی فی تاکید حق الحیاة للبشریة. قاهره: مكتبة وهبة.  
الذنون، حسن علی (۱۹۷۵). فلسفة القانون. بغداد: الجامعة المستنصرية.
- ذیب، سامی عوض (۱۹۹۸). حقوق الانسان عند المسلمين و المسيحيين و اليهود. کویت: شركة الربيعان.  
راغب فالی، ابوالحسن (۱۳۷۹). العبارات فی صیغ العقود و الايقاعات و الاجازات (تحقیق علی اصغر  
هاشمی شهیدی). قم: پرهیزکار.
- ربیع، عماد محمد (۱۹۹۹). حجة الشهادة فی الاثبات الجزایی. عمان: دارالثقافة.
- رضا، حسین توفیق (۲۰۰۰). اهلیة العقوبة فی الشریعة الاسلامیة و القانون المقارن. قاهره: مطابع اعون.  
رضوان، زینب (۱۹۸۲). نظریة الاجتماعیة فی الفكر الاسلامی، اموالها و بناءها من القرآن و السنة. قاهره: دارالمعارف.  
رمضان، ابوالسعود (بی تا). الوسیط فی شرح مقدمة القانون الدولی. بیروت: دارالجمعیة.  
رمضان، بوٹی (بی تا). ضوابط المصلحة. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- روحانی، کمال (۱۳۸۱). طلاق ثلاثة: همای جفدنما: کاوشی عمیق در باب طلاق ثلاثة. مهاباد: رهرو.  
زحیلی، محمد (۱۴۱۸). اثبات فی الشریعة الاسلامیة. دمشق: دارالمکتبی.
- زحیلی، محمد (۱۴۱۸). بیع و البینات فی الفقه و القانون. دمشق: دارالمکتبی.
- زحیلی، محمد (۱۴۱۸). تعویض المالی عن الطلاق. دمشق: دارالمکتبی.
- زحیلی، محمد (۱۴۱۸). قضاء المظالم فی الفقه الاسلامی. دمشق: دارالمکتبی.
- زحیلی، محمد (۱۴۱۸). قضاء فی الاسلام. دمشق: دارالمکتبی.
- زحیلی، محمد (۱۴۱۸). مرض الموت و آثاره فی الشریع و القانون. دمشق: دارالمکتبی.
- زحیلی، محمد (۱۹۹۷م). حقوق الانسان فی الاسلام. بیروت: دارین کثیر.
- زحیلی، وهبة (بی تا). آثار الحرب فی الفقه الاسلامی. (بی جا): المكتبة الحديثیه.
- زحیلی، وهبة (۱۹۹۷). بیع التقسیط. دمشق: دارالمکتبی.
- زحیلی، وهبة (۱۹۹۸). آثار الحرب فی الفقه الاسلامی (دراسة مقارنة). دمشق: دارالفکر.
- زحیلی، وهبة (۱۹۹۷). بیع الدین فی الشریعة الاسلامیة. دمشق: دارالمکتبی.
- زحیلی، وهبة (۱۹۹۷). خطابات الضمان. دمشق: دارالمکتبی.



- زحيلي، وهبه (١٤١٩). قرآن الكريم، نبذة التشريعية وخصائصه الحضارية. بيروت: دارالفكر المعاصر.
- زحيلي، وهبه (١٩٩٧). نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي. بيروت: دارالفكر المعاصر.
- زحيلي، وهبه (١٩٩٧). حقوق الانسان في الاسلام. بيروت: دارالكلم الطيب و دارابن كثير.
- زحيلي، وهبه (١٩٩٧). حكم المصنفات الفنية، برامج الحاسوب. دمشق: دارالمكتبي.
- زرقا، مصطفى احمد (١٩٩٧). احكام الاوقاف. عمان: دار عمار.
- زيدان، عبد الكريم (١٣٩٦هـق). احكام الذميين والمستأمنين. بغداد: مكتبة القدس.
- زيدان، عبد الكريم (٢٠٠٠). نظرات في الشريعة الاسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- سبحاني تبريزي، جعفر (١٣٧٦). نظام القضاء والشهادة في الشريعة الاسلامية الغراء. قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحاني تبريزي، جعفر (١٣٨١). المسلم يرث الكافر دون العكس. قم: مؤسسة الامام صادق (ع).
- سبحاني تبريزي، جعفر (١٣٧٣). نظام الارث في الشريعة الاسلامية الغراء (تأليف بيغمبر پورالكاشاني). قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحاني تبريزي، جعفر (١٣٧٢). نظام الطلاق في الشريعة الاسلامية الغراء. قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحاني تبريزي، جعفر (١٣٨١). وصيت للوارث. قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سراج، محمد احمد (١٩٩٨). احكام الوصايا و الاوقاف في الفقه الاسلامي و القانون: دراسة فقهية مقارنة. اسكندرية: دار المطبوعات الجامعية.
- سراج، محمد احمد (١٩٩١). تشريعات القرآنية، الموضوعات و الصياغة و المنهج، نظام الدولة، الحريات و الحقوق العامة، الحال، المعاملات و العقود، العقوبات و الحدود. قاهره: دارالثقافه.
- سرور، طه عبدالباقي (١٩٨٨). دولة القرآن. قاهره: دارالفكر العربي.
- السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله (١٣٨٤). كنز العرفان في فقه القرآن، ج ٢، طهران: المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية.
- سيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر (١٩٩٨). فارق بين المصنف و السارق. بيروت: عالم الكتاب.
- شافعي، احمد محمود (١٩٩٧). طلاق و حقوق الاولاد و نفقة الاقارب في الشريعة الاسلامية. اسكندرية: دارالهدى.
- شاکر، احمد محمد (١٣٨٩). نظام الطلاق في الاسلام. (بي جا). دارالطباعة القومية.
- شاکر، احمد محمد (١٩٨٦). كتاب و السنة يجب ان يكونا مصدر القوانين في مصر. قاهره: مكتبة السنة.
- شربيني، محمود (١٩٩٩). قضاء في الاسلام. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- شلبلي، محمد مصطفى (١٩٨٣ م). المدخل في التعريف بالفقه الاسلامي و قواعد الملكية و العقود فيه. بيروت: دار النهضة العربية.
- الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي (بي تا). الروضة البهية، في شرح اللمعة الدمشقيه. بيروت: دار العالم الاسلامي.

- شومان، عباس (۱۹۹۹). اجهاض الحمل و ما یترتب من احکام فی الشریعة الاسلامیة. قاهره: دارالثقافه.
- شومان، عباس (۱۹۹۹). علاقات الدولية فی الشریعة الاسلامیة. قاهره: دارالثقافیه.
- صافی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱). المعجدي: بحوث فی الوصفیة و المنجزات المریض و اقرار المریض. قم: گنج عرفان.
- صباح، ابراهیم (۲۰۰۰). شریعة الاسلامیة و الشریعة الدستوریة. قاهره: دارالشروق.
- صبار، خدیجه (۱۹۹۹). اسلام و المرأة، واقع و آفاق. بیروت: افریقا الشرق.
- صدر، جواد (۱۳۷۶). حقوق دیپلماتیک و کنسولی. تهران: دانشگاه تهران.
- صفار، سالم (۱۹۹۹). سیرة الرسول فی القيادة و المناهج الانسانیة. بیروت: سیرة تحلیلیة.
- ضاهر، فواد (۱۹۹۸). بیع فی ضوء الاجتهاد. طرابلس: المؤسسة الحدیثة للکتاب.
- طاهری خرم آبادی، حسن (۱۳۷۳). مسالة ولاية الفقیة فی کلام الشیخ الانصاری. قم: المؤتمر العالمی.
- طه، صابر احمد (۲۰۰۰). نظام الاسرة فی اليهودیة و النصرانیة و الاسلام. قاهره: دارالنهضة مصر.
- طه، محمد عاطف (۲۰۰۱). عبد المقصود. زواج و الطلاق فی الاسلام و حقوق الزوج و الزوجة و الاولاد. قاهره: المختار.
- طوبیة، علی حسن (۱۹۹۸). جریمة القذف، دراسة مقارنة بین الشریعة الاسلامیة و القوانين الوضعیة. عمان: دارالثقافه.
- عالیه، سمیرا (۱۴۱۲). علم القانون و الفقه الاسلامی. بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
- عامر، عبدالعزیز (۱۹۶۹ م). المدخل، لدراسة القانون المقارن بالفقه الاسلامی. القاهره: المطبعة العالمیة.
- عبار، سعد خلیفة (۱۹۹۹). ضمان عیوب المبیع فی ضوء مقاصد الشریعة. تونس: دانشگاه قارتونس.
- عبدالباقی نعمة، عبدالله (۱۴۱۰ هـ). القانون الدولي العام. بیروت: دار الاضواء.
- عبدالحلیم محمد، ابوسقه (۱۹۹۹). تحرير المرأة فی عصر الرسالة. کویت: قاهره.
- عبدالحمید اسماعیل، انصاری (۲۰۰۰). حقوق و ضمانات المتهم فی الشریعة الاسلامیة و القانون. قاهره: دار الفکر العربی.
- عبدالرزاق، صلاح (۱۳۸۱). العالم الاسلامی و الغرب: دراسة فی القانون الدولي الاسلامی. لندن: دارالاسلام.
- عبدالعزیز، امیر (۱۹۹۷). فقه الجنای فی الاسلام، ضروب القتل، القصاص، الدیات، الحدود، التعازیر، امثلة و تطبیقات نظریة. مصر: دارالسلام.
- عبدالقادر، علی حسن (۱۹۰۰). فقه المضاربة فی التطبيق العملي و التجديد الاقتصادي. (بی جا): (بی نا).
- عرفه، سید عبدالوهاب (بی تا). موسوعة الشاملة فی الملكية العقاریة و العقود و تسجيلها فی الشهر العقاری. اسکندریه: مكتبة و مطبعة الأشعاع الضیة.
- عریس، هلا (۱۹۹۷). شخصیة عقوبات التعزیر فی الشریعة الاسلامیة، دراسة مقارنة. بیروت: دارالفلاح.
- عزمی بکری، محمد (۱۹۹۹). موسوعة الفقه و القضاء فی الاحوال شخصیة (الخطبة، الزواج، حقوق الزوجین، العدة - المتعة المطلقة). قاهره: دار محمود.



