



فصلنامه علمی

شماره ۱

بهار سال ۱۴۰۱

آسیب‌شناسی موانع معرفتی در شناخت بدیهی خداوند
از دیدگاه علامه جعفری (ع)
جواد نظری
بازخوانی ادله درون دینی و برون دینی در مسئله انتصاب
یا انتخاب ولایت فقیه
حسین عراقی
مستندسازی قرآنی دیدگاه مقام معظم رهبری در فرآیند
شکل‌گیری تمدن اسلامی
جعفرستاری
زبان‌شناسی تطبیقی سوره قدر با محوریت ضرورت
وجود انسان کامل در عالم هستی
رسول محمدیان صبحی
مخالطه‌شناسی با محوریت مقاله ذاتی و عرضی در
ادیان دکتر عبدالکریم سروش
مهدی آتش افروزه
بررسی تطبیقی معاد در قرآن کریم و عهد جدید
امیرمحمد شجاع زاده

الهدى للرحمن الرحيم

عنوان نشریه

آفاق

صاحب امتیاز

حوزه علمیه ولیعصر(عج) بناب؛ مدرسه امام صادق(ع)

مدیر مسئول

حجت ریحانی

سردبیر

جواد نظری

زبان نشریه

فارسی

نظم انتشار

دوفصل نامه

هیئت تحریریه

حامدشمس (معاون پژوهش حوزه علمیه بناب)

جواد نظری (معاون پژوهشی مدرسه)

کریم آراد (استاد حوزه)

امیر شامی (استاد مدرسه)

محمدامین غفاری (طلبه سطح یک)

علی اکبرمهربانی (طلبه سطح یک)

محل انتشار مجله

آذربایجان شرقی - بناب - خیابان باهنر - روبه روی ایستگاه رادیو - حوزه علمیه ولیعصر(عج)

بناب

سال آغاز انتشارمجله

۱۴۰۱

پست الکترونیک

pajoohesh.hbonab@gmail.com

تلفن

۰۴۱۳۷۷۳۲۷۸۱

شیوه نامه نگارش مقالات

۱. مقاله ارسالی باید دارای ساختار ذیل باشد:

۱-۱. عنوان: بیانگر مسئله مقاله.

۱-۲. چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث.

۱-۳. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله.

۱-۴. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش.

۱-۵. بدنه اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل.

۱-۶. نتیجه.

۱-۷. کتاب‌شناسی با ترتیب الفبایی براساس الگوی ذیل:

- کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد،

محل نشر، ناشر.

- مقاله

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره،

صفحات، محل نشر، ناشر.

* اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

* منابع لاتین هم به‌همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۲. ارجاعات، در درون متن قرار بگیرند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: جلد / صفحه)

۳. عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴. به منابع دست اول ارجاع داده شود.

R شیوه بررسی و چاپ مقالات

۱. درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و

شماره تلفن پژوهشگر ضروری است.

۲. حجم مقالات حداکثر ۲۰ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار

پرهیزید.

۳. مقالات رسیده پس از تأیید داوران و تأیید سردبیر، چاپ خواهد شد. نقل مطالب مجله با

ذکر مأخذ بلامانع است.

«ن و القلم و ما یسطرون» (سوره قلم، آیه ۱)

با نام و یاد خداوند و با درود و سلام به رسول اعظم او، حضرت محمد (ص) که معلم راستین کتاب و حکمت است «و یعلمهم الكتاب و الحکمة» و جانشینان بر حق او به ویژه حضرت حجت (عج) و با توسل و تبرک جستن به آیات نورانی و زلال وحی «اقرا و ربک الأکرم الذی علم بالقلم» (سوره علق، آیات ۴-۳) همان قلمی که معرفت را از اسارت نسیان و فراموشی رها نموده و نهر زلال دانش را بر جان خشکیده دل‌های تشنه معارف الهی جاری نمود و حیاتی جاودانه را برای بشریت به ارمغان آورد و لباس زرین الفاظ را بر قامت بلند معانی پوشاند و نقاب از سیمای علوم عقلانی و معارف وحیانی برگرفت و نظر به همین منزلت و اهمیت دلگشای قلم و کتابت است که خداوند رحیم در قرآن کریم به آنچه می‌نویسد، سوگند یاد فرموده است؛ «ن و القلم و ما یسطرون» (سوره قلم، آیه ۱) برای نویسندگان و اهل قلم همین افتخار بس که خداوند به قلم آنان سوگند یاد کرده است.

امروزه نقطه آغازین تمام تمدن‌ها و علوم و پیشرفت‌هایی که در هر زمینه نصیب بشر شده است مرهون تلاش بی‌دریغ نویسندگان است و به‌راستی «مداد علماء» بر «دماء شهدا» پیشی گرفته است؛ زیرا، هم زیربنای خون شهید و هم پشتوانه آن، مرکب قلم‌های دانشمندان است، و سرنوشت اجتماعات بشری در درجه نخست به قلم‌ها بستگی دارد.

حوزه‌های دینی شیعی از دیرباز مهد تکون، توسعه و بالندگی علوم دینی بوده و ضمن تحویل اندیشمندان بزرگ به جامعه بشری، آثار ارزشمندی را به بار آورده است. اکنون که در دوران احیای حکومت دینی بر پایه دین مقدس اسلام قرار داریم و از سوی دیگر شبهات اعتقادی به واسطه قلم‌های مسموم و شیطانی دین و ایمان مسلمانان را آماج هدف قرار داده با تأسی بر بیانات مقام معظم رهبری (دام ظلّه العالی) که می‌فرمایند: «عنصر تحقیق و پژوهش در همه جا به صورت یک اصل در مجموعه کارها باید مورد توجه قرار بگیرد»، مسؤلیت این نهاد ارزشمند خطیرتر شده و ضرورت پرداختن به علوم اسلامی دو چندان گشته است. بی‌تردید یکی از راه‌های احیای علوم اسلامی و توسعه آن، اهتمام جدی به پژوهش در این زمینه است. رونق پژوهش و نیز تداوم و بالندگی آن منوط به عرضه پژوهش‌های انجام گرفته به دیگر اندیشمندان و پژوهشگران است و این کار در وهله نخست از طریق نشریات تخصصی انجام می‌پذیرد.

خداوند متعال را سپاس می‌گوییم که توفیق داد با رنمودهای، استاد فرزانه و پدر مهربان (حاج آقای بنابی حفظه الله تعالی) که حیات با برکت خویش را در بارور کردن گلستان مهدوی صرف نمود و همواره دغدغه پرورش اهل قلم و پژوهش را داشتند، اولین شماره از مجله آفاق را به پیشگاه اندیشه‌ورزان و دانشوران عرصه علم و معنویت تقدیم کنیم.

فهرست مقالات

آسیب‌شناسی موانع معرفتی در شناخت بدیهی خداوند از دیدگاه علامه جعفری (ع) ... ۹

جواد نظری

بازخوانی ادله درون دینی و برون دینی در مسئله انتصاب یا انتخاب ولایت فقیه..... ۳۱

حسین عراقی

مستندسازی قرآنی دیدگاه مقام معظم رهبری در فرآیند شکل‌گیری تمدن اسلامی..... ۵۱

جعفرستاری

زبان‌شناسی تطبیقی سوره قدر با محوریت ضرورت وجود انسان کامل در عالم هستی. ۶۷.

رسول محمدیان صبحی

مغالطه‌شناسی با محوریت مقاله ذاتی و عرضی در ادیان دکتر عبدالکریم سروش..... ۸۹

مهدی آتش افروزه

بررسی تطبیقی معاد در قرآن کریم و عهد جدید..... ۱۰۳

امیرمحمد شجاع زاده

آسیب‌شناسی موانع معرفتی در شناخت بدیهی خداوند از دیدگاه علامه جعفری (ع)

جواد نظری^۱

چکیده

شناخت مفهوم خدا با استناد به دلایل متقن مساوی با تاریخ بشریت است که تقسیم انسان به سه گروه معتقدین به وجود خدا، منکرین وجود خدا و کسانی که در وجود و عدم خدا در حال شک و تردیدند، گواه تاریخی بر این مسئله هست که اکثریت قریب به اتفاق بشر مفهوم خدا را دریافت می‌نمایند، اما عوامل انکار و تردید در وجود خدا از سوی دو گروه اخیر در شناخت بدیهی خداوند را می‌توان با آسیب‌شناسی و تحقیق در موانع معرفتی و شناخت بدیهی خداوند به دست بیاوریم، لذا با توجه به اهمیت و جایگاه این بحث در مسائل معرفتی در این مقاله سعی داریم با تکیه بر دیدگاه‌های ژرف نگرانه و فیلسوفانه علامه جعفری (ع) به بررسی امکان شناخت از مفهوم و چیستی خداوند و بیان موانع معرفتی و شناخت پرداخته و در پایان بحث به این نتیجه می‌رسیم که انسان برای این که بتواند به شناخت بدیهی از خداوند دست یابد، باید دو نوع حجاب را که علت عمده و منشأ سایر حجاب‌ها شناخت بدیهی خدا هستند را از خویش برطرف کند:

۱ حجاب‌های که ناشی از انحرافات عملی است، مانند غوطه‌ور شدن در معصیت‌ها

۲ حجاب‌های ناشی از برداشت‌های علمی و معمولی از جهان طبیعت.

کلیدواژه‌ها: مفهوم خدا، شناخت بدیهی خدا، آسیب‌های معرفت‌شناسی، عوامل تردید

در شناخت خدا

۱. قرآن‌پژوه سطح ۴ (دکتری) مرکز آموزش تخصصی تفسیر و علوم قرآن حوزه‌های علمیه.

مقدمه

دریافت مفهومی از خدا که کامل‌ترین حقیقت و عالی‌ترین موجود است، ممکن است. این دریافت از آغاز تاریخ بشری تاکنون اگرچه با تطبیق مفهوم مزبور به هویت‌های مختلف در اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها دیده می‌شود؛ لکن اگر در درون انسانی حقیقت فوق‌تأثیر و تأثرات از جهان عینی وجود نداشت، چنین دریافتی امکان‌ناپذیر بود. اگر ما قطع نظر، از عده‌ای مردم داشته باشیم، که بر مبنای عواملی روانی و شرایطی مغزی این دریافت را در خود نمی‌بینند، عمومیت آن را در همه انسان‌ها مشاهده می‌کنیم. برای اثبات این قضیه دو دلیل را می‌توان در نظر گرفت:

دلیل یکم: تتبع لازم و کافی در سرگذشت بشر.

به شهادت تاریخ گرایش انسان به خدا از قدیمیترین روزگاران موجود بوده و این موضوع در بین ملت‌های گوناگون با وجود آداب و رسوم و عقاید و آراء مختلف وجود داشته است. این امر بر اثر حفاری‌ها و کاوش‌های علمی باستان‌شناسان بیشتر مورد تأیید قرار گرفته است، تا جایی که بعضی از دانشمندان معتقدند که هیچ قومی را نمی‌توان یافت که در میان آنها گرایش به خدا و مذهب دیده نشده باشد (نصری، عبدالله؛ (۱۳۷۳)، خدا در اندیشه‌ی بشر، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ اول). با این تتبع می‌بینیم که دریافت خدا در همه اقوام و ملل شیوع داشته است. اگرچه کیفیت و عمق این دریافت و نمودهای دلالت‌کننده بر آن بسیار گوناگون بوده است. شهید مطهری نیز توجه به مفهوم خداوند را بر اساس طبیعت عقلانی و منطقی بشر یا با تمایلات فطری و ذاتی او مربوط دانسته و در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین بیان می‌کنند:

«بشر از قدیمی‌ترین ایام نظامات حیرت‌آور جهان را می‌دیده است، وجود خدا را با تشکیلات منظم و دقیق مشاهده می‌کرده است، همین کافی بوده است که این فکر را به وجود آورد که این تشکیلات منظم و این حرکات مرتب همه از مبدأ مدبر و دانا و خودآگاهی ناشی می‌شود یا نه؟ پس درباره این که بشر چرا از خدا بحث کرده و می‌کند نباید در جستجوی عامل دیگری غیر از استعداد منطقی و عقلانی بود». (مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۵ ص ۳۹۴).

دلیل دوم: برای اثبات اینکه دریافت خدا همگانی بوده و مخصوص دوران و قوم خاصی نبوده است، می‌توانیم بشر را در برابر این مفهوم والا بر سه گروه اساسی تقسیم نماییم. گروه اول معتقدین به وجود خدا، گروه دوم منکرین وجود خدا و گروه سوم کسانی که در وجود و عدم خدا در حال شک و تردیدند.

آن عده از مردم که اصلاً توجهی به مفهوم خدا ندارند، مورد بحث قرار نمی‌گیرند. چراکه فرض وجود چنین اشخاصی با اعتدال حواس و مغز و روان، یا بسیار اندک است و یا اصلاً نیست.

در مورد گروه اول، بدیهی است که این گروه باید مفهوم خدا را دریافت کرده باشند. زیرا وجود خدا را در واقع تصدیق و اثبات می‌نمایند. پس برای آنکه حق تصدیق قضیه وجود خدا را داشته باشند، به‌طور قطع باید موضوع آن را دریافت کرده باشند. این همان اصلی است که می‌گوید «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له»، (ثبوت چیزی برای چیزی، یعنی محمول قرار گرفتن چیزی به یک موضوعی، فرع وجود آن چیزی است که شیء به‌عنوان محمول برای آن ثابت یعنی محمول واقع می‌شود).

گروه منکرین خدا هم که در اصطلاح قهر کنندگان مکتبی نیز هستند، مفهوم خدا را دریافت کرده‌اند. اگرچه چنین ادعا کنند که ما آن موضوع (خدا) را نفی می‌کنیم که شما معتقدین می‌گویید، زیرا آنان فوراً با این سؤال روبرو خواهند شد که آیا شما آن مفهوم خدا را که ما اثبات می‌کنیم، درک کرده‌اید یا نه؟ اگر آن مفهوم را درک کرده‌اید، پس شما هم مانند ما آن را دریافت نموده‌اید، و اگر درک نکرده‌اید، منطقی نمی‌توانید آن را نفی نمایید. پس ثابت شد که اگر منکرین، بخواهند قضیه خود را که عبارت است از خدا وجود ندارد واقعیت ببخشند و بتوانند قضیه را بسازند، حتماً باید خدا را دریافت کرده باشند.

گروه سوم هم مفهوم خدا را دریافته‌اند؛ زیرا آنان نمی‌گویند ما نمی‌دانیم مفهوم خدا چیست. بلکه می‌گویند شک داریم که خدا در واقع وجود دارد یا نه؟ پس شک در وجود واقعی خدا است که بدون دریافت مفهومی از خدا امکان‌پذیر نیست. (جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۴، خ ۸۷، ص ۱۶۷ تا ۱۷۲).

نتیجه کلی این گروه‌بندی باکمال وضوح این است که اکثریت قریب به اتفاق بشر مفهوم خدا را دریافت می‌نمایند همچنین علامه در قسمت بحث از چیستی خداوند می‌فرماید انسان برای پاسخ گرفتن این مسئله به معرفت‌شناسی از نفس باید تکیه کند، به این صورت که ما به‌عنوان مثال مفهوم علم و قدرت را در خود درک می‌کنیم، این توانایی را در حد کمال نهایی که توانایی بی‌نهایت است به خدا نسبت می‌دهیم و می‌گوییم خداوند توانای مطلق؛ سپس با مراجعه به دلایل عقلی و دریافت‌های وجدانی حقیقت محدود را بی‌نهایت و معروض کون و فساد را مافوق کون و فساد می‌بینیم لذا برخلاف توهم بعضی از متفکران، خدا شناسان رشد یافته می‌توانند شناسایی خدا را به‌عنوان شناسایی یک حقیقت مثبت دارا باشند و به مفهومی از چیستی خدا با توجه به مرتبه معرفتی خویش برسند (جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، ج ۴، صص ۲۹۵-۲۹۸).

بنابر این مقدمه همه بشریت با توجه به سطح ادراک‌های خویش به نوعی از شناخت و مفهوم خدا بی‌بهره نیستند، اما باید دنبال این پاسخ باشیم که چرا با وجود این قضیه، بشریت هنوز به جایگاه حقیقی معرفت انسانی نسبت به خداوند دست نیافته و چه عواملی به عنوان حجاب‌ها معرفتی در شناخت بدیهی خدا هستند که موجب تردید و حتی انکار وجود خدا می‌شود. در ابتدا بحث اشاره کوتاه داریم به تفاوت استعداد‌های انسانی در این زمینه که بیانگر مراتب این شناخت بدیهی در معرفت‌شناسی هستند.

تفاوت استعدادها در شناخت و معرفت خدا

علامه جعفری انسان‌ها را در گرایش و ارتباط با خداوند به دو دسته خدا خوان و خدایاب تقسیم کرده و انگیزه و عوامل این دو دسته از گرایش بشری را مرهون سه علت اصلی می‌داند؛ دلایل و شواهد علمی که برپایه برهان‌های چهارده گانه متکی است که این نوع علت‌گرایش در نظر ایشان در صورت همراه نبودن با ایمان انسان را از صعود به مدارج بالا خداشناسی و خدایابی باز می‌دارد و در مرتبه خداخوانی جای می‌دهد، عامل ایمان محض نیز به عنوان علت و عاملی دیگر که اکثریت مردم به واسطه همین عامل به خداوند گرایش پیدا می‌کنند که اثر این عامل نیز هر چند در خداشناسی نسبت به علم محض بیشتر است ولی از تحلیل و تفسیر در خداشناسی نا توان است اما کسانی که از دو عامل علم و ایمان در کنار هم

بهره می‌برند به طور حتم می‌توانند به یک خدایابی در درجه بالا برسند و در مرتبه خدا خوانی نمانند. (جعفری، محمدتقی، عرفان اسلامی، ص ۴۸ و ۴۹). با توجه به این بحث علامه بیشتر انسان‌ها را در مرتبه شناخت به واسطه ایمان قلبی و فطری قرار می‌دهند و می‌فرمایند حقایق و واقعیات عالی‌ه‌ی خیلی بالاتر از آن است که انسان‌ها ظرفیت گنجایش آن‌ها را داشته باشند، لذا کسی که به عقل کلی پیوسته و از آن بهره‌برداری می‌کند، نمی‌تواند بیش از ظرفیت شنوندگان آن حقایق را بازگو کند. (جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۲، ص ۴۴۰). اگر انسان توانایی فرورفتن در مسائل عالی‌الهیات را ندارد، باید از ورود به این مسائل خودداری کند و به احکام فطرت سلیم قناعت کند؛ مسلم است که حدود افکار انسان‌ها مختلف است، می‌بینیم بعضی از افراد دارای هوش و استعداد و نبوغ عالی می‌باشند و به اضافه‌ی این نیروهای با ارزش به تکاپو و کوشش در اندیشه نیز می‌پردازند و در نتیجه به عالی‌ترین مقامات معرفت می‌رسند. در صورتی که گروه زیادی که با اطمینان می‌توان گفت: اکثریت مطلق را تشکیل می‌دهند، بهره‌ای از این نیروها نداشته، یا اگر هم دارای بعضی از نیروهای مزبور هستند، تکاپو و کوشش ندارند، اینان نایستی به این‌گونه مسائل وارد شوند زیرا بدون تردید ضرری که در این راه خواهند دید، از سود آن بیش‌تر خواهد بود، تفکر درباره‌ی مشکلات ال‌هیات مانند به هم زدن خاک‌هایی است که با ریزه‌های طلا و آتش درهم‌آمیخته است، برای کسی که محاسبه‌ی به دست آوردن طلا امکان‌پذیر نیست، این به هم زدن ممکن است غیر از شعله‌ور ساختن آتش سوزان نتیجه‌ای نداشته باشد. (جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۲، ص ۳۷۷).

بنابراین اختلاف درجات مردم در خداشناسی در همه دوران و جوامع به‌وضوح کامل دیده می‌شود. به‌عنوان مثال از آن چوپانی که حضرت موسی؛ را می‌بیند و خدا را در شکل یک انسان توصیف می‌نماید گرفته تا خداشناسی ابراهیم خلیل و موسی بن عمران و عیسی بن مریم و محمد بن عبدالله و علی بن ابیطالب و ائمه اطهار (ع) همه در مسیر عشق ربوبی و کمال برین حرکت می‌کنند. (جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج ۱۳، خ ۸۳، ص ۱۳۰). با توجه به این مطلب استعداد اکثریت انسان‌های در مرتبه شناخت فطری قرار

دارد و لازمه این شناخت نیز آلوده نکردن این منبع عظیم و نعمت والای خداوند در جهت شناخت بدیهی خداوند است و همین راه به صورت راه میان برو همگانی است که انسان را به مسیر کمال و معرفت الهی نزدیک می‌گرداند، مرحوم علامه در بحث شاخت و معرفت الهی این نوع شناخت را شناخت بی‌واسطه در خدایابی می‌دانند. که در ادامه بحث به برخی از موانع معرفتی و عوامل تردید در شناخت بدیهی خداوند از منظر فیلسوف عارف علامه جعفری اشاره می‌کنیم.

بررسی علل و موانع درک و شناخت خداوند

برای اینکه بحث را در این رابطه بیان کنیم، به‌طورکلی در ابتدا به دو نوع از حجاب‌ها عمده در شناخت و معرفت خدا اشاره می‌کنیم که سایر مطالب ما نیز در بحث موانع شناخت خدا به این دو حجاب و مانع برمی‌گردد؛ البته مقصود حجاب‌های مانع از ارتباط شناخت بدیهی است، نه اعتقاد و علم به وجود اقدس خداوندی که از روی دلایل عقلی برای همگان امکان‌پذیر می‌باشد:

نوع یکم حجاب‌های ناشی از انحرافات عملی است، مانند غوطه‌ورشان در معصیت‌ها و ارتکاب جرم‌ها و تسلیم شدن به هوی و هوس‌های نفسانی و خودپرستی‌ها در اشکال گوناگونش. حجاب‌های ناشی از انحرافات عملی نه تنها آدمی را از شناخت بدیهی خدا و ارتباط با او محروم می‌سازند، بلکه حتی متقن‌ترین و علمی‌ترین دلایل وجود خداوندی را هم مات و پریده رنگ می‌نمایند و آن دلایل را به‌صورت الفاظ و مفاهیمی بی‌محتوا درمی‌آورند که کمترین اثری در عقل و قلب شخص منحرف به وجود نمی‌آورند. چه بسیار افرادی که با اقتدار مغزی در حکمت الهی با دلایل کاملاً متقن در اثبات وجود خداوندی غوطه‌ورند ولی از ارتباط با خدا و دریافت او بی‌بهره هستند.

نوع دوم حجاب‌های که ناشی از برداشت‌های علمی و معمولی از جهان طبیعت است؛ به این صورت که هر مقوله و صورت و شکلی را که از این جهان به‌وسیله حواس و علوم مختلف برای شناخت جهان درک می‌کنیم، به جای آنکه آن‌ها را روشن‌کننده ابعادی از جهان طبیعت محسوس از موضع‌گیری‌های خاص خود تلقی نمائی‌ام، آگاهانه یا ناآگاهانه آن مقوله‌ها و صور و اشکال و روابط را فراگیر همه هستی تلقی می‌کنیم، بنابراین حجاب‌های ناشی از

برداشت‌های علمی معمولی مستند به ضعف و عدم رشد فکری و روحی انسان‌هایی است که قدرت باز کردن حلقه‌های زنجیر مقولات و صور و اشکال و نمودهای طبیعت را از عقل و روان خود ندارند (جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج دهم، خ ۴۹، صص ۸۷-۸۹). برای کسانی که بخواهند از معلومات منعکس شده از قلمرو جهان عینی فیزیکی برای درک ذات خدا استفاده کنند، جز وصول به بن‌بست ذهنی هیچ راهی نخواهند داشت؛ اما خداوند متعال بهانه کسانی را که می‌گویند: ما معرفتی جز از راه حواس و آزمایشگاه‌ها و نیروها و فعالیت‌های ذهنی [که بر مواد خام توزین پذیر و دارای ابتدا و انتها و محدود به هویت مشخص در جهان عینی فیزیکی مستندند] سراغ نداریم، با عنایت کردن نیروی دریافت حقیقت عدل و زیبایی به انسان‌ها که مفاهیم فوق توزین و امتداد و اول و آخر و پیش و پس می‌باشند، منتفی می‌سازد. آیا کسانی که قدرت تجرید یک واقعیت بی‌نهایت و بی‌اول و آخر را از همین جهان عینی طبیعی دارند، نمی‌توانند هویتی دیگر با صفات مزبور را دریافت نمایند؟! قطعاً این مردم هم در حقیقت عدل و زیبایی و امثال آن واقعیات، مفاهیمی فوق محدودیت و اول و آخر و پیش و پس و توزین را با نوعی علم حضوری اجمالی درک می‌کنند، بدون اینکه توانائی دریافت ذات عدل و زیبایی را داشته باشند. هم اینان می‌توانند هویت و موجودی با صفات مزبور را با نوعی علم حضوری اجمالی عالی‌تر دریافت نمایند؛ البته واضح است که به جهت محدودیت درک و شعور و دیگر استعدادهای مغزی و روانی که دامن‌گیر انسان‌ها است، مانع از درک ذات اقدس ربوبی است، چنانکه در منابع اسلام به‌طور فراوان گوشزد شده است. نهایت امر این است که چون برای دریافت این هویت عالی و این موجود اقدس، به صفا و تهذیب روحی و نورانیت وجدانی احتیاج دارند و این امور هنوز ضرورت خود را برای آنان اثبات نکرده‌اند! لذا عدم امکان دریافت حقیقتی یگانه و بی‌اول و آخر و فوق هرگونه امتداد و پیش و پس و قابلیت توزین را به این ادعا مستند می‌دارند که ما چنین حقیقتی را درک نمی‌کنیم و از این «درک نمی‌کنیم» «بی‌اعتنائی به دلایل مثبت و اصول و ارزش‌های غیرقابل‌انکار» را نتیجه می‌گیرند (جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۳، خ ۱۸۵، صص ۲۱۶-۲۱۷). حال با توجه به این دو حجاب عمده در شناخت بدیهی خداوند به ذکر مصادیق در ذیل این دو نوع حجاب می‌پردازیم.

نزدیکی فوق‌العاده خدا به بشر عامل عدم خدانشناسی

این یک اصل صحیح است که شیء که آگاهی به آن مطلوب است، با نظر به موقعیت انسان در افق‌های مختلفی قرار می‌گیرد، معمولاً افقی که بایستی شیئی برای آگاهی‌های رسمی ما قرار بگیرد، افق متوسط به معنای عمومی است. لذا چنان‌که افق‌های دور مانع از آگاهی و معرفت به شیء است، هم‌چنین اگر افق شیء فوق‌العاده نزدیک بوده باشد، تحصیل معرفت درباره‌ی آن دشوار و بلکه امکان‌ناپذیر می‌گردد.

توضیح این‌که: وقتی که شیء برای درک و شناسایی برنهاد می‌شود، لزوماً باید ذهن یا نیروی درک‌کننده به آن شیء مورد درک مشرف گردد، بنابراین بایستی مشرف شونده غیر از موضوع مورد اشراف و نظاره بوده باشد، به همین جهت است که ما تنها با علم حضوری (حالت خودیابی) که درک‌کننده و درک شونده، در آن یکی هستند، نمی‌توانیم ماهیت خود را دریابیم، زیرا میان خود درک‌کننده و درک شونده هیچ فاصله‌ای وجود ندارد. مقصود از بعد و فاصله در مسئله‌ی ادراک‌کننده و ادراک شونده، بعد و فاصله هندسی نیست، بلکه منظور قرار گرفتن دو حقیقت درک‌کننده و درک شونده در وضعی است که برای رسیدن به هم احتیاج به درک چیزهای دیگر داشتن و بی‌نیاز بودن از آن است. قوه درک‌کننده آدمی باید در افقی قرار بگیرد که بتواند موجی ایجاد کند، چنان‌که شیء درک شونده بایستی در موقعیتی قرار بگیرد که موج قوه درک‌کننده به آن برسد.

با نبودن فاصله به معنای فوق‌توجه درک‌کننده امکان‌پذیر نیست و با دوری فاصله بیش‌ازحد طول‌موج به آن شیئیء مورد درک نمی‌رسد. روی این اصل است که بشر هرگز نخواهد توانست ذات و علم و احاطه‌ی خداوندی را بر خود چنان‌که هست درک کند، زیرا خداوند به من یا قوه درک‌کننده ما به قدری نزدیک است که توقع تصویر ما درباره‌ی خداوند مانند توقع تصویر خود من در علم حضوری است. چون روشنایی خود ذره که می‌خواهد با آن روشنایی آفتاب را ببیند، از خود آفتاب یا شعاعی از آن است، لذا نخواهد توانست که علم حصولی و تصویری درباره‌ی آن به دست بیاورد. (جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۱۳، صص ۲۵۵-۲۵۷). علامه مصباح نیز در کتاب خدانشناسی خویش به مضمون همین مطلب اشاره کرده و می‌فرماید:

«باید توجه داشت علم حضوری به ذات الهی در مرتبه‌ای که خدا خودش را می‌شناسد (مرتبه بی‌نهایت وجود)، حتی برای اولیای خدا نیز ممکن نیست؛ زیرا ایشان نیز تنها در حدّ وجودی خودشان ذات خدا را می‌شناسند؛ نه آن‌گونه که بر آن ذات احاطه یابند؛ پس حقیقت و کنه ذات و صفات الهی نیز برای ایشان ناشناخته است.

برای نزدیک شدن مطلب به ذهن، فرض کنید عمودی از نور به صورت خطی مستقیم ز منبعی نورانی می‌تابد. اگر این عمود نور می‌توانست خود را بیابد، مرکز اتصالش را نیز با منبع نورانی می‌یافت و از همان مرکز اتصال، می‌توانست نمایی هرچند محدود و متناسب با دایره وجودی خود از آن منبع نورانی مشاهده کند. بنابراین، هرکس با توجه درونی به حقیقت خود، تنها می‌تواند جلوه‌ای محدود از ذات‌خداوند را متناسب با ظرفیت وجودی خود مشاهده کند.» (محمدتقی مصباح یزدی؛ خداشناسی) مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن (ص ۱۴۷ / تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی، -قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹).

طبیعت‌گرایی بشر مانع خداشناسی

در مسئله‌ی رابطه ادراکات انسانی با خدا حدود بیش از دویست آیه و روایت کاملاً معتبر وجود دارد که ادراکات بشری را عاجزتر از آن معرفی می‌کند که بتوانند به مقام شامخ ربوبی راهی بیابند. آنچه دلیل ناتوانی ادراکات بشری از اصابت مزبور است، این است که: قوای ذهنی آدمی اگر بخواهد موضوعی را مورد توجه و درک قرار بدهد، ابزار و وسایل طبیعی خود را مانند کمیت و کیفیت و زمان و فضا... به کار می‌اندازد و موضوع مفروض به وسیله ابزار و وسایل مزبور وارد چارچوبه گشته، موضوع را آن‌چنان که هست، نشان نمی‌دهد. به همین جهت نیز معقول تصور شده هرکسی از لحاظ خصوصیات مخصوص به خود اوست زیرا هر کس ابزار و وسایل فوق را در ذهن خود به طور مخصوصی تفسیر و برای درک معقولات به کار می‌برد (جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، ج ۸، ص ۴۸۸-۴۹۰). علاوه بر اینکه آنان که دم از طبیعت جهان هستی و حس‌گرایی می‌زنند، خود به جهت دو عامل از درک کامل حقیقت جهان هستی نیز محروم‌اند:

عامل یکم-دخالت ضروری آلات و وسایل شناخت ما درباره موضوعاتی که می‌خواهیم آن‌ها را بشناسیم اعم از آنکه این آلات و وسایل مربوط به ساختار وجودی خود ما باشد مانند حواس و نیروهای درونی ما مانند اندیشه و تعقل و اکتشاف و تجرید غیر ذلک، و یا مربوط به آزمایشگاه‌ها و وسایلی که برای گسترش و عمیق ساختن معلومات خود آن‌ها را می‌سازیم.

عامل دوم-ارتباط همه اجزاء و پدیده‌های کارگاه خلقت به یکدیگر و بنابراین اصل بديهی که اگر یک یا چند جزء از یک کل مجموعی متصل، مجهول باشد، ادعای علم درباره بقیه اجزاء کل مجموعی، محال است.

