

بسم الله الرحمن الرحيم

سخن جامعه

تحت نظارت دبیرخانه منشورات
معاونت پژوهش حوزه علمیه استان تهران

فصلنامه علمی - اطلاع رسانی
جامعه علمیه امیرالمؤمنین (ع) استان تهران
سال چهارم / شماره ششم / پائیز ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: جامعه علمیه امیرالمؤمنین (ع) استان تهران

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین محمد رضا کرباسی

سردبیر: حجت الاسلام امیر حسن رفیعی

هیئت تحریریه:

یونس صفری..... استاد سطح یک حوزه
صدیف سالمی..... استاد سطح یک حوزه
حجت صفری..... استاد سطح یک حوزه
امیر حسن رفیعی..... استاد سطح یک حوزه
هادی چراغ پور..... طلبه سطح دو حوزه
حمید پناهی..... طلبه سطح یک حوزه
حجت حسینی بیدونی..... طلبه سطح یک حوزه
محمد گنج خانلو..... طلبه سطح یک حوزه

بر اساس مجوز شماره ۵۱۵۹/۹۰/۵ مورخ ۱۳۹۰/۰۴/۱۵ کمیته نظارت و ارزیابی
دبیرخانه منشورات معاونت پژوهش مدیریت حوزه علمیه استان تهران، نشریه سخن جامعه، وابسته به
مدرسه جامعه علمیه امیرالمؤمنین (ع) موفق به اخذ درجه علمی - اطلاع رسانی گردیده است.

برگردان به انگلیسی: الف. قنادزاده

طراح و صفحه آر: متین فریدونی

نشانی: تهران، خیابان شهید رجائی، تقاطع اتوبان آزادگان،

مدرسه جامعه علمیه امیرالمؤمنین (ع)

تلفکس: ۵۵۰۰۳۳۷۱

کد پستی: ۱۸۳۹۹۶۳۳۷۳

نشانی الکترونیک فصلنامه:

www.jea.ir

sokhanejameeh@jea.ir

رایانامه دبیرخانه منشورات استان: Manshoorat@yahoo.com

سایت معاونت پژوهش استان: pajooresh.howzeh-tehran.com

لیتوگرافی چاپ و محافی: چاپ کتاب تفرید

تیراژ: ۳۰۰ نسخه

راهنمای نگارش

مشخصات کلی مقالات

۱. محتوای مقاله، در راستای علوم اسلامی و مرتبط با موضوعات مطرح شده از سوی فصلنامه باشد.
۲. مقاله باید علمی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله دارای اطلاعات کتاب‌شناختی معتبر باشد.
۴. مقاله پیش از این، در هیچ نشریه‌ای به چاپ نرسیده و یا به طور همزمان به مجلات دیگر ارسال نشده باشد.
۵. مقاله حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه تهیه شده باشد.
۶. معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور، پس از عبارت مربوطه، داخل پرانتز درج شود.
۷. مقاله پس از تایپ (در محیط Word) در برگه A۴ و همراه با سی دی مربوطه به دفتر فصلنامه فرستاده شده و یا تنها فایل آن به نشانی پست الکترونیکی فصلنامه ارسال گردد.
۸. مقاله با رعایت محورهای مندرج در راهنمای نگارش، تدوین شده باشد.
۹. مقالات مندرج صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان می‌باشد.
۱۰. حق رد یا قبول مقاله و نیز ویرایش و تلخیص آثار اسالی برای فصلنامه محفوظ است.

راهنمای نگارش مقاله

۱. ساختار مقاله شامل موارد ذیل می‌باشد:
 - الف) عنوان مقاله: روشن، گویا، جامع، مانع و تا حد امکان مختصر و ناظر به محتوا باشد.
 - ب) نام نویسنده یا نویسندگان (به علاوه مرتبه علمی، محل خدمت، نشانی و کد پستی محل سکونت، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیک)
 - ج) چکیده مقاله: متنی کوتاه بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ کلمه که دربردارنده مسئله اصلی، شیوه تحقیق و نتایج مقاله است.
 - د) کلیدواژگان: واژه‌های اصلی و کانونی مقاله را بین ۳ تا ۱۰ واژه دربرمی‌گیرد.
 - ه) متن مقاله: شامل مقدمه (مشمول بر تشریح مسئله، پیشینه و روش تحقیق و فرضیه‌ها)، بررسی ادبیات، ارائه یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری گزارشی دقیق از دستاوردها و نوآوری‌های پژوهش) می‌باشد.
 - و) منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه و به صورت الفبایی در پایان مقاله ارائه شود.
۲. پاورقی‌های توضیحی در انتهای مقاله آورده شود.
۳. روش ارجاع به صورت ارجاع درون متنی است: نام نویسنده، سال انتشار، شماره جلد و شماره صفحه (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۹)؛ (Weber, ۲۰۰۰: ۲۴۵)؛ (النمل: ۱)؛ (نهج البلاغه: حکمت ۳).
۴. چنان چه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از چند اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا از یکدیگر متمایز می‌شوند: (مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۵۴)؛ (مطهری، ۱۳۸۶ ب: ۱۳۱).
۵. پس از تمام ارجاعات، مشخصات منبع به طور کامل ذکر گردیده و از به کار بردن کلماتی؛ مانند «همان»، «همو»، «پیشین»، «ibid» و نظایر آن‌ها خودداری شود.
۶. منابع در پایان مقاله بدین صورت آورده شود:
 - الف) کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: نام ناشر. نصرآبادی، عبدالله، (۱۳۸۳). درآمدی بر مبانی جامعه‌شناسی دینی، قم: شفق.
 - Political writings, Cambridge, Cambridge University Press, (۲۰۰۰). Weber, Max.
 - ب) مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، شاملی، نصرالله، (۱۳۹۰)، «زبان‌شناسی و اخلاق عرفانی»، فصلنامه تخصصی اخلاق، ش ۳۰.
 - Barker, Stephen, (۲۰۱۳), v۱۲۴, «The Emperor's New Metaphysics of Powers».
 - ج) مجموعه مقالات یا ادبیات‌المعارف: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل نشر: نام ناشر، شماره جلد.
 - د) نسخه خطی: زاهد رواجکی، سیف‌الدین ابونصر احمد بن حسین (ف ۵۴۹ ق)، لطائف التفسیر، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، نمره مسلسل ۴۶۶ [نسخه خطی]، تألیف: ۵۱۹ ق، تاریخ کتابت: ۸۸۱ ق.

فهرست مطالب

سخن نخست //

- ۴.....امیرحسین رفیعی.....
مقاله / بررسی انواع فقر و پیامدهای آن از منظر قرآن و روایات /
- ۵.....مسلم پورصفر - محمد یزدی.....
مقاله / بررسی تطبیقی - اعتقادی آیه شریفه صادقین از منظر فریقین /
- ۲۵.....هادی چراغ پور.....
مقاله / مفهوم و مراتب ولایت در قرآن کریم /
- ۴۱.....سید محمد حسین فتحی.....
مقاله / درآمدی بر آزاداندیشی در حوزه‌های علمیه (با تکیه بر دیدگاه مقام معظم رهبری مدظله العالی) /
- ۵۹.....سید مهدی قادری.....
مقاله / عرض ذاتی از نظر علامه طباطبایی رحمته /
- ۷۳.....میلاذ کریمی.....
مقاله / نگاهی به آثار دنیوی و اخروی گناهان از منظر قرآن و روایات /
- ۸۳.....محمد رضایی مجیدپور.....
مقاله / معنای زندگی و مؤلفه‌های آن از دیدگاه اسلام /
- ۹۷.....سید سعید موسوی.....
- ۱۱۳.....چکیده انگلیسی /

سخن نخست

امروزه در عصری تنفس می‌کنیم که هیچ حرفه، عمل و علمی را بدون تحقیق و مبنای دقیق نمی‌توان کسب یا ارائه کرد؛ از این جهت، امر پژوهش در همه حوزه‌ها ضروری می‌نماید، به خصوص علوم انسانی که همه دغدغه و هدف آن، اصلاح رفتار و کردار انسانی است؛ از این روی حوزه‌های علمیه که تأثیر بسزایی در پیشبرد اهداف و مبانی علوم تربیتی و انسانی دارند، به امر پژوهش، اهمیت مضاعف داده و تمام تلاش خود را در اجرایی کردن این اهداف بذل کرده‌اند. از آن‌جا که فرهنگ غنی اسلامی، بهترین داروهای شفابخش را برای نجات بشر مدرن از سردرگمی‌ها در اختیار دارد، محققان مسلمان باید بتوانند، چنان‌که شایسته است، آموزه‌های دین پویا را برای تشنگان معارف الهی باز گویند. ایفای این رسالت جز با تحقیق امکان‌پذیر نخواهد بود. علاوه بر این‌که داشتن روحیه پژوهشی می‌تواند انگیزه تحصیل و کارآیی آن را دوچندان کند. در این میان، جامعه علمیه امیرالمؤمنین علیه السلام، خود را از این خانواده علمی جدا ندانسته و همواره در این راه کوشش نموده است و در پی تحقق این مهم، آموزش پژوهش‌محور را دنبال کرده، فصلنامه «سخن جامعه» را لیبیک‌گوی استمداد این علوم نموده است و جهت تقویت روحیه پژوهشگری در طلاب و تشویق آن‌ها در زمینه پژوهش و نگارش، از قلم طلاب در این فصل‌نامه بهره برده، در زمینه‌ها و موضوعات مختلف علمی همچون: ادبیات عرب، کلام، علوم عقلی و نقلی، اخلاق و تربیت، فقه و اصول و... به ارائه آثار پژوهشی می‌پردازد.

جامعه علمیه امیرالمؤمنین علیه السلام، نشریه سخن جامعه را به همت اساتید و طلاب پژوهشگر خود در پنج شماره به چاپ رسانده و فصل‌نامه پیش‌روی، ششمین شماره از آن می‌باشد که از قلم طلاب در زمینه‌های علوم قرآنی، کلام و... بهره برده است. امیدواریم با ارائه نظرات سودمند محققان گرامی، زمینه‌های مناسب تولید علم، خلاقیت و نوآوری، پاسخگویی به نیازهای فکری و علمی و همچنین ترغیب طلاب علوم حوزوی و پژوهشگران عرصه علوم دینی فراهم گردد.

بررسی انواع فقر و پیامدهای آن از منظر قرآن و روایات

تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۵

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۵

مسلم پورصفر* - محمدیزدی**

چکیده

فقر در دیدگاه برون دینی، و در علوم انسانی، به عنوان پدیده‌ای مضر برای نوع بشر شناخته شده و از آن به عنوان معضلی برای بشریت یاد می‌شود و همه‌ی این نظریات در پی چاره‌ای برای رهایی از این پدیده هستند. اما با توجه به بیانات ارائه شده در متون دینی، فقر تقسیم‌بندی وسیع‌تری به خود می‌گیرد که در برخی موارد، از آن تمجید شده و مورد مدح و ستایش قرار می‌گیرد، و گاه بزرگان دین، بر فقر و بر مجالست با فقیران به خود می‌بالند. در اینجا بیان معانی لغوی فقر پیش از بیان انواع آن، ضروری به نظر می‌رسد. ما در این مقام پس از آشنایی خواننده با انواع فقر، فقر مادی و فقر معنوی، به بیان آثار فقر خواهیم پرداخت و در خاتمه به آثار و جایگاه انواع فقر در متون دینی اشاره خواهیم نمود.

واژگان کلیدی

فقر، نیاز، فقر مادی، فقر معنوی.

* طلبه سطح یک جامعه علمیہ امیرالمومنین (ع) استان تهران

** طلبه سطح یک جامعه علمیہ امیرالمومنین (ع) استان تهران

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل زندگی بشر از ابتدای خلقت، مسئله فقر و محرومیت از امکانات زندگی بوده است. با کمی دقت در مورد این مسئله، می‌توان دریافت که «فقر»، موضوعی فراتر از محرومیت از امکانات زندگی است. دقت در جوانب مختلف یک پدیده مانند «فقر»، سبب تغییرات کلیدی و قابل توجهی در نتایج علوم گوناگون می‌گردد. دین اسلام، به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین دین الهی، در مورد پدیده فقر، اظهار نظرهای قابل توجهی ارائه نموده است. در این راستا با دسته‌بندی و دقت‌نظر به آن‌ها، ابعاد جدیدی از این مسئله برای ما پدیدار می‌شود، که اگر در علوم مختلف به آن‌ها توجه شود، نتایج قابل تأملی به‌دست می‌آید.

در این تحقیق، با بیان مبانی علوم دینی در باب پدیده «فقر»، به بیان انواع و اقسام آن، از منظر آیات شریفه قرآن کریم و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام پرداخته شده است. از این‌رو به‌عنوان یک شاخه علمی مجزا، لازم و ضروری می‌نمود تا نظر دین را در این مسئله مورد بررسی و کنکاش قرار دهیم؛ چرا که در منابع دینی به‌وفور با واژه «فقر» برخورد می‌کنیم که در هر جایی، نشانگر جهت‌گیری خاصی نسبت به این مسئله می‌باشد. براین اساس، این سؤال مطرح می‌گردد که انواع فقر از دیدگاه دین کدام‌اند؟ و جهت‌گیری دین نسبت به آن چگونه است؟ در این تحقیق درصددیم به بیان انواع فقر از دیدگاه دین پرداخته و جهت‌گیری دین را در این زمینه تبیین نماییم.

معنای فقر

فقر در لغت

«فقر» در لغت به معنای، حاجت، مسکنت است و کلمه مقابل آن «غنی» می‌باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۵/۶۳).

از آن جهت به آن فقر گفته‌اند که به‌منزله شکسته شدن فقار ظهر (ستون فقرات) است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق: ۵/۱۹۷).

هم‌چنین در یک معنای عام‌تر، «فقر» به نیاز معنا شده است که به شخص نیازمند، «فقیر» گویند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ۳/۱۴۰).

فقر در اصطلاح

فقر در اصطلاح از منظر قرآن و حدیث، دارای معانی متفاوت است؛ گاه به معنای نیاز در اصل وجود است؛ چنان‌که خداوند سبحان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵)؛ ای مردم! شما باید نیازمندان به خدا. گاه به معنای احتیاج مادی است؛ چنان‌که خدای

سبحان می فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ» (توبه: ۶۰)؛ همانا صدقه‌ها برای نیازمندان و درماندگان است. گاهی هم به مفهوم فقر مضر است؛ همان گونه که امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند: «فقر النفس شر الفقر»؛ فقر جان، بدترین فقر است. و گاه نیز به مفهوم احساس نیاز به خداوند و احتیاج به اوست؛ همانطور که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «اللهم اغني بالافتقار اليك»؛ بار خدا یا! مرا به فقر به درگاه خود بی‌نیازی بخش (ری شهری، ۱۳۸۲: ۱۶۲-۱۶۱).

فقر و محرومیت، زمانی حادث می‌شود که زمان احساس نیاز، مقدم بر زمان ارضای نیاز باشد. لذا با عنایت به مجموعه بی‌نهایت نیازهای انسان، جامعه انسانی همیشه فقیر و محروم باقی خواهد ماند (کمالی/۱۸۴؛ به نقل از عظیمی، ۱۳۷۴: ۱۹۷). «فقر» عین نیازمندی است؛ نیازمندی به حق و حقیقت و تقرب جستن به او، و «غنی» به حکم آیه قرآن کریم: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵)، از صفات حق تعالی است. «فقر» عبارت از فناء فی الله است؛ یعنی اتحاد قطره با دریا و این نهایت سیر و مرتبت کاملان است که فرمود: «الْفَقْرُ سَوَاءُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ»؛ به طوری که سالک کاملاً فانی شود و هیچ چیز، او را باقی نماند و بداند که آن چه به خود نسبت می‌داده است، همه از آن حق است و او را هیچ نبوده است (دزفولیان، ۱۳۸۰: ۱۸۵-۱۸۴؛ به نقل از مفاتیح الاعجاز).

خواجه نصیرالدین طوسی، در اوصاف الأشراف و هم‌چنین شیخ بهایی در کلیات شیخ بهایی، «فقر» را این‌گونه معرفی می‌کنند: «در طریقت تصوف، آن کسی را فقیر گویند که به مال و مقتضیات دنیوی رغبت نداشته باشد و اگر هم مالی دارد، آن را حفظ ننماید. البته نه از روی غفلت و نادانی، بلکه به علت عدم رغبتی که لازمه سلوک راه حقیقت می‌باشد، تا غیر حق تعالی، حجاب او نگردد، و این نوع فقر، شعبه‌ای از زهد به‌شمار می‌رود.» (شیخ بهایی، ۱۳۵۲: ۳۲۴).

انواع فقر

همان گونه که در بالا اشاره شد، می‌توان «فقر» را از لحاظ کلی، به دو دسته تقسیم کرد: الف) «فقر پسندیده و ممدوح»، فقری است که انسان به اندازه کفایت زندگی داشته باشد؛ ب) «فقر نکوهیده و مذموم»، فقری است که انسان را در معرض گناه قرار دهد. با این توضیح، اقسام فقر به همراه جزئیاتی از آن را در ذیل، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. فقر مادی (پسندیده و نکوهیده) در آیات و روایات

الف) فقر مطلق

محرومیت از امکانات ضروری زندگی، به‌ویژه فقدان غذا و خوراک را می‌توان «فقر مطلق» نامید؛ همان گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «إِنَّ رَأْسَ مَعَاشِ الْإِنْسَانِ وَحَيَاتِهِ الْخُبْزُ

و الْمَاءِ؛ بی‌گمان اصل زیست انسان و زندگی او، نان و آب است.

(۱) در این حالت، طاقت و توان انسان از دست می‌رود؛ چنان‌چه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «و إِنْ جَهَدَهُ [الإنسان] الْجُوعُ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ»؛ تغذیه برای بقا و دوام حیات انسان ضروری است (به نقل از الحیة: ۴ / ۴۷۸).

(۲) سلامت‌ش به مخاطره می‌افتد؛ همان‌گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «وَمَنْ تَرَكَهُ [اللحم] أَيَّامًا فَسَدَ عَقْلُهُ»؛ هرکس روزهایی چند گوشت نخورد، عقل او ضایع می‌شود (به نقل از معیارهای اقتصادی در تعلیم رضوی / ۱۸۴).

(۳) در مرز زندگی و مرگ، در تکاپوست؛ پیامبر صلی الله علیه و آله در این رابطه می‌فرماید: «الْفَقْرُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ»؛ «فقر»، سخت‌تر از قتل است (همان: ۱۸-۱۱۷).

ب) فقر نسبی

هرکس از امکانات موجود در هر زمان برخوردار نباشد، نوعی از فقر را داراست که می‌توان آن را «فقر نسبی» نامید.

(۱) انسان باید در زمان خود به‌سر برد؛ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِزَمَانِهِ مُقْبِلًا عَلَى شَأْنِهِ»؛ وظیفه انسان خردمند است که زمانه و اهل زمانه خویش را بشناسد و به حال خود و اصلاح آن اهتمام ورزد (به نقل از ترجمه الحیة: ۲۶۴/۱).

(۲) درآمد و سطح زندگی‌اش را متناسب با امکانات روزگار خود سازد؛ چنان‌چه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «فَخَيْرُ لِبَاسِ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِهِ»؛ بهترین لباس هر زمان، لباس اهل آن زمان است (به نقل از الحیة: ۱۴۹/۶).

بنابراین فقر نسبی، فقر ناشی از اختلاف سطح زندگی، در زمان‌های مختلف و در میان تک‌تک افراد یک جامعه است. هم‌چنین فقری است که از مقایسه یک شهر با شهر دیگر و کشوری با دیگر ملت‌ها پدید می‌آید.

ج) فقر طبیعی

«فقر طبیعی» فقری است که از عواملی چون: الف) کمبود یا فقدان عوامل طبیعی؛ ب) تغییراتی در مرزهای جغرافیایی؛ ج) وجود بیابان‌ها؛ د) فقدان کانی‌ها و مواد آلی؛ ه) نبود مازاد تولید و افزایش سرمایه؛ و) کمبود آب؛ ز) کمبود زمین‌های هموار و حاصلخیز به‌وجود می‌آید، که به نوبه خود، در همه فعالیت‌های اقتصادی تأثیر دارند. حوادث ناخوشایندی چون سیل، طوفان، تگرگ، آتش‌سوزی، آفات نباتی، فرورفتن زمین‌های کشاورزی زیر آب، خشکسالی‌هایی که سبب کمبودها و نابسامانی‌های اقتصادی می‌شوند نیز از جمله عوامل شکل‌دهنده فقر طبیعی‌اند.

در ذیل به روایاتی جهت تأیید موارد فوق، اشاره می‌گردد.

روایت اول: «امام صادق علیه السلام: لَا تُطِيبُ السُّكْنَى إِلَّا بِثَلَاثٍ: الْهَوَاءَ الطَّيِّبِ، الْمَاءَ الْعَذْبِ الْعَذْبِ وَ الْأَرْضِ الْحَوَاثِرِ»؛ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: محیط زیست بدون سه عامل گوارا نیست: هوای پاک، آب گوارا و زمین حاصلخیز (به نقل از بحار الانوار: ۷۵ / ۲۳۴).

روایت دوم: «فَإِنْ شَكُوا ثِقَالاً أَوْ عَلَةً أَوْ انْقِطَاعَ شَرِبٍ أَوْ بَالَةً أَوْ إِحَالََةَ أَرْضٍ اغْتَمَرَهَا عَرَقٌ أَوْ أَجْحَفَ بِهَا عَطَشٌ خَفَّفَتْ عَنْهُمْ بِمَا تَزْجُو أَنْ يَصْلُحَ بِهِ أَمْرُهُمْ»؛ امام علی علیه السلام در عهدنامه مالک اشتر می‌فرماید: اگر از رسیدن آفت آسمانی یا قطع شدن آب و باران یا خراب شدن بذر در نتیجه عرق شدن زمین در زیر آب یا نابود شدن ماده غذایی از زمین شکایت کنند، چنان بار مردم را سبک کنی که کارشان اصلاح شود (به نقل از ترجمه الحیاة: ۲ / ۴۵-۷۴۴).

روایت سوم: «لَا يَقْطَعُ السَّارِقُ فِي سَنَةِ الْمَحَلِّ (المحق) فِي شَيْءٍ مِمَّا يُؤْكَلُ، مِثْلَ الْخُبْزِ وَ اللَّحْمِ وَ أَشْبَاهِ ذَلِكَ»؛ در سالی که خشکسالی و قحطی [و کمبود محصولات] شدید است، سارقانی که چیزهای خوردنی مانند نان و گوشت را می‌دزدند، دستش نباید قطع شود.

۱-۱. پیامدهای فقر مادی نکوهیده

همان‌طور که گفته شد: فقر نکوهیده، فقری است که انسان را در معرض گناه قرار دهد و دارای پیامدهایی می‌باشد که در ذیل به آن اشاره می‌گردد:

الف) کفر

فقر در ذات، مایه کفر است؛ اما اگر در کنار صبر قرار گیرد، از عبادات بوده و مایه زینت مؤمن می‌گردد. علت این که کفر را یکی از پیامدهای فقر برشمرده‌ایم، آن است که انسان اگر پرهیزگار نبوده و اهل تقوا پیشه کردن نباشد و به خداوند متعال توکل نکند، فقر او را وامی‌دارد تا بدون قید و بند شرعی، هر وسیله‌ای را برای دستیابی به پول و مقصود خود به کار گیرد. لذا در این حال، مرتکب سرقت، غضب، حيله‌گری و دیگر محرمات شده و گاه گمراه می‌گردد، و این تا جایی ادامه پیدا می‌کند که منتهی به کفر شود.

در ادامه به چند حدیث از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در این رابطه اشاره می‌گردد:

«نِعْمَ السَّيِّئُ الْفَقْرُ، لَوْلَا أَنَّهُ يَهَيِّجُ فِتْنَاءَ الْكُفْرِ»؛ اگر فقر کفر، را به میدان‌داری بر نمی‌انگیخت، نیکو چیزی بود (ری شهری، ۱۳۹۰: ۹/۱۷۰).

«كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا»؛ فقر، انسان را در آستانه کفر قرار می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۳۰۷).

«لَوْلَا رَحْمَةُ رَبِّي عَلَى قُرْأَةِ أُمَّتِي، كَادَ الْفَقْرُ يَكُونُ كُفْرًا»؛ اگر پروردگار من به فقیران امتم مهر

نمی‌ورزید، فقر آنان را در آستانه کفر قرار می‌داد (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷/۶۹).

ب) خواری

در بسیاری از موارد، فشار ناشی از فقر اقتصادی سبب می‌شود که فرد فقیر برای برآوردن حاجات خود و خانواده‌اش، دست نیاز به سوی دیگران بگشاید که این باعث تحقیر اوست. البته کمبودهای روحی و معنوی در فرد نیز می‌تواند از عوامل تحقیر و ذلت وی باشد. امام علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «القلة ذلة»؛ کم داشتن خواری است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ق: ۸۵).

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «نظرتُ إلى كُلِّ ما يُذِلُّ العَزيزَ و يَكسِرُهُ، فَلَمَّ أَرَّ شَيْئاً أَذَلَّ لَهُ و لا أُكسِرَ مِنَ الفاقَةِ»؛ در کلمات حکیمانه منسوب به أميرالمؤمنین علیه السلام آمده است: نگریدم به هر چه عزیز را خوار و سرشکسته می‌کند؛ هیچ چیز را برای خوار ساختن و سرشکسته کردن وی بدتر از فقر ندیدم (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ق: ۲۰ / ۲۹۳).

ج) فراموشی

از آن‌جا که کثرت تلاش و اشتغال ذهن انسان به سبب تأمین نیازهای زندگی سبب می‌گردد فرد تمرکز لازم را در همه امور نداشته باشد این امر، موجب ابتلای انسان به فراموشی می‌شود که از معضلات ناشی از فقر است.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله در این رابطه خطاب به اباذر می‌فرماید: «یا اباذر! هل ينتظر أحدكم إلا غنى مطغياً أو فقراً منسياً؟!»؛ ای اباذر! آیا شما را جز این انتظاری است که یا ثروتی یابد که او را به طغیان وا دارد، یا به فقری دچار گردد که به دست فراموشی‌اش سپارد؟! (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ق: ۲۶ / ۱۸۶).

امام علی علیه السلام نیز بیان می‌دارند: «الفقرینسی»؛ فقر فراموشی‌آور است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ق: ۱۸).

د) جهل

کثرت خطاها در زندگی ناشی از جهل می‌باشد که امری نکوهیده است، و این جهل گاهی اوقات به جهت کسب و کار بسیار و گاه به خاطر فقر می‌باشد که انسان را از علم‌آموزی باز می‌دارد.

امام علی علیه السلام خطاب به فرزندشان امام حسن مجتبی علیه السلام می‌فرماید: «لَا تَلْمِ إِنْسَاناً يَظْلُبُ قُوَّتَهُ فَنَ عَدِمَ قُوَّتَهُ كَثُرَ خَطَايَاهُ»؛ کسی را که در پی روزی است، سرزنش مکن، که هر کس بی‌روزی بماند، خطاهایش بسیار می‌شود (نوری، ۱۴۰۸: ق: ۱۳ / ۱۴).

۱-۲. آثار و برکات فقر مادی پسندیده

الف) فقرا، شهریاران بهشت‌اند

«الْفُقَرَاءُ مُلُوكُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ النَّاسُ كُلُّهُمْ مُشْتَاوُونَ إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْجَنَّةُ مُشْتَاةٌ إِلَى الْفُقَرَاءِ»؛ رسول

اکرم ﷺ می فرمایند: فقرا شهریاران اهل بهشت‌اند، مردم همگی مشتاق بهشت‌اند و بهشت، مشتاق فقیران است (همان: ۲۰۱). نیز در کلام زیبای دیگری اشاره می فرمایند: «أَطْلَعْتُ فِي الْحَيَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ»؛ به بهشت سری زدم، دیدم بیشتر اهل آن فقیران‌اند (پابنده، ۱۳۸۲ ش: ۲۱۹).

این روایات نیز مانند روایات قبلی، خالی از دلالت صریح بر فقر اختیاری می باشند، اما از آن جا که این پاداش عظیم به فقرا داده شده است، نشان دهنده بزرگی جایگاه مبتلایان به فقر است؛ حال این که اگر به اختیار خودشان یا بنابر امتحان و مصلحت الهی باشد. رسول الله ﷺ: «طوبى للمساكين بالصبر و هم الذين يرون ملكوت السماوات و الارض»؛ خوشا به حال مستمندان شکیبا؛ آنان‌اند کسانی که ملکوت آسمان‌ها و زمین را می بینند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۲/۲۶۳).

عن رسول الله ﷺ: «يا معشر الفقراء، إن الله رضى لي أن أتأذى بمجالسكم فقال: واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي؛ فإنها مجالس الأنبياء قبلكم»؛ ای گروه فقیران! خداوند برای من پسینیده است که به محفل‌های شما تأسی جویم؛ زیرا فرموده است: «و با کسانی که پروردگارشان را صبح و شام می خوانند [و] خشنودی او را می خواهند، شکیبایی پیشه کن»؛ چرا که محفل‌های شما، محفل‌های پیامبران پیش از روزگار شماست (حکیمی، ۱۳۸۰ ش: ۲۰۴/۲).

منظور از این فقیران، مؤمنان فقیرند که با صبر در برابر فقری که امتحان و مصلحت الهی بوده یا اختیاری از جانب خودشان است، به مقامی بالا از مقامات مؤمنین دست یافته‌اند.

ب) برتری فقر بر توانگری

برخی از بیانات رسول مکرّم اسلام ﷺ، صریحاً به انتخابی بودن فقر از جانب افراد اشاره می کند که یکی از دلایل فضیلت فقرا بر دیگران، همین نکته یعنی «اختیاری بودن» آن است.

پیامبر اعظم ﷺ می فرمایند: «الْفَقْرُ خَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ مِنَ الْغِنَى، إِلَّا مَنْ حَمَلَ كَلًّا، وَأَعْطَى فِي نَائِبَةٍ»؛ برای مؤمن، فقر بهتر از توانگری است، جز این که عیال بسیار داشته و به مصیبت گران، تن داده باشد (نوری، ۱۴۰۸ ق: ۱۳/۱۱۷).

در موعظه‌های لقمان به فرزندش نیز چنین آمده است: «يا بُنَيَّ! الفقر خير من أن تظلم و تطغى»؛ ای پسر! تهیدستی بهتر است از آن که ستم و سرکشی کنی (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۳۳۶). رسول گرامی اسلام ﷺ در رابطه با برتری فقر بر توانگری می فرمایند: «مَنْ كَانَ الْفَقْرَ

أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْغِنَى، فَلَوْ اجْتَهَدَ عِبَادُ الْحَرَمَيْنِ أَنْ يُدْرِكُوا مَا أُعْطِيَ مَا أُدْرِكُوا؛ هر کس فقر برایش دوست‌داشتنی‌تر از توانگری باشد، اگر عبادت‌کنندگان دو حرم [مکه و مدینه] فراوان بکوشند تا آن‌چه را به وی عطا شده، درک کنند، نمی‌توانند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸ / ۲۵۳).

ایشان در بیان نورانی دیگری می‌فرمایند: «وَالْفَقْرُ رَاحَةٌ، وَالْغِنَى عُقُوبَةٌ»؛ فقر، آرامش است و مال‌داری، کیفر (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۱ / ۳۳۸). البته برتری فقر بر غنا، به زمانی که مایه عسر و حرج نگرده، تخصیص خورده است.

روایات درباره ستایش فقر

در ذیل به برخی از روایات در مدح و ستایش فقر اشاره می‌گردد. به طور قطع «فقر مورد ستایش» که از زبان پیامبر گرامی اسلام ﷺ مطرح می‌گردد، نمی‌تواند ناظر بر فقر معنوی و فقر نفس باشد چرا که به یقین کسی که دچار این چنین فقری باشد، به اختلالات بزرگ معرفتی دچار شده که وی را از پیمودن مسیر سعادت باز می‌دارد؛ لذا این‌گونه از روایات آن‌طور که از فحوای آن‌ها فهمیده می‌شود، به همان فقر اقتصادی و مادی اشاره دارند.

رسول الله ﷺ می‌فرمایند: «الْفَقْرُ مَحْزُونٌ عِنْدَ اللَّهِ، لَا يَبْتَلِي بِهِ إِلَّا مَنْ أَحَبَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ فقر گنجینه‌ای است نزد خدا که به آن گرفتار نمی‌شود مگر مؤمنی که خداوند دوستش می‌دارد (نوری، ۱۴۰۸ق: ۷ / ۲۲۶).

همچنین می‌فرمایند: «الْفَقْرُ فَخْرِي وَبِهِ أَفْتَخِرُ عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ»؛ فقر باعث فخر من است و به سبب آن بر سایر انبیا افتخار می‌کنم (همان: ۱۱ / ۱۷۳).

نیز از ایشان روایت شده: «الْفَقْرُ ذُلٌّ فِي الدُّنْيَا وَفَخْرٌ فِي الْآخِرَةِ»؛ فقر در دنیا، خواری است و در آخرت، مایه افتخار (دیلمی، ۱۴۱۲ق: ۱ / ۱۹۴).

۳-۱. قبح تحقیر فقیر

ظاهراً این‌گونه به نظر می‌رسد که افراد ثروتمند، معمولاً در نظر مردم احترام دارند و فقرا و مساکین حقیرند. اما دین مقدس اسلام، هیچ‌گاه ملاک احترامات اجتماعی را بر پایه فقر و ثروت قرار نداده، بلکه برعکس، ثروت‌اندوزی و دنیاپرستی را مذمت کرده است. در فرامین اسلامی شدیداً توصیه شده است که به فقرا احترام بگذارید، با آن‌ها رفت و آمد داشته باشید و جواب سلام‌شان را به گرمی بدهید. تفاوتی هم ندارد که این فقرا به‌اختیار فقر را برگزیده‌اند یا به‌اجبار دچار این عارضه شده‌اند. مؤید آن، آیات و روایاتی است که در مورد زشتی و ناپسند بودن تحقیر فقیر آمده است.

«وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَ مَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انعام: ۵۲)؛ و کسانی که پروردگار

خود را بامدادان و شامگاهان می خوانند- در حالی که خشنودی او را می خواهند- مران، از حساب آنان چیزی بر عهده تو نیست و از حساب تو [نیز] چیزی بر عهده آنان نمی باشد، تا این که آنان را برانی واز ستمکاران شوی (ری شهری، ۱۳۹۰: ۹/۱۹۴).

آن چه از ظاهر سیاق این آیه بر می آید و آیه بعد «وَكذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ» آن را تأیید می کند، این است که مشرکانِ معاصر رسول الله ﷺ، از آن جناب توقع داشته و پیشنهاد می کرده اند که این یک مشت فقیر و بیچاره ای که دور خود جمع کرده ای، متفرق ساز. البته سایر امت ها هم از انبیا ی خود از این گونه خواهش های نابجا داشته اند، که چرا امتیازی برای اغنیا بر فقرا قائل نمی شوند، و از روی نخوت و غرور، انتظار داشتند که پیغمبران شان، اغنیا را دور خود جمع کرده، فقرا و بی نوایان را، با این که از صمیم دل ایمان آورده اند، از خود دور سازند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷/۱۴۱).

رسول الله ﷺ: «مَنْ اسْتَدَلَّ مُؤْمِنًا أَوْ مُؤْمِنَةً أَوْ حَقْرًا لِفَقْرِهِ أَوْ قِلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ، شَهَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يُفْضِلُهُ»؛ هر کس مرد یا زن مؤمنی را به سبب تهیدستی یا اندک بودن مال و دارایی اش خوار شمارد یا تحقیر کند، خداوند متعال در روز قیامت او را [بدین کار زشتش] شهره و سپس رسوایش می سازد (ری شهری، ۱۳۹۰: ۹/۹۵-۱۹۴).

در این راستا امام صادق (ع) در مورد عذر خواهی خداوند سبحان از فقیران می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَلْتَفِتُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى فَقَرَاءِ الْمُؤْمِنِينَ سَبِيحًا بِالْمُعْتَذِرِ إِلَيْهِمْ فَيَقُولُ وَعِزِّي مَا أَفْقَرْتُكُمْ فِي الدُّنْيَا مِنْ هَوَانٍ بِكُمْ عَلَيَّ وَلَتَرَوُنَّ مَا أَصْنَعُ بِكُمْ الْيَوْمَ»؛ خداوند در روز قیامت با نگاهی پوزش خواهانه به فقرایی از مؤمنین می نگرد، و می فرماید: به عزت و جلالم سوگند، که من شما را در دنیا از روی خواری و بی اعتنایی به شما فقیر نکردم، و امروز خواهید دید که (در جبران آن فقر) با شما چه رفتاری خواهم کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۶۱).

در این بیان هم نمی توان به مدح فقر، با دلالت صریح روایت رسید؛ چرا که برخی از انواع فقیران مؤمن در دنیا شاید به خاطر امتحان الهی دچار این پدیده شده اند و اختیاری هم در کار آن ها وجود ندارد.

۲. فقر معنوی در قرآن و روایات

۲-۱. فقر معنوی پسندیده

الف) فقر و نیاز به سوی خداوند

آن چه که بشر بیش از هر چیز به آن نیاز دارد، پرداختن به معنویت است؛ چرا که انسان با اندک تلاشی می تواند به هر چه که در زندگی روزمره نیاز دارد، برسد. اما در مقابل انسان، امور معنوی قرار دارد که برای رسیدن و پیمودن آن، راهی بس دشوار در پیش دارد. البته که

انبیای الهی به‌همین دلیل مبعوث شده و امامان، راه آنان را ادامه داده‌اند تا مسائل معنوی را برای آدمیان آشکارکنند، تا این‌که انسان بداند چگونه با خالق خود ارتباط برقرار کند. در آیات و ادعیه‌ای که از امامان معصوم (علیهم‌السلام) به ما رسیده است، اشارات زیادی به فقر معنوی انسان شده است؛ از جمله:

«مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» (طلاق: ۳)؛ و هر که بر خدا توکل کند، خدا او را کافی است.

«رَبِّ إِيَّيْ مَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقَبِّئْ» (قصص: ۲۴)؛ پروردگارا! هر خیر و نیکی بر من فرستی، به آن نیازمندم.

«اللَّهُمَّ أَغْنِنِي بِالْإِفْتِقَارِ الْيَكِّ، وَلَا تُفْقِزْنِي بِالِاسْتِغْنَاءِ عَنكَ»؛ بار الهی! مرا به این‌که دائماً به تو محتاج باشم، غنی و بی‌نیاز دار و مرا از این‌که خود را مستغنی از تو بدانم دچار فقر و بدبختی مکن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۹۱).

پیامد فقر معنوی پسندیده (فقر و نیاز به سوی خداوند)

الف (توکل

یکی از پیامدهای فقر و نیاز به سوی خداوند متعال، «توکل» است. توکل یعنی انسان در پیمودن راه حق، چه از جنبه مثبت و چه از جنبه منفی، به خود تزلزل راه ندهد و مطمئن باشد که اگر در جریان زندگی، هدف صحیح و خداپسند خود را در نظر بگیرد، نه منافع شخصی را، اگر فعالیت خود را متوجه انجام وظیفه کند، نه متوجه خود، کار خود را به خدا باز گذارد، خداوند او را تحت حمایت خود قرار می‌دهد.

اگر کسی رضای خدا را تحصیل کند، یعنی از سنت تشریحی الهی پیروی کند، در کف آن‌ها محفوظ خواهد ماند. این‌گونه اعتقاد به تقدیر و تدبیر الهی که نتیجه‌اش توکل و اعتماد به خداست، ترس از مرگ و نابودی و همچنین ترس از فقر و بی‌چیزی را از میان می‌برد (شهید مطهری، ۱۳۸۴ش: ۱/۴۱۳).

اسلام می‌خواهد آدمی، متوکل به خدا باشد. در قرآن کریم، هماهنگی عجیبی در مفهوم توکل وجود دارد که از آن دانسته می‌شود توکل در قرآن، یک مفهوم زنده‌کننده و حماسی است؛ یعنی هر جا که قرآن می‌خواهد بشر را وادار به عمل کند و ترس‌ها و بیم‌ها را از انسان بگیرد، می‌گوید: ترس و بر خدا توکل کن.

«وَيَزِقُّهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳)؛ هر کس پرهیزکاری کند، خداوند راه خروجی برای رهایی وی از مشکلات قرار می‌دهد و از طریقی که گمان ندارد، روزی‌اش را می‌رساند، و هر کس بر خدا

اعتماد کند و کار خود به وی واگذارد، خدا برای او کافی است. همانا خدا فرمان خویش را به نتیجه می‌رساند و آن چه را که بخواهد، تخلف ندارد. راستی که خدا برای هر چیزی قدر و اندازه‌ای معین کرده است.

در این آیه، گویی قانونی که فوق همه قوانین و حاکم بر همه آن‌هاست، بیان گردیده و آن، قانون «تقوا» و «توکل» و رابطه تنگاتنگ آن دو با هم است.

از این آیه، استنباط می‌شود که به دنبال توکل، عنایت پروردگار، قطعی است؛ هر کس به حقیقت، بر خدا توکل کند، عنایت خدا را همراه دارد و با عنایت خدا و تأیید او که خود یک سنت است و سلسله‌ای از علل و معلولات را در پی دارد، رسیدن به هدف، قطعی است. این، قانونی است که بر همه قانون‌های دیگر حکومت می‌کند. در عین حال برای این که فراموش نشود که کار خدا، نظام و قانونی دارد، بیان فرموده که «خدا برای هر چیزی اندازه و حسابی قرار داده است»، و هم فرموده که «هر کس پرهیزکاری کند، خدا برای وی راهی قرار می‌دهد»، یعنی کار او بدون قانون و بی‌وسيله نیست، هر چند که ممکن است آن وسیله، از وسایل عادی و راه‌های شناخته شده نبوده، بلکه «مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» باشد (شاهد مطهری، ۱۳۸۴ ش: ۱/۱۴۱).

در ذیل به آیات شریفه دیگری از قرآن کریم، در بیان رابطه فقر و توکل اشاره می‌گردد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّخِذُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثِّبْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد: ۷)؛ اگر به یاری حقیقت برخیزید، حقیقت به یاری شما برمی‌خیزد. «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كَلَّ حَوَّانٍ كَفُورٍ» (حج: ۳۸)؛ خداوند مدافع اهل ایمان است و خیانت‌کاران کافر نعمت را دوست نمی‌دارد. «وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج: ۴۰)؛ و خداوند کسانی را که یاری او کنند (و از آیین‌اش دفاع نمایند) یاری می‌کند، خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است.

ب) فقر و نیاز به سوی پیامبران و اهل بیت

«أَوَّلِيكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبُهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام: ۹۰)؛ و این پیامبران هستند که خدا هدایت‌شان کرد، پس ای پیامبر! به شیوه هدایت آنان اقتدا کن، بگو: مزدی برای آن از شما مطالبه نمی‌کنم، این جز پندی برای آفریدگان نیست. از این آیه می‌توان فهمید که خداوند متعال، چگونه پیامبر را به پیروی از شیوه پیامبران قبل از خود دعوت می‌کند و او را موظف به اقتدا از آنان کرده و حتی حضرت محمد ﷺ را از این قاعده استثنا نکرده است.

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (احزاب: ۴۵)؛ ای پیامبر! ما تو را [به عنوان] گواه و بشارت‌گر و هشداردهنده فرستادیم، «وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ يَأْذِنُهُ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب: ۴۶)؛ و

دعوت کننده به سوی خدا به فرمان او، و چراغی تابناک. «و يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)؛ کافران می گویند: چرا از جانب پروردگارش، معجزه ای بر او نازل نمی شود؟ جز این نیست که تو بیم دهنده ای هستی و هر قومی را رهبری است.

«و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵)؛ و ما می خواهیم بر کسانی که در روی زمین به زبونی کشیده شده اند، منت نهیم [و نعمت دهیم] و ایشان را پیشوا گردانیم و ایشان را وارث گردانیم. «بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ» (هود: ۸۶)؛ اگر مؤمن باشید باقیمانده [حلال] خدا برای شما بهتر است و من بر شما نگاهبان نیستم

قال امير المؤمنين (ع): «فَإِنَّ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَى اللَّهِ أَنْتَظَارُ الْفَرَجِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۰۶).

بیامد فقر معنوی پسندیده (فقر و نیاز به سوی پیامبران و اهل بیت (علیهم السلام))

الف) توسل

«توسل» در لغت به معنای تقرب به چیزی به وسیله عملی است. «وسیله»، واسطه ای است که انسان به توسط آن، خود را به چیزی با میل و رغبت می رساند. بدون شک آدمی برای تحصیل کمالات مادی و معنوی، به غیر خود یعنی خارج از محدوده وجودی خویش، نیازمند است؛ زیرا عالم هستی بر اساس نظام اسباب و مسببات استوار شده و تمسک به سببها و وسایل برای رسیدن به کمالات مادی و معنوی، لازمه این نظام است. توسل به اولیای الهی و امامان معصوم (علیهم السلام) که همان انسان های کامل هستند، یکی از امور مسلمی است که در آیات قرآن و احادیث آمده است. قرآن کریم می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۵).

به طور کلی، توسل به وسایل و تسبب به اسباب، با توجه به این که خداست که سبب را آفریده است و خداست که سبب را سبب قرار داده است و اوست که از ما خواسته تا از این وسایل و اسباب استفاده کنیم به هیچ وجه شرک نبوده، بلکه عین توحید است. در این راستا اولاً، هیچ فرقی میان اسباب مادی و اسباب روحی، میان اسباب ظاهری و اسباب معنوی و نیز اسباب دنیوی و اسباب اخروی نیست؛ منتهای امر، اسباب مادی را می توان از روی تجربه و آزمایش علمی شناخت و فهمید که چه چیز سبب است، و اسباب معنوی را از طریق دین، یعنی از طریق وحی، و کتاب و سنت باید کشف کرد.

ثانیاً هنگامی که انسان متوسل می شود یا استشفاء می کند، باید توجهش به خدا بوده و درخواستش از خداوند به وسیله شفیع باشد، زیرا همان گونه که بیان شد، شفاعت واقعی آن

است که مشفوع‌عنده، شفیع را برای شفاعت برانگیخته است و چون خدا خواسته و رضایت داده است، شفیع شفاعت می‌کند؛ برخلاف شفاعت باطل، که توجه اصلی به شفیع است، برای این که بر مشفوع‌عنده اثر بگذارد، لهذا مجرم در این وقت همه توجهش به شفیع است تا با قدرت و نفوذی که در مشفوع‌عنده دارد، او را راضی گرداند. پس اگر توجه اصیل به شفیع باشد و از ناحیه توجه به خدا پیدا نشده باشد، شرک در عبادت خواهد بود (شهید مطهری، ۱۳۸۴ش: ۲۶۳/۱).

فعل خدا، دارای نظام است. اگر کسی بخواهد اعتنا به نظام آفرینش نداشته باشد، گمراه است؛ به‌همین جهت، خدای متعال گناهکاران را ارشاد فرموده است که در خانه رسول اکرم ﷺ بروند و علاوه بر این که خود طلب مغفرت می‌کنند، از آن بزرگوار بخواهند که برای ایشان طلب مغفرت کند: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء: ۶۴)؛ و اگر ایشان هنگامی که (با ارتکاب گناه) به خود ستم کردند، نزد تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر هم برای ایشان طلب مغفرت می‌کرد، خدا را توبه‌پذیر مهربان می‌یافتند.

آری، فقط به عمل صالح و تقوا نمی‌توان تکیه کرد؛ همان طوری که رسول اکرم ﷺ در آخرین روزهای زندگی پاک‌شان فرمودند: «نجات دهنده‌ای نیست جز عمل و دیگر رحمت خدا».

خداوند متعال در تفسیر آیه شریفه «فَذَبِّحُوهَا وَ مَا كَادُوا يُفْعَلُونَ» (بقره: ۷۱) می‌فرماید: بنی اسرائیل از جهت سنگینی قیمت بقره می‌خواستند از ذبح آن منصرف شوند، اما لجاجت و اصراری که در آزمودن امر موسی ﷺ به ذبح داشتند، آن‌ها را واداشت تا علی‌رغم میل باطنی به ذبح بقره راضی شوند، سپس از تنگی رزق و معیشت به موسی ﷺ پناه بردند و از او خواستند برای وسعت روزی آن‌ها دعا کند، موسی ﷺ فرمود: وای بر شما که این قدر کور دل هستید، آیا نشنیدید که آن جوان صاحب بقره چگونه به درگاه الهی دعا کرد و خداوند به‌واسطه آن دعا به او ثروت و غنا بخشید و آیا دعای آن جوان مقتول را نشنیدید که چگونه در اثر آن دعا، خداوند او را زنده و سعادتمند نمود، آیا شما از توسل به آن دعا عاجز هستید؟ در این وقت آن‌ها گفتند: خداوند از تو پناه می‌جوییم و به فضل تو توکل و اعتماد می‌کنیم، پس به حق محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین ﷺ و پاکیزگان از نسل او، فقر ما را زایل نما و ما را بی‌نیاز کن، در این هنگام خداوند به موسی وحی کرد: ای موسی باید رؤسای بنی اسرائیل به خرابه فلان قوم بروند و فلان موضع را بشکافند و هر چه در آن جا بود، استخراج کنند. در آن جا ده هزار دینار طلا بود که دو برابر مقداری بود

که برای خرید بقره پرداخت کرده بودند و آن را میان خود تقسیم کردند و در اثر توسل به محمد ﷺ و آل محمد ﷺ، خداوند عین دارایی از دست رفته را به اضافه مثل آن به آنها باز گرداند (جزایری، ۱۳۸۱ ش: ۴۲۱).

و عن أهل البيت ﷺ: «أن آدم ﷺ رأى أسماء مكتوبة على العرش مكرمة معظمة، فسأل عنها، فقيل له: هذه من أجل الخلق عند الله منزلة، والأسماء: محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين ﷺ، فتوسل آدم إلى ربه بهم في قبول توبته ورفع منزلته» (مازندرانی، ۱۴۲۹ق: ۴ / ۳۹۵).

همانا بی‌نیازی و بزرگواری در گردش هستند، پس آن هنگام که به منزل گاه توسل برسند، سکنی گزینند (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲ ش: ۶۷۹).

ب) شفاعت

امام صادق ﷺ فرمودند: به خدا سوگند شیعیان ما همین طور بوده و از نور خدا خلق شده و به همان نور بازمی‌گردند. به خدا سوگند روز قیامت شما به ما ملحق می‌شوید و ما به طور قطع شفاعت خواهیم نمود و شفاعتمان پذیرفته می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۸۰ ش: ۱ / ۳۲۷).

جعابی به همین اسناد از حسین بن علی ﷺ روایت کرده که رسول خدا ﷺ به علی ﷺ فرمود: شیعیانت را بشارت ده که من شفیع آنانم در روز رستاخیز؛ روزی که هیچ چیز (مال و فرزند) در آن سودی نخواهد داشت، مگر شفاعت من (ابن بابویه، ۱۳۷۲ ش: ۲ / ۱۲۲).

پیامبر ﷺ فرمودند: من چهار طائفه را در قیامت شفاعت خواهم کرد: کسی که ذریه‌ام را محترم بدارد، و کسی که حوائج آنان را برآورد، و آن که در هنگام اضطراشان، به هر وجه یاری‌شان کند، و آن که به دل و زبان، آنان را دوست بدارد (ابن بابویه، ۱۳۷۲ ش: ۲ / ۵).

امیر المؤمنین ﷺ از حضرت رسول ﷺ روایت فرمود که هر کس به حوض من (حوض کوثر) ایمان نیاورد، خداوند او را بر آن حوض نرساند و هر کس ایمان به شفاعت من نیاورد، خداوند او را به شفاعت من فائز نگرداند (ابن بابویه، ۱۳۷۲ ش: ۱ / ۲۷۷).

«رسول خدا ﷺ فرمود که: «هر که دوست دارد که زندگی کند، آن زندگی که شباهت به زندگی پیغمبران داشته باشد، و بمیرد آن مردنی که به مردن شهیدان ماند، و ساکن شود در بهشت‌هایی که خداوند رحمان، درخت‌های آن را نشانیده، پس باید که علی ﷺ را دوست دارد و با دوست او دوست باشد، و به امامان بعد از او، اقتدا کند، و در همه چیز پیرو ایشان باشد. پس به درستی که ایشان عترت من‌اند که از طینت و سرشت من خلق شده‌اند. بار خدایا! فهم و علم مرا به ایشان روزی کن، و وای بر آن‌ها که ایشان را مخالفت کنند از امت من. بار خدایا! شفاعت مرا به ایشان مرسان» (کلینی، ۱۳۸۸ ش: ۱ / ۶۸۱).

۲-۲. فقر معنوی نکوهیده

الف) فقر روحی و معنوی (فقر نفس)

فقر روحی و فکری، بالاتر از فقر مالی و اقتصادی است. با داشتن ثروت روحی، فکری و اخلاقی می‌توان فقر مالی و اقتصادی را علاج کرد، ولی با وجود فقر روحی و معنوی، بی‌نیازی مالی سودی ندارد و ممکن است بر ناراحتی و شقاوت انسان بیفزاید. همان‌طور که رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «الفقر فقر القلب»؛ فقر [حقیقی]، فقر دل است (ری شهری، ۱۳۹۰: ۹/۲۰۶) و حضرت علی علیه السلام نیز بزرگترین بلا را فقر نفس می‌دانند: «اکبر البلاء فقر النفس»؛ بزرگترین بلا، فقر نفس است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۱۹۱). امام محمد باقر علیه السلام در وصیتی، به جابر بن یزید جوئی چنین فرموده‌اند: «لا فقر كفق القلب، ولا غنى كغنى النفس»؛ هیچ فقری چون فقر دل نیست و هیچ غنایی چون غنای نفس نمی‌باشد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۶).

انسان آمیزه‌ای از جسم و روح است و همان‌گونه که جسم او نیازمند غذا و مواد لازم است، روح نیز تغذیه متناسب لازم دارد. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «إن للجسم ستة أحوال: الصحة والمرض، الموت والحياه، النوم واليقظة وكذلك الروح» (به نقل از میزان الحکمه، ۴/۲۰۰)؛ روح، مانند جسم حالت‌های مختلف دارد: صحت و بیماری، مرگ و حیات، خواب و بیداری. هر آن که از آن غافل بماند، دچار فقر معنوی که همان فقر نفس است، می‌شود. امام باقر علیه السلام نیز می‌فرماید: «لا فقر كفق القلب»؛ هیچ فقری هم چون فقر قلب نیست (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۶).

ب) فقر فرهنگی

«فقر فرهنگی» را می‌توان فقدان آگاهی‌های لازم دانست. امام علی علیه السلام: «لا تری المجهل إلا مفترطاً أو مفترطاً»؛ نادان را جز افراط‌کار یا تفریط‌کار نبینی (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق: ۱/۱۹۴)؛ پیامبر صلی الله علیه و آله: «جک للشی یعمی ویصم»؛ دوستی تو نسبت به چیزی، تو را کور و کر می‌کند (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق: ۲/۳۵۱).

پیامدهای فقر فرهنگی

- خودپسندی؛

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لا جهل أضر من العُجب»؛ هیچ نادانی‌ای زیان‌بارتر از عجب و خودپسندی نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸/۲۴۴).

- انکار علم و پیشرفت‌های علمی؛

امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «وَأدنى صفة المجهل دعوة العلم بلا استحقاق و أفضاه وجوده العلم»؛ نخستین مرتبه نادانی بدون شایستگی، ادعای دانایی کردن است ... و

آخرین مرتبه، انکار علم و دانایی و ارزش آن است (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۹۳).

- خودداری از دانش پژوهی؛

امام صادق علیه السلام می فرماید: «التَّائِسُ ثَلَاثَةٌ: جَاهِلٌ يَأْتِي أَنْ يَتَعَلَّمَ وَعَالِمٌ قَدْ شَفَّهُ عِلْمُهُ وَعَاقِلٌ يَعْغَلُ لِدُنْيَاهُ وَآخِرَتِهِ»؛ مردمان به سه گونه‌اند: نادانی که پروای آموختن دارد و عالمی که علمش او را ناتوان کرده است و عاقلی که برای دنیا و آخرتش کار می‌کند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱/۳۲۴).

- پابندی به سنت‌ها و روش‌های نابخردانه نیاکان؛

«وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (مائده: ۱۰۴)؛ چون به آنان گفته شد که به آن چه خدا فرستاد و به پیامبران خدا رو کنید، گفتند: آن چه از پدرانمان داریم، ما را بس است. آیا اگر هم پدرانشان چیزی نمی‌دانستند و راه به جایی نمی‌بردند، باز چنین می‌کردند؟

فقر فرهنگی، شدیدترین نوع فقر به شمار می‌رود؛ امام علی علیه السلام: «لا فقر أشد من الجهل»؛ هیچ فقری سخت‌تر از نادانی نیست (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱/۶). و ریشه‌ای ترین عامل عقب ماندگی در این سخن حضرت علی علیه السلام ظهور دارد: «الجهل اصل كل شيء»؛ نادانی، ریشه هر بدی است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱/۴۸)؛ و مانع بسیاری از حرکت‌های توسعه و رشد است. امام علی علیه السلام به روایت امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «فن جهل شيئاً عاداه»؛ هر که نسبت به چیزی نادان باشد، با آن دشمنی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۶۶). مشکلات زیادی از نادانی بر می‌خیزد. پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «وشر الدنيا والآخرة مع الجهل». شر دنیا و آخرت با جهل و نادانی است (پابنده، ۱۳۸۲: ۱/۱۶۶)؛ و دردناک‌ترین بیماری‌هاست؛ امام علی علیه السلام: «الجهل أوداء الداء». نادانی، دردناک‌ترین دردهاست (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶: ۱/۲۰۵). مبارزه با فقر فرهنگی به زمان نیاز دارد و همت و تلاش طاقت‌فرسایی را می‌طلبد. امام صادق علیه السلام: «إزالة الجبال أهون من إزالة قلب عن موضعه»؛ از میان بردن کوه‌ها از جا به جا کردن قلبی از جای خود آسان‌تر است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱/۳۵۸).

پیامدهای فقر معنوی نکوهیده

الف) آزمندی

فقر معنوی نکوهیده که باعث آزمندی می‌شود؛ طمع، یکی از شاخه‌های فقر روحی است؛ امام صادق علیه السلام: «و الطمع هو الفقر الحاضر» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۹)، چشم طمع داشتن بر آنچه دیگران دارند، خود فقر است. در نگاه انسان آزمند-ثروتمند باشد یا تهیدست- امکانات و توانایی‌های دیگران بیش از آنچه که هست، زیبا، دوست داشتنی و پسندیده

جلوه می‌کند؛ وی به آن چه خود دارد، نمی‌نگرد و همواره چشم طمع به اموال دیگران دارد.

ب) مال دوستی و دنیا طلبی

فقر معنوی نکوئیده که باعث مال دوستی و دنیا طلبی می‌شود؛ حرص، سرشتی نفسانی است که آدمی را به اندوختن و جمع چیزهایی که لازم ندارد و به حال او سودمند نیست، وامی‌دارد؛ امام سجاده علیه السلام: «وذلك أن أكثر ما يطلب ابن آدم ما لا حاجة به اليه». بیشتر آن چه فرزند آدمی می‌خواهد، چیزی است که به آن نیاز ندارد (همان: ۱۳۱). این خوی، مرز و حدی نمی‌شناسد و در نقطه‌ای درنگ نمی‌کند؛ امام علی علیه السلام: «الحريص لا يكتفي»؛ حریص به هیچ چیز بسنده نمی‌کند (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶ش: ۹۹/۱). حریص در هر سطح از درآمد و ثروت، احساس بی‌نیازی ندارد و به معنای واقعی زیاده‌طلب است؛ پیامبر صلی الله علیه و آله: «أجسادهم لا تشبع»؛ بدن‌ها [شکم‌ها] شان سیر نمی‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۲۶/۲۰۸). در بُعد روحی و درونی، حریصان دنیا طلب از هر فقیری فقیرترند؛ امام علی علیه السلام: «الحريص علامة الفقير» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۳/۸)؛ حرص، نشانه فقر است. تلاش آنان برای انباشت ثروت افزون‌تر، مداوم و خستگی‌ناپذیر و فراغت و آسایش برایشان نامفهوم است؛ امام سجاده علیه السلام: «التعب والنصب خُلُقاً في الدنيا ولأهل الدنيا وما أعطى أحد منها جفته إلا أعطى من الحريص مثلها»؛ خستگی و رنج، در دنیا و برای اهل دنیا آفریده شده‌اند، به هیچ کس مثنی از مال دنیا ندادند، مگر این که دو برابر آن حرص به او دادند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: ۶۴/۱). همه لذت‌ها را در مال اندوزی نهفته می‌بینند؛ امام علی علیه السلام: «أما الدنيا قلبه وهت عليها نفسه فهو عبد لها ولن في يده شيء منها؛ حيشما زالت زال إليها وحيشما أقبلت أقبل عليها». [کسی که شیفته دنیا شود] دنیا قلب او را می‌کشد و نفس او خواستار بی‌چون و چرای آن می‌شود، بنده کسانی که چیزی از دنیا در دست دارند می‌شود، دنیا به هر طرف رود، او نیز به همان طرف می‌رود و به هر کجا رو کند، به آن جا رو می‌کند (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق: ۳۲۵/۷). همه احساس‌ها و ارزش‌های والای انسانی را در مال و سرمایه می‌پندارند؛ امام علی علیه السلام: «فتأهوا في حيرتها و غرقوا في نعمتها واتخذوها ريباً فلعبت بهم ولعبوا بها، ونسوا ما وراءها» (همان: ۲۳/۲۰)؛ شگفتی‌های دنیا، ثروتمندان را مدهوش ساخته و از راه صواب بازداشته است، غرق در نعمت‌هایند و دنیا را می‌پرستند، دنیا آن‌ها را به بازی گرفته و آنان به دنیا سرگرم گشته‌اند و هر چه غیر دنیا است به فراموشی سپرده‌اند. این شیوه آنان پیری و ناتوانی نمی‌شناسد؛ پیامبر صلی الله علیه و آله: «يشيب ابن آدم و يشب فيه خصلتان: الحريص و طول الأمل»؛ انسان پیر می‌شود، ولی دو خصلت در او جوان می‌شود: آز و آرزوهای دراز (همان: ۲۰۰/۴)؛ و تا دم مرگ ره‌ایشان نمی‌کند؛ امام صادق علیه السلام: «مثل الدنيا كمثل ماء البحر كلما شرب منه العطشان ازداد عطشاً حتى يقتله»؛ مثل دنیا هم چون مثل آب دریاست، که هر

چه شخص تشنه از آن بیشتر بیاشامد، تشنگی او فزون تر می شود، تا سر انجام تشنگی، او را هلاک کند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۶/۲).

ج) بخل ورزی

فقر معنوی نکوهیده‌ای که باعث بخل ورزی می شود: چه بسا انسان ها که از نظر اقتصادی توانمندند و در عین حال، رفتارهای ناخوشایندی از آنان بروز می کند؛ امام علی علیه السلام: «أفقر الناس من قتر على نفسه مع الغنى والسعة خلفه لغيره» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶ش: ۲/۴۷۳). فقیرترین مردمان آنان اند که با داشتن ثروت و توسعه مالی بر خود سخت می گیرند و مال را به ارث برای بازماندگان باقی می گذارند. شخص بخیل از ثروت و رفاهی که به دنبال آن است بهره‌ای نمی برد و در فقری غوطه‌ور است که همواره از آن می هراسد؛ امام علی علیه السلام: «عجبت للبخيل يستعجل الفقر الذي منه هرب ويفوته الغنى الذي إياه طلب» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق: ۲۱/۱۹۲)؛ از عملکرد بخیل در شگفتم، از فقر گریزان است و به سوی آن می شتابد، ثروت را می طلبد و از آن بی نصیب می ماند. نمی توانند هدف روشنی را برای شما ترسیم کنند؛ پیامبر صلی الله علیه و آله: «ولاشاورن البخیل فإنه يقصریک عن غایتک»؛ از بخیل رأی میخواه که تو را از رسیدن به مقصود باز می دارد (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: ۱/۱۰۲). آنان بدترین مردم اند؛ امام صادق علیه السلام: «شراکم بخلاءکم» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴/۴۱) شرتین شما بخیلان اند؛ و جایگاهشان دوزخ است؛ پیامبر صلی الله علیه و آله: «حرم الجنة علی البخیل» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۵/۱۰۷۸)؛ بهشت بر انسان بخیل، حرام شده است.

نتیجه

نتیجه کلی که می توان از این مباحث گرفت، این است که مفهوم فقر در آثار دینی، بسیار مورد توجه قرار گرفته و در زمان های مختلف، اشکال گوناگون به خود می گیرد. فقر در فرهنگ دینی نیز معانی چندی دارد: فقر مطلق همگانی و فقر به عنوان یک نیاز روحی. بر روی هم، فقر مذموم و مدوح، دو قسم از فقر هستند که از مفهوم اصلی استنباط می شوند. ائمه معصومین علیهم السلام، ابواب فقر را مورد دقت قرار داده اند و مزایا و معایب آن ها را گوشزد نموده اند. واقعیت فقر چیست؟ فقیر حقیقی کدام است؟ فقر گاهی دارای علل تکوینی است و گاهی واجد علل ذاتی می باشد. سخنان بزرگان و سیره انبیای الهی، ترجمان حقیقی فقر است. توجه به مفهوم زهد به درک مفهوم فقر کمک می کند. در نگرش اسلامی، اصل مال از آن خداوند است و آدمی بدان وسیله آموده می شود. البته آفریدگار انسان، امر معاش وی را سامان می دهد، اما استحقاق بر بیشتر از آن با تلاش و کار حاصل می شود و ائمه علیهم السلام در این میان، فرد را به اعتدال در کسب مال فرا می خوانند. به علاوه، تربیت دینی، درجاتی

را برای فقر قائل می‌شود که بی‌حرمتی به فقیر مورد ملامت قرار می‌گیرد. در مقابل علل تکوینی فقر که از سوی خداوند سبحان پدید می‌آید، موجب علل ذاتی، عامل انسانی است. بر این اساس می‌توان با انجام برخی امور، روزی را افزایش داد. پیامدهای اجتماعی را نیز باید در کنار سایر عوامل فقر ذکر نمود. ظلم، فسق و فجور، بخل‌ورزی، مال‌دوستی و بی‌عدالتی از جمله آن‌هاست.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. آقاجمال خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۶۶ش)، شرح آقاجمال خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم، تهران: دانشگاه تهران، چ چهارم، ج ۷.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۲ش)، ترجمه عیون أخبار الرضا علیه السلام، حمیدرضا و علی اکبر، تهران: نشر صدوق، چ اول، ج ۲.
۳. _____، (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: جامعه مدرسین، چ اول، ج ۲.
۴. _____، (۱۳۸۰ش)، علل الشرائع، قم: انتشارات مؤمنین، چ اول، ج ۲.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، چ دوم، ج ۱.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
۷. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲ش)، نهج الفصاحه، تهران: دنیای دانش، چ چهارم، ج ۱.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غررالحکم، قم: دارالکتاب الإسلامی، چ دوم، ج ۱.
۹. جزائری، نعمت‌الله بن عبدالله، (۱۳۸۱ش)، قصص قرآن - ترجمه قصص الأنبياء جزائری، تهران: انتشارات فرحان، چ اول، ج ۱.
۱۰. حسینی، هادی، (۱۳۸۱ش)، فقر و توسعه در منابع دینی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چ اول، ج ۱.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق: دارالقلم، چ اول، ج ۱.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ هفتم، ج ۵.
۱۳. فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۱۴ق)، ترتیب کتاب العین، قم: انتشارات اسوه، چ اول، ج ۱.

- ج ۱.
۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ج اول، ج ۲۶.
۱۵. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ششم، ج ۷.
۱۶. کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، (۱۴۰۹ق)، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج اول، ج ۷.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸ش)، تحفة الأولیاء (ترجمه أصول کافی)، محمد علی، قم: دارالحدیث.
۱۸. _____، (۱۴۰۷)، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج چهارم، ج ۸.
۱۹. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۲ش)، توسعه اقتصادی بر پایه قرآن و حدیث، ترجمه حسینی (ژرفا)، قم: سازمان چاپ و نشر موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ج اول، ج ۱.
۲۰. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ج اول، ج ۱.
۲۱. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ج ۱، ج ۲۸.
۲۲. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه (خوئی)، حسن و محمد باقر، تهران: مکتبه الإسلامیه، ج اول، ج ۲۱.

بررسی تطبیقی - اعتقادی آیه شریفه صادقین از منظر فریقین

تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۵

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۵

هادی چراغ‌پور*

چکیده

امروزه با طرح پرسش‌های جدید و مسائل مستحدثه، دین اسلام با اختلاف آرا و عقاید زیادی روبه‌رو شده است که این رویه به خودی خود چندان به نفع اسلام نیست. یکی از مسائلی که در اسلام عمده‌تاً محل اختلاف بوده، حوزه «امامت» است. نویسنده حاضر نیز به همین جهت در این مقاله در پی آن است تا آیه‌ی معروف به صادقین را که به بحث امامت مرتبط است، مورد کنکاش قرار داده و آن را مورد بررسی قرار دهد. مسئله‌ی مورد نظر به اقتضای درون‌دینی بودن، متکی به نقل و نیز بخش‌هایی از عقل، که آن نیز خود متوقف بر نقل است، بوده، و در نتیجه، روش مورد استفاده در این مقاله نیز کلامی می‌باشد. البته ما مسئله امامت را در این نوشتار به صورت تطبیقی و با تکیه بر دو فرقه بزرگ دین مبین اسلام، یعنی تشیع و تسنن، دنبال می‌کنیم.

واژگان کلیدی

امامت، آیه صادقین، روایات پیرامون آیه صادقین، اهل تشیع، اهل تسنن.

مقدمه

اندیشمندان اسلامی همگی بر اعجاز قرآن و حجیت آن اتفاق نظر دارند و اختلاف‌ها از جانب ادراکات و چگونگی برداشت‌های آنان است. نویسنده، به دور از تعصب، به دنبال ارائه تحلیل منطقی و عقلانی آن، در یکی از آیات قرآن کریم به نام «آیه صادقین»؛ است، زیرا با تحلیل و درک صحیح این آیه، می‌توان گامی هر چند کوتاه، برای اصلاح جامعه بشری برداشت. البته روشن است که فقط داشتن اعتقاد، اثرگذار نبوده و این اعتقاد باید با عمل، زینت داده شود.

چنانچه واضح است، مسئله مورد بحث، از آیات قرآن کریم بوده که روایاتی از معصومین علیهم‌السلام و نظراتی پیرامون آن بیان گردیده است. مباحث حول این آیه، از زمان نزول آن آغاز گردیده و تا زمان ائمه معصومین علیهم‌السلام و حتی اوایل غیبت حضرت ولیعصر علیه‌السلام ادامه داشته که روایاتی نیز در این مورد ثبت گردیده است. البته عمده نظرات، بعد از غیبت کبری و توسط دو فرقه بزرگ اسلام ارائه شده که هر یک طبق مبنای خود، در مورد معنای آیه و در تبیین مصداق آن، نظراتی ارائه داده‌اند. در ضمن نظرات اندیشمندان اسلامی در حول آن، نظرات متفاوتی بوده است.

البته معتقدیم که معنای آیه، اطاعت مطلق و در پی آن، امامت را می‌رساند و از طرفی هم مصداق آیه، اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشند. برای اثبات این فرضیه، از روش عقل، در استنباط معنای امامت، استمداد گرفته که در تعیین مصداق از نقل، همچنین عقلی متکی بر نقل، استعانت جست‌ایم. عمده مباحث این نوشتار، بررسی روایات و نظرات دو فرقه می‌باشد.

ترجمه و توضیح آیه صادقین

«یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقین» (توبه / ۱۱۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و با صادقین باشید.

این آیه شریفه، افراد مؤمن را امر می‌کند با «صادقین» باشند که این امر، به صورت مطلق آمده است. این امر به این معناست که در تمام زمان‌ها و در همه افعال و اقوال، از آن‌ها تبعیت کنند. از آنجا که حکمت خدا اجازه نمی‌دهد خداوند متعال، کسی را بر منکر و فحشا امر کند و از سویی خداوند، به تبعیت مطلق از «صادقین» امر نموده است، یعنی «صادقین» در هیچ زمانی و در هیچ فعل، قول و عقیده‌ای، مرتکب منکر و فحشا نمی‌شوند، این موضوع، همان معنای عصمت است. پس می‌توان نتیجه گرفت «صادقین» باید معصوم باشند.

البته این آیه، با امر به تبعیت مطلق از «صادقین»، بیانگر مطلب دیگری نیز می‌باشد.

خداوند منان، حکمت خود را در همه عرصه‌ها به نمایش می‌گذارد، و اقتضای حکمت الهی این است فرد اعلم و افضل، مورد تبعیت واقع شود. البته خداوند راضی نمی‌شود که شخص اعلم، از شخص عالم یا جاهل تبعیت کند. پس وقتی در این آیه، امر به تبعیت مطلق می‌کند، به این معناست که «صادقین» اعلم و افضل از همه، در تمامی اعصار و در همه زمینه‌ها می‌باشند. بنابراین طبق دلالت آیه، اعلمیت «صادقین» نیز ثابت می‌گردد. چه مقامی بالاتر از عصمت مطلق و اعلمیت مطلق می‌توان برای مخلوق در نظر گرفت؟ وقتی «صادقین» چنین افرادی باشند، نه به حکم شرع، بلکه به حکم عقل نیز تبعیت از ایشان و همراهی با آن‌ها واجب است.

مفهوم‌شناسی

با توجه به این که این آیه، حاوی الفاظ متعددی می‌باشد که برخی از کلمات، معنای روشنی دارند، و با در نظر گرفتن این موضوع که الفاظی مانند «اتقوا»، «کونوا» و «آمنوا» مقصودشان روشن است، فقط به بررسی کلمه «صادقین» می‌پردازیم؛ زیرا این کلمه از اجزای مهم این آیه بوده و اگر مفهوم و مصداق آن را دریابیم، منظور آیه مشخص و عمل به این آیه، میسر می‌گردد.

معنای لغوی

ابن منظور، صدق را معنای نقیض «کذب» در نظر گرفته است و یکی از موارد استعمال آن را «رجل صدق» در مقابل «مرد نادرست» می‌داند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۰/ ۱۹۳).

خلیل بن احمد فراهیدی، صدق را در «الکامل من کل شیء» یعنی کامل در هر چیزی، مستعمل می‌داند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۵/ ۵۶).

مصطفوی «صدق» را به معنی تمام بودن چیزی، صحت از خلاف و مصاحبت با حق می‌داند (مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ۶/ ۲۱۵).

راغب چنین می‌نویسد: «و یعبر عن کل فعل فاضل ظاهراً و باطناً بالصدق فیضاف إلیه ذلک الفعل الذی یوصف به»؛ هر کار پسندیده‌ای که در ظاهر و باطن، خوب و پسندیده باشد، به صدق تعبیر می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۴۷۹).

معنای اصطلاحی

از آن جا که این بحث، درون دینی است و محل بحث آن نیز قرآنی و اعتقادی می‌باشد. از این رو کلمه «صادقین» و «صدق» را در اصطلاح قرآنی بررسی می‌کنیم که این، ناظر بر دیدگاه کلامی و اعتقادی آن نیز می‌باشد.

«صدق» در قرآن کریم، راست‌گویی و در کلام و گفتار را در برمی‌گیرد و معنایی همچون

راست‌گویی در رفتار و اندیشه و راستگویی در اعتقاد را شامل می‌گردد. در ذیل آیاتی از قرآن کریم، که به صدق اشاره نموده است، بیان می‌گردد.

«وَيَسِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صَدَقَ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (یونس: ۲) این آیه شریفه، «صدق» را به ایمان یا همان درستی افکار و عقاید، همراه با عمل، استعمال کرده است.

«وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» (شعرا: ۸۴)؛ در این آیه، «صدق»، به معنای صدق در گفتار به کار رفته است.

«فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)؛ در این آیه «صدق»، به معنای راستی در غیر گفتار اشاره دارد و نشانگر یک جایگاه است.

البته آیات دیگری نیز هستند که در بردارنده لفظ «صدق» بوده و معرّف اصطلاحی این کلمه می‌باشند؛ مانند آیه ۸۰ سوره اِسراء، آیه ۱۷۷ سوره بقره، آیه ۱۵ سوره حجرات، آیه ۸ سوره حشر و ...

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی کلمه «صادقین»، آن‌چه به دست می‌آید، این است که صادقین در گفتار، رفتار، کردار و در عقاید و افکار، صادق هستند و همواره در راه درست و صواب بوده و مع‌الحق هستند.

لزوم همراهی آیات با روایات

با توجه به این که بحث مورد نظر، از آیات قرآن است و آیات قرآن بنا به فرمایش خود قرآن کریم احتیاج به مبین و مفسّر دارد؛ آن‌جا که می‌فرماید: «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴)؛ نیز می‌فرماید: «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَفَوْا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل: ۶۴). با توجه به این که آیات مذکور دلالت دارد که پیامبر اکرم ﷺ مبین قرآن می‌باشد، نشانگر آن است که قرآن به‌تنهایی نمی‌تواند برای مردم وسیله هدایت بوده و نیازمند مبین می‌باشد. مسلم است که با رحلت پیامبر اکرم ﷺ که مبین برای مردم آن عصر بود، باید مبین‌های دیگری نیز بعد از پیامبر ﷺ باشند تا قرآن برای همه اعصار تبیین شود. برای همین است که گفته می‌شود، خود قرآن به‌تنهایی نمی‌تواند مایه تمسک به هدایت باشد؛ زیرا الفاظ قرآن «حقال ذی‌وجوه» هستند و به خاطر همین ذی‌وجوه بودن، زنادقه، خوارج، اهل تسنن، اشاعره، معتزله و ... همگی برای اثبات راستی عقاید خود به همین قرآن رجوع می‌کنند؛ در حالی که قرآن فقط عقیده یک گروه را باید صحیح بداند و تعیین عقیده صحیح و کلام صحیح از بین اعتقادات و اقوال فرّق ممکن نیست، مگر با وجود مبین، و این همان سنت است.

ناگزیر برای بیان صحیح و فهم درست از قرآن کریم، می‌بایست سراغ مبین و مفسّر آن

برویم که از دیدگاه اهل تسنن، مبین آن فقط پیامبر اکرم ﷺ است و از دیدگاه شیعه، علاوه بر حضرت ختمی مرتبت، اهل بیت ﷺ نیز این وظیفه را بر عهده دارند. در ادامه، روایات و احادیثی را برای تبیین این موضوع، بیان می‌نماییم.

آیه صادقین در روایات و اقوال شیعه

از آن‌جا که قول شیعه در این مورد واحد است، لذا فقط روایات شیعیان که نشانگر قول واحد آنان است، نقل و بیان می‌گردد.

