

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



* مطالعات تفسیری آلاء الرحمن *

فصلنامه داخلی علمی - تخصصی گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء

سال سوم * شماره نهم * بهار ۱۳۹۹

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

اسماعیل سلطانی پیرامی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حسن صادقی: مدرس حوزه علمیه قم
ریحانه حقانی: مدرس جامعة المصطفی
سکینه آخوند: استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن
سیدحسین شفیعی دارابی: استادیار جامعة المصطفی
محمد اسعدی: دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
مصطفی کریمی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ارزیابان علمی این شماره

دکتر سید حسین شفیعی دارابی

مرضیه مکاری امیری

طاهره ماهرزاده

معصومه شریفی

فاطمه مرضیه حسینی کاشانی

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: دکتر سید حسین شفیعی دارابی

سر دبیر: دکتر محمد تقی سازندگی

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعة الزهراء

قم، ۳۷۱۸۵-۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۳۰۴

وبگاه: www.jz.ac.ir

پست الکترونیکی: AlaulArahman@Gmail.com

صندوق پستی:

تلفن:

وبگاه:

پست الکترونیکی:

ویراستار: حبیب مقیمی

محمد امین آلبوغیش

محمد تقی سازندگی

۵۰۰ نسخه

ویراستار:

مترجم عربی:

گرافیکست و صفحه آرا:

شمارگان:

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>



مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی

«مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه

نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است

فهرست مطالب

- ۵ * استعاره‌های مفهومی لوح محفوظ در آیات ۲۱ و ۲۲ سوره بروج
محمّد رکعی، لیلا ابراهیمی، مهدی درستی
-
- ۲۵ * آثار تربیتی «توکل» از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه
نوال جزبای
-
- ۴۷ * تحلیل مقام «خلیل الله» و «حبیب الله» برای پیامبران اولوالعزم
نسرین انصاریان
-
- ۶۳ * چستی سعادت و منشأ آن از منظر قرآن کریم
عطیه مرادی
-
- ۹۱ * خوانش تعارض مسأله وجود خدا و شرور از منظر
«جی.ال.مکی» با تکیه بر آیات قرآن کریم
فاطمه حسن خانی
سیدحسین شفیعی دارابی
-
- ۱۱۵ * شاخصه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی
در آینه‌ی قرآن کریم
صدیقه بناءزاده ماهانی، خدیجه حسین‌زاده، سیدحسین شفیعی دارابی
-
- ۱۳۶ * شیوه‌نامه
-
- ۱۳۸ * فراخوان

فصلنامه داخلی علمی تخصصی

الأحرار

مطالعات تفسیری آلا الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء ع

سال سوم * شماره نهم * بهار ۱۳۹۹



استعاره‌های مفهومی لوح محفوظ در آیات ۲۱ و ۲۲ سوره بروج

محمد رکعی^۱

لیلا ابراهیمی^۲

مهدی درستی^۳

چکیده

نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی در معناشناسی شناختی در تلاش است با توجه به نگاه‌اشته‌ای موجود بین قلمرو مبدأ و مقصد، درک بهتر و صحیحی از حوزه‌ی مقصد ارائه نماید. در استعاره‌ی مفهومی، ویژگی‌ها و شاخصه‌های قلمرو مبدأ بر قلمرو مقصد انطباق می‌شود و قلمرو دوم تا حدی از طریق قلمرو اول درک می‌شود. در واقع با کمک استعاره مفهومی بسیاری از مفاهیم انتزاعی و مجرد مفهوم‌سازی می‌شوند. این نوشتار واژه‌ی لوح محفوظ را با روش استعاره‌ی مفهومی - که یکی از کلمات بحث‌انگیز و برخوردار از ظرفیت تفسیرپذیری بالاست - تحلیل و بررسی نموده است. واژه‌ی لوح محفوظ به صورت ترکیبی تنها یک بار در قرآن در سوره‌ی بروج استعمال گردیده است. از بررسی آیات نمی‌توان به نتیجه‌ی قطعی رسید که لوح محفوظ همان ام‌الکتاب در سوره‌ی زخرف و کتاب مکنون در سوره‌ی واقعه باشد. حاکی بودن این سه تعبیر از موطن و جایگاه قرآن، نمی‌تواند دلیل بر یکی بودن آن‌ها باشد؛ زیرا این احتمال وجود دارد که هر یک از این‌ها اشاره به مرتبه‌ای از مراتب وجودی قرآن باشند؛ بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که مراد از لوح محفوظ همان کتاب مکنون یا ام‌الکتاب باشد.

واژگان کلیدی

استعاره‌ی مفهومی، ام‌الکتاب، علم الهی، کتاب مکنون، لوح محفوظ.

m.rokkaei@gmail.com

ebrahimi.ly1@gmail.com

dorosti.mahdi1@gmail.com

۱- استاد گروه تفسیر جامعه الزهراء ع و مدیر گروه فلسفه دانشگاه مجازی المصطفی ص

۲- دانش‌پژوه سطح چهار جامعه الزهراء ع، علوم و معارف قرآن

۳- دانش‌پژوه سطح سه، حوزه علمیه سفیران هدایت

مقدمه

از آنجایی که فاصله‌ی زمانی با زبان قرآن باعث ایجاد یک گسست در فهم معنای واژگان و آیات قرآنی شده است، آشنایی با روش‌های جدید کشف معنا به فهم هرچه بهتر مقصود خداوند از آیات قرآن کمک می‌کند. روش معناشناسی به ما کمک می‌کند تا به فهم جدیدی از معانی که معنا و منظور واقعی خداوند است برسیم. معناشناسی اصطلاحی است که به مطالعه‌ی علمی معنا اطلاق می‌شود. (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۷) این مقاله در پی آن است که استعاره‌های مفهومی لوح محفوظ را مشخص و سپس تبیین کند که لوح محفوظ چیست؟ و اساساً چرا در میان مفسران این واژه دچار اختلاف شده است و تفسیرهای متعددی از آن بیان شده است؟

معناشناسی بر اساس چگونگی تحلیل معنا در زبان، مکاتب و روش‌های مختلفی پیدا کرده است که هرکدام با ابزاری خاص به تحلیل معنا می‌پردازند. یکی از این مکاتب، مکتب معناشناسی «شناختی» است که به تبیین این مکتب می‌پردازیم.

الف: چیستی معناشناسی «شناختی»

مکتب معناشناسی شناختی برای مطالعات دینی از کارایی بیشتری نسبت به مباحث سنتی برخوردار است. این مکتب ابتدا از تحقیقات مربوط به نحوه‌ی کار مغز و دستگاه عصبی انسان شروع شد و بعد به زبان‌شناسی گسترش پیدا کرد. ادعای نخست زبان‌شناسان شناختی این است که معنا انعطاف‌پذیر است و دو رو دارد: یک روی آن بسته و روی دیگرش باز است. دوم اینکه این معنا نسبت به سیاق‌های متنی و کاربردهای زبانی تغییر می‌یابد و معنا را باید در کاربرد تعیین کرد و بیرون از کاربرد نمی‌توان معنا را به‌طور کامل تعیین بخشید و درنهایت اینکه معنا بدن‌مند است؛ حتی زمانی که درباره‌ی حوزه‌ی انتزاعی یا مجرد سخن به میان می‌آید، از زبان مادی و نسبت‌هایی که در عالم ماده وجود دارند، کمک گرفته می‌شود و اساساً در بسیاری از موارد بدون استعاره و تشبیه، انسان درکی از مفاهیم نخواهد داشت؛ زیرا فکر بشر و زبان او خصلت

مادی دارد. (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶: ۴۱-۴۵) معناشناسان شناختی در آثار خود تعدادی از فرایندهای مفهومی را بررسی کرده‌اند که یکی از آنان استعاره مفهومی است.

استعاره مفهومی

نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی نخستین بار توسط لیکاف و جانسون مطرح شد. (هاشمی، زهره، ۱۳۸۹: ۴) این دو دانشمند، دیدگاه سنتی را که استعاره فقط یک آرایه‌ی ادبی یا یکی از صور کلام است، با شیوه‌ای منسجم و نظام‌مند به چالش کشیدند و ادعا کردند که استعاره تنها به حوزه‌ی زبان و بلاغت محدود نمی‌شود؛ بلکه سراسر زندگی روزمره و از جمله حوزه‌ی اندیشه و عمل را نیز دربرمی‌گیرد؛ به طوری که نظام مفهومی هر روزی ما که بر اساس آن فکر و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً استعاری دارد. لیکاف و جانسون ماهیت جدیدی برای استعاره تعریف کردند که بر اساس آن:

- استعاره‌ها طبیعتی مفهومی دارند؛

- بنیان استعاره‌ها بر اساس شباهت نیست؛ بلکه بر اساس روابط و تناظرهای بین دو قلمرو مفهومی است؛

- حتی عمیق‌ترین مفاهیم از قبیل زمان، علل، اخلاق و غیره از طریق استعاره‌های چندگانه درک و فهمیده می‌شوند؛

- استعاره‌های مفهومی ریشه در تجربیات روزمره ما دارند. (هاشمی، زهره، ۱۳۸۹: ۴-۶) می‌توان گفت که استعاره مفهومی به این معناست که بین یک امر یا بحث شناخته شده با امر نشناخته یک استعاره ایجاد کرده و از طریق آن امر شناخته شده، امر ناآشنا را بشناسیم. همیشه انسان به طور ناخودآگاه در قلمروهایی که آشنایی دارد به قلمروها یا حوزه‌هایی که نمی‌شناسد، پل می‌زند و رابطه برقرار می‌کند. به بیان دیگر استعاره‌ی مفهومی یک فرایند شناختی است که مسیر شناخت یک امر و فضای غیر مادی با فضای مادی آشنا را دربرمی‌گیرد. امروزه همین استعاره‌ی مفهومی سهم مهمی در تبیین جهان بینی حاکم بر قرآن دارد؛ زیرا متن قرآن نیز به دلیل انتزاعی و مجرد بودن مفاهیم

آن نیازمند همین روش هست. مثلاً در استعاره «جهاد در راه خدا تجارت است» قلمرویی به نام تجارت وجود دارد، تجارت قلمرو مبدأ است و دارای مفاهیمی مثل معامله ثمن، مثنی، خریدار کالا و غیره است. در استعاره‌ی مفهومی معمولاً احکام قلمرو مبدأ به قلمرو مقصد انتقال پیدا می‌کند. در این مثال هر چیزی که در تجارت وجود دارد به قلمرو مقصد که جهاد است منتقل می‌شود. جهاد هم خریداری دارد چیزی فروخته می‌شود، معامله صورت می‌گیرد و غیره؛ بنابراین در استعاره‌ی مفهومی یک ویژگی و یک وجه شبه نداریم؛ بلکه تمام ویژگی‌های محیط شناخته شده روی محیط ناشناخته بار می‌شود.

ب: لوح محفوظ در قرآن

آیات ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ * بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (بروج: ۱۹-۲۲) تنها آیاتی از قرآن هستند که از وجود لوح محفوظ خبر می‌دهند؛ بنابراین هرگونه بحث از لوح محفوظ در قرآن ناظر به تفسیر این آیات خواهد بود.

پژوهش‌های متنوعی درباره‌ی استعاره‌های مفهومی قرآن انجام شده است؛ مانند مقاله‌ی «استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی» از حسین هوشنگی و همکار که مفاهیم متنوعی بر اساس حوزه‌های مبدأ جاندار، ابزار، ماشین و غیره تحلیل شده‌اند. مقاله‌ی «بررسی استعاره‌های مفهومی هستی‌شناختی در سوره‌ی واقعه» از حیدر علی امینی هم مسائلی را چون معاد، پاداش و عقوبت هدف پژوهش قرار داده است. همچنین در مقاله‌ی «تحلیل شناختی استعاره‌های مفهومی حرکت در قرآن کریم» از حجازی و همکاران سعی شده است نقش تعدادی از افعال حرکتی به‌عنوان حوزه‌های مبدأ در ارتباط با حوزه‌های مقصد وحی و نبوت تحلیل شود. در این مقاله‌ها نویسندگان مفاهیم متنوع انتزاعی در قرآن را تحلیل شناختی کرده‌اند؛ اما تا به حال، به‌طور مستقل پژوهشی درباره‌ی استعاره‌های مفهومی لوح محفوظ در قرآن

صورت نگرفته است. از آنجایی که مفهوم‌شناسی واژه‌های قرآن نقش اساسی در فهم مقاصد خداوند از آیات قرآن دارد؛ مقاله‌ی حاضر هم با روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای در چارچوب نظریه‌ی استعاره‌های مفهومی به تبیین واژه‌ی لوح محفوظ پرداخته است.

۱. استعاره‌های مفهومی «لوح محفوظ»

معمولاً برخی از مفاهیم، از محدوده‌ی شناخت عقلی خارج هستند. انس و عادت باعث می‌شود که ذهن آدمی در هنگام شنیدن یک کلمه و یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید و قبل از هر معنای دیگر، آن معنای مادی و یا لواحق آن به ذهن آید و انسان تا زمانی که در این دنیای مادی هست، وقتی کلمات حیا، سماء، ارض، لوح، قلم، عرش، کرسی، ملک و ... را می‌شنود، مصادیق طبیعی و مادی آن‌ها به ذهن وی تبادر می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۱)

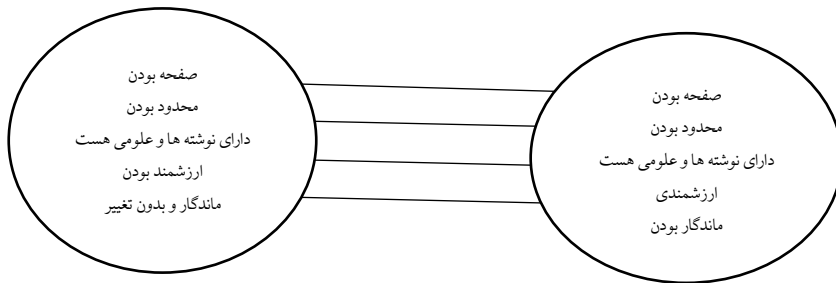
پس لازم می‌آید که مفاهیم مجرد و غیبی به‌صورت یک امر آشنا معرفی شوند. لوح محفوظ هم یک حقیقت ناشناخته هست و ما نمی‌دانیم که حقیقت لوح محفوظ چیست. در قرآن خداوند از این حقیقت معنوی به لوح که بشر آن را می‌شناسد، استعاره آورده است. لوح برای ما آشناست، لوح‌هایی که به‌صورت قدردانی و تشکر به افراد داده می‌شود به‌صورت یک تقدیرنامه‌ای هست که روی چوب یا کاغذ یا یک بسته‌ای قرار داده می‌شود و به‌عنوان قدردانی به افراد می‌دهند. با این اشکال ذهن ما آشنایی دارد. این لوح، لوح ملموس و عینی هست و ما با حواس پنج‌گانه آن را درک می‌کنیم. خداوند هم در واقع می‌خواهد یک حقیقت موجود در عالم معنویت را که با حواس قابل درک نیست، به‌وسیله‌ی برقراری استعاره میان لوح محفوظ با لوح‌هایی که در خارج درک می‌شوند بشناساند؛ زیرا اساساً در بسیاری از موارد بدون تشبیه و استعاره نمی‌توان حقیقت مفهومی را درک کرد.

واژه‌ی لوح محفوظ به صورت یک ترکیب وصفی در آیه‌ی مورد بحث، دارای ۲ استعاره‌ی مفهومی هست:

- حقیقت مجرد یا حقیقت معنوی؛
- ظرف بودن لوح محفوظ؛

۲. ارتباطات بین حوزه مبدأ و مقصد

در استعاره‌ی مفهومی ارتباطات مختلفی برقرار می‌شود که در حقیقت دو حوزه را به طور کامل بر هم منطبق می‌کند. در واقع کل قلمرو مبدأ روی قلمرو مقصد بار می‌شود و به اصطلاح بین قلمرو مبدأ و مقصد ارتباط برقرار می‌شود.