حال که ما نمی‌توانیم به‌وسیله آلات و وسایل ادراکات و مشاعر محدود خود، جهان هستی را آن‌چنانکه هست با تمام سطوح و ابعاد و اعماقش بشناسیم، ذات خداوندی را که مافوق جهان هستی است، به‌طریق اولی نخواهیم شناخت. البته آماده کردن قلب برای تابش نور آن ذات اقدس، مسئله دیگری است (جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۵، ص ۱۵۲، صص ۱۱-۱۴). که امیرالمؤمنین علی (ع) در پاسخ ذعلب یمانی به آن اشاره فرموده است:

(مَحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: بَيْنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَخْطُبُ عَلَى مَنْبَرِ الْكُوفَةِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ- ذِعْلَبٌ ذُو لِسَانٍ بَلِيغٍ فِي الْخُطْبِ شَجَاعُ الْقَلْبِ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ قَالَ وَيْلَكَ يَا ذِعْلَبُ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيْلَكَ يَا ذِعْلَبُ لَمْ تَرَهُ الْعَيْوُنُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَيْتَهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ...)، (امام صادق (ع) فرمود: در آن میان که امیرالمؤمنین (ع) در کوفه بر منبر سخنرانی می‌فرمود مردی که نامش ذعلب بود برخاست و او مردی شیوا سخن و قوی القلب بود، پس گفت ای امیر مؤمنان آیا پروردگارترا دیده‌ای؟ امام فرمود: وای بر توای ذعلب من پروردگاری که ندیده‌ام عبادت نکنم؛ عرض کرد ای امیر مؤمنان، او را چگونه دیده‌ای؟ فرمود: وای بر توای ذعلب دیدگان او را به نگاه چشم نبینند، بلکه دل‌ها او را باایمان حقیقی دریابند...). (الکافی، ج ۱، ۱۳۸، باب جوامع التوحید... ص: ۱۳۴، ح ۴).

اوهام و تخیلات بشر عامل عدم درک و شناخت ذات خدا

علامه جعفری با بیان بسیار دقیق که بر گرفته از معارف نقلی و عقلی است این بحث را به بهترین بیان تحلیل و ریشه و عامل این نوع از تخیلات و توهمات را نیز در پایان بحث اشاره می‌کنند.

در این رابطه به یک روایت از امام باقر (ع) اشاره می‌کنیم که اساس و لب مطلب را بیان فرموده‌اند. (عن الباقر محمد بن علی زین‌العابدین (ع): کُلُّ ما میزتموه بأوهامکم فی أدقِّ معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم، مردود إلیکم، و الباری تعالی و اهب الحیاه مقدر الموت ولعلَّ النمل الصغار تتوهم أنَّ لله تعالی زُبانیین فَإِنَّ ذلک کمالها، وتتوهم أنَّ عدمهما نقصان لمن لا یتَّصف بهما، و هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی به) (از حضرت باقر محمد بن علی زین‌العابدین (ع) وارد شده است: هر چیزی را که با اوهام و خیالات خود در دقیق‌ترین معانی اش [به‌عنوان خدا] تمیز داده و تصور کنید، آن چیز آفریده و ساخته شده شما است و به خود شما برمی‌گردد. خداوند متعال بخشاینده‌ی حیات و مقدر کننده مرگ است و شاید مورچه‌های ناتوان چنین توهم می‌کنند که خدا هم مانند آن‌ها دوشاخ کوچک دارد، زیرا، آن‌ها گمان می‌کنند که نداشتن شاخ برای کسی که شاخ ندارد نقصی است.)

(فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، ج ۱، ص ۴۰۸). در این روایت مطلب بسیار جالبی که وجود دارد این است که هر جانداري آنچه را که دارا است و در زندگانی او دخالت دارد کمال یا ضرورت مطلق می‌بیند و فقدان آن را نقص و کاهش خیال می‌کند. به همین جهت اگر موجودی را به‌عنوان آفریننده‌ی خویش توجه کند، بدون تردید دوشاخ ظریف را هم به او نسبت خواهد داد و این یک قانون کلی است، به‌طوری‌که حتی بعضی از کسانی که دارای قدرت اندیشه هستند و معلوماتی را فراگرفته‌اند، مزایای درونی خود را از قبیل خیال و اندیشه و تعقل و علم بدون تصرف به خدا نسبت می‌دهند؛ مثلاً می‌گویند: خدا با خود اندیشید و به این نتیجه رسید! یا از این مردمی که خدا آفریده است چیزی دستگیرش نخواهد شد! و امثال این سخنان که در ریشه‌یابی این سخنان به دو عامل جهت دهنده می‌رسیم:

عامل اول علت فلسفی است که عامل مقایسه کردن انسان خود را با خداست؛ هر موجود جاننداری با نظر به علاقه و محبت نهایی که به جان خود دارد، اگر شرایط اجازه دهد می‌خواهد همه هستی را در راه ابقاء زندگی مطلوبش مورد بهره‌برداری قرار بدهد. این اصل در مورد خود قابل تردید نیست. برای رفع این علت کافی است که انسان در راه به دست آوردن رشد شخصیت کمی به فعالیت پردازد و ناتوانی و نادانی و محدودیت موقعیت خویش را نه در مقابل آفریننده‌ی جهان هستی، بلکه در برابر سایر نیروهای مافوق در نظر بیاورد، اگر چنین فعالیت‌های انجام بدهد بدون تردید از آن خودبینی و خودخواهی شرمسار خواهد گشت.

عامل دوم علت روانی مقایسه کردن انسان خود را با خداست؛ بنیاد سازمان مغزی طوری تنظیم شده است که تنها به درد خواندن سطور کتابی از جهان هستی می‌خورد که در مقابل حواس ما گسترده شده است. لذا به همین جهت است که حتی بعضی از مغزهای نیرومند با این که سیر و سیاحتی در جهان طبیعت کرده و از سیستم قوانین و روابط آن تا حدود زیادی اطلاع پیدا کرده‌اند، با این حال در مراحل نهایی نتوانسته‌اند گریبان خود را از پنجه‌ی گمان و تردید و شک نجات بدهند. نظیر آن چوپان کوهی، همه‌ی جهان هستی را که قابل مقایسه با بزها و گوسفندها و روغن و شیر و پنیر و ماست خود دانسته و به پیشگاه خدا تقدیم می‌کند. لذا برای درمان این مسئله باید دل خود را آماده‌ی تابش شعاع الهی بسازیم، البته هر چه معلومات و دریافت شده‌های ما بیش‌تر باشد، ثمر و اثر بیش‌تری خواهد داشت. (جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، ج ۴، صص ۳۱۰-۳۱۹).

تفسیر نادرست از برهان علیت از مهم‌ترین موانع شناخت بدیهی خدا

همان‌طور که به واسطه قانون علیت، توجه و نگرش خود را به جهان و اجزای آن منحصر می‌کنیم، و به وسیله حواس یا ابزار کمکی حواس، کیفیت‌ها و روابط و نموده‌ها جهان را دیده و به واسطه قانون علیت، پیوند آن‌ها را تفسیر نموده و تصور می‌کنیم، که آنچه را که درباره جهان می‌شناختیم، شناخته و به دست آورده‌ایم. درباره خدا نیز بدان جهت که خدا را به‌عنوان علت موجودات وارد ذهن کرده‌ایم، همین‌که علل اشیاء را از متن خود طبیعت و اجزاء آن به دست آوردیم، چنین تصویری کنیم که جایی برای خدا به‌عنوان علت در طبیعت و اجزاء آن نداریم، پس بهتر این است که او را از متن طبیعت و دیدگاه خود برکنار نموده و به‌عنوان علت‌العلل در

سرسلسله طبیعت و اجزاء آن قرار بدهیم و بگوییم: اداره‌کننده مستقیم طبیعت خود طبیعت است و خدا به‌عنوان علت‌العلل به وجود آورنده، اولین علت طبیعی یا اداره‌کننده مجموع طبیعت است.

اما از مجموع ملاحظات مربوط به مسئله خلقت و فاعلیت خداوندی در قرآن مجید این حقیقت به‌عنوان یک اصل کلی به دست می‌آید که آنچه در پهنه طبیعت است، آثار مستقیم فاعلیت خداوندی است، که از دیدگاه‌های سطحی و ابتدائی ما نمایش موجودات مستقل و وابسته به علل طبیعی خود دارند. این است ضخیم‌ترین حجابی که تاروپود آن‌ها از عالم ماده و طبیعت می‌گیریم و در کارگاه مغز آن‌ها را می‌بافیم و سپس در جلو دیدگانمان می‌آویزیم و از ارتباط بدیهی با خداوند محروم می‌گردیم. اگر ما این قدرت مغزی را پیدا کنیم که بفهمیم نگرش به پهنه گسترده ماده و شناخت نظم و قانون جاری در آن، غیر از نگرش به فاعل و به وجود آورنده لحظات حرکت‌ها در آن ماده است تا حدودی خواهیم توانست که برای شناخت بدیهی خدا، راه صحیح‌تری را پیدا کنیم. امام حسین (ع) در دعای عرفه می‌فرماید:

وفی دعاء عرفة لأبی عبدالله الحسین (ع)، وقد نقله السید ابن طاووس فی کتاب الإقبال: (إلهی ترددی فی الآثار یوجب بُعد المزار، فاجمعنی بخدمة توصلنی إلیک...) (پروردگارا، گشت و سیاحت در آثار دیدار جمال و جلالت را از من دور می‌کند، همه نیروهای درک مرا به‌وسیله خدمتی که شایسته مقام توست به سوی خود بسیج فرما). (الذریعة إلی حافظ الشریعة) شرح أصول الکافی جیلانی (ج ۱، ۳۱۲، [باب إطلاق القول بأنه شیء...]. ص: ۳۰۶).

یعنی جهان هستی خود را آماده شناسایی ما نشان می‌دهد، اما اگر وسیله شناسایی ما حواس درونی و برونی باشد، به دلیل تأثیری که از ناحیه پدیده‌های جهان ماده می‌پذیرند، نمی‌توانند ما را به حقیقت زیارت خدا برسانند لذا منحصرترین راه و نزدیک‌ترین مسافت به سوی درک عظمت خدا کنار گذاشتن تمام راه‌ها و قصد حقیقی خداوند است. (جعفری، محمدتقی، نیایش امام حسین (ع)؛ در صحرای عرفات، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ هفتم ۱۳۹۰، صص ۱۱۴-۱۱۸).

تشبیه یکی دیگر از موانع شناخت و معرفت خداوند

تشبیه مقام شامخ ربوبی به هر چیزی که حتی عالی‌تر و با عظمت‌تر از آن چیز قابل‌تصور نباشد، نشان انحراف از دریافت آن مقام شامخ است، خواه آنچه خداوند به او تشبیه شده است از اشیاء مادی و جسمانی باشد و خواه از حقائق فوق‌مادیات، دلیل این مطلب بسیار واضح است، زیرا اگر تشبیه‌کننده توجه داشته باشد به اینکه هیچ سنخیتی و تشابهی میان ذات و وجود اقدس ربوبی و آنچه به آن ذات و وجود اقدس تشبیه شده است، وجود ندارد، در همان لحظه توجه می‌فهمد که از راه دریافت الهی منحرف است. او مستقل بالذات است، ولی همه اشیاء وابسته‌اند، او بی‌نیاز مطلق است، ولی همه اشیاء نیازمند مطلق می‌باشند. او بی‌نهایت مطلق است ولی همه اشیاء امور محدود و تشخص یافته می‌باشند. او مافوق همه قوانین حاکمه در عالم هستی و آفریننده و نگه‌دارنده آن‌هاست، در صورتی که همه اشیاء تسلیم محض و محکوم به آن قوانین می‌باشند. تشبیه، ارتکاب پست‌ترین و قبیح‌ترین عمل مغزی و روحی در تطبیق با عظمت‌ترین و کامل‌ترین موجودات که خداوند سبحان است به اشیاء محدود و فانی و نیازمند که مخلوقات است. یکی از دلایل پستی و زشتی این عمل مغزی و روحی این است که آدمی با این عمل، با عظمت‌ترین استعداد خود را که خداشناسی و خدایابی است، پوچ و از کار می‌اندازد، و پس از چنین عملی، برای چنان انسانی کمال و عظمتی در عالم واقع وجود ندارد، که بال و پری باز کند و برای وصول به بارگاه جمال و جلال آن کمال و عظمت مطلق به پرواز درآید (جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج ۱۶، صص ۱۶-۱۷).

حس گرایي مانع شناخت بدیهی خدا

ساختمان حواس طبیعی انسان به هیچ وجه نمی‌تواند ملاک واقعیت‌ها باشد. یعنی چنین نیست که هر چیزی که واقعیت داشته باشد باید بتوان آن را با حواس طبیعی دریافت کرد و بالعکس چنین نیست که هر چیزی را که حواس آن را به‌عنوان واقعیت نشان داد، از واقعیت برخوردار بوده باشد.

اما دلیل اینکه ضرورتی نیست که وجود واقعیت‌ها با حواس اثبات شود، علم ما به هزاران واقعیت است که با هیچ‌یک از حواس و آزمایشگاه‌ها قابل ارتباط مستقیم نیست؛ مانند رابطه

ضروری‌علیت میان علت و معلول در قانون «علیت» که به هیچ وجه و با هیچ یک از حواس و آزمایشگاه‌ها قابل دیدن و لمس کردن نیست. همچنین روابط اصول و قضایای ریاضی، هرچند که اجزاء قضایا نیز امور تجربیدی ذهنی می‌باشند، با این حال ما نمی‌توانیم حقیقت رابطه ضربدر را [نه علامت آن را] در ذهن خود به‌عنوان یک نمود انعکاس حتی به‌عنوان یک تأثیر قابل لمس، درک و لمس نماییم؛ اما اینکه چنین نیست هر چیزی را که حواس ما آن را به‌عنوان واقعیت نشان بدهد، حتماً باید واقعیت داشته باشد، مثال‌های فراوانی دارد که ما به یک مثال اشاره می‌کنیم:

ما در بیابان، زمین شوره‌زار را مانند آبی می‌بینیم، که حتی نمودت موج را هم از خود نشان می‌دهد. در صورتی که نه آبی در آن زمین وجود دارد نه موجی. پس این حواس نیست را هم هست نشان می‌دهد.

عقل‌گرایی مانع شناخت بدیهی خدا

مقصود ما از عقول در این بحث، همان عقل نظری است، که همواره مواد خام کارش را از محسوسات و یا از آن مفاهیم ذهنی می‌گیرد، که متکی به محسوسات است. این عقل نیروی فعال ذهن بشری است، که حکما و اهل عرفان با بیانات مختلف، دخالت آن را در مسائل عالی و بنیادین عالم هستی بی‌جا، بلکه مضر تشخیص داده‌اند. مسلم است که معقولاتی که از محسوسات گرفته می‌شود، با انواعی از کیفیت‌ها و کمیت‌ها و دیگر مقولاتی که مخصوص عالم ماده و مادیات است، مشخص می‌گردند، لذا این معقولات نمی‌توانند برای دریافت مفاهیم و اثبات و نفی مسائل مافوق ماده و مادیات مفید بوده باشند (جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج دهم، خ ۴۹، صص ۸۳-۸۲). برای روشن شدن مطلب به عجز عقول در درک نفس انسانی استناد می‌کنیم، نزدیک‌ترین و واضح‌ترین حقیقت برای افراد بشر در عرصه طبیعت، ذات (نفس، من، خود یا شخصیت) خود او است و با این حال، هرگز تعریفات و توصیفات ما که بر مفاهیم و قضایای محسوس و ملموس تکیه می‌کنند، از شناساندن ذات ما ناتوان‌اند؟ درباره فعالیت‌ها و مختصات و استعداد‌های نفس آدمی، از هزاران سال پیش تاکنون می‌اندیشند و تحقیق می‌کنند و آزمایش می‌نمایند و می‌نویسند و با این حال، اعتراف می‌کنند که انسان هنوز شناخته‌نشده است. باز با این عجز در شناخت

ذات خویش چگونه ادعای ورود به شناخت و معرفت در ذات اقدسش راداریم (همان، ج ۲۵، صص ۲۴۸-۲۴۹). اما این مطلب به معنای تعطیلی عقول و معرفت نیست بلکه به این معنی است که شناخت ذات اقدسش و ورود به کنه ذاتش ناممکن و محال است؛ ولی مسیر حرکت برای کسب اوج معرفت باز بوده و آنچه برای ما امکان پذیر است، درک دو موضوع است: موضوع یکم، محصول و نمود وجودی صفات الهی است که در عرصه هستی می بینیم؛ مانند نظم و قانون و عظمت‌ها و ملکوت این جهان و غیر ذلک.

موضوع دوم، دریافت شهودی فروغی از خود آن صفات که با تهذیب روحی و تخلق به اخلاق الله امکان پذیر است (همان، ج ۱۶، ص ۷).

بعد از اشاره به برخی از موانع شناخت بدیهی خداوند در این از بحث به عوامل تردید در شناخت خداوند از منظر علامه جعفری اشاره می کنیم.

عوامل تردید در شناخت خداوند

با نظر به سرگذشت تفکرات بشری در طول تاریخ بحث اعتقاد به خداوند چه به صورت تصدیق یا انکار و تشکیک مورد بحث بوده که ما در این قسمت از بحث می خواهیم برخی از عواملی را که باعث بی توجهی یا تردید یا انکار آن وجود بدیهی گشته است را به صورت اختصار بیان کنیم:

عامل یکم مشغول شدن عده‌ای مردم بی فکر به زندگی مادی و عدم اعتنا و توجه به غیر از خود و زندگی مادی خود و از بین بردن فطرت و وجدان خویش و تأویلات نابخردانه در اعتقاد به خدا و در عین نداشتن دلیل در عدم اعتقاد به خدا به دلایل اثبات نیز توجهی نمی کنند.

عامل دوم گرفتاری مغز به یک عده مفاهیم و اصول پیش ساخته‌ای که دست برداشتن از آن‌ها برای آن گرفتاران یا امکان ناپذیر است و یا بسیار دشوار.

عامل سوم گرفتاری مغزی و روانی به خودخواهی که ویران کننده همه حقایق در ذهن بشری است و همه حقایق را در راستای خود طبیعی خلاصه می کند.

عامل چهارم مطلق پرستی‌هایی که به جای خداپرستی به کار افتاده است. بعضی از مردم که با اندیشه‌های معمولی، خود را درباره باعظمت‌ترین حقیقت اقناع می کنند، مطلق حقیقی به عنوان خدا را کنار می گذارند و به مفاهیم مطلق می سازند که ساختن مغز خودشان است معتقد

می‌گردند؛ مانند انسان به‌طور مطلق، هستی مطلق، ماده مطلق، واقعیت مطلق، طبیعت مطلق و قانون مطلق، در نتیجه پذیرش این‌گونه مفاهیم مطلق در حقیقت، انکار خدا به‌وسیله خدا یا خدایان دیگر است.

عامل پنجم محرومیت از وصول به خواسته‌های مشروع یا نامشروع. در این دنیا عده‌ای فروان از مردم، خدایی را می‌خواهند که خواسته‌های آنان را در هرگونه شرایط اجابت نماید و هیچ‌گونه گرفتاری و ناگواری هم نصیب آنان نگرداند، لذا با کمترین نقص در برآورده شدن آن‌ها هیچ قداستی برای آنان در این دنیا مفهوم وجود ندارد.

بنابراین، اگر در میان جوامع بشری وضعی پیش بیاید که عوامل مزبور در فوق و امثال آن عوارض از مغزهای بشری برکنار شود و به‌جای آن‌ها اندیشه منطقی واقع‌بینانه و احساسات ناب و عمیق وجدانی جانشین گردد، هیچ فردی منکر خدا یا مردد در وجود او یا بی‌اعتناء به آن وجود اقدس پیدا نخواهد گشت. (جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج ۲۷، صص ۱۶۹ - ۱۷۱).

راه‌های شناخت و معرفت به خدا

اگر مقداری دقت کنیم، این حقیقت را خواهیم دید که حتی یک انسان در طول زندگانی هدفی را که انتخاب می‌کند، غالباً راه‌های مختلفی برای وصول به آن هدف وجود دارد. اختلاف این راه‌ها و وسایل مربوط به تحولات و دگرگونی‌ها است، که همواره از محیط طبیعی و اجتماعی پیرامون او را فراگرفته است. مثلاً یک فرد کشاورز که هدف او به دست آوردن محصول است، روزی با آب باران زراعت خود را می‌رویاند، روز دیگر به منبع آبی دست می‌یابد، با بیل و کلنگ آن منبع را به جریان انداخته و به شکل چشمه ساری درمی‌آورد و برای آبیاری زراعتش از همان چشمه‌سار بهره‌برداری می‌کند. بدین ترتیب هدف‌های معنوی نیز با وسایل گوناگونی قابل تحصیل است و هر چه موجودیت یک هدف وسیع‌تر و عالی‌تر بوده باشد، طرق و وسایلی که می‌تواند ما را به آن هدف برساند بیش‌تر و متنوع‌تر خواهد بود. با کمی توجه واقعاً خواهیم دید که موجودیت خدا آن‌چنان محیط به همه اشیاء و حرکات و روابط است و آن‌چنان مانند نور در تمام اجزاء جهان هستی نفوذ کرده است که کوچک‌ترین صدای یک پرنده ناچیز همان راه را نشان می‌دهد که کهکشان‌های سرسام‌آور.

ولی متوجه باشیم که این طرق و وسایل در رسانیدن ما به هدف دارای یک ارزش ثابت نیست، همان گونه که درک محبت و مهر مادری در زمان کودکی نسبت به زمان جوانی تفاوت بسیاری دارد. این قانون از آنجا سرچشمه می‌گیرد که انسان در عبورش به سوی کمال هر دوره‌ای را از نظر معرفت سپری می‌کند، با رسیدن به دوره‌ی عالی‌تر بایستی گذشته را پشت سر بگذارد (جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، ج ۴، صص ۳۳۳-۳۳۶).

در ادامه به‌عنوان نمونه به جهت اختصار به دو نمونه از راه‌ها شناخت بدیهی خدا د اشاره می‌کنیم.

قلب مومن منبع شناخت خدا

مراد از ایمان تصدیق وجدانی فعال است، دل انسان با ایمان است که گنجایش وجود خدا را دارد این زمین و آسمان با آن فضای پهناور و بیکرانیش با آن کرات و کهکشان‌ها و کارزارهایش که به نظر ما سرسام‌آور و خیره‌کننده می‌نماید، در مقابل عظمت خداوندی همان مقدار ناچیز است که یک بال مگس در تصور ما باروح بی‌نهایت بزرگ انسانی. این مقایسه هم در حقیقت نا به جا است؛ زیرا بالاخره روح انسانی هرچه باشد در مقابل عظمت خداوندی قابل تصور نیست. اگر بگویند چگونه قلب انسانی گنجایش خدای به آن عظمت را دارد؟ با این که قلب انسانی در درون همین کالبد جسمانی است. می‌گوییم:

قلب خواه همان عضو معروف باشد یا نه، ما نمودهای شگفت‌انگیزی را در درون خویش احساس می‌کنیم که با محاسبات منطق طبیعی از نظر کمیت و کیفیت سازگار نیست، مثلاً ما در حدود هشتاد میلیارد سلول در مغز داریم، از دوران کودکی این سلول‌ها در فعالیت می‌باشند، چگونه می‌شود مغز انسانی تا حدود یک میلیون میلیارد واحد اطلاع ثبت کند.

خلاصه با نظر به فعالیت‌های شگفت‌انگیز مغز و قلب، می‌توانیم این حقیقت را قبول کنیم که نیروی عقلانی و قلبی ما وابسته به اصول و قوانین طبیعی خارجی نیستند که نتوانیم از آن تجاوز نموده، درون خویش را قلمرو دیگری که جهان خارجی مانند جزئی از آن است، منظور کنیم. ابتدا آری این قلب بسیار بزرگ کوچک نما شایستگی آن را دارد که نور بی‌نهایت

خداوندی را در خود منعکس بسازد (جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، ج ۲، ص ۲۸۳-۲۸۱).

شناخت خدا با غیر خدا

در قسمتی از فرمایشات امام علی بن موسی‌الرضا (ع) در پاسخ به سؤال عمران صابی، که خدا را چگونه و با چه چیزی شناخت امام (ع) چنین می‌فرماید:

«قَالَ عِمْرَانُ فَبِأَيِّ شَيْءٍ عَرَفْتَاهُ قَالَ (ع) بِغَيْرِهِ قَالَ فَأَيِّ شَيْءٍ غَيْرُهُ قَالَ الرَّضَا (ع) مَشِيئَتُهُ وَ اسْمُهُ وَ صِفَتُهُ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَ كُلُّ ذَلِكَ مُحَدَّثٌ مَخْلُوقٌ مُدَبَّرٌ»، (با چه چیز خداوند عز و جل را شناخته‌ایم؟ خداوند سبحان را با غیر ذات او شناخته‌ایم غیر ذات خداوندی که به وسیله آن خدا را شناخته‌ایم چیست؟ امام علی بن موسی‌الرضا فرمود: به وسیله مشیت و اسم و صفت خداوندی و آنچه که شبیه به آنست و همه آنها حادث و مخلوق و مورد تدبیر است)، (ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید) (للسدوق، ص ۴۳۳ / ۶۵ باب ذکر مجلس الرضا علی بن موسی (ع) مع أهل الأديان و أصحاب المقالات).

مقصود امام علی بن موسی‌الرضا (ع) از اینکه «خدا را با غیر خدا می‌شناسیم» ذات اقدس الهی است که تصور و درک آن برای بشر امکان‌ناپذیر است، زیرا تصور و درک بشر همواره به موضوعی متعلق می‌شود که دارای هویتی باشد که با کمیت و کیفیت خاصی نمودار گردد و بتواند در برابر ذهن آدمی برنهاده شود و مسلم است که ذات اقدس ربوبی مافوق انواع کمیت‌ها و کیفیت‌ها و هرگونه اعراض و نمودهای جسمانی است، پس شناخت ما درباره خدا به وسیله غیر ذات اقدس به وجود می‌آید.

نتیجه‌گیری

شناخت مفهوم خدا با استناد به دلایل متقن مساوی با تاریخ بشریت است و با تقسیم انسان به سه گروه؛ گروه یکم معتقدین به وجود خدا، گروه دوم منکرین وجود خدا، گروه سوم کسانی که در وجود و عدم خدا در حال شک و تردیدند. همه انسان‌ها به نوعی درگیر بحث شناخت و دریافت مفهومی از خدا هستند.

و برای درک چیستی و مفهوم خدا بهترین منبع نفس انسان هست، آدمی هراندازه از رشد و کمال بیشتری برخوردار باشد، خود را کوچک‌تر و خدا را بزرگ‌تر از آنی می‌یابد، که در مراحل قبلی درک کرده بود. لذا حقایق و واقعیات عالی‌هه خلی بالاتر از آن است، که انسان‌ها ظرفیت گنجایش آن‌ها را داشته باشند و هرکسی به نسبت استعداد و نبوغ و اندیشه خویش باید در مسیر شناخت و معرفت خدا حرکت کند و با ابزار خدادادی و پاک نگه‌داشتن فطرت خویش و پرورش آن و کسب معرفت از منابع عقلی و وحی در مسیر معرفت‌شناسی حرکت کند.

و برای این‌که انسان بتواند به شناخت بدیهی خدا دست یابد، باید دو نوع حجاب را که علت عمده و منشأ سایر حجاب‌ها شناخت بدیهی خدا هستند را از خویش برطرف کند، که این دو حجاب عبارت انداز:

حجاب‌های که ناشی از انحرافات عملی است، مانند غوطه‌ور شدن در معصیت‌ها و ارتکاب جرم‌ها و تسلیم شدن به هوی و هوس‌های نفسانی و خودپرستی‌ها در اشکال گوناگونش. حجاب‌های ناشی از برداشت‌های علمی و معمولی از جهان طبیعت. در کنار حجاب‌های شناخت بدیهی خدا، برخی موانع نیز به‌عنوان عوامل تردید، انسان را، از شناخت بدیهی خدا بازمی‌دارند، که باید این عوامل تردید را نیز از سر راه برداشت.

منابع

۱. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۲. جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی، تهران، انتشارات اسلامی.
۳. جعفری، محمدتقی، عرفان اسلامی، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ هشتم، ۱۳۸۸.
۴. جعفری، محمدتقی، نیایش امام حسین؛ در صحرای عرفات، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ هفتم ۱۳۹۰.
۵. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ناشر: صدراسال نشر: ۱۳۹۰.
۶. نصری، عبدالله؛ (۱۳۷۳)، خدا در اندیشه‌ی بشر، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ اول.
۷. مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن (ص ۱۴۷ / تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹)
۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (الکافی) ط - الإسلامیة، محقق / مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، ناشر: دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، ناشر کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، اصفهان ۱۴۰۶ ق.
۱۰. جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن، الذریعة إلى حافظ الشریعة (شرح أصول الکافی جیلانی). محقق / مصحح: درایتی، محمد حسین، ناشر: دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ ق - ۱۳۸۷ ش.
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید (للمصدق)، محقق / مصحح: حسینی، هاشم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

بازخوانی ادله درون دینی و برون دینی در مسئله انتصاب یا انتخاب ولایت فقیه

حسین عراقی^۱

چکیده

مسئله ولایت فقیه رکن رکین فقه سیاسی در عصر غیبت معصوم (ع) است. یکی از مسائل مهم و مبنایی در بحث ولایت فقیه، انتخابی یا انتصابی بودن ولی فقیه است. با تقسیم انتصاب به دو قسم اسمی و وصفی می توان با ادله نقلی و عقلی به انتصاب وصفی ولی فقیه نایل شد. در دلیل عقلی باتکیه بر ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت باتکیه بر اصل جامعیت و جاودانگی احکام اسلام، ضرورت نظم در جامعه، اصل نیاز ضروری انسان به قانون الهی، بر انتصاب وصفی ولایت فقیه استدلال شده است.

ادله نقلی از بین آیات به آیات اولوالأمر، اولویت، اطاعت و ولایت و از میان روایات به روایات مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه، شریف و ده ها روایات دیگر از باب مؤید بودن بر نفع انتصاب وصفی استدلال شده است.

واژگان کلیدی: ولایت فقیه، حکومت اسلامی، انتصاب، انتخاب.

۱. طلبه سطح یک مدرسه امام صادق؛ حوزه علمیه ولیعصر (عج) بناب.

طرح مسئله

مسئله ولایت فقیه رکن رکین فقه سیاست دین است، شکل اجتماعی و سیاسی اسلام با مسئله ولایت فقیه جلوه بیشتری به خود اختصاص داده است.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی این مسئله در رأس امور واقع و مورد توجه اندیشمندان داخلی و خارجی واقع شده است و تبیین‌های مختلفی از مسائل پیرامون ولایت فقیه در عصر غیبت از طرف متفکرین ارائه شده است.

مسئله انتخابی یا انتصابی بودن ولایت فقیه در لابه‌لای متون دینی (کتاب و سنت) و از منظر ادبیات عقلی با تمام اهمیت مورد بررسی قرار گرفته است. نوشتار حاضر در صدد است تا با ارائه و بازسازی ادله عقلی و نقلی در باب انتصابی بودن ولایت، بررسی ولایت فقیه را با روش کتاب‌خوانی (تلفیقی عقلی و نقلی) بر عهده دارد.

بدیهی است قلمرو و گستره نوشتار را لسان ادله رقم خواهد زد.

نظریه ولایت فقیه را می‌توان از مناظر مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرارداد و بداهت و روشنی این امر به حدی است که گاه نیز می‌توان آن را تحت عنوان مباحث فقهی، مباحث کلامی و فلسفی و... عنوان نمود.

این امر مهم جهت دید و بینش ما را به جهات مختلف این موضوع رهنمون خواهد کرد:

الف) ولایت فقیه یک مسئله فقهی

از آنجایی که فقه، فرایندی با جهت کشف احکام افعال مکلفین ترسیم شده است، می‌توان از دو منظر به فقهی بودن مقوله ولایت فقیه نظر کرد:

منظر اول - اینکه آیا بر خود فقیه، فعلی با عنوان فعل تکلیفی مبنی بر پذیرش ولایت وجود دارد یا نه...؟ می‌تواند یک نوع مسئله فقهی تلقی شود.

منظر دوم - از این منظر که «آیا بر سایر مکلفین (عنوان یک فعل فقهی) ضرورتی مبنی بر پذیرش ولایت متوجه است یا خیر...؟» می‌تواند تحت عنوان افعال مکلفین مسئله فقهی تلقی شود.

(ب) ولایت فقیه یک مسئله کلامی

معیار کلامی بودن، بودن یک مسئله معرفتی، ناظر به عقاب و عدم عقاب اخروی و جزء مسائل اعتقادی بودن است. با این بیان می‌توان مسئله ولایت فقیه را جزء مسائل کلامی عنوان کرد با این توضیح که اعتقاد به ولایت فقیه اگر جزء ضروریات دین باشد و عدم اعتقاد به آن عقاب آور تلقی شود در اینجا تحت عنوان یک مسئله کلامی مطرح است.

(ج) ولایت فقیه مسئله فلسفی و هستی‌شناسی

از ولایت می‌توان با عنوان یک مفهوم مصداقی و وجود تلقی کرده و تحت عنوان مباحث فلسفی عنوان نمود. در کنار سایر مباحث وجود شناسی و فلسفی می‌توان از ولایت به عنوان اصل وجود مطرح و از مراتب و مقول به تشکیک بودن و اصالت آن و... بحث نمود.

(د) ولایت فقیه بحث عرفانی

ولایت را می‌توان به عنوان تجلی و ظهور اسم ولی خداوند متعال تلقی کرده و جزء مباحث عرفانی مطرح نمود. موضوع علم عرفان نظری، ولایت تام خداوند متعال بر عالمیان است و حضور تام اسم ولایه خداوند در سرتاسر عالم با نقش و قامتی که ظهور آن در قامت ولایت فقیه در عصر غیبت کبری است، می‌تواند از مهم‌ترین مباحث رابطه عرفان و ولایت فقیه باشد.

