

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره نهم / بهار و تابستان ۱۴۰۱ش - ۱۴۴۳ق

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: علی غضنفری

سردبیر: آیت الله احمد عابدی

اعضای هیأت تحریریه:

آیات عظام و حجج اسلام آقایان: سید خلیل باستان، مهدی باکویی، عبدالکریم بی‌آزار شیرازی،
سید عبد الرسول حسینی زاده، محمد فراهانی، داوود کمیجانی، سید مرتضی موسوی خراسانی،
علی محمدی، سید محمد نقیب، محمد حسین واثقی. خانم‌ها: خدیجه جلالی، طاهره سادات
طباطبائی امین، فاطمه کاظم‌زاده
و آقای سید مجید نبوی.

ویراستار فارسی: حسین احمدی

ویراستار عربی: دکتر فاطمه کاظم‌زاده، دکتر طاهره سادات طباطبائی امین

کارشناس اجرایی: سید علیرضا قمصری

حروف چینی و صفحه آرایی: مؤسسه گوهر

طراح: رسول خلیج

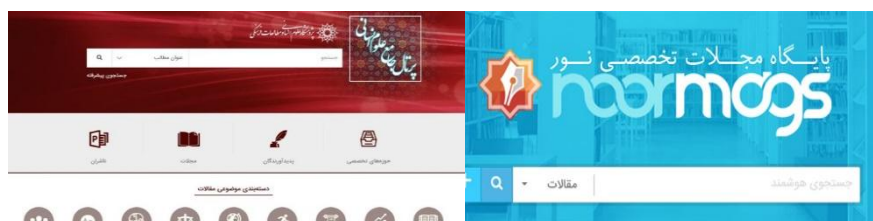
نشانی مجله: www.qazanfari.net

پست الکترونیکی: faslname@quransonnat.net

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ نسیم

این دوفصلنامه علمی، به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، از معاونت امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با عنوان «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» به صورت تخصصی و به زبان فارسی و عربی، در مورخه ۱۳۹۶/۴/۱۲ و به شماره ثبت ۷۹۵۵۹، پروانه نشر اخذ نموده است

دوفصلنامه تخصصی «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» در نورمگز، مگ ایران، پرتال جامع علوم انسانی و سیویلیکا نمایه می‌شود.



شیوه‌نامه نگارش مقالات

دوفصلنامه «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت»، مقالات ارائه شده مطابق شیوه‌نامه را بررسی و نتیجه را از طریق پست الکترونیکی نویسنده مسئول، منعکس می‌نماید.

لطفاً قبل از ارسال مقاله به نکات نگارش توجه و مقاله خود را بر طبق آن تنظیم فرمائید:

شیوه تنظیم چکیده مقاله

- چکیده حداکثر دارای حدود ۱۵۰ واژه (بین ۱۰ تا ۱۲ سطر) و منعکس کننده روش تحقیق، متن و نتیجه بوده و بعد از عنوان آورده شود.

- کلیدواژه‌ها: حداقل ۳ و حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.

شیوه تنظیم متن مقاله

- در آغاز مقاله بعد از بسمله، به ترتیب عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان آورده شود. لازم است تحصیلات، عنوان علمی و تخصص نویسنده یا نویسندگان و آدرس الکترونیکی آنان و شماره تماس ذیل عنوان ذکر شود.

- عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان کننده محتویات مقاله باشد.

- متن مقاله حدود ۴۰۰۰ تا ۷۰۰۰ کلمه و حدود حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۰ صفحه آه بوده و با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷ و با فونت (متن مقاله با قلم ۱۲) B Lotus عربی B۱۲ ، لاتین TimesNewRoman) ۱۰ و یادداشت‌ها، منابع و پاورقی B Lotus ۱۱ حروفچینی شود.

- تیرها بر اساس اعداد و حروف ابجدی شماره گذاری و راست چین شوند.

- مقدمه در حدود ۲۰۰ کلمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق بوده و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- ارجاعات متن بعد از اتمام نقل قول در متن آورده شود. لطفاً (نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، جلد و صفحه کتاب یا شماره و صفحه مجله) و (آدرس سایت به لاتین) آورده شود.

- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/ صفحه) استفاده شود.

- نتیجه حداکثر ۲۵۰ کلمه و بیان‌کننده مبحث، اثبات یا رد نظریه و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.

شیوه تنظیم منابع

منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی و نام نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود.

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.

مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان مقاله، نام نشریه، دوره نشریه، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.

مجموعه مقالات یا دایرة المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان و موضوع، نام و آدرس سایت اینترنتی.

در نگارش فهرست منابع در آخر مقاله به تذکرات ذیل توجه شود:

در انتهای مقاله، ترجمه عربی روان چکیده که از سوی مترجم حاذق تهیه شده‌است، آورده شود.

توجه: حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات و چاپ آن برای مجله محفوظ و مقالات دریافتی مسترد نمی‌شود. نیز چنانچه مقاله‌ای خارج از ضوابط باشد، قابل بررسی نخواهد بود.

جهت ارتباط مستقیم با مدیر مسؤول می‌توانید از قسمت تماس با استاد استفاده نمایید.

در صورتی که قبل از چاپ به پذیره مقاله نیاز دارید از همان طریق که مقاله ارسال کرده‌اید، پیام دهید.

محورهای مورد پذیرش:

محور اصلی مقالات پذیرفته شده، آموزه‌های قرآنی و حدیثی خواهد بود و بنابراین کلیه مباحث حوزه مسائل قرآن و حدیث که بتواند در ارائه مناسب نظر صحیح دین در مسائل مبتلابه مانند الگو سازی زندگی، ارائه سبک زندگی دینی، تحلیل و پاسخ به شبهات قرآنی و حدیثی و... مؤثر باشد پذیرفته می‌شود.

راهنمای اشتراک

بهای اشتراک سالانه ۶۰۰/۰۰۰ ریال و تک‌شماره ۳۰۰/۰۰۰ ریال است. خواهشمند است مبلغ حق اشتراک را به کارت شماره ۶۰۳۷ ۹۹۷۷ ۰۰۴۰ ۹۲۲۱ بنام «دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» واریز و تصویر آن را به آدرس الکترونیکی نشریه faslname@quransonnat.net ارسال فرمائید.

اینجانب:.....شغل:.....تحصیلات:.....مایلیممجله
«دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» را از نیم سال:..... سال:..... دریافت
نمایم.

آدرس: استان: شهر: خیابان: کوچه:
پلاک: واحد: کدپستی:..... صندوق پستی:
تلفن منزل / محل کار:..... تلفن همراه:.....
پست الکترونی:.....

فهرست مقالات

- سخن دبیر.....۷
- اصول و روش‌های تربیت اسلامی در سوره توحید/ علی غضنفری، معصومه اصغری پورپارسا.....۹
- معاشناسی واژه تبع در قرآن کریم و احادیث / محمد هادی امین ناجی، فاطمه عطار.....۲۷
- رزق طیب و آثار و برکات آن از دیدگاه قرآن و صحیفه سجادیه جامعه / طیبه کجوری نژاد.....۵۱
- مستندات قرآنی اثبات عصمت پیامبران از دیدگاه علامه طباطبایی / سمانه کرکه آبادی، فاطمه روشنی.....۶۵
- راهکارهای هدایت و ساماندهی بیداری مسلمانان جهت دستیابی به تمدن اسلامی با تاکید بر آیات و روایات/ صمد عبداللهی عابد، معصومه ابراهیمیان سعیدآبادی، سیدمجید نبوی...۷۹
- قضا و قدر از دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی / سمیه کپهور.....۹۳
- بررسی عوامل فرهنگی اجتماعی ارتداد / ناهید احمدی، عظیم عظیم‌پور.....۱۱۷
- چکیده های عربی.....۱۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد و على اهل بيته الطاهرين

از ارکان چهارگانه استعاذه (استعاذه، مستعید، مستعاذ منه و مستعاذ به) استعاذه را در شماره قبل توضیح دادم و اینکه خود استعاذه بر جبر یا اختیار دلالت می‌کند و در اینجا مستعید، (پناه برنده) را مورد بحث قرار می‌دهم. قرآن گاهی به صورت مطلق همه را می‌گوید به خدا پناه ببرید و گاهی استعاذه پیغمبر خاصی را مطرح می‌کند، مثلا فلان پیغمبر از شر شیطان به خدا پناه برده است. به عبارت دیگر گاهی به صورت عام همه را می‌گوییم به خدا پناه ببرید و گاهی به صورت خاص تک تک افراد را.

من ده آیه شریفه را یاد داشت کردم در باره این که پیغمبران خدا مستعید (پناه برنده به خداوند متعال) هستند. قرآن در باره حضرت نوح علیه السلام می‌فرماید: حضرت نوح گفت: به خدا پناه می‌برم که چیزی را که نمی‌دانم از خدا مسئلت کنم. یعنی پناه بردن به خدا از دعائی که نباید آن جور دعا کنیم.

قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ (هود/ ۴۷)

حالا این یک بحث اخلاقی عرفانی دارد که آدمی اساسا چه نوع دعایی نباید بکند. حضرت نوح علیه السلام دعا کرد که مثلا: وَتَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي (هود/ ۴۵) خدایا پسر من اهل من است. و خدای متعال فرمود: انه ليس من اهلك. حضرت نوح علیه السلام می‌گوید: خدایا به تو پناه می‌برم که هر دعایی نکنم. (انی اعوذ بک ان...)

حال وقتی نوح النبی به خدا پناه می‌برد، خدای متعال هبوط با سلام و هبوط با برکات الهی نصیب او می‌نماید. (قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ) (هود/ ۴۸)

وقتی کشتی حضرت نوح علیه السلام روی کوه‌ها قرار گرفت، دو فرزند به نام سام و حام داشت. به نظر می‌رسد سام در طرف جنوب کوه آرات و حام در طرف شمال کوه آرات پیاده شدند در واقع یعنی حام در منطقه گرجستان و قفقاز پیاده شد و سام در منطقه شمال عراق پیاده گشت.

مردم نواحی آسیا و اروپا فرزندان سام هستند و به همین خاطر آنان را قبائل سامی گویند و دین یهودیت، مسیحیت، زرتشت و اسلام را ادیان سامی نامند. نیز زبان‌های ترکی، عربی، فارسی، هندی و... زبان‌های سامی می‌خوانند.

فرزند دیگر حضرت نوح (حام) آن طرف گرجستان و مثلا سیبری به جهت رفت و آمد در قطب و بعدها در امریکا متفرق شدند. بنابراین به نظر می‌رسد آمریکا فرزندان حضرت نوح از نسل حام هستند.

به هر حال حضرت نوح استعاذه داشت دو چیز هم خدا به ایشان داد یکی سلام و دیگری برکات. دوم در مورد حضرت یوسف علیه السلام وقتی که زلیخا دنبال وی می‌دوید یوسف گفت: که به خدا پناه می‌برم از گناه. (مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ) (یوسف/ ۲۳)

وقتی یوسف به خدا پناه برد، خدا سوء و فحشا را از یوسف دور کرد. (كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ) (یوسف/ ۲۴) پس خداوند به ایشان هم مانند حضرت نوح بعد از تعویذ دو چیز (دور کردن سوء و فحشاء) داد.

باردیگر حضرت یوسف وقتی که به ایشان گفتند یکی از ماها را به جای آن برادر بگیر، (إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدًا مَكَانَهُ) (یوسف/۷۸)، گفت: معاذالله که ما کس دیگری را بخواهیم بگیریم (قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عَنْدَهُ) (یوسف/۷۹)، در نتیجه باز خدا دو چیز را به ایشان داد هم پدر و مادرش را بالا برد و هم همه در برابرش به سجده افتادند (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا) (یوسف/۱۰۰)

حضرت موسی علیه السلام وقتی که در داستان گاو مردم بنی اسرائیل گفتند ما را مسخره کردی؟ (قَالُوا أَتَتْخَدُنَا هُزُؤًا) (بقره/۶۷) فرمود: قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (بقره/۶۷) اینجا نیز باز خدا دو چیز را به او داد یکی این که آن تهمت از موسی برطرف شد و یکی هم این که مرده زنده شد (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (بقره/۷۳)

دوباره حضرت موسی علیه السلام را تهدید به قتل کردند یعنی گفتند: ای موسی سنگسارت می‌کنیم حضرت موسی هم فرمود: به خدا پناه می‌برم که من را رجم کنید (قَالَ مُوسَى إِنْئِي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ) (دخان/۲۰) که هم در سوره دخان و هم در سوره غافر (آیه ۲۷) آمده است؛ خدا هم دشمن او را نابود کرد و هم زمین دشمنش را به وی داد (قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ) (اعراف/۱۲۹)

مورد دیگر مادر حضرت مریم علیها السلام وقتی که حضرت مریم متولد شد، مادرش گفت: مریم را و ذریه مریم را (حضرت عیسی) در پناه تو قرار می‌دهم (مَرِيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (آل عمران/۳۶) خدا هم دعای او را مستجاب کرد و هم اینکه مریم رشد مبارکی پیدا کرد (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ) (آل عمران/۳۷) هم‌چنین حضرت مریم علیها السلام وقتی که آن فرشته خدا را دید گفت: به خدا پناه می‌برم اگر که تو با تقوی باشید. (قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا) (مریم/۱۸) باز هم خداوند دو چیز را به مریم داد یکی این که فرزند بهشون داد بدون این که پدری در کار باشد دوم هم این که از او رفع اتهام کرد.

در همه این موارد پیغمبری که به خدا پناه برده‌است، خداوند دو چیز به او داده است. اما در باره پیغمبر اسلام خداوند می‌فرماید: (وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ) (مؤمنون/۹۷ و ۹۸)، یا در سوره ناس و فلق (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ) و جاهای مختلف دیگر آمده است که همگی هم دستور به پیامبر است و هم همه مؤمنان. چرا که آیه ذیل در مورد خود پیامبر صلی الله علیه و آله است. (وَإِمَّا يَنْسِفَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَفْعَنْ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) (انعام/۶۸) اگر شیطان تو را به فراموشی انداخت بعد که یاد افتاد دیگر با ضالمان همنشین نشو.

و این آیه که همان دستورالعمل را بیان کرده مربوط به همه مؤمنان است که می‌فرماید: قبل ما در قرآن بر شما مسلمان‌ها نازل کردیم که اگر شیطان یک وقت شما را فریب داد در یک مجلس نامناسبی نشستید هروقت که یادتان افتاد بلند شوید.

(وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيَسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَعْبُدُوا مَعَهُمْ) (نساء/۱۴۰) معلوم می‌شود این آیاتی که خطاب به پیغمبر است همه از باب این است که به در گفتیم تا دیوار بشنود. یعنی ظاهر همه قرآن خطاب به پیغمبر است ولی واقعا خطاب به مردم است مگر اینکه قرائتی باشد که از اختصاصات حضرت باشد.

سردبیر

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره نهم / بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۳ ق

اصول و روش‌های تربیت اسلامی در سوره توحید

علی غضنفری^۱

معصومه اصغری پورپارسا^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵)

چکیده

قرآن کریم، دارای برنامه‌ای کامل برای رسیدن به هدف تربیت اسلامی یعنی سعادت و رضوان الهی می‌باشد. اصول تربیتی همان ریشه‌های تربیت در دین اسلام هستند. روش‌هایی برای نهادینه کردن این اصول در انسان وجود دارد. این مقاله با روش تحلیل و توصیف داده‌های کتابخانه به بررسی سوره توحید، با هدف استخراج اصول و روش‌های تربیت اسلامی از آن پرداخته است.

نگارنده ابتدا به تعریف تربیت و نگاه قرآن به تربیت پرداخته است و پس تبیین لزوم شناخت اصول تربیت اسلامی و روش‌های مشترک آن، به استخراج اصول تربیتی در سوره توحید و روش‌های نیل به آن از زبان خداوند روی آورده است. به نظر می‌رسد اصل توحید با روش‌های هماهنگی با فطرت، هماهنگی با عقل، توجه به نیازها، اصلاح عقاید غلط، معرفت بخشی، تکرار، بیان مسجع و ایجاز و اصل نبوت با روش معرفت بخشی تأثیر بسزایی در تربیت داشته باشد. همچنین به نظر محقق بهترین روش مطمئن برای نهادینه کردن تربیت در فرد و اجتماع، ایجاد زمینه‌های تربیتی در درون انسان است. بی‌شک آثار چنین تربیتی ظهور اجتماعی می‌یابد و جامعه را هم تحت تأثیر خود قرار داده و توان حذف پیامدهای منفی تربیت نامطلوب را دارا خواهد بود.

واژگان کلیدی: تربیت اسلامی، اصل، روش، سوره توحید

^۱ عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم ali@qazanfari.net

^۲ پژوهشگر و کارشناس ارشد علوم قرآن mosavis@yahoo.com (نویسنده مسئول)

شناخت تربیت

برای شناخت تربیت اسلامی لازم است ابتدا تعریف تربیت را از نظر لغوی بررسی کنیم، سپس به شناخت جنبه اصطلاحی آن بپردازیم. گام بعد تربیت از نگاه اسلام می‌باشد.

۱- شناخت تربیت از نظر لغوی: تربیت را می‌توان با دو ریشه بررسی لغوی نمود.

الف) ریشه معتل آن: در العین به معنای زیاد شدن آمده است: رَبَّآ الْجِرْحِ وَ الْأَرْضِ وَ الْمَالِ وَ كَلَّ شَيْءٌ يَرْبُو رِبْوًا، إِذَا زَادَ (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۸۳) تهذیب اللغه نیز رشد و نمو بیان نموده است؛ رَبْوَةٌ فِي بَنِي فَلَانٍ أَرْبُو، إِذَا نَبَتَ فِيهِمْ وَ نَشَأَتْ. قَالَ: وَ رَبَّيْتُ فَلَانًا أَرْبِيَهُ تَرْبِيَةً، وَ تَرْبِيَتَهُ، وَ رَبَّيْتَهُ، وَ رَبَّيْتَهُ، بِمَعْنَى وَاحِدٍ (زهري، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۱۹۸) در معجم مقاییس اللغه نیز این‌طور آمده است: ربي أ: الرءاء و الباء و الحرف المعتل و كذلك المهموز منه يدلُّ على أصل واحد، و هو الزيادة و النماء و العلو. و يقال رَبَّيْتَهُ وَ تَرْبِيَتُهُ، إِذَا غَدَوْتَهُ وَ هَذَا مِمَّا يَكُونُ عَلَى مَعْنِيْن: أَحَدُهُمَا مِنَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، لِأَنَّهُ إِذَا رَبَّيْنَا نَمَا وَ زَكَا وَ زَادَ وَ الْمَعْنَى الْآخَرُ مِنَ رَبَّيْتَهُ مِنَ التَّرْبِيْبِ. وَ يَجُوزُ [أَنْ يَكُونَ أَصْلُ] إِحْدَى الْبَاءَاتِ يَاءٌ وَ الْوَجْهَانِ جَيْدَانِ. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸۳) ریشه این لغت را چه معتل و چه مهموز دارای یک منشاء دانسته است که به معنای رشد و ارتفاع و افزایش می‌باشد. تربی را به معنای پروراندن و تغذیه نیز معنا نموده است، زیرا پرورش و تغذیه با رشد و نمو زیاد شدن همراه است و نیز ربیت از تربیب باشد که بای دوم در اصل یای بوده، وی این دو معنا را که یکی از رشد و زیادی و یکی از ربب باشد برای تربی بیان نموده است.

ب) ریشه مضاعف که ربب است. در جمهره اللغه رب كل شیء را به معنای مالک كل شیء بیان نموده است (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۶۷) محیط فی اللغه نیز مالک شیء را رب آن دانسته است كُلُّ مَنْ مَلَكَ شَيْئًا فَهُوَ رَبُّهُ وَ رَبِّيُّهُ (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۱) همین معنا را در صحاح مشاهده می‌کنیم. (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۳۰) ابن سیده؛ مالک و کسی که استحقاق چیزی را دارد و صاحب شیء معنا نموده است رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ: مَالِكُهُ، وَ مُسْتَحِقُّهُ وَ قِيلَ: صَاحِبُهُ (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۳۳) بنا بر این در این ریشه معنای مالک و صاحب و کسی که استحقاق داشتن شیء را دارد به عنوان معنای لغوی بیان شده است.

از این رو می‌توان معنای لغوی تربیت را رشد دادن و زیاد کردن و خوراندن و مرتفع نمودن چیزی دانست، و رب را در معنای لغوی مالک و صاحب شیء بیان نمود.

۲-شناخت اصطلاحی تربیت: برای شناخت معنای اصطلاحی تربیت با رجوع به معاجم اصطلاحی و تعاریف علم تربیت به معنای اصطلاحی تربیت دست خواهیم یافت. در این باب مفردات ألفاظ القرآن این‌طور عنوان نموده است: الربّ فی الاصل: التریبۃ، و هو إنشاء الشیء حالا فحالا إلى حدّ التمام (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶) رب؛ در اصل به معنی تربیت و پرورش است یعنی ایجاد کردن حالتی پس از حالتی دیگر در چیزی تا به حدّ نهائی و تمام و کمال آن برسد. در تحقیق این‌طور اشاره شده است که؛ اصل واحد در این ماده، سوق دادن شیء در جهت کمال و رفع نقایص، توسط خالی نمودن شیء از نقصان و زشتی‌ها و افزودن خوبی‌ها به آن است، چه از نظر ذاتیات یا عوارض باشد یا از نظر اعتقادات و علوم معارف، یا صفات و اخلاقیات و یا اعمال و آداب، یا علوم رایج، در بین انسان‌ها باشد یا حیوانات یا گیاهان. در هر چیزی به حسب همان چیز و آنچه اقتضای بالا رفتن جایگاه و تکامل آن چیز است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۲۲ و ۲۳) در ادامه نویسنده موارد مختلف این حقیقت واحد را این‌طور بیان می‌نماید: اصلاح، انعام، مدبر، سیاست مدار و اتمام، مصطفوی در ادامه برای توضیح معنای رب در آیاتی مانند: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (حمد/۲)، ﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام/۱۴۶)، ﴿رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ﴾ (اعراف/۱۲۲)، ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (توبه/۱۲۹)، می‌فرماید: فَالتَّربِیَةُ فی کلِّ منها بحسب اقتضاء الموضوع، من التدبیر و النظم و التکمیل و الإصلاح و التنعیم. و قد یطلق من دون اضافة و تقیید بشیء، فیراد مطلق التریبۃ من جمیع الجهات (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۲۴) تربیت در تمام این آیات به سبب اقتضاء موضوعی است که بیان شده است. از جمله تدبیر امور، نظم بخشیدن، کامل نمودن، اصلاح کردن و نعمت دادن، در برخی آیات نیز به طور مطلق به ربوبیت کل شیء اشاره شده است که تربیت در تمام جهات می‌باشد. اما با رجوع به آثار اندیشمندانی که به مقوله تربیت پرداخته‌اند، درمی‌یابیم که برای تربیت تعریف واحدی ارائه نشده است. به طور مثال «ژان شاتو» می‌نویسد: تعلیم و تربیت فتح مداوم است بی‌آن که سنین گذشته مورد انکار واقع شود. تعلیم و تربیت فتح وجود خویشتن به کمک ادب و نزاکت به معنای وسیع آن است که با دانستن آداب معاشرت فرق دارد. آدم تربیت شده کسی است که بلد باشد با عقل، نیروهای شدید و شبه حیوانی طبیعتش را با هدایت آن‌ها به نقطه کمالشان مورد استفاده قرار دهد ... بنابراین تربیت کردن یاری کردن کودک است تا به شخصیت آزاد و منضبطی که همان موجود اخلاقی است برسد، یا بهتر بگوییم: آن را در خود بسازد. (شاتو، ۱۳۵۵ش، ص ۳۳۹) شهید مطهری نیز در بیان تفاوت تربیت و اخلاق، تربیت را مطلق پرورش و ساختن می‌داند، وی با بیان این که در هدف تربیت قداست وجود ندارد و حتی یک شخص جانی و یک حیوان و گیاه نیز دارای تربیت است، اخلاق را تربیتی همراه با هدف مقدس

می‌داند (مطهری، ۱۳۷۶ش، ج ۲۲، ص ۷۴۱) آیه الله احمد بهشتی با بیان تعاریفی چون؛ انتقال معلومات و مهارت‌ها، تشکیل عادات و صفات معین در فرد، به فعلیت رساندن استعدادها، انسان، آماده کردن فرد برای زندگی در اجتماع معین، ایجاد محیط مساعد برای ارضاء رغبت‌های فرد، رشد قوه قضاوت صحیح، راهنمایی جنبه‌های مختلف رشد شخصیت فرد، برای هر کدام از این تعاریف معیاری بیان نموده است و تعریف آخر را مناسب‌تر عنوان نموده است (بهشتی، ج ۱، ص ۵۱) آیه الله ابراهیم امینی نیز در تعریف تربیت، عمل پرورش گل توسط باغبان را مثال می‌زند، که کار باغبان را زمینه سازی برای رشد و نمو گل است و این خود گل است که رشد می‌کند و استعدادهای و قوای خود را به مرحله فعلیت می‌رساند. لذا ایشان عمل تربیت را به خود انسان نسبت می‌دهد و کار مربی را زمینه‌سازی برای تربیت می‌داند. در انتها تعریف تربیت را این‌طور بیان می‌دارد: بهترین تعریف تربیت این است: انتخاب رفتار و گفتار مناسب، ایجاد شرایط و عوامل لازم و کمک به شخص مورد تربیت تا بتواند استعدادهای نهفته‌اش را در تمام ابعاد وجود و به طور هماهنگ پرورش داده، شکوفا سازد و به تدریج به سوی هدف و کمال مطلوب حرکت کند.

با توجه به تعاریفی که از معاجم اصطلاحی و کتب علوم تربیتی بیان شد، معنای اصطلاحی تربیت این‌گونه به نظر می‌رسد: تربیت؛ راهنمایی و ایجاد زمینه مناسب برای رشد و تعالی و سوق دادن شخص به سوی کمال مطلوب وی می‌باشد.

آشنایی با تربیت اسلامی

در این بخش به شناخت تربیت اسلامی به عنوان کامل‌ترین نوع تربیت و هدف تربیت اسلامی، وسایل تربیت اسلامی و مربی اصلی این تربیت پرداخته می‌شود.

توجه به تمام جنبه‌های زندگی انسان، شناخت همه جانبه از انسان را می‌طلبد. در طول تاریخ تمدن‌ها و مکاتب بشری در تلاش برای پایه‌ریزی برنامه‌ای کامل و نتیجه‌بخش برای اداره زندگی اجتماعی و فردی انسان‌ها بوده‌اند، گاه اندیشمدانی با این تفکر که فرضیه‌ها و راهکارهایشان حلال مشکلات انسان است، سعی کرده‌اند تغییرات اساسی در حیات بشر ایجاد نمایند. اما در تمام این مکاتب و روش‌های ارائه شده توسط بشر، کاستی‌ها و نقایصی چشم‌گیر در طول زمان خود را نشان داده‌است که هزینه آن را تمدن‌ها و اقوامی که به آن عمل نموده‌اند پرداخته‌اند. سوال اینجاست؛ آیا روش و راهبرد کامل و بدون هیچ‌گونه نقصی می‌توان تهیه نمود؟ بشر تا کی باید در بوته آزمون و خطای مدعیان مکاتب مختلف فکری باشد، اشکال کار در شناخت ناقص انسان از

نوع بشر است و انسان راهی برای شناخت دقیق و بدون کوچک‌ترین اشکال از نوع خود ندارد. اگر شخصی این ادعا را مطرح نماید؛ باید در صدق گفتار وی تشکیک شود. دلیل این سخن آن است که هیچ کس نمی‌تواند به شناخت کامل و بی‌نقص از ابعاد وجودی انسان دست یابد الا خالق انسان. اوست که خلق کرده و آگاه به کل شیء است. تمام نیازهای آشکار و پنهان وی را می‌داند، به تمام نیازهای او در آینده آگاه است. درک این مطلب احتیاج به اقامه دلیل ندارد، چرا که از بدیهیات است که خالق شیء به تمام ابعاد آن آگاهی دارد، چه رسد به خالق کل شیء. از این رو تربیتی که بر مبنای دین الهی و کامل اسلام باشد، کامل است و اصلاً رسالت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بنا بر فرموده قرآن همین تربیت انسان و راهنمایی وی به سوی مطلوب الهی می‌باشد. به طور خلاصه می‌توان گفت فلسفه بعثت همین است.

در قرآن کریم در داستان موسی و فرعون، می‌بینیم وقتی موسی در برابر طغیان و استکبار فرعون قیام می‌کند تا مستضعفان را نجات دهد، فرعون به او می‌گوید: ﴿أَلَمْ تُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ (شعراء/ ۱۸) آیا در دوران کودکی تو را در میان جمع خود تربیت نکردیم و سال‌هایی از عمر خود را در میان ما نگذرانیدی؟ با دقت در واژه تربک به نظر می‌رسد که فرعون خود را مربی حضرت موسی معرفی کرده و حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نیز این مسئله را رد نمی‌کند. این معنا در بحار الأنوار نیز بیان شده است: إن فرعون كان المرَبِّي لموسى إلى أن كبر و بلغ (مجلسی، ج ۱۳، ص ۳۵) از این مضمون می‌توان نتیجه گرفت؛ که تربیت دو جنبه مادی و معنوی دارد. این‌که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به مربی بودن فرعون اعتراض نمی‌کند از منظر تربیت مادی و فراهم نمودن زمینه و وسایل رشد و بلوغ جسمی می‌باشد. چرا که در آیات قبل این‌طور فرموده است: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ (شعراء/ ۱۲) یعنی رب مطلق را خداوند می‌داند. همین‌طور در آیه دیگر قرآن از تربیت پدر و مادر با تقیید حالت صغیر بودن و ربوبیت الهی به طور مطلق سخن به میان آورده: ﴿وَوَقَّلْ رَبِّ ارْحَمَهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (اسراء/ ۲۴) بگو: پروردگارا! همان‌گونه که آنها مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده. از این بحث نتیجه می‌گیریم که ربوبیت و مقام مربی مطلق از نگاه قرآن از آن خداوند است و مربی بودن غیر خداوند نیز هر چند کامل نباشد اما امکان‌پذیر است. اما تربیت در معنای اصطلاحی که به دنبال آن بودیم که هدف نبوت نیز می‌باشد با واژه تزکیه بیان شده است: ﴿وَوَيْزُكِيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه/ ۲) مردم را تزکیه می‌کند و به آنها کتاب و حکمت تعلیم می‌دهد. این برداشت معنایی از تزکیه برای تربیت اصطلاحی از این روست که تزکیه را برای کودک نوزاد و صغیر به کار نمی‌برند بلکه تزکیه جنبه الهی و

معنوی تربیت را در بر می‌گیرد و همراه تعلیم قرآن و حکمت بیان شده‌است. با مراجعه به معنای زکات در مفردات الفاظ قرآن معنای اصطلاحی که برای تربیت انتخاب شد در بیان معنای زکات می‌یابیم: أصل الزَّكَاةِ: النَّمُو الحاصل عن بركة الله تعالى، و يعتبر ذلك بالأموار الدنيوية و الأخروية (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۸۰) اصل زکات (که مرادف تزکیه است) رشد و نموی است که از برکت خداوند متعال حاصل می‌شود و این هم در امور دنیوی اعتبار می‌شود و هم در امور اخروی. از این رو تربیت اسلامی را در تزکیه می‌توان خلاصه نمود.

از آنچه در تعریف تربیت بیان شده چنین بر می‌آید که؛ تربیت، ایجاد بستر و زمینه پرورش و هدایت شخص در جهت شکوفا ساختن فطرت و استعدادهای بالقوه‌ای که در وجود وی به ودیعه نهاده شده‌است، می‌باشد تربیت اسلامی، آن تربیتی است که جهات مختلف شخصیتی فرد را به نحوی شکوفا کند که او در آن جهات مظهر اسماء خالق خود شود. این امر روشن است که در این نوع تعریف از تربیت، بسته به عملکرد مریبان و خود شخص به عنوان عنصر اصلی تربیت کننده، نتیجه دارای مراتبی خواهد شد. به سخن دیگر، هر شخص با اِعمال تربیت اسلامی یعنی همان تزکیه بر خود و بهره جستن از زمینه‌ای که برای او فراهم شده‌است، در هر کدام از اسماء الهی می‌تواند به مظهریت آن اسم الهی نزدیک شود. با شناخت تربیت اسلامی و دیدگاه قرآنی به این مسئله، در پی آشنایی با اصول و مبانی تربیت اسلامی خواهیم بود.

اصول و روش‌های تربیت اسلامی

برای بررسی و شناخت اصول و روش‌های تربیت اسلامی، ابتدا ضروری می‌نماید تا به معنای واژگان اصل و روش بپردازیم، سپس به معنای اصطلاحی این دو واژه در تربیت اسلامی برسیم.

معنای لغوی و اصطلاحی اصل و روش

اصل: از نظر لغوی در تاج العروس این‌طور معرفی شده‌است: ریشه و پایه چیزی را اصل آن شیء می‌گویند، به طوری که شیء را به اصلش استناد می‌دهند، مثل پدر که اصل فرزند است (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۸) در قرآن کریم اصل درخت ریشه درخت عنوان شده‌است: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (ابراهیم/۲۴)، کلمه پاک هم‌چون درخت پاکی است که ریشه آن ثابت و شاخه‌اش در هواست (قرشی، ج ۱، ص ۸۸) بنا بر این اصل از نظر لغوی به معنای ریشه و پایه می‌باشد.

از نظر اصطلاحی؛ اصل شیء، آن چیزی است که شیء بر آن بنا می‌شود. اصل وقتی تحقق پیدا می‌کند که فرع محقق شده باشد. این تعریفی است که در التحقیق بیان شده است: «أصل الأصل ما بینی علیه شیء و هذا المعنى إنما يتحقق بعد تحقق الفرع (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵) در کتاب سیره نبوی، منطلق عملی، برای اصل در مباحث تربیتی عنوان شده: اصول تربیت قواعدی است عملی، کلی و ثابت که هر فعل بر آن اصول مبتنی می‌شود و این اصول، اصول حاکم بر تربیت شمرده می‌شوند (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۱۵۱) اما در کتاب نگاهی دوباره به تربیت اسلامی اصول تربیتی را این‌گونه معرفی می‌نماید: اصل معیار و قاعده کلی است که با در دست داشتن آن، می‌توان در رویارویی با وضعیت پیچیده‌تر و تازه‌تر با نظر به اقتضای معیار به ابداع روش‌های تربیتی مناسب اقدام کرد (باقری، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۸۴) بنا بر این اصول تربیت، ریشه و بنیان‌های ثابت تربیتی هستند که برای رسیدن به هدف غایی تربیت که در تربیت اسلامی؛ رسیدن به سعادت و کمال انسانی که همان مقام رضوان الهی می‌باشد، پایه ریزی شده‌اند و فروعی از این اصول نشأت می‌گیرد که همان روش‌هایی هستند که برای محقق شدن این اصول در شخص و سپس رسیدن به هدف غایی، به کار گرفته می‌شوند.

روش: از نظر لغوی واژه روش به حدی قریب به ذهن است که نیازی به بررسی نمی‌ماند. اما معنای اصطلاحی روش‌های تربیتی را می‌توان این‌طور بیان نمود که؛ روش‌ها بر اصول مبتنی هستند و دستورالعمل‌های جزئی هستند که برای ایجاد تغییرات مطلوب مورد استفاده قرار می‌گیرد. با نظر به آنچه درباره اصول تربیتی بیان شد، روش‌های تربیتی؛ راه‌های عملیاتی شدن این اصول هستند. راه‌هایی که برای استوار کردن اصول تربیتی در شخص متری به کمک می‌آیند.

اصول تربیت اسلامی

در بحث اصول تربیت اسلامی ما به دنبال ریشه‌های تربیت اسلامی هستیم. این‌که از چه دیدگاهی به ریشه‌های یک مسئله پرداخته می‌شود، می‌تواند باعث تقسیم‌بندی‌های مختلفی شود. اما باید دید قرآن و معصومین علیهم‌السلام در این باره چه فرموده‌اند. در این بخش به اصول تربیت اسلامی و روش‌های برآورده کردن این اصول به طور خلاصه می‌پردازیم.

تأثیر اصول عقاید

به نظر می‌رسد ایمان وقتی محقق می‌شود که این اصول پنج‌گانه در روح و جان او رسوخ کند و قلب او مملو از ایمان و قبول به این اصول باشد. تمام اصول دیگر زمانی در شخص بدون نقص

و به راحتی ایجاد خواهند شد که این پنج اصل در وی ایجاد شده باشد. در بین این اصول پنج‌گانه، اصل اول یعنی توحید، مهم‌تر از بقیه می‌باشد.

این اصول زیربنا و ریشه تربیت اسلامی هستند که چون جایگاه توجه و شناخت آن‌ها در علم کلام می‌باشد، وارد آن نمی‌شویم. اما ناگفته پیداست که شخص مربی و متربی برای ایجاد ریشه و بنی قوی در دین خود نیاز به تحقیق و تفکر و تعقل عمیق در رابطه با این پنج اصل اساسی دارد. پدر و مادر نیز از باب وظیفه تربیت فرزند، باید ابتدا خود در ایجاد اصول عقاید در روح و جان خود نهایت تلاش را کرده باشند، تا بتوانند در تربیت فرزند خود، موفق باشند.

اصل انجام واجبات و ترک محرمات

پس از بیان اصول عقاید به عنوان اساسی‌ترین اصول تربیت اسلامی، به اصل انجام واجبات و ترک محرمات، که در رتبه دوم اهمیت بعد از اصول دین قرار دارند، می‌پردازیم. این اصل نیز متشکل از بخش‌های مختلفی است. مانند نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر... ترک محرماتی که در قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام نهی شده است. پس از نهادینه کردن اصول اعتقادی، بر انسان واجب است که محرمات و واجبات را بشناسد. این شناخت مقدمه رسیدن به اصل انجام واجبات و ترک محرمات می‌باشد و در صورتی به طور کامل می‌توان به این اصل تربیتی رسید که اصل قبل یعنی اصول اعتقادی در وجود شخص متربی ایجاد شده باشد. اگر اصول اعتقادی، علی‌الخصوص اصل توحید، در شخص ایجاد شود، عبودیت به معنای واقعی به وجود خواهد آمد.

اصل حسن خلق

کسی که دارای حسن اخلاق است و به ملکه حکمت و سخاوت و عدالت و شجاعت و علو همّت و غیره آراسته است در واقع تربیت اسلامی‌اش کامل شده است و از خاندان اصالت و نجابت است چرا که در تربیت او کوشیده‌اند و این شدنی نیست مگر خودشان تربیت کامل اسلامی داشته باشند و به عکس آن کس که اخلاقش زشت است دلیل بدگوهری و بی‌اصالتی است و اغلب از خاندانی پست همّت و حقیر النفس و بی‌شرافت و نجابت است. شاهد این سخن از کلام مولای متقیان است که فرمودند: من شرف الأعراف حسن الأخلاق (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۷۴)؛ حسن اخلاق، کاشف از شرافت و اصالت انسانست. در شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم ذیل این حدیث آمده است: «أعراف بمعنی ریشه‌هاست و مراد در اینجا اصل و نژاد است و این که نیکوئی اخلاق و

خویها از شرف و بلندی مرتبه اصل و نژاد ناشی می‌شود» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶ش، ج ۶، ص ۱۷) در تفسیر اخلاق در قرآن؛ در بیان امکان تغییر اخلاق و تزکیه نفس حدیث نبوی ذیلاً آمده است: «أَنْتِ بُعِثَتْ لِاتِّمَمِ الْإِخْلَاقِ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۵) نبی مکرّم اسلام ﷺ هدف از بعثت خود را تمام کردن مکارم اخلاق می‌داند. از این رو رسیدن به حسن خلق یک اصل تربیت اسلامی می‌باشد که شخصی که مزین به حسن خلق گشت؛ نشان از کمال اصول تربیتی قبل در وی می‌باشد.

روش‌های تربیت اسلام

در تبیین روش‌های تربیت اسلامی باید برای هر کدام از اصولی که در بالا ذکر شد، به استخراج روش‌های آن در قرآن کریم و سنت معصومین علیهم‌السلام بپردازیم. این‌که در تمام قرآن برای هر اصل به دنبال روش‌های تربیتی باشیم یا این‌که در هر سوره‌ای اصول تربیتی ذکر شده را بیابیم و روش‌های تربیتی همان سوره را در مورد آن اصل پی بگیریم، دو راه برای کشف روش‌های تربیتی می‌باشد. اما روش دیگر جستجو در رفتار معصومین علیهم‌السلام است، که سیره و سنت آن گرامیان می‌باشد. لکن روش‌هایی که در ذیل می‌آید به نظر می‌رسد در رسیدن به تمام اصول تربیتی تاثیر گذارند بلکه زمینه و بستر ایجاد آن اصول می‌باشند. سه روش پیش رو، در واقع پشتوانه رسیدن به اصول اساسی تربیت اسلامی، که همان؛ توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت هستند، می‌باشد.

۱- روش هماهنگی تربیت اسلامی با فطرت انسان

خداوند تبارک و تعالی در قرآن مجید، می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخُلُقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم/۳۰)؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند تفسیر مجمع البیان در تفسیر آیه فوق؛ می‌فرماید: «فطره الله الملة و هي الدين و الإسلام و التوحيد التي خلق الناس عليها و لها و بها أي لأجلها و التمسك بها» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۶۷۴)؛ خلقت و خواسته خداوند را دین، اسلام و یکتا پرستی که جهانیان را بر اساس آن خلق فرموده تا بسوی او رفته و خدا پرست باشند. در ادامه شاهدی قرآنی و روایتی نبوی بر این تفسیر بیان می‌دارد ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶) و پیامبر اسلام ﷺ فرمود: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه إما اللذان يهودانه و ينصرانه و يمجسانه»؛ هر فرزندی در اصل خلقت بر

اساس یکتا پرستی خلق شده و اگر آن را به حال خود بگذارند مسلمان و ایمان بخدا خواهد داشت و تنها ریشه خانواده از پدر و مادر است که او را به مسلک یهود یا مسیحی یا مجوس می‌کشاند. این بیان از نبی مکرم اسلام را در کافی شریف این‌طور مشاهده می‌کنیم قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) (لقمان/۲۵)؛ و هر گاه از آنان سؤال کنی: «چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟» مسلماً می‌گویند: «الله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳) نتیجه بحثی در باب فطری بودن دین اسلام بیان شد؛ این است که آموزه‌های تربیتی اسلام نیز بر اساس اصل هماهنگی با فطرت می‌باشد.

۲- روش اختیار و آزادی در عقاید و اصول دین

با نظر به دیدگاه قرآن کریم درمی‌یابیم که خداوند انسان را موجودی مختار آفرید و در قبال این اختیار بر گرده وی مسئولیت و وظایفی نهاد که مستوجب ثواب و عقاب گردید. چنان‌که آیات ذیل آشکارا این مطلب را می‌رساند: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان/۳)؛ «ما او را به راه هدایت کردیم، خواه شاکر باشد و خواه ناسپاس» ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره/۱۵۶)؛ «در قبول دین، اکراهی نیست، (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده- است» در تفسیر کاشف ذیل این آیه آمده است: «لو نظرنا الى هذه الكلمة مستقلة عن السياق لفهمنا منها ان الله سبحانه لم يشرع حكما فيه شائبة الإكراه، و ان ما يكره عليه الإنسان من أقوال أو أفعال لا يترتب عليه أى شىء فى نظر الشرع لا فى الدنيا، و لا فى الآخرة...» (مغنيه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۹۶)؛ اگر ما به‌طور مستقل و جدا از سیاق آیه به این واژه نظر افکنیم، می‌فهمیم که خداوند حکمی را تشریح نکرده که در آن اندکی اجبار وجود داشته باشد و اگر انسان سخنی را از روی اجبار بگوید و عملی را انجام دهد، از دیدگاه شریعت هیچ ارزش دنیوی و اخروی ندارد. مفسر در ادامه علت این عدم اکراه را در جمله دوم آیه می‌بیند؛ که تبیین راه درست از راه انحرافی توسط خداوند می‌باشد. بنا بر این خداوند راه صحیح و صراط سعادت را مشخص می‌کند و راه سقوط را نیز به روشنی پیش چشم انسان ترسیم می‌نماید، در مرحله آخر او را در انتخاب مجبور نمی‌کند، بلکه اراده و اختیار در انتخاب را به انسان عطا می‌نماید. به بیان دیگر اجبار در امر تربیت امری ضد اصول تربیتی اسلامی می‌باشد. انسان در قبول عقاید دینی باید اجازه انتخاب داشته باشد. بعد از اینکه عقاید خود را بر گزید در دیگر وظایف دینی مطابق دستورات دین عمل می‌کند، که این وظایف بر پایه اختیار قبلی استوار می‌باشند.

۳- روش هماهنگی تربیت اسلامی با عقل

در قرآن کریم به تفکر و تعقل بهای بسیار داده شده است تا حدی که خداوند عباد خود را این گونه توصیف می‌کند: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/ ۱۷ و ۱۸)؛ «پس بندگان مرا بشارت ده! * همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده است و آنها خردمندانند» در تفسیر المیزان در بیان الوالالباب می‌خوانیم: ﴿أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ «أى ذوو العقول و يستفاد منه أن العقل هو الذى به الاهتداء إلى الحق و آيته صفه اتباع الحق، و قد تقدم فى تفسیر قوله: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (البقره/ ۱۳۰) أنه يستفاد منه أن العقل ما يتبع به دين الله» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۲۵۱) یعنی اینها اینها تنها کسانی که صاحب عقلند و از این جمله استفاده می‌شود که عقل عبارت است از نیرویی که با آن به سوی حق راه یافته می‌شود، و نشان داشتن عقل پیروی از حق است و در تفسیر آیه ۱۳۰ سوره بقره که از آن استفاده می‌شود که سفیه آن کسی است که دین خدا را پیروی نکند، در نتیجه عاقل آن کسی است که دین خدا را پیروی کند. این تعریف از عباد خداوند که صاحبان عقل را معرفی می‌کند، طبق مفاد آیه تعریف عاقل نیز می‌باشد، که گوش فرا دادن به قول و انتخاب احسن است از این رو دین الهی و بندگی حق با عقل و انتخاب قول احسن همراه است. بنا بر این تربیت اسلامی که نتیجه‌اش عباد و بنده خداوند است نیز از همین راه عبور می‌کند.

۴- اصول و روش‌های تربیت اسلامی در سوره توحید

با دقت نظر در اصول تربیتی که در بخش قبل عنوان شد و توجه و تفکر در سوره توحید به نظر می‌رسد اصول تربیت اسلامی مطرح در سوره توحید و روش‌های به کار رفته برای نیل به این اصول چنین است.

اصل توحید

سوره توحید را به عنوان شناسنامه خداوند معرفی می‌کنند. همان‌طور که در مطالب قبل به آن اشاره شد؛ این سوره در جواب اشخاصی که از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خواستند خدای خود را معرفی کند، نازل شد. نظام حاکم بر کل سوره؛ توحید می‌باشد و در هر آیه خداوند توحید را به نحوی بیان می‌دارد در تفسیر اطیب البیان در ذیل آیه نخست سوره این‌طور آمده: «اللَّهُ اسم خاص خداوند متعال است و از برای او سه اسم است هو و الله و حق و باقی اسماء الهی اسماء صفات و افعال

اویند در جمیع جهات و او غنی مطلقست» (کاشانی، ۱۴۴۱ش، ج ۱۰، ص ۳۹۷) خداوند صمد، که تمام خلایق نیازمند او هستند و او به هیچ چیز نیاز ندارد. بی نیازی، همان مؤلفه عقلی است که در آیات بعد ابعاد دیگری از بی نیازی خداوند بیان می‌شود. خداوند به فرزند نیاز ندارد و به پدر و مادر برای وجودش نیاز نداشته، اول و آخر خداوند است. خداوند همانندی ندارد. این بیان قرآن همان روش عقلی خداوند است که قوه عاقله انسان را درگیر خود می‌سازد و برهان‌های الهی را قطعی می‌بیند.

۳- روش توجه به نیازها

خداوند با اشاره به نیازمندی تمام مخلوقات به او برای رفع نیازهایشان، ملجای به بشر نشان می‌دهد که به هیچ چیز نیاز ندارد، بلکه تمام خلق برای رفع نیازشان به او نیاز دارند. چنین خدایی به راحتی پذیرفته می‌شود. این در صورتی است که عقل انسان نیاز خود را دریافته باشد و بی‌نیاز مطلق را در جهان نیافته باشد و با معرفی خداوند با این ویژگی، منبع اصلی مرتفع نمودن نیازهایش را تشخیص دهد.

۴- روش اصلاح تفکر و عقیده غلط

خداوند عقاید و تفکرات غلطی که درباره او وجود دارد را رد می‌کند و در ابتدا این تنزیه را به صمد بودن که شرط خداوندی اوست ارتباط می‌دهد. تفکری که نصارا و وثنی مسلکان در زمان نزول به آن اعتقاد داشتند. در تفسیر المیزان در این باب این‌طور آمده: قوله تعالی: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ الآياتان الکریمتان تنفیان عنہ تعالیٰ أن یلد شیئا بتجزیه فی نفسه فینفصل عنہ شیء سنخه بأی معنی أرید من الانفصال والاشتقاق كما یقول به النصاری فی المسیح (ع) إنه ابن الله و كما یقول الوثنیة فی بعض آلهتهم أنهم أبناء الله سبحانه» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۸۹)؛ «این دو آیه کریمه از خدای تعالی این معنا را نفی می‌کند که چیزی را بزاید و یا به عبارت دیگر ذاتش متجزی شود و جزئی از سنخ خودش از او جدا گردد چه به آن معنایی که نصاری در باره خدای تعالی و مسیح می‌گویند و چه به آن معنایی که وثنی مذهبیان بعضی از آلهه خود را فرزندان خدای سبحان می‌پندارند» تفکری که می‌پنداشت خداوند شکم دارد و نیاز به خوراک، اینکه خداوند هم کفی داشته باشد، اوهامی که هنوز هم در بین برخی مذاهب رواج دارد. در اسرار التوحید این‌طور می‌خوانیم: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ﴾ «می‌فرماید: که خدای عز و جل نزاده تا او را فرزندی باشد که پادشاهیش را از او ارث برد و زاده نشده که او را پدری باشد که با او در

پروردگاری و پادشاهیش شرکت کند و کسی او را همتا نبوده تا او را در سلطنتش یاری دهد» (ابن بابویه، بیتا، ص ۸۲) خداوند در این سوره حق را بیان نموده و عقاید باطل را رد و اصلاح می‌نماید.

۵-روش تکرار

در روایات معصومین علیهم‌السلام توصیه‌های بسیاری بر قرئت این سوره شده‌است. به طور مثال حد اقل روزی یک بار از ما خواسته شده که این سوره قرائت شود. از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ مَضَى بِهِ يَوْمٌ وَاحِدًا فَصَلَّى فِيهِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ وَ لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قِيلَ لَهُ يَا عَبْدَ اللَّهِ لَسْتَ مِنَ الْمُصَلِّينَ (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۷)؛ «کسی که یک روز و شب بر او بگذرد و نمازهای پنجگانه را بخواند و در آن (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) را نخواند به او گفته می‌شود: «یا عبد الله! لست من المصلین!» ای بنده خدا! تو از نماز گزاران نیستی» در حدیث دیگری از امام صادق علیه‌السلام آمده است: «إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من مضت عليه جمعة و لم يقرأ فيها بقل هو الله أحد ثم مات مات على دين أبي لهب» (مجمع البیان، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۸۵۵)؛ کسی که جمعه‌ای بر او بگذرد و در آن سوره توحید را نخوانده باشد سپس بمیرد، به دین ابولهب مرده است، این روایات که مسلمین را توصیه و ترغیب به قرائت سوره توحید می‌نماید باعث می‌شود با روش تکرار، اصل تربیتی توحید در قلب مخاطب رسوخ نماید.

۵-روش ایجاز

ایجاز یکی از ماهرانه‌ترین تکنیک‌های پیام‌رسانی و از مباحث مهم علم معانی می‌باشد و نشان دهنده توان علمی متکلم و شناخت وی از حال مخاطب است و خود به دو نوع ایجاز قصر و ایجاز حذف تقسیم می‌شود. ایجاز موجود در سوره توحید ایجاز قصر می‌باشد. در علوم البلاغه در این باره می‌خوانیم: « اندراج المعانی المتكاثرة تحت اللفظ القليل، أو هو التعبير عن المقصود بلفظ أقل من المتعارف وافٍ بالمراد لفائدة» (مراغی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۳)؛ جای دادن معانی زیاد در لفظ قلیل، مقصود را در کم‌ترین لفظ متعارف بیان کنیم به نحوی که برای رساندن مراد متکلم کافی باشد.

۷-روش بیان مسجع

آرایه سجع در حرف دال در واژگان «احد، صمد، لم یلد، لم یولد، احد» به ویژه هنگام وقف، آهنگ زیبایی ایجاد می‌کند، به ویژه که حرف دال دارای ویژگی قلقله است، که در هنگام سکون مقداری از جایگاه خود حرکت می‌کند که باعث زیبایی کلام می‌شود. این زیبایی و سجع در کلام

باعث می‌شود مخاطب برای شنیدن سخنان دیگر این متکلم ترغیب شود و به علم و توانایی گوینده پی ببرد و در کلام وی تفکر نماید. از این روی سجع و زیبایی کلام الهی در این سوره روشی بسیار عالمانه برای تربیت توحیدی می‌باشد.

اصل نبوت (ارائه الگو)

در ابتدای سوره خداوند به پیامبر خود می‌فرماید: ﴿قُلْ﴾ و این کلمه به تنهایی ما را رهنمون می‌سازد به رسولی که امانت دار است در امر رسالت و هر آنچه دریافت داشته، بی کم و کاست بر مردم ارائه می‌نماید. نبی اکرم ﷺ می‌توانست این کلمه را بیان ننماید چرا که این کلمه خطاب به شخص ایشان بود. اما او امین وحی الهی است. در کشف و استخراج روش این سوره برای نهادینه کردن اصل نبوت، همین بس که پس از گذشت قرن‌ها امروز از یک واژه پی به صداقت و امانت شخصی می‌بریم که محل نزول وحی و واسطه کلام الهی بود. هر بی‌طرفی با خواندن این سوره و کمی تفکر در آن در می‌یابد؛ شخصی که این پیام آسمانی بر او نازل شده، حجت و الگوی حسنه-ای در تربیت اسلامی می‌باشد.

نتیجه

قرآن کریم به عنوان کلام رب الارباب، دارای برنامه و منشور کامل و تمامی در تربیت اسلامی برای رسیدن به هدف تربیت اسلامی یعنی؛ سعادت اخروی، دنیوی و مقام رضوان الهی می‌باشد. در تربیت اسلامی اصولی به عنوان ریشه و پایه تربیت، که با دست یابی به آن‌ها می‌توان به هدف تربیت اسلامی رسید.

در هر سوره از قرآن کریم؛ اصول و روش‌های تربیت اسلامی قابل استخراج است. در سوره توحید به عنوان شناسنامه خداوند یکتا، اساسی‌ترین اصل تربیت اسلامی، یعنی توحید بیان گشته و روش‌های رسیدن به این اصل مانند هماهنگی با فطرت، بیان عقلانی، توجه به نیازها و... مطرح شده است. از دگر سو اصل نبوت از اصول عقاید اسلامی که با روش معرفت‌بخشی و شناخت به طور غیر محسوس در سوره توحید آمده است، لزوم تأثیر وجود الگوی تربیتی را مبرهن می‌کند.

منابع

بعد از قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی، (بی تا)، اسرار التوحید، اردکانی، محمد بن علی، تهران، علمیه اسلامیة.
- ابن بابویه، محمد بن محمد، (۱۴۰۶ ه.ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم.
- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸ م) جمهره اللغه، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ: اول.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ ه.ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ: اول.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ ه.ق) معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ ه.ق) تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
- آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۶۶ ه.ش)، شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، تهران، دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- امینی، ابراهیم، (بی تا)، اسلام و تعلیم و تربیت،
- باقری، خسرو (۱۳۷۹ ه.ش). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مدرسه، چاپ چهارم.
- بهشتی، احمد، (بی تا)، تربیت از دیدگاه اسلام، قم، دفتر نشر پیام، چاپ اول.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ ه.ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دار الکتب الإسلامی، چاپ دوم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ ه.ق)، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ه.ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، چاپ اول.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۸۳ ه.ش)، سیره نبوی «منطق عملی»، تهران، دریا.
- شاتو، ژان، (۱۳۵۵ ه.ش)، مریبان بزرگ، شکوهی، غلامحسین، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ ه.ق) المحيط فی اللغه، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ ه.ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ه.ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹ ه.ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، چاپ دوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ه.ق) کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ ه.ش)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، (۱۳۴۱ ه.ش)، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق)، کافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (بی تا) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- مراغی، احمد المصطفی، (۱۴۲۲ ه.ق)، علوم البلاغة، البیان و المعانی و البديع، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ چهارم.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ ه.ق) تاج العروس، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ ه.ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، قاهره، لندن، دار الکتب العلمیة، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ ه.ش) مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا.
- مغنیة، محمدجواد، (۱۴۲۴ ه.ق)، التفسیر الکاشف، قم، دار الکتب الإسلامی، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷ ه.ش)، اخلاق در قرآن، قم، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب عليه السلام، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۳ ه.ش)، والاترین بندگان، قم، نسل جوان.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره نهم/ بهار و تابستان ۱۴۰۱ش - ۱۴۴۳ق

معناشناسی واژه تبع در قرآن کریم و احادیث (با تکیه بر حوزه معنایی)

محمد هادی امین ناجی^۱

فاطمه عطار^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵)

چکیده

دستیابی به شناخت واژگان و معانی دقیق هر متنی در گرو معناشناسی واژه بوده که از روش‌های نوین تحقیق و پژوهش در قرآن به شمار می‌رود. این امر سبب پی‌بردن به گستره معنایی واژه‌های قرآنی شده- است. از جمله واژه‌های پر کاربرد در قرآن و احادیث واژه "تبع" و مشتقات آن است. این واژه در قرآن کریم ۱۷۴ بار بکار رفته است. در این نوشتار به تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به معناشناسی واژه "تبع" و مشتقات آن در آیات و روایات قرآن پرداخته شده که بررسی روابط هم‌نشینی و جانیشینی واژه تبع این امر را میسر کرده است. به عقیده برخی مفسران مانند علامه طباطبایی، طبرسی و آیت الله مکارم شیرازی در رابطه با معنای مشتقات واژه "تبع" در متن آیات به گونه‌ای است، که این مفسران حوزه معنایی این واژه و مشتقات آن را پیروی؛ دنباله روی؛ ملحق شدن؛ تعقیب کردن و... تبیین کرده‌اند، که هر کدام از این معانی در دو دسته ممدوح و مذموم افاده معنا کرده‌اند. هم‌چنین این واژه و مشتقات آن در متن روایات دو کتاب روایی «الکافی» و «من لا یحضره الفقیه» نیز کاملاً مشهود است. در متن این روایات نیز معانی متعددی از جمله پیروی از احادیث صحیح، مسلمانان و...؛ دنباله روی و متابعت نیز بیان شده‌است که حوزه معنایی این واژه در روایات را متذکر می‌شود.

کلید واژه‌ها: معناشناسی؛ تَبَع؛ پیروی؛ تبعیت؛ قرآن کریم، مفسران؛ مشتقات تبع

^۱ دانشیار، عضو هیئت علمی علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام‌نور aminnaji@pnu.ac.ir

^۲ کارشناسی ارشد، دانشجوی علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام‌نور fatemeh_att@ahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

قرآن کریم این کتاب آسمانی دارای مفاهیم عمیقی بوده که دسترسی به مفاهیم بی‌بدیل آن نیازمند تدبیر متخصصانی است که در این باره به فراگیری علوم دینی پرداخته‌اند. نگاه معناشناختی به متن و تحلیل معنایی واژگانی قرآن، یکی از راه‌های دستیابی به دقایق معنا و مقصود اصلی گوینده است، متعدد بودن سطوح معنایی واژگان قرآن و اهمیت دستیابی به معانی دقیق این واژه‌ها یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اهل زبان است. با بررسی و معناشناسی واژه در متن قرآن و تحلیل هم‌نشینی و جانشینی واژه می‌توان با ساختار درونی آن پی‌برد (مختار عمر، ۱۹۸۲م: ص ۲۰) در این نوشتار به معناشناسی و تبیین حوزه معنایی واژه «تَبِعَ» پرداخته و با بررسی وجوه و نظایر آن به اثبات ارتباط وثیق و محکم «تَبِعَ» با دیگر مفاهیم قرآنی سبب تبیین معانی نهفته در آیات و روایات شده‌است. در میان مسلمانان مسأله تبعیت و پیروی از خدای تعالی، پیامبران و ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) و یا اندیشمندان، مورد توجه و تأمل قرار گرفته است؛ چرا که برای یافتن جواز پیروی از غیر خدا نیاز به یافتن مؤیدات وحیانی و قرآنی است. در این راستا برای دستیابی به معنای دقیق ریشه «تَبِعَ» در قرآن کریم و روایات براساس روش‌های معتبر دانش معناشناسی و استفاده از دیدگاه مفسران و تفاسیر معتبر آن‌ها تلاش خواهیم کرد تا حقیقت مد نظر خداوند تعالی حاصل شود. به عبارتی تعدد معنایی واژه تبع در مجاورت با سایر واژه‌ها میسر شده و تشکیل حوزه معنایی گسترده‌ای و بیش‌تر از یک معنا را برای این واژه در نظر گرفته است. در این پژوهش سعی بر آن است ضمن تعیین هسته معنایی واژه «تَبِعَ» و مصادیق آن بر اساس منابع لغوی، به کشف لایه‌های معنایی این واژه در آیات پرداخته، و پاسخی مستدل به تعیین حوزه معنایی مربوط به واژه تبع با توجه به واژه‌های هم‌نشین و جانشین آن داده شود. شناخت معنای حقیقی مصدر «تبعیت» و ریشه «تبع» سبب شده که این واژه دارای بار معنایی فراگیری بوده، که می‌تواند ممدوح یا مذموم باشد. هم‌چنین تبیین مسأله «تبعیت» و پیروی موضوعی است، که مسلمانان و مشرکان را مخاطب قرار داده است؛ بنابراین به منظور یافتن مواضع مجاز تبعیت و پیروی از خدا و غیر خدا نیاز به تأییدات قرآن کریم و احادیث معصومین (علیهم‌السلام) است.

برخی از تحقیقاتی که در سال‌های اخیر در رابطه با معناشناسی نوشته شده عبارتند از: مقاله‌ای با عنوان «تبعیت از دیدگاه قرآن» نوشته پریچه ساروی (۱۳۸۹ش) که وی در مقاله خود به بیان تبعیت ممدوح و مذموم پرداخته و راه شناسایی هر یک از انواع آن را بررسی کرده است. هم‌چنین عنوان دیگر «معناشناسی تأویل قرآن در پرتو معناشناسی تأویل حدیث» نوشته احمد

عابدی (۱۳۸۹ش) بوده، که وی در این نوشتار به بررسی معناشناسی واژه مذکور به صورت تطبیقی در قرآن و حدیث پرداخته است. مقاله دیگر با عنوان «معناشناسی توصیفی "سماوات" در قرآن» نوشته جعفر نکونام (۱۳۸۴ش) که در این نوشتار به بررسی توصیفی واژه سماوات و معنای آن در آیات مختلف قرآن پرداخته است. عنوان دیگر مقاله «معناشناسی خشونت» نوشته محمد رضا هزاوه‌ای (۱۳۸۳ش)؛ که وی در این مقاله به بررسی معنای واژه خشونت و کاربردهای آن در رابطه با خشونت علیه زنان پرداخته است. اگر چه در رابطه با موضوع تبعیت و مباحث حاشیه‌ای آن تحقیقاتی انجام شده؛ اما در رابطه با معناشناسی واژه «تبع» با روش معناشناسی توصیفی و کاربرد آن در قرآن و روایات تا کنون هیچ‌گونه پژوهش مدونی به صورت مستقل انجام نشده و همین امر جنبه نوآوری موضوع را می‌رساند.

مفهوم شناسی

به منظور تبیین معانی واژه «تبع» در این بخش از نوشتار به مفهوم شناسی، واژه «تبع» در لغت، تبعیت در اصطلاح، تعریف معنا و علم معناشناسی، هم‌چنین به تعریف تبع در قرآن کریم خواهیم پرداخت:

معنای واژه «تبع» در لغت و اصطلاح

تبع در لغت؛ به معنای «پی روی؛ دنباله روی؛ پذیرفتن؛ تعقیب کردن؛ موافقت کردن؛ جانشینی؛ ملحق شدن، فرمان برداری و امتنان امر است. در همه این موارد تابع، مَتَّبِع، مُتَّبَع یا مُتَّبِع از متبوع، مَتَّبِع، مُتَّبَع یا متابع درکارها و اعمال و حالات پیروی می‌کند و او را الگو، پیشرو، بالا دست و اسوه قرار می‌دهد و بدین وسیله در صدد است تا خود را مثل او کند» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۷۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ص ۲۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۳۰۵).

به عبارتی «تبع»؛ به معنای پیروی با توجه به خوب یا بد بودن متبوع به دو نوع «ممدوح» و «مذموم» قابل تقسیم است. پیروی ممدوح نوعی از تبعیت است، که نسبت به افراد یا اعمال پسندیده انجام گرفته؛ اما تبعیت مذموم آن است که نسبت به اشخاص یا اعمال ناپسند انجام شود.

واژه ی «تبع» در اصطلاح به معنای پیروی کردن و همراهی است و تبعیت؛ یعنی کسی که در امور گوناگون یا امر خاصی به دیگری که او را از خود برتر می‌بیند اقتدا کند و با او همراه و دنباله رو او باشد. کسی که تابع است از خود حرفی ندارد؛ بلکه کاملاً پشت سر دیگری که او را پذیرفته است حرکت می‌کند. تبعیت مصدر «تبع» بوده و لغت‌شناسان دلالت معنایی تبعیت را به معنای

پشت کسی راه رفتن، با او همراه بودن و مدتی را با فرد طی کردن تعریف کرده اند. هم‌چنین به معنای دنبال کردن اثر و نتایج عمل کسی و گاهی نیز به معنای پیروی از راه و روش و فرمان برداری بیان کرده اند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۶۳)

بنابراین تبعیت به معنای پیرو کسی بودن و از شیوه و رفتار کسی پیروی کردن است.

مفهوم «تبع» در قرآن کریم

واژه «تبع» در قرآن ۱۷۴ بار، در ۵۲ سوره و ۱۵۸ آیه به اشکال مختلفی به کار رفته است، که برخی از آن‌ها در معنای تبعیت ممدوح و برخی از نوع مذموم است. شناخت تبعیت و پیروی مذموم را نیز از قرائنی مانند نهی از آن، توصیفات و پیامدهای منفی آن می‌توان یافت. هم‌چنین تبعیت ممدوح از دیدگاه قرآن از قرائنی هم چون، امر به آن، توصیفات و پیامدهای مثبت آن حاصل می‌شود. به عنوان مثال در آیه ۳۱ آل عمران؛ با تأمل در تفسیر آیه شریفه فوق، ملازمه بین دوستی خدا با متابعت پیامبر ﷺ مستفاد می‌گردد. به عبارتی لازمه دوست داشتن خدا، قبول دین او، پیروی و تسلیم در برابر خداوند است. کسی که مدعی ولایت خدا و دوستی او است واجب بوده، که از رسول خدا ﷺ پیروی کند تا این پیروی او به ولایت خدا و حب او منتهی شود. بنابراین پیروی از دستورات الهی که همان تبعیت از قرآن و رسول خدا است سبب پذیرش و پیروی از ولایت الهی و افزایش محبت خداوند در قلب انسان خواهد شد که سرانجام هدایت و رستگاری انسان را به دنبال دارد.

معناشناسی و آثار آن بر واژه «تبع»

معناشناسی در زبان عربی برخی آن را «علم الدلاله» و برخی نیز «علم المعنی» می‌نامند (مختار عمر، ۱۹۸۲م: ص ۲۷) به عبارتی فهم صحیح مفاهیم و معارف قرآن کریم نیازمند مطالعه و تحقیق خاص خود است. «معناشناسی در جایگاه کشف، سازوکار معنا را با مطالعه علمی بر عهده دارد، معنایی که در پس لایه‌های متن ذخیره شده است. هر چه متن پیچیده‌تر، ادبی‌تر، چند لایه‌تر و درصد انتقال معانی بیش‌تر و حجم زبانی کم‌تر باشد؛ کار معناشناسی نیز به همان میزان سخت‌تر و پرهیجان‌تر و به تبع آن نیاز به قواعد منظم و قانون‌های منسجم، بیش‌تر می‌شود» (پاکتچی، ۱۳۸۸: ص ۱۰۵)

پرداختن به معناشناسی واژگان و تعابیر قرآنی شامل؛ معناشناسی تاریخی و معناشناسی توصیفی است، بنابراین در معناشناسی توصیفی به توصیف معنایی یک واژه با توجه به جایگاه و

مفهوم واژه‌ها در آیات قرآن پرداخته، که این امر سبب استنباط معانی متعددی که حاصل معانی آن واژه و مشتقات آن در متن قرآن است را در بر خواهد گرفت.

انواع معناشناسی

به طور کلی معناشناسی را می‌توان به سه شاخه معناشناسی فلسفی؛ معناشناسی منطقی و معناشناسی زبانی تقسیم کرد. مراد از معناشناسی واژگان قرآن که با تفسیر ارتباط تنگاتنگی دارد قسم سوم؛ یعنی معناشناسی زبانی است. در معناشناسی زبانی، با توجه به موقعیت جهان خارج، صحت و سقم جملات زبان تعیین می‌شود. «این روش مبتنی بر شیوه ارجاعی به معناشناسی می‌نگرد (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ص ۲۴)

بنابراین نگاه معناشناختی به متن آیات و تحلیل معنایی واژه‌های قرآنی، یکی از راه‌های دست‌یابی به دقایق معنا و پی بردن به مقصود اصلی سخن خداوند و معجزه الهی است معناشناسی از طریق زبان سبب درک معنی آن واژه خواهد شد.

روش های معناشناسی

ارتباط میان واژگان در قرآن کریم بدون نظم و قاعده نبوده؛ بلکه مانند یک شبکه به هم پیوسته‌ای است، که وجود هر واژه، واژه دیگر را ممکن ساخته است؛ همین امر اعجاز بیانی قرآن کریم را اثبات کرده است. روش‌های معناشناسی به سه قسم: معناشناسی ساخت گرا؛ معناشناسی تاریخی و معناشناسی توصیفی بر اساس بافت زبان قابل تقسیم است که هدف این نوشتار، قسم آخر است.

معناشناسی توصیفی در بررسی حوزه معنایی یک واژه، به شناخت ساختار مفهومی و میدان معناشناختی آن بسیار کمک می‌کند؛ زیرا مفهوم هر واژه در جوار سایر واژگان شکل پیدا می‌کند و سیاق کلام و آیات مشابه از جمله قرائنی است که می‌تواند هم به شناخت معنای واژه و هم به فهم حوزه معنایی واژه قرآنی در دوره‌ای خاص یاری رساند (پالمر، ۱۳۷۴: ص ۱۶۰)

واژه‌ها و اصطلاحات اخلاقی مانند: تبع یا همان پیروی کردن، در بسیاری از آیات قرآن کریم عموماً در بافت‌هایی که اهمیت ژرف مذهبی دارند به کار می‌روند؛ اما این عقیده مطلق نبوده و در محدوده قرآن در برخی مواقع در بافت‌های غیر دینی نیز به کار می‌روند. این روش (بافت زبانی)

روشی است، که همواره مورد استفاده مفسران متقدم و متأخر قرار گرفته است، که مفسران از آن به عنوان سیاق یاد کرده اند (لسانی فشارکی، ۱۳۸۵: ص ۵۶)

بنابراین با توجه به توضیحات ذکر شده و با تکیه بر تعاریفی که معناشناسان برای بافت زبانی ارائه داده‌اند، می‌توان دریافت که وسعت و گستره بافت زبانی بیش‌تر از سیاقی است که همواره مورد استفاده مفسران متقدم و متأخر بوده است.

اقسام معناشناسی واژه «تبع»

تا کنون تقسیمات متفاوتی از واژه «تبع» و «تبعیت» صورت گرفته است؛ اما در نهایت نتایج متفاوتی را به دنبال نداشته و فقط جنبه‌های مختلفی از بحث روشن شده‌است. از منظر الهی تبعیت در قرآن کریم به دو دسته ممدوح و مذموم تقسیم بندی شده‌است؛ اما در یک تقسیم بندی جامع-تر، واژه «تبع» برای دو گروه به کار رفته است؛ تبعیت‌های مجاز و غیر مجاز از منظر الهی بوده، تبعیت‌های مجاز؛ تبعیتی است که از منظر الهی بندگان باید مورد تبعیت قرار بدهند و امری الهی است که باید اطاعت شود.

انسان موجودی چند بعدی است و قدرت بر عمل از روی اختیار را دارد و سعادت و شقاوت او به اعمال اختیاری او بستگی دارد و اختیار او با اراده وی کار می‌کند. به عبارتی لازم است تا راهنمایی کنند که اراده فرد بر چه چیزی و از چه چیزی کراهت داشته باشد، که این مفهوم تبری و تولی در دین اسلام است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۴۸)

عوامل بسیاری در ویژگی‌های انسان شناختی انسان است، که از لوازم تبعیت بشمار می‌رود. از جمله لوازم تبعیت؛ فطرت انسان آن چیزی که در وجود انسان بوده، قبل از اینکه به فرد الهام (تلقین) شود و یا فرد تجربه‌ای کرده باشد، سبب تمایز حق از باطل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۷)؛ بنابراین در امر تبعیت کردن، فرد باید دارای قوه اختیار و استقلال باشد تا با پیروی از آن مسیر سعادت یا شقاوت را برگزیند.

از دیگر لوازم تبعیت قوه عقل است. « قوه عقل عامل تفاوت انسان از حیوان است، عقل به عنوان بزرگ‌ترین نعمت الهی بر بندگان؛ برای برخی امور مانند: امور دینی و مصالح دنیوی باید از این قوه الهی برای هدایت یافتن صحیح استفاده کند؛ از طرفی در آیات قرآن خداوند آنجا که از نقایص بت‌ها و کافران و منافقانی که از آنها پیروی می‌کنند به آنها تذکر داده که چرا

نمی‌اندیشند» (مدرسی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ص ۴۳۴)؛ بنابراین از جمله لوازمی که برای پیروی و تبعیت لازم است قوه عقل بوده و این حجت باطنی، تأثیر بسزایی در تبعیت انسان از امور مختلف دارد. به نظر می‌رسد انسان اگر این امور و لوازم تبعیت را در جهت مثبت در پیش گیرد، بهترین محرک‌ها در جهت پیروی صحیح خود از پیشوایان الهی به منظور هدایت و رستگاری را خواهد یافت.

تحلیل روابط هم‌نشینی و جانشینی واژه تبع در قرآن کریم

دستیابی محققین به معنای دقیق و صحیح واژه مستلزم معناشناسی واژه‌های قرآن است، عنصر زبانی از دو جزء تشکیل شده است، که شامل لفظ و معنا بوده و این دو دارای ارتباط قابل توجهی هستند. واژه‌ها دارای دو معنای مستقل و غیر مستقل (وابسته) می‌باشند. به طور کلی یک واژه دو محور دارد، محور جانشینی و محور هم‌نشینی؛ بنابراین زمانی می‌توانیم معنای صحیح یک واژه را دریابیم که آن را در محور هم‌نشینی و جانشینی قرار دهیم، زیرا یک واژه در مجاورت با واژه‌های دیگر معنای جدیدی پیدا می‌کند.

روابط هم‌نشینی واژه «تبع» در قرآن

"هم‌نشینی" واژه‌ها؛ به معنای معناشناسی بر اساس بافت زبانی است، به عبارتی مراد از هم‌نشینی معنایی در یک کلام، انتقال معنا از واحدی به واحد دیگر است (صفوی، ۱۳۹۲: ص ۲۴۵)؛ بنابراین با بررسی معنایی واژه‌های هم‌نشین با واژه «تبع» می‌توان به مراد خدا از مفهوم تبع دست یافت. به عبارتی واژه تبع معنای پیروی را افاده کرده؛ اما گاهی وجود واژه‌های هم‌نشین در مجاورت واژه تبع سبب معنای مثبت و ممدوح برای این واژه شده و پیروی مورد پسند خداوند متعال را افاده کرده مانند الله، رسول، هدی و...؛ در مقابل در برخی شرایط وجود کلمات هم‌نشین در کنار این واژه معنای مذموم و مورد نهی خداوند را تبیین می‌کند. خداوند متعال در آیه ۳۱ سوره آل عمران می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران/۳۱)؛ هم‌نشینی واژه «تبع» با واژه الله، معنای پیروی از محبت، رضایت و خشنودی خداوند متعال را به دنبال داشته، که از مهم‌ترین ابزارهای هدایت و رستگاری بشر است. مفاد این آیه اشاره به دوستی و محبت خدا دارد این امر حاصل تبعیت از پیامبر ﷺ، قبول دین الهی، پیروی و تسلیم در برابر اوامر خداوند بوده و رعایت این امور سبب تبعیت و پیروی بیش‌تر آن‌ها می‌گردد (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۵، ص ۳۷).

بنابراین دوستی و محبت خداوند متعال در عمل به دستورات الهی و پیروی از اوامر الهی است، پیروی از رسول خدا محبت و دوستی با خداوند متعال را به دنبال دارد. آیه فوق هم‌نشینی واژه «تبع» در کنار «الله» و نوعی پیروی ممدوح و مورد رضایت خداوند متعال را متذکر می‌شود.

هم‌چنین واژه دیگری که نقش هم‌نشینی با واژه «تبع» دارد، واژه «أهواء» است. اگر چه «تبع» در حیطه معنایی خود معنای پیروی، دنباله روی و... را افاده می‌کند؛ اما این پیروی همیشه در جهت ممدوح مانند پیروی از خداوند، پیامبر ﷺ و صالحین نبوده و گاهی نیز به پیروی‌های مذموم نیز افاده معنا کرده که این امر سخت مورد سرزنش و مخالفت خداوند متعال قرار گرفته است. هم‌نشینی واژه «أهواء» در مجاورت تبع نوعی پیروی مذموم و ناپسند را می‌رساند و به نوعی خداوند این نوع پیروی را نهی کرده است. به عنوان نمونه در آیه: «...الْأَمْرُ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جاثیه/۱۸)؛ واژه «تبع» به دو شکل استفاده شده است خطاب در این جمله به رسول خدا ﷺ است، که امت ایشان نیز با او در آن خطاب شریک‌اند.

در این آیه خطاب در «فَاتَّبِعْهَا...» به صورت عام بوده و شامل رسول خدا ﷺ و امت ایشان است، که آن‌ها را مأمور می‌کند تنها پیرو دین و فرامینی باشند که به حضرت رسول وحی می‌شود و انسان را از پیروی مخالفان دین که همان جاهلان هستند نهی کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۱، ص ۲۵۴)؛ در این آیه به دو نکته اشاره شده است؛ به دستورات دینی و نهی از عمل به هوای جاهلان؛ به عبارتی معنای واژه «تبع» پیروی کردن است، اما در اثر مجاورت با کلمه «أهواء» به نوعی امتناع اشاره دارد، که انجام آن عقاب و پشیمانی را به دنبال دارد.

به نظر می‌رسد اگر چه واژه‌ها در معنای لغوی خود دارای معنای واحدی است؛ اما در اثر هم‌نشینی با سایر واژه‌ها دارای بار معنایی مثبت و منفی شده که در معنای نهایی آن واژه تأثیر بسزایی دارد. همان گونه که واژه «تبع» در مجاورت محبت الهی معنای التزام به پیروی را ادا کرده، اما در هم‌نشینی با واژه هوای نفس بار معنایی پیروی نکردن را ادا کرده؛ زیرا نوعی پیروی جاهلانه و مذموم است.

روابط جانشینی واژه تبع در قرآن

از جمله راهکارهای استنباط معنایی از یک واژه، شناخت حوزه معنایی مشترک واژگان مرتبط با آن واژه است. بررسی معنایی واژه‌ها بر اساس روابط جانشینی به این صورت است که واژه‌ها متناسب با بافت و سیاق جملات انتخاب شده و با واژگان منتخب در هر جمله متناسب معنایی

دارند و گاهی نیز برای غرض خاصی در جملات دیگر با سیاقی متفاوت بکار می‌روند (صفوی، ۱۳۹۲: ص ۲۴۹).

در واقع وجود روابط جانشینی میان دو واژه، به معنای تطابق معنایی کامل آن دو واژه نیست؛ بلکه به معنای توانایی هم‌پوشانی معنایی دو واژه در قسمت‌هایی از دامنه‌های معنایی یکدیگر بوده، که زمینه بهره‌مندی این واژگان را از مؤلفه‌های معنایی اختصاص یافته به آن‌ها در قرآن ایجاد می‌کند.

به همین منظور شناخت کلماتی که به عنوان جانشین واژه «تبع» و تبعیت ذکر شده‌اند، سبب پرده‌برداری از گستره معنایی واژه «تبع» خواهد شد. از جمله واژه‌های مترادف «تبع» در قرآن می‌توان به اطاعت، عبادت، ولایت، خشیت، استجابت، قنوت و تواضع اشاره کرد.

اطاعت

از جمله واژه‌هایی که بیش‌ترین قرابت معنایی را با واژه «تبع» داشته و می‌توان آن را به عنوان جانشین واژه تبع و مشتقات آن به شمار آورد؛ واژه «اطاعت» است. «به عبارتی اطاعت از ریشه «طوع»؛ به معنای فرمان بردن به همراه رغبت و خضوع است» (الراغب الأصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۲۹)

این واژه در اغلب موارد برای بیان پذیرش فرمان به کار رفته، اما به اجرای فرمان توسط شخصی که با رغبت، خضوع، گرایش باطنی و قلبی به انجام امری پرداخته نیز اشاره دارد. اگر چه این دو واژه دارای اشتراکات معنایی می‌باشند و می‌توان آن‌ها را دو واژه جانشین یکدیگر انتخاب نمود، اما دارای تفاوت‌هایی نیز هستند. اطاعت به معنای فرمانبرداری از موجودی برتر است در حالی که تبعیت، مطلق پیروی با فرمان یا بدون فرمان از موجود برتر است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۷، ص ۱۶۵)

یکی از اشتراکات معنایی میان واژه «تبع» و «اطاعت»؛ پیروی و دنباله‌روی است. در آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء/۵۹)؛ به یکی از مهم‌ترین مسائل جوامع اسلامی که همان مسأله امامت و رهبری امور است اشاره دارد. در گام اول «أَطِيعُوا اللَّهَ» در فرایض، گام دوم «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» در سنت و در گام سوم «أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» در امر امامت و ولایت است. هم‌چنین اطاعت رسول و اولی الامر در پی هم آمده و نشان دهنده ادامه رسالت؛ یعنی امامت است.

در این آیه صرف نظر از نحوه اطاعت میان خداوند متعال و پیامبر اکرم ﷺ، به تفاوت میان آن دو پرداخته شده است. برخی از علما و مفسران شیعی معتقدند، خداوند اطاعت اولی الامر را به صورت مطلق و همه طوره بیان نموده و این امر را با واو عطف بر اطاعت از رسول خدا کرده است. به عبارتی اطاعت اولی الامر را همان اطاعت رسول دانسته و امر اولی الامر را همان امر رسول خدا می‌داند. این شیوه پیروی از رسول خدا و اولی الامر را با ایمان به خدا و قیامت که امری اعتقادی بوده، آمیخته است. در قرآن این امر به مطیعان خدا، رسول و اولی الامر و بعد از ایشان به آنان که ترازو را درست می‌سنجند، پیمان‌ها را کامل و کم فروشی نمی‌کنند نسبت داده شده است (جعفری، بی تا: ج ۳، ص ۱۱۱)

به عبارتی شعبه‌ای دیگر از اطاعت خداوند، اطاعت رسول خدا است، تکرار «اطیعوا» در این جا اشاره به این امر دارد که آن حضرت از خود چیزی نگفته و هر چه می‌گوید کلام خداوند متعال است. بنابراین در این آیه معنای واژه اطاعت، پیروی و دنباله‌روی از اعمال و دستورات پیامبر ﷺ و اولی الامر بوده که در نهایت در طول پیروی از خداوند متعال قرار می‌گیرد که یکی از معانی واژه «تبع» را متذکر شده و همین اشتراک معنایی نشان دهنده روابط جانشینی میان واژه تبعیت و اطاعت است.

به نظر می‌رسد تبعیت مربوط به پیروی کردن از اعمال، گفتار و راه و روش دیگران است، اما اطاعت مربوط به فرمان‌برداری از اوامر، نواهی، دستورات و فرامین است. به عبارتی اطاعت مستلزم فرمان است باید فرمان و دستوری داده بشود تا شما اطاعت کنید؛ اما تبعیت این طور نبوده و موقوف بر فرمان نیست.

ولایت

یکی دیگر از واژه‌هایی که دارای تناسب معنایی با واژه «تبع» بوده و به نوعی در شمار جانشینان این واژه قرار دارد؛ واژه «ولایت» است. «ولایت به معنای سرپرستی، عهده داری امور، دنباله‌رو، استیلا، رهبری و زمامداری نیز بکار رفته است» (الراغب الأصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۸۵)

واژه ولایت از ریشه «وَلَّی» بوده، که در قرآن کریم در جایگاه‌های مختلف ممدوح؛ یعنی ولایت خداوند متعال بر بندگان و در موارد و معانی مذموم؛ یعنی ولایت شیاطین با پیروانشان بکار رفته است. به عنوان مثال در آیه: «بَلِ اللّٰهِ مَوْلَاكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ» (آل عمران / ۱۵۰).

خداوند متعال در این آیه به ولایت کفار اشاره کرده و واژه "بل" این امر را متذکر می‌کند. به بیان دیگر اطاعت و پذیرش ولایت کفار نوعی تبعیت از آنها و مولا قرار دادن آنها است. این در حالی است که مؤمن حقیقی کسی است که به ولایت کفار بر خود فکر نمی‌کند و همواره حب و دوستی با خداوند متعال را در دل دارد. با چنین شرایطی شایسته نیست که مؤمن به ولایتی غیر از ولایت الهی بیاندیشد و پیروی غیر از تبعیت الهی را در ذهن بپروراند. پس ولایت و اطاعت، در خداوند منحصر بوده و ولیّ گرفتن خداوند، سبب پیروزی انسان خواهد شد. زیرا سرانجام پذیرش ولایت کفار، قطع ولایت خداست، بنابراین تکیه بر کفار، ظلم است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۶، ص ۱۸)

به نظر می‌رسد وجه اشتراک میان معنای واژه ولایت و تبعیت در این آیه در آن است که از آنجا که یکی از معانی ولایت، دنباله‌روی است و این معنا میان واژه تبع و ولایت مشترک است و در آیه فوق پذیرش ولایت کفار را همان تبعیت و دنباله‌روی از کفار تبیین کرده و همین امر موجب شده که بتوان دو واژه ولایت و تبع را به عنوان واژه‌هایی در نظر گرفت که دارای روابط جانشینی با یکدیگر هستند.

اگر چه تشابه معنایی میان دو واژه اطاعت و ولایت با واژه تبعیت، شامل آیات متعدد دیگر نیز می‌شود که وجود این روابط جانشینی را میان این واژه‌ها بیش تر اثبات کند اما به دلیلی مجال بحث در این نوشتار به ذکر یک نمونه از هر کدام اکتفا شده است.

با توجه به مطالب تبیین شده، واژه «ولایت» نیز از دیگر جانشین‌های واژه «تبع» است و این دو واژه با یکدیگر دارای تبادل معنایی می‌باشند. آن چه در حوزه ولایت قابل توجه است این که تبعیت و تدبیر امور برخاسته از میل و علاقه است، نه از سر اکراه و زور.

به عبارتی طبق علم معناشناسی اجزای مرتبط در یک واژه تناسب بین لفظ و معنا در آن واژه است. معنای یک واژه با توجه به روابط هم‌نشینی و جانشینی که بین آن کلمه و کلمات دیگر در آن جمله برقرار است مرتبط بوده و این امر به قابل فهم بودن آن واژه کمک چشم‌گیری می‌کند. در همین راستا، یکی از واژگان مهمی که در قرآن و روایات مورد عنایت و توجه بوده و در همه ابعاد زندگی فرد و روابط او با خدا، اجتماع و... نقش کلیدی را ایفا کرده، واژه "تبعیت و پیروی" است.

تحلیل آراء علامه طباطبایی، طبرسی و مکارم شیرازی در رابطه با حوزه معنایی واژه تبع

به طور کلی واژه "تبع" و مشتقات آن در دو گرایش و مفهوم پسندیده و ناپسند در قرآن کریم قابل تقسیم‌اند. دستیابی به این تقسیم‌بندی و معانی متعدد واژه "تبع" در قرآن کریم با تکیه بر آراء

برخی مفسران میسر است. به عبارتی بررسی حوزه معنایی واژه «تبع» با تکیه بر آراء برخی مفسران اعم از: علامه طباطبایی، طبرسی و آیت الله مکارم شیرازی به ترتیب در سه تفسیر المیزان، مجمع‌البیان و تفسیر نمونه، سبب تبیین ادله مستند و متقنی در رابطه با معنای این واژه در قرآن است.

پیروی

با تأمل در آیات قرآن و کاربرد واژه تبع و مشتقات آن در آیات متعدد لازم است بیان نمود؛ از معانی اصلی و پرکاربرد تبعیت، پیروی کردن بوده که خود به دو قسم ممدوح و مذموم قابل تقسیم است.

منظور از پیروی و تبعیت ممدوح، تبعیتی است که از منظر الهی بندگان باید مورد تبعیت قرار داده که امری الهی بوده و باید اطاعت شود.

به عنوان نمونه در آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ... فَاتَّبِعُوا بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ...» (بقره/۱۷۸)؛ از دیدگاه طبرسی منظور از «فَاتَّبِعُوا بِالْمَعْرُوفِ»؛ یعنی بر عفو کننده که ولی مقتول است لازم است که از روشی نیکو پیروی کند و آن این است که در مطالبه دیه سخت‌گیری نکرده و در صورتی که قاتل فعلاً از اداء آن عاجز است به او مهلت بدهد و بیش از حق خود نیز از او چیزی مطالبه ننماید (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۲، ص ۱۸۸)

هم‌چنین علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی در تبیین معنای واژه «اتباع» در آیه فوق، معتقدند که معنای فَاتَّبِعُوا به معنای پیش گرفتن یا پیروی کردن از روشی نیکو و پسندیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۶۵۹؛ تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۶۰۳)؛ بنابراین از دیدگاه علامه طباطبایی و طبرسی؛ معنای این واژه در این آیه به معنای «پیروی» است و چون نوعی پیروی از روش پسندیده بوده جزو تبعیت‌های ممدوح محسوب می‌شود.

این معنا در آیات متعدد دیگری که در آن‌ها یکی از مشتقات واژه "تبع" یافت می‌شود نیز حامل این معناست؛ از جمله آیه بقره/ ۳۸؛ بقره/ ۱۷۰؛ زمر/ ۵۵؛ شعراء/ ۱۱۱؛ فرقان/ ۸؛ قمر/ ۲۴؛ لقمان/ ۱۵؛ مائده/ ۱۶؛ یس/ ۱۱؛ یونس/ ۹۰ و ... که در این آیات نیز معنای این واژه و مشتقات آن به معنای پیروی و آن هم پیروی ممدوحی که مورد رضایت خداوند متعال بوده مستفاد می‌گردد. به عبارتی تبیین دیدگاه مفسران مختلف در این باره گویای آن است که از دیدگاه هر سه مفسر معنای پیروی در این آیات که در متن آن‌ها واژه تبع و مشتقات آن قرار گرفته‌اند، نوعی پیروی مورد رضایت حق تعالی را متذکر می‌شود.

در مقابل این معنای پیروی ممدوح به عقیده این سه مفسر در برخی از آیات قرآن نیز اشاره به عدم پیروی و نهی از پیروی از برخی امور توسط خداوند بیان می‌شود. منظور از پیروی مذموم، از منظر الهی پیروی‌هایی مردود بوده و به صورت‌های مختلف مورد نهی قرار گرفته است.

به عنوان مثال در آیه: «وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ...» (بقره/۱۰۲) است، آیت الله مکارم شیرازی در رابطه با معنای «اتَّبِعُوا» در این آیه می‌گوید: این آیه از جمله نخستین آیه مورد بحث فصل دیگری از زشت‌کاری‌های یهود را معرفی می‌کند که پیامبر بزرگ خدا سلیمان را به سحر و جادوگری متهم ساخته و می‌گویند... وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ...؛ آن‌ها از آنچه شیاطین در عصر سلیمان بر مردم می‌خواندند پیروی کردند. همان‌طور که مشخص است ضمیر در جمله "و اتبعوا" اشاره به یهودیان معاصر پیامبر ﷺ یا معاصران سلیمان یا همه آن‌ها دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۳۷۲)

هم‌چنین علامه طباطبایی و طبرسی بیان کرده‌اند، این آیه در خصوص آن نازل شده، «لا جرم کفار گفتند عجب، این که سلیمان بر همه ما چیره گشت بخاطر داشتن چنین سحری بوده، ولی مؤمنین گفتند: نه، سلطنت سلیمان از ناحیه خدا و خود او بنده خدا و پیامبر او بود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۳۵۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۱، ص ۲۳۶). بنابراین اتبعوا در این آیه به معنای پیروی مذموم از آنچه که شیاطین دنبال می‌کردند و یا می‌خواندند بوده است.

این آیه به نوعی پیروی و تبعیت مذموم اشاره دارد که خداوند متعال نیز عاقبت این امر را جای گرفتن در زمره ستمگران دانسته است. اگر چه معنای پیروی به ظاهر پیروی کردن از هر چیزی به نظر می‌رسد؛ اما گاهی این واژه در متن آیات و در مجاورت با برخی امور که مورد نهی و عدم رضایت خداوند متعال بوده معنای عدم پیروی و پیروی ناپسند را افاده کرده است به عقیده هر سه مفسر نمونه این معنا برای واژه تبع و مشتقات آن در برخی دیگر از آیات قرآن مانند: آیه بقره/ ۱۴۵؛ توبه/ ۴۳؛ توبه/ ۱۱۷؛ جائیه/ ۱۸؛ رعد/ ۳۷؛ سبأ/ ۲۰؛ قصص/ ۴۲؛ قمر/ ۳؛ نساء/ ۸۳؛ نوح/ ۲۱؛ یونس/ ۸۹؛ مریم/ ۵۹؛ نجم/ ۲۸ و... بکار رفته است. بنابراین تبعیت از این راه و روش ناپسند و مورد عقاب الهی است و همین امر سبب شده نوع تبعیت در این آیه تبعیت مذموم باشد.

دنباله‌روی

یکی دیگر از معانی تبعیت، دنباله‌روی است. که دنباله‌روی همان در پیش گرفتن یک فرد یا شیوه و عمل وی را به عنوان پیشوا و خود رأی و عقیده آن را دنبال کردن است. به عبارتی دنباله-

روی نیز از دیگر معانی تبعیت است که این معنا نیز مانند معانی قبل به دو دسته دنباله‌روی ممدوح و دنباله‌روی مذموم قابل تقسیم است.

به عنوان نمونه در آیه: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا...» (توبه/۱۰۰)؛ به عقیده آیت الله مکارم شیرازی آیه اشاره به گروه‌های مختلف از مسلمانان راستین شده است و آن‌ها را در سه گروه مشخص تقسیم می‌کند. نخست آن‌ها «...وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ...»؛ دوم «و الانصار...» و سوم «... وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ...»؛ آن‌ها که بعد از این دو گروه آمدند و از برنامه‌های آن‌ها را پیروی کردند. از طرفی با انجام اعمال نیک، و قبول اسلام، هجرت و نصرت آئین پیامبر ﷺ به آن‌ها پیوستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۱۰۳)

از طرفی به عقیده علامه طباطبایی مفهوم آیه از نظر لغت به این گروه، محدود نمی‌شود، بلکه تعبیر "تابعین به احسان" تمام گروه‌هایی را که در عصر و زمان، پیرو برنامه و اهداف پیشگامان اسلام بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۹، ص ۵۰۵)

به نظر می‌رسد منظور از "الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ" کسانی هستند، دنباله‌روی از راه و روش نیک آن دو طبقه قبل را انجام داده و چون دنباله‌روی از آن‌ها به حق بوده، لذا در شمار تبعیت ممدوح محسوب می‌شوند. علاوه بر این آیه از دیدگاه هر سه مفسر برای مشتقات "تبع" در برخی آیات دیگر قرآن مانند: حدید/۲۷؛ یونس/۱۰۹؛ قصص/۳۵؛ نساء/۱۲۵؛ یوسف/۳۸؛ یوسف/۱۰۸ و... نیز معنای دنباله‌روی ممدوح بکار رفته است.

در مقابل این معنای مجاز دنباله‌روی؛ معنای دیگری از تبعیت و از اقسام دنباله‌روی؛ دنباله‌روی مذموم است، که مورد مذمت و نهی پروردگار است، در آیه: «وَ لَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَ لَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي...» (بقره/۱۲۰).

از دیدگاه علامه طباطبایی و طبرسی منظور از «وَ لَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَ لَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...» آن است که اصرار بر جلب رضایت یهود و نصاری نداشته باش، زیرا آن‌ها هرگز از تو راضی نخواهند شد، مگر این‌که به طور کامل تسلیم خواسته‌های آن‌ها و دنباله‌رو آئینشان شوی. در ادامه آیه بیان می‌کند «... وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ...»؛ و اگر چنانچه دنباله‌روی و تبعیت کنی، اهواء ایشان را سرلوحه خود قرار داده‌اید (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۲، ص ۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۰۱)

به عبارتی آیه اشاره به دنباله‌روی از آئین یهود و اهواء آنان دارد، که خداوند عاقبت این افراد را هلاکت و گمراهی قرار داده و به همین منظور این معنای تبعیت که همان دنباله‌روی از آئین و شیوه یهود بوده در شمار دنباله روی مذموم قرار گرفته است. هم‌چنین مصداق چنین معنایی را هر سه مفسر برای آیات دیگری از جمله: بقره/۱۶۷؛ روم/۲۹؛ قصص/۴۷؛ لقمان/۲۱؛ مائده/۴۸؛ مرسلات/۱۷؛ نساء/۱۳۵؛ هود/۲۷ و... نیز بکار برده‌اند.

ملحق شدن

یکی دیگر از معانی واژه «تبع» ملحق شدن و پیوستن است. به عنوان مثال در آیه: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رَبُّكَ» (کهف/ ۶۶) این آیه در رابطه با طریقه ملحق شدن و همراهی حضرت موسی عليه السلام با حضرت خضر اشاره دارد و بیان می‌کند، آن‌ها به بنده‌ای از بندگان ما رسیدند که رحمت ما بر او نازل شده و از جانب خود به او دانش داده بودیم. موسی به او گفت: آیا به تو ملحق شوم تا از آنچه آموخته‌ای، به منظور رشد و هدایت به من بیاموزی؟ گفت: اگر مرا تبعیت کنی و به من ملحق شوی، در باره هیچ چیز از من سؤال نکن، تا خودم برای تو توضیح دهم (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۱۵، ص ۱۰۵)

در این آیه نیز به نوعی تبعیت و ملحق شدن ممدوح اشاره کرده است که در شمار تبعیت ممدوح قرار گرفته و پیروی از انبیاء الهی مورد رضایت خداوند متعال است. این معنا برای مشتقات واژه تبع در آیات دیگری مانند: بقره/۲۶۳؛ فتح/۱۵؛ کهف/۶۶ و... نیز بکار رفته است.

تعقیب کردن

از دیگر معانی تبع، تعقیب نمودن است. که در آیه پیش رو به آن اشاره شده است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «... اللَّهُ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...» (بقره/۲۶۲).

به عقیده هر سه مفسر این آیه بیان می‌کند کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، سپس به تعقیب انفاقی که کرده‌اند، منت نمی‌گذارند و آزاری نمی‌رسانند، پاداش آن‌ها نزد پروردگارشان (محفوظ) است و نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۳، ص ۱۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۶۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۳۲۰)؛ بنابراین در این آیه نیز اشاره به تعقیب کردن روش نیکو داشته به نوعی به مفهوم تبعیت ممدوح اشاره دارد و نمونه این معنا نیز در سوره نحل آیه ۱۲۳ نیز بکار رفته است.

به قدر کافی اتمام حجت شد، ما این امت‌های سرکش را یکی بعد از دیگری هلاک نمودیم و از صفحه روزگار محویشان کردیم (همان، ج ۱۷، ص ۵۴؛ همان، ج ۱۵، ص ۳۵؛ همان، ج ۱۴، ص ۲۴۶)؛ بنابراین معنای "فَأَتَّبِعْنَا" در این آیه یعنی هلاکت در پی یکدیگر که در شمار تبعیت مذموم قرار می‌گیرد. به عبارتی این نوع پیروی از احکام و انجام کفاره روزه نوعی تبعیت ممدوح به شمار می‌رود. هم‌چنین معنای پی در پی و جانشینی در آیات دیگری مانند: مجادله/۴؛ نازعات/۷؛ نساء/۹۲ و... نیز افاده شده‌است.

فرمان‌برداری

یکی دیگر از معانی واژه تبع، فرمان‌برداری است که این مفهوم در آیات متعددی ذکر شده‌است. فرمان‌برداری نیز مانند چند معنای پیش گفته در رابطه با تبعیت، در دو تقسیم‌بندی فرمان‌برداری ممدوح و مذموم قرار می‌گیرد.

فرمان‌برداری ممدوح همان اطاعت از فرامینی است که خداوند انسان را به آن ترغیب کرده. مانند آیه: «... إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰی عَقْبَيْهِ...» (بقره/۱۴۳).

از دیدگاه علامه طباطبایی در این آیه مراد از جمله...إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ...؛ این است که ما خواستیم مشخص کنیم، چه کسی تو را فرمان‌برداری می‌کند؟ و چه کسی نمی‌کند؟ و علت این- که نفرمود من يتبعك یعنی چه کسی تو را فرمان‌برداری می‌کند؛ بلکه فرمود رسول زیرا با ذکر کلمه رسول فرد مستحق فرمان‌برداری معرفی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۴۷۰)؛ بنابراین در این آیه دستور به فرمان‌برداری از رسول خدا داده شده‌است، که در ردیف فرمان‌برداری و تبعیت ممدوح است که نمونه این معنا برای مشتقات واژه تبع در آیات دیگری مانند: سوره زخرف آیه ۶۱ و... نیز بکار رفته است.

در مقابل این معنا؛ فرمان‌برداری مذموم است که مورد نهی و سرزنش خداوند متعال قرار گرفته است. در آیه: «...كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (بقره/۲۰۸) است.

به عقیده هر سه مفسر از خصوصیات سیاق کلام و قیود آن این است، که خطوات شیطان تنها آن گام‌هایی از شیطان است، که در طریقه و روش پیروی شود و اگر فرض کنیم که این پیروی کننده مؤمن باشد که راه او همان طریقه ایمان است، قهرا هر طریقی که بدون سلم طی کند خطوات شیطان و فرمان‌برداری از آن بوده، که نوعی تبعیت از خطوات شیطان را متذکر می‌شود. لذا جمله «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ»؛ یعنی از آثار و کردار شیطان تبعیت نکنید و توجه کنید که

ترک از احکام اسلام در حقیقت، فرمان‌برداری شیطان است (همان، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۶۴؛ همان، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۸۳؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۲/ ص ۲۷۱)؛ بنابراین در این آیه نیز منظور از "لا تَتَّبِعُوا"؛ یعنی فرمان‌برداری نکردن از شیطان که به نوعی یک فرمان‌برداری و تبعیت مذموم به شمار می‌رود. همچنین این معنا برای مشتقات واژه تبع در سایر آیات قرآن مانند: حج/۳؛ شعراء/۴۰؛ کهف/۲۸؛ مائده/۷۷؛ محمد/۱۴؛ مؤمنون/۷۱؛ نساء/۱۱۵؛ نور/۲۱؛ هود/۱۱۶؛ یونس/۳۶؛ یونس/۱۰۹ و... نیز بیان شده است.

با استناد به آیات قرآن و دیدگاه مفسرانی مانند: علامه طباطبایی، طبرسی و مکارم شیرازی و با توجه به کاربرد واژه «تبع» و مشتقات آن در آیات مختلف، می‌توان بیان نمود تبعیتی که در آیات قرآن به کار رفته است در ۷ حوزه معنایی که عبارتند از: پیروی، دنباله‌روی، ملحق شدن، جانشینی، فرمان‌برداری، موافقت کردن و تعقیب کردن را شامل شده که هر کدام از این معانی در دو جایگاه ممدوح و مذموم بکار رفته و شاهد مثال قرآنی هر کدام از این تقسیم‌بندی‌ها را در ذیل آن‌ها ذکر شده است؛ بنابراین حوزه معنایی یک واژه در قرآن کریم اگر چه به ظاهر یک معنای کلی را اشاره دارد؛ اما در جایگاه‌های مختلف و هم‌نشینی با واژه‌های متفاوت معانی متعددی را شامل می‌شود.

بررسی معانی واژه "تبع" در روایات با تکیه بر دو کتاب «الکافی» و «من لا یحضره

الفقیه»

واژه "تبع" و مشتقات آن از جمله واژه‌های پر کاربرد است که معانی متعددی را در بطن روایات به خود اختصاص داده است از جمله در متن برخی از روایات دو کتاب روایی شیعی؛ الکافی و من لا یحضره الفقیه ذکر شده است که شامل:

پیروی

در بسیاری از روایات به لزوم تبعیت از پیشوایان دینی و ائمه اطهار علیهم‌السلام بسیار تأکید شده است؛ زیرا پیروی از این پیشوایان هم سعادت دنیوی و هم رستگاری اخروی را به دنبال دارد. ایشان نمایندگان و حجت الهی بر روی زمین‌اند، که پیروی و تبعیت از آن‌ها رضوان و رضایت خداوند متعال را به دنبال دارد.

این امر بدین معناست که فقط از طریق کسانی باید پیروی کرد که راه آنان قیام به وظایف دینی و توجه به آفریدگار است. از جمله معانی تبع و مشتقات آن در متن روایات و یکی از معانی پر

کاربرد در این روایات در رابطه با تبعیت؛ پیروی است که خود شامل پیروی از احادیث صحیح؛ امیرالمؤمنین، شیطان و مسلمانان است.

در روایتی که در آن از مشتقات واژه "تبع" استفاده شده است به پیروی از احادیث دارای صحت و مورد تأیید اشاره شده این گونه بیان می‌کند: «عَمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا ... وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبِعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْهِ فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ؛ عمر بن حنظله گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم: دو نفر از خودمان... همانا امور بر سه قسم اند: ۱- امری که درستی و هدایت آن روشن است و باید پیروی شود؛ ۲- امری که گمراهی روشن است و باید از آن پرهیز شود؛ ۳- امری که مشکل و مشتبّه است و باید دریافت حقیقت او به خدا و رسولش ارجاع شود». (کلینی، ۱۴۵۱: ج ۱، ص ۶۸؛ مصطفوی، بی تا: ج ۱، ص ۸۸)

این حدیث که در رابطه با حکمیت میان دو نفر و اشاره به قبول حدیث درست و تبعیت از آن داشته؛ بنابراین فیتبع در این روایت به معنای پیروی از حدیث صحیح و مورد اعتبار می‌باشد. این امر اهمیت حدیث صحیح و پیروی از آن در سنت نبوی را متذکر می‌شود.

یکی دیگر از معانی تبعیت در متن روایات؛ پیروی از شیطان است. به عنوان مثال در این روایت مفهوم واژه "تبع" به معنای پیروی بوده این گونه بیان می‌کند که امیر المؤمنین عليه السلام فرمود: «... وَالْوُضُوءُ مَرَّةً مَرَّةً وَ مَنْ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ لَمْ يُوجَرْ وَ مَنْ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا فَقَدْ أَبْدَعَ وَ مَنْ مَسَحَ بِأُظْفَارِ قَدَمَيْهِ فَقَدْ تَبَعَ وَسْوَاسَ الشَّيْطَانِ؛ این حدیث را شیخ بسند قوی از حضرت امام جعفر صادق عليه السلام روایت کرده است و وضو یک مرتبه است و کسی که دو مرتبه وضو بسازد ثواب ندارد بر مرتبه ثانی و کسی که سه مرتبه وضو بسازد بدعت کرده است و کسی که مسح کشد شکم پاهای را متابعت شیطانی کرده است که اسم او وسواس است، ...» (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۴۷؛ غفاری، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۲۷)

در این روایت از حضرت علی عليه السلام که در رابطه با طریقه وضو گرفتن تبیین شده است، انجام هر عملی در وضو که خلاف سنت پیامبر صلی الله علیه و آله باشد را نوعی وسواس دانسته که در مقام پیروی و متابعت از شیطان بوده و مورد نهی خداوند متعال است، که نوعی پیروی مذموم بوده، زیرا این گونه تبعیت نوعی پیروی رفتاری و عملی از وسوسه‌های شیطانی است.

بنابراین برای این که انسان بتواند از وسوسه‌های شیطان اثر نپذیرد و تبعیت نماید باید در انجام اموری که خلاف گفته خداوند و سنت نبوی است خود داری کند.

از دیگر معانی پیروی در متن روایات در رابطه با مشتقات واژه‌ی «تبع»؛ پیروی از مسلمانان است، بدین صورت که: «عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ آلِهِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ سَرِيَّةً... فَإِنْ تَبِعَكُمْ فَأُخِوَكُمُ فِي الدِّينِ وَإِنْ أَبَى فَأُبْلِغُوهُ مَأْمَنَهُ وَ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ عَلَيْهِ؛ ابوحمزه ثمالی گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌خواست سپاهی را بفرستد، آنان را فرا می‌خواند و پیش روی خود می‌نشاند و می‌فرمود: ... آن مرد در امان و پناه خواهد بود تا آن که کلام شما را بشنود، اگر از شما پیروی کرد برادر دینی شماست و اگر نپذیرفت باید او را به جای امنی (که خود دارد) برسانید، و از خداوند بر ضد او کمک بخواهید» (الکلینی، ۱: ۱۴۵۱؛ ج ۵، ص ۲۷؛ رحیمیان، ۱۳۹۴: ج ۵، ص ۷۴)

در این روایت که امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده اند؛ به ترسیم نوع نصیحت و تذکرات مهم پیامبر صلی الله علیه و آله به سپاهیان در هنگام روانه شدن به جنگ پرداخته که پیامبر صلی الله علیه و آله پس از بیان این ضروریات پیروی افراد از مسلمانان را نیکو شمرده است؛ لذا معنای «تبعکم»؛ یعنی کسی که از شما پیروی کرد برادر دینی شما است؛ بنابراین نوع تبعیت در این روایت تبعیتی ممدوح است.

دنباله‌روی

یکی دیگر از معانی که در روایات نیز بدان اشاره شده است، تبع و مشتقات آن در معنای دنباله‌روی بوده، که این دنباله‌روی خود در چهار گروه معنایی تقسیم شده است که شامل: پیرو، در پی رفتن «تشییع کردن»، دنبال کردن و تابع بودن است.

از جمله احادیثی که در آن «تبع» به معنای پیرو بوده این است: «وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَرِهَ لِي سِتَّ خِصَالٍ وَ كَرِهَتْهُنَّ لِلْأَوْصِيَاءِ مِنْ وَوَلَدِي وَ اتَّبَاعِهِمْ مِنْ بَعْدِي أَحَدُهُمَا أَلَرَّفْتُ فِي الصَّوْمِ؛ و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: خدای تبارک و تعالی شش چیز را برای من ناپسند داشت و من آن‌ها را برای اوصیائم از فرزندانم، و پیروان ایشان بعد از من ناپسند داشته‌ام، که یکی از آن‌ها دشنام گفتن در حال روزه است» (صدوق، ۱: ۱۴۱۳؛ ج ۲، ص ۱۰۸؛ غفاری، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۴۳۷).

در این روایت به منع از انجام امور ناپسندی که خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را از انجام آن‌ها نهی کرده اشاره داشته است. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز امامان و پیروان آن‌ها را از انجام این امور ناپسند نهی کرده است؛

بنابراین منظور از اُتباعِهِمْ؛ پیروان امامان که همان شیعیان می‌باشد بوده، که این افراد از دنباله‌روهای ممدوح به شمار می‌روند.

هم‌چنین در روایتی دیگر چنین می‌فرماید: «أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ ... سَمِعُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ فِي خُطْبَةٍ لَهُ: اللَّهُمَّ وَ إِيَّيْ ... وَالْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ قَدْرًا الْمُتَّبِعُونَ لِقَادَةِ الدِّينِ الْأَيْمَةِ الْهَادِينَ...» (الكليني، ۱۴۵۱: ۳۳۶/۱؛ مصطفوی، بی تا: ج ۲، ص ۱۳۰)

در این روایت منظور از الْمُتَّبِعُونَ؛ دوستداران اهل بیت عَلَيْهِ السَّلَامُ و کسی است که پیرو دین و پیشوایان آن باشد. به طور کلی لازمه دوست داشتن خداوند و اطاعت از او، پیروی از امامان معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ است (الكليني، ۱۴۵۱: ج ۳، ص ۳۵۱)

به عبارتی اگر بنده‌ای خداوند متعال را فرمان‌برداری کند لازمه آن پیروی از امامان در اطاعت از پروردگار است. از طرفی کسی که از پیروی ائمه معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ خودداری کند ایشان را دشمن داشته و خداوند را عصیان می‌ورزد.

یکی دیگر از معانی دنباله‌روی؛ در پی رفتن و بعد از کسی رفتن است. در روایت دیگر اشاره شده است که: «... أَحَدُهُمَا ع قَالَ: الْحَيَاءُ وَالْإِيمَانُ مَقْرُونَانِ فِي قَرْنٍ فَإِذَا ذَهَبَ أَحَدُهُمَا تَبِعَهُ صَاحِبُهُ؛ امام باقر یا امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: حیا و ایمان در یک رشته و هم دوش اند، و چون یکی از آن دو رفت، دیگری هم در پی آن رود» (الكليني، ۱۴۵۱: ج ۲، ص ۱۰۷؛ مصطفوی، بی تا: ج ۳، ص ۱۶۷)

این روایت به رابطه تنگاتنگ ایمان و حیا اشاره نموده، که نبود یکی نبود دیگری را در پی دارد؛ لذا معنای تَبِعَهُ در این روایت به معنای به دنبال هم و هم زمانی دو عمل با یکدیگر را مفهوم می‌سازد.

هم‌چنین از دیگر معانی دنباله‌روی کردن، تشییع کردن جنازه یا به دنبال جنازه راه رفتن است. تشییع جنازه به معنای حرکت کردن در پشت جنازه بوده و در دین اسلام از مستحباتی است که تأکید زیادی بر آن شده است. در روایتی که جابر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل کرده بیان می‌کند: «جَابِرُ عَن أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَسَى النَّبِيُّ ص خَلْفَ جَنَازَةِ قَبِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَكَ تَمْشِي خَلْفَهَا فَقَالَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ أَرَاهُمْ يَمْشُونَ أَمَامَهَا وَ نَحْنُ تَبِعُ لَهُمْ؛ جابر گوید: امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: پیامبر ﷺ در پشت سر جنازه‌ای راه می‌رفت، از حضرتش پرسیدند: ای رسول خدا! چرا شما پشت سر جنازه راه می‌روید؟ فرمود: زیرا فرشتگانی را می‌بینم که در پیشاپیش جنازه راه می‌روند و ما از پی آنان می‌رویم» (الكليني، ۱۴۵۱: ج ۳، ص ۱۶۹؛ رحیمیان، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۳۸۸)

با عنایت به اینکه محتوای حدیث در رابطه با مفهوم تبع؛ در خصوص مشایعت جنازه و مسأله مرگ است، بنابراین این واژه در معنای مشایعت و پیگیری جنازه معنا خواهد شد. در پی جنازه رفتن و جنازه را همراهی کردن نه در راه و روش، بلکه صرفاً نوعی راه رفتن با جنازه را متذکر می‌شود.

تابع

یکی دیگر از معانی و کاربردهای دنباله‌روی؛ تابع بودن است. تابع؛ یعنی هر کاری که متبوع بگوید تابع نیز تمام و کمال باید انجام دهد. به عبارتی یعنی دنباله‌روی کردن شخص از کسی هم در افعال و هم در اعمال است. به عنوان مثال در روایتی زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: «وَفِي رِوَايَةٍ زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ...؛ يَعْني فِي الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ «فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ انصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ فَأَلْخَيْرَتَانِ تَبَعًا لِلأَوَّلَتَيْنِ»؛ امام فرمودند:...؛ یعنی ای مؤمنان هر گاه در نماز واجب پشت سر امام بودید و امام، قرآن می‌خواند (یعنی قراءت حمد و سوره) پس به قراءت او گوش فرا دهید و خود خاموش باشید، (باشد که مورد رحمت الهی قرار گیرید) (اعراف/۲۰۴) در دو رکعت آخر نمازهای چهار رکعتی نیز تابع دو رکعت نخستین است (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۵۴؛ غفاری، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۱۵۶)

در این روایت نیز که در رابطه با احکام به جا آوردن نماز جماعت بوده و شیوه به جا آوردن نماز؛ تبعاً یعنی تابع دو رکعت نخست، یعنی تبعیت کردن از اعمال دو رکعت اول نماز است.

همان‌طور که اشاره شد تابع؛ یعنی به طور کامل طبق اعمال و رفتار کسی عمل کردن و تابع بودن چیزی برای شخص یعنی آن چیز به طور کامل و تمام متعلق به کسی است.

به عبارتی از مفهوم روایات چنین مستفاد می‌شود که مسئولیت پیامبر صلی الله علیه و آله و بعد از ایشان اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله که همان ائمه علیهم السلام هستند، مسئولیت پیشوایی، امامت، هدایت و دعوت به سوی حق و مبارزه با فساد است و این امر در معنای واژه تبع و مشتقات آن در بطن روایات قابل فهم است، ولی این امر به معنای اجبار در تبعیت نیست.

به نظر می‌رسد معنای تبعیت در بسیاری از روایات یک تبعیت اختیاری و ممدوح بوده، که سبب سعادت دنیوی و اخروی انسان خواهد شد. هم‌چنین در روایات به عدم تبعیت از شیطان و خطوات شیطانی اشاره شده و پیروی از آن را نوعی تبعیت مذموم و مورد نهي خداوند متعال معرفی نموده؛ اما در این شرایط نیز اگر چه هم در آیات و هم در روایات بدین امر اشاره شده ولی

اجباری در انجام آن وجود ندارد و انسان با انتخاب چنین راهی شقاوت و ضلالت دنیوی و اخروی را برای خود رقم زده است.

نتیجه

با بررسی صورت گرفته در آیات قرآن کریم و روایات در رابطه با معناشناسی واژه "تبع" می‌توان بیان نمود

با استناد به آیات قرآن معانی متعددی در رابطه با واژه تبع و مشتقات آن ذکر شده است که آنها به پیروی کردن از کسی؛ دنباله‌روی از دیگری در راه و تفکر، با شرط اختیاری و از روی میل باطنی، که در رفتار و گفتار آدمی ظهور دارد قابل تقسیم است.

در قرآن کریم واژه "تبع" و مشتقات آن که در آیات متعددی بکار رفته است در هم‌نشینی با واژه‌های مختلف دیگر معانی متعددی را می‌رساند؛ بنابراین این قاعده نیز در رابطه با مشتقات واژه تبع در متن آیات و روایات مختلف علاوه بر معنای پیروی که معنای غالب این واژه بوده، معانی دیگری از قبیل؛ فرمان‌برداری، دنباله‌روی، جانشینی و... را افاده کرده است.

برای واژه "تبع" و مشتقات آن واژه‌های جانشینی مانند: اطاعت، تقوی و... بکار رفته است. اگر چه این واژه‌ها در بسیاری از مواقع معنای تبعیت را مفهوم می‌کنند اما این به معنای مطلق کاربرد واژه‌های جانشین در همه شرایط نیست.

به عقیده علامه طباطبایی، طبرسی و آیت الله مکارم شیرازی تبعیت شامل دو دسته ممدوح و مذموم بوده؛ که تبعیت ممدوح همان تبعیت مورد رضایت خداوند متعال مانند: تبعیت از خداوند، انبیاء، امامان معصوم علیهم‌السلام، مؤمنان و صالحان اند؛ از طرفی تبعیت مذموم، تبعیت مورد نهي خداوند متعال است مانند: تبعیت از شیطان، هوای نفس، ابا و اجداد، ظن و گمان و... است.

با بررسی واژه "تبع" و مشتقات آن در روایات دو کتاب "الکافی"؛ اثر شیخ کلینی و کتاب "من لا یحضره الفقیه"؛ اثر شیخ صدوق برای این واژه معانی از جمله: پیروی، دنباله‌روی، جانشینی، تابع بودن و... تبیین شده است.

منابع

- بعد از قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ دوم: ۱۳۸۳ش و نهج البلاغه. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- ایزوتسو، توشی هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۷۳ش.
- پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، چاپ اول: ۱۴۱۵ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، چاپ سوم: ۱۳۶۰ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دارالحدیث. چاپ اول: ۱۴۵۱ق.
- جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، قم: هجرت، چاپ اول: بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۷۸ش.
- رحیمیان، محمدحسین، ترجمه فروع الکافی، ناشر: قدس، چاپ دوم، ۱۳۹۴ش.
- سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح دکتر صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول: ۱۴۱۴ق.
- صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، قم، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
- صفوی، کوروش، درآمدی بر معنی شناسی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ ششم، ۱۳۸۸ش.
- طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم: ۱۳۶۵ش.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین قم، چاپ پنجم: ۱۴۱۸ق.
- غفاری، محمد جواد، ترجمه من لا یحضره الفقیه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵ش.
- لسانی فشارکی، محمد علی و مرادی زنجانی، حسین، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، زنجان، ۱۳۷۵ش.
- مختار عمر، احمد، علم الدلاله، بیروت لبنان، مکتبه دار العروبه، چاپ اول، ۱۹۸۲م.
- مدرسی، محمد تقی، من هدی القرآن، چاپ اول، تهران، دارالمحیی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- مصطفوی، جواد، ترجمه اصول کافی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ اول: ۱۳۷۴ش.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره نهم/ بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۳ ق

رزق طیب و آثار و برکات آن از دیدگاه قرآن و صحیفه سجاده جامعه

طیبه کجوری نژاد^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵)

چکیده

با نگاه در ادعیه و مناجات اهل بیت: به اهمیت رزق و روزی معنوی و جایگاه آن در زندگی مومن پی می‌بریم، درآیاتی که از خداوند متعال طلب رغبت در عمل برای آخرت خواسته شده‌است، نمایانگر آن است که انسان یک دل بیش‌تر ندارد که از هرچه پر شود، جا برای چیز دیگری نخواهد گذاشت. نوشتار پیش روی با رویکرد توصیفی تحلیلی بر آن است که به بررسی و تحقیق سخنان امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجاده جامعه پرداخته تا به دیدگاه آن امام بزرگوار در مورد رزق معنوی و اهمیت آن آگاه گردیم و آن را ره توشه زندگی معنوی فرد مومن قرار دهیم. لذا ابتدا عبارات صحیفه سجاده بیان شده و سپس به بیان نظرات مفسرین در مورد این عبارات پرداخته شده‌است، این‌که دنیای مذمومه چه دنیایی است، اهل آخرت چه دبدی نسبت به حیات دنیا دارند، تعبیر به عدم وجود دو قلب در سینه انسان، تعادل بین خوف و رجا در زندگی افراد مومن و توجه به آثار رغبت در عمل برای آخرت از دیدگاه امام سجاد علیه السلام از مهم‌ترین مباحثی است که در این تحقیق مورد کاوش و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: رزق معنوی، قلب انسان، آخرت، دنیا، رغبت

^۱ پژوهشگر و دانشجوی دانش پژوه سطح چهارم علوم قرآن kajori۶۶@gmail.com

مقدمه

خداوند به مقتضای رحمت و وسع‌اش روزی رسان علی الإطلاق بر تمام موجودات است، اگرچه آن موجود از بندگی او سر باز زند. رحمت و رزاقیت خداوند بلاشرط و بدون هیچ قیدی است. روزی انسان ممکن است مادی یا معنوی باشد. آنچه باید در آن تأمل و اندیشه کرد این است که ارزش و بهای هر انسان در حدّ همان چیزی است که بدان دل بسته است. خداوند سبحان، انسانِ أحسن الخالقین را به وجود آورد، این همه بساط نعمت و رحمت گستراند و انبیاء و رسل و کتاب هدایت نازل فرمود تا او در مقصود اصلی قدم زند و خود را به سرمنزل مقصود برساند. رزق معنوی همان چیزی است که به زندگی انسان، مفهوم واقعی حیات می‌دهد و برایش خلود در بهشت جاوید را به ارمغان آورده، او را به جایگاه شایسته‌اش می‌رساند.

رغبت در عمل برای آخرت

امام سجاد علیه السلام از خداوند میل و رغبت و مراقبت در عمل برای آخرت را از خداوند به عنوان روزی معنوی که موجب اشتیاق قلبی برای انجام عمل آخری است، درخواست می‌نماید؛ «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَارْزُقْنِي الرَّغْبَةَ فِي الْعَمَلِ لَكَ آخِرَتِي حَتَّى أَعْرِفَ صِدْقَ ذَلِكَ مِنْ قَلْبِي» (درایتی، ۱۳۷۷، دعای ۵۹، فراز ۹، ص ۴۰۳) بار خدایا بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و خاندان او درود فرست و رغبت در عمل برای آخرت را روزی‌ام فرما تا آنجا که این شوق را در قلب خود احساس کنم».

انسان موجودی است نیازمند و به هر چیزی که احساس کند نیازی از نیازهایش را رفع می‌کند، راغب می‌باشد و رغبت و میل در انسان دو وجه دارد؛ اگر میل و گرایش‌های انسان صرفاً در بستر غریزه قرار گیرد و به روح فطرت بی‌اعتنا شود، آدمی ذلیل‌تر از حیوان می‌شود. از آنجاکه هر حالت قلبی در ظاهر انسان متجلی است، اگر آن را تحت مراقبت و نظارت روح فطرت قرار دهد او را در مسیر اهداف انسانی قرار می‌دهد و هر حالت قلبی در ظاهر رفتار انسان متجلی می‌شود (رضوی، ۱۳۹۷، ج ۵، ص ۲۲۲) امام سجاد علیه السلام در فراز دعای ۲۱ صحیفه سجادیه می‌فرماید: «وَرَغْبَتِي فِيمَا عِنْدَكَ؛ خدایا رغبت مرا بر آنچه بسوی توست قرار ده» زیرا اگر غیر از این باشد در پایان زندگی به پشیمانی خواهیم رسید.

تمام حقیقت و ارزش انسان در گرو قلب و وارداتی که آن را اشغال کرده می‌باشد و از طرفی انسان یک دل بیش‌تر ندارد که از هرچه پر شود، جا برای چیز دیگری نخواهد گذاشت. از این‌رو

امام علیه السلام از خداوند متعال درخواست میل و رغبت به آخرت را می‌نماید، چه اگر این شوق قلب را فرا گیرد جا برای شوق دیگری نمی‌ماند. در این صورت علاقه به دنیا و زخارف آن رخت برمی‌بندد و زهد را به ارمغان می‌آورد.

نشان روشن شوق به آخرت، کوشش در راه آن و عمل صالح و خوف از سرکشی است؛ آن‌گاه انسان با یک تربیت منطقی و گام به گام می‌تواند این سیر صعودی را مشاهده نموده و آن‌گاه عشق به عبادت و بندگی شدت می‌یابد (ممدوحی، ۱۳۴۶، ج ۲، صص ۳۵۰ - ۳۴۹)

علامه مجلسی درباره آخرت با توجه به آیات و روایات معتقدند، دنیای مذمومه مرکب از اموری است که انسان را از طاعت و دوستی خدا و تحصیل آخرت باز می‌دارد. سپس نتیجه می‌گیرند هر آنچه باعث رضای خدای سبحان و قرب او شود از امور آخرتی است، اگرچه به حسب ظاهر از دنیا باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۶۳)

آنچه مبرهن است این است که حصول در این نشئه که دار التربیت و دار التحصیل و محل اکتساب کمالات و تجارت و تهیه توشه زندگی سعادت‌مند اخروی است بدون ورود به دنیای خاکی میسر نمی‌باشد. اما اهل آخرت توجه خود را از دنیا سلب نموده و میل و توجه به دار کرامت حق دارند.

خداوند در قرآن می‌فرماید: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب (۳۳)، ۴) خداوند برای هیچ مردی در درونش دو دل ننهاده است.

طبرسی در تفسیرش به نقل از اهل معرفت می‌گوید: جمع کردن بین دو پیروی و تبعیت متضاد امکان ندارد و قرآن در آیه مذکور به‌طور کنایی از دو قلب یاد نموده، به جهت این‌که متابعت، از اعتقاد صادر می‌شود و آن از افعال قلوب است، پس هم‌چنان که دو قلب در یک کالبد جمع نمی‌شود، دو عقیده متضاد هم در یک دل جمع نمی‌شود و از آن‌جا که دل، مرکز و جای محبت است و مخصوص باری تعالی، محبوب علی الإطلاق جهان هستی است نباید محبت دیگری از ماسوای او در آن راه یابد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۱)

امام سجاد علیه السلام در مناجات الراغبین تعبیری برای ایجاد توازن بین خوف و رجا در قلب انسان بیان می‌دارند:

«إِلَهِي إِنْ كَانَ قَلَّ زَادِي فِي الْمَسِيرِ إِلَيْكَ، فَلَقَدْ حَسُنَ ظَنِّي بِالتَّوَكُّلِ عَلَيْكَ وَ إِنْ كَانَ جُرْمِي قَدْ أَخَافَنِي مِنْ عُقُوبَتِكَ فَإِنَّ رَجَائِي قَدْ أَشْعَرَنِي بِالْأَمْنِ مِنْ نِقْمَتِكَ وَ إِنْ كَانَ ذَنْبِي قَدْ عَرَّضَنِي لِعِقَابِكَ،

فَقَدْ اَدْنَىٰ حُسْنٍ يُقْتَىٰ بِثَوَابِكُمْ؛ خدایا اگر زاد و توشه‌ام در سفر بسوی تو اندک است، همانا حسن ظنّ به اعتماد و توکل بر تو دارم و اگر جرم و گناهم مرا از عقوبت و کيفرت به هراس افکنده، همانا امیدم به لطف و کرمّت، نوید ایمنی از انتقامت را به من بخشیده است و اگر گناهانم مرا در معرض کيفرت درآورده و ثوق و اطمینانم به پاداشت نوید می‌دهد».

در هریک از فرازهای دعا، تعادل بین خوف و رجاء برقرار است، در کنار طولانی بودن سفر و کمبود زاد و توشه، توکل و اعتماد به رحمت بی‌انتهای الهی موجب امید انسان است و انسان تا زمانی که در دنیا بسر می‌برد بایستی زاد و توشه‌ای فراهم نماید که در سفر آخرت موجب آسایش و آرامش ابدی گردد.

ابوحمزه ثمالی از امام زین العابدین علیه السلام روایت کرده که ایشان به یاران خود فرمودند: «إخوانی اَوْصِيكُمْ بِدَارِ الْآخِرَةِ وَلَا اَوْصِيكُمْ بِدَارِ الدُّنْيَا فَإِنَّكُمْ عَلَيْهَا حَرِيصُونَ وَبِهَا مُتَمَسِّكُونَ» (مفید، ۱۴۰۳، ص ۵۵) برادرانم شما را به خانه آخرت سفارش می‌کنم، نه به خانه دنیا، چراکه خود بر دنیا حریص هستید و بدان چنگ می‌زنید».

از منظر امام سجاد علیه السلام رغبت در عمل برای آخرت، پیامدهائی را به دنبال دارد که عبارت است از:

شناخت و بندگی از روی صدق:

«وَ ارْزُقْنِي الرَّغْبَةَ فِي الْعَمَلِ لَكَ لِأَخِرَتِي حَتَّىٰ أَعْرِفَ صِدْقَ ذَلِكَ مِنْ قَلْبِي» (درایتی، ۱۳۷۷، دعا ۵۹، فراز ۹، ص ۴۰۳) برای آخرتم رغبت و مواظبت در عمل برای ترا روزیم فرما تا از روی دل و قلبم راستی و درستی بندگی را بشناسم».

حرف لام در «وَ ارْزُقْنِي الرَّغْبَةَ فِي الْعَمَلِ لَكَ لِأَخِرَتِي» دو بار تکرار شده است. امام علیه السلام در «لک» و «لآخرتی» از این طریق به ما می‌آموزد هر عملی که «لله» و برای خدا باشد برای خودمان است و به نفع ماست. بهترین عمل نیز به نفع خدا نیست، زیرا خداوند نیازمند نیست تا نفع و ضرری متوجه او باشد؛ چنانچه قرآن به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد: «قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ» (شوری، ۲۳) بگو: «به ازای آن [رسالت] پاداشی از شما خواستار نیستم، مگر دوستی درباره خویشاوندان». یعنی محبت و پیروی از اهل بیت علیهم السلام نیز به نفع شماست نه برای سود اهل بیتم و هر عملی که «لله و للرسول و لذی القربی» باشد دقیقاً برای نفس خود انسان است و آن نفس فطری نه نفس صرفاً غریزی.

ارزقنی الرغبه، انسان بدون رغبت و میل نمی‌شود، رغبت همراه انسان است، خواه رغبت غریزی باشد، خواه رغبت فطری. اما رغبت غریزی از آن‌جا که تقدم بر رغبت فطری دارند، چنان‌چه نطفه از آغاز خلقت در رحم مادر تغذیه می‌شود اما روح فطرت در چهار ماهگی به او دمیده می‌شود. بنابراین غرایز در انسان پیشناز هستند که گاهی این دو رغبت با یکدیگر تضاد پیدا می‌کنند و انسان در درون، دچار کشمکش می‌شود و انسان بایستی این دو را مدیریت کند. امام سجاد علیه السلام از خداوند تقاضای رغبت در عمل برای آخرت را می‌کنند و این رغبت از آن‌جا که ال عهد بر سر آن آمده، رغبتی معین و مشخص است نه هر رغبتی که در ذهن باشد، یعنی رغبت فطری است (رضوی، ۱۳۹۷، ج ۶، صص ۹۷ - ۹۳)

معرفت از منازل سیر سالکان است و درجاتی دارد که نازل‌ترین آن، معرفت تقلیدی است از قرآن و بیانات معصومین علیهم السلام و از جمله امام سجاد علیه السلام به دست می‌آید از مهم‌ترین علل اخلاقی، شناخت و پیروی از معروف است، چنان‌چه کسی در معرفت استوار نباشد گرفتار تحیر خواهد شد و این تحیر مایه بی‌اعتمادی اوست و هم‌چنین اگر در مسائل اخلاقی، قدرت داوری و تشخیص حسن و قبح نداشته باشد با دیدن آراء متنوع نسبت به بندگی و مسائل اخلاقی دچار بی‌تفاوتی می‌شود؛ از این‌رو ذات اقدس خداوند علم و معرفت و پرهیز از جهل را لازم کرده است.

امام سجاد علیه السلام در دعای شریف مکارم الأخلاق از خداوند می‌خواهد تا ایشان را، آگاه و عارف و اهل تشخیص قرار دهد: «وَبَلِّغْ إِيْمَانِي أَكْمَلَ الْإِيْمَانِ وَ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ وَ أَنْتَ بِنَيْتِي إِلَى أَحْسَنِ الْنَيْتِ وَ بَعْمَلِي أَحْسَنَ الْأَعْمَالِ؛ ایمان مرا به کامل‌ترین مراحل ایمان، یقین مرا به برجسته‌ترین و فاضل‌ترین درجه یقین، نیت مرا به برترین درجه نیت و عمل مرا به برجسته‌ترین اعمال برسان».

رغبت و شوق در انجام عمل برای آخرت در سایه معرفت بندگی حقیقی است و اگر کسی ترک غیر کند، غیری که مانع رشد و کمال است و قدم در راه بندگی حقیقی گذارد، سعادت نصیبش می‌گردد که شقاوت به دنبال ندارد و لطف حق در شش مرحله نصیب وی می‌شود؛ (انصاریان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳)

«هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ (حدید، ۴) هر کجا باشید او با شماست».

«فَتَمَّرُ فَاطِمَةُ شَيْعَتُهَا عَلَى الصَّرَاطِ كَالْبُرَاقِ الْخَاطِفِ؛ فاطمه و شیعه او، عبورش از صراط همانند برق، خیره کننده است».

«قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ؛ (زمر، ۷۳) و نگهبانان آن به ایشان گویند: سلام بر شما، خوش آمدید».

«حَتَّىٰ إِذَا جَاؤَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا؛ (زمر، ۷۳) تا چون بدان رسند و درهای آن [به رویشان] گشوده گردد».

«وَ خُورٌ عَيْنٌ. كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ؛ (واقع، ۲۳ - ۲۲) و حوران چشم‌درشت مثل لؤلؤ نهران میانِ صدف».

«رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ؛ (توبه، ۷۲) خشنودی خدا بزرگتر است».

شناخت صدق قلب تا جایی که انسان از اعماق قلب احساس کند به این که عملش جز برای خدا نبوده است. از پیامبر اکرم ﷺ از معنای برّ سؤال شد. فرمودند: توجه قلب است. برّ چیزی است که نفس تو به سوی آن اطمینان حاصل می‌کند و قلب بر آن مطمئن می‌شود. سپس فرمودند: «وَ إِن أَفْنَاكَ النَّاسَ وَ افْتَوَكَ؛ ببین قلبت چه می‌گوید اگر قلبت ناآرام بود این را نپذیر. بدان این اثم و گناه است» و مراد پیامبر اعظم ﷺ نهی از پیروی هوای نفس است (مغنیه، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۰۲)

خواسته‌های دل انسان بی‌نهایت و بسیار است و هیچ چیز از نظر خلقت بیهوده نیست و باید چیزی موجود باشد که قلب انسان را سیراب کند و خداوند سبحان مطلوب بی‌نهایتی است که طلب حقیقی انسان تنها اوست و بندگی حقیقی، انسان را به این خواسته فطری دل می‌رساند. حال هر چه معرفت انسان به خدا بیش‌تر شود، انشراح قلب بیش‌تر می‌شود و قلب انسان به قدری شرافت دارد که مبدأ اتصال عبد با ربّ شده است و از آن جا که اشرف و اوسع ابعاد وجودی انسان، قلب است، می‌تواند با بی‌نهایت ارتباط برقرار کند؛ چنان‌چه قرآن بر قلب پیامبر ﷺ نازل شد: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ (بقره، ۹۷) بگو: «کسی که دشمن جبرئیل است [در واقع دشمن خداست] چرا که او، به فرمان خدا، قرآن را بر قلبت نازل کرده است».

از منظر امام سجاد علیه السلام، بندگی و عبودیت حقیقی بر چند پایه استوار است: ۱. شهادت به ربوبیت حق تعالی. ۲. اخلاص در وحدانیت خدای یکتا. ۳. آموختن علوم ربّانی مانند اصول عقاید، احکام و مکارم اخلاق. ۴. برائت و عداوت با دشمن. «اللَّهُمَّ وَ اعْمَمْ بِذَلِكَ مَنْ شَهِدَ لَكَ بِرُبُوبِيَّتِهِ، وَ أَخْلَصَ لَكَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَ عَادَاهُ لَكَ بِحَقِيقَةِ الْعُبُودِيَّةِ وَ اسْتَظْهَرَ بِكَ فِي مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِيَّةِ؛ (درایتی، ۱۳۷۷، دعای ۵۰، فراز ۱۰، ص ۳۹۳) بار خدایا مشمول این درخواست من گردان هر کس را که به

پروردگاریت گواهی دهد و به یگانگیت اخلاص داشته باشد و به بندگی از روی حقیقت با شیطان دشمنی نماید و در آموختن علوم خدایی بر دشمنی با او از تو کمک بطلبد».

بزرگ‌ترین حق خداوند بر انسان این است که انسان پروردگارش را خالصانه و از روی صدق عبادت کند و عبادت تنها یک وجهش مناسک است و وجه دیگر آن این است که انسان باید در اعتقادات و در خلقیات و هم در اعمالش روح بندگی و تسلیم خالصانه در حق تعالی داشته باشد. و تمام افعال و رفتارش در چهارچوب قوانین الهی باشد. سپس امام آثار بندگی حقیقی را کفایت از امر دنیا و آخرت و در نهایت، رسیدن به سعادت که آرزوی هر انسانی است، تبیین می‌نمایند: «فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ يَحْفَظُ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهَا؛ (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱، ص ۱۵۵) پس اگر به اخلاص خدا را عبادت کنی و عبادت خدا را بدون این‌که هیچ چیزی را در این عبادت شریک کنی، خداوند این را بر خودش قرار داده است و خودش را متعهد کرده که امر دنیا و آخرت را کفایت کند و حفظ کند، آنچه که از دنیا و آخرت دوست می‌داری».

سپس در فراز دیگری می‌فرمایند: «وَ اسْعِدْ مَنْ تَعَبَدَ لَكَ فِيهِ؛ سعادت‌مند شد کسی که برای تو بندگی کرد».

زهد در دنیا

«حَتَّى يَكُونَ الْغَالِبُ عَلَى الزُّهْدِ فِي دُنْيَايَ؛ (درایتی، ۱۳۷۷، دعای ۵۹، فراز ۹، ص ۴۰۳) تا این‌که بی‌رغبتی در دنیا بر من دست یابد».

زهد به حسب لغت به معنای ترک شیء و اعراض از آن با بی‌میلی و بی‌رغبتی به آن و به معنی قلیل و حقیر شمردن نیز آمده است (جوهری، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۴۸۱) زهد در حقیقت، بی‌رغبتی به دنیا است و این‌که انسان با قلبش طالب دنیا نباشد مگر به قدر ضرورت جسم و زهد در دنیا با وجود ثروت و خدمه و امثال آن، منافات ندارد مگر آن‌که کسی قلباً ثروت را دوست داشته باشد و ثروت از یاد خدا، غافلش کند؛ البته چون اکثر مردم به خاطر ضعف نفس با جمع‌آوری ثروت و امثال آن، میل و رغبتشان به دنیا تحریک می‌شود، زهد آن‌ها فقط با ترک ثروت محقق می‌شود (شبر، ۱۳۸۶، ص ۳۹۹)

امام سجاد علیه السلام زهد را به عنوان یک روزی طیب از خداوند درخواست می‌کند زیرا زهد را موجب آرامش انسان دانسته و لازمه آن را دوری از دنیا در علم و عمل می‌دانند که نتیجه آن،

رسیدن به ورع و اعتدال است؛ «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ ارزُقْنِي صِحَّةً فِي عِبَادَةِ وَ فِرَاقاً فِي زَهَادَةٍ وَ عِلْماً فِي اسْتِعْمَالِ، وَ وَرَعاً فِي إِجْمَالِ»؛ (درایتی، ۱۳۷۷، مناجات انجیلیه طویل، فراز ۳، ص ۵۹۰) بار خدایا بر محمد و آلش درود فرست و تندرستی در عبادت و آسایش در زهد و دوری از دنیا و عمل و پرهیزگاری از میانه‌روی را روزی من کن.

سپس امام در فراز دیگری، پرهیز از دنیا زدگی و پارسایی را عاملی می‌داند برای این‌که انسان همواره در مسیر الهی قدم بردارد و از او استعانت جسته و تنها تکیه‌اش بر ذات احدیت باشد و همه افعال و گفتارش صبغی الهی گیرد؛ «... وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ وَ أَعْبُدُ وَ إِلَيْكَ أَقْصِدُ وَ أَعْمَارُ وَ بَكَ أَحْصِمُ وَ أَجَادِلُ وَ مِنْكَ أَطْلُبُ مَا أَحَاوِلُ»؛ (درایتی، ۱۳۷۷، مناجات انجیلیه طویل، فراز ۳، ص ۵۹۰) تنها از تو یاری خواسته و تنها ترا عبادت کرده و تنها به سوی تو گام برداشته و بر تو تکیه می‌کنم و دشمنی و گفتگویم برای توست و تلاش‌هایم در جهت توست.

غایت ذاتی و غایت ارسال رسل و مجاهدت آنان برای هدایت انسان این است که انسان از بدن خاکی و طبیعی و حیوانی بشری، موجودی ملکوتی و ربّانی و روحانی شود و در کثرت به نقطه وحدت متصل شود و دنیا و آخرتش به هم پیوند زده شود و تمام اعمال قلبیه و فعلیه‌اش در ارتباط با دنیا و مردم آن برای حصول به قرب الهی باشد و بنا به فرازهای دعای امام علیه السلام این مقصد حاصل نمی‌شود مگر به دو امر، یکی اقبال به سوی خداوند و دیگری «ادبار» از غیر خدای سبحان و اعراض از ما سوی الله؛ به همین جهت است که ایشان هر دوستی و هر خواهشی را که صبغی الهیه نداشته باشد کنار می‌زند و این همان معنای زهد است.

«إِنَّ عَلَامَةَ الزَّاهِدِينَ فِي الدُّنْيَا، الرَّاعِبِينَ فِي الْآخِرَةِ، تَرْكُهُمْ كُلَّ خَلِيطٍ وَ خَلِيلٍ وَ رَفْضُهُمْ كُلَّ صَاحِبٍ لَا يُرِيدُ مَا يُرِيدُونَ أَلَا وَ إِنَّ الْعَامِلَ لِثَوَابِ الْآخِرَةِ هُوَ الزَّاهِدُ فِي عَاجِلِ زَهْرَةِ الدُّنْيَا»؛ (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۲) نشانه دنیاگریزان آخرت‌گرای، ترک هر معاشر و دوستی و طرد هر هم‌صحبتی است که خواسته‌اش با خواسته آنان یکی نیست. آگاه باشید که برای پاداش آخرت کار کنید به زینت و زیور دنیا بی‌رغبت باشید.

علماء و بزرگان اخلاق و عرفان با توجه به کلام معصومین علیهم السلام برای زهد درجات مختلفی قائل هستند. امام زین العابدین علیه السلام برای زهد ده درجه قائل‌اند که هر یک از مراتب آن، مرتبه‌ای از سایر درجات سالک‌هاست. هر انسان سالک برای رسیدن به عالی‌ترین مقام سلوک یعنی

یقین، ابتدا باید اهتمام به زهد و پارسایی کند تا یکی یکی مراتب و درجات سلوک إلى الله را طی نماید.

«قالَ علی بن الحسین علیه السلام: عشرَةُ أشیاءَ فأعلی درجَةُ الزَّاهدِ أدنی درجَةُ الورعِ و أعلى درجَةُ الورعِ أدنی درجَةُ الیقینِ و أعلى درجَةُ الیقینِ أدنی درجَةُ الرِّضَا أَلَا وَ إِنَّ الزُّهْدَ فی آیةٍ من کتابِ الله لَکَیلاً تأسوا عَلَی ما فَاتَکُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا (حدید، ۲۳)؛ (کلینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۸، ح ۴) زهد ده درجه دارد، بالاترین درجه زهد، پایین‌ترین درجه ورع است و بالاترین درجه ورع پایین‌ترین درجه یقین است و بالاترین درجه یقین پایین‌ترین درجه رضاست. آگاه باشید که زهد در یک آیه از کتاب خدا خلاصه شده است: بر آنچه از دست می‌دهید افسوس نخورید و بر آنچه خدا به شما می‌دهد شادمان نشوید».

خداوند در آیه شریفه، انسان را متوجه می‌سازد حوادثی که حادث می‌شود اعم از این که چیزی از نعم از انسان فوت شود و یا چیزی عایدش شود همگی را خداوند از قبل نوشته و مقدر فرموده است و هر آنچه به او می‌رسد ودیعه‌ای الهی است و اگر انسان به این مسأله یقین حاصل کند نه در هنگام فوت نعمت، خیلی غصه می‌خورد و نه در هنگام فرج (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۲۴۹) عدم حزن بر «مافات» به علت در راه خدا بودن است و اگر نه صرفاً بودن در علم خدا موجب عدم حزن نمی‌شود و لا تفرحوا، برای «طرد الباب» است و آنچه خدا داده، شما را به تکبر وادار نکند، زیرا خدا متکبران را دوست ندارد؛ چنانچه حضرت علی علیه السلام در ذیل آیه شریفه می‌فرماید: هرکس بتواند در خود چنان حالتی (که در آیه آمده) به وجود آورد زاهدی عالی است که دنیا نتواند او را از پای درآورد (قرشی بنایی، ۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۳۷)

امام سجاد علیه السلام فرموده‌اند، زهد ده چیز است، اما آنها را نشمردند؛ اما ایشان در حدیث دیگری عوامل و فضایل زهد و دنیاگرایی را شمرده است که می‌توان استنباط کرد که ضد آن فضایل زهد است؛

«قالَ سُئِلَ علی بن الحسین علیه السلام أیُّ الأعمالِ أفضلُ عندَ الله عزوجلَّ فقالَ ما مِن عملٍ بعدَ معرفَةِ الله جلَّ و عزَّ و معرفَةِ رسولِهِ صلی الله علیه و آله أفضلُ من بعضِ الدُّنیا وَ إِنَّ لَذلكَ لَشُعْباً کثیراً وَ للمعاصی شُعْباً فأولُ ما عُصِيَ اللهُ بِهِ کِبْرٌ وَ هی معصیةُ إبلیسَ حینَ أبی وَ استکبَرَ وَ کانَ مِنَ الکافرینَ وَ الحرصَ وَ هی معصیةُ آدمَ وَ حواءَ وَ حینَ قالَ اللهُ عزوجلَّ لَهُما. فَکُلا مِن حینِ شِئْتُمَا وَ لا تَقربا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکونا مِنَ الظَّالِمینَ ... ثُمَّ الحسدَ وَ هی معصیةُ ابنِ آدمَ حینَ حسدَ أخاهُ فَقتَلَهُ فَتَشَعَّبُ مِنَ ذَکَ

حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرِّئَاسَةِ وَ حُبُّ الرِّاحَةِ وَ حُبُّ الكَلَامِ وَ حُبُّ العُلُوِّ وَ الثَّرْوَةُ فَصِرَتٌ
سَبَعٌ خِصَالٍ فَاجْتَمَعْنَ كُلُّهُنَّ فِي حُبِّ الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۰)

بنابراین با مصداق «تعریف الأشياء بأضدادها» می‌فهمیم که ده خصلت دنیاگرایی و ده خصلت، عامل زهد هستند که به ذکر آنها در کنار هم پرداخته می‌شود.

کبر و خودبرتربینی - تواضع در درون شخصیت؛ حرص و آز - قانع بودن و سالم بودن از بیماری آرزو؛ حسد - سالم بودن از بیماری حسد؛ حُبُّ النساء (زن بارگی) - عفت و کنترل شهوت جنسی؛ حُبُّ الدُّنْيَا (اصیل دانستن دنیا) - ابزار دانستن دنیا و شیفته نبودن به آن؛ حُبُّ ریاست و شیفتگی به آن - ریاست را بار سنگین و گرایش به آن را تکلیف دانستن؛ راحت طلبی - فعالیت گزایی؛ عشق به گفتن (نه به شنیدن) - سکوت گزایی مگر در موارد لزوم؛ حُبُّ لعلو (برتری جویی) - ارج قائل شدن به بندگان خدا؛ شیفتگی به ثروت (ثروت پرستی) - سالم بودن از ثروت پرستی.

همه این عوامل از خصائص دنیاگرایان بیماری هستند و عوامل زهد صحت و سلامت درون را تضمین می‌کنند که از منظر امام سجاد علیه السلام از روزی‌های پاکیزه و باقی رغبت در عمل برای آخرت است که موجب زهد و سلامت روح است.

انسان به فطرت الهیه که تمام بشر بر آن مفتورند دارای دو فطرت است؛ اول فطرت گرایش به کمال مطلق، دوم فطرت انزجار از نقص و کاستی و تمام فطریات در انسان منشعب از این دو فطرت است. پس زهد که تنفر از نقص است، موجب اعراض از غیر حق می‌شود زیرا غیر حق او را از کمال مطلق و لقاء الله محروم می‌سازد. به همین دلیل است که امام سجاد علیه السلام در دعای خود از خداوند بعد از آن که درخواست وسعت و گشایش روزی در دنیا می‌کند بلافاصله بی‌رغبتی و اعراض از آن را تمنا می‌کنند و این حالت قلبی است که نه فرحناکی از اقبال دنیا و نه تأسف از ادبار آن دارد؛ «اللَّهُمَّ إِن بَسَطْتَ عَلَيَّ الدُّنْيَا فَزَهِّدْنِي فِيهَا؛ (درایتی، ۱۳۷۷، دعای ۱۲، فراز ۷، ص ۴۸۲) خدایا اگر گشایش و زیادی روزی برام در دنیا دادی پس مرا به آن بی‌میل قرار بده».

خداوند در قرآن خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا ... وَ رِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ؛ (طه (۲۰)، ۱۳۱) و زنده‌تر و بهتر از آن چیزی است که ما بخوردیم [و فقط] زیور زندگی دنیاست تا ایشان را در آن بیازماییم، دیدگان خود مدوز، و [بدان که] روزی پروردگار تو بهتر و پایدارتر است».

آیه خطاب به پیامبر ﷺ است اما مقصود امت است؛ زیرا تمام دنیا در نظر ایشان و اهل بیت طاهرینش ﷺ پست‌تر از گوشت گندیده‌ایست در دست کسی که مبتلی به مرض خوره است؛ چنانچه خزائن دنیا را به حضرتش عرضه داشتند اما ایشان قبول نکرده و فرمودند طالبم یک روز سیر باشم و یک روز گرسنه صبر کنم «و رزقُ ربِّک خیرٌ و أبقى» خداوند به مقتضای حکمت و مصلحت به هر بنده آنچه باید عنایت کند، لطف می‌فرماید و بنده باید کمال رضایت به تقدیرات الهی داشته باشد، که همین برای او بهتر و پاینده‌تر است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۱۲۸)

شوق در حسنات و امنیت از سیئات

از منظر امام سجاد ﷺ یکی دیگر از آثار رغبت عمل برای آخرت اشتیاق در انجام حسنات و ایمنی از سیئات است؛ «حتیٰ أعملَ الحسناتِ شوقاً و آمنَ مِنَ السيئاتِ فرحاً» (درایتی، ۱۳۷۷، دعای ۵۹، فراز ۹، ص ۴۰۳) تا این که نیکی‌ها را با شوق و میل به جا آورم و از بدی‌ها از روی بیم و ترس (کیفر آن) ایمن و آسوده باشم.

میل به انجام اعمال حسنه برای آخرت، اشتیاق و کششی درونی است که به قصد ثواب و سود بردن و تجارت نیست، بلکه برای کسب رضایت الهی است. هم‌چنین ایمنی از سیئات و بدی‌ها بدین معنا است که از عمل سیئه دور مانده و حتی به آن نزدیک هم نشود (مغنیه، ۱۴۲۳ ق، صص ۳۰۲ - ۳۰۳)

گرایش به آخرت نقش سازنده در قلب و روح انسان دارد و حقیقت انسان در گرو اشتغالات قلبی اوست؛ از این رو امام ﷺ از خداوند درخواست نموده که شوق رغبت به آخرت را در قلب خود مشاهده کند. در این صورت است که علاقه به دنیا و زخارف آن از صحنه دل رخت می‌بندد و البته نشان روشن شوق به آخرت کوشش در راه آخرت و عمل صالح و ترسیدن از گناه و سرکشی است (ممدوحی، ۱۳۴۶، ج ۲، ص ۳۵۰)

از یک منظر عمل دو نوع است؛ از آن جهت که اهل طاعت و عبادت دو گروه هستند:

آنان که عمل مکلفانه انجام می‌دهند و عبادتشان براساس «خوف از خداوند» است که اینان ایمان دارند در غیر این صورت حزنی از خدا نداشتند و اهمیتی برای تکالیف الهی قائل نبودند، این گروه مأجور هستند لیکن رابطه روانی‌شان با طاعت و عبادت فاقد عنصر لذت کافی از عبادت است. آنان که نسبت به عبادات علاوه بر خوف، شور و اشتیاق نیز دارند و به همین جهت از اعمالشان لذت می‌برند.

امام نیز با بیان «حتیّ أعملَ الحسنات شوقاً» انسان را تنبه می‌دهند که شوق بر اعمال نیکو نقش مهمی در حفاظت از ایمان دارد زیرا اهل شوق از سقوط در بدی‌ها در امان هستند، چون هر سقوط به خاطر یک لذت است و انسان بدون لذت، زندگی نمی‌کند، اگر روح انسان از لذت عبادات و اعمال حسنه اقناع نشود به سوی سیئات کشش یافته، به ورطه سقوط می‌رود و دیگر از وسوسه شیطان و لذات دنیوی شهوانی و سیئات در امان نخواهد بود.

«وَأَمِّنَ مِنَ السَّيِّئَاتِ فِرَاقًا؛ و از بدی‌ها (از روی بیم و ترس کیفر آن) در امان باشم».

فَرَقَ جدایی چیزی از چیزی، همان معنی «فَرَقَ» است با این تفاوت که در فَرَقَ هم به جدا بودن دو چیز توجه می‌شود و هم به فاصله مکانی و یا معنوی آن‌ها. در این سخن امام علیه السلام فرقا به معنی ناسازگار بودن شخصیت درون انسان با بدی‌هاست که شخصیت نسبت به بدی‌ها دافعه ذاتی داشته باشد، زیرا در طبع اولیه انسان، عمل به اقتضای غرایز شیرین است و عمل بر طبق اقتضای فطری تلخ است، «الْبَاطِلُ خُلُوٌّ وَ الْحَقُّ مُرٌّ»؛ زیرا فطرت غریزه را کنترل، محدود و مدیریت می‌کند و تحمل آن برای غریزه دشوار و تلخ است و انسان وقتی انسان می‌شود که زندگی براساس فطریات برایش شیرین و پیروی افسار گسیخته از غرایز برایش تلخ باشد به حدی که این حالت به شخصیت ناخودآگاه او مبدل شود (رضوی، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۹۵)

خداوند در قرآن می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ؛ (بقره، ۲۵۶) در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه بخوبی آشکار شده است».

زحیلی در ذیل این آیه می‌گوید: «برای هیچ‌کس کراهت در دخول به اسلام وجود ندارد و با آمدن کلمه کراهت نیاز به دلیلی بر این مطلب نیست زیرا ایمان بر پایه اقناع و حجت و برهان اقامه می‌شود و از طریق حق و باطل بعنوان سبیل رشد و رستگاری و سبیل گمراهی و ضلالت آشکار می‌شود و اسلام منهج رشد است نه طریق گمراهی پس هرکس بخواهد به آن ایمان می‌آورد و هرکس بخواهد به آن کفر می‌ورزد و این دلیل روشنی است بر بطلان گمان کسانی که تصور کرده‌اند اسلام براساس شمشیر اقامه شده است (زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳، ص ۲۱)

همچنین در تفسیر این آیه آمده، «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، نفی اجبار بر دخول در دین اسلام دارد، زیرا که از ورای اجبار، فایده‌ای برای فرد در دینداری وجود ندارد. و ایمان آوردن و دینداری با صفات، اذعان قلبی و رو آوردن نفس با تمام جوارح انسانی به سوی پروردگار وصف می‌کند و نتیجه می‌گیرد، دین باید با اراده و حریت و از سر اختیار و اشتیاق باشد و اگر باکراهت بر انسان

اجبار شود مورد نفرت قرار می‌گیرد و این جمع نقیضین است که محال می‌باشد (شحاته، ۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۴۵۲)

در تمامی امور اگر شوق و میل باطنی نباشد حرکت و ترقی و ثبات و پایداری وجود نخواهد داشت. در سیر الی الله و معرفت پروردگار و عبودیت و بندگی از اشتیاق است که وسیله مناسبی برای رسیدن به مقصد می‌شود.

نتیجه

بر پایه نکات پیش گفته نتایج زیر به دست می‌آید.

چنانچه میل و رغبت به آخرت قلب انسان را فرا گیرد جا برای شوق دیگری نمی‌ماند. در این صورت علاقه به دنیا و زخارف آن رخت برمی‌بندد و زهد را به ارمغان می‌آورد.

دنیای مذموم مرکب از اموری است که انسان را از طاعت و دوستی خدا و تحصیل آخرت باز می‌دارد. در نتیجه هر آنچه باعث رضای خدای سبحان و قرب او شود از امور آخرتی است، اگرچه به حسب ظاهر از دنیا باشد.

هم‌چنان که دو قلب در یک کالبد جمع نمی‌شود، دو عقیده متضاد هم جمع نمی‌شود.

انسان تا زمانی که در دنیا بسر می‌برد بایستی زاد و توشه‌ای فراهم نماید که در سفر آخرت موجب آسایش و آرامش ابدی گردد.

هر عملی که «الله» و برای خدا باشد برای خودمان است و به نفع ماست. بهترین عمل نیز به نفع خدا نیست، زیرا خداوند نیازمند نیست تا نفع و ضرری متوجه او باشد.

انسان بدون رغبت و میل نمی‌شود، رغبت همراه انسان است، خواه رغبت غریزی باشد، خواه رغبت فطری.

امام سجاد علیه السلام زهد را به عنوان یک روزی طیب از خداوند درخواست می‌کند زیرا زهد را موجب آرامش انسان دانسته و لازمه آن را دوری از دنیا در علم و عمل می‌دانند که نتیجه آن، رسیدن به ورع و اعتدال است.

انسان دارای دو فطرت است؛ اول فطرت گرایش به کمال مطلق، دوم فطرت انزجار از نقص و کاستی.

منابع

- بعد از قرآن مجید. و صحیفه سجادیه.
- انصاریان، حسین، تفسیر و شرح صحیفه سجادیه، ج ۲، قم: دارالعرفان، ۱۳۸۹ ش.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغه، ج ۲، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ ق.
- حرّانی، ابن شعبه، تحف العقول، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: آل علی، ۱۳۸۲.
- درایتی، مصطفی، نمایه نامه موضوعی: یا فرهنگ موضوعی صحیفه سجادیه، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۷.
- رضوی، مرتضی، انسان و علوم انسانی در صحیفه سجادیه، ج ۵، تهران: نشر مؤلف، ۱۳۹۷ ش.
- زحیلی، وهبه، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، ج ۳، دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
- شیر، سیدعبدالله، اخلاق، ترجمه محمدرضا جباریان، قم: نشر هجرت، ۱۳۸۶ ش.
- شحاته، عبدالله محمود، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، قاهره: دارالغریب، ۱۴۲۱ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲.
- طیب، عبدالحسین، أظیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، تهران: نشر اسلام، ۱۳۶۹ ش.
- قرشی بنابی، علی اکبر، تفسیر أحسن الحدیث، ج ۱۱، قم: بنیاد بعثت، ۱۳۵۷ ش.
- کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸ ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۷۰، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مغنیه، محمدجواد، فی خلال الصحیفه السجادیه، تهران: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، امالی، ترجمه حسین استاد ولی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.
- ممدوحی، حسن، شهود و شناخت، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۴۶ ش.
- نوری طبرسی، حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، قم: موسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ ق.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره نهم/ بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۳ ق

مستندات قرآنی اثبات عصمت پیامبران از دیدگاه علامه طباطبایی

سمانه کرکه آبادی^۱

فاطمه روشنی^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵)

چکیده

پژوهش حاضر با عنوان «مستندات قرآنی اثبات عصمت پیامبران از دیدگاه علامه طباطبایی» است. اصل مسأله عصمت تقریباً مورد اتفاق تمام فرق اسلامی است ولی قلمرو و محدوده آن از جمله مسائل مورد اختلاف می‌باشد و علت مهم این اختلاف روایات گوناگونی است که در دو دسته اثبات کننده و نفی کننده عصمت هستند. محقق با روش توصیفی - تحلیلی، هدف توسعه‌ای و مطالعه منابع و کتب علامه طباطبایی با ارائه مستندات نقلی - وحيانی در خصوص مستندات قرآنی اثبات عصمت انبیاء از دیدگاه علامه طباطبایی به این نتیجه رسید: عصمت نیرویی در انبیاء از سوی خدا است که ایشان را از وقوع خطا و معصیت باز می‌دارد و منشأ آن علم، بینش و لطف الهی است که محورهای: تلقی و گرفتن وحی، تبلیغ رسالت، بیان اقوال و افعال را شامل می‌شود. آیات هدایت، نعمت، اطاعت، اتمام حجت و دوری از فحشا آیات دال بر عصمت انبیاء از نگاه علامه طباطبایی هستند.

کلیدواژه‌ها: عصمت نبی، عصمت رسول، اثبات عصمت، مستندات قرآنی

^۱ استاد حوزه و داور بین‌المللی مرکز جهان تشیع اسلام Samaneh.karkehabadi@yahoo.com

^۲ پژوهشگر علوم قرآنی morsalat@gmail.com

مقدمه

اعتقاد به حقایق دینی و عمل بر اساس آموزه‌های آن وابسته به اثبات عصمت پیامبر آن دین است. عصمت پیامبران از مباحث درون دینی است و با دلایل گوناگون عقلی و نقلی به اثبات می‌رسد. اعتقاد به عصمت پیامبران و امامان از گناهان عمدی و سهوی جزئی از اعتقادات شیعیان است و در اصول عقاید اسلامی و علم کلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ اما در بین علمای علم کلام و مفسرین اختلافات فراوانی در این حوزه وجود دارد که منجر به ارائه نظریات گوناگون شده‌است، اهمیت این مسئله به خاطر آن است که یکی از ویژگی‌های مهم پیامبران - که بدون آن نبوت ایشان قابل پذیرش نیست - مصون بودن آن‌ها از گناه و اشتباه است؛ یعنی پیامبران نه تحت تأثیر امیال نفسانی قرار می‌گیرند، نه مرتکب گناه می‌شوند و نه در کار خود دچار خطا و اشتباه می‌شوند تا جایی که اجتناب آنها از گناه و اشتباه بیش‌ترین میزان اعتماد را به آنها می‌دهد، در نتیجه عصمت مختص انبیاء می‌باشد که لازمه رسالت آنها و دریافت وحی است. این گونه است که در مباحث اعتقادی به ویژه در بحث راه و راهنمائی، عصمت وسائط و راهنمایان (انبیاء، ائمه و فرشتگان) موقعیت خاصی پیدا می‌کند که باید مورد مطالعه قرار گیرد و به طور دقیق شناخته شود؛ قرآن کریم هم این موضوع مهم را مورد توجه قرار داده و گاهی به طور صریح و گاه ضمنی و تلویحی در آیات مورد بحث قرار داده است.

با توجه به بررسی‌هایی که در این زمینه انجام شد مشخص گردید این موضوع از جمله موضوعاتی است که آن طور که شایسته و بایسته است به آن پرداخته نشده‌است، اغلب نویسندگان مطالب خود را با عصمت آغاز کرده و بعد از بحثی کوتاه به تحلیل عصمت پرداخته و کم‌تر کتابی یافت می‌شود که از دیدگاه علامه طباطبایی در این خصوص بحث کرده باشد. از جمله آثاری که با محوریت این موضوع به رشته تحریر در آمده‌اند به شرح ذیل می‌باشد:

(۱) پایان نامه بررسی تطبیقی آموزه عصمت از دیدگاه علامه طباطبایی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن تیمیه و امام فخر رازی در سال ۱۳۹۱ نوشته زینب بهرامیان است. محقق بر آن بوده است تا عصمت پیامبران و ائمه علیهم‌السلام را از دیدگاه دو دانشمند شیعه مذهب یعنی علامه طباطبایی و خواجه نصیرالدین طوسی و دو عالم اهل سنت یعنی امام فخر رازی و ابن تیمیه مورد بررسی قرار دهد. پایان نامه در چهار فصل تنظیم شده‌است. در فصل دوم به بیان دیدگاه علامه طباطبایی در باره عصمت اشاره شده و مستندات قرآنی اثبات عصمت از دیدگاه عقل و نقل بدون هیچ تقسیم-

بندی بیان شده است. در حالی که در تحقیق حاضر بحث مستندات قرآنی اثبات عصمت پیامبران از دیدگاه علامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲) مقاله عصمت پیامبران از گناه در قرآن با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی در میزان در سال ۱۳۹۶ نوشته محمد حسین فاریاب و حمید امامی فر است. در این مقاله محقق سخنان علامه طباطبایی را پیرامون بحث عصمت جمع آوری کرده است و با استناد به برخی از آیات قرآن با روش تفسیری قرآن به قرآن به اثبات عصمت پیامبران از گناه پرداخته است. در اثر حاضر به موارد پیش‌تری از این آیات استناد می‌شود و در ضمن سخنان علامه طباطبایی بسط داده می‌شود.

نگارنده ضمن تعریف واژه عصمت و اقسام آن از منظر علامه طباطبایی مستندات قرآنی عصمت پیامبران را از دیدگاه علامه طباطبایی بیان می‌کند و به صورت توصیفی - تحلیلی به شیوه نقلی - وحیانی با هدف دستیابی به نظرات علامه به پرسش اصلی پاسخ می‌دهد.

مفهوم شناسی

در ابتدا به منظور تبیین مبادی بحث، لازم است مفاهیم لغوی و اصطلاحی هر یک از واژگان عصمت، نبی و رسول بررسی شود و تفاوت معنایی بین نبی و رسول مشخص گردد.

الف - معناشناسی واژه عصمت

عصمت اسم مصدر از ریشه «ع.ص.م» به معنای امساک، (المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۳۶) منع و بازداشتن (العین، ج ۲، ص ۱۲۲۰ - لسان العرب، ج ۹، ص ۲۴۵) است. حفظ و نگهداری (لسان العرب، ج ۹، ص ۲۴۵) منع، بازداشتن و ملکه اجتناب از گناهان و خطا (المنجد، ص ۷۱۳) از معانی دیگر عصمت است. عصمت یعنی خداوند انسان را از شر حفظ کند و شر را از او دفع نماید (العین، ج ۱، ص ۳۱۳) عصمت لطفی نهانی است که خداوند متعال آن را به مکلف می‌دهد، به گونه‌ای که با وجود قدرت بر ترک طاعت و انجام دادن گناه، دیگر انگیزه‌ای به ارتکاب گناه در مکلف نباشد (شرح باب حادی العشر، ص ۵۵) به گفته علامه طباطبایی عصمت نیرویی است که انسان معصوم را از ارتکاب به عمل گناه یا خطا باز می‌دارد (تفسیر میزان، ج ۲، ص ۱۳۶)

ب - معناشناسی واژه نبی و رسول

برخی واژه نبی را از ریشه «ن.ب.و» با مصدر «نبوه» یا «نباوه» به معنای بلندی و برآمدگی دانسته‌اند (لسان العرب، ج ۱، صص ۱۶۲ - ۱۶۳) بعضی آن را مشتق از باب «نبا» به معنای خبر

دارای فایده عظیمی دانسته‌اند مثل خبر متواتر (المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۸۱) این لفظ بر وزن فعلیل بوده (قاموس قرآن، ج ۵، ص ۷) و جمع آن انبیاء، نبیون، انباء و نُبأ است (الرائد، ج ۲، ص ۱۳۴) نبی در اصل نبیء است همزه آن مبدل به یاء شده و ادغام شده است، بعضی (لسان العرب، ج ۱، صص ۱۶۲ - ۱۶۳) آن را از نبوت به معنی رفعت و بلندی می دانند، به گفته راغب «نبی» با تشدید از نبیء با همزه ابلغ است که بر رفعت قدر دلالت دارد (قاموس قرآن، ج ۷، ص ۸) نبی اگر به معنای فاعل باشد معنایش خیردهنده است؛ زیرا نبی از جانب خدا خبر می‌دهد؛ نبی رسالت دارد و فقط حامل خبر نیست و اگر به معنی مفعول باشد معنایش خبر داده شده است که نبی از جانب خدا خبر داده می‌شود (قاموس قرآن، ج ۷، ص ۹)

نبی در اصطلاح عبارت است از انسان مبعوث از جانب خدا جل جلاله با هدف تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان، اعم از این که صاحب شریعت باشد یا نه و کتاب آسمانی بر او نازل شده باشد یا نه (سرمایه ایمان، ص ۸۵) به تعبیری دیگر نبی انسانی است کامل که از جانب خداوند بدون واسطه بشر، خبیر (خبردار) باشد (کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، ص ۱۴۲) به گفته علامه طباطبایی نبی حامل خبر است و شرافت علم به خدا و اخبار او را دارد. نبی کسی است که برای مردم آنچه مایه صلاح معاش و معادشان است (اصول و فروع دین) بیان کند (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۴۲)

کلمه «رسول» به معنای پیام و حامل پیام (المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۹۵) و جمع رُسُل، رُسُلَاء، رُسُل و ارسِل برای مفرد، جمع و مذکر و مونث یکسان است (الرائد، ج ۱، ص ۸۵۷) هم-چنین به معنای نامه، شخص فرستاده شده، هر یک از حواریون حضرت مسیح که مردم را به انجیل مقدس بشارت می‌داده‌اند، گفته می‌شد (الرائد، ج ۱، ص ۸۵۷)

رسول گاهی به نبی اطلاق می‌شود و گاه تخصیص به پیغمبری دارد که با او کتاب یا شریعت جداگانه‌ای باشد. بنابراین هر رسول نبی است؛ اما بعضی از انبیاء رسول نیستند. رسول آن کسی است که هم مبعوث و هم مأمور به تبلیغ رسالت می‌باشد، به گفته علامه طباطبایی رسول فردی حامل پیام است و شرافت وساطت میان خداوند و خلق را دارد و به رسالت خاصی زاید بر اصل نبوت مأمور است و مشتمل بر اتمام حجتی است که به دنبال مخالفت با آن، عذاب و هلاکت باشد (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۹)

از نظر منطقی نبی و رسول رابطه عموم و خصوص مطلق دارند؛ چون رسول مأمور و مبعوث به تبلیغ رسالت خویش است در حالی که نبی تنها مبعوث است چه مأمور به تبلیغ باشد و چه مأمور نباشد (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۹) پیامبران به عنوان اولی همه نبی و مخبر عن الله می‌باشند و این وصف بر همه آنها صدق می‌کند (قاموس قرآن، ج ۱، ص ۸۵۷) مثلاً در آیات «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ...» (بقره، ۱۷۷)؛ «وَوَضِعَ الْكِتَابَ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ...» (زمر، ۶۹) لفظ «النَّبِيِّينَ» شامل همه پیامبران است، آنچه رسول دارد و نبی ندارد فقط دیدن فرشته وحی است ولی نبی به عنوان اولی شامل همه است از لحاظ مصداق اگر کسی نبی نباشد رسول هم نیست، آیه «وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب، ۴۰) معنایش آن است که بعد از آن حضرت، مخبر عن الله و پیامبری نخواهد آمد نه این‌که خاتم النبیین است نه خاتم الرسولان چنان‌که گفته شد نبی نبودن توأم با رسول نبودن است (قاموس قرآن، ج ۱، ص ۸۶۷) پیامبر اسلام را هم رسول و هم نبی خوانده‌اند (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۱۰) و در کتاب کافی باب الفرقین الرسول و النبی از امام صادق علیه السلام نقل شده که در تفسیر آیه «وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم، ۵۱) فرمود: «قَالَ الْفَرَقُ بَيْنَ الرَّسُولِ وَالْإِمَامِ هُوَ أَنَّ الرَّسُولَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَيْهِ جِبْرَائِيلُ فَيَرَاهُ وَيَسْمَعُ كَلَامَهُ وَالنَّبِيَّ يَنْزِلُ عَلَيْهِ جِبْرَائِيلُ وَرُبَّمَا نُبِيٌّ فِي مَنَامِهِ نَحْوُ رُؤْيَا إِبْرَاهِيمَ وَالنَّبِيَّ رُبَّمَا يَسْمَعُ الْكَلَامَ وَرُبَّمَا يَرَى الشَّخْصَ وَكَمْ يَسْمَعُ الْكَلَامَ؛ فرق بین رسول و نبی چنین است: جبرئیل بر رسول نازل می‌شود و رسول جبرئیل را می‌بیند و صدایش را می‌شنود؛ و نبی کسی است که جبرئیل بر او نازل می‌شود اما بعضی اوقات در خواب به او خبر داده می‌شود؛ مانند خواب ابراهیم علیه السلام نبی چه بسا فقط صدای فرشته را می‌شنود و چه بسا شخص او را می‌بیند ولی کلامش را نمی‌شنود» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۶) از کلام خدای تعالی بیش از مفهوم این دو لفظ چیزی استفاده نمی‌شود که نبی شرافت علم به خدا و معارف خدایی دارد و رسول شرافت وساطت بین خدا و بندگان دارد (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۱۱)

اقسام عصمت از دیدگاه علامه طباطبایی

عصمت سه قسم است: اول - عصمت از خطا در تلقی و گرفتن وحی، دوم - عصمت از خطا در تبلیغ و انجام رسالت، سوم - معصوم بودن از گناه. آیات قرآن دلالت می‌کند که انبیاء در هر سه عرصه معصوم هستند.

ذات اقدس الهی در قرآن کریم درباره هر سه محور مصونیت وحی نبوی فرمود: «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل، ۶) رسول اکرم در منطقه «اللدن» که وحی را تلقی می‌کند، معصوم

است؛ زیرا موطن «لدن» جای شک و تردید و اشتباه نیست، شک و اشتباه در جایی برای انسان حاصل می‌شود که حق و باطل باشد و انسان نداند یافته او از نوع حق است یا از نوع باطل؛ ولی در جایی که هرگز باطل وجود ندارد، شک هم فرض ندارد چنان‌که در منطقه لدن که نشأه وحی است باطل وجود ندارد. از این رو خطا و اشتباه نیز نیست (دین شناسی، ص ۱۳۲)

در آیه «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ» (بقره، ۲۱۳) خداوند متعال از عصمت در خطا گرفتن وحی و تبلیغ رسالت خبر می‌دهد. در ظاهر آیه خدا پیامبر را برای انذار و تبشیر مبعوث کرد تا طبق وحی آسمانی حق را برای مردم بیان کند. در واقع مبعوث شدن انبیاء با هدف هدایت مردم به اعمال و عقاید حقه است.

هم‌چنین خداوند متعال از قول حضرت موسی عليه السلام فرمود: «أَلَا يَصِلُ رَبِّي وَلَا يَنْسَى» (طه، ۵۲) طبق این آیه و آیه مورد بحث دریافت می‌شود خدا هر چه را بخواهد از راهی می‌خواهد که به مقصد برسد و هر کاری را در طریقی انجام می‌دهد که هرگز گمراهی در آن نیست (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۰) از جمله کارهای خداوند متعال بعثت انبیاء است که به مثابه آن هدف تفهیم دین هم به انجام خواهد رسید.

یکی دیگر از خواسته‌های خدا تبلیغ رسالت توسط انبیاء است و چون این تبلیغ به درخواست خداست انبیاء انجام می‌دهند. خداوند متعال در آیه‌ای فرمود: «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق، ۳) و هم‌چنین فرمود: «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ» (یوسف، ۲۱) که اشاره به عصمت داشتن در تلقی وحی و تبلیغ رسالت دارد.

دلیل دیگر عصمت در تلقی وحی و تبلیغ رسالت آیات: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا؛ إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا؛ لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أُبْلِغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن، ۲۶ و ۲۷ و ۲۸) است. طبق این آیه رسولان از راه وحی به غیب علم پیدا می‌کنند (تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۲۰۱) نظیر این آیات در عصمت از خطا در تلقی و تبلیغ آیه: «وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم، ۶۴) می‌باشد، این آیات دلالت دارد وحی از لحظه نازل شدن تا رسیدن به پیامبر و ابلاغ آن به مردم از دگرگونی و تحریف محفوظ است.

این دو دلیل گرچه فقط عصمت انبیاء را در دو مرحله تلقی و تبلیغ اثبات می‌کند و به عصمت از گناه مربوط نیست، ولی می‌توان این دو دلیل را به نحوی مطرح کرد که عصمت از معصیت را هم دربرگیرد. به این شکل که هر عملی نزد عقلا مثل سخن دلالت بر مقصود دارد، فاعل با انجام فعلش دلالت دارد بر آن که آن عمل را خوب و جایز می‌داند درست مثل این که با زبان گفته باشد این عمل خوب است، حال با فرض این که پیامبری گناه کند در حالی که پیامبر مردم را به انجام ندادن گناه فرمان می‌دهد عمل او با گفتارش متناقض خواهد شد و در این فرض، پیغمبر مبلغ هر دو طرف تناقض می‌شود و این تبلیغ دارای تناقض تبلیغ حق محسوب نمی‌شود؛ چون خبردهنده از تناقض از باطل خبر داده است؛ چون هر یک طرف دیگر را باطل می‌کند، پس هر دو طرف باطل است. پس وقتی انبیاء دارای عصمت کامل هستند که از معصیت هم عصمت داشته باشند و از مخالفت با خدای متعال مصون باشند (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۲) سخن محقق طوسی نیز گویای حق بودن سخن علامه طباطبایی است که فرمود: «عصمت در پیامبر واجب است تا وثوق حاصل شود و در نتیجه غرض از نبوت حاصل می‌گردد» (محاضرات فی الهیات، ص ۲۵۳)

تقریر سخن محقق طوسی طبق بیان علامه حلی این است: «اگر مردم دروغ و معصیت را بر انبیاء جایز بدانند، در امر و نهی و در سیره لازم الاتباع آنان کذب متحمل خواهد بود و در این حالت مردم مطیع اوامر انبیاء نخواهند گشت و در نتیجه غرض از بعثت نقض خواهد شد» (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۷۴)

بنابراین طبق قول علامه طباطبایی تبلیغ با قول و فعل است؛ زیرا فعل نیز متضمن تبلیغ است. بنابراین پیامبر از معصیت یعنی انجام محرمات و ترک واجبات دینی معصوم است؛ زیرا معصیت کار بودن پیامبر زمینه ساز تبلیغ چیزی است که برخلاف دین است پس او از انجام معصیت معصوم است (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۵۷)

مستندات قرآنی اثبات عصمت پیامبران از دیدگاه علامه طباطبایی

پس از مفهوم شناسی نوبت به بررسی آیات قرآن می‌رسد که از دیدگاه علامه طباطبایی می‌تواند مورد استناد برای اثبات عصمت پیامبران قرار گیرد. آیات مد نظر عبارتند از:

الف - آیات دال بر هدایت شده بودن پیامبران

آیات قرآن دال بر این است که پیامبران توسط خداوند هدایت شده‌اند. علامه با توجه به این قسم از آیات قرآن عصمت پیامبران را ثابت می‌کند. طبق تقریر علامه از آیه: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى

اللَّهُ فَيَهْدَاهُمْ أَقْتَدَهُ» (انعام، ۹۰) استفاده می‌شود انبیاء عليهم السلام به اقتدا و پیروی از هم‌دیگر هدایت شده‌اند بلکه دیگران با پیروی از آنها هدایت شده‌اند (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۲) مشخص است آیه فوق درباره پیامبران است؛ زیرا قبل از آن آیه خدا می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُو بِهَا بِكَافِرِينَ» (انعام، ۸۹)

خداوند در این آیه بار دیگر آن‌ها را به هدایت الهی وصف نموده، هدایت الهی هرگز شأن و اثرش مختلف نمی‌شود و همانا هدایت خدای تعالی آدمی را به هدف می‌رساند و اثرش که همان نیل به مطلوب است هرگز تخلف نمی‌پذیرد، در این آیه به پیامبر دستور می‌دهد که از هدایت ایشان پیروی کند نه خود ایشان یا شریعت ایشان؛ چون شریعت پیامبر اسلام صلى الله عليه وآله ناسخ سایر شرایع بود و کتابش حافظ و حاکم بر کتاب‌های ایشان و تازه هدایت آن‌ها هم همان هدایت خداست و اگر فرموده به هدایت آن‌ها اقتدا کند، صرفاً به منظور احترام گزاردن بر ایشان بوده است؛ وگرنه هادی اصلی خداست.

آیه «وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ، وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» (زمر، ۳۶ و ۳۷) خبر از هدایتی دارد که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را بدل به ضلالت کند، در آیه «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ» (کهف، ۱۷) با توجه به استفهام تقریری می‌فرماید خداوند بر امور بندگان کفایت می‌کند و با این عبارت رسول خدا را از تهدید مشرکین ایمن می‌نماید، بر اساس این آیه اگر خدا فردی را هدایت کند هیچ عاملی نمی‌تواند گمراهش کند. خداوند ضلالت هر مضلی را از مهتدین به هدایت خود نفی می‌کند؛ زیرا در افراد مهتدی به هدایت خدا ضلالت راه ندارد و معلوم است که گناه قسمی از ضلالت است، خداوند در آیه «الْمُ اعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ، وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ، وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (یس، ۶۰ تا ۶۲) هر معصیتی را گمراهی از سوی شیطان می‌خواند و از اطاعت شیطان برحذر داشته است چون باعث ضلالت است (قرآن در اسلام، ص ۳۴)

این آیه به صراحت می‌فرماید که شیطان به دنبال اضلال بندگان است و هرگونه اطاعت از شیطان از جمله ارتکاب گناهان به منزله دور شدن از صراط مستقیم است، علامه با کنار هم گذاشتن این سه آیه عصمت را استنباط فرموده‌اند (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۳۶) پس اثبات هدایت خدا در حق انبیاء عليهم السلام و سپس نفی ضلالت از افرادی که او آن‌ها را هدایت کرده باشد دلالت می‌کند ساحت انبیاء از معصیت منزّه است و آنها هرگز در فهم وحی و ابلاغ آن خطا نمی‌کنند (فی‌الهیات، ص ۲۵۵-۲۵۶)

ب - آیات دال بر منع علیه بودن پیامبران

دومین دسته آیاتی که می‌تواند مورد استناد برای اثبات آموزه عصمت پیامبران قرار گیرد، آیاتی هستند که نشان از این واقعیت دارد که پیامبران مورد نعمت خدا هستند. تقریر علامه چنین است که خداوند می‌فرماید: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء، ۶۹) خداوند در این آیه شریفه مردم را دو دسته تقسیم کرده است: یک دسته آن‌هایی هستند که هدایت یافتن‌شان منوط به اطاعت از خداوند و رسول است و دسته دیگر آنانی هستند که خدا به آنان نعمت داده و غیر از اطاعت (مطلق) از خداوند متعال کاری را انجام نمی‌دهند (تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۶۱۵)

خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (حمد، ۶ و ۷) آیه اوصاف افرادی را می‌شمارد که خدا بر آنان انعام کرده و نعمت داده است و دلالت می‌کند بر این که آن‌ها گمراه نیستند. بنابراین اگر از انبیاء عليهم السلام گناه سر بزند یا در فهم وحی و تبلیغ آن دچار خطا شوند، قطعاً گمراه شمرده می‌شوند مؤید این معنا آیه: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا، فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا» (مریم، ۵۸ و ۵۹) است؛ زیرا دو خصلت هدایت و انعام را خدا برای انبیاء در نظر گرفته است و از طرف دیگر در بیان توصیف آنها نهایت تذلل در عبودیت را ذکر کرده است و جانشینان آنان را به تزییع نماز و اطاعت از شهوات وصف کرده است. این آیه با اشاره به دو دسته از انسان‌ها دسته اول را مشکور و ممدوح، و دسته دوم را به خاطر پیروی از شهوات مذموم دانسته است، دسته اول یعنی انبیاء پیرو شهوات نیستند و ممکن نیست معصیت کنند (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۴)

همان‌گونه که از دیدگاه علامه طباطبایی بیان شد این آیه نیز مانند آیه قبلی با کمک آیات دیگر، دلالت بر عصمت مطلقه انبیاء عليهم السلام دارد؛ زیرا در این آیه خداوند فرموده کسانی که از خدا و رسول او اطاعت و پیروی کنند، آن‌ها با کسانی همنشین خواهند شد که خداوند به آن‌ها نعمت داده است. در سوره حمد نیز فرموده است کسانی را که ما به آن‌ها نعمت داده‌ایم گمراه نیستند؛ بلکه در صراط مستقیم می‌باشند و از این دو آیه استفاده می‌شود که انبیاء عليهم السلام همیشه در صراط مستقیم هستند و دارای عصمت مطلقه می‌باشند و هیچ نوع گمراهی و ضلالت در آن‌ها وجود ندارد. (پدیده وحی از دیدگاه علامه، ص ۲۲۴) جوادی آملی نیز در تأکید سخن علامه طباطبایی می‌گوید

پیامبران نه مورد خشم خدا قرار می‌گیرند و نه گمراهند پس معصوم هستند (وحی و نبوت در قرآن، ج ۳، ص ۲۱۷)

ج - آیات دال بر لزوم اطاعت مطلق از پیامبران

یکی دیگر از ادله عصمت انبیاء علیهم‌السلام در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء، ۶۴) است، در این آیه خداوند متعال هدف از فرستادن رسولان الهی را اطاعت از آن‌ها قرار داده و آن یگانه غایت ارسال رسولان است. این معنی از آیه لازم می‌آورد که آنچه که رسول فرمان می‌دهد و در کلام و اعمالش از مردم می‌خواهد خداوند متعال نیز همان را اراده کرده باشد، با فرض خطا در کلام و اعمال رسول یا خطا در درک دین لازم می‌آید خداوند متعال از مردم خواسته باشد تا خطا کنند اما خدا هرگز چنین چیزی را از مردم نخواسته است (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۶)

د - اتمام حجت بر خلق دال بر غایت ارسال رسل

آیه شریفه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء، ۱۶۵) دلالت بر عصمت مطلقه انبیاء می‌کند. از ظاهر آیه استفاده می‌شود که خداوند متعال می‌خواهد با ارسال پیامبران عذری برای بشر باقی نماند و در تمام افعالی که مخالفت و معصیت با اوست حجتی نداشته باشند، هم چنین از ظاهر آیه استفاده می‌شود که قطع عذر و تمامیت حجت خداوند متعال بر مردم، تنها از راه فرستادن انبیاء علیهم‌السلام می‌باشد. روشن است که این هدف هنگامی تحقق می‌یابد که از ناحیه انبیاء علیهم‌السلام که فرستادگان الهی‌اند، هم در گفتار و هم در عمل، افعالی که با اراده و رضای الهی همخوانی ندارد، از ایشان سر نزند و هم چنین مرتکب هیچ خطایی در فهم و تبلیغ آن نشوند و گرنه مردم در ارتکاب گناه معذور خواهند بود و می‌توانند حجت بیاورند که تقصیر نداشته‌اند؛ زیرا پیامبر را مشاهده کردند که همین عمل را او نیز مرتکب می‌شد یا بگویند که پیامبر این گونه دستور داد، این نقض غرض خداوند متعال است و نقض غرض با حکمت الهی منافات دارد؛ زیرا هدف خداوند از ارسال رسل اتمام حجت بر بشر است و در صورت عدم عصمت انبیاء اتمام حجت امکان ندارد. پس روشن می‌شود که انبیاء در گفتار و در عمل دارای عصمت مطلق هستند و هیچ‌گونه خطا و گناه چه سهوی و چه عمدی برایشان جایز نمی‌باشد (پدیده وحی از دیدگاه علامه طباطبایی، ص ۲۲۵)

از طرفی این آیه وحی و نبوت را دلیل منحصر به فرد اتمام حجت معرفی می‌کند و لازمه اش این است که عقل برای نشان دادن راه و اتمام حجت کافی نباشد؛ یعنی اگر پیغمبران مبعوث

نبودند و احکام الهی تبلیغ نمی‌شد و مردم ظلم و فساد می‌کردند به مجرد این که عقل داشتند و قبح ظلم و فساد را می‌فهمیدند در پیشگاه خدا قابل مؤاخذه نبودند (قرآن در اسلام، ص ۱۱) و عقل را به عنوان حجت باطنی برای بشر قرار داده است؛ اما عقل به تنهایی ما را از بعثت انبیاء و حجت‌های ظاهری بی‌نیاز نمی‌کند به حجت این که عقل قدرت تشریح ندارد؛ لذا خداوند برای پیامبران قوانین و شرایعی قرار داد تا بین مردم بر طبق آن چه خدا نازل فرموده است حکم نمایند و آن‌ها را از شرک و پیروی راه و تشریعی غیر از منهج الهی بازداشته و بر حذر بدارند و خداوند قادر بر مؤاخذه بندگان به واسطه اعمالشان می‌باشد و دارای حکمت بالغه و حجت رسا است. (تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۴۴۴)

از این جاست که پیغمبر خدا باید به صفت عصمت متصف باشد یعنی در گرفتن وحی از جانب خدا و در نگهداری آن و در رساندن آن به مردم از خطا مصون باشد و معصیت (تخلف از قانون خود) نکند.

ه - دور بودن پیامبران از سوء و فحشاء

مخلصین انسان‌هایی هستند که خدا آن‌ها را خالص کرده است و خودشان مخلصند نه تنها عملشان؛ یعنی سراسر وجودشان برای خدا خالص شده است؛ بلکه دیگر در این افراد بهره‌ای برای شیطان وجود ندارد. این تعبیر مخلص تقریباً بر همان اصطلاح معصوم منطبق می‌شود وقتی گفته می‌شود معصوم؛ یعنی بنده‌ای که خدا او را از گناهان حفظ کرده است (راه و راهنماشناسی، صص ۱۵۸ - ۱۵۹)

قرآن کریم برخی پیامبران را از مخلصین به شمار آورده است و می‌فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا رَبَّهٖ بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ» (یوسف، ۲۴)

آیه اشاره دارد بر عزیزه مصر بانویی که غرق در جمال و زینت بود که به حضرت یوسف دل سپرده بود و همه شرایط اقتضاء می‌کرد که یوسف بی چون و چرا خواسته و تمنای او را اجابت کند؛ اما از آن جا که ایمان به خدا و توحید او قلب و روح وی را اشغال کرده بود، خداوند با برهانی از جانب خود بدی و فحشاء را از او برگرداند و اگر این برهان نبود ممکن بود او هم قصد آن زن نماید و چیزی نمانده بود که مرتکب معصیت شود؛ اما خداوند بدی و فحشاء را از او دور کرد. کلمه «سوء» یعنی مطلق اعمالی که از بنده نباید صادر شود، در این جا یعنی تصمیم بر گناه و

میل به آن و کلمه «فحشاء» یعنی ارتکاب عمل شنیع که در این جا زناست، کلمه «برهان» به معنای «سلطان» است؛ یعنی سببی که یقین آور باشد و آن برهانی که یوسف از پروردگار خود دید همان علم مکشوف و یقین مشهودی است که خداوند آن را به بندگان مخلص خود نشان می‌دهد که با دیدن آن، چنان مطیع و منقاد می‌گردند که دیگر به هیچ وجه میل به معصیت نمی‌کنند؛ یعنی همان ملکه «عصمت» اما این برهان هیچ منافاتی با اختیار فرد ندارد یعنی چنین نیست که شخص معصوم، اراده انجام معصیت و اختیار بر آن نداشته باشد بلکه به درجه‌ای از علم یقینی رسیده که هرگز فکر معصیت در او راه ندارد.

خداوند می‌فرماید: ما برای برگرداندن سوء و فحشاء برهان خود را به او نشان دادیم و نمی‌فرماید ما او را از بدی و فحشاء منصرف کردیم، چون او به واسطه احسان و نیکوکاریش ابداً میلی به سوء و فحشاء نداشت تا محتاج برگرداندن از آن دو باشد و علت این امر هم آن است که او از بندگان خالص خداست که خداوند قلب آن‌ها را برای خود خالص کرده و جز یاد خدا و عشق به او چیزی در قلبشان رخنه نکرده و در نتیجه مطیع و منقاد حقند و از غیر خدا اطاعت نمی‌کنند و مرتکب هیچ معصیتی هم نمی‌گردند و این همان عصمت الهی است.

خداوند مخلصین را از بدی و فحشاء باز می‌دارد و وسوسه شیطان، هول و هراس قیامت، صعقه و بی‌هوشی درد، نفخ صور و احضار مردمان و کتاب و نامه اعمال به دست آنان دادن و حساب کردن و توزین اعمال هیچ‌یک شامل حال مخلصین نشده و آنان از همه این‌ها مستثنا هستند و همانا جز او پاداش آنان در مقابل عمل نخواهد بود؛ زیرا آنان کاری از خود نمی‌کنند و عملی برای خود ندارند و این‌ها همه بخشی از مواهب و بخشش‌های خداوند سبحان در حق اولیای خود است (مجموعه رسائل طباطبایی، ج ۲، ص ۱۱۱)

خداوند در جای دیگر می‌فرماید: «وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئْنَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» (اسراء: ۷۴) این آیه بیانگر آن است که پیامبر اکرم ﷺ 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 (راه و راهنماشناسی، ص ۱۶۱)

قرآن کریم درباره برخی دیگر از پیامبران نیز می‌فرماید: «وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم، ۵۱) این آیه بیانگر آن است که مسلماً کسی که به چنین مقامی برسد از خطر انحراف و آلودگی مصون خواهد بود؛ زیرا شیطان با تمام اصراری که برای منحرف

ساختن بندگان خدا دارد خودش اعتراف می‌کند که قدرت بر گمراه کردن مخلصین ندارد (ص، ۸۲ و ۸۳) و حقیقت رسالت این است که ماموریتی بر عهده کسی بگذارند و او موظف به تبلیغ و ادای آن ماموریت شود، و این مقامی است که همه پیامبرانی که مامور دعوت بودند، داشتند. ذکر «نَبِیًّا» در اینجا اشاره به علو مقام و رفعت شأن این پیامبر بزرگ است (تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۸۳)

نتیجه

علامه طباطبایی ماهیت و منشأ عصمت را علم و بینش شکست ناپذیری می‌داند که به معصوم عطا می‌گردد؛ عصمت از نظر ایشان، از مقوله شناخت محسوب می‌شود، در واقع ایشان علاوه بر علم، منشأ عصمت را موهبت و لطف الهی می‌داند که به دلیل شایستگی ویژه و کمالات روحی پیامبران الهی به آنان عطا می‌شود به عبارتی دیگر علامه، عصمت نیرویی در معصومین علیهم‌السلام است که انسان معصوم را از خطا و معصیت دور نگاه می‌دارد. علامه معتقد است که انبیاء در کلیه محورهای عقاید (تلقی و گرفتن وحی)، تبلیغ رسالت و بیان افعال و سیره از ارتکاب گناهان و معاصی صغیره و کبیره و خطا مصون می‌باشند و صاحب عصمت هستند مخصوصاً که در نگاه ایشان؛ عصمت از زمان ولادت انبیاء، جنبه وجودی پیدا کرد و صدور هیچ نافرمانی و خطا و گناه صغیره و کبیره را قبل یا بعد از نبوت در قول و افعال انبیاء روا نمی‌دانند. از دیدگاه علامه طباطبایی ادله قرآنی بر لزوم عصمت پیامبران وجود دارد، ایشان، مسیر الهی را برای انبیاء به هیچ وجه تحت تأثیر ضلالت و گناه نمی‌بیند و ساحت انبیاء را از هر معصیت و ضلالت مخصوصاً از طرف شیطان پاک و منزه می‌داند. علامه با ادله قرآن متذکر می‌شود که انبیاء از شهوات پیروی نمی‌کنند و معصومند؛ زیرا اگر معصوم نبودند و قبل از نبوتشان پیروی از شهوات می‌کردند حتماً دچار دوزخ می‌شدند.

منابع

بعد از قرآن کریم

- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- احمدی، رحمت‌الله، پدیده وحی از دیدگاه علامه طباطبایی، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، قم، چاپ ۱، ۱۳۹۳.
- جبران، مسعود، الرائد، ترجمه دکتر رضا انزابی نژاد، قم، انتشارات تمدن اسلامی، ۱۳۷۶.
- جوادی آملی، عبدالله، دین‌شناسی، قم، نشر اسراء، چاپ ۲، ۱۳۸۲.
- _____ وحی و نبوت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ ۲، ۱۳۸۱.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۳۰ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۰ق.
- _____ شرح باب حادی العشر، ترجمه میرزا محمد حسین شهرستانی، قم، انتشارات علامه، چاپ ۲، ۱۳۶۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، چاپ ۱، ۱۴۰۴ق.
- سیحانی، جعفر، محاضرات فی الهیات، ترجمه محمد علی فرزی خراسانی، قم، دارالقرآن، چاپ ۱، ۱۳۹۵.
- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ ۵، ۱۳۸۵.
- _____ مجموعه رسائل طباطبایی، تهران، موسسه بوستان کتاب، چاپ ۱، ۱۳۸۷.
- _____ قرآن در اسلام (طبع قدیم)، تهران، دارالکتب، چاپ ۲، ۱۳۵۳.
- طیب، عبدالحسین، بی‌تا، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، تهران، انتشارات کتاب فروشی اسلام، چاپ ۳، بی‌تا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ ۲، ۱۴۱۰ق.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۱۵، ۱۳۸۶.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح کمره‌ای، قم، اسوه، چاپ ۳، ۱۳۷۵.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، نشر الزهراء، چاپ ۲، ۱۳۴۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی، راه و راهنماشناسی معارف قرآن، قم، موسسه در راه حق، چاپ ۱، ۱۳۶۷.
- معلوف، لوئیس، المنجد، ترجمه مصطفی رحیمی اردستانی، تهران، انتشارات ایران، ۱۳۷۴.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره نهم/ بهار و تابستان ۱۴۰۱ش - ۱۴۴۳ق

راهکارهای هدایت و ساماندهی بیداری مسلمانان جهت دستیابی به تمدن اسلامی با تاکید

بر آیات و روایات

صمد عبداللهی عابد^۱

معصومه ابراهیمیان سعیدآبادی^۲

سیدمجید نبوی^۳

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۲)

چکیده

برای رسیدن به هر هدفی (کوچک و بزرگ)، باید راهکار و برنامه داشت و بدون راهکار و برنامه فرد و جامعه به هدف مطلوب نخواهند رسید. برای ساماندهی و هدایت بیداری مسلمانان نیز که حرکتی تازه شکفته و صد در صد برخاسته از روحیه حق طلبی، اسلام خواهی و عدالت طلبی مردم مسلمان در جهت تحقق تمدنی اسلامی است، راهکارهایی از قرآن و سنت مثل خدامحوری، روحیه مقابله با ظلم، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و تلاش و... وجود دارد که در این مقاله به ابعاد آن پرداخته شده است، اگر بیداری مسلمانان به ثمر نشیند، با وجود مسائلی چون آزادی بیان، امنیت، عدالت و استقلال که در سایه موفقیت این حرکت قطعاً به دست خواهد آمد، می توان به شکوفایی تمدن اسلامی یقین داشت، روش جمع-آوری مطالب در این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای بوده و روش پردازش به آن‌ها توصیفی تحلیلی می‌باشد.

کلید واژه‌ها: بیداری اسلامی، تمدن اسلامی، وحدت، عدالت

^۱دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان s۱.abdollahi@yahoo.com

^۲کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث masoome.ebrahimian@gmail.com

^۳دانش آموخته دکتری قرآن و حدیث majidnabavi۱۳۶۶@gmail.com

مقدمه

تمدن به معنی همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگی و فراهم ساختن اسباب ترقی و آسایش خود است، تمدن اگر بخواهد اسلامی باشد و رنگ و بوی اسلامی یابد، باید مفاهیم دینی پیدا کند، مفاهیم دینی در جامعه دینی قابل اجراست؛ یعنی ما باید بتوانیم جامعه‌ای را بسازیم که کلمات و مفاهیم اسلامی در آن جاری شود و تحقق یابد.

تمدن اسلامی

تمدن مجموعه‌ای پیچیده است که شناخت، اعتقاد، هنر، اخلاق، قانون، رسم و هر نوع قابلیت و عادت دیگری را شامل می‌شود؛ وجود مجموعه‌ای از دانش‌ها و فنون برای کنترل طبیعت، ساماندهی زندگی اجتماعی مبتنی بر تقسیم کار و در نتیجه پدیدآمدن عناصر اقتصادی، قضایی، فرهنگی، اخلاقی و مذهبی است. پس بدون شک آرزوی هر ملت آزاده‌ای است که با حفظ اعتقادات و باورهای خود به این سطح از پیشرفت دست یابد.

وحدت

وحدت و اتحاد در کاربرد عام به معنای همبستگی، همگرایی، یکدلی، یگانگی، یک جهتی، موافقت، اجتماع و با هم بودن در یک امر است. یکی از ویژگی‌های حرکت وحدت طلبانه، حرکت در مسیری واحد و یا برخورداری از جهتی واحد به منظور رسیدن به مقصدی واحد است. (آقا نوری، ۱۳۸۸ش، ۱۷)

امام باقر علیه السلام در مورد اهمیت وحدت فرمودند: «المؤمنون فی تبارهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد، إذا اشتكى تداعى له سائرہ بالسَّهر و الحمى؛ مؤمنان در نیکی کردن و مهربانی و دلسوزی نسبت به یکدیگر هم‌چون تن واحدند، که اگر جایی از آن دردمند شود، باقی جاها، در بیداری و تب و سوز آن همدردی می‌کنند» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۲، ۴۲۴؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق، ۴۴۰)

در ترسیم الگویی از وحدت اسلامی، با راه‌ها و تصورات مختلفی رو به رو هستیم؛ زیرا نواندیشان، مصلحان و صاحبان هر یک از عقاید و مذاهب مختلف اسلامی، تلقی خاصی از این مقوله دارند؛ به عنوان نمونه، امروزه بسیاری از اندیشمندان، «وحدت اسلامی» را نوعی یکپارچگی مصلحتی در ابعاد مختلف سیاسی اجتماعی می‌دانند و اهتمام به مشترکات دینی و رفع سوء تفاهم-های مذهبی و فکری را با عنوان «تقریب مذاهب» می‌شناسند؛ اما واقعیت این است که وحدت

مطلوب و حقیقی، هم در عرصه سیاسی اجتماعی و هم در زمینه‌های فکری و مذهبی رخ می‌نماید. وحدتی ماندگار است که بر پایه تقریب بین باورهای انواع مذاهب استوار باشد؛ تقریبی اساسی بین اصول و ارکان مذاهب و نه تقریب صوری و نمادین بین معدودی از اندیشمندان چند مذهب.

وحدت اسلامی یکی از مهم‌ترین ضرورت‌ها برای حضور و ایستادگی در رویارویی تمدن-هاست که بر همگان و به ویژه جنبش اسلامی فرض است که بدان اهتمام خاصی نشان دهند؛ و شرایط لازم آن را فراهم سازند و با تبیین راه و روش تحققش، زمینه را برای تحقق عملی آن هموار کنند. وحدت اسلامی پایگاه مناسبی به شمار می‌رود که شایسته است همه ضرورت‌ها بر بستر آن قرار گیرد، و بی گمان میل مشتاقانه و آرزوی بلند مسلمانان برای به تحقق پیوستن این آرمان، بهترین زیرساخت برای پی ریزی این نیاز عظیم است.

سید محمد باقر حکیم در کتاب "وحدت اسلام از دیدگاه قرآن و سنت" به اهمیت این موضوع این چنین اشاره می‌کنند که: "تردید نیست که از جمله مهم‌ترین موضوعاتی که با آن دست به گریبانیم، وحدت اسلامی است؛ به خصوص این‌که شاهد بر پایی نظام جمهوری اسلامی ایران و به راه افتادن پاره‌ای جنبش‌های وسیع اسلامی دیگر در سطح جهان نیز هستیم. این همه باعث شده‌است که مسلمانان تلاش کنند وضعیت زندگی اجتماعی‌شان را بر اساس نظریه اسلام و مصالح حقیقی ترتیب دهند."

ایشان در ادامه مباحث ارزنده خود در همین کتاب به سه انگیزه بسیار مهم برای وحدت اسلامی اشاره دارند، و می‌نویسند که: "۱- وحدت اسلامی فراهم کننده قدرتی حقیقی است که پس از خداوند متعال، تکیه گاه استواری برای مسلمانان در رویایی‌های فرهنگ‌ها و تمدن‌ها می‌تواند باشد. ۲- وحدت اسلامی می‌تواند زمینه‌های گسترده‌ای برای پژوهش و بحث و بررسی و اجتهاد و استنباط از منابع اسلامی فراهم آورد. ۳- وحدت اسلامی هم‌چنین می‌تواند زمینه‌های رشد و پیشرفت را در تمامی جنبه‌های مادی و معنوی فراهم کند." (حکیم، ۱۳۷۷ش، ۱۷)

وحدت اسلامی را می‌توان از دیدگاه قرآن در پنج عنوان به صورت خلاصه مطرح نمود:

۱. یکتاپرستی: در آیه ۶۳ انفال می‌خوانیم: "والف بین قلوبهم لو انفقت ما فی الارض جمیعا ما الفت بین قلوبهم ولكن الله الف بینهم... و میان دل‌هایشان الفت انداخت، که اگر آنچه در روی زمین است همه را خرج می‌کردی نمی‌توانستی میان دل‌هایشان الفت برقرار کنی، ولی خدا بود که میان آنان الفت انداخت..." که بر اساس این آیه، خداوند محور وحدت است و بنابر تعبیر علامه

طباطبایی، خداوند در ضمن ادله‌ای که بر مسئله تایید رسول خدا ﷺ به وسیله مومنین این معنا را اراده کرده که او پیامبر خود را با تالیف قلوب مومنین کفایت کرده است و این دلیل مطلق و ملاک در آن، عمومی و شامل همه مومنین است... (طباطبایی، ۱۳۷۶ش، ۱۰، ۱۸۱-۱۸۰)

در آیه ۱۵۳ انعام نیز آمده است: "و ان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ذلکم وصیکم به لعلکم تتقون؛ و بدانید این است راه راست من؛ پس، از آن پیروی کنید. و از راه‌های دیگر که شما را از راه وی پراکنده می‌سازد پیروی نکنید. اینهاست که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که به تقوا گرایید."

بر اساس این آیه، یکی از محرّمات این است که این صراط را که اختلاف و تخلف پذیر نیست و گذاشته و راه‌های دیگر را پیروی کنید؛ چه این عمل شما را از راه خدا متفرق می‌سازد و در میان شما ایجاد اختلاف می‌نماید و سرانجام باعث می‌شود که از صراط مستقیم خدا یکسره بیرون شوید. (طباطبایی، ۱۳۷۶ش، ۷، ۵۷۶)

۲. پیروی از رهبری دینی: پیروی از رهبران دینی نیز در کنار پیروی از خدا، از عوامل وحدت آفرین است که قرآن به آن اشاره کرده، می‌فرماید: "و اطیعوا الله و رسوله ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم...؛ و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با هم نزاع نکنید که سست شوید و مهابت شما از بین برود..." (انفال، ۴۶) یعنی دولت و شوکت شما از بین می‌رود (بروسوی، ۱۴۲۱ق، ۳، ۴۵۲)

۳. حفظ روابط عاطفی میان رهبری و مردم: آیه ۱۵۹ آل عمران پیامبر رحمت را خطاب کرده، می‌فرماید: "فبما رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک...؛ پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرمخو [و پرمهر] شدی و اگر تند خو و سختدل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند..."

تحمل پیامبر ﷺ و عطفش در مقابل اختلاف آراء و احوالشان و در مقابل آنچه غیر رضایت- بخش است و از آنها صادر می‌شود، همه برای این است که پیش تو آیند و از هدایت‌گری ات بهره- مند شوند تا در نتیجه ستون دین برپا گردد و جماعت اسلام نظم یابد و شوکت کفر و ضلالت در هم کوبیده شود. (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ۲، ۱۸۴)

۴. اخوت دینی: آیه ۱۰ احجرات، مومنان را برادر هم معرفی کرده، می‌فرماید: "انما المومنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم...؛ در حقیقت مومنان با هم برادرند، پس میان برادرانتان را سازش دهید..." که

بنابرسخن برخی اخوت دینی پرتبات‌تر از اخوت نسبی است؛ چراکه اخوت نسبی با مخالفت در دین، منقطع می‌شود؛ ولی اخوت دینی با مخالفت نسبی از هم نمی‌گسلد. (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۹، ۷۹)

۵. **خدا محوری:** مهم‌ترین راهکار برای ایجاد وحدت اسلامی این است که به همه امور رنگ

الهی داده شود. امام علی علیه السلام در مورد خدا گزایی در مبارزه با ستمگران می‌فرمایند:

"ای ابا ذر! همانا تو برای خدا به خشم آمدی، پس امید به کسی داشته باش که به خاطر او غضبناک شدی، این مردم برای دنیای خود از تو ترسیدند، و تو بر دین خویش از آنان ترسیدی، پس دنیا را که به خاطر آن از تو ترسیدند به خودشان واگذار و با دین خود که برای آن ترسیدی از این مردم بگریز، این دنیا پرستان چه محتاجند به آنچه که تو آنان را از آن ترساندی و چه بی‌نیازی از آنچه آنان تو را منع کردند و به زودی خواهی یافت که چه کسی فردا سود می‌برد؟ و چه کسی بر او بیش‌تر حسد می‌ورزند؟ اگر آسمان و زمین درهای خود را بر روی بنده‌ای ببندند و او از خدا بترسد، خداوند راه نجاتی از میان آن دو برای او خواهد گشود، آرامش خود را تنها در حق جستجو کن و جز باطل چیزی تو را به وحشت نیندازد، اگر تو دنیای این مردم را می‌پذیرفتی، تو را دوست داشتند و اگر سهمی از آن برمی‌گرفتی دست از تو بر می‌داشتند." (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۰)

ولایت محوری

سومین راه‌کاری که برای هدایت جنبش بیداری اسلامی مطرح می‌شود، اصل ولایت فقیه است؛ اصلی که بیش از پیش به آن در جوامع اسلامی امروز احساس نیاز می‌شود. شاید بتوان گفت سهم زیادی از آسیب و ضرری که ملت‌های مسلمان به خصوص در کشورهایی با اکثریت مذهب اهل سنت، متحمل می‌شوند، متوجه نبود رهبری مقتدر و مذهبی است که بتواند هدایت‌گراست خود در شرایط سخت باشد، رهبری که با تکیه بر تعالیم ارزشمند اسلامی و قرآنی و با پشتیبانی مردم خود، با صدور احکام و قوانین اسلامی، سکان جامعه اسلامی را به دست گیرد و به سوی کمال و ترقی، بدون هر گونه وابستگی به طاغوت و کفر پیش‌برد. پس وظیفه هر عالم آگاه و متعهد است که با تکیه بر آیات و روایات، به دنبال احیای این اصل در امت اسلام باشد.

البته نکته‌ای مهم شایان ذکر است که در میان اهل سنت، ولایت، به معنایی که در شیعه مطرح است، وجود ندارد؛ ولی می‌توان با طرح بحث رهبری، کمک شایانی به وحدت و موفقیت جنبش‌ها انجام داد.

ظلم‌ستیزی

ظلم « تجاوز از حد و قرار دادن چیزی در جای نامناسب است» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده ظلم)

قرآن و روایات علاوه بر نکوهش و مخالفت با ظلم کردن، عموم مردم را برای عدم پذیرش ظلم ترغیب می‌کنند و ظلم‌پذیری را همانند ستم‌گری، گناه و امر ناپسند معرفی می‌کند. قرآن طی آیات متعددی انسان را به این راز، واقف می‌کند که هر نوع ستمی، بازتابی نسبت به خود ستم دیده و یا ستم‌پذیرنده دارد. و ستم‌پذیری نیز چون ستم‌گری، گناهی است بزرگ (لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظَلَّمُونَ) (بقره/۲۷۹) راه ستم راه نابودی است. ستم ارزش‌های بشری را نابود می‌کند (وتلک القرى اهلکناهم لما ظلموا...؛ و [مردم] آن شهرها چون بیدادگری کردند، هلاکشان کردیم... (کهف، ۵۹) و ملت‌ها را از دستاوردهای تمدن و فرهنگ‌شان محروم می‌کند (فتلک بیوتهم خاویه بما ظلموا...؛ و این [هم] خانه‌های خالی آنهاست به [سزای] بیدادی که کردند...) (نمل، ۵۲) و هیچ چیز نمی‌تواند خلأهای ناشی از ظلم را پر کند (ولوان للذین ظلموا ما فی الارض جمیعا و مثله معه لاقتدوا به من سوءالعذاب یوم القیمه وبدالهم من الله مالم یکنوا یحسبون؛ و اگر آنچه در زمین است، یک‌سره برای کسانی که ظلم کرده‌اند باشد و نظیرش [نیز] با آن باشد، قطعاً [همه] آن را برای رهایی خودشان از سختی عذاب روز قیامت خواهند داد و آنچه تصور [ش را] نمی‌کردند، از جانب خدا برایشان آشکار می‌گردد) (زمر، ۴۷) و خداوند هرگز بدی و ستم به بندگانش روا نمی‌دارد، این خود انسان است که با ظلم، زمینه پدیده‌های نامطلوب و ستم به خویشان را فراهم می‌آورد. (فما کان الله لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون) (توبه، ۷۰) روزی برای انسان فرا خواهد رسید که در آن، ستمی نخواهد بود (فالیوم لا تظلم نفس شیئا...) (یس، ۵۴) و خداوند از هر نوع ظلمی پیراسته است. (وما الله یرید ظلما للعباد) (غافر، ۳۱)

از نظر قرآن، ستم‌دیدگی از توجیه‌های مقبول دفاع مشروع است، درآیه ۴۱ شوری می‌خوانیم: "ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما علیهم من سبیل؛ و هر که پس از ستم [دیدن] خود، یاری جوید [و انتقام گیرد] راه [نکوهشی] برایشان نیست." و ستمگر هرگز به پیروزی سعادت‌مندانه نمی‌رسد (لایفلح الظالمون) (انعام، ۱۳۵) و تجاوز به ستم‌گر از موارد تجاوز نامشروع نیست (...فلا عدوان الا علی الظالمین؛ تجاوز جز بر ستمکاران روانیست) (بقره، ۱۹۳) و سر انجام، ستم‌گران، تنها می‌مانند (ومال للظالمین من انصار) (مائده، ۷۲) و خداوند هرگز از اعمال ستم‌کاران غافل نیست. (ولا تحسبن الله غافلا عما یعمل الظالمون) (ابراهیم، ۴۲)

در ادامه مباحث در مورد عدم ظلم‌پذیری و برتافتن ظلم از سوی ظالم، به دنبال روایاتی هستیم که از طریق آن اثبات کنیم که نباید زیر بیرق ظلم بود و نباید از طاغوت فرمان برد. پیامبر نور و رحمت ﷺ به صراحت فرمودند:

«من رأی سلطانا جائرا مستحلا لحرام الله، ناکثا لعهد الله، مخالفا لسنة رسول الله، يعمل فی عباد الله بالإثم والعدوان، ثم لم یغیر بقول و لا فعل، کان حقیقا علی الله أن یدخله مدخله؛ هر کس سلطان ستم‌گری را ببیند که حرام خدا را حلال می‌شمارد و پیمان خدا را می‌شکند (و به عدالت رفتار نمی‌کند) و با سنت رسول خدا مخالفت می‌ورزد و در میان بندگان خدا به گناه و تجاوز عمل می‌کند، آنگاه با سخن و اقدام در صدد تغییر اوضاع بر نیاید، سزاوار است که خداوند او را به همان جایی از دوزخ ببرد که آن سلطان ستم‌گر را می‌برد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴۴، ۳۸۱)

آنچه تاریخ تا امروز به ما ثابت کرده است، این است که همواره قدرت ظالمان زیاد بوده است. و کسانی که مورد ظلم واقع شده‌اند، برای احقاق حقوق‌شان باید سختی‌ها و مشقت‌های زیادی را به جان بخرند تا بتوانند در مقابل حکام زورگو ایستادگی کنند.

یکی از موانعی که باعث می‌شود، مردم در مقابل حاکمان ستم‌گر خود قیام نکنند و سکوت را به فریاد ترجیح دهند، کمی تعداد و یا نداشتن ابزار مناسب برای دفاع و قیام و در یک کلام نداشتن قدرت مقابله در برابر طاغوتیان است؛ ولی باید این را به حتم دانست که بنابر وعده خداوند و بنابر روایات فراوان، پیروزی از آن مظلومان است و ظلم و ستم در عاقبت، نابود شدنی است. این باور و اعتقاد، روحیه‌ای مضاعف و قدرتی باور نکردنی را میان مسلمین به وجود آورده است تا با عزمی راسخ در مقابل ظلم قد علم کنند و به پیروزی نهایی خود یقین داشته باشند.

بعد از اینکه دانستیم بنابر وظیفه شرعی و انسانی باید در مقابل ظالم بایستیم، این را نیز باید بدانیم که کار آسانی پیش رو نخواهیم داشت؛ هم‌چنان که در نهج البلاغه می‌خوانیم: «روز انتقام گرفتن از ظالم، سخت‌تر از ستم‌کاری بر مظلوم است» (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۱) پس کسی که در این راه قدم می‌گذارد، باید عزم خود را جزم کند، آستین‌های همت را بالا بزند، ایمان خود را بیش از پیش تقویت کند و برای برپایی سنت الهی قیام کند، تا با عنایت الهی و امیدی که به خداوند دارد، در این راه موفق شود. برای رسیدن به شیرینی عدالت و حلاوت داشتن حکومتی اسلامی، باید تلخی سختی‌ها را به جان خرید و تا پیروزی جنگید و جنگید!

امر به معروف و نهی از منکر

شاید پرسیده شود که اصل امر به معروف و نهی از منکر چه ارتباطی به رسیدن به یک تمدن اسلامی دارد. ضرورت وجود امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی در یک کلام، وجود روحیه ای است که باعث می شود مردم نسبت به کارهای همدیگر بی تفاوت نباشند، و سرنوشت افراد دیگر و جامعه ای که در آن زندگی می کنند برایشان مهم باشد؛ مگر نه این است که برای رسیدن به تمدن اسلامی باید واجبات اصیل اسلامی را اجرا کرد. از جمله مهم‌ترین، عظیم‌ترین و عالی‌ترین فرائض اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر است که قرآن و سنت درباره شأن این وظیفه به کرات سخن گفته‌اند.

در جامعه‌ای که امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک اصل پذیرفته شده‌است، می توان با تکیه بر این اصل کارهای بسیاری را پیش برد؛ اگر افرادی تمایلی به حرکات انقلابی نداشته باشند با تکیه بر این اصل می توان آن‌ها را بر انجام این جنبش‌های اصلاح طلبانه قانع کرد و یا در ادامه مسیر جنبش با استفاده از اصل امر به معروف و نهی از منکر و کاربرد آن در شیوه صحیح خود از بسیاری انحرافات جلوگیری کرد. با این عمل می توان به تمدنی اسلامی حتی بالاتر از تصورات امروز مسلمانان نیز دست یافت.

جهاد

در بعضی موارد حتی برای رسیدن به تمدن اسلامی باید جهاد کرد؛ زیرا تا از یوغ و اسارت و از شر ظالم و ستم‌گر و بیگانه رها نشویم، نمی توانیم عزممان را برای ساختن جامعه‌ای جزم کنیم و گام‌هایمان را استوارتر از همیشه به سوی شکوفایی تمدن اسلامی برداریم.

شاید وقتی در مورد جهاد بیان می‌داریم که مسلمانان می‌توانند در درون کشور خود نیز به جهاد بر علیه حاکم ظالم برخیزند، عده‌ای خرده بگیرند که جهاد در مقابل بیگانگان خارجی است، نه داخلی؛ ولی با خواندن نامه‌ای از امام علی علیه السلام نظرشان عوض می‌شود. امام علی علیه السلام در نامه‌ای به یکی از کارگزاران خود به نام مخنف نوشت: «همانا جهاد کردن با کسی که به سبب بیزاری از حق، از آن روی گردانده و کوری و گمراهی را برگزیده و در خواب آن فرو رفته، بر آگاهان واجب است» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۳، ۱۸۲؛ ابن سیار منقری، ۱۴۰۳ق، ۱۰۴)

پس اگر برایمان ثابت شد که حاکم و یا سران سرزمینی که در آن زندگی می‌کنیم، از حق دوری می‌جویند و حرکت به سوی باطل را برگزیده‌اند، و درخواهی فرو رفته‌اند که با نصیحت و

اعتراض نمی‌توان بیدارشان کرد، پس باید طبق فرمایش مولایمان بر علیه او جهاد کنیم. عزم ما وقتی بر این کار راسخ می‌شود که جملاتی از نهج البلاغه را به یاد آوریم که علی علیه السلام فرمودند: «سوگند به جان خودم، در مبارزه با مخالفان حق و آنان که در گمراهی و فساد غوطه‌ورند، یک لحظه مدارا و سستی نمی‌کنم. پس ای بندگان خدا! از خدا بترسید و از خدا، به سوی خدا فرار کنید و از راهی که برای شما گشوده بروید و وظایف و مقرراتی که برای شما تعیین کرده به پا دارید اگر چنین باشید، علی ضامن پیروزی شما در آینده می‌باشد، گرچه هم اکنون به دست نیاورید» (نهج البلاغه، خطبه ۲۴)

آزادی بیان

اسلام، آزادی تفکر و اندیشه را به رسمیت شناخته است و هر مسئله‌ای را قابل اندیشیدن می‌داند. بالاتر از آن، اسلام از مشوقان و مروجان اندیشیدن و تفکر بوده است و آیات بسیاری از قرآن کریم، شاهد بر این مدعاست. در این زمینه تعالیم اهل بیت علیهم السلام برجستگی خاصی دارد. از سوی دیگر، اسلام حوزه اندیشیدن را از گناه و مجازات میرا دانسته؛ به این معنی که تا اندیشه‌ای به مرحله بیان و عمل خارجی نرسد، مستوجب عقاب اخروی و مجازات دنیوی نمی‌گردد. بر عکس علاوه بر ثواب بر عمل، اندیشه نیکو و نیت حسنه را مستوجب ثواب و پاداش دانسته؛ هر چند به عمل نینجامد.

در نظر علی علیه السلام، آزادی و آزادگی به خود طبیعت و حقیقت انسانیت مربوط است و آن از نظر اصول و سرچشمه‌ها، طبیعت آزاد و مستقلی است و بدین ترتیب آزادی، مطلق بوده و حدود آن، رد یا پذیرفتن در چهارچوب زندگی داخلی و وجدان است و آزادگان اختیار دارند چیزی را از روی رضایت و به خاطر مثبت یا منفی بودن بپذیرند و یا رد کنند. آزادی به این مفهومی که علی علیه السلام می‌خواهد، همان است که انقلاب‌ها را به وجود می‌آورد و تمدن‌هایی را ایجاد می‌کند و پیوندهای مردم را بر پایه‌های تعاون نیکوکارانه بر پا می‌دارد و افراد و جامعه را به هم‌دیگر مرتبط می‌سازد. (جرداق، ۱۳۸۹ش، ۲۶۲)

یکی از ارکان تجسم یافتن عدالت در اجتماع، آزادی سخن گفتن در هر زمانی است که گمانی به وجود ستم در دستگاه حکومت می‌رود؛ و این که دستگاه حاکم موظف است در چنین وضعی، عذر خود را برای توده‌ها بیان کند، تا چنان شود که بانگ فریادگران حق و خواستاران عدل خاموش نماند.

آزادی بیان مردم در انتقاد و بیان مشکلاتشان باعث می‌شود که حاکمان از تمایلات و خواسته‌های به حق طبقات مختلف مردم آگاه شوند و عملکرد خود را اصلاح کنند. بیان دیدگاه‌ها در خصوص ضعف‌ها، خطاها و اشتباه‌ها و یا سوء استفاده‌های تحقق یافته موجب می‌گردد که افراد صلاحیت‌دار در مقام‌های کلیدی قرار گیرند، کارها بهتر انجام شود و جامعه رشد یافته و استعدادها شکوفا گردد و در نهایت، کشور به پیشرفت شایسته‌ای برسد.

ثبات جامعه در سایه عدالت

علی علیه السلام پایه‌های حکومت را به وسیله عدل استوار می‌دانند و با توصیه‌ای جدی به صاحبان حکومت، آنان را به انجام این واجبات برای پایداری دولت‌شان تشویق می‌کند. برای رسیدن به هر پیشرفت و تمدنی باید در جامعه، ثبات باشد؛ هیچ‌گاه نمی‌توان با تعویض دولتی به دولت دیگر و حکومتی به حکومت دیگر به پیشرفت و تمدنی فراگیر دست یافت. همان‌طور که تاریخ نیز نشان-گر آن است که تمدن‌های بزرگ زمانی به وجود آمده‌اند که حکومتی ثبات داشته، دارای طرح و برنامه‌های بلند مدت بوده باشد که به وسیله افراد آن حکومت، اجرا می‌شده‌است. البته این به معنای آن نیست که همیشه فردی واحد بر سرکار باشد؛ بلکه بحث در این جا، بحث از نوع حکومت واحد است؛ نه شخص واحد.

بیان دو حدیث از امیرالمؤمنین علی علیه السلام به وضوح روشن‌گر اهمیت عدالت در ثبات دولت‌ها خواهد بود. ایشان فرمودند: «من عمل بالعدل، حصن الله ملكه. من عمل بالجور، عجل الله هلكه؛ هر کس به عدل عمل کند، خدا حکومت او را محفوظ می‌دارد و هر کس به ستم عمل کند، خدا در نابودی او تعجیل می‌کند» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ش، ۴۴۶) و «اعدل! لک القدره؛ دادگر باش تا قدرتت دوام یابد.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۱، ۳۱۹) پس دولت‌ها را هیچ چیز چون عدل مصون نمی‌دارد.

نکته شایان توجه این است که جامعه اسلامی، «جامعه قائم بالقسط» است و به عبارتی دیگر: «جامعه‌ای تهی از فقر»؛ یعنی جامعه‌ای که اسلام خواستار ساختن آن است، جامعه‌ای است که عدالت بر همه نواحی و جوانب آن فرمان روا باشد، پس فقر در آن، به عنوان یک اصل در زندگی، و یک شالوده برای زندگی به هیچ روی پذیرفته نیست. و این موضوع به بحثی مفصل نیاز ندارد؛ چه به آسانی و بدون زحمت بر آن می‌توان چنین استدلال کرد که در قرآن کریم آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰) و آشکار است که «ماده امر» نیز دلالت بر وجوب دارد،

پس معنی آیه این می‌شود که: خداوند، اجرای عدالت و نشر احسان را در میان مردم واجب کرده است. امام صادق علیه السلام نیز فرموده است: «لو عدل فی الناس لاستغنوا؛ اگر میان مردم به عدالت رفتار شده بود، همه بی‌نیاز بودند» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ۱، ۵۴۱)

پس «جامعه منهای فقر» یک آرمان اسلامی است و طبق «اقتصاد اسلامی»، عملی است و معنی عدل در قاموس اسلام، نبودن فقر و محو آن از جامعه اسلامی و انسانی است. پس جامعه‌ای که کتاب آسمانی به بر پا داشتن آن فرمان می‌دهد (جامعه قرآنی) و خدای متعال و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آن را برای مسلمانان برگزیده‌اند، «جامعه قائم بالقسط» و خالی از فقر است و این همان جامعه یا اجتماعی است که بر هر مسلمان (گذشته از عالمان و مراجع و حاکمان)، کوشش و تلاش برای به وجود آوردن آن واجب است. (حکیمی، ۱۳۸۰ش، ۶، ۵۱۵)

استقلال و از جمله استقلال فرهنگی

«پرداختن به کاری بدون مشارکت دیگران یکی از معانی واژه استقلال است» (طریحی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۴۵۵) تاریخ ثابت نکرده است که هیچ کشور و ملتی با وجود وابستگی به عناصر بیگانه بتواند به تمدنی باشکوه و پویا، همراه با عزت و افتخار و مهم‌تر از همه با حفظ هویت دینی خود دست یابد. بدون شک منظور ما از استقلال، استقلال در همه ابعاد یعنی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. و مناسب‌ترین تعریفی که برای استقلال سیاسی به نظر می‌رسد: «دارا بودن قدرت تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری همراه با قدرت اعمال این تصمیمات و سیاست‌ها در حیطه حاکمیت» (منصوری، ۱۳۷۰ش، ۲۳) باشد؛ ولی تعریف لغوی و اصطلاحی سیاست هر چه باشد، هدفی است که کشورهای بسیاری از جمله کشورهای جنبش یافته اسلامی به دنبال آن هستند، تا شاید بعد از دوره‌ای اسارت، طعم شیرین استقلال واقعی را بچشند.

برای رسیدن به تمدن اسلامی باید استقلال در همه زمینه‌ها به دست آید؛ یعنی استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، هر کدام از این‌ها بدون دستیابی به دیگری نمی‌تواند ما را به ایده‌آل و هدفمان به صورت کامل و صحیح راهنمایی کند. پس استقلال سیاسی به معنای این است که دولت دیگری بر دولت اسلامی سلطه و چیرگی نداشته و نتواند اراده خود را بر امت و دولت اسلامی تحمیل نماید.

ملتی که از اقتصادی نیرومند و مستقل برخوردار است، توان محافظت از ارزش‌ها و نمادهای فرهنگی و تمدنی خود را نیز خواهد داشت؛ همان‌طور که ضعف و وابستگی اقتصادی به تدریج

منجر به بی‌هویتی و فروپاشی ارزش‌های فرهنگی و تمدنی آن ملت خواهد گردید. (کریمی والا، ۱۳۸۷ش، ۱۴۲)

شهید مطهری در مورد مقوله استقلال فرهنگی می‌فرماید:

«آینده انقلاب عزیز ما در صورتی تضمین خواهد شد که عدالت و آزادی را حفظ کنیم. استقلال سیاسی و استقلال اقتصادی و از همه مهم‌تر استقلال فرهنگی، استقلال فکری و استقلال - مکتبی خودمان را محفوظ نگهداریم... ما اگر مکتب مستقل خودمان را ارائه ندهیم، حتی با این‌که رژیم را ساقط کردیم و حتی با این فرض که استقلال سیاسی و استقلال اقتصادی بدست آوریم، اگر به استقلال فرهنگی دست نیابیم، شکست خواهیم خورد و نخواهیم توانست انقلاب اسلامی را به ثمر برسانیم.» (www.nasimm.com، مجموعه مقالات استقلال فرهنگی در اندیشه شهید مطهری)

نداشتن نگاه عمیق نسبت به مسائل فرهنگ اسلامی، باعث خواهد شد تا حرکات انقلابی، در راستای رسیدن به استقلال فرهنگی، دچار مشکل شود؛ در حالی که اگر نگاهی عمیق به مسائل فرهنگ اسلامی داشته باشیم، در کنار به وجود آمدن نهضت‌های اجتماعی که پشتوانه‌اش این فرهنگ اسلامی است، رضایتمندی مردم را نیز شاهد خواهیم بود.

نتیجه

بدون شک برای رسیدن به وحدت بعد از اصلاح تفکرات اشتباهی که در بین همه مسلمانان رخنه کرده و باعث شده که مذهب خود را یگانه بدانند، باید ابتدا به مشترکات توجه کرد تا بعد از آن، راه را برای رسیدن به نظری واحد در مورد موارد اختلافی باز کنیم. همه ما مسلمانان جهان دارای کتابی واحد، پیامبری واحد، قبله‌ای واحد و احکام و اصول اعتقادی بسیار مشترکی هستیم که باید مورد توجه قرار گیرد. هم‌چنین باید در همه موضع‌گیری‌ها و اظهار نظر کردن‌ها، مصلحت امت اسلام مد نظر قرار گیرد و بر طبق آن برنامه ریزی شود.

حضور در عبادات و شعائر مذهبی اجتماعی؛ تأکید بر روابط اجتماعی و عاطفی و اخوت دینی در میان مسلمانان؛ و مدارا و اخلاق مداری در برخورد با مخالفان؛ پرهیز از پرخاشگری و ناسزاگویی، رعایت ملاحظات عاطفی و مذهبی مخالفان، تأکید بر رعایت حقوق اجتماعی و مدنی از جمله راهکارهای تحکیم وحدت بین فرق مذهبی است. در این راستا خدامحوری، ولایت مداری، ظلم ستیزی، عدالت محوری و استقلال فرهنگی نقش اساسی دارد.

منابع

- بعد از قرآن کریم، ترجمه آیتی و نهج البلاغه، (۱۳۸۶ش)، ترجمه محمد دشتی، قم: دارالفکر، چاپ سوم.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: کتاب خانه آیت الله مرعشی.
- ابن سيار منقري، نصرین مزاحم، (۱۴۰۳ق)، وقعة الصفین، قم: کتاب خانه آیت الله مرعشی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- آقانوری، علی، (۱۳۸۸ش)، امامان شیعه و وحدت اسلامی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم.
- بروسوی، اسماعیل حقی، (۱۴۲۱ق)، تفسیر روح البیان، با تعلیق احمد عزو عنایه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- بلاغی، محمد جواد (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: موسسه البعثة، چاپ اول.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶ش)، غررالحکم و دررالکلم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
- ثعلبی، ابو اسحاق احمد (۱۴۲۲ق)، الکشف والبیان، با تحقیق ابی محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- جرداق، جرج (۱۳۸۹ش)، امام علی صدای عدالت انسانی، ترجمه هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: آل البیت.
- حکیم، سید محمد باقر (۱۳۷۷ش)، وحدت اسلام از دیدگاه قرآن و سنت، ترجمه عبدالهادی فقهی زاده، تهران: تبیان.
- حکیمی، محمد رضا، (۱۳۸۰ش)، الحیاء، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خوانساری جمال الدین، (۱۳۶۶ش)، شرح بر غررالحکم، تهران: دانشگاه تهران.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن، (۱۴۰۸ق)، اعلام الدین، قم: آل البیت.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۶ش)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۳ق)، مجمع البحرین، بیروت: الوفاء.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- کریمی والا، محمد رضا (۱۳۸۷ش)، وظایف متقابل مردم و حکومت در حاکمیت اسلامی، قم: بوستان کتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد بن باقر (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت: الوفاء.

منصوری، جواد (۱۳۷۰ش)، فرهنگ استقلال، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ سوم.

نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل‌البیت.

سایت: www.bfnews.ir و www.nasimm.com

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره نهم/ بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۳ ق

قضا و قدر از دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی

سمیه کیاهور^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۲۵)

چکیده

مسئله قضا و قدر اگرچه یک مسئله متافیزیکی است ولی به لحاظ تأثیر در زندگی فردی و اجتماعی دارای اهمیت و در زندگی فردی انسان تأثیرگذار است چون طرز تفکری که نسبت به این موضوع وجود دارد در روش و کیفیت برخورد با حوادث مؤثر است، بنابراین مسئله قضا و قدر در زندگی عملی انسان کاربرد دارد.

در کتب فلاسفه‌ی اسلامی به مسئله‌ی قضا و قدر در بخش علم و عنایت پروردگار پرداخته شده است، این مسئله به صورت تطبیقی از منظر این سه حکیم بزرگ بررسی شده و درصدد اشتراک و افتراق آرای آنان هستیم. روش مورد استفاده در این مقاله کتابخانه‌ای و تحلیلی و تطبیقی است. معانی مختلفی که برای قضا و قدر ادعا شده، دارای یک ریشه‌ی مشترک می‌باشند و آن مفهوم فیصله دادن و قطعی کردن است. ملاصدرا قضا را به دو نوع ذاتی و فعلی تعریف می‌کند. شیخ الرئیس و ملاصدرا قضا را به عبارتی علم ذاتی خداوند به ماسوا می‌دانند با این تفاوت که یکی علم را عین ذات و دیگری زائد بر ذات می‌داند، قضا ثبات داشته و حتمی است و قدر غیر حتمی و تغییر پذیر است. علامه طباطبایی، قضا را وجوبی که موجودات امکانی، از جهت انتسابشان به علل تامه بدان متصف می‌گردند، دانسته است. نیز دو قسم قضای ذاتی و قضای فعلی نیز مورد مذاقه قرار گرفته شده است به نظر می‌رسد قدر به معنای اندازه یا حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می‌گیرد و تقدیر عبارت از مشخص ساختن صفات و آثار ملحق به شیء در علم متناسب با آن است.

کلیدواژه‌ها: قضا، قدر، قضای فعلی، قضای ذاتی

^۱ دانش پژوه سطح چهارم تفسیر تطبیقی s.kiahor@gmail.com

مقدمه

فیلسوفان اسلامی با رویکرد فلسفی و عقلی به تحلیل قضا و قدر الهی پرداخته‌اند. آنان قضای الهی را اولاً فعل الهی می‌دانند و ثانیاً آن را عبارت از نوعی وجود علمی اشیاء در مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌دانند؛ ثالثاً آن را عام و شامل همه چیز می‌دانند. واجب در چند مرتبه به جمیع ماعدا عالم است که هر مرتبه حکم خاص خود را دارد یکی از آن مراتب قضا است که خداوند در این مرتبه به نحو علم بسیط اجمالی به همه چیز عالم است. اما قدر الهی، تفصیل و جزئیات مشخص و شفاف قضا است. بیش‌تر فیلسوفان قدر را تفصیل در عالم امکان اعم از عالم عقل و ماده تفسیر کرده‌اند.

مسئله قضا و قدر اگر چه یک مسئله متافیزیکی است ولی به لحاظ فردی و اجتماعی دارای اهمیت است. اول اینکه در زندگی عملی انسان تأثیرگذار است چون طرز تفکری که نسبت به این موضوع وجود دارد در روش و کیفیت برخورد با حوادث مؤثر است، تفکر کسی معتقد باشد محکوم سرنوشت است با شخصی که خود را دارای نقش می‌بیند و اعتقاد به آزادی خود دارد متفاوت است، بنابراین مسئله قضا و قدر در زندگی عملی انسان کاربرد دارد. دوم: تمامی افرادی که قدرت تفکر در مسائل را دارند به دنبال راه حل هستند و هر کس علاقه‌مند است بداند آیا یک سرنوشت قطعی که تخلف ندارد مسیر زندگی او را مشخص می‌کند و او اختیاری ندارد؟ یا نه! چنین نیست؟

در کتب فلاسفه اسلامی به مسئله قضا و قدر در بخش علم و عنایت پروردگار پرداخته شده- است. در این مقاله نویسنده این مسئله را بصورت تطبیقی از منظر این سه حکیم بزرگ بررسی کرده و درصدد بیان اشتراک و افتراق آرای آنان بوده است.

مفهوم «قضا»

قضا در لغت به معنای حکم، فیصله دادن، قطع و یکسره کردن است، چه این فیصله دادن قولی باشد که سخنی موجب قطع و فصل بشود و چه فعلی باشد که کاری موجب قطع و فصل حقیقی از حقایق تکوینی بشود.

راغب اصفهانی در تعریف قضا چنین می‌گوید: «القضا فصل الامر قولاً کان ذلک او فعلاً. کل واحدٍ منهما علی وجهین الهی و بشری.» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ص ۴۰۶)

بنا بر این تعریف قضا به معنای قطع و فصل امور است و این فصل اولاً به فعلی و قولی و ثانیاً به الهی و بشری تقسیم می‌شود. که چهار وجه می‌شود و برای هر کدام از وجوه چهارگانه مثالی ذکر می‌کند:

برای فصل قول الهی آیه: «وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ؛ (اسراء، ۲۳) و خدای تو حکم فرموده که جز او هیچ‌کس را نپرستید».

و برای فصل فعل الهی آیه: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ؛ (فصلت، ۱۲) آنگاه نظم هفت آسمان را در دو روز استوار فرمودند».

را مثال می‌آورد و برای فصل قولی بشری جمله‌ی «قضى الحاكم بكذا؛ حاکم چنین دستور داده است» و برای فصل فعل بشری آیه: «فَإِذَا قُضِيْتُمْ مَنَاسِكُكُمْ؛ (بقره، ۲۰۰) آنگاه که اعمال حج را بجای آوردید».

را شاهد می‌آورد و خلاصه اینکه قضا در لغت به معنای فیصله دادن و یکسره کردن است خواه فیصله دادن قولی و خواه فعلی و الهی یا بشری، باشد.

دانشمندان علم لغت برای واژه‌ی قضا معانی گوناگونی را ذکر کرده‌اند از جمله:

۱. «امر و دستور. (الازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۵، ص ۱۶۹-۱۷۰)
۲. امر قطعی. (الزبیدی، بی تا: ج ۲۰، ص ۸۴-۸۶)
۳. اعلام. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ص ۴۲۱، حرف ق)
۴. فیصله‌ی حکم. (الامین، ۱۴۲۳ق: ج ۸، ص ۱۲۱)
۵. ادای دین. (الازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۵، ص ۱۶۹-۱۷۰)
۶. «انقطاع الشيء و اتمامه؛ یعنی قطعی شدن کاری و پایان یافتن آن». (ابن فارس، بی تا: ج ۵، ص ۹۹)

لفظ قضا در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است:

۱. انجام کاری: مانند «فَأَقْضِي مَا أَنْتَ قَاضٍ؛ (طه، ۷۲) هر کاری می‌خواهی بکن».

۲. امر: مانند «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ؛ (اسراء، ۲۳) و پروردگارت فرمان داد جز او را نپرستید».

۳. اعلام و اخبار: مانند «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ؛ (اسراء، ۴) ما به بنی اسرائیل در کتاب اعلام کردیم».

۴. فراغت از کاری: مانند «فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ؛ (بقره، ۲۰۰) و هنگامی که مناسک خود را انجام دادید».

۵. خلق و ایجاد: مانند «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ؛ (فصلت، ۱۲) و آن‌ها را به صورت هفت آسمان آفرید».

۶. پرداخت دین و ادای مافات: (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ص ۶۷۲) مانند: «حمدا یکونی لحقه قضا و شکره اداء؛ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲) ستایش که حق او را ادا کند و شکر او را به جا آورد». که به معنای به جا آوردن و ادای حق و حمد الهی است.

۷. اعاده: مانند «فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ؛ (احزاب، ۲۳) بعضی پیمان خود را به آخر بردند (شریت شهادت نوشیدند)».

راغب در مفردات قضا را به معنای «فیصله دادن امری» معنا کرده است. قولی (گفتار) باشد یا فعلی (عملی) الهی باشد یا بشری و تمام معانی بالا را به این معنا برگردانده است و از جمله‌ی مصادیق آن بر شمرده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ص ۶۷۴)

قضای الهی مانند: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ؛ (اسراء، ۴) امر نمودن با اعلام و فصل در حکم است، یعنی به ایشان اعلام نمودیم و با قابلیت به سوی ایشان وحی کردیم.

هم‌چنین صاحب مقایس اللغه معتقد است که برای لفظ قضا یک ریشه بیشتر وجود ندارد و آن «انجام دادن هر کاری در نهایت اتقان و استحکام» است و «هر کاری که با دشواری خاصی انجام گیرد» به آن قضا گویند. وی نیز سایر معانی قضا را به این معنا بازگردانده است.

طبرسی ذیل آیه ۱۱۷ بقره می‌گوید: «قضا و حکم نظیر هم‌اند و اصل آن به معنی فیصله دادن و محکم کردن شیء است، اگرچه کلمه قضا در مورد حکم زیاد استفاده می‌شود».

چنان‌که علی ع فرمودند: «لیس من العدل القضا علی الثقة بالظن؛ (نهج البلاغه، حکمت ۲۲) داوری کردن با تکیه بر گمان از عدل نیست».

ولی حق این است که بین قضا و حکم تفاوت وجود دارد چرا که در قضا توجه به جهت پایان رساندن اتمام است ولی در حکم جهت قطعیت آن مورد توجه است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ص ۲۸۵)

این تفاوت را می‌توان از آیه «يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ» (نمل، ۷۸) پروردگار تو میان آن‌ها در قیامت به حکم خود داوری می‌کند، استفاده نمود؛ چرا که آمدن کلمه «قضى» و «حکم» در این آیه شریفه دلالت بر تفاوت بین آن دو دارد. علاوه بر این که مؤخر آوردن حکم دلالت بر خصوصیت زائدی در حکم دارد که همان قطعیت است و مفهوم قضا اعم از آن است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ص ۲۸۵) و علاوه بر آن قضا در مواردی استعمال شده است که کاربرد مفهوم حکم برای آن درست نیست؛ مانند آیه شریفه «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (فصلت، ۱۲) «فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ» (بقره، ۲۰۰).

پس در همه‌ی این موارد قضا، مفهوم «فیصله دادن» و «پایان بخشیدن» را می‌دهد ولی صحیح نیست که به جای آن «حکم» آورده شود.

«قضا» در اصطلاح: از دیدگاه ابن سینا، قضا از مراتب علم خداست و علم ذاتی حق است و این علم عین ذات او نیست، زاید بر ذات است (بهشتی، ۱۳۸۶ش: ص ۳۱۰-۳۰۹)

ملاصدرا قضا را علم ذاتی خدا می‌داند و این علم عین ذات حق تعالی است (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ص ۲۹۴-۲۹۳)

در علم کلام منظور از واژه‌ی قضا، «حتمیت یافتن چیزی از سوی خداوند» است، اما در اصطلاح متکلمین منظور از قضا و قدر «خصوص قضا و قدر الهی» است زیرا در نگاه متکلمین قضا و قدر از صفات الهی است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶ش: ج ۲، ص ۴۴۲)

در اصطلاح متکلمین قضا الهی بدین معناست که، «خداوند متعال پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند» و قدر الهی یعنی این که «خداوند متعال برای هر موجودی اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاص قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی تحقق می‌یابد». (مصباح یزدی، ۱۳۷۴ش: ج ۱، ص ۱۸۰)

مفهوم «قدر» «قدر» در لغت

قدر در لغت به معنای «اندازه»، «مقدار»، «حد»، «قیمت شیء» است و تقدیر به معنای «اندازه-گیری» و «چیزی را به اندازه معین ساختن» است. در علم کلام قدر عبارت است از «تعلق گرفتن

اراده‌ی الهی بر اشیاء در زمان خاص و علل و اسباب خاص و معین» (دغیم، ۱۹۹۸م: ج ۲، ص ۹۱۵۵)

راغب اصفهانی در تعریف قدر چنین می‌گوید: «القدر و التقدير تبیین کمیّ الشیء ... فتقدير الله الاشیاء علی وجهین احدهما باعطاء القدره و هذا خارج عن موضع البحث و الثانی بان يجعلها علی مقدار مخصوص و وجه مخصوص حسب ما اقتضت الحکمه» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ص ۳۹۵)

قدر و تقدیر عبارت است از تبیین کمیّت و مقدار شیء و تقدیر خداوند اشیاء را به دو وجه است، یکی با عطاء قدرت به شیء و به کسی، که این وجه بیرون از موضوع بحث ماست و دوم جعل و قرار دادن چیزی به مقدار و کیفیت معین و مخصوص آن‌طور که مقتضای حکمت باشد و این وجه دوم داخل بحث ماست.

در تعریف لغوی «قدر» به معنی: «تعیین اندازه‌ی چیزی» است (ابن منظور، بی‌تا: ج ۵، ص ۷۴) به همین جهت برخی گفته‌اند: «اذا وافق الشیء شیئاً قیل جاء علی قدره» (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: حرف «ق»، ص ۷۷۲) یعنی اگر چیزی موافق و برابر چیزی بود گفته می‌شود این چیز به اندازه‌ی آن چیز است. به تعریف دیگر: «فالقدر مبلغ کل شیء»؛ (ابن فارس، بی‌تا: ج ۵، ص ۶۲) قدر، نهایت هر چیزی است. که باز هم تعیین اندازه و حدود اشیاء از آن فهمیده می‌شود.

اهل لغت برای «قدر» معانی متعددی آورده‌اند. از جمله: «۱. اندازه، ۲. سرنوشت و قسمت، ۳. تنگ گرفتن، ۴. ممانعت، ۵. حرمت و وقار، ۶. تساوی، ۷. حکم، ۸. توانایی و قدرت». (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ص ۶۷۸)

مهم‌ترین و شایع‌ترین معنایی که بیش‌تر اهل لغت بر آن اشاره کرده‌اند، «تعیین مقدار، اندازه و نهایت شیء» است. و قدر را در چهار دسته تقسیم کرده‌اند که عبارت است از:

۱. قدر در لغت به معنای حکم و اندازه، مقدار شیء و توان و نیروست و قضای خداوند بر بندگان و تعلق اراده بر اشیا در موقع خود اطلاق می‌شود.
۲. قدر به استناد به افعال بندگان به قدرت خود آنها اطلاق می‌شود، به این جهت معتزله به قدریه معروفند؛ زیرا آنها معتقد هستند که هر کس فاعل افعال خودش است.
۳. قدر به نیروی پنهان اطلاق می‌شود که موجودات این جهان را براساس نظام محتوم به جریان می‌آورد و ما قادر به مقابله با آن نیستیم.

۴. قدر به عاقبت نیز اطلاق می‌شود، عاقبت یعنی مجموع حوادث ممکن و ضروری که حیات فرد، از این جهت که این حوادث ناشی از قوای خارجی مستقل از اراده انسانی است مرکب و متشکل از این حوادث است.

عاقبت به این معنی متضمن معنی غایت که عبارت از غرضی است که شیء به خاطر آن ایجاد شده است و اگر این غایت به انسان اضافه شود دال بر احوالی است که خداوند برای انسان از پیش تقدیر کرده است. عاقبت زندگی انسان به ثواب و عقاب اطلاق می‌شود که خداوند متناسب با طاعت و عصیان او، در آخرت برای او تدارک کرده است. (صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶ش: ص ۵۱۳)

«قدر» در اصطلاح: حال اگر این معنا را تحلیل کرده و بر حقایق تطبیق دهیم، بر حدود و اندازه‌هایی منطبق می‌گردد که از ناحیه‌ی علل ناقصه به موجودات مادی ملحق می‌شود؛ البته به اعتبار صورت‌های علمی این حدود که در عالم فوق عالم ماده است. یعنی قدر در حقیقت همان «صورت‌های علمی حدود یاد شده در عالم مثال» است و تقدیر نیز عبارت از «ایجاد آن صورت‌های علمی در عالم مثال» است؛ چرا که قدر از «مراتب» و وجود «علم واجب تعالی» است.

اما این که این حدود و اندازه‌ها از ناحیه‌ی علل ناقصه به شیء ملحق می‌شود بیانش آن است که هر یک از علل ناقصه، به واسطه‌ی جهت‌ها و حیثیات گوناگون خود، اثر خاصی در معلول باقی می‌گذارد که به صفات و آثار معلول حدّ و قید می‌زند و معلول را در این امور محدود می‌سازد. آن‌گاه که همه‌ی اجزای علت تامه فراهم گشت، تقیید و تخصیص نیز به تمامیت می‌رسد و به واسطه‌ی وجودی که علت تامه مقتضی آن است، تعین و تشخیص کامل برای معلول در صفت و اثرش حاصل می‌گردد.

خلاصه آنکه: «قدر» بر حسب عینیت خارجی همان تعین انتزاع شده از وجود خارجی است و «تقدیر» همان تعین علمیی است که وجود خارجی بر طبق آن شکل می‌گیرد؛ چنان‌که «مقضى» [= متعلق قضا] همان وجوب انتزاع شده از وجود خارجی است و «قضا» همان ایجاب علمیی است که وجوب خارجی را به دنبال دارد، خواه از جهت ماهیت و خواه از جهت صفات و آثار باشد.

قضا و قدر از دیدگاه ابن سینا

در نظر ابن سینا «اختیار ما تابع حرکات سماوی است که موجب و باعث قصد ما هستند و معنی قدر همین است که قضا آن را ایجاب می‌کند و قضا عبارت است از فعل اول حق تعالی، که مقدرات از آن منشعب می‌شوند». (ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ص ۲۲۵)

هم‌چنین قضا، جعل و امر اول الهی است که به نحو بسیط و وحدت شامل همه مادون است و تقدیر به تدریج انجام شدن اشیاء است، وی در اول عاشره الهیات شفا می‌نویسد:

«و القضاء من الله سبحانه و تعالی، هو الوضع الاول البسيط و التقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدریج كأنه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب - من حيث هي بسيطة - الى القضاء و الامر الالهی الاول». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ص ۴۴۰ - ۴۲۹)

و نیز در نمط هفتم اشارات می‌فرماید: «واجب است که باری تعالی (به نحو کلی) به همه چیز عالم باشد، زیرا تمامی اشیاء با واسطه (مانند آنچه مادون عقل اول است) و یا بدون واسطه مانند (عقل اول)، لازم وجود او هستند و «قدر» باری تعالی که همان تفصیل «قضای» اوست و جوباً و به غیر به هر چیزی می‌رسد زیرا همان‌گونه که دانستی تا چیزی واجب نگردد هستی نمی‌یابد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: نمط هفتم، ص ۳۱۷ - ۳۱۶)

شارح فاضل خواجه نصیر در شرح کلمات شیخ، قضا و قدر را بر «وجود» اطلاق کرده و قضا را همان «معلول اول» دانسته است که اجمالاً مشتمل بر جمیع موجودات است و سایر تفصیل (معلولات بعدی) بر آن مترتب هستند و مرتبه‌ی بعد از قضا یعنی سایر معلولات طولی و عرضی صادر از آن، قدر است که تفصیل قضای اولی الهی است. (همان)

علامه محقق در تقریر این بخش از سخنان بوعلی، ابتدا مقدمه‌ای را برای تحقیق ماهیت قضا و قدر و جواهر عقلیه موجود در قضا بیان کرده می‌فرماید:

«از آن‌جا که جمیع صور موجودات کلی و جزئی که نهایت ندارند از حیث معقوله بودن در عالم عقلی به ابداع باری حاصل‌اند، ایجاد صورتی که متعلق بر ماده‌اند، در ماده بر سیل ابداع ممتنع است زیرا ماده از قبول دو صورت با هم امتناع دارد، چه رسد به این‌که بخواهد کثرت غیر متناهی را بپذیرد (مثل این‌که آتش هم صورت آتش داشته باشد هم آب) وجود و بخشش الهی، اقتضاء می‌کند که ماده به واسطه‌ی ایجاد صور در آن تکمیل گشته، کمالات بالقوه آن با قبول این صور فعلیت یابند». (همان)

در نتیجه به واسطه‌ی حکمت لطیفش، زمانی را مقدر فرمود که صور غیر متناهی، در آن یکی پس از دیگری از قوه به فعل می‌رسند، سپس این صور در بستر زمان در مواد خویش موجود شده و ماده به واسطه‌ی آنها کامل می‌گردد؛ مانند دانه که در بستر زمان به گلابی کامل تبدیل می‌شود.

خواجه طوسی برای توضیح مطلب، موجودات را به دو دسته مجرد و مادی تقسیم نموده و خصوصیات هر یک را بیان می‌کند که مجرد نیاز به ماده و زمان ندارد و به ابداع خداوند ایجاد می‌شود و مادی، برای موجود شدن نیاز به مقدماتی دارد، از جمله ماده‌ای می‌خواهد تا توسط آن حرکت داشته باشد به کمال برسد و نیاز به صورتی دارد که قوه‌ی آن را فعلیت بخشد، علاوه بر نیاز به این دو عامل به امر مهم‌تری برای تکامل و وجود خویش محتاج است و آن زمان می‌باشد، چون مواد صور کثیر متباین در عالم عقلی دارند که توسط آنها تکامل می‌یابند، این صور یکباره نمی‌توانند بر ماده‌شان وارد شوند و گرنه دو محال پیش می‌آید: ۱. اجتماع متباینات می‌شود که جمع متباین محال است. ۲. یا افاضه‌ی صورت به مواد نمی‌شود که مستلزم تعطیل فیض است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: نمط ۷، ص ۳۱۸ - ۳۱۷)

لذا زمانی که به کمک ماده شناخته می‌شود که احوال آن را با اختلاف حرکات دگرگون می‌سازد، یعنی در هر حال و زمانی، صورتی به ماده افاضه می‌شود، در نتیجه ماده به سوی کمال پیش می‌رود، این وجود موجودات در خارج به حسب استعدادهاى مختلف «قدر» است که تفصیل قضای مجمل ازلی است و «قضا» وجود موجودات در عالم عقلی است. (همان)

خواجه طوسی پس از بیان مقدمات می‌آورد:

«قضا» عبارت است از اینکه تمامی موجودات به نحو اجتماع و اجمال در عالم عقلی، به طریق ابداع وجود دارند، «قدر» عبارت است از این که موجودات، پس از حصول شرایطشان، به نحو تفصیل، یکی پس از دیگری، در ماده‌ی خارجی‌شان وجود می‌یابند». (همان)

هم‌چنانکه در قرآن آمده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ؛ (حجر، ۲۱) هیچ چیز در عالم نیست جز آن که منبع آن نزد ما خواهد بود ولی ما از آن به عالم خلق مگر به قدر معینی که مصلحت است، نمی‌فرستیم».

جواهر عقلیه و آنچه (از صفات نوریّه) که قائم با آنها است، در قضا و قدر به یک بار (چون وجودشان ابداعی است) و به دو اعتبار (اجمال و تفصیل) موجود هستند و جواهر جسمانی و آنچه با آنها است (یعنی اعراض)، در قضا و قدر دو بار یعنی یک بار در جواهر عقلیه که قضای آنها است و یک بار در عالم ماده و مشخص خودشان که قدر آنها است، موجود هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: نمط هفتم، ص ۳۱۹)

حکیم سبزواری در توضیح کلام خواجه و توجیه آن می‌گوید: «مقصود ابن سینا این است که هم جواهر عقلی در علم باری تعالی به نحو اجمال موجود است و همین قضاست و چون این علم اجمال عین کشف تفصیلی است، قدر است. این‌که وجود جواهر عقلی در قضا و قدر، یک بار است، برای این است که تفاوت میان مجمل و مفصل، در نحوه‌ی ادراک است، نه مدرک و اما صور جسمانی هم در قضا بوجود اجمالی موجودند و هم در قدر، به وجود تفصیلی. (بهشتی، ۱۳۸۶ش: ص ۳۱۹)

بالاخره قضا از نظر ابن سینا، عبارت از «علم خداوند است که به تمامی معلولات از مبدعات و مکتوبات محیط است» و قدر عبارت از «ایجاب اسباب برای مسببات به طوری که هرگاه سبب یافت شود مسبب نیز پدید آید».

قطب الدین رازی در شرح بیان ابن سینا در اشارات، در مورد کیفیت تنزیل قضاء به عالم می‌گوید: «معنی قضاء یعنی وجود موجودات در عالم عقلی؛ و چون در عالم عقلی برای مواد، صدور متباینی وجود دارد، محال است که این امور متباینه از عالم علوی به صورت دفعه واحده، افاضه شود و هم‌چنین محال است که افاضه نشود پس حکمت خداوند تعالی ایجاب می‌کند که فلک متحرکی را خلق کند و احوال ماده و استعدادهای آن به حسب اختلاف حرکات این فلک بر مادیات، صورت‌های مختلف به حسب استعدادهای مختلف افاضه می‌شود و این قدر است. پس قدر یعنی وجود موجودات در عالم به حسب استعدادات مختلف، به عبارت دیگر قدر همان تفصیل وجود همه‌ی چیزهایی است که در قضا معلوم است». (رازی، ۱۳۹۶ش: ص ۳۳۳)

ابن سینا می‌گوید: «قضاء الهی عبارت است از نماد بسیط نخستین نسبت به موجودات جهان و تقدیر عبارت است از چیزی که قضای الهی به تدریج به سوی آن رهنمون می‌شود گویی تقدیر عامل فراهم آمدن امور بسیطی است که از نظر بساطت به قضا و امر الهی منسوبند قدر تفصیل قضا اول است». (ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ص ۳۱۶)

قضا و قدر از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین در بیان مراتب «قضاء» و «قدر» می‌گوید: «مقام و مرتبه‌ی «قضاء» بعد از مقام ذات «علم عنایی» است، که در این مرتبه باری تعالی بنحو علم بسیط اجمالی، به همه چیز علیم است. این مرتبه نسبت به مرتبه‌ی بعد (قدر) اجمالی است، ولی نسبت به مرتبه‌ی قبلی تفصیلی است و این همان مرتبه‌ی تجرد عقلی است. پس از مرتبه‌ی قضاء، مرحله‌ی «قدر» است که صور

اشیاء با قدر و هندسه‌ی خاص و اندازه‌ی مشخص، از یکدیگر متمایزند، البته به حالت صور نفسانی هستند، که مادون صور عقلی، و مافوق صور طبیعی به شمار می‌روند. به طور کلی هر محدودی نسبت به نامحدود فوق، «قدر» است، ولی اصطلاحاً «قدر»، بر موجودات بعد از عالم عقول اطلاق می‌شود. یعنی موردی که جای کمیت و احیاناً محو و ثابت باشد، «قدر» نامیده می‌شود. «قدر» مرحله‌ی تفصیل اشیاء است (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۲۹۱ / با استفاده از جوادی آملی، ۱۳۷۲ش: بخش چهارم، ج ۶، ص ۳۵۱-۳۴۹)

مرتبۀ دوم علم الهی را قضا نامند که بعد از مقام ذات و مرتبۀ علم عنایی است در این مرتبۀ نیز خداوند به همه چیز علیم است، علم قضایی نسبت به مرتبۀ بعد (قدر) اجمالی است ولی نسبت به مرتبۀ قبلی، تفصیلی می‌باشد و مرحله تجرد عقلی است، مرتبۀ قضا را ام‌الکتاب گویند.

۱- قضا الهی از دیدگاه ملاصدرا

حکیم متأله و فیلسوف عالی‌قدر ملاصدرا شیرازی دو تعریف برای قضا در کتب خویش ذکر نموده است، تعریف اول در رسائل مبدأ و معاد است که براساس آن قضای فعلی اثبات می‌شود و در اسفار، پس از ردّ نظر فلاسفه مشاء تعریفی ثانی را آورده که منطبق با قضای ذاتی است. بنابراین قضا بر دو نوع است:

۱-۱- قضای فعلی

اولین تقسیمی که می‌توان برای قضا برشمرد، این است که قضا یا خارج از عالم است، یعنی ذاتی است و یا این‌که غیر ذاتی است، یعنی داخل در عالم بوده و فعل الهی محسوب می‌شود. قضای ذاتی در صقع ذات ربوبی بوده و قدیم به ذات است و هیچ‌یک از ممکنات به حساب نمی‌آید و از این جهت می‌توان آن را قضای غیر فعل نیز نامید.

ملاصدرا در این رابطه می‌گوید: «القضا عبارة عن وجود صور العقلية لجميع الموجودات بابداع الباری تعالی ایها فی العالم العقل علی الوجه الکلی بلا زمان؛ (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۲ش: ص ۱۴۹) قضا وجود حقایق کلیه و صور عقلیه موجودات در عالم عقلی است که بر وجه کلی و بدون زمان به ابداع موجود شده‌اند».

بنابر تعریف ملاصدرا در عالم قضا، صور کل موجودات حاضرند و هیچ موجودی از حیثه‌ی این مرتبۀ علم خارج نیست. موجودات سه نوع صور طبیعی، نفسانی و عقلانی را دارا هستند. صور

عقلی در عالم عقل ایجاد شده‌اند که ملاصدرا با عبارت «فی العالم العقل» به آن اشاره کرده است و صور موجود در عالم نفس و طبیعت را خارج نموده است.

براساس این تعریف، قضا وجود حقایق کلیه و صور عقلیه موجودات در عالم عقل است که بر وجه کلی و بدون زمان به ابداع باری موجود شده‌اند.

ملاصدرا در رسائل می‌گوید: «القضاء عبارة عن وجوه صور العقلیه لجميع الموجودات بابداع الباری تعالی ایاها فی العالم العقلی علی الوجه الکلی بلازمان علی ترتیبها الطولی الذی هو باعتبار سلسله العدل و المعلومات و العرفی الذیهو باعتبار سلسله الزمانیات و المعدات بحسب مقارنه جزئیات الطبیعه المنتشره للأفراد لاجزاء الزمان». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲ش: ص ۱۴۹)

توضیح مطلب اینکه:

اولاً: سه نوع صور برای موجودات متصور است: ۱. صور طبیعی، ۲. صور نفسانی، ۳. صور عقلانی (عقلی).

در تعریف مذکور با قید صور عقلی سایر صور را خارج نمود، صور عقلی در عالم عقل ایجاد شده‌اند، پس با قید «فی العالم العقلی» صور موجود در عالم نفس (قدر علمی) و عالم طبیعت (قدر عینی) را خارج نمود. در عالم قضا صور کلی موجودات حاضرند و هیچ موجودی از حیثه‌ی این مرتبه‌ی علم خارج نیست. «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)

ثانیاً: حکما صدور معلولات از ذات الهی را بر سه نحو می‌دانند: ۱. ابداع، ۲. تکوین، ۳. اختراع.

۱. فعلی که نه مسبوق به ماده است و نه مسبوق به زمان، «مبدع» می‌نامند. مانند عقول

۲. فعلی که هم مسبوق به ماده است و هم مسبوق به زمان، «کائن» می‌نامند. مانند تمام پدیده‌های مادی که در قلمرو جمادات و نباتات و حیوانات هستند.

۳. فعلی که تنها مسبوق به ماده است، «مخترع» می‌نامند (بهشتی، احمد، ۱۳۷۲ش، ص ۴) یعنی در ایجاد افلاک ماده‌ی قبلی لازم است ولی مدت لازم نیست چرا که از حرکت افلاک زمان ایجاد می‌شود. صور عقلیه‌ای که قضای الهی‌اند به ابداع باری و بدون زمان ایجاد می‌شوند چون اصلاً زمان در آنجا نیست. لذا این صور نه در اطراف زمان واقع‌اند که دفعی شوند و نه در متن زمانی هستند که تدریجی شوند، این صور به وجه کلی و نه بر سبیل نوآفرینی و آشکارسازی هستند.

ج) مرتبه‌ی قضا شامل صور تمام موجودات است؛ بنابر ترتیبی که در سلسله‌ی طولی و به اعتبار علل و معلولات و عرضی (به اعتبار سلسله‌ی زمانیات و معادات) قرار دارند. لذا صور عقلیه از جمله‌ی عالم محسوب شده و فعل خدا هستند و فعل ذاتاً جدای از فاعل است و با آن تباین ذاتی دارد.

مرحوم سبزواری در تعلیقه در اسفار، قضا را برنفس عقول اطلاق نموده، بدین وسیله قضای فعلی را اثبات می‌نماید:

«قضا از افعال خداوند است - با این‌که علم او بوده و از صفات اوست - از این جهت که علم فعل خداوند متعال است یعنی علم در مرتبه‌ی فعلی (به معنای مفعول) و محل این قضا به فعل است. قضا بر نفوس عقول هم اطلاق شده است زیرا این عقول محل قضا هستند و بنا بر تحقیق صور قضایی نحو اعلی مقتضیات هستند» (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۲۹۲) وی در منظومه مرتبه‌ی بعد از عنایت را قلم نامیده است و صور قائم به قلم را که بلافاصله از آن صادر شده، قضای حتمی می‌داند، هم‌چنین مرتبه‌ی حکم را قضای اجمالی و صور قائم بر آن را قضای تفصیلی می‌خواند. بنابر عقیده‌ی ایشان قضا عبارت است از موجود خارجی بسیط که واجد همه کمالات مادون است. صور قضائیه، صور کلیه، قائم به عقل است نه به نحو ارتسام - همان‌طور که مشاء معتقدند - بلکه مراد مثل نوری است که رب النوع کلیه صور مادی و کمالات آن است، کلیه‌ی صور مادی تحت این صور قضایی و مثل نوری واقع می‌شوند و این صور نوری قضایی به نحو وحدت و بساطت واجد کلیه‌ی کمالات آن صور مادون هستند و قلم که بسیط حقیقی است، بر جمیع صور مادون، به نحو بساطت مشتمل است». (سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳ش: ص ۱۷۶)

۲-۱- قضای ذاتی

حکیم الهی بر این نوع قضا در جلد ششم اسفار تصریح نموده است:

«و عندنا صور علمیه لازمه لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثره و لیست من اجزاء العالم، اذ لیست لها حیثیه عدمیه و لا امکانات واقعیه، فالقضاء الربانیه - و هی صورۀ علم الله - قدیمۀ بالذات باقیۀ بالبقاء الله». (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۲۹۲)

قضای ذاتی از نظر ملاصدرا همان صورتهایی علمی لازمه‌ی ذات واجب است، بدون آن‌که هیچ جعل و تأثیر و تأثری میان واجب تعالی و آن‌ها وجود داشته باشد. این صورتهای علمی از

اجزای عالم به شمار نمی‌روند، زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند، بنابراین قضای ربّانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است.

تنها کسی که این نوع قضا را اثبات می‌کند و بر آن تصریح دارد، حکیم متأله ملاصدرا می‌باشد، نظر مشهور حکما تا قبل از بیان ملاصدرا بر همان قضای فعلی توقف داشت ولی ایشان با غور در عرفان و آمیختن آن به فلسفه که شیوه و نهج فلسفی اوست، به این نظر بلند دست یازید.

در مقام قضای ذاتی همه‌ی صفات هستند ولی مصداقاً عین یکدیگرند، پس این مرحله، مرحله‌ی اسماء الحسن و مرتبه‌ی تعین است، اما مرتبه‌ی فوق که مرتبه‌ی غیب الغیوب است، مرحله‌ی بی‌تعینی است، مرتبه اسماء حسنی، مقام به شرط شیء است یعنی به شرط انطواء کثرت در وحدت است.

حقایق و معارف در این مقام به نحو وحدت و صرافت وجود دارند. لذا حقایق اشیاء در مقام علم و مرتبه‌ی اصلی حقایق، منضجج به لون کثرت نمی‌باشند، بلکه به نحو فراغت و وحدت موجودات و حقیقت هر شیء عبارت است از نحو تعین آن شیء در علم حق. پس در علم واجب در مرتبه‌ی قضای ذاتی، امکان و ماهیت راه ندارد، لذا جزء عالم نیست بلکه خارج از آن بوده و وجه الله است و به قدم ذات حق، قدیم و نه ذاتاً است و به بقای ذات حق باقی و نه ذاتاً است. (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۲۳۴-۲۳۳ / جوادی آملی، ۱۳۷۲ش: ج ۴، ص ۳۵۰-۲۳۵)

از مرحله‌ی قضای ذاتی مواردی را می‌توان برداشت کرد:

اولاً: مرحله‌ی علم قضایی با عنوان ام‌الکتاب مطرح شده‌است.

ثانیاً: از «عنده» این عبارت «و عندنا صور علمیه لازمه لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثره و لیست من اجزاء العالم، اذ لیست لها حیثیه عدمیه و لا امکانات واقعیه، فالقضاء الربانیه - و هی صورهُ علم الله - قدیمه بالذات باقیه بقاء الله» خصوصیات این مرحله برمی‌آید که: ۱. در صقع ذات است. ۲. غیر مجعول و بلا تأثیر و تأثر است، چرا که «مَاعِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ؛ (نحل، ۹۶) و آنچه نزد غیر اوست فانی می‌باشد». آنچه نزد خداست تا ابد باقی است.

خلاصه این که دو نوع قضا داریم، قضای ذاتی که در صقع ذات ربوبی بوده و علم محیط و بسیط الهی است که از هرگونه امکانی به دور است و برترین مرتبه‌ی وجود حقایق است که به وجود جمعی الهی موجودند و قضای فعلی که وجود صور کلی جمیع موجودات در عالم عقلی

است، صور قضایی مثل نوریه‌ی قاهره هستند که حقایق این رقایق و انواعند و به آنها اشارت دارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲ش: ج ۴، ص ۳۵۰-۲۳۵)

۲- قدر الهی از دیدگاه ملاصدرا

مرتبه‌ی پس از قضا را قدر نامند که در آن صور اشیاء با قدر و هندسه‌ی خاص و اندازه‌ی مشخص از یکدیگر جدا هستند، البته این صور، نفسانی‌اند که مادون صور عقلی و مافوق صور طبیعی به شمار می‌روند. مرتبه‌ی قدر را کتاب محو و اثبات نیز می‌گویند زیرا جای محو و اثبات و تقدیر و تغییر است اما ام‌الکتاب (قضا) چنین نیست بلکه مصون از زوال و تغییر بوده، منبع همه‌ی کتاب‌های دیگر است.

۱-۲- تعریف و حقیقت قدر

صدرالمثلهین قدر را «صور جزئی موجودات در عالم نفسی سماوی» می‌داند که مطابق با مواد خارجی و شخصی آنها است و همه‌ی خصوصیات آنها به عللشان مستنداند:

«فهو عبارة عن وجود صور الموجودات فی العالم النفسی السماوی علی الوجه الجزئی مطابقه لما فی موادها الخارجیه الشخصیه مستنده الی اسبابها و عللها، واجبه بها لازمه لإوقاتها المعینه و امکنتها المخصوصه، و یشمّلها القضاء شمول العنايه القضاء» (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۲۹۹)

بنابراین قدر عبارت است از: «ثبوت جمیع موجودات در عالم نفسی به وجه جزئی مطابق با آنچه در موارد خارجیه موجود است و به اعتبار اسباب و علل که بواسطه‌ی آنها در اوقات معین واجب می‌گرداند». (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۶۲ش: ص ۹۲-۹۱)

۲-۲- ویژگی‌های قدر

موطنی که جای کمیت و احیاناً محو و اثبات باشد، قدر نامیده می‌شود و این صفات را دارد:

۱. با مرتبه‌ی پایین‌تر از خود که عالم تغییر و حرکت است، مطابقت دارد.
۲. گاهی از مقتضای خود تخلف می‌کند و این زمانی است که با برخی از اجزای علت تامه‌اش ملحوظ شود نه با مجموع علت تامه آن پس قدر قابل تغییر است.

۳. موطن قدر عالم ماده است، که علل در آن مکرر بوده و مجموعاً با هم عمل می‌کنند و نیز محل تراحم علل است، یعنی به علل صوری و مادی نیاز است، اما در عالم تجرد تمام علل واحد هستند یعنی هر علتی واحد تام است. زیرا علت مادی و صوری و شرایط و معد است و موانع همگی منتفی‌اند و نیز موانع وجود ندارند، تنها علتی که هست، علت فاعل و غایی است، این دو علت نیز در فاعل مجردی که فعل او تام است، متحدند و یک علت می‌شوند، یعنی علت فاعل همان علت غایی است و علت غایی همان علت فاعل است که غایت او همان «ذاتش» می‌باشد، علت غایی و فاعلی علل وجودند و علل ماده و صورت، علل ماهیت هستند پس در عالم عقل فقط علل غایی و فاعلی است، علت غایی هم نسبت به فاعل، علت فاعلی است نه علت غایی و نسبت به معلول علت غایی است. لذا قدر نسبت به قضا از نظر موارد اخص است زیرا قدر به مادیات - برخلاف قضا - اختصاص دارد. مگر این که قدر را چنان عام بگیریم که تمام حدود را دربر بگیرد حتی حدود ماهوی، در این صورت هم چون قضا شامل موجودات مادی و مجرد می‌شود و نیز در عدم تخلف از مقتضای خود مثل قضا می‌گردد. (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۲۹۳-۲۹۲)

۴. یکی دیگر از خصوصیات مرحله‌ی قدر که حکیم متأله با عبارت «لِأَوْقَاتِهَا الْمَعِينَةُ» از آن یاد کرده، این است که برای هر کدام از کثرات (صور موجود در عالم قدر) وقت معینی است که «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف، ۳۴) زمانی معین داشتن، مختص انسانی نیست بلکه کل نظام علی این چنین است، در نظام علی و معلولی مسأله تقدیم ماحقه التأخیر و تأخیر ماحقه التقدیم، محال است، این گونه از تقدیم و تأخیرها در علوم و اعمال اعتباری راه دارد. (صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۲۹۳-۲۹۲)

۵. عالم قدر بر مافوق خود که عالم قضا باشد، مستند است، آن طوری که فعل به فاعل خود استناد دارد.

قضا و قدر از دیدگاه علامه طباطبایی

معنای عرفی و متعارف «قضا» عبارت است: «ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول».

«وَأَمَّ الْقَضَاءُ فَهُوَ بِمَفْهُومِهِ الْمَعْرُوفِ جَعَلَ النِّسْبَةَ الَّتِي بَيْنَ مَوْضُوعٍ وَ مَحْمُولِهِ ضَرْوَرِيَّةً مُوجِبَةً.»

به عنوان مثال هنگامی که زید و عمرو بر سر مال یا حقی با یکدیگر نزاع می‌کنند و برای حل اختلاف نزد قاضی می‌روند و ادله‌ی خود را به وی ارائه می‌دهند و قاضی [پس از بررسی‌های لازم] حکم می‌کند: «مال برای زید است» و یا «حق با عمرو است» این حکم قاضی، اثبات ضروری و قطعی مالکیت برای زید و حق برای عمرو می‌باشد؛ به گونه‌ای که تزلزل و تردیدی را که در اثر اختلاف و کشمکش میان آن دو پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می‌سازد. خلاصه این‌که قضای قاضی عبارت است از قطعی و ضروری ساختن امر در علم، که بنابر قوانین و مقررات اعتباری، ایجاب خارجی آن امر را در پی دارد.

از این‌جا دانسته می‌شود که معنای عرفی قضاء، یک ایجاب اعتباری است؛ یعنی وقتی قاضی حکم صادر می‌کند که فلان مال برای زید است، هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی‌گردد، بلکه اساساً مضمون این حکم خود امری اعتباری است. تنها چیزی که هست این‌که در جامعه‌ای که قوانین و مقررات بر آن حکومت می‌کند و قوای مجریه ضامن اجرای این قوانین می‌باشد، بر این حکم ترتیب اثر داده می‌شود؛ یعنی مال را از چنگ عمرو بیرون آورده و به زید می‌سپارند و آثار مالکیت زید را بر آن مترتب می‌کنند.

۱- معنای فلسفی قضاء

اگر ایجاب خارجی اعتباری را تحلیل کرده و آن را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم بر وجوبی که موجودات امکانی، از جهت انتسابشان به علل تامه، بدان متصف‌اند، منطبق می‌گردد، زیرا شیء تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود. و این وجوب غیری، از جهت انتسابش به علت تامه، ایجاب است. همه‌ی اشیای واقع در سلسله‌ی موجودات امکانی، وجوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه‌ی خود دریافت کرده‌اند و سلسله‌ی این علت‌ها، سرانجام به واجب بالذات منتهی می‌گردد. پس واجب بالذات علت وجوب‌دهنده به سایر علت‌ها و معلول‌های آن‌ها است.

«وَ إِذَا أُخِذَ هَذَا الْمَعْنَى حَقِيقَةً بِالتَّحْلِيلِ غَيْرِ اعْتِبَارِي انْطَبَقَ عَلَى الْوَجُوبِ الَّذِي يَتَلَبَّسُ بِهِ الْمَوْجُودَاتُ الْمُمْكِنَةُ مِنْ حَيْثُ نَسْبَتِهَا إِلَى عِلْلِهَا التَّامَّةِ فَإِنَّ الشَّيْءَ مَا لَمْ يَجِبْ لَوْجُودِهِ، وَ هَذَا الْوَجُوبُ الْغَيْرِيُّ مِنْ حَيْثُ نَسْبِيهِ إِلَى الْعِلَّةِ التَّامَّةِ اِيْجَابٌ» (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ج ۳، ص ۳۱۳)

چون همان وجود عینی موجودات ممکن، با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن موجودات است، قضای واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می‌رود و در مرتبه‌ی بالاتر از آن، علم ذاتی واجب تعالی است، که با آن همه‌ی اشیا، آن‌گونه که در خارج وجود دارند،

برای واجب تعالی به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف‌تر آشکار و عیان هستند. «فالقضاء قضائان: قضاء ذاتی خارج من العالم، و قضاء فعلی داخل فیه».

بنابراین، قضا بر دو قسم است:

۱. قضای ذاتی، که بیرون از عالم است (و در مرتبه‌ی ذات واجب تحقق دارد).

۲. قضای فعلی، که داخل در عالم است.

از این‌جا اشکال آن‌چه به مشهور نسبت داده شده، روشن می‌شود و آن این‌که قضا عبارت است از علم مجردات عقلی به موجودات امکانی با نظامی که دارند. چه، ایشان قضا را منحصر در قضای فعلی دانسته و قسم دیگر آن را به حساب نیاورده‌اند.

البته عبارت «صورت‌های علمی لازمه‌ی ذات واجب» که در کلام صدرالمتألهین آمده است، باید بر همان علم ذاتی واجب، که جدای از او نیست، حمل گردد؛ وگرنه اگر این صورت‌ها لازمه-ی ذات و بیرون از آن باشند، لاجرم جزء عالم نخواهند بود و دیگر نمی‌توان آنها را - چنان‌که او تصریح کرده است - قدیم بالذات به شمار آورد. افزون بر آن‌که: این صورت‌ها اگر علم حضوری باشند، به نظریه‌ی افلاطون در باب علم واجب باز می‌گردد، که صدرالمتألهین آن را نمی‌پسندد و اگر علم حصولی باشند، بر نظریه‌ی مشائیان [در باب علم واجب] منطبق خواهد شد، که صدرالمتألهین آن را نیز ناخشنود می‌دارد.

اشکال وارد بر این دو نظریه (نظریه‌ی منسوب به مشهور و نظریه‌ی صدرالمتألهین آن است که صدق مفهوم قضا را که همان ایجاب و قطعی ساختن است بر یکی از دو مرتبه‌ی علم (علم ذاتی و علم فعلی)، منافاتی با صدق آن بر مرتبه‌ی دیگر علم ندارد. بنابراین، صحیح آن است که بگوییم: قضا بر دو قسم است: قضای ذاتی و قضای فعلی - چنان‌که بیان شد گذشت.

۲- قدر

«و أمّا القدر فهو ما يلحق الشيء من كميته أو حدّ في صفاته و آثاره.» «قدر» اندازه یا حدّی است که شیء در صفات و آثارش به خود می‌گیرد و «تقدیر» عبارت است از مشخص ساختن صفات و آثار ملحق به شیء در علم - علمی که الگوی عمل واقع می‌شود - متناسب با آنچه اسباب و ابزار موجود گنجایش دارد؛ مانند خیاط که ابتدا لباسی را که می‌خواهد بدوزد، بر روی پارچه‌ای که در دست دارد اندازه‌گیری می‌کند و آن‌گاه بر طبق همان اندازه و حدود و مشخصات می‌دوزد و نیز

مانند بنا که ابتدا با توجه به ابزار و آلاتی که در اختیار دارد ساختمانی را که می‌خواهد بنا کند، بر روی محوطه‌ی خاصی از زمین اندازه‌گیری می‌کند [و نقشه‌ی مناسبی برای آن ترسیم می‌کند] و آن‌گاه ساختمان را بر حسب اسباب و ادوات موجود می‌سازد. بنابراین، تقدیر نسبت به شیء مقدر، مانند قالبی است که با آن شیء قالب‌گیری می‌شود و حدود و اندازه‌های آن نمی‌تواند از حدود قالب تجاوز کند.

۳- قدر فلسفی

قدر کمیت شیء و حد آن است و تقدیر، تعیین حدود و خصوصیات وجودی آن است، متناسب با آنچه اسباب و ابزار موجود گنجایش دارد مانند خیاط که ابتدا لباس را اندازه می‌گیرد و بعد آن را بر طبق همان اندازه و مشخصات می‌دوزد. لذا تقدیر نسبت به شیء مقدر مانند قالبی است که با آن شیء قالب‌گیری می‌شود و اندازه‌های آن نمی‌تواند از حدود قالب تجاوز کند. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «قدر ما خلق فاحکم تقدیره؛ (نهج البلاغه: خطبه‌ی ۹۱) آنچه آفرید، سنجید و نیکش استوار کرد».

حال اگر این معنا را تحلیل کرده و بر حقایق تطبیق دهیم، بر حدود و اندازه‌هایی منطبق می‌گردد که از ناحیه علل ناقصه به موجودات صادر ملحق می‌شود. البته به اعتبار صور علمی این حدود که در عالم فوق عالم ماده است، یعنی قدر در حقیقت همان صورتهای علمی یاد شده در عالم مثال می‌باشد و تقدیر نیز عبارت است از ایجاد آن صور علمی در عالم مثال، چرا که قدر، از مراتب و وجوه علم واجب تعالی است. اما این که حدود و اندازه‌ها از ناحیه‌ی علل ناقصه به شیء ملحق می‌شود بدین معنی است که هر یک از علل ناقصه و علل اربعه و شرایط و سایر اسباب معده، به واسطه‌ی جهت‌ها و حیثیات گوناگون خود، اثر خاصی در معلول باقی می‌گذارند که در صفات و آثار معلول حد و قید می‌زنند و معلول را در این امور محدود می‌سازند، پس تمامی این امور مثل قالبی می‌مانند که خصوصیات وجودی و آثار مغلوب را مشخص می‌کند و زمانی که تمامی اجزای علت تامه فراهم گشت، تقیید و تشخیص کامل برای معلول در صفت و اثرش حاصل می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۶۸ش: ج ۴، ص ۲۸۳-۲۸۴)

۴- قضا و قدر الهی

طبق یک دسته‌بندی، می‌توان قضای الهی را به دو بخش تقسیم کرد: تکوینی و تشریحی. هر یک از این اقسام خود بر دو دسته است: حتمی و غیر حتمی.

۴-۱- قضای تکوینی حتمی

قضایی که ذاتاً دارای مصلحت است و در معرض تغییر و تحول نیست و وقوع آن حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. چنین قضایی از علوم اختصاصی و انحصاری خداوند است و تنها ذات احدیت از آن آگاه است و هرگز در آن بدا رخ نمی‌دهد، بلکه بدا از اقسام و مصادیق آن است و از آن سرچشمه می‌گیرد.

در روایتی از امام صادق علیه السلام در این باره چنین آمده است: «علم خداوند دو گونه است: یکی علم مکنون و اختصاصی، که جز خداوند کسی از آن آگاهی ندارد و بدا هم از این علم ناشی می‌شود. دیگری علمی که خداوند، فرشتگان و پیامبران را از آن مطلع ساخت و ما نیز آن را می‌دانیم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ص ۱۳۲ / خوئی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ص ۱۷۱)

۴-۲- قضای تکوینی غیر حتمی

اگر خداوند وقوع امری یا عدم وقوع آن را تقدیر کند و چگونگی آن را به فرشتگان و پیامبران خبر دهد. اما تحقق آن را به اراده و مشیت خود مشروط سازد، قضای غیر حتمی نامیده می‌شود که مورد بدا قرار می‌گیرد. چنین تقدیری ممکن است بنا بر علل و مصالحی تغییر یابد و بدا در آن رخ دهد.

قرآن در این باره می‌فرماید: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد، ۳۹)

امام صادق علیه السلام ذیل این آیه فرمود: «همین که شب قدر فرا می‌رسد، فرشتگان و کاتبان اعمال بندگان، به آسمان دنیا فرود می‌آیند و آنچه از قضا و قدر الهی را که در آن سال باید رخ دهد می‌نگارند. اگر خداوند اراده کند چیزی را تقدیم یا تأخیر دارد و یا از آن بکاهد، به فرشته مأمور دستور می‌دهد آن را محو کند آن‌گاه هر چه را که بخواهد، ثبت می‌فرماید». (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ص ۹۹ / طباطبایی، ۱۳۶۳ش: ج ۱۱، ص ۵۲۱)

علاوه پس از بحث مفصل ذیل آیهی مذکور چند نکته را می‌فرماید: «اول اینکه حکم محو و اثبات، حکمی است عمومی که تمامی حوادثی که به حدود زمان و اجل محدود می‌شود و به عبارت دیگر، تمامی موجوداتی که در آسمان‌ها و زمین و مابین آن دو است، دستخوش آن می‌گردند ... نکته‌ی دوم این‌که: خدای سبحان در هر چیزی قضا و قدری ثابت دارد که قابل تغییر

نیست ... و نکته‌ی سوم این‌که: قضا بر دو قسم است: یکی قابل تغییر و یکی غیر قابل تغییر» (طباطبایی، ۱۳۶۳ش: ج ۱۱، ص ۵۱۶-۵۱۸)

هم‌چنین گفته‌اند: «وجود پدیده‌ها مسبوق به دو مرتبه است: مرتبه‌ای که تخلف‌بردار نیست و قابل تغییر نیستند و این مرتبه را قضای حتمی می‌نامیم. و مرتبه‌ای که قابل تخلف و تغییر است، مانند مرتبه‌ی مقتضیات و علت‌های ناقصه و استعدادها و این مرتبه را قدر می‌نامیم که قابل محو و اثبات - که همان بدا است - است» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ص ۹۱)

در قضا‌های غیر حتمی - که وقوع بدا در آن امکان‌پذیر است - خداوند از همان آغاز، حصول برخی از امور را به صدور بعضی از اعمال، مشروط کرده است. بنابراین، وقتی امر واقع می‌شود که آن عمل صادر گردد.

چنان‌که فرمود: «قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (فرقان، ۷۷) و یا: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف، ۹۶)

در روایات تأکید شده است طول عمر، مشروط به صله‌ی رحم و رفع بلا، منوط به پرداخت صدقه است.

۳-۴- قضای تشریحی حتمی

این نوع از قضای الهی به آن دسته از اوامر و نواهی شرعی اطلاق می‌شود که مصلحتش دائمی است و با اختلاف زمان و مکان تغییر نمی‌کند، مثلاً خدا درباره‌ی فلسفه‌ی تشریح نماز فرمود:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت، ۴۵)

و یا درباره‌ی حکمت تشریح روزه فرمود: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۸۳)

از آن‌جا که مصلحت تشریح نماز و روزه دائمی است، باعث پیدایش روح تقوای الهی می‌شود و از ارتکاب معاصی و گناهان جلوگیری می‌کند و وجوب آن برای تمامی اقوام و ملل حتمی است و به ملت و جامعه خاصی اختصاص ندارد. از این رو، هیچ پیامبری مبعوث نشده، مگر این‌که نماز و روزه در رأس برنامه‌های وی قرار داشت.

۴-۴- قضای تشریحی غیر حتمی

این قضا به آن دسته از اوامر و نواهی شرعی اطلاق می‌شود که با اختلاف اوضاع و احوال و زمان و مکان و وضع خاص مکلفان، تغییر می‌کند. این قضا همان است که در قرآن از آن به نسخ تعبیر شده و وقوع آن در پاره‌ای احکام و مقررات شرعی، نه تنها امکان‌پذیر، بلکه اجتناب‌ناپذیر است، نظیر نسخ «عده متوفی عنها زوجها» (بقره، ۲۳۴) و نسخ صدقه دادن پیش از نجوا با پیامبر ﷺ (مجادله: ۱۲-۱۳)

از آنچه به اجمال گفته شد چنین فهمیده می‌شود که قضا و قدر حتمی خداوند - که در متون دینی گاه از آن به «لوح محفوظ» و گاه به «ام الكتاب» یا «علم مخزون» یاد می‌شود - تغییرپذیر نیست و بدا در آن رخ نمی‌دهد، زیرا خداوند از ازل به تمام پدیده‌ها و همه‌ی هستی علم و احاطه دارد و هیچ چیز از دایره‌ی علم مطلق خداوند و قدرت بی‌انتهای حضرت حق بیرون نیست و روایات معصومان علیهم‌السلام تماماً حاکی از این حقیقت است که خداوند قبل از آفرینش جهان و پدایش موجودات و پیش از وقوع حوادث و پدیده‌ها، به آن‌ها علم و آگاهی داشته و همه‌ی آن‌ها مشمول علم بی‌پایان خداوند هستند. وقوع بدا در قضا مشروط و غیر حتمی است که در صورت وجود مقتضی و بر اثر عواملی ممکن است رخ دهد.

نتیجه

قضا و قدر از مفاهیم مهم دینی است که فیلسوفان مسلمان در مورد آن تحلیل‌های مختلفی انجام داده‌اند. ابن سینا قضا و قدر را بر وجود اطلاق کرده و قضا را معلول اول دانسته است که اجمالاً مشتمل بر جمیع موجودات است و مرتبه‌ی بعد از قضا یعنی سایر معلولات طولی و عرضی صادر از آن قدر است که تفصیل اول الهی است.

بنابراین قضا عبارت است از این که تمامی موجودات به نحو اجتماع و اجماع در عالم عقلی به طریق ابداع وجود دارند و قدر یعنی این که موجودات پس از حصول شرایطشان به نحو تفصیل در ماده‌ی خارجی وجود می‌یابند، و بالاخره قضا، عبارت از علم خدا به تمامی معلولات و مکونات و مبدعات است.

اما ملاصدرا قضا را به دو نوع ذاتی و فعلی تعریف می‌کند که تعریف فعلی او از قضا این گونه است که قضا وجود حقایق کلیه و صور عقلیه موجودات در عالم عقلی است که بر وجه کلی و بدون زمان به ابداع باری موجود شده‌اند و تعریف دوم او که قضای ذاتی است و تنها او به این قضا تصریح کرده است و آن را همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب می‌داند بدون آن که

هیچ جعل و تأثیر و تأثیری میان واجب تعالی و آن‌ها وجود داشته باشد و این صورت‌های علمی از اجزای عالم به شمار نمی‌روند و این قضای ربانی که صورت علم خداوند است قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است و این صورت‌های علمی بر علم ذاتی واجب که جدای از او نیست حمل می‌گردد و قدر مرتبه‌ی بعد از قضا است.

قضا و قدر در دیدگاه علامه طباطبایی، قضاء بر وجوبی که موجودات امکانی، از جهت انتساب‌شان به علل تامه بدان متصف می‌گردند، می‌باشد زیرا شیء تا واجب نگردد موجود نمی‌شود و این وجوب غیر از جهت انتسابش به علت تامه، ایجاب و ضرورت است. وجود عینی موجودات ممکن، با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن موجودات است، قضای واجب تعالی نسبت به آن‌ها به شما می‌رود و در مرتبه بالاتر از آن علم ذاتی واجب تعالی است که با آن همه‌ی اشیاء آن‌گونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی بطور تفصیل و به نحو عیان هستند. بنابراین قضا بر دو قسم قضای ذاتی و قضای فعلی است.

قدر به معنای اندازه یا حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می‌گیرد و تقدیر عبارت از مشخص ساختن صفات و آثار ملحق به شیء در علم متناسب با آن است.

منابع

بعد از قرآن کریم و نهج البلاغه

- الازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، تحقیق: عمر سلامی و عبدالکریم حامد، بیروت: الطبعه الاولى.
- الزبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، تاج العرس من جواهر القاموس، بیروت: منشورات دار المکتبه الحیاه.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (بی تا)، مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: دارالکتب العلمیه، الطبعه الاولى.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، الاشارات و التنبیها فی الالهیات، شرح خواجه نصیر طوسی، ج ۳، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
- الامین، حسین (۱۴۲۳ق)، دائره المعارف الاسلامیه الشیعیه، ج ۸، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۶ش)، کتاب تجرید (شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و تنبیهات شیخ الرئیس ابن سینا)، چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲ش)، شرح حکمت مقابله اسفار اربعه، بی جا: انتشارات الزهراء علیها السلام.

خوئی، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش)، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.

دغیم، سمیح (۱۹۹۸م)، موسوعه مصطلحات علم الکلام الإسلامی، ج ۲، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷ش)، مفردات ألفاظ القرآن، ترجمه حسین خدایپرست، قم: انتشارات نوید اسلام.

رازی، قطب الدین (۱۳۹۶ش)، ترجمه و متن لباب الاشارات و التنبیها، مترجم: عبدالمجید علی محمدی، تهران، مولی.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳ش)، اسرارالحکم، قم: مطبوعات دینی.

شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۸ش)، ترجمه نهج البلاغه، بی‌جا: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

صلیبا، جمیل (۱۳۶۶ش)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، بی‌جا: انتشارات حکمت.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد (۱۳۷۲ش)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد (۱۳۶۲ش)، مبدأ و معاد، ترجمه محمد الحسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۴ش)، نهاییه الحکمه، ترجمه و شرح دکتر علی شیروانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

_____ (۱۳۶۳ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

_____ (۱۳۶۸ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیه، بیروت: مؤسسه النعمان.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸ق)، کتاب العین، تحقیق: مهدی المجرومی و ابراهیم السامری، بیروت: مؤسسه الاعلمی، الطبعة الاولى.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن، بی‌جا: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶ش)، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۷۴ش)، آموزش عقاید، ج ۱، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، بیروت: مؤسسه الوفا.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره نهم / بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۳ق

مطالعه عوامل فرهنگی اجتماعی ارتداد

ناهید احمدی^۱

عظیم عظیم‌پور^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵)

چکیده

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از توصیف و تحلیل کتابخانه‌ای به واکاوی عوامل اجتماعی و فرهنگی که منجر به ارتداد در افراد می‌شود، می‌پردازد و به راه‌حلهایی جهت جلوگیری از ارتداد اشاره می‌کند.

یکی از عوامل اصلی ارتداد، عدم اطلاعات کافی نسبت به دین و یا ضعف عقاید دینی است. به نظر می‌رسد اگر به تقویت عقاید دینی‌شان پرداخته شود تا حد زیادی از وقوع ارتداد می‌توان جلوگیری می‌شود.

گذشته از این مهم، مقاله حاضر به دنبال پاسخ این پرسش است که چه عوامل فرهنگی و اجتماعی در ارتداد افراد دخیل است؟ محقق پس از تحقیق به این نتیجه رسیده است که عواملی چون: محیط و اطرافیان، افراط در توجه به تحصیل، تردید نسبت به دین، راویان و راعیان دین، تهاجم فرهنگی، عدم اطلاعات کافی نسبت به دین، ضعیف بودن رسانه‌ها نسبت به روشن‌گری دینی، فقر و مشکلات اقتصادی، هر کدام در ارتداد افراد مؤثر هستند.

واژگان کلیدی: ارتداد، تردید نسبت به دین، علم‌گرایی، راویان و راعیان دین، تهاجم فرهنگی

^۱ پژوهشگر اجتماعی و کارشناس ارشد علوم قرآن faslname@quranssonat.net

^۲ پژوهشگر و دکترای علوم قرآن و حدیث azimpour60@yahoo.com

ارتداد به معنای خارج شدن و روی‌گردانی از دین است. این گناه کبیره تنها به شخص مربوط نمی‌شود بلکه هم فرد و هم اجتماع را تحت الشعاع قرار می‌دهد. محقق در این نوشتار نخست ضمن بررسی چیستی ارتداد به عوامل این گناه کبیره می‌پردازد که از جمله عوامل اجتماعی فرهنگی: محیط و اطرافیان، تردید، تهاجم فرهنگی و دیگر عوامل که در ارتداد شخص موثر هستند پرداخته خواهد شد در نهایت نگارنده بر آن است ذیل هر عامل، راه‌حلی که می‌تواند در عدم ارتداد شخص تاثیرگذار باشند را ارائه دهد. شناسایی این عوامل می‌تواند موجب کاهش ارتداد و اصلاح امور در این مورد گردد از سوی دیگر مطالعه و بررسی این عوامل منجر به نمایان شدن اشتباهات رخ داده در فرهنگ و اجتماع می‌شود و می‌توان از بروز ارتداد تا حدی جلوگیری کرد. سوال اصلی محقق این است که چه عوامل فرهنگی و اجتماعی موجب بروز ارتداد در افراد جامعه می‌شود؟ تاکنون درباره موضوع مورد بحث، مقالاتی هم‌چون: (ارتداد انگیزه‌ها و آثار) تالیف محمد رضا جباران، (دین‌گریزی عوامل و راه‌حل‌ها در پرتو قرآن) تالیف محمد بهرامی، (بررسی عوامل دین‌گریزی در میان نسل جوان و راه‌حل‌های مقابله با آن) تالیف راضیه قادری و فرهاد گهتویی، (بررسی برخی ریشه‌های دین‌گریزی و ارائه راهکارهای جلوگیری از آنها) تالیف محمود پاکباز به چاپ رسیده است که تفاوت مقاله پیش رو با مقالات ذکر شده در این است که این مقاله در پی آن است که عوامل فرهنگی و اجتماعی ارتداد را بیان کرده و در ذیل هر عامل راه‌حل آن بیان شود باشد که تا حدودی، ارتداد در سطح جامعه و بین افراد کاهش یابد که در مقالات ذکر شده به این شکل به مساله پرداخته نشده است.

لازم به توضیح است که دین استوارترین ستون و مبنای حیات انسانی می‌باشد که به افراد عزت و شرافت می‌بخشد و آدمی را از تعلقات نفسانی و تمایلات حیوانی دور می‌سازد. در واقع دین و اعتقادات مذهبی برنامه سعادت و رستگاری بشر است. دین با نهادینه کردن تعالیم و ارزش‌های معنوی باعث می‌شود در همه ابعاد زندگی برنامه‌ریزی باشد و نتایج پر ثمر بی‌شماری برای فرد و جامعه به دنبال بیاورد. تنها در نگاه دین است که آرامش روحی روانی، معنوی برای انسان‌ها حاصل می‌شود و در نگاه دینی است که اهداف متعالیه انسان به اوج کمال می‌رسد. باید توجه داشت که دین و روی‌گردانی از اعتقادات دینی (ارتداد) دو مساله متفاوت، اما بسیار مهم در زندگی انسان‌ها هستند و مساله ارتداد در قرآن هم آمده است. آیه می‌فرماید:

«... وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقرة/۲۱۷). اگر کسی از شما مرتد شود و از اسلام برگردد و در حال ارتداد و کفر بمیرد، اعمال چنین کسانی در دنیا و آخرت تباه و باطل است و آنان گرفتار آتش اند و همیشه در آن اقامت خواهند داشت.

مساله ارتداد بسیار چالش برانگیز و جنجالی است و سوالات متعددی در ذهن افراد ایجاد می‌شود از جمله: چرا برخی از دین روی گردان‌اند؟ چرا انسان که دین با فطرتش پیوند خورده از دین روی بر می‌گرداند؟ چرا ارتداد در عصر جدید نمود بیش‌تری پیدا کرده است؟ چه می‌شود که آدمی از دینش بر می‌گردد؟ این سوالات و بسیاری دیگر از این دست پرسش‌ها ذهن افرادی که دغدغه دین و دین‌داری دارند را به خود مشغول کرده است.

مفهوم شناسی ارتداد

ارتداد در لغت به معنای بازگشتن و رجوع به آن راهی است که از آن آمده است از این رو در کتاب معجم مقاییس اللغة آمده: (رائ و دال اصل واحدی که دلالت بر رجوع به چیزی دارد. رائ و دال ریشه یک واژه‌اند که در قالب‌های متفاوتی ریخته می‌شوند و معنای رجوع و بازگشت می‌دهند.

در مفردات راغب آمده است که: ردّ به معنای بازگرداندن چیزی به ذاتش یا به حالتی از احوالش است و ارتداد و رده به معنای بازگشت به آن راهی است که از آن آمده است ولی رده اختصاص به رجوع به کفر دارد و ارتداد در کفر و غیر کفر هر دو به کار می‌رود. ایشان از موارد ردّ به ذات به این قول خداوند استناد کرده است:

«... وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (الأنعام/۲۸)؛ ... و اگر بازگردند، به همان اعمالی که از آن نهی شده بودند برمی‌گردند و آنها دروغگویانند. (ر.ک: راغب اصفهانی/۳۴۹).

جوهری در صحاح اللغة نیز گفته: ارتداد همان رجوع است و اسم مصدر آن رده به کسر رائ می‌باشد و هم‌چنین در مصباح المنیر آمده است: شخص مرتد شده یعنی به کفر گرویده و رده اسم ارتداد است. (ر.ک: جوهری، ۲/۴۷۳).

در لغت نامه دهخدا هم این‌طور آمده: رده یعنی از مذهب اسلام خارج شدن. رده معمولاً به فتح راء تلفظ می‌شود و ارتداد برگشتن از دین و جزء آن را گویند. بنابراین در شرع نیز به کسی که بعد از قبول اسلام ترک مسلمانی کند و از اسلام خارج شود مرتد می‌گویند. (دهخدا، ماده رده).

خلیل بن احمد در کتاب العین می‌گوید: « و الرَّدَّةُ: مصدرُ الْإِرْتِدَادِ عَنِ الدِّينِ. وَ الرَّدَّةُ: تَقَاعَسُ فِي الذَّنْبِ. وَ إِنْ كَانَ فِي الْوَجْهِ بَعْضُ الْقَبَاحَةِ وَ يَعْتَرِيهِ شَيْءٌ مِنْ جَمَالٍ، يُقَالُ: هِيَ جَمِيلَةٌ وَ لَكِنْ فِي وَجْهِهَا بَعْضُ الرَّدَّةِ. » (فراهیدی، ۷/۸)؛ الرَّدَّةُ: مصدرُ الْإِرْتِدَادِ عَنِ الدِّينِ أَمَّا الرَّدَّةُ: بِرَأْمَدٍ وَ قَوْزٍ چانه است که اگر در چهره با برخورداری از زیبایی اجمالی، اندکی ناهنجاری باشد، گفته می‌شود او زیبا است اما در چهره اش کمی ناهنجاری (الرَّدَّةُ) دارد.

فقه‌های شیعه و اهل تسنن هم در تعریف ارتداد عبارتهای گوناگون به کار برده‌اند که همه تعبیرها یک معنا دارند و آن خارج شدن فرد مسلمان از اسلام و ورود به کفر است. (قطع الاسلام، الرجوع عن الاسلام کفر المسلم اظهار شعار الکفر بعد الايمان، الخروج عن الاسلام و الکفر بعد الاسلام).

عوامل فرهنگی اجتماعی ارتداد

باید اذعان داشت که روی‌گردانی از دین به خاطر خود دین نیست بلکه عوامل بسیاری در این مسئله دخیل هستند از جمله:

محیط و اطرافیان

یکی از عوامل مهم و تاثیر گذار بر رفتار انسان‌ها محیطی است که در آن زندگی می‌کنند، محیطی که افراد به تدریج رابطه عاطفی عمیقی با آن پیدا می‌کنند به طوری که اثر آن در بیش‌تر اعمال و رفتار انسان‌ها به خوبی می‌توان مشاهده کرد. اطرافیان شامل چند دسته افراد می‌شوند خانواده، دوستان، معلمان، همسایگان و... که خانواده مهم‌ترین و موثرترین جزء می‌باشد. «استن» و «هاتچینسون» معتقدند نگرش نسبت به خود یا دیگران تحت تاثیر خانواده می‌باشد. (Ston & Hutchinson ۲۰۰۹) می‌توان گفت مهم‌ترین دوره تربیت به شخص در زمان طفولیت اوست. اسلام برای این دوره اهمیت خاصی قائل است و در برخی از روایات آمده: (انما قلب الحدث كالارض ما القى فيها من شى الا قبلته) قلب نوجوان چنان زمین کاشته نشده آماده پذیرش هر بذری است که در آن پاشیده شود. (سفینه البحار، ج ۲، ص ۱۲۲) پس چه بهتر که در همان دوران

طلایی زندگی شخص، اطرافیان، خانواده، دوستان و مریدان و سایر افراد که در تربیت دخیل هستند بذری ایمان و دینداری را در دل شخص به درستی بکارند و از پایه و اساس، شخص مقید به دین و اعتقادات شود طوری که در آینده شکی در انتخاب دینش نداشته باشد و از دینش برنگردد. والدین باید دقت داشته باشند فرزندانشان با چه کسانی در ارتباط هستند از آمیزش و معاشرت فرزندان با افراد ناشایست ولو برای مدتی کوتاه منع نمایند. (حجتی، اسلام و تعلیم و تربیت، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۶) چرا که معاشرت و مصاحبت با این دست از افراد سبب انحراف از مسیر درست زندگی چه اعتقادی و چه غیر اعتقادی می‌شود. در حدیثی از حضرت رسول ۹ مشاهده می‌کنیم که فرمودند: حکایت همنشین خوب، حکایت عطار است که اگر از عطرش به تو ندهد، بوی خوش آن به مشامت می‌رسد و حکایت همنشین بد، مانند آهن‌گر است که اگر حرارت کارگاه او لباس را نسوزاند، بوی بد آن مشامت را می‌آزارد. (متقی هندی، ج ۱، ح ۲۴۷۳۶) یعنی هر کس با افراد صالح بنشیند، رغبتش به بندگی پروردگار فزونی می‌یابد. امام علی علیه السلام به مردم هشدار می‌دهند که مجالست با هر دارنده فکری موجب می‌شود که انسان همان روحیه را بگیرد. اگر با خوبان باشی خوب می‌شوی و اگر با بدان باشی بد می‌شوی (جلیس الخیر نعمه، جلیس الشر نغمه): همنشین خوب نعمت است و همنشین بد مصیبت (شرح غرر الحکم، ج ۳، ص ۳۹۶) هم‌چنین پیامبر ۹ در روایتی می‌فرماید: (المرء علی دین خلیله فلینظر احدکم من یخالل) آدمی بر آئین دوست خود است پس هر یک از شما مواظب باشد که با چه کسی دوستی می‌کند (الامالی طوسی، ص ۵۱۸، حدیث ۱۱۳۵)

ارائه راه حل: باید به این مطلب توجه داشت که تربیت دینی منحصر به مکان‌های خاصی اعم از مسجد، زیارتگاه‌ها، کلیسا، حوزه علمیه‌ها و... نمی‌شود بلکه در هر محیطی می‌توان دین و اصول دینی را انتشار داد و در مطالب گفته شده اشاره شد کانون گرم خانواده مهم‌ترین و تاثیرگذارترین محیط برای تقویت و یا تخریب اعتقادات مذهبی افراد است برای نمونه اگر در خانه والدین به شئون مذهبی پایبند باشند مثلاً به موقع نماز را به جای آورند، از دروغ‌های به اصطلاح مصلحتی بپرهیزند، غیبت نکنند، نسبت به مسائل دینی دغدغه داشته باشند، بالطبع افراد خانواده به باورهای دینی متعهد می‌شوند و از والدین خود الگو برداری می‌کنند که نتیجه‌اش تقویت اعتقاداتشان است. یکی از بزرگان در خصوص اهمیت خانواده می‌گوید: آن دستی که گهواره را می‌جنباند در واقع دنیا را می‌چرخاند. (ماریا مونته موری، ص ۱۲۲) پس باید افراد را در هر

محیطی به دین و دینداری تشویق و افکار و عقایدشان را از سنین پایین به سمت و سوی الهی سوق داد، باشد که در آینده از ظهور پدیده شوم ارتداد تا حدی جلوگیری کرد.

تحصیل گرائی افراطی

یکی از عوامل مهم فرهنگی اجتماعی دخیل در ارتداد علم‌گرایی یا سیانتیسم است. در نگاه عده‌ای علم و دین با یکدیگر ناسازگاراند و تلاش‌های بسیاری در راستای اثبات هر آنچه که دین می‌گوید علم هم می‌گوید، شده است. تصور برخی از افراد جامعه این است که یک نفر هم دیندار باشد و هم دانشمند، امکان ناپذیر است. استیون وینبرگ فیزیکدان، به عنوان یکی از این افراد دارای ادعا می‌گوید: (هر چه علم، عمیق‌تر به سرشت اشیاء بنگرد کم‌تر به نظر می‌رسد جهان نشانی از یک خدای را در برداشته باشد). سیطره علوم سبب شده تا انسان امروزی با توسل به قانون علیت، به تبیین رویدادهای جهان بپردازد و این یک فاجعه است. هم‌چنانکه علم‌گرایی یکی از عوامل ارتداد است؛ دور بودن دین از علم و بی‌ثمر بودن آن نیز از عوامل ارتداد و روی‌گردانی از دین است. در متون دینی بیش‌ترین تاکید اسلام بر فراگیری و آموختن علم و دانش، تفکر و تعقل است. برای روشن شدن جایگاه علم و دانش در متون اسلامی به چند نمونه اشاره می‌شود

«... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» الزمر/۹؛ بگو آیا

دانایان با نادانان برابرند؟ هم‌چنین در حدیثی دیگر از پیامبر اعظم صلی الله علیه واله آمده است:

«أَطْلَبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ؛ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ . (کنز العمال : ۲۸۶۹۷ ،

۲۸۶۹۸؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۷)؛ دانش را فرا بگیرید، گرچه در چین باشد؛ زیرا طلب دانش بر هر مسلمانی واجب است.

و یا حدیث اطلبوا العلم من المهد الى اللحد (آداب المتعلمین، ج ۱، ص ۱۱۲) و در حدیثی دیگر از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ فِي كُلِّ حَالٍ» (بحار الانوار ۱۷۲/۲۷؛ تنبیه الخواطر، ۱۷۶/۲).

پس علم با دین هر دو گویای یک حقیقت واحد هستند و چیز جدای از هم و مخالف یکدیگر نیستند چرا که هیچ مکتبی به اندازه اسلام بر علم و علم‌ورزی تاکید نکرده است. شهید مطهری علم و ایمان را متمم و مکمل یکدیگر دانسته، علم و ایمان را در تکامل انسان توضیح می‌دهد. ایشان جایگزینی علم و ایمان را مطرح کرده و پاسخ می‌دهند که نه علم می‌تواند جانشین ایمان گردد و نه ایمان می‌تواند جانشین علم گردد. از لحاظ تاریخی هم جدایی میان علم و دین

خساراتی از جمله ارتداد شخص را به دنبال دارد. اسلام چه از لحاظ متون دینی و چه تاریخی هی‌چگونه تعارضی با علم نداشته و ندارد تازه بسیاری از مطالب هستند که محققان و پژوهش‌گران به تازگی بدان پی برده‌اند در حالی‌که دین و قرآن بدان مسائل ۱۴ قرن پیش پرداخته‌اند و مسائل را با ظرافت خاصی بیان کرده‌اند. در ضمن باید توجه داشت که علم بشریت هنوز نتوانسته بسیاری از مسائل و پرسش‌های مطرح شده را پاسخ دهد و روشن سازد. علم با همه چشم‌گیر بودنش و دلایلی که برای ارائه دارد باز هم در آینده دچار چالش‌هایی می‌شود جدا از این‌که برخی از دستاوردهای علمی و پژوهشی در حد فرضیه باقی مانده است. پس مطالب گفته شده گویای این نکته است که آدمی به علم ناچیز خود اکتفا نکند چرا که علم بدون دین فاقد اعتبار است.

ارائه راه حل: در جهان اسلام اهمیت علم و علم‌ورزی بر کسی پوشیده نیست. در قرآن کریم واژه علم بیش از ۷۵۰ بار به کار رفته است و هم‌چنین نخستین آیاتی که به پیامبر نازل شد بر اهمیت علم تاکید دارد و خداوند در قرآن به قلم سوگند یاد می‌کند و همواره بر برتری علم و اهل علم اشاره شده پس علم و دین با یکدیگر منافاتی ندارند بلکه هر آنچه که علم می‌گوید در قرآن ۱۴۰۰ سال پیش آمده است. باید دانست که اهمیت دادن به علم به معنای قبول بی‌چون و چرای آن نیست بلکه علم دارای محدودیت‌هایی است از جمله: ناتوانی در مداوای همه آلام انسان، ناتوانی در ارائه یک راه حل کلی و همه‌جانبه برای سعادت آدمی، ناتوانی در حفظ و پشتیبانی از ارزش‌های انسانی، ناتوانی در عدم پاسخ‌گویی کامل نسبت به مسائل اساسی مربوط به جهان و ارائه شناختی پایدار و واقع‌نمایانه. از سویی علم در عصر جدید با ترکیب ساختارهای علمی اعم از ریاضیات و مشاهدات تجربی توانست به برخی از پرسش‌های مربوط به بعد مادی زندگی جواب دهد اما باید دانست که به بعد فرا مادی و اخروی نمی‌توان با این علوم پرداخت پس علم بشریت در مقابل علم و قدرت پروردگار هیچ است و نمی‌توان ادعایی داشت که علم بدون نیاز به دین عرض اندام نماید.

تردید نسبت به دین

یکی دیگر از عوامل بازگشت از دین (ارتداد)، تردید و ظن نسبت به آموزه‌ها و معارف دینی است که این عامل در عصر حاضر فراگیر شده است. شک و تردید در اعتقادات سلامت روح و روان فرد و جامعه را به خطر می‌اندازد. در همین راستا، کارل گوستاو یونگ می‌گوید: (من در مجموع خیال می‌کنم اغراق نیست وقتی که می‌گوییم انسان امروزی از لحاظ روانشناختی دچار شکی کم و بیش مرگبار شده و در نتیجه دچار شک و تردید گشته است.) در حقیقت بروز شک و

تردید ابتدایی در هر اعتقاداتی گویای بلوغ فکری و عقلی است و نباید از آن هراس داشت اما باید توجه داشت که این تردیدها می‌تواند هم سودمند و هم ویران‌گر باشد، سودمند به دلیل آن‌که در پی شک سوالی در ذهن مطرح می‌شود و در پی آن سوال پاسخ سوال بر می‌آید که اگر پاسخ جامع و مانع باشد، باعث تقویت ارزش‌ها و باورهای دینی و اعتقادات فرد در ذهن و قلبش می‌شود اما اگر پاسخ بایسته را نگیرد یا به اشتباه بگیرد، منحرف شده و در نهایت منجر به ارتداد فرد می‌شود. در قرآن کریم در همین باب آیه ۴۵ توبه می‌فرماید: (... وارتابت قلوبهم فهم فی ریبهم یترددون) چنان‌که شک و تردید عامل بسیار مهم در عدم پذیرش دین حق است. در قرآن نمونه‌های بارزی وجود دارد که تردیدشان باعث هلاکت‌شان شد از جمله: بنی اسرائیل به جهت شکی که به دین حضرت موسی داشتند برنافتند و گفتند (یا موسی لن نومن لک حتی نری الله جهره) (بقره، ۵۵) و هم‌چنین قوم عاد در حقانیت دین حضرت هود شک داشتند و خواستار نشانه بودند (یا هود ما جننا و ما نحن بتارکی آلہتنا عن قولک و ما نحن لک بمومنین) (هود، ۵۳). خداوند متعال در قرآن تردید انسان‌ها را در وجود خودش را از شگفتی‌ها دانسته و می‌فرماید:

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللّٰهِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ یَدْعُوکُمْ لِیَغْفِرَ لَکُمْ مِنْ ذُنُوبِکُمْ وَیُوَخِّرَکُمْ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی قَالُوا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِیدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا کَانَ یَعْبُدُ اَبَاؤُنَا فَاتُّوْنَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِیْنٍ»
 ابراهیم/۱۰؛ رسولان آنها گفتند: «آیا در خدا شک است؟! خدایی که آسمانها و زمین را آفریده؛ او شما را دعوت می‌کند تا گناهانتان را ببخشد، و تا موعد مقرر شما را باقی گذارد!» آنها گفتند: «(ما اینها را نمی‌فهمیم! همین اندازه می‌دانیم که) شما انسانهایی همانند ما هستید، می‌خواهید ما را از آنچه پدرانمان می‌پرستیدند بازدارید؛ شما دلیل و معجزه روشنی برای ما بیاورید!»

در حدیثی به نقل از پیامبر(ص) به مسأله ارتداد پرداخته شده که می‌فرماید:

« مردی نزد پیامبر(ص) آمد و گفت ای پیامبر خدا! هلاک شدم! پیامبر(ص) از او پرسید: گویا آن خبیث (شیطان) نزد آمد و پرسید: چه کسی تو را آفرید؟ و تو گفتی: خدا! سپس او پرسش دیگری مطرح کرد که پس آفریننده خدا که بود؟! و تو نتوانستی پاسخی به او بدهی! آن مرد گفته پیامبر را تصدیق کرد. پیامبر(ص) نیز به او فرمود که (نگران نباش، زیرا) چنین تردیدی مانند ایمان محض است». (ر.ک: کلینی ج ۲ ص ۴۲۵)

ارائه راه حل: در روایتی از امام رضا علیه السلام می‌خوانیم: به خداوند گمان نیک ببر زیرا خداوند عز و جل می‌فرماید: من نزد گمان بنده‌ام هستم اگر نیک باشد پاداشش نیک و اگر شر باشد

پاداشش شر خواهد بود (کافی، ج ۲، ص ۷۲، ح ۳) پس به خوبی‌های دین و دین‌داری بیاندیشیم چرا که خالق به هیچ عنوان بد مخلوق را نمی‌خواهد و بیهوده ظن و تردید به دل راه ندهیم که این گمان‌ها ضرری جز برای خود ندارد که نتیجه‌اش نابودی دین و دنیا و آخرت افراد است در عوض به جای شک و تردید در دین به دنبال شناخت بیش‌تر باشیم، کتاب‌های مربوط به دین، وبسایت‌ها و سایت‌های دینی و... را دنبال کرده و سطح اطلاعات و آگاهی‌مان را نسبت به دین افزایش دهیم تا درصد ناچیزی تردید در دل هست برطرف گردد.

راویان و راعیان دین

یکی دیگر از عوامل مهم فرهنگی اجتماعی در ارتداد فرد، گفتار و کردار راویان دین است. کنش آدمیان نشان‌گر افکار و عقایدشان است. عده‌ای از مبلغان در مواجهه با یک رفتار ناهنجار به سرعت واکنش نامناسب نشان داده یا سخنی به دور از شان و جایگاه دین و مبلغ دین می‌گویند یا احکام و احادیث و... را با تخیلات خود در هم آمیخته و به خورد افراد می‌دهند و یا برخی از راویان، دین و اعتقادات را آنقدر سخت و دور از ذهن بازگو می‌کنند که شخص به جای این‌که راغب شود و به سمت دین بیاید و با روی باز پذیرای دین باشد از دین گریزان و در مواردی با روی‌گردانی از دین، مرتد می‌شود و یا آن‌چه که خود می‌گویند بدان عمل نمی‌کنند در حالی‌که دین اسلام آسان‌ترین و کامل‌ترین از هر نظر در میان ادیان دیگر می‌باشد. قرآن به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» التوبة/۳۴؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بسیاری از دانشمندان (اهل کتاب) و راهبان، اموال مردم را بیاطل می‌خورند، و (آنان را) از راه خدا بازمی‌دارند! و کسانی که طلا و نقره را گنجینه (و ذخیره و پنهان) می‌سازند، و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به مجازات دردناکی بشارت ده!

در جامعه نیز برخی اشخاص که تنها نقاب مبلغ دین بر چهره دارند با دنیا طلبی، گناه، خشونت، و باورهای نادرست خویش، انسان‌ها را نسبت به اصل دین بد بین کرده و سبب گریز و روی‌گردانی فرد از دین می‌شوند. درست هنگامی که درک عقلانی با مکارم اخلاقی پیوند داشته باشد بصیرت در دین را به ارمغان می‌آورد که در سایه آن بصیرت دین و دینداری را به شکل صحیح آن می‌توان بر افراد جامعه عرضه کرد. تبلیغ عملی موثرترین روش امامان در ترویج

دینداری بوده است. قرآن کریم کسانی که از خوبی‌ها می‌گویند اما خود عامل بدان نیستند مورد نکوهش قرار داده و می‌گوید:

«أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» البقرة/۴۴؛ آیا مردم را به نیکی دعوت می‌کنید اما خودتان را فراموش می‌نمایید با این‌که شما خودتان کتاب آسمانی را می‌خوانید، آیا نمی‌اندیشید؟

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» الصف/۲ و ۳؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید؟! * نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویید که عمل نمی‌کنید!

از نگاه معصومین علیهم السلام: عالم و مبلغ دین واقعی آن کسی است که علمش همراه با عمل باشد:

عن الصادق عليه السلام: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» قَالَ يَعْنِي بِالْعُلَمَاءِ مَنْ صَدَقَ فِعْلُهُ قَوْلُهُ وَ مَنْ لَمْ يُصَدِّقْ فِعْلُهُ قَوْلُهُ فَلَيْسَ بِعَالِمٍ؛ امام صادق عليه السلام در آیه ۲۸ سوره فاطر در تبیین «الْعُلَمَاءُ» فرمود: عالم کسی است که رفتار او گفتارش را تصدیق کند و هر کس که کردار او سخن وی را تصدیق نکند و عمل او خلاف گفته‌هایش باشد عالم نخواهد بود. (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸)

در روایتی دیگر از امام صادق عليه السلام آمده است: «كُونُوا دُعَاءَ النَّاسِ بِأَعْمَالِكُمْ، وَلَا تَكُونُوا دُعَاءَ بِلْسَانِكُمْ...»؛ مردم را با عمل خود به نیکی‌ها دعوت کنید نه با زبان خود. (بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۹۸)

ارائه راه حل: زمانی می‌توان نتیجه سخنی را مشاهده کرد که راوی سخن خود نسبت به آن چه - که گفته دغدغه داشته باشد، نسبت بدان پایبند باشد و عمل کند. اگر راویان و مبلغان دین یا هر آن‌کسی که ادعای دین و دین‌داری می‌کند بر خلاف گفته‌اش عمل کند ضربه اساسی به جامعه وارد کرده است. روایت امام صادق عليه السلام نیز موید این مطلب است که: (يعفر للجاهل سبعون ذنبا قبل ان يعفر للعالم ذنبا واحدا) هفتاد گناه از جاهل بخشیده می‌شود پیش از آن‌که یک گناه از عالم بخشیده شود (کلینی، ج ۱، ص ۴۷) در حقیقت این ناهنجاری‌های اخلاقی علاوه بر این‌که چهره دین را در اذهان عمومی خدشه دار می‌کند تا حد بسیار زیادی سبب ارتداد افراد و روی‌گردانی و

دلزدگی آنها نسبت به دین می‌شود. لذا باید راویان دین آگاه باشند و هر آنچه که می‌گویند با عمل ناپسند خود زیر سوال نبرند.

تهاجم فرهنگی

دشمنان اسلام برای دور کردن افراد از دین از انواع روش‌ها استفاده می‌کنند و متوسل به ترفند-های گوناگون می‌شوند. هجمه فرهنگی ضد دین و متولیان دین یکی دیگر از عوامل ارتداد افراد است. دشمنان دین با امکاناتی که دارند از طریق رسانه‌های دروغین در قالب روشن‌فکری و آگاهی دادن به افراد شروع به رسوخ در افکار اشخاص می‌نمایند. در حالی که روشن‌فکری بسان دیگر محصولات مدرن، برای جوامع مسلمان چهره‌ای دیگر دارد. آنها با ناکارآمد جلوه دادن دین و اعتقادات دینی و به چالش کشیدن باورها و مناسک دینی سهم گسترده‌ای در روی‌گردانی افراد از دین (ارتداد) دارند و همه این‌ها هدف‌مند صورت می‌گیرد. این اشخاص دین و دینداری را نوعی عقب ماندگی تلقی می‌کنند. اقبال لاهوری در همین باب می‌گوید: ملتی را رفت چون آئین ز دست/ مثل خاک اجزای او از هم شکست. باید توجه داشت که دشمنان دین درصدد ضربه زدن به افراد جامعه و پیش‌برد اهداف استعماری خویش هستند و ذهن افراد برای پذیرش عقاید جدید مهیا کرده‌اند. و با استحاله فرهنگی الگوها و باورهای جدیدی جایگزین اعتقادات دینی می‌کنند. آنها به روش‌های مختلف از جمله ساختن فیلم‌های هالیوودی، انتشار ویدئوهای مبتذل، مدگرایی، تصاویر مستهجن، کتاب‌های رمان (که در قالب داستان‌های عاشقانه است)، تلقینات روانی و اجتماعی تلاش می‌کنند تا افراد جامعه را از دین و اعتقاداتشان بر گردانند و این می‌شود که شاهد ارتداد و روی‌گردانی بسیاری از افراد جامعه هستیم.

ارائه راه حل: بهتر است نسبت به فریب‌کاری و فرهنگ‌های دشمنان کاملاً هشیار باشیم و اجازه ندهیم که در قالب روشن‌فکری و آگاهی، این نوع افکار و رفتارها، در جامعه نفوذ کند و این عمل محقق نمی‌شود مگر از طریق دادن اطلاعات کافی و وافی از طریق رسانه‌های ملی، کتاب‌های الهیات و مقالات و...

عدم اطلاعات کافی نسبت به دین

در تاریخ همه جوامع دین عنصری ارزشمند و موثر بوده است و نقش محوری ایفا می‌کند لذا مطالعه و معرفت نسبت به دین یکی از اجزاء مهم فرهنگ بشری است. متیو آرنولد در تعریف دین می‌گوید دین اخلاقیاتی است که به کمک احساسات تعالی یافته بر انگیزته شده و فروزان گشته

است. باید دقت داشت دستورات دینی که خداوند تبارک و تعالی آنها را با ظرافت خاصی بیان کرده هر یک دارای آثار تربیتی خاصی هستند که موجب سازندگی روح انسان می‌شود که اگر از این نحوه اثرگذاری آگاه باشیم و منحرف نشویم، می‌تواند تاثیر شگرفی در زندگی فردی و اجتماعی داشته باشد. چه می‌شود که انسان با اطلاعات ناقص و اندک خود به دین شک کرده و اعتقادات مذهبی را زیر سوال می‌برد؟ چه می‌شود که انسان امروزی به علم ناچیز خود مغرور می‌شود و دین را انکار می‌کند؟ چه می‌شود که آدمی فکر می‌کند با اطلاعات اندک خود نسبت به دین می‌تواند دین را یک امر واهی تلقی کند و از آن رویگردان شود؟ از نظر آیت الله جوادی آملی اگر انسان از راه برهان عقلی محض، دین را شناخت می‌تواند تشخیص دهد که کدام دین حق و کدام دین باطل است و دیگر نمی‌گوید که حق مطلق نزد هیچ‌کس نیست و هر کس گوشه‌ای از حق را گفته است. در همین راستا قرآن یکی از علل گرایش به کفر و ارتداد را جهل و ضعف معرفتی انسان‌ها نسبت به دین می‌داند. حضرت نوح به قوم خود می‌فرماید: (ولکنی اراکم قوما تجهلون) (هود، ۲۹) شما را مردمانی ناآگاه می‌بینم، هم‌چنین امیر المومنین علی علیه السلام می‌فرماید: (لو ان العباد حين جهلوا وقفوا لم يكفروا و لم يضلوا) اگر مردم در موارد ناآگاهی تامل می‌کردند هرگز به کفر و گمراهی نمی‌گراییدند. (بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۲۰) فلذا یکی از عوامل ارتداد ضعف معرفتی نسبت به شناخت دین و عدم تفکر و یا برداشت نادرست از معارف دینی است. اینجاست که ندانم‌گرایی انسان جلوه می‌کند. ندانم‌گرایی یا (لا ادري گری) یا اگنوستیسیزم دیدگاهی است که درستی یا نادرستی برخی ادعاهای مربوط به الهیات، وجود خدا و موارد از این دست را نامعلوم یا به شکل ندانم‌گویی از اساس ناممکن می‌داند. (How to be a Good atheist, nick Harping, ۱۴۹۹) البته باید حواسمان باشد که خدا ناباوری به معنی اعتقاد نداشتن به خداست اما ندانم‌گرایی به معنی نداشتن دانش و دلیل کافی در اثبات وجود یا عدم وجود خداست. (Religion ۱۰۱: what is the difference between atheism and agnosticism) تفاوت است میان خدا ناباوری که از جنس اعتقاد است اما ندانم‌گرایی ادعایی در مورد دانش است که آنچه که در جامعه امروزی به چشم می‌خورد ندانم‌گرایی فرد است یعنی فرد نمی‌تواند به یقین ادعا کند که خدایی وجود دارد یا خیر و نسبت به اعتقاداتش سست عنصر و فاقد اطلاعات کافی است.

ارائه راه حل: در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است که: هیچ بنده‌ای به حقیقت ایمان نمی‌رسد مگر این که دارای چند ویژگی باشد: شناخت در دین، برنامه‌ریزی صحیح در زندگی، شکیبایی در

سختی‌ها و ناگواری‌های زندگی (تحف العقول، ص ۴۴۶) بنابراین شناخت دین بسیار حائز اهمیت است و باید از عالمان و راعیان دینی اطلاعات کسب کنیم، مطالعه کنیم و در جستجوی مطالب دینی باشیم و اعتقادات مذهبی‌مان را هر روز به نسبت روز قبل تقویت کنیم.

ضعف رسانه‌ها نسبت به روشن‌گری دینی

امروزه صاحب‌نظران علوم ارتباطات با اذعان بر استعداد رسانه‌ها سازماندهی افکار و کنش‌ها و... آدمی، مطالعات مختلفی را در مورد سنجش میزان و نوع تاثیرات رسانه‌ها انجام می‌دهند. آنها بیان می‌کنند که رسانه‌های جمعی قادرند با کارکردهای مثبت و منفی باعث سلامت فکری و اخلاقی جامعه و یا بالعکس فساد اخلاقی و انواع ناهنجاری‌های اجتماعی شوند. رسانه‌ها اصلی‌ترین ابزاری هستند که فرهنگ سبک زندگی را منتقل می‌کنند و بسیاری از نظریه‌های نوین ارتباطی نیز به ناچار تحت تاثیر تداخلات بصری ارتباطی قرار گرفته‌اند و بر نقش رسانه در این زمینه تاکید دارند (ایزیدی، ۱۳۸۶، ص ۶۶) ژودیت لازار در مورد اهمیت و نقش رسانه‌ها می‌گوید: رسانه‌ها نقش‌های متعددی را در حیات اجتماعی بر عهده دارند از جمله این که صحنه‌ای را ایجاد می‌کنند که حیات سیاسی در آن به نمایش گذاشته می‌شود، فرهنگ بال می‌گستراند، مدها جولان می‌دهند، سبک‌های تازه و هنجارهای زندگی رخ می‌نمایند (لازار، ص ۱۳۶) از جمله اهداف رسانه‌ها عبارتند از: اطلاع رسانی، تعلیم و تربیت، اندیشه پروری، هدایت و راهنمایی، افزایش آگاهی و... است که باید در تمام این اهداف، اهداف تربیتی نهفته باشد لذا رسانه‌ها می‌توانند در تربیت افراد نقش مثبت یا منفی ایفا کنند (حسنی، ۱۳۸۵، ص ۲۳) اطلاع رسانی و آگاه‌سازی مناسب و صحیح برای اعضای جامعه در پیش‌گیری از انحرافات دینی و اخلاقی نقش بسیار موثری را ایفا می‌کند. امروزه شاهد هستیم رسانه‌ها اعم از رادیو و تلویزیون، روزنامه‌ها و مجلات و... در مسائل دینی بسیار ضعیف عمل کرده به گونه‌ای که اکثر برنامه‌ها به مسائل واهی و حاشیه‌ای می‌پردازند در حقیقت رسانه‌ها نسبت به روشن‌گری دینی کم‌تر توجه کرده‌اند مثلاً برنامه‌های تلویزیونی ساعتی به اخبار، ساعت‌های طولانی به نمایش فیلم‌هایی که نه محتوای خوبی دارند و نه حتی شادی آفرین باشند، می‌گذرد. باید دقت داشت که رسالت رسانه‌ها ایجاب می‌کند که ابعاد، انواع و کیفیت برنامه‌ها را بهتر کرده و به همه مسائل اجتماعی، اخلاقی، ورزشی، بخصوص دینی، و... پردازند و صرفاً در حد گذران زمان نباشد چراکه با درک همه جانبه آنها ضمن حفظ افراد جامعه از ارتکاب انحرافات اخلاقی از شکسته شدن هنجارهای مقبول جامعه تا حد بسیار زیادی جلوگیری می‌کنند. هر اندازه که رسانه‌ها به بهترین شکل ممکن به کار گرفته شوند منافع و فواید آن در زمینه کمک

به رشد صحیح و سالم افراد و نیز سازگاری او با جامعه و تحول و پیشرفت صحیح آن جامعه به سوی کمال مطلوب بیشتر خواهد بود (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۵۳) مارشال مک لوهان یکی از جامعه‌شناسان کانادا و بزرگ‌ترین متخصصان مسئله ارتباط جمعی چنان اهمیتی برای مسائل ارتباطات جمعی قائل است که آن را حتی مهم‌تر از اندیشه دینی یعنی محتوای این ارتباط می‌داند (قائم مقامی، ۱۳۵۶، ص ۲۸ و ۲۹) فحوای کلام این شد که رسانه‌ها در آموزش دینی و اعتقادات تلاش بیش‌تری داشته باشند امام خمینی (ره) در سخنان خویش به اهمیت رسانه‌ها اشاره می‌فرماید و رسانه‌ها را عامل تربیت افراد می‌شمارند ایشان رسانه را دانشگاهی می‌داند که کارکرد اصلی‌اش آموزش است.

ارائه راه حل: باید اذعان داشت که امروزه سطح سواد رسانه‌ای مردم افزایش یافته و شایسته است متولیان امور فرهنگی مربوط به رسانه‌ها نظارت بیش‌تری بر برنامه‌های تلویزیونی، رادیو، فیلم‌های نمایش خانگی، و... داشته باشند و برنامه‌هایی پر مغز و محتوا تهیه کنند و به نمایش بگذارند. امیرالمومنین علی علیه السلام می‌فرماید: هر گاه نظارت بر رفتارها را رها کنید نتیجه آن تسلط افراد هنجار شکن و منحرف بر جامعه است که در آن صورت طلب استمداد از خدای متعال سودی ندارد زیرا تسلط افراد کج رو بر فرهنگ جامعه نتیجه بی‌توجهی و عدم کفایت شما به وظیفه اجتماعی یعنی نظارت و کنترل اجتماعی می‌باشد (محمدی ری شهری، ج ۲، ص ۲۶۴)

فقر و مشکلات اقتصادی

پدیده فقر و ناداری از آسیب‌های اجتماعی است که در اتداد افراد دخیل است به گونه‌ای که می‌توان گفت تا حدودی افراد مرتد از قشر ضعیف جامعه و کم برخوردار هستند. باید به این نکته توجه داشت که فقری که در جامعه اسلامی پدیدار شود به پای دین گذاشته می‌شود و زمینه‌ای برای ارتداد افراد می‌شود. در روایات فقر قرین و همزاد کفر نامبرده شده است. از پیامبر اسلام ۹ نقل شده: (کاد الفقر ان یکون کفرا) نزدیک است فقر به کفر بیانجامد (کلینی، ج ۲، ص ۳۰۷، حدیث ۴) فقر دین انسان را به تدریج مورد دستخوش قرار می‌دهد و باعث تضعیف ایمان و حتی روی‌گردانی از دین و ارتداد می‌شود. گویای این کلام حدیث معروفی است که تقریباً همه شنیده ایم؛ از هر دری فقر وارد شود از در دیگر ایمان بیرون می‌رود. در متون دینی در باب فقر مشاهده می‌کنیم که فقر شدیداً مورد مذمت قرار گرفته و از ریشه‌های هلاکت دنیا و آخری تلقی شده است. احادیث بسیاری در زمینه فقر وجود دارد که به چند مورد اشاره می‌کنیم: امیرالمومنین علی علیه السلام: (...من ابتلی بالفقر ابتلی... بقله الحیاء...) هر کس به تهی‌دستی و فقر دچار شود حیا و شرمش کم می‌شود (جامع

الآخبار، ۸۱۸/۳۰۰) که کم شدن حیا و شرم بیان‌گر آن است که فرد به هر عمل نادرستی دست می‌زند و نتیجه این کار، روی‌گردانی از خدا و دین خداست. در حدیث دیگر حضرت می‌فرمایند: (الفقر یخرس الفطن عن حجه) فقر و تهی‌دستی، مرد زیرک را در بیان دلیل و برهان خود، کند و ناتوان می‌کند (نهج البلاغه، حکمت ۳) از این حدیث می‌توان این مطلب را برداشت کرد که فرد می‌داند دین و اعتقاداتش صحیح هستند و حقانیت آن را می‌داند اما انکار کرده و از دین روی بر می‌تابد. هم‌چنین امیر المومنین حضرت علی علیه السلام در حکمت ۳۱۹ خطاب به محمد حنفیه می‌فرماید: فرزندم! از فقر بر تو می‌ترسم از آن به خدا پناه ببر زیرا فقر دین انسان را ناقص و عقل او را مشوش و مردم را نسبت به او و او را نسبت به مردم بد بین می‌سازد. براساس این بیان امام، فقر آثار بدی بر عقل و دین انسان بر جای می‌گذارد. یکی از آثار فقر، بدگمانی انسان‌ها نسبت به خدا و زیان اعتراض انسان به خدا بیان شده زیرا انسان به هنگام فقر و ناداری احساس می‌کند خدا به او اعتنایی ندارد و یک جور توهین برداشت می‌کند در نتیجه به لحاظ اعتقادات دینی دچار ضعف می‌شود و چه بسا به نقطه ارتداد برسد:

«وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» الفجر/۱۶؛ و اما چون وی را می‌آزماید و روزی‌اش را بر او تنگ می‌گرداند می‌گوید پروردگرم مرا خوار کرده است.

ارائه راه حل: یکی از ناملايمات زندگي پديده فقر و ناداري است که گاه زمينه‌ساز سقوط انسان می‌شود. باید توجه داشت که فکر کردن به موقتی بودن مشکلات و گشایش آینده توان انسان را افزایش می‌دهد لذا بهتر است نسبت به آینده بردبار بود و البته باید در نظر داشت که مسئولین وقت هر جامعه در این پدیده نقش دارند ایشان می‌توانند با تولید شغل، مسکن، رفاه اجتماعی تا حد بسیار زیادی از این پدیده شوم پیش‌گیری کنند و یا اگر انسان‌های متمول به موقع مالیات‌های شرعی که بر ذمه‌شان است بپردازند کم‌تر شاهد این ماجرا خواهیم بود و می‌توان گفت کم‌تر موردی مشاهده می‌کنیم که به سبب فقر از دین روی برتابند و مرتد شوند. هم‌چنین از این نکته نمی‌توان غافل ماند که انسان‌ها خود باید به دنبال رزق و روزی‌شان بروند و تلاشی داشته باشند. در همین باب امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: در تحصیل روزی تنبلی نکنید زیرا پدران ما در این راعه می‌دویدند و آن را طلب می‌کردند. (حر عاملی، ۱۲/۳۸)

نتیجه

پس بررسی‌های به عمل آمده بدین نتیجه رسیدیم که عواملی از جمله: محیط و اطرافیان، علم-گرایی، تردید و ظن نسبت به دین، راویان و راعیان دین، تهاجم فرهنگی، عدم اطلاعات کافی نسبت به دین، ضعف رسانه‌ها نسبت به روشن‌گری دینی، فقر و مشکلات اقتصادی سبب ارتداد می‌شود. دانستیم که تربیت دینی منحصر به مکان‌های خاصی نمی‌شود بلکه در هر محیطی باید اصول دینی را انتشار داد هم‌چنین روشن شد که دین و علم جدای از یکدیگر نمی‌توانند عرض اندام کنند و هر دو در کنار یکدیگر نتیجه مطلوب دارند و اشاره کردیم که مدعیان دین باید گفتار و رفتارشان یکی باشد تا جامعه‌ای سعادت‌مند و به دور از دین‌گریزی داشته باشیم البته در بررسی-ها متوجه شدیم که حواسمان به دشمنان دین و خوب جلوه دادن اعمال ناشایست باشد و تا حد امکان به تقویت باورهای دینی مان پردازیم تا نسبت به امور دینی روشن‌گری حاصل شود. در نهایت نسبت به جهان پیرامون، چه از منظر دینی و چه غیر دینی باید آگاه باشیم و اطلاعاتمان را روز به روز بیشتر کنیم و نسبت به دانسته‌های خود شکی به دل راه ندهیم باشد که خدای متعال نظر رحمت افکند و از مسیر درست دین منحرف نشویم باشد که مورد لطف حق تعالی قرار گیریم.

منابع

بعد از قرآن کریم

ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، محقق مصحح: عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه ق، چاپ اول.

ایزدی، پیروز، بررسی مطالعات و پژوهش‌های رسانه‌ها و دین، فصلنامه رسانه سال هجدهم شماره ۱ بهار ۱۳۸۶. تیمیمی آمدی، محمد عبدالواحد، محدث، سید جلال الدین، شرح غرالحکم، ۱۳۸۴، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

حجتی، سید محمد باقر، ۱۳۸۵، چاپ بیست و یکم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حر عاملی، محمد بن الحسین، وسائل الشیعه، چاپ چهارم، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق.

حرانی، ابو محمد، تحف العقول، مترجم: حسن زاده، صادق، چاپ شانزدهم، ۱۳۹۳، نشر آل علی (ع).

حسنی، محمد، فرهنگ و رسانه‌های نوین، قم: انتشارات مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما و دفتر عقل، ۱۳۸۵. دهخدا، علی اکبر، محمد معین، سید جعفر شهیدی، ۱۳۷۷ لغت نامه، چاپ دوم، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، محقق مصحح: صفوان عدنان داودی، دارالعلم، الدار الشامیه، دمشق، بیروت، ۱۴۱۲ قمری، چاپ اول.

شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، مترجم: دشتی، محمد، چاپ سی و دوم، ۱۳۸۷، نشر الهادی.

شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، چاپ اول، بی تا، نجف.

طوسی، محمد بن حسن، امالی شیخ طوسی، ۶۰/۳۸۵ ق، نشر قم: اندیشه هادی.

فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی (ارتد الشخص رد نفسه ال کفر، الاسم الرده).

قمی، عباس، سفینه البحار، مترجم: هادی صلواتی، ۱۳۹۳، چاپ دوم، موسسه انتشاراتی کتاب عقیق.

کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، محقق مصحح: غفاری، علی اکبر، آخوندی، محمد، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

گلشنی، مهدی، علوم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.

لازار، ژودیت، مسکوویچی، سرژ، مترجم: مرتضی کتبی، چاپ هشتم، ۱۳۹۰، نشر نی.

متقی هندی، کنز العمال، ترجمه: صفوه السقا، بیروت، موسسه الرساله، ۱۳۸۹ ه ق، چاپ اول، حدیث ۲۴۷۳۶.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ۱۳۸۶، چاپ چهارم، نشر اسلامیه.

محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶.

مونسوری، ماریا، مترجم: سعید بهشتی، ۱۳۸۷، موسسه انتشارات امیر کبیر شرکت چاپ و نشر بین الملل.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، آداب المتعلمین، محقق: حسینی جلالی، سید محمد رضا، چاپ اول، ۱۴۱۶ق، کتابخانه مدرسه علمیه امام عصر(عج).

ورام، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر، چاپ اول، بیروت/ لبنان، قرن ششم، نشر دار صعب.

مجلة نصف سنوية العلمية
دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة
دراسة العوامل الثقافية والاجتماعية للردة

ناهيد احمدى ١

عظيم عظيم پور ٢

(تاریخ الأخذ: ١٤٠١/٣/١٦؛ تاريخ القبول: ١٤٠١/٤/٢٥)

الملخص

تبحث هذه الدراسة في العوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤدي إلى الردة لدى الناس وتشير إلى حلول لمنع الردة. أحد العوامل الرئيسية للردة هو نقص المعلومات الكافية عن الدين أو المعتقدات الدينية الضعيفة. إذا قوى الناس معتقداتهم الدينية وتجنبوا العوامل الاجتماعية والثقافية التي تدفعهم إلى الابتعاد عن الدين، فيمكن القول إن حدوث هذه الذنب العظيم (الردة) يمكن منعه إلى حد كبير. بصرف النظر عن هذا، يسعى هذا المقال للإجابة على سؤال ما هي العوامل الثقافية والاجتماعية التي تدخل في ارتداد الناس. بعد البحث توصلت الباحثة إلى استنتاج مفاده أن عوامل مثل: البيئة والأشخاص المحيطين بهم، العلمانية، شكوك وشكوك حول الدين، رواة وأتباع دين، غزو ثقافي، قلة المعلومات الكافية عن الدين، ضعف الإعلام في التنوير الديني، الفقر والمشاكل الاقتصادية. كل منها فعال في ردّة الناس.

الكلمات الرئيسية: الردة، الشك في الدين، العلموية، الرواة وأتباع الدين، الغزو الثقافي غزو الغزو

الاهتمام الشديد بالتعليم

^١ باحث الاجتماعى وماجستير فى علوم القرآن fasname@quransonnat.net

^٢ باحث الدينى ودكتوراه فى علوم القرآن والحديث azimpour60@yahoo.com

مجلة نصف سنوية العلمية
دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

القضاء والقدر من وجهة نظر ابن سينا والملا صدرا وعلامة طباطبائي

سميه كياهو^١

(تاريخ الأخذ: ١٤٠٠/٩/١٦؛ تاريخ القبول: ١٤٠١/٥/٢٥)

الملخص

على الرغم من أن قضية القدر والقدر هي قضية ميتافيزيقية، إلا أنها مهمة من حيث تأثيرها على الحياة الفردية والاجتماعية وهي مؤثرة في الحياة الفردية للإنسان لأن طريقة التفكير الموجودة بخصوص هذه القضية فعالة في أسلوب وجود التعامل مع الأحداث، لذا فإن مسألة القضاء والقدر تستخدم في الحياة العملية للإنسان، في كتب الفلاسفة الإسلاميين، وقد نوقشت قضية القضاء والقدر في باب علم الله وعنايته، لقد تم فحص هذه المسألة بشكل نسبي من منظور هؤلاء الحكماء الثلاثة العظماء، ونحن نحاول مشاركة آرائهم والتمييز بينها. الطريقة المستخدمة في هذه المقالة هي الطريقة التحليلية والمقارنة المعاني المختلفة التي يُدعى بها القضاء والقدر لها أصل مشترك وهو مفهوم اتخاذ القرار. يعرف صدرا القضاء إلى نوعين: جوهرى وفعلى. يعتبر الشيخ الرئيس والملا صدرا أن القضاء هو علم الله الأصيل مع الاختلاف الذى يعتبره صدرا المعرفة جوهر الجوهر والشيخ زائدة عن الجوهر. القضاء مستقر وأكيد، والقدر غير مؤكد وقابل للتغيير. العلامة الطباطبائي، القضاء هو الالتزام الذى تنسب إليه الكائنات المحتملة بسبب تخصيصها لأسباب الكون. القضاء نوعان: القضاء الموضوعى والقضاء الحالى. القدر هو الحجم أو الحد الذى يأخذه الشيء فى صفاته وآثاره، والتحديد هو تحديد الصفات والآثار المرتبطة بشيء فى العلم يتناسب معه. اعتبر العلامة الطباطبائي القضاء التزاماً تنسب إليه الكائنات المحتملة بسبب نسبتهم إلى أسباب كونه. كما تم فحص نوعى الحكم الجوهرى والحكم الحالى أيضاً، فالقدر يعنى الحجم أو الحد الذى يأخذه الشيء فى صفاته وآثاره، والقادر يعنى تحديد الصفات والآثار المرتبطة بشيء ما فى العلم، وهو متناسب معه.

الكلمات الرئيسية: القضاء، القدر، القزح الحالى، القزح الأصيل.

^١ باحث المستوى الرابع فى التفسير المقارن s.kiahor@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية
دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

طرق إرشاد وتنظيم صحوة المسلمين لتحقيق الحضارة الإسلامية مع التركيز على الآيات والروايات

صمد عبداللهي عابد^١

معصومه ابراهيميان سعيدآبادي^٢

سيدمجيد نبوي^٣

(تاريخ الأخذ: ١٤٠١/٢/١٦؛ تاريخ القبول: ١٤٠١/٣/٢٢)

الملخص

لتحقيق أى هدف (إما كبير أو إما صغير) يجب أن يكون هناك إستراتيجية وخطّة، وبدون إستراتيجية وخطّة لن يصل الفرد والمجتمع إلى الهدف المنشود والمطلوب. من أجل تنظيم وتوجيه حركة الصحوة الإسلامية، وهى حركة ازدهرت حديثاً نشأت ١٠٠٪ من روح الحق، والسعى للإسلام، والسعى للعدالة لدى المسلمين نحو تحقيق الحضارة الإسلامية. وهناك طرق حلّ في القرآن والسنة كالتحور في الله، وروح مواجهة الظلم، الأمر إلى المعروف والنهي عن المنكر، والجهاد والجهد، والتي تتناولها في هذا المقال. إذا لم تؤت حركة الصحوة الإسلامية ثمارها بالإرادة الإلهية، على الرغم من قضايا مثل حرية التعبير والأمن والعدالة والاستقلال التي ستتحقق بالتأكيد في ظل نجاح هذه الحركة فيمكننا التأكيد من ازدهار الحضارة الإسلامية. الحضارة. طريقة جمع المواد في هذا البحث هي الطريقة المكتبية وطريقة معالجتها وصفى وتحليلي.

الكلمات الرئيسية: حركة الصحوة الإسلامية، الحضارة الإسلامية، الوحدة، العدالة

^١ أستاذ مشارك في جامعة شهيد مدني في أذربيجان s١.abdollahi@yahoo.com

^٢ ماجستير في علوم القرآن والحديث masoome.ebrahimian@gmail.com

^٣ دكتوراه في القرآن والحديث majidnabavi١٣٦٦@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية
دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

وثائق قرآنية تثبت عصمة الأنبياء من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

سمانه كركه آبادي^١

فاطمه روشني^٢

(تاريخ الأخذ: ١٤٠١/١/١٩؛ تاريخ القبول: ١٤٠١/٤/٢٥)

الملخص

هذه الدراسة بعنوان "وثائق قرآنية تثبت عصمة الأنبياء من منظور العلامة الطباطبائي". مبدأ مسألة العصمة شائع بين جميع المذاهب الإسلامية تقريباً، لكن أرضه ونطاقه من بين القضايا المتنازع عليها، والسبب المهم لهذا الاختلاف هو الروايات المختلفة التي تثبت وتنفي العصمة في فئتين. ويهدف الباحث بالمنهج الوصفي التحليلي إلى دراسة مصادر وكتب العلامة الطباطبائي من خلال عرض الوثائق السردية الكاشفة، ويمنع وقوع الخطأ والمعصية، ومصدره المعرفة والبصيرة والنعمة الإلهية التي تشمل جميع محاور المعتقدات: إدراك الوحي وتلقيه، نشر الرسالة، التعبير عن الأقوال والأفعال. آيات الهدى والبركة والطاعة وإتمام الجدل والابتعاد عن الدعارة آيات تدل على عصمة الأنبياء من وجهة نظر العلامة الطباطبائي.

الكلمات الرئيسية: عصمة النبي، عصمة النبي، إثبات العصمة، الوثائق القرآنية

^١ أستاذ المجال والحكم الدولي للمركز العالمي للإسلام الشيعي Samaneh.karkehabadi@yahoo.com

^٢ باحثة في علوم القرآن والحديث morsalat@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية
دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

رزق طيب وآثاره وبركاته من منظور القرآن والصحيفة سجادية الجامعة

طیبه كجورى نژاد^۱

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶؛ تاریخ القبول: ۱۴۰۱/۴/۲۵)

الملخص

بالنظر إلى أدعية أهل البيت وأدعيتهم: تدرك أهمية الرزق الروحي ومكانته في حياة المؤمن فالآيات التي طلبت من الله تعالى أن يكون على استعداد للعمل في الآخرة، تبين أن الإنسان ليس له أكثر من قلب واحد لا يترك مجالاً لشيء آخر.

يهدف المقال التالي، بمنهج وصفي وتحليلي، إلى فحص وبحث كلام الإمام سجادة عليه السلام في صحيفة سجادية الجامعة، للتعرف على آراء ذلك الإمام الجليل في القوت الروحي وأهميته وتوضيحه. عبء الحياة الروحية للمؤمن.

من الضروري أولاً التعبير عن عبارات الصحيفة السجادية ثم مناقشة تعليقات المعلقين على هذه العبارات. النقاش حول أي نوع من العالم هو العالم المحكوم عليه، ما هي نظرة أهل الآخرة إلى حياة هذا العالم، تفسير غياب قلبين في صندوق الإنسان، التوازن بين الخوف والأمل في حياة المؤمنين والاهتمام بآثار الرغبة في العمل في الآخرة وجهة نظر الإمام سجادة. هذه المباحث من أهم الموضوعات التي تم تناولها في هذا البحث.

الكلمات الرئيسية: القوت الروحي، قلب الإنسان، العالم الآخرة، الرغبة

^۱ باحثة وطالبة المستوى الرابع في علوم القرآن kajori4646@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

دلالات كلمة «تبع» في القرآن الكريم والأحاديث (بناء على المجال الدلالي)

محمد هادي امين ناجي^۱

فاطمه عطار^۲

(تاريخ الأخذ: ۱۴۰۱/۱/۲۵؛ تاريخ القبول: ۱۴۰۱/۴/۲۵)

الملخص

يعتمد الوصول إلى معرفة الكلمات والمعاني الدقيقة لكل نص على دلالات الكلمة، والتي تُعتبر إحدى طرق البحث الجديدة في القرآن الكريم. وقد أدى ذلك إلى إدراك المدى الدلالي للمفردات القرآنية. من أكثر الكلمات انتشاراً في القرآن والحديث هي كلمة «التَّبَع» ومشتقاتها. وردت هذه الكلمة ۱۷۴ مرة في القرآن الكريم. ففي هذا المقال، بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، تمّ تناول كلمة «التَّبَع» ومشتقاتها في الآيات والأحاديث، مما جعل من الممكن دراسة «علاقات الرفقة والاستبدال» لكلمة «التَّبَع». وفقاً لبعض المفسرين مثل العلامة الطباطبائي، والطبرسي، وآية الله مكارم الشيرازي، فيما يتعلق بمعنى مشتقات كلمة «التَّبَع» في نص الآيات، فإن هؤلاء المفسرين يستنبطون من هذه الكلمة ومشتقاتها، المعاني التالية: الطاعة، التبعية والتقليد، الالتحاق والانضمام؛ والمطاردة، وأنّ كلا من هذه المعاني يتم التعبير عنها في فئة ممدوحة ومذمومة. كما تظهر واضحاً هذه الكلمة ومشتقاتها في نصوص كتابي «الكافي» و «من لا يحضره الفقيه». وقد استخدم كلمة «التَّبَع» في هذه النصوص بعدة معانٍ، منها اتباع الأحاديث الصحيحة، والمسلمين، ونحو ذلك؛ كما أُستخدِمَ بمعنى التبعية والطاعة، مما يشير إلى المجال الدلالي لهذه الكلمة في مجال الآثار المروية عن الرسول والأئمة عليهم السلام.

الكلمات الرئيسية: الدلالة؛ تَبَع؛ الإطاعة؛ الامتثال، القرآن الكريم المفسرون؛ مشتقات التَّبَع

^۱ أستاذ مشارك وعضو كلية علوم القرآن والحديث بجامعة پیام نور aminnaji@pnu.ac.ir

^۲ طالب في علوم القرآن والحديث بجامعة پیام نور fatemeh_att@ahoo.com (مؤلفة مسؤولة)

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

أصول التربية الإسلامية وطرقها في سورة التوحيد

على غضنفرى^١

معصومه اصغرى پورپارسا^٢

(تاريخ الأخذ: ١٤٠١/٢/١٦؛ تاريخ القبول: ١٤٠١/٤/٢٥)

الملخص

للقرآن الكريم برنامج كامل للوصول الى غاية تربية الاسلاميه، أى السعادة و رضوان الله. اصول التربية، هنّ جذور التربية في الاسلام. هناك أساليب لرسوخ الاصول و تشبيتها في قلب الانسان. المقالة تبحث عن سورة التوحيد و تستنبط اصول التربية الاسلاميه و اساليبها. أولاً، قد حددت التربية و فحصت عن نظرة القرآن عنها، ثم اعرفت باصول التربية الاسلاميه و أساليبها المشتركة. فهن الانسجام مع الفطرة، الانسجام مع العقل و التخبير. ثم وصلت الى الاستنباط اصولها من سورة التوحيد و طرق الايصال بها من كلام الله. اصل التوحيد قد تبين باساليب: الانسجام مع الفطرة، الانسجام مع العقل، التخبير في العقائد، الاهتمام لحاجات الانسان، تصحيح العقائد الباطلة، التبصير، التكرار، الكلام المسجع و الايجاز. اصل النبوة قد تبين باسلوب التبصير. في رأى المؤلف، فإن التحقيق في هذه القضية له تأثير كبير على التعليم وهو وسيلة موثوقة في خلق التعليم و نشره في الأفراد و المجتمع. أيضاً، في رأى الباحث، فإن أفضل طريقة مؤكدة لخلق تعليم في الفرد و المجتمع هي خلق سياقات تربوية ضمن الوجود الإنساني. مما لا شك فيه أن آثار مثل هذا التعليم سيكون لها تأثير اجتماعي و ستؤثر على المجتمع و ستكون لها القدرة على إزالة النتائج السلبية للتعليم غير المرغوب فيه.

الكلمات الرئيسية: التربية الاسلاميه، الاصل، الاسلوب، سورة التوحيد

^١ عضو هيئة تدريس جامعة علوم وعلوم القرآن الكريم تخصص علوم قرآنية ali@qazanfari.net

^٢ طالبة في المستوى الثالث في تفسير وعلوم القرآن mosavis@yahoo.com (مؤلفة مسؤولة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة الخامسة، العدد التاسع / الربيع و الصيف ١٤٠١ش - ١٤٤٣ق

الصاحب الامتياز و المدير المسؤول: على غضنفرى

رئيس التحرير: آية الله احمد عابدى

لجنة التحرير و الهيئة المستشارية

آيات العظام و حجج الاسلام السادة: سيد خليل باستان، مهدي باكوبي، جعفر بچارى، عبدالكريم
بى آزار شيرازى، سيد عبد الرسول حسيني زاده، رحمن عشريه، محمد فراهانى، داوود كميچانى، سيد
مرتضى موسى خراسانى، على محمدى، سيد محمد نقيب، محمد حسين واثقى. السيدات: سكينه
آخوند، خديجه جلالى، طاهره سادات طباطبائى امين، فاطمه كاظم زاده

و سيد مجيد نبوى

المنقح: حسين احمدى

المنقح العربى: الدكتورة فاطمه كاظم زاده، الدكتورة طاهره طباطبائى امين

الخبير التنفيذى: سيد علي رضا قمصرى

المنضد: مؤسسه گوهر

رسام الخرائط: رسول خلع

عنوان: www.qazanfari.net

البريد الالكترونى: faslname@quransonnat.net

الطباعة: چاپ نسيم