



روایت آیند

معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه استان اصفهان - فصلنامه تابستان ۱۴۰۴

ظلام نبودن خداوند متعال از نگاه مفسران - حمید الهی دوست /

محمدرضا واعظ زاده

تحلیل تطبیقی جبر و اختیار در کلام اشاعره، معتزله و امامیه با

تأکید بر چالش‌های فلسفی توحید افعالی - سید حسین هاشمی

بررسی اشکالات روشی استاد حکیمی به دانش فلسفه و فیلسوفان

- علی محزونیه

ویژگی‌های شخصیتی حضرت مریم در قرآن - مهدی سعادت

بینامتنیت هفت حکمت مربوط به معاد در نهج‌البلاغه با آیات معاد در

قرآن - محمد حسین جعفری

مؤلفه‌های مؤثر در ایجاد آمادگی برای ظهور امام زمان - محمود قنواتی

اختلاف مفهومی تقیه در مذاهب اسلامی - عبدالله مرتدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رواق اندیشه

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه علمیه استان اصفهان
سرمدبیر: حجت الاسلام والمسلمین محسن جلالی



شرکت فرهنگ، هنری، مطبوعاتی پیام اصفهان زیبا

مدیرمسئول: دکتر علی قاسم‌زاده مدیرعامل احسان تیموری سیجانی

مدیرصفحه‌آرایی: علیرضا مظاهری

صفحه‌آرا: سولمازرجبی

اصفهان زیبا

فهرست

۵	راهنمای نگارش و تنظیم مقالات
۷	مقدمه
۸	ظلام نبودن خداوند متعال از نگاه مفسران
۲۲	تحلیل تطبیقی جبر و اختیار در کلام اشاعره، معتزله و امامیه با تأکید بر چالش‌های فلسفی توحید افعالی
۳۸	بررسی اشکالات روشی استاد حکیمی به دانش فلسفه و فیلسوفان
۴۶	ویژگی‌های شخصیتی حضرت مریم در قرآن
۵۸	بینامتنیت هفت حکمت مربوط به معاد در نهج البلاغه با آیات معاد در قرآن
۷۲	مؤلفه‌های مؤثر در ایجاد آمادگی برای ظهور امام زمان
۸۴	اختلاف مفهومی تقیه در مذاهب اسلامی

راهنمای نگارش و تنظیم مقالات

۷. نظام ارجاعات در فصلنامه به صورت درون متنی می‌باشد و ارجاعات مقاله پس از نقل قول یا مطلب استفاده شده، درون متن و داخل پرانتز به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) منابع فارسی: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه؛ مثل (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۱۹۴)

ب) در صورت تکرار همان منبع قبلی از واژه «همان» شماره جلد و شماره صفحه و تکرار نویسنده از واژه «همو» به همراه تاریخ انتشار منبع، شماره جلد و شماره صفحه و در صورت استفاده از همان منبع و همان صفحه از کلمه «همانجا» استفاده شود.

۸. فهرست منابع مورد استفاده با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، تاریخ انتشار و عنوان اثر به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:

الف) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار)، نام کتاب (Italic) (شماره جلد)، نام مترجم (در صورت وجود)، نوبت چاپ (برای چاپهای دوم به بعد)، محل انتشار: ناشر. **ب) مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، عنوان نشریه (Italic)، شماره دوره (شماره مجله)، شماره صفحات.

ج) منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (Italic)، شماره دوره (شماره مجله)، شماره صفحه، بازیابی تاریخ دسترسی، از نام URL صفحه اینترنتی.

۱. فصلنامه (معاونت پژوهش حوزه علمیه اصفهان) فقط مقالات پژوهشی معتبر و اصیلی را که ساختار علمی دارد و بر اساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، ارزیابی می‌کند.

۲. مقاله ارسالی اولاً نباید متن کامل آن پیش‌تر در نشریات داخلی یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشد. ثانیاً هم‌زمان برای چاپ به دیگر مجلات علمی فرستاده نشده باشد.

۳. مقالات ارسالی حتماً باید تألیفی باشد. مقالات ترجمه‌ای نیز در صورتی قابل چاپ خواهد بود که همراه نقد و بررسی باشد و نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده همراه آن ضمیمه گردد.

۴. حق ویرایش و اصلاح مقالات حسب ضرورت برای فصلنامه محفوظ است.

۵. مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژگان کلیدی (حداکثر هفت واژه)، مقدمه، متن اصلی (شامل بیان مسئله، پرسش‌ها، روش تحقیق، یافته‌ها و نتیجه‌گیری) و فهرست کامل منابع خواهد بود.

چکیده مقاله باید حداکثر در دو بیست کلمه تنظیم گردد که حاوی بیان مسئله، هدف، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری یافته‌ها باشد.

مقاله ارسالی باید در محیط word ۲۰۰۷، با حداقل ۳۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه تنظیم و منحصراً از طریق جیمیل (jazbe18@gmail.com) ارسال شود.

۶. متن مقاله با قلم B zar ۱۴، متن عربی B Badr ۱۳ تنظیم گردد.

مقدمه

بسمه تعالی

شماره ۸ مجله رواق اندیشه‌ها به مقالات اعتقادی، کلامی و حکمی اساتید حوزه علمیه اصفهان اختصاص پیدا کرده مطالبی که عنوان فقه اکبر را می‌تواند داشته باشد چون به اندیشه عقیده و معارف الهی می‌پردازد.

بحمدالله حوزه اصفهان از دیرباز حوزه‌ای فعال در عرصه معقول، عقاید، کلام، فلسفه و حکمت بوده است و همواره در این حوزه کهن متکلمین و حکیمان وجود داشته‌اند که به تدریس و تحقیق و شاگرد پروری و تالیف و تصنیف پرداخته‌اند. در معاصرت ما آیت الله شیخ محمود مفید، آیت الله طیب، آیت الله دهکردی، علمای خاندان کلباسی، علمای خاندان نجفی، شیخ الاسلام روحانی، مرحوم استاد محزونیه و ده‌ها استاد دیگر که نوعاً جامع معقول و منقول بودند و در عرصه کلام و حکمت حرفی برای گفتن داشته‌اند و حوزه علمیه را رونق کلامیو حکمی و معارفی بخشیده‌اند. در بیانیه اخیر مقام معظم رهبری مدظله العالی با عنوان حوزه سرآمد و پیشرو بر «دانش کلام رسا و استوار و دارای قدرت اقناع» تاکید شد و از حوزه‌های علمیه خواسته شد تا این دانش در کنار «فقه روشن بین و پاسخگو» و «فلسفه روشن و دارای امتداد اجتماعی» توسط استادان ماهر تدریس شود لذا بر حوزویان عزیز حوزه‌های کشور است این مطالبه مهم را جدی گرفته و دنبال نمایند و تدریس و تحقیق و تالیف خود را به سمت این علوم با اهمیت و مورد نیاز جامعه سوق دهند.

امیدواریم در شماره‌های آتی مجله همچون گذشته شاهد مقاله‌های فاخر اساتید و فضایی حوزه علمیه اصفهان در عرصه‌های یاد شده باشیم و مجله رواق اندیشه‌ها را با رونقی روز افزون به نظاره بنشینیم.

محسن جلالی

تابستان ۱۴۰۴

ظلام نبودن خداوند متعال از نگاه مفسران

چکیده

یکی از واژه‌های پرکاربرد و رایج در قرآن کریم واژه‌ی ظلم است که در قالب و هیئت‌های متعددی مورد استفاده قرار گرفته است. یکی از قالب‌های استفاده شده در قرآن کریم کاربرد این واژه به صورت صیغهی مبالغه در دو وزن فعول و فعال می‌باشد که اولی در مورد انسان و دومی در مورد خداوند متعال استعمال شده است. و این شبهه را مطرح می‌کند که اگر خداوند متعال بسیار ظالم نیست پس آیا می‌تواند اندک ظالم باشد. و اگر ظلم در ساحت او راه ندارد چرا از این واژه استفاده شده است. نوشتار حاضر بعد از اثبات دور بودن شأن خداوند متعال از ظلم به دنبال پرده برداری علت استفاده صیغهی مبالغه «ظلام» در مورد خداوند متعال با توجه به خارج کردن این هیئت از مبالغه است. البته پاسخ‌های دیگری نیز می‌توان داد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.



حمید
الهی دوست

محمد رضا
واعظزاده^۲

کلیدواژه: قرآن، مبالغه، ظلم، ظلام

مقدمه

راغب ظلم را این گونه تعریف می‌کند:

ظُلْمٌ: در تجاوز از حَقِّ است و در تجاوز کم یا زیاد نیز گفته می‌شود از این روی ظلم، در گناه بزرگ و کوچک هر دو به کار می‌رود، به آدم در حال تعدی و تجاوزش ظالِم گفته شده است.

وی در کتاب خود ظلم را سه گونه بیان میکند:

قال بعض الحكماء: الظُّلْمُ ثلاثة: الأول: ظُلْمٌ بين الإنسان وبين الله تعالى، وأعظمه: الكفر والشرك والتفاق، و لذلك قال: إِنَّ الشِّرْكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ. والثاني: ظُلْمٌ بينه وبين الناس، وإياه قصد بقوله: إِنَّمَا السَّيِّئُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ. والثالث: ظُلْمٌ بينه وبين نفسه، وإياه قصد بقوله: فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ. وكلُّ هذه الثلاثة في الحقيقة ظُلْمٌ للنفس، فإنَّ الإنسان في أول ما يهيم بالظُّلْمِ فقد ظلَّم نفسه، فإذا الظَّالِمُ أبدا مبتدئ في الظُّلْمِ. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۳۷)

بعضی از دانشمندان گفته‌اند: اول - ظلم میان انسان و خدای تعالی و بزرگترین آن کفر و شرک و نفاق است و لذا خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: (إِنَّ الشِّرْكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ؛ بی تردید شرک ستمی بزرگ است. (لقمان: ۱۳)

دوم ظلمی که میان انسان و مردم است که در آیه: (وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ؛ پاداش بدی [چون قتل و زخم زدن و اتلاف مال] مانند همان بدی است؛ - شوری: ۴۰) به آن اشاره شده تا آنجا که می‌گوید: (إِنَّمَا السَّيِّئُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ؛ ایراد و محکومیت فقط متوجه کسانی

است که به مردم ستم روا می‌دارند. (شوری: ۴۲) سوم - ظلم میان انسان و نفس خویش که در آیه: (فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ (فاطر: ۳۲) به آن مقصود اشاره شده است و در آیات:

«ظَلَمْتُ نَفْسِي؛ قطعاً من به خودم ستم کردم» (نمل: ۴۴) «إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ؛ هنگامی که به خود

مبالغه:

مبالغه در لغت به معنای تلاش کردن است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص ۱۹۸۸) و در اصطلاح به معنای آن است که صفتی در درجهی شدت و ضعف بهگونهای ادعا شود که رسیدن به آن درجه محال و یا بعید باشد. (هاشمی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۸۶)

برخی از ادیبان مبالغه را اینگونه تعریف کرده‌اند که گوینده وصفی را بیان کند و در آن بیفزاید تا جایی که در معنای مقصود واضح‌تر باشد (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۲۲) وی در ادامه مبالغه را به دو نوع تقسیم کرده است: اول اینکه مبالغه در توصیف است بهگونهای که به مرحلهی محال بودن برسد و دوم مبالغه به صیغه است و صیغه-های مبالغه عبارتند از: فُعِلَ (فرح)، فَعْلانَ (رحمان)، فَعَّالَ (غفار)، فَعِيلَ (رحیم)، فَعُولَ (شکور)، فُعَّالَ (كُفَّار)، فُعَّالَ (عُجَاب)، فُعِّلَ (لُبد)، فُعِّلَى (سوءی). همان

ظلم:

واژهی ظلم، مصدر، و در لغت به معنای قرار دادن چیزی در غیر جایگاه خود است و نیز به معنای ستم و ستم کردن است. (سیاح، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۵)

این فارس برای این واژه دو ریشه و اصل بیان کرده است که یکی به معنای تاریکی و سیاهی میباشد و دیگری یعنی چیزی را از روی ستم در غیر موضع خود قرار دهد. (قریب، ۱۳۶۶، ش، ج ۱، ص ۷۱۳، ابن فارس، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۶۸)

ظلم در لغت به معنای نقصان و کمبود است و در کلام خداوند متعال در معنای متعددی به کار رفته است. (زبیدی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۴۴۸)

ستم کردند. (نساء: ۶۴) و آیه: «فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ؛ از ستمکاران خواهید شد» (بقره: ۳۵) و آیه: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ؛ و هر که چنین کند قطعاً به خود ستم کرده است» (بقره: ۲۳۱). و در پایان می‌گوید:

تمام این سه گونه «ظلم» که ذکر شد در حقیقت «ظلم به نفس» است زیرا در همان آغاز که کسی همت به ظلم می‌گمارد یعنی: (شرك و كفر و نفاق ورزیدن یا به حق مردم تجاوز کردن و یا در همسری با همسر ستم کردن) انسان به خودش ستم می‌کند پس ظالم، آغازکننده ستم از نفس خویش است و لذا خدای تعالی در موارد زیاد دیگر می‌فرماید:

ظلام نبودن خداوند متعال

خداوند متعال در قرآن کریم ۸۱ گروه را ظالم معرفی کرده است: (رک ظلم در قرآن پرسمان دانشگاهیان) از میان صیغه‌های مبالغه استفاده شده در قرآن کریم دو مورد آن در ریشه‌ی ظلم به کار رفته است.

صیغه مبالغه «ظلوم» در قرآن کریم در آیات و «أَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم/ ۳۴) و «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/ ۷۲) در مورد انسان به‌کار رفته، و صیغه مبالغه «ظلام» در آیات (آل عمران/ ۱۸۲، انفال/ ۵۱، حج/ ۱۰، فصلت/ ۴۶ و ق/ ۲۹) در وصف خداوند متعال استفاده شده است که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

اینکه چرا خداوند سبحان در برخی از آیات قرآن کریم برای نفی ظلم از خود، واژه‌ی «ظلام» که مبالغه‌ی در ظلم است را انتخاب کرده، مفسران را به تکاپو برای رسیدن به پاسخ آن انداخته است. علت تکاپوی آنها ایرادی است که به صیغه‌ی مبالغه بودن ظلام وارد است زیرا با نفی مبالغه در ظلم اصل آن اثبات می‌شود. به عبارت دیگر خداوند متعال در این آیات، مبالغه در ظلم و بسیار ظالم بودن را از خود نفی کرده است و حال آنکه با نفی مبالغه در ظلم، اصل آن باقی می‌ماند یعنی او بسیار ظالم نیست ولی اندک ظلم در ساحت او راه دارد و حال آنکه با توجه به منابع چهارگانه قرآن، سنت، عقل و

«وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؛ و خداوند بر آنان ستم نکرد بلکه همواره بر خود ستم می‌ورزیدند» (نحل: ۳۳) «وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؛ و آنان [در تجاوز و طغیانشان و ناسپاسی و کفرانیشان] بر ما ستم نکردند، بلکه همواره بر خود ستم می‌ورزیدند.» (بقره: ۵۷) (راغب اصفهانی ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۳۰)

پیشینه:

در بحث پیشینه طبق بررسی انجام شده از قدیمی‌ترین مصادری که به این شبهه پرداخته‌اند البرهان فی علوم القرآن محمد بن عبد الله زرکشی (م ۷۹۴ ق) و الاتقان فی علوم القرآن جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱) می‌باشد. اما اینکه آیا این شبهه در منابع قدیمی تفسیر نیز وارد شده است یا خیر؟ باید پاسخ داد که در منابع قدیمی تفسیر به صورت بیان شبهه و پاسخ به آن وارد نشده است و اما برخی از مصادر قدیمی به نظر می‌رسد به نحوی متوجه اشکال شده و در صدد پاسخ به چرایی استفاده از آن بر آمدند. مانند تفسیر الکشاف از محمود زمخشری (م ۵۳۸ ق)، مجمع البیان فضل بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ ق)،

الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ؛ همان کسی که تو را آفرید و اندامت را درست و نیکو ساخت و متعادل و متناسب قرار داد. (انفطار: ۷)

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: عبارت ذکر شده ربوبیت خدا را به همراه کرم او بیان می‌کند و می‌فرماید: یکی از موارد تدبیر او بدین گونه است که انسان را با تمام اجزای وجودی او آفریده است، و سپس به تسویه او پرداخته، هر عضو از او را در جای مناسب خود که مطابق با حکمت باشد قرار داده است، و سپس به عدل بندی او پرداخته، بدین گونه که بین آنها تعادل و توازن برقرار کرده، تا آنجا که هیچ عضوی از اعضا نسبت به معادل خود قوی‌تر و سنگین‌تر نیست، در نتیجه اگر یکی از اعضایش نتوانست کار او را انجام دهد عضوی دیگری قرار داده تا آن کار را انجام دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۵) هر چند که سیاق آیه در مورد خلقت انسان است اما با توجه به اینکه سیاق محدّد نیست می‌توان (عَدَلَكَ) موجود در آیه را به تمام افعال او نسبت داد.

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ خدا در حالی که برپا دارنده عدل است [با منطبق وحی، با نظام مطمئن آفرینش و با زبان همه موجودات] گواهی می‌دهد که هیچ معبودی جز او نیست؛ و فرشتگان و صاحبان دانش نیز گواهی می‌دهند که هیچ معبودی جز او نیست؛ معبودی که توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است. (آل عمران: ۱۸)

در اینکه منظور از قیام به قسط چیست می‌توان گفت:

جمله «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» به اصطلاح ادبی، حال فاعل «شهد» است که «الله» باشد یعنی خداوند گواهی به یکتایی خود می‌دهد در حالی که قیام به عدالت در جهان هستی دارد، و این جمله در واقع دلیلی است

اجماع، هیچ گونه ظلمی در مورد خداوند متعال متصور نیست زیرا ظلم به معنای نقصان و کمبود و به معنای خارج کردن چیزی از جایگاه خود نیز گفته می‌شود و این موارد از خداوند سبحان به دور است.

بنابراین پرسش اصلی مقاله حاضر در مورد این است که چه راه حلی برای برون رفت از این نسبت ناروا به خداوند متعال وجود دارد؟

تبیین آیات ظلام نبودن خداوند متعال

در بررسی آیات قرآن کریم پیرامون واژه‌ی ظلم به پنج آیه می‌رسیم که در آن واژه ظلم در مورد خداوند متعال به صورت مبالغه نفی شده است که به ادعای برخی از قرآن پژوهان مفهوم آن اثبات ظلم در ساحت قدسی خداوند سبحان است. زیرا لحن آیات این است که خداوند بسیار ظلم نمی‌کند و این نوع بیان اصل ظلم را در مورد خداوند سبحان اثبات می‌کند. (رک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۳۷)

آیات مذکور به شرح ذیل است:

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَ أَنْ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (آل عمران: ۱۸۲)
ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (أنفال: ۵۱)
ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (حج: ۱۰)
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلِيَهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ فَصَلِّتَ (حم سجده: ۴۶)
مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (ق: ۲۹)

بررسی آیات عدل

آیات ذیل با منطوق خود به ما می‌گویند خداوند متعال عادل است بنابراین نباید آیات ذکر شده در بالا را به گونه‌ای تفسیر کرد که بیان گر اصل وجود ظلم در خداوند سبحان باشد.

مجموع نیز بوده باشد، پس هم فرد فرد مأمور به اقامه این حکم هستند، و هم جامعه که حکومت عهده دار زمام آن است. (رک طباطبایی، ۱۴۱۵، ج ۱۲ ص ۳۳۱) آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارد که فرمان به عدالت می دهد مانند:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأُوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُوا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ به مال یتیم جز به روشی که نیکوتر است، نزدیک نشوید تا به حد بلوغ [بدنی و عقلی] خود برسد، و پیمانۀ و ترازو را بر اساس عدالت و انصاف کامل و تمام بدهید؛ هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی کنیم؛ و هنگامی که سخن گوئید، عدالت ورزید هر چند درباره خویشان باشد، و به پیمان خدا وفا کنید؛ خدا این [گونه] به شما سفارش کرده تا پند گیرید. (أنعام: ۱۵۲)

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ؛ گو: پروردگارم به میانۀ روی [در همه امور و به اجتناب از افراط و تفریط] فرمان داده، و [امر فرموده]: در هر مسجدی [به هنگام عبادت] روی [دل] خود را [آن گونه] متوجه خدا کنید [که از هر چیزی غیر او مُنقطع شود]، و او را در حالی که ایمان و عبادت را برای وی از هر گونه شرکی خالص می کنید بخوانید؛ همان گونه که شما را آفرید، [پس از مرگ به او] باز می گردید (أعراف: ۲۹)

فَلِذَلِكَ فَادَّعِ وَأَسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حِجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ؛ پس آنان را [به سوی همان آیینی که به تو وحی شده] دعوت کن، و

بر شهادت او، زیرا حقیقت عدالت، انتخاب طریق میانه و مستقیم و دوری از هر گونه افراط و تفریط و انحراف است و می دانیم که طریق میانه و مستقیم، همواره یکی است و بیش از یکی نیست، چنان که در آیه ۱۵۳ سوره انعام می خوانیم «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ؛ و این راه مستقیم من است، پس آن را پیروی کنید و به راه های دیگر نروید که شما را از راه او پراکنده می سازد.»

در این آیه "راه خدا" یکی معرفی شده، و راه های منحرف و بیگانه از خدا، متعدد و پراکنده، زیرا صراط مستقیم به صورت مفرد و طرق انحرافی به صورت جمع آورده شده است.

نتیجه این که "عدالت" همیشه، همراه با "نظام واحد" است و نظام واحد، نشانه "مبدأ واحد" می باشد، بنا بر این عدالت به معنی واقعی در عالم آفرینش دلیل بر یگانگی آفریدگار خواهد بود. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲ ص ۴۶۸) در برخی دیگر از آیات قرآن کریم خداوند متعال به مردم دستور می دهد که با عدالت با دیگران برخورد کنند یعنی علاوه بر عدالت فردی عدالت را در جامعه نیز برقرار سازند مانند آیه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَابْتِغَاءِ عِظْمِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰)

واژه ی عدل مطلق است و شامل عدالت فردی و اجتماعی می شود و منظور از عدالت اجتماعی در این آیه عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است، و این خصلتی اجتماعی است که فرد مکلفین مأمور به انجام آن هستند، به این معنا که خدای سبحان دستور می دهد هر یک از افراد اجتماع عدالت را بیاورد، و لازمه آن این می شود که امر متعلق به

فقدان انگیزه‌های ظلم در کمال مطلق

وجود آیات گوناگونی که دال بر عظمت و کامل بودن ذات اقدس الهی است، بیان گر عدم راه یابی ظلم در کمال مطلق است.

همچنان که در آیات نورانی قرآن بیان شده است که خداوند متعال کمال مطلق و دارای کاملترین اسماء نیکو است؛ (طباطبایی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۲۱۶، سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱ ص ۱۸۴ و ج ۲ ص ۳۹، خرازی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱ ص ۳۲)

«وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ؛ و نیکوترین نام‌ها [به لحاظ معانی] ویژه خداست» (اعراف: ۱۸۰)

«إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ خدا بر هر کاری تواناست.» (بقره: ۲۰) (ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۵ ق، ص ۹۵، خرازی، ۱۴۲۲ ق ص ۴۹، محمدی، ۱۳۷۸ ش، ص ۷۳)

«وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ او [به قوانین و محاسبات] همه چیز داناست» (بقره: ۲۹) (ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۵ ق، ص ۱۰۵، خرازی، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۵، محمدی، ۱۳۷۸ ش، ص ۹۵)

او غنی بالذات است: (فیض کاشامی، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۸) «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم! شما باید نیازمندان به خدا، و فقط خدا بی‌نیاز و ستوده است.» (فاطر: ۱۵)

نسیان او را عارض نمیشود: (همان) «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى؛ که پروردگرم [بر پایه آن در پاداش دادن و کیفر نمودن] نه اشتباه می‌کند و نه از یاد می‌برد»

ثروت او بی‌کران است: «لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ و میراث آسمان‌ها و زمین فقط در سیطره مالکیت خداست» (اعراف: ۱۸۰، حدید: ۱۰) «لِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ در حالی که خزانه‌های آسمانها و زمین در سیطره خداست» (منافقون: ۷) از کریمه‌های نورانی بالا این نتیجه به دست می‌آید که

همان گونه که مأموری [بر این دعوت] استقامت کن، و از هواهای نفسانی آنان پیروی مکن و بگو: به هر کتابی که خدا نازل کرده ایمان آوردم، و مأمورم که در میان شما به عدالت رفتار کنم؛ خدا پروردگار ما و شماست؛ اعمال ما برای خود ما و اعمال شما برای خود شماست؛ دیگر میان ما و شما [پس از روشن شدن حقایق] هیچ حجت و برهانی نیست؛ خدا ما و شما را [در عرصه قیامت] جمع می‌کند، و بازگشت به سوی اوست. (شوری: ۱۵)

همان طور که بیان شد این آیات با صراحت بیان می‌کند که خداوند متعال عادل است و نیز در برخی آیات تأکید بر این دارد که مردم نیز عدالت را رعایت کنند بنابراین نمی‌توان آیاتی را که صیغه‌ی مبالغه ظلم در آن در مورد خداوند متعال به کار رفته است به گونه‌ای تفسیر کرد که شبهه وجود اصل ظلم در مورد خداوند کمتعال را به وجود آورد، از این رو این آیات باید معنای دیگری داشته باشد.

عوامل ظلم:

از طرف دیگر باید بررسی کرد که عوامل و منشأ ظلم چه چیزهایی می‌تواند باشد آیا این موارد در خداوند سبحان راه دارد یا خیر؟

می‌توان گفت هر پدیده‌های نیازمند علت و سببی می‌باشد و در ردایب اخلاقی مانند ظلم نیز برای به وقوع پیوستن آن نیازمند علت و عاملی خواهد بود.

می‌توان این عوامل را در موارد بیان شده در ذیل خلاصه کرد:

خشونت و کینه توزی، خود کامگی، جاه طلبی، خود خواهی، عجز، جهل، ناتوانی، هوی و هوس، تجمل گرایی، کبر، بی ایمانی به آخرت، نیاز

این نکته اشاره کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۷۶)

دیدگاه مفسران ذیل آیات ظلام نبودن خداوند متعال

آیه‌ی اول:

اولین آیه‌ای که مورد بررسی قرار می‌گیرد آیه «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أُيْدِيكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲) می‌باشد.

برخی از مفسران این آیه را جواب به مسلک جبر دانسته‌اند. آن‌ها معتقدند که ظلم در مورد خداوند تصور نمی‌شود، زیرا هر فعلی که از او صادر شود عین عدالت است، حتی اگر همه‌ی افراد صالح را به جهنم ببرد و تمام ستمگران را به بهشت وارد کند، باز هم ظلمی از او صادر نشده است. این آیه به آنها پاسخ می‌دهد که اگر خداوند متعال خلاف عدل عمل کند نه تنها ظالم است بلکه ظلم بسیار انجام داده است.

انتخاب این واژه به صورت مبالغه شاید بخاطر این باشد که اگر انسان‌ها از طرف او مجبور به گناه باشند و انگیزه‌های کفر را در آنها قرار داده باشد و در ادامه آنها را به خاطر گناهانی که از به صورت غیر اختیاری انجام داده‌اند کیفر دهد ظلم کوچکی انجام نداده است بلکه «ظلام» خواهد بود. (رک: بروسوی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۵، مکارم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹۶)

برخی دیگر این گونه جواب داده‌اند که خداوند متعال از این رواج مبالغه استفاده کرده است که بیان کند هنگامی که ظلم زیاد نفی شود به دنبال آن ظلم کم نیز نفی می‌شود زیرا هدف از ظلم، انتفاع از آن است و وقتی که ظلم زیاد با اینکه منفعت آن بیشتر است نفی می‌شود ظلم کم که منفعت آن کمتر است سزوارتر به ترک کردن می‌باشد. ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۵۷، عکبری، ص ۹۸، سبزواری، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۲۵، آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵۵

ارتکاب ظلم در اشخاص به خاطر نقص در وجود آنها و نیز وجود منشأ و عوامل ظلم در آنهاست. اما خداوند متعال کمال مطلق است و هیچ نوع انگیزه برای ظلم و نیز هیچ گونه نقصی در ذات نورانی او وجود ندارد. بنابراین هیچ گونه ظلمی چه اندک و چه بسیار از او ابراز نمی‌شود. همان گونه که آیات متعددی به آن شهادت می‌دهد. مانند: إِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا؛ یقیناً خدا هم وزن ذره‌ای [به احدی] ستم نمی‌کند، و اگر [هم وزن آن ذره] کار نیکی باشد، آن را دو چندان می‌کند، و از نزد خود پاداشی بزرگ می‌دهد. (نساء: ۴۰)

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بِلِ اللَّهِ يُرْكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا؛ آیا به کسانی که خود را به پاکی می‌ستایند، ننگریستی؟ [این خودستایی هیچ ارزشی و اعتباری ندارد] بلکه خداست که هر که را بخواهد [بر اساس ملاک‌های تعیین شده از سوی خود] می‌ستاید، و [گروهی که به ناحق، خود را می‌ستایند در کیفر و مجازات] به اندازه رشته میان هسته خرما مورد ستم قرار نمی‌گیرند. (نساء: ۴۹)

إِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يُظْلِمُونَ؛ قیناً خدا هیچ ستمی به مردم روا نمی‌دارد، ولی مردم [با روی گردانی از حق] بر خود ستم می‌ورزند. (یونس: ۴۴)

اما از ناحیهی مانع خارجی نیز هیچ موجودی در جهان وجود ندارد که مافوق خداوند متعال، یا در ردیف او باشد و بتواند از اراده‌ی الهی ممانعت کند، بلکه هر چه در عالم است مملوک و مخلوق اوست و بدون اذن الهی نمیتواند در عالم تصرف کند از اینرو از جهت مانع خارجی نیز ممانعتی برای تحقق وعده‌ی الهی مبنی بر اینکه هیچ ظلمی توسط او در حق بندگان و حتی موجودات انجام نمی‌پذیرد، وجود نخواهد داشت. علامه‌ی طباطبایی به

را بیان می‌کند که نیاز به تأمل دارد او می‌گوید این صیغه‌ها مفهوم ندارند ولی توضیح نمی‌دهد که منظور او از این عبارت چیست و ادامه می‌دهد که بزرگان در این گونه موارد مبالغه را منصرف در نفی دانسته‌اند (یعنی خداوند متعال هیچ نوع ظلمی انجام نمی‌دهد) و جواب دیگری نیز می‌توان داد به اینکه مبالغه در اینجا به خاطر کثرت بندگان است بنابراین به نظر ایشان کثرت و مبالغه بر اساس ارتباط آن به ظلم نیست و اگر قرار بر مبالغه باشد مبالغه در افراد است به عبارت دیگر چون تعداد افراد ظلم (بندگان) زیاد است از مبالغه استفاده کرده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۱۳۳) یعنی خداوند سبحان به هیچ یک از بندگان ظلم نمی‌کند.

برخی نیز معتقدند آمدن صیغه مبالغه ظلام بمناسبت مقام است و آن اینکه اگر خداوند سبحان گنه کاران را مجازات نمی‌کرد و آنها را هم ردیف خوبان قرار می‌داد این ظلم متعارفی نبود بلکه ظلم بسیاری شمرده می‌شد و چون خدا ظلام نیست این عمل را انجام نداده است. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۴۸)

آیه‌ی سوم:

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنْتُمْ اللَّهُ لَيْسَ بِظُلْمٍ لِّلْعَبِيدِ (حج/ ۱۰)

در ذیل این آیه نیز مفسران همان مطالب بیان شده ذیل آیات قبل را بیان کرده‌اند. با این تفاوت که در تفسیر روح البیان دو احتمال ذیل آیه بیان می‌کند: احتمال اول (در برخی تفسیرهای گذشته بیان شد) اینکه صیغه‌ی مبالغه نسبت به بندگان بیان شده است و چون تعداد بندگان زیاد است ظلم نیز زیاد خواهد بود و احتمال دوم اینکه از عدالت خدای سبحان است که گنه کار را عذاب و نیکوکار را پاداش دهد و نه عذاب گنه کار را

عده‌ای از قرآن پژوهان معتقدند که استفاده از مبالغه جهت تأکید نفی جمیع افراد ظلم است یعنی هیچ فردی از افراد ظلم و جور از او صادر نمی‌شود. کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۳۹۴، طیب، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۴۶ تعدادی دیگر از مفسران بر این عقیده‌اند که هر صفتی را که به خداوند متعال نسبت داده شود باید آن را به بالاترین حد و کمال آن صفت دانست به ویژه در مورد صفتی مانند ظلم که باید آن را در مورد خداوند متعال به بالاترین حد دانست زیرا به خاطر کمال قدرت خداوند و عدم وجود مانع در او این صفت در بالاترین مرتبه در آن وجود دارد و برای اینکه این صفت را از خداوند متعال نفی کند به جای واژه ظالم از واژه‌ی (ظلام) استفاده کرده است. (مشهدی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۷۸)

آیه‌ی دوم:

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنْتُمْ اللَّهُ لَيْسَ بِظُلْمٍ لِّلْعَبِيدِ (انفال/ ۵۱)

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید:

عبارت «وَأَنْتُمْ اللَّهُ لَيْسَ بِظُلْمٍ لِّلْعَبِيدِ» عطف است بر محل «بِمَا قَدَّمْتُمْ» و مفهوم آن چنین است: این بدان ملاک است که خداوند به احدی از بندگان خود ظلم نمی‌کند، چون خدای تعالی صراطش مستقیم، و در فعلش تخلف و اختلاف نیست، اگر به یک نفر ظلم کند به همه ظلم می‌کند، و اگر ظالم باشد ظلام (بسیار ستمگر) نیز خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۰۱) مرحوم طبرسی در مجمع البیان و برخی دیگر از مفسران این آیه را نفی عقیده‌ی جبریان دانسته است. (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۸۴۷، صادقی، ۱۴۰۶، ج ۱۲، ص ۲۶۲)

ابن عاشور در تفسیر این آیه این گونه بیان می‌کند:

نفی ظلم به صورت مبالغه در این آیه ظلم به انسان ضعیف را اثبات نمی‌کند. در ادامه ابن عاشور عبارتی

زیاد کند و نه پاداش نیکوکار را کم دهد بنابراین اگر کسی را که استحقاق عذاب ندارد را مجازات کمی هم کند با اینکه عذاب اندک است اما ظلم زیاد خواهد بود زیرا به دور از شأن اوست چون او بی نیاز مطلق و منزّه از هر عیب و نقصی می باشد. (بروسوی، بی تا، ج ۶، ص ۱۰)

آیهی چهارم:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلْيَنْفُسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَىٰهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ فَصَلت (حم سجده: ۴۶)

علامه طباطبایی ذیل آیه مذکور، مبالغه در ظلم را نسبت به بندگان قرار داده است اما با این بیان که: این رفتار خدای سبحان که نفع عمل نیک را به شخص می رساند و او را جزاء می دهد، و ضرر فعل قبیح را نیز به صاحب آن می دهد و او را مجازات می کند، به هیچ عنوان مصداق ظلم نخواهد بود، و از مواردی نیست که وضع شیء در غیر موضع آن باشد.

و اگر این رفتار خدای سبحان ظلم باشد، در پاداش میلیون ها بنده و مجازات کردن میلیون ها دیگر، در مقابل میلیاردها عمل نیک و بد، ظلام بندگان خواهد بود، ولی از آنجایی که بیان شد این روش ظلم نیست، بنابراین او ظلام بندگان نمی باشد، و با این بیان روشن می شود که چرا فرمود: پروردگار تو ظلام بندگان نیست و نفرمود: پروردگار تو ظالم به بندگان نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۴۰۱)

مترجم کتاب ارزندهی تفسیر المیزان در پاورقی مطلب بالا این نکته را نیز اضافه کرده است:

مؤلف در هنگام مقابله، این احتمال را نیز داده اند که آوردن صیغه مبالغه به منظور این بوده که بفهماند انواع عذاب ها در قیامت بسیار است. این امکان نیز وجود دارد که علت بیان صیغه مبالغه «ظلام» این باشد که قصد دارد به کیفیت ظلم اشاره کند، نه به کمیت

آن که در وجه قبلی گذشت. به این بیان که: اشاره کند به اینکه عذاب دوزخ آن قدر شدید و طاقت فرسا است که از هر کسی نسبت به شخص دیگری سر می زند، مردم او را «ظلام - بسیار ستمگر» می دانستند، چون هیچ ستمگری حاضر نیست دشمن خود را به چنین عذابی گرفتار کند، و به هیچ عنوان چنین عذابی در اختیار احدی نیست، چون آتشی است که دست خدا آن را افروخته، نه آتش معمولی، ولی چون عذاب مذکور اثر و خاصیت اعمال خود مردم است، و به عبارتی: عین اعمال ایشان است که در آخرت به این صورت در می آید، لذا نمی توان گفت خدا ظلام به بندگان است. (ترجمه تفسیر طباطبایی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۶۰۸)

برخی در ذیل این آیه گفته اند کسی که آگاه باشد به قبح ظلم، و بی نیاز از انجام آن باشد و آن ظلم را مرتکب شود ظلام خواهد بود و چون خدای سبحان عالم بر قبح ظلم است و از آن نیز و بلکه از همه چیز بی نیاز است از این رو فرموده که رب شما ظلام نیست. (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۲۷)

جناب ابن عاشور برای رهایی از اشکال اثبات اصل ظلم می نویسد:

گاهی مقصود از نفی، نفی قید است که معنای آیه این گونه می شود: پروردگار بسیار ظالم نیست که در این صورت اثبات ظلم برای خداوند سبحان می شود. اما گاهی مراد از قید (ظلام)، قید نفی است که در این صورت یعنی پروردگار هیچ نوع ظلمی را انجام نمی دهد یعنی ظلم از او به نفی مؤکد نفی شده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۸۱)

آیهی پنجم:

مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (ق: ۲۹)

مجمع البیان ذیل آیه شریفه: ظلام از باب مبالغه است

برخی دیگر از مفسران مبالغه در آیه را مبالغه، در تأکید نفی دانسته‌اند یعنی هیچ نوع ظلم، از موارد ظلم را من انجام نمی‌دهم نه اینکه بخواهد بگوید من ظلم بسیار نمی‌کنم تا اشکال به آن وارد شود. (رک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۲۶۳) ایشان در ادامه بیان می‌کند که بیشتر مثال‌های منفی در مبالغه، به خاطر تأکید بر جنبه‌ی منفی بودن آن است یعنی مبالغه در منفی بودن آن است.

برخی معتقدند اینکه خداوند متعال از مبالغه در نفی ظلم استفاده کرده، علتش این است که خداوند متعال وعده‌ی عذاب به گنه کاران داده است، با این حال اگر گفته شود که خداوند متعال بدون وعده‌ی به عذاب، مجازات می‌کند که ظلم بسیار بزرگی است زیرا آنها را عذاب می‌کند در حالی که نمی‌دانند و این از خدای تعالی به دور است. و اگر آنها را عذاب نکند در حالی که وعده نیز نداده است باز هم ظلم بزرگی است در حق کسانی که بر اساس تقوا زندگی کرده‌اند، زیرا این یعنی تساوی بین گنه کاران و صالحان.

و اگر وعده‌ی به عدالت دهد و مخالفت کند آن وعده را به بیشتر، باز ظلم بسیار کرده است و یا اگر عذاب کند گمراهان را ولی گمراه کنندگان را عذاب نکند و یا بالعکس، باز ظلم بسیار است و یا اینکه اگر وعده‌ی به عدالت دهد اما جزاء دهد به غیر مورد وفاق، و مخالفت کند وعده‌ی به عدالت را، باز ظلم بسیار انجام داده است و چون همه‌ی این موارد از خداوند متعال به دور است در این آیه می‌فرماید: «وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ». (صادقی، ۱۴۰۸، ج ۲۷، ص ۲۹۱)

به نظر می‌رسد متن بالا نیاز به تأمل دارد زیرا خلف وعید در مورد خداوند متعال در برخی موارد بدون اشکال است.

به منظور ردّ کسی که ظلم را به خداوند بزرگ و مقدس نسبت داده است. (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۲۲۱)

علامه طباطبایی ذیل این آیه مانند برخی از مفسران دیگر مبالغه‌ی در ظلم را نسبت به بندگان دانسته است.

و اینکه از جمله «وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ» نفی ظلم کثیر استفاده می‌شود، مستلزم آن نیست که گفته شود ظلم کم از خدای متعال سر می‌زند، چون ظلمی که تصور شود خدای تعالی انجام دهد، هر اندازه که ناچیز باشد به خاطر زیاد بودن افراد آن باز ظلمی بسیار خواهد بود، و خطاب در آیه نیز خطاب به یک نفر نیست، بلکه خطاب به همه‌ی انسان‌های مشرک در عصر نزول آیه و در آینده است، با قرینه‌هایی که با خود همراه دارند. و معلوم است که این گونه افراد بسیار زیاد هستند و خدای سبحان اگر در جزا دادن به ایشان کمترین حد ظلم را نسبت به آنها مرتکب شود، باز نیز ظلام و بسیار ستمگر خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۵، ج ۱۸، ص ۳۵۳)

مترجم محترم تفسیر المیزان ذیل این آیه نیز مطلبی را که در ذیل آیه فصلت/۴۶ ذکر کرده، بازگو می‌کند.

ولی به نظر احتمالی مترجم، معنایی دیگر از این کلمه که صیغه مبالغه است منظور بوده، و آن این است که می‌خواهد شدت عذاب قیامت را بفهماند، و فرماید عذاب دوزخ عذابی است که اگر شخصی خالی الذهن ببیند که خدایی بنده خود را با چنان عذابی شکنجه می‌کند، بدون درنگ حکم می‌کند به اینکه خدایی بسیار ظالم و بیرحم است، و او نمی‌داند که این شکنجه بیرحمانه به هیچ عنوان از ناحیه خدا نیست بلکه از ناحیه خود بنده است، خود او موجبان شده، چون عین عمل دنیایی او است که در اینجا به این صورت در آمده است. (رک: موسوی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۵۲۹)

تخلف پذیری وعده‌های الهی

است که با وجود بیم دادن، از عقاب صرف نظر کند.
(رک: ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۵ ق، ص ۴۵۸)

اما برخی دیگر از آیات جنبه‌ی اخباری دارد و از وقوع عذاب یا حالات دوزخ و دوزخیان در جهنم خبر میدهد. این آیات چون جنبه‌ی اخباری و ترسیم واقع دارد تخلف وعید در آن، موجب کذب بر خداوند متعال خواهد بود و کذب، قبیح است و از او صادر نمیشود حتی دروغ مصلحت آمیز از کسی صادر میشود که توان راستگویی ندارد و به کذب مصلحت آمیز پناه میبرد اما خداوند متعال که قادر و قاهر مطلق است «هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (زمر: ۴) صدور کذب از او ممکن نیست بنابراین تخلف وعید اخباری از خداوند متعال محال است.^۱

میتوان گفت: مؤلف ارجمند تفسیر اطیب البیان ذیل آیه‌ی ۹۳ مومنون به این نکته اشاره کرده است. (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۹، ص ۴۵۹)
مرحوم کرباسی نیز در کتاب اشارات الاصول این نکته را بیان کرده است. (کرباسی، ۱۳۴۵ ق، ص ۵۳۶)

پاسخ نهایی

به نظر می‌رسد جوابی که بتوان به این شبهه داد و راه حل مناسبی برای گریز از توجیهات برخی از مفسران نیز است در مورد هیأت و شکل «فَعَال» است.