(ه) ولایت فقیه یک مسئله اجتماعی

یکی از مهم‌ترین مباحث زیرساخت فقه سیاسی، مسئله ولایت فقیه و ظهور آن در قامت ایفای نقش سیاسی در مدیریت کشور است؛ با این بیان می‌توان اساسی‌ترین مسئله اجتماعی و سیاسی کشور در حاکمیت دینی را بحث ولایت فقیه تلقی نمود.

پیشینه شناسی

مباحث مرتبط با ولایت فقیه و اختیارات او پیشینه‌ای از صدر اسلام داشته و از همان زمان ائمه معصومین (ع) از جانب خود فقهایی را به عنوان نایب خاص برای اعمال ولایت و ابلاغ و اجرای احکام الهی به مناطق مختلف می‌فرستادند.

ارسال فقیه‌ی همچون مالک اشتر به مصر از جانب امام علی (ع) و اعطای اختیارات فراوان در عرصه‌های عمومی و امور سیاسی اجتماعی (نهج‌البلاغه، نامه ۵۶) به عنوان نمونه از تحقق عملی ولایت فقیه است.

در زمینه پیشنه علمی می‌توان نیز به برخی از کتاب‌های مشهور در این زمینه اشاره کرد به کتاب‌های:

ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت - عبدالله جوادی آملی / حکومت اسلامی از منظر ما - جعفر سبحانی.

موسوعة الإمام الخمينی (ولایت فقیه (حکومت اسلامی)) - امام خمینی (رحمة الله علیه) / نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، محمدتقی مصباح یزدی / ولایت فقیه، حسینعلی منتظری.

پیشنه مسئله از دیدگاه برخی اندیشمندان اسلامی

فارابی، در تبیین ویژگی‌های مدینه فاضله تصریح می‌کند که ریاست مدینه باید در دست با فضیلت‌ترین فرد باشد (فارابی، ص ۱۲۹).

ابن سینا، شیخ الرئیس در برخی آثار خود تاکید کرده است که کسی می‌تواند امر خلافت و ریاست مسلمین را بر عهده گیرد که از سوی اهل خبره و دارای استقلال سیاسی، عقل اصیل، شجاعت، پاکدامنی و تدبیر نیکو، در علم به احکام شریعت نیز از همگان برتر است (ابن سینا، ص ۵۰۲).

ملاصدرا، ایشان نیز در مباحث فلسفی خویش از ریاست علما سخن گفته و با ترسیم مدینه فاضله رئیس اول را در رأس قرار داده (ملاصدرا، ص ۸۱۷).

از نظریات احمد نراقی در بحث ولایت فقیه به روشنی برمی آید ولایت را از آن فقها دانسته و با استناد به احادیث گوناگون، سعی در اثبات مدلل انتصابی بودن ولایت فقیه دارد و نه تنها اطاعت و پیروی مردم و مقلدین از ولی فقیه را لازم می‌داند، بلکه تصدی ولایت را بر فقیه جامع الشرایط واجب می‌شمارد (نراقی، ج ۱، ص ۱۷۶).

صاحب جواهر مسئله انتصابی بودن ولایت فقیه را، بیش از همه بر مقبوله عمر بن حنظله استناد جسته و نصب عام امام صادق (ع) را نیازمند نصب مجدد امامان بعدی نمی‌داند و معتقدند اگر همچنین نصبی لازم باشد، در روایت اسحاق بن یعقوب از امام زمان عجل الله

تعالی فرجه الشریف - و اما الحوادث الواقعه...» - محقق شده است (نجفی، ج ۲۱، صفحه ۳۹۷ - ج ۱۵، ص ۵۲۳۳).

شیخ انصاری بعد از بیان روایات فراوان، به ویژه حدیث معروف «و اما الحوادث الواقعه...»، ولایت را یک حق شرعی می‌داند که در زمان غیبت از سوی امام علیه السلام به فقهای جامع شرایط واگذار شده است. این نصب، به صورت نصب کلی، منصب ولایت و حکومت برای فقیه است، نه صرفاً واگذاری یک سری امور و تکالیف به فقیه. (انصاری، صص ۴۹ و ۱۵۴).

محمدحسین نائینی از فقهای قرن چهاردهم در تقریرات فقهی اش ولایت و حاکمیت سیاسی را حق فقهاء شمرده است نائینی، ج ۲، صص ۲۳۲ - ۲۴۱).

مرحوم ملا محمد کاظم خراسانی مشهور به آخوند خراسانی در این زمینه اعتقاد دارند فقیه قدر مطلق از میان کسانی است که احتمال داده می‌شود مباشرت یا از نظر آنها معتبر در تصرفات باشد همچنانکه مومنین عادل در صورت نبود فقیه قدر مطلق از کسانی هستند که تصرف شان مشروعیت دارد (آخوند خراسانی، ص ۹۶).

مفهوم شناسی

ولایت

واژه ولایت (بکسر لام) و ولایت (بفتح لام) از پر استعمال ترین واژه‌های درون دینی می‌باشند. در لغت به معنای قرب، پشت سر هم آمدن، دوست، نصرت و تدبیر آمده است (امام خمینی، ص ۹). صاحب التحقیق با تأسیس اصلی در خصوص ماده «وَلَّی» معتقد است اصل واحد در خصوص ماده «وَلَّی»، قرار گرفتن دو شیء پشت سر هم هست البته به شرط وجود علقه و رابطه خاص میان این دو و إلا دو شیء اجنبی از هم گرچه پشت سر هم بیابند رابطه ولایت بین آنها برقرار نیست (مصطفوی، ج ۳، ص ۲۲۵).

فقیه

ولایت فقیه مراد از ولایت فقیه این است که متصدی و ضعیف جامعه اسلامی که حق تصرف در جان و مال و آبروی انسان‌ها و حکمرانی در چارچوب قوانین الهی دارد کسی است که قادر است بر اساس منابع معتبر احکام الهی را استنباط کند. (شبان نیا، ص ۱۴۷).

انتصاب

در لغت به معنای به پا خواستن و اقامه نمودن یک شیء همراه با حالت متعادل می‌باشد.

صاحب التحقیق با تأسیس اصلی در خصوص ماده «نَصَب» معتقد است اصل واحد در خصوص ماده «نَصَب»، تثبیت نمودن یک شیء در محلی همراه با حالت قیام و مشخص بودن در ظاهر (مصطفوی، ج ۱۲، ص ۱۲۹).

انتخاب

در لغت به معنای تعیین، گزینش و برگزیدن می‌باشد. و دال بر معنایی متضاد با معنای انتصاب می‌باشد.

ادله عقلی (برون متنی) محض بر ضرورت ولایت فقیه

ولایت فقیه گاهی اینگونه اثبات می‌شود که عقل بعد از دستیابی به حکم شرعی نقلی لازمه آن حکم شرعی را می‌یابد و به وسیله آن ولایت فقیه را اثبات می‌کند که این همانند دلیل تلفیقی از عقل و نقل است. در این مورد حکم عقل حکمی مستقل نیست. اما در دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه که در فضای برهان عقلی بر ضرورت نبوت و امامت است، اثبات می‌کند که در عصر غیبت نایبان خاصی از سوی خداوند منصوب شده‌اند در این مورد چون عقل به صورت مستقل و بدون نیاز به احکام نقلی کمک می‌کند، می‌شود از مستقلات عقلی البته برای کسی که این حکم عقلی را تمام بداند (جوادی آملی، ص ۳۵۹). فقها تصریح کرده‌اند که مهم‌ترین دلیل برای اثبات ولایت فقیه دلیل عقلی است و سیره و بیانات معصومان (ع) مؤید این دلیل‌اند (مصباح یزدی، ص ۲۱۴).

برای رعایت اختصار تنها به چند نمونه از ادله عقلی (برون دینی) در این زمینه خواهیم پرداخت:

۱. اصل تنزل تدریجی

این اصل عقلایی حکم می‌کند که اگر در عصر غیبت حکومت فقیه جامع شرایط نیز به هر دلیل امکان پذیر نبود به هر حکومتی نباید تن داد بلکه باید سراغ نزدیک‌ترین مرحله به آن

رفت. چنان که فقها تصویب کرده اند در صورت امکان پذیر نبودن حکومت فقیه جامع شرایط نوبت به اعمال ولایت مومن عادل می‌رسد (همان، صص ۱۹۵-۱۹۰).

فلسفه تشکیل حکومت اسلامی تأمین مصالح مسلمین از طریق اجرای احکام الهی است؛ اگر تأمین یک مصلحت لازم و ضروری در حد مطلوب و ایده‌آل میسر نباشد، باید نزدیک‌ترین مرتبه به حد مطلوب را تعیین کرد. در اینجا هم اگر امکان فرض بالا وجود نداشته باشد عقل حکم می‌کند که باید به مرتبه پایین‌تر آن رضا داد و آن در جایی است که شخص معصوم در راس حکومت قرار گیرد؛ در چنین موقعیتی باید به کسی مراجعه کرد که در شرایط لازم برای اداره حکومت اسلامی یعنی علم به قوانین الهی، عدالت و تقوا و نیز کفایت و تدبیر، سرآمد دیگران و نزدیک‌ترین فرد به معصوم باشد (مکارم شیرازی، ص ۴۷۱).

امر «اکتشاف» با انتصاب غیر معصوم به عنوان ولی و سرپرست جامعه سازگاری دارد نه با انتخابی بودن وی توسط افراد جامعه. چرا که این فرد در شرایط لازمه قرب وصفی به معصوم را داشته و انتخاب و عدم انتخاب مردم در دارا بودن این اوصاف در وی هیچ تاثیری ندارد.

۲. جامعیت و جاودانگی احکام اسلام

احکام اسلام جامعیت داشته و شامل احکام اجتماعی نیز می‌شوند؛ خداوند در عصر حضور پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) اجرای احکام اجتماعی و حکومت را به آنها سپرده است؛ در صورت دسترسی نداشتن به معصوم دو صورت متصور است؛ یا خداوند از اجرای احکام اجتماعی دین خویش دست می‌کشد یا همچنان بر اجرای این احکام تاکید دارد. فرض اول باطل است؛ چرا که اسلام دین خاتم و جاویدان است و احکام ثابت آن چه فردی اجتماعی همیشگی است و در هیچ زمانی تعطیل بردار نیست؛ با توجه به تعطیل بردار نبودن احکام الهی، در عصر غیبت معصوم نیز باید اجرا شوند و خداوند اجرای آنها را یا به شخص اصلح می‌سپارد یا به شخص غیر اصلح. فرض دوم باطل است؛ چرا که: در مرحله اول نقض غرض و خلاف حکمت خداوند است که با وجود شخص اصلح اجرای احکام الهی را به دست کسی بسپارد که همچون او بی نمی‌تواند انسان‌ها را به سعادت و کمال سوق دهد؛ در مرحله بعدی انتخاب غیر اصلح با وجود امکان دسترسی به اصلح، چون ترجیح دادن مرجوح بلامرجح است، عقلاً قبیح است (تبریزی، ج ۳، ص ۴۵). آنچه که بر افراد جامعه واجب است

اکتشاف و انتخاب وی به عنوان ولی و رهبر جامعه است تا رکن دوم حکومت داری «مقبولیت» نیز محقق گردد و إلا حتی با وجود معصومیت و ولایت اسمی که در مورد امیرالمومنین علی(ع) مشهود بود امکان تشکیل حکومت و رهبر امت امکان پذیر نخواهد بود.

۳. قدر متیقن مأذون در تصرف

بی تردید ائمه (ع) شیعه را در عصر غیبت به حال خود رها نکرده اند. به ویژه که به نیازهای شیعه در عصر غیبت آگاه بوده اند؛ به قطع و یقین ایشان فقهای شیعه را برای حل و فصل برخی مسائل مبتلابه جامعه همچون قضاوت و اجرای احکام و حدود الهی در عصر غیبت منصوب فرمودند و فقها اتفاق نظر دارند که به غیر فقیه چنین اذن تصرفی داده نشده است؛ ضرورت تشکیل حکومت تنها منحصر به عصر حضور نبوده و در عصر غیبت نیز به ضرورت خود باقی است. زیرا تمام آنچه دلیل تشکیل حکومت در آن زمان بوده و هم اکنون نیز هست. حال اگر در امور دیگر مربوط به اداره جامعه و حکومت تردید ایجاد شد که آیا فقها می توانند عهده داران امور شوند، که می دانیم قطعاً در برخی امور منصوب از طرف اهل بیت (ع) هستند یا غیر فقهاء می توانند عهده دار آن حکومت گردند، که می دانیم قطعاً در هیچ یک از امور منصوب از طرف اهل بیت (ع) نیستند. در این صورت چون یقین داریم که به غیر فقیه اذن تصرفی در هیچ یک از امور عمومی مربوط به جامعه داده نشده است (جوادی، صص ۱۶۷-۱۶۸؛ مصباح یزدی، صص ۱۹۵-۱۹۸). بنابراین غیر فقیه حق اعمال ولایت و حکومت نیز نخواهد داشت؛ و چون امر دایر مدار بین نصب نکردن و نصب فقیه عادل است اگر فرض نصب نکردن باطل گردید، نصب فقیه اثبات می شود.

۴. تکامل انسان در گرو قانون الهی

حیات اجتماعی انسان و کمال فردی و معنوی وی از یک سو نیازمند وجود قوانینی الهی برای تمامی ابعاد زندگی بشر است، که مصون و محفوظ از ضعف و نقص و خطا و نسیان باشد. و از سوی دیگر نیازمند حکومتی دینی و حاکمی عالم و عادل برای تحقق و اجرای آن قانون کامل؛ بر خداوند متعال واجب است تا در عصر غیبت انسان کامل (معصوم) شخصی را قرار دهد که ولایت را از سوی خداوند متعال بر عهده و بر اجرای صحیح قوانین الهی نظارت داشته باشد.

۵. دلیل عقلی مرکب از چند مقدمه بدیهی و اجماعی

تمامی احکام و دستورات الهی که بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده اند و در زمان حضور ائمه اطهار باقی بودند و در زمان غیبت بلکه تا قیام قیامت نیز باقی هستند؛ تشکیل حکومت جزء بافت اسلام بوده و نبود آن مساوی با به تعطیلی کشانده شدن اکثر احکام الهی می باشد؛ با توجه به بیان آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) و فتاوی فقهای عظام، رجوع به حکام طاغوت برای احقاق حق و رفع مخاصمه ممنوع و حرام است (حر العاملی، ج ۱۸، ص ۹۸، ح ۱)؛ شرط فقهت و عدالت از جمله شرایط مقرر شده برای حاکم در حکومت اسلامی می باشند؛ خداوند امت اسلامی را در زمان غیبت ای که معلوم نیست چه مدت به طول خواهد انجامید و به حال خود وا نگذاشته است؛ همچنین بر اساس روایات، حفظ بلاد اسلامی از تهاجم اجانب از مهم ترین واجبات شمرده شده است و این امر بدون حکومت و نظم در جامعه امکان پذیر نیست.

در مجموع، عقل با توجه به این امور بیان شده؛ حکم به ضرورت و بدهت وجود ولایت فقیه می کند که دارای اوصاف خاصی بوده و در این امر مهم نسبت به دیگر فقها اولویت داشته باشد و علاوه بر آن مورد تایید معصوم غایب نیز باشد (طاهری، ص ۱۹۷).

۶. تنافی عدم انتصاب با عصمت معصوم (ع)

خداوند متعال اراده کرده است که انسان ها را به سوی کمال دنیوی و اخروی هدایت کند لذا برای این امر حجت ها، امامان و پیامبرانی به صورت استمرار نازل کرده است؛ در عصر غیبت انسان کامل (معصوم (ع)) با وجود غیبت معصوم ها کماکان نیازمند ولی الهی هستند تا آنها را به سوی سعادت راهنمایی کند؛ و چون یافتن این چنین شخصی به علت عدم علم به بواطن افراد در چنین زمانی امری بس مشکل و قریب به محال است، بر معصوم واجب است تا قلوب را به سمت شخص اصلح و مورد نظر خویش متمایل کند پارک امت به مسیر اشتباه نرود. در غیر این صورت معصوم (ع) در عصر غیبت رهبری و ولایت جامعه را به دست فردی نالایق و غیر اصلح سپرده است که این امر مستلزم کوتاهی در وظایف داشته و منافات با عصمت ایشان دارد.

ادله نقلی (درون دینی) محض بر ضرورت ولایت فقیه

الف) لسان آیات

در قرآن کریم همچون بسیاری از موضوعات دیگر موضوع ولایت فقیه به طور خاص و تحت این عنوان مطرح نشده است اما می‌توان به اشکال مختلف هرچند دلالت لازم از برخی آیات قرآن کریم در این زمینه بهره جست.

آیه اولوالأمر:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹)

برخی فقها «اولی الامر» را در این آیه نورانی علاوه بر ائمه معصوم (ع) شامل سایر حاکمان مشروع از جمله فقه‌ها دانسته‌اند (موسوی خمینی (ره)، ص ۲۰؛ آذری قمی، صص ۱۴۱-۱۶۲) پذیرش این برداشت از آیه و عدم حصر در ائمه معصوم (ع) می‌توان این آیه شریفه را از جمله ادله ولایت فقیه و لزوم تبعیت از ایشان در عصر غیبت دانست. البته نظر اکثر فقها و مفسران شیعه این است که تنها مصداق اولی الامر در این آیه شریفه ائمه معصوم (ع) است.

در سایر آیات شریفه نیز به دلالت التزامی می‌توان به بحث انتصابی بودن در بحث ولایت فقیه اشاره کرد؛ جهت اختصار در بحث به برخی از آیات اشاره می‌کنیم:

آیه ولایت

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵).

در ۱۵ کتاب تفسیری این آیه برای اثبات ولایت بلافصل علی (ع) پس از پیامبر اکرم تفسیر شده است.

آیه اولویت پیامبر

«النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)

تقریب استدلال:

استدلال این گونه است که نبی یکی از القاب پیغمبر اکرم (ص) است و از «نبأ» گرفته شده و به معنای گرفتن خبر است و اگر نبی مأموریت ابلاغ هم داشته باشد رسول نامیده می‌شود. یکی از شؤون رسول خدا (ص) نبی بودن است به همین دلیل احکامی در اسلام وجود دارد

که رسول خدا (ص) آنها را به مردم اعلام نکرده است بلکه به امیر مؤمنان سپرده است و حضرت نیز به امام بعد از خود از این رو در عصر صادقین (ع) احکامی بیان شده است که از رسول خدا (ص) شنیده نشده است و حتی شاید احکامی هم وجود داشته باشد که امام زمان (عج) بیان فرموده باشد.

سایر آیاتی که امر به اطاعت از خدا و رسول می کند

۱. «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرُّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ» (آل عمران: ۳۲).
۲. «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرُّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل عمران: ۱۳۲).
۳. «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرُّسُولَ وَ اخْذُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلٰى رَسُولِنَا الْبَلٰغُ الْمُبِينُ» (مائده: ۹۲).
۴. «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُوْلَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال: ۸).

تقریب استدلال:

اطاعت هر حکمی که خدا و رسول کردند بر مردم لازم شمرده شده است. در آیاتی که امر به اطاعت از پیامبر و اولوالامر شده است نیز هیچ قیدی برای آن ذکر نشده است پس از این آیات اطلاق در ولایت ثابت می شود.

از سوی دیگر حکومت در جامعه اسلامی از ضروریات است و اختصاص به زمان رسول الله یا زمان حضور معصوم ندارد از این آیات می توان اطلاق ولایت را برای حاکم اسلامی در هر دوره ای ثابت کرد؛ بنابراین از مجموع آیاتی که در این موضوعات ذکر شد می توان تصویری کلی از سیمای حاکم از دیدگاه قرآن به دست آورد. در منطق قرآن حکومت و زمامداری تنها شایسته‌ی کسانی است که از صلاحیت‌های علمی و اخلاقی و توانمندی‌های لازم برخوردار باشند. به دست آوردن این تصویر در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام بر ولایت مطلقه فقیه تطبیق می کند. از طرف دیگر حکومت اسلامی حکومت قانون خداست «مَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا

أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ أَنْهَا كَهَبِهِ أَحْكَامِي كَه خدَا نَزَلَ كَرْدَه حَكْم نَمِي كَنْدَد، كَا فَرَنْد»
(مانده/۴۴)

و حکم کردن به احکام الهی بدون حاکمیت دین شناس و متخصص مستعد در اجرای احکام الهی (فقیه عادل و جامع شرایط) امکان پذیر نیست.

(ب) لسان روایات

۱. مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق (ع)

قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟
قال: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ، فِي حَقِّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ، فَإِنَّمَا يَأْخُذُهُ سُخْتًا وَ
إِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ... (حرعاملی، ج ۱۸، ص ۹۸،
ح ۱).

مرحوم شیخ انصاری (ره) مانند صاحب جواهر (ره) می گوید؛ در زمان گذشته و در عصر نزول و صدور این روایت کار حاکم دو چیز بود؛ یکی فصل خصومت و قضا و دیگری حکم ولایی و اجرایی. در عصر عباسی چنین بوده است و امام معصوم (ع) هر دو سمت را در مقبوله مورد عنایت قرار داده اند و فقیه جامع شرایط را برای آن نصب فرموده اند (انصاری، ج ۲، ص ۳۱). بنابراین نصب فقها برای زعامت و رهبری و تشکیل حکومت عادلانه از طرف امام صادق (ع) کاری لغو و عبثی نبوده است و به علاوه حضرت تنها برای زمان محدود خود یا زمان دولت بنی عباس سخن نمی گفتند بلکه مقصودشان سخن گفتن برای تمامی مسلمین عالم در تمامی اعصار و دوره ها بوده است و هدف اصلی ایشان سرنگون نمودن حکومت های جور و طاغوتی در تمام عالم بوده است.

۲. روایت «اللهم ارحم خلفائي» از پیامبر اکرم (ص) برای خلفاء

قال امير المؤمنين (ع) قال رسول الله (ص): اللهم ارحم خلفائي (ثلاث مرات) فقيل: يا رسول الله، و من خلفائك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، يرون حديثي و سنتي فيعلمونها الناس من بعدي.

امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید که رسول الله (ص) فرمود: «خدایا، جانشینان مرا رحمت کن.» و این سخن را سه بار تکرار فرمود. پرسیده شد که ای پیغمبر خدا، جانشینانت چه کسانی هستند. فرمود: «کسانی که بعد از من می‌آیند، حدیث و سنت مرا نقل می‌کنند، و آن را پس از من به مردم می‌آموزند».

مستفاد از این حدیث چند مطلب است:

رسول خدا جانشینانی دارند؛ شرط جانشینی و خلافت حضرت رسول اکرم روایت همراه با روایت معنای آن و نقل همراه با تعقل در مضمون حدیث سنت می‌باشد نه صرف نقل بدون تعقل و تفکر و محض روایت بدون رویت معنا و درایت مقصود متکلم؛ اطلاق و عموم حدیث مزبور شامل تمامی اعصار و امصار بوده و هیچ اختصاصی به عصر و مصر و نسل و دوده خاصی ندارد؛ خلافت از جانب رسول الله همانند خلافت از جانب خداوند حقیقتی تشکیکی و طولی است که در مرتبه نخست از آن انسان کامل معصوم است و در رتبه دوم از آن انسان متکامل غیر معصوم. به عبارت دیگر در رتبه دوم از آن انسان‌های تالی تلو معصومین است؛ حدیث مزبور یا مخصوص عالمان دین و فقهای اسلام شناس است.

۳. روایت اذا مات المؤمن...

«محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علی بن ابی حمزة، قال سمعت ابا الحسن موسی بن جعفر (ع)، يقول: اذا مات المؤمن، بکت علیه الملائكة و بقاع الارض التي كان يعبد الله علیها، و ابواب السماء التي كان يضع فيها باعماله؛ و تلم في الاسلام ثلثة لايسدها شيء، لأن المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها»

تقریب استدلال:

بخش «المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام» از روایت در حقیقت اشاره به وظیفه و ماموریت نخبه‌بانی فقها نسبت به عقاید احکام و نظامات اسلامی دارد و از جنبه تشریفاتی و تعارفاتی خالی می‌باشد.

بر فقیه مومن (بدون تشکیل حکومت و دخالت در اداره آن) امکان حفظ قوانین اسلامی و نشر احکام در امور اجتماعی مسلمانان وجود نداشته و در نتیجه وصف «حصن الاسلام» بر وی صدق نمی‌کند.

در نتیجه تشکیل حکومت و اجرای قوانین جزایی و مدنی بر فقیه جامع شرایط در عصر غیبت تکلیف الزامی از جانب خداوند متعال می‌باشد.

۴. روایت الفقهاء أمناء الرسل

بنابر وضوح معنای آیه شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُتَمَّوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» اصلی از بعثت پیامبران تنها مسئله گویی و بیان احکام بدون هیچ گونه ضمانت اجرایی نیست بلکه انبیا موظف شده‌اند تا با برقراری یک نظام عادلانه الهی به وسیله اجرای قوانین و احکام الهی به نشر تعالیم و عقاید و حیانی بپردازند. بناور فرمایش امام صادق علیه السلام امین قرار دادن فقها تنها در بعد بیان احادیث بدون اجرای آن‌ها مستلزم تعطیل ماندن یکی از وظایف اصلی انبیا خواهد شد و به علت محال بودن تعطیلی احکام در عصر غیبت و ضرورت اجرای قوانین الهی تا قیام قیامت بر فقها واجب است با تشکیل حکومت به اجراء قوانین الهی بپردازند.

۵. توقیع شریف از حضرت حجت (عجل الله تعالی فرجه الشریف)

«وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى زُرَّاءِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (شیخ صدوق، ج ۱، ص ۴۸۴؛ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ص ۲۹۱، ح ۲۴۷؛ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۴؛ مجلسی، ج ۵۳، ص ۱۸۱، ح ۱۰؛ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۱۴۰، ح ۳۳۴۲۴).

«اما در رویدادهای زمانه، به روایان حدیث ما رجوع کنید. آنان، حجت من بر شمایند و من، حجت خدا بر آنانم».

تقریب استدلال:

اولاً. مراد از روایان حدیث در این جا فقیهان اند، نه کسانی که صرفاً چند حدیث حفظ کرده‌اند و برای دیگران نقل می‌کنند؛ زیرا معقول نیست افرادی به صرف حفظ و نقل چند حدیث از ناحیه آن حضرت حجت بر مردم گردند به همان شکلی که آن حضرت به سبب شأن و جایگاه رفیع ایشان حجت خداوند بر کل جهان‌اند.

ثانیاً. مراد از حوادث واقعه فقط احکام شرعی و فتاوا نیستند زیرا این موضوع از واضحات مذهب شیعه است و نیازی به بازگویی ندارد چون شیوه رایج آن زمان نیز همین بود و مردم

برای آگاهی از حکم شرعی به افق‌ها را جمع می‌کردند از این مسئله برای مردم آن زمان مرسوم و روشن بوده و ابهامی نداشته است تا امام رفع ابهام کنند به ویژه برای فقیه سوال کننده از امام روشن بوده که برای فراگرفتن مسائل شرعی باید به اهل خبره مراجعه کرد بنابراین منظور از حوادث واقعه همه پیشامدهای اجتماعی و رفتاری‌هایی است که برای مردم و مسلمین روی می‌داده است (مصباح یزدی، ص ۱۹۹).

مرحوم شیخ انصاری نیز اختصاص دادن حوادث واقعه را به خصوص احکام شرعی و فتاوا بعید دانسته و در مکاسب استظهاری دارند (شیخ انصاری، ج ۳، ص ۵۵۵). که استظهار درستی است و مرحوم امام در بحث ولایت فقیه (موسوی خمینی، صص ۸۰ تا ۸۱). همین استدلال مرحوم شیخ انصاری را با قدرت و استحکام بیشتری تمسک می‌کنند و می‌فرماید که گمان این است که سوال کلی بوده و خیلی بعید است که وقتی حوادث را شمرده حوادث را تطبیق به فرد بکنیم.

نتیجه گیری

با توجه به ادله عقلی و نقلی در باب ولایت فقیه بر ضرورت داشتن حکومت اسلامی و تعیین متولی الهی برای آن و با توجه به ادله نقلی ولایت فقیه در عصر غیبت و در بستر حکومت اسلامی در باب انتصاب و انتخاب فقیه جامع شرایط تحت عنوان ولی فقیه می‌توان به جمع بندی‌های زیر دست یازید:

۱. با توجه به مقوله ضرورت ظهور اسم ولی در مظهری به نام انسان کامل معصوم در متن عالم هستی در بین مذهب شیعه اجماع بر انتخاب مقام امامت و امام معصوم در متن جامعه در فضای حضور است از آنجایی که در چنین عالم هستی هیچ تعطیلی در کار نیست (لا معطل فی الوجود) در عصر غیبت ظهور اسم ولی در مقام اجرای احکام و جریان سازی دین بر عهده فقیه جامع شرایط است.

بدین منوال می‌توان انتصاب فقیه جان و شرایط را به عنوان مظهر اسم ولی در عصر غیبت کبرا (با حفظ مراتب ولایت) نتیجه گرفت.

۲. با توجه به زبان شناسی ادله عقلی و لسان جهان مبنی بر ضرورت قابلیت دوام و ذاتی اثبات ضرورت محمولی بر موضوعی بر عهده عقل است.

فلذا اثبات اصل ولایت فقیه و وجود ضرورت آن در غیبت کبرا بر عهده عقل بوده و آیات و روایات فقط در حد معید کاربرد دارند در نتیجه ضعف هدیه موجود در احادیث مربوط به ولایت فقیه مانند ارسال حدیث، توقیع، مکاتبه بودن، مقبول بودن، غیر مستند بودن و... منافاتی با موید بودن ندارند.

۳. ابتدای احادیث مربوط به ولایت فقیه به زبان‌شناسی متفاوت، مثل تعبیر عنوان قاضی در برخی از آنها و مثل و راوی حدیث بودن در بعضی دیگر منافاتی با بحث ولایت اجتماعی فقیه جامع شرایط ندارد. گره خوردن قضاوت به روایت‌شناسی و حضور روبات در فضای حکم غذا در نظام زمان‌شناسی صدور این نوع روایات می‌تواند به عدم انحصار راهبرد اجتماعی فقیه در قضاوت و روایت باشد.

۴. آramش و توسعه در مفهوم قضاوت روایت در لسان روایات و مفهوم اولی الامر در لسان آیه شریفه و رهایی آیه از قید جری و تطبیق و بستر سازی نگاه تفسیر سازی به آیه شریفه می‌تواند با حفظ مراتب مراتب مفهوم العمر و لوازم آن فقیه جامع شرایط را یکی از مصادیق العمر معنا کرد و این منافاتی با تطبیق اولی الامر به ائمه اطهار ندارد.

۵. در لسان روایات مربوطه تعبیری مانند؛

• العلماء ورثة الانبياء-الفقهاء حصون الاسلام-الفقهاء امناء الرسل-منزله الفقيه في هذا الوقت كمنزلت الانبياء في بنى اسرائيل-فانهم حجتى عليكم وانا حجه الله و للعوام ان يقلدوه-فليرضوا به حكماً قد جعلته عليكم حاكماً

نوعی ظهور در انتصاب وصفی دارند با توجه به تقسیم انتظام به اسمی و وصفی انتصاب ائمه اطهار به نام مبارکشان به واسطه پیامبر اکرم (ص) در حدیث معروف جابر دلیل به انتصاب اسمی است ولی انتصاب فقیه جامع شرایط به مختصات و عناوینی که در لسان روایات گذشت منحصر به فرد خاصی نیست و نوعی به نصب وصفی مربوط می‌شود.

کار مجلس خبرگان در یافتن فردی مناسب و محمل این اوصاف کاشفیت از این نصب

است.

در نتیجه گیری نهایی می توان لسان ادله عقلی را به همراه فهم زبان شناسانه و دقیقی از روایات و تمرکز بر مفاهیم موجود در آنها می توان به عنوان کلی به ولایت فقیه را انتصاب وصفی تلقی نمود.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ۱. انصاری، مرتضی، مکاسب، ۱۳۷۴، قم، اسماعیلیان.
- ۲. تبریزی، شیخ جواد، الطالب الی التعليق علی المکاسب (۱۳۸۳)، دار الصدیقه الشهیده، قم.
- ۳. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت (۱۳۷۹)، اسراء، قم.
- ۴. حر العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ۱۳۶۷، مؤسسه آل البيت لا حياء التراث، بیروت.
- ۵. خراسانی، محمد کاظم، حاشیه المکاسب، ۱۴۰۶ق، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، تهران.
- ۶. شبان نیا، قاسم، فلسفه سیاست، ۱۳۹۸، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- ۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبداء و المعاد فی الحکمة المتعابیه، ۱۳۸۲، مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۸. طاهری، حبیب الله، تحقیق پیرامون ولایت فقیه،
- ۹. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينه الفاضلة، صفحه ۱۲۹.
- ۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، حکیمانہ ترین حکومت، کاوشی در نظریه ولایت فقیه، ۱۳۹۴، بی جا.
- ۱۱. مصطفوی، محمد حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن، ۱۳۶۸ ش، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ۱۲. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه (۱۳۸۰)، امام علی بن ابیطالب (ع)، قم.
- ۱۳. موسوی خمینی، روح الله، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، بی تا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)
- ۱۴. موسوی خمینی، سید مصطفی، ولایة الفقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۵. نائینی، میرزا محمد حسین، منیه الطالب فی شرح المکاسب، تقریر: موسی بن محمد نجفی خوانساری، ۱۳۹۲، الجماعه المدرسین بقم المشرفه، موسسه النشر الاسلامی.
۱۶. نجفی الجواهری، شیخ محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ۱۳۶۲ش، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۱۷. نراقی کاشانی، احمد بن محمد مهدی بن ابوذر، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، ۱۳۷۵، قم، ایران.

مستندسازی قرآنی دیدگاه مقام معظم رهبری در فرآیند شکل‌گیری تمدن اسلامی

جعفرستاری^۱

چکیده

امروزه یکی از دغدغه‌های مهم مقام معظم رهبری ایجاد تمدن اسلامی می‌باشد؛ بدیهی است با تحقق تمدن اسلامی در سراسر هستی عدالت در بین جوامع حاکم خواهد شد در نتیجه ظلم، فقر و همه بدبختی‌هایی که با استعمار و غارت سرمایه‌های طبیعی ملت‌های مستضعف تحقق یافته، از بین خواهد رفت به‌خاطر همین پژوهش حاضر باهدف تبیین و مستندسازی نظریه تمدن اسلامی طبق دیدگاه مقام معظم رهبری با اولین منبع وحیانی یعنی قرآن به روش کتاب‌خوانی انجام گرفته.

با تتبع در بیانات ایشان این مطلب حاصل می‌شود که برای شکل‌گیری تمدن اسلامی به چهار رکن اساسی نیاز است که عبارت است از؛ دین جامع، عقلانیت، علم و اخلاق که این ارکان در پژوهش حاضر طبق بیانات مقام معظم رهبری به قرآن استناد سازی شده است. بعد از نهادینه شدن این ارکان، با طی کردن پنج مرحله تمدن اسلامی تحقق می‌یابد.

واژگان کلیدی: رهبری، تمدن اسلامی، قرآن کریم، بیداری اسلامی.

۱. طلبه سطح یک مدرسه امام صادق؛ حوزه علمیه ولیعصر (عج) بناب.

طرح مسئله

تمدن اسلامی، تمدنی دینی است که همه مؤلفه‌های آن بر محور اسلام می‌گردد... بدین ترتیب، تمدن اسلامی از همه ویژگی‌های تمدن الهی در چهارچوب آموزه‌های قرآنی و متکی بر سنت پیامبر اکرم (ص) برخوردار است و مؤلفه‌های آن، دین، اخلاق، علم، عدالت، قوانین، مقررات، اصول دینی و دیگر مؤلفه‌های مطرح در دین است؛ در زمینه بحث تمدن اسلامی دیدگاه‌ها و مبانی مختلفی بیان شده که از نظر اندیشمندان در باب شاخصه‌های تمدن اسلامی تعاریف و شاخصه‌های مختلفی بیان شده با توجه به شرایط به وجود آمده در منطقه و افول قدرت‌ها مادی و نشانه‌های رویش تمدن اسلامی؛ و شکل‌گیری تمدن اسلامی بعد از پیدایش امت اسلامی؛ خیزش بیداری اسلامی را در منطقه نوید می‌دهد؛ از سوی دیگر بحث پیدایش و تشکیل تمدن اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری به عنوان شخصیت شاخص جهان اسلام و پرچمدار اتحاد امت اسلامی مورد توجه و تاکید ایشان قرار گرفته که در این میان مبانی قرآنی و استنادهای ایشان بر آیات قرآن، ما را برتن داشت که به این سؤال که مستندات قرآنی مقام معظم رهبری را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم بنابراین تحقق حاضر به پاسخ این سؤال که استنادهای قرآنی تمدن اسلامی در اندیشه معظم‌له چیست پرداخته.

پیشینه پژوهش

در مورد تمدن اسلامی در ابعاد مختلف آن مثل آثار آن یا مؤلفه‌ها و شاخصه‌های آن کتاب‌ها و مقاله‌هایی نوشته شده است، اما مقاله‌ای که اساساً در مورد استناد سازی آن از قرآن باشد یافت نشد به خاطر همین در این مقاله استناد سازی آن به قرآن مورد توجه قرار گرفته است.

واژه شناسی تمدن

واژه تمدن در معنای لغوی از اصل عربی (مدینه) گرفته شده و به معنای اقامت در شهر و خو گرفتن به اخلاق مردم آن به کاررفته است (مصطفوی، ج ۱۱، ص: ۵۶). در لغت فارسی نیز به معنای شهرنشینی، اخلاق شهری پیدا کردن و انتقال از حالت خشونت، توحش و جهل به ظرافت. تمدن، تخلق به اخلاق اهل شهر و شهرنشین شدن یعنی همکاری افراد یک جامعه

در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و غیره (معین، ج ۱، ۱۱۳۹). در اصطلاح تمدن اسلامی یعنی زندگی توأم با نظم علمی، با تجربیات خوب زندگی و استفاده از پیشرفت‌های زندگی در همه عرصه‌های مختلف، به همراه پیشرفت در زندگی مادی و معنوی و رفاه مشروع برای انسان‌ها است (خسروپناه، ج ۲، ص ۱۳۰۷).

مقام معظم رهبری در بیاناتی تمدن اسلامی را چنین بیان می‌فرماید:

«تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد» (بیانات مقام معظم رهبری، ۹۲/۰۶/۱۴)

۱. ارکان شکل‌گیری تمدن اسلامی

برای شکل‌گیری تمدن اسلامی نیاز به ارکانی داریم مثل این که شما فرض کنید می‌خواهید یک ساختمان چند طبقه‌ای بنا کنید در مرحله اول ساخت، نیاز به ارکانی است که بدون آن‌ها اصلاً ساختن خانه امکان‌پذیر نمی‌باشد مثل، زمین، میلگرد و مصالح اصلی ساختمان و... بنابراین برای شکل‌گیری تمدن اسلامی هم نیاز به ارکانی داریم که با وجود آن‌ها تمدن، تحقق و شکل می‌گیرد.

در این قسمت از مقاله باتوجه به بیانات مقام معظم رهبری به مهم‌ترین ارکان شکل‌گیری تمدن اسلامی اشاره می‌کنیم.

۱/۱. دین جامع

مهم‌ترین رکنی که برای تشکیل تمدن اسلامی نیاز است و یکی از مقومات تمدن است عبارت است از دین اما این که ماهیت و تعریف دین چیست آراء مختلفی از علماء و دانشمندان عالم وجود دارد ولی به طور کلی دین در یک تعریف عام عبارت است از مجموعه‌ای از برنامه‌ها و قوانینی که انسان‌ها با علم به آنها و در مرحله دوم با عمل کردن به آن‌ها به سعادت دنیوی و اخروی نائل می‌شوند دین همانند چراغی است که راه صحیح را از راه غیر صحیح جدا می‌کند، دین مجموعه قوانینی است که تمامی ابعاد زندگی بشر را فرا می‌گیرد و در نهایت دین منبع و مخزنی است که تمدن از آن تغذیه می‌کند.

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)

خداوند در این آیه فوق پرده از هدف بعثت پیامبران برداشته و هدف را در سه عبارت کوتاه بیان کرده که عبارت‌اند از تلاوت آیات خدا، تهذیب و تزکیه امت و تعلیم علم و حکمت بر امت بنابراین این دین است که نه از طرف اشرف مخلوقات، پیامبر اسلام است و نه از تجربیات است بلکه این دینی که ارزش را از ضد ارزش معرفی می‌کند کلام خدا است.

جدا نمودن دین از سیاست، از بزرگ‌ترین مظاهر شرک از بزرگ‌ترین مظاهر شرک در عصر حاضر، تفکیک دنیا از آخرت، و زندگی مادی از عبادت، و دین از سیاست است.

قرآن اقامه‌ی قسط را هدف از ارسال رسل می‌داند؛ «لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵) و در حالی که با خطاب «كونوا قوامين بالقسط شهداء لله» (مائد: ۸)، همه‌ی مؤمنین را موظف به تلاش برای اقامه‌ی قسط می‌کند، و در حالی که آیات کریمه‌ی قرآن، اعتماد به ستمگران را ممنوع می‌سازد و به پیروان خود می‌فرماید: «و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار» (هود: ۱۱۳)، و گردن نهادن به ظلم طاغوت را منافی با ایمان می‌شمرد و می‌گوید: «الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلک يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به»، (نساء: ۶۰) و کفر به طاغوت را در کنار ایمان به خدا قرار می‌دهد؛ «فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى» (بقره: ۲۵۶) و در حالی که نخستین شعار اسلام، توحید، یعنی نفی همه‌ی قدرت‌های مادی و سیاسی و همه‌ی بت‌های بی‌جان و باجان بود، و در حالی که اولین اقدام پیامبر (ص) پس از هجرت، تشکیل حکومت و اداره‌ی سیاسی جامعه بود، و یا دلایل و شواهد فراوان دیگری که بر پیوند دین و سیاست حکم می‌کند.

مقام معظم رهبری در مورد دین معتقد هستند از بزرگ‌ترین مظاهر شرک در عصر حاضر، تفکیک دنیا از آخرت، و زندگی مادی از عبادت، و دین از سیاست است. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۴/۰۴/۱۳۶۸)

«آن کسانی که سیاست را از اسلام جدا می‌کنند، نفی می‌کنند، اسلام را نفهمیده‌اند، آیات قرآن را نفهمیده‌اند. آیات قرآن، چه آنچه مربوط به حج است، چه آنچه مربوط به جهاد

است، چه آنچه مربوط به ارتباطات مردم در یک جامعه است، چه آنچه مربوط به حاکمیت حاکم اسلامی در جامعه است، اینها همه سیاست‌هایی است که متعلق به اسلام است. مردم‌سالاری اسلامی هم که ما گفتیم، متخذ از متن اسلام و متن قرآن است. «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَبْنِيهِمْ» (بیانات مقام معظم رهبری، ۹۷/۰۴/۲۵).

مقام معظم رهبری نگاه تک بعدی و سکولاریسم به مسئله دین را یک نگاه ناقص و در مقابل قرآن و وحی الهی قلمداد کرده و می‌فرماید:

«یک عده‌ای اسلام را فقط مسأله‌ی فردی دانستند و سیاست را از اسلام گرفتند. این، چیزی است که امروز در بسیاری از جوامع اسلامی و در معارف دنیای مهاجم مستکبر مستعمر غربی، ترویج می‌شود که: اسلام از سیاست جداست! سیاست را از اسلام گرفتند؛ در حالی که نبی مکرم اسلام در آغاز هجرت، در اولی که توانست خود را از دشواری‌های مکه نجات دهد، اولین کاری که کرد، سیاست بود. بنای جامعه اسلامی، تشکیل حکومت اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل قشون اسلامی، نامه‌ی به سیاستمداران بزرگ عالم، ورود در عرصه‌ی سیاسی عظیم بشری آن روز، سیاست است. چطور می‌شود اسلام را از سیاست جدا کرد؟! چطور می‌شود سیاست را با دست هدایتی غیر از دست هدایت اسلام، معنا و تفسیر کرد و شکل داد؟! «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر: ۹۱) بعضی قرآن را تکه پاره می‌کنند. «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» (نساء: ۱۵۰) به عبادت قرآن ایمان می‌آورند؛ اما به سیاست قرآن ایمان نمی‌آورند! «و لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۷). قسط چیست؟ قسط یعنی استقرار عدالت اجتماعی در جامعه. چه کسی می‌تواند این کار را انجام دهد؟ تشکیل یک جامعه‌ی همراه با عدالت و قسط، یک کار سیاسی است؛ کار مدیران یک کشور است. این، هدف انبیاست. نه فقط پیغمبر ما، بلکه عیسی و موسی و ابراهیم و همه‌ی پیغمبران الهی برای سیاست و برای تشکیل نظام اسلامی آمدند. آن وقت یک عده‌ای از روی مقدس‌مآبی عبایشان را جمع کنند و بگویند: ما به سیاست کاری نداریم! مگر دین از سیاست جداست؟! آن وقت تبلیغات خباثت‌آمیز غربی هم دائم دامن بزنند به این حرف، که: دین را از سیاست جدا کنید؛ دین را از دولت جدا کنید. اگر ما

مسلمانیم، دین و دولت به یکدیگر آمیخته است؛ نه مثل دو چیزی که به هم وصل شده باشند. دین و دولت یک چیز است» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۵/۰۵/۰۳).

از سخنان مقام معظم رهبری این مطلب استفاده می‌شود که دین طبق نظر برخی‌ها فقط مربوط به عبادت و اخلاق از حیث جنبه فردی محدود نمی‌شود بلکه دین به عنوان یکی از ارکان مهم تمدن اسلامی تمام شئون اعم از فردی و اجتماعی زندگی هر فردی را در می‌گیرد بنابراین شکل‌گیری تمدن در گرو بکار بستن فرمان‌ها اسلام است و همچنین یکی از آثار سوء عمل نکردن و پایبند نبودن به دین این است که ملت آن جامعه دچار هرج و مرج می‌شوند امنیت از بین می‌رود و دچار استعمار و استثمار کشورهای دیگر می‌شوند مثل بعضی از کشورهای مسلمان که در حال حاضر هم آرامش ندارند.

۱/۲. عقلانیت

عقلانیت مصدر صناعی و مجعول از از صفت عقلانی به معنای منسوب به عقل است و هم چنان که مفهوم انسانیت، مصدر صناعی از انسانی به معنای منسوب به انسان است و شناختش متوقف بر شناخت انسان است، تصور عقلانیت نیز متفرع بر شناخت عقل است. عقلانیت مجموعه منسجمی از اندیشه‌هاست که در چهارچوب مبانی، اهداف، اصول و راهبردها با یکدیگر پیوند یافته‌اند. این انسجام، هم می‌تواند مراتب مختلفی داشته باشد و هم می‌تواند از منابع معرفتی گوناگون دینی، تجربی، استدلالی، شهودی و حتی خواسته‌های بشری بهره‌جسته باشد. عقلانیت‌ها گاه برآمده و همسو با معرفت دینی و داده‌های وحیانی اندک با مدد عقل، عقلانیت دینی را تولید می‌کنند و می‌توانند نسبت‌های گوناگونی با دین داشته باشند؛ چنان که معرفت‌های بریده از وحی نیز عقلانیت‌های خودبنیاد را رقم می‌زنند.

موضوع «عقل» در مقوله تمدن از دیرباز مورد توجه تحلیل‌گران تمدن و فرهنگ بوده است این موضوع بویژه پس از تحولات عظیم صنعتی در اروپا و رشد نهضت «اومانیزم» در این قاره همواره دغدغه فکری روشنفکران بوده است. در این میان کثیری از تحلیل‌گران خمیرمایه اصلی تمدن و تکنولوژی اروپا را «عقلانیت» می‌دانند.

باید اضافه کرد، تمدن اسلامی با عقلانیت آمیختگی دارد، چه اینکه در بنای مکتبی آن، «عقل» را بعنوان یکی از منابع و مصادر چهارگانه و در کنار کتاب و سنت به رسمیت شناخته

است. بدین جهت اجتهاد در میان این تمدن بعنوان «موتور متحرکه» مطرح است. دین و عقلمندی دو پدیده متناقض نیستند که آنگاه سخن از اتحاد یا افتراق آن لازم شود، در درون دین عقلمندی وجود دارد.

امام خمینی معمار کبیر انقلاب در بحث عقلانیت معتقد بودند نباید میان دین و عقل فاصله‌ای باشد که هر چه عقل می‌تواند به آن برسد، دین در آن زمینه سکوت کند و بالعکس. ملاحظه‌ها و تأکیدهای امام بر امور عقلانی به عنوان زیربنای تشکیل حکومت بوده؛ از منظر امام بر خلاف عقلانیت سکولار، عقلانیت تحت تصرف و تربیت شرع است و صبغه الهی و رنگ قدسی دارد. عقلی هم که پشتیبانی شرع و تعالیم انبیای عظام و اولیای الهی را نپذیرد، اسمش عقل نیست، بلکه تدبیر و شیطنت نامیده می‌شود (صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۲۴۱).

رهبر معظم انقلاب برای عقلانیت مردم اهمیت بسزایی قائل هستند و یکی از ارکان خیلی مهم در تشکیل تمدن اسلامی بشمار می‌آورند به طوری که ایشان معتقد هستند اگر در کنار عوامل دیگر هم عقلانیت نباشد آن‌ها هم به انحراف کشیده می‌شوند. مثلاً اگر در اجرای عدالت عقلانیت نباشد ممکن است عدالت به ضدش تبدیل شود (بیانات مقام معظم رهبری، ۸۸/۰۶/۱۶-۸۷/۰۶/۰۲).

۱/۳. علم

اولین سوره‌ای که بر وجود مبارک پیامبر (ص) نازل گشته خود دلیلی روشن بر اهمیت علم آموزی دارد و در آیه دیگری که خداوند از پیامبرش می‌خواهد تا از او افزایش علم را طلب کند: و بگو پروردگارا علم مرا افزون کن. «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) یا در روایتی از حضرت علی علیه‌السلام می‌خوانیم که می‌فرماید: «قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۸۱) که بعضی از علماء از ما یحسنة تعبیر می‌کنند به ما یعلمه، یعنی ارزش هر کس به دانایی و علم اوست. بنابراین علم یک فضیلت بسیاری است.

مقام معظم رهبری در بیانات خود به جایگاه علم در تمدن اسلامی و تاثیرگذاری آن بر پیشرفت اروپایی‌ها به واسطه علم تمدن اسلامی پرداخته و می‌فرمایند:

«نقش بی‌بدیل علم در ایجاد تمدن اسلامی را میتوان در اروپایی‌ها دید که آنها با استفاده از دانش مسلمین و فلسفه‌ی مسلمین توانستند از این دانش و فلسفه استفاده کنند و یک تمدنی را برای خودشان شالوده‌ریزی کنند. این تمدن البتّه تمدن مادّی بود. از قرن شانزدهم و هفدهم میلادی اروپایی‌ها شروع کردند به شالوده‌ریزی یک تمدن جدید، و چون مادّی بود از ابزارهای گوناگون بی‌محابا استفاده کردند؛ [از طرفی] به سمت استعمار رفتند، به سمت مغلوب کردن ملت‌ها رفتند، به سمت غارت کردن ثروت ملت‌ها رفتند؛ از یک طرف هم خودشان را در درون تقویت کردند با علم و با فنّاوری و با تجربه، و این تمدن را بر عالم بشریت حاکم کردند. این کاری بوده است که اروپایی‌ها در طول چهار پنج قرن انجام دادند». (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۴/۱۰/۰۸)

ایشان با استناد به آیه شریفه «و تِلْكَ الْآيَاتُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ»؛ (آل عمران: ۱۴۰) می‌فرمایند:

«امروز نوبت ما است، امروز نوبت اسلام است. امروز نوبت مسلمین است که با همّت خود، تمدن نوین اسلامی را شالوده‌ریزی کنند. همچنان که اروپایی‌ها آن روز از دانش مسلمین استفاده کردند، از تجربه‌ی مسلمین استفاده کردند، از فلسفه‌ی مسلمین استفاده کردند، ما هم امروز از دانش جهان استفاده می‌کنیم، از ابزارهای موجود جهانی استفاده می‌کنیم برای برپا کردن تمدن اسلامی، منتها با روح اسلامی و با روح معنویّت. این وظیفه‌ی امروز ما است این عمدتاً خطاب به علمای دین و روشنفکران راستین است» (همان).

از این رو، در اندیشه رهبر معظم انقلاب، مجاهده علمی و شکستن مرزهای علم، چراغ راه تمدن اسلامی است. به اعتقاد ایشان، فردای بدون علم تاریک است و چراغ راه تحقق تمدن اسلامی، مجاهده علمی است. علم از دیدگاه ایشان سلطه‌آور است و جامعه صاحب علم را قدرتمند می‌سازد. ایشان به میزان بسیاری تأکید می‌کنند که علم را باید فراگرفت و به تولید و صدور آن پرداخت و به مصرف آن نباید بسنده کرد. روش‌شناسی تولید علم از دیدگاه ایشان، اجتهاد به معنای مصطلح، یعنی استنباط از منابع دینی و رجوع به عقلی است که پشتوانه آن وحی است. در این صورت تولید علم می‌تواند در مسیر رشد و اعتلای تمدن اسلامی باشد. به اعتقاد ایشان دشمن از هیچ تلاشی برای عدم تحقق این اصل فروگذار نمی‌کند و بنابراین،

باید ترفندهای دشمن را شناخت. نکته بسیار مهم در دیدگاه ایشان درباره علم، شکستن مرزهای دانش به وسیله مسلمانان است. به اعتقاد ایشان، تاجر و جزم‌گرایی در خصوص یافته‌های علمی گذشتگان یا متفکران غربی، آفت اصلی تحقق رشد علمی است و آزاداندیشی راه برون‌رفت از این آفت است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۱۲/۹).

۱/۴. اخلاق

آخرین رکنی که تمدن اسلامی در ایجاد و تعالی و بقایش به آن محتاج است عبارت است از اخلاق اسلامی بخاطر همین نهادینه بودن اخلاق در جامعه خیلی مهم است لذا پیامبر اکرم (ص) هدف از بعثت خود را اتمام مکارم اخلاق معرفی می‌کند: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». (اصول کافی ج ۱، ص ۴۲۰) در حدیثی دیگر از وجود نازنین امام صادق علیه‌السلام که به طور خیلی واضح دلالت دارد بر اینکه آبادانی خانه‌ها و شهرها و زیاده‌های عمرها در گرو بر و نیکوکاری و حسن خلق است می‌خوانیم: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: الْبُيُوتُ وَحُسْنُ الْخُلُقِ يَعْزِمَانِ الدِّيَارَ وَيَزِيدَانِ فِي الْأَعْمَارِ» (اصول کافی ج ۲ ص ۱۰۰) در قصص قرآنی و آموزه‌های دینی، مسئله اصلی مورد تأکید پیامبران در دوران مختلف تاریخ زندگی بشر، برای ایجاد تمدن‌های دینی، رعایت اصول اخلاقی است. این امر نشان دهنده این است که زیربنای یک تمدن توحیدی چیزی جز رعایت اول اخلاق در ارتباطات و برخوردهای اجتماعی نیست؛ برخی از رذائل اخلاقی، مانند فساد اجتماعی، ثانیاً تجمل‌گرایی، خودکامگی و استبداد، بی‌رحمی و قساوت قلب، دنیازدگی، زور و تزویر، و... خودبینی به طور مستقیم در فروپاشی تمدن نقش اساسی دارند.

رهبر معظم انقلاب در این مورد می‌فرماید:

«اگر ما از لحاظ اقتصاد به بالاترین مقام برسیم و از لحاظ سیاست، همین اقتدار و عزتی را که امروز داریم، چند برابر کنیم، ولی اخلاقیهای مردم ما، اخلاقیهای اسلامی نباشد؛ در میان ما گذشت، صبر، حلم و خوش‌بینی نباشد، اساس کار از بین خواهد رفت. اساس کار، اخلاق است. همه اینها مقدمه اخلاق حسنه است - بعثت لاتمم مکارم الاخلاق بنابراین حکومت اسلامی برای این است که انسان‌ها در این فضا تربیت شوند، اخلاق آنها تعالی پیدا کند، به خدا نزدیک‌تر شوند و قصد قربت کنند. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۷/۰۲/۰۲)

۲. فرآیند پیدایش تمدن اسلامی

در بحث قبلی همانطور که بیان شد تمدن اسلامی بر چهار رکن بنا شده است. حال برای تحقق آن مراحل وجود دارد که باید طی شود در این قسمت از مقاله به استنادات قرآنی در بحث مراحل شکل گیری تمدن اسلامی از منظر مقام معظم رهبری اشاره مختصر خواهیم داشت.

۲/۱. انقلاب

انقلاب از نظر واژگانی به معنای تغییر، تحول، برگشتگی و تبدیل و از نظر سیاسی به معنای اقدام عده‌ای برای براندازی و ایجاد حکومتی جدید است. (عیوضی و هراتی، ص ۲۴). در قرآن انقلاب به معنای مصطلح آن، در آیات قرآنی به کار نرفته است و در تفاسیری که به انقلاب اشاره و پرداخته شده است، انواع مختلفی از انقلابات مطرح شده است که غالباً با معنای مصطلح انقلاب هم معنا نمیباشد؛ نظیر انقلاب نفسانی و روحی (طالقانی، ۱۳۶۰: ۱/ ۲۲۴، ۵/ ۳۶۴: قرائتی، ۱۳۷۴: ۵/ ۱۱۵، ۵/ ۱۳۹)، انقلاب طبیعی (طیب، ۱۳۷۸: ۹/ ۵۴۳: ثقفی تهرانی، ۱۳۷۶: ۳۷/۴ انقلاب فرهنگی (قرائتی، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۰۵، ۵/ ۲۴۹)، انقلاب اجتماعی و علمی (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱/ ۱۵۳) و انقلاب ارزشی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۸/ ۱۱۴). اما تعدادی از مفسرین معاصر که غالباً شیعه نیز هستند، بعضی مباحث مطرح شده در قرآن را تعبیر به انقلاب در معنای مصطلح آن نموده اند که از آن جمله است رویکرد حضرت موسی علت در برابر فرعون (اعراف / ۱۰۴، سید قطب، ۳: ۱۴۱۲ / ۱۳۴۶؛ اعراف / ۱۰۵؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۲۰۲؛ اعراف / ۱۳۸؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۳/ ۴۳۰)، خروج اصحاب کهف (کهف/۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۶/ ۳۶۴) و ظهور حضرت مهدی. (توبه / ۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۷/۳۸۴).

مقام معظم رهبری انقلاب اسلامی را به عنوان تجدید مضمون بعثت در دوره‌ی معاصر یاد می‌کنند در این رابطه ایشان چنین بیان می‌فرمایند:

«انقلاب به پیروی از بعثت نبوی بر ضدّ ظلم بود، بر ضدّ استبداد بود و بر ضدّ استکبار بود، طرفدار مظلومان بود از هر آئینی، از هر دینی -مظلومان به معنای حقیقی کلمه- طرفدار محرومان بود، طرفدار مستضعفان بود از هر ملتّی و با هر دین و مسلکی، و در همه حال هم

این انقلاب، عموم بشریت را به صراط مستقیم اسلام دعوت کرد، و حرکت اساسی انقلاب این است» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۹/۱۲/۲۵).

ایشان انقلاب را دارای مراحل می‌دانند و آنچه در اوّل انقلاب در سال ۵۷ اتفاق افتاد را مرحله‌ی اوّل انقلاب یاد می‌کنند و آن را انفجار در مقابل نظام غلط باطل طاغوت و ایجاد یک نظام جدید بر مبنای آرمان‌ها و ارزش‌های نو و با لغت نو، با تعبیر نو، با مفاهیم نو؛ قلمداد می‌کنند؛ و هدف عالی و آرمان انقلاب را رسیدن به حیات طیبه می‌دانند:

«کاری که انقلاب در آغاز انجام می‌دهد، ترسیم آرمانها است؛ آرمانها را ترسیم میکند. البته آرمانهای عالی، تغییرناپذیرند؛ وسایل تغییرپذیر است، تحولات روزمره تغییرپذیر است اما آن اصول که همان آرمانهای اساسی است، تغییرناپذیر است؛ یعنی از اوّل خلقت بشر تا امروز، عدالت یک آرمان است؛ هیچ‌وقت نیست که عدالت از آرمان بودن بیفتد؛ آزادی انسان یک آرمان است - آرمانها یعنی این جور چیزها- آرمانها را انقلاب تصویر میکند، ترسیم میکند، بعد آن وقت به سمت این آرمانها حرکت میکند. حالا آرمان را ما اگر بخواهیم در یک کلمه بگوییم و یک تعبیر قرآنی برایش بیاوریم، «حیات طیبه» است که: فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً؛ (نحل: ۹۷) اِسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؛ (انفال: ۲۴) شما را زنده کند. دعوت پیغمبر و همه‌ی پیغمبران به حیات است؛ چه جور حیاتی؟ طبعاً حیات طیبه.

خب، حیات طیبه یعنی چه؟ یعنی همه‌ی این چیزهایی که بشر برای به‌زیستی خود، برای سعادت خود به آنها احتیاج دارد. مثلاً عزّت ملی جزو حیات طیبه است؛ ملت ذلیل، توسری‌خور، حیات طیبه ندارد. استقلال، وابسته نبودن به بیگانگان و به دیگران جزو حیات طیبه است. حیات طیبه را فقط در عبادات و در کتابهای دعا که نباید جستجو کرد؛ واقعیات زندگی اینها است» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۴/۰۶/۲۵)

۲/۲. نظام اسلامی

مرحله دوم تشکیل نظام اسلامی است به معنای پذیرش و مقبولیت و به رسمیت شناختن جامعه در چهارچوب نظام اسلامی از سوی مردم آن جامعه که این مرحله هم در سیزدهم فروردین سال پنجاه و هشت توسط مردم تحقق یافت و ملت ایران به نظام جمهوری اسلامی رای دادند.

اساس حکومت اسلامی و شاخص عمده‌ی این حکومت عبارت است از استقرار ایمان؛ ایمان به خدا، ایمان به تعالیم انبیا و سلوک در صراط مستقیمی که انبیا الهی در مقابل پای مردم قرار دادند.

رهبر انقلاب تشکیل نظام سیاسی، را لازمه تحقق اهداف بعثت انبیاء می‌دانند:

«پس با آمدن پیغمبر یک نظام سیاسی به وجود می‌آید، یعنی هدف این است که یک نظام سیاسی به وجود بیاید - حالا اینکه کدام پیغمبر توفیق پیدا کرد این کار را بکند و کدام توفیق پیدا نکرد بحث دیگری است، لکن هدف این است که یک نظام سیاسی به وجود بیاید - که بتواند این اهداف را با تشکیل برنامه‌ها و مناسبات اجتماعی و مناسبات گوناگون بشری تحقق ببخشد. در این نظام سیاسی، آئین حکمرانی از کتاب خدا گرفته می‌شود و از آنچه خدای متعال بر پیغمبر نازل می‌کند، که می‌فرماید: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَّ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»؛ (بقره: ۲۱۳) «لِيُحْكَمَ» یعنی «لِيُحْكَمَ كتاب»؛ این کتاب حکم کند بین مردم در آنچه باید انجام بدهند، و حاکم او است در همه‌ی تنظیم‌های اجتماعی. این در سوره‌ی بقره است، در سوره‌ی مائده می‌فرماید: «وَلِيُحْكَمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ»؛ انجیل حاکم است؛ یعنی دستور حکمرانی از انجیل گرفته می‌شود برای اهل انجیل؛ و همچنین در مورد پیغمبران دیگر که در آیات «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده ۴۴) و «فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده ۴۵) و «فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (مائده ۴۷) هست، در همه‌ی اینها آن چیزی که منبع و منشأ حکمرانی است و دستور حکمرانی و برنامه‌های حکمرانی از آن گرفته می‌شود، عبارت است از کتاب الهی که به پیغمبر نازل شده است؛ این اصول و اساس در آن کتاب است؛ و همه‌ی برنامه‌های بشری در چهارچوب این اصول بایستی گذاشته بشود» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱).

۲/۳. دولت اسلامی

دولت اسلامی به‌عنوان مرحله سوم از فرایند تمدن نوین اسلامی، رسالت سنگینی در راستای ایجاد جامعه اسلامی بر عهده دارد. با توجه به اهمیت و جایگاه دولت اسلامی در این امر و عدم تحقق آن به صورت کامل در سال‌های پس از انقلاب، ضرورت توجه به این مقوله آن

هم در دیدگاه آیت الله خامنه‌ای را دو چندان کرده است. اهمیت تشکیل دولت اسلامی، از این رو است که این گام هدف میانی است و بر مراحل دیگر این فرآیند ترتیب دارد. در دیدگاه آیت الله خامنه‌ای دولت اسلامی فراتر از قوه مجریه و شامل همه دستگاه‌ها، نهادها و مجموعه کارگزاران می‌باشد.

۲/۴. جامعه اسلامی

بدون تردید انسان‌ها برای رفع نیازهای خود ناگزیر هستند از تشکیل یک جامعه تا بتوانند در آن و در کنار هم مشکلات مادی و معنوی خود را جبران کنند. بنابراین هیچ مکتب و فلسفه سیاسی‌ای نمی‌تواند بدان بی‌توجه باشد. باتوجه به مطالب گفته شده جامعه «در اصطلاح علمی عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ور هستند.» (خسروپناه، عبدالحسین، ج ۱، ص ۳۲۷).

شهید مطهری نیز در تحقق جامعه اسلامی بر این باورند که یک نفر مسلمان، هم باید یک رابطه دائم و ثابت میان او و خدای خودش برقرار باشد و هم باید یک رابطه ثابت و دائم میان او و جامعه خودش برقرار باشد بدون عبادت، ذکر و یاد خدا، مناجات با حق، حضور قلب، نماز و روزه نمی‌شود یک جامعه اسلامی ساخت و حتی خود انسان سالم نمی‌ماند و همچنین بدون یک اجتماع صالح و یک محیط سالم، بدون امر به معروف و نهی از منکر، بدون رسیدگی و تعاطف و تراحم میان افراد مسلمان نمی‌شود عابد خوبی بود (مطهری، آزادی معنوی، ص ۸۰).

اما تعریف جامعه اسلامی در بیان مقام معظم رهبری:

«عبارت است از اینکه همه‌ی افکار و خصوصیات و رفتارها و خُلقیات اسلامی در جامعه‌ی اسلامی نهادینه شود که در این صورت جامعه اسلامی تحقق پیدا می‌کند» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۰/۱۲/۱۲).

ایشان حرکت به سوی جامعه اسلامی و تمدن اسلامی را به عنوان نصرت الهی و یک وعده قطعی در قرآن گوشزد می‌کنند:

«إِنَّ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ (محمد: ۷)؛ اگر شما نصرت کردید خدا را، یعنی به سمت تمدن اسلام و جامعه‌ی اسلامی و تحقق دین خدا پیش رفتید، خدا شما را یاری می‌کند» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۸/۰۳/۰۱).

۲/۵. تمدن اسلامی

یکی از خواسته‌ها و دغدغه‌های مهم و اساسی مقام معظم رهبری عبارت است از بحث پیشرفت و تمدن اسلامی که ایشان در بیانات مختلف خود تمدن اسلامی را تبیین کرده اند و می‌فرمایند تمدن اسلامی باید در همه عرصه‌های اجتماع و جامعه ظهور پیدا کند. بنابراین ما جامعه‌ای را می‌توانیم متمدن بنامیم که در همه ابعاد متمدن باشد نه فقط در صنعت و تکنولوژی و مسائل دنیوی، بلکه در مسائل معنوی و دیگر علوم و رشته‌ها باید رشد کنیم و به اوج برسیم بعد که جامعه‌ی انقلابی و اسلامی درست شد، آن وقت زمینه برای ایجاد تمدن انقلابی و اسلامی به وجود می‌آید. بنابراین آن وقت است که فرهنگ اسلامی فضای عمومی بشریت را فرا خواهد گرفت.

قرآن و قوانین آن در تمدن اسلامی از جایگاه مهمی برخوردار است. از دیدگاه مقام معظم رهبری، بازگشت حقیقی به قرآن و اقتدا به سنت رسول الله (ص) و ائمه اطهار (ع)، الهام بخش بیداری اسلامی و شرط بنیادین احیای تمدن اسلامی است؛ چرا که شرایط و مؤلفه‌های تمدن باید از قرآن و سنت الهام بگیرند (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۶/۱۲/۲۰). به اعتقاد ایشان، شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی باید با توجه به «مبانی مشترک همه‌ی مذاهب اسلامی» و نه ایران شیعی باشد. بدیهی است که اولین و عالی‌ترین منبع مشترک بین همه‌ی فرق اسلامی، قرآن عظیم است. ایشان همچنین عامل اصلی دشمنی معاندان با ایران اسلامی را همین موضوع؛ یعنی محوریت قوانین الهی بر گرفته شده از قرآن می‌داند (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰/۰۶/۱۲).

نتیجه‌گیری

از منظر مقام معظم رهبری مبانی و ارکان شکل‌گیری تمدن اسلامی براساس مبانی قرآن به عنوان اساس اندیشه ناب اسلامی هست که مبتنی بر نگاه خداپاورانه و توحیدی هست.

ایشان جهان شمولی قرآن را بیانگر این می‌دانند که احکام اسلام مخصوص یک نسل و یک نژاد و زبان نیست و کرامت به تقواست و در منظومه تمدنی قرآن، عرب و فارس و ترک و کرد، اروپایی و آفریقایی و... اضلاع هندسی آن هستند. به این علت همه ملیت‌ها در ایجاد تمدن اسلامی سهیم بوده‌اند.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ۱. امام خمینی، روح الله، صحیفه امام (۱۳۷۸)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۲. ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۷۹، تفسیر روان جاوید، تهران، برهان.
- ۳. حضرت آیت الله العظمی سید علی خامنه‌ای (دام عزه العالی)، بیانات، بر گرفته از سایت www.khamenei.Ir.
- ۴. خسروپناه، عبدالحسین، منظومه فکری آیت الله خامنه‌ای، (۱۳۹۶ش)، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران
- ۵. سید بن قطب، بن ابراهیم شاذلی، ۱۶۱۲، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق. ۱۳.
- ۶. طالقانی، سید محمود، ۱۳۹۰، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۷. عیوضی محمد رحیم، هراتی، محمد جواد در آمد تحلیلی بر انقلاب اسلامی ۱۳۸۹، قم، دفتر نشر معارف.
- ۸. فضل الله، سید محمد حسین، ۱۶۱۹، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک. ۲۱.
- ۹. قرائتی، محسن، ۱۳۷۶، تفسیر نور، قم، مؤسسه در راه حق.
- ۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی (۱۳۷۵ش)، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
- ۱۱. مدرسی، سید محمد تقی، ۱۴۱۹، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین.
- ۱۲. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم (۱۳۶۸)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۳. معین، محمد، فرهنگ فارسی، (۱۳۸۳ش)، انتشارات امیر کبیر.

زبان‌شناسی تطبیقی سوره قدر با محوریت ضرورت وجود انسان کامل در عالم هستی

رسول محمدیان صبحی^۱

چکیده

از آنجایی که قرآن آخرین کتاب آسمانی و معجزه جاویدان پیامبر خاتم است پس فهم آیات آن نیز در فضای زبان‌شناسی از اهمیت بسیاری برخوردار خواهد بود. لذا با تطبیق دو قرائت شیعی و سنی متوجه وجود برخی اشتراکات و برخی اختلافات در این دو قرائت خواهیم شد که این اختلافات در نوع تفسیر و نوع برداشت از آیه منجر به اختلافاتی در سایر زمینه‌ها نیز خواهد شد. برای مثال در مورد اشتراکات این دو فرقه می‌توان به بحث نزول دفعی قرآن در شب قدر، قرارگرفتن شب قدر در یکی از شب‌های ماه رمضان، تکرر شب قدر با تکرر سنوآت و غیره اشاره نمود. اما از جمله اختلافاتی که در بین این دو فرقه وجود داشت تفسیر کلمه «روح» بود که اهل سنت آن را جبرئیل معنا کرده بودند ولی در تفاسیر شیعی «روح» یک مخلوقی غیر از ملائکه و جبرئیل معنا شده بود که با مراجعه به برخی روایات مصداق آن مخلوق هم حضرت فاطمه (س) معرفی می‌شد. همین مسئله عدم بهره‌مندی مفسرین اهل سنت از روایات اهل بیت (ع) باعث شده که در مورد موضوع مهمی همچون ضرورت وجود امام معصوم (ع) در عالم هستی ساکت بمانند و نظر ندهند.

کلیدواژه: زبان‌شناسی، سوره قدر، شب قدر، تفاسیر شیعی، تفاسیر اهل سنت.

۱. طلبه سطح یک مدرسه امام صادق؛ حوزه علمیه ولیعصر (ع) بناب.

طرح مسئله

مسئله فهم آیات قرآن کریم در فضای زبان‌شناسی آن هم به صورت تطبیقی بین دو قرائت شیعی و سنی بسیار مهم و اساسی به نظر می‌رسد. این نوع نگاه به آیات در عصر اخیر مورد توجه بسیاری از دین پژوهان عرصه تفسیر و متون مقدس با محوریت کتاب و سنت قرار گرفته است. نوشتار حاضر در صدد است تا با نگاه زبان‌شناسی و به صورت تطبیقی بین تفاسیر شیعی و سنی با محوریت سوره قدر با روش تطبیقی و تحلیلی مورد بررسی قرار دهد بدیهی است قلمرو نوشتار حاضر را نگاه مهم‌ترین تفاسیر شیعی و سنی رقم خواهد زد.

اهمیت و ضرورت زبان‌شناسی قرآن کریم

قرآن کریم تنها معجزه جاودان اسلام و یگانه سند دست نخورده حقانیت این آیین حنیف ابراهیمی است. از آنجایی که تاثیر گذاری و مقبولیت عمومی معجزه در هر عصری، متناسب بودن آن کار خارق العاده با حرفه افراد همان عصر می‌باشد بدین جهت، معجزه پیامبر اکرم (ص) سخنی سرشار از معارف در اوج فصاحت و بلاغت بود که برتری پیامبری او را ثابت می‌کرد. از سوی دیگر این معجزه الهی، فقط مختص اهل آن روزگار نبود؛ بلکه چون پیامبر اکرم (ص) خاتم الانبیا بود، معجزه ایشان نیز می‌بایست جاویدان و برای همه اعصار قابل درک باشد؛ بدین جهت خداوند متعال در قرآن کریم فرموده اند: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹) و از آنجایی هم که مفاهیم معنا دار، بار معنایی خود را بر الفاظ و واژه‌ها متمرکز می‌سازد، که همین امر سبب می‌شود که برای تاویل و ترجیح دادن یک معنا و مفهوم بر معنا و مفهوم دیگر از ابزار یا به زبان دیگر از علمی استفاده شود که سرانجام منجر به درک مفهوم و مراد متن قرآنی شود. از این مطالب می‌توان فهمید که برای رمز گشایی و فهم مطالب قرآنی نیاز مبرم به زبان‌شناسی قرآن داریم که در این پژوهش قصد داریم با زبان‌شناسی یکی از سوره‌های قرآن به فهم مفاهیم آن دست یابیم.

پیشینه

در مورد قرآن و فهم مفاهیم آن در ابواب مختلف، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است. در رابطه با موضوع پژوهش ما نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است که برخی از آنها را ذکر

خواهیم کرد ولی بر اساس یافته‌های ما مقاله‌ای در رابطه با زبان‌شناسی سوره قدر با محوریت وجود امام معصوم (ع) نوشته نشده است لذا مقاله پیش رو با دیدگاه زبان‌شناسی و با تکیه بر اثبات وجود امام معصوم (ع) نوشته شده است.

برخی از مقالاتی که ارتباط با مقاله ما دارد به شرح زیر است:

مقاله «ولایت در سوره قدر» نوشته مرکز فرهنگ و معارف قرآن

مقاله «اثبات ضرورت امام معصوم در هر زمان بر اساس آیه صادقین» نوشته علی مویدی

مقاله «زبان‌شناسی مفهوم متن در قرآن کریم» نوشته دکتر حسین شمس آبادی و اصغر

مولوی نافچی

مقاله «سبک شناسی سوره جمعه» نوشته مرتضی ساز جینی و عباس یوسفی تازه کندی

مقاله «سبک شناسی سوره حجرات» نوشته عباس یوسفی تازه کند، مرتضی ساز جینی و

سید محمد موسوی

مقاله «ضرورت کاربست زبان‌شناسی شناختی در فهم قرآن و دستاوردهای آن» نوشته

علیرضا قائمی نیا

مقاله «بررسی زبان شناختی واژه قرآنی "کفر"» نوشته دکتر آذرتاش آذرنوش و مریم قاسم

احمد

مفهوم‌شناسی (زبان‌شناسی)

زبان‌شناسی دانشی به نسبت نوپاست که به تدریج شاخه‌های مستقلی از آن پدید آمد و با سرعت فراوان گسترش و در علوم مختلف انسانی کاربردهای فراوانی یافت. زبان‌شناسی و شاخه‌های آن کاربردهای متنوع و فراوانی در حوزه مطالعات قرآنی دارد، از جمله: آواشناسی در تجوید، کاربردشناسی در متشابهات، زبان‌شناسی تاریخی در بلاغت، ریشه‌شناسی در واژگان دخیل قرآن و معنا شناسی در تفسیر موضوعی. (رضایی اصفهانی، قرآن و علم، ج ۱، ص ۱۶۱) مباحثی همچون هرمنوتیک و زبان‌شناسی و اقسام آنها در قواعد تفسیری و بررسی‌های تطبیقی در این باره می‌تواند زمینه‌های جدیدی را برای نگاهی نو به آیات قرآن کریم فراهم آورد. قواعدی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم می‌توان از روایات اهل بیت

علیهم السلام برداشت نمود نیز از عرصه‌های بایسته جهت تلاش علمی فراگیر و جمعی در این حوزه به شمار می‌آید (همان ج ۱۷، ص ۹۳).

روش تطبیق یا مقایسه: دو مطلب کلیدی در روش تطبیق وجود دارد:
مطلب اول شناخت دو یا چند پدیدار یا دیدگاه که هدف مطالعه تطبیقی اند.
مطلب دوم فهم و تبیین مواضع خلاف و وفاق آن‌ها. در واقع باید گفت بررسی مقایسه‌ای، چیزی جز توصیف و تبیین مواضع خلاف و وفاق واقعی بین امور مقایسه شده نیست و مطلب دوم در واقع روش رسیدن به شناخت واقعی یک پدیده و دیدگاه می‌باشد (رضایی اصفهانی، قرآن پژوهی خاور شناسان، ج ۸، ص ۲۲).

فضیلت سوره قدر

در فضیلت تلاوت این سوره همین بس که از پیغمبر اکرم (ص) نقل است که فرمود:
«من قرأها أعطی من الاجر کمن صام رمضان و احیا لیلة القدر» (عروسی حویزی، تفسیر نورالثقلین، ج ۵، ص ۶۱۲، ح ۴). هر کس آن را تلاوت کند مانند کسی است که ماه رمضان را روزه گرفته، و شب قدر را احیا داشته است. در حدیث دیگری از امام باقر (ع) می‌خوانیم:
«من قرأ انا انزلناه بجهر کان کشاھر سیفه فی سبیل اللّٰه، و من قرأها سرا کان کالمشحط بدمه فی سبیل اللّٰه» (همان، ح ۱). کسی که سوره انا انزلناه را بلند و آشکار بخواند مانند کسی است که در راه خدا شمشیر کشیده و جهاد می‌کند، و کسی که بطور پنهان بخواند مانند کسی است که در راه خدا به خون آغشته است.

واضح است این همه فضیلت از آن کسی نیست که آن را می‌خواند و حقیقتش را درک نمی‌کند، بلکه از آن کسی است که می‌خواند و می‌فهمد و به محتوایش جامه عمل می‌پوشاند، قرآن را بزرگ می‌شمرد و آیاتش را در زندگی پیاده می‌کند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۱۷۸).

زبان‌شناسی سوره قدر از دیدگاه برخی از مفسرین شیعه

زبان‌شناسی واژه «أُنزَلْنَا»

در باره معنای لغوی این کلمه گفته شده است که نزل به معنای سرازیر شدن یک چیزی از بالا به پایین است.

(مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۲، ص ۸۷، طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ج ۲، ص ۱۵). آنچه که در این سوره بکار برده شده است لفظ «انزال» می‌باشد که مفسرین نیز از همین کلمه استفاده‌هایی کرده‌اند. فرق میان لفظ «انزال» و «تنزیل» این است که در «انزال» جهت صدور فعل ملاحظه می‌شود، یعنی اینکه این فعل از کدام فاعل صادر شده است. اما در «تنزیل» جهت وقوع فعل مد نظر می‌باشد یعنی اینکه این فعل به چه دلیل صادر شده است. (همان، ص ۸۸). با این بیان می‌توان گفت که خداوند با استفاده از لفظ «انزال» توجه‌ها را به فاعل این عمل، جلب کرده و با نسبت دادن نزول قرآن به خود، اشاره به عظمت این کتاب آسمانی بزرگ کرده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۱۷۸). این یکی از فرق‌های دو ماده مذکور بود. از دیگر فرق‌های این دو ماده می‌توان به دفعه‌ای بودن و تدریجی بودن فعل اشاره کرد. ماده «انزال» دلالت بر یکباره بودن و دفعه‌ای بودن فعل نزول می‌کند، حال آنکه ماده «تنزیل» بر تدریجی بودن این فعل اشاره دارد و از آنجایی که در این سوره از ماده «انزال» استفاده شده و ضمیر مفعولی موجود در کلمه «انزلناه» به قرآن بر می‌گردد، می‌توان گفت که آیه اشاره دارد که قرآن به صورت یکجا در شب قدر نازل شده است نه اینکه فقط برخی از آیات آن در این شب نازل شده باشد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۳۳۰).

زبان‌شناسی واژه «لیلہ القدر»

دومین کلمه‌ای که برای تفسیر این آیه مورد توجه مفسرین بوده است «لیلہ القدر» است. معنای لغوی کلمه «قدر» در منابع لغوی قدر به معنای اندازه گیری ذکر شده است. در کتاب مجمع البحرین بیان شده که: «یقال قَدَرَ علی الانسان رزقه قدرًا.» (طریحی، مجمع البحرین ج ۳، ص ۴۴۸). همچنین شیخ طوسی در معنای این کلمه بیان کرده اند: «القدر کون الشیء علی

مساواه غیره من غیر زیاده و نقصان.» (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۳۸۵). برخی از لغت دانان «قدر» را به معنای قدرت که یکی از اوصاف انسان و یا کل حیوان است معنا کرده اند که نفی آن موجب عجز خواهد بود. (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۶۵۷). ولی آنچه که مطابق تحقیق ماست و در فهم مفهوم «قدر» در فضای سوره قدر مورد استفاده خواهد بود معنای جناب شیخ طوسی و مرحوم طریحی به معنای اندازه گیری است نه به معنای قدرت.

در رابطه با شب قدر و اینکه کدام شب را قدر می نامند در این سوره مطلبی بیان نشده است ولی با استفاده از آیه ۱۸۵ سوره بقره که خداوند متعال می فرماید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره: ۱۸۵) می توان فهمید که شب قدر یکی از شب های ماه رمضان می باشد ولی در این آیه مذکور هم اشاره ای نشده که دقیقاً منظور از شب قدر، کدام شب از شب های ماه رمضان می باشد. در این باره فقط از برخی اخبار و اسناد روایی می توان استفاده کرد که شب قدر یکی از شب های نوزدهم یا بیست و یکم و یا بیست و سوم می باشد. (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۳۳۱). مانند روایت عیاشی از زراره «روی العیاشی یاسناده عن زرارۃ عن عبد الواحد بن المختار الأنصاری قال سألت أبا جعفر (ع) عن ليلة القدر قال فی لیلین لیلۃ ثلاث و عشرين و إحدى و عشرين.» (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۷۸۷). عیاشی از زراره نقل کرده است که عبدالواحد بن مختار از امام صادق (ع) در مورد شب قدر سوال پرسید و حضرت در پاسخ فرمودند که شب بیست و یکم و بیست سوم می باشد. علت مخفی بودن این شب نیز از نظر مفسرین این است که خداوند خواسته که مردم در عبادت خدا کوشش کنند و به امید و طمع درک شب قدر هر سه شب را به احیا بپردازند همانطوری که خداوند نماز وسطی را در بین نمازهای پنج گانه قرار داده بدون اینکه آن را مشخص سازد (همان).

وجه نامگذاری به شب قدر

عده ای گفته اند که این شب را قدر نامیده اند چرا که این شب دارای قدر و شرافت عظیمی است و قرآن در آن شب نازل شده است. عده ای بیان داشته اند که چون قرآن با تمام قدر و منزلتش بر رسول والا قدر، و به وسیله فرشته صاحب قدر نازل گردید به این شب قدر

گفته‌اند. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۱۸۸). ولی مناسب‌ترین سخنی که در این باب می‌توان بیان کرد این است که خدای متعال در آن شب حوادث و اتفاقات یک سال بعد را تقدیر می‌کند یعنی برای انسان‌ها زندگی، مرگ، رزق، سعادت، شقاوت و چیزهای دیگر همچون این‌ها را مقدر می‌سازد. در رابطه با تایید این بیان نیز می‌توان از آیه ۴ سوره دخان نیز استفاده کرد که خداوند در این آیه می‌فرماید: «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ» (دخان: ۴). از آنجایی که لفظ «فرق» به معنای جدا سازی و تمییز دادن دو چیز از یکدیگر است، فرق و جدا سازی هر امر و واقعه‌ای هم این است که آن واقعه‌ای که باید رخ دهد را با تقدیر و اندازه گیری مشخص سازد.

زبان‌شناسی عبارت «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ»

با توجه به منابع لغوی، معنایی که برای کلمه «خیر» ذکر شده است عبارت است از: «انتخاب شیء و اصطفاؤه و تفضیله علی غیره» انتخاب کردن و برگزیدن یک چیزی از بین امور متعدد و فضیلت و برتری دادن به آن شیء. با به این معنای مذکور می‌توان گفت که خداوند شب قدر را برای مؤمنین انتخاب کرده و آن را بر هزار ماه برتری داده، اما این برتری دادن از چه جهتی است؟ طبق تفسیری که مفسرین شیعه داشته اند باید بگوییم که بهتر و برتر بودن شب قدر از حیث فضیلت عبادت است، و مناسب با غرض قرآن هم همین معنا است، چون همه عنایت قرآن در این است که مردم را به سوی خدا نزدیک، و به وسیله عبادت زنده کند، و زنده‌داری و عبادت آن شب بهتر است از عبادت هزار ماه است.

در مورد فضیلت و برتری شب قدر روایاتی نیز وارد شده است که مطابق با تفسیر مفسرین شیعی است مانند روایت حمران نقل می‌کند که از امام صادق (ع) پرسیدم منظور از اینکه شب قدر بهتر است از هزار ماه چیست و حضرت اینگونه پاسخ دادند: «العمل الصالح فیها من الصلاه و الزکاه و أنواع الخیر، خیر من العمل فی ألف شهر لیس فیها لیلۃ القدر، و لو لا ما یضعف الله تبارک و تعالی للمؤمنین، ما بلغوا، و لكن الله یضعف لهم الحسنات» (بحرانی، ج ۵، ص ۷۱۱، ح ۱۶). عمل صالح از نماز و زکات و انواع خیرات در آن شب بهتر است از همان اعمال در هزار ماهی که در آن شب قدر نباشد، و اگر خدای تعالی جزای اعمال خیر مؤمنین را مضاعف نمی‌کرد، مؤمنین بجایی نمی‌رسیدند، ولی خدا پاداش حسنات ایشان را مضاعف می‌کند.

با اندکی تأمل در مفهوم این روایات در بیان این آیه مبارکه به این نتیجه می‌رسیم که شب قدر شبی است که درهای رحمت و استغفار باز است و رحمانیت خداوند شامل همه بندگان می‌شود. عبادت‌ها چندین برابر حساب می‌شوند و گناهان بخشوده می‌شوند و به همین دلیل است که فضیلت شب قدر بهتر و بالاتر از هزار ماه است.

در اینکه عدد هزار در اینجا برای «تعدد» است یا «تکثر» بعضی گفته‌اند برای تکثر است، و ارزش شب قدر از هزاران ماه نیز برتر می‌باشد، ولی روایاتی که در بالا نقل کردیم نشان می‌دهد که عدد مزبور برای تعداد است، و اصولاً عدد همیشه برای تعداد است مگر اینکه قرینه روشنی بر تکثیر باشد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۱۸۳).

زبان‌شناسی «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَرُوحٌ فِيهَا يَأْتِي رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ»

دو آیه انتهایی این سوره نوعی تفسیر و بیان ویژگی‌هایی از شب قدر می‌باشد. خداوند متعال در آیه چهارم می‌فرماید: «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَرُوحٌ فِيهَا يَأْتِي رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ».

مرحوم علامه طباطبایی (ره) در فرق بین انزال و تنزیل، اولی را ناظر به فرایند دفعی نزول و دومی را ناظر به نزول تدریجی معنا کرده و می‌فرماید: «الفرق بین الانزال و التنزیل ان الانزال دفعی و تنزیل تدریجی» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن ج ۲، ص ۱۵). استفاده دیگری که از این کلمه می‌توان کرد این است که چون این کلمه مضارع است (در ابتدا تنزل بود) پس نزول فرشتگان مستمر و ادامه دار است، و شب قدر نیز شبی مستمر بوده و هرساله تکرار می‌شود. بنابراین با توجه به این که صیغه مضارع «تَنْزِيلٌ» دلالت بر استمرار دارد می‌توان به این نتیجه رسید که شب قدر فقط آن شبی نبود که قرآن بر پیامبر نازل شد.

مراد از واژه «روح» در آیه

معنای لغوی که برای روح بیان شده است عبارت است از اینکه اصل در ماده روح جریان یافتن و ظاهر شدن یک امر لطیف و مصادیقی که برای این معنا ذکر شده است عبارت است از: «تجلی فیض، جریان رحمت و ظهور آن، ظهور مقام نبوت، جریان افتن وحی و نزول کتاب و احکام، ظهور مظاهر حق و حکمت، تجلی یافتن نور حق و جریان یافتن آن» (مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۵۷). ماده روح از ریح مشتق شده

و به معنای آزادی و رهایی از قید و قيود است. روح هم قبل از تعلق به بدن و اشتغال به مدیریت آن رها و آزاد است. (ابن منظور، ابن مکرّم، لسان العرب، ج ۲، ص ۴۵۵). «روح» به فتح اولش راحت، استراحت و حیات دائمی بیان شده و به ضم آن رحمت معنا شده است (طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۵۳).

در مورد اینکه در آیه مورد بحث مراد از «روح» چیست اقوال مختلفی وجود دارد. برخی می‌گویند که روح همان جبرئیل است، برخی می‌گویند که طبق آیه «كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲). روح به معنای وحی می‌باشد که در این صورت معنا این گونه می‌شود: «فرشتگان در آن شب با وحی الهی نازل می‌شوند»

اما بهترین تفسیری که از این کلمه می‌توان داشت است که بگوییم روح نه جبرئیل است و نه وحی الهی بلکه مخلوق عظیمی است که ما فوق فرشتگان است که فرمایش امام صادق (ع) نیز مؤید همین معناست. از امام صادق (ع) در مورد روح سوال شده بود حضرت فرمودند: «جبرئیل من الملائكة، و الروح اعظم من الملائكة، اليس ان الله عز و جل يقول: تنزل الملائكة و الروح» جبرئیل از ملائکه است، و روح اعظم از ملائکه است، مگر خداوند متعال نمی‌فرماید: ملائکه و روح نازل می‌شوند. یعنی بوسیله قرینه مقابله می‌فهمیم که روح چیزی است غیر از ملائکه در حالی که جبرئیل از ملائکه است پس نمی‌توان روح را همان جبرئیل معنا کرد. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۱۸۴).

زبان‌شناسی واژه «رَبِّ»

علامه مصطفوی با تاسیس اصلی در ماده «رَبِّ» همه این موارد را به اقتضای موضوعات متنوع و مرتبط معنا کرده و این موارد را از جمله مصادیق و ملازمات اصل قرار داده است. ایشان در رابطه با معنای بنیادین «رَبِّ» معتقدند؛ اصل در ماده «رَبِّ» سوق دادن هر چیزی به کمال اوست. (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۴، ص ۲۰). همانطور که از معنای لغوی «رَبِّ» استفاده می‌شود تعبیر به «رَبِّهِمْ» در این آیه تکیه بر مسئله ربوبیت و تدبیر این جهان دارد یعنی اینکه فرستادن فرشتگان و روح از باب مدیریت نظام هستی و سوق دادن این جهان به سمت کمال آن است.

زبان‌شناسی واژه «مِنْ كُلِّ أَمْرٍ»

در این مسئله بین مفسرین بر سر معنای کلمه «مِنْ» اختلاف وجود دارد. عده‌ای بر این عقیده اند که همان معنای اصلی خود را دارد ولی می‌تواند به معنای سببیت هم بیاید و آیه را چنین معنی می‌کنند: «ملائکه و روح در آن شب به اذن پروردگارشان و به سبب هر امری الهی نازل می‌شوند» عده‌ای دیگر به معنای باء می‌گیرند. عده‌ای به معنای تعلیل گرفته و اینگونه معنا می‌کنند که: «ملائکه و روح در آن شب به اذن پروردگارشان نازل می‌شوند، برای خاطر اینکه هر امری را تدبیر کنند». حق مطلب این است که مراد از امر، اگر آن امر الهی باشد که آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ سَبِيئًا أَنْ يُقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). تفسیرش کرده، حرف «مِنْ» برای ابتدا خواهد بود، و در عین حال سببیت را هم می‌رساند، و به آیه چنین معنا می‌دهد: «ملائکه و روح در شب قدر به اذن پروردگارشان نازل می‌شوند، در حالی که نزولشان را ابتدا می‌کنند و هر امر الهی را صادر می‌نمایند.»

و اگر منظور از امر مذکور هر امر کونی و حادثه‌ای باشد که باید واقع گردد، در این صورت حرف «مِنْ» به معنای لام تعلیل خواهد بود، و آیه را چنین معنا می‌دهد: «ملائکه و روح در آن شب به اذن پروردگارشان نازل می‌شوند برای خاطر تدبیر امری از امور عالم.» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۳۳۲).

مراد از امر را شنیدن عبادات و اذکار مؤمنان معنا کرده‌اند. برخی گفته‌اند که ملائکه نازل می‌شوند تا اینکه سلام کنند بر مسلمین باذن خدا یعنی بامر پروردگار. قول دیگری هم امر را اینگونه معنا کرده که ملائکه نازل می‌شوند تا تمام امور را به آسمان دنیا برسانند و اهل دنیا این امور و مطالب را بدانند تا لطفی باشد در حق اهل آسمان (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۷۹۰). اما تفسیری که آیت الله مکارم در مورد کلمه «أمر» کرده‌اند، به نظر می‌رسد مناسب‌ترین تفسیر از بین اقوال مذکور باشد. ایشان گفته‌اند که فرشتگان برای تقدیر و تعیین سرنوشت‌ها و آوردن هر خیر و برکتی در آن شب نازل می‌شوند، و هدف از نزول آنها انجام این امور است. تناسب و هم‌خوانی که این تفسیر با تدبیر و ربوبیتی که از کلمه «رَبِّ» مورد استفاده قرار گرفت، تاییدی قوی بر این تفسیر است. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۱۸۵).

بنابر این از آیه چهارم سوره قدر که یکی از ویژگی‌های شب قدر را بیان می‌کند، این مطلب استفاده شد که خداوند در این شب با رضایت خود فرشتگان را بر زمین نازل می‌کند تا مقدرات سال آینده بندگان را معین و خیر و برکت بر آنان بیاورند.

زبان‌شناسی عبارت «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ»

خداوند در آخرین آیه از این سوره، دومین توضیح و دومین ویژگی شب قدر بیان می‌کند و می‌فرماید: «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ».

علامه مصطفوی در رابطه با معنای کلمه «سَلَامٌ» گفته اند: «فهو مصدر الكلام، و معناه السلم و السلم، بزيادة في مفهومه لزيادة في لفظه و مبناه، و هو التوافق الكامل و رفع اى خلاف في الظاهر و الباطن» (مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۵، ص ۱۹۱).

با توجه به معنای مذکور باید بگوییم که شب قدر باید آکنده از هر گونه بدی و شرارت باشد و همه چیز بر وفق مراد مومنین باشد که این گونه هم هست. چرا که در این شب درهای رحمت الهی بر همه بندگان باز است و توبه هر بنده‌ای پذیرفته می‌شود و این مراد و خواسته هر مومنی است.

از تفاسیر شیعی نیز همین مطالب به دست می‌آید. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در رابطه با تفسیر این آیه فرموده اند که جمله «سَلَامٌ هِيَ» اشاره است به اینکه عنایت الهی تعلق گرفته است به اینکه رحمتش شامل همه آن بندگان بشود که به سوی او روی می‌آورند، و نیز به اینکه در خصوص شب قدر باب نعمتش و عذابش بسته باشد، به این معنا که عذابی جدید نفرستد. و لازمه این معنا آن است که طبعاً در آن شب کید شیطان‌ها هم مؤثر واقع نشود، هم چنان که در بعضی از روایات هم به این معنا اشاره شده است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۳۳۳).

آخرین قید از این آیه که عبارت باشد از «مطلع الفجر»، زمانی را بیان می‌فرماید که نزول رحمت و عنایات الهی و سلامتی تا آن زمان ادامه دارد. در تفسیر این قید از آیه پنجم، در تفاسیر شیعی از جمله تفسیر نمونه و تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن بیان شده بود که منظور از «مطلع الفجر» تا طلوع فجر آن شب می‌باشد. در روایتی امام جواد (ع) از امام صادق (ع)

نقل می‌کند که حضرت فرموده اند: «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ يَقُولُ: تسلّم علیک یا محمد ملائکتی و روحی بسلامی من أول ما یهبطون إلی مطلع الفجر.» (بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۷۰۵، ح ۵). فرشتگان و روح از آغاز فرود آمدنشان تا طلوع صبح سلام مرا برای تو می‌آورند. این حدیث کاملاً با تفسیری که در مورد قید «مَطْلَعِ الْفَجْرِ» بیان شد مطابقت دارد.

اما روایتی که چندین بار از حمران نقل کرده ایم و در آن روایت امام صادق (ع) در مورد تفسیر سوره قدر مطالبی بیان داشته اند، وقتی به آیه آخر و قید مورد بحث از آیه می‌رسند به یک معنای متفاوت و قابل توجهی از قید مورد بحث اشاره می‌کنند که بیان آن در این پژوهش خالی از لطف نیست. حضرت این گونه می‌فرمایند: «حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی حتی یقوم القائم (ع)» (همان، ص ۷۱۴، ح ۲۷). یعنی برکات و عنایات الهی ادامه خواهد داشت تا زمانی که قائم آل محمد (ص) قیام کند. در این روایت قید «مطلع فجر» تفسیر به زمان قیام امام زمان ارواحنا فداه دارد و جای تأمل است که سوره قدر چه ارتباطی به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف دارد.

زبان‌شناسی سوره قدر از دیدگاه برخی از مفسرین اهل سنت

زبان‌شناسی سوره قدر از دیدگاه جناب فخررازی

فخررازی ادعای اجماع دارند مبنی بر اینکه ضمیر در «أُنزِلْنَا» به قرآن بر می‌گردد «أجمع المفسرون علی أن المراد إنا أنزلنا القرآن فی ليله القدر» عدم تصریح خدای متعال به قرآن و جایگزینی ضمیر به جای آن را نوعی دلالت بر عظمت خود قرآن و زمانی که قرآن در آن وقت نازل شده است تفسیر می‌کند. ایشان معتقدند در وجه تعبیر به ضمیر متکلم مع الغیر (إنا أنزلنا) دلالت بر عظمت قرآن می‌کند نه دلالت بر معنای استمداد از دیگران در فرایند نزول وحی و به معنای جمع بودن در انجام این فرایند «فَعَلِمْنَا أَنْ قَوْلَهُ «إِنَّا» محمول علی التعظیم لا علی الجمع».

در نزول تدریجی قرآن دو مبنا را مطرح کرده اند:

الف) به نقل از شعبی که معتقد بود از آن جایی که مبعوث شدن پیامبر (ص) در ماه رمضان اتفاق افتاده بود نوعی سنخیت آن با نزول دفعی قرآن که در شب قدر اتفاق افتاده برقرار می‌شود.

ب) به نقل از ابن عباس که معتقد است منظور از نزول دفعی، نزول قرآن به آسمان اول است و منظور از نزول تدریجی از آسمان اول به اهل زمین است «أحدهما قال الشعبي: إبتدأ إنزاله ليله القدر لأن البعث كان في رمضان و الثاني قال ابن عباس أنزل الى سماء الدنيا جملة ليله القدر ثم الى الأرض نجوما».

مفهوم «قدر» در فضای فخررازی «قَدَرَت، أَقَدَرَ، قَدراً» هست و منظور از آن اموری است که خداوند آن‌ها را در اندازه‌های خاصی تقدیر نموده است. «القدر مصدر قَدَرَت أَقَدَرَ قَدراً و المراد به ما يمضيه الله من الامور».

فخررازی در استمرار شب قدر در کل عالم ادعای اجماع کرده که جمهور مفسرین معتقدند «لیله القدر» مختص به عصر پیامبر (ص) نبوده و در تمام عصرها وجود دارد. «والجمهور على أنها باقية» و همین جمهور معتقدند این بقا و استمرار مختص به ماه رمضان است و اینگونه نیست که در یک سال در ماه رمضان باشد و در سال دیگر در ماه دیگری مانند ذی القعدة یا ذی الحجه. «و الجمهور على أنها مختصّ برمضان».

در بحث عدم درایت پیامبر نسبت به فضیلت «لیله القدر» فخررازی مانند هم مسلکان خویش معتقد است که فهم پیامبر (ص) متوجه نهایت فضیلت و منتهای علو و قیمت شب قدر نبود. «یعنی و لم تبلغ درایتک غایه فضلها و منتهی قدرها».

فخررازی ارزش زمانی هزار ماه در ذیل آیه «لیلة القدر خیر من الف الشهر» معادل هشتاد سال و اندی می‌داند «و أعلم أن من أحيها «لیلة القدر» فكأثما عبَدَ الله تعالى نيفا و ثمانين سنة» ایشان در ذیل تنزل الملائكة با توجه به ظهور جمع محلی به «ال» (الملائكة) معتقد است همه ملائکه در شب قدر بر زمین نازل می‌شوند. گر چه این مسئله در بین مفسرین معرکه اختلاف است «أن قوله تعالى تنزل الملائكة يقتضى ظاهره نزل كل الملائكة».

فخررازی در ذیل آیه «تنزل الملائكة و الروح فيها» نسبت به روح هشت قول بیان می‌کند و در نهایت خود ایشان معتقد است این روح همان جبرئیل است و علت ذکر مستقل در کنار سایر ملائکه به خاطر زیادت شرف اوست «و الأصح أن الروح هاهنا جبرئيل و تخصيصه بالذكر لزيادة شرفه كأنه تعالى يقول الملائكة في كفة و الروح في كفة».

در ذیل آیه «يَا ذُن رَّبِّهِمْ» فوائد متنوع برای نزول مأذون از خدا بیان می‌دارد و از جمله آنها نوعی اشتیاق فرشتگان را برای میل به انسان و عالم زمین بیان می‌کند «أَنْ هَذَا هَذَا يَا ذُن رَّبِّهِمْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ مُشْتَاقِينَ إِلَيْنَا» ذیل آیه «مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» با نسبت دادن به اکثر مفسرین معتقد است منظور از «كُلِّ أَمْرٍ» در رابطه با تقدیراتی است که در سال جاری که عبارت است از خیر و شراند و تمام آنچه که خیر دنیا و آخرت دارند و مصلحت مکلفین در آن گنجانده شده است نازل می‌کنند.

در ذیل آیه «سلام هی حتی مطلع الفجر» مطالب متنوعی را بیان می‌دارد:
 الف) در باب «سلام» معتقدند در ليله القدر از اول تا طلوع فجر نوعی سلام رساندن ملائکه به اطاعت کنندگان است و گاهی «سلام» را صفت خود شب قدر می‌گیرند و منظور از «سلام» در بیان سوم را به معنای عدم زیان رسانی شیطان در آن شب می‌دانند. ب) در مورد «مطلع الفجر» منظورش استمرار سلام فرشتگان تا طلوع فجر است. (فخر الدین رازی، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ج ۳۲، ص ۲۲۸).

زبان‌شناسی سوره قدر از دیدگاه مرحوم قرطبی

بر خلاف غالب تفاسیر اهل سنت جناب قرطبی در فرایند نزول دفعی یا تدریجی قرآن کریم به قلب پیامبر (ص) در شب قدر در ذیل آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» قائل به نوعی واسطه‌گری املاء جبرئیل است «نُزِّلَ بِهِ جِبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَمَلَةً وَاحِدَةً فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ مِنَ اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَأَمْلَأَهُ جِبْرَائِيلُ عَلَى السَّفَرَةِ (فرشتگان ابرار) ثُمَّ كَانَ جِبْرَائِيلُ يَنْزِلُهُ عَلَى النَّبِيِّ نَجُومًا نَجُومًا» ایشان «لَيْلَةُ الْقَدْرِ» را «لَيْلَةُ الْحَكْمِ» به معنای «لَيْلَةُ التَّقْدِيرِ» می‌نامند «قال ليلة الحكم والمعنى ليلة التقدير» ایشان در توجیه ارزش زمانی ليله القدر در قالب هزار ماه معتقدند به کثرت وجود فضائل در آن ماه «و فضیلت الزمان انما تكون بكثره ما يقع فيه من الفضائل» ایشان با صراحت تمام معنای «روح» را جبرئیل می‌داند و در ذیل «تنزل الملائكة الروح فیها یاذن ربهم» می‌نویسد «أَيُّ جِبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ» و «مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» را همه تقدیرات الهی معنا می‌کنند در ذیل تعبیر «سلام» ليله القدر را به نفع از نافع شب سلامتی می‌نامد و معتقد است کل خیر بدون کوچک‌ترین شر در آن شب جمع شده و «مطلع الفجر» را طلوع فجر می‌داند و به نقل از ضحاک معتقد است خدا جز سلامتی در شب قدر

تقدیری ندارد «روی ذالک النافع و غیره‌ای لیلۃ القدر سلامه و خیر کُلِّها لا شرٌّ فیها حتّی مطلع الفجرای إلى طلوع الفجر قال الضحاک لایقدر الله فی تلك اللیله إلاّ السلامة» (قرطبی، الجامع لإحکام قرآن، ج ۲۱، ص ۱۳۰).

زبان‌شناسی سوره قدر از دیدگاه مرحوم آلوسی

ضمیر «إنا أنزلناه» طبق اجماع به قرآن بر می‌گردد و طبق فهم آلوسی اعتمادی بر قول کسانی که معتقد به رجوع ضمیر به جبرئیل (ع) را دارند نیست و وجه غایب آوردن ضمیر به همراه صیغه متکلم مع الغیر دلالت بر عظمت قرآن دارد.

در ذیل «و ما أدراک ما لیلۃ القدر» وجه تعبیر «ما أدراک» را دال بر علوّ لیلۃ القدر و خارج از دایره فهم خلق می‌داند و معتقد است که علم به عظمت لیلۃ القدر فقط مال علّام الغیوب است «لما فیہ من الدلاله علی أن علّوها خارج علی دایرة درایة الخلق و لایعلم به إلاّ علّام الغیوب» و منظور از انزال قرآن در شب قدر در نگاه این مفسر انزال دفعی از لوح محفوظ به آسمان دنیاست «والمراد به إنزاله فیها إنزاله کله جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا»

در مورد شب قدر اختلافات فراوانی وجود دارد. جناب آلوسی مثل سایر مفسرین اهل سنت شب اول رمضان، شب هفدهم، شب بیست و یکم، شب بیست و سوم، شب بیست و هفتم را جزو احتمالات می‌داند.

در معنای «روح» مصداق خارجی آن در ذیل آیه «تنزل الملائکة و الروح فیها» منظور از روح در بیان آلوسی مطابق بیان جناب فخررازی بوده و اقوال مختلف را بیان می‌کند فقط با این تفاوت که معرفی جبرئیل به عنوان روح در نزد فخررازی قول أصح بود ولی نزد آلوسی ادعای اجماع و نسبت به جمهور، جبرئیل به عنوان مصداق روح تلقی شده است «و الروح عند الجمهور هو جبرئیل»

ایشان هم مثل فخررازی در ذیل فقره «یاذن ربهم» در توجیه اذن خواستن فرشتگان از پروردگار جهت نزول به سوی زمین اشتیاق آنها را مورد توجه قرار داده و گناه و آلودگی بندگان را مانع این قصه نمی‌داند «وفیه نوع ترغیب فی الإجتهد فی الطاعة» جهت رفع اشکال وجود معصیت در بین انسان‌ها عدم اطلاع ملائکه را نسبت به تفصیل معصیت بندگان عنوان می‌کند «و أُجیب بأنهم غیر واقفین علی تفصیلها أو لم یعتبروها مانعةً من ذالک»

منظور از «من کل أمر» همه آنچه که در طول سال برای صلاح بندگا مطرح است در این شب تقدیر شده و توسط فرشتگان به اهل زمین اعلام می‌شود «من کل أمرای من أجل کل أمرٍ تعلق به التقدير في تلك السنه إلى قابلٍ» منظور از تعبیر «سلام» یعنی سلامتی و در امان ماندنی که هر امر مخوف را در بر می‌گیرد «هی سلام من کل أمر مخوف» ذیل «حتی مطلع الفجر» معتقد است غایت عمومیت سلام در هر شب طلوع فجر می‌باشد (آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۴۱۲).

زبان‌شناسی سوره قدر از دیدگاه طنطاوی

طنطاوی در ذیل تفسیر سوره قدر، «لیله القدر» را ابتدای نزول دفعی قرآن می‌داند و در ذیل آیه اول می‌نویسد «أی ابتدأنا نزوله فیها» معنای «لیله القدر» در نظر ایشان شب شرف است چرا که بر سایر شب‌ها شرافت دارد. «و معنی لیله القدر لیله الشرف لشرفها علی سائر الیالی» و یا به معنای زینق است برای اینکه شب قدر شبی است بخاطر نزول ملائکه زمین بر اهالی اش زینق می‌شود «لأنها هی اللیله التي بزینق الأرض بالملائکه النازلین فیها» ایشان در باب عدم درایت پیامبر نسبت به عظمت لیله القدر در ذیل آیه «وما أدراک ما لیله القدر» معتقد است منظور عدم بلوغ درایت پیامبر نسبت به درجه و فضیلت لیله القدر است «أی لم تبلغ درایتک درجتها و فضلها» ایشان در توجیه ارزش زمانی لیله القدر که معادل با هزار ماه است معتقدند این ارزش به خاطر نزول ملائکه و روح در این شب است. «و ذالک لتنزل الملائکه و الروح فیها» در ادامه با فرق گذاشتن بین ملائکه و روح معتقدند روح یا به معنای رحمت است یا بخشی از ملائکه است یا جبرئیل است «و الروح ای الرحمه أو خلق من الملائکه أو جبرئیل». (طنطاوی، تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن، ج ۲۵، ص ۲۴۳).

جمع بندی و نتیجه گیری

در بخش جمع بندی و نتیجه گیری به بیان سه مطلب خواهیم پرداخت:

الف) طبق یافته‌های ما، در نوع قرائت و برداشت فریقین از سوره قدر برخی اشتراکات و اختلافاتی وجود دارد که به بیان آنها می‌پردازیم. از جمله اشتراکاتی که در تفاسیر شیعه و اهل سنت وجود داشت عبارت است از:

۱. اشاره به نزول دفعی قرآن در شب قدر.
 ۲. علت مخفی بودن شب قدر در هر دو تفسیر بیان شده بود.
 ۳. شب قدر فقط آن شبی نبود که قرآن در آن نازل بلکه این شب هر ساله استمرار دارد.
 ۴. عدم درایت پیامبر اکرم (ص) نسبت به عظمت و شرافت شب قدر.
 ۵. آیه سوم از سوره تفسیر عظمت شب قدر می‌باشد.
 ۶. در مورد فضیلت و برتری آن شب بر هزار ماه در هر دو فریق اقوال زیادی مطرح است که در نهایت بر سر برتر بودن این شب از حیث فضیلت عبادت اشتراک دارند.
 ۷. مراد از ماده «امر» را آوردن هر خیر و برکتی و تقدیر و تعیین سرنوشت‌ها هم از حیث مادی و هم از حیث معنوی می‌دانند.
 ۸. در مورد ماده «سلام» اقوال مختلف است ولی منشا و خلاصه مطلب این است که در این شب رحمت بی‌کران الهی همه را شامل می‌شود و باب نعمت الهی نیز بسته می‌شود.
 ۹. هر دو فرقه «مطلع الفجر» را طلوع فجر بیان کرده اند و در مورد روایتی که این فقره را «يقوم القائم» معنا کرده بود سخنی به میان نیاورده‌اند.
- اختلافاتی هم در تفسیر سوره قدر بین شیعه و اهل سنت مشاهده می‌شود عبارت است از:

۱. در تفاسیر شیعی بیان شده که خداوند با نسبت دادن نزول قرآن به خود، اشاره به عظمت این کتاب آسمانی داشته در حالی که در تفاسیر سنی اصلاً به این مطلب اشاره‌ای نشده است.

۲. تفاسیر اهل سنت از ضمیر متکلم مع الغیری که در آیه اول این سوره آمده است، عظمت و بزرگی قرآن را مورد استفاده قرار داده اند در حالی که تفاسیر شیعی به این مطلب اشاره‌ای نداشته‌اند.

۳. از بین مفسرین اهل سنت جناب قرطبی در فرآیند نزول دفعی قرآن در شب قدر به نوعی واسطه‌گری املاء جبرئیل معتقدند که هیچ یک از مفسرین شیعه در این باره سخنی نگفته‌اند.

۴. تفاسیر شیعی معنای قدر را تقدیرات و تعیین سرنوشت معنا کرده اند ولی در تفاسیر سنی قدر به معنای زیق و به معنای شب شرافت، شب تقدیرات و غیره بیان شده است.

۵. از نظر تفاسیر شیعی شب قدر یکی از شب‌های نوزده یا بیست و یک یا بیست و سوم ماه رمضان می‌باشد ولی در بین مفسرین اهل سنت اختلافات فراوانی وجود دارد و بیشتر بر روی شب بست و هفتم تأکید دارند.

۶. از نظر مفسرین شیعی عدد هزار در آیه سوم دلالت بر تعدد دارد و لی از نظر مفسرین اهل سنت دلالت بر تکثر دارد.

۷. مراد از «روح» از نظر مفسرین شیعه یک مخلوق عظیمی است که غیر ملائکه می‌باشد ولی بزرگان مفسرین اهل سنت همچون فخررازی «روح» را به معنای جبرئیل گرفته‌اند.

۸. مفسرین اهل سنت بیان کرده اند که روز قدر هم معادل با شب قدر می‌باشد ولی در تفاسیر شیعی در رابطه با این موضوع مطلبی پیدا نکردیم.

ب) از جمله عمده اشکالاتی که می‌توان برای مفسرین اهل سنت بیان داشت این است که در تفسیر سوره قرآنی از روایات و سخنان گهر بار اهل بیت علیهم السلام بی‌بهره بوده اند و همین مطلب باعث شده است که در فهم برخی مطالب از این سوره و حتی سایر سوره‌های قرآن کریم ابتر بمانند. آنچه که در این سوره بخاطر عدم بهره‌مندی مفسرین اهل سنت از روایات معصومین علیهم السلام، به فهم آن نائل نشده اند مسئله ضرورت وجود انسان کامل در عالم هستی است، برخلاف مفسرین شیعه که با رجوع به روایات و احادیث نقل شده از امامان معصوم علیهم السلام ضرورت وجود امام معصوم در عالم هستی را از سوره قدر کشف کرده و

طبق مفاهیم برگرفته از این سوره، قائل به این هستند که هم اکنون در عالم هستی امام معصومی حاضر است.

ج) در نهایت خاطر نشان می‌کنم به این که با توجه به برداشت‌های تکراری علمای شیعه و سنی و فقدان مطالب متنوع به این مقدار از مراجعه به تفاسیر فریقین اکتفا نمودیم.

منابع

- قرآن کریم
- ۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر قرآن العظیم، با تحقیق علی عبد الباری عطیه، ۱۴۱۵ ق، انتشارات دار الکتب العلمیه.
- ۲. ابن منظور، ابن مکرم، لسان العرب، ۱۴۱۴ ق، انتشارات دار صادر.
- ۳. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، با تحقیق قسم الدراسات الإسلامیه موسسه البعثه - قم، ۱۴۱۶ ق، انتشارات بنیاد بعثت.
- ۴. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، با تحقیق صفوان عدنان داودی، ۱۴۱۲ ق، انتشارات دار العلم الدار الشامیه.
- ۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، قرآن و علم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، قم - ایران، ۱۳۸۶ ه. ش.
- ۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، قرآن و علم، قرآن پژوهی خاور شناسان، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، قم - ایران، ۱۳۹۰ ه. ش.
- ۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷ ق، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه جواد بلاغی، ۱۳۷۲ ش، انتشارات ناصر خسرو.
- ۹. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، با تحقیق سید احمد حسینی، ۱۳۷۵ ش، انتشارات کتاب فروشی مرتضوی.
- ۱۰. طنطاوی، سید محمود، الجواهر فی تفسیر القرآن، ۱۳۵۱ ق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- ۱۱. طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، انتشارات دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲. عروسی حویزی، علی، تفسیر نورالثقلین، با تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، ۱۴۱۵ ق، انتشارات اسماعیلیان.

۱۳. قرطبی، محمد، الجامع لإحكام القرآن، ۱۳۶۴ ش، انتشارات ناصر خسرو.
۱۴. فخر الدین رازی، محمد، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، ۱۴۲۰ ق، انتشارات دار
إحياء التراث العربی.
۱۵. قمی مشهدی، محمد، کنز الدقائق و بحر الغرائب، با تحقیق حسین درگاهی،
۱۳۶۸ ش، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۰ ش، انتشارات بنگاه
ترجمه و نشر کتاب.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴ ش، انتشارات دار الکتب الإسلامیه.

مغالطه شناسی با محوریت مقاله ذاتی و عرضی در ادیان دکتر عبدالکریم سروش

مهدی آتش افروزه^۱

چکیده

مغالطه شناسی یکی از اساسی ترین صنعت های عقل ورزی در قالب علم منطق و صنعت مغالطه است. چه بسا مغالطاتی که منشاء اعوجاج و انحرافات معرفتی و رفتاری در طول تاریخ بشریت شده است.

نوشتار حاضر درصدد بررسی مغالطات موجود در مقاله ذاتی و عرضی ادیان دکتر عبدالکریم سروش بوده.

علمای منطق، مغالطات را در یک تقسیم بندی کلی به مغالطات لفظی و معنوی تقسیم نموده اند؛ برخی از مغالطات لفظی عبارت اند از اشتراک لفظی، هیئت ذاتی و عرضی، الفاظ، ممارات و برخی مغالطات معنوی عبارت اند از ابهام انعکاس، سوء اعتبار، سوء تألیف، مصادره به مطلوب. گرچه در مقاله دکتر سروش مغالطات لفظی و معنوی بیشتری موج می زند ولی به چند مورد از باب نمونه به چند مغالطه اشتراک لفظی، سوء تألیف و مصادره به مطلوب اکتفاء کرده ایم.

واژگان کلیدی: ذاتی، عرضی، مغالطه شناسی، ادیان، سروش.

طرح مسئله

آن چه همواره در اعصار مختلف برای اندیشمندان اسلامی و پژوهشگران حوزه دین خصوصاً در قرون اخیر حائز اهمیت بوده است مسئله پاسخگویی و انطباق دین در شرایط مکانی، زمانی و سایر متغییرات می‌باشد. پویایی حال حاضر دین مبین اسلام علاوه بر این که بیانگر انعطاف‌پذیری برخاسته از ذات آخرین دین الهی می‌باشد نشانگر این است که علمای دین همواره دغدغه این را داشته‌اند که از جمود و انحصار دین در مقاطع زمانی و مکانی خاص اجتناب نموده و در حد اقتضای شرایط آن را هادی بشریت در تمام تنگناها و روشنایی راه در تمام ظلمت‌ها قرار داده‌اند کما این که خود دین مبارک اسلام نیز چنین است. اما در دهه‌های اخیر و با هجمه نظام‌های فکری غربی که عمده‌شان در نسبیت واقعیت و اندیشه اتفاق نظر دارند عده‌ای از اندیشمندان مسلمان خواسته یا ناخواسته از این تفکر مسموم برحذر نبوده‌اند و گاه آن‌چنان در مسئله پویایی دین دست به افراط زده‌اند که گویا دین با تغییر مقتضیات ماهیت خویش را نیز تغییر می‌دهد. یکی از این اندیشمندان جناب دکتر عبدالکریم سروش می‌باشد که تأثر ایشان از مبانی متفکران غربی روشن و واضح می‌باشد. در این و پژوهش بر آن هستیم که به حول الله تعالی و قوته با استفاده از صنعت مغالطه که در حیات اندک خود در منطق اسلامی رشد قابل توجهی نیز یافته است از کژفهمی‌هایی که در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان دکتر عبدالکریم سروش وجود دارد پرده بکشاییم.

پیشینه موضوع

در مورد پیشینه موضوع یاد شده برای نوشته پیشرو باید ذکر نمود که موضوع مدنظر عیناً و لفظاً دارای پیشینه تحقیقی نمی‌باشد و آن چه از جست‌وجوی در مجامع تحقیقات عاید می‌شود عبارت است از مقالاتی با قرابت مفهومی و موضوعی به این نوشته که متعاقباً فهرستی از این مقالات برای اطلاع خواننده ذکر خواهد گردید:

- ۱- تحلیل انتقادی نظریه ذاتی و عرضی در ادیان، نوشته محمدجواد رضایی (منبع: جستارهای فلسفه دین سال هشتم پاییز و زمستان ۱۳۹۸ شماره ۲ (پیاپی ۱۸)).
- ۲- ذاتی و عرضی در دین، نوشته ابوالفضل ساجدی (منبع: نشریه قسبات، بهار ۱۳۹۲، دوره ۱۸، شماره ۶۷، از صفحه ۸۷ تا صفحه ۱۱۶).

۳- ذاتی و عرضی در دین، نوشته محمد عرب صالحی (منبع: فصلنامه معرفت کلامی، سال دوم، شماره ۲ (پیاپی ۶)، تابستان ۱۳۹۰).

۴- نقد تئوری ذاتی و عرضی در دین، نوشته علی ربانی گلپایگانی (منبع: کلام اسلامی ۱۳۸۷ شماره ۶۸).

اهمیت و ضرورت بحث حاضر

امروزه و با گسترش تمدن پر زرق و برق غرب و به تبع آن سردرگمی بشر در هزارتوی اندیشه‌های مادی و نیاز وی به یک حقیقت قابل اتکاء برای رسیدن به سعادت حقیقی، بیش از پیش نیاز به این است که قرائتی از اسلام ناب نبوی به جهان بشریت ارائه شود که علاوه بر این که بشر را در این دنیا به سر منزل مقصود پروردگار برساند، بلکه سعادت ابدی نیز برای اشرف مخلوقات رقم بزند.

در باب پویایی دین و انطباق آن بر متغیرات حرف‌های بسیاری گفته شده است لکن در این میان برخی از اندیشمندان مسلمان که متأثر از متفکران جهان غرب می‌باشند خواسته یا ناخواسته، پویایی حقیقی دین را به چالش کشیده اند و یا آن را به ورطه جمود کشاند و یا باب نسبت را به حوزه دین گشوده اند آن چه در این نوشته بیان خواهد شد عبارت است از نقد مغالطه‌شناسانه‌ی مقاله ذاتی و عرضی در ادیان که اثر دکتر عبدالکریم سروش می‌باشد. نگارنده این اثر سعی کرده است در این مقاله پای کثرت‌گرایی در مسیر حق یا پلورالیزم دینی را در دین مبین اسلام بگشاید که در این نوشته با روشی مغالطه‌شناسانه به نقد آرای وی خواهیم پرداخت.

همچنین انتخاب روش منطقی صنعت بدین قصد است که آن چه با عنوان علوم مرسوم در حوزه‌های علمیه مورد مباحثه قرار می‌گیرد، از کنج مدرس بیرون آمده و به رفع معزلات معرفتی مورد نیاز جامعه بپردازد.

واژه‌شناسی

ادیان

واژه ادیان جمع مکسر واژه دین می‌باشد و "تهانوی" در "کشاف اصطلاحات العلوم و فنون" آورده است: دین با کسر دال و سکون یاء در لغت بر عادت، سیره، حساب، قهر، قضا، حکم، فرمانبرداری، حال، جزاء، سیاست و رأی اطلاق می‌گردد. (تهانوی، محمد علی بن علی، ج ۱، ص ۸۱۴).

واژه دین بر آیین هر یک از پیغمبران اطلاق می‌گردد لکن گاهی نیز تنها به دین اسلام اختصاص می‌یابد مانند آیه مبارکه "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ".

ذاتی

ذاتی با یاء نسبت در نزد منطقیین، مشترک لفظی بین معانی متعددی می‌باشد که از آن جمله معانی زیر می‌باشد:

۱- ذاتی به هر چیزی گفته می‌شود مختص آن چیز است و آن را از غیرش متمایز می‌گرداند.

۲- گفته شده است ذات شیء، نفس شیء و عین شیء است و شامل عرض نمی‌شود. در کتاب ایساغوجی منطق آمده است که ذاتی در این مقام (باب ایساغوجی) بر جزء ماهیت اطلاق می‌گردد و مقصود از آن جزء مفردی است که بر ماهیت حمل می‌شود و منحصر در جنس و فصل است و البته چه بسا بر آن چه خارج از ماهیت نیست نیز اطلاق شود که این معنا اعم از معنای اول در باب ایساغوجی است. چه بسا ذاتی بر مطلق جزء اطلاق شود چه بر ماهیت حمل شود و چه نشود. (همان، ص ۸۱۸).

عرضی

عرضی نیز مانند ذاتی نزد منطقیین مشترک معنوی می‌باشد. و در هر یک از معانی ذاتی در مقابل آن قرار دارد. (همان، ج ۲، ص ۱۱۷۹).

مغالطه

مغالطه نزد منطقیون، قیاسی است فاسد یا از جهت صورت یا از جهت ماده و یا از هر دو جهت. آورنده آن غالباً است نسبت به خودش و مغالط است نسبت به مخاطبش. اگر در مغالطه قصور وجود نداشته باشد صنعتی برای مغالط شکل نمی‌گیرد و مراد از قصور عدم تمییز بین ما هو هو و ما هو غیره می‌باشد لذا مغالطه، صنعتی کاذب است که تنها برای رسیدن به اغراض خاص منفعت می‌رساند لذا غرض صحیح از آن احتراز از خطا و افتادن در مغالطه می‌باشد. (همان، ج ۲، ص ۱۶۰۲).

جایگاه مغالطه

انسان برای رسیدن به علم دو راه دارد که عمدتاً از این دو طریق دچار خطای در تفکر می‌گردد: این دو طریق عبارت اند از معرف و حجت.

معرف مفید تصور صحیح و حجت مفید تصدیق صحیح می‌باشد.

حجت خود از سه طریق به دست می‌آید: استقراء، تمثیل و قیاس و آن چه توجه منطقیون را به خود جلب نموده است قیاس است زیرا عمده حجت‌ها از طریق قیاس به دست می‌آید. قیاسات از نظر اثر و فایده پنج گونه مختلف‌اند و این پنج‌گونی قیاسات مربوط است به ماده نه به صور آنها. انسان‌ها که قیاس می‌کنند و استدلال قیاسی می‌آورند هدف‌های مختلفی دارند.

پس هدف انسان از استدلال‌های خود یا کشف حقیقت است، یا به زانو در آوردن طرف و بستن راه است بر فکر او، یا اقناع ذهن اوست برای انجام یا ترک کاری، یا صرفاً بازی کردن با خیال و احساسات طرف است که نازیبایی را در خیال او زیبا و یا زیبایی را نازیبا، و یا زیبایی را زیباتر، و یا نازیبایی را نازیباتر سازد؛ و یا هدف، اشتباهکاری است. (مطهری، مرتضی، منطق – فلسفه، ص ۱۱۷).

تعریف مغالطه

مرحوم مظفر در کتاب المنطق خویش در بیان تعریف مغالطه این گونه آورده است که: هر قیاسی که نتیجه اش نقض یک وضع و رای و نظری باشد در اصطلاح منطقیون تبکیت (غلبه

کردن، ضربه زدن) نامیده می‌شود به این اعتبار که این قیاس نوعی غلبه و ضربه وارد کردن بر صاحب نظر می‌باشد (مظفر، محمدرضا، المنطق، ص ۴۷۶).

اقسام مغالطه

در کتاب‌های منطق سنتی، طبقه‌بندی رایج مغالطات چنین است که ابتدا به دو قسم مغالطه در قیاس و مغالطه در امور خارج از قیاس اشاره می‌شود و مراد از قسم دوم، مواردی است هم چون شرمنده کردن مخاطب، ناسزا گفتن، مسخره کردن، قطع نمودن کلام او و... اما مغالطه در قیاس بر دو قسم لفظی و معنوی است که مغالطات لفظی یا بسیط هستند یا مرکب. مغالطات مرکب یا در نفس ترکیب است یا در ترکیب مفصل و یا در تفصیل مرکب و مغالطات بسیط یا در نفس ذات الفاظ است یا در هیات و احوال الفاظ، چه هیات ذاتی لفظ و چه حالات عرضی آن. اما مغالطات معنوی یا در یک قضیه رخ می‌دهد که شامل مغالطات ایهام انعکاس، اخذ غیر ذاتی به جای ذاتی و سوء اعتبار حمل می‌باشد و یا در قضایای مرکبه که مشتمل است بر چهار مغالطه: سوء تالیف، صادره به مطلوب، غیر علت را علت شمردن و جمع چند مسئله در یک مسئله. به این ترتیب، سیزده نوع مغالطه بیان شده به وسیله ارسطو تقریباً به شکل یک حصر عقلی فهرست می‌شود (خندان، علی اصغر، مغالطات، ص ۲۴).

برای این که بتوانیم اقسام مغالطه‌هایی را که قبلاً ذکر گردید در مغالطه‌های موجود در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان تطبیق نماییم در ابتدا برخی از فهم‌ها و نقدهایی که متخصصین امر بر این مقاله داشته اند را بیان کرده و سپس مغالطه موجود را بیان خواهیم کرد.

بیان مدعای ذاتی و عرضی در ادیان

دکتر سروش معتقد است تمام احکام هر دینی، از جمله اسلام، به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌شود. ذاتیات دین که مضمون، روح، گوهر و مقاصد اصل یک دین هستند و عرضی‌ها، صورت، پوسته، جامه، ظواهر و غبار آن ذاتیات اند که بدان‌ها جلوه و نمای بیرونی می‌دهند. عرضی‌ها می‌توانستند و می‌توانند به گونه دیگری باشند، برخلاف ذاتی‌ها (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۲۹، ۳۱، ۳۴). عرضیات اسلام را فرهنگ، زبان، شرایط تاریخی، اجتماعی و جغرافیایی تعیین می‌کنند که اسلام در آنجا ظهور کرده است. این عرضی‌ها ظرف

تحقق اسلام بوده اند و برنمود و ظهور اسلام تأثیر داشته‌اند. همهٔ عرضی‌های دین ستردنی هستند. (همان: ۲۹، ۳۴، ۸۳، ۸۱) و با تغییر آنها دین می‌تواند قبض و بسطی متناسب با ارزش‌ها و معرفت‌های زمانه پیدا کند. «این جا سخن از قبض و بسطی که به تبع پرسش‌ها و دانش‌های زمان در معرفت دینی به ناگزیر می‌افتد، نیست، بلکه سخن از قبض و بسطی است که به تبع عوارض و عرضیات دوران، در جوهر و حقیقت دینی، به ناگزیر می‌افتد.» (همان: ۶۴).

معنای ذاتی و عرضی

برای فهم این نظریه لازم است ابتدا معنای ذاتی و عرضی را در این نظریه بدانیم. برخلاف آنچه در اشارهٔ مقالهٔ سروش اظهار شده، در ابتدای مقاله، عرضی و ذاتی مورد نظر، معنا و تعریف نشده است. ذات و ذاتی و به تبع، عرض و عرضی، در سنت فلسفی ما با بیش از هفت معنا به کار رفته‌اند. در یک نوشتهٔ علمی، نویسنده اگر واژه‌ای را به معنای متعارف به کار می‌برد، باید بدان تصریح کند و اگر به معنای جدیدی به کار می‌برد، باید معنای مورد نظر خود را به درستی توضیح دهد. سروش در پانوشت به بیان این نکته بسنده کرده است که «کلمه‌های ذاتی و عرضی (درعربی) معادل خوبی برای *substantial* و *accidental* در زبان‌های لاتینی‌اند. *Sub* یعنی فرع و زیر و *stare* مصدر است به معنی ایستادن و تقرّر، و لذا کلمهٔ *substance* بر روی هم، به معنی این است: آن که در زیر می‌نشیند. (زیر انداز) *Accident* از دو کلمهٔ *ac+cident* تشکیل می‌شود؛ *Ad* به معنی «بر» و *cident* مصدر است به معنی «افتادن»، و لذا کلمهٔ *accident* بر روی هم به معنی «آنکه بر رو می‌افتد (روانداز)». سپس با بیان ضرب المثل «زیره به کرمان بردن» و معادل‌های انگلیسی و عربی آن، یعنی «زغال سنگ به نیوکاسل بردن» و «خرما به بصره بردن»، نتیجه می‌گیرد که روح یا ذات این سه ضرب المثل یکی است که سه جامهٔ مختلف بر تن کرده است. آن روح درونمایهٔ ذاتی این ضرب المثل و آن جامه‌ها برون مایهٔ عرضی آن هستند. (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۳۰). سروش در ادامه، به تعبیر خود، احکام ساده و در عین حال مهمی را برمی‌شمرد:

۱. قوام وهویت آن ضرب المثل به درون مایهٔ ثابت و مدلول واپسین آن است، نه برون مایه‌های متغیر و معنای اولین آن.

۲. برون مایه‌های عرضی از عوامل و شرایط بسیار فرمان می‌پذیرد، در چهره‌ها و اندام‌های بسیار مختلف ظاهر می‌شوند و عقلاً حد و حصری برای نحوه تجلی و ظهورشان متصور نیست.

۳. روح یا ذات برهنه نداریم؛ ذات‌ها همواره خود را در جامه‌ای از جامه‌ها و چهره‌ای از چهره‌ها عرضه می‌کنند.

۴. ضابطه امر عرضی این است که «میتوانستب‌گونه دیگری باشد.»

۵. گرچه عملاً هیچ گاه ذات از عرضی‌ها جدا نیست، برآمیختن احکامشان موجب مغالطه بسیار می‌شود و لذا تفکیک نظری آن‌ها یک فریضه قطعی علمی است.

۶. وقتی می‌خواهیم ذاتی را از فرهنگی به فرهنگ دیگر ببریم، کاری ترجمه آسا باید انجام دهیم، یعنی باید جامعه فرهنگ نوین را بر اندام آن ذات بیوشانیم وگرنه به نقض غرض و تضییع ذات خواهد انجامید.

۷. عرضی‌ها اصالت محلی و دوره‌ای دارند، نه اصالت جهانی و تاریخی (همان: ۳۱) سروش در جای دیگری اظهار می‌کند: «مقصود از عرضی چنان که آمد، آن است که می‌توانست و می‌تواند به گونه دیگری باشد، گرچه دین هیچ گاه از گونه‌ای از گونه‌های آن تهی و عاری نیست.. ذاتی دین، به تبع آن است که عرضی نیست و دین بدون آن دین نیست و تغییرش به نفی دین خواهد انجامید. ذاتی اسلام آن است که اسلام بدون آن اسلام نیست و دگرگونی اش، به پیدایی دین دیگری خواهد انجامید.» (همان: ۳۴). به نظر می‌رسد از این مطالب و احکام تا حدودی می‌توان به معنای ذاتی و عرضی مورد نظر سروش پی برد و آن اینکه ذاتی عبارت است از هر آنچه با تغییر آن، شیء تغییر کند و دیگر همان شیء نباشد و عرضی آن چیزی است که تغییر آن موجب تغییر شیء نمی‌شود و بدون آن نیز شیء همان شیء است. اما عبارات دیگری از سروش نشان می‌دهد که او در کاربرد این واژه، خود را محدود و مقید نمی‌دانسته و برای این واژه معنای دیگری هم جعل نموده است، بی‌آن که به تفاوت معنایی آن اشاره کند. او در همین مقاله اظهار می‌کند که «دین، ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد، بلکه شارع مقاصدی دارد. این مقاصد همان ذاتیات دینند» (همان: ۸۰)

مغالطه در معنای ذاتی و عرضی

دکتر سروش با مشخص نمودن معنای دقیق استعمالی عرضی و ذاتی باعث شده است عمداً و یا سهواً احکام مختلف و چه بسا متناقضی را بر آن‌ها خصوصاً در حوزه دین بار نماید با این بیان خود و مخاطب خویش را به مغالطه اشتراک اسم از اقسام مغالطه لفظی دچار ساخته است. علت وقوع در این نوع مغالطه اشتراک لفظی موجود در الفاظ عرضی و ذاتی در اصطلاحات، علوم و ابواب علمی متفاوت است.

در این رابطه به برخی از مغالطات موجود از مقاله تحلیل انتقادی نظریه ذاتی و عرضی در ادیان؛ از دکتر محمد جواد رضایی اشاره می‌کنیم:

«سروش در این مقاله یک بار ذاتی را گوهر (همان: ۳۸، ۵۱، ۵۳، ۵۷، ۸۱) و عرضی را قشر و پوست می‌خواند (همان: ۳۸، ۵۷، ۸۱) و بار دیگر ذاتی را گوهر و عرضی را «غبار» (همان: ۸۱) و «زنگار» (همان:)، روشن است که تعبیرهای غبار و زنگار، بر ناپسند بودن آن‌ها دلالت می‌کند و گوهر شیء بهتر است که از زنگار و غبار پیراسته شود! درحالی که در تعبیر «قشر» و «پوست» چنین کراهتی نهفته نیست؛ حتی چنان که عرفاً اظهار داشته‌اند، می‌توان ضرورت آن را نیز استنباط کرد. عارفان گرچه شریعت را قشر و طریقت را لب و حقیقت را لب اللب گفته‌اند اما این قشر را حافظ آن لب دانسته و معتقدند اگر شریعت و قشر برجای بماند، طریقت و باطن از آفات سالم و در امان می‌ماند. همین نسبت بین شریعت و طریقت با حقیقت نیز برقرار است (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۵۹؛ کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۳). (رضایی ره، محمد جواد، تحلیل انتقادی نظریه ذاتی و عرضی در ادیان، ص ۸۹).

یک بار عرضی را جامه و پوست‌های ضروری برای ذاتیات دین می‌داند (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۳۱) و بار دیگر آن را زدودنی و پیراستنی می‌خواند! (همان: ۶۲، ۸۱).

سروش، در مواضعی ذاتی را گوهر دین می‌داند و عرضی را غبار و زنگار و در موضعی دیگر بیان می‌کند که در این جا سخن از قبض و بسطی نیست که در معرفت دینی می‌افتد، بلکه «سخن از قبض و بسطی است که به تبع عوارض و عرضیات دوران، در جوهر و حقیقت دینی، به ناگزیر می‌افتد» (همان: ۶۴). این دو بیان کاملاً ناسازگارند. با این تفکیک می‌خواهد به رغم فتوا به تغییر عرضی‌های دین، بر ثبات ذاتیات آن تأکید کند تا به رغم تغییر همه احکام

فقهی و تاریخی و حتی اعتقادی، گوهر و حقیقت دین باقی بماند، اما اینک با این سخن همه را به سیل تغییر و فنا می‌سپارد.

سروش در تعریفی دیگر اظهار کرده است که ذاتیات دین همان مقاصد شارعند (همان: ۸۰) درحالی که این دو نه در اصطلاح سایر متفکران مترادفند و نه خود سروش در همین نوشته به این ترادف ملتزم مانده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۷).

مدعای سروش در ذاتی و عرضی دین

مدعای سروش در این نظریه بدیهی نیست؛ افزون بر این، با برخی آیات قرآن (نساء: ۱۵۰) و سخن و سیره پیامبر (ص) و اهل بیت او (ع) (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۴۸/۱۴۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۸۲/۳) و فهم جمهور عالمان دینی از آن آیات و روایات نیز تعارض دارد. از این رو، لازم است بر درستی آن برهان بیاورد. با این وصف، گویی آن را بی‌نیاز از برهان دانسته و صرفاً در صدد برمی‌آید که آن را به مدد دو نمونه از اموری که آنها را واجد ذاتی و عرضی‌هایی می‌داند، توضیح دهد. آن دو نمونه عبارت‌اند از ضرب المثل «زیره به کرمان بردن» و کتابِ مثنوی معنوی (سروش، ۱۳۷۸ ب: ۵۴، ۳۰). اگر او بیان این دو مثال را دلیلی بر صدق نظریه خود می‌دانسته است، می‌توان دلیل او را چنین صورت بندی کرد:

الف) دین اسلام شبیه ضرب المثل «زیره به کرمان بردن است».

ب) ضرب المثل «زیره به کرمان بردن» ذاتی دارد و عرضیاتی.

نتیجه) دین اسلام ذاتیاتی دارد و عرضیاتی.

سروش برای تثبیت مدعای خود و محکم کاری بیشتر، به نمونه دوم، یعنی مثنوی معنوی

هم می‌پردازد و بر همین سبک و سیاق استدلال می‌کند:

الف) دین اسلام شبیه مثنوی معنوی است.

ب) مثنوی معنوی ذاتیاتی دارد و عرضیاتی.

نتیجه) دین اسلام ذاتیاتی دارد و عرضیاتی.

و در ادامه به تفصیل عرضی‌های مثنوی را بر می‌شمارد و اظهار می‌کند که مثنوی با نبود

آن‌ها و بودن عرضی‌های بدیل، همچنان مثنوی است و مثنوی به ذاتی‌اش مثنوی است، نه به

آن عرضی‌ها.

مغالطه‌شناسی مدعای سروش در ذاتی و عرضی دین

سروش در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان دچار مغالطه تمثیل یا به عبارتی قیاس مع الفارق شده است. استفاده از تمثیل در قیاسی که منتهی به برهان است همان طور که در باب مربوط بیان شده است باطل می‌باشد و موجب رسیدن به نتیجه صحیح نمی‌گردد لذا با این با این بیان می‌توان به این نتیجه رسید که سروش در این مسئله دچار مغالطه سوء تالیف از اقسام مغالطات معنوی شده است. زیرا وقتی گفته می‌شود فرد دچار مغالطه سوء تالیف شده است که با فقدان یکی از شرایط برهان یا جدل رو به رو باشد که در این مسئله عدم استفاده از تمثیل که جزء آن شرایط است رعایت نشده است.

معیارها یا ابزارهای بازشناسی ذاتی از عرضی:

سروش در ادامه بحث، معیارهای مورد نظر خویش را چنین معرفی می‌کند: «نظر به تکون تدریجی و تاریخی دین و متون دینی، و شکستن و شرحه شرحه کردن ساختمان استخوانی شده آن، و طرح شرطیات کاذبه المقدم و خلاف واقع واستقراء مقاصد شارع و استنباط علل الشرائع، و کشف وسائط و وسائل دوران تکون دین و حوادث دخیل در آن، و تنقیح و تدوین انتظارات خویش از دین، و آزمودن جانشین پذیری و جانشین ناپذیری عناصر و اجزاء شریعت، شیوه‌ها و راهکارهای عمده تمیز ذاتیات دین از عرضیات آنند.» (همان: ۵۴) سروش در این بند، هشت معیار یا راهکار عمده تمییز ذاتیات از عرضیات دین را معرفی کرده است ولی هیچ یک وافی به مقصود او نیستند؛ از برخی از آنها هیچ بهره‌ای غیر از مصادره به مطلوب نبرده است و برخی دیگر نیز به روشنی باطل و برای این مقصود بی‌فایده‌اند.

نتیجه‌ای که سروش با استفاده از ادعای ذاتی و عرضی در ادیان می‌خواهد بگیرد این است که اجزای شریعت قابل تغییر و تبدیل هستند حال با مطرح کرد معیار آزمودن جانشین پذیری و جانشین ناپذیری این اجزاء می‌خواهد نتیجه بگیرد که اجزاء شریعت جانشین پذیر یا غیر جانشین پذیر هستند. لذا دچار مغالطه مصادره به مطلوب از اقسام مغالطه معنوی شده است. زیرا در بیان همین قسم از مغالطه بیان شد که اگر نتیجه عین یکی از مقدمات باشد قیاس کننده دچار مغالطه مصادره به مطلوب شده است.

نتیجه گیری

دکتر عبدالکریم سروش در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان به تشخیص متخصص امر یعنی استاد محمد جواد رضایی ره دچار خطاهای فراوانی شده است که از آن جا مقاله معرفتی وی دارای امتداد عملی فراوانی می باشد انحراف عملی بسیاری را نیز در پی دارد. در هر صورت با توجه به قواعد منطقی مغالطه ما در نوشته پیشرو به سه مورد از مغالطه‌های به کار رفته در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان را ذکر کردیم که عبارت بودند از مغالطه اشتراک اسم، مغالطه سوء تالیف و مغالطه مصادره مطلوب.

منابع

- قرآن کریم
- ۱. تهانوی شیخ علی بن قاضی محمد حامد بن محمد صابر، کشف اصطلاحات العلوم و الفنون، مکتبه لبنان ناشرون.
- ۲. خندان علی اصغر، مغالطات، بوستان کتاب.
- ۳. مطهری مرتضی، منطق، فلسفه، صدرا.
- ۴. مظفر محمدرضا، المنطق، موسسه نشر اسلامی.
- ۵. رضایی ره محمدجواد، نشریه جستارهای فلسفه دین شماره ۱۸، مقاله تحلیل انتقادی نظریه ذاتی و عرضی در ادیان، انجمن علمی فلسفه دین ایران
- ۶. سروش عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، مقاله ذاتی و عرضی در ادیان، موسسه فرهنگی صراط.
- ۷. سروش عبدالکریم، سایت drsoroush.com.

بررسی تطبیقی معاد در قرآن کریم و عهد جدید

امیرمحمد شجاع زاده^۱

چکیده

یکی از اساسی‌ترین مسائلی که ذهن بشری را از آغاز خلقت به خود مشغول کرده است، مسئله مرگ و زندگی پس از مرگ است. از آن جایی که دین باید پاسخگوی تمام ابعاد زندگی و سوالات بشری باشد، هر دین حقی به مسئله مرگ و زندگی پس از مرگ پرداخته است. اسلام و مسیحیت نیز که هر دو به عنوان دین ابراهیمی شناخته می‌شوند از این قاعده مشتتنی نبوده‌اند. از طرف دیگر، ما اعتقاد داریم که ادیان الهی هیچ تنافی باهم ندارند و آموزه‌های آن‌ها در یک راستا قرار دارند. همچنین کتب آسمانی ادیان الهی گذشته نیز در صورتی که غیر محرف باشند مورد قبول ما است. اما می‌دانیم که اناجیل کنونی که از آن با نام عهدجدید یاد می‌کنیم محرف است هر چند مواردی از انجیل آسمانی نیز در آن وجود دارد لهذا برخی آموزه‌های موجود در عهدجدید با قرآن کریم متفاوت و برخی منطبق‌اند. در این نوشته به بررسی تطبیق آموزه‌های قرآن کریم و عهدجدید در مورد مرگ و زندگی پس از مرگ می‌پردازیم. این مقاله را طبق مراحل مرگ تا زندگی نهایی فصل بندی کرده‌ایم و در هر فصل آموزه‌های مرتبط قرآن کریم و عهدجدید را ذکر کرده و مقایسه می‌کنیم. خواهیم دید که آموزه‌های قرآن کریم و عهدجدید در مسئله مرگ و زندگی پس از مرگ در اصول و مسائل اساسی باهم تطبیق داشته و در برخی جزئیات باهم متفاوت هستند هرچند شاید بتوان با تفسیر و نگرشی جدید این جزئیات را هم منطبق دانست.

کلید واژه: معاد، عهدجدید، قرآن کریم، مرگ، برزخ، بهشت و جهنم.

۱. طلبه سطح یک مدرسه امام صادق؛ حوزه علمیه ولیعصر (عج) بناب.

طرح مسئله

اسلام و مسیحیت هر دو به عنوان دین ابراهیمی شناخته می‌شوند. از جمله اصولی که در همه ادیان ابراهیمی بعد توحید و نبوت بحث میشود بررسی مسئله مرگ و زندگی پس از مرگ است. ما به عنوان یک مسلمان بین پیامبران الهی فرق نگذاشته و اعتقاد داریم که آموزه‌های همه آنان در یک راستا قرار دارند. لکن بنابر نقل و عقل اعتقاد به تحریف آموزه‌های پیامبران پیشین داریم. در کنار هم نهادن این دو گزاره اخیر این سوال پدیدار می‌شود که «کدامیک از آموزه‌های منسوب به پیامبران پیشین حقیقی و الهی و کدامیک بدعت است». از آنجا که این سوال دامنه وسیعی دارد، در این نوشتار به قسمتی از آن که مربوط به آموزه‌های معاد در منابع مسیحیت یعنی عهدجدید پرداخته‌ایم، به عبارت دیگر می‌توان چنین گفته که در این نوشتار به دنبال جواب به سوال هستیم که «کدامیک از آموزه‌های عهدجدید در مورد معاد الهی و کدامیک بدعت است». اما چون شاخص و معیار این سنجش باید خود معصوم و مصون از تحریف باشد این شاخص لاجرم قرآن کریم است. در نتیجه جواب به سوال مذکور نیازمند «بررسی تطبیقی معاد در قرآن کریم و عهد جدید» می‌باشد. به همین جهت، گزاره‌های مربوط به معاد را در قرآن کریم و عهد جدید جمع آوری، دسته بندی کرده و در این مقاله به ارائه و تطبیق این گزاره‌ها می‌پردازیم.

مفهوم شناسی عهدجدید

در نزد مسیحیان عهدجدید که در مقابل عهدقدیم، تورات، قرار می‌گیرد بخش دوم کتاب مقدس را تشکیل می‌دهد. عهدجدید پس از حضرت عیسی و توسط شاگردان و پیروان ایشان جمع آوری شده است پس اینکه عهدجدید را یک کتاب آسمانی و وحیانی بنامیم مسامحه‌ای بیش نیست بلکه کتاب آسمانی حضرت عیسی، انجیل می‌باشد. فلذا عهدجدید غیر از انجیل آسمانی و غیروحیانی است و هر چند در عهدجدید، بنابر آیه سوم از سوره آل عمران: «نَزَّلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (آل عمران: ۳). و نیز بنابر تواتر اجمالی لاجرم مواردی از انجیل آسمانی وجود دارد. مؤید این گزاره که عهدجدید غیر از انجیل آسمانی است

این مطلب است که واژه انجیل در لسان قرآن کریم^۱ و در لسان معصومین^۲ Δ همواره با لفظ مفرد به کار رفته است حال آنکه انجیل نزد مسیحیان به چهار کتاب نخست عهد جدید وضع شده فلذا آنان تعبیر به اناجیل چهارگانه می‌کنند.^۳

مفهوم شناسی مرگ

مرگ اسم از مردن (لغت نامه دهخدا، ج ۲۹) (و به معنای (وفات) است نه (فوت)؛ زیرا فوت به معنای زوال و نابودی است در حالی که وفات از ریشه (وفی)، به معنای أخذ تمام و کامل حقیقت یک چیز است برای مثال «اگر سخنرانی حق کلام را ادا کرد یا مقاله‌نویسی حق مطلب را ادا کرد می‌گویند مستوفاً بیان کرد؛ اگر کسی حق خودش را از بدهکار گرفت می‌گویند استیفای دین کرد یعنی تمامش را گرفت»

مراد از مرگ در عهد جدید

در عهد جدید، گاهی مراد از مرگ، مرگ روحانی به معنای جدایی از خداوند، مسیح و راه هدایت است و گاهی مراد از آن، مرگ جسمانی به معنای فرارسیدن أجل فرد است.^۴ مقصود ما از مرگ در این مقاله، مرگ جسمانی است. حیات انسان بعد از مرگ جسمانی امری مسلم نزد مسیحیت بوده و در عهد جدید نیز بدان اشاره شده است برای مثال آن‌جا که حضرت

۱. واژه انجیل در قرآن کریم دوازده بار با صراحت و در مواردی نیز با تعابیری همچون «ما بَينَ يَدَيِه»، «الذي بَينَ يَدَيِه» و «الكتاب» آمده است. رجوع شود به: سوره بقره آیه ۱۴۶؛ سوره آل عمران آیات ۳، ۴۸، ۶۴، ۶۵ و ۶۵؛ سوره نساء آیات ۱۳ و ۴۷؛ سوره مائده آیه ۵، ۴۶، ۴۷، ۶۶، ۶۸، ۱۱۰، سوره اعراف آیه ۱۵۷؛ سوره توبه آیه ۱۱۱؛ سوره فتح آیه ۲۹؛ و سوره حدید آیه ۲۷.

۲. در کلام معصومین Δ نیز واژه انجیل در احادیث متعددی هم‌چون حدیث اسماء پیامبر خاتم(ص) در کتب الهی [ر: الفقیه ج ۴، ص ۱۷۷]، دعاء هنگام حفظ قرآن از امام صادق(ع) [ر: الکافی، ج ۲، ص ۵۷۶] و حدیث جفر اَبیض [ر: الکافی، ج ۱، ص ۲۴۰] آمده است.

۳. لازم به ذکر است که اناجیل فقط به اناجیل چهارگانه عهد جدید - یعنی اناجیل متی، مرقس، لوقا و یوحنا - محدود نمی‌شوند بلکه کنار اناجیل عهد جدید، اناجیل متعددی نیز وجود دارند که از سوی کلیسا تأیید نشده و به «اپوکریفا» - به معنای نوشته‌های مشکوک و غیر معتبر - شناخته می‌شوند.

۴. رجوع کنید به: انجیل متی فصل ۱۰ آیه ۲۸ و فصل ۸ آیات ۲۱ و ۲۲، و انجیل لوقا فصل ۱۲ آیات ۴ و ۵.

عیسی صدوقیان گروهی از یهودیان که منکر قیامت بودند را به سبب عدم اعتقادشان به زندگی پس از مرگ مورد سرزنش قرار می‌دهد:

«اما در فصل مردگان که بر می‌خیزند، در کتاب موسی در ذکر بوته نخوانده‌اید چگونه خدا او را خطاب کرده، گفت که منم خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب. و او خدای مردگان نیست بلکه خدای زندگان است. پس شما بسیار گمراه شده‌اید» (انجیل مرقس فصل ۱۲ آیات ۲۶ و ۲۷). قرآن کریم نیز این معنای از مرگ جسمانی را قبول دارد و در آیاتی به توفای روح اشاره کرده است که به زودی بدان‌ها اشاره خواهد شد.

گناه آدم، ابوالبشر، عامل پیدایش مرگ

از مهم‌ترین اعتقادات مسیحیت، اعتقاد به گناه نخستین است. آنان بر این باورند که نژاد انسانی وارث گناه پدرشان، آدم بوده و گناهکار به دنیا می‌آیند. در تعالیم کلیسای کاتولیک به وضوح به جایگاه این اعتقاد اشاره شده است: «آموزه گناه نخستین، به تعبیری، «درمقابل» این مژده است که عیسی منجی همه انسان‌هاست، همه نیازمند نجات‌اند و این نجات از برکت مسیح به همه داده می‌شود. کلیسا که فکر مسیح را دارد، به خوبی می‌داند که ما نمی‌توانیم آشکار شدن گناه نخستین را دستکاری کنیم بی‌آنکه راز مسیح را تضعیف کنیم». (تعالیم کلیسای کاتولیک، تعلیم ۳۸۹). برپایه آموزه‌های مسیحیت، عقوبتی که برای این نافرمانی برای نسل بشری عارض گشت، پیدایش مرگ است. در عهد جدید چنین می‌خوانیم: «لهذا همچنان که بوساطت یک آدم گناه داخل جهان گردید و به گناه موت؛ و به اینگونه موت بر همه مردم طاری گشت، از آنجا که همه گناه کردند» (رساله رومیان فصل ۵ آیه ۱۲). مفسرین، مراد از موت را هم مرگ جسمانی و هم مرگ روحانی تفسیر کرده‌اند.

اما در اسلام، اساساً حضرت آدم به عنوان یکی از پیامبران الهی مقام عصمت دارد و هرگز گناه نکرده است بلکه امر خداوند بر عدم نزدیکی به آن درخت ممنوعه، یک امر ارشادی بوده و جنبه توصیه و راهنمایی داشت. البته شاید بتوان از عهد جدید نیز چنین نظری را استخراج کرد آن‌جا که گوید: «زیرا که شریعت باعث غضب است، زیرا جایی که شریعت نیست تجاوز هم نیست» (همان، فصل ۴ آیه ۱۵). و نیز آن‌جا که گوید: «زیرا قبل از شریعت، گناه در جهان می‌بود، لکن گناه محسوب نمی‌شود در جایی که شریعت نیست» (همان، فصل ۵ آیه ۱۳). و

حال آنکه مسیحیان، پیدایش شریعت و احتساب گناه را زمان حضرت موسی می‌دانند: «بلکه از آدم تا موسی موت تسلط می‌داشت بر آنانی نیز که بر مثال تجاوز آدم که نمونه آن آینده است، گناه نکرده بودند»^۱ (همان، آیه ۱۴)، در نتیجه اصلاً طبق نظر خود مسیحیان، در زمان آدم ابوالبشر چون شریعتی نبوده گناهی هم نوشته نمی‌شده است، پس عمل ایشان گناه [مطلق] نبوده بلکه گناه نسبی به معنای ترک اولی بوده است.

و اگر اشکال شود که چنین برداشتی منافی با اعتقاد مسیحیان مبنی بر گناه ذاتی بشر است جواب دهیم که ما معتقدیم که آن اعتقاد محل اشکال است بلکه ابتداءً چنین اعتقادی در مذهب مسیحیت نبوده است و این اعتقاد توسط «پولوس» وارد اعتقادات مسیحیت شده است. او که یهودی زاده‌ای اشرافی و از مخالفان سرسخت مسیحیت بود، و به ادعای خودش در اثر مکاشفه‌ای که در آن حضرت مسیح را دیده بود، به مسیحیت ایمان آورد. اما این که مرگ، کفاره گناه انسان است شاید بتوان این امر را به آموزه‌های اسلام نزدیک کرد به این بیان که اصل مرگ کفاره گناه انسان نبوده ولی نوع مرگ و شدائد آن می‌تواند کفاره گناه باشد.^۲

توفی کننده روح

در قرآن کریم، خداوند گاهی توفی روح را به خود نسبت داده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»^۳ و گاهی توفی را به ملک الموت نسبت داده است: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»^۴ و گاهی نیز توفی به ملائکه، نسبت داده شده است: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ»^۵، «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ فَأَلْفَوْا السَّلَامَ مَا

۱. مراجعه کنید به «ترجمه تفسیری» این آیه، «تفسیر کتاب مقدس برای ایمانداران» و نیز «تفسیر کاربردی عهد جدید».

۲. رجوع شود به: معانی الأخبار، معنی الموت.

۳. «خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند»؛ سوره زمر آیه ۴۲.

۴. «بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می‌گیرد؛ سپس شما را بسوی پروردگارتان بازمی‌گردانند.»؛ سوره سجده آیه ۱۱.

۵. «تا زمانی که یکی از شما را مرگ فرا رسد؛ (در این موقع)، فرستادگان ما جان او را می‌گیرند؛ و آنها (در نگاهداری حساب عمر و اعمال بندگان)، کوتاهی نمی‌کنند»؛ سوره انعام آیه ۶۱.

كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءِ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^۱، «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^۲.

با کمی تأمل در آیات فوق، به این مطلب می‌رسیم که هیچ تناقضی وجود ندارد زیرا که همه افعال از آن خداست و سپس در عالم اسباب «ملک الموت» مجری این فرمان است و او را فرشتگانی در این امر کمک و یاری می‌کنند. البته از کلمات علامه طباطبائی احتمال دیگری ظاهر است و آن این که اختلاف در تعبیر به این جهت است که افراد عادی را فرشتگان توفی می‌کنند، و افراد برجسته را ملک الموت توفی کرده و سرانجام اولیای الهی را خود خداوند توفی می‌کند.^۳

در عهد جدید در کیفیت خروج روح از بدن مطالب زیادی نیامده است، اما می‌توان گفت که به توفی توسط فرشتگان اشاره شده است آن‌جا که می‌گوید: «باری آن فقیر بمرگ و فرشتگان، او را به آغوش ابراهیم بردند و آن دولتمند نیز مرد و او را دفن کردند» (انجیل لوقا فصل ۱۶ آیه ۲۲). مک دونالد در تفسیر خود ذیل این آیه چنین می‌نویسد: «برای بسیاری این موضوع جای سؤال است که آیا فرشتگان در انتقال روح ایمانداران به آسمان شرکت می‌کنند. با این حال، هیچ دلیلی برای شک کردن به این عبارات وجود ندارد. فرشتگان بر روی زمین به ایمانداران خدمت می‌کنند، و دلیلی هم ندارد که پس از مرگ نیز به او خدمت نکنند» (تفسیر کتاب مقدس برای ایمانداران، فصل ۱۶ آیه ۲۲).

۱. «همانها که فرشتگان (مرگ) روحشان را می‌گیرند در حالی که به خود ظلم کرده بودند! در این موقع آنها تسلیم می‌شوند (و بدروغ می‌گویند): ما کار بدی انجام نمی‌دادیم! آری، خداوند به آنچه انجام می‌دادید عالم است»؛ سوره نحل آیه ۲۸.

۲. «همانها که فرشتگان (مرگ) روحشان را می‌گیرند در حالی که پاک و پاکیزه‌اند؛ به آنها می‌گویند: سلام بر شما! وارد بهشت شوید به خاطر اعمالی که انجام می‌دادید!»؛ سوره نحل آیه ۳۲.

۳. رجوع شود به: انسان از آغاز تا فرجام، رساله انسان بعد از دنیا، صفحه ۷۶.

عدم ترس مؤمنان واقعی از مرگ

مسیحیان اعتقاد دارند که برای مؤمنان واقعی ترسی از مرگ نیست: «پس خاطر جمع هستیم و این را بیشتر می‌پسندیم که از بدن غربت کنیم و به نزد خداوند متوطن شویم» (رساله دوم قرن‌تبیان فصل ۵ آیه ۸). این امر در سخنان پولس به وضوح مشهود است، آن‌جا که گوید: «زیرا که مرا زیستن مسیح است و مردن نفع. و لیکن اگر زیستن در جسم، همان ثمر کار من است، پس نمی‌دانم کدام را اختیار کنم. زیرا در میان این دو سخت‌گرفتار هستم، چونکه خواهش دارم که رحلت کنم و با مسیح باشم، زیرا این بسیار بهتر است. لیکن در جسم ماندن برای شما لازم‌تر است». (فیلیپیان فصل ۱ آیات ۲۱ تا ۲۴).

قرآن کریم نیز در این مورد می‌فرماید: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل: ۳۲). هم‌چنین بارها با عبارتی هم‌چون «لاخوف علیهم و لاهم یحزنون» به این امر که برای مؤمنان واقعی ترسی نیست تأکید کرده است.

برزخ

در قسمت بحث از مرگ به این نتیجه رسیدیم که هم در قرآن و هم در عهد جدید به حتمیت مرگ جسمانی و بقاء نفس و روح و زندگی پس از مرگ و مسائل مربوط به آن، اشاره شده است، هرچند در کیفیت و کمیت بیان این اعتقادات در این دو کتاب، تفاوت وجود دارد. در این فصل به بررسی عالم بین مرگ تا رستاخیز می‌پردازیم، که با نام **عالم برزخ** شناخته می‌شود.^۱ برزخ در لغت اغلب به معنای «حائل بین دو چیز» ترجمه می‌شود (العین ج ۴ ص ۳۳۸، الصحاح ج ۱ ص ۴۱۹، مفردات ألفاظ القرآن ص ۱۱۸، مجمع البحرین ج ۲ ص ۴۲۹). بنابراین عالم بین مرگ تا رستاخیز برزخ نامیده شده است.^۲ اما علامه مصطفوی در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن برزخ را حالت جدید و ثانویه‌ای می‌داند که بر شیء عارض

۱. هرچند از آن با نام‌هایی همچون، «عالم مثال»، «خیال منفصل»، «خیال مطلق»، «ارض حقیقت»، «اقلیم ثامن»، «عالم برازخ»، «ملکوت أسفل»، «اشباح مجزود» و «خیال عالم» یاد کرده‌اند، ولی این نام شناخته شده‌تر است. (←

رجوع کنید به: کتاب سرنوشت ارواح در برزخ، ص ۱۸)

۲. رجوع شود به: علم الیقین ج ۳ ص ۱۰۶۰، المیزان فی تفسیر القرآن ج ۱۵ ص ۶۸.

شده و با حالت سابق فرق دارد (التحقیق فی کلمات القرآن ج ۱، ص ۲۵۲). همچنین مشهور است که این کلمه عربی و از ریشه (برز) می‌باشد فلذا حرف (خ) برای إفاده‌ی معنای مبالغه زائد گشته است (مقایس اللغة ج ۱ ص ۳۳۳). هرچند که برخی کلمه برزخ را معرب کلمه «برزه» می‌داند (الطراز الأول ج ۵ ص ۱۰۴؛ مفردات ألفاظ القرآن ص ۱۱۸).

برزخ در قرآن کریم

در قرآن کریم، به صراحت به وجود عالم برزخ اشاره شده است، آن جا که می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (مؤمنون: ۱۰۰). از عبارت «إلى يوم يبعثون» استفاده می‌شود که مقصود از «برزخ» در آیه همان مرحله میانی مرگ و رستاخیز است.

از آیه فوق، فقط وجود عالم برزخ استفاده می‌شود اما آیا اینکه حیات نیز در آن عالم وجود دارد یا خیر از آیات دیگری استفاده می‌شود: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ أحياءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»^۱، «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»^۲، «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ»^۳،^۴

برزخ در عهد جدید

در ابتدای این بحث باید مطلبی ذکر شود و آن اینکه مسئله وجود برزخ از جمله موارد اختلافی بین مذهب کاتولیک و مذهب پروتستان است. پروتستان، برزخ را قبول نداشته و آن

۱. «و به آن‌ها که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نگویید! بلکه آنان زنده‌اند، ولی شما نمی‌فهمید»؛ سوره بقره آیه ۱۵۴.
۲. «ای پیامبر! هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند! بلکه آنان زنده‌اند، و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.»؛ سوره آل عمران آیه ۱۶۹.
۳. «آن‌ها می‌گویند: پروردگارا! ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی؛ اکنون به گناهان خود معترفیم؛ آیا راهی برای خارج شدن (از دوزخ) وجود دارد؟»؛ سوره غافر آیه ۱۱.
۴. برای یافتن آیات بیشتر در این مورد رجوع کنید به: حدیث نعمانی از امیرالمؤمنین (ع): بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، ج ۶، ص ۲۴۵.

را بدعتی می‌دانند که از ابداعات قرون وسطایی کلیسا کاتولیک است. آنان، برزخ را به معنای «انکار کفایت فداکاری مسیح(ع)»^۱ در آمرزش گناهان انسان می‌دانند، ویا گاهی آن را «فرصت دوباره» نامیده و حال آنکه فرصت دوباره بعد از مرگ، ناسازگار با آموزه‌های دینی است. و از آن‌جا که پروتستان وجود برزخ را انکار می‌کنند، در آیاتی که دال بر وجود برزخ شمرده شده‌اند، مناقشه کرده‌اند.

هم‌چنین باید دانست که معنای مورد نظر کلیسای کاتولیک با معنای برزخ در اسلام تفاوت چشم‌گیر دارد. بنابر تعلیمات و آموزه‌های کلیسای کاتولیک، برزخ یک مکان یا عالمی است برای مجازات موقتی کسانی که هرچند مؤمن از دنیا رفته‌اند ولی گناهان قابل اغماض و صغیره‌ای دارند که باید از آن گناهان تطهیر شوند. با این بیان آشکار گشت که بر خلاف [دیدگاه غالب اندیشمندان] مسلمان که برای برزخ عمومیت قائل هستند کلیسای کاتولیک برزخ را مخصوص مؤمنان گناهکار می‌داند.

از جمله آیات دال بر وجود برزخ آن‌جا است که عیسی مسیح فرمود: «و هر که بر خلاف پسر انسان سخنی گوید، آمرزیده شود اما کسی که بر خلاف روح القدس گوید، در این عالم و در عالم آینده، هرگز آمرزیده نخواهد شد» (انجیل متی فصل ۱۲ آیه ۳۲). این عبارت، ثابت می‌کند که اولاً اعتقاد بر آمرزش برخی گناهان در عالم آینده وجود داشته است و ثانیاً حضرت عیسی نیز این اعتقاد را بالکل نفی نمی‌کند پس برخی گناهان وجود دارند که در عالم آینده آمرزیده می‌شوند به بیانی دیگر برخی که مؤمنان گناهکار هستند می‌توانند از مجازات برخی گناهانشان آزاد و رها شوند و به بهشت بروند که شرط ورود به بهشت پاکی است: «و چیزی ناپاک یا کسی که مرتکب عمل زشت یا دروغ شود، هرگز داخل آن نخواهد شد، مگر آنانی که در دفتر حیات بره مکتوبند» (مکاشفه یوحنا فصل ۲۱ آیه ۲۷).

صریح‌ترین آیه‌ای^۲ که کلیسا کاتولیک برای برزخ ارائه می‌دهد چنین است: «و اگر عمل کسی سوخته شود، زیان بدو وارد آید، هرچند خود نجات یابد اما چنانکه از میان آتش»

1 .a denial of the sufficiency of Christ's sacrifice

۲. و هم‌چنین کلیسای کاتولیک به آیات انجیل متی فصل ۵ آیات ۲۵ و ۲۶، نامه اول پطرس فصل ۳ آیه ۱۹ برای وجود برزخ استدلال کرده‌اند.

(اول قرنطیان فصل ۳ آیه ۱۵). استدلال به این آیه چنین است که این مجازات و داوری اعمال نمی‌تواند منوط به جهنم باشد زیرا که نجاتی از آن نبوده یعنی کسی از آن بیرون نمی‌آید و منوط به بهشت نیز نمی‌تواند باشد زیرا که در آن هیچ عذابی و ضرری نیست پس عالمی قبل رستاخیز وجود دارد که فرد در آن از گناهان خود تطهیر می‌شود. پروتستان نیز هرچند این آیه را مربوط به داوری می‌دانند ولی استدلال مبنی بر دلالت این آیه بر برزخ را قبول نمی‌کنند!^۱

رستاخیز

انسان مراحل مختلفی را طی می‌کند که به مرحله قیامت برسد؛ قیامت از ماده (قوم) مشتق شده است. قیامت از ترکیب واژه (قیام) همراه حرف (ه) تشکیل شده است؛ و به معنای حالت و قیامی است که ناگهانی حاصل می‌شود زیرا که یکی از معانی قیام، قیام کردن و برخاستن با جسم و بدن، قهراً و به ناچار می‌باشد و حرف (ه) نیز برای تنبه و آگاهی بر وقوع آن حالت به طور ناگهانی است (مفردات ألفاظ قرآن واژه قیام و قیامت؛ راغب اصفهانی). در زبان فارسی نیز برای رساندن این مفهوم از واژه «رستاخیز» استفاده شده است که از خود از دو کلمه (رسته) به معنای مرده و (خیز) به معنای برخاستن ترکیب شده است (لغت نامه دهخدا، ج ۱۳، کلمه رستاخیز).

مشخص نبودن زمان وقوع رستاخیز

رستاخیز ضروری و قطعی است. از طرفی هم امر و واقعه‌ای عظیم است پس بسیار طبیعی است که سؤال از زمان وقوع آن مطرح شود، سؤالی که مردمان عصر رسول الله (ص) می‌پرسیدند و حضرت جواب می‌دادند که زمان آن را فقط خداوند می‌داند: «يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ

۱. برای اطلاع بیشتر در مطالب این عنوان رجوع شود به: مقاله «Purgatory»، مقاله «Is Purgatory in the Bible» و

نیز مقاله «What is Purgatory».

السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ^۱، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّئُهَا لِوَفْتِهَا إِلَّا هُوَ»^۲.

مطابق نظر عهد جدید، رستاخیز با رجعت مسیح و پایان جهان همراه خواهد بود. از طرفی دیگر، خود حضرت عیسی اذعان دارد که ساعت رجعت خود را نمی‌داند: «ولی از آن روز و ساعت غیر از پدر هیچ کس اطلاع ندارد، نه فرشتگان در آسمان و نه پسر هم» (انجیل مرقس فصل ۱۳ آیه ۳۲). پس این آیه اشاره به این نکته دارد که زمان وقوع قیامت را فقط خداوند می‌داند

نشانه‌های رستاخیز

هرچند که بیان شد که جز خداوند کسی از زمان وقوع قیامت علم ندارد نشانه‌های مشهود و غیر مشهودی در قرآن و عهد جدید بیان شده است که در پیش از قیامت و یا در آستانه ظهور قیامت واقع شده و از نزدیک شدن قیامت خبر می‌دهند، به این نشانه‌ها در اصطلاح، «نشانه‌های قیامت» نامیده می‌شود.

از جمله نشانه‌هایی که هم در قرآن و هم در عهد جدید بدان اشاره شده است، نشانه‌ها کیهانی است. در عهد جدید چنین آمده است: «و در آفتاب و ماه و ستارگان علامات خواهد بود و بر زمین تنگی و حیرت از برای امت‌ها روی خواهد نمود به سبب شوریدن دریا و امواجش» (انجیل لوقا فصل ۲۱ آیه ۲۵)^۳. در قرآن کریم نیز مورد مشابهی وجود دارد: «اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» (قمر: ۱۰۲)

۱. «مردم از تو درباره (زمان قیام) قیامت سؤال می‌کنند، بگو: علم آن تنها نزد خداست!»؛ سوره احزاب آیه ۶۳.
۲. «درباره قیامت از تو سؤال می‌کنند، کی فرامی‌رسد؟! بگو: علمش فقط نزد پروردگار من است؛ و هیچ کس جز او (نمی‌تواند) وقت آن را آشکار سازد»؛ سوره اعراف آیه ۱۸۷.
۳. انجیل لوقا فصل ۲۱ آیه ۲۵. و نیز رجوع شود به: انجیل مرقس فصل ۱۳ آیات ۲۴ و ۲۵، انجیل متی فصل ۲۴ آیه ۲۹؛ بی‌شک آنچه که در اینجا اشاره شده به نشانه‌های قیامت مربوط است نه حوادث خود قیامت، زیرا بعد از این آیات به بازگشت پسر انسان اشاره می‌کند، و چه مراد پسر انسان چه حضرت مهدی قائم آل محمد (باشد چه نزول حضرت مسیح، قبل از قیامت واقع خواهد شد.

مطابق عقیده مسیحیان، آغاز حوادث قیامت با رجعت حضرت عیسی همراه خواهد بود. آنان اعتقاد دارند که ایشان بعد از رجعت هزار سال حکومت خواهند کرد: «و تختها دیدم و بر آنها نشستند و به ایشان حکومت داده شد و دیدم نفوس آنانی را که بجهت شهادت عیسی و کلام خدا سر بریده شدند و آنانی را که وحش و صورتش را پرستش نکردند و نشان او را بر پیشانی و دست خود نپذیرفتند که زنده شدند و با مسیح هزار سال سلطنت کردند.^۵ و سایر مردگان زنده نشدند تا هزار سال به اتمام رسید. این است قیامت اول. خوشحال و مقدس است کسی که از قیامت اول قسمتی دارد. بر اینها موت ثانی تسلط ندارد بلکه کاهنان خدا و مسیح خواهند بود و هزار سال با او سلطنت خواهند کرد» (مکاشفه یوحنا فصل فصل ۲۰ آیات ۴-۶).^۱

بنابر اعتقاد مسلمین نیز نزول حضرت عیسی از نشانه‌های قیامت شمرده شده است. در برخی منابع و تفسیری قرآن کریم در تفسیر آیه «وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ» (زخرف: ۶۱) مرجع ضمیر در (إِنَّهُ) به نزول حضرت عیسی عودت داشته است، که معنای آیه این هنگام چنین می‌شود: «همانا نزول عیسی نشانه‌ای برای رستاخیز است».

دیگر نشانه مشترک در قرآن کریم و عهد جدید خروج یاجوج و ماجوج می‌باشد. در عهد جدید آمده است: «و چون هزار سال به انجام رسد، شیطان از زندان خود خلاصی خواهد یافت تا بیرون رود و امت‌هایی را که در چهار زاویه جهانند، یعنی جوج و ماجوج را گمراه کند و ایشان را بجهت جنگ فراهم آورد که عدد ایشان چون ریگ دریاست» (مکاشفه یوحنا فصل ۲۰ آیات ۷ و ۸)، در تفاسیر عهد جدید، چنین آمده است که یاجوج و ماجوج، ملت‌هایی هستند که با عیسی مسیح دشمنی می‌کنند ولی ایشان قبلاً آنان را هلاک نکرده است.

در قرآن کریم نیز به ماجرای ذوالقرنین با یاجوج و ماجوج اشاره شده است: «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا»^۲. پس ذوالقرنین سدی ساخت که استحکام آن مانع از نفوذ یاجوج و ماجوج

۱. و نیز رجوع شود به: انجیل مرقس فصل ۱۳ آیات ۲۶ و ۲۷، اول قرنتیان فصل ۱۵ آیات ۲۲-۲۴.

۲. «(آن گروه به او) گفتند: ای ذوالقرنین یاجوج و ماجوج در این سرزمین فساد می‌کنند؛ آیا ممکن است ما هزینه‌ای برای تو قرار دهیم، که میان ما و آنها سدی ایجاد کنی؟»؛ سوره کهف آیه ۹۴.

شده و ارتفاع آن مانع از بالا رفتن یا جوج و مأجوج از آن می‌شد به این ترتیب، آنان در محیط خود زندانی شدند. بعد از اتمام کار ذوالقرنین چنین گفت: «قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا»^۱. این آیه به این امر اشاره دارد که این سد، زمان آمدن وعده الهی شکسته خواهد شد: «هر وقت نشانه‌های قیامت ظهور کرد و هنگام خارج شدن ایشان فرا رسید، خداوند این سد را با زمین یکسان می‌سازد و این بعد از آنی است که عیسی دجال را بکشد» (ترجمه تفسیر مجمع البیان ج ۱۵ ص ۱۲۸). خلاصه اینکه، این سد نزدیکی قیامت شکسته شده و در نتیجه یا جوج و مأجوج آزاد شده و خروج خواهند کرد.

نفخ در صور

نفخ صور، حلقه اتصال عالم دنیا با عالم قیامت است. در لغت عرب، به دمیدن باد در چیزی «نفخ» می‌گویند (العین ج ۴ ص ۲۷۷، لسان العرب ج ۳ ص ۶۲). و صور نیز واژه کثیر المعنایی است که یکی از آنان شیپور است که در زمان قدیم از شاخ حیوان ساخته می‌شده است.^۲ اما حقیقت صور، طبق بیان علامه طباطبائی کلمه‌ای الهی است که خداوند با آن می‌میراند و زنده می‌سازد.^۳ در قرآن کریم، تعدد نفخ صور حتمی است: «وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ»^۴. براساس این آیه دوبار در صور دمیده خواهد شد که هرکدام نام خاص خود را دارد. صور اول «نفخه مرگ» می‌باشد که با دمیده شدن آن، همه خلائق می‌میرند. در قرآن کریم در دو موضع به این نفخه اشاره شده است: «وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي

۱. «گفت: این از رحمت پروردگار من است! اما هنگامی که وعده پروردگارم فرا رسد، آن را در هم می‌کوبد؛ و وعده پروردگارم حق است!»؛ سوره کهف آیه ۹۸.

۲. رجوع کنید به: جمهرة اللغة ج ۲ ص ۷۴۵، المحيط في اللغة ج ۸ ص ۱۸۰، لسان العرب ج ۴ ص ۴۳۷، مفردات ألفاظ قرآن واژه نفخ.

۳. رجوع کنید به: انسان از آغاز تا فرجام، رساله انسان بعد از دنیا، ص ۹۸ و ۹۹.

۴. «و در «صور» دمیده می‌شود، پس همه کسانی که در آسمانها و زمینند می‌میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد؛ سپس بار دیگر در «صور» دمیده می‌شود، ناگهان همگی به پا می‌خیزند و در انتظار (حساب و جزا) هستند»؛ سوره زمر آیه ۶۸.

الأَرْضِ إِلا مَنْ شَاءَ اللَّهُ»^۱، «وَيَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ»^۲. آیات متعددی دلالت دارند بر این که بعد از این صور نظام هستی برجیده خواهد شد^۳. اما در عهد جدید، مطلبی مطابق با نفحه اول به معنای این که همه موجودات بمیرند نیافتیم.

صور دوم «نفحه حیات» است که بعد از مدتی از صور اول خواهد بود. به این تراخی زمانی حرف عطف «ثم» در آیه ۶۸ سوره زمر دلالت می‌کند. همانند صور اول، سوره دوم نیز از پی خود حوادثی را به وجود می‌آورد. از جمله اینکه به سبب این صور، نظم جدیدی در جهان حاکم می‌شود چنانچه در قرآن می‌فرماید: «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۴. به سبب این نظم جدید است که عرصه و محل حشر موجودات در روز قیامت آماده می‌شود. حادثه دیگری که با نفخ دوم، رخ می‌دهد زنده شدن همه خلائق و بعث و حشر آنان در درگاه خداوندی می‌باشد «قُلِ اللَّهُ يَخِيكُمُ ثُمَّ يَمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۵.

در عهد جدید به این معنا از نفخ صور اشاره شده است آن جا که می‌فرماید: «در لحظه‌ای، در طرفه‌العینی، به مجرد نواختن صور اخیر، زیرا کرنا صدا خواهد داد، و مردگان، بی‌فساد خواهند برخاست و ما متبدل خواهیم شد» (اول قرنتیان فصل ۱۵ آیه ۵۲). در عهد جدید، نفخ صور دوم به حضرت مسیح نسبت داده شده است: «و از این تعجب مکنید زیرا ساعتی

۱. همان.

۲. «و (به خاطر آورد) روزی را که در «صور» دمیده می‌شود، و تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند در وحشت فرو می‌روند، جز کسانی که خدا خواسته؛ و همگی با خضوع در پیشگاه او حاضر می‌شوند»؛ سوره نمل آیه ۸۷.

۳. رجوع شود به: سوره الحاقه آیات ۱۳-۱۵، سوره تکویر آیات ۱-۶، سوره قیامت آیات ۷-۱۰، سوره مرسلات آیات ۸-۱۰ و سوره نازعات آیات ۶ و ۷.

۴. «در آن روز که این زمین به زمین دیگر، و آسمانها (به آسمانهای دیگری) مبدل می‌شود، و آنان در پیشگاه خداوند واحد قهار ظاهر می‌گردند!»؛ سوره ابراهیم آیه ۴۸.

۵. «بگو: خداوند شما را زنده می‌کند، سپس می‌میراند، بار دیگر در روز قیامت که در آن تردیدی نیست گردآوری می‌کند؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.»؛ سوره جائیه آیه ۲۶. و نیز رجوع شود به: سوره حج آیه ۶۶، سوره روم آیه ۴۰، سوره بقره آیه ۵۶، سوره زمر آیه ۶۸.

می‌آید که در آن جمیع کسانی که در قبور می‌باشند، آواز او را خواهند شنید، و بیرون خواهند آمد؛ هر که اعمال نیکو کرد، برای قیامت حیات و هر که اعمال بد کرد، بجهت قیامت داوری» (متی فصل ۵ آیات ۲۷ و ۲۸).

معاد جسمانی

گذشت که اساساً روح انسان همواره با نوعی از جسم همراه است. حال در این مبحث به بیان جسمانی بودن معاد از بیان قرآن کریم و عهد جدید می‌پردازیم. قرآن کریم به مناسبت‌های گوناگون از معاد جسمانی سخن گفته است. برای مثال در پاسخگویی به منکران چنین می‌فرماید: «ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَخْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَخْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»^۱. نکته قابل توجه این است که ضمیر «یخییها» به همان «عظام» برمی‌گردد، لذا همان استخوان پوسیده احیا می‌شود و بار دیگر اعاده‌ی حیات به این انسان صورت می‌پذیرد. بنابراین سخنی از معاد جسمانی و استخوان و احیای آن است. عهد جدید به صراحت تعلیم می‌دهد که در قیامت مردگان در روز قیامت با بدن زنده خواهند شد. در این مورد آیات بسیاری وجود دارد که به چند مورد اشاره می‌شود: «و اگر روح او که عیسی را از مردگان برخیزانید در شما ساکن باشد، او که مسیح را از مردگان برخیزانید، بدنهای فانی شما را نیز زنده خواهد ساخت به روح خود که در شما ساکن است» (رومیان فصل ۸ آیه ۱۱). «اما وطن ما در آسمان است که از آنجا نیز نجات دهنده یعنی عیسی مسیح خداوند را انتظار می‌کشیم، که شکل جسد ذلیل ما را تبدیل خواهد نمود تا به صورت جسد مجید او مصور شود، بر حسب عمل قوت خود که همه چیز را مطیع خود بگرداند» (فیلیپیان فصل ۳ آیات ۲۰ و ۲۱)، «که ناگاه پرده هیکل از سر تا پا دو پاره شد و زمین متزلزل و سنگها شکافته گردید، و قبرها گشاده شد و بسیاری از بدنهای مقدسین که آرامیده

۱. «و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت: چه کسی این استخوانها را زنده می‌کند در حالی که پوسیده است؟! بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید؛ و او به هر مخلوقی داناست!»؛ سوره یس آیات ۷۸ و ۷۹.

بودند برخاستند، و بعد از برخاستن وی، از قبور برآمده، به شهر مقدس رفتند و بر بسیاری ظاهر شدند» (متی فصل ۲۷ آیات ۵۱-۵۳).

داوری و حسابرسی نهایی

بعد از ورود به محشر حسابرسی آغاز می‌شود، حسابرسی اساسی‌ترین کار در روز قیامت است و در آیات بسیاری تصریح شده است که پیامبران وظیفه ابلاغ دارند و خداوند خود حسابرس روز قیامت خواهد: «فَأْتَمَّا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ»^۱. البته از مطالب گفته شده نباید چنین نتیجه بگیریم که خداوند از اسباب و وسائط استفاده نمی‌کند زیرا که «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ»^۲.

بنابر عهد جدید، خداوند داوری نهایی بر نوع بشر را به عیسی مسیح واگذار کرده است: «زیرا که پدر بر هیچ کس داوری نمی‌کند بلکه تمام داوری را به پسر سپرده است» (یوحنا فصل ۵ آیه ۲۱). در این داوری نهایی مقدسان نیز به او کمک خواهند کرد: «یا نمی‌دانید که مقدسان، دنیا را داوری خواهند کرد؛ و اگر دنیا از شما حکم یابد، آیا قابل مقدمات کمتر نیستید؟» (اول قرنتیان فصل ۶ آیه ۲). در جایی دیگر به داوری حواریون به صراحت نیز اشاره شده است: «آنگاه پطرس در جواب گفت: اینک ما همه چیزها را ترک کرده، تو را متابعت می‌کنیم. پس ما را چه خواهد بود؟ عیسی ایشان را گفت: هرآینه به شما می‌گویم شما که مرا متابعت نموده‌اید، در معاد وقتی که پسر انسان بر کرسی جلال خود نشیند، شما نیز به دوازده کرسی نشسته، بر دوازده سبط اسرائیل داوری خواهید نمود» (متی فصل ۱۹ آیات ۲۷ و ۲۸).

جداسازی

از قیامت در قرآن کریم، در چندین مورد با نام «یوم الفصل» یاد شده است، برای مثال می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ

۱. «در هر حال توفیق مأمور ابلاغ هستی؛ و حساب (آنها) بر ماست»؛ سوره رعد آیه ۴۰.

۲. رجوع شود به: الکافی، کتاب الحجة، باب معرفة الإمام و الرد إليه (← ج ۱ ص ۱۸۳).

يُفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^۱. فصل مقابل وصل به معنی جدایی است و روز قیامت را از آن جهت «یوم الفصل» نامیده‌اند که خوب و بد از هم جدا می‌شوند؛ چنانچه می‌فرماید: «وَ أَمْتَارُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ»^۲.

در عهد جدید نیز به این امر اشاره شده است: «اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع ملائکه مقدس خویش آید، آنگاه بر کرسی جلال خود خواهد نشست، و جمیع امت‌ها در حضور او جمع شوند و آنها را از همدیگر جدا می‌کند، به قسمی که شبان می‌شها را از بزها جدا می‌کند. و می‌شها را بر دست راست و بزها را بر چپ خود قرار دهد. آنگاه پادشاه به اصحاب طرف راست گوید: بیاییدای برکت یافتگان از پدر من و ملکوتی را که از ابتدای عالم برای شما آماده شده است، به میراث گیرید... پس اصحاب طرف چپ را گوید: ای ملعونان، از من دور شوید در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان او مهیا شده است» (متی فصل ۲۵ آیات ۳۱-۳۴ و آیه ۴۱).
مطلب قابل توجه در این مقام، جداسازی افراد با نام اصحاب طرف راست و اصحاب طرف چپ می‌باشد که همانند عبارت قرآنی «أصحاب الشمال و أصحاب اليمين» می‌باشد.

بهشت و دوزخ در قرآن کریم و عهد جدید

بعد از جدایی، اهل ایمان و عمل صالح طبق وعده الهی به ثواب می‌رسند. ثواب به منای پاداش و اجر است و مقصود از آن در این مقام، اعطای نعم بهشتی به مؤمنان در مقابل عمل و تلاش‌های آنان است. خداوند در اعطای ثواب عمل، چندبرابر خود عمل پاداش می‌دهد: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»^۳. عهد جدید نیز تأکید می‌کند که اگر کسی کار نیکی کند چند برابر پاداش می‌گیرد: «به ایشان گفت: هرآینه به شما می‌گویم، کسی نیست که خانه یا والدین یا زن یا برادران یا اولاد را بجهت ملکوت خدا ترک کند، جز اینکه در این عالم چند برابر بیابد و در عالم آینده حیات جاودانی را» (لوقا فصل ۱۸ آیات ۲۹ و ۳۰).

۱. «مسلماً کسانی که ایمان آورده‌اند، و یهود و صابنان [ستاره‌پرستان] و نصاری و مجوس و مشرکان، خداوند در میان آنان روز قیامت داوری می‌کند: (و حق را از باطل جدا می‌سازد)؛ خداوند بر هر چیز گواه (و از همه چیز آگاه) است»؛ سوره حج آیه ۱۷.

۲. «(و به آنها می‌گویند): جدا شوید امروز ای گنهکاران»؛ سوره یس آیه ۵۹.

۳. «هر کس کار نیکی بجا آورد، ده برابر آن پاداش دارد»؛ سوره أنعام آیه ۱۶۰.

در قرآن کریم، از بهشت با نام‌های متعددی یاد شده است که اکثر الاستعمال آن واژه «جنة» می‌باشد. در عهدجدید نیز برای بیان عالم آینده برای نیکوکاران، بهشت، از چند کلمه استفاده شده است مانند: «فردوس، آسمان، آسمان سوم، ملکوت خدا، آسمان و زمین جدید».

گذشت که معاد جسمانی است، بهشت نیز مکان مشخص و محدودی است و بهشتیان به صورت جسمانی در آن حضور دارند. نعم بهشتی نیز هم نعم جسمانی است و هم نعم روحانی: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^۱. عهدجدید به ما می‌آموزد که خداوند برای ایمانداران در بهشت نعمت‌های فراوانی آماده کرده است: «بلکه چنانکه مکتوب است: چیزهایی را که چشمی ندید و گوشی نشنید و به خاطر انسانی خطور نکرد، یعنی آنچه خدا برای دوستداران خود مهیا کرده است» (اول قرنتیان فصل ۲ آیه ۹). در مسیحیت نیز عده‌ای نعم بهشتی را فقط نعم معنوی دانسته و منکر نعم مادی نظیر خوردن و آشامیدن و نکاح شده‌اند. بنابر اعتقاد مسیحیان سرآمد نعم بهشتی، لقاء الله است به ویژه اینکه آنان اعتقاد دارند خدا را مستقیم و بی‌پرده خواهند دید.

اما آخرین ایستگاه زندگی بدکاران دوزخ است. در قرآن کریم از دوزخ نیز با نام‌های متعددی یاد شده است که مشهورترین آن، «جهنم» است. جهنم معرب واژه فارسی «جهنم» به معنای گودال عمیق است، هرچند در معنای لغوی آن اختلاف شده است. در عهدجدید برای دوزخ نیز از چند کلمه استفاده کرده است: «جهنم، دریاچه آتش، آبدون، هاویه»، هرچند در برخی آیات مناقشه شده و مراد از این کلمات و آیات را عذاب برزخی دانسته‌اند.

جهنم نیز جسمانی بوده در محدوده مشخص قرار دارد: «قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ»^۲. هم‌چنین عذاب‌های آن نیز صرف روحانی نیست به عبارت دیگر

۱. «خداوند به مردان و زنان باایمان، باغهایی از بهشت وعده داده که نهرها از زیر درختانش جاری است؛ جاودانه در آن خواهند ماند؛ و مسکن‌های پاکیزه‌ای در بهشتهای جاودان (نصیب آنها ساخته)؛ و (خشنودی و) رضای خدا، (از همه اینها) برتر است؛ و پیروزی بزرگ، همین است»؛ سوره توبه آیه ۷۲.

۲. «به آنان گفته می‌شود: «از درهای جهنم وارد شوید، جاودانه در آن بمانید؛ چه بد جایگاهی است جایگاه متکبران!»؛

منابع

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی ناصر.
- ۱. ابن بابویه محمد بن علی، **الفقیه من لایحضره الفقیه**، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲. ابن بابویه محمد بن علی، **معانی الأخبار**، دار الکتب الإسلامية.
- ۳. ابن درید محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، دار العلم للملایین.
- ۴. ابن منظور محمد بن مکرم، **لسان العرب**، دار صادر.
- ۵. برنجکار رضا سبحانی محمدتقی، **معارف و عقاید ۲**، مرکز تدوین متون درسی حوزه.
- ۶. **تعالیم کلیسای کاتولیک**، ترجمه مفتاح احمد رضا سلیمانی حسین قنبری حسن، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۷. جوادی آملی عبدالله، **دروس تفسیر**، وبگاه javadi. esra. ir.
- ۸. جوهری اسماعیل بن حماد، **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية**، دار العلم للملایین.
- ۹. خلیل بن أحمد، **کتاب العین**، نشر هجرت.
- ۱۰. دهخدا علی اکبر، **لغت نامه دهخدا**، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۱. راغب اصفهانی حسین بن محمد، **مفردات فی غریب القرآن**، دار القلم.
- ۱۲. سلیمانی بهبهانی عبدالرحیم رضوی رسول، **معارف و عقاید ۶**، مرکز تدوین متون درسی حوزه.
- ۱۳. شاهملکی مجتبی، **سرنوشت ارواح در برزخ**، بوستان کتاب.
- ۱۴. صاحب اسماعیل بن عباد، **المحیط فی اللغة**، عالم الکتب.
- ۱۵. طباطبائی محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن الکریم**، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ۱۶. طباطبائی محمدحسین، انسان از آغاز تا فرجام: رساله انسان بعد از دنیا، بوستان کتاب.
- ۱۷. طبرسی فضل بن حسن، **مجمع البیان**، ترجمه بهشتی احمد، فراهانی.

۱۸. طریحی فخر الدین بن محمد، **مجمع البحرين**، مرتضوی.
۱۹. عهد جدید، ترجمه قدیم.
۲۰. کلینی محمد بن یعقوب، **الکافی**، دار الکتب الإسلامية.
۲۱. مجلسی محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربی.
۲۲. مدنی علی خان بن احمد، **الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول**، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
۲۳. مسلم بن الحجاج، **صحیح مسلم**، دار إحياء التراث العربی.
۲۴. مصطفوی حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. مک دونالد ویلیام، تفسیر کتاب مقدس برای ایمانداران، نورجهان.
۲۶. موسوی محمد باقر، **ترجمه تفسیر المیزان**، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. هیل توماس تورسون استیفان، **تفسیر کاربردی عهد جدید**، ترجمه رشدی آرمان خندانی فریبرز، انتشارات ۲۲۲.
۲۸. هاننا اداوارد، مقاله «Purgatory»، وبگاه جهانی catholic.com.
۲۹. استیپلس تیم، مقاله «Is Purgatory in the Bible»، وبگاه جهانی catholic.com.
۳۰. بروم روبرت، مقاله «What is Purgatory»، وبگاه جهانی catholic.com.
۳۱. مقاله «وقایع پس از مرگ»، وبگاه رازگاه: razgah.com.



Scientific Quarterly
N.1
Spring 2022

Pathology of epistemic barriers in the obvious knowledge of God from the perspective of Allameh Jafari

Javad nazari

Re-reading the internal and extra-religious arguments on the issue of appointment or election of Velayat-e-Faqih

Hussein Iraqi

Quranic Documentation of the Supreme Leader's Viewpoint in the Process of Formation of Islamic Civilization

Jafar satari

Comparative linguistics of Surah Al-Qadr with the focus on the necessity of the existence of a perfect human being in the universe

Rasool Mohammadian Sobhi

Falconism with the focus on intrinsic and transverse article in religions Dr. Abdolkarim Soroush

Mehdi Atash Afrozeh

A Comparative Study of the Resurrection in the Holy Quran and the New Testament

Amir Mohammad Shojazadeh