

بسم الله الرحمن الرحيم



# فصلنامه علمی - پژوهشی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

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

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

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

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

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

بانک اطلاعات نشریات کشور

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

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال هفتم / شماره ۲۶ / تابستان ۱۳۹۶

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال هفتم/ شماره بیست و ششم/ تابستان ۱۳۹۶/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۱۵۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)  
مدیر مسئول : محمود قیوم زاده  
سر دبیر : محمد حسن قدردان قراملکی

### هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران  
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)  
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران  
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

نشانی: ساوه - میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: www.iau-saveh.ac.ir

## راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

### نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و

احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

♦ کلیه منابع و مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره‌المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی [kalam1391@yahoo.com](mailto:kalam1391@yahoo.com) امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیتراها بصورت bold تایپ شود.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

## فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۳۲	«جبر و اختیار» در قلمرو کلام اسلامی و بررسی تطبیقی آن با دیدگاه متکلمان یهودی و مسیحی محمد رضا آرام / عبدالرضا امین الدوله
۲۳-۵۲	همگونی اقتصاد مقاومتی با فقه و فرهنگ اسلامی و زمینه‌ساز بودن آن برای ظهور مهدی موعود <small>علیه السلام</small> محمد رسول آهنگران
۵۳-۷۶	عصمت پیامبران از گناه در قرآن با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی <small>رحمته الله علیه</small> در المیزان محمدحسین فاریاب / حمید امامی‌فر
۷۷-۹۶	بررسی نظریات کلامی درباره رؤیت خداوند متعال محمدهادی قندهاری / فائزه درمان
۹۷-۱۱۸	جایگاه مشارکت سیاسی اجتماعی مردم، از منظر دینی، با تکیه بر آیات قرآن و نهج البلاغه یدالله ملکی
۱۱۹-۱۴۲	کارکردهای اجتماعی وحدت در اندیشه امام خمینی <small>رحمته الله علیه</small> بر اساس رویکرد وحدت سیاسی سید ابوالحسن نواب / جواد حقیر مددی
۱۴۳-۱۶۰	مقایسه ایمان از دیدگاه ملاصدرا (حکمت متعالیه) و میرزای اصفهانی (تفکیک) شهاب الدین وحیدی مهرجردی
۱-۷	چکیده مقالات به عربی (الخلاصات)
1-7	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)



## «جبر و اختیار» در قلمرو کلام اسلامی و بررسی تطبیقی آن با دیدگاه متکلمان یهودی و مسیحی

محمد رضا آرام<sup>۱</sup>

عبدالرضا امین‌الدوله<sup>۲</sup>

### چکیده

این پژوهش، ضمن تبیین دیدگاه متکلمین اسلامی درباره مسأله جبر و اختیار، به بررسی تطبیقی آن در میان ادیان ابراهیمی پرداخته و سپس جایگاه اختیار را در وجود آدمی بر اساس شرایع آسمانی بیان می‌کند. سؤال اصلی این تحقیق؛ که این مقاله مبتنی بر دیدگاه متکلمین ادیان آسمانی، درصدد پاسخگویی به آن است عبارت است از اینکه آیا خداوند متعال همواره انسان را مجبور آفریده، یا او را مطلقاً رها گذاشته است؟ این مقاله، به تفکیک، به بررسی مسأله «جبر و اختیار» در هر سه شریعت پرداخته و نظریات متکلمان هر سه شریعت را جداگانه بیان می‌کند و سپس به تحلیل تطبیقی نظرات ادیان با یکدیگر و بیان تمایزات آنها پرداخته و نگاه کامل‌تر را از میان نظرات برمی‌گزیند. ابتدا دیدگاه کلامی اشعریون و معتزلیون و شیعیان امامیه در مکتب اسلام بیان شده؛ سپس به بررسی نظریات متکلمان یهودی همچون سعدیا، ابراهیم‌بن‌عذرا و ابراهیم‌بن‌داود بر سر مسأله جبر و اختیار می‌پردازد و در ادامه، نظریات متکلمان مسیحی همچون آگوستین و پلاگیوس و طرفداران آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد و پس از مقایسه تطبیقی مبانی تمامی نظریات، در انتها نتایج پژوهش، جمع‌بندی و ارائه می‌گردد.

### واژگان کلیدی

جبر، اختیار، کلام اسلامی، متکلمان، مسیحیت، یهود.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول  
Email: moh.aram@iauctb.ac.ir

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی  
Email: abdorrrreza@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۴

## طرح مسأله

این پژوهش، تلاشی فکری برای الهام‌پذیری از معارف قرآن کریم جهت تعیین جایگاه اختیار در زندگی انسان است. از اهداف مهم این پژوهش، آن است که با تکیه بر آموزه‌های وحیانی و معنوی، مشترکات موجود بین فرهنگ‌های مختلف ابراهیمی را در زمینه نقش کرامت انسانی در جلب توافق بین ادیان کاویده و سپس با تکیه بر این مشترکات، زمینه‌های گفتگوهای سازنده در عرصه جهانی شدن را با هدف نیل به یکپارچه شدن جهان که از وعده‌های دین مبین اسلام است و ریشه در مبانی فطری انسان دارد فراهم نماید. روش به کار گرفته شده در این تحقیق، از نوع مفهوم‌شناسی با رویکرد تطبیقی و مقایسه‌ای است. در این مقاله بر آنیم که جایگاه جبر و اختیار را براساس دیدگاه سه دین ابراهیمی در زندگی انسان به نمایش بگذاریم و بیان کنیم که آیا انسانها ذاتاً و به صورت مطلق، مختار آفریده شده‌اند یا مجبور هستند و یا حدّ واسط و جمعی از هر دو حکم بر زندگیشان حاکم است. بدون شک هر انسانی دارای افعال ارادی است. کارهای ارادی انسان با مبادی خاصی از ادراکات و تمایلات نفسانی وی صورت می‌پذیرد. آنچه موجب ارزش انسان می‌شود این است که کارهای وی گزیده یک راه از چند راه است. در بطن وجود انسان گرایش‌های مختلفی وجود دارد که معمولاً در مقام عمل با هم تزاخم می‌یابند؛ شبیه نیروهای مختلفی که از جهات مختلف در یک جسم اثر می‌کنند. جاذبه‌ای آن را به راست می‌کشاند و جاذبه دیگر به چپ؛ مثل آهنی که بین دو آهن‌ر با قرار گرفته باشد. در طبیعت، وقتی نیروها جهات مختلفی داشته باشند آنچه در خارج تحقق می‌یابد برآیند نیروها است؛ ولی در انسان این طور نیست که هر جاذبه‌ای قوی‌تر باشد خودبه‌خود تأثیر صددرصد در انسان بگذارد؛ مگر انسان‌هایی که نیروی اختیار و تصمیم را به کار نمی‌گیرند و تسلیم غرایز می‌شوند. انسان‌ها نیرویی دارند که می‌توانند در برابر جاذبه‌های قوی نیز مقاومت کنند و این گونه نیست که در مقابل کشش‌های طبیعی صرفاً حالت انفعالی داشته باشند و همین است که به کار انسان ارزش می‌بخشد. پس آنچه ملاک ارزش افعال انسانی است اختیار است. باید دانست که در این مسأله، گرایش‌های مختلفی وجود دارد و در شرایع ابراهیمی، اختلافاتی بر سر مسأله جبر و اختیار و حدود و ثغور آن وجود دارد که بررسی آنها خالی از لطف نیست.



## مسأله جبر و اختیار در اسلام

### جبر و اختیار در قرآن کریم

خداوند متعال در (بلد (۹۰): ۸۱۰) می‌فرماید: ﴿الَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴿۸﴾ وَ لِسَانًا وَ شَفْتَيْنِ ﴿۹﴾ وَ هَدَيْنَهُ النَّجْدَيْنِ ﴿۱۰﴾؛ «آیا برای او دو چشم قرار ندادیم؟ و یک زبان و دو لب؟! او را به راه خیر و شر هدایت کردیم.» مقصود از نجدین که در لغت به معنای دو ارتفاع آمده است دو راه حق و باطل است که در مقام تمثیل به دوراهی اطلاق گردیده است که یکی انسان را از گردنه‌ها عبور می‌دهد و به سرمنزل مقصود می‌رساند و دیگری انسان به سوی پرتگاه می‌برد. همچنین در (انسان (۷۶): ۲-۳) می‌خوانیم: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿۴﴾ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿۵﴾؛ «ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم و او را می‌آزماییم. بدین جهت او را شنوا و بینا قرار دادیم. ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس.» این آیه بیانگر آن است که انسان در اعمال و رفتار خویش، آزاد و مختار بوده و مجبور به تبعیت از طبیعت و یا غریزه نیست. این اختیار انسان است که باعث می‌شود او قانون‌گذاری کند و مقررات و قوانین مختلف را برای همزیستی مسالمت‌آمیز به وجود آورد. اگر همانگونه که وجود او منظم فعالیت می‌کند، نفس می‌کشد، نبض او منظم کار می‌کند و خون در رگ‌هایش جریان دارد...، در وظایف اجتماعی خویش نیز اینگونه منظم بود دیگر چه نیاز به قوانین و وضع‌ها و نظام پاداش و کیفر بود؟ برخی با تمسک به آیه شریفه ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ بیان می‌کنند انسان تنها باید هدایت را از خداوند بخواهد. گویا که هدایت تنها از جانب خداوند متعال میسور است و نوعی جبر در هدایت وجود دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۸). در حالی که این مطلب اشتباهی فاحش است و علامه با تیزی به این مطلب اشاره می‌کند. درست است که انسان حرکت در طول طریقی و به سوی مقصدی دارد اما این مطلب بیانگر این است که انسان همواره باید شاهراه سعادت را از میان راه‌های دیگر کشف کند نه اینکه همچون اگزستانسیالیست‌ها مدعی باشد که هیچ راه و مقصدی وجود ندارد و انسان خود ارزش، راه و مقصد می‌آفریند و یا همچون سکولاریست‌ها نظر به بیهودگی راه راست یا همان

ادیان دهد و مفارقت میان دین و دنیای انسان‌ها را بطلبد. از نظر قرآن کریم، مقصد و راه و ارزش‌ها در متن خلقت و آفرینش تعین پیدا کرده و انسان باید تنها آنها را کشف کند و مقصد را جسته و حرکت کند. او در این راه در عین تجهیز به استعداد های فطری بر خلاف موجودات دیگر که برنامه حرکتشان در طبیعتشان نهفته، نیازمند راهنما و هادی است.

### جبر و اختیار در بین مکاتب گوناگون

مسئله جبر و اختیار در بین اندیشمندان مکاتب گوناگون، پیشینه‌ای کهن دارد که به آن‌ها اشاره می‌کنیم: کسب‌یون (اشاعره): در بین مسلمانان، عده‌ای به نام اشاعره وجود دارند که پیروان ابوالحسن اشعری می‌باشند. ادعای این گروه این است که انسان قدرت و اراده‌ای دارد و هردو به کار انسانی متعلق می‌گیرد ولی هیچ یک از آن قدرت و اراده تأثیر در کار انسانی ندارد؛ یعنی علت کار قدرت و اراده انسان نیست بلکه علت حقیقی کار، خود خداوند است و انسان کار را کسب می‌کند. از افراد برجسته این مکتب ابوبکر باقلانی است که می‌گوید: «معنای کسب این است که انسان کاری را که صادر می‌کند می‌تواند با قصد خود رنگ آمیزی کند و مدار خوبی و بدی کار با همان رنگ آمیزی خواهد بود و آنگاه اصل کار از خود خداوند است. فقط انسان قدرت دارد سبلی زدن را به روی طفل به قصد تربیت انجام بدهد. در این صورت ثوابکار است و اگر قصد ظلم کرده گناهکار است.» (جعفری، ۱۳۸۵؛ ۲۲۱) قرآن کریم در (انعام (۶): ۱۴۸) می‌فرماید: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُنَا وَلَا حَرَمًا مِّنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾؛ در این آیه مشرکان را طرفدار جبر معرفی می‌کند به طوری که آن‌ها می‌گویند: اگر خداوند اراده می‌کرد، آن‌ها را از شرک بازمی‌داشت پس اراده نکرده و مشرک شدند، پس این را بهانه می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۷ق: ۲/۱۱۶).

معتزلیون (نفویض): معتزله بر عکس اشاعره قائل به این هستند که کار از خود انسان و یا تأثیر قدرت او صادر می‌گردد و قدرت خداوندی در کار انسان دخالتی ندارد و اراده انسان در انجام کار احتیاج به داعی نیز ندارد. اینان نیز نظریه دیگری دارند که برای ابوالحسن محمد بن علی البصری است که علاوه بر نظریه قبل بیان می‌کند که برای اراده

داعی نیز لازم است. جاراالله محمود زمخشری با صحنه بر مطالب فوق، بندی اضافه می‌کند که داعی بر اراده کار آن را به وجوب نمی‌رساند. فخر رازی می‌گوید: «درست است که کار انسان مستند به قدرت و اراده و داعی خود اوست ولی همین عوامل و خود فعل که معلول این عوامل است با تأثیر و قدرت و مشیت الهی وجود پیدا می‌کند.» (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۲۳) با این حال معتزله به جای پذیرش یک فاعل مستقل در نظام هستی، هر انسانی را فاعل و خالق مستقل می‌دانند، ولی این نادرست است؛ زیرا استقلال در فعل را هنگامی می‌توان برای فاعل پذیرفت که ذات فاعل، استقلال داشته باشد (سبحانی، ۱۴۲۷: ۲/۱۱۶).

علامه طباطبایی نکته‌ای را در ناسازگاری دیدگاه تفویض با تشریح بیان داشته است: «تشریح همان‌طور که با جبر نمی‌سازد، همچنین با تفویض نیز نمی‌سازد چون در صورت تفویض، امر و نهی خدا به بندگان، آن هم امر و نهی مولوی، امر و نهی کسی است که حقّ چنان امر و نهی را ندارد، برای اینکه در این صورت اختیار عمل را به خود بندگان واگذار کرده، علاوه بر اینکه تفویض تصور نمی‌شود مگر آنکه خدای تعالی را مالک مطلق ندانیم و مالکیت او را از بعضی مایملک او سلب کنیم.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۱۰).

شیعیان (الامر بین الامرین): «اصل قدرت تمام و سائلی که عوامل طبیعی کار می‌باشد از خداوند است و بهره برداری اختیاری از آن قدرت و وسائل مربوط به انسان می‌باشد.» نظر امامیه اصل امر بین الامرین و بهترین تفسیر برای این اصل تفسیر آیت الله العظمی خویی رحمته است. بدین صورت فرض کنیم که فردی مبتلا به فلج است به طوری که توانایی حرکت ندارد و ما می‌توانیم با وصل کردن سیم برق او را به حرکت وادار کنیم و آن شخص فلج با نیرویی که ما در اختیارش گذاشته ایم اختیاراً کارهایی را انجام دهد. در اینجا آنچه از این کار به ما مستند است نیرو و قدرتی است که ما توسط برق در او ایجاد کرده ایم و در هر لحظه قدرت سلب آن را داریم. از طرف دیگر بهره برداری به اختیار اوست. همچنین است مثل انسان‌ها، در هر لحظه ریزش آن نیرو از فیاض مطلق انجام می‌گیرد و در هر لحظه می‌تواند آن را قطع کند، ولی اختیار بهره برداری از آن نیرو کاملاً به دست ماست و این است معنای لاحول و لا قوه الا بالله.» (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۱۵-۲۱۴).

در دیدگاه پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام، انسان در افعال خود نه مجبور است نه مختار؛

بلکه به تعبیر امام صادق، (الامرین الامرین) است. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَ لَكِنْ مَنَزَلَةٌ بَيْنَ الْمَنَزَلَتَيْنِ وَ هِيَ صِحَّةُ الْحَلَقَةِ وَ تَخْلِيَةُ السُّرْبِ وَ الْمَهْلَةُ فِي الْوَقْتِ وَ الرَّادُّ مِثْلًا الرَّاحَةُ وَ السَّبَبُ الْمُهَيِّجُ لِلْفَاعِلِ؛ نه جبر است و نه تفویض. بلکه حالتی میان دو حالت است و آنچه از خداوند است صحت عمومی بدن و روان است. مهیا بودن وسایل و فرصت زمانی و نیروی راحتی و عواملی که کننده کار را تحریک می‌کند» (ابن بابویه، ۱۳۸۸: ۳۶۹؛ جعفری، ۱۳۸۵: ۲۲۵). بر اساس این دیدگاه، فعال بودن انسان نه تنها با فعال بودن خدا در مورد کارهای انسانی منافات ندارد بلکه عین واقعیت و مقتضای شناخت درست خدا و انسان است. از دید مذهب امامیه (صفایی، ۱۳۶۸: ۲۰۹) هر فعل و کاری که از انسان ناشی می‌شود، هم فعل او است هم فعل خدا. با این تفاوت که فاعلیت خدا تسیبی، ولی فاعلیت انسان مباحثی است. به بیان دیگر قدرت از خدا است ولی به کارگیری از آن به خواست انسان می‌باشد. به تعبیری دیگر انسان‌ها از نظر هستی، چه در مقام ذات و چه در مقام فعل، از خود هیچ‌گونه استقلالی ندارند و هر عملی را که انجام می‌دهند از دایره مشیت خدا دور نمی‌باشد. اراده انسان در طول اراده و خواست خداوند است. تفاوت افعال انسان با خدا در این است که اختیاری بودن افعال انسان به معنای آن است که انسان پس از سنجش و گزینش، تصمیم‌گیری می‌کند و یک فعلی را انجام می‌دهد اما اختیار خداوند در کارهایش این چنین نیست؛ یعنی اختیار درباره افعال الهی به معنای رضایت و خواستن است نه گزینش و سنجش. نکته شایان ذکر در اینجا این است که نباید اختیاری بودن افعال انسان را با ارادی بودن آن اشتباه گرفت.

شیعیان با اعتقاد به دو اصل عدل و حکمت الهی، معتقد به مختار بودن انسان در افعالی هستند که در مدار تکلیف قرار گرفته و انسان بر آن‌ها ستایش و نکوهش می‌شود؛ چرا که تکلیف نمودن انسان مجبور و ستایش و یا نکوهش او بر کاری که از وی صادر گردیده، قبیح و نارواست و به مقتضای اصل عدل و حکمت، خداوند از افعال قبیح منزّه است. امام علی علیه السلام در رد اندیشه آنان که قضا و قدر الهی را مستلزم مجبور بودن انسان می‌دانند فرموده است: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالْكَفَى وَالرَّجْرُ مِنَ اللَّهِ وَ سَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعْدِ فَلَمْ تَكُنْ لَأَيِّمَةً لِلْمُذْنِبِ وَ لَا مَحْمَدَةً لِلْمُحْسِنِ... اگر چنین بود هر آینه ثواب

و عقاب، امر و نهی و تنبیه باطل بود و وعده و وعید بی‌اساس، و بدکار را نکوهش و نیکوکار را ستایشی نبود (ابن بابویه، باب القضاء و القدر، روایت ۲۸).

محمدبن عجلان از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا خداوند بندگان را بر انجام کارها مجبور نموده است؟ امام علیه السلام پاسخ داد: «اللَّهُ اَعْدَلُ مِنْ أَنْ يَجْبِرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبُهُ عَلَيْهِ...» خداوند عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را بر کاری مجبور سازد، آن گاه او را عقوبت دهد. (همان، باب نفی الجبر و التفویض، روایت ۶) حسن بن علی و شاء از امام رضا علیه السلام پرسید: «آیا خداوند بندگان را بر انجام گناهان مجبور کرده است؟ امام علیه السلام پاسخ داد: اللَّهُ اَعْدَلُ وَ اَحْكَمُ مَنْ ذَلِكَ...» خداوند عادل‌تر و حکیم‌تر از آن است که چنین کاری را انجام دهد. (همان، روایت ۱۰) در روایات یاد شده بر منافات داشتن جبر با عدل و حکمت خداوند و با تکلیف و وعده و وعید و پاداش و کیفر الهی تصریح و تأکید شده است. متکلمان عدلیه نیز، نظریه جبر را مخالف عدل الهی دانسته و با استناد به عدل و حکمت خداوند، بر مختار بودن انسان استدلال نموده‌اند چنان که واصل بن عطا گفته است: «إِنَّ الْبَارِيَّ تَعَالَى عَدْلٌ حَكِيمٌ وَ لَا يَجُورُ أَنْ يَرِيدَ مِنَ الْعِبَادِ خِلَافَ مَا يَأْتُرُ وَ يَحْتَمُ عَلَيْهِمْ شَيْئًا ثُمَّ يَجَازِيهِمْ عَلَيْهِ...» خداوند عادل و حکیم است و روا نیست که از بندگان، خلاف آنچه که امر می‌کند بخواهد و آنان را بر کاری مجبور سازد و آن گاه مجازاتشان کند. (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۱/ ۴۷) ابن میثم بحرانی، پس از اشاره به اینکه مختار بودن انسان امری است بدیهی و به اقامه برهان نیاز ندارد و جوهی تنبیهی را یادآور شده است که دو نمونه آن عبارتند از: «هر عاقلی مدح بر احسان، و ذم بر عدوان را نیکو می‌داند و این مطلب متفرع بر این است که نیکوکار و بدکار فاعل فعل خویش باشند. ما با درک وجدانی درمی‌یابیم که افعالمان تابع انگیزه‌های ما هستند و اختیار، معنایی جز این ندارد» (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۸).

همچنین شایان ذکر است با توجه به قاعده معروف «أبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِسَبَابِهَا» افعال اختیاری ما نیز از این قاعده مستثنا نیست. از این رو افعال ارادی ما هم مال خداست و هم مال ما، اما در طول هم نه به طور اشتراک. جمع بودن همه عوامل غیرارادی و قرار دادن اصل اراده در زمره حلقه‌های اختیار از ناحیه خداست ولی به کار بردن این اختیار و بهره برداری از آن از ناحیه ماست. در حقیقت او خواسته که ما با اراده و اختیار

خود افعال ارادی مان را انجام دهیم. پس او فاعل بالتسبیب است و ما فاعل بالمباشره. علامه طباطبایی رحمته الله در این خصوص می‌فرماید: «بحث‌های عقلی این معنا را نتیجه می‌دهد که حوادث همان طور که با اسباب نزدیک و متصل به خود نسبتی دارند همچنین به اسباب دور؛ یعنی اسبابی که سبب وجود اسباب نزدیکند نیز نسبتی دارند و حوادث همچنان که افعال و آثار این اسبابند افعال و آثار آنها نیز هستند. مثلاً فعل مانند محرک محتاج است به فاعلی که محرک باشد و آن را ایجاد کند و نیز احتیاج دارد به محرکی که محرکش را تحریک کند و احتیاجش به محرک عینا مانند احتیاجش به محرک محرک است مانند چرخ‌چی که چرخ دیگر را و آن چرخ چرخ سومی را حرکت می‌دهد. پس فعل، یک نسبتی به فاعلش دارد و یک نسبتی به عین همان نسبت (نه به نسبتی دیگر مستقل و جدای از آن) به فاعل فاعلش. چیزی که هست وقتی فعل به فاعل فاعلش نسبت داده شود فاعل نزدیکش به منزله آلت و ابزار برای فاعل فاعل می‌شود و به عبارت دیگر واسطه صرفی می‌شود که در صدور فعل استقلالی ندارد؛ به این معنا که در تأثیرش از فاعل بی‌نیاز نیست. چون فرض نبود فاعل مساوی است با فرض نبود فاعل، و موثر نبودن آن و شرط واسطه این نیست که فاقد شعور باشد و در فعلش شاعر و مختار نباشد؛ زیرا شعوری که فاعل شاعر به وسیله آن در فعل خود اثری می‌کند و در نتیجه فعل از او سر می‌زند. خود فعل یک فاعل دیگری است چون او خودش شعر خودش را ایجاد نکرده، بلکه فاعل دیگری خود او و شعور او را ایجاد کرده، و همچنین اختیار او را خود او برای خود درست نکرده، بلکه فاعلی که او را ایجاد کرده احتیاجش را نیز به وجود آورده است و همچنان که فعل در غیر موارد شعور و اختیار محتاج به فاعل خود بود و به عین همین توقف و احتیاج متوقف بر فاعل فاعل خود بود. همچنین در موارد شعور؛ یعنی افعال شعوری و اختیاری محتاج است به فاعلش و به عین این احتیاج و توقف موقوف و محتاج است به فاعل فاعلش که شعور و اختیار برای فاعلش ایجاد کرده. پس فاعل فاعلی که شاعر و مختار است از آنجایی که شعور و اختیار برایش ایجاد کرده می‌فهمیم که از فاعل شاعر و مختار خواسته است از طریق شعورش فعلی چنین و چنان انجام دهد و یا با اختیار خود فلان کار را بکند. پس هم فعل را از او خواسته است و هم اینکه این فعل را به اختیار انجام دهد، نه اینکه تنها

فعل را خواسته و اختیار را که فاعل آن به وسیله همان ظهور یافته مهمل گذاشته باشد. گناهان و عبادت به عنوان گناه و عبادت منسوب به خدا نیست. آنچه از این دو منسوب به خداست اصل وجود این دو است، و اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنتاتی است که از انسان سر می زند از قبیل ازدواج کردن و یا ارتکاب زنا و خوردن حلال و حرام، جز به خود انسان منسوب نیست. چون انسان مادی است که به این حرکات متحرک می شود و اما آن خدایی که این انسان متحرک را آفریده و از جمله آثارش حرکاتش است خودش به آن حرکات متحرک نیست بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرایطش فراهم شد (و یکی از شرایطش وجود متحرک است) ایجاد می کند پس خود او متصف به انواع این حرکات نمی شود تا آنکه متصف به ازدواج و زنا و یا هر کاری که قائم به انسان است بگردد چرا، در این میان عناوین عامی است که مستلزم حرکت و ماده نیست و مانعی ندارد که آن را، هم به انسان و هم به خداوند نسبت دهیم.» (طباطبایی، میزان، ۱۳۷۴: ۹/ ۲۵۱) همچنین باید توجه داشت که جبر سابق بر اختیار و لاحق بر اختیار منافی با اختیار نیست. پس اختیار بشر حلقه متوسطی است محدود میان یک سلسله اسباب و... که اختیار آنها در دست انسان نیست (سایت دائرة المعارف ظهور، مقاله رابطه فعل انسان و خدا از دیدگاه متکلمان اسلامی امامیه).

### ادله امامیه بر اختیاری و جبری نبودن مطلق فعل انسان

الف) ادله امامیه بر اختیاری بودن فعل انسان در برابر جبر اشاعره: امامیه در مقابل اشاعره ایستاده و تمام شبهاتی را که آنها به عنوان دلیل بر خلق افعال بندگان آورده اند یکی پس از دیگری جواب داده اند. نه دلیل اشاعره و رد آنها در کتاب کشف المراد آمده است. امامیه معتقدند که انسان فاعل فعل اختیاری اش هست و این از ضروریات است: «والضرورة قاضیه باستناد افعالنا لینا.» از سوی دیگر، در مقابل آیاتی که ظهور در جبر دارند چندین برابر آن آیاتی را آورده اند که در آنها فعل به خود انسان نسبت داده شده است. اکنون به طور مثال به چند مورد از آنها اشاره می شود: «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا»؛ «هر کس عمل بدی انجام دهد کيفر داده می شود.» (نساء (۴): ۱۲۳) «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ»؛ «کل نفس بما کسبت رهینه؛

(آری) هر کس در گرو اعمال خویش است.» (مدثر (۷۴): ۳۸) در این آیات افعال انسان به انسان نسبت داده شده و تأکید شده که انسان در گرو اعمال خود است. در بعضی آیات نیز مؤمنان به خاطر ایمانشان ستایش و کافران به خاطر کفرشان نکوهش شده‌اند: ﴿الْيَوْمَ نُجْزِي كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾؛ «امروز هر کس به موجب آنچه انجام داده است کیفر می‌یابد.» (غافر (۴۰): ۱۷) ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ «جزا در برابر آنچه که کرده‌اید پاداش نخواهید یافت.» (یس (۳۶): ۵۴) در بعضی از آیات نیز اشاره شده که گنهکاران به گناه خود اعتراف می‌کنند: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿۴۲﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِيِّينَ ﴿۴۳﴾؛ «چه چیز شما را در آتش (سقر) آورد؟ گویند: ما از نماز گزاران نبودیم.» (مدثر (۷۴): ۴۳-۴۲) اگر جبری در کار باشد دیگر اعتراف معنا ندارد. اما اگر این دو دسته آیات (آیاتی که ظهور در جبر دارند و آیاتی که حکایت از اختیار انسان می‌کنند) با هم تعارض داشته باشند باز تعداد آیات دسته دوم، چندین برابر آیات دسته اول است (سایت دائرة المعارف طهور، مقاله رابطه فعل انسان و خدا از دیدگاه متکلمان اسلامی (امامیه)).

### شواهد و دلایل عقلی امامیه مبنی بر اختیاری بودن فعل انسان

علاوه بر این، مسائلی وجود دارد که فقط با اختیار انسان قابل حل و توجیه پذیر است که اهم آنها ذکر می‌شود:

۱. اراده و اختیار تنها امتیاز و تفاوت انسان با حیوان و مناط مسئولیت انسان است و عدم آن با وجدان و ضرورت عقلی منافات دارد.
۲. مسئولیت و تکلیف فقط با اختیار قابل توجیهند.
۳. وعده‌ها و وعیدها، انذار بشیر، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم مقتضی اختیارند و با اختیار معنا پیدا می‌کنند.
۴. افعال زشت و قبیح که از بندگان صادر می‌شود و همچنین ستمی که از آنها صادر می‌گردد، اگر فاعل آنها خدای متعال باشد آن وقت لازم می‌آید خدای تعالی فاعل قبیح و ستمگر باشد.
۵. جبرگرایی نه تنها سلب مسئولیت می‌کند بلکه پوچی و بیهودگی هر نظام تربیتی و اخلاقی و حقوقی از جمله نظام تشریحی اسلام را در پی خواهد داشت (الطوسی، ۱۳۹۴:



ب) ادله امامیه بر عدم تفویض فعل انسان در برابر نظریه تفویض معتزله: نظریه تفویض هم درست نیست زیرا در بسیاری از اوقات ما تمام اسباب و وسایل و مقدمات یک کار را فراهم می‌کنیم اما باز کار انجام نمی‌گیرد. این نکته را به حس و وجدان درک می‌کنیم. اما آنچه از همه مهم‌تر است این است که این نظریه مخالف توحید افعالی، توهین به سلطنت حق و شرکت در امر خالقیت و به طور کلی ناسازگار با عمومیت قدرت الهی است و آیات و روایات نیز بر خلاف آنند. آیه شریفه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ «تو را عبادت می‌کنم و از تو یاری می‌طلبم.» (حمد (۱): ۵) و آیه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾؛ «این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و ریگ به صورت آنها) پاشیدی بلکه خدا پاشید.» (انفال (۸): ۱۷) و همچنین کلمه حوقله، یعنی «لا حول ولا قوة الا بالله»، نه تنها با این آیات، بلکه با کل آیاتی که جبریون آورده‌اند مخالف است (طیب، بی‌تا: ۱/۱۴۳-۶۳). پس قول همان قول امر بین الامرین است که منشأ اراده و قدرت و اختیار ذات پروردگار است و او آنها را به انسان عنایت نموده است. از طرف دیگر، راه سعادت و نیکبختی و شقاوت و بدبختی را هم به ایشان نشان داده تا با اختیار خود راهی را که می‌خواهد انتخاب کند. در نسبت فعل باید گفت که هم به خدا منسوب است و هم به انسان (طیب، بی‌تا: ۱/۱۴۵؛ سایت دائرة المعارف طهور، مقاله رابطه فعل انسان و خدا از دیدگاه متکلمان اسلامی (امامیه)).

### اختیار در یهود

انسان موجودی آزاد و مختار است و آزادی تام در عمل دارد. در سفر پیدایش در داستان «قاین» خطاب به وی آمده است: یعنی تو آزادی داری (سفر پیدایش، فصل ۴: آیه ۷). «اشتیاق او (گناه) به تو است اما تو بر وی مسلط شو»؛ یعنی «... من امروز برکت و لعنت را پیش شما می‌گذارم». در سفر تشیه آمده است: انتخاب با شما است (سفر تشیه، فصل ۱۱: آیه ۲۶).

### بیان دیدگاه‌های متکلمان در باب جبر و اختیار توسط ابن میمون

ابن میمون در کتاب *موره نبوکیم* (دلالة الحائرين) دیدگاه‌های متکلمان در باب جبر و اختیار را بررسی کرده و هم به بیان دیدگاه قائلین به جبر و تقدیر و هم قائلین به اختیار می‌پردازد.

فیلسوفان و متکلمین یهودی، چون همگی به آزادی اراده اعتقاد داشتند درگیر تعارضاتی بودند که مستقیم یا غیر مستقیم سعی داشتند آن تعارضات را رفع کنند. اولین تعارض، تعارض اختیار با پاره‌ای از آیات کتاب مقدس است که به نظر می‌رسد متضمن جبرند. سعدیا، ابن‌عزرا، و ابن‌میمون به این تعارض می‌پردازند. از آیات متعددی که آن‌ها بدان پرداختند آیاتی مربوط به مهر نهادن بر دل‌ها و گمراه کردن<sup>۱</sup> می‌باشد؛ یعنی آیاتی در کتاب مقدس که در مورد فرعون از زبان خدا می‌گوید: «من دل فرعون را سخت خواهم کرد» (سفرخروج، فصل ۷: آیه ۳) یا «خداوند دل فرعون را سخت گردانید» (سفرخروج، فصل ۱۰: آیه ۲۰) یا «خداوند دل فرعون را سخت ساخت» (سفرخروج، فصل ۹: آیه ۱۲) یا «من دل فرعون را سخت گردانم» (سفرخروج، فصل ۱۴: آیه ۴) یا «من دل فرعون و دل بندگانش را سخت کرده‌ام» (سفرخروج، فصل ۱۰: آیه ۱)؛ آیه مربوط به سیحون، که راجع به خدا می‌گوید: خدا «روح او را به قساوت و دل او را به سختی وا گذاشت» (سفرثنیه، فصل ۲: آیه ۳۰) و آیه «ای خدا، چرا ما را از راه‌های خود گمراه ساختی و دل‌های ما را سخت گردانیدی تا از تو نترسیم» (کتاب اشعیا، فصل ۶۳: آیه ۱۷؛ ولفسن، ۱۳۸۷، ۲۹۴).

### دیدگاه سعدیا

سعدیا تمام عبارات کتاب مقدس را که ظاهراً با اصل اختیار ناسازگارند به هشت گروه تقسیم می‌کند که از این هشت گروه، گروه سوم شامل آیاتی است که به سخت گردانیدن دل فرعون و سیحون مربوطند و گروه چهارم شامل آیاتی است که به طرق مختلف از خدا به‌عنوان گمراه‌کننده آدمیان سخن می‌گویند. سعدیا در مورد آیاتی در گروه سوم که به سخت گردانیدن دل فرعون می‌پردازند تفسیری مخصوص به خود ارائه می‌دهد. او عبارات مربوط به «سخت گردانیدن» دل فرعون از سوی خدا را به این معنا نمی‌گیرد که خدا سبب شد تا فرعون از فرمان او سرپیچی کند؛ بلکه از نظر او آن آیات به این معنا است که خدا به فرعون قوت و تحمّل عطا کرد لذا توانست تمام طاعون‌ها را تاب بیاورد و «زنده بماند تا بقیه کيفر و مجازات کاملاً دامن گیر او شود». به همین صورت، سیحون نیز چنان سخت‌دلی

و تحملی را نیاز داشت «تا از خطرات ناشی از بنی اسرائیل جان سالم به در ببرد.» اما هم فرعون و هم سیحون در انتخاب فعل خود، فاعل های مختار و آزادی بودند. او سپس راجع به آیاتی در گروه چهارم که خدا را به طرق متعدّد گمراه کننده انسان ها می دانند مثلاً آیه «خدایا چرا ما را از راه های خود گمراه ساختی» (اشعیا ۶۳: ۱۷)، همان تفسیری را ارائه می دهد که مسلمانان قائل به اختیار در مورد آیات مشابهی در قرآن ارائه کرده اند. مسلمانان قائل به اختیار، چنین آیاتی را به این معنا تفسیر نمی کنند که خدا واقعاً سبب می شود تا انسان ها گمراه شوند بلکه به این معنا می گیرند که خدا بدکاران را مشاهده کرده است که به گمراهی رفته اند «درست همان گونه که شخصی می گوید: فلانی، فلانی را ترسو خواند، چون او را فردی ترسو دید.» سعدیا نیز به همین طریق این قبیل آیات را به این معنا تفسیر نمی کند که خدا واقعاً سبب گمراهی انسان ها می شود، بلکه به این معنا که خدا بدکاران را در گمراهی دیده است، نظیر اینکه می گویم «قاضی فهمید که رئوبین فردی صادق و شمعون فردی دروغگو است یا فهمید که لیوی فردی عادل و زبولون فردی ناعادل است» (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۸۹).

### دیدگاه ابراهیم بن عزرا

ابراهیم بن عزرا سه تفسیر از سخت کردن دل فرعون ارائه می دهد. یک تفسیر شبیه تفسیر سعدیا است که او در یک جا به «رَبِّي يوشع» یعنی یوشع بن یهوذا قرائی نسبت می دهد، اما می افزاید که: «او سخن حق را مشخص نکرده است.» لیکن در جای دیگر همان تفسیر را به «کسانی که سخن سنجیده می گویند» یعنی عقل گرایان، که در جایی دیگر سعدیا را از آن جمله می داند، نسبت می دهد. اینجا نیز می افزاید: «شما توضیح و تبیین مرا می توانید از تفسیرم بر این آیه که: «ای کاش همیشه چنین دلی داشته باشند و از من بترسند و اوامر مرا به جا آورند» (سفر تثبیه، فصل ۵: آیه ۲۹) در یابید. او در تفسیر این آیه، تبیین مخصوص به خود را ارائه می دهد. آن تبیین به روشی بسیار مبهم و گیج کننده، که روش خاص او است، بیان می شود. مطلب قابل برداشت از آن این است که خدا، که انسان را از دیگر حیوانات متمایز و نعمت عقل را به او ارزانی داشته، او را نیز به نعمتی همچون اختیار مجهز کرده است که

البته نظریه‌ای بس نیکو و قدیمی است که فیلون مطرح و همه فیلسوفان کتاب مقدسی، از جمله سعدیا، از آن استفاده کرده‌اند.

براین اساس، فرعون واقعا خودش با اختیار خود دلش را سخت گردانید اما، از آن جا که این خدا است که آن اختیار را به او داده بود که با آن توانست سخت شدن دلش را برگزیند، در کتاب مقدس از خدا به عنوان سخت کننده دل فرعون سخن به میان می‌آید. ابن‌عزرا در تفسیر آیه: «اما خداوند دل فرعون را سخت گردانید و او بنی اسرائیل را رها ساخت» (سفر خروج فصل ۱۰: آیه ۲۰)، تبیین سو می را اشاره‌وار مطرح می‌کند. وی در آنجا صرفاً می‌گوید که این تبیین «با آنچه که حکیمان ما گفته‌اند تطبیق می‌کند: «درها برای کسی که می‌خواهد خود را آلوده سازد باز است تا بیرون رود و مطابق اختیار و انتخاب آزاد خود عمل کند.» منظور ابن‌عزرا این است که آن آیه را نباید بر معنای ظاهری حمل کرد. آن را باید به این معنا گرفت که فرعون چون بنا به اختیار خود از فرمان خدا مبنی بر رها کردن مردم برای رفتن، سرپیچی کرد خدا نیز به او اجازه داد تا از تمایلات دلش پیروی کند.

طوبی ابن‌العزرا نیز در کتاب *لحق طوو* در (سفر خروج، فصل ۱۰: آیه ۲۰) اثری که ابن‌عزرا در مقدمه تفسیر اسفار خمسه از آن نام می‌برد عبارت «دل فرعون سخت شد» را به همین معنا تفسیر می‌کند. این نیز یکی از تبیین‌هایی است که معتزله برای عبارت قرآنی «گمراه کردن» از آن استفاده می‌کردند. آیه دیگری که ابن‌عزرا می‌کوشد آن را با تلقی سنتی یهودی از اختیار سازگار نماید آیه‌ای است که در آن به وصف قوم یهود می‌پردازد که در تبعید بابل از خدا می‌پرسند: «خدایا چرا ما را از راه‌های خود گمراه ساختی و دل‌های ما را سخت گردانیدی تا از تو نترسیم؟» (کتاب اشعیا، فصل ۶۳: آیه ۱۷) او چهار تفسیر ارائه می‌دهد (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹۷-۲۹۶).

### چهار تفسیر ابن‌عزرا

اول؛ هم‌چون تفسیر آیه مربوط به سخت شدن دل فرعون در (سفر خروج ۱۰: ۲۰) می‌گوید که خدا در این آیه، گمراه کننده ما معرفی می‌شود؛ زیرا او «علت‌اعلی یعنی علت اولی» است. منظور وی این است که خدا فقط به این معنا علت گمراهی ما دانسته می‌شود

که او علت اختیاری است که ما داریم تا بنابر اراده خود گمراه شویم. دوم؛ با توجه به این سخن حاخامی که «برای کسی که می‌خواهد خود را پاک گرداند از آسمان مدد می‌رسد» و نیز با توجه به این گفته حاخامی که «کسی که سبب می‌شود تا کثیری از مردم دچار گناه شوند، فرصتی برای توبه به او داده نخواهد شد» و با معنا کردن عبارت «فرصتی به او داده نخواهد شد» به اینکه «هیچ مددی از آسمان نخواهد رسید»، می‌گوید دیگران این آیه را «به معنایی شبیه معنای سخن قدمای ما» درباره گروه خاصی از گناه کاران تفسیر می‌کنند؛ یعنی افرادی که گناهشان آنقدر سنگین است که «هیچ فرصتی برای توبه به آنان داده نمی‌شود». منظور وی این است که خدا فقط به این معنا عامل گمراه شدن انسان‌ها معرفی می‌شود که آنان را شایسته کمک نمی‌داند تا از راه‌های بد و شیطان‌ی توبه کنند. این همان سومین تبیین مورد اشاره او درباره سخت کردن دل فرعون است.

سوم؛ «برخی می‌گویند که این آیه مقصود خود را بر حسب افکار انسان بیان می‌کند»؛ یعنی این آیه نشان می‌دهد که مردم خدا را با همان عباراتی که افکار معمولی خود را بیان می‌کنند مورد خطاب قرار می‌دهند و انسان‌ها در افکار معمولی و عادی خود، همه افعال از جمله اعمال شیطانی خود را به خدا نسبت می‌دهند.

چهارم؛ «باز دیگران می‌گویند: از آن جا که در تبعید هستیم نمی‌توانیم همه آن فرمان‌هایی را که با توجه به سرزمینمان صادر می‌شود اجرا کنیم.» معنای این تفسیر این است که سؤال مطرح شده در آن آیه را باید بدین گونه فهمید: «خدایا، چرا ما را از سرزمینمان تبعید کردی، به طوری که دیگر نمی‌توانیم مطیع آن فرمان‌هایی باشیم که تنها در سرزمینمان قابل اجرا است؟»

### دیدگاه ابراهیم بن داود

ابراهیم بن داود از سومین تفسیر ابن‌عزرا از آیات مربوط به سخت کردن دل فرعون پیروی می‌کند و آن آیات را به این معنا نمی‌گیرد که خدا فرعون را از اختیارش محروم کرد، بلکه به این معنا می‌گیرد که خدا او را شایسته لطف و فیض مدرسان خود ندانست تا او را کمک کند که از انتخاب آزادانه رفتار شیطانی منصرف شود. همین‌طور او از تفسیر دوم

ابن عزرا از آیه «خدایا چرا ما را از راه‌های خود گمراه ساختی و دل‌های ما را سخت گردانیدی تا از تو نترسیم» (اشعیا ۶۳: ۱۷) پیروی می‌کند و آن را به این معنا نمی‌گیرد که مردم، خدا را متهم می‌کنند که از آنان سلب اختیار کرده است بلکه به این معنا می‌گیرد که مردم از خدا می‌پرسند که چرا آنان را شایسته لطف مدد رسان خود نمی‌داند تا کمکشان کند که از انتخاب آزادانه راه‌های شیطانی خود منصرف شوند (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹۹-۲۹۷).

در هر صورت بر اساس دیدگاه‌هایی که مطرح شد در مکتب یهود نوعی حالت شکوه و شکایت نسبت به عمل حکیمانه خداوند متعال مبنی بر مختار بودن انسان وجود دارد و این مسأله را نوعی کم‌لطفی الهی در حق خودشان می‌دانند. بر این اساس، خدا فرعون و یا سیحون و یا آن قوم را از رحمت و رحمانیت خویش منحرور ساخت و به نوعی افرادی که گناهشان سنگین است هیچ فرصتی برای توبه به آنان داده نمی‌شود. البته منظور این است که خدا فقط به این معنا عامل گمراه شدن انسان‌ها معرفی می‌شود که آنان را شایسته کمک نمی‌داند تا از راه‌های بد و شیطانی توبه کنند. بر این اساس اینان به نوعی اغلب کوتاهی خودشان را به پای مقام الهی می‌گذارند و از خداوند توقع هدایت فطری و یا غریزی دارند تا آنان را از شر شیطان خلاص سازد. البته این نوع گرایش دور از ذهن نیست. زیرا قومی که خود را در مقام برگزیدگی قرار می‌دهند و روی به سمت نژادپرستی می‌آورند بیش ازین توقع نمی‌رود که خود را بی‌نیاز از حکمت الهی و قوه اختیار بدانند و تنها خدا را مقصر کم‌کاری خود بدانند. نکته‌ای که قابل ذکر است این است که این گرایش موجب شده که نوعی جبرگرایی در قوانین و وضع‌های یهودیت افراطی موسوم به صهیونیسم به وجود آمده و نوعی سلطه و ظلم افکنی نسبت به قومیت‌ها و ادیان دیگر به وجود آید و آنان را تا سرحد حیوانات مجبور و تحت سلطه بدانند. این مطلب را به وضوح می‌توان در کتب تفسیری یهود همچون تلمود و یا کتاب پروتکل‌های دانشوران صهیون مشاهده کرد.

«خداوند غیر یهودی‌ها را به شکل انسان خلق کرده است هر چند که آنها در ردیف حیوان هستند. زیرا برای یهودی‌ها، صورت خوشی ندارد که حیوانات خدمتکار آنها باشند. لذا خادمان او حیوان هستند که ظاهری انسانی دارند.» (میدراش تالیپوت، ۲۵۵ Midrash Talpioth).

تلمود به معتقدان خود می‌گوید: شما انسان نامیده می‌شوید، ولی دیگر ملت‌های جهان

انسان نامیده نمی‌شوند، بلکه آنها حیوان نامیده می‌شوند (تراکتات بابا مزیا، ۱۴۴ ب Traktata B.M.).  
- اسرائیلی‌ها انسان نامیده می‌شوند زیرا روح آنها از خداوند است؛ ولی غیراسرائیلی‌ها که روح آنها از روح نجس است خوک نامیده می‌شوند (بالکوت روبنی، ۱۰ و مأخذ قبلی Jakut Rubeni).  
- با وجود این که ملت‌های جهان به ظاهر بدنی دارند که شبیه اسرائیلی‌هاست ولی آنها در مقابل یهودی‌ها، صرفاً میمون هستند (شنه لوکوت هبریت، ۲۵۰ Schene luchoth haberith).

### ۳. اختیار در مسیحیت

قرون اولیه تاریخ دین مسیحیت، از جمله دوره‌هایی است که نظام فکری و اعتقادی این دین شکل گرفته است. قرن پنجم میلادی دوران پالایش عقاید مسیحیت توسط آگوستین قدیس<sup>۱</sup> است. او که از مدافعان صاحب نام کلیسای کاتولیک و از صاحب‌نظران این دوره محسوب می‌گردد، سرسختانه هر انحراف فکری را رصد می‌کند و اتهام‌های شرک‌آمیز مانویان و حتی تفاسیر کشیشان و اسقفانی مانند پلاگیوس<sup>۲</sup> را که بر خلاف اعتقادات راسخ کاتولیکی می‌یابد با استناد به آیات کتاب مقدس پاسخ می‌دهد. کلیسای کاتولیک در آن زمان از سوی پلاگیوس کشیش آزاداندیش، به انحرافات اعتقادی در مسائل متنوعی مانند لطف یا فیض، اختیارانسان، گناه اولیه و... متهم گردید و پیروان او به ترویج افکار او پرداختند؛ آگوستین که اسقف هیپو<sup>۳</sup> بود، در نامه‌نگاری‌های خود خطاب به پاپ‌های آن زمان و سایر رهبران کلیسای کاتولیک، ضمن گوشزد نمودن خطر پلاگیوس و کشیشان هم‌فکر وی به تبیین تفکر و اعتقادات ایشان پرداخت. وی در مقام پاسخ‌گویی به مباحث پلاگیوس که آن‌ها را تهمت و افترای به کاتولیک‌ها می‌نامد به‌طور مستدل و مستند از آیات کتاب مقدس بهره جست (دادبه، ۱۳۸۰: ۱۷/۵۲۴).

### گناه نخستین<sup>۴</sup> و جبر

اصطلاح گناه نخستین، در میان مسیحیت همانند تثلیث یک اصطلاح کلامی است که در

1. Saint Augustine
2. Pelagiuse
3. Hippo
4. Original sin

کتاب مقدس به صراحت نیامده است. با این حال بخش مهمی از کتاب مقدس به مسأله گناه و پیامدهای آن اختصاص یافته است. از این رو متکلمان مسیحی کوشیده اند که ریشه بحث گناه نخستین را از کتاب مقدس بجویند (Pfandl, 1954: 57). تکوین آموزه گناه اولیه، با داستان هبوط آدم و حوا در باب سوم سفر پیدایش آغاز می‌شود. آنگاه که آدم و حوا از فرمان الهی مبنی بر نخوردن میوه شجره ممنوعه سرپیچی می‌کنند خداوند آن‌ها را با مبتلا ساختن به سختی، زحمت، رنج و مرگ مجازات کرد. به طوری که در معرض چنین چیزهایی بودن، بخشی از ارثیه آن‌ها برای ماست. ولی داستان نمی‌گوید که آن‌ها مجازات‌های اعمال ما هستند و اشاره نمی‌کند که ما وارث گناه آدم ابوالبشر هستیم. در رسائل پولس به این امر اشاره می‌شود. پولس رسول، کتاب مقدس عبری را به عنوان پیش‌بینی‌های کامل از اموری تعبیر می‌کند که تنها در زندگی عیسی تحقق می‌یابد. روایت او از جایگاه آدم و مسیح در خلقت که یادآور نوعی تقابل است این‌گونه آغاز می‌شود: «پس همان‌گونه که گناه به واسطه یک انسان وارد جهان شد و به واسطه گناه، مرگ آمد و بدین سان مرگ دامن‌گیر همه آدمیان گردید. از آنجا که همه گناه کردند»، (رساله رومیان، فصل ۱۲: آیه ۵) سپس نتیجه می‌گیرد: «زیرا همان‌گونه که به واسطه نافرمانی یک انسان بسیاری گناهکار شدند، به واسطه اطاعت یک انسان نیز بسیاری پارسا خواهند گردید» (رساله رومیان، فصل ۱۹: آیه ۵) تقابل‌های دقیقاً موازی در بخش دوم این آیات حاکی از این است که همه در نتیجه نافرمانی آدم گناهکار هستند. اطاعت یا عمل نیک یک انسان (مسیح) آن است که از طریق آن، همه انسان‌ها (در آینده) عادل خواهند شد. مفهوم گناه نخستین از اواخر سده دوم نزد برخی از آباء یونانی کلیسا هم چون ایرنائوس<sup>۱</sup> و اوریگن<sup>۲</sup> و نیز آباء لاتینی کلیسا همچون ترتولیان<sup>۳</sup> و آمبروز<sup>۴</sup> شکل گرفته بود ولی آگوستین به عنوان مهم‌ترین نظریه‌پرداز گناه نخستین، با تاریخی کردن، روانشناختی ساختن و شهبانی تلقی کردن مسأله هبوط انسان، این آموزه را برجسته ساخت. آگوستین تکبر را نقطه آغاز گناه دانست. همین تکبر،

- 
1. Irnaous
  2. Origen
  3. Tertullian
  4. Amberoze



شیطان را که منشأ گناه بود به نابودی کشاند. پس از آن بود که شیطان از رهگذر رشک و حسد، آدم را به همان شیوه به تباهی و هلاکت کشاند. به بیان دیگر شیطان از در تکبر وارد گشت. از این رو، تکبر آغاز هر گناهی است. دیدگاه آگوستین از سوی پلاگیوس و برخی هم چون تئودوروس<sup>۱</sup> و سلستیوس<sup>۲</sup> مورد نقد قرار گرفت. تئودوروس منکر آن بود که گناه آدم، منشأ و علت مرگ باشد. سلستیوس دوست و شاگرد پلاگیوس که دیدگاه‌های او را برای عامه مردم تبلیغ می‌کرد بیان می‌داشت که آدم بنا بود بمیرد، چه گناه می‌کرد یا گناه نمی‌کرد. گناه آدم تنها به خود او آسیب رسانده است نه به نسل بشر، پس از چندی مخالفان آگوستین یا پلاگیوسی‌ها پذیرفتند که انتقال مرگ از آدم به آسانی از طریق وراثت به فرزندان انتقال می‌یابد. با این حال ایشان انتقال گناه از آدم به نسل‌های بعدی را نپذیرفتند. پلاگیوسی‌ها در موضع‌گیری سوم بیان داشتند که آدم باعث گناه در انسان گشته است اما نه به صورت موروثی، بلکه از طریق الگو واقع شدن برای انسان‌ها، پس از محکومیت پیروان مکتب پلاگیوس در شورای افسس، مکتبی پدید آمد تحت عنوان شبه پلاگیوسی که معتقدان به آن به‌رغم اینکه مکتب پلاگیوسی را کفر تلقی می‌کردند ولی در عین حال توافق کامل با نجات‌شناسی آگوستینی نداشتند. ایشان منکر نظریه تقدیر و فیض آگوستین بودند. چراکه از نظر ایشان این دو نظریه نافی مسئولیت و اراده انسان بودند. آگوستین با پیروان این نگرش نه به‌عنوان بدعت‌کار، بلکه هم‌چون برادران مسیحی که دچار اشتباه بودند برخورد می‌کرد. شورای ترنت<sup>۳</sup> یکی از مهم‌ترین شوراها در تاریخ کلیسای کاتولیک است. در این شورا طی پنج حکم کلیسایی به‌طور تفصیلی به مسأله گناه نخستین پرداخته شده است و مکتب شبه پلاگیوسی و مکتب پلاگیوسی<sup>۴</sup> هر دو محکوم و رد شدند (ابوئی، ۱۳۹۳: ۷-۳۰).

1. Teodorus
2. Selestius
3. Council of trent
4. Semi pelagians

## لطف الهی و فیض<sup>۱</sup> در کتاب مقدس

یکی از استوارترین استوانه‌های عقاید مسیحیت، بویژه مذهب کاتولیک، این است که لطف الهی شامل حال بشر شد و برای رستگاری انسان و نجات وی از گناه، خدای پدر، فرزند خویش را به دنیا فرستاد تا با فیض حضور وی، که پروردگار مؤمنین مسیحی محسوب می‌شود، مسیحیان نجات یابند. البته اعتقاد به لطف الهی جهت هدایت و رستگاری انسان‌ها، سابقه‌ای طولانی در ادیان دارد. واژه فیض که واژه‌ای اخصاً از لطف الهی است، منحصرأ ساخته و پرداخته مسیحیت نیست، بلکه چنین مفهومی در عهدعتیق نیز یافت می‌شود. منتهی معنای دقیق این واژه و تحول و گسترش معنایی که به تبع آن می‌توان یافت، به وضوح تنها در عهد جدید تبیین گردیده است (Sell, 1908: 11/ 48) این مفهوم در عهد جدید در رویارویی با نظام نجات که در عهدعتیق مبتنی بر شریعت بود قرار می‌گیرد و به طرح نجات جدیدی می‌پردازد که عیسی مسیح بانی آن بوده و بر لطف الهی یا فیض مبتنی است (انجیل یوحنا، فصل ۱: آیه ۱۷). در سنت مسیحی از سویی بدون یاری لطف الهی، ما نمی‌توانیم مصاحب خدا شویم و فقط با فیض الهی می‌توانیم خدا را به همان طریقی که خواسته‌درونی ما است بشناسیم و دوست بداریم. القائاتی که در وجود ما رخ می‌دهد، فضیلت‌های الهی، ایمان، امید و نیکوکاری همه پیرو فیض هستند و اساساً به آن مرتبط می‌باشند و از آن نشأت می‌گیرند؛ همان‌گونه که گرما و نور از خورشید ناشی می‌شوند (Ripley, 1960: 158) و از سوی دیگر این لطف الهی است که فیض حضور بالاترین عطیه خدا؛ یعنی پسرش عیسی را که تمام عطایای دیگر در آن خلاصه می‌شود در جامعه ایمانی متبلور می‌سازد (رساله رومیان، فصل ۸: آیه ۳۲). اما فیض، صرفاً یک عطیه نیست بلکه چیزی است که لطف، بخشندگی و سعه صدر عطاکننده را بیان می‌کند. از سر لطف و به واسطه فیض است که خداوند عطایای الهی را به انسان ارزانی می‌دارد و نیز لطف سرشار الهی موجب می‌شود تا به واسطه فیض کسی که این عطیه الهی را دریافت می‌کند در نظر خدا نیکوکار شمرده شود. واژه فیض در زبان عبری و یونانی، هم بیانگر منشأ این عطیه در خداوندی است که عطاکننده فیض است و هم تأثیر این عطیه را بر دریافت کننده آن بیان

1. grace ,charis

می‌کند. در عهدعتیق، فیض در خدا است اما در عهدجدید، لطف خدا در فیض شخص عیسی مسیح آشکار می‌شود. مسیحیان بر این اعتقاد بودند که کار و وظیفه عیسی به‌عنوان مسیح این بود که خداوند را فاش و آشکار ساخته و به جهانیان بفهماند که خدا چگونه است. آمدن عیسی مسیح نهایت لطف، بخشندگی و فیض الهی است و نشان می‌دهد که بخشندگی خدا تا بدان حد است که حتی از دادن پسرش نیز دریغ نمی‌کند (رساله‌رومیان، فصل ۸: آیه ۳۲) چنانچه در کتاب یوحنا نیز متذکر گردیده است که در شخص مسیح، فیض راستی به ما رسیده است. فیض راستی را در وجود عیسی دیده‌ایم (انجیل یوحنا، فصل ۱: آیه ۱۴) (ابوئی، ۱۳۹۳، ۷-۳۰).

### آموزه فیض در عهدجدید

مباحث مربوط به فیض، طبیعت انسان و گناه اولیه و ارتباط آن با نجات و رستگاری در تاریخ مسیحیت با تأکید و قوت بسیاری در قرن پنجم مطرح گردید، بر خلاف کلیسای شرق که متفکران عقل‌گرای یونانی در آن به مباحث نظری و متافیزیکی در الهیات علاقه‌مند بودند متفکران کلیسای غرب به موضوعاتی چون انسان‌شناسی و نجات‌شناسی می‌پرداختند (اگریدی، ۱۳۷۷: ۱۷۸). سلسله‌مباحث مربوط به طبیعت انسان با گناه و فیض، اولین بار در مناقشات پلاگیوس و آگوستین مورد توجه قرار گرفت. بحث این دو صاحب‌نظر کلیسای غرب بر سر مسئله طبیعت انسان و چگونگی نجات او بود که آیا انسان فقط با قدرت الهی نجات می‌یابد یا در فرایند نجات، جایی نیز برای اراده انسان و اعمال او وجود دارد؟ پلاگیوس معتقد به تأثیر اراده انسان و قدرت انتخاب خوب و بد در او بود. وی معتقد بود هر انسانی خلقتی مستقل دارد و لذا تحت تأثیر گناه آدم نمی‌باشد. فراگیر بودن گناه در جهان از طریق ضعف جسم انسان توجیه می‌شود نه از طریق نابودی اراده انسان به وسیله گناه اولیه. انسان گناه اولیه را از آدم به ارث نمی‌برد اما گناهان افراد نسل‌های قدیمی جسم نسل فعلی را تضعیف می‌کند به طوری که انسان همواره گناه می‌کند مگر آنکه اراده افراد در فرایند نجات با خدا همکاری نماید. انسان با اراده آزاد می‌تواند برای کسب تقدس با خدا همکاری کند و از امکاناتی نظیر کتاب مقدس، عقل و الگوی مسیح برای کسب فیض استفاده کند (کرنز، ۱۹۹۴: ۱۱۱). پلاگیوس واژه فیض را همان توانایی‌های

طبیعی انسان می‌داند. به اعتقاد او، این توانایی‌ها نه دچار عیب و نقصانند و نه گرفتار فساد و تباهی؛ بلکه خدا این توانایی‌ها را به انسان بخشیده و بر آدمی است که از آن‌ها استفاده کند. به گفته پلاگیوس، انسان می‌تواند به کمک عقل و اراده خویش که جزو توانایی‌های او است از گناه پرهیز کند (مک کراث، ۱۳۸۵: ۴۷۴). اما به نظر آگوستین، منظور عهد جدید از فیض ابداً چنین نیست. او چنین بیان می‌کند که اعتقادات پلاگیوس با بسیاری از آموزه‌های اساسی مسیح در تناقض بوده و تعلیمات پلاگیوس آموزه‌های فیض ازلی، گناه نخستین و منجی بودن مسیح را نادیده می‌گیرد. این اندیشه که انسان ذاتاً به گناه متمایل است در نظام فکری پلاگیوس ابداً جایی ندارد. اما از نظر آگوستین، فرزند آدم پس از گناه او، جسم خود را تحت اختیار خویش ندارد و نمی‌تواند گناه نکند. او می‌گوید: «جسم ما که تحت اختیار ما بوده است اینک ما را به سبب نافرمانی خود دچار مشکل می‌کند در صورتی که ما با مخالفت خودمان مرتکب گناه شده‌ایم نه خدا؛ زیرا او نیازی به ما ندارد بلکه ما به خدمت جسم خودمان نیاز داریم. پس آنچه دریافت می‌کنیم، کیفر خودمان است. در صورتی که آنچه انجام داده‌ایم، هیچ کیفری بر او نیست. آگوستین معتقد است که ما انسان‌ها برای نجات خود، از آغاز تا پایان زندگی یکسره متکی به خداییم. او میان توانایی‌های طبیعی انسان که به عنوان موهبت‌های طبیعی به وی عطا شده است و عطایای فیض، که عطایای خدا به انسان، به عنوان موهبتی اضافی هستند به دقت تمایز می‌گذارد. از نظر آگوستین، طبیعت انسان، ضعیف، ناتوان و گمراه است و برای آنکه تازه و احیاء شود، نیازمند توجه و امداد الهی است. از نظر او، فیض عبارت است از بذل توجه بی‌حد و حصر خدا به انسان، بی‌آنکه انسان استحقاق آن را داشته باشد (برنارد، بی‌تا: ۱۱۱). اما پلاگیوس معتقد است فیض به ما کمک می‌کند که به وظایف اخلاقی خود پی‌بیریم اما در انجام دادن این وظایف هیچ کمکی به ما نمی‌کند. فیض از نظر پلاگیوس چیزی بیرونی و منفعل بوده که خارج از ما است. حال آنکه آگوستین فیض را حضور واقعی و نجات بخش خدا در مسیح و در درون ما می‌داند که دگرگون می‌سازد. او فیض را امری درونی، فعال و پویا می‌داند (مک کراث، ۱۳۸۵: ۴۷۵). تجربه آگوستین درباره وسوسه، او را متقاعد کرد که انسان بدون کمک الهی از دستیابی به هر نتیجه خوبی عاجز است. در واقع فیض الهی نه تنها برای

حمایت از تصمیمات نیک انسان لازم است بلکه برای این نیز لازم است که با القای انگیزه‌های نیک باعث کسب آن‌ها شود؛ لذا باید فیض ازلی برای این مقصود وجود داشته باشد. او این اعتقاد را در این دعا بیان می‌کند: «آنچه را فرمان می‌دهی، عطا کن و آنچه را می‌خواهی فرمان بده.» اما دریافت تند او از ضعف انسانی، همراه با عکس‌العمل شدید در مقابل اعتماد به نفس زیاد از حد پلاگیوس، او را به تدریج بر آن داشت که موضعی بگیرد که در آن فیض یگانه عامل تعیین‌کننده اعمال ما است. بنابراین او به این اندیشه دست یافت که خدا نه تنها وسیله فیض را در اختیار ما می‌گذارد بلکه قدرت استفاده از آن‌ها را هم به ما عطا می‌کند یا از ما دریغ می‌دارد. نتیجه حتمی این دیدگاه آن است که نه تنها همه مسئولیت نجات منتخبین، بلکه همه مسئولیت شکست خوردگان و لعنت‌شدگان، متوجه خدا است. نجات آنان برای خدا ممکن بوده است اما در واقع او از اعطای قدرت استفاده از فیض به آنان امتناع کرده است. اما پلاگیوس معتقد بود که گناه آدم، نوع بشر را به گناه کاری حتمی محکوم نمی‌کند و نژاد انسانی نه به خاطر آدم می‌میرد و نه به خاطر مسیح زنده می‌شود (اگریدی، ۱۳۷۷: ۱۸۴). به این ترتیب او آموزه گناه نخستین را انکار می‌کرد و آموزه فیض را به گونه‌ای تفسیر می‌کرد که خدشه‌ای به اراده انسان وارد نکند. او می‌گفت: اگر من باید تلاش کنم، پس من می‌توانم. فیض الهی برای نجات و رهایی انسان به همه کمک می‌کند، اما انسان باید با تلاش، خود را شایسته این فیض بگرداند (ابوئی، ۱۳۹۳: ۷۳۰).

### نتایج فیض در کتاب مقدس

تعبیر متعدّد و درعین حال متنوعی درباره ثمرات فیض در منابع معارف دینی مسیحی وجود دارد. کتاب مقدس نیز به این موارد پرداخته است که عبارت‌اند از: فیض خدا بی‌ثمر نیست بلکه باعث می‌شود ایمان در عمل آشکار گردد و ثمره دهد (اول تسالوکیان، فصل ۱: آیه ۳). فیض توگلدی است دوباره که حیاتی جدید را سبب می‌شود (اول یوحنا، ۳/ ۵-۳). فیض مسیح، عطیه حیات است (اول یوحنا، فصل ۵: آیه ۲۶ و ۳۳). در مسیحیت، مؤمنین مسیحی به واسطه فیض است که به راستی فرزندان خدا محسوب خواهند شد و خواهند توانست خدارا پدر صدا بزنند. معنای عدل شمرده شدن محض فیض نیز همین است (رساله رومیان، فصل ۳: آیه ۲۳ و ۲۴). در جای دیگری از کتاب مقدس می‌گوید: «به وسیله فیض، قدرت می‌یابیم که در نظر خدا دقیقاً همان باشیم که او انتظار

دارد و همچون فرزندان در مقابل پدر باشیم» (اول یوحنا، فصل ۳: آیه ۱ و ۲) خداوند برای اینکه انسان را به سوی خود راهنمایی نماید و به نجات برسد وسایل گوناگونی قرار داده است که عبارت اند از: کتاب مقدس که به وسیله آن به معرفت نجات بخش مسیح برسد و دعا یا نیایش که در جهت طلب دریافت مواهب یا الطاف الهی از طرف خداوند، اصرار ورزیده شود و آداب و شعائر مقدسی که در دین مسیح از طریق آن‌ها، لطف و عنایت خداوند شامل حال شرکت کنندگان در مراسم می‌گردد که از جمله این آیین‌ها عبارت‌اند از: غسل تعمید، عشاء ربانی، که مورد قبول غالب پروتستان‌هاست. کلیسای کاتولیک، آیین‌های مقدس دیگری نیز دارد مانند ازدواج، تدهین آخر، توبه و... مطابق الهیات کلیسای کاتولیک هر یک از آیین‌های مقدس، فیض تقدیس کننده را به وجود می‌آورد و یا آن را افزایش می‌دهد. فیض تقدیس کننده به این نام خوانده می‌شود زیرا کمک الهی را که برای انجام هدف آیین مقدس لازم است به ایشان می‌بخشد (ابوئی، ۱۳۹۳: ۷-۳۰).

### استدلال پلاگیوسی‌ها بر اختیار

پلاگیوس نظریه گناه اولیه را به طور کلی رد می‌کند، او مدعی و مصر است که گناه اولیه، صرفاً اختیاری و فردی است و نمی‌تواند انتقال یابد. هبوط آدم هیچ تأثیری بر ارواح و برابردان نسل او نداشته است (Walker, 1954: 57). اعتقادات پلاگیوس و پیروان او در طرفداری از اختیار مطلق بشر، در ضمن نامه‌های آگوستین به صورت گسترده مطرح گردیده و از سوی آگوستین نقد شده است. یکی از مباحث پلاگیوس مجبور نبودن انسان به گناه است. پلاگیوس حداکثر تأثیر بر اراده آزاد انسان بر انجام گناه را وسوسه‌های شیطان می‌داند: «ما می‌گوییم انسان‌ها آفریده خداوند هستند و هیچ کس بدون اختیار خود و به قدرت خداوند مجبور به انجام نیکی و یا گناه نیست بلکه فرد با اراده خودش به نیکی یا بدی دست می‌زند. همچنین اینکه در انجام نیکی، همواره فیض الهی فرد را یاری می‌دهد اما هنگام ارتکاب به گناه، فرد توسط وسوسه‌های شیطان تحریک می‌شود.» (Schaff, 1998: vol 1: 654). در پاسخ به این اعتقاد، آگوستین می‌گوید: انسان‌ها تا جایی که انسان باشند آفریده خداوند هستند اما تا زمانی که گناه کار هستند تحت سیطره شیطان هستند؛ مگر اینکه توسط مسیح که تنها به این دلیل که نمی‌توانست انسان گناه کاری باشد و واسطه میان

خدا و انسان شد از آنجا رهایی یابند. همین‌طور اینکه هیچ‌کس بی‌اراده و با قدرت خدا به انجام عمل صالح یا گناه مجبور نمی‌گردد اما اگر خداوند فردی را رها کند، وی درحالی که سزاوار گناه است. به سمت آن می‌رود و اینکه اگر خداوند یاری کند فرد بدون اینکه شایستگی کار نیک داشته باشد به سمت نیکی متمایل می‌گردد چرا که اگر فرد، مایل به انجام نیکی نباشد فرد خوبی نیست. اما توسط فیض الهی، وی حتی تا جایی که مایل به نیکی باشد نیز یاری می‌گردد؛ چرا که این یهودیه نوشته نشده است؛ «زیرا خدا است که از لطف خود، هم اراده و هم قدرت هرکاری را در شما ایجاد می‌کند» (فیلیپیان، فصل ۲: آیه ۱۳) و «اراده توسط خداوند مهیا می‌گردد» (امثال سلیمان، فصل ۸، آیه ۳۵؛ ابوتی، ۱۳۹۳، ۷-۳۰).

#### ۴. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، در تمامی مکاتب، عده‌ای نظیر «اشاعره» در اسلام و نیز «آگوستینی‌ها» در مسیحیت، قائل به جبر مطلق بوده و برخی هم مانند «معتزلی‌ها» در اسلام و «پلاگیوسی‌ها» در مسیحیت و نیز «اکثریت یهود»، معتقد به اختیار مطلق می‌باشند. بر اساس آنچه که عنوان گردید مذهب تشیع امامیه بر اساس آنچه که از قول معصومین علیهم‌السلام روایت می‌کنند معتقد به تئوری میانه بین تمامی نظرات مختلف می‌باشند که کامل‌تر و شامل‌تر از همه اقوال بوده و بدون اینکه همانند جبریون افراط کنند یا همانند اختیاریون به تفریط مبتلا شوند قائل به نظریه «الاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» می‌باشند که حد واسط تمامی نظرات است. بنابراین در صورتی که عقل و منطق سلیم مبنای ملاک قضاوت قرار بگیرد پی می‌بریم که بیانات ارزشمند ائمه اطهار علیهم‌السلام خاتمه‌ای بر تمام نظرات و گزارشات می‌باشد و مانع و رافع هرگونه اختلاف و تضارب آراء در خصوص مفهوم شناسی جبر و اختیار و حوزه عمل آن دو می‌باشد. بر اساس آنچه گفته شد اسلام در پاسخگویی به شبهات و سؤالات متعدد در زمینه جبر و اختیار، پیشگام سایر مکاتب بوده و حقانیت خود را همچنان که در تمامی عرصه‌ها به نمایش گذارده است، در این مجال هم به اثبات رسانیده است. لذا از خداوند متعال می‌خواهیم که ما را در کسب معارف آل الله همواره ثابت قدم و استوار بگرداند، الهی آمین.

### فهرست منابع

۱. ابن بابویه [شیخ صدوق]، محمدبن علی بن الحسین (۱۳۸۸)، التوحید، ترجمه: علی اکبر میرزایی، قم: علویون.
۲. ابوئی، محمدرضا (۱۳۹۳)، مقاله نظریه جبر و اختیار در مقارنه آراء آگوستین و اشعری، فصلنامه علمی - پژوهشی، س ۴، ش ۱۶.
۳. اگریدی، جوان (۱۳۷۷)، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۴. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵)، جبر و اختیار، تهران: موسسه نشر و تدوین آثار علامه محمدتقی جعفری.
۶. دادبه، اصغر (۱۳۸۸)، جبر و اختیار، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۷. سبحانی، جعفر (۱۴۲۷ق)، ملل و نحل، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۹۵)، الملل و النحل، تهران، میراث مکتوب؛ بیروت، دارالمعرفه.
۹. صفایی، سیداحمد (۱۳۶۸)، علم کلام، چ ۵، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، دفترانتشارات اسلامی، قم، جامعه مدرسین.
۱۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۴)، تمهید الاصول، تهران، نشر رائد.
۱۲. طیب، عبدالحسین (بی تا)، کلم الطیب در تقریر عقائد اسلام، تهران: کتابفروشی اسلام.
۱۳. کرنز، ارل (۱۹۹۴م)، سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ، ترجمه: آرمان رشدی، تهران: آموزشگاه کتاب مقدس.
۱۴. لویس، برنارد (بی تا)، تاریخچه آموزه‌های مسیحی از قرن اول تا کنون، تهران: کانون یوحنا رسول.
۱۵. مک گراث، الستر (۱۳۸۵)، درآمدی بر الاهیات مسیحی، ترجمه: عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن.
۱۶. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۷)، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه: علی شهبازی، قم، ادیان و مذاهب.
۱۷. سایت دائرةالمعارف طهور، مقاله رابطه فعل انسان و خدا از دیدگاه متکلمان اسلامی (امامیه)، مقاله شماره ۱۱۴۱۲۶.

18. P fandl, Gerhard *Some Thoughts on Original Sin*.

19. Ripley, Francis (1960). *This is the faith*, Golden Press, New York.

20. Schaff, Philip (1886). *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Christian Litreratur Poblublishing Co, New York.

21. Sell, Edward (1908). *Salvation. Encyclopaedia of Religion and Ethics*.

22. Walker, williston (1954). *A history of christen churc*.



## همگونی اقتصاد مقاومتی با فقه و فرهنگ اسلامی

### و زمینه‌ساز بودن آن برای ظهور مهدی موعود عجله الله تعالی فرجه

محمد رسول آهنگران<sup>۱</sup>

#### چکیده

اعتقاد به ظهور مهدی موعود عجله الله تعالی فرجه یکی از ضروریات در مذهب امامیه بوده که برای اثبات آن دلایل متعددی در علم کلام مطرح است و از سوی دیگر وجوب تمهید مقدمات و زمینه‌سازی برای آن نیز جای هیچگونه شک و تردید نیست؛ ایجاد بستر و شرایط مناسب اقتصادی در شمار مهم و اصلی‌ترین اموری قرار دارد که در جهت زمینه‌سازی دارای نقشی پررنگ و اثرگذار است؛ مقاله حاضر در صدد برآمد تا از میان برنامه‌ها و الگوهایی که در زمینه مسائل اقتصادی مطرح گردیده، اثبات کند که برنامه‌های قرار گرفته در چارچوب اقتصاد مقاومتی، ضمن انطباق آن با فقه و فرهنگ اسلامی، بیشترین هماهنگی را با شرایطی که برای ظهور حضرت مهدی موعود عجله الله تعالی فرجه نیاز است، دارا می‌باشد. تلاش گردید تا با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای و تجزیه و تحلیل آن، اثبات شود سنت الهی برای تحقق ظهور منجی عجله الله تعالی فرجه این نیست که هدف مزبور تنها به شکل معجزه و بدون دخالت عوامل و شرایط عادی صورت پذیرد؛ بلکه نیازمند به شرایطی است که شرایط مناسب اقتصادی در صدر توجه و اهمیت قرار دارد.

#### واژگان کلیدی

فرهنگ و فقه اسلامی، اقتصاد مقاومتی، حکومت جهانی امام عصر عجله الله تعالی فرجه

## طرح مسأله

هر فرهنگ و تمدنی از اجزاء و متغیرهایی تشکیل یافته است که اگر آن اجزاء به همان فرهنگ تعلق داشته باشند، در ارتباط فیما بین می‌توانند آن‌چه که به عنوان هدف مورد نظر است را تأمین کنند ولی اگر در یک جابه‌جایی برخی از آن‌ها، جای خود را به متغیرهایی بدهند که از فرهنگ بیگانه رسوخ نموده دیگر آن کارکرد را نخواهند داشت و در نتیجه هدف مزبور تأمین نخواهد شد.

فرهنگ و تمدن اسلامی در صدد است تا آدمی را به بالاترین کمالات انسانی برساند و وی را از حصار حیوانی و مادی خارج کند. این هدف والا زمانی قابل دستیابی است که تمام متغیرها، هم‌سو و هم‌جهت با این هدف باشند.

اگر برخی از متغیرها موجب شوند تا چشم‌ها به سمت زندگی حیوانی و حیات پست مادی دوخته شوند ولی برخی دیگر در صدد باشند تا چشم‌ها به کمالات انسانی و حیات معنوی گشوده شوند، بدون هیچ تردیدی بنا بر اصل مسلم منطقی، نتیجه تابع اخس مقدمات خواهد بود و به جای رسیدن به قله‌های رفیع انسانی، آدمی در دره‌های حیوانی سقوط خواهد کرد.

فرهنگ و تمدن اصیل اسلامی متغیرهای خود را به گونه‌ای تعریف و تعیین نموده است که اگر جابه‌جایی در آن صورت نگیرد، کاملاً هماهنگ با یکدیگر عمل خواهند نمود و رسیدن به اهداف والا، تنها و تنها معلول این هماهنگی عمل کردن متغیرها می‌باشد.

اگر امروزه ملاحظه می‌گردد که جوامع اسلامی در مسیر انحطاط قرار گرفته‌اند و نتوانسته‌اند تا در آن مسیری حرکت نمایند که مورد انتظار و توقع شریعت مقدس اسلام است از آن جهت است که جابه‌جایی‌های فراوانی در متغیرهای آن رخ داده است. جابه‌جایی‌هایی که گاه به شکل فریبنده با تغییر اسم و عوض کردن عنوان، این تلقی را به وجود می‌آورد که گویی به همین فرهنگ تعلق دارد و اصلاً جابه‌جایی‌ای صورت نگرفته است.

به عنوان نمونه در مسائل مربوط به حوزه اقتصاد، تغییر اسمی که در واژه ربا رخ داده است و این اسم به واژه بهره بدل شد، می‌تواند مثال مناسبی باشد تا تصور نشود که همیشه تغییر در متغیرها به گونه‌ای آشکار و به طوری که برای همگان واضح و روشن باشد، انجام می‌شود.

روابط اقتصادی و مسائل مربوط به این حوزه باید کاملاً هماهنگ و هم‌سو با سایر متغیرها و احکامی باشد که از سوی شریعت مقدس اسلام، تعیین شده است. اگر امور اقتصادی انسان را

درگیر زندگی‌ای نماید که هیچ تناسبی با سایر برنامه‌ها نداشته باشد، نمی‌توان انتظار داشت که در سایهٔ عمل به سایر احکام بتوان به مقصودی دست یافت که سعادت دنیایی و اخروی به آن نحوی که در این دین مبین به تصویر و ترسیم کشیده شده است، رسید.

روابط اقتصادی آن‌گونه که بر پایهٔ جهان‌بینی غرب، تعریف شده، انسان را به سمت مال‌اندوزی تکاثری می‌کشاند و مسلّم است که با چنین رفتار و منشی، نمی‌توان در سایهٔ عمل به باقی احکام به آن ذکراللهی جامهٔ عمل پوشاند که اطمینان و آرامش را بر روح و جان انسان حاکم می‌نماید. بدون هیچ تردید دغدغه‌هایی که لازمهٔ یک زندگی تکاثری است، با فرهنگی که بر بالای مدخل ورودی آن، تابلوی ایمان نصب شده و در صدد است تا مؤمنین در سایهٔ امنیت و آرامش در دنیا، شرایطی بر ایشان فراهم شود که در آن شرایط بتوانند سعادت اخروی خود را رقم بزنند، ناهمانگ و ناهمگون است. زندگی تکاثری که در راه رسیدن به سود و منفعت، هیچ مانعی جز آن‌چه که به وسیلهٔ فشار جامعه به وجود می‌آید، برایش نیست و اگر افرادی بتوانند با کمک گرفتن از مجاری قدرت، این مانع را از بین ببرند دیگر کاملاً آزاد و راحت می‌توانند با چپاول و درازدستی به منافع هنگفت دست پیدا کنند، با فرهنگی تناسب ندارد که خود را در کامل‌ترین شکل به گونه‌ای معرفی می‌نماید که پرشدن زمین از قسط و عدل را به عنوان ثمرهٔ حکومتی معرفی می‌نماید که استقرار آن به عنوان بشراتی برای مستضعفان و محرومان جهان است.

### پیشینه تحقیق

با شروع رنسانس تا زمانی که نگاه پوزیتیویستی بر علوم حاکم بود، دیدگاه پذیرفته شده این به این صورت بود که مفاهیم ارزشی از هیچ واقعیتی حکایت ندارند و این تلقی تا جایی پیش رفت که پوزیتیویست‌های منطقی علاوه بر آن اظهار می‌کردند که مفاهیم ارزشی اصلاً هیچ معنا و مفهومی ندارند؛ این نگاه بر اقتصاد هم سایه افکنده بود و اقتصاددانان تصور می‌کردند کار آنها تنها توصیف واقعیت‌ها بوده و از این رو نباید در علم اقتصاد برای گزاره‌هایی که از سنخ بایدهاست جایگاهی قائل شد. جریان مزبور ادامه یافت تا آنکه واقعیت‌هایی مانند بحران دههٔ ۱۹۳۰م خط بطلان بر این نگاه کشید و مشخص شد میان نگرش توصیفی و نگرش ارزشی نقاط تلاقی زیادی وجود دارد و اقتصاددان نباید هم خود را تنها بر توصیف متمرکز کند و از بیان بایدها غفلت نماید؛ اقتصاددانی که تحقیقات

او موجب شد تا اقتصاد دستوری (نرماتیو) در کنار اقتصاد اثباتی (پازیتو) معنا و مفهوم پیدا کند شخصی بود به نام جان مینارد کینز؛ او در تحقیقات خود نشان داد که در کنار اقتصاد پازیتو که به بیان چستی‌ها می‌پردازد، به اقتصاد نرماتیو نیاز است که به مقوله‌چه باید کردها در آن پرداخته می‌شود و نیز به اقتصاد عملی که بیان می‌کند چه کاری برای رسیدن به اهداف می‌بایست انجام داد.

امروزه دخالت ارزش‌ها در علم اقتصاد و اینکه اقتصاد تنها شامل گزاره‌های توصیفی نیست بلکه در بردارنده گزاره‌هایی از سنخ بایدهاست در میان اقتصاددانان طرفداران زیادی دارد و این دیدگاه موجب شد تا رشته‌ای به نام حقوق و اقتصاد با تلاش اشخاصی چون دایرکتور، پوزنر، آکرمن، ماکورو و دوما شکل گیرد و این در حالی است که دین مبین اسلام بر آمیختگی گزاره‌هایی از سنخ بایدها بر گزاره‌هایی از سنخ هست‌ها در مسائل اقتصادی صحنه گذاشته شده و در قالب احکام شرعی، حقوق اقتصادی به شکلی جامع و فراگیر تدوین گردیده است. مباحث فراوانی از علم فقه عهده‌دار تبیین حقوق اقتصادی است که فقهاء در کتاب‌های فقهی خود در ابوابی موسوم به متاجر به آن پرداخته‌اند. اقتصاد مقاومتی که بر پایه اقتصاد دستوری (نرماتیو) استوار است، بحثی کاملاً راهبردی بوده و طرح آن از سوی کشورهای آغاز گشته که دارای روحیه استقلال طلبی بوده‌اند.

### نوآوری پژوهش

در این مقاله چگونگی استواری علم اقتصاد به مفهوم امروزی بر فرهنگ غرب مورد تبیین قرار گرفت و با توجه به مردود بودن مبانی فرهنگ غرب از منظر فرهنگ اسلامی، بر لزوم ارائه برنامه‌ای در زمینه مسائل اقتصادی که هم منطبق بر موازین شرعی بوده و نیز هماهنگ با شرایط استکبار ستیزی ملت ایران باشد تأکید شده است و مشخص گردید که برنامه مزبور در قالب رویکردی موسوم به اقتصاد مقاومتی قابل انجام است و اینکه تنظیم برنامه‌های اقتصادی در چارچوب اقتصاد مقاومتی به منظور زمینه سازی برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام امری اجتناب ناپذیر است.

### اصول و مبانی اقتصاد در فرهنگ و تمدن غربی

معمولاً پدر و پایه گذار اقتصاد غرب را آدم اسمیت<sup>۱</sup> می‌دانند؛ این اندیشمند اسکاتلندی از

مبانی فلسفی دیوید هیوم<sup>۱</sup> الهام گرفت و در جایی از کتاب معروف خود، موسوم به ثروت ملل او را بزرگ‌ترین و ارجمندترین مورخ و فیلسوف عصر خویش معرفی می‌نماید و از سال ۱۷۵۲م با وی روابط نزدیکی داشته است (ژید و ریست، ۱۳۷۰: ۸۳/۱). هیوم اگرچه رابطه علت و معلول را در فلسفه مورد تردید قرار داد ولی در اخلاق و سیاست و اقتصاد، به جریان آن سخت باور داشت تا آن‌جا که وی را در این حوزه‌ها از اصحاب و جوب دانسته‌اند (فروغی، ۱۳۴۴: ۱۵۵/۲). هیوم با نظاره کردن به شکفتن و پیشرفت سریع علوم طبیعی که عمدتاً می‌توان گفت با کارهای گالیله آغاز شده است، در زمره فیلسوفانی قرار دارد که سعی دارد تا مذهب تجربه حسی را رواج دهد و در این کار موفق گردید تا تلاش‌های جان لاک<sup>۲</sup> را به اوج خود برساند. او همه همت خویش را صرف محتویات حسی تجربی کرد و اصولی را که برخی پایه‌های استدلال عقلی شمرده و آن‌را در عقل انسان فطری دانسته‌اند، مردود دانست (آوی، ۱۳۶۸: ۲۶۹).

این اقبال و توجه به روش حسی باعث گردید تا در قرن هجدهم این تفکر غالب بشود که علوم طبیعی الگوی هرگونه علمیت است و علوم انسانی هم باید به این روش مجهز شود و تأخر و فاصله‌ای که در آن عصر میان علوم انسانی و علوم طبیعی احساس می‌شد، به این شرط قابل جبران دانسته شود که علوم انسانی هنجارها و روش‌های علوم طبیعی را پذیرا باشد. تلاش‌های فراوانی صورت گرفت تا روش آزمایش فیزیکی در علوم انسانی به کار بسته شود و شرط موفقیت در علوم انسانی منوط به اعمال چنین روشی دانسته شد. دانشمندان این عصر در شاخه‌های مختلف علوم انسانی تلاش می‌کردند تا نیوتن عصر خود شوند و فکر می‌کردند که برای تبیین پدیده‌های انسانی، رنگ طبیعی دادن به آن‌ها کافی است. در این عصر در عین مخالفت با فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه که تشکیک‌های هیوم در این زمینه، زبان زد خاص و عام است، تلاش شد تا نوع جدیدی از مابعدالطبیعه که مبتنی بر اصالت ماده و اصالت حس بود، بنا شود (فروند، ۱۳۷۲: ۸).

این تفکرات، اسمیت و پدیدآورندگان علم اقتصاد را سخت تحت تأثیر قرار داد و موجب گردید تا این علم نیز برپایه فرضیه‌های شکل بگیرد که اگرچه در آن فرضیه‌ها

---

1. David Hume  
2. John Loke

تجربه به معنای دقیق راه نداشت و چنان که در بالا اشاره شد، بر نوع جدیدی از تفکر ما بعدالطبیعی، ابتناء داشت ولی مهم این نبود که به قول میلتون فریدمن<sup>۱</sup> اقتصاد بر پایه فرضیات واقعی استوار شده و یا خیر و حتی به قول او، می‌توان مسائل این علم را بر فرضیات غیر واقعی بنا نمود و اما آن‌چه که اهمیت دارد این است که یک قضیه دارای کاربردهای عملی باشد. تأکید بر عمل می‌رساند که اقتصاد، علمی عملی است و نه صرفاً نظری، پس می‌تواند از اصول متعارفی شروع کند که شاید از عهده آزمایش‌های سخت که مستلزم نظریه‌پردازی واقعی است، برنیاید (و. مینی، ۱۳۷۵: ۷۶).

اساسی‌ترین فرضیه‌ای که اسمیت، اقتصاد را بر آن استوار نمود، عبارت است از نفع شخصی. وی بی‌وقفه تکرار می‌کرد که این نفع شخصی است که بدون آن که بدانیم و یا حتی بخواهیم، به‌طور طبیعی جامعه را به بهبود، رفاه و آبادی سوق خواهد داد و لذا ثروتمند شدن ملت‌ها در نظرش محصول و محصول غریزه طبیعی است و این غریزه در سرشت انسان نهاده شده تا حتی اغراضی که قابل پیش‌بینی ما هم نیست، حاصل شود. اقتصاد در فرهنگ غرب بر این پایه استوار گشت و روش متداول در علوم طبیعی نیز به آن افزوده شد و بدین ترتیب نام علم را به خود اختصاص داد.

اگرچه در به‌کارگیری روشی علوم طبیعی در علوم انسانی انتقاد بسیاری از صاحب‌نظران حتی غربی صورت گرفت چنان‌که آلن راین فیلسوف برجسته در انتقادی اظهار می‌دارد که فیلسوفان یونانی از قبیل ارسطو که مدافع تفسیرهای غایی و هدف‌دار بودند، آدمیانی ساده‌لوح نبودند زیرا حقیقتی است بدیهی که فقط آدمیان‌اند که می‌توانند بگویند هدف و عزمشان در کارها چیست. پدیدارهای طبیعی چنین رفتار هدفمندی ندارند، لاجرم در آن‌ها باید فقط در پی کشف رشته‌های علی و معلولی یعنی نظم‌های مشهود بیرونی بود و در واقع طور دیگری هم نمی‌توان درباره آن‌ها گمان برد. حال که فیزیک و شیمی مسائل خود را فقط در قالب رشته‌هایی از علل و معلولات تبیین می‌کنند، دلیل نمی‌شود که گمان بریم تفسیرهای انسانی را هم باید در همین مقولات محصور و محبوس کنیم. چنین کاری مایه ویران کردن و تهی ساختن علم از محتواس (آقا نظری، ۱۳۸۶ش، ص ۷) و نیز پیروان مکتب نئوکانتی در اواخر قرن نوزدهم بر مبنای مفهوم ادراک درونی،

میان معرفت در علوم طبیعی و اجتماعی قائل به تفاوت و امتیاز شده‌اند و همین‌طور نقادی‌هایی که از سوی پتر وینچ<sup>۱</sup> در خصوص یگانگی روش‌شناسی علوم طبیعی و علوم انسانی، صورت گرفته از سوی طرفداران مکتب اتریش نظیر فون هایک<sup>۲</sup> که از برجسته‌ترین نمایندگان معاصر مکتب اتریش است و بر این مطلب تأکید می‌ورزد که تقلید کورکورانه و برده‌وار از روش و زبان علوم طبیعی در علوم انسانی مردود است؛ وی چنین تقلیدی را علم‌گرایی، نام می‌نهد و می‌گوید نظم‌های موجود در پدیدارهای اجتماعی، تفاوت ماهوی با نظم‌های موجود در پدیدارهای طبیعی دارند (غنی‌نژاد اهری، ۱۳۷۶: ۲۹). ولی با این همه انتقادات، علم اقتصاد بر پایه نفع شخصی بنا گذاشته شد و روش علوم طبیعی بر آن حاکم گردید.

بعد از پایه‌گذاری علم اقتصاد توسط کلاسیک‌ها و آدام اسمیت، اقتصاددانان نئوکلاسیک روش قیاسی گذشته را با تحلیل روان‌شناختی دقیق‌تری از مفهوم نفع شخصی ادامه داده و این شیوه را نه تنها با منطق کلامی بلکه با قواعد محکم ریاضی تکمیل نمودند. مکتب وین آدمی را همانند موجودی حساب‌گر که جویای لذت و گریزان از زحمت است، تصویر می‌نماید. کارل منگر<sup>۳</sup>، فون وایزر<sup>۴</sup> و بوهم باورک<sup>۵</sup>، مطالعات این مکتب را توسعه داده و روش تحلیلی نهایی‌گرایی را رواج دادند و روش تحلیلی مدوئی را پی‌ریزی نمودند که اقتصاددانانی چون شوپتر<sup>۶</sup>، فون میزس<sup>۷</sup> و فون هایک<sup>۸</sup>، جزو ادامه‌دهندگان این روش محسوب شده و به تدریج آن‌را به صورت یک مکتب فکری آمریکایی درآوردند. این مکتب تحقیقات فراوانی در بسیاری از مسائل اقتصادی مانند نظریه ارزشی، هزینه فرصت عوامل تولید، بهینه‌یابی، رفاه مصرف‌کننده و روش‌های تخصیص منابع نمود که زمینه را برای مباحث بعدی در زمینه نهادها، تأسیسات اجتماعی و تئوری اقتصاد رفاه، فراهم آورد. در فرانسه ریاضی‌دانی به نام آگوستین کورنو<sup>۹</sup> با معرفی توابع تقاضا، چگونگی

1. Peter Winch
2. von Hayek
3. Carl Menger
4. von Wieser
5. Boehm Bawerk
6. Schumpeter
7. Von Mises
8. von Hayek
9. Augustin Cournot

استفاده از فرض ثبات سایر عوامل را در تحلیل تغییرات تابع تقاضا نشان داده و به کارگیری منحنی‌ها را در تحلیل مباحث نظری رواج داد. ریاضی‌دان و مهندس دیگری که او هم اهل فرانسه بود یعنی دیوئی<sup>۱</sup> از کاربرد ابزارهای اقتصاد خرد در تحلیل مفهوم مطلوبیت و نظریه کالاهای عمومی و اقتصاد رفاه به بحث پرداخت و مفهوم اضافه رفاه مصرف‌کننده را مورد تحلیل قرار داد و به معرفی تابع مطلوبیت نهایی پرداخت. لئون والراس<sup>۲</sup> و آلفرد مارشال<sup>۳</sup> کار آن‌ها را در استفاده از روش ریاضی و بیان تئوری تعادل عمومی به کمال رساندند و همین‌طور با تلاش‌هایی که ویلیام جونز<sup>۴</sup>، پارتو<sup>۵</sup>، ویکسل<sup>۶</sup>، آرتور پیگو<sup>۷</sup>، ایروینگ فیشر<sup>۸</sup>، فیشر<sup>۸</sup>، انجام دادند دیگر روش قیاس تبیینی که بدون استفاده از ابزار ریاضی بود، مهجور گشت و از آن به‌عنوان یک روش غیر علمی قلمداد می‌شد و این تلاش‌ها راه را برای گسترش تحقیقات اقتصادی در سطح کلان، باز نمود که البته با انتقادات و اصلاحاتی که جان مینارد کینز<sup>۹</sup> در آن اعمال نمود، در نظریات نئوکلاسیک‌ها تعدیلات فراوانی در مباحث مربوط به اقتصاد کلان صورت گرفت (یادی‌پور، ۱۳۸۹: ۹۳-۹۱).

با تحلیلات روان‌شناختی دقیق‌تری که درخصوص انسان اقتصادی صورت گرفت، مبنای نفع شخصی به‌صورت متکامل‌تر مورد تبیین قرار گرفت و اصولی را از آن استخراج نمودند که بر پایه آن‌ها این امکان به‌وجود آمد که اقتصاد در قالبی ریاضی ریخته شود و به‌صورتی که امروزه از آن به‌عنوان علم، تلقی می‌گردد درآید. اصولی چون این اصل که تولیدکننده به‌دنبال حداکثر کردن سود خود است و مصرف‌کننده نیز در پی حداکثر نمودن مطلوبیت خویش می‌باشد و این اصول شرایطی را در جامعه فراهم می‌آورد که اگر این شرایط در جامعه فراهم شود، به تعبیر آدام اسمیت دست نامرئی عمل خواهد کرد و در سطح کلان، جامعه نیز به تعادلی پایدار خواهد رسید. شرایطی که برای رسیدن به اهدافی چون تعادل و رفاه اقتصادی در جامعه لازم است، به این صورت تبیین شده است:

1. Dewey
2. Léon Walras
3. Alfred Marshall
4. William Jones
5. Pareto
6. wicksell
7. Arthur C. Pigou
8. Irving Fisher
9. John Maynard Keynes



۱. تنها هدف تولیدکنندگان کسب بیشترین منفعت می‌باشد البته نه برای بهره‌وری بلکه برای سودجویی.
۲. تمام فعالیت فکری جامعه معطوف به پیدا کردن آن روش‌های علمی و فنی ای شود که امکان تقلیل هزینه را فراهم آورد و هر تحقیقی که هدف از آن کسب رضایت خاطر باشد و نه سودآوری باید از صحنه حذف گردد.
۳. همه مردم باید کار کنند حتی اشخاص ناقص‌العضو، سالمند و.... خلاصه تمام کسانی را که اصولاً امکان کار کردن ندارند باید از صحنه حذف نمود و میزان استراحت و تفریح را باید به حداقل رسانید.
۴. هیچ مانعی در راه جذب محصولات به وسیله جامعه نباید باشد؛ به عبارت دیگر باید احتیاجات فردی و گروهی کاملاً قابل انعطاف باشند و هر کشف جدیدی، تقاضای جدیدی را نیز باعث شود.
۵. در مورد چهار شرط فوق، هیچ نوع محدودیتی نباید وجود داشته باشد؛ محدودیت‌های اخلاقی، فکری، فرهنگی، سیاسی و غیره باید کاملاً برداشته شوند. در صورت وجود چنین شرایطی، جامعه خواهد توانست که بازده اقتصادی خود را به حداکثر برساند و به رفاه و تعادل، دست پیدا کند (بشler، ۱۳۷۰: صص ۸۷-۸۸).

### مقایسه اهداف فعالیت‌های اقتصادی در دو فرهنگ و تمدن غربی و اسلامی

تفاوتی که میان این دو فرهنگ و تمدن از جهت نگرش به مسائل اقتصادی وجود دارد، ناشی از تفاوت میان دو نوع جهان‌بینی‌ای است که در هر یک از آنها مورد تعریف و تبیین قرار می‌گیرد. در یک فرهنگ نگاه به جهان و هستی به این صورت است که آنچه واقعیت دارد همین جهان مادی است و تنها انگیزه و هدفی که می‌تواند به عنوان محرک عمل کند و انسان‌ها را به کار و فعالیت وادارد، همین است که باید به حداکثر نفع مادی رسید و دیگر هیچ چیزی نمی‌تواند به عنوان انگیزه و هدف مدنظر باشد. انسان موجودی است که فقط بعد لذت‌جوئی مادی در او وجود دارد و هیچ گرایش دیگری در وی نیست.

بنابر این دیدگاه انسان باید در راه حداکثر کردن نفع مادی خود تلاش کند و هیچ رفتاری جز برای رسیدن به این هدف، معقول و مقبول نیست. تنها عامل بازدارنده در رفتار انسان این است که چیزی به نفع مادی انسان آسیب بزند.

این جهان‌بینی‌ای است که فرهنگ و تمدن غربی بر آن استوار است نتیجه طبیعی این نگرش این است که دنیا اصل و همه چیز است و تنها آرزویی است که می‌تواند هدف کلیه فعالیت‌های اقتصادی و غیر اقتصادی انسان را تشکیل دهد، رسیدن به دنیا و منافع دنیایی است. اما بنابر نگرشی که فرهنگ و تمدن اسلامی بر آن مبتنی است، انسان موجودی است که دارای دو بعد است؛ بعد حیوانی و بعد انسانی. بنابر بعد حیوانی خود به دنبال مطامع و لذت‌های مادی است و از رسیدن به آن چه که مناسب این بعد است، خوشحال می‌شود. بعد حیوانی باعث می‌شود تا مسائل اقتصادی را اصل ببیند و به چیزی جز آن نیندیشد. ولی همین انسان دارای بعد دیگری است که وی را به عالم دیگر مرتبط می‌سازد و این بعد همان است که از آن به بعد انسانی تعبیر می‌گردد. در بعد انسانی دیگر مسائل اقتصادی اصل نیست بلکه فرع بوده و اگر مطالبه‌ای در جهت آن وجود دارد، جنبه مقدماتی را داراست؛ به این معنا که مورد طلب واقع می‌شود تا به اهداف بالا بتوان دست یافت. در مثال مانند پلکانی است که شخصی از آن عبور می‌کند و می‌خواهد به یک سطح بالایی برسد و دیگر به پلکان به عنوان محل استقرار نمی‌نگرد. بنابر این دیدگاه است که در فرهنگ اسلامی از دنیا به عنوان «دار ممر» تعبیر شده است و مقصود از آن این است که دنیا بسان پلی است که فقط برای عبور کردن احداث شده است.

بنابر دیدگاهی که فرهنگ و تمدن اسلامی آنرا القاء می‌نماید، مسائل اقتصادی و منافع مادی اگر با نگاه استقلالی به آن توجه شود، امری است مذموم و ناپسند. دنیا و آن چه که متعلق به آن است بد و زشت بوده و به هیچ وجه نباید آنرا طلب نمود چنان که در کتاب ارزشمند نهج البلاغه، امیرالمؤمنین علی علیه السلام دنیا را از دریچه این نگاه مورد مذمت قرار داده است و می‌فرماید:

«آگاه باشید که چیزی است که خواهان بسیار دارد، سرکش و نافرمان است، دروغگو و خیانت کار است، حق شناس و ناسپاس است، حيله گر و کجرو و از راه به در است، بسیار دگرگون و ناآرام است، سختی فشاری که وارد می‌کند لرزاننده است، عزت آن خواری است، جدی آن شوخی است، بلندی آن پستی است، جای ستیز و بردن و غارت و هلاکت است، مردم آن در سختی و در حال رفتن از آن و ملحق شدن به کسانی که رفته‌اند و در حال جدایی از کسانی که باقی هستند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱).

این چنین منافع مادی‌ای نه این که مطلوب نیست بلکه بسیار هم مذموم است و به دنبال آن رفتن بسیار ناپسند. ولی اگر به مسائل اقتصادی و منافع مادی به عنوان وسیله و مقدمه‌ای در جهت جلب کمالات معنوی نگریسته شود، کاملاً مطلوب و بسیار هم خوب است چنان که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیانی دیگر در نهج البلاغه، دنیا و آنچه متعلق به آن است را این طور می‌ستاید:

«دنیا جای راست‌گویی است برای کسی که آن را راستگو انگارد، و جای سلامت است برای کسی که درست آن را بشناسد، جای بی‌نیازی است برای کسی که از آن توشه بگیرد، جای پند است برای کسی که از آن پند گیرد، مسجد دوستان خداوند است، نمازخانه ملائکه الهی است، محل فرود وحی خداوند است، تجارت‌خانه اولیاء الهی است» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۱۳۱).

بر پایه جهان‌بینی اسلام که دنیا را به عنوان محل عبور و گذرگاه معرفی می‌نماید اگر از دریچه مقدمه و وسیله بودن به دنیا نگریسته شود، جایی مطلوب و مناسب است و اگر از منظر استقلالی و به عنوان محل قرار به آن چشم دوخته گردد، جای خوبی نیست و لذا سرزنش دنیا و مذموم بودن تلاش اقتصادی در آن مربوط به نگاه ماست؛ این نگاه است که تقسیم می‌شود به پسندیده و ناپسند؛ به خوب و بد؛ به زشت و زیبا.

### اقتصاد مقاومتی راهی در جهت اهداف مورد نظر در فرهنگ و فقه اسلامی

با روشن شدن این مطلب که هدف فعالیت‌های اقتصادی در دو فرهنگ غرب و اسلامی کاملاً از یکدیگر تمایز دارد و این که بنابر یک فرهنگ هدف از فعالیت‌های اقتصادی بهره‌مند شدن هرچه بیشتر از دنیا و حداکثرسازی تمتعات مادی است ولی بنابر فرهنگ و فقه اسلامی، هدف عبارت است از رسیدن به سعادت اخروی؛ وقتی هدف‌ها متمایز بودند و از همدیگر افتراق داشتند، بدون تردید راه‌ها هم متفاوت و مختلف خواهند بود. کسی که به دنبال هدفی است که در نقطه شمالی او قرار دارد، معنا ندارد که به سمت جنوب حرکت کند بلکه باید در همان مسیر گام بردارد و حرکت خود را هم سو و هم جهت با همان هدف قرار دهد. این مطلب به بهترین بیان در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام مورد تبیین قرار گرفته است، آن‌جا که می‌فرماید:

«همانا دنیا و آخرت دو دشمنی هستند که از هم جدا می‌باشند و دو راه متفاوت از

یکدیگر هستند. هر کسی دنیا را دوست داشته باشد و آن را به‌عنوان دوست برای خود برگزیند، نسبت به آخرت به دشمنی بخواهد خواست و با آن از در کینه‌توزی وارد می‌شود و آن دو (دنیا و آخرت) بسان مشرق و مغرب هستند که از میان آن دو عبور می‌کند، هر قدر از یکی دور شود به دیگری نزدیک خواهد شد» (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ش ۱۰۳).

هدف وقتی متفاوت بود و در دوسوی کاملاً مقابل هم قرار داشت، نمی‌شود به‌سمت یکی رفت و به دیگری رسید و لذا راه و مسیر کلیه فعالیت‌ها، از جمله فعالیت‌های اقتصادی در دو فرهنگ و تمدن غرب و اسلامی از یکدیگر متفاوت و جدا می‌باشد.

این تفاوت موجب می‌شود که دستورالعمل در حوزه اقتصادی با اختلاف همراه باشد، اقتصاددانان در فرهنگ و تمدن غربی به یک نحو توصیه نمایند و شارع مقدس اسلام راهی جدا را به‌عنوان تکلیف به بشر عرضه نموده است. توصیه اقتصاددانان بنا بر آنچه که شعار معروف «لسه فر» از آدام اسمیت است این است که باید امور اقتصادی را به‌حال خود رها کرد و انسان را در فعالیت‌های اقتصادی خود آزاد گذاشت؛ با این استدلال که دولت تاجر خوبی نیست و اگر امور به‌دست خود مردم گذاشته شود، همه چیز به بهترین شکل انجام می‌شود. در فرهنگ غرب انسان در کلیه فعالیت‌های خود آزاد است و از جمله در فعالیت‌های اقتصادی آزاد و رهاست و بهترین توصیه اقتصاددانان این است که باید آزادی‌ها را به حداکثر رسانید و اصل در کلیه فعالیت‌ها بر آزاد بودن گذاشته می‌شود. اما در نگاه اسلام انسان موجودی نیست که آزاد گذاشته شده باشد که دست به هر فعلیتی که خواست بزند بلکه از نقطه نظر فرهنگ اسلامی، انسان موجودی است که برای وی تکلیف قرار داده شده و برای تمام فعالیت‌های وی اعم از فعالیت‌های اقتصادی و غیر اقتصادی مرز و حدود قرار داده شده است چنان که در قرآن کریم از احکام و تکالیف به مرزها تعبیر می‌گردد. این تعبیر در آیات مختلف آمده است (بقره (۲): ۲۳۰، ۲۲۹، ۱۸۷؛ نساء (۴): ۱۳؛ توبه (۹): ۱۱۲، ۹۷؛ مجادله (۵۸): ۴؛ طلاق (۶۵): ۱).

از این آیات مبارکه مشخص می‌شود که خدای متعال برای کلیه حرکات‌های انسان مرز مشخصی قرار داده است و او را به اختیار خود نگذاشته تا هر راهی را که خواست، انتخاب کند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در کلامی می‌فرماید:

«خدای متعال برای شما وظایفی را مشخص کرد پس آن‌ها را ضایع مسازید و برای شما مرزهایی را قرار داد پس از آن‌ها تجاوز نکنید و از چیزهایی شما را منع نمود پس پرده‌داری ننمایید» (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ش ۱۰۵).

البته در شریعت مقدس اسلام آزادی هم قرار داده شد چنان‌که در ادامه این فرمایش آمده است: «و او [خدای متعال] از بعضی چیزها سکوت کرد و تکلیفی در مورد آن ننموده که این از سر فراموشی نیست پس نسبت به آن‌ها تکلیفی مجوید».

از این دلایل مشخص می‌شود که بنابر فرهنگ اسلامی اگرچه برای انسان در کلیه فعالیت‌ها که از جمله آن فعالیت‌های اقتصادی است، آزادی‌هایی قرار داده شده است ولی این آزادی‌ها به توسط شارع مقدس اسلام قرار داده شده و در داخل آن مرزهایی می‌باشد که اندازه و مقدار آن به‌دقت در این شریعت تعیین شده است.

فعالیت اقتصادی در صورتی که هدف از آن حداکثرسازی تمتعات مادی و ارضاء خواسته‌های دنیایی است با فعالیت‌هایی که هدف از آن رسیدن به سعادت و بهروزی اخروی است متفاوت است؛ ممکن نیست که دو نوع فعالیت کاملاً متفاوت به یک نتیجه منتهی شود؛ فعالیتی که فقط محدودیت‌های مادی را در نظر دارد و اموری که از نقطه نظر بشر محدودیت است برای آن وجود دارد با فعالیت‌های اقتصادی‌ای که براساس مرزبندی شارع مقدس اسلام، محدودیت دارد، یکی نیست و میان آنها تفاوت جوهری وجود دارد.

در تمام تئوری‌های اقتصادی براساس شروط و فروضی نظریه‌ای ابراز می‌گردد و مسلم است که اگر شرط‌ها و فرض‌ها تفاوت داشتند، نتیجه‌ها هم متفاوت می‌شود. تفاوت شرط‌ها و فروض براساس اهداف و از تفاوتی که در آن‌ها وجود دارد، برمی‌خیزد، وقتی هدف رسیدن به سعادت آخرتی بود و تمام تلاش‌ها می‌بایست در این راستا تنظیم شود؛ قطعاً برای رسیدن به این هدف باید از همان راهی رفت که فقط خدای متعال از آن راه آگاهی کامل دارد و راه رسیدن به سعادت اخروی از طریق محدودیت‌هایی مشخص می‌شود که در شریعت اسلام مشخص شده است و نمی‌توان از طریق پیمودن از راهی که انسانها به هدف مورد نظر خودشان آنرا تعیین نمودند، سر از آنجایی درآورد که هدف الهی را تشکیل می‌دهد.

از این توضیحات مشخص می‌گردد که فعالیت‌های اقتصادی در راستای اهداف مورد نظر در فرهنگ و تمدن اسلامی، با اهداف مورد نظر در فرهنگ غربی، کاملاً با یکدیگر

تفاوت جوهری دارند و نمی‌توان باور کرد که از مسیر متفاوتی انسان عبور کند اما سر از نقطه‌ای در آورد که کاملاً در آن سوی مسیر قرار دارد. برهان عقلی‌ای که می‌توان برای اثبات این ادعا اقامه کرد این که هر علتی متناسب با اثری خاص است و عقلاً ممکن نیست که هر چیزی از هر چیزی واقع شود چنان که در مباحث فلسفی اظهار می‌گردد که «صدور کل شیء از کل شیء محال است» برای مثال آتش اثر متناسب با خود را ایجاد می‌کند که همانا حرارت است و یخ هم اثر خود را باعث می‌شود که عبارت است از برودت و سرما و این‌طور نیست که آتش هم ایجاد حرارت نماید و هم ایجاد سرما و برودت و لذا هر عملی متناسب با اثری خاص خود است و ممکن نیست که یک عمل دارای دو نتیجه‌ای باشد که این دو نتیجه با هم منافات دارند چنان که نمی‌شود در مثال بالا آتش هم باعث حرارت شود و هم باعث برودت هدف آخرتی که دنیا طلبی در آن فرع و جنبه مقدماتی و وسیله‌ای دارد غیر از هدف قرار دادن دنیا به نحو مستقل است و این دو هدف کاملاً متقابل یکدیگرند چنان که در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام ملاحظه گردید؛ و ممکن نیست که از یک عمل و از یک برنامه و از یک نحو فعالیتی که به هدف حداکثر سازی نفع شخصی تنظیم شد در عین حال بتوان به آن نتیجه‌ای رسید مد نظر شارع مقدس اسلام است. از این مطلب به طور منطقی به این نتیجه می‌رسیم که چون هدف در فرهنگ و تمدن اسلامی با هدف در فرهنگ غرب متفاوت است و یکی از مؤثرترین اموری که در تحقق آن اهداف، نقش آفرین است، عبارت است از فعالیت‌های اقتصادی. نمی‌شود یک فعالیت اقتصادی‌ای که با هدف به حداکثر منافع مادی و بهره‌گیری کامل و استقلالی از دنیا، تنظیم می‌شود و بر این اساس فروض و شرایط آن تعیین می‌گردد، چنان که هدف مورد نظر در فرهنگ غرب را محقق می‌سازد، همین‌طور تحقق بخشی اهدافی باشد که در فرهنگ اصیل اسلامی مورد نظر است.

بنابراین روش که در مورد فعالیت اقتصاد باید مورد انتخاب قرار گیرد تا با اهداف عالی فرهنگ و تمدن اسلامی هماهنگی داشته باشد عبارت است از اقتصاد مقاومتی.

اقتصاد مقاومتی عبارت است از روشی در انجام فعالیت‌های اقتصادی که هماهنگ با اهداف مورد نظر در فرهنگ و تمدن اسلامی است. این نوع اقتصاد یک بحث کاملاً استراتژیک است و برای همه کشورهای که دارای اهداف متعالی و دارای روحیه استقلال طلبی هستند، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. متغیرهای تشکیل دهنده یک فرهنگ

زمانی در ارتباط با یکدیگر می‌توانند تأمین‌کننده اهداف آن فرهنگ و تمدن باشند که با هم کاملاً سازگار و دارای همان اثر باشند والا اگر بخشی از متغیرها که در این‌جا منظور نوع فعالیت‌ها و برنامه‌های اقتصادی است، اگر به‌طوری انتخاب شوند که با اهداف شریعت اسلام هم‌خوانی ندارند و از طرف دیگر با سایر متغیرها در این فرهنگ نیز هماهنگی و انسجام نداشته باشند، قطعاً نمی‌توان از آن برنامه‌ها انتظار داشت که از طریق اِعمال آن به اهداف متعالی مورد نظر، بتوان رسید و حتی چون با سایر متغیرهای این فرهنگ سازگاری بینشان نیست، قطعاً آن کارکردی که در فرهنگ غرب دارد را نیز نمی‌تواند داشته باشد و دقیقاً این کار مثل قرار دادن یک قطعه از یک وسیله‌ای است در وسیله‌ای دیگر که هیچ ارتباطی با اجزاء آن نداشته باشد؛ این قطعه نه تنها مؤثر و مفید نیست بلکه به دلیل تعارضاتی که با سایر اجزاء و هدف دارد، چه بسا مضر و مشکل‌آفرین خواهد بود.

### اقتصاد مقاومتی و زمینه‌سازی برای ظهور منجی<sup>ع</sup>

در اقتصاد غربی این‌طور اظهار می‌گردد که همه انسان‌ها به دنبال نفع شخصی خود می‌باشند و این اصل چنان‌که قبلاً مورد اشاره قرار گرفت، بنیادی‌ترین اصلی است که کلیه نظریات اقتصادی بر روی آن بنا شده است. پایه‌ترین اصل در اقتصاد با آن‌چه در مورد ویژگی‌های حکومت حضرت ولی عصر<sup>ع</sup> از طریق روایات وارده از اهل بیت<sup>ع</sup> به ما رسیده است، ناهم‌خوان و ناهمگون است. به‌عنوان نمونه یکی از مشخصه‌های فعالیت‌های اقتصادی در آن حکومت این است که گرفتن سود از مؤمن حرام است و در یک رابطه اقتصادی در عصر ظهور حضرت، مؤمنین نمی‌توانند از یکدیگر سودی دریافت کنند.

بر این مطلب روایاتی دلالت دارد که از جمله آن این روایت است که هم مرحوم شیخ صدوق<sup>ع</sup> و هم مرحوم شیخ طوسی<sup>ع</sup> آن‌را مورد نقل قرار داده‌اند.

«علی بن سالم از پدرش در یک حدیثی گفت از امام صادق<sup>ع</sup> در مورد این خبر که سود گرفتن مؤمن از مؤمن دیگر در حکم رباست سؤال کردم و حضرت در پاسخ فرمود که آن مطلب مربوط به زمان ظهور حضرت ولی عصر<sup>ع</sup> می‌باشد و اما تا قبل از ظهور حضرتش، گرفتن سود از مؤمن اشکالی ندارد» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۷/۳۹۷ و ۳۹۸).

از این نمونه روایات مشخص می‌شود که فعالیت‌های اقتصادی در زمان ظهور حضرت ولی عصر<sup>ع</sup> به گونه‌ای است که منفعت‌طلبی و حداکثر کردن نفع مادی، انگیزه و محرک

افراد نیست و وقتی این اصلی‌ترین فرض و اصل، منتفی شود قطعاً نمی‌توان انتظار داشت که نظریات اقتصادی که بر این اصل و پیش فرض اساسی، پایه‌گذاری شده است، بتوانند کارکرد مورد نظر خود را داشته باشند حال اگر فعالیت‌های اقتصادی تا قبل از ظهور بر این پایه و اساس تنظیم شود و بخواهیم کلیه برنامه‌های اقتصادی را در این راستا تهیه و تنظیم نماییم شرایط با آنچه که در زمان ظهور لازم است، فاصله فراوانی خواهد داشت و کلیه فعالیت‌ها و برنامه‌های اقتصادی، به نحوی باید مورد تنظیم قرار گیرد که این فاصله را به حداقل ممکن برساند نه آن که هر چه بر فعالیت‌های اقتصادی افزوده شود، به همان میزان از شرایط لازم برای ظهور حضرت، در نقطه‌ای دورتر قرار گیریم.

از این رو ضرورت زمینه‌سازی برای ظهور منجی علیه السلام ایجاب می‌کند که در برنامه‌ریزی اقتصادی این هدف مطمح نظر قرار گیرد و فعالیت‌های اقتصادی به گونه‌ای تنظیم شود که با آن هماهنگ و هم سو باشد و این برنامه در قالب اقتصاد مقاومتی قابل تحقق خواهد بود چرا که در این نوع برنامه ریزی اقتصادی، اهداف عالی‌ای مد نظر است که در هماهنگی کامل با فرهنگی قرار دارد که بروز و ظهور کامل آن عصر حکومت جهانی امام عصر علیه السلام است.

به علاوه این که اقتصاددانان غربی برای موجه جلوه دادن انگیزه نفع شخصی در کلیه فعالیت‌های اقتصادی، این طور اظهار می‌نمایند که فعالیت‌های انجام گرفته با این انگیزه، نفع و رفاه عمومی و اجتماعی را در پی خواهد داشت و اگر به انسان‌ها در جامعه اجازه داده شود تا براساس نفع شخصی به فعالیت‌های اقتصادی بپردازند، عدالت در کل جامعه پیاده خواهد شد و نقطه تعادلی در سطح کلان، قابل دستیابی می‌باشد. آدم اسمیت پدر علم اقتصاد در این زمینه می‌گوید: هر کس لزوماً کوشش می‌کند تا آن جا که ممکن است درآمد خود را به حداکثر برساند. در این عمل او و دیگران عمداً قصدی برای ازدیاد منافع اجتماعی ندارند و در عین حال نمی‌دانند که فعالیت آن‌ها تا چه حد به نفع جامعه است (تفضلی، ۱۳۷۲: ۸۳). وی با طرح دست نامرئی<sup>۱</sup> بر این باور است که اگرچه افراد در راستای راستای تأمین نفع شخصی تلاش می‌کنند ولی دست نامرئی باعث می‌شود تا نفع عمومی تحقق پیدا کند و سایه عدالت بر کل جامعه گسترانیده گردد و نقطه تعادلی قابل دستیابی شود.



ولی حقیقت این است که فعالیت‌های اقتصادی اگر با این انگیزه تنظیم گردد این هدف را در پی نخواهد داشت و تأثیرگذاری دست نامرئی، خیالی بیش نیست. شاهد بر صدق این گفتار بحران‌های مختلفی است که در جهان غرب اتفاق افتاد. برای نمونه در بحران سال ۱۹۲۹م که آمریکا را با کساد جدی روبه‌رو ساخت به حدی رسید که در سال ۱۹۳۳م اقتصاد این کشور به نقطه حسیض خود رسید و درآمد دلاری به نصف و کل تولیدات به حد ثلث رسید و بی‌کاری به رقم بی‌سابقه ۲۵ درصد نیروی کار بالغ گردید و این کساد به قول فریدمن اقتصاددان برجسته‌ای که در سال ۱۹۷۶م موفق به اخذ جایزه نوبل گردید، تلقی مردم را از اقتصاد سرمایه‌داری به این صورت درآورد که سرمایه‌داری سیستمی ناپایدار است و بحران‌های حتی جدی‌تر به انتظار آنها نشسته است. لذا مردم به نظریه‌ای روی آوردند که تا آن زمان مقبولیت فزاینده‌ای نزد روشن‌فکران کسب کرده بود. طبق نظریه مزبور، دولت می‌بایست میان‌دار شود تا ناپایداری اقتصادی را که زائیده بخش خصوصی بی‌بندوبار است، تعدیل نماید (فریدمن، ۱۳۶۷: ۸۱).

وضعیتی که بر جهان غرب حاکم است کاملاً نشان می‌دهد که رسیدن به نقطه تعادلی و عدالت اقتصادی از طریق عملکرد فعالیت‌های اقتصادی بر پایه نفع شخصی از هیچ واقعیتی برخوردار نیست و فقط با استفاده از واژه‌های مهملی چون دست نامرئی، حقیقت به گونه‌ای مقلوب منعکس شده است چرا که نتیجه اقتصادی که زائیده فرهنگ غربی است، موجب شد تا در آن خطه عمده امکانات و منابع در اختیار حداقلی باشد و این وضعیت در توسعه یافته‌ترین کشور جهان یعنی آمریکا، اسفبار است و لذا برخی صاحب‌نظران در مورد فریب‌آمیز بودن نظریات اقتصادی و بی‌عدالتی‌ای که این نظریات به بار آورده‌اند، اظهار نمودند: پس از منطقی، زبان‌آوری منشاء بر ساخته‌هاست و نقطه قوت آدم اسمیت در این بود. زبان‌آوری جریان دائمی مهملات است که از سوء استفاده دائمی کلمات سرچشمه گرفته است. زبان‌آوری یک نیروی محرکه برای خلق عبارات موهوم است و این امر خیلی خطرناک است چون مردم را فریب می‌دهد و باعث می‌شود که استیلای عده‌ای قلیل را تحت عنوان بخشی از نظم طبیعت بپذیرند. تأثیر چنین زبانی پر زرق و برق، حذف هرگونه اندیشه ناخوشایندی است که مثلاً خواننده نسبت به ثروتمندان دارد و این کار را از راه به تصویر کشیدن آن‌ها به عنوان موجوداتی غیرعینی، معنوی و بنابراین ارجمند، پایدار و

در خور احترام انجام می‌دهد (و. مینی، ۱۳۷۵: ۷۱).

از منابع دینی استفاده می‌شود که انسان تربیت‌ناشده و مطیع نفس اماره به شدت زیاده‌خواه است و در رسیدن به منافع و امکانات دنیایی به هیچ حدی قانع نیست چنان‌که قرآن کریم بر این مطلب تصریح می‌فرماید مبنی بر این‌که: «به‌درستی که انسان طغیان خواهد کرد در صورتی که خود را بی‌نیاز بیند» (علق (۹۶): ۶). و نیز در روایتی از رسول مکرّم اسلام ﷺ آمده است که اگر فرزند آدمی، صحرايي پر از طلا داشته باشد، دومی را آرزو می‌کند و اگر دومی را داشته باشد، سومی را آرزو می‌کند (میرمعزی، ۱۳۸۸: ۶۶).

حال اگر نفع شخصی که بنابر فرهنگ اسلامی نتیجه نفس اماره است میدان عمل پیدا کند و یکه‌تاز میدان شود، موجب می‌شود تا افرادی که به قول فارابی به خاطر در اختیار داشتن وسایل چیرگی که از نظر این فیلسوف وسایل چیرگی یکی از این چند چیز است یا ناشی از تفکر و اندیشه است و یا مربوط به نیروی بدن و تن‌هاست و یا ابزاری دیگر که مربوط به خارج بدن و تن‌هاست مانند سلاح‌های جنگی و بعد این‌که این عده از ویژگی‌های روحی‌ای برخوردارند که آن‌ها را در جهت رسیدن به فزون‌طلبی مدد خواهد کرد مانند حالت سنگ‌دلی، ستم‌گری، خشمناکی و مانند آن (هادوی‌نیا، ۱۳۸۷: ۳۴۲)، این افراد خواهند توانست امکانات بیشتری را به چنگ آورند و اکثریت جامعه را به استضعاف بکشند.

در اقتصاد غرب این‌طور وانمود گردیده که آن‌چه شایستگی علمی بودن را به آن نظریات داده این است که نظریات اقتصادی مطرح شده از سوی ایشان از دل طبیعت بیرون کشیده شده است به همین جهت اعتماد به وجود قوانین طبیعی، پیوسته از صفات مکتب کلاسیک که بنیان‌گذاران علم اقتصادند بوده و به عقیده آنان بدون این ضابطه هیچ مجموعه‌ای از معارف، شایسته عنوان دانش نیست (کرمی و دیرباز، ۱۳۸۹: ۱۴۵)؛ در اقتصاد مبتنی بر فرهنگ غرب رسیدن به عدالت، معلول تلاش علمی و کنکاش در قوانین طبیعت است ولی بنابر دیدگاه اسلام که در قرآن کریم مورد تصریح قرار گرفته، این هدف به‌وسیله نمایندگان الهی انجام‌شدنی است و یکی از فلسفه‌های بعثت انبیاء برقراری قسط و عدل معرفی شده است (حدید (۵۷): ۲۵) و رسیدن به این هدف نیازمند تلاش و مبارزه است و لذا کسانی که در راه تحقق اهداف انبیاء تلاش می‌کنند باید یکی از اهداف خود را ظلم‌ستیزی و دفاع از مظلوم و ایجاد عدالت قرار دهند و قهراً این پیکار بی‌پایان که پیروزی

نهایی آن در زمان ظهور حضرت ولی عصر<sup>ع</sup> رخ خواهد داد چنان که قرآن کریم به آن اشاره فرموده (قصص (۲۸): ۵) نیازمند شرایط اقتصادی این است که بتوان دوران سخت فشار و تحریم را در دوران مبارزه تحمل نمود و این شرایط در اقتصادی تبلور پیدا می‌کند که مشخصه آن مقاومتی بودن آن است.

اقتصاد مقاومتی توان و قدرت استقامت مردمی را افزایش خواهد داد که در صدد اند تا زمینه را برای برقراری حکومت عدل جهانی امام عصر<sup>ع</sup> فراهم نمایند. حکومتی که در حدیث متواتر نبوی<sup>ص</sup> دنیا را پر از قسط و عدل خواهد کرد در حالی که قبل از آن پر از ظلم و جور شده است (حر عاملی، بی تا: ۳/ ۴۹۵).

برقراری عدالت در عصر ظهور نیاز به تلاش و قابلیت تحمل بالا دارد چرا که این امر با مبارزه بر علیه ظالمان و مستکبران قابل انجام می‌باشد و مسلماً در شرایط مبارزه نیاز به توان بالا در جهت استقامت در برابر انواع فشارهایی است که از سوی دشمنان اعمال می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

در فرهنگ و تمدن اسلامی برای هدف از خلقت انسان، مقصد والایی در نظر گرفته شده و رسیدن به آن منوط به انجام کارهایی است که در تناسب با چنان هدفی است و از جمله مؤثرترین کارها که در نیل به آن هدف نقش دارد عبارت است از فعالیت‌های اقتصادی. از این رو برنامه‌های مربوط به این حوزه باید طوری تنظیم گردد که در عین تناسب و هماهنگی با سایر متغیرهای این فرهنگ اصیل، هم‌جهت و هم‌گرا با هدف متعالی‌ای باشد که در فرهنگ اسلامی از خلقت انسان ترسیم شده است.

اقتصاد مقاومتی برنامه‌ای است که فعالیت‌های اقتصادی را در جامعه‌ای که افراد آن وارث فرهنگ اصیل و تمدن ریشه‌دار اسلامی هستند و از فرهنگ مبتذل غربی گریزانند، تنظیم می‌نماید و مردم را هم برای قبول شرایط اقتصادی‌ای که مختص عصر ظهور حضرت ولی عصر<sup>ع</sup> است، آماده می‌نماید و هم توان آن‌ها را در جهت تحمل فشارها، تحریم‌ها و سختی‌هایی که برای مقابله با ظالمان و مستکبران لازم است بالا می‌برد. فشارهایی که برای برقراری عدالت در کل جهان و اجرای کامل برنامه‌های دینی یعنی عصر ظهور امام عصر<sup>ع</sup> به آخرین حد خود خواهد رسید.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آفانظری، حسن (۱۳۸۶)، *نظریه پردازي اقتصاد اسلامي*، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، قم، چاپ دوم.
۴. آوی، آلبرت (۱۳۶۸)، *سیر فلسفه در اروپا*، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، تهران، چاپ دوم.
۵. بشلر، ژان (۱۳۷۰)، *خاستگاه‌های سرمایه‌داری*، ترجمه رامین کامران، انتشارات البرز، تهران، چاپ اول.
۶. تفضلی، فریدون (۱۳۷۲)، *تاریخ عقاید اقتصادی*، انتشارات نشرنی، تهران، چاپ اول.
۷. حر عاملی، محمد (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعه*، انتشارات آل البیت، قم، چاپ دوم.
۸. حر عاملی، محمد (بی تا)، *اثبات الهداة*، بی جا.
۹. ژید وریست، شارل (۱۳۷۰)، *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه کریم سنجابی، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. فروند، ژولین (۱۳۷۲)، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم.
۱۱. فریدمن، میلتن (۱۳۶۷)، *آزادی انتخاب*، ترجمه حسین حکیم‌زاده جهرمی، انتشارات نشر پارسی، تهران، چاپ اول.
۱۲. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴)، *سیر حکمت در اروپا*، انتشارات زوار، تهران.
۱۳. غنی‌نژاد اهری، موسی (۱۳۷۶)، *مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی علم اقتصاد*، انتشارات مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه، تهران، چاپ اول.
۱۴. کرمی و دیرباز، محمدحسین و عسکر (۱۳۸۹)، *مباحثی در فلسفه اقتصاد*، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ دوم.
۱۵. میرمعزی، حسین (۱۳۸۸)، *فلسفه علم اقتصاد اسلامی*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول.
۱۶. و. مینی، پیرو (۱۳۷۵)، *فلسفه و اقتصاد*، ترجمه مرتضی نصرت و حسین راغفر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۱۷. هادوی‌نیا، علی اصغر (۱۳۸۷)، *فلسفه اقتصاد در پرتو جهان‌بینی قرآن کریم*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول.
۱۸. یادی‌پور، مهدی (۱۳۸۹ش)، *مقدمه‌ای بر حقوق و اقتصاد*، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، چاپ اول.

## عصمت پیامبران از گناه در قرآن با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله در المیزان

محمدحسین فاریاب<sup>۱</sup>

حمید امامی فر<sup>۲</sup>

### چکیده

مسئله عصمت پیامبران از گناه از مسائلی است که نقشی به‌سزا در اثبات یا انکار دیگر عقاید دینی دارد؛ از این‌رو، همواره یکی از دغدغه‌های فکری مسلمانان بوده و هست. نظر به اهمیت این مسئله، قرآن کریم نیز به آن پرداخته است. در این میان، برخی متفکران غیر مسلمان، آیات قرآن را دلیلی بر انکار عصمت پیامبران پنداشته‌اند؛ در حالی که اغلب دانشمندان مسلمان آیات یادشده را توجیهی قابل قبول کرده‌اند. در این میان، برخی از عالمان مسلمان نیز با ارائه آیاتی چند از قرآن، به اثبات عصمت پیامبران از گناه همت گماشته‌اند. ما در این نوشتار به دنبال بررسی مهمترین آیاتی هستیم که به آنها برای اثبات عصمت پیامبران از گناه استناد شده است. در این میان، از میان متفکران مسلمان، علامه طباطبایی با روش تفسیری قرآن به قرآن، به طور مستقل به اثبات عصمت پیامبران از گناه پرداخته است؛ از این‌رو، محوریت این نوشتار، بررسی دیدگاه این متفکر بزرگ است، هرچند در مواردی نیز به دیدگاه دیگر متفکران استناد کرده‌ایم. بر اساس مهم‌ترین یافته‌های این تحقیق، عصمت پیامبران از گناه، تنها بر اساس برخی آیات قرآن کریم، قابل اثبات است و اغلب آیات مورد استناد در این باره، توانایی اثبات چنین آموزه‌ای را ندارند.

### واژگان کلیدی

عصمت، پیامبران، قرآن، گناه، معصوم.

Email: M.faryab@gmail.com

۱. استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.

۲. دانش‌پژوه رشته فلسفه تطبیقی مقطع کارشناسی ارشد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.

Email: Hamidemami95@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۲۷

## طرح مسأله

قرآن کریم معجزه جاویدان پیامبر گرامی اسلام و کتابی تحریف نشده و مهمترین منبع دینی از حیث سندی محسوب می‌شود. از این رو، اگر بتوان مطلبی را با استناد به قرآن ثابت نمود از اعتبار بالایی برخوردار است؛ بر همین اساس، دانشمندان حوزه علوم دینی در تلاشند دیدگاه‌های خود را مستند به آیات قرآن کنند.

از سوی دیگر، مسئله عصمت یکی از مسائلی است که همواره میان متفکران مسلمان مورد بحث و نظر بوده است و این خود اهمیت این مسئله را به خوبی نشان می‌دهد. در این راستا، تحقیقات فاخر و ارزشمندی نیز به منصفه ظهور رسیده است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

یک. پژوهشی در عصمت معصومان؛ نوشته حسن یوسفیان و احمدحسین شریفی.

دو. عصمت از منظر فریقین؛ نوشته سیدعلی میلانی.

سه. عصمت، ضرورت و آثار؛ نوشته سیدموسی هاشمی.

چهار. عصمت؛ نوشته حمیدرضا شاکرین.

پنج. مقاله عصمت در منظومه فکری علامه طباطبایی؛ نوشته محمدحسین فاریاب.

همچنین، نگاهی به تفاسیر قرآن کریم، نشان از این واقعیت دارد که مفسران شیعه و سنی با تمرکز بر برخی آیات به اثبات عصمت پیامبران از گناهان پرداخته‌اند. در این میان، علامه طباطبایی از جمله مفسرانی است که از برخی آیات قرآن برای اثبات عصمت پیامبران استفاده کرده است.

آنچه در این میان، جای آن خالی است، بررسی انتقادی آیاتی است که مستند متفکران مسلمان برای اثبات عصمت پیامبران قرار گرفته است تا دقیقاً روشن شود که کدام یک از آیات مورد استناد در جهت اثبات عصمت پیامبران از گناه توانمند است. این مسئله همان چیزی است که نویسندگان این نوشتار در پی آن هستند.

بنابراین این تحقیق به چنین رویکردی به تبیین و بررسی دقیق دلالت آیات مورد استناد پرداخته است و در این میان، اغلب بر دیدگاه‌های علامه علامه طباطبایی متمرکز شده است.

پیش از هر چیز توجه به این نکته ضروری است که اثبات عصمت پیامبران از گناه، از

راه روایات قابل اثبات است و نقد برداشت‌های مفسرانی چون علامه، به معنای انکار آموزه عصمت نیست و در صورتی که نتوان آموزه عصمت را از راه آیات قرآن کریم اثبات کرد، روایات نیز در اثبات این مهم راهگشایند. برای نمونه به دو روایت اشاره می‌کنیم:

۱: امام صادق علیه السلام از پدرش امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: **إِنَّ أُيُوبَ عليه السلام ابْتُلِيَ مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَا يُدْتَبُونَ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مُطَهَّرُونَ لَا يُدْتَبُونَ وَلَا يَزِيْعُونَ وَلَا يَزْتَكِبُونَ ذَنْبًا صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا؛** همانا ایوب علیه السلام بدون اینکه مرتکب گناهی شود مبتلی شد و همانا انبیاء گناه نمی‌کنند؛ چرا که معصوم و مطهر هستند، گناه نمی‌کنند و از حق انحراف پیدا نمی‌کنند و هیچ گناه صغیره یا کبیره‌ای را مرتکب نمی‌شوند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/۳۹۹).

۲: امام صادق علیه السلام فرمود: **لَيْسَ لَهُ عَزْرٌ وَجَلٌّ أَنْ يَظْلِمَ وَلَا يَفْرِضُ اللَّهُ عَزْرًا وَجَلًّا عَلَى عِبَادِهِ طَاعَةً مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يُعْوِبُهُمْ وَيُضِلُّهُمْ وَلَا يَخْتَارُ لِرِسَالَتِهِ وَلَا يَضْطَفِي مِنْ عِبَادِهِ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ وَيَعْبُدُ الشَّيْطَانَ دُونَهُ وَلَا يَتَّخِذُ عَلَى خَلْقِهِ حُجَّةً إِلَّا مَعْصُومًا؛** در شان خداوند متعال نیست که ظلم کند و نه اینکه بر بندگانش اطاعت کسی از بندگانش را می‌داند آنها را گمراه می‌کند و به ضلالت می‌کشانند واجب کند، و انتخاب نمی‌کند برای رسالتش و بر نمی‌گزیند از بندگانش کسی را که می‌داند کافر می‌شود به او و عبادت شیطان را بر او ترجیح می‌دهد و هیچ حجت غیر معصومی بر بندگانش بر نمی‌گزیند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۰۷).

پیش از آغاز بحث، یادکرد سه نکته ضروری است:

یکم: بحث این نوشتار در عصمت انبیاء علیهم السلام از گناه در زندگی روزمره و اعمال فردی و عبادی ایشان است و نه خطا و اشتباه و نه در مقام دریافت و ابلاغ وحی الهی.

دوم: پرسش اصلی در این نوشتار آن است که آیا بر اساس قرآن کریم، پیامبر از حیث مقام پیامبری معصوم از گناه است یا خیر؟ اهمیت این پرسش از آنجا روشن می‌شود که ممکن است در آیه یا آیاتی از قرآن کریم، از عصمت پیامبر یا پیامبرانی خاص سخن به میان آمده باشد، اما روشن است که نمی‌توان از چنین آیاتی، به عصمت تمام پیامبران رسید، چراکه ممکن است این مقام مختص به همان چند پیامبر باشد.

سوم: در قرآن کریم آیه‌ای که در آن از عبارت «الانبياء معصومون عن الذنب» استفاده شده باشد، وجود ندارد، بنابراین باید به دنبال واژگانی که می‌تواند بیانگر چنین معنایی

باشند، بود.

### مفهوم شناسی عصمت

«عصمت» در اصل لغت از ماده «عصم» و به معنای بازداشتن، حفظ کردن و منع کردن است (المقری الفیومی، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۴۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۸/ ۱۸۶)، و همین معنی هم در قرآن استعمال شده است وقتی می‌فرماید: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (هود (۱۱): ۴۳) یا آیه: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ اللَّهِ مِنْ عَاصِرٍ﴾ (غافر (۴۰): ۳۳) ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا﴾ (احزاب (۳۳): ۱۷) منظور همین معنی حفظ کردن است.

و در اصطلاح، گرچه در عبارات علماء کمی اختلاف است ولی شاید بتوان اینطور گفتار ایشان را جمع بندی نمود که عصمت ملکه‌ای است نفسانی که از لطف خدا ناشی می‌شود و بنده با اختیار خود از فعل قبیح خودداری می‌کند و این متوقف بر علم به مناقب طاعت و خوف شدید از معصیت است (علم الهدی، ۱۳۶۴: ۳/ ۳۲۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۶۱؛ فاضل، مقداد، ۱۳۷۱: ۹۲؛ بیضاوی، ۱۹۰۵م: ۱/ ۵۶۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۶۵م: ۷/ ۷ و ۸).

### قلمروشناسی عصمت

قلمروشناسی عصمت از مسائلی است که میان محققان نظر یکسانی در مورد آن دیده نمی‌شود؛ اما سه حوزه اصلی عصمت عبارتند از:

الف: عصمت در تلقی و دریافت وحی

ب: عصمت در تبلیغ و انجام رسالت

ج: عصمت از گناه

منظور از گناه در بحث عصمت این نوشتار عبارت است از ارتکاب محرمات و ترک واجبات.

### آیات مورد استناد برای اثبات عصمت پیامبران ﷺ

پس از مفهوم‌شناسی و قلمروشناسی عصمت، نوبت به بررسی آیات قرآن که می‌تواند مورد استناد برای اثبات عصمت پیامبران قرار گیرید، می‌رسد. مهم‌ترین این آیات عبارت‌اند از:

### یکم. آیات دال بر هدایت شده بودن پیامبران

بر اساس آیات قرآن کریم، پیامبران انسان‌هایی هستند که به وسیله خداوند هدایت شده‌اند.



علامه طباطبائی رحمته الله علیه با کنار هم قرار دادن این آیات و ضمیمه کردن دیگر آیات، در پی اثبات عصمت پیامبران بر آمده است. تقریر دیدگاه علامه چنین است:

یکم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنُهُمْ أَقْتَدِهِ﴾؛ ایشان کسانی بودند که خدا هدایت‌شان کرده بود پس به هدایت آنان اقتداء کن (انعام (۶): ۹۰).

این آیه درباره پیامبران است؛ چرا که پیش از این آیه، خدای سبحان می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَتُّوْلاً فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾؛ آنها کسانی هستند که کتاب و حکم و نبوت به آنان دادیم و اگر (بفرض) نسبت به آن کفر ورزند، (آیین حق زمین نمی‌ماند زیرا) کسان دیگری را نگاهبان آن می‌سازیم که نسبت به آن، کافر نیستند (انعام (۶): ۸۹).

بر اساس این دو آیه، خداوند پیامبران هدایت کرده است.

دوم: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾؛ کسی که خدا هدایتش کرده باشد او هم دیگر گمراه کننده‌ای برایش نخواهد بود (زمر (۳۹): ۳۷).

بر اساس این آیه، آنکه خدا او را هدایت کند، کسی نمی‌تواند او را گمراه کند.

سوم: ﴿الْمَ أَعْهَدَ إِلَيْكُمْ بَيْنِي وَأَدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿۳۶﴾ وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿۳۷﴾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴿۳۸﴾﴾؛ آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید، که او برای شما دشمن آشکاری است؟! و اینکه مرا پرستید که راه مستقیم این است؟! او گروه زیادی از شما را گمراه کرد، آیا اندیشه نکردید؟! (یس (۳۶): ۶۰-۶۲).

این آیه به صراحت می‌فرماید که شیطان به دنبال اضلال بندگان است و هر گونه اطاعت از شیطان - از جمله ارتکاب گناهان - به منزله دور شدن از صراط مستقیم است.

علامه طباطبائی رحمته الله علیه با کنار هم گذاشتن این سه آیه، عصمت را از این آیات استنباط فرموده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۶/۲). تقریر منطقی فرمایش ایشان به شرح ذیل می‌باشد:

اولاً خدای سبحان پیامبران را هدایت کرده است.

ثانیاً به تصریح قرآن کریم، اگر خدا کسی را هدایت کند دیگر کسی نمی‌تواند او را گمراه کند.

ثالثاً معصیت نیز ضلالت است. زیرا اضلال کار شیطان است و اطاعت از شیطان نیز شامل هر گونه نافرمانی می‌شود، پس ضلالت شامل هر گونه گناهی می‌شود. نتیجه آنکه وقتی خدای سبحان پیامبران را هدایت کرده، هرگز دچار معصیت نمی‌شوند و این دلیلی است بر عصمت ایشان از گناه.

### نقد و بررسی

کبرای این استدلال با توجه به کبرای قضیه آن یعنی آیه ۳۷ سوره زمر ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾ کلی است یعنی با توجه به استدلال، هر جایی که خداوند هدایت را نسبت به گروهی از جانب خود ثابت کرده باشد در قرآن باید همین حکم را داشته باشد.

اینک به سراغ آیات دیگری که این نوع هدایت را نسبت به گروهی می‌دهد می‌رویم تا ببینیم آیا چنین حکم کلی از قرآن قابل صدق بر آنها هم هست؟ یعنی آیا می‌توان عصمت آنها را هم با توجه به هدایت یافتگی ایشان از جانب خداوند ثابت کرد؟

به حسب تتبع نگارندگان عدم هدایت مربوط به چند دسته از افراد است: ظالمین (بقره (۲): ۲۵۸)<sup>۱</sup>، کافرین (بقره (۲): ۲۶۴)<sup>۲</sup>، فاسقین (مائده (۵): ۱۰۸)<sup>۳</sup>، کاذب کفار (زمر (۳۹): ۳)<sup>۴</sup>، خائنین کید کننده (یوسف (۱۲): ۵۲)<sup>۵</sup> و ... و نکته این است که کسانی که چنین صفات بدی را ندارند ولی در عین حال هدایت خداوند شامل حال ایشان هم شده است لزوماً پیامبر نیستند بدین معنی که اگر بخواهیم از آیاتی که هدایت یافتگی پیامبران را ثابت می‌کرد عصمت را استفاده کنیم دربارهٔ دیگر هدایت‌یافتگان نیز باید همین رویه را بکار برد؛ در حالی که نمی‌توان این رویه را همه جا به کار گرفت. مثلاً نمی‌توان گفت که تمام کسانی که اشرعار جلود دارند معصومند، و یا کسانی که انابه به رب داشته باشند معصومند

۱. ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

۲. ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾.

۳. ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.

۴. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَذِبٌ كَفَّارٌ﴾.

۵. ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾.

همانطور که در توضیح آیات ذیل در پی خواهد آمد.

۱. ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ ۗ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾؛ خداوند بهترین سخن را نازل کرده، کتابی که آیاتش (در لطف و زیبایی و عمق و محتوا) همانند یکدیگر است آیاتی مکرر دارد (با تکراری شوق‌انگیز) که از شنیدن آیاتش لرزه بر اندام کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند می‌افتد سپس برون و درونشان نرم و متوجه ذکر خدا می‌شود این هدایت الهی است که هر کس را بخواهد با آن راهنمایی می‌کند و هر کس را خداوند گمراه سازد، راهنمایی برای او نخواهد بود (زمر (۳۹): ۲۳).

چنانکه که از ظاهر این آیه بر می‌آید، چنین هدایتی عمومیت داشته و اختصاصی به پیامبران ندارد؛ زیرا مومنان نیز چنین حالتی (اقشعرار در جلود) را بالوجدان در خود احساس می‌کنند.

۲. ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾؛ خداوند هر کس را بخواهد برمی‌گزیند، و کسی را که به سوی او بازگردد هدایت می‌کند» (شوری (۴۲): ۱۳).

این آیه هم ظهور در عموم دارد یعنی هر کسی که به جانب خدا انابه کند، هدایت‌شده از سوی او به شمار رفته است و اختصاصی به پیامبران ندارد؛ چنانکه در آیات دیگر توصیه به انابه برای همه مومنین هم شده است: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ ۗ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾؛ و به درگاه پروردگارتان بازگردید و در برابر او تسلیم شوید، پیش از آنکه عذاب به سراغ شما آید، سپس از سوی هیچ کس یاری نشوید (زمر (۳۹): ۵۴).

۳. ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدَىٰ مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛ اُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدَىٰ مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ: چنین کسان بر طریق هدایتی از پروردگار خویش و هم ایشان تنها رستگارانند» در این آیه هم هدایتی که از جانب رب است برای مومنین است و مختص به پیامبران نیست (بقره (۲): ۵).

۴. ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ۗ

وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالَّذِينَ لَرُؤُفٌ رَّحِيمٌ ﴿۱۴۳﴾ و ما شما را اینچنین امتی وسط قرار دادیم تا شاهدان بر سایر مردم باشید و رسول بر شما شاهد باشد و ما آن قبله را که رو بان میاستادی قبل نکردیم مگر برای اینکه معلوم کنیم چه کسی رسول را پیروی می کند و چه کسی به عقب بر می گردد هر چند که این آزمایش جز برای کسانی که خدا هدایتشان کرده بسیار بزرگ است و خدا هرگز ایمان شما را بی اثر نمی گذارد که خدا نسبت به مردم بسیار رؤف و مهربان است (بقره (۲): ۱۴۳).

در این آیه سنگین نبودن تبعیت از رسول را مختص به کسانی می داند که خداوند هدایتشان کرده است و اینها پیامبر نیستند زیرا اولاً بعد پیغمبر ما پیامبری نبوده است که بگویم او تبعیت از پیامبر کرده است و او هدایت یافته بوده، ثانیاً مسلمانان صدر اسلام، اغلب به راحتی و بدون سختی تغییر قبله را پذیرفتند از این رو، آنها نیز از هدایت یافتگان هستند؛ در حالیکه نمی توان آنها را معصوم دانست.

۵. ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾؛ و بتحقیق مبعوث نمودیم در هر گروهی پیغمبری را که پرستید خدا را و پرهیزید از هر گمراه کننده ای پس بعضی از ایشان کسی است که هدایت نمود خدا و بعضی از آنها کسی است که ثابت شد بر او گمراهی پس سیر کنید در زمین پس بنگرید چگونه بود انجام کار تکذیب کنندگان (نحل (۱۶): ۳۶).

این آیه هم هدایت خداوندی را به افراد آن امت‌ها نسبت می دهد و معلوم می شود که هدایت اختصاصی به انبیاء ندارد.

به دلیل طولانی نشدن بحث و اینکه مقصود با همین آیات هم ثابت می شود از ذکر دیگر آیات در این زمینه خود داری می کنیم

نتیجه بررسی: با توجه به آنچه گذشت، روشن می شود که به صرف اثبات هدایت از جانب خداوند برای گروهی نمی توان عصمت ایشان را ثابت نمود.

اینک کسی می تواند این سوال را مطرح کند که چرا آن گروه‌های دیگر را شما معصوم از گناه نمی دانید؟ چه کسی گفته که عصمت مختص به پیامبران است تا بخواهید

بگویند چون هدایت درباره دیگران نیز بکار رفته پس معلوم می‌شود که اساساً هدایت ملازم با عصمت نیست؟

پاسخ آن است که هدایت دارای مراتب است و حتی کسی نیز که از وادی کفر وارد وادی ایمان می‌شود، هدایت شده به شمار می‌رود؛ در حالی که نمی‌توان او را معصوم دانست. در این باره می‌توان از قرآن نیز استمداد جست. برای نمونه خداوند متعال وقتی مومنین را که هدایت یافتگان از سمت خودش می‌داند و آنها را همان متقین توصیف می‌کند می‌فرماید:

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿۲﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿۳﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿۴﴾ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿۵﴾﴾ آن کتاب با عظمتی است که شک در آن راه ندارد؛ و مایه هدایت پرهیزکاران است. (پرهیزکاران) کسانی هستند که به غیب [آنچه از حس پوشیده و پنهان است] ایمان می‌آورند؛ و نماز را برپا می‌دارند؛ و از تمام نعمتها و مواهبی که به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند. و آنان که به آنچه بر تو نازل شده، و آنچه پیش از تو (بر پیامبران پیشین) نازل گردیده، ایمان می‌آورند؛ و به رستخیز یقین دارند. آنان بر طریق هدایت پروردگارشانند؛ و آنان رستگارانند (بقره: ۲-۵).

همانطور که مشاهده می‌شود متقین همان هدایت یافتگان از جانب خداوند هستند. در عین حال، در آیاتی دیگر، خدای سبحان درباره متقین می‌فرماید: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿۳۳﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظَّيْمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿۳۴﴾ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحْشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ و شتاب کنید برای رسیدن به آموزش پروردگارتان؛ و بهشتی که وسعت آن، آسمانها و زمین است؛ و برای پرهیزگاران آماده شده است - نیکان آنها هستند که هر گاه کار ناشایسته از ایشان سرزند یا ظلمی به نفس خویش کنند خدا را به یاد آرند و از گناه خود به درگاه خدا توبه و استغفار کنند (که می‌دانند) که هیچ کس جز خدا نمی‌تواند گناه خلق را بیامرزد، و آنها هستند که اصرار در کار زشت نکنند چون به زشتی معصیت آگاهند (آل عمران ۳: ۱۳۵-۱۳۳).

بر اساس این دو آیه، متقین کسانی هستند که مرتکب گناه شده، ولی پس از آن، استغفار می‌کنند. همین یک نمونه کافیت تا دانسته شود که هدایت ملازم با عصمت نیست. بنابراین، استدلال مرحوم علامه طباطبایی که مبتنی بر تلازم هدایت با عصمت است، خالی از اشکال نیست.

در پایان خاطر نشان می‌کنیم که فهم دقیق معنی آیه‌ای که علامه رحمه الله در کبرای استدلال آورده‌اند خیلی مهم است (و من یهد الله فما له من مضل) در اینکه این چه نوع هدایتی است که گمراهی در او نیست و آیا مختص شخص رسول اکرم است و یا شامل افراد دیگر هم می‌شود و چه شرایطی دارد، قطعاً یک هدایت خاصی است که اختصاصش به گروه خاصی دلیل می‌خواهد که در اینجا دلیلی ارائه نشده بود که چطور شامل تمام پیامبران علیهم صلوات الله بالخصوص می‌شود.

### دوم: آیات دال بر منع علیه بودن پیامبران

دومین دسته آیاتی که می‌تواند مورد استناد برای اثبات آموزه عصمت پیامبران قرار گیرد، آیاتی که نشان از این واقعیت دارد که پیامبران مورد نعمت خدا هستند. تقریر دلیل علامه طباطبایی چنین است:

اولاً کسی که معصیتی از او سر بزند، ضالّ و گمراه است.

ثانیاً «منعم علیه» گمراه و ضالّ نیست: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝۱ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝۷﴾ (حمد (۱): ۶-۷).

پس از منعم علیه گناهی سر نمی‌زند.

ثالثاً پیامبران «منعم علیه» هستند. خدای سبحان می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾؛ «و کسانی که خدا و این پیامبر را اطاعت کنند، کسانی خواهند بود که همدم انبیا و صدیقین و شهدا و صالحینند، که خدا مورد انعامشان قرار داده، و چه نیکو رفیقانی» (نساء (۴): ۶۹).

پس از پیامبران گناهی سر نمی‌زند و آنها معصوم از گناه هستند.

رابعاً در تأیید این دلیل، به آیه دیگری نیز می‌توان استناد کرد: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿۵۸﴾ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا ﴿۵۹﴾﴾؛ «همان کسانی که خدا موهبتشان داده بود، از فرزندان آدم و از فرزندان آن کسانی که همراه نوح بر کشتی سوار کردیم و از فرزندان ابراهیم و اسرائیل و آن کسانی که هدایت کرده و برگزیده بودیم، چون آیه‌های خدا بر ایشان خوانده می‌شد به حال گریه به خاک می‌افتادند و سجده می‌کردند. و از پی آنان خلفی جانشین ایشان شدند که نماز را مهمل گذاشتند و پیرو هوسها شدند که به زودی سرگشتگی خود را خواهند دید» (مریم (۱۹): ۵۸-۵۹).

می‌توان سخن اخیر علامه طباطبایی رحمته الله علیه را چنین تبیین کرد:

یکم. پیامبران دارای دو ویژگی هستند: نخست اینکه خداوند متعال آنها را مورد نعمت خود قرار داده و هدایت کرده است. دوم اینکه ایشان در نهایت تذلّل و خشوع هستند. دوم: در مقابل پیامبران، گروهی هستند که نماز را ضایع کرده و پیرو شهوات هستند. سوم: دسته دوم غیر از دسته اولند؛ زیرا از نظر قرآن اوصافشان فرق می‌کند. چهارم: گروه دوم کسانی هستند که بخاطر تبعیت از شهوات و اضاعه نماز جهنم را خواهند دید.

پنجم: گروه دیگر چنین خصوصیتی را ندارند، یعنی از شهوات پیروی نکرده و گمراه نیز نخواهند بود. بدیهی است که چنین کسانی قطعاً گناه و معصیت نمی‌کنند، حتی قبل از نبوتشان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲/ ۱۳۶).

### نقد و بررسی

چنانکه گذشت این سخن دارای یک دلیل و یک مویّد بود. در بررسی این دلیل می‌توان به دو نکته اشاره کرد:

اولاً اینکه ما مصادیق «الذین انعمت علیهم» را منحصرآ پیامبران بدانیم، محلّ تأمل است. زیرا انعام خداوند بر افرادی در قرآن اطلاق شده است که قطعاً پیامبر نیستند. در این

جا به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

الف: دو نفر از اصحاب موسی علیه السلام: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ «دو نفر از میان جمعیتی که ترس خدا در دل داشتند و خدا به آن دو موهبتی کرده، روی به مردم کرده و گفتند: از مرز این سرزمین داخل شوید، و مطمئن باشید که همین که از مرز گذشتید شما غالب خواهید شد، و اگر براستی ایمان دارید توکل و تکیه به خدا کنید» (مائده (۵): ۲۳).

ب: در مورد زید آزاد شده رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ﴾؛ «و (به یاد آر) زمانی که به کسی که خدا بر او نعمت (ایمان) بخشیده بود و تو نیز بر او نعمت داده بودی (آزاد کرده و پسرخوانده‌ات بود) می‌گفتی همسرت را برای خود نگه دار و از خدا پروا کن» (احزاب (۳۳): ۳۷).

ثانیا: با صرف نظر از ایراد یادشده، به نظر می‌رسد این استدلال هم تمام نباشد؛ زیرا مبنای استدلال به وسیله ضال نبودن است که در مقابل آن هدایت است. از مجموع آیات قرآن کریم به دست می‌آید که «ضالین» دارای مراتب تشکیکی است - چنانکه هدایت‌شوندگان دارای مراتب تشکیکی هستند - و قرآن کریم نیز آن را در موارد متعددی استعمال کرده است. به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾؛ «گفت: و چه کس جز گمراهان از رحمت پروردگار خود نومید می‌شود؟» (حجر (۱۵): ۵۶).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَنْ نَقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾؛ «به یقین کسانی که پس از ایمانشان کفر ورزیدند، سپس بر کفرشان افزودند، هرگز توبه آنان پذیرفته نمی‌شود (زیرا توبه آنها یا از روی نفاق است یا در وقت معاینه مرگ) و آنها بندگان گمراهند.» (آل عمران (۳): ۹۰).

﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ﴾؛ «سپس شما ای گمراهان انکارکننده» (واقعه (۵۶): ۵۱). اینک باید پرسید افرادی که قرآن آنها را «ضال» نامیده، اگر ضال نباشند، معصوم از گناهند؟ به



نظر، پاسخ منفی است.