لوح حقیقت معنوی

نمودار ارتباطات حوزه مبدأ و مقصد

در لوح یک ویژگی‌هایی وجود دارد:

لوح تقدیر یا لوح سپاس صفحه یا قطعه‌ای حکاکی شده یا چاپ شده از جنس چوب، سنگ، سرامیک، فلز و کاغذ است. معمولاً به صفحه‌ای که حاوی نوشته‌ها و کلماتی زیبا و عالی است، لوح تقدیر گفته می‌شود که از طرف یک مقام بلندمرتبه یا یک نهاد با مهر و امضای معتبر به اشخاص داده می‌شود و نشان‌دهنده‌ی یک کار یا جایگاه ارزشمند است. این لوح شامل یک متن یا نوشته‌های محدود است که نگارش و انتخاب عبارات، کلمات و واژگان آن نیازمند دقت بسیار زیاد است. همواره این لوح را در بهترین مکان مانند ویتترین خانه یا محل کار قرار می‌دهند. این لوح‌ها دارای ابعاد و اندازه‌ی

مشخص هستند و به همین دلیل نوشته‌های درون آن‌ها کوتاه و کم است. لوح‌ها برای یک هدف طراحی می‌شوند و آن هم تأثیر مثبت بر روی افراد نمونه است و مهم‌ترین اصل این روش این است که تنها برای تشکر و قدردانی از اشخاص طراحی و جهت رسیدن به دستاوردهای بیشتر و بهتر در مسیر موفقیت ارائه می‌شوند. لوح تقدیر نشانه‌ای ارزشمند و ماندگار، برای نشان دادن زحمات و کار مثبتی است که یک شخص انجام داده است و در برگیرنده مفاهیم با ارزش است.

۳. ویژگی‌های لوح محفوظ

لوح محفوظ هم ویژگی‌هایی دارد: لوح محفوظ، صفحه‌ای است که اصل قرآن در آنجا قرار دارد؛ این لوح به هیچ وجه قابل تغییر و دگرگونی نیست. می‌توانیم بگوییم که لوح محفوظ ظرف قرآن است؛ و این که این لوح را ظرف آن یا گنجینه‌ی آن قلمداد می‌کنیم معلوم می‌شود که لوح محفوظ همان قرآن نیست؛ بلکه محلی است که اصل قرآن در آنجا قرار دارد. همان‌گونه که در قرآن می‌فرماید: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ در اینجا منظور صفحه‌ای است که قرآن بر آن ثبت و ضبط شده است ولی نه صفحه‌ای همچون الواح متداول در میان ما، بلکه به نظر می‌رسد که لوح محفوظ همان صفحه‌ای از علم خداوند است که از هرگونه دگرگونی و تحریف مصون و محفوظ است؛ یعنی لوح محفوظ از قبیل لوح تقدیر نیست؛ زیرا اوراق مادی، هر قدر هم که بزرگ باشند، گنجایش آن را ندارند که علم الهی در آن‌ها ضبط شود. لوح محفوظ مرتبه‌ای از علم الهی است و در مقابل علم ذاتی خداوند که نامتناهی است، محدود است. ولی در عین محدود بودن با توجه به خود معارف قرآن مشتمل بر تمام امور مربوط به هدایت و تعالی انسان و معرفت خداوند است و دایره این امور هم در حد و اندازه خودشان بسیار وسیع و گسترده است. از آنجایی که لوح محفوظ جایگاه و مخزن قرآن معرفی شده و قرآن پیش از نزول به قلب پیامبر ﷺ در آنجا قرار داشته است. می‌توان گفت که قرآن کتابی است که همه چیز آن از طرف خداوند به پیامبر ﷺ نازل شده است. از همین جا

می‌توان دریافت که شخص پیامبر ﷺ هیچ نقشی در نزول آیات قرآن ندارد و پیامبر ﷺ خود این کار را انجام نمی‌دهد. این قرار گرفتن در لوح محفوظ، نشانگر ذومراتب بودن قرآن است. به این معنا که قرآن، کتابی الهی و دارای مراتب مختلف است و مرتبه والای آن در لوح محفوظ است که حقیقتی نزد خداست؛ و مرتبه نازل آن در دست مردم و به زبان عربی فصیح و آشکار است. در واقع این معنا اثبات می‌شود که قرآن کلام خداست و کلام بشری نیست. محتوا و مضامین عالی قرآن، بهترین شاهد و گواه بر این مدعا است. اینکه لوح محفوظ جایگاه قرآن قرار گرفته به دست می‌آید که قرآن علمی ماندگار و جاویدان است که هرگز محو نخواهد شد؛ بنابراین می‌توان گفت که این لوح دارای علمی است که یک بخش از آن علوم، همین قرآن است این لوح در نزد خداوند است و به تعبیری عندالله است؛ پس لوح محفوظ یک حقیقتی معنوی، الهی است و از یک جایگاه والا برخوردار است و علمی باارزش یعنی قرآن را در خود جای داده که همیشگی و جاودانه است و هرگز دچار دگرگونی نمی‌شود.

۴. شان «ظرفیت» لوح محفوظ

منظور از واژه «فی» در فراز «فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» این است که چیزی درون چیز دیگر قرار بگیرد. معنای ظرفیت شکل‌های مختلفی دارد که یک قاعده به نام بحث طرح‌واره‌های تصویری در معناشناسی آن را توضیح می‌دهد. در این آیه، لوح محفوظ ظرف قرآن است. پس لوح محفوظ همان قرآن نیست؛ بلکه لوح محفوظ ظرف و مخزن قرآن است. از این جهت می‌توان حدس زد که منظور از لوح محفوظ، مرتبه واقعی قرآن است که پذیرای هیچ‌گونه تغییری نیست. قرآن در لوح محفوظ دارای حقیقتی بسیط است. این واژه به‌عنوان ابزار و محلی برای قرآن مطرح شده است. در مفهوم‌سازی قرآن، لوح محفوظ مرتبه‌ای از علم الهی است که قرآن در آن ثبت است؛ و اگر از علم خداوند به لوح محفوظ تعبیر شده، به خاطر نزدیکی این واژه به ذهن مردم عصر نزول قرآن بوده است تا همگان بتوانند آن را درک کنند.

ج: نظر مفسران و متکلمان درباره لوح محفوظ

در بخش قبلی گفته شد که واژه‌ی لوح محفوظ تنها یک بار در سوره‌ی بروج به صورت مفرد، نکره و با حرف جر «فی» به کار رفته است: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (بروج: ۲۱-۲۲) در این بخش به بررسی دیدگاه‌های مفسران و دانشمندان دینی می‌پردازیم.

ماهیت لوح محفوظ

در این که منظور از لوح محفوظ چیست، مفسران تعابیر و اصطلاح‌های خاصی بیان کرده‌اند:

یکم: علی بن ابراهیم در تفسیر آیات ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ گفته است: اللّٰوْحُ الْمَحْفُوظُ لَهُ طَرَفَانِ طَرَفٌ عَلَى يَمِينِ الْعَرْشِ وَ طَرَفٌ عَلَى جَنْبِهِ إِسْرَافِيلُ، فَإِذَا تَكَلَّمَ الرَّبُّ جَلَّ ذِكْرُهُ بِاللَّوْحِ ضَرَبَ اللَّوْحَ جَبِينَ إِسْرَافِيلَ فَيَنْظُرُ فِي اللَّوْحِ فَيُوحِي بِمَا فِي اللَّوْحِ إِلَى جِبْرِئِيلَ؛ لوح محفوظ دو طرف دارد: طرفی بر سمت راست عرش و طرفی بر پیشانی اسرافیل و خداوند هنگام سخن گفتن به وحی، لوح را بر پیشانی اسرافیل می‌زند، آن‌گاه اسرافیل در لوح می‌نگرد و آنچه را در لوح می‌بیند به جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ وحی می‌کند. (قمی، ۱۳۶۳: ۴۱۴/۲ - ۴۱۵)

طبرسی می‌نویسد: «ملائکه از طریق لوح محفوظ بر این امر که آدم و ذریه‌اش در زمین فساد و خونریزی خواهند کرد اطلاع یافتند، از این رو از روی تعجب سؤال می‌کنند، آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که فساد کند و خون بریزد؟»^۱ (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۶/۱)

بر اساس این روایت، لوح محفوظ یک امری است که ملائکه می‌توانند به آن نگاه کنند و در واقع از علوم آن آگاهی دارند. به این معنا که لوح محفوظ یک علمی الهی است از خداوند به فرشتگان خودش اذن دسترسی به آن را می‌دهد. حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ هم

۱- «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْا اَنْ تَجْعَلَ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَ يُسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالِ اِنِّيْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ» (بقره، ۳۰)

می فرماید: «أَنَا صَاحِبُ اللَّوْحِ الْمُحْفُوظِ الَّتِي اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَّمَ مَا فِيهِ؛ مِنْ صَاحِبِ وَعَالِمِ
 بِرِ لَوْحِ مَحْفُوظِمْ وَخَدَاوَنَدِ تَمَامِ أَنْجَحِهِ رَا مِنْ عِلْمِمْ وَدَانِشِهَا دَرِ أَنْ اسْتَبْرَأَ مِنْ هَامِمْ
 فَرْمُودِهِ اسْتَبْرَأَ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴/۲۶) واژه‌ی صاحب در این کلام، به معنای دانستن، بلد
 بودن و حفظ بودن است و حضرت در واقع تأکید می‌کند که خداوند علم موجود در
 لوح محفوظ را به ایشان الهام کرده است؛ بنابراین می‌توان گفت که این علم که بخشی
 از علم خداوند است در اختیار اهل بیت علیهم‌السلام هم قرار گرفته است و امکان آگاهی یافتن
 به حقایق ثبت شده در لوح محفوظ، برای پیامبران و اولیا و ملائکه وجود دارد.

دوم: طبری از قتاده نقل می‌کند که مقصود، لوح محفوظ عبدالله است (طبری، ۱۴۱۲: ۳۰/۹۰)؛
 یعنی لوح محفوظ یک امری الهی و آسمانی است. ابن عاشور هم می‌گوید که این
 لوح یک وجود قدسی، ماورایی و متعالی دارد و از آیه بیشتر از اینکه این لوح فقط محلی
 است که قرآن در آن جای گرفته است استفاده نمی‌شود و خداوند قرآن را در این لوح
 علوی مکتوب کرده است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۰/۲۲۶) طبرانی نیز می‌گوید که قرآن در
 لوحی قرار گرفته که این لوح عبدالله است. (طبرانی، ۲۰۰۸: ۶/۴۷۴)

سوم: سیوطی از قتاده نقل می‌کند که منظور از لوح محفوظ قلوب مؤمنان است.
 (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۶/۳۳۵) اگر لوح محفوظ، قلوب افراد مؤمن باشد به این معناست که
 حقیقت قرآن در سینه‌های آن‌ها قرار دارد و عبدالله نیست؛ در حالی که حقیقت قرآن
 در لوحی قرار گرفته که این لوح در پیش خداست و جایگاهی الهی دارد.

چهارم: گروهی از مفسران، به نقل از «مجاهد» آورده‌اند: ابن عباس گفته است: «در
 آغاز لوح محفوظ نوشته است که خدا یگانه است و دین او اسلام است و محمد بنده و
 رسول او است، هر کس به خدا ایمان آورد و وعده‌اش را راست دارد و از پیامبران او
 اطاعت کند وارد بهشت می‌شود؛ و لوح محفوظ درّی است سپید؛ طولش از آسمان تا
 زمین و عرضش از مشرق تا مغرب است و کناره‌های آن از درّ و یاقوت است و قلم آن از
 نورست و اصلش در کنار فرشته‌ای است که او را ماطریون گویند و آن لوح از شیاطین

محمفوظ است.) (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۷۵/۱۰-۱۷۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۱/۱۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲/ ۲۲۲-۲۲۳؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۳۳۱/۱۰؛ محلی، ۱۴۱۶: ۵۹۳؛ کاشانی، بی تا: ۲۰۸/۱۰-۲۰۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۷/ ۳۹۳؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۴/ ۵۸۹؛ حقی برسوی، بی تا، ۱۰/ ۳۹۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/ ۳۰۴؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۶/ ۴۶۶)

به هر حال، در اخبار مربوط به «لوح محفوظ»، برای تقریب به ذهن، ویژگی‌های محسوسی برای آن بیان شده است که احتمال می‌رود خود این صحابه و تابعان درکشان را از لوح محفوظ بیان کرده‌اند و کاملاً حالت تمثیلی دارد. علامه طباطبایی ذیل آیهی ۲۲ سورهی بروج می‌نویسد: اخبار و روایات در صفت لوح بسیار زیاد و مختلف است که همه‌ی آن‌ها جنبه‌ی تمثیل دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۷/۲۰)

پنجم: ابن عربی می‌گوید: لوح، همان قلب محمدی است. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲/ ۴۲۲) این گفته قابل پذیرش نیست؛ زیرا آیه می‌فرماید که جایگاه و محل حقیقت قرآن، لوح محفوظ است و از خود واژه‌ی لوح استفاده کرده است و نمی‌توان به قلب پیامبر ﷺ لوح گفت. لوح محفوظ علم الهی است که قرآن در آنجا قرار دارد و ممکن است که خداوند بخشی از این علم را به قلب پیامبر ﷺ عطا کند.

ششم: بقاعی به نقل از بخش «الموت» از کتاب «إحياء العلوم غزالی» آورده است که: لوح محفوظ همان کتاب مبین و امام مبین است که خداوند آنچه که در این عالم جاری است در آنجا نوشته و با این چشم مادی قابل مشاهده نیست. (بقاعی، ۱۴۲۷: ۸/ ۳۸۳- ۳۸۴) لوح محفوظ کتاب مبین یا امام مبین نیست. هرکدام از این‌ها با توجه به سیاقی که در آن بکار رفته‌اند، دارای ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی هستند. کتاب مبین دارای یک ویژگی‌هایی هست که در لوح محفوظ نیست.

هفتم: بعضی گفته‌اند: منظور مقامات علمی پروردگار است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۷۷/۱۸) اینکه لوح محفوظ شامل همه‌ی مقامات علمی خداوند است، از آیه به دست نمی‌آید، به نظر می‌رسد که لوح محفوظ یک مقام از مقامات علمی پروردگار باشد نه همه‌ی مقامات.

هشتم: بعضی نیز این تعبیر را آورده‌اند که لوح محفوظ صفحه‌ی علم خداوند است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۶/۳۵۴) درست است که درون لوح محفوظ علم است؛ ولی اگر منظور از این صفحه‌ی علم، علم ذاتی باشد، با لوح محفوظ سازگاری ندارد؛ زیرا علم لوح محفوظ محدود است ولی علم ذاتی خداوند نامتناهی است.

۲. تعابیر هم معنا با «لوح محفوظ»

به‌طورکلی دو اصطلاح هم معنا با واژه‌ی لوح محفوظ در دیدگاه‌های مفسران یافت می‌شود که عبارتند:

یکم: «کتاب مکنون»

علامه طباطبایی می‌گوید: لوح محفوظ همان کتاب مکنونی است که در جمع آیات سه‌گانه ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (واقعه، ۷۷-۷۸) از آن یاد شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۱۳۷) از مفسران اهل سنت نیز گفته‌اند این احتمال وجود دارد که لوح محفوظ با کتاب مکنون یکی باشند. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱۱۶؛ شیخ‌زاده، ۱۴۱۹: ۸/۵۶۳) این آیات بر این نکته تصریح دارند که قرآن در کتاب مکنون قرار دارد، کتابی که پوشیده و پنهان است و دسترسی مستقیم و شناخت کتاب مکنون به‌صورت مستقیم برای بندگان عادی میسر نیست و در صورت خواست خداوند، برخی از مقداری از آن اطلاع پیدا می‌کنند؛ مانند اهل بیت علیهم‌السلام که در متون روایی ما از آن‌ها به کتاب مکنون تعبیر شده است: «عَنْ جَمَاعَةِ الصَّائِعِ قَالَ: سَمِعْتُ الْمُفَضَّلَ بْنَ عُمَرَ يُسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام هَلْ يَفْرِضُ اللَّهُ طَاعَةَ عَبْدٍ ثُمَّ يَكْتُنُهُ خَيْرَ السَّمَاءِ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام اللَّهُ أَجَلٌ وَ أَكْرَمٌ وَ أَزَافٌ بَعِيدَةٌ وَ أَزَحْمٌ مِنْ أَنْ يَفْرِضَ طَاعَةَ عَبْدٍ ثُمَّ يَكْتُنُهُ خَيْرَ السَّمَاءِ صَبَاحًا وَ مَسَاءً قَالَ ثُمَّ طَلَعَ أَبُو الْاِحْسَنِ مَوْسَى علیه‌السلام فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام يَسُرُّكَ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى صَاحِبِ كِتَابِ عَلِيٍّ فَقَالَ لَهُ الْمُفَضَّلُ وَ أَيُّ شَيْءٍ يَسُرُّنِي إِذَا أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ هُوَ هَذَا صَاحِبِ كِتَابِ عَلِيٍّ الْكِتَابِ الْمَكْنُونِ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ؛ حماد صانع می‌گوید: شنیدم مفضل بن عمر از امام صادق علیه‌السلام می‌پرسید: ممکن است خدا اطاعت شخصی را بر

مردم واجب نماید ولی آن شخص را از اخبار آسمان محروم کند؟ امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند بزرگتر، کریم‌تر، رئوف‌تر و مهربان‌تر از آن است که بندگان خود را به پیروی از شخصی ملزم نماید، ولی او را صبح و شام از اخبار آسمان محروم کند. در این هنگام حضرت موسی بن جعفر علیه السلام وارد شد، امام صادق علیه السلام فرمود: خوشحالی از دیدار کسی که صاحب کتاب علی (کتاب مکنون) است، آن کتابی که خداوند می‌فرماید: جز پاکیزگان نمی‌توانند به آن دست بزنند.» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲/۴۸) بنابراین آیه، ناظر خواهد بود به آن مرتبه از قرآن که از دسترس افراد عادی خارج است و تنها از طریق طهارت روح و عنایت ویژه‌ی الهی قابل درک می‌باشند. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۲۷)

اینکه در آیه **﴿إِنَّهُ لَفَرُّانٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾** (واقعه: ۷۷ - ۷۸) کتاب مکنون به منزله‌ی جایگاه و موطن قرآن قرار گرفته است، نمی‌تواند به منزله‌ی یکی بودن تعابیر لوح محفوظ و کتاب مکنون باشد. ما معتقدیم که تعابیر قرآنی اصالت دارند و هر تعبیری برای خودش، معنای خاصی دارد و دارای ویژگی‌های خاصی است. واژه‌ی لوح محفوظ با توجه به سیاق و بافتی که در آن قرار گرفته **﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾** (بروج: ۲۱ - ۲۲) دارای یک شاخصه‌هایی است که در کتاب مکنون نیست. درست است که قرآن در هر دو وجود دارد؛ ولی لوح محفوظ یک ویژگی‌هایی دارد و کتاب مکنون یک ویژگی‌های دیگر. آیا این امکان ندارد که شما یک مطلب را در دو جا و مکان متفاوت داشته باشید؟ آیه می‌فرماید که این کتاب پنهان است و کسی به آن دسترسی ندارد جز مطهرون. در واقع تأکید می‌کند که این علم هم پنهان است و هم اینکه علمی است که نزد خداست و تنها افراد خاصی می‌توانند به آن دسترسی پیدا کنند. می‌توان گفت که هر کدام از این تعابیر به منبع یا منابعی از علم الهی اشاره دارند. علمی که هم به ذات و هم به تمام افعال و هم به تمام عالم از ریزترین تا درشت‌ترین موجودات، در تمام زمان‌ها تعلق دارد، علم نامحدود و عین ذات اوست که هیچ‌کس به

آن دسترسی ندارد و این علم مخصوص خداست. علم اهل بیت علیهم السلام هرگونه که باشد در مقابل علم نامتناهی خداوند، محدود است.

دوم: «ام‌الکتاب»

جمع چشمگیری از مفسران فریقین گفته‌اند که لوح محفوظ همان ام‌الکتاب است. (طبرانی، ۲۰۰۸: ۶/ ۴۷۴؛ ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴: ۵۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۷۱۱؛ میدی، ۱۳۷۱: ۱۰/ ۴۴۵؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵/ ۲۳۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۹/ ۲۹۸؛ خازن، ۱۴۱۵: ۴/ ۴۱۴؛ شیخ‌زاده، ۱۴۱۹: ۸/ ۵۶۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۵/ ۵۰۲؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸: ۴/ ۲۴۶؛ حانری طهرانی، ۱۳۳۸: ۱۲/ ۱۱۷؛ هواری، ۱۴۲۶: ۴/ ۴۴۶؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۳/ ۲۸۵۶؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۷/ ۴۱۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳۰/ ۹۰؛ طوسی، بی‌تا: ۱۰/ ۳۲۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/ ۳۳۵) ترکیب ام‌الکتاب در سه آیه از قرآن کریم به کار رفته است:

- ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ؛ اوست کسی که این کتاب [=قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [=صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتابند؛ و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تأویل پذیرند]﴾ (آل‌عمران، ۷)؛

- ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ؛ خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد اوست﴾ (رعد: ۳۹)

- ﴿وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينًا لَعَلَّيْ حَكِيمٌ؛ سوگند به کتاب روشنگر. ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که بیندیشید؛ و همانا که آن در کتاب اصلی [=لوح محفوظ] به نزد ما سخت والا و پر حکمت است﴾ (زخرف، ۲-۴) این واژه در این آیات بر روی هم در دو معنی به کار رفته است: نخست در آیه‌ی ۷ سوره‌ی آل‌عمران آیات محکم قرآن «ام‌الکتاب» خوانده شد که به معنی بنیاد و اساس کتاب است، زیرا بازگشت آیات متشابه به آیات محکم است و به کمک آیات محکم، معانی آیه‌های متشابه روشن می‌گردد. دوم به معنی گنجینه و خزینه‌ای که مرکز و محور سایر کتاب‌ها و خزائن است که مراد از دو آیه دیگر فوق، همین معنی است و

به‌عنوان یک حقیقت، متصف به علوّ و حکیم است. به‌ویژه آنکه آیات سوره‌ی زخرف جایگاه بسیار والایی را برای قرآن توصیف کرده است. می‌توان گفت که ام‌الکتاب کتابی است که مادر و مرجع است و قرآن نیز مانند سایر کتب تنها بخشی از آن است. این همان کتاب علم پروردگار است که عندالله است و همه‌ی حقایق عالم و همه‌ی حوادث آینده و گذشته و همه‌ی کتب آسمانی در آن درج است و هیچ‌کس به آن راه ندارد جز آنچه را که خودش بخواهد؛ بنابراین به نظر می‌رسد که هیچ دلیلی وجود ندارد که لوح محفوظ بر ام‌الکتاب تطبیق شود. این آیه تنها بیان می‌کند که قرآن در لوحی است که محفوظ است. از کجای آیه سوره‌ی بروج می‌شود فهمید که علاوه بر قرآن، همه چیز در این لوح وجود دارد. از طرفی برای بیان علم الهی آیات فراوانی وجود دارد که از واژه‌ی علم استفاده شده است مثل آیات ۲۲ و ۳۰ بقره که از علم خداوند به هستی و انسان در حال، گذشته و آینده سخن می‌گویند. این آیات یک دایره‌ی نامحدود برای علم الهی بیان می‌کنند که نمی‌توان حدود و مرزی برای آن مشخص کرد. از این رو نمی‌شود که گفت فقط لوح محفوظ یا کتاب مکنون بیانگر علم الهی هستند.

ملاصدرا می‌گوید:

«رتبه‌ی ام‌الکتاب، مُلکی، الهی و قدسی است، مرتبه‌ی لوح محفوظ نیز مُلکی، نفسانی و مجرد است و همان‌گونه که ام‌الکتاب عالم عقلی است، لوح محفوظ نیز تماماً عالم نفسانی است و کار لوح محفوظ این است که علوم را از ام‌الکتاب فرا گیرد و سخن خدا را از آن می‌شنود.» (صدرالمآلهین: ۱۳۶۴:۱۹۱)

نتیجه‌گیری

شناخت واژگان به کار رفته در یک متن، اساسی‌ترین گام در جهت دستیابی به مفاهیم مدنظر گوینده یا نویسنده آن است. در سوره‌ی بروج لوح محفوظ، ظرف و جایگاه قرآن معرفی شده است. در سوره‌های زخرف و واقعه هم واژگان «ام‌الکتاب» و «کتاب

مکنون»، محل و مخزن قرآن نامیده شده‌اند. ولی لوح محفوظ همان ام‌الکتاب یا کتاب مکنون نیست زیرا ممکن نیست که دو یا سه واژه از تمام جوانب، مفهومی یکسان داشته باشند. هر یک از دو لفظ به‌ظاهر مترادف دارای معنایی متفاوت هستند و هر یک خصوصیتی متمایز دارند که مترادف را از آن‌ها سلب می‌کند. قرار گرفتن هر لفظ در سیاقی خاص نشان می‌دهد که هر لفظ برای دلالت بر مفهومی خاص به کار می‌رود و در هرکدام از این تعابیر مفهومی وجود دارد که در دیگری نیست. طبعاً آن چه در لوح محفوظ، ام‌الکتاب و کتاب مکنون است از سنخ کلمه و کلام و ادبیات رایج در میان ما نیست. وجه مشترک همه‌ی این اشارت‌ها در آن است که ظرف قرآن هستند؛ ولی هر ظرفی به مقدار استعداد و گنجایشی که دارد کمالات مظروف خود را اظهار می‌نماید و هر یک با ظرایفی اشاره به جهتی از مرتبه حقیقت قرآن دارند. این احتمال هم وجود دارد که ام‌الکتاب همان علم بی‌کران خداوند و لوح محفوظ نیز همان مرتبه‌ی ظهور و تجلی ازام‌الکتاب بوده باشند. به‌طورکلی دیدگاه‌هایی مطرح شده درباره‌ی مفهوم و ماهیت «لوح محفوظ» شامل این موارد است: لوح محفوظ کنایه از علم ازلی الهی و یک حقیقتی معنوی، الهی و دست‌نیافتنی است. حقیقت قرآن در لوح محفوظ و ام‌الکتاب و کتاب مکنون نگهداری می‌شود. هیچ‌گونه تغییر در لوح محفوظ راه ندارد و آن، آینده‌ی تجلی علم خداوند است.

کتاب نامه

- قرآن مجید، (۱۳۷۳)، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، چ ۲، دارالقرآن الکریم، قم.
۱. ابن ابی زمنین، محمّد بن عبدالله (۱۴۲۴)، *تفسیر ابن ابی زمنین*، چ ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
 ۲. ابن عاشور، محمّد بن طاهر (بی تا)، *التحریر والتنویر*، بی جا.
 ۳. ابن عربی، محمّد بن علی (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی* (تاویلات عبدالرزاق)، چ ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۴. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، چ ۱، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد.
 ۵. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، چ ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمّد علی بیضون، بیروت.
 ۶. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، چ ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۷. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷)، *نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور*، چ ۳، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
 ۸. ثعلبی، احمد بن محمّد (۱۴۲۲)، *الکشف والبیان المعروف تفسیر الثعلبی*، چ ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۹. جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان* (تفسیر گازر)، چ ۱، دانشگاه تهران، تهران.
 ۱۰. حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸)، *مقتنیات الدرر*، چ ۲، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
 ۱۱. حسینی همدانی، سید محمّد (۱۴۰۴)، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، اول، لطفی، تهران.
 ۱۲. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، چ ۱، دارالفکر، بیروت.
 ۱۳. خازن، علی بن محمّد (۱۴۱۵)، *تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل*، چ ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمّد علی بیضون، بیروت.
 ۱۴. خطیب شربینی، محمّد بن احمد (۱۴۲۵)، *تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر*، چ ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمّد علی بیضون، بیروت.
 ۱۵. رگعی محمّد؛ و نصرتی، شعبان (۱۳۹۶)، *میدان های معنایی در کار بست قرآنی*، چ ۱، دارالحديث، قم.

١٦. زحيلي، وهبه (١٤٢٢)، *التفسير الوسيط* (زحيلي)، ج١، دارالفكر، دمشق.
١٧. سلطان علي شاه، سلطان محمدين حيدر (١٤٠٨)، *بيان السعادة في مقامات العبادة*، ج٢، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت.
١٨. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (١٤٠٤)، *الدر المنثور في تفسير المأثور*، كتابخانه آية الله مرعشي نجفي، قم.
١٩. شوکانی، محمدين علي (١٤١٤)، *فتح التفسير بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*، ج١، دارابن كثير، دمشق.
٢٠. شيخزاده، محمدين مصطفى (١٤١٩)، *حاشيه محي الدين شيخزاده على تفسير القاضي البيضاوي*، ج١، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت.
٢١. صدرالمتألهين، محمدين ابراهيم (١٣٦٤)، *المظاهر الهيه في اسرار العلوم الكماليه*، ترجمه محمّد طيبیان، امير كبير، تهران.
٢٢. صديق حسن خان، محمّد صديق (١٤٢٠)، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، ج١، دارالكتب العلمية، منشورات محمّد علي بيضون، بيروت.
٢٣. صفوي، كورش (١٣٨٧)، *درآمدی بر معناشناسی*، ج٣، سوره مهر، تهران.
٢٤. طباطبائي، سيد محمّد حسين (١٣٩٠)، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٢، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت.
٢٥. طبرانی، سليمان بن احمد (٢٠٠٨)، *التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم* (الطبرانی)، ج١، دارالكتاب الثقافي، اردن.
٢٦. طبرسي، فضل بن حسن (١٣٧٢)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ج٣، ناصر خسرو، تهران.
٢٧. _____ (١٤١٢)، *تفسير جوامع الجامع*، ج١، حوزه علميه قم، مركز مديريت، قم.
٢٨. طبري، محمدين جرير (١٤١٢)، *جامع البيان في تفسير القرآن* (تفسير الطبري)، ج١، دارالمعرفه، بيروت.
٢٩. طوسي، محمدين حسن (بي تا)، *التبيان في تفسير القرآن*، ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٠. فخررازي، محمدين عمر (١٤٢٠)، *التفسير الكبير* (مفاتيح الغيب)، ج٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣١. قرطبي، محمدين احمد (١٣٦٤)، *الجامع لأحكام القرآن*، ج١، ناصر خسرو، تهران.
٣٢. قمی، علي بن ابراهيم (١٣٦٣)، *تفسير القمي*، ج٣، دارالكتاب، قم.
٣٣. كاشاني، فتح الله بن شكرالله (١٤٢٣)، *زبده التفاسير*، ج١، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.

۳۴. _____ (بی تا)، *منهج الصادقین فی الإنزام المخالفین*، ج ۱، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۶. محلی، محمدبن احمد (۱۴۱۶)، *تفسیر الجلالین*، ج ۱، مؤسسة النور للمطبوعات، بیروت.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، ج ۱۰، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۳۸. میبدی، احمدبن محمد (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، ج ۵، امیرکبیر، تهران.
۳۹. نعمانی، ابن ابی زینب، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۷)، *تفسیر نعمانی*، ج ۱، نشر صدوق، تهران.
۴۰. نهاوندی، محمد (۱۳۸۶)، *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*، ج ۱، مؤسسة البعثة، مرکز الطباعة و النشر، قم.
۴۱. هاشمی، زهره (۱۳۸۹)، *نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون*، مجله ادب پژوهی، ش ۱۲.
۴۲. هواری، هودبن محکم (۱۴۲۶)، *تفسیر کتاب الله العزیز*، ج ۱، دارالبصائر، بی جا.

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال سوم * شماره نهم * بهار ۱۳۹۹



آثار تربیتی «توکل» از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه

نوال حزبوی^۱

چکیده

مکتب اسلام به تربیت انسان عنایت ویژه‌ای دارد، به طوری که خداوند، پیامبر گرامی اسلام (ص) را با کتاب تربیت یعنی قرآن کریم فرستاده و امامان معصوم (علیهم السلام) را پس از پیامبر (ص) تعیین نموده تا به امر مهم تربیت بپردازند و اشخاص و جوامع مختلف را با آموزه‌های تربیتی آشنا نمایند. یکی از این آموزه‌ها، عبارت است از مسئله‌ی «توکل» که فزونی آیات و روایات وارده در این راستا، نشان دهنده اهمیت آن می‌باشد. در آموزه‌های دینی، «توکل» با فراوانی قابل توجهی ذکر شده است که نشان دهنده اهمیت این موضوع می‌باشد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی آثار تربیتی توکل در آیات و سخنان امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌پردازد. سؤال اصلی پژوهش این است که از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه توکل چه اثر تربیتی در زندگی انسان دارد؟ نتایج حاصل از تحقیق حاکی از آن است که توکل در رشد و پرورش که از منظر آیات شریفه و نهج البلاغه، توکل در حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها تاثیرگذار است و دارای آثار تربیتی فراوان می‌باشد؛ از جمله: حسن ظن به خدا، فائق آمدن بر وسوسه‌های نفسانی، دوری جستن از توسل به امور خرافی، تأثیر ناپذیری از اقبال و ادبار مردم و عدم نگرانی از بروز حوادث تلخ در زندگی.

واژگان کلیدی

اثر تربیتی، بعد اجتماعی، بعد فردی، آثار توکل، قرآن و نهج البلاغه.

مقدمه

تربیت، از اساسی‌ترین ضروریات زندگی بوده و در همه‌ی شئون زندگی انسان، چه جنبه‌های فردی و چه جنبه‌های اجتماعی، نقش مستقیم دارد. از نظر قرآن یکی از سرمایه‌های سعادت و موفقیت انسان توکل بر خداوند معرفی شده است. امام علی علیه السلام بر موضوع توکل به خدا تأکید و تکیه کرده است. مرجع توکل امام بر خدا نشأت گرفته از شناخت و ایمان او به خداوند است. توکل به عنوان یک فضیلت اخلاقی پسندیده، نقش تربیتی مهمی در زندگی انسان دارد و کسی که خود را به این صفت آراسته سازد، در همه حال خدا را حاضر و ناظر بر خود می‌بیند و او را سبب اصلی، در حیطه‌ی کارهایش قرار می‌دهد. نبود توکل در زندگی، موجب می‌گردد که انسان‌ها در رویارویی با تعارضات و ناکامی‌ها، دچار عوارض روحی و روانی چون اضطراب، ترس، خشم، پرخاشگری گردند. توکل و اعتماد به خدا در امور زندگی به عنوان یک عامل سودمند، در کنار آمدن با مشکلات است؛ چون مصائب و مشکلات لازمی زندگی بشری است و با توکل به خدا، انسان در مسیر تربیت الهی قرار می‌گیرد. لذا باید دید که مفهوم «توکل» و «تربیت» چیست؟ و آثار تربیتی توکل از منظر آیات و نهج البلاغه چیست؟ در پژوهش حاضر برای جمع‌آوری اطلاعات از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. منابع مربوط به موضوع بحث شناسایی و اطلاعات مورد نیاز جمع‌آوری شده، سپس با توجه به مبانی نظری بحث، به توصیف و تجزیه و تحلیل داده‌ها پرداخته شده است.

۱. پیشینه پژوهش

درباره‌ی توکل پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی نوشته شده که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند عبارتند از:

الف: پایان‌نامه‌ی «توکل از دیدگاه قرآن و روایات» نوشته‌ی هادی فقیهی که به طور کلی به بحث توکل پرداخته است.

ب: پایان‌نامه‌ی «توکل از دیدگاه قرآن و سنت و آثار و پیامدهای فردی و اجتماعی آن» نوشته‌ی مهین مدیحی که به طور اجمال آثار فردی و اجتماعی توکل را بررسی کرده است.

ج: مقاله‌ی «بررسی مفهوم توکل و آثار آن بر زندگی اجتماعی انسان‌ها» نوشته‌ی مرضیه بهشتی و ریحانه نودهی که آثار اجتماعی را به طور کلی بررسی کرده است.

د: مقاله‌ی «نگاهی قرآنی به کارکردهای تربیتی توکل و نقش آن در سلامت معنوی (بهداشت روان)» نوشته‌ی دادخدا خدایار و مهدی قائمی که فقط کارکردهایی از توکل از منظر قرآن را بررسی کرده که منجر به تأمین سلامت و بهداشت روان انسان می‌باشد و از جنبه‌ی قرآن و روانشناسی به این موضوع پرداخته است. اما پژوهشی جامع درباره‌ی آثار تربیتی توکل از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه انجام نشده است.

۲. بیان مفاهیم

لازم است به عنوان مقدمه و به منظور تسهیل در فهم مطلب و هدف این مقاله، به تعاریف برخی از واژگان مربوطه بپردازیم:

الف: مفهوم «توکل»

«توکل» واژه‌ای عربی است که در نظر لغت‌شناسان این‌گونه معنا شده است: «توکل» از ریشه‌ی «وکل» است و بر اعتماد و تکیه بر دیگری در انجام امور دلالت می‌کند. از این‌رو در معنای «توکل» نوعی اظهار عجز و ناتوانی نیز وجود دارد. (زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۵/۷۸۶) به قول برخی دیگر، باور به عجز و ناتوانی لازمه‌ی توکل است. (طریحی، ۱۳۷۵، ۵/۴۹۳) راغب در بیان معنای «توکل» می‌نویسد: «توکیل آن است که اعتماد کنی و بر دیگری و او را نایب خویش قرار دهی.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۴، ۷۳۴/۱۱)

از نظر اصطلاحی، توکل، به معنای اعتماد کردن یا سپردن کارها به خداست. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۵/۴۰۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۲۴۹) به عبارت دیگر؛ توکل، سپردن امور به خداوند

به همراه انقطاع از اسباب و علل ظاهری و اعتماد او به عنوان سبب حقیقی و مرجع همه‌ی اسباب است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۵/۱۸)

صاحب مجمع البیان نیز می‌نویسد:

«توکل، تقویض امور به خداوند و تمسک به طاعت او و رضایت دادن به تدبیر

وی است. (طبرسی، ۱۳۷۳، ۲۸۷/۵)

حاصل سخن این است که «توکل» دلالت بر اعتماد و تکیه بر خداوند در همه‌ی امور می‌کند و از آن جا که علم خداوند بی‌پایان و توانایش نامحدود است، هنگامی که انسان توکل بر او می‌کند، آرامش فوق‌العاده‌ای احساس می‌کند و در برابر مشکلات و حوادث مقاوم می‌شود، از دشمنان نیرومند و خطرناک نمی‌هراسد، در سختی‌ها خود را در بن‌بست نمی‌بیند و پیوسته راه خود را به سوی هدف ادامه می‌دهد.

ب: مفهوم تربیت

طبق گفته دانشوران لغوی، واژه‌ی «تربیت»، از ریشه‌ی «ربو» یا «ربب» اشتقاق یافته است. «ربو» در معجم مقاییس اللغة، به معنای فزونی و رشد است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴:

۴۱۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۴، ۷۳۴/۱۱) راغب اصفهانی تربیت را تغییر تدریجی امری، به گونه‌ای

که آن چیز به تمام برسد، می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۲)

صاحب کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم با تجزیه و تحلیل آرای اهل لغت به این نتیجه رسیده است که اکثر اهل لغت، واژه‌ی تربیت را از ریشه‌ی «ربب» یا «ربو»

می‌دانند. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۶/۴)

وی می‌گوید:

«وقتی ماده‌ی «ربو» در مورد تربیت انسان به کار رود، مراد رشد و نمو، تربیت

بدنی، جسمانی و مادی است، برخلاف تربیت از «ربب» که به معنای سوق

به سمت کمال معنوی است. تربیت انسان پیچیده و دارای ابعاد و آثار و لوازم

فراوانی می‌باشد. به نظر می‌رسد معانی متعددی مانند اصلاح، تدبیر، خوب

رسیدگی کردن، تأدیب، چیزی را ایجاد نمودن و به تدریج تکامل بخشیدن و حفظ و مراعات، مالکیت، صاحب، ولایت، سرپرستی، تغذیه، رشد و نمو و تتمیم که برای ریشه‌ی «رب» و «ربو» نقل شده است، از آثار و لوازم تربیت و سوق به سوی کمال هستند. (همان)

تربیت در اصطلاح، تعریف واحدی ندارد بلکه هر یک از دانشمندان، براساس دیدگاه خود در باب هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و به طور کلی فلسفه‌ی تربیتی خویش، تعریفی از تربیت ارائه داده‌اند. از جمله، به کمال رساندن و ارزنده ساختن اندک اندک هر چیز است. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۱/۱۰) شهید مطهری، تربیت را پرورش دادن و به فعلیت درآوردن استعدادهای درونی و بالقوه در یکی شیء دانسته است. (حجتی، ۱۳۸۶: ۶)

مراد از استعداد، امکاناتی است که تصور کلی آن در خلقت هر مخلوقی، بالقوه موجود است. ولی فعلیت یافتن و تحقق تمام یا قسمتی از آن، منوط به حصول فرصت مناسب است. (کانت، ۱۳۷۴: ۳) به عبارت دیگر، تربیت به معنای رفع موانع و ایجاد مقتضیات است، برای آنکه استعدادهای انسان در راستای کمال مطلق شکوفا شود. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۶: ۱۲۴)

سخن جامع در تعریف تربیت عبارت است از: به فعلیت رساندن قوا و استعدادهای انسان و ایجاد تعادل و هماهنگی در آنها جهت رسیدن به کمال مطلوب یعنی نزدیک شدن او به خدا؛ به بیان دیگر: تربیت یعنی حرکت انسان در مسیر کمال تا رسیدن به خدا. (امین‌زاده، ۱۳۷۶: ۱۰)

۳. اهداف تربیت

هدف عمده‌ی تعلیم و تربیت، تزکیه از طریق تهذیب نفس و تعدیل غرایز برای اعتلای روح انسان به منظور رسیدن به سعادت است و تردیدی نیست که بعثت پیامبر اسلام ﷺ بر تربیت استوار بوده است. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق:

من مبعوث به رسالت شدم تا سطح اخلاق را بالا برم.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۶/۲۱۰) این حدیث نبوی، بهترین مؤید این مدعاست. (نیکزاد، ۱۳۷۱: ۱۲۰-۱۱۹)

برخی دیگر از اهداف تربیت، عبارت است از: تقوا، حکمت، پرورش روح عدالت خواهی، تکامل انسان، پرورش روح اجتماعی که شامل، روح برادری و همکاری، دوستی با ملت‌های دیگر و معاشرت با نیکان و نیز پرورش نیروی فکری و شخصیت اخلاقی است و پرستش خداوند هدف اساسی تربیت دانسته شده است. (شریعتمداری، ۱۳۷۴: ۱۴۸)

هدف از تربیت، رسیدن به قرب الهی است. برای رسیدن به این هدف، شناخت ارزش و قداست کار و معاش حلال و تقویت روحیه مبارزه با بهره‌کشی اقتصادی و مشاغل خلاف مصالح جامعه اسلامی، امری ضروری و بر تربیت تأثیرگذار است. (باقری، ۱۳۸۹، ۱۲/۳۰) برخی دیگر، مباحث تربیتی را ناشی از مباحث اعتقادی می‌دانند که به آداب فردی، اجتماعی و روش معاشرت می‌پردازد و انسان را از گناه، پاک و استعدادهای او را به سوی رستگاری و تعالی هدایت می‌نماید. (مظفر، ۱۳۸۰: ۳۰) بنابراین، هر اثری از توکل که ما را در مسیر تکامل، رضایت خداوند و هدف غایی نزدیک‌تر کند، می‌تواند جزء امور تربیتی به شمار آید.

۴. نمودهایی از آثار تربیتی «توکل»

یکی از وظایف مهم تربیت، به فعلیت رساندن استعدادهای درونی و رشد گرایش‌های متعالی در جهت رسیدن به کمال نهایی است که بی‌تردید توکل نقش تربیتی بسیار زیادی در این امر در پی دارد؛ بگونه‌ای که بر کلیه‌ی شئون فردی و اجتماعی انسان تأثیر می‌گذارد. آثار توکل به حدی عظیم است که تا انسان در این وادی گام ننهد، نمی‌تواند به کنه حقیقتش برسد. حال به بخشی از آثار تربیتی توکل که در دو بعد فردی و اجتماعی در قرآن و احادیث، اشارات لطیفی به این مسأله مهم شده، پرداخته می‌شود.

۴-۱. فائق آمدن بر هوای نفس

هوای نفس یعنی رفتاری که پشتوانه‌ی منطقی، علمی، شرعی و عقلی ندارد و وقتی از او می‌پرسند که چرا چنین کرده است، تنها می‌گوید: دلم خواست! و هیچ توجیهی ندارد. پیروی کردن از چنین تفکری انسان را به هلاکت می‌کشاند و بی‌شک هیچ انسان طالب و جویای تکامل نمی‌تواند به سر منزل مقصودش برسد، مگر اینکه در ابتدا بر نفس خود غالب آید. امام علی علیه السلام در این باره فرموده: «أَقْوَى النَّاسِ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ؛ قوی‌ترین مردم کسی است که بر هوای نفس خود غالب آید.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ۲/۴۱۳) در آیاتی از قرآن کریم از معبود گرفتن هوای نفس و عدم هدایت او سخن به میان آمده است. مثلاً در آیه ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا؛ آیا دیدی کسی را که هوای نفسش را معبود خود برگزیده است؟! آیا تو می‌توانی او را هدایت کنی (یا به دفاع از او برخیزی؟)﴾ (فرقان: ۴۳)

کلمه‌ی «هوی» به معنای میل نفس به سوی شهوت است، بدون اینکه آن شهوات را با عقل خود تعدیل کرده باشد، و مراد از «معبود گرفتن هوای نفس» اطاعت و پیروی کردن از آن است، بدون اینکه خدا را رعایت کند و خدای تعالی در کلام خود مکرر پیروی هوی را مذمت کرده و اطاعت از هر چیزی را عبادت آن چیز خوانده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۵/۳۰۸) در ادامه‌ی آیه واژه‌ی «وکیل» به معنای قائم بامر بندگان و کفایت‌کننده مهمات متوکلان است. (اشکوری، ۱۳۷۳، ۱/۵۱۶) و با استفهام انکاری آیه شروع می‌شود و بیان می‌دارد که کسانی که به خدا توکل کنند، از هوای نفس خود پیروی نمی‌کنند. چون گرفتن هر معبودی به غیر از خدا از هوای نفس نشأت گرفته و اتخاذ همه‌ی شرک‌ها به آن بر می‌گردد. (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ۲۱/۳۶۳)

امام علی علیه السلام نیز با اشاره به نقش توکل در مبارزه با نفس می‌فرماید: «آنچه می‌گویم شما می‌شنوید و این خداوند است که من و شما را در مبارزه با نفس یاری می‌کند و او ما را بس است و چه وکیل خوبی است.» (معادینخواه، ۱۳۷۳، ۳/۱۷۱۴)

باتوجه به آیه و حدیثی که ذکر شد، توکل در پیروزی بر هواهای نفسانی نقشی بسیار اساسی بازی می‌کند، به طوری که سالک طریق الهی با استعانت از خداوند و امیدواری به وعده‌های او با آن مبارزه می‌کند و اولین نتیجه توکل را در پیروزی در این میدان مبارزه می‌یابد.

۲-۴. حسن ظن به خدا

از جمله ویژگی‌های روحی فرد غیرمتوکل به پروردگار این است که به خداوند سوء ظن دارد و همین امر، باعث بروز برخی از رذائل اخلاقی در وی می‌شود؛ از جمله آن‌ها می‌توان به بخل و حرص و ترس اشاره کرد. در حالی که انسان متوکل همیشه به خدا حسن ظن دارد و تمام خوبی‌ها را از او می‌داند و اساساً از او جز خوبی انتظار ندارد، به همین دلیل هم به راحتی می‌تواند با آفات اخلاقی ذکر شده مبارزه کند.

با عنایت به همین اثربخشی و بیماری‌زایی توکل است که امیرمؤمنان علیه السلام خطاب به مالک اشتر می‌نویسد: «وَلَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ وَيَعِدُّكَ الْفَقْرَ وَلَا جَبَانًا يَضْعُفُكَ عَنِ الْأُمُورِ وَلَا حَرِيصًا يَزِينُ لَكَ الشَّرَّ بِالْجَوْرِ فَإِنَّ الْبُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحِرْصَ غَرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ؛ و با هیچ بخیلی مشورت مکن که تو را از فضل و بخشش باز می‌دارد و از فقر و نیاز می‌ترسند و نه با هیچ ترسوئی که تو را از اقدام در امور سست می‌سازد و نه با هیچ حریصی که به ناروا حر و آز را در نظرت می‌آراید؛ زیرا بخل و ترس و حر غرایزی هستند که همه در بدگمانی به خداوند جمع هستند.» (نهج البلاغه، ۱۳۸۵، نامه ۸۵)

زمانی که اراده‌ی انسان ضعیف و عزمش سست می‌شود و در رویارویی با مشکلات نزدیک است از هم پاشیده شود، بهتر است که به خدا اعتماد و حسن ظن داشته باشد. چه نیکوست که در هر مشکلی از مشکلات زندگی و گرفتاری‌های آن، که بر او هر روز و هر دقیقه عارض می‌شود، به خدا اعتماد کند. هنگامی که انسان با شکست روبرو می‌شود، احساس ناامیدی به او دست می‌دهد، به طوری که او را از زندگی طبیعی باز

می‌دارد؛ آن‌گاه غمگین به کنجی می‌نشیند و توان کار و تولید را از دست می‌دهد. به خاطر سوءظن نسبت به پروردگار خود و چیره شدن یأس و ناامیدی بر او و ترس از آینده نمی‌تواند چیزی از واقعیت موجود را تغییر دهد. چنین کسی در حقیقت به پروردگارش اعتماد ندارد و به سرور و مولای خود بدگمان است. توکلش به خداوند ضعیف است و امیدش را از پروردگار و مولای خود بریده است. در نهایت وضعیت او مانند کسی است که دچار آشفتگی روانی شده است؛ همت و اراده‌ی کار و فعالیت را از دست می‌دهد و قلبش را آکنده از غصه می‌کند. اما بنده‌ی مؤمنی که نسبت به خداوند حسن ظن دارد ممکن نیست که هیچ وقت یأس و نومیدی در او کارگر باشد. شکست در فرهنگ او معنا ندارد او همواره به پروردگارش اعتماد دارد، نسبت به خود و به پروردگارش حسن ظن دارد و همواره این رهنمودهای الهی را نصب العین خود قرار می‌دهد. خداوند در سوره‌ی توبه می‌فرماید: ﴿قُلْ لَنْ يَصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾؛ بگو هیچ حادثه‌ای برای ما رخ نمی‌دهد مگر آنچه خداوند برای ما نوشته است او مولی [و سرپرست] ما است و مؤمنان تنها بر خدا توکل می‌کنند ﴿توبه: ۵۱﴾

آدم نامتوکل کسی است که گمان کند خداوند او را یاری نمی‌کند نه در دنیا و نه در آخرت و مایوس از رحمت حق باشد و در مقام حيله و کيد باشد که به وسائل و اسباب دیگری بتواند کاری بکند اگر به آسمان هم برود وسیله و سببی جز در خانه خدا ندارد. (قرشی، ۱۳/۲۷۷)

آورده شدن تعبیر ﴿هُوَ مَوْلَانَا﴾ در آیه‌ی فوق، به معنای آن است که اگر بلایی هم به ما برسد، بر اساس مصلحتی است. افراد با ایمان و خداپرست که به علم و حکمت و لطف و رحمت او مؤمن هستند همه‌ی این مقدرات را مطابق «نظام احسن» و مصلحت بندگان می‌دانند، و هرکس بر طبق شایستگی‌هایی که اکتساب کرده است مقدراتی متناسب با آن دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۷/۴۴۳)

وقتی کسی به این باور برسد، به دل خود شک و تردید راه نخواهد داد. هر واقعه‌ای، حتی از دست دادن عزیزان خود را حمل بر خیر می‌کند و راه‌های نفوذ بدبینی را مسدود می‌کند. بالاخره که دنیا در حال گذر است و بد و خوبش هم می‌گذرد. پس بهتر است، عینک بدبینی را از چشمان خود برداریم و با توکل به خدای متعال، فرصت کوتاه زندگی را خوش بدانیم، به آینده خوش بین باشیم، چرا که خداوند، خیر مطلق است و برای بندگانی که عاشق آن‌هاست، جز خیر و خوبی نمی‌خواهد. پس بهتر است به او اعتماد کنیم و خودخواسته پشت به خیر و خوبی‌ها نکنیم. خداوند متعال، آینده‌ی جهان را روشن می‌داند و تمام هستی را متعلق به کسی می‌داند که تقوا پیشه کند و به خدای یکتا باور داشته باشد. مثبت اندیشی همان خوش بینی و تفاؤل خیر به خداوند و جهان دیگر انسان‌هاست.

آری انسانی که به پروردگارش حسن ظن دارد چنین است؛ او با اراده‌ای قوی و رضایت کامل و عزمی راستین و ایمانی محکم به رویارویی با مشکلات زندگی می‌رود. به خدا اعتماد دارد اعتمادی بدون لغزش و دودلی و همواره به دنبال اسباب توکل و موفقیت می‌گردد. دائماً قرآن می‌خواند و هنگام خواندن آیه ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ از رحمت خدا نا امید نشوید ﴿(زمر: ۵۳) بیشتر امیدوار و خوش بین می‌شود. ایمان دارد که مشکلات، هر چند پیچیده و شرایط آن هر چقدر سخت و دشوار باشد، یاری و گشایش الهی از او دور نیست.

حسن ظن به خداوند عزوجل و اعتقاد خیر به حضرتش، پایه و اساس بسیاری از مقامات معرفت است و اهل تدبّر می‌دانند که زیر بنای اصلی مقامات توکل و تسلیم و تفویض و طمأنینه و نظائر این‌ها، حسن ظن است که جزء آثار تربیتی توکل است.

۳-۴. باور به نصرت الهی

یکی از مهم‌ترین آثار تربیتی «توکل» این است که افراد و جوامع متوکل به پرودگار به این باور می‌رسند که دست خداوند بالای سر آنان است و به یاری رسانی حضرت حق

امیدوارند؛ خداوند از زبان آنان چنین می‌فرماید: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْنُمُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾؛ و چرا بر خدا توکل نکنیم، با اینکه ما را به راه‌های (سعادت) رهبری کرده است؟! و ما بطور مسلم در برابر آزارهای شما صبر خواهیم کرد (و دست از رسالت خویش بر نمی‌داریم)! و توکل کنندگان، باید فقط بر خدا توکل کنند! ﴿(ابراهیم: ۱۲)

بر اهل حق شایسته است که بر آزار انسان‌های باطل صبر کنند. (ابوزهره، بی تا، ۸/۴۰۰) و بدانند که هرگاه اهل هدایت باشند، سزاوار نیست که به خدا توکل نکنند. (طبرسی، ۱۳۷۳، ۱۳/۱۰۸) و انتهای آیه اشاره لطیفی دارد که نه فقط مؤمنان مذکور در آیه ۱۱ سوره‌ی ابراهیم، بلکه غیر مؤمنان و همه کس تکیه‌گاهی جز خدا پیدا نمی‌کنند؛ زیرا به هر کس بنگرند از خود چیزی ندارد همه‌ی نعمت‌ها و قدرت‌ها و موهبت‌ها به ذات پاک او بر می‌گردد، پس آن‌ها نیز باید سر بر آستان او بگذارند و از او بخواهند که این توکل آن‌ها را دعوت به ایمان به الله نیز می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۰/۲۹۴)

در واقع تنها کسانی می‌توانند همچنان به مبارزه و حقیقت‌جویی ادامه دهند که به خدا توکل نموده باشند. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَمْ يَكُنْ نَصْرُهُ وَلَا خِذْلَانُهُ بِكَثْرَةِ وَلَا بَقَلَّةِ، وَهُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي أَظْهَرَهُ وَجَنَدَهُ الَّذِي أَعَدَّهُ وَأَمَدَّهُ حَتَّىٰ بَلَغَ مَا بَلَغَ وَطَلَعَ حَيْثُ طَلَعَ، وَنَحْنُ عَلَىٰ مَوْعُودٍ مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ مُنْجِزٌ وَعَدَّهُ وَنَاصِرٌ جُنْدُهُ؛ پیروزی و شکست اسلام به فرونی یا کمی لشکرش نبود، این آیین خداست که خدایش پیروز کرد و لشکر لشکر اوست که آن را بسیج نمود و یاری داد، تا جایی که باید برسد رسید و در جایی که باید بدرخشید، درخشید. ما از سوی خدا وعده پیروزی داریم، و خداوند وفادار به وعده و یاری دهنده لشکر خویش است.» (نهج البلاغه، خ ۱۴۶: ۲۰۳)

خداوند در خطاب به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و رزمندگان در جنگ اُحُد می‌فرماید: ﴿إِنَّ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾؛ اگر خداوند شما را یاری کند، هیچ کس بر شما پیروز نخواهد شد! و اگر

دست از یاری شما بردارد، کیست که بعد از او، شما را یاری کند؟! و مؤمنان، تنها بر خداوند باید توکل کنند! ﴿آل عمران: ۱۶۰﴾ نصرت و ظفر بر دشمنان دین خدا نه به ماست و شوکت و قوت و عدد و عدت ما، ولكن به خدای تعلق دارد، گفت: اگر خدا نصرت کند شما را در جهان کس شما را غلبه نکند، و اگر خذلان کند شما را، که باشد که شما را پس از او یاری کند؟ و نصرت و معاونت و تقویت متقارب باشند. و ضد «نصرت»، «خذلان» بود، و آن باشد که آن رها کند مرد را و سپارد تا بر او ظلم کنند تا هلاک شود. (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ۵/۱۳۱) چون قدرت او بالاترین قدرت هاست، به حمایت هرکس اقدام کند هیچ کس نمی تواند بر او پیروز گردد. همانطور که اگر حمایت خود را از کسی برگیرد هیچ کس قادر به حمایت او نیست، کسی که این چنین همه ی پیروزی ها از او سرچشمه می گیرد، باید به او تکیه کرد، و از او کمک خواست. این آیه افراد با ایمان را ترغیب می کند، که علاوه بر تهیه همه گونه وسائل ظاهری باز به قدرت شکست ناپذیر خدا تکیه کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳/۱۵۰)

نکته ی مهمی که در توکل باید به آن توجه داشت این است که شخص باید کاری انجام دهد که توکل وارد زندگی اش شود. یعنی در تمام دوره های زندگی اش با توکل زیست کند و از آن سپری سازد تا بتواند از ورود آفت ها به وجودش جلوگیری کند. این شیوه ای است که در سراسر زندگی امام علی علیه السلام شاهد آن هستیم، چنانکه در خطاب به عمر خلیفه ی دوم فرمود: «وَأَمَّا مَا ذَكَرْتُ مِنْ عَدَدِهِمْ فَإِنَّا لَمْ نَكُنْ نَقَاتِلُ فِيهَا مَضَى بِالْكَثْرَةِ وَإِنَّمَا كُنَّا نَقَاتِلُ بِالنَّصْرِ وَالْمَعُونَةِ؛ و اما آنچه درباره ی عدد انبوهشان گفتمی، ما در گذشته با لشکر انبوه با کافران نمی جنگیدیم، بلکه با نصرت و یاری خداوند به جنگ با دشمن می پرداختیم» (نهج البلاغه، خ ۲۰۴) نصرت الهی منوط و مربوط به توکل است و همین توکل کافی است و لو فاقد اسباب غلبه از جهت کمی عدّه و کمی اسباب باشد و اگر توکل بر او نکنید و لو نیروی شما محکم و عدّه شما بسیار باشد مورد خذلان می شوید و نیرو و کثرت عدّه بشما نفعی نمی رساند. (طیب، ۱۳۷۸، ۳/۴۱۱) ایمان و توکل بر خدا،

از قوی‌ترین وسایل در برابر تهدیدات دشمن است که مسلمانان همیشه می‌توانند با استفاده از آن‌ها تبلیغات منفی و جنگ روانی دشمن را خنثی سازند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ۳/۳۴۴)

۴-۴. حفاظت دین از انحراف غلو و بدعت

مسأله‌ی «غلو» درباره‌ی پیشوایان یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های انحراف و بدعت‌گذاری در ادیان آسمانی است، از آنجا که انسان علاقه به خود دارد، میل دارد که رهبران و پیشوایان خویش را هم بیش از آنچه هستند بزرگ نشان دهد تا بر عظمت خود افزوده باشد گاهی نیز این تصور که غلو درباره‌ی پیشوایان، نشانه‌ی ایمان به آنان و عشق و علاقه به آن‌ها است سبب گام نهادن در این ورطه‌ی هولناک می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۴/۲۲۱)

قرآن کریم درباره‌ی نهی از غلو می‌فرماید: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ ای اهل کتاب! در دین خود، غلو (و زیاده روی) نکنید! و درباره‌ی خدا، غیر از حق نگویید! مسیح عیسی بن مریم فقط فرستاده‌ی خدا، و کلمه‌ی (و مخلوق) اوست، که او را به مریم القا نمود؛ و روحی (شایسته) از طرف او بود. بنابراین، به خدا و پیامبران او، ایمان بیاورید! و نگویید: «(خداوند) سه‌گانه است!» (از این سخن) خودداری کنید که برای شما بهتر است! خدا، تنها معبود یگانه است؛ او منزه است که فرزندی داشته باشد؛ (بلکه) از آن اوست آنچه در آسمان‌ها و در زمین است؛ و برای تدبیر و سرپرستی آن‌ها، خداوند کافی است ﴿(نساء: ۱۷۱)

معنی واژه‌ی «غلو» تجاوز از حد است و هر چیزی که محدود بحدی است اگر از آن حد خارج شد چیز دیگری می‌شود یا به انقلاب یا به استحاله یا بتغییر و ضد او می‌گردد، شراب سرکه می‌شود، هیزم خاکستر می‌گردد، سگ در نمک‌زار نمک می‌شود، علقه

مضغه می‌شود. (طیب، ۱۳۷۸، ۴/۲۷۸) مسئله‌ی «غلو» نشانه‌ی تعصب بی‌جا درباره‌ی پیشوایان دینی و یکی از سرچشمه‌های انحراف و بدعت در ادیان الهی بوده است؛ از طرفی انسان میل دارد که رهبران خود را بزرگ‌تر از آنچه هستند جلوه دهد تا بر عظمت خود بیفزاید و از سوی دیگر، گاهی به غلط، عقاید غلوآمیز را نشانه‌ی ایمان و عشق به آن‌ها می‌شمرد. غلو همواره اصل اساسی دین، یعنی توحید را تخریب می‌کند؛ به همین جهت اسلام به غلوکنندگان سخت گرفته و آنان را سرزنش نموده است. و از حق فراتر نروید که غلو است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ۴/۳۸۶) و در انتهای آیه اشاره به کافی بودن وکالت خداوند می‌کند که مردم کارهای خود را به او واگذارند، او بی‌نیاز از مردم است ولی آن‌ها به او نیازمندند. (طبرسی، ۱۳۷۵، ۲/۲۲) کسانی که امور خود را به خدا واگذار می‌کنند و بر او توکل می‌کنند، در دین خدا غلو نمی‌کنند. (مراغی، بی‌تا، ۶/۳۲)

انسان دین‌مدار نه تنها موظف به حفظ دینداری خود است بلکه در مواقعی باید از جان خود مایه بگذارد تا بر قوام دین بیفزاید و از هیچ کوششی فروگذار نشود. این حساسیت به همه‌ی مؤمنان و دینداران مربوط می‌شود اما تنها کسانی می‌توانند در میدان مبارزه علیه بدعت گزاران موفق شوند که سپر توکل داشته باشند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِيَّاكُمْ وَتَعَلَّمُوا النَّجْمَ إِلَّا مَا يَهْتَدِي بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ، فَإِنَّهَا تَدْعُو إِلَى الْكُهَانَةِ وَالْمُنَجِّمِ كَالْكَاهِنِ وَالْكَاهِنِ كَالسَّاحِرِ وَالسَّاحِرِ كَالْكَافِرِ وَالْكَافِرِ فِي النَّارِ، سِيرُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ؛ ای مردم، از فرا گرفتن علم ستاره‌شناسی برای پیشگویی‌های دروغین، پرهیزید، جز آن مقدار از علم نجوم که در دریا نوردی و صحرا نوردی به آن نیاز دارید، چه اینکه ستاره‌شناسی شما را به غیب‌گویی و غیب‌گویی به جادوگری می‌کشاند، و ستاره‌شناس چون غیب‌گو، و غیب‌گو چون جادوگر و جادوگر چون کافر و کافر در آتش جهنم است، با نام خدا حرکت کنید.» (نهج البلاغه، خطبه ۷۹)

۴-۵. فراهم آمدن زمینه‌ی اصلاح دینی و اجتماعی

شخص مصلح، پیش از گفتار با رفتارهایش مردم را اندرز می‌دهد و در حالی که انواع آزارها و شکنجه‌ها را تحمل می‌کند، همچنان به دعوت خویش ادامه می‌دهد. از این‌رو، حضرت شعیب علیه السلام و دیگر پیامبران از دسترنج خود می‌خورند و آزار کافران و دشمنان را تحمل می‌کردند. در قرآن حضرت شعیب علیه السلام با توکل بر خدا و خواستن یاری از او و رجوع کردن به او در تمام امورش، به انجام رسالت خود ادامه خواهد داد، حال پیامدهای آن هر چه باشد. (مغنیه، ۱۳۷۸، ۴/۴۱۴)

خداوند در قرآن کریم از زبان حضرت شعیب علیه السلام می‌فرماید: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتِطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ؛ و ای قوم من! دشمنی و مخالفت با من، سبب نشود که شما به همان سرنوشتی که قوم نوح یا قوم هود یا قوم صالح گرفتار شدند، گرفتار شوید! و قوم لوط از شما چندان دور نیست!﴾ (هود: ۸۸) «اصلاح» در اصل به معنای «سلامت از فساد و تباهی» است. این واژه شامل اصلاح در جسم، عقیده و عمل می‌شود؛ از این‌رو می‌توان گفت که «اصلاح» در این آیه شامل تمام اصلاحات سیاسی، اقتصادی، نظامی، فکری، اخلاقی، فرهنگی و اعمال فردی می‌شود. توکل بر خدا و درخواست توفیق از او شرط اساسی اصلاح طلبی است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ۹/۲۹۲)

خلاصه کلام این است که انسان در مقایسه با هم‌نوعانش در مواردی آزاد است که مربوط به شخص خودش باشد و اما در مواردی که پای مصلحت ملزمه‌ی خود او و بالاخص مصلحت ملزمه‌ی اجتماع و عامه مردم در کار باشد و علل و اسباب او را به مصالحی و به مقتضیات آن مصالح هدایت کند و در آنجا دیگر به هیچ وجه آزادی اراده و عمل ندارد و در چنین مواردی اگر کسی و یا کسانی او را به سوی سنت و یا هر عملی که قانون و یا معجری قانون و یا فردی ناصح و متبرع آن را موافق با مصالح انسانیت تشخیص داده دعوت کند و به اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر نماید و برای

دعوت خود، حجت و دلیلی روشن بیاورد؛ نباید او را به زورگویی و سلب حریت مشروع افراد متهم نمود. بنابر آنچه تعلیم الهی ما را به آن هدایت می‌کند خدای تبارک و تعالی مالک علی‌الاطلاق است و غیر او جز مملوکیت از هر جهت، چیزی ندارد و انسان جز عبودیت محض، مالک چیزی نیست و همین مالکیت علی‌الاطلاق خدای سبحان هرگونه حریتی را که انسان برای خود توهم می‌کند سلب می‌نماید هم چنان که همین مالکیت علی‌الاطلاق خدای سبحان بود که انسان‌ها را از قید بردگی و بندگی انسان‌های دیگر آزاد نموده است.

امیرمؤمنان علیه السلام توکل را شرط اساسی اصلاح جامعه و انجام پاره‌ای اصلاحات در برداشت نادرست از آموزه‌های دینی می‌شمارد و مبنای اصلاح خود را نیز بر آن استوار می‌کند؛ آن بزرگوار همچون حضرت شعیب علیه السلام که خطاب به قومش گفته بود: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ من جز اصلاح تا آنجا که توانائی دارم نمی‌خواهم، و توفیق من جز به خدا نیست، بر او توکل کردم و به سوی او باز گشتم ﴿هود: ۸۸﴾ در فرازی از نامه‌ی خویش به معاویه ابن ابوسفیان، چنین نگاشت: «وَمَا أَرَدْتُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ، وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ؛ من تا توانستم جز اصلاح را نخواستم، توفیقی ندارم جز از جانب خدا، به او توکل کردم و به او باز می‌گردم» (نهج البلاغه، نامه ۲۸: ۳۸۸)

۶-۴. مصونیت از توسل به امور خرافی

از جمله عوامل بازدارنده در امر تربیت‌پذیری صحیح مردمان، وجود سنت‌های رایج خرافی و باطل کهن در جامعه‌های بشری است. کسانی که سود و مصلحت، مقام و سیاست خویش را در ترویج این سنت‌ها می‌دانند دامن می‌زنند و پر آرایه می‌سازند و کوردلان و پیروان ساده‌لوح را به پذیرش، اجرا و اشاعه آن وا می‌دارند.

توکل مانع ساده‌اندیشی و خرافه‌پرستی است. اهل توکل، اهل تأمل و صبوری نیز هستند؛ چون خدا را بهترین داور می‌دانند و در هر حادثه‌ای تأمل می‌کنند تا بتوانند

داوری او را به دست آورند. این تأمل امکان تفکر و غور در امور را به ایشان می‌دهد. اگر کسی به خدا توکل کند، حرکت امور اجرام آسمانی را به امور خرافی نسبت نمی‌دهد. امیر مؤمنان علیه السلام از جمله اموری که از موارد خرافه می‌داند و سخت با آن مبارزه می‌کند، تنجیم است که برخی از آدمیان به جای اینکه با توکل به خدا مسیر خود را ادامه دهند به سعد و نحس و طلوع و غروب ستارگان متوسل می‌شوند و از ادامه مسیر خود باز می‌مانند. (نهج البلاغه، نامه ۲۸)

۴-۷. تأثیر ناپذیری از اقبال و ادبار مردم و عدم نگرانی از حوادث

فردی که توکل و اعتمادش به لطف و یاری خداوند باشد، هیچ‌گاه از رو کردن و پشت کردن مردم، ستایش، تحقیر دیگران و چاپلوسی و دورویی اهل نفاق متأثر نمی‌شود و حالت انفعالی به خود نمی‌گیرد.

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا فَعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾؛ و برای خدا است غیب (و اسرار نهان) آسمان‌ها و زمین و همه کارها به او باز می‌گردد او را پرستش کن و بر او توکل نما و پروردگارت از کارهائی که می‌کنید غافل نیست ﴿ (هود: ۱۲۳)

در حقیقت معنای آیه این است که تو به کار و وظیفه‌ی خویش بپردازد و با پیروانت منتظر باش و بدان که غیب آسمان‌ها و زمین که عاقبت امر تو و ایشان در آن نهفته است به دست پروردگارت است، نه بت‌های ایشان که با آنها شرک می‌ورزند، و نه به آن اسبابی که پشتگرمی ایشان به آنها است و دلخوشند که با آن اسباب می‌توانند اوضاع را به نفع خود بچرخانند، و سرانجام برد با آنان بشود. حاشا! گردش روزگار و غیب آسمان‌ها و زمین و خلاصه همه‌ی امور به دست پروردگار تو است، از غیب خود عاقبت امر ایشان را آن طور که خودش خواسته و خبر داده بیرون می‌افکند و تحقق خارجی می‌دهد، پس مطمئن بدان که دور فلک به نفع تو و علیه ایشان است و این از آن بیانات عجیب قرآنی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹۶/۱۱)

مقصود این است افراد و جوامعی که به خداوند توکل می‌کنند، افق فکر آن‌ها آن‌چنان بلند است که از تکیه کردن به مخلوقات ضعیف و ناتوان هر قدر هم به ظاهر عظمت داشته باشند، توجهی ندارند و روحشان بزرگ و سطح بلند و تکیه‌گاهشان تنها خداست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۷/۱۸۶)

کسی که چشم امیدش به خلق خدا نباشد و تنها به خداوند تکیه و اعتماد داشته باشد، دیگر به حمایت خلق نیاز ندارد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَأُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا؛ و می‌گویند: «فرمانبرداریم» ولی چون از نزد تو بیرون می‌روند، جمعی از آن‌ها جلسات سری شبانه بر ضد گفته‌های تو تشکیل می‌دهند، خداوند آنچه را در این جلسات می‌گویند، می‌نویسد. اعتنایی به آن‌ها مکن [و از نقشه‌های آن‌ها وحشت نداشته باش] بر خدا توکل کن خدا بس کارساز است ﴿(نساء: ۸۱)

نکته‌ی تربیتی این است که با توجه به رحمت بی‌نظیر الهی نباید بر عوامل ظاهری و مادی هرچند فراوان باشند؛ تکیه کنیم و تأثیر پذیری داشته باشیم و تنها باید بر خدا توکل کرد و با توکل بر او، به استقبال حوادث زندگی رفت؛ زیرا اوست که سرچشمه‌ی رحمت است. (قرآنی، ۱۳۸۳، ۶/۱۱۸)

پس انسان با توکل به خداوند نه از استقبال مردم خوشحال می‌شود و نه از پشت کردن آنان ناراحت؛ چون بزرگ‌ترین تکیه‌گاهی دارد که اگر عالم همه جمع شوند، نخواهند توانست آسیبی به او برسانند و خداوند حافظ و نگهدار چنین انسانی است.

نتیجه‌گیری

در بسیاری از آیات قرآن و روایات ناظر به سرگذشت انبیای الهی، از مسئله‌ی «توکل» به عنوان یک فضیلت اخلاقی که بدون آن نمی‌توان به مقام قرب الهی رسید، یاد شده است. منظور از توکل، سپردن کارها به خدا و اعتماد بر لطف و حسن تدبیر اوست. انسان متوکل تا سر حد امکان باید به تلاش خود ادامه دهد و از قدرت، عمل، اراده و

اسباب دنیوی و مانند آن‌ها برای رسیدن به هدف‌های خود استفاده کند؛ چون توکل با استفاده از اسباب عادی منافاتی ندارد.

تربیت به معنای شکوفا کردن استعدادهای درونی انسان و رشد گرایش‌های متعالی در او است و هدف رسیدن انسان به کمال نهایی یعنی قرب الهی است. توسط توکل، برخی استعدادهای انسان رشد و پرورش یافته و موانع رسیدن به کمال نفی و برداشته شده و انسان به کمال نهایی می‌رسد.

از آن جایی که کسب کمالات اخلاقی، به عنوان یک هدف تربیتی به شمار می‌آیند، لذا انسان با توکل و اعتقاد قلبی به خداوند، در مسیر رشد و تربیت الهی قرار می‌گیرد و به خصائصی چون حسن ظن به خدا، غلبه بر هوای نفس که درمان بسیاری از بیماری‌های اخلاقی است دست می‌یابد که آراستگی به این خصلت‌ها، زمینه‌ها را برای دستیابی به رسیدن به قرب الهی و در نتیجه سعادت انسان در دنیا و آخرت فراهم می‌نماید. توکل در بعد اجتماعی هم تأثیر بسزایی دارد و باعث می‌شود که انسان دارای خصلت توکل، در مواجهه با مشکلات و دشمنان خود را نبازد و به امور خرافی توسل نکند؛ و خداوند را مالک علی‌الاطلاق بداند و نسبت به آینده، تشویش و نگرانی نداشته باشد. بدیهی است که آثار تربیتی توکل به موارد مذکور محدود نمی‌شود، بلکه این‌ها قطره‌ای از دریای ژرف قرآنی و نهج‌البلاغه است که به مدد توکل برای متوکلین مهیا می‌شود.

کتاب نامه

- قرآن کریم (۱۳۸۰)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
- نهج البلاغه (۱۳۸۶)، ترجمه حسین استاد ولی، چ ۲، صائب، تهران.
۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، چ ۱، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
 ۲. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۴)، لسان العرب، چ ۱، دارصادر، بیروت.
 ۳. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چ ۱، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد.
 ۴. ابوزهره، محمد (بی تا)، زهره التفاسیر، چ ۱، دارالفکر، بیروت.
 ۵. اشکوری، محمدبن علی (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، چ ۱، دفتر نشر داد، تهران.
 ۶. امین زاده، محمدرضا (۱۳۷۶)، فرهنگ تعلیم و تربیت اسلامی، انتشارات در راه حق، قم.
 ۷. باقری، خسرو (۱۳۸۹)، درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
 ۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، تفسیر البیضاوی، چ ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۸۲)، شرح غررالحکم و دررالکلم، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، چ ۵، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
 ۱۰. حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۸۶)، اسلام و تعلیم و تربیت، چ ۳۶، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۶)، سیری در تربیت اسلامی، چ ۲، دریا، تهران.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، چ ۱، دارالقلم، بیروت.
 ۱۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، تفسیر قرآن مهر، چ ۱، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، قم.
 ۱۴. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، چ ۱، دارالفکر، بیروت.
 ۱۵. شریعتمداری، علی (۱۳۷۴)، اول و فلسفه تعلیم و تربیت، امیرکبیر، تهران.
 ۱۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چ ۲، فرهنگ اسلامی، قم.
 ۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ ۵، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
 ۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه حسین نوری همدانی، چ ۱، فراهانی، تهران.
 ۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، چ ۳، مرتضوی، تهران.

۲۰. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ ۲، اسلام، تهران.
۲۱. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۰۹)، *العین*، چ ۱، انتشارات هجرت، قم.
۲۲. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، چ ۱۱، انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران.
۲۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۴)، *تعلیم و تربیت و مراحل آن*، ترجمه: غلامحسین شکوهی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.
۲۴. کلینی، یعقوب (۱۳۹۰)، *اصول کافی*، ترجمه حسین استاد ولی، چ ۲، دارالتقلین، تهران.
۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، چ ۱، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۲۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۹)، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، چ ۱، دارالحدیث، قم.
۲۷. مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، دارالعلم، بیروت.
۲۸. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الحکیم*، چ ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۲۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰)، *عقاید الامامیه*، ترجمه علیرضا مسجد جامعی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۳۰. معادیخواه، عبدالمجید (۱۳۷۲)، *فرهنگ آفتاب*، ذره، تهران.
۳۱. معین، محمد (۱۳۸۲)، *فرهنگ معین*، چ ۱، نشر بهزاد و ناهید آقا میرزایی، تهران.
۳۲. مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸)، *تفسیر الکاشف*، مترجم: موسی دانش، چ ۱، بوستان کتاب، قم.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷)، *اخلاق در قرآن*، چ ۱، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، چ ۱۰، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۵. نیکزاد، محمود (۱۳۷۱)، *کلیات فلسفه تعلیم و تربیت*، اسلامیه، تهران.

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع.ا.ه)

سال سوم * شماره نهم * بهار ۱۳۹۹



تحلیل مقام «خلیل الله» و «حبيب الله» برای پیامبران اولوالعزم

نسرین انصاریان^۱

چکیده

در متون دینی شاهد توصیف حضرت ابراهیم (ع.ا.ه) به «خلیل الله» و پیامبر اسلام (ص.ا.ه) به «حبيب الله» هستیم، این دو لقب در ظاهر مفهوم مشابهی دارند، هدف این مقاله رفع این مشابهت مفهومی است؛ از این رو این نوشته به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش است: «تحلیل مقام «خلیل الله» و «حبيب الله» برای این دو پیامبر الهی چیست؟»؛ این پژوهش به روش توصیفی، تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفت، یافته‌های پژوهش این شد که: مراد از «خلیل»، دوستی همراه با لوازم معنایی خاصی از قبیل: «شکافتن» و «پر کردن»، «نفوذپذیری» و «بر آوردن نیاز» است و مراد از «حبيب»، دوستی است که به نهایت و کمال رسیده؛ با توجه به امکان معانی «فاعلی» و «مفعولی» برای دو واژه، نکات زیر به دست آمد، مراد از «خلیل الله» در حالت فاعلی، «حضرت ابراهیم (ع.ا.ه) مرید خدا است» و در حالت مفعولی «حضرت ابراهیم (ع.ا.ه) مورد ارادت خدا واقع شده»، همین طور مراد از «حبيب الله» در حالت فاعلی «حضرت محمد (ص.ا.ه) محب خدا است» و در حالت مفعولی «حضرت محمد (ص.ا.ه) محبوب خدا است»؛ البته به اعتباری، توصیف به «خلیل الله» و «حبيب الله»، مختص این دو پیامبر الهی نبوده؛ زیرا با لحاظ میزان مقامات معنوی سایر پیامبران و حتی هر شخص مؤمن، می‌توان آنان را نیز به دو صفت مذکور توصیف نمود.

واژگان کلیدی

خلیل الله، ابراهیم (ع.ا.ه)، مقام خلت، حبيب الله، محمد (ص.ا.ه)

مقدمه

در متون دینی برای برخی از انبیای الهی علیهم السلام القاب خاصی به کار رفته، از جمله حضرت آدم علیه السلام «صفی الله»، حضرت ابراهیم علیه السلام «خلیل الله»، حضرت موسی علیه السلام «کلیم الله»، حضرت عیسی علیه السلام «روح الله» و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم «حبیب الله» خوانده شده‌اند (مجلسی، بی تا: ۳۲۴/۹۷)؛ در این میان دو لقب «خلیل الله» و «حبیب الله» مفهومی شبیه هم دارند که این امر باعث شده برخی از افراد، انبیاء صاحب این دو مقام یعنی حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم را از جهت رتبه و مقام برابر بدانند، از این رو پرداختن به موضوع «تحلیل مفهوم «خلیل الله» و «حبیب الله» برای پیامبران اولی العزم» به منظور پی بردن به مفهوم دو تعبیر وصفی و برتری یکی از آن دو یا برابری آن‌ها اهمیت دارد.

از دیر باز، نزدیک به موضوع، نوشته‌هایی به صورت مستقل یا مشترک به رشته‌ی تحریر در آمده از جمله:

کتاب «ابراهیم علیه السلام خلیل الله» نوشته‌ی مریم تالشی در سال ۱۳۸۵ توسط انتشارات ایران جوان و «کتاب خلیل الله حضرت ابراهیم علیه السلام» نوشته‌ی کریم باوفا در سال ۱۳۹۴ توسط انتشارات احرار چاپ شد و در هر دو کتاب پیرامون زندگی حضرت ابراهیم علیه السلام مطالب ارزشمندی نوشته شده، اما در هیچ‌یک از این دو نوشته، به تحلیل مفهوم خلیل الله بودن ایشان، اشاره نشده است.

از میان مقالات نیز مقاله‌ای با عنوان «حضرت ابراهیم علیه السلام در متون عرفانی منشور فارسی» نوشته‌ی سیدعلی محمد سجادی، مجتبی دماوندی و معصومه جمعه، در فصلنامه‌ی عرفان اسلامی (سال سیزدهم، شماره ۴۹ پاییز ۹۵) چاپ شده، در این مقاله به توضیح مقامات طلب، جمع و تفرد، توکل، تسلیم و خلت حضرت ابراهیم علیه السلام پرداخته شده، پیرامون لقب «خلت» آمده: لقب «خلیل» یک بار در قرآن در آیه‌ی ﴿اتَّخَذَ اللَّهُ

إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا؛ خدا ابراهیم را دوست گرفت﴾ (نساء: ۱۲۵)؛ برای ایشان آمده و چندین بار

به سبب آن مقام یعنی شکر و حنیف بودن اشاره شده، در این مقاله بیشتر به علت رسیدن به مقام «خلت» پرداخته شده است و تحلیل خاصی از مفهوم «خلیل» صورت نگرفته است.

در مورد «حبیب‌الله» نیز مقالات فراوانی نوشته شده از جمله مقاله‌ی «بررسی زبان شناختی نام‌ها و القاب پیامبر ﷺ در قرآن» نوشته‌ی محمدرضا فخر روحانی که در پژوهش‌نامه قرآن و حدیث (سال ۱۳۸۲ پیش شماره ۲) چاپ شده که نویسنده دو نام احمد و محمد و القاب رسول، نبی، مزمل و مدثر را مورد تحلیل و بررسی قرار داده اما به دلیل این که لقب «حبیب‌الله» در قرآن ذکر نشده این لقب در خلال این مقاله، تحلیل زبان‌شناسی نشده است.

بنابراین هر چند در زمینه‌ی «خلیل‌الله» بودن حضرت ابراهیم علیه السلام و «حبیب‌الله» بودن نبی اسلام صلی الله علیه و آله نوشته‌های ارزشمندی به رشته تحریر در آمده اما تحلیل این دو مقام تاکنون صورت نگرفته؛ از این‌رو این پژوهش به روش توصیفی، تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به دنبال رسیدن به پاسخ این پرسش است: تحلیل مقام خلیل‌الله و حبیب‌الله برای این دو پیامبر چیست؟ این نوشته در پرتو سه محور: «مفهوم‌شناسی خلیل»، «مفهوم‌شناسی حبیب» و «برتری مقام حبیب‌اللهی از خلیل‌اللهی» به این پرسش پاسخ می‌دهد.

الف: مفهوم‌شناسی «خلیل»

یکم: کاربردهای واژه‌ی «خلیل» در قرآن

در قرآن ۱۳ بار واژگانی مشتق از ماده‌ی «خ-ل-ل»، به کار رفته است، که شامل موارد زیر است:

۱. به معنی دوست با واژه‌ی خَلِيلاً در سه آیه استعمال شده (نساء: ۱۲۵؛ اسراء: ۷۳؛ فرقان: ۲۸) به‌عنوان مثال در آیه‌ی ﴿يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا؛ ای وای، کاش فلانی را دوست نگرفته بودم﴾ (فرقان: ۲۸) به معنای دوستان با واژه‌ی الْأَخِلَاءُ در آیه‌ی ﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ

بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ؛ در آن روز یاران بعضیشان دشمن بعضی دیگرند ﴿(زخرف: ۶۷)﴾ و به معنای دوستی با واژه‌ی خُلَّةٌ در آیه‌ی ﴿يَوْمَ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾ روزی فرا رسد که در آن نه داد و ستدی است و نه دوستی ﴿(بقره: ۲۵۴)﴾ و به همین مضمون با واژه‌ی خلال در آیه‌ی ﴿يَوْمَ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالَ﴾ (ابراهیم: ۳۱)

۲. به معنی در میان، با واژه‌ی خلال که گاهی مراد «در میان انسان‌ها» است در آیه‌ی ﴿لَاؤُصُّعُوا خِلَالَكُمْ﴾ خود را میان شما می‌انداختند ﴿(توبه: ۴۷)﴾ گاهی مراد «در میان مکان‌ها» است در آیه‌ی ﴿فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ میان خانه‌ها به جستجو در آیند ﴿(اسراء: ۵)﴾ گاهی مراد «در میان جویبارها» است در ﴿فَتَفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفَجِيرًا﴾ از میان آن‌ها جویبارها روان سازی ﴿(اسراء: ۹۱؛ نمل: ۶۱)﴾ و آیه‌ی ﴿فَجَزْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا﴾ میان آن دو نه‌ری روان کرده بودیم ﴿(کهف: ۳۳)﴾ و گاهی مراد «در میان ابرها» است در آیه‌ی ﴿فَنَزَى الْوُدُقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ دانه‌های باران را می‌بینی که از خلال آن‌ها (ابرها) بیرون می‌آید ﴿(نور: ۴۳؛ روم: ۴۸)﴾

دوم: معنای لغوی «خلیل»

ریشه‌ی واژه‌ی خلیل، «خ ل ل» است که سه مصدر «خِلَّةٌ»، «خُلَّةٌ»، «خَلَّةٌ» برای آن استعمال شده است؛ طبیعتاً هر یک از این استعمالات حاکی از معنایی خاص است:
 - در صورتی که مصدر آن «خِلَّةٌ» باشد به معنی، «شکاف» و «پر کردن شکاف» است؛ همان‌گونه که به آنچه بین دندان می‌ماند «خلال» می‌گویند. (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۶۸۷/۴)
 - در صورتی که مصدر آن «خُلَّةٌ» باشد به معنی نفوذپذیری است؛ همانطور که به راه شن‌زار به دلیل نفوذپذیری آن «خل» می‌گویند. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۰۴/۱۴)
 - در صورتی که مصدر آن «خَلَّةٌ» باشد به معنی «بر آوردن فقر و نیاز» است، گویا به دلیل فقر، خللی در فرد ایجاد شده که نیاز به پر شدن دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۴)
 بیان تفاوت بین واژه‌ی «خَلَّت» با «فقر» نیز آمده: فقر مال را می‌برد اما خلت، خلل در مال ایجاد می‌کند. (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰: ۲۷۹)

واژه‌ی «خلیل» بر وزن «فعلیل» از این ریشه به معنی دوست و صدیق است و از لوازم این دوستی و صداقت است که برخی از لغویان و مفسران به بعضی از این معنایی به‌عنوان لوازم این دوستی اشاره کرده‌اند از جمله:

- خلیل دوستی است که در نفس نفوذ کرده یا آنکه دوستی نفس، قلب او را شکافته و در آن اثر گذاشته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۱)

- مراد از «خلیل» دوستی است که نیاز دوستش را بر طرف می‌کند یا هر یک از آن دو بر اسرار دیگری آگاه است گویا در خلال قلب دوستش است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۷/۳)

- برخی نیز به هر سه معنی لغوی به‌عنوان لوازم این نوع دوستی اشاره کرده‌اند. (ابن‌عادل، ۱۴۱۹: ۳۸/۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۰۰/۵)

به نظر می‌رسد خلیل به معنی دوستی، بار معنایی هر سه تعبیر: شکافتن، نفوذ کردن در قلب و بر طرف کردن نیاز را داراست، گویا این دوستی قلب را شکافته و در آن نفوذ کرده، به‌گونه‌ای که نیاز انسان را بر طرف می‌کند.

سوم: خلیل الله بودن حضرت ابراهیم علیه السلام

برای اسم‌هایی که بر وزن فعلیل هستند دو احتمال معنی فاعلی و مفعولی متصور است؛ به‌عنوان مثال واژه‌ی «قدیر» به معنی فاعلی یعنی قادر و واژه‌ی «جریح» به معنی مفعولی یعنی مجروح؛ برای واژه‌ی «خلیل» نیز هر دو احتمال متصور است. (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۷۲/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۰۰/۵)؛ بنابراین مراد از خلیل الله بودن ابراهیم علیه السلام در دو معنی فاعلی و مفعولی و با توجه به سه معنی ذکر شده برای مصادر «خَلَّه»، «خَلَّه» و «خَلَّه»، موارد زیر قابل تصور است:

با توجه به سه معنی ذکر شده برای واژه‌ی «خلیل» به ظن قوی می‌توان گفت: واژه‌ی «خلیل» از مصدر خَلَّه به معنی شکاف و پر کردن آن، در حالت فاعلی یعنی حضرت ابراهیم علیه السلام موالی اولیاء خداوند و دشمن دشمنان خداست و در حالت مفعولی یعنی خداوند حضرت ابراهیم علیه السلام را علیه کسی که اراده‌ی سوء او را کرده نصرت می‌دهد همانطور که او را از دست آتش نمرود نجات داد.

در خلیل از مصدر خَلَّه به معنی نفوذپذیری، معنی خلیل الله بودن حضرت ابراهیم علیه السلام، در حالت فاعلی نفوذ دوستی ابراهیم علیه السلام بر خدا و در حالت مفعولی نفوذ دوستی خدا بر ابراهیم علیه السلام است.

در خلیل از مصدر خَلَّه به معنی بر آوردن نیاز، در حالت فاعلی یعنی ابراهیم علیه السلام دوست خدا است؛ مراد این است که ابراهیم علیه السلام در تمام حالات توجه و نیازش به خدا بود، در اینجا این شبهه مطرح است که: همه ی بندگان فقیر الی الله هستند؟ پاسخ داده شده هر چند همه ی انبیاء علیهم السلام در زمان خودشان خلیل الله بوده‌اند اما اطلاق مقام خلیل الهی به ابراهیم علیه السلام تشریف دادن به آن جناب است زیرا در سخت‌ترین حالات تنها خود را نیازمند خدا می‌دانست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۸ / ۳) شاهد صحت سخن، هنگامی است که نمرودیان حضرت ابراهیم علیه السلام را در منجنیق نشانند تا او را در آتش پرتاب کنند و جبرئیل علیه السلام نزد او آمد و گفت ای ابراهیم آیا نیازی داری؟ ابراهیم علیه السلام فرمود: به تو خیر. (مجلسی، بی‌تا: ۳۶/۱۲)

خلیل از مصدر «خَلَّه» به معنی بر آوردن نیاز، در حالت مفعولی یعنی ابراهیم علیه السلام دوست خداوند واقع شده، در این حالت نیز این شبهه‌ای مطرح است و آن این که فرض این که ابراهیم علیه السلام نیاز خدا را بر آورده، شایسته نیست زیرا خداوند فقر و نیازی ندارد که دوست آن را بر آورده کند؛ زیرا ملک آسمان و زمین در اختیار اوست. (علم الهدی، ۱۴۳۱: ۹۵/۲) پاسخ شبهه به این صورت داده شده که: در این حالت مراد خَلَّت حقیقی خداوند نیست بلکه اراده‌ی لوازم خلیل الهی یعنی رضایت خداوند، استجاب دعا، ذکر او به خیر است. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲۶۳/۴)

با عنایت به این که مفسران هر سه معنا را از لوازم معنی خلیل دانسته‌اند مراد از خلیل الهی بودن حضرت ابراهیم علیه السلام، این است که خداوند حامی او و او از موالی پروردگار و از اولیاء الله است.

چهارم: خلیل الله بودن غیر حضرت ابراهیم علیه السلام

توصیف خلیل الله بودن مختص به حضرت ابراهیم علیه السلام نیست؛ بلکه همه‌ی انبیاء الهی علیهم السلام خلیل الله هستند به‌عنوان مثال در مورد خلیل الله بودن نبی اسلام صلی الله علیه و آله آمده که ایشان فرمود: «إن الله تعالی اتخذنی خلیلاً کما اتخذ ابراهیم خلیلاً؛ خداوند مرا خلیل قرار داد همان‌گونه که ابراهیم را خلیل قرار داده بود.» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۳۰) زیرا «خلیل الله» کسی است که از موالی اولیاء خداوند و دشمن دشمنان او است و این امر از صفات بارز نبی صلی الله علیه و آله است. (حنفی، ۲۰۰۴: ۲/ ۱۵۷۵) بنابراین وصف خلیل الله برای حضرت ابراهیم علیه السلام و عدم اطلاق آن برای غیر او یا به دلیل ثبوت آن مقام برای آن حضرت یا به دلیل زیادی تشریف و تعظیم ایشان است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/ ۱۵۰)

ب: مفهوم‌شناسی «حبیب»

یکم: کاربرد صورت فعلی واژگان مشتق از ریشه «حب» در قرآن

در آیات الهی ۹۵ بار واژگان مشتق از ماده «حب» به‌صورت فعلی و اسمی به کار رفته است. اگرچه در قرآن کریم، فعل ثلاثی مجرد ریشه «ح ب ب» به کار نرفته ولی واژگانی از این ماده در سه قالب باب «افعال»، «تفعیل» و «استفعال» استعمال شده است که شامل موارد زیر است:

در ۳۹ آیه فعل «یحب» به کار رفته که مربوط به دوست داشتن خداوند است که در جانب ایجابی ۱۶ آیه آمده که متصفان به آن صفات محبوب الهی هستند که شامل موارد زیر است: محسنین (بقره: ۱۹۵؛ آل عمران: ۱۳۴ و ۱۴۸؛ مانده: ۱۳)، متطهرین (بقره: ۲۲۲)، توابین (بقره: ۲۲۲)، مطهرین (توبه: ۱۰۸)، متقین (آل عمران: ۷۶؛ توبه: ۴ و ۷)، صابریین (آل عمران: ۱۴۶)، متوکلین (آل عمران: ۱۵۹)، مقسطین (مانده: ۴۲؛ حجرات: ۹؛ ممتحنه: ۸) و مقاتلین فی سبیل الله. (صف: ۴)

و در جانب سلبی ۲۳ آیه آمده که متصفان به آن صفات محبوب الهی نیستند که شامل موارد زیر است: معتدین (بقره: ۱۹۰؛ مانده: ۸۷؛ اعراف: ۵۵)، فساد (بقره: ۲۰۵)، کفار اثم (بقره:

۲۷۶)، کافرین (آل عمران: ۳۲؛ روم: ۴۵)، ظالمین (آل عمران: ۵۷؛ شورا: ۴۰)، مختال فخور (نساء: ۳۶؛ لقمان: ۱۸، حدید: ۲۳)، خوان ائیم (نساء: ۱۰۷)، الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ (نساء: ۱۴۸)، مفسدین (مائده: ۶۴؛ قصص: ۷۷)، مسرفین (انعام: ۱۴۱، اعراف: ۳۱)، خائنین (انفال: ۵۸)، مستکبرین (نحل: ۲۳)، خوان کفور (حج: ۳۸) و فرحین. (قصص: ۷۶)

افعال استعمال شده دیگر از این واژه موارد زیر است: یحبون (آل عمران: ۱۸۸، توبه: ۱۰۸؛ نور: ۱۹؛ حشر: ۹؛ انسان: ۲۷)، یحبونهم (بقره: ۱۶۵) یحبونه (مائده: ۵۴)، یحبهم (مائده: ۵۴)، یحببکم (آل عمران: ۳۱)، تحبوا (بقره: ۲۱۶)، تحبونها (صف: ۱۳)، تحبونهم (آل عمران: ۱۱۹)، تحبون (آل عمران: ۳۱ و ۹۲ و ۱۵۲؛ اعراف: ۷۹؛ نور: ۲۲؛ قیامت: ۲۰؛ فجر: ۲۰)، احببت (قصص: ۵۶)، احببت (ص: ۳۲)، احب (انعام: ۷۶)، حَبَبَ (حجرات: ۷)، اسْتَحَبُّوا (توبه: ۲۳؛ نحل: ۱۰۷؛ فصلت: ۱۷)، یَسْتَحَبُّونَ (ابراهیم: ۳)

دوم: کاربرد صورت اسمی واژگان مشتق از ریشه «حَب» در قرآن

از مشتقات ریشه‌ی «ح ب ب» به صورت اسمی موارد زیر در قرآن به کار رفته است: به صورت مضاف در عبارات أَحِبَّاءُ (مائده: ۱۸) حبه (بقره: ۱۷۷؛ انسان: ۸)، حُبُّ الشَّهَوَاتِ (آل عمران: ۱۴)، حُبِّ الْخَيْرِ (ص: ۳۲) و حُبِّ الْخَيْرِ (عادیات: ۸)، به صورت نکره حبا (بقره: ۱۶۵؛ یوسف: ۳۰؛ فجر: ۲۰)؛ به صورت افعال تفضیل احب (توبه: ۲۴ و یوسف: ۸ و ۳۳) به صورت مصدر محبه. (طها: ۳۹)

واژه‌ی حَب به معنای دانه در ۱۱ آیه استعمال شده است (بقره: ۲۶۱؛ انعام: ۹۵ و ۹۹ و ۸۹؛ انبیاء: ۴۷؛ لقمان: ۱۶؛ ق: ۹؛ رحمان: ۱۲؛ یس: ۳۳؛ نبا: ۱۵؛ عبس: ۲۷).

سوم: معنی لنوی «حبیب»

لغویان معنی ریشه‌ی حبیب یعنی «ح ب ب» را نقیض بغض و به معنی نهایت دوستی دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۴) و مراد از «حَبَّ» را ثمره و دانه مانند گندم، جو ذکر کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳/۲) رابطه حَب به معنی ثمره با حَب به معنی نهایت دوستی

از عبارت حَبَّة القلب که آن را ثمره قلب دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/۳۱) به دست می‌آید زیرا ثمره قلب، حُب و دوست داشتن است.

واژه‌ی نزدیک به معنی «حُب»، «وُد» است که در تفاوت آن دو آورده‌اند «حُب» در مواردی است که علاوه بر این که طبع انسان به آن میل دارد حکمتی هم در آن است در صورتی که وُد تنها طبع انسان به آن میل دارد، شاهد صحت سخن این که «أحب الصلاة» گفته می‌شود اما «أود الصلاة» گفته نمی‌شود (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰: ۱۱۵)؛ بنابراین در همه‌ی واژه‌هایی که از «حُب» مشتق می‌شوند می‌توان علاوه بر موافقت با طبع انسان به دنبال حکمتی نیز برای آن بود.

واژه‌ی مورد بحث از این ریشه یعنی «حبیب» به دلیل وزن فعلیل به معنای محب و محبوب هر دو به کار می‌رود (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱/۳۹۳) و مراد از آن، محو شدن محب در صفات محبوب از جمیع جهات است (سجادی، ۱۳۹۳: ۱۸۹) یعنی «حبیب» کسی است که دوستی محبوب در عمق جان او نفوذ کرده و همه‌ی ابعاد وجودی او را فرا گرفته است.

چهارم: «حبیب‌الله» بودن حضرت محمد ﷺ

در تورات، از حضرت محمد ﷺ با عنوان حبیب‌الله ذکر شده (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/۹) در احادیث شیعه (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۱۱۲؛ مجلسی، بی‌تا: ۷/۳۲۷) و اهل سنت (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۲۳۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۴/۷۵) نیز یکی از صفات نبی اسلام ﷺ، «حبیب‌الله» است در کلام برخی از قدما نیز این عنوان برای ختمی مرتبت به وفور ذکر شده است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲/۹؛ سیوطی، بی‌تا: ۳/۲۵۴) لذا «حبیب‌الله» از اخص القاب ایشان است.

پنجم: «حبیب‌الله» بودن غیر حضرت محمد ﷺ

عنوان «حبیب‌الله» برای حضرت محمد ﷺ به این معنا نیست که دیگران این صفت را ندارند بلکه مراد این است که حد اعلای «حبیب‌الله» اختصاص به ایشان دارد وگرنه دیگران نیز با لحاظ مرتبه‌ی خود «حبیب‌الله» هستند از جمله آن‌ها موارد زیر است:

یکی از افرادی که عنوان «حبیب الله» برای آن به کار رفته، امام علی علیه السلام است، در روایت مربوط به معراج رفتن پیامبر صلی الله علیه و آله آمده که حضرت فرمود: «لَيْلَةَ عُرْجِ بِي إِلَى السَّمَاءِ رَأَيْتُ عَلِيَّ بَابِ الْجَنَّةِ مَكْتُوبًا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ حَبِيبُ اللَّهِ؛ که آن حضرت فرمود: «در شبی که به آسمان عروج کردم، دیدم بر در جنه مکتوبی است که بر روی آن نوشته شده: خدایی به جز الله نیست، محمد صلی الله علیه و آله رسول خدا و علی علیه السلام «حبیب الله» است.» (دیلمی، ۱۳۷۱: ۲/۲۳۴)

در کتب یهود و نصاری نیز برخی از اشخاص با عنوان «حبیب الله» خوانده شده‌اند که تبیین مطلب نیاز به ذکر دو مقدمه دارد:

مقدمه اول این که: لقب «ابن الله» برای حضرت آدم علیه السلام (انجیل لوقا ۳: ۳۸)، حضرت یعقوب علیه السلام و حضرت داوود علیه السلام (سفر خروج ۴: ۲۲ و ۲۳، المزمور ۹۸: ۲۶ و ۲۷) و افرام (نبوة ارمیاء ۳۱: ۹) آمده است؛

مقدمه دوم این که: در انجیل برای حضرت مسیح علیه السلام همراه با لقب ابن الله به صورت عطف تفسیری لقب حبیب الله نیز آمده و این عطف تفسیری حاکی از آن است که مراد از ابن الله بودن حضرت عیسی علیه السلام، حبیب الله بودن ایشان است؛ شاید مراد از ابن الله برای افراد گفته شده در مقدمه اول نیز همان حبیب الله باشد؛ همانطور که در آیه ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ؛ و یهودان و ترسایان گفتند: «ما پسران خدا و دوستان او هستیم﴾ (مائده: ۱۸) نیز عطف «أحباء الله» بر «أبناء الله» عطف تفسیری است.

علاوه بر آن همی آیاتی که به صورت ایجابی یا سلبی بیانگر این نکته است که خدا چه کسی را دوست دارد مصداق حبیب الله هستند به عنوان نمونه مراد آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ النَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ؛ خداوند توبه کاران و پاکیزگان را دوست می دارد﴾ (بقره: ۲۲۲) این است که این افراد حبیب الله هستند؛ شاهد سخن این که در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده: التائب حبیب الله. (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۷/۱۸۷)

در برخی از روایات نیز جویندگان علم، حبیب‌الله خوانده شده از جمله روایت: «طَالِبُ الْعِلْمِ حَبِيبُ اللَّهِ» (شعیری، بی تا: ۳۸)
 بنابراین حد اعلای حبیب‌اللهی مختص رسول اکرم ﷺ است و غیر ایشان از جمله انبیاء الهی ﷺ ائمه ﷺ و هر مؤمنی دیگر، به نسبت درجه معنویتشان، حبیب‌الله هستند.

ششم: مراتب «محبت»

واژه‌ی «حبیب» بر وزن «فعلیل»، بنابر نظر لغویان شامل محب و محبوب هر دو می‌شود؛ بنابراین مراد از «حبیب‌الله» هم محب بودن خدا و هم محبوب بودن خدا است؛ از طرفی محبت جزء اموری است که تحقق آن یک جانبه نیست و محبوب و محب در یک طریق رهسپارند و شدت و ضعف یکی، در دیگری مؤثر است بنابراین در ادامه بحث لازم است مراتب محبت خدا هنگامی که خدا محب است و انسان محبوب و مراتب محبت انسان هنگامی که انسان محب است و خدا محبوب بیان شود.

۱. مراتب محب بودن خدا

در حالتی که مراد از حبیب‌الله، محب بودن خدا باشد، توجه به یک نکته ضروری است و آن این که صفت حبّ بر خدا عارض نمی‌شود بلکه خداوند با محبوب معامله‌ی محب می‌کند همانطور که در غضب الهی، حالت غضب بر خداوند عارض نمی‌شود و خداوند با مغضوب معامله می‌کند.

مراتب محب بودن خدا را می‌توان از حدیثی از پیامبر ﷺ به دست آورد که می‌فرماید: «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا ابْتَلَاهُ فَإِنْ صَبَرَ اجْتَبَاهُ وَإِنْ رَضِيَ اصْطَفَاهُ» هنگامی که خداوند بنده‌ای را دوست بدارد او را آزمایش می‌کند، چون صبر کرد او را می‌گزیند و چون راضی شد او را تصفیه می‌کند. (مجلسی، بی تا: ۱۴۲/۷۹) بنابراین حدیث آزمایش، گزیدگی و تصفیه، مراتب محبت خداوند هستند.

۲. مراتب محب انسان

در حالتی که مراد از حبیب‌الله، محب بودن انسان باشد، مراتبی برای آن بیان شده که می‌توان آن اقوال را در سه گروه دسته‌بندی کرد:

گروه اول؛ نه مرحله را ذکر کرده‌اند که میزان محبت در هر مرحله از مرحله بعدی شدیدتر می‌شود که شامل موارد زیر است:

میل: تمایل داشتن به محبوب؛ علاقه: محبت ملازم با قلب؛ تکلف: محبت همراه با سختی؛ عشق: محبت فراگیر؛ شغف (با عین): سوختن در آتش عشق؛ لوعه: احساس لذت از سوزش قلب؛ شغف (با غین): نفوذ عشق به تمام زوایای وجود (مرحله‌ای که بنابر آیهی ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ (یوسف: ۳۰) زلیخا نسبت به یوسف داشت)؛ تدمه: از بین رفتن عقل انسان؛ هیوم: بی‌قراری مطلق و بی‌اختیار انسان. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۰۳/۱۲)

گروه دوم؛ ضمن پذیرش این که محبت درجاتی دارد، بالاترین درجه آن را تئیم دانسته‌اند و به این عبارت در دعای کمیل اشاره کرده‌اند: «واجعل لسانی بذکرک لهجا و قلبی بحبک متیما» «تئیم» در فارسی به معنای «بی‌تاب» است اما لغویان در معنای آن آورده‌اند که مراد از تَیْمَةُ الْحُبِّ، بندگی نمودن و ذلیل شدن نزد محبوب است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۴/۶)

گروه سوم؛ تنها به پنج مرحله اشاره کرده‌اند که شامل الفت، هوی، خلت، شغف و وجد است؛ البته این گروه این مراحل را مقید کرده‌اند به این که این مراحل مخصوص محبانی است که از خود اختیار دارند. (رضانژاد، ۱۳۸۳: ۳۵۸/۱)

هر یک از مراحل را که بپذیریم، درجه‌ی اعلاّی محبّت به خداوند اطاعت اوامر و فروتنی در مقابل او است؛ زیرا بنابر آیه ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ؛ بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد﴾ (آل عمران: ۳۱) یکی از علامت‌های محب الهی اطاعت از پیامبر او در اخلاق، افعال، اوامر و سنت‌های او است.

هفتم: برتری مقام «حبیب‌اللهی» بر مقام «خلیل‌اللهی»

تفاوت‌هایی برای دو مقام «خلیل‌الله» و «حبیب‌الله» بیان شده، از جمله این که خلیل، از خلق به حق میرسد و حبیب از حق به خلق می‌رسد، خلیل حق را به دلیل می‌شناسد و حبیب دلیل را به حق می‌شناسد! همانطور که حضرت ابراهیم علیه السلام در ابتدا به هر دلیلی که می‌رسید دور آن می‌آویخت که ﴿هَذَا رَبِّي﴾ (انعام: ۷۶، ۷۷، ۷۸) و هنگامی که به توحید رسید گفت: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ و (ابراهیم) گفت: «من به سوی پروردگارم رهسپارم، زودا که مرا راه نماید» (صافات: ۹۹) (بروسوی، بی‌تا: ۴۷۳/۷) در عین حال این دو مقام و مرتبه کاملاً از هم جدا نیستند، خلیل مرتبه‌ای است که دوستی با جان آمیخته شده و حبیب، مرحله‌ای است که دوستی به عمق جان رسیده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۰) به همین دلیل برخی آورده‌اند که محبت لب خلت است.» (بقلی، ۲۰۰۸: ۲۸۰/۱)

نتیجه‌ی تتبع پیرامون مقام‌های ذکر شده برای انبیاء الهی نیز این شد که هر مرتبه‌ای از عناوین و القابی که به انبیاء پیشین نسبت داده شده با عنوان و لقب نبی پسین نسخ شده البته نسخ تکمیل و اتمام، نه نسخ ابطال و اعدام (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۵۰۷/۱) همان طور که حضرت آدم علیه السلام صفی‌الله، حضرت نوح علیه السلام، نجی‌الله، حضرت ابراهیم علیه السلام، خلیل‌الله، حضرت موسی علیه السلام، کلیم‌الله، حضرت عیسی علیه السلام روح‌الله و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، حبیب‌الله است، بنابراین، حبیب‌الله همه‌ی مراتب قبل به‌علاوه مرتبه‌ی بالاتری را دارد.

در بیان رابطه‌ی دو مقام خلیل‌الله و حبیب‌الله بهترین تعبیر این است که گفته شود: نور محبت حبیب، با نور خلت خلیل، نور علی نور است. (بروسوی، بی‌تا: ۱۵۷/۶)

نتیجه‌گیری

در قرآن برای برخی از پیامبران صفات خاصی ذکر شده که دو مورد از آن صفت «خلیل‌الله» برای حضرت ابراهیم علیه السلام و «حبیب‌الله» برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم است.

در معنی خلیل، سه بار معنایی شکافتن و پر کردن، نفوذپذیری و بر طرف کردن نیاز، جزء لوازم معنایی این کلمه به‌عنوان دوست است.

معنی حب، دوست‌داشتنی است که علاوه بر طبع انسان، حکمتی نیز در آن وجود دارد. با توجه به وزن فعیل در خلیل و حبیب، احتمال معنی فاعلی و مفعولی در این دو واژه قابل تصور است؛ بنابراین مراد از «خلیل الله» بودن حضرت ابراهیم علیه السلام این است که او خلیل خدا است و مورد خلت خداوند واقع شده است و مراد از «حبیب‌الله» بودن حضرت محمد صلی الله علیه و آله این است که پیامبر محب خدا و محبوب خداست.

دو صفت «خلیل الله» و «حبیب‌الله» مختص حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیست و همی انبیاء الهی علیهم السلام و هر شخص مؤمنی به میزان مقام معنوی خود، متصف به این صفات هستند.

با توجه به مراتب محبت خداوند و انسان، مرتبه «حبیب‌اللهی» بالاتر از مرتبه «خلیل‌اللهی» است.

کتاب نامه

۱. قرآن مجید (۱۴۱۸)، ترجمه فولادوند، محمد مهدی، ج ۳، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، ۵ جلد، ج ۴، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۳. ابن عادل، عمر بن علی (۱۴۱۹)، *اللباب في علوم الكتاب*، ۲۰ جلد، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، *تفسیر التحریر والتنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، ۳۰ جلد، ج ۱، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
۵. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰)، *الفروق في اللