



کاوش‌ها سر کلامی

سال دوم / شماره ششم / پاییز ۱۳۹۹

فصلنامه (داخلی)

گروه علمی آموزشی کلام اسلامی جامعه الزهراء ع

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

اعظم وفائی

استادیار دانشگاه قم

حسن ترکاشوند

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

جابر توحیدی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

علی صفر تیموری کیا

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

غلامرضا رضائی

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

مصطفی صدق

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و استاد دانشگاه

صاحب امتیاز:

جامعه الزهراء ع

مدیر مسئول:

حجة الاسلام والمسلمین ناصر شهیدی

سرمدیبر:

حجة الاسلام والمسلمین علی صفر تیموری کیا

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعه الزهراء ع

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۰۷۴

رایانامه: kavosh.kalami@jz.ac.ir

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در این فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می‌گیرد)؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و رایانامه؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آئینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی،

اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛

۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

ج) شیوه استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون‌متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱/۲: ۱۳۸)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:

* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛

* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن‌ها نیز افزوده می‌شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).

فهرست

- سخن سردبیر ۵
نقد و بررسی نمادین انگاری زبان دین از دیدگاه آقای مجتهد شبستری و دکتر سروش / حمیدرضا شاکرین؛
- طاهره افشین زاد ۷
نقد و ارزیابی دیدگاه فخر رازی و زمخشری در رابطه با آیه مودت از منظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه /
- زهرا جانقربان ۳۱
ویژگی های حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه در دعای افتتاح / مصطفی صدقی؛ فاطمه سادات تقوی خصال..... ۴۷
- نقش قدرت و اراده الهی در نزول بلایا و رفع آن در دعای هفتم صحیفه سجادیه / معصومه قلی پور..... ۶۷
- شخصیت شناسی کلامی محمد بن جریر بن رستم طبری / سیده فرزانه ابراهیمی ۸۹
- گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی / تنظیم علی صفر تیموری کیا ۱۰۱



سخن سردبیر

خدا را شاکر و سپاسگزاریم که به ما توفیق داد تا ششمین شماره از فصلنامه کاوش‌های کلامی را منتشر سازیم. شایان ذکر است در صورت ارائه مقاله قبل از جلسه دفاعیه پایان‌نامه، علاوه بر کسب نمره واحد درسی، در صورت احراز شرایط انتشار در نشریه داخلی، در فصلنامه کاوش‌های کلامی منتشر و نیم نمره برای پایان‌نامه منظور خواهد گردید. یادآوری می‌شود برای ارائه یک مقاله علمی طی مراحل ذیل ضروری است:

۱. انتخاب موضوع

الف) تناسب موضوع پیشنهادی با حوزه مطالعات و رشته تخصصی و نیز سازگاری آن با توانمندی‌ها و امکانات لازم از قبیل دسترسی به منابع مورد نیاز.
ب) تکراری نبودن موضوع.
ت) منبع‌شناسی اولیه و مطالعه اجمالی در رابطه با موضوع در منابع مختلف، جهت اشراف و تسلط یافتن بر حدود و ابعاد مختلف آن.

۲. ترسیم نقشه راه.

الف) توضیح مساله و تعیین ابعاد مختلف بحث و مشخص کردن جهت یا جهات مورد نیاز در تحقیق و نیز تبیین محورها و پیشینه تحقیق.
ب) سازماندهی منطقی اجزاء تحقیق و ساختار کلی.

۳. نگارش و تنظیم مقاله

الف) چکیده متناسب با موضوع مقاله.

ب) بدنه اصلی تحقیق (مقدمه متناسب با محتوا؛ مطالب اصلی مقاله؛ نتیجه گیری).

ج) کتابنامه.

این شماره از فصل‌نامه کاوش‌های کلامی شامل پنج مقاله با عناوین «نقد و بررسی نمادین انگاری زبان دین از دیدگاه آقای مجتهد شبستری و دکتر سروش»؛ «نقد و ارزیابی دیدگاه فخر رازی و زمخشری در رابطه با آیه مودت از منظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه»؛ «ویژگی‌های حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه در دعای افتتاح»؛ «نقش قدرت و اراده الهی در نزول بلایا و رفع آن در دعای هفتم صحیفه سجادیه»؛ «شخصیت شناسی کلامی محمد بن جریر بن رستم طبری» و گزارش جلسات دفاعیه پایان‌نامه‌های گروه کلام اسلامی است.



نقد و بررسی نمادین انگاری زبان دین از دیدگاه آقای مجتهد شبستری و دکتر سروش

حمیدرضا شاکرین^۱؛ طاهره افشین زاد^۲

چکیده

بحث زبان دین به هدف پاسخگویی به سؤالات و مشکلات متعددی از جمله مشکلات معناشناختی صفات الهی، تعارض‌های ظاهری در زبان دینی، تعارض علم و دین و پیدایش مکاتب فلسفی معارض در علم کلام جدید مطرح گردید. اینکه آیا گزاره‌های دینی دارای معنای واقعی بوده و واقع‌نما می‌باشند یا نه و همچنین آیا مصداق صدق و کذب قرار می‌گیرند یا نه و به عبارتی آیا دارای معنا هستند یا خیر؟ دیدگاه‌های متعددی در مورد آن مطرح گردید. همچنین در صورت معناداری آیا گزاره‌های دینی شناختاری یا غیرشناختاری هستند، نظرات متعددی در این زمینه به وجود آمد. یکی از این نظرات نمادین انگاری زبان دین است که در آن گزاره‌های دینی نماد، سمبل، نشانه‌ها و علامت‌هایی بیشتر نبوده و معنایی مطابق با واقع ندارند. از جمله طرفداران این نظریه، آقای مجتهد شبستری و دکتر سروش هستند که آقای شبستری با تصریح بر غیر معرفت بخشی گزاره‌های دینی و تجربه دینی دانستن گزاره‌های دینی و هم‌چنین آقای سروش با اعتقاد به تجربه دینی بودن و رؤیای رسولانه بودن وحی و قرآن، به طور مستقیم و غیرمستقیم به غیرشناختاری بودن وحی و قرآن و به تبع آن دین اذعان دارند. در این مقاله ضمن تبیین این دو نظریه به صورت جداگانه در هر قسمت به نقد و بیان اشکالات نظرات آن‌ها پرداخته می‌شود. این مقاله از جهت نوع جمع‌آوری مطالب کتابخانه‌ای، از حیث هدف کاربردی و به روش نقد و بررسی است.

کلیدواژه‌ها: دین، زبان نمادین، زبان دینی، مجتهد شبستری، سروش

۱. دکترای کلام و استاد حوزه و دانشگاه.

۲. دانش پژوه سطح ۴ کلام اسلامی جامعه الزهراء ع.

مقدمه

در کنار پیشرفت و گسترده‌گی علوم مختلف به سبب پیشرفت جوامع و رشد تفکر انسانی، علم کلام نیز با مسائل و شبهات جدیدی مواجه گردید؛ که باید به آن‌ها پاسخ داده می‌شد. خصوصاً در پرتو فلسفه دین و مطرح شدن مسائل متعددی در آن، افق جدیدی بر علم کلام گشوده و مباحث نوینی وارد علم کلام جدید گردید. یکی از این مباحث، مسئله زبان دین است.

اینکه گزاره‌های کلامی و اعتقادی دارای چه مفاهیمی می‌باشند، آیا دارای معانی واقعی هستند یا گزاره‌های غیر معنادار می‌باشند؟ و در صورت معنادار بودن، آیا این گزاره‌ها شناختاری اند یا غیر شناختاری؟

در پاسخ به این سؤالات دیدگاه‌ها و نظرات متعددی مطرح شده است که یکی از آن‌ها نمادین‌انگاری زبان دین است؛ براساس این دیدگاه، گزاره‌های دینی سمبلیک و نمادین بوده، غیرشناختاری و غیرمعرفت بخش می‌باشند. آقای مجتهد شبستری و دکتر سروش از جمله طرفداران این نظریه هستند که با طرح تجربه دینی بودن وحی و قرآن، غیرشناختاری بودن آن را به طور مستقیم و غیرمستقیم بیان کرده‌اند. در این مقاله ضمن بیان قسمت‌هایی از نظرات آنان، به نقد و بررسی و بیان اشکالات وارده بر آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. دین

دین در لغت به معانی مختلفی مانند بدهی، جزا و پاداش روز قیامت، اطاعت کردن، عادت، حساب، طریقت، حکم، شأن، عبادت، راستی، سیاست، قهر، قضا، سیرت آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ ش: ص ۳۲۳؛ طریحی، ۱۴۰۳ ق: ذیل دین؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ذیل دین؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ ق: ج ۳، ص ۱۶۷-۱۷۱؛ قرشی، ۱۳۷۷ ش: ج ۲، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ خاتمی، ۱۳۷۰ ش: ص ۱۱۴؛ حسینی دشتی، ۱۳۶۹ ش: ج ۲، ص ۸۷۴)

دین در اصطلاح به سبب نگرش‌های مختلف، توجه به دین از منظری خاص، توجه

به قدر مشترک ادیان به لحاظ گونه شناسی و کاربرد دین در قرآن و سنت و هم چنین از نگاه اندیشمندان اسلامی دارای تعاریف متعددی است.

به عبارتی دیگر می توان گفت دو گروه متکلمان اعم از غربی و اسلامی و علمای علوم انسانی به طور عمده به تعریف اصطلاحی دین پرداخته اند که به جهت اختصار به مواردی از آن اشاره می شود:

تعریف دین در نگاه دانشمندان غربی

۱. دین، اعتقاد به خدایی همیشه زنده است؛ یعنی اعتقاد به اراده و ذهن الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر، مناسبات اخلاقی دارد. (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹ ش: عقل و اعتقاد دینی (تعریف جیم مارتینو)، ص ۱۸)
۲. دین مجموعه ای از اوامر و نواهی و مانع کاربرد آزاد قوای بشری است. (جان هیک، ۱۳۷۲ ش: ص ۲۲)
۳. دین به عنوان فعالیت اجتماعی و یک نیروی جذاب فرهمند عبارت است از یک ارتباط نمادین منظم از طریق آیین ها و اعتقادات ناشی از یک بنیان گذار فرهمند و جذاب که نوعی پیوند و تسلسل را موجب می شود. (ویلهم، ۱۳۸۶ ش: ص ۱۷۲)

تعریف دین در نگاه دانشمندان اسلامی

۱. مجموع دین اعتقاد (به خدا و زندگی جاودان) و احساس و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۸ ش: ص ۲۷)
۲. دین، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان ها باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲ ش: ص ۹۳)،
۳. با توجه به کاربرد دین در قرآن و سنت، مراد از دین، مجموعه هدایت های الهی در عرصه های مختلف بینشی، منشی و کنشی است که از جانب انبیاء علیهم السلام به ویژه خاتم آنان حضرت محمد صلی الله علیه و آله به انسان ها ابلاغ و به پذیرش و پیروی از آن دعوت شده است. (شاکرین، ۱۳۹۶ ش: ص ۳۵)

۲-۱. زبان دین

زبان در لغت، عضوی عضلانی ماهیچه‌ای و متحرک در دهان که از آن برای چشیدن مزه‌ها، بلع غذا و حرف زدن استفاده می‌شود، مجموعه رمزها و نشانه‌هایی که برای یک معنای خاص بکار می‌رود. (فرهنگ فارسی معین، ذیل کلمه زبان)

منظور از زبان دین در اینجا، زبان گزاره‌های دینی به طور اعم که نگرشی خاص در نوع تفسیر و برداشت از آن‌ها است. زبان دینی به بیان ماهیت گزاره‌های دینی و صفات آن‌ها می‌پردازد. (ساجدی، ۱۳۸۳ ش: ص ۲۲)

۳-۱. نماد

نماد در لغت به معنای نشانه یا علامتی با معنای خاص، سمبل، نماینده و مظهر آمده است. (فرهنگ فارسی عمید، فرهنگ فارسی معین، ذیل کلمه نماد) به عبارت دیگر نماد، هرگونه رمز، اشاره، علامت و مجاز را گویند که نشان‌دهنده چیزی غیر از خود بوده و به غیر خود اشاره دارد؛ مانند علائم راهنمایی و رانندگی. (علی زمانی، ۱۳۷۵ ش: ص ۲۵۱)

۴-۱. زبان نمادین

این اصطلاح به چند صورت معنا شده است؛ از جمله:

- گزاره‌های نمادین گزاره‌هایی هستند که گوینده از طریق آن‌ها می‌خواهد ذهن مخاطب را متوجه معنای دیگری کند و مدلول لفظی آن‌ها منظور و مقصود متکلم نیست. (شاکرین، همان)

- زبانی که الفاظ در آن مانند پلی معنای ظاهری و تحت‌اللفظی را به چیزی ماورای خودشان منتقل می‌کنند و برای جلوگیری از تسلسل، حداقل یک گزاره غیر نمادین در نظر گرفته می‌شود. (علی زمانی، همان: ص ۳۷)

- گزاره‌های دینی، نمادهایی هستند که احساسات انسان را برانگیخته و او را وادار به عمل می‌کنند و حس تعاون و همبستگی را در انسان ایجاد می‌کند. (خسرو پناه، ۱۳۹۲ ش: ص ۳۶۰)

عوامل متعددی سبب پیدایش بحث زبان دین شد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۲. عوامل پیدایش زبان دین

۱-۲. مشکل معناشناختی صفات الهی

علاوه بر صفاتی که اختصاص به خداوند دارند برخی صفات مانند علم، سمع و بصر بین خدا و انسان مشترک اند. این صفات را طوری باید معنا کرد که منجر به شباهت بین خدا و انسان و سایر موجودات نشود. زبان نیز از محدودیت و امکان برخوردار است و این مسئله سبب این بحث در زبان دینی شد که تحلیل و تبیین چنین اوصافی باید به گونه‌ای باشد که بر معانی انسانی، محدود و امکانی حمل نشوند.

۲-۲. تعارض‌های ظاهری درون دینی

هرچند اعتقاد بر این است که تعارض و تناقض‌گویی واقعی در متون دینی ما وجود ندارد ولی در مواردی بین دو آیه یا دو روایت تعارض و تناقض ظاهری وجود دارد که نیاز به توجیه و تبیین منطقی دارد.

۳-۲. تعارض علم و دین

بخشی از نصوص دینی با داده‌های علوم طبیعی و انسانی از جمله کشفیات علمی در تعارض می‌باشند که از طریق بحث زبان دینی می‌توان این مشکل را حل نمود.

۴-۲. پیدایش مکاتب فلسفی معارض

با پیدایش مکاتبی مانند پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی زبان و غیره که معناداری و غیر معناداری گزاره‌ها را در صورت تحقیق پذیر بودن یا نبودن و مطابق با واقع داشتن یا نداشتن، قابل تجربه بودن یا نبودن و غیره مطرح کردند و به همین دلیل گزاره‌های دینی را بی‌معنا انگاشتند، بحث زبان دینی عهده‌دار پاسخ‌گویی به این مشکل شد. (علی زمانی، همان: ص ۴۱ و ۵۷)

۳. نمادین انگاری زبان دین

یکی از بحث‌های گزاره‌های دینی معناداری^(۱) یا بی‌معنا بودن، شناختاری یا غیرشناختاری و به عبارتی معرفت بخش یا غیرمعرفت بخشی آن‌ها است. آیا گزاره‌های اعتقادی،

گزاره به معنای واقعی است یا خالی از هر معنایی می‌باشند؛ و در صورت معنادار بودن آیا شناختاری و حکایتگر است و حکایت از یک واقعیت عینی و محسوس می‌کند یا غیرشناختاری و غیر معرفت بخش بوده و صرفاً از احساسات درونی و روانی انسان حکایت می‌کند؟ آیا براساس انطباق و عدم انطباق با واقع قابلیت صدق و کذب دارد یا خیر؟ در پاسخ به این سؤالات دیدگاه‌های مختلفی در مورد معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های دینی مطرح گردید و به دنبال آن کسانی که گزاره‌های دینی را غیرواقع نما و غیرقابل صدق و کذب می‌دانستند و معتقد بودند گزاره‌هایی مانند «خدا وجود دارد»، «قرآن کتاب خدا است» از هیچ‌گونه واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند؛ قائل به نظریه غیرشناختی و غیر معرفت بخش بودن گزاره‌های دینی شدند. (ساجدی، ۱۳۸۳ ش: ص ۱۲۵ و ۱۲۶ و ۱۵۸)

مهم‌ترین این نظریه‌ها عبارت‌اند از: نظریه ابراز احساسات، نظریه نمادین بودن، تفاسیر شعاری و آیینی، نظریه اسطوره‌ای دانستن زبان دینی.

روشنفکرانی مانند عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید، مجتهد شبستری دارای دیدگاه نمادین بودن زبان دین می‌باشند. (همان: ص ۱۵۹) در این مقاله به نقد و بررسی نظرات آقای مجتهد شبستری و دکتر سروش پرداخته می‌شود.

۴. دیدگاه مجتهد شبستری

آقای مجتهد شبستری دو نگرش در مورد گزاره‌های قرآنی دارد:

۱. تصریح بر غیر معرفت بخشی گزاره‌های دینی

ایشان در کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت؛ با نقد و بررسی کلام سنتی آن را از کلام معاصر جدا کرده، با بیان سه وظیفه‌ی تبیین و تدوین عقاید اسلامی، اثبات عقاید اسلامی و رفع شبهات برای کلام سنتی دو ویژگی معرفت بخشی و قابل اثبات عقلی و علمی بودن برای آن ذکر می‌کند. سپس به تبع تفکر فلسفی جدید غربی بیان می‌کند در کلام معاصر این دو ویژگی رد شده و ویژگی‌های دیگری جایگزین آن‌ها شده است. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱ ش: ۱۸۴-۱۸۵) بدین ترتیب غیر معرفت بخشی و غیرواقع نما بودن قرآن و نیز قابل اثبات عقلی نبودن آن را ادعا می‌کند. (همان: ص ۲۷۸)

ایشان جریان تدوین اصول عقاید در میان مسلمانان را تدریجی دانسته و چنین اظهار می‌دارد: با معین شدن ایمانیات به صورت یک سلسله اصول مانند توحید، معاد و صفات خدا، متکلمان به اثبات آنان پرداخته تلاش کردند مسائل اعتقادی را با دلیل عقلی یا نقلی ثابت کنند. این حرکت فکری متکلمان که از موضع اثبات بود مبتنی بر این مقدمه است که وظیفه مؤمن به دست آوردن عقاید حقه و معتقد شدن به آن‌هاست. متکلم نیز وظیفه دارد عقاید حقه (مطابق واقع) را از عقاید غیر حقه (غیر مطابق واقع) جدا کرده و عقاید حقه را اثبات کند.

آقای شبستری وظیفه دیگر علم کلام اسلامی را پاسخ به شبهات برون دینی مانند شبهه انکار نبوت پیامبر اسلام ﷺ بیان می‌کند. او با بیان وظایف علم کلام دو ویژگی برای آن ذکر می‌کند:

ویژگی اول طرح پرسش‌هایی که ناظر به واقع می‌باشند مانند وجود یا عدم وجود خدا، عین ذات یا جدا از ذات بودن صفات خدا، چیستی نبوت، نبوت پیامبر اسلام، چیستی معاد، نحوه مبعوث و محشور شدن انسان‌ها؛

هدف متکلمان از طرح این پرسش‌ها شناخت یک سلسله امور واقعی درباره خدا، مخلوقات، انسان و آینده انسان است؛ زیرا فضای فکری حاکم در آن روزگار فضای طلب واقعیت و جازمیت است و متکلمان به دنبال به دست آوردن عقاید حقه جزمی مطابق واقع‌اند. ویژگی دوم تصور قابل اثبات بودن این قضایای ایمانی از راه عقل است که در آن فضای فکری نه تنها با عقل فهمیده می‌شوند بلکه می‌توان آن‌ها را ثابت کرد.

سپس بیان می‌دارد که در عصر ما فضای فکری انسان عوض شده و دو ویژگی که کلام اسلامی با آن‌ها ساخته و رشد کرده بود، جای خود را به ویژگی‌های دیگری داد و فضای فکری جدید جازمیت فلسفی و علمی خود را از دست داد. (همان: ص ۸۱)

نقد این نظریه

اشکالات متعددی بر این نظریه وارد شده که به خاطر جلوگیری از اطاله کلام، فقط اشکالاتی که به نظر نگارنده می‌رسد، بیان می‌شود:

الف) نگرش غیر معرفت بخشی و غیر قابل اثبات عقلی بودن گزاره‌های دینی آقای شبستری بیشتر تقلید از اندیشه غربی است تا تحلیل برون دینی. ب) با غیر شناختاری دانستن قرآن، اگر غرض ردّ خداست دیگر نیازی به رد قرآن و معرفت بخشی آن نیست. اگر منظور اثبات غیر معرفتی بودن قرآن است، این قرآن دیگر فایده‌ای برای انسان امروزی نخواهد داشت.

۲. تجربه دینی^(۲) دانستن گزاره‌های دینی

آقای مجتهد شبستری در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین در بحث قرائت انسانی و غیرانسانی از دین آورده است:

دین ورزی کار انسان است و دین متعلق به انسان است. نوعی زیستن است که استارت آن را خدا می‌زند اما سلوک کار آدمی است. در قرآن مجید آمده است که دین نزد خداوند اسلام است. «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/۱۹) اسلام و تسلیم شدن کار آدمی است؛ بنابراین دین ورزی انسان نباید جای هیچ‌کدام از ابعاد وجود او را بگیرد و دین نمی‌تواند جای علم، فلسفه و هنر را بگیرد. البته انسان از طریق معرفت خداوند و تجربه‌های دینی دیگر به خود معنی و به تبع به همه ابعاد وجودی خود هم معنا می‌دهد. وی در بخش دیگری می‌گوید:

«در نقطه مقابل، قرائت غیرانسانی یا فوق انسانی از دین و دین‌داری معتقد است که دین، سلوک معنوی خود انسان دارای ابعاد وجودی گوناگون نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از علوم و احکام غیبی فوق عقل انسانی است که از سوی خداوند به سوی انسان‌ها آمده تا انسان‌ها آن علوم را بدانند و بدان احکام عمل کنند... در این تفکر میان خدا و انسان گسست وجود دارد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۵ تا ۲۵ اسفند)

در واقع ایشان با بیان اینکه «دین نوعی زیستن است که استارت آن را خدا می‌زند» و اینکه اگر دین را از سوی خدا بدانیم، بین خدا و انسان جدایی حاصل می‌شود، معتقد است که دین ورزی یکی از ابعاد وجودی انسان است که خود آن را به دست می‌آورد.

آقای شبستری در ارتباط با وحی می‌گوید:

«سخنی که افق عالم درون را شکافته و وسعت دهد سخن خداوند است؛ اگر اثری که یک سخن در شنونده می‌گذارد، توجه دادن به خدا و افق‌گشایی باشد، سخن خداوند است؛ خواه آن سخن از دهان نبی شنیده شود یا از دهان انسان دیگری. این‌که از چه کسی شنیده می‌شود مهم نیست، آن کلمات و اصوات منظوم هر قدر هم که فصیح و زیبا باشند، اگر اثر افق‌گشایی نداشته باشد، سخن خداوند نیست؛ سخنی است در میان دیگر سخن‌ها؛ اما به صرف این‌که نبی سخن را گفته است، سخن، سخن خدا نمی‌شود. پس سخن با تأثیر افق‌گشایی اش به سوی خداوند و حیرت‌زا بودنش از حلقوم هر کسی شنیده شود، با هر محتوایی که می‌خواهد داشته باشد امر، نهی، وعده یا وعید سخن خداوند است». (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ ش: ص ۱۴۱-۱۴۳)

نقد این نظریه

به بیان اشکالات وارد بر این نظریه از دیگران را بجهت اطاله کلام صرف نظر کرده ولی سایر اشکالات وارده از جانب نگارنده این است که:

الف) «سخنی که افق‌گشا و حیرت‌زا باشد سخن خداست»، منظور از آن به درستی تبیین نشده است.

ب) با بیان ایشان، نه فقط قرآن، بلکه هر کتابی و سخنی اگر اثر افق‌گشایی به سوی حق و حیرت‌زایی داشته باشد می‌تواند سخن خدا باشد که نتیجه آن قرآن‌های متعدد خواهد بود.

ج) اینکه «سخنی که افق‌گشا و حیرت‌زا باشد سخن خداست»، باعث می‌شود هر سخنی چه حق باشد چه باطل، چه حقیقت باشد چه نباشد اگر صرفاً اثر افق‌گشایی و حیرت‌زایی داشته باشد سخن خدا محسوب می‌شود.

د) اگر ویژگی اثرپذیری و افق‌گشایی و حیرت‌زایی، هر سخنی را سخن خدا کند دیگر نیازی به ارسال انبیاء و انزال کتب آسمانی نخواهد بود. به ویژه قرآن که معجزه بزرگ

پیامبر اسلام ﷺ بودن آن دیگر بی معنا و بی ارزش خواهد بود؛ درحالی که در عظمت قرآن و مهم‌ترین معجزه پیامبر اکرم ﷺ بودن آن هیچ شکی وجود ندارد.