مرحوم کلینی در کافی شریف ذکر کرده است که: «الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن احمد بن عايد عن ابن اذينة عن يزيد بن معاوية العجلي قال: سألت أبا جعفر ﷺ عن قول الله عز وجل: «اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» قال: إيانا عتاً؛ معاوية عجلي می‌گوید از امام باقر ﷺ در مورد آیه «اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» پرسیدم، امام ﷺ فرمودند: منظور از صادقین فقط ما هستیم (کلینی، ۱۴۰۷: ق: ۲ / ۱۴۶).

در این روایت، امام باقر ﷺ «صادقین» را مختص به خود یعنی اهل بیت ﷺ می‌دانند. حویزی در تفسیر نورالثقلین، شأن نزول آیه را چنین بیان می‌کند: سلمان می‌گوید: خدمت پیامبر اکرم ﷺ بودیم که آیه صادقین نازل شد. از ایشان پرسیدم: آیا صادقین عام است یا افراد خاصی را مدنظر دارد؟ فرمودند: «خطاب آیه، عام است و مخاطب، مؤمنان هستند که مأمور عمل به آیه می‌باشند، ولی صادقین خاص هستند و آن، مخصوص برادرم علی ﷺ و اوصیای من تا روز قیامت است». جمع حاضر، همگی کلام رسول خدا را تأیید کردند و همگی گفتند: اللهم نعم (حویزی، ۱۴۱۵: ۲ / ۲۸۰-۲۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۳۱ / ۴۱۳ و ۴۱۴).

مرحوم کلینی در کافی آورده است که: عن ابی نصر عن ابی الحسن الرضا ﷺ قال: سألته عن قول الله عز وجل «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» قال: الصادقون هم الأئمة والصدیقون بطاعتهم؛ ابو نصر می‌گوید: در مورد (مصدق) آیه صادقین سؤال نمودم، امام فرمودند: صادقین، ائمه ﷺ هستند و صدیقین کسانی هستند که از صادقین اطاعت می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷: ق: ۲ / ۱۴۶).

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خویش می‌نویسد: جابر بن یزید به نقل از امام صادق ﷺ، از امام باقر ﷺ فرمودند: «کونوا مع الصادقین ای کونوا مع علی بن ابی طالب ﷺ» (قمی، ۱۴۰۴: ق: ۱ / ۳۰۷)؛ در این روایت نیز همانند روایات قبلی، مصداق صادقین، به صراحت بیان گشته و همگی آن‌ها از نظر معرفی، مصداق واحد هستند.

مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان چنین روایت کرده است: «کونوا مع الصادقین مع محمد و اهل بیهته» (طبرسی، ۱۳۷۲: ش: ۵ / ۱۲۲). دقیقاً همین روایت را ابن شهر آشوب در کتاب مناقب خود

ذکر کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق: ۳/ ۹۲).

مرحوم عیاشی نیز در تفسیر خود، روایتی را که البته کمی طولانی است، آورده است؛ روایتی که دقیقاً ناظر بر بحث ما می باشد: «عن ابی حمزة الثمالی قال: قال أبو جعفر علیه السلام یا أبا حمزة إنما یعبد الله من عرف الله، فأما من لا یعرف الله كأنما یعبد غیره - هكذا ضالا قلت: أصلحك الله و ما معرفة الله قال: یرصد الله و یرصد محمد رسول الله صلی الله علیه و آله فی موالاة علی و الائتتام به، و بأئمة الهدی من بعده - و البراءة إلى الله من عدوهم، و كذلك عرفان الله، قال: قلت: أصلحك الله - أی شیء إذا عملته أنا استکملت حقیقة الایمان قال: توالی أولیاء الله، و تعادى أعداء الله، و تكون مع الصادقین كما أمرک الله، قال: قلت: و من أولیاء الله - و من أعداء الله فقال: أولیاء الله محمد رسول الله و علی و الحسن و الحسین و علی بن الحسین، ثم انتهى الأمر إلینا - ثم ابني جعفر، و أوما إلى جعفر و هو جالس فن والی هؤلاء فقد والی الله - و كان مع الصادقین كما أمره الله، قلت: و من أعداء الله أصلحك الله قال: الأوثان الأربعة، قال: قلت من هم؟ قال: أبوالفصیل و رمع و نعتل و معاویة^۱ و من دان بدينهم - فن عادى هؤلاء فقد عادى أعداء الله» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲/ ۱۱۶). در این روایت نیز اسامی صادقین به صراحت توسط امام باقر علیه السلام ذکر شده است و از نظر شیعه، هیچ جای شک و تردیدی در آن ها نمی باشد.

با توجه به مطالب فوق، از نظر شیعیان، ائمه معصومین علیهم السلام، مصداق صادقین هستند؛ و همراهی آنان در همه زمینه ها واجب است؛ زیرا توسط دلالت آیه، ثابت شد که این صادقین، معصوم هستند و علاوه بر عصمت صادقین، اعلم بودن اهل بیت علیهم السلام نسبت به سایرین نیز دانسته می شود.

پس بنا بر روایات موجود در کتب شیعیان و اعتقاد شیعیان مصداق «صادقین» اهل بیت علیهم السلام می باشند و غیر این بزرگواران را شامل نمی شود.

آیه صادقین در اقوال اهل سنت

پیش از این، عقیده شیعیان نسبت به آیه صادقین و نظر و قول آن ها در این مورد بررسی گردید و معلوم شد در این مورد، در تعیین مصداق آیه، اختلافی بین شیعیان وجود ندارد. اما بر خلاف شیعیان، اهل تسنن در مورد مصداق آیه، دچار اختلاف بوده و هریک به نظری قائل شده اند. از آن جا که تشتت آرای آن ها زیاد است و در این نوشتار نیز بررسی همه آن ها میسور نیست، تنها به اهمّ اقوال آن ها اشاره می کنیم و مستندات آن ها را بیان می نماییم. اهمّ اقوال و کلیت اقوال اهل تسنن را می توان در چهار دسته بیان نمود:

دسته اول: برخی بدون این که مصداق آیه را معرفی نمایند، از این آیه عبور کرده اند؛ دسته دوم: برخی مصداق خاصی از این آیه بیان نموده اند؛ دسته سوم: برخی قائل بر این بوده اند که مصداق آیه خاص نیست، بلکه مجموع امت است؛ دسته چهارم: برخی مصداق

آیه را اهل بیت علیهم السلام می‌دانند.

بررسی قول دسته اول

در تفسیر آیه مذکور، برخی از علمای اهل سنت، اهتمام خاصی برای تعیین مصداقی خاص یا عام برای لفظ صادقین قائل بوده و آیه را بدون توجه به مصداق، تفسیر کرده‌اند. از آن‌جا که هیچ اشاره‌ای برای تعیین مصداق نداشته‌اند، لذا بحث در این مورد، بی‌فایده می‌باشد.

دو تن از علمای اهل سنت که با این رویکرد به تفسیر آیه پرداخته‌اند: احمد بن مصطفی المرآغی، نویسنده تفسیر المرآغی و وهبه بن مصطفی الزحیلی، نویسنده تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج می‌باشند.

بررسی قول دسته دوم

عده‌ای از علمای اهل سنت نیز در تعیین مصداق خاص آیه، دچار اختلاف شده‌اند و هر کدام، یک یا چند نفر را به‌عنوان مصداق آیه بر شمرده‌اند. از جمله مصداقی که علمای اهل سنت بدان‌ها برای تعیین مصداق، استناد نموده‌اند، می‌توان به اصحاب پیامبر اکرم، ابوبکر و عمر و اصحاب آن دو، کعب بن مالک، مراره بن ربیع و هلال بن أمیه اشاره کرد. در این زمینه می‌توان به کتاب «در المنثور»، نوشته جلال‌الدین سیوطی مراجعه و شاهد صدق کلام باشید (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۲۸۹).

بررسی قول دسته سوم

برخی از علمای اهل سنت، قائل بر این بوده‌اند که مصداق آیه، خاص نیست، بلکه مصداق آن، مجموع امت است. در گذشته، این قول در میان اهل سنت وجود نداشت، تا زمانی که مفسر بزرگ آن‌ها امام فخر رازی، معروف به «امام المشککین»، این نظر را ارائه کرد و بعضی از اهل سنت نیز به این قول گرویدند. البته قبل از فخر رازی، کسی چنین قولی نداشته و او مبدع این قول شناخته می‌شود.

بررسی قول دسته چهارم

برخی از علمای اهل سنت، مصداق این آیه را اهل بیت علیهم السلام می‌دانند. با توجه به بحث پیشین که هر کدام از علمای اهل سنت در مورد این آیه، نظر خاصی را ارائه کرده بودند، در بین علمای اهل سنت، افرادی هستند که نظرشان با نظر علمای شیعه، یکی بوده و مصادیق آیه را اهل بیت علیهم السلام می‌دانند. البته در نقل روایت، به دو گروه تقسیم می‌شوند: عده‌ای مصداق آیه را فقط مختص امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌دانند و عده‌ای دیگر، مصداق آیه را اهل بیت علیهم السلام می‌دانند؛ یعنی علاوه بر امیرالمؤمنین علیه السلام، فرزندان پاک و معصوم ایشان

را نیز در بر می‌گیرد.

برای درک بهتر مطلب فوق، روایات ذیل را از طریق اهل سنت ذکر می‌کنیم:
روایتی که مصداق آیه را مختص امیرالمؤمنین علیه السلام می‌داند، روایتی است که در کتاب شواهد التنزیل نوشته حاکم حسکانی از ابن عباس نقل می‌شود که شأن نزول آیه را چنین می‌داند: «عن ابن عباس فی قوله: «اتقوا الله وكونوا مع الصادقین»؛ قال: نزلت فی علی بن ابی طالب خاصة.»؛ ابن عباس در مورد قول خدای متعال که می‌فرماید: «تقوی خدا را پیشه کنید و همراه با صادقین باشید» گفت این آیه فقط در مورد علی بن ابی طالب نازل شده است (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۳۴۲).

روایتی هم نقل شده که مصداق آیه را علاوه بر امیرالمؤمنین علیه السلام، شامل اهل بیت معصوم علیهم السلام نیز می‌داند. این روایت را نافع از عبدالله بن عمر در تفسیر این آیه، چنین نقل می‌کند: «كونوا مع الصادقین ای كونوا مع محمد واهل بيته»؛ همراه صادقین باشید یعنی همراه محمد و اهل بیتش باشید (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۳۴۵).

علت اقتضار ما به همین دو روایت در این قسمت، به علت شأن و مقام حاکم حسکانی در میان اهل سنت می‌باشد؛ زیرا که علمای اهل سنت برای حاکم حسکانی، احترام خاصی قائل‌اند و او در میان ایشان از اکابر محدثین و مفسرین محسوب می‌گردد، حاکم حسکانی از محدثان و حافظان بزرگ اهل سنت است. ذهبی در مورد این شخص، از او به «امام محدث، قاضی، حاکم و حنفی» یاد می‌کند (ذهبی، بی‌تا: ۱۸/ ۲۴۵).

قابل ذکر است که تعابیر و الفاظ موجود در کلام ذهبی در مورد حاکم حسکانی معانی خاصی دارد که با رجوع به علم حدیث می‌توان متوجه معانی دقیق آن‌ها شد.

البته در ارتباط با قسمت اول یعنی آن دسته از روایات که مصداق آیه را مختص امیرالمؤمنین علیه السلام می‌دانند، قابل ذکر است که غیر از روایتی که از ابن عباس به صورت انحصار در امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شد، روایت دیگری نیز از او وجود دارد که به انحصار دلالت می‌کند: موفق بن احمد در کتاب المناقب خویش با اسناد خود از ابن عباس در مورد آیه صادقین چنین نقل می‌کند: «هو علی بن ابی طالب»؛ او، علی بن ابی طالب است (خوارزمی، ۱۳۹۰ش: ۲۸۰).

تفاوت این روایت با روایت قبلی، این است که در اولی، کلمه «خاصه» مصداق آیه را مختص به علی بن ابی طالب علیه السلام می‌داند ولی در روایت دومی علی بن ابی طالب علیه السلام را مصداق آیه می‌داند ولی نه به صورت انحصار، بلکه از انحصاری بودن مصداق یا عام بودن آن ساکت می‌باشد.

نقد و بررسی دیدگاه‌های اهل سنت

در این بخش به بررسی دیدگاه‌های اهل سنت می‌پردازیم با این که کدام یک از اقوال آن‌ها صحیح و کدام یک از آن‌ها اشتباه است.

نقد و رد نظر قول دسته اول

آن دسته از علمای اهل سنت که بدون معرفی مصداق، از آیه عبور کرده‌اند، بطالانش از اوضح بدیهیات است. تمام آیات قرآن کریم، ناظر بر چیز خاص یا شخص خاص یا واقعه خاص است؛ بدین معنا که ظرف صدقی دارد و این‌گونه نیست که آیاتی از قرآن ناظر بر چیزی نباشد و بر چیزی صدق نکند؛ پس وقتی آیه‌های نازل می‌گردد، یعنی ظرف صدق و نفس‌الامری دارد، و آن‌هایی که بدون تعیین مصداق خاص و عام از کنار آیه عبور کرده‌اند، در واقع برای این آیه، هیچ ظرف صدقی در نظر نگرفته و نعوذ بالله با این عمل، نزول این آیه را عملاً برای خدا لغو می‌دانند، زیرا اگر گفته شود که مصداقش را نمی‌دانستند و لذا به چیزی تصریح یا تعبیر نکرده‌اند، می‌گوییم: چون این افراد در مقام تفسیر و بیان بوده‌اند اگر نمی‌دانسته‌اند که آیه چه کسی را می‌فرماید، باید تصریح می‌کردند که نمی‌دانیم و اگر می‌دانستند چه کسانی مصداق آیه هستند، باید آن را ذکر می‌کردند. ولی این سکوت و عبور معنادار، با مبانی تفسیری و عقیدتی - بنابر آن چه که شرح داده شد - سازگار نیست. علاوه بر این که سکوت و عبور از آیه، به معنای نادیده گرفتن روایت و سنت می‌باشد و فرقی ندارد که روایات شیعه را نادیده گرفته باشد و یا روایات اهل تسنن را این سکوت در هر صورت اشتباه است؟ زیرا اگر این روایات را ندیده‌اند - چه روایات اهل تسنن و چه اهل تشیع - ولی روایات را قبول نداشته‌اند، باید به کذب و جعلی بودن یا حداقل به اشتباه بودن روایات تصریح می‌کردند. اگر هم روایات را دیده و قبول داشته‌اند، باید این اخبار را ذیل آیه، ذکر، و مصداق را مشخص می‌نمودند. اگر هم هیچ یک از این روایات را ندیده‌اند، چرا با این آگاهی کم به سراغ تفسیر قرآن رفته‌اند؛ زیرا در علم تفسیر باید مبانی آن رعایت گردد و یکی از مبانی علم تفسیر، علم به اخبار و شأن نزول آیات می‌باشد.

نقد و رد قول دسته دوم

بیان شد که برخی از علمای اهل سنت معتقدند که این آیه، مصداق خاصی دارد. آن‌ها خود به چند گروه تقسیم می‌شدند؛ عده‌ای پیامبر و اصحابش؛ عده‌ای دیگر ابوبکر و عمر و اصحاب آن‌ها را؛ و عده‌ای دیگر کعب بن مالک و مراره بن ربیع و هلال بن امیه را مصداق این آیه می‌دانستند.

این دیدگاه نیز با کمی تأمل و تفکر در خود آیه و ملازمات آیه، بطالانش واضح می‌گردد.

در اول بحث در بخش اول ثابت شد که منظور از صادقین، هر کسی که باشد، باید معصوم باشد؛ زیرا که به معیت مطلق با او امر گردیده و معیت مطلق و فرمانبرداری مطلق از کسی، دلالت بر عصمت آن شخص دارد؛ چه این که خداوند به منکر و فحشاء امر نمی‌کند. پس با بیان مطالب گذشته در بخش اول روشن می‌گردد که صادقین باید معصوم باشند و این مصادیقی که علمای اهل سنت ذکر کرده‌اند به غیر از پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین (علیه السلام) که از اصحاب پیامبر نیز به‌شمار می‌رود، هیچ یک از آن‌ها معصوم نیست و هیچ شخص و فرقه‌ای، بر عصمت صحابه مذکور، قولی ندارند و اعتقاد به عصمت افرادی غیر از چهارده معصوم (علیهم السلام)، خلاف اجماع قطعی همه مسلمانان است.

پس این قول نیز با این توضیح رد می‌گردد؛ حال اگر ادعای عصمت برای افراد فوق‌الذکر به جز پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین (علیه السلام) بیان شود، آن نیز با دلایل دیگر که در جای خود آمده است، رد می‌شود؛ زیرا بعضی از اعمال آن‌ها در سیر تاریخی، نشانگر عدم عصمت آن‌هاست.

نقد و رد قول دسته سوم

دیدگاه سوم، قول فخر رازی بود که می‌گفت صادقان آیه، معصوم از خطا هستند و این افراد معصوم در هر زمانی وجود دارند. ولی از آن‌جا که شناخت این افراد میسر نیست، پس «صادقین» مجموع امت می‌باشند. زیرا ما افراد خاصی را نمی‌شناسیم که از خطا و اشتباه معصوم باشند. این دیدگاه نیز مردود است.

این سخن فخر رازی که صادقین، معصوم از خطا هستند، صحیح است زیرا از امر به معیت مطلق، این عصمت فهمیده می‌شود. کلام دیگرش که این افراد معصوم، در هر زمانی وجود دارند نیز صحیح است؛ زیرا آیه از نظر زمانی اطلاق دارد و امر به معیت در زمان خاصی نکرده و مقید نمی‌باشد، بلکه به طور عام و مطلق فرموده است که با صادقین باشید. پس یعنی صادقین در طول زمان تا روز قیامت وجود دارند. ولی از این پس را اشتباه کرده است؛ زیرا گفته است ما این افراد معصوم را نمی‌شناسیم و قدرت بر شناخت آن‌ها نداریم. پس مجموع امت، صادقین بوده و حجت هستند.

این دیدگاه نیز باطل است؛ چون این که می‌گوید قدرت شناسایی معصوم را نداریم و صادقین را نمی‌توانیم در افراد خاصی بشناسیم، اشتباه است، زیرا:

اولاً: پیامبر گرامی اسلام ﷺ در حدیث معروف به جابر، نام معصومین تا روز قیامت را به ترتیب زمان آن‌ها بر شمرده و بدان تصریح کرده است (فتدوی حنفی، ۱۴۱۶ق: ۳ / ۳۵۳). این روایت در بسیاری از کتب معتبر اهل تسنن یافت می‌شود و سؤال ما از قائلین به این قول این است که آیا این روایات را ندیده‌اند یا آن که غرضی در کار است؟

ثانیاً: اگر ما قدرت شناسایی این افراد را نداشتیم، این امر قرآنی یا لغوی می‌گردد یا تکلیف به مالا یطاق و خارج از وسع می‌شود؛ و هر دو، با توجه به حکمت الهی، باطل است. این ملازمه فخر نیز اشتباه می‌باشد؛ فخر رازی از عدم قدرت بر شناسایی صادقین به حجیت و صدق مجموع اُمت منتقل شده، در حالی که چنین ملازمه‌های صحیح نیست. بر فرض محال تصور کنیم که قدرت بر شناسایی معصومین نداریم، از این عدم قدرت چگونه حجیت اجماع اُمت استنباط می‌شود؟

با توجه به قول فخر رازی، اتحاد تابع و متبوع پیش می‌آید؛ توضیح آن که، آیه صادقین با توجه به قرینه مقابله بین «الذین آمنوا» و «كُونُوا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ» دلالت دارد که در جامعه باید افراد صادق و معصومی باشند که «الذین آمنوا» از آن‌ها تبعیت کنند. در حالی که مطابق با کلام فخر رازی، «اجماع اُمت»، حجت و معصوم می‌گردد که باید مورد تبعیت واقع شوند، و همان اجماع اُمت، شامل «الذین آمنوا» می‌گردد و باید از معصوم تبعیت کند؛ یعنی اُمت باید از اُمت تبعیت کند و این است اتحاد تابع و متبوع؛ و اتحاد تابع و متبوع نیز بالبداهه و الضروره باطل است.

کلام فخر رازی، اجماع اُمت را معصوم می‌گرداند، در حالی که قول به عصمت غیر از چهارده معصوم، خلاف اجماع قطعی مسلمانان است.

این که صادقان عام، مجموعی باشد، متناقض با سخن خود فخر است؛ زیرا خود تصریح کرده است که معصوم در هر زمان وجود دارد، و در همه زمان‌ها مؤمنانی ممکن الخطا یافت می‌گردند و صادقانی هم پیدا می‌شوند که معصوم از خطا باشند و این مؤمنان همواره باید با آن صادقان باشند که معصوم‌اند. پس با این وصف، مؤمنان مخاطب را ممکن الخطا و صادقان را معصوم از خطا فرض کرده است. پس صادقین عام، استغراقی است، نه مجموعی و عام مجموعی، مجاز است و نیاز به قرینه دارد، در حالی که اقتضای اصله الحقیقه این است که عام بر معنای حقیقی خود، که استغراقی است، حمل شود.

نقد و رد نظر دسته چهارم

گفته شد که برخی از علمای اهل سنت، مصداق صادقین را اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند، البته با اندک اختلافی که موجب تفاوت در ماهیت نمی‌شود. این که مصداق آیه اهل بیت علیهم‌السلام باشند، با قول و دیدگاه شیعه برابر است.

زمانی که در مسئله‌ای چند قول، منحصر باشد، مثل بحث مذکور، اگر همه اقوال به جز یک قول، مورد نقد و رد قرار گیرد، آن قول مستثنا، خود به خود ثابت می‌گردد و نمی‌شود در یک مسئله با اقوال منحصر، همه اقوال را رد کرد؛ زیرا بالأخره باید یک دیدگاه، صحیح

باشد و در «ما نحن فيه» نیز همین قصه جاری است چه این که در مصداق آیه، چهار قول منحصر مطرح است و هنگامی که سه قول با دلایل کافی مورد رد قرار گرفت، الا و لابد آن قول و دیدگاه باقی مانده، صحیح می باشد؛ یعنی همان قول اهل تسنن که با قول شیعیان برابر است؛ علاوه بر این که این قول با قول شیعیان یکی است، با عقل و نقل نیز تأیید می گردد و هیچ گونه ردّیهای که قابل قبول باشد، بر آن وارد نیست.

فقط تنها ردّی که بر این دیدگاه وارد می باشد، این است که اگر مصداق آیه را اهل بیت علیهم السلام نمی دانید، پس چرا اهل بیت علیهم السلام را مصداق آن ذکر کرده اید و اگر ایشان را مصداق آیه می دانید، پس چرا به آیه ملتزم نمی شوید؟ زیرا آیه می گوید همراه اهل بیت علیهم السلام باشید، و شما هم که قبول دارید اهل بیت علیهم السلام، مصداق صادقین هستند، پس به حکم قرآن باید با اهل بیت علیهم السلام باشید و به خاطر عصمت شان، از اهل بیت علیهم السلام، تبعیت محض انجام دهید. این تبعیت ممکن نیست مگر آن که به عقاید شیعیان که برگرفته از همین صادقین است، معتقد شوید. اگر گفته شود که بدان اعتقاد دارند، ولی در مقام عمل، کاهل می باشند، همانند افراد مؤمنی که به فروع دین اعتقاد دارند ولی به بعضی از آن ها مثل زکات و خمس و... عمل نمی کنند، می گوئیم: در آن بخش هایی که به مقام عمل ارتباط دارد، سخن شما صحیح است و اختلاف فعل و عقیده، اشکالی ندارد، ولی در آن بخش هایی که عمل به آن ها همان اعتقاد به آن هاست، نمی توان کلام شما را پذیرفت؛ زیرا که مبانی توحیدی و حتی در نبوت و چگونگی معاد و بسیاری دیگر از اعتقادات، معتقد صادقین با غیر، اختلافات زیادی دارد. حال اگر قائل اید که صادقین اهل بیت علیهم السلام هستند، باید به معتقدات صادقین، معتقد باشید نه غیر آن.

قول حق

به نظر می آید، قول حق این است که منظور از صادقین در آیه، به صورت انحصار، اهل بیت علیهم السلام هستند و همه مؤمنان با در نظر گرفتن «کونوا مع»، موظف به تبعیت و معیت با صادقین می باشند. البته این معیت، معیت جسمانی نیست، بلکه معیت اعتقادی، رفتاری اخلاقی و معیت در همه زمینه های متناسب مورد نظر بوده و مؤمنان موظف به آن هستند. حال تنها گروهی که در جهان از این صادقان تبعیت می کنند، گروهی هستند به نام «شعبه». شیعه یعنی پیرو، و منظور از آن، پیرو علی بن ابی طالب علیه السلام و فرزندان گرامی و پاک ایشان است. این همان معنای معیت با صادقین می باشد، و ترجمه کامل آیه در زندگی شیعیان جریان دارد.

اولین صادق، پیامبر صلی الله علیه و آله است. پس وقتی اولین صادق از جهان، چشم فروبست، صادق

بعدی جای او را می‌گیرد و صادق بعدی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌باشد. این نیست مگر معنای امامت و خلافت، و این معنایی که آیه، آن را می‌رساند، با حدیث غدیر، حدیث منزلت، حدیث طبر، حدیث ثقلین و... بلکه با بسیاری از آیات، هماهنگ می‌باشد.

پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که صادقین اهل بیت علیهم السلام بوده و مؤمنان موظف به همراهی با ایشان هستند. تنها گروه عامل به آیه به صورت کامل، «شیعه» نام دارد. خلیفه بعد از پیامبر نیز باید صادق باشد. خلیفه‌ای که بعد از پیامبر صادق قرار دارد، امیرالمؤمنین علیه السلام است.

بررسی اجمالی چند شبهه

با توجه به اقوال مختلف، در مورد مفهوم آیه صادقین، شبهاتی وجود دارد که اجمالاً در ذیل، به دو شبهه اشاره و پاسخ آن مطرح می‌گردد.

شبهه اول

خداوند در این آیه می‌فرماید: «كُونُوا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ»؛ یعنی تقوای الهی پیشه کنید و از صادقین باشید، نه این که همراه آنان باشید؛ این معنا با امر الهی بیشتر سازگار است.

پاسخ

مدعای شما زمانی صحیح است که آیه «كُونُوا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ» بود، در حالی که در آیه از کلمه «مع» استفاده شده است. واضح است که استعمالات قرآنی هدف‌دار است، و اگر مقصود خدای تعالی همانند مقصود شما بود، قطعاً آیه را با «من» نازل می‌کرد؛ علاوه بر این که هیچ ادیب بلیغی، به خاطر بطلان واضح آن، به اشکال شما ملتزم نمی‌گردد.

شبهه دوم

نهایت نکته‌ای که آیه می‌تواند ثابت کند، این است که امیرالمؤمنین علیه السلام، فقط صادق است و این آیه، دلیلی بر امامت دیگر ائمه علیهم السلام نمی‌شود.

پاسخ

اولاً: با توجه به روایاتی که در ضمن بحث اشاره شد، به نام ائمه علیهم السلام تصریح شده و به صورت انحصار نمی‌باشد.

ثانیاً: بر فرض اگر این سخن را در مورد انحصار بپذیریم، باز ضروری نمی‌رساند؛ زیرا امیرالمؤمنین علیه السلام را به عنوان صادق و امام قبول دارید؛ یعنی همه اقوال ایشان را حجت می‌دانید، و قول به امامت ائمه علیهم السلام، یکی از اقوال امیرالمؤمنین علیه السلام است که شما باید حجت آن را بپذیرید.

نتیجه

آیه صادقین بر امامت و خلافت الهی دلالت دارد و مصادیق آن ائمه معصومین علیهم السلام هستند. در این موضوع، نظر هر یک از علمای اهل سنت اشکالاتی داشت، زیرا در تعیین مصداق، اشتباه کرده بودند و ثابت شد که صادقین باید معصوم باشند. دیدگاه دیگر آن‌ها نظر فخر رازی بود که وجه بطلانش به تفصیل گذشت. البته روایات شیعه در این زمینه به حد تواتر نزدیک است.

خداوند متعال در آیه صادقین، عصمت و اعلمیت صادقین را بیان نموده و همچنین افضلیت صادقین نسبت به بقیه و ولایت صادقین نسبت به همه، از آن ثابت می‌گردد. پس می‌توان نتیجه گرفت که اهل بیت علیهم السلام، مصادیق صادقین هستند و ایشان از درجه کامل عصمت برخوردار بوده و از تمام مردم و در همه اعصار، اعلم‌تر و از نظر درجه و فضیلت در نزد خدای متعال، افضل الناس می‌باشند. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، ولایت برای ائمه علیهم السلام ثابت است. بنابراین اهل بیت علیهم السلام، ولی امر مردم هستند که آیات و روایات فراوانی، مؤید آن می‌باشد.

پی‌نوشت

۱. (۳) - حکى عن الجزرى أنه قال: كانوا يكتنون بأبى الفصیل عن أبى بكر لقرب البكر بالفصیل «انتهی» و یعنی بالبكر «الفتى من الإبل. و الفصیل: ولد الناقة إذا فصل عن أمه و فى كلام بعض أنه كان یرعى الفصیل فى بعض الأزمنة فكنى بأبى الفصیل، و قال بعض أهل اللغة أبو بكر بن أبى قحافه و لد عام الفیل بثلاث سنين و كان اسمه عبد العزى - اسم صنم - و كنيته فى الجاهلیه أبو الفصیل فإذا أسلم سمى بعبد الله و كنى بأبى بكر - و أما كلمه رمع فهى مقلوبه من عمر و فى الحديث أول من رد شهاده المملوك رمع و أول من أعال الفرائض رمع.

و أما نعتل فهو اسم رجل كان طویل اللحيه قال الجوهري: و كان عثمان إذا نیل منه و عیب شبه بذلك.

ثم لا يخفى عليك أنه النسخ فى ضبط الكلمات مختلفة و المختار هو الموافق لنسخة البحار.

کتابنامه

✽قرآن کریم.

۱. ابن شهر آشوب، أبو عبدالله محمد بن علی، (۱۳۷۶ق)، مناقب آل أبى طالب، به همت: محمد کاظم کتبی، نجف: مطبعة الحیدریة، ج دوم.

۲. ابن منظور، جمال‌الین محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چ سوم.
۳. اصفهانی راغب، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ قرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالقلم، چ اول.
۴. حسکانی، عبیدالله بن احمد، (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق: محمد باقر محمودی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۵. حویزی، عبد علی بن جمعه عروسی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، تحقیق: سید هاشم رسول محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چ سوم.
۶. خوارزمی، موفق بن احمد، (۱۳۹۰ش)، المناقب، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۷. ذهبی، شمس‌الدین أبو عبدالله محمد بن احمد، (بی جا)، سیر أعلام النبلاء، قم: موسسه الرساله.
۸. رازی، فخرالدین أبو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۰۲ق)، مفاتیح‌الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ سوم.
۹. زحیلی، وهبه بن مصطفی، (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت: دارالفکر المعاصر، چ دوم.
۱۰. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع‌البیان، محقق: محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ سوم.
۱۲. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، محقق: رسول محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة، چ اول.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب اللغة فراهیدی، قم: نشر هجرت، چ دوم.
۱۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، چ سوم.
۱۵. قدوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، (۱۴۱۶ق)، ینابیع المودة لذی‌القربی، تحقیق: سید علی جمال اشرف الحسینی، بیروت: دارالأسوة للطباعة والنشر، چ اول.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ چهارم.
۱۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ دوم.

۱۸. مراغی، احمد بن مصطفی، (۱۳۶۵ ق)، تفسیر المراغی، بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
۱۹. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الكتاب للترجمة و النشر، ج اول.

مفهوم و مراتب ولایت در قرآن کریم

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۵

تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۵

سید محمدحسین فتحی

چکیده

سؤال اصلی این مقاله، این است که آیا منظور از ولایتی که در روایات، این همه اهمیت یافته و در ادبیات و اشعار ما نیز فراوان بر آن تاکید شده، همین است که بگوییم علی علیه السلام و اولاد معصوم او جانشینان پیامبرند یا این که مسئله ولایت، فراتر از هر مسئله تاریخی است و این حقیقت را در بردارد که کلام اهل بیت علیهم السلام همچون کلام خدا و کلام رسول خدا برای ما حجت است. از این رو، چون کردار و گفتار ایشان حجیت دارد، باید با ایشان در عمل، هم عهد و هم پیمان شویم و به شیوه آنها عمل کنیم. بنابر آیات و روایات، این مطلب قطعی است که سخنان اهل بیت علیهم السلام برای ما حجیت دارد و باید بدان عمل کنیم، اما مسئله ولایت و موالات، در بردارنده حقایقی بس والاتر است.

واژگان کلیدی

ولایت، ولایت فقیه، آیات، روایات.

مقدمه

در عصر ما، به دلیل اهمیت یافتن مسائل سیاسی اسلام که بخش مهمی از معارف اسلامی را تشکیل می‌دهد، بُعد خاصی از مفهوم ولایت بیشتر مورد تأکید واقع شده است که همان مسئله سیاست و امامت امت و به تعبیر دیگر، بُعد سیاسی - اجتماعی مفهوم ولایت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ص ۹۸).

در روایتی از امام محمد باقر علیه السلام آمده است: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَمَنْ يُنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ يَوْمَ الْغَدِيرِ»؛ بنای اسلام بر پنج پایه استوار شده است: ولایت و نماز و زکات و روزه و حج و به چیزی با فضیلت‌تر از «ولایت» در روز غدیر دعوت نشده است (نک به: بحارالانوار ج ۶۸، ص ۳۳۲). ولایتی که در این روایت مطرح شده، نه فقط به معنای دوست داشتن، بلکه به معنای پذیرفتن حق حاکمیت و حکومت الهی است؛ حقی که پس از خداوند برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و نایبان و والیان ایشان، به اذن خداوند ثابت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ص ۹۸).

پذیرش ولایت در این‌جا بدین معنی است که معتقد باشیم اهل بیت علیهم السلام از سوی خداوند بر امت اسلامی، حق ریاست و حاکمیت داشته و دارند، و از همین روی، در جهت برقراری حکومت اسلامی همواره کوشیده‌اند. پس بدین سبب در این مجال، به این مسئله پرداخته و مسائل مختلف آن بیان می‌گردد.

مفهوم ولایت

واژه‌شناسی (مفهوم لغوی)

راغب در خصوص کلمه «ولایت» از نظر موارد استعمال می‌گوید: ولایت با «واو» مکسور به معنی «یاری کردن» است، اما ولایت، با «واو» مفتوح، «سرپرستی» معنا می‌شود؛ و نیز گفته شده است حقیقت هر دو واژه، همان سرپرستی است که کاری را بر عهده بگیرند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱: ص ۴۸۹).

مفهوم‌شناسی (مفهوم اصطلاحی)

«ولایت» از «ولی» به معنای سرپرستی و تصدی امر است که در مورد اشیا یا اشخاص تحقق می‌یابد. مفهوم ولایت در رابطه با جامعه، همان حکومت و زمامداری است و شخص حاکم را ولی مسلمین یا ولی امر می‌نامند.

مفهوم ولایت در قرآن کریم

ولاء و ولایت (به فتح واو)، ولایت (به کسر واو)، ولی، مولی، اولی و امثال این‌ها همه از ماده ولی - و، ل، ی، اشتقاق یافته‌اند. این واژه از پراستعمال‌ترین واژه‌های قرآن کریم است که به

صورت‌های مختلفی به کار رفته است؛ به گونه‌ای که در ۱۲۴ مورد به صورت اسم و ۱۱۲ مورد به صورت فصل در قرآن کریم بیان گردیده است (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۵۵)؛ «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا» (کهف: ۴۴).

معنای اصلی این کلمه، چنانچه راغب اصفهانی در مفردات القرآن آورده است، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است به نحوی که فاصله‌ای در کار نباشد؛ یعنی اگر دو چیز آن چنان به هم متصل باشند که هیچ چیز دیگر در میان نباشد، ماده «ولی» استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱: ص ۴۸۹).

به همین مناسبت طبعاً این کلمه در مورد قرب و نزدیکی به کار رفته است، اعم از: قرب مکانی و قرب معنوی. البته در مورد دوستی، یاری، تصدّی امر، تسلط و معانی دیگر از این قبیل استعمال شده است؛ چون در همه این‌ها نوعی مباشرت و اتصال وجود دارد.

برای این ماده و مشتقات آن معانی بسیاری ذکر کرده‌اند؛ مثلاً برای لفظ «مولی» بیست و هفت معنی ذکر کرده‌اند، اما بدیهی است که این لفظ برای بیست و هفت معنی جداگانه وضع نشده است. یک معنی اصلی وجود ندارد و در سایر موارد به عنایت همان معنی، استعمال شده است. معانی متعدد و به تعبیر بهتر، موارد استعمال متعدد را از روی قرائن لفظی و حالی باید به دست آورد. این لفظ، هم در مورد امور مادی و جسمانی، و هم در امور معنوی و مجرد استعمال شده است. ولی مسلماً در ابتدا در مورد امور مادی، از راه تشبیه معقول به محسوس یا از راه تجرید معنی محسوس از خصوصیت مادی و حسی خودش استعمال شده است. لیکن در مورد معنویات هم استعمال گردیده است. تاریخش، قبل از تفکر او در معقولات است؛ بشر پس از درک معانی و مفاهیم حسی تدریجاً به معانی و مفاهیم معنوی رسیده است و طبعاً از همان الفاظی که در مورد مادیات به کار می‌برده، استفاده کرده و آن‌ها را استخدام نموده است؛ هم چنان که ارباب علوم، الفاظ خاصی را برای علم خود اختراع نمی‌کنند، بلکه از الفاظ جاری عرف استفاده می‌کنند. اما به آن الفاظ، مفهوم و معنی خاصی می‌دهند که با معنا و مفهوم عرفی متفاوت است (مطهری، ۱۳۸۷: ص ۱۵۶).

در این جا ثابت شد که ولایت (قدرت)، از آن خداوند است. اوست که برترین ثواب و بهترین عاقبت را دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱۲ / ص ۴۳۶).

کلمه ولایت که مصدر است یا اسم مصدر، با بسیاری از اشتقاقات آن همچون: ولی و تولی، والی، اولیا، موالی، مولی، تولیت و غیرها در قرآن مجید وارد شده است. حال باید دید معنای لغوی آن چیست و سپس در تفسیر آیه مبارکه سخن گفت.

در مصباح المنیر گویند: الولی مثل فِلس، به معنای قرب است و در آن، دو لغت است: اول،

ولیه. یلیه با دو کسره از باب حسب یحسب، و دوم از باب وعد یعد، ولیکن لغت دوم، کمتر استعمال می‌شود. ولایت (با کسره و فتحه) به معنای «نصرت» است؛ و ولایت (با کسره واو)، به معنای «سلطان» است. سببویه گفته است که ولایت (با فتحه) مصدر است و با کسره اسم مصدر. چون اسم است برای آن چیزی که تو ولایت داری و چون بخواهند معنای مصدری را اراده کنند، فتحه می‌دهند (حسینی تهرانی، ۱۳۸۶: ص ۱۰ و ۹).

در مجمع البحرین گوید: **أولى الناس بإبراهيم** یعنی **أحقهم وأقربهم منه، من الولی، وهو أقرب؛** یعنی و **أولى الناس بإبراهيم**، معنایش حقیقت اوست به او، و نزدیک‌ترین بودن اوست از سایر مردم به آن حضرت؛ زیرا از ماده ولی به معنای قرب است. و گفتار خداوند تعالی: **«هُتَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ»** با فتحه است به معنای ربوبیت؛ یعنی در آن روز، همگی تحت ولایت خدا در می‌آیند و به او ایمان می‌آورند و از آن چه در دنیا پرستیده‌اند، بیزاری می‌جویند (حسینی تهرانی، ۱۳۸۶: ص ۱۱).

«ولایت» آخرین درجه کمال است، و آخرین منظور و مقصود از تشریح شریعت حقّه خداوندی است، و اما اصل در معنای آن برداشته شدن واسطه‌ای است که بین دو چیز حائل شده است؛ به طوری که بین آن دو چیز، غیر آن دو چیز باقی نماند (حسینی تهرانی، ۱۳۸۶: ص ۲۲).

«ولایت» به معنی سرپرستی و تصدی امری است که در مورد شیء یا اشخاص تحقق می‌یابد و معانی دیگر همچون دوستی و نصرت دارد که آن‌ها نیز بی مناسبت با معنای تصدی نیستند. بنابراین مفهوم ولایت در رابطه با جامعه، همان حکومت و زمامداری است و شخص حاکم را ولی مسلمین یا ولی الامر می‌نامند (طاهری خرم‌آبادی، بی‌تا: ص ۱۵ و ۱۴).

انواع ولایت در قرآن

الف) ولایت تکوینی

«ولایت تکوینی» یعنی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آن‌ها؛ مانند ولایت نفس انسان بر قوای درونی خویش. این نوع از ولایت تنها بین علت و معلول تحقق می‌یابد و بر اساس آن، هر علتی، ولی و سرپرست معلول خویش است و هر معلولی، مولی علیه و سرپرستی شده و در تحت ولایت و تصرف علت خود می‌باشد. نفس انسان، مظهر خدایی است که **«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»** (یس: آیه ۸۲)؛ و لذا هر چیزی را اراده کند و بخواهد باشد، آن چیز با همان اراده و خواست، در حیطه نفس، موجود و محقق می‌شود. ولی واقعی و حقیقی اشیاء و اشخاص که نفس همه انسان‌ها در ولایت داشتن مظهر اویند، فقط و فقط ذات اقدس الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۳). **«فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»** (شوری: ۹).

ب) ولایت بر تشریح

«ولایت بر تشریح» همان ولایت بر قانون گذاری و تشریح احکام است؛ یعنی این که کسی سرپرست جعل قانون و وضع کننده اصول و مواد قانونی باشد. این ولایت که در حیطة قوانین است و نه در دایره موجودات واقعی و تکوینی، اگر چه نسبت به وضع قانون، تخلف پذیر نیست یعنی با اراده مبدأ جعل قانون، بدون فاصله، اصل قانون جعل می شود، لیکن در مقام امتثال، قابل تخلف و عصیان است؛ یعنی ممکن است افراد بشر، قانون قانون گذاری را اطاعت نمایند و ممکن است دست به عصیان بزنند و می توانند هر یک از دو راه عصیان و اطاعت را انتخاب کنند و در عمل، آن را بیمایند. تنها قانون کامل و شایسته برای انسان، قانونی است که از سوی خالق انسان و جهان و خدای عالم و حکیم مطلق باشد، ولذا، ولایت بر تشریح و قانون گذاری، منحصر به ذات اقدس اله است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۴)؛ چنان که قرآن کریم در این باره فرموده است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۶۷).

ج) ولایت تشریحی

«ولایت تشریحی» یعنی نوعی سرپرستی که نه ولایت تکوینی است و نه ولایت بر تشریح و قانون. بلکه ولایتی است در محدوده تشریح و تابع قانون الهی که خود بر دو قسم است: یکی ولایت بر محجوران و دیگری ولایت بر جامعه خردمندان پیش از آن که به بیان دو قسم ولایت تشریحی بپردازیم، یادسپاری این نکته ضروری است که ولایت تشریحی با دو قسمش، همانند ولایت بر تشریح، مربوط به رابطه تکوینی و علی و معلولی نیست، بلکه از امور اعتباری و قراردادی است. البته ولایت بر تشریح، با یک تحلیل عقلی، به سنخ ولایت تکوینی برمی گردد؛ زیرا قلمرو ولایت بر تشریح، همانا فعل خود شارع است؛ یعنی او ولایت بر اراده تشریح دارد که از آن به «ارادة التشریح» یاد می شود، نه «اراده تشریحیه» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۴). ولایت در محدوده تشریح، در قرآن کریم و در روایات اسلامی، گاهی به معنای تصدی امور مردگان یا کسانی که بر اثر قصور علمی یا عجز عملی یا عدم حضور نمی توانند حق خود را استیفا کنند، آمده است. گاهی هم به معنای تصدی امور جامعه انسانی است.

به عنوان نمونه، فرمایش رسول خدا ﷺ در واقعه غدیر خم است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟» «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً، فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاً»، که بازگو کننده ولایت و سرپرستی و اداره امور جامعه اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۵).

مراتب ولایت در قرآن کریم

اطاعت افراد از کسانی که ولایت شرعی بر آن ها دارند، مانند آباء و اجداد و احکام شرع و اطاعت از اولی الامر و صاحب اختیاراتی که خدا معین فرموده چون پیغمبر ﷺ و ائمه هدی که

به نص آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» می‌باشند (طیب، ۱۳۷۶: ج ۱ / ص ۱۸). به نظر بعضی از عرفا، آخرین درجه ایمان، اول درجه ولایت؛ آخرین درجه ولایت، اول درجه نبوت؛ آخرین درجه رسالت، اول درجه اولوالعزمی و آخر درجه اولوالعزمی، مرتبه خالقیت است که بین هر مرتبه تا مرتبه دیگر، مراتب بسیار است و چون بُعد بین ممکن و واجب، غیر متناهی است؛ لذا هر قدر مرتبه بشر بالا رود، چون ممکن‌الوجود است، باز امکان صعودی به بالاتر را دارد و درجه پیغمبر اکرم ﷺ گرچه بالاترین درجات به شمار می‌رود، لیکن چون به درجه واجب نخواهد رسید، این است که هر قدر مقامش بالا رود، باز قابل صعود به مرتبه بالاتری، است و شاید سرّ این که ما مأموریم در نماز و غیر نماز به روان مبارکش صلوات بفرستیم و از خدا بخواهیم که درجه او را بلند گرداند، همین مطلب بوده باشد؛ گرچه توجیه شده که فائده صلوات، عائد خودمان می‌شود؛ زیرا به اندازه‌ای که برای ممکن، امکان صعود باشد، نسبت به حضرتش محقق گردیده است. چون که درجه و مقام آن بزرگوار به مقام قوسین رسیده؛ لیکن رحمت الهی غیرمتناهی و نیز علو مقام بشر محدود نیست؛ به نحوی که تجاوز از آن ممکن نباشد. این است که هر قدر مقام انسان بالا رود، باز موفقیت برای مقام بالاتری را دارد که مشمول رحمت غیرمتناهی الهی گردد (داورپناه، ۱۳۷۵: ج ۴ / ص ۳۷۱).

برخی از مفسرین می‌گویند: اسلام، مثل ایمان، درجات و مراتبی دارد و بالاترین مراتب آن، تسلیم صرف بودن به اوامر مولی و تقدیم جان و مال و تمام هستی خویش در راه رضای خداوند متعال بوده و مشاهده نیستی و فناء خود، در مقابل اقتدار اوست. این مرتبه از اسلام، گرچه به اعتبار مقدماتش از امور اختیاری به‌شمار می‌رود، لیکن پیدایش چنین مرتبه‌ای، در خور مقام هر کس نیست و از تحت اختیار بشر خارج است؛ زیرا که منوط به مرتبه «ولایت» است و امری است الهی و ملکه‌ای است نفسانی؛ منوط به اعمال شاقه است که تحمل آن برای نوع بشر، متعسر بلکه متعذر به نظر می‌رسد. لذا حضرت ابراهیم علیه السلام و اسماعیل علیه السلام، این مقام را از خداوند متعال به خود و بعضی از ذریه خود مسئلت نمودند؛ زیرا می‌دانستند که همه ذریه آنان لایق این مقام نبوده و به آن نخواهند رسید. ولی روح‌البیان می‌نویسد: ممکن است مقصود آنان راهنمایی مردم نبوده تا هیچ‌گاه مردم به دین و عقیده خویش مفروز نباشند و همیشه از خدا کمک بخواهند که آن‌ها را در این راه مستقیم و اخلاص نگاه دارد. اطلاق عبودیت به این مرتبه، از همان جنبه اطاعت و فرمان‌برداری است و اما حقیقت عبودیت که غایت تذلل، انکسار و خاکساری باشد، مختص به ذات واجب‌الوجود و مالک الرقاب و ولی و صاحب اختیار حقیقی و ذاتی، حضرت حق تبارک و تعالی است، و آن مراتب نیز چون در طول اطاعت حق قرار گرفته است عین اطاعت حق محسوب می‌شود (داورپناه، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۷).

اصولاً «ولایت مطلقه»، حقیقت ولایت کلیه الهیه معصومین علیهم السلام است که اختصاص به چهارده نور دارد که در واقع یک نور است، که «کلهم نور واحد» و از چهارده مشکات به عالم وجود تابیده است و سریان تجلی اش در انبیاء و اولیاء، «ولایت مقیده جزئیه» نامیده می شود. خاتم ولایت، آن نوری است که پس از او - یعنی در زمان متأخر از او - ولی نباشد. بلکه مراد آن است که او اعلاء مراتب ولایت واقعی درجات قرب را از حیث مقام، حائز است؛ به طوری که کسی از او نزدیک تر به حق نیست و فوق مرتبه او در ولایت و قرب، مرتبه ای نباشد. این ولایت و قرب و نزدیکی، مخصوص محمد صلی الله علیه و آله و آل او است که فانی در ذات حق و باقی به بقای اویند. این ولایت دو قسم است: یکی آن که مقام است و دیگر آن که حال است. قسم اول آن که مخصوص محمد صلی الله علیه و آله و آل از اوصیا و ورثه اوست به تابعیت، که ائمه اثنی عشر علیهم السلام هستند؛ قسم دوم مخصوص انبیا و اوصیای سابقین است که برای آنان حال است نه مقام. دلیل آن، دیدن حضرت رسول صلی الله علیه و آله، بزرگان و کبریای انبیا است در افلاک شب معراج - هر یک را مرتبه ای - زیرا وجودات آن ها وجودات حقانی نبود. چون وجود حقانی وجودی است جمعی الهی و اینان وجوداتشان، وجودات فرقی است یعنی بین آنان و حق متعال، کسی و حقیقتی که کامل تر و به حق نزدیک تر باشد، وجود دارد.

پس به اطلاق اول، حضرت علی علیه السلام، خاتم ولایت محمدی صلی الله علیه و آله است. یعنی حقیقتی که جامعیت ظهور تمام اسماء و صفات و اتحاد تجلیات الهی را که همان جامعیت اسم اعظم است، دارا می باشد. به اطلاق دوم، خاتم ولایت مقیده محمدی صلی الله علیه و آله است. یعنی ولایت خاصه که برای او مقام است نه حال. که گفتیم: دارای اعلاء مراتب ولایت واقعی درجات قرب باشد - مقاماً - و نزدیک تر از او به خداوند کسی دیگر نباشد (خواجوی، ۱۴۱۷ق: ج ۱/ ص ۲۲).

این که رسالت و نبوت، جز تحقق یافتن حقایق عالم است، پس آن دو نیز مراتب عالم هستند و نیز همه آن مراتب در حقیقت، ظهور ولایت است که آن فعل حق و تجلی فعلی اوست و این که ولایت، مبدأ و صورت و غایت کل است (گنابادی، ۱۳۷۲: ج ۵/ ص ۲۲۴).

ولایت الله

«انسان» جزئی از جهان هستی است و اگر این حقیقت را پذیرفیم که جهان با ولایت و تدبیر خداوند برپاست، ناچار باید انسان هم از قانون کلی جهان تبعیت کند و تنها ولایت خداوند را بپذیرد. البته با این فرق که موجودات دیگر به طور طبیعی و تکوینی و بدون اختیار، مشمول ولایت و تدبیر خداوند هستند. ولی انسان در این بُعد با آزادی و انتخاب، این سرپرستی و ولایت را می پذیرد. این نوع ولایت که حکومت قانون است، «ولایت تشریحی» نام دارد و لذا در قرآن با واژه «اخذ» یعنی «گرفتن» همراه شده است، تا روشن شود که نیاز به پذیرش و

انتخاب دارد، و این جامعه است که باید خود را، از حکومت طاغوت‌ها رهایی دهد و ولایت خداوند را بپذیرد تا به نور و رشد و کمال مطلوب نائل گردد. در قرآن کریم در بسیاری از آیات، هرگونه ولایتی غیر از ولایت الله نفی شده است که از جمله آن‌ها، آیات زیر بیان می‌گردد:

آیه اول: «قُلْ أَغْنَى اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام: ۱۶)؛ بگو آیا غیر از خدا را ولی خود قرار دهم، خدایی که پدیده آورنده آسمان و زمین است.

در این آیه، ولایت تشریحی خداوند بر جامعه، بر ولایت تکوینی او یعنی آفرینش زمین و آسمان، متکی شده است و چنین استفاده می‌شود که تنها او پدیدآورنده آسمان و زمین است و سزاوار حکومت و سرپرستی انسان است (طاهری خرم‌آبادی، بی‌تا: ص ۲۰).

آیه دوم: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلِي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (شوری: ۱۰)؛ آیا غیر از خدا، برای خود سرپرستانی قرار دادند و حال آن‌که تنها او ولی و سرپرست است و هم اوست که مردگان را زنده می‌کند و بر هر چیزی قادر و تواناست (طاهری خرم‌آبادی، بی‌تا: ص ۲۱). در این آیه نیز مسئله زنده کردن مردگان و قدرت او بر هر چیز، زیربنای ولایت خداوند بر انسان قرار داده شده است.

آیه سوم: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ» (عنکبوت: ۴۱)؛ مثل آنان که غیر از خدا اولیایی (سرپرستانی) را قرار دادند و گرفتند، مثل عنکبوت است که خانه‌ای برای خود انتخاب می‌کند و به درستی که سست‌ترین خانه‌ها، خانه عنکبوت است.

بنابراین، جامعه‌ای که با نظامی غیرالهی اداره می‌شود و غیر از خدا بر آنان حکومت دارد، از بنیادی محکم و اساسی برخوردار نیست و همچون خانه عنکبوت، پایه‌ها و اندامی سست و لرزان دارد و در مقابل خطرات، نمی‌تواند مقاوم باشد (طاهری خرم‌آبادی، بی‌تا: ص ۲۱). آیات دیگری نیز وجود دارد که در آن‌ها ولایت دیگران جز خدا نفی شده و فقط «ولایت الله» مورد نظر است.

آیه چهارم: «هَٰئِلِكِ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا» (کهف: ۴۴)؛ در این هنگام ثابت شد که ولایت (قدرت) از آن خداوند حق است. اوست که برترین ثواب و بهترین عاقبت را (برای مطیعان) دارد.

در این‌جا کاملاً روشن گشت که همه نعمت‌ها از اوست و هرچه اراده او باشد، آن می‌شود و جز به اتکاء لطف او کاری ساخته نیست و قدرت از آن خداست؛ خداوندی که عین حق است و اوست که بهترین عاقبت را برای مطیعان فراهم می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۱/۲ ص ۴۳۸). در آن روز همگی در تحت ولایت خدا درمی‌آیند و به او ایمان می‌آورند و از آن‌چه در دنیا پرستیده‌اند،

بیزاری می‌جویند(حسینی تهرانی، ۱۳۸۶: ج ۵ / ص ۱۱).

آیه پنجم: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷)؛ و خداوند، ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند و آن‌ها را از ظلمات به سوی نور خارج می‌کند. لغت «ولی» در اصل به معنای نزدیکی و عدم جدایی است؛ به همین جهت به سرپرست و مربی انسانی نیز که نیازمند به تربیت و سرپرستی است، «ولی» گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۲ / ص ۲۰۹). هرکسی که ولی خدا شد، خدا هم ولی اوست. این ولایت، رابطه‌ای طرفینی بین مؤمنان و خداوند است؛ در این ولایت رابطه انسان با خدا وجود دارد. دنباله ولایت خدا، ولایت رسول الله ﷺ و ولایت اهل بیت (ع) است.

حضرت صادق (ع) فرمودند: «يُخْرِجُهُم مِّنَ ظُلُمَاتِ الذُّنُوبِ إِلَى نُورِ التَّوْبَةِ وَالْمَغْفِرَةِ لَوْلَايَتِهِمْ كُلِّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِّنَ اللَّهِ»؛ یعنی، خداوند آنان را از تاریکی‌های گناهان داخل در نور توبه می‌کند و داخل در نور غفران می‌نماید؛ به جهت این که ایشان ولایت هر امام عادل را از جانب خداوند بر عهده دارند(حسینی تهرانی، ۱۳۸۶: ج ۵ / ص ۱۵).

آیه ششم: «وَإِن تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ» (انفال: ۴۰)؛ و اگر سرپیچی کنید، بدانید ضرری به شما نمی‌زند، خداوند سرپرست شماست. او بهترین سرپرست و بهترین یاور است.

بعد از ولایت خداوند، سرپرستی و ولایت بر مسلمانان باید از طرف خدا باشد(قرآنی، ۱۳۸۳: ج ۲ / ص ۳۲۹).

ولایت رسول خدا

رسول خدا ﷺ، به‌خاطر ولایتی که خدا برای ایشان قرار داده، در شأنی از شئون بندگان، دخل و تصرف می‌کند. همچنان که در آیه زیر از این ولایت که خدا برای رسول گرامی قرار داده، خبر می‌دهد و به حکم این آیات، ولایت رسول خدا، ولایت خدا نیز هست؛ چون خدا قراردهنده ولایت برای رسول خویش است و اوست که امر رسولش را بر بندگانش نافذ کرده است(موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ج ۱۶ / ص ۴۸۱).

آیه اول: «التَّيِّبِ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)؛ «پیامبر» نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است. در این آیه شریفه، خداوند متعال، پیامب ﷺ را در تمام شئون زندگی، از خود مؤمنین بر آن‌ها مقدم‌تر می‌داند و صلاح‌دید پیامب ﷺ، بر صلاح‌دید مؤمنان اولی است(موسوی تبریزی، ۱۳۷۶: ص ۱۹).

خداوند در این آیه، اولویت پیامبر را نسبت به مسلمانان به‌طور مطلق ذکر کرده است. مفهومی این است که در کلیه اختیاراتی که «انسان» نسبت به خویشان دارد، پیامبر ﷺ

از خود او نیز اولی است. گرچه بعضی از مفسران، آن را به مسئله «تدبیر امور اجتماعی» یا «اولویت در مسئله قضاوت» یا «اطاعت فرمان» تفسیر کرده‌اند. اما در واقع هیچ دلیلی بر انحصار آیه در یکی از این امور سه‌گانه نداریم (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۱۷ / ص ۲۰۲). به‌علاوه لازمه نبوت و رسالت، «ولایت» است بر کسانی که بر آن‌ها مبعوث شده است. چون حضرتش بر کافه جن و انس مبعوث شده، به همه آن‌ها ولایت دارد (طیب، ۱۳۷۶: ج ۴)؛ و اگر می‌بینیم در بعضی از روایات اسلامی، اولویت به مسئله «حکومت» تفسیر شده، در حقیقت بیان یکی از شاخه‌های این اولویت است؛ لذا باید گفت: پیامبر اسلام ﷺ، هم در مسائل اجتماعی و هم فردی و خصوصی، در مسائل مربوط به حکومت و هم قضاوت و دعوت، از هر انسانی نسبت به خودش اولی است و اراده و خواست او، مقدم بر اراده و خواست وی می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۱۷ / ص ۲۰۲).

از این مسئله نباید تعجب کرد؛ چرا که پیامبر ﷺ، معصوم است و نماینده خدا، جز خیر و صلاح جامعه و فرد را در نظر نمی‌گیرد، هرگز تابع هوی و هوس نیست، و هیچ‌گاه منافع خود را بر دیگران مقدم نمی‌شمرد؛ بلکه به‌عکس برنامه او در تضاد منافع [شخصی و فردی است و تلاش او] همواره ایثارگری و فداکاری برای امت است. این اولویت در حقیقت شاخه‌ای از اولویت مشیت الهی است؛ زیرا ما هرچه داریم از خداست. اضافه بر این، انسان هنگامی می‌تواند به اوج ایمان برسد که نیرومندترین علاقه او یعنی عشق به ذات خود را تحت الشعاع عشق به ذات خداوند و نمایندگان او قرار دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۱۷ / ص ۲۰۲).

آیه دوم: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب: ۳۶)؛ هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری از خود (در برابر فرمان خدا) داشته باشد و هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است.

می‌دانیم روح اسلام، «تسلیم» است؛ آن‌هم تسلیم بی‌قید و شرط در برابر فرمان خدا. این معنی در آیات مختلفی از قرآن کریم، با عبارات گوناگون منعکس شده است؛ همان‌طور که در آیه فوق اشاره گردید.

آن‌ها باید اراده خود را تابع اراده حق کنند؛ همان‌گونه سرتاپای وجودشان وابسته به اوست. «قضی» در این‌جا به معنی «قضای تشریحی» و قانون و فرمان و داوری است. بدیهی است که نه خدا نیازی به اطاعت و تسلیم مردم دارد و نه پیامبر، چشم‌داشتی به آن دارد. در حقیقت مصالح خود آن‌هاست که گاهی بر اثر محدود بودن آگاهی‌شان، از آن باخبر نمی‌شوند، ولی خداوند می‌داند و به پیامبرش دستور می‌دهد؛ لذا در پایان آیه به همین نکته اشاره کرده و

می‌فرماید: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»؛ کسی که نافرمانی خدا و پیامبرش را کند، گرفتار گمراهی آشکاری شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۱۷ / ص ۲۰۳).

آیه سوم: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور: ۶۳)؛ کسانی که با فرمان پیامبر ﷺ مخالفت می‌ورزند، از آن بترسند که در امتحان سخت قرار گیرند و یا با عذاب دردناکی روبه‌رو شوند.

از این آیه استفاده می‌شود که مخالفت با امر پیامبر ﷺ، موجبات عذاب دردناک را فراهم می‌آورد. پس باید از فرمان پیامبر ﷺ اطاعت کرد. مرحوم شیخ مرتضی انصاری صاحب مکاسب، این آیه شریفه را یکی از دلایل اثبات ولایت برای پیامبر ﷺ بیان کرده است.

آیه چهارم: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَ عَلَيْنَكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَ إِن تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نور: ۵۴)؛ بگو اطاعت خدا و اطاعت پیامبرش کنید و اگر سرپیچی کنید، پیامبر مسئول اعمال خویش است و شما مسئول اعمال خود. اما اگر از او اطاعت کنید، هدایت خواهید شد و بر پیامبر چیزی جز ابلاغ آشکار نیست؛ زیرا پیامبر رهبری است که جز به حق و صواب، دعوت نمی‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۱۴ / ص ۵۲۵).

ولایت امام

آیه اول: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵)؛ فقط خدا و پیامبر او و کسانی که ایمان آورده و نماز به پا داشته و زکات (صدقه) را در حال رکوع می‌دهند، ولی و سرپرست شما هستند.

باید دانست که ولایت رسول گرامی ﷺ بر مسلمان از سه جهت است: الف) تأسیس مکتب قرآن و اخذ احکام الهی از طریق وحی و دعوت به آن مکتب؛ ب) نظارت و سرپرستی بر امور مسلمانان و تأمین مصالح آنان؛ ج) هدایت و رهبری پیروان مکتب قرآن از طریق باطن؛ زیرا همان‌گونه که پیامبر ﷺ نسبت به ظاهر اعمال و اخلاق مردم پیشوا و رهنماست، در باطن نیز پیشوایی آن‌ها را بر عهده دارد که از طریق باطن و سرّ اختیاری، آن‌ها را به سوی خداوند متعال سوق می‌دهد؛ از جمله: بصیرت او بر عقاید و افعال مردم، از طریق شهود باطنی اوست (داور پناه، ۱۳۷۵: ص ۴۴۷).

در ضمن، به منطبق آیه مورد بحث، پروردگار متعال، جایگاه ولایت علی بن ابی طالب ﷺ را پس از رسول اکرم ﷺ بر مسلمانان تعیین نموده، و آن سه جهت را که برای ولایت پیامبر اکرم ﷺ مقرر کرده، برای وصی و تالی او نیز مقرر نموده است که عبارت است از: الف) تبلیغ احکام و سنت رسول ﷺ؛ ب) ولایت و تصدّی امور عامّه و تأمین مصالح مسلمانان؛ ج)

پیشوایی باطنی و رهبری معنوی نسبت به مردم که شهادت و گواهی درباره عقاید و اعمال آن‌ها از لوازم آن است. همچنین در جمله «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ...» به یک نسق، لفظ جلاله و کلمه رسول موصول ذکر شده و به‌طور حصر، هر سه را ولی بر مسلمانان معرفی نموده است؛ با تفاوت ذاتی که ساحت پروردگار دارد (داورپناه، ۱۳۷۵: ص ۴۴۸).

ولایت رسول و وصی او نیز به‌طور موهبت، از شئون تدبیر پروردگار درباره مسلمانان است همچنین ولایت و فرمانروایی بر مسلمانان را از هر فرد و اجتماعی سلب نموده است و اگر ولایتی که برای شخص و وصی در جمله «وَالَّذِينَ آمَنُوا» مقرر شده، غیر از ولایتی باشد که برای رسول اکرم ﷺ مقرر گشته، باید کلمه «وَلِيُّكُمْ» تکرار شده و گفته شود: «وولیکم الذین آمنوا»، تا بتوان به ولایت دیگری آن را تفسیر کرد. چنان‌که در آیه ۶۱ سوره توبه گفته شده: «قُلْ أَدُنُّ حَیْرٌ لَّكُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ»؛ چون جمله «یؤمن» در این آیه تکرار شده، لذا دو سنخ ایمان از آن استفاده می‌شود: یکی ایمان و انقیاد نسبت به ساحت پروردگار و دیگری تصدیق گفتار اهل ایمان.

در تفسیر مجمع البیان آمده است: این آیه دلیل روشن‌تری است بر انحصار امامت علی ﷺ بعد از رسول اکرم ﷺ؛ زیرا ثابت شده است که مقصود از «ولی» کسی است که بر مردم لازم است، از او اطاعت کنند و نظر او را در کارهای عمومی بر دیگران مقدم بدانند. عموم مفسرین نوشته‌اند:

مقصود از جمله «والذین آمنوا» علی بن ابیطالب ﷺ است؛ لذا علی ﷺ موجب الطاعة و اختیاردار مردم است. در ضمن علما به این آیه استدلال کرده‌اند که اگر در حال نماز، کار کم، غیر از اعمال نماز انجام شود، نماز باطل نمی‌شود و جایز است انسان در حال نماز، زکات خود را به فقیر بدهد (داورپناه، ۱۳۷۵: ص ۴۴۹).

همچنین شک نیست که کلمه «ولی» در آیه به معنی دوست، ناصر و یاور نیست؛ زیرا «ولایت» به معنی دوستی و یاری کردن، مخصوص کسانی نیست که نماز می‌خوانند و در حال رکوع زکات می‌دهند، بلکه یک حکم عمومی است که همه مسلمانان را در بر می‌گیرد. همه مسلمین باید یکدیگر را دوست بدانند و یاری کنند و حتی آن‌هایی که زکات بر آن‌ها واجب نیست و اصولاً چیزی ندارند که زکات بدهند، تا چه رسد به این که بخواهند در حال رکوع زکاتی بپردازند، آن‌ها باید دوست و یار و یاور یکدیگر باشند. از این‌جا روشن می‌شود که منظور از «ولی» در این آیه، ولایت به معنی سرپرستی و تصرف و رهبری مادی و معنوی است. به‌خصوص این‌که این ولایت در ردیف ولایت پیامبر ﷺ و ولایت خدا قرار گرفته و هر سه با یک جمله ادا شده است. به این ترتیب آیه از آیاتی است که به عنوان یک نص قرآنی،

دلالت بر ولایت و امامت علی علیه السلام دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۴ / ص ۴۲۴ و ۴۲۳).

آیه دوم: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده: ۵۶)؛ و کسانی که ولایت خدا و پیامبر او و افراد با ایمان را بپذیرند [پیروزند زیرا] حزب و جمعیت خدا پیروز می‌باشد.

در این آیه، قرینه دیگری بر معنی «ولایت» که در آیه پیش اشاره شد، یعنی سرپرستی و رهبری و تصرف، مربوط به حکومت اسلامی است، نه یک دوستی ساده و عادی، و این خود می‌رساند که ولایت در آیه به معنی سرپرستی و حکومت و زمامداری اسلام و مسلمین است؛ زیرا در معنی حزب یک نوع تشکل و هم‌بستگی و اجتماع برای تأمین اهداف مشترک نهفته است. باید توجه داشت که مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا» در این آیه، همه افراد با ایمان نیستند بلکه کسی است که در آیه قبل با اوصاف معینی به آن اشاره شد (مکارم شرازی، ۱۳۶۱: ج ۴ / ص ۴۲۳).

در حزب الله از حزب شیطان سخن می‌گوید: «أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ»؛ حزب الله، تابع دستورات الهی در مقابل حزب شیطان هستند. مراد از غلبه در آیه مورد بحث (مائده: ۵۶) همان فلاح «أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» است که به معنای رستگاری در آخرت است. به کمال وضوح از این آیه استفاده می‌شود که کسانی که بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زیر بار ولایت علی بن ابیطالب علیه السلام نرفتند، حزب شیطان هستند. چنان که اوراق و صفحات روزگار بر آن گواه است (داویناه، ۱۳۷۵: ج ۱ / ص ۴۵۰).

آیه سوم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و صاحبان امر را. این آیه و چند آیه بعد درباره یکی از مهم‌ترین مسائل اسلامی، یعنی مسئله رهبری بحث می‌کند و مراجع مهم و واقعی مسلمین را در مسائل مختلف دینی و اجتماعی مشخص می‌سازد.

نخست به مردم با ایمان دستور می‌دهد که از خداوند اطاعت کنند. بدیهی است برای یک فرد با ایمان، همه اطاعت‌ها باید به اطاعت پروردگار منتهی شود و هرگونه رهبری باید از ذات پاک او سرچشمه گیرد و طبق فرمان او باشد؛ زیرا حاکم و مالک تکوینی جهان هستی اوست و هرگونه حاکمیت و مالکیت باید به فرمان او باشد. در مرحله بعد فرمان به پیروی از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌دهد که معصوم است و هرگز از روی هوی و هوس سخن نمی‌گوید؛ پیامبری که نماینده خدا در میان مردم است و سخن او سخن خداست و این منصب و موقعیت را خداوند به او داده است. بنابراین اطاعت از خداوند، مقتضای خالقیّت و حاکمیت ذات اوست. ولی اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله، مولود فرمان پروردگار است، و به تعبیر دیگر خداوند واجب‌الاطاعه بالذات است

و پیامبر ﷺ واجب اطاعه بالغير و شاید تکرار «أطيعوا» در آیه، اشاره به همین موضوع یعنی تفاوت دو اطاعت دارد. در مرحله سوم، فرمان به اطاعت از اولوا الأمر می‌دهد که از متن جامعه اسلامی برخاسته و حافظ دین و دنیای مردم است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ج ۳ / ص ۴۲۵).

ابن بابویه می‌نویسد: قال: حدثنا غير واحد من اصحابنا، قالوا: حدثنا محمد بن همام، عن جعفر بن محمد بن مالك الفزاري، عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن احمد بن الحارث، قال: حدثني المفضل بن عمر، عن يونس بن ظبيان، عن جابر بن يزيد الجمف، قال سمعت جابر بن عبد الله انصاري يقول: لما أنزل الله عزوجل على نبيه محمد ﷺ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» قلت: يا رسول الله، عرفنا الله ورسوله، فمن أولو الامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال ﷺ: هم خلفائي يا جابر، و أمه المسلمين من بعدى، أولهم على ابن ابيطالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي المعروف في التورات بالباقر و سترکه يا جابر، فاذا القيمه فاقراه، مني السلام، ثم الصادق جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم سيبتي وكني حجة الله في أرضه مشارق الأرض و غاربها ذلك الذي نصيب عن شيعته و أوليائه غيبت لا يثبت فيها على القول بإمامته الأمن امتحن الله قلبه للإيمان (حسيني بحراني، ۱۴۲۸ق: ص ۱۳۱).

خداوند متعال اطاعت از اولی الامر را بر تمام امت واجب کرده است. پس ناچار باید حکومت اسلامی، یک حکومت بیشتر نباشد و بیش از یک تشکیلات در کار نباشد و گرنه هرج و مرج لازم آید. ما اکنون اطاعت خدا و پیغمبر را می‌دانیم. آن چه باید مورد بررسی فرد که فرستاده نزدیک خداست، قرار دهیم، آن است که این اولی الامر چه کسانی هستند و باید چگونه اشخاصی باشند؟ بعضی می‌گویند که آن‌ها پادشاهان و امرا هستند، خدا واجب کرده بر مردم که اطاعت و پیروی کنند از سلاطین و پادشاهان خود؛ چنانچه در زمان مصطفی کمال پاشا، رئیس‌جمهور ترکیه و رضاخان شاه ایران، آن‌ها را اولی الامر می‌دانستند، می‌گفتند: خدا واجب کرد اطاعت آن‌ها را، و سنیان با خلفای اسلام که از جمله آن‌ها معاویه ابن ابی سفیان و یزید بن معاویه و دیگر خلفای اموی و عباسی است، تطبیق می‌کند. باور کردند علمای اهل سنت به این که اطاعت از هر قلدری باید کرد. این هم به دست اشخاص قلدر پیدا شده است. امکان دارد یک همچو چیزی که پیغمبر اسلام ﷺ احکام بفرستد و بگوید از آتاترک که احکام ما را محو می‌کند، اطاعت کنید؟! این را کدام عقل می‌پذیرد؟ پیغمبر اسلام احکام بفرستد، بگوید که نماز بخوانید، بعدش هم بگوید که اطاعت کنید از آتاترک که می‌گوید نماز نخوانید، از کدام بشنویم؟ از خدا یا از آتاترک؟ این را چه عقلی باور می‌کند؟ این اولوا الامری که در قرآن وارد شده است، واضح است که کسی است که تلو رسول خداست، الله هست، رسول خدا هست اولوا الامر، او باید یک همچو صفاتی داشته باشد. معقول نیست که خدای تبارک و تعالی مردم

را وادار کند که از رضاخان که همه جهات شرعی و اسلامی را کنار می گذاشت، شما اطاعت کنید؛ دین بفرستد بعد بگوید از کسی که لادین است اطاعت کنید؛ یعنی، شما هم لادین بشوید، این می شود؟ (امام خمینی رحمته، ۱۳۸۷: ص ۲۶۹ و ۲۷۲).

رابطه ولایت‌ها در قرآن

رابطه ولایت خدا با ولایت معصومین علیهم‌السلام

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵).
 از این که به جای «اولیائکم»، «وَلِیکُم» آمده، ممکن است دلیل این باشد که روح ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام، شعاع ولایت الهی است. «وَلِیکُم»؛ معمولاً در قرآن، نماز و زکات در کنار هم مطرح شده است. ولایت خدا بر ولایت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌تابد. اهمیت مقام رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای ما به میزان رابطه‌ای است که با خدا دارد. ولایت رسول الله، حساب جداگانه‌ای ندارد، بلکه شعاعی از همان ولایت الله است. رسول را می‌خواهیم و دوستش می‌داریم چون فرستاده محبوب خداست، چون آینه اوست. مگر می‌شود کسی محبوبش را بخواهد، اما جلوه‌گاه و صراتش را نخواهد؟ محبت به خدا و رسول، دو محبت نیست، بلکه محبت به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همان محبت الله است که در آینه تمام‌نمای او ظهور کرده است. رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آینه تمام‌نمای خداست که در او همه چیز تحت تأثیر الهی قرار دارد و از خودش چیزی ندارد.

ولایت خدا پس از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به جانشینان او منتقل می‌شود؛ همان معصومانی که همچون نفس پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند و جز در نبوت و رسالت، هیچ تفاوتی با او ندارند. این همان ولایت الله است که در رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام ظهور می‌کند. آن‌گاه مرتبه نازل‌تر این ولایت در هر کس که به آن‌ها نزدیک‌تر است، تجلی می‌یابد (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۳ / ص ۱۱۱).

ولایت اولیای اهل بیت علیهم‌السلام نیز جزء ولایت الله است. چرا اولیای اهل بیت علیهم‌السلام را دوست می‌داریم؟ چون دوست اهل بیت علیهم‌السلام هستند. اهل بیت علیهم‌السلام را چرا دوست می‌داریم؟ چون دوست خدا هستند. این محبت‌ها از هم جدا نیست، بلکه یک سرچشمه است که از مجاری گوناگون جاری می‌شود. نور واحدی است که در درجه‌های متفاوت تنزل می‌یابد. اگر آدم این مطلب را در ذهن داشته باشد، معنای این عبارت را خواهد فهمید که: مَنْ وَالَاکُمْ فَقَدْ وَالَى اللّٰهَ وَمَنْ عَادَاکُمْ فَقَدْ عَادَ اللّٰهَ وَمَنْ أَحَبَّکُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللّٰهَ وَمَنْ أَبْغَضَکُمْ فَقَدْ أَبْغَضَ اللّٰهَ وَمَنْ اِعْتَصَمَ بِکُمْ فَقَدْ اِعْتَصَمَ بِاللّٰهِ؛ محبت اهل بیت علیهم‌السلام از محبت خدا جدا نیست. معرفت اهل بیت علیهم‌السلام نیز از معرفت خدا جدا نیست. چگونه می‌شود انسان، ولایت الله را بپذیرد و رابطه بندگی خویش را با خدا تقویت کند، اما رابطه‌اش را با انبیا تقویت نکند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ص ۱۰۳).

آثار ولایت

اگر رفتار ما با خدا چنان باشد که ربوبیت او و عبودیت ما اقتضا می‌کند، رابطه ولایت بین فرد و خدا برقرار می‌شود. ولایت و ربوبیت الهی، چه چیزی را اقتضا می‌کند؟

الف) رضایت به تدبیر اله

ربوبیت او یعنی این که او صاحب اختیار همه چیز است؛ مالک وجود ما، مالک حیات ما و مالک هر چه به ما داده است. اگر رابطه ما با خدا این چنین باشد که خدا را مالک و صاحب اختیار هر چیزی بدانیم و تدبیر خودمان را به دست او بسپاریم، در سایه ولایت تشریحی او قرار گرفته‌ایم؛ البته رسیدن به این مقام والا که آدمی، تدبیر امورش را به خدا بسپارد؛ به تقدیر و قضای او راضی باشد؛ به او توکل کند و فقط از او کمک بخواهد؛ او را مدبّر زندگی خود بداند؛ او را اصل و صاحب اختیار همه چیز بیابد و تشریح‌ها و دستورهای او را بپذیرد و عمل کند، یک سلسله معارف عمیق را می‌طلبد. رسیدن به این مقام، مراتب گوناگونی دارد. هر کسی بر حسب استعدادهایی که دارد، با سرعت یا کندی می‌تواند این راه را کم و بیش ببیماید. به هر حال، ده‌ها سال طول می‌کشد تا استعداد و قابلیت هر کسی در این مسیر به فعلیت برسد و از مصادیق اولیاء الله شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ص ۱۰۱).

ب) رهیدگی از هر حزن و هراس

«لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)؛ برای اولیای خدا، هیچ خوف و حزنی نیست. این خاصیت ولایت است که بر اثر آن، بنده خودش را مالک چیزی نمی‌داند تا بترسد که آن را از دست بدهد. بنابر دیدگاه ولایتی، همه چیز مال خداست. حتی جان هم مال اوست، اگر از دست من رفت، برود. مال او رفته، مال من که نبوده است. همه شئون زندگی انسان را در بر می‌گیرد. اگر بین خود و خدا، هم در اعتقاد و هم در عمل، رابطه عبودیت و ربوبیت را برقرار کنیم، هیچ جایی برای نگرانی باقی نخواهد ماند: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف: ۱۳).

کسی که خدا را خدا می‌داند، دیگر هیچ باکی ندارد که از او تعریف یا او را سرزنش کنند؛ چرا که وجود او مال خودش نیست. از مملوک خدا تعریف می‌کنند، که به خدا مربوط است. اگر مرا سرزنش کنند و به جا باشد، به علت این بوده که نقصی داشته‌ام، و عبودیتم ضعیف بوده است. در این صورت، باید نقصم را برطرف کنم؛ اما اگر بی‌جهت نکوهش کنند، به من ربطی ندارد. من که ملک خودم نیست. مال خدا هستم و اینان ملک خدا را نکوهش می‌کنند. خلاصه، آثار ولایت خدا چنان گسترده است که همه امور و شئون زندگی آدمی را در بر

می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ص ۱۰۲).

نتیجه

در عصر غیبت، دینداران راهی جز اقتدا به عالمان ربانی و پرچمداران ولایت ندارند. البته آزمون ولایت‌پذیری در این اقتدار و پیروی نهفته است. آن‌گاه که پیامبر ﷺ و امام معصوم ﷺ در جامعه بشری حاضر نیستند، باید به محضر عالمان دین‌شناسی رفت که تقوا و دیانت آنان آشکار و قطعی است و در دین به کمند هوا و هوس نمی‌افتند و بر اساس اجتهاد و استنباط بر اصول و معیارهای دین سخن می‌گویند. آنان جانشینان پیامبر و اولیای آن حضرت در عصر غیبت‌اند. نافرمانی از امامان ﷺ و رسول خدا ﷺ است. روایاتی فراوان نیز بر این تکلیف صلاحیت دارند که ما در این جا تنها چند نمونه را ذکر می‌کنیم.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ارفع، سید کاظم، (۱۳۷۹)، آیات الولاية، تهران: انتشارات تربت.
۲. خواجه‌ی، محمد، (۱۴۱۷ ق)، ترجمه اعجاز البیان، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول، ج ۱.
۳. داورپناه، ابوالفضل، (۱۳۷۵)، أنوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات صدر، ج اول، ج ۳، ۴ و ۱۰.
۴. طاهری خرم‌آبادی، حسن، (بی‌تا)، ولایت فقیه و حاکمیت ملت، قم: انتشارات اسلامی.
۵. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۶)، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، ج دوم، ج ۱، ۴.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، أفتاب ولایت، قم: موسسه آموزشی امام خمینی.
۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ج ۱۳.
۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب اسلامی.
۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، تفسیر نمونه موضوعی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ج ششم، ج ۹.
۱۰. موسوی تبریزی، سید ابوالفضل، (۱۳۷۶)، ولایت فقیه، قم: انتشارات حر.
۱۱. موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج پنجم، ج ۱۶.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۱)، مفردات، مترجم: خسروی حسینی، تهران: انتشارات مرتضوی، ج ۳.
۱۳. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: نشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ج یازدهم.

۱۴. امام خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی رحمته، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام.
۱۵. جمعی از نویسندگان، (بی تا)، امامت پژوهی، مشهد: ناشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، ولایت فقیه ولایت نقاھت و عدالت، قم: انتشارات اسراء، چ ششم.
۱۷. حسینی بحرانی، سید هاشم، (۱۴۲۸ ق)، الهدایة القرآنیة إلى الولاية الإمامیة، قم: انتشارات ذی القربی، چ اول، ج ۱.
۱۸. حسینی تهرانی، محمدحسین، (۱۳۸۶)، امام شناسی، تهران: علوم و معارف اسلامی، ج ۵.
۱۹. حیدری، احمد، (بی تا)، نهضت انتظار، مرکز تحقیقات نرم افزاری علوم اسلامی نور.
۲۰. گنابادی، سلطان محمد، (۱۳۷۲)، بیان السعادة فی مقامات العبادة، مترجم: خانی، رضا، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چ اول، ج ۵.

درآمدی بر آزاداندیشی در حوزه‌های علمیه با تکیه بر دیدگاه مقام معظم رهبری

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۵

تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۵

سید مهدی قادری*

چکیده

این نوشتار با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی به طبقه‌بندی سخنان مقام معظم رهبری در مورد نهضت آزاداندیشی می‌پردازد. از این رو، در ابتدا پیشینه تاریخی آزاداندیشی مورد واکاوی قرار گرفته و سپس بنا بر رویکرد مقام معظم رهبری، موانع آزاداندیشی به دو قسمت درونی و بیرونی تقسیم شده است. در انتها نیز راه‌کارهای رشد که در سخنان معظم‌له بیان شده است، مورد تبیین و بررسی قرار گرفته است.

از آن‌جا که این نوشتار با رویکرد تحلیل محتوای کیفی، سخنان رهبری در مورد آزاداندیشی را مورد مذاقه قرار داده است، صرفاً مطالب و عناوینی ذکر شده که در بیانات ایشان مطرح شده باشد؛ چرا که ایشان مبلغ و مدافع اصلی این گفتمان در ایران اسلامی هستند.

واژگان کلیدی

مقام معظم رهبری، آزاداندیشی، موانع آزاداندیشی، راه‌کارهای آزاداندیشی.

مقدمه

«آزاداندیشی» در جوامع علمی مسلمانان و به‌ویژه حوزه‌های علمی شیعه، از دیرباز دغدغه بسیاری از عالمان بوده است. البته در بیشتر مناطق دنیا نیز آزادی و آزاداندیشی همواره مظلوم واقع شده است. بر اسلام‌شناسان حقیقی روشن است که گروهی با شعار آزادی، سعی در هم‌شکستن همه بنیان‌های اصیل و عقلانی را دارند. عده‌ای دیگر به‌خاطر منافع شخصی دانسته یا ندانسته و از روی سنت‌گرایی متعصبانه، سعی در مقابله با هرگونه فکر و عمل جدیدی دارند و بازاندیشان را رمی و تکفیر می‌نمایند. اما راه اعتدال، که برگرفته از عقل کامل و معصومین و متخصصان دین می‌باشد، چیست؟ اگرچه گفتمان آزاداندیشی از دیرباز مورد توجه صاحب‌نظران و متخصصان به‌ویژه مقام معظم رهبری قرار گرفته است، با این حال مجال پرداختن به این مسئله، به صورت تخصصی و متمرکز میسر نشده است؛ تا این‌که با تدبیر مقام معظم رهبری، ابتدا در سال ۱۳۷۶ در دیدار با کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، زمینه کاوش علمی و عملیاتی کردن آن در حوزه و دانشگاه فراهم شد. نگارنده بر این باور است که گام اول برای آزادی حقیقی، آزادی از خود است، و محقق باید بتواند با کنار گذاشتن هواهای نفسانی آزادانه فکر کند. سپس برای برگزاری کرسی‌های آزاداندیشی، وظایف مسئولین و طلاب به‌روشنی مشخص گردد. در زمینه نظری «آزاداندیشی»، مهم‌ترین کاری که تاکنون انجام گرفته، مجموع پنج جلدی آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی است. این کتاب حاوی سخنرانی‌ها و مصاحبه‌هایی با بزرگان حوزه می‌باشد. اما نوشتار حاضر مقاله‌ای است که به واکاوی اندیشه رهبر معظم انقلاب و بررسی آزاداندیشی در حوزه‌های علمیه پرداخته است.

آزادی علم و اندیشه

مفهوم «آزادی» یکی از گسترده‌ترین مسائلی است که بشر با آن همراه بوده و به‌خاطر سوء برداشت‌ها، زبان‌های بسیاری دیده است. پس در ابتدای بحث، باید مفهوم دقیق موضوع را روشن کنیم.

«آزادی» را می‌توان از دیدگاه‌های مختلف از جمله آزادی سیاسی، اجتماعی، بیان، قلم، ... بررسی کرد. البته در شرایط کنونی کشور، اغلب از آزادی به آزادی سیاسی یا آزادی بیان یاد می‌شود، در حالی که آزاداندیشی، مقدمه آزادی‌های دیگر است.

«آزادی را نباید بد معنا کرد. آزادی یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی است که یکی از شعبش آزاداندیشی است. بدون آزاداندیشی، این رشد اجتماعی، علمی، فکری و فلسفی امکان ندارد» (بیانات رهبری ۱۳۸۵/۰۳/۲۹). ما برای این‌که در ورطه اشتراکات لفظی

یا برداشت‌های نادرست از جملات قرار نگیریم، ابتدا باید مقصود خود را از آزاداندیشی مشخص نماییم.

از هر منظری که به مسئله آزاداندیشی نگاه شود، تعریفی از آن بیان خواهد شد که با تعاریف دیگر تفاوت دارد. اگر از منظر غرب بررسی شود، بیشتر به جنبه مدنی و آزادی دین و عقیده توجه می‌شود. عرفا نیز اعتقاد داشتند علم راستین و حکمت حقیقی نزد ماست؛ از این رو علمای علم ظاهر را بسته‌اندیش می‌دانستند. اما در مقابل، تفکر عرفانی را آزاداندیشی حقیقی می‌پنداشتند. نمونه این دیدگاه را می‌توان در ابیات مولوی یافت؛ مانند آن‌جا که می‌گوید:

علم‌های اهل حس شد پوزبند
تا نگیرد شیر زان علم بلند

(مولوی: ۱۰۱۶ / ۴۸)

اما قصد ما این است که تعریفی مناسب با مجامع علمی داخلی و با تکیه بر دیدگاه مقام معظم رهبری ارائه دهیم. ایشان تعریف خود را از آزاداندیشی این‌گونه می‌فرمایند که «آزاداندیشی یعنی آزادانه فکر کردن، آزادانه مطرح کردن، از هو و جنجال نترسیدن، به تشویق و تحریص این و آن هم نگاه نکردن» (بیانات رهبری ۱۳۸۸/۰۸/۰۶)؛ و البته برای ایجاد امنیت فکری و جلوگیری از برداشت‌های اشتباه فرمودند: «ما با بیان آزاد مسائل، مشکلی نداریم. منتها برخی از حرف‌ها جایش در منبرهای عمومی نیست؛ جایش در مباحث تخصصی است» (بیانات رهبری ۱۳۸۴/۰۸/۰۸).

در تعریفی کامل برای کرسی‌های آزاداندیشی با استفاده از بیانات مقام معظم رهبری می‌توان گفت به آزادانه اندیشیدن و بیان کردن در مجامع علمی، بدون در نظر گرفتن سود و زیان‌های شخصی، «آزاداندیشی» می‌گویند. باید توجه داشت که رعایت مصالح و مفاسد جامعه اسلامی، در بیان آن‌ها و در سطح جامعه مطرح است، نه در خود کرسی‌ها، بلکه در واقع، وظیفه کرسی‌های آزاد فکری، تشخیص این مصلحت‌ها و مفسده‌هاست. حال که مواردی درباره مفهوم آزاداندیشی بیان گردید، به طور گذرا، در مورد تاریخ آزاداندیشی، به مطالبی اشاره خواهیم نمود.

گذری بر تاریخ آزاداندیشی

در ابتدا لازم است، برای آشنایی و درک درست از شرایط حاضر، دوران گذشته را بشناسیم؛ چرا که امروز ما، بر اعمال و افکار گذشته‌مان استوار شده‌ایم.

آزاداندیشی قبل از اسلام

پیش از ظهور اسلام، ایران و روم دو قطب اصلی تمدن را تشکیل می‌دادند که در

این تمدن‌ها، آزادانه فکر کردن جایی نداشت. در آن روزگار، عقل به میدان عقیده‌پذیری و تدین راه نداشت و تا حدی معطل و متروک بود. حکومت‌ها طبعاً با عقل و تفکر آزاد ضدیت داشتند و دوست‌دار جهل و جمود فکری بودند؛ زیرا جز در گنداب جهل و غفلت نمی‌توانستند به زندگی خود ادامه بدهند. به‌گواه تاریخ نویسان، «ایران در زمان حکومت ساسانیان (پیش از ظهور اسلام) حدود ۱۴۰ میلیون نفر جمعیت داشت. در آن زمان تنها فرزندان ثروتمندان و صاحبان جاه و مقام می‌توانستند درس بخوانند، اما طبقات متوسط و پایین، از این حقوق محروم بودند.» (تاریخ اجتماعی ایران ج ۲ ص ۲۴). حتی ارسطو که از متفکران بسیار بزرگ آن دوران بوده، در مورد مسائل نجوم، بدون هیچ تحقیقی عقیده به اجرام آسمانی را مستند به عقاید پیشینیان دانسته و عقاید پیشینیان را متکی بر فلسفه‌هایی می‌داند که در گذشته ظاهر شده است (ارسطو. متافیزیک. کتاب ۱۲. لامبدا. فصل هشتم بند دهم).

اعراب وضعیت سهمگین‌تری داشتند؛ به‌طوری که آن دوران را دوران جاهلیت، به معنی «ما یخالف العلم» نامیدند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۲ / ص ۱۴۰). در منطقه شبه جزیره، همگی مبتلا به درد بی‌سوادی و فقدان تعلیم و تعلم بودند، تا آن‌جا که علامه محقق سید جعفر عاملی در «الصحيح من سيرة النبي الأعظم»، نهایت جهل آنان را این‌گونه شرح می‌دهد: «بل ربما كانوا يعتبرون القراءة والكتابة عيباً»؛ بلکه توانایی خواندن و نوشتن را ناپسند می‌دانستند (عاملی، ۱۴۳۱ق: ج ۲ / ص ۲۶).

قرآن کریم، دوران متصل به ظهور اسلام را عصر جاهلیت نامیده است؛ چرا که در آن زمان، جهل حاکم بوده، نه علم، و باطل مسلط بوده است، نه حق. بنا بر آن چه قرآن می‌فرماید: «يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ» (آل عمران: ۱۵۴).

حضرت علی علیه السلام هم دوران پیش از ظهور اسلام و هنگامه ظهور و سختی‌ها و تلاش‌های آن زمان را درک کرده است. ایشان در مورد دوران جاهلیت می‌فرمایند: «مردم در حیرت و سرگردانی بودند. در فتنه‌ها به‌سر می‌بردند. هوی و هوس بر آن‌ها چیره شده و خود بزرگ‌بینی و تکبر به‌لغزش‌های فراوان‌شان کشانده بود و نادانی‌های جاهلیت، پست و خوارشان کرده و در امور زندگی حیران و سرگردان بودند و بلای جهل و نادانی دامن‌گیرشان بود. پس پیامبر صلی الله علیه و آله در نصیحت و خیرخواهی، نهایت تلاش را کرد و آنان را به راه راست، راهنمایی و از راه حکمت و موعظه نیکو، مردم را به خدا دعوت فرمود» (نهج البلاغه: خ ۹۵).

در نهایت می‌توان گفت در میان اعراب پیش از ظهور اسلام، سخنی از علم نبوده است و حتی به‌مرحله بعدی آن یعنی آزاداندیشی نرسیده بود. اما بعد از ظهور و غلبه دین اسلام

در منطقه، وضعیت به گونه دیگری شده بود.

آزاداندیشی بعد از غلبه اسلام

با توجه به سخن امیرالمؤمنین علیه السلام و همچنین آیات قرآنی که دلالت بر جاهلیت زمان قبل از ظهور اسلام می‌کند، بعد از ظهور اسلام، این وضعیت تغییر کرده و رو به بهبود رفته است. یعنی زمانی که روشن شود دوران قبل نامناسب بوده، نشان دهنده این است که در زمان حاضر، وضعیت بهتر شده است، چون به جهل پیشینیان خود پی برده‌اند.

اسلام برای رشد علم، ابتدا اشاره به عدم تساوی عالم و جاهل می‌کند، سپس طلب علم را بر هر مرد و زن مسلمانی واجب می‌نماید و امر به دانش‌پژوهی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱/ ص ۶۸)، و برای دعوت هر چه بیشتر مردم به معقولات، باب تکریم و تعظیم علما را باز کرد؛ کما این که علما را «امین الله» (قرطبی، ۱۳۹۸ق: ج ۱/ ص ۵۲)، «وکیل الله» (سمرقندی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۸۶/ ح ۳۹۰)؛ «حبیب الله» (قرطبی، ۱۳۹۸ق: ج ۱/ ص ۴۸)، معرفی می‌نماید. بعد از روشن شدن مقام علم و عالم، خداوند امر به آزاداندیشی می‌کند: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸)؛ آن‌هایی که سخنان را گوش فرا می‌دهند و از بهترین آن‌ها پیروی می‌کنند، آن‌ها هستند که خدا هدایت‌شان کرده و آن‌ها هستند که صاحبان خرد ناب هستند.»

مسلمانان علاوه بر تلاش در فهم بهتر قرآن و احادیث، برای درک مکتب‌های دیگر به ترجمه کردن کتب، روی آوردند. «دوران شکوفایی ترجمه، حدود دو قرن تداوم یافت و سرانجام با اشباع فضای علمی از آثار موجود ترجمه شده و شروع تألیفات تحقیقی مشابه یا بهتر در داخل مراکز علمی اسلامی و جذب و هضم بسیاری از مراکز علمی تمدن‌های دیگر در داخل قلمرو جهان اسلام، نهضت ترجمه از رونق افتاد و جای خود را به نهضت تولید علم همراه با تحقیق داد» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۹۱: ص ۴۲).

موانع آزاداندیشی در حوزه‌های علمیه

برای برگزاری کرسی‌های آزاداندیشی، موانع زیادی پیش‌روی حوزه‌های علمیه قرار دارد. اما مانع اصلی چیست؟ آزادی از خود یا آزادی از دیگری؟ نگارنده در این فصل، موانع آزاداندیشی را در دو بخش موانع درونی و موانع بیرونی مورد بررسی قرار می‌دهد.

موانع درونی

آن‌چه که از دیدگاه عرفا و حکما به دست می‌آید، مانع اصلی را خود یا خویشتن معرفی می‌نماید. امام خمینی رحمته الله علیه لازمه پیشرفت مکتب را فانی کردن خود بیان می‌کند (امام

خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۸: ۶۰/۱۳).

رهبری انقلاب نیز برای رشد و پیشرفت آزاداندیشی در کشور، جوانان را دعوت به آزادی معنوی می‌کنند و می‌فرمایند: «آزادی معنوی، به معنای رها شدن از قیود درونی و پابندی‌های درونی است که نمی‌گذارد من جهاد بروم، نمی‌گذارد من مبارزه کنم، نمی‌گذارد من صریح حرف بزنم، نمی‌گذارد من مواضع خودم را آشکارا بگویم، من را دچار نفاق می‌کند، دچار دورویی می‌کند. در مبارزه با موانع آزادی، این بحث قابل طرح است» (بیانات رهبری ۱۳۹۱/۰۸/۲۳)

ما در این جا به صفات اصلی و مهم می‌پردازیم. البته عواملی دیگری مانند حسادت، کبر، غرور، سوءظن یا حسن ظن نابجا، خوردن مال حرام و ... وجود دارند که مانع آزاداندیشی هستند.

سلب امتیازها

افراد نواندیش گاهی از ترس سلب امتیاز مادی و اجتماعی، افکار و نظرات خود را بیان نمی‌کنند. رهبر انقلاب به این مسئله این‌گونه می‌پردازند: «فرض کنید ما در فلان دستگاه یک امتیازی داریم؛ اگر این حرف را بزنیم، اگر این آزادی را به خرج دهیم، اگر این امر به معروف را بکنیم، ساقط می‌شویم» (بیانات رهبری ۱۳۹۱/۰۸/۲۳). اما حقیقت این است، تا زمانی که ما سخن نگوییم، آن مجموعه در اشتباه خود باقی می‌ماند. زمان ظهور اسلام، مسلمین در شعب ابی طالب، دچار حصر اقتصادی شدیدی بودند؛ آن‌ها اگر از گرسنگی و فقر ترس داشتند، از اعتقادات خود دست کشیده و پیامبر ﷺ را یاری نمی‌کردند.

اتهام

بزرگان تاریخ اندیشه، همواره در معرض خطر جزم‌اندیشان بوده‌اند؛ همانند گالیله. «با تعقیب و آزار وادار کردند که از اندیشه‌اش توبه کند. سپس به جرم همین جسارت تا اطلاع ثانوی، زندانی، و مجبور شود تا سه سال، هر روز هفت مرتبه، رموز توبه‌آمیز را به‌عنوان مجازات بخواند» (دورانت، ۱۳۶۸: ج ۷ / ص ۷۱۶). مقام معظم رهبری برای از بین رفتن این خصیصه ناپسند می‌فرمایند: «در حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و محیط‌های فرهنگی و مطبوعاتی، هو کردن کسی که حرف تازه‌ای می‌آورد، یکی از بزرگ‌ترین خطاهاست» (بیانات رهبری، ۱۳۸۵/۰۳/۲۹).

جنجال‌آفرینی علیه متفکرین جامعه سبب می‌شود محقق به خودسانسوری دچار شود. خودسانسوری می‌تواند به صورت خواسته و با آگاهی فرد از عمل خود باشد؛ یا در برخی موارد به نحو ناخواسته و به خاطر ترس از متهم شدن فرد، افکار خود را هم‌سو با جریان پرورش می‌دهد؛ حتی اگر تفکر جریان غالب، دچار ضعف و اشتباه باشد.

ترس از انحراف

طلاب و روحانیونی که از دیرباز مدافع اسلام بودند، می‌ترسند که مبدا ناخواسته رخنه‌ای در دین ایجاد کنند. استاد علی‌اکبر رشاد این مسئله را این‌گونه به تمثیل کشیدند که «داستان ما به مار گزیده‌ای می‌ماند که از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد؛ یعنی نگران آن هستیم که در این حرف نو زدن‌ها، انحراف و یا تحریفی در دین‌داری و دین بروز کند». ریشه این نوع ترس را می‌توان در دو چیز یافت: اول: تقواریزی‌های بیجا و عشق زیاد روحانیت به اسلام؛ دوم: مشاهده افراد به اصطلاح نوآور که به خاطر اهداف شخصی یا حزبی، قصد تخریب حقیقت را دارند. درباره موضوع اول، باید معنی تقوای حقیقی و شیوه حفظ اسلام به‌درستی بیان شود. در دیگر مورد هم باید ابتدا در تقریر حقیقت کوشید، سپس اندیشه‌ها و جریان‌های التقاطی را با بیان علمی، حذف کرد. در این صورت خود محقق متوجه قداست و ضرورت تولید علم و آزاداندیشی می‌شود.

طمع

بنا به فرموده حضرت علی علیه السلام: «الطَّمْعُ رِقٌّ مَوْتِدٌ» (نهج البلاغه: ح ۱۷۱)؛ انسان طمع‌کار همیشه به دنبال منافع خود می‌رود، نه به دنبال حقیقت.

«طمع موجب می‌شود که من عیب شما را نگویم، با شما آزادانه برخورد نکنم، شمایی که صاحب قدرت هستید؛ برای خاطر این که در شما طمع دارم» (بیانات رهبری، ۲۳/۰۸/۱۳۹۱). «کسی که به شرافت انسانی خویش بها نمی‌دهد و سرمایه گران‌بهای کرامت و عزت نفس خود را پاس نمی‌دارد، خویش را به کمترین بهایی فروخته، و برای به کف آوردن قطعه نانی، به هر نوع ذلت و خواری تن می‌دهد» (اسماعیلی یزدی، ۱۳۸۶: ص ۵۹۴).

یقین بدون پژوهش

یقین بیجا و بدون فکر و پژوهش، یکی از موانعی است که شخص را از آزاداندیشی باز می‌دارد. انسانی که بدون فکر تصور می‌کند به یقین دست یافته است، در واقع در جهل مرکب خویش است. استاد یثربی می‌نویسد: «گسستن از یقینی که با شیر اندرون شده و از بیرون نیز این همه تکیه‌گاه و حامی دارد، بسیار دشوار است. حق نیز همین است که دشوار باشد. مگر آسان است که بفهمی که نمی‌فهمی؟! و بفهمی که نه تنها خودت، بلکه پدرت، معلمت، روحانی‌ات، نسل گذشته‌ات، جامعه‌ات و ... همه و همه نادان بوده و نفهمیدند؟! انصاف باید داد که مشکل است.» (یثربی، ۱۳۸۳: ص ۱۷). البته باید توجه داشت، راه‌برون رفت از این نوع یقین، باید به‌صورت دقیق بررسی شود. راه برون‌رفت، همان کلام الهی است که اقوال مختلف را شنیده و انتخاب بهترین قول است، تا به شک‌گرایی و تفکر سوفسطایی

کشیده نشود.

موانع بیرونی (الف) تاریخی

ظهور اشخاصی به‌ظاهر نواندیش که با نام آزادی به تمام مقدسات و ارزش‌ها بدون هیچ ملاحظه‌ای حمله‌ور شدند، همچنین وابستگی و پناهندگی بخشی از روشنفکران به دستگاه‌های غرب، موجب لطمه خوردن به هویت روشنفکری و آزاداندیشی شده است. به‌علاوه این‌که ما تاکنون سرعت علمی بالایی نداشته‌ایم. هم‌اکنون نیز همت برخی از محققین ما بر روی نظریات ترجمه شده برخی از فیلسوفان غربی است که چه‌بسا آن نظریات حتی در خود غرب، منسوخ شده باشد.

(ب) فرهنگ اجتماعی

«متأسفانه گذشته فرهنگ کشور ما، فضا را برای این آزاداندیشی بسیار تنگ کرده بود» (بیانات رهبری ۱۳۸۱/۱۱/۰۸).

در بین طلبه‌ها فرهنگ‌هایی مانند دور هم‌نشینی وجود دارد، ولی متأسفانه به شیوه درست از آن استفاده نمی‌شود؛ یعنی یا بحث علمی صورت نمی‌گیرد یا بحث‌ها گذرا می‌باشد. ولی می‌توان با هدفمند کردن آن و ایجاد گفتمانی ثابت، در یک موضوع علمی از زمان، بیشترین بهره را برد.

فرهنگ بد دیگری که در بین برخی از مجامع عملی می‌باشد، اجازه صحبت ندادن و طرح مسئله است. ندادن فرصت طرح مسئله، در کرسی‌های نظریه‌پردازی به دیگران یا به شکل عدم اختصاص برای طرح سؤال و مسئله یا سلب موقعیت اجتماعی نظریه‌پرداز است. این کار گاهی با خنده و تمسخر، یا با چهره‌ای عبوس و خشم‌آلود صورت می‌گیرد.

(ج) مدیریتی

«اشکالی که ما همواره به بخش‌های فرهنگی داشته‌ایم، این بوده که به نقش خودشان به عنوان یک دولت اسلامی در صحنه کارزار فکری درست عمل نمی‌کنند» (بیانات رهبری ۱۳۸۴/۰۶/۰۸). نوآوران و آزاداندیشان در تعامل با مدیران همواره با چند مشکل رو برو هستند: اول: عدم مدیریت صحیح در شناسایی استعدادها و نخبگان؛ وظیفه حوزه‌های علمیه است که طلاب را از زمان ورود مورد بررسی قرار داده و مناسب با شخصیت طلبه، شرایط مناسب و استاد راهنمایی برای او معرفی نمایند.

دوم: ایجاد محفل کار دست‌جمعی، وظیفه مدیران است؛ متأسفانه تاکنون این کار صورت نگرفته است. رهبری یکی از مشکلات حوزه را ارتباط نداشتن روحانیون با یکدیگر، درباره

مسائل علمی و پژوهشی مطرح کرده‌اند (بیانات رهبری ۱۳۶۷/۰۴/۱۵)، و بی‌شک یکی از راه‌های برون‌رفت از این مشکل، ایجاد کرسی‌های آزاداندیشی و کانون‌های علمی، برای عموم طلبه‌هاست.

سوم: برخورد و عدم پذیرش آزاداندیشان است؛ این مسئله به دو علت می‌باشد: اول، تاریخچه بد برخی آزاداندیشان و دیگری، ترس از تغییر و تحول، به خاطر به خطر افتادن منافع شخصی است؛ یعنی اگر بنا به تغییر و پیشرفت مسائل باشد، شاید دیگر آن مدیر نتواند برای شرایط جدید مفید باشد.

د) پرداختن به شرح به‌جای نقد

یکی از آفات بزرگ که هم در علوم حوزوی و هم در علوم دانشگاهی وجود دارد، پرداختن به شرح به جای نقد است. گاهی در حوزه به علوم پیشینیان اکتفا شده و آن‌ها را اصل‌های مسلم علمی قلمداد می‌کنند. همچنین همواره در شرح و توضیح آن متون می‌کوشند. گرچه استفاده از علوم پیشینیان، کار بسیار نیکویی است، اما نباید در آن متوقف شد. بلکه باید با دید نقد و بررسی به آن‌ها نگریست و همواره در حال تولید علم و پیشرفت بود. در دانشگاه نیز اغلب از منابع ترجمه شده غربی استفاده می‌کنند که فارغ از صحت و اشتباه‌شان، مناسب با فرهنگ و اقلیم ما نمی‌باشد.

راه‌کارهای رشد آزاداندیشی در حوزه‌های علمیه

بعد از شناخت مهم‌ترین موانع آزاداندیشی، اکنون راه‌کارهای رشد آن را بررسی می‌نماییم.

الف) وظایف طلاب

طلاب به‌عنوان بدنه اصلی نظام حوزه، نقش مهمی ایفا می‌کنند. قطعاً اگر گفتمان آزاداندیشی به‌عنوان یک مطالبه عمومی در بین طلاب حوزه قرار بگیرد، راه برای رسیدن به این مهم آسان‌تر می‌شود. «این را باید از خود داخل طلبه‌ها شروع کنید. این یک چیزی است که جز از طریق خود طلبه‌ها و تشکیل کرسی‌های مباحثه و مناظره و همان نهضت آزدفکری و آزاداندیشی که عرض کردیم، ممکن نیست. این را عرف کنید در حوزه علمیه؛ در مجلات، در نوشته‌ها گفته شود» (بیانات رهبری ۱۳۸۶/۰۹/۰۸).

ب) هجرت مکانی

هجرت از وطن و خانه و رفتن به شهرهای دیگر؛ بسیاری از طلاب و روحانیون از این هجرت بهره می‌برند. یعنی در ابتدا برای تحصیل علم به شهرهایی که در علوم اسلامی مرکزیت دارند، مانند قم، مشهد و تهران مهاجرت می‌کنند. بعد از فراگیری علوم نیز، برای تبلیغ و نشر معارف به شهرهای مختلف اعزام می‌شوند.

این امر سبب می‌شود، طلاب با فرهنگ، سبک زندگی و افکار متفاوت آشنا شوند. سپس در داشته‌های خود دوباره‌اندیشی نمایند.

ج) هجرت فکری

عموم طلاب در ابتدای راه و قبل از ورود به قم، دارای سبک اندیشه خاصی نیستند. به‌همین خاطر باید بعد از کسب علوم اسلامی، هجرت دومی داشته باشند. فرهنگ‌ها و گفتمان‌های دیگران را مورد مطالعه و بررسی قرار دهند. بررسی تطبیقی بین اندیشه اسلامی و دیگر اندیشه‌ها می‌تواند سودرسانی این امر را بیشتر کند. در این صورت طلاب می‌توانند با دید فکری وسیع‌تری به جامعه خود نگاه کنند.

نرسیدن از اشتباه

همان‌طور که در قسمت موانع بیان کردیم، ترس یکی از مهم‌ترین عوامل عدم تولید می‌باشد. حال راه مقابله با آن واضح است؛ همان‌طور که حضرت علی علیه السلام فرمودند: از هرچه می‌ترسی خود را درون آن بینداز. البته به‌طور طبیعی برای این که در اثر گفتن حرف‌های نو، آسیبی وارد نشود، باید مقرراتی در نظر گرفت. نظریه جدید نباید از همان ابتدا در عموم جامعه که تخصص کمتری در این زمینه‌ها دارند، آورده شود. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ساز و کار بیان یک نظریه علمی در جامعه را این‌گونه بیان می‌فرمایند: «اگر آن نظریه یک نظریه نو است، اول باید در یک مجمع تخصصی مطرح شود، هیأت منصفه مورد قبولی، علمی بودن آن را تأیید کند، که بر پایه‌های علمی استوار است و مثلاً حرافی و لفاظی، عوام‌فریبی و جنجال‌سازی نیست. اول باید این را مشخص کنند. بعد از آن که معلوم شد ارزش علمی دارد، مورد نقادی قرار گیرد و حق و ناحق بودن، اشکال کردن بر موارد آن و تثبیت یا رد کردن پایه‌هایش آغاز شود.» (بیانات رهبری ۱۳۸۱/۱۷/۰۸). بعد از نقد و بررسی اگر مورد قبول محققین و علما قرار گرفت، در جامعه عمومی به عنوان یک نظریه جدید و خوب مطرح می‌شود.

وظایف مسئولین

مسئولان حوزه وظیفه دارند فضا را برای طلاب آزاداندیش، آماده نمایند. اهم وظایف مسئولین به شرح زیر است:

الف) سعه صدر مسئولان

اشکال کردن در حوزه‌های علمیه، یک امر عادی محسوب می‌شود، و اگر این اشکال بر پایه‌ای قوی استوار باشد، امر بسیار ممدوحی به‌شمار می‌رود. «حوزه‌های علمیه ما، همیشه مرکز و مهد آزاداندیشی علمی بوده و هنوز که هنوز است، ما افتخار می‌کنیم و نظیرش

را نداریم در حوزه‌های درسی غیر حوزه علمیه، که شاگرد پای درس به استاد اشکال کند، پرخاش کند و استاد از او استشمام دشمنی و غرض و مرض نکند. طلبه آزادانه اشکال می‌کند، هیچ ملاحظه استاد را هم نمی‌کند. استاد هم مطلقاً از این رنج نمی‌برد و ناراحت نمی‌شود؛ این خیلی چیز مهمی است» (بیانات رهبری ۱۳۸۶/۰۹/۰۸). در مسائل درسی، هیچ‌کس از این مسئله ناراحت نمی‌شود و شخص اشکال‌کننده را تشویق می‌کنند؛ چه به صورت لسانی و چه قرار دادن کرسی درسی برای او. اما در نوآوری‌های نظری و مسائل اجتماعی، سعه‌صدر کمتر وجود دارد. مسئله تحمل نظر مخالف، اگر به عنوان یک فرهنگ عمومی پذیرفته نشود، تبدیل به تفکر تکفیری گروهک‌هایی مانند القاعده و داعش می‌شود. مقام معظم رهبری می‌فرماید: «مسئله تکفیر و رمی و این حرف‌ها را بایستی از حوزه برانداخت؛ آن هم در داخل حوزه نسبت به علمای برجسته و بزرگ. یک گوشه‌ای از حرفشان با نظر بنده حقیر مخالف است، بنده دهن باز کنم رمی کنم؛ نمی‌شود این جور» (بیانات رهبری ۱۳۸۶/۰۹/۰۸).

فراهم کردن محیط و بستر لازم

قطعاً برای تشکیل کرسی‌های آزاداندیشی، مدیران عالی و متوسطه حوزه‌های علمیه مسئول می‌باشند و باید تمام سعی و تلاش خود را برای انجام این کرسی‌ها انجام دهند. «از شورای محترم مدیریت حوزه علمیه قم می‌خواهم تا با اطلاع و مساعدت «مراجع بزرگوار و محترم» و با همکاری و مشارکت «اساتید و محققین برجسته حوزه»، برای بالندگی بیشتر فقه و اصول و فلسفه و کلام و تفسیر و سایر موضوعات تحقیق و تألیف دینی، و نیز فعال کردن «نهضت پاسخ به سؤالات نظری و عملی جامعه»، تدارک چنین فرصتی را ببینند» (پاسخ به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه ۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

همچنین بنا بر نظر ایشان، آن‌چه که در سیاست‌های کلی برنامه پنجم توسعه آمده است، برای «تحول در نظام آموزش عالی کشور باید تقویت جایگاه و منزلت این علوم، جذب افراد مستعد و با انگیزه، اصلاح و بازنگری در متون و برنامه‌ها و روش‌های آموزشی، ارتقای کمی و کیفی مراکز و فعالیت‌های پژوهشی و ترویج نظریه‌پردازی، نقد و آزاداندیشی» (سیاست‌های کلی برنامه پنجم توسعه ۱۳۸۷/۱۰/۲۱) صورت پذیرد.

بنا بر آموزه‌های دینی، مسئولان باید همواره پاسخ‌گو باشند. بی‌تردید طلاب و فضایی حوزه‌های علمیه همواره از مسئولین، این مسئله را مطالبه می‌نمایند. «دستگاه‌های علمی کشور - که مدیران آن در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه کشورند - مشخص کنند که برای تولید علم، آزاداندیشی علمی و تضارب افکار - که ما از دانشگاه و حوزه این مسائل را

مطالبه کردیم - چه تلاش و کار بزرگی را انجام داده‌اند؛ چقدر پیش رفته‌اند و چه کارهای دیگری را بایستی انجام دهند» (۱۳۸۳/۰۱/۰۲).

تشویق نظریه‌پردازان

مهم است، مسئولین به‌منظور رشد کارها و بروز علایق و استعدادها، اشخاص نظریه‌پرداز و آزاداندیش را مورد تشویق قرار دهند. رهبر انقلاب یکی از فوائد تشویق نظریه‌پردازان را تشویق شدن دیگران به نواندیشی معرفی می‌نماید؛ «در قلمروهای گوناگون عقل نظری و عملی، از نظریه‌سازان، تقدیر به‌عمل آید و به نوآوران، جایزه داده شود و سخنان‌شان شنیده شود تا دیگران نیز به‌خلاقیت و اجتهاد، تشویق شوند» (بیانات رهبری ۱۳۸۱/۱۱/۱۶). این تشویق‌ها علاوه بر کمک جهت ادامه کار محقق، او را با فکری آسوده به ادامه فعالیتش امیدوار می‌سازد.

نتیجه

۱. برای زنده نگه داشتن گفتمان انقلاب اسلامی، رشد علم، دوری از انزوا و تحجّرگرایی، ناگزیر به برگزاری کرسی‌های آزاداندیشی هستیم. صاحب‌نظران باید بتوانند طرح‌ها و اندیشه‌های خود را بیان کنند. در این صورت نقاط قوت و ضعف آن‌ها آشکار می‌شود و می‌توانند به تکمیل و ترمیم آن بپردازند.

۲. اجرای کرسی‌های آزاداندیشی مانند هر پدیده دیگر، نیاز به ممارست و اجرای مداوم دارد. قطعاً رسیدن به شرایط مطلوب در کرسی‌ها با سطح علمی مطلوب، نیازمند طیّ زمان می‌باشد.

۳. ما برای ارتقای سطح آزاد فکری، نیاز به برگزاری نشست‌های علمی - تخصصی داریم؛ که ضروری است در آن، آیات قرآن، احادیث معصومین و کلام رهبری، مخصوصاً نامه جوابیه ایشان به‌جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهشگران حوزه‌علمیه در مورد کرسی‌های نظریه‌پردازی (۱۳۸۱/۱۱/۱)، مورد مذاقه و بررسی قرار بگیرد.

۴. بنا بر آن‌چه که در صدا و سیما، دانشگاه‌ها، مجامع علمی و صفحات مجازی دیده و شنیده می‌شود، این کار رو به پیشرفت است. امید است حوزه‌های علمیه که از دیرباز مهد آزاد فکری محسوب می‌شدند، همچنان علمدار این مجامع قرار بگیرند.