همان طور که برخی از اربابان ادبیات عرب و نیز برخی از مفسران در ذیل برخی از پاسخ‌های خود بیان کرده بودند این است که در برخی موارد هیأت فَعَال برای مبالغه استفاده نمی‌شود، بلکه برای نسبت دادن شخصی به چیزی از آن استفاده می‌شود. (رک: سیوطی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۵، دره، محمد علی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۳۳۰،

چنانچه گذشت: خداوند متعال در وعده‌ی به خیر، محال است تخلف نماید اما در وعید و وعده‌ی به شر همانگونه که از برخی روایات به دست می‌آید تخلف آن جایز است مانند مرسله‌ی علی بن محمد قاسانی:
مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ تَوَاباً فَهُوَ مُنْجَرُّ لَهُ وَ مَنْ أُوْعِدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَاباً فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ؛ (عاملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۱)
اگر وعده‌ای از طرف خدای متعال در مورد عمل نیکی داده شود، خداوند به آن وعده عمل می‌کند اما اگر وعده‌ی او در مورد عذاب باشد در عمل به آن اختیار دارد یعنی ممکن است از باب تفضل و لطف آن وعده محقق نشود.

مرحوم طبرسی در مجمع البیان و جناب بیضاوی در کتاب انوار التنزیل و اسرار التاویل نیز گفته‌اند: تخلف وعید جایز است زیرا که مقتضای فضل و کرم و احسان الهی است. (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۴۳، بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۷) یعنی اگر خداوند تهدید به عذاب کند و سپس عفو نموده و عذاب نکند با مقتضای حکمت او تنافی پیدا نمیشود زیرا اگر شخص بزرگی تهدید به مجازات کند و سپس عذاب نکند عقلاء او را سرزنش نمی‌کنند بلکه عفو و گذشت او را نشانه‌ی بزرگواری و تفضل به حساب می‌آورند، همین سخن در مورد خداوند متعال نیز صادق است.

۱-۶. نقد و بررسی و اختیار تفصیل در خلف وعده

آیات قرآنی که بیم عذاب (وعید) میدهد دو دسته است: برخی جنبه‌ی انشایی دارد و انشاء تهدید میکند بدون آنکه خبر از عذاب دهد در اینگونه آیات تخلف وعید را میتوان پذیرفت زیرا مقتضای کرم و رحمت و فضل الهی

۱- برخی از دانشمندان علم کلام تمام آیات وعید را از سنخ اخبار پنداشته و مخالفت با آن را کذب دانسته‌اند. رک: قاضی، ۲۲۴۱ ق، ص ۵۸

می‌گیرند. مانند تَمَّار به کسی که خرما فروش است اطلاق می‌شود و نیز اطلاق لفظ خَيْطاط برای شخصی که در این حرفه فعالیت می‌کند. و مثال‌های دیگر مانند: عَطَّار، نَجَّار، بَزَّاز. بنابراین معنای آیه با توجه به مطلب بالا یعنی اینکه نسبت ظلم به خداوند متعال داده نمی‌شود که موافق با آیات دیگر، سنت، عقل و اجماع خواهد بود.

عکبری، بی تا، ص ۹۴، آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵۵، صافی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۳۹۴، سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۳۷، زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۷، سبزواری، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۲۵) به عبارت دیگر عرب زبانان گاهی برای نسبت دادن شیء‌ای به شخصی از قانون مرسوم نسبت که همان استفاده از یاء نسبت است، استفاده نمی‌کنند بلکه در برخی موارد از وزن «فعال» در این زمینه کمک

نتیجه گیری

نسبت به بندگان بیان شده است و چون تعداد بندگان زیاد است ظلم نیز زیاد خواهد بود. اما همان گونه که در پاسخ نهایی بیان شد واژه‌ی ظلام برای مبالغه نیست بلکه استعمال آن در این وزن از باب نسبت است که در این صورت اشکال اثبات اصل ظلم برای خداوند متعال نیز به وجود نمی‌آید. بنابراین بر اساس صیغه نسبت دانستن ظلام، معنای آیه چنین است: خداوند متعال با ظلم هیچ گونه نسبتی ندارد هر چند پاسخ‌های دیگری نیز به این سؤال داده شده است اما به نظر می‌رسد این جواب، بهترین پاسخ به سؤال است.

همان طور که از نظر خواننده‌ی محترم گذشت مفسران محترم برای رهایی از نسبت دادن ظلم به خداوند متعال مطالبی ارئه نموده‌اند که نیاز به توجیهاتی دارد مانند ۱. دیدگاهی که این آیات را ابطال مسلک جبر دانسته‌اند. یعنی اینکه اگر خداوند متعال خلاف عدل عمل کند نه تنها ظالم است بلکه ظلم بسیار انجام داده است. ۲. و یا دیدگاه علامه طباطبایی که در تبیین استعمال این واژه مینویسد: چون خدای تعالی صراطش مستقیم، و در فعلش تخلف و اختلاف نیست، اگر به يك نفر ظلم کند به همه ظلم می‌کند، و اگر ظالم باشد ظلام (بسیار ستمگر) نیز خواهد بود. ۳. برخی نیز معتقدند صیغه‌ی مبالغه

فهرست منابع

- قرآن کریم ترجمه استاد انصاریان
ابن‌عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ ق)، التحریر والتنویر، [بیجا] [بینا].
ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۹ ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
اندلسی، أبو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
بن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ق)، تسنیم، قم: اسراء.
خرازی، سید محسن (۱۴۲۲ ق)، بدایه المعارف الالهیه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
درویش، محیی الدین (۱۴۰۳ ق)، اعراب القرآن و بیانہ، سوریه: دار الارشاد.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
ربانی گلپایگانی، شیخ علی (۱۴۲۵ ق)، محاضرات فی الاهیات،

- قم: مؤسسه‌ی امام صادق (علیه السلام).
 زركشى، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ ق)، البرهان فى علوم القرآن، بيروت: دار المعرفه.
 زمخشرى، محمود (۱۴۰۷)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربى.
 سبحانى تبريزى، جعفر (۱۴۱۲ ق)، الالهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل، قم: المركز العالمى للدراسات الاسلاميه.
 سبزواري، سيد عبد الاعلى (۱۴۲۶ ق) مواهب الرحمان فى تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربى.
 سياح، احمد (۱۳۷۱ ش)، لغت نامه يا فرهنگ بزرگ جامع نوين سياح، تهران: كتاب فروشى اسلامى.
 سيوطى، جلال الدين (۱۴۲۱ ق)، الاتقان فى علوم القرآن، بيروت: دار الكتاب العربى.
 سيوطى، جلال الدين (۱۳۹۳)، البهجه المرضيه، تهران: اسماعيليان.
 صافى، محمود بن عبد الرحيم (۱۴۱۱ ق)، الجدول فى اعراب القرآن، دمشق: دار الرشيد.
 طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۴۱۵ ق)، الميزان فى تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعهى مدرسين حوزهى علميهى قم.
 طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۳۸۵)، نهايه الحكمة قم: مركز انتشارات مؤسسهى آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
 طبرسى، فضل بن حسن (۱۴۰۸)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: دار المعرفه.
 طيب: سيد عبد الحسين (۱۳۷۸ ش)، اطيب البيان فى تفسير القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
 طه دره، محمد على (۱۴۳۰ ق)، تفسير القرآن الكريم و اعرابه و بيانه، بيروت: دار ابن كثير.
 عاملى، شيخ حز (۱۳۶۸ ق)، وسائل الشيعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
 ۲۴. عكبرى، عبد الله بن حسين (بى تا)، التبيان فى اعراب القرآن، عمان: بيت الافكار الدوليه.
 فيض كاشانى، ملا محسن (۱۳۷۵ ش)، اصول المعارف، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
 قاضى، عبد الله بن جبار (۱۴۲۲ ق)، شرح الاصول الخمسه، بيروت: دار احياء التراث العربى.
 قرشى، سيد على اكبر (۱۳۷۷ ش)، احسن الحديث، تهران: بنياد بعثت.
 قريب، محمد (۱۳۶۶ ش)، فرهنگ لغات قرآن، تهران: بنياد. قمى مشهدى، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۷ ش)، كنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى.
 كرباسى، محمد ابراهيم (۱۲۶۱ ق)، اشارات الاصول، ايران: بى نا. محمدى، على (۱۳۷۸ ش)، شرح كشف المراد، قم: دار الفكر.
 مرتضى زبيدى، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر.
 مظهرى، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ ق)، التفسير المظهرى، پاكستان: مكتبه رشديه.
 مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسير نمونه، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
 موسوى، محمد (۱۳۷۸ ش)، ترجمه الميزان فى تفسير القرآن، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
 هاشمى، احمد (۱۳۸۱ ش)، جواهر البلاغه، قم: مركز مديريت حوزه ى علميه ى قم.

تحلیل تطبیقی جبر و اختیار در کلام اشاعره، معتزله و امامیه با تأکید بر چالش های فلسفی توحید افعالی

چکیده

این مقاله به بررسی مسئله جبر و اختیار از دو منظر کلامی و فلسفی می پردازد. در بخش کلامی، نظریات سه مکتب عمده اسلامی (اشاعره، معتزله و امامیه) تحلیل شده است:

اشاعره با تأکید بر توحید افعالی مطلق، اراده انسان را فاقد تأثیر علی مستقیم دانسته و فعل را مستقیماً به خداوند نسبت می دهند. نظریه «کسب» آنان اگرچه نافی جبر مطلق است، اما با چالش هایی مانند نفی علیت طبیعی و تعارض با تجربیات بشری مواجه است.

معتزله با محوریت عدالت الهی، استقلال اراده انسانی و نقش انحصاری آن در افعال را مطرح می کنند، اما در معرض اتهام نقض توحید افعالی قرار دارند.

امامیه با نظریه «أمر بین الأمرین» به تبیین رابطه طولی اراده الهی و انسانی پرداخته و دو تقریر فلسفی (مشاء و حکمت متعالیه) ارائه می دهند که هر یک با اشکالاتی مانند جبر پنهان یا عدم اثبات پذیری برهانی روبه روست.

در بخش فلسفی، چالش ماهوی اراده انسان به عنوان «ممکن الوجود» و ضرورت علت نامه برای تحقق آن، مسئله اختیار حقیقی را زیر سؤال می برد. مقاله با نقد پاسخ های فلسفی به این چالش، دیدگاه معتزله را با استناد به استدلال های عقلی، روایات اهل بیت (علیهم السلام) و تأیید خواجه نصیرالدین طوسی، به عنوان نظریه برگزیده تبیین می کند. در این دیدگاه، توحید افعالی به معنای خالقیت مطلق خداوند پذیرفته می شود، اما استقلال اراده انسان در افعال اختیاری با عدالت الهی و مسئولیت پذیری انسان سازگار دانسته می شود.

کلیدواژه: جبر و اختیار، توحید افعالی، اشاعره، معتزله، امامیه، نظریه کسب، أمر بین الأمرین، ضرورت علی



سیدحسین
هاشمی^۱

مقدمه

جبر و اختیار را از دو جهت متمایز اما مرتبط یعنی منظر کلامی و فلسفی باید مورد بحث و بررسی دقیق قرار داد. آنچه از حیث کلامی به عنوان هسته اصلی مناقشات تاریخی مطرح است، بررسی این مسئله است که آیا اراده انسان در انجام افعالش به عنوان علتی مستقل و تأثیرگذار نقش دارد یا خیر. در این رابطه، سه نظریه عمده متکلمان اسلامی یعنی اشاعره، معتزله و امامیه شکل گرفته که هر یک با استدلال‌های خاص خود به تبیین این مسئله می‌پردازند.

جهت دوم بحث که به بنیادی‌ترین پرسش فلسفی منتهی می‌شود، این است که حتی اگر بپذیریم افعال انسان با اراده او انجام می‌شود، آیا این اراده خود محصول ضرورت علی و جبر حاکم بر نظام هستی است یا به معنای واقعی کلمه، اختیاری و ناشی از انتخاب آزادانه انسان است؟ قبل از بیان تفصیلی این نظرات، باید توجه داشت که مسئله جبر و اختیار انسان در تمام ابعاد خود ارتباط تنگاتنگی با اصل توحید افعالی خداوند متعال دارد که از اصول مسلم الهیات اسلامی به شمار می‌رود. توحید افعالی به طور خاص یعنی این که هر آنچه در عالم است، از کوچک‌ترین پدیده‌های طبیعی تا پیچیده‌ترین افعال انسانی، بی استثنا به اراده خداوند و تحت سلطه مطلق و حکیمانه الهی تحقق می‌یابد. از جمله این افعال، فعل انسان است که در عین انتساب به او، از حوزه اراده الهی خارج نیست. اگر فعل انسان به رعم ظاهر مستقل آن تحت سلطه و اراده خداوند قرار دارد، در این صورت این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که حقیقتاً اراده انسان چه نقشی در افعال خود دارد و آیا این نقش در تعارض با حاکمیت مطلق الهی است یا در چارچوب آن معنا می‌یابد؟

نظر اشاعره:

اشاعره به عنوان یکی از مکاتب کلامی اهل سنت، قائل به توحید افعالی مطلق هستند و بر این باورند که همه اشیا و افعال در عالم از حرکت ذرات تا اعمال انسانی بی استثنا به اراده مستقیم و بی واسطه خداوند تحقق می‌یابد. حتی افعال انسان نیز نه محصول اراده مستقل او، بلکه تجلی اراده الهی است. آنچه در آثار مخالفین اشاعره (مانند معتزله و فلاسفه) به عنوان تفسیر رایج از این نظریه شهرت یافته، این است که اشاعره اراده انسان را در انجام افعال خود کاملاً فاقد اثر علی می‌دانند و نتیجه می‌گیرند که انسان در عمل مجبور است. (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۳۱۲. مظفر، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۱۲. طباطبایی، ۱۴۳۰، ص ۳۶۸. سبحانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۶۷) استدلال محوری آنان چنین است: هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، بنا بر اصل توحید افعالی، ضرورتاً باید به اراده خداوند نسبت داده شود؛ زیرا اگر اراده انسان نیز به طور مستقل در ایجاد فعل دخیل باشد، تعارض دو اراده الهی و انسانی بر سر یک فعل واحد پیش می‌آید. در این تعارض، یا باید تأثیر اراده خداوند را بپذیریم یا اراده انسان را. اگر اراده انسان مؤثر باشد، جایی برای تأثیر اراده الهی باقی نمی‌ماند و این با توحید افعالی که می‌گوید «لا مؤثر فی الوجود الا الله» در تناقض است؛ بنابراین، اشاعره برای حفظ انحصار تأثیرگذاری الهی، اراده انسان را غیرمؤثر اعلام می‌کنند و با طرح نظریه «کسب»، انسان را در مقام مُکْتَسِب (یعنی دریافت‌کننده غیرفعال فعل الهی) تعریف می‌نمایند.

اشاعره برخلاف فلاسفه و معتزله، به طور کلی منکر رابطه علیت طبیعی بین اشیا هستند. (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵. جرجانی، ج ۱، ص ۱۴۱) از دید آنان تنها علت حقیقی در عالم، خداوند متعال است و تمامی پدیده‌ها، از وجود اشیا تا افعال، مستقیماً توسط او خلق می‌شوند. برای مثال،

شرط لازم برای تحقق اراده الهی عمل می‌کند. در واقع، نقش زمینه‌ساز اراده انسان در نظام عادت الهی، موجب می‌شود مسئولیت افعال بر عهده او باشد. اشاعره با این استدلال، هم توحید افعالی را حفظ می‌کنند و هم مسئولیت اخلاقی انسان را قابل توجیه می‌دانند.

تا اینجا نظر اشاعره مطرح شد و تفسیر صحیح آن که بر اساس مبانی خود اشاعره، نافی جبر مطلق است بیان گردید؛ به‌گونه‌ای که واضح شد اشاعره به‌رغم تأکید بر توحید افعالی، معتقد به جبر انسان به معنای انکار کامل نقش اراده انسانی نیست.

ولی برای این‌که اشاعره بتوانند نظر خود را به شکل مستدل ثابت کنند، لازم است پیش‌فرض بنیادین این نظریه؛ یعنی «توحید افعالی با وسعت حداکثری» را اثبات نمایند؛ به این معنا که همه رویدادهای عالم، از کوچک‌ترین تغییرات طبیعی تا پیچیده‌ترین افعال انسانی، مستقیماً به اراده خداوند متعال بازگردد و به تبع این اصل، هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی ذاتی بین اشیای عالم وجود نداشته باشد. این ادعای دوگانه با چالش‌های جدی مواجه است: اولاً اثبات توحید افعالی با این وسعت که مستلزم دخالت بی‌واسطه الهی در همه جزئیات هستی است، امکان‌پذیر نیست. ثانیاً نفی رابطه علی و معلولی که پایه علوم تجربی و مشاهدات عینی است، نه تنها کار آسانی نیست؛ بلکه آشکارا خلاف تجربه روزمره انسان در مواجهه با پدیده‌های جهان است برای مثال، هر انسانی به‌وضوح درمی‌یابد که آتش می‌سوزاند و آب خاموش می‌کند. افزون بر این، اشکال بنیادین دیگری که به نظریه اشاعره وارد است، مسئله توجیه منشأ اراده انسان است: اراده انسان چگونه به وجود می‌آید؟ آیا انسان در ایجاد اراده خود نقش علی دارد یا اراده انسان نیز مانند دیگر پدیده‌ها مستقیماً به اراده خداوند بازمی‌گردد؟ اشکال تعیین‌کننده اینجاست که اگر اراده انسان نیز زاده

هنگامی که جسمی به خاطر مجاورت با آتش می‌سوزد، نه آتش علت سوختن است و نه مجاورت؛ بلکه این خداوند است که بنابر عادت تکوینی خود (یعنی سنت جاری در خلقت)، هرگاه شرایطی مانند نزدیکی به آتش فراهم شود، مستقیماً فعل سوختن را ایجاد می‌کند. آتش تنها ظرف تحقق اراده الهی است و هیچ تأثیر ذاتی ندارد. بدین ترتیب، آنچه دیگران «رابطه علی و معلولی» می‌خوانند، اشاعره به «تجلی عادت الهی» تفسیر می‌کنند. این نگاه ریشه در تلاش آنان برای پاسداری از توحید افعالی دارد؛ زیرا پذیرش تأثیر ذاتی برای مخلوقات، به معنای شریک قراردادن آن‌ها در خلقت است.

در مورد انسان، به‌عنوان موجودی صاحب اراده، اشاعره معتقدند گرچه انسان دارای اراده است، اما این اراده در تحقق عینی فعل هیچ نقشی ندارد. تنها اراده الهی است که فعل را ایجاد می‌کند. با این حال، عادت خداوند به این شکل است که هرگاه اراده کند فعلی از انسانی صادر شود، هم‌زمان اراده متناظری در انسان قرار می‌دهد. این هم‌زمانی اراده الهی و انسانی را اشاعره «کسب» می‌نامند. به عبارت دیگر، انسان نه فاعل فعل است و نه مجبور محض؛ بلکه در لحظه وقوع فعل، آن را «کسب می‌کند» (به طور غیرفعال دریافت می‌نماید). (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۵۸)

همان‌گونه که اشاره شد، مخالفان اشاعره این نظریه را نوعی پوشش برای جبرگرایی می‌دانند و استدلال می‌کنند که اگر اراده انسان در فعل مؤثر نباشد و همه چیز مستقیماً به اراده خداوند بازگردد، عملاً انسان فقدان اختیار دارد. اما اشاعره با این تفسیر مخالفانند و تأکید می‌کنند که نظریه «کسب» جبر نیست؛ زیرا بر اساس عادت الهی، اراده خداوند به انجام فعل، مشروط به وجود اراده انسان است؛ تا انسان اراده نکند، خداوند نیز اراده به ایجاد فعل نمی‌کند؛ بنابراین، اراده انسان اگرچه مستقیماً در فعل تأثیر نمی‌گذارد، اما به‌عنوان

اراده الهی باشد؛ یعنی خداوند ابتدا اراده کند که انسان اراده خاصی داشته باشد و سپس پس از ایجاد آن اراده در انسان، خودِ خداوند مقارن با آن اراده، فعل مربوط را ایجاد نماید؛ این فرآیند در نهایت به جبری پنهان اما گریزناپذیر منتهی می‌شود؛ زیرا کل زنجیره از اراده اولیه خدا آغاز شده و انسان در این میان تنها نقش گذرگاه را ایفا می‌کند.

نظر معتزله

فرقه معتزله با تأکید بر استقلال اراده انسانی، معتقدند افعال آدمی صرفاً برآمده از اراده و اختیار خود اوست و اراده الهی هیچ‌گونه دخالتی در تحقق این افعال ندارد. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۱۷) این مکتب همانند اشاعره، رابطه اراده خداوند و اراده انسان را به صورت دو عامل عرضی و هم‌تراز می‌پندارد که امکان تأثیر هم‌زمان آن‌ها ناممکن است؛ زیرا در هر فعل اختیاری، تنها یکی از این دو اراده می‌تواند علت تامه باشد؛ یا اراده مطلق الهی تعیین‌کننده است یا اراده محدود انسانی. اشاعره بر پایه اصل «توحید افعالی» (انحصار فاعلیت حقیقی در خداوند)، تأثیرگذاری اصلی را به اراده الهی نسبت می‌دهند، حال آنکه معتزله در تقابلی آشکار، کارآمدی علی را منحصراً از آن اراده انسان می‌دانند. استدلال بنیادین معتزله آن است که اگر اراده انسان در افعالش نقشی نداشته باشد، مفهوم جبر محض تحقق می‌یابد و در این صورت، تمامی مبانی دینی - شامل فرستادن پیامبران، نزول کتاب‌های آسمانی، و نظام پاداش و کیفر برای اعمال نیک و بد - امری عبث و ناپسند خواهد بود. هدایت‌پذیری انسان و امکان سوق دادن او به نیکی‌ها مستلزم برخورداری وی از اختیار است. همچنین مؤاخذه و مجازات بابت اعمال زشت تنها زمانی عادلانه است که فاعل، مالک اراده خویش باشد. اگر انسان مجبور باشد و خداوند او را به سبب افعالی که اختیاری نبوده است عقوبت

کند، این اقدام مصداق ظلم آشکار خواهد بود. با این حال، معتزله با اتخاذ این موضع، نظریه توحید افعالی به گستردگی تعریف اشاعره (شامل تمامی افعال حتی افعال انسان) را نمی‌پذیرند؛ چرا که افعال آدمی را خارج از دایره اراده و فاعلیت مستقیم خداوند می‌دانند. همین امر موجب شد اشاعره معتزله را به دلیل نقض اصل توحید افعالی مورد انتقاد شدید قرار دهند، و در مقابل، معتزله اشاعره را متهم کنند که با قائل شدن به جبر، عدالت الهی را مخدوش می‌سازند؛ زیرا به زعم معتزله، اگر انسان مجبور باشد، مجازات او توسط خداوند ظالمانه و خلاف حکمت است. البته همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، اشاعره انسان را فاقد هرگونه اختیار نمی‌دانند، بلکه برای اراده انسانی نقشی تبعی و غیرمستقیم در کنار اراده الهی قائل‌اند. بر این اساس، عقاب گناهکاران از سوی خداوند را ظلم نمی‌شمرند. با این حال، پذیرش توحید افعالی به گستره دیدگاه اشاعره، از نظر استدلالی با چالش‌های جدی مواجه است. در نتیجه، اتهامات دو طرف به یکدیگر، چه اشاعره در نادیده‌گرفتن عدالت الهی و چه معتزله در نقض توحید افعالی، به‌تمامی وارد نیست؛ نه اشاعره عدالت خدا را زیر سؤال می‌برند و نه معتزله اصل توحید افعالی را به‌کلی انکار می‌کنند.

برخی پژوهشگران، مبانی فکری معتزله در مسئله افعال انسان را متکی بر نظریه دیگر آنان درباره «نیازمندی معلول به علت» تحلیل می‌کنند. (خویی، ۱۴۲۲، ص ۴۳، ص ۴۲۳) معتزله معتقدند معلول صرفاً در مرحله حدوث و پدیدآمدن به علت نیازمند است، اما در تداوم وجود و بقای خود، مستقل از علت عمل می‌کند؛ یعنی انسان به‌عنوان آفریده خداوند، پس از خلقت در بقا به او وابسته نیست و وجودی خودبسنده دارد. بر همین سیاق، افعال انسان نیز کاملاً زاییده اراده خود اوست و اراده الهی هیچ دخالتی در آنها ندارد. اما این مبنا از نگاه منتقدان نادرست است؛

توجیه کنیم، متکلم نیز می‌تواند همین استدلال را درباره حدوث زمانی به کار گیرد؛ زیرا شیء حادث حتی پس از ایجاد شدن توسط علت و تحقق یافتن، همچنان وصف حدوث زمانی را حفظ می‌کند و به قدیم تبدیل نمی‌شود؛ بنابراین به همان استناد، باید نیاز مستمر به علت را بپذیریم. از منظر اشکال حلی تأکید می‌شود که صرف نظر از اینکه ملاک نیاز را حدوث زمانی بدانیم یا امکان ذاتی، هر دو دیدگاه صرفاً می‌توانند نیاز معلول به علت را در مرحله حدوث اثبات کنند. بر اساس دیدگاه متکلمان، شیء معدوم برای خروج از حالت عدم و تحقق یافتن، متوقف بر علت است، اما پس از ایجاد، معلول خود عامل بقای خویش می‌شود و نیاز به علت خارجی ندارد؛ اگرچه وصف حدوث بر آن باقی است. به همین ترتیب، حتی اگر امکان ذاتی را ملاک بگیریم، معلول تنها برای خروج از حالت تساوی میان وجود و عدم و تحقق بخشیدن به یکی از این دو حالت نیاز به مرجح (علت) دارد، اما پس از تحقق، خود پشتیبان بقای خویش می‌شود و نیازی به علت خارجی ندارد.

این مباحث موجب شد که صدرالمألهین شیرازی از نظریه امکان ماهوی فاصله بگیرد و معیار نیازمندی را امکان فقری بداند. ملاصدرا با الهام از میانی عرفانی، وجود معلول را عین ارتباط و وابستگی به علت می‌داند. در این دیدگاه، هیچ‌گونه استقلالی برای معلول در برابر علت متصور نیست و وجود آن در تمام مراحل، تجلی‌ای از وجود علت است. به بیان دیگر، ملاصدرا نیازمندی را در ذات وجود معلول جاری می‌داند، برخلاف متکلمان و فلاسفه پیشین که نیاز را امری عرضی و خارج از ذات وجود می‌پنداشتند. اگر حقیقت وجود معلول چیزی جز رابطه و اتکای محض به علت نباشد، این نیازمندی همواره با آن همراه خواهد بود و هیچ‌گاه جدا نمی‌شود. در نتیجه، معلول هم در حدوث و هم در بقا دائماً به علت نیازمند است. (صدرالمألهین، ۱۴۲۳، ص ۲۱۷)

چرا که معلول نه تنها در آغاز پیدایش، بلکه در تمام مراحل بقا و تداوم وجود خود، پیوسته محتاج علت است و هیچ استقلالی از علت خویش در طول حیات ندارد. افزون بر این، همان‌گونه که وجود معلول در بقا متکی بر علت است، صفات و افعال او نیز به صورت مستمر وابسته به علت بوده، هرگز استقلالی در این زمینه ندارد.

در مسئله معیار اصلی نیازمندی معلول به علت، میان متکلمان اسلامی و فلاسفه اختلاف نظر اساسی وجود دارد. برخی از متکلمان معتقدند که علت بنیادین نیازمندی معلول به علت، جنبه حدوث زمانی آن است؛ یعنی این واقعیت که معلول در برهه‌ای از زمان وجود نداشته و سپس پدیدآمده است، موجب می‌شود که برای تحقق یافتن به علت نیازمند باشد. (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۸۹) بر اساس این دیدگاه، نیاز معلول به علت منحصر در مرحله پدیدآمدن (حدوث) است و برای تداوم وجود (بقا) هیچ نیازی به علت ندارد. در مقابل، فلاسفه استدلال می‌کنند که معیار اصلی نیاز معلول به علت، امکان ذاتی ماهیت آن است؛ زیرا ماهیت معلول نسبت به وجود و عدم در حالت تساوی قرار دارد و برای غلبه یکی از این دو حالت (وجود) و تحقق خارجی یافتن، نیازمند مرجح خارجی یعنی علت تامه است. فلاسفه مدعی هستند که اگر ملاک نیازمندی را امکان ذاتی ماهوی معلول بدانیم، در این صورت معلول نه تنها در مرحله حدوث، بلکه در مرحله بقا نیز دائماً به علت نیازمند خواهد بود؛ چرا که حتی پس از تحقق یافتن، ماهیت آن همچنان ممکن‌الوجود باقی می‌ماند و این امکان مستمر، نیاز مستمر به علت را ایجاد می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۳۰، ص ۷۸)

باین حال، دیدگاه فلاسفه قابل قبول نیست و می‌توان از دو منظر متفاوت به آن اشکال وارد کرد: اشکال نقضی و اشکال حلی. از منظر اشکال نقضی استدلال می‌شود که اگر نیاز مستمر معلول به علت را به استناد امکان ذاتی مستمر آن

باین حال، خود نظریه ملاصدرا مبنی بر اینکه وجود معلول عین ربط به علت است، به طور برهانی قابل اثبات نیست؛ بنابراین، در نهایت نیازمندی معلول به علت در مرحله بقا را نمی‌توان به طور قطعی اثبات نمود.

افزون بر این، هیچ‌گونه ملازمه‌ای میان نیازمندی معلول به علت در بقا و عدم استقلال در افعال ارادی آن وجود ندارد. به عبارت دیگر، کاملاً قابل تصور است که انسان در وجود و تداوم حیات خود به علت (خداوند) وابسته باشد، اما

در عین حال افعال اختیاری خود را با اراده مستقل و بدون دخالت اراده الهی انجام دهد. این دو سطح از وابستگی (وجودی و فعلی) می‌توانند کاملاً از یکدیگر تفکیک پذیر باشند.

الف) تقریر مبتنی بر فلسفه مشاء (تباین وجودات):

بر اساس مبانی فلسفه مشائیان که قائل به تباین وجودات هستند، هر معلولی در کنار علت خود، از وجودی فی‌نفسه برخوردار است. مناط نیازمندی معلول به علت، «امکان ماهوی» آن است. بر این اساس، وجود هر ممکن‌الوجودی متوقف بر علت تامه آن است و تا زمانی که علت تامه تحقق نیابد، وجود ممکن محقق نخواهد شد. آنچه نیازمند علت تامه است، تنها اصل وجود شیء نیست، بلکه صفات و افعال آن شیء را نیز شامل می‌شود و آن‌ها نیز برای تحقق، نیازمند تحقق علت تامه خود هستند. علت تامه هر چیزی یا باید خود واجب‌الوجود بالذات باشد، یا نهایتاً به واجب‌الوجود بالذات منتهی شود تا از دور یا تسلسل باطل اجتناب گردد؛ بنابراین، تمامی افعال، صفات و وجودات، به صورت مستقیم یا با واسطه، به خداوند متعال بازمی‌گردند. در مورد افعال انسان، اگرچه انسان به عنوان واسطه بین خداوند و فعل خاص قرار می‌گیرد (به این معنا که خداوند علت وجود انسان است و انسان علت فعل خود)، اما از آنجا که علتِ علتِ شیء، خود علت آن شیء محسوب می‌شود، می‌توان خداوند را علت افعال انسان دانست. (طباطبایی، ۱۴۳۰، ص ۳۶۴)

دیدگاه امامیه

در میان برخی متکلمان و فلاسفه شیعی، نظریه رایج این است که در تحقق فعل انسان، هم اراده انسان نقش ایفا می‌کند و هم اراده خداوند. دانشمندان امامیه، برخلاف اشاعره که تنها اراده الهی را مؤثر می‌دانند و معتزله که تنها اراده انسان را دخیل می‌شمارند، این دو اراده را در عرض یکدیگر قرار نمی‌دهند. قراردادن این دو اراده در عرض هم به تعارض و امتناع تأثیر هم‌زمان آن‌ها منجر می‌شود و ناگزیر مستلزم پذیرش تأثیر یکی و نفی تأثیر دیگری خواهد بود. به جای این رویکرد، امامیه معتقد است تأثیر اراده انسان و اراده خداوند در طول یکدیگر است. در این رابطه طولی، تأثیر هیچ یک از این دو اراده، مزاحم یا مانع تأثیر دیگری نخواهد بود. هر یک از این اراده‌ها در جایگاه و مرتبه وجودی خاص خود مؤثر هستند و می‌توان فعل نهایی را به هر دو نسبت داد.

امامیه این دیدگاه ممتاز خود را با عنوان «أمر بین الأمرین» معرفی می‌کنند. این اصطلاح برگرفته از روایات اهل بیت

ایجاد آن اراده نخواهد داشت. به عکس، اگر خداوند اراده نکند که انسان اراده خاصی کند، اراده کردن آن چیز برای انسان محال خواهد بود. در این صورت، انسان فاقد اختیار حقیقی است و نمی‌توان مسئولیت اخلاقی و شرعی افعال را به او نسبت داد، چراکه اراده او کاملاً در گرو اراده پیشین و تعیین‌کننده الهی است.

ب) تقریر مبتنی بر وحدت وجود (ملاصدرا و عرفا):

تقریر دوم ریشه در مبانی وحدت وجود دارد. ملاصدرا به پیروی از عرفا، معتقد است تنها یک وجود حقیقی و اصیل در عالم هستی وجود دارد که سراسر جهان را فراگرفته است و هیچ تعددی در حقیقت وجود راه ندارد. تنها وجود اصیل و حقیقی، ذات خداوند متعال است و غیر از او، هیچ چیز دارای وجود مستقل و اصیل نیست. (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۳۷) طرفداران این دیدگاه، هرچند منکر پدیده کثرت در عالم محسوس نیستند، اما این کثرات را اموری جدا و مستقل از آن وجود واحد و بسیط نمی‌دانند. بلکه تمامی مظاهر و موجودات گوناگون، جلوه‌ها، تجلیات و شئون مختلف همان وجود واحد و یگانه الهی هستند. برای مثال، انسان چیزی جز یک تجلی خاص و یک ظهور محدود و مقید از همان وجود لایتناهی خداوند نیست. ذات الهی، وجودی واحد، بسیط و نامحدود است که به تناسب محدودیت‌ها و قیود خاصی که بر آن عارض می‌شود، به صورت موجودات متعدد و در مراتب گوناگون هستی، متجلی و ظهور می‌یابد؛ بنابراین، می‌توان گفت: خداوند همان انسان است و انسان همان خداوند، اما با این تفاوت حیاتی که خداوند، وجود مطلق و بی‌قید است، درحالی‌که انسان، وجود خداوند است؛ اما با قیدها و محدودیت‌های خاص انسانی. براین اساس، تعدد به معنای وجود ذوات و وجودات مستقل و متباین، منتفی است و اگر تعدد و کثرتی مشاهده می‌شود، صرفاً ناشی از تعدد در مظاهر، ظهورات و تجلیات آن حقیقت واحد است. طبق این دیدگاه،

این بیان، تا این جا، تفاوت چندانی با دیدگاه معتزله ندارد؛ چراکه آنان نیز می‌پذیرند خداوند علت وجود انسان است و انسان علت فعل خود، و در نتیجه خداوند را به نحو بالذات علت فعل انسان می‌دانند. برای تمایزبخشیدن این تقریر امامیه از نظر معتزله و نشان دادن طولی بودن اراده‌ها و تأثیر هم‌زمان هر دو در تحقق فعل، باید نکات کلیدی دیگری به آن افزود: انسان به تنهایی علت تامه برای ایجاد اراده خاص خود نیست. اگر انسان علت تامه اراده‌هایش بود، می‌بایست هر انسان موجود، همواره و بی‌فاصله دارای تمام اراده‌ها باشد. اما مشاهده می‌کنیم که انسان وجود دارد، ولی بسیاری از اراده‌هایی که می‌توانست منجر به فعل شود، در او تحقق نمی‌یابد. این نشان می‌دهد که اراده انسان در حالت تساوی بین وجود و عدم باقی می‌ماند و برای خروج از این حالت تعادل و تحقق عینی، نیازمند دخالت عامل دیگری است. فلاسفه مشائی، این عامل تعیین‌کننده نهایی را اراده خداوند می‌دانند. به این ترتیب که خداوند متعال اراده می‌کند که انسان، اراده خاصی را (مثلاً اراده انجام دادن یا ترک فعلی) داشته باشد. با این اراده الهی، اراده انسان از حالت استوا و تساوی خارج شده، به مرحله وجوب (ضرورت تحقق) می‌رسد و موجود می‌شود. در این تصویر، طولی بودن رابطه اراده خداوند و اراده انسان به وضوح نمایان است: اراده خداوند سبب ایجاد یا تحقق بخش اراده انسان می‌شود، و اراده انسان نیز سبب ایجاد فعل می‌گردد. در نتیجه، فعل نهایی را می‌توان به هر دو اراده (الهی و انسانی) مستند کرد. (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۸۵)

این تقریر مشائی، با چالش جدی سلب اختیار از انسان مواجه است و عملاً به نظریه جبر منتهی می‌شود. زیرا بر اساس آن، هرگاه خداوند اراده کند که انسان اراده خاصی داشته باشد، آن اراده به طور ضروری و حتمی در انسان تحقق می‌یابد و انسان هیچ توانایی برای جلوگیری از

که انسان موجودی آزاد و صاحب اختیار باشد تا بتواند با اراده مستقل خویش، افعال خود را اعم از خیر و شر، انتخاب و انجام دهد.

برخی از روایات، دیدگاه فوق را به وضوح تأیید می‌کنند. از جمله روایتی است که در کتاب الإحتجاج از هشام بن الحکم نقل شده است.

«سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: أخرجني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك قادراً؟ قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لأن الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار. ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله وقطع عذرهم بكتبه؛ ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون ويستوجبون بطاعتهم له الثواب وبمعصيتهم إياه العقاب. قال: فالعمل الصالح من العبد هو فعله والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح العبد يفعله والله به أمره والعمل الشر العبد يفعله والله عنه نهاه. قال: أليس فعله بالآلة آتياً ركبها فيه؟ قال: نعم ولكن بالآلة آتياً عمل بها الخير قدر بها على الشر الذي نهاه عنه. قال: فإلى العبد من الأمر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء إلا وقد علم أنه بطيق تركه ولا أمره بشيء إلا وقد علم أنه يستطيع فعله؛ لأنه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون». (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۳۴۰)

«مُلهدي از امام صادق (علیه السلام) پرسید: مرا خبر ده که چرا خداوند متعال، خلق را همگی مطیع و موحد نیافرید، درحالی که بر این کار قادر بود؟ امام (علیه السلام) فرمود: اگر آنان را مطیع می‌آفرید، پاداشی برایشان نبود؛ زیرا اگر طاعت، فعل خودشان نبود، نه بهشتی وجود داشت و نه جهنمی. بلکه خداوند بندگان را آفرید و آنان را به طاعت خود فرمان داد و از معصیتش بازداشت و با فرستادن رسولان بر آنان احتجاج کرد و با نازل کردن کتاب‌ها عذرشان را بست؛

هر آنچه به انسان نسبت داده می‌شود (از جمله اراده‌ها و افعال او)، در حقیقت و بدون هیچ تغایر ذاتی، به خداوند نیز نسبت داده می‌شود؛ اراده انسان عیناً همان اراده خداوند است که در این مظهر محدود (انسان) ظهور یافته، و فعلی که از انسان صادر می‌شود، در واقع همان فعل خداست که از طریق این مجرا و مظهر خاص جریان یافته است. (همان، ج ۶، ص ۳۱۴)

این مبنا و تقریر عرفانی مبتنی بر وحدت وجود، قابل اثبات عقلی محض (برهانی) تلقی نمی‌شود. به عبارت دقیق‌تر، این دیدگاه با ادراکات بدیهی عقلی انسان درباره تمایز خود از خداوند و استقلال نسبی فعالیت خود، در تعارض آشکار قرار دارد. عقل سلیم به روشنی میان فاعل انسانی و فاعل الهی، و میان اراده انسان و اراده خداوند تمایز قائل می‌شود.

خلاصه و ارزیابی دیدگاه‌ها

در بخش‌های پیشین، سه دیدگاه عمده در خصوص مسئله اختیار انسان مورد طرح، بررسی و نقد قرار گرفت. از میان این سه نظریه، آنچه صحیح و متقن به نظر می‌رسد، دیدگاه معتزله است. این انتخاب نه تنها مبتنی بر استدلال‌های عقلی است، بلکه مورد تأیید اندیشمندان برجسته‌ای همچون خواجه نصیرالدین طوسی نیز قرار گرفته است. خواجه نصیر در اثر کلامی مشهور خود، تجرید الاعتقاد، صریحاً همین موضع را پذیرفته و بر آن تأکید نموده است. (حلی، ۱۴۱۹، ص ۴۲۳) محور اصلی این دیدگاه آن است که تنها عامل مؤثر در تحقق فعل اختیاری انسان، اراده خود انسان است. البته این بدان معنا نیست که وجود انسان و صفات ذاتی او مانند علم و قدرت، مستقل از خداوند است. بلکه این امور همگی از ناحیه خداوند متعال به انسان عطا شده‌اند و بدون مشیت و خواست الهی، انسان هرگز پا به عرصه وجود نمی‌گذاشت. باین حال، نکته کلیدی اینجاست که خداوند متعال به طور خاص اراده کرده است

خداوند و وابستگی وجودی همه ممکنات از جمله انسان و قوای او به ذات الهی است، نه به معنای انکار اختیار انسان و نسبت دادن مستقیم تمام جزئیات افعال به خداوند. براین اساس، می‌توان هم‌زمان به توحید افعالی (در معنای صحیح) معتقد بود و هم به اختیار انسان و مسئولیت او در قبال اعمالش قائل شد.

اشکال بنیادین در مسئله اراده و اختیار

اشکال عمیق دیگری که در مباحث فلسفی مرتبط با اختیار انسان مطرح می‌شود و مستقیماً به جهت دوم بحث (تحلیل فلسفی اراده) وارد است، به ماهیت وجودی اراده انسان بازمی‌گردد. اراده انسان به‌عنوان یک موجود امکانی (ممکن الوجود) در نظر گرفته می‌شود که نسبت به وجود و عدم در حالت تساوی و تعادل قرار دارد. برای خروج از این حالت تعادل و تحقق عینی اراده، ضروری است که علت تامه آن محقق گردد تا وجود اراده از حالت امکان صرف خارج شده، به‌ضرورت وجودی تبدیل شود و سپس در عالم خارج موجود گردد. به بیان دقیق‌تر، بر اساس قاعده فلسفی مشهور «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (هر چیزی تا ضرورت وجودی نیابد، موجود نمی‌شود)، تا زمانی که اراده به مرحله وجوب و ضرورت وجود نرسد، تحقق خارجی نخواهد یافت. این ضرورت تنها زمانی حاصل می‌شود که تمام اجزای علت تامه آن فراهم آیند.

چالش اصلی در تعیین علت تامه اراده

از یک سو، انسان به‌تنهایی علت تامه اراده خویش نیست. اگر انسان علت تامه اراده‌هایش بود، می‌بایست هیچ فاصله‌ای (اعم از زمانی یا وجودی) بین وجود انسان و تحقق تمامی اراده‌های ممکن او وجود نداشته باشد؛ حال آنکه مشهود است انسان وجود دارد؛ ولی بسیاری از اراده‌های

تا خود آنان باشند که اطاعت می‌کنند و معصیت می‌ورزند و با طاعتشان مستحق پاداش الهی شوند و با معصیتشان سزاوار عذاب او گردند. [مُلحد] پرسید: پس عمل صالح از بنده، فعل خود اوست و عمل شرّ از بنده نیز فعل خود اوست؟ امام (علیه‌السلام) فرمود: عمل صالح را بنده انجام می‌دهد و خداوند بدان فرمان داده است، و عمل شرّ را بنده انجام می‌دهد و خداوند از آن نهی کرده است. [مُلحد] پرسید: آیا [این کارها را] با ابزاری که خدا در او نهاده انجام نمی‌دهد؟ امام (علیه‌السلام) فرمود: آری، ولی با همان ابزاری که به‌وسیله آن کار خیر را انجام داد، بر انجام کار شرّی که خدا از آن نهی کرده بود، توانا شد. [مُلحد] پرسید: پس آیا برای بنده در این امر [اختیار] چیزی هست؟ امام (علیه‌السلام) فرمود: خداوند از هیچ چیزی نهی نکرده مگر آنکه می‌دانست بنده توان ترک آن را دارد، و به هیچ چیزی فرمان نداده مگر آنکه می‌دانست بنده توان انجامش را دارد؛ زیرا ستمگری، بیهوده‌کاری، ظلم و تکلیف‌کردن بندگان به آنچه طاقت ندارند، از صفات خداوند نیست».

پاسخ به اشکال توحید افعالی

یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که بر دیدگاه معتزله وارد شده، این ادعا است که پذیرش استقلال اراده انسان در افعال، توحید افعالی خداوند را مخدوش می‌سازد؛ زیرا به نظر می‌رسد افعال انسان از دایره سلطه و اراده مطلق الهی خارج می‌شود. باین حال، چنان‌که در مباحث پیشین نیز به تفصیل تبیین گردید، تفسیر خاصی از توحید افعالی که مستلزم جبر مطلق باشد و همه افعال انسان را بدون استثناء مستقیماً به خداوند نسبت دهد، نه‌تنها قابل دفاع عقلی نیست، بلکه با مسئولیت‌پذیری انسان، نظام پاداش و عقاب اخروی و عدالت الهی در تعارض آشکار قرار می‌گیرد. توحید افعالی به معنای صحیح آن، ناظر بر خالقیت مطلق

باشد. این در مقابل افعال غیرارادی است که اراده در ایجاد آنها نقشی ندارد. مثلاً حرکت دست فرد مبتلا به بیماری رعشه، محصول اراده او نیست و لذا فعلی جبری تلقی می‌شود. اما حرکت دست فرد سالم برای نوشتن، چون مستقیماً ناشی از اراده اوست، اختیاری و ارادی است. فلاسفه مدعی‌اند که همین نقش‌آفرینی اراده در ایجاد فعل، برای ارادی بودن فعل کفایت می‌کند، حتی اگر خود آن اراده به واسطه علت تامه‌اش ضرورت وجودی یافته باشد. به بیان دیگر، نحوه تحقق اراده (با ضرورت وجودی) با اختیاری بودن فعل نهایی تعارضی ندارد. (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۳۲۸)

این پاسخ فلسفی، هرچند از نظر وجودشناسی و تعریف فعل ارادی قابل دفاع به نظر می‌رسد، اما از منظر مسئولیت اخلاقی و اختیار مسئولیت‌ساز کاملاً ناکارآمد است. پذیرش این دیدگاه، اساس مسئولیت‌پذیری انسان را در قبال افعالش ویران می‌سازد. فردی که مرتکب فعل قبیحی شده می‌تواند استدلال کند: «اگرچه این فعل با اراده من انجام شد، اما خود این اراده در اختیار و کنترل من نبود. من علت تامه ایجاد این اراده خاص نبودم. عوامل دیگری غیر از من (خواه درونی یا بیرونی، طبیعی یا الهی) در شکل‌گیری این اراده دخیل بودند. پس از تحقق اراده، فعل نیز به طور ضروری انجام پذیرفت.» بدین ترتیب، هرچند فیلسوف از نظریه جبر محض اشاعره فاصله می‌گیرد و نقش اراده انسان را در ایجاد فعل می‌پذیرد، اما نتیجه عملی و اخلاقی دیدگاه او چیزی جز جبر پنهان نیست: انسان نه در اراده‌کردن مختار است و نه در انجام فعلی که از آن اراده ناشی می‌شود؛ بنابراین، مسئولیت اخلاقی، مؤاخذه و عقاب انسان بر انجام افعال زشت، ناموجه و قبیح خواهد بود؛ زیرا او فاعلی مجبور و فاقد اختیار حقیقی است.

ممکن در او تحقق نمی‌یابند. از سوی دیگر، نمی‌توان اراده دیگری را علت تامه این اراده دانست؛ چرا که آن اراده دیگر نیز خود موجودی امکانی است و برای تحقق، نیازمند علت تامه خویش می‌باشد. اگر زنجیره علل را با اراده‌های پیشین ادامه دهیم، این امر به تسلسل باطل در علل منجر خواهد شد. باتوجه به اینکه انسان علت تامه نیست و اراده‌های دیگر نیز نمی‌توانند علت تامه باشند، ناگزیر باید عوامل دیگری غیر از اراده (مانند شرایط محیطی، زمینه‌های درونی، یا حتی اراده الهی) در کنار انسان قرار گیرند تا مجموعه‌ای تشکیل دهند که علت تامه اراده را محقق سازد و به تبع آن، ضرورت وجودی اراده و تحقق آن را موجب شود.

براین اساس، اگر علت تامه اراده محقق شود، اراده به طور ضروری موجود می‌شود و اگر علت تامه محقق نشود، اراده ضرورت عدم خواهد یافت. در هر دو صورت، انسان در اراده‌کردن هیچ‌گونه اختیار حقیقی ندارد. اختیار به معنای اصیل آن مستلزم این است که انسان توانایی واقعی برای تحقق بخشیدن به اراده یا ترک و امتناع از آن را داشته باشد.

اما مطابق قاعده مذکور، انسان نسبت به اراده خود فاقد چنین تمکن و توانایی ذاتی است. به عبارت دیگر، انسان نه می‌تواند ضرورت وجودی اراده را ایجاد کند (تا آن را محقق سازد) و نه می‌تواند ضرورت عدمی آن را ایجاد کند (تا از تحقق آن جلوگیری نماید)؛ بنابراین، مختار بودن انسان در اراده، امری موهوم و غیرواقعی خواهد بود.

پاسخ فلاسفه و نقد آن:

برخی فلاسفه در پاسخ به این اشکال، تمایزی بین ماهیت فعل ارادی و چگونگی تحقق خود اراده قائل می‌شوند. استدلال آنان این است: برای اینکه فعلی ارادی محسوب شود، کافی است که به واسطه اراده انسان ایجاد شده

پاسخ دوم و ارادی بودن ذاتی اراده

برخی متفکران پاسخی متفاوت ارائه داده‌اند. محور این پاسخ آن است که ارادی بودن خود اراده، امری ذاتی است و نیازمند تعلق گرفتن اراده دیگری به آن نیست. به بیان دقیق‌تر: برای اینکه یک فعل (مثل حرکت دست) ارادی تلقی شود، لازم است که اراده انسان به آن تعلق گرفته باشد و آن را ایجاد کند. اما خود اراده (به عنوان یک فعل نفسانی) برای اینکه ارادی باشد، نیازی ندارد که اراده دیگری پیش از آن به آن تعلق گرفته باشد. ارادی بودن اراده، خاصیتی ذاتی است و تسلسل اراده‌ها رخ نخواهد داد؛ بنابراین، هنگامی که فردی اراده می‌کند و سپس فعلی را انجام می‌دهد، آن فعل ارادی است؛ زیرا ناشی از اراده اوست، و خود اراده او نیز ارادی و اختیاری است (بدون نیاز به اراده پیشین)، چرا که ارادی بودن، ذاتی ماهیت اراده است. با این جواب خواسته‌اند جلوی تسلسل را بگیرند.

اگرچه این پاسخ به درستی به شرایط اتصاف فعل به ارادی بودن (نیاز به تعلق اراده) و تفاوت آن با وضعیت خود اراده توجه کرده است، اما از ناحیه اصلی چالش غفلت ورزیده است. اشکال اصلی متوجه چگونگی تحقق وجودی خود اراده بود، نه صرفاً چگونگی اتصاف آن به وصف «ارادی». مسئله بنیادین این است: اراده به عنوان یک موجود امکانی، برای خروج از حالت تساوی بین وجود و عدم و برای تحقق عینی، متوقف بر تحقق علت تامه خود است. این توقف وجودی، اراده را از حیطة اختیار و سلطه انسان خارج می‌سازد. انسان بر فرآیند ایجاد یا عدم ایجاد اراده (به عنوان یک پدیده وجودی) هیچ‌گونه کنترل و تسلطی ندارد؛ بنابراین، حتی اگر بپذیریم که اراده به ذاته «ارادی» است (بدون نیاز به اراده پیشین)، این امر مشکلی از جهت عدم اختیار انسان در اصل پیدایش یا عدم پیدایش آن اراده خاص حل نمی‌کند. ناتوانی انسان در ایجاد یا منع

ضرورت وجودی اراده، پایه‌های اختیار مسئولیت‌ساز را سست می‌نماید.

پاسخ سوم: نقد شمول قاعده فلسفی بر افعال اختیاری

برخی محققان با ارائه پاسخ سومی، اساس مسئله را از بنیان مورد بازنگری قرار داده‌اند. محور اصلی این پاسخ، عدم شمول قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (هیچ چیز تا ضرورت وجودی نیابد، موجود نمی‌شود) نسبت به افعال اختیاری انسان است. این دیدگاه با تحلیل ماهیت فعل اختیاری و مراجعه به داده‌های وجدانی، به نتایج متفاوتی دست می‌یابد. (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴) در ابتدا باید به این نکته بنیادین توجه کرد که میان انسان (به عنوان فاعل مختار) و فعلی که انجام می‌دهد، واسطه وجودی مستقلى به نام «اراده» وجود ندارد. هنگامی که به وجدان و تجربه درونی خود مراجعه می‌کنیم، به وضوح درمی‌یابیم که هیچ حلقه واسطه‌ای بین فاعل انسانی و فعل او قابل تشخیص نیست. انسان به طور بی‌واسطه و مستقیم علت افعال خویش است. این دریافت وجدانی، پایه تحلیل بعدی قرار می‌گیرد.

چالش برهانی بودن قاعده علیت:

قاعده کلی علیت که در فلسفه اسلامی مطرح شده، بیان می‌دارد که هر موجود ممکن الوجودی برای تحقق خارجی، نیازمند علتی است که جانب وجود را بر عدم ترجیح دهد و آن را از حالت تساوی خارج کند. این قاعده از نظر طرفداران این دیدگاه، امری وجدانی و بدیهی محسوب می‌شود؛ یعنی انسان با مراجعه به درک درونی خود، ضرورت ترجیح وجودی به واسطه علت را شهود می‌کند. باین حال، اقامه برهان عقلی محض برای اثبات این قاعده ناممکن است، چرا که هر استدلالی در این زمینه دچار مصادره به مطلوب خواهد شد.

مستلزم سلب این سلطه و تبدیل اختیار به جبر محض بود. انسان با تأمل در تجربیات درونی خود درمی‌یابد که حتی وقتی همه شرایط عینی برای انجام فعل فراهم است (مثل تمایل، توانایی و زمینه مناسب)، باز هم توانایی واقعی برای انجام‌ندادن یا ترک فعل را دارد و سلطه او بر فعلش دست‌نخوردنی باقی می‌ماند. در مقابل، این قاعده به طور وجدانی در مورد فاعل‌های طبیعی و مجبور (مثل پدیده‌های فیزیکی) جاری است. برای مثال، اگر هر سه عنصر مواد سوختنی، اکسیژن و حرارت کافی (علل تامه آتش) فراهم باشد، وجود آتش ضرورت می‌یابد و به طور قطعی و جبری تحقق پیدا می‌کند.

بر اساس این تحلیل می‌توان گفت: انسان علت تامه افعال اختیاری خود است. در عین حال، تحقق ضرورت پیشینی برای فعل (به معنای جبری شدن) لازم نیست. در حوزه افعال اختیاری، قاعده مذکور جریان ندارد. انسان به‌رغم علت تامه بودن، سلطنت و اقتدار ذاتی خود را بر فعل حفظ می‌کند و تمکن واقعی برای انجام‌دادن یا ترک فعل در او باقی می‌ماند. این دیدگاه باتکیه بر تجربه وجدانی عاملیت انسانی، محدوده حاکمیت قواعد فلسفی جبرگرایانه را به حوزه پدیده‌های طبیعی غیرارادی محدود می‌سازد و برای افعال اختیاری انسان، الگویی مبتنی بر سلطه بی‌واسطه و اختیار اصیل ارائه می‌دهد.

بررسی مفهوم «امر بین الامرین» در روایات اهل بیت (علیهم السلام)

روایات متعددی از اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده است که به‌صراحت دو نظریه جبر و تفویض را نمی‌کند و حقیقت را در موضعی میانی بین این دو قلمداد می‌نماید. در این روایات، مفهوم جبر به‌روشنی مشخص است (سلب کامل اختیار از انسان و انتساب افعال به خداوند)، اما مراد از

برای مثال، اگر استدلال شود: «موجود ممکن نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ پس اگر بدون علت موجود شود، مستلزم ترجیح بلامرجح است»، در این استدلال، از اصل «محال بودن ترجیح بلامرجح» استفاده شده که در واقع همان مدعای قاعده علیت است که قرار بود اثبات شود. به عبارت دیگر، مقصود نهایی از قانون علیت آن است که در شیء ممکن، هیچ ترجیح ذاتی برای وجود بر عدم وجود ندارد؛ پس برای تحقق وجود، نیاز به مرجح خارجی (علت) است. هر استدلالی که برای اثبات این مطلب به اصل «امتناع ترجیح بلامرجح» متوسل شود، دچار دور منطقی است، زیرا این اصل خود عین مدعای قاعده علیت است. به تبع قاعده علیت، قاعده خاص‌تر «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیز قاعده‌ای وجدانی (و نه برهانی) تلقی می‌شود. فلاسفه هرچند برای اثبات این قاعده برهان‌هایی اقامه کرده‌اند، اما این برهان‌ها به همان آفت مصادره به مطلوب دچارند. باتوجه به وجدانی بودن این قاعده، باید دید قلمرو شمول آن کجاست؛ یعنی وجدان انسان در کدام موارد این قاعده را تأیید می‌کند و در کدام موارد آن را انکار می‌نماید. برای پی‌بردن به موارد اجرای قاعده باید توجه داشت، فاعل‌ها در عالم هستی به دو دسته اساسی تقسیم می‌شوند:

۱. فاعل علمی و ارادی: مانند انسان که با علم و اراده خود افعال را انجام می‌دهد.

۲. فاعل غیرارادی و طبیعی: مانند آتش که فعل سوزاندن را بدون علم و اختیار انجام می‌دهد.

داده وجدانی انسان به‌روشنی نشان می‌دهد که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در مورد فاعل‌های اختیاری جاری نیست. فاعل مختار بر انجام فعل خود سلطه و اقتدار ذاتی دارد و این سلطه را به‌وضوح در درون خود شهود می‌کند. اگر این قاعده شامل حال فاعل مختار می‌شد،

«از امام صادق (علیه السلام) نقل شده: گفتم: آیا خداوند بندگان را بر معاصی مجبور کرده است؟ فرمود: نه. گفتم: پس آیا امر [افعال] را به خودشان واگذار کرده است؟ فرمود: نه. گفتم: پس چیست؟ فرمود: لطفی از پروردگارت میان این دو [جبر و تفویض] است».

دسته دوم: روایات نافی انکار سلطنت الهی

در برخی روایات، آنچه در مقابل جبر قرار می‌گیرد، انکار سلطنت و مشیت مطلق الهی است. این روایات تأکید می‌کنند که هرگاه خداوند اراده کند، امرش محقق می‌شود و عالم از تحت سیطره او خارج نیست؛ روایت چهارم:

۱- عن ابی جعفر و ابی عبد الله ع قالان الله ارحم بخلقه منان یجبر خلقه علی الذنوب ثم یعذبهم علیها والله اعز منان یرید امراً فلا یكون. قال فسئل اع هل بین الجبر والقدر منزلة ثالثة قال نعم اوسع مما بین السماء والارض. (کافی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۹)

«امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) فرمودند: خداوند به خلقش رحمان‌تر از آن است که آنان را بر گناهان مجبور کند سپس بر آن عذابشان نماید، و خداوند عزیزتر از آن است که چیزی را اراده کند و محقق نشود. راوی گوید: از آن دو بزرگوار پرسیدند: آیا بین جبر و قدر منزلت سومی هست؟ فرمودند: آری، [منزلتی] گسترده‌تر از آنچه بین آسمان و زمین است».

۲- عن ابی عبد الله ع قال: الله اکرم منان یکلف الناس ما لا یطیقون والله اعز منان یكون فی سلطانه ما لا یرید. (کافی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۰)

«امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند کریم‌تر از آن است که مردم را به آنچه طاقت ندارند تکلیف کند، و خداوند عزیزتر از آن است که در قلمرو سلطنتش چیزی باشد که او نخواهد».

دسته سوم: روایات تبیین‌کننده معنای تفویض

در برخی روایات، معنای مورد نفی تفویض به وضوح مشخص

تفویض به اندازه جبر واضح نیست. علمای امامیه تفویض در روایات را منطبق بر دیدگاه معتزله دانسته و تأکید می‌کنند که این روایات، هم نظریه اشاعره (قائلان به جبر) و هم نظریه معتزله (قائلان به تفویض مطلق) را رد می‌کند. آنان عبارت «امر بین امرین» مطرح شده در روایات را بر نظریه خاص خود (تأثیر طولی و هم‌زمان اراده الهی و اراده انسانی در فعل) تطبیق می‌دهند. برای فهم دقیق مقصود ائمه (علیهم السلام)، بررسی دقیق این روایات ضروری است.

دسته اول: روایات مجمل

برخی روایات به صورت کلی و بدون تفصیل، هم جبر و هم تفویض را نفی می‌کنند، اما دقیقاً مشخص نمی‌سازند که مراد از تفویض یا «امر بین الامرین» یا سایر تعابیر به کار رفته توسط امام (علیه السلام) چیست. در این دسته، تنها مفهوم جبر روشن است:

۱- قال ابو عبد الله الصادق علیه السلام: انا لا نقول جبراً ولا تفویضاً. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴)

«امام صادق (علیه السلام) فرمود: ما نه قائل به جبر هستیم و نه قائل به تفویض».

۲- عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سئل عن الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بینهما فیها الحق آلتی بینهما لا یعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم. (کلبینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۹)

«از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که درباره جبر و قدر پرسیدند. فرمود: نه جبر است و نه قدر، بلکه منزلتی بین این دو است که حق در آنجاست. این منزله را جز عالم یا کسی که عالم به او آموخته باشد، نمی‌داند».

۳- عن ابی عبد الله ع قال: قلت اجبر الله العباد علی المعاصی قال لا قلت ففوض الیهم الامر قال لا قلت ففما ذا قال لطف من ربك بین ذلك. (کافی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۹)

شده و روشن می‌شود که این معنا هیچ ارتباطی با نظریه معتزله (مسئولیت انسان در افعال با حفظ اختیار) ندارد. در این روایات، تفویض به معنای رهاشدگی کامل انسان و نبودن تکلیف شرعی تعریف شده است:

۱- «عن حریز عن ابي عبد الله ع قال: الناس في القدر على ثلاثة اوجه رجل زعم ان الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عز وجل في حكمه وهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر ورجل يقول ان الله عز وجل كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون فاذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۰)»
 «از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: مردم در مسئله قدر بر سه دسته‌اند: مردی که گمان می‌برد خداوند مردم را بر معاصی مجبور کرده است. این شخص در حکم [الهی] بر خدا ستم روا داشته و کافر است و مردی که گمان می‌برد امر [افعال] به آنان تفویض شده [و خداوند هیچ نقشی ندارد]. این شخص خداوند را در سلطنتش ناتوان شمرده و کافر است و مردی که می‌گوید: خداوند بندگان را به آنچه توانایی دارند تکلیف کرده و به آنچه طاقت ندارند تکلیف نکرده است. پس چون نیکی کرد، خدا را سپاس گوید و چون بدی کرد، از خدا آمرزش خواهد. این شخص مسلمانی کامل است.»

دسته چهارم: روایات ارتباط تفویض با تکلیف

در برخی روایات، وجود تکالیف الهی به‌عنوان دلیلی بر بطلان تفویض (به معنای رهاسازی) مطرح شده است. این نشان می‌دهد انسان کاملاً به حال خود واگذار نشده و تحت هدایت و امر و نهی الهی است:
 عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله اعدل من ان يجيرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال له جعلت فداك ففوض

الله الى العباد- قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي فقال له جعلت فداك فيبينهما منزلة قال فقال نعم اوسع ما بين السماء والارض. (كافی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۹)
 «مردی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد: فدایت شوم، آیا خداوندگان را بر معاصی مجبور کرده است؟ فرمود: خدا عادل تر از آن است که آنان را بر گناهان مجبور کند سپس بر آن عذابشان نماید. عرض کرد: فدایت شوم، پس آیا خدا امر [افعال] را به بندگان تفویض کرده است؟ فرمود: اگر به آنان تفویض کرده بود، آنان را با امر و نهی محدود نمی‌کرد [و تکلیفی برایشان قرار نمی‌داد]. عرض کرد: فدایت شوم، پس بین این دو [جبر و تفویض] منزلی هست؟ فرمود: آری، [منزلی] به گستردگی [فاصله] بین آسمان و زمین.»

تحلیل نهایی و جمع‌بندی از روایات

بررسی مجموع این روایات به نتایج زیر منتهی می‌شود: سلطنت مطلق الهی؛ عالم هستی و انسان، همواره تحت سیطره و مشیت الهی قرار دارند. آفرینش و ادامه حیات عالم و انسان، همه به اراده اوست. اختیار انسان؛ خداوند انسان را آفرید و به او قدرت و اراده بخشید، و خواست که انسان با اختیار خود افعالش را انجام دهد. قدرت بازدارندگی الهی؛ خداوند همواره این قدرت را دارد که در صورت اراده، مانع انجام فعل توسط انسان شود.

تکلیف؛

نشانه عدم تفویض؛ مهم‌ترین نشانه عدم تفویض (رهاشدگی) انسان، وجود تکالیف شرعی است. خداوند انسان را مکلف کرده، اما او را مجبور به انجام یا ترک ننموده، بلکه با اعطای قدرت و اختیار، او را مسئول اعمال خویش قرار داده است؛ لذا مرتکب معصیت، مستحق مجازات است.

نتیجه گیری

اختیار انسان، مسئولیت او، و نفی معنای خاص تفویض به عنوان رهاسازی و نبود تکلیف) برمی آید، این روایات در واقع مؤید دیدگاه معتزله در مسئله اختیار و فاعلیت انسان است. مفهوم «امر بین الامرین» در این روایات، ناظر بر رد دو نظریه افراطی جبر محض (اشاعره) و تفویض به معنای رهاسازی و نفی تکلیف و سلطنت الهی است، نه نفی نظریه اعتدالی معتزله در اختیار.

کلیدی درباره تطبیق روایات: روایات دال بر «امر بین الامرین» نه می تواند نظریه متکلمان و فلاسفه امامیه (که قائل به تأثیر طولی دو اراده الهی و انسانی در یک فعل هستند) را اثبات کند، و نه به طور کلی نظر معتزله (که قائل به استقلال فاعلیت و اراده انسان در عین پذیرش خالقیت و ربوبیت کلی الهی هستند) را نفی می نماید. بلکه چنان که از سیاق و محتوای روایات (به ویژه تأکید بر

فهرست منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ هـ. ق)، الالهیات من کتاب الشفاء (چاپ اول)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ هـ. ق)، شرح المقاصد (چاپ اول)، قم: الشریف الرضی.
- ۳- جرجانی، علی بن محمد (بدون تاریخ)، شرح مواقف (چاپ اول)، قم: الشریف الرضی.
- ۴- حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۹ هـ. ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (چاپ هشتم)، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ۵- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ هـ. ق)، موسوعة الامام الخوئی (محاضرات فی اصول الفقه)، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- ۶- سبجانی، جعفر (۱۴۲۶ هـ. ق)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل (چاپ ششم)، قم: موسسه الامام الصادق.
- ۷- صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ هـ. ق)، بحوث فی علم الاصول (چاپ دوم)، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
- ۸- صدرالدین، محمد (۱۴۲۳ هـ. ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (چاپ اول)، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۹- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۷ هـ. ق)، المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ اول)، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۱۰- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۳۰ هـ. ق)، نهاية الحکمه (چاپ پنجم)، قم: نشر اسلامی.
- ۱۱- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ هـ. ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج (چاپ اول)، مشهد: نشر مرتضی.
- ۱۲- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۰۹ هـ. ق)، الاقتصاد فی الاعتقاد (چاپ اول)، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۱۳- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۸۲ هـ. ش)، تهافت الفلاسفه (چاپ اول)، تهران: شمس تبریزی.
- ۱۴- قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ هـ. ق)، شرح الاصول الخمسه (چاپ اول)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ هـ. ش)، الکافی (چاپ پنجم)، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ۱۶- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ هـ. ق)، بحار الانوار (چاپ دوم)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- مظفر، محمد حسن (۱۴۲۳ هـ. ق)، دلائل الصدق (چاپ اول)، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.

بررسی اشکالات روشی استاد حکیمی به دانش فلسفه و فیلسوفان

چکیده

کتاب الهیات الهی و الهیات بشری از جمله تألیفات مرحوم استاد محمدرضا حکیمی است که در دو بخش مدخل و نظرها در دو مجلد سامان یافته است. بن مایه اصلی این کتاب ترویج مبانی و مطالب مورد قبول مکتب تفکیک با قرائت ایشان به عنوان الهیات الهی و نقد فلسفه و عرفان به عنوان الهیات بشری می باشد. اشکالاتی که از سوی مرحوم استاد حکیمی در این کتاب نسبت به دودانش فلسفه و عرفان صورت پذیرفته است را می توان به دو دسته اشکالات روشی و محتوایی تقسیم بندی نمود. در این نوشتار به بیان مهم ترین اشکالات روشی که از سوی ایشان به دانش فلسفه و فیلسوفان وارد گردیده نظیر بطلان روش فلسفی به خاطر پی نبردن به حقیقت اشیاء، رد روش فلسفی به خاطر اختلاف آراء فیلسوفان و مصونیت راه وحی و نامطمئن بودن روش فلسفی، بحث و انتقاد نمودن و مطلق کردن سخنان ملاصدرا؛ عدم احتیاج به فلسفه به خاطر جامعیت دین پرداخته و نشان داده شده است که هیچ کدام از اشکالات ایشان وارد نیست.

کلیدواژه: بطلان روش فلسفی، اختلاف فیلسوفان، مصونیت وحی، مطلق نمودن فلسفه، عدم نیازمندی به فلسفه



علی
محزونیه^۱

مقدمه

اشیاء پی برد. ایشان در این زمینه به کلمات و مطالبی از می‌رسید شریف جرجانی در رساله منطق کبری و ابن سینا در کتاب التعلیقات که آشنایی انسان نسبت به حقایق اشیاء را خارج از توان بشر دانسته و تصریح به این نکته نموده‌اند که ما از اشیاء تنها خواص و لوازم و اعراض آنها را شناخته و قادر به درک فصول مقوم آنها نیستیم استناد نموده و از این تصریحات حکما در این زمینه خواسته‌اند ناکارآمدی عقل و روش فیلسوفان را در بررسی اشیاء نتیجه بگیرند. (حکیمی، ۱۳۸۸: ص ۷۶ و ۸۸) در جواب این اشکال باید گفت در دانش فلسفه از هستی و وجود اشیاء بدون هرگونه تعیین و ماهیتی خاص بحث می‌شود و اصلاً بطبی به ماهیت اشیاء ندارد. توضیح مطلب این که هنگامی که ذهن انسان با اشیاء روبرو می‌شود از هر شیء دو مفهوم وجود یا هستی و ماهیت یا چیستی انتزاع می‌کند. مفهوم هستی اشاره به جنبه مشترک میان همه اشیاء دارد؛ اما مفهوم چیستی اشاره به جنبه اختلاف میان اشیاء دارد؛ مثلاً انسان و اسب و درخت و سنگ همه هستند و در این که هستند؛ مانند یکدیگرند اما در این که چیستند با هم مختلف‌اند اگر بپرسند انسان چیست؟ یک جواب دارد و اگر بپرسند اسب چیست؟ جواب دیگری دارد. در مورد سایر ماهیات هم وضع به همین منوال است. ما خواه به کنه ماهیت اشیاء پی ببریم و خواه پی نبریم، اشیاء در واقع و نفس الامر دارای ماهیتی هستند و علاوه بر هستی یک چیستی و ماهیت دارند و به همین دلیل اجناس و انواع متعددی در عالم وجود دارد. (مطهری، ۱۳۷۷: ص ۳۶) ما در دانش فلسفه از احوال و عوارض و ویژگی‌های موجودات از آن حیث که موجود هستند و نه از آن حیث که دارای ماهیت خاصی هستند بحث می‌کنیم و شیوه بررسی احوال و ویژگی‌های موجودات در دانش فلسفه، بررسی و تجزیه و تحلیل و استدلال عقلی باتکیه بر بدیهیات اولیه

از جمله آثار و تألیفات مرحوم استاد محمدرضا حکیمی کتاب الهیات الهی و الهیات بشری می‌باشد که در دو مدخل‌ها و نظرها در دو مجلد سامان یافته است. بن‌مایه اصلی این کتاب ترویج مبانی و مطالب مورد قبول تفکیک به عنوان الهیات الهی و نقد فلسفه و عرفان به عنوان الهیات بشری می‌باشد. این اثر دارای ویژگی عده‌ای مثبت و قابل تقدیری همانند آشناسازی عموم مردم به ویژه نسل جوان با حیات تاریخی و علمی عده‌ای از بزرگان و دانشمندان شیعه مانند شیخ مفید، فارابی، بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی قدس الله سرارهم اجمعین و...، نثر روان و شیوا، توجه دادن خواننده کتاب به ارزش‌های اخلاقی و والای انسانی می‌باشد این‌ها جهات مثبت و ستودنی و آموختنی این اثر می‌باشد؛ اما در کنار این نکات و جهات ارزشمند این اثر، این کتاب به نظر راقم سطور، خالی از تحلیل‌ها و ادله و مواضع و مبانی قابل بحث و مناقشه نمی‌باشد. اشکالاتی که مرحوم استاد محمدرضا حکیمی به دودانش فلسفه و عرفان به عنوان الهیات بشری در این کتاب متوجه ساخته‌اند در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته اشکالات روشی و محتوایی قابل تقسیم می‌باشد. در این نوشتار برآنیم که به نقل و نقد و بررسی مهم‌ترین اشکالات روشی که از سوی ایشان در این اثر به دانش فلسفه و فیلسوفان مطرح گردیده پردازیم.

۱- بطلان روش فلسفی به خاطر پی‌نبردن به حقیقت**اشیاء**

یکی از اشکالات روشی مؤلف کتاب الهیات بشری و الهیات الهی بر دانش فلسفه و فیلسوفان آن است که بنابر تصریح خود فلاسفه نمی‌توان به حقایق و ماهیات

خطا می‌رود و از این رو ما شاهد اختلاف آراء انسان‌ها در مسائل گوناگون و از جمله فیلسوفان در مسائل و مباحث فلسفی هستیم، لکن یکی از خصوصیات مهمی که در ذهن و دستگاه ادراک بشری وجود دارد مسئله خطا شناسی و خطاسنجی و اصلاح خطاهای ذهنی است که به تعبیر متفکر شهید استاد مرتضی مطهری (این دستگاه خطاکار و اشتباه‌کار، خودش به خطای خود پی می‌برد و در جهل و خطای خود به صورت جهل مرکب باقی نمی‌ماند، می‌فهمد که خطا می‌کند هم در حد عمومی و هم در حد خصوصی. در حد عمومی مثل این که انسان چوبی را در آب فرو می‌برد و آن را به نحوی شکسته؛ یعنی آن را خم شده و غیرمستقیم می‌بیند و در حد خصوصی هم الی‌ماشاءالله، هیچ یک از محسوسات ما به صورتی که در این فضا احساس می‌کنیم نیست، بلکه به صورت دیگری است، یعنی خود ذهن، مقایسه‌ها و معیارها دارد که با آن مقیاس‌ها و معیارها می‌فهمد که فلان ادراکش خطاست. بدیهی است که اگر خود آن مقیاس‌ها و معیارها خطا باشد، خطا کشف نمی‌شود و نمی‌توان به خطا بودن چیزی با چنان مقیاس‌ها اذعان پیدا کرد). شهید مطهری پس از ارائه توضیحاتی در این زمینه در ادامه مطلب چنین نگاشته‌اند (این است که همین‌جا جزمیون جلو شکاکانی مانند پیرهون در قدیم و هیوم و برکلی در جدید را می‌گیرند که اگر ذهن به طور کلی خطاکار است، به چه وسیله خطا و غلط خود را کشف می‌کند؟ و اگر معیارهای درست و صحیح و به اصطلاح یک ترازوی دقیق و قابل اعتماد در درون خود دارد پس اولاً به طور کلی نتوان گفت که ذهن خطاکار است پس نظریه شک مطلق غلط است و ثانیاً با همان معیارها چرا نمی‌شود خطای ذهن را تصحیح و اصلاح کرد؟ آن میزانی که از طرفی خطا شناس و خطا کشف‌کن است و از طرف دیگر خطا اصلاح

می‌باشد و این مطلب اصلاً ربطی به شناخت ماهیت و جنس و فصل اشیاء ندارد

۲- رد روش فلسفی به خاطر اختلاف آراء فیلسوفان

از دیگر اشکالاتی که از سوی مرحوم استاد محمدرضا حکیمی، نسبت به دانش فلسفه و فیلسوفان به لحاظ روشی صورت پذیرفته است این است که اختلاف فراوان فلاسفه با یکدیگر کشف از عقلانی نبودن روش ایشان و شهادی بر غیرقابل اطمینان بودن مسیر و شیوه‌ای است که فلاسفه در پیش گرفته‌اند. ایشان در بخش‌های مختلف کتاب این اشکال را تکرار نموده‌اند. به عنوان نمونه ایشان در بخشی از کتاب خود در این زمینه چنین نگاشته‌اند (اختلاف همیشگی و رفع ناشدنی میان اهل فلسفه، و اقامه به اصطلاح برهان از هر طرف علیه طرف مقابل، در مسائل اصلی و غیراصولی فلسفه (تقلید در عقاید؟!)). (همان: ص ۱۶۱) در مقام پاسخ به این اشکال که از سوی مرحوم استاد محمدرضا حکیمی نسبت به دانش فلسفه صورت پذیرفته است می‌توان به دو گونه نقضی و حلی جواب داد. جواب نقضی آن که اگر وجود اختلاف میان دانشمندان یک رشته دانشی موجب بطلان آن دانش و کلیه سخنان دانشمندان آن رشته می‌گردد پس همه دانش‌ها باطل می‌باشد و از جمله آراء دانشمندان مکتب تفکیک زیرا به عنوان نمونه در مسئله فراگیری فلسفه اسلامی ما شاهد آراء مختلف و متنوعی از حرمت تا ضرورت یادگیری آن از سوی مؤسس مکتب تفکیک مرحوم آیت‌الله میرزای اصفهانی تا مرحوم استاد محمدرضا حکیمی هستیم. (مظفری، ۱۳۸۵: ۲۹۳-۳۹۸)

جواب حلی این اشکال آن است که صحیح است که فهم بشری انسان‌های غیرمعصوم دچار خطا می‌گردد و فهم بشری گاهی به واقع و حقیقت و از جمله معانی واقعی و مرادات جدی تعالیم و حیانی اصابت می‌کند و گاه به

کن چیزی است که نام آن منطق است) (مطهری، ۱۳۸۶: ج ۸/ص ۳۳۹-۳۴۰) در مقام توضیح عباراتی که از سوی متفکر شهید استاد مرتضی مطهری نقل شد باید گفت، (انسان به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود از یک سلسله قضایای قطعی که در صحت آنها هیچ‌گونه تردیدی ندارد برخوردار بوده که نام آنها را فلاسفه بدیهیات اولیه گذاشته‌اند. انسان با مینا قراردادن این قضایای پی به معلومات جدیدی برده و از طریق این قضایا به معلوم ساختن مجهولات خود می‌پردازد و این روش عیناً روش بحث فلسفی در مسائل فلسفی می‌باشد. نکته‌ای که در اینجا شایان تذکر است آن است که هرچه مسائل نظری‌تر و از پیچیدگی‌های بیشتری برخوردار باشد حل آن مسئله احتیاج به طی مسیر طولانی‌تری در ارجاع آن به بدیهیات اولیه می‌باشد و چه بسا راه به‌درستی طی نگردد اما از آنجاکه ذهن انسان می‌تواند پی به خطای خود و دیگران ببرد، احتمال خطا بلکه وقوع خطا به معنای بطلان کلی این طریق و معلوماتی که بشر از این راه به دست آورده نمی‌باشد. حال اگر کسی این اشکال را مطرح کند که در بحث‌های فلسفی که از گذشتگان فلاسفه در دست است این راه طی نشده و مقدماتی که به کار برده‌اند، مقدمات قطعی عقلی و بدیهی اولیه نبوده و بحث‌هایی که نموده‌اند به روش بحث فلسفی به معنای ارجاع مسائل نظری به بدیهیات اولیه نبوده است جواب این است که اولاً کسی صحت همه آنچه را که از گذشتگان در دست است تضمین نکرده است و نه تنها فلاسفه، بلکه سایر علوم نظری نیز همان حال را دارند و تا مسئله‌ای به حد بداهت نرسد همان حال را خواهد داشت ثانیاً معنای سخن شما این است که در مسائلی که به فلاسفه معترض هستید جانب نفی را گرفته و طبعاً داخل بحث فلسفی شده‌اید و در صورتی که حق به جانب شما به‌عنوان مستشکل بوده

باشد خطا و به عبارت دیگر گناه از آن بحث‌کنندگان است نه از آن فن فلسفه) (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۹۲-۱۹۷)

۳- مصونیت راه وحی و تحصیل نجات از طریق آن

از دیگر اشکالاتی که به لحاظ روشی نسبت به دانش فلسفه و فیلسوفان از سوی مرحوم استاد محمد رضا حکیمی در کتاب الهیات بشری و الهیات الهی صورت پذیرفته است آن است که راه احتیاط در دین، اکتفا نمودن به ظواهر قرآن و احادیث و پرهیز از دست‌زدن به اصول منطقی و اجتناب از بکارگیری قواعد فلسفی در فهم مسائل مربوط به اصول دین و معارف دینی می‌باشد. ایشان برای اثبات نظر خود در بخش مربوط به آراء شیخ انصاری ذیل عنوان تنبیهی شناخت ورانه و بزرگ مطلبی را از رسائل شیخ اعظم شیخ مرتضی انصاری که در آن متذکر ترک ورود در مطالب عقل نظری به‌منظور فهم مسائل مربوط به اصول دین گردیده‌اند بیان نموده و چنین نگاشته‌اند (این تأکید از بزرگی چون شیخ انصاری برای چیست؟ برای تأکید قاطع بر رجوع به مبانی وحیانی که یقین‌آور و نجات‌بخش است، به عکس مبانی فلسفی که چالش‌آموز و خطا بردار است). (حکیمی، ۱۳۸۸: ۵۱۸) در جواب این اشکال باید گفت اولاً (گوینده این اشکال دست به اصول منطقی و عقلی زده؛ زیرا این کلام مشتمل بر یک قیاس استثنایی می‌باشد و قیاس استثنایی آن به این صورت می‌باشد که اگر به اصول منطقی و عقلی دست بزنیم این کار موجب هلاکت و شقاوت ما می‌شود لکن نباید موجب هلاکت و شقاوت خود شویم پس نباید به اصول منطقی و عقلی دست بزنیم ثانیاً این بیان درباره کسانی درست می‌باشد که از استعداد و آمادگی ذهنی لازم برای ادراک امور دقیق عقلی برخوردار نمی‌باشند؛ ولی آنان که استعداد درک مطالب عمیق عقلی را دارند هیچ‌گونه دلیلی از قرآن و احادیث و

پیش‌تر از میرزای جلوه و حتی از زمان خود ملاصدرا بر مبانی حکمت متعالیه وارد آورده‌اند، مورد توجه قرار می‌گرفت و کسانی آن‌ها را نادیده نمی‌گرفتند و بر تقلید در عقلیات و فلسفیات که خود بر خلاف موازین عقلی است اصرار نمی‌ورزیدند ما امروز فلسفه‌ای بسیار غنی‌تر و قوی‌تر و عقلانی‌تر داشتیم.

فلسفه در اصل عرصه بحث و انتقاد و نقد و اجتهاد و سواس و جواب مستمر است و جایی برای ادعاهای عرفانی نیست. عرفان، فلسفه و عقل ورزی نیست و حفظ حرمت بزرگان به این نیست که از آنان تقلید کنیم؛ بلکه به این است که در سخنان آنان تحقیق کنیم و آنها را با تحقیق و غوریابی بفهمیم و قبول یا رد کنیم (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۴) در جواب این اشکال مرحوم استاد محمدرضا حکیمی باید گفت اولاً این مطلب که دانش فلسفه عرصه بحث و انتقاد و سؤال و جواب مستمر است، مطلبی است که مورد قبول هر فیلسوفی بوده و از شرایط اولیه کنکاش و جستجوی عقلی و فلسفی است ثانیاً پذیرفتن آراء ملاصدرا توسط بسیاری از فیلسوفانی که پس از ایشان آمده‌اند و حاکم شدن مشرب فکری و فلسفی ایشان در حوزه‌هایی فلسفی نه به خاطر تقلید فیلسوفان پس از ملاصدرا از جناب صدر المتالهین شیرازی بلکه به خاطر قوت و استحکام ادله‌ای است که از سوی ملاصدرا برای مدلل ساختن مبانی و نظرات مطرح از سوی ایشان در حکمت متعالیه طرح گردیده‌اند ثالثاً با مراجعه به آثار فلسفی صدرائیان این نکته به خوبی واضح و روشن می‌گردد که فیلسوفان صدرایی به مطلق کردن شخصیت و سخنان ملاصدرا نپرداخته‌اند؛ بلکه هرکجا به اندیشه‌های ملاصدرا از نظر ایشان اشکال یا اشکالاتی وارد بوده است به طرح اشکال یا اشکالات خود پرد پرداخته‌اند. برای اثبات این ادعا به ذکر سخنان شارح بزرگ ملاصدرا مولی علی بن جمشید نوری در این زمینه

عقل بر محروم کردن ایشان از رسیدن به حقایق و معارفی که کرامت و شرافت انسان‌ها به آن بستگی دارد نداریم؛ بلکه قرآن و احادیث و عقل همه تجویز می‌کنند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۶: ج ۵/ ص ۴۰۰) ثالثاً بسیاری از افرادی که جامع علوم عقلی و نقلی بوده‌اند به این مطلب تصریح نموده‌اند که دانش فلسفه و فهم قواعد حکمی در فهم مقاصد و امنای وحی و کلمات اهل البیت علیهم السلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. به عنوان نمونه توجه خوانندگان محترم را به مطلبی که در این زمینه شیخ محمدحسین کاشف الغطاء در ذیل تبیین خود از قاعده الواحد ذکر نموده‌اند جلب می‌نمائیم (والظاهر بل الیقین ان اقوی المساعداً واعد الاسباب والموجبات للوصول الی مقاصد امناء الوحی و کلمات الانبیاء والاصیاء علیهم السلام انما هو فی فهم کلمات الحکماء المتشرعین) (آل کاشف الغطاء، ۱۴۲۶ه.ق: ص ۸۱) ترجمه عبارت ایشان چنین است که این مطلب ظاهر بلکه یقینی است که از قوی‌ترین کمک‌حال‌ها و آماده‌ترین اسباب برای وصول به مقاصد امناء وحی و کلمات انبیاء علیهم السلام همانا فهم سخنان حکمای متشرع و الهی می‌باشد

۴- بحث و انتقاد نمودن و مطلق کردن سخنان ملاصدرا

یکی دیگر از اشکالاتی که از سوی مرحوم استاد محمدرضا حکیمی نسبت به دانش فلسفه و فیلسوفان صورت پذیرفته است آن است که فیلسوفان طرفدار نظام صدرایی به بحث و انتقاد نسبت به سخنان ملاصدرا نپرداخته و به مطلق کردن سخنان ملاصدرا پرداخته‌اند و همچنین نقدهای فلسفی و علمی که از زمان ملاصدرا بر مبانی حکمت متعالیه وارد گردیده مورد توجه قرار نگرفته و نادیده گرفته شده است. ایشان در این زمینه چنین نگاه داشته‌اند (اگر نقدهای فلسفی و علمی که بزرگان خیلی

می‌پردازیم. ایشان در پایان رساله‌ای که درباره قاعده بسیطه الحقیقه نگاشته‌اند چنین نوشته‌اند (و لست اقول ان ما بین دفتی الاسفار واثولوجیا مثلاً کله کالوحی الذی النازل من السماء و مطابق لما جاء به الانبیاء و کشف عنه الاولیاء علیهم السلام ولم یاتوا بباطل او لا طائل اصلاً، بل نرید ان کل کلماتهم واکثر عباراتهم المرموزه لیست المراد منها ما یتراءى من ظهور الالفاظ بها المستنکره المکرهه بالبدیهه ولا ارید غیر هذا). (نوری، بی تا: ج ۴) من نمی‌گویم آنچه ما بین دو جلد اسفار واثولوجیا ی افلوطین می‌باشد همه آنها همانند وحیی است که از آسمان نازل شده و جای هیچ‌گونه نقد و انتقادی بر آن نیست و مطابق است با آنچه انبیاء آورده‌اند و اولیا از آن کشف و پرده‌برداری نموده‌اند و هیچ‌گونه مطالب باطل و بیهوده‌ای در آن اصلاً نیست؛ بلکه منظور من از نگارش، این مطالب آن است که کل کلمات حکما و اکثر عبارت ایشان به صورت رمزگونه می‌باشد و مراد ایشان از کلمات و سخنانشان آن چه از ظهور الفاظ غیرقابل قبول در وهله اول به نظر می‌رسد نمی‌باشد (در نتیجه نباید سریع به رد و انکار سخنان ایشان پرداخت) و غیر از این چیزی را در نگارش این مطلب اراده نموده‌ام، رابعاً ملاحظه را برای اثبات دیدگاه‌ها و مبانی خود به روش عام فلسفی که تجزیه و تحلیل و استدلال عقلی است التزام داشته و پس از اقامه دلیل عقلی جهت اثبات دیدگاه‌های خود باتوجه به مبنایی که در عدم جدایی برهان و عرفان و قرآن از یکدیگر دارد، به ذکر سخنان عرفاً و آیات و روایاتی که از نگاه ایشان دلالت بر درستی دیدگاه‌های ایشان دارد می‌پردازد.

۵- عدم احتیاج به فلسفه خاطر جامعیت دین

از دیگر اشکالاتی که از سوی مرحوم استاد محمدرضا حکیمی به لحاظ روشی به دانش فلسفه و فیلسوفان

مطرح گردیده است، این است که هرچه مورد نیاز ارواح بشری است همه در قرآن و اخبار اهل البیت علیهم السلام موجود و نهفته است پس حاجتی به دانش یونانیان نداریم. ایشان در این زمینه چنین نگاشته‌اند (سخن دیگر که بسیار مهم است و باز هم مطرح کرده‌ایم و واقعیتی است قاطع این است که در تازه کامل قرآنی و در معرفت نظری و معرفت عملی اسلام، کمترین نیازی به فلسفه‌ها و عرفان‌ها وجود ندارد، اسلام خود دینی جامع و کامل است ...) (حکیمی، ۱۳۸۸: ص ۳۰۶)

در جواب این اشکال باید گفت اولاً (بیانات دینی و محتویات کتاب و سنت اگرچه پاسخ‌گوی تمام نیازهای ارواح بشری می‌باشند و مسائل و معارف فکری، فلسفی و الهیاتی در متن کتاب و سنت موجود می‌باشد؛ اما این موجود بودن از وضع علمی مخصوص به همین مسائل که به بررسی این مسائل در سطح عالی پیردازد بی‌نیازکننده نخواهد بود، چنان که در علوم دیگر نیز وضع به همین منوال است؛ مثلاً علم کلام و یا فقه از جمله علومی است که مسائل آن در کتاب و سنت موجود است و در عین حال جداگانه و مستقل تنظیم گردیده و صرف بودن این مسائل در کتاب و سنت، باعث بی‌نیازی از طرح آن به صورت علمی مستقل و جداگانه نگردیده است) ثانیاً فلسفه اسلامی بیش از آن که و بیشتر از آن که منشأ خارجی داشته باشد دارای منشأ درونی بوده و ریشه در تعالیم کتاب و سنت دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۲/ص ۱۷۴) زیرا مقصود ما از فلسفه هستی‌شناسی عقلی است؛ یعنی اظهارنظر درباره هست و نیست امور با روش استدلال عقلی و این شیوه‌ای است که خدای متعال در قرآن کریم و اهل البیت علیهم السلام در احادیثی که از ایشان به دست ما رسیده است به کار برده‌اند.

نتیجه گیری

به دو دسته روشی و محتوایی تقسیم بندی نمود. اگر توفیق حق رفیق گردد در مقاله دیگر به نقل اشکالات محتوایی که از سوی مرحوم استاد محمدرضا حکیمی نسبت به دانش فلسفه و فیلسوفان مطرح گردیده است خواهیم پرداخت. در پایان راقم این سطور ضمن طلب رحمت الهی برای روح مرحوم استاد محمدرضا حکیمی، امیدوار است این نوشتار گامی هر چند کوچک در راستای تضارب آراء بین موافقان و مخالفان فلسفه برداشته باشد.

مطالبی که بیان شد بیانگر عمده اشکالات روشی است که از سوی مرحوم استاد محمدرضا حکیمی نسبت به فلسفه و فیلسوفان صورت پذیرفته است و پاسخ هایی که به این اشکالات می توان داد و به نظر راقم سطور هیچ کدام از اشکالات روشی ایشان که نسبت به دانش فلسفه و فیلسوفان صورت پذیرفته است وارد نمی باشد. همان گونه که در ابتدای این نوشتار بیان شد اشکالاتی که از سوی مرحوم استاد محمدرضا حکیمی نسبت به دانش فلسفه و فیلسوفان صورت پذیرفته است را می توان

فهرست منابع

- آل کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۳۶.ق) الفردوس الاعلی، با تعلیقات سید محمدعلی قاضی طباطبایی، قم: دار انوار المهدی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸.ش) الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، قم: انتشارات دلیل ما.
- علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵.ش) اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و باورقی به قلم استاد مطهری، تهران: صدرا.
- علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶.ش) تفسیر المیزان، مترجمان محمدجواد کرمانی و محمدعلی گرامی، بی جا: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸.ش) شیعه (مجموعه مذاکرات باپروفسور هانری کرین)، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶.ش) یادداشت‌ها، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷.ش) شرح مختصر منظومه، تهران: انتشارات صدرا.
- مظفری، حسین، (۱۳۸۵.ش) بنیان مرصوص، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- نوری، علی بن جمشید، (۱۳۵۷.ش) رساله بسیط الحقیقه و وحدت وجود، تهران: چاپ جلال الدین آشتیانی.

ویژگی های شخصیتی حضرت مریم در قرآن

چکیده

حضرت مریم (س) یکی از بانوان برگزیده خداوند و از برجسته ترین شخصیت های تاریخ بشر است. او مادر پیامبر بزرگ خداوند، حضرت عیسی (علیه السلام) بود و از کودکی تحت تربیت انسان های والا و مریبان شایسته قرار داشت. قرآن کریم درباره ایشان سخن های بسیاری دارد. ایشان تنها بانویی است که نامش صریحاً در قرآن ذکر شده و در سوره های آل عمران، نساء، مائده، مریم، انبیاء و مؤمنون گوشه هایی از زندگی ایشان بازگو شده و پاک دامنی و عفت و حیا و ایمان و فضایل برجسته اخلاقی او تأیید شده است. ایشان از جمله معدود زنانی است که به مقام کمال و مطلوب انسانی دست یافته است؛ لذا این نوشتار قصد دارد با روش توصیفی تحلیلی به کشف و بازخوانی ویژگی های شخصیتی ایشان در قرآن کریم بپردازد و زمینه آشنایی هرچه بیشتر با این شخصیت برجسته را فراهم آورد. در این راستا خصایصی همچون عقیفه، صدیقه بودن، محدثه بودن و برگزیده بودن حضرت مریم (س) مورد نظر قرار گرفته است.



مهدی
سعادت^۱

کلیدواژه: حضرت مریم (س)، "عقیفه"، "صدیقه"، "محدثه"، "برگزیده"،
"قرآن کریم"

مقدمه

سوره تحریم آیه ۱۲ او به عنوان نمونه و الگو برای تمام مومنان معرفی شده و پاک دامنی و طهارت او گوشزد شده است.

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَائِمَاتِ (تحریم، ۱۲) همچنین به مریم دختر عمران که دامان خود را پاک نگه داشت، و ما از روح خود در آن دمیدیم او کلمات پروردگار و کتابهایش را تصدیق کرد و از مطیعان فرمان خدا بود!

"وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا" (تحریم، ۱۲).

این آیه عطف است به جمله "امرات فرعون" و تقدیرش این است که: "و ضرب الله مثلاً للذین امنوا مریم... - خداوند مریم را مثل زده برای کسانی که ایمان آورده اند؛ "الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا" -

در این قسمت از آیه مریم را به خاطر عفتش می ستایید، و ستایش مریم (ع) در قرآن کریم مکرر آمده، و شاید این به خاطر رفتار ناپسندی باشد که یهودیان نسبت به آن جناب روا داشته، و تهمتی باشد که ایشان به وی زدند، و قرآن کریم در حکایت آن می فرماید: "وَقَوْلِهِمْ عَلٰی مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا" (نساء، ۱۵۶) «و بهتان بزرگی که به مریم زدند...» و در سوره انبیاء هم نظیر این قصه آمده می فرماید: "وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا" «و به یادآور زنی را که دامان خود را از آلودگی به بی عفتی پاک نگهداشت و ما از روح خود در او دمیدیم».

«أحصنت» از «حصن» به معنای قلعه، در مورد زنان، رمز عفت و پاک دامنی است.

در این آیه چهار کمال برای حضرت مریم بیان شده است: پاک دامنی، نفخه روح، تصدیق پیامبران و کتب آسمانی و اطاعت محض در برابر خدا حضرت

از آنجاکه دختران در اجتماع امروز نیازمند الگویی از جنس خودشان می باشند و قرآن از حیث کتابی که در تمام اعصار و قرون و الی الابد می تواند مشی و روش زندگی را به ما بیاموزد و الگوسازی کند و با توجه به اینکه حضرت مریم تنها زنی است که در قرآن نامش برده شده و جزء چهار زن برتر عالم می باشد؛ لذا بر آن شدیم شخصیت ایشان را در قرآن مورد بررسی قرار داده تا الگویی برای دختران از جنس خودشان ارائه شود تا با دانستن اینکه ویژگی های شخصیتی حضرت مریم در قرآن چیست؟ الگویی مناسب به دختران جامعه عرضه گردد. در این زمینه مقالاتی ارائه شده که از آن جمله می توان به مقاله «تیپ شخصیتی حضرت مریم (س) در قرآن بر اساس تحلیل ایناگرام» نویسندگان فاطمه مجرب، فاطمه سادات طاهری، مریم برادران و رقیه سادات مؤمن اشاره کرد که به تیپ شخصیتی اجتماعی حضرت مریم (س) پرداخته اند و در مقاله «بازنگری در نبوت زنان مطالعه موردی حضرت مریم س در قرآن» نویسنده اعظم پویازاده، با توجه به شاخصه های نبوت بررسی شده است و در مقاله «شخصیت حضرت مریم در قرآن و انجیل» که توسط علی غفاری و سوسن سعیدی چلک نگاشته شده است پیرامون شخصیت حضرت مریم در تورات و انجیل و موارد مشترک و اختلاف آنها صحبت شده اما در این مقاله ما فقط ابعاد شخصیتی ایشان را از منظر قرآن به طور ویژه بررسی کرده ایم.

عقیقه:

در قرآن کریم بارها از این بانوی بزرگ سخن به میان آمده و پاک دامنی و عفت و حیا و ایمان و فضایل برجسته اخلاقی او تأیید شده است. به عنوان نمونه در

من که دستم بسته است، تو هم دستت را ببند. آیا این تعبیر لطیف‌تر از تعبیر یوسف نیست؟ درباره یوسف، ذات اقدس اله فرمود: اگر برهان رب را نمی‌دید، قصد گناه می‌کرد، ولی چون برهان رب را دید، قصد نکرد، اما درباره یوسف نه تنها نسبت به خودش، سخن از قصد نیست، بلکه فرشته متحمل را نیز از این قصد نهی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵)

همچنین دلیلی بر این مدعی و عقیف بودن حضرت مریم سلام‌الله‌علیها می‌تواند آیه ۲۰ سوره مریم باشد گفت من فرستاده پروردگار توام (آمده‌ام) تا پسر پاکیزه‌ای به تو بخشم!

گفت چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد درحالی‌که تا کنون انسانی با من تماس نداشته، و زن آلوده‌ای هم نبوده‌ام.

به این منظور ذیل این آیه در تفسیر نمونه آمده است: مریمی که همواره پاک‌دامن زیسته، در دامان پاکان پرورش یافته، و در میان جمعیت مردم ضرب‌المثل عفت و تقوا است، از دیدن چنین منظره‌ای که مرد بیگانه زیبایی به خلوتگاه او راه یافته چه ترس و وحشتی به او دست می‌دهد؟ لذا بلافاصله "صدا زد: من به خدای رحمان از تو پناه می‌برم اگر پرهیزکار هستی" (قَالَتِ اِنِّي اَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتُ تَقِيًّا) (مریم، ۱۸) و این نخستین لرزه‌ای بود که سراسر وجود مریم را فراگرفت.

بردن نام خدای رحمان، و توصیف او به رحمت عامه‌اش از يك سو، و تشویق او به تقوی و پرهیزکاری از سوی دیگر، همه برای آن بود که اگر آن شخص ناشناس قصد سوپی دارد او را کنترل کند، و از همه بالاتر پناه‌بردن به خدا، خدایی که در سخت‌ترین حالات تکیه‌گاه انسان است و هیچ قدرتی در مقابل قدرت او

مریم از لحاظ ملکه عفاف بودن، یاهم سطح یوسف صدیق علیه‌السلام است که خدا از او به‌عنوان عبد مخلص یادکرد و فرمود: انه من عبادنا المخلصین و یا از او بالاتر است. مریم گفت: اگر پرهیزکاری، از تو، به خدای رحمان پناه می‌برم. پس روح خود را به سوی او فرستادیم. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴)

توضیح مطلب این است که وقتی از عفاف مریم سخن به میان می‌آید، سخن از «همت به وهم بها لولا ان رای برهان ربه» (یوسف، ۲۴) نیست. سخن این نیست که اگر مریم، دلیل الهی را مشاهده نمی‌کرد، مایل بود. بلکه سخن آن است که:

قالت انی اعود بالرحمن منك ان كنت تقيا (مریم، ۱۸)

مریم گفت: اگر پرهیزکاری، از تو، به خدای رحمان پناه می‌برم.

نه تنها خودش میل ندارد، آن فرشته را هم که به صورت بشر متمثل شده، نهی ازمنکر می‌کند و می‌گوید: اگر تو با تقوایی، دست به این کار نزن. وقتی ذات اقدس اله می‌فرماید:

فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا

پس روح خود را به سوی او فرستادیم. پس چون بشری خوش‌اندام بر او نمایان شد.

این‌گونه ادامه نمی‌دهد که اگر او دلیل الهی را نمی‌دید، میل پیدا می‌کرد و قصد می‌نمود، بلکه می‌فرماید:

قالت انی اعود بالرحمن منك ان كنت تقيا

این کلمه «ان كنت تقيا» به‌عنوان امر به معروف و نهی ازمنکر است، یعنی تو پرهیز. مثل این که ذات ما این تعبیر را در قرآن زیاد داریم، که به نوبه خود تعبیر ارشادی و راهنمایی است. یعنی اگر مؤمنید، برابر ایمانتان عمل کنید. در این جا نیز مریم به فرشته متمثل می‌فرماید: اگر با تقوایی دست به این کار نزن،

عرض اندام نمی‌کند مشکلات را حل خواهد کرد. مریم با گفتن این سخن در انتظار عکس‌العمل آن مرد ناشناس بود، انتظاری آمیخته با وحشت و نگرانی بسیار، اما این حالت دیری نپایید ناشناس زبان به سخن گشود و مأموریت و رسالت عظیم خویش را چنین بیان کرد و "گفت من فرستاده پروردگار توام!" (قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ). (مریم، ۱۹)

او در این حال تنها به اسباب عادی می‌اندیشید و فکر می‌کرد برای اینکه زنی صاحب فرزند شود دوره بیشتر ندارد، یا ازدواج و انتخاب همسر و یا آلودگی و انحراف، من که خود را بهتر از هر کس می‌شناسم نه تا کنون همسری انتخاب کرده‌ام و نه هرگز زن منحرفی بوده‌ام، تا کنون هرگز شنیده نشده است کسی بدون این دو صاحب فرزندی شود!!! (مکارم، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۳۵) تمام این اوصاف و شرح احوالات نشان‌دهنده صفت عفت و پاک‌دامنی مریم است که به زیبایی در این آیات به آن پرداخته است.

از روایات اسلامی چنین به دست می‌آید که مریم (س) دختری بسیار زیبا بود که زیبایی‌اش او را نفریفت. از امام صادق (ع) روایت شده است که: «در روز قیامت زن زیبارویی را که فریفته زیبایی خود شده و به گناه گرفتار آمده برای محاکمه می‌آورند. می‌گوید: خداوندا به دلیل آن که به من زیبایی عطا کردی چنین گرفتار شده‌ام. آنگاه مریم (س) را حاضر می‌کنند و به آن زن می‌گویند: تو زیباتر بودی یا مریم؟ او به نیز زیبایی عطا کردیم اما فریفته نشد.» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۱۹۲ح ۱)

خداوند به دفاع از پاکي و پیراستگی مریم (س) در مقابل اتهام یهودیان به وی سخت غضبناک شده و یهودیان را به کفرگویی و افترا متهم کرده است:

«... بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا * وَ

بِكُفْرِهِمْ وَ قَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا» (نساء، ۱۵۵-۱۵۶) بلکه خداوند به خاطر کفرشان بر دل هایشان مهر زده و در نتیجه جز شماری اندک (از ایشان) ایمان نمی‌آورند و (نیز) به سزای کفرشان و آن تهمت بزرگی که به مریم زدند.

پاسخ به چند شبهه:

از نگاه منابع اسلامی، به دلیل آن که مریم (س) وقف خدمت در معبد شده بود و جز برای کارهای ضروری، از جمله وضع حمل عیسی، از معبد خارج نمی‌شد، داستان ازدواجش با یوسف نجار واقعیت ندارد.

به نظر می‌رسد اتهام معاشرت مریم (س) با سربازی رومی و جعل کردن لقب عیسی بن پانتر (آشتیانی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴) که گفته می‌شود غیرمسیحیان مطرح کرده‌اند، در فضائی مسیحی زودتر شکل می‌گیرد تا فضائی اسلامی.

در ادبیات اسلامی، محرز بودن مریم (س) و عدم خروج وی از معبد از یک سو و معجزه سخن‌گفتن عیسی (ع) در گاهواره به دفاع از عصمت مادر بسیار پررنگ است، حال که نامزدی مریم (س) با یوسف که با حضور دائمی وی در معبد سازگار نیست؛ و نبود معجزه تکلم عیسی (ع) در گاهواره، زمینه‌های طرح شبهه را تقویت می‌کند.

به استناد تاریخ، مریم (س) در زمان حیات فرزند خود از دنیا رفت و عیسی (ع) خود، غسل او را بر عهده گرفت. (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۵۹) از اینجا می‌توان دریافت که داستان حضور مریم (س) در مراسم به صلیب کشیده شدن فرزندش نمی‌تواند واقعیت داشته باشد. در اعتقادات شیعیان، مریم (س) یکی از چهار زن برگزیده در تمام تاریخ بشریت است. پیامبر اکرم (ص) در حدیثی که از راویان بسیاری نقل شده است، فرمود: زنان

که خداوند ثناگویش شود. «وَأُمُّ صَدِيقَةٍ»

در ذیل این آیه خوب است به تعبیر حضرت آیت الله جوادی آملی اشاره کنیم که در بیان لفظ صدیق چنین نگاشته‌اند:

قرآن کریم از مریم به عنوان صدیقه یاد کرده است که این مبالغه در تصدیق است. بدین معنا که نه تنها مصدقه، صادق و صدیق است؛ بلکه صدیق است. صدیقین گروهی هستند که با انبیاء و صالحین و شهدا همراه و هم‌قافله‌اند. اینان قافله سالار کوی الهی‌اند. کسی که مطیع خدا و رسولش باشد او هم سفر قافله‌ای است که اهل آن عبارت‌اند از: نبیین، صدیقین، شهدا و صالحین. اگر انسان بیفتد آنها دستگیرند، و اگر در مسیر افراط و تفریط قرار گیرد، او را تعدیل کرده و اگر احساس خستگی کند تقویتش می‌کنند و اگر احساس عجز کند به او قدرت می‌بخشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹) خدای سبحان می‌فرماید اگر شما هدایت را از من بخواهید، من علاوه بر اینکه شما را اهل سیروسلوک در صراط مستقیم قرار می‌دهم و صراط مستقیم را به شما نشان می‌دهم و راهی را که آنان رفته‌اند به شما می‌نمایانم، شما را هم سفر آنها نیز قرار می‌دهم.

گاهی خداوند می‌گوید: «راه راست را به شما نشان می‌دهم» و زمانی برای تشویق می‌فرماید: «توفیق سلوک در راهی که انبیا رفته‌اند به شما عطا می‌کنم» و زمانی بالاتر از این را نوید می‌دهد و می‌فرماید: «شما را با همراهان و هم‌سفران و قافله سالارانی چون انبیاء و صدیقین و شهدا و صالحین همراه می‌کنم.» یکی از صدیقین مریم (س) است که همراهی با او اختصاصی به زن‌ها ندارد تا زن‌ها بگویند خدایا راه مریم را به ما ارائه بده، بلکه همه نمازگزاران دعا می‌کنند که راه صدیقین را به ما نشان بده که مریم هم جزو صدیقین

برگزیده بهشت چهار نفرند: خدیجه (س) دختر خویلد (همسر پیامبر)، فاطمه (س) دختر محمد (ص)، مریم (س) دختر عمران، و آسیه (س) دختر مزاحم (همسر فرعون). (زیبایی نژاد، ۱۳۸۲، ص ۳۶ - ۴۰)

صدیقه:

از صفات بارز حضرت مریم سلام‌الله‌علیها که در قرآن مجید به آن اشاره شده صفت صدیقه بودن ایشان می‌باشد. راست‌گویی آن حضرت به گونه‌ای بود که خداوند می‌فرماید:

«مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صَدِيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤفَكُونَ»؛ (مائده، ۷۵)

مسیح پسر مریم، فرستاده‌ای بیش نیست که پیش از او نیز پیامبرانی بودند و مادرش بسیار راست‌گو و درست‌کردار بود، آن دو (همچون سایر انسان‌ها) غذا می‌خوردند. (پس هیچ‌کدام خدا نیستند)، بنگر که چگونه آیات را برای مردم بیان می‌کنیم، پس بنگر که این مردم چگونه (از حق) روی‌گردان می‌شوند. صدیقه و صدیق مبالغه در صدق است. کسی که قول و فعل و عقیده او همه صدق باشد.

در تفسیر نور ذیل این آیه نوشته شده که «صدیق» کسی است که بسیار راست‌گو باشد و راست‌گویی خود را با کردار درستش ثابت کند.

استاد قرائتی در تفسیر نور نکاتی بیان می‌دارند از جمله اشاره به این مورد: مریم، از اولیای خداست. قرآن از او تجلیل می‌کند و او را «صدیقه» می‌شمارد. «أُمُّهُ صَدِيقَةٌ» یعنی هم ایشان و هم مادر گرامی‌شان از صفت صدیق بودن بهره‌مند هستند و همچنین ادامه می‌دهند:

زن می‌تواند به بالاترین درجات معنوی برسد تا آنجا

است. این که مردها در همه نمازها می‌گویند خدایا راه انبیاء و صدیقین را به ما بنمایان، مرادشان صدیقین منهای مریم نیست؛ بلکه صدیقینی است که مریم نیز از آنهاست. مریم صدیق بود، یعنی نه تنها فعل و گفتار و اعتقاداتش مطابق با واقع بود، بلکه کلمات الهی، اوامر و نواهی او و غیب را نیز تصدیق می‌کرد و این خصوصیتی است که تنها خداوند آگاه به نیت و شنونده اقوال، می‌تواند برای موجودی اثبات کند.

سر این که مریم (س) صدیقه است آن نیست که اخبار عادی را تصدیق کرد و آنچه که دیگران باور دارند، او نیز تصدیق نمود، بلکه او حقیقتی را تصدیق کرد که دیگران باور نداشتند و حقیقتی را صحه گذاشت که دیگران آن را مستبعد می‌شمردند و روی همین استبعاد، زبان به تهمت وی گشودند درحالی‌که مریم برای قبول این امر غیرعادی، آیت و علامت نطلبید. یعنی اینجا حضرت آیت‌الله جوادی آملی با استفاده از آیه وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنَ أَوْلِيكَ رَفِيقًا (نساء، ۶۹) و به واسطه صدیق بودن آن حضرت مقام و جایگاهی هم تراز و هم ردیف انبیا و شهدا و صالحین از جانب خداوند متعال به ایشان عطا شده است. نعمتی که به کمتر کسی داده می‌شود. طبق این آیه مریم سلام‌الله مشمول نعمت پروردگار گردیده است.

در آیه دیگر، در باب صدیقه بودن حضرت مریم چنین بیان شده است که او کلمات الهی را تصدیق می‌کرد و از عابدان بود. «صَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُتِبَ لَهَا مِنَ الْقَانِتِينَ». (تحریم، ۱۲) خداوند تعالی پس از ذکر اقوال فاسده نصاری بیان فرموده حق مطلب را در شأن حضرت عیسی و مادرش به این بیان که مسیح نه خدا بود نه پسر خدا و نه شریک خدا پیغمبری بود؛ مانند

پیغمبران سابق دارای معجزاتی مانند معجزات آنها اگر او مرده زنده می‌کرد حضرت موسی هم عصا را ازدها می‌نمود اگر او بی‌پدر بود حضرت آدم هم بی‌پدر بود و مادر او یعنی حضرت مریم هم زنی بود که همیشه راست می‌گفت یا تصدیق می‌نمود انبیاء عظام و کتب آسمانی را و آن دو مانند سایر مردم غذا می‌خوردند و کسی که احتیاج به غذا دارد خدا نیست چون خدا محتاج نمی‌شود. (ثقفی تهرانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۵۲) و همچنین در اطیب البیان فی تفسیر القرآن در باب این آیه و صدیق بودن ایشان چنین آمده است:

وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ مَادَرِ مَسِيحٍ يَكُ زَنِيٌّ بُوَدَ از زن‌های خوب عالم مثل حوی آسیه، کلثوم خواهر موسی مؤمنه بالله و صدقه تمام انبیاء و رسل بلکه معصومه بود و مورد وحی الهی واقع شد و مائده بهشتی برای او می‌آمد فقط امتیازی که بدون فعل بچه آورد که مفاد و اصطفاکِ عَلِي نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (تحریم، ۱۲) است نسبت بزنهای دیگر داشت.

اینکه قرآن از مریم به عنوان صدیقه یاد کرده است مبالغه در تصدیق است، و سر این که مریم علیهاالسلام صدیقه است، به خاطر آن نیست که اخبار عادی و آنچه که دیگران باور نداشتند را تصدیق کرد و چیزی را صحه گذاشت، که دیگران آن را مستبعد می‌شمردند و روی همین استبعاد، زبان به تهمت وی گشودند. چون صدیقه بود هنگامی که بشارتی از فرشته‌های شنید تصدیق کرد درحالی‌که از زکریا هنگامی که بشارت پدر شدن را دریافت کرد، از خداوند علامت و نشانه‌ای خواست که متوجه حقیقت این بشارت شود. «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً» (مریم، ۱۰) «زکریا عرض کرد خدایا به شکرانه این نعمت، آیتی مقرر فرما». زکریا برای موضوع پدر شدن خود آیت خواست همانگونه که ابراهیم نیز

و چون ذکر حضرت مریم را به طور اجمال فرمود؛ در مقام تفصیل آن می فرماید:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: وَ يَا بياور و منتهی شود علم تو ای پیغمبر، زمانی را که گفت جبرئیل یا جمعی از ملائکه، یا مَرِيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ: ای مریم به درستی که خداوند برگزید تو را برای عبادت، وَ طَهَّرَكِ: و پاکیزه ساخت تو را از لوث شرک، یا از قاذوراتی که زنان را می باشد، یا مطهر گردانید تو را از صفات ذمیمه، وَ اصْطَفَاكِ عَلٰی نِسَاءِ الْعَالَمِيْنَ: و برگزید تو را بر زنان زمان خود به آنکه تو را بی شوهر، فرزند مرحمت فرمود. در آیه شریفه چند مطلب است:

مطلب اول - بیان تکلم ملائکه با مریم:

محققین فرموده اند: مکالمه ملائکه با غیر انبیاء مانعی ندارد که تعبیر از آن به (محدث) نموده اند، یعنی کسی که ملائکه با او سخن گوید، لکن ملائکه را مشاهده نکند و ائمه معصومین علیهم السلام را به این اعتبار محدث گویند و احادیث در این قسمت وارد شده: (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۹۴)

در «امالی» شیخ طوسی (رضوان الله علیه) از ابی بصیر از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده: قال: کان علیّ محدثاً و کان سلمان محدثاً.

قلت: فما آية المحدث؟ قال: يأتيه ملك فينكت في قلبه كيت و كيت. فرمود: علی علیه السلام محدث بود، و سلمان محدث. گفتیم: چیست علامت محدث؟

فرمود: می آید او را ملک، پس القا کند در قلب او چنین و چنان را. (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۷۰) عن زرارة قال: سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول:

الاتنى عشر الاثمة من آل محمد كلهم محدث من ولد رسول الله و ولد علی، فرسول الله و علی علیهما السلام هما الوالدان.

آیت خواست که چگونه مرده ها را زنده می کنی. البته منظور از بیان این موضوع صدیقه بودن حضرت مریم است و قصد تنزل مقام پیغمبری را نداریم.

در اینجا به نهایت صدیقه بودن مریم سلام الله علیها اشاره شده به گونه ای که حضرت حق به صورت جداگانه و اختصاصی این صفت را برای ایشان بیکار برند.

۳- محدثه

حضرت مریم علیها سلام همچون حضرت فاطمه علیها سلام، هم صحبت فرشتگان بوده و به لقب «محدثه» مفتخر شده بود. محدثه به کسی می گویند که سخنان فرشتگان را می شنود و با آنها سخن می گوید و حضرت مریم سخن فرشتگان را می شنید، با آنها سخن می گفت و آنها را مشاهده می کرد.

اسم محدثه به معنی سخنگو می باشد. معنی کامل اسم محدثه: عالم به علم حدیث، کسی که احادیث معنوی را روایت می کند. است.

محدثه یکی از القاب حضرت زهرا (س) است. این نام که ریشه ای عربی دارد، در لغت نامه عمید به معنای «تازه و نو» نیز آورده شده است. به همین خاطر پدر و مادرانی که دوست دارند فرزندشان نامی با معنای دلنشین و مذهبی داشته باشد، می توانند «محدثه» را برای کودک دلبندشان برگزینند

مکالمه ملائکه با غیر انبیاء مانعی ندارد و از آن به (محدث) تعبیر شده، یعنی کسی که ملائکه با او سخن گوید،

در ذیل این آیه چنین آورده شده است:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرِيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلٰی نِسَاءِ الْعَالَمِيْنَ (آل عمران، ۴۲)

زاره گوید: از حضرت باقر علیه السلام شنیدم فرمود: دوازده نفر ائمه از آل محمد علیهم السلام تماماً محدث هستند از اولاد رسول خدا و اولاد علی علیهما السلام، پس رسول خدا و علی علیهما السلام هر دو پدر می باشند. (صفار، ۱۳۹۱، ص ۳۲۰)

۳- «تفسیر لوامع» قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: فِي كُلِّ أُمَّةٍ مُحَدَّثُونَ غَيْرِ نَبِيٍّ. فرمود حضرت پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: در هر امتی جمعی محدث به غیر نبوت می باشند.

بنابراین سخن گفتن ملائکه با مریم استبعادی نخواهد داشت؛ و یکی از اسماء صدیقه طاهره حضرت زهرا علیها السلام، محدثه می باشد به همین جهت است. حال او سیده زنان عصر خود بود و حضرت زهرا سلام الله علیها سیده زنان عالمیان از اولین و آخرین است و روایات کثیره دلالت بر این معنی دارد از آن جمله در علل الشرایع از حضرت صادق (ع) روایت نموده که ملائکه از آسمان نازل می شدند و با حضرت زهرا (ع) صحبت می کردند لذا ملقبه بمحدثه شده است تا آن که وقتی برای او ملائکه این آیه را تلاوت نمودند به این نحو که گفتند یا فاطمة ان الله اصطفيك و طهرتك واصطفيك علی نساء العالمین حضرت زهرا فرمود آیا تفضیل داده نشده است مریم بنت عمران بر زنان جهانیان ملائکه عرض کردند مریم سیده زنان عالم خود بود و خداوند تو را سیده زنان عالم خودت و عالم او و سیده زنان اولین و آخرین فرموده و مؤید این معنی روایتی است که عامه و خاصه نقل نمودند که پیغمبر (ص) بعد از نزول مائده برای حضرت زهرا فرمود الحمد لله که خداوند تو را شبیه بسیده زنان بنی اسرائیل فرمود معلوم می شود که سیادت مریم اختصاص به بنی اسرائیل داشته و سیده نساء العالمین به قول مطلق حضرت زهرا سلام الله علیها

است. (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۹۵) در اطبیب البیان (سید عبدالحسین طیب) ذیل سخن گفتن ملائکه با حضرت مریم سلام الله علیها چنین آمده است:

وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَي نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (آل عمران، ۴۲)

باد کن زمانی را که ملائکه گفتند ای مریم محققا خداوند تو را برگزید و پاک گردانید و برگزید بر جمیع نساء عالمین.

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ كَلِمَةً إِذْ مَتَّعَلِقٌ بِمَحْذُوفٍ اسْتِ مِثْلِ أَذْكَرِ نَظِيرِ آيَةِ قَبْلِ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ وَ مَرَادُ مِنْ مَلَائِكَةِ بَعْضِ مَلَائِكَةِ اسْتِ زَيْرًا جَمِيعِ مَلَائِكَةِ قَطْعًا مَرَادُ اسْتِ لَيْسَتْ وَ لَذَا مِيسَاذُ بِأَيْكَ مَلِكِ كِهْ حَضْرَتِ جِبْرِيْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَاشَدُ وَ اِزْ اَيْنِ جَمْلَهْ اسْتِفَادَهْ مِي شُودِ كِهْ حَضْرَتِ مَرْيَمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَا اَيْنِكِهْ نِهْ پِيغمبر بُوَدُ وَ نِهْ وَصِيّ پِيغمبر قَابِلِ نَزْوْلِ وَ حَوِيّ وَ نَزْوْلِ مَلَائِكِهْ بَرِ اَوْ بُوَدِ پَسِ اسْتِحَاشِي نِدَارِدُ كِهْ بَكُوْنِيْمِ مَلَائِكِهْ بَرِ حَضْرَتِ فَاطْمَهْ سَلَامِ اللهُ عَلَيْهِا نَازِلِ مِيشْدَنْدُ وَ حَوِيّ بَرَايِ اَوْ مِيآوردَنْدُ وَ صَحِيْفَهْ فَاطْمِيَهْ عَدْلِ قُرْآنِ وَ اِزْ وَدَايِعِ اِمَامَتِ دَرِ نَزْدِ ائْمَهْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اسْتِ وَ دَرِ اَوْ اسَامِي تَمَامِ شِيْعِيَانِ وَ مَطَالِبِ دَبِيْكَرِ ثَبْتِ اسْتِ چنانچه مستفاد از اخبار مسلمة نزد شيعة است. (طيب، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۹۳)

۳- برگزیده:

واژه أَصْطَفَى که در آیه ۴۲ آل عمران در شان حضرت مریم سلام الله آورده شده به معنی برگزیده می باشد. ریشه آن صفو است. «اصْطَفَى» از مادّه «صَفْوٌ» (بر وزن عفو) به معنای خالص شدن چیزی است و «صَفْوَةٌ» به معنای خالص هر چیزی است. سنگ صاف را در لغت عرب از این نظر «صفا» می گویند که دارای خلوص و

یا مَرِّمِ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ بِرِزْقِهِ خدای کسی است که دارای مقام عصمت باشد مثل انبیاء و اوصیاء انبیاء و همین جمله دلالت دارد بر اینکه مریم علیها سلام دارای مقام عصمت بوده.

وَ طَهَّرَكِ طَهَارَتٍ مُطْلَقَةٍ عبارت از طهارت ظاهریه از کثافات و نجاسات مثل حیض و نفاس و طهارت باطنیه از معاصی و اخلاق رذیله و طهارت معنویه از توجّه به غیر خدا است، و حضرت مریم دارای جمیع اینک مراتب بود چنانچه آیه شریفه تطهیر در شأن اهل بیت مفادش همین است.

وَ اصْطَفَاكِ عَلَي نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اینکه تکرار نیست بلکه یک امتیاز خاصی است که خصیصه مریم است که احدی از زن های عالم از اول دنیا که حضرت حوئی باشد تا انقراض عالم اینکه خصیصه را ندارند که بدون فحل و شوهر بچه بیارد.

و بیان اینکه جمله برای این است که دیگر زنی نتواند همچو دعویایی بکند و بهانه به دست بیاورد، و اگر نبود قرآن که دامن مریم را پاک گرداند نمی توانستیم در حق او بگوئیم چنانچه یهود نسبت های ناروایی به او دادند حتّی نصاری که در حق مریم و عیسی علیهما سلام غلو کردند زیر بار نرفتند که عیسی علیه السلام بی پدر به دنیا آمده باشد و چون پدری بر او نیافتند گفتند پسر خدا است و این حرف، قطع نظر از اینکه شرک و کفر و قول به تثلیث است مستلزم اینک است که خدا را جسم بدانند و برای او مکان فرض کنند و حلول قائل شوند و این نوع مزخرفات از آنها بعید نیست.

توضیح کلام- این است که اولاً سیادت با اصطفاء فرق دارد اگر چه اصطفاء هم موجب سیادت می شود، و دسته اول اخبار راجع باصطفاء اول است در آیه که

پاکی است: بنابراین، «اصطفاء» به معنای انتخاب کردن قسمت خالص چیزی است.

در تفسیر این آیه چنین آمده است:

وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَي نِسَاءِ الْعَالَمِينَ

و (یاد کن) آن گاه که فرشتگان گفتند: ای مریم، همانا خدا تو را برگزید و پاکیزه گردانید و بر زنان جهانیان برتری بخشید.

اصطفاءك: صفو: خالص شدن. اصطفاء: برگزیدن و انتخاب کردن (همان)

فرشتگان، با غیر انبیا نیز سخن می گویند. «قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ»

زن می تواند به مقام قرب الهی برسد و خداوند برای او پیام بفرستد. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ»

حضرت مریم، هم در کمالات برگزیده شد و هم بر سایر زنان برتری یافت. به همین جهت جمله «اصطفاءك» دوباره تکرار شده است.

حضرت مریم الگوی زنان است. اصطفاءك عَلَي نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (قرائتی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۵۱۱)

کلمه «اصطفی»، هر جا همراه حرف «علی» باشد، به معنای مقدم بودن و سرآمد شدن است و هر جا بدون آن باشد، به معنای انتخاب است.

در تفاسیر المنار، قرطبی، مراغی، روح البیان و کبیر می خوانیم که سرآمد زنان جهان چهار نفرند: مریم، آسیه، خدیجه و فاطمه.

در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز آمده است که مریم سرآمد زنان زمان خود بود، ولی فاطمه علیها السلام سرآمد زنان در طول تاریخ است. البتّه خداوند حکیم هرگاه شخصی را بر می گزیند، به جهت لیاقت ها و قابلیت های ویژه اوست. (همان)

ندارد بلکه يك خصیصه است که خدا مخصوص او قرار داده که بدون شوهر فرزند آورد و اگر اینکه اخبار نبود و ما بودیم و اینکه آیه نمی توانستیم بگوئیم حتّی سیدّه زنان زمان خودش بوده زیرا آیه مقام طهارت و عصمت مریم را ثابت می کند و به اصطلاح اثبات شیئی نفی ما عدا نمی کند و اما در مورد حضرت فاطمه سلام الله علیها صراحت اخبار متواتر و ضرورت مذهب بلکه بسیار از اخبار عامّه بر افضلیت او قائم است چنانچه گذشت. (طیب، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۹۳)

مریم برگزیده حق است و گفتیم استفاده می شود که دارای مقام عصمت است و لکن برگزیدگان خدا بسیار هستند از انبیاء و اوصیاء بلکه بسیاری از زن ها مثل حوا، آسیه، خدیجه، حضرت زینب سلام الله علیها و غیر اینها. و در جمله اولی همچه دلالتی بر افضلیت مریم بر آنها ندارد و نمی توان گفت بلکه فقط معصومه بوده و از اینکه اخبار استفاده می شود مریم افضل زن های زمان خود بوده و اصطفاء دوم همچه دلّالی بر افضلیت مریم

نتیجه گیری

برای قبول این امر غیرعادی، آیت و علامت نطلبید. او محدثه بود؛ یعنی کسی که فرشتگان با او سخن می‌گفتند و او سخن این هاتقان غیبی را می‌شنیده است. همچنین گفته شده که به گواه قرآن و به استناد آنچه در منابع شیعه آمده است، حضرت مریم (س) بزرگ‌ترین شخصیت زن در جهان خود بوده است. او یکی از چهار زن برگزیده برای تمام تاریخ بشریت است و قرآن او را به عنوان الگوی برجسته‌ای برای زنان معرفی می‌کند. فضایل اخلاقی و شخصیتی مریم (س) برای زنان امروز ما نمونه‌ای کامل و قابل رجوع است. حضرت مریم (س) زن بودن خود را به عنوان یک مأموریت الهی پذیرفت و به سعادت ابدی رسید. زنان ما نیز می‌توانند با بهره‌گیری و شناخت ویژگی‌های شخصیتی آن جناب، زندگی هرچه بهتر و سعادت‌مندانه‌ای را برای خود برگزینند، چه در زمینه عبادات ایشان و چه در زمینه اخلاق و رفتار اجتماعی و چه عفت و پاک‌دامنی ایشان یا ادب و راست‌گویی.

بامطالعه در زندگی حضرت مریم (س) و باتوجه به آیات قرآنی چند صفت حسنه مهم را در حضرت مریم (س) می‌بینیم که به او لیاقت سروری و الگو بودن برای زنان را داده است. در ابتدا آنکه پاک‌دامنی، عفت و حیای او مورد تأکید قرآن است. قرآن کریم حضرت مریم (س) را به خاطر عفتش می‌ستاید، و ستایش مریم (س) در قرآن کریم مکرر آمده است. سپس صدیقه بودن ایشان بررسی شد. او به عنوان زنی صدیقه در قرآن خطاب می‌گردد. صدیقه یعنی بسیار راست‌گو. این مبالغه در تصدیق است. بدین معنا که نه تنها مصدّقه، صادق و صدیق است؛ بلکه صدیق است و سز این که مریم سلام‌الله‌علیها صدیقه است آن نیست که اخبار عادی را تصدیق کرد و آنچه که دیگران باور دارند، او نیز تصدیق نمود. بلکه او حقیقتی را تصدیق کرد که دیگران باور نداشتند و حقیقتی را صحه گذاشت که دیگران آن را مستبعد می‌شمردند و روی همین استبعاد، زبان به تهمت وی گشودند در حالی که مریم (س)

فهرست منابع

- قرآن
 آشتیانی، جلال الدین (۱۳۹۰ ه. ش)، تحقیقی در دین مسیح، تهران: انتشارات نگارش.
- ثقفی، تهرانی محمد (۱۳۸۶ ه. ش)، تفسیر روان جاوید، تهران: ناشر برهان.
- جوادی، آملی عبدالله (۱۳۸۶ ه. ش)، کتاب زن در آئینه جلال و جمال، قم: ناشر اسرا.
- زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۲ ه. ش)، مسیحیت شناسی مقایسه‌ای، تهران: ناشر سروش تهران.
- شاه‌عبدالعظیمی حسین (۱۳۹۳ ه. ش)، تفسیر اثنی‌عشری، کرج: ناشر آذرنیا.
- صفا، محمد بن حسن (۱۳۹۱ ه. ش)، بصائر الدرجات فی علوم آل محمد (ع)، قم: ناشر پیام مقدس.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۹۳ ه. ش)، «اطیب البیان» تهران: ناشر سبطين.
- قرائتی، محسن (۱۳۹۱ ه. ش)، تفسیر نور، تهران: ناشر مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳ ه. ش)، کافی، قم: ناشر دارالثقلین.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶ ه. ش)، بحارالانوار تهران: ناشر اسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۸ ه. ش)، تفسیر نمونه، قم: ناشر دارالکتب الاسلامیه.

بینامتنیت هفت حکمت مربوط به معاد در نهج البلاغه با آیات معاد در قرآن

چکیده

یکی از مباحث جدید در حوزه مطالعات ادبی، عنوان بینامتنیت است که رابطه بین دو متن را مورد بررسی قرار می‌دهد. قرآن کریم نیز علاوه بر اینکه کلام وحی است، به عنوان متنی جامع از جمله متونی است که سایر متون به گونه‌های مختلف با آن پیوند برقرار کرده و سرچشمه اقتباس برای دیگر متون دینی بوده است.

باتوجه به این نکته که در نگاه امامیه، ائمه اطهار علیهم السلام قرآن ناطق می‌باشند و بر معیت ایشان با قرآن تأکید شده است از جمله یکی از مهم‌ترین متون دینی مرتبط با قرآن، کلام امیرالمؤمنین در نهج البلاغه است که همواره مورد توجه محققان بوده است. استفاده از روش بینامتنیت در تحلیل این ارتباط نه تنها به اثبات بهتر و دقیق‌تر این رابطه، بلکه به فهم جامع‌تر و کامل‌تر آدمی از قرآن و نهج البلاغه کمک شایسته‌ای می‌کند. در این نگاره با استفاده از توضیح حکمت‌های امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه در موضوع معاد به بررسی رابطه بینامتنی آیات قرآن در موضوع معاد و حکمت‌های امام در این موضوع پرداخته شده است و رابطه بینامتنی بین این دو متن با انواع مختلف آن از جمله نفی جزئی، نفی کلی و نفی متوازی مورد بررسی قرار گرفت. نتایج تحقیق بیانگر این است که موارد بینامتنی در حکمت‌های پیرامون معاد به مراتب بیشتر از نفی کلی و نفی جزئی می‌باشند.



محمدحسین
جعفری

کلیدواژه: بینامتنیت، قرآن، نهج البلاغه، حکمت‌ها، معاد

مقدمه

آسمانی را بازگو کرده و به این وسیله آدمی را با مرگ و آخرت‌اندیشی مأنوس کرده تا غفلت را از انسان دور کند. در این نوشتار سعی بر آن شده است تا به بررسی و تعریف بینامتنیت و رابطه‌های بینامتنی آن پرداخته شود و در ادامه با بررسی حکمت‌های نهج‌البلاغه در بحث معاد و آیات قرآن کریم پیرامون این موضوع به اثبات ارتباط بینامتنی بین کلام امام علی (علیه‌السلام) و کلام وحی می‌پردازد.

بیان مسئله

ارتباط ناگسستگی و همه‌سویه بین نهج‌البلاغه با قرآن وجود دارد. هر دوی این منابع دارای اهمیت بسیار بالایی هستند و مانند دریایی خروشان عمل می‌کنند که مفاهیم و ارزش‌های بالا و برتر را به بشر ارائه می‌دهند و به‌عنوان منبع الهام برای متون دینی عمل می‌کنند. آیات قرآنی به‌صراحت یا اشاره در فرازهای نورانی نهج‌البلاغه قابل مشاهده هستند و این نشان می‌دهد که امام علی (علیه‌السلام) به‌خوبی تأثیر آیات و درک عمیق قرآن را در جملات و کلمات خویش بیان نموده‌اند. مسئله معاد نیز از مهم‌ترین مسائل قرآن و متون دینی است. در دین اسلام، اعتقاد به معاد از جمله باورهای پرقدرد است که به انسان کمک می‌کند رفتار خود را تنظیم نموده و بهبود بخشد. در قرآن، به‌طور مکرر به مسئله معاد و وجود جهانی دیگر اشاره شده است. همچنین، امام علی (علیه‌السلام) نیز در فرازهایی از حکمت‌ها، خطبه‌ها و نامه‌های خود در نهج‌البلاغه بر اهمیت توجه به آخرت و ابعاد تربیتی آن تأکید کرده‌اند.

بینامتنیت یک نظریه است که رابطه دوکلمه یا دو متن را بررسی می‌کند و نوآوری‌های جدید در علم نقد را ارائه

عنوان بینامتنیت یکی از روش‌های ادبی نوین در علم نقد است که به عقیده تحلیلگران رد پای این رابطه در تمام متون ادبی وجود دارد و هر اثری قطعاً زمان ایجاد شدن تحت تأثیر آثار قبل از خود بوده است و با تغییر و دگرگونی در آثار گذشته هویت خود را ساخته است.

منظور اینکه در هر اثر باید به دنبال ارجاعی به اثرهای معاصر یا قبل از آن بود. به دلیل اینکه تأثیرپذیری از افکار و عقاید دیگران از شرایط ذهن انسان است که در گذر زمان این تأثیرپذیری از دیگران به تأثیرگذاری بر دیدگاه‌های ایشان تبدیل خواهد شد و این چرخه ادامه پیدا خواهد کرد که در نتیجه آن هر متن بافت تازه‌ای از گفته‌های گذشته است.

قرآن کریم به‌عنوان کلام مقدس وحی و متنی جامع از جمله متونی است که سایر متون دینی به‌گونه‌های مختلف با آن پیوند برقرار نموده و ارتباطی تنگاتنگ و استوار یافته‌اند. نهج‌البلاغه نیز از این قاعده مستثنی نیست و مفاهیم و تعابیر قرآنی بسیاری به‌صراحت یا اشارت در صدر و ذیل آن جای گرفته است.

اعتقاد به معاد یکی از مهم‌ترین باورها در زندگی انسان و اثرگذارترین آنها در جهت دادن به زندگی اوست. وجود تعداد زیادی از آیات قرآن پیرامون این موضوع بیانگر این مطلب می‌باشد که در اسلام بعد از توحید، مسئله معاد و اعتقاد به حیات بعد از مرگ و آخرت از اهمیت خاصی برخوردار است. در کلام امام علی (علیه‌السلام) در نهج‌البلاغه نیز یاد روز قیامت و آخرت‌اندیشی بسیار برجسته دیده می‌شود و آدمی را به تواضع و فروتنی در برابر حقیقت هستی می‌کشانند. امیرالمؤمنین با برقراری ارتباط با آیات قرآن، معارف بلند این کتاب

متون پیش از خود می‌پردازد». (بتیس، ۱۹۹۷، ص ۱۸۲) «هر اثر ادبی تنها جزئی از گفتمان‌های متعددی است که هر متن، معنا و دلالت‌های خود را از آن‌ها می‌گیرد». (یزدان جو، ۱۳۷۹، ص ۲۴۸) «به عبارتی هر متن در درون خود آثار و بقایایی از یک متن اصلی دارد که نسبت آن‌ها، نسبت جزء به کل است». (بارت، ۱۹۹۴، ص ۱۳) ناقد معاصر، محمد مفتاح تناس را تصویر شطرنجی برشمرده که در اثر ادغام چند متن با نگرش‌های مختلف، به قصد تأیید یا رد آن حاصل می‌گردد. (مفتاح، ۱۹۹۲، م، ص ۱۳۲)

«پیش‌تر ارتباط بین مؤلف و متن از اهمیت زیادی برخوردار بود؛ ولی در نظریه بینامتنیت به جای ارتباط چالشی مؤلف - متن، ارتباط چالشی میان خواننده و متن مطرح است، ارتباطی که معنای متنی را در دل تاریخ گفتمان جای می‌دهد». (یزدان جو، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷) تعریف‌های نظریه‌پردازان از بینامتنی یک محور اصلی و جوهری دارد که همان آفرینش یک متن از طریق تعامل با متون قبل یا معاصر خود است؛ بنابراین می‌توان گفت: بینامتنیت نظریه‌ای است که به خوانش یک متن یا یک اثر هنری در راستای متون دیگر پرداخته و به این صورت تأثیری را که متون گذشته یا معاصر در خلق آثار جدید می‌گذارند، مورد توجه قرار می‌دهد. مفهوم بینامتنیت یا متن پنهان، از طریق متون دیگر شکل می‌گیرد و می‌تواند شامل انقراض و تغییر متون توسط نویسندگان یا اشاره به متون دیگر توسط خواننده باشد.

بینامتنیت به معنای ایجاد یک متن جدید بر اساس متون معاصر یا قدیمی است. در این فرایند، متن جدید شامل جوان‌ترین عناصر متن‌های قبلی می‌شود و ساختار آن تجدید شده، به نحوی که تنها محتوای

می‌دهد که با استفاده از بینامتنیت قادر به نشان دادن ارتباطات بین دو متن متفاوت است. بینامتنیت به معنای خوانش متن با توجه به متون دیگر است و از این اندیشه برخوردار است که متن، یک سامانه بسته و مستقل نیست و به طور خواسته یا ناخواسته با متون دیگر ارتباط دارد.

نظریه بینامتنیت در اواخر دهه شصت میلادی توسط ژولیا کریستوا مطرح شد و توسط نظریه‌پردازانی مانند ژرار ژنت توسعه یافت. بر اساس تعریف معروف بینامتنیت، هر متنی از متون دیگر الهام‌گرفته و تغییر یافته است. در تبیین ارتباطات بینامتنیتی بین قرآن و نهج البلاغه، متن قرآنی به عنوان متن غایب و حکمت‌های نهج البلاغه درباره معاد به عنوان متن حاضر محسوب می‌شود و ارتباطات بینامتنیتی، تعامل این دو متن را روشن می‌کند. در همین راستا پرسش اصلی تحقیق مطرح می‌شود که بینامتنیت حکمت‌های مرتبط با معاد در نهج البلاغه با آیات معاد چیست؟ و بعد از آن چه نوع رابطه بینامتنیتی میان حکمت‌های مرتبط با معاد در نهج البلاغه با آیات معاد وجود دارد؟ این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و با کمک اسناد کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری سامان یافته است.

مفاهیم تحقیق

۱- بینامتنیت

بینامتنی (تناس) ترجمه اصطلاح فرانسوی Intertexte است که در لفظ به معنای بافتن و درهم‌تنیدگی است و در اصطلاح به معنای تبادل و یا پیوستگی متنی است. (غذامی، ۱۹۸۵، م، ص ۳۲۵) «به تعبیر باختین، بینامتنیت نظریه‌ای است که به بررسی و اطلاع از حقیقت تأثیر و تأثر میان متون در تعامل با

اصلی باقی می ماند و اسرار آن درون متن جدید پنهان شده و تنها افراد بسیار آگاه می توانند این ارتباطات را بفهمند. (همان)

بعضی معتقدند که اصطلاحاتی مانند اقتباس، تأثیر، اشاره و غیره در ادبیات عربی تا حدودی با مفهوم بینامتنیت همپوشانی دارند. (همان، ص ۴۷) از جمله مباحث مهم در نقد متن، روابط بینامتنیتی است که توجه به نحوه ارتباط متون با یکدیگر حائز اهمیت است. (پاکتچی، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۰۱) بینامتنیت به عنوان یک شاخه جدید از نقد ادبی، به درک بهتری از متون کمک کرده و نشان داده که هر آثاری تحت تأثیر متون قبلی قرار می گیرد. می توان با اثرات شاعران، نویسندگان و آثار بعدی، خود را در آفرینش آثار ادبی و هنری نشان داد. (غذامی، ۱۹۸۵ م، ص ۱۳۱)

یکی از اهداف اصلی بینامتنیت، شناسایی نشانه ها و اثرات مثبت متون دیگر بر روی یک متن است. این به این دلیل است که بینامتنیت امکان مطالعه و بررسی روابطی که بین متن فعلی و متون دیگر وجود دارد را فراهم می کند و باعث می شود که خواننده به درک عمیق تری از متن برسد و آن را بهتر درک کند. از طرفی با بررسی آثار ادبی، می توان دید که نویسندگان از میراث های گذشته؛ به ویژه میراث های دینی، به طور گسترده استفاده کرده و از آن به عنوان یک منبع غنی برای آثار خود بهره برده اند. به عنوان مثال یکی از میراث های دینی، قرآن کریم است که نقش بسیار مهمی دارد و می توان آن را به عنوان یک منبع کامل در نظر گرفت که نویسندگان، نه تنها در ادبیات عربی بلکه در ادبیات اسلامی از آن تأثیر گرفته اند. (امانی و دیگران، ۱۳۹۲ ش، ص ۷۷).

تعریف کریستوا از بینامتنی به عنوان متنی که برگرفته از متون دیگر است، دو اصطلاح «متن حاضر» و «متن

غایب یا پنهان» را وارد مباحث بینامتنی کرد. متن موجود را متن حاضر و متونی که با متن کنونی تعامل داشته، متن غایب نامیده اند. (خلیل، ۲۰۰۰ م، ص ۵۲)

یعنی هرگونه متنی (متن حاضر) حاصل یک فرایند تبدیل (عملیات بینامتنی) از متون دیگر (متون پنهان) است. به این صورت متن ادبی به وسیله دیگر متون ادبی در نظریه بینامتنی از نظر کریستوا تفسیر می گردد و بینامتنی بدون متن پنهان و متن پنهان بدون بینامتنی وجود ندارد. (همان، ص ۵۲-۵۱)

حضور متن پنهان یا بازسازی آن در متن حاضر به سه صورت انجام می گیرد؛

۱. نفی جزئی (تکرار- اجترار)

مؤلف متن حاضر در این نوع از روابط بینامتنی، متن غایب را بدون تغییر و تحول و یا با تغییرات بسیار جزئی تکرار نموده؛ به طوری که این قانون موجب نسخ یا رکود متن پنهان می شود. متن فراخوانده شده از متن غایب می تواند یک واژه یا یک عبارت یا یک جمله باشد. چنین تعاملی از نظر معنای الفاظ و عبارات موافق متن پنهان است و رابطه بینامتنی دارای شکلی سطحی و آسان است. (بتیس، ۱۹۹۷ ش، ص ۲۵۹) بعضی نیز نفی جزئی را انکار بخشی از متن پنهان برشمرده اند. (نامور مطلق، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۶۰-۱۵۹). از این رو؛ توجه به هدف در بینامتنیت مهم است. نفی و انکار، تأیید، تقلید و تکرار برای تأکید از جمله اهداف نفی جزئی است. (نوریان، ۱۳۹۹ ش، ص ۴۶)

شاخصه های رابطه نفی جزئی

- الف) نفی و انکارکردن بخشی از متن غایب
- ب) تقلید و تکرار بخشی از متن غایب
- ج) تأیید بخشی از متن غایب

۲. نفی متوازی (جذب- امتصاص)

در این نوع از روابط بینامتنی، نویسنده قداست و اهمیت متن پنهان را پذیرفته و تعاملی پویا با آن ایجاد می‌کند. در واقع مؤلف نوعی سازش میان دو متن حاضر و غایب برقرار کرده و از معنای متن پیشین دفاع می‌کند. در این روش از رابطه بینامتنی ممکن است شکل و ساختار مفهوم متن پنهان در متن حاضر بیاید؛ ولی معنای متن پنهان در متن حاضر تغییر اساسی نمی‌کند، بلکه در استمرار آن معنا نقش بسیاری دارد. به عبارت دیگر در نفی متوازی متن پنهان محو و ناپدید نمی‌شود، بلکه بر اساس مطالبات و درخواست عصر نویسنده یا گوینده بازسازی می‌شود و به این صورت، متن غایب بدون محو و ناپدید شدن در بطن متن حاضر ادامه می‌یابد و حیاتی مجدد می‌گیرد. (بتیس، ۱۹۹۷ ش، ص ۲۵۳) البته این مطلب به معنای تفاوت معنای متن غایب در این شکل با معنای آن در متن حاضر نیست، بلکه متن حاضر می‌تواند با افزایش یا کاهش معنا یا با تغییر و تنوعی که به نوآوری نویسنده متن جدید بستگی دارد، همراه باشد. در نفی متوازی اهدافی مانند اعتراف به اهمیت و قداست متن غایب، برقراری تعاملی پویا با متن پنهان، استمرار و ادامه متن پنهان، بازسازی متن غایب، حیات مجدد متن پنهان و نوآوری و خلاقیت در معنا دنبال می‌شود. (نوریان، ۱۳۹۹ ش، ص ۴۷)

شاخصه‌های رابطه نفی متوازی

- الف) تأکید و دفاع از متن غایب
- ب) افزایش یا کاهش معنای متن غایب
- ج) اعتراف به اهمیت و قداست متن غایب
- د) خلاقیت در بازسازی متن غایب

۳. نفی کلی (حوار)

این نوع از روابط دارای بالاترین درجه بینامتنی است و به خوانش آگاهانه و عمیق نیاز دارد که متن غایب را به زیرکی درک کند؛ زیرا نویسنده در این نوع از روابط، متن غایب را به طور کامل بازآفرینی می‌کند به طوری که برخلاف معنای متن غایب به کار می‌برد، این امر معمولاً ناخودآگاه اتفاق می‌افتد. (لیدیا، ۲۰۰۵ م، ص ۳۷) مؤلف جزئی از متن پنهان را در متن خود فراخوانده درحالی که معنای متن تغییر کرده است؛ زیرا بین متن غایب و حاضر، هیچ نوع سازشی وجود ندارد. از این رو؛ نفی کلی عالی‌ترین نوع بینامتنی محسوب می‌شود. کشف لایه‌های زیرین متن و ناگفته‌های آن نیاز به تلاش فکری زیادی دارد. همچنین فراخوانی متن غایب برای دستیابی به معنای صحیح و بهتر متن حاضر، لازم است تا معنای آن کامل گردد؛ در غیر این صورت خواننده متن حاضر، معنای ناقصی از آن دریافت می‌کند و یا آن را مبهم و گنگ می‌یابد، از آن لذت نمی‌برد و حتی ممکن است که متن ادبی را بی‌ارزش بیابد. (میرزایی و واحدی، ۱۳۸۸ ش، ص ۳۰۷)

شاخصه‌های رابطه نفی کلی

- الف) توضیح همسو با معنای متن غایب
 - ب) بیان مصادیق، ویژگی‌ها یا استثنائات از معنای متن غایب
 - ج) بیان نتیجه و اثر معنای متن غایب
 - د) بیان علت و شروط معنای متن غایب
- ۲- نهج البلاغه**

نهج البلاغه منتخبی از «خطابه‌ها، نامه‌ها، جمله‌های کوتاه و وصایا» مولای متقیان علی (علیه السلام) است. این اثر ماندگار که از متون اولیه فرهنگ اسلامی است،

توسط علامه مرحوم سید شریف رضی (رضوان الله علیه) در سال ۴۰۰ هجری از میان صدها کتاب و منبع گزینش، گردآوری و تنظیم گردیده است.

۳- بینامتنیت در حکمت‌های نهج البلاغه در موضوع معاد

در مطالعه نهج البلاغه، دیده می‌شود که سخنان حضرت علی (علیه السلام) ارتباط ژرف و واضحی با مفاهیم و تعبیرات والای قرآن کریم، به عنوان یک میراث دینی و ادبی جامع دارد. امام علی (علیه السلام) از واژگان، تعبیرات و مفاهیم قرآنی به طریق گسترده‌ای استفاده کرده است که این موضوع باعث جذابیت، عمق معانی و تأثیرگذاری بیشتر بر کلام ایشان شده است. از این رو؛ توجه به آیات قرآنی که در سخنان حضرت علی (علیه السلام) به کاررفته، علاوه بر جنبه‌های زیبایی‌شناختی و ادبی که برای مخاطب دارد، از نظر روابط بینامتنی نیز بسیار اهمیت دارد. این امر باعث می‌شود که خواننده بتواند به درک عمیق‌تر و فهم بهتر کلام امام برسد

در مجموع نزدیک به نود حکمت از نهج البلاغه پیرامون معاد سخن گفته شده است. به جهت محدودیت تعداد هفت حکمت در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین شاخص رابطه بینامتنی حکمت‌های پیرامون معاد با آیات قرآن در نفی کلی بودن آن است. امیرالمؤمنین علیه السلام از محتوا و الفاظ آیات قرآن استفاده نموده و جوهره آیات را در الفاظ و سخنان خویش بیان فرموده‌اند.

۱. حکمت ۱۹

قَالَ (علیه السلام): مَنْ جَرَى فِي عِنَانِ أَمَلِهِ، عَثَرَ بِأَجَلِهِ. امام (علیه السلام) فرمود: کسی که در مسیر آرزوهایش گام بردارد در دام مرگ خواهد افتاد. (مکارم شیرازی،

۱۳۷۰ ش، ج ۳، ص ۲۱۷)

واژه «أمل» دومرتبه در قرآن کریم در سوره‌های کهف و حجر ذکر شده است (سوره کهف: ۱۸، آیه ۴۶ و سوره حجر: ۱۵، آیه ۳) که به معنای هر نوع آرزو است؛ خواه آرزوی معقول باشد یا نامعقول؛ از این رو این واژه در مورد معصومان و اشخاص برجسته نیز به کاررفته و آن‌ها را کعبه آمال می‌نامند (خلیفه، ۱۳۸۷ ش) و حتی خداوند به عنوان «منتهی الأمل» شمرده شده است. (مانند عبارتی که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: «وَأَمَلِي الرَّاحِمِينَ» (سید بن طاووس، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۴۶) (کفعمی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۵۷) اگرچه آرزوها سبب می‌شوند که انسان به تلاش و کوشش برای رسیدن به اهداف برتر و بالاتر روی آورد، ولی همین آرزو هرگاه به صورت نامعقول درآید و تبدیل به آرزوهای دور و دراز و دست نیافتنی شود انسان را چنان به خود مشغول می‌دارد که از همه چیز حتی خداوند و مرگ و معاد غافل می‌شود و چنان سرگرم می‌گردد که ناگهان مرگش فرامی‌رسد درحالی‌که دستش از همه چیز نهی است.

متن غایب: سوره همزه، آیات ۳ - ۴

يَخْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (۳) كَلَّا لَيُبَدِّلَنَ فِي الْخُطْمَةِ (۴)

گمان می‌کند که ثروتش او را جاودانه خواهد کرد. (۳) این چنین نیست، بی تردید او را در آن شکننده، اندازند. (۴) (انصاریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۶۰۱)

حکمت ۱۹ با این آیات قرآنی اشتراک لفظی ندارد پس ارتباط بینامتنی جزئی و متوازی برقرار نیست. طبق معنای آیات شریفه یکی از مواردی که انسان را دچار غفلت می‌کند مال اندوزی و دل بستن به مال و ثروت دنیا است. پس اگر شخص غافل همچنان به مسیر خود ادامه دهد در دام مرگ می‌افتد و هنگامی بیدار

نساء نیز از زبان شیطان ابزار ضلالت و گمراهی را داشتن
آرزوهای طولانی توصیف کرده است.

در متن حکمت و آیات شریفه اثری از اشتراک لفظی
نمی‌باشد؛ اما حکمت ۱۹ همسو با معنای آیات قرآن
خطر دچار شدن انسان به آرزوهای طولانی و توجه
به مرگ و دنیای بعد از آن را هشدار می‌دهد. بنابراین
حکمت موردنظر مطابق با شاخصه‌ی الف رابطه نفی
کلی با آیات سوره نساء رابطه بینامتنی نفی کلی برقرار
می‌کند.

۲. حکمت ۲۹

إِذَا كُنْتَ فِي إِدْبَارِ وَالْمَوْتُ فِي إِقْبَالٍ فَمَا أَسْرَعَ الْمُلْتَقَى
زمانی که به زندگی پشت کرده‌ای و مرگ به تو روی
نموده، به هم رسیدن تو و مرگ چه سریع است!
(انصاریان، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص ۳۲۳)
نکته مهمی در این سخن پرمحتوای امام (علیه‌السلام)
است که نخست همه انسان‌ها را در حال حرکت
به سوی پایان عمر معرفی می‌کند و این یک واقعیت
است. از لحظه‌ای که انسان متولد می‌شود و هر
ساعتی که بر او می‌گذرد بخشی از سرمایه عمر او کاسته
و هر نفسی که می‌زند یک گام به پایان زندگی نزدیک
می‌گردد، زیرا عمر انسان به‌رحال محدود است و
اگر هیچ مشکلی هم برای او پیش نیاید روزی پایان
می‌پذیرد. درست مانند چراغی که ماده اشتعال زایش
تدریجاً کم می‌شود و روزی تمام و سرانجام خاموش
خواهد شد. این حرکت سریع بدون یک لحظه توقف
ادامه دارد و به‌این ترتیب، از این سو همه انسان‌ها
شتابان به سوی مرگ حرکت می‌کنند.

متن غایب: سوره اعراف آیه ۱۸۵

أُولَئِكَ يَنْظُرُونَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ
مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ أَفْتَرَبَ أَجْلَهُمْ فَبِأَيِّ

می‌شود که شکست و خسارت سنگینی به بار آورده
است. از طرفی یکی از آرزوهای انسان ثروتمند شدن و
کسب مال فراوان است که در متن غایب به آن اشاره
شده است، بنابراین حکمت ۱۹ درصدد بیان نتیجه و اثر
معنای متن غایب بوده؛ یعنی نتیجه و سرانجام مشغول
شدن انسان با آرزوهایش را بیان کرده است، پس رابطه
بینامتنی حکمت ۱۹ و آیات ۳ و ۴ سوره همزه نفی کلی
است.

متن غایب: سوره نساء آیات ۱۱۹ - ۱۲۰

وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَتَّبَعْتَهُمْ وَلَا مَتَّبِعْتَهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ
لَا مَرْئِيَهُمْ فَلْيَعْبُرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ
دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا (۱۱۹) يَعِدُّهُمْ وَيُمَيِّتُهُمْ وَ
مَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا عُزُورًا (۱۲۰)

و یقیناً آنان را گمراه می‌کنم، و دچار آرزوهای دور و دراز
[واهی و پوچ] می‌سازم، و آنان را وادار می‌کنم که
گوش‌های چهارپایان را [به نشانه حرام بودن بهره‌گیری
از آنان] بشکافند، و فرمانشان می‌دهم که آفرینش
خدایی را تغییر دهند [به این صورت که جنسیت مرد
را به زن و زن را به مرد برگردانند، و فطرت پاکشان را به
شرك بیالابند، و زیبایی‌های طبیعی، روحی، جسمی
خود را به زشتی‌ها تبدیل کنند] و هر کس شیطان را
به جای خدا سرپرست و یار خود گیرد، مسلماً به زیان
آشکاری دچار شده است. (۱۱۹) شیطان به آنان وعده
[دروغ] می‌دهد، و در آرزوها [ی سراب‌وار] می‌اندازد، و جز
وعده فریبنده به آنان نمی‌دهد. (۱۲۰) (همان، ص ۹۷)
حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در صدد بیان
این مطلب می‌باشد که مشغولیت انسان به آرزوهایش
و گرفتار کردن خود به آرزوی طولانی (طول امل) موجب
ضلالت و جدایی از راه حق می‌شود که نهایتاً صاحب
آن در دام مرگ گرفتار خواهد شد. آیات ۱۱۹ و ۱۲۰ سوره

حَدِيثُ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ

آیا فکر و نظر در ملکوت آسمان‌ها و زمین و در هر چه خدا آفریده نکردند و در این که اجل و مرگ آنها بسا باشد که به آنان بسیار نزدیک شده باشد؟ پس به چه حدیثی بعد از این (کتاب مبارک آسمانی) ایمان خواهند آورد؟ (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۷۴)

در این آیه شریفه خداوند متعال در مورد کسانی که هنوز ایمان نیاورده‌اند هشدار می‌دهد که مرگ بسیار نزدیک است و فرصت زیاد نیست. کلام امام علی علیه‌السلام هم نزدیک بودن مرگ به انسان را توصیف می‌کند که در این صورت باید فرصت‌ها غنیمت شمرده شود و از دست نرود. بین حکمت و آیه لفظ مشترک دیده نمی‌شود؛ اما با توجه به توضیحات، همسویی بین معنای متن غایب با متن حاضر یافت می‌شود. پس رابطه بینامتنی حکمت ۲۹ و آیه ۱۸۵ اعراف از نوع نفی کلی می‌باشد.

متن غایب: سوره نجم آیه ۵۷

أَرْفَتِ الْأَرْفَةَ

روز قیامت بسیار نزدیک شده است. (همان، ص ۵۲۸)

از آنجا که حکمت ۲۹ در مقام بیان سرعت نزدیک شدن انسان به مرگ و تمام شدن فرصت هاست و تمام شدن فرصت‌ها نیز مصادف با برپایی قیامت است، آیه شریفه با استفاده از فعل ماضی (أَرْفَت) تاکید می‌کند که قیامت بسیار نزدیک شده است و باید فرصت را دریابید. پس حکمت بدون اشتراک لفظی مراد و معنای آیه را با توضیحی همسو با آن بیان کرده است و ارتباط بینامتنی حکمت ۲۹ و آیه ۵۷ سوره نجم نفی کلی است.

۰۳ حکمت ۴۴

قَالَ (عليه السلام): طُوبَى لِمَنْ ذَكَرَ الْمَعَادَ، وَ عَمِلَ لِلْجَسَابِ، وَ قَبِعَ بِالْكَفَافِ، وَ رَضِيَ عَنِ اللَّهِ

آن حضرت فرمود: خوشا به حال کسی که به یاد معاد بود و برای حساب کارکرد و به آنچه او را کفایت می‌نمود قناعت ورزید و با خشنودی از خدا زیست.

(انصاریان، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص ۳۲۶)

هنگامی که صحبت از معاد می‌شود دنیایی در برابر انسان مجسم می‌گردد که در آن موازین سنجش اعمال برپاست و نامه‌های اعمال به دست افراد است؛ گروهی (نیکوکاران) به دست راست و گروهی (بدکاران) به دست چپ؛ همان نامه عملی که «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا»؛ «هیچ عمل کوچک و بزرگی از صاحب آن سر نزنده مگر این‌که در آن احصا شده است» همه از سرنوشت خود نگران‌اند و اضطراب بر همه حاکم است. تمام اعضای بدن انسان در آن دادگاه بزرگ گواه بر اعمال او هستند و نیازی به گواهی فرشتگان ثبت اعمال نیست، هر چند آنها نیز گواهی می‌دهند.

آن‌کس که چنین دادگاهی را باور داشته باشد و به یاد آن بیفتد به یقین به سراغ گناه و ظلم و فساد نمی‌رود، زیرا چنین ایمانی انگیزه عمل است؛ عملی پاک و خالی از هرگونه آلودگی و اگر لغزشی از او سرزند به زودی توبه می‌کند و به سراغ جبران می‌رود. ممکن نیست ایمان به چیزی در دل انسان راسخ باشد و عملی هماهنگ آن انجام ندهد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۲، ص ۲۹۳)

در روز قیامت همه اعمال انسان در مقابلش قرار می‌گیرد که می‌تواند موجب اضطراب و نگرانی شود؛ زیرا بشر در دادگاهی بزرگ حاضر است، آن‌کس که چنین دادگاهی را باور داشته باشد و به یاد آن بیفتد سراغ گناه و ظلم و فساد نمی‌رود، زیرا چنین ایمانی انگیزه عمل است، اگر به چیزی ایمان راسخ داشته باشیم عملی مخالف با آن انجام نمی‌دهیم، فراموشی روز قیامت همیشه سرچشمه گمراهی‌ها است، این اصل، تأثیر تربیتی

به هنگام راه رفتن است که در فارسی از آن به عنوان «گام» نام می‌برند. این نکته مهمی است که انسان دائماً در حال نفس‌کشیدن است؛ در خواب و بیداری و قیام و قعود و در همه حال و اگر مدت کوتاهی راه نفس را بر او ببندند مرگ او فرامی‌رسد

متن غایب: سوره عصر آیه ۲

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

[که] بی‌تردید انسان در زبان‌کاری بزرگی است. (انصاریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۶۰)

فخر رازی در تفسیر این آیه سخنی دارد که جالب به نظر می‌رسد وی می‌گوید: یکی از بزرگان پیشین می‌گفت معنای این سوره را من از مرد یخ فروشی آموختم که فریاد می‌زد: «إِزْحَمُوا مَنْ يَدُوبُ رَأْسِ مَالِهِ، إِزْحَمُوا مَنْ يَدُوبُ رَأْسِ مَالِهِ؛ به کسی که سرمایه‌اش مرتباً ذوب می‌شود رحم کنید». پیش خود گفتم: این است معنای (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ). (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۲، ص ۴۴۳)

حکمت ۷۴ با بیان متفاوتی از آیه شریفه معنای خسران زندگی دنیایی را با نزدیکی مرگ به انسان توصیف کرده است. به علت توضیح همسو با معنای متن غایب رابطه بینامتنی نفی کلی میان حکمت مورد بحث با آیه ۱ سوره عصر برقرار است.

متن غایب: سوره نبا آیه ۴۰

إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا

ما شما را از عذاب نزدیکی می‌ترسانیم. آن عذاب، در روزی خواهد بود که انسان به آنچه دست‌هایش از پیش فرستاده بنگرد و کافر گوید: ای کاش خاک بودم!

(ارفع، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۸۳)

امام علی علیه‌السلام در حکمت مورد بحث مانند این آیه شریفه نزدیک بودن روز قیامت را تذکر می‌دهند.

توجه به معاد را در زندگی انسان‌ها روشن می‌سازد.

متن غایب: سوره ص آیه ۴۶

إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصٍ ذِكْرِي الدَّارِ

ما آنان را خالص و پاکدل برای تذکر سرای آخرت گردانیدیم. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۵۶)

خداوند در این آیه با یاد قیامت بندگانش را خالص کرده و توصیه به یاد معاد می‌کند؛ با توجه به متن آیه شریفه یکی از لوازمات اخلاص یاد معاد می‌باشد؛ چرا که یکی از اثرات یاد معاد خالص شدن دل می‌باشد و این همان بیان نتیجه و اثر معنای متن غایب می‌باشد. در نتیجه رابطه بینامتنی حکمت مورد بحث با آیه ۴۶ سوره ص نفی کلی است.

۲ متن غایب: سوره ابراهیم آیه ۴۱

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ

پروردگارا! روزی که حساب برپا می‌شود، مرا و پدر و مادرم و مؤمنان را ببامرز. (انصاریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۶۰)

یکی از مصادیق عملی یاد معاد در قرآن کریم این آیه شریفه می‌باشد که در این دنیا غفران خودش و والدینش را در روز قیامت با یاد معاد از خداوند طلب می‌کند و این مورد مطابق شاخصه بیان مصادیق، ویژگی‌ها یا استثنائات از معنای متن غایب است. پس رابطه بینامتنی حکمت ۴۴ با آیه ۴۱ سوره ابراهیم نفی کلی است.

۴ حکمت ۷۴

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَفْسُ الْمَرْءِ خُطَاةٌ إِلَىٰ أَجَلِهِ.

نفس‌کشیدن مرد گام او است به سوی مرگ خود (زیرا هر نفس از عمر او کم کرده و به مرگ نزدیک می‌نماید مانند گام برداشتن که شخص را به مقصدش نزدیک می‌گرداند).

(فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۸ ش، ج ۶، ص ۱۱۱۸)

حُطَى جمع «حُطْوَةٌ» به معنای فاصله میان دو قدم

غایب است. در نتیجه ارتباط بینامتنی حکمت ۸۷ با آیه ۹۰ سوره هود از نوع رابطه نفی کلی است.

متن غایب: سوره زمر آیه ۵۳

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

بگو: ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید! از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹ ش، ص ۴۶۴)

یکی از مصادیق انسان‌های ناامید که در آیه شریفه بدان اشاره شده افرادی هستند که جز گروه اسراف‌کاران محسوب می‌شوند. مخاطب قراردادن این گروه در واقع دعوت از همه بندگان برای طلب آمرزش و استغفار است و همچنین به طور خاص افرادی که اسراف و ستم داشته‌اند را از ناامیدی برحذر داشته است.

حکمت ۸۷ نیز درمان این ناامیدی را در گرو استغفار می‌داند؛ بنابراین شاخصه باز رابطه نفی کلی یعنی بیان مصادیق، ویژگی‌ها یا استثنائات از معنای متن غایب برقرار است؛ بنابراین رابطه بینامتنی حکمت موردنظر با آیه ۵۳ سوره زمر نفی کلی است.

حکمت ۹۵

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يِقْبَلُ عَمَلٌ مَّعَ التَّقْوَىٰ وَكَيْفَ يَقْبَلُ مَا يُقْبَلُ

و کاری که با تقوی و پرهیزکاری انجام گیرد اندک نیست، و چگونه عملی که مقبول و پذیرفته می‌شود اندک می‌باشد؟ (فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۸ ش، ج ۶، ص ۱۱۲۹)
امام علیه‌السلام کیفیت عمل را معیار قبولی در درگاه خدا قرار می‌دهد نه کمیت عمل را و می‌فرماید: «عملی که توأم

طبق آیه مذکور انداز و ترس از عذاب نزدیک مخصوص کسانی است که روز قیامت را به خود نزدیک نمی‌بینند و این موضوع مطابق شاخصه بیان نتیجه و اثر معنای متن غایب می‌باشد؛ بنابراین رابطه بینامتنی حکمت ۷۴ با آیه ۴۰ سوره نبا نفی کلی است.

۵. حکمت ۸۷

قال علی علیه‌السلام: عَجِبْتُ لِمَنْ يَقْنَطُ وَ مَعَهُ الْإِسْتِغْفَارُ
امام علی (علیه‌السلام) فرمود: در شگفتم از کسی که از رحمت خداوند ناامید می‌شود و حال آنکه، توان آمرزش خواستنش هست. (آیتی، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۸۳۳)
«يَقْنَطُ» از ماده «قنوط» به معنای ناامیدی است و می‌دانیم یأس از رحمت خدا بالاترین گناهان است، زیرا کسی که از رحمت حق مأیوس شود از هیچ گناهی ابایی ندارد نومیدی خطرناک‌ترین راه نفوذ شیطان در دل آدمی است که او را آلوده به هر گونه گناه می‌کند.

متن غایب: سوره هود آیه ۹۰

وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ

از پروردگارتان آمرزش بخواهید. به درگاهش توبه کنید، که پروردگار من مهربان و دوست دارنده است. (آیتی، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۳۳)

خداوند متعال در قرآن کریم با توصیه و دعوت به استغفار ناامیدی را از بندگان خود دور می‌سازد پس کسی که گنه‌کار باشد و از خداوند طلب بخشش و استغفار کند بخشیده می‌شود.

امام علی علیه‌السلام نیز در بیان این حکمت از کسی که می‌تواند استغفار کند و ناامید شده است تعجب می‌کنند و برای حل این مشکل او را به استغفار توصیه می‌کنند. این همسویی در معنا مطابق شاخصه الف از موارد نفی کلی یعنی توضیح همسو با معنای متن

خداوند تنها اعمال پرهیزگاران را قبول می‌کند». این توضیح مطابق شاخصه بیان علت و شروط معنای متن غایب است و رابطه بینامتنی حکمت ۹۵ با آیه شریفه از نوع نفی کلی است.

متن غایب: سوره توبه آیه ۵۴

وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَرْهُونَ

هیچ چیز مانع قبولی انفاقات آنها نشده، جز اینکه آنها به خدا و رسول او کافر شده‌اند و نیز نماز را بجا نمی‌آورند، مگر از روی کسالت و انفاق نمی‌کنند مگر از روی کراهت. (طبرسی، ۱۳۶۳-۱۳۵۰ ش، ج ۴، ص ۲۱۲) در این آیه شریفه خداوند متعال علت قبول نشدن انفاق کردن عده‌ای را کافر و فاسق بودن آنها بیان می‌کند و با در نظر گرفتن محتوای حکمت مورد بحث، اهمیت و ضرورت همراهی تقوا در کنار عمل را تبیین می‌کند که تقوی شرط قبول عمل است. در نتیجه چون در مقام بیان علت و شروط معنای متن غایب است، رابطه بینامتنی حکمت آنها از نوع نفی کلی می‌باشد.

۷. حکمت ۱۲۱

شَتَّانَ مَا يَتَّبِعَنَّ عَمَلِينَ: عَمَلٌ تَذْهَبُ لَدَيْهِ وَتَبْقَىٰ تَبِعْتُهُ، وَعَمَلٌ تَذْهَبُ مَوْثِقَتُهُ وَبِئَقَىٰ أَجْرُهُ

چه اندازه بین دو عمل فاصله است: عملی که لذتش از بین برود و زیانش بماند و عملی که رنجش پایان پذیرد و اجرش باقی ماند. (انصاریان، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص ۳۳۶) در میان کارهای نیک و بد و اعمال حسنه و سیئه - با این که هر کدام جنبه مثبت و منفی دارند - این تفاوت آشکار دیده می‌شود. اعمال گناه‌آلود دارای لذتی موقتی و ناپایدار است که به زودی زایل می‌گردد ولی عواقب بد

با تقواست کم نیست (هرچند ظاهراً کم باشد) چگونه عملی که مقبول درگاه خداست کم می‌باشد؟؛ بسیاری از بزرگان در کتب فقهی این مطلب را یادآور شده‌اند که شرایط صحت عمل با شرایط قبول متفاوت است. عمل صحیح عملی است که جامع تمام شرایط و اجزا و خالی از موانع باشد؛ ولی گاه این عمل، با اعمال دیگری پیش و پس از آن یا صفات ناشایسته‌ای همراه می‌گردد که مانع قبولی آن در درگاه خداوند می‌شود (قبولی به معنای پاداش عظیم و تحقق اهداف و فلسفه‌های عمل است). بنابراین اعمالی مقبول درگاه خداوند واقع می‌شود که توأم باتقوا باشد و بی‌تقوایان ممکن است عمل صحیحی انجام دهند و اسقاط تکلیفی شود؛ اما عمل آنها بی‌ارزش و فاقد پاداش عظیم و فلسفه و روح عمل باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۲، ص ۵۶۱)

متن غایب: سوره مائده آیه ۲۷

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ

داستان دو پسر آدم را به حق برای آنها بخوان؛ آن زمانی که هر دو قربانی کردند. از یکی پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. قسم خورد که تو را خواهم کشت. گفت: خداوند از پرهیزگاران می‌پذیرد. (انصاریان، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۱۲)

در این آیه شریفه خداوند متعال شرط قبولی اعمال را باتقوا بودن بیان می‌کند و در حکمت مورد بحث امام علیه‌السلام می‌فرمایند عملی که باتقوا توأم باشد، اندک نیست، و در آنها سؤالی را این‌طور بیان می‌کنند که پس چگونه عملی که به درگاه خداوند مقبول شده، اندک باشد؟ و اگر این دو عبارت حضرت علی علیه‌السلام را در کنار یکدیگر بگذاریم مطابق مفهوم این قسمت از آیه شریفه می‌شود «(إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ)

آن هم در دنیا و هم در آخرت دامن انسان را می‌گیرد. به عکس، انسانی که به سراغ بندگی خدا می‌رود و در میدان جهاد با نفس و جهاد با دشمن حاضر می‌شود، هر چند با مشکلاتی روبرو می‌گردد؛ اما این مشکلات تدریجاً از بین می‌رود و اجر و پاداش دنیوی و اخروی آن باقی می‌ماند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۳، ص ۱۷)

متن غایب: سوره اسراء آیه ۵۲

يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَطْلُبُونَ إِن لَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا

روزی که شما را فرامی‌خواند و شما ستایش گویان پاسخ می‌دهید و می‌پندارید که اندکی آرمیده‌اید. (آیتی، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۲۸)

این آیات بیانگر کوتاهی عمر دنیا و لذت‌های دنیایی است. طبق معنای حکمت ۱۲۱ لذت دنیایی چون کوتاه مدت است، وقتی که تمام شود و از بین برود فقط زبان بجای گذارد.

بنابر این توجه به ویژگی مهم لذت‌های دنیایی یعنی محدود بودن آنها بسیار حائز اهمیت است. این توضیح مطابق با شاخصه بیان مصادیق، ویژگی‌ها یا

استثنائات از معنای متن غایب است. در نتیجه حکمت ۱۲۱ با این آیه شریفه ارتباط بینامتنی نفی کلی دارد.

متن غایب: سوره نحل آیه ۹۶

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

آنچه نزد شماست همه نابود خواهد شد و آنچه نزد خداست (از ذخائر اعمال نیک و ثواب آخرت، تا ابد) باقی خواهد بود و البته اجری که به صابران بدهیم اجری است بسیار بهتر از عملی که به جا می‌آوردند.

(الهی‌قمشه‌ای، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۹۸)

آیه شریفه ماندن اعمال نیک نزد خداوند متعال را به عنوان نتیجه و پاداش اعمال نیک در دنیا برشمرده است.

این آیات شریفه در راستای معنای حکمت موردنظر نتایج و اثرات عملی که رنج آن پایان پذیرد و اجر آن باقی بماند سخن گفته‌اند. پس بیان نتیجه و اثر معنای متن غایب در این مورد صدق می‌کند و حکمت ۱۲۱ با این آیه شریفه ارتباط بینامتنی نفی کلی دارد.

نتیجه گیری

بینامتنیت از مباحث بسیار مهمی است که ارتباط دوسویه متن را به صورت روش مند مورد بررسی قرار می دهد. از آنجاکه سخنان پیشوایان دین علیهم السلام برگرفته از مفاهیم والای قرآن کریم است و عرضه بر قرآن نیز معیاری برای نقد حدیث در روایات بیان شده است، لازم است که متون دینی با این نگاه مورد بازبینی محتوایی قرار گیرد. ارتباط دوسویه سخنان پیشوایان دین و قرآن کریم در اسلام بسیار مهم است. پیشوایان دین، به عنوان رهبران و انسان های الهام بخش اسلام، از ارتباط نزدیک با قرآن برای ارائه آموزه های دینی و اخلاقی به انسان ها استفاده می کنند. ایشان از آیات قرآن به عنوان منبع اصلی برای استنباط احکام دینی و راهنمایی های زندگی استفاده می کنند.

نکته مهم طرح بینامتنیت این است که اهل بیت علیهم السلام با توجه به دانش و فهم عمیق تر خود از قرآن، می توانند مفاهیم پیچیده قرآنی را برای افراد عادی تبیین کنند. ارتباط دوسویه سخنان پیشوایان دین و قرآن در حقیقت بیشتر به منظور تبیین و اجرای آموزه های دینی و اخلاقی است که به انسان ها کمک می کند تا زندگی معنادارتری داشته باشند و به رشد روحی و اخلاقی خود بپردازند. تعامل فراوان کلام امام علی (علیه السلام) با قرآن کریم یکی از ویژگی های برجسته نهج البلاغه است و این مسئله نشان می دهد که امیرالمؤمنین از متن قرآن آگاهانه استفاده کرده است تا بتواند مقصود خود را بهتر و جذاب تر و تأثیرگذارتر برای دیگران بیان کند. در واقع، کلام امیرالمؤمنین به عنوان ترجمه و تبیین قرآن، از کلام خداوند نشئت گرفته است و ایشان با ارتباط کلام خود با کلام الهی، ارتباط محکمی بین قرآن و نهج البلاغه برقرار کرده اند. مبحث معاد در نهج البلاغه یکی از مؤلفه های تربیت دینی جامعه است و باور به معاد، تأثیرات مهمی در زندگی شخصی و اجتماعی انسان دارد. به علاوه، قوی ترین و مؤثرترین وسیله برای هدایت و نجات جامعه معاصر از منجلاب فساد، نهادینه کردن باور به معاد است.

آنچه در واقع از رابطه بینامتنیت حکمت های پیرامون معاد با قرآن در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفت، حقیقت رابطه بینامتنی از نوع نفی کلی است. بازبینی و تحول متن قرآن کریم در کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام است که با الفاظی دیگر برای دیگران بیان شده است.

نکته مهم طرح بینامتنیت این است که اهل بیت علیهم السلام با توجه به دانش و فهم عمیق تر خود از قرآن، می توانند مفاهیم پیچیده قرآنی را برای افراد عادی تبیین کنند. ارتباط دوسویه سخنان پیشوایان دین و قرآن در حقیقت بیشتر به منظور تبیین و اجرای آموزه های دینی و اخلاقی است که به انسان ها کمک می کند تا زندگی

فهرست منابع

- فهرست منابع
قرآن کریم
۱. امانی، رضا و دیگران (۱۳۹۲ ش)، «بررسی چگونگی ارتباط قرآن و شعر جاهلی با رویکرد بینامتنیت»، فصلنامه مطالعات ادبی - قرآنی، شماره ۱.
 ۲. ارفع، کاظم (۱۳۸۱ ش)، القرآن الکریم. ترجمه ارفع، تهران: فیض کاشانی.
 ۳. انصاریان، حسین (۱۳۸۸ ش)، نهج البلاغه. ترجمه انصاریان، قم: دارالعرفان.
 ۴. انصاریان، حسین (۱۳۸۳ ش)، قرآن کریم. ترجمه انصاریان، قم: انتشارات اسوه.
 ۵. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴ ش)، ترجمه قرآن کریم، تهران: انتشارات سروش.
 ۶. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۸ ش)، نهج البلاغه. ترجمه آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۷. الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۸۰ ش)، القرآن الکریم. ترجمه الهی قمشه‌ای، قم: فاطمه الزهراء.
 ۸. بارت، رولان (۱۹۹۴ ش)، نقد و حقیقه. منذر عیاشی، پاریس: دارلوسوی.
 ۹. بتیس، محمد (۱۹۹۷ ش)، الشعر العربی الحدیث، بیروت: دار توبقال.
 ۱۰. پاکتیچی محمد (۱۳۹۱ ش)، مجموعه درس گفتارهایی درباره نقد متن، تهران: دانشگاه امام صادق.
 ۱۱. خلیفه، عباس (۱۳۸۷ ش)، کعبه آمال، تهران: موعود اسلام.
 ۱۲. خلیل، موسی (۲۰۰۰ م)، قراءات فی الشعر العربی الحدیث و المعاصر، دمشق: دراسه.
 ۱۳. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ ق)، إقبال الأعمال، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۳-۱۳۵۰ ش)، ترجمه تفسیر مجمع البیان. هاشم رسولی، تهران: فراهانی.
 ۱۵. غدامی، عبدالله (۱۹۸۵ م)، الخطیئه والتفکیر، جده: المملكة العربیة السعودیة.
 ۱۶. فیض الاسلام اصفهانی، علی النقی (۱۳۷۸ ش)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران: فقیه.
 ۱۷. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۱۷ ق)، البلد الامین، بیروت: مؤسسه علمي.
 ۱۸. لیدیا، وعدالله (۲۰۰۵ م)، التناص المعرفی فی شعر عزالدین المناصر، بیروت: دارالمنذلاوی.
 ۱۹. مفتاح، محمد (۱۹۹۲ م)، تحلیل الخطاب الشعری استراتیجیة التناص. المركز الثقافی العربی، بیروت: الدار البیضاء.
 ۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰ ش)، ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای بر نهج البلاغه، قم: انتشارات هدف.
 ۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹ ش)، القرآن الکریم. ترجمه مکارم، قم: امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
 ۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ ش)، پیام امام امیر المومنین علیه السلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۲۳. میرزایی، فرامرز و واحدی، ماشاءالله (۱۳۸۸ ش)، «روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر»، نشریة دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۲۵.
 ۲۴. نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۴ ش)، درآمدی بر بینامتنیت، تهران: انتشارات نشر سخن.
 ۲۵. نوریان، بیتا (۱۳۹۹ ش)، «روش‌های ویژه سُروری در شرح قرآنی مثنوی مولوی و استفاده از بینامتنیت آن‌ها»، ماهنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، شماره ۳.
 ۲۶. یزدان‌جو، پیام (۱۳۷۹ ش)، ادبیات پسامدرن، تهران: مرکز.

مؤلفه‌های مؤثر در ایجاد آمادگی

برای ظهور امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف»

چکیده

آمادگی برای ظهور به معنای فراهم‌ساختن مقدمات و شرایط مناسب برای ظهور حضرت مهدی: است. این مسئله به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین وظایف شیعیان در دوره غیبت کبری بشمار می‌رود. چرا که با استناد به آیات شریفه قرآن، تا زمانی که شیعیان قصد تغییر دادن شرایط کنونی و عدم بهره‌بردن از حضور امام معصوم را نداشته باشند، امام‌زمان: ظهور نخواهد کرد؛ بنابراین باید نسبت به موضوع آمادگی و آماده‌سازی شرایط برای ظهور حضرت حجت‌الاهتمام ورزیده شود. باتوجه به توضیح مذکور، اگر شرایط ظهور توسط شیعیان و منتظران فراهم نگردد، ظهور حضرت مهدی: محقق نخواهد شد. از این رو بایسته است درباره چرایی و چگونگی آماده‌سازی برای ظهور امام‌زمان تحقیق و پژوهش انجام گیرد. این نوشتار به دنبال دستیابی به پاسخ مناسب برای این پرسش است که آماده‌سازی برای ظهور چه ضرورتی داشته و چگونه محقق می‌شود. با استفاده از روش کتابخانه‌ای و رجوع به منابع معتبر، به این پرسش پاسخ داده شده است. می‌توان گفت عواملی مانند رعایت تقوا، معرفت امام، افزایش بصیرت دینی و ولایت‌پذیری نقش بسزایی در آماده‌سازی برای ظهور ایفا می‌کنند.

کلیدواژه: انتظار، ظهور، آماده‌سازی، بصیرت دینی، تقوا، حضرت مهدی.



محمود
فناونی^۱

مقدمه

مقاله دیگری با موضوع «زمینه‌سازی ظهور؛ چیستی و چگونگی» توسط نصرت‌الله آیتی به نگارش درآمده است. وجه تمایز این نوشتار با پیشینه در این است که مقاله حاضر علاوه بر بررسی مفاهیم انتظار و ظهور، به تبیین مؤلفه‌های اثرگذار در ایجاد آمادگی فردی و اجتماعی برای ظهور حضرت مهدی؛ نیز پرداخته شده است. هدف از این نوشتار این است که پس از بیان چرایی آمادگی برای ظهور و بیان دلیل اهمیت و ضرورت آن، چگونگی آمادگی و آماده‌سازی شرایط حضور امام‌زمان مورد بررسی قرار گرفته و برای شیعیان تبیین گردد. بدین طریق می‌توان جامعه را در مسیر کسب آمادگی و فراهم ساختن مقدمات ظهور حضرت حجت به حرکت درآورد.

مفهوم‌شناسی

منظور از مفهوم‌شناسی یا ترمینولوژی، تعریف و تبیین مفاهیمی است که نقش محوری و کلیدی در فهم دقیق مسائل مطرح در پژوهش ایفا می‌کنند. پس در این مبحث به بررسی واژه‌های «انتظار» و «ظهور» پرداخته می‌شود که به نوعی در خدمت این تحقیق می‌باشند و کاربرد بسیاری در مقاله پیشرو دارند.

۱-۱- مفهوم انتظار

انتظار در لغت به معنای چشم‌به‌راه بودن ترجمه شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۶۵). برخی از لغت‌شناسان آن را به معنای چشم داشتن و نوعی امید داشتن به آینده دانسته‌اند. این چشمداشت می‌تواند به یک آینده مطلوب باشد و یا چشم‌به‌راه یک منجی و نجات دهنده بشریت از ظلم و جور و فساد (ابن منظور، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۵۸)؛ بنابراین اگر کسی کار زشت یا نیکویی انجام دهد، منتظر کیفر و یا پاداش کار خودش

مقاله حاضر درصدد تبیین چرایی و چگونگی آمادگی برای ظهور است. به‌منظور فراهم ساختن شرایط ظهور، باید جامعه و افراد حاضر در آن، آمادگی پذیرش ظهور و حضور حضرت مهدی؛ را داشته باشند. در بیان چگونگی آمادگی برای ظهور، به راهکارهای مختلفی می‌توان اشاره نمود که در این مسیر تأثیر بسزایی دارند. می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین راهکارها، نهادینه‌سازی فرهنگ انتظار در جامعه اسلامی است. منتظر حقیقی و واقعی، تمام تلاش خود را جهت آماده‌سازی شرایط ظهور به کار می‌گیرد. بدین بیان که منتظر حقیقی پس از شناخت و کسب معرفت نسبت به امام‌زمان؛ خود، از دستورات و اطاعت نموده و بدین ترتیب به دنبال خدمتگزاری به وی می‌باشد.

اهمیت و ضرورت بحث از موضوع مذکور از این جهت است که شرایط جامعه از نظر فرهنگی، اعتقادی، دینی و اقتصادی به‌گونه‌ای رقم خورده است که در زمان حاضر بیش از نسبت به حضور امام معصوم در جامعه احساس نیاز می‌شود. از این رو بایسته است در راستای تسریع بخشیدن در ظهور حضرت مهدی؛ و فراهم ساختن شرایط و مقدمات تشکیل دولت کریمه مهدوی، نسبت به چگونگی آمادگی برای ظهور بحث و تحقیق انجام گیرد تا شیعیان با آگاهی نسبت به این موضوع اهتمام ورزند.

بحث از موضوع آمادگی برای ظهور از جمله موضوعات حائز اهمیتی است که در زمینه مهدویت تاکنون مورد بررسی قرار گرفته است. به طور مثال می‌توان به مقاله‌ای که تحت عنوان «بررسی ابعاد رفتار اخلاقی در سبک زندگی زمینه‌ساز ظهور موعود» به اهتمام حسن نجفی نگاشته شده است اشاره نمود. همچنین

هم می‌توان جمع مکسر برشمرد همانند شمس و فلوس (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۶۷). طبق هر یک از دو مبنای فوق، مفهوم «ظهور» متفاوت خواهد بود. در صورتی که به‌عنوان مصدر ثلاثی مجرد در نظر گرفته شود، به معنای آشکار شدن و نمایان شدن باید مورد استعمال قرار گیرد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۹). همانند آیه شریفه سوره نور که می‌فرماید:

«... وَلَا يُبْدِيْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا... وَ زِينَتُ أَرَائِشِ خُودِ جَزْ أَنْجِهَ قَهْرًا ظَاهِرًا مِی شُود (بر بیگانه) آشکار نساژند» (نور، ۳۱).

اما اگر به‌عنوان جمع مکسر تلقی شود، معنای پشت و خلاف بطن از آن فهمیده می‌شود. مفرد این کلمه نیز در چنین فرضی، «ظهر» خواهد بود (فراهیدی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۹۲). همانگونه که در سوره انبیاء نیز به این معنا مورد استعمال قرار گرفته است: «لَوْ عَلِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونَ عَنْ وُجُوهِهمُ النَّارَ وَ لَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَ لَا هُمْ يُبْصِرُونَ؛ اگر کافران بدانند وقتی آتش دوزخ هر طرف از پیش روی و پشت سر به آنها احاطه می‌کند که نه خود دفع آن توانند و نه از سوی کسی یاری شوند. آن وقت از قیامت آگاه می‌شوند و دیگر درخواست عذاب نکنند» (انبیاء، ۳۹).

ظهور به‌عنوان یکی از پرکاربردترین واژه‌ها و اصطلاحات در عرصه مهدویت است. برای این واژه دو معنا بیان شده است: معنای نخست این که منظور از «ظهور»، آشکار شدن امام‌زمان؛ در برابر مردم، شناساندن و معرفی کردن خود به جهانیان بعد از به‌پایان رسیدن دوران غیبت کبری می‌باشد (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴). معنای دیگر این که «ظهور» عبارت است از این که امام‌زمان در زمان غیبت کبری، به‌صورت ناشناس در بین مردم جهان حضور داشته است؛ لکن پس از پایان

است. در بیان مفهوم اصطلاحی انتظار می‌توان گفت، یک کیف نفسانی است که حالت آمادگی را در شخص به دنبال دارد. بدین بیان که شخص منتظر، همواره آماده وقوع اتفاق و حادثه‌ای است که برای آن انتظار می‌کشد. در مقابل آن، یأس و نومیدی قرار دارد؛ بنابراین هرچه که انتظارش بیشتر باشد، آمادگی او نیز زیادتر می‌شود (ابن بابویه، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۴).

ذکر این نکته بایسته است که برخی بر این باورند انتظار تنها یک حالت روحی و کیف نفسانی نیست. بلکه از درون به بیرون سرایت می‌کند و منجر به حرکت و اقدام می‌شود؛ بنابراین انتظار با نشستن و دست روی دست گذاشتن سازگاری ندارد. این که شخص منتظر فقط بنشیند و حسرت بخورد، سبب به‌پایان رسیدن انتظار نمی‌شود. بلکه باید حرکت کند و اقداماتی را انجام دهد (نعمانی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۸۵).

گفتنی است که زندگی انسان با ماهیت انتظار عجین شده است. یعنی اگر انتظار و امید در زندگی نباشد، زندگی مفهومی نخواهد داشت. چون انتظار، انسان را به حرکت روبه‌جلو ترغیب می‌کند و او را از یأس و نومیدی دور می‌گرداند. زیرا در زمانی که مشکلات در زندگی انسان به وجود می‌آیند و تحمل آنها برای بشر سخت و دشوار می‌شود، این انتظار است که به او یادآوری میکند هرچه زودتر این شرایط می‌گذرد و اوضاع مساعد خواهد شد؛ بنابراین انتظار حقیقی در فرهنگ شیعه، انتظاری است که سبب حرکت و آمادگی شود (ابن بابویه، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۸).

۱-۲- مفهوم ظهور

ظهور در لغت عربی از ریشه «ظ ه ر» اشتقاق یافته و بر وزن «فُعول» استعمال می‌شود. لغت‌شناسان عرب‌زبان بر این باورند که این واژه را بر اساس وزن آن، هم می‌توان مصدر ثلاثی مجرد دانست؛ مانند خروج؛ و

دوره غیبت کبری، پرده از عنوان و نام حقیقی خود برداشته و خویشتن را به تمامی مردم معرفی می‌نماید تا ایشان را بشناسند (صدر، ۱۳۹۷، ص ۱۷۰).

به نظر می‌رسد منظور از اصطلاح «ظهور»، بیشتر همان ظاهرشدن حضرت مهدی: پس از دوره غیبت کبری به منظور برپایی حکومت عدل جهانی می‌باشد.

چرایی آمادگی برای ظهور

غیبت حضرت مهدی: و انتظار شیعیان آن حضرت برای ظهور، یکی از موضوعاتی است که همواره در روایات ائمه معصومین: مورد توجه قرار داشته و همین امر نشان‌دهنده اهمیت و ضرورت آمادگی برای ظهور است. به طور مثال در یکی از این روایات حضرت امیرالمؤمنین: در بیان ضرورت آماده‌بودن برای ظهور می‌فرماید:

«إِنْتَظِرُوا الْفَرَجَ وَلَا تَيَأَسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ، فَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ؛ منتظر فرج باشید و از رحمت خدا مأیوس نشوید که محبوب‌ترین اعمال نزد خداوند انتظار فرج است. کسی که پذیرای امر ما باشد، فرداها در «حظیره القدس» با ما است و کسی که منتظر فرج باشد، مانند کسی است که در راه خدا، به خون خود آغشته گشته است» (مجلسی، ۱۴۱۹، ج ۵۲، ص ۱۲۵).

از کلام گوهربار حضرت علی: این مطلب به دست می‌آید که حتی اگر زمان غیبت حضرت مهدی طولانی شود، شیعیان باید در راه خود باثبات و محکم باشند و نباید ناامید شوند. این روایت در زمان فعلی میتواند بسیار مثمر واقع شود.

چرا که باتوجه به طولانی‌شدن زمان غیبت حضرت مهدی:، بسیاری از دشمنان و قدرتطلبانی که از ظهور آن حضرت ترس و وا همه دارند، به دنبال شبهه‌افکنی در بین شیعیان و ایجاد تردید نسبت به ظهور امام‌زمان: در بین

شیعیان هستند تا بدین طریق مسلمانان دست از انتظار و زمینه‌سازی برای ظهور حضرت مهدی: بکشند. اما این روایت به صراحت و روشنی به منتظران توصیه می‌کند هرگز دست از انتظار نکشیده و همواره برای ظهور منجی بشریت آمادگی خود را حفظ نمایند (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۸۹).

در روایت مشهوری رسول اکرم درباره پاداش آماده‌بودن برای ظهور حضرت مهدی: موعود چنین فرموده است: «أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ؛ انتظار فرج و گشایش از جانب خدای بلندمرتبه، برترین عمل امت من است» (طبسی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۸۹).

گفتنی است اینکه انتظار فرج، بافضیلت‌ترین عمل برای شیعیان به شمار می‌آید، بدون دلیل نیست. انتظار فرج، در واقع به نوعی آماده‌شدن برای ظهور و به استقبال منجی بشریت رفتن است. کسب این آمادگی نیاز به تلاش و حرکت مداوم دارد.

این آمادگی به سادگی به دست نمی‌آید، بلکه نیاز به کوششی خستگی‌ناپذیر همراه با تهذیب نفس و دوری از گناهان و زشتی‌ها و آلودگی‌ها دارد. به بیان دیگر می‌توان گفت انتظار فرج به معنای شناخت راه حق و امام حق می‌باشد. شخص باید راه حق را بشناسد و رهبر آن را پیدا کند و به دنبال یاری رساندن به او باشد و در این راه تلاش و کوشش نماید. چنین شخصی در زمان غیبت حضرت مهدی: به‌گونه‌ای زندگی می‌کند که همواره برای ظهور ایشان آماده باشد (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳).

چگونگی آمادگی برای ظهور

در مطالب پیشین روشن شد که آمادگی برای ظهور از ضرورت و بایستگی قابل‌ملاحظه‌ای برخوردار است و منتظران حضرت مهدی همواره باید آماده ظهور و حضور ایشان باشند. در این مبحث به این مسئله پرداخته

یکی از نمونه های بارز تأثیرگذاری انتظار در آمادسازی جامعه برای ظهور، پیروزی انقلاب اسلامی ایران است که توانست بر رژیم پهلوی فائق آید و دوران سیاه و تاریک حکومت پهلوی که پر از ظلم و ستم بود را از تاریخ محو نماید. در این مورد عموم شیعیان و مردم توانستند با تلاش و جنبش خود، زمینه را برای ظهور آثار انتظار فراهم ساخت. عوامل بسیاری باعث بروز این آثار شد؛ همچون عدم پذیرش نظام فاسد حکومتی، عدم تحمل ظلم و ستم فراوان و تشکیل حکومت دینی در راستای زمینه سازی ظهور حضرت مهدی: (نجفی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵).

بنابراین «انتظار ظهور حضرت مهدی:» منشأ سستی و گسسته شدن جوامع اسلامی نیست، بلکه موجب تحرک و تلاش و کوشش در بین شیعیان می شود که یکی از نتایج مطلوب آن، آمادگی برای ظهور خواهد بود.

۳-۲- کسب معرفت نسبت به امام زمان:

یکی از مهمترین مؤلفه هایی که می تواند تأثیر بسیاری در ایجاد آمادگی برای ظهور داشته باشد این است که مسلمانان و شیعیان، معرفت و شناخت خود نسبت به امام زمان را افزایش دهند. معرفت و عرفان به معنای ادراک شیء و تدبیر و اندیشه کردن در اثر آن است که اخص از علم بشمار می رود. زیرا علم مطلق ادراک است و به تفکر در خود شیء نیز حاصل می شود. به عبارت دیگر می توان گفت: معرفت اعم است؛ زیرا علم ادراک حقیقت شیء است و معرفت ادراک شیء است؛ خواه به حقیقت باشد یا به ظاهر و آثار (فراهیدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۲۴). در معارف و فرهنگ شیعه، معرفت امام از ضروریات بوده و آثار و برکات فراوانی نیز برای آن بیان شده است؛ برای نمونه، در اصول کافی، بابی به نام «وجوب معرفه الامام» است و در آن روایات فوق العاده ای آمده است. مجموع این روایات دلالت می کند که معرفت امام، شرط معرفت

خواهد شد که چگونه میتوان به این آمادگی دست پیدا کرد. به بیان دیگر به تبیین مؤلفه های تأثیرگذار در ایجاد آمادگی برای ظهور امام زمان: پرداخته می شود.

۳-۱- نهادینه سازی فرهنگ انتظار در جامعه

نخستین گام در ایجاد آمادگی برای ظهور را باید نهادینه سازی فرهنگ انتظار در جامعه دانست. یکی از ضروری ترین نیازهای نسل جدید، بیان مباحث مهدویت و آشنا کردن افراد با مسئله انتظار است. برای آشنایی نسل نوجوان و جوان با حضرت مهدی: و حکومت جهانی او، نیاز به بستر سازی مناسب است. باید بستر و زمینه مناسب فراهم گردد تا این نسل پرورش یافته و به جمعیت عظیم منتظران حقیقی ظهور حضرت مهدی: بپیوندند (تونه ای، ۱۳۸۹، ص ۲۹۵).

نخستین کار برای فراهم سازی این بستر، آشنا ساختن آنان با مفهوم انتظار و آثار آن است. باید بدانند انتظار چه آثار مثبتی میتواند در زندگی فردی و اجتماعی آن ها داشته باشد تا نسبت به آن ترغیب گردند. انتظار ظهور حضرت مهدی:، به معنای اصلاح عمومی در وضع جهان است. حقیقت و ماهیت انتظار به گونه ای است که منتظر را متوجه این امر میکند که آخرین فرستاده خداوند همچنان زنده است و روزی قیام خواهد نمود و وضع جهان را اصلاح میکند. ظلم و فساد را ریشه کن کرده و عدل و قسط را در سراسر جهان هستی جایگزین آن می کند (بنی هاشمی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹).

انتظار همیشه عامل حرکت و جنبش است و سرچشمه مقاومت و ایثار می باشد. انتظار مثبت حالت فرسایشی و سست کنندگی ندارد؛ زیرا منتظر می تواند با تلاش و زمینه سازی خود، فرج را نزدیک کند و امکانات و مقدمات آن را در زمینه های مختلف اعم از فرهنگی، نظامی، سیاسی و اجتماعی فراهم سازد (داوری، ۱۳۸۹، ص ۹۶).

خداوند است. در ذیل آیه شریف «ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶)، روایتی از حضرت سیدالشهدا: نقل می‌کند که حضرت به اصحاب خود فرمود:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ فَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَعْتَبُوا عَنْ عِبَادَةِ مَنْ سِوَاهُ؛ ای مردم! خدای متعال، انسان را برای معرفت رسیدن به معرفت خدا آفریده است که اثر معرفت، عبودیت و اثر عبودیت، استغنا از عبادت و توجه به غیر است» (کلینی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۵۸). آنگاه از حضرت سؤال شد: آن معرفت الهی چیست که خلقت برای آن است و اگر انسان به این مقام معرفت نرسد، به مقام عبودیت راه پیدا نمی‌کند؟ حضرت فرمود:

«مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ؛ اگر مردم هر زمان، امام زمان؛ خود را بشناسند، با این معرفت، به معرفت خدای متعال راه میابند. به تعبیر دیگر از طریق معرفت امام، معرفت الله تحقق پیدا می‌کند» (همان).

یکی از دلایل سجده نکردن ابلیس نیز همین بود که باطن نورانی خلیفه الله و آن روح الهی که در حضرت آدم علیه السلام دمیده شده بود را نمی‌دید و می‌گفت: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف، ۱۲).. محجوب بودن، مانع از تبعیت ابلیس شد. دلیل تأکید بسیار بر ضرورت معرفت ائمه؛ یک نکته‌اش همین است که تا معرفت برای انسان حاصل نشود، به آن درجات از خضوع و خشوع که طریق قرب الی الله است، دست نمی‌یابد (حویزی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۴).

کسب معرفت و شناخت نسبت به امام زمان؛ میتواند سبب ایجاد آمادگی برای ظهور آن حضرت گردد. مضاف بر اینکه افراد بامعرفت، علاوه بر خود، میتوانند در

آماده‌سازی جامعه برای ظهور حضرت مهدی؛ و تشکیل تمدن جهانی و حکومت عدل نیز نقش بسزایی ایفا نمایند.

۳-۳- عمل به تکالیف شرعی

یکی دیگر از راه‌های کسب آمادگی برای ظهور حضرت بقیه الله، عمل به تکالیف شرعی است. منتظران حضرت باید دستورات الهی را اجرا نموده و خود را به لباس تقوی مزین سازند تا بدین طریق برای حضور ایشان آماده شده و بتوانند در زمره یاران امام زمان؛ قرار گرفته و حکومت جهانی مهدوی را تشکیل دهند. انسانی که نسبت به امام زمان؛ خود معرفت و شناخت کسب میکند، می‌داند که باید تقوای الهی را در پیش بگیرد و نفس خویش را مهذب سازد؛ چراکه حضرت مهدی؛ بارها شیعیان را به این امر توصیه نموده است. امام زمان در روایتی می‌فرماید:

«اتَّقُوا اللَّهَ وَ عَلَيْكُمْ بِأَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَيَّ مِنْ ائْتِمَانِكُمْ فَلَوْ أَنَّ قَاتِلَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عِائِثَتْنِي عَلَيَّ أَمَانَهُ لَأَذْبُتُهَا إِلَيْهِ؛ تقوای الهی پیشه کنید و امانت را به کسی که شما را امین دانسته است، باز گردانید، زیرا حتی اگر قاتل امیرالمؤمنین امانتی را به من بسپرد هر آینه آن را به او برمی‌گردانم» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸).

تقوا به معنای حفظ نفس از چیزی است که انسان را به گناه می‌کشاند. مرتبه عالی تقوا جایی است که انسان از برخی مباحات هم پرهیز می‌کند تا به کمال برسد. به همین دلیل است که گفته می‌شود جامعه اگر می‌خواهد به سوی معنویت گام بردارد، بایسته است که تقوا در بین افراد نهادینه شود (دیلمی، ۱۴۰۹، ص ۲۱۴). توضیح آن که انسان نسبت به امام زمان؛ خویش معرفت کسب کند، تمام تلاش خویش را در مسیر پاک‌سازی خود از گناه به کار خواهد بست؛ چرا که گناه و معصیت

چیزی به جز رسیدن به معنویت و نیل به عالم معنا نیست؛ بنابراین تقوی نقش غیرقابل انکاری در هدایت معنوی جامعه برعهده دارد و به همین سبب در روایات متعددی از سوی ائمه اطهار؛ مورد تأکید قرار گرفته است و نشان دهنده اهمیت آن می باشد (طباطبایی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۲۱۴).

ذکر این نکته بایسته است اگر کسی بخواهد اعمال و رفتار خود را به امام زمان؛ نزدیک کند، مرحله اول انجام واجبات و ترک محرّمات و گناهان است؛ چراکه اهل بیت؛ چنین شیوه‌ای داشتند. همچنین مهمترین ویژگی محبین و یاوران امام زمان؛ نیز مزین بودن به لباس تقواست. یکی از مهمترین ویژگی‌های انسان مؤمن و موحد، ترک گناه است. حضرت مهدی؛ در روایتی می فرماید:

«اگر شیعیان ما گناهانشان را ترک کنند هر آینه به دیدار ما نائل می شوند و ما به ملاقات آنها می رویم» (برقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۸).

حضرت حجت؛ در توقیع مبارک به شیخ مفید به لزوم رعایت تقوای الهی تصریح نموده و چنین بیان می دارد: «نامه‌ای است به برادر باایمان و دوست رشید ما ابوعبدالله محمد بن نعمان (شیخ مفید) که خداوند عزت وی را مستدام بدارد... شما مکلف هستید که اوامر و دستورات ما را به دوستانمان برسانی، با اینکه ما بر اساس فرمان خداوند بزرگ و صلاح واقعی خود و شیعیانمان، تا زمانی که حکومت بر دنیا در اختیار ستمگران است، در نقطه‌ای دور و پنهان از دیده‌ها به سر می بریم؛ ولی از تمام حوادث و ماجراهایی که بر شما میگذرد، کاملاً مطلع هستیم و هیچ چیز از اخبار شما بر ما پوشیده نیست، از خطاها و گناهایی که بندگان صالح خداوند از آنها دوری می کنند، اما شما آنها را مرتکب می شوید، نیز باخبریم! از عهدشکنی‌ها و پشت سر

نتیجه مادی‌گرایی و علاقه‌مندی به دنیا است؛ هنگامی که انسان خودش را از مادیات جدا کند و به این دنیا علاقه‌مندی نداشته باشد، طبیعی است که از عالم ماده به سوی عالم معنا سیر کند و به معنویت برسد. تقوا یکی از فضایل اخلاقی است که رعایت آن در زندگی سبب می‌گردد انسان به درجات بالای معنوی می‌شود. حضرت علی؛ در این باره می فرماید:

«أَلَا وَإِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلِّلْ حُمَلِ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ أَعْطَلُوا أَرْمَتْهَا فَأَوْرَدَتْهُمْ الْجَنَّةَ؛ آگاه باشید که تقوا مرکب رامی است که اهلس بر آن سوار شده، زمام آن را به دست دارند و آنان را به بهشت خواهد رساند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶). در قرآن کریم به این نکته تصریح شده که هدایت قرآن کریم اختصاص به انسان‌های باتقوا دارد. باتوجه به این که ائمه اطهار؛ نیز به عنوان قرآن ناطق به حساب می آیند، می توان گفت هدایت امام معصوم نیز طبق نص صریح قرآن تنها اختصاص به اهل تقوی دارد و تنها کسانی که تقوا داشته باشند میتوانند از هدایت معنوی ائمه معصومین؛ برخوردار شوند. خداوند در سوره بقره می فرماید: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ؛ قرآن مایه هدایت پرهیزکاران است» (بقره، ۲).

طبق آیه فوق انسان برای این که از هدایت امام معصوم برخوردار باشد باید تقوا داشته باشد. پس نقش امام در جامعه این‌گونه است که تقوا را بایسته است در میان مردم نهادینه سازد تا بدین طریق مردم بتوانند از هدایت او بهره‌مند گردند. همچنین در سوره آل عمران نیز به این نکته اشاره شده است:

«وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ تقوای الهی پیش گیرید باشد که به سعادت برسید» (آل عمران، ۲۰۰).

در این آیه به صراحت بیان می‌کند کسانی که اهل تقوی باشند، رستگار و سعادت‌مند می‌شوند. سعادت‌مند شدن

این جمله نشان می‌دهد که هر مسلمانی که پیرو پیامبر است به نوبه خود دعوت‌کننده به سوی حق است و باید با سخن و عملش دیگران را به راه خدا دعوت کند و نیز نشان می‌دهد که «رهبر» باید دارای بصیرت و بینایی و آگاهی کافی باشد، و گر نه دعوتش به سوی حق نخواهد بود. در واقع بصیرت و بینش، نور درونی است که شخص با آن نور می‌تواند در میان مردم، سالم و سازنده زندگی کند. این انسان با بصیرت است که راه را از چاه و حقیقت را از امر غیرحقیقی بازمی‌شناسد و با در نظر گرفتن اطلاعات و داده‌ها، گزینشی برتر و بهتر دارد، و در ارائه رأی و نظر، تصمیم صحیح و درست را اتخاذ می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۹۵).

همان‌گونه که ایمان به خدا موجب آمادگی انسان برای ظهور حضرت مهدی: می‌گردد، ولایت‌پذیری نیز موجب آماده‌شدن برای تشکیل حکومت جهانی مهدوی می‌شود. چون بسیاری از حقایق را انسان نمی‌تواند درک کند و به عمق آن پی‌برد؛ ولی با اتصال به کسانی که دارای عقلی کامل و از علم و عصمت برخوردارند می‌توان حقایق را درک کرد و به آنها پی‌برد و در همه اوقات از آمادگی لازم برخوردار گردید. شناخت ولی امر زمان در اسلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. به‌گونه‌ای که رسول اکرم [می‌فرماید:

«اگر کسی بمیرد و امام‌زمان خود را نشناسد همانند کسی است که به مرگ جاهلیت قبل از اسلام مرده است» (کلینی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۵۸).

لذا شناخت خود ولی امر مسلمین در این زمان راهکار اصلی و مهمی است که می‌تواند انسان را آماده ظهور گرداند. بر اساس مبانی اعتقادی شیعه هر کسی لیاقت فرارگرفتن در رأس حکومت را ندارد، بلکه آن کسی از این شایستگی برخوردار است که بدون انگیزه‌های فردی و

گذاشتن عهد و پیمان‌ها با اطلاعیم! از خداوند بترسید و تقوایپیشه کنید و ما خاندان رسالت را مدد رسانید. سعی کنید اعمالتان به‌گونه‌ای باشد که شما را به ما نزدیک سازد و از گناهی که موجب نارضایتی ما را فراهم می‌نماید، بترسید و دوری کنید» (متقی هندی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۵۲).

بنابراین، منتظران حضرت مهدی: باید نفس خود را به لباس تقوا مزین سازند تا علاوه بر کسب آمادگی شخصی برای ظهور امام‌زمان، در آماده‌سازی جامعه نیز بتوانند تأثیرگذار بوده و زمینه ظهور منجی عالم را مهیا سازند.

۳-۴- ولایت‌پذیری

از دیگر مؤلفه‌های تأثیرگذار در ایجاد آمادگی برای ظهور حضرت مهدی:، ولایت‌پذیری و ولایت‌مدار بودن است. منظور از ولایت‌پذیری در این جا ولایت‌فقیه عادل و جامع الشرائط است. در سوره مبارکه یوسف به این مؤلفه اذعان شده است: خداوند متعال در این آیه چنین می‌فرماید:

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ بگو: این راه من است که من و هر کس از من پیروی کرد با بصیرت و بینایی به خدا دعوت می‌کنیم، و خدا منزّه است و من از مشرکان نیستم» (یوسف، ۱۰۹).

خدای سبحان در این آیه به پیامبر خویش ۶ دستور می‌دهد که دعوت خود را برای مشرکان بیان دارد؛ یعنی اینکه من از روی یقین و معرفت و دلیل قاطع به توحید خدا و عدل و دین او دعوت می‌کنم، نه از روی تقلید. مطلب مهمی که از این آیه به دست می‌آید آن است که شخص دعوت‌کننده باید با اطمینان و بصیرت و دلیل قاطع دست‌به‌کار تبلیغ و دعوت گردد و تقلید در این راه صحیح نیست (طبرسی، ۱۴۳۲، ج ۱۲، ص ۳۱۰).

بسیاری از مشکلات برای مردم آن کشور شود. حتی گاهی به سبب فقدان بصیرت، مسیر افراد کاملاً از مسیر صحیح منحرف می‌شود (نجفی، ۱۳۹۴، ص ۲۱).

در بیان ضرورت بصیرت می‌توان چنین ادعا کرد که ایمان، موتور حرکت مؤمن به سوی تعالی و قرب الهی است؛ ولی حرکت این موتور بدون روشن بودن راه و صاف و هموار بودن مسیر، به مقصد نخواهد رسید و بصیرت و آگاهی چراغ روشنگر این راه کمال و تعالی، قطب‌نما و نورافکن مسیر حرکت مؤمن است و بدون داشتن بصیرت، بینش و فهم درست مسائل، بدون تردید این حرکت به انحراف کشیده شده، به مقصد نخواهد رسید (فضلی نژاد، ۱۳۹۶، ص ۴۲).

در حقیقت، در صورت کسب بصیرت، انسان صاحب نوعی معرفت، شناخت و نورانیت باطنی می‌شود که در مواقعی که ابهام بر جامعه سایه می‌افکند، او می‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد و در دام شیاطین انس و جن نیفتد؛ بنابراین اگر انسان به راهی که انتخاب می‌کند، بصیرت و بینش داشته باشد، هرگز در طول مسیر، عواملی همچون غفلت و اشتباه نمی‌تواند او را به آسانی به انحراف کشاند. دلیل تأکید مقام معظم رهبری بر بصیرت داشتن نیروهای انقلابی و حافظان ارزش‌های انقلاب، این است که اگر عقاید، افکار و آرای این نیروها مبتنی بر دلیل‌های روشن و محکم باشد، سبب می‌شود تا به آسانی از راه صحیح خود منحرف نشوند (رحیمی، ۱۳۹۵، ص ۳۴).

منظور از بصیرت دینی قوه و تشخیصی است که انسان را در درک حقایق دین و دستیابی به معارف عمیق و حیانی توانا می‌سازد.

چنین انسانی با توجه به سطح بصیرت خود، افزون به ظواهر شریعت، به حقایق و بواطن آنها دست می‌یابد؛ خواه مربوط به عقاید یا باورها باشد، خواه مربوط به

دنیایی و با پشتوانه الهی در مسیر پیاده نمودن احکام خدا قدم بردارد؛ لذا این مسئولیت در مرتبه اول بر عهده پیامبران: سپس ائمه اطهار؛ و در دوران غیبت بر عهده ولی فقیه گذاشته شده است؛ بنابراین یکی از راه‌های کسب آمادگی برای ظهور امام‌زمان؛ تمسک به ولایت اهل بیت: است که در زمان حاضر باید این اطاعت و پیروی از ولی امر مسلمین انجام گیرد (رحیمی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۳).

۳-۵- ارتقای سطح بصیرت دینی

از دیگر مؤلفه‌های مؤثر در ایجاد آمادگی برای ظهور حضرت مهدی؛ ارتقای سطح بصیرت دینی است. این مؤلفه علاوه بر این که می‌تواند در سطح فردی تأثیرگذار باشد، در سطح اجتماعی نیز سبب آماده‌یازی جامعه برای ظهور خواهد شد. از این‌رو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

بصیرت به‌عنوان یک نیروی نهانی و قوه قلبی شناخته می‌شود که در فهم حقایق تا عمق وجود و باطن ذات انسان رسوخ می‌نماید. به بیان دیگر بدیهی است منظور از «بصیرت» دیدن با چشم نیست؛ بلکه نوعی بینش عمیق درباره‌ی حق و حقیقت است که در رفتارهای فردی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... بروز و نمود دارد و موجب می‌شود انسان در همه‌ی عرصه‌ها، به‌ویژه عرصه‌ی اجتماعی سیاسی، رفتاری همسو با حق باشد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۴۲).

بصیرت به‌عنوان یک قوه در انسان می‌تواند موجب درک عمیق از مسائل شود و بدین سبب تحلیل بهتری از تحولات را به انسان القا می‌کند. در نتیجه مشکلات را بهتر و ساده‌تر آسیب‌شناسی می‌کند و در زمان اندک و با هزینه کمی می‌تواند آن‌ها را حل نماید. بدیهی است که با توجه به این مطلب، بصیرت ضرورت می‌یابد و به‌ویژه نبود آن در میان مدیران هر کشوری ممکن است منشأ

می‌کند و می‌فرماید: «خدایا حرکت‌م را بر اساس بینایی و راهم را با هدایت و روش و طریقه‌ام را قرین رشد و تعالی قرار ده، تا مرا به مقصد نایل گردانی و دیگران را به وسیله من به مقصد برسانی و مرا در آنچه تو خواهان آنی و به جهت آن مرا آفریده‌ای و بدان سوی پناه داده‌ای وارد نمایی» (ابن طاووس، ۱۴۲۹، ص ۵۹).

باتوجه به این که دین اسلام، به عنوان یک شریعت جامع و کامل شناخته می‌شود که به تمام ابعاد زندگی بشر توجه داشته است، این رو بصیرت دینی شامل تمام ابعاد فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، امنیتی و اجتماعی است و این امور از یکدیگر جدا نیست؛ بنابراین ارتقای سطح بصیرت دینی جامعه می‌تواند سبب فراهم شدن زمینه و بستر مناسب برای ظهور حضرت مهدی باشد.

احکام الهی یا اخلاقیات. راه دین و دین‌داری راهی است که بابصیرت و بینایی پیموده می‌شود و دعوت پیام‌آوران الهی بر مبنای بصیرت و بینایی بوده است و آنان هرگز مردم را به پیروی کورکورانه و اطاعت غیر حکیمانه فرانخوانده‌اند (همان، ص ۳۶).

اگر کسی از بینش و بصیرت دینی برخوردار شد، همه حرکت‌ها و اقداماتش ارزشمند و ثمربخش خواهد شد و خود و کسانی که از او پیروی کنند به سرمنزل مقصود خواهند رسید. از این رو حضرات معصومین؛ با وجود آن که اهل بصیرت بودند از خداوند درخواست عمل و حرکت بابصیرت بیشتر را می‌نمودند تا هم خود و هم دیگران را بتوانند به مقصود و هدفی که خداوند آنها را برای آن آفریده نائل نمایند. بصیرت دینی، همان بصیرتی است که امام حسین در قنوت نمازش آن را از خداوند طلب

نتیجه گیری

ولایت پذیری، تقوا داشتن و ارتقای سطح بصیرت دینی نیز اهتمام می‌ورزد.

انتظار بدین معناست که انسان نسبت به آینده بشریت با دید مثبت می‌نگرد و یقین دارد که مظلومان بر ظالمان چیره خواهند شد. به همین دلیل است که انتظار فرج را به‌عنوان یکی از برترین عبادات معرفی کرده‌اند. زیرا اگر افراد مظلوم و ظلم‌ستیز امید غلبه بر ظالمان را از زندگی خود حذف نمایند، انگیزه‌ای برای ادامه حیات خود نخواهند داشت. انتظار به‌عنوان یک فانوس روشنی‌بخش برای ادامه زندگی انسان محسوب می‌شود که بزرگ‌ترین اثر آن، امید بخشیدن برای ادامه زندگی است.

بنابراین، مسلمانان باید تمام تلاش خود را در راستای آماده‌سازی فردی و اجتماعی برای ظهور منجی عالم بشریت انجام دهند تا حضرت مهدی؛ ظهور کرده و حکومت عدل جهانی را تأسیس نموده و جهان را از ظلم و جور تهی گردانند.

شیعیان در زمان غیبت از حضور مستقیم و ارتباط فیزیکی با امام‌زمان؛ خویش محروم هستند و این امر می‌تواند تأثیر غیرقابل‌انکاری در هدایت و نیل به کمال معنوی و الهی داشته باشد.

چرا که این مسیر سرشار از بیراهه‌هایی است که دشمنان بر سر راه شیعیان قرار می‌دهند تا آنان را از مسیر حق منحرف سازند. اما شیعیان و منتظران حضرت می‌توانند با آماده‌سازی فردی و اجتماعی، شرایط را برای ظهور حضرت مهدی؛ مهیا ساخته و بدین ترتیب از حضور ایشان بهره‌مند گردند.

راهکارهای بسیار زیادی جهت حصول آمادگی برای ظهور وجود دارد که در این مقاله به برخی از آنها اشاره گردید. یکی از مهمترین مؤلفه‌ها در این خصوص، نهادینه‌سازی انتظار در جامعه است. این مؤلفه، چندین مؤلفه دیگر را به دنبال خود همراه خواهد کرد. بدین بیان که منتظر حقیقی ظهور حضرت مهدی؛، نسبت به مواردی همانند

فهرست منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه حسین انصاریان.
*نهج البلاغه، ترجمه دشتی.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ه.ش) الأمالی، تهران: کتابچی.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ه.ق) کمال الدین و تمام النعمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
 ۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۹ق) نهج الدعوات، بیروت: دارالفکر.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۹ه.ق) لسان العرب، بیروت: دارالفکر.
 ۵. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ه.ش) کشف الغمه فی معرفه الأئمه، تبریز: نشر بنی هاشمی.
 ۶. برقی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ه.ق) المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
 ۷. تونه ای، مجتبی، (۱۳۸۹ه.ش) میراث ماندگار، قم: موعود نامه.
 ۸. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۲ه.ش) تفسیر نورالثقلین، قم: انتشارات اسلامی.
 ۹. داوری، محمود (۱۳۸۹ه.ش) چشم به راه روشنی، اصفهان: انتشارات سبزی.
 ۱۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۹ه.ق) اعلام الدین فی صفات المئومنین، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
 ۱۱. رحیمی، عباس (۱۳۹۵ه.ش) بصیرت نیاز همیشگی، تهران: جمالی.
 ۱۲. صدر، سید محمد (۱۳۹۷ه.ش) تاریخ پس از ظهور، تهران: موعود عصر.
 ۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۴ه.ق) المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
 ۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۳۲ه.ق) مجمع البیان فی تفسیر
- القرآن، بیروت: المرتضی.
۱۵. طوسی، نجم الدین (۱۴۲۸ه.ق) معجم أحادیث الإمام المهدی، قم: مسجد مقدس جمکران.
 ۱۶. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵ه.ش) مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
 ۱۷. طوسی، محمد بن حسن، الغيبة (۱۳۹۱ه.ش) مجمع البحرين، قم: مدرسه امیرالمؤمنین.
 ۱۸. فراهیدی، احمد بن خلیل (۱۳۸۹ه.ش) العین، قم: جامعه مدرسین حوزه های علمیه.
 ۱۹. فضلی نژاد، پیام (۱۳۹۶ه.ش) ارتش سزای روشنفکران، تهران: کیهان.
 ۲۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ه.ق) قاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ه.ق) المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۲۲. متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۲۹ه.ق) کنز العمال فی سنن الأقول والأفعال، بیروت: دارالفکر.
 ۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۹ه.ق) بحار الأنوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۲۴. مصطفوی، حسن (۱۳۸۵ه.ش) التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
 ۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷ه.ش) تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه.
 ۲۶. نجفی، موسی (۱۳۹۴ه.ش) بصیرت تاریخی، تهران: آرما.
 ۲۷. نعمانی، أبو عبدالله محمد بن ابراهیم (۱۴۳۴ه.ق) کتاب الغيبة، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
 ۲۸. بنی هاشمی، سید محمد (۱۳۸۶ه.ش) سلوک منتظران، تهران: منیر.

اختلاف مفهومی تقیه در مذاهب اسلامی

چکیده

تقیه به عنوان یک شیوه استراتژیک، راهبردی و عقلی است که بر مبنای ترجیح اهم بر مهم بنا نهاده شده به نحوی که همه عقلا و گروه‌های فکری از هر عقیده و مسلکی خود را به آن پایبند می‌دانند. پیشینه تقیه به دومین پیامبر الهی حضرت شیت (علیه السلام) بازمی‌گردد بعد از اینکه قایبل هاییل را کشت، شیت (هبة الله) برای محافظت از جان خود در مقابل قایبل تقیه کرد. پیامبر خاتم نیز در مواقع خطر و اضطرار تقیه را به عنوان سپری عقلایی برای حفظ جان افراد قرار داد و همه فقها و مفسران فریقین حتی صحابه و تابعین هم تقیه را پذیرفته و فتوا داده‌اند. اختلاف در میزان و حد جواز تقیه تنها اختلاف میان آنهاست. در این مقاله از داده‌های کتابخانه‌های استفاده کرده و به شیوه توصیفی... تحلیلی نگارش یافته است؛ و با بررسی مستندات قرآنی، روایی و تاریخی در سیره نبوی، صحابه و تابعین خصوصاً خلفای راشدین، در صد پاسخ دادن به این سؤال ترکیبی است که اساساً جایگاه تقیه در بین علماء فریقین متقدمین کجاست؟ و نگرش مذاهب مختلف اسلامی به این حکم الهی چگونه است؟ تا مسلمانان عقاید و باورهای یکدیگر را واقع‌بینانه شناخته و از نسبت‌های تفرقه‌انگیز به یکدیگر اجتناب کنند.

کلیدواژه: تقیه؛ نفاق؛ شیعه؛ اهل سنت؛ حفظ جان؛ خلفای راشدین؛ تقیه در اسلام



عبداله
مرندی^۱

مقدمه

دیگر، به تقیه توجه ویژه داشته، ابعاد فقهی آن را به بحث و نظر گذاشته و به آن عمل کرده‌اند؛ اما دیگر مذاهب به جز در مواردی بسیار محدود به این موضوع نپرداخته‌اند؛ چراکه آن را منحصر به صدر اسلام دانسته و بسیار کم‌کاربرد می‌دانند. تقیه یکی از مفاهیم استراتژیک و اخلاقی پیچیده و مهم در تاریخ اسلام و تفسیر فقهی آن است که در جوامع شیعی و غیرشیعی مطرح بوده و در شرایط خاص فقهی به کار می‌رود.

تعریف تقیه

الف) معنی لغوی تقیه

هر لغتی یک ماده دارد و یک هیئت لذا در مورد تقیه نیز از دو جهت ماده و هیئت، بررسی می‌شود:

از جهت ماده:

با مراجعه به کتب لغت (زبیدی، ۱۳۷۳، ج ۲۰، ص ۳۰۴) در خواهیم یافت که تقیه از ریشه «وق.ی» ثبت شده و در اصل «وقیه» بوده و «و» به «ت» ابدال و تبدیل شده. البته باتوجه به اینکه کلماتی مانند: «تقی» (صفت) تقی، تقاه، تقاء و تقوی را که حرف اول از حروف اصلی همه آن‌ها «ت» است، «تقیّت» به صورت ثلاثی مجرد، «انقیّت» ثلاثی مزید نیز در کتب لغت ثبت و ضبط شده است، این سؤال پیش می‌آید که آیا «ت.ق.ی» خود ریشه مستقلاً غیر از «وق.ی» است و کلیه اشتقاقات مربوط به «ت.ق.ی» از قبیل تقی، اتقی، تقاء تقوی، تقیه و مشتقات دیگر این کلمات، از این ریشه اصلی گرفته شده و «وق.ی» ریشه مشتقاتی از قبیل «وقی» است یا ریشه اصلی همان «وق.ی» است و «تقی» نیز صورت ابدال شده‌ای از «وقی» است؟ و از نظر معنا نیز «وقیت» با «تقیّت» بی تناسب نیست، لکن مشترک معنوی هم نبوده و یک معنای واحدی ندارند؛ و این تشابه در معنا دلیل وافی و کافی برای اشتقاق صرفی محسوب نمی‌شود اگرچه در اشتقاق کبیر که همان تبدل و ازههاست، را می‌توان پذیرفت.

وجود اختلاف بین افراد و جوامع بشری در مورد اندیشه و باورهای اعتقادی گوناگون، عادی است چه بسا برای رشد و پیشرفت جوامع انسانی و تبادلات ارزش‌های انسانی، لازم و ضروری به نظر بیاید خصوصاً در دانشگاه و پژوهشگاه‌ها بحث و تبادل نظر علمی درباره آنها طبیعی است، اما وجود اختلاف در میان مذاهب اسلامی که غالباً در فروع است و نه در اصول دین، نباید مانع وحدت امت اسلامی باشد. گذشته از این، طرح مسائل تخصصی باید در مجامع علمی صورت گیرد نه اینکه با مطرح کردن مسائل اختلافی و دامن زدن به آنها در بین پیروان مذاهب و در فضاهای غیرعلمی - که مشکلی از مشکلات امروز مسلمانان را حل نخواهد کرد، - تا به حدی برسد که سوء تفاهم‌ها روزبه‌روز شکاف، تفرقه و فاصله آنها را از یکدیگر بیشتر کند.

شهید مطهری در مورد خطر بزرگ سوء تفاهم‌های موجود بین مسلمانان چنین می‌نگارد: «حسن تفاهم، یکدیگر را خوب فهمیدن و سوء تفاهم، یکدیگر را بد فهمیدن است. خوب فهمیدن به این معناست که افراد یکدیگر را آن‌طور که هستند بفهمند و بد فهمیدن به این معناست که یکدیگر را آن‌طور که هستند نفهمند، بلکه درباره یکدیگر دچار توهمات بوده باشند. البته سوء تفاهم درباره هر چیزی و هر شخصی بد است، زیرا موجب گمراهی و ضلالت است.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۴)

از آنجاکه وجود اختلافات اجتماعی و باورهای اعتقادی گاهی به حدی می‌رسد که عرصه را بر قشر ضعیف به مخاطره می‌اندازد به نحوی که مال، جان، آبرو، شرف و کرامت خود را در خطر می‌بینند در چنین شرایط سخت، طاقت فرسا و ناگوار تنها راه‌هایی از آن توسل به راهکار عقلی و وجدانی است تا به وضع طبیعی رسیده و از مهلکه نجات یابد که از آن به تقیه یاد می‌شود. تقیه را می‌توان یکی از اصلیتیرین محورهای پژوهش در تاریخ عقاید دینی دانست. علمای شیعه نسبت به عالمان مذاهب

دفاع می‌کند.

۲- از جهت هیئت و صیغه، کلمه تقیه بر وزن فعلیه می‌باشد و در مصدر یا اسم مصدر بودن آن اختلاف است. (حسن، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۲۰۹ و ۲۱۰). در هر صورت، ثلاثی مجرد می‌باشد و با توجه به اینکه بیانگر این نکته است که موقتی و موارد ویژه و خاصی را شامل می‌شود و نه دائمی و همیشگی، تالی آن تالی وحدت است. (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ذیل آیه ۲۸ سوره آل عمران.)

کلمه تقیه از لحاظ ساختار صرفی، اسم مصدر است و فعل آن یا تقی یثقی از ثلاثی مجرد یا ینقی یثقی ثلاثی مزید است. اهل لغت تقیه را از ماده وقی یقی به معنای «حفظ و صیانت از آزار و اذیت» دانسته‌اند. ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: «وقاه الله وقایة و واقیة، ای صانه.»

ظاهراً کلمه «تقیه» در لغت، مصدر است از باب «أَتَقَى؛ يَتَّقِي»؛ و آن گونه که شیخ ما علامه انصاری رحمه الله علیه ذکر کرده (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۷۱)، اسم مصدر نیست.

محقق فیروز آبادی در «القاموس» می‌نویسد: «أَتَقَيْتُ الشَّيْءَ وَ تَقَيْتُهُ أَتَّقِيهِ، وَ أَتَّقِيهِ تُقِي وَ تَقِيَّةٌ وَ تَقَاءٌ كَكَسَاءٍ: حَذْرَتِهِ. وَ الْأَسْمُ التَّقْوَى؛ قَلْبُهُ لَلْفَرْقِ بَيْنَ الْأَسْمِ وَ الصَّفَةِ.» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۰)

ظاهر کلام ایشان این است که «اتقی» و «تقی» به یک معناست آن گونه که دیگران نیز گفته‌اند - (الجوهري الفارابي، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۵۲۶)؛ و مصدر آن «التقیه» و «التقی» و «التقاء»، و اسم مصدر آن «التقوى» است.

بنابراین، تقیه به معنای پرهیز و حذر است، و تقوا اسم مصدر است و به معنای پرهیز از معاصی و پرهیز از ترک واجبات می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۴، ص ۱۹.)

ب) معنی و تعریف اصطلاحی تقیه

تقیه اختصاص به علم خاصی ندارد [اگرچه برخی آن را مخصوص به علم فقه، اصول و کلام دانسته‌اند] (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱،

فیروزآبادی در قاموس چنین گوید: «... و اتقیت الشی و تقیته اَتْقِيَهُ وَ اتَّقِيَهُ تَقَى وَ تَقِيَهُ وَ تَقَاءٌ كَكَسَاءٍ حَذْرَتِهِ وَ الْأَسْمُ: التَّقْوَى ...» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۰۰) از این عبارت به روشنی معلوم نمی‌شود که تقی و تقیه و تقاء مصدر یا اسم مصدر از تقیت «ثلاثی مجرد» است یا اتقیت «ثلاثی مزید». چنین پیداست که تقیه را مصدر از ثلاثی مجرد (تقیت) یا ثلاثی مزید (اتقیت) یا هر دو شمرده است.

صاحب المنجد گوید: «تَقَى يَتَّقِي تُقَى وَ تَقَاءٌ أَوْ تَقِيَّةٌ بِه مَعْنَى اتَّقَى» و در «اتقی» گوید: «اتقی، اتقاء و توقی توقياً فلاناً: حذروه و خافه، تجنبه و اتقی اتقاء صار تقياً و اتقینا به، جعلناه قدامنا وقایة لنا من العدو و استقبلنا العدو به»؛ و در تقوی گوید: «التقوى الاسم من اتقى، مخافة الله و العمل بطاعته»؛ بنابراین، صاحب المنجد تقیه را مصدر یا اسم مصدر تقی «ثلاثی مجرد» شناخته است. (معلوف، ۱۳۷۳، ص ۹۱۵)

پس تقیه در لغت، مصدر یا اسم مصدر و به معنی حذر و پرهیز است. همان طور که از کتب لغت نقل شده، «تقی» به صورت ثلاثی مجرد و به معنی «اتقی» به کار رفته است.

بنابراین، ریشه اصلی آن «وقی» که واو آن به «تا» تبدیل شده، و از این جهت، هم ریشه بالغت «تقوی» و «اتقان» می‌باشد که اصل آن «وقوی» بوده است. مصدر ثلاثی مجرد آن «وقی» و «وقایة» است به معنای «صیانت» و «نگه‌داری». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۶۸ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۷۷.)

تقیه در لغت عبارت است از نگاه داشتن، پرهیز کردن و پنهان نمودن. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۲-۴۰۵) و فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۰) همچنین به معنای حفظ نفس از عذاب و گناه به وسیله عمل صالح می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۷۸)؛ پرهیز، پروا، محافظه‌کاری، حفظ کردن، مراقبت، خویشنداری، نگاه داشتن، پنهان و کتمان نمودن [از طریق سکوت یا بی‌توجهی] و سپری برای در امان ماندن از آزار و اذیت است که انسان به وسیله آن از مهماتی همچون جان و دین خود

گفتار، کردار یا رها نمودن کاری که انجام دادن آن واجب است و در باور انسان بر خلاف حق است برای نگهداری خویش یا کسی که او را دوست دارد، از زبان.» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۳)

۵- **موسی جاراالله ترکمانی**: «تقیه دوری از هر کاری که موجب سرزنش و عقوبت است و جزء دین است» (جارالله، ۱۹۴۹، ص ۷۲)

۶- آلوسی حنبلی وهابی: «تقیه، حفظ جان یا آبرو یا مال از شر دشمنان است، دشمنانی که دشمنی آنها مبتنی بر اختلاف دینی می باشد؛ مانند کافران و مسلمانان از فرقه های دیگر، یا دشمنانی که دشمنی آنها به جهت اغراض دنیوی مانند مال و سلطنت می باشد.» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۲۱)

۷- **محمد رشید رضا**: «تقیه، گفتار یا کردار مخالف با حق است، به جهت حفظ از ضرر.» (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۸۰)

۸- ابن حجر عسقلانی شافعی: «تقیه، پرهیز از اظهار مسائل درونی همانند باورها و غیر آن برای دیگری است.» (عسقلانی الشافعی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۱۳۶)

با نظر اجمالی به تعابیر علماء از تقیه، میبایم که در اصل تقیه و وجود آن اختلافی نیست و مذاهب مختلف اسلامی اعم از شیعه و سنی آن را نفاق و فریب دیگران نمی دانند. نکته ای که قابل توجه است اینکه تقیه در شرایط اضطراری و بالاجبار، معقول و پذیرفته شده است و نه در حال عادی، طبیعی و اختیاری؛ لذا تقیه بدون اکراه مشروع نبوده و نزد هیچ یک از فرق اسلامی پذیرفته شده نیست.

تاریخچه تقیه در اسلام

اگر در بین تعاریف متعدد تقیه این تعریف را کامل ترین بدانیم که می گوید: «تقیه مخفی نمودن حق از دیگران یا اظهار خلاف آن است، به جهت مصلحتی که مهم تر از اظهار آن باشد» (صفری، ۱۳۸۱، ص ۵۱). از بدو خلقت بشر که با زیست اجتماعی همراه بود، اختلاف نظر وجود داشته و در پی آن پنهانکاری مورد توجه بوده و

ص ۳۸۶). بلکه به واسطه اینکه در علوم مختلفی همچون تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه و کلام تعریف اصطلاحی دارد و قرآن نیز به آن اشاره داشته و در روایات هم کاربرد زیادی دارد؛ و با وجود تشابه بسیاری که بین این اصطلاحات وجود دارد و همچنین در کتب علوم مختلف، تعریف خاص آن علم از تقیه بیان نشده، می توان این گونه نتیجه گیری کرد که کثرت و شدت استعمال و بکارگیری کلمه تقیه بین مسلمانان سبب ایجاد حقیقت شرعی و یا مرتبه نازل تر آن یعنی حقیقت متشرعه شده است.

معنای اصطلاحی تقیه، در حقیقت تعریف مسلمانان و نوع به کارگیری آنان از این کلمه است و به عبارت دیگر، عرف متشرعه اعم از همه فرق و مذاهب اسلام است که تعریف اصطلاحی تقیه را مشخص می کند تا کارآمدی لفظ تقیه در علوم مختلف لحاظ شده باشد.

هریک از فقهای شیعه و اهل سنت از تقیه مفهوم و تعریف خاصی اراده و بیان کرده اند که به عنوان نمونه به برخی از این نظرات اشاره می شود:

۱- **شیخ مفید**: «تقیه، پنهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به حق و پنهان کاری با مخالفان حق و پشتیبانی کردن از آنان در آنچه ضرر دین و دنیا را در پی دارد. هرگاه به «ضرورت تقیه» ظن قوی پیدا کنیم، تقیه واجب است و هرگاه ندانیم یا ظن قوی نداشته باشیم که آشکار گردیدن و نمودن حق ضروری است، تقیه واجب نیست.» (شیخ مفید، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱)

۲- **امین الاسلام طبرسی**: «تقیه، عبارت است از: خلاف اعتقاد قلبی را به زبان آوردن به جهت ترس بر جان.» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۲۹)

۳- **شیخ مرتضی انصاری**: «اسم است برای اتقی. یتقی و تاء در آن بدل از واو است. مقصود از آن در فقه، موافقت کردن با دیگری است در کردار و گفتاری که مخالف با حق است، برای نگه داشتن جان خویش از زبان او.» (انصاری، ۱۴۱۲، ص ۳۷)

۴- **سید حسن بجنوردی**: «موافقت کردن با دیگری است در

مبارزه با کفر و ادامه داشتن جهاد است نه اینکه هدف صرفاً و فقط حفظ انسان از آسیب باشد.

«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَاقَّ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَجَاهَدَ فِي دِينِهِ فَأَوْلَىٰ بِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَعَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (سوره نحل آیه ۱۰۶)

(کسی که پس از ایمان به خدا کفر ورزد، مگر کسی که تحت فشار قرار گیرد و دل او از ایمان آرام باشد، هیچ ایرادی ندارد. اما کسانی که با خدا و پیامبرش مخالفت کنند، لعنت خدا بر آنان است.)

این آیه که به تصریح منابع، در بارة عَمَّارِ یَاسِر و رفتار تقیه‌ای او (تظاهر به کفر) در برابر مشرکان، برای رهاشدن از شکنجه آنان، نازل شده است. پیامبر اکرم با تأیید کار عَمَّار به وی فرمود که اگر بار دیگر در چنان شرایطی قرار گرفت، همان کار را انجام دهد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۹، ص ۱۹۰)؛ بیانگر آن است که در صورتی که انسان از شکنجه دیگران تحت فشار باشد و جانش در خطر افتد، پنهان کردن اعتقاداتش ایرادی ندارد و مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد.

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آیه ۲۸ سوره آل عمران)

(افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد (و پیوند او به‌کلی از خداگسسته می‌شود)؛ مگر اینکه از آنها بپرهیزد (و به خاطر هدف‌های مهم‌تری تقیه کنید). خداوند شما را از (نافرمانی) خود، برحذر می‌دارد؛ و بازگشت (شما) به سوی خداست.)

خطاب این آیه به همهٔ مسلمین است. مؤمنان صدر اسلام از اطاعت مشرکان منع شدند و چنانچه با آزارها و سخت‌گیری‌های مشرکان روبرو شدند، و شرایط اضطراری و ترس شدید از آنان، حاکم شد مُجَاز به عمل به تقیه گردیدند. مفسران شیعه (طوسی، ۱۴۱۳ و طباطبائی، ۱۳۵۲، ذیل آیه) و سنی (زمخشری، ۱۴۰۷ و

بکار گرفته می‌شد؛ لذا می‌توان پیدایش تقیه را از بدو شکلگیری زندگی اجتماعی بشر دانست. اما از آنجاکه از تقیه به‌عنوان یک ابزار و روشی برای مقابله با تهدیدات و آسیبها (که برای حفظ هویت انسانی اسلامی در شرایط ویژه، خاص و تهدیدآمیز، تاریخچه‌ای پیچیده و گاه پرچالش دارد) یاد می‌شود، سزاوار است این روش و حرفه و فن را به درستی فراگرفت تا به وقت حساس به‌کارگیری، دچار سوء تفاهم، برداشت غلط و ضررهای ناشی از آن نشویم.

معتقدات در تمام فرق اسلامی با وجود اختلافات میان آنها، چه احکام و چه عقاید باید مستند بر ادله شرعی باشد اگرچه در مورد مفهوم تقیه مذاهب اسلامی به اجماع پذیرفته‌اند معذک ادله شرعی آن نیز باید مورد قبول آنها باشد که عبارت‌اند از:

۱. تقیه در قرآن

اگرچه لغت تقیه در قرآن ذکر نشده؛ اما به‌صورت محتوایی آیاتی چند که در مشروعیت تقیه به آنها استدلال شده بیان میکنیم:

«لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (سوره بقره آیه ۲۸۶)

بیان این آیه معطوف به این است که اوامر و نواهی الهی در حد توان مکلف است و بیش از آن تکلیفی ندارد؛ لذا در شرایطی که جان انسان و مسلمانی در خطر باشد، تقیه به‌عنوان یک راهکار دینی پذیرفته می‌شود تا از آسیب‌های جانی و اجتماعی جلوگیری کند، همان‌گونه که در احکام عبادات در شرایط خاص حکم ویژه‌های مترتب می‌شود به‌محض رفع مانع وظیفه اولیه دینی به قوت خود باز می‌گردد. از این روست که مکلف در جستجوی پدیدآوردن فرصتی برای انجام وظیفه است از این جهت تقیه رکود و توقف نیست؛ بلکه هوشیاری دائمی و مکفی مکلف را طلب می‌کند. به تعبیر صحیح تقیه مبارزه پنهانی و باتدبیر است به‌گونه‌ای که به دشمن ضربه وارد کند؛ اما از ناحیه دشمن آسیب نبیند تقیه ترک مبارزه نیست؛ بلکه یک تصمیم استراتژیک برای مجاهدت است؛ اما کسانی که اهل مبارزه و جهاد نیستند اصلاً نیاز به تقیه ندارند چرا که تقیه یعنی انسان خود را حفظ کند برای

آلوسی، ۱۴۱۵ و مراعی، ۱۳۶۵ و قاسمی، ۱۳۹۸، ذیل آیه) از این آیه جایز بودن تقیه را فهمیدهاوند.

« وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ » (آیه ۲۸ سوره غافر)

و مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت: «آیا می خواهید مردی را بکشید به خاطر اینکه می گوید: پروردگار من «الله» است، درحالی که دلایل روشنی از سوی پروردگارتان برای شما آورده است؟! اگر دروغگو باشد، دروغش دامن خودش را خواهد گرفت؛ و اگر راست گو باشد، (لااقل) بعضی از عذاب هایی را که وعده می دهد به شما خواهد رسید؛ خداوند کسی را که اسراف کار و بسیار دروغ گوست هدایت نمی کند.

این آیه در باره مؤمن آل فرعون است. هنگامی که برخی اطرافیان فرعون کشتن حضرت موسی را پیشنهاد کردند، مردی از خاندان فرعون که مؤمن بود و ایمان خود را پنهان می کرد، آن ها را از چنین کاری بازداشت (طوسی، ۱۴۱۳ و قرطبی، ۱۳۶۴ و سیوطی، ۱۴۱۴، ذیل آیه).

از جمله آیاتی که جواز یا وجوب تقیه را در شرایط اضطرار و حرج می توان استنباط کرد عبارت اند از آیات ۱۷۳ و ۱۸۵ و ۱۹۵ سوره بقره، ۱۴۵ انعام، ۱۱۵ نحل و ۷۸ حج (همان، ذیل آیات).

۲. تقیه در روایات اسلامی

احادیث دلیل دیگر مشروعیت تقیه، هستند که دلالت بر جواز آن دارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۵۳).

تقیه در روایات اسلامی، امری پویا، فعال و سازنده است نه مخدر و بازدارنده. یک بررسی ساده در احادیث تقیه، ما را رهنمون می کند که تقیه شیوه های از مبارزه و جهاد است نه حربه ای برای فرار از تعهد، رو آوردن به چشم پوشی و سازش و عاقبت طلبی و تسلیم در برابر ظلم و پذیرش ستم!

برخی از روایات از تقیه به عنوان به کارگیری شیوه های در مبارزه برای حفاظت از خود و هم کیشان در مقابل دشمن یاد می کنند. (حر عاملی، ۱۴۱۲، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، حدیث ۳ و باب ۲۶، حدیث ۲۴ و باب ۲۴، حدیث ۰۶) برخی دیگر از روایات تقیه را سنت انبیاء گذشته در مبارزه با کفر و نفاق دانسته. (همان، باب ۲۴، حدیث ۰۱۶) دسته دیگری از روایات تقیه را ضامن بقاء جهاد می دانند. (همان، باب ۲۸، حدیث ۰۲) و روایاتی نیز رعایت تقیه را باعث حفظ حقوق مسلمانان می دانند. (همان، باب ۲۸، حدیث ۰۱) طبق احادیث وارده که تأکید بر مشروعیت و حتی وجوب تقیه در شرایط اضطراری کرده (ابن حنبل، ۱۳۱۳ ج ۵، ص ۱۶۸ و کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱۸، حدیث ۷ و مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۲، ص ۴۲۱، ۴۲۸)، تقیه از بهترین اعمال مؤمنین بوده و موجب اصلاح امت است و دین بدون آن دین کاملی نخواهد بود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱۷ - ۲۲۱، مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۲، ص ۳۹۴، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۲۳) و نیز احادیث مربوط به «کتمان»، نیز به تقیه مشروعیت می بخشد (غزالی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۲۷، کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۱ - ۲۲۶، امین، ۱۴۰۳، ص ۱۸۸ - ۱۸۹).

مستند دیگر جواز تقیه، سیره عقلاست که دفع ضرر را در هر شرایطی روا و حتی ضروری می دانند از قبیل حدیث رفع و حدیث لاضرر (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۱۳، ج ۵، ص ۳۲۷؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۳۷۷؛ امین، ۱۴۰۳، ص ۱۸۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۸۰، ۲۹۲، ۲۹۴؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۰۳)؛ لذا تقیه را نه تنها شیعه بلکه همه مسلمانان و حتی غیرمسلمانان قبول داشته و به آن عمل می کرده اند و موارد بسیاری از تقیه در زندگی پیامبران پیشین و انسان های درستکار در متون دینی می توان یافت؛ مانند رفتار حضرت ابراهیم با کافران، گفتگوی حضرت یوسف با برادرانش در مصر، عبادت پنهانی آسیه بنت مزاحم همسر فرعون، نحوه روبروشدن حضرت موسی و هارون با فرعون و تقیه اصحاب کهف (ثعلبی، ۱۴۱۹، ص ۶۹، ۱۶۶ و حرّ عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۱، مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۲،

یکی از موارد عمل به تقیه در جهت حفظ دین از ضرر است و چه ضرری بالاتر از انکار! گاهی برای حفظ ایمان طرف مقابل باید تقیه کرد و باید حقایق را به میزان فهم افراد در اختیارشان قرار داد چرا که هر کس ظرفیتی دارد و چنانچه بیش از آن پرداخته شود ممکن است افراد را به انکار دین الهی وادار کند. اینکه انسانی حقیقتی را بشنود بدون اینکه بتواند آن را هضم کند آن را نپذیرفته و منکر می‌شود و چه ضرری بالاتر که ایمان فردی متزلزل شود! در همین راستا پیامبران و رسولان الهی به میزان عقل و فهم مردم سخن می‌گفتند.

در سیره و روش زندگی پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) موارد متعددی از جواز عمل به تقیه وجود دارد از جمله آنها موارد ذیل را می‌توان ذکر کرد:

تقیه مهاجران در بازگشت به مکه

بعد از مهاجرت به مدینه، مهاجرانی که میخواستند برگردند مکه، از آنجایی که مشرکین مکه آنها را مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند نبی مکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به آنها اجازه دادند بر خلاف میل باطنی خویش کلماتی را بر زبان جاری کنند که موافق نظر مشرکان باشد و رضایت آنان را جلب کند تا به سلامت بتوانند اموال خود را به مدینه بیاورند. (حلبی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۵۱، ۵۲).

تقیه پیامبر اکرم در عدم اصلاح کعبه

در روایتی که از عایشه روایت شده است رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به وی فرمود: اگر قوم تو که زمان کوتاهی است از کفر جدا شدند، و تازه مسلمان نبودند اقدام به خراب کردن کعبه کرده و مقداری از آن که بیرون از کعبه است را داخل کعبه قرار می‌دادم و کف آن را همسطح با زمین قرار داده و همچنین دو درب شرقی و غربی برای آن می‌گذاشتم و کعبه را مانند زمان حضرت ابراهیم درست می‌کردم. (البخاری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۵۷۴ و ۱۵۶)

ص ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۲۵، ۴۲۹)

و این تأکید در متون اسلامی دلالت بر فطری و عقلایی بودن تقیه در شرایط اضطراری دارد.

در منابع شیعی نیز یکی دیگر از ادله تقیه، اجماع است (گرگی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۱ و موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۵۰).

۳. تقیه در دوران زندگی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)

تقیه از معتقدات مسلم فقه جعفری است و به آن توجه شده و بسیاری از علمای اهل سنت نیز به آن اذعان داشته‌اند چرا که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) خود تقیه کرده و تقیه صحابه را هم تأیید می‌کردند

در دوران قبل از بعثت پیامبر (صلی الله علیه و آله) قطعاً رسول خدا موحد بودند و نه مشرک و بعد از بعثت و قبل از علنی شدن دین اسلام رسول خدا اعمال عبادی و دینی انجام می‌دادند و در تمام این سال‌ها کاربرد تقیه در سیره و روش زیست اجتماعی نبی گرامی خدا به خوبی قابل مشاهده است.

اوایل بعثت و در شرایطی که سران مشرک مکه مسلمانان را تحت فشارهای شدید جسمی و روحی قرار می‌دادند، بسیاری از مسلمانان برای حفظ جان خود و جان نبی خود از تقیه استفاده می‌کردند و با این حربه و روش توانستند جان خود، جان نبی و دین خدا را از آسیب‌های جدی حفظ کنند.

چنانچه در واقعه لیلۃ المبیت حضرت علی (علیه السلام) در بستر پیامبر قرار گرفت و جان خود را به خطر انداخت تا دشمنان گمان کنند خود پیغمبر در بستر است. این عمل علی (علیه السلام) در شرایط خاص و اضطراری برای حفظ جان پیامبر و مسلمانان را می‌توان اقدامی در راستای روش تقیه دانست.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمودند: **إِنَّ النَّبِيَّ مِنْ دِينِ اللَّهِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ** (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۲۷) همانا تقیه (بخشی) از دین خداست و دین ندارد هر آنکه تقیه ندارد.

تغییر کعبه و ارتفاع درب آن

از عایشه روایت شده است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد حجر (اسماعیل) سؤال کرد حضرت فرمود: حجر داخل خانه کعبه است پرسیدم پس چرا آن را وارد کعبه نکرده اند فرمود: نتوانستند سرمایه این کار را تأمین کنند. گفتم: چرا درب آن بالاتر از سطح زمین است که تنها با نردبان می توان وارد آن شد؟ فرمود: قوم تو چنین کردند برای اینکه هرکه را خواستند وارد کعبه کنند و بتوانند از ورود دیگران جلوگیری کنند. و اگر این نبود که قوم تو تازه از کفر جدا شده اند. زیرا می ترسم که دل های ایشان (از دین) رمیده شود. [وَلَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثٌ عَهْدٍ بِكُفْرِ مَخَافَةَ أَنْ تَتَفَرَّقُوا لَهُمْ...]. تصمیم می گرفتم با ایجاد تغییر، آن مقدار را که بیرون مانده داخل کعبه و درب آن را نیز همسطح با زمین کنم. (ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۹۸۵)

علنی نبودن دعوت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سه سال ابتدای بعثت دعوت پیامبر خدا غیر علنی و پنهانی بود و دین خود را کتمان نمودند. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱۸، ص ۱۸۸ و ج ۲۵، ص ۷۱) کتمان فضایل علی (علیه السلام)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند: «... اگر نه این بود که مردمی از امت من در باره تو بگویند آنچه را نصاری در باره مسیح گفتند قطعاً امروز سخنی را در شأن تو می گفتم که بعد از این به هر جمعیتی برخورد کنی خاک زیر پایت و زیادی آب وضویت را برای معالجه و شفای امراض بگیرند؛ ولی همین قدر تو را بس است که تواز من هستی و من از تو، تواز من ارث می بری و من از تو و تو نسبت به من چون هارون هستی نسبت به موسی با این فرق که بعد از من پیامبری نیست» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳۷، ص ۲۷۲ و ج ۳۸، ص ۲۴۷ و ج ۳۹، ص ۱۸ و ج ۶۵، ص ۱۳۷)

پنهان کردن وقایع معراج

خدای متعال به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) امر فرمود

بخشی از آنچه در معراج به ایشان تعلیم داده شده را از صحابه خود پنهان کند. (همان، ج ۳۷، ص ۳۱۹)

ازدواج با منافقین

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به امر پروردگار با منافقان ازدواج کردند. (حر عاملی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۰۱)

پس از کارشکنی منافقان در جنگ تبوک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای حفظ دین و جلوگیری از کودتای دینی نام منافقان را ذکر نکردند. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۲۴۷)

رسول خدا صلی الله علیه و آله در ضمن ابلاغ، آن چه از سوی خداوند نازل شده بود تقیه کردند چرا که از جاهلیت امت و ایجاد فتنه خوف داشتند. (همان، ج ۳۷، ص ۱۴۰ و ۱۶۵ و ۱۷۰)

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نام امامان فرقه های ضلالت و باطل را به جناب سلمان (رضی الله عنه) افشا نکرده و تقیه کردند. (همان، ج ۲۸، ص ۱۰)

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نام همسرانشان را - که خدا به ایشان خبر داده بود از جمله زینب همسر زید - کتمان فرمودند چرا که از سخن منافقان بیم داشتند. تفسیر آیه «و تَخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ» گویای همین مطلب است.

(همان، ج ۲۲، ص ۲۱۷)

آیه «ادْفَعْ بِالْيَمِينِ هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت، آیه ۳۴) در وجوب تقیه بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده است.

(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۴، ص ۴۷)

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدارا کردن با مردم امر شدند. (همان، ج ۱۳، ص ۱۳۵)

نزول آیه «و لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَ لَا تُخَافُتْ بِهَا» (اسراء، آیه ۱۱۰) در زمانی بود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه با صدای بلند نماز خواندند و مشرکان از محل حضور ایشان با خبر شده و ایشان را اذیت کردند. (حر عاملی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۹۷)

و چنانچه امام صادق علیه السلام می فرماید:

مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الْعِبَادَ بِكُنْهٍ عَقْلِهِ قَطُّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۶۸)

هیچگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با کُنْه خرد خود با بندگان خدا سخن نگفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ما گروه پیامبران مأموریم که با مردم به اندازه عقل و خرد آن‌ها سخن‌گوییم.

توجه به این کلام نبی مکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و کلمات مشابه که تأکید بر آن است. (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۶ و مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۵) به این نکته پی می‌بریم که پیامبران الهی در برخورد و سخن گفتن با مردم از این اصل مهم تقیه غافل نبوده و ملاک در کم و کیف تقیه را بهره‌ی مخاطب از عقل و فهم قرار می‌دادند چرا که در همه مردم به یک میزان نبوده و پذیرش همهی معارف دینی برای همگان یکسان نبوده و تحمل نمی‌کردند؛ چه بسا به انکار آنها و اصل دین می‌انجامید لذا انبیاء، اولیاء و مبلغین دینی از اعطاء تمام حقایق به عموم مردم خود داری می‌کردند.

باتوجه به تعریف تقیه می‌توان ادعا کرد که «اعطای علم به میزان عقل و فهم مخاطبان» خود نوعی تقیه است.

به فرمایش امام صادق (علیه السلام) در این باره توجه کنید:

عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ذُكِرَ التَّقِيَّةُ يَوْمًا عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ وَ لَقَدْ أَحَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بَيْنَهُمَا فَمَا ظَنَنْتُمْ بِسَائِرِ الْخَلْقِ إِنْ عَلِمَ الْعَالِمِ صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لَا يَخْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلِكٌ مُفْتَرَبٌ أَوْ عِنْدَ مُؤْمِنٍ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ قَالَ وَ إِنَّمَا صَارَ سَلْمَانُ مِنَ الْعُلَمَاءِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ مِمَّا أَهْلَ الْبَيْتِ فَلِذَلِكَ نَسَبَهُ إِلَيْنَا. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۰۱)

امام صادق علیه السلام فرمود: روزی نزد علی بن الحسین (علیهما السلام) سخن از تقیه پیش آمد آن حضرت فرمود: به

خدا اگر ابوذری می‌دانست آنچه در دل سلمان بود او را می‌کشت. در صورتی که پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) میان آن دو برادری برقرار کرد پس در باره مردم دیگر چه گمان دارید همانا علم علما صعب و مستصعب است جز پیغمبر مرسل یا فرشته مقرب یا بنده مؤمنی که خدا دلش را به ایمان آزموده طاقت تحمل آن را ندارد سپس فرمود: و سلمان از این رو از جمله علما شد که او مردی است از ما اهل بیت و به همین جهت او را به ما نسبت داده است. در این روایت بیان شده معارفی از دین به جناب سلمان اعطا شده که ابوذری آن‌ها را نمی‌داند و اینکه همه چیز را به ابوذری نگفته‌اند و از او پنهان داشته شده از باب تقیه است. نکته دیگر این که علم علما صعب مستصعب است و دیگران تحمل هضم آن را ندارند.

موارد ذکر شده بیانگر این است که تقیه‌های که شیعه به آن معتقد است هم در روش و سیره نبی مکرم و هم به عنوان سیاستی که بر ارتباطات همه پیامبران الهی با مردم زمان خود حاکم بوده قابل مشاهده است.

۳. تقیه در دوران خلفای راشدین

از صحابیان و تابعین در دوران خلفای راشدین نیز گزارشهای زیادی را در تاریخ می‌توان یافت که دال بر پذیرفتن و عمل به تقیه در رفتار و گفتار آنان است: از جمله ابن عباس (عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۷۹)، ابن مسعود (ابن حزم، بیتا، ج ۸، ص ۳۳۶)، جابر بن عبدالله انصاری (سرخسی، ۱۹۱۲، ج ۲۴، ص ۴۷)، ابوالدرداء (بخاری ج ۱، ص ۱۴۰)، ج ۷، ص ۱۰۲)، و سعید بن مسیب (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۰) برخی نحلها، مانند خوارج، نیز قائل به جواز تقیه بوده‌اند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

عمل به تقیه بخصوص در زمان حکومت عیمان که فشار سیاسی و اجتماعی عرصه را بر مردم تنگ کرده بود بسیار رواج داشت تا بدین وسیله از درگیریهایی خونین که نتیجه مخالفت با حاکم بود پرهیز کنند.

۴. تقیه در دوران حکومت امویان و عباسیان

باتوجه به ظلم و جور حکومت‌ها نسبت به شیعیان در زمان حکومت امویان و عباسیان، تنها راه مبارزه تقیه بود چرا که جان و مال آنها در خطر نابودی قرار داشت. حتی در زمان حکومت یزید، امام حسین (علیه السلام) با درک شرایط ناگوار شیعیان در مواجهه با حوادث سیاسی و اجتماعی سخت، روش‌های مختلف تقیه را بکار گرفته و به این وسیله پیام قیام خود را به بهترین و کامل‌ترین شکل ممکن به امت اسلامی ابلاغ کردند.

با قوت گرفتن مفهوم تقیه در تاریخ اسلام به خصوص در زمان‌های خاص و پر خطری مانند دوران پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که جامعه اسلامی دچار اختلافات شدیدی شد برای جلوگیری از هم‌گسیختگی جامعه اسلامی و همچنین دوران پس از حکومت علی (علیه السلام) و امامت فرزندان پاکش که خودشان و پیروانشان مرتب مورد تهدید و تعرض قرار داشتند تقیه در سطح گسترده‌ای استفاده شد تا از فشار امویان و عباسیان بر اهل بیت (علیه السلام) و علویان کاسته و جان و مال و دینشان حفظ شود و این سطح استفاده از تقیه و گستردگی آن به معنای استفاده از روشی استراتژیک برای حفظ بقا و تجدید نیرو برای مبارزه با مخالفان محسوب می‌شود.

نمونه‌ای از تقیه را می‌توان در زمان حکومت مأمون، اشاره کرد که به جهت وجود جوّ رعب و وحشت، بعضی از علما ناچار به پذیرش نظریه خلقی قرآن (ماجرای معروف به محنت) شدند. (طبری، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۶۳۱-۶۴۵)

با وجود متوسل شدن به تقیه توسط پیروان مذاهب مختلف اسلامی، شهرت شیعیان به تقید به تقیه بیشتر است؛ چرا که شیعیان بیش از سایر پیروان مذاهب اسلامی در طول تاریخ حیات خویش از جهات مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به شدت در تنگنا قرار داشتند؛ لذا ائمه شیعه و پیروانشان تنها راه حفظ جان خود و جلوگیری از تفرقه و نابودی جامعه مذهبی خود را تمسک عملی به روش تقیه می‌یافتند این فشار و رعب به حدی

بود که بعد از صلح امام حسن (علیه السلام) به دستور معاویه بر شیعیان سخت‌گیری کرده و بر منابر سب و ناسزاگویی به حضرت علی (علیه السلام) ملزم شدند و این جوّ رعب و وحشت نسبت به شیعیان تا دوره حکومت عمر بن عبدالعزیز ادامه داشت (ابن ابی الحدید، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۴۳-۴۶) این رفتار بعد از امویان در دوران حکومت عباسیان نیز بلکه شدیدتر ادامه داشت به نحوی که متوکل علاوه بر حبس و قتل شیعیان، مانع زیارت مرقد امام حسین علیه السلام شد و حتی بارگاه مظهر حرم حسینی را ویران کرد و ابن سکتیت را به جرم ابراز محبت نسبت به امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) به طرز وحشتناکی به شهادت رساند (طبری، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۱۸۵ و ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۱، ص ۲۳۷ و ابن خلکان، ۱۹۹۳، ج ۶، ص ۴۰۰-۴۰۱)؛ تقیه علی بن یقظین، وزیر شیعی هارون الرشید، به دستور امام کاظم (علیه السلام) نیز در تاریخ ذکر شده است (آل کاشف الغطاء، ۱۴۱۵، ص ۳۱۵-۳۱۶ و امین، ۱۴۰۳، ص ۱۹۸-۲۰۰ و ابن خلکان، ۱۹۹۳، ص ۱۸۹).

تقیه در تشیع و تسنن

۱. تقیه در مذهب شیعه

در شیعه اثنی عشری، تقیه به ویژه در دوران‌هایی که مسلمانان تحت ظلم و فشار قرار داشته‌اند، اهمیت بسزایی داشته است؛ به نحوی که در شرایط خاص، مورد تأکید فراوان بوده و آن را به عنوان یک اصل فقهی به شمار می‌آورند. حتی گاهی ائمه شیعه (علیهم السلام) در صدور احکام، تقیه می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۵) که به تبع آن، از وظایف علما و محدثین تشخیص احادیث تقیه‌ایی بود تا تعارض به وجود آمده بین احادیث تقیه‌ایی و غیر تقیه‌ایی را برطرف کنند (بحرانی، ۱۳۱۳، ج ۱، ص ۴-۱۴). این رفع تعارض خود باب مفصل فقهی و کلامی ایجاد شد که منجر به نگارش آثار علمی کثیری شد. (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۰۳-۴۰۵ و ج ۵، ص ۱۵۷-۱۶۲ و ج ۱۱، ص ۱۵۵).

تاریخ تقیه در شیعه

در تاریخ اسلام، تقیه اولین بار در دوران خلافت امویان و عباسیان به عنوان یک طرح برنامه‌ای راهبردی و سازمان‌یافته برای نیل به حفاظت از جان اهل بیت پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) و پیروان آنان به کار رفت. به ویژه در دوران حکومت‌های مستبد، بسیاری از امامان شیعه و پیروانشان به دلیل تهدیدهای سیاسی و اجتماعی از تقیه استفاده کردند. اگرچه تقیه به صورت غیر استراتژی از بدو تولد اسلام بوده و مورد تأیید پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) نیز واقع شده است؛ اما در زمانهای خلفای راشدین، امویان و عباسیان بیشتر به عنوان راهی برای حفظ جان و موجودیت مذهبی مطرح شد.

منابع فقهی

تقیه در کتاب‌های معتبر فقهی شیعه همچون "کافی" و "تهذیب" و "استبصار" آمده است و در نظرات مراجع تقلید شیعه، تقیه به عنوان یک اصل مسلم در شرایط خاص بیان شده است. در این منابع ذکر شده در شرایطی که تهدید جدی علیه جان، مال، یا آبروی فرد وجود داشته باشد، تقیه مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ و در حقیقت تقیه یک شیوه مبارزه با دشمن و مخالفین شمرده می‌شود.

ادله مربوط به آکراه رانیز برخی منابع فقهی، مستند برخی مصادیق تقیه دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷).

انواع تقیه در شیعه

تقیه در اعمال و عبادات: در این نوع تقیه، فرد برای جلوگیری از آزار و اذیت توسط مخالفین ظالم، برخی اعمال و عبادات خود را که مورد اختلاف است آشکارا انجام ندهد.

تقیه در عقاید: در این نوع تقیه، فرد برخی از عقاید مذهبی خود را پنهان می‌کند تا از تعرض قدرت‌های ظالم پیشگیری کند. تقیه تقسیمات گوناگونی دارد. (مفید، ۱۳۷۱، ص ۱۳۵-۱۳۶) از

جهت حکم آن را به وجوب، حرمت، استحباب و مباح تقسیم کرده، هنگام ترس از جان، آن را واجب و در صورت ترس از زیان مالی آن را مباح دانسته است. نظر فخررازی (ذیل آل عمران: ۲۸) برای حفظ مال تقیه را جایز می‌داند. (انصاری، ۱۴۱۲، ص ۳۹-۴۰) این تقسیم‌بندی را تأیید کرده و مصداق تقیه مستحب را مدارا کردن با اهل سایر مذاهب و تأکید بر معاشرت با آنها با کارهایی چون عبادت از بیماران، تشییع مردگان و حضور در مساجد و نمازهای آنان دانسته است (تقیه مداراتی). (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۲، ص ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۳۸، ۴۴۱)، تقیه مداراتی به این معناست که با مسلمانان دیگر و حتی مشرکان رفتاری نیکو و از سر تسامح در پیش گیرند تا محبت آنها را جلب کنند و از زیان‌های احتمالی در آینده پیشگیری کنند (عاملی جزینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۸ و امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵ و همو، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۲۳۶).

مورد تقیه واجب، بنا بر احادیث و فتاوی فقهی، در شرایط اضطراری است (مفید، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۱۴ و شُبْر، ۱۴۰۴، ص ۳۲۱-۳۲۲ و امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷۶). علما و فقها، تقیه را در مواردی که به نابودی اساس دین می‌انجامد جایز ندانسته‌اند، مانند محو کردن قرآن کریم، از بین بردن کعبه و نفی احکام ضروری اصول دین یا مذهب، جایی که تقیه به خونریزی و قتل انجامد (فَإِذَا بَلَغَ الْإِمَامُ فَلَا تَقِيَّةَ)، شرب خمر، مسح بر کفش در وضو و بی‌زاری جستن از امامان (علیهم‌السلام) (حزّ عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۵-۲۱۷، ۲۳۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۸۴). بعضی از علما هم تقیه را فقط در صورت جایز می‌دانند (حزّ عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۲۱۴؛ شُبْر، ۱۴۰۴، ص ۳۲۱).

۲. تقیه در مذهب اهل تسنن

در مذهب سنی‌ها، تقیه به عنوان یک اصل فقهی البته نه به گستردگی نزد شیعه لحاظ می‌شود. باین حال، در برخی موارد،

این نوع تقیه بیشتر جنبه دفاعی دارد و نه مفهومی دقیق و فقهی مانند آنچه که در شیعه (شیوه‌های برای مبارزه با ظلم است) مطرح می‌شود.

اختلاف مفهومی تقیه در مذاهب اسلامی

از آنجایی که تقیه یکی از مفاهیم بیچیده و مهم در تاریخ اسلام و تفسیر فقهی آن است اختلاف دیدگاه‌هایی در میان علمای مذاهب اسلامی پدیدآمده و همین امر باعث شده پیروان آنها با دامن زدن به اختلاف دیدگاه‌های علمای خود مفهومی متفاوت و گاهی متناقض با برخی مفاهیم ارزشی را به فرقه دیگر نسبت داده و بازار سوء تفاهم را بین مسلمین گسترده کنند. از آنجایی که این مفهوم از طرفی در جوامع شیعی به طور مفصل مطرح بوده، و از طرف دیگر در دیگر مذاهب اسلامی به صورت کلی و مجمل به آن پرداخته شده و قائل‌اند در شرایط خاص فقهی به کار می‌رود عرصه بر متعصبین و فرصت طلبان سودجو گسترده شد. در این فصل، به تحلیل مفهومی تقیه در مذاهب مختلف اسلامی و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن در این مذاهب پرداخته می‌شود تا بیشتر به حقیقت این مفهوم دقیق فقهی نزدیک شده و قلوب مؤمنین را هرچه بیشتر به یکدیگر نزدیک کرده و وحدت بین امت مسلمان عملی شود.

تقیه به عنوان یک مفهوم استراتژیک

تقیه در نظر برخی از علمای شیعه به مثابه ابزار استراتژیک در دفاع و مبارزه مقابل دشمن دین، اعتقاد، جان و مال چه از جهت سیاسی و یا مذهبی، و برای عبور از جریان اختناق و سرکوب مورد توجه بوده است چرا که در دوران ضعف نیروی سیاسی و اجتماعی هیچ حربه‌ای کارسازتر از تقیه در برابر تهدید دشمن قابل دفاع و کارساز نیست و همین امر، تفاوت دیدگاه و نحوه اجرا نسبت به احکام دینی را به وجود آورده.

فقه‌های سنی نیز بر مبنای حفظ جان و مال مسلمانان در موارد بسیار محدود به تقیه اشاره کرده‌اند.

تقیه در فتاوی‌ای اهل سنت

اگرچه بعضی از روایات در کتب اهل سنت تقیه را در مورد مسلمان در برابر کافی ذکر کرده‌اند؛ اما علما و فقه‌های اهل سنت تقیه را شامل تقیه مسلمان از مسلمان را نیز جایز می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ذیل آل عمران آیه ۲۸ و موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۵). بسیاری از عالمان اهل سنت، از جمله شافعی، به مشروعیت تقیه یک مسلمان از مسلمان دیگر برای حفظ جان خود تصریح کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۱). علمای اهل سنت همچون فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ذیل آل عمران آیه ۲۸) نیز تقیه را مشروع می‌دانند و بعضی نسبت به جواز آن ادعای اجماع کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ذیل همان آیه).

تاریخ تقیه در اهل سنت

تقیه در تاریخ اهل تسنن، غالباً در زمانهایی مورد تأکید و استفاده قرار می‌گرفت که مسلمین در برابر کفار در اقلیت بوده و برای حفظ جان و پیشگیری از آسیب رسیدن به آنان مورد توجه قرار می‌دادند.

منابع فقهی

در فقه اهل سنت، مذاهبی مانند حنفی و شافعی به جواز تقیه در شرایط ویژه و به صورت یک حکم فردی بدون هیچ تأکیدی اشاره کرده‌اند. اما در فقه مالکی و حنبلی، از تقیه به عنوان یک راهبرد دفاعی در مقابل ظلم بکار برده می‌شود.

انواع تقیه در سنی‌ها

در فقه سنی، بیشتر به تقیه‌ای که مختص به حفظ سلامت جان و مال مسلمانان در برابر تهدیدات کفار است پرداخته می‌شود.

تأثیرات استراتژیک تقیه

از آنجا که تقیه علاوه بر مفهوم فردی خود یک سیره، روش و استراتژیک در جامعه است حتماً تأثیراتی نیز بر ابعاد مختلف جامعه خواهد داشت:

بعد اجتماعی

جامعه اسلامی شیعه موقع استفاده استراتژیک از تقیه فرصت زندگی مسالمت‌آمیز در جامعه اهل تسنن می‌دهد و این اثربخشی کمک شایانی می‌کند تا مخالفین از تعصبات نابجا در پذیرش محتوای سخن طرف مقابل به دور باشند و تأثیر غیرمستقیم که سبب ایجاد همبستگی بیشتر در بین آحاد جامعه می‌شود را محیا می‌کند.

بعد سیاسی

استراتژیک تقیه این توانایی را دارد که می‌تواند در شرایطی که آزادی بیان با وجود خفقان محدود شده، فعالیت سیاسی جمعی خود را حفظ کرده و فرصت تجدید نیرو به خود داده تا در زمان مناسب از پتانسیل به وجود آمده استفاده بهینه کند و مانع از سرکوبی احزاب و تشکل‌های مذهبی شود و کمک کند به تشکیل مجموعه‌های مقاوم زیرزمینی، و به این وسیله با مقاومت در برابر سرکوب‌های سیاسی، فرهنگ و هویت دینی خود را حفظ کنند.

بعد فرهنگی

شیوه استفاده استراتژیک از تقیه این امکان را می‌دهد که فرهنگ و سنت‌های اسلامی و شیعی را بتوان حفظ و از خطر نابودی و تحریف و تغییر آن جلوگیری کرد چرا که هویت اجتماعی هر ملتی در گرو پایبندی و مراقبت از آداب و رسوم و فرهنگ آن است و این مهم در شرایط سخت اجتماعی انجام نخواهد شد مگر با پنهان کردن فرهنگ و آداب و رسوم فرهنگی و بتوان از تهدیدها مصون نگه داشت و همچنین در انتقال سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی از تقیه کمک گرفت.

تقیه به عنوان یک مفهوم اخلاقی

نگاه به تقیه از جهت مفهوم اخلاقی آن، بخصوص در بین شیعیان به عنوان یک عامل مؤثر، مرتبط با دین خواهد بود چرا که دین تشکیل شده از مجموعه روش‌های صحیح زندگی کردن، و همچنین ارتباط مستقیم با سیاست خواهد داشت؛ لذا از این منظر، اخلاق در مفهوم تقیه شامل ابعاد عمیقی است و فرصتها و تهدیدهایی را به دنبال خواهد آورد که به آن خواهیم پرداخت. فرصت‌های اخلاقی تقیه:

حفاظت از جان و مال

همان‌گونه که از مهم‌ترین اهداف تقیه عنوان شده امنیت از مهم‌ترین مقوله‌های هر جامعه‌ای است و انسان برای حفظ جان، مال، عرض و آبروی خود تلاش می‌کند یکی از ابزارهای معقول مورد استفاده برای نیل به این هدف تقیه است و در شرایطی که اظهار اعتقاد و عمل به آن امنیت خود را به خطر اندازد با کتمان آن جان، مال و آبروی خود را حفظ می‌کند.

حفظ کانون خانواده

یکی از عناصر مهم تشکیل‌دهنده اجتماع نهاد خانواده است که متأثر از تقیه خواهد بود چرا که با اتخاذ عملی استراتژیکی تقیه می‌توان از به مخاطره قرارگرفتن خانواده جلوگیری کرده و سلامت و ثبات آن را در عبور از عرصه‌های آسیب‌زا رقم زد.

اجتناب از تنش‌های اجتماعی

تقیه در جامعه خصوصاً جوامعی که متشکل از چند فرهنگ، مذهب و متفاوت در مناسک اعتقادی باشند باعث می‌شود آحاد مردم زیستی مسالمت‌آمیز و ضمن حفظ اعتقاد و باورهای خویش مدارا با یکدیگر داشته و از بروز کدورت، تنش، درگیری و جنگ جلوگیری کرد.

پاسخگویی به فشارهای اجتماعی

در کشاکش مشکلات و آسیب‌های اجتماعی که به فرد فرد جامعه وارد می‌شود گاهی هویت فردی و اجتماعی شخص دستخوش استحاله می‌شود برای جلوگیری از چنین بلبیه‌ای، با حفظ اصول اخلاق انسانی می‌توان از تقیه کمک گرفت و از آن به عنوان سپری برای محافظت از هویت و جایگاه فردی و اجتماعی استفاده کرد.

انتقال دانش و اعتقادات

گاهی پافشاری بر اظهار اعتقاد و انجام عملی باعث می‌شود حس مخالفت، لجبازی و تعصب جاهلانه دیگران را تحریک و منجر به موضع‌گیری خصمانه شود که این امر موجب نادیده‌گرفتن محسنات شده، سوءتفاهم‌ها زیاد شده و از بهره‌گیری از دانش و انتقال آن به افراد و حتی نسل آینده محروم گردد و چه ضرری بالاتر این محرومیت.

تهدیدهای اخلاقی تقیه

اگرچه تقیه یک مفهوم و استراتژیک اخلاقی است، اما به آسانی قابلیت اجرا ندارد و تهدید و چالش‌هایی را به همراه خواهد داشت:

خودسانسوری

گاهی اعمال تقیه در زمان طولانی ممکن است به مرور زمان منجر به فراموشی، کم‌رنگ شدن و صرف‌نظرکردن از اعتقاد و باورهای قلبی شود.

فقدان شفافیت

پنهان‌کردن‌های متعدد و ممتد اعتقادات و مناسک مذهبی می‌تواند به دامن‌زدن به سوءتفاهم‌ها در روابط اجتماعی و تعارضات اعتقادی که نتیجه عدم شفافیت است منجر شود.

توجیه رفتار نادرست

گاهی تقیه ممکن است روآوردن به برداشت و تحلیل‌های غیراخلاقی و غلط و سوءاستفاده از آن منجر شده و تبعات نامناسبی را به جامعه و افکار انسان‌ها تحمیل کند.

از بین رفتن شجاعت و صداقت

از جمله آسیب‌های اقدام به تقیه را می‌توان ضعیف شدن پایبندی به اصول اخلاقی و اعتقادی دانست چرا که شجاعت در بیان و اتخاذ مواضع ظلم‌ستیزانه را به مخاطره می‌اندازد.

بحران هویت

دوگانگی هویت یکی از تهدیدهای مهمی است که تقیه به همراه دارد. افرادی که به دلیل شرایط اجتماعی و سیاسی ناچار به تقیه هستند، ممکن است در یک محیط خصوصی به باورهای خود پایبند باشند، اما در محیط‌های عمومی به طور کامل خود را متفاوت نشان دهند. این دوگانگی می‌تواند به احساس انزوا منتهی شود.

تضعیف همبستگی و افزایش تنش‌های اجتماعی

تقیه می‌تواند به تضعیف روابط افراد و به ایجاد تنش‌های اجتماعی میان اعضای یک جامعه منجر شده و به تصور اینکه دیگران هم ممکن است در حال پنهان‌کردن حقیقت باشند اعتماد خود به آنها را از دست بدهد. این موضوع می‌تواند باعث ایجاد وسواس، نارضایتی، افزایش سوءظن و تفکرات منفی نسبت به گروه‌های خاص و به رویارویی‌های اجتماعی و درگیری‌ها در بین اعضای جامعه شود.

نتیجه گیری

لازمه تبیین حقایق نیازمند مقدمات و شرایطی است که اگر امکان شفاف سازی نباشد حتماً وقت «تبری تقیه- ای» است تا مؤمنین از موضع خطر خارج شوند در این صورت است که مؤمن بصیر و زیرک با اتخاذ وضع تدافعی و پنهان کردن اختلافات موجب کاهش دشمنی مخالفان قدرتمند شود و به این وسیله جان، مال و آبروی خود را حفظ نموده تا بتواند از کیان دین پاسداری کند و سپس در فکر تبیین و ترویج حقایق دینی باشد مسلم است که این شیوه با فساد در دین و خونریزی سازگاری نخواهد داشت.

پس در هر عصر و زمان این شرایط اجتماعی است که تعیین کننده نوع و میزان رفتار مؤمن است که تشخیص میزان حساسیت و تعصب مخالفان بر عهده آحاد مؤمنین با درجات ایمانی و بصیرتی متفاوت است این به روز بودن و موقعیت شناسی، از انفعال عقل و احساس ضعف باطنی جلوگیری کرده و لحظه به لحظه در صدد رشد و پیشرفت اهداف متعالی خویش، همه مؤمنین و امکانات را متحد می کند.

علی ای حال درک معانی و ابعاد مختلف تقیه، نیازمند تفسیر دقیق بوده و همچنین رعایت ملاحظات فرهنگی، اجتماعی و تاریخی در آن ضروری و لازم است.

مفهوم پیچیده و استراتژیک تقیه در تاریخ و مذاهب اسلامی فرصت ها و تهدیدهای متعددی را در عرصه های سیاسی، فرهنگی و اخلاقی جامعه به وجود می آورد. گاهی باعث پدیدار شدن اختلافات مفهومی و تفاوت در انجام مناسک دینی بین خود مسلمین و همچنین در روابط با غیرمسلمانان می شود و گاهی منجر به حفظ وحدت دینی و اجتماعی شده و از تفرقه و سوء تفاهم ها جلوگیری می کند که نتیجه آن پیشرفت و شکوفایی جامعه را به دنبال خواهد داشت. در صورتی که فهم درست و دقیق از این پدیده با اتخاذ کاربرد مناسب باشد کمک شایانی به گفتگو و تعاملات بهتر و تقویت ارزش های اجتماعی و اخلاقی کرده و مانع انحراف از اصول صحیح انسانی می شود. تبعیت صحابه و تابعین از سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد تقیه و همچنین اعتراف جملگی فقها و محدثین و مفسرین مذاهب اسلامی شیعه و سنی اعم از مالکی، حنفی، شافعی، حنبلی، ظاهری، طبری، زیدی، معتزلی، خوارج و وهابی بر مشروعیت آن از راه استدلال بر کتاب و سنت و اجماع هماهنگ با عقل سلیم در این حکم الهی است. چراکه قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» با تقیه ارتباطی استوار داشته و گستره آن در اعتقادات، احکام و اخلاق و آداب جریان دارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۸ ق)، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ۲۵ جلد، قم: اسماعیلیان.
- آل کاشف الغطاء، محمد حسين (۱۴۱۵ ق)، أصل الشيعة و أصولها، قم: مؤسسة الامام على (عليه السلام).
- أوسى، سيد محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعاني فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، ۱۶ جلد، بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن ابى الحديد، عبد الحميد بن هبه الله (۱۳۶۳ ش)، شرح نهج البلاغة، ۲۰ جلد، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى (ره).
- ابن جوزى، عبدالرحمن بن على (۱۴۱۲ ق)، المنتظم فى تاريخ الملوك و الأمم، ۱۹ جلد، بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن حزم (بى تا)، المحلى، بيروت: دارالجيل.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ ق)، مسند الامام احمد بن حنبل، ۸ جلد، قاهره: دارالحديث.
- ابن خلکان، محمد ابوزهره (۱۹۹۳ م)، الامام الصادق حياته و عصره آرائه و فقهه، قاهره: دارالفكر العربى.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد (۱۴۱۸ ق)، سنن ابن ماجه، ۶ جلد، بيروت: دارالجيل.
- ابن منظور الأنصارى الروبغى الإفريقى، محمد بن مكرميا (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، ۱۵ جلد، بيروت: دار صادر.
- امين، محسن (۱۴۰۳ ق) نقض الوشيعة او الشيعة بين الحقائق و الاوهام، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- امينى، عبد الحسين (۱۳۸۷ ق)، الغدير فى الكتاب و السنة و الادب، ۱۱ جلد، بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.
- انصارى، مرتضى (۱۴۱۴ ق)، رسائل فقهية، قم: مجمع الفكر الإسلامى.
- انصارى، مرتضى (۱۴۱۱ ق)، المكاسب «رسالة التقيه»، ۳ جلد، قم: دار الذخائر.
- انصارى، مرتضى (۱۴۱۲ ق)، التقيه، قم: چاپ فارس حسون.
- بحرانى، يوسف بن احمد (۱۳۱۳ ق)، الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، قم: موسسه نشر اسلامى جامعه مدرسين.
- بخارى جُغفى، محمد بن اسماعيل (۱۴۰۱ ق)، صحيح البخارى، ۸ جلد، استانبول: المكتبة الاسلامية للنشر و التوزيع.
- بخارى، محمد بن اسماعيل (۱۴۱۹ ق)، الجامع الصحيح، ۸ جلد، بيروت: دارالفكر.
- ثعلبى، احمد بن محمد (بى تا)، قصص الانبياء «المسمى» عرائس المجالس»، بيروت: المكتبة الثقافية.
- جارالله، موسى (۱۹۴۹ م)، الوشيعة فى نقد عقائد الشيعة، بى جا: مطبعة اليكلانى.
- جصاص، احمد بن على (۱۴۰۶ ق)، احكام القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۴۰۳ ق)، تسنيم، ۸۰ جلد، قم: اسراء.
- الجوهري الفارابى، أبو نصر إسماعيل بن حماد (۱۴۰۷ ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ۶ جلد، بيروت: دارالعلم للملايين.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ ق)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۲۰ جلد، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۴ ش)، تفصيل و سائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشيعة، ۳۰ جلد، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
- حسن، عباس (۱۴۳۱ ق)، النحو الوافى، ۴ جلد، بيروت: الاندلس العالمية.
- حلبى، على بن ابراهيم (۱۴۲۷ ق) (السيرة الحلبية «انسان

الشرعية، قم: مكتبة المفيد.
 شهرستاني، محمد (١٤١٥ ق)، الملل والنحل، ٢، جلد، بيروت:
 دار المعرفة.
 صفري، نعمت الله (١٣٨١ ش)، نقش تقيه در استنباط، قم:
 بوستان كتاب.
 صفى پورى، عبد الرحيم بن عبد الكريم (١٣٨٩ ش)، منتهى الارب
 فى لغات العرب، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه
 تهران.
 طباطبايى، محمد حسين (١٣٥٢ ش)، الميزان فى تفسير
 القرآن، ٢٥، جلد، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
 طبرى، محمد بن جرير (١٤١٣ ق)، تاريخ الطبرى، ١٣، جلد،
 بيروت: مؤسسة عزالدين.
 طوسى، محمد بن حسن (١٤١٣ ق)، التبيان فى تفسير القرآن،
 ١٥، جلد، بيروت: دار احياء التراث العربى.
 عاملى جزينى (شهيد اول)، محمد بن مكى (بى تا)، القواعد و
 الفوائد فى الفقه و الأصول و العربية، ٢، جلد، قم: مكتبة المفيد.
 عسقلانى الشافعى، احمد بن على (١٣٧٩ ش)، فتح البارى فى
 شرح صحيح البخارى، ١٣، جلد، بيروت: دار المعرفة.
 غزالى، محمد (بى تا)، احياء علوم الدين، بيروت: دارالندوة
 الجديد.
 فاضل، مقداد بن عبدالله (١٣٨٥ ش)، اللوامع الالهية فى
 المباحث الكلامية، قم: چاپ محمد على قاضى طباطبايى.
 فخر رازى، محمد بن عمر (١٤٢٥ ق)، التفسير الكبير، ٣٢، جلد،
 بيروت: دار احياء التراث العربى.
 فيروزآبادى، محمد بن يعقوب (١٤١٥ ق)، القاموس المحيط، ٤
 جلد، بيروت: دارالكتب العلمية.
 قاسمى، محمد جمال الدين (١٣٩٨ ق)، تفسير القاسمى
 «المسمى محاسن التاويل»، بيروت: چاپ محمد فؤاد
 عبد الباقي.
 قرطبي، محمد بن احمد (١٣٦٤ ش)، الجامع لأحكام القرآن؛
 ٢٥، جلد، تهران: ناصر خسرو.

العيون فى سيره الامين المامون، ٣، جلد، بيروت: دار الكتب
 العلمية.
 حلى، مقداد بن عبدالله سيورى (١٤٠٣ ق)، نضد القواعد
 الفقهية على مذهب الإمامية، قم: انتشارات كتابخانه آية الله
 مرعشى نجفى - ره.
 خمينى، روح الله (١٣٦٨ ش)، الرسائل، ٢، جلد، قم: اسماعيليان.
 خمينى، روح الله (١٣٧٣ ش)، المكاسب المحرمه، ٢، جلد، قم:
 مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س).
 راغب اصفهانى (١٤١٢ ق)، معجم مفردات الفاظ القرآن، بيروت:
 دار الشاميه.
 رشيد رضا، محمد (١٤١٤ ق)، تفسير القرآن الحكيم الشهير
 بتفسير المنار؛ ١٢، جلد، بيروت: دار المعرفة.
 زبيدى، مرتضى (١٣٧٣ ش)، تاج العروس من جواهر القاموس،
 ٢٥، جلد، بيروت: دار الفكر.
 زمخشري، محمود (١٤٠٧ ق)، الكشف عن حقائق غوامض
 التنزيل و عيون الاقويل فى وجوه التاويل، ٤، جلد، بيروت:
 دارالكتب العربى.
 الزنجى السجزي، محمود (١٣٦٤ ش)، مهذب الاسماء فى
 مرتب الحروف و الاشياء، تهران: شركت انتشارات علمى و
 فرهنگى.
 سبحانى تبريزى، جعفر (١٣٨١ ش)، الإنصاف فى مسائل دام
 فيها الخلاف، ٣، جلد، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
 سبحانى تبريزى، جعفر (١٤٢٩ ق)، رسائل فقهيه، ٧، جلد، قم:
 مؤسسه امام صادق عليه السلام.
 سرخسى، شمس الدين محمد (١٩١٢)، المبسوط، ٣١، جلد،
 بيروت: دارالمعرفة.
 سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر ريبا (١٤١٤ ق)، تفسير الدر
 المنثور فى التفسير المأثور، ٨، جلد، بيروت: دارالفكر.
 سيوطى، جلال الدين (١٤١٤ ق)، الدر المنثور فى تفسير
 المأثور، ٨، جلد، بيروت: دارالفكر.
 شبر، السيد عبد الله (١٤٠٤ ق)، الأصول الأصلية و القواعد

معلوف، لويس (۱۳۷۳ ش)، المنجد فى اللغة، بيروت: دار المشرق.

مفيد، محمد (۱۳۷۱ ق)، اوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، تبريز: كتابفروشى حقيقت.

مفيد، محمد (۱۳۹۳ ق)، شرح عقائد الصدوق، نجف اشرف: المطبعة الحيدرية.

مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۷۰ ش)، القواعد الفقهية، ۲ جلد، قم: مدرسه الامام على بن ابى طالب (ع).

مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۹۴ ش)، تقيه و حفظ نبورها، قم: انتشارات امام على بن ابى طالب (ع).

موسوى بجنوردى، حسن (۱۳۷۷ ش)، القواعد الفقهية، ۷ جلد، قم: نشر الهادى.

واحدى نيشابورى، على بن احمد (۱۴۱۹ ق)، اسباب نزول القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية.

كاشف الغطاء، محمدحسين (۱۴۱۳ ق)، أصل الشيعه و اصولها، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.

كركى، على بن حسين (۱۴۰۹ ق)، رسائل المحقق الكركى «رسالة فى التقيه»، ۲ جلد، قم: چاپ محمد حسون.

كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ ق)، الكافى، ۸ جلد، تهران: دار الكتب الإسلامية.

مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى (۱۳۶۲ ش)، بحار الانوار، ۱۱۱ جلد، بيروت: دار إحياء التراث العربى.

مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى (۱۳۶۳ ش)، مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، ۲۷ جلد، تهران: دار الكتب الإسلامية.

مراغى، احمد مصطفى (۱۳۶۵ ق)، تفسير المراغى، ۳۰ جلد، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي و اولاده.

مطهرى، مرتضى (۱۳۷۸ ش)، يادداشتهاى استاد مطهرى، ۱۷ جلد، تهران: صدرا.



مقاله‌های چاپ شده در این مجله را به عنوان فعالیت‌های پژوهشی مؤلفین گواهی خواهیم کرد و مجله را زمینه‌ای برای بروز و ظهور توانایی‌های بالقوه و بالفعل اساتید، فضلاء و طلاب خوشفکر اهل دقت و تحقیق و ژرف‌نگر قرار خواهیم داد. بدین منظور دست یاری به سوی اندیشه‌های بلند و تفکرهای نقادانه، یافته‌های علمی حکیمانه دراز می‌کنیم تا گنجینه‌ای پر بار از معارف قرآن و حدیث و عقل از حوزه همیشگی معقول و منقول اصفهان به جامعه علمی ایران ارائه کنیم.