۵. دیدگاه دکتر سروش

مهم‌ترین نظریه آقای سروش قبض و بسط تئوریک شریعت است که نظریه‌ای در معرفت‌شناسی دینی است و براساس آن، معرفت دینی به‌عنوان یک معرفت بشری، هم‌نوا با سایر معارف بشری و در اثر تحول آن‌ها متحول و دچار قبض و بسط می‌گردد. این نظریه مدعی است: چون معرفت دینی، معرفتی بشری است و معارف بشری از یک سو با یکدیگر در ارتباط و دادوستد و از دیگر سو دائماً در حال تغییر و تحول می‌باشند، لذا اگر در گوشه‌ای از جهان دانش، تحولی صورت گیرد، آن تحول به‌گونه‌ای دامن معرفت دینی را نیز خواهد گرفت و آن را متحول خواهد ساخت؛ ازاین‌رو معرفت دینی کسی که با فیزیک جدید آشنایی دارد، با معرفت دینی کسی که با این فیزیک آشنایی ندارد، متفاوت خواهد بود. این نظریه «فهم عصری»، یعنی فهمی که هماهنگ با علوم و دانش‌های روز باشد را ترجیح می‌دهد. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸: ص ۱۱۹) این نظریه دارای اصول و ارکان متعددی است:

یکی از ارکان این نظریه تمایز دین از معرفت دینی و همچنین تمایز بین احکام دین با احکام معرفت دینی است؛ چراکه دین، صامت، ثابت، مقدس، خالص، کامل و حق است؛ اما معرفت دینی، ناطق، متغیر، نامقدس، غیر خالص، ناقص و آمیزه‌ای از حق و باطل است. وی معرفت دینی را معرفت بشری دانسته معتقد است که معارف بشری با یکدیگر رابطه عمومی دارند. معرفت دینی به‌عنوان یک معرفت بشری را با دیگر معارف برون‌متنی دینی، مرتبط دانسته و معارف بشری غیردینی را متحول می‌داند. او معتقد است معرفت دینی، معرفت نسبی، متکامل و عصری بوده که به دنبال تحول در سایر معارف بشری، دستخوش تحول و قبض و بسط است.^(۳)

آقای سروش با نگرش ناسوتی به وحی و قرآن و تجربه دینی دانستن آن به‌طور غیرمستقیم دارای نگرش غیر شناختاری و غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی است؛ زیرا براساس نگرش ناسوتی به وحی آیات قرآن چون محصول و زاده ذهن، فکر و احساسات انسان و

ساخته بشر و خطاپذیر است، بنابراین دیگر کلمات خطاناپذیر از طرف خدا نیستند تا واقع‌نما و صادق باشند. در این صورت قرآن که حاصل تجربه دینی و عرفانی پیامبر است دلیلی بر ضرورت معرفت بخشی آن وجود ندارد. (ساجدی، زمستان ۱۳۸۳ ش: ص)، دکتر سروش در مورد وحی دو بیان و نگاه دارد:

۱. تجربه دینی بودن وحی و قرآن

آقای سروش پیامبری را نوعی تجربه و کشف دانسته (سروش، ۱۳۷۹: ص ۱۱) و در رابطه با تجربه معتقد است که هر جا سخن از تجربه می‌رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است. هر جا سخن از مجرب شدن است، سخن از مجرب تر شدن هم رواست. شاعر با شاعری شاعرتر می‌شود و سخنران با سخنرانی، سخنران تر و این امر، در هر تجربه‌ای جاری است. او می‌پندارد همان‌طور که سیر جدلی و دیالکتیکی آزمون و آزمونگر درهم اثر می‌کنند، پیامبر ﷺ نیز که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود و بسطی که در شخصیت او می‌افتاد، به بسط تجربه و (بالعکس) منتهی می‌شد و لذا وحی، تابع او بود، نه او تابع وحی. (همان: ص ۱۳) به عبارت دیگر، دادوستد پیغمبر با بیرون از خود را در بسط رسالت او و در بسط تجربه پیامبرانه او مؤثر می‌داند. (همان: ص ۱۶) وی بیان می‌دارد که هم پیامبر انسان است و هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان‌اند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آیینی انسانی به وجود می‌آید. (همان: ص ۲۱) پیامبر اسلام در دو سطح «تجربه» داشت و اسلام محصول این دو گونه تجربه است: تجربه بیرونی و تجربه درونی و به مرور زمان در هر دو تجربه مجرب‌تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. در تجربه بیرونی، مدینه ساخت؛ مدیریت کرد؛ به جنگ رفت؛ با دشمنان درافتاد؛ دوستان را پروراند و در تجربه درونی، وحی، رؤیا و الهام، معراج و مراقبه و تفکر داشت و اینجا هم پخته‌تر و پر دستاوردتر شد. او لازمه کامل‌تر شدن دین را کامل‌تر شدن شخص پیامبر ﷺ عنوان می‌کند که دین، خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی و جمعی او است؛ بنابراین در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبر بسط یافته و بر غنا و فربهی دین افزوده شود. دکتر سروش می‌گوید

اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربه النبی» هم درست نیست. (همان: ص ۲۴-۲۵)

هم چنین آقای دکتر سروش در مصاحبه با میشل هوبینگ خبرنگار بخش عربی رادیو جهانی هلند به طرح نکاتی در مورد قرآن پرداخته است که نکته‌های اصلی مصاحبه ایشان به قرار زیر است:

او وحی را الهامی می‌داند که مثل تجربه شاعران و عارفان است، منتها در درجه‌ای بالاتر و پیامبر ﷺ نقش محوری در تولید قرآن داشت. معتقد است نفس هر فردی الهی است ولی پیامبر ﷺ آن را بالفعل کرده است و نفس او با خدا یکی شده است و آنچه پیامبر ﷺ از خدا دریافت می‌کند مضمون وحی است و آن الهام را به زبانی که خود می‌داند منتقل می‌کند و شخصیت او در وحی نقش دارد. آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی سایر ادیان و سایر موضوعات علمی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. دانش پیامبر ﷺ از دانش مردم هم عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک بیشتر نبوده و این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم نداشته است، چون او پیامبر ﷺ بوده، نه دانشمند یا مورخ. او می‌گوید:

«معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمد است، دم از خدا و نی از محمد است و لذا همه چیز یکسره محمدی می‌شود، محمد عرب است و قرآن هم عربی می‌شود. وی در حجاز و در میان قبائل چادرنشین زندگی می‌کند، لذا بهشت هم گاه چهره عربی و چادرنشینی پیدا می‌کند، زنان سیاه‌چشمی که در خیمه‌ها نشسته‌اند «حور مقصورات فی الخیام». بلاغت قرآن هم به تبع احوال پیامبر ﷺ پستی و بلندی می‌پذیرد؛ و بالاخره نتیجه می‌گیرد که همین است معنای آن که وحی و جبرئیل تابع شخصیت پیامبر ﷺ بودند». (مصاحبه دکتر سروش با رادیو هلند، سال ۸۶، عیلام، پرشین بلاگ)

آقای سروش دلیل حقانیت تئوری خود را این می‌داند که نمی‌شود خدایی که عین معنویت و تجرد است، سخن بگوید، پس سخن‌ها و الفاظ مربوط به خود پیامبر ﷺ است. سروش در سخنان خود علم امروز را اصل گرفته و بعد اظهار می‌دارد پاره‌ای از ظواهر قرآن

با این علم ناسازگار است و نتیجه می‌گیرد اولاً: قسمت‌هایی از قرآن ساخته ذهن رسول خدا ﷺ است. ثانیاً: مربوط به دانش مردمان هم روزگار پیامبر ﷺ بوده و نه مربوط به وحی الهی. (همان)

به بیانی دیگر محورهای اساسی نظریه آقای سروش را می‌توان چنین ذکر کرد: مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنان همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است. در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش دل او پیام‌ها و پیرایند می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند و آن پیامبر چندان به آن فرمان و آن سخن یقین می‌آورد که آماده می‌شود در مقابل همه تلخی‌ها یک‌تنه بایستد. تفاوت پیامبران با دیگر ارباب تجربه در این است که آنان در حیطه و حصار تجربه شخصی باقی نمی‌مانند بلکه بر اثر حلول و حصول این تجربه، مأموریت جدیدی احساس می‌کنند و انسان جدیدی می‌شوند و این انسان جدید، عالم جدید و آدم جدیدی بنا می‌کند. بنابراین نفس تجربه دینی، کسی را پیامبر نمی‌کند. او بر این اعتقاد است که ما با داشتن تجربه‌های پیامبرانه یا تمییز اندیشه‌های فوق عقلی می‌توانیم تشخیص دهیم چه کسی پیامبر است؛ پایین‌ترین مراتب تجربه‌های دینی «رؤیای صالح» است و مراتب بالاتر آن، اذواق و مواجید و مکاشفات عارفانه. لذا برای احراز نبوت نبی، فقط به معجزه یا شواهد و اسناد تاریخی و اخبار متواتر، اتکا نمی‌توان کرد. باید ابتدا حقیقت نبوت را شناخت و سپس مصداق آن را جستجو کرد. پیامبر اسلام، خاتم است، یعنی کشف تام او و به خصوص مأموریت او، برای هیچ‌کس دیگری تجدید نخواهد شد اگر پیامبری، یک تجربه است، در آن صورت می‌توان این تجربه را افزون‌تر، غنی‌تر و قوی‌تر کرد.

پیامبر هم می‌تواند به تدریج پیامبرتر شود. ابن خلدون می‌گوید: پیامبر ﷺ به تدریج تحمل بیشتری نسبت به وحی پیدا می‌کرد. به همین سبب سوره‌ها و آیه‌های مکی کوتاه‌ترند و آیه‌ها و سوره‌های مدنی بلندترند چراکه رفته‌رفته تجردی پیامبرانه برای پیامبر آسان‌تر می‌شد. حتی پیامبر اسلام در بدایت امر و پس از نزول اولین آیات سوره علق چنان‌که

طبری می آورد هراسناک شده بود و به درستی ماهیت اتفاقی که برایش اتفاق افتاده بود را نمی شناخت لکن به سرعت با آن خو گرفت. بسطی که در شخصیت پیامبر می افتاد، به بسط تجربه و (بالعکس) منتهی می شد و لذا وحی تابع او بود نه او تابع وحی و نه تابع جبرئیل، که جبرئیل تابع او بود و ملک را او نازل می کرد و در جایی هم که می خواست و می توانست از او درمی گذشت. چنانکه تجربه معراج گواه آن است. دادوستد پیغمبر با بیرون از خود، قطعاً در بسط رسالت او و در بسط تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت. یعنی این دینی که ما به نام اسلام می شناسیم، یک بار و برای همیشه بر پیامبر نازل نشد، بلکه به تدریج تکوّن پیدا کرد و دینی که تکوّن تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت. می توان پرسید که آیا قرآن تماماً پیش نویس شده بود و آیا نزول دفعی اش کاملاً ممکن بود و به مصالحتی نزول تدریجی یافت یا اینکه چنان پیش نویسی مطلقاً وجود نداشت. کسانی که معتقدند در شب قدر همه قرآن یکجا و تفصیلاً بر دل پیامبر نازل شده به حقیقت، منکر ماهیت سیال و متدرّج آن اند. شاید حقیقت نه این باشد نه آن و هم این باشد و هم آن. وقتی گفته می شود دین امری بشری است منظور این است که پیامبر به میان آدمیان آمده پا به پای آن ها حرکت می کند و در هر یک از این موارد هم مواجهه ی خاص و درخور شرایط می کند؛ و دین، مجموعه برخوردها و موضع گیری های تدریجی و تاریخی پیامبر است و چون شخصیت پیامبر مؤید است و عین وحی است، هر چه می کند و می گوید نیز مقبول و مؤید است. به طور مثال اگر کسی از پیامبر سؤالی می کرد، تهمتی به همسر پیامبر می زد، آتش جنگی برمی افروخت، این ها در قرآن و در سخنان پیامبر منعکس می شد و اگر پیامبر عمر بیشتری می کرد و حوادث بیشتری پیش می آمد لاجرم مواجهه ها و مقابله های ایشان هم بیشتر شده و قرآن می توانست بسی بیش از این باشد که هست. آیه کریمه که می فرماید: «الیوم اکملت لکم دینکم» ناظر به اكمال حد اقلی است نه حداکثری. به این معنی که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است، اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد. کامل تر شدن دین لازمه اش کامل تر شدن شخص پیامبر است که دین، خلاصه و عصاره تجربه های فردی و اجتماعی اوست.

اینک و در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبر بسط یابند و بر غنا و فربهی دین بیفزایند. عارفان بر غنای تجربه‌های دینی ما می‌افزایند تجربه عشق عارفانه فی‌المثل از تجربه‌های لطیف عارفانه‌ای بوده که بر غنای تجارب دینی دین‌داران افزوده است. عارفان بر غنای تجربه دینی و متفکران بر درک و کشف دینی چیزی افزوده‌اند. این بزرگان فقط شارحان سخنان پیشین و تکرارکننده تجربه‌های نخستین نبوده‌اند. حتی فرقه، فرقه شدن مسلمین نیز لازمه بسط تاریخی مکتب است. لذا امروز سخن هیچ‌کس برای ما حجت تعبدی دینی نیست، چون حجیت و ولایت دینی از آن پیامبر اسلام است و پس؛ از همه حجت می‌خواهند جز از پیامبر که خود حجت است، امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است. (سروش، ۱۳۷۶: ص ۴-۱۱)

بنابراین دکتر سروش وحی را حاصل تجربه‌های دینی پیامبر اسلام ﷺ می‌داند که افرادی مانند عارفان و متفکران می‌توانند بر بسط و گسترش این تجربه دینی بیفزایند.

نقد این دیدگاه

هرچند که موضوع اصلی مقاله نمادین بودن زبان دین است اما چون دکتر سروش در وحی بودن قرآن که جزئی از دین است، اشکال وارد می‌کند به تبع به خود دین نیز اشکال وارد می‌شود. در بحث تجربه‌گرایی بودن دین از دیدگاه دکتر سروش اشکالات فراوانی توسط متکلمان وارد شده است، اما علاوه بر آن‌ها، اشکالات ذیل نیز از نظر محقق وارد است:

الف) اینکه آقای سروش می‌گوید: «نمی‌شود خدایی که عین معنویت و تجرد است، سخن بگوید، پس سخن‌ها و الفاظ مربوط به خود پیامبر ﷺ است.» علم و قدرت واسعة خداوند بر امور ممکن را نادیده گرفته که نه تنها ایجاد صوت به علم و قدرت الهی ممکن است بلکه عظمت و جایگاه شریف نفس پیامبر نیز قابلیت پذیرش کلام الهی حتی بدون ایجاد لفظ و صوت را دارد؛ که یکی از راه‌های انزال وحی، الهام وحی بر قلب پیامبر است.

ب) این سخن که وحی و جبرئیل تابع پیامبر است و وحی سخنان خود ایشان است، با عصمت پیامبر ناسازگار است.

ج) تجربه دینی در غرب به سبب عقل ستیز بودن مسیحیت مطرح شد درحالی‌که قرآن چنین نیست.

د) اگر وحی ناشی از تجربه دینی پیامبر است و هر کس می‌تواند تجربه دینی داشته باشد پس دیگر نیازی نیست وحی اختصاص به پیامبران و دارای خصوصیات و ویژگی‌های خاص باشد.

ه) تجربه دینی همگانی است و هرکسی می‌تواند به هر طریقی دارای تجربه دینی باشد چه حق چه باطل چه بر مبنای توحیدی چه غیرتوحیدی و حتی غیر الهی. درحالی‌که نزول وحی برای اثبات وجود خدا، توحید و سایر اصول اعتقادی است. و) اگر وحی تجربه دینی پیامبر است پس چه نیازی به تبعیت از پیامبر وجود دارد و به چه دلیل این تجربه دینی می‌تواند برای دیگران حجت و دلیل برای پذیرش دین باشد؟

ز) اگر وحی تجربه دینی پیامبر است چرا قرآن به عنوان بزرگ‌ترین و مهم‌ترین معجزه پیامبر ﷺ ثابت می‌شود؟ همچنین، چرا به صورت‌های مختلف حق بودن خود و اینکه از جانب خدا نازل شده است را ثابت می‌کند؟ چرا اصرار دارد که چیزی از آن کم و بدان اضافه نشده است؛ درحالی‌که بنا بر نظر تجربه دینی دکتر سروش تجربه کامل‌تر می‌شود؛ پس یا چیزی بدان اضافه می‌شود یا چیزی از آن کم می‌شود.

ح) اگر وحی و قرآن چیزی جز تجربه دینی پیامبر نیست پس تحدی گری و مبارزه طلبی قرآن چه معنایی می‌تواند داشته باشد درحالی‌که هر کس می‌تواند این تجربه دینی را داشته باشد؟

ط) اگر وحی تجربه دینی پیامبر است و هرکسی می‌تواند این تجربه دینی را داشته باشد، به سبب اختلاف در احساسات درونی و کیفیت ارتباط با خدا، نوع تفکر و اندیشه هر شخص باید مسلمانان در غالب اعتقادات دینی خود اختلاف نظر داشته باشند؛ درحالی‌که چنین نبوده و همه مسلمانان از همه گروه‌ها و مذاهب حداقل در اصول اولیه اعتقادی اتفاق نظر دارند.

ی) دین غیر از معرفت دینی بیان شده است. دین ثابت و تغییرناپذیر است ولی معرفت دینی تغییرپذیر؛ و از طرفی وحی تجربه دینی قلمداد شده که در حال تکامل است؛ و وحی خود قسمتی از دین است پس تناقض‌گویی است.

ک) آن‌هایی که تجربه دینی ندارند یا نمی‌خواهند داشته باشند مانند کافران و مشرکان آیا در برابر خدا معذورند و مستحق عقاب نیستند؟

ل) اگر وحی و قرآن حاصل تجربه و رؤیای پیامبرانه است پس چگونه آقای سروش به قرآن استناد کرده و شواهدی از قرآن برای اثبات نظرات خویش بیان کرده است؟

۲. رؤیای رسولانه بودن وحی

آقای سروش از تفسیر وحی به تجربه نبوی می‌گذرد و وحی قرآنی را خواب‌نامه و پیامبر ﷺ را راوی رؤیای رسولانه می‌شمارد. او در نخستین نگاه‌اشته خود با عنوان: «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه» آورده است:

«زبان قرآن، انسانی و بشری است و قرآن مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد ﷺ و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه‌پای زمان پیامبرتر می‌شود. حتی در مقام تکوّن هم احوال شخصی، صور ذهنی، حوادث محیطی، وضع جغرافیایی و زیست قبائلی پیامبر، صورت بخش تجارب او بوده‌اند. خدا سخن نگفت و کتاب ننوشت، بل انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت؛ و سخنش، همان سخن او بود. محمد ﷺ راوی است نه مخاطب و مخبر؛ چنان نیست که محمد ﷺ، مخاطب آوایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بلکه محمد ﷺ روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است، رستاخیزی، میزانی، دوزخی و حشر خلیق و مانند آن‌هایی هست؛ بلکه وی بنفسه و بعینه، ناظر و راوی آن مناظر بوده است. پس الله

گوینده قرآن و محمد ﷺ شنونده آن نیست؛ محمد ﷺ ناظر و راوی رؤیاهای رسولانه به اذن خداوند است. پس تمام آنچه در قرآن آمده از زندگی پیامبران و اقوام تا نزول فرشتگان در شب قدر و حوادث قیامت و معراج نبی، جملگی روایت رؤیاهای و رؤیت‌های نبوی است». (سروش، ۱۳۹۲ ش)

سروش پس از نقل آیات ۱۱۲-۱۲۰ سوره مائده که بیان گفت‌وگوی حواریون با عیسی بن مریم است و آیات ۷۴-۶۸ سوره زمر که توصیف زمینه‌ها و مواقف قیامت است، می‌نویسد: گویی، گوینده‌ای به نام خدا پاک از صحنه غایب است و پیامبر، خود حاضر و ناظر و گزارشگر و راوی آن‌هاست. پس زبان قرآن، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب و رمزآلود و البته زبانی عرفی و بشری است. (خسرو پناه، سوم تیرماه ۱۳۹۲: www.dinofaesfe.blogfa.com)
در واقع سخن وی در بردارنده چند مدعا است:

اول اینکه وحی قرآنی مشاهدات پیامبر است نه مخاطبه‌ی خدای سبحان با وی؛ یعنی وحی گزارش وقایعی است که خود پیامبر شاهد آن بوده است نه نقل کلام خداوند. دوم این مشاهدات در رؤیا، روی داده‌اند نه در بیداری؛ و سوم اینکه این رؤیاهای نیاز به تعبیر دارند نه تفسیر. به عبارت دیگر، عناصری که در قرآن درباره آن‌ها سخن گفته می‌شود عناصری رؤیایی هستند نه عناصری واقعی و این جهانی. به عبارتی دیگر قرآن، رؤیتی است در رؤیا با عناصری رؤیایی. (ساجدی، زمستان ۱۳۹۶: سایت دین و اندیشه)

نقد این دیدگاه

- الف) ایشان دلیلی بر اثبات مدعای خود ندارد.
- ب) اگر وحی و قرآن رؤیاهای پیامبر است پس چگونه ایشان در تائید سخن خویش به قرآن متمسک شده است؟
- ج) در حالی که در قرآن آیاتی است که دلالت بر سخن خدا با پیامبر می‌کند. (بقره/۱۸۶، فجر/۴۹، زمر/۵۳، نساء/۱۶۳...)
- د) در صورت رؤیا بودن قرآن، دیگر مسلمانان به این قرآن چه نیازی دارند و چگونه و بر چه اساسی می‌توانند به آن تمسک کرده و براساس آن عمل کنند؟

ه) مقصود و منظور اصلی او از این سخنان چیست؟ اگر هدف رد خدا و دین و به دنبال آن رد پیامبر ﷺ و قرآن است، چه نیازی به مطرح کردن چنین بحث‌هایی است؟

نتیجه

نمادین انگاری زبان دین، یکی از دیدگاه‌های بی‌معنایی و غیر شناختاری دانستن زبان دینی است که آقای مجتهد شبستری و دکتر سروش نیز دارای این نظریه می‌باشند.

آقای شبستری دو نگرش در مورد گزاره‌های قرآنی دارد:

۱. تصریح بر غیر معرفت بخشی گزاره‌های دینی

۲. تجربه دینی دانستن گزاره‌های دینی

آقای شبستری با بیان سه وظیفه تبیین و تدوین عقاید اسلامی، اثبات آن و رفع شبهات و ذکر دو ویژگی معرفت بخشی و قابل اثبات عقلی بودن آن، با تأثیر از تفکر فلسفی جدید غربی بیان می‌کند که در کلام معاصر ویژگی‌های دیگری جایگزین آن‌ها شده است. همچنین با طرح قرائت رسمی، غیرانسانی و مافوق انسانی که دین را سلوک معنوی خود انسان نمی‌داند، بلکه مجموعه‌ای از علوم و احکام غیبی فوق عقلی انسانی از جانب خداست؛ و اینکه سخنی، سخن خداست که اثر افق گشا و حیرت‌زا داشته باشد، به تجربه دینی وحی و قرآن معتقد است.

پیروی از غرب در طرح این بحث، هر سخن دارای اثر افق‌گشایی و حیرت‌زایی، سخن خدا بودن، چه در قرآن باشد، چه در غیر قرآن، عدم تبیین افق گشا و حیرت‌زا بودن سخن و... از جمله اشکالات وارد به این نظریه است.

آقای دکتر سروش نیز با بیان نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت و رؤیا انگاری رسولانه وحی قرآن، آن را تجربه دینی پیامبر بیان می‌کند؛ و اینکه وحی و قرآن سخن و کلام خدا نیست بلکه مفاهیمی از جانب خدا و با کلام و سخن و الفاظ پیامبر است.

علاوه بر اشکالات وارده از متکلمان بر این نظریه، اشکالاتی مانند تعلق علم و قدرت و امور الهی بر هر امر ممکن از جمله ایجاد صوت و کلام، عظمت و وجودی نفس پیامبر بر پذیرش کلام الهی، ناسازگار بودن این نظریه با عصمت، سرایت دادن این نظریه از

مسیحیت به اسلام، بی‌معنا شدن تحدی‌گری و مبارزه‌طلبی قرآن در این صورت، ... بر آن وارد است.

هرچند این دو نظریه در غرب‌زدگی بودن آن و اینکه معرفت دینی، معرفت بشری است و وحی و قرآن کلام خداوند نیست، مشترک‌اند و در واقع هر دو وحی را تجربه دینی می‌دانند، ولی آقای شبستری هر سخن افق‌گشا و حیرت‌زا را سخن خدا می‌داند؛ و آقای سروش وحی و قرآن را تجربه دینی پیامبر می‌داند که مفاهیم آن از جانب خدا و الفاظ آن از خود پیامبر است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. احمدی، بابک، (۱۳۷۸ ش)، تجربه دینی، بی جا، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران
۳. ابن منظور، جمال الدین، (۱۴۰۸ ق)، لسان العرب، بی جا، دارا حیاء التراث العربی، بیروت
۴. پترسون، مایکل، هاسکر رایشنباخ، ویلیام؛ بروس؛ بازینجر، دیوید، (۱۳۷۹ ش)، عقل و اعتقاد دینی؛ مترجم: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی؛ چاپ سو، طرح نو، قم،
۵. جوادی آملی عبدالله، (۱۳۷۲ ش)، شریعت در آینه معرفت، چ اول، مؤسسه فرهنگی رجاء، قم،
۶. جان هیک، (۱۳۷۲ ش)، فلسفه دین، ترجمه‌ی بهرام راد، بی جا، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران،
۷. حسن‌زاده آملی، عبدالله، (۱۳۸۱ ش)، هزار و یک کلمه، چ دوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم،
۸. حسینی، مصطفی، (۱۳۶۹ ش)، معارف و معاریف، بی جا، مؤسسه آرایه، تهران،
۹. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰ ش)، فرهنگ علم و کلام، چ اول انتشارات صبا، تهران،
۱۰. خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۹۰ ش)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، چ دوم، دفتر نشر معارف، قم،
۱۱. _____، (۱۳۷۹) کلام جدید، چ اول، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم،
۱۲. _____، (سوم تیرماه ۱۳۹۲ ش)، دین و فلسفه، نقد علمی دیدگاه دکتر سروش درباره وحی (رؤیای رسولانه)، www.dinofaesfe.blogfa.com
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۳۶۲ ش)، مفردات راغب، چ دوم، انتشارات کتاب‌فروشی مرتضوی، تهران،
۱۴. ساجدی، ابوالفضل، (زمستان ۱۳۸۳ ش)، زبان دین و قرآن، چ اول، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام،
۱۵. _____، ساجدی، ابوالفضل، (زمستان ۱۳۹۶) قرآن توصیف پیامبر یا کلام خدا؟ (مقاله) سایت دین و اندیشه،
۱۶. سبحانی، محمدتقی، (تابستان ۱۳۸۰)، مقاله مسئله‌ای به نام قرائت رسمی، فصلنامه پژوهش و حوزه، شماره ۶، سایت نورگر

۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹ ش)، بسط تجربه نبوی، چ سوم مؤسسه فرهنگی صراط، تهران
۱۸. _____، (۱۳۷۸ ش)، صراط‌های مستقیم، چ سوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران،
۱۹. _____، (۱۳۷۶ ش)، بسط تجربه نبوی، شماره ۳۹، مجله کیان
۲۰. _____، (۱۳۸۶ ش)، مصاحبه باراديو هلند، عیلام، پرشین بلاگ
۲۱. _____، (۱۳۹۲ ش)، محمد راوی رویاهای رسولانه (مقاله)، سایت فرهنگی نیلوفر
۲۲. شاکرین، حمیدرضا، (۱۳۹۶ ش)، روش‌شناسی عقاید دینی، چ دوم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم،
۲۳. طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۳ ق)، مجمع البحرين، بی‌چا، دارا حیات التراث العربی، بیروت
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۸ ش)، شیعه در اسلام، چ پنجم، بوستان کتاب قم، قم،
۲۵. علی‌زمانی، امیرعباس، (پاییز ۱۳۷۵ ش)، زبان دین، چ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم،
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق) العین، چ دوم، دارالهجره، قم،
۲۷. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۹ ش) تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، بی‌چا، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران،
۲۸. قائمی، علیرضا، (۱۳۸۱ ش) تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب قم، قم،
۲۹. _____، (۱۳۸۱ ش) وحی و افعال گفتاری، چ اول، ژلال کوثر، قم،
۳۰. قرشی، علی‌اکبر، (۱۳۷۷ ش) قاموس قرآن، ج ۵، بی‌چا، دارالکتب الاسلامیه، تهران
۳۱. کمالوند، پیمان؛ صالحی، فاطمه، (بی‌تا)، مفهوم‌شناسی زبان قرآن و نقد و تحلیل رویکرد نماد انگارانه به آن، سایت نشریه پژوهشی تحلیلی گلستان قرآن،
۳۲. گیسلر، نرمن، (۱۳۸۴ ش)، فلسفه دین؛ مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی، چ اول، انتشارات حکمت؛ تهران
۳۳. معجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹ ش)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چ اول، انتشارات طرح نو، تهران،
۳۴. _____، (۱۳۸۱ ش)، هرمنوتیک کتاب و سنت، انتشارات طرح نو، جلد ۵، تهران،
۳۵. _____، (۱۳۷۶ ش)، مجله کیان، شماره ۳۹

۳۶. _____، (۱۳۷۹ ش)، روزنامه ایران، ۱۵ تا ۲۷ اسفند
۳۷. محمدرضایی، محمد، (تابستان ۱۳۹۰ ش) کلام جدید با رویکرد تطبیقی، چ اول، دفتر نشر معارف، بی جا
۳۸. معین، محمد، ف (بی تا) فرهنگ نامه معین، چ سوم، ناشر زرین، تهران،
۳۹. وین پراودفوت، (۱۳۸۳ ش)، تجربه دینی؛ مترجم: عباس یزدانی، چ دوم کتاب طه؛ قم،
۴۰. ویلهلم، ژان پل، (۱۳۸۶ ش)، جامعه شناسی ادیان، مترجم عبدالرحیم گواهی، چ اول، انتشارات علمی، تهران،
۴۱. هادوی تهرانی، (۱۳۷۸ ش)، باورها و پرسش ها، موسسه فرهنگی خانه خرد، چ اول، قم.
۴۲. Tillich, Paul (۱۹۵۷), Dynamics of faith, New York university press. ۱۳۸۴

ارجاعات

۱. معنا، ایده یا تصویری ذهنی است که از امر دیگری حکایت می‌کند و میان آن دو وحدت مفهومی یا ماهوی (نه وجودی) برقرار است. این حکایتگری برای فرد آشنا به زبان و وضع حاصل می‌شود.
۲. تجربه دینی مشاهده یا مواجهه انسان با امور ماورای طبیعی یا مشارکت در آن، یا مشاهده یا مشارکت یا مواجهه یا دریافتی است که متعلق آن موجودات ماورای طبیعی یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند؛ بنابراین اگر متعلق مشاهده و مشارکت و دریافت، امور حسی باشد، تجربه، حسی است؛ ولی اگر این متعلق به وجهی به خداوند ارتباط یابد یا خود خدا باشد، تجربه دینی است. به تعبیری می‌توان گفت که در تجربه دینی، خدا خود را به طریقی بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌سازد؛ البته ممکن است گاهی تجربه‌های دینی به تجربه‌هایی اطلاق شود که کسی در زندگی دینی خود دارد؛ اما اهتمام فلسفی به محدود خاصی از تجربه‌های دینی است؛ یعنی تجربه‌هایی که یک آگاهی تجربی از خدا به بار می‌آورد. (محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸) سروش در تعریف تجربه دینی می‌گوید: تجربه دینی عبارت است از: «مواجهه با امر مطلق و متعالی». این مواجهه در صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود؛ گاه به صورت رؤیا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بی‌کران‌های، گاه قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی، ... بر همه این‌ها می‌توان به تفاوت نام تجربه دینی نهاد. تجربه‌ای که نامتعارف است و گاه با چنان کوبندگی و دل شکافی و یقین‌زایی و بهجت و درخشندگی در می‌رسد که از شخص جز شکست و خضوع در مقابل آن بر نمی‌آید (سروش، ۱۳۷۸: ص ۷). وی رؤیای صالح را از پایین‌ترین مراتب تجربه دینی و «اذواق و مواجید و مکاشفات عرفانی» را بالاترین مرتبه آن می‌داند (سروش، ۱۳۷۹: ص ۷) برای اطلاع بیشتر در مورد تجربه دینی، نک: محمدتقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۳۳۹ / نورمن گیسلر، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ ص ۲۴ / وین پرودوفوت، تجربه دینی؛ ص ۲۴۴ / مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱ / علیرضا قائمی نیا، تجربه دینی و گوهر دین، ص ۱۰۲ / کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه؛ ص ۳۰۱ / تجربه دینی، بابک احمدی، ص ۳۸۵ و علیرضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، ص ۵۶ / زبان دین و قرآن، ابوالفضل ساجدی، صص ۲۶۶ - ۲۷۳
۳. برای توضیح بیشتر رک: عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۲۰-۱۲۹، ۱۳۸-۱۴۷، ۱۶۷-۱۷۲، ۲۹۴-۲۹۷، ۳۴۴-۳۴۵، ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۸۶، ۳۹۲، ۴۸۷-۴۸۸



نقد و ارزیابی دیدگاه فخر رازی و زمخشری در رابطه با آیه مودت از منظر علامه طباطبائی^{ره}

زهرا جانقربان^۱

چکیده

بیست و سومین آیه از سوره شوری، آیه «مودت» یا «قربی» نام دارد که در مورد تفسیر آن میان شیعیان و اهل سنت اختلاف فراوانی وجود دارد. مقاله حاضر تلاش کرده است با روش کتابخانه‌ای دیدگاه فخر رازی مفسر و متکلم اشعری و همچنین زمخشری مفسر و متکلم معتزلی را در رابطه با آیه مودت بررسی کرده و از منظر علامه طباطبائی نقد نماید. بر اساس نتایج این پژوهش، مفسران و متکلمان امامیه همچون علامه طباطبائی بر این دیدگاه که مراد از «قربی» اهل بیت پیامبر^{صلی الله علیه و آله} هستند، اتفاق نظر دارند؛ اما مفسران اهل سنت دربارهٔ واژه «قربی» آراء متفاوتی ارائه داده‌اند. برخی مانند زمخشری با شیعه هم نظر بوده و برخی دیگر نیز قائل شده‌اند که مراد از قربی در این آیه، اهل بیت و صاحب پیامبر^{صلی الله علیه و آله} می‌باشد که فخر رازی در این دسته قرار دارد. کلیدواژگان: آیه مودت، فخر رازی، زمخشری، القربی، علامه طباطبائی

۱. دانش پژوه سطح ۳ کلام اسلامی جامعه الزهراء^ع.

مقدمه

به باور شیعه، امامت ادامه نبوت است و امام، حجت الهی بر خلق می‌باشد. تعیین این منصب، تنها از جانب خداوند متعال امکان پذیر است و به همین جهت، معرفی امام به امت اسلامی تنها توسط پیامبر یا معصوم دیگری صورت می‌گیرد. یکی از دلایل شیعه بر اثبات مقام امامت امیرالمومنین علیه السلام و فرزندان معصوم ایشان، آیه ۲۳ سوره مبارکه شوری است که به آیه مودت شهرت دارد. این آیه از آیاتی است که مفسران و متکلمان امامیه و اهل سنت دیدگاه‌های متفاوتی را درباره آن ارائه کرده‌اند.

آنچه بیشتر محل اختلاف فرق اسلامی است، بحث پیرامون واژه قربی و مودت فی القربی است. این مقاله قصد دارد که به بررسی دیدگاه فخر رازی و محمود زمخشری به عنوان دو نماینده از متکلمان و مفسران مکتب اشعریه و معتزلیه اهل تسنن بپردازد و تفاوت دیدگاه و سرّ حقانیت دیدگاه متکلمان امامیه را با تبیین دلایل علامه طباطبایی رحمته الله علیه روشن سازد. بدیهی است که نقد و بررسی آراء مکاتب مختلف در این زمینه موجب رشد و بالندگی اندیشه‌ها می‌گردد و از طرف دیگر، ضعف‌ها و قوت‌ها احتمالی در دیدگاه‌های مختلف فرق کلامی اهل سنت و امامیه را نمایان می‌سازد و برای جویندگان حقیقت، راه حق را خواهد گشود.

در زمینه پیشینه مبحث آیات امامت خاصه از نگاه فرق اسلامی تالیفات بسیار فراوانی اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله به تحریر درآمده است. لیکن این تحقیق با دارا بودن این پیشینه غنی در صدد است که به طور خاص آیه مودت را از دیدگاه یکی از متکلمان و مفسران فرق کلامی اشاعره (فخر رازی)، معتزله (زمخشری) و امامیه (علامه طباطبایی) بررسی نمایند. اغلب پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه با نگاهی کلی به بررسی تفاسیر آیه مودت پرداخته‌اند؛ مانند کتاب «تفسیر تطبیقی آیه مودت» از حجت الاسلام فدا حسین عابدی که رویکرد تفسیری نیز در آن غالب است.

مهم‌ترین سوالاتی که در راستای این پژوهش قرار است پاسخ داده شود، عبارت‌اند از:

۱. دیدگاه فخر رازی در رابطه با آیه مودت چیست؟

۲. دیدگاه محمود زمخشری در رابطه با آیه مودت چیست؟

۳. دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در رابطه با آیه مودت چیست؟

از آنجاکه محور اصلی بحث در میان متکلمان و مفسران امامیه، اشاعره و معتزله در تعیین مقصود و مراد از «ذوی القربی» می باشد، ابتدا به ترجمه آیه و سپس به تبیین دیدگاه فخر رازی و زمخشری می پردازیم و در نهایت، نقد این دو دیدگاه را به طور خاص از منظر علامه طباطبائی بیان خواهیم نمود.

سوره شوری شصت و دومین سوره نازل شده بر پیامبر اکرم است که به اتفاق نظر اکثر مفسران سوره مکی است.

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (شوری / ۲۳ / الشوری)

ترجمه: این است همان که خدا بندگان خود را بدان بشارت می دهد، بندگان که ایمان آورده اعمال صالح کردند. بگو من از شما در برابر رسالتم مزدی طلب نمی کنم به جز مودت نسبت به اقرباء و کسی که حسنه ای به جای آورد، ما حسنی بر آن حسنه اضافه می کنیم که خدا آمرزگار و قدردان است. (المیزان)

۱. مقصود از قربی از منظر فخر رازی

۱-۱. معرفی اجمالی فخر رازی

محمد بن عمر بن حسین رازی، معروف به ابن خطیب و ملقب به فخرالدین، در ۲۵ رمضان سال ۵۴۳ یا ۵۴۴ قمری در ری به دنیا آمد و در اول سؤال سال ۶۰۶ قمری در هرات در سن ۶۲ سالگی درگذشت و پیکر او در محلی به نام مزداخان، نزدیک هرات به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۱۹۷۱: ص ۲۵۲). فخر رازی در اصول دین و کلام، بر مذهب اشعری و در فروع دین بر مذهب شافعی بود (حلبی، ۱۳۷۶: ص ۲۶۷). پدر وی، ضیاءالدین عمر، فقیهی برجسته و از دانشمندان علم اصول و علم کلام بود. همچنین او خطیبی نام آور به شمار می آمد (دادبه، ۱۳۷۴: ص ۱۸).

۱-۲. دیدگاه فخر رازی در رابطه با آیه مودت

فخر رازی سه قول را در تفسیر آیه بیان می‌کند:

(۱) اولین قول همان است که مراد از آیه را مودت خود پیامبر ﷺ می‌داند؛ زیرا از آنجا که پیامبر اکرم ﷺ با همه قریش رابطه فامیلی داشتند، از آن‌ها درخواست کردند که نسبت به ایشان این رابطه را حفظ کنند: «قال الشعبي أكثر الناس علينا في هذه الآية، فكتبنا إلى ابن عباس نسأله عن ذلك فكتب ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان واسط النسب من قريش ليس بطن من بطونهم إلا وقد ولده فقال الله ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ﴾ على ما أَدْعُوكم إليه ﴿أَجْرًا إِلَّا﴾ أن تودوني لتقاربتي منكم والمعنى أنكم قومي وأحق من أجنبي وأطاعني، فإذا قد أبيت ذلك فاحفظوا حق القربي ولا تؤذوني ولا تهيجوا علي» (رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۹۳)

(۲) در قول دوم، خطاب آیه را نسبت به مومنان انصار می‌داند که پیامبر از آن‌ها مودت خویشاوندان خود را درخواست می‌کند.

روى الكلبي عن ابن عباس رضى الله عنهما قال إن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة كانت تعرفه نوائب و حقوق و ليس في يده سعة، فقال الأنصار إن هذا الرجل قد هداكم الله على يده وهو ابن أختكم و جاركم في بلدكم، فاجعوا له طائفة من أموالكم ففعلوا ثم أتوه به فرده عليهم، فنزل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ أى على الإيمان إلا أن تودوا أقاربي فحثهم على مودة أقاربه. (رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۹۴)

«پیامبر اکرم ﷺ وقتی وارد مدینه شدند برای امور خویش نیازهایی داشتند اما چیزی هم در دست نداشتند. انصار گفتند پیامبر در نزد ما جایگاه والایی دارد زیرا اولاد خداوند به دست ایشان ما را هدایت کرد؛ ثانیاً: او خواهرزاده ما است (گفته شده مادر عبدالمطلب به نام سماء، از اهل انصار بوده است و یا درباره حضرت آمنه رضی الله عنها نقل شده که از انصار بوده است)؛ ثالثاً: ایشان اکنون بر ما وارد شده و میهمان و همسایه ما است. آنان به همین خاطر مقداری از اموالشان را جمع کرده و خدمت پیامبر آوردند، اما آن حضرت از ایشان نپذیرفت و فرمود: من از شما اجر و مزدی به خاطر رسالتم نمی‌خواهم جز اینکه نسبت به خویشاوندان من مودت داشته باشید.»

رازی نیز همچون زمخشری در تأیید این قول، روایت مفصل «من مات» را از کشف نقل کرده و می‌گوید:

و أنا أقول آل محمد صلى الله عليه و سلم هم الذين يؤول أمرهم إليه فكل من كان أمرهم إليه أشد و أكمل كانوا هم الآل و لا شك أن فاطمة و عليا و الحسن و الحسين كان التعلق بينهم و بين رسول الله صلى الله عليه و سلم أشد التعلقات و هذا كالمعلوم بالنقل المتواتر فوجب أن يكونوا هم الآل و أيضا اختلف الناس في الآل فقيل هم الأقارب و قيل هم أمته، فإن حملناه على القرابة فهم الآل و إن حملناه على الأمة الذين قبلوا دعوته فهم أيضا آل فثبت أن على جميع التقديرات هم الآل و أما غيرهم فهل يدخلون تحت لفظ الآل؟ فختلف فيه. (رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۹۵)

فخر رازی مراد از آیه را آل محمد رحمته الله علیه می‌داند و برای آن دو وجه اجتهادی و یک وجه نقلی بیان می‌کند:

۱. آل پیامبر کسانی هستند که امر و حیاتشان به پیامبر باز می‌گردد. هرکسی که ارتباطش با پیامبر از جهت تکوینی و غیر تکوینی بیشتر باشد، او آل پیامبر محسوب می‌شود. وی در این باره حدیث «من مات» را نقل کرده و می‌گوید: شکی نیست که اهل کساء نسبت به پیامبر تعلق شدیدتری داشتند. این مطلب متواتر بوده و قابل تردید نیست. (قراملکی و دیگران، ۱۳۸۱: ص ۲۳۷)
۲. وجه دیگر این است که خواه بگوییم خویشاوندان امت مراد آیه است و یا خویشاوندان پیامبر در هر صورت اهل کساء قطعاً آل پیامبر محسوب می‌شوند اما درباره اینکه دیگران آیا وارد هستند یا نه اختلاف نظر است.
۳. وجه دیگر روایاتی است که این مطلب را بیان می‌کند؛ مانند روایتی که از کشف زمخشری نقل می‌کند.

و روی صاحب الكشاف: «أنه لما نزلت هذه الآية قيل يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم؟ فقال علي و فاطمة و ابناهما» (رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۹۵)

فخر رازی بعد از بحث مصداق شناسی آیه، وارد بحث موضوع شناسی آیه شده و بیان می‌دارد که طبق این آیه شریفه احکامی بر مصادیق آن بار می‌شود که از جمله آن‌ها

استحقاق مزید تعظیم نسبت به اقربای پیامبر است:

فثبت أن هؤلاء الأربعة أقارب النبي صلى الله عليه وسلم وإذا ثبت هذا وجب أن يكونوا مخصوصين بمزيد التعظيم؛ ويدل عليه وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿الْأَلَمُودَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ ووجه الاستدلال به ما سبق الثاني: لا شك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب فاطمة عليها السلام. قال صلى الله عليه وسلم: «فاطمة بضعة مني يؤذيها ما يؤذيها» وثبت بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب عليا والحسن والحسين وإذا ثبت ذلك وجب على كل الأمة مثله لقوله ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ۱۵۸] ولقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ۶۳] ولقوله ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ۳۱] ولقوله سبحانه ﴿لَقَدْ كَانَتْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ۲۱] [رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۹۵]

الثالث: أن الدعاء لآل منصب عظیم و لذلك جعل هذا الدعاء خاتمة التشهد في الصلاة و هو قوله اللهم صل على محمد و على آل محمد و ارحم محمد و آل محمد و هذا التعظیم لم يوجد في حق غير الآل، فكل ذلك يدل على أن حب آل محمد واجب.

فخر رازی سپس برای اثبات وجوب تکریم اقربای پیامبر سه وجه را بیان می کند که از این قرار است:

الف) اجر رسالت منحصر در مودت نسبت به این خویشاوندان خاص پیامبر دانسته شده است؛ (اشاره به آیه ۲۳ شوری)

ب) شکی نیست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را دوست می داشت و در حق او فرمود: «فاطمه بخشی از وجود من است و هرکسی او را آزار دهد مرا آزار داده است» (در این کلام نیز دیگر قیدی نیاورده است)؛ و در نقل متواتر نیز آمده است که پیامبر، علی بن ابیطالب و حسن و حسین علیهم السلام را دوست می داشت و لذا بر همه امت واجب است که همانند ایشان همین محبت را نسبت به اهل بیت داشته باشند. قرآن کریم نیز بر وجوب تبعیت از پیامبر تأکید دارد. همان طور در آیات ۱۵۸ سوره اعراف، ۶۳ سوره نور، ۳۱ سوره آل عمران و ۲۱ سوره احزاب اشاره کرده است. بنابراین بر ما نیز واجب است که نسبت به اهل کساء تعظیم ویژه ای داشته باشیم.

ج) وجه دیگری که گویای این تکریم ویژه است، دعای صلوات است تا جایی که خواسته شده این دعا در نماز و در انتهای تشهد خوانده شود. این تعظیم مخصوص آنان بوده و در حق غیر ایشان یافت نمی‌شود. همه این‌ها نشان می‌دهد که حب آل محمد از واجبات است.

ابن حجر از قول کلبی چنین می‌گوید که فخر رازی گفته است: اهل بیت در پنج چیز در ردیف پیامبرند؛ در سلام که گفته است «السَّلامُ عَلَیْکَ أَیُّهَا النَّبِیُّ» و نیز گفته: «سلام بر آل یاسین» و در صلوات در تشهد نماز و در طهارت که خداوند فرموده است: «طه» یعنی ای طاهر و نیز فرموده: «وَيُطَهِّرُکُمْ تَطْهِیرًا» و در محبت که فرموده است: «فَاتَّبِعُونِی يُحِبِّکُمُ اللَّهُ» و «قُلْ لَا أَسْأَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبَى» و در حرام بودن صدقه. (شرف الدین، ۱۳۸۶: ص ۹۲) این مطلب اطمینان می‌دهد که نظر رازی نیز در مورد آیه شریفه، همانند نظر شیعه است و ایشان نیز اقربای خاص پیامبر یعنی اهل کساء را مورد نظر آیه می‌داند. البته فخر در پایان تفاوت شیعه و سنی را تنها در این می‌داند که شیعیان می‌گویند فقط اهل بیت علیهم السلام هستند که محبتشان واجب است ولی ما معتقدیم که محبت صحابه نیز واجب است؛ و باز این حدیث را از پیامبر نقل می‌کند که «إِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا؛ مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي مَنْ مَثَلُ كَشْتِي نُوحٍ مَنْ رَكِبَ سَوَارِئِلَ كَشْتِي شُودَ كَمْرَاهُ نَخَوَاهُ شُدَّ.» قوله إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى فِيهِ مَنْصَبٌ عَظِيمٌ لِلصَّحَابَةِ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أَوْلِيَاكَ الْمَقْرُوبُونَ» [الواقعة: ۱۰] فكل من أطاع الله كان مقرباً عند الله تعالى فدخل / تحت قوله «إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» والحاصل أن هذه الآية تدل على وجوب حب آل رسول الله صلى الله عليه وسلم وحب أصحابه و هذا المنصب لا يسلم إلا على قول أصحابنا أهل السنة والجماعة الذين جمعوا بين حب العترة والصحابه و سمعت بعض المذكرين قال إنه صلى الله عليه وسلم قال: «مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركب فيها نجا» (رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۹۶)

بنابراین فخر رازی تلاش کرده است اصحاب پیامبر را در آیه مودت داخل کرده و در کنار لزوم مودت اهل بیت پیامبر، لزوم مودت اصحاب پیامبر یا لاقبل سابقان آن‌ها در ایمان را نیز نتیجه بگیرد.

۳) در قول سوم، بنابر قول حسن بصری، قربی را همان تقرب جستن به خداوند با انجام عمل صالح معنا می‌کند.

ما ذكره الحسن فقال: إلا أن تودوا إلى الله فيما يقربكم إليه من التودد إليه بالعمل الصالح. (رازی، ۱۴۲۰: ص ۵۹۴)

۲. مقصود از قربی از منظر زمخشری

۲-۱. معرفی اجمالی محمود زمخشری

محمود بن عمر زمخشری ملقب به جار الله در ۲۷ رجب سال ۴۶۷ هجری قمری در روستای زمخشر از توابع خوارزم به دنیا آمد. وی یکی از مفسرین سده ۶ بود که تفسیر او به نام «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقوابیل فی وجوه التاویل» سبب شهرت جهانی وی شد. این کتاب به درخواست علمای معتزله و به روش اجتهادی نگاشته شده و ویژگی ممتاز، آن بیان نکات بلاغی آیات قرآن است. وی حنفی مذهب و پیرو مکتب کلامی معتزله بود. از دیگر آثار مهم او می‌توان به این موارد اشاره کرد: المفصل، اساس البلاغه، الفائق فی غریب الحدیث، اطواق الذهب فی المواعظ و الخطب و غیره (فرزانه و زمانی، ۱۳۸۵: ص ۱۱۰-۱۱۱).

۲-۲. دیدگاه زمخشری در رابطه با آیه مودت

وی درباره این آیه، دو قول را بر می‌شمارد و برای یکی از آن‌ها، مؤیداتی از روایات پیامبر ﷺ نقل می‌کند اما برای قول دیگر هیچ مؤیدی نمی‌آورد.

۱) قول اول، مقصود از قربی در آیه را اقبای پیامبر می‌داند. سپس به عنوان قول اول، معنای آیه را چنین می‌داند که پیامبر اکرم ﷺ از مؤمنین خواسته‌اند که نسبت به اقبای ایشان مودت داشته باشند. وی سپس در همین جا دو احتمال را مطرح می‌کند که آیا مراد، همه خویشاوندان پیامبر است و یا افراد خاصی که اهل کساء می‌باشند، مورد نظر است؟ ایشان در پاسخ به این سؤال دو وجه را مطرح می‌کند:

وجه اول این است مقصود از قربی در آیه همه خویشاوندان پیامبر از طایفه قریش و به صورت عمومی مدنظر می‌باشد که پیامبر اکرم ﷺ از آنان مودت و عدم ایذاء خود را درخواست می‌کند.

«وقیل: لم یکن بطن من بطون قریش إلا و بین رسول الله صلی الله علیه و سلم و بینهم قری، فلما کذبوه و أبوا أن یشیعوه نزلت؛ و المعنی: إلا أن تودونی فی القری، آی: فی حق القری و من أجلها» (زمخشری، ۱۴۰۷: ص ۲۲۲)

«پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با قریش نسبت خویشاوندی داشتند، وقتی او را تکذیب کردند این آیه نازل شد و آن حضرت فرمود: من از شما چیزی نمی خواهم جز اینکه حق خویشاوندی مرا رعایت کنید و مرا اذیت نکنید و مردم را بر علیه من نشورانید.»

وی برای وجه دوم به چند روایت استناد می کند که بر وجوب محبت اهل بیت پیامبر یعنی حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و فرزندان ایشان دلالت می کند:

و القری، مصدر کالزلفی و البشری، بمعنی: قرابة؛ و المراد فی اهل القری؛ و روی آن ها لما نزلت قیل: یا رسول الله، من قرابتک هؤلاء الذین و جبت علینا مودتهم؟ قال: «علی و فاطمة و ابناهما» و یدل علیه ما روی عن علی رضی الله عنه: شکوت إلى رسول الله صلی الله علیه و سلم حسد الناس لی. فقال «أما رضی أن تكون رابع أربعة: أول من یدخل الجنة أنا و أنت و الحسن و الحسين و أزواجنا عن أیماننا و شمائلنا و ذریتنا خلف أزواجنا» (زمخشری، ۱۴۰۷: ص ۲۲۰-۲۱۹)

مؤید دوم این وجه، روایت «من مات» از نبی اکرم صلی الله علیه و آله است: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «من مات علی حب آل محمد مات شهیدا، ألا و من مات علی حب آل محمد مات مغفورا له، ألا و من مات علی حب آل محمد مات تائبا، ألا و من مات علی حب آل محمد مات مؤمنا مستکمل الإیمان، ألا و من مات علی حب آل محمد بشره ملک الموت بالجنة، ثم منکر و نکیر، ألا و من مات علی حب آل محمد یرف إلى الجنة کما ترف العروس إلى بیت زوجها، ألا و من مات علی حب آل محمد فتح له فی قبره بابان إلى الجنة، ألا و من مات علی حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا و من مات علی حب آل محمد مات علی السنة و الجماعة، ألا و من مات علی بغض آل محمد جاء یوم القيامة مکتوب بین عینیہ: آیس من رحمة الله، ألا و من مات علی بغض آل محمد مات کافرا، ألا و من مات علی بغض آل محمد لم یشم رائحة الجنة» (زمخشری، ۱۴۰۷: ص ۲۲۲)

«پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود که هر که بمیرد بر حب آل محمد مرده است شهید آگاه باشد که هر که بمیرد بر حب آل محمد مرده است آمرزیده آگاه باش که هر که بمیرد بر حب آل

محمد مرده است توبه کار آگاه باش که هر که بمیرد بر حب آل محمد مرده است مؤمن کامل الایمان آگاه باش که هر که بمیرد بر حب آل محمد مژده دهد او را ملک الموت به بهشت بعد از آن منکر و نکیر آگاه باش که هر که بمیرد بر حب آل محمد بگرداند قبر او را مزار ملائکه رحمت آگاه باش که هر که بمیرد بر حب آل محمد گشاده شود از برای او در قبر او دو در به بهشت آگاه باش که هر که بمیرد بر حب آل محمد مرده است بر سنت و جماعت آگاه باش که هر که بمیرد بر بغض آل محمد یعنی بر دشمنی آل محمد بیاید روز قیامت و نوشته باشد بر میان دو چشم او که ناامید است از رحمت خدا آگاه باش که هر که بمیرد بر بغض آل محمد مرده است کافر آگاه باش که هر که بمیرد بر بغض آل محمد نشنود بوی بهشت را.»

مؤید سوم از وجه دوم را نیز از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که ایشان می‌فرمایند:
 و عن النبي صلى الله عليه وسلم: «حرمت الجنة على من ظلم اهل بيتي و آذاني في عترتي؛ و من اصطنع صنيعة إلى أحد من ولد عبد المطلب و لم يجازة عليها فأنا أجازيه عليها غدا إذا القيني يوم القيامة» (زمخشری، ۱۴۰۷: ص ۲۲۰)

«بهشت بر کسی که به اهل بیت و خاندان من ستم روا بدارد و مرا در مورد خاندانم بیازارد، حرام شده است و هر گاه شخصی احسانی به یکی از فرزندان عبدالمطلب نماید و کسی پاداشی به او ندهد، پس خودم در روز قیامت آن هنگام که مرا ملاقات نماید، پاداش خواهم داد.»

۲) زمخشری قول دوم را با تعبیر «قیل» بیان کرده و دیگر مؤیداتی برای آن ذکر نمی‌کند. این قول بیانگر آن است که منظور از قربی در آیه، تقرب جستن به سوی خداوند متعال از طریق انجام عمل صالح و اطاعت از دستورات الهی است.

و قيل الْقُرْبَى: التقرب إلى الله تعالى، أي: إلا أن تحبوا الله و رسوله في تقربكم إليه بالطاعة و العمل الصالح. (زمخشری، ۱۴۰۷: ص ۲۲۲)

۳. نقد و ارزیابی علامه طباطبایی رحمته

علامه طباطبایی رحمته همچون تمامی متکلمان و مفسران امامیه معتقد است که این آیه در

شان اهل بیت پیامبر یعنی امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسین و امام حسین علیهما السلام نازل شده و مودت آنان را به عنوان اجر رسالت بر همه مسلمانان واجب نموده است. ایشان در تفسیر خویش چندین آیه از قرآن را به عنوان شاهد مثال جهت نفی درخواست اجر و مزد مادی از جانب پیامبران می آورند؛ نظیر آیه ۵۷ سوره فرقان: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ و با استناد به این گونه آیات که تنها اجر و مزد پیامبران را در پذیرش دعوت آنان و هدایت به راه حق منحصر می کند، می فرمایند که خدای تعالی در آیه مورد بحث - برخلاف برخی از آیات قرآن - اجری برای رسول خدا صلی الله علیه و آله معین کرده است و آن عبارت است از مودت نسبت به اقربای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و این را به یقین از مضامین سایر آیات این باب می دانیم که این مودت امری است که باز به استجابت دعوت برگشت می کند، حال یا استجابت همه دعوت و یا بعضی از آن که اهمیت بیشتری دارد؛ و به هر حال ظاهر این استثناء این است که استثناء متصل است، نه منقطع (طباطبائی، ۱۳۷۴: ص ۶۰).

سپس علامه به بررسی و نقد اقوالی درباره معنای قربی که از سوی مفسران اهل سنت مطرح شده است، می پردازد که در این مقاله تنها به نقد اقوالی که در نظرات زمخشری و فخر رازی ارائه شده بود، پرداخته می شود.

۱. بر اساس آنچه که در قول اول از اقوال زمخشری و فخر رازی گفته شد، خطاب در آیه به قریش است و اجری که در آن درخواست شده، مودت قریش نسبت به رسول خدا و نزدیکان ایشان از قریش است، چون قریش آن جناب را تکذیب می کردند و دشمن خود می دانستند. پس کلمه «قربی» به معنای خویشاوندی است و حرف «فی» به معنای سببیت است. اشکال این تفسیر آن است که معنای اجر وقتی تمام می شود که درخواست کننده آن، کاری کرده باشد و سودی به مردم رسانده باشد، در این آیه، اجر وقتی معنا دارد که رسول خدا قریش را هدایت کرده باشد و آنان ایمان آورده باشند، چون با فرض باقی ماندن در کفر و تکذیب دعوت او، چیزی از آن جناب نگرفته اند تا در مقابلش اجری بدهند و در صورتی که مؤمن

فرض شوند، دیگر دشمنی تصور ندارد تا به عنوان مزد بخواهند دست از آن بردارند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۶۱).

۲. همان‌گونه که در قول دوم فخر رازی اشاره شد، بعضی گفته‌اند که مراد از مودت به قربی همان معنای خویشاوندی است، اما خطاب در آن به قریش نیست، بلکه به انصار است؛ زیرا پیامبر با انصار خویشاوندی مادری داشت؛ از این رو انصار مالی برای آن حضرت آوردند تا به مصارف شخصی خود برسانند. این تفسیر نیز صحیح نیست، چون دوستی و علاقه انصار نسبت به رسول خدا به حدی شدید بود که از آن جناب تقاضا کردند که به سرزمینشان مهاجرت نماید و در مدینه او را منزل دادند، جان‌ها، اموال و فرزندان خود را فدای او کردند؛ پس دیگر معنا ندارد که خداوند به آن جناب امر کند که نسبت به خویشاوندان مادری اش که یک خویشاوندی بسیار دور است، مودت بورزند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۶۲؛ مکارم، ۱۳۷۴: ص ۴۰۸).

۳. همان‌طور که در قول دوم از زمخشری و قول سوم از اقوال فخر رازی مطرح شد، بعضی گفته‌اند که معنای «قربی» تقرب به خدا است و «مودت قربی»، مودت به خدا از راه تقرب جستن به او به وسیله اطاعت است. این تفسیر به هیچ‌وجه با ظاهر آیه سازگار نیست، زیرا در این صورت معنای آیه چنین می‌شود که از شما می‌خواهم که اطاعت الهی را دوست بدارید و مودت آن را به دل بسپارید، در حالی که باید گفته شود من از شما اطاعت الهی را می‌خواهم نه مودت اطاعت الهی. به علاوه در میان مخاطبان آیه کسی وجود نداشت که دوست نداشته باشد به خدا نزدیک شود، حتی مشرکان نیز علاقه داشتند که به خدا نزدیک شوند و عبادت بت‌ها را نیز وسیله‌ای برای این کار می‌پنداشتند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۶۵؛ مکارم، ۱۳۷۴: ص ۴۰۷).

در تأیید تفسیر شیعه از این آیه باید گفت که واژه «القربی» در پانزده جای قرآن به معنای خویشاوند نسبی فرد آمده، در اینجا نیز همان معنا را می‌دهد و مراد شیعه از مودت به قربی، دوستی خویشاوندان رسول خدا که همان عترت و اهل بیت ایشان باشند، است. اخبار متواتری هم که از طریق شیعه و اهل سنت بر وجوب مودت و محبت اهل بیت

رسیده، این تفسیر را تایید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۶۶) به علاوه احادیثی که در تفسیر این آیه بر دوستداری اهل بیت پیامبر دلالت دارد از لحاظ شماره بیشتر و از لحاظ سند قوی‌تر و از نظر هماهنگی و همخوانی محکم‌ترند. روایاتی که از طریق فرقه‌های گوناگون اسلامی درباره تفسیر این آیه به اهل بیت آمده بالغ‌بر چهل و چهار حدیث می‌شود که نزدیک به نوزده حدیث آن از طریق اهل بیت و در منابع شیعی آمده است و بیست و شش حدیث از منابع اهل سنت روایت شده است. در حالی که جمع تمام روایات معارض با آن فقط به شش حدیث می‌رسد. حال، آیا جایز است چهل و چهار حدیث هماهنگ را در مقابل شش حدیثی که اختلاف شدیدی با یکدیگر دارند نادیده گرفت؟ (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۲/۳۳۷) و اگر در یک طایفه دیگر که اخبار آن نیز متواتر است دقت کافی به عمل آوریم، هیچ شکی باقی نمی‌ماند که سفارش به مودت اهل بیت که آن را مزد رسالت قرار داده تنها برای این است که این محبت وسیله‌ای باشد تا مردم را به ایشان ارجاع دهد و اهل بیت مرجع علمی مردم قرار گیرند و بدین طریق مردم هدایت شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴۱۹).

علاوه بر اینکه برخلاف سایر انبیا، پیامبر اسلام در مقابل رسالت مزد درخواست کردند، این در حالی است که ایشان چندین مرتبه مأمور شدند تا مزد معنوی را که به نفع خود مردم است، از مردم تقاضا کند: «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ» این مزد معنوی نیز با دو تعبیر آمده است: یک بار می‌فرماید: «إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» و یک بار در آیه مورد بحث می‌فرماید: «لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»؛ بنابراین، مزد رسالت دو چیز است: یکی انتخاب راه خدا و دیگری مودت قریبی. با کمی تأمل فهمیده می‌شود که راه خدا و مودت اهل بیت باید یکی باشد. از طرفی مودت با دو چیز ملازم است: اول شناخت و معرفت، زیرا تا انسان کسی را شناسد نمی‌تواند به او عشق بورزد. دوم اطاعت، زیرا مودت بدون اطاعت نوعی ریاکاری و دروغ است. پس کسانی که دستورات خود را از غیر اهل بیت پیامبر می‌گیرند، راه خدا را پیش نگرفته‌اند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۰/۳۹۴ و ۳۹۵).

بنابراین، آنچه از دلیل شیعه می‌توان دریافت این است که منظور از «قربی» نزدیکان

پیامبر و محبت آن‌ها وسیله‌ای برای قبول امامت و رهبری ائمه معصومین علیهم‌السلام از دودمان آن حضرت و پشتوانه‌ای بر ادای رسالت است (طیب حسینی و مقدمی، ۱۳۹۶: ص ۲۰).

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه زمخشری مفسر مکتب معتزله و فخر رازی مفسر اشعری از منظر علامه محمد حسین طباطبایی رحمته‌الله این نتیجه حاصل شد که هر دو آنان در حمل معنای «قربی» به خویشاوند و تفسیر «مودت قربی» به حفظ رابطه خویشاوندی اشتراک نظر دارند؛ زمخشری نظر خود را به صراحت بیان نکرده اما شواهد و قرائن کلام وی گویای آن است که از منظر او، مراد از کلمه قربی، اقربای خاص پیامبر یعنی اهل کساء می‌باشد. چراکه او از اقوال دیگر با کلمه «قیل» یاد کرده و هیچ مؤیدی برای آن نیاورده است. لذا می‌توان استظهار کرد که نظر وی همان نظر اول است. بر اساس نظر فخر رازی نیز کلمه قربی دارای سه معنا بود که بنابر معنای اول، قرابت و خویشاوندی، بنابر معنای دوم اقارب و خویشاوندان خاص و بنابر معنای سوم تقرب جستن به خدا مدنظر مفسرین بوده است. رازی همانند زمخشری درباره این اقوال اظهار نظر نکرده است اما در عمل به‌گونه‌ای برخورد کرده که نشان می‌دهد قول دوم را پذیرفته است. هرچند که تفاوت آن دو در این نکته است که فخر رازی برخلاف زمخشری سعی کرده تا بعضی از صحابه و تابعین نبی را در زمره اقارب خاص حضرت ذکر کند و مودت و محبت نسبت به آنان را همانند اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام برای عموم مسلمانان به عنوان امری واجب جلوه دهد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن خلکان، شمس الدین، (۱۹۷۱): وفيات الاعیان، احسان عباس، دار صادر، بیروت؛
۳. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶): تاریخ علم کلام در ایران و جهان، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، تهران؛
۴. دادبه، اصغر، (۱۳۷۴): فخر رازی، نشر قیام، تهران؛
۵. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷): الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقوال فی وجوه التأویل، جلد ۴، نشر دار الکتب العربی، بیروت؛
۶. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱): الإقتان فی علوم القرآن، چاپ دوم، دار الکتب العربی، بیروت؛
۷. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴): الدر المنثور فی التفسیر الماثون، دار ابن کثیر و دار الکتب العربی، قم؛
۸. شرف الدین، عبد الحسین، (۱۳۸۶): المراجعات رهبری امام علی علیه السلام در قرآن و سنت، ترجمه محمد جعفر امامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران؛
۹. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵): الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن چاپ دوم، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم؛
۱۰. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷): المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم؛
۱۱. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۴): ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی، ج ۱۸، چاپ پنجم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم؛
۱۲. طیب حسینی، سید محمود و سپیده مقدمی، (۱۳۹۶): بررسی تطبیقی آیه مودت از منظر شیعه و اهل سنت، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، زمستان، دوره ۹۶، شماره ۹؛
۱۳. فرزانه؛ سید بابک، زمانی محمودی؛ اکرم، (۱۳۸۵): زمخشری و کشاف، نشر صحیفه مبین، شماره ۳۸؛
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰): التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، نشر دار احیاء التراث العربی، ج ۲۷، بیروت؛
۱۵. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳): تفسیر نور، چاپ یازدهم، مرکز فرنگی درس هایی از قرآن، تهران؛

۱۶. قراملکی، احدفرامرز و دیگران، (۱۳۸۱): امامت پژوهی (بررسی دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره)، نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد؛
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴): تفسیر نمونه، چاپ اول، جلد ۲۰، دارالکتب الإسلامیة، تهران.



ویژگی‌های حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه در دعای افتتاح

مصطفی صدق؛ فاطمه سادات تقوی خصال^۲

چکیده

بنا به حکمت خداوند متعال، هر آنچه که نام هستی و وجود بر آن اطلاق می‌شود، غایت‌مند بوده و بر اساس یک هدف، مورد اراده الهی قرار گرفته است. انسان نیز که عصاره خلقت الهی است و از او به خلیفه خداوند یاد می‌شود، خلقتش بر اساس یک هدف عالی تعریف گردیده است که همان کمال و تقرب الی الله است و خلاف حکمت خداوند است که این هدف بدون ایجاد زمینه مناسب آن محقق گردد. بدین لحاظ هر چه این امر در ساختار مشخصی ارائه گردد، علاوه بر اصل ارائه طریق، نظارت و حتی ایصال به مطلوب نیز به شکلی مناسب تحقق خواهد یافت. با توجه به ادله قرآنی و روایی، نقش هدایتگری ائمه علیهم السلام به عنوان یک امر غیرقابل انکار در این جهت قابل تعریف است و تجلی و تبلور آن در حاکمیت معصومین علیهم السلام خصوصاً در حکومت موعود و جهانی امام عصر عجل الله تعالی فرجه خواهد بود؛ بر این اساس، این پژوهش که با نگرشی روایی و با روش توصیفی - اسنادی نگاشته شده به بررسی ویژگی‌های حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه همچون عدالت محوری، وحدت افزایی، ایجاد امنیت، توحید باوری و عزت مسلمین و ذلت منافقین، با توجه به فرازهای دعای افتتاح خواهد پرداخت.

کلیدواژگان: امام؛ امام مهدی عجل الله تعالی فرجه؛ حکومت؛ دعای افتتاح

۱. مدرس سطوح عالی جامعه الزهراء علیها السلام.

۲. دانش پژوه سطح ۳ کلام اسلامی جامعه الزهراء علیها السلام.

مقدمه

وجود قوانین، احکام و دستورهای مربوط به اداره‌ی جامعه، روابط خارجی، توصیه‌های مربوط به جهاد، شرایط قتال با دشمن و مباحث فرهنگی و اجتماعی، نشان از جایگاه حکومت دارد؛ اموری که جز با برنامه‌ریزی متمرکز و حاکمیت واحدی تحقق پیدا نمی‌کند. امام علی علیه السلام با تأکید بر اهمیت حاکم و حاکمیت در جامعه‌ی اسلامی می‌فرماید:

«باید برای مردم امیر و رئیسی باشد خواه نیکوکار و یا بدکار تا مؤمن در حکومت او به کار خود مشغول گردد و کافر بهره خود را ببرد. بر اثر برقراری نظم و آرامش خداوند هر فردی رتبه‌ی اجل خود برساند، به وسیله این حاکم مالیات جمع گردد و راه‌ها ایمن گردد و حق ناتوان از نیرومند گرفته شود نیکوکاران در رفاه و از دست فاجران در امان باشند» (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۴۰).

امام علیه السلام در این فرمایش، جلوگیری از هرج و مرج، ایجاد امنیت و جنگ با دشمنان را وابسته به حضور یک حاکم در جامعه می‌داند. نکته‌ای که در این باره لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که براساس جهان بینی اسلامی سراسر هستی ملک مطلق خداوند است و از آنجایی که خداوند در قرآن فرموده: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ»؛ «فرمان جز به دست خداوند نیست که حق را بیان می‌کند و او بهترین داوران است» (انعام: ۵۷)؛ بنابراین حاکمیت محصور در خداوند است و او نسبت به تمام هستی مالکیت، حاکمیت و ولایت دارد و هر فعلی باید به اذن خداوند متعال جامه وجود ببوشاند. در این جهان بینی، انسان‌ها آفریده و بنده خداوند متعال هستند و نقش آفرینی آن‌ها تنها در این چهارچوب تعریف می‌شود؛ بنابراین، محور این حکمرانی باید یک انسان کامل یا به تعبیری معصوم علیه السلام باشد تا آنچه را که مورد عنایت الهی است به تمام و کمال در امر حکومت پیاده سازد.

آنچه را که شیعه بدان معتقد است اینکه بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله حاکمیت اسلامی بر عهده ائمه علیهم السلام قرار گرفته است و تنها آن‌ها شایسته حکومت بر مردم‌اند. در عین حال دشمنی‌ها، کینه‌ها مانع شد تا این مهم در عصر حضور ایشان تحقق یابد به گونه‌ای که در

بین ائمه علیهم‌السلام تنها امیرالمؤمنین و امام حسن علیه‌السلام مدتی کوتاه با وجود کارشکنی‌ها و دشمنی‌ها موفق به این شدند و شیعه منتظر آخرین ذخیره الهی است تا تجلی بخش اراده الهی یعنی توفیق کامل حکومت حق و پیروزی آن بر باطل گردد؛ بنابراین مهم‌ترین و اساسی‌ترین اقدام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و نوره پس از پیروزی و سیطره بر جهان، تشکیل حکومت اسلامی است. این حکومت منحصر به یک نقطه از دنیا نیست بلکه جهانی است و از جمله مؤیدات این امر تعبیر به کلمه «ارض» در قرآن کریم است که «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»؛ «و ما بعد از تورات در زبور داود نوشتیم که البته بندگان نیکوکار من ملک زمین را وارث و متصرف خواهند شد» (انبیاء: ۱۰۵). قهراً روش حکومتی امام عجل الله تعالی فرجه و نوره بر اساس قرآن و سیره حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم‌السلام خواهد بود؛ بدین لحاظ آشنایی با شیوه و ویژگی‌های حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و نوره، در ایجاد امید نسبت به آینده نقش بسزایی خواهد داشت و این مقاله با هدف نهادینه ساختن باور به ظهور منجی و امید به تشکیل حکومت جهانی حق به تبیین ویژگی‌های حکومت امام عصر عجل الله تعالی فرجه و نوره می‌پردازد.

با مراجعه به آثار مربوط به مهدویت هرچند در برخی از کتب مانند کتاب اندیشه انتظار، شناخت امام عصر و چگونگی حکومت جهانی صالحان از آقای زمانی، ضمن توضیح اندیشه انتظار، به ویژگی‌های حکومت جهانی پرداخته شده و یا در کتاب ویژگی‌های حکومت امام مهدی تألیف سید عبداللطیف سجادی، به شرح و تبیین ماهیت و ویژگی‌های حکومت جهانی امام پرداخته شده ولی مزیت این تحقیق، تبیین و بررسی این مسئله با محوریت دعای شریف افتتاح است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی حکومت

حکم و حکومت در اصل به معنای منع کردن و جلوگیری از فساد است و از حکمة اللجام گرفته شده که به قسمتی از افسار اسب و مانند آن می‌گویند که بر دهان و چانه‌اش احاطه دارد و سوارکار با آن اسب را در اختیار می‌گیرد (جوهری، ۱۹۵۶، م، ۱۹۰۲/۵). راغب این واژه را به معنای منع کردن به قصد اصلاح دانسته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۸) و در اصطلاح

می‌توان بدین صورت تعریف نمود که حکومت ارگانی رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت دارد و می‌کوشد که به رفتارهای اجتماعی آنان جهت بخشد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ش، ص ۲۹) در حقیقت حکومت به عنوان یکی از عناصر چهارگانه تشکیل دهنده دولت (جمعیت، سرزمین حاکمیت و حکومت) می‌باشد که عبارت است از مجموعه نهادهایی که در یک پیوند و ارتباط تعریف شده با یکدیگر در یک سرزمین مشخص و بر اجتماع انسانی ساکن در آن اعمال حاکمیت می‌کنند (واعظی، ۱۳۸۵، ش، ص ۲۹).

۱-۲. مفهوم لغوی و اصطلاحی امام

امام در لغت کسی است که به پیشوایی او در قول و فعل اقتدا می‌شود و یا کتابی و چیزی است، چه بر حق باشد و چه بر باطل، جمع امام - ائمه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۷). متکلمان در تعریف اصطلاحی امام از تعابیر گوناگونی استفاده کرده‌اند. ولی با وجود تفاوت‌ها مضمون کم‌وبیش یکسانی دارند. در تعاریف اهل سنت امام را این‌گونه معنا کرده‌اند «الامامه رئاسة عامه فی امور الدین والدنیا؛ امام ریاست عمومی دین و دنیا را دارد» (جرجانی، ۱۳۷۳، ش، ۸ / ۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۳۱، ق، ۵ / ۲۳۲). مصطفوی قائل است امام کسی است که همواره مقصود و هدف حرکت و تلاش دیگران قرار گیرد، گرچه با اختلاف موارد و قصدکنندگان در جهات و اعتبارات گوناگون می‌شود؛ مانند امام جمعه و جماعت، امام هدایت و ضلالت (مصطفوی، ۱۴۲۶، ق، ۱ / ۳۳۶). طریحی معتقد است: «امام کسی است که مردم به او اقتدا کرده و از او پیروی می‌نمایند» (طریحی، ۱۴۳۱، ق، ص ۵۸).

۱-۳. معنی لغوی و اصطلاحی مهدی

مهدی به فتح میم در لغت اسم مفعول از ریشه‌ی «هدی یهدی» به معنای هدایت شده که در اصل «مهدوی» بوده و با تغییراتی مهدی شده است (زیبیدی واسطی، ۱۴۲۰، ق، ۲۰ / ۳۳۲). در حدیثی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «انما سمی القائم مهدی لانه یهدی الی امر مزلول عنه؛ بدین جهت حضرت قائم مهدی نام گرفته شده است که هدایت به حقیقتی می‌نماید که مردم در آن گمراه شده‌اند» (مجلسی، ۱۳۶۰، ش، ۵۲ / ۳۰).

۱-۴. معرفی اجمالی دعای افتتاح

یکی از دعا‌های ماه مبارک رمضان دعای افتتاح است که به قرائت آن در شب‌های ماه رمضان توصیه شده است. هرچند در رابطه با سند حدیث و انتساب آن به معصوم اختلاف وجود دارد ولی با توجه به برخی مؤیدات می‌توان به صدور این دعای شریف از معصوم علیه السلام یقین پیدا کرد. در حقیقت آنچه از بررسی اسناد مربوط به این حدیث استفاده می‌شود این است که شیخ الطائفه محمد بن حسن اولین کسی است که به نقل این دعا پرداخته است وی در دو کتاب ارزشمند خود تهذیب الاحکام (۱۳۶۵ ش، ۳/۱۰۸) و مصباح المتهجد (۱۴۱۱ ق، ۵۷۸) آن را بیان نموده و قبل از ورود به دعا، تحت عنوان «هر شب ماه رمضان خوانده شود» آورده است. در ادامه مرحوم سید بن طاووس در کتاب اقبال الاعمال با ذکر سندی توضیح داده است که دعای افتتاح از محمد بن عثمان به دست ما رسیده است او با واسطه نقل می‌کند که «محمد بن نصر سکونی از برادرزاده‌ی محمد بن عثمان عمری درخواست کرد که تا کتاب عمویش یعنی محمد بن عثمان را در اختیار او بگذارد وی در پاسخ به این درخواست دفتری با جلد قرمز به او داد و محمد بن نصر دعا‌های فراوانی از آن نسخه برداری کرد. (۱۴۱۴ ق، ۱/۱۳۸) بعد از این دو بزرگوار مرحوم کفعمی در بلد الامین (۱۳۸۳ ش، ۱۹۳) و المصباح (۱۴۰۳ ق، ۵۷۸) بدون ذکر سند و به دنبال ایشان مرحوم فیض کاشانی در کتاب الوافی به نقل از تهذیب این دعای شریف را نقل کرده است (۱۴۰۹ ق، ۱۱/۴۰۷) و علامه مجلسی در کتاب زاد المعاد خود بیان کرده که سند معتبر وجود دارد و حضرت به شیعیان نوشتند در شب‌های ماه رمضان این دعا را بخوانید (۱۴۲۳ ق، ۸۶). با توجه به این مقدمه می‌توان بر اساس شواهد ذیل استناد این دعا را به امام علیه السلام اثبات نمود. تأکید برخی از محدثان از جمله علامه مجلسی بر اینکه «سند معتبر وجود دارد که حضرت به شیعیان نوشته‌اند «در شب‌های ماه رمضان دعای افتتاح را بخوانید»». نقل این دعا در تهذیب الاحکام به عنوان یکی از کتب اربعه می‌تواند شاهد دیگری بر استناد این دعا به معصوم علیه السلام به شمار آید.

سید بن طاووس در اقبال الاعمال بیان کرده که (دعای افتتاح را از کتاب ابن ابی قرة

اخذ کرده است) و کتاب محمد بن ابی قره از جمله کتبی است که هم اکنون در دسترس نیست اما فقهای شیعه در آثارشان از این کتاب روایت نقل کرده‌اند که این نقل روایت دلیلی بر اعتبار کتاب ابی قره است.

علاوه بر مسئله سندی دعای افتتاح، محتوا و آموزه‌های این دعای شریف در دو محور کلی مباحث خداشناسی و راهنما شناسی قابل تعریف است بدین صورت که دعا با حمد و ستایش الهی شروع می‌شود و سپس به انتخاب راه صحیح و تأیید الهی، رحمت و غضب حکیمانه‌ی الهی، لزوم خوف ورجا، دوام فیض الهی، یادآوری نعمت‌های خدا، بقای نعمت‌ها به دست خدا و لزوم تفکر در نعمت‌های خدا و برخی دیگر از مباحث مربوط به خداشناسی، همچون صفات الهی و نیز کیفیت ارتباط با خداوند می‌پردازد. علاوه بر این، در فرازهای دیگر دعای افتتاح به صفات و ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام پرداخته شده است و در این باره می‌توان به فرازهای متعددی در رابطه با مباحث مهدویت همچون القاب و صفات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه، وظیفه منتظران، ویژگی‌های حکومت مهدوی اشاره نمود.

۲. ویژگی‌های حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه

از جمله خصوصیات بارز شیعه مسئله انتظار است؛ انتظاری که علاوه بر پویایی جامعه، موجب امید به آینده‌ای بهتر خواهد شد و در مقابل، یأس و ناامیدی را برای دشمنان به دنبال می‌آورد. اینکه شیعه در طول قرن‌ها با وجود تمام سختی‌ها و مشکلات و ظلم‌های حکومت‌های جائر، همچنان امیدوار است، نشان از جایگاه طلایی و ویژه عصر ظهور دارد تا با تشکیل حکومت عدالت‌گستر مهدوی تمام آنچه را که به او نوید داده شده بود، به عیان مشاهده نماید. لذا آشنایی با ویژگی‌های حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه موجب توجه بیشتر شیعیان به امام عجل الله تعالی فرجه و نیز تنظیم و تعریف برنامه‌ها، بر این اساس خواهد بود. بنابراین آنچه در این نوشته بدان پرداخته خواهد شد، ویژگی‌های حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه با توجه به فرازهای دعای افتتاح است که در چند محور تبیین می‌گردد.

۱-۱. مظهر توحید الهی

«اسْتَخْلِفُهُ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِ، مَكِّنْ لَهُ دِينَهُ الَّذِي ارْتَضَيْتَهُ لَهُ، أَبْدِلْهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا، يَعْْبُدُكَ لَا يَشْرِكُ بِكَ شَيْئًا؛ او را جانشین خود روی زمین گردان، چنان‌که پاکان پیش از او را جانشین خویش قرار دادی، دینی را که برایش پسندیده‌ای به دست او پابرجا بدار و ترسش را به امنیت تغییر ده تا با اخلاص کامل تو را بپرستد».

مهم‌ترین ویژگی حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه توحیدمداری است. توحید اصل و ریشه ادیان ابراهیمی و اساسی‌ترین آموزه همه ادیان الهی است؛ چنانچه فلسفه بعثت انبیاء بر محوریت این مسئله تعریف شده است؛ «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ «و همانا ما در میان هر امتی پیغمبری فرستادیم که خدای یکتا را پرستید و از بتان و فرعونان دوری کنید» (نحل: ۳۶) و در آیات قرآن یکی از رئوس دعوت‌های خداوند به شمار آمده است: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»؛ «بگو او خدای یگانه است» (توحید: ۱)؛ «أَتَمَّا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ»؛ «همانا اله شما الهی واحد است» (کهف: ۱۱۰). این امر در روایات معصومین علیهم السلام نیز جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. چنانچه در حدیث سلسله الذهب امام رضا علیه السلام، محور سخنان خود را مسئله توحید قرار دادند و فرمودند: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا؛ کلمه لا اله الا الله حصار من است و هرکس وارد حصار من شود از عذابم در امان است. اسحاق می‌گوید: چون شتر به راه افتاد حضرت با صدای بلند به ما فرمود: اما این شرط‌هایی دارد و من از شرط‌های آن هستم» (صدوق، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۳۵).

بنابراین و با توجه به اهمیت مسئله توحید، تشکیل حکومت در دوره حضور امام عصر عجل الله تعالی فرجه نیز توحیدمحور خواهد بود و زیبایی حکومت حضرت در این است که خودمحوری به خدامحوری و منیت به الوهیت تبدیل خواهد شد. وقتی بدانیم توحید در همه ابعاد حکومت حضرت معنا پیدا می‌کند، انتظارمان جدی می‌شود. لذا در دعای افتتاح غایت استخلاف مؤمنین در زمین که همان حکومت صالحان است، فراهم شدن زمینه جهت عبادت و بندگی خداست. به‌گونه‌ای که اگر در این زمان امکان اجرای فرامین

دینی وجود ندارد، با حضور امام عَلَيْهِ السَّلَامُ و تشکیل حکومت و دولت توحیدی، دین خداوند متعال استوار می‌گردد و رضایت الهی محور فعالیت‌ها خواهد شد؛ بنابراین، در بخشی از دعای شریف افتتاح نیز از خداوند مکنت یافتن دین الهی را خواستاریم. نکته‌ای که در این باره می‌بایست مورد توجه قرار گیرد نقش حکومت در ایجاد این زمینه است. در حقیقت با حضور دولت حق ابتدا دین اسلام بر همه ادیان تفوق می‌یابد و به دنبال آن جامعه به جامعه توحیدی تبدیل می‌شود. لذا خداوند در آیه ۳۳ سوره توبه می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾؛ «اوست خداوندی که رسول خویش را به هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر همه‌ی دین غلبه دهد؛ هر چند که مشرکان ناخوش دارند». امام صادق درباره این آیه می‌فرماید: «فَإِذَا خَرَجَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَبْقَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا مُشْرِكٌ بِالْإِمَامِ إِلَّا كَرِهَ خُرُوجَهُ حَتَّىٰ لَوْ كَانَ كَافِرًا أَوْ مُشْرِكًا فِي بَطْنِ صَخْرَةٍ لَقَالَتْ يَا مُؤْمِنُ فِي بَطْنِي كَافِرٌ فَأَكْسِرُنِي وَاقْتُلُهُ؛ وقتی قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ خروج کند، کافری نسبت به خدای بزرگ باقی نمی‌ماند و مشرکی نسبت به مقام امام نمی‌ماند، مگر اینکه از قیام او کراهت دارد تا جایی که اگر کافر یا مشرکی در دل صخره‌ای باشد، صخره می‌گوید: «ای مؤمن! در دل من کافری است، پس مرا بشکن و او را بکش!»، (مجلسی، ۱۳۶۰، ش، ۵۲/۳۲۴).

و نیز خداوند در آیه ۵۵ سوره نور می‌فرماید: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْقَاسِقُونَ﴾؛ «خدا به کسانی از شما بندگان که (به خدا و حجّت عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ) ایمان آرند و نیکوکار گردند وعده فرمود که (در ظهور امام زمان) در زمین خلافتشان دهد چنانکه امم صالح پیمبران سلف را جانشین پیشینیان آن‌ها نمود و دین پسندیده آنان را (که اسلام واقعی است بر همه ادیان) تمکین و تسلط عطا کند و به همه آنان پس از خوف و اندیشه از دشمنان ایمنی کامل دهد که مرا به یگانگی، بی هیچ شائبه، شرک و ریا پرستش کنند».

۲-۲. مظهر عدل الهی

«اللَّهُمَّ وَصَلِّ عَلَى... الْعَدْلِ الْمُنتَظَرِ؛ خدایا، درود فرست بر... دادگستر مورد انتظار».

از جمله ویژگی‌های شاخص حکومت امام عصر عجل الله تعالی فرجه که به عنوان یک مسئله اساسی در حوزه مباحث مهدویت مطرح می‌گردد، مسئله عدالت‌گستری و بعد از مسئله توحید به عنوان مهم‌ترین ویژگی در حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه قابل بررسی است این مسئله علاوه بر دعای افتتاح در روایات شیعه و اهل سنت نیز به صورت متواتر با نقل‌های مختلف بیان گردیده است و کمتر موضوعی در رابطه با مهدویت می‌توان مورد اشاره قرار داد که در آن به مبحث عدالت‌گستری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه پرداخته نشده باشد؛ از جمله در روایت منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ضمن معرفی ائمه علیهم السلام آمده است: «مِنَّا مَهْدِيٌّ هَذِهِ الْأُمَّةُ يَنَالُ اللهُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلِئْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا؛ مهدی این امت از ماست پر می‌کند خداوند به وسیله او زمین را از عدل و داد همان‌طور که از ظلم و جور پر شده است» (حر عاملی، ۱۳۸۵، ش، ۲/۱۶۰).

۲-۲-۱. گستره عدالت مهدوی

یکی از مسائل مطرح در رابطه با عدالت، گستره و قلمرو آن در حکومت مهدوی است. آنچه از منابع روایی، ادعیه و زیارت استفاده می‌شود، عدالت در عصر حضور در حوزه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی جریان دارد. این عدالت چنان فراگیر و گسترده است که بنابر روایات حتی به درون خانه‌ها نفوذ می‌کند و روابط خصوصی افراد خانواده را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. چنانچه امام صادق علیه السلام در توصیف وضعیت عصر ظهور و حکومت امام عجل الله تعالی فرجه می‌فرماید: «أَمَّا وَاللَّهِ لَيَدْخُلَنَّ عَلَيْهِمْ عَدْلُهُ جَوْفَ بُيُوتِهِمْ كَمَا يَدْخُلُ الْحُرُّ وَالْقُرُّ؛ امام زمان عجل الله تعالی فرجه عدالت را، همچنان که سرما و گرما وارد خانه‌ها می‌شود، وارد خانه‌های مردمان کند» (نعمانی، ۱۳۹۷، ش، ص ۲۹۷، ح ۱). عدالت مهدوی هرگز ویژه گروهی خاص از انسان‌ها نمی‌باشد، بلکه همه انسان‌ها را از هر جنس و سنی، با هر گویشی حتی گنه‌کاران را شامل می‌شود البته مقصود و غرض از اجرای عدالت برای بدکاران و انسان‌های فاجر فراهم کردن زمینه برای هدایت آن‌هاست. امام باقر علیه السلام در این زمینه می‌فرمایند: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا فَإِنَّهُ يَقْسِمُ بِالسُّوِّيَّةِ، وَ يَعْدِلُ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ، الْبَرِّ مِنْهُمْ وَالْفَاجِرِ؛ هنگامی که قائم ما به پا خیزد [اموال را] برابر تقسیم می‌کند و میان [همه] مردم، نیکوکار و بدکار، به عدالت رفتار می‌کند» (مجلسی، ۱۳۶۰، ش، ۲۹/۵۱، ح ۲).

امام خمینی علیه السلام در بیان مفهوم واقعی عدالتی که به دست توانای امام مهدی علیه السلام تحقق می‌یابد، می‌گویند: «قضیه غیبت حضرت صاحب، قضیه مهمی است که به ما مسائلی می‌فهماند، من جمله اینکه برای یک همچو کار بزرگی که در تمام دنیا عدالت به معنای واقعی اجرا بشود، در تمام بشر نبوده کسی الا مهدی موعود علیه السلام که خدای تبارک و تعالی او را ذخیره کرده است برای بشر. هر یک از انبیا که آمدند، برای اجرای عدالت آمدند و مقصدشان هم این بود که اجرای عدالت را در همه عالم بکنند، لکن موفق نشدند. حتی رسول ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله که برای اصلاح بشر آمده بود و برای اجرای عدالت آمده بود و برای تربیت بشر آمده بود، باز در زمان خودشان موفق نشدند به این معنا... وقتی که ایشان ظهور کنند. ان شاء الله خداوند تعجیل کند در ظهور او تمام بشر را از انحطاط بیرون می‌آورد، تمام کجی‌ها را راست می‌کند. «يُنَالُ الْأَرْضَ عَدْلًا بَعْدَ مَا مُلِئَتْ جَوْرًا» همچو نیست که این عدالت همان که ماها از آن می‌فهمیم که نه یک حکومت عادلانه باشد که دیگر جور نکند آن، این هست اما خیر، بالاتر از این معناست معنی «يُنَالُ الْأَرْضَ عَدْلًا بَعْدَ مَا مُلِئَتْ جَوْرًا». الان زمین و بعد از این، از این هم بدتر شاید بشود پر از جور است. تمام نفوسی که هستند انحرافات در آن‌ها هست، حتی نفوس اشخاص کامل هم در آن انحرافات هست ولو خودش نداند. در اخلاق‌ها، انحراف هست؛ در عقاید، انحراف هست؛ در اعمال، انحراف هست و در کارهایی هم که بشر می‌کند، انحرافات معلوم است و ایشان مأمورند برای اینکه تمام این کجی‌ها را مستقیم کنند و تمام این انحرافات را برگردانند به اعتدال که واقعاً صدق بکند: «يُنَالُ الْأَرْضَ عَدْلًا بَعْدَ مَا مُلِئَتْ جَوْرًا» (خمینی، ۱۳۷۸ ش، ۱۲/۲۰۷-۲۰۹).

با توجه به این امر، آنچه در دعای افتتاح مورد اشاره قرار گرفته است، مسئله عدالت اقتصادی و اجتماعی امام علیه السلام در زمان ظهور است که در ادامه به بدان پرداخته می‌شود:

الف) توانگری و زدودن فقر

«وَأَعْنِي بِهِ عَائِلُنَا... وَاجْبُرْ بِهِ فُقْرَنَا؛ و تنگدستی ما را به او توانگری بخش... و تهیدستی ما را به مدد او جبران فرما»

از ویژگی‌های بسیار مهم در عصر ظهور جابه‌جایی قدرت و تغییر در ساختار آن است

حکومت در مدینه فاضله به دست توده‌های محروم و مستضعف جامعه است، آنان که پیش از ظهور بار سنگین فقر و بیچارگی و نامردی را تحمل کرده‌اند و اکنون در راستای اجرای عدالت باید به حق مسلم خویش در وراثت و پیشوای زمین دست یابند. در زمان حکومت امام مهدی رفاه و آسایش تمام بخش‌ها و زوایای زندگی بشر دامن‌گیر می‌شود و انسان‌ها آسوده خاطر از مشکلات روزمره تأمین معاش می‌توانند به سازندگی معنوی خود پردازند. امام باقر علیه السلام به نقل از امیرمومنان و نیز امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «مردمان بی‌نیاز می‌شوند آنگاه که عدالت میانشان حاکم باشد و آسمان روزی‌اش را فرومی‌ریزد و زمین برکت‌هایش را بیرون می‌ریزد با خواست پروردگار» (کلینی، ۱۳۸۵ ش، ۶۸/۳، ح ۶). از روایات استفاده می‌شود که عدم نیازمندی مردم به سبب روحیه قناعت و بی‌نیازی روحی است. به بیان دیگر پیش از آنکه مردم از بیرون، صاحب مال فراوان شوند و بی‌نیاز گردند روح بی‌نیازی از درون در آن‌ها پیدا می‌شود و به آنچه خداوند از فضل خویش به آن‌ها عطا کرده راضی و خشنود می‌شوند و چشمی به اموال دیگران نمی‌دوزند. اما باقر علیه السلام می‌فرماید: «إِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ وَ دَخَلَ الْكُوفَةَ بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ ظَهْرِ الْكُوفَةِ سَبْعِينَ أَلْفَ صِدِّيقٍ فَيَكُونُونَ فِي أَصْحَابِهِ وَ أَنْصَارِهِ وَ يَزُودُ السَّوَادَ إِلَى أَهْلِهِ هُمْ أَهْلُهُ وَ يُعْطِي النَّاسَ عَطَايَا مَرَّتَيْنِ فِي السَّنَةِ وَ يَزُودُهُمْ فِي الشَّهْرِ رِزْقَيْنِ وَ يُسَوِّي بَيْنَ النَّاسِ حَتَّى لَا تَرَى مُحْتَاجًا إِلَى الرِّزْقِ»؛ امام مهدی هر سال دو بار به مردم می‌بخشد و در هر ماه دو بار به آن‌ها روزی عطا می‌کند و در این کار مساوات را رعایت می‌کند تا اینکه چنان مردم بی‌نیاز می‌شوند که هیچ نیازمندی به زکات پیدا نمی‌شود؛ و این روایات بیانگر عدم نیازمندی مردم به جهت روحیه قناعت بی‌نیازی روحی است» (مجلسی، ۱۳۶۰ ش، ۳۹۰/۵۲).

ب) ادای دیون و آزادی اسیران

«وَ أَقْضِ بِهِ عَن مُّغْرَمِنَا... وَ قُلِّبْ بِهِ أَسْرَتَنَا؛ و بدهی ما را از برکت او ادا کن... و اسیران ما را به یاری او آزاد گردان»

ادای دین مالی مردم توسط امام مهدی عجل الله تعالی فرجه از دیگر محورهای عدالت اقتصادی در حکومت مهدوی است. در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «بدهکاری نمی‌ماند مگر

امامت می‌فرمایند: «فَرَضَ اللَّهُ... وَ الْأَمَانَةَ [الْإِمَامَةَ] نِظَامًا لِلْأُمَّةِ؛ خداوند متعال امامت را از این جهت که مایه نظام بخشی به امت است واجب فرمود» (نهج البلاغه: حکمت ۲۵۲) و نیز حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه با این عبارت که «طَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ وَ إِمَامَتَنَا أَمَانًا لِلْفِرْقَةِ؛ اطاعت از ما مایه نظام بخشی به امت است و امامت ما امان از تفرقه است» (حضرت زهرا علیها السلام خطبه فدکیه)؛ بنابراین نظام بخشی و مانع افتراق امت بودن امام علیه السلام، به عنوان دو ویژگی مرتبط با جایگاه امامت مطرح شده است. این مسئله در دعای افتتاح نیز به عنوان یک ویژگی مهم حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه مورد توجه قرار گرفته است و ضمن بیان چهار نکته (رفع پریشانی، پراکندگی، گسیختگی و اندکی افراد) به تبیین نقش وحدت افزای امام عجل الله تعالی فرجه در زمان ظهور پرداخته شده است. با توجه به این امر، در زمان حاکمیت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه انسان‌ها با همدیگر صمیمی و متحد خواهند شد و کینه و دشمنی از جامعه رخت برمی‌بندد؛ زیرا جاری شدن عدالت و دادگستری در جامعه سبب می‌شود حقی از کسی ضایع نشود؛ بنابراین، زمینه‌ای برای دشمنی و کینه جویی باقی نمی‌ماند. بلکه دل‌های مردم با یکدیگر انس و الفت می‌یابند و همگان به سوی اخوت و برادری قرآنی بازمی‌گردند؛ و بنا به سخن امام علی علیه السلام، تفرقه افکنی عمل شیطان است و ایمنی از آن با هدایت اهل نصیحت و در رأس آن‌ها امام علیه السلام امکان‌پذیر است «إِنَّ الشَّيْطَانَ يُسَيِّئُ لَكُمْ طَرَفَهُ، وَ يُرِيدُ أَنْ يَحُلَّ دِينَكُمْ عُقْدَةَ عُقْدَةٍ، وَ يُعْطِيكُمْ بِالْجَمَاعَةِ الْفِرْقَةَ وَ بِالْفِرْقَةِ الْفِتْنَةَ، فَاصْدِفُوا عَنْ نَزْعَاتِهِ وَ نَفَاتِهِ، وَ اقْبَلُوا النَّصِيحَةَ مِمَّنْ أَهْدَاهَا إِلَيْكُمْ وَ اعْقِلُوهَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ؛ شیطان راه خود را برایتان هموار نموده، می‌خواهد گره رشته ایمانتان بگسلد و به جای اتحاد کارت‌ها را به تفرقه کشد و فتنه و فساد برانگیزاند. از وسوسه‌ها و افسون‌هایش اجراض کنید. اندرز کسی را، که آن را به شما هدیه می‌کند، بپذیرید و آویزه گوش جان سازید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۱). علاوه بر وحدت درونی جامعه اسلامی، از جمله آثار حکومت امام عجل الله تعالی فرجه گرایش همه انسان‌ها به دین اسلام است این مسئله که اسلام بر همه ادیان برتری خواهد یافت در آیات متعددی از قرآن کریم از جمله آیه مبارکه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ «او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا آن را بر همه

آیین‌ها غالب گرداند، هرچند مشرکان کراحت داشته باشند» (توبه: ۳۳). این تفوق و برتری اسلام در چند مرحله انجام می‌پذیرد «یک مرحله آن در عصر پیامبر ﷺ واقع شد و مرحله وسیع‌تر آن در قرون بعد و مرحله نهایی به هنگام قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه حاصل می‌شود؛ چراکه آیه شریفه سخن از غلبه اسلام بر تمام ادیان بدون هیچ قید و شرط می‌گوید و غلبه مطلق و بی‌قید و شرط، در صورتی به‌طور کامل تحقق می‌یابد که سراسر روی زمین را فراگیرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ۹/ ۴۳۶).

لذا در روایت منقول از پیامبر اسلام ﷺ وارد شده است که حضرت فرمودند: «لَا يَتَّبِقُ عَلَيَّ ظَهْرُ الْأَرْضِ بَيْتٌ مَدْرٍ وَلَا وَبَرٍ إِلَّا أَدَخَلَهُ اللَّهُ كَلِمَةَ الْإِسْلَامِ؛ هیچ خانه‌ای بر روی زمین باقی نمی‌ماند مگر اینکه خداوند اسلام را در آن وارد می‌کند» (طبرسی، ۱۳۹۰ ش، ۵/ ۳۸) و نیز در تفسیر این آیه نقل شده است که «لَا يَكُونُ ذَلِكَ حَتَّى لَا يَتَّبِقَ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ صَاحِبٌ مِلَّةَ إِلَّا الْإِسْلَامِ؛ این معنی تحقق نمی‌یابد مگر آن زمانی که هیچ یهودی و نصرانی صاحب مذهب و ملت نخواهند بود مگر اسلام» (سیوطی، ۱۳۸۲ ش، ۳/ ۲۳۱). چنانچه امام صادق علیه السلام خطاب به خطاب به مفضل و در بیان این مسئله می‌فرمایند: «فوالله يامفضل ليرفع عن الملل والاديان الاختلاف ويكون الدين كله واحدا؛ به خدا سوگند ای مفضل «قائم» اختلاف را از میان ملت‌ها و دین‌ها برمی‌دارد و همه دین‌ها یکی می‌شوند» (صفار قمی، ۱۳۸۱ ش، ح ۱۸۲۷). نکته قابل توجه این‌که براساس آنچه از روایات اهل بیت استنباط می‌شود اتحاد ادیان در حکومت مهدوی اجباری نیست بلکه سیاست‌های فرهنگی امام مهدی به‌گونه‌ای است که توده‌ی مردم جهان به تدریج و با آغوش باز اسلام را خواهند پذیرفت (محمدی ری شهری، ۱۳۹۳ ش، ۹/ ۴۴۰).

۲-۴. عامل امنیت

«اسْتَخْلَفُهُ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِ، مَكَّنْ لَهُ دِينَهُ الَّذِي ارْتَضَيْتَهُ لَهُ، أَبْدَلْهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا؛ او را جانشین خود روی زمین گردان، چنان‌که پاکان پیش از او را جانشین خویش قرار دادی، دینی را که برایش پسندیده‌ای به دست او پابرجا بدار و ترسش را به امنیت بازگردان». آنچه که امروز گمشده بشر است و بسیاری از ملت‌ها در آرزوی آن بسر می‌برند برخورداری از نعمت امنیت است و در روایات از آن به‌عنوان یک نعمت فراموش شده در کنار عافیت

و سلامتی یاد شده است «قال رسول الله ﷺ: نِعْمَتَانِ مَكْتُورَتَانِ الْأَمْنُ وَالْعَافِيَةُ؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: ارزش دو نعمت از نظر مردم پوشیده است امنیت و تندرستی» (صدوق، ۱۳۷۷ ش، ۲/۳۴). مسئله امنیت در آیات قرآن به عنوان یک وعده محقق الهی مورد توجه قرار گرفته است «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسَّخِلَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»: «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و عمل صالح، انجام داده‌اند، وعده می‌دهد که آن‌ها را قطعاً خلیفه روی زمین خواهد نمود و دین و آیینی را که برای آن‌ها پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت، خوف و ترس را به امنیت و آرامش تبدیل خواهد ساخت» (نور: ۵۵) و بنا به فرمایش امام علی علیه السلام آنچه که می‌تواند این امنیت را برای بشریت به ارمغان آورد توجه به دین و در رأس آن‌ها پابندی به شریعت اسلام است «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَائِعَهُ لِمَنْ وَرَدَهُ وَأَعَزَّ أَرْكَانَهُ عَلَى مَنْ غَالَبَهُ، فَجَعَلَهُ أَمْنًا لِمَنْ عَلِقَهُ؛ حمد باد خداوندی را که اسلام را آشکار ساخت و برای تشنگان آن راه ورود به آبشخورش را آسان گردانید و ارکانش را استواری بخشید تا کسی را یارای چیرگی بر آن نباشد؛ و آن را امان قرار داد برای کسی که چنگ در آن زند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۶).

دوران حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه دوران حاکمیت خوبی‌ها و زیبایی‌هاست، زمینه اصلی تحقق وعده خداوند است به گونه‌ای که دیگر مجالی برای عناصر مخلل امنیت باقی نمی‌ماند و جامعه‌ی بشری با توجه به رشد فکری و تربیتی، به مراحل از کمال و شرافت انسانی، خواهند رسید که دست به ظلم، ستم، تجاوز و بی‌عفتی نزده، آسایش و امنیت خود و دیگران را مختل نمی‌سازد. وقتی مردم در روابط اجتماعی خود به اصول اخلاقی پایبند باشند و عدالت در همه حیات فردی و جمعی بشر جاری شود، بهانه‌ای برای ناامنی و ترس باقی نمی‌ماند. امام علی علیه السلام فرموده است: «به دست ما [و در حکومت ما] روزگار سختی‌ها سپری می‌گردد... و چون قائم ما قیام کند، کینه‌ها از دل‌ها بیرون رود، حیوانات نیز با هم سازگاری می‌کنند. [در آن روزگار چنان محیط امنی ایجاد شود] که زن با همه ریب و زیور خود، از عراق تا شام برود... و چیزی او را نترساند» (صدوق، ۱۳۷۷ ش، ۲/۴۱۸). یکی

از آثار مهم امنیت، چه امنیت روانی و جسمانی جامعه دینی، فراهم شدن زمینه مساعد جهت عبادت و پرستش خداوند متعال است. بر این اساس، هر چه جامعه از این نعمت برخوردارتر باشد، جهت‌گیری مردم به سمت دین و مظاهر دینی نیز افزون‌تر خواهد شد.

۵-۲. زمینه عزت اسلام و ذلت دشمنان

«اللَّهُمَّ أَعِزَّهُ وَأَعِزُّ بِهِ، وَانصُرُهُ وَانْتَصِرْ بِهِ، وَانصُرْهُ نَصْرًا عَزِيزًا، وَافْتَحْ لَهُ فَتْحًا يَسِيرًا، وَاجْعَلْ لَهُ مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا؛ خدایا عزیزش بدار و به دیگران توسط او عزت بده و یاری اش کن و به دیگران از سوی او یاری ده، یاری اش ده، یاری پیروزمندانه و پیروزش کن با پیروزی آسان و از پیش خود برای او سلطنتی پیروزی‌آفرین قرار ده».

آخرین مسئله‌ای که به آن می‌پردازیم و به عنوان یکی دیگر از ویژگی‌های حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له از آن یاد می‌شود، عزتمندی مردم در سایه حکومت مهدوی است؛ بر این اساس بشر در عصر حکومت مهدوی پس از سال‌ها از یوغ مستکبرین رها شده و عزت خواهد یافت، متأسفانه امروز و در دنیای مادی بشر، آنچه مایه عزت و برتری است پول و ثروت و مقام، رنگ و طایفه است؛ بدین جهت هرکسی که از آن‌ها محروم باشد، می‌بایست تحت امر و فرمان صاحبان آن قرار گیرد. در حقیقت استکبار و استثمار دوروی یک سکه هستند و جامعه موفق جامعه‌ای است که بتواند خود را از تسلط مستکبرین رها سازد. با توجه به اهمیت این امر که خود از مصادیق بارز عدالت الهی است، در دعای افتتاح، علاوه بر درخواست عزت برای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له، از خداوند متعال می‌خواهیم تا مستضعفین که همان وعده محقق و حتمی خداوند است را در سایه‌ی حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له عزیز و باعزت فرماید. این مسئله در آیات قرآن کریم نیز مطرح شده است «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسَّخِلَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسَّخَلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا»؛ «خداوند به کسانی که از شما ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کردند، وعده داده است که حتماً آنان را در این زمین، جانشین خود قرار دهد، همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند، جانشین خود قرار داد. و آن دینی که برایشان پسندیده، به سودشان مستقر می‌کند و ترسشان را به ایمنی مبدل

گرداند. مرا عبادت می‌کنند و چیزی را با من شریک نمی‌گردانند» (نور: ۵۵). امام علی رضی الله عنه در تفسیر این آیه کریمه می‌فرماید: «هُم أَلْ مُحَمَّدٍ يَبْعَثُ اللَّهُ مَهْدِيَّهُمْ بَعْدَ جَهْدِهِمْ فَيُعِزُّهُمْ وَيُذِلُّ عَدُوَّهُمْ؛ ایشان، خاندان پیامبرند که خداوند پس از سختی‌ها، مهدی ایشان را ظاهر می‌سازد و به آنان عزت می‌بخشد و دشمنانشان را خوار می‌سازد» (مجلسی، ۱۳۶۰ ش، ۵۴/۵۱).

و نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در رابطه با جایگاه عزت در حکومت امام عصر عج می‌فرماید: «هنگامی که خدای متعال اراده کند اسلام را به عزت خود بازگرداند، هر جباری را نابود می‌کند و او به چیزی که بخواهد قادر است و می‌تواند امتی را پس از تباهی اش اصلاح کند. ای حذیفه اگر از دنیا تنها یک روز باقی مانده باشد آن را آن قدر طولانی می‌کند که مردی از خاندان من حکومت را به دست گیرد» (اریلی، ۱۳۸۱ ش، ۲/۴۷۲-۴۷۳).

این امر، علاوه بر آیات قران و روایات در ادعیه و زیارات نیز مطرح گردیده است چنانچه در زیارت جامعه کبیره در رابطه با نقش اهل بیت علیهم السلام در عزتمندی امت اسلامی می‌خوانیم: «وَبِكُمْ أَخْرَجَنَا اللَّهُ مِنَ الدُّلِّ؛ به واسطه شما خدا ما را از ذلت، رهایی داد» (مرعشی، ۱۳۶۲ ش، ۸۸۵/۳۳) و نیز در دعای ندبه می‌خوانیم: «أَيُّنَ مَعَزَّ الْأَوْلِيَاءَ وَمَذَلَّ الْأَعْدَاءَ؛ کجاست عزت دهنده‌ی به دوستان خدا و ذلیل کننده‌ی دشمنان او».

نکته‌ای که در پایان این مقاله ضروری است موردتوجه قرار گیرد این است که زمینه و عامل تحقق این ویژگی‌ها، کریمانه بودن حکومت و برخورد کریمانه کارگزاران حکومت در حکومت مهدوی است چنانچه در بخش دیگری از دعای افتتاح می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ تُعَزِّزُ بِهَا الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ، وَتُذِلُّ بِهَا التَّفَاقَ وَأَهْلَهُ، ... وَتَرْزُقُنَا بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ خدایا به سوی تو مشتاقیم برای یافتن دولت کریمه‌ای که اسلام و اهلس را به آن عزیز گردانی و نفاق و اهلس را به وسیله آن خوار سازی، ... و کرامت دنیا و آخرت را از برکت آن، روزی مان فرمایی». اتصاف دولت و حکومت امام مهدی رضی الله عنه به کرامت، گویای این مسئله است که عزت اهل ایمان و اصلاح اموری فرهنگی، سیاسی و اجتماعی مردم در سایه حکومتی است که کارگزاران آن خود اهل کرامت باشند به‌گونه‌ای که در ابتدا سیستم حکومتی عدالت محور باشد و خلاف، ظلم، دروغ در میان مسئولین آنجائی نداشته باشد.

اگر چنین حکومتی تحقق یابد، قطعاً مردم نیز به تبع چنین دولتی، رفتار و زندگی خود را اصلاح می‌کنند. چنانچه امیر المومنین علیه السلام می‌فرمایند «فلیست تصلح الرعیه الا بصلاح الولاة؛ صلاح و راستی مردم در صلاح و راستی کارگزاران است». (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۵) و نیز امام صادق علیه السلام در ذیل آیه مبارکه «إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ» (اعراف / ۳۳) فرمودند: «همه‌ی گناهانی که در قرآن حرام شمرده شده، فواحش آشکار است و باطن و ریشه‌ی همه آن‌ها دولت‌مردان ناحق‌اند» (حر عاملی، ۱۱۰۴، ق، ۲۵ / ۱۰، ح ۵)

نتیجه‌گیری

تشکیل حکومت جهانی از مهم‌ترین اهداف قیام حضرت مهدی علیه السلام، زمینه‌ساز هدف خلقت و تأمین‌کننده اهداف همه انبیای بزرگ الهی به شمار می‌آید؛ بدین جهت بررسی شاخصه‌های آن حکومت موعود در ایجاد امید و نیز تبیین نقش دین در سعادت انسان دارای اهمیت است. در این راستا یکی از منابع تبیین شاخصه‌های حکومت مهدوی ادعیه و زیارات است که در دعای افتتاح به عنوان یکی از متون منتسب به امام زمان علیه السلام به ذکر ویژگی‌های حکومت امام زمان علیه السلام پرداخته شده است. این دعا توسط امام مهدی علیه السلام به محمد بن عثمان، دومین نایب خاص حضرت تعلیم داده شده است. با توجه به این دعای شریف، در پرتوی حاکمیت جهانی امام مهدی علیه السلام، جامعه، جامعه‌ای توحیدی و خدامحور خواهد شد و زیبایی حکومت حضرت تبدیل خودمحوری به خدامحوری و منیت به الاهیت است. در این حکومت، قانون الهی جاری خواهد شد و از اهداف آن عدالت‌گستری و رشد معنوی است که نتیجه‌ی آن، امنیت و آبادانی جهان است.

عدالت فراگیر مهدوی که نشان از کریمانه بودن رهبر حکومت و کارگزاران آن است، به‌گونه‌ای است که هیچ اسیری و بدهکاری باقی نمی‌ماند و عدالت در تمام سراسر جهان نفوذ می‌یابد و امنیت و آرامش به برکت وجود حضرت درهمه جا برقرار شده و دیگر اختلافی بین مسلمانان باقی نمی‌ماند و همه باهم یکدل و یک‌رنگ می‌شوند و نهایت امر نتیجه این حکومت، سربلندی و عزت مسلمانان و ذلت و خواری دشمنان در سایه حضور حجت الهی است.

«اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغِبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلِهِ كَرِيمِهِ نُعِزُّ بِهَا الْإِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ»

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. مفاتیح الجنان
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶ ش)، امالی، مترجم: محمدباقر کمره‌ای، چ دهم، نشر: کتابچی، تهران.
۵. _____، (۱۳۷۷ ش)، خصال، ج ۲، نشر: کتابچی، تهران.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۱۴ ق)، اقبال الاعمال، ج ۱، چ اول، نشر: مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۷. اربلی، علی بن حسن، (۱۳۸۱ ش)، کشف الغمه فی معرفه الائمه، ج ۲، نشر بنی هاشم، تبریز.
۸. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۳۱ ق)، شرح المقاصد تحقیق عبدالرحمن عمیره، ج ۵، نشر: شریف رضی، قم.
۹. جرجانی، سید شریف، (۱۳۷۳ ش)، شرح مواقف، ج ۸، انتشارات شریف رضی، قم.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ ق)، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۵، چ چهارم، نشر دار العلم للملایی، بیروت.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۸۵ ش)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، مترجم: محمد نصراللهی ج ۲، نشر: دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۱۲. _____، (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه، ج ۲۵، نشر: مؤسسه آل البيت ع، قم.
۱۳. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۸ ش)، صحیفه نور، ج ۱۲، نشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چ اول، نشر دار القلم، الدار الشامیه - دمشق - بیروت.
۱۵. زبیدی واسطی، (۱۴۲۰ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲۰، چ اول، نشر: دارالفکر، بیروت.
۱۶. سیوطی، جلال الدین، (۱۳۸۲ ش)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۳، نشر: دارالفکر، بیروت.
۱۷. صفار قمی، محمد بن الحسن صفار، (۱۳۸۱ ش)، بصائر الدرجات، نشر: المکتبه الحیدریه، قم.

۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، نشر: آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵ ش)، تهذیب الاحکام، ج ۳، نشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۰. _____، (۱۴۱۱ ق)، مصباح المتعبد، نشر: مؤسسه فقه الشیعه، بیروت.
۲۱. طریحی، فخرالدین، (۱۴۳۱ ق)، مجمع البحرین، ج ۶، چ اول، نشر: موسسه بعثت، قم.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۰۹ ق)، الوافی، ج ۱۱، چ اول، نشر: مکتبه الامام امیر المؤمنین علی علیه السلام العامه، اصفهان.
۲۳. کفعمی، ابراهیم، (۱۳۸۳ ش)، البلد الامین، نشر: مکتبه الصدوق، تهران.
۲۴. کفعمی، ابراهیم، (۱۴۰۳ ق)، المصباح، چ سوم، نشر: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۵ ش)، اصول کافی، ج ۳، نشر: قائم آل محمد، تهران.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۰ ش)، بحارالانوار، ج ۵۱ و ۵۲، نشر: دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۷. _____، (۱۴۲۳ ق)، زاد المعاد، نشر: علاء الدین الاعلمی، بیروت.
۲۸. محمدی ری شهری، (۱۳۹۳ ش)، دانشنامه امام مهدی علیه السلام: بر پایه قرآن، ج ۹، مترجم: عبدالهادی مسعودی، نشر: موسسه فرهنگی دارالحدیث، قم.
۲۹. مرعشی، نورالله، (۱۳۶۲ ش)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ج ۳۳، نشر: کتابخانه آیه الله المرعشی، قم.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵ ش)، حکیمانه ترین حکومت، چ دوم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام، قم.
۳۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، چ اول، نشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ ش)، پیام قرآن روش تازه ای در تفسیر موضوعی قرآن، ج ۹، چ ششم، نشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ ش)، الغیبه للنعمانی، چ اول، نشر: صدوق، تهران.
۳۴. واعظی، احمد، (۱۳۸۵ ش)، حکومت اسلامی، نشر: مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
۳۵. ولایی، عیسی، (۱۳۷۷ ش)، مبانی سیاست در اسلام، چ اول، نشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.



نقش قدرت و اراده الهی در نزول بلا یا و رفع آن در دعای هفتم صحیفه سجادیه

معصومه قلی پور

چکیده

از ویژگی‌های عالم ماده، وجود سختی‌ها و ناملازمات است و بدون لحاظ آن‌ها نمی‌توان تصور صحیحی از این عالم ارائه نمود. آنچه در این باره مهم تلقی می‌شود، توجه به نقش قدرت و اراده خداوند در این باره و نیز نوع رویکرد و شیوه مواجهه انسان با این مشکلات است که این امر ارتباط مستقیم با جایگاه معرفتی انسان دارد؛ از جمله اموری که می‌تواند انسان را در این مسیر یاری نماید انس با ادعیه و زیارات است، بدین صورت که انسان با مراجعه و نیز مطالعه علاوه بر کسب معنویت، معرفت خود را نسبت به خدا و جهان هستی افزایش می‌دهد. یکی از این منابع معرفتی صحیفه سجادیه است، امام سجاد علیه السلام در دعای هفتم صحیفه سجادیه ضمن توجه دادن به مسئله ابتلائات در زندگی انسان، به جایگاه قدرت و اراده خداوند در این باره اشاره می‌فرماید. بر این اساس آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد، تبیین رابطه قدرت و اراده الهی با ابتلائات زندگی انسان با توجه به این دعای شریف است که با گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و روش پردازش توصیفی-تحلیلی انجام می‌پذیرد. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که قدرت خداوند مطلق است و اراده و قدرت الهی در ایجاد و رفع ابتلائات مؤثر بوده و تأثیرگذاری آن از طریق اسبابی که تحت اراده و قدرت خداوند هستند، امکان‌پذیر است. در عین حال بنا به قضای غیر حتمی خداوند، انسان با دعا و توسل، خود می‌تواند در تقلیل و رفع ناملازمات نقش آفرین باشد؛ به عبارتی وقایع زندگی انسان از یک سو به اراده و قدرت خداوند و از سوی دیگر به اراده انسان بستگی دارد.

کلیدواژگان: امام سجاد علیه السلام؛ بلاء؛ اراده؛ دعا؛ قدرت

مقدمه

وجود ابتلائات در زندگی انسان از جمله سنن الهی است؛ انسان در حیات مادی و دنیوی خود به گونه‌های مختلف با شدائد، رنج‌ها و ابتلائات مواجه می‌شود و به هر اندازه انسان بتواند معرفت خود را نسبت به خدا، انسان و جهان هستی افزایش دهد، میزان تحمل او نیز به تناسب آن متفاوت خواهد بود؛ گاهی انسان با رویکردی کاملاً مادی به این امور توجه می‌کند، لذا از همه این ابتلائات تفسیری مادی ارائه می‌کند و خود را عاجز از رفع آن‌ها و کاملاً تسلیم می‌بیند. علاوه بر این، چنین افرادی برای عمل خود در ایجاد این ابتلائات نقشی قائل نیستند؛ و حتی آن‌ها را تصادفی قلمداد می‌کنند. برخلاف این‌ها کسانی که نگاه خود را محصور در این عالم نمی‌کنند و در ورای این نامالیمات قدرت و اراده دیگری را که همان قدرت و اراده الهی است، دخیل می‌دانند، علاوه بر توجه به آن قدرت و اراده، عملکرد و اراده خود را به عنوان یکی از علل و اسباب در ایجاد و حتی رفع آن‌ها مؤثر می‌دانند.

آنچه که می‌تواند در تغییر رویکرد انسان نسبت به جهان هستی و انسان به عنوان یک جزء کوچک از آن، تأثیرگذار باشد، توجه به کلام معصومین علیهم‌السلام و بهره‌گیری از آموزه‌های ایشان است، این آموزه‌ها در راستای شناخت حقیقت انسان در همه ابعاد وجودی اوست و چه منبعی کامل‌تر از این است که این امر از جانب معصوم علیهم‌السلام که خود دریای بی‌انتهای معرفت‌اند، ارائه گردد؛ در این میان، امام سجاد علیه‌السلام با توجه به شرایط حاکم بر عصر ایشان، بسیاری از معارف اعتقادی از جمله نقش قدرت و اراده الهی در عالم هستی و ارتباط آن با نظام اسباب و مسببات را مطرح نموده است. در دعای هفتم صحیفه سجادیه مسئله اراده و قدرت خداوند در ابتلائات انسان و نقش انسان در مواجهه با آن‌ها بیان گردیده است.

در این پژوهش به این سؤالات پاسخ داده می‌شود: ارتباط ابتلائات زندگی انسان با اراده خداوند و قدرت او چگونه است؟ نقش اسباب طبیعی در این جهت و کیفیت ارتباط آن‌ها با قدرت و اراده الهی چگونه است و اینکه اراده انسان تا چه اندازه در این باره تأثیرگذار است؟

در رابطه با موضوع این پژوهش، کتاب‌های ارزشمند و ثمربخش زیادی به رشته تحریر درآمده است از جمله این آثار می‌توان به شرح‌های صحیفه سجادیه اشاره کرد، شرح و تفسیر صحیفه سجادیه نوشته آقای حسین انصاریان (۱۳۸۹ ش) که در جلد پنجم به شرح و ترجمه دعای هفتم صحیفه سجادیه می‌پردازد، شرح صحیفه سجادیه آقای میرزا محمدابراهیم سبزواری (۱۳۹۰ ش) در این کتاب نیز به ترجمه و شرح صحیفه سجادیه پرداخته شده است. در مورد صحیفه سجادیه پایان‌نامه‌ها و مقالات زیادی نیز نگاشته شده است از جمله: پایان‌نامه توحید افعالی در صحیفه سجادیه نوشته خانم محبوبه معتمد نژاد (۱۳۹۴ ش) که رویکرد کلامی - فلسفی دارد، در این پایان‌نامه مباحث مربوط به توحید افعالی و اقسام آن بر مبنای فرمایشات گهربار حضرت امام سجاد علیه السلام تبیین شده است و همچنین مقاله بررسی توحید ربوبی در صحیفه سجادیه نوشته آقای مهدی صفایی اصل (۱۳۹۵ ش) در این مقاله نیز مظاهر توحید ربوبی مانند توحید در حاکمیت، ولایت، رازقیت و ... در دعاها و مناجات‌های امام سجاد علیه السلام بیان شده است، ولی این پژوهش نقش قدرت و اراده خداوند در نزول بلایا و رفع آن در دعای هفتم صحیفه سجادیه را مورد بررسی قرار می‌دهد که هیچ کتاب، پایان‌نامه یا مقاله‌ای به آن نپرداخته است.

این پژوهش ابتدا به بیان برخی مفاهیم و اصطلاحات پرداخته و سپس تأثیر قدرت خداوند در ابتلائات و رفع آن‌ها، مسئله قضا و قدر و ارتباط آن با قدرت خداوند، اثرگذاری اسباب در عالم و در بخش آخر به ارتباط اراده انسان و خداوند با ابتلائات زندگی پرداخته شده است.

۱. مفهوم شناسی

الف) اراده

واژه «اراده» به طور عام به معنای «خواستن، میل، قصد و آهنگ» ترجمه شده (دهخدا، ۱۳۵۱ ش، ج ۱، ص ۱۶۰۴) و به طور خاص در فرهنگ‌های فلسفی به معانی «چون خواستن، قصد کردن، توجه کردن» (سجادی، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۳۰) و نیز «اشتقاق به انجام کار و طلب کردن» معنا شده است. (صلیبا، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۲۴)

راغب اصفهانی در کتاب «مفردات» می‌گوید: «اراده» منقول از «راد، یرود» است، آنگاه که در طلب چیزی تلاش شود، «اراده» در اصل قوه مرکب از میل شدید، نیاز و آرزو است؛ اما این اسم برای میل نفس به چیزی با حکم به اینکه آن عمل شایسته است انجام شود یا انجام نشود، وضع شده است؛ بنابراین گاهی برای مبدأ فعل به معنای میل نفس به چیزی استعمال می‌شود و گاهی برای منتهای فعل، یعنی حکم به اینکه آن فعل شایسته انجام دادن است یا شایسته انجام دادن نیست، به کار گرفته می‌شود، اما وقتی در مورد خداوند متعال به کار می‌رود، منظور منتهای فعل است نه مبدأ آن، زیرا خداوند برتر از آن است که میل داشتن در او تصور شود. پس اگر گفته شود خداوند این‌گونه اراده کرده است، معنایش این است که حکم کرده فلان امر این‌گونه باشد نه گونه‌ای دیگر. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۷۱)

علامه مصطفوی اراده را از ریشه «رود» معرفی می‌کند و بیان می‌کند که معنای اصلی این ریشه «طلب همراه با اختیار و انتخاب» است. (مصطفوی، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۲۳۴) همان‌گونه که ملاحظه شد واژه «اراده» در فرهنگ‌های مختلف فلسفی، کلامی و قرآنی معنای متفاوتی را به خود اختصاص داده است اما آنچه به عنوان وجه مشترک همه آن‌ها در تفسیر «اراده» استعمال می‌شود، اراده به معنای «خواستن و طلب کردن همراه با اختیار و انتخاب» است.

ب) قدرت

در لغت به معنای توانایی داشتن، توانستن و توانایی است؛ در اصطلاح به معنای صفتی که تأثیر آن بر وفق اراده باشد و به معنای مبدأ قریبی است که افعال مختلف از آن صادر شود. کلمه «قدرت» مترادف کلمه «استطاعت» است. (معین، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۲۶۴۴)

ج) دعا

مصدر از ماده «دعو» است (مصطفوی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۲۰۴) و به معنای حاجت خواستن، استغاثه به خدا، استدعای برکت، تضرع، درخواست از درگاه خدا و درخواست حاجت از خدا است. (دهخدا، ۱۳۵۱ ش، ج ۱۴، ص ۲۳ تا ۲۵)

دعا در اصطلاح یعنی گفتگو کردن با حق تعالی به نحو طلب حاجت و درخواست حل مشکلات از درگاه او یا به نحو مناجات و یاد صفات جلال و جمال ذات قدس اوست. (مشکینی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۱)

د) ابتلاء

کلمه ابتلاء مصدر ثلاثی مزید از باب افتعال از ریشه «بلو» است. در منابع لغت، لغت شناسان، به طور مشترک واژه «ابتلاء» را به معنای امتحان و اختبار بیان کرده‌اند. (ابن منظر، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۴، ص ۸۴)

در برخی منابع لغوی با دو ریشه دو معنا برای آن بیان شده است نخست «بلو» به معنای فرسودگی و دگرگونی و دوم «بلی» به معنای اختبار و امتحان (ابن فارس، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲۹۲) راغب اصفهانی گوید: بلاء در اصل به معنای کهنگی و فرسودگی است همچنین به آزمایش کردن نیز گفته می‌شود زیرا هر چیزی در اثر آزمایش‌های متعدد وارده، حالت فرسودگی به خود می‌گیرد مانند غم و اندوه که بدن را فرسوده می‌سازد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۴۵)

۲. قدرت خداوند و ابتلائات

زیربنای جهت‌گیری‌های انسان در زندگی مسائل اعتقادی اوست؛ از جمله مسائل بسیار مهم اعتقادی بحث اراده و قدرت خداوند است. گستره شمول قدرت و اراده خداوند همواره از مسائل بسیار بحث‌برانگیز بوده است.

قدرت از اوصاف ثبوتی و ذاتی خداوند است آیات بسیاری در قرآن خداوند را به نام «قادر» و «قدیر» می‌خواند، قادر بودن خداوند به این معناست که اگر مشیت او به انجام فعلی تعلق پذیرد آن را انجام می‌دهد و اگر مشیت او به ترک آن تعلق گرفت آن را ترک می‌کند (سعیدی مهر، ۱۳۹۰ ش، ج ۱، ص ۲۲۹)

متکلمان قدرت را مبدئیت فاعل مختار برای کاری که ممکن است از او سر بزند تعریف کرده‌اند. قادر به این معنا در برابر فاعل مجبور است، پس قادر مختار کسی است که قدرت بر انجام فعل و ترک فعل را دارد. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۹ ش، ص ۴)

صفت قدرت همچون دیگر صفات خداوند عین ذات اوست و چون ذات خداوند ازلی و نامحدود است، قدرت او نیز ازلی و نامحدود است؛ در قرآن کریم قدرت مطلق خداوند را این‌گونه بیان می‌کند: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُ مِيقَاتُ يَوْمٍ يَخْلُقُ فِيهَا رِجْسًا قَدِيرٌ»؛ «آیا ندانسته‌اند خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آفرینش آن‌ها درمانده و خسته نشد، قدرت دارد که مردگان را زنده کند؟ آری، او بر هر کاری تواناست». (احقاف: ۳۳)

لذا خداوند خالق انسان، خالق افعال او و خالق هر فعل و انفعالی در عالم است، خلقت او به وسیله صفت قدرتش صورت می‌پذیرد پس ابتلائات زندگی انسان که جزء فعل و انفعالات عالم است، نیز به وسیله قدرت خداوند صورت می‌پذیرد.

امام سجاده علیه السلام در بیان نقش قدرت خداوند در ابتلائات زندگی انسان می‌فرماید: «وَقَدْ نَزَلَ بِي يَا رَبِّ مَا قَدْ تَكَادَنِي ثِقْلُهُ، وَالْأَمِّيُّ مَا قَدْ بَهَّطَنِي حَمْلُهُ * وَبِقُدْرَتِكَ أُوْرِدْتَهُ عَلَيَّ وَبِسُلْطَانِكَ وَجَّهْتَهُ إِلَيَّ؛ پروردگارا بلایی بر من نازل شده که سنگینی اش مرا به زحمت و رنج انداخته و سختی و مشکلی به دردم آورده که تحملش مرا در فشار قرار داده و تو آن را به قدرتت بر من وارد کرده‌ای و به اقتدارت به سوی من فرستاده‌ای» (انصاریان، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۶) وقتی قدرت خداوند به چیزی تعلق بگیرد هیچ قدرت دیگری توان مقابله و اثرگذاری بر آن را ندارد چون قدرت خداوند مطلق است و تخلف از آن امکان‌پذیر نیست لذا امام سجاده علیه السلام در ادامه می‌فرماید:

«فَلَا مُضْدِرَ لِمَا أُورِدْتَ، وَلَا صَارِفَ لِمَا وَجَّهْتَ، وَلَا فَاتِحَ لِمَا أَغْلَقْتَ، وَلَا مُغْلِقَ لِمَا فَتَحْتَ، وَلَا مُبَسِّرَ لِمَا عَسَرْتَ، وَلَا نَاصِرَ لِمَنْ خَذَلْتَ؛ دورکننده‌ای برای آن وجود ندارد و چیزی که تو بسته‌ای گشاینده‌ای برایش نمی‌باشد و چیزی را که تو بگشایی، کسی قدرت بستنش را ندارد و آنچه را که تو دشوار کرده‌ای آسان کننده‌ای برایش نیست و کسی را که تو بی‌یار و یاور گذاشته‌ای یآوری برای او وجود ندارد» (انصاریان، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۶)

در این فرازها از دعا، امام سجاده علیه السلام تمامی افعال را به خداوند نسبت داده و بیان می‌فرمایند که تنها مؤثر حقیقی خداوند است که با قدرت او تمام فعل و انفعالات عالم،

أعم از بلایا و رفع بلایا محقق می‌شود.

امام علی علیه السلام مطلق بودن قدرت خداوند در نزول بلایا را این‌گونه بیان می‌فرماید: «و چون خداوند اراده کند که قومی را به بدی کردارشان عقاب کند هیچ بازدارنده‌ای برای آن نیست و برای آنان جز خداوند کسی نیست که آن بلا را برگرداند». (مفید، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۳۹) امام باقر علیه السلام نیز در روایتی نقش قدرت خداوند در نزول بلا و رفع آن را این‌گونه بیان می‌فرماید: هرگاه خدای تبارک و تعالی بنده‌ای را دوست دارد، او را در بلا غوطه‌ور سازد و باران بلا را بر سر او ریزد و چون به درگاه خدا دعا کند، فرماید، لبیک بنده من، اگر خواسته تو را به زودی دهم، توانایم، ولی اگر برایت ذخیره کنم، برای تو بهتر است. (کلینی، ۱۳۶۹ ش، ج ۳، ص ۳۵۲)

این روایات به خوبی بیان می‌کنند که نزول بلایا به هر دلیلی که حکمت خداوند اقتضا دارد از جانب اوست و از سوی دیگر برداشتن بلایا نیز تحت سیطره قدرت خداوند است. همان کسی که با قدرتش زندگی انسان را به سختی‌ها و مشکلات مبتلا کرده می‌تواند با همان قدرتش، سختی‌ها و مشکلات را برطرف کند، امام سجاد علیه السلام در بخشی دیگر از دعا در این رابطه می‌فرماید: «ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصَّعَابُ، دشواری‌ها در برابر قدرتت آسان گردد» (انصاریان، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۵)

امام سجاد علیه السلام در فرازهای این دعا به زیبایی تمام احاطه قدرت خداوند بر عالم و ضعف انسان در برابر این قدرت لایزال را بیان می‌فرماید.

وقتی تمام سختی‌ها، مشکلات، آسانی‌ها و گشایش‌ها به واسطه قدرت خداوند است و خود خداوند می‌فرماید: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»؛ و پروردگار شما گفته است مرا بخوانید تا (دعای) شما را اجابت کنم» (غافر: ۶۰). چرا انسان در ناملایمات زندگی خداوند را نخواند، دعا نکند و از خداوند یاری نجوید؟

خداوندی که در تمام هستی اعم از بزرگ‌ترین و کوچک‌ترین جزء آن نظامی برقرار نموده که عقل عاقلان و عرفان عارفان و عشق عاشقان در آن سرگردان است و هرگز در امور هستی کمترین و کوچک‌ترین اشتباهی رخ نمی‌دهد، بلایا و دشواری‌ها به قدرت او

آسان می‌گردد. خداوندی که جهان را با همه وسعتش از گازهای مملو و منبسط در فضا و کیهان ساخته و به صورت صدها میلیارد توده عظیم منظم کهکشانی در آورده که هر یک دارای صدها میلیون ستاره‌اند و برخی از ستاره‌ها سیصد میلیون سال نوری دورتر از خورشید ما و بزرگ‌تر از آن هستند، با قدرت چنین حکیمی و با لطف و رحمت چنین قدری دشواری‌ها و ناملايمات زندگی، آسان و برطرف می‌گردد.

۳. ارتباط قدرت الهی با قضا و قدر

قضا و قدر از مسائل اعتقادی بسیار مهم و بحث‌برانگیز است، امام سجاد علیه السلام در مورد این مسئله در فرازی از دعا می‌فرمایند: **وَجَزَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ**؛ و قضا به قدرت تو جاری است. (انصاریان، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۵)

در این فراز از دعا امام سجاد علیه السلام این مسئله اعتقادی را بیان کرده و عامل جریان دهنده قضای الهی را قدرت خداوند دانسته اما درباره قابل تغییر بودن یا نبودن قضای الهی در شروح این دعا آمده است: «مفاد این قسمت از دعا آن است که جریان کلیه امورات از جزء و کل عالم و امور وارده و وقایع برای هر نفسی که برایش مقدر شده از روی قضای ازلی و حکم است و تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد» (خراسانی سبزواری، ۱۳۹۰ ش، ص ۴۹۲)

و همچنین آمده است: «قضا مختص خداوند است و کم و زیاد نمی‌شود، قدر محاسبات عبد است و کم و زیاد می‌شود این دعا از قدرت الهی طلب نمودن است یعنی دست قدرت خدا برای تحقق خواست و التماس انسان مؤثر است» (زنجانی، ۱۳۹۸ ش، ص ۳۶).

با توجه به مطالب بیان شده ممکن است سؤالاتی مطرح شود که اگر همه امورات از روی قضای ازلی خداوند است که هیچ تغییری در آن راه ندارد چرا در روایات بسیاری توصیه شده برای برطرف شدن بلاءها و سختی‌ها دعا کنید؟ چرا امام سجاد علیه السلام دعای هفتم صحیفه سجادیه را در زمان سختی‌ها می‌خواند و توصیه به خواندن آن می‌نمود؟ آیا قضا و قدر قابل تغییر است؟ آیا دعای خیر و یا نفرین بر سرنوشت انسان تأثیر می‌گذارد؟ برای پاسخ به این سؤالات ابتدا باید به تعریف قضا و قدر و سپس به تغییرپذیر بودن یا نبودن آن‌ها بپردازیم.

علامه طباطبایی وجوب و ضرورتی که موجودات ممکن نسبت به واجب تعالی دارند را قضا می‌نامد. (طباطبایی، ۱۳۹۲ ش، ج ۳، ص ۳۱۲) شبیه چنین نظری را آقای سبحانی دارند، ایشان نیز وجوب و قطعیت اشیاء بر اساس نظام علی و معلول را قضا می‌نامند. (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶ ش، ص ۸۶)

در کتاب اسرارالآیات قدر، وجود تفصیلی اشیاء در کتاب محو و اثبات و در مواد خارجی بیان شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ش، ج ۶، ص ۲۹۲) آیت الله سبحانی حد و اندازه وجودی خاص ممکن الوجود را قدر گفته‌اند. (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶ ش، ص ۸۶)

آیت الله جوادی آملی نیز در شرح حکمت متعالیه مولا صدرا بیان کرده‌اند که قدر اصطلاحاً بر موجودات بعد از عالم عقول اطلاق می‌شود، مرحله قدر مرحله تفصیل اشیاء است و مشمول عالم قضا است چون هر محدودی مشمول مافوق خود است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۳۵۱ تا ۳۵۲)

لذا مرحله قضا کلی‌تر از مرحله قدر است و مرحله قضا ثبات بیشتری دارد، قضا عام است و شامل قدر نیز هست.

در مرحله قدر، وجود اشیاء اندازه‌گیری شده و شرایط وجودی در آن اندازه‌گیری نقش دارند؛ لذا حد و تعیین، در این مرحله ایجاد شده است؛ از جمله شرایط و حدود، اختیار انسان است یعنی در تعیین قضا و قدر اختیار و اراده انسان نقش دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۲ ش، ج ۳، ص ۲۹۵)

بدین ترتیب این اشکال که انسان با وجود قضا و قدر معین مجبور است و اختیار ندارد رفع می‌شود چون اختیار یک مورد از این شرایط بود، عوامل دیگر که در روایات آمده همچون دعا، صدقه و اعمال خیر دیگر، نیز تأثیر دارند.

پس اینکه امام سجاد علیه السلام عامل جریان دهنده قضا را قدرت خداوند بیان می‌کند به دلیل آن است که هم وجود موجودات و هم شرایط وجودی آن‌ها منوط به تعلق قدرت خداوند به آن‌هاست.

قضا و قدر این تفاوت‌ها را باهم دارند که قضا شامل عالم مجرد و ماده است ولی قدر

فقط شامل عالم ماده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۳۶۵)، لذا مجردات فقط قضا دارند یعنی سرنوشت قطعی و موجودات مادی هم قضا و هم قدر دارند (طباطبایی، ۱۳۷۰ ش، ص ۹۱) پس با توجه به آنچه بیان شد موجودات مادی سرنوشت‌های غیرقطعی و قابل تغییر دارند به دلیل اینکه قضا اعم از قدر است و شامل قدر نیز می‌شود و با توجه به اینکه قدر شامل عالم ماده می‌شود و از صفات عالم ماده تغییرپذیری آن است پس قسمی از قضا تغییرپذیر است و قسمی تغییرپذیر نیست.

قضا را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد قضا ذاتی که در مرتبه ذات واجب تحقق دارد و با عالم ماده سروکار ندارد تغییرپذیر نیست ولی قضا فعلی که داخل در عالم است و با موجودات و اشیاء جهان مربوط است قابل تغییر است. (طباطبایی، ۱۳۹۲ ش، ج ۳، ص ۳۱۴) در روایات هم آمده است که دعا رد بلاء می‌کند و یا اینکه دعا قضا و قدر را تغییر می‌دهد از جمله روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که می‌فرمایند: قدر را بر نمی‌گرداند مگر دعا (مجلسی، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۸۵)

همچنین در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام سؤال شد: آیا افسون هیچ دفع قدر می‌نماید؟ فرمود این هم از قدر است (ابن بابویه، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۸)

پس دعا نیز به طریق اولی از موارد قضا و قدر است همان‌طور که اراده و اختیار انسان، خود از قدر است، لذا انسان می‌تواند به درگاه خداوند دعا کند و طلب یاری کند و با توجه به اینکه دعا کردن از اسباب تأثیرگذار در عالم است و خداوند خود این تأثیرگذاری را به آن داده است، پس دعا از عوامل رفع بلا است؛ و همان‌طور که بیان شد این مسئله با قضا و قدر منافات ندارد.

قضا و قدر مانع دعا نیستند چون تغییر در لوح محو و اثبات ممکن است، گذشته از اینکه خود دعا نیز از اسباب قضا و قدر است و امر به دعا نیز از همان‌ها است. (کلینی، ۱۳۶۹ ش، ج ۴، ص ۲۱۱)

همان‌گونه که در روایات بیان شد دعا از اسباب تأثیرگذار عالم و حتی بر قضا و قدر نیز اثر دارد. پس وقتی که انسان دعا می‌کند، خداوند به واسطه قدرتش و با توجه به اینکه

اسباب لطفش فراهم شده (که همان دعا است)، ابتلائاتی که خود به واسطه قضا و قدرش برای انسان مقدر کرده را رفع کرده و مقدراتش را تغییر دهد.

۴. رابطه بین قدرت خداوند با اسباب طبیعی چیست؟

سنت خداوند این گونه است که تأثیر و تأثر در عالم ماده را با اسباب مادی جاری نماید، خدا نمی خواهد که کارها جز به طریق اسباب جریان پیدا کند؛ شهید مطهری در توضیح چگونگی اعمال این اراده می فرماید: بایستی توجه داشت که اراده و مشیت خدای متعال، در قالب اسباب و سنت ها مقرر شده و از جانب خداوند جریان می یابد، دانه ای که در مکان مرطوبی قرار می گیرد سبز می شود. این سنت الهی است که در جهان حاکم است همین دانه اگر در جای خشک باشد سبز نمی شود این هم مشیت خدا است، بنابراین خداوند مجموعه ای از سنت ها را در طبیعت و نظام های هستی برقرار کرده است (مطهری، ۱۳۶۳، ش، ۱، ج، ۱، ص ۳۹۱)

امام صادق علیه السلام نیز از این حقیقت پرده برداشته است و می فرماید: خداوند هیچ چیزی را مگر از راه اسباب طبیعی آن عملی نمی سازد. پس باید همواره در پی آماده ساختن اسباب مناسب هر چیز و هر کار بود. (حکیمی، ۱۳۸۰، ش، ۱، ج، ۱، ص ۵۶۱)

مقصود این است که چون این جهان، جهان اسباب است، باید این قانون را که خود، قانونی الهی و قانونی عظیم است محترم داشت و برای هر کاری در پی اسباب آن رفت. خداوند در عالم ماده قوانینی را وضع کرده است، از جمله این قوانین، رابطه سببیت میان اشیاء این عالم است، در این قوانین تخلف صورت نمی پذیرد و فعل و انفعالات عالم ماده بر طبق قانون سببیتی که بین اشیاء وجود دارد می باشد.

علامه مجلسی در خصوص حدیث معروف لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین در کتاب بحار الانوار می فرماید: نه جبر محض است که از ما و از این وسائل و اسباب هیچ کاری ساخته نباشد و وسائل هیچ دخالتی و تأثیری نداشته باشند و نه تفویض محض که همه اسباب و وسائل و وسائط خودشان بالاصالة و بالذات و به طور مستقل و بدون دخالت اراده حق تعالی کار خود و تأثیر خود را انجام دهند بلکه بین این دو راه، راه سومی

هست و آن اینکه ما انسان‌ها و همه موجودات، افعال و کارهای ما و تمام این اسباب و وسائل مؤثر و دخیل هستند و گرنه تکلیف، ثواب و عقاب، تقدیر، نکوهش و توبیخ همه و همه بی‌مورد و غلط خواهد بود ولی نه به‌طور استقلال که هر یک خدائی می‌شوند، زیرا که مسبب‌الاسباب خداوند است و خداوند آن‌ها را سبب قرار داده است و هر زمان که اراده کند می‌تواند سببیت را از آن‌ها بگیرد. (مجلسی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۱۶)

امام سجاد علیه السلام در دعای هفتم این مسئله بسیار مهم اعتقادی را بیان کرده و در فراز دوم از دعای هفتم می‌فرماید: «تَسْبَبْتُ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابَ؛ وسایل زندگی و اسباب حیات به لطفت فراهم آید» (انصاریان، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۵)

امام در این دعا بیان می‌فرماید که اگر خداوند بخواهد به بنده اش لطفی داشته باشد اسباب آن را فراهم می‌کند و دعا کردن در واقع همان درخواست لطف از جانب خداوند است و تا اسباب فراهم نباشد قابلیت دریافت لطف از جانب خداوند وجود ندارد. خدای متعال خود سبب ساز است، یعنی علت و معلول و رابطه‌ای بین این دو جملگی در قبضه قدرت اوست و هیچ چیز یا کس دیگر بر آن حاکم نمی‌باشد، تنها اوست که محکوم هیچ ضرورتی نخواهد بود لذا خداوند قانون سببیت را در عالم قرار داده است. برای اینکه فعلی در عالم اتفاق بیفتد باید علت تامه آن فعل محقق شود، قانون سببیت نیز بخشی از علت تامه فعل و انفعالات عالم هستی است، امام سجاد علیه السلام با توجه به این مسئله این قانون الهی را در دعا بیان نموده است، البته دعا خود نیز از اسباب عالم بوده و در فعل و انفعالات عالم اثرگذار است.

قدرت این عامل برای دفع بلاء آن چنان زیاد است که در بیان امیرالمومنین علیه السلام عامل انحصاری برای دفع بلاء شمرده شده و فرموده‌اند: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْحَانَهُ سَطَوَاتٍ وَ نَقْمَاتٍ فَإِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ فَادْفَعُوهَا بِالذَّعَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَدْفَعُ الْبَلَاءَ إِلَّا الذَّعَاءُ». (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۲۹) نعمت ضد نعمت است و وقتی نعمتی سلب می‌شود، معمولاً نعمت جای آن را می‌گیرد که چیزی جز گرفتاری و بلاء نیست و هیچ چیزی آن نعمت را دفع نمی‌کند مگر با دعا و طلب نمودن از خداوند.

همچنین امام می فرماید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذَا تَزَلَّتْ بِهِمُ التَّقْوَمُ وَزَالَتْ عَنْهُمْ النِّعْمُ فَزَعُوا إِلَى اللَّهِ بِصِدْقٍ مِنْ نِيَاتِهِمْ وَلَمْ يَتَمَنَّوْا» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۵، ص ۱۸۳) مضمون فرمایش مولا امیرالمؤمنین علیه السلام این است که اگر انسان های گناهکار در وقت فرود آمدن بلا به درگاه خدا روی آورده، از او کمک می خواستند، گرفتاری هایشان رفع می شد و نعمت ها ازدست رفته به ایشان بازگردانده می شد.

تأثیر دعا در رفع بلا چنان یقینی و روشن است که می بینیم ائمه علیهم السلام طولانی شدن یا کوتاه بودن مدت زمان بلا را به این که انسان ها در زمان گرفتاری به یاد دعا بیفتند یا خیر، منوط دانسته اند هشام بن سالم گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: «آیا می دانید بلا طولانی است یا کوتاه است؟ گفتم: نه فرمود: چون به هر کدام شما که مبتلا شدید الهام شد که دعا کنید، بدانید که مدت بلا کوتاه است» (کلینی، ۱۳۸۷ ش، ج ۶، ص ۳۱)

۵. اراده خداوند و ابتلائات

از دیگر موضوعات اعتقادی بسیار مهم مسئله اراده الهی است؛ عموم مشیت و اراده الهی در سراسر آیات قرآن، به چشم می خورد: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»؛ «و شما چیزی را نمی خواهید مگر اینکه خدا بخواهد» (انسان: ۳۰)

و آیات بسیار دیگری با همین مضمون، در ارتباط مستقیم مصائب با خداوند در قرآن آمده است، به عنوان نمونه خداوند در سوره تغابن در این خصوص می فرماید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِرْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ «هیچ مصیبتی رخ نمی دهد مگر به اذن خدا و هر کس به خدا ایمان آورد خداوند قلبش را هدایت می کند و خدا به همه چیز دانا است» (تغابن: ۱۱)

در این آیات تمام مصائب، به اذن و اراده الهی منحصر دانسته شده و این حاکی از حضور نقش خداوند در تمام ابتلائات زندگی انسان است، بدون شک همه حوادث این عالم به اذن خدا است، چراکه به مقتضای «توحید افعالی» در تمام عالم هستی چیزی بدون اذن و اراده حق تحقق نمی یابد البته منظور از اذن در اینجا همان اراده تکوینی خداوند است، نه اراده تشریعی که در ادامه تفاوت آن ها بیان می شود.

در دعای هفتم صحیفه سجاده‌یه موضوع اراده خداوند به زیبایی بیان شده است، امام سجاده علیه السلام در این دعا همه امور نظام هستی را طبق اراده خداوند بیان کرده و می‌فرماید: «وَمَصَّتْ عَلَيَّ إِزَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ؛ و هر چیزی بر وفق اراده تو پدید آمده است» (انصاریان، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۵)

مقصود از اراده بر پدید آمدن، همان حیثیت طرد العدم است، پس مفاد دعا آن است که: تمام اشیاء ممکنه برحسب اقتضاء و میل و اراده ازلیه تو از عدم خارج شده‌اند (خراسانی سبزواری، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۴۰)

خروج از عدم همان وجود است یعنی خداوند وقتی چیزی را اراده می‌کند موجود می‌شود و در صورتی که خداوند آن چیز را اراده نکند معدوم است پس ملاک موجودیت، تعلق اراده خداوند است. البته اینجا مقصود اراده تکوینی خداوند است.

امام در فرازی دیگر از دعا در این رابطه می‌فرماید: فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمَّرَةٌ، وَ بِإِزَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُنْزَجَرَةٌ. پس همه موجودات به خواست تویی آنکه فرمان قولی دهی، فرمان برزد و به اراده‌ات، بی‌آنکه با گفتار نهی کنی از کار باز ایستند. (انصاریان، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۵)

اگر مرجع ضمیر هی «مکاره» باشد معنی این است که آن‌ها به اراده تو اذعان و امتثال دارند، به هر موضوعی که باید وارد شوند و از هر محلی که باید انزجار و امتناع نمایند و اگر مرجع «هی»، «اشیاء» باشد، یعنی آن‌ها به مشیت و اراده نافذ تو از - دون قول لسانی - تو مؤتمره اند، یعنی قبول و امتثال نموده‌اند؛ زیرا که مشیت الهیه فیض مقدّس و وجود منبسط است که اشیاء موجود به او و او موجود بنفسه است نه به وجود دیگر، چنانچه همه چیز ظاهر است به نور و نور ظاهر است بنفسه، نه به نور دیگر؛ لذا در حدیث آمده: «خلقت اشیاء به مشیت خداوند است و خلقت مشیت خداوند بنفسه است»، پس اشیاء همان قبول افاضه وجود از مبدأ اعلیٰ بعینه امتثال و قبول امر تکوینی او است کما اینکه اشیاء به اراده خدا بدون نهی تشریحی تکلیفی او منزجره یعنی قبول امتناع نموده‌اند. (خراسانی سبزواری، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۴۰)

چون خداوند فاعل مختار و مؤثر تام الاثار است و همه موجودات تحت تصرف او

هستند و اراده خدا نیز عبارت از مبدأ بودن اشیاء است، پس وجوب و حتمیت موجودات عالم از خداوند است و موجودات به محض وجوب مصلحت در خارج یافت می‌شوند؛ بدون آن‌که هیچ حاجتی به قول داشته باشند و با نداشتن مصلحت لازم، به وجود نمی‌آیند، بدون این‌که به نهی و بازدارندگی نیازی وجود داشته باشد.

با توجه به این فرازاها از دعا که امام سجاد علیه السلام هر چیزی را ناشی از اراده خداوند و با توجه به بحث قبل که هر فعل و انفعالی از جمله ابتلائات و سختی‌ها به قدرت خداوند بیان شد، ممکن است سؤالاتی در اینجا مطرح شود از جمله اینکه آیا خداوند به این مصائب راضی است که اراده اش بر آن‌ها تعلق می‌گیرد؟ مگر خداوند مهربان نیست؟ آیا انسان‌ها در سختی‌ها و بلاهای که بر آن‌ها نازل می‌شود هیچ نقشی ندارند؟...

خداوند در رابطه با نقش انسان با مصائب و بلاهای وارد در زندگی اش، می‌فرماید: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ»؛ «و هر مصیبتی به شما رسد به خاطر اعمالی است که انجام داده‌اید و خداوند متعال بسیاری را نیز عفو می‌کند» (شوری: ۳۰)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد این آیه به حضرت امیر المومنین علیه السلام فرمودند: این آیه بهترین آیه در قرآن است ای علی! هر خراشی که از چوبی بر تن انسان وارد می‌شود و هر لغزش قدمی، بر اثر گناهی است که از او سرزده. (طبرسی، ۱۳۱۲ ش، ج ۳، ص ۴۸)

این آیه و روایت به وضوح بیان می‌کنند که عامل اصلی مصائب زندگی انسان اعمال خود اوست، در آیات فراوان دیگری نیز بر این مسئله تأکید شده است، مثل این آیه که می‌فرماید: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»؛ «آنچه از نیکی‌ها به تو می‌رسد از جانب خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد از خود تو است» (نساء: ۷۹)

جمع آیات و روایاتی که مصائب و ابتلائات را نشأت گرفته از اراده خداوند بیان می‌کند با آیات و روایاتی که آن‌ها را به اراده انسان نسبت می‌دهند چگونه ممکن است؟

در جواب باید گفت همه حوادث جهان حتی اعمال و افعال ما خواه حسنه باشد یا سیئه، خوب باشد یا بد از یک نظر مربوط به خدا است زیرا اوست که به ما قدرت داده و

اختیار و آزادی اراده بخشیده است، بنابراین آنچه ما اختیار می‌کنیم و با آزادی اراده انتخاب می‌نماییم برخلاف خواست خدا نیست، ولی در عین حال اعمال ما به ما نسبت دارد و از وجود ما سرچشمه می‌گیرد زیرا عامل تعیین‌کننده عمل، اراده و اختیار ما است و به همین دلیل ما در برابر اعمالمان مسئولیم و استناد اعمال ما به خدا آن چنان که اشاره شد از ما سلب مسئولیت نمی‌کند و موجب عقیده جبر نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ش، ج ۳، ص ۲۲)

پس اراده الهی را می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: اراده تکوینی و اراده تشریحی. اراده تکوینی از رابطه خاص خدا با مخلوقات، سرچشمه می‌گیرد، در صورتی که خداوند امری را اراده کند، بالضروره تحقق پیدا می‌کند، اما اراده تشریحی از رابطه خاص خدا با برخی از افعال اختیاری انسان سرچشمه می‌گیرد که امکان تخلف اراده از مراد وجود دارد؛ مثلاً اگر خدا اراده کند موجود خاصی که امکان تحقق دارد، موجود شود حتماً موجود می‌شود، اما در اراده تشریحی، خدا اراده کرده همه انسان‌ها با اختیار به راه مستقیم هدایت شوند، ولی برخی از انسان‌ها با سوء اختیار از این امر تخلف می‌کنند. (محمدرضایی، ۱۳۹۱، ش، ص ۱۵۶)

درواقع سبب آغازین و نهایی رخدادهای تلخ و شیرین، خداوند سبحان است؛ ولی سبب قریب آن‌ها عمل خود انسان است؛ و اراده انسان در طول اراده خداوند است؛ اختیار انسان یکی از حلقه‌های سلسله علل پدیده‌هاست و تقدیر الهی است که پس از اتمام حجت، اگر کسی با حسن اختیار خود به راه صلاح و سعادت رود، به خیر و حسنه برسد و چنانچه با سوء اختیارش به بیراهه گمراهی گام نهد، گرفتار شود.

میان اعمال انسان و نظام تکوینی زندگی او، ارتباط و پیوند نزدیکی وجود دارد که اگر فرد بر اصول فطرت و قوانین آفرینش گام بردارد مشمول برکات الهی شده و در غیر این صورت زندگی اش به فساد می‌گراید.

﴿وَلَوْلَا أَهْلَ الْفُرَىٰ أُمُّوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَا هُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾؛ «و اگر مردمی که در شهرها و آبادی‌ها زندگی دارند ایمان بیاورند و تقوی پیشه کنند برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها می‌گشاییم ولی [آن‌ها حقایق را] تکذیب کردند ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم.» (اعراف: ۹۶)

بنابراین برخی از مصائب با طبیعت زندگی انسان سرشته شده و اراده بشر کمترین تأثیری در آنها ندارد و برخی دیگر نیز فرد یا افراد به نحوی در آن نقش دارند؛ با توجه به بیان قرآن کریم همه چیز به اذن و فرمان خداوند روی می دهند، ولی وقوع قسم دوم را نتیجه و پیامد اعمال و رفتار خود انسان‌ها می داند اگرچه این مصائب به اذن الهی است ولی بدون رضایت خداوند است؛ به اذن خداوند است چون اراده تکوینی او حکم می کند که انسان با اختیار خودش اعمالش را انجام دهد و اگر خداوند اراده نکند اصلاً فعل محقق نمی شود و اینکه خداوند رضایت ندارد به آن به سبب اراده تشریحی خداوند و اوامر و نواهی اوست که انسان را از اعمالی که سبب مصیبت و عقوبت او می شود نهی می کند.

نتیجه گیری

در طول تاریخ، همواره ابتلائات و مصائب گوناگونی وجود دارد که زندگی انسان‌ها را در تنگنا قرار می دهد. توجه انسان به نقش قدرت و اراده خداوند در کنار نقش انسان در این ابتلائات و یافتن معرفت صحیح در مورد این موقعیت‌ها از اصول اعتقادی بسیار مهم است؛ که امام سجاده علیه السلام این موضوع را در دعای هفتم صحیفه سجادیه بیان نموده است. امام سجاده علیه السلام در این دعا ضمن بیان قدرت لایزال خداوند در فرود آمدن بلاء و همچنین برداشتن بلاء به اثرگذاری اسباب در عالم اشاره کرده و اینکه خداوند اگر بخواهد به بنده لطفی به جهت دعا و درخواست داشته باشد اسباب مادی آن را فراهم می کند و خود دعا نیز از اسباب لطف خداوند است.

نوعی از قضای الهی غیر حتمی بوده و عواملی در تغییر آن اثرگذار است، از جمله عواملی که قضا و قدر را تغییر می دهد، دعا است.

برخی ابتلائات زندگی ناشی از اراده انسان هستند، چون خداوند اراده کرده، انسان افعالش را با اراده و اختیار انجام دهد. لذا دلیل ابتلائات گاه از روی سوء اختیار و اراده خود انسان است و گاه اراده انسان هیچ تأثیری در آن ندارد و خداوند به دلایل مختلف انسان را مبتلا کرده است.

در روایات متعدد از معصومین، بسیار به دعا توجه شده است که نشان از اهمیت

بالای آن دارد؛ تعداد زیادی از روایات به دعا برای برطرف شدن بلاء، تغییر قضا و قدر، برای رفع گرفتاری، برای از بین رفتن بیماری و مداوای هر درد آمده است. بنابراین همان‌گونه که امام سجاده علیه السلام توصیه نموده‌اند، از راه‌های رهایی از بلاء‌ها و سختی‌ها دعا کردن است و طلب یاری خداوند در این مواقع چاره‌ساز است. صحیفه سجادیه دریای بی‌انتهایی از معارف مورد نیاز بشر است، لذا پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های بیشتری در مورد آموزه‌های اعتقادی صحیفه سجادیه انجام شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. صحیفه سجادیه
۴. ابن فارس، ابی الحسین احمد (۱۴۱۶ ق). معجم مقاییس اللغة، تهران: مؤسسه نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. ابن منظر، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، ج ۱۴، چاپ: سوم، بیروت: دارالصادر.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۱ ش). اعتقادات الإمامیه (للمصدق)، ترجمه حسنی، چاپ: اول، تهران: کنگره شیخ مفید.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ق). غررالحکم و درر الکلم، چاپ: دوم، قم: دارالکتب الاسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲ ش). شرح حکمت متعالیه، ج ۶، چاپ: اول، تهران: انتشارات الزهرا.
۹. حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی. (۱۳۸۰ ش). الحیة، ترجمه احمد آرام، ج ۱، چاپ: اول، تهران: مؤسسه نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. _____، الحیة، ترجمه احمد آرام، ج ۴، چاپ: اول، تهران: مؤسسه نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۱ ش). لغتنامه، جلد ۱، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. _____، (۱۳۵۱ ش). لغتنامه، جلد ۱۴، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم / الدار الشامیه.
۱۴. محمدرضایی، محمد. (۱۳۹۱ ش). الهیات فلسفی، چاپ: اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۵. زنجانی، محمد خیاط. (۱۳۹۹ ش). شرح دعای هفتم صحیفه سجادیه، بی جا: مرکز مطالعات اسلامی و پژوهشی های فرهنگی بنیان مرصوص.
۱۶. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۶ ش). منشور عقاید امامیه، چاپ: سوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۱۷. سبزواری، میرزا محمد ابراهیم. (۱۳۹۰ ش). شرح صحیفه سجادیه، اصفهان: حوزه علمیه اصفهان مرکز تحقیقات رایانه‌ای.
۱۸. سجادی، جعفر. (۱۳۷۳ ش). فرهنگ علوم عقلی، تهران: کوشش.
۱۹. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۰ ش). آموزش کلام اسلامی، ج ۱، قم: کتاب طه.
۲۰. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۸ ش). نهج البلاغه، ترجمه انصاریان، چاپ: اول، قم: دار العرفان.
۲۱. صلیبا، جمیل. (۱۳۸۵ ش). فرهنگ فلسفی، ترجمه: صانعی دره بیدی، منوچهر، تهران: حکمت.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۰ ش). رسایل توحیدی، ترجمه علی شیروانی، چاپ: اول، تهران: انتشارات الزهرا.
۲۳. _____ (۱۳۹۲ ش). نهاییه الحکمه، ترجمه: علی شیروانی، ج ۳، چاپ: اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۱۲ ش). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: نشر ناصر خسرو.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹ ش). أصول الکافی، ترجمه مصطفوی، ج ۳، چاپ: اول، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامی.
۲۶. _____ (۱۳۶۹ ش). أصول الکافی، ترجمه مصطفوی، ج ۴، چاپ: اول، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامی.
۲۷. _____ (۱۳۸۷ ش). اصول کافی، مترجم: محمد باقر کمره‌ای، ج ۶، چاپ: دهم، تهران: انتشارات اسوه.
۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۳۶۴ ش). بحار الأنوار (ترجمه جلد ۶۷ و ۶۸)، ترجمه موسوی همدانی، چاپ: اول، تهران: کتابخانه مسجد ولی عصر.
۲۹. _____ (۱۳۶۴ ش). کتاب الروضة در مبانی اخلاق (ترجمه جلد ۷۴ بحار الأنوار)، چاپ: دوم، الاسلامیه.
۳۰. محمد بن ابراهیم شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۳ ش). اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجوی، چاپ: اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳۱. مشکینی، علی. (۱۳۶۲ ش). مصباح‌المنیر، قم: انتشارات یاسر.

۳۲. مصطفوی، حسن. (۱۴۱۶ق). التحقیق فی الکلمات القران الکریم، ج ۳، چاپ: اول، تهران: موسسه نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۳ ش). مجموعه آثار، جلد اول، تهران: نشر صدرا.
۳۴. معین، محمد. (۱۳۷۱ ش). فرهنگ معین، ج ۲، چاپ: هشتم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۵. مفید، محمد بن محمد. (۱۳۸۳ ش). نبرد جمل، ترجمه الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة، ترجمه: مهدوی دامغانی، محمود، چاپ: اول، تهران: نشر نی.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ ش). تفسیر نمونه، ج ۳، چاپ: دهم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۹۹ ش). کشف المراد، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۸. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۵، چاپ: اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.



شخصیت شناسی کلامی محمد بن جریر بن رستم طبری

سیده فرزانه ابراهیمی^۱

چکیده

علم کلام در گستره‌ی دین اسلام است که به گفتگو پیرامون پایه‌ها و بنیان‌های باوری و جهان‌بینی دینی بر پایه استدلال عقلی و نقلی می‌پردازد. به دانشمندان علم کلام، متکلم گفته می‌شود و این کارکردی است که آن‌ها را از فیلسوفان، فقها و دانشمندان اسلامی جدا کرده است. از آنجاکه مسؤلیت‌های یک متکلم: الف) تنسیق و بیان گزاره‌های اعتقادی ب) تبیین گزاره‌های دینی ج) پاسخ به شبهات و دفاع از باورهای دینی می‌باشد. لذا با شناخت احوال شخصی و علمی و آثار نوشتاری آنان هم می‌توانیم به آراء صحیح و نظرات دقیق در مورد مسائل اعتقادی نائل شویم.

مطالعه و تحقیق، زندگی معنوی و علمی عالمان و دانشمندان جایگاه مهم و نقش اساسی در شناخت تفکرات و اعتقادات مکاتب آنان دارد. در این مقاله با هدف معرفی متکلمان متقدم شیعه، به بررسی شخصیت علمی «محمد بن جریر بن رستم طبری (طبری کبیر)» می‌پردازیم.

کلیدواژگان: طبری، شیعی، دلائل الامامة، اهل بیت علیهم‌السلام

نام و نشان

محمد بن جریر بن رستم طبری مکتبی به: ابوجعفر و ابن فاضل، تاریخ تولد: قرن سوم قمری، محل زندگی: طبرستان، تاریخ وفات: نیمه قرن سوم یا اوایل قرن چهارم قمری است. برخی از متأخرین در معجم المؤلفین در مورد سال تولد و وفات ایشان نظراتی داده‌اند و ولدش (۲۲۶ق) و وفاتش (۳۱۰ق)، منتهی اینکه دلیلی وافی بر آن نیست. ایشان از ثقات و اجلای علمای امامیه، وثاقت و جلالت و حسن کلام و کثرت علم او مسلم و مصرّح به علمای رجال است. ایشان از معاصرین ابن جریر طبری سنی می‌باشد و به جهت امتیاز از محمد بن جریر بن رستم دیگر، که او نیز طبری املی امامی و از علمای اواسط قرن پنجم هجرت و معاصر نجاشی (م ۴۵۰ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) بوده، در الفهرست شیخ طوسی موصوف به کبیر شده است. (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹ش، ج ۴، ص ۴۳) محمد بن جریر بن رستم طبری املی، فقیه، متکلم و صاحب حدیث، وی محقق در مذهب اهل بیت علیهم‌السلام بود و ایشان را شیخ طوسی و نجاشی، ستوده‌اند. وی از جمله کلام‌شناسان و دارای نوشتارهای گوناگون، محقق در مذهب اهل بیت علیهم‌السلام و مدت‌ها در خدمت علی بن موسی الرضا علیه‌السلام بود. در فقه و حدیث و رجال و تفسیر مهارت داشت و در واقع یکی از اساتید مسلم علم رجال نیز محسوب می‌شد. باآنکه زمان ولادت و وفات و دیگر احوال شخصی و علمی طبری شیعی روشن نیست، لکن شیخ آقابزرگ تهرانی و نمازی شاهرودی، معتقدند طبری در سن ۸۷ سالگی سال ۳۱۰ ق وفات یافته و محضر امام حسن عسکری علیه‌السلام را درک کرده است. (تهرانی، ۱۹۷۱م، ج ۱، ص ۲۵۱؛ العلامة الحلی ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۶۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۸۹)

در مورد جزئیات زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. با در نظر گرفتن اینکه تنها راوی شناخته شده او حسن بن حمزه طبری در ۳۵۸ ق وفات یافته است، حیات او را باید در نیمه دوم قرن سوم و شاید اوایل قرن چهارم قمری دانست. قراین مختلف این تصور را به وجود می‌آورد که وی در طبرستان اقامت داشته و در این صورت در زمان حکومت علویان زیدی طبرستان (۲۵۰-۳۱۶ ق) می‌زیسته است. منتجب الدین در تاریخ ری از یک سفر او به ری اطلاع داده و در این سفر با برخی متکلمان آن شهر چون محمد بن عبدالرحمان

بن قبه امامی (قبل از ۳۱۹ ق) تماس داشته است. (العسقلانی، ۱۳۹۰ هـ/ ۱۹۷۱ م، ج ۵، ص ۱۰۳)
 شیخ طوسی برای رفع خلط بین طبری سنی و شیعی می‌گوید: کنیه او ابوجعفر است
 که مردی فاضل و متدین می‌باشد و غیر از طبری صاحب تاریخ سنی مذهب است.
 مذهب وی امامیه است که از محتوای کتاب‌های ایشان، امامی بودن این متکلم برمی‌آید.
 (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۵۸)

واکاوی طبری‌های سه‌گانه

در منابع دو شخص دیگر با نام محمد بن جریر طبری وجود دارند. به دلیل همین تشابه
 اسمی، اشتباهات و خلط‌هایی درباره مذهب و آثار - طبری مورد بحث ما - در برخی منابع
 پیش آمده است. محمد بن جریر بن رستم طبری غیر از محمد بن جریر بن یزید طبری آملی
 است که از علمای اهل سنت و صاحب تفسیر و تاریخ مشهور می‌باشد. همچنین غیر
 از ابوجعفر، محمد بن جریر بن رستم طبری آملی مازندرانی، از چهره‌های برجسته فقهای
 شیعه در قرن پنجم هجری و از معاصرین شیخ طوسی و نجاشی است که لقبش «طبری
 صغیر» و صاحب کتاب «دلایل الامامه» می‌باشد. دلایل ذیل این مدعا را اثبات می‌کند:

۱. صاحب کتاب «دلایل الامامه» معاصر شیخ طوسی، (م ۴۶۰ ق) است، زیرا مشایخ
 وی همان مشایخ شیخ طوسی است. در حالی که راوی کتاب المسترشد -
 شخصیت مورد بحث ما - ابو محمد حسن بن حمزه، متوفای ۳۱۰ هجری است.
 ۲. صاحب کتاب «دلایل الامامه» این کتاب را بعد از سال ۴۱۱ هجری نگاشته است؛
 زیرا در این کتاب می‌گوید: «من این روایت را در کتابی به خط شیخ ابو عبدالله
 حسین بن غضائری رضی الله عنه دیدم» و غضائری، متوفای ۴۱۱ هجری است.

همچنین می‌توان حدس زد که وفات صاحب کتاب دلایل الامامه بعد از این تاریخ
 بوده است.

۳. صاحب دلایل الامامه با یک واسطه از شیخ صدوق روایت نقل می‌کند و شیخ
 صدوق هم با یک واسطه کتاب المسترشد را نقل می‌کند؛ پس فاصله میان صاحب
 دلایل و صاحب المسترشد سه واسطه است.

۴. صاحب دلائل، معاصر نجاشی است. در حالی که نجاشی کتاب المسترشد را با دو واسطه روایت می‌کند.

در مقابل این نظر، سید توبلی در مدینه المعاجز و علامه مجلسی در بحار الأنوار و علامه سید هاشم بحرانی در مقدمه مدینه المعاجز این دو را یک نفر دانسته‌اند و اعتقادی به طبری «کبیر و صغیر» نداشتند. (طبری صغیر، ۱۴۱۳ ق، مقدمه)

مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی می‌فرماید: «ابو جعفر، محمد بن جریر بن رستم طبری آملی مازندرانی (طبری صغیر)، معاصر شیخ طوسی است. نامی از وی در کتب رجالی نیامده؛ اما او غیر از محمد بن جریر طبری کبیر از دیگر علمای شیعه و صاحب کتاب «المسترشد» است و متاخر از او می‌باشد». (تهرانی، ۱۹۷۱ م، ج ۱، ص ۲۵۱)

شیخ طوسی در کتاب رجالی اش، هنگام توصیف طبری شیعی، برای او صفت «کبیر» استفاده می‌کند و می‌گوید: «محمد بن جریر بن رستم الطبری الکبیر» این صفت را به کار گرفته است تا از طبری سوم تمایز دهد. (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۲۳۹)

آقابزرگ تهرانی در الذریعه در جلد هشتم، هنگام بحث از کتاب دلائل الامامه، با بیان دلایل محکم، وجود طبری سوم را به جزم اثبات می‌کند. آقابزرگ سپس با بررسی شواهد و قراین و نیز طبقات سلسله راویان و مشایخ حدیث او در کتاب دلائل و نوادر المعجزات، به این نتیجه می‌رسد که طبری سوم از معاصران نجاشی (م ۴۵۰ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) بوده است.

اینک این سؤال مطرح است که چگونه نجاشی و طوسی و منتجب الدین رازی با آن همه دقت و بررسی و جستجو در سرشماری عالمان و بزرگان شیعه، از ذکر چنین شخصیتی که معاصر آنان بوده و از بسیاری از مشایخ روایتی آنان، حدیث روایت نموده و به احتمال قوی در بغداد هم می‌زیسته، غافل مانده و هرگز یادی از او نکرده‌اند، آقابزرگ این‌گونه پاسخ می‌دهد: اینک شیخ طوسی و نجاشی نام این فرد را در کتاب‌های خود نیآورده‌اند دلیل نمی‌شود که چنین شخصی وجود نداشته باشد، زیرا آنان به شرح حال برخی دیگر از بزرگان معاصر خود نیز اشاره نکرده‌اند؛ مانند کراجکی (م ۴۴۹ ق) و سلار بن

عبدالعزیز شاگرد شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) و قاضی ابن براج شاگرد سید مرتضی (م ۴۳۶ ق).
(تهرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۸، ص ۲۴۱)

رد انتساب دلائل الامامه به طبری شیعی (طبری کبیر)

مهم‌ترین خلط در مورد ابن رستم، نسبت دادن کتاب دلائل الامامه که در ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۲ م در نجف به چاپ رسیده، به اوست. نخستین بار ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ ق، ص ۱۰۶) در قرن ۶ ق این اثر را به وی نسبت داده است. در قرن ۷ ق رضی الدین ابن طاووس به طور مکرر از دلائل استفاده کرده و مؤلف آن را محمد بن جریر بن رستم طبری، محمد بن رستم بن جریر یا محمد بن جریر نامیده است. تطابق بین اسلوب منقولات ابن طاووس با دلائل الامامه چاپ شده و نیز یافت شدن مطالب منقول در الامان و اللهوف عیناً در دلائل نشان می‌دهد که دلائل مورد نظر ابن طاووس همین کتاب بوده، با این تفاوت که برخلاف نسخه چاپ شده، مبحث مربوط به امام علی علیه السلام و حتی احتمالاً پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز دربرداشته است. از سخن ابن طاووس در اللهوف چنین برمی‌آید که او عبارت «قال ابو جعفر محمد بن جریر طبری» را که بارها در دلائل الامامه تکرار شده، بیان کننده نام مؤلف کتاب دانسته، در حالی که مشایخ این محمد بن جریر طبری ابداً با دیگر مشایخی که در طول کتاب دلائل الامامه از ایشان نقل قول شده از نظر طبقه تطبیق نمی‌کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مستند ابن طاووس در انتساب کتاب چندان محکم نبوده است. به هر حال باید توجه داشت که اسناد کتاب دلائل با همه آشفتگی‌ها و ابهاماتی که دارد نشان می‌دهد تألیف کتاب دست‌کم بیشتر از یک قرن بعد از زمان صاحب المسترشد بوده است. نیز وجود لفظ «رحمه الله» پس از نام حسین بن عبیدالله غضائری (۴۱۱ ق) به همراه ذکر سال (۳۹۵ ق) در طبقه مشایخ برادر مؤلف ظاهراً دلالت بر آن دارد که تألیف کتاب مدتی پس از ۴۱۱ ق/۱۰۲۰ م صورت گرفته است. (تهرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲۱، ص ۹)

با توجه به آنچه گفته شد سخن برخی از متأخران چون مجلسی که دلائل الامامه را نام دیگر المسترشد دانسته، یا المسترشد را جزء اول و دلائل را جزء دوم از اثری واحد شمرده‌اند، بدون تردید خطاست.

از بیانات فوق مکشوف گردید که سه تن از اکابر، به محمد بن جریر موسوم و به ابن جریر معروف و هرسه طبری آملی هستند: یکی از ایشان که محمد بن جریر بن یزید است از عامه و مؤرخ و مفسر مشهور می باشد و تاریخ طبری و تفسیر طبری معروف عموم است. دو تن دیگر نیز که هردو محمد بن جریر بن رستم هستند از علمای شیعه امامیه بوده لکن یکی، با محمد بن جریر عامی (م ۳۱۰ ق) به کبیر موصوف است و دیگری با شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) معاصر است و به صغیر موصوف است.

اساتید و مشایخ

شیخ آقابزرگ تهرانی مشایخ طبری کبیر را چنین برمی شمارد:

۱. حسین بن روح نوبختی نائب خاص حضرت امام زمان عجل الله تعالی فرجه
۲. حسن بن محمد ۳.
- محمد بن عبدالرحمان مخزومی ۴. حسن بن یحیی الدهان، ۵. احمد بن مهدی ۶. حسن بن حسین عرفی ۷. احمد بن رشید. (تهرانی، ۱۹۷۱، م، ج ۱، ص ۲۵۲)

شاگردان

از جمله شاگردان این شخصیت: شریف حسن بن حمزه طبری مرعشی (م ۳۵۸ ق) از مشایخ شیخ مفید است. (تهرانی، ۱۹۷۱، م، ج ۱، ص ۲۵۰) نجاشی درباره ابن حمزه می گوید: نسب او با شش واسطه به امام زین العابدین علیه السلام می رسد؛ و از جمله آثارش: کتاب المبسوط فی عمل یوم و لیله، کتاب الاشفیه فی معانی الغیبه، کتاب المفتخر، کتاب فی الغیبه، کتاب جامع، کتاب المرشد، کتاب الدر، کتاب تباشیر الشریعه. (نجاشی ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۶۴) و دیگری محمد بن ابراهیم بن اسحاق الطالقانی أبو العباس المکتب؛ از مشایخ شیخ صدوق است. (تهرانی، ۱۹۷۱، م، ج ۱، ص ۲۵۰) و همچنین (سبحانی، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۱۳۶) و (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ ه. ق، ج ۶، ص ۳۵۹)

آثار علمی

برای طبری کبیر کتاب های باارزشی و تراث گران بهایی موجود است که شاهد بر عمق علم ایشان است. هرچند تعداد تألیفات ایشان در کمیت محدود است، لکن کیفیت آن ها بر

اصالت و غنای مؤلفشان در غور و تفکر و فضیلت دلالت می‌کند؛ و غالب آثار ایشان در زمینه یکی از اصلی‌ترین مباحث کلامی یعنی امامت نگارش یافته که در برخی به صورت بیان روایات مخالفین در پی اثبات ائمه علیهم‌السلام برآمده است. آثار ذیل را می‌توان منتسب به این شخصیت کلامی شیعی دانست:

۱. المسترشد فی الإمامه

نسخه چاپ شده المسترشد تنها حاوی مباحث مربوط به امام علی علیه‌السلام بوده و به امامان دیگر نپرداخته است، ولی از منقولات ابن شهر آشوب از ابن رستم در مناقب در مباحث مربوط به امامان سجاد، صادق و رضا علیهم‌السلام که در یک مورد به اخذ آن از المسترشد نیز تصریح شده، چنین برمی‌آید که بخشی از المسترشد به مباحث مربوط به دیگر امامان اثناعشر اختصاص داشته که اکنون مفقود است. این کتاب را از نظر روش باید در زمره آن دسته از آثار کلامی امامیه قرار داد که برای اثبات حقانیت مذهب از روایات مخالفان بهره گرفته‌اند. ابواب این کتاب: باب الرد علی من قال: لم قعد علی بن ابي طالب علیه‌السلام عن حقه، باب قصه الغار، باب شرح قول النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم لعلي علیه‌السلام: أنت متي بمنزلة هارون من موسى، باب الرد علی من قال: إسلام علي علیه‌السلام إسلام الصبيان، باب تثبیت الإمامه و آن‌ها مفترضة، باب تثبیت الوصایا و الوصی و... (طبری کبیر، ۱۴۱۵ ق، ص ۶۳)

۲. مناقب أهل البيت علیهم‌السلام

این کتاب برای محمد بن جریر طبری است و غیر از عنوان «مناقب فاطمه» است که برای محمد بن جریر صغیر متأخر معاصر شیخ الطوسی و النجاشی است. (تهرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲۲، ص ۳۲۴)

۳. الزواة عن أهل البيت علیهم‌السلام

این اثر را ذهبی در سیر أعلام النبلاء به وی نسبت داده و ذهبی به نقل از عن عبد العزیز کتانی گفته است: اینکه محمد بن جریر رافضی است و برای او است کتاب‌های «الزواة عن أهل البيت» و کتاب «المسترشد فی الإمامه» و با این کتب رافضی بودن ایشان را اعتبار

کرده و تعبیر کرده از او به ضلال. (الذهبی، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م، ج ۱۴، ص ۲۸۲) و أيضاً السید الأئمة فی الأعیان و تهرانی در الذریعه، هنگام شمارش کتب طبری این کتاب را به وی نسبت داده اند. (الأئمة، ۱۴۰۳ ق، ج ۹، ص ۱۹۹) و (تهرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱، ص ۲۵۶)

۴. دلائل الأئمة، أو الإمامة الواضحة

این کتاب را ذکر کرده سید الأئمة در الأعیان و گفته: روایت شده در آن از احوال حضرت زهرا علیها السلام، با استناد به ابن مسعود. (الأئمة، ۱۴۰۳ ق، ج ۹، ص ۱۹۹) و علامه سید اعجاز در کتابش این کتاب را به شیخ جلیلی طبری امامی نسبت داده و گفته این کتاب نامیده شده «مسترشد» و در واقع جلد دومی برای مسترشد است. (السید اعجاز، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۲۱۵)

۵. الإيضاح

این کتاب را سید امین در الأعیان ذکر کرده است. (الأئمة، ۱۴۰۳ ق، ج ۹، ص ۱۹۹) یکی از ویژگی‌های ایضاح این است که مؤلف تصریح می‌کند که هر آنچه روایت کردم همه از روایات اهل سنت بود نه روایات اهل بیت علیهم السلام و علمای شیعه؛ و همچنین ابن طاووس این کتاب را به طبری نسبت داده است. (ابن طاووس، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۸۲)

۶. الآداب الحميدة والأخلاق النفسية

مدرس تبریزی گفته: این اثر از تألیفات جریر امامی کبیر است: که بقول ذریعه، قاضی تنوخی از آن نقل می‌کند و اینکه در کشف الظنون این کتاب را به ابن جریر طبری عامی مذکور فوق نسبت داده اشتباه است. (مدرس تبریزی، ۱۳۶۹ ش، ج ۴، ص ۴۳)

۹. حذو النعل بالنعل

این کتاب را ابن اسفندیار در کتاب تاریخ طبرستان به طبری کبیر به عنوان مشهورترین تصانیف وی نسبت داده است. (ابن اسفندیار، ۱۳۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۵۰) و در کتاب (طبری کبیر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۵) نیز مطرح است.

۱۰. الفاضح

این کتاب را ابن شهرآشوب به او نسبت داده است. (ابن شهرآشوب، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۶) در این کتاب نویسنده تحت تأثیر برخی آثار ابن شاذان بوده، سبب این تأثیرپذیری، گویا این بوده که ابن رستم مدتی در خراسان و در طوس ساکن بوده است و از نزدیک با میراث فضل بن شاذان آشنایی داشته است. اصولاً نوع ادبیات ابن رستم در دو کتاب المسترشد و الفاضح در بحث‌های امامت با ادبیاتی که از ابن شاذان می‌شناسیم قرابت‌هایی دارد. ابن رستم به شکل قطعی معلوم نیست خود آیا نزد ابن شاذان تحصیل علم کرده بوده یا نه اما ظاهراً او خود ابن شاذان را درک نکرده بوده است. در طول دو کتاب الفاضح و کتاب المسترشد شیوه‌های مشابهی در روایت آثار حدیثی اهل سنت از سوی او دیده می‌شود، مانند روایت از واقدی و همچنین نحوه نقل روایات که همه مؤید آن است که الفاضح که آشکارا در نسخه المسترشد به شکل مستقلاً از متن المسترشد موجود است تألیفی است از خود ابن رستم و نه شخصی دیگر. (انصاری، حسن، ۱۳۹۴/۱۰/۱۴، کد مطلب ۳۲۴۶)

۱۱. رجال الشیخ ابی جعفر محمد

۱۲. الرد علی الحرقوصیه

دو کتاب اخیر را آقابزرگ تهرانی به ابن رستم نسبت داده است. (تهرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲۱ و ۲۲ و ۱۰، ص ۱۴۳ و ۳۲۴ و ۱۹۳)

۱۳. المستنیر

این عنوان و صفت را ابن ابی الحدید در شرحش نقل کرده است و ظاهراً همان المسترشد می‌باشد. (طبری کبیر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۹)

رویکرد و روش علمی

ابن رستم طبری در تألیفاتش ظاهراً بسیار به آثار جدلی و ضد سنی فضل بن شاذان تأسی می‌جسته که رویکردی اخباری، حدیثی و به‌دوراز رویه تقریب، بر پایه اسکات، استناد بوده است؛ و تحت تأثیر رویکرد او در مباحث جدلی امامت بوده است؛ که بر نقاط ضعف،

کاستی‌ها و عیب‌ها تأکید داشته و مطاعن افراد یا گروه‌های مخالف و رقیب را در نگارش، به صورت برجسته و یکجا مطرح می‌کند.

با توجه به بررسی کتاب‌های طبری یکی از روش‌های نگارشی ایشان استفاده روش «مناقب نویسی؛ ذکر فضائل و خوبی‌ها» در توصیف و اثبات حقانیت اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد. مناقب نویسی از شیوه‌های جمع‌آوری کتب حدیث است که از دیرباز در بین محدثان رایج بوده است. این شیوه با الهام از قرآن و سخنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که همواره مردم را به دوستی و مودت اهل بیت علیهم‌السلام دعوت می‌کردند، رواج یافته است.

از آنجاکه حصول این دوستی موقوف به بررسی فضائل و مناقب آن بزرگواران می‌باشد عده‌ای از علمای شیعه و سنی به تدوین کتاب‌هایی در مناقب و فضائل اهل بیت علیهم‌السلام اقدام نموده‌اند

فهرست منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، ۱۴۰۸ ق، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، قم، اسماعیلیان.
۲. _____، ۱۹۷۱ م، محقق محمد محسن - منزوی علی نقی، طبقات اعلام الشيعة، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان.
۳. ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد بن حسن، ۱۳۲۰ ق، محقق محمد رمضان - عباس اقبالی آشتیانی، تاریخ طبرستان، <http://www.tabarestan.info>.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۸۰ ق، معالم العلماء، چاپ اول، نجف، مطبعة الحیدریه.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۵ ش، محقق محمد حسون، کشف المحجبه لثمره المهجبه، ج ۱، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۶. أمین، سید محسن، ۱۴۰۳ ق، محقق حسن أمین، أعیان الشيعة، ج ۹، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۷. انصاری، حسن، ۱۴/۱۰/۱۳۹۴، بررسی های تاریخی مقاله: ابن رستم طبری و کتاب حذو النعل بالنعل او، حلقه کاتبان، کد مطلب: ۳۲۴۶.
۸. ذهبی، شمس الدین أبو عبدالله، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۴، چاپ سوم، لبنان - بیروت، مؤسسة الرسالة.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۴ ق، معجم طبقات المتکلمین، ج ۱ و ۲، چاپ اول، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.
۱۰. سید اعجاز، حسین النیسابوری الکتوری، ۱۴۰۲ ق، کشف الحجب والاسرار، ج ۱، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۱. طبری (صغیر)، محمد بن جریر بن رستم، ۱۴۱۳ ق، دلایل الإمامه، مقدمه، چاپ اول، قم، بعثت.
۱۲. _____، ۱۴۱۵ ق، محقق احمد محمودی، المسترشد فی إمامه أمير المؤمنین علیه السلام، چاپ اول، قم، مؤسسة الواصف.
۱۳. الطوسی، محمد بن حسن، شعبان ۱۴۱۷ ق، محقق جواد قیومی، الفهرست، ج ۱، چاپ اول، قم، الفقاهة.
۱۴. العسقلانی، ابن حجر، ۱۳۹۰ هـ / ۱۹۷۱ م، لسان المیزان، ج ۵، چاپ دوم، بیروت - لبنان، مؤسسة



گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی

تنظیم: علی صفر تیموری کیا

فرجام اخروی غیر مکلفان و مستضعفان

طلبه: سرکار خانم فائزه اسدی کرمانی

استاد راهنما: سرکار خانم دکتر اعظم وفایی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۰/۷/۱۸

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸/۵

چکیده

یکی از مباحث مهم در شریعت اسلام، بحث معاد و فرجام اخروی است که یکی از موضوعات علم کلام نیز می باشد. در زمینه ی معاد، مباحث متعددی مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده است، یکی از این مباحث، این سؤال است که فرجام اخروی غیرمکلفان و مستضعفان چگونه است.

در این تحقیق به این مسئله پرداخته شده است. در فصل اول مفاهیم و مبادی تبیین شده اند و در فصل دوم، در گفتار اول، ادله عقلی و نقلی ای بیان شده است که بر اساس آن ها می توان گفت که غیرمکلفان (صبی و مجنون) اگر مسلمان باشند، اهلیت ورود به بهشت را دارند و در این مورد اختلافی وجود ندارد؛ اما اگر آن ها غیرمسلمان باشند دو حالت وجود دارد یا اینکه به خاطر نداشتن تکلیف وارد بهشت می شوند یا اینکه در قیامت، امتحانی از آن ها به عمل می آید که اگر موفق شوند، وارد بهشت می شوند؛ اما در

مورد فرجام اخروی مستضعفان در فصل سوم، سه گفتار مطرح شده است درگفتاراول، اقسام مستضعفان تبیین شده است که از جهت عدم توانایی در رسیدن به ایمان به پنج گروه تقسیم شدند که عبارت‌اند از؛ مستضعفان دینی، فکری، ولایی، اجتماعی و سیاسی؛ اما از جهت معیار تعهد و آگاهی به سه دسته تقسیم شده‌اند که عبارت‌اند از مستضعفان ناآگاه، مستضعفان آگاه و متعهد و مستضعفان آگاه و غیر متعهد؛ اما در گفتار دوم ادله عقلی و نقلی‌ای بیان شد که قائل به اهلیت مستضعفان برای ورود به بهشت بودند براین اساس می‌توان گفت اگر مستضعفانی باشند که نتوانند به ایمان دست یابند اینان اهلیت ورود به بهشت را دارند؛ و اما در گفتار سوم، ادله‌ای بیان شد که قائل به عدم اهلیت مستضعفان برای ورود به بهشت بودند در این گفتار نیز ادله عقلی و نقلی‌ای بیان شده است که براساس آن‌ها می‌توان گفت که طبق نظر برخی از متکلمان، آن گروه از مستضعفان که در استضعاف خود مقصر هستند، وارد جهنم می‌شوند اما طبق نظر برخی دیگر از متکلمان باینکه اینان اهلیت ورود به بهشت را ندارند ولی ممکن است که مورد رحمت و شفاعت الهی واقع شوند.

رابطه سنت استدراج با سایر سنن الهی

طلبه: سرکار خانم اجتهاد المرهون

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین سید رشید صمیمی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین ناصر شهیدی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۰/۴/۲۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

چکیده

در جهان سنت‌های گوناگونی حاکم است. با تأمل در این سنت‌ها می‌توان گفت آن‌ها با یکدیگر در ارتباط بوده، برخی به عنوان مقدمه و پیش‌نیاز دیگری و برخی، به عنوان، نتیجه یا ابزار سنت دیگر مطرح هستند. یکی از این سنت‌ها، استدراج است. سنت استدراج به سنتی گفته می‌شود که نوعی عقوبت تدریجی بر کافران و گناهکاران غافل در چهره برخورداری آنان از نعمت‌های فراوان دنیوی است. رساله حاضر با تدبر و تعمق در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام و با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، پس از معرفی مهم‌ترین سنت‌های الهی از قبیل سنت‌های مطلقه و مقیده به بررسی نسبت و رابطه هر یک از آن سنن با سنت استدراج می‌پردازد. پژوهش در موضوع استدراج و رابطه آن با سنن الهی، برای انسان‌ها موعظه و پند صادقی است که گوش دادن به آن و به‌کارگیری آموزه‌های آن، در زندگی فردی و اجتماعی نقش ارزنده‌ای را در فهم هستی و هماهنگی با قوانین و قاعده‌های حاکم بر آن ایفاء می‌کند؛ قواعدی که شناخت و رعایت آن، انسان و جوامع انسانی را از افتادن در دام استدراج حفظ می‌کند. طرح چنین مباحثی که متخذ از آیات و روایات است و توضیح و تبیین جایگاه و اهمیت آن تا حدودی می‌تواند زمینه‌های رشد و خودسازی در ابعاد فردی و اجتماعی و از بین بردن یأس و ناامیدی در جامعه را مهیا سازد و خلأ و کمبود جایگاه این‌گونه مباحث را جبران و احساس نیاز به آن را تا حدودی برطرف سازد.

مقایسه جایگاه تأویل در هرمنوتیک فلسفی و کلام اسماعیلی

طلبه: سرکار خانم الهه لسانی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین عزالدین رضانژاد

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۰/۴/۱۳

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۵

چکیده

تأویل به معنای بازگشت دادن به آغاز و مبدأ، همیشه از مباحث مورد کنکاش متفکران و محققان بوده است. پرسش درباره‌ی این که آیا آغاز و مبدأ همه‌ی پدیده‌ها به معنای حقیقت و واقعیت آن‌ها است؟ و این که این بازگشت دادن به مبدأ به عنوان یک علم صرفاً عقلانی و یا یک کشف باطنی می‌تواند برای همگان واقع شود؟ از جمله پرسش‌هایی با محوریت تأویل است که منجر به شکل‌گیری مکاتب و فرقه‌های کلامی در دنیای اسلام و نحله‌های فلسفی در فلسفه‌ی غرب شده است.

در این نوشتار سعی شده است با بهره‌گیری از روش پژوهش توصیفی - تحلیلی به پرسش‌هایی همانند پرسش‌های مذکور در خصوص تأویل اسماعیلی و هرمنوتیک فلسفی پاسخ داده شود.

کلام اسماعیلی و هرمنوتیک فلسفی، از جمله بسترهایی است که با دیدگاه نسبتاً مشابهی به تأویل، تأویل راراهی برای کشف باطن و یا حقیقتی پنهان در ورای ظاهر، معرفی می‌کنند؛ حقیقتی خارج از ماوراء الطبیعه و قابل دسترس با ضابطه‌های تعریف‌شده‌ی غیر وحیانی. با این تفاوت که تأویل در کلام اسماعیلی با بالا بردن مقام امام به صورت ابزاری در خدمت تبلیغ و گسترش فرقه‌ی اسماعیلی درمی‌آید و در هرمنوتیک فلسفی، به عنوان مانیفستی پدیدارشناسانه، در جایگاه شناخت و دانایی مشخصه‌ی اصلی انسان در جهان هستی

معرفی می‌شود؛ اما عدم ارائه‌ی معیاری واحد در هر دو دیدگاه، منتهی به نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی معرفت‌شناسانه‌ای می‌شود که حاصل آن جز اضمحلال معارف بشری و معرفت‌های دینی نخواهد بود.

جایگاه و تأثیر زمان، مکان و مخاطب بر زبان وحی با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم زکیه خاکسار

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین دکتر مصطفی فقیه اسفندیاری

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین داعی نژاد

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۰/۶/۲۷

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۵

چکیده

زبان وحی، تفهیم پیام الهی به مخاطبان آن، برای هدایت نوع بشر است. خداوند رسالت هدایت‌گری زبان وحی را در انتقال اندیشه‌های ناب و پایه‌ریزی حیات طیبه برای انسان‌ها قرار داده که از طریق ابزارهای مفهومی و قالب‌های فرهنگی - جغرافیایی اعراب عصر نزول، ارائه شده است.

زمان، مکان و مخاطب از قرائن پیوسته‌ی غیرلفظی در شناخت زبان وحی هستند که توجه به آن‌ها در تبیین معارف ناب قرآن کریم و میزان بهره‌مندی مخاطبین معاصر تأثیر به‌سزایی دارد و با توجه به شبهات مطرح شده در این زمینه، اهمال نسبت به این مهم، روی‌گردانی و محرومیت انسان‌های بی‌شماری از این چراغ هدایت و مهجوریت قرآن را به دنبال خواهد داشت.

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و روش تحقیق توصیفی - تحلیلی به بررسی جایگاه و تأثیر زمان، مکان و مخاطب بر زبان وحی و پاسخ‌گویی نسبت به شبهات معاصر در این باره، مانند تاریخ‌مندی زبان وحی و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه، اختصاصی بودن قرآن برای اعراب و عرفی بودن زبان وحی پرداخته است. تأثیر زمان و مکان در این پژوهش، به‌عنوان دو عنصر غیرمستقل و به‌صورت تلفیقی در

وجود مخاطب معنا پیدا کرده است؛ به طوری که در واقع، مخاطب بیان‌گر زمان و مکان خاصِ خویش نیز خواهد بود، از این‌رو مخاطبین زبان وحی، به دو بازه‌ی عصر نزول و فرا عصر نزول قابل تفکیک می‌باشند که بر اساس ادله‌ی ارائه شده، زبان وحی نزولی عصری و حقیقت و حضوری فرا عصری دارد.

بنابراین نزول زبان وحی با لفظ عربی در جزیره العرب و گفتمان تعاملی آن به وسیله‌ی ابزار فرهنگی عصر جاهلی، مانع برخورداری آن از زبان فطری و همگانی نیست؛ بلکه قابلیت‌های مختلفی از جمله معانی طولی و عرضی، تعقل پذیری و الغاء خصوصیت در کنار سایر ادله‌ی نقلی، گستره‌ی هدایت‌گری آن را شامل همه‌ی انسان‌ها در اعصار و امصار مختلف کرده است.

ظرفیت‌های آموزه فطرت جهت برون‌رفت انسان معاصر از بحران معنوی

مدرنیته با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی علیه السلام

طلبه: سرکار خانم زهرا نجفی

استاد راهنما: حجت‌الاسلام والمسلمین قاسم ترخان

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین محمدحسن قدردان قراملکی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۰/۸/۲۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

چکیده

بحران معنوی مدرنیته در کانون توجه اندیشمندان غربی قرار گرفته و با وجود ارائه نظریات متعددی که درصدد تحلیل ریشه‌های بحران و یافتن راه‌حل آن بوده، همچنان لاینحل باقی مانده است. از آنجاکه مدرنیته غربی به مثابه فرهنگی جهان‌شمول، زندگی ما را فراگرفته، ارائه راه‌حل متناسب با سرشت آدمی برای برون‌رفت از این بحران ضروری می‌نماید. از این منظر، ما به بررسی ظرفیت‌های آموزه فطرت جهت برون‌رفت انسان معاصر از بحران معنوی مدرنیته با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته‌ایم.

مفهوم فطرت از منظر علامه که بیانگر ساخت ویژه انسانی است و اقتضائات بینشی و گرایشی و توانشی را به همراه دارد که ریشه در وجود آدمی دارد، همچنین مدرنیته با مؤلفه‌های اساسی آن از قبیل اومانیسیم، عقل‌گرایی، لیبرالیسم، فردگرایی، سکولاریسم و تلاش برای تسلط بر جهان شناخته می‌شود که در فصل اول بیان شد.

در فصل دوم به بیان ابعاد بحران معنوی مدرنیته از جمله: انسان‌محوری و تکیه بر عقل خود بنیاد، فقدان خدا و امر قدسی، خشونت تکنولوژی، بحران علوم و بی‌معنایی زندگی پرداختیم و در نهایت در فصل سوم، ظرفیت‌های فطرت برای حل بحران‌های مدرنیته بررسی گردید که طی آن با تغییر نسبت انسان با حقیقت، رویکرد بشر به خود، عالم و

حقیقت دگرگون شده و عقلانیت فطری که نگاهی آیه‌بین دارد، جایگزین عقل خودبنیاد بشری خواهد شد. شکوفاسازی فطرت که معرفت انسان به خداوند را فطری و حضوری می‌انگارد، فقدان خدا و امر قدسی را در زندگی انسان جبران می‌کند. طبق آموزه فطرت، علم «آینه حقیقت و پرده بردار جمال هستی است و در راستای فطرت حقیقت‌جویی به‌کارگرفته می‌شود نه به‌عنوان ابزار تسلط بر طبیعت و با تغییر رویکرد و تحول نگاه به جهان و نفی دیدگاه منبع‌انگاران، ضرورت برقراری تعاملی غیر خشن و لزوم مراقبت از طبیعت و انسان‌ها را به‌مثابه راهی جهت خروج از خشونت تکنولوژی آشکار می‌گردد. همچنین در باب معنای زندگی، با معرفت‌النفس و خداشناسی فطری؛ انسان به ذکر حق رهنمون می‌شود و تعلق قلب او از زندگی دنیا به زندگی اخروی حقیقی و حیات طیبه سعادت‌مند بازمی‌گردد و بدین ترتیب، از آنچه در حقیقت فانی و باطل و پوچ است گذر کرده و به امر باقی، حقیقی و معنادار واصل می‌شود.

بررسی و تبیین عوامل سعادت انسان در قرآن با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم منیره سیفی

استاد راهنما: سرکار خانم دکتر اعظم وفایی

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین رنجبر حسینی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۳۹۹/۱۰/۲۵

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸/۵

چکیده

سعادت رسیدن انسان به هر نوع کمال ممکن و برخورداری از نعمت‌های جاودانه‌ای است که در اثر حُسن عمل در راه اطاعت خداوند متعال به دست می‌آید. با توجه به اینکه قرآن جامع‌ترین منبع راهنمای بشر در مسیر سعادت می‌باشد بررسی عوامل سعادت در قرآن اهمیت دوچندانی پیدا می‌کند و از طرفی شبهات متعددی در حیطه فردی و اجتماعی سعادت انسان مطرح است که ضرورت دارد با تکیه بر قرآن پاسخ داده شود. بسترسازی دست‌یابی هویت فردی انسان‌ها به پله‌های کمال و خوشبختی و زمینه‌سازی شکل‌گیری هویت اجتماعی در مسیر خوشبختی و انسجام تشکیلات انسانی در مسیر سعادت دنیوی و اخروی و پاسخ‌گویی به شبهات وارده بر سعادت انسان در دو حیطه فردی و اجتماعی از اهداف این تحقیق می‌باشد. از این تحقیق به دست آمد که ابعاد معنوی چون ایمان و عمل صالح و عدالت و تقوا و ابعاد مادی همچون تغذیه و وراثت در حیطه فردی و مؤلفه‌هایی مانند هجرت و جهاد و انفاق در حیطه اجتماعی از عوامل مؤثر بر سعادت فرد و جامعه بشری می‌باشد