کتابنامه

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه، (۱۳۸۸)، مترجم محمد دشتی، قم: انتشارات اشکری، چ دوم.

۱. اسماعیلی یزدی، عباس، (۱۳۸۶)، فرهنگ صفات، قم: اسوه، چ اول.

۲. امام خمینی رحمته، روح الله، (۱۳۷۸ش)، صحیفه نور، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته، چ اول، ج ۱۳.
۳. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۶۸ش)، تاریخ تمدن، مترجم: دولتشاهی، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چ دوم، ج ۷.
۴. عاملی، سید جعفر بن مرتضی، (۱۴۳۱ق)، الصحیح من سیره النبی الاعظم صلی الله علیه و آله، بیروت: مرکز اسلامی، چ ششم، ج ۲.
۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق) بحارالأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ج ۱.
۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مجموعه معارف اسلامی، چ اول، ج ۲.
۷. سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۳ق) تنبیه الغافلین، تحقیق یوسف علی بدیوی، بیروت: دارالکثیر، چ اول.
۸. هاشمی رفسنجانی، اکبر، (۱۳۹۱)، آزاداندیشی اسلامی و روشنفکری غربی، تهران: دفتر نشر معارف انقلاب، چ اول.
۹. یثربی، یحی، (۱۳۸۳)، از یقین تا یقین، قم: بوستان کتاب، چ اول.
۱۰. قرطبی، یوسف ابن عبد البر، (۱۳۹۸ق)، جامع البیان العلم و فضله، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۱.
۱۱. یوسفی غروی، محمدهادی، (۱۳۸۲) تاریخ تحقیقی اسلام، مترجم: حسین علی عربی، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی رحمته، چ اول، ج ۱.

عرض ذاتی از نظر علامه طباطبایی رحمته

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۵

تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۵

میلاذ کریمی*

چکیده

منطقیون غالباً موضوع هر علم را به عنوان ملاک تمایز آن از سایر علوم مطرح کرده و معتقدند وجه تمایز هر علم از سایر علوم، موضوع آن است. با وجود این، برخی با قائل شدن به عدم دلیل برای موضوع علم و به چالش کشیدن آن، علت تمایز علوم از یکدیگر را تعریف یا غایت آن‌ها دانسته‌اند. علامه طباطبایی رحمته همچون سایر منطقیون، تمایز علوم را به موضوع علم و موضوع علم را متوقف بر عرض ذاتی می‌دانند و با به تحویل بردن موضوع علم به عرض ذاتی، سعی می‌کنند از این نظر دفاع کنند. این مقاله درصدد بررسی آرای مرحوم علامه طباطبایی رحمته در مورد این سخن و وجه تمایز ایشان، با آراء منطقیونی است که وجه فارق علوم را غایت آن می‌دانند.

واژگان کلیدی

عرض ذاتی، موضوع علم، تمایز علوم، علامه طباطبایی رحمته.

مقدمه

با به وجود آمدن نیازهای مختلف، بشر به فکر افتاد که برای برطرف کردن نیازهای فکری و عملی خود، علمی را به وجود آورد تا بتواند در سایه این علوم، تمام نیازهای نظری و عملی خود را حل کند. هر علمی مجموعه‌ای از مسائل را در بر می‌گرفت که در آغاز ظهور علم، آن مسائل، بسیط و محدود بوده و بعد توسعه و افزایش یافته است.

بشر از دوران قدیم تاکنون، همواره مسائل علم را دسته‌بندی می‌کرده و به هر دسته نام مخصوصی می‌داده است؛ مثل طب، حساب، هندسه، منطق، فلسفه و غیره؛ و به تعبیر شهید مطهری رحمته: «مثل این که هر دسته بخصوصی را به منزله افراد یک خانواده تشخیص می‌داد که همه آن‌ها از اصل واحدی منشعب می‌شوند و به یک ریشه می‌پیوندند» (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۶۹/۶). طبق گفته شهید مطهری رحمته، همین مسئله‌ای که همه آن مسائل از اصل واحدی منشعب می‌شوند، موجب امتیاز و جدایی آن دسته از مسائل از سایر مسائل بوده است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آن اصلی که مسائل هر علم را در کنار یکدیگر نگه می‌دارد و ارتباط بین مسائل علوم را حفظ می‌کند و همه آن مسائل را تحت عنوان یک علم مثلاً فلسفه قرار می‌دهد، چیست؟

شهید مطهری رحمته جواب این سؤال را این‌گونه می‌دهد: «منطقیین و فلاسفه بعد از تحقیق و جستجوی بسیار به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آن چیزی که مسائل هر علمی را به صورت افراد یک خانواده در می‌آورد، همان «موضوع» آن علم است» (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۷۰/۶). پس آن اصل و ریشه، همان چیزی است که فلاسفه به آن «موضوع علم» می‌گویند.

بعد از بیان نیاز علوم به موضوع برای اتحاد مسائل‌شان، مشهور منطقیین موضوع علم را این‌گونه تعریف کردند: «موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۳؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۹). در این تعریف، این نکته جلب توجه می‌کند که منظور از «عوارضه الذاتیه» یا همان عرض ذاتی چیست؟ یعنی عرض ذاتی چگونه باید تعریف شود تا مسائل هر علمی از علوم دیگر جدا شود. به بیان واضح‌تر چگونه با عرض ذاتی می‌توانیم بین علوم، تمایز ایجاد کنیم؛ به طور مثال چرا باید مسائلی مانند «الموجود اما واجب أو ممکن» یا «الممكن إما جوهر أو عرض»، تحت عنوان علمی به نام «فلسفه»، و مسائلی مانند «المفهوم اما کلی أو جزئی» یا «القضية إما حملیه أو شرطیه»، تحت عنوان علمی به نام «منطق» بحث می‌شود؟ چه چیزی این مسائل را تحت عنوان آن علوم نگه داشته و موجب تمایز آن علم با علوم دیگر شده است؟ جواب به این سؤال، منجر به این شد که تعریفی در رابطه با عرض ذاتی بیان شود، که از جمله آن

تعاریف، تعریف مرحوم علامه طباطبائی رحمه الله است.

تعریف ایشان در بحث عرض ذاتی در کتاب‌های اصولی، فلسفی و مقالات جدید مورد بررسی قرار گرفته است، اما در برخی از این کتب و مقالات، به علت این که تفکیک و تمییز درستی بین شیوه منطقیین و فلاسفه و غیر آن‌ها داده نشده و شیوه بحث علامه را در شیوه غیر فلاسفه قرار داده‌اند، موجب خلط مبحث و در نتیجه وارد آوردن اشکالات ناصحیحی به ایشان شده است (پروازی، ۱۳۷۳: ۵۳). لذا در این مقاله سعی شده بین این دو روش، تفکیک قائل شده و بعد نظر علامه مورد بررسی قرار گیرد. این مقاله به دنبال تبیین درست نظر علامه طباطبائی رحمه الله است، نه نقد آن.

شیوه بحث

در تعریف عرض ذاتی، علما دو گونه وارد بحث شده‌اند. دلیل این که چرا علما یکسان بحث نکرده‌اند، به مسئله موضوع علم بر می‌گردد. برخی از علما برای تبیین موضوع علم و بیان رابطه مسائل هر علم با موضوعش، روش و مسلکی خاص را پیش گرفته‌اند؛ لذا بحث از عرض ذاتی به دو شیوه صورت گرفت:

۱) این که برای تبیین رابطه مسائل علم با موضوعش، موضوع علم را مفروض گرفته و بگوییم ما قبول داریم هر علمی موضوعی دارد و مسائل آن علم، عوارض ذاتی موضوع آن علم هستند و بعد به بحث از عرض ذاتی پرداخته و بگوییم که چگونه عرض ذاتی را تعریف کنیم تا محدوده و مرز هر علمی مشخص شود. تمام مسائل هر علمی، داخل آن علم بحث شود و تداخل علوم به نحوی که مسائل یک علم داخل در مسائل علم دیگر نشود، به وجود نیاید.

این شیوه بحث از عرض ذاتی، روش اکثر اصولیون است؛ چون آن‌ها بحث وجود موضوع برای علم را یقینی می‌دانستند، سپس برای مشخص کردن محدوده علوم، به وسیله تعریف عرض ذاتی تلاش می‌کردند.

۲) این که اول این سؤال را جواب دهیم: «چرا علم باید موضوع داشته باشد؟»؛ یعنی اول درباره اثبات وجود موضوع بحث کنیم که آیا علوم، موضوع دارند یا نه؟ طبق ضوابط منطقی در استدلال‌ها، نتیجه، تابع حدّ وسط است؛ یعنی حدّ وسط است که سعه و ضیق استدلال را بیان می‌کند. پس باید ببینیم حدّ وسط در اثبات موضوع چیست تا بعد ببینیم استدلال ما چه علمی را در بر می‌گیرد.

حدّ وسط در استدلال این دسته، مسئله عرض ذاتی است؛ یعنی این دسته، اثبات موضوع علم را در عرض ذاتی می‌دیدند و برهان‌شان همان عرض ذاتی است. این شیوه بحث از عرض

ذاتی شیوه منطقیون و فلاسفه است. در نتیجه کسانی که برای اثبات موضوع، این گونه وارد بحث شدند، به بررسی عرض ذاتی پرداختند.

از آن چه گذشت، فرق این دو روش مشخص گردید. قائلین مسلک اول می گویند ما موضوع علم را قبول داریم، حالا ببینیم چگونه عرض ذاتی را تعریف کنیم تا تداخل علوم به وجود نیاید و محدوده هر علم مشخص شود. اما قائلین روش دوم، اثبات موضوع علم را در مسئله عرض ذاتی می دیدند، لذا شروع به بررسی عرض ذاتی کردند.

مرحوم علامه طباطبائی رحمته نیز چون جزء فلاسفه هستند، به شیوه فلاسفه وارد بحث شده اند و موضوع علم را با مسئله عرض ذاتی اثبات می کنند، لذا عرض ذاتی را مورد بررسی قرار می دهند.

نظرات در رابطه با عرض ذاتی

عرض در این جا به معنای محمول است. اما ذاتی، پنج معنا دارد. باید مشخص شود که کدام ذاتی در این جا مقصود است؟

۱) ذاتی در مقابل عرضی در باب کلیات خمس

مقصود از ذاتی در این اصطلاح، محمولی است که ماهیت و ذات، موضوع را قوام می دهد و بیرون از ماهیت، موضوع نیست؛ مانند حمل «حیوان» و «ناطق» بر «انسان».

۲) ذاتی در باب حمل (خارج محمول در مقابل محمول بالضمیمه)

این اصطلاح نیز به حمل مربوط است و مقصود از «ذاتی»، محمولی است که موضوع بدون ضمیمه شدن چیزی به آن و فی ذاته برای انتزاع آن کفایت می کند و به آن «خارج محمول» می گویند؛ مانند «موجود» برای «وجود» و «سفید» برای «سفیدی».

۳) ذاتی در باب حمل (حمل ذاتی اولی در مقابل حمل شایع صناعی)

این اصطلاح ذاتی نیز در باب حمل مطرح می شود، ولی این «ذاتی»، وصف برای خود حمل است نه محمول.

حمل اولی ذاتی یعنی: موضوع و محمول، اتحاد در مفهوم و تغایر در اعتبار دارند؛ مانند انسان حیوان ناطق است (تغایر در اجمال و تفصیل)؛ و حمل شایع صناعی یعنی: موضوع و محمول، اختلاف مفهومی و اتحاد مصداقی داشته باشند؛ مانند زید انسان است.

۴) ذاتی در باب علل در برابر اتفافی

این اصطلاح، ذاتی در باب علل است که در برابر اتفافی استعمال می شود؛ مثلاً وقتی گفته می شود: «آتش شعله ور شد، پس هیزم سوخت»، این اتفافی نیست، برخلاف این که گفته شود «در باز شد، آن گاه آسمان برقی زد»، که این امری اتفافی است.

۵) ذاتی در باب حمل و عروض در مقابل غریب

مقصود از این اصطلاح همان است که در تعریف موضوع علم می‌گویند: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». به تعبیر دیگر، مقصود از آن، عوارض ذاتی در مقابل عوارض غریب است. در این قسمت بحث از این قسم است که ببینیم عرض ذاتی‌ای که در مقابل عرض غریب است، به چه معناست؟

در ارتباط با این بحث هر جا که عارض و معروض مطرح شود، هشت صورت دارد:

۱. عرض، در عروض نسبت به معروض، به واسطه و علت احتیاجی ندارد و عروض از بدیهیات است؛ مانند الأریعه زوج؛
 ۲. عرض، در عروض نسبت به معروض، به واسطه داخلیه‌ای که در عروض جزء اعم است، نیاز دارد؛ مانند الإنسان ماش؛
 ۳. عرض، در عروض نسبت به معروض، به واسطه داخلیه‌ای که در عروض جزء مساوی است، نیاز دارد مانند: الإنسان عالم؛
 ۴. عرض، در عروض نسبت به معروض، به واسطه خارجی‌ای که در عروض جزء مساوی است، نیاز دارد؛ مانند الإنسان ضاحک؛
 ۵. عرض، در عروض نسبت به معروض، به واسطه داخلیه‌ای که در عروض جزء اعم است، نیاز دارد؛ مانند «الإنسان ماش»، که اگر خستگی بر انسان عارض شود، واسطه در عروض خستگی «مشی» است؛
 ۶. عرض، در عروض نسبت به معروض، به واسطه داخلیه‌ای که در عروض جزء اخص است، نیاز دارد؛ مانند عرضی که به واسطه ناطق، عارض بر حیوان شده است؛
 ۷. عرض، در عروض نسبت به معروض، به واسطه داخلیه‌ای که در عروض جزء مباین است، نیاز دارد و واسطه حقیقتاً عرض را برای معروض ایجاد کرده و هیچ‌گونه مسامحه‌ای در عروض بر معروض مطرح نیست؛ مانند عروض حرارت بر آب توسط آتش؛
 ۸. عرض، در عروض نسبت به معروض، به واسطه داخلیه‌ای که در عروض جزء مساوی است، نیاز دارد و عروض در حقیقت به واسطه مربوط است و مجازاً به معروض نسبت می‌دهیم؛ مانند نسبت دادن حرکت آب باران به ناودان.
- بعد از بیان هشت قسم فوق، باید دید طبق اقوال مختلف در تعریف عرض ذاتی، هر قول، چند قسم از هشت قسم بالا را در تعریف عرض ذاتی اخذ می‌کند.

۱) دیدگاه مشهور

الف) جایی که واسطه در میان نباشد؛

ب) جایی که واسطه داخلیه مساوی با معروض باشد؛
ج) جایی که واسطه خارجیه مساوی با معروض باشد.
این سه قسم را مشهور، عرض ذاتی می‌دانند و در حالتی که واسطه داخلیه اعم از معروض باشد، اختلاف دارند. ولی چهار قسم دیگر را همه به اتفاق، عرض غریب می‌دانند (پروازی، ۱۳۷۳: ۴۹).

۲) دیدگاه مرحوم آخوند خراسانی رحمته

ایشان از اقسام هشت‌گانه فقط یک شکل را عرض غریب می‌داند و آن هم شکل هشتم است؛ چون ایشان هر جا را که حمل عرض بر معروض به نحو حقیقت باشد، عرض ذاتی می‌داند. پس فقط در قسم آخر، عرض بر معروض مجازاً حمل شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۷/۱).

۳) دیدگاه مرحوم صدرالمتالبین رحمته

ایشان نظرشان را این‌گونه بیان می‌کنند که تعریف عرض ذاتی نزد مشهور این است: «عرض ذاتی، خارج محمولی است که بی‌واسطه و یا باواسطه امری مساوی، به شیء ملحق می‌شود». مراد از خارج محمول، مقابل محمول بالضمیمه است؛ یعنی آن محمولی که از درون شیء مستخرج شده باشد؛ مانند نسبت حالات به عسل یا زوجیت نسبت به چهار (شیرازی، ۱۳۷۶: ۳۰/۱).

۴) دیدگاه علامه طباطبایی رحمته

چون هدف مقاله بیان دقیق نظر ایشان است و احتیاج به بررسی دقیق دارد، لذا نظر ایشان به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نظر علامه طباطبایی رحمته در رابطه با عرض ذاتی

برای فهمیدن این بحث، احتیاج به مقدماتی است که قبل از بیان نظر علامه به آن می‌پردازیم.

الف) هدف منطق

منطق، علمی است که مراعات آن در حوزه ادراکات حصولی، عصمت از خطا می‌دهد. پس هدف منطق، عصمت از خطاست و باید همه مباحث منطق در جهت عصمت از خطا به کار بیایند؛ لذا منطق، علم آلی است.

ب) چگونگی حاصل شدن هدف منطق

منطقیون برای حصول غایت عصمت از خطا، سعی می‌کردند با برگرداندن ادراکات نظری به بدیهی و پایه قرار دادن ادراکات بدیهی، عصمت از خطای در تفکر را حاصل کنند (مظفر،

۱۳۸۲: ۲۳۶)؛ و به دنبال این امر با تعریف ادراکات بدیهی به «ادراکاتی که احتیاج به فکر و نظر ندارد»، در پی اثبات عدم خطا در بدیهی بودند.

اما مسئله اساسی این است که خطای در تفکر؛ یعنی عدم مطابقت ذهن با واقع و خارج. پس برای عصمت از خطا، باید ملاکی بدیهیم که خارج ذهن باشد و ذهن، خودش را با آن تنظیم کند؛ یعنی مانند خط کشی باشد که بگوییم اگر ذهن مطابق با آن بود، عملیات تفکر درست صورت گرفته و اگر مطابق نبود، خطای در تفکر رخ داده است. پس با تقسیم ادراکات به بدیهی و نظری، و برگرداندن ادراکات نظری به بدیهی، نمی توان مشکل را حل کرد؛ چون در تعریف بدیهی و نظری واژه «کسب»، «تأمل» و «نظر» را می آوریم که اینها کار خود ذهن است و ملاک خارجی و مطابقت با آن را به ما نمی دهد. در نتیجه، برای عصمت از خطا، باید به دنبال مطابقت ادراکات با خارج بگردیم و راه حلی پیدا کنیم که این مطابقت را تضمین یابد. منطقیون تا قبل از صناعات خمس، به دنبال حلّ مشکل به روشی که در بالا گفته شد، بودند؛ اما چگونگی مطابقت ادراکات بدیهی با خارج را بیان نکردند.

حقیقت این است که ملاک عصمت از خطا را فلسفه به ما می دهد که توضیح آن این گونه است: در عالم خارج، ارتباط اشیاء بر مدار قانون جهان شمولِ علیت است و چون ذهن ما فرع بر واقع است، پس جلوتر از واقع حرکت نمی کند. بلکه باید ذهنمان را مطابق با واقع جلو ببریم. پس اگر بخواهیم ذهنمان مطابق با واقع شود، باید بر اساس قانون علیت پیش برویم؛ زیرا عالم خارج، بر مدار علیت است و ذهن ما هم، به علت این که باید مطابق با عالم خارج باشد، می بایست بر مدار قانون علیت حرکت کند. در نتیجه اگر ذهن ما بر مدار علیت حرکت کند، کاشف از ارتباط واقعی خارجی است.

از این مطالبی که گفته شد، مشخص می شود که منطقیون تا قبل از صناعات خمس، می خواستند با تقسیم ادراکات به بدیهی و نظری، سازمان فکری را درست کنند و در صناعات خمس و در باب برهان، مسئله علیت و ضابطه آن را بیان بودند (مظفر، ۱۳۸۲: ص ۲۶۵)؛ گرچه چگونگی علیت و اشکالات آن را فلسفه جواب می دهد، چون علت و معلول، معقول ثانی فلسفی هستند و از سنخ مطالب فلسفی محسوب می شوند، ولی چون منطوق برای عصمت از خطای در تفکر به آن احتیاج دارد، لذا منطقیون آن را در باب برهان ذکر کردند. حال باید دید منطقیون چگونه علیت را در باب برهان جای دادند؟

ج) چگونگی علیت در باب برهان

منطقیون برهان را این گونه تقسیم می کنند: در برهان، یا از علت به معلول است یا از علت به معلول نیست. در حالت دوم یا از معلول به علت است یا از معلولی به معلول دیگر. در این

قسم اخیر یعنی از معلولی به معلول دیگر گفته‌اند که دو سیر داریم: (۱) از معلول به علت؛ (۲) از علت به معلول دیگر. از این که منطقیون نگفتند مستقیماً از یکی از معلول‌ها به معلول دیگر می‌رویم، می‌فهمیم که منطقیون هم دنبال رعایت قانون علیت و به کارگیری آن در برهان‌اند. حال باید ببینیم که چگونه علیت را در برهان جای دادند؟

منطقیون برای برهان، شروطی را ذکر کردند که یکی از آن‌ها عبارت است از: «آن تکنون [المقدمات] مناسبة للتناج ومعنى مناسبتها: أن تکنون محمولاتها ذاتية اولية لموضوعاتها... كما قال الشيخ الرئيس في كتاب برهان الشفاء (ص - ۷۲): فان الغريب لا تکنون عللاً ولو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تکنون غريب لم تكن مبادئ البرهان عللاً فلا تکنون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة» (مظفر، ۱۳۸۲: ۴۷۵). پس طبق این تعریف، محمولات برهان باید عرض ذاتی برای موضوعات آن باشد؛ چون عرض غریب، علیت را تأمین نمی‌کند. اگر غریب را بپذیریم، مبادی و مقدمات برهان، علت برای نتیجه نمی‌شود. پس باید ببینیم در این جا که محمولات باید عرض ذاتی برای موضوعات باشد، عرض ذاتی به چه معناست؟

د) ضابطه عرض ذاتی از دیدگاه علامه طباطبایی w

علامه در تعریف ذاتی باب برهان که شامل اعراض ذاتی نیز می‌شود، می‌نویسند: «مقدمة البرهان، يجب أن يكون ذاتية المحمول الموضوع نعي بالذاتي ما يعرض ويحمل على الشيء بالحقيقة لا مجازاً» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۶۸)، و در جای دیگر می‌گویند: «و نعي بكون المحمول ذاتياً أن يكون نفسه موضوعاً من غير أن يكون الموضوع في الحقيقة شيئاً آخر ثم ينسب حكمه إلى الموضوع لاتحاد ما بينهما و عناية زائدة» (طباطبایی، بی تا: ۶/۱). ایشان در مورد عرض ذاتی می‌نویسند: «إن العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط» (شیرازی، بی تا: ۱/۳۱).

با توجه به تعابیر بالا مشخص می‌شود: مقصود مرحوم علامه از عرض ذاتی، محمولی است که به خاطر ذات شیء بر آن، حمل شود و ذات شیء برای حمل، کفایت کند و احتیاج به چیز دیگری نداشته باشد. ایشان به صورت دقیق در جای دیگر می‌فرمایند: «أی بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه اذ لورفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل اليقين وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساوياً لموضوعه، إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف في عروضة مجرد وضع الموضوع و لو كان أعم كالماشي بالنسبة إلى الإنسان كان القيد في الموضوع كناطق، لغواً لأثره في العروض» (شیرازی، بی تا: ج ۱ ص ۳۰). ایشان این گونه توضیح می‌دهند: عرض ذاتی؛ یعنی محمولی که با وضع موضوع وضع شود و با رفع موضوعش، رفع شود. پس اگر موضوعش بود، ولی محمولش نبود، آن محمول، عرض ذاتی نیست و اگر موضوعش نباشد، ولی محمول، حمل بر موضوع دیگر شده باشد، آن محمول، عرض ذاتی نیست؛ چون

به محض وجود موضوع، باید به وجود بیاید و به محض از بین رفتن موضوع، باید از بین برود. پس لازمه نکات فوق این می‌شود که محمول و عرض ذاتی، مساوی با موضوعش باشد؛ لذا «متعجب» برای «حیوان» عرض ذاتی نیست، چون امکان دارد «حیوان» وضع شود؛ ولی در «متعجب» وجود نداشته باشد و همین امر باعث می‌شود که یقین حاصل نگردد، چون یقیناً نمی‌توانیم بگوییم هر زمان «حیوان» وضع شد، پس حتماً «متعجب» وضع شده است. در حمل «راه‌رونده» بر «انسان» هم یقین حاصل نمی‌شود، چون با وضع محمول می‌تواند موضوع مرفوع باشد زیرا حمل «راه‌رونده» بر «انسان»، احتیاج به قید ناطقیت ندارد. این قید لغو است. پس یقیناً نمی‌توان گفت با رفع موضوع، محمول هم رفع می‌شود.

با تمام توضیحاتی که داده شد، مشخص گردید که عرض ذاتی نباید اعم یا اخص از موضوع باشد، بلکه باید عرض ذاتی با معروض مساوی باشد؛ چون اگر این‌گونه نباشد، یقین آور نیست. البته مرحوم علامه جایی که شکل و حصه خاصی را از محمول قصد کنیم که مختص موضوع باشد، جزء عرض ذاتی می‌دانند و در این باره این‌گونه می‌گویند: «نعم لوقید المحمول فی مثل هذه الموارد کتقیید المشی بما یختص بالانسان من الحصّة الخاصّة به من المشی عاد عارضاً ذاتياً لموضوعه هذا». پس در قضیه «انسان، راه‌رونده است»، اگر از «راه‌رونده»، شکل و حصه خاصی را قصد کنیم که مختص انسان باشد، پس «راه‌رونده»، عرض ذاتی برای انسان است.

ه) تفاوت نظر علامه با جناب شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین رحمهم الله

بزرگانی مانند ابن‌سینا، قائل به این هستند که عرض ذاتی می‌تواند اعم یا اخص از موضوع هم باشد. اما از تبیین کلام مرحوم علامه مشخص شد که ایشان فقط در حالتی که محمول مساوی موضوع باشد، محمول را عرض ذاتی می‌دانند. پس عرض ذاتی باید با موضوع مساوی باشد.

با توضیح بالا، فرق کلام ایشان با صدرالمتألهین هم مشخص شد؛ چون جناب ملاصدرا می‌گوید که عرض ذاتی می‌تواند اخص از موضوع باشد، ولی مرحوم علامه، قائل به تساوی بین عرض ذاتی و معروض هستند.

نتیجه

«عرض ذاتی» در دیدگاه علما، تعاریف مختلفی دارد. یکی از این تعاریف، تعریفی است که علامه طباطبایی رحمهم الله ارائه می‌دهند و آن را نتیجه یک استدلال برهانی می‌دانند. ایشان عرض ذاتی را محمولی می‌دانند که به خاطر ذات موضوع، بر آن حمل می‌شود. توضیح مطلب این است که محمول یا اخص از موضوع، یا اعم از موضوع و یا مساوی با آن است. در حالت اول امکان دارد موضوع باشد، ولی محمول نباشد؛ در حالت دوم، امکان دارد محمول باشد ولی

موضوع نباشد. پس در این دو حالت، محمول به خاطر ذات موضوع بر آن حمل نشده است؛ لذا یقین آور نیست. ولی در حالت سوم، چون با وضع موضوع، محمول وضع می‌شود و با رفع آن رفع می‌شود، پس در این حالت، محمول به خاطر ذات موضوع، بر آن حمل نشده است؛ لذا یقین آور است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ ق)، الشفاء، قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، چ سوم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۰۹ ق)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل‌البتین، چ اول، ج ۱.
۳. پروازی، محمدرضا، (۱۳۷۳ ش)، مباحث اصولی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ اول.
۴. شیرازی، صدرالمتهین، (۱۳۷۴ ش)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریعة، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ اول، ج ۲.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۹ ش)، برهان، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۶. طوسی، خواجه نصیرمحمد بن محمد، (۱۳۷۵ ش)، أساس الإقتباس (با تعلیقات سیدعبدالله انوار)، تهران: نشر مرکز، چ اول.
۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ ش)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، چ پنجم، ج ۶.
۸. مظفر، محمدرضا، (۱۴۲۶ ق)، المنطق، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ چهارم.

نگاهی به آثار دنیوی و اخروی گناهان از منظر قرآن و روایات

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۵

تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۵

محمد رضایی مجیدپور*

چکیده

بنا بر قانون علت و معلول، هر عملی، عکس‌العملی و هر کنشی، واکنش خاصی را به دنبال دارد که اعمال درست، آثار مثبت و اعمال نادرست نیز بالتبع آثار منفی از خود بر جای خواهد گذاشت. همان‌گونه که اعمال درست، پیامدهای مثبتی در روح و روان انسان از خود باقی خواهد گذاشت، اعمال نادرست، یا از منظر دینی گناهان، نیز روح و روان انسان را مکدر ساخته و افزون بر این که زندگی دنیوی ما را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، بر زندگی اخروی ما نیز اثرگذار خواهد بود. این نوشتار با رهیافتی نقلی و با تکیه بر آیات و احادیث، در پی بررسی آثار سوء گناه بر زندگی انسان در هر دو جهان است.

واژگان کلیدی

گناه، آثار دنیوی گناه، آثار اخروی گناه.

مقدمه

با توجه به این که هر عملی، عکس‌العمل متناسب با خود را به دنبال دارد و هر رفتاری، آثاری را در پی دارد، رفتار خوب و بد آدمی نیز آثار متفاوتی بر خود شخص و نیز بر محیط و سایر افراد بر جای می‌گذارد. از مسلمات دین و علم و تجربه است که کردار انسان، خواه نیک، خواه بد، دارای پی‌آمد و نتیجه، در دنیا و آخرت است و همچون بذری است که در جهان کاشته می‌شود؛ اگر بذر گل بوده، نتیجه‌اش گل است و اگر خار بود، نتیجه‌اش خار است. این نوشتار در صدد بررسی آثار رفتارهای منفی انسان بر خود شخص است که در فرهنگ دینی از آن به «گناه» تعبیر می‌شود. در همین راستا در این مقاله ابتدا به اثبات اصل تأثیرگذاری گناهان بر زندگی خود شخص، بر اساس آیات و روایات پرداخته شده است. سپس به بررسی جداگانه آثار دنیوی و اخروی گناه در زندگی انسان اشاره شده است. لازم به ذکر است گستره تحقیق در این مقاله، آیات قرآن و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌باشد و در اثبات و دلایل هر بخش، تکیه بر آیات و روایات شده است و به یافته‌های علمی بشری همچون حوزه‌های روان‌شناسی و پزشکی اشاره نمی‌شود.

مفهوم شناسی گناه

معنای لغوی

«گناه» در زبان فارسی به معنای جرم، خطا، نافرمانی و مانند آن به کار رفته و در زبان عربی از آن به ذنب، اثم و معصیت تعبیر شده است.

معنای اصطلاحی

معنایی که از مجموع آن‌ها برمی‌آید و جامع همه معانی است، همان نافرمانی و انجام عملی بر خلاف قانون یا سرپیچی از قانون است. البته بنا بر نقل عده‌ای، گناه هر کاری را شامل می‌شود که انجام آن ناروا باشد. گناه در نزد اهل شرع نیز عبارت است از این که مکلف، امری نامشروع مرتکب گردد (لغت‌نامه دهخدا، ماده ذنب).

مفهوم اثر

در حدیثی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که ایشان در مورد دو نفر مسلمان که در نزاع‌های شخصی، شمشیر به روی یکدیگر بکشند و یکی کشته شود، فرمودند: هر دو در دوزخ‌اند یکی از حاضران عرض کرد: یا رسول الله! قاتل معلوم است که به دوزخ می‌رود، اما مقتول چرا؟ حضرت فرمودند: بدان سبب که او نیز آهنگ کشتن رفیقش را کرده بود و اراده داشت او را بکشد (نراقی، ۱۳۷۹: ج ۳ / ۱۶۳).

امام صادق علیه‌السلام نیز در حدیثی فرموده است: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَنْوِي الذَّنْبَ فَيُخْرِمُ رِزْقَهُ»؛ همانا مؤمن،

نیت گناه می کند، [در نتیجه] از روزی اش محروم می شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۳/۲۵۸). در همین مورد، حدیثی آمده است که حضرت مسیح علیه السلام به پیروان خود فرمود: موسی بن عمران به شما دستور داد زنا نکنید و من به شما امر می کنم که فکر زنا را نیز در خاطر نیاورید، چه رسد به این که عمل زنا را انجام دهید. هر کس فکر زنا کند، مانند کسی است که در عمارت زیبا و رنگ آمیزی شده ای آتش روشن کند، که در این صورت دود آتش، رنگ خانه را تباہ کند اگر چه خانه هم نسوزد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳۲۱/۱۴).

در خبر است که مردی از مسلمانان در یکی از جنگ ها به دست کافرین به قتل رسید و در میان مسلمانان به «قتیل الحمار» (کشته راه خر) معروف شد. سببش این بود که او با این نیت به جنگ یکی از کفار رفت که او را بکشد و الاغش را تصاحب کند، و چون به دست همان کافر کشته شد، به این نام معروف گشت (نراقی، ۱۳۷۹ش: ج ۱۱۳/۳).

در نتیجه از مطالب بالا فهمیده می شود که خود اندیشه گناه هم دارای اثر است که موجب شقاوت فرد می گردد، و باید در تمام مراحل زندگی سعی شود از اندیشه گناه هم دوری جست و به خداوند تبارک و تعالی پناه برد.

اثبات اصل تأثیر گناه در زندگی شخص

یکی از حقایق غیر قابل انکار این جهان که در قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است، وجود ارتباط میان مردم و حوادث و اتفاقات خارجی است. این مطلب از نظر مکتب ها مسلم شده است که اعمال ما به عنوان علیت، موجب حوادث خارجی است و پیش آمدها و اتفاقات خارجی اعم از خوشی ها، و یا ناخوشی ها معلول اعمال نیک و بد ماست؛ مثلاً همان طور که آتش چنین خاصیتی دارد که به چوب خشک می رسد، آن را می سوزاند، گناهان ما نیز چنین اثری دارند که ریشه عمر را می سوزانند، چه ما درک کنیم و چه نکنیم.

الف) تأثیر گناه از منظر قرآن

آن چه که فلاسفه و دانشمندان پس از چند سال تحقیق و بحث به دست آورده اند، قرآن کریم و روایات ائمه دین علیهم السلام، آن را به عنوان یک قانون کلی و سنت الهی در یک آیه یا یک حدیث کوتاه برای ما بیان داشته اند، با این تفاوت که فلاسفه، راه های پرپیچ و خمی را طی کرده اند و پس از سال ها رنج و صدها رد و ایراد، آن را به دست آورده اند، ولی اسلام همان را به صورت یک اصل مسلم بیان فرموده است. در این راستا به چند آیه در این مورد اشاره می کنیم:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ

مِنْ وَالٍ» (رعد: ۱۱)؛

«ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَغْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری: ۳۰)؛
 «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛
 «أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ آثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ» (غافر: ۲۱)؛
 «وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ» (يونس: ۱۳)؛
 «كَذَّابٍ آلٍ فِرْعَوْنُ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ كُلَّ كَانُوا ظَالِمِينَ» (انفال: ۵۴).

ب) تأثیر گناه از منظر احادیث

قال الصادق علیه السلام: إِذَا أَذْنَبَ الرَّجُلُ خَرَجَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فَإِنْ تَابَ ائْتَحَتْ وَ إِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى تَغْلِبَ عَلَى قَلْبِهِ فَلَا يَفْلِحُ بَعْدَهَا أَبَدًا؛
 قال الصادق علیه السلام: مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً فَسَلَمَهَا إِيَّاهُ حَتَّى يَذْنِبَ ذَنْبًا يَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ السَّلْبَ؛
 قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: مَا جَفَّتِ الدُّمُوعُ إِلَّا لِقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ مَا قَسَتِ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكَثْرَةِ الذُّنُوبِ؛
 قال الصادق علیه السلام: مَنْ يَمُوتُ بِالذُّنُوبِ أَكْثَرُ مَن يَمُوتُ بِالْأَجَالِ.

آثار دنیوی گناه

گناه همان گونه که آثار اخروی دارد و خشم و غضب الهی را به شکل آتش دوزخ به دنبال دارد، آثاری در زندگی دنیوی آدمی در ابعاد مادی و معنوی نیز به جا می‌گذارد. در این راستا می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. محروم شدن از محبت الهی

یکی از مهم‌ترین نعمت‌هایی که خداوند به انسان‌ها ارزانی داشته است، محبت ذات اقدس الهی است که انسان باید شکرگذار این نعمت باشد و سعی کند تا خود را بیشتر در جایگاهی قرار دهد که مورد محبت الهی واقع شود.

افرادی که مورد این محبت واقع نمی‌شوند، چند دسته هستند که به بیان آن‌ها خواهیم پرداخت. ابتدا چند گروهی را که شامل لطف و محبت خدا هستند بیان می‌کنیم:

(الف) پرهیزگاران؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۷۶)؛

(ب) نیکوکاران؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۴)؛

(ج) مجاهدان؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ» (صف: ۴)؛

د) توبه‌کنندگان؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ» (بقره: ۲۲۲)؛

ه) توکل‌کنندگان؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران: ۱۵۹)؛

و) کسانی که عدالت را محور قرار می‌دهند؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (مائده: ۴۲).

و گروه‌های دیگر که از بیان آن‌ها می‌پرهیزیم.

اما بحث ما درباره گروهی است که به خاطر گناهان از نعمت محبت الهی، محروم شده‌اند که عبارتند از:

الف) ستمگران؛ به کسانی که به دیگران ظلم و ستمی را روا دارند «ستمگر» گویند که مصادیق گوناگونی دارد؛ مانند ظلم حاکم به رعیت، ظلم مافوق به زیر دست و ... ستمگر، آثار و پیامدهای متفاوتی دارد که یکی از آن‌ها دور شدن و محرومیت از محبت الهی است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران: ۵۷)؛ خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد. از دیگر پیامدهای ظلم و ستم، این است که شخص ظالم در بین مردم و جامعه، بی‌آبرو و بی‌اعتبار می‌شود. امام صادق علیه السلام در همین باره می‌فرماید: هر که ستم کند، خداوند عالم کسی را بر او مسلط می‌سازد که بر او یا بر اولاد او یا بر اولاد اولاد او ظلم کند.

ب) فاسدان؛ این گروه کسانی هستند که در دنیا فساد کرده و به تباهی می‌پردازند. خداوند متعال در قرآن کریم این گروه را نیز دوست نمی‌دارد؛ چنان که می‌فرماید: «اللَّهُ لَا يُحِبُّ الفَّسَادَ» (مائده: ۶۴)؛ خداوند فسادکنندگان را دوست نمی‌دارد. حال فرق نمی‌کند فساد از نوع سیاسی یا اقتصادی باشد یا نژاد آن‌ها.

ج) مسرفان؛ اسراف یکی از گناهی است که شهید آیت‌الله دستغیب در کتاب گناهان کبیره از این گناه به عنوان گناه کبیره یاد می‌کند (دستغیب، ۱۳۹۰ش: ج ۲ / ۹۵). این گروه یعنی کسانی که اسراف می‌کنند نیز از محبت الهی دور هستند و از اهل دوزخ به شمار می‌آیند. در این زمینه خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ» (غافر: ۴۳)؛ و البته اسراف‌کنندگان اهل دوزخ هستند.

د) خائنان؛ خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال: ۵۸)؛ خداوند خائنین را دوست نمی‌دارد.

دسته چهارمی که از محبت الهی محروم می‌شوند، کسانی هستند که خیانت را سرلوحه اعمال خود قرار داده‌اند.

ه) کفران‌کنندگان نعمت؛ این گروه نیز جزء گروه‌هایی هستند که از نظر محبت الهی دور می‌باشند؛ چنان که خداوند فرموده است: «اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» (بقره: ۲۷۶)؛ خداوند هیچ انسان ناپسای گناه‌کار را دوست نمی‌دارد.

۲. بلاها و بیماری‌های نو ظهور

دومین اثری که از گناه می‌توان نام برد، این است که بلاها و بیماری‌های نو ظهور پدیدار می‌شوند. درست است که خداوند، رحمان و کریم و فاضل و... است، ولی باید توجه داشت که خداوند دارای صفات قهریه مانند خشم، غضب، قهر و... نیز هست.

پس ممکن است که خداوند به‌خاطر گناهایی که انسان‌ها انجام می‌دهند، بلاها و بیماری‌هایی را برای آن‌ها نازل کند؛ چنان که امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «كَلَّمَا أَحْدَثَ الْعِبَادُ مِنَ الذَّنُوبِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْمَلُونَ أَحْدَثَ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْرِفُونَ»؛ هرگاه مردم گناه جدیدی انجام دهند، خداوند بلاهایی را که قبلاً نمی‌شناختند، برایشان قرار می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲ / ص ۲۷۵).

همین‌طور در دعای افتتاح می‌خوانیم که وَأَيَّقِنْتُ أَنَّكَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ وَأَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ فِي مَوْضِعِ النَّكَالِ وَالنَّقْمَةِ؛ من یقین دارم که ارحم‌الرحمین هستی در موردی که جای عفو و رحمت است و سخت‌ترین کیفردهندگان در جایگاه بلا و عذاب (قمی، ۱۳۸۷: ج ۱۱ / ۱). ما خودمان در دعا می‌گوییم یقین دارم که سخت‌ترین کیفردهندگان و به این موضوع اقرار می‌نماییم. پس این موضوع که خداوند به خاطر انجام دادن گناه در انسان‌ها، بلاها و بیماری‌های نو ظهور بفرستد، یقینی است؛ چنان که در حدیث و دعا ذکر شد.

می‌توانیم در این موضوع به داستان‌هایی از قبیل داستان قوم سبأ که در بلا گرفتار شدند یا به داستان فرعون و یا داستان قارون اشاره کنیم که آن‌ها به خاطر گناه و کیفر، مورد بلاهای الهی واقع شدند و به هلاکت رسیدند.

قرآن کریم به داستان‌های اقوامی که مورد بلا واقع شدند، اشاره کرده و نوع بلای آن‌ها را ذکر کرده است؛ مانند

(الف) باران‌های پی‌درپی (انعام: ۶)؛

(ب) طوفان همراه با سنگ ریزه (عنکبوت: ۴۰)؛

(ج) بادهای دردناک (احقاف: ۲۴).

مثال‌های دیگری نیز وجود دارد که به‌جهت اختصار از ذکر آن پرهیز می‌شود.

۳. سلب نعمت و کم شدن روزی

یکی از آثار و تبعات سوء گناه این است که انسان نعمت خود را از دست می‌دهد. خداوند رحیم است و رحمانیت خداوند یعنی مهر و رحمت خداوند همه‌گستر است که شامل تمام انسان‌ها می‌شود این بدان معنا نیست که خداوند به تمام انسان‌ها به یک اندازه نعمت دهد بلکه خداوند مهر و رحمت گسترده خود را با توجه به شایستگی‌ها و لیاقت‌های آدمیان به آن‌ها ارزانی

می‌دارد.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷)؛ و به یاد بیاورید آن زمانی را که پروردگارتان اعلام کرد که اگر سپاسگزاری کنید، حتماً افزونتان دهم و اگر کفران کنید، عذاب من بسیار سخت است. پس می‌توان نتیجه گرفت که از دست دادن نعمت، نتیجه اعمال و رفتار خود انسان هاست، و گرنه خداوند، مهربان‌تر از آن است که نعمتی را به گروهی بدهد و از گروهی پس بگیرد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً فَسَلَمَهَا إِلَيْهِ حَتَّى يَذْنِبَ ذَنْبًا يَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ السَّلْبَ»؛ خداوند نعمتی را که به بنده‌اش داده، از او نمی‌گیرد مگر زمانی که بنده گناهی انجام دهد که به خاطر آن، سزاوار سلب نعمت باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲ / ص ۲۷۴).

یکی از نعمت‌های الهی، بارش باران است که میزان بارش باران نیز با گناه و یا عدم گناه انسان، مرتبط است؛ چنان‌که ابوحمزه ثمالی می‌گوید: شنیدم که امام باقر علیه السلام می‌فرمودند: باران هر سال به یک اندازه می‌بارد و هیچ سالی کمتر از سال دیگر نیست. اما وقتی مردم معصیت کنند خداوند سهمیه باران آن سال آنان را برای دیگری قرار می‌دهد و یا به بیابان‌ها و دریاها می‌فرستد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۳ / ص ۲۳۹).

حال یک نکته باقی می‌ماند و آن این‌که گناه، باعث سلب نعمت می‌شود، در حالی که بسیاری از گناه‌کاران و ظالمان در نعمت غوطه‌ور هستند و هیچ سلب نعمتی برای آن‌ها نمی‌شود؟

پاسخ این نکته را به وسیله این آیه از قرآن کریم می‌دهیم که خداوند می‌فرماید: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُملِي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُملِي لَهُمْ لِيُذَادُوا إِنَّمَا و لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (آل عمران: ۱۷۸)؛ و البته آنان که به راه کفر رفتند، گمان نکنند که مهلتی که ما به آن‌ها می‌دهیم، به‌حال آن‌ها بهتر خواهد بود. بلکه برای امتحان مهلت می‌دهیم تا بر سرکشی و طغیان خود بیفزایند و آنان را عذابی رسد که به آن سخت، خوار و ذلیل شوند.

۴. عدم استجابت دعا

در آیات و روایات به انسان‌ها، سفارش‌های بسیاری شده است که انسان دست به دعا بردارد و از خداوند متعال درخواست کند. خداوند نیز به خاطر لطف و رحمت خویش، دعاها و درخواست‌های بندگان را اجابت می‌نماید. خداوند خود ضمانت کرده است که دعا را مستجاب می‌کند و در تأیید این بیان، دو آیه را می‌توان یادآور شد: آیه شریفه «دَعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰)؛ بخوانید تا اجابت کنم شما را؛ و آیه «أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶)؛ اجابت می‌کنم دعای دعاکنندگان را هنگامی که دعا کنند.

ولی بعضی اوقات انسان هر چه دعا می‌کند، نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. یکی از دلایل عدم استجاب دعا، می‌تواند گناه و معصیت باشد که این امر، مانع از استجاب ادعیه و درخواست‌های بندگان از درگاه خداوند متعال می‌شود. البته دلایل دیگری هم وجود دارد، ولی ما در این جا فقط به دنبال بررسی آثار گناهان هستیم و از ذکر دلایل دیگر می‌پرهیزیم که خود نیاز به بحث مفصلی دارد.

گناهایی که در روایات، از موانع استجاب دعا شمرده شده‌اند

الف) لقمه حرام

رسول خدا ﷺ می‌فرماید: مَنْ أَكَلَ لُقْمَةً حَرَامًا لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَلَمْ تُسْتَجَبْ لَهُ دَعْوَةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا؛ کسی که لقمه حرامی بخورد تا چهل شب، نمازش قبول نخواهد شد و تا چهل روز، دعایش مستجاب نمی‌شود (نهج البلاغه، ۱۳۷۸ ش: ج ۱ ص ۴۲۲).

ب) ظلم به بندگان

امام صادق ﷺ می‌فرماید: إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَسْتَجَابَ لَهُ فَلْيُطِيبْ كَسْبَهُ وَيُخْرِجْ مِنْ مَظَالِمِ النَّاسِ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْفَعُ إِلَيْهِ دَعَاءَ عَبْدٍ وَفِي بَطْنِهِ حَرَامٌ أَوْ عِنْدَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ؛ هر گاه یکی از شما بخواند دعایش مستجاب شود، باید کسب و کار و راه درآمد و روزی خود را پاکیزه کند و خود را از زیر بار مظلومهایی که از مردم بر عهده دارد، خلاص کند؛ زیرا دعای بنده‌ای که در شکم مال حرام باشد، به سوی خدا بالا نمی‌رود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۹۰ ص ۳۲۱). چنان که در حدیث ذکر شده که ظلم به بندگان، مانع استجاب دعا می‌شود.

ج) ترک امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر، آن قدر در دین ما مورد سفارش واقع شده است که جزء فروع دین قرار گرفته و انجام دادن آن واجب شده است. پس ترک امر به معروف و نهی از منکر می‌تواند مستلزم عواقبی هم باشد که طبق روایات، یکی از عواقب آن، عدم استجاب دعاست. امام علی ﷺ در سفارش‌های خود به امام حسن ﷺ و امام حسین ﷺ می‌فرماید: وَلَا تَشْرِكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَيَوَلَّى اللَّهُ أَمْرَكُمْ شِرَارَكُمْ، ثُمَّ تَدْعُونَ فَلَا يَسْتَجَابُ لَكُمْ عَلَيهِمْ؛ امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید و گرنه اشرار بر شما مسلط خواهند شد. آن گاه دعا می‌کنید و دعای شما به استجاب نخواهد رسید (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۱۳ ص ۴۵۵).

د) گناه و معصیت

امام باقر ﷺ می‌فرماید: گاهی بنده‌ای از بندگان خدا، از خداوند حاجتی طلب می‌کند که باید در زمان کوتاه یا در دراز مدت مستجاب شود، اما گناهی از او سر می‌زند. پس خداوند به فرشته (مأمور حاجت وی) می‌فرماید: فعلاً دست نگهدار و تا مدتی او را از حاجتش محروم ساز؛

زیرا او موجبات خشم مرا فراهم ساخته و در نتیجه مستحق محرومیت از ناحیه من گردیده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۳ / ص ۳۲۹).

چنانچه بیان شد، عدم استجاب دعا عوامل گوناگونی دارد و امام علی علیه السلام در دعای کمیل چنین می‌فرماید: **اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَحْبِسُ الدُّعَاءَ**؛ پروردگارا مرا ببخش به خاطر گناهایی که موجب حبس دعا می‌شود (نمی‌گذارد دعای من به استجابت برسد) (قمی، ۱۳۸۷: ج ۱۱ / ج ۱).

۵. کوتاهی عمر و مرگ زودهنگام

قاعده اصلی باید بر این باشد که انسان در موقع مقرر شده، اجلس برایش پیش بیاید و از دنیا برود. ولی گاهی به علل مختلف، این قاعده نقض می‌شود و انسان زودتر از آن که اجلس فرارسد، از دنیا می‌رود؛ مانند یک شمع که وقتی روشن می‌شود، مثلاً نسبت به اندازه آن قرار است دو ساعت بسوزد و روشن بماند، گاهی به خاطر وزش باد یا علل دیگر زودتر خاموش می‌شود، مثلاً بعد از یک ساعت. انسان نیز مانند شمع است؛ گاهی مقرر شده که انسان ۹۰ سال عمر کند که این در صورتی است که بدن انسان سالم بماند و در طول این ۹۰ سال به مشکلی مثل زلزله، تصادف و ... برخورد نکند. اگر به این موارد برخورد کند عمرش کم می‌شود و اجلس فرا می‌رسد.

قرآن کریم نیز این دو نوع اجل را چنین بیان می‌کند: **«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ مُنْتَوُونَ»** (انعام: ۲)؛ او کسی است که شمارا از گل آفرید، آن گاه اجلی مقرر فرمود و اجل معین پیش اوست، و باز هم شما شک می‌کنید.

مفسران، «اجل مسمی» را مرگ طبیعی و «اجل» را مرگ زودرس تفسیر کرده‌اند. امام صادق علیه السلام درباره این آیه فرمودند: **هما أعلان: أجل محتوم وأجل موقوف**. این آیه اشاره به دو نوع اجل دارد: اجل حتمی و اجل مشروط و غیر حتمی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۵ / ص ۱۵۰).

گناه کردن نیز یکی از عواملی است که باعث کوتاه شدن عمر و مرگ زودهنگام می‌شود. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: **مَنْ جَارَ قَصْرَ عُمُرِهِ؛ هِرْكَسَ ظَلَمٍ كُنْدَ، عَمْرَشِ شَكْسْتِهِ وَ كَوْتَاهِ مِی شُود** (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۲ / ص ۱۰۳).

۶. سلب توفیق و محرومیت از عبادت خداوند

خداوند متعال هدف خود را از خلقت انسان‌ها، عبودیت و بندگی آن‌ها بیان می‌کند. و همچنین در قرآن کریم می‌فرماید: هدف و فلسفه بعثت تمامی پیامبران نیز بندگی خداوند متعال بوده است: **«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ ابْعُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسَبِّحُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ»** (نحل: ۳۶)؛ ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که «خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید. خداوند گروهی

را هدایت کرد و گروهی ضلالت و گمراهی، دامن‌شان را گرفت. پس در روی زمین بگردید و ببینید عاقبت تکذیب‌کنندگان چگونه بود.

بله، چنان‌چه بیان شد، عبادت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. همچنان‌که در آیات و روایات، سبب تقرب به خداوند، میزان عبادت بیان شده است.

حال به این موضوع خواهیم پرداخت که عبادت با این مقام و ارزش بالایش گاهی از انسان سلب می‌شود که یکی از علل و دلایل آن، گناهی است که انسان مرتکب آن شده است. یکی از مهم‌ترین عبادات که درجه والایی در میان عبادات دارد، نماز شب خواندن است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: **إِنَّ الرَّجُلَ يَذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَحْرُمُ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَإِنَّ الْعَمَلَ السَّيِّئَ أَسْرَعُ فِي صَاحِبِهِ مِنَ السِّكِّينِ فِي اللَّحْمِ**؛ به‌راستی که مردی مرتکب گناهی می‌شود، در نتیجه از نماز شب محروم می‌شود. اثر عمل سوء در انسان، از اثر کارد در گوشت، زیادتر و سریع‌تر است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲/ص ۲۷۲).

۷. قساوت قلب

کلمه «قلب» بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکی بر همان قلب صنوبری شکل که در سمت چپ بدن قرار دارد و وظیفه رساندن خون به اعضای بدن را دارد و مانند یک تلمبه عمل می‌کند؛ دیگری همان اصطلاح عرفی آن است که به تعبیر دیگر به دل گفته می‌شود. در روایات و قرآن، تأکید زیادی بر پاک نگاه داشتن این قلب (دل) شده است. اگر پاک بماند، موجب سعادت و خوشبختی انسان می‌شود و اگر خدای نکرده آلوده شود، موجب شقاوت و بدبختی شخص می‌گردد و موجب سیه‌رویی انسان در دنیا و آخرت می‌شود.

پاک نگاه داشتن قلب، درجه ویژه‌ای دارد؛ طوری که بعضی از علمای بزرگ درباره قلب چنین می‌فرمایند: **هوالذی إذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه وهوالذی إذا جهله الإنسان فقد جهل نفسه وإذا جهل نفسه فقد جهل ربه ومن جهل بقلبه فهو بغيره أجهل وأكثر الخلق جاهلون بقلوبهم وأنفسهم؛** اگر انسان، قلب را شناخت، خود را شناخته و اگر خود را شناخت، خدای خود را شناخته است و اگر نسبت به قلب ناآگاه بود، خود را شناخته و اگر خود را شناخت، نسبت به خدای خویش ناآگاه است و کسی که جهل داشته باشد نسبت به قلبش، پس نسبت به غیرش جاهل‌ترین است و اکثر انسان‌ها نسبت به قلبشان و خودشان جاهل‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۸/ص ۳۵).

بعد از بیان مقام و ارزش قلب، حال مسئله این است که قساوت قلبی که موجب بدبختی و شقاوت و نشناختن خدا می‌شود، معلول برای گناه است؛ یعنی در اثر گناه، قلب قساوت پیدا می‌کند و در اثر قساوت، قلب انسان بدبخت می‌شود و خدای خود را نمی‌شناسد.

در روایتی از امام علی علیه السلام نقل شده که حضرت فرمودند: مَا جَفَّتِ الدُّمُوعُ إِلَّا لِقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ مَا قَسَتِ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكَثْرَةِ الذُّنُوبِ؛ اشک‌ها خشک نمی‌شود مگر به خاطر سنگ دلی؛ و سخت نمی‌شود مگر به خاطر زیادی گناه (ابن بابویه، ۱۳۶۶ش: ج ۱/ ص ۸۱).

آثار اخروی گناه

۱. دور شدن از رحمت الهی و مورد لعن قرار گرفتن

یکی دیگر از اثرات گناه، دور شدن از رحمت الهی است که شخص گنهکار، مورد لعن و نفرین پیامبران و فرشتگان واقع می‌شود.

معنای لعن

راغب اصفهانی در مفردات، معنای «لعن» را چنین می‌نویسد: «اللَعْنُ هُوَ الْإِبْعَادُ عَلَى سَبِيلِ السَّخَطِ وَ ذَلِكَ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْآخِرَةِ عَقُوبَةٌ وَ فِي الدُّنْيَا انْقِطَاعٌ مِنْ قَبُولِ رَحْمَتِهِ وَ تَوْفِيقِهِ؛ «لعن» به معنای طرد نمودن و دور کردن شخص است از خود، از روی خشم و غضب و این وقتی از طرف خداوند باشد، به معنای عقوبت در آخرت و بریده شدن از رحمت و توفیق الهی در دنیا می‌باشد (راغب اصفهانی ۱۳۷۴ش: ج ۲/ ۴۵۱). طبق این معنا کسی که مورد لعن الهی واقع می‌شود، از رحمت و توفیقات الهی دور می‌گردد.

حال به بررسی گناهانی که موجب لعن می‌گردند، خواهیم پرداخت:

الف) کشتن مؤمن

خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳)؛ و هر کس، فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل برساند، مجازات او دوزخ است، در حالی که جاودانه در آن می‌ماند و خداوند بر او غضب می‌کند و او را از رحمتش دور می‌سازد و عذاب عظیمی برای او آماده ساخته است.

در آیه شریفه برای کسی که انسان مؤمنی را بکشد، چهار مجازات ذکر شده است:

۱. جاودانگی در آتش جهنم؛ ۲. خشم و غضب الهی؛ ۳. لعنت (دوری از رحمت خداوند)؛ ۴. مهیا ساختن عذاب عظیم برای او.

ب) تهمت به زنان پاک‌دامن

خداوند حکیم به خاطر محترم بودن آبرو و حیثیت افراد، تهمت زدن به زنان پاک‌دامن را از نظر مرتبه، با گناهانی قرار می‌دهد که موجب لعن خویش قرار می‌گیرند. یکی از دلایل آن می‌تواند این باشد که آبروی ریخته شده را نمی‌توان برگرداند و گفته می‌شود آبروی مؤمن و احترامش از خانه خداوند بیشتر است. پس به همین دلایل، چنین عقوبتی برای کسی که به زنان پاک‌دامن تهمت بزند، قرار داده شده است.

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُخْضَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور: ۲۳)؛ کسانی که زنان پاکدامن و بی‌خبر (از هرگونه آلودگی) و مؤمن را متهم می‌سازند، در دنیا و آخرت از رحمت الهی به دور هستند و عذاب بزرگی برای آن‌هاست.

ج) قطع رحم

بر اساس آیه بیست و پنجم سوره مبارکه رعد، یکی دیگر از اموری که خداوند متعال دستور به برقراری آن داده است، صلّه رحم است. در نتیجه، طبق این آیه، هر کس قطع‌رحم کند، مورد لعن خداوند قرار گرفته و از رحمت الهی دور خواهد بود.

د) پیمان‌شکنی و فساد در زمین

خداوند متعال می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَفْسُدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمَا اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ» (عد: ۲۵)؛ آن‌ها که عهد الهی را پس از محکم کردن می‌شکنند، و پیوندهایی را که خدا به برقراری آن دستور داده، قطع می‌کنند و در روی زمین فساد می‌نمایند، لعنت برای آن‌هاست و بدی (و مجازات) سرای آخرت. بر اساس این آیه شریفه، کسانی که پیمان‌شکنی و فساد کنند، جزء گروه‌هایی هستند که مورد لعن خداوند قرار گرفته و از رحمت الهی به دور خواهند بود.

۲. احباط و پوچ شدن اعمال نیک

یکی از پیامدهای گناهان، این است که موجب پوچی و بی‌خاصیت شدن کارهای نیک می‌شود؛ یعنی گناهکار اگر کار خیری انجام دهد، بی‌نتیجه و بی‌پاداش می‌گردد. در قرآن شانزده بار سخن از حبط عمل به میان آمده است که از مجموع آن‌ها چنین نتیجه می‌گیریم. گناهان بزرگ همچون: کفر، شرک، تکذیب آیات الهی و انکار معاد، ارتداد و مخالفت با پیامبران، موجب حبط است. در دنیا نیز اگر کسی سنگی را از وسط جاده‌ای کنار ببرد تا رهگذری از آن آسیب نبیند، این کار او را نیک می‌شمارند. ولی اگر همین شخص در چند قدمی آن سنگ، جاده‌ای را خراب کرده و مانع عبور و مرور شود، در این صورت، مرتکب گناه بزرگ شده و خراب کردن جاده (انجام کار نیک)، سنگ برداشتن از جاده را خنثی می‌نماید. بنابراین گناهان بزرگ، موجب بی‌اثر شدن اعمال نیک و پوچ شدن آن‌ها می‌شود؛ چنان‌که تکبّر و سرکشی ابلیس از فرمان خدا در مورد سجده کردن بر آدم علیه السلام، موجب پوچی شش هزار سال عبادت او گردید (نهج البلاغه: خ ۱۹۲). بر این اساس باید توجه داشت که آدم گناه کار نمی‌تواند به کارهای نیکش دل ببندد؛ زیرا چه بسا گناهان او، ثواب کارهای نیک او را از بین ببرند.

پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: هر کس در امر نماز، سستی کند و آن را سبک شمارد، خداوند او را به

پانزده بلا گرفتار می‌کند: کوتاهی عمر، کمی روزی، زدودن سیمای صالحان از چهره‌اش، عدم پاداش برای اعمالش، عدم استجاب دعا، عدم بهره‌مندی از دعای صالحان، مرگ ذلیلانه، مرگ در حال گرسنگی و تشنگی، مأموریت فرشته‌ای که او را در قبر از طرف خدا شکنجه دهد، قبر را بر او تنگ نماید، قبرش تاریک است، مأموریت فرشته‌ای برای کشاندن او بر زمین از ناحیه صورت در منظر مردم، حسابرسی شدید قیامت، سلب نظر و توجه خدا به او و ابتلا به عذاب سخت (سفینه البحار: ج ۲ / ۴۴).

آیات زیر، اشاره به ورود به جهنم، به‌عنوان یکی از آثار اخروی گناهان دارد:

«وَجَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَيْتٌ مِّنْ وُجُوهِهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نمل: ۹۰)؛

«إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (جن: ۲۳)؛

«تَلْفَحُ وُجُوهُهُمْ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ» (مؤمنون: ۱۰۴)؛

«نَزَّاعَةً لِّلشَّوَى» (معارج: ۱۶).

نتیجه

پس از شناخت آثار سوء گناهان، جا دارد که انسان، از ارتکاب معاصی دوری گزیند. همچنین باید دانست که این آثار سوء مانند مرگ زود هنگام یا نابهنگام، تمام زندگی مادی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و گاهی مانند کم‌شدن رزق، انسان را در زندگی روزمره دچار سختی می‌کند و انسان را در انجام امور خود دچار مشکل می‌نماید. هر گناهی، اثر سوئی دارد و باید دانست که آثار سوء گناهان در برخی موارد، مربوط به این جهان و در برخی دیگر مربوط به جهان آخرت و سرای باقی است. پس هر انسانی پس از شناخت آثار گناهان، برای راحتی و صلاح دنیوی و اخروی خود، بر آن می‌شود تا خود را از آثار سوء گناه، مثل عدم استجاب دعا یا مرگ نابهنگام دور کند و این دور ماندن از آثار سوء، با ترک گناه امکان‌پذیر می‌گردد؛ زیرا هر علتی، معلولی دارد و آن‌گاه که معصیتی انجام شود (در صورت عدم توبه که مورد بحث مقاله نیست)، معلول آن‌که اثرات سوء آن است نیز ایجاد خواهد شد. بنابراین برای دوری از اثرات گناه، باید از ارتکاب گناهان اجتناب ورزید.

کتابنامه

* قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی، قم: فاضل، چ اول.

* نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد بن حسین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ

چهاردهم، ج ۱.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۶ ش)، علل الشرائع، ترجمه: مسترحمی، تهران:

کتاب‌فروشی مصطفوی، چ ششم، ج ۱.

۲. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، عدةالداعی و نجاح الساعی، قم: دار الکتب الإسلامی، ج ۱، ج ۱.
۳. دستغیب، عبدالحسین، (۱۳۹۰ ش)، گناهان کبیره، قم: دار الکتب (جزایری)، ج هجدهم، ج ۱.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴ ش)، مفردات الفاظ قرآن کریم، تهران: مرتضوی، ج دوم، ج ۲.
۵. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۴ ش)، تفسیر المیزان، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ج پنجم، ج ۲۰.
۶. قمی، عباس، (۱۳۸۷ ش)، مفاتیح الجنان، ترجمه الهی قمشهای، قم: آیین دانش، ج یازدهم، ج ۱.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ج چهارم، ج ۸.
۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج دوم، ج ۱۱.
۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ج ۱، ج ۲۷.
۱۰. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ج ۱، ج ۲۸.
۱۱. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، مجموعة ورام، قم: مکتب فقیه، ج ۱، ج ۲.
۱۲. نراقی، محمدمهدی، (۱۳۷۹ ش)، جامع السعادات، قم: انتشارات اسماعیلیان، ج ۱، ج ۱.

معنای زندگی و مؤلفه‌های آن از دیدگاه اسلام

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۵

تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۵

سید سعید موسوی*

چکیده

از میان تمام موجودات عالم فقط انسان در پی حقیقت و عاقبت خود است و از این رو به معنادار بودن زندگی توجه می‌کند. بشر مدرن به لحاظ روحی و روانی، مضطرب، افسرده و تنها به نظر می‌رسد و برای رهایی از این حالت‌ها، به راه‌های گوناگون متوسل می‌شود که جستجو در باب معنای زندگی، یکی از آن راه‌ها بوده است. اندیشمندان، اعم از فلاسفه، روان‌شناسان و دین‌پژوهان، در باب معنای زندگی، بسیار قلم زده و بر این باورند که شخص با رعایت برخی از مؤلفه‌ها، می‌تواند به زندگی معنا ببخشد که از جمله آن‌ها می‌توان به عشق، کار، تکلیف، دینداری و ... اشاره کرد. دین اسلام از آن‌جا که به حقیقت انسان، و در نهایت به حیات حقیقی وی آگاهی دارد، به باور ما، می‌تواند بهترین معنا برای زندگی را از منابع اسلام یعنی وحی و اهل بیت (علیهم‌السلام) دریافت کند.

واژگان کلیدی

معنای زندگی، پوچ‌گرایی، جهان‌بینی، مؤلفه، معناداری.

مقدمه

نگرانی درباره معنا و هدف زندگی، یکی از ویژگی‌های بشر، به‌عنوان موجود متفکر و کنجکاو است. دیگر موجودات عالم، سیر طبیعی زندگی خود را از ابتدا تا انتها بدون هیچ پرسشی طی می‌کنند. این به دنبال سؤال و جواب بودن از سوی انسان، نوعی نکوبختی است. انسان همواره دوست دارد کاری که انجام می‌دهد، هدف و غایتی داشته باشد؛ از این رو به دنبال آن است تا هدف بهتر و والاتری را مد نظر قرار دهد. بدین ترتیب که در کارها، دنبال هدف است و در زندگی که از مجموعه کارها و فعالیت‌های فرد تشکیل می‌شود نیز به دنبال معنا و مفهومی برای آن است. در مورد معنا و مفهوم زندگی اندیشمندان زیادی، قلم‌فرسایی کرده‌اند و یا سخنانی گفته‌اند؛ از قبیل گرت تامسون که خود در همین باب کتاب نوشته است و یا جان کاتینگهام که این فیلسوف معاصر انگلیسی، نظرات و گفتاری دارد؛ به‌طور مثال گرت تامسون می‌نویسد: معنای زندگی عاقبت زندگی شخصی نسبت به حقیقت استعلایی جهان است (حجتی؛ علی‌زمانی، ۱۳۸۹: ش ۱). این سخن بدان معناست که انسان هر چقدر با عالم غیر مادی ارتباط داشته باشد، زندگی‌اش دارای معنای بیشتری است و هر چقدر از آن فاصله بگیرد، به‌همان اندازه از معنا دور است.

در این نوشتار نگارنده در پی آن است تا معنایی حقیقی برای زندگی بیان کند که مطابق با فطرت و خواسته‌های فطری آن است.

البته ذکر یک نکته در اینجا بجا به نظر می‌رسد و آن این‌که عده‌ای بر خلاف آن عده دیگر که می‌گویند زندگی دارای معنا و حقیقتی است، قائل‌اند که اگر ما به دنبال معنا و مفهومی برای زندگی باشیم، کار عبس و بیهوده‌ای انجام داده‌ایم. از جمله آن‌ها می‌توان به «پوچگرایان» یا نیپیلیست‌ها اشاره کرد. شخصی که دارای چنین تفکری است، دچار خود بیگانگی و انحطاط اخلاقی می‌شود. این ایده، آدمی را به زیستی تنفرآور مجبور می‌دارد که ارزش‌ها در آن زندگی سقوط کرده است. بر اساس همین پیامدهایی که برای تفکر پوچ‌گرایی گفته شد، نویسنده معتقد است که هرچه سطح معناداری زندگی در میان افراد بالاتر رود، به همان مقدار از انحرافات اخلاقی و اجتماعی کاسته خواهد شد. معنای زندگی، از آن مفاهیمی است که با چند مؤلفه دیگر معنادار می‌شود. یعنی عوامل و مؤلفه‌هایی هستند که به زندگی معنا می‌دهند؛ مثل: عشق، اخلاق‌مداری، اعتقاد به یک مبدأ و غایت متعالی، اعتقاد به خداوند، دینداری و ... سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود، این است که آیا انسان می‌تواند خودش این معنا را به زندگی بدهد یا باید از جای دیگری دریافت کند؟ برای پاسخ به این سؤال، این‌گونه وارد بحث می‌شویم که انسان با عمل کردن به کارهایی که به صلاح اوست و مطابق فطرت است می‌تواند به زندگی معنا دهد؛ مثل

سخاوت، خوش اخلاقی و... منشأ این کارها و دیگر کارهای صالح هم از جانب دیگری که آن خداوند است، به انسان رسیده است؛ زیرا انسان به طور کلی نمی‌تواند به خیر و صلاح خویش پی ببرد، لذا نمی‌تواند برای خود دستورالعملی داشته باشد تا جامع نیازهای او باشد. شاهدش همین علوم تجربی است که روز به روز در حال تغییر است. همین نشان می‌دهد که قوانین بشری جامع نیست. چیز دیگری که بیان می‌کنند، این است که نمی‌تواند برای زندگی خود، معنایی را متصور شود. پس همان‌طور که مصالح و مفاسد آن از ناحیه پروردگار فهمانده شده، معنای زندگی نیز از همان‌جا باید سرچشمه بگیرد.

چیستی معنای زندگی

معناداری یعنی ارزش‌گذاری و ارزش‌داری؛ آن‌گاه که با زندگی همراه باشد، به ارزش‌داری و ارزش‌گذاری زندگی معنا می‌شود و اگر زندگی انسان، برخوردار از ارزش واقعی مثبتی بوده و به خیر و صلاح او باشد، معنادار است.

ارزش‌داری و معناداری زندگی بر دو امر نهاده شده است:

الف) هدف‌گایی برای زندگی در نظر گرفته شود؛ زیرا هم‌چنان که کمال‌خواهی، امری است ذاتی برای انسان، هدف‌دار بودن برای زندگی نیز لازمه معنادار بودن زندگی اوست (محمدی منفرد، ۱۳۸۷: سال دوم، شماره ۷). این سخن بدان معناست که هر چقدر اهداف انسان متعالی‌تر باشد، معناداری زندگی‌اش بیشتر خواهد شد.

از میان تمام کسانی که برای زندگی انسان، اهدافی را تعیین می‌کنند، انبیاء و اولیای الهی آمدند و به ما آموختند که ما برای زندگی چه اهدافی را در نظر بگیریم؛ اهدافی مثل قرب به خدا، رضای الهی، رسیدن به کمال و ...

از میان ادیان الهی، «دین اسلام» می‌گوید: شما ساخته شده‌اید برای بقاء، نه برای فنا و نابودی. همین سخن به زندگی معنا می‌دهد؛ این‌گونه که چون انسان موجودی مادی است و نمی‌توان برای ماده، بقایی در نظر گرفت، پس این بقاء باید از جنبه دیگری باشد و آن جنبه عمل آدمی است که اگر به مبدأ متعال گره خورد، دارای بقا می‌شود. حال این اعمالی که بقا می‌بخشند نیز باید صالح باشند؛ زیرا عمل صالح است که مورد توجه خداوند است و در نتیجه باقی می‌ماند. اگر صالح نباشد، «هباء منثوراً» (فرقان: ۲۳) می‌شود.

ب) دومین امری که معنای زندگی بر آن نهاده می‌شود، این است که این «هدف»، تأثیری در زندگی داشته باشد؛ یعنی بتواند به شخص آرامش روحی، نشاط و عاقبت به خیری عطا کند. نویسنده بر این باور است که یک چنین تأثیراتی از هدفی برآورده می‌شود که الهی باشد.

بعد از بیان این دو مبنا برای معناداری زندگی، خوب است به دیدگاه‌های مختلف در باب

معنای زندگی اشاره شود.

معنای زندگی آری یا خیر

برخی بر این باورند که زندگی دارای معناست و معنا برای زندگی، امری ذاتی است و انسان تنها باید آن را کشف کند. در مقابل، عده‌ای گویند زندگی اصلاً در ذات خود معنایی ندارد و انسان باید به‌واسطه اموری دیگر به آن معنا ببخشد؛ مانند ایمان به خدا، ایمان به معاد، انجام عمل صالح، عشق و... که در قسمت مؤلفه‌های تأثیرگذار بر معناداری بحث خواهد شد.

این دو گروه علاوه بر این که اعتقاد به معناداری زندگی دارند، معتقدند که این معنا، ذاتی است. در مقابل، گروه دیگری هستند که اصلاً برای زندگی، معنایی قائل نیستند. از آن دسته می‌توان به «نیهیلیست‌ها» اشاره نمود. آن‌ها معتقدند به دنبال معنا گشتن برای زندگی، امری بی‌فایده و بیهوده است. این اندیشه، زاییده عواملی مانند نداشتن فلسفه درست از زندگی و نداشتن ایدئولوژی مبتنی بر اسلام است.

نگارنده بر این باور است که اگر انسان یک ایدئولوژی مبتنی بر جهان‌بینی اسلام داشته باشد، می‌تواند زندگی را معنای واقعی ببخشد.

بعد از پوچ‌گرایان نوبت به اندیشه «طبیعت‌باوران» می‌رسد. آن‌ها اگرچه معنایی را برای زندگی متصورند، لکن این معنا را منحصر در جنبه مادی آن می‌دانند؛ لذا تمام اهداف آن‌ها، در سطح همین ماده است. بدین‌صورت که اگر فرد به خواسته‌های مادی دست یافت، به‌همان اندازه زندگی‌اش دارای معنا می‌شود و اگر دست نیافت، زندگی در همان قسمت بی‌معنا می‌گردد. این نوع تفکر، انسان را همیشه دچار نوعی خلأ می‌کند و نوعی بیم به انسان دست می‌دهد؛ زیرا زمانی که انسان به خواسته‌های خود دست نیابد، چون اعتقاد به یک عالم ماورای این جهان ندارد، پس دچار خلأ شده و یأس و ناامیدی، او را فرا می‌گیرد.

معنای زندگی از دیدگاه فلاسفه

یکی از موضوعات مهم مورد بحث در فلسفه، معنای زندگی است؛ به‌طوری که بعضی از فلاسفه، در همین باب کتاب نوشته‌اند. گرت تامسون و جان کاتینگهام از آن جمله افرادی هستند که در این باب قلم‌فرسایی کرده‌اند؛ به‌طور مثال؛ جان کاتینگهام در کتاب «معنای زندگی» خود، به این موضوع پرداخته است. وی با بیان این که تنها انسان است که به سبب وضعیت خاص وجودی‌اش، از معنای زندگی پرسش می‌کند، اهمیت پرداختن به این پرسش را خاطر نشان می‌سازد.

وی برای معناداری زندگی، مؤلفه‌هایی برمی‌شمارد؛ از قبیل «عمق جدیت، هدفمندی، اخلاقی بودن، موفقیت آمیز بودن و سرانجام خدا‌باوری یا دیندار بودن». او تلاش می‌کند

تا معنای ارزش زندگی انسان را در پرتو خداباوری کاویده و در اطراف نسبت خداباوری با اصول و ارزش‌های عینی اخلاقی و نیز موانعی که بر سر راه معناداری زندگی، خصوصاً خداباوری وجود دارد، به بیان نکاتی بپردازد.

فرانکل، یکی دیگر از فلاسفه می‌گوید: تحقیقات گوناگون نشان می‌دهد که هدف و جهت در زندگی به طور مثبت با کارکرد عملی و روان‌شناختی و سلامت روان مرتبط است. وی می‌افزاید: معناجویی را نه تنها می‌توان تجلی بشر دانست، بلکه معیاری برای بهداشت و سلامت روان نیز هست (اسد پور؛ حسین چاری، ۱۳۸۹، دوره دوم، شماره اول).

فلاسفه آرمان‌گرا نیز بر این عقیده‌اند که زندگی را هدف و غایتی است که از ازل و بدون درخواست بشر، تعیین شده و بر این باورند که آن هدف در ورای زندگی مادی و جسمی انسان، و هدفی نهایی و معنوی و الهی است. آن‌ها می‌گویند رسیدن به این خوشبختی، از طریق زندگی زمینی میسر است. این همان است که اسلام عزیز می‌فرماید: انسان از طریق طی کردن و رفتن مسیر در این جهان است که می‌تواند به سعادت آخرت دست یابد. حضرت فرمودند: «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ» (ابن‌ابی‌فراس؛ ابن‌عیسی، ۱۴۱۰ق: ج ۱/ ص ۱۸۳).

از منظر اندیشمندان وجودگرا، مسئله به این صورت است که انسان، خود باید اهداف و مقاصدش را از زندگی تعیین کند. این سخن تا حدودی درست است؛ از آن جهت که بگوییم انسان بالعرض در معناداری زندگی نقش دارد، به طوری که اهدافی را که خداوند بر اساس فطرت انسان قرار داده برگزیند و عمل کند، این‌گونه زندگی را دارای معنا کرده است. به این صورت انسان نقش دارد. ولی اگر بالذات قائل شویم، این درست نیست. اگر بگوییم انسان، خودش معنا را جعل می‌کند؛ یعنی معنایی در عالم خارج نیست و انسان خودش معنا می‌سازد، غلط است؛ زیرا مفهوم زندگی از ناحیه خداوند می‌رسد. بعد از بیان آراء و نظریات مختلف در باب معنای زندگی از دیدگاه فلاسفه، باید ببینیم نظر دین در باب معنای زندگی چیست. البته قبل از آن باید به این موضوع بپردازیم که جایگاه و نقش دین در معناداری زندگی کجاست.

نقش دین در معناداری

برای تبیین جایگاه دین و معنویت در معنادار کردن زندگی به سخنی از جان کاتینگهام اشاره می‌کنیم. او معتقد است: پاسخ به پرسش معنای زندگی را باید بیرون از عالم زمان‌مند، مکان‌مند یا به تعبیر کانت، عالم پدیداری جستجو کرد (علی‌زمانی؛ غفوریان، ۱۳۸۹؛ دوره ششم، شماره ۱۷).

همین سخن، بیانگر جایگاه رفیع دین و معنویت، در معناداری زندگی است؛ به این صورت که اگر این افعال و تلاش‌های آدمی متصل به ماورای طبیعت نباشد، تمام آن

بی‌معنا می‌شود؛ زیرا هرچه ارزش است، سرچشمه‌اش از آن منبع لایزال خوبی‌هاست. در مقابل این دیدگاه، می‌توان از گفته نیچه یاد کرد؛ در آن‌جا که منکر سرچشمه ارزش‌های اخلاقی یعنی «خدا» می‌شود. بعد می‌گوید حال که خداوند نیست، پس این خود انسان است که باید برای زندگی خود معنا و مفهوم جعل کند. از این کلام این‌گونه استفاده می‌شود که این اخلاق است که به زندگی، معنا می‌دهد؛ زیرا بعد از آن که خداوند را نیست فرض می‌کند، می‌گوید انسان باید برای خودش معنا جعل کند.

البته این نکته، شایان ذکر است که در نتیجه این جعل معنا و هدف‌گذاری از سوی انسان برای زندگی، به هر مقدار که از خداوند و ارزش‌های دینی فاصله گرفته است، بیشتر در منجلا ب یأس، پوچی و سرافکنندگی در افتاده است. حال با بیان این سخن، جایگاه دین و معنویت در صفادهی به زندگی روشن شد که اصل معناداری زندگی و سرچشمه آن، از دین و معنویت است.

نظر ادیان آسمانی در باب معنای زندگی

آدمیان با نگاهی الهی که به زندگی داشته‌اند، آن را این‌گونه ترسیم نموده‌اند: زندگی این جهان آدمیان، جنبه آزمایشی دارد و هدف نهایی آن دستیابی بر قلمرو الهی است. انسان خاکی، برای نیل به این غایت آسمانی، باید راه عبادت و طاعت پروردگار متعال را در پیش گیرد (اسدیور؛ حسین چاری، ۱۳۸۹: دوره دوم، شماره اول).

دین اسلام که کامل‌ترین دین الهی است، در این باره می‌فرماید: انسان با بهره‌گیری از زندگی در دنیا، می‌تواند به سعادت برسد و در نتیجه به زندگی معنا ببخشد؛ مثل آن‌جا که می‌فرماید: «الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ» (این‌آبی فراس؛ ابن‌عیسی، ۱۴۱۰ق: ج ۱ / ص ۱۸۳).

این بیان، گویاترین مطلب برای زندگی و مفهوم انسان است؛ زیرا می‌فهماند آن چیزی را که برای آخرت لازم است باید انجام دهیم، تا زندگی معنادار شود؛ به این صورت که در این تفکر، انسان می‌داند تلاش‌هایش در جایی اثر دارد، لذا از آینده نا امید و مأیوس نمی‌شود. همین نا امید نشدن و در قبال آن امید داشتن به آینده، عاملی است برای معناداری زندگی.

مؤلفه‌های معناداری زندگی

در این بخش با توجه به دیدگاه‌های مختلف نسبت به معناداری زندگی، مؤلفه‌هایی را مطرح می‌کنیم که با توجه به دیدگاه هر کدام از این گروه‌های فکری است. در این بخش از پوچ‌گرایان، سخن به میان نمی‌آوریم؛ زیرا بر اساس نظر آن‌ها همان‌طور که گذشت، زندگی دارای معنا و مفهومی نبوده و اصولاً به دنبال آن رفتن، کاری بی‌پهوده است، لذا اصلاً معنایی در نظر ندارند تا بخواهیم مؤلفه معناداری از نظر آن‌ها بیان کنیم.

الف) از دید فرا طبیعت‌باوران

بر اساس این دیدگاه، فرد در سایه‌سار ارتباط با خداوند متعال و معنویت است که می‌تواند به سعادت دست پیدا کند و در این زمان است که انسان می‌تواند به زندگی خود معنا بخشد و زندگی را معنادار کند؛ زیرا این شخص با سرچشمه خوبی‌ها ارتباط برقرار کرده است. پس با توجه به این تفکر، ایمان دینی و باورهای دینی، راهی است که انسان‌ها با پیمودن این مسیر، زندگی خود را معنادار و هدفمند می‌سازند.

در همین رابطه، انیشتین می‌گوید: «برای معنای زندگی، باید به سراغ دین رفت»، و یا زیگموند فروید اظهار می‌دارد: «معنای زندگی، مرهون پایداری فرد به نظام دینی است». بنابراین زمانی زندگی فرد معنادار است که ربط خاصی با قلمرو روحانی داشته باشد. بر همین اساس است که آکوئیناس معتقد است: «زندگی وقتی معنا می‌یابد که فعالیت‌های انسانی برای رسیدن به سعادت باشد که بر اساس فضائل عقلانی منبعث از احکام الهی باشد» (محمدی منفرد، ۱۳۸۷: سال دوم، شماره هفتم).

ب) دیدگاه مادی‌گرایان

آنان بر این باورند که زندگی دارای هدف است، لکن محدود به ماده می‌باشد؛ یعنی اگر فرد زندگی خوبی از لحاظ مادی داشته باشد، به هدف خود رسیده است، در نتیجه، به همان مقدار که به هدف خود دست یافته، زندگی‌اش دارای معنا می‌شود.

در بررسی این نظریه باید گفت این نوع نگاه به زندگی، انسان را محدود به بعد مادی ساخته است. این در حالی است که قرآن با توجه به آیه شریفه پنجم سوره حج که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ»، به بُعد جسمانی اشاره دارد و آیه شریفه بیست و نهم از سوره حجر: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»، بیانگر جنبه روحانی انسان است. از سویی دیگر، خداوند در قرآن کریم، آیه شریفه سی و نهم سوره غافر: «يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ»، دنیا را وسیله‌ای برای رسیدن به آخرت قرار می‌دهد. بنابراین محدود کردن انسان به بُعد مادی، سطحی‌نگری و اجحاف در حق اوست.

نتیجه‌ای که می‌توان از نقل این دو دیدگاه نسبت به معناداری زندگی داشت، این است که هر کدام از آن‌ها، قائل به نوعی هدف در زندگی انسان هستند. لکن هر کدام به فراخور حال خودشان، آن که مادی است، هدف را فقط در لذت‌جویی و کام‌روایی می‌پندارد و آن که به ما وراء الطبیعه معتقد است، هدف را سعادت بشریت می‌داند؛ از همین‌رو در می‌یابیم که هدف داشتن در زندگی، رابطه مستقیمی با معناداری زندگی دارد، لکن چون اهداف با یکدیگر متفاوت‌اند، سطح معناداری و نوع آن نیز با هم متفاوت است.

ج) از دیدگاه اسلام

۱. ایمان

اولین و مهم‌ترین مؤلفه در معناداری زندگی از دید اسلام، ایمان است. اهمیت آن از این جهت است که چون در تبیین هر کاری، ورای آن، نوعی اعتقاد و ایمان هست، همین موجب می‌شود افعال فرد بر پایه آن صورت گیرد. این بدان معنی است که اگر شخص ایمان داشته باشد به این که خدا و معاد هست، در پی آن بر اعمال و رفتار خود مواظبت می‌کند و می‌کوشد رفتارش را مطابق با آنچه که ایمان دارد، تنظیم کند. در رابطه با این که ایمان با عمل همراه است، حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: ایمان همان معرفت قلبی است و اقرار به زبان و عمل، به زوایای مختلف است (الرضی، ۱۳۷۹ش: ص ۴۸۳).

حال بعد از بیان اهمیت مقوله ایمان در معناداری زندگی، به سراغ معنای خود ایمان می‌رویم: «ایمان در لغت به معنای قرار دادن نفس در حالت سکون و اطمینان است» (علامه مصطفوی، ۱۳۸۸: ۱۶۴/۱). این حصول سکون و اطمینان زمانی اتفاق می‌افتد که متعلق ایمان، چیزی یا شخصی باشد که بتواند این ثمره از ایمان را اعطا کند؛ از این روست که فرد نمی‌تواند ایمان به چیز مادی داشته باشد یعنی بگوید هرچه هست، همین ماده است و لا غیر؛ زیرا ماده، خود دارای سکون نیست و دائماً در حال تغییر است، لذا این ایمان باید به کسی تعلق بگیرد که خود نه تنها آن ثمره را داراست، بلکه سرچشمه آن نیز هست و او کسی نیست جز حضرت حق جل جلاله. رابطه ایمان با معناداری زندگی در این جا مشخص می‌شود که چون انسان بالطبع به دنبال آرامش است و چون این آرامش و اطمینان است که زندگی را دارای معنا می‌کند، لذا باید ایمان داشته باشد؛ زیرا در سایه‌سار آن است که فرد، نه خوفی دارد و نه حزنی: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲).

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا خود همین سکون و آرامش به خودی خود مسئله است؛ یعنی هدف ما به آرامش رسیدن است یا نه؟ بلکه خود این آرامش وسیله‌ای است برای رسیدن به چیز دیگر. در پاسخ باید گفت که خود این آرامش و اطمینان برای چیز دیگری است، و آن این که فرد بتواند در سایه‌سار آن به هدف خود که به سعادت رسیدن است دست یابد.

۲. عشق

یکی دیگر از مؤلفه‌های معناداری زندگی، مفهوم عشق است. «عشق به معنای تمرکز کامل ذهنی و عاطفی مثبت روی یک موضوع است. این تمرکز اگر منفی باشد، نفرت نام دارد. عشق تمرکز کششی است، تمرکز کششی همه قوای مغزی و عاطفی روی یک موضوع.» (روحبخش، ۱۳۸۷: ۲۳/۱). این کشش و تمرکز می‌تواند روی یک چیز مثبت و چیز

منفی باشد: به این صورت که به طرف هر کدام که برود، آثار همان مترتّب بر آن می‌شود. بعد از بیان معنای عشق، به سراغ اقسام عشق می‌رویم. عشق به دو دسته مجازی و حقیقی تقسیم می‌شود.

الف) عشق حقیقی

عشق حقیقی، روی آوردن به مبدأ آفرینش است و دل بستن به همه آن چه که او را زیباترین نموده است. این مبدأ هستی چیزی جز خداوند متعال نیست. انسان باید عاشق هستی آفرین شود؛ لذا یکی از نام‌های خداوند الله است. در معنای الله، معانی زیادی گفته‌اند؛ یکی از آن‌ها این است: آن که همه واله و حیران او هستند و محتاج و خواهان اویند.

ب) عشق مجازی

عشق مجازی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: تعلق و محبت به هر چیزی که «خدایی» نیست. عشق حقیقی می‌خواهد من خود را در من معشوق محو نماید، و لکن عشق مجازی می‌خواهد من معشوق را در من خود محو کند (روح بخش ۱۳۷۸: ۱/۹۹)

نقش عشق در معناداری زندگی

بعد از بیان چند زاویه از عشق، به این جایگاه می‌پردازیم که نقش عشق در معناداری زندگی چیست؟

پاسخ به این سؤال این‌گونه است که باید توجه شود متعلق این عشق چه چیز یا چه کسی است؟ اگر غیر خدا و خدایان است، شخص رنگ آن‌ها را گرفته و زندگی‌اش مثل آن‌ها می‌شود و مسلماً بی معنا خواهد شد. لکن اگر متعلق آن خداوند و خدایان شد، چون خاصیت عشق محو شدن در معشوق است، لذا رنگ آن‌ها را به خود می‌گیرد و آثار آن‌ها نیز بر او مترتّب می‌شود؛ آثاری مثل آرامش، اطمینان و ... در ادامه خوب است نظر چند تن از دانشمندان را در رابطه با عشق بیان کنیم. اسکات پک گوید: اگر طالب زندگی سالم و بالنده‌ای هستید، باید به حقیقت عشق بوزرید. میکل آنژ عشق را وسیله کمال می‌داند؛ در آن جا که می‌گوید: عشق آدمی را به کمال می‌رساند (همان).

پل نیسن نیز می‌گوید: در دل، شوق و عشق‌داری از زندگی خود بسیار به دست آر؛ چون عشق، همواره آدمی را به سوی کمال راه می‌نماید. در پایان این بحث، خوب است به «مناجات‌المحبّین» از مناجات پانزده‌گانه امام سجاد (ع) اشاره‌ای کنیم: «خدای من کیست آن که شیرینی محبتت را چشید و جز تو را خواست؟! و آن کیست که به مقام قرب تو انسی یافت و لحظه‌ای روی از تو گردانید؟» (قمی، بی‌تا: ص ۱۲۴).

۳. کار و تکلیف و نقش آن‌ها

تکلیف در دین به معنای موظّف کردن در مقابل تعالیم الهی و تبعیت از امر الهی پروردگار

است. مکلف انسانی است که تابع طلب الهی (امر و نهی) باشد. حیات چنین انسانی، محدود به حدود شریعت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۱۲: ۲۳۸). از منظر قرآن کریم و همچنین روایات، انسان موجودی دارای تکلیف است. تمام اوامر و نواهی موجود در قرآن و روایات، ناظر بر همین مطلب هستند که انسان، موجودی مکلف است. انسان برای این که بتواند تکلیف خود را انجام دهد، مسلماً بایستی در قالب انجام کار و فعالیت، به تکلیف خود جامعه عمل بپوشاند. از منظر قرآن کریم و روایات، تنها انجام دادن کار به خودی خود موضوعیت ندارد، بلکه این کار باید مهر، صلاحیت و نیکویی را نیز به همراه داشته باشد؛ زیرا ممکن است کاری بنا بر ظاهر خوب باشد، ولی صالح نباشد، یعنی مطابق با خواست مولا نباشد. عمل به تکالیف از سوی انسان دارای فوایدی است که در معنادگی و معناداری زندگی، نقش به‌سزایی را ایفا می‌کنند، از جمله آن‌ها:

الف) حصول آرامش در پرتو تکلیف

برای توضیح این مطلب می‌بایست وجه عقلی و کلامی مسئله را بررسی کنیم: «وجه عقلی و کلامی مسئله این است که انسان هرگاه در حیات مادی خویش، تابع هوا و هوس خود باشد، در تمهید مقدمات عقلی، دچار غلط و خبط می‌شود؛ زیرا میان سود واقعی و نفع خیالی قرار می‌گیرد و قدرت ادراک و تشخیص او ضعیف می‌گردد، چون قوه مخیله در عمل قوه عاقله دخالت کرد. در برخی موارد، عقل از مسیر صواب و طریق اصلی خود خارج می‌شود؛ به نحوی که قدرت تشخیص صواب را از خطا در بخش نظر و عزم و تصمیم را در بخش عمل از دست می‌دهد. (عقل علمی و عملی منظور است). چنین شخصی که در حکمت نظری دارای معضل تشخیص است، در حکمت عملی دچار تزلزل شده و توان تحمل مشکل از او گرفته می‌شود و در نتیجه آرامش روحی را از کف می‌دهد. اما کسی که معتقد است هستی‌اش مرهون دیگری است و وجودش نه تنها وجود رابطی بلکه عین ربط است به خدا و در مقابل او احساس وظیفه و تکلیف می‌کند، در حقیقت به حبل متین تمسک کرده که هرگز این طناب محکم، پاره‌شدنی نیست. چنین انسانی، امور رفتاری خود را بر مبنای عقیده‌ای بنا نهاده که تزلزل و اضطراب در آن راه ندارد. وی با این معرفت و اعتقاد، دست به اعمالی نمی‌زند که از تکلیف الهی خارج باشد؛ لذا از نتیجه خیر و شر اعمال انجام شده، هیچ هراسی به دل راه نمی‌دهد؛ زیرا در رفتارهای خود به منشأ حقیقی اعتقاد دارد و او را متکفل و عهده‌دار نتایج اعمال و رفتار خویش می‌داند. اما شخص غیر معتقد به مبدأ حقیقی، چون از انسانیت خود خارج نشده است، کسی را به مؤثر بودن نمی‌شناسد و به همین جهت، خیر و شر امور را فقط به دست خود داشته و با توجه به توهمات و تخیلات، هرگز احساس آرامش و امنیت نمی‌کند. پس اضطراب و آشوب غیرمعتقدان به‌خدا، از ناحیه

خودشان برآنان عارض شده و آرامش و اطمینان در دل‌های مؤمنین، از جانب خدایی است که آن‌ها به عنوان ملجأ برای خود برگزیده‌اند. این، اثر همان ایمان و تکلیف‌محوری است که مؤمنان و تقواییشان داشتند و خداوند ایشان را محقّ چنین مقامی دانست و فرمود: «
 إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْخَمِيمَةَ خَمِيمَةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 وَالْأَزْمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (فتح: ۲۶)؛ (همان: ۱۹۹-۲۰۰).

ب) امنیت فردی و اجتماعی در پرتو تکلیف‌مداری و نقش آن در معنا‌داری زندگی

یکی از آثارى که مترتب بر تکلیف‌محوری است (البته آن تکلیف که الهی باشد)، امنیت است. «امنیت» به معنای عدم خوف و ترس و در امن و آرامش بودن است. اهمیت امنیت از آن جهت است که اگر نباشد، فرد نمی‌تواند به کمال خود برسد، رسیدن به کمالی که برای آن خلق شد (یعنی رسیدن به مقام عنداللهی)، وجود ندارد؛ زیرا امنیت زمانی جایگاه واقعی خود را پیدا می‌کند که افراد آن اجتماع، از خداوند و قوانین او پیروی کنند (همان: ۲۰۱).

۴. جهان‌بینی

مؤلفه دیگری که در معنا‌داری زندگی، نقش به‌سزایی دارد؛ به طوری که می‌توان این ادعا را کرد که تمام مؤلفه‌های دیگر تحت تأثیر آن هستند، به این معنی که با توجه به آن است که سطح معنا‌دهی آن‌ها مشخص می‌شود، جهان‌بینی و ایدئولوژی است. بحث را از این‌جا آغاز می‌کنیم که انسان برای این‌که بداند کدام کار، خوب و کدام کار، بد است، نیاز به نوعی معرفت دارد که نام آن «جهان‌بینی» است. به عبارت دیگر برای این‌که بدانیم خط سیر زندگی ما چیست، باید معرفت‌هایی کلی داشته باشیم. وقتی بخواهیم حرکت خود را در جهت ویژه‌ای قرار دهیم باید ضوابطی داشته باشیم تا منفعت و مصلحت نهایی را تأمین کند و ما را به کمال برساند و به بهترین و بالاترین لذت‌ها دست یابیم. این همان است که در اصطلاح امروز «ایدئولوژی» نامیده می‌شود. همچنین برای دانستن ضوابط کلی برای تعیین خط‌مشی زندگی و برای به‌دست آوردن این قواعد کلی لازم است که قبل از آن، بینش‌هایی داشته باشیم که اصطلاحاً به آن، جهان‌بینی می‌گویند. بنابراین، ایدئولوژی مبتنی بر جهان‌بینی است. یعنی اگر بخواهیم خط‌مشی صحیحی برای زندگی خود ترسیم کنیم، بایستی جهان‌بینی صحیحی از عالم هستی داشته باشیم. در سال‌های اخیر، بین غربی‌ها مباحث بسیاری وجود داشته مبنی بر این‌که:

– آیا بین جهانی‌بینی و ایدئولوژی، رابطه وجود دارد یا خیر؟

– اگر وجود دارد، این رابطه چگونه است و تبیین منطقی آن چیست؟

از جمله بعضی قائل شدند به این‌که ایدئولوژی از قبیل مفاهیم انشائی است و واقعیت خارجی ندارد و قابل صدق و کذب نیست. ولی این نظر صحیح نیست؛ زیرا اولاً مفاهیم

ایدئولوژی لزوماً انشائی نیست و به فرض که به صورت انشائی بیان شود، مبتنی بر حقایق است و به تبع آن حقایق، قابل صدق و کذب، و صحت و خطا می‌گردد. در این صورت می‌توان گفت این ایدئولوژی، درست و آن دیگری، مخالف حقیقت است. اما در تبیین منطقی این که چگونه ایدئولوژی از جهان‌بینی استنتاج می‌شود، اجماً می‌توان گفت مفاهیم ایدئولوژی به ضرورت بالقیاس باز می‌گردد. یعنی وقتی ما یک مطلوب فطری داریم که رسیدن به کمال است، مقدمات آن ضرورت بالقیاس پیدا می‌کند، یعنی مقدمات، علل و اسباب پیدایش این نتیجه‌اند. پس وجود آن‌ها نسبت به وجود، نتیجه ضرورت با قیاس است و باید‌ها از همین جا ناشی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۱۳: ۴۳۶-۴۳۵).

هر ایدئولوژی، مبتنی بر جهان‌بینی خاص خود است؛ یعنی جهان‌بینی مادی در پی‌اش ایدئولوژی مادی را در بردارد و جهان‌بینی اسلامی در ادامه‌اش ایدئولوژی اسلامی است. ایدئولوژی اسلامی مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی است که خود آن جهان‌بینی قائم بر سه خط کلی است: ۱. شناخت خدا؛ ۲. شناخت معاد؛ ۳. شناخت رابطه دنیا با آخرت و زندگی ابدی. اما رابطه آن با مسئله خداشناسی؛ کسی که نمی‌داند آیا این هستی قائم به ذات است یا وابسته به غیر، نمی‌تواند در مورد شئون این هستی و کمالات آن قضاوت صحیحی داشته باشد. از سوی دیگر اگر به آن معتقد نباشد، نمی‌توانیم این فرض‌ها را که آیا انسان می‌تواند به خدا راهی داشته باشد و به او قرب یابد یا خیر، مورد بررسی قرار دهیم (همان: ۴۳۶). این بدان معنی است که ما زمانی می‌توانیم در مورد کمال انسان و قرب او به خداوند سخن بگوییم که قبلاً وجود خداوند اثبات شده باشد. اثبات آن با جهان‌بینی اسلامی است. ما در این بحث به دنبال این هستیم که بگوییم هر کسی که خاستگاه‌های رفتاری‌اش یا به عبارت دیگر جهان‌بینی‌اش مبتنی بر اسلام است، او می‌تواند به سر منزل اصلی و سعادت برسد و به زندگی خود معنا دهد و هر کسی که جهان‌بینی خود را بر اساس غیر الهی پایه‌ریزی کرد، بالتبع بر همان اساس عمل کرده و به همان مقدار از معنای زندگی به دور است.

۵. مهدویت و انتظار و نقش آن دو

در جهانی که تفکر نهیلیسمی (پوچ‌گرایی) در آن رایج است، عقیده به یک فرد معصوم که می‌تواند انسان را از سردرگمی، خارج کردن از «بحران هویت»، خارج کردن از «خود بیگانگی» و این که به راه صحیح برود تا به مقصود برسد، باعث می‌شود که فرد معنای صحیحی از زندگی را درک کند.

بعد از بیان اهمیت و جایگاه عقیده به مهدویت به این می‌پردازیم که مهدویت و انتظار چگونه می‌تواند به نیازهای بشر پاسخ بدهد.

پاسخ به تنهایی

انسان معاصر، خود را در رویارویی با انبوهی از بحران‌ها و مصیبت‌های عصر مدرن تنها می‌یابد و به تنهایی روحی، ادراکی، معاشرتی و ... دچار می‌شود، ولی به دنبال پناهگاهی برای برون‌رفت از این همه تنهایی است و از این رو تنها با حضور خداوند و باورهای دینی در زندگی، در مقابل هجوم‌های زندگی مدرن، حصار می‌پدید می‌آورد و دیگر خود را تنها نمی‌بیند.

بنا بر باور شیعیان دوازده امامی، حضور امام معصوم از جمله باورهایی است که باعث می‌شود فرد احساس تنهایی را در ساحت‌های مختلف زندگی این جهان بزدايد؛ زیرا آن‌گاه که شخص آسمانی‌ای به نام امام را در کنار خود حاضر ببیند و بداند که آن شخص به او عشق می‌ورزد و به نیازها و افعال او آگاهی دارد و درک کند که آن شخص در شرایط سخت او را تنها نمی‌گذارد، یأس و ناامیدی از این فرد رخت بر می‌بندد و در نتیجه، زندگی فرد دارای معنا می‌شود. در پایان این بخش به روایتی از مولایمان حضرت حجت علیه السلام اشاره می‌کنیم که ناظر به همین بحث است:

حضرت می‌فرماید: «إِنَّا غَيْرُ مُهْمَلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ وَلَا نَأْسِينَ لِدِكْرِكُمْ»؛ امری از شما بر ما پوشیده نیست و ما مراقب شما هستیم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳ / ۵۳ / ۱۷۵).

۶. اخلاق و معناداری زندگی

قبل از بیان هر چیزی، اول به سراغ معنای اخلاق می‌رویم تا جایگاه بحث تا حدودی مشخص شود. اخلاق عبارت است از: ملکات و هیئت‌های نفسانی که اگر نفس به آن متصف شود، به سهولت، کاری را انجام می‌دهد؛ همان‌طور که صاحبان صفت‌ها و حرفه‌ها به سهولت کار خود را انجام می‌دهند، صاحبان ملکات فاضله و رذیله همه به سهولت کار خوب یا بد انجام می‌دهند. پس اخلاق عبارت است از:

«ملکات نفسانی و هیئات روحی که باعث می‌شود کارهای زشت یا زیبا، به آسانی از نفس متخلق به اخلاق خاص، نشئت بگیرد» (جوادی آملی، ۱۳۱۲: ۱ / ۷۳).

بر اساس تعریف مذکور، اخلاق به بد و خوب تقسیم می‌شود. منشأ پیدایش فضائل اخلاقی و اخلاق فاضله، مبدأ اعمال نیک و عبادت است؛ چنان‌که ثمره تحقیق پیرامون شرک و کفر این است که این پدیده شوم روانی، مبدأ ظهور همه رذائل اخلاقی و عملی است (همان: ص ۷۶).

بنا بر آنچه گفته شد مشخص گردید که اخلاق نیک و بد داریم؛ این بدان معناست که انسان، با انتخاب هر یک از آن‌ها می‌تواند عمل خوب انجام دهد یا بد؛ اعمالی مثل سخاوت، عدالت، برخورد خوب با دیگران در اجتماع و دیگر اخلاق حسنه.

ما بر این باوریم که هر چقدر زندگی انسان بر مدار و محور اخلاق پیش برود، دارای معنای بیشتری از زندگی است؛ به عنوان مثال، این که روایت می‌فرماید: شخص حسود قبل از آن که به محسود ضرری بزند، به خودش ضرر رسانده؛ ضرر آن را این‌گونه می‌توان بیان کرد که آرامش روحی خود را از دست می‌دهد و همیشه دچار اضطراب و استرس است، که در نتیجه به همان اندازه از معنای زندگی‌اش کاسته می‌شود. حال فرض کنیم، شخص حسود نیست، به همان اندازه دارای آرامش روحی و روانی است و در نتیجه به‌زندگی و معنای آن کمک کرده است. بنابراین اندازه معنای زندگی انسان، به مثابه اخلاق‌مداری آن، در زندگی و شئون آن است.

سرانجام معناداری زندگی

پس از بحث در رابطه با این که چه مؤلفه‌هایی در معناداری زندگی ایفای نقش می‌کنند، به این موضوع می‌پردازیم که حال اگر شخصی تمام مؤلفه‌های معناداری زندگی را دارا بود، زندگی‌اش به چه سرانجامی می‌رسد و نتیجه‌اش چه خواهد شد؟ ما بر این عقیده‌ایم که اگر تمام مؤلفه‌های معناداری زندگی لحاظ گردد و به‌آن جامه عمل پوشانده شود، فرد به زندگی و حیات حقیقی رسیده است که تعبیر قرآنی آن، «حیات طیبه» است، یا به عبارت دیگر، حیات متألّهانه است.

در آغاز بحث باید بگوییم، همان‌گونه که دنیا به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم می‌شود، حیات انسان نیز دو نوع است: دنیایی و طیبه. از نظر قرآن کریم، زرق و برق‌های دنیوی که اهل دنیا را شیفته خود کرده است، پست‌ترین نوع زندگی است؛ آن‌جا که می‌فرماید: «ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (آل عمران: ۱۴)؛ زیرا دنیا به معنای پست‌تر است و هیچ حیاتی از زندگانی دنیا پایین‌تر و نیز هیچ عالمی در نظام هستی از دنیا پست‌تر نیست. علت این که می‌گوییم آن پست است، سخن زیبایی حضرت علی علیه السلام است که می‌فرمایند: از پستی دنیا همین بس که در هیچ عالمی معصیت او نمی‌شود، مگر در این دنیا، و انسان هرگز به مقامات عالیّه نمی‌رسد، مگر به ترک تعلقات دنیوی (نهج البلاغه: ۳۰۷-۵۱۶). در قبال دنیای پست که در سراسر آن بازی زینت تفاخر و تکاثر حاکم است، «حیات طیب» قرار دارد. این حیات از آن مؤمنانی است که اعمال صالحه انجام می‌دهند؛ «مَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷).

خداوند در قرآن کریم فرمودند که ما همین زندگی طبیعی و مادی مؤمن را طیب می‌کنیم، بلکه فرمودند: ما به او حیات طیبه می‌دهیم؛ زیرا بین این دو فرق است. پس مؤمن، جدای از این زندگی طبیعی‌ای که همگان از آن برخوردارند، از زندگی طیب نیز بهره‌مند است که دیگران فاقد آن هستند. حیات طیبه خود عالم دیگری است و ذات آن

عالم نیز با ذات عالم طبیعی فرق دارد. مراد از زندگی طیب، زندگی پاکیزه‌ای در جهان آخرت نیست، بلکه در همین دنیای طبیعی که افراد عادی با یکدیگر حشر و نشر دارند، مؤمنان از حیات طیب برخوردارند و با اولیای الهی محشورند؛ یعنی با آن که در میان مردم عادی زندگی می‌کنند، ولی با آنان نیستند. در این حیات، غم، ترس، اضطراب، حرص، حسد، بخل و کینه و نیست؛ چون این عالم برتر از زندگی طبیعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۷). اگر مؤلفه‌های معنادهای زندگی رعایت شود، انسان به حیات طیب می‌رسد. این موضوع را می‌توان از آیاتی که گذشت، استفاده کرد؛ آن‌جا که فرمود: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا»؛ این عمل صالح، همان انجام مؤلفه‌های معنادهای است که با انجام آن به زندگی معنا داده می‌شود. دلیل دیگر برای این که اثبات کنیم زندگی فرد، در پرتو عمل به دین و مؤلفه‌های آن معنا پیدا کرده است، فرمایش حضرت علی علیه السلام است که فرمودند: «لا حیاة إلا بالدين»؛ یعنی حیات طیب و واقعی شما در گرو عمل به فرامین دینی است. سرچشمه حیات حقیقی انسان، تالله است؛ یعنی فرد باید در مدار اطاعت از خداوند گام نهد تا به سرمنزل مقصود برسد و متالله شود.

نتیجه

نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که: هر چه قدر سطح معنادهای زندگی در جامعه بالا رود، به مثابه آن نیز سطح بزه‌کاری در جامعه کاهش یافته، روابط بین افراد بهبود پیدا کرده و نظام خانواده مستحکم‌تر می‌شود. لذا راه‌کار و پیشنهادی که می‌توان به دست‌اندرکاران امور فرهنگی و اجتماعی داشت، این است که سطح عملی به مؤلفه‌های معنادهای زندگی را از طریق آموزش در جامعه بالا ببرند تا جامعه‌ای با سعادت داشته باشیم؛ سعادت‌ی که هدف تمام انبیا و اولیای الهی بوده است.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه.
- ۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۰)، دنیاشناسی و دنیاگرایی در نهج البلاغه، گردآورنده: عباس رحیمیان، قم: اسراء، چ پنجم.
- ۲. _____، (۱۳۸۴)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء، چ سوم.
- ۳. _____، (۱۳۸۴)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء، چ دوم.
- ۴. _____، (۱۳۸۴)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء، چ چهارم.
- ۵. روحبخش، سید علی، (۱۳۸۷)، از عشق چه می‌دانی، قم: ورع، چ اول.
- ۱. قمی، شیخ عباس، (۱۳۷۰)، مفاتیح الجنان، تهران: کتابچی.

۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ دوم، ج ۵۳.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام، چ سوم.
۳. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقيق فی کلمات القرآن، لبنان: دارالکتب العلمیة، چ سوم، ج ۱.
۴. ورام بن اَبی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه، چ اول، ج ۱.

مقالات

۱. اسدیپور، کبری؛ حسین چاری، دکتر مسعود، «بررسی مؤلفه‌های معنای زندگی از منظر اسلام در کتاب‌های درسی دین و زندگی دوره متوسطه»، نشریه مطالعات آموزش و یادگیری، (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، دوره دوم، شماره اول.
۲. علی‌زمانی، امیرعباس؛ غفوریان، مهدی، «مؤلفه‌های زندگی معنا دار از دیدگاه جان کاتینگهام»، نشریه جستارهای فلسفی، (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، دوره ششم، شماره هفدهم.
۳. حجتی، غزاله؛ علی‌زمانی، امیرعباس، «معنا، غایت و ارزش (بررسی آراء گرت تامسون در باب معنای زندگی)»، نشریه ادیان و عرفان، (تابستان پاییز ۱۳۸۹)، دوره ۴۲، شماره اول.
۴. محمدی منفرد، بهروز، «معنای زندگی، نیهیلیسم و اندیشه مهدویت»، نشریه مشرق موعود، (پاییز ۱۳۸۷)، سال دوم، شماره هفتم.

English Abstracts

A Survey on Different Kinds of Poverty and its Consequences From The Viewpoint of Quran And Traditions

Abstract

Moslem Poorsafar- Mohammad Yazdi

Poverty is known and referred to as a harmful phenomenon and dilemma for the human kind in the outside religious viewpoint and in human science. All these theories are seeking a solution to get rid of this phenomenon. However, considering the religious texts, poverty has been divided in a more broadly sense which in some cases has been admired and praised. Besides sometimes religious leaders have been proud of the poor companionship. Now it is more essential to present the literal meanings of the word poverty more than its varieties and then after familiarizing the reader with its varieties, material and spiritual poverty, we will continue to present the effects of poverty and to sum up we will refer to the status of its different kinds and their effects in religious texts.

Keywords

poverty, need, material poverty, spiritual poverty

Comparative Analysis of “Sadeqin” Verse in views of Shia and Sunni

Hadi Cheraghpoor

Abstract

Today as new questions are being raised, Islam is facing new disagreements and difference of opinions which are not beneficial for this religion by themselves. One of issues which has mainly been a matter of disagreement in Islam is related to the subject of pontificate. The writer of this article, considering this dissension as a matter of interest, is trying to analyze the “Sadeqin” verse which is related to the subject of pontificate.

This issue, due to inter-religious nature, relies on Hadith and part of intellect. So, the method used to write this article is Islamic Scholastic Theology or “Kalam”. We pursue the subject of pontificate comparatively and based on two main sects of Islam, namely Shia and Sunni.

Keywords

Pontificate, Sadeqin Verse, Hadiths about Sadeqin verse, Shia, Sunni

Concept of Wilayat and its Dimensions in Holy Quran

Abstract

Seyyed Mohammad Hossein Fathi

This essay is trying to answer this question that if the concept of Wilayat which has a great significance in traditions and is greatly highlighted in our literature and poetry is just to say that Ali (A.S) and his infallible children are the prophet's successors or it is beyond any historical issue and it implies the truth that the words of Ahlul Bayt has the same authority of God's word and the prophet's word. Therefore, due to the authority of their deeds and words, one must take the pledge to obey them in practice and follow their way. So according to the verses and traditions, it is certain that Ahlul Bayt's words have the authority for us and we must act as they said, however Wilayat and Muwalat imply a much higher truth.

Keywords

Wilayat , Wilayat-e Faqih, verses, traditions

An Introduction to the Liberality in Howza Based on opinions of Supreme Leader

Seyyed Mahdi Ghaderi

Abstract

This article classifies the opinions of Supreme Leader about liberal-ity movement using the method of qualitative analysis of content. Therefore, in first chapter the historical background of liberality is surveyed and then, based on the approach of Supreme Leader, the obstacles of liberality are divided in two distinct categories of inter-
nal and external. In the end, the solutions for improvement which previously mentioned by Supreme Leader.

Since this article scrutinizes the opinion of Supreme Leader about liberality with a qualitative content analysis approach, only those titles are surveyed which have previously mentioned by Supreme Leader, because he is the main issuant and advocate of this discourse.

Keywords

Supreme Leader, Liberality, obstacles of Liberality, Solutions for obstacles of Liberality

The inherent accident within Allameh Tabatabaee viewpoint

Milad Karimi

Abstract

Logicians often consider the subject of every knowledge as a criterion to distinguish it from other sciences and believe that what distinguishes knowledge from other sciences is its subject. Nevertheless, some, by believing in lack of reason for the subject of the knowledge and challenging it, know the definition and the finality of the sciences as the reason of their distinction. Allameh Tabatabaee like other logicians believes in what distinguishes knowledge from other sciences is its subject and the subject of the knowledge is based on the inherent accident and he tries to defend this theory by reducing it. This essay is trying to study the late Allameh Tabatabaee's views on this speech and what distinguishes his views with other logicians who know the finality of the sciences as their distinguishing aspect.

Keywords

inherent accident, the subject of the knowledge, distinction of the sciences, Allameh Tabatabaee.

A look at the Effects of Sins on worldly life and Afterlife in viewpoint of Quran And Traditions

Mohammad Rezaei Majidpoor

Abstract

According to the cause and effect law, every action is followed by a reaction. Good deeds will leave positive influences and consequently bad deeds will leave its negative influences. As good works will leave positive effects in human soul and spirit, bad works or sins from the religious viewpoint will ruin the human soul and spirit. Moreover, they will not only impress our worldly life but they will also have an impact on afterlife. This essay is trying to study the evil effects of sin on both lives of human being.

Keywords

sin, worldly effects of sin, effects of sin in afterlife .

Meaning of Life and its components in Viewpoint of Islam

Seyyed Saeid Moosavi

Abstract

Of all creatures, only human is seeking his own truth and fate. So, he pays a considerable attention to a meaningful life. Modern man seems anxious, depressed and lonely in terms of spirituality and mentality and resorts to different ways to be released from such status. Researching in fields of life's meaning is one of these ways. Thinkers, including philosophers, psychologists and religious scholars have conducted numerous researches about the meaning of life and believe that an individual can make his/her life meaningful by observing some factors, namely love, work, duty, religiosity and etc. Due to its awareness of humans' reality and his real life, Islam can provide the best meaning for life using Islamic sources like revelation and life Imams.

Keywords

The meaning of life, nihilism, world view, component, meaningfulness

**A Survey on Different Kinds of Poverty and its Consequences
From The Viewpoint of Quran And Traditions**

Moslem Poorsafar- Mohammad Yazdi.....5

**Comparative Analysis of “Sadeqin” Verse in views of Shia
and Sunni**

Hadi Cheraghpoor.....25

Concept of Wilayat and its Dimensions in Holy Quran

Seyyed Mohammad Hossein Fathi.....41

**An Introduction to the Liberality in Howza Based on opin-
ions of Supreme Leader**

Seyyed Mahdi Ghaderi.....59

The inherent accident within Allameh Tabatabaee viewpoint

Milad Karimi.....73

**A look at the Effects of Sins on worldly life and Afterlife in
viewpoint of Quran And Traditions**

Mohammad Rezaei Majidpoor.....83

Meaning of Life and its components in Viewpoint of Islam

Seyyed Saeid Moosavi.....97