به دیگر سخن، ضالّ گاهی بر کسی که از وادی ایمان دور افتاده، اطلاق می‌شود. گاهی بر کسی که از رحمت خدا ناامید شده، اطلاق شده و گاهی نیز ... چنانکه هدایت دارای مراتب تشکیکی است. بنابراین نمی‌توان به صرف عدم ضلالت پیامبران آنها را معصوم به شمار آورد.

با وجود این، می‌توان در دفاع از سخن علامه طباطبایی گفت که درست است که خداوند به افرادی دیگری هم انعام فرموده و هدایت کرده است ولی با توجه به آیات سوره حمد می‌توان به عصمت پیامبران رسید. بدین معنا که انعام و هدایت آنها در این آیه، خاص و مخصوص کسانی که راهشان صراط مستقیم است و لغزشی از این راه ندارند و خداوند می‌خواهد ما همان راه را برویم، چرا که در این سوره ما از خدا می‌خواهیم ما را به راه راست که همان راه کسانی است که بر آنها انعام شده است هدایت کند: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝﴾ (حمد (۱): ۶۷).

یعنی خداوند متعال از همه ما خواسته است که از او درخواست هدایت به راه کسانی که بر آنها انعام شده است و هدایت یافته از جانب خداوند می‌باشند و بر صراط مستقیم هستند داشته باشیم، حال اگر این افرادی که انعام شده است بر آنها دچار گناه و لغزش باشند چطور ممکن است که خداوند در قرآنش ما را دعوت کند که از او درخواست این را داشته باشیم که ما را به راه کسانی که آنها هم ممکن است گناه کنند هدایت کند، یعنی باید آنها نوعی معصومیت داشته باشند که راه آنها همان صراط مستقیم باشد و اگر در پیروی از آنها باز هم احتمال خطا باشد که دیگر صراط مستقیم معنی ندارد. لذا می‌توان با ضمیمه آیات سوره حمد بیان کرد که کسانی که مورد انعام الهی قرار گرفته‌اند افراد خاصی هستند که همان انبیاء و صدیقین می‌باشند و ایشان نمی‌توانند طبق استدلال دچار گناه و لغزش باشند. پس می‌توان ادعان کرد که این آیه دلالت بر عصمت پیامبران از گناه دارد.

ضمن آنکه مؤیدی نیز که علامه طباطبایی بر اثبات مدعای خود می‌آورد، می‌تواند آموزه عصمت پیامبران از گناه را اثبات کند.

### سوم: آیات دال بر لزوم اطاعت مطلق از پیامبران

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾؛ «و ما هیچ رسولی را نفرستادیم مگر آنکه به یاری و توفیق خدا از وی اطاعت شود» (نساء (۴): ۶۳).

تقریر استدلال به آیه چنین است که خدای متعال، مطاع بودن رسول را غایت ارسال رسول شمرده است. از سوی دیگر، قول و فعل پیامبر حجت است. اینک اگر فرض کنیم معصیتی از رسول سر بزند، این بدان معناست که خداوند همین معصیت را از مردم خواسته است، در نتیجه باید بگوئیم یک قول یا فعل گناه در عین اینک، مبعوض و گناه است، محبوب و اطاعت هم هست، و خدا در عین اینک آن را نخواسته، آن را خواسته است و در عین اینک از آن نهی کرده به آن امر نموده است، و خدای تعالی متعالی از تناقض در صفات و افعال است.

و چنین تناقضی از خدا سر نمی‌زند.

می‌توان فرمایش علامه را به صورت منطقی به مقدمات زیر تحلیل نمود:

الف: پیامبران برای هدایت بشر آمده‌اند.

ب: هدف از ارسال رسل، اطاعت مطلق از پیامبران است و این یعنی هدایت از جانب خداوند با تبعیت بی چون و چرا و مطلق از پیامبران حاصل می‌شود.

ج: عمل رسول هم مانند فعل رسول دال بر جواز یک عمل است

د: اگر پیامبر گناه کند، مثلاً فعل حرامی را مرتکب شود، دال بر جواز آن فعل خواهد بود، در حالیکه او خود این فعل را برای مردم حرام شمرده است. در این صورت، سخن و عمل رسول متناقض خواهند بود.

هنر امر به تناقض از ساحت خداوند دور است پس نباید پیامبران گناه کنند که موجب تناقض شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۳۷/۲).

### نقد و بررسی

در اینجا می‌توان به کلام برخی از محققان در نقد این استدلال اشاره کرد که به باور ایشان این دلیل برهانی و یقین آور نیست؛ زیرا عقلاً ممکن است کسی دقیقاً پیام الهی را به مردم برساند و بگوید باید چنین کرد؛ ولی من هم مثل شما گاهی مرتکب نافرمانی می‌شوم و

فلان کارم از روی نافرمانی بود، شما این نافرمانی را نکنید. عقل نمی‌تواند اثبات کند که چنین چیزی برای تأمین هدف رسالت کافی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۵۶ و ۱۵۷).

شایان ذکر است که اشکال یادشده در مقام نفی دلیل عقلی بر عصمت است ولی شامل مبحث ما می‌شود آنجا که می‌فرمایند منافاتی ندارد که فعل نبی مخالف گفته او باشد چرا که همینجا نقطه ثقل استدلال علامه است یعنی امر به متناقض.

شاید بتوان در تایید اشکال یادشده، این مطلب را هم اضافه کرد که کلمه اطاعت، ظهور در اطاعت از کلام رسول دارد نه پیروی از عملی که او انجام می‌دهد، بلکه اگر خودش بفرماید که عمل من هم مانند گفتار من است اطاعت از اعمال او هم واجب است و اگر نه، واجب نیست که در قرآن کریم چنین آیاتی نداریم.

و با این بیان اگر به فرض پیامبر مرتکب عملی خلاف گفته هایش شود جایگاه اطاعت از دستورش هنوز باقی است.

با وجود این، شاید بتوان به نفع استدلال مرحوم علامه چنین گفت که در مسائل تربیتی فعل مربی بیشتر از قول مربی در تربی تأثیر دارد، یعنی اگر مربی کلامی را بگوید و خلاف آن عمل کند هیچ تأثیری در تربی ندارد، و بلکه نوعی انزجار و نفرت را در او ایجاد می‌کند، مردمی که حتی نمی‌توانستند بپذیرند که پیامبران از نوع انسان هم می‌توانند باشند و کارهای انسان‌های معمولی را از خوردن و راه رفتن در بازار را انجام دهند و با تعجب اظهار می‌داشتند که: «ما لهذا الرسول یا کل الطعام و یمشی فی الاسواق» (فرقان: ۷)، یعنی انتظارشان از پیامبر این بود که موجودی فراتر از انسان باشد چطور می‌توانستند با دیدن گناه از پیامبر به دنبال او روانه شوند و سخنانش را بپذیرند و از او اطاعت کنند. طبیعی است که آنها در این صورت، ارتکاب معصیت از جانب پیامبر را دلیل بر نامناسب بودن آن دین می‌دانستند و می‌گفتند این چه دینی است که حتی پیامبرش هم نمی‌تواند به صورت کامل و صحیح از آن پیروی کند.

و در نتیجه با عدم اطاعت مردم نقض غرض الهی که همان هدایت بشر به سوی کمال است می‌شد به این بیان که هدف از ارسال رسل هدایت مردم به راه خدا و رساندن آنها به کمال بود و صدور گناه از پیامبر نقشی بسیار منفی در روحیه اطاعت مردم از مسیر حق و

انحراف آنها به باطل دارد.

البته این استدلال را خود علامه مصباح یزدی در کتاب آموزش عقاید خویش به عنوان دلیل عقلی آورده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ص ۲۰۲).

اما باید خاطر نشان نمود که نهایت چیزی را که این دفاعیه ثابت می‌کند عصمت پیامبران در جلوت است و نمی‌تواند نفی گناه را از پیامبران در خلوت ثابت نماید (دقت شود).

پس نتیجه این استدلال این شد که حداقل عصمت پیامبران از گناه در جلوت به علت انحراف مردم و دوری ایشان از هدف ثابت می‌شود.

#### چهارم: آیات دال بر اینکه غایت ارسال رسل اتمام حجت بر خلق است

خدای سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾؛ «فرستادگانی بشارت‌رسان و بیم‌دهنده، تا مردم را بر خدا (در روز قیامت) پس از (آمدن) این فرستادگان حجتی نباشد، و خداوند همواره مقتدر شکست‌ناپذیر و حکیم (در همه امور) است» (نساء (۴): ۱۶۵).

تقریر منطقی استدلال به آیه چنین است:

الف: خداوند پیامبران را برای هدایت بشر فرستاده است.

ب: هدایت بشر به صورت قطعی زمانی است که مردم عذری در مخالفت نداشته باشند.

ج: گناه پیامبران و مخالفت قول آنها با کلامشان دلیل بر آن است که سزاوارترین مردم به گناه نکردن مخالفت با امر و نهی الهی کرد.

د: این خود نوعی عذر می‌شود در مقابل خداوند متعال که اگر می‌شد موافق اوامر و نواهی تو عمل کرد سزاوارترین مردم به این موافقت، پیامبر تو بود، او که نتوانست ما به طریق اولی چنین توانایی را نداریم.

ه: وقتی چنین عذری حاصل شد، هدایتی که هدف از ارسال رسل بود مخدوش می‌شود. خلاصه آنکه حجت مردم برای خداوند در روز قیامت چنین می‌شود که این تکالیفی که شما برای هدایت بشر فرستاده اید اگر واقعا تکلیف در حیطة توان بشریت، باید لااقل این سفرای تو که امین‌های وحی تو در زمین بودند می‌توانستند به آن عمل کنند در حالی که

چنین نشد پس ما را تکلیف به مالا یطاق کرده‌ای و این خودش نوعی حجت است در مقابل خداوند که تکلیف به چیزی که در حد بشر نیست امری قبیح است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲/۲۰۶).

### نقد و بررسی

حقیقت این است که این استدلال به نوعی همان استدلال‌های سابق است؛ چرا که بحث اصلی روی این مقدمه است که آیا صرف تبلیغ قولی کافی است برای اتمام حجت یا نه و اگر کافی باشد، همانگونه که در استدلال قبلی بحث شد، دیگر مردم عذری نخواهند داشت در اینکه بگویند که عمل نبی دلیل بر جواز است؛ زیرا جواب می‌شنوند که همینکه نبوت او با معجزه ثابت شد صرف اینکه برای شما گفت و اوامر و نواهی را بیان کرد کافی بود و نیازی نبود که فعلش هم مطابق صد در صد با قولش باشد.

همچنین اگر گفتیم که قول نبی کافی نیست، بلکه فعل او در هدایت و تبلیغ کاملاً موثر است همانطور که در وجه دفاع از علامه در استدلال قبلی ذکر شد، این دیگر حرف جدیدی نیست و همان مفاد استدلال قبل را دارد با این تفاوت که اینجا تکیه بر روی اتمام حجت و عدم اتمام حجت است علاوه بر اینکه این آیه مختص به رسولان است و نه همه پیامبران.

### پنجم: رضایت کامل خداوند از پیامبران

﴿وَأَذُكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ﴿۱۹﴾ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾؛ «و در این کتاب از اسماعیل یاد کن، که او در وعده‌هایش راستگو و فرستاده (خدا و) پیام‌آور (خلق) بود.» (مریم: ۱۹: ۵۵).

بعضی از محققان این آیه را دلیل بر عصمت حضرت اسماعیل رحمته دانسته اند:

بیان ایشان این چنین است:

دلالت این آیه بر عصمت حضرت اسماعیل بسیار روشن است زیرا ارتکاب معصیت از این پیامبر با رضایت کامل خداوند از او ناسازگار است و به بیان دیگر وقتی کسی پسندیده تمام عیار خداوند قرار می‌گیرد که همه دستورات او را انجام داده و از همه نواهی اش اجتناب کرده باشد (فاریاب، ۱۳۹۰: ۵۹).

شایان ذکر است که این برداشت، مطابق با نظر برخی از مفسرین شیعه و سنی است که

از جمله آن‌ها می‌توان به طبری (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۶ / ۱۶۰)، فخر رازی در مفاتیح الغیب (فخر رازی ۱۴۲۰ق: ۲۱ / ۱۹۹)، طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۳ش، ۶ / ۸۰۰) در اینجا اشاره کرد.

### نقد و بررسی

ابتدا باید با روش تفسیری قرآن به قرآن، معنای رضایت الهی را به دست آورد تا روشن گردد که آیا مرضی خداوند بودن، تلازمی با عصمت از گناه دارد یا خیر. در این باره می‌توان به چند آیه اشاره کرد:

۱. ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ «خدای تعالی فرمود امروز روزی است که راستگویی راستگویان سودشان می‌دهد، برای ایشان است باغهای بهشتی که از زیر آنها نهرها روان است و آنان در آن باغها برای همیشه بسر می‌برند، خداوند از آنان خوشنود شده و آنان هم از خداوند خوشنود شده‌اند و این است رستگاری بزرگ» (مانده (۵): ۱۱۹).

۲. ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ «و پیشروان نخستین از مهاجرین و انصار و کسانی که به نیکی پیرویشان کردند خدا از آنان راضی است، و ایشان نیز از خدا راضی‌اند، خداوند برای ایشان بهشت‌هایی آماده کرده که در دامنه آنها جوی‌ها، روان است و تا ابد در آن جاودانند، و این خود کامیابی بزرگی است» (توبه (۹): ۱۰۰).

۳. ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ «خدای تعالی آن روز که مؤمنین در زیر آن درخت با تو بیعت کردند از ایشان راضی شد چون از نیات درویشان آگاه بود و به همین جهت آرامشی بر آنان نازل کرد و به عنوان پاداش، فتعی نزدیک روزیشان کرد» (فتح (۴۸): ۱۸).

۴. ﴿جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ «جزاء ایشان نزد پروردگارش عبارت است از بهشت‌های عدن که نهرها در زیر درختانش روان است و ایشان تا ابد در آنند در حالی که

خدا از ایشان راضی و ایشان هم از خدا راضی باشند این سرنوشت کسی است که از پروردگارش بترسد» (بینه (۹۸): ۸).

از این آیات، آیه دوم و سوم دربارهٔ مسلمانان صدر اسلام است که با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم بیعت کردند و چنین کاری موجب رضایت خداوند از آنها شد. به نظر می‌رسد این آیات دلالت بر عصمت مرضی عنهم ندارد و نمی‌توان مسلمانان صدر اسلام را معصوم دانست. شاهد این مدعا آن است که بسیاری از همین مسلمانان در داستان امامت امام علی علیه السلام بد عمل کردند و حدیث غدیر خم و آن همه سفارشات پیامبر صلوات الله علیه را در مورد ولایت امیرالمومنین علیه السلام به فراموشی سپردند.

بله اگر گفته شود که رضایت خدا از کسی می‌تواند مطلق و بدون متعلق باشد و می‌تواند مشروط و همراه با متعلق باشد. اگر مطلق یعنی بدون قید و شرط و بدون متعلق باشد، نشانهٔ رضایت کامل او از فرد مرضی عنه است به این دلیل که اگر کسی اهل گناه باشد، رضایت کامل خداوند متعال از او معنا ندارد. اما اگر رضایت مشروط باشد و متعلق داشته باشد، مشروط به همان شرط و متعلق به همان مورد تعلق است. دربارهٔ رضایت از مهاجران و انصار، رضایت از ایشان مشروط و متعلق به ایمان آنهاست تحت شجره که بیعت با پیامبر نمودند نه در همه اوقات و حالات.

اما آیه اول و چهارم نیز می‌تواند بر عصمت و پاکی افراد دلالت داشته باشد. چرا که مومنین آنگاه وارد بهشت می‌شوند که از هرگونه آلودگی پاکیزه شده باشند، از این‌روست که خدای سبحان از آنها رضایت کامل دارد.

اینک باید پرسید که آیا تمام پیامبران «مرضی عنهم» هستند تا بتوان عصمت آنها را نتیجه گرفت یا خیر؟

از آیات قرآن کریم در این باره مطلبی به دست نمی‌آید، اما می‌توان از تحلیل همین آیه‌ای که از آن عصمت حضرت اسماعیل علیه السلام را اثبات کردیم، به عصمت دیگر پیامبران نیز دست یابیم. بگذارید، بار دیگر آیه را مرور کنیم:

﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴿۸۵﴾ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ وَبِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ﴿۸۶﴾﴾ «در این کتاب اسماعیل را یاد کن که وی

درست وعده، و فرستاده‌ای پیامبر بود (۵۴) و کسان خود را به نماز خواندن و زکات دادن و ادا می‌کرد، و نزد پروردگار خویش پسندیده بود. (۵۵)» (مریم: ۱۹، ۵۴ و ۵۵).  
 بر اساس ظاهر این آیه، حضرت اسماعیل، دو مقام رسالت و نبوت را داشته است. ممکن است گفته شود که میان رسالت و نبوت با رضایت خداوند از او تلازم وجود دارد، بدین معنا که چون رسول و نبی است، مرضی عنه نیز هست. اگر چنین تحلیلی پذیرفته شود، می‌توان عصمت تمام پیامبران را نتیجه گرفت.

### ششم: دور کردن سوء و فحشاء از پیامبران

علامه مصباح یزدی می‌نویسد: «مخلصین انسان‌هایی هستند که خدا آنها را خالص کرده است و خودشان مخلصند نه تنها عملشان. یعنی سراسر وجودشان برای خدا خالص شده است. دیگر در این افراد بهره‌ای برای شیطان وجود ندارد. این تعبیر مخلص تقریباً بر همان اصطلاح معصوم منطبق می‌شود. ما وقتی می‌گوییم معصوم یعنی بنده‌ای که خدا او را از گناهان حفظ کرده است...» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۵۸ و ۱۵۹).

قرآن کریم برخی پیامبران را از مخلصین به شمار آورده است:

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّءَا بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوٓءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ﴾؛ «آن زن قصد او کرد؛ و او نیز - اگر برهان پروردگار را نمی‌دید - قصد وی می‌نمود! اینچنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دور سازیم؛ چرا که او از بندگان مخلص ما بود» (یوسف: ۱۲، ۲۴).

«خداوند می‌فرماید ما این کار را انجام دادیم: «لنصرف عنه...» تا او را از پلیدی و زشتی برکنار داریم. چرا؟ «انه من عبادنا المخلصین» چون حضرت یوسف از بندگان مخلص است و ما نسبت به بندگان مخلص چنین رفتاری را داریم. یعنی هر جا عوامل انحراف از خارج برای آنها فراهم شود، آنها را خنثی می‌کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۶۰).

علامه مصباح با نقل آیه ﴿وَلَوْلَا اَنْ تَبْتَئَكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ اِلَيْهٖمْ شَيْئًا قَلِيْلًا﴾؛ «و اگر ما تو را ثابت قدم نمی‌ساختیم (و در پرتو مقام عصمت، مصون از انحراف نبودی)، نزدیک بود به آنان تمایل کنی.» (اسراء: ۱۷، ۷۴) در نهایت چنین می‌نویسد: «از این آیات



استفاده می‌شود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله مثل سایر بندگان مخلص الهی، وقتی در اثر عوامل خارجی مشرف به اشتباهی می‌شدند خدای متعال از راه غیبی به ایشان مدد می‌کرد و نمی‌گذاشت که بلغزند و این همان معنای عصمت است.» (همان، ۱۶۱).

قرآن کریم درباره برخی دیگر از پیامبران نیز می‌فرماید: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾؛ «و در این کتاب (آسمانی) از موسی یاد کن، که او مخلص بود، و رسول و پیامبری والا مقام!» (مریم: ۱۹: ۵۱).

### نقد و بررسی

به نظر می‌رسد اینکه خداوند متعالی سوء و فحشاء را از پیامبرش دور داشته است ملازم با عصمت اوست، به حقیقت او را مخلص ساخته است. بنابراین، هر کسی را که خداوند مخلص کند، او نیز معصوم است. اما پرسشی که در این میان وجود دارد، آن است که این آیه درباره حضرت یوسف علیه السلام است؛ آیا می‌توان استدلال در این آیه را به دیگر پیامبران نیز تعمیم داد؟ به دیگر سخن، آیا تمام پیامبران را می‌توان مخلص به شمار آورد؟ در پاسخ می‌توان به آیاتی اشاره کرد که خداوند متعالی تصریح به خالص نمودن خود در مورد برخی پیامبران کرده است. برای نمونه، قرآن کریم پس از نام بردن از ابراهیم، اسماعیل و اسحاق علیهم السلام می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدار﴾ «ما آنها را به صفت ناب و خالصی که (غرق) یاد خانه آخرت بودن است برگزیدیم.» (ص: ۳۸: ۴۶).

ماده خلص در لغت (هو تصفیه الشيء و تنقیته عن الشوب و الخلط) یعنی تصفیه و منزه نمودن یک چیز از هر گونه ناخالصی. (المقری الفیومی، ۱۴۱۴ق: ۲/۱۷۷؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۳/۱۱۴).

البته باید دانست که معنی مخلص اگر به صورت اسم فاعلی باشد یعنی کسی که خودش را خالص کرده است از شوائب و ریاء و هرچه که خدا آن را نمی‌پسندد که در این چنین افرادی ضمانتی در مورد گناه نکردن وجود ندارد زیرا از کجا می‌توان مطمئن شد که اعمالی که چنین افرادی انجام می‌دهند صد در صد معصومانه و دور از گناه است، اگر چه او تلاش خود را می‌کند ولی نفس موجودی نیست که بتوان در موردش نسبت به یک انسانی عادی چنین اطمینانی حاصل کرد که او را اغواء نکند، چه اینکه افرادی مانند

یوسف صدیق علیه السلام هم فرار از کیدهای نفس را منوط به رحمت خداوند می‌کند ﴿وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِيَّ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (یوسف (۱۲): ۵۳).

اما اگر به معنی اسم مفعولی یعنی به فتح لام باشد یعنی کسی که خداوند او را خالص کرده است و در این جا دیگر جای هیچ شائبه‌ای از ناخالصی در بندگی نیست، چرا که عالم الغیب چنین چیزی را تضمین کرده است و اینجا قطع به عدم گناه و آلودگی پیدا می‌شود.

تقریر استدلال به چنین آیاتی از این قرار است:

۱. در برخی آیات بعضی افراد با صفت مفعولی مخلص و یا فعل اخلصناهم در مورد ایشان ستوده شده‌اند که نشان این است که خداوند ایشان را خالص کرده است.

۲. وقتی این آیات را کنار اعتراف شیطان به عدم توانایی در اغوای مخلصین می‌گذاریم (حجر (۱۵): ۳۹ و ۴۰؛ ص (۳۸): ۴۵ و ۴۶) ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿۱۵﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿۱۶﴾﴾؛ «گفت: پروردگارا بخاطر اینکه اغوایم کردی هر آینه در زمین زینت می‌دهم در نظر آنان، و هر آینه همگی‌شان را اغواء می‌کنم مگر بندگان مخلصت را»

به این نتیجه رهنمون می‌شویم، که مخلصین را می‌توان معصوم به شمار آورد. البته باید دانست که این آیه تنها در صورتی عصمت همه انبیاء علیهم السلام را ثابت می‌کند که بگوییم در آیه ۴۶ سوره ص که تعدادی از انبیاء را ذکر فرموده‌اند تنها برای ذکر نمونه است و مخلص بودن اختصاصی به این پند پیامبر جلیل القدر ندارد که اثبات چنین مدعایی دشوار است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این مقاله گذشت، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

یکم. عصمت پیامبران از گناه یکی از آموزه‌های اعتقادی مسلمانان است.

دوم. در این مقاله تلاش بر آن بود تا دانسته شود که آیا این آموزه مهم از قرآن قابل

استفاده است یا خیر؟

سوم. شش دسته از آیاتی که معمولاً مورد استناد برای اثبات عصمت بوده است، مورد

بررسی قرار گرفت.

چهارم. با توجه به رد و ابرام هایی که نسبت به آیات مورد استفاده مفسرین در بحث استنباط عصمت از آیات داشتیم، روشن شد که از آیاتی که پیامبران را منعم علیه معرفی می کند، عصمت پیامبران از گناه اثبات می شود. همچنین آیاتی که اطاعت بی چون و چرا از انبیاء را مطرح فرموده بود عصمت پیامبران در خلوت اثبات می شود؛ ولی دلالت دیگر آیات مورد استناد خالی از تأمل نیست.

## فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن ابی الحدید (۱۹۶۵م)، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: احیاء التراث العربی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، جامعه مدرسین، قم.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی حسینی (۱۳۹۸ق)، التوحید (للسدوق)، جامعه مدرسین، ایران؛ قم.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۹۰۵م)، طوابع الانوار، قاهره.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ پنجم.
۷. طبرسی فضل بن حسن (۱۳۷۳)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو تهران، چاپ سوم.
۸. طبری ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دارالمرفه، بیروت.
۹. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، احیاء التراث الاسلامی، چاپ اول، بیروت.
۱۰. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء.
۱۱. عروسی حویزی عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۱۲. علم الهدی، علی بن الحسین (۱۳۶۴)، رسائل، موسسه النور للمطبوعات.
۱۳. فاریاب محمد حسین (۱۳۹۰)، عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه تا پایان قرن پنجم هجری، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞ مرکز انتشارات.
۱۴. فاضل، مقداد بن عبد الله (۱۳۷۱)، باب حادی عشر، دفتر نشر نوین، چاپ ۳.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، احیاء التراث الاسلامی، چاپ اول، بیروت.
۱۶. مشکینی، علی (۱۳۸۱)، ترجمه قرآن، قم، الهادی.
۱۷. مصباح یزدی محمد تقی (۱۳۷۷)، آموزش عقاید، سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، ۱۳۷۷.
۱۸. مصباح یزدی محمد تقی (۱۳۶۷)، راه و راهنماشناسی معارف قرآن، قم: موسسه در راه حق.
۱۹. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی چاپ سوم بیروت، لندن، قاهره.
۲۰. مفید، محمد بن محمد (۱۳۶۲)، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، مشورات رضی.
۲۱. المقرئ القیومی، احمد بن محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دار الهجرة.

## بررسی نظریات کلامی درباره رؤیت خداوند متعال

محمدهادی قندهاری<sup>۱</sup>

فائزه درمان<sup>۲</sup>

### چکیده

موضوع رؤیت حق تعالی در دیدگاه‌های تفسیری و کلامی شیعه، معتزله و اشاعره در دو نقطه متضاد با یکدیگر قرار دارد. شیعه و معتزله به امتناع رؤیت معتقدند و اعتقاد خود را بر ادله عقلی و نقلی استوار می‌سازند. اشاعره بر امکان رؤیت حق تعالی در دنیا و وقوع قطعی آن در آخرت باور دارند و آن را محصول ظاهر آیات و نصوص متواتر و عقیده سلف قلمداد می‌کنند. به طور قطع، این نزاع دیرینه برآیند مبانی و پیش فرض‌هایی است که سطوح پنهانی این تقابل و نتایج آن را سامان می‌دهد. اهمیت بحث از موضوع «رؤیت حق تعالی» نیز در بررسی و ارزیابی همین مبانی و پیش فرض‌های کلامی و تفسیری است. این موضوع محمل تضارب آراء است و از رهگذر آن می‌توان بیش از هر موضوع دیگری به مبانی فرق اسلامی راه یافت و آنها را به محک نقد درآورد. در غیر این صورت، اگر از دغدغه شناخت و نقد تطبیقی مبانی و ادله آن صرف‌نظر کنیم، بحث بر سر مسأله رؤیت دعوایی بی‌ثمر خواهد بود چه آن‌که بحث درباره حقیقت رؤیت حق تعالی جدالی بی‌ثمر و درازدامان است که معتزله و معارضان آنان از مفسران و متکلمان اهل سنت را فرا گرفته است. چون آنان با معیارهای زمینی و مدارک محدود دنیایی و با عقل‌هایی در بند، به این مسأله نگریسته‌اند.

باید توجه داشت که مشاهده با چشم عبارت است از شعاع نوری که جسم مرئی را در مقابل چشم فرا می‌گیرد. پس صورت آن شیء به واسطه این شعاع نوری در ذهن نقش می‌بندد و این مشاهده در حق خداوند متعال محال است؛ چراکه لازمه این کار تجسیم مرئی است و محدود بودن و جهت‌دار بودنش و همه اینها در حق خداوند محال است و به حکم عقل و تصریح قرآن مردود می‌باشد.

### واژگان کلیدی

رؤیت، جسمانیت، علامه طباطبایی، فخر رازی

Email: dhadigh@gmail.com

۱. استادیار، عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد واحد تهران شمال

۲. معاونت دانشجویی و فرهنگی و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد تهران واحد جنوب، دانشجوی دکتری رشته کلام امامیه

Email: Faezeh.darman@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۱

## طرح مسأله

بررسی مسأله رؤیت حق تعالی از آنجا که محل تضارب آراء می‌باشد، به منظور کشف مبانی کلامی و تفسیری شیعه، معتزله و اشاعره اهمیتی به سزا دارد. لقا در لغت و در مفهوم و معنا دارای تفسیر و بیانی است. «راغب اصفهانی» در «مفردات» چهار معنی برای رؤیت آورده است:

الاول: بالحاسه و ما یجری مجراها نحو: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾<sup>۱</sup> ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿۷﴾ (تکائر (۱۰۲): ۶-۷).

الثانی: بالوهم و التخیل نحو قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَقَّى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (انفال (۸): ۵۰).

الثالث: بالتفکر: ﴿إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ (انفال (۸): ۴۸).

الرابع: بالعقل: نحو: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ (نجم (۵۳): ۱۱).

رؤیت اگر با دو مفعول متعدی شود معنای علم را اقتضا می‌کند ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (سیا (۳۴): ۶) و اگر با (إلی) متعدی گردد معنای «نظری که منجر به اعتبار باشد» را اقتضا می‌نماید. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ (فرقان (۲۵): ۴۵؛ علامه راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق: ۳۷۵).

رؤیت اسم مصدر است از ثلالی مجرد "رأی، یری" که شقوق مختلف آن در قرآن به معنی دیدن و دانستن و علم هم آمده است (دائرالمعارف تشیع، ۱۳۸۶: ۸/۴۰۴).

کلمه لقا در قرآن مجید ۱۸۵ بار آمده است. از جمله: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، آنان که می‌پندارند خدا را ملاقات می‌کنند (بقره (۲): ۴۶).

﴿فَنَدَّرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُعَيْنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾؛ آنان که لقاء ما را امید ندارند؛ آنان را رها می‌کنیم (یونس (۱۰): ۱۱).

همچنین لقاء عبارت از رو به رو شدن با شیء و مصادف شدن با اوست، «اللقاء مقابله الشیء و مصادفته معا» (راغب اصفهانی، ۴۵۳).

«قال الازهری: التلقی هو الاستقبال» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۱۵/۲۵۶).

«لقاء» در ملاقات مادی منحصر نیست بلکه نسبت به امور معنوی هم صدق می‌کند. از

این رو و واژه‌هایی را مشاهده می‌کنیم که از این ماده گرفته شده و در امور معنوی به کار

رفته است.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که در آنها واژه‌های مشتق شده از لقاء در امور معنوی بیان شده است، از جمله (بقره (۲): ۳۷). خداوند متعال در این آیه در مورد حضرت آدم می‌فرماید: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾، و یا در مورد حضرت موسی ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ (طه (۲۰): ۳۹) و در مورد رسول اکرم ﴿وَأَنَّكَ لَتَلَقَّى الْأَلْفُورَانَ مِنَ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل (۲۷): ۶). بدیهی است دریافت در این آیات مادی نبوده، بلکه فراگیری علمی بوده که دریافتی معنوی می‌باشد. در معنای لقاء در دعاهاى ائمه اطهار که نزدیکترین متون نسبت به قرآن کریم و زمان نزول وحی می‌باشد نیز چنین مطالبی مشاهده می‌شود. امام سجاده در دعای خود نسبت به خداوند متعال می‌گوید: «و تلقیت من عصاک بالحلم» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۵) و در مورد خودش می‌گوید: «و هذا مقام من استحی لنفسه ... فتلقاک بنفس خاشعه» (همان، دعای ۳۲) و نیز می‌گوید: «... تلقاک بالانابه» (همان، دعای ۱۲). بدیهی است که برخورد حلیمانه الهی با معصیتکار و برخورد خاشع آدمی با پروردگار برخوردی فیزیکی و لقای مادی نیست بلکه برخورد و لقای معنوی است زیرا حلم و خشوع از امور معنوی می‌باشند. در ادامه باید گفت آیاتی از قرآن کریم مورد نظر و توجه و تفسیر کلامی متکلمان و مفسران هر یک از فرق امامیه، اشاعره و معتزله می‌باشد که در بیان اعتقادی خود مبنی بر امکان رؤیت (اشاعره) و امتناع رؤیت (معتزله و امامیه) بر آن استناد کرده و استدلال نموده‌اند. آیه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام (۶): ۱۰۳) آیه‌ای است که هر یک از مفسران برای بیان دیدگاه خود به عنوان مستندی مناسب به آن مراجعه کرده و پرداخته‌اند. در این پژوهش استدلال و دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی بررسی و تحلیل شده و آراء تعدادی از هم‌فکرانشان نیز آورده شده است. علامه طباطبایی رؤیت خداوند متعال را محال دانسته و معتقد است لازمه رؤیت جسمانیت است که از خداوند به دور است. علامه طباطبایی در تفسیر آیاتی دیگر به تبیین این موضوع پرداخته که در مقاله پیش رو آورده شده است.

### بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب مسأله رؤیت خداوند

علامه فقید سید محمد حسین طباطبایی معتقد است رؤیت خداوند متعال محال است زیرا لازمه رؤیت جسمانیت است و جسمانیت و محدودیت از خداوند متعال دور می‌باشد. علامه طباطبایی در نوشتاری تحت عنوان «رساله الولایه»، پس از اقامه برهان عقلی بر این که «امکان این هست که انسان در همین نشئه دنیا بر حقایق پنهان و مستوری که پس از مرگ طبیعی با آن مواجه خواهد شد، فی الجمله آگاه گردد» می‌نویسد:

«عمده اخبار و آیات بر این مطلب دلالت دارد. اما انکار عمومی کسانی که این سعادت را رد کرده‌اند متوجه شهود حق است. ایشان گمان کرده‌اند شهود حق تعالی محال است و در مقام استدلال بر مدعای خود گفته‌اند: «وجود حق تعالی وجودی مجرد و مبرای از اعراض و جهات و امکانه است، و از این روی امکان ندارد او با چشم دیده شود، چرا که رؤیت بصری مستلزم جسمی است که دارای کیفیت و جهت و وضع خاصی باشد.»

محدثین ایشان نیز به اخباری تمسک کرده‌اند که رؤیت خداوند را نفی می‌کند، و همه آیات و روایاتی را که این امر را اثبات می‌کند تأویل برده‌اند و بر مجاز و مانند آن حمل کرده‌اند. لازم به ذکر است که دلیل ایشان اختصاص به نفی رؤیت بصری و دیدن با چشم دارد، که کسی مدعی امکان آن نیست، مگر گروه اندکی از متکلمین اهل سنت و کسانی از ایشان که ظاهرگرا هستند، بنا بر آنچه به ایشان نسبت داده می‌شود و همچنین روایاتی که رویت خداوند را نفی می‌کند؛ در مقام رد سخن همین گروه‌هاست اما باید دانست کسانی که رؤیت و شهود حق تعالی را اثبات می‌کنند، در مقام اثبات چیز دیگری هستند غیر از دیدن با چشم ظاهر و آن این که موجود امکانی با فقر محض و عدم استقلال ذاتی‌اش، با تمام وجود امکانی‌اش - نه با چشم حسی یا ذهن فکری - وجود پدیدآورنده خود را که غنی محض است، شهود می‌کند و این معنا را براهین قطعی اثبات می‌کند.

آنچه مطلوب است همانا علم به شهود و معرفت است، نه اصل شهود ضروری که همان علم حضوری به حق تعالی است؛ چرا که اصل این علم حضوری برای همگان حاصل است، و نیاز به طلب ندارد. حاصل آن که چون عمده نفی و انکار منکران، متوجه شهود حق تعالی است، برخی از ادله آن ذکر می‌گردد.



خدای متعال می فرماید:

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (قیامت (۷۵): ۲۲-۲۳)؛ ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُنْتَهَىٰ﴾ (نجم (۵۳): ۴۲)؛ ﴿وَالِيَهُ تُقَلَّبُونَ﴾ (عنکبوت (۲۹): ۲۱)؛ ﴿وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ﴾ (زخرف (۴۳): ۱۴)؛ ﴿وَالِيَهُ الْمَصِيرُ﴾ (مائده (۵): ۱۸)؛ ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (شوری (۴۲): ۵۳)؛ ﴿وَالِيَهُ تُرْجَعُونَ﴾ (یونس (۱۰): ۵۶)؛ ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَائِهِ﴾ (سجده (۳۲): ۲۳)؛ ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾ (عنکبوت (۲۹): ۵).

دو واژه «لقاء» و «رجوع» فراوان در کتاب و سنت درباره خدای متعال به کار رفته است.

خدای متعال می فرماید:

به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانسان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شهید است؟ آگاه باشید که آنها از لقای پروردگارشان در شک و تردیدند؛ و آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد (فصلت (۴۱): ۵۳-۵۴).

سیاق آیه نخست یعنی ﴿سَتُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ...﴾ بیانگر آن است که مقصود از «شهید» در این آیه همان مشهود شهود شونده است نه شاهد شهود کننده.

و نیز عبارت ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ...﴾ بیانگر آن است که مقصود از شهید، شهود شونده است. (و این آیه گویا اعتراض است، و پاسخ آن است که ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾).

سیاق این آیه اخیر، یعنی ﴿أَلَا إِنَّهُمْ...﴾، منافات با این سخن دارد که گفته‌اند: معنای لقاء همان مرگ یا قیامت است که به طور مجازی قصد شده است. چرا که آیات خداوند و حقانیت او در آن روز ظاهر و نمایان می‌گردد؛ و چنان می‌شود که گویا خداوند دیده می‌شود و مشهود می‌گردد. دلیل ناسازگار بودن این سخن با آیه یاد شده آن است که خدای سبحان تردید آنان در مورد لقاء پروردگار را با تمسک به احاطه او بر همه چیز پاسخ داد و آن را رد و انکار نمود و احاطه خداوند اختصاص به هنگام مرگ یا روز قیامت ندارد، بلکه در دنیا و هنگام مرگ و روز قیامت، یکسان است. بنابراین، وجهی ندارد که

خداوند از مرگ یا قیامت، از جهت احاطه‌اش، به لقاء تعبیر کرده باشد. علاوه بر آن که در این صورت، آیه مورد نظر با آیه قبل بی‌ارتباط خواهد بود.

بنابراین، معنای آیه «و خداوند داناست» آن است که در حقیقت و ثبوت وجود خدای سبحان همین کافی است که او مشهود بر هر چیزی است، اما با این همه خداوند آیات خود را اطراف جهان و در جان‌های مردمان به ایشان می‌نمایاند، چرا که در شهود و لقاء او شک و تردید دارند؛ و جایی برای این شک نیست و چگونه روا باشد که مردم در این امر به خود شک و تردید راه دهند، حال آن که خداوند بر هر چیز احاطه دارد، پس او نزد هر شیء اول و آخر و ظاهر و باطن است و به هر سو رو کنید وجه الله آنجاست، هیچ نجوایی میان سه نفر نباشد مگر آن که چهارمین ایشان خداوند است و او با شماست هر کجا که باشید و کسی که شأن او چنین است، روا نباشد که در شهود و لقاء او تردید شود (محمد حسین طباطبایی، ۱۳۸۸: ۸۶).

با توجه به این که مرحوم علامه در این رساله تنها به ذکر آیاتی در موضوع مورد بحث پرداخته‌اند؛ لازم است مباحث تفسیری ایشان را از تفسیر گرانقدر المیزان جويا شویم. دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام (۶): ۱۰۳).

ایشان در تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» ذیل این آیه شریفه گفته‌اند که این آیه آمده تا توهمی را که از آیه قبل به ذهن مشرکین آمده است دفع کند. و آن اینکه آنها وقتی آیه «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (انعام (۶): ۱۰۲) را شنیدند، توهم کردند که خداوند که وکیل است؛ پس حتماً جسم است مثل سایر اجسام. این آیه توهم جسمانی بودن خداوند را رد کرده و می‌گوید: «چشم‌ها خداوند را درک نمی‌کند و نمی‌بیند؛ چون شأن خداوند بالاتر از جسمانیات و ویژگی‌های آنهاست» و در ادامه آیه شریفه می‌فرماید: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ».

این فراز آیه نیز دفع توهم می‌کند؛ چرا که آنها با برخورد به فراز اول آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» و فهم اینکه خداوند جسم نیست خیال می‌کنند که پس خدایی که دیده نمی‌شود و جسم نیست از حیثه محسوسات خارج است و از مخلوقات منقطع و او نیز مخلوقات را نمی‌بیند. این فراز آیه دفع توهم کرده است و می‌فرماید: خداوند افراد و سایر اشیاء را

می‌بیند بر آنها احاطه دارد و برای این کلامش تعلیل می‌آورد و می‌فرماید: «و هو اللطیف الخبیر» لطیف چیزی است که رقیق است و در هر چیزی نفوذ می‌کند؛ پس خداوند لطیف است. یعنی عالم به همه اجزای این عالم است و دارای خبرویت است؛ پس خداوند عالم به ظاهر و باطن همه اشیاء است و او را اشتغال به شیء ای از شیء دیگر باز نمی‌دارد، یا توجهش به چیزی مانع از توجه به سایر اشیاء نمی‌شود.

مرحوم علامه در بحث روایی خود روایتی را نقل می‌کند که مبین آیه شریفه است و می‌فهماند که آیه دالّ بر رویت خداوند، با چشم در قیامت نیست؛ بلکه صریحاً این را رد می‌کند. جناب علامه روایت را از کتاب توحید نقل کرده است:

«عن صفوان بن یحیی قال: سألتني أبو قره المحدث أن أدخله إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام - فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه - فسأله عن الحلال والحرام والأحكام - حتى بلغ سؤاله التوحيد فقال أبو قره: إنا روينا: أن الله قسم الرؤيه والكلام بين نبين - فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤيه، فقال: أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام: ۶: ۱۰۳)، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ۲۰: ۱۱۰)، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوري: ۴۲: ۱۱) أليس محمد عليه السلام؟ قال: بلى. قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعا فيخبرهم - أنه جاء من عند الله، وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا، و لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، ثم يقول: أنا رأيتُه بعيني وأحطت به علما - وهو على صورته البشر، أمتستحون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا - أن يكون يأتي من عند الله بشيء - ثم يأتي بخلافه من وجه آخر.

قال أبو قره: فإنه يقول. ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ (نجم: ۵۳: ۱۳) فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى - حيث قال: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (نجم: ۵۳: ۱۱) ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ (نجم: ۵۳: ۱۳) (طباطبایی، ۱۳۷۴/۷). اگر چه علامه در بحث روایی در تفسیر سوره اعراف، مساله رویت را به معنای دیگری که لایق ساحت قدس الهی باشد اثبات می‌کند؛ اما در آیات سوره انعام می‌فرماید: علت انکار شدید روایت در بحث رویت این است که در افواه مردم آن روز مراد از رویت، رویت جسمانی بوده و لذا امام عليه السلام در

مقام انکار آن است.

کلام علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿وَجُوهٌ يُّومِئِدٍ تَأْضِرَةٌ ﴿۲۳﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿۲۴﴾﴾ (قیامت (۷۵): ۲۳-۲۲).

علامه در (طباطبایی، ۱۹۷/۲۰) ذیل این آیه می‌نویسد:

﴿وَجُوهٌ يُّومِئِدٍ تَأْضِرَةٌ﴾ یعنی چهره‌ها در آن روز نیکو و مسرور و بشاش است و در آیه ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ مراد از نظر کردن به سوی خداوند متعال، نظری حسی که به جسمانیت تعلق می‌گیرد نیست. چرا که براهین قطعی نظری حسی خداوند را محال می‌داند بلکه مراد نظر قلبی و رؤیت نمودن قلب با حقیقت ایمان است، کما اینکه این از روایات رسیده از معصومین علیهم‌السلام نیز برداشت و استفاده می‌شود. پس آیه می‌گوید قلوب مؤمنین متوجه پروردگار است و هیچ چیزی آنها را از فکر خداوند باز نمی‌دارد. مؤمنین در قیامت در هیچ موقف و مقطعی قرار نمی‌گیرند مگر اینکه در آنجا مشمول رحمت الهی هستند و به چیزی متنعم نیستند و چیزی را مشاهده نمی‌کنند، مگر اینکه به وسیله آن چیز خداوند را می‌بینند و مشاهده می‌کنند؛ چرا که آنها چیزی را که می‌بینند و مشاهده می‌کنند، آن را آیه‌ای از آیات خداوند می‌دانند و نظر کردن به آیات الهی نظر کردن به خود خداوند است. علاوه بر این آیات حضرت علامه در تفسیر مجموعه آیاتی که به موضوع رویت متصل می‌دانند؛ مواردی را ذکر می‌کنند. از جمله در ذیل آیه ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ ... ﴿... كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (عنکبوت (۲۹): ۵ و ۷) می‌فرمایند:

این آیات بیان می‌کند که هر کس به خدا ایمان آورد به این امید که به سوی او باز گردد، و به دیدار او نائل شود، باید بداند که روز دیدار او خواهد رسید.

پس مراد از جمله مورد بحث این است که: هر کس به خدا ایمان بیاورد، و یا هر کس که به زبان بگوید: من ایمان آوردم، امید لقای خدا را دارد، و اگر به جای این فرموده: «هر کس امید لقای خدا را دارد» از باب به کار بردن سبب در جای مسبب است (المیزان، ۱۶/۱۵۱).

مراد از ﴿لِقَاءَ اللَّهِ﴾ قرار گرفتن بنده است در موقعیتی که دیگر بین او و پروردگارش حجابی نباشد، هم چنان که روز قیامت نیز این چنین است، چون روز قیامت روز ظهور حقایق است، که قرآن کریم درباره‌اش فرمود:

﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْخَلْقُ الْمُبِينُ﴾ آن روز یقین می کنند که خدا حق آشکار است.

کلام علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (النجم (۵۳): ۴۲)

کلمه «منتهی» مصدر میمی و به معنای انتهاء است و در این آیه مطلق آورده شده؛ در نتیجه می فهماند مطلق انتهاء به سوی پروردگار تو است، پس آنچه موجود که در عالم وجود است در هستی و در آثار هستی اش به خدای سبحان منتهی می گردد، البته به خود خداوند، حال یا با وساطت چیزی و یا بدون واسطه، و نیز هیچ تدبیر و نظامی کلی یا جزئی در عالم جریان ندارد، مگر آنکه آن هم منتهی به خدای سبحان است، چون تدبیری که بین موجودات عالم است چیز دیگری جز این نیست که بین آنها روابطی برقرار کرده که هر موجودی به خاطر آن روابطی که با سایر موجودات دارد سر پا ایستاده و هستی اش حفظ شده، و معلوم است که پدید آورنده روابط موجودات همان پدید آورنده خود موجودات است، پس یگانه کسی که به طور اطلاق منتهای تمامی موجودات عالم است تنها و تنها خدای سبحان است هم چنان که در جای دیگر فرموده: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿۳۶﴾ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و نیز فرموده: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾.

آیه مورد بحث از آنجایی که منتهای هر چیزی را به طور مطلق خدا دانسته، و این اطلاق شامل تمامی تدبیرها نیز می شود ناگزیر باید گفت که آیه شریفه شامل دو انتها در هر چیز می شود. یکی انتها از حیث آغاز خلقت که وقتی درباره خلقت هر چیز به عقب برگردیم به خدای تعالی منتهی می شود و دیگری از حیث معاد که وقتی از طرف آینده پیش برویم خواهیم دید که تمامی موجودات دوباره به سوی او محشور می شوند (المیزان، ۱۹/۱۵۷).

### بررسی دیدگاه هم اندیشان علامه طباطبایی

گروهی از مفسران که متعلق به متکلمان امامیه هستند، رؤیت خداوند را محال دانسته و نظراتشان همانند علامه طباطبایی است که به بیان تعدادی از این موارد پرداخته می شود.

مفسر عالی قدر مرحوم امین الاسلام طبرسی، با توجه به این که ملاقات جسمانی را مردود می داند، در ذیل آیه: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ می فرماید: «ما وعدهم ربهم» یعنی ملاقات می کنند آنچه را که پروردگارشان وعده داده است (طبرسی، ۱۳۷۹ق: ۱/۱۰۱) و

در ذیل آیه «وَأَعْلَمُوا أَنكُمْ مُلْقَوُهُ» می‌فرماید: «ای ملاقو جزائه یعنی ثوابه ان اطعموه و ...» یعنی ملاقات می‌کنید ثواب و پاداش او را اگر اطاعت کردید و عقاب و کیفر او را اگر عصیان نمودید، سپس اضافه می‌کند که اضافه ملاقات به پروردگار نوعی از مجاز است. یعنی در این جا مضاف که عقاب یا ثواب باشد حذف گردیده است به طوری که در واقع عبارت چنین می‌باشد: «ملاقو ثوابه» (طبرسی، ۱۳۷۹: ۱ و ۲/ ۳۲۱). مرحوم طبرسی ذیل آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿۲۲﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿۲۳﴾﴾ (قیامت (۷۵): ۲۳-۲۲) می‌فرماید: در تفسیر این آیه بر دو قول اختلاف شده است: ۱. بعضی می‌گویند مراد نظر با چشم است. ۲. نظر در آیه به معنای انتظار است. قائلین قول اول که گفته‌اند مراد از نظر، نظر با چشم است، اختلاف کرده‌اند بر دو نظر:

الف) بعضی گفته‌اند معنی آیه این است که الی ثواب ربها ناظره و گفته‌اند مراد از وجوه، اصحاب الوجوه است.

ب) عده‌ای دیگر از این آقایان گفته‌اند نظر به معنی رؤیت است و آیه می‌گوید که آنها خود خداوند را به عینه می‌بینند. مرحوم طبرسی می‌فرماید: این قول درست نیست؛ چون هر چیزی که با چشم دیده شود، مشارالیه قرار می‌گیرد و باید در مقابل رایی باشد و شعاعی از چشم رایی بر آن منطبق می‌شود و خداوند از این امور منزّه است و اصلاً نظر به معنی رؤیت نمی‌آید، مگر وقتی که همراه کلمه «عین» ذکر شود.

قائلین قول دوم در معنی این آیه باهم بر سه قول اختلاف کرده‌اند:

الف. برخی گفته‌اند معنی آیه این است که مؤمنان و بهشتیان منتظر ثواب پروردگار هستند، اگر کسی اشکال کند که نظر به معنی انتظار، متعدی به «الی» نمی‌شود؛ پس نظر که در این آیه همراه الی آمده به معنی انتظار نیست. در جواب می‌گوییم: خیر، چنانچه می‌گویید نیست که نظر با «الی» هیچ وقت به معنی انتظار نیامده باشد، بلکه مواردی در شعر عرب داریم که نظر با «الی» به معنی انتظار است.

ب. برخی دیگر از این افراد گفته‌اند که معنای آیه این است که: منتظرند و آرزومند تجدید کرامت و عطای خداوند هستند.

ج. عده‌ای گفته‌اند که معنی آیه این است که آنها طمعشان فقط از خداوند است و

طمعشان را از غیر او قطع کرده‌اند. خداوند طمع را با کنایه به لفظ «نظر» بیان نموده است. (طبرسی، ۱۳۷۹ق: ۱۰/۳۹۷).

از دیگر مفسران هم‌اندیش علامه طباطبایی «عارف والامقام مرحوم آیه الله حاج میرزا جواد آقا ملکی» است که می‌فرماید: در قرآن مجید متجاوز از ۲۰ جا عبارت «لقالله» وارد شده است. ایشان درباره معنای آن دو دیدگاه را مطرح می‌فرماید: یکی از عبارات تنزیه پروردگار مبنی بر این که خدا را به هیچ وجه نمی‌توان شناخت، دوم آن که معرفت ذات و کنه آن امکان‌پذیر نیست، ولی شناخت اسماء و صفات الهی به صورت اجمالی ممکن باشد. بنا بر آنچه تحقیق شده؛ الفاظ برای روح معانی وضع شده است خصوصیات و معانی دخالتی در موضوع له الفاظ ندارد مثلاً کلمه (میزان) وضع شده است برای آن چیزی که اشیاء با آن سنجیده و خصوصیت دو کفه داشتن ترازو، یا بقیه خصوصیات ترازو در موضوع له لفظ میزان دخالتی ندارد و همچنین است بقیه الفاظ عامه از قبیل صراط و نور و ثواب و عقاب و... یکی از الفاظ کلمه لقاء است که برای روح ملاقات وضع شده بدون آن که خصوصیتی از ملاقات در آن دخیل باشد. بنابراین ملاقات جسم با جسم یکی از افراد ملاقات است و ملاقات روح با روح یکی دیگر از مصادیق آن است و همچنین ملاقات هر معنایی با معنای دیگر حقیقتاً ملاقات است؛ ولی هر کدام به گونه‌ای که لایق حال ملاقات کننده و ملاقات شونده باشد؛ پس ملاقات جسم با جسم به طوری است و ملاقات روح با روح به طوری دیگر و همچنین سایر معانی. بنابراین می‌توان گفت که معنای ملاقات ممکن‌الوجود با خداوند جلیل هم روح ملاقات در او حقیقتاً هست ولیکن نحوه آن هم لایق این ملاقی (ملاقات کننده) و ملاقی (ملاقات شونده) است و آن عبارت از همان معنی است که در ادعیه و اخبار از آن به لفظ وصول و زیارت و نظر بر وجه و تجلی و دیدن قلب و تعلق روح تعبیر شده است و از ضد آن به فراق و بعد و حرمان تعبیر می‌شود (آیت الله جواد ملکی، ص ۵۷).

### مفهوم رویت در روایات و ادعیه ماثوره

مساله شهود عرفانی و به ویژه رویت امور غیبی و دیدن حق تعالی با چشم دل و نیز دریافت علوم و معارف آسمانی از راهی غیر از راه‌های متداول حسی و عقلی مساله‌ای است که به صورت‌های مختلف در روایات شیعه منعکس شده و درباره آن سخن گفته شده است، به

گونه‌ای که در این نحوه از ادراک از نظر امامان شیعه به رسمیت شناخته شده و بلکه بالاترین درجه معرفت دانسته شده و همگان برای رسیدن به آن و دریافت آن دعوت شده‌اند، جایی برای شک و تردید باقی نمی‌گذارد. در این جا به بخشی از این روایات اشاره می‌کنیم.

روایاتی از رسول گرامی اسلام نقل شده و در جوامع روایی شیعه نیز آمده است که: «المومن ينظر بنور الله» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۷۳ و ۶۸/۳۵۵ و ۷۵/۲۰۱ و ۸۷/۳۲) این عبارت در ضمن روایتی از حضرت فاطمه علیها السلام نیز نقل شده است: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۸) از این روایات استفاده می‌شود که ایمان واقعی، منفک از عمل نیکو و تهذیب نفس و پالودن جان از زنگار گناهان نمی‌باشد، موجب می‌گردد بصیرتی خاص در انسان پدید آید که از آن به «نور خدا» تعبیر شده است. بصیرتی الهی که چراغ راه آدمی می‌شود و او را از انحراف و لغزش و خطا در ادراک باز می‌دارد.

در روایتی از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آمده است:

«من عمل بما علم رزقه الله علم ما لم يعلم» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۴). هر کس بدان چه می‌داند عمل کند خداوند علم آنچه را نمی‌داند بدو عطا خواهد کرد. این حدیث شریف نیز دلالت بر این دارد که یکی از راه‌های کسب علم و معرفت، عمل به دانسته‌ها است. و چنان که روشن است مقصود، عمل به دانسته‌های از دستورات دینی است، نه عمل به هر گونه دانسته‌ای. بنابراین، قدم نهادن در شریعت و عمل کردن به دستورات دینی موجب می‌گردد دریچه‌ای از علوم به روی آدمی گشوده گردد.

در کتاب شریف (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۲۹) به نقل از ارشاد القلوب دیلمی در ضمن حدیث معراج چنین آمده است: «ای احمد! هر گاه بنده به خود گرسنگی دهد و زبانش را نگاه دارد، من بدو حکمت می‌آموزم و اگر او کافر باشد، حکمتش حجت بر او باری بر دوشش خواهد بود و اگر مومن باشد، حکمتش برای او نور و برهان و شفا و رحمت خواهد بود، پس او آنچه را نمی‌توانست بداند، خواهد دانست، و آنچه را نمی‌توانست ببیند، خواهد دید. پس نخستین چیزی که مشاهده می‌کند، عیب‌های خویش است تا از عیوب دیگران باز ماند، و من به او دقایق علم را می‌آموزم تا شیطان بر او وارد نشود. در فقره



دیگری از این روایت شریف آمده است: پیامبر عرض کرد: خدایا آغاز عبادت چیست؟ خداوند فرمود: آغاز عبادت سکوت و روزه‌داری است. عرض کرد: پروردگارا میراث روزه‌داری چیست؟ فرمود: میراث روزه‌داری، حکمت است و میراث حکمت، معرفت است و میراث معرفت، یقین است. دلالت این حدیث شریف بر این که انجام پاره‌ای عبادات و تحمل پاره‌ای ریاضات موجب پیدایش نوعی بصیرت و علم و حکمت و معرفت می‌گردد، روشن است و نیازمند توضیح نیست. نکته شایان توجه در این حدیث شریف آن است که این علم موهبتی را اختصاص به مومن نمی‌دهد، بلکه هر کس ریاضاتی را متحمل شود و علقه‌های دنیوی خود را بکاهد و تن‌پروری را کنار بگذارد، از آن بهره‌مند می‌شود، اگر چه کافر باشد.

امام صادق علیه السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که خدای متعال می‌فرماید:

«و ما يتقرب الی عبد من عبادی بشی احب الی ما افترضته علیه و انه لیتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یبطش بها و ان دعانی اجته و ان تسئلتنی اعطیته» (شیخ حر عاملی، ۲۳۸).

این حدیث که به حدیث قرب نوافل شهرت دارد، از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده و در میان عرفا فراوان بدان تمسک شده است، و بر اساس آن مطالب فراوانی نگاشته‌اند. این روایت شریف دلالت بر آن دارد که بنده مومن با انجام عبادات شرعی به مقامی می‌رسد که خداوند چشم او می‌شود و او با چشم خدا به امور می‌نگرد و واضح است که برای چنین چشمی حقایقی مکشوف خواهد شد که دیگران، از طریق حس و عقل و دیگر راه‌ها عادی معرفت از شناسایی آن عاجز و ناتوان خواهند بود. عارف کامل مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی پس از ذکر این روایت شریف، از خواجه نصیرالدین طوسی مطلب ذیل را نقل می‌کند: «عارف هنگامی که از نفس خود بریده و به حق پیوست، می‌بیند که هر چه قدرت است در قدرت خویش که به همه مقدرات تعلق می‌یابد مستغرق است و هر چه دانش است در دانشش که چیزی از موجودات از دایره علم او بیرون نیست مستغرق است، و هر چه اراده هست، در اراده او که هیچ چیز از ممکنات سرپیچی از اراده او ندارد مستغرق است، بلکه می‌بیند هر چه وجود است از او سر می‌زند و سرچشمه فیض همه

اوست. پس در این هنگام چشمش که با آن می‌بیند و گوشش که با آن می‌شنود و توانی که با آن کار انجام می‌دهد، و علمی که با او اطلاع می‌یابد، و بالاخره تمام وجودش که در خارج متحقق است، همه حق می‌شود. پس این هنگام است که عارف اخلاق خدایی را حقیقتاً به خود می‌گیرد» (جواد ملکی تبریزی، ۳۰ و ۳۱).

مرحوم مجلسی در بحارالانوار به نقل از توحید صدوق می‌نویسد:

«در حالی که امیرمومنان مشغول سخنرانی بر منبر کوفه بود، مردی به نام ذعلب، که سخنوری آزموده و مردی شجاع بود، برخاست و پرسید: «ای امیر مومنان! آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟» حضرت امیر در پاسخ به او فرمود: «وای بر تو ای ذعلب، من خدایی را که ندیده‌ام، پرستش نکرده‌ام». ذعلب گفت: «ای امیر مومنان چگونه او را دیده‌ای؟ امام علیه السلام فرمود: او را چشمه‌ها با مشاهده حسی نمی‌بینند، بلکه او را دل‌ها با حقایق ایمان می‌بینند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲/۴، همچنین نگاه کنید به: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۳۰۴، ۵۲، ۲۷، ۱۱۸/۱۰ و ۱۵/۴۱). این روایت شریف به ویژه ذیل آن که می‌فرماید: «رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» دلالت بر آن دارد که خدای متعال را با چشم دل و با حقیقت ایمان می‌توان دید، و این امر منحصر در فرد یا افراد خاصی نیست، بلکه هر کس راه سلوک و تهذیب نفس را طی کند و بنده راستین حق شود، او را مشاهده خواهد کرد، اما مشاهده‌ای که از قبیل مشاهدات حسی نیست، بلکه از سنخ دیگری است و در نتیجه این مشاهدات انسان به جایی خواهد رسید که پرده‌ها از برابر او کنار رفته، حقایق غیبی را عیان خواهد دید، و زبان حالش چنین خواهد بود که: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا، اگر پرده‌ها کنار رود بر یقین من افزوده نخواهد شد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲/۴، ۳۰۴، ۲۷، ۱۱۸/۱۰ و ۱۵/۴۱).

این جمله شریف که از طرق مختلف از امیرمومنان علیه السلام نقل شده است، بیانگر آن است که هم اکنون پرده‌ها از برابر دیده آن حضرت برداشته شده و آنچه را دیگران در نشئه و نشئه‌های پس از دنیا با کنار رفتن پرده‌ها مشاهده خواهند کرد، او در همین نشئه دنیا مشاهده می‌کند.

از امام صادق علیه السلام پرسیدند:

چگونه شخص و ذات حاضر را پیش از صفاتش می‌شناسند. امام فرمود: نخست علم و معرفت تو به «عین» او متعلق می‌گیرد و آنگاه اوصاف او را می‌شناسی، و سپس خودت را

به وسیله او می‌شناسی، نه اینکه خودت را به واسطه و از جهت وجود خود و در نتیجه مستقل از وجود خداشناسی و بدانی که آنچه در وجود توست مال خودش و وابسته به خودش است. این شناسایی شخص در آغاز و صفاتش در انجام، مانند معرفت برادران یوسف در حق اوست چنان که به یوسف گفتند: تو همان یوسفی؟ گفت: آری من یوسفم و این برادر من است. برادرشان را به وجود خودش شناختند نه به وسیله دیگری، و نه با توهمات و خیالات باطنی خود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۶/۶۸). علامه فقید سید محمد حسین طباطبایی در معنای روایت می‌فرماید: «شما از تأمل در معنای این روایت شریف که از غرر روایات است به ویژه از جهت تشبیه معرفت خداوند به معرفت برادران یوسف نسبت به یوسف می‌توانی تمام اصولی را که پیش از این گفته آمد، استخراج نمایی. حاصل آنکه هر گاه بنده پرور گارش را مشاهده او را می‌شناسد، خودش را و هر چیز دیگر را با او می‌شناسد» (طباطبایی، ۴۹).

شواهد فراوانی در دعای عرفه بر تایید شهود حق تعالی یافت می‌شود. در این دعای شریف امام حسین با خدای خود چنین مناجات می‌کند: «الهی ترددی فی الآثار یوجب بعد الفرار، فاجمعنی علیک بخدمه توصلنی الیک ... انک علی کل شیء قدير و انت الذی لا اله الا غیرک تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء ... انک علی کل شیء قدير و الحمد لله وحده.» امام علیه السلام مضمون این آیه شریفه را بیان می‌کند که «او لم یکف برّبک آنه علی کلّ شیء شهید» و آن این که خداوند برای همه موجودات شناخته شده است و همه با او آشنایند، و موجودی نیست که جهل به خدای تعالی داشته باشد: «تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء» و سرانجام این حقیقت را بیان می‌کند که خداوند ظاهر است و این چشم دل انسان است که گاهی نابینا می‌شود و از دیدن آشکارترین امور نیز عاجز می‌گردد.

در دعاها می‌خوانیم: «و ارزقنی النظر إلی وجهک الکریم، مرا روزی کن تا به چهره کریم تو نظر کنم. لا تحرمنی النظر إلی وجهک مرا از نظر به وجه خودت محروم مکن.» در این باره روایات متعددی نیز وجود دارد: «إن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» (مجلسی، ۲۷۷/۷۴). اتصال روح مؤمن به روح خدا از اتصال شعاع خورشید به خورشید شدیدتر و پیوسته‌تر است.

## دیدگاه فخر رازی در باب رؤیت خداوند

فخر رازی با نام کامل «ابو عبدالله محمد بن حسین طبرستانی رازی» از بزرگترین مفسران و از شاگردان اشعری است. فخر رازی در بررسی‌های خود دیدگاه اشعری را تثبیت می‌کند. در مورد متکلمان اشعری باید گفت که خود ابوالحسن اشعری از جمله کسانی است که می‌گوید خدا را می‌توان دید، وی هم برهان عقلی و هم برهان نقلی (قرآن و حدیث) برای اثبات آن مطرح می‌کند. پس در نظر او عقلاً و نقلاً خدا را می‌توان دید. برهان اشعری برهانی سلبی است. می‌گوید در رویت حق با چشم مشکلی پیش نمی‌آید. رویت حق مستلزم حدوث ذات مثل حدوث صفات یا حدوث معنایی در خدا نیست. یعنی مستلزم محال نیست، پس ممکن می‌باشد و قرآن هم آن را تأیید کرده است.

فخر رازی نیز در این باره ۱۰ برهان در کتاب اصول و معالم‌الدین که کتابی کلامی است، آورده است. اولین برهان فخر رازی در مورد (قیامت (۷۵): ۲۳) است که «چشم‌ها به خدا می‌نگرد». وی می‌گوید: در همین دنیا هم می‌توان خدا را دید. او این رویت را مطلق می‌داند. استدلال وی (سوره اعراف (۷): ۱۴۳) مربوط به داستان حضرت موسی علیه السلام است. این آیه از ابتدا تا انتها سه بخش مهم برای استدلال دو طرف یعنی موافقان و مخالفان رویت خدا دارد. اولین سخنی که اشعری و فخر رازی می‌گویند این است که اگر رویت ناممکن نبود پیغمبری چون موسی از خدا آن را درخواست نمی‌کرد. چون خواستن ناممکن از جاهل امکان‌پذیر است نه از پیغمبری چون حضرت موسی علیه السلام. بنابراین آنان استدلال می‌کنند که اگر موسی علیه السلام درخواست کرد، پس شدنی و ممکن بوده است. در این آیه، شرط رویت استقرار جبل است. آن‌ها می‌گویند چون استقرار جبل محال نیست، پس شرط به امر ممکن است نه به امر ممتنع. در این آیه ﴿قَالَ لَنْ تَرَنِی﴾ آمده است و این که بگوییم لن برای نفی ابد می‌باشد، درست نیست. «لن» برای تأکید آینده است و برای آینده موکد می‌آید. در (سوره انعام (۶): ۱۰۳) که آمده است: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ﴾. اشعری در جواب گفته است، ابصار جمع بصر می‌باشد و در این آیه بصر این دنیایی مراد است و این مطلق با توجه به آیات دیگر مقید شده است.

فخر رازی در ذیل آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ﴾ (انعام (۶): ۱۰۳)، در (فخر

رازی، ۱۴۰۲: ۵/ ۹۷) می‌گوید: اصحاب ما (اشاعره) احتجاج کرده‌اند بر اینکه رؤیت جایز است و مومنان خداوند را در آخرت می‌بینند و این گونه استدلال می‌کنند که آیه در مقام مدح است و زمانی این مدح حاصل شود که رویت خداوند جایز باشد و قادر باشد خداوند از اینکه منع کند ابصار را از رؤیت خودش، مانند مدح کردن به نفی ظلم و عبث از خودش. اگر خداوند قابل رؤیت نبود مدح بی‌معنی می‌گردید. پس آیه مذکور دلالت بر رؤیت ذاتی خداوند دارد. فخر رازی چنین می‌گوید که اگر رؤیت در دنیا ممکن نبود در قیامت هم ممکن نبود.

استدلال دیگر فخر رازی بر رؤیت خداوند این است که درباره آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام (۶): ۱۰۳). معتقد است که آیه از نفی عموم برخوردار است به این معنا که رؤیت در آخرت برای همه ممکن است اما در دنیا برای همه امکان‌پذیر نیست.

### نتیجه‌گیری

به طور کلی در مورد سه واژه لقاء، رویت و نظر به پروردگار با صرف نظر از نظریه تجسم و تشبیه که کاملاً مردود می‌باشد؛ سه دیدگاه وجود دارد: اضممار، ادراک، شهود. در مورد دیدگاه‌های مزبور با توجه به مطالبی که تاکنون بیان شده است مطالب زیر نتیجه می‌شود:

اول اینکه معانی الفاظ محدود به معانی مادی آنها نیست، بلکه با عنایت به روح معانی و اهدافی که الفاظ برای آنها وضع شده است دارای معانی وسیع‌تر و گسترده‌تر از معانی مادی باشند. دوم اینکه محدودنگری در معانی الفاظ سبب شده است که برخی قائل به تشبیه گشته و عده‌ای هم متمسک به تاویل و توجیه شده‌اند، ولی با تحلیل فوق در پیچه وسیعی به روی تفسیر باز می‌شود. سومین نکته این است که اضممار برخلاف ظاهر و اصل است و فقط در صورتی که ضرورت اقتضا کند؛ می‌توان متمسک بدان جست. اختلاف روایات گاهی برای آن است که درجات افراد مختلف است؛ مثلاً برخی که در مراحل پایین قرار گرفته‌اند به ثواب الهی می‌نگرند و افرادی که در مراحل بالاتر قرار گرفته‌اند به اولیای الهی می‌نگرند و آنها می‌نگرند که خود اولیاء هستند به خداوند متعال می‌نگرند، ثواب هم نسبت به مراحل دانی حور و قصور است و نسبت به مراحل عالی اضافه بر آن نظر به اولیاء

است و نسبت به مراحل اعلیٰ اضافه بر آنها نظر الی الله می‌باشد. رویت و نظر تنها علم نیست، بلکه چیزی به مراتب بالاتر از علم می‌باشد که به شهود تعبیر می‌شود. همه انسانها نوعی معرفت حضوری نسبت به حق تعالی دارند و این معرفت حضوری در اثر انجام اعمال عبادی و قطع علاقه‌های دنیوی و قدم نهادن در طریق شرع تقویت شده و بر وضوح و خود آگاهی آن افزوده می‌شود و تا آنجا می‌رسد که حق تعالی را در نظر انسان از هر چیز آشکارتر می‌سازد. از طرفی ارزش و اعتبار این معرفت در حوزه شناخت حقایق غیبی به مراتب برتر از شناخت عقلی و حصولی است؛ چنان که از شناخت عقلی به شناخت غایبانه و از ورای حجاب، و از معرفت شهودی به شناخت حاضرانه و بی‌واسطه تعبیر شده است و در اثر تهذیب نفس و پالوده ساختن جان از رذایل و پلیدی‌ها، معارف و علوم بی‌حد و حصری بر قلب انسان اشراق می‌شود. هدف از عبادت در واقع رسیدن انسان به این درجه از معرفت است که توأم با لذات و ابتهاج معنوی توصیف‌ناپذیری است. معلوم گردید که شیعه در امتناع رؤیت بر روایات متواتر از اهل بیت تکیه دارد که در برخی از آنها به برهان عقلی امتناع رؤیت تصریح شده است. ادعای اجماع سلف بر رؤیت حق تعالی که یکی از ارکان تفسیر اشاعره به شمار می‌رود صحت ندارد.

در خصوص آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام: ۱۰۳). و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی و نیز هم‌اندیشان آنها نتیجه چنین حاصل شد فخر رازی با وجود اینکه در زمرة متکلمین برجسته اشعری قرار می‌گیرد، قائل به تأویل صفات خبری شده است و به معتزلیان گرایش دارد علامه طباطبائی رحمته‌الله با بیان استدلال‌هایی مشابه آنچه که فخر رازی در تفسیر خود آورده، تشبیه را باطل دانسته است و تمثیل را با قبول اصل صفات و ردّ محدودیت‌ها پذیرفته است و دیگر اینکه خداوند در آیه ذکر شده در بالا، در مقام مدح خود به نفی رؤیت الهی می‌پردازد. اگرچه هر دو مفسر به آیات متحدالموضوع، سیاق آیات قرآن، قواعد عربی و نیز استدلال‌های عقلی و بالأخره ارجاع متشابهات به محکّمات، ارجاع داده‌اند و استناد کرده‌اند و علامه طباطبائی رحمته‌الله با تأثیرپذیری از ائمه اطهار علیهم‌السلام عقل هدایت شده با نقل و نیز ارجاع محکّمات به متشابهات، به تفسیر صفات خبری می‌پردازد. برعکس، فخر رازی که در این امر نقل را فرع قرار داده، با استدلال عقلی به تأویل آیات خبری پرداخته است،

چنانچه صراحتاً کشف مخاطب را ملاک تبدیل محکّمات به متشابهات می‌داند و در نتیجه، در پاره‌ای موارد به تفویض گرایش پیدا کرده است. رؤیت خداوند نقص است و خداوند از هر نقصی مبرا است. بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی اثبات شد که ذات خداوند از هر گونه محدودیت و جسمانیت منزّه و مبرا است. رؤیت خداوند چه در دنیا و چه در آخرت محال است. هیچ یکی از این دو نظریه، اعتقاد به جسم بودن خداوند را نمی‌پذیرند. با این تفاوت که فخر رازی معتقد به تنزیه و تأویل است و در پاره‌ای موارد به تفویض گرایش پیدا کرده است.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. صحیفه سجاده.
۴. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۴)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
۵. دائره المعارف تشیع (۱۳۸۶) نشر شهید سعید محبی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ه ق)، بحار الانوار، داراحیاء التراث، چاپ سوم.
۷. ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری (۱۳۸۳ ه ق)، النهایه فی غریب الحدیث، المکتبه الاسلامیه، قاهره.
۸. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ه ق)، لسان العرب، ادب حوزه، قم.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مرکز منشورات اسلامی.
۱۰. الکلینی (۱۳۷۶)، اصول کافی، دارالاسوه، چاپ اول.
۱۱. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۶)، رؤیت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. تفسیر التحریر و التنویر.
۱۳. رازی، فخرالدین [فخر رازی] (۱۴۰۲ ه ق)، التفسیر الکبیر [مفاتیح الغیب]، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۵ ه ق)، مقدمه جامع التفاسیر، تحقیق احمد حسن فرحات.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، با تحقیق غلام رضا خسروی حسینی، تهران.
۱۶. شیخ الاسلامی، سعید (۱۳۶۳)، تحقیقی در مسائل کلامی (از نظر متکلمان اشعری و معتزله)، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
۱۷. عاملی، شیخ حر (بی تا)، الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، ترجمه کریم فیضی، انتشارات قائم آل محمد قم، چاپ دوم.
۱۸. طاهری، سید صدرالدین (۱۳۸۵)، علیت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸)، رساله الولایه، انتشارات مطبوعات دینی.
۲۰. — طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان.
۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۹ ه ق)، مجمع البیان، معارف الاسلامیه، تهران.
۲۲. طبری، محمد (۱۴۰۸ ه ق) جامع البیان فی تأویل القرآن، دار الکتب، بیروت.
۲۳. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۹ ه ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۴. طوسی، محمد [شیخ طوسی، شیخ الطائفة] (۱۴۰۲ ه ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۵. عبدخدایی، محمد، جلوه گاه عرفان، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم.
۲۶. ملکی، حاج میرزا جواد آقا، رساله لقالله، ترجمه فهری، نهضت زنان مسلمان.
۲۷. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۶)، بررسی و ارزیابی تطبیقی از مبانی و ادله نظریه «رؤیت حق تعالی»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۸۳.



## جایگاه مشارکت سیاسی اجتماعی مردم، از منظر دینی، با تکیه بر آیات قرآن و نهج البلاغه

یدالله ملکی<sup>۱</sup>

### چکیده

مشارکت سیاسی، و حاکمیت مردم بر مردم (دموکراسی)، یکی از الگوهای جدید و دستاوردهای تمدن امروز برای اداره و نظام مدیریتی جامعه است. پیچیدگی مدیریت جامعه و میزان مطالبات مردم و اجرای توسعه یافته این الگو در جوامع پیشرفته، وظائف ما را در شناخت هر چه بیشتر این حق عمومی از منظر دینی گوشزد می‌کند. جالب است این الگو به نحو کم سابقه و در عین حال متعالی و درخشانی ۱۴۰۰ سال پیش در حکومت امام علی علیه السلام اجرا شده است. در این نوشتار اهمیت و میزان مشارکت سیاسی مردم در سرنوشت اجتماعی خودشان را از منظر قرآن و نهج البلاغه و تفسیر و تحلیل پاره‌ای از محققان اسلامی را بررسی می‌کنیم.

### واژگان کلیدی

قرآن، نهج البلاغه، مشارکت سیاسی، آزادی اجتماعی، آموزه‌های سیاسی.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی و رئیس واحد خرم آباد Email: yadollahmaleki@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۹

## طرح مسأله

مشارکت سیاسی اجتماعی، تداعی کننده آزادی فطری انسان در تعیین سرنوشت جمعی خویش است. اما در اندیشه اسلامی، مشارکت جمعی معنی و مفهومی خاص می‌یابد، که هم مشابه انواع آن و هم متفاوت از آن است. عقل و خرد انسانی حکم می‌کند که انسان در امور خود رایزنی، مشورت و مشارکت دیگران را طلب کند. به‌ویژه در مسایل سیاسی - اجتماعی که از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است و هر فرد یا گروهی به‌هر میزان، متخصص و متبحر باشد، نمی‌تواند همه متغیرهای تأثیرگذار و تأثیرپذیر را شناسایی و تجزیه و تحلیل کند و به یک راهکار مناسب دست یابد. در این راستا نوع برداشت از نقش مردم در نظام سیاسی، از امور تعیین‌کننده در سبک رفتار و مناسبات سیاسی - اجتماعی در آن نظام محسوب می‌شود.

آیا مردم در مسایل سیاسی و اجتماعی حق مشارکت دارند؟ در صورت قائل شدن به این حق، به‌صورت فعال و تعیین‌کننده خواهد بود یا انفعالی؟ این‌ها از جمله پرسش‌هایی است که در بررسی موضوع مشارکت به‌ذهن‌خطور می‌کند؛ اما نسبت به مشارکت مردم، رویکردهای و فرضیه‌های متفاوتی وجود دارد که عبارتند از:

۱. مردم در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی هیچ نقشی ندارند.
۲. حدود و ثغور نقش مردم را به‌صلاحدید نخبگان محول می‌کند.
۳. مردم نقشی اساسی در تعیین خط‌مشی‌های کلان سیاسی و اجتماعی دارند که در این رویکرد نقش ایجابی، ابقایی و اصلاحی دارند.

غرض‌ورزان اندیشه ناب اسلامی از میان نظرات مذکور درباره مشارکت، با تکیه بر برداشت‌های غلط، منفی‌ترین گزینه را به‌اندیشه اسلامی نسبت می‌دهند. از جمله اینکه «مشارکت عمومی و مفاهیم هم‌سو با آن از پیش فرضی به‌نام حق طبیعی که زاییده نگرش جدید نسبت به انسان می‌باشد، نشئت گرفته است و سلسله‌ای از حقوق را برای انسان در حوزه‌های عمومی و خصوصی قائل است. در حالیکه مبنای دین براساس آموزه‌های الهی، دربردارنده تکالیف و بایدها و نبایدهاست که اگر این بایدها و نبایدها نیست به‌حوزه‌های سیاست و اجتماع وارد شود، مشارکت در آن محلی از اعراب ندارد». از این‌رو، این گروه، هر نوع حقوق سیاسی و اجتماعی را برای مردم در آیین اسلام رد می‌کنند، تا جایی که این

تفکر غلط در میان اندیشمندان غیرمسلمان هم رسوخ کرده است. «روزنتال» در حوزه اندیشه سیاسی اسلام می‌نویسد: اسلام در واقع، سلطنت مطلقه است و تنها محدود به اتکای خلیفه به تصمیم‌های علماست.<sup>۱</sup>

تبیین مشارکت سیاسی در قرآن کریم و نهج البلاغه مستلزم تحلیل عناصر و مولفه‌های مفهومی مشارکت سیاسی با مراجعه به آیات قرآن کریم و نهج البلاغه است. بر این اساس، قدم نخست تبیین مفهوم مشارکت سیاسی به منظور به دست آوردن چارچوب مفهومی مورد نیاز نوشتار حاضر است. از آن جا که مشارکت سیاسی باعث پیشرفت سیاسی دینی می‌شود، تلاش می‌شود تا با مراجعه به آیات قرآن کریم و نهج البلاغه، شاخص‌هایی را به دست آورد تا در کار بست الگوی پیشرفت دینی از آن‌ها استفاده شود.

این نوشته، بر آن است تا با تحقیق درباره مشارکت سیاسی، با محوریت قرآن کریم و کلمات امیرالمومنین علیه السلام در کتاب شریف نهج البلاغه، یافته جدیدی از تفکر ناب اسلامی را فراروی محققان و خوانندگان ارجمند باز کند و ره‌آورد ادیان الهی و کتاب جامع آسمانی و منطق علوی را در این باره نشان دهد.

### مفهوم مشارکت

دهخدا، مشارکت را در معنای شراکت و انبازی، همکاری داشتن و بهره‌برداری تعریف کرده است. تعریف دیگر مشارکت عبارت است از: فعالیت‌های ارادی و داوطلبانه که از طریق آن، اعضای یک جامعه در امور محله، شهر، روستای خود شرکت می‌کنند و به صورت مستقیم و غیرمستقیم در شکل دادن به حیات اجتماعی خود سهیم می‌شوند (تبریزی، ۱۳۷۵: ۹۲). برخی از صاحب‌نظران در تعریف و تحلیل مشارکت، از توسعه ملی فراتر رفته و نگرشی کلان‌بدان داشته‌اند. آنان مشارکت را به معنی «شرکت فعال انسان‌ها در حیات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و به‌طور کلی تمامی ابعاد حیات دانسته‌اند» (سجادی، ۱۳۸۲: ۵۲۱).

تعریف مشارکت چون از سیستمی به سیستم دیگر شیوه‌اش فرق می‌کند کاری سهل و خالی از اشکال نیست، برخی از نویسندگان به خصوص آن‌هائی که دارای تمایلات

<sup>۱</sup>. E. I. J. Rosenthal, 1962, Political thought in medieval Islam, Cambridge university press p. 226

دمکراتیک هستند و به دولت‌های دمکراتیک توجه دارند، مشارکت را شرکت دل خواهانه، و غیر تحریک شده مردم در جریان تعیین سیاست‌های مملکتی، جریان انتخاب حکام و رهبران سیاسی می‌دانند، حال آن که در رژیم‌های توتالیتر مشارکت عموماً دل خواهانه، اختیاری، غیر تحریک شده نیست، در شوروی سابق انتخابات از بالا به پایین، تهدید و ترغیب، تأثیر در حضور و مشارکت مردم داشت (بشیریه، ۱۳۸۰).

در رژیم‌های سلطنتی مطلقه که طبعاً جایی برای مشارکت وجود ندارد، دچار تنش‌های خاصی هستند و از مراحل رشد عقب می‌مانند، به نظر هانیتگتن آینده رژیم‌های سلطنتی سنتی تاریک است.

امروزه به طور مشهود غول رژیم‌های توتالیتر مانند چین در راستای مواضع جدید خود که چرخش‌های عمده‌ای در مواضع ایدئولوژی جازم مارکسیسم است، بحث مشارکت و نوسازی و چگونگی وارد کردن بیشتر مردم در صحنه را مطرح می‌کنند.

(چین) می‌کوشد به تشنجات و التهاب‌های دانشجویی و دیگر اقشار، به وسیله اعطای آزادی‌ها و سیاست فضای باز به نوعی زمینه‌سازی برای حضور مردم فراهم و شاید تغییرات عمده در راس هرم قدرت و محدودیت‌هایی در حزب و جای‌گزینی نیروهای جدیدتر گامی در جهت این امر باشد.

این موضوع که چرا انسان خواستار مشارکت در امور سیاسی است و می‌خواهد در امور اجتماعی حضوری فعال داشته باشد، شاید علت آن مدنی الطبع بودن و اجتماعی بودن انسان باشد، چرا که انسان با توجه به کثرت خواسته‌ها و گسترده‌گی تمایلات، طبعاً به تنهایی نمی‌تواند به همه آن‌ها چه که می‌خواهد دست یازد، بنابراین تحقق خواسته‌ها و حضور و تعالی خود را در گرو اجتماعی بودن می‌بیند.

اما در مورد انواع مشارکت، باید گفت، مشارکت می‌تواند مصداق‌های گوناگونی داشته باشد و در شیوه‌های مختلفی تجلی یابد و مردم هر یک به نحوی از آن‌ها در امور مشارکت کنند، حتی گوش دادن به رادیو، تلویزیون، خواندن مطبوعات و تعقیب اخبار و بهاء دادن به وسایل ارتباط جمعی می‌تواند نوعی مشارکت تلقی گردد، نوع عالی مشارکت می‌تواند به صورت رای دادن آزاد، یا به هر صورت دیگر رای دادن، دخالت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، مراجعه به افکار عمومی باشد. از جمله مهمترین عوامل مشارکت

می‌توان به عواملی چون:

اقتصادی: یعنی افراد در پی تامین منافع اقتصادی خود هستند، مثلاً رای دادن به حزب کارگر، برای بالا بردن دستمزدها، تقلیل ساعت کار و... می‌باشد.

و یا انگیزه روانی، انسان‌ها از نظر روانی نوعاً به دنبال امنیت، قدرت، خودنمایی و جلب نظر دیگران هستند و این امر باعث می‌شود که در زندگی سیاسی شرکت کنند، البته بعضی معتقدند بین امنیت و قدرت نوعی تناقض وجود دارد، انسان‌ها چون به دنبال تامین امنیت هستند به دنبال کسب قدرت می‌روند و با کسب قدرت برای حفظ خود نیازمند به امنیت هستند.

و یا انگیزه عقیدتی، عده‌ای عامل مشارکت را ناشی از ایدئولوژی و عقیده می‌دانند، کسانی که دارای ایدئولوژی قوی تر و اعتقادات مستحکمی هستند مشارکت آن‌ها زیادتر است، برای مثال وضعیت مشارکت قبل از انقلاب اکتبر روسیه را می‌توان بررسی کرد، کسانی که دارای ایدئولوژی بودند علی‌رغم جایگاه اقتصادی متفاوت، آناریشت‌ها (از طیف اشراف و ثروتمند) مارکسیست‌ها (طبقه متوسط) و پوپولیست‌ها (طبقات پایین) همه بر علیه نظام مشارکت داشتند، البته شایان ذکر است در کشورهای غربی، ایدئولوژی کم‌تر اهمیت دارد و منافع اقتصادی عمدتاً مشارکت را به دنبال دارد، مثلاً احزاب دمکرات و جمهوری خواه از لحاظ تامین منافع اقتصادی با هم متفاوت هستند نه از لحاظ ایدئولوژی (بشیریه حسین، ۱۳۸۱).

### اهمیت مشارکت

طبیعت انسان، اجتماعی است و زندگی اجتماعی هم، براساس روابط انسان‌ها با یکدیگر امکان‌پذیر می‌شود و در این فرآیند، فرد و جامعه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. در نتیجه، بر افراد جامعه لازم است نقش خود را در این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری، به‌درستی ایفا کنند.

از این‌رو، افراد باید با مشارکت فعال در سرنوشت خود و جامعه، دخالت کرده و در سیاست‌گذاری‌ها، تصمیمات و چگونگی اداره امور کشور تأثیرگذار باشند؛ چراکه اگر در تعیین سرنوشت خود مشارکت نداشته باشند، براساس سنت‌های موجود در عالم خلقت، دیگران با سلطه بر آن‌ها و به‌جای آنان، تصمیم‌گیری خواهند کرد و با ایده و ایدئولوژی‌های

نابهنجار به سیاست‌گذاری و تنظیم اداره امور پرداخته، جامعه را به سرمنزل هدف‌های مورد پسند جهان‌بینی خود سوق خواهند داد و چه بسا آن‌را به مرحله هلاکت بکشانند.

از نظر سیاسی، مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود، منجر به رشد و تقویت اقتدار ملی و وحدت ملی می‌شود و چون در نظام مشارکت‌جو، از تمامی ظرفیت‌ها، توانمندی‌ها و استعداد‌های مردم استفاده می‌شود، فاصله طبقاتی و مشکلات دولت - ملی کاهش خواهد یافت. در متون اسلامی توصیه‌های فراوانی از بزرگان درباره مشارکت وجود دارد، برای نمونه حضرت علی علیه السلام در نامه‌ای به مردم مصر، خطاب به آنان می‌فرماید:

ای مردم مصر، نگوئید ما سرپرستی چون مالک و امامی چون علی علیه السلام داریم. اگر در صحنه حاضر نباشید، شکست می‌خورید.... جامعه‌ای که در خواب باشد، دشمن بیدارش، او را رها نمی‌کند (کرمی، سعید، ۱۳۸۲: ۱۴).

### مشارکت اجتماعی

مشارکت در حوزه اجتماعی، متضمن انواع فعالیت‌های فردی یا جمعی برای تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌های دستگاه‌های عمومی از سطوح پایین (شهرداری، نظام آموزشی و...) تا سطوح بالاتر (دستگاه‌های عالی قانون‌گذاری، اجرایی، و قضایی) است. همکاری مردم در گروه‌ها، برنامه‌های اجتماعی، خاصه انجمن‌های داوطلبانه و سازمان‌های غیردولتی، دال بر مشارکت اجتماعی آن‌هاست. تعریف‌های دیگری از این نوع مشارکت ارائه شده که عبارتند از:

۱. مشارکت اجتماعی در معنای وسیع، دربرگیرنده انواع کنش‌های فردی و گروهی به منظور دخالت در تعیین سرنوشت خود و جامعه و تأثیرنهادن بر فرآیندهای تصمیم‌گیری درباره امور عمومی است (رضایی، ۱۳۷۵: ۵۴). و یا گفته شده مشارکت اجتماعی عبارت است از شرکت کم و بیش آشکار در حیات اقتصادی، گذراندن اوقات فراغت، فرهنگ، تقبل مسئولیت‌های سیاسی، مدنی و نظایر آن (تبریزی، همان، ۹۹).

### مشارکت سیاسی

دایرةالمعارف بین‌المللی علوم اجتماعی در مقوله مشارکت سیاسی، این تعریف را ارائه می‌دهد: مشارکت سیاسی، فعالیت داوطلبانه اعضای جامعه در انتخاب رهبران و شرکت

مستقیم و غیرمستقیم سیاست گذاری عمومی است (مصفا، ۱۳۷۵: ۸۴).  
مؤلف کتاب فرهنگ جامعه‌شناسی ساده‌ترین تعریف را از مشارکت سیاسی به این نحو ارائه داده است:

مشارکت سیاسی فرآیندی است که مجموعه افراد جامعه با شرکت در تصمیم‌گیری‌ها، در اداره و سازماندهی جامعه سهیم می‌شوند. به عبارت دیگر، مشارکت سیاسی عبارت است از شرکت در فراگردهای سیاسی که به‌گزینش رهبران سیاسی منجر می‌شود و سیاست عمومی را تبیین می‌کند و یا بر آن تأثیر می‌گذارد (آبراکسی، ۱۳۷۶: ۳۸) و تعریف عام این مفهوم چنین است: مشارکت سیاسی، به آن دسته از فعالیت‌های ارادی دلالت دارد که از طریق آن‌ها اعضای یک جامعه در انتخاب فرمانروایان و به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم در شکل‌دادن سیاست جامعه خود نقش دارند (تبریزی محسن، همان، ۱۳۷۵: ۹۳).

### پیش‌شرط‌های مشارکت سیاسی اجتماعی

#### آزادی

مقوله آزادی، یکی از مباحثی است که در تاریخ تفکر سیاسی بشر سابقه طولانی دارد و همواره مبارزه در این راه و تحقق آن غرورانگیز بوده است. از لحاظ لغوی، آزادی به معنای رهایی از بندگی و بردگی است و به لحاظ مفهومی، آزادی به معنی حق اختیار و به‌طور کلی مستقل و مختار بودن شخص در گزینش اعمال و رفتار خود است (طباطبائی موتمنی، ۱۳۷۰: ۵).  
آزادی مانند هر واژه دیگری در اصطلاح عوام، معنای مختلفی دارد. آزادی به مفهومی که در علم سیاست بررسی می‌شود، عبارت است از: «استقلال و رهایی فرد یا گروه از جلوگیری و ممانعت که به وسیله دیگر افراد، گروه‌ها، جامعه و یا اوضاع محدودکننده وضع شده باشد» (رودی، ۱۳۵۱: ۱/۱۱۸).

مکاتب مختلف فکری براساس اصول پذیرفته‌شده خود، نظریات خاصی درباره آزادی ارائه کرده‌اند. اساس تحقق آزادی واقعی در غرب آن است که هر شخصی توانایی انتخاب میان دو یا چند گزینه را داشته باشد و در انتخاب، بنا به میل و سلیقه خود کاملاً آزاد باشد. انسان عاقل به‌طور طبیعی به دنبال مصالح و منافع خویش است، لذا برای وصول به این مصالح و منافع از دیدگاه مکتب لیبرالیسم، از آزادی عمل برخوردار است (درخشه، ۱۳۷۸: ۱۴۱).

در اسلام، به آزادی به شیوه دیگری عنایت شده و با تصویر امروزی آن متفاوت است. اسلام قبل از هر چیز، آزادی را رهاشدن انسان‌ها از قید و بندهای این جهان می‌داند و آزادی اندیشه را نیز در همین باره ارزیابی می‌کند. اسلام، آزادی واقعی را هنگامی می‌داند که انسان خود را از اسارت دو چیز رها کرده باشد: هوای نفس و نظام‌های طاغوتی.

بنابراین، انسان آزاد از نظر اسلام، انسانی است که خود را از طاغوت درون و برون نجات داده باشد. به فرموده قرآن کریم: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الزُّلْمَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ و در حقیقت در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید] خدا را پرستید و از طاغوت [= فریگیر] پرهیزید پس از ایشان کسی است که خدا [او را] هدایت کرده و از ایشان کسی است که گمراهی بر او سزاوار است بنابراین در زمین بگردید و ببینید فرجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است (نحل: ۱۶): ۳۶.

مبنای آزادی فرد در اندیشه دینی بنا بر برخی تفاسیر، همانا تأکید شریعت بر اراده فردی است و نشانه چنین آزادی، خطاب‌های مباشر و بلاواسطه تعالیم دینی است که به صورت مستقیم فرد را مخاطب قرار می‌دهد. از جمله این آیات بیانگر این مدعاست: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛ ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس (انسان: ۷۶): ۳.

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره: ۲): ۲۵۶ حریت و آزادی انسان در امور سیاسی و اجتماعی همیشه در تفکر اسلامی مورد توجه بوده و همین امر در تاریخ جوامع اسلامی به قیام‌ها و انتفاضه‌های دامنه‌داری منجر شده است. شاید بتوان گفت میان اندیشه مختاربودن انسان و قیام‌های آزادی‌خواهانه‌اش در طول تاریخ، رابطه آشکاری وجود دارد؛ زیرا تفکر مختاربودن انسان به خصوص به نحوی او را از پذیرش یک نظام سیاسی و اجتماعی محتمم باز می‌دارد و اندیشه تحول و تغییر را در انسان بارور می‌سازد.

## برابری

فرهنگ علوم سیاسی، برابری را به معنی رهایی افراد از استثمار و حق برابر آن‌ها در استفاده از نعمت‌های مادی و معنوی موجود در جامعه، مطابق کار انجام‌شده می‌داند. مهم‌ترین



جنبه‌های مساوات عبارت است از: حق شرکت در حکومت، حق برابری افراد به کار، استراحت، فرهنگ، تعلیم و تربیت و بیمه‌های اجتماعی و هم چنین حق برابر افراد از نظر ملیت، جنس، نژاد و مذهب.

«از برابری تعاریف مختلفی شده است، یکی از معانی برابری آن است که هیچ کس حق ندارد بیش از دیگری، حق دخالت در اداره کشور را به خود اختصاص دهد، مگر این که نمایندگی داشته باشد. معنی دیگر برابری آن است که تمام مردم از امکانات مساوی استفاده کنند؛ یعنی از نظر حقوق با یکدیگر برابر باشند و سیاه و سفید و ثروتمند و فقیر مشمول یک قانون باشد» (آقابخشی، ۱۳۸۶).

در تعریف حداکثری از برابری خواهی نه تنها به برابری فرصت‌ها، بلکه به برابری حقیقت رفاه مادی و برخورداری از حقوق انسانی نیز توجه می‌شود (علیزاده، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

برابری از جمله حقوقی است که خداوند متعال با خلقت انسان به او اعطا کرده است، اما بررسی متون دینی از وجود دو نوع برابری انسان حکایت دارد: برابری تکوینی و برابری تشریحی. برابری تکوینی از آن رو برای انسان ثابت است که انسان‌ها در اصل آفرینش، هیچ گونه تمایزی با یکدیگر ندارند. خداوند متعال در چند آیه قرآن کریم، پس از بیان مراحل اولیه خلقت انسان از خاک، خطاب به فرشتگان می‌فرماید: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾؛ پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم پیش او به سجده درافتید (حجر (۱۵): ۲۹).

و یا می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا نَبِيَّ آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکبها] برنشاندیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم (اسراء (۱۷): ۷۰). در این آیات، خداوند باری تعالی کل بشریت را مخاطب قرار داده و تفاوتی بین مسلم، مشرک و کافر قائل نیست؛ یعنی خداوند کریم کل بشریت را گرامی داشته و از نظر رنگ پوست، نژاد و زبان و... فرقی قائل نشده است.

در مقابل برابری تکوینی، برابری تشریحی مربوط به جامعه دینی است؛ یعنی دین مبین اسلام، یک سری حقوق و تکالیف را برای افراد جامعه دین دار در نظر گرفته است. در تأیید

این مطلب، امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نامه‌ای به مالک اشتر می‌فرماید: مردم دو دسته‌اند، یا در آفرینش با تو برابرند یا برادر ایمانی تو هستند (دستی، نهج البلاغه: نامه ۵۳، ۱۳۸۶). جمله اول به برابری تکوینی اشاره دارد و جمله دوم به برابری تشریحی.

### انتقادپذیری

در «فرهنگ معین»، انتقاد به معنای «سره کردن، جدا کردن خوب از بد و خرده گرفتن» آمده است (معین محمد، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵).

و «لغت‌نامه دهخدا» با استناد به لغت‌نامه‌های گوناگون کهن و آوردن تعریف‌های آنان نتیجه می‌گیرد که انتقاد عبارت است از: سره گرفتن، بیرون کردن درهم‌های ناسره از میان درهم‌ها، بهین چیزی برگزیدن و کاه از دانه جدا کردن (دهخدا، ۱۳۸۵: ۲/۲۰۳). بنابراین، انتقاد عبارت است از: داوری و اظهارنظر درباره کسی یا چیزی که - اگر نگوییم همیشه - غالباً ناخوشایند است.

امروزه یکی از جدی‌ترین مسایل فلسفه سیاسی، نقش و تأثیر مردم در حوزه‌های کلان سیاسی و اجتماعی است. با این که امروزه این نقش، از کوچک‌ترین واحدهای سیاسی - اجتماعی هم چون شوراهای محلی شروع و تا کلان‌ترین آن در تعیین حاکمان ادامه می‌یابد. حضور مردم در صحنه‌های سیاسی - اجتماعی نمادهای گوناگونی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به حضور نقادانه و جستجوگرانه آنها در بررسی نوع رفتار و منش مسئولان اشاره کرد.

در اخلاق دینی انتقادپذیری نشان خودخواهی یک فرد معرفی شده است. آن کس که از انتقاد می‌گریزد، خود را بی‌نقص می‌پندارد و همین، بزرگ‌ترین نقص اوست. همین‌طور که انتقادپذیری در سطح فردی، ارزش به‌شمار می‌رود، در سطح اجتماعی و کلان نیز چنین است. حاکمی که خود را پاسدار اخلاق و مروج آن می‌داند و برای تحقق آن در جامعه می‌کوشد، باید خود به‌ارزش‌های اخلاقی پایبند باشد (اسلامی، ۱۳۸۰: ۵۹).

از بارزترین نمودهای فرهنگ انتقادپذیری در یک جامعه، وجود آزادی بیان است. گرچه آزادی بیان از گستره‌ای وسیع برخوردار است، اما مهم‌ترین و کاربردی‌ترین بخش آن، آزادی بیان در امور سیاسی است. اسلام چنین حقی را در ابعاد مختلف اعتقادی، اجتماعی، صنفی و سیاسی در بالاترین سطح خود پذیرفته است و نمونه‌های زیبایی آن را نیز

در معرض قضاوت تاریخ قرار داده است. مولا علی علیه السلام می‌فرماید: «فَلَا تَكْفُرُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ، أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلِ؛ پس، از گفتن حق، یا مشورت در عدالت خودداری نکنید.

### مبانی کلامی مشارکت سیاسی اجتماعی

با ارتباط برقرار کردن میان مسئله حسن و قبح عقلی می‌توان یک‌مبنای کلامی برای مقوله مشارکت در اندیشه سیاسی اسلام جستجو کرد. تعاریف زیادی برای حسن و قبح ارائه شده است، اما به نظر می‌رسد این تعریف برای آن مناسب‌تر باشد: هر فعل اختیاری که تصور شود، به یکی از دو صفت حسن یا قبح، متصف می‌گردد؛ یعنی هم فعل است و هم صفتی زاید دارد، که نیک است یا بد. فعل حسن یا نیکو آن است که از نظر شرع کیفر و عقاب ندارد و فاعل آن از نظر عقلی مذمت نمی‌شود (مشکور، ۱۳۶۸: ۲۰۱).

خواجه نصیرالدین طوسی حسن و قبح را این‌گونه تعریف می‌کند:

کارها منقسم به حسن و قبیح یعنی خوب و بد و زشت و زیبا می‌شود. زیبایی و زشتی را معانی گوناگونی است: یکی آن که، کاری یا چیزی سازگار با خوبی و ناسازگار با بدی باشد، دیگر آن که کار یا چیز کاملی توصیف به خوبی و چیز ناقصی توصیف به زشتی شود. در این جا مراد این دو معنا نیست، بلکه مراد آن، خوبی کردار است که عامل آن سزاوار نکوهش و عقاب نباشد و بدی است که عامل آن سزاوار نکوهش و عقاب باشد (طوسی، ۱۳۷۰: ۴۲۵).

در قرآن کریم شواهد و دلایلی بر حسن و قبح عقلی یافت می‌شود که برخی را یادآور می‌شویم: قرآن کریم آشکارا بیان کرده است با این که مشرکان عصر رسالت به شریعت اسلام ایمان نداشتند، به زشتی برخی از کارهایی که انجام می‌دادند اعتراف می‌کردند و هرگاه مورد اعتراض قرار می‌گرفتند، به عمل نیاکان خود که به زعم آنان مطابق امر الهی بوده است، اعتذار می‌جستند. قرآن در رد پندار آنان می‌فرماید:

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ و چون کار زشتی کنند می‌گویند پدران خود را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده است بگو قطعا خدا به کار زشت فرمان نمی‌دهد آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید (اعراف (۷): ۲۸). و در جای دیگر می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِبَنِيهِ هُوَ يَعْظُهُمْ وَيُبَيِّنُ لََّا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾؛ [یاد کن]

هنگامی را که لقمان به پسر خویش در حالی که وی او را اندرز می‌داد گفت ای پسرک من به خدا شرک میاور که به راستی شرک ستمی بزرگ است (لقمان (۳۱): ۱۳).

ولی در رابطه با حسن و قبح افعال می‌توان گفت که دارای کمال فردی یا مصلحت عمومی است، به طوری که مورد مدح و ستایش عقلا قرار می‌گیرد، مثل عدالت که حافظ اجتماع و تداوم نسل بشری است. هم چنین قبح افعال به اعتبار نقصان فردی و مفسده عمومی آن هاست که مایه ذم و سرزنش عقلاست. این احکام عقلایی و عمومی را «آرای محموده» می‌نامند (قدیمی، ۱۳۷۸: ۱۲۶). یعنی احکام عقلایی براساس مصلحت عمومی یا مفسده عمومی از جانب مردم صادر می‌شود و مورد قبول شارع نیز خواهد بود. به عبارت دیگر، هر دلیل عقلی در فقه دارای یک مقدمه کبری است که لازمه بین حکم عقل و حکم شرع است. یعنی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع».

در بررسی موضوع مشارکت، در چارچوب حسن و قبح عقلی باید به موارد آن نیز اشاره کرد و طبق این سنجش به پذیرش یا رد آن پرداخت. به دلیل این که مشارکت عمومی یک تصمیم‌گیری عمومی است، به صرف زمان و هزینه‌های زیادی نیاز دارد که عامل چندگانگی و چنددستگی در جامعه است و به نوعی بیانگر معایب مشارکت در حوزه عمومی می‌شود. اما در کنار این معایب باید به محاسن آن هم اشاره کرد و درنهایت، به پذیرش یا رد آن همت گماشت. صاحب نظران معتقدند که امروزه مشارکت برای عاملان اجرا و صاحب‌منصبان دولتی از یک سو و افراد شرکت‌کننده، یعنی مردم از سوی دیگر، اهداف و فواید خاصی دارد که از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

هرچه مشارکت در جامعه فراگیرتر باشد، رفتار افراد در جامعه به‌هنجارتر، عقلانی‌تر و منطقی‌تر می‌شود (بابایی، ۱۳۷۶: ۲۴).

مشارکت، بیگانگی اجتماعی را تقلیل می‌دهد و از ایجاد اثرات منفی روانی در مردم مانند بی‌اعتمادی، بی‌تفاوتی، تکروی و عدم وجود تعاون و تحرک و توجه به منافع شخصی، جلوگیری می‌کند، در مقابل، همبستگی ملی را تقویت می‌کند (فولادیان، ۱۳۸۷: ۴۰).

مشارکت، داوطلبانه‌گرایی را افزایش می‌دهد و به ارتباط نزدیک و صمیمانه بین مردم و نیروهای دولتی می‌انجامد (آزاد، ۱۳۷۶: ۵۱).

مشارکت، به عنوان یکی از طرق تأمین اصول احترام به شخصیت فردی و اجتماعی و

حقوق انسانی افراد و احساس امید به زندگی را در مردم تقویت می‌کند. حاصل این امیدواری نیاز به رفاه بیشتر و سپس تأمین آن را به وجود می‌آورد (فولادیان، همان، ۴۱). مشارکت، امکان و فرصت بیشتری برای استفاده از خدمات عمومی و اساسی دولتی را برای مردم تأمین می‌کند.

بنابراین با توجه به این که انسان موجودی اجتماعی است و مخاطب دین نیز مردم و هدف آن هم، ارتقای بخشیدن به زندگی فرد و جامعه است، طبق قاعده حسن و قبح عقلی می‌توان ادعا کرد که اگر مشارکت مردم باعث شود که انسان به هدف‌های ترسیم شده دینی، سریع‌تر نزدیک شود و یا جامعه را به مرحله‌ای از رشد فکری و فرهنگی برساند که آموزه‌های فطری به صورت شایسته‌ای در جامعه تحقق یابد، نه تنها مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود از منظر عقل و عقلا مطلوب می‌شود، بلکه به کارگیری چنین روشی در اداره امور جامعه لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

### مبانی فقهی مشارکت سیاسی اجتماعی

واژه مشارکت سیاسی به طور مشخص در متون فقهی و دینی اسلام وجود ندارد، ولی عناوینی در متون اسلامی به چشم می‌خورد که معنا و مصداق آن‌ها با مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی خویش مطابقت دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

### بیعت

بیعت، یکی از مظاهر آشکار آزادی سیاسی در اندیشه اسلامی است که از رهگذر اراده جمعی امت، تعامل میان حکومت و جامعه را به نمایش می‌گذارد. بیعت در صدر اسلام، دارای اهدافی بود که مهم‌ترین آن‌ها می‌توان در محورهایی چون: عضویت رسمی افراد و مجموعه‌ها در جامعه اسلامی، پیمان وفاداری برای شرکت در امر مهم و احراز و اثبات مقبولیت، تلخیص کرد (مصباح، ۱۳۷۶: ۳۱۶).

بر این اساس، گاه بیعت برای اعلام حضور و مشارکت در امور مهم و در مواردی هم برای احراز مقبولیت حکومت صورت می‌گرفت. بنابراین، بیعت‌هایی که ائمه علیهم‌السلام با پاره‌ای از مردم داشتند به قصد مشروع ساختن حکومت‌هایشان نبود، بلکه به قصد فعلیت بخشیدن به آن بود (مصباح، همان: ۳۱۸).

بیعت در عصر غیبت دو نقش مهم را ایفا می‌کند که عبارتند از:

۱. شناسایی واجدین شرایط لازم در سایه رهنمودهای عقل و شرع؛
  ۲. انتخاب فرد اصلح و قصد وفاداری به او و فراهم ساختن امکانات لازم برای ایجاد توان و قدرت اجرایی دولت حاکم. بنابراین، بیعت در عصر غیبت، نقش به‌فعلیت رساندن صلاحیت رهبری را ایفا می‌کند (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۴۷).
- با توجه به مفهوم این اصل می‌توان گفت که بیعت به‌طور دقیق مصداق روشنی از مشارکت جمعی در اندیشه سیاسی اسلام است.

### النصیحة لأئمة المسلمین

نصیحت ائمه مسلمین یکی از عناوین مرتبط با رابطه حکومت و مردم در اندیشه دینی است که از دیرباز در فقه سیاسی اسلام مطرح بوده و توجه شده است. نصیحت ائمه مسلمین، از نمودهای برجسته نظارت بر قدرت سیاسی است که به‌نحوی مشارکت سیاسی مردم را در امور سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی بازگو می‌کند. هرچند عناوینی چون «النصیحة لأئمة المسلمین» در سیاق تکلیف و وظیفه دینی بیان شده‌اند، اما وقتی که این تکالیف در رابطه با بحث مشارکت سیاسی و حقوق شهروندی مورد توجه قرار گیرد، بیشتر حالت حقوقی پیدا می‌کند. علاوه بر این، سیاق تکلیفی احکام مزبور نه تنها با حقوق سیاسی شهروندان در حکومت اسلامی منافاتی ندارد، بلکه به‌نحوی بیانگر اهتمام جدی تعالیم دینی نسبت به مشارکت افراد در جامعه اسلامی است (سجادی، ۱۳۸۲: ۱۲۹).

یکی از معانی نصیحت، خیرخواهی است و در این جا منظور، خیرخواهی رهبران و کارگزاران و تمام کسانی است که امور عمومی جامعه را به‌عهده دارند. امام علی علیه السلام در این رابطه می‌فرماید:

«أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ. فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ، وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا. وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَأَلُوفَاءُ بِالْبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ، وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمْرُكُمْ؛» ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است، حق شما بر من، آن که از خیرخواهی شما دریغ نورزم و بیت المال را میان شما عادلانه تقسیم کنم، و شما را آموزش دهم تا بی سواد و نادان نباشید، و شما را تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید. و اما

حق من بر شما این است که با من وفادار باشید، و در آشکار و نهان خیرخواهی کنید، هر گاه شما را فرا خواندم اجابت نمایید و فرمان دادم اطاعت کنید.»

در حوزه سیاسی و اجتماعی، خیرخواهی زبان خاصی را نمی‌شناسد و به تشخیص ناصح بستگی دارد. گاه با زبان انتقاد است و گاه با تأکید و تمجید. گاه علنی است و گاه مخفی. همان گونه که اطاعت از حاکم اسلامی واجب می‌باشد، نصیحت نسبت به او نیز وظیفه است. در دوران کنونی، مردم با شرکت در انتخابات (مجلس، ریاست جمهوری، خبرگان و...) راه مسئولان را تعیین می‌کنند یا چون نظارت برای آحاد مردم میسر نیست نمایندگان را انتخاب می‌کنند تا کار نظارت بر مجریان قوانین را در مجلس انجام دهند. این‌ها همه مشارکت جمعی و از مصادیق «النصیحة لأئمة المسلمین» به‌شمار می‌روند. شرکت یک‌شهروند در انتخابات نیز نوعی «النصیحة لأئمة المسلمین» است (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۳۸).

### واجب کفایی

مفهوم دیگری که در فقه اسلامی دلالت بر مشارکت جمعی دارد، مفهوم «واجب کفایی» است و شاید بتوان ۹۹ درصد مواردی که در جامعه نیاز به مشارکت جمعی دارند را جزو واجبات کفایی به حساب آورد. اقامه قسط و عدل در جامعه از واجبات کفایی است، اما بدون وجود وسایل و ابزارهای لازم غیرممکن است. بنابراین، جامعه به‌نمایندگان مردم، مجلس قانون‌گذاری و نهادهایی برای برنامه‌ریزی در جهت عدالت و قوه مجریه برای اجرای آن نیازمند است و تمام این‌ها نیاز به مشارکت مردم دارد که در جامعه امروز به آن مشارکت سیاسی می‌گویند و از مصادیق واجب کفایی در فقه اسلامی است. بنابراین، مردم برای انجام واجبات کفایی چاره‌ای جز مشارکت جمعی برای تعیین سرنوشت عمومی و اجتماعی خود ندارند و بخشی از آن چه مشارکت سیاسی نامیده می‌شود، در حوزه شریعت اسلام جزو واجبات کفایی محسوب می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ص ۳۵).

### اصل مقدمه واجب

اصل مقدمه واجب از قواعد بسیار مهم اصول فقه است که فقها در موارد متعددی به آن تمسک می‌کنند. بر پایه این قاعده، اگر تحقق واجبی به مقدمات و امور دیگری وابسته باشد،

آن مقدمات «به تبع» و خوب شرعی می‌یابند. سؤال این است که آیا این قاعده اصولی در زندگی سیاسی - اجتماعی نیز کاربرد دارد؟ باید گفت که علمای اصولی شیعه در مسایل حکومتی به این اصل تمسک می‌جستند.

برای مثال «محقق نائینی» در برابر علمای مخالف مشروطه و قوه مقننه به قاعده مقدمه واجب، این چنین اشاره می‌کند:

اگر اقامه واجبی هم بر آن متوقف شود، لامحاله عقلاً لازم‌العمل و بالعرض واجب خواهد بود، هر چند در اتصاف مقدمه واجب به وجوب شرعی استقلال هم قائل نباشیم، چه بالضرورة توقف واجب بر آن، عقلاً موجب لزوم اتیان است و این مقدار از لزوم مقدمه، فی مابین تمام علمای اسلام اتفاق و از ضروریات است (مقیمی، جلد ۱، ۱۳۸).

بنابراین، همان گونه که اصل تأسیس حکومت از ضروریات عقلی محسوب می‌شود، مقدماتی هم که باعث ثبات سیاسی حکومت می‌شود، از واجبات ضروری به‌شمار می‌آید. به عبارتی، اکنون در شیوه حکومت‌داری، اندیشمندان سیاسی بر این باورند که مشارکت سیاسی و همدلی مردم با حکومت، موجب استمرار و ثبات آن می‌شود، و لذا، رعایت حقوق مشارکتی مردم، «به تبع» از واجبات شرعی به‌شمار می‌آید.

### رضایت عمومی

پنجمین عنوانی که زیرمجموعه مشارکت جمعی محسوب می‌شود، مفهومی است که در متون اسلامی به صورت «رضی العامه» وارد شده است. در متون متعدد، در روایات نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و احادیث ائمه معصومین علیهم‌السلام، مسئولان جامعه موظف شده‌اند که رضایت عمومی را در نظر بگیرند و رعایت کنند. یعنی جامعه، حکومت و دولت همواره باید در حالت توازن از نظر رضی‌العامه باشد. مفهوم رضی‌العامه یک اصطلاح جافتاده سیاسی در متون اسلامی است و در این جمله خلاصه می‌شود که «نظام سیاسی باید بر پایه رضایت عمومی استوار باشد».

شکی نیست که رضایت عامه از راه مشارکت جمعی احراز می‌شود، یا حداقل یکی از راه‌های احراز آن، مشارکت جمعی است. به عنوان مثال، در نظام‌های پارلمانی امروزی، رئیس دولت از یک سو منتخب یا تأییدشده مجلس است و از سوی دیگر، برای حفظ توازن قوا می‌تواند مجلس را منحل کند. دلیل این که قانون، اجازه انحلال مجلس را به او داده این است که معلوم شود مردم کدام را می‌خواهند؛ چون بلافاصله انتخابات صورت می‌گیرد و اگر



مردم نمایندگان قبلی را انتخاب کردند، معلوم می‌شود که از موضع‌گیری‌های مجلس رضایت داشته‌اند و با مواضع رئیس‌جمهوری مخالف بوده‌اند و اگر مردم نمایندگان جدیدی انتخاب کردند، بدین معنی است که از برنامه‌های دولت رضایت دارند و از مواضع مجلس ناراضی هستند. در متون اسلامی هم، تعیین‌کننده نهایی، رضایت عمومی است که در انتخابات و مشارکت جمعی مردم ظاهر می‌شود (زنجانی، ۱۳۷۷: ۳۸).

### محدوده این نوع مشارکت از منظر تفکر اسلامی

از راهکارهای قطعی استیفای حقوق مردم، مراجعه به نظرات و آرای آنان است. در تفکر دینی، مردم به معنای واقعی در سرنوشت خود نقش دارند و مقدرات خود را رقم می‌زنند. آنان می‌توانند با استفاده از حق تکوینی خود، بالاترین حقیقت و عالی‌ترین حقوق خود را در عرصه حکومت بپذیرند یا کنار گذارند. اما نباید از آن، فراگیری بی‌اندازه در مشارکت را نتیجه گرفت.

بعضی می‌پندارند اگر تشکیل و نیز قوام حکومت به حمایت مردم بستگی دارد، با کمال آرامش می‌توان در هر امری به رأی مردم مراجعه کرد و مشکلی سر راه اداره امور خرد و کلان باقی نمی‌ماند، اما در اندیشه دینی نمی‌توان همه مسایل را به آرای عمومی سپرد. در اندیشه دینی، عرصه عمومی به دو بخش امرالله و امرالناس تقسیم می‌شود.

### امرالله

این عرصه به آن دسته از مسایلی اختصاص دارد که در متون دینی، نظر خاصی بدان تعلق گرفته است؛ یعنی عرصه‌ای که احکام و قوانین مسلم‌الهی در آن قرار دارد که به این جهت، حفظ حرمت آن بر هر متدینی واجب و لازم است. حاکمان و دست‌اندرکاران حکومت دینی، از صدر تا ذیل، موظفند از چنین حریمی مواظبت کنند، چه از آن حیث که خود یکی از افراد معتقد به دینند و چه از آن جهت که متولی امور جامعه دینی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۲).

آنان ابتدا باید زمینه تغییر و تبدیل را از قوانین الهی بگیرند، چون ممکن است افرادی که منافع خود را با دستورهای الهی در تضاد می‌بینند، سعی کنند چنین احکامی را به گونه‌ای دیگر نشان دهند که اگر این امر، ادامه یابد، رفته رفته اثری از دین باقی نخواهد

ماند. از این رو، در تغییر و تبدیل احکام الهی از هیچ کس چشم‌پوشی نمی‌شود. حتی پیامبر گرامی اسلام ﷺ تهدید شده است که اگر در این راه کوتاهی کند، به بدترین شکل مؤاخذه می‌شود:

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾؛ و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود دست راستش را سخت می‌گرفتیم سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم (الحاقه (۶۹): ۴۴-۴۶). از سوی دیگر، در این عرصه لازم است زمینه‌های استنکاف نیز برچیده شود. جامعه و حکومت دینی از نظر کاربرد، نباید به مرزهای احکام و قوانین الهی تعرضی داشته باشد و این، ضروری‌ترین معنای دینی‌بودن حکومت و جامعه است. چگونه ممکن است جامعه و حکومتی خود را دینی بداند و نسبت به آموزه‌های الهی بی‌تفاوت باشد؟ از این رو، تصویب هر قانون و اجرای هر امری باید با توجه به احکام و قوانین الهی و نیز حفظ حریم آن‌ها صورت پذیرد.

این توجه و حفظ حریم نیز به بخشی از احکام و تعالیم الهی اختصاص ندارد، بلکه هر حکمی از احکام خداوند، جایگاه خاص خود را دارد و باید محترم شمرده شود. به این سبب، نگاه متولیان مملکت و حکومت اسلامی به احکام الهی، باید همه‌جانبه و کامل باشد و نگاه یک‌سویه و متمایز به بعضی احکام - که به بعضی از آن عمل شود و بعضی دیگر به کنار گذاشته شود - عملی مطرود و ناپسند است. به گونه‌ای که ذات اقدس الهی، بنی‌اسرائیل را به سبب چنین عملکردی سرزنش کرد. آنان به دلیل منافع خود، حکم فدیة را پذیرفتند، اما از حکم خراج سرپیچی کردند و به این سبب، مستحق عذاب شدید و مستوجب خذلان الهی در دنیا و آخرت شدند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۴).

خداوند حکیم در آیه ۳۶ سوره احزاب می‌فرماید:

هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی حق ندارد وقتی که خدای متعال و فرستاده‌اش کاری را واجب و ضروری دانستند، اختیار کار خویش داشته باشند، و هر که خدا و فرستاده‌اش را نافرمانی کند، آشکارا به بیراهه رفته است.

بنابراین، عرصه امرالله عرصه تبعیت از احکام و دستورهای الهی است که توجه کامل و حفظ حریم همه آن‌ها ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. این عرصه، چارچوب مقدسی است که با حمایت آرای مردم، ایجاد و سبب قدسی شدن آرا و نظرات مردم و نمایندگان آن در

جامعه می‌شود.

### امرالناس

در مقام اجرا، امرالناس به اموری از زندگی بشر اطلاق می‌شود که شارع مقدس، الزام خاصی درباره آنها ندارد. در این عرصه، حکومت براساس نظرات و آرای مردم، هدایت و اداره می‌شود و دولت مردان موظفند طبق خواسته و اراده آنان به مدیریت جامعه بپردازند.

خداوند متعال در چنین حیطه‌ای است که به پیامبر خود امر می‌کند با مردم، تبادل نظر و مشورت کند و آنان را نیز به مشورت با یکدیگر ترغیب کند:

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾؛ و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز برپا کرده‌اند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند (شوری (۴۲): ۳۸).

با تأمل در آیات مزبور و مانند آن، می‌توان دریافت که استفاده از آرای افراد جامعه، امری حاشیه‌ای نیست که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله هرگاه تمایل پیدا کرد، از گفته‌ها و آرای آنان باخبر شود، بلکه از سیاق آیات برمی‌آید که امر مشورت، یک اصل در سیره حکومت اسلام است و حضرت رسول صلی الله علیه و آله موظف بودند در امور جامعه، نظرات و آرای مردم را داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۵).

مردم، شأن و جایگاه مشخص و تعریف شده‌ای در حکومت دینی دارند که باید محترم شمرده شود و اساساً احترام به شئون ایشان بنابر آنچه در آیات الهی آمده است، منافی ارزش نهادن به احکام و قوانین دینی نیست. لذا اگر احکام دینی به آرای قانون مند افراد جامعه ارجح می‌نهند، در اصل به امر پروردگار جهان ارزش و اهمیت گذارده است و اگر به آرای آنان که در حیطه و جایگاه خود ابراز شده، بی‌حرمتی کند، اساساً از امر الهی سرپیچی کرده است. بنابراین، «امرالناس» نیز به واسطه «امرالله»، ارزش و اهمیتی خاص دارد و کم‌ارزش انگاشتن امرالناس، ربطی به ارزشمند دانستن امرالله ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۶).

### نتیجه‌گیری

مفهوم مشارکت سیاسی مبانی و مولفه‌هایی دارد که حکایت از وجود آن در اندیشه دینی می‌باشد، در این رساله به برخی از این مولفه‌ها در قالب مباحث قرآنی و نهج البلاغه و

کلامی اشاره شد که از جمله مباحث مربوط به شورا، بیعت، اراده جمعی، امر به معروف و... بیان گر ادعای ذکر شده می‌باشد. بنابراین اندیشه سیاسی اسلام نه تنها حق مشارکت مردم در حوزه‌های کلان جامعه را به رسمیت می‌شناسد، بلکه در چارچوبی خاص مردم را فراتر از حق، به مشارکت در احقاق حقوق و تعیین درست سرنوشت خویش برای تحقق جامعه آرمانی مکلف می‌کند. لذا مشارکت سیاسی از منظر قرآن و نهج البلاغه وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های وحیانی می‌باشد.

از طرف دیگر، مشارکت سیاسی، یکی از شاخص‌های کلی در نظام سیاسی اسلام است. این شاخص خود دارای مولفه‌هایی است که در این پژوهش به آن‌ها پرداخته شد. سنجه‌های دینی مربوط به مشارکت سیاسی در سه حوزه بینش، ساختار و رفتار دسته‌بندی می‌شود؛ در حوزه بینش، متصدیان حکومت قدرت را ابزار تامین سعادت می‌دانند. بر همین اساس، رفتار سیاسی خود را تنظیم می‌نمایند. حکومت و مردم در صلاح و فساد به هم تنیده‌اند و جامعه صالح از صلاح این دو شکل می‌گیرد. بصیرت و آگاهی‌های لازم از دیگر مولفه‌هایی است که در جامعه اسلامی باید باشد تا در پرتو آن، حقایق را شناخت، دشمنان را تشخیص داد و از شرایط و فتنه‌های سیاسی در امان ماند. در ساختار نظام سیاسی اسلام، نهاد بیعت می‌کوشد با مقبولیت نظام سیاسی موجبات فعلیت نظام دینی را به وجود آورد. مشاورت می‌کوشد بهترین عملکرد را از سوی فرمانداران سیاسی به نمایش گذارد و جهاد ضمانت بقای نظام سیاسی محسوب می‌شود. در حوزه رفتار، شهروندان و فرمانداران جامعه اسلامی خیرخواه هم هستند و بر اساس اصل خیرخواهی، همدیگر را ارشاد و نصیحت می‌نمایند. هم چنین در قبال ترک معروف و انجام منکر، کاملاً از خود حساسیت نشان می‌دهند تا موجبات عقب‌گرد سیاسی از میان برداشته شود. شهروندان و مسئولان در جامعه اسلامی، ارتباط مستمر با هم دارند که مسائل و مشکلات خود را از این طریق حل می‌کنند. هر کسی موظف است در قبال عملکرد سیاسی خود احساس مسئولیت نموده، به جامعه اسلامی پاسخ گو باشند.

## فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه (۱۳۸۶)، ترجمه دشتی محمد، موسسه فرهنگی قدر ولایت.
۳. اسلامی، سیدحسین (۱۳۸۰)، حکومت دینی و حق انتقاد، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۴. آبراکسی، نیکلاس و دیگران (۱۳۷۶)، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حسن پویان، تهران، نشر سو.
۵. آزاد ارامکی، تقی ۱۳۷۶، «مشارکت و توسعه اقتصادی - اجتماعی»، تهران، مجله فرهنگ و توسعه، سال دوم، شماره ۱۰.
۶. آقابخش، علی و مینو افشاری راد (۱۳۸۶)، فرهنگ و علوم سیاسی، تهران، نشر چاپار.
۷. بابایی، محبوبه، تحولات فرآیند مشارکت زنان روستایی ایران در گذر به جامعه صنعتی (گردهمایی زنان).
۸. بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، نشر نگاه معاصر.
۹. تبریزی، محسن ۱۳۷۵، «بیگانگی مانعی برای مشارکت و توسعه ملی، بررسی رابطه میان بیگانگی و مشارکت اجتماعی - سیاسی».
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم)، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. درخشه، جلال (۱۳۷۸)، گفتارهایی درباره انقلاب اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵)، لغت‌نامه، فرهنگ متوسط دهخدا، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، موسسه لغت‌نامه دهخدا.
۱۳. رضایی، عبدالعلی، «مشارکت اجتماعی: وسیله یا هدف»، تهران، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، سال یازدهم، شماره اول و دوم.
۱۴. رودی، کارلتون کلایمر و دیگران (۱۳۵۱)، آشنایی با علم سیاست، ج ۱، ترجمه بهرام ملکوتی، تهران کتاب‌های سیمرغ.
۱۵. سجادی، سید عبدالقیوم (۱۳۸۲)، مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب.
۱۶. طباطبائی مومتمنی، منوچهر (۱۳۷۰)، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۰)، کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، انتشارات اسلامیه.
۱۸. علی زاده، حسن (۱۳۷۷)، فرهنگ خاص علوم سیاسی، تهران، نشر روزنه.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷)، ابعاد فقهی مشارکت سیاسی (مجموعه مقالات مشارکت سیاسی)، به اهتمام علی اکبر علیخانی، تهران، انتشارات سفیر.
۲۰. فولادیان، مجید و احمد رمضانی فرخند (۱۳۸۷)، نظریه‌ها و پارادایم‌های مشارکت در جامعه‌شناسی، مشهد، نشر سخن گستر.

۲۱. قدیمی، سیدعباس (۱۳۸۷)، مبانی فقهی و کلامی تحزب (مجموعه مقالات تحزب و توسعه سیاسی)، تهران، انتشارات همشهری.
۲۲. قوام، عبدالعلی (۱۳۷۱)، توسعه سیاسی و تحول اداری، تهران: قومیس.
۲۳. کرمی، سعید (۱۳۸۲)، رسانه‌ها و راه‌های تقویت مشارکت مردم در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی، قم، بوستان کتاب.
۲۴. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸)، سیر کلام در فرق اسلام، تهران، انتشارات شرق.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران.
۲۶. مصباح، یزدی (۱۳۷۷)، حقوق و سیاست در قرآن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. معین، محمد (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی معین، تهران، نشر اشجع.

## کارکردهای اجتماعی وحدت در اندیشه امام خمینی علیه السلام بر اساس رویکرد وحدت سیاسی

سید ابوالحسن نواب<sup>۱</sup>  
جواد حقیر مددی<sup>۲</sup>

### چکیده

امام خمینی علیه السلام یکی از شخصیت‌های برجسته و موثر جهان اسلام است که در قرن حاضر جهت ارتقای وضعیت موجود مسلمانان تاکید بسیاری به وحدت کرده است به نحوی که شاید بتوان گفت امر وحدت یکی از مهمترین اندیشه‌های سیاسی ایشان قبل از انقلاب و به ویژه بعد از انقلاب می‌باشد. از آنجا که وحدت در جهان معاصر اسلام به دو نوع وحدت تقریبی و وحدت سیاسی مطرح شده است لازم است که اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام که داعیه دار امر وحدت میان مسلمانان است از این جهت بررسی شود. یکی از راه‌های بررسی این مقوله تطابق کارکردهای وحدت از منظر امام خمینی علیه السلام با این دو نوع اندیشه وحدتی می‌باشد. بر این اساس این مقاله قصد دارد با روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به سخنان، نامه‌ها و پیام‌های ایشان این مقوله را بررسی کند. بررسی‌های این پژوهش نشان می‌دهد کارکردهای مطرح شده از منظر امام خمینی علیه السلام با اندیشه وحدت سیاسی مسلمانان تطابق بیشتری دارد.

### واژگان کلیدی

وحدت سیاسی، وحدت تقریبی، امام خمینی، کارکردهای اجتماعی وحدت

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

Email: abulhassan.navvab@gmail.com

۲. دانشجوی مقطع دکتری رشته مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

Email: javad.madadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۲/۲۲

## طرح مسأله

امام خمینی علیه السلام بنیانگذار جمهوری اسلامی و از شخصت‌های برجسته وحدت‌گرای جهان معاصر اسلام است که توجه ویژه‌ای به وحدت مسلمانان و اخراج استمعاگران از سرزمین‌های اسلامی داشت به طوری که تاکید و اهتمام ایشان برای تحقق وحدت بر هیچ کس پوشیده نیست. از آنجا که رویکرد وحدت در ادبیات جهان امروز اسلام به وحدت سیاسی و تقریبی تقسیم شده است ضروری به نظر می‌رسد اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام با توجه به اینکه ایشان نقش برجسته‌ای در متبلور کردن این موضوع در جهان معاصر دارد بازخوانی و رویکرد ایشان در این خصوص روشن شود. یکی از راه‌های رسیدن به رویکرد کلی ایشان در خصوص وحدت تحلیل کارکردهای اجتماعی وحدت است اگر چه ممکن است در هر دو رویکرد (وحدت سیاسی و وحدت تقریبی) کارکردهای یکسان باشد اما علاوه بر اینکه کارکردهای این دو رویکرد مساوی نیستند درجات این کارکردها در این دو رویکرد یکسان نمی‌باشد. به عبارت دیگر ممکن است یک کارکرد در رویکرد تقریبی وحدت بسیار مهم و برجسته باشد در حالی که همان کارکرد در رویکرد سیاسی وحدت اگر چه محقق است اما از اهمیت چندانی برخوردار نباشد.

از این رو، این پژوهش قصد دارد با بازخوانی کارکردهای مهم وحدت در اندیشه امام خمینی علیه السلام با روش تحلیلی - توصیفی روشن کند که رویکرد کلی وحدت از منظر امام خمینی علیه السلام چه بوده است. در این میان با وجود اینکه در خصوص مقوله وحدت در اندیشه امام خمینی علیه السلام پژوهش‌های مختلف و متنوعی در چرایی و تشریح آن انجام شده است اما استفاده از این روش برای استخراج اندیشه ایشان امری تازه و بدیع است و هیچ پژوهشی تاکنون مقوله وحدت در اندیشه امام خمینی علیه السلام را با این نگاه بررسی و تشریح نکرده است. بر این اساس برای تشریح این مقوله نخست مفاهیم وحدت سیاسی و وحدت تقریبی تعریف می‌شود و سپس به مهمترین کارکردهای وحدت که مورد توجه امام خمینی علیه السلام بوده است و در کلام ایشان بیشتر مورد استفاده قرار گرفته است اشاره و تشریح می‌شود.

## وحدت اسلامی

واژه «وحدت»، از ریشه «وَحَدَّ» و به معنی انفراد، یگانه شدن، یکتایی، یگانگی و تنهایی، یکی بودن و اتحاد است (دهخدا، واژه وحدت). منظور از وحدت اسلامی همکاری،



هماهنگی و هم دلی پیروان مذاهب اسلامی بر اساس مبادی و اهداف مشترک و در عرصه‌های مختلف به همراه اتخاذ موضع عملی واحد برای تحقق اهداف و مصالح عالیه امت اسلامی و موضع گیری در برابر دشمنان اسلام و احترام و التزام قلبی و عملی هر یک از مسلمانان به مذهب خود است (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۷).

### وحدت تقریبی

تقریب در لغت به معنای نزدیک گردانیدن و گرد هم آمدن است که متضاد آن بعد و دوری است. (دهخدا، واژه تقریب) در اصطلاح، تقریب در مفهوم عام تلاش علمای اسلامی برای نزدیک کردن پیروان مذاهب اسلامی با هدف شناخت یکدیگر به منظور دستیابی به اخوت دینی براساس اصول و مشترکات اسلامی؛ یعنی اعتقاد به خدا، وحدانیت خدا، نبوت پیامبر و اعتقاد به معاد است و در مفهوم خاص حرکتی است که علمای مذاهب اسلامی آن را پایه گذاری کرده‌اند و هدف از آن نزدیک ساختن شیعیان و اهل سنت به یکدیگر و رفع اختلاف و گاه خنثی کردن دشمنی مسلمانان به منظور متحد کردن آنان است. بنابراین تقریب به معنای همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی فراوان و عدم توجه به اختلاف و معذور دانستن یکدیگر به اختلافات طبق اصل «للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد» و همچنین اصل برادری و دوستی به عنوان مسلمان طبق آیه «انما المومنون اخوه» در زندگی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی و عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی پیروان سایر مذاهب است (آصف محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

### وحدت سیاسی

منظور از وحدت سیاسی نه چیزی در مقابل وحدت تقریبی بلکه وحدت بر اساس مصالح عمومی جامعه اسلامی و امت اسلامی یعنی مصلحت کلی مردم در درون جامعه اسلامی می‌باشد. وحدت در این بُعد رنگ سیاسی به خود می‌گیرد. به همین جهت از این نوع وحدت به طور عمده تحت عنوان وحدت سیاسی امت اسلامی یا جامعه اسلامی یاد می‌شود. خصوصیتی که این وحدت دارد و باعث شده است از وحدت تقریبی جدا شود این است که در این نوع وحدت مباحث اعتقادی و ایدئولوژیکی در راستای تحقق وحدت مطرح نیست و اصل تحقق وحدت تامین مصالح عمومی جامعه اسلامی است.

## کارکردهای اجتماعی وحدت از منظر امام خمینی علیه السلام

### نمایش قدرت امت اسلامی در حج ابراهیمی

مراسم سالانه حج و گردهم آیی میلیون‌ها انسان مسلمان در حرمین شریفین و انجام مراسم عبادی سیاسی حج علاوه بر اینکه نقش بسیار مهمی در تحقق وحدت اسلامی دارد، شکوه و عظمتش نیز می‌تواند یکی از کارکردهای تحقق وحدت میان مسلمانان باشد. این مراسم به معنای اجتماع معنوی و باشکوه امت مسلمان از هر رنگ و نژاد و سرزمین و مذهب مختلف برای عرض بندگی به درگاه پروردگار یکتا با گفتار و کردار و ظاهر یکسان و عمل به سنت پیامبر واحد و طواف به گرد قبله مشترک و لیک گفتن به ندای توحید در صفوف یکپارچه، بستری بسیار مناسب برای تحقق وحدت و شکل‌گیری امت اسلامی می‌باشد. تحقق این تجمع پر برکت، نیروی بسیاری را در اختیار جهان اسلام قرار می‌دهد تا درباره مسائل گوناگون جهان اسلام، اطلاع‌رسانی و روشنگری بهتری صورت گیرد. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام، از ابتدای تشریح حج در اسلام، همواره از حج به عنوان پایگاهی برای انتقال معارف دین و اطلاع‌رسانی به مسلمانان بهره می‌بردند (احمدی، ۱۳۹۰: ۳۵-۴۵).

بر اساس آنچه از اندیشه امام خمینی علیه السلام می‌توان برداشت کرد عدم آشنایی مسلمانان به همه ابعاد اسلام که باعث دوری و تفرقه و اختلاف بین آنها شده است و باعث ایجاد مانع بزرگی در شکل‌گیری امت قدرتمند اسلامی شده است یکی از مهمترین مشکلات جامعه اسلامی است (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲/۲۷۷) ایشان در یکی از پیام‌های خود به کنگره عظیم حج، با تأکید بر این نکته فرمودند: «عید سعید و مبارک، در حقیقت آن روزی است که با بیداری مسلمین و تعهد علمای اسلام، تمام مسلمانان جهان از تحت سلطه ستمکاران و جهان‌خواران بیرون آیند و این مقصد بزرگ، زمانی میسر است که ابعاد مختلف احکام اسلام را بتوانند به ملت‌های زیر ستم ارائه دهند و ملت‌ها را با اسلام آشنا کنند ... و چه فرصتی بالاتر و والاتر از کنگره عظیم حج که خداوند متعال برای مسلمانان فراهم آورده است» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

ایشان در چارچوب اندیشه اسلام ناب خود که سیاست را یکی از ابعاد مهم اسلامی می‌دانست از مناسک حج نیز تفسیری سیاسی داشت و آن را با مفاهیمی همچون: مبارزه با شیاطین، بت‌ها و طاغوت‌های زمان همراه می‌کرد و همه این مفاهیم را تحت تحقق امت

واحد اسلامی که از شاهراه وحدت و همبستگی اسلامی عبور می‌کند تبیین می‌کند. (همان: ۱۵۴؛ ۱۲۲؛ ۱۸۴ و ۱۸۵؛ ۲۵۰).

آنچه در اندیشه ایشان در خصوص ابعاد حج مورد توجه است این است که ایشان با تمسک به اصل مصلحت اجتماعی مسلمین در خصوص مسأله حج همواره تأکید می‌کردند که در آن باید مسائل جهان اسلام مطرح شود (همان: ۲۶، ۱۳۶، ۱۳۷) تا هویت بین‌المللی مسلمانان (امت واحده) تقویت شود و بیداری اسلامی علاوه بر ابعاد سیاسی در جهات سازندگی عملی نیز وارد شود (همان: ۱۱، ۲۶، ۵۶، ۷۴، ۱۱۱، ۱۷۰، ۱۶۷، ۲۵۵).

امام خمینی علیه السلام حج را نمایش قدرت اسلام و مسلمین در برابر کفر و ابتکار اجتماعی سیاسی اسلام می‌دانست (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۰/۳۴۳) ایشان همواره در پیام‌ها و سخنرانی‌های خود به ابعاد اجتماعی - سیاسی حج اشاره می‌کردند و حج را یکی از ابزارهای مهم جهان اسلام برای تحقق وحدت و هم بستگی جهان اسلامی می‌دانستند. بر همین اساس ایشان همبستگی را یکی از فلسفه‌های مهم حج بر می‌شمردند و زائران خانه خدا را در پیام و سخنرانی‌های خود به این امر فرا می‌خواندند (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۴۵-۳۳).

بر اساس آنچه بیان شد و با توجه به ظرفیت حج می‌توان نتیجه گرفت که حج از دو جهت بتواند کارکرد قدرت امت اسلامی را نمایان سازد و امت اسلامی را به سمت آن سوق دهد اولین جهت تقویت هویت تمدنی جهان اسلام است. در واقع شاید بتوان گفت همانطور که امام خمینی علیه السلام بارهای به مسأله جهان اسلام در صدر اسلام اشاره می‌کردند و آن را الگوی بسیاری خوبی برای جهان اسلامی کنونی بر می‌شمردند تبیین و تشریح هویت تمدنی اسلام در طول اعصار گذشته مخصوصاً صدر اسلام و حتی در برخی دیگر از مقاطع تاریخ اسلام می‌تواند زمینه ساز همبستگی عاطفی و عقلانی مسلمانان که نتیجه آن تحقق امت واحد و قدرت امت اسلامی است باشد.

جهت دیگری که می‌تواند این کارکرد حج را متبلور کند جهتی است که نقش بسیار برجسته‌ای در ایجاد تفرقه و اختلاف میان مسلمانان دارد و آن جهت چیزی نیست جز ملیت‌گرایی. به عبارت دیگر رنگ باختن ملیت‌گرایی در حج که نمود بسیار آشکاری در حج دارد چرا که همه مردم در هر سطح و طبقه و ملیتی باید در یک نوع عمل خاص در یک زمان خاص انجام دهند، می‌تواند جهان اسلام را به تحقق امت اسلامی نزدیک کند.

### تبلور قدرت امت اسلامی در تقویت هویت تمدنی

هویت تمدنی، معرفت و آگاهی عمیق انسان به تمدنی است که منسوب به آن است. درک چنین هویتی، به فرد، این امکان را می‌دهد که احساس کند در سرزمینی زندگی می‌کند که ریشه‌های فرهنگی آن، تا اعماق تاریخ کشیده شده است و این احساس، سبب تعلق ارتباط به آن تمدن و در نتیجه، شکل‌گیری «هویت تمدنی» می‌شود. احساس تعلق به یک تمدن، به معنای وابستگی به تمامی مظاهر آن تمدن و از جمله: مشاهیر، افتخارها، میراث‌ها و ارزش‌های آن است. نبود «هویت تمدنی»، زمینه‌ساز تأثیرپذیری منفعلانه از تمدن‌های موجود است (شرفی، ۱۳۸۱: ۸۲).

بر این اساس می‌توان گفت تحقق امت واحده و قدرتمند اسلامی بدون در نظر گرفتن مقوله «هویت تمدنی» آنچنان که امام خمینی علیه السلام با ادبیات خاص خود به آن توجه و تأکید داشتند امری بی معنا و مهمل است. در واقع همانطور که بیان شد امام خمینی علیه السلام چون تحقق هویت تمدنی را شرط تداوم تمدن می‌دانستند همواره به دنبال تحقق و توجه به تمدن جهان اسلام در صدر اسلام بودند. به نظر می‌رسد ایشان مقدمه و لازمه احیای یک تمدن و پیروزی آن بر تمدن رقیب، احیای هویت تمدنی قوی و قدرتمند گذشته می‌دانستند به عبارت دیگر ایشان هویت تمدنی را هم شرط ایجاد تمدن و هم شرط حفظ بقای آن می‌دانستند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳/۴۲۱، ۱۲۴، ۱۵۱، ۴۴۷، ۴۲۶، ۳۱۵، ۲۶۸/۵، ۲۱۶، ۲۶۳، ۲۸۳، ۳۴۸ و...).

بر این اساس تشریح مسائل تمدنی در صدر اسلام و تبیین ابعاد آن برای مبارزه با کفر و الحاد و گسترش اسلام به تمام نقاط این کره خاکی از آنجا که در بسط سیره رسول مکرم اسلام، خلفا و حتی خلافت برخی امامان معصوم علیهم السلام قرار دارد می‌تواند تاثیر مهمی داشته باشد چرا که توجه به این مسائل در میان مسلمانان بسیار مهم و پراهمیت است. بنابراین اگر آنطور که مورد نظر امام خمینی علیه السلام بود آن تمدن عظیم و پرافتخار صدر اسلام در قالب سیره رسول گرامی اسلام و اصحاب ایشان برای جهان اسلام در قالب ظرفیتی که حج در اختیار مسلمانان قرار داده است تشریح شود انگیزه مسلمانان برای تغییر وضع موجود و تبدیل این امت پاره پاره اسلامی به امت واحده جهان اسلامی و نزدیک شدن به تمدنی که در سنت و سیره رسول گرامی اسلام وجود داشت بیشتر خواهد شد و راه تحقق امت واحده و قدرتمند جهان اسلام هموار تر خواهد شد.

در واقع آنچه در مساله حج بسیار مهم است و باید به آن توجه بیشتری شود جنبه‌های هویت تمدنی صدر اسلامی است که در خود مناسک حج وجود دارد. به بیان دیگر انجام مناسک حج در سرزمین وحی و مشاهده مشاعر مقدسه، زمینه‌ساز آشنایی حج‌گزار با ریشه‌های فرهنگی تمدن اسلامی است؛ او می‌تواند ریشه‌های تاریخی پیدایش تمدن خود را بشناسد، به ویژگی‌های بارز و برجسته تمدن اسلامی آگاهی یابد، با شخصیت‌های تمدن ساز بیشتر آشنا شود و از جایگاه تمدن خود در بین تمدن‌های دیگر، شناخت دقیق‌تری پیدا کند. امام خمینی علیه السلام در تشریح این مقوله و توجه به جنبه‌های هویت ساز حج عنوان می‌کنند «از نکاتی که حجاج محترم باید به آن توجه کنند، اینکه مکه معظمه و مشاهد مشرفه، آینه حوادث بزرگ نهضت انبیا و اسلام و رسالت پیامبر اکرم است. جای جای این سرزمین، محل نزول و اجلال انبیای بزرگ و جبرئیل امین و یادآور رنج‌ها و مصیبت‌های چندین ساله‌ای است که پیامبر اکرم در راه اسلام و بشریت متحمل شده‌اند و حضور در این مشاهد مشرفه و اماکن مقدسه و در نظر گرفتن شرایط سخت و طاقت فرسای بعثت پیامبر، ما را به مسئولیت و حفظ دستاوردهای این نهضت و رسالت الهی بیشتر آشنا می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۲۲۷).

همانطور که بیان شد امام خمینی علیه السلام به هویت تمدنی اسلام در صدر اسلام و دوره‌های اولیه آن توجه ویژه داشتند به نحوی که در بسیاری از سخنان و پیام‌های ایشان توجه به صدر اسلام و حتی بیان مزیت‌ها و ظرفیت‌های صدر اسلام و لزوم الگو گرفتن از آن زمان مشاهده می‌شود. بر اساس آنچه در کتاب صحیفه امام خمینی علیه السلام مندرج است ایشان حدود ۳۶۵ مرتبه از صدر اسلام برای تشریح بیانات خود استفاده کرده‌اند یکی از این موارد پیامی است که ایشان در ۱۲ شهریور سال ۱۳۶۲ (۲۵ ذی القعدة ۱۴۰۳) به مناسبت فرا رسیدن ایام حج خطاب به همه مسلمانان ایران و جهان دادند. امام خمینی علیه السلام با اشاره به عید قربان از این عید به عنوان عید فداکاری و جهاد در راه خداوند برای انسان‌ها یاد می‌کنند و عنوان می‌کنند «امید است حجاج محترم بیت الله الحرام، از هر فرقه هستند و اهل هر مذهب می‌باشند، در مواقف و مشاعر محترمه، دست جمعی برای پیروزی اسلام بر کفر جهانی دعا کنند؛ و برای بیداری مسلمانان و حکومت‌های آنان فریاد کنند و دعای بلیغ نمایند» (امام خمینی، ۱۳۷۰: ج ۱۸/ ۸۸-۸۷).

امام خمینی علیه السلام با نگاه تیز بین و عمیق خود به همه ابعاد اسلام به مساله حج نگاه ویژه ای داشتند به طوری که علاوه بر اینکه هر ساله در ایام حج پیامی خطاب به همه مسلمانان جهان صادر می کردند در ایام مختلف سال در خصوص مساله حج و فلسفه آن سخن می گفتند، سخنانی که درون مایه همه آنها وحدت و همبستگی جهان اسلام بود. این مساله نشان می دهد که وحدت و اتحاد دنیای اسلام در مقابل کفر برای ایشان بسیار مهم و ضروری بوده است. ایشان در پیامی که در سوم شهریور ماه سال ۱۳۶۳ (۲۸ ذی القعدة ۱۴۰۴) منتشر کردند با توجه به مساله وحدت، لزوم اتحاد و همبستگی که در صدر اسلام وجود داشت عنوان کردند «بیت الله الحرام، اولین بیتی است که برای «ناس» بنا شده. این بیت همگانی است ... و برای قیام ناس و نهضت همگانی، و برای منافع مردمی بنا شده است و چه نفعی بالاتر و والاتر از آنکه دست جباران جهان و ستمگران عالم از سلطه بر کشورهای مظلوم کوتاه شود، و مخازن عظیم کشورها برای مردم خود آن کشورها باشد ... پس این بیت باید برای همین مقصد بزرگ در آن اجتماع نمود، و منافع ناس را در همین مواقع شریف تأمین نمود، و رمی شیاطین بزرگ و کوچک را در همین مواقع انجام داد (همان، ۱۹/۲۵-۲۴).

### تبلور قدرت امت اسلامی در نفی ناسیونالیسم

از آنجا که گستردگی اسلام بسیار است و در صدر اسلام، اسلام با تلاش‌ها و مجاهدات مسلمانان به غرب اروپا و شرق آسیا و قاره آفریقا رسید. مناطقی که هر کدام بوم و ملیت خاص خود را دارند. از آنجا که این قومیت و ملیت در صدر اسلام چندان نشانه و ظاهری نداشت و همه تحت لوای توحید و اسلام گرد هم می آمدند اتحاد و همبستگی میان مسلمانان بیشتر بود. اتحاد و همبستگی که تاثیر بسیار مهمی در قدرت و سیطره جهان اسلام بر دنیای آن روز داشت. از زمانی که بحث ملیت و قومیت در میان اسلام عموماً توسط غربیان و کشورهایایی که قصد استعمار کشورهای مسلمان را داشتند، مطرح شده است شعله نفاق و اختلاف در میان مسلمانان شعله ور تر شده است. مسائل قومی و ملیتی، از جمله مسائلی هستند که در هر گروه، ملت یا امتی باعث ایجاد اختلاف و ضعف می شوند اختلافی که تاثیر مستقیمی در ضعف و عقب ماندگی کشورهای اسلامی داشته است.

بنابراین پراکندگی جغرافیایی و فرهنگی جهان اسلام می تواند به عنوان مانعی در مسیر

هویت یابی مشترک و همبستگی جهان اسلام باشد. گذشته از این ارتباط بین اصول و فرهنگ اسلامی و ملی در بین کشورهای اسلامی همواره یکی از مباحث جامعه‌شناسی کلان جهان اسلام بوده است که در فضای سیاسی و اجتماعی کشورهای اسلامی بسیار مؤثر بوده است. در واقع زمانی که ملی‌گرایی به عنوان ایدئولوژی در یک ملت قرار می‌گیرد مانعی اساسی در اتحاد مسلمین به وجود می‌آید مانند آنچه ما در خصوص عربیت و عجمیت در جنگ ایران و عراق مشاهده کردیم که یک کشور مسلمان به بهانه‌های واهی قومیتی به کشور مسلمان دیگری حمله کرد و با سکوت و یا حتی در برخی موارد با حمایت آنها مواجه شد. در حالی که اگر اسلام مبنای حرکت‌های سیاسی و اجتماعی قرار گیرد، تحقق امت اسلامی در مسیر تکامل قرار می‌گیرد و قدرت‌های استعماری را به شدت به چالش می‌کشد؛ زیرا «ناسیونالیسم فقط یک پیوند تاریخی و زبانی است نه یک فلسفه دارای اصول و نه یک منظومه اعتقادی» (صدر، ۱۴۰۸ق: ۱۳/۱۰ و ۱۴) بنابراین نمی‌تواند منبع فکری و اندیشه‌ای نهضت باشد. پس تحقق امت متحد و قدرتمند اسلامی باید مبتنی بر اصول فرهنگ و تمدن اسلامی بنا شود.

با وجود اینکه در خاورمیانه و کشورهای اسلامی تا قبل از ورود استعمارگران به این منطقه عموماً چیزی جز اسلام و مسلمانی نبود و عمدتاً مذهب‌ها مرزهای جغرافیایی را تشکیل می‌دادند اما بعد از جنگ جهانی اول، با توطئه انگلیس، امپراتوری عثمانی تجزیه شد و ناسیونالیسم‌های ترک، فارس و عرب در جهان اسلام پدیدار گشت (میکل، ۱۳۸۱: ۲/ ۵۴۷-۵۸۶). پس از برچیده شدن امپراتوری عثمانی، با حذف نظام خلافت در سال ۱۹۲۴، راهی اساسی در حذف دین از صحنه عمومی جامعه اسلامی باز و این ایده تقویت شد که هویت‌های ملی نهفته در دولت‌های ملی تنها شکل معتبر اجتماع سیاسی است (سعید، ۱۳۹۰: ۷۱-۱۰۱). در این میان هرچند ناسیونالیسم در ابتدا در پاسخ به احساس سرخوردگی و ضعف فرهنگی در برابر غرب بود و بر فرهنگ بومی تأکید داشت ولی عملاً به رواج تشریفات غربی منجر شد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۶۲: ۳۰۸).

در این میان دین اسلام که این چنین اتفاقاتی را پیش‌بینی می‌کرد از همان آغاز بر نفی قومیت و ملیت تأکید کرد و برنامه اجرایی بسیار مهمی برای تأمین این مهم قرار داد و آن را برای همه مسلمین به عنوان فریضه قرار داد. آن برنامه چیزی جز حج نیست. از آنجا که امام

خمینی یک فقیه متعهد به اسلام بود و همواره به دنبال اجرای اسلام ناب محمدی بود اسلامی که بر اساس آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر گرامی اسلام ﷺ و ائمه اطهار باشد طبیعی است که در حوزه نژاد پرستی و مسائلی از این گونه که انسان‌ها را بر اساس نژاد، رنگ، مکان جغرافیایی یا ... طبقه بندی می‌کند همانگونه که اسلام طرح کرده است مخالف باشد. قبل از اینکه این مساله بخواهد در حوزه اندیشه سیاسی و مسائل وحدت در جهان اسلام مطرح شود اساس این مساله اعتقادی است و در اندیشه اسلامی به طور کلی هیچ کدام از این امور نشانه برتری افراد بر دیگران نیستند (بر اساس (حجرات (۴۹): ۱۳) ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾؛ ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی‌تردید، خداوند دانای آگاه است). امام خمینی با استناد به قرآن و سنت رسول اکرم ﷺ طرح عرب و عجم و مسائلی از این دست را مخالف اسلام می‌دانست و معتقد بود تنها میزان در اسلام تقواست (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱/۳۷۸).

امام طرح مباحث قومیتی و نژاد پرستی در ممالک اسلامی را اندیشه شومی عنوان می‌کرد که به اسلام و وحدت مسلمانان چنگ انداخته است و جامعه اسلامی را به خطر انحطاط کشانده است. ایشان طرح این گونه مباحث را نقشه شوم استکبار برای تکه تکه کردن ممالک اسلامی می‌دانست و همواره عنوان می‌کرد که اسلام با این گونه سخنان مخالف است و مسلمان هر جا که باشند و هر گونه که باشد مسلمان‌اند و هیچ فرقی بین یک مسلمان عرب و مسلمان فارس و یا مسلمان ترک یا لر و ... نیست (همان، ۳۷۷-۳۷۸).

همانطور که عنوان شد فریضه حج را به واقع باید از منظر نفی نژاد پرستی و مسائل قومیتی مورد نظر قرار داد. اینکه در این عمل پر ارزش و مهم اسلامی همه مسلمانان هر آنگونه که هستند، فقیر یا غنی، عرب یا عجم، ترک یا فارس و ... باید در کنار هم اعمال متعددی را انجام دهند طرحی نوین برای زودن این گونه مسائل تفرقه انگیز است. مساله‌ای که امام خمینی نیز به آن توجه داشته است و در برخی از پیام‌ها و سخنان خود آن را به دیگر مسلمانان مخصوصاً دولتمردان کشورهای اسلامی گوشزد می‌کرده است.

توجه امام خمینی به مساله نژاد پرستی و قومیت که دقیقاً اتحاد و وحدت مسلمین را



نشانه گرفته بود و به هیچ وجه یک مساله‌ای که در لوای تقریب بخواهد حل شود نبود بعد از تحقق انقلاب اسلامی و شکل‌گیری جمهوری اسلامی ایران ادامه داشت چرا که اندیشه امام خمینی نه اصلاح ایران بلکه کل جامعه مسلمین و ایجاد وحدت میان آنها بود.

### استقلال جهان اسلام

به دلیل استفاده فراوان امام خمینی علیه السلام و توجه بسیاری زیاد ایشان به این مفهوم، این مفهوم یکی از اساسی‌ترین مفاهیم اندیشه سیاسی امام در سطح جهان اسلام و مخصوصاً کشور ایران بود. استعماری که دقیقاً در مقابل استقلال قرار دارد و مساله‌ای است که در جهان امروز استقلال سیاسی کشورها را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و بیشتر منافع اقتصادی کشورهای مستعمره را در خدمت کشورهای استعمارگر قرار می‌دهد و باعث عقب افتادگی، فقر و انحطاط در کشورهای مستعمره می‌شود.

از نظر واژه‌شناسی استقلال کلمه‌ای است عربی و مصدر باب استفعال از ماده «ق ل ل» است و با واژه‌هایی چون قلیل، قلت و تقلیل مرتبط است و در معنی، کم کردن و به حداقل رساندن می‌باشد که در بعد سیاسی آن به معنای این است که ملت استقلال طلب می‌خواهد و وابستگی‌ها را تحلیل بدهد و اتکای به دیگران را به حداقل برساند (ابن منظور، ۱۹۸۷: ۱۱/۲۸۷-۲۸۹). این در حالی است که معنای این کلمه در علوم سیاسی نیز نزدیک به معنای لغوی این کلمه است بر این اساس معنای استقلال در علوم سیاسی نیز داشتن قدرت تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری همراه با اعمال این تصمیم‌ها و سیاست‌ها در حیطه حاکمیت یک کشور است (فارسی، ۱۳۷۴: ۵۴) یا جدا بودن حاکمیت یک کشور از هر نوع سلطه خارجی (آقابخشی، افشاری راد، ۱۳۸۳: ۱۵۴) و آزادی اراده ملی برای اداره امور داخلی و خارجی خود که از خلال سازمان سیاسی دولت پدیدار می‌شود (علی بابایی، آقایی، ۱۳۶۵: ۴۵/۲، ۶۱).

اهمیت این مساله در اسلامی که نگاه اجتماعی و سیاسی عمیقی دارد باعث شده است که این مفهوم با دو مفهوم «دارالاسلام» و «دارالکفر» تبیین و تشریح شود چرا که چون اسلام فرا منطقه‌ای و قومیتی است و حیطه گسترش اسلام فراتر از مرزبندی‌های جدید جغرافیایی است، مرزبندهای جدید بر اساس قوم و ملیت ملاک مناسبی برای جدایی نمی‌داند و ملاک دارالاسلام و دارالکفر را، اجرا و عدم اجرای قوانین الهی عنوان می‌کند. بر این اساس دارالاسلام به سرزمینی گفته می‌شود که شریعت اسلامی در آن پیاده می‌شود

و حاکم مسلمانی بر آن حکمرانی می‌کند و همه افراد جامعه در برابر حکومت اسلامی تسلیم هستند. و دارالکفر به سرزمین‌هایی گفته می‌شود که احکام اسلامی در آن جاری نیست و مسلمانان در آنجا حاکمیت و سلطه ندارند. براساس این مرزبندی است که قرآن مسلمانان را از خطر وابستگی برحذر داشته و دستیابی به استقلال را در آیات زیادی بیان می‌کند (زحلی، ۱۹۳۲: ۱۸۲-۱۸۰).

عزت مسلمانان یکی از مسائلی است که اسلام به آن تاکید دارد چرا که اسلام با منسوخ کردن ادیان و کتاب‌های الهی قبلی تنها راه نجات انسان و اتصال به خداوند را در پیروی از اسلام عنوان می‌کند. از همین رو چون خداوند عزیز است و همه عزت و برتری ویژه خداوند است ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾؛ عزت به تمامی از آن خداست و مشرکان و معبودانشان هیچ نصیبی از عزت ندارند، و اوست که سخنان آنان را می‌شنود و به حال تو و آنان آگاه است و هرگاه بخواهد آنان را به سزای کردارشان می‌رساند (یونس (۱۰): ۶۵). پس هر کسی که در روی زمین از او و دستوراتش پیروی می‌کند نیز مانند او باید عزیز باشد.

بنابراین در خصوص مساله عزت مسلمین باید گفت که چون همه عزت و سربلندی برای خداوندی است که قاهر بر همه چیز و قدرتمند از همه است لذا هر کسی که به خداوند به هر نحوی منتسب می‌شود باید عزیز باشد و به عبارت دیگر عزت داشته باشد و چون مسلمانان از همه انسان‌ها به واسطه پیروی از آخرین دین خداوند نزدیک‌ترند باید از همه عزیزتر و قدرتمندتر باشد و به نحوی نباشند که غیر مسلمانان و آنانی که به قدرت قاهره خداوند اعتقاد ندارد بر آنها حکمرانی کنند و برتر و عزیزتر از مسلمانان باشند.

مفهوم دیگری که در قرآن در خصوص مساله استقلال مطرح شده است و یک قاعده فقهی در فقه را شکل داده است مفهوم نفی سییل کافران بر مسلمانان و مفاهیم وابسته به آن است. قرآن کریم در واقع به انحاء مختلف به مساله عدم تسلط بیگانه بر مسلمانان پرداخته است و در آیه ۱۴۱ سوره نساء به طور مستقیم به این مساله پرداخته است و در جایی دیگر مانند آیات ۵۲-۵۲ سوره مائده به مساله نپذیرفتن سلطه و سرپرستی کافران و همچنین در آیات ۱۴۹ و ۱۵۰ سوره آل عمران به مساله پیروی نکردن از اهل کتاب و مشرکان اشاره کرده است.

بر اساس (نساء (۴): ۱۴۱) ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾؛ هرگز خداوند برای کافران راه تسلط بر اهل ایمان را باز نگذاشته است. خداوند کمترین سلطه‌ای را برای

کافران بر مؤمنان تشریح نکرده و هرگونه پیمان فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... را که موجب سلطه کافران و وابستگی مسلمانان گردد حرام و باطل شمرده است (شکوری، ۱۳۶۱: ۳۲۹-۳۲۵). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه عنوان می‌کند «معنای این آیه این است که حکم از امروز به نفع مؤمنین و علیه کافران است و تا ابد نیز چنین خواهد بود و هرگز به عکس نمی‌شود... احتمال هم دارد که نفی سبیل اعم از تسلط در دنیا باشد یعنی منظور این باشد که کفار نه در دنیا مسلط بر مؤمنین می‌شوند و نه در آخرت، و مؤمنین به اذن خدا دائما غالبند، البته ما دامی که ملتزم به لوازم ایمان خود باشند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۱۸۹) بر اساس این آیات و تفسیری که علامه طباطبایی از این آیات ارائه کرده است روشن است که خداوند قوانین اسلام را به نحوی تبیین کرده است که اگر مومنان و مسلمانان به آن عمل کنند قطعا برتر خواهند بود این وعده‌ای است که قرآن به مسلمانان داده است.

آیه نفی سبیل بیانگر دو جنبه ایجابی و سلبی است: جنبه ایجابی آن بیانگر وظیفه جامعه اسلامی و حاکمان آن در حفظ استقلال و از میان برداشتن زمینه‌های وابستگی است و جنبه سلبی آن ناظر به نفی سلطه بیگانگان بر سرنوشت سیاسی اجتماعی مسلمانان است (شکوری، ۱۳۶۱: ۴۰۰-۳۸۵). به هر حال تاریخ شیعه نشان می‌دهد که قاعده نفی سبیل که یک قاعده قرآنی است و به طور واضح و روشن مسأله استقلال مسلمین و نفی سلطه و برتری کشورهای غیر اسلامی را بر آنها نشانه گرفته است در فقه سیاسی اسلام کاربرد گسترده‌ای دارد و فقها و علمای طراز اول شیعه، با الهام گرفتن از قاعده نفی سبیل، بارها مسلمانان را از افتادن در دام سلطه استعمارگران نجات داده‌اند. از نمونه‌های بارز به کارگیری این قاعده، نهضت تحریم تنباکو است که در مقابله با استراتژی استعماری بریتانیا برای تسخیر و قبضه اقتصاد ایران، توسط عالمان دینی به رهبری مرجع تقلید زمان، میرزا محمد حسن شیرازی شکل گرفت. فتوای تحریم تنباکو که بر گرفته از قاعده نفی سبیل بود، استعمار انگلیس را در ایران، درهم شکست و مرحله‌ای مهم در بیداری مردم ایران در برابر استکبار و استبداد را رقم زد.

بنابراین می‌توان گفت اندیشه ضد استعماری و لزوم استقلال کشورهای اسلامی امام خمینی علیه السلام بر اساس آیات قرآنی بوده است و قطعا فهم صحیح امام خمینی علیه السلام از مجموعه آیاتی که در خصوص استقلال در قرآن مطرح شده است و همچنین روایات ائمه معصومین بوده است که باعث شده بود ایشان در طول عمر خویش با تاکید فراوان بر مسأله استقلال

کشورهای اسلامی و نفی استعمار در کشورهای اسلامی به دنبال عزیز کردن اسلام و مسلمانان و نفی سلطه کفار و ستمگران بر مومنین باشند.

بر این اساس می‌توان گفت شاهره‌ای تحقق استقلال در کشورهای اسلامی یا جامعه بزرگ اسلامی چیزی جز تحقق وحدت نیست. اگر وحدت در کشورهای اسلامی محقق شود همانطور که امام خمینی علیه السلام بارهای به آن اشاره می‌کند جامعه اسلامی، عزیز و سربلند می‌شود و این عزت و سربلندی حاصلی به جز استقلال نخواهد داشت.

تاکید و توجه امام خمینی علیه السلام بر مساله استقلال باعث شد که یکی از اصول مهم قانون اساسی جمهوری اسلامی استقلال، حاکمیت و تمامیت ارضی کشور باشد. در واقع پس از پیروزی انقلاب اسلامی بر اساس اندیشه سیاسی امام خمینی و ولایت فقیه، اصل استقلال از چنان ارج و منزلتی برخوردار گردید که همراه اصل آزادی در کنار اسلام، به‌عنوان اصل تشکیک‌ناپذیر، به قانون اساسی جمهوری اسلامی وارد شد و حفظ استقلال وظیفه آحاد ملت و دولت و کارویژه اصلی سیاست کشور تلقی گردید (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۹).

به هر حال اهمیت این واژه نزد امام خمینی به اندازه‌ای بود که بر اساس آنچه در کتاب صحیفه امام ثبت و ضبط شده است این واژه حدود ۹۰۲ بار تکرار شده است که در این بین حدود ۴۸ مورد آن همراه با کلمه وحدت بوده است (امام خمینی، ۱۳۷۰).

امام خمینی علیه السلام در اعلامیه مشترکی با دیگر آیات عظام محمد هادی الحسینی المیلانی، شهاب‌الدین النجفی المرعشی، حسن الطباطبایی القمی به مناسبت سالگرد قیام ۱۵ خرداد در ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۳ با اشاره به این مطلب که علمای اسلام وظیفه دارند از احکام مسلمة اسلام دفاع کنند و همچنین از استقلال ممالک اسلامی پشتیبانی نمایند، از ستمکاریها و ظلمها اظهار تنفر کنند، از پیمان با دشمنان اسلام و استقلال و ممالک اسلام اظهار انزجار کنند. ایشان در این اعلامیه اتحاد و وحدت ممالک اسلامی را تنها راه استقلال و دفاع از احکام اسلام عنوان کرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱/۳۳۶).

امام خمینی علیه السلام آنچنانکه در قبل از پیروزی انقلاب به استعمار زدگی ممالک اسلامی توجه داشتند و همواره وحدت را تنها راه زدودن استعمار از ممالک اسلامی می‌دانستند بعد از پیروزی انقلاب نیز بر همین عقیده بودند و همواره در سخنان خود به این مساله اشاره می‌کردند ایشان در جمع نمایندگان مجلس قطر در تاریخ ۱۶ اسفند ۱۳۵۹ با اشاره به این مطلب که سیاست استعمار

در جدا کردن ملتها از اسلام و قرآن است عنوان کردند «اتکال به خدا، برای خدا و وحدت کلمه، وحدت کلمه و وحدت غرض [و] مقصد. از هر کس می پرسیدند، مقصد این بود که حکومت اسلام باشد. مقدمه این بود که حکومت طاغوت نباشد؛ مقصد این بود که استقلال و آزادی در پناه حکومت اسلامی باشد» (همان، ج ۶، ۳۳۹-۳۳۸).

ایشان در جایی دیگر در پاسخ به پیام معمر قذافی رهبر لیبی در تاریخ ۱۰ اردیبهشت ۱۳۵۸ با اشاره به مساله ضرورت تحقق وحدت میان کشورهای اسلامی عنوان کردند «ملت‌ها و دولتها اگر بخواهند به پیروزی و هدف‌های اسلامی به تمام ابعادش که سعادت بشر است برسند، باید اعتصام به جبل‌الله کنند، از اختلافات و تفرقه پرهیزند ... مسلمین باید برای به دست آوردن استقلال و آزادی این کلید پیروزی را به دست آورند و برای وحدت کلمه کوشش کنند» (همان، ۷/ ۱۷۰) امام خمینی علیه السلام بار دیگر در پیامی به مسلمانان جهان به مناسبت ایام حج به آنها توصیه‌ها و تذکراتی دادند که در یکی از تذکرات به مساله وحدت مسلمین و تحقق استقلال کشورهای اسلامی از کشورهای استعمارگر اشاره کردند ایشان در این پیام خود بیان کردند: «دولت‌های اسلامی منطقه و حواشی آن می‌توانند یک ارتش ذخیره ده‌ها میلیونی و یک ارتش بیش از ده میلیونی تحت یک پرچم برای دفاع از کشورهای اسلامی داشته باشند، که این نیز فوق قدرتهاست. و امید است دولت‌های منطقه، با قطع نظر از زبان و نژاد و مذهب، فقط تحت پرچم اسلام در این امر فکر کنند و طرح آن را بریزند؛ و از ننگ خضوع در برابر ابرقدرتها نجات یابند، و شیرینی استقلال و آزادی را بچشند.» (همان، ۱۸/ ۹۴)

### آزادی فلسطین و مسجد الاقصی

مسئله فلسطین یکی از مهمترین مسائل قرن حاضر جهان اسلام است. این مساله به دلیل اهمیت آن بازتاب‌های متعدد و گسترده‌ای را در سراسر جهان تاکنون به دنبال داشته و یکی از واکنش‌های مهم در قبال این رویداد، برخوردی است که از جانب روحانیت اسلام و مخصوصاً علمای شیعه صورت پذیرفته است و بدون هیچ تغییری، در طول هفتاد سال گذشته ادامه یافته است. در واقع همین برخورد روحانیت شیعه بوده است که باعث شده مساله فلسطین و اشغال آن توسط صهیونیسم به عنوان یک نقشه شوم استعمار در جهان امروز مساله‌ای ناشناخته نباشد. مساله‌ای که امام خمینی علیه السلام از همان آغاز نسبت به آن

حساس بودند و همواره تلاش می‌کردند برای مسلمانان جهان ابعاد مختلفی از این جریان را تبیین کنند. روشنگری‌های امام خمینی علیه السلام در جهان اسلام علاوه بر اینکه باعث شد همه مسلمانان نسبت به مساله فلسطین و ظلمی که در حق مسلمانان آن منطقه می‌شود آگاه شوند در ایران و در بحبوحه انقلاب ایران و در میان انبوه شعارهای انقلابیون نیز نمود داشته باشد و شعارهایی همچون «امروز ایران، فردا فلسطین» در خصوص مساله فلسطین ملاحظه شود.. شعاری که ریشه در عمق تفکر ضد صهیونیستی امام خمینی علیه السلام و یارانش در طول انقلاب و حتی بعد از شکل‌گیری انقلاب اسلامی داشت.

به هر حال آزادی فلسطین و مسجد الاقصی به عنوان یکی از سرزمین‌های اسلامی که در اختیار یهودیان صهیونیسم به بهانه‌های واهی قرار داشت یکی از مسائل مهم جهان اسلام به شمار می‌رفت که همواره مورد بحث و توجه مسلمانان بوده است. این مساله در جهان اسلام از جمله مسائلی است که به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام از جمله علمای شیعه و مخصوصاً امام خمینی علیه السلام بدون اتحاد جهان اسلام حل شدنی نیست. به عبارت دیگر آزادی بدون متحد شدن جهان اسلام امکان تحقق ندارد. بر این اساس می‌توان گفت یکی دیگر از دست‌آوردها و کارکردهای تحقق وحدت در جهان اسلام آزادی فلسطین و مسجد الاقصی خواهد بود مساله‌ای که امام خمینی علیه السلام در سخنان خود بارها به آن اشاره کردند و معتقد بودند که مسلمانان در صورت اتحاد حتی هر کدامشان با یک سطل آب می‌توانند اسرائیل را نابود کنند (صفا تاج، ۱۳۸۰: ۲۰۲؛ امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۰).

جریان فلسطین را باید با عنوان ظلم جامعه جهانی بر علیه مسلمانان به حساب آورد چرا که بعد از جنگ جهانی دوم سازمان ملل متحد که در واقع برای تامین مصالح دولت‌های استعماری و استکباری شکل گرفته بود به تشکیل کشور اسرائیل رای مثبت داد. جالب این است که همه کشورهایایی که در این سازمان حق و تو داشتند برای تشکیل کشور اسرائیل رای مثبت دادند. در واقع آنان رای به تشکیل کشور اسرائیل در سرزمین‌های اسلامی دادند که این مساله از همان آغاز با مخالفت علما و اندیشمندان جهان اسلام و مقاومت مسلمانان به خصوص فلسطینیان شروع شد و اینگونه عملاً سناریوی جنگ احزاب تکرار شد و کل کفر با دیگر به این نحو در برابر کل اسلام قرار گرفت. مقاومت حول محور آزادی فلسطین و سازمان کنفرانس اسلامی در برابر اشغال فلسطین و قدس محور مبارزات اعراب و جهان اسلام پس از آتش زدن

مسجدالاقصی تشکیل گردید. چهار جنگ بین اعراب و اسرائیل در سال‌های ۱۳۳۵، (۱۹۴۸) ۱۳۲۷ (۱۹۶۷) ۱۳۴۶، (۱۹۵۶) و ۱۹۷۳ (۱۳۵۲) اتفاق افتاد که تقریباً همه آنها منجر به شکست اعراب در برابر اتحادیه غرب صهیونیسم شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۸).

راه‌هایی که به علت خیانت برخی از سران عرب منطقه و تبانی آنها با اسرائیل عموماً به جایی ختم نمی‌شد و هر روز بر سخت شدن مساله اسرائیل در فلسطین دامن می‌زد. این روند فرسایشی در خصوص جهان اسلام و مساله فلسطین همینطور ادامه داشت تا اینکه انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی علیه السلام به پیروزی رسید. در واقع شاید بتوان گفت آغاز حرکت آشکار امام خمینی علیه السلام بر مبنای اسلام سیاسی و اسلامی که باید در تحولات سیاسی کشورهای اسلامی و همچنین جهان نقش داشته باشد (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۹-۵) به نظر می‌رسد تلاش جدی امام خمینی علیه السلام از دهه چهل قرن چهاردهم هجری شمسی در این مهم و پایه گذاری موج بیداری اسلامی بر اساس رویکردی اسلامی سیاسی ایشان در ایران و جهان تاثیر بسیاری در روند تحولات رو به جلوی فلسطین و شکل‌گیری انتفاضه جدی و مبارزه بر علیه صهیونیسم داشت. چرا که هدف‌گیری کلی امام در مبارزه، رهایی ایران و جهان اسلام از قید سلطه و استکبار، اعاده عزت و عظمت مسلمین، تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ارزش‌ها و مبانی اسلامی بود (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۸/۲۷۶-۲۶۷؛ ۱۵/۲۱۲؛ ۱۳/۱۹۷) که این هدف در ایران با مبارزه با رژیم ستم شاهی که نماینده کفر و استکبار جهانی در ایران بود عجین شده بود و در جهان با مبارزه با صهیونیسم و استکبار جهانی مخصوصاً آمریکا همراه شده بود. بر این اساس بدون تردید پیروزی انقلاب اسلامی در ایران از جنبه‌های مختلف به تشدید مبارزات ضد صهیونیستی مسلمانان انجامید و روند مبارزه فلسطینی‌ها را دگرگون ساخت و به عبارتی ساده تر می‌توان گفت که به واقع سرنگونی شاه و حاکمیت نظام اسلامی در ایران نخستین ضربه مهلکی بود که اهداف توسعه طلبانه صهیونیست‌ها را به طور جدی به مخاطره افکند. چرا که رژیم شاه یک متحد نیرومند غرب و اسرائیل در منطقه حساس خاورمیانه به شمار می‌آمد که انقلاب اسلامی توانست عظمت این متحد نیرومند منطقه‌ای را بشکند.

در واقع افشای روابط پنهان و آشکار شاه با اسرائیل و مخالفت با کمک‌های بی‌دریغ رژیم شاه به دشمن مشترک مسلمانان یکی از انگیزه‌های قیام امام خمینی را تشکیل می‌داد. (همان، ۱۸۷/۵) امام خمینی علیه السلام در اوج قدرت نظام ستم‌شاهی، افشاگر روابط پنهان رژیم شاه و

اسرائیل بود و مقابله با خطر اسرائیل برای جهان اسلام را بسیار جدی و پیگیرانه دنبال می‌کرد. امام خمینی اولین مرجع تقلید و پیشوای بزرگ مذهبی بود که مجوز حمایت از مبارزان فلسطینی از محل وجوهات شرعی و زکوات و صدقات را صادر نمودند. و در جریان جنایت رژیم اشغالگر قدس در به آتش کشیدن مسجدالاقصی، برخلاف مشی دیگران که بازسازی مسجد را وجه همت خود قرار داده بودند، با دوراندیشی تمام بر حفظ آثار جنایت اسرائیل به عنوان عاملی سمبلیک در جهت تحریک و تشویق مسلمین بر علیه موجودیت مسبب اصلی جنایت؛ یعنی رژیم اشغالگر تأکید می‌نمود (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۴-۵).

مساله فلسطین و صهیونیسم بعد از انقلاب اسلامی نیز با توجه به رویکرد امام خمینی علیه السلام و شاکله نظام جمهوری اسلامی ایران آنقدر جدی و مهم بود که این مساله گاهی اوقات در جنگ تحمیلی به عنوان انگیزشی برای رزمندگان جنگ حق علیه باطل عنوان می‌شود. این مساله را می‌توان در شعار «راه قدس از کربلا می‌گذرد» مشاهده کرد. علاوه بر این برخی از عملیات‌هایی که در طول جنگ تحمیلی انجام شد با عنوان بیت المقدس و دقیقا به یاد این سرزمین شکل گرفت. عملیات‌هایی که هدف آن ورود به خاک عراق بود (درویشی، ۱۳۸۶). به هر حال آنچه روشن و مسلم است این مطلب است که فلسطین و آزادی آن و به عبارت دیگر مبارزه با صهیونیسم که هدف اصلی آن مبارزه با اسلام و از بین بردن اسلام بود یکی از اهداف مقدس امام خمینی علیه السلام و به عبارتی یکی از پایه‌های اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام بود. ویژگی خاص اندیشه امام خمینی علیه السلام در این خصوص این بود که ایشان به طرح و تبیین این مساله اکتفا نمی‌کردند و همواره برای حل این معضل بزرگ جهان اسلام راه‌های را پیشنهاد می‌کرد. مثلا ایشان یکی از راه‌های مبارزه با آمریکا و صهیونیسم را نفروختن نفت به این دو کشور و تحریم نفت علیه این دو کشور عنوان می‌کرد. ایشان در پیامی به دول و ملل اسلامی به مناسبت جنگ رمضان اعراب و اسرائیل در تاریخ ۱۳۵۲/۸/۱۶ به این مساله اشاره کردند و عنوان کردند «دولت‌های ممالک نفت خیز اسلامی لازم است از نفت و دیگر امکاناتی که در اختیار دارند، بعنوان حربه علیه اسرائیل و استعمارگران استفاده کرده، از فروش نفت به آن دولتهایی که به اسرائیل کمک می‌کنند خودداری ورزند» (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱۶/۱۹۷) یا در جایی دیگر فروش نفت را به این کشورها حرام عنوان کردند و فرمودند: «اسرائیل قیام مسلحانه بر ضد کشورهای اسلامی نموده است و بر دول و ملل اسلام،



قلع و قمع آن لازم است. کمک به اسرائیل چه فروش اسلحه و مواد منفجره و چه فروش نفت حرام و مخالف با اسلام است» (همان، ۱/ ۱۳۹) یا اینکه در جای دیگر فرمودند: «آیا جا ندارد که اعتراض کنیم: آقا نفت مسلمین را چرا به کفار می‌دهی، به کفاری که در حال جنگ و تجاوز به سرزمین و امت اسلام هستند» (همان، ۱/ ۱۶۵).

دیگر راه مهمی که ایشان همواره برای آزادی فلسطین و مبارزه با صهیونیسم عنوان می‌کردند وحدت جهان و بازگشت به هویت تمدنی اسلامی بود. در واقع امام خمینی علیه السلام وحدت جهان اسلام و شکل‌گیری امت واحده اسلامی را راهی برای پایان دادن به جنایات صهیونیسم علیه مسلمانان می‌دانستند. بر اساس آنچه در صحیفه امام در خصوص سخنان و پیام‌های امام خمینی گردآوری شده است به نظر می‌رسد فلسطین و مسائل مربوط به آن یکی از ارکان سخنان ایشان است به طوری که بیش از ۱۰۰۰ بار ایشان در این خصوص سخن گفته‌اند و از واژه‌ها و مفاهیم مربوطه به این مساله استفاده کرده‌اند که محتوای بسیاری از این سخنان مبارزه با اسرائیل و وحدت جهان اسلام در مقابل اسرائیل است. در یکی از این سخنان، امام خمینی علیه السلام در تاریخ نهم آبان ماه ۱۳۵۷ در جمع ایرانیان مقیم خارج از کشور از لزوم وحدت میان مسلمانان سخن گفتند و اختلافات در جامعه اسلامی را اساساً بر خلاف مصلحت مسلمانان و اسلام دانستند و تنها راه نجات فلسطین را وحدت مسلمانان عنوان کردند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۴/ ۲۳۴).

ایشان طبق رویکرد سیاسی‌شان که عموماً نسبت به تحرکات و فعالیت استعمارگران در جهان اسلام ساکت نبودند در تاریخ دوم فروردین سال ۱۳۵۷ مصادف با حمله رژیم صهیونیستی به جنوب لبنان با محکوم کردن این جریان نسبت به سکوت دولت‌های اسلامی در مقابل این جریان اظهار تاسف کردند و عنوان کردند «اوضاع اسفناک لبنان و مصیبت‌های وارده بر برادران ایمانی مظلوم ما در ناحیه جنوب آن، موجب کمال تأثر و تألم است ... امید است سران دول اسلامی و خصوص دولتهای عربی، با وحدت کلمه، در دفع اسرائیل - این ماده فساد - کوشش کنند» (همان، ۳/ ۳۵۷).

امام خمینی علیه السلام بار دیگر در پیام خود به جنبش‌های آزادی‌بخش جهان در تاریخ ۴ آذر ماه ۱۳۵۸ با اشاره به این مطلب که جنبش اسلامی ایرانی یک جنبش ایرانی نیست بلکه یک جنبش اسلامی است از مسلمانان جهان خواست برای مبارزه با کفر و استعمار

کشورهای خود به این جنبش پیوندند و کشورهای خود را از جنگ و غارت استعمارگران و مستکبران جهان که در مقابل اسلام قد علم کرده‌اند بایستند (همان، ۱۱/ ۱۱۰) ایشان در این پیام خود بار دیگر بر این مساله تاکید کردند که وحدت کلمه و برخوردن همه مسلمانان راه نجات اسلام و فلسطین از شر صهیونیسم است.

یکی دیگر از مواردی که امام خمینی رحمته الله علیه به صراحت با مساله اتحاد مسلمین و نجات فلسطین اشاره کردند در پیامی است که ایشان در ۲۵ فروردین ۱۳۶۱ به ملت مظلوم فلسطین دادند و در آن پیام به لزوم مبارزه علیه اسرائیل پرداختند. ایشان در این پیام با اشاره به اینکه مسئله قدس یک مسئله شخصی نیست و یک مسئله مخصوص به یک کشور و یا یک مسئله مخصوص به مسلمین جهان در عصر حاضر نیست، بلکه حادثه‌ای است برای موحدین جهان و مؤمنان اعصار گذشته و حال و آینده، از روزی که مسجد الاقصی پی‌ریزی شد تا آن گاه که این سیاره در نظام هستی در گردش است عنوان کردند «چه شرم آور است سکوت در مقابل این فاجعه بزرگ تاریخ ... اکنون که مسلمانان انقلابی و شجاع فلسطین با همتی عالی و با آوای الهی از معراجگاه رسول ختمی صلی الله علیه و آله و سلم خروش بر آورده و مسلمانان را به قیام و وحدت دعوت نموده‌اند و در مقابل کفر جهانی نهضت نموده‌اند، با کدام عذر در مقابل خداوند قادر و وجدان بیدار انسانی می‌توان در این امر اسلامی بی‌تفاوت بود؟ ... باشد که فریاد همدردی آنان دولت‌ها را بیدار کند که از قدرت عظیم اسلامی استفاده کرده و دست امریکای جهانخوار، این جنایتکار تاریخ را که از آن طرف دریاها به پشتیبانی ستمگران، دست پلید اسرائیل را می‌فشارد قطع کنند» (همان، ۱۶/ ۱۹۱).

### نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت می‌توان گفت تحقق وحدت در جامعه اسلامی و کشورهای مسلمان امری بسیار مهم و ضروری است چرا که این مساله باعث قدرتمندتر شدن کشورهای اسلامی و جهان اسلام می‌شود. ضرورت تحقق این وحدت از نظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان مانند امام خمینی رحمته الله علیه علاوه بر اینکه به دلیل جنبه‌های اعتقادی و دینی می‌باشد کارکردهای اجتماعی مهمی نیز می‌تواند در جهان اسلام ایجاد کند، کارکردهایی که همه آنها در راه تعالی اسلام و مصلحت مسلمانان می‌باشند.

کارکردهای اجتماعی تحقق وحدت آنقدر مهم‌اند که باعث شده‌اند این مساله یکی از

مهمترین مسائل جهان اسلام مطرح شود. یکی از این کارکردها نمایش قدرت اسلامی است که تبلور آن در حج قابل مشاهده است در واقع حج مراسم سالانه گردهم آیی میلیون‌ها مسلمان در حرمین شریفین و انجام مراسم عبادی سیاسی است که علاوه بر اینکه نقش بسیار مهمی در تحقق وحدت اسلامی دارد، شکوه و عظمتش نیز می‌تواند یکی از کارکردهای تحقق وحدت میان مسلمانان باشد. این مراسم به معنای اجتماع معنوی و باشکوه امت مسلمان از هر رنگ و نژاد و سرزمین و مذهب مختلف برای عرض بندگی به درگاه پروردگار یکتا با گفتار و کردار و ظاهر یکسان و عمل به سنت پیامبر واحد و طواف به گرد قبله مشترک و لَبَّيْكَ گفتن به ندای توحید در صفوف یکپارچه، بستری بسیار مناسب برای تحقق وحدت و شکل‌گیری امت اسلامی می‌باشد.

کارکرد اجتماعی دیگر وحدت، استقلال کشورهای اسلامی است. در واقع استقلال کشورهای اسلامی و به طور کلی اسلام یکی از مهمترین مبانی سیاسی اسلام است که همواره از آغاز اسلام مورد تاکید و توجه بوده است این تاکید و توجه را هم از عملکرد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌توان برداشت کرد هم در منابع و متون اصیل دینی همچون قرآن و سخنان آن حضرت. به هر حال رویارویی دارالاسلام با دارالکفر که از آغاز اسلام مورد توجه بوده است و همچنین قاعده اصیل نفی سبیل شواهد بسیار مهمی برای اهمیت و ارزش این مساله هستند. بر این اساس از نظر اسلام، جهان اسلام که به عنوان دارالاسلام مطرح است نیز باید با بالابردن قدرت خود مانع از نفوذ کفر و وابستگی اسلام به کفر و حتی غیر مسلمانان شود. به عبارت ساده تر کسب استقلال کشورهای اسلامی یا جهان اسلام به غیر از اتحاد کشورهای اسلامی محقق نخواهد شد و یکی از مهمترین کارکردها یا دست آوردهای اجتماعی وحدت کسب استقلال کشورهای اسلامی خواهد بود. مساله‌ای که با کلید واژه مبارزه با استعمار برای استقلال جهان اسلام و حتی همه کشورهای جهان یکی دیگر از ارکان اندیشه سیاسی اسلام نزد امام خمینی علیه السلام بود.

اما مساله دیگری که مشکل کنونی جهان اسلام است و مسلمانان جهان دهه‌های اخیر با آن مواجه بوده‌اند مساله فلسطین است مساله‌ای که از شکاف جهان اسلام حاصل شده است. شکافی که بعد از اشغالگری اسرائیل نیز به واسطه شیطنتها و تلاش‌های استعمارگران پر نشد و هنوز نیز به عنوان یک غده سرطانی در جهان اسلام خود نمایی

می‌کند. امام خمینی علیه السلام از مساله فلسطین به عنوان یک مساله روز و مهم جهان اسلام در مقابل با استکبار جهانی و استعمار نام می‌برد و همواره بر این مساله تاکید می‌کرد که اختلاف و عدم اتحاد جهان اسلام باعث ایجاد چنین جنایاتی در جهان اسلام است. ایشان برای آزادی فلسطین به عنوان یکی از کارکردهای اجتماعی وحدت بسیار تلاش کردند که وحدت جهان اسلامی را محقق سازند و همواره در سخنرانی‌های و پیام‌های خود به این مساله اشاره می‌کردند و حتی در برخی موارد این برای تهییج دولت‌های اسلامی در تحقق وحدت به این کار کرد وحدت تمسک می‌جستند.

به هر حال نکته مهمی که می‌توان از تحلیل سخنان امام خمینی علیه السلام در خصوص کارکردهای اجتماعی وحدت برداشت کرد این است که چون مهمترین کارکردهای اجتماعی مطرح شده در اندیشه امام خمینی علیه السلام مانند قدرت، استقلال و آزادی فلسطین سیاسی در راستای مصلحت اجتماعی مسلمانان هستند می‌توان گفت که وحدت مورد نظر امام خمینی وحدت سیاسی بوده است نه وحدت اعتقادی که از راه تقریب مذاهب حاصل می‌شود. بر این اساس کارکردهای مهم مطرح شده در اندیشه امام خمینی علیه السلام به خوبی توانسته است اندیشه وحدت سیاسی و نه اعتقادی و تقریبی نزد امام خمینی علیه السلام را نشان دهد وحدتی که در سایه همزیستی مسالمت آمیز مسلمانان در کنار یکدیگر می‌تواند محقق شود.

### فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمدبن مكرم. (۱۹۸۷). *لسان العرب*. بيروت، موسسه الرساله.
۲. احمدی، محمدرضا. (۱۳۹۰). *حج در آینه روان‌شناسی*. قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳. آصف محسنی، محمد. (۱۳۸۶). *تقریب مذاهب از نظر تا عمل*. قم، نشر ادیان.
۴. آقا بخشی، علی اکبر. *افشاری راد، مینو*. (۱۳۸۳). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران، چاپار.
۵. آقانوری، علی. (۱۳۸۷). *امامان شیعه و وحدت اسلامی*. قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۰). *فلسطین از منظر حضرت آیت الله العظمی سید علی خامنه‌ای مد ظله العالی رهبر معظم انقلاب*، به کوشش سعید صلح میرزایی. تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۷. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۲). *لغت نامه دهخدا*. تهران، دانشگاه تهران، تهران.
۸. رنجبر، مقصود. (۱۳۸۱). *استقلال و ضرورت های جدید*. قم، بضعه الرسول صلی الله علیه و آله و سلم.
۹. زحیلی، وهبه. (۱۹۳۲). *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*. بیروت، دارالفکر.
۱۰. سعید، بابی. (۱۳۹۰). *هراس بنیادین؛ اروپامداری و ظهور اسلامی گرای، ترجمه غلامرضا جمشیدی و موسی عنبری*. تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم.
۱۱. شرفی، محمدرضا. (۱۳۸۱). *جوان و بحران هویت*. تهران، انتشارات سروش. چاپ دوم.
۱۲. شکوری، ابوالفضل. (۱۳۶۱). *فقه سیاسی اسلام*. قم، نشر حر.
۱۳. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۸). *المجموعه الکامله لمولفات السید محمد باقر الصدر*. بیروت، دار التعارف المطبوعات.
۱۴. صفا تاج، مجید. (۱۳۸۰). *دانشنامه فلسطین*. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه: موسوی همدانی سید محمد باقر. قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. علی بابائی، غلامرضا. آقایی، بهمن. (۱۳۶۵). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران، نشر ویس.
۱۷. فارسی، جلال الدین. (۱۳۷۴). *فرهنگ واژه‌های انقلاب اسلامی*. تهران، بنیاد فرهنگی امام رضا علیه السلام.
۱۸. قاضی زاده، کاظم. (۱۳۷۷). *اندیشه‌های فقهی - سیاسی امام خمینی*. تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
۱۹. گروهی از نویسندگان. (۱۳۶۲). *وحدت*. تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶). *شرح دعای سحر*. تهران، انتشارات تربت، چاپ اول.
۲۱. \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۱). *کتاب البیع*. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
۲۲. \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰). *صحیفه امام خمینی*، مجموعه پیام‌ها، بیانات و سخنرانی‌های امام خمینی علیه السلام. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۲۳. \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸). *جهان اسلام از دیدگاه امام خمینی*. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۵). *فلسطین از دیدگاه امام خمینی* علیه السلام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). چاپ دوم.
۲۵. \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۴) *حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی*، تبیان دفتر ۵۴. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۲۶. میکمل آندره، با همکاری هانری لوران. (۱۳۸۱). *اسلام و تمدن اسلامی*، ترجمه حسن فروغی. تهران، انتشارات سمت.
۲۷. درویشی، فرهاد. (۱۳۸۶). *جنگ ایران و عراق: پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. تهران، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ.

صفحات ۱۶۰ - ۱۴۳

## مقایسه ایمان از دیدگاه ملاصدرا (حکمت متعالیه) و میرزای اصفهانی (تفکیک)

شهاب الدین وحیدی مهرجردی<sup>۱</sup>

### چکیده

از جمله مفاهیم مهمی که زمینه‌ساز بسیاری از مباحثات و مجادلات فلسفی و کلامی در عالم اسلام، مسیحیت و یهودیت شده است، تعیین و تبیین «ایمان» است. امروزه نیز بحث از «ایمان» و جایگاه آن در شکل‌گیری «باور دینی» محور مباحث نوین در حوزه فلسفه دین و کلام جدید قرار گرفته است. پژوهش حاضر در پی بررسی این موضوع در اندیشه دو دانشمند بزرگ اسلامی، صدرالمتألهین، بنیانگذار حکمت متعالیه و میرزا مهدی اصفهانی، مؤسس مکتب تفکیک است. ملاصدرا ایمان را بر عقل استوار دانسته و آن را علاوه بر اقرار زبانی و تصدیق قلبی عمل با جوارح و اعضا را از ارکان آن به شمار می‌آورد. اما میرزا معتقد است ایمان در وهله اول تصدیق قلبی و معرفت است و در وهله بعد اقرار قرار دارد. و این معرفت صنع الله است نه عقلانی و اکتسابی. در این پژوهش با مقایسه‌ی دیدگاه‌های این دو متفکر سعی می‌شود شباهت‌ها و تفاوت‌های میان آن دو را روشن کند و به مقایسه ایمان از دیدگاه ملاصدرا و میرزا مهدی بپردازد.

### واژگان کلیدی

ملاصدرا، میرزا مهدی اصفهانی، ایمان، تصدیق، معرفت.

## طرح مسأله

در صفحات زرین کتاب تاریخ، نام درخشان ایران‌زمین را می‌بینیم که مهد علم، فلسفه و خاستگاه عالمان و دانشمندان بزرگ بوده است و همواره نوابغ علمی و فکری بزرگ و بی‌نظیری را به دنیای علم عرضه کرده است که هر یک به سهم خود، در پیشبرد فلسفه، کلام و علوم دیگر و سرعت بخشیدن به حرکت قافله‌ی تمدن بشری و بالا بردن سطح فرهنگ این مرز و بوم، نقشی بس بزرگ را ایفا کرده‌اند. در میان ستارگان درخشان آسمان فقاقت، تفسیر، کلام، نجوم، ریاضیات، طب، فلسفه و حکمت نام اختراعی چون فارابی (معلم دوم) ابن‌سینا، سهروردی (شیخ‌اشراق)، خواجه نصیر، خوارزمی، صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) و میرزا مهدی اصفهانی به چشم می‌خورد. آنها کسانی هستند که آثار ارزشمندشان، برای همیشه باقی است، و این آثار راهگشا و مشکل‌گشای معماران فکری و فرهنگی انسان‌ها خواهد بود. یکی از مهمترین مباحث کلامی که از همان اوایل شکل‌گیری اسلام و نزول قرآن مطرح بوده مسأله ایمان و چیستی آن است. می‌توان نقطه اوج این درگیری و اختلاف را مربوط به جنگ صفین و شکل‌گیری خوارج دانست (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱/۱۱۴؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱/۸۶) که به تعیین حدود ایمان و تفکیک مؤمن و کافر پرداختند تا بدین وسیله بتوانند به اهداف سیاسی و اجتماعی خود برسند بنابراین یکی از مباحث مهم در حوزه پژوهش‌های اعتقادی و کلامی موضوع ایمان است که در سیر تاریخی خود تعاریف متفاوتی به خود دیده است زیرا تمام پژوهش‌های ایمانی مبتنی بر بیانی است که از ایمان ارائه می‌شود ایمان صرفاً زبانی است یا علاوه بر زبان، تصدیق قلبی هم می‌باشد؟ و در کنار اقرار زبانی تصدیق قلبی و عمل به ارکان هم ضروری است؟ ایمان فعل نفس و اکتسابی است یا نوری است که از طرف خداوند افزوده می‌شود و صنع الله است؟ بعضی ایمان را یک معرفت قلبی و بدون هیچ گونه دخالت عمل در آن تلقی می‌کنند (ابن حزم، ۱۴۲۰، ۳/۲۲۷) گروهی نیز بر این باورند که ایمان و عمل قرین یکدیگرند یعنی اگرچه ایمان یک باور و اعتقاد قلبی است عمل نیز در کنار اعتقاد قلبی به عنوان یک رکن ضروری در مسأله ایمان به حساب می‌آید و تحقق آن لازم است (معتزلی، ۱۴۰۸: ۴۹۷). برخی دیگر ایمان را فقط و فقط معرفت می‌دانند و دیگر هیچ (وحیدی مهرجردی، ۱۳۹۳: ۱۱۷ و ۱۱۸). برخی نیز ایمان را صرف اقرار زبانی می‌دانند و بس (ابن حزم، ۱۴۲۰: ۵/۷۴؛ شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱/۱۳۹؛ بلخی، ۱۳۹۳: ۱۵۶). در حوزه ایمان و اینکه



ایمان چیست پژوهش‌های متعددی انجام گرفته از جمله: کتاب عقلانیت ایمان ار هادی صادقی، اما اینکه ایمان فعل خداوند است و صنع الله نه فعل انسان و اینکه تصدیق قلبی مقدم بر اقرار زبانی می‌باشد پژوهشی صورت نگرفته است.

پژوهش پیش رو جستاری است در پی تطبیق و مقایسه ایمان، انواع، مراتب و اکتسابی و یا صنع الله بودن از دیدگاه دو اندیشمند نام آشنا ملاصدرا (بنیانگذار حکمت متعالیه) و میرزامهدی اصفهانی (بنیانگذار تفکیک) در حوزه ایمان.

## ایمان

### معنای ایمان

کلمه ایمان، از ریشه «أَمَنَ» است که برای آن معانی لغوی متعددی ذکر کرده‌اند، مانند: تصدیق کردن. اعتماد کردن، زنهار دادن، کسی را در دامن قرار دادن، ایمن گردانیدن، فروتنی نمودن و تصدیق کردن. در مقابل ایمان، تکذیب کردن می‌باشد:

در تاج العروس در مورد ایمان چنین آمده است: اصحاب لغت همگی متفقند بر این که «ایمان» تصدیق به چیزی و جزم به آن است، البته تصدیق به قلب و اگر کسی معتقد به تصدیق به قلب نباشد منافق است یا جاهل. همچنین گفته شده است که ایمان فقط اقرار به زبان می‌باشد و نیز به معنای ثقه و اطمینان و اظهار خضوع و قبول شریعت و آنچه که نبی ﷺ آورده است، نیز به کار رفته می‌رود (زبیدی، ۱۳۶۰ق: ۹/ ماده «أَمَنَ»).

در لسان العرب آمده است ایمان از آمن است که ضد آن خوف می‌باشد. ضد ایمان کفر است و ایمان به معنای تصدیق و ضد آن تکذیب می‌باشد. و اصل در ایمان دخول در صدق امانتی است که خداوند در او به ودیعه گذاشته است و زمانی که به تصدیق قلبی و زبانی اعتقاد داشته باشد، امانتش را ادا کرده و او مؤمن است و در مقابل کسی که به تصدیق قلبی اعتقاد نداشته باشد پس او امانتی را که خداوند در او به ودیعه گذاشته است، ادا نکرده و منافق است. این منظور در لسان العرب چهار استعمال مختلف برای سه کلمه نزدیک به هم از یک ریشه، بیان کرده است: ۱) «أَمَنَ» را به معنای مخالف ترس به کار برده؛ ۲) «امانت» و «امان» را به معنای ضد خیانت به کار برده؛ ۳) «ایمان» را به معنای ضد کفر به کار برده ۴) باز هم «ایمان» را به معنای تصدیق، ضد تکذیب به کار برده است (ابن

منظور، ۱۴۰۸: ۱۳/ ۲۱، ماده «آمن».

در مجمع البحرین آمده است: «ایمان به معنای تصدیق مطلق است و آن عبارت است از تصدیق وجود و صفات خداوند و همچنین تصدیق انبیا و پیامبران و آنچه که از طرف خداوند برای انسان آورده‌اند و تصدیق کتب الهی و آنچه در آن کتب است و تصدیق بعثت مردگان، میزان، بهشت، دوزخ، ملائکه، پاداش و عقوبت و...» (طریحی، ۱۹۸۵: ۶/ واژه ایمان).

### ایمان در قرآن

در قرآن کریم حدود ۸۸۰ آیه به طور مستقیم از ماده «آمن» استفاده کرده است. علاوه بر این تعداد آیات دیگری از قرآن نیز درباره موضوع ایمان می‌باشد که این بیان کننده، نقش محوری ایمان و اینکه یکی از مهمترین اصول فضایل و اخلاقی آموزه های قرآنی است، می‌باشد.

با مراجعه به این آیات میتوان به ویژگی های متعدد ایمان، پی برد... برخی از این ویژگی ها مانند حقیقت ایمان، متعلقات ایمان و آثار ایمان است که این ویژگی ها باعث فهم بهتر حقیقت مفهوم ایمان می‌شود.

ایمان در قرآن فعلی اختیاری است. زیرا در آیات متعددی از قرآن (بقره (۲): ۱۳)، متعلق امر قرار گرفته است و پیش فرض هر امری، امکان انجام آن از سر اراده و اختیار است. در برخی آیات نیز به نحوی صریح تر به اختیاری بودن آن اشاره شده (بقره (۲): ۲۵۶). پس از نفی اکراه و اجبار و روشن بودن راه راست از راه کج، نوبت ایمان و کفر است که مولود و محصول انتخاب خود افراد است (بقره (۲): ۱۳).

### ایمان در روایات

در روایات اسلامی ایمان در معنای لغوی اش استعمال شده و به معنای امانت و نیز امنیت و در امان بودن آمده است؛ امام علی علیه السلام فرمودند: «مؤمن امین بر خودش است و با هوای نفس و حس خودش مبارزه می‌کند (آمدی، بی تا: ۲۲۰۴).

در حدیثی، از امام ششم علیه السلام آمده است: خداوند ایمان را هفت سهم کرد: ۱. راستگویی ۲. یقین ۳. رضا ۴. نیکوکاری ۵. وفا ۶. علم و ۷. بردباری؛ سپس آن را میان مردم تقسیم فرمود. به هر کس که هفت سهم از ایمان را داد، ایمان او کامل است البته به برخی یک سهم ارزانی داشته و به برخی، دو سهم، سه سهم تا هفت سهم (کلینی، ۱۴۰۱ق: ۳/ ۷۰).

چنین استنباط می‌شود که استعداد و قابلیت افراد در پذیرش ایمان مختلف است و ایمان افراد ازدیاد و نقصان بردار است و خداوند، هر کس را به اندازه استعدادش مکلف نموده و مورد بازخواست قرار می‌دهد (بقره (۲): ۲۸۶).

### ایمان از دیدگاه عالمان شیعه

از نظر متفکران و اندیشمندان شیعه، ایمان عبارت است از علم و معرفت به خدا و رسول او (وحیدی مهرجردی، ۱۳۹۳: ۱۴۸-۱۵۲). و مراد از معرفت در کلام غالب علما به معنای معرفت فلسفی و عقلانی است که نفس را به سوی کمال نظری سوق می‌دهد. مؤمن نیز کسی است که عقایدش مطابق با واقع باشد و ایمان در صورتی کامل است که عقاید و معارف دینی تماماً منطبق بر واقع باشند. در این صورت ایمان به حکمت نظری و عقل نظری مربوط است، نه عقل عملی. در واقع این نظر در باب ایمان به تدریج به فلسفی شدن تدریجی کلام شیعی انجامید. از نظر کسانی چون «سید مرتضی» (علم الهدی، ۱۴۱۱ق: ۵۳۷-۵۳۶)، «شیخ طوسی» (طوسی، ۱۹۷۹م: ۲۲۸-۲۲۷؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۲۹۳) و به احتمال قوی «شیخ مفید» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۴/۴)، ایمان همان معرفت به خدا و رسول اوست. اگر در کلام این بزرگان در تعریف ایمان از واژه «تصدیق» استفاده شود، منظور چیزی جز معرفت نیست؛ (وحیدی مهرجردی، ۱۳۹۳: ۱۴۸-۱۵۲) ملاصدرا ایمان را از نظر لغوی فقط تصدیق و معرفت قلبی و علم به خدا می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۶/۷ و ۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۲۴۹ و ۲۵۲). و میرزا نیز ایمان را در وهله اول تصدیق قلبی و معرفت می‌داند (سعدزاده، بی‌تا: ۳۴۱).

### ایمان از دیدگاه ملاصدرا و میرزا مهدی

قبل از پرداختن به، ماهیت و حقیقت ایمان، انواع ایمان، و متعلق ایمان به فرق اسلام و ایمان از دیدگاه ملاصدرا و میرزا مهدی اصفهانی می‌پردازیم.

### فرق اسلام و ایمان

ملاصدرا و میرزا مهدی قبل از بحث از ایمان به بیان اسلام و ایمان و سپس به تمایز بین آن دو می‌پردازند.

الف) از نگاه ملاصدرا ایمان، معنایی قائم به قلب بوده و از قبیل اعتقاد است؛ ولی اسلام، معنایی قائم به زبان و اعضاست، چون کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن و گردن

نهادن است، تسلیم شدن زبانی به این است که انسان «شهادتین» را اقرار کند و تسلیم شدن سایر اعضا به این است که به هر چه خدا دستور می‌دهد، عمل نماید. چه به حقانیت آنچه زبانش و عملش می‌گوید، واقعاً و قلباً اعتقاد داشته باشد و چه نداشته باشد.

میان اسلام زبانی و ایمان قلبی، تفاوت از زمین تا آسمان است. هر کس که به ارکان دین لفظاً اقرار کند، مؤمن نیست اگرچه به ظاهر احکام مسلمانان بر او جاری است. مؤمن حقیقی کسی است که عارف به خدا، فرشتگان او، کتاب‌های الهی، فرستادگان حق و روز آخرت باشد و این ایمان، عطایی نوری است که خدای تبارک و تعالی از ناحیه خود بر دل مؤمن می‌افکند که بدان، هر یک از نورهای عالم غیب را ادراک می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۹۱ و ۹۲).

ب) میرزا مهدی: میرزا مهدی نیز ضمن توجه به این مهم برای بیان عقیده خود در مورد اسلام و ایمان، به روایتی از امام علی علیه السلام استناد می‌کند که از آن حضرت علیه السلام سوال شد ایمان چیست و اسلام چیست؟ امام علیه السلام فرمودند: ایمان اقرار بعد از معرفت است و اسلام صرف اقرار است. و آنچه به آن اقرار می‌کند و تسلیم اوصیاء می‌شود و از آنها اطاعت می‌کند (صدرزاده، بی تا: ۳۴۹ و ۳۵۰، ۳۴۱ و ۳۴۲). میرزا با استناد به این روایت قائل به تقدم اسلام بر ایمان است اما معتقد است ما دو اقرار داریم، اول اقرار قبل از تصدیق قلبی و دوم اقرار بعد از تصدیق قلبی بنابراین اسلام و ایمان هر دو اقرار است با این تفاوت که اسلام را صرف اقرار زبانی و بدون اقرار به معرفت و تصدیق قلبی خداوند می‌داند ولی ایمان را عبارت از اقرار بعد از معرفت خدا و تصدیق قلبی می‌داند.

### حقیقت ایمان

الف) با مراجعه به آثار ملاصدرا، تعریفی منطقی از ایمان به چشم نمی‌خورد. ایشان بیشتر سعی در شناساندن ایمان از طریق آیات قرآنی، روایات معصومان و تبیین ویژگی‌های مؤمنان، نموده است.

صدرا در جایی می‌گوید:

بدان که ایمان و سایر مقامات دینی و معالم شریعت سید المرسلین علیهم السلام منحصرأ در سه امر تنظیم یافته است: الف) معارف؛ ب) احوال؛ ج) اعمال. اما معارف، اصول دین است که احوال را نتیجه داده و احوال نیز اعمال را بر جای می‌گذارد. مراد از «معارف»، علم به

خداوند، صفات و افعال او، کتب الاهی رسولان و روز رستاخیز است و مراد از «احوال»، جدا شدن و بریدن از غرائز و آلودگی‌های نفسانی از قبیل شهوت، غضب، حب و دوستی دنیا، جاه و مقام است و مراد از «اعمال» نیز انجام دادن واجباتی است که خداوند به آن فرمان داده و همچنین ترک محرماتی که خداوند متعال انسان را از انجام آن نهی فرموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷: ۲/۲۰۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱/۲۴۹).

شاید بتوان این بیان ملاصدرا را که ایمان را جمع بین اعتقاد قلبی به اصول و اقرار آن به زبان و نیز عمل به ارکان و اعضا می‌داند، با این کلام نورانی امیرالمؤمنین علیه السلام مطابق دانست که در تعریف ایمان فرموده‌اند: «ایمان عبارت است از اعتقاد به قلب؛ اقرار به زبان و عمل به اعضا و ارکان» (آمدی، بی‌تا: ۲/۵۰۵).

از قرآن کریم نیز چنین استنباط می‌شود که، ایمان فقط زبانی نیست؛ بلکه باید از زبان بگذرد و بر دل جاری شود (حجرات (۴۹): ۱۴).

ملاصدرا نیز ایمان حقیقی را علم به خدا و صفات و افعال و ملک ملکوت او و نیز علم به قیامت، منازل و مقامات آن از قبیل، بعث، حشر، کتاب، میزان، حساب، بهشت و دوزخ می‌داند و معتقد است: کسی که دارای چنین علمی باشد، هر آینه به او خیر کثیر و فضل بزرگی عطا شده است. او در این خصوص چنین می‌گوید: (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲)

اصل همه خوش‌بختی‌ها و نیکی‌ها عبارت است از کسب حکمت حقیقی. مقصود ما از حکمت حقیقی، علم به خداوند تبارک و تعالی، صفات و افعال او و ملک و ملکوتش - عزّ شأنه - است و همچنین علم به روز رستاخیز و منازل و مقامات آخرت و این ایمان حقیقی بوده و خیر کثیر و فضل بزرگی محسوب می‌شود و کفر و گمراهی، در مقابل چنین عملی قرار گرفته است، یعنی جهل و نادانی نسبت به این علوم و معارف.

پس در نزد ملاصدرا، علم و اعتقاد به خدا، فرشتگان، کتب، رسولان و روز قیامت، ایمان حقیقی محسوب می‌شود، ایمانی که به وسیله آن کرامت و تقرب نزد خدا به دست می‌آید (همان، بی‌تا: ۲).

پس برای رسیدن به ایمان، باید حجاب‌ها و جلوه‌های تاریکی را از بین برد و پای در اقلیم نور و سرزمین حیات گذاشت. در توضیح و تبیین این نور و وجوب اقتباس آن، ملاصدرا چنین می‌گوید:

ایمان حقیقی، نوری است که از ناحیه پروردگار عالم بر دل بنده می‌تابد، پس هر کس در انکار آن بکوشد و در خاموش کردن آن سعی نماید یا مؤمنی را استهزا و مسخره کند، در حقیقت با خدا، ملائکه، کتب، رسل و ائمه علیهم‌السلام دشمنی کرده است و همین نور است که مؤمن در پرتو آن، راه آخرت را طی می‌کند و هر که امروز آن را تحصیل نکند، یا از صاحب آن نور اطاعت ننماید، در روز قیامت، جهان با تمام گستردگی و روشنی خود، بر او تنگ و تاریک خواهد بود و راه آخرت به رویش مسدود خواهد گشت که نتواند قدم بردارد و در نهایت، خواهد دانست که اقتباس این نور واجب بوده است، اما او در زمانی این را می‌فهمد که فایده‌ای ندارد. چنانچه از حال اهل غرور - آیات ۱۳ و ۱۴ سوره حدید - معلوم می‌شود: روزی که مردان و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند: نظری به ما بیفکنید تا از نور شما شعله‌ای بگیریم، به آنها گفته می‌شود: به پشت سر خود بازگردید و کسب نور کنید. در این هنگام دیواری میان آنها زده می‌شود که دری دارد، درونش رحمت است و برونش عذاب! آنها را صدا می‌زنند مگر ما به شما نبودیم؟! می‌گویند: آری، ولی شما خود را به هلاکت افکندید و انتظار مرگ پیامبر را کشیدید و شک و تردید داشتید، و آرزوهای دور و دراز، شما را فریب داد تا فرمان خدا فرارسید و شیطان شما را در برابر خداوند فریب داد (همان، بی تا: ۱۰۸-۱۰۹).

آنچه ذکر شد، نور ایمان حقیقی است که ملاصدرا به تبیین آن پرداخته است. در مورد این نور که آیا افاضه می‌شود یا خیر، به عقیده وی، این نور همین‌طور افاضه نمی‌شود، بلکه شروطی دارد و صدرا شرط افاضه این نور را چنین بیان کرده است:

ایمان حقیقی که در عرف صوفیه آن را «ولایت» گویند، نوری است که از طرف خدای تعالی بر دل بنده می‌تابد و وی را به سبب آن، به قرب خود می‌رساند و جوهر وی از جنس جواهر عقول و ملائکه مقربین می‌گردد. اکنون بدان که پیش از آنکه نور بر دل فائض گردد، باید که دل همچون آینه از زنگار معاصی و تعلقات مصفا گردد، زیرا همه دل‌ها در آینه بودن به حسب اصل فطرت بالقوه‌اند. بعضی به واسطه اعمال و افعال صالح و تکالیف و ریاضات شرعی از قوه به فعل می‌آیند و برخی هنوز از قوه به فعل نیامده‌اند. در عده‌ای دیگر آن قوه به سبب اعمال قبیح و اعتقادات فاسد باطل گشته و آن قابلیت فطری از او گرفته شده، منسوخ گردیده است و این است معنای مسخ باطن که در مذهب ما حق

است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۱۰۸-۱۰۹).

ب) مرحوم میرزا نیز مانند ملاصدرا در بحث ایمان برای مطالب خود استناد به آیات و روایات می‌کند و در بعضی موارد نیز به توضیح آن می‌پردازد.

مرحوم میرزا در معنای لغوی ایمان می‌فرماید: ایمان عبارت است از دادن امان و اطمینان که آن از اسم حق تبارک و تعالی نشأت می‌گیرد. ایمان در اصل لغت از اَمِنَ از باب فرَح است و مصدر آن الامن می‌باشد. و اَمِنَ به حرکت و امان مانند سحاب و اَمِنَ و اَمِنَ به کسر در فارسی به معنای بی‌بیم و ترس شدن است و در واقع امان همان سکون و سکینه است (همان، ۱۳۴۰: ۳۴۲، ۵۱۹، ۵۴۳، ۵۴۵).

سکینه برای عبد از آن جا که ایمان واجب است غفلت از این وظیفه یا از دست دادن آن بزرگترین سبب کفر و شدیدترین شرک است. و این معنا در روایات بیان شده به گونه ای که غفلت از آن موجب گرفتار شدن به دام شبهات می‌شود (صدر زاده، بی تا: ۳۴۵-۳۴۲).

در جای دیگر در تعریف ایمان می‌گوید: ایمان اقرار است و اقرار تصدیق به طاعت و بندگی و این اعتراف به طاعت عین حقیقت بندگی است و اینکه خداوند کسی را در امان قرار دهد بدون خوف و وحشت این ایمان خدای واجب بالذات است. و شارع مقدس به دو نکته تذکر می‌دهد اول ناتوانی بشر از تحصیل معرفت اکتسابی و درک ضرورت اعتراف به بندگی بعد از شناخت واجب الوجود. دوم: ایمان و اقرار به طاعت بعد از معرفت است. و از آنجا که معرفت امری است فطری و انسانها بر این معرفت آفریده شده اند؛ پس هرگاه انسانها اعتراف کنند در ظاهر به توحید و اطاعت پس اسلام آورده اند. اما اگر این اقرار بعد از معرفت باطنی باشد پس ایمان است (همان، بی تا: ۳۴۶-۳۴۵).

میرزا معتقد است: ایمان ما به خدا، اعتراف و اقرار به بندگی اوست و ایمان خدا قرار دادن افراد مؤمن در امن و امان خویش است (همان، بی تا: ۳۴۶-۳۴۵) چنانکه در توضیح این مطلب در جای دیگر کتاب خود می‌فرماید: از آنجا که مردم ناتوان از معرفت خدا هستند و خدای متعال خود را به آنان می‌شناساند از این ایمان خدا به معنای لغوی دادن امان است به انسانها و قرار دادن آنها در امنیت و آرامش، پس از آنکه خود را با صفت مولویت، الوهیت، ربوبیت، قیومیت، حافظیت و مالکیت به آنان شناساند (همان، بی تا: ۵۴۵). و اما ایمان انسانها به خدا به معنای لغوی خود را در امان الهی قرار دادن و اعتراف به طاعت و بندگی و

خضوع برای خدا کردن است. که با این اعتراف و شک نکردن در خدا ایمان حاصل می‌شود (همان، بی تا: ۵۴۵).

امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند دنیا را به دوست و دشمن می‌دهد ولی ایمان را جز به کسی که آفرینشش را خالص نموده است نمی‌بخشد. باز فرمودند: خداوند ثروت را به نیک و بد عطا می‌کند ولی ایمان را جز به کسی که دوستش دارد نمی‌دهد.

### ایمان اکتسابی و ایمان فعل الهی

یکی از موضوعاتی که در ظاهر مورد اختلاف بین صدرا و میرزا است این است که آیا ایمان فعل الهی است و نوری است که از جانب خداوند به قلب انسان افزوده می‌شود یا اینکه امری اکتسابی به شمار می‌رود؟ میرزا در این باره ایمان را نتیجه معرفت می‌داند و معرفت را صنع الله و فعل الهی می‌داند که انسان از تحصیل آن ناتوان و عاجز است (اصفهانی، ۱۳۸۷: باب ۴، ۱۱، ۱۲ و ۱۹).

ملاصدرا اگرچه ایمان را امری اکتسابی و به دست آوردنی می‌داند اما با غور و تفحص و تحقیق در آثارش به این مهم پی می‌بریم در بعضی آثار خود به این امر تصریح کرده که ایمان حقیقی که همان نوری است که در وهله اول از خدا بر بنده اش و در وهله دوم اکتسابی می‌شود افزوده می‌شود.

صدرا و میرزا هم آواز باهم، ایمان حقیقی را نوری می‌داند که بر دل بنده می‌تابد تا وجود او به جوهری مجرد بدل گردد. صدرا در جای دیگری از کتابش در همین باره که ایمان حقیقی، نوری است از طرف خداوند که بر نفس انسان می‌تابد، اظهار می‌دارد: «آن ایمان حقیقی که علم تام و تعین کامل به خدا، کلمات، آیات، فرشتگان، کتاب‌ها، رسولان او و رستاخیز است، عبارت است از نوری تابنده از جانب خداوند بر نفس انسانی که به وسیله این نور، جوهری قدسی و روحی امری و انسانی ربانی و فرشته‌ای عقلی - پس از آنکه حیوانی بشری و طبیعی بود - می‌گردد و این نور همان نور نبوت در پیغمبر صلی الله علیه و آله و نور الهام و ولایت در ولی است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۶۷/۲). درجایی دیگر این اثر در این مورد می‌گوید: ایمان حقیقی، نوری است که از ناحیه پروردگار عالم بر دل بنده می‌تابد، پس هر کس در انکار آن بکوشد و در خاموش کردن آن سعی نماید یا مؤمنی را استهزا و مسخره



کند، در حقیقت با خدا، ملائکه، کتب، رسل و ائمه علیهم السلام دشمنی کرده است و همین نور است که مؤمن در پرتو آن، راه آخرت را طی می‌کند و هر که امروز آن را تحصیل نکنند، یا از صاحب آن نور اطاعت ننمایند، در روز قیامت، جهان با تمام گستردگی و روشنی خود، بر او تنگ و تاریک خواهد بود و راه آخرت به رویش مسدود خواهد گشت که نتواند قدم بردارد و در نهایت، خواهد دانست که اقتباس این نور واجب بوده است، اما او در زمانی این را می‌فهمد که فایده‌ای ندارد. چنانچه از حال اهل غرور - آیات ۱۳ و ۱۴ سوره حدید - معلوم می‌شود: روزی که مردان و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند: نظری به ما بیفکنید تا از نور شما شعله‌ای بگیریم، به آنها گفته می‌شود: به پشت سر خود بازگردید و کسب نور کنید. در این هنگام دیواری میان آنها زده می‌شود که دری دارد، درونش رحمت است و برونش عذاب! آنها را صدا می‌زنند مگر ما با شما نبودیم؟! می‌گویند: آری، ولی شما خود را به هلاکت افکندید و انتظار مرگ پیامبر را کشیدید و شک و تردید داشتید، و آرزوهای دور و دراز، شما را فریب داد تا فرمان خدا فرارسید و شیطان شما را در برابر خداوند فریب داد (همان، ۱۰۸ و ۱۰۹).

بنابراین نور ایمان، حقیقتی است که ملاصدرا به تبیین آن پرداخته است. حتی در مورد این نور که آیا افاضه می‌شود یا خیر؟ می‌گوید: ایمان حقیقی که در عرف صوفیه آن را «ولایت» گویند، نوری است که از طرف خدای تعالی بر دل بنده می‌تابد و وی را به سبب آن، به قرب خود می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۱۰۹).

چنانکه گذشت از نظر ملاصدرا رسیدن به ایمان حقیقی، باید حجاب‌ها و جلوه‌های تاریکی را از بین برد و پای در اقلیم نور و سرزمین حیات گذاشت: ایمان حقیقی که منشأ آن قرب و ولایت حق است، برای کسی حاصل می‌شود که از ظلماتِ دواعی قوای بدنی گذشته به مقام نور روح رسد. ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (بقره ۲: ۲۵۷) و این مقام است که خداوند در آیه ﴿فَأُولَئِكَ يَبْدِلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ (فرقان ۲۵: ۷۰) خبر از آن داده است، پیش از این مرتبه، هر حسنه‌ای، حکم سیئه داشت زیرا که «الاناء تترشح بمافیه» هر علمی که از جسم صادر شود، همچون خود جسم ظلمانی است و بی ثبات، و همچون جسم، در معرض تغیر و زوال و نابودی قرار دارد و اکنون، هر علمی

که از روح ناشی می‌شود، همچون روح نورانی، باقی و لایزال است (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۵۵). میرزا نیز مانند صدرا را نور ایمان را اعطایی از سوی خداوند به انسانها می‌داند «این روح و نفس ایمانی است که از سوی خداوند اعطا می‌گردد» (اصفهانی، ۱۳۸۷، باب ۴، ۱۰۱) و نیز در جای دیگر می‌گوید: پس خداوند در قلوبشان ایمان می‌نویسد و به «روحی» از جانب خویش آن را تأیید می‌فرماید و برایشان «سکینه» نازل می‌کند (همان، باب ۱، ۴۲۴). او ایمان را نتیجه معرفت می‌داند که این معرفت را صنع الله و فعل خدا می‌داند نه اکتسابی: «پروردگار عزت و دیدارش و رؤیتش به حقیقت ایمان (که به مراتب افزون تری تحصیل آنها از قدرت انسان خارج است) بدرستیکه که شناخت خدای تعالی و رؤیتش و لقاء او، به خود اوست نه به غیر او.» (اصفهانی، ۱۳۸۷: باب ۳، ۱۷۴) و نیز می‌گوید «اهل ایمان نیز اختلاف حالات قلب‌هایشان در درجات معارف را معاینه کرده‌اند و دیدند معارفی که به قلبشان وارد می‌گردد فعل و کار خودشان نیست بدرستیکه یافتن پروردگار عزت در کمالاتش و یافتن نور علم و دیدار حقیقت اشیاء به نور علم در قدرت بشر نیست.» (همان، باب ۱۱، ۲۶۰).

میرزا معتقد است که نور ایمان از جانب خداوند بر قلوب انسان فرود می‌آید و باعث آرامش قلب‌ها می‌شود. انسان با افاضه خود معرفت از سوی خداوند با گواهی خداوند بر راستی پیامبرش را خواهد فهمید و با مکتوب شدن ایمان در قلوبشان و فرود آمدن آرامش بر قلبهایشان شهادت خداوند بر راستی پیامبر اکرمش صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خواهند فهمید (اصفهانی، ۱۳۸۷: باب ۳، ۱۷۴).

## متعلق ایمان

### الف: ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا متعلق ایمان، متعدد و فراوان است از جمله خداوند، فرشتگان، کتاب الهی، فرستادگان حق، روز آخرت، او این متعلقات را به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌کند. پاره‌ای از متعلقات ایمان را ظاهری و برخی متعلقات ایمان را عالم غیب می‌داند صدرا ایمان به غیب را ظاهر می‌داند زیرا مرز میان شخص مؤمن و غیرمؤمن با ایمان به غیب مشخص می‌شود.

چنانکه می‌گوید: اصل در ایمان، شناخت و معرفت به خداوند و جنان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۵۱) که مراد از شناخت خداوند و بهشت را جزء متعلقات ایمان به غیب می‌داند.

ملاصدرا متعلقات ایمان ظاهری را ایمان به مشهودات می‌داند. ﴿... وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَزَابِ  
الْغَيْبِ وَاللَّشْهَادَةِ...﴾ (توبه (۹): ۱۰۵).

### ب: میرزامهدی

میرزای اصفهانی متعلق ایمان را در وهله اول خدا و بعد ایمان به پیامبر و دیگر حجت‌های  
خدا در روی زمین می‌داند و آنچه پیامبر ﷺ از طرف خدا برای انسان‌ها آورده است.  
میرزا در ایمان به پیامبر ﷺ معتقد است گمراهی مردم از آنجا نشأت می‌گیرد که انسان‌ها  
میان پیشوایان هدایت وائمه کفر فرقی نمی‌گذارند و معتقدند که پیروی از هر کس که جای  
پیامبر بنشیند واجب است چه نیکوکار باشد یا فاجر در حالی که این سخن باطل است  
(صدرزاده، بی تا: ۵۲۳). می‌توان از بیان میرزا به این نتیجه رسید که میرزا مانند صدرا متعلقات  
ایمان را به دو دسته تقسیم می‌کند، متعلقات ظاهری و متعلقات غیبی که هر دو تقسیم بندی  
این متعلقات بر گرفته از قرآن می‌داند.

### انواع ایمان

یکی از موضوعاتی که در بحث ایمان مطرح می‌شود این است که ایمان اجتهادی است یا  
تقلیدی. ملاصدرا قائل به هر دو ایمان اجتهادی و تقلیدی می‌باشد و معتقد است که ایمان  
در مراتب پایین خود تقلیدی است و در مراتب عالی تر و بالاتر اجتهادی. میرزا نیز به این  
مطلب توجه داشته و در مبحث ایمان به این موضوع پرداخته است اما با توضیحی بیشتر  
یعنی علوم را به الهی و بشری تقسیم می‌کند و معتقد است که ایمان اجتهادی و تقلیدی در  
علوم بشری مطرح است نه در علوم الهی. زیرا در علوم الهی اختلاف و بحث وجود ندارد.  
بنابراین در علوم الهی ایمان اجتهادی و تقلیدی مطرح نیست. بلکه درجات و منازل ایمان  
مطرح است (صدرزاده، بی تا: ۵۴۵). با نگاه به مراتب ایمان که برای میرزا اهمیت دارد  
می‌توان گفت وقتی به بیان درجات، منازل و مراتب ایمان می‌پردازد در واقع بیان دیگری از  
همان ایمان تقلیدی و اجتهادی است که ملاصدرا بیان می‌دارد. اما در نگاه ظاهری و  
سطحی دیدگاه ملاصدرا و میرزای اصفهانی نسبت به این تقسیم بندی ایمان اجتهادی و  
تقلیدی متفاوت است. و این دیدگاه را می‌توان چنین تبیین کرد:

با نگاهی کلی به اندیشه ملاصدرا در مورد ایمان اجتهادی و تقلیدی چنین بر می‌آید

شخصی که ایمانش تقلیدی است، در وضع نامطلوبی قرار خواهد داشت. زیرا به همان سادگی و آسانی که ایمان کسب کرده به همان راحتی هم ایمان را از دست خواهد داد اما ایمان برهانی و کشفی ایمانی است که به واسطه استدلال و برهان و گشادگی و انشراح سینه به نور الهی که بخشش خداوند است حاصل می‌شود پس ارزشمند می‌باشند. چون این ایمان بر اثر استدلال و برهان پذیرفته بنابراین هرگز آنرا به راحتی از دست نخواهد داد (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۲۰۵/۱). اما میرزای اصفهانی این تقسیم دوگانه ایمان تقلیدی و کشفی را قبول ندارد و ادعا می‌کند حقیقت معرفت موهبت الهی است وقتی موهبت الهی شد دیگر تقلیدی و کشفی ندارد. زیرا تقسیم دوگانه ایمان تقلیدی و اجتهادی یا استدلالی در علوم بشری داری نه در علوم الهی می‌توان گفت ملاصدرا در این تقسیم بندی ایمان به تقلیدی و اجتهادی در علوم بشری جای دارد یعنی در میان انسان‌ها (صدرزاده، بی تا: ۵۴۵).

از دیدگاه میرزا ایمان را چه به معنای تقلیدی بگیریم و چه به معنای اجتهادی و چه تصدیق و اقرار با هم و چه جداگانه باشد جایی برای تقسیم ایمان به تقلیدی و اجتهادی باقی نمی‌ماند. زیرا بحث از ایمان اجتهادی و تقلیدی از اختلافاتی است که در کتابهای علمی بشری ذکر شده و فایده‌ای به نقل آنها نیست که به بحث از آن پرداخته شود.

### مراتب و درجات ایمان

ملاصدرا و میرزا مهدی هر دو در این که ایمان دارای مراتب و درجاتی است هم عقیده هستند. البته هریک از این دو اندیشمند با بیانی متفاوت به این مهم می‌پردازند.

الف- ملاصدرا در مورد مراتب و درجات ایمان به ۴ مرتبه قائل است و می‌گوید: مرتبه اول ایمان آن است که انسان با زبانش مؤمن باشد، ولی قلبش از این ایمان غافل بوده و یا منکر باشد، مانند منافقان.

مرتبه دوم، آن است که آنچه را با زبان اعتراف کرده و اقرار نموده است تصدیق کند، ولی هنوز به مرتبه یقین نرسیده باشد.

مرتبه سوم آن است که مراتب ایمانی را شناخته و آنها را تصدیق نماید، چه تصدیق عرفانی و کشفی و چه برهانی و علمی، و این مرتبه به واسطه نوری که خداوند در قلب هر یک از بندگانش - که بخواهد - وارد می‌کند، حاصل می‌شود.

آخرین مرتبه که مرتبه چهارم است آن است که انسان در نور حضرت احدیت، چنان مستغرق شده باشد که فقط «واحد قهار» را ببیند و به زبان و ایمان خود بگوید: ﴿لَمِنَ الْمَلَكُ الْيَوْمَ﴾ (غافر (۴۰): ۱۶) سپس با زبان توحید و عرفان پاسخ دهد: ﴿لِلَّهِ الْوَحْدُ الْقَهَّارِ﴾ (غافر (۴۰): ۱۶) (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱/۲۵۵).

ب- میرزای اصفهانی نیز همگام با ملاصدرا معتقد است اگر شخصی از دستورهای الهی در انجام واجبات تعدی کند ایمان او کاستی یافته و نقص برداشته و بنابراین ایمان دارای درجات است یعنی همان طوری که ازدیاد دارد، نقصان و کاستی هم دارد هرچه افزونی ایمان بیشتر درجه مؤمن هم بالاتر و هرچه ایمان شخص مؤمن نقصان داشته باشد درجه ایمان او پایین تر است. میرزا معتقد است آیات و روایات نیز بر اینکه ایمان دارای درجات می باشد دلالت دارد (صدرزاده، بی تا: ۳۷۶ و ۳۷۷).

بنابراین هر دو قائل به مراتب و درجات ایمان هستند اما ملاصدرا با تفصیل و تبیین قابل فهم تری ارائه می دهد در صورتیکه میرزا همان حرف صدرا بیان می کند اما بطور اجمال.

### نتیجه گیری

ملاصدرا و میرزا مهدی هر دو به موضوعات ایمان از قبیل تعریف ایمان، ماهیت و حقیقت ایمان، متعلق ایمان، مراتب و درجات ایمان می پردازند. میرزا و صدرا اختلاف نظر درباره معنای لغوی ایمان ندارند هر دو ایمان را تصدیق می دانند اما ملاصدرا اقرار قبل از تصدیق را لازمه ایمان می داند ولی میرزا اقرار بعد از تصدیق را جزء ایمان می داند البته اقرار به این تصدیق قلبی. در تعریف اصطلاحی ملاصدرا و میرزا حقیقت ایمان را حاکی از تصدیق و معرفتی قلبی می داند که عمل در آن نقشی ندارد. اما ایمان کامل را اقرار و تصدیق و عمل را ارکان می دانند. هر دو اندیشمند در این امر اتفاق نظر دارند که اگر شخصی از فرامین الهی و انجام واجبات سرپیچی کند، ایمانش رو به زوال و کاستی می گذارد. بنابراین ایمان در نگاه هردوی ایشان امری ذومراتب است و می تواند کمال و نقصان پذیرد.

ملاصدرا متعلقات ایمان را به دو قسم ظاهری و غیب می داند و قسم غیب را عالی تر می داند. میرزا مهدی نیز ایمان را در وهله اول ایمان به خدا و بعد به پیامبر و دیگر حجت های روی زمین می داند. که در حقیقت همان بیان متعلقات ملاصدرا می باشد. اما

آنچه در بیان ایمان باعث اختلاف بین این دو اندیشمند می‌باشد اولاً بحث درباره‌ی تقسیمات ایمان به سمعی و عوام الناس و دیگر ایمان برهانی و استدلالی است و ثانیاً آیا ایمان اکتسابی است یا فعل الهی؟

ملاصدرا ایمان را به دو قسم سمعی و عوام الناس و دیگر استدلالی یا برهانی تقسیم می‌کند و ایمان حاصل از راه استدلال و برهان را بهترین نوع ایمان می‌داند که باعث نجات و رستگاری انسان در روز قیامت می‌شود. اما میرزا مهدی اگرچه تصریح به این تقسیم بندی ندارد اما با بیان اینکه ایمان را دارای درجه و مراتب می‌دانم می‌توان گفت بیان مراتب ایمان به نوعی همان تقسیم بندی دوگانه ملاصدرا می‌باشد.

میرزا مهدی از آنجا که ایمان را نتیجه معرفت می‌داند و معرفت را صنع الله و فعل الهی می‌داند بنابراین ایمان نیز فعل الهی است و باید بپذیرد که ایمان را نمی‌توان تحصیل کرد بلکه باید خداوند آن نور را افاضه کند. از نگاه میرزا حقیقت و روح ایمان آنست که خداوند خود را به بنده اش بشناساند و در این صورت است که بنده واجد امان، آرامش و سکینه می‌شود. کار بنده تنها اعتراف و خضوع در برابر خداست. می‌توان گفت صدرا نیز به این امر پرداخته است. زیرا در مورد ایمان حقیقی از نگاه ملاصدرا می‌توان گفت مانند میرزا در بعضی موارد قائل به فعل الهی بودن ایمان است نه اکتسابی بودن یعنی افاضه‌ای میداند آنجا که می‌گوید: ایمان حقیقی نوری است که از ناحیه پروردگار عالم بر دل بنده می‌تابد (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ص ۱۰۸ و ۱۰۹) و در جای دیگر: آن ایمان حقیقی که علم تام و تعیین کامل به خدا، کلمات، آیات، فرشتگان، کتاب‌ها، رسولان او و رستاخیز است، عبارت است از نوری تابنده از جانب خداوند بر نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۶۷/۲). بنابراین آن را افاضه و فعل الهی می‌داند.

بنابراین این می‌توان گفت اگر اخلاقی در باب ایمان از دیدگاه صدرا و میرزا دیده می‌شود اختلاف ظاهری و لفظی است که با کاوش و بررسی و تحلیل در آراء آنها در مورد ایمان اختلافی دیده نمی‌شود زیرا نظریات آنها در مورد ایمان برگرفته از آیات نورانی قرآنی و کلام گهربار معصومین علیهم‌السلام می‌باشد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد، (بی تا) *غررالحکم و دررالکلم* یا مجموعه کلمات قصار حضرت علی علیه السلام، مترجم محمدعلی الانصاری، دارالکتاب، قم.
۳. ابن حزم، (۱۴۱۶ق) *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، ۵ جلد، چاپ دوم، دار الجیل، بیروت.
۴. ابن منظور، (۱۴۰۸ق، ۱۹۸۸م) *لسان العرب*، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، بیروت، لبنان.
۵. اشعری، ابی الحسن بن اسماعیل، (۱۴۰۵ق) *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بی جا.
۶. اصفهانی، میرزامهدی، (بی تا) *ابواب الہدی*، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷) *ابواب الہدی*، مقدمه و تحقیق، حسین مفید، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، تهران.
۸. \_\_\_\_\_ (بی تا) *تقریرات*، ج ۱، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.
۹. \_\_\_\_\_ (بی تا) *تقریرات*، ج ۲، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۵.
۱۰. \_\_\_\_\_ (بی تا) *تقریرات*، ج ۳، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۶.
۱۱. \_\_\_\_\_ (بی تا) *معارف القرآن*، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۸۴۷۲.
۱۲. \_\_\_\_\_ (بی تا) *اعجاز القرآن*، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲.
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی تا) *معارف القرآن*، نسخه خطی آقای صدر زاده.
۱۴. الحسینی الواسطی الزبیدی، السید محمد، (۱۳۰۶ق) *تاج العروس*، ۱۰ جلد، المنشأ، بجماله مصر، الطبعة الاولى، مصر.
۱۵. رامپوری، غیاث الدین محمد بن جلال الدین، (۱۳۶۳) *غیاث اللغات*، به کوشش منصور ثروت، امیر کبیر، تهران.
۱۶. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۳۸۷) *الملل و النحل*، جلد ۳-۱، تحقیق محمد سید گیلاتی، شرکت مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الجلی، بی جا.
۱۷. شیخ مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳) *اوائیل المقالات*، (مجموعه مصنفات شیخ مفید ۴ جلد)، تصحیح علی میر شریفی، کنگره بزرگداشت هزاره شیخ مفید، قم.
۱۸. صفی پوری، علامه عبدالرحیم بن عبدالله الکریم، (۱۳۷۷ق) *منتہی الارب*، چاپ اسلامیہ، افسر.
۱۹. صادقی، هادی، (۱۳۸۶) *عقلانیت ایمان*، کتاب طه، قم.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۰) *اسرار الآیات*، به تصحیح محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه العربیہ*، ۹ جلد، دار احیاء التراث العربی، المطبعه الثالثه، بیروت، لبنان.

۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲) المبدأ والمعاد، مترجم احمد بن الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳) تفسیر القرآن، بیدار، قم.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲) تفسیر آیه مبارکه نور، با ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای، مولی، چاپ اول، تهران.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳) تفسیر سوره واقعه، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای، مولی، چاپ اول، تهران.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) مجموع رسائل فلسفی، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۰) رساله سه اصل، مصحح حسین نصر، مولی، تهران.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷) شرح اصول الکافی، ۳ جلد، تصحیح محمد خواجه‌ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ق) شرح اصول الکافی، افست از روی چاپ سنگی، مکتبه المحمودی، تهران.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۱۳ق) شرح هدایه اثیری، چاپ سنگی، تهران.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۵) شواهد الربوبیه، ترجمه عبدالله نورانی، سروش، تهران.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۰) اسرار الآیات، به تصحیح محمد خواجه‌ای، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) مجموع رسائل فلسفی، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، حکمت، چاپ اول، تهران.
۳۳. \_\_\_\_\_ مفاتیح الغیب، (۱۳۶۲) صحه و قدم‌له محمد خواجه‌ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات نشر دانشگاهی، تهران.
۳۴. طریحی، فخرالدین، (۱۹۸۵م) مجمع البحرين، دار و مکتبه الهلال، بیروت.
۳۵. طوسی (شیخ)، ابی جعفر محمد بن حسن، (۱۹۷۹م - ۱۳۹۹ق) الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، مطبعه الآداب، نجف اشرف.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲ش) تمهید الاصول فی علم الکلام، مع التصحیح و المقدمه الدكتور عبدالحسن مشکوه الدینی، تهران، دانشگاه تهران.
۳۷. علم الهدی، شریف مرتضی، (۱۴۱۱ق) الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۱ق) اصول الکافی، دار المعارف، بیروت.
۳۹. معتزلی، عبدالجبار، (۱۴۰۸ق) شرح اصول خمس، مکتبه الوهیه.
۴۰. معلوف، لوئیس، (۱۹۵۶) المنجد، المطبعه الکاتولیکیه، چاپ پنجم، بیروت.
۴۱. وحیدی مهرجردی، شهاب الدین، (۱۳۹۳ش) مرجئه، پیدایش و اندیشه‌ها، سمت، تهران.



**چکیده مقالات به عربی  
(الخلاصات)**



## بحث التطبيقى فى مسألة الجبر و الاختيار بين الاديان الإبراهيمية

محمد رضا آرام

عبدالرضا امين الدوله

### الخلاصة

قَدْ اِهْتَمَّ هَذَا الْمَقَالُ بِالْبَحْثِ التَّطْبِيقِيِّ بَيْنَ الْاَدْيَانِ الْاِبْرَاهِيمِيَّةِ فِي مَسْأَلَةِ الْجَبْرِ وَالْاِخْتِيَارِ. تُرِيدُ فِي هَذَا الْمَقَالِ أَنْ تُبَيِّنَ مَكَانَةَ الْاِخْتِيَارِ فِي وُجُودِ الْاِنْسَانِ عَلَى اَسَاسِ الشَّرَائِعِ الْاِلَهِيَّةِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْاِنْسَانَ مُجَبَّرًا دَائِمًا أَمْ مُخْتَارًا مُطْلَقًا؟ يَاقُومُ هَذَا الْبَحْثُ بِالْتَّمْيِيزِ بَيْنَ مَسْئَلَةِ الْجَبْرِ وَالْاِخْتِيَارِ فِي الشَّرَائِعِ الْثَلَاثِ وَ يُبَيِّنُ نَظَرِيَّاتُ الْمُتَكَلِّمِي الْاَدْيَانِ الْثَلَاثَةِ بِالْتَفْكِيكِ. عِنْدَهَا يَاقُومُ بِتَطْبِيقِ نَظَرِيَّاتِ الْاَدْيَانِ مَعَ بَعْضُهَا الْبَعْضُ وَ بَيَانُ تَمَايُزَاتِهَا وَ يَخْتَارُ النَّظْرِيَّةَ الْاَكْمَلَ مِنْ بَيْنِهَا. اِبْتِدَاءً بَيِّنَّا نَظَرِيَّاتُ الْاِشَاعِرَةِ وَ الْمَعْتَزَلِيْنَ وَ الشَّيْعَةِ الْاِمَامِيَّةِ فِي مَكْتَبِ الْاِسْلَامِ ثُمَّ بَحَثْنَا فِي نَظَرِيَّاتِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ الْيَهُودِ كَسَعْدِيَا، اِبْرَاهِيمِ بْنِ عَدْرَا وَ اِبْرَاهِيمِ بْنِ دَاوُدِ فِي مَسْأَلَةِ الْجَبْرِ وَ الْاِخْتِيَارِ وَ فِي النِّهَائَةِ بَحَثْنَا فِي آرَاءِ الْمُتَكَلِّمِي الْمَسِيحِ مِثْلُ اَغُوسْتِيْنِ وَ بِلَاغْيُوسِ وَ اَعْوَانِهِمْ وَ مِنْ بَيْنِ كُلِّ النَّظَرِيَّاتِ وَ الْآرَاءِ قُمْنَا بِالْجَمْعِ وَ الْاِسْتِنَاجِ.

### المصطلحات

جبر، اختيار، اسلام، المسيحية، اليهود.

## تناسب اقتصاد المقاومة مع الفقه و الثقافة الاقتصادية و ضرورتها تمهيداً لظهور الامام المهدي عليه السلام

محمد رسول آهنگران

### الخلاصة

الاعتقاد بالنسبة الى الحكومة العالمية للامام المهدي عليه السلام تعد من الضرورات في مذهب الشيعة و لاثبات هذه الحقيقة توجد عدة ادلة البحوث عنها في علم الكلام؛ هذا من جهة و من جهة اخرى لا شك في انه يجب تمهيد المقدمات و توفير الشرايط لظهوره عجل الله تعالى ذلك و من اهم و ابرز الشرايط لهذا الامر توفير الشرايط الاقتصادية. و قد تكفل هذا المقال ان الشرايط التي يجب توفرها في مجال الاقتصاد هي الشرايط التي تعبر عنها باقتصاد المقاومة و اجراء البرامج وفق الاقتصاد المقاومة كما تناسب الفقه و الثقافة الاسلامية يعد امرأ ضرورياً باعتبار انه من الشرايط و الظروف التي يجب توفرها مقدمة لظهور الامام المهدي عليه السلام

### المصطلحات

الفقه و الثقافة الاسلامية، اقتصاد المقاومة، الحكومة العالمية للامام المهدي عليه السلام

## عصمة الانبياء من المعاصي في القرآن حسب رأى علامة الطباطبائي في الميزان

محمد حسين فارياب

حميد امامي فر

### الخلاصة

مسألة عصمة الانبياء من المعاصي، تكون من إحدى الموضوعات الهامة التي لها دور عظيم في الرد أم القبول لسائر المعتقدات الدينيه. من هذا المنطلق كانت هذه المسألة من إحدى الهواجس الفكرية التي توجه بها المسلمون. نظرا لأهمية هذه المسألة وردت آيات كثيرة من القرآن الكريم حولها أيضا. في هذه الاثناء قد ظن عدة من المفكرين غير المسلمين (المستشرقين) بأن الآيات القرآن الكريم تدل على عدم العصمة الانبياء المكرمين، بينما كثير من مفكرين المسلمين قد قبلوها و بزروا الأنبياء. في خلال هذه المناقشات عدة من علماء المسلمين اهتموا بإثبات عصمة الانبياء بالإستناد إلى عدد من الآيات الشريفه ونحن في هذا المقال نريد أن نفحص عن أهم الآيات التي قد استندوا إليها على عصمة الانبياء. من بين العلماء المعاصرين قد اشتغل العلامة الطباطبائي بإثبات عصمة الأنبياء على منهج خاص به و هو الذي يصطلح بمنهج «تفسير القرآن بالقرآن» و لذلك يقوم الباحث في هذه المقالة بذكر آراء هذا المفسر الكبير مضافا إلى الإستناد بآراء مفكرين الأخرى، بناء على أهم النتائج التي وصلنا إليها في هذه المقالة يمكن أن نقبل عصمة الانبياء من بعض الآيات المذكورة في هذه المسألة دون الأخرين بالرغم من أن كثيرا من الآيات القرآنية التي استند بها، لا يطاق على إثبات عصمة الأنبياء.

### المصطلحات

عصمة، انبياء، قرآن، معصية، معصوم

## دراسة النظريات الكلامية حول رؤية الله تعالى

محمد هادي قندهاري

فائز درمان

### الخلاصة

تعتبر مسألة رؤية الله تعالى في النظريات التفسيرية والكلامية للشيعة والمعتزلة الأشاعرة متضادة في نقطتين. ينفي الشيعة والمعتزلة رؤية الله، ويستندون في اعتقادهم على براهين عقلية وتقليدية. يؤمن الأشاعرة بإمكانية رؤية الله تعالى في الدنيا وبالحدوث المؤكد لذلك في الآخرة، ويعتبرون ذلك نتيجة لظاهر الآيات القرآنية والنصوص المتواترة وعقيدة الأسلاف.

بالتأكيد، إن هذا الصراع القديم ناتج عن المبادئ والافتراضات، التي تنظم المخفي من هذه المواجهة وعواقبها.

إن أهمية دراسة موضوع «رؤية الله تعالى» تكمن في دراسة وتقييم هذه المبادئ والفرضيات الكلامية والتفسيرية. هذا الأمر تضاربت عليه الآراء، ويمكن من خلاله، التعرف على مبادئ المذاهب الإسلامية، ووضعها على محك النقد، أكثر من أي موضوع آخر. على خلاف ذلك، إذا صرفنا النظر عن أهمية معرفة المبادئ وبراهينها ونقدها التطبيقي، سيكون الجدل حول قضية الرؤية نزاعاً لا طائل منه، مما يثبت صحة قول سيد قطب حيث قال: «البحث في حقيقة رؤية الله تعالى هو نزاع لا طائل منه، ابتلي به المعتزلة ومخالفوهم من مفسري ومتحدثي أهل السنة. لأنهم مقيدون بمعايير أرضية وأدلة دنيوية محدودة، بحثوا في هذه المسألة» (نजारادغان، ٢٠٠٧: ١١٥).

ينبغي الانتباه إلى أن المشاهدة بالعين هي عبارة عن شعاع ضوئي يضع الجسم المرئي مقابل العين. إذاً فإن صورة ذلك الشيء تحفر في الذهن بواسطة ذلك الشعاع الضوئي، وهذه المشاهدة مستحيلة فيما يتعلق بالله تعالى، لأن ذلك الأمر يستلزم التجسد المرئي، والمحدود وذا الاتجاه، وجميع ذلك مستحيل فيما يخص الله تعالى، وهو أمر مرفوض بحكم العقل والقرآن الكريم.

### المصطلحات

الرؤية، التجسم، العلامة الطباطبائي، فخر الرازي

## مكانة مشاركة السياسي الاجتماعي من منظار الدين في القرآن و نهج البلاغة

بإذن الله ملكي

### الخلاصة

المشاركة السياسية و تحكم الشعب على الشعب (الديمقراطي) قد يكون من احدى النماذج الحديثه و ثمره الثقافه الحاليه لاداره نظام التنفيذى فى المجتمع. غموض اداره و ميزان طلبات الشعب و تنفيذ و اقرار النموذج المتطور فى المجتمعات المتقدمه، يذكر واجباتنا المعرفه حق عموم المجتمع من نظره احتوا الدينيه. قد يكون جيداً هذا النموذج بصوره متعالیه و مضيئه كان فى زمن حكومه الامام على عليه السلام قبل ١٤٠٠ سنه. فى هذه الرساله نذكر اهتمام و ميزان المشكاره السياسيه للشعب فى ترسيم مستقبلهم من نظره القرآن الكريم و نهج البلاغه و تفسير و تحليل فئه و قسم من المحققين.

### المصطلحات

القرآن، نهج البلاغه، المشاركة السياسي، الحريه الاجتماعيه، التعاليم السياسيه.

## الوظائف الاجتماعية وحدة في الأفكار من الإمام الخميني عليه السلام على أساس الوحدة السياسية

سيد ابوالحسن نواب

جواد حقير مددي

### الخلاصة

يعد الإمام الخميني عليه السلام من ابرز الشخصيات المؤثرة في العالم الإسلامي بما بذله من جهود جبارة في الرقي بمستوى حياة المسلمين و المجتمع الاسلامي في القرن المنصرم؛ و بما ركز على ضرورة تحقيق الوحدة الاسلامية. حيث يمكن ان ننظر إلى مشروع الوحدة الاسلامية بوصفه من اهم ركائز منظومة الفكر السياسي الخميني قبل الثورة الإسلامية و خاصة من بعدها. لما كان المشروع الوحدة في العالم الإسلامي يتحرك من خلال بعدي الوحدة السياسية والوحدة التقريبية في ما بين المذاهب، فمن الضروري أن ندرس نظرية الإمام الخميني عليه السلام في البعدي كليهما. لدراسة مشروع الوحدة في المنظومة الفكرية للإمام الخميني ينبغي ممارسة مقارنة منهجية وظيفية للوحدة في مدار هذين البعدين. هكذا تكون الدراسة بإزاء تقديم منهج وصفي تحليلي استناداً إلى معطيات الخطاب الخميني و نصوصه في الوحدة الاسلامية. اخيراً اثبتت هذه الدراسة بأن رؤية الإمام الخميني في مشروع الوحدة هي الأقرب الى الوحدة السياسية منها الى الوحدة التقريبية في ما بين المذاهب.

### المصطلحات

الوحدة السياسية، الوحدة تقريبية، الإمام الخميني، وظائف الاجتماعية للوحدة



## مقارنة الإيمان لملا صدرا (الفلسفة المتعالية) و ميرزا الأصبهاني (الفصل)

شهاب الدين الوحيدى المهرجردى

### الخلاصة

ومن بين المفاهيم الهامة من العديد من المناقشات والمجادلات الفلسفية واللاهوتية في العالم من الإسلام والمسيحية واليهودية هو التحديد والتعريف للإيمان. وفي الوقت الحاضر أصبح «العقيدة» ومكانها في تكوين «العقيدة الدينية» محورين للقضايا الجديدة في فلسفة الدين واللاهوت. وتسعى هذه الدراسة إلى البحث عن الفكرة للإثنين من العالمين الإسلاميين الكبارين، هما ملا صدرا، مؤسس الحكمة المتعالية وميرزا مهدي الأصبهاني مؤسس مدرسة الفصل. واعتقد ملا صدرا بأن الإيمان قائم على العقل واعتبر العمل بالأطراف والأعضاء من أركانه بالإضافة إلى الاعتراف اللفظي والتأكيد للقلب. لكن ميرزا مهدي يعتقد بأن الإيمان والمعرفة في المقام الأول هو مصادقة القلب وفي المقام التالي الاعتراف، والمعرفة هذه هو صنع الله وليست عقلانية والمعرفة المكتسبة. وإن هذا البحث يحاول أن يعدّ أوجه التشابه والاختلاف بين آرائهما من خلال مقارنة وجهات النظر لهذين المفكرين ثم يتطرق بمقارنة إيمانهما.

### المصطلحات

ملا صدرا، ميرزا مهدي الأصبهاني، الإيمان، التأكيد، المعرفة.



**چکیده مقالات به انگلیسی**

**(Abstracts)**

**comparing faith in the viewpoint  
of mulla sadra (motaalia school)  
and mirza isphany (tafkik school)**

*Shahabodin Vahidi Mehrjardi*

**Abstract**

one of the most important concepts that causes theological and philosophical debates in the muslim world and the christian and jewish is explaining the word of "faith". today discussions about faith and its role in the formation of religious belief, play an important role in new topics in the philosophy of religion and theology. this article try to review and investigate this issue from the point of view of mulla sadra (hekmat motaalihi) and mirza mahdi isphany the founder of tafkik school (tafkik) mulla sadra believes that faith is based on reason and beside verbal acknowledgment and heart authentication. he emphasizes on practicing by organs of body. but mirza mahdi believes that in the first stage faith is based on heart acknowledgment and cognition and in the next step based on verbal confession and this cognition in the grace of god and it doesn't obtain through reasoning. in this inquiry we try to compare these two standpoints and explain the resemblances and differences of these two thinkers and finally compare the concept of faith in the viewpoint of mulla sadra and mirza mahdi isphany.

**Key Words**

mulla sadra, mirza mahdi isphany, faith, confession, cognition  
Attachments area

## **The Social Functions of Islamic unity (Vahdat) in the Thought of Imam Khomeini (RA) According to Political Unity**

*Seyyed Abolhasan Nawab  
Jawad Haqir Maddady*

### **Abstract**

Imam Khomeini (RA) is a luminary person in the Islamic world who has been very affective in the Islamic world in the contemporary century that try to increasing the conditional life of Moslems for the betterment of Islamic society. Islamic unity (Vahdat) is a specific and important viewpoint of Imam Khomeini (RA) before Islamic revolution and especially after it. There are two approaches for Islamic unity that are described by Muslim thinkers. One of them is proximity of Islamic schools (Taghrib) and other is political unity. So, in this article the theory of Imam Khomeini is analysed to show the approache of Imam Khomeini about Islamic unity (Vahdat) by descriptive analytical method according to all of speech, letters, messages of Imam Khomeini. In fact, first of all, the Social Functions of Islamic unity (Vahdat) in the Thought of Imam Khomeini (RA) is determined, after that this article is shown how those functions prove that the Imam Khomeini's theory of of Islamic unity is closer to political Islamic unity than the proximity of Islamic schools.

### **Key Word**

Imam Khomeini, proximity of Islamic schools, Political Unity, Social Functions of Islamic unity

## **Position of people's social political participation in respect with religious, with relying on Quran's verses and Naj al-Balagha**

*Yadollah Maleky*

### **Abstract**

Political participation and the rule of majority (democracy) is one of the new models and the achievements of modern civilization for the administration and management of the community. The complexity of managing society and the demands of the people and deployment of this extended model in advanced societies, remind our tasks in further understanding of this general right from the religious point of view. Interestingly, this pattern in a unique and at the same time sublime and brilliant form, 1,400 years ago in the reign of Imam Ali has been implemented. In this paper, the importance and amount of political participation in their own social destiny according to the Quran and Nahj al-Balagha and interpretation and analysis of some Islamic scholars has been examined.

### **Key Words**

Quran, Nahj al-Balagha, political participation, social freedom, political doctrines.

## **Studying theological's theory about the vision of Allah**

*Mohammad Hadi Qandahary  
Faeze Darman*

### **Abstract**

The issue of visitation of God in views of theology and exegesis of Shia, Motazele and Ashaere are conflicting in two points with each other. Shiite and Motazele believe to refuse of vision and their belief is based on rational and textual. Ashaere believe to ability to meet God in this world and the occurrence of certain of it in hereafter and it is the result of the appearance of the verses and repeated texts and predecessor opinion. To be sure, this long-standing dispute is result of foundations and defaults that organize the hidden levels of the confrontation and its results. The importance of discussing from the topic "visitation of God" is checking and evaluation in the same principles and presuppositions of theology and interpretation. There are antithetical opinions in this topic and by this, could found about foundations of Islamic sects more than other topics and criticized them. Otherwise if ignore of the concerns of understanding and comparative criticism of principles and its reasons , the arguments about the visitation issue will be unfruitful and confirmed on the words of Seyyed Qotb: "Talk about the truth of God's vision is unfruitful and long-time discussion that Motazele and their opponents have overtaken from Sunni commentators and theologians. Because, they looked at this issue by land criteria and the worldly limited documents with the finite wistom. It should be noted that observed with the eye is the light rays that cover the visible object in front of the eye. So the image of the object role closed in mind and this view on the right of God is impossible; Because this requires is visible incarnation that limited and directed and all of these is impossible about the Lord and is rejected by the wisdom decree and affirmation of the Quran.

### **Key Words**

Vision, Corporality, Alameh Tabatabai, Fakhr Razi

## **Prophet's Sin's Infallibility in Holy Quran with attention to Allameh Tabatabaee's sight in Almizan**

*Mohammad Hossein Faryab  
Hamid Emamyfar*

### **Abstract**

The issue of infallibility of prophets is from the issues that has an important role in proving or denying the other religious beliefs; hence, it has always been an intellectual concern for Muslims. Considering the importance of this issue, the Quran has also discussed it. In the meantime, some non-Muslim thinkers, have considered verses of Quran as a reason to deny the infallibility of prophets, while most Muslim scholars have acceptable justification for those verses. meanwhile, some Muslim scholars by offering some verses of the Quran have intended to prove the infallibility of prophets. In this article we examine the most important verses by witch the infallibility of prophets from sins is being cited. In the meantime, among the Muslim scholars, Allameh Tabatabai by the Quran by the Quran, interpretation method, has been independently proven the infallibility of prophets, from sins. Therefore, the centrality of this article, is examining the point of view of this great thinker, although in some cases we have cited to other thinkers' views as well. Based on the findings of this article, the infallibility of the prophets from sin, only on the basis of some verses of the Quran, can be proved. And most of the verses in this regard are not able to prove this doctrine.

### **Key Words**

Infallibility, Prophets, Holy Quran, Sin, Innocent



## **Resistance economic coordination with Jurisprudence and Islamic culture and the need for it to emerge of Imam Mahdi**

*Mohammad Rasul Ahangaran*

### **Abstract**

The advent of the promised Imam Mahdi is one of the necessities in a religion that has been Imamia for several reasons it proved in Theology. And on the other hand, it is also fitted for field rather than doubt. Creating the right economic conditions and substrate in the most important and original is located in the direction of the field of the role and full color fitted storage have transition effects. In rising to present separate from the program and that there has been in the field of economic issues raised that to prove the program is located in the framework for the economy while compliance with the resistance, jurisprudence and Islamic culture, most near with the conditions for the emergence of the promised Imam Al-Mahdi is needed, can be fitted. Was trying to use the data loaders, library and an analysis of it, proving to be the divine tradition for the realization of the advent of the Imam Mahdi is not that the aforementioned purpose only to figure out the miracle and without interference, but also carried out under normal conditions and factors need to the appropriate economic conditions conditions that topped the attention and importance.

### **Key Words**

Culture and Islamic jurisprudence, economics of global government resistance, Imam Mahdi

## **Comparatively Surveys the Issue of "Determinism" and "Free Will" among Abraham Religions**

*Mohammad Reza Aram  
Abdorreza Aminoddole*

### **Abstract**

This article comparatively surveys the issue of "determinism" and "free will" among holy religions. According to the heavenly religions, we want to distinguish the stand of free will in human being; moreover, whether Allah has created him in determinism or thoroughly given him free will is in the question. Separately surveying these issues in all three religions, this article distinguishably circulates their experts' verdicts; furthermore, it compares and adapts their verdicts to each, considering the differences, and finally it selects the appreciated and complete one. Initially we took a look at the verdicts of Ash'arīyūn, Mu'tazilah, and Shiite in the school of Islam, then the verdicts of jewish experts such as Sa'dīyā, Ibrāhīm ibn 'adhrā, and Ibrāhīm ibn dāvūd have been discussed. The verdicts of christian experts like Saint Augustines, Pelagius, and their companions have been examined at the end.

### **Key Words**

Determinism, Free Will, Islam, Christianity, and Jew





THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
7th Year, No. 26, Summer 2017

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)  
**Managing Director** : Mahmud Ghayum Zadeh  
**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti , Ahmad Bagheri , Hossein Habibi Tabar  
Ainollah khademi , Abdul Hosein Khosro Panah , Mohammad Zabihi ,  
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki , Mahmud Ghayum Zadeh ,  
Ali Mahamed , Mohammad Mohammad Rezaei , Abulfazl Mahmudi ,  
Abbasali Vafae

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri  
**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh  
**Translator:** Fariba Hashtrodi  
**Publisher:** Saveh Islamic Azad University  
**Page Design:** Ehsan Computer , Qom  
**Logo & Cover Design:** Mohammad Ehsani  
**Price:** RIs 100 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department , Saveh Islamic Azad University ,  
Felestine Square , Saveh , Iran.

**Postal Code:** 39187    **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 , 2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir

## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۶۲۳۵۲۰۰۸ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی