

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی - پژوهشی  
انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه  
سال یازدهم، شماره چهل و یکم، تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه  
مدیر مسئول: هادی صادقی  
سر دبیر: رضا برنجکار  
دبیر: عبدالمجید اعتصامی  
مدیر اجرایی: حمیدرضا خادم‌الحسینی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

|                          |  |
|--------------------------|--|
| رضا برنجکار              | (استاد دانشگاه تهران)  |
| عبدالحسین خسروپناه       | (استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)                            |
| رسول رضوی                | (استاد دانشگاه قرآن و حدیث)  |
| ابوالفضل ساجدی           | (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی <small>رحمه الله</small> ) |
| محمد تقی سبحانی          | (استاد یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)                           |
| عبدالرحیم سلیمانی بهبانی | (استاد یار پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی)                           |
| حمیدرضا شاکرین           | (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)                             |
| علی شیروانی              | (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)                                  |
| هادی صادقی               | (استاد دانشگاه قرآن و حدیث)  |
| محمدحسن قدردان قراملکی   | (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)                             |

مترجم چکیده عربی: مهدی شوندی  
مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف‌الله جلالی  
ویراستار: آسیه استادی  
صفحه آرا: معصومه نوروزی  
ISSN: 2345-3788

چاپخانه دیجیتال فرزائگان دانش‌پویان نامدار (قم)  
نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،  
ساختمان انجمن‌های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: [www.tkalam.ir](http://www.tkalam.ir) / [www.ikq.ir](http://www.ikq.ir)

پست الکترونیک: [Info@ikq.ir](mailto:Info@ikq.ir) / [Info@tkalam.ir](mailto:Info@tkalam.ir)

قیمت: ۲۰۰/۰۰۰ ریال

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۳/۲۸ رتبه علمی-پژوهشی به نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.

یادآوری: فصلنامه **تحقیقات کلامی** از شماره اول در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به آدرس [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) و [www.ricest.ac.ir](http://www.ricest.ac.ir) نمایه می‌شود.

سایر پایگاه‌ها:

۱. پایگاه مجلات تخصصی نور: [www.noormags.ir](http://www.noormags.ir)

۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: <http://fa.journals.sid.ir/>

## راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛
۲. مقاله نباید پیش‌تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛
۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی‌المقدور رعایت شده باشد؛

### الف) نکات علمی

- ۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل‌بندی صحیح مطالب؛
- ۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛
- ۳) پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات مطرح در مسأله؛ (۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛
- ۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛
- ۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه‌های اعتقادی اسلام؛
- ۷) استنادات معتبر و کافی؛
- ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

### ب) نکات ادبی

- ۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی‌نوشته‌ها، ذکر فهرست منابع؛
  - ۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی‌مورد؛ (۳) سادگی و شیوایی در قلم؛
  ۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛
  ۵. مقالات ترجمه‌شده، در صورت دارا بودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛
  ۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام‌خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛
- فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:
- ۱) ارجاع به کتاب: نام‌خانوادگی، نام نویسنده(گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛
  - ۲) ارجاع به مقاله: نام‌خانوادگی، نام نویسنده(گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛
  - ۳) ارجاع به سایت: نام‌خانوادگی، نام نویسنده(گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.
۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت [www.tkalam.ir](http://www.tkalam.ir) انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می‌شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ‌گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛
  ۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه‌ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛
  ۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛
  ۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛
  ۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.
  ۱۲. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آنها می‌بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

### یادآوری:

- ۱- در مواردی که نویسندگان چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (و) سه نقطه (...) آورده شود.
- ۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

## فهرست مطالب

- ۷ تبیین و بررسی پاسخ‌های متکلمان اشعری به اشکال ناسازگاری وجوب رضایت  
به قضای الهی و عدم رضایت به گناه  
روح‌اله زینلی
- ۲۹ حقیقت دین بر محور ولایت امام  
رضا برنجکار، امداد توران، سیدمهدی میرباقری، یحیی عبدالهی
- ۵۱ میدان‌های معنایی اراده الهی در آیات قرآن  
اکبر اقوام کرباسی
- ۶۹ آسیب‌شناسی غلوپژوهی در اندیشه سلفی‌گری ایرانی  
سیدمحمد مهدی موسوی
- ۹۳ عوامل مؤثر بر تولید اجتماعی ایمان از منظر آیات و روایات  
سیده‌شیمای انوشه
- ۱۱۵ نقش حجج الهی در پیشرفت و بهبود زندگی دنیوی بشر  
علی بابازاده، سیدحسن طالقانی



## Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Vol.11, No.41, July-September 2023

### Explaining and Examining the Solutions of Ash‘arī Theologians to the Problem of Incompatibility between the Necessity of Consenting to Divine Judgment and not Consenting to Sins.

Ruhullah Zainli<sup>1</sup>

#### Abstract

The incompatibility of having to consent to divine judgment and not consenting to sins is one of the problems faced by those who believe in the omnipresence of divine will. In the works of Ash‘arī theologians, ten solutions are provided for this problem, which can be divided into three parts: explanatory, interpretative and analytic. Separation between the words *qaḍā* (lit. to judge) and *kufr* (lit. disbelief), distorting the meaning of *qaḍā* and differentiating between brief and detailed explanation are among the explanatory solutions; Separation between ordered (*ma‘mūrun bihi*) and non-ordered (*ghayr ma‘mūrun bihi*) *qaḍās*, assigning the narrative reason of non-satisfaction to believing servants, separating consent from action in relation to agent and capable, and denying that *qaḍā* belongs to sins considering the sin as sin are of interpretative solutions; and separating will from consent, separation between *qaḍā* and the object of *qaḍā* and denying the ugliness of sin and the necessity of not consenting to it are analytical solutions. By examining these solutions, it becomes clear that none of them can solve the problem completely, and this problem still challenged the theological foundations of the Ash‘arīs.

**Keywords:** inclusion of divine will, consent to *qaḍā*, non-consent to sin, the Ash‘arī solutions, criticism of the Ash‘arīs.

Y

---

1. Faculty member of University of Ḥakīm Sabzawārī. ruholla12@gmail.com

## الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الواحد والاربعون

ذى الحجة ١٤٤٤ - صفر ١٤٤٥ ق

### تبيين ودراسة ردود المتكلمين الأشاعرة على صور التعارض بين وجوب الرضا بالقضاء الإلهي وعدم الرضا بالمعصية

روح اله زبلى<sup>١</sup>

#### الملخص

إنّ التعارض الموجود بين الرضا بالقضاء الإلهي وعدم الرضا بالمعاصي هو إحدى المشاكل التي يواجهها الذين يعتقدون بوجود الإرادة الإلهية في كل الشئون. قد تم عرض عشرة حلول على هذا الاشكال في آثار المتكلمين الأشاعرة و يمكن تصنيفها في ثلاثة اقسام: التعبيري و التفسيري و التحليلي. التفكيك بين لفظ القضاء والكفر، والتصرف في معنى القضاء و الافتراق بين التعبير الاجمالي و التفصيلي هي الحلول التعبيرية؛ و التفكيك بين قضاء المأمور به و غير المأمور به، و اختصاص الدليل النقلي من عدم الرضا بالمؤمنين، و التفكيك الرضا من الفعل في الارتباط بين الفاعل و القابل و انكار تعلق القضاء بالمعاصي من جهة أنها عصيان، هي الحلول التفسيرية، و تفكيك الارادة من الرضا و التفكيك بين القضاء و المقضى و انكار قبح العصيان و ضرورة عدم الرضا به تُعد من الحلول التحليلية. عبر دراسة هذه الحلول يظهر أنه لا يمكن لاي من هذه الحلول ان تحل المشكلة على نحو كامل و هذا الاشكال وارد على اسس الاشعريين.

#### الألفاظ المحورية

عمومية الارادة الالهية، الرضا بالقضاء، عدم الرضا بالعصيان، حلول الأشاعرة، نقد الأشاعرة.

١. عضو هيئة التدريس بجامعة الحكيم سبزواري (ruholla12@gmail.com)



## تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی  
انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و یکم، تابستان ۱۴۰۲

### تبیین و بررسی پاسخ‌های متکلمان اشعری به اشکال ناسازگاری وجوب رضایت به قضای الهی و عدم رضایت به گناه

روح اله زینلی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۱۲

#### چکیده

ناسازگاری وجوب رضایت به قضای الهی و عدم رضایت به گناهان یکی از اشکالاتی است که باورمندان به فراگیر بودن اراده الهی با آن روبه‌رو هستند. در آثار متکلمان اشعری ده راه‌حل برای این اشکال ارائه شده است که در یک تقسیم‌بندی، به سه بخش تعبیری، تفسیری و تحلیلی قابل تقسیم هستند. تفکیک بین لفظ قضا و کفر، تصرف در معنای قضا و فرق نهادن میان تعبیر اجمالی و تفصیلی از راه‌حل‌های تعبیری، تفکیک میان قضای مأمور به و غیرمأمور به، اختصاص دلیل نقلی عدم رضایت به بندگان مؤمن، تفکیک رضایت از فعل در ارتباط با فاعل و قابل و انکار تعلق قضا به گناهان از جهت گناه بودن، راه‌حل‌های تفسیری و تفکیک اراده از رضایت، تفکیک میان قضا و مقضی و انکار قبح گناه و ضرورت عدم رضایت به آن، راه‌حل‌های تحلیلی هستند. با بررسی این راه‌حل‌ها آشکار می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌توانند اشکال را به صورت کامل برطرف کنند و این اشکال کماکان مبانی کلامی اشعریه را به چالش می‌کشد.

#### واژگان کلیدی

عمومیت اراده الهی، رضایت به قضا، عدم رضایت به گناه، راه‌حل‌های اشعری‌ها، نقد اشعریه.

## مقدمه

متکلمان اشعری، اراده را از جمله صفات باری تعالی و متفاوت با علم و قدرت دانسته‌اند (اشعری، بی تا: ۴۸؛ غزالی، ۱۴۰۹ق: ۶۵؛ رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۲۰۷). ایشان به اتفاق برآنند که اراده خداوند فراگیر است و همه مخلوقات را دربر می‌گیرد. ابوالحسن اشعری با بیان این که اراده از صفات ذات است، به شمول آن بر همه آنچه اراده‌پذیر است، تصریح می‌کند (اشعری، بی تا: ۴۸). ابوحامد غزالی نیز در این باره می‌گوید: «خداوند اراده‌کننده کائنات و تدبیرکننده امور حادث است. همه چیز در ملک و ملکوت از کوچک و بزرگ گرفته تا کم و زیاد، خیر و شر، نفع و ضرر و ایمان و کفر، همه به اراده الهی است.» (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۶) دیگر متکلمان اشعری نیز بر این مطلب تأکید کرده‌اند (بغدادی، ۲۰۰۳م: ۸۵؛ آمدی، ۱۴۱۳ق: ۶۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۷۴).

در تبیین فراگیری اراده به دلایل عقلی و نقلی استناد شده است. از جمله دلایل نقلی آیات متعدّد قرآن کریم است که مورد استناد قرار گرفته است (مانند هود: ۱۰۷؛ بقره: ۱۸۵؛ صافات: ۹۶؛ رعد: ۱۶؛ یونس: ۲۲؛ فاطر: ۳). در این باره به روایات متعدّدی نیز استناد شده است؛ مانند حدیثی از پیامبر اکرم درباره معنای ایمان که فرمود: «ایمان یعنی باور به خداوند، فرشتگان، پیامبران، کتاب‌های آسمانی، روز قیامت و این که هر خیر و شری توسط باری تعالی تقدیر شده است.» (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۲) در این باره به اجماع مسلمانان نیز استناد شده است (همان: ۲۰۳). در دلایل عقلی نیز به دو دلیل توجّه بیشتری شده است: (۱) **دلیل نفی ضعف**: عدم اراده چیزی تنها دو علت می‌تواند داشته باشد. یا ناشی از سهو و غفلت است و یا برخاسته از ضعف و عجز است که با توجّه به سلطنت خداوند بر همه چیز، هر دو بر خداوند محال است. بنابراین اراده خداوند به همه چیز تعلق گرفته است (اشعری، بی تا: ۴۸-۴۹). (۲) **دلیل خالقیت**: خداوند متعال خالق همه چیز است و چون خلق بدون اراده معنا ندارد، پس همه چیز به اراده خداوند آفریده شده است (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۴).

با توجّه به معنای قضا و قدر و شواهد قرآنی و روایی مذکور، تمام آنچه اراده الهی به آن‌ها تعلق گرفته است را می‌توان متعلق قضا و قدر هم دانست. پذیرش این معنای فراگیر، اشکالاتی را درباره رابطه افعال انسان با خداوند به وجود آورده است که یکی از آن‌ها، ناسازگاری لزوم رضایت به قضای الهی و عدم رضایت به گناهان است. این اشکال از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست، لزوم رضایت به اراده و قضای الهی است که متکلمان اشعری با استناد به

دلایل مختلف آن را پذیرفته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۶۴؛ غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۰). اما بخش دوم، برگرفته از برخی آیات و روایات است. مانند آیه «وَلَا يُرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ» و آیات دیگر (زمر: ۷؛ مانده: ۱۲؛ نور: ۵۵؛ لقمان: ۲۳؛ فاطر: ۳۹؛ حشر: ۱۶؛ غاشیه: ۲۳؛ نساء: ۴۸-۱۱۶؛ مانده: ۷۲؛ کهف: ۱۱۰؛ حج: ۳۱؛ حجرات: ۱۲؛ اسراء: ۳۲ و مطففین: ۱). هر چند در این آیات بر کفر تأکید شده است، اما باید آن را مصداق کامل نافرمانی از اوامر الهی به‌شمار آورد؛ از این‌رو همه گناهان از این جهت همین حکم را خواهند داشت. از روایات نیز می‌توان به روایاتی که ذیل این آیات نقل شده‌اند، اشاره کرد (سیوطی، بی‌تا، ۷: ۲۱۳؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ۲۰: ۱۶۸).

بنابراین از سویی باید به گناهان به‌عنوان آنچه مراد خداوند متعال هستند و در قضای الهی آمده‌اند، رضایت داشت و از دیگر سو، چون خداوند به آن‌ها برای بندگانش رضایت نداده و از آن‌ها نهی کرده است، نباید به آن‌ها راضی بود. این تناقض‌نما از چالش‌های مهم در کلام اسلامی به‌شمار می‌رود که عدم پاسخ به آن بی‌اعتباری نظام اعتقادی را در پی خواهد داشت. از این‌رو ضرورت دارد با دقت مورد بررسی و پاسخ‌گویی قرار گیرد. متکلمان اشعری در پاسخ به این ناسازگاری راه‌حلهایی ارائه کرده‌اند که مسئله اصلی این مقاله تبیین این راه‌حل‌ها و بررسی میزان کامیابی آنان در پاسخ‌گویی به اشکال مذکور است.

درباره دیدگاه اشاعره پیرامون اراده الهی آثار متعددی وجود دارد که بیشتر آنان به تبیین معنای اراده از نظر اشاعره، نقد دیدگاه آنان و تبیین چگونگی ارتباط اراده الهی و افعال انسان و نقد جبرگرایی منسوب به اشاعره اختصاص یافته است. در این میان چند مقاله ارتباط بیشتری با مسئله پژوهش حاضر دارد:

۱- در مقاله «نقد و بررسی پاسخ‌های فخر رازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی» (فارسی‌نژاد، ۱۳۹۶)، ضمن بررسی اشکالات و پاسخ‌های فخر رازی، به اشکال یادشده هم در حدود یک صفحه پرداخته شده و پاسخ رازی به اختصار آورده شده و با استناد به نظرات ملاصدرا نقد گردیده است.

۲- در مقاله «تبیین و بررسی پاسخ ملاصدرا به شبهه ناسازگاری رضایت به قضای الهی با رضایت به شرور» (زینلی، ۱۳۹۹) نیز ضمن تبیین و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین به پاسخ فخر رازی به اختصار اشاره شده و نقد ملاصدرا بر آن تشریح گردیده است.

۳- در مقاله «اراده خدا نسبت به افعال انسان از منظر فخر رازی و طبرسی» (نقی‌زاده،

۱۳۸۹)، نویسنده به اختصار دیدگاه فخر رازی را درباره تعلق مشیت خداوند به کفر و ایمان گزارش کرده و با اشاره به مستندات عقلی و قرآنی به نوعی از آن دفاع نموده است.

۴- در مقاله «اراده الهی از دیدگاه غزالی و ابوهاشم جبایی» (ساداتی نژاد، ۱۳۹۵) نیز فقط به گزارش اجمالی دیدگاه غزالی درباره اراده الهی اشاره شده است.

۵- در مقاله «بررسی تطبیقی رابطه مشیت الهی در تفسیر کبیر و المیزان» (رفعت نژاد، ۱۳۹۵)، به تبیین معنای مشیت و اراده و رابطه آن با یکدیگر از دیدگاه فخر رازی و مقایسه آن با دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه با تمرکز بر آیات مربوطه پرداخته شده است.

۶- در مقاله «بررسی تطبیقی اراده الهی از منظر خواجه نصیر طوسی و ابوالحسن اشعری» (سیدهاشمی، ۱۳۹۱)، به اختصار ضمن گزارش دیدگاه اشعری درباره اراده، به تبیین چگونگی اراده شرور از سوی خداوند متعال پرداخته شده است.

همانگونه که ملاحظه می شود در هیچ یک از این آثار یادشده، به صورت یک مسئله خاص به اشکال مورد نظر پرداخته نشده و حداکثر به عنوان بخشی از مقاله و در حد طرح اشکال و ارائه یک یا دو پاسخ مختصر مورد توجه بوده است. در این مقاله به روش توصیفی و تحلیل منطقی پاسخ های متکلمان اشعری تبیین و سپس بررسی و نقد شده است.

## ۱. راه حل ها

با بررسی آثار متکلمان اشعری ده راه حل را به اشکال یادشده می توان معرفی کرد. این راه حل ها را با توجه به ویژگی های هر یک می توان در ذیل سه عنوان تعبیری، تفسیری و تحلیلی دسته بندی نمود. تفاوت این راه حل ها را باید در میزان دقت علمی، مقدار واقعی حل اشکال و گستره دربرگیری هر یک از آن ها دانست. از این رو عنوان های یاد شده با نگاهی نسبتاً دقیق، نشان دهنده روند تکاملی این راه حل ها خواهند بود. در این بخش ضمن تبیین هر یک از راه حل ها، میزان کارایی آن ها را در حل اشکال بررسی خواهیم نمود.

### ۱-۱. راه حل های تعبیری

مراد از عنوان تعبیری آن دسته از پاسخ ها است که با تکیه بر مباحث لغوی و ادبی در صدد حل اشکال برآمده اند، از این رو می توان از آن ها با عنوان راه حل های زبانی هم یاد کرد که با معنای مشهور تعبیر هم بی ارتباط نیست. تا آنجا که نگارنده بررسی کرده، این راه حل ها در فقط در آثار ابوالحسن اشعری و باقلانی آورده شده است که عبارتند از:

### ۱-۱-۱. تفکیک بین لفظ قضا و کفر

بر پایه این پاسخ گناهان و از جمله کفر را می‌توان با دو عنوان متفاوت لحاظ کرد: ۱- کفر به‌عنوان قضای الهی و ۲- کفر به‌عنوان گناه و امری ناپسند. آنچه ما به آن رضایت داریم و به عبارت دیگر رضایت به آن تعلق گرفته است، عنوان نخست است؛ یعنی به این‌که کفر به‌عنوان قضای الهی امری قبیح است، رضایت داریم (یا این‌که خداوند به قبیح بودن کفر حکم کرده و آن را فاسد مقدر فرموده است). به بیان دیگر، گناهان از جمله کفر، با وصف قباحت و فساد در قضای الهی آمده‌اند و رضایت ما به آن‌ها با همین وصف است. گویا قضای الهی چنین است: «کفر قبیح و فاسد» و ما به این جمله به‌عنوان قضای الهی رضایت داریم؛ یعنی رضایت به لفظ قضا واجب است، نه به لفظ و واژه کفر. مانند این‌که می‌گوییم چوب نشانه و حجّت برای خداوند است. حال اگر چوب شکسته‌ای داشتیم، واجب نیست که بگوییم حجّت و نشانه خدا شکسته است؛ زیرا باعث ایجاد این توهم می‌شود که حجّت خدا واقعیت ندارد. بنابراین رضایت را برای لفظ قضا و قدر به‌کار می‌بریم و نه برای لفظ کفر. در عین حال به کافر بودن کافر نیز رضایت نداریم؛ زیرا خداوند متعال ما را از آن نهی کرده است (اشعری، بی‌تا: ۸۲-۸۳).

بررسی اشکال یادشده لفظی نیست تا با کمک الفاظ و جابه‌جایی آن‌ها آن را پاسخ گفت. طبق دیدگاه اشاعره، گناهان و از جمله کفر، در قضای الهی آمده‌اند؛ از این‌رو فرقی ندارد که چه واژه و لفظی برای تعبیر از آن‌ها به کار ببریم. با این توضیح، رضایت به قضا به معنای رضایت به امری حقیقی است که در قضای الهی آمده و اراده الهی به آن تعلق گرفته است نه لفظ و واژه قضا! این حقیقت یا پسندیده است که باید به آن رضایت داشت و یا ناپسند است که نباید به آن رضایت داشت. قضای الهی فقط یک لفظ نیست تا با تفکیک الفاظ حکم آن متفاوت گردد. همچنین در سخن گفتن از خداوند متعال و آموزه‌های اعتقادی باید تا جایی که ممکن است دقایق و ظرافت‌های زبانی را رعایت نمود و دقیق‌ترین و شایسته‌ترین واژه‌ها و تعبیر را برگزید. اما این مهم در مثال گفته‌شده رعایت نگردیده است. همه مخلوقات از جمله چوب، نشانه و به عبارت یادشده، حجّت برای خداوند متعال هستند. از این جهت، تفاوتی بین چوب شکسته و سالم نیست؛ زیرا در تعبیر، شکستن را به خدا نسبت نمی‌دهیم، بلکه شکستن وصف چوب است. در واقع شکسته بودن یک وصف است و حجّت خدا بودن وصفی دیگر. در این صورت باید بگوییم چوب شکسته حجّت خدا است، نه این‌که حجّت خدا شکسته است. با این‌که در کلام اشعری وجه این تمثیل به روشنی گفته نشده است، اما مسئله درباره گناهان نیز به همین

صورت است. گناه (کفر) به‌عنوان یک حقیقت وجودی قضای الهی است، چه وصف قبیح داشته باشد و چه نداشته باشد و باید به آن رضایت داشت. قبح گناه با این ترفند برداشته نمی‌شود. از این‌رو ناسازگاری ظاهری لزوم عدم رضایت به گناه و ضرورت رضایت به قضای الهی همچنان باقی خواهد ماند. ضعف این پاسخ به اندازه‌ای است که اشعری با عنوان «قیل» از آن یاد کرده است. (اشعری، بی‌تا: ۸۲)

### ۲-۱-۱. تصرف در معنای قضا

برای قضا پنج معنا برشمرده شده است: خلق، تسلط، اخبار و اعلام، امر، حکم و الزام (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۷). از آنجا که اشکال بر پایه یکی‌بودن معنای قضا در رضایت و عدم رضایت مطرح شده است، تفکیک بین معنای قضا می‌تواند این مشکل را برطرف سازد. از این‌رو اگر قضا را به معنای خلق و آفرینش یا معین کردن و خبر دادن بدانیم باید به آن رضایت داشت. اما اگر قضا به معنای امر به چیزی باشد، باید گفت گناهان و از جمله کفر، امر شده نیستند و از این جهت قضا به‌شمار نمی‌روند و رضایت به آن‌ها ضرورت ندارد (اشعری، بی‌تا: ۸۱).

**بررسی** در این‌که قضا معانی مختلفی دارد تردیدی نیست. اما در اشکال یادشده همه آن‌ها مورد توجه نیستند. اشکال از پیامدهای اثبات عمومیت اراده و قضا و قدر الهی است. لازمه این عمومیت آن است که قضا را به معنای خلق و یا مرتبه‌ای از مراتب علم الهی بدانیم، نه امر الهی؛ زیرا آشکار است که خداوند به همه چیز امر نکرده است. بنابراین اگر قضا به معنای امر باشد، فرض عمومیت قضا باطل خواهد شد؛ در حالی‌که درستی آن بر پایه دلایل متعدد عقلی و نقلی مسلم انگاشته شده بود، البته این پاسخ را نیز باید راه‌حلی زبانی و اعتباری دانست که نمی‌تواند اشکالی غیرزبانی و حقیقی را بر طرف سازد.

### ۳-۱-۱. فرق نهادن میان تعبیر اجمالی و تفصیلی

در این راه‌حل گفته می‌شود که ما اجمالاً و بالجمله همه چیز را مخلوق خداوند متعال می‌دانیم و به همین شکل به آن‌ها رضایت داریم. اما اگر به‌صورت تفصیلی سخن بگوییم، نمی‌گوییم همه چیز در قضای الهی آمده است، بلکه برخی امور را مانند گناهان استثنا خواهیم کرد؛ مانند این‌که اجمالاً می‌گوییم همه چیز مخلوق خدا است و از او است، ولی وقتی به تفصیل سخن می‌گوییم، فقط اسما و صفات کمالی را برای خداوند به‌کار می‌بریم و نمی‌گوییم خدا، زن، فرزند، پدر و مادر دارد. یا به‌صورت اجمال می‌گوییم هر مخلوقی فانی است و از بین

می‌رود؛ ولی به هنگام سخن گفتن به تفصیل، نمی‌گوییم حجت خدا، نماز، روزه و... از بین می‌روند و زوال می‌یابند. یا درباره مرگ اولیا و پیامبران که در قضای الهی آمده است و ما به صورت کلی به آن رضایت داریم، به صورت تفصیلی نمی‌گوییم به مرگ ایشان رضایت داریم؛ یعنی خوشحالیم و آن را دوست داریم (اشعری، بی تا: ۸۴؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸).

بررسی) در این پاسخ، با توجه به ماهیت زبانی آن باید دقت‌های لازم زبانی و ادبی در نظر گرفته می‌شد، اما چنین نشده است. در این که همه چیز مخلوق خدا است، فرقی میان تعبیر اجمالی و تفصیلی وجود ندارد. همه مخلوقات را خداوند اراده کرده و قضای الهی به آن‌ها تعلق گرفته است. وقتی از خداوند نفی شریک، زن و فرزند می‌کنیم، به معنای آن نیست که مخلوق بودن آن‌ها را انکار می‌کنیم. اشکال هم بر همین پایه مطرح شده است. در این راه حل، بین دو معنای «برای» خلط شده است. «برای» به معنای مالکیت و «برای» به عنوان صفت. این که می‌گوییم همه چیز برای خداوند است، به معنای نخست است؛ یعنی خداوند متعال مالک همه چیز است و در بیان این حقیقت تفاوتی میان تعبیر اجمالی و تفصیلی وجود ندارد؛ اما هنگامی که گفته می‌شود اسمای حسنا برای خداوند است، یعنی ذات باری تعالی متصف به این اسما می‌گردد. در این صورت هم تفاوتی میان تعبیر اجمالی و تفصیلی نیست. اسما و صفات خداوند همواره حسن و نیک هستند و از هر گونه نقص و نارسایی پاکند، چه از آن‌ها به اجمال سخن بگوییم یا به تفصیل. آیا می‌توان به صورت اجمالی خداوند را دارای اسما و صفات غیرکمالی دانست؟ بنابراین هم صحیح است بگوییم برای خداوند اسمای جمال و جلال است و هم این که بگوییم برای خداوند والد، ولد، زوجه و غیره است. اولی به معنای صفت و دومی به معنای مالکیت. ضمن این که تمثیل دیگر باقلانی نیز نادرست است؛ زیرا از بین رفتن، فنا و زوال معانی، اشکال و مراتب مختلفی دارد که هر کدام متناسب با موجود و مرتبه خاص وجودی است. اگر مراد از فنا معنایی در برابر بقای خداوند باشد، می‌توان تمام غیرخداوند را از فرشتگان مقرب گرفته تا پیامبران، اولیا و... فانی دانست و اگر به معنای زوال، تغییر و از دست دادن یک ماهیت و شکل خاص آن باشد، موجودات مادی چنین هستند و از این جهت میان بدن پیامبر و غیرپیامبر و تعبیر اجمالی و تفصیلی تفاوتی نیست. همین طور این سخن که ما اجمالاً می‌گوییم همه موجودات در قضای الهی آمده‌اند و خداوند آن‌ها را آفریده و اراده کرده است، ولی در مقام تفصیل نمی‌گوییم به مرگ پیامبر رضایت داریم، یعنی آن را دوست داریم و از آن شاد می‌شویم (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸) دقیق و کامل نیست؛ چنانکه برخی حکیمان

گفته‌اند مرگ، امری عدمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۵۹). این نوع عدم، عدم مطلق نیست و از گونه‌ای تحقق و حصول برخوردار است. اما این تحقق فقط آن را از عدم مطلق جدا می‌کند و سبب وجودی دانستن آن نمی‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ۱: ۱۵۰). این نوع عدم، نیازمند جعل جاعل هم نیست. از این‌رو متعلق قضای الهی نیست و در واقع چیزی نیست تا از آن راضی یا ناراضی باشیم. در این صورت رضایت به مرگ یعنی به مجموعه رخدادهای وجودی که با عنوان مرگ از آن یاد می‌شود، اعتراضی نداریم. اما اگر مرگ را وجودی نیز بدانیم، دلیلی برای عدم رضایت به آن نداریم. در احادیث مرگ برای مؤمنان امری پسندیده معرفی شده است (ابن‌اشعث، بی‌تا: ۲۰۱). امام سجاده<sup>علیه السلام</sup> درباره مرگ فرمود: «مرگ برای مؤمن همچون درآوردن لباس و برداشتن حیوانی موزی، باز کردن غل و زنجیر سنگین و جایگزینی آن با لباس‌های قیمتی و بهترین عطرها، مرکب‌ها و منازل است.» (عروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۳۸۰) اولیای خدا از مرگ در هراس نبودند و از آن استقبال می‌کردند (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۲). بنابراین مرگ برای پیامبر امری ناگوار نیست تا به آن رضایت نداشته باشیم. همچنین در صورت وجودی بودن باید به‌عنوان قضای الهی به آن رضایت داشت. علاوه بر این، میان رضایت و شادی و دوست داشتن رابطه تساوی برقرار نیست. ما به برخی کارها رضایت می‌دهیم درحالی که آن‌را دوست نداریم و از انجام آن شادمان نمی‌شویم. مانند انجام عمل جراحی و فروختن اموال برای پرداخت وجه ضمانت. از این‌رو می‌توان گفت به درگذشت پیامبر رضایت داریم، ولی از آن شادمان نمی‌شویم؛ چنانکه پیداست راه‌حل‌های تعبیری قادر به حل مشکل نیستند و سستی آن‌ها به اندازه‌ای است که متکلمان اشعری پس از باقلانی به آن‌ها نپرداخته‌اند.

## ۲-۱. راه‌حل‌های تفسیری

مراد از تفسیری، راه‌حلی است که متکلم بر پایه تفسیر خاص از اصول اعتقادی اشاعره ارائه کرده است. این پاسخ‌ها از راه‌حل‌های تعبیری دقیق‌تر هستند و در آن‌ها مباحث لفظی و ادبی جایگاه برجسته‌ای ندارد.

### ۱-۲-۱. تفکیک میان قضای مأموربه و غیر مأموربه

طبق این راه‌حل، به قضا و قدری باید رضایت داشته باشیم که به آن امر شده‌ایم و رضایت به آنچه امر نشده‌ایم، ضرورت ندارد؛ مانند این‌که به بقای پیامبران رضایت داریم، ولی به مرگشان راضی نیستیم یا به بقای شیاطین رضایت نداریم، هر چند همه متعلق قضای الهی هستند



(اشعری، بی تا: ۸۳). بر پایه این پاسخ، آنچه برای ما اهمیت دارد، امر و نهی خداوند متعال است. همه چیز از خداوند است و او هم اراده می‌نماید و هم امر و نهی می‌کند. خداوند کمال قدرت را داراست و اوامرش نافذ است؛ چنانکه در قرآن کریم فرمود: «از آنچه انجام می‌دهد، پرسش نمی‌شود.» (انبیاء: ۲۳) در این صورت، حسن و قبح افعال به این معنا است که هر چه مخالف امر خداوند است، قبیح است؛ هر چند شکل و ظاهری نیکو داشته باشد و هر چه موافق امر خداوند است، نیکو است؛ هر چند از جهت ظاهری نیکو نباشد (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸-۲۰۹).

بررسی این راه‌حل بر پایه دیدگاه مشهور اشاعره، یعنی حسن و قبح شرعی بنا شده است. صرف نظر از نقدهای وارد بر این مبنا، شیوه استدلال به آن در این راه‌حل، اشکال را برطرف نمی‌کند. چرا به قضایی که به آن امر نشده‌ایم، نباید رضایت داشت؟! دلیل اثبات‌کننده لزوم رضایت به قضای الهی عام است و هر دو قضای امر شده و امر نشده را دربر می‌گیرد. از این رو دلیلی برای عدم رضایت به قضای الهی وجود ندارد؛ زیرا قضای الهی چه از سنخ علم باشد و چه از قبیل فعل، مخلوق خداوند است و نمی‌توان پذیرفت خداوند موجود ناقص یا قبیح آفریده است تا به آن رضایت نداشته باشیم. نادرستی عدم رضایت در قضای فعلی که اراده هم به آن تعلق گرفته آشکارتر است؛ زیرا نمی‌توان گفت که خدا امری قبیح را اراده کرده باشد. بنابراین رضایت به قضای الهی همچنان لازم و ضروری خواهد بود. دلیل این که به مرگ پیامبران نباید رضایت داشت نیز محرومیت مردمان از برکات وجود ایشان است، وگرنه چنانکه در بررسی پاسخ قبل به تفصیل گفته شد، دلیلی برای عدم رضایت به مرگ هم وجود ندارد. عدم رضایت به بقای شیطان نیز تنها در نسبت با منافع انسان معنا می‌یابد، وگرنه به‌عنوان آفریده خدا باید به آن رضایت داشت. به عبارت دقیق‌تر، تنها شر مطلق و محض است که جز شریّت جنبه یا لحاظی دیگر ندارد تا بتوان به آن رضایت داشت و چنین شری هم وجود دارد. این راه‌حل گرچه بر پایه حسن و قبح شرعی بنا گردیده است، اما توضیحات داد شده به‌ویژه سخنان باقلانی، گونه‌ای از ناسازگاری را با مبنای یادشده نشان می‌دهد. به گفته او، آنچه موافق امر الهی است، حسن و نیکو است؛ هر چند ظاهری قبیح داشته باشد و آنچه موافق امر الهی نیست، قبیح است؛ هر چند ظاهری حسن و نیکو داشته باشد. معنای این سخن آن است که امور صرف نظر از امر و نهی الهی می‌توانند متّصف به حسن و قبح گردند و این حسن و قبح قابل ادراک است. این معنا با نظر اشاعره ناسازگار است و به‌گونه‌ای همان دیدگاه پیروان حسن و قبح عقلی را تداعی می‌کند. بنابراین این پاسخ نیز اشکال را برطرف نمی‌کند.

## ۲-۲-۱. اختصاص دلیل نقلی عدم رضایت به بندگان مؤمن

در تبیین لزوم عدم رضایت به گناهان از جمله کفر به آیه «إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر: ۷) استناد گردیده است. اشکال تنها در صورتی وارد است که هم اراده الهی و ضرورت رضایت به آن و هم ضرورت عدم رضایت به گناهان را عام بدانیم. از این رو انکار عمومیت یا ضرورت هر یک از دو طرف اشکال را برطرف خواهد ساخت. در این پاسخ از راه اختصاص معنای عباد به بندگان مؤمن، عمومیت اراده الهی و ضرورت رضایت به آن انکار شده است. به عبارت دیگر مراد از «عباد» در آیه مؤمنان هستند نه کافران، از این رو خداوند متعال کفر را اراده کرده است، اما نه برای بندگان مؤمن خود. برای ایشان نه کفر را اراده کرده و نه به آن رضایت داده است، بلکه به ایمان آنان رضایت داده است؛ زیرا اگر کفر به صورت کلی اراده شده بود باید در آیه گفته می‌شد: «لا يرضى لكم الكفر يا لا يرضى لاحد الكفر» (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۶). در این صورت، حتی می‌توان گفت که خداوند متعال کفر کافران را اراده کرده است و به آن رضایت هم دارد (شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۳۷۹؛ رازی، ۱۴۰۶ق: ۳۶۱).

بررسی برخلاف آنچه ادعا شده است، چنین نیست که در قرآن کریم عباد همواره به معنای بندگان مؤمن باشد، بلکه در آیات متعددی به صورت عام به کار رفته و غیرمؤمنان را نیز دربر می‌گیرد (بقره: ۱۸۶، آل عمران: ۳۰، مائده: ۱۱۸، اعراف: ۳۲ و ۱۹۴، انعام: ۱۸، ۶۱ و ۸۸، توبه: ۱۰۴). همچنین در موارد متعددی به صورت صریح مؤمنان و مخلصان از شمول گستره واژه عباد خارج شده‌اند (مانند صافات: ۴۰، ۷۴ و ۱۶۰؛ زمر: ۱۰). این موارد نشان‌دهنده عام بودن معنای عباد هستند. عام بودن این واژه از سوی برخی از مفسران قرآن کریم نیز پذیرفته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۷؛ ۲۴۰). افزون بر آن، اینکه گفته شود خداوند متعال کفر را برای کافران اراده کرده نه برای مؤمنان، به معنای تخصیص یکی از دو سوی اشکال نیست. اگر گناه از جمله کفر، حقیقتی وجودی باشد (اشاعره از عدمی بودن گناهان و کفر سخن نگفته‌اند) الزاماً باید آن را متعلق اراده خداوند متعال بدانیم. در این صورت آنچه اراده شده در قضای الهی هم آمده و رضایت به آن لازم است. چه به کافران اختصاص داشته باشد یا به مؤمنان! علاوه بر این اختصاص کفر به کافران و تخصیص مؤمنان نیز بی‌معنا می‌نماید. وجود خارجی کفر به فاعل آن یعنی کافر وابسته است. بنابراین ترکیب مؤمن کافر بی‌معنا است. مؤمن تا هنگامی که ایمان دارد متصف به کفر نمی‌شود و اگر کفر ورزید کافر است و مؤمن نخواهد بود. بنابراین آیه از ابتدا مؤمنان را دربر نداشته تا بخواهیم ایشان را با تخصیص خارج کنیم. همچنین اختصاص آیه

به مؤمنان سبب قبیح‌زدایی از کفر و رفتار کافران می‌گردد که خود مشکل بزرگ‌تری به‌شمار می‌رود. این‌که گفته شود خداوند به کفر کافر رضایت دارد و آن را اراده کرده است، به‌معنای آن است که کفر قبیح نیست. آیا می‌توان پذیرفت خداوند به امری قبیح رضایت داشته باشد؟! لازمه رضایت خداوند آن است که بندگان نیز به کفر رضایت داشته باشند و آن را خوش دارند. این حکم را می‌توان درباره دیگر گناهان و قبیح نیز جاری دانست! برای مثال باید گفت خداوند زنا را از زناکار اراده کرده و به آن رضایت داده است! آیا رضایت الهی سبب رفع زشتی زنا نمی‌شود؟ لازمه دیگر این پاسخ اشکالی است که بسیاری از اشاعره در ارتباط با اراده عام الهی مطرح کرده‌اند. خداوند متعال می‌داند که کافر کفر خواهد ورزید و به‌ناچار کفر از او به وجود خواهد آمد و در عین حال از کفر ورزیدن نهی کرده و آن را گناهی بزرگ دانسته است. از سویی، خداوند این کفر را اراده کرده است و به آن رضایت دارد و از سوی دیگر، او را از کفر ورزیدن نهی کرده است. آیا این تناقض نیست؟ (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ۲۰۸)

### ۳-۲-۱. تفکیک رضایت از فعل در ارتباط با فاعل و قابل

چنانکه پیش‌تر گفته شد، آنچه ضرورت دارد و عمومیت قضا و اراده الهی و دیگر دلایل، لزومش را اثبات می‌کند، رضایت از خداوند متعال به‌عنوان فاعل فعل است. به عبارت دیگر، نفس هر فعل گاهی در ارتباط با فاعل لحاظ می‌گردد و گاهی در ارتباط با محل و قابل آن فعل. این دورا از یکدیگر می‌توان تفکیک کرد. آنچه رضایت به آن لازم است، نفس فعل در ارتباط با مصدر و فاعلش است، اما رضایت به فعل در ارتباط با محل و قابلش لازم نیست، بلکه باید در افعالی مانند گناهان، به آن رضایت نداشت. در مواردی فعل در ارتباط با فاعلش دارای مصالح و فواید بسیاری است که آن‌را به فعلی واجب الوقوع تبدیل می‌کند؛ در حالی‌که در ارتباط با قابلش چنین نیست. بنابراین از خداوند به‌عنوان فاعل گناه رضایت داریم، ولی از فعل گناه به اعتبار قابلش رضایت نداریم (ایجی، ۱۴۲۳ق، ۴۳).

بررسی نکته اصلی در این راه‌حل آن است که فعل، صرف‌نظر از فاعل و قابل، هویتی مستقل دارد؛ به‌صورتی‌که لحاظ آن نسبت با فاعل و قابل لوازم و احکام متفاوتی در پی دارد. این نکته را می‌توان برآمده از دیدگاه مشهور اشاعره درباره رابطه فعل انسان و خداوند دانست که بیشتر متکلمان اشعری در این‌باره قائل به نظریه کسب شده‌اند. بر پایه این دیدگاه، خداوند متعال فاعل و هستی‌بخش افعال انسان است و انسان کسب‌کننده آن است. از این نظریه قرائت‌های مختلف ارائه شده است (قدردان قراملکی، ۱۳۹۵). صرف‌نظر از نقدهای وارد بر نظریه کسب که به

گونه‌ای این راه‌حل را هم دربر می‌گیرد، به بررسی نکته اصلی یاد شده می‌پردازیم. این نکته با دیدگاه دیگر ایجی، یعنی خالقیت خداوند نسبت به تمام افعال ناسازگار است. او معتقد است که خداوند متعال خالق همه چیز از جمله تمام افعال انسان است (ایجی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۵). اگر بپذیریم که خالق تمام افعال خداوند است تفکیک فعل از جهت فاعل و قابل در موضوع بحث فایده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا قابل هم مخلوق و فعل خدا است و از این جهت باید به آن رضایت داشت. به عبارت دیگر، به چه دلیل باید به فعل در ارتباط با قابل رضایت نداشت؟ دلیل اصلی عدم رضایت قبیح بودن است. این قبیح یا برآمده از فعل است و یا وصف قابل است؛ در حالی که نه فعل و نه قابل متّصف به قبیح بودن نیستند. نفس فعل چنانکه گفته شد حالتی بی طرف دارد یعنی نه امر به آن تعلق گرفته و نه از آن نهی شده است. از این رو نه می‌توان آن را حسن دانست و نه قبیح. قابل را نیز به‌عنوان مخلوق الهی نمی‌توان قبیح دانست. این مطلب با توجه به دیدگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان درباره ماهیت گناه معنای دقیق‌تری می‌یابد. در باور ایشان گناه امری اعتباری است که صرف نظر از اعتبار شارع حقیقی ندارد. گناه مخالفت با امر و نهی الهی و از سنخ ترک طاعت است که عدمی به‌شمار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۱۰۴). به عبارت دیگر، حیثیت گناه در افعال جهات عدمی است؛ یعنی آنچه باعث معصیت شدن یک فعل می‌شود ترک آن است که عدمی است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۷: ۱۰۴، پانویشت ۱). اشکال با تکیه بر نگاهی هستی‌شناسانه مطرح شده است و از تعارضی واقعی حکایت می‌کند؛ در حالی که در این پاسخ راه‌حلی بر پایه امور اعتباری و با نگاهی معرفت‌شناسانه ارائه شده است. به عبارت دیگر، وحدت لازم در تعارض محقق نشده است. رضایت به امری حقیقی (فعل در ارتباط با فاعل که حقیقتاً حسن است) تعلق گرفته و عدم رضایت به امری اعتباری (فعل در ارتباط با قابل که فقط نسبت به قابل قبیح است که اعتباری است). بنابراین اشکال همچنان حل نشده باقی خواهد بود.

#### ۴-۲-۱. انکار تعلق قضا به گناهان از جهت گناه بودن

این راه‌حل با پاسخ قبلی مرتبط است و به نوعی کامل‌کننده آن است. در این راه‌حل، برخلاف پاسخ پیشین ادعا می‌شود که اراده، مشیت و قضای الهی به گناهان از آن جهت که گناه هستند، تعلق نگرفته است؛ همان‌طور که قدرت حق تعالی به افعال انسان از آن جهت که افعال کسب‌شده او هستند، تعلق نمی‌گیرد (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۱۴۸) با انکار قضا بودن گناه، لزوم و ضرورتی برای رضایت به آن هم باقی نخواهد ماند.

بررسی) در این راه حل تأکید شده است که گناه از جهت گناه بودن اراده الهی به آن تعلق نگرفته است و به تبع آن در قضای الهی هم نیامده است. گرچه عدمی دانستن گناه می تواند اشکال را دفع کند، اما با توجه به تشبیه این جهت گناه به افعال کسب شده و تعلیل گفته شده، علت عدم تعلق اراده، اعتباری یا عدمی دانستن گناه نیست؛ زیرا در تمام تقریرهای ارائه شده از کسب، فعل کسب شده، وجودی و حقیقی است (قراملکی، ۱۳۹۵). از این رو ممکن نیست اراده الهی و به تبع آن، قضای باری تعالی به فعل وجودی تعلق نگرفته باشد. به عبارت دیگر، همه موجودات به اراده الهی وجود یافته اند. اگر گناه را اعتباری نیز بدانیم، نقد وارد بر راه حل پیشین دامن گیر این پاسخ نیز خواهد شد و اشکال همچنان باقی خواهد بود.

### ۱-۳. راه حل های تحلیلی

مراد از پاسخ های تحلیلی راه حل هایی است که از راه تحلیل مفاهیم و گزاره های مرتبط با مسئله ارائه شده اند که عبارتند از:

#### ۱-۳-۱. تفکیک اراده از رضایت

اشکال محل بحث هنگامی مطرح می شود که پس از اثبات عمومیت اراده الهی تلازم آن با عمومیت رضایت به آن هم پذیرفته شود. انکار هر یک از دو طرف تلازم اشکال را برطرف خواهد ساخت. در این پاسخ، تلازم رضایت و اراده انکار گردیده است. فخر رازی در این باره می گوید: «کفر به اراده خداوند است، ولی به رضایت خداوند نیست؛ زیرا رضایت از چیزی به معنای آن است که برای انجامش شایسته مدح و ستایش هستیم. کفر با این که به اراده خداوند است، اما به رضایت او نیست.» (رازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۴۵؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۴۲۶) وی در همین راستا، در معنای رضایت نیز تصرّف می کند و آن را به ترک ملامت و اعتراض معنا می کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۴۲۶). او در تأیید نظرش به شعری از ابن درید استناد می کند که می گوید: «اجباراً و برخلاف میلم راضی هستم و بر این اجبار رضایت دارم؛ مانند کسی که گناه و خطایی را صرفاً بر اساس قضا مرتکب شده باشد.» (همان) در این شعر، رضایت با وجود اجبار امکان پذیر دانسته شده است و این نشان می دهد که رضایت با اراده متفاوت است؛ یعنی ممکن است چیزی را اراده کنیم که به آن رضایت نداریم. بنابراین میان رضایت و اراده رابطه تلازم برقرار نیست و رضایت به تمام آنچه خداوند متعال اراده کرده لازم نیست. از این رو اگر رضایت با اراده همراه باشد رضایت به آن هم لازم است؛ اما این رضایت در واقع رضایت به رضایت

است، نه رضایت به اراده.

**بررسی** این پاسخ بر پایه تفاوت میان اراده و رضایت بنا شده است. اراده و رضایت دو معنای متفاوت دارند. رضایت به معنای اطاعت و دوست داشتن (الازهری، بی تا، ۱۲: ۴۶) و اراده به معنای خواستن، میل و قصد کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳: ۱۹۱). همچنین در بیان تفاوت گفته شده است که اراده پیش از انجام فعل است و رضایت در حال انجام یا پس از انجام فعل معنا می یابد. بنابراین از اراده یک کار، رضایت به آن را نمی توان برداشت نمود (العسکری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۴). این اندازه تفاوت میان رضایت و اراده در معنای لغوی پذیرفتنی است؛ اما اشکال یادشده یک چالش حقیقی است و با پاسخ های لغوی و زبانی برطرف نمی شود. ایراد اصلی این پاسخ در قیاس خداوند با انسان ها نهفته است. آنچه درباره تفاوت رضایت و اراده گفته شده، با فرض پذیرش، مربوط به عالم انسانی است؛ یعنی انسان می تواند چیزی را اراده کند که به آن رضایت ندارد. این حالت در بیشتر موارد ناشی از محدودیت ها و ضعف های وجودی انسان در جهان طبیعت است، وگرنه چرا باید چیزی که به آن رضایت نداریم را اراده کنیم یا آنچه رضایت داریم را اراده نکنیم؟! بنابراین درباره خداوند متعال که هستی بخش همه موجودات است و از هر گونه محدودیت و ناتوانی مبرا است این فرض معنایی ندارد؛ یعنی نمی توان گفت خداوند چیزی را اراده کرده است که به آن رضایت ندارد. عینیت اسما و صفات با ذات الهی و بساطت ذات باری تعالی نیز این تفاوت را منتفی می سازد؛ زیرا در بستر چنین بساطتی هیچ گونه تفکیک اعم از حقیقی و اعتباری مجال ظهور نمی یابد. در صدق این نکته تفاوتی بین معانی مختلف رضایت هم وجود ندارد. همچنین این گفته که محدودیت ها مربوط به قابل است نه فاعل، درباره خداوند که هستی بخش قابل است، صدق نمی کند. بنابراین در صورت وجودی دانستن کفر باید آن را به رضایت و اراده خداوند بدانیم.

### ۲-۳-۱. تفکیک میان قضا و مقضی

یکی از راه حل هایی که از سوی بیشتر متکلمان اشعری در دوره های مختلف مطرح گردیده است، فرق نهادن میان قضا و مقضی است. اشکال یادشده هنگامی رخ می دهد که متعلق رضایت و عدم رضایت یکی باشد در غیر این صورت، شبهه برطرف می گردد. از این رو گفته می شود آنچه رضایت به آن ضرورت دارد، قضا است نه مقضی. کفر مقضی است و رضایت به آن ضرورت ندارد (ایجی، ۱۴۲۳ق: ۸۶؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۱۷۷). قضا به عنوان صفتی از اوصاف خداوند متعال به شمار می رود که از این جنبه باید به آن رضایت داشت؛ در حالی که

کفر و سایر گناهان، صفت الهی نیستند، بلکه مقتضای قضا هستند و از این جهت رضایت به آن‌ها لازم نیست (رازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۴۵؛ رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۳). این پاسخ با تقریری متفاوت از سوی حکیمانی همچون ملاصدرا نیز مطرح شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۳۸۱). بررسی در نقد این دیدگاه گفته شده است که معنای رضایت به قضا، رضایت به صفتی از صفت‌های خداوند نیست، بلکه مراد رضایت به آنچه مقتضای آن صفت یعنی مقضی است. از این رو قضا و مقضی تفاوت وجودی ندارند و رضایت به یکی به معنای رضایت به دیگری است (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۳۵). به عبارت دیگر، قضا همان مقضی است و فرق میان آن‌ها اعتباری و تعبیری است. آنچه در عینیت تحقق می‌یابد، همان است که در علم الهی وجود داشته است. از اولی با عنوان مقضی و از دومی با عنوان قضا تعبیر شده است. به بیان دقیق‌تر، تفاوت آن‌ها در مرتبه وجودی آن‌ها است؛ یعنی با این‌که اتحاد وجودی دارند، اما قضا که مربوط به عالم علم الهی است، بر مقضی که مربوط به عالم عین مادی است، تقدم رتبی دارد. بنابراین این دو جدای از یکدیگر نیستند تا تفکیک یادشده اشکال را برطرف سازد. به همین دلیل است که خواجه طوسی پس از این نقد، راه‌حل درست را تمایز میان لحاظ وجودی و عدمی کفر دانسته است. در این صورت، رضایت به کفر به عنوان قضای الهی (که وجودی است) لازم است؛ ولی رضایت به کفر از جهت کفر بودن (که عدمی است) لازم نیست (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۳۵). برخی نیز با فرق نهادن میان قضا و مقضی بالذات و بالعرض در پی اثبات کارآمدی این پاسخ برآمده‌اند. از دیدگاه آنان آنچه رضایت به آن ضرورت دارد، قضا و مقضی بالذات است؛ ولی کفر از جهت کفر بودن به صورت بالعرض متعلق قضای الهی قرار گرفته است؛ یعنی از آن جهت که لازمه وجود خیرات زیاد است، مقضی است و از این جهت رضایت به آن لازم نیست (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۶۹). در پاسخ فخر رازی از تفاوت وجودی قضا و مقضی سخن رفته است؛ در حالی که خواجه طوسی منکر این تفاوت است و بر اتحاد وجودی قضا و مقضی تأکید دارد. از دیدگاه او، تفاوت قضا و مقضی اعتباری است و در عالم واقع هیچ شری وجود ندارد. خواجه طوسی از حیث کفر بودن کفر در برابر حیث وجودی که قضای الهی است، سخن می‌گوید. مراد او از حیث کفر بودن آن است که اوصاف وجودی مانند کفر با عناوینی که منسوب به موضوعاتشان هستند، به خداوند نسبت داده نمی‌شوند و از اوصاف خداوند به‌شمار نمی‌روند؛ برای مثال، حرارت آتش و سردی برف از آن جهت که وجودی هستند، به خداوند نسبت داده می‌شوند و خداوند آن‌ها را به وجود آورده است؛ اما به‌عنوان حرارتی که صفت آتش

است، به خدا نسبت داده نمی‌شود. درباره کفر نیز چنین است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۶: ۳۸۳، تعلیقه ۲). وانگهی باید گفت که جهت وجودی هر موجودی در این عالم عیناً همان جهت معلومیت آن برای خداوند است و نمی‌توان به صورت حقیقی بین این دو جهت فرق نهاد. از این‌رو میان قضی و مقضی تفاوت حقیقی وجود نخواهد داشت. بالعرض دانستن کفر نیز نمی‌تواند توجیه‌کننده تفاوت واقعی قضا و مقضی باشد؛ زیرا اگر مراد از وجود بالعرض وجود تبعی باشد، شرور وجودی خواهند بود که نمی‌توان گفت در قضای الهی نیامده‌اند و اگر بالعرض به معنای مجازی و اعتباری باشد باید آن‌ها را از جمله معقولات ثانیه فلسفی دانست که در این صورت وجود حقیقی ندارند و می‌توان پذیرفت که در قضای الهی نیامده باشند. اما بالعرض در این معنا لوازمی در پی دارد که فقط با پذیرش آن‌ها می‌توان شبهه را برطرف ساخت؛ مانند اعتباری دانستن گناهان از جمله کفر و عدمی دانستن امور اعتباری. با توجه به آنچه طرفداران این راه‌حل بیان داشته‌اند، هیچ‌یک از این لوازم پذیرفته نیست. بنابراین شبهه همچنان به قوت خود باقی خواهد بود.

### ۳-۱-۳. انکار قبح گناه و ضرورت عدم رضایت به آن

این پاسخ بر پایه مبنای مهم اشاعره یعنی حاکمیت و قدرت مطلق خداوند بر همه امور و ناممکن بودن اعتراض به او شکل گرفته است. این مبنا را می‌توان سخن نهایی اشاعره در بیشتر مباحث دانست. از این‌رو برخی گفته‌اند که برای خداوند شری وجود ندارد: «شر از خداوند است به این معنا که آن‌را برای غیر خودش به‌عنوان شر خلق کرده نه برای خودش.» (اشعری، بی‌تا: ۸۴) باقلانی در پاسخ به این اشکال که چرا خداوند از آزار و ایجاد درد و رنج برای پیامبران و مؤمنان نهی کرده است و در عین حال برای آن‌ها درد، رنج، امراض و مرگ را به وجود آورده است، می‌گوید: «خداوند هم اراده می‌کند و هم نهی می‌کند؛ زیرا او کمال قدرت را داراست و امرش نافذ است، چنانکه قرآن کریم فرمود: از آنچه انجام می‌دهد مورد پرسش قرار نمی‌گیرد (انبیاء: ۲۳). امر از خدا است. نهی، فعل و اراده از او است. متّصف شدن افعال و اراده‌ها به حسن و قبح به این معنا است که هر چه مخالف امر خداوند است، قبیح است؛ هر چند صورت و شکل نیکویی در ظاهر داشته باشد و هر آنچه موافق امر خداوند است، حسن است؛ هر چند در ظاهر نیکو نباشد. این مطلب در افعال، اراده، امر و نهی باری تعالی هم جاری است. چون ورای خداوند امرکننده و نهی‌کننده‌ای نیست، پس باید گفت تمام افعال،



اوامر و نواهی خداوند در هر حال حسن و نیکو است.» (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۸-۲۰۹) غزالی نیز با صراحت می‌گوید: «می‌گوییم خداوند می‌تواند بندگانش را تکلیف نکند و می‌تواند تکلیفی بیش از حدّ طاقتشان برای آن‌ها معین بدارد و جایز است که خداوند بنده را بدون پرداخت عوض دچار درد و رنج کند. واجب نیست که خداوند برای بندگان بهترین‌ها را بخواهد و بر او واجب نیست که ثواب فرمان‌برداری و عقاب نافرمانی را بدهد. بعثت پیامبران بر خداوند واجب نیست.» (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۲) عضد الدین ایجی نیز در پاسخ نهایی خود تأکید می‌کند که اشاعره قائل به حسن و قبح عقلی نیستند و برآنند که خدا هر چه بخواهد، انجام می‌دهد و هر چه بخواهد، حکم می‌کند (ایجی، ۱۴۲۳ق: ۸۶). بنابراین هم قبح گناه و هم ضرورت عدم رضایت به آن را می‌توان انکار نمود که در هر حال سبب دفع اشکال می‌گردد.

بررسی آن‌گونه که در پاسخ‌های پیشین گفته شد، اشکال یادشده تنها در صورتی برطرف می‌شود که یا گناه به‌عنوان امری قبیح دانسته نشود و یا ضرورت و لزوم عدم رضایت به آن انکار گردد. گویا در این پاسخ هر دو مورد انکارپذیر است؛ اما انکار آن‌ها با توجه به مبانی و آموزه‌های اشاعره به تعارض می‌انجامد.

از دیدگاه اشاعره محل نزاع در بحث حسن و قبح، اشیا و افعال ملائم یا منافر طبع و اوصاف کمال و نقص نیست، بلکه اموری است که متعلق مدح و ذمّ در دنیا و عقاب و ثواب در آخرت قرار می‌گیرند (ایجی، ۱۴۲۳ق: ۱۰۶؛ رازی، ۱۹۸۶م، ۱: ۳۶۴). در این امور، معیار مدح و ذمّ و ثواب و عقاب حکم شریعت است و عقل نمی‌تواند حسن و قبح آن‌ها را دریابد. معنای این سخن آن است که این افکار و افعال به‌خودی‌خود و یا به‌تبع اوصافشان متعلق حسن و قبح قرار نمی‌گیرند، بلکه حسن و قبیح آن است که شریعت فاعلش را مدح یا ذم کرده است (جوینی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۷). بنابراین گناه از سویی بدون در نظر گرفتن امر و نهی الهی تحقق ندارد تا متعلق حسن و قبح قرار گیرد و از سوی دیگر، با لحاظ امر و نهی نیز به‌هیچ‌وجه نمی‌توان قبح آن را نادیده گرفت. این مطلب را می‌توان در استدلالی به این بیان صورت‌بندی نمود:

عدم و امر عدمی متعلق مدح و ذم و ثواب و عقاب قرار نمی‌گیرد. بنابراین آنچه متعلق مدح و ذمّ و ثواب و عقاب قرار گرفته، امر وجودی است. گناه متعلق ذمّ الهی در دنیا و عقاب در آخرت قرار گرفته است؛ پس وجودی است. آنچه وجودی است، از سه حالت خارج نیست: یا حسن است، یا قبیح است و یا نه حسن است و نه قبیح. با توجه به معنای گناه، گناه نه حسن است و نه خنثی، بلکه قبیح است. حال اگر گناه قبیح نباشد باید آن را وجودی ندانیم و این

خلاف فرض است. بنابراین یا باید قبیح بودن گناه را بپذیریم یا آن را عدمی بدانیم. بر پایه تعریف اشاعره گناه وجودی است، پس قبیح خواهد بود. همچنین ضرورت عدم رضایت به گناه را نیز نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا اگر گناه امری وجودی باشد (چنانکه گفتیم وجودی است) دیگر نمی‌توان به آن رضایت داشت. رضایت به چیزی به معنای پذیرفتن و خشنودی از آن است. حال اگر موضوع رضایت از افعال انسانی باشد، رضایت آن ملازم با ستایش فاعل خواهد بود؛ از این رو رضایت به گناه به معنای آن است که فاعلش را مستحق مدح بدانیم، در حالی که فاعل گناه طبق تعریف مستحق مذمت است. بنابراین عدم رضایت به آنچه قبیح است نیز ضروری خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

یکی از چالش‌هایی که نظریه عمومیت اراده الهی در کلام اشعری با آن روبه‌رو است، ناسازگاری ضرورت رضایت به قضا و اراده الهی و عدم رضایت به گناه است. ایشان برای حل این مشکل، راه‌حل‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. بررسی این راه‌حل‌ها نشان می‌دهد که در حل اشکال در یک سطح از کارآمدی و اتقان نیستند و البته هیچ‌یک نمی‌توانند اشکال را به صورت کامل دفع و رفع کنند. حاکمیت نگاه معرفت‌شناسانه به جای نگرش هستی‌شناسانه، فقدان انسجام لازم در منظومه باورهای اعتقادی و مباحث کلامی، عدم تبیین دقیق دیدگاه و نظریات پایه‌ای چون حسن و قبح و بی‌توجهی به لوازم نادرست آن از جمله عوامل این ناکامی است.

### منابع

۱. ابن اشعث، محمد بن محمد، (بی‌تا)، الجعفریات، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۳. الأزهری، محمد بن احمد، (بی‌تا)، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (بی‌تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح: حموده غرابه، قاهره، المکتبه الأزهریه للتراث.
۵. ایچی، میر سیدشریف، (۱۴۲۳ق)، التعليقات علی شرح العقائد العضدیة، تحریر: محمد عبده، بی‌جا، بی‌نا.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
۷. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۱۳ق)، غایة المرام فی علم الکلام، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۸. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، (۱۴۲۵ق)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، لا يجوز اعتقاده، لا يجوز الجهل به، بيروت، دار الكتب العلمية.
۹. بغدادی، عبدالقادر، (۲۰۰۳م)، أصول الايمان، تحقيق: ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار و مكتبة الهلال.
۱۰. تفتازانی، سعدالدين مسعود، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، قم، الشريف الرضى.
۱۱. جوينی، عبدالملك بن عبدالله، (۱۴۱۶ق)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية.
۱۲. رازی، فخر الدين محمد بن عمر، (۱۴۰۶ق)، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق)، المحصل، تحقيق: اتاي، عمان، دار الرازي.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰ق)، التفسير الكبير، بيروت، دار احياء التراث العربي.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۶م)، الأربعين في أصول الدين، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
۱۶. سيوطي، جلال الدين، (بي تا)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دارالفكر.
۱۷. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، (۱۴۲۵ق)، نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: احمد فريد مزيدى، بيروت، دار الكتب العلمية.
۱۸. شيرازي، ابراهيم بن علي، (۱۴۲۴ق)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق: محمد حسن اسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية.
۱۹. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۸)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، قم، كتابفروشي مصطفوي.
۲۰. طباطبائي، سيدمحمدحسين، (۱۳۶۸)، تعليقه بر اسفار، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، قم، كتابفروشي مصطفوي. طباطبائي.
۲۱. طبري، محمد بن جرير، (۱۴۲۲ق)، تفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بي جا، دار هجر.
۲۲. طوسي، نصير الدين محمد، (۱۴۰۵ق)، تلخيص المحصل، بيروت، دار الأضواء.
۲۳. عروسي الحويزي، عبد علي، (۱۴۱۵ق)، تفسير نورالثقلين، تصحيح: سيدهاشم رسولي محلاتي، قم، اسماعيليان.
۲۴. العسكري، ابوهلال، (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: بيت الله بيت، بي جا، مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۵. غزالي، ابوحامد محمد، (۱۴۰۹ق)، الإقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية.

۲۶. قدردان قراملکی، محمد حسن و علی قدردان قراملکی، (۱۳۹۵)، «هفت رهیافت از نظریه کسب و تحلیل آن»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، دوره ۶، ش ۲۱، ص ۸۵-۱۰۲.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۲۸. میرداماد، محمد باقر، (۱۳۶۷)، القیاسات، تهران، دانشگاه تهران.

## Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Vol.11, No.41, July-September 2023

### The Reality of Religion on the Basis of the Imām's *Wilāyah*

Reza Berenjkār<sup>1</sup>

Emdad Tooran<sup>2</sup>

Sayed Mehdi Mirbagheri<sup>3</sup>

Yahya Abdulahi<sup>4</sup>

#### Abstract

Referring to the Ḥadīth teachings, this research explains the place of "Imām's *Wilāyah* (guardianship)" in "religion" and establishes a more complete religious foundation that can improve the popular perception of religion. In the common definitions, religion means "Shari'a" which, in its most complete form, includes the three areas of "ethics, beliefs, and statements", but based on the teachings of revelation, the main and central element of religion in a positive way is "*Wilāyah*" which begins of "the *Wilāyah* of Almighty God" and through "the *Wilāyah* of the purified Imāms" flows over other creatures. "The Divine *Wilāyah*" is the flow of guidance and guardianship of man, which leads to his growth through the path of voluntary choice of man and acceptance of this guardianship (*tawallī*). On the contrast, there is the current of *Wilāyah* of *Tāghūt* (lit. tyrant but meant all kinds of satanic, evil or non-divine forces), which is the current of human astray. Both the currents of *Wilāyah* of the right and *Wilāyah* of the false are under the "divinity" of God Almighty, therefore, God's divinity can be considered as the source and origin of religion, but the reality of religion lies at the first level of "the divine *Wilāyah*" and then flows in "Shari'a". On this basis, "Shari'a" is the rites of acceptance of this guardianship (*tawallī*). By referring to narrative texts about Imam's *Wilāyah* and categorizing them, in this research this hypothesis is proven that religion should be defined on the axis of "*Wilāyah*" and not "divinity" and "Shari'a"

**Keywords:** religion, divinity, *Wilāyah*, Shari'a, Imām.

---

1. Professor of Tehran University. berenjkar@ut.ac.ir

2. Assistant professor of the Shi'a Studies College at University of Religions and Denominations Qom. imdatturan@gmail.com

3. The 4<sup>th</sup> level of the Qom Seminary. a.bayatani@gmail.com

4. Doctoral student of Shi'a Studies at University of Religions and Denominations Qom (the responsible author; the article taken from Ph.D. Thesis). yahyaabdolahi@gmail.com

## الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الواحد والاربعون

ذى الحجة ١٤٤٤ - صفر ١٤٤٥ ق

### حقيقة الدين على محور ولاية الامام

رضا برنجانكار<sup>١</sup>

امداد توران<sup>٢</sup>

سيدمهدى ميرباقرى<sup>٣</sup>

يحيى عبدالهى<sup>٤</sup>

#### الملخص

هذه الدراسة بالاستناد الى التعاليم الروائية تبين مكانة «ولاية الامام» فى «الدين» و تبني اساساً اكمل من معرفة الدين ترفع التصور الدينى الراجح. الشريعة هى التعريف المشهور عن الدين و فى وجهه الاكمل يشمل «الاخلاق والاعتقادات والاحكام»، لكن العنصر الاساسى للدين فى التعاليم الوحيانية هو «الولاية» التى تبدأ من الولاية الالهية و تجرى هذه الولاية عبر ولاية اهل البيت عليه السلام على سائر المخلوقات. إن الولاية الالهية هى تيار الهداية و الولاية على الانسان و الذى يُسلك باختيار الانسان و قبوله هذه الولاية، و توجب تقدم الانسان. التيار الطاغوتى و المُضِلّ هو التيار المعاكس لتيار الولاية. كلا التيارين تحت الوهية الله تبارك و تعالى. فيمكن القول بأنّ الوهية الله تبارك و تعالى هى مصدر الدين و منبته، لكنّ حقيقة الدين هى الولاية الالهية أولاً ثم الشريعة. فطبقاً لهذا إنّ الشريعة تُعدّ من مناسك التولى بالولاية. فى هذا الدراسة استندنا الى النصوص الروائية حول ولاية الامام عليه السلام و صنفناها و اثبتنا هذه الفرضية بأن الدين لابد و أن تُعرّف على محور الولاية لا الالهية و الشريعة.

#### الألفاظ المحورية

الدين، الالهية، الولاية، الشريعة، الامام.

١. استاذ بجامعة طهران (berenjkar@ut.ac.ir)

٢. استاذ مساعد فى كلية معرفة الشيعة بجامعة الاديان بقم (imdatturan@gmail.com)

٣. رئيس مؤسسة العلوم الاسلامية بقم (a.bayatani@gmail.com)

٤. طالب دكتوراة فى فرع معرفة الشيعة فى جامعة اديان والمذاهب بقم (الكاتب المسنول؛ المقالة مقتبسة من رسالة دكتوراة).

(yahyaabdolahi@gmail.com)

## تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی  
انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و یکم، تابستان ۱۴۰۲

### حقیقت دین بر محور ولایت امام

رضا برنجکار<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۱

امداد توران<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۳/۰۲

سیدمهدی میرباقری<sup>۳</sup>

یحیی عبدالهی<sup>۴</sup>

#### چکیده

این تحقیق با استناد به آموزه‌های حدیثی، به تبیین جایگاه «ولایت امام» در دین می‌پردازد و مبنای دین‌شناسی کامل‌تری را پایه‌ریزی می‌کند که می‌تواند تلقی رایج از دین را ارتقا بخشد. دین در تعاریف متداول، به «شریعت» معنا می‌شود که در کامل‌ترین وجه، شامل سه حوزه اخلاق، اعتقادات، احکام است؛ اما مبتنی بر معارف وحی، عنصر اصلی و محوری دین به نحو ثبوتی، «ولایت» است که از ولایت خداوند متعال آغاز شده و از طریق ولایت ائمه اطهار بر دیگر مخلوقات جریان پیدا می‌کند. ولایت الهی، جریان هدایت و سرپرستی انسان است که از مسیر انتخاب ارادی انسان و پذیرش این سرپرستی (تولی)، موجب رشد او می‌شود. در مقابل، جریان ولایت طاغوت قرار دارد که جریان ضلالت انسان است. هر دو جریان ولایت حق و ولایت باطل، ذیل «الوهیت» خداوند متعال است؛ از این رو الوهیت خداوند را می‌توان مصدر و خاستگاه دین به حساب آورد. اما حقیقت دین، در مرتبه اول، ولایت الهی است که در مرتبه بعد، در شریعت جریان می‌یابد. بر این مبنای شریعت، مناسک تولی به ولایت است. در این تحقیق با روش استنادی به نصوص روایی پیرامون ولایت امام و دسته‌بندی آن‌ها این فرضیه اثبات می‌شود که دین را می‌بایست بر محور ولایت تعریف نمود و نه الوهیت و شریعت.

#### واژگان کلیدی

دین، الوهیت، ولایت، شریعت، امام.

۱. دکتری تخصصی، استاد تمام دانشگاه تهران (berenjkar@ut.ac.ir)

۲. دکتری تخصصی، استادیار دانشکده شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب (imdatturan@gmail.com)

۳. رییس فرهنگستان علوم اسلامی قم (a.bayatani@gmail.com)

۴. دانشجوی دکتری، پژوهشگر فرهنگستان علوم اسلامی (نویسنده مسئول؛ مقاله مستخرج از رساله دکتری)

(yahyaabdolahi@gmail.com)

## مقدمه

«امتداد دین» در عرصه حیات بشری و ظهور کارآمدی آن در عرصه عینیت که امروزه با پیچیدگی‌های فراوانی روبه‌رو است، نیازمند دست‌یابی به عقلانیت دینی و دانش‌های مبتنی بر دین در حوزه‌های مختلف است. تحقق این امر در گام نخست، نیازمند درک صحیح و عمیق از ماهیت دین است. این‌که دین چیست و از چه سنخ‌ی است؟ سؤال اصلی حوزه معرفت دینی است که مبتنی بر آن، گستره و قلمروی دین نیز به دست می‌آید. تعریف ماهیت و حقیقت دین از این نظر اهمیت دارد که تعیین نسبت میان موضوع‌های دیگر با دین به شناخت حقیقت دین وابسته است. امروزه کم‌تر حوزه‌ای از عرصه‌های فردی و اجتماعی را می‌توان یافت که از ارتباط آن با مقوله «دین» سخن به میان نیامده باشد. ارتباط عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی، - از سیاست و فرهنگ و اقتصاد تا سبک زندگی، علوم انسانی، حکومت، حکمرانی و ساختارهای جامعه - با «دین» از سوالات جدی پیش‌روی حوزه و دانشگاه و اندیشمندان معاصر بوده و هست؛ به‌نحوی که اظهارنظر پیرامون دین همواره یک طرف موضوع‌های مورد منازعه در فضای فکری کشور بوده است. بر این اساس، واکاوی حقیقت دین و پژوهش در بنیان‌های دین‌شناسی در حوزه‌های علمیه به‌عنوان نهاد متکفل اقامه دین در جامعه، به‌منظور دست‌یابی به معرفت‌های دینی جامع و کارآمدتر، یک ضرورت جدی است.

دین در تلقی رایج علما و اندیشمندان امامیه به مجموع «اخلاق، اعتقادات و احکام» تعریف می‌شود که موجب تأمین صلاح و سعادت او در دنیا و آخرت می‌گردد. این مجموعه از معارف و آموزه‌ها متشکل از ارزش‌های اخلاقی، هست و نیست‌های اعتقادی و باید و نبایدهای تکلیفی است که در سه دانش اخلاق، کلام و فقه تدوین می‌گردد و به مجموع آن‌ها، «شریعت» نیز اطلاق می‌شود. بنا بر این رویکرد رایج، دین برابر با شریعت تلقی می‌شود و ماهیت آن از سنخ آموزه‌ها، مفاهیم، گزاره‌ها، دستورالعمل، پیام و مقوله‌هایی از این دست - که عمدتاً ماهیت معرفتی دارند -، معرفی می‌شود. حال این‌که جای این پرسش وجود دارد که آیا حقیقت دین، از سنخ دانش و گزاره است و دین محدود به شریعت می‌شود؟ این تلقی از دین از کجا ناشی شده و به کجا مستند است؟ آیا در معارف اهل بیت علیهم‌السلام، تصویر کامل‌تری از دین به دست می‌آید؟ آیا ممکن است پیش از مرتبه معرفتی دین، از حقیقت وجودی دین سخن گفت؟

در مقابل دیدگاه رایج که دین را بر محور شریعت تعریف می‌کند، برخی دیدگاه‌ها در تعریف دین، «فعل و اراده الهی» را مرکز تعریف دین معرفی می‌کنند و در نتیجه، کل تکوین



عالم را جزو دین به حساب می‌آورند. از این منظر، حقیقت دین، اراده الهی است که در دو موضع کتاب تکوین و کتاب تشریح ظهور می‌یابد و توسط وحی و عقل کشف می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸-۱۳۸۹، ۳: ۱۲۰). به بیان دیگر، می‌توان گفت حقیقت دین، مقام «الوهیت» خداوند متعال است که همه عالم مظهر اراده و مشیت او است.

در میان دو دیدگاه فوق که یکی دین را به شریعت و دیگری به الوهیت معنا می‌کند، فرض سومی وجود دارد، این که حقیقت دین از «ولایت» خداوند متعال آغاز می‌شود و البته در مرتبه شریعت نیز تنزل می‌یابد. در ادامه قصد بر این است با مراجعه به نصوص روایی، تعریف دین و نسبت آن با سه مقام الوهیت، ولایت و شریعت تبیین شود.

با وجود اهمیت مسئله «دین‌شناسی» و ضرورت پژوهش حول ابعاد مختلف آن، این موضوع در سنت فکری علمای اسلام و میراث برجای مانده از آن‌ها جایگاه مطلوبی نداشته است، نه در کتاب‌های کلامی و نه در کتاب‌های فقهی و اصولی بحث مستقلی حول آن شکل نگرفته و عنوانی به آن اختصاص پیدا نکرده است؛ اما در تحقیقات غربی، مطالعات دین‌شناسی، بسیار رواج داشته و از اصلی‌ترین مباحث «فلسفه دین» به حساب می‌آید.

پرسش از چیستی دین، مبتنی بر اندیشه‌ها، مکاتب و رویکردهای مختلف، پاسخ‌های گوناگونی پیدا کرده است؛ اما در این میان، کم‌تر توفیق یافته‌ایم که این سؤال را از خود دین بپرسیم و در جست‌وجوی پاسخ آن از مصادر دینی برآییم. بی‌شک بیش از همه، خود دین شایسته است که خود را معرفی کند و صلاحیت دارد پرده از حقیقت دین بردارد، هرچند نگاه‌های برون‌دینی و یا تاریخی به ادیان نیز کارکرد خاص خود را دارند. بر این اساس، قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، به‌عنوان دو منبع ارزشمند دین اسلام، اصلی‌ترین مرجع دین‌شناسی است که می‌بایست با روش فقهاتی و اجتهادی مورد فحص و بررسی قرار گیرند. در این مقاله سعی شده است تا با نگاهی جامع و مجموعه‌نگر به احادیث معصومان علیهم‌السلام، مهم‌ترین استنادات نظریه ذکر شود و بررسی ادله قرآنی به فرصت دیگری موکول گردد. این تحقیق درصدد اثبات این فرضیه است که تعریف دین را نمی‌بایست در شریعت محدود ساخت، بلکه پشتوانه و حقیقت وجودی شریعت، ولایت الهی و ولایت امام معصوم است که شأنی از مقام الوهیت خداوند متعال است.

در ادامه به اثبات این مدعا پرداخته می‌شود که حقیقت دین، ولایت است و شریعت، مناسک تحقق ولایت است. ولایت نیز از ولایت الهی آغاز می‌شود و در ولایت معصومان علیهم‌السلام

امتداد می‌یابد. بنابراین به صورت مشخص‌تر، ولایت امام معصوم، رکن محوری و اساسی دین است.

### ۱. جایگاه محوری ولایت امام در دین مبتنی بر ادله روایی

ادله روایی محوریت ولایت امام در دین را می‌توان در پنج محور کلی طبقه‌بندی کرد: ۱. روایاتی که ولایت امام را امتداد ولایت الهی معرفی می‌کند، ۲. روایاتی که ولایت امام را محور دین می‌داند، ۳. روایاتی که دین را بر ولایت امام تطبیق می‌دهد، ۴. روایاتی که تولی به امام را محور دین داری می‌داند و ۵. روایات جامع پیرامون مقامات و فضائل امام.

#### ۱-۱. ولایت امام، امتداد «ولایت الهی»

خداوند متعال ولایت خود بر مخلوقات را از طریق بهترین عباد صالح و برگزیده قرار داده است. آن‌ها را خلیفه‌الله، سبیل و وسیله هدایت خود قرار داده و ولایت آن‌ها را هم‌سنگ ولایت خود و اطاعت و تبعیت از آن‌ها را با اطاعت از خود برابر دانسته است. بر همین اساس، ولایت ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> در عالم میثاق بر همه مخلوقات عرضه شده و در کنار میثاق توحید، میثاق ولایت نیز گرفته شده است. از این رو، رشد و تقرب الهی، منوط به سیر در درجات ولایت ائمه<sup>علیهم‌السلام</sup> است و همه فیوضات و مقامات از این طریق به انسان‌ها عطا می‌شود.

#### ۱-۱-۱. ولایت امام، امتداد ولایت خدای متعال

مفاهیم و مضامین روایی متعددی همچون «وَلَايَتِي وَلَايَةُ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۸۰؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۴: ۴۲۰؛ صدوق، ۱۳۷۶، ۶۰۶؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ۴۱۸) یا «فَقَدْ وَصَلَهُ بِوَلَايَتِنَا وَهُوَ مُوَصَّلٌ بِوَلَايَةِ اللَّهِ» (عریضی، ۱۴۰۹ق، ۳۳۸؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۰۱)، نشان می‌دهد که جریان هدایت و سرپرستی خدای متعال (ولایة الله)، از طریق ولایت امام بر عالم جاری می‌شود و همه بندگان برای رسیدن به ولایت الهی می‌بایست به ولایت ائمه<sup>علیهم‌السلام</sup> تمسک جویند (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۹؛ صدوق، ۱۳۷۶، ۳۳ و ۵۵۸؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۳۸۱)، حتی انبیا و رسل الهی که به درجاتی از قرب الهی نائل آمده‌اند، از طریق سیر در درجات ولایت امامان معصوم به این مقام و منزلت دست یافته‌اند: «وَلَايَتُنَا وَوَلَايَةُ اللَّهِ الَّتِي لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِهَا» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۴۲۶). عهد و میثاق ولایت امامان در عالم ذر، از همه بندگان گرفته شده است و از میان انبیا، آنان که بر دیگران سبقت گرفتند، «اولوالعزم» شناخته شدند (همان، ۲: ۳۴).

۳۷۳). بحار الانوار در باب تفضیلهم: علی الأنبياء و علی جميع الخلق... (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۶: ۲۶۷)، با ۸۸ روایت سلوک انبیا را با ولایت امام تبیین کرده است. از مجموع این دسته از روایات به دست می‌آید که ولایت ائمه اطهار در امتداد ولایت خدای متعال است و تولی به ولایت الله جز با تولی به امام ممکن نیست. بر این اساس، ولایت ائمه، اصل و اساس دین قرار می‌گیرد.

### ۲-۱-۱. ولی امر و تفویض امر دین

یکی از مقامات ائمه، ولایت بر امر الهی است. مرحوم کلینی، بابی از اصول کافی را به این عنوان اختصاص داده است (بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ وُلاةُ أَمْرِ اللَّهِ وَ خَزَنَةُ عِلْمِهِ) (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۴۷۳). در روایات به خصوص ادعیه و زیارات، تعبیری همچون «وُلاةُ أَمْرِ اللَّهِ»، «أُولِي الْأَمْرِ»، «صَاحِبُ الْأَمْرِ»، «الْقَوَامِينَ بِأَمْرِكَ»، «الْقَائِمِينَ بِأَمْرِكَ»، «الْمُدَبِّرِينَ لِأَمْرِكَ»، «الْمُسْتَقَرِّينَ فِي أَمْرِ اللَّهِ» و «الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِأَمْرِكَ» خطاب به معصومین بسیار تکرار شده است که گویای شأن و جایگاه ویژه امامان معصوم بر جریان امر الهی در عالم است. در زیارت جامعه کبیره خطاب به ائمه می‌خوانیم: «فَبِحَقِّ مَنْ ائْتَمَنَّاكَ عَلَى سِرِّهِ وَ اسْتَرْعَاكَ أَمْرَ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۶). در برخی روایات نیز «امر» در قرآن به امام تفسیر شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۲: ۴۶۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق-الف: ۳۳۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۸۲؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۹۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۱۹۸). همچنین در روایات و ادعیه تعبیر متعددی ناظر به تفویض امر به معصومان، همچون «فَوَضَّ إِلَيْهِمْ أَمْرَهُ» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۸۵۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق-الف: ۲۵۰) و «فَفَوَّضَ إِلَيْهِمْ أُمُورَ عِبَادِهِ» (امام حسن بن علی، ۱۴۰۹ق: ۶۳۱) وجود دارد.

از مجموع روایات به ویژه روایات باب تفویض چنین به دست می‌آید که آنچه به نبی اکرم و ائمه طاهریین تفویض شده است، «امر دین» است. بصائر الدرجات روایات مربوط به تفویض را در دو باب آورده است: «باب التفویضِ إلی رسول الله» با نوزده روایت و «باب فی أن ما فوض إلی رسول الله فقد فوض إلی الأئمة» با شانزده روایت (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۷۸، ۳۸۳). مرحوم کلینی ده روایت را ذیل عنوان «التفویضِ إلی رسول الله وَ إلی الأئمةِ فی أمر الدین» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۶۶۰، ۲: ۴۲۹، ۳: ۴۶۷) آورده است. این دسته از روایات در کتاب‌های دیگر نیز فراوان آمده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۲۵۹؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۰۲؛ صدوق، بی تا، ۳۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق-الف: ۳۰۶ و ۳۳۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۳۹۷).

طبق دسته‌ای از روایات، ائمه «خلفاء الله» و «ولایة امر الهی» هستند که دیگر بندگان از طریق تبعیت از آنها می‌توانند به خداوند متعال تقرب پیدا کنند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۴۷۳، ۵۱۰ و ۴۷۶) بنابراین مقام «اولی الامر» و «تفویض امر دین» در واقع همان مقام ولایت و خلافت معصومان است که به‌وضوح مدّعی این تحقیق را در محوریت ولایت امام در دین اثبات می‌کند.

## ۲-۱. ولایت امام، محور دین

محور دوم شامل روایاتی است که امامان معصوم را تحت عناوین مختلف به‌عنوان رکن و محور دین و «اسلام» معرفی می‌کند. از جمله تعابیر به‌کاررفته در این معنا می‌توان به این موارد اشاره کرد: «دعایم الاسلام»، «دعایم الدین»، «ارکان الاسلام»، «عمد الاسلام»، «ارکان الدین»، «اساس الاسلام»، «اساس الدین»، «نظام الدین»، «عمود الدین»، «دیّان الدین»، «قوام الدین»، «زمام الدین»، «اکمال الدین». این عناوین هرچند به خود امام اطلاق شده است، اما حتماً مقام امامت حضرات معصوم<sup>علیهم‌السلام</sup> در آن لحاظ شده و مستلزم محوریت ولایت آن حضرات در دین است. تعداد و تکرار عناوین و تعابیری از این دست، مفهوم مشترک میان آنها یعنی جایگاه اصلی و محوری ولایت امام در دین را ثابت و قطعی می‌کند که در ادامه به نمونه‌هایی از این روایات اشاره می‌کنیم.

شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمة روایتی با این تعابیر آورده است: «نَحْنُ أَرْكَانُ الْإِيمَانِ وَنَحْنُ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ...» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۰۶). تعبیر «أَرْكَانُ الدِّينِ»، در روایات فراوان دیگری تکرار شده است، از جمله: «الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ، وَ تِسْعَةٌ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ أَرْكَانُ الدِّينِ وَ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ۱۱۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق ب، ۲۱۷؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۷؛ شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ۳۵۸؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ۱۰۹).

از ولایت و محبت امام به اساس دین و اسلام تعبیر شده است «وَأَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۱۱۸). این روایت در مصادر مختلف و به طرق متعدد ذکر شده است؛ به‌گونه‌ای که تقریباً همه مشایخ اصلی حدیث، آن را نقل کرده‌اند. طبق این حدیث شریف از رسول‌الله، «اساس اسلام»، محبت اهل‌بیت است، البته به‌قرینه روایات دیگر می‌دانیم که محبت تنها کافی نیست، بلکه تولی و اطاعت نیز لازم است، اما محبت، اصل و اساس است. امیر مؤمنان در نهج‌البلاغه، آل محمد<sup>علیهم‌السلام</sup> را «اساس دین» معرفی کرده است: «هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۷).

تعبیر «نظام الدین» در موارد متعددی نسبت به «امام» به کار رفته است. در حدیث معروف امامت از امام رضا (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۴۹۵) و بسیاری از روایات دیگر از جمله در ادعیه و زیارات، دو اصطلاح «نظام الدین» و «نظام الاسلام» خطاب به ائمه معصوم به کار رفته است (مفید، ۱۴۱۳ق-ب: ۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق-ج: ۲۰۶؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق: ۵۸۸). به عنوان نمونه در خطبه فدکیه حضرت زهرا علیها السلام آمده است: «طَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ وَإِمَامَتَنَا أَمَانًا لِلْفُرْقَةِ». طبق بیان نورانی امام باقر، حبّ اهل بیت نظام بخش دیگر ابعاد و اضلاع دین است: «حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ نِظَامُ الدِّينِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۹۶)؛ یعنی زکات، صیام، حج، قصاص، حدود و... آن گاه جایگاه حقیقی خود را پیدا می کنند که با حبّ اهل بیت علیهم السلام همراه شوند و این محبت همچون نخ تسبیحی است که مهره های مختلف را به نظم و نظام درمی آورد (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۰۳).

تعبیر «عَمُودُ الدِّينِ» نیز به تواتر درباره ائمه معصوم علیهم السلام به کار رفته است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۴۳ و ۳۱۲؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۵۸۹، ۵۹۲ و ۶۰۴؛ صدوق، ۱۳۷۸، ۲: ۲۶۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ۷۸ و ۱۹۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۶ و ۲۹ و ۸۸؛ طوسی، ۱۴۱۱ق-الف، ۲: ۷۴۱). در روایتی از کافی آمده است: «عَلِيٌّ عَمُودُ الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۵). در خطاب به امام نیز این تعبیر به کار می رود: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عَمُودَ الدِّينِ» (همان، ۹: ۲۹۶).

«دَعَائِمُ الدِّينِ» و «دَعَائِمُ دِينِكَ» نیز از عناوین پربکاربرد در روایات است که در شأن ائمه معصوم علیهم السلام به کار رفته است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۹: ۲۷۰؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۴۵، ۵۴ و ۳۱۱؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۵۷۶ و ۵۹۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق-د: ۲۰۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق-ج: ۸۱، ۱۰۹ و ۱۸۷؛ طبری، ۱۴۱۳ق: ۵۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۸، ۵۹، ۷۹ و ۱۱۴؛ طوسی، ۱۴۱۱ق-الف، ۱: ۴۰۵ و ۴۰۹، ۲: ۷۱۴، ۷۲۱، ۷۴۴ و ۷۸۹؛ طوسی، ۱۴۱۱ق-ب: ۲۷۹). علاوه بر این موارد، تعابیر دیگری همچون «عمد الاسلام»، «أَتَافِيهِ الْإِسْلَامُ»، «نورالدین» و «الْحُرَّانُ لِدِينِ اللَّهِ» نیز در روایات، بر امام و یا ولایت ایشان تطبیق داده شده است.

روایات متعددی با تعبیر «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» وجود دارد که بنای اسلام را بر پنج محور استوار می سازد و در نهایت، ولایت را رکن اصلی معرفی می کند. این دسته از روایات به تبیین جایگاه محوری ولایت نسبت به شریعت می پردازد. تعداد و تکرار این دسته از روایات به حدی است که شاید نتوان کتاب حدیثی را یافت که آن را ذکر نکرده باشد. «بَابُ دَعَائِمِ الْإِسْلَامِ»

(کلینی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۵۱) در *اصول کافی* دارای پانزده روایت است که اکثر آن‌ها با مضامین مشابه، ولایت را اصل و افضل از دیگر فرایض می‌داند. «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلَاةِ، وَ الزَّكَاةِ، وَ الْحَجِّ، وَ الصَّوْمِ، وَ الْوَلَايَةِ؛ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ، فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ يَعْني الْوَلَايَةَ» (همان). ذیل برخی از روایات دیگر این باب چنین تعبیر شده است: «الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ؛ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهُنَّ، وَ الْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَّ» و یا «ذِرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةَ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ» (همان، ۳: ۵۶).

رسول اکرم ﷺ با ابلاغ ولایت امیر مؤمنان علیه السلام از سوی حضرت حق، نعمت را تمام و دین را تکمیل نمود «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مانده: ۳). در روایات متعددی به استناد این آیه، ولایت را کمال دین معرفی کرده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۱۵ و ۱۵: ۸۰؛ کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۱۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۰۲؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۵۶). در برخی روایات، ائمه معصومین علیهم السلام به عنوان «خاتم دین» و «تمام دین» معرفی شده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق-ب، ۲۵۱؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ۲۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ۲۸۶؛ هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۶۴۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۰).

### ۳-۱. تطبیق دین به امام و ولایت امام

محور روایاتی است که دین را به امام تطبیق و تفسیر می‌کند که گویای این است که حقیقت و رکن دین، امام است. دین در آیات متعددی از قرآن به امام یا ولایت او تفسیر شده است. «فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ... وَ إِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ يَعْني عَلِيًّا وَ عَلِيٌّ هُوَ الدِّينُ...» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۲۹)، «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ» قَالَ: «هُوَ الَّذِي أَمَرَ رَسُولَهُ بِالْوَلَايَةِ لِيُوصِيَهُ، وَ الْوَلَايَةُ هِيَ دِينُ الْحَقِّ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۴۱۴). روایاتی از این دست با سند صحیح توسط مرحوم کلینی و شیخ صدوق نقل شده است که «وجه‌الله» را به دین تطبیق کرده و سپس آن را با رسول‌الله و امیر مؤمنان برابر دانسته است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۱۵؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۳۸۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق-ب، ۱۴۹). علاوه بر آیات قرآن، در روایات فراوانی دین به امام و ولایت تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۸۲ و ۳۰۱، ۲: ۱۷).

### ۴-۱. تولی به امام، محور دین‌داری

دسته‌ای دیگر از روایات، «ولایت امام» را محور «دین‌داری» معرفی می‌کند که با محوریت ولایت در دین به نحو ثبوتی ملازمه دارد. برخی از این روایات را ذیل سه عنوان مرور می‌کنیم:

۱. ولایت امام، ارکان توحید ۲. ولایت امام طریق ایمان، معرفت و عبودیت الهی ۳. ضلالت دین‌داری به غیر امام

### ۱-۴-۱. ولایت امام، ارکان توحید

مقصود از «توحید» علم، معرفت و اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند متعال است که به دنبال آن، عمل و عبادت توحیدی پدید می‌آید. دستیابی به «توحید» و «تقرب الهی» و خلوص در «عبودیت» تنها در پرتو ولایت امام ممکن است. در زیارت جامعه کبیره خطاب به معصومان علیهم‌السلام آمده است: «أَزْكَانَا لِتَوْحِيدِهِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۱) که این عنوان در روایات و ادعیه دیگر نیز فراوان تکرار شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ۳۱۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ۹۳؛ طوسی، ۱۴۱۱ق-الف، ۲: ۸۰۳؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ۲: ۲۸۵). در این صورت حقیقت دین، به‌عنوان طریق هدایت و عبودیت انسان‌ها حتماً با شئون فوق، نسبتی تنگاتنگ برقرار می‌کند. دو تعبیر «تمام توحیدک» و «ارکان توحیدک» نیز در وصف امام ذکر شده است (مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۴۳). در برخی روایات، رکن توحید در کنار رکن دین آمده است که نشان از تلازم این دو است «أَزْكَانُ تَوْحِيدِكَ وَ دَعَائِمُ دِينِكَ» (همان، ۱: ۴۱۱) و «تَمَامُ تَوْحِيدِكَ وَ كَمَالُ دِينِكَ» (مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ۹۰). این‌گونه تعبیر در دیگر ادعیه و زیارات معتبر نیز ذکر شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۱۸؛ طوسی، ۱۴۱۱ق-الف، ۲: ۸۰۳).

محوریت ولایت امام نسبت به توحید به معنای این است که جریان عبودیت و پرستش خدای متعال بر محور ولایت امام واقع می‌شود، معرفت و اعتقاد به وحدانیت خداوند، فرع ولایت امام است «نَحْنُ أَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ، وَ مِنْ فُرُوعِنَا كُلِّ بُرٍّ، فَمِنْ أَلْبَرِ التَّوْحِيدِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۵۵۳). در زیارت جامعه کبیره می‌خوانیم: «مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بَدَأَ بِكُمْ وَمَنْ وَحَدَهُ قَبْلَ عُنُقِكُمْ وَمَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ بِكُمْ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۵). ارتباط با خداوند، با ولایت امام آغاز می‌شود. هر کسی موحد شده است، از ولایت امام ناشی شده و با توجه به امام می‌توان به مقصد توحید دست یافت. ولایت امام کلمه توحید را ظاهر ساخته و پرچم «لا اله الا الله» را بر کل هستی برافراشته است «فِيهِمْ مَلَأَتْ سَمَاءَكَ وَ أَرْضَكَ حَتَّى ظَهَرَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق-الف، ۲: ۸۰۴). حدیث معروف سلسله‌الذهب نیز کلمه «لا اله الا الله» را مشروط به ولایت امام می‌کند (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۳۷۱). طبق این روایات ورود به حصن توحید بدون ولایت امام معصوم امکان‌پذیر نیست.

### ۲-۴-۱. ولایت امام، طریق ایمان، معرفت و عبودیت خداوند

ولایت ائمه علیهم السلام، تنها طریق شناخت خدای متعال و پرستش او است و خارج از ولایت آن‌ها، هیچ عبادتی واقع نمی‌شود. این نکته، مضمون بسیاری از چهارده حدیث «بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ وَالرَّدِّ إِلَيْهِ» (همان، ۱: ۴۴۱) است که معرفت امام را طریق معرفت الله دانسته است. اهل بیت علیهم السلام در روایات زیادی، خود را طریق انحصاری عبادت و معرفت خداوند معرفی می‌کنند «بِنَا عِبَدَ اللَّهِ، وَبِنَا عُرِفَ اللَّهُ، وَبِنَا وَحَدَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى...» (همان، ۱: ۳۵۵) و «الْأَوْصِيَاءُ هُمْ أَبْوَابُ اللَّهِ الَّتِي يُؤْتَى مِنْهَا، وَ لَوْلَاهُمْ مَا عُرِفَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَ بِهِمْ احْتَجَّ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ» (همان، ۱: ۴۷۷).

بسیاری از روایات بر این حقیقت تأکید دارند که عبادت و تقرب الهی تنها از طریق ولایت امام واقع می‌شود. به بیان دیگر، عبودیت خداوند متعال با «تولی به امام» درآمیخته است و این دو از یکدیگر گسستنی نیست. همه عبادت‌ها از مجرای عبادت معصوم به آستان ربوبی عاید و اصل می‌شود. این‌گونه نیست که انسان‌ها به صورت مستقل از یکدیگر به عبادت خدای متعال پردازند، بلکه خداوند متعال برای عبادت خود طریق و صراط خاصی تعیین کرده و واسطه‌هایی قرار داده است که با حذف این واسطه‌ها و ترک این مجرا، عبادتی واقع نمی‌شود. بر همین اساس، روایات بی‌شماری بر بطلان و ضلالت عبادت‌های مخالفان اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد. در برخی روایات، اقرار و ایمان به ولایت اهل بیت، جزو دین شمرده شده (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۴۶۱، ۳: ۶۳؛ کشی، ۱۴۰۹ق: ۴۲۳) و در برخی دیگر از روایات، لزوم اطاعت امام، دین شمرده شده است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۳۴۶). مقصود از دین، دین‌داری از سوی انسان است که با محوریت ولایت امام در دین ملازم است.

### ۳-۴-۱. ضلالت در دین‌داری بدون پذیرش ولایت امام

از جمله مضامینی که جایگاه ولایت امام در دین را نمایان می‌سازد، روایاتی است که به «دین‌داری به غیر امام» و نتایج آن می‌پردازد. این دسته از روایات به‌گونه‌های مختلف، نتایج دین‌داری غیر از صراط امام را گمراهی محض معرفی می‌کنند که بهره‌ای از هدایت و تقرب الی الله نخواهند داشت؛ هر چند در مناسک و شریعت تامّ و تمام باشند. مرحوم کلینی، بابتی را به این عنوان اختصاص داده است (بَابُ فِيمَنْ دَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِغَيْرِ إِمَامٍ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ) (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۵۹). روایات این باب از این جهت اهمیت دارد که روایات آن دقیقاً



ناظر به فرضیه تحقیق است و نسبت میان شریعت و «تولی به امام» را ذیل مفهوم دین بررسی می‌کند. از جمله روایات مهم این باب، روایتی با سند صحیح از محمد بن مسلم است که با تعبیر «كُلُّ مَنْ دَانَ اللَّهَ بِعِبَادَةٍ يُجَاهِدُ فِيهَا نَفْسَهُ وَلَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ، فَسَعِيُهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ، وَهُوَ ضَالٌّ مُتَحَيِّرٌ» آغاز می‌شود. طبق این روایت، ائمه جور و اتباع آنها هیچ بهره‌ای از دین نبرده‌اند «أَنَّ أئِمَّةَ الْجَوْرِ وَاتِّبَاعَهُمْ لَمَعَزُولُونَ عَنِ دِينِ اللَّهِ». اعمال آنها همچون خاکستری است که بادی تند در یک روز طوفانی بر آنها می‌وزد و آنها را پراکنده می‌سازد. از این تعبیر فهمیده می‌شود که مقصود از ائمه جور، کسانی هستند که به شریعت پایبند هستند، ولی از آنجا که ولایت امام حق را نپذیرفته‌اند، اعمال آنها ثمره‌ای ندارد.

روایت مهم دیگر در این باب، روایت عبدالله بن ابی‌یعفور از امام صادق (ع) است که حضرت تأکید می‌فرماید: «لَا دِينَ لِمَنْ دَانَ اللَّهَ بِوَلَايَةِ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ، وَلَا عَتَبَ عَلَيَّ مَنْ دَانَ بِوَلَايَةِ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۶۱). طبق این روایت آنچه اصل و اساس دین را تشکیل می‌دهد، اعمال و مناسک شریعت نیست، بلکه تولی به امام حق است. اگر تولی به امام حق وجود داشت، نواقص مناسک شریعت قابل اغماض است و مؤمن در سیر از ظلمات به نور، اصلاح می‌گردد؛ اما اگر تولی به امام جائر داشت، مناسک او بی‌ارزش است، بهره‌ای از دین الهی نخواهد برد و از نور اسلام به سمت ظلمات ائمه طاغوت پیش خواهد رفت.

در روایت دیگری از این باب امام صادق (ع)، تولی به امام حق را اساس دین‌داری انسان می‌داند؛ هر چند او در اعمالش ظالم و گناهکار باشد. در مقابل، اگر کسی تولی به امام باطل داشته باشد، مستحق عذاب الهی است؛ هر چند اعمالش برّ و تقوا باشد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۶۳). مبتنی بر این روایات، معیار اصلی در دین‌داری، «تولی به امام» است. در این صورت اولاً اعمال و مناسک، در رتبه متأخر از تولی به امام قرار دارند، ثانیاً ثواب و عقاب نیز فرع بر تولی به امام محاسبه می‌گردد.

دسته‌ای از روایات مرگ بدون معرفت امام را مرگ جاهلیت معرفی می‌کند: «مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ عَلَيْهِ إِمَامٌ، فَمِيتُهُ مِيتَةُ جَاهِلِيَّةٍ». چنین فردی گویا در عصر جاهلیت می‌زیسته و بهره‌ای از نور اسلام نبرده است. این روایات از چنان شهرت و کثرتی برخوردار است که می‌توان گفت غیر از منابع روایی فقهی، در تمامی منابع حدیثی با طرق متعدد آمده و در بسیاری از منابع نیز یک باب را به خود اختصاص داده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۶۴؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۵۳؛

صدوق، ۱۴۰۴ق، ۸۲؛ النعمانی، ۱۳۹۷ق، ۳۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۳: ۷۶).

### ۵-۱. روایات جامع پیرامون جایگاه ولایت

در بسیاری از روایات، تعبیر متعددی از مناقب و مقامات ائمه معصومین<sup>علیهم السلام</sup> در کنار یکدیگر ذکر شده که تفسیر تمامی فرازهای آن نیازمند مجال واسعی است، اما از مجموع این مقامات و درجات می‌توان به جایگاه محوری امام در دین پی برد. از میان روایات جامع در مقام امامت، به دو مورد اشاره می‌کنیم: ۱- روایت امام رضا<sup>علیه السلام</sup> پیرامون امامت و ۲- زیارت جامعه کبیره؛ هر چند روایات متعددی دیگری از این دست وجود دارد (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳۱، ۳۹، ۹۰ و ۳۰۷؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۰۶).

یکی از روایات جامع در مقامات امام، روایت امام رضا در باب امامت است که مرحوم کلینی؛ در «بَابُ نَادِرٍ جَامِعٍ فِي فَضْلِ الْإِمَامِ وَ صِفَاتِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۴۸۹) آورده است. این روایت علاوه بر اصول کافی، در چهار کتاب شیخ صدوق با چهار طریق مختلف آمده است (صدوق، ۱۳۷۶، ۶۷۴؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۲۱۶؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ۲: ۶۷۵؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ۹۶). امام رضا در این فرمایش، امر امامت را اتمام دین می‌داند که ضامن حیات و بقای دین است «أَمْرُ الْإِمَامَةِ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ» و بیان جمیع «مایحتاج امت» را در بر دارد و اعتقاد به آن شرط ایمان است. حضرت در ادامه به جلالت قدر امامت اشاره می‌کنند و این‌که مقام امامت برتر از نبوت و خلت است «إِنَّ الْإِمَامَةَ زِمَامُ الدِّينِ، وَ نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ». قوام و شیرازه دین به امامت است و مسلمانان همچون دانه‌های تسبیح و امامت همچون نخ تسبیحی است که آن‌ها را به نظم و وحدت می‌رساند. «إِنَّ الْإِمَامَةَ أَسُّ الْإِسْلَامِ النَّامِي، وَ فَرْعُهُ السَّامِي»؛ امامت، اساس اسلام و فرع آن است. «بِالْإِمَامِ تَمَامُ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ الْحَجِّ وَ الْجِهَادِ، وَ تَوْفِيرُ الْفِيءِ وَ الصَّدَقَاتِ، وَ إِمْنَاءُ الْحُدُودِ وَ الْأَحْكَامِ، وَ مَنَعُ الثُّغُورِ وَ الْأَطْرَافِ»؛ شریعت که شامل احکام و حدود و دیگر اوامر و نواهی است همگی با امام کامل می‌شوند. حلال و حرام الهی از جانب امام صادر می‌شود و اقامه حدود و دفاع از دین و دعوت به خدای متعال توسط او انجام می‌گیرد. امام «نِظَامُ الدِّينِ» است؛ به‌گونه‌ای که بدون امام شیرازه دین از هم می‌پاشد.

مهم‌ترین منشور گزارش شده درباره اندیشه‌های بنیادین امامت شیعی، زیارت جامعه کبیره از امام هادی<sup>علیه السلام</sup> است. در این زیارت بیش از دویست فضیلت و منقبت از اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> بیان شده است. شیخ صدوق، این زیارت را در کتاب فقهی خود یعنی من لایحضره الفقیه آورده و در

عیون اخبار الرضا نیز تکرار کرده است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۷۲). شیخ طوسی نیز این زیارت را در التهذیب آورده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۹۵). بلندای مضامین این زیارت از نظر لفظ و معنی و ترکیب، همگی دلیل بر جلالت و عظمت این زیارت است که جز از معصوم نمی‌تواند صادر شده باشد. علاوه بر این، روایات فراوانی بر مضامین و فقرات آن تأکید دارد که جملگی مؤید یکدیگرند. این زیارت همواره مورد تأیید و توجه علمای بزرگ از قدما و متأخرین در طول تاریخ بوده است و ده‌ها شرح و حاشیه بر آن زده شده که نشانه اهتمام علما به این زیارت است.

تعبیری همچون «مَعْدِنَ الرَّحْمَةِ»، «أَصْوَلَ الْكَرَمِ»، «نُورِهِ»، «أَوْلِيَاءَ النَّعَمِ» دلالت بر این دارد که همه فیوضات و برکات و کرامات از ناحیه اهل بیت بر بندگان ساری و جاری می‌گردد. «مَهْبِطُ الْوُحْيِ» و «حَمَلَةُ كِتَابِ اللَّهِ» نیز بر نسبت وثیق میان امام و قرآن اشاره دارد که مهبط و محمل قرآن، امامان هستند. «خُزَّانَ الْعِلْمِ»، «مَعَادِنَ حِكْمَةِ اللَّهِ»، «حَفْظَةَ سِرِّ اللَّهِ» و «عَبِيَّةَ عِلْمِهِ» بر این نکته تأکید دارد که مبدأ تمام علم و حکمت الهی، ائمه معصوم هستند. «أَبْوَابَ الْإِيمَانِ» و «صِرَاطِهِ»، گویای این حقیقت است که طریق رسیدن به خداوند، امام است. «الْمُسْتَقَرِّينَ فِي أَمْرِ اللَّهِ» و «أَوْلِي الْأَمْرِ» بیانگر مقامی است که پیش از این با عنوان اولی الامر بیان شد. «تَرَاجِمَةَ لَوْحِيهِ» و «آيَاتُ اللَّهِ لَدَيْكُمْ» وجوه دیگری از نسبت میان امام و قرآن را بیان می‌کند. «أَزْكَانَا لِتَوْحِيدِهِ»، جایگاه محوری امام در توحید را معرفی می‌کند. «وَ الْحَقُّ مَعَكُمْ وَ فِيكُمْ وَ مِنْكُمْ وَ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ أَهْلُهُ وَ مَعْدِنُهُ» بیانگر این است که مدار حق، امام معصوم است.

در فرازهای بعدی زیارت، بر شئون مختلفی همچون تولی، عداوت، محبت، بغض، اعتصام و... تأکید شده و با تولی یا عداوت نسبت به خدای متعال برابر دانسته شده است. در این فرازها، به تعبیر مختلف و از جوانب گوناگون، هدایت و نجات را در تولی به امام منحصر کرده است. در بخش بعدی این زیارت با اشاره به خلقت نورانی ائمه معصومین علیهم السلام به مقامات و درجات آن‌ها اشاره می‌کند که در فراز بعدی با لسان اقرار به این مقامات مواجه هستیم.

در ادامه زیارت، شئون مختلف تولی به امام بیان شده و اینکه مؤمن می‌بایست در همه عرصه‌ها و زوایای وجودی خود، مطیع و تابع امام و تسلیم نسبت به اراده او باشد. کسب همه فیوضات برای انسان مؤمن با توسل و شفاعت ائمه علیهم السلام و البته تبری از دشمنان آن‌ها واقع می‌شود. «قَلْبِي لَكُمْ سِلْمٌ وَ رَأْيِي لَكُمْ تَبَعٌ وَ نَصْرَتِي لَكُمْ مُعَدَّةٌ حَتَّى يُحْيِيَ اللَّهُ دِينَهُ بِكُمْ» بدین معنا است که انسان می‌بایست سه حوزه «احساسات، اندیشه و رفتار» خود را تسلیم امام نماید و

این گونه در احیای دین توسط امام مشارکت نماید.

در بخش بعدی زیارت، به این نکته اشاره شده است که حرکت به سوی خداوند از امام آغاز می شود و توحید از سوی امام عرضه شده است و هرکسی که مقصودش خداست، از توجه به امام آغاز کرده است. «مَنْ أَرَادَ اللَّهَ بَدَأَ بِكُمُ وَ مَنْ وَحَدَهُ قَبِلَ عَنْكُمْ وَ مَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ بِكُمْ». تعبیری همچون «إِنْ ذَكَرَ الْخَيْرَ كُنْتُمْ أَوْلَهُ وَ أَصْلَهُ وَ فَرَعَهُ وَ مَعْدِنَهُ وَ مَأْوَاهُ وَ مُنْتَهَاهُ» و مضامین مشابه آن که تکرار شده است، تأکیدی صریح بر این است که مبدأ و معیار و مدار همه خیرات، ائمه معصوم هستند.

## ۲. تحلیل روایات در تعریف دین به «ولایت و شریعت»

از مجموع روایاتی که گذشت به دست می آید که ولایت خداوند متعال و اولیای الهی، محور و حقیقت دین را تشکیل می دهد و در مرتبه بعد، این ولایت در قالب شریعت، تعیین پیدا کرده است که در واقع، شریعت، طریق و مجرای تحقق ولایت است؛ بنابراین دین، دارای دو مرتبه «ولایت و شریعت» است.

توجه به این نکته ضروری است که مقصود از جایگاه محوری «ولایت» در «دین»، حقیقت وجودی این مفهوم است که مرتبه کانونی دین به حساب می آید و این منافاتی ندارد که ولایت در مرتبه «شریعت» از دین، جزو معارف اعتقادی باشد. به بیان دیگر، مصداق و حقیقت عینی ولایت، مرتبه اصلی دین است و اعتقاد به آن نیز از ارکان دین داری است.

همچنین لازم به ذکر است که میان ولایت خداوند متعال و الوهیت حضرت حق تفاوت است. الوهیت خداوند، مقامی است ناظر به اسم «الله» که جامع همه اسما و صفات الهی و شئون ربوبی است و هیچ شأن، اسم و صفتی، فوق آن قرار ندارد؛ اما ولایت یک شأن خاص از الوهیت است که متضمن جریان هدایت و سرپرستی خداوند است و حقیقت دین را شکل می دهد.

اکنون به تبیین دقیق تر مفهوم ولایت می پردازیم. مقصود از ولایت، «جریان هدایت و سرپرستی خداوند متعال و خلفای او» در ارائه دین است. از این رو می بایست میان دو ساحت دین و دین داری تفاوت گذاشت. دین حقیقتی است که از بارگاه قدس ربوبی تنزل پیدا می کند. در مرتبه بعد (دین داری)، انسان می بایست موضع خود را نسبت به آن مشخص کند که آیا سر تسلیم فرود می آورد و به جرگه مؤمنین می پیوندد و یا استکبار می ورزد و به ولایت طاغوت داخل می شود.

تفاوت الوهیت و ولایت و همچنین محوریت ولایت در دین را می‌توان از آیه‌الکرسی و آیات بعدی آن نیز به دست می‌آورد. آیه‌الکرسی به الوهیت حضرت حق می‌پردازد «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...» (بقره: ۲۵۵). در آیه بعد به جریان دین و ارتباط آن با انسان می‌پردازد و این‌که پذیرش دین، جبری نیست و انسان اختیار دارد که در مقابل دو جریان «رشد» و «غی» مسیر حرکت خود را انتخاب کند و جایگاه خود را نسبت به ولایت الهی و ولایت طاغوت مشخص نماید؛ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶). به بیان دیگر، دین از نقطه‌ای شروع می‌شود که اراده و اختیار انسان قدرت انتخاب دارد و در مقابل آن، دو جریان رشد و غی قرار دارد.

«الوهیت خداوند» بر همه خلائق، ساری و جاری است و احدی را امکان خروج از آن نیست، اما ولایت خدای متعال مخصوص اهل ایمان است «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ». در مقابل، کسانی که از ولایت الهی اعراض کنند و کافر شوند، به ولایت طاغوت داخل شده‌اند «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ». مسیر رشد و تعالی به ولایت الهی بازگشت می‌کند و مسیر غی و گمراهی از ولایت طاغوت نشأت می‌گیرد. بنابراین الوهیت واحد است، اما ولایت دارای دو جریان ولایت الهی و ولایت طاغوت است که البته هر دو ذیل الوهیت خداوند قرار دارند. بنابراین در پذیرش دین، اکراه و اجباری نیست «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ». اما این دین چیست؟ حقیقت دین، حرکت در مسیر «رشد» است که با کفر به ولایت طاغوت و ایمان به خداوند به دست می‌آید که در واقع تمسک به ریسمان محکم الهی است.<sup>۱</sup> به بیان دیگر، حقیقت دین، ولایت الهی است که با تولی و تبری به دست می‌آید.

چنانچه در روایات گذشت، جریان ولایت الهی از طریق ولایت اولیای معصوم بر دیگر مخلوقات امتداد می‌یابد. در این صورت حقیقت دین، به ولایت امام تعریف می‌شود و امام، به‌عنوان «خليفة الله» و «حجت الهی» که در هر عصری حضور دارد، مجرای فیض، هدایت و تقرب الهی برای همه بندگان است. بر این اساس، دین همچون یک نقشه راه نیست که در اختیار ما باشد و انسان با عمل به این نقشه به مقصد برسد، بلکه خداوند متعال، نقشه را همراه با معلم و سرپرست (امام) فرستاده است و عمل به نقشه می‌بایست در پرتو ایمان و معرفت به

۱. روایات فراوانی، «الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى» را ولایت امام معصوم تفسیر کرده‌اند (ر.ک: الهلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۷۳۴؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۱۳؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۹ و ۱۹۷؛ صدوق، ۱۳۷۸، ۲: ۵۸؛ صدوق، ۱۴۰۳ق: ۳۶۹).

ولی و اطاعت از او باشد. از این رو تعریف دین به یک پیام، نقشه و... تصویری ناقص از دین است که از شریعت‌انگاری دین حاصل می‌شود. در نتیجه، حقیقت دین جریان مستمر «ولایت الهی» است که از طریق «ولایت امام» بر عباد جریان می‌یابد و در مرتبه بعد، شریعت، مناسک تولی به این ولایت را مشخص می‌کند. بر این اساس محدود کردن دین به شریعت و یکسان‌انگاری این دو، تقلیل جایگاه دین است.

از طرف دیگر، نمی‌توان «الوهیّت خداوند متعال» را کانون تعریف دین به حساب آورد؛ چرا که مرتبه الوهیّت، مستجمع همه اسما و صفات و شئون الهی است که یک شأن آن، ولایت و دین است، اگر الوهیّت را پایگاه تعریف دین قرار دهیم، از آنجا که همه موجودات، مخلوق و مظهر اراده حضرت حق هستند، می‌بایست کل عالم هستی را دین به حساب آوریم! چنین تعریفی از دین، بی تردید با فرهنگ روایات سازگار نیست. از این رو هر چند الوهیّت، مبدأ و خاستگاه دین است، اما فعل و اراده الهی، حاکم بر دو جریان «ولایت حق» و «ولایت طاغوت» است و «ولایت طاغوت» نمی‌تواند در تعریف دین اخذ شود. بنابراین دین از «ولایت الهی» آغاز می‌شود که به انسان عرضه شده و اراده و اختیار انسان قابلیت پذیرش و یا انکار آن را دارد.

### نتیجه‌گیری

ولایت خداوند متعال به واسطه ولایت ائمه معصوم بر دیگر مخلوقات جاری می‌شود. آن حضرات مقدّس، مقام «خلافت» و «ولایت امری» خداوند را بر عهده دارند که راه تقرّب الهی منحصر در پذیرش ولایت آن‌ها است. این مقام و منزلتی است که همه شئون «علم»، «قدرت» و «رحمت الهی» را در اختیار دارد. همه فیوضات و خیرات به برکت او نازل می‌شود و حیات باطنی عالم در پرتو نور او است. حقیقت «صراط»، «طریق»، «سبیل» و «باب» در مسیر قرب الهی، ولایت امام است و راه نجات و هدایت، منحصر در تولی به ولایت او است. به بیان دیگر، خدای متعال امر هدایت و سرپرستی خلایق در این عالم را در اختیار ائمه معصوم گذاشته است و ظرفیت‌ها و امکانات لازم برای این جایگاه را نیز برای امام فراهم کرده است. راه نجات و رستگاری و تنها طریق عبودیت نیز ولایت امام است. حقیقت ایمان نیز ولایت امیر مؤمنان است که پرتویی از آن در وجود شیعیان او جلوه می‌کند. بر همین اساس، امام معصوم با عناوین مختلفی همچون «رکن»، «عمود»، «اساس» و «نظام» دین معرفی شده است که

مستلزم محوریت ولایت امام در دین است. از این رو، دین‌داری بدون امام بی‌معنا و مساوی ضلالت و جهالت است.

از مجموع این معارف فهمیده می‌شود که حقیقت و باطن دین، جریان هدایت و ولایت خداوند متعال است که از طریق «ولایت امام» بر دیگر مخلوقات نازل شده و دین‌داری نیز با تولی به امام محقق می‌شود. در این صورت شریعت مجاری و مناسک جریان ولایت است. بر این اساس، کانون تعریف دین را می‌بایست بر مفهوم ولایت متمرکز نمود و خصوصیات آن را در تبیین عرصه‌های مختلف دین ملاحظه کرد.

آنچه گذشت، گزارشی مختصر از تحقیقی پیرامون دین‌شناسی است که سعی نموده است با روش فقهاتی، دین را مستند به کتاب و سنت تبیین نماید و تعریف رایج از دین - که آن را به شریعت محدود می‌سازد- را تکامل بخشد؛ همچنین بیان شد که مقام الوهیت نیز نمی‌تواند نقطه کانونی تعریف دین قرار گیرد، بلکه دین دارای دومرتبه ولایت و شریعت است. اصل و اساس دین بر عنصر ولایت منطبق می‌شود و در مرتبه بعد، بر شریعت امتداد پیدا می‌کند. این تعریف از دین می‌تواند ثمرات گسترده‌ای در دست‌یابی به منظومه معرفت دینی و تبیین نسبت عناصر مختلف با دین داشته باشد که می‌بایست در پژوهش‌های بعدی تبیین گردد.

## منابع

- \* شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق و تصحیح: الصبحی صالح، قم، هجرت.
۱. [امام] حسن بن علی، (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری، تحقیق و تصحیح: مدرسه امام مهدی، قم، مدرسه الإمام المهدی.
  ۲. [امام] علی بن حسین، (۱۳۷۶)، الصحیفة السجادية، قم، دفتر نشر الهادی.
  ۳. ابن‌ابی‌زینب النعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، الغیبة، تهران، نشر صدوق.
  ۴. ابن‌بابویه، علی بن حسین (شیخ صدوق)، (۱۳۸۵)، علل الشرائع، ۲ جلد، قم، کتاب‌فروشی داوری.
  ۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین.
  ۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ دوم، قم، دارالشریف الرضی للنشر.
  ۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، *الاعتقادات*، چاپ دوم، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۹. ابن بابويه، علی بن حسین، (بی تا)، *فضائل الشیعة*، تهران، علمی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، محقق و مصحح: مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم، مدرسه الإمام المهدي علیه السلام.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، *الخصال*، ۲ جلد، قم، جامعه مدرسین.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران، کتابچی، چاپ ششم.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*، ۲ جلد، تهران، نشر جهان.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ق)، *التوحيد*، قم، جامعه مدرسین.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق)، *كمال الدين وتمام النعمة*، ۲ جلد، تهران، اسلامیة، چاپ دوم.
۱۶. ابن حبیون، نعمان بن محمد مغربی، (۱۳۸۵ق)، *دعائم الإسلام*، چاپ دوم، تحقیق و تصحیح: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول*، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین.
۱۸. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۷۶)، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، تحقیق و تصحیح: جواد قیومی اصفهانی، ۳ جلدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق)، *إقبال الأعمال*، چاپ دوم، ۲ جلدی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۲۰. ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶)، *کامل الزیارات*، نجف اشرف، دارالمرتضویه.
۲۱. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، (۱۴۱۹ق). *المزار الكبير*، تحقیق و تصحیح: جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. استرآبادی، علی، (۱۴۰۹ق)، *تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، چاپ دوم، ۲ جلدی، قم، دارالکتب الإسلامیه.
۲۴. جمعی از علما، (۱۳۸۱)، *الأصول الستة عشر*، تحقیق و تصحیح: ضیاء الدین محمودی، نعمت الله جلیلی و مهدی غلامعلی، قم، مؤسسه دار الحديث الثقافية.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸-۱۳۸۹)، *ادب فنای مقربان؛ شرح زیارت جامعه کبیره*، تحقیق: محمد صفایی، ۷ جلد، قم، اسراء.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ چهارم، تحقیق: احمد واعظی، قم، اسراء.



۲۷. جوهری بصری، احمد بن عبد العزيز، (بی تا)، السقیفة و فدک، تحقیق و تصحیح: محمد هادی امینی، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.
۲۸. حمیری، عبد الله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم، مؤسسة آل البيت.
۲۹. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۰۶ق)، خصائص الأئمة، تحقیق و تصحیح: محمد هادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۳۰. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۳۱. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق و تصحیح: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.
۳۲. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، تحقیق و تصحیح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، بعثت.
۳۳. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تحقیق و تصحیح: حسن الموسوی خراسان، ۱۰ جلدی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق)، الغیبة (کتاب الغیبة للحجة)، تحقیق و تصحیح: عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الإسلامیه.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة.
۳۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافة.
۳۷. عریضی، علی بن جعفر، (۱۴۰۹ق)، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، قم، مؤسسة آل البيت.
۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق و تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، چاپ سوم، ۲ جلدی، قم، دارالکتاب.
۴۰. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال، تحقیق و تصحیح: محمد بن الحسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، کافی، قم، دارالحدیث.
۴۲. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق و تصحیح: محمد کاظم، تهران، مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۴۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ دوم، ۱۱۱ جلدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۴۴. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق-الف)، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

۴۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق-ب)، *الأمالی*، تحقیق و تصحیح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق-ج)، *المزار- مناسک المزار*، تحقیق و تصحیح: محمدباقر ابطحی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۴۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق-د)، *المقنعه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۴۸. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، تحقیق و تصحیح: محمد انصاری زنجانی خونینی، قم، الهادی.

## Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Vol.11, No.41, July-September 2023

### Semantic Fields of Divine Will in Qur'anic Verses

Akbar Aqvam Karbasi<sup>1</sup>

#### Abstract

Divine will, as the most important concept in explaining divine activity, is among the concepts that have been paid attention to throughout the history of Kalām, and various ideas such as "movement", "motif" and "knowledge" have been used to explain its nature. Contrary to many theories, the Holy Qur'an considers the will to be an event and one of the attributes of the act and as a divine acts, which includes both fields of creation and legislation, the realization of which is of levels. The alternatives or companions of will in the Qur'an, such as *Mashiyyah* (lit. providence), *takdīr* (lit. predestination), *qaḍā* (lit. to judge), *kitab* (lit. the book), *idhn* (lit. permission) and *adjal* (lit. deadline for life), are in fact these levels, although only the names of these levels can be found in the Holy Qur'an, and no results can be obtained from their influence and impression or their progress and delay, in the system of narrations, this matter is well explained. The image of the divine will offered in the Qur'an is almost far from what is common today in the theological and philosophical tradition, which considers the will as one of the attributes of the essence and equal and comparable to the attribute of divine knowledge, and this important matter will have a significant role in the process of deducing the belief statements.

**Keywords:** will, providence, *qaḍā*, *qadar*, attribute of essence and act.

## الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الواحد والاربعون

ذى الحجة ١٤٤٤ - صفر ١٤٤٥ ق

### المجالات الدلالية للإرادة الإلهية في الآيات القرآنية

أكبر اقوام كرباسي<sup>١</sup>

#### الملخص

الإرادة الإلهية تعد من أهم مفاهيم تستخدم في تبين الفاعلية الإلهية و هنا طرق مختلفة أستخدمت لشرح هذا المفهوم ك«الحركة» و «الداعى» و «العلم». يرى القرآن الكريم-رغم كثير من الآراء- الإرادة امرأً حادثاً و من صفات الفعل التي تشمل دائرة التكوين والتشريع و تحققه امر تشكيكي. بدلاء او اشباه الإرادة في القرآن كالمشية والتقدير والقضاء وكتاب الأذن والاجل كلها هي المراتب الفعلية؛ مع أنه يوجد في القرآن الكريم عنوانا من هذه المراتب و لم يوصل الى نتائج في التأثير و الناصر و التقدم و التأخر، لكنه قد تبين هذا الامر بشكل جيد في نظام الاحاديث. هناك فرق بين ما يوجد في القرآن حول الإرادة الإلهية و ما نريه في السنة الكلامية و الفلسفية الراجحة التي ترى الإرادة كصفات من صفات الله تعالى و مساو و مساوق مع صفة العلم الهللى و لهذا الامر دور هام في عملية استنباط الاحكام الاعتقادية.

#### الألفاظ المحورية

الإرادة، المشية، القضاء، القدر، صفات الذات و الفعل.

١. عضو هيئة التدريس في مركز ابحاث العلوم و الثقافة الاسلامية. مركز دراسات الفلسفة و الكلام

(akbarkarbassi@gmail.com)

## تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی  
انجمن کلام اسلامی حوزه  
سال یازدهم، شماره چهل و یکم، تابستان ۱۴۰۲

### میدان‌های معنایی اراده الهی در آیات قرآن

اکبر اقوام کرباسی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

#### چکیده

اراده الهی به‌عنوان مهم‌ترین مفهوم در تبیین فاعلیت الهی از جمله مفاهیمی است که در طول تاریخ کلام به آن توجه شده و ایده‌های مختلفی همچون «حرکت»، «داعی» و «علم» در تبیین ماهیت آن به کار گرفته شده است. قرآن کریم برخلاف بسیاری از نظریه‌ها، اراده را امری حادث و از صفات فعل و چونان فعلی از افعال الهی می‌داند که هم حوزه تکوین و هم تشریح را در بر می‌گیرد که تحقق آن، ذو مرتبه است. جانشین‌ها و یا هم‌نشین‌های اراده در قرآن همچون مشیت، تقدیر، قضا، کتاب اذن و اجل در واقع همین مراتب فعلی هستند که هرچند در قرآن کریم تنها می‌توان نامی از این مراتب را یافت و از تأثیر و تأثر یا تقدّم و تأخر آن‌ها نتایجی به دست نیورد، اما در سامانه روایات، این مطلب به‌خوبی تبیین و توضیح داده شده است. تصویری که از اراده الهی در قرآن به دست داده می‌شود، تقریباً با آنچه امروزه در سنت کلامی و فلسفی رایج است و اراده را چونان صفاتی از صفات ذات و مساوی و مساوق با صفت علم الهی می‌داند، فاصله دارد و این مهم در فرآیند استنباط احکام اعتقادی، نقش بسزایی خواهد داشت.

#### واژگان کلیدی

اراده، مشیت، قضا، قدر، صفت ذات و فعل.

## مقدمه

بحث از افعال الهی، یک عنصر مهم و متمایز در ادیان الهی به شمار می‌آید. به‌راستی یکی از بارزترین تمایزهای ادیان توحیدی با ادیان شرقی را باید در تأکید ادیان ابراهیمی گرداگرد افعال خدا دانست. مقایسه متونی چون تورات، انجیل و قرآن با کتاب‌هایی مانند اوپانشادها، چُون چیو، دائود جینگ و... حاکی از این واقعیت خواهد بود که تا چه اندازه در ادیان ابراهیمی به حضور فعل خدا در جهان، تأکید شده و فاعلیت او برجسته شده است.

تاریخ فلسفه‌ورزی آدمیان هم به‌خوبی گواهی می‌دهد که اهل اندیشه در طول تاریخ، همواره درصدد یافتن عاملی بوده‌اند تا ضمن به دست دادن فرآیند تحقق فعل، ترجیح یک فعل بر فعل دیگر را تبیین و تحلیل کنند. این دغدغه اگر چه در تحلیل فعل انسان و فعل خداوند، برای انسان‌ها مشترک بود، اما پاسخ به آن - هر چه که بود - به نحو ملموسی با اراده و مشیت گره می‌خورد (ژیلسون، ۱۳۸۹، فصل سوم). از فعل انسان بگذریم؛ چرا که موضوع نوشتار حاضر نیست. اما در مورد فعل خداوند، ذات، قدرت و علم الهی مخصّص‌های مناسب و قابل قبولی تبیین چگونگی فعل الهی به شمار نمی‌آیند؛ چراکه در نگرش متکلمان مسلمان، در ذات الهی همه چیز علی السویه است و بنابراین، نمی‌توان طرفی را بر طرف دیگر از این جهت رجحان داد. در قدرت نیز فرض بر این است که نسبت این خصیصه، به انجام همه افعال مساوی است و به همین منوال در علم نیز این تساوی وجود دارد و از ابتدا علم به همه فروض به طور مساوی وجود دارد. مسلمانان مبتنی بر متون وحیانی خود، این مخصّص را اراده می‌دانستند؛ اما به‌راستی اراده چیست؟ و اراده الهی چگونه است؟

قرآن کریم، نخستین نصّ معتبر و مشترک میان مسلمانان بوده و هست. طبعاً و اخوانی مفهوم اراده در آن کتاب وحیانی، از آن‌رو که این کتاب مقدّس، مهم‌ترین بستر و زمینه تاریخی برای اندیشه‌ورزی گرداگرد چیستی و ماهیت اراده و به‌ویژه اراده خداوند در دوران نخستین کلام امامیه بوده است، بایسته و ضروری است. روایات اما، چونان مفسران آیات قرآن، نقشی مهم در تبیین اراده دارند و بازشناسی و تبیین اراده خداوند در این متون نیز بر همین منوال پرسود و بااهمیت است. حداقل در این نوشته میزان انعکاس این مفهوم در قرآن کریم نشان داده خواهد شد و روایات نیز به همین منوال هستند؛ اما تاریخ سوگمندها به ما نشان می‌دهد با تمام اهمیتی که مباحث مربوط به فعل و اراده پروردگار در قرآن و سنت و در نظام الهیات اسلامی دارد، هرچه از آغاز طرح این مسئله در متون وحیانی به دوران امروزی نزدیک می‌شویم، مسئله فعل

الهی و به طور طبیعی، اراده خداوند، به حاشیه رانده شده است. نشان داده خواهد شد که اراده در قرآن و روایات به معنای اِحداث، ابداع و فعل الهی به کار رفته و اساس افعال الهی به آن شناسانده شده است. متکلمان نخستین اسلامی نیز اراده خداوند را چونان یک اصل اعتقادی برگرفته از قرآن و روایات باور داشتند و بر همین اساس نحله‌های مختلف کلامی، هر کدام با رویکردهایی گونه‌گون، به تبیین‌های مختلف از این اصل در چارچوب فکری خویش پرداخته و تفاسیر مختلفی از اراده پروردگار ارائه نمودند. متکلمان نخستین امامیه همچون هشام بن حکم و مؤمن الطاق در دوران حضور برای بازشناسی حقیقت اراده، ایده‌پردازی کردند و کوشیدند تا نظریاتی را بر پایه متون وحیانی ارائه کنند. در این تلقی نخستین، اراده خدا چونان فعلی از افعال الهی، حادث و به‌عنوان صفت فعل، زاید بر ذات و غیر از علم و قدرت تبیین می‌شد و ریشه همه آفرینش‌ها و تحولات در نظام خلقت و فاعلیت خداوند قلمداد می‌گردید. به همین منظور هم متکلمان کوفی در قرن دوم آن را به «حرکت» شناسانده‌اند. حرکت، در نظر این دسته از متکلمان چونان معنایی در عالم وجود محسوب می‌شد که نه ذات خدا بود و نه بی‌ارتباط و جدا از ذات. گزاره نیست اگر ادعا کنیم که مستقل‌انگاری اراده از ذات، مشخصه بارز اندیشه متکلمان کوفی در سده دوم هجری است.

در کنار رفتار متکلمان کوفه، رویکرد و تلقی محدثان امامیه در دوره حضور هم نباید از نظر دور افتد. رویکردی که بعدها در مدرسه قم و در قالب جریان‌های مختلف این مدرسه به حیات خود ادامه داد. محدثان بزرگی مانند کلینی و شیخ صدوق بر پایه شیوه جریان محدثان متکلم کوفه، آثاری را تدوین کردند که در محتوا نیز تفاوت چندانی با بیّنش این گروه کوفی نداشت. بعدها در طول تاریخ کلام اسلامی و از پی رشد و بالندگی علم کلام، به تدریج این سؤال مطرح شد که ماهیت این اراده زاید بر ذات چیست و نسبتش با ذات چگونه قابل ترسیم است؟

این چالش که نشانه‌های آن را می‌توان از حوالی قرن سوم در خلال اندیشه‌ورزی متکلمان اسلامی جست و یافت، پاسخی درخور می‌طلبید. داستان ورود این مشکل به عرصه نظریه‌پردازی‌های کلامی اگر چه قابل تحلیل و بررسی است اما هر چه بوده، محصول آن تحت‌الشعاع قرار گرفتن روش‌شناسی متکلمان نخستین امامیه در مدرسه کوفه بوده است که تمام همت خویش را بدان مصروف می‌داشتند تا نظریه‌پردازی‌های خویش را بر پایه متون وحیانی ارائه کنند. فاصله‌گیری از منهج متکلمان کوفی در استفاده از عقل و وحی و تمایل به شیوه اندیشه‌ورزی معتزلیان، پاره‌ای از اندیشمندان امامیه مانند نوبختیان یا سید مرتضی و شیخ

طوسی را بر آن داشت تا در پاسخ به این دست چالش‌های نظری پیش‌گفته، جایگاهی بیرون ذات برای اراده دست‌وپا کنند و در این مسیر، تلقی اراده «حادث لافی المحل» معتزله را بپذیرند. این در حالی بود که شیخ مفید و برخی شاگردان او در همان زمانه و دوران، با این تغییر رویکرد به صورت کامل همراهی نمی‌کردند. هم‌گرایی نظر امامیه با معتزله اگرچه در اوایل ارتباط‌گیری این دو گروه، بیشتر در نظریه معتزلیان متقدم نمود داشت، اما هرچه به سمت فلسفی شدن کلام نزدیک می‌شویم، ایده و اندیشه معتزلیان متأخر بیشتر خود را نشان می‌دهد. تا آن‌جا که در امثال حمصی رازی، اراده، چونان معتزلیان متأخر به داعی و داعی، به علم شناسانده می‌شود. گویی اراده‌ای که پیش‌تر یک هویت کاملاً مستقل داشت و چونان صفت فعل و زاید بر ذات، منشأ خلقت دانسته می‌شد، تسلیم نظریه فلاسفه‌ای شد که در این دوره از تاریخ رقیب جریان‌های کلامی بود و اراده را با علم یکسان می‌دانست. این بدین معناست که اراده‌ای که در قرآن و سنت و نخستین سال‌های تفکر کلامی، چونان فعلی از افعال پروردگار دانسته می‌شد و خاستگاه همه تحولات در عالم قلمداد می‌گردید، در مدرسه قم همچنان هویت خود را حفظ نمود؛ اما در مدرسه بغداد یک گام به کلام معتزله متقدم نزدیک شد و در واپسین سال‌های این مدرسه، گام دیگری به سوی تلقی معتزلیان متأخر و فلاسفه برداشت و چونان صفتی ذاتی و مساوق با علم معرفی گردید. در واقع این صفت خداوند، سال‌ها بعد در تبیین‌گری‌های فلاسفه و متکلمان، جای خود را به علم داد و تنها اسمی از خود باقی گذاشت؛ به نحوی که در نظام کلام فلسفی اساساً اراده الهی، هویتی غیر از علم - چه علم عنایی در نگاه مشائیان و چه علم بالتجلی در نگاه صدراییان - ندارد و طبعاً فاعلیت بالاراده یا بالقصدی که در نظام کتاب و سنت برای خداوند ترسیم می‌شد، به فاعلیت بالعنایه و یا بالتجلی در نظام‌های کلام فلسفی تغییر پیدا کرد.

هدف این مقاله، نشان دادن سیرپیش‌گفته نیست، بلکه در گام نخست، واکاوی مشخصه‌هایی است که قرآن کریم حین کاربست این صفت برای خداوند از آن قصد کرده و در گام دوم، تبیین و تحلیل معناشناسانه این صفت بر پایه همین اطلاعات است تا نشان داده شود که آنچه امروزه در سنت کلامی و فلسفی از تبیین اراده الهی ارائه می‌شود تا چه اندازه هم‌سو و هماهنگ با تلقی و رویکردی است که قرآن کریم از این صفت اراده نموده است.

بدین منظور می‌توان از دانش معناشناسی تحلیل واژگان سود جست. معناشناسی دانشی است که پایه و اساس آن را نسبت واژگان با یکدیگر بنا می‌نهند. گویی معناشناسان معقدند یک واژه



کم‌تر می‌تواند از واژه‌های دیگر جدا بماند و به‌تنهایی به هستی خود ادامه دهد. معناشناسان معتقدند که واژه‌ها در همه جا گرایش به ترکیب با برخی از واژه‌های دیگر در بافت‌های کاربردی خود دارند تا آنجا که همه واژگان یک زبان، به‌صورت شبکه پیچیده‌ای از گروه‌بندی‌های معنایی بیرون می‌آید (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۴۸). از همین‌رو، در تعریف معناشناسی گفته‌اند: «معناشناسی، اصطلاحی است برای اشاره به مطالعه معنای عناصر زبان، به‌ویژه مطالعه شرایط حقیقی جملات و عبارت‌های زبانی. معناشناسی، همچون علم اصول که منطقی و ضابطه استنباط‌های فقهی را ارائه می‌دهد، به‌مثابه منطقی و ضابطه علم زبان‌شناسی است که با آن می‌توان از خطا در درک مدلول‌های کلام و فهم معانی کلمه‌ها و ترکیب‌های یک متن بر حذر بود.» (اختیار، ۱۳۴۸: ۱۲۷)

این دستورالعمل، شیوه‌ها و الگوهای مختلفی به خود گرفته است که البته هر کدام متناسب با حوزه‌های مطالعاتی و پژوهشی خاصی است. در این بین، شیوه آلمان‌ها موسوم به «مکتب بن» (مطیع، ۱۳۹۱: ۷۹-۸۰)، با طلایه‌داری توشیهیکو ایزوتسو بیش از همه متناسب با مطالعات قرآنی است (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱-۶). او روش معناشناسی خویش را چنین توضیح داده که معناشناسی، بررسی تحلیلی در باب قسمت یا قسمت‌هایی از کل یک جهان‌بینی است که از طریق کلمات کلیدی تنظیم شده و از لحاظ لغوی اقسام مورد بحث را بیان می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۵۹). مطابق با این رویکرد، واژگان یک زبان در حوزه‌های لغوی و یا مفهومی سامان پیدا می‌کنند و واژگان هر حوزه نسبت به هم از ساختار منسجمی برخوردارند. بر این اساس، هر یک از واژگان کانونی قرآن مجید یک میدان معناشناسی دارند که در تداخل این میدان‌ها و ارتباط میان آن‌ها مفاهیم و معانی کلمات قرآنی بهتر و دقیق‌تر شناخته می‌شوند (شهیدی، ۱۳۸۸: ۱۲۸) بر این اساس است که دست‌یازی به مفهوم اراده در دستگاه معناشناسی قرآنی، نیازمند واکاوی بافت‌های کاربردی این واژه در متن قرآن کریم است. اما قبل از آن بازشناخت این واژه در میان لغت‌پژوهان امری بایسته است.

### ۱. اراده در لغت

اراده، مصدر فعل ثلاثی مزید از باب افعال است که از ریشه «رُود» گرفته شده است. فارسی‌زبانان، خواستن را در معنای مصدری و خواست، قصد، میل و طلب و آهنگ را در معنای اسمی اراده به کار می‌گیرند. (معین، ۱۳۸۱، واژه "اراده") انگلیسی‌زبانان نیز برای افاده همین معنا، بیش از همه، واژه Will را به کار می‌برند؛ اما لغویان عرب‌زبان، با تفصیل بیشتری به بررسی این واژه پرداخته‌اند. خلیل در العین، «الرُّود» را مصدر فعل الرّائد دانسته و آن را طلب

و تأملی ترجمه کرده است که به گزینش بهترین فرد می‌انجامد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۶۳). ابن‌منظور، تأمل و بررسی را بر طلب، مقدم داشته (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۳: ۱۸۷) و همچون خلیل، انتخاب و گزینش را در معنای اراده به کار گرفته است. ابن‌فارس نیز هرچند «نظر و طلب» را در معنای اراده دخیل دانسته، اما از کاربرد مفهوم «گزینش و اختیار» در تعریف اراده و مشتقاتش، سخنی به میان نیاورده است (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۵۷).

ابن‌منظور در معادل‌گزینی واژه «اراده»، مشیت را انتخاب کرده (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۳: ۱۹۱) و هم‌نوا با جوهری در الصحاح، مشیت را هم‌معنا با اراده دانسته است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ۱: ۵۸). با این حال، از نظر برخی دیگر از لغت‌پژوهان، دو مفهوم مشیت و اراده، معانی مغایری دانسته شده‌اند؛ برای نمونه، ابوهلال عسکری در معجم الفروق اللغویة، مشیت را تنها خواستن چیزی دانسته است؛ اما اراده را، به سمت آن چیز رفتن و اقدام کردن برای آن تبیین کرده است. او بر این اساس که ای بسا چیزی خواسته می‌شود، اما اراده بر انجام آن تعلق نگیرد، مشیت را مرتبه ضعیف اراده می‌خواند که با فعل فاصله دارد و از اراده، به‌عنوان مرتبه قوی مشیت و متصل به فعل یاد می‌کند (ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲ق: ۳۵، ش ۱۳۸) گویی در نگاه ابوهلال، نسبت میان مشیت و اراده، عموم و خصوص مطلق است؛ چنانکه با هر اراده‌ای، مشیت هست، اما با هر مشیتی لزوماً اراده نیست. به هر حال، نقطه مشترک تمام تعاریفی که ارائه شد، قصد و عزمی است که فاعل آن آزاد، مختار و آگاه به انجام فعل است.

## ۲. اراده در قرآن

آن‌چنانکه قرآن‌پژوهان گزارش کرده‌اند، واژه اراده و مشتقات آن، ۱۳۹ بار در قرآن کریم وارد شده است (میرلوحی، ۱۳۹۲: ۱۹۹). اگر به مجموعه آیاتی که در بردارنده واژه اراده و مشتقات آن هستند، نظر بیفکنیم، کلمه «الله» را پربسامدترین واژه‌ای خواهیم یافت که «هم‌نشین» اراده شده است.<sup>۱</sup> فراوانی ترکیب ﴿..أَرَادَ اللَّهُ...﴾ (بقره: ۲۶؛ مدثر: ۳۱؛ انفال: ۹۷؛ زمر: ۴ و ۳۸؛ رعد: ۱۱ و...) یا ﴿..يُرِيدُ اللَّهُ...﴾ (آل‌عمران: ۱۷۶؛ نساء: ۲۶ و ۲۷ و ۲۸؛ مائده: ۶ و ۴۹؛ انفال: ۷ و ۶۷؛ توبه: ۵۵ و ۸۵؛ هود: ۳۴؛ احزاب: ۳۳؛ بقره: ۱۸۵ و...) در آیات قرآن شاهد این ادعا است. قرآن با هم‌نشین کردن واژه «الله» و «اراده»، خداوند را موجودی مرید و صاحب اراده

۱. در آیات قرآن نیز از اراده انسان نیز سخن شده است اما منظور ما از اراده در این نوشتار، تنها اراده خداوند است و در مواردی که اراده انسان مد نظر باشد، مشخص خواهد شد.

معرفی کرده تا موضع خویش را نسبت به مرید بودن خداوند مشخص کرده باشد. موضوعی که قرن‌ها پس از نزول قرآن، ده‌ها دلیل از سوی متکلمان و فلاسفه برای اثبات آن ارائه شده است.<sup>۱</sup> نخستین بررسی‌ها پیرامون آیاتی که در بردارنده موضوع اراده الهی‌اند، حداقل سه بخش کلی را در این آیات نشان می‌دهند: نخست آیاتی که اراده الهی به معنای عام و لغوی‌اش - قصد و هدف خداوند - به کار رفته است؛ دوم، آیاتی که به اراده الهی، چونان فعلی از افعال الهی نگریسته شده است؛ و سوم دسته آیاتی هستند که از متعلقات اراده خداوند پرده برداشته‌اند. در ادامه این چند دسته آیات و محتوای آن بررسی شده است.

### ۱-۲. اراده الهی به معنای خواست و هدف

با اندک کاوشی میان مجموعه آیات ناظر به اراده، حداقل ۱۴ آیه را می‌توان برشمرد که در آن‌ها اراده به معنای قصد و خواست به کار رفته است. این دسته از آیات، جملگی بر سبک و سیاق یکسانی نازل شده‌اند؛ چنانکه خداوند در ابتدا به بیان فعلی از افعال خود پیرامون بندگان و یا حکمی از افعال الهی پرداخته است و در ادامه آیه، قصد و هدف خود از آن فعل یا حکم را ابراز کرده است؛ برای نمونه، در پاره‌ای از آیات، پروردگار متعال برای انسان‌ها مثالی مطرح می‌کند که مقصود خداوند از این مثال‌آوری برای انسان‌ها نامعلوم است. بنابراین خداوند در ادامه آیه، قصد و هدف خویش را از مثل زدن بیان کرده است. در این نمونه آیات، همچون «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا...» (آل عمران: ۱۷۶؛ نساء: ۲۶ و ۲۷ و ۲۸؛ مائده: ۶ و ۴۹؛ انفال: ۷ و ۶۷؛ توبه: ۵۵ و ۸۵؛ هود: ۳۴؛ احزاب: ۳۳؛ بقره: ۱۸۵ و...) «مَثَلٌ»، به عنوان نشانه‌ای برای اراده پروردگار مطرح شده است. آن‌طور که از ادامه آیه برمی‌آید، قصد خداوند از این مَثَل‌آوری، هدایت و ضلالت مردم بوده است. آن‌جا که می‌فرماید: «...يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» (بقره: ۲۶؛ همچنین ر.ک: مدثر: ۳۱ که آمده است: «كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَ مَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ») گویی خداوند قصد داشته با آوردن مثال‌هایی، اسباب هدایت عده‌ای را فراهم آورد و بستر ضلالت عده‌ای دیگر را بگستراند. همان‌طور که پیداست در این نمونه آیات، اراده در معنای لغوی به کار رفته است.

۱. مراجعه به آثار مهم کلامی مسلمانان هم‌چون الملخص سید مرتضی، یا کشف المراد علامه حلی و یا المطالب العالیة فخر رازی، و... به روشنی حاکی از این مدعاست که بخش قابل توجهی از مباحث ارائه شده در نخستین صفحات بحث از اراده الهی، گردآورد اثبات این صفت برای خداوند است.

همین کارکرد لغوی اراده، در پاره‌ای دیگر از آیات نیز دیده می‌شود تا از قصد خداوند در وضع برخی احکام شرعی پرده بردارد؛ برای مثال، خداوند در سوره نساء می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) که در آن از یک قانون کلی در جعل تکالیف خبر داده است. در این آیه، ضعف انسان‌ها مورد توجه قرار گرفته و به همین دلیل، اعلام شده است که برخی از موارد با تخفیف تکلیف می‌شوند. نمونه این تخفیف را می‌توان در سوره بقره خواند که خداوند از چرایی حکم مسافر و مریض در فریضه روزه و نماز سخن می‌گوید: «مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) تا نشان دهد این حکم را برای آسان‌گیری در تکلیف مریض و مسافر جعل نموده است یا در ششمین آیه از سوره مانده، هدف از اجرای حکم وضو را تطهیر و اتمام نعمت بر بندگان دانسته است (مانده: ۶).

اما کاربست معنای لغوی اراده در آیات، تنها منحصر در امور تشریحی نیست، بلکه دسته‌ای دیگر از آیات، پس از بیان برخی افعال خداوند، به بخشی از هدف و دلیل انجام آن فعل هم از سوی خداوند اشاره می‌کند؛ برای مثال، در آیه «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۸۲) تخریب دیوار، پروردگار است که به دست حضرت خضر انجام شده و هدف پروردگار عالم از این فعل، محافظت از گنج یتیمانی است که پدری صالح داشتند.

نمونه دیگر را در آیه «وَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ...» (نساء: ۲۷) می‌توان جست که خداوند، بازگشت و توبه خطاکاران را مراد فعل خود دانسته تا آن‌ها را ببخشد (همین محتوا در آیه ۲۶ سوره نساء نیز منعکس شده است: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ يُتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ») همین‌گونه است آیه «وَ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفِّفَ عَنْكُمْ...» (نساء: ۲۸) که در آن تخفیف به انسان، مراد و مقصود فعل الهی بوده است.

## ۲-۲. اراده الهی به مثابه فعلی از افعال خداوند

آیاتی دیگر اما، اراده را فعل و فاعل آن را پروردگار می‌داند؛ برای نمونه، در سوره آل عمران این خداوند است که بهره‌ای برای کفار قرار نمی‌دهد: «...يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا...» (آل عمران: ۱۷۶) یا در آیه «...يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...» (نساء: ۲۶) تبیین‌گری و هدایت به‌عنوان فعل پروردگار شمرده شده است.

جالب آن که از برخی دیگر از هم‌نشین‌های اراده در آیات قرآن نیز، فعل بودن اراده را می‌توان استفاده کرد. این هم‌نشین‌ها، ادات شرطیه‌ای هستند که اراده به آن‌ها مقید شده است؛ برای نمونه، اراده در آیه ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلِداً لَأَصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحانهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (زمر: ۴) به «لو شرطیه» مقید شده است یا در آیه ﴿... قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً...﴾ (مائده: ۱۷) و ﴿... إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً﴾ (فتح: ۱۱) هم‌نشینی و تقید اراده به «إن شرطیه» مشاهده می‌شود؛ چنانکه در آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲) یا ﴿... إِنْ اللَّهُ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلَا مَرَدَّ لَهُ...﴾ (رعد: ۱۱) نظاره‌گر «إذا ظرفیه» در معنای شرطی هستیم. این همه به‌راستی نشان می‌دهد که خداوند به‌نحوی، اراده خویش را به برخی شرایط تعلیق کرده است و این بدین معناست که اراده، همیشگی نیست، بلکه وابسته به حصول شرایطی است. طبیعی است این تصویر، با تلقی صفات ذاتی که همواره و پیوسته برای خداوند ثابت است، سرسازگاری نداشته و طبعاً ذاتی بودن صفت اراده را برنمی‌تابد و در مقابل، رویکردی که اراده را از صفت فعل خداوند می‌شمارد را تأیید می‌کند.

فعل بودن اراده، از پرثمرترین استفاده‌های معناشناسانه اراده در قرآن است تا رویکرد قرآن را در صفت فعل یا صفت ذات بودن اراده به تصویر بکشد. نزدیک ۲۷ آیه از قرآن کریم را می‌توان شماره کرد که این معنا و مفهوم از اراده را افاده می‌کنند. دسته‌ای از این آیات، حاوی نقش اراده الهی در خلقت هستند و به این نکته اشاره دارند که در تحقق همه افعال الهی، اراده پروردگار ساری و جاری است. از طرفی، دسته دیگر، مصادیق اراده الهی را گوشزد کرده و از تعلق گرفتن اراده خداوند بر یک موضوع خاص سخن می‌کنند.

پاره‌ای از آیاتی که اراده را به‌مثابه فعلی از افعال الهی معرفی می‌کنند، به‌خوبی از اقتدار و سلطنت خداوند در امر خلقت پرده برمی‌دارند که خداوند هر آنچه را اراده کند، به مرحله فعلیت و تحقق می‌رساند. آیات ﴿... إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲)، ﴿... وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُفَعِّلُ مَا يُرِيدُ﴾ (بقره: ۲۵۳)، ﴿... إِنْ اللَّهُ يُفَعِّلُ مَا يُرِيدُ﴾ (حج: ۱۴)، ﴿... فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ (بروج: ۱۶) و... به‌خوبی نشان از آن دارد که پروردگار عالم، صاحب چنان سلطنتی است که هرچه را اراده کند، جامه عمل می‌پوشاند. این دست از آیات در واقع نشانگر اراده تکوینی پروردگار هستند. اراده‌ای که تحقق نیافتن متعلق در آن محال بوده و هیچ چیز مانع

تحقق آن نمی‌گردد. این نکته را به خوبی می‌توان از آیه ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (مانده: ۱۷) دریافت که خداوند سلطنت خویش را به تصویر کشیده و برای مخالفت با اراده‌اش مبارز می‌طلبد. هم‌نشینی ضمیر مفعولی با اراده در آیه ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِي قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (زمر: ۳۸) نیز می‌تواند حاکی از این باشد که اگر اراده خداوند به فعلی تعلق گرفت، آن‌گاه اراده‌ای فوق آن نخواهد بود تا آن را برطرف سازد. اما علاوه بر تحقق افعال الهی از مجرای اراده خداوند، آیات قرآن، تشریح «احکام الهی» را نیز به اراده پروردگار پیوند داده است. آیاتی نظیر «... إِنْ اللَّهُ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (مانده: ۱) یا «... مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...» (بقره: ۱۸۵) یا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (مانده: ۶) شاهد این ادعا است تا نشان دهد اوامر و نواهی خداوند در ارتباط با اعمال مکلفان - از حیث فعل و ترک - هم مراد خداوند بوده است. نکته قابل توجه آن است که این اراده، از سنخ اراده تکوینی خداوند نیست که تخلف‌ناپذیر نباشد. در واقع اراده تکوینی خداوند - به‌عنوان قانونگذار و تشریح‌کننده احکام - در این آیات، به افعال عباد تعلق نگرفته است، بلکه به خود فعل پروردگار تعلق گرفته که همان فرمان و امر و نهی به بندگان است. از این اوامر و نواهی پروردگار که به واسطه انبیا به بشر ابلاغ شده است، با نام و نشان «اراده تشریحی» یاد می‌شود. اراده‌ای که برخلاف اراده تکوینی خداوند، تحقق نیافتن متعلق آن، ممکن است.

### ۳-۲. کیفیت تحقق اراده الهی

آیاتی دیگر، خبر از چگونگی تعلق اراده الهی در فرآیند تحقق افعال دارند. آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) از بارزترین آیات حاوی این ادعا است. بر پایه این آیه، هرگاه خداوند چیزی را اراده می‌کند، می‌گوید: باش! پس آن‌شئی محقق می‌شود؛

همان‌طور که پیداست ظاهر این آیه، تحقق شیء را دفعی و طی یک مرحله «كُنْ فَيَكُونُ» نشان داده است؛ اما نکته شایان توجه آن است که همین محتوا را در آیه «... إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷) و آیات مشابه (ر.ک: «... ما يشاء إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۴۷)، «ما كانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (مریم: ۳۵)، «هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (غافر: ۶۸)) هم می‌توان یافت؛ اما جانشینی واژه «قضا» برای کلمه اراده، ادعای برداشت پیشین مبنی بر دفعی و تک‌مرحله‌ای بودن تحقق شیء را بدین صورت تحت الشعاع قرار می‌دهد که اگر بنا بود تحقق شیء دفعی باشد و این امر تنها با اراده و امر کُن شکل گیرد، آن‌گاه معنا نداشت همین مضمون برای قضا هم به کار گرفته شود، چه، به‌روشنی مشخص است که معنا و مفهوم اراده با قضا یکسان نیست؛ هر چند هماهنگ است و رابطه معنایی دارند. بنابراین اگر چه می‌توان قضا را جانشین اراده دانست، اما این دو کلمه، به تمام معنی مترادف نیستند. به هر حال معناشناسان معتقدند که جانشینی، منعکس‌کننده نوعی رابطه معنایی نسبی بین واژگان مورد بحث است، نه به معنای هم‌معنایی کامل و مطلق دو کلمه. در موضوع بحث نیز این نکته را به‌خوبی از هم‌نشینی‌های دو کلمه در آیات پیشین می‌توان یافت؛ به‌طوری‌که «أَرَادَ» با «شَيْئًا» هم‌نشین شده، اما «قضا» با «أَمْرًا» هم‌نشین شده است. دقت نظر در آیاتی نظیر «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَ لِيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج: ۲۹) یا «وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...» (اسراء: ۲۳) که دربردارنده واژه قضا هستند، حاکی از این است که قرآن به طور عمده، برای اراده تشریحی، از واژه قضا استفاده نموده است و شاید هم از همین‌رو است که کلمه قضا با امر هم‌نشین شده است. نکته جالب آن‌که قریب به اتفاق آیاتی که بیانگر اراده تشریحی خداوند است (آیاتی نظیر: «... ما يريدُ اللهُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (مائده: ۶)؛ یا «... يريدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يريدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...» (بقره: ۱۸۵)) عدم عسر و حرج را گوشزد نموده است؛ اما وقتی در همین مقام، واژه قضا به کار گرفته می‌شود، دیگر صحبتی از عدم عسر و حرج به میان نمی‌آید.

از آن سو، همان‌طور که در آیات «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) یا «... إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷) مشاهده می‌شود، واژه «امر» نیز هم‌نشینی اراده الهی شده و خبر می‌دهد که وقتی اراده و حکم خداوند بر این امر تعلق بگیرد، بی‌درنگ محقق خواهد شد. آیه «... وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (نساء: ۴۷)، به‌خوبی حکایت‌گر

این واقعیت است که تحقق امر الهی، تخلف ناپذیر بوده و هنگامه سرسید آن، بازدارنده‌ای در برابر آن نیست: «قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجِمَ» (هود: ۴۳). کاوش بیشتر پیرامون واژه امر در قرآن می‌تواند حاوی این پیام باشد که امر الهی، مسبوق به تقدیر خداوند است آن‌جا که فرموده است: «... وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا» (احزاب: ۳۸). آیاتی دیگر همچون «... وَفُضِيَ الْأَمْرُ» (هود: ۴۴) یا «... فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا» (غافر: ۶۸) هم از پیشینه امر پروردگار در قضای او خبر می‌دهند؛ بنابراین به آسانی می‌توان به این نکته دست یافت که امر الهی دفعی و ناگهانی نیست، بلکه تدریجی و دراز دامن است. این دریافت، با یکی از معانی این واژه (=امر) که تدبیر و اداره شئون مخلوقات و ترتیب و تنظیم حوادث است (ر.ک: کوثری، ۱۳۹۴، ۱: ۳۴۰ تا ۳۵۰)، هماهنگ و هم‌نواست. معانی‌ای که از آن با عنوان «امر تکوینی» هم یاد می‌شود. این همه ظرفیت گمانه‌زنی ذومرتبه بودن فرآیند تحقق شیء پیش رو می‌نهد.

باری! در کنار واژه قضا و امر، از مشیت هم به‌عنوان جانشین اراده در آیات قرآن می‌توان یاد نمود. آیات «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلْتُمَا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (بقره: ۲۵۳) یا «... إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ» (هود: ۱۰۷) به‌روشنی حاوی این پیام هستند که «شاء» در معنا و مفهوم اراده به کارگرفته شده است. مشیت از ریشه «شاء» همراه با مشتقاتش، ۲۴۵ بار در قرآن به کار رفته است (میرلوحی، ۱۳۹۲: ۱۹۹) و از همین رو پربسامدترین جانشین اراده در قرآن است. مشیت، بسیاری از ویژگی‌های پیش‌گفته برای اراده را واجد است. هم‌نشینی‌های مشیت در آیات، بهترین شاهد و گواه بر این ادعا هستند. به غیر از هم‌نشینی واژه «اللّه» و «رب» با مشیت، واژه «شاء» غالباً با ادات شرط لو و إن به کار رفته است (برای نمونه ر.ک: «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...» (مائده: ۴۸)، «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكُمْ...» (نساء: ۹۰)، «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَّ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ...» (بقره: ۲۵۳)، «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ...» (بقره: ۲۲۰)، «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ...» (بقره: ۲۰)، «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَ مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا...» (انعام: ۱۰۷)، «... وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى...» (انعام: ۳۵)، «... لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ...» (نحل: ۳۵) و همچنین ر.ک: «... وَ إِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ...» (بقره: ۷۰)، «... إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ...» (یوسف: ۹۹)، «قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا...» (کهف: ۶۹)، «... إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (قصص: ۲۷)، «... إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات: ۱۰۲)، «... شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ... وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ...» (انعام: ۱۱۲)، «وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا...» (یونس: ۹۹)، «... إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ



إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿هود: ۱۰۷﴾، ﴿... إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ﴾ (هود: ۱۰۸)، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾ (هود: ۱۱۸) و... تا همانند اراده، نشان داده شود که خواستِ خداوند، ذاتی او نیست و مرتبه‌ای خارج از ذاتش دارد. به‌علاوه، خداوند مشیتِ خویش را همچون اراده خود، غالب بر هر امری معرفی کرده است، حتّی کفّار نیز در آیه ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ (انعام: ۱۴۸) مشیتِ الهی را قاهر و غالب بر خواسته‌های خویش دانسته‌اند. در قرآن، آیات فراوانی نظیر ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل‌عمران: ۲۶) وجود دارد که حاکی از تسلط کاملِ خداوند بر تمام امورات هستی است و همه اتفاقات عالم را بر اساس مشیتِ الهی معرفی می‌کند. همین سلطه و سلطنت، پیش‌تر در مورد اراده خداوند هم مشاهده و آیات آن یاد شد.

شاهد دیگر برای همگون شمردن اراده و مشیت، آیاتی همچون ﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل‌عمران: ۲۷) است که طی آن مصادیقی از امور تکوینی مرتبط با تقدیر خداوند ذکر شده است. اموری که بندگان در آن حوزه، حقّ اختیار ندارند. این معنا، یادآور اراده تکوینی پیش‌گفته است که در آن حقّ انتخاب و اختیاری برای انسان‌ها وجود نداشت.

با این همه نمی‌توان بر این همانی کامل معنا و مفهوم مشیت و اراده در قرآن حکم نمود، بلکه می‌توان ارتباط معنایی وثیق این دو واژه را دریافت. آیاتی نظیر ﴿... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (بقره: ۲۵۳) به‌روشنی حاوی این پیام می‌تواند باشد که آن‌جا که خداوند در مقام بیان مصادیقی از افعال خویش است، از واژه مشیت استفاده کرده است؛ ولی در ادامه خواهیم دید که متعلقات اراده، گاهی عام و گاهی خاص بیان شده و این از یک نحوه عمومیت و خصوصیت بین اراده و مشیت خبر می‌دهد. این متعلقات، افعالی از قبیل خلق، رزق، هدایت و ضلالت، اعطای علم و حکمت، رحمت، فضل، عفو یا عقوبت و... هستند.

در کنار مشیت و قضا، از «إذن» هم می‌توان به‌عنوان جانشین اراده در قرآن سخن گفت که در بعضی از آیات، نظیر ﴿... فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ...﴾ (نور: ۲۴) یا ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ (آل‌عمران: ۱۴۵) به اراده و مشیت معنی شده است (قرشی بنابی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۵۷-۵۶).

قیام و کتب هم به عنوان جانشین های اراده هستند. در آیاتی مثل «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...» (مائده: ۶) یا «وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ» (نساء: ۱۰۲) قیام در معنای خواست و اراده به کارگرفته شده است؛ همچنین در آیه «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتُدُّوا عَلَىٰ آذَانِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ» (مائده: ۲۱) نیز، کتب در معنای اراده استعمال شده است.

باری! آنچه از این دست آیات می توان اصطیاد کرد، همانا ارتباط اراده با مفاهیمی هم چون مشیت، قضاء، قدر، اذن، کتاب، اجل است که البته هر یک خصائص و ویژگی های خاص خود را دارند؛ اما این که این ارتباط چگونه است را نمی توان از قرآن به دست آورد.

#### ۴-۲. گستره و متعلقات اراده خداوند در قرآن

استفاده دیگری که از تحلیل هم نشین ها و جانشین های اراده در آیات قرآن به دست می آید، دایره نفوذ اراده خداوند است. مثلاً بی کرانی گستره اراده پروردگار را از هم نشینی «مای موصوله» در آیات «... وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (بقره: ۲۵۳)، «... إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (حج: ۱۴)، «... فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۶) و «من موصوله» در «... وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ» (حج: ۱۶) با اراده می توان دریافت که به هر کس و هر چیز که بخواهد، تعلق می گیرد.

از مصادیق و متعلقات اراده خداوند در قرآن، می توان به هدایت و ضلالت اشاره نمود که خداوند هر آن کس را که بخواهد هدایت می کند و هر آن کس را که بخواهد گمراه می نماید (حج: ۱۶؛ انعام: ۱۲۵) یا متعلق اراده در آیه «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نساء: ۲۶) تبیین حق، هدایت و توبه به سوی خداوند است. آیاتی نظیر «... يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ...» (مائده: ۴۹)، می فهماند که گاهی خداوند اراده می کند که بعضی از گناهان را جزا دهد و برخی دیگر را چشم پوشد. «تثبیت حق و قطع باطل» نیز متعلق اراده ای است که آیه «... وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ» (انفال: ۷) از آن سخن گفته است. اراده ای که فوق حُب و بغض های بشر شکل می گیرد. در آیه «... وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۶۷)، خداوند سرای آخرت را اراده کرده است و با جمله «وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» می رساند که کسی را یارای شکستن اراده الهی نیست. عذاب کافران با اموال و اولاد، متعلق اراده در آیه «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ» (توبه: ۵۵ و ۸۵) است تا نشان دهد اگر خداوند اراده کند، زینت نور چشم، مایه عذاب می شود. در آیه «... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطَهِّرَكُمُ

تَطْهیراً﴾ (احزاب: ۳۳)، تطهیر اهل بیت علیهم‌السلام، ثمره اراده تکوینی خداوند دانسته شده است. در این آیه، تطهیر، مراد اصلی خداوند و تکلیف، مراد تبعی او است.

آری! همان‌طور که گذشت، اگرچه برخی مقوله‌ها مانند آخرت، به طور قطعی مراد خداوند قرار گرفته و برخی دیگر از مقوله‌ها همچون «...إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ...» (مانده: ۱۷)، به طور شرطی مراد خداوند است، اما برخی موارد، حتی به طور معلق نیز مراد خداوند قرار نمی‌گیرد. نمونه این مطلب را در مورد ظلم می‌توان یافت که خداوند اراده ظلم را حتی به طور مشروط نیز مطرح نمی‌کند. قرآن در آیات «... وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۱۰۸) یا «مِثْلَ دَابِّ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ» (غافر: ۳۱) به طور مطلق اظهار می‌کند که خدا اراده ظلم نمی‌کند. در این معنا، به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که اگر خداوند هلاکت فردی را اراده کرده، ظلمی ننموده است. این نکته در بحث شرور و استدلال متکلمان به عدل در پاسخ به مسئله شرور، پرفایده و پراستفاده است.

### نتیجه‌گیری

اراده در قرآن کریم با واژگان دیگری همچون مشیت، قضا، قدر، کتاب، اذن و اجل، هم‌نشین و یا جانشین است. تحلیل معناشناسانه این نمونه از آیات، حاوی این پیام بود که هر چند در آیتانی اراده به معنای لغوی به کار رفته است، اما در بسیاری دیگر از آیات، مانند «...وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»، «...إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»، «...فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» و یا «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، اراده با فعل خداوند درگیر و چنان فعلی از افعال خداوند، تأمین‌کننده مفهوم «فاعلیت پروردگار» بوده است. این نتیجه، در واقع پوشش‌دهنده پاسخ به سؤالی است که در نسبت‌سنجی اراده با ذات خداوند مطرح می‌شود که آیا اراده از صفات ذات الهی است یا صفت فعل است؟ گستره این اراده نیز در قرآن فراگیر بوده و تمام عالم تکوین و تشریح را در بر می‌گیرد؛ در واقع سلطه اراده خداوند آن‌چنان است که وقتی اراده تحقق چیزی را می‌نماید، قطعاً آن چیز محقق می‌شود و تخلف از آن گریزناپذیر خواهد بود. این تصویرگری از آیات البتّه با آنچه امروزه در نظام‌های کلامی و فلسفی از اراده الهی ارائه می‌شود تا اندازه‌ای متفاوت است. امروزه اگر در کلام و فلسفه مرسوم، اراده الهی چنان علم الهی دانسته می‌شود و همانند علم خداوند صفتی ذاتی انگاشته می‌شود، قرآن کریم اراده را در شمار صفات فعل خداوند می‌داند. امروزه اگر فاعلیت الهی بر پایه همین تلقی از اراده، فاعلیت بالعیانیه و یا بالتجلی دانسته می‌شود که اختیار فاعل نقشی در آن ندارد و فاعلیت فاعل تنها با علم، به

سرانجام می‌رسد، اراده در نظام قرآنی، پوشش‌دهنده فاعلیت بالقصد برای خداوند خواهد بود که هم حریت و سلطنت الهی را خدشه دار نمی‌کند و هم با ظرفیت تحلیل بسیاری دیگر از آموزه‌های اختصاصی شیعه چون بداء را فراهم می‌آورد. این دست نتایج می‌تواند به فرآیند استنباط احکام اعتقادی کمک کند تا در مسیر نظریه‌پردازی و تبیین‌گری از آموزه‌های اعتقادی، بیشتر به سمت و سوی منابع وحیانی و رویکرد این منابع توجه داشت.

### منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دارصادر.
۲. العسكري، ابوهلال، (۱۴۱۲ق)، *معجم الفروق اللغوية*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، محقق و مصحح، عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. اختیار، منصور، (۱۳۴۸)، *معناشناسی*، تهران، دانشگاه تهران.
۵. ایزوتسو، توشی‌هیکو، (۱۳۸۸)، *خدا و انسان در قرآن*، مترجم: احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *مفاهیم اخلاق - دینی در قرآن مجید*، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران، نقش فروزان.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، مترجم: زهرا پورسینا، تهران، سروش.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية*، محقق و مصحح: احمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين.
۹. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، مترجم: رضا گندمی نصرآبادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۰. شهیدی، سید مهدی، (۱۳۸۸)، «معناشناسی واژه استکبار در قرآن کریم بر مبنای نظریه ایزوتسو»، معرفت، سال هجدهم، ش ۱۴۳، آبان، ص ۱۲۷-۱۳۵.
۱۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
۱۲. معین، محمد، (۱۳۸۱)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، معین.
۱۳. کوثری، عباس، (۱۳۹۴)، *فرهنگ تحلیلی وجوه و نظائر در قرآن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. مطیع، مهدی، (۱۳۹۱)، *معنای زیبایی در قرآن*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۵. میرلوحی، سیدعلی، (۱۳۹۲)، *ترادف در قرآن کریم*، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. قرشی بنایی، سیدعلی اکبر، (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

**Knowing the Harms of *Ghuluww* in  
the Thoughts of Iranian Salafism**

**Mohammad Mehdi Mousavi<sup>1</sup>**

**Abstract**

Due to misunderstanding in discerning the dignity of the Imāms, the Iranian Salafism, like some enlightened intellectuals, has suffered negligence and failure, and they have denied any attribute or virtue for Imāms under the pretext of *ghuluww* (lit. extremism or exaggeration). The present article is an exploration of the harms of the *ghuluww* phenomenon from the point of view of this nascent trend, which, by presenting evidences, has explained the semantics, thematics, indicators and fields of *ghuluww* from the point of view of this trend. In the opinion of this group, being superhuman, opposing the Qur'an, and the Ḥadīth narrator being *ghālī* (extremist or exaggerator) or being accused of *ghuluww* are three criteria for a belief to be extremist. Not paying attention to the exact separation of the meaning of superhuman, considering rationally impossible and comparing the positions of the Imāms with their own ideas, not paying attention to the family of Qur'anic verses in a subject or in other words all the verses together, not distinguishing between the independence or non-independence of the superhuman dignities and improper impression of *Ridjāl* knowledge are among the most important causes of such illusions. This revisionist current have mentioned different fields for this phenomenon that are considerable and investigable.

**Keywords:** *ghuluww* (extremism), the *ghālīs* (extremists), superhuman, accusation of *ghuluww*, Iranian Salafism.

## الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الواحد والاربعون

ذى الحجة ١٤٤٤ - صفر ١٤٤٥ ق

### معرفة اضرار دراسة الغلو فى الفكر السلفى الايرانى

محمد مهدى موسى<sup>١</sup>

#### الملخص

إن التيار السلفى الايرانى بسبب سوء الفهم فى تشخيص مكانة الائمة عليهم السلام فى الوثائق المعرفية، اصابو بشئ من القصور والتقصير؛ وللابتعاد عن الغلو انكروا كل صفة او فضيلة للائمة عليهم السلام. هذه المقالة دراسة حول معرفة اضرار ظاهرة الغلو من وجهة نظر هذا التيار الحديث وتحاول عبر تقديم نماذج، البيان الدلالى والمضمونى و الميزات و مجالات الغلو برأى هذا التيار. على رأى هذا التيار أن مافوق البشرية، ومعارضة القرآن، والغلو أو متهمًا بالغلو فى مقرر الاحاديث هي ثلاثة معايير لكون الاعتقاد غالبًا. عدم الالتفات الى التفكيك الدقيق فى معنى مافوق البشرية، الاستبعادات العقلية و مقارنة مقامات الائمة عليهم السلام مع تصوراتهم، عدم الالتفات الى مجموعة الآيات فى موضوع او بعبارة اخرى جمع الآيات وعدم التفكيك بين استقلالية وعدم استقلالية مقامات ما فوق البشرية و التاثر غير الصحيح من علم الرجال تعدد من اهم علل توهم هذه الاشكالات. هذا التيار المتجدد قد ذكر مجالات مختلفة لهذه الظاهرة التى يمكن الدقة والتامل فيه.

#### الألفاظ المحورية

الغلو، الغلاة، مافوق البشرية، الاتهام بالغلو، السلفية الايرانية.

١. خريج المستوى الرابع بمعهد معرفة الامام (s.mahdiyari14@gmail.com)

## تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی  
انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و یکم، تابستان ۱۴۰۲

### آسیب‌شناسی غلوپژوهی در اندیشه سلفی‌گری ایرانی

سیدمحمد مهدی موسوی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۱۲

#### چکیده

جریان سلفی‌گری ایرانی به جهت فهم نادرست در تشخیص شأن امامان، در اسناد معرفتی، همانند برخی روشنفکرانها دچار قصور و تفریط شده و هر صفت یا فضیلتی را برای امامان به بهانه غلو انکار کرده‌اند. مقاله حاضر کاوشی در آسیب‌شناسی پدیده غلو از نگاه این جریان نوپا است که با ارائه شواهد، به تبیین معاشناختی، مضامین‌شناسی، شاخصه‌ها و بسترهای غلو از نگاه این جریان پرداخته است. در اندیشه این گروه فرابشری بودن، مخالفت با قرآن و غالی بودن یا اتهام به غلو در گزارش‌گر حدیث، سه معیار در غالبانه بودن یک باور است. عدم توجه به تفکیک دقیق معنای فرابشری، استبعادات عقلی و مقایسه مقام‌های ائمه با نوع تصورات خویشتن، عدم توجه به خانواده آیات در یک موضوع یا به عبارتی جمیع آیات در کنار هم، عدم تفکیک بین استقلالی یا عدم استقلالی بودن مقامات فوق‌بشری و تأثیرپذیری نادرست از دانش رجال از مهم‌ترین علل توهم چنین ایراداتی هستند. این جریان تجدیدنظرطلب، بسترهای متفاوتی نیز برای این پدیده ذکر کرده‌اند که قابل تأمل و بررسی هستند.

#### واژگان کلیدی

غلو، غالبان، فرابشری، اتهام به غلو، سلفی‌گری ایرانی.

## مقدمه

به باور امامیه امام حجّت برگزیده و منصوب خدا برای هدایت بشر است. از این رو، به ضرورت ویژگی‌هایی خاصی داشته، که با وجود این اوصاف، در عین حال از مرتبه بنده و مخلوق بودن خداوند خارج نشده است، ولی از افراد عادی بشر او را متفاوت می‌سازد.

در آموزه‌های دینی امامیه، غلو (exaggeration or hyperbole) به جهت عدم شناخت صحیح از شئون امامان، همواره مورد نهی قرار گرفته است. به جهت وجود فهم‌های انحرافی در تشخیص شأن امامان، همواره از سوی خودشان با چنین برداشت‌هایی مبارزه شده است. در آموزه‌های روایی تأکید بر این است که در اسناد منزلتی به امام دچار افراط یا تفریط نشده و از مسیر صحیح خارج نشویم. از این رو جایگاه بحث غلو در هندسه امامت‌شناسی ویژه است.

از آن‌جا که تشخیص و تعیین معیار غلو به انسان واگذار نشده، بلکه شریعت خود متکفل بیان آن شده است، لازم است با توجه به آن آموزه‌ها و معیارها، به بررسی مضامین غلو پرداخته شود. بنابراین معیارهای متکلمان باید برگرفته از آموزه‌های دینی باشد. معیار غلو از چارچوب خاصی برخوردار بوده است که با توجه به آن‌ها شاخصه‌های حقیقی غلو آشکار خواهند شد.

در وهله اول معیار عقلی غلو که توانایی تشخیص حد خلقی و فراخلق را اجمالاً داراست. عقل ادراک می‌کند که وصف ذاتی مخلوق حدوث بوده که ملازم با محدودیت است. از آن‌جا که عقل میز بین خالق و مخلوق را تشخیص داده، می‌تواند معیاری کارگشا در حوزه شاخصه‌های غلو باشد. بنابراین اگر از حد و مرز الوهیت تجاوز نکنیم، از منظر عقل غلوی صورت نگرفته است. لازم به یادآوری است که معیار عقلی با استبعادات عقلی - که ابزاری جهت رسیدن به اهداف این جریان نوپاست -، کاملاً متفاوت است، البته همه معیارهای غلو در عقل خلاصه نمی‌شود؛ چرا که همه ویژگی‌های الهی در ساحت درک عقل نمی‌گنجد. از این رو معیار عقلی به تنهایی کافی نیست. بنابراین در گام بعدی، شاخصه‌های وحیانی راهگشای ما خواهند بود.

در یک نگاه حد خالقیت و مخلوقیت که شارع معرفی کرده و عقل هم توانایی درک آن را ندارد را می‌توان معیاری وحیانی، در تشخیص غلو عنوان کرد. همچنین از نظر شرع گونه‌ای دیگر از معیارهای غلو را می‌توان برداشت کرد. کشف اوصافی که به ذات باری تعالی اختصاص یافته است، هرچند عقلاً امکان دارد آن را به کسی غیر خود اعطا کند، ولی خداوند این موهبت را به دیگری نفرموده است، همانند برخی دانش‌ها یا اسمای خاص الهی گام دیگری در شناخت شاخصه شرعی غلو است.



نهایت معیاری که شرع می‌تواند برای شناخت غلو در اختیار ما گذارد، شناخت اوصاف اختصاصی مخلوقات خاص است. شناختی که در مرحله اول باعث می‌شود، آنان را از حد و مرز خود بالا نبرده و در نهایت، منجر به خروج دیگران از این دایره خاص می‌شود.

با توجه به آنچه که گذشت پی می‌بریم که عقل در کنار آیات و روایات معیار عامی برای غلو ترسیم کرده‌اند که حدودی مشخص داشته و تجاوز از آن ورود به ورطه غلو است.

بنابراین طبق معیارهای یاد شده و بر اساس مهم‌ترین یافته‌های تاریخی، غلو مضامین مشخصی داشته که الوهیت، شراکت نبی یا امام در افعال الهی، حلول یا اتحاد خداوند با آن‌ها، علم غیب استقلالی، نبوت امام یا امامت غیرامام، تناسخ روح الهی، واگذاری امور خلق به امام، نامیرایی و زنده ماندن امامان، از جمله آن‌ها هستند.<sup>۱</sup>

از این رو قول به هرگونه منزلتی برای امامان معصوم در صورتی که آنان را از مرز بندگی خارج نکند و مورد تأیید ایشان باشد، هرگز غلو به شمار نمی‌آید. مرز غلو، خارج کردن ائمه اطهار<sup>علیهم‌السلام</sup> در مقام تعریف و تمجید از دایره عبودیت است؛ وگرنه شناگویی در محدوده‌ای که در معارف شیعی درباره مقام و جایگاه اهل بیت بیان شده، غلو نیست.

نکته دیگر این‌که، با آن‌که بسیاری از جریان‌ات غلو منشعب از مذهب تشیع است، ولی منش و روش آنان با هیچ یک از آموزه‌های شیعه هم‌خوانی نداشته، حتی در نقطه مقابل آن قرار دارد. متأسفانه در طول تاریخ، بسیاری از غرض‌ورزان برای سرکوب تشیع، باورهای غالبان را دست‌مایه هجوم به این مذهب حق قرار داده‌اند. در عصر حاضر نیز با تمام تصریحاتی که در تبیین معنای غلو و زشتی رفتار غالبان شده است، دوباره از سوی برخی اتهام غلو در حق ائمه، به شیعه امامیه شنیده می‌شود.

سلفی‌گری ایرانی یا قرآنیان<sup>۲</sup> نام یک جریان فکری است که با تکیه بر شعار بازگشت به قرآن در سال‌های مشروطه و پس از آن، تحت تأثیر اندیشه‌های اصلاحی شیخ هادی نجم‌آبادی توسط یکی از شاگردان ایشان به نام اسدالله خرقانی شکل گرفت و به‌وسیله چهره‌های دیگری همچون شریعت سنگلجی، یوسف شعار، برقی، قلمداران و حسینی طباطبایی ادامه یافت. این گروه که

1. <http://www.intjz.net/maqalat/sh-qolov.html>.

۲. درباره عنوان این گروه در بین پژوهشگران اختلاف نظر وجود دارد. برخی از افراد به آنان «سلفی‌گری ایرانی»، برخی دیگر «وهابیت وطنی» و برخی دیگر «قرآن‌بسنندگان» می‌گویند و برخی ناآگاهانه، بدون در نظر گرفتن انحرافات این گروه، آنان را پاره‌ای از شیعه می‌دانند (ر.ک: مقاله «جریان‌شناسی تقریب مذاهب اسلامی»).

قرآن و عقل را در بخش اعتقادات کافی و بی‌نیاز از سنت می‌دانند، روش تفسیری قرآن به قرآن را شاخص فهم قرآن، قرار داده‌اند (مؤدب و تصدیقی شاهرزائی، ۱۳۹۳: ۲۷-۳۰).

این نوشتار در پی آن است که با ارائه شواهد، نگاه این جریان به پدیده غلو را به تصویر کشد. تبیین معناشناختی، معیارها، مصادیق و بسترهای غلو و آسیب‌شناسی آن از رسالت‌های این گفتار است.

در مفهوم‌شناختی، نقد و تبیین غلو، هم‌چنین در نقش سیاسی، شخصیت‌شناسی و جریان‌شناسی غلات، روش برخورد امامان اهل‌بیت با این پدیده انحرافی و موضوعات مرتبط، تحقیقات فراوانی به عمل آمده است؛ اما در جست‌وجوی به‌عمل آمده، نگاهی جامع در بیان و آسیب‌شناسی معناشناختی، معیار، شاخصه‌ها و بسترهای غلو از نگاه این جریان نوپا یافت نشد. از این رو رسالت این تحقیق تا حدّ امکان، بیان مواردی است که بیان شد.

### ۱. معناشناختی غلو

معناشناختی و تعریف مفاهیم و اصطلاحات، نقش مهمی در تبیین یک عقیده و یا تألیف یک نوشته علمی دارد؛ چرا که در بعض موارد به علت بی‌توجهی به اهمیت تعریف، نتوانسته‌اند پیام مدّ نظر خود را به شکلی شفاف و اثرگذار به مخاطب منتقل کنند. اهمیت تعریف در انواع مجادلات به‌اندازه‌ای است که با روشن‌شدن مفاهیم کلیدی مبهم، مورد مجادله عموماً برطرف شده یا حداقل نقطه‌اختلاف نظرها روشن می‌شود.

تعریف به ما می‌گوید که یک شیء باید چه مشخصه‌هایی داشته باشد تا آن معنا بر آن اطلاق شود؛ چرا که برداشت‌های متفاوت از تعریف یک واژه به انتقال نادرست یک پیام می‌انجامد. از این رو، در این وضعیت، نیاز است که اصطلاح‌های به کار رفته در بحث تعریف شوند (هاسپرس، ۱۳۷۹: ۴۹).

از مشکلات اساسی در بحث غلو آن است که مفهوم آن تحدید و تعریف جامع نشده است. بنابراین بدون ارائه تعریف دقیق و تبیین شاخصه‌ها نمی‌توان هر عقیده‌ای را متهم به غلو کرد. چنانچه وهابیان بدون ارائه تعریف دقیقی از شرک، هر عقیده‌ای که به مذاقشان خوش نیاید، متهم به شرک کرده است.

غلو در لغت اگر درباره دین یا امری به کار رود، به معنای بالا بردن از حدّ است. برآیند معنای لغوی غلو شامل هرگونه زیاده‌روی و فرارفتن از حدّ واقعی یک امر، خواه در گفتار یا در

رفتار است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۱۵-۱۳۲). در اصطلاح کلامی نیز معنای لغوی لحاظ شده است؛ به‌عنوان نمونه شیخ مفید بالابردن امام از مرتبه مخلوق و تشبیه او به خدا و قول به الوهیت و قدم امام و نفی حدوث از او را غلو تعریف کرده است. (مفید: ۱۴۱۳ق، ۱۶۳).

از آنجاکه معنای لغوی غلو نمی‌تواند به‌تنهایی راهگشای این بحث باشد. باید معنای اسلامی و درون‌دینی که بر پایه قرآن و سنت استوار است، فصل الخطاب این بحث قرار بگیرد. در ادبیات شرع به‌ویژه قرآن کریم، تنها معیار غلو، الوهیت است. آن‌جا که کتاب وحی با اشاره به خداپنداری مسیح، آن را به‌صراحت نوعی غلو برگرفته از افکار شرك‌آلود معرفی کرده است (مانده: ۷۷؛ نساء: ۱۷۱)؛ بنابراین غلو گونه‌ای خاص از انحراف در عقیده است که مصداق آن خداانگاری امامان یا اوصاف آنان است. این تعریف با واقعیت تاریخی کاربرد واژه غلو در منابع فرقه‌شناختی و تاریخی نیز سازگارتر است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱-۱۷۳؛ ابن خلدون، بی‌تا: ۱۸۹).

بررسی و تتبع آثار این جریان، تشویش و اختلاف آرا در معنا و تعریف غلو را نشان می‌دهد. در آثار ایشان، گاه همان تعریف لغوی و گاه تعریف مطابق با تراجم اهل سنت و گاه معنای اصطلاحی فرقه‌نگاران به‌عنوان معنای غلو ارائه شده است، حتی برخی از ایشان تعریفی جدید از غلو ارائه کرده‌اند که به آن پرداخته می‌شود:

سیدابوالفضل برقعی در برخی آثارش خرافه را مترادف غلو بیان کرده (برقعی، بی‌تا: ۸۳) و طبق این تعریف، هر عملی را که از نگاه او خرافی بوده، غالباً پنداشته شده است. او همچنین به خروج غلات از اسلام و شرک و کفر آنان اذعان می‌کند (همان)، البته همو در آثار متعددی غلو را در معنای حقیقی که فرقه‌نگاران هم از آن یاد کرده‌اند -اعتقاد به الوهیت و خلق را به صفات الهی و به خدایی وصف کردن- تعریف کرده است (همان: ۱۸۹؛ برقعی، بی‌تا-الف: ۳-۵۲۲ و ۲-۵۷)؛ اما مصادیقی را که ذیل این تعریف می‌آورد، محل تأمل بوده و با تعریف او هم‌خوانی ندارد (همان).

وی در تائیدی از قرآن در تفسیر آیه ۱۷ سوره مائده، علاوه بر الوهیت، قائل شدن صفت الهی برای غیرخدا و اعتقاد به حلول را نیز از مصادیق غلو بیان کرده است و می‌نویسد: «کسانی که مسیح را خدا دانسته و یا صفات خدایی به او داده، کافر شده‌اند، حال ما در زمان خود دیده‌ایم عده‌ای علی‌بن‌ابی‌طالب را نعوذ بالله خدا و عده‌ای دیگر، صفات خدایی به او داده‌اند، اگرچه بعضی‌ها قائل به حلولند که می‌گویند خدا حلول کرده در عیسی؛ چنانکه غلاة درباره امامان

خود گفته‌اند.» (برقعی، بی‌تا-الف: ۲-۲۱، ۲۵۶ و ۱۱۲؛ برقعی، بی‌تا-ب: ۱۵) وی همچنین تعبیر مشرکان غیرت‌پرست را برای غلات به کار برده است. برقعی همچنین در راستای تفکر عالمان تراجم عامه، صرف این‌که شیعیان صحابه را ممدوح ندانسته و قائل به ارتداد آنان هستند، ایشان را غالی می‌پندارد (برقعی، بی‌تا: ۴-۲۳۸)؛ چرا که شرح‌حال‌نگاران، عالمان رجال و انساب مکتب سقیفه به هر کسی که به امامت، رجعت، تولی و تبری و دیگر اعتقادات شیعی پایبند باشند، رافضی غالی می‌گویند (ذهبی، ۱۳۸۲ق: ۱-۶؛ عسقلانی، ۱۳۲۵ق: ۸۱).

حیدرعلی قلمداران نیز در *راه نجات / از شر غلات*، ادعای مقام الوهیت برای غیرخدا را از مصادیق غلو دانسته است (قلمداران، بی‌تا: ۱۷)؛ اما وی در بحث غلو که به ضمیمه بحث شفاعت به آن پرداخته، با ذکر حدیثی از امام هشتم معنای غلو را چنین بیان می‌کند: «می‌بینید که جنابش چگونه می‌ترساند کسی را که می‌گوید: سنگریزه هسته است، و بدان معتقد شود یعنی قائل شود به این‌که انسان فوق انسان است و بشر کار ملک می‌کند تا چه رسد که کار خدایی کند؟» (قلمداران، بی‌تا: ۱۶۹).

در یک جمع‌بندی شاهد آنیم که معنای واژه غلو از نگاه این جریان نوپا، علاوه بر معنای اصلی (که مصادیق بارزی هم‌چون الوهیت و غلو در صفات دارد)، امور دیگری را نیز در بر گرفته است. این تعریف با اندکی اختلاف به‌گونه‌ای شبیه به تعریف تراجم اهل سنت است. تعریف واژه غلو از نگاه این جریان برگرفته از مبانی و پیش‌فرض‌های آنان در شاخصه‌های غلو است که به آن پرداخته می‌شود. جالب این‌که داعیه‌داران قرآن‌بسندگی از معنای الوهیتی که قرآن به صراحت برای غلو بیان کرده (مانده: ۷۷؛ نساء: ۱۷۱) عبور کرده است و معنایی جدید و نامفهوم را از فراز برخی آیات برداشت می‌کنند.

## ۲. مضامین غلو از نگاه سلفی ایرانی

در یک تقسیم‌گونه‌شناسی غلو نظری (در حیطه باور و اندیشه) را می‌توان به غلو در ذات، صفات و فضایل تقسیم کرد. غلو در ذات به معنای بالا بردن ذات امام یا نبی تا حدّ الوهیت است. تناسخ و حلول روح الهی - که جاودانگی از اوصاف بارز آن است - به موجود بشری، مصداق بارز این غلو بوده که این پندار بدون هیچ اختلافی کفر و الحاد است.

غلو در صفات نیز بدین معنا است که اوصاف الهی همچون علم یا تشریح مطلق، خلق یا

رزق، همانند مفوضه به غیر خداوند نسبت داده شود. این پندار نیز به‌گونه‌ای غیر مستقیم به خداگونگی می‌انجامد. این گروه، صفات امام یا نبی را در حدّ خدایی بالا می‌برند، البته گرایش دیگری نیز در این‌جا وجود دارد که با تشبیه صفات الهی به بندگان، اوصاف الهی را به حدّی پایین آورده تا خدا بودن امامان را به اثبات رسانند.

اما غلو در فضایل که معرکه آرا شده است، بدین معنا است که در محدوده بشری، هر آنچه که یک بشر می‌تواند به آن برسد را به امامان نسبت دهیم. به عبارت دیگر، امام را بشر مافوق بدانیم. جریان سلفی‌گری ایرانی همانند برخی روشنفکران دینی و تاریخیان در حوزه فضایل امامان از مسیر اصلی امامیه خارج شده و باور به این‌گونه فضایل را غلو می‌انگارند. آنان این‌گونه فضایل را -چنانکه به آن اشاره خواهد شد- همانند صفات انگاشته‌اند (موسوی، ۱۳۹۸: ۱۴۷-۱۸۲). در این بخش با تتبع در آثار این جریان به تبیین مضمون‌شناسی غلو از نگاه این جریان تجدیدنظرطلب پرداخته می‌شود تا گامی جهت شناخت شاخصه‌های غلو برداشته شود.

## ۱-۲. غلو در ذات

در بحث غلو در ذات، این جریان با دیگر متکلمان اسلامی همراه بوده و هر گونه نسبت الوهیت یا ربوبیت را به غیر خداوند مردود دانسته‌اند. اسدالله خرقانی در این زمینه می‌نویسد: «مؤلف هر گونه نسبت‌های غلوآمیز به پیامبر و ائمه، همانند ربوبیت، الوهیت و خالقیت را با ادله قاطعه از قرآن و عقل رد کرده و تأکید می‌کند که آنچه از اخبار و روایات که شائبه خداگونگی و بوی غلو از آن فهمیده شود، باید در صورت امکان تأویل برده شده و الا ترک شود.» (خرقانی، بی‌تا: ۲۲)

حیدرعلی قلمداران نیز به اعتقاد الوهیت یا همان فرزند خدا بودن حضرت عیسی و حضرت عزیر توسط مسیحیان و یهودیان اشاره کرده و به آیات آن پرداخته است (قلمداران، بی‌تا: ۱۳۹). برقی نیز -چنانچه گذشت- الوهیت و غلو در صفات را از مصادیق بارز غلو برشمرده است (برقی، بی‌تا-الف: ۲-۲۱، ۲۵۶ و ۱۱۲؛ برقی، بی‌تا-ب: ۱۵).

اما از آن‌جا که جریان سلفی‌گری ایرانی در نگاهی وام‌دار اندیشه‌های ابن‌تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، توحید عبادی را همانند سلفیان تعریف کرده‌اند (شریعت سنگلجی، بی‌تا: ۲۳)، با انکار حیات برزخی، توسل، شفاعت و زیارت، این موارد را به‌نوعی با حوزه غلو در الوهیت امامان یکی پنداشته و معتقدان به آن را از زمره غالیان انگاشته‌اند (همان: ۲۳-۴۶).

## ۲-۲. غلو در صفات

چنانچه گذشت، تئورسین‌های اصلی این جریان تجدیدنظر طلب، همانند سایر متکلمان و اندیشمندان اسلامی به غلو در صفات توجه داشته و باور به این اعتقاد را از مصادیق غلو دانسته‌اند؛ اما با توجه به شاخصه‌ها و پیش‌فرض‌های خویش دایره این غلو را گسترش داده، بسیاری از فضائل امامان را در این حوزه تعریف می‌کنند: علم غیب (برقی، بی‌تا-ج: ۱۶۳-۱۶۵، ۱۶۹ و ۱۰۳۳؛ برقی، بی‌تا-الف، ۲-۲۳۲ و ۳۷۳)، شهادت بر اعمال (برقی، بی‌تا-الف: ۴-۴۴۰؛ برقی، بی‌تا-ب: ۴۳۵ و ۳۴۸؛ برقی، بی‌تا-الف: ۲-۲۹۷)، ولایت در تکوین (برقی، بی‌تا-الف: ۳-۳۸۹ و ۵۴۰؛ طباطبایی، بی‌تا-ج: ۶؛ طباطبایی، بی‌تا-الف، ذیل تفسیر آیه ۱۲۸ آل عمران) و رجعت (تکابنی، ۱۳۹۴: ۱۶۷) از مواردی هستند که بدون ذکر دلیل و صرف اتهام در زمره غلو جا گرفته‌اند.

## ۲-۳. غلو در فضایل

جایگاه دست‌نیافتنی امام به جهت والایی و رفعت مقامی که از جانب خداوند به او اعطا شده، نوک پیکان هجمه این تفکر است. فضایی که حتی اگر به فرض، آن‌ها را ساخته و پرداخته غلات بدانیم، در آیات و روایات شواهد خدشه‌ناپذیری داشته که آن‌ها را اثبات می‌کنند. برخی نظریه‌ها این اوصاف را شرط برای امامت یاد کرده‌اند و برخی آن‌ها را از مقامات، کمالات و فضایل یاد کرده و شرط امامت ندانسته‌اند. خلقت نوری، آگاهی به همه زبان‌ها حتی زبان حیوانات و تقدیر امور از این قبیل صفات هستند.

سیدابوالفضل برقی با یک پیش‌فرض، هرگونه احادیثی که مقامات یا فضایی دست‌نیافتنی و دور از اندیشه مردمان را برای امام ذکر کند، ساختگی و از مصادیق غلو پنداشته است. او با تأثیرپذیری از وهابیت که در حوزه توحید عبادی انحرافات آشکاری دارند ادعا می‌کند این‌گونه از فضایل نیز همانند غلو در صفات بوده و تنها مصداق آن، فقط خداوند است (برقی، بی‌تا-ج: ۵۶۴). چنانچه گذشت غلو در فضائل به اوصاف فرابشری امام یا نبی برمی‌گردد. با تتبع در آثار این جریان به این موارد خواهیم رسید: عصمت (برقی، بی‌تا-الف: ۳-۶۸۰؛ همان، ۴-۷۴ و ۱۱۲؛ برقی، بی‌تا-د: ۱۳۴؛ برقی، بی‌تا-الف: ۳-۵۱۵؛ طباطبایی، بی‌تا-ب؛ طباطبایی، بی‌تا-ج: ۶ و ۱۰)، خلقت نوری (برقی، بی‌تا-ج: ۸۷۲ و ۲۶۹)، تحدیث (برقی: تضاد مفاتیح با قرآن، ۳۱۴؛ برقی، بی‌تا-ج: ۴۹۱ و ۵۲۱ تا ۵۲۵)، «انقطع بموتک... من

النبوة و الأنبياء و أخبار السماء» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۵)، ختم به الوحي (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳) و فضایل گوناگون در زیارت‌نامه‌ها. «جعلهم الله أركان الأرض أن تميد باهلها» (برقی، بی‌تا-ج: ۳۷۶؛ برقی، بی‌تا-الف: ۴-۹۴).

بعد از ذکر مضامین غلو، علل و بسترهای آن را از نگاه این جریان به بحث و نظر می‌نشینیم.

### ۳. تشخیص شاخصه‌ها و بسترهای غلو

#### ۳-۱. شاخصه‌های غلو

چنانچه بیان شد تشخیص و تعیین معیار غلو به انسان واگذار نشده، بلکه شریعت خود متکفل بیان آن شده است. در ادبیات و حیاتی نیز تنها معیار غلو الوهیت است. اما برخی ناآگاهانه ملازمات و مقارناتی که با غلو مرتبط هستند را به‌عنوان شاخص مطرح کرده‌اند. از این‌رو لازم است با توجه به آن آموزه‌ها و مضامین غلو، به بررسی معیار غلو از منظر این جریان انحرافی پرداخته شود تا عللی که به‌واسطه آن‌ها یک عقیده، برجسب غلو می‌گیرد، آشکار گردد؛ چرا که از نظر فقهی، غالی کافر شمرده شده و لوازم کفر بر او بار می‌شود. هدف این بخش اعتبارسنجی و آسیب‌شناسی این معیارها است.

#### ۳-۱-۱. توهم فرابشری

چنانچه گذشت واژه «فرابشری» بیشترین علت ذکر شده از سوی این جریان انحرافی در اتهام غلو بود. برقی به آیاتی همچون «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰)، «هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» (اسراء: ۹۳) و «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ» (توبه: ۱۲۸) استناد کرده می‌نویسد: «روای کذاب کاری کرده‌اند که ملت ما برای ائمه اوصاف فوق‌بشری قائل‌اند. در صورتی که انبیای الهی از جمله رسول اکرم مکرر این آیات را فرموده‌اند.» (برقی، بی‌تا-ج: ۹۸۹) از کلمه «من انفسکم» استفاده می‌شود که در حق رسول نباید غلو نمود؛ چون محمد ﷺ از خود مردم و از جنس ایشان است (برقی، بی‌تا-الف: ۲-۲۱۸).

همچنین شاهد برداشت محدودیت از بشر بودن و تعبیری همچون انسان فوق انسان از قلمداران و اقتضای بشر بودن از مصطفی طباطبایی بودیم.

**نقد و بررسی)** چنانچه یادآور شدیم جریان سلفی‌گری ایرانی، با اتهام غلو و خرافی خواندن آنچه از معارف دین که به مذاق آنان خوش نیاید، روایات مخالف پندار خویش را کنار گذاشته، با نگاهی گزینشی یا با برداشتی نادرست از برخی آیات صفات اولیای خدا را به بهانه مفهوم

نامعلوم فرابشری بودن، انکار می‌کنند؛ چرا که فرابشری مفهوم نامعلومی است که مراد از آن ممکن است تصوّر قدرتی ماورای سایر انسان‌ها باشد - که ذاتاً برای جنس انسان ناممکن نیست-، این معنا و مفهوم از واژه مافوق بشری، از حوزه شرک خارج است. همچنین ممکن است مراد از فرابشری اموری باشد که ذاتاً برای بشر ممکن نیست. این‌گونه امور مخصوص ذات باری تعالی است و در تفکر توحیدی، قول به چنین معنایی برای بشر، مذموم و شرک به خداوند است.

عدم تفکیک بین این معانی در آثار این جریان تجدیدنظرطلب موجب شده است تا به راحتی از یک معنا به معنای دیگر لغزیده و استنتاج‌های نادرستی شکل بگیرد. این طیف از سلفیان هر صفتی که از حدّ بشر عادی خارج باشد، صفات خدایی دانسته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد اموری همچون فهم زبان همه انسان‌ها یا فهم زبان پرندگان، ارتباط با وحی و آگاهی فی الجمله از غیب، هرچند از حدّ بشر عادی خارج است، اما از صفات ویژه خدایی قلمداد نمی‌شوند. در واقع عقل و نقل این صفات را برای غیرخداوند نفی نمی‌کنند (صفری فروشانی، ۱۳۸۲: ۳-۳۸۳). در آیات قرآن نیز بر بشر بودن انبیا، از آن جهت که آنان خدایان نیستند، بلکه انسان‌هایی مسئولند و همانند سایر مردم در زندگی و نیازمندی‌هایشان، در ضعف و قوت و مریضی و احساساتشان، انسانی همانند بقیه انسان‌ها هستند، تأکید شده است. آنان از جنس بشر برگزیده شده‌اند تا برای جنس بشر الگو باشند؛ زیرا پذیرش انسان‌ها از موجودی که مانند خودشان است، بیشتر خواهد بود تا موجودی که ویژگی‌های انسان‌ها را ندارد.

با رجوع به آیات وحی و توجّه به فضای آیاتی که خبر از همسانی بین پیامبران و سایر مردم می‌دهند (قریب به ۱۵ آیه قرآن به این مطلب اشاره کرده‌اند؛ به عنوان نمونه ر.ک: مؤمنون: ۳۳ و ۲۴؛ انعام: ۹۱؛ ابراهیم: ۱۰ و ۱۱؛ فرقان: ۷ و ۸ و ۲۰ و ۲۱؛ انبیاء: ۳؛ شعراء: ۱۵۴ و ۱۸۶؛ یس: ۱۵؛ تغابن: ۶) پی می‌بریم از آنجاکه مشرکان توقع داشتند ملکی برای هدایت آنان نازل شود و یا این که خود خدا را ببینند «لَوْ لَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَرَى رَبَّنَا» (فرقان: ۲۰؛ مؤمنون: ۴۸)، از این رو پیامبران الهی را به جهت بشر بودن، تکذیب می‌کرده‌اند. خداوند نیز برای رفع توهم و درخواست نابجای آنان، خبر از این مثلثیت، به جهت صلاح‌دید خود داده است؛ به عنوان مثال، خداوند در آیه ۷ و ۸ سوره فرقان خبر از انکار پیامبر ﷺ توسط مشرکان، به جهت فرشته نبودن، به بهانه‌هایی واهی همچون خوردن خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها، راه رفتن در بازارها، نداشتن گنج جهت بی‌نیازی در معیشت و نداشتن باغ و بستان داده است. در ادامه خداوند در



مقام پاسخ برآمده است و می‌فرماید: «پیش از تو پیامبران را نفرستادیم، جز این‌که آنان نیز غذا می‌خوردند و در بازارها راه می‌رفتند» (فرقان: ۸).

اما خداوند بعد از اثبات این همسانی، از عنایات ویژه خویش به آنان نیز خبر داده است: «إِنَّ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (ابراهیم: ۱۱) و «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف: ۱۱۰).

سیدابوالفضل برقی نیز به این مطلب ناخواسته اعتراف کرده است و در تفسیرش می‌نویسد: «مِن انْفِسِكُمْ» دلالت دارد که محمد ﷺ از خود مردم و از جنس ایشان است و خدا این موضوع را مکرر تذکر داده تا بدانند که پیغمبری که میان خودشان بزرگ شده و بزرگ و کوچک او را دیده‌اند و راستی و درستی و امانت او را مشاهده کرده‌اند و نقص و دروغی ندیده‌اند، بهتر قدر او را بدانند. البته بعد از اذعان این مطلب می‌نویسد: «از این واژه استفاده می‌شود که در حق ایشان نباید غلو کرد.» (برقی: بی تا-الف: ۲-۲۱۸)

نکته مهم دیگری که در انحراف این گروه در مسئله غلو نقش داشته است، شرک‌انگاری نسبت به این‌گونه فضایل است که آن را مبنای نفی بسیاری از فضایل ائمه قرار داده‌اند. سرچشمه این شرک‌انگاری، عدم تفکیک بین استقلالی یا عدم استقلالی بودن مقامات فوق‌بشری است؛ چرا که این عدم جدایی، در غلو بودن برخی شئون و فضایل امامان، نقش کلیدی دارد.

برخی صفات مانند تجرّد تامّ و علم غیب مطلق و نامحدود، قطعاً مخصوص ذات باری تعالی است و نسبت دادن آن‌ها به بشر شرک و غلو است؛ اما صفاتی هستند که استقلالاً مختصّ ذات الهی و به‌گونه غیراستقلالی قابل اسناد به غیرخدا هستند؛ چرا که خداوند اراده می‌کند تا به برخی از مخلوقات خود، قدرت‌هایی خاص اعطا کند. بنابراین قول به ولایت تکوینی ائمه، قدرت تصرف در امور یا علم غیب ایشان اگر در راستای علم و قدرت خدا و به اذن و اراده او باشد، نه تنها غلو نیست، بلکه از آموزه‌های اسلامی است (موسوی، ۱۳۹۶: ۱۲).

از عوامل دیگری که باعث شده است تا این جریان، با وجود دلایل کافی، از قبول این فضایل ابا کنند و بر این‌گونه شئون و مناقب برچسب فرابشری بزنند، استبعادات عقلی و مقایسه این مقام‌ها با نوع تصوّرات خودشان است. این‌گونه برخوردها در سده‌های اخیر، با غلبه دیدگاه‌های پوزیتیویستی و رواج اندیشه‌های عرفی‌شدن دین و زمینی دیدن حقایق آسمانی شدت گرفته است. انکاری که سر منشأ آن عدم تصوّر این‌گونه مقامات برای نوع بشر است.

انسان‌هایی که در مراتب پایین‌تر قرار دارند، چه بسا منزلت و معرفت بالاتر برایشان قابل

تحمل نیست. گزارش‌هایی نیز در این زمینه در روایات موجود است که محدثان شیعه با اسناد و تعبیر مختلف آن را نقل کرده‌اند. اخباری که فهم پاره‌ای از این روایات را تنها برای سه گروه فرشتگان مقرب، انبیای مرسل و بندگانی که قلوبشان بر ایمان آزموده شده، ممکن می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۳-۲۲۴). لازم به یادآوری است که اصل وجود مفاهیمی که تنها در دسترس عده‌ای محدود قرار دارد، از قرآن نیز استفاده می‌شود؛ چنانچه حضرت خضر در پاسخ جناب موسی فرمود: «قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا» (کهف: ۶۷ و ۶۸). بنابراین شگفت‌بودن امری برای عقل محدود مجوز رد و انکار نیست، مگر آن‌که مخالف ضروری دین یا ادله قطعی باشد.

با توضیحاتی که گذشت به بررسی مضامین یادشده از سوی این جریان که برچسب غلو گرفته‌اند، می‌پردازیم. در یک نگاه می‌توان فرابشری را به خداگونگی، فرشته‌گونگی و پیامبرگونگی تقسیم کرد. بنا بر تقسیم ثلاثی از غلو (ذات، صفات، فضائل) که ذکر شد، بررسی شود که موارد مذکور ذیل کدام‌یک از این گونه‌های فرابشری قرار می‌گیرند.

**خداگونگی** گفته شد که غلو در ذات و صفات، مصادیق بارز این گونه افکار غالبانه هستند. چنانچه شاهد بودیم جریان سلفی‌گری ایرانی، توسل، زیارت قبور و شفاعت را با توهم معیار و حیانی، از مضامین غلو در ذات می‌پنداشتند؛ چرا که از نظر آنان این اعمال با توحید افعالی و توحید عبادی سازگار نیستند. جریان سلفی‌گری ایرانی در نگاهی وام‌دار از اندیشه‌های ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، توحید عبادی را همانند سلفیان تعریف کرده‌ند. از آن‌جا که پاسخ به این سوء برداشت از رسالت این نوشتار خارج است، به صورت اختصار گفته می‌شود که عبادت از نگاه قرآن، هر گونه خضوع و اطاعتی است که بر پایه اعتقاد به الوهیت یا ربوبیت یا خالقیت معبود انجام گیرد. از این رو اگر فردی در برابر شخصی یا چیزی، تنها اظهار خضوع و فروتنی کرد<sup>۱</sup> یا امرش را اطاعت نمود، ولی هیچ اعتقادی به الوهیت، خالقیت و رازقیت استقلالی او

۱. برای روشن شدن معنای عبادت به آیه ۵۴ مانده توجه کنید. آن‌جا که می‌فرماید: مؤمنان در برابر هم فروتنند: «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ». در این آیه در صفات مؤمنان آمده است که در برابر همدیگر فروتنند. حال اگر معنای لغوی را قبول کنیم، باید این عمل مؤمنان شرک باشد؛ در حالی که قرآن کریم در مدح مؤمنان آن را به کار برده است؛ پس هر خضوع و خشوعی عبادت طرف مقابل نیست. یا در آیات سوره اسراء می‌خوانیم: «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ»؛ در برابرشان از روی مهربانی سر تواضع فرود آور. اظهار فروتنی و نهایت خضوع در برابر پدر و مادر عبادت آنان نیست، بلکه از شئون احسان است.

نداشت، عبادت او نیست، بلکه بزرگداشت مقام او است.

بنابراین امامیه با زیارت قبور، توسل و درخواست حاجت و شفاعت از امامان، نه شأن الهی برای آنان قائل شده و نه آنان را عبادت می‌کنند، ضمن این‌که باید توجه داشت مواردی که از سوی این جریان از شفاعت و توسل بیان شده، جلوه غالبانه آن است؛ چرا که موارد مذکور برای شفیع شأن الهی قائل بوده‌اند.

خداگونگی در غلو در صفات نیز به تبیین صحیح از توحید افعالی ارتباط دارد. توحید افعالی اعتقاد به استقلال در ایجاد موجودات، از سوی خداوند و عدم استقلال در فاعلیت مخلوقات است؛ بدین معنا که مخلوقات لحظه‌ای مستقل در وجود و ایجاد نیستند. هیچ اثر و خاصیت یا قدرتی از هیچ مخلوقی پدید نمی‌آید، مگر به خواست و مشیت الهی، البته این انحصار استقلال، در فاعلیت خداوند به معنای نفی اثر و فاعلیت از سایر موجودات نیست؛ چرا که هر مخلوقی در حد قوه و قدرتی که از خالق خویش گرفته است دارای اثر است. چه بسا گاهی آن مخلوق قادر بر خلق کردن و زنده کردن و میراندن و شفای بیماران و کور مادر زاد می‌شود.

بنابراین علم ویژه یا هر قدرت دیگری که به اذن الهی باشد با توحید افعالی تباین نداشته و از مصادیق غلو در صفات نیست، ضمن این‌که با بازشناسی مرز ولایت تکوینی با تفویض در باور امامیه به این مهم پی می‌توان برد؛<sup>۱</sup> چرا که ولایت تکوینی با تفویض مطلق و یا تفویض استقلالی همه امور عالم، به پیشوایان دین کاملاً متفاوت است.

اعتقاد به رجعت نیز از نگاه امامیه به جهت جاودانگی رجعت‌کنندگان نبوده است؛ چرا که نامیرایی از صفات انحصاری خداوند است.

**فرشته‌گونگی** فضایل گوناگونی هم‌چون عصمت یا خلقت نوری که از نگاه این جریان غالبانه خوانده شدند، هرچند از حدّ و شأن بشر عادی خارج است، اما عقل و نقل این صفات را برای پیامبر و امامان ثابت دانسته‌اند. تحقیق‌های مبتنی بر اصول علمی و روش‌های تحقیقی صورت گرفته، این فضایل را نفی نکرداند، البته برای بررسی برخی از این فضایل به پژوهشی جداگانه نیاز است.

**پیامبرگونگی** طبق ادله نقلی فضائلی هم‌چون تحدیث و ولایت در تشریح نیز اختصاصی به نبی ندارد. تحدیث، در اّمّت‌های گذشته مطرح بوده و در بیان رسول خدا نیز مطرح شده است

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: «بازشناسی مرز تفویض از ولایت تکوینی در اندیشه امامیه»، رضا نیرومند و «جُستاری در شأن ولایت تکوینی امامان»، محمدحسین فاریاب.

(ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۱۱).

### ۲-۱-۳. مخالفت با قرآن

سید ابوالفضل برقعی در موارد بی‌شماری غلوآمیز بودن یک عقیده را کنار ضدیت قرآن ذکر کرده و از این مخالفت تلویحاً به‌عنوان معیار غلو یاد کرده است؛ به‌عنوان مثال، در شرح حال یک راوی می‌نویسد: «سیف التمار روایاتش غلوآمیز و ضد قرآن است.» (برقعی، بی‌تا-ج: ۷۰۷) یا در مورد «علی بن ابراهیم بن هاشم القمی» یا «ابوهاشم جعفری» می‌نویسد: اخبار منقوله او غالباً خرافی و غلوآمیز و ضد قرآن است (همان: ۱۴۳ و ۱۶۱).

وی در تألیف دیگر خود می‌نویسد: «آنچه اهل غلو از قبیل کفعمی و نظایر او بافته‌اند ضد قرآن است.» (برقعی، بی‌تا-ب: ۴۳۵) او در همین راستا از معیار دیگری از غلو - که از مبنای قرآن‌بستگی او نشأت گرفته است - خبر می‌دهد: «عدم بیان اوصاف خاصی از پیامبر که در قرآن به آن اشاره نشده نیز در دایره غلو جا می‌گیرند.» او در تفسیر آیه ۱۲۸ سوره توبه می‌نویسد: «جمله «بَشْرٌ مِثْلُكُمْ» دلالت دارد که از هر جهت پیغمبر مانند سایر افراد بشر است، مگر آنچه در آیات الهی استثنا باشد و آنچه استثنا شده جز وحی چیز دیگری نیست، پس آنچه اهل غلو درباره او و اولاد او گفته و جعل کرده‌اند، بی‌اساس است» (برقعی، بی‌تا-الف: ۳-۲۸۳).

**نقد و بررسی)** گمان مخالفت با قرآن، حربه‌ای است که همواره از سوی این جریان مطرح شده است. این سوء برداشت برگرفته از مبنای قرآن‌بستگی این سیر بوده که در جای خود نقد و بررسی شده است. اما آیا مخالفت با قرآن، می‌تواند معیار درستی برای غالبانه خواندن یک باور باشد. ابتدا این‌که نویسنده دلیلی بر ادعای خود مبنی بر غالبانه بودن هر باوری که مخالف قرآن باشد اقامه نکرده است، ضمن این‌که معنای لغوی و اصطلاحی غلو، چنین برداشتی را تأیید نمی‌کند. البته درست است که هر باور غالبانه‌ای مخالف قرآن است، اما هر مخالف قرآنی غلو نیست؛ به‌عنوان مثال، اعمال ناپسندی هم‌چون: ظلم کردن، مال یتیم خوردن و یا عقاندی نادرستی هم‌چون معاد روحانی، عدم خلقت بهشت و جهنم، یا عدم باور داشتن به احوالات قیامت هم‌چون صراط از مصادیق مخالف با آیات کریمه قرآن است، ولی هیچ‌کس از این موارد به‌عنوان مصداقی از مضامین غلو یاد نکرده است. باید توجه داشت که در بحث غلو از اشتباه بودن یک کردار یا باور بحث نمی‌شود، بلکه از غالبانه بودن یا نبودن آن بحث می‌شود.

دوم این‌که بر خلاف ادعای نویسنده، قرآن بر داشتن صفات فوق‌بشری انبیا و قابلیت‌های

انحصاری ویژه آنان در تحت قدرت خداوند تصریح کرده است؛ به‌عنوان نمونه از سخن گفتن آنان با حیوانات و آگاهی بر غیب و مواردی از این قبیل که از توانایی جنس بشر خارج است اشاره کرده است. بنابراین مخالفت با قرآن تنها اتهامی بیش نبوده است که این افراد آن را چماق کرده و بر سر مخالفان خویش می‌کوبند.

### ۳-۱-۳. غالی یا اتهام راوی به غلو

از شاخصه‌های دیگری که این جریان برای غالیانه بودن یک عقیده به آن تمسک کرده‌اند، گزارشات رجالیان، مبتنی بر غلو یا اتهام غلو به یک راوی است. این جریان با تأثیرپذیری نادرست از دانش رجال، به صرف غالی یا متهم به غلو بودن راویان، گزارشات آنان را غالیانه پنداشته، کنار می‌گذارند. به عبارت دیگر، ایشان به دانش رجال بیش از حد اعتماد ندارند، بلکه از وجود یک گزاره، یعنی اقرار به وجود راویان غالی در علم رجال و سپس انضمام این مطلب که غالیان به روایت فضایل پرداخته‌اند، استدلالی مغالطی تشکیل داده و در آن همه فضایل را غیرقابل اعتماد معرفی می‌کنند؛ به‌عنوان مثال، نویسنده /سلام و رجعت از اتهام جابر بن یزید جعفی و محمدبن سنان به غلو، غالیانه‌بودن رجعت را برداشت کرده است (تنکابنی، ۱۳۹۴: ۷۶). برقی نیز همین رویه را پیش گرفته و به صرف غالی‌بودن یا اتهام به غلو، تمامی روایات یا فضایی که از سوی یک راوی نقل شده باشد را غالیانه می‌انگارد؛ چنانکه تمام اخبار فضایی که سهل بن زیاد گزارش کرده است را نمی‌پذیرد (برقی، بی‌تا-ج: ۱۱۱ و ۱۴۱). برقی وجود راویان غالی و افراط ایشان در بیان فضایل را دلیلی بر انکار همه فضایل و توسعه آن به همه میراث حدیثی پنداشته است.

لازم به یادآوری است که رویکرد جریان سلفی‌گری ایرانی به حدیث رویکردی نقادانه است و هجمه اساسی این جریان، علاوه بر گزارشگران حدیث به‌سوی محتوای احادیث نیز بوده است. برخلاف قرآنیون عامه که منکر سنت فعلی و شأنی هستند، قرآن بسندگان ایرانی به‌صراحت، شأن سنت نبوی را انکار نکرده، اما سنت فعلی موجود را انکار می‌کنند. از نظر آنان مهم‌ترین مؤلفه در ردّ یک راوی، حتی اگر به کذب متهم نباشد، اخباری است که از طریق او نقل شده است (همان: ۱۰۳)؛ به‌عنوان مثال، برقی درباره «علی ابن ابراهیم قمی» می‌گوید: «او از مشایخ کلینی است. از وی تفسیری روایی نیز باقی مانده است. متأسفانه او را ثقه دانسته‌اند، در حالی که اخبار منقول او غالباً خرافی و غلوآمیز است.» (برقی، بی‌تا-ج: ۱۴۳)

یا در باره «ابوهاشم جعفری» می‌گوید: «اگرچه او را ثقه قلمداد کرده‌اند، اما روایاتی که از او نقل شده است، دارای غلو و اکثراً ضد کتاب خداست.» (همان: ۱۶۱)

این جریان با اتهام غلو و خرافی خواندن آنچه از معارف دین که با مبانی آنان ناسازگار بوده، روایات را کنار می‌گذارند؛ چنانچه ابوالفضل برقی در بررسی علمی/حادثیه مهدی، با وجود سوءاستفاده غالیان از باور مهدویت، اکثر گزارشگران حدیث ائمه، حول باور مهدویت را غالی می‌خواند.

در رابطه با نقد این نگاه افراطی به علم رجال، باید گفت: «دروغ‌گویی و اشتها راوی به بدعت‌گذاری از مهم‌ترین عوامل نمود جرح در بین حدیث‌پژوهان شیعی، در مورد غالیان است.» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۸۶) اما از آن‌جا که برخی راویان از سوی برخی رجالیان، به جهت برداشت نادرست از اندیشه‌های آنان یا سخت‌گیری بیش از حد قمی‌ها (دیاری، ۱۳۸۴: ۴۶)، متهم به غلو بوده و از سوی برخی دیگر، همچون محمدبن بحرالرهنی الشیبانی، عبیدالله حر جعفری و حسین بن یزید نوفلی از این اتهام تبرئه شده‌اند، بنابراین با توجه به دیدگاه‌های اختلافی در تعارض اقوال و موضع‌گیری‌های متفاوت رجالیان، این روش نمی‌تواند طریق واقعی در تشخیص غالیانه‌بودن یک باور باشد، ضمن این‌که نقل ثقات از اجلای امامیه، عمل به روایات یک راوی، واسطه‌بودن او در نقل کتاب‌ها، از عناصر مُشعر به وثاقت یک راوی که متهم به غلو شده، می‌تواند باشد؛ چنانچه برخی پژوهش‌گران شخصیتی همانند محمدبن سنان یا جابر جعفری را با موارد یادشده توثیق کرده‌اند (طاهری، ۱۳۹۱: ۸۷؛ حقانی، ۱۳۹۱: ۱۳۱) بنابراین رکون و اعتماد تام بر کلمات اصحاب رجال، که فقط یکی از عناصر آشنایی با وثاقت راوی است، کامل نبوده و تتبع و فحص بیشتری را می‌طلبد.

با توجه به آنچه که گذشت، آشکار شد که این جریان تجدیدنظرطلب بدون توجه به حدود مشخص شده عقل و شرع، شاخصه‌های خود ساخته خویش را بر معیار غلو تحمیل کرده است.

### ۲-۳. بسترها و زمینه‌های ایجاد پدیده غلو

در این مجال به بسترها، انگیزه‌ها و ریشه‌های غلو از نگاه این جریان پرداخته، تا عوامل شکل‌گیری و بروز این پدیده انحرافی آشکار گردد. بدون شک آشنایی دقیق با ریشه‌ها و علل به وجود آورنده غلو، در بسیاری موارد، می‌تواند افراد را از گرفتار شدن در این دام خطرناک رهایی بخشد.

### ۱-۲-۳. دنیاطلبی افراد جاه طلب و توطئه دشمن

برقعی در این زمینه قائل است که: «اهل بیت که مورد ارادت و اکرام قاطبه مردم بودند بیش از پیش، مورد سوء استفاده افراد جاه طلب، سودجو و عوام فریب قرار گرفتند و به نام این بزرگان، دکان‌های متعدّد باز شد. مذهب فروشان برای این که بتوانند به جاه و مال برسند، ابتدا یکی از بزرگان اهل بیت را انتخاب، و او را منصوب الله قلمداد کرده و برایش مقامات عجیب و غریب و علم غیب و اطلاع از مافی الضمیر مردم، ادّعا نموده و در تأیید این ادّعا قصّه‌هایی جعل می‌کردند! آن‌گاه برای آن بزرگواران، حقوقی خاصّ از قبیل خمس ارباح مکاسب و سهم امام قائل می‌شدند.» (برقعی، بی تا-ج: ۱۰۳۳)

حیدرعلی قلمداران نیز از این بستر به عنوان جهت دوم شکل‌گیری غلو نام برده می‌نویسد: «دشمنان بزرگ دین می‌خواهند با توسعه خرافات و ارتفاع غلو پیروان آن دین، از یک طرف جدیّت پیروان را از اثر انداخته و از طرف دیگر به غرور آن غلو و پشت‌گرمی به موهامات تابعین آن دین راه، به معصیت، فسق و فجور گستاخ گردانند.» (قلمداران: بی تا-الف، ۱۳۹)

### ۲-۲-۳. محبت افراطی

بستر دیگری که باعث شکل‌گیری پدیده غلو، از نگاه این جریان شده است، محبت افراطی به برگزیدگان الهی است. برقعی در قرآن برای همه به مطلب اشاره کرده و می‌نویسد: «بسیاری از احکام اسلام منسوخ شده و به جای آن‌ها گریه و نوحه آمده، و مانند دین مسیح که دوستی و محبت مسیح برای دنیا و آخرت کافی است، و آزادی در فسق و فجور رواج یافته، دین اسلام نیز چنین شده، که یک گریه و محبت دروغی برای متدینین صدر اسلام از همه چیز کافی است» (برقعی، بی تا-د: ۲۲۲). قلمداران نیز به این بستر توجه داشته و از آن تعبیر به جهت اول پیدایش غلو، نام می‌برد. او می‌نویسد: «جهت اولی که دین مورد هجوم غلو و خرافات قرار می‌گیرد، از ناحیه پیروان و دوستان آن دین که چون می‌خواهند عزت و عظمت آن دین را با اقوال و افکار خود بیشتر کنند، لذا بر آن دین و اولیای آن پیرایه‌هایی از افسانه‌ها و خرافات می‌بندند تا بدین وسیله بزرگی و ارجمندی آن دین را که بالمآل به بزرگی و ارجمندی خودشان تمام می‌شود به چشم دیگران و مخالفان خود بکشند» (قلمداران، بی تا-الف: ۱۳۹).

### ۳-۲-۳. ضعف بینش، عدم تفکیک بین معجزه و هدف آن

سومین علت در ظهور غلو و نشر خرافات از نگاه این جریان تجدیدنظرطلب، جهل و

کوتاهی‌های فکری اکثریت است چون در هر جامعه‌ای اکثریت با طبقه نادان و سطحی است. در تاریخ فرق انحرافی می‌بینیم که آن دینی در جلب اکثریت توفیق یافته است که معبود را به‌صورتی محسوس و ملمسوس در دسترس مردم گذاشته است؛ چنانکه سامری با ساختن گوساله‌ای زرین، گوی سبقت را در این توفیق از موسی کلیم ربوده بود. عدم تفکیک بین معجزه و هدف آن از نتایج این جهل است. قلمداران قائل است که همین دلیل منجر به غلو در الوهیت در مسیحیان و یهودیان شده است. او مدعی است از آن‌جا که مردمان تحمل رؤیت این آیات (تصرفات در ممکنات از خرق عادات و ظهور معجزات) را از بندگان نداشتند؛ از این رو به‌جای آن‌که بخشنده این قدرت و منعم این نعمت را شناخته و ایمان آورده و تسلیم شوند، بنده ای ناتوان را در مقابل اطاعت و عبادت خدا، به چنین رتبه و مقامی ارتقا دادند (همان).

#### ۴-۲-۳. گرایش به اباحی‌گری

از ساحت‌های عملی پدیده غلو، اباحی‌گری یا بی‌نیازی از تکالیف و عبادات، به صرف معرفت امام است. این جریان از این بستر به‌عنوان یکی از انگیزه‌های غلو یاد کرده است. حیدرعلی قلمداران در این باره گزارش‌های اشعری و نوبختی را از برخی غالیان که قائل به تعطیل احکام و اباحه محرمات هستند ذکر کرده، می‌نویسد: «آری، انگیزه غلو برای همین است که معتقد بآن بتواند هرگونه حرام و منکری را مرتکب شود.» (همان: ۱۴۳)

#### ۵-۲-۳. توطئه سیاسی در نقض وحدت امت اسلام

یکی از مهم‌ترین اهداف سیاسی این جریان، ایجاد وحدت بین مسلمانان، جهت جلوگیری از ضعف و عقب‌ماندگی آنان در زمان حاضر است، البته قرائتی ناصحیح از وحدت که به حذف مهم‌ترین عنصر هدایت، یعنی محور امامت انجامیده است. با توجه به این هدف، قلمداران اذعان می‌کند که: «در بین مذاهب اسلامی، تعلیمات مغرضانه شیطانی و تبلیغات سوء و بی‌اساس ابلیسانه به علت وجود غلو و غلات در مذهب شیعه شدیدتر است؛ زیرا بواعث و دواعی در آن از سایر مذاهب بیشتر است. استعمارگران از طریق این مذهب آسان‌تر می‌توانند مسلمانان را از اتحاد اسلامی دور نموده، قاعده «تفرقه بینداز و آقایی کن» را اجرا کنند.» (همان: ۳۲)

**نقد و بررسی)** در یک جمع‌بندی می‌توان ادعا کرد که تمامی این بسترها به‌نوعی در پدید آمدن غلو نقش داشته‌اند. ما نیز این بسترها را پذیرفته‌ایم، اما نکته مهم در نحوه بهره‌برداری این جریان از این بسترها است که به نکاتی در این زمینه اشاره می‌شود؛ به‌عنوان مثال، مورد سوم



دارای مناقشات فراوانی است و نمی‌توان به صورت موجه کلیه از آن به‌عنوان بستر غلو یاد کرد؛ چرا که موارد بی‌شماری از قرآن کریم این ادعا را نقض می‌کند؛ به‌عنوان مثال در جریان تحدی سحره فرعون با حضرت موسی شاهد اعتراف آنان بر خدایی بودن فعل جناب موسی هستیم. همچنین مورد پنجم که هیچ شاهد تاریخی در شکل‌گیری پدیده غلو، از جانب استعمار بر آن یافت نشد، ضمن این‌که هیچ‌یک از کتب ملل و نحل از پیدایش غلو تا کنون، از نقش استعمارگران در این پدیده انحرافی سخن به میان نیاورده‌اند. متهم دانستن مکتب امامیه در تفرقه بین امت اسلام نیز تهمتی قدیمی است که از زمان امویان بر جای مانده است «بعد از غدیر ما همه بودیم متحد/ وحدت از آن بخواه که او اختلاف کرد».

### نتیجه‌گیری

در پژوهش به‌عمل‌آمده، حوزه‌های مختلفی از غلو از نگاه جریان سلفی ایرانی مورد بررسی قرار گرفت. معناشناختی، مضامین غلو و تشخیص شاخصه‌ها و بسترهای آن از جمله مواردی بودند که نگارنده از منابع ایشان، اطلاعات کافی را در اختیار مخاطب قرار داد. همچنین در حوزه نقد مسائلی چون توهم فرابشری، مخالفت با قرآن، و اتهام غلو به راوی که مهم‌ترین شاخصه بارز این جریان، در نسبت دادن غلو به باورهای امامی‌مذهبان بود مورد بررسی قرار گرفت و ادله ایشان به چالش کشیده شد. این تحقیق ثابت کرد که جریان سلفی‌گری ایرانی به جهت فهم نادرست در تشخیص شأن امامان، در اسناد معرفتی، همانند برخی روشنفکرانها دچار قصور و تقریط شده و هر صفت یا فضیلتی را برای امامان به بهانه غلو انکار کرده است. مقاله حاضر آسیب‌شناسی پدیده غلو از نگاه این جریان نوپا را به تصویر کشید و با ارائه شواهد، به تبیین معناشناختی، مضامین‌شناسی، شاخصه‌ها و بسترهای غلو از نگاه این جریان پرداخت تا راه را برای تحقیق‌های بعدی اندیشمندان دینی هموار کرده باشد.

### منابع

قرآن مجید.

نهج البلاغه.

۱. ابطحی، سیدعبدالحمید، (۱۳۸۹)، علم امام در باور شیعیان نخستین، قم، مؤسسه فرهنگی امامت.
۲. ابن بابویه قمی، محمدبن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۶۲)، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (بی تا)، *المقدمه*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن منظور مصری، ابوالفضل جمال الدین، (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه.
۵. برقعی، ابوالفضل، (بی تا-الف)، *تابشی از قرآن*، بی جا، بی نا.
۶. \_\_\_\_\_ (بی تا-ب)، *تضاد مقایح با قرآن*، بی جا، بی نا.
۷. \_\_\_\_\_ (بی تا-ج)، *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول*، نسخه افست موجود در کتابخانه بنیاد جعفری قم، بی جا، بی نا.
۸. \_\_\_\_\_ (بی تا-د)، *قرآن برای همه*، بی جا، بی نا.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (بی تا)، *تفسیر موضوعی*، قم، مؤسسه اسراء.
۱۰. حقانی، مصطفی، (۱۳۹۱)، «جابر جعفری غالی یا متهم به غلو»، *نقد و نظر*، سال ۱۷.
۱۱. خرقانی، اسدالله، (بی تا)، *محمو موهوم*، نسخه افست موجود در کتابخانه بنیاد جعفری قم، بی جا، بی نا.
۱۲. دستان، ابراهیم، (۱۳۹۵)، «چیستی مقام تحدیث در معصومین (علیهم السلام)»، *فصلنامه امامت پژوهی*، ش ۱۹، تابستان.
۱۳. دیاری، محمدتقی، (۱۳۸۴)، «جریان شناسی غلو و غالیان در رجال نجاشی»، *مجله علوم قرآن*، دفتر ۷۷، بهار و تابستان.
۱۴. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال*، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
۱۵. شریعت سنگلجی، محمدحسن، (بی تا)، *توحید عبادت و یکتاپرستی*، نسخه افست موجود در بنیاد جعفری قم، بی نا.
۱۶. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (۱۳۶۴)، *الملل والنحل*، قم، الشریف الرضی.
۱۷. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، (بی تا)، *عصای موسی یا درمان بیماری غلو*، بی جا، بی نا.
۱۸. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۲)، *غلو، دانشنامه امام علی (علیه السلام)*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. طاهری، حبیب الله و محمد حکیم، (۱۳۹۱)، «اعتبارسنجی و نقد تضعیف محمد بن سنان و تاثیر آن بر فقه امامیه»، *مجله پژوهش های فقهی*، ش ۱.
۲۰. طباطبایی، کاظم، (۱۳۹۵)، «جایگاه کذب و بدعت در تضعیف غالیان»، *فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز.
۲۱. طباطبایی، مصطفی، (بی تا-الف)، *تفسیر بیان معانی در کلام ربانی*، بی جا، بی نا.
۲۲. \_\_\_\_\_ (بی تا-ب)، *جزوه پاسخ به شبهات*، نسخه موجود در تارنمای نویسنده.
۲۳. \_\_\_\_\_ (بی تا-ج)، *کوتاه بینی در حق علی*، بی جا، بی نا.
۲۴. عسقلانی، ابن حجر، (۱۳۲۵ق)، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دار صادر.

۲۵. فرید تنکابنی، عبدالوهاب، (۱۳۹۴)، *اسلام و رجعت*، نسخه دیجیتال موجود در سایت کتابخانه عقیده.
۲۶. قلمداران، حیدرعلی، (بی‌تا-الف)، *راه نجات از شر غلات*، بحث در ولایت و حقیقت آن، بی‌جا، بی‌نا.
۲۷. \_\_\_\_\_، (بی‌تا-ب)، *زیارت قبور بین حقیقت و خرافات*، قم، نسخه افسست کتابخانه بنیاد جعفری.
۲۸. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، دار إحياء التراث العربی.
۲۹. مفید، محمدبن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید رحمته.
۳۰. موسوی، سیدمحمد مهدی، «بازخوانی امامت در اندیشه سلفی ایرانی»، *فصلنامه امامت پژوهی*، دوره ۹، شماره ۱- شماره پیاپی ۲۵، فروردین ۱۳۹۸، ص ۱۴۷-۱۸۲.
۳۱. موسوی، سیده منا، (۱۳۹۶)، «از غلو تا تقصیر، تأملی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال ۱۹، ش ۱.
۳۲. هاسپرس، جان، (۱۳۷۹)، *درآمدی بر تحلیل فلسفی*، ترجمه: موسی اکرمی، تهران، طرح نو.



## Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Vol.11, No.41, July-September 2023

### The Factors Affecting the Social Production of Faith from the Perspective of Qur'anic Verses and Narrations

Sayyedah Shima Anousheh<sup>1</sup>

#### Abstract

Examining and precision in religious propositions show the importance of the role and responsibility that society has in strengthening and weakening faith, an issue that is referred to as "social production" in sociological literature, and its meaning ranges from formation, continuation and strengthening to weakening and the decline of faith in different social structures, situations or contexts are considered different or under their influence. Therefore, in case of weakness of an individual's faith and its consequences, the responsibility is not only on the individual, but also on the society to the extent that we can even talk about the greater responsibility of the society in weakening the individual faith. The present article has tried to examine the role of social factors affecting "faith" by referring to Islamic texts and using the "thematic analysis" method. The findings showed that the following three factors play a role in the social production of faith: "social ties" (including family ties, friendships and communication between people and prophets, spiritual leaders and religious scholars), "social culture and traditions" and "social crises and special situations" (such as disasters and social pressures and hardships such as the situation of war and *Jihād*).

**Keywords:** faith (*Imān*), social production of faith, culture, social crises, social ties.

## الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الواحد والاربعون

ذى الحجة ١٤٤٤ - صفر ١٤٤٥ ق

### العوامل المؤثرة على الإنتاج الإجتماعى للإيمان من وجهة نظر الآيات والروايات

سيده شيما انوشه<sup>١</sup>

#### الملخص

دراسة المعارف الدينية و الدقة فيها تشير الى اهمية دور المجتمع و مسؤوليته فى تقوية الايمان و تضعيفه، الامر الذى يسمى فى علم الاجتماع بالانتاج الاجتماعى؛ و يشمل نطاقه الدلالى من التكوين و الاستمرار و التقوية الى تضعيف الايمان و زواله فى المواقف و الانسجة او الهيكل الاجتماعى باشكال مختلفة او متأثرة منه؛ فمسئولية ضعف الايمان الفردى و عواقبه ليس على الفرد فحسب بل المجتمع هو المسئول ايضا الى حد يمكن القول عن مسئولية المجتمع الكبيرة حيال الايمان الفردى. هذا المقالة و باسلوب تحليل المضمون حاولت دراسة دور العوامل الاجتماعية المؤثرة على الايمان عبر النصوص الاسلامية. تشير النتائج الى أن هناك ثلاثة عوامل فى الانتاج الاجتماعى و هى: «العلاقات الاجتماعية» (تشمل العلاقات العائلية، الصداقات و العلاقات بين الافراد و الانبياء و القادة المعنوية و علماء الدين)، «الثقافة و التقاليد الاجتماعية» و «الازمات و المواقف الاجتماعية الخاصة» (كالبلايا و الضغوط و الصعوبات الاجتماعية كالحرب و الجهاد).

#### الألفاظ المحورية

الايمان، الانتاج الاجتماعى للإيمان، الثقافة، الازمات الاجتماعية، العلاقات الاجتماعية.

١. دكتوراة فرع كلام الامامية من جامعة القرآن و الحديث (sh.anoosheh@gmail.com)

## تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی  
انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و یکم، تابستان ۱۴۰۲

### عوامل مؤثر بر تولید اجتماعی ایمان از منظر آیات و روایات

سیده شیما انوشه<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵

#### چکیده

بررسی و دقت در گزاره‌های دینی بیانگر اهمیت نقش و مسئولیتی است که جامعه در تقویت و تضعیف ایمان دارد. موضوعی که در ادبیات جامعه‌شناختی از آن با عنوان «تولید اجتماعی» یاد می‌شود و گستره معنایی آن را از شکل‌گیری، استمرار و تقویت تا تضعیف و زوال ایمان در موقعیت‌ها، بافت‌ها یا ساختارهای اجتماعی متفاوت یا تحت‌تأثیر آن‌ها در نظر می‌گیرند. از این‌رو در صورت بروز ضعف ایمان فردی و پیامدهای آن، مسئولیت، نه تنها بر عهده فرد، بلکه بر عهده جامعه نیز هست تا جایی که حتی می‌توان از مسئولیت بیشتر جامعه در تضعیف ایمان فردی، سخن گفت. مقاله حاضر کوشیده است تا نقش عوامل اجتماعی مؤثر بر «ایمان» را با مراجعه به متون اسلامی و با شیوه «تحلیل مضمون» بررسی نماید. یافته‌ها نشان داد سه عامل در تولید اجتماعی ایمان نقش‌آفرینی می‌کنند: «پیوندهای اجتماعی» (شامل پیوندهای خانوادگی، دوستی‌ها و ارتباط میان افراد، پیامبران، رهبران معنوی و عالمان دینی)، «فرهنگ و سنت‌های اجتماعی» و «بحران‌ها و موقعیت‌های خاص اجتماعی» (همچون بلایا، فشارها و سختی‌های اجتماعی مانند موقعیت جنگ و جهاد).

#### واژگان کلیدی

ایمان، تولید اجتماعی ایمان، فرهنگ، بحران‌های اجتماعی، پیوندهای اجتماعی.

## مقدمه

زیست انسان در بستر جامعه، ایمان او را تحت تأثیر فضاهای متنوع اجتماعی - اعم از مجازی یا حقیقی - دستخوش تغییر می‌کند. مسئله‌ای که دقت در گزاره‌های دینی بر وقوع آن صحه می‌گذارند و در ادبیات جامعه‌شناختی نیز از آن با عنوان «تولید اجتماعی»<sup>۱</sup> یاد می‌شود که به معنای شکل‌گیری، استمرار، تقویت و یا تضعیف و زوال ایمان در موقعیت‌ها، بافت‌ها یا ساختارهای اجتماعی متفاوت و یا تحت تأثیر آن‌ها است.<sup>۲</sup> از این‌رو، در صورت بروز ضعف ایمان فردی و پیامدهای آن، مسئولیت، نه تنها بر عهده فرد، بلکه بر عهده جامعه نیز هست تا جایی که حتی می‌توان از مسئولیت بیشتر جامعه در تضعیف ایمان فردی، سخن گفت. این نگرش و فروکاستن از مسئولیت فرد در تضعیف ایمان، در مقابل تأثیرات جامعه، فضای اجتماع را از همدلی بالاتر نسبت به یکدیگر (افراد دارای درجات متفاوت از ایمان) بهره‌مند می‌کند و منجر به جلب توجه جامعه و مدیران آن به راهکارهای تقویت ایمان فردی و اهمیت آن می‌شود. در تحقیق حاضر، نقش عوامل اجتماعی مؤثر بر «ایمان» تنها با مراجعه به متون اسلامی و با شیوه «تحلیل مضمون» بررسی شده است که بر اساس این ویژگی، بحث درون‌دینی خواهد بود. از سوی دیگر، اخذ اصطلاح «تولید اجتماعی» از ادبیات «جامعه‌شناسی» پژوهش را از جنبه میان‌رشته‌ای برخوردار نموده است. با توجه به درون‌دینی بودن این تحقیق و وجود دو ویژگی زیر در مباحث متعارف دو حوزه جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین، از مراجعه به این مباحث، اجتناب شده است: (۱) بخش عمده‌ای از این مباحث، برون‌دینی و از سنخ مطالعه پدیده‌های بیرونی است که منشأ دینی دارند؛ (۲) مطالعات درون‌دینی این حوزه‌ها نیز از یک‌سو، نوبنیاد هستند و گستره چندانی ندارند. از سوی دیگر، بیشتر ناظر به ادیانی همچون مسیحیت و یهودیت

### 1. Social production

۲. «تولید اجتماعی» اصطلاحی جامعه‌شناختی است که اندیشمندان اجتماعی آن را به‌عنوان یکی از شاخصه‌های امر اجتماعی در نظر می‌گیرند؛

Sumner, Collin. «The Social Nature of Crime and Deviance». in C. Sumner (ed.). The Blackwell Companion to Criminology. P 3.

البته در بدو امر به نظر می‌رسد واژه «تولید» صرفاً با «زایش» و یا واژگان مترادف با آن، سازگار است، اما به دلیل کاربرد تخصصی آن در ادبیات جامعه‌شناسی، علاوه بر مقولاتی همچون شکل‌گیری، استمرار و تقویت، «تضعیف و یا زوال» را نیز در معنای خود پوشش می‌دهد. از این‌رو چنانکه به‌عنوان مثال موقعیت‌های اجتماعی بر تضعیف پدیده‌ای اثرگذار باشند، اصطلاحاً آن پدیده را برخوردار از شاخصه «تولید اجتماعی» می‌دانند.



هستند؛ همچنین مطالعات ناظر به آموزه‌های اسلامی، بسیار محدود و نادرند و به طور ویژه، به موضوع مورد نظر در این تحقیق پرداخته‌اند.

علاوه بر این، مرور کلیدواژگانی پژوهش‌ها در این زمینه، انبوهی از مقالات و پایان‌نامه‌هایی را نشان می‌دهد که تأثیر ایمان بر اجتماع را کاویده‌اند، موضوعی که مقاله حاضر دقیقاً نقطه مقابل آن، یعنی اثر اجتماع بر ایمان را هدف قرار داده است. اما در این میان و در حوزه مباحث «تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت» تحقیقاتی انجام گرفته است که همچنان جای بررسی موضوع «تأثیر عوامل اجتماعی بر ایمان» (تولید اجتماعی ایمان) از منظر آیات و روایات خالی می‌نمود. افزون بر این پژوهش‌هایی که با عنوان «عوامل تقویت و زوال ایمان» انجام گرفته‌اند، در نگاه نخست با موضوع تحقیق حاضر هم‌پوشان به نظر می‌رسند؛ در حالی که تا جایی که بررسی شد در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، مسئله با رویکرد جامعه‌شناختی و با توجه به آیات قرآن کریم، مورد تبیین قرار نگرفته است.

در مجموع، مقاله حاضر در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که بر مبنای آیات و روایات، ایمان چگونه در مقام «تولید» با جامعه گره می‌خورد و چه عواملی در تولید اجتماعی ایمان نقش‌آفرینی می‌کنند؟ (منظور از اصطلاح «تولید اجتماعی ایمان» شکل‌گیری، استمرار، تقویت، تضعیف یا زوال ایمان در موقعیت‌ها، بافت‌ها یا ساختارهای اجتماعی متفاوت و یا تحت تأثیر آن‌ها است.)

## ۱. نقش پیوندهای اجتماعی در تولید ایمان

پیوندهای اجتماعی در شکل‌گیری، استمرار و تقویت و همچنین در تضعیف و زوال ایمان نقشی انکارناپذیر دارند. این پیوندها که اغلب از بن‌مایه‌هایی عاطفی برخوردارند، به الگوگیری و اثرپذیری افراد از یکدیگر و در نهایت به اطاعت یا فرمان‌پذیری منتهی می‌شوند. در ادامه نقش سه دسته از پیوندهای اجتماعی - «خانواده»، «دوستان» و «رهبران معنوی و پیامبران» - در «تولید اجتماعی ایمان» مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۱-۱. نقش خانواده

خانواده به‌عنوان یک «نهاد اجتماعی»<sup>۱</sup> مجموعه‌ای از هنجارهای تثبیت‌شده در حیطه خاصی از زندگی اجتماعی است که موجب تحقق برخی کارکردهای اجتماعی - همچون

۱. نهادهای اجتماعی وسیله پیوند زندگی اجتماعی هستند. آن‌ها ترتیبات اساس زندگی را که انسان‌ها در کنش متقابل با یکدیگر پیدا می‌کنند و از طریق آن‌ها تداوم در طول نسل‌ها به دست می‌آید، فراهم می‌کنند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۴۲۱).

کارکرد جایگزینی اعضا، حمایت‌های عاطفی، مراقبت و نگاه‌داری و اجتماعی کردن - می‌شود. خانواده را می‌توان از عوامل بسیار مهم آموزش و پرورش به ویژه تعلیم و تربیت کودک به شمار آورد؛ چراکه بخش عظیمی از فرهنگ در خانواده و با تعامل پدر و مادر و احتمالاً فرزندان دیگر به عضو تازه‌وارد منتقل می‌شود و اولین و مهم‌ترین خشت‌های شخصیت او در خانواده بنا گذاشته می‌شود (صدیق اورعی، ۱۳۹۹: ۲۱۱-۲۱۲).

از آن‌جا که بخشی از تعالیم و دستورات دینی پذیرفته شده از سوی مردم، جزئی از فرهنگ آن‌ها می‌شود (صدیق اورعی، ۱۳۹۹، ۱۲۱)، می‌توان گفت لااقل بخش‌هایی از دین نیز توسط خانواده و در قالب «فرهنگ» و یا تحت‌تأثیر «آموزش‌های مستقیم و غیرمستقیم» به فرزندان یک خانواده منتقل می‌شود.

این مسئله در برخی از آیات قرآن کریم، تجلّی یافته است. آیاتی که به تلاش والدین بر القای عقیده شرک‌آمیز خود به فرزندان اشاره می‌فرماید، بر «تولید اجتماعی ایمان» دلالت دارند. بدین معنا که ایمان به حق تعالی و عقیده به توحید می‌تواند تحت تأثیر پیوندهای عاطفی خانوادگی، دچار تضعیف یا زوال گردد: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (عنکبوت: ۸) و «وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» (لقمان: ۱۵).

این آیات، گواهی بر امکان تأثیرپذیری عقاید انسان به دلیل مجاهدت‌های والدین او است. از این رو، خداوند انسان را به مقاومت در برابر آن فراخوانده است و از فرزندان می‌خواهد به رغم وجود علائق و دل‌بستگی‌های عاطفی، تحت‌تأثیر سخنان ایشان قرار نگیرد و ایمان به توحید را با باور نادرست والدین معاوضه نکنند. علاوه بر این شواهد که بر تأثیر خانواده بر ضعف و زوال ایمان دلالت دارند، آیه دیگری در قرآن کریم را می‌توان مؤید نقش‌آفرینی خانواده در استمرار ایمان دانست: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم: ۶)

با این توضیح که پس از شکل‌گیری ایمان در میان اعضای خانواده، آن‌ها - به‌خصوص والدین و سرپرستان - وظیفه‌ای سنگین در حفظ ایمان یکدیگر بر دوش دارند. این آیه شریفه نگاه‌داری «خویشتن» و «خانواده» را عاملی برای فلاح و رستگاری و عدم گرفتاری در آتش دوزخ می‌داند. آتشی که هیزم آن خود افراد و سنگ‌ها هستند.<sup>۱</sup>

۱. بر مبنای نظر برخی مفسران، این آیه بر «تجسّم اعمال» دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۹: ۳۳۴؛ قرآنی، ۱۳۸۸، ۱۰: ۱۲۸).

بر مبنای تفاسیر، نگاه‌داری «خویشتن» به ترک معاصی و پرهیز از محرمات و انجام طاعات الهی است و نگاه‌داری و محافظت از «خانواده» با امر به معروف و نهی از منکر و ایجاد فضای مناسب تربیتی و تعلیم و آموزش مناسب انجام می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۴: ۲۸۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۷، ۱۳: ۳۳۴).

شاهد دیگر بر نقش خانواده در «تولید اجتماعی ایمان» را می‌توان از عبارت حضرت نوح علیه السلام درباره قوم خویش برداشت کرد، آن‌گاه که در باره آن‌ها نفرین کرده و به خداوند عرضه می‌دارد که: «رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا \* إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح: ۲۶-۲۷). فراز «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» بر این امر دلالت دارد که افراد، تحت تأثیر فضای خانوادگی و اجتماعی زندگی خود، به سوی فجور و کفر گرایش می‌یابند و گاه هیچ بهره‌ای از هدایت نمی‌برند.

قرارگیری این آیه در کنار روایاتی که هر مولودی را برخوردار از «فطرت» می‌داند، نشان می‌دهد فطرت الهی انسان‌ها دستخوش انحراف‌های بیرونی که گاه در بستر خانواده رخ می‌دهد، قرار می‌گیرد و کارکرد خود را در هدایت افراد از دست می‌دهد: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَيَّ الْفِطْرَةَ وَلَكِنْ أَبَوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانَهُ وَيَنْصِرَانَهُ وَيَمَجْسَانَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۳۰؛ مفید، ۱۴۱۴ق: ۶۱؛ علم الهدی، ۱۹۹۸م، ۲: ۸۲).

## ۲-۱. نقش دوست و هم‌نشین

دوستی به معنای معاشرت و گفت‌وگوی انسان با افرادی است که به آن‌ها علاقه و محبت دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۲۹۳). اگرچه هم‌نشینی‌ها و دوستی‌ها از فعل و انفعالات ساحت عاطفی وجود انسان سرچشمه می‌گیرند، اما تأثیر خود را در قلمرو رفتار یا معرفت (و عقیده) فرد به زودی نمایان خواهند کرد تا جایی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «مرد بر دین هم‌نشین خود است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ۵۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۳۲: ۹)<sup>۱</sup>.

شاید دلیل این مسئله را بتوان در الگوگیری‌های خواسته یا ناخواسته دوستان از یکدیگر جست‌وجو کرد.

در واقع محبت میان اشخاص، آن‌ها را به سوی هم‌شکلی و هم‌سویی در رفتار و عقیده

۱. المرء علی دین خلیله.

می‌کشاند. چیزی که می‌توان از آن با عنوان میل به «هم‌نوایی»<sup>۱</sup> یاد کرد و ایجاد آن به همبستگی و الفت نیاز دارد.<sup>۲</sup> به تجربه نیز بارها شباهت بسیار میان دو دوست را حتی در ظاهر آن‌ها دیده‌ایم.

این مسئله (تأثیر بُعد عاطفی بر ساحت رفتار و عقیده) مبنای بحث از «تأثیر دوست و هم‌نشین» در «تولید اجتماعی ایمان» است و نشان می‌دهد «ایمان» در پیدایش و شکل‌گیری، استمرار و تقویت و نیز تضعیف و زوال، تحت تأثیر موقعیت‌های اجتماعی ویژه‌ای همچون تعامل با دوستان و هم‌نشینان قرار می‌گیرد، مسئله‌ای که از میان آیات وحی و کلمات معصومان هم قابل برداشت است. آیاتی از قرآن کریم وجود پیوند دوستی میان مؤمنان و کافران یا اهل کتاب را «منافی ایمان» دانسته است: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ» (مجادله: ۲۲) و «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ» (آل عمران: ۲۸).

نهی از به دوستی گرفتن کافران یا اهل کتاب، علتی در جهت تحقق اهداف هدایت‌گراانه قرآن دارد. توضیح آن‌که مؤمنان بایست خود را عضوی از پیکر واحدی در جامعه مسلمانان بدانند (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲، ۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۱؛ ۲۳۴ و ۲۷۴؛ نوری، ۱۴۰۸، ۱۲: ۴۲۴)،<sup>۳</sup> در این صورت اتخاذ دوستی غیر مؤمن که عملاً جزئی از این پیکره نیستند، آثار سویی را برای جامعه مسلمانان به بار می‌آورد. به هر ترتیب آن‌ها (دوستان غیر مؤمن) در پی هم‌سوسازی عقیده مؤمنان با خود، تلاش خواهند کرد: «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ

۱. «هم‌نوایی» به معنی توافق درونی شده با قواعد، هنجارها و قراردادهایی است که در بیرون قرار گرفته‌اند. مانند زمانی که با یک گروه، یک تفکر قالبی، موازین قانونی یا آموزه‌های مذهبی سازگار می‌شویم.

۲. دورکیم، جامعه‌شناسی است که در مطالعات خود در باره جوامع و تقسیم‌بندی آن‌ها، به جای تکیه اصلی بر تعامل و هنجار و نظم، بر همبستگی اعضای جامعه با یکدیگر تکیه کرد. در این نگرش همبستگی‌های قوی، هم‌نوایی‌های قوی‌تری را نیز ایجاد می‌کنند و بالعکس هنگامی که الفت میان اعضای گروه کاهش یابد، همبستگی تضعیف شده، پیوندها سست و تعاملات گرم کاهش می‌یابد و در نهایت میل به هم‌نوایی نیز کاهش می‌یابد. در این صورت رنج من از اینکه دیگران رنج می‌برند، کاهش می‌یابد و گاه اطلاع من از اینکه دیگران از عمل من ناراضی‌اند، هیچ رنجی در من تولید نمی‌کند. در این حالت هنجارها و عوامل نظم تضعیف می‌شوند و وضعیت بی‌هنجاری و آنومی فراهم می‌شود. یعنی برای نظم، هنجارهای قوی و مؤثر لازم است و برای هنجارهای قوی و مؤثر، هم‌نوایی لازم است و برای هم‌نوایی قوی، الفت و همبستگی قوی لازم است. (صدیق اورعی، ۱۳۹۹: ۲۰۱-۲۰۲).

۳. المؤمنون فی تبارهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد، إذا اشتكى تداعى له سائره بالسهر و الحمى.

سَوَاءٌ فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ ﴿ (نساء: ۸۹) و ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ﴾ (بقره: ۱۰۹).

به نظر می‌رسد علت نهی از به دوستی گرفتن افرادی خارج از جامعه مؤمنین، به دلیل تأثیرپذیری در بینش و رفتار و بعد انتقال آن‌ها به جامعه خودی است. علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه شریفه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ (نساء: ۱۳۷) به این مسئله اشاره کرده و هم‌نشینی با کافران را دلیلی بر تأثیرپذیری از آن‌ها و خروج از ایمان به سوی کفر دانسته است؛ چنانکه «هم‌نشینی» دلیلی بر اثرپذیری از عقاید و در نتیجه تغییر آن از ایمان به کفر باشد، می‌توان گفت ضعف و زوال ایمان، تحت تأثیر حضور فرد در موقعیت‌های اجتماعی خاصی، انجام می‌پذیرد و این خود گواهی بر «تولید اجتماعی ایمان» است.

از سوی دیگر، نمایش پرده قیامت و آخرت در قرآن کریم، صحنه‌هایی از حسرت و تأسف برخی افراد به دلیل آسیب دیدن از دوستی‌های نامطلوب را نشان می‌دهد: ﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا \* يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا \* لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾ (فرقان: ۲۷-۲۹).

در این آیه شریفه فرد حسرت‌زده، اینک که پرده‌ها فروافتاده‌اند،<sup>۱</sup> خود را بسیار نزدیک به نجات و رستگاری می‌دیده است، اما دوست و هم‌نشینش را عاملی در کجروی و انحراف خود و عدم دست‌یابی به فلاح می‌داند.<sup>۲</sup>

آیاتی از سوره مبارکه صافات نیز همین مسئله را با بیانی دیگر مطرح می‌فرماید، البته این جا درست در نقطه مقابل آیات فوق «تولید اجتماعی ایمان» از زبان نجات‌یافتگان و اهل بهشت برداشت می‌شود: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ \* يَقُولُ أَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ \* إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ \* قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ \* فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ \* قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدْتُ لَأُتْرِدِينَ \* وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ﴾ (صافات: ۵۱-۵۷).

واژه «تردین» از ماده «ارداء» به معنای ساقط شدن از مکانی بلند، چون قله کوه است و این عبارت معنای کنایی «هلاک شدن» را با خود حمل می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۷: ۱۳۸) و

۱. ﴿لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ۲۲).

۲. خلیل به معنای مصاحب، هم‌نشین و هم‌صحبتی است که محرم اسرار انسان است (مصطفوی، ۳: ۱۲۱).

می فرماید: «به خدا سوگند می خورم که نزدیک بود تو مرا هم مثل خودت هلاک کنی و بدین جا ساقط سازی که خودت سقوط کردی.»

محتوای این آیه، علاوه بر این که از «امکان» تأثیرگذاری دوست و هم‌نشین بر سرنوشت انسان سخن می‌گوید و برخی دوستی‌ها را مایه زوال ایمان می‌داند، اما در بطن خود به نقش اراده و اختیار انسان در پرتو بهره‌گیری از هدایت الهی اشاره می‌فرماید. به بیان دیگر، اگرچه پیوندهای اجتماعی در تولید اجتماعی ایمان نقش مؤثری دارند، اما علت تامه‌ای برای آن محسوب نمی‌شوند.

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز از مجالست و هم‌نشینی با برخی افراد نهی گردیده است. گاه روایات به تصریح، علت چنین نهی‌ای را حفظ دین و ایمان شخص دانسته‌اند که این خود دلیلی بر «تولید اجتماعی ایمان» است و نشان می‌دهد ایمان تحت تأثیر روابط دوستانه شدت و ضعف پذیرفته و گاه نابود می‌شود.<sup>۱</sup>

### ۳-۱. نقش پیامبران، رهبران معنوی و عالمان دینی

از دیگر عوامل اجتماعی تأثیرگذار بر «تولید ایمان»، برقراری پیوندهای اجتماعی با پیام‌آوران الهی، رهبران معنوی و عالمان دینی جوامع است. شواهد و آموزه‌های دینی از نقش پررنگ «پیامبران» در شکل‌گیری، استمرار و تقویت ایمان، پرده برمی‌دارد و برای «رهبران معنوی و عالمان دینی»، گاه از نقشی مثبت و گاه نیز از نقشی منفی (در تضعیف و زوال ایمان) یاد می‌کند.

#### ۱-۳-۱. نقش پیامبران الهی

ایمان، تحت تأثیر موقعیت‌های ارتباطی - اجتماعی ویژه‌ای با پیامبران الهی (یا جانشینان ایشان) در وجود انسان‌ها شکل می‌گیرد، استمرار می‌یابد و تقویت می‌شود و عدم حضور پیامبران نقضی در دستگاه هدایت الهی ایجاد می‌کند و ارزیابی ایمان را با مشکل مواجه می‌سازد.

از این رو است که در دیدگاه قرآن کریم، امت‌ها هرگز بدون رسول رها نشده‌اند «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ

۱. «إِيَّاكُمْ وَمُجَالَسَةَ الْمُلُوكِ وَأَبْنَاءِ الدُّنْيَا، فَفِي ذَلِكَ ذَهَابٌ دِينِكُمْ» (جمعی از علما، ۱۳۸۱، ۲۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۲: ۳۶۷؛ نوری، ۱۴۰۸، ۸: ۳۳۷) و «خُلِطَةُ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا تَشِينُ الدِّينَ، وَتُضَعِفُ الْيَقِينَ» و شریف مرتضی، ۱۴۱۴، ۱۱۷؛ «مُجَالَسَةُ أَهْلِ الْهَوَى مَنَسَأَةٌ لِلْإِيمَانِ، وَمَحْضَرَةُ لِلشَّيْطَانِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۳۶۳).

رَسُولٌ ﴿يُونُسُ: ٤٧﴾ و همواره نذیری در میان آن‌ها وجود داشته است ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٢٤).

از اهداف اجرای این سنت الهی، اتمام حجت خداوند بر بندگان خویش در مسئله ایمان‌آوری و توحید بوده است؛ چنانکه آیاتی از قرآن کریم بر این مسئله تأکید می‌ورزد: <sup>۱</sup> «وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (قصص: ٤٧) بر اساس این آیه، رسیدن مصیبت به جامعه در اثر رفتارهای ناشی از بی‌ایمانی بوده است. خداوند می‌فرماید که اگر مصیبت پیش از ارسال رسل اصابت می‌کرد، محلی برای اعتراض مردم باقی بود؛ اما با ارسال رسل، حجت بر مردم تمام شده است و در صورت سرکشی و عدم اطاعت از رسول، مردم مطابق سنت‌های الهی دچار مصیبت خواهند شد.

با توجه به صراحت آیات مبنی بر عدم مؤاخذه و عقوبت افراد پیش از ارسال رسل، ارتباط روشنی میان حضور پیامبران در جوامع و ایمان‌آوری اشخاص وجود دارد. بنابراین این آیات گواه آنند که ایمان، از «تولید اجتماعی» برخوردار است؛ چرا که تحت تأثیر موقعیت‌های اجتماعی (ارتباط با پیامبران الهی) شکل می‌گیرد و استمرار و اشتداد می‌یابد.

### ۲-۳-۱. نقش رهبران معنوی و عالمان دینی

گاه تاثیر رهبران معنوی و عالمان دینی بر تولید ایمان، از جلب محبتی نشأت می‌گیرد که به سبب وجود جاذبه‌های شخصیتی و اخلاقی در آن‌ها، روح کمال‌گرای انسان‌ها را به دنبال خود می‌کشاند. جاذبه‌هایی که از عمل به دستورات دینی برخاسته و عالمان را الگویی برای دین‌داری قرار داده است و مردم را پذیرای کلام معرفتی و نصایح اخلاقی آن‌ها می‌سازد.

چنانکه در قرآن کریم حضور عالمان دینی در جامعه مسیحیان، یکی از دلایل شکل‌گیری ایمان اسلامی در میان ایشان به شمار رفته است: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (مائده: ٨٢). در فراز انتهایی آیه، علت تمایز مسیحیان با یهودیان در تعامل با مسلمانان بیان شده و برای جامعه مسیحی سه ویژگی برشمرده است: (۱) وجود عالمان دینی یا رهبران معنوی یا کشیش‌ها در جامعه (که معارف و احکام را برای مردم بیان می‌کردند و مسئولیت

۱. «وَلَوْلَا أَنَا أَهْلَكْنَا هُمْ مَعَدَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَّ وَنَحْزَىٰ» (طه: ١٣٤) و «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ١٦٥).

راهبری دینی آن‌ها را برعهده داشتند)، ۲) وجود افرادی مؤمن و پایبند به قوانین و مقررات شریعت (راهبان) و ۳) نداشتن روحیه استکباری و حق‌ناپذیری از سوی مردم. این سه ویژگی موجب نزدیکی و قرب مسیحیان به مسلمانان و ایجاد پیوندهای عاطفی میان ایشان شده بود که این خود می‌توانست عاملی در گرایش ایشان به سوی دین اسلام و ایمان‌آوری به پیامبر اکرم ﷺ باشد (مسئله‌ای که به تجربه نیز در طول سالیان متمادی به اثبات رسیده است و حق‌گرایان مسیحی را به سوی باور به عقیده اسلام رهنمون می‌شود) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۶: ۸۱).

بنابراین، مطابق آیه اولاً «رهبران معنوی» در شکل‌گیری «مودت» میان افراد جامعه مسیحی با مسلمانان نقش داشته‌اند و ثانیاً در قدم بعد، وجود عالمان دینی مسیح، در شکل‌گیری ایمان مردم و اسلام آوردنشان اثرگذار بوده است که این خود نشان‌دهنده نقش عالمان دینی در «تولید اجتماعی ایمان» است؛ چنانکه «ایمان» را به معنای عام آن یعنی «عقدالقلب» در نظر بگیریم، کاوش در میان آموزه‌های دینی، نقش رهبران معنوی گروه‌هایی از مشرکین را نیز در تثبیت عقاید باطل آن‌ها در میان مردم، آشکار می‌سازد و از آن‌جا که عقدالقلب نسبت به باطل، مانع از شکل‌گیری ایمان صحیح در وجود انسان می‌شود، می‌توان از نقش عالمان آیین‌های کفر و شرک در ممانعت از شکل‌گیری ایمان یاد کرد.

در واقع بحث از نقش رهبران معنوی آیین‌های شرک و کفر در تولید ایمان از دو جهت قابل طرح است: اول، از این حیث که ایشان در شکل‌گیری و تقویت و استمرار عقاید باطل شرک و کفرآمیز در میان مردم نقش داشته‌اند. در این صورت، چنانکه ایمان را به معنای عام آن در نظر بگیریم، می‌توانیم از سهم این رهبران در تولید اجتماعی ایمان (به معنای عقد قلبی نسبت به عقاید خاص ایشان) سخن بگوییم.

دوم، از این جهت که حضور و فعالیت رهبران معنوی آیین‌های شرک و کفر، مانع از شکل‌گیری ایمان صحیح در میان مردم می‌شده و آن‌ها را از پذیرش سخن حق دور می‌ساخته است. در این صورت نیز چون می‌توان از نقش این رهبران در تضعیف یا زوال ایمان یاد کرد، می‌توان از سهم آن‌ها در «تولید اجتماعی ایمان» سخن گفت؛ چرا که در تعریف تولید اجتماعی ایمان - چنانکه پیش‌تر بیان شد - علاوه بر شکل‌گیری، تقویت و استمرار ایمان، «تضعیف و زوال ایمان» نیز تحت تأثیر موقعیت‌های اجتماعی جای گرفته است.

قرآن کریم به آراستگی و مزین بودن سخنان و دستورات باطل و حتی خلاف وجدان و اخلاق انسانی برخی از رهبران معنوی مشرکین در نظر پیروانشان اشاره می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ



لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمُ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ» (انعام: ۱۳۷) مطابق تفاسیر، منظور از «شُرَكَاءُهُمْ» عبارت است از خدمت‌گزاران و متولیان بتکده‌ها یا مردم گمراه و یا شیاطین (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴: ۵۷۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۷: ۳۶۱) که قتل فرزندان را در نظر مشرکان چنان زینت می‌دادند که آن‌ها به نیت عبادت و با افتخار آن را انجام می‌دادند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۵: ۴۵۱).

منظور از «ارداء» در ادامه این آیه، هلاک کردن و در اینجا مراد هلاک نمودن مشرکان به کفران نعمت خدا و ستم بر مخلوق او و «لبس» به معنای خلط کردن است؛ بدین معنا که رهبران معنوی، دین باطل آنان را به صورت حق در نظرشان جلوه دادند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۷: ۳۶۱) و عملاً «مانع» از شکل‌گیری ایمان صحیح در وجودشان شدند.<sup>۱</sup>

## ۲. نقش فرهنگ و سنت‌های اجتماعی در تولید ایمان

از دیگر عوامل اجتماعی تأثیرگذار بر تولید ایمان، فرهنگ و سنت‌های جوامع است. بدین معنا که بر اساس شواهدی از میان متون دینی، می‌توان «ایمان» را امری دانست که تحت تأثیر فرهنگ و سنت‌های اجتماعی، شکل می‌گیرد، تقویت و استمرار می‌یابد و یا دچار تضعیف و زوال می‌گردد. «فرهنگ» به معنای روش‌های زندگی اعضای یک جامعه یا گروه‌های یک جامعه است که می‌تواند نحوه لباس پوشیدن، آداب و رسوم ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کار، آیین‌های دینی و تفریح و فراغت را در بر گیرد، البته در تلقی دیگری از «فرهنگ» این مقوله، با کارهای فکری و ذهنی متعالی برابر است (گیدنز، ۱۳۷۸: ۳۴)؛ بنابراین، به‌طور کلی می‌توان فرهنگ را به معنای مجموعه‌ای از دانش و عقاید، هنرها، اخلاق و رسوم و سایر آموخته‌های اجتماعی انسان دانست (کوش، ۱۳۸۱: ۲۷) که متن و زمینه همگانی و مشترکی تشکیل می‌دهند که افراد جامعه، زندگی خود را در آن می‌گذرانند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۳۵).

بسیاری از آداب و رسوم و سنت‌های اجتماعی، جزئی از فرهنگ یک جامعه به‌شمار می‌روند و مردم، اغلب خود را پایبند و ملتزم به رعایت آن‌ها می‌دانند. این پایبندی که احتمالاً ریشه در «تقلید و الگوگرایی»، «میل به همنوایی با دیگر افراد»، «عادت» و یا «تعصب» دارد، مجالی به اندیشیدن درباره صحت و سقم آن‌ها به فرد نمی‌دهد، پس در مواردی می‌تواند از

شکل‌گیری ایمان در افراد ممانعت به عمل آورد. این اتفاق زمانی روی می‌دهد که گزاره‌های پیشنهادی پیامبران یا مبلغان دین، در تضاد آشکار با آداب و سنت‌های جامعه باشد. در این صورت، برخی افراد - که به شدت تحت تأثیر فرهنگ و سنت‌های اجتماعی هستند - برای حفظ آن‌ها در برابر سخن تازه، موضعی منفی اتخاذ می‌کنند. از همین رو است که آیات متعددی از قرآن کریم، افراد را به تفکر و اندیشه‌ورزی دعوت می‌فرماید.

خداوند در قرآن کریم به پاسخ کفار در برابر دعوت انبیا بر پیروی از «آنچه خداوند نازل کرده است» اشاره می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (بقره: ۱۷۰). کلمه «الفینا» از مصدر الفاء به معنی «یافتن» است: «ما جز از آن‌چه که پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی نمی‌کنیم.» این عبارت نشان از تأثیر عمیق فرهنگ و سنت‌های اجتماعی در رفتار افراد دارد و بدین معنا است که «ما پدران خود را در هر حالی و بر هر وصفی که بودند، چه صحیح و چه غلط، پیروی می‌کنیم و می‌گوییم: آنچه آن‌ها می‌کردند حق است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۴۱۹) گویی دل‌بستگی به سنت‌های اجتماعی و تبعیت از آن‌ها راه اندیشیدن و انتخاب صحیح را بر ایشان سد کرده است. بنابراین در ادامه آیه می‌فرماید: ﴿أَوَلَوْ كَان آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾؛ حتی اگر پدرانشان، نه چیزی می‌فهمیدند و نه هدایت یافته بودند، آیا باز جایز بود که از ایشان تبعیت کنند؟

همچنین قرآن کریم، دلیل کافران بر عدم پذیرش ایمان را تبعیت از راه و رسم گذشتگان ذکر می‌فرماید: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (زخرف: ۲۲). این که بر اساس این آیه، کافران خود را هدایت یافته می‌دانسته‌اند، نشان از اعتمادی دارد که به سنت‌های اجتماعی داشته‌اند. در واقع ایشان چون پدران خود را - که در نظرشان ارجمند بوده‌اند - بر راه و رسم ویژه‌ای دیده‌اند. این رسوم برایشان اعتبار و اهمیت یافته و حقایق آن‌ها را هم برداشت کرده‌اند. همین امر در وجودشان سدی را برای گوش سپردن به سخنان تازه و تعقل در آن‌ها ایجاد کرده است که گاه با گفتارهای تنبیهی یا تندی‌انبیا، فرو می‌ریخته است. در واقع پایبندی و التزام بی‌دلیل به سنت‌های گذشتگان، مانعی مهم در ایمان‌آوری افراد به شمار می‌رفته است که این امر نشان از برخورداری ایمان از شاخصه «تولید اجتماعی» دارد.<sup>۱</sup> آیه‌ای دیگر در قرآن کریم وجود دارد که می‌تواند گواه دیگری بر نقش فرهنگ و محیط

۱. آیات دیگری از قرآن کریم بر این مسئله اشاره دارد: یونس: ۷۸، انبیا: ۵۳-۵۴، شعراء: ۷۱-۷۴.

اجتماعی بر شکل‌گیری یا زوال ایمان افراد باشد. کلام الهی، اعراب بادیه‌نشین را چنین توصیف فرموده است: «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ» (توبه: ۹۷). منظور از «اعراب»، گروهی از مردم بودند که در اجتماعات کوچک و ابتدایی، زندگی می‌کردند و بادیه‌نشینی و صحراگردی ویژگی آن‌ها بود (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۱۴). همین مسئله آن‌ها را از تعلیم و آموزش که جزو مظاهر مهم فرهنگی است، دور ساخته بود. از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «در اعراب بادیه‌نشین، به دلیل داشتن زندگی بدوی (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۸: ۷۴) و به دور از مظاهر فرهنگ و تمدن، کفر و نفاق با شدت بیشتری خود را نمایان می‌کند و اینان نسبت به احکام و حدود الهی، سزاوارترند که ناآگاه باشند.»<sup>۱</sup> بنابراین می‌توان گفت محیط زندگی و فرهنگ متأثر از آن در «تولید اجتماعی ایمان» نقش آفرینی می‌کند.

### ۳. نقش بحران‌ها و موقعیت‌های خاص اجتماعی در تولید ایمان

انسان‌ها گاه در زندگی با موقعیت‌های اجتماعی ویژه‌ای روبه‌رو می‌شوند که می‌تواند تأثیرات عمیقی بر افکار، عقاید و ایمان یا حتی بر شخصیت آن‌ها داشته باشد. در برخی از آیات قرآن کریم، سخن از زیادت یا زوال ایمان تحت تأثیر برخی موقعیت‌های اجتماعی است.

#### ۳-۱. بلایا و فشارهای اجتماعی

قرآن کریم به قرار گرفتن برخی افراد در موقعیت‌های اجتماعی خاصی اشاره می‌فرماید که مانع از پذیرش ایمان در آن‌ها می‌شود. برای نمونه آیه‌ای که هراس از «تخطف» از سوی اعراب مشرک را دلیلی بر عدم ایمان‌آوری می‌داند و می‌فرماید: «وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ تَتَخَفَتْنَا مِنْ أَزْمِنَا» (قصص: ۵۷).

تخطف به معنای اختلاس با سرعت و به زبان ساده به معنای «قاییدن» است؛ ولی در بیان برخی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۴۲۳؛ کاشانی، ۱۳۱۳، ۷: ۹۲)، «خطف» و «تخطف» به این معنا است که شخصی را از همه طرف و از هر جهت برابیند و گویا تعبیر به تخطف از

۱. اگرچه شرایط جغرافیایی و محیطی در دور ماندن اعراب بیابان‌گرد از فرهنگ و تمدن مؤثر بوده است، اما ممکن است با محرومیت‌زدایی و برخورداری از امکانات، افراد در همان محیط رشد کنند و از فرهنگی متعالی برخوردار شوند. بنا بر این مسئله عده‌ای تأثیر شرایط جغرافیایی بر فرهنگ را کم‌رنگ دانسته‌اند (آگ برن، ۱۳۸۸: ۱۳۰)، البته رابطه و اثرگذاری فرهنگ بر ایمان همچنان به قوت خود باقی است.

سرزمین، استعاره و منظور کشتن، اسیر کردن و غارت کردن باشد، گویا خود آنان و آنچه متعلق به ایشان است از اهل و مال همه یکجا قاپیده می‌شوند؛ به طوری که شهر از ایشان و متعلقاتشان خالی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، اق، ۱۶: ۶۰).

به هر جهت، آیه درصدد بیان این موضوع است که برخی از ساکنین مکه، از ترس آزار و اذیت دیگر مشرکان، ایمان نمی‌آوردند، هر چند بر حقانیت دعوت پیامبر اکرم اذعان داشتند: «إِنْ تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ». این مسئله در شأن نزول آیه نیز به خوبی نمایش داده شده است. بر اساس تفاسیر، شخصی به نام «حارث بن نوفل» خدمت پیامبر اکرم رسید و عرض کرد: «اگر چه ما می‌دانیم که گفتار شما حق است، اما ترس از هجوم عرب بر ما، مانع از ایمان به شما و پیروی می‌شود...» (زمخشری، ۱۴۰۷، اق، ۳: ۴۲۲؛ و طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۴۰۶).

بنابراین، «فشارهای اجتماعی» که می‌توانست منجر به قتل، آوارگی و غارت شود، مانع ایمان‌آوری به شمار رفته است. (هرچند ریشه این مسئله را می‌توان در عدم شناخت و آشنایی با قدرت پروردگار و ضعف در معرفت افراد دانست.)

افزون بر این شواهد دیگری در آیات قرآن کریم وجود دارد که بر شکل‌گیری یا اشتداد ایمان، تحت‌تأثیر موقعیت‌های سخت و فشارهای اجتماعی دلالت دارند. در این آیات، واژه کلیدی «ضُرٌّ»، به معنای هر گونه آسیب و نقصانی که به انسان وارد شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، اق، ۳: ۳۶۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، اق، ۷: ۶)، از نظر مالی یا جانی یا... (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، اق، ۵۰۳) در گستره‌ای عام مطرح شده و می‌تواند شامل آسیب‌ها یا فشارهای اجتماعی نیز باشد: «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ» (یونس: ۱۲)، «وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ» (روم: ۳۳) و «فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوْلَانَاهُ نِعْمَةً مَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (زمر: ۴۹).

گویا قرارگیری انسان در موقعیت‌های سخت و فشارهای اجتماعی (یا طبیعی یا...) موجب شکوفایی معرفت فطری توحیدی در وجود او می‌شود، از این رو می‌توان «وجود فشارها و سختی‌های اجتماعی» را دلیلی بر تولید ایمان دانست و بر مبنای آیات فوق نشان داد که ایمان، تحت‌تأثیر موقعیت‌های گوناگون اجتماعی، شکل می‌گیرد و یا اشتداد می‌یابد، همان‌گونه که در بسیاری مواقع، بعد از برطرف شدن فشارها، و قرارگیری انسان‌ها در موقعیت‌های مطلوب اجتماعی، ممکن است، تضعیف گردد و یا زوال پذیرد.

## ۲-۳. جنگ و جهاد

استعمال دو واژه «جنگ» و «جهاد»<sup>۱</sup> بسته به بستر و زمینه کاربرد آن، از دو رویکرد متفاوت در یک عمل واحد حکایت دارد. به عبارت دیگر «جنگ» دارای گستره معنایی وسیع‌تری است که جهاد را نیز در بر می‌گیرد و جهاد در اسلام به معنای پیکار با دشمن به منظور تأمین آزادی تبلیغ دین، محکم ساختن پایه‌های صلح و به دست آوردن سعادت مادی و معنوی انسان‌ها، با رعایت اصول جوانمردی و شرافت است.

بر مبنای آیات قرآن کریم، جنگ و جهاد (هر دو) در «تولید اجتماعی ایمان»، نقش‌آفرینی می‌کنند. بدین ترتیب که قرارگیری انسان‌ها در چنین موقعیت‌هایی، گاه موجب تضعیف یا زوال ایمان آنان و گاه موجب تقویت و اشتداد ایمانشان می‌شود. این درحالی است که بررسی تاریخ جنگ‌ها می‌تواند از ایفای نقش ایمان، لااقل در بسیاری از آن‌ها پرده بردارد؛ بدین معنا که جنگ‌های بسیاری در طول تاریخ برای القای عقاید و تحمیل باورها و ایمان‌ها به دیگران اتفاق افتاده است.

در قرآن کریم نیز به نقش جنگ در حفظ مظاهر و شعائر دینی، و در نهایت، حفظ ایمان به خدا، چنین اشاره شده است: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَكَيِّنُصْرِنَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ (حج: ۴۰). در این آیه، حق تعالی اذن جهاد را به جهت ظلم روا شده بر مسلمانان مکه، صادر فرموده است و به‌طور کلی اشاره می‌فرماید که در صورت عدم دفع فتنه برخی از مردم توسط برخی دیگر، (با پیش‌روی ظالمان و امتداد رویه ایشان) هیچ اثری از مظاهر و شعائر دینی باقی نمی‌ماند؛ چراکه ظالمان و کفار درصدد خاموشی نور الهی، همه مظاهر دین را از بین می‌برند و بدین وسیله سعی در کم‌رنگ کردن و زوال یادخدا در میان مردم دارند. بنابراین «جنگ» و «جهاد» راهکاری برای مقابله با ایشان و سدّی در برابر خواسته‌های آن‌ها است. از این‌رو، می‌توان این مسئله را در تولید ایمان، مؤثر دانست.

علاوه بر این، خداوند در قرآن کریم به تلاش کافران در بازگرداندن مؤمنان از ایمان و آیین خود اشاره می‌فرماید: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ (بقره: ۲۱۷). این تلاش در قالب جنگ و مقاتله با مؤمنان انجام می‌گیرد و بیانگر ایجاد موقعیت و فشاری اجتماعی

۱. موقعیت مقابله با دشمنان و دفع فتنه‌های آنان، اگرچه خود نوعی وضعیت غیرعادی و فشاری اجتماعی به شمار می‌رود، اما به دلیل اهمیت آن و تأثیر مهمی که بر «تولید اجتماعی ایمان» می‌گذارد، در بخشی جداگانه مورد بررسی قرار گرفته است.

است که مؤمنان را به ارتداد و بازگشت از دین و ایمان خود مجبور می‌سازد. (اگرچه در ادامه آیه به ناتوانی آن‌ها از رسیدن به هدفشان اشاره می‌فرماید)، البته در برخی تفاسیر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۱۲؛ قرآنی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۳۸) معنای جنگ وسیع‌تر از قتال و جنگ سخت دانسته شده است و هر گونه تلاشی، اعم از تبلیغاتی یا فرهنگی (جنگ‌های نرم) از سوی دشمنان، ایجاد نوعی فشار بر مؤمنان در جهت تضعیف و زوال ایمان آن‌ها محسوب شده است.

علاوه بر این، روایتی از امام رضا علیه السلام درباره علت و فلسفه جهاد و مقاتله در زمان پیامبر اکرم وجود دارد که به نقل از حضرت می‌فرماید: «امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا «لا اله الا الله»، فاذا قالوها، فقد حرم عليّ دماؤهم و اموالهم.» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۷۲ و ۲: ۶۴؛ حلی، ۱۹۸۲م: ۳۹۹) در این روایت، پیامبر اکرم خود را مأمور به جهاد با مردم می‌دانسته‌اند تا زمانی که کلمه «لا اله الا الله» بر زبانشان جاری شود. در واقع ایشان از فشار جنگ و جهاد برای وادار کردن مردم به پذیرش دین اسلام و در نهایت، ایمان‌آوری ایشان استفاده می‌کرده‌اند و این امر نشان می‌دهد که ایمان می‌تواند تحت تأثیر موقعیت‌های خاص اجتماعی، شکل گیرد.

علاوه بر آنچه ذکر شد، در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که از افزایش ایمان مؤمنان در بحبوحه جنگ خبر می‌دهد: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران: ۱۷۳)

به گفته برخی مفسران (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۴: ۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۱۷۸)، سرّ افزایش ایمان در چنین موقعیت‌های اجتماعی سختی که اولاً جنگ درگرفته است و ثانیاً اخبار ناخوشایندی مخابره می‌شود، این است که طبیعت آدمی به هنگام شنیدن نهی از ناحیه کسانی که نسبت به آن‌ها حسن ظنّ ندارد، در تصمیم خود حریص‌تر و مصمم‌تر می‌شود. گویی نیروهای خفته‌اش بیدار و تصمیم‌ش قوی‌تر می‌گردد. به خصوص هنگامی که خود را در انجام امری محقّ و سزاوار دانسته است. در واقع قرارگیری فرد در چنین شرایط اجتماعی دشواری، موجب افزایش ایمان او به هدف و مسیر می‌شود و نیروی او را دو چندان می‌سازد.

اما علاوه بر این، مفسران یافتن حقایق و وعده‌های الهی را در بحبوحه جنگ و جهاد، امری دانسته‌اند که می‌توانست موجب افزایش ایمان شود؛ چرا که پیش‌تر از طریق وحی خیردار شده بودند که به زودی در راه خدا آزار خواهند دید تا آن‌که به اذن خدا سرنوشتشان معین و تمام شود. وعده‌ای که خدا به آنان داده فرا برسد و آن وعده نصرتی بود که جز در جنگ محقق نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۴: ۶۴). بدین ترتیب می‌توان شرایط دشوار جنگ و جهاد

را زمینه‌ای بر تولید ایمان دانست.

## نتیجه‌گیری

بررسی شواهد و متون دینی نشان می‌دهد که «ایمان» در موقعیت‌ها، بافت‌ها یا ساختارهای اجتماعی متفاوتی شکل می‌گیرد، تقویت و استمرار می‌یابد و یا تضعیف یا زوال می‌پذیرد. کاوش میان آیات و روایات، نمایان‌گر سه محور کلی در این رابطه است: «پیوندهای اجتماعی» که شامل «پیوندهای خانوادگی»، «پیوندهای دوستی» و «پیوند میان فرد و پیامبران و رهبران معنوی و عالمان دینی جوامع» می‌شود و هر یک با توجه به نوع تأثیرگذاری خود و رویکردهای متفاوتی که اثرگذاران نسبت به ایمان دارند، تأثیری منفی یا مثبت بر ایمان فرد می‌گذارند و بدین ترتیب می‌توانند موجب شکل‌گیری، تقویت و استمرار و یا تضعیف و زوال ایمان باشند. «فرهنگ و سنت‌های اجتماعی» که جزئی جدانشدنی از زندگی اجتماعی بشر است، نیز در تولید ایمان نقش دارند. اساساً گاه برخی آموزه‌های دینی مورد پذیرش فرهنگ جامعه واقع شده، جزیی از ارزش‌ها و هنجارهای آن دانسته می‌شود. این امر خود در تقویت و استمرار ایمان مؤثر است؛ چنانکه گاه «ایمان» با معنای عام آن (عقدالقلب) به پیروی از آداب و رسوم و سنت‌های گذشتگان در افراد شکل می‌گیرد و افراد را به دلیل پابندی و تعصب نسبت به سنت‌های اجتماعی، به تقابل با پذیرش دعوت انبیا یا گزاره‌های پیشنهادی آن‌ها وامی‌دارد.

همچنین بحران‌ها و موقعیت‌های خاص اجتماعی، همچون بلایا و فشارها و سختی‌های اجتماعی که نمونه بارز آن را می‌توان «جنگ و جهاد» دانست، در تولید ایمان نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند. تبیین این مسئله با توجه به دو نکته امکان‌پذیر است. شکل‌گیری ایمان و تجلی روشنای ایمان در قلب افراد - بر مبنای آیات قرآن کریم - در موقعیت‌های سخت صورت می‌گیرد. و نیز گاه فشار وارد شده بر افراد در موقعیت‌های سخت، آنان را به پذیرش ایمان وادار می‌سازد. این هر دو نشان‌دهنده تأثیر بحران‌ها و موقعیت‌های خاص اجتماعی بر «تولید ایمان» است.

## منابع

### قرآن مجید.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۳. آگ برن، ویلیام فیلدینگ و مایر فرانسیس نیم کوف، (۱۳۸۸)، *زمینه جامعه‌شناسی*، اقتباس و ترجمه: امیر حسین آریانیور، چاپ دوم، تهران، انتشارات گستره.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق: سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی.
۵. جمعی از علماء، (۱۳۸۱)، *الأصول الستة عشر*، تحقیق: ضیاء الدین محمودی و دیگران، قم، موسسه دارالحديث الثقافية.
۶. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر.
۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۹۸۲م)، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دارالکتاب البنانی.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت دمشق، دارالقلم دارالشامیة.
۹. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، تصحیح: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۰. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱۱. صدیق اورعی، غلامرضا و دیگران، (۱۳۹۹)، *مبانی جامعه‌شناسی (مفاهیم و گزاره‌های پایه)*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
۱۴. طوسی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، تحقیق: مؤسسه البعثة، قم، دارالثقافة.
۱۵. علم الهدی، علی بن حسین، (۱۹۹۸م)، *امالی المرتضی*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالفکر العربی.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۱۷. فلسفی، محمد تقی، (۱۳۷۹)، *الحديث، گردآورنده: مرتضی فرید*، چاپ دهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر.
۱۹. قرآنی، محسن، (۱۳۸۸)، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.



۲۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۷)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (سازمان چاپ و انتشارات).
۲۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر التمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم، دارالکتاب.
۲۲. کاشانی، فتح‌اله بن شکراله، (۱۳۱۳)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۲۴. کوش، دنی، (۱۳۸۱)، *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*، ترجمه: فریدون وحید، تهران، سروش.
۲۵. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، (۱۴۰۲ق)، *الزهد*، تحقیق: غلامرضا عرفانیان یزدی، چاپ دوم، قم، المطبعة العلمية.
۲۶. گیدنز، آنتونی، (۱۳۷۸)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: حسن چاوشیان، ویراست چهارم، تهران، نشر نی.
۲۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، *شرح الکافی (الاصول و الروضه)*، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامیة.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، تصحیح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، تحقیق: حسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهازدی، چاپ دوم، قم، موسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۳۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، تحقیق: حسین درگاهی، چاپ دوم، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۳۳. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق: موسسه آل البيت علیهم‌السلام، قم، موسسه آل البيت علیهم‌السلام.
۳۴. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام*، قم، مكتبة الفقيه.
35. Sumner, Collin (2004), *The Social Nature of Crime and Deviance*, in C, Sumner (ed.), *The Blackwell Companion to Criminology*, Mainstreet, Blackwell Publications.



## Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Vol.11, No.41, July-September 2023

### The Role of Divine *Hudjadj* (Proofs) in the Progress and Improvement of Human Worldly Life

Ali Babazadeh<sup>1</sup>

Sayed Hasan taleghani<sup>2</sup>

#### Abstract

In today's society, this idea has spread that religions and divine *Hudjdjahs* (lit. proofs but terminologically means: the prophets, Imāms, especially the latter) have nothing to do with the worldly life of human beings and they have only invited people to otherworldly matters such as the knowledge of God, heaven and hell, and similar issues. This attitude has caused the general public not to look for religious teachings and knowledge in the programs related to worldly life, and as a result, to progress in various worldly issues, they only refer to their intellect and consider themselves exempt from divine *Hudjdajah* in this field. In this regard, this misgiving arises that religion is incomplete for people's worldly affairs. This article claim is that the divine *Hudjdjahs* are not only in matters of the hereafter, but also in worldly affairs are the source of reference for people and open the way. According to the evidence of history, most of the people at different times turned away from divine *Hudjdjahs* and did not refer to them; Because of this, many developments did not come about or were made possible with slowness. However, according to the existing contexts, the divine *Hudjdjahs* have had solutions and innovations in the path of society's progress in various fields. The people's non-compliance with divine *Hudjdjahs*, the lack of a proper context, being under the supervision of the rulers, and the difficulty of people's communication with them did not prevent the divine *Hudjdjahs* from playing an effective role in various fields of human material life. By exploring the narrations and historical data and presenting a report and analyzing the new and constructive teachings and programs of the Divine *Hudjdjahs*, this research aims to show their role in advancing and improving the level of knowledge and well-being of human life. These innovations and plans are arranged in three sections of biological, safety and social needs.

**Keywords:** religious achievements, Divine *Hudjdjahs*, worldly benefits of Imāms, material life, society progress, invention and discovery.

- 
1. Graduate of high level in the disciple of Fiqh (jurisprudence) and the Principles of Fiqh at Qom Seminary and researcher in Ja'fari Culture Foundation. babazadehali110@gmail.com
  2. Associate professor, Research Institute of Quran and Hadith Hasan. taleghani87@gmail.com

## الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الواحد والاربعون

ذى الحجة ١٤٤٤ - صفر ١٤٤٥ ق

### دور الحجج الالهية فى تقدم الحياة الدنيوية للبشر وتحسينه

على بابازاده<sup>١</sup>

سيدحسن طالقاني<sup>٢</sup>

#### الملخص

قد ذاعت هذه الفكرة فى المجتمع بأنه ليس شأن للاديان و الحجج الالهية بحياة الانسان الدنيوية و وظيفتهم دعوة الناس الى الموضوعات الاخروية كمعرفة الله و الجنة و النار فحسب. و أدى هذا التفكير الى أن رفض عامة الناس التعاليم الدينية فى حياتهم الدنيوية و فلتتقدم فى مجالات متنوعة من الحياة الدنيوية يتمسكون بعقولهم فقط و يستغنون من الحجج الالهية فى هذا المجال. و فى هذا السياق يثور الشك فى أن الدين ناقص فى الشئون الدنيوية. و المدعى هو أن الحجج الالهية كاملة فى كلا الشأنين الاخروية و الدنيوية. و يشهد التاريخ أن كثيراً من الناس و فى الازمنة المختلفة رفضوا الحجج الالهية و ما راجعوا اليهم؛ و لهذا لم يحدث كثير من التقدّمات او حدثت ببطئ. لكنّ الحجج الالهية نظرا الى المجالات المتوفرة فى المجتمع كان لديهم حلول و ابداعات فى طريق تقدم المجتمع و تنميته. عصيان الناس و عدم توفير الارضية المناسبة و استيلاء الحكام على الناس و صعوبة علاقة الناس مع الحجج الالهية كل هذا لم يمنعهم من دورهم الاساسى فى مجالات مختلفة من الحياة المادى للانسان. هذه الدراسة عبر دراسة الاحاديث و المعطيات التاريخية و تقديم التقارير و التحليل عن تعاليم و برامج حديثة و بناءة عن الحجج الالهية، تشير الى دورهم فى تقدّم المجتمع و رفعة مستوى العلم و الرفاه فى الحياة البشرى.

#### الألفاظ المحورية

نتائج الدين، الحجج الالهية، الاثار الدنيوية للانمة، الحياة المادية، الاختراع و الاكتشاف.

١. طالب بحث الخارج فى الفقه و الاصول بالحوزة العلمية بقم، باحث فى معهد الثقافة الجعفرية

(babazadehali110@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد فى معهد القرآن و الحديث (Hasan.taleghani87@gmail.com)

## تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی  
انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و یکم، تابستان ۱۴۰۲

### نقش حجج الهی در پیشرفت و بهبود زندگی دنیوی بشر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵

علی بابازاده<sup>۱</sup>

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹

سیدحسین طالقانی<sup>۲</sup>

#### چکیده

در جامعه امروز این تفکر شایع شده است که ادیان و حجّت‌های الهی کاری به زندگی دنیوی بشر نداشته، فقط مردم را به موضوعات اخروی از قبیل خداشناسی، بهشت و جهنم و مسائلی از این دست دعوت کرده‌اند. این تلقی سبب شده است عموم مردم در برنامه‌های مربوط به زندگی دنیوی، به دنبال آموزه‌ها و معارف دینی نباشند و در نتیجه برای پیشرفت در مسائل مختلف دنیوی تنها به عقل خود رجوع کرده و خود را از حجج الهی در این زمینه مستغنی بدانند. در همین راستا این شبهه ایجاد می‌شود که دین برای امور دنیوی مردم ناقص است. ادّعا این است که حجج الهی نه تنها در مسائل اخروی، بلکه در امور دنیوی نیز محل رجوع مردم و راه‌گشا هستند. به‌گواه تاریخ، اکثر مردمان در زمان‌های مختلف از حجج الهی روی گردانده و به ایشان رجوع نکردند؛ از همین روی، بسیاری از پیشرفت‌ها به وجود نیامد یا همراه‌کنند میسر شد. با این حال، حجج الهی با توجه به بسترهای موجود، راهکارها و نوآوری‌هایی در مسیر پیشرفت جامعه در زمینه‌های مختلف داشته‌اند. عدم پیروی مردم از حجج الهی، نبود زمینه و بستر مناسب، تحت نظر حاکمان بودن و سختی ارتباط مردم با ایشان، مانع نشد تا حجج الهی در زمینه‌های مختلف زندگی مادی بشر نقش مؤثر نداشته باشند. این پژوهش درصدد است با کاوش در روایات و داده‌های تاریخی و ارائه گزارش و تحلیل از آموزه‌ها و برنامه‌های نو و سازنده حجج الهی، نقش ایشان را در پیشبرد و ارتقای سطح دانش و رفاه زندگی بشر نشان دهد. این نوآوری‌ها و طرح‌ها در سه بخش نیازهای زیستی، ایمنی و اجتماعی مرتب شده است.

#### واژگان کلیدی

آورده‌های دین، حجج الهی، فوائد دنیوی امامان، زندگی مادی، پیشرفت جامعه، اختراع و اکتشاف.

۱. دانش آموخته خارج فقه و اصول در حوزه قم، پژوهشگر بنیاد فرهنگ جعفری (babazadehali110@gmail.com)

۲. استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث (Hasan.taleghani87@gmail.com)

## مقدمه

بشر امروزه همواره در حال پیشرفت و بهبود حیات دنیوی خود است. علم در موضوعات مختلف گسترش پیدا کرده و در خدمت انسان قرار گرفته تا نیازهای او را برطرف کند. با این توسعه نیازهای مربوط به زیست، ایمنی و اجتماعی بشر به مقدار قابل توجهی برطرف شده است. از طرفی، استفاده ناصحیح بشر از علمی که خود آن را گسترش داده، منجر به آسیب‌های جدی به زیست، امنیت و اجتماع بشر گردیده است. بنابراین پیشرفت علم غالباً توأم با ضرر بوده است؛ ولی آسایش و رفاه آن‌ها باعث شده است از مضرات و صدماتشان چشم‌پوشی شود. حجج‌الهی با توجه به شرایط موجود جامعه خود در رفع نیازهای بشر نقش جدی و تأثیرگذار داشته و باعث پیشرفت جامعه بودند. ایشان همچنان‌که برای آخرت و معنویت مردمان تلاش می‌کردند، برای جهات دنیوی و سعادت آن‌ها در این جهان نیز تلاش می‌کردند. پیروی نکردن اغلب مردم از ایشان، نداشتن حکومت ظاهری، تحت‌نظر حاکمان بودن و سختی ارتباط مردم با ایشان، مانع نشد تا حجج‌الهی در زمینه‌های مختلف زندگی مادی بشر نقش مفید نداشته باشند. ایشان برای بهتر شدن زندگی مادی بشر نقش اساسی ایفا کردند. طبعاً نقش ایشان بدون ضرر بوده است و این نکته یکی از فرق‌های مهم آن‌ها در تأثیرگذاری با دیگران است؛ ولی هیچ‌گاه از این زاویه به این نقش پرداخته نشده و اثر مستقلی در این موضوع نگاشته نشده است؛ بنابراین ضرورت دارد پژوهشی به این موضوع پردازد و نقش ایشان را از این بُعد پررنگ کند. این اثر ضمن معرفی بُعد جدیدی از دین و نقش حجّت‌های الهی، پاسخ شبهاتی در زمینه بی‌اثر بودن حجج‌الهی را نیز می‌دهد. با آشکار شدن اثرات حجج‌الهی در زندگی مادی بشر، این تفکر که ادیان و حجّت‌های الهی کاری به زندگی دنیوی بشر نداشته، فقط مردم را به موضوعات اخروی از قبیل خداشناسی، بهشت و جهنم و مسائلی از این دست دعوت کرده‌اند، برطرف خواهد شد.

با جست‌وجویی که نگارنده حول موضوع مربوطه داشت، هیچ اثر مستقلی در این زمینه یافت نشد. چند کتاب در رابطه با اولین‌ها در اسلام وجود دارد؛ مانند *الأوائل*، أبو‌هلال عسکری (۳۹۵ق)، *محاسن الوسائل فی معرفة الأوائل*، محمدبن‌عبدالله شبلی دمشقی (۷۶۹ق) و *الأوائل*، محمدتقی تستری (۱۳۷۴). این کتاب‌ها تنها اولین‌ها را جمع‌آوری کرده‌اند و نقش حجج‌الهی در جهت پیشرفت جامعه در این کتاب‌ها مشاهده نمی‌شود؛ به‌عنوان مثال، مؤلفان کتاب‌های مذکور، اولین‌ها در زمینه‌های مختلف در زمان انبیا، جاهلیت، اسلام، پیامبر، صحابه و تابعین، خلفا و امرا، قضات، ادبا، شعرا، نساء و برخی از اولین‌ها در عجم را جمع‌آوری کرده‌اند،

البته الاوائل تستری کمی مفصل تر است و نسبت به اولین ها در جنگ ها، علوم، فرقه ها، صناعات، اقتصاد و سیاست، گزارشی تاریخی ارائه کرده است.

یکی از اهداف مهم از برانگیخته شدن حجج الهی آوردن اعتقادات صحیح، احکام دقیق<sup>۱</sup> و اخلاق نیکو است.<sup>۲</sup> حاصل شدن جامعه ای پیشرفته بر پایه عدالت در گرو اجرایی شدن این سه مهم در کنار تبعیت مطلق از حجج الهی است.<sup>۳</sup> حجج الهی در کنار این سه امر، با توجه به بسترهای موجود، راهکارها و نوآوری هایی در مسیر پیشرفت جامعه در زمینه های مختلف داشته اند. برای رسیدن به این مدینه فاضله، رجوع مردم به امام لازم است<sup>۴</sup> و علاوه بر مسائل اخروی در رفع معضلات مادی و بهبود و پیشرفت امور دنیوی خود نیز باید از ایشان کمک بگیرند. امام صادق علیه السلام در رابطه با علم صحیحی که مردم می توانستند از حجج الهی دریافت کنند، می فرماید: «اگر مردم به امامان روی نیاورند و حق آنان<sup>۵</sup> را انکار کنند، ایشان نیز ساکت می شوند؛ در حالی که علم مردم به بقای اولی و تکاملی بسیار کم تر از آن چیزی است که نزد امامان است.» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۳۷) ایشان در ادامه می فرماید: «حجج الهی مردم را به سوی مصالح و منافع راهنمایی می کنند؛ همچنین اموری که به وسیله آن، بقا ممکن و در ترک آن فنا به وجود می آید را بیان می فرمایند.» (همان)

به گواه تاریخ و گزارش هایی که در کتاب های آسمانی و روایات دینی آمده است، بشر در طول تاریخ از حجج الهی روی گردانده و از ایشان تبعیت نکردند. از همین روی بسیاری از پیشرفت ها به وجود نیامد یا همراه با کندی میسر شد. این عدم پیروی مردم از حجج الهی، عدم زمینه و بستر مناسب، تحت نظر حاکمان جور بودن و سختی ارتباط مردم با ایشان، مانع نشد تا حجج الهی در زمینه های مختلف زندگی مادی بشر نقش مثبت نداشته باشند.

۱. احکام دقیق منحصر به امور شرعی و اخروی نمی شود؛ چرا که بسیار از احکامی که حجج الهی پایه گذار آن بودند مربوط به امور دنیوی است و نقش مهمی در پیشرفت زندگی مادی بشر داشته است.

۲. ناگفته نماند که رابطه احکام و اخلاق تباین نیست؛ بلکه احکام اسلامی تماماً در راستای اخلاق است.

۳. شخصی از امام سؤال می کند که مردم نسبت به حجت خدا چه وظیفه ای دارند؟ امام صادق علیه السلام می فرماید: «وقتی به امام اقتدا شود، اموری که به منفعت و مصلحت مردم است، یکی بعد از دیگری از امام صادر می شود.»

(طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۳۷)

۴. مَثَلُ الْإِمَامِ مَثَلُ الْكَعْبَةِ إِذْ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي (خزاز رازی، ۱۴۰۲ق: ۱۹۹).

۵. حق امامت که خداوند به ایشان عطا فرموده است.

در پایان نوشتار، این اندیشه و شبهه که حجّت‌های خداوند در راستای آسان نمودن زندگی دنیوی بشر راهی باز ننموده‌اند و تنها معنویات برای ایشان آورده‌اند، دفع می‌گردد.

## ۱. نیازهای زیستی

### ۱-۱. خوراک

اولین و ضروری‌ترین نیاز انسان برای بقا و ادامه حیات، خوراک است. انسان برای رشد و نمو به خوراک و برای سلامتی، به تغذیه سالم و مفید نیاز دارد. بشر با پیشرفت در این زمینه و با امتحان کردن انواع مختلف خوراکی‌ها، آن را گسترش و توسعه داد. حجج الهی نسبت به هر دو بخش، یعنی اصل خوراک و تغذیه سالم رفع نیاز کرده‌اند.

حضرت ابراهیم علیه السلام اولین کسی بود که ذرت، هویج و شلغم به عمل آورد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۵۷۵). زردآلورا نیز اولین بار یکی از پیامبران کاشت کرد (همان، ۲: ۵۷۴). حضرت ایوب علیه السلام اولین کسی بود که عدس کشت کرد (برقی، ۱۳۷۱ق، ۲: ۵۰۵). علامه مجلسی در مورد کشت عدس می‌نویسد: «ظاهر حدیث آن است که این دانه پیش‌تر نبوده و به برکت آن حضرت به ثمر رسیده است.» (مجلسی، ۱۳۸۴، ۱: ۵۶۳) این مواد علاوه بر خواص نافع و طعم جدید با تلفیق آن با دیگر خوراکی‌ها زمینه برای تنوع غذایی گوناگون شد. به‌عنوان نمونه، شکر پایه بسیار از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها است. این خوراکی توسط حضرت سلیمان علیه السلام تولید شد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۲: ۴۹۳).

از طرفی برخی از نوشیدنی‌ها مانند مسکرات که باعث از بین رفتن موقت قوه تعقل می‌شود، ممنوع شده است؛ زیرا علاوه بر آسیب به بدن<sup>۱</sup> باعث فساد در زمین حتی قتل می‌شود. (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۴۷۶) همچنین حجج الهی خوردن برخی از حیوانات،<sup>۲</sup> مردار (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۲: ۲۱۱) و حیوانی در ذبح آن دستور دین رعایت نشده است<sup>۳</sup> را به دلیل مضرات جسمی، ممنوع کردند. نسبت به بخش دوم حجج الهی دستوراتی نو در رابطه با چگونگی استفاده و خواص مواد خوراکی فرموده‌اند. این بخش بسیار مفصل و گسترده است. برای اطلاع بیشتر به دو کتاب *طب‌الائمه و طب‌الرضا* رجوع شود.

1. <https://goo.gl/zeLUZ>

۲. مانند خوک، لِأَنَّ غِدَاءَهُ أَقْدَرُ الْأَقْدَارِ مَعَ عِلَلٍ كَثِيرَةٍ (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۴۸۴).

3. <https://www.khabaronline.ir/news/150036>



## ۲-۱. پوشاک

پوشش انسان و چگونگی آن، از نیازهای ضروری برای بقا و حیات شمرده می‌شود. حجج الهی اولین کسانی بودند که برای پوشش انسان قدم برداشتند. حضرت ادریس علیه السلام اولین کسی بود که خیاطی می‌کرد. قبل از ایشان مردم از پوست حیوانات بدون طراحی خاصی به‌عنوان پوشش استفاده می‌کردند (راوندی، ۱۴۰۹ق-ب: ۷۹). به نظر می‌رسد حضرت ادریس علیه السلام نوعی پارچه و ملزومات دوخت نیز اختراع کردند؛ ولی در گزارش‌های تاریخی نوع پارچه‌ای که از آن برای دوخت استفاده می‌کرد یا چگونگی دوخت، طراحی لباس و ملزومات خیاطی ذکر نشده است. به‌طور طبیعی، این حرفه هر چه جلوتر می‌رفت، پیشرفته‌تر می‌شد. بعدها امیرالمؤمنین علیه السلام برای استحکام و کیفیت بیشتر دوخت به شخصی که خیاطی می‌کرد، چنین فرمودند: «نخ‌ها را محکم و درزها را باریک و سوزن‌ها را نزدیک به هم فرو کن.» (أبی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ۱: ۴۲)

حضرت ابراهیم علیه السلام نیز اولین کسی بود که لباس زیرین پوشید. ایشان زائد بر سایر البسه‌ای که می‌پوشید، لباسی دیگر که کوچک‌تر از شلوار بود به پا نمود. این جامه تا سر زانوهای وی را می‌پوشاند (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۵۸۵). در مورد پوشش پا نیز حضرت ابراهیم علیه السلام اولین کسی بود که نعلین پا کرد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۳: ۶۸). قبل از حضرت ابراهیم علیه السلام مردم از چرم یا وسیله به‌عنوان پوشش پا استفاده می‌کردند. ایشان این صنعت را با طراحی نوع خاصی از کفش به نام نعلین که امروزه نیز استفاده می‌شود، گسترش داد.

## ۳-۱. بهداشت

بدیهی است که بشر برای ادامه حیات، طول عمر و ازدیاد نسل به بهداشت نیاز دارد. رعایت مسائل بهداشتی همواره با سلامتی انسان گره‌خورده است، بنابراین حجج الهی فراوان بدان سفارش می‌کردند (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۰) و در این راستا قدم برداشتند. به‌طور طبیعی با رعایت توصیه‌های بهداشتی از بروز بیماری‌های مختلف پیشگیری شده و سلامتی انسان تضمین می‌گردد. صابون را حضرت سلیمان علیه السلام ابداع (تستری، ۱۳۷۲: ۴۳۳) و نوره به دستور ایشان ساخته شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۳۵۱) از سنت‌های دیگری که حجج الهی بنا نهادند مسواک بود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۳: ۱۴۹) تا جایی‌که امام صادق علیه السلام برای آن ۹ فایده بهداشتی بیان فرمودند (همان، ۱۳: ۱۵۱). از اهمیت‌دادن به مسائل بهداشتی در زمان‌های

دور بسیار استفاده می‌شود که حجج الهی چه نقشی در رابطه با تأسیس و گسترش بهداشت داشتند.<sup>۱</sup> نکته مهمی که باید بدان توجه داشت این بود که بهداشتی که حجج الهی به آن تأکید داشتند علاوه بر خاصیت پیشگیری و درمان، بدون ضرر بود. بعدها که بشر در این موارد ورود کرده و آن را گسترش داد، غالباً همراه ضرر بوده است. تغییر وسیله مسواک از چوب به پلاستیک از این موارد بود.

#### ۴-۱. نوآوری در طب

دانش طب از علوم بسیار مهم، ضروری و کاربردی شمرده می‌شود. هدف این دانش حفظ سلامت و درمان بیماری‌ها است. طیب به‌عنوان کسی که مسئول حفظ صحت و درمان جسم است، رسالت بسیار سنگینی بر عهده دارد. از این رو امیر مؤمنان علیه السلام طیب جاهل را زندانی می‌کرد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۳۱)؛ زیرا تخصص و تعهد در کار پزشکی ضروری است؛ بنابراین احتیاج به علم طب همواره مورد نیاز بوده و هست. حجج الهی برای این رفع نیاز نیز توصیه‌هایی فرمودند. بخشی از احادیث امامیه اختصاص در رابطه با علم طب وارد شده است و این نشان‌دهنده اهتمام حجج الهی به طب است.

#### ۴-۱-۱. پیشگیری

موارد پیشگیری بسیار زیاد است که حجج الهی مهم‌ترین آن را کم‌خوری می‌دانند. ایشان به کم‌خوری تأکید بسیاری دارند و فوائد فراوانی را برای آن ذکر فرموده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۰). توصیه و تشویق به ختنه‌کردن پسران نیز یکی دیگر از موارد پیشگیری است. حضرت ابراهیم علیه السلام اولین کسی بود که مردم را به ختنه امر فرمود (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۵۹۶؛ امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ق: ۶۶) حجج الهی از زمان حضرت آدم علیه السلام به این مهم سفارش می‌کردند. حضرت ابراهیم علیه السلام اولین کسی بود که این عمل را سنت قرار داد. علم جدید نیز ختنه را بسیار پرفایده می‌داند و دانشمندان معتقدند که ختنه کردن، باعث پیشگیری از بیماری‌های مربوطه می‌شود.<sup>۲</sup>

ترکیب برخی گیاهان، استفاده برخی از میوه‌ها و توصیه به رعایت اموری دیگر نیز در

۱. برای اطلاع بیشتر در زمینه نقش حجج الهی در بهداشت به حلیة المتتمین مراجعه شود.

2. <https://www.sydney.edu.au/news-opinion/news/2017/02/08/male-infant-circumcision-has-a-200-to-one-risk-benefit--research.html>

پیشگیری از بسیاری بیماری‌ها مؤثر هستند.<sup>۱</sup>

## ۲-۴-۱. درمان

دستورات طبّی بسیار زیادی از سوی حجج الهی برای درمان انواع بیماری وارد شده است، البتّه اغلب مواردی که برای درمان سفارش شده است، برای فرد سالم نیز خاصیت پیشگیری دارد. حجامت یکی از مواردی است که هم اکیداً بدان توصیه شده است و هم خاصیت درمانی برای بیمار و پیشگیری برای فرد سالم دارد. حجامت انواع مختلف دارد که معروف‌ترین آن حجامت میان دو کتف است. امام رضا<sup>علیه السلام</sup> یکی از خواص آن را درمان تپش قلب می‌داند (امام رضا<sup>علیه السلام</sup>، ۱۴۰۲ق: ۵۶). علم پزشکی رایج نیز آن را تأیید کرده و اثرات فراوانی از جمله کاهش دردهای شانه، درد ناشی از آنفولانزا، درد قسمت فوقانی کمر،<sup>۲</sup> درمان دیابت،<sup>۳</sup> درمان زونا،<sup>۴</sup> اثرات مثبت روی افسردگی، کاهش سندرم مرگ ناگهانی نوزاد، زنده ماندن کودکان نارس<sup>۵</sup> و در مجموع آن را در درمان بیش از ۵۰ نوع بیماری مؤثر دانسته است.<sup>۶</sup>

۱. برای اطلاع بیشتر به کتاب مستغفری، ۱۳۸۱، جعفر بن محمد، روش تندرستی در اسلام و طب الإمام الرضا<sup>علیه السلام</sup> (الرسالة الذهبية) مراجعه شود.

2. Cupping therapy for muscles and joints, p. 52. <https://goo.gl/EVwjE9>

3. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/27840503?dopt=Abstract>

4. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10/1371/journal.pone.0031793>

5. <https://www.liebertpub.com/doi/abs/10/1089/acm.2013/0291> - <https://goo.gl/CeYRTG>

6. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3000376>

۷. موارد دیگری هم وجود دارد که ارجاع می‌دهیم. محافظت از قلب:

<https://www.liebertpub.com/doi/abs/10/1089/acm.2013/0291>

اثرات مثبت روی سیستم ایمنی:

<https://www.liebertpub.com/doi/abs/10/1089/acm.2013/0291> - <https://goo.gl/AtHsj6>

اثرات مثبت روی بیماران آنفارکتوس، تنظیم ضربان قلب، اثرات مثبت روی نارسایی قلبی، اثرات مثبت روی نوروپاتی

دیابتی: <https://www.liebertpub.com/doi/abs/10/1089/acm.2013/0291> - <https://goo.gl/CeYRTG>.

کاهش تری گلیسیرید و کلسترول خون، کاهش اوریک اسید خون، درمان هایپرلیپیدمیا، درمان فشار خون بالا، درمان

افزایش آهن در تالاسمی، درمان هپاتیت، درمان آترواسکلروزیس، درمان نقرس، کاهش دردهای عضلات اسکلتی،

درمان هایپرتانسیون، درمان بیماری‌های رگ‌های قلبی، محرک تولید مواد ضد میکروبی در بدن:

<http://www.sciencedirect.com/reference/49535>

درمان ناراحتی‌های تنفسی و سرفه، درمان آکنه و جوش صورت، درمان فلج صورت، جلوگیری از تخریب

استخوان‌های گردن: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3289625>

با توجه به مواردی که اشاره شد، معلوم می‌شود که حجج‌الهی به علم طب آگاهی داشتند. از منابعی که برای ارجاع معرفی شد نیز مشخص می‌شود که ایشان به‌طور کامل به گیاهان طبی، منافع و مضار، انواع، محلّ رویدن و چگونگی استعمال آن‌ها آگاه بودند؛ به‌گونه‌ای که پزشکان عصر ایشان و کسانی که در آن زمان به امور طبی اشتغال داشتند، آن را نمی‌دانستند.

### ۵-۱. مهندسی سازه‌های عظیم

مهندسی و ساخت سازه‌های عظیم از دیگر نقش‌های حجج‌الهی در زمینه پیشرفت در صنعت کشتی‌سازی، سدسازی و ساخت بناهای بسیار بزرگ و مواردی از این قبیل بود. حضرت نوح علیه السلام اولین کسی بود که کشتی بسیار عظیمی ساخت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۱۴۵). ایشان برای ساخت این کشتی از چوب درخت نخل استفاده کرد (همان). این کشتی عظیم حدود ۶۰۰ متر طول، ۴۰۰ متر عرض و ۴۰ متر ارتفاع داشت (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۲۷). طبعاً ساخت چنین کشتی‌ای که قرار بود در طوفان‌های دریا شناور بماند، نیاز به طراحی بسیار دقیق و مهندسی پیشرفته و پیچیده‌ای داشت. بعدها حضرت سلیمان علیه السلام این صنعت را گسترش داد و در جنگ‌های دریایی از آن استفاده کرد (طبرسی، ۱۳۷۱، ۲: ۳۶۲).

حضرت یوسف علیه السلام برای حفظ گندم‌ها در زمان خشکسالی دستور دادند تا سیلوهایی برای گندم درست کنند. علامه مجلسی می‌فرماید: «به نظر می‌رسد ایشان اولین کسی بودند که سیلو برای گندم درست کرد.» (مجلسی، ۱۳۸۴، ۱: ۴۹۴)

حضرت ذوالقرنین علیه السلام اولین کسی بود که دژی محکم میان دو کوه در مقابل حمله یاجوج و ماجوج ساخت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۳۴۳). ایشان این سدّ عظیم را از قطعات آهن و مس گداخته ساختند (کهف: ۹۴-۹۶). امروزه این مهندسی، برای ساخت سدّ و حفظ آب استفاده می‌شود. حضرت ذوالقرنین علیه السلام همچنین برای نخستین بار مسجدی بسیار عظیم، طراحی کرده و ساخت. طول این مسجد ۲۰۰ متر، عرض آن ۱۰۰ متر، ارتفاع آن ۵۰ متر و پهنای دیوارش ۱۱ متر بود. کیفیت ساخت این بنای بزرگ بدین‌صورت بود که ایشان دستور دادند چون از ساختن دیوارها فارغ شدید، درون آن را از خاک پر کنید تا جایی که با دیوارها برابر شود. سپس فرمود مقداری طلا و نقره را به اندازه سر ناخن خرد کنید و با خاک‌ها مخلوط سازید. سپس دستور داد

تیرهایی از مس برای سقف مسجد بسازید و روی دیوارها نصب کنید و ورقه‌هایی از مس را روی آن‌ها بیندازید. سپس به ورقه‌ها و تیرها طوری حرارت بدهید که با هم متصل شده و بچسبند؛ به طوری که پشت بام مسجد همانند زمینی هموار درآید. سپس دستور داد فقرا بیایند و خاک‌های مخلوط با طلا را بردارند. فقرا در نقل و خالی کردن خاک‌ها از فضای درونی مسجد بر یکدیگر سرعت می‌جستند. مسجد را طبق این نقشه ساختند و فقرا خاک‌ها را بیرون بردند و سقف برج ماند و فقرا به ثروت رسیدند (راوندی، ۱۴۰۹ق-الف، ۳: ۱۱۷۵).

در زمان سلطنت و پادشاهی حضرت سلیمان علیه السلام، صنعت تحوّل عجیب داشت. برای اولین بار فلز مس در این دوران کشف شد. خداوند در قرآن مجید می‌فرماید: «معدن مس را برای او ذوب گردانیدیم.» (سبا: ۱۲) امروزه از مس در صنعت‌های مختلف استفاده‌های فراوانی می‌شود. این فلز، راه را برای بسیاری از پیشرفت‌ها هموار کرد. این‌که حضرت سلیمان علیه السلام، مس را در اختیار داشت، معلوم می‌شود که ایشان در زمینه‌های مختلفی از آن استفاده‌های فراوانی می‌کرده است. شاید به همین علّت باشد که علامه مجلسی می‌نویسد: «در زمان حضرت سلیمان علیه السلام، صنعت‌های عجیبی پیدا شد.» (مجلسی، ۱۳۸۴، ۲: ۹۶۰) از دیگر صنعت‌های زمان آن حضرت، ساخت خانه‌ای شیشه‌ای بود که روی آب تعبیه شده بود (نمل: ۴۴). این نیز از پیشرفت‌های آن زمان محسوب می‌شد.

## ۱-۶. کشاورزی

حجج الهی در کشاورزی نیز هم شروع‌کننده بودند و هم باعث رشد و توسعه آن شدند. در گزارش‌های تاریخی آمده است نخستین کسی که آب را در نهر جاری ساخت (و به سمت زمین‌های کشاورزی هدایت کرد و) درخت کاشت و به آبادانی زمین پرداخت نبیط پیامبر بود (تستری، ۱۳۷۲: ۴۳۴). با توجّه به این گزارش می‌توان ادّعا کرد که اولین کسی که کشاورزی را شروع کرد حضرت نبیط بود؛ زیرا مهم‌ترین و اولیّات در شروع کشاورزی، مواردی است که در گزارش آمده بود. همچنین می‌توان چنین نتیجه گرفت که او به دانه برای کاشت نیز دسترسی داشته است. بعدها کشاورزی توسط دیگر حجج الهی گسترش پیدا کرد و موانع رشد سالم محصولات کشاورزی، برطرف شد. اولین کسی که علّت کرم‌دار شدن میوه‌ها را بیان کرد، حضرت عیسی علیه السلام بود. ایشان علّت را چنین فرمود: «وقتی درختان را می‌کارید ابتدا خاک ریخته و سپس آب می‌ریزید؛ در حالی که این‌طور نیست، بلکه سزاوار است که اول آب پای ریشه

درختان ریخته شود، سپس خاك بریزید تا در مویه‌ها کرم پیدا نشود.» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۵۷۴) حضرت یوسف علیه السلام نیز اولین کسی بود که برای فاسد نشدن گندم‌ها برای مدت زمان طولانی، دستور داد گندم‌ها را از خوشه‌ها جدا نکنند (یوسف: ۴۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ۳: ۱۷۲). اگر گندم را از خوشه‌ها جدا کنند، توسط سوس<sup>۱</sup> و سایر آفات خورده می‌شود (اشکوری، ۱۳۷۳، ۲: ۵۲۵).

## ۲. نیازهای ایمنی

### ۲-۱. امور نظامی

از ضروریات هر حکومتی، تشکیل ارتشی قوی برای امنیت بخشی به جامعه و دفع دشمنان خارجی است. بدیهی است هر حکومتی که از جهت نظامی و امنیت داخلی قدرتمند باشد، خطرات کم‌تری سرزمینش را تهدید می‌کند. از روایات و گزارش‌های تاریخی، تنها ساخت ادوات جنگی و روش‌های جنگیدن توسط حجج‌الهی به‌خصوص امیر مؤمنان علیه السلام به دست ما رسیده است.

#### ۲-۱-۱. ادوات جنگی

حضرت داود علیه السلام اولین کسی بود که زره ساخت (انبیاء: ۸۰). آهن را فتیله می‌کرد و به‌صورت حلقه درمی‌آورد و بهم می‌بافت (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۹۲). او زره‌های فراخ می‌ساخت و حلقه‌ها را درست اندازه‌گیری می‌کرد (سبا: ۱۱). در نتیجه هم سبک بود و هم استحکام داشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۹۲). قبل از حضرت داود علیه السلام، از صفحه‌های آهن به‌عنوان زره استفاده می‌کردند؛ ولی به دلیل سنگینی زیاد توان جنگیدن از جنگجو گرفته می‌شد. در نتیجه جنگیدن برایشان سخت می‌گشت (مجلسی، ۱۳۸۴، ۲: ۹۰۰).

#### ۲-۱-۲. شیوه‌های جنگیدن

از دیگر تأثیرهای حجج‌الهی در امور نظامی، شیوه‌ها و تاکتیک‌های جنگی، چگونگی تجهیز سپاه، دستورالعمل‌ها، زمان جنگ و دیگر راهکارها برای غلبه بر دشمن بود. از شیوه‌ها و تاکتیک‌های جنگی پیامبر صلی الله علیه و آله این بود که ایشان هنگامی که لشکری را به‌سویی گسیل می‌داشت، امیری برایشان می‌گماشت و از کسان مورد اعتماد خود، شخصی را روانه

۱. شپش گندم.

می کرد تا از احوال آن امیر جست و جو کند و پیامبر را بیگانهاند (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۴۲). این کار باعث می شد در صورت خیانت فرماندهان، به سرعت اقدامات لازم انجام شود تا لشکر شکست نخورد.

اما توصیه ها و دستورالعمل های جنگی بسیاری برای چگونه به جنگ دشمن رفتن از امیر مؤمنان علیه السلام به دست ما رسیده است که هر کدام دقیق و کارآمد محسوب می شوند. برخی از این دستورات از جهت تقویت روانی و ترسیدن سربازان و برخی دیگر شیوه و تاکتیک های جنگی بود. عمل به این دستورالعمل ها بود که باعث پیروزی سپاه حضرت در سه جنگ جمل، صفین و نهروان شد.

امیر مؤمنان علیه السلام در این رابطه چنین فرمودند: «وقتی بر دشمن وارد شدید یا دشمن بر شما وارد شد، باید لشکرگاه شما در محلی بلند یا دامنه کوه ها یا بین رودها قرار گیرد تا شما را مدد باشد و از دسترسی دشمن جلوگیری کند. باید جنگ شما (با دشمن) از یک سو یا دوسو باشد؛ (زیرا لازمه جنگیدن از چند طرف پراکندگی و ضعف و شکست است). بر قله کوه ها و فراز تپه ها نگهبانانی بگمارید تا دشمن از نقطه خطر یا محلی که مورد اطمینان شما است، به شما حمله نکند. بدانید جلوداران لشکر دیده بانان ایشانند و دیده بانان جلوداران لشکر، جاسوسان هستند (یعنی باید چند تن جاسوس جلو و دیدبانان لشکر دنبال آن ها و لشکر پس از ایشان بروند تا از کار دشمن آگاه بوده در هر موضوع دانسته اقدام نمایند). از پراکندگی و تفرقه پرهیزید. هرگاه فرود آید، همگان فرود آید و زمانی که کوچ می کنید همه کوچ نمایید. چون شب فرا رسد، نیزه ها را گرداگرد خود (دایره وار) قرار دهید (تا اگر دشمن شبیخون زند، وسایل دفاع در دسترس باشد) خواب را نچشید (به خواب راحت نروید)، مگر اندک یا مانند آب در دهان گردانیدن و بیرون ریختن. (چرت بزنید نه به آسوده بخوابید شاید دشمن بیدار و درصدد شبیخون باشد).» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۷۱، ۳۷۲، ۹۷ و ۱۸۰)

## ۲-۲. قضاوت

یکی از حیاتی ترین مناصب حکومت، قضاوت است. چراکه خون، آبرو و اموال مردم تحت حکم قاضی است. بنابراین نسبت به انتخاب قاضی، شرایط و احکام قضاوت، باید با احتیاط و دقت لازم عمل شود تا حقی ضایع نگردد. حجج الهی در مورد این بخش با اهمیت و مسائل مربوط به آن نیز قوانینی وضع فرمودند.

### ۱-۲-۲. قاضی و شرایط حکم کردن

نسبت به انتخاب قاضی همچنین شرایط و حالات او در حین قضاوت حتی به جزئیات تأکید شده است. قاضی نباید یکی از دو طرف دعوا را به عنوان میهمان قبول کند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۲) چرا که ممکن است این میهمانی در حکم او اثر داشته باشد. نباید عجله کند و قبل از شنیدن سخن طرفین دعوا حکم کند. (همان، ۳: ۱۳) نباید در مجلس قضاوت با کسی زمزمه کند. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۴: ۶۵۵) این کار باعث می شود اذهان طرفین دعوا مشوش گردد. قاضی حق ندارد در حال خشم و غضب داوری کند، بلکه در صورت خشم باید از جا برخیزد (و مجلس قضاوت را ترک کند) و چند قدم بردارد تا غضبش فروکش کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۴). همچنین نباید در حال گرسنگی و چرت حکم کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۴: ۶۵۲؛ ر. ک ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۲: ۵۳۷)؛ زیرا این حالات در حکم او تأثیر منفی می گذارد. قاضی حتی در نگاه کردن به طرفین دعوا نیز باید مساوات را رعایت کند. یعنی نباید برای هیچ یک خصوصیتی در نشست و برخاست و تعارفات قائل باشد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۴). او باید به اخلاق نیک قضاوت کند تا نزدیکان امید بی جا در تجاوزکاری نبندند و بیگانگان و دشمنان هم از عدل مأیوس نشوند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۴: ۶۵۲). همچنین نباید کسی را با برهنه کردن، ترساندن، زندانی کردن، تهدید کردن (همان، ۱۴: ۲۴۵) یا کتک زدن مجبور به اعتراف کنند. اگر به جرمی اقرار کند، علیه او چیزی مؤثر نیست و حدی بر او جاری نمی شود (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۲: ۴۶۶).

یکی از شرایط قاضی، مذکر بودن است و در شریعت اسلامی زنان نمی توانند به عنوان قاضی منصوب شوند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۴: ۳۶۴) به نظر می رسد یکی از دلایل این محدودیت، غلبه احساس بر عقل در اغلب بانوان است. قوانین اهل بیت علیهم السلام با توجه به موضوع حکم به دائمی و غالبی تقسیم می شود. غلبه احساس بر عقل در زنان غالبی است. یعنی دید اغلب زنان به قضایا احساسی است و به ندرت زنانی یافت می شوند که عقلشان بر احساسشان حاکم باشد. بنابراین حکم هم نسبت به اکثر وضع می شود<sup>۱</sup> و از آن جا که در منصب قضاوت امور احساسی جایگاهی ندارد و این منصب جایگاه امور مهمی چون خون، مال و آبروی مؤمن

۱. مثال امروزی این مطلب قوانین راهنمایی و رانندگی است؛ به عنوان مثال، قانون گذار چراغ قرمز را برای توقف وضع کرده است. وقت شلوغ و خلوت دخی در حکم ندارد، با این که غالباً خطر مواقع شلوغ است. بنابراین اگر راننده ای در اوقات خلوت مانند نیمه های شب از چراغ قرمز عبور کند جریمه می شود.



است، زنان از تصدی چنین منصبی منع شده‌اند، البتّه این منع نقیصه‌ای برای ایشان نیست؛ زیرا خداوند بر اساس حکمت خویش، احساس و عواطف را در زنان بیشتر قرار داده است تا در جایگاهی که در زندگی دارند، بهتر ایفای نقش کنند.<sup>۱</sup>

### ۳-۲. قوانینی برای بازدارندگی از جرم

لازم است در هر حکومتی قوانینی بازدارنده از جرم وضع شود. حاصل شدن جامعه‌ای با امنیت به همراه کاهش جرم و جنایت وابسته به وضع قوانینی این چنینی است. این قوانین نسبت به جرم‌های مختلف شدت و ضعف پیدا می‌کند. حجج الهی در این رابطه و نسبت به کیفیت اجرای آن، قوانینی وضع فرموده‌اند. به دو نمونه مهم اشاره می‌کنیم:

#### ۱-۳-۲. زندانی کردن

یکی از راه‌های بازدارنده از جرم، زندانی کردن است. تمامی حکومت‌ها در زندان کردن مجرم مشترک هستند. فرق در کیفیت و کمیت آن است؛ یعنی چه افرادی با چه جرمی و چه شرایطی مستحق زندان رفتن هستند. امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «بر امام واجب است که سه گروه را حبس کند. (۱) علمای فاسق، (۲) پزشکان جاهل و (۳) کسانی که ورشکسته شده‌اند، اما هنوز از این و آن اخاذی می‌کنند و بر بدهی خود می‌افزایند<sup>۲</sup> یا بدهکارانی که با وجود دارایی بدهی خود را به تأخیر می‌اندازند.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۳۱) از زندانی کردن این سه دسته، اهمیت و مسئولیت کار ایشان نیز مشخص می‌شود. در واقع سلامت اعتقادی، جسمانی و اقتصادی جامعه مرهون عهده‌داران این سه حوزه است. کسی که به‌عنوان عالم دینی شناخته می‌شود و مردم، دین را به او می‌شناسند، نباید حرکتی خلاف دین انجام دهد؛ چه بسا عموم مردم نسبت به دین بدبین شده و به انحراف کشیده شوند. طیب جامعه نیز همین‌طور است. کار او صحت و سلامتی مردم است؛ بنابراین تخصص و تعهد در کارش ضروری است.

امیر مؤمنان علیه السلام سه گروه دیگر را نیز زندانی می‌کرد: (۱) غاصب، (۲) کسی که مال یتیمی را به ستم خورده است و (۳) کسی که او را بر امانتی امین دانسته‌اند و او امانت را از بین برده است. اگر حضرت برای این شخص مالی می‌یافت، آن را می‌فروخت (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۹۹). سیره امیر مؤمنان علیه السلام در برخورد با زندانیان این‌گونه بود که از بیت‌المال آنان را اطعام می‌داد

۱. مانند روابط مادر و فرزند و مسائل مربوط به آن.

۲. در روایت عبارت «الْمَقَالِيسَ مِنَ الْأَكْرِيَاءِ» آمده است. شاید منظور حضرت نوعی کلاه‌برداری باشد.

(همان، ۶: ۱۵۳). ایشان در جایی فرمود: «احسان به زندانی بر زندان بان واجب است.» (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۸۷) از آن جا که حضرت برای احسان به زندانی از کلمه وجوب استفاده می کنند، اهمیّت احسان بر زندانی روشن می شود. ایشان همچنین نسبت به لزوم نفقه مرد به زن می فرمود: «مرد بر دادن نفقه به همسرش مجبور می شود. اگر انجام ندهد زندانی می گردد.» (ابن اشعث، بی تا: ۱۰۹)

امیر مؤمنان علیه السلام پیوسته شهادت دهنده به باطل (دروغ) را دستگیر می کرد، اگر بازاری بود به بازارش می فرستاد تا او را بگردانند. پس از آن چند روزی زندانی اش می کرد، سپس او را آزاد می ساخت (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۸۰).

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در مورد اتهام قتل، متهم را شش روز زندانی می کرد. اگر اولیای مقتول شاهد و دلیلی می آوردند، به آن حکم می فرمود، وگرنه متهم را آزاد می نمود (همان، ۱۰: ۱۷۵).

### ۳. نیازهای اجتماعی

#### ۳-۱. حقوق و روابط اجتماعی حاکم و رعیت

برای نظم و عدم هرج و مرج در امور حاکم و رعیت، نیاز به تنظیم حقوقی در این رابطه است. حجج الهی بر این حقوق تأکید داشتند و برنامه های حکومتی خود را بر اساس این حقوق استوار می کردند.<sup>۱</sup> امام باقر علیه السلام در این رابطه چنین می فرماید: «حقّ امام (و حاکم جامعه) بر مردم این است که از او بشنوند و فرمان برند. حقّ رعیت بر امام، آن است که (بیت المال را) میان آن ها برابر تقسیم کند و با رعیت به عدالت رفتار کند.» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۳۴۲) از این رو، اگر امام حقوق مردم - که مهم ترین آن تقسیم عادلانه بیت المال است - را به شکل صحیح انجام دهد و در مقابل، رعیت تابع فرامین حاکم جامعه باشند، مشکلات و ناخشنودی های حاکم و رعیت از بین خواهد رفت.

#### ۳-۱-۱. چگونگی تقسیم بیت المال

از دیگر نقش های حجج الهی، اصلاح روش تقسیم بیت المال بود. از آنجایی که بیت المال حقّ عموم مردم است، حاکم جامعه باید نهایت دقّت خود را جهت رعایت عدالت و مساوات در تقسیم آن به کار گیرد و در موارد مصرف آن بسیار دقّت کند. بنابراین بیت المال طبق صلاح و تصمیم

۱. منظور حجّت هایی هستند که به حکومت ظاهری رسیدند؛ مانند امیر مؤمنان علیه السلام.

حاکم باید هم در منافع عمومی جامعه صرف شود هم سهم هر شخص جدا پرداخت شود. از گزارش‌های موجود در احادیث فقط روش تقسیم بیت‌المال توسط امیر مؤمنان علیه السلام به دست ما رسیده است. با شروع خلافت حضرت، ایشان در تقسیم بیت‌المال شیوه خلفا را ملغی و روش پیامبر صلی الله علیه و آله را در دستور کار گرفتند. روش پیامبر صلی الله علیه و آله، از آغاز بر عدالت‌محوری و مساوات بود؛ ولی عمر در زمان خلافتش می‌گفت کسانی که سوابق اسلامی نصیب آنان گشته را بر دیگران مقدم می‌دارم و به آنان مبلغ بیشتری می‌دهم. خلفا،<sup>۱</sup> بیت‌المال را بر سیل ارث تقسیم می‌کردند؛ یعنی همان‌طور که در ارث، نزدیکان بیشتر سهم می‌برند، کسانی هم که سابقه بیشتری داشتند، سهم بیشتری می‌بردند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۱۴۶). طبیعتاً بازگشت روش تقسیم بیت‌المال به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بر اشراف‌زادگان سنگین بود؛ از همین رو بر امیر مؤمنان علیه السلام سخت اعتراض می‌کردند و باعث مشکلاتی بر حضرت شدند. با این حال، حضرت از شیوه خود دست برنداشتند. اصلاح تقسیم بیت‌المال باعث شد تا در زمان خلافت اندک ایشان، وضع معیشتی عموم جامعه سامان یابد و اختلاف طبقات اقتصادی کم شود.

امیر مؤمنان علیه السلام بیت‌المال را یکسان بین مردم تقسیم می‌فرمود؛ به‌طوری‌که میان غنی و نادر، آزاد و برده سیاه فرقی قائل نمی‌شد (مفید، ۱۴۱۳ق-الف: ۱۵۱). به طلحه و زبیر -که از اشراف بودند- همان مقدار می‌داد که به برده آزاد شده داده بود. وقتی با تندی به ایشان گفتند که چرا در تقسیم بیت‌المال میان همه مساوات برقرار می‌کند و سابقه و شرافت افراد را در نظر نمی‌گیرد، ایشان فرمود: «آیا به من امر می‌کنید تا با ستم‌کردن در حق کسانی که بر آنان حکومت دارم، پیروزی بجویم؟!» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۱۴۶؛ ۱۰: ۱۵۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق-ب: ۱۷۵؛ شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۷۷؛ ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ۱: ۳۸۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۰۴ و ۶۸۶؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۲۱؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۵: ۱۷۵؛ ثقفی، ۱۳۹۵ق، ۱: ۴۵، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۶۶ و ۷۰)

### ۲-۱-۳. برخورد با خیانت‌کاران

حجج الهی در مورد کیفیت مجازات فردی که در یکی از بخش‌های حکومتی، خیانتی کرده

۱. خلفاء ثلاثه. به نظر می‌رسد ابوبکر بعد از غصب خلافت، تا مدتی روش پیامبر صلی الله علیه و آله را ادامه داد؛ ولی این به معنای عدالت‌ورزی او نبود؛ زیرا می‌ترسید تغییر یک‌باره روش تقسیم بیت‌المال، منجر به شورش شود و به همین خاطر ناچار شد تا مدتی روش پیامبر صلی الله علیه و آله را عوض نکند.

یا حقی را ضایع ساخته است، دستور می‌فرمودند نسبت به کار خلافی که مرتکب شده است، مجازات شود تا دیگران طمع در خیانت نکنند. در دوران حکومت امیر مؤمنان علیه السلام به آن حضرت خبر رسید که ابن هرمه، مأمور حکومتی ناظر بر بازار اهواز، مرتکب خیانتی شده است. حضرت پس از اطلاع، به رفاعه، فرماندار خود در اهواز نوشت او را -به سختی و به کیفیتی که حضرت بیان فرمودند- مجازات کن (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۲: ۵۳۲). بنابراین برخورد و مجازات شدید با خائنان اموال مردم، راه را بر خیانت‌های بعدی می‌بندد و سبب می‌شود انگیزه و جرأت عمال حکومتی بر خیانت نیز سرکوب گردد.

### ۳-۱-۳. استثناءهای پرداخت بدهی و بدهکار ورشکسته

از دیگر اموری که حجج‌الهی بدان دستور می‌فرمودند این بود که برخی از اموال بدهکار از پرداختی‌های بدهی او استثناء می‌شود. یکی از آن موارد خانه بدهکار است. بنابراین بر بدهکار لازم نیست که خانه‌اش را برای پرداخت بدهی بفروشد. همچنین حاکم یا طلبکار نیز حق ندارند خانه بدهکار را مصادره کنند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۹: ۵۸۹ و ۵۹۴ و ۱۰: ۲۹۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۹۰). این مسئله آن‌جا با اهمیت می‌شود که امام صادق علیه السلام به برید عجلی که از ایشان پرسیده بود من به یتیمان بدهکارم و می‌ترسم که اگر مزرعه‌ام را بفروشم، دست‌خالی بمانم، فرمود: «مزرعات را نفروش؛ بلکه بخشی از آن را بفروش و مقداری از بدهی را پرداخت کن و بخشی را نگاه‌دار.» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۹: ۵۸۹)

اگر خانه بدهکار بزرگ است؛ به طوری که صاحب آن می‌تواند به بخشی از آن بسنده کند، وظیفه دارد در همان مقداری که نیاز دارد، ساکن شود و با بقیه آن بدهی‌اش را بپردازد. همچنین اگر خانه‌ای ارزان‌تر برای وی کافی و در شأن او است، باید خانه گران را بفروشد و با بهایش خانه‌ای برای سکونت خریداری کند و با باقیمانده آن بدهی‌اش را بپردازد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۱۹۸).

یکی دیگر از استثناءهای بدهی خوراک بدهکار است. بر بدهکار لازم نیست از خوراک معمول و در شأنش صرف‌نظر کند و طلبش را بپردازد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۱۹۴).

از دیگر فرمایش‌های حجج‌الهی، طریقه برخورد با بدهکار ورشکسته است. امیر مؤمنان علیه السلام بدهکار را بازداشت می‌کرد، آن‌گاه درباره او تحقیق می‌کرد. اگر مال داشت، به طلبکار می‌پرداخت و اگر مالی نداشت، به آنان می‌فرمود اگر می‌خواهید او را اجیر کنید (همان، ۶:

۱۹۶ و ۳۰۰: ۶)، البتّه این مورد برای وقتی است که بدهکار مانعی نمی‌بیند تا خودش به جای بدهی برای طلبکار کار کند؛ ولی قاعده کلی همان بود که سابق عرض شد؛ یعنی طلبکار باید به بدهکار مهلت دهد. اگر باز مالی به دست نیاورد و شرایط پرداخت از بیت‌المال را داشت، بدهی را امام از بیت‌المال می‌پردازد.

#### ۳-۱-۴. حقوق بازنشستگی

از نوآوری‌هایی که امیر مؤمنان علیه السلام برای دنیا به یادگار گذاردند، پایه‌گذاری حقوق بازنشستگی و از کارافتادگی بدون پرداخت حق بیمه بود. ایشان در کوچه‌ها راه می‌رفت که دیدند پیرمرد کور سالخورده‌ای از مردم گدایی می‌کند. حضرت از مردمی که پیرامون او بودند، پرسید: این کیست؟ گفتند: ای امیر مؤمنان پیرمردی مسیحی و از کار افتاده است. امام با عصبانیت فرمود: «تا جوان بود، از او کار کشیدید و حالا که پیر شده ره‌ایش کردید؟» سپس برای آن مرد از بیت‌المال به‌صورت مادام‌العمر مقرری تعیین نمودند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۹۳). امروزه همین سیاست حضرت، به صورت بیمه بازنشستگی در تمام ممالک جهان پیاده شده است.

#### ۳-۱-۵. مستحقان وام از بیت‌المال

از مهم‌ترین مسائلی که حاکم جامعه باید بدان بپردازد و قانونی دقیق برای آن وضع کند، مستحق وام از بیت‌المال است. این قانون باید به شکلی باشد که وام به صاحب واقعی آن برسد. پیامبر صلی الله علیه و آله یکی از مستحقان وام را کسی می‌داند که بیش از چهل روز گوشت نخورده است و توان خرید آن را ندارد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۲: ۴۲۰). امام صادق علیه السلام علت استحقاق او را عوارض سوء اجتماعی می‌داند؛ زیرا کسی که ۴۰ روز، خوردن گوشت را ترک کند، بدخلق شده و عقلش فاسد می‌شود (ابن‌ابسطام، ۱۴۱۱ق: ۱۳۹). بدهی است مردمی که به علل مختلف توان خرید گوشت را ندارند، بدخلق شده و به تبع، آثار بد آن در خود شخص، خانواده و جامعه پدید می‌آید. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای دفع این آثار و سلامت روانی جامعه چنین دستوری دادند. بنابراین ریشه یکی از رفتارهای مخاطره‌انگیز جامعه، نتیجه توجّه نداشتن به همین نکته است.

#### ۳-۱-۶. شرایط وام و برخورد حاکم با بدهکاران

حجج الهی بسیار به قرض دادن تأکید داشتند تا جایی که قرض دادن را بر صدقه ترجیح می‌دادند. (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ۱۳۸) از طرفی چون این عمل محل خُلف وعده و اختلاف است، تدوین قانونی هم برای آن ضروریست. از این رو حجج الهی برای آن قوانینی برشمردند.

نوشتن سند (بقره: ۲۸۲ و ۲۸۳ و ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۵۵۳)، مهلت دادن به بدهکار تنگدست (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ۱۳۹) از جمله این قوانین است؛ ولی مهم‌ترین آن این است که بر امام و حاکم جامعه -با شرایطی که ذکر می‌شود- لازم است بدهی بدهکارانی که توان پرداخت دین خود را ندارند، بپردازد. احادیث فراوانی وجود دارد که پیامبر ﷺ و امیر مؤمنان ﷺ که حکومت ظاهری را در اختیار داشتند، به این روش عمل می‌کردند.

اگر بدهکار یا کسی که از بیت‌المال وام گرفته است، از دنیا برود بر حاکم و امام جامعه لازم است بدهی او را پرداخت کند. امام کاظم ﷺ در این زمینه می‌فرماید: «اگر کسی در به دست آوردن روزیش شکست خورد و موفق به تحصیل آن نشد، به حساب خداوند و پیامبر برای قوت و غذای خانواده‌اش وام بگیرد. پس اگر توان پرداخت آن را نداشت و از دنیا رفت، امام و پیشوای جامعه، باید آن را بپردازد و اگر نپردازد، حاکم گناهکار است؛ زیرا خداوند در قرآن می‌فرماید: همانا صدقات (زکات) برای تهیدستان، بینویان، کارگزاران آنان، جلب قلوب کافران، آزادی بردگان و بدهی وامداران است.» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۹: ۵۸۰؛ توبه: ۶۰) یکی از آن موارد، دادن بدهی بدهکاران است، البته با شرایطی که امام رضا ﷺ در روایت مفصلی، بخشی از آن را بیان می‌فرماید (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۹: ۵۸۱ و ۲: ۳۴۹).

شرط دیگر پرداخت بدهی بدهکار توسط امام این است که در راه اسراف و فساد مصرف نکرده باشد. در این زمینه رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «هر مؤمنی که بمیرد و وامی به جا گذارد که در اسراف و فساد نبوده باشد، بر امام است که آن را بپردازد و اگر نپرداخت گناهش بر او است؛ زیرا خدا در قرآن می‌فرماید: همانا صدقات برای تهیدستان، بینویان، کارگزاران آنان، جلب قلوب کافران، آزادی بردگان و بدهی وامداران است و او از قرضداران است و نزد امام سهمی دارد و اگر امام آن را نگه‌دارد گناهش بر او است» (همان، ۲: ۳۴۷) (برای اطلاع بیشتر ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۱۱؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۳۴۷).

امیر مؤمنان ﷺ درباره بدهکاری که در پرداخت بدهی‌اش کوتاهی کرده بود، حکم کرد که وی را زندانی کنند؛ سپس به وی دستور دهند تا اموالش را میان طلبکاران تقسیم کند و اگر از انجام این کار خودداری کند، بخشی از اموالش فروخته و میان طلبکاران تقسیم می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۶: ۲۳۲)، البته این برای شخصی است که توان پرداخت بدهی را دارد و عمداً طلبش را پرداخت نمی‌کند (برای اطلاع بیشتر نسبت به حقوق و روابط اجتماعی حاکم و رعیت ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۷: ۲۴۲).

## ۳-۲. تجارت

از اموری که حجج الهی بدان اهتمام ورزیده و مردم را ترغیب و تشویق بدان فرمودند، تجارت و دادوستد است. اهمیت کسب و کار تا آنجا مهم شمرده شده است که رسول خدا ﷺ فرمودند: «من دشمن دارم آن کس را که کار را ترك کند و دهان به روی آسمان بگشاید و بگوید: خداوندا مرا روزی ده.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۹۲)

از آنجایی که غالباً تجارت محل نزاع و اختلاف فراوان است؛ وضع قوانینی برای آن ضروری می‌شود. حجج الهی در این رابطه نیز قوانینی برای پیشگیری از اختلاف و عدم زیان فروشنده و خریدار وضع کردند و دستور به یادگیری آن دادند. امیرالمؤمنین بر فراز منبر دو مرتبه فرمودند ای گروه تجار اول یاد گرفتن احکام معاملات، بعد تجارت. (همان، ۳: ۱۹۴) نتیجتاً با اعمال این قوانین زمینه‌های فساد و سرقت در معاملات کاسته می‌شود. این ضوابط در غالب سه بخش آداب و قواعد تجارت، قوانین فسخ معامله و معاملات ممنوع آورده و تحلیل می‌شود.

### ۳-۲-۱. آداب و قواعد تجارت

برای جلوگیری از اختلاف در معاملات، تنظیم سند و شاهد گرفتن بر آن لازم است (بقره: ۲۸۲ و ۲۸۳). حضرت آدم اولین کسی بود که برای جلوگیری از اختلاف در معاملات، دستور نوشتن سند داد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۵۵۳).

پیمانانه و ترازو از ابزاری بود که حجج الهی آن را وارد معاملات کردند. این کار سبب شد تا معامله دقیق باشد و کسی متضرر نشود. اول کسی که پیمانانه و ترازو ساخت و از آن استفاده کرد، حضرت شعیب بود (راوندی، ۱۴۰۹ق-ب: ۱۴۲) بعد از گذشت قرن‌ها هنوز پیمانانه و ترازو کاربرد دارد.

رسول خدا یادگیری و عمل به پنج شرط منع ربا، منع سوگند، پنهان نمودن عیب کالا، مدح کالا هنگام فروش و پست کردن آن هنگام خرید برای کسی که می‌خواهد وارد معامله شود را لازم دانستند. ایشان تأکید کردند هر کس این پنج شرط را رعایت نکند، نه بخرد و نه بفروشد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۹۴).

پیامبر خدا در خصوص معامله و سودخواهی با منزل شخصی، مزرعه و آب، چنین فرمودند: «هر کس خانه‌ای را بفروشد و پولش را در خرید خانه دیگری مصرف نکند، برای وی برکت نخواهد داشت.» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۰۸) این سفارش پیامبر راه‌حل بسیاری

از مشکلات است؛ چرا که اگر شخصی منزلش را بفروشد و خانه‌ای دیگر تهیه کند، خوب است؛ ولی اگر پول فروش خانه‌اش را در راه تجارت مصرف کند، خطر بزرگی مرتکب شده است؛ زیرا ممکن است از آن تجارت سالم خارج نشود و خانه‌اش را از دست بدهد و زیان ببیند. در مورد فروش مزرعه و آب هم حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید: «اگر با آن مال، مثلش را خریداری نکنند، پولش نابود می‌شود.» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۹: ۵۷۴) دو نکته در اینجا وجود دارد: اولاً باید توجه داشت که منع امام غالبی است؛ یعنی کسانی که برای ثروت و سود بیشتر منزل خود را می‌فروشند هم دچار نگرانی و اضطراب شده و هم خطر بزرگی می‌کنند و احتمال از دست دادن آن زیاد است. ثانیاً این توصیه برای کسانی است که بیش از یک خانه، مزرعه یا آب ندارند.

امیر مؤمنان علیه السلام هر روز اول صبح به بازار می‌رفت. بر سر هر رهگذری می‌ایستاد و فریاد می‌زد: «ای جماعت تجار با روی خوش، زبان نرم و حُسن خُلق با مشتریان و مراجعه‌کنندگان روبه‌رو شوید. خود را با بردباری بیارابید و از ستم دوری کنید. با مظلومان انصاف داشته باشید. به ربا نزدیک نشوید. پیمان‌ها و وزن را درست حساب کنید. حق کسی را کم ندهد و در زمین فساد راه نیندازید.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۹۳)

امام صادق علیه السلام برای رواج کسب و کار صنعت‌گر سه خصوصیت مهارت، امانت و رضایت خریدار را لازم دانستند (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۲).

امام کاظم علیه السلام فروش در مکان‌های سایه و کم نور را غش و فریب در معامله می‌دانستند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۰: ۴۷). بنابر فرمایش امام به نظر می‌رسد معامله کردن با نور فروان نیز فریب و غش در معامله باشد؛ چرا که با روشنایی بیش از حد، کالا را در نظر خریدار بهتر جلوه می‌دهد و توجه او را بیشتر جلب می‌کند؛ در حالی که واقعیت کالا این‌گونه نیست.

### ۲-۲-۳. قوانین فسخ معامله

حجج الهی برای حفظ حقوق و عدم ضرر فروشنده و خریدار نسبت به فسخ معامله قوانین دقیقی وضع کردند. با شرایطی که ذکر می‌شود، هر کدام از فروشنده و خریدار حق فسخ دارند: ۱. تا زمانی که فروشنده و خریدار محلّ دادوستد را ترک نکردند، هر کدام حق فسخ دارند. به محض ترک محلّ معامله، حق فسخ برای طرفین از بین می‌رود، مگر این‌که از حقوق دیگر که ذکر می‌شود، برای فسخ استفاده شود. ولی اگر کالای مورد معامله، حیوان باشد، خریدار تا سه



روز حقّ فسخ دارد (همان). در دو صورت حقّ فسخ همیشه وجود دارد: اول، این که کالای مورد معامله معیوب باشد. دوم، این که در حین انجام عقد شرط کنند که هر زمان صلاح دیدند، معامله را فسخ کنند.

۲. اگر فروشنده، کالا را به قیمت بسیار زیادی بفروشد مشتری حق فسخ دارد (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۲: ۳۱).

۳. اگر کسی کالایی خریداری کند، اما نه کالا را تحویل بگیرد و نه بهای آن را پردازد، در این صورت خریدار و فروشنده تا سه روز باید تکلیف معامله را روشن کنند. اگر خریدار طی سه روز بهای کالا را پردازد و جنس را تحویل بگیرد، معامله قطعی می‌شود؛ ولی اگر نیاید، بعد از سه روز حقّی نسبت به کالا ندارد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۲۲).

از آداب فسخ معامله این است که اگر خریدار به هر دلیلی قصد فسخ معامله را داشت، فروشنده در صورت تمایل قبول کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۹۶)، حتی پیامبر خدا به حکیم بن حزام اجازه تجارت نداد تا این که به ایشان تضمین داد که معامله شخص پشیمان را فسخ کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۰: ۱۸).

### ۳-۲-۳. معاملات ممنوع

تنوع در معاملات بسیار زیاد است. غالب این دادوستدها به ضرر خریدار و دربرخی موارد به ضرر فروشنده است. حجج الهی با ممنوع شمردن برخی این معاملات، از ضرر در معامله جلوگیری کردند. یکی از این معاملات ممنوع، دادوستد به صورت ربوی است (همان، ۹: ۷۵۵). به طور مسلم ربا، ظلم در حقّ قرض گیرنده است. از طرفی، قرض دهنده اگر ربا ندهد، سودی نمی‌برد؛ بنابراین خسارت می‌بیند. در صورت خسارت بایع حجج الهی می‌فرمایند: «بایع ضرر نمی‌کند چون با معامله کردن بدون ربا، احسان و نیکی به هم‌نوعش کرده است.» (همان، ۹: ۷۵۲) در واقع حجج الهی به این نوع دادوستد به دید معامله نگاه نمی‌کردند و همواره تأکید به قرض دادن می‌کردند و برای سودخواهی به معاملات دیگر تشویق می‌کردند، ولی مردم چون دنبال سود بی‌زحمت بودند، ربا می‌دادند؛ بنابراین تجارت و کسب را ترك می‌کردند و در پی تولید مایحتاج زندگی خود نمی‌رفتند. پس خداوند ربا را حرام فرمود تا مردم به سوی تجارت و خرید و فروش بشتابند و قرض بی‌بهره میانشان باقی بماند (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ۲: ۴۸۲ و ۴۸۳).

### ۳-۳. تنظیم نظام مالی نوین

از ابداعات مالی حجج الهی، ساختن نظام خمس، زکات و مالیات است. ثمره ساختن این نظام مالی، کاهش اختلاف طبقات اقتصادی مردم و از بین رفتن فقر در جامعه است. در واقع با این شیوه بخش اندکی از مازاد اموال ثروتمندان به فقرا می‌رسد؛ طوری که نه از ثروت ثروتمندان کاسته می‌شود و نه فقرا با تنگدستی دست‌وپنجه نرم می‌کنند.

#### ۱-۳-۳. خمس

کیفیت گرفتن و مصرف خمس بدین صورت است که ثروتمندان یک‌پنجم از مازاد منفعت کسب خود را به این شرط که یک‌سال از آن بگذرد و مصرف نکنند، به امام می‌دهند. این مبلغ باید به دو بخش تقسیم شود. یک قسمت آن به امام می‌رسد و ایشان در هر امری که صلاح ببیند، مصرف می‌کند و بخش دیگر، به سادات یتیم یا سید فقیر یا سید در راه مانده می‌رسد؛ بنابراین سادات سهمی در صدقه واجب و همچنین زکات ندارند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۲۷).

#### ۲-۳-۳. زکات

مورد دیگر زکات است. زکات نیز مانند خمس سهمی در کاهش فقر دارد؛ چون باعث می‌شود که زاد و توشه مستمندان از این طریق باشد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۷: ۱۱). زکات از نه شیء گرفته می‌شود که عبارت است از: طلا، نقره، شتر، گاو، گوسفند، گندم، جو، خرما و کشمش. اگر این نه شیء به حد و نصاب خاصی برسند، بر صاحبان آنان لازم است که مقداری از آن را به امام و حاکم جامعه بدهند.

مصارف زکات، فقرا، مساکین،<sup>۱</sup> کارگزاران زکات، کسانی که (با گرفتن زکات) دل‌هایشان به اسلام الفت می‌پذیرد، (آزادی) بردگان، (پرداخت دیون) بدهکاران، (انجام هر کار خیری) در راه خدا و کسی که در راه مانده است و پولی برای برگشت به وطنش ندارد، است (توبه: ۶۰). اگر زکات به مقداری برسد که تمام زیرمجموعه خود را پوشش دهد، هر بخش سهم خود را می‌برد؛ ولی اگر مقدار آن کم باشد، امام جامعه با صلاحی که می‌بیند در امور ضروری تر صرف می‌کند.

#### ۳-۳-۳. مالیات

مورد بعدی مالیات یا همان خراج است. این مبلغ از اهل ذمه (غیرمسلمانانی که با شرایطی

۱. مسکین به کسی گفته می‌شود که از شدت بی‌نوابی چاره‌ای جز گدایی ندارد؛ ولی فقیر کسی است که در حد ضرورت دارد و مجبور به طلب از دیگران نیست (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۷: ۲۲).

در حکومت اسلامی زندگی می‌کنند) گرفته می‌شود. حاکم جامعه در ازای دادن امنیت، رفاه و دیگر امکانات، از زمین کشاورزی آنان یا از خودشان به قدری که توان پرداخت دارند، مالیات دریافت می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۷: ۱۹۸ و ۲۰۰). بنابراین مالیات مخصوص اهل ذمه است و از مسلمانان گرفته نمی‌شود؛ همان‌طور که خمس و زکات مخصوص مسلمانان است و از اهل ذمه دریافت نمی‌شود.

### نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، این نتایج به دست می‌آید که اگر مردم بعد از پیامبر ﷺ، مسیر درست را انتخاب می‌کردند و به امیر مؤمنان ﷺ به‌عنوان وصی پیامبر رجوع می‌شد، قضیه فرق می‌کرد و تحوّل اساسی در علوم مختلف به دست امامان صورت می‌پذیرفت. در نتیجه، مردم نه تنها به سعادت اخروی می‌رسیدند، بلکه دنیایشان نیز آباد می‌شد؛ ولی چنین نشد و مردم از برگزیده الهی حمایت نکردند. به همین جهت حضرت زهرا فرمود بدانید که به‌جای شیر، خون تازه و زهر کشنده خواهید دوشید. همین اتفاق هم افتاد. با این حال، حجج الهی با توجّه به بسترهای موجود، نقش مهمی در پیشرفت و بهبود جامعه و مردم ایفا کردند.

بسیاری از اموری که مربوط به پیشرفت، آبادانی جامعه و حیات دنیوی مردم است، را کسی غیر از حجج الهی توان اجرای آن را ندارد؛ چرا که به‌یقین می‌توان گفت هیچ حکومتی عاری از نقص و عیب نبوده و به‌دنبال آن عدم‌رضایت عمومی را در پی داشته است؛ بنابراین منحصراً کسانی می‌توانند حکومتی بدون نقص به همراه عدالت اجتماعی و رضایت عمومی داشته باشند که خلیفه الهی و حجت الله باشند.

### منابع

#### قرآن مجید.

- \* شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج‌البلاغه، محقق و مصحح: صبحی صالح، قم، هجرت.
- ۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی، محقق و مصحح: مجتبی عراقی، قم، دار سیدالشهداء.
- ۲. ابن‌اشعث، محمد بن محمد، (بی‌تا)، الجعفریات، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه.
- ۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا ﷺ، تهران، جهان.

۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم، داوری.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الشریف الرضی.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۲)، *النخصال*، قم، جامعه مدرسین.
۹. ابنابسطام، عبدالله و حسین، (۱۴۱۱ق)، *طب الأئمة*، محقق و مصحح: محمد مهدی خراسان، قم، دار الشریف الرضی.
۱۰. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، (۱۳۸۵ق)، *دعائم الإسلام*، محقق و مصحح: آصف فیضی، قم، آل البيت.
۱۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۱۲. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر، (بی تا)، *بلاغت النساء*، قم، دار الشریف الرضی.
۱۳. ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۴. اشکوری، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، دفتر نشر داد.
۱۵. بحرانی، سید هاشم، (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثه.
۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، محقق و مصحح: جلال الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامیة.
۱۷. تستری، محمد تقی، (۱۳۷۲)، *اوائیل*، محقق و مصحح: قیس آل قیس، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق و مصحح: سید مهدی رجائی، قم، دار الکتب الإسلامیة.
۱۹. ثقفی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۹۵ق)، *الغارات*، محقق و مصحح: جلال الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی.
۲۰. جزائری، نعمت الله بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *النور المبین فی قصص الأنبیاء*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۱. حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، *قرب الإسناد*، محقق و مصحح: مؤسسه آل البيت، قم، آل البيت.
۲۲. خزاز رازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر*، قم، بیدار.

۲۳. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم، دار الشریف الرضی.
۲۴. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، محقق و مصحح: کوچه‌باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۵. طبرسی، ابونصر حسن بن فضل، (۱۴۱۲ق)، *مکارم الأخلاق*، قم، دار الشریف الرضی.
۲۶. طبرسی، احمد بن علی، (۱۳۷۱)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، ترجمه و شرح: احمد غفاری، تهران، مرتضوی.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۲۹. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم، دار الثقافة.
۳۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، محقق و مصحح: حسن الموسوی خرسان، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۳۱. علی بن موسی علیه السلام، (۱۴۰۲ق)، *طب الإمام الرضا (الرسالة الذهبية)*، محقق و مصحح: محمد مهدی نجف، قم، دارالخیام.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق)، *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، مشهد، آل البيت علیهم السلام.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، محقق و مصحح: سیدهاشم رسولی، تهران، المطبعة العلمیه.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
۳۵. فولادوند، محمدمهدی، (۱۴۱۸ق)، *ترجمه قرآن*، محقق: هیئت علمی دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۳۶. قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة الله، (۱۴۰۹ق-الف)، *الخرائج والجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
۳۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۹ق-ب)، *قصص الأنبياء*، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، محقق و مصحح: طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، *کافی*، قم، دار الحدیث.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۹)، *حلیة المتقین*، قم، لقمان.
۴۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، *حیة القلوب*، قم، سرور.
۴۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول*، محقق و مصحح: سیدهاشم رسولی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۴۴. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین*، محقق و مصحح: حسین موسوی کرمانی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۴۵. مستغفری، جعفر بن محمد، (۱۳۸۱)، *روش تندرستی در اسلام*، ترجمه طب النبی ﷺ و طب الصادق ﷺ، قم، مؤمنین.
۴۶. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق-الف)، *الإختصاص*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم، المؤتمر العالمي لالفیه الشیخ المفید.
۴۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق-ب)، *الأمالی*، محقق و مصحح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۸. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، *مجموعه ورام*، قم، مکتبه فقیه.



## فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی- پژوهشی **تحقیقات کلامی**، که حاوی تتبع، یافته‌ها، دیدگاه‌ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ - ۳۷۱۶۵

.....  
نام خانوادگی: ..... نام: .....  
تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....  
استان: ..... شهرستان: ..... شهر: .....  
نشانی: .....  
پلاک: ..... کد پستی: .....  
تلفن: ..... کد شهر: ..... تلفن همراه: .....  
لطفاً تعداد ..... نسخه فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره ..... دوره ..... تا شماره ..... دوره ..... به نشانی بالا ارسال نمایید.

### بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۸۰۰/۰۰۰ ریال
  ۲. تک شماره ۲۰۰/۰۰۰ ریال
- مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام **مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی** واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

### بادآوری:

جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله [www.Tkalam.ir](http://www.Tkalam.ir) می‌توانید اقدام نمایید.



**Tahqīqāt-e Kalāmi**

**Islamic Theology Studies**

**An Academic Quarterly**

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.11, No.41, July-September 2023

**Proprietor:** Islamic Theology Association,

Qum Seminary (Hawza)

**Manager:** Hadi Sadeqi

**Editor-in-Chief:** Reza Berenjkari

**Executive Secretary:** Abdul Majeed Etesami

**Editorial Manager:** Hamid Reza Khadem Al-Hoseini

**Editor:** Asieh Ostadi

**Translated to Arabic by:** Mehdi Shavandi

**Translated to English by:** Seyed Lutfullah Jalali

**Layout:** Masoumeh Norouzi

**ISSN:** 2345-3788

**Address:** Islamic Theology Association, Islamic

Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.2,

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

**PO Box:** 3765-133

**Telephon:** 0098-25-32928546

**Tsms:** 30007227007705

**Site:** [www.tkalam.ir](http://www.tkalam.ir) / [www.ikq.ir](http://www.ikq.ir)

**Email:** [Info@Tkalam.ir](mailto:Info@Tkalam.ir) / [Info@Ikq.ir](mailto:Info@Ikq.ir)

**Price:** 200/000 Rials