- الطار، داوود (١٤٠١). الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية. بيروت: الدار الإسلامية.
- علوان، عبدالله ناصح (١٩٨٧). حكم الإسلام في التأمين (السوگره). بيروت: دار السلام.
- عمرو، عبدالفتاح (١٩٩٨). سياسة الشرعية في الاحوال الشخصية. عمان - اردن: دار النفائس.
- عزى، سعد (١٩٩٨). احكام الزواج في الشريعة الإسلامية. كويت: مكتبة الصحوة.
- العوجى، مصطفى (١٨٩٤). حقوق الانسان في الدعوى الجزائية. بيروت: مؤسسة نوفل.
- عودة، عبدالقادر (١٩٩٤م). التشريع الجنائي الاسلامى. ج ١، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- عوده، عبدالقادر (٢٠٠١). موسوعه العصرية في الفقه الجنائى الاسلامى. قاهره: دار الشروق.
- عوض، محمد (١٩٨٥م). قانون العقوبات، (القسم العام). مصر: دار المطبوعات الجامعية.
- غزالي، محمد بن محمد (١٣٤٨). و بذيلة فواتح الحرموت بشرح مسلم النبوت فى اصول الفقه. قم: دار الذخائر.
- غزالي، محمد (١٩٩٩). حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام و اعلان الامم المتحدة. اسكندريه: دار الدعوه.
- غنوشى، راشد (١٩٩٣). الحريات العامة فى الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- غنوشى، راشد (١٩٩٩). مقاربات فى العلمانية و المجتمع المدنى. بيروت: المركز المغارى البحوث و ترجمه.
- ققعانى، على بن على (١٣٧٤). امنضود فى معرفة صيغ النيات و الايقاعات و العقود. تحقيق و تعليق محمد بركت. شيراز: مكتبة مدرسة امام العصر العلمية.
- فيض الله، محمد فوزى (١٤١٨). طلاق و مذاهبه فى الشريعة و القانون. مكتبة المنار الإسلامية.
- القاضى، ابو على (١٤٠٤). الاحكام السلطانية. قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
- قراچه داغى، محمد على (١٤١٤ق). صيغ العقود و الايقاعات للعلامة الفهامة، مقتدى المجتهدين الاخوند ملاعلى القزوينى الزنجانى. قم: شكورى.
- قرضاوى، يوسف (١٣٧٨). جريمة الردة و عقوبة المرتد فى ضوء القرآن و السنة. قم: بوستان كتاب قم.
- قرضاوى، يوسف (١٩٩٨). جريمة الردة و عقوبة المرتد فى ضوء القرآن و السنة. بيروت: المكتب الاسلامى.
- قزوينى، على بن محمد (١٣٧٠). صيغ العقود و الايقاعات. قم: مصطفىوى.
- قزوينى، على بن محمد (١٣٦٩). صيغ العقود و الايقاعات (به اهتمام محمد جواد فيض). تهران: جهاد دانشگاهى.
- قيعى، محمد عبدالمنعم (١٩٨٨). نظرة القرآن الى الجريمة و العقاب. قاهره: دار المنار.
- لطيف، حسين (١٣٧٢). حق الله و حق الناس. قم: دار الكتاب.
- مجدوب، احمد على (١٩٩٨). معالجة القرآنية للجريمة. قاهره: دار المصرىه.
- محقق داماد، سيد مصطفى (٢٠٠١). حقوق الانسانية بين الاسلام و المجتمع المدنى. بيروت: دار الهادى.
- محمد عبدالظاهر، حسين (١٤٢٠). فقه الاسلامى المصدر الرئيسى للتشريع. قاهره: دار الغضفة العربية.
- محمد، عبدالرحيم على (١٩٩٩). قوانين الوقف و منازعاته. (بى جا): (بى نا).
- محمصانى، صبحى (١٩٧٧م). المبادئ الشرعية و القانونية فى الحجر و النفقات و الموارث و الوصية. بيروت:

دارالعلم، للملین، الطبعة السادسة.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۸). الفقهیه. قم: مدرسه الامام امیر المؤمنین (علیه اسلام).

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۸ هـ. ق.). انوار الفقاهة (كتاب الحدود و التعزیرات). قم: مدرسه امام امیر المؤمنین (ع).

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳). ولاية الفقيه في مدرسة شيخنا الاعظم العلامة الانصاري قدس سره. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

موسوی، محسن باقر (۱۴۱۹). قضاء و النظام القضایی عند الامام علی (ع). بیروت: الغدير.

موسوی، هاشم (۱۳۶۷). منهج الفقه الاسلامی: للدراسة المتوسطة. تهران: منظمة الاعلام الاسلامی.

موید، حسین (۱۳۸۱). بحوث استدلالیة فی فقه الاحوال الشخصية. قم: دارالتفسیر.

هلال یوسف، ابراهیم (۱۹۹۹). احکام ازدواج العرفی للمسلمین و غیر المسلمین من المصر من الناحیة الشرعیة و القانونیة، شرح و تعلیق و صبغ. اسکندریه: دار المطبوعات الجاهلیه.

وادعی، سعیدین مسفر (۱۴۱۸). اثر الشبهات فی درء الحدود. ریاض: مکتبة التوبة.

واعظی، شمس الدین (۱۳۷۳). بداية الوصول لکنه علم الاصول. قم: دارالاعتصام.

وافی، علی عبدالواحد (۱۹۹۹). حقوق الانسان فی الاسلام. قاهره: دارالنهضة المصر.

یاغی، اکرم حسن (۲۰۰۱). زواج الدینی فی لبنان و اشکالیة الزواج المدنی المقترح. بیروت: دارالهادی.

یزدی، محمد (۱۳۸۱). آداب القضاء و احکامه. قم: کوثر کویر.

یزدی، محمد (۱۳۸۰). سلسله بحوث اسلامیة فی الحقوق. قم: نصایح.

## ۵. نتیجه گیری

با توجه به مطالب ارائه شده، شناخت محققان نسبت به منابع در حوزه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن و حقوق برای طرح مسائل این حوزه افزایش یافته و محقق با نگاهی سریع می‌تواند منابع خود را شناسایی کرده و نتیجه بهتری را به دست آورد. این پژوهش‌ها سبب غنی‌تر شدن پژوهش‌های آینده می‌شود.

در طی این نگارش ۴۲۸ منبع (۲۷۷ منبع فارسی و ۱۵۱ منبع عربی) درباره‌ی قرآن و علم حقوق معرفی شد. با شناخت منابع محققان و پژوهشگران از تحقیق‌های تکراری و موازی در امان می‌مانند. همچنین از دیگر نتایج این تحقیق شناخت منابع و موضوعات کار شده و یافتن خلأهای پژوهشی است که سبب می‌شود برای خلأهای پژوهشی برنامه‌ریزی مناسبی انجام داد.

پژوهش حاضر با روش منبع‌شناسی از نوع اول پیشنهاد می‌شود تا همین منابع به صورت معرفی تفصیلی ارائه شود تا محققان بتوانند با مطالعه آن اطلاع کلی از کتاب‌ها و سرفصل‌های آنها به دست آورند و در صورت نیاز به آن‌ها رجوع کنند.



همچنین برخی از کتاب‌های معرفی شده امکان نقد و بررسی دارند که محققان می‌توانند کتاب‌هایی که قابلیت نقد را دارند انتخاب کرده و به نقد و بررسی آنها به شکل مقاله و غیره پردازند. علاوه بر این باید پژوهشی در زمینه خلأهای پژوهشی در موضوع قرآن و حقوق انجام شود و به مخاطبان خلأهای پژوهشی را نشان داده تا محققان در آینده به آن پردازند.



## نقش اراده آزاد در مقابل تقدیر از دیدگاه قرآن روان‌شناسی و عصب‌شناسی

اکرم جهانگیر: مربی، گروه پرستاری مامایی، دانشگاه علوم پزشکی ارتش جمهوری اسلامی ایران  
فرزانه مفتون<sup>۱</sup>: استاد، مرکز تحقیقات سنجش سلامت، پژوهشکده علوم بهداشتی جهاد دانشگاهی

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم

سال نهم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۱۱۳-۱۲۸

تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۰۹/۱۲

### چکیده

جبر و اختیار همواره از قدیم پر دامنه‌ترین مبانی فلسفه و مورد بحث فلاسفه و حکما بوده است. گروهی به جبر مطلق و جمعی مانند معتزلیان به اختیار مطلق معتقدند؛ اما قول میانه «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیْضَ وَ لَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» که از ائمه هادین (ع) به ما رسیده امروز در آزمایشگاه تخصصی علم اعصاب به اثبات رسیده است. در این مقاله، مطالعات نوروفیزیولوژی در زمینه اراده آزاد، آیات قرآنی مرتبط و سایر دیدگاه‌های روان‌شناسی و عصب‌شناسی مربوط به صورت مروری، مورد توجه قرار گرفته است. «بنجامین لیبت» نوروفیزیولوژیستی است که طی مطالعات علمی روی مغز درک جدیدی از هوشیاری اثبات کرده است. این دانشمند می‌گوید: مغز پاسخ به یک تحریک خارجی را قبل از تصمیم آگاهانه شروع می‌کند (پاسخ قبلاً وجود دارد، آنچه تقدیر می‌نامیم). مقاله شواهدی از جبر متعالی و دایره سرنوشت از آیات قرآن کریم، دیدگاه یونگ، تفاسیر مولانا و حافظ پیش‌رو می‌گذارد و سپس عصب‌شناسی تعالی در علم اعصاب را مورد بررسی قرار می‌دهد. با تأمل در آگاهی‌های دینی و ارتباط آن با علوم جدید می‌توان گستره‌ی افق‌های دید انسان نسبت به آگاهی‌های دینی را افزایش داد.

**کلیدواژه‌ها:** جبر و اختیار، اراده آزاد، تقدیر، عصب‌شناسی.

## ۱. مقدمه

مسأله جبر و اختیار از قدیمی‌ترین و پر دامنه‌ترین مسائلی است که در میان فرقه‌ها و نحله‌های مختلف کلامی، فلسفی، حکمی و عرفانی مورد بحث واقع شده است و غالباً به افراط و تفریط گراییده است. برخی مانند اهل حدیث قدیم، قضا و قدر را چنان تعریف کرده‌اند که برای انسان هیچ‌گونه اختیاری قائل نشده‌اند و در نتیجه تمام اعمال نیک و بد آدمی را به خدا نسبت داده‌اند و از پس آنان، اشاعره آمدند و کوشیدند همان رأی را با تبصره «کسب» تعدیل کنند؛ اما به دلیل مبهم بودن نظریه کسب، این امر محقق نشد. در مقابل آنان، معتزلیان از اختیار مطلق انسان در اعمال و افعالش طرفداری می‌کردند. در این میان، ائمه هادین (ع) قول میانه را برگزیده‌اند: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۳۸۲).

واژه‌ی «قضا» در لغت به معنی داوری کردن و فیصله دادن است و قاضی کسی است که میان متخاصمان داوری می‌کند و به نزاع آنان فیصله می‌دهد. قضا عبارت است از حتمیت و قطعیت اجرای اراده الهی در هستی. به‌سخنی دیگر قضا آن حکمی است که حق تعالی در ازل، موافق علم خود درباره هر موجود صادر کرده است. قضا دو مرتبه دارد: یکی مرتبه علم ازلی یا عنایت ازلی که مبدأ فیضان موجودات است و دیگر مرتبه فعل الهی که موجب ظهور موجودات در عالم تکوین شده است. اما

باید توجه داشت که موضوع قضای الهی در آیات و روایات بیشتر ناظر به قضای فعلی نه قضای علمی یا عنایی است.

واژه‌ی «قدر» در لفظ به معنی اندازه‌گیری و تعیین است. و مراد از قدر همانا ظرفیت‌ها و خصوصیات ذاتی ممکنات است و چون این خصوصیات مسبوق به علم ازلی است، حکما بدان قدر علم الهی گویند. از موضوع قضا و قدر روشن می‌شود که نظام کائنات و جهان موجودات بر مبنای سنت‌های تعیین شده و تغییرناپذیر خداوند برپا شده است. از آنجا که سرالقضاء و سرالقدر معمایی پوشیده است، حضرت علی (ع) فرموده است: «طَرِيقٌ مُّظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ وَجَرٌّ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ: قضا و قدر، راهی است بس تاریک، در آن گام مسپارید و دریایی است ژرف، بدان در نیاید» (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۳۸۲). در حدیث دیگری از امیرمؤمنان نقل شده است: «آگاه باشید که قدر سری است از اسرار خدا و حرزی است از حرزهای او، در پرده خدا در کشیده شده و از خلق خدا پوشیده مانده است. با مَهر خدا مَهر خورده است و از پیش در علم خدا است، خداوند علم به آن را از روی بندگان برداشته و آن را فراتر از شهود ایشان قرار داده است» (نیک‌بخت، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۷).

مؤلف مصباح الهدایه که خود در مباحث کلام اسلامی غور کرده و در جای جای اثر ارزشمند خود به اظهار نظر اولیای دین تمسک جسته است، در این باره می‌گوید: «سر قدر به بحث و مناظره و تحریر و تقریر مکشوف نشود» و به منع شریعت از غور در این معنی استشهاد جسته است: «اذا بلغ الکلام الی القدر فامسکوا» (کاشانی، ۱۳۶۷، ص. ۳۵).

از سوی دیگر در اصطلاح روان‌شناسی مانند مطرح در علوم دیگر سخن از این است که آیا انسان در کارهای خویش توان تصمیم‌گیری دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر: «منظور از اختیار در اینجا نوعی توانایی روانی و ویژه‌ی انسان است که شخص بر اساس آن می‌تواند در قلمرو خاصی، تأثیرات زیستی و محیطی را تحت تسلط خویش درآورد و با گزینش خود، رفتار و مسیر رشد خویش را آگاهانه انتخاب کند. اختیار و اراده به این معنا در برابر انواع نگرش‌های انفعالی و جبرگرایانه نسبت به انسان و رفتارها و رشد او قرار می‌گیرد.» که در این صورت جبر در مقابل اختیار قرار می‌گیرد (مصباح و همکاران، ۱۳۷۴، ص. ۲۴۵).

برای دستیابی به فرضیه مقاله، پژوهش‌های نوروفیزیولوژی در آزمایشگاه و پاسخ به محرک، مورد مطالعه مروری قرار گرفته است؛ پژوهش‌هایی که می‌تواند از یک سو، اولیه باشد و از سوی دیگر، آگاهانه یا با اراده آزاد باشد. به تناسب بحث، آیات قرآنی مرتبط با توجه به واژه‌های «دائرة» و «غل» و با مفاهیم تقدیر و سرنوشت و سعی انسان با مفهوم اختیار وی بیان شده است. در این مقاله به طور خاص، دو دیدگاه مطرح شده‌اند:

الف) دیدگاه روان‌شناسی: واژه ماندالا در این دیدگاه، تقدیر و سرنوشت را مورد اشاره قرار داده است؛  
ب) دیدگاه عصب‌شناسی مربوط به تعالی عملکردی و مهارتی فرد.

## ۲. شواهد جبر و اختیار در آزمایش‌های علمی

آیا ما اراده آزاد داریم یا کاملاً تابع طبیعت مقدر قوانین فیزیک هستیم؟ بنجامین لیبِت<sup>۱</sup>، نورو فیزیولوژیستی فعال در دپارتمان فیزیولوژی دانشگاه‌های کالیفرنیا و سان‌فرانسیسکو، در آزمایشگاه خود در رابطه با پاسخ به محرک در اعمال انسانی به این نتیجه می‌رسد که انجام اعمال انسان تحت تاثیر يك متغیر الکتریکی در مغز است که پتانسیل آمادگی نامیده می‌شود. طبق آزمایشات این دانشمند، پتانسیل آمادگی ۵۵۰ هزارم ثانیه قبل از اقدام قابل ثبت شده است و انسان‌ها ۳۵۰ تا ۴۰۰ هزارم ثانیه بعد از شروع پتانسیل آمادگی، از عمل آگاه می‌شوند. این زمانی است که حدود ۲۰۰ هزارم ثانیه تا اقدام به عمل باقی مانده است و این آگاهی می‌تواند عمل اولیه را تغییر داده و آن را رد کند. در واقع چنانچه آزمایشات نشان می‌دهد با وجودی که عمل از ناخودآگاه آغاز می‌شود، نقش اختیار نیز قابل توجه است (لیبت، ۱۹۹۹، ص. ۴۷). با توجه به اینکه در آزمایش‌های تحریک پوست، میزان خطای سوژه‌ها ۵۰ هزارم ثانیه بوده است، با انجام این اصلاح، میانگین اصلاح شده زمان قصد، ۱۵۰ هزارم ثانیه است. در واقع به وضوح این آزمایش‌ها، نشان داده است که فرایند پتانسیل آمادگی برای انجام عمل ارادی، ۴۰۰ هزارم ثانیه قبل از ظهور قصد خودآگاه آغاز می‌شود. طبق نظر لیبِت، زمان واقعی شروع پتانسیل آمادگی، احتمالاً قبل از آن‌که ثبت شود، شروع می‌شود و محل شروع ناشناخته است؛ ولی منشأ پتانسیل آمادگی ثبت شده در ناحیه حرکتی Supplementary است که در خط وسط (ورتکس) است.

در مطالعات لیبِت، نقش اراده آزاد مطابق با نقش اراده در عقاید متداول است؛ بدین مفهوم که اولاً نباید هیچ مهار خارجی یا نشانه‌ای که اقدام به عمل ارادی را متأثر می‌سازد، در کار باشد، یعنی ظهور اراده باید درون‌زا باشد؛ ثانیاً فرد مورد آزمون باید حس کند که خودش قصد انجام عمل را دارد، آغاز کننده بوده و خودش می‌تواند آن را کنترل کند و زمانی که می‌خواهد یا نمی‌خواهد عمل را انجام دهد، تحت اختیار اوست (شرایط موجود در برخی بیماران در این آزمایشات نمی‌گنجند. مانند سندرم توره و بیماران که در بخش فرونتو مدیال ناحیه پره موتور آسیب دارند؛ به طوری است که دست یا بازوی بخش آسیب‌دیده اعمال هدفمند عجیبی انجام می‌دهد، مانند بازکردن دکمه‌های پیراهن بیمار که او سعی در بستن آنها با دست سالم دارد. این اعمال برخلاف قصد یا خواست فرد بیمار انجام می‌گیرد). در اینجا سؤال با اهمیت دیگری مطرح می‌شود: آیا اعمال ارادی (آگاهانه)، تحت تاثیر قوانین طبیعی‌ای که فعالیت‌های نورونها را کنترل می‌کند؛ قرار دارد یا می‌توانند تا حدی مستقل از جبر طبیعی پویا باشند که بدین ترتیب انتخاب (اختیار مطلق) توهمی بیش نیست. در قوانین طبیعی جبر، ثابت شده است به این دلیل بسیاری از دانشمندان و فلاسفه هر انحرافی از جبرگرایی را غیر قابل قبول می‌دانند؛ اما هیچ شاهدهی مبنی بر جبر طبیعی که وسیله یا واسطه‌ای برای اختیار باشد، وجود ندارد. این نگرش که

1. Libet Benjamin

طبیعت جبرگرایی قابل مشاهده مادی که تا حدی ممکن است واقعیت داشته باشد، یک باور مبتنی بر نگرش است نه یک نظریه علمی به اثبات رسیده. همچنین این دیدگاه که اراده آزاد می‌تواند عملکرد مغز را مغایر با قوانین فیزیکی تحت تاثیر قرار دهد، ثابت نشده است. در هر صورت پاسخ علمی برای جبر و اختیار که بتواند طبیعت اراده آزاد را اثبات کند، در دست نداریم. هرچند باید قبول کنیم که اراده آزاد تجربه‌ای جهانی است. اختیار مستقل و آزاد، شاهدهی دست اول است؛ یعنی ذهن می‌تواند برخی فرآیندهای مغزی را کنترل کند. این دیدگاه، حداقل این امکان را به ما می‌دهد که در مسیری بیندیشیم که احساس عمیق خودمان را در رابطه با اراده آزاد بپذیریم و بدانیم نیازی نیست خودمان را به صورت ماشین‌هایی ببینیم که کاملاً تحت تاثیر قوانین فیزیکی عمل می‌کنند (همان، ۵۲).

### ۳. رد‌های آگاهانه و مبدأ آن

همانطور که براساس آزمایش‌های لیبت ذکر شد، شروع یک قصد اولیه برای عمل اختیاری، قصد خودآگاه (اراده آگاه) و انجام فعالیت عضلانی، سه عملکردی هستند که در یک فرایند و به توالی یکدیگر ایجاد می‌شوند. بدین ترتیب امکان رد قصد اولیه به صورت بالقوه در مغز وجود دارد و اراده آگاه می‌تواند قصد اولیه را تغییر دهد؛ هرچند قصد اولیه را یک فرآیند ناخودآگاه در مغز شروع کرده باشد. طبق آزمایش‌های لیبت، شروع عمل اختیاری آغاز فرایند پتانسیل آمادگی در مغز، مدتی قبل از قصد خود آگاه اتفاق می‌افتد و قصد خودآگاه حدود ۱۵۰ هزارم ثانیه قبل از انقباض عضلانی ظاهر خواهد شد. در واقع قصد خودآگاه بعد از شروع پتانسیل آمادگی و قبل از انقباض عضلانی ظاهر می‌شود و یک فاصله زمانی ۱۵۰ هزارم ثانیه در اختیار ماست که اراده می‌تواند نتیجه نهایی قصد را متأثر سازد. با توجه به اینکه زمان فعال شدن کورتکس جهت فعال کردن سلولهای حرکتی نخاع، ۵۰ هزارم ثانیه است و از این ۱۵۰ هزارم ثانیه زمانی که در اختیار فرد است ۱۰۰ هزارم ثانیه خواهد بود که در این زمان عمل کامل می‌گردد و این زمانی است که در واقع امکان رد قصد اولیه به صورت بالقوه در مغز وجود دارد و می‌توان نتیجه گرفت اراده آگاه می‌تواند قصد اولیه را تغییر دهد هرچند قصد توسط یک فرآیند ناخودآگاه در مغز شروع شده باشد. بنابراین در وجود قدرتی که می‌تواند قصد اولیه را رد نماید، تردیدی وجود ندارد. سوژه‌ها به کرات میل شدیدی برای رد کردن عمل حس کرده‌اند ولی آن را نادیده گرفته یا سرکوب کرده‌اند.

به طور خلاصه سوژه‌ها توان رد کردن یک عمل از پیش طراحی شده را در زمان مورد نظر داشتند و قادر بودند که در فاصله زمانی بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ هزارم ثانیه، عمل را رد کنند. میزان بالایی از پتانسیل آمادگی نشان‌گر آن است که سوژه واقعاً آماده اقدام بوده، هرچند که عمل

را متوقف کرده است. نه فقط سوژه‌ها بلکه همه ما رد کردن يك ميل شديد را تجربه کرده‌ایم و این معمولاً زمانی است که پیامد عمل از دیدگاه اجتماع غیر قابل قبول است، مثل تمایل يك شاگرد زمانی که می‌خواهد استاد را آماج دشنام قرار دهد.

اعمال ارادی که به نوعی اتوماتیک شده‌اند نیز می‌توانند بدون قصد آگاهانه انجام شوند، در این اعمال پتانسیل آمادگی از نظر شدت و مدت در پایین‌ترین سطح خود قرار دارد. اعمال اتوماتیک بی‌آنکه پتانسیل آمادگی در کار باشد به انجام می‌رسند.

سوالاتی دیگر که در رابطه با رد کردن اعمال مطرح می‌شود این است که آیا مبدا ناهشیار دارد؟ در واقع این احتمال را در نظر داشته باشیم که مانند آنچه در اراده آگاه شاهد بودیم، رد آگاهانه ممکن است منشأ خود آگاه داشته باشد. حال اگر فرایند رد کردن از ناخود آگاه منشأ گیرد، به جای تلقی آن به عنوان يك فعالیت آگاهانه، باید گفت فرایندی ناخود آگاه است که از آن آگاه می‌شویم. از دیدگاه لیبت، رد کردن یا همان وتوی آگاهانه، نتیجه مستقیم فرایند ناخود آگاه نیست. وتوی آگاهانه، عملی کنترل شده و متفاوت از «آگاه شدن صرف» به عمل است. باید اذعان کرد آگاه بودن از رد کردن تصمیم بهیسی این معنی است که شخص از واقعه آگاه است. مطالعات قبلی وی حاکی از آن است که آگاهی به تنهایی يك پدیده مخصوص به خود است و از محتوایی که شخص صرفاً از آن آگاه می‌شود کاملاً متمایز است. طبق اظهارات لیبت این مسأله که از نظر تکنیکی مطالعات بنیادی در سیستمهای ساده، به سیستمهای پیچیده قابل تعمیم بسیار متداول است. به همین ترتیب پتانسیل آمادگی که توسط محققان دیگر برای اعمال ارادی پیچیده تر مثل نوشتن و صحبت کردن به اثبات رسیده است، این اجازه را می‌دهد که مفاهیم کلی را که از نتایج آزمایشات خود استنباط کرده‌ایم و شامل همه اعمال ارادی می‌شود، به کار گیریم. می‌توان نتیجه گرفت ما در ادراک حسی آگاه تأخیر داریم. یعنی باید به نوعی به زمان گذشته برگردیم. لیبت در این رابطه می‌گوید اگر شما با انگشت خود به میز ضربه می‌زنید، حس می‌کنید درك شما از لمس میز هم‌زمان با ضربه زدن است. در صورتی که شواهد آزمایشگاهی به ما نشان می‌دهد که مسأله کاملاً معکوس است. مغز زمان نسبتاً طولانی یعنی حدود نیم ثانیه نیاز دارد تا ضربه زدن را حس کند. یعنی ضربه زدن از ناخود آگاه شروع می‌شود. در حقیقت ناخود آگاه فعالیت آگاهانه را آغاز می‌کند (همان، ۶۱).

#### ۴. دایره و غل در آیات قرآن

در آیات قرآن به واژه‌های «دایره» و «اغلال (غل)» با مفاهیم تقدیر و سرنوشت و طوق دور گردن تأکید گردیده و در آیات شریفه به نحوی نقش تقدیر را در انسان رقم زده است.

##### ۴.۱. دایره

- «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ وَأَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ

فَيُصِيبُوهَا عَلَىٰ مَا أَسْرَوْا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ: می‌بینی کسانی که در دل‌هایشان بیماری است در [دوستی] با آنان شتاب می‌ورزند می‌گویند می‌ترسیم به ما حادثه ناگواری (دَائِرَةٌ) برسد امید است خدا از جانب خود فتح [منظور] یا امر دیگری را پیش آورد تا [در نتیجه آنان] از آنچه در دل خود نهفته داشته‌اند پشیمان گردند» (مائده/۵۲).

از دایرة با مفهوم نصیب یا قسمت یاد می‌شود. در تفاسیر گفته‌اند چون حوادث و مصیبت‌های روزگار زندگی به دور اشخاص می‌گردد، به آن دایرة اطلاق می‌شود. (گنابادی، ۱۴۰۸).

- در آیه ۹۸ سوره توبه از دایره با مفهوم پیش‌آمد یاد می‌شود: «وَمَنْ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَزَيَّعُ بِكُمُ اللَّوَاثِرَ عَلَيْهِمُ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ: و برخی از آن بادیه‌نشینان کسانی هستند که آنچه را [در راه خدا] هزینه می‌کنند خسارتی [برای خود] می‌دانند و برای شما پیشامدهای بد انتظار می‌برند. پیشامد بد برای آنان خواهد بود و خدا شنوای داناست».

- در آیه ۶ سوره فتح از دایره با مفهوم سرنوشت بد (دایره السوء) یاد شده است: «وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمُ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا: و (نیز) مردان و زنان منافق و مردان و زنان مشرک را که به خدا گمان بد می‌برند مجازات کند (آری) حوادث ناگواری (که برای مؤمنان انتظار می‌کشند) تنها بر خودشان نازل می‌شود! خداوند بر آنان غضب کرده و از رحمت خود دورشان ساخته و جهنم را برای آنان آماده کرده و چه بد سرانجامی است».

چنانکه صاحب تفسیر المیزان در این باره مینوسد: نفرینی است بر منافقین، و یا حکمی است که خدای تعالی علیه آنان رانده. می‌فرماید: «به زودی گردونه بلاء که می‌گردد تا هر که را می‌خواهد هلاک و عذاب کند، بر سرشان بچرخد، و یا به زودی می‌چرخد. در ادبیات عرفانی نیز مفهوم دایره را به وفور می‌بینیم و به نظر می‌رسد دایره حکم قضا را دارد که غیرقابل تغییر است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۹۴).

## ۲.۴. غل

غل در زبان عرب عبارت است از طوقی که از آهن یا پوست است و دور دست یا گردن بسته می‌شود.

- إِنْ جَعَلْنَا فِي أَعْيُنِهِمْ أَغْلًا فَبِهِ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُمْمَحُونَ: ما در گردن‌های آنان تا چانه‌هایشان غلهایی نهاده‌ایم به طوری که سرهایشان را بالا نگاه داشته و دیده فرو هشته‌اند» (یس/۸). کلمه «اعناق» جمع «عنق» به معنای گردن و کلمه «اغلال» جمع «غل» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۹۳). به طوری که بعضی بر آنند به معنای هر وسیله‌ای (از قبیل طناب و زنجیر و امثال آن) است که با آن دست را برای شکنجه دادن و تشدید عذاب به گردن ببندند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۲۱۴). به این معنا که غل دست را بسوی چانه و گردن جمع کرده و غل گردن را بسوی چانه جمع می‌کند. (طبرسی، ۱۳۶۰).



- إِذِ الْأَعْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ: هنگامی که غل‌ها در گردن‌هایشان [افتاده] و [با] زنجیرها کشانیده می‌شوند» (غافر/ ۷۱).

گفت اغلالاً فهم به مقمحون  
یا:

دید رویی جز تو شد غل گلو  
و یا:

روز موسی پیش حق نالان شده  
کین چه غل ست ای خدا برگردنم  
نیمه شب فرعون گریان آمده  
ورنه غل باشد که گوید من منم (بلخی، ۱۳۷۱).

## ۵. روان‌شناسی تقدیر

اهمیت این بحث نیز در روان‌شناسی بر کسی پوشیده نیست. زیرا کسی که عقیده به جبر دارد با کسی که انسان را آزاد و صاحب اختیار می‌بیند دو گونه واکنش نشان می‌دهد و دو گونه تصمیم می‌گیرد و در نهایت انسانی که به جبر اعتقاد دارد تربیت انسان را نیز تا حدودی ناممکن می‌پندارد. (صداقت، ۱۳۹۷، صص ۱-۲).

چنان‌که یاد شد اصل این مبحث از فلسفه آمده است ولی رشد علم تجربی و به تعبیری علم‌زدگی سبب گشت که انسان به منزله‌ی ماشین پنداشته شود که اختیاری از خود ندارد لذا تاریخچه‌ی این بحث را هم در کلام و فلسفه می‌توان یافت، هم در روان‌شناسی؛ «بحث‌های کلامی آنچنان‌که از تواریخ استفاده می‌شود، از نیمه‌ی قرن اول هجری آغاز شد. در میان بحث‌های کلامی ظاهراً از همه قدیمی‌تر، بحث جبر و اختیار است. مسأله جبر و اختیار در درجه اول، يك مسأله انسانی است و در درجه دوم يك مسأله الهی و یا طبیعی است. از آن جهت که به هر حال موضوع بحث، انسان است که آیا مختار است یا مجبور؟ مسأله‌ای انسانی است، و از آن جهت که طرف دیگر مسأله خدا یا طبیعت است که آیا اراده، مشیت، قضا، قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته و یا مجبور کرده است؟ مسأله الهی و یا طبیعی است. و چون به هر حال مسأله‌ای انسانی است و با سرنوشت انسان سر و کار دارد، شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه‌ی تفکر علمی و فلسفی در او باشد و این مسأله برایش طرح نشده باشد، همچنان‌که جامعه‌ای یافت نمی‌شود که وارد مرحله‌ای از مراحل تفکر شده باشد و این مسأله را برای خود طرح نکرده باشد.» بنابراین مسأله‌ی جبر و اختیار تنها دغدغه‌ای نیست که دین‌داران با آن سر و کار داشته باشند، بلکه این بحث برای هر انسانی مطرح است چه مادی بیندیشد یا الهی؛ زیرا خداوند را قبول ندارد و به جای خداوند طبیعت یا عوامل دیگری را می‌گذارد چه این عوامل از درون انسان سرچشمه گیرد مانند فعل و انفعالات شیمیایی بدن، یا از بیرون بر انسان تحمیل شود. چنان‌که در روان‌شناسی فیزیولوژی می‌گویند: «تاکنون ده‌ها انتقال‌دهنده و تعدیل‌کننده‌ی عصبی



شناسایی شده‌اند و احتمالاً تعداد این مواد بسیار بیش از آن است که تا به حال شناخته شده‌اند.))  
(مطهری، ۱۳۷۰، صص. ۴۱-۴۲؛ روحانی حائری، ۱۳۹۵، ص. ۴۲).

کارل گوستاو یونگ از تقدیر به عنوان «ماندالا» صحبت می‌کند و می‌گوید: ماندالا نماد از قبل تعیین شده‌ای است که در رویاها به عنوان نماد خویشتن، اکثراً با تصاویر دایره مانند دیده می‌شود.

«در سال ۱۹۳۸ در دیر بوتیا بوستی واقع در نزدیکی دارجیلینگ فرصت یافتم تا با یک «الما» به نام لینگدام گومچن درباره خیلکوری یا ماندالا، گفتگو کنم. او آن را به صورت یک «میگ پا» تعریف کرد؛ یعنی تصویری ذهنی که فقط یک لامای کاملاً تعلیم دیده می‌تواند به نیروی تخیل آن را پدید آورد. او گفت هیچ ماندالایی به دیگری شبیه نیست و هر یک با دیگری فرق دارد. ضمناً گفت ماندالاهای موجود درها و معابد، معنای بخصوصی ندارند، چون فقط تصویری خارجی هستند. ماندالای واقعی همیشه تصویری درونی است که تدریجاً به وسیله تخیل (فعال) ساخته می‌شود و آن هم هنگامی که تعادل روانی به هم خورده است و یا وقتی که فکری به خاطر خطوطی نمی‌کند و باید آن را جستجو کرد. درک ارزش والایی که برای ماندالا قائل شده‌اند برای ما بی‌فایده نیست، چون مطابق با عالیترین معنای مظاهر ماندالای فردی است که واجد همان خصایل به اصطلاح طبیعت «مابعد الطبیعی» است. اگر فریب نخوریم، این ماندالاهای چیزی نیستند جز معرف مرکز روانی شخصیت که نباید آن را با «من» یکی دانست. من این فرایندها و ثمرات آنها را در طول سی سال بر مبنای مطالب وسیعی که حاصل تجربه خود من است از نزدیک مطالعه کرده‌ام. لیکن برای پرهیز از تعصب در خصوص این مطالعات، چهارده سال تمام، نه راجع به آنها چیزی نوشتم و نه سخنرانی کردم. ولی وقتی در ۱۹۲۹، ریچارد ویلهلم، متن گل زرین را در اختیارم قرارداد، تصمیم گرفتم لااقل نتایج مقدماتی مطالعاتم را منتشر کنم. (گوستاو یونگ، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۷).

اگر تصویر ماندالای یک صورت مثالی باشد، ناچار باید پدیده‌ای جمعی باشد؛ یعنی اصولاً باید در همه کس ظاهر شود. با این وجود در عمل، در مواردی معدود به صورتی مشخص دیده می‌شود؛ گرچه این امر مانع از آن نمی‌شود که این تصویر به صورت قطبی پنهان عمل کند که در نهایت همه چیز به دور آن می‌چرخد. در تحلیل نهایی، باید گفت که هر زندگی عبارت است از محقق ساختن یک کل، یعنی محقق ساختن «خویشتن» و به همین دلیل است که می‌توان این تحقق را «تفرد» نیز نامید. کل زندگی بسته به حاملان منفردی است که آن را درک می‌کنند و بدون آنها قابل درک نیست. لیکن هر حاملی دارای سرنوشت و مقصدی خاص است و فقط شناخت این چیزهاست که زندگی را معنی می‌بخشد. در رابطه با خاستگاه ماندالا، سروکار ما با «نمونه» ای پیشینی است، صورتی مثالی که در ناخودآگاه جمعی

1. Dmigs - Pa

2. Gustav Jung



فطری است، و بدین سبب ماوراء تولد و مرگ فرد است. صورت مثالی، به اصطلاح، وجودی «ابدی» است و تنها مسأله آن است که آیا خود آگاهی می‌تواند از آن درکی داشته باشد. یونگ در روانکاوی‌هایش دیدن اجسام دایره مانند را، به نوعی با ماندالا یا تقدیر یکی می‌داند که شخص در رؤیا یا خیال بصری، قادر به رؤیت آنها است و مثال‌هایی از این رویاها را ذکر می‌کند:

۱- (صاحب رؤیا در محفلی است. هنگام خروج، کلاه شخص بیگانه‌ای را به جای کلاه خود بر سر می‌گذارد. کلاه، به عنوان پوششی برای سر، مفهوم کلی چیزی را دارد که سر را مجسم می‌کند. همان‌طور که برای نتیجه‌گیری، تصوراتی را «در سر خود» می‌آوریم، کلاه هم به صورت نوعی عقیده راهنما، تمام شخصیت را می‌پوشاند و اهمیت آن را به آن می‌بخشد. کلاه که دور سر را می‌پوشاند مثل صفحه خورشید مدور است و از این رو متضمن اولین اشاره به ماندالا است.

۲- (ساعتی آونگ‌دار که بدون استهلاک پیوسته کار می‌کند. این نوعی از ساعت است که عقربه‌هایش بی‌وقفه حرکت می‌کنند و چون مسلماً استهلاک حاصل از اصطلاح وجود ندارد، پس یک حرکت دائمی<sup>۱</sup> است. حرکتی ابدی در یک دایره؛ در این جا با کیفیتی «مابعدالطبیعی» مواجه می‌شویم. چنان‌که قبلاً گفتیم، این کلمه را به مفهومی روانشناسانه و بنابراین به استعاره به کار می‌برم. منظورم این است که ابدیت، کیفیتی است که ناخودآگاه از آن خبر می‌دهد و یک وجود فرضی نیست. ماری که به درو صاحب رویا حلقه زد، گل آبی رنگ، مردی که در دست خود سکه‌های طلا داشت و فضای محصور برای اجرای نمایش متنوع، توپ قرمز و کبره. زنی ناشناس صاحب رویا را تعقیب می‌کند. صاحب رویا در دایره‌ای می‌دود.

۳- (خیال بصری؛ دایره‌ای با درختی سرسبز در میان. در این دیواره بین وحشیان نبردی سهمگین در گرفته است. آنها درخت را نمی‌بینند.

۴- (خیال بصری؛ یک دایره: پلکانی در داخل آن به حوضی فواره‌دار می‌رسد. ترسیم طلسم دایره، یک وسیله جادویی کهن است و هر کسی که در ذهنش هدف یا راز خاصی دارد، از آن استفاده می‌کند. بدین وسیله او خود را از «خطر روح»، که از بیرون او را تهدید می‌کند و به اشخاصی حمله می‌کند که به علت داشتن یک راز منزوی شده‌اند، حفظ می‌کند. این چنین است که دایره ما را از دیگران جدا کرده و فرایند تفرّد را متجلی می‌کند (همان، ۱۴۷).

## ۶. دایره در آثار مولانا و حافظ

آیا می‌توان دایره را عینیت بخشید؟

با توجه به شواهد زیادی از دایره در اشعار عرفانی به نظر می‌رسد عرفا و روشن بینان از روزگاران کهن،

قادر به رؤیت این پدیده بوده‌اند. دایره نورانی طلایی که در نقاشی‌های اطراف سر تمثال انبیاء و اولیاء دیده می‌شود، در حقیقت گزارشهای مستند در ارتباط با این پدیده است.

(۱) مولانا در رابطه با طوق خود می‌گوید:

نور او از یمن و یسر و تحت و فوق  
بر سر و برگردنم چون تاج طوق (بلخی، ۱۳۷۱، ص. ۴۵).

و در جای دیگر از آن با کلمه خرقه تسلیم در گردن یاد می‌کند:

خرقه‌ی تسلیم اندر گردنم  
بر من آسان کرد سیلی خوردنم (همان، ص. ۹۹۲).

باید بخاطر داشته باشیم که تسلیمی که مولانا از آن سخن می‌گوید، به جبر زمانه موسوم است. این جبر، جبر متعالی است. آنجا که سالک به نفس مطمئنه راه یافته و خطا نمی‌کند. آنچه از حضرت حق به او می‌رسد، بر او آشکار است و او فقط، وسیله اجرا است و ایبات زیر این مفهوم را می‌رساند:

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت  
گفت ایزد مازیت از رمیت (همان، ص. ۳۱).

گر بیرانیم تیر، آن نی ز ماست  
ما کمان و تیراندازش خداست

(۲) از دیدگاه حافظ

جام می و خون دل هر یک به کسی دادند

در دایره قسمت اوضاع چنین باشد (قزوینی و غنی، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۷).

در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم

لطف آنچه تو اندیشی حکم آنچه تو فرمایی (همان، ص. ۳۶۷).

آن که پرنقش زد این دایره مینایی

کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد (همان، ص. ۱۱۳).

## ۷. عصب زیست‌شناسی تعالی (غرقه شدن)

این نام‌گذاری توسط یک روانشناس عضو دانشگاه شیکاگو به نام «چیکسنت میهالی» بر اساس دو دهه تحقیق روی موضوع غرقه شدن («flow») انجام شد. غرقه شدن، نوعی حالت فراموش کردن خود است. افرادی که در حالت غرقه شدن قرار می‌گیرند، به جای آن که با اشتغال‌های فکری خود مشغول باشند، به قدری در کار خود غرق می‌شوند که خود آگاهی خویش را به کلی از دست می‌دهند و مشغله‌های فکری کوچک زندگی روزمره، سلامتی خود، و حتی این که دارند کارشان را به خوبی انجام می‌دهند، را کنار می‌گذارند. این مفهوم، لحظاتی عاری از من («ego») است. غرقه شدن، احساس لذتی خودجوش و حتی نوعی از خود بی‌خود شدن است. حالت غرقه شدن احساس خوبی در فرد پدید می‌آورد که خود پاداش‌دهنده است. حالتی است که در آن افراد به شدت در کاری که مشغول انجام آن هستند غرق می‌شوند، توجهی یکپارچه به کار می‌برند و هشیاری آنان در عملشان گم می‌شود.

آهنگسازی، اوج کار خود را چنین توصیف می‌کند: «به قدری از احساس وجه لبریز می‌شوید که تقریباً حس می‌کنید وجود خارجی ندارید. به نظر می‌رسد که دستانم از بدنم جدا هستند و کاری درباره آنچه رخ می‌دهد، نمی‌توانم انجام دهم». ولی در واقع اگر بخواهیم نسبت به آنچه در حال وقوع است و اکسش نشان دهیم، حالت غرقه شدن تمام می‌شود. احساس غرقه شدن در کار (یا غرقه شدن جزئی) تجربه‌ای است که تقریباً همه افراد گهگاهی به آن دست پیدا می‌کنند. به خصوص زمانی که بهترین کاری که می‌توانند انجام می‌دهند و یا از سطح عملکرد قبلی خود فراتر می‌روند. باید توجه داشت غرقه شدن فقط در زمانی ظاهر می‌شود که فرد در اوج توانایی خود باشد، یعنی در وضعیتی که بر مهارت‌هایش به خوبی تسلط داشته باشد و مدارهای عصبی مغز او در کارآمدترین وضعیت خود باشند. بنابراین هنگامی بهترین کار توسط یک فرد در موقعیت‌های مختلف (مهندسی، مدیریت، ورزشی قهرمانی و ...) انجام می‌شود، که فرد در کار خود غرقه شود و گویی در شگفتی و حیرت قرار گرفته و همه چیز به خودی خود در جریان است. در حقیقت این پژوهش از فعالیت ناخودآگاه در انسان پرده‌بر می‌دارد؛ زیرا در این بی‌خودی، فرایند دیگری فعالی است. فرایندی که مانند یک برنامه از پیش تعیین شده فعال شده و مانند یک نرم‌افزار کامپیوتری جسم فرد را در برمی‌گیرد تا برنامه اجرا گردد و مشابه آگاهی از پیش تعیین شده‌ای است که لیست، آن را در آزمایشگاه‌ها کشف کرد. (گلمن، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۲).

در سوره بقره داریم: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا يَنْفَصِمُ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: در دین اجباری نیست، فرق میان پیشرفت و سقوط بیان شده است. پس آن کس که طغیانگر نبود و به خدا ایمان آورد، به بهترین دستاویز نجات (از پرتگاه) رسیده است که پاره شدنی نیست و خدا شنوا و دانا است. خدا پشتیبان افراد باایمان است. آنها را از تاریکی‌ها بیرون می‌آورد و به طرف نور می‌برد. به همان صورت به کسانی که طغیان کردند کمک می‌کند چنان که آنها را از نور بیرون آورده به درون تاریکی‌ها می‌برد آنها هستند اهل آتش جهنم و همیشه در آن خواهند بود» (بقره / ۲۵۶-۲۵۷).

آیه در حقیقت دلیلی است برای جمله‌های سابق که در دین و مذهب نیازی به اکراه نیست. زیرا دین دعوت به سوی خدا که منبع هر خیر و برکت و هر سعادت است می‌کند، در حالی که دیگران دعوت به سوی ویرانگری و انحراف و فساد می‌نمایند، و به هر حال دست زدن به دامن ایمان به خدا همانند دست زدن به یک دستگیره محکم نجات است که هرگز امکان گسستن ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص. ۲۸۱)

می‌توان گفت این آیه به نوعی اشاره به این غرقه شدن دارد. با توجه به اختیار انسان که ایمان بیاورد

یا کفر بورزد، وارد برنامه الهی می‌شود که یا در جریان نور یا در جریان تاریکی قرار می‌گیرد. همانطور که در آیات دیگری از قرآن به نتیجه سعی انسان از سویی و پاداش الهی از سوی دیگر تأکید شده است: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ». (النجم / ۳۹-۴۰) آدمی تنها جزا و پاداش عمل و سعی که انجام داده (البته بزودی آدمی پاداش و جزای عمل خود را) در دنیا و برزخ خواهد دید و سپس در آخرت به پاداش یا جزای کاملتری خواهد رسید و کار تمام خلائق بسوی خدا منتهی میشود (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص. ۴۸۷).

به نظر می‌رسد که نتیجه اختیار و سعی انسان، سبب پذیرش فرایندی است که مانند یک برنامه از پیش تعیین شده فعال گردیده و مانند یک نرم‌افزار کامپیوتری جسم فرد را در بر می‌گیرد تا برنامه اجرا گردد. نقش اراده آزاد و آگاه فقط این نیست که آغازگر عمل ارادی باشد؛ بلکه انجام یا عدم انجام عملی را کنترل می‌کند. ممکن است آغاز حرکت ناخودآگاه در مغز را مانند حباب‌هایی مجسم کنیم که در مغز بر می‌خیزند و اینجا اختیار است که انتخاب می‌کند کدام یک را عمل کرده و کدام را رد کنیم تا عمل اتفاق نیفتد. ملاحظه می‌کنیم که نقش اراده آزاد، پیرو قوانین و محدودیت‌های مذهبی است؛ زیرا همه آنها فرمان می‌دهند بر خودت تسلط داشته باشد (کف نفس)، بیشترین محتویات ده فرمان شامل دستورات عمل نکن است.

طبق مطالعات لیبت، تمایلات، منشأ ناخودآگاه داشته و ظهور تمایل را نمی‌توان آگاهانه کنترل کرد و نتیجه نهایی انجام عمل است که آگاهانه قابل کنترل است (در حالی که در پاره‌ای از دیدگاه‌ها اگر فردی انگیزه آگاهانه را برای انجام عملی ناپسند تجربه کند، ولی این میل عقیم بماند، باز هم گناه محسوب می‌شود). نظام‌های اخلاقی با قراردادهایی سروکار دارند که تعاملات بین فردی را هدایت می‌کنند و در واقع با اعمال نه با نیت سروکار دارند. چرا که فقط اعمال فیزیکی است که منافع دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد و وقوع عمل را می‌توان آگاهانه کنترل کرد. بدین ترتیب در نظام‌های اخلاقی افراد به خاطر اعمالشان مسئول یا گناهکار محسوب می‌شوند. (لیبت، ۱۹۹۹، ص. ۹۰) لیبت معتقد است نگارش خلاق، نقاشی، تصنیف موسیقی و هر نوع اجرای نمایش هم فرایندهای ناخودآگاه می‌باشند. (لیبت، ۲۰۰۴، ص. ۹۷).

با نقل قولی از ایزگ باشویس سینگر داستان نویس بزرگ، ارزش اختیار را دوباره می‌نگریم؛ وی در مصاحبه‌ای عقیده خود را در رابطه با اراده آزاد این گونه بیان کرده است «بزرگترین هدیه‌ای که به انسان عطا شده اختیار است. درست است که ما در کاربرد آن محدودیت داریم ولی حتی مقدار کمی از آن چنان عطیه بزرگی است و چنان ارزشمند است که به خاطر آن زندگی ارزش زیستن پیدا می‌کند» (لیبت، ۱۹۹۹، ص. ۹۵).

بدین ترتیب باید آگاهی‌های بزرگان دین را ارج نهمیم که برای جبر و اختیار هر دو معنی قائل هستند. و توانایی انسان را در این رابطه بیشتر مورد توجه قرار دهیم.

## ۸. نتیجه گیری

با توجه به آیات صریح قرآن حکیم، تقدیر حتمی است. قضا و قدر هم نقش دارند. اما اختیار نیز بخشی از نور الهی است که به انسان بخشیده شده تا در سرنوشت خود تغییر ایجاد کند، نظری قطعی است و در آیات قرآن نقش تقدیر و نیز نقش انتخاب و سعی هر دو مطرح شده است و اکنون در آزمایشگاه به اثبات رسیده که اراده آزاد بر قصد و تصمیم فرد تأثیر گذار است. هر چند عملکرد تعریف شده‌ای از قبل در فرد وجود داشته باشد.

در نهایت، انسان در گرو اعمال خویش است و سرنوشت او به دستش رقم می‌خورد، در کلام اسلامی در بحث جبر و اختیار، این مسأله مطرح است که محیط و وراثت تا چه حد بر انسان تأثیرگذار است، در کتاب الهیات چنین می‌نگارد: «شکی نیست که این عوامل (محیط، وراثت و فرهنگ) در ساختار شخصیت انسان تأثیر دارد، لیکن این تأثیر به حدی نیست که اختیار را از انسان بگیرد، زیرا اگر چنین باشد، تلاش مریبان و عملکرد مصلحان بیهوده خواهد بود.» (صداقت، ۱۳۹۷، ص ۳۰).

از این رو اختیار انسان بر وراثت و محیط حاکم می‌شود، انسان با اختیار می‌تواند، بسیاری از صفات رذیله را از خود دور کند. اگرچه مشکلات و رنج‌های فراوان دارد. امروزه در روان‌شناسی نیز تأثیر محیط و وراثت را به گونه‌ای دیگری طرح می‌کنند، و می‌گویند: «در حقیقت، ویژگی‌های روانی، حاصل کنش متقابل بین وراثت و محیط هستند. امروزه دیگر از مشاجره‌ی قدیمی وراثت در مقابل محیط سخن نمی‌گویند و به جای آن پژوهشگران می‌پرسند چگونه وراثت توانمندی‌های فرد را محدود می‌سازد؟ و یا شرایط مساعد و نامساعد محیطی تا چه اندازه می‌توانند توانمندی ارثی را تغییر دهند؟» (آذربایجانی و سالاری‌فر، ۱۳۸۵، ص ۶۸).

دیدگاه‌های روان‌شناسی و تأثیرات ناخودآگاه و خودآگاه و مسیر آن به سمت تعالی عملکرد بیان شد. این همه حاکی از آن است که اختیار و جبر به زندگی انسان رنگ می‌دهند و توجه به این مسأله که اختیار امروز، جبر فردا است؛ نقش اختیار و جبر را در زندگی روزمره ما پررنگ‌تر می‌کند. انسان با بهره‌مندی از قدرت انتخاب در مقاطعی با تصمیم‌گیری‌های خویش، شرایطی را به وجود خواهد آورد که به صورت جبر نمایان خواهد شد. بنابراین کنترل نیات، تصمیمات و اعمال که به کمک توانایی انتخاب در انسان قابل انجام است به وی فرصت‌هایی می‌دهد که در صورت عدم استفاده از این قوه اختیار، از آنها محروم بوده و بیش از پیش با شرایط انتخاب نشده یا همان جبر مواجه خواهد شد.

رشد معنوی قدرت انتخاب را در اختیار بالا می‌برد و به این دلیل در شب قدر سرنوشت‌ها تغییر می‌کند؛ زیرا اعمال ما در سال گذشته و عهد پیمان ما با خداوند همه دیده و شنیده شده است، که او بصیر است و سمیع و ارحم الراحمین است.

پیشنهاد می‌شود در مطالعات بعدی، آموزه‌های قرآنی و الهی در زمینه جایگاه اختیار در زندگی و تأثیر سعی و تلاش آدمی در بهبود شرایط خویش و دیگران مورد بررسی قرار گرفته و در این رابطه اهمیت عمل

صالح به عنوان انتخاب یک فرد مومن که در جای جای قرآن و دستورات اسلامی مطرح می‌شود، مدنظر قرار گیرد. همچنین توصیه آموزه‌های اخلاق اسلامی بر مراقبه بررسی شده و نتیجه کاربردی آن در زندگی انسان ارائه شود؛ زیرا در مراقبه اسلامی، هر مسلمان با مراقبت کردن در زمان انجام اعمال، از انجام اعمال بدون فکر و ناخواسته پیشگیری کرده و تمرکز ذهن بر عمل صحیح هدایت می‌شود.

## منابع

- آذربایجانی، مسعود و سالاری فر، محمد رضا (۱۳۸۵)، روان‌شناسی عمومی. تهران: زمزم هدایت وابسته به پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق (ع).
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر جامع (جلد ششم). تهران: انتشارات صدر.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- مصباح، علی؛ زارعان، محمد جواد؛ بی‌ریا، ناصر؛ آقا‌تهرانی، مرتضی؛ رهنمائی، سید احمد؛ شاملی، عباس؛ حقانی، ابوالحسن و ساجدی، ابوالفضل (۱۳۷۴). روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی (جلد اول). تهران: سازمان سمت.
- روحانی حائری، سید علی (۱۳۹۵). فیزیولوژی اعصاب و غدد درون ریز. تهران: سمت.
- زمانی، کریم (۱۳۸۲). میناگر عشق. تهران: نشر نی.
- صدافت، محمد عارف (۱۳۹۰). جبر و اختیار در مکاتب روان‌شناسی موسسه فرهنگی بشارت. برگرفته از وب‌سایت: <http://www.bsharat.com/id/1/2/1jabr.html>
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: فراهانی.
- قزوینی علامه و غنی، قاسم (۱۳۸۲). دیوان حافظ. تهران: انتشارات طلایه.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۶۷). مصباح الهدایه. تهران: موسسه نشر هما.
- گلمن، دانیل (۱۳۸۷). هوش هیجانی (ترجمه: نسرين پارسا). تهران: انتشارات رشد.
- کتابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- گوستاو یونگ، کارل (۱۳۹۰). روان‌شناسی و کیمیاگری (ترجمه: پروین فرامرزی). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). مجموعه آثار (جلد اول). قم: صدرا.
- نیک‌بخت، ناصر (۱۳۸۱). بررسی دیدگاه مولوی در کسب راز قضا و قدر. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۶۴، ۱۳۷-۱۳۹.



---

Libet, Benjamin (1999). Do We Have Free Will?. *Journal of Consciousness Studies*.6(8-9), 47–57

Libet, Benjamin (2004). *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.





# Role of Free Will Versus Taghdir (Destiny) in View of Quran, Psychology and Neurology

Akram Jahangir: Instructor, Department of Nursing and Midwifery, Medical Sciences University of the Islamic Republic of Iran Army

**Farzaneh Maftoon**<sup>1</sup>: Professor, Health Assessment Research Center, ACECR Health Sciences Research Center

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Volume 9, Issue 2, October & February, 2018-2019, pp 113-128**

**Article Reception Date: July 29, 2018**

**Admission Date: December 3, 2018**

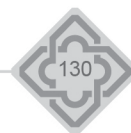
## Abstract

The issue of predestination and free will has long been among the most basic issues in philosophy and debated by philosophers and thinkers. Some have believed in absolute predestination and some others, like Mu‘tazila, believe in absolute free will. However, the saying “La jabr wala ikhtiar, bal amr-i bayn al-amrayn” (There is no free will or predestination, but the station in between) we have received from the Infallible Imams (AS) has been proven to be true in specialized neurology labs. In this paper, neurological studies about free will, related Quranic verses, and other psychological and neurological views related to the issue have been taken into consideration. Benjamin Libet is a neurophysiologist who discovered a new understanding of consciousness during his studies on the brain. He writes that the brain begins responding to an external stimulus before making a conscious decision (i.e., the response is already there, and this is what we call predestination). This paper cites from verses of the Quran, views of Carl Jung, and interpretations of poets Rumi and Hafiz on the issue of sublime predestination and destiny and then investigates neurology of transcendence in neuroscience. One can develop humanity’s horizons in terms of religious understandings by reflecting on them and their relation with new sciences.

**Keywords:** Predestination and Free Will, Free Will, Destiny, Neurology.

---

1. Corresponding Author: fmaftoon5@gmail.com



# **Bibliography of Quran and Law Interdisciplinary Studies**

**Hamid Faghfour Maghrebi**<sup>1</sup>: Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Sadra Non-Profit University

Seyed Majid Nabavi: PhD Student, Department of Theology, University of Arak

Elham Seyfi: PhD Student, Department of Law, Sadra Non-Profit University

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Volume 9, Issue 2, October & February, 2018-2019, pp 91-112**

**Article Reception Date: September 9, 2018**

**Admission Date: December 25, 2018**

## **Abstract**

With the growing level of scientific and scholarly studies, it is becoming more difficult for researcher to gain a comprehensive recognition of scientific sources. So far there has not been complete information about scientific sources and, sometimes, researchers studying in the field of Quran and law find it difficult to learn about sources. This study is a library research seeking to introduce sources of interdisciplinary studies on Quran and law. It first seeks to introduce printed sources in the field of Quran and law, which will lead to new and complete writings by researchers in the field. This will help researchers identify the sources and subjects covered and recognize research gaps, which will provide grounds for planning to remove flaws and fill the gaps. Also, a research proposal titled “Descriptive Bibliography of Quran and law” has been presented at the end of the paper the realization of which is another objective of this writing. In the second phase, the purpose and problem of the research has been determining the number of writings in the said field. A total of 428 sources (227 in Persian and 151 in Arabic) about Quran and law are introduced in this writing. Surely, knowing the sources helps prevent duplication and conducting repetitive researches and enrich future studies and writings.

**Keywords:** Bibliography, Quran and Law, Interdisciplinary Studies.

---

1. Corresponding Author: Hamid.Maghrebi@yahoo.com



# Analysis and Examination of Claim on Abolition of Mut'ah

**Seyed Hossein Altaha**<sup>1</sup>: Assistant Professor, Department of Fiqh and Principles of Islamic Law, Shahid Chamran University of Ahvaz

Somayyeh Nouri: PhD Student, Department of Fiqh and Principles of Islamic Law, University of Sistan and Baluchestan

Mehdi Assadi: MA, Shahid Chamran University of Ahvaz

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Volume 9, Issue 2, October & February, 2018-2019, pp 71-90**

**Article Reception Date: December 12, 2018**

**Admission Date: March 7, 2019**

## Abstract

Whether Nikah Mut'ah (temporary marriage) was abolished by revelation of a verse of Quran has been a source of conflicting Fatwas and extensive debates between Shia and Sunni jurists given the different foundations of jurisprudence in Shia and Sunni Islam. This research seeks to investigate and analyze Shia and Sunni scholars' views in this regard. The conclusion of this research after analysis of the jurists' reasons is that on the one hand, Sunni scholars refer to Quranic verses that either are not meant for Naskh (abrogation) or are for conveying a ruling. Accepting some interpretations of the verses would even entail insulting the Holy Prophet (PBUH) as Sunnis have said that women who have married the Prophet (PBUH) via Nikah Mut'ah can neither be considered Zawjah (wife) nor Milk Yameen (slave). As for narrations, aside from their weak Isnaad (chain of transmission), they contradict Hadiths about Mut'ah being halal and continuing to be Mubah during the lifetime of the Prophet (PBUH) and afterwards. Given the unanimous view of Sunni and Imamiyah scholars about the authenticity of the Hadthis, those that consider Nikah Mut'ah as being halal are preferred. Even if one does not take these two aspects into account, there would be yet another problem arising from the stark contradiction of these narrations, because accepting all of them requires accepting numerus rulings on Mut'ah.

**Keywords:** Nikah Mut'ah, Claim of Abolition of Quranic Verse, Sunni Fiqh, Imamiyah Fiqh.

1. Corresponding Author: shaltaha@scu.ac.ir



# Identifying and Rating Areas of Research in Interdisciplinary Field of Quranic Sciences and Educational Sciences

**Leila Khosravi Morad**<sup>1</sup>: MA, Department of Quran and Educational Sciences, ACECR Center for Interdisciplinary Quranic Sciences

Zahra Naqizadeh: PhD Student, Department of Quran and Educational Sciences, ACECR Center for Interdisciplinary Quranic Sciences

Zahra Feizi: PhD Student, Department of Quran and Educational Sciences, ACECR Center for Interdisciplinary Quranic Sciences

Hamid Reza Yunesi: PhD Student, Department of Quran and Hadith, ACECR

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Volume 9, Issue 2, October & February, 2018-2019, pp 49-70**

**Article Reception Date: October 7, 2018**

**Admission Date: January 22, 2019**

## **Abstract**

The fallibility of human knowledge, nature of supplementation and hybridity of science necessitate interdisciplinary studies in humanities. Quranic knowledge, studying the two branches of Quranic sciences (in particular) and Quranic teachings, is included in the field of interdisciplinary studies. On the other hand, educational and related concepts in educational sciences are part of academic fields. Hence, given the significance of such studies, this paper has been written with the aim of identifying research areas for interdisciplinary studies in the two fields of Quranic knowledge and educational sciences. This study, which is a library research, has been conducted using the descriptive method. The statistical society of the research comprises library resources and related documents. In order to achieve the objective of the research, measurement criteria and weights identified by Feizi and Naqizadeh have been used. Using these, the researcher has analyzed data sources of each of the weights in the fields of educational sciences and Quranic teachings. Findings show a need for more studies on educational sciences in informal education. Also, in Quranic knowledge, the amount of research is higher in the branch of Quranic teachings. Moreover, Quranic research is possible in all three kinds of education but it has the most weight in informal education.

**Keywords:** Quranic Teachings, Educational Sciences, Interdisciplinary, Informal Education

---

1. Corresponding Author: [khosrave2010@yahoo.com](mailto:khosrave2010@yahoo.com)



# Manager Deserving Ujrat ul Misl in Managing Other's Property in View of Quran and Iranian Law

**Hamideh Dadashpour<sup>1</sup>:** MA Student, Department of Law, University of Guilan  
Seyed Mohammad Assadinejad: Associate Professor, Department of Law, University of Guilan

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Volume 9, Issue 2, October & February, 2018-2019, pp 27-48**

**Article Reception Date: December 15, 2018**

**Admission Date: February 5, 2019**

## **Abstract**

Ujrat ul Misl (compensation for one's work) of the tenant or manager in managing other's property is among issues about which the law has remained silent just as it has been silent about other related issues such as civil liability, characteristics of manager, conditions for managing the property and conditions of the property being managed, etc. This paper, using the descriptive-analytical method, seeks to prove that, based on verses of the Quran, manager of other's property does not deserve to receive Ujrat ul Misl. In view of most jurists and scholars, the main reason for Hisbah is the verses related to Enjoining Good and Forbidding Wrong. Apart from several verses in which there is the term "Enjoining Good and Forbidding Wrong", it seems that other verses, including even verses related to managing other's property can be considered verses of Hisbah, given the extension of the concept of Enjoining Good and Forbidding Wrong by some jurists and thinkers who deem Hisbah the same thing as Enjoining Good and Forbidding Wrong. May be it could be said that based on the principle of respect for action, manager deserves Ujrat ul Misl of his action. However, the main purpose is studying if manager deserves Ujrat ul Misl based on verses of the Quran and God has frequently promised great reward in the Hereafter for His servants and described Himself as the greatest Muhasib (bookkeeper).

**Keywords:** Ujrat ul Misl, Hisbah, Ihsan, Enjoining Good and Forbidding Wrong.

---

1. Corresponding Author: hamideh.d.p.lg1550@gmail.com





# **An Investigation of Foundations of Quran's Reference Status in Critique of Hadiths Based on Seerah of the Infallible (AS)**

**Ahmad Jamali Gandomani**<sup>1</sup>: PhD, Department of Quran and Hadith Sciences, Qom University of Quran and Hadith

Mohammad Kazem Rahman Setayesh: Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Qom University of Quran and Hadith

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Volume 9, Issue 2, October & February, 2018-2019, pp 7-26**

**Article Reception Date: October 4, 2018**

**Admission Date: November 23, 2018**

## **Abstract**

The main criteria recommended by the Infallibles (AS) to ensure the authenticity of Hadiths is Quran-based critique or comparing Hadith to the Quran. This study, using the descriptive-analytical method, after assessing the status of Quran-based critique of Hadith, enumerates the main roots of a lack of benefiting from the Quran in critique of Hadith. They include "resorting to pretexts and justifications for not accepting the authenticity of this criteria", "a belief by some Muslims that the Companions (of the Prophet) were just (and trustworthy) which, consequently, leads to the belief that some Hadiths in certain available sources must be correct", "a wrong assumption about the independent status of Hadith beside the Quran", "a wrong understanding of the status of attributed Hadith and definite Sunnah", and "the fear that the credibility of some Hadiths in the available sources may be undermined". As for the foundations of the Quran's reference status in critique of Hadiths, the study found, based on examples of comparing Hadiths to the Quran by the Shia Imams (AS), that the majority of the studies conducted on Quran-based critique of Hadiths have lacked a Hadith view and been based on personal views and other sciences.

**Keywords:** Quran's Reference Status, Quran-Based Critique of Hadiths, Comparing Hadith (to Quran)

---

1. Corresponding Author: ahmadq61@yahoo.com



# Index

- An Investigation of Foundations of Quran’s Reference Status  
in Critique of Hadiths Based on Seerah of the Infallible (AS)** **7-26**  
Ahmad Jamali Gandomani, Mohammad Kazem Rahman Setayesh
- Manager Deserving Ujrat ul Misl in Managing Other’s Property in View  
of Quran and Iranian Law** **27-48**  
Hamideh Dadashpour, Seyed Mohammad Assadinejad
- Identifying and Rating Areas of Research in Interdisciplinary Field  
of Quranic Sciences and Educational Sciences** **49-70**  
Leila Khosravi Morad, Zahra Naqizadeh, Zahra Feizi, Hamid Reza Yunesi
- Analysis and Examination  
of Claim on Abolition of Mut’ah** **71-90**  
Seyed Hossein Altaha, Somayyeh Nouri, Mehdi Assadi
- Bibliography of Quran and Law  
Interdisciplinary Studies** **91-112**  
Hamid Faghfour Maghrebi, Seyed Majid Nabavi
- Role of Free Will Versus Taghdir (Destiny) in View  
of Quran, Psychology and Neurology** **113 -128**  
Akram Jahangir, Farzaneh Maftoon



## In the Name of Allah

Quran Interdisciplinary Studies Journal  
Vol. 9, No. 2 October – February, 2018-2019  
ISSN: 3327-2383

Managing Director:  
Sayyed Mohammad Javad Shooshtari  
Editor- in- Chief:  
Abolfazl Khoshmanesh  
Internal Manager:  
Zahra Naqizadeh  
Executive Director:  
Mahdi Ganjour

Editorial Board:  
Mohammad Ali Mahdavirad (Ph.D.)  
Mohammad Ali Rezaei Esfahani (Ph.D.)  
fathiyeh Fatahizade (Ph.D.)  
Ali Nasir (Ph.D.)  
Ghasem Faez (Ph.D.)  
Mohsen Ghasemipoor (Ph.D.)  
Abbas Musallaipoor Yazdi (Ph.D.)  
Seyed Mohammad Ali Ayazi (Ph.D.)  
Hossein Ali Ghobadi (Ph.D.)  
Ali Montazeri (Ph.D.)  
Farzaneh Maftoon (Ph.D.)  
Faranak Farzadi (Ph.D.)  
Zhila Sedighi (Ph.D.)

Designer:  
Alireza Ebadi

Address: No. 85, Bozorgmehr St., Qods  
St., Enghelab Ave., Tehran, Iran  
Iranian Academics Quranic Organization  
P.O.Box:1417844391  
Tel :+982166485663  
Fax :+982166485657

Indexed and abstracted in  
Scientific Information Database  
[isc.gov.ir](http://isc.gov.ir)  
[noormags.com](http://noormags.com)  
[magiran.com](http://magiran.com)  
[srlst.com](http://srlst.com)  
[sid.ir](http://sid.ir)  
[iska.ir](http://iska.ir)

For any contribution please contact editorial office or  
send your papers to the following email address:  
[quranjournal@gmail.com](mailto:quranjournal@gmail.com)  
Site: [jjqs.ir](http://jjqs.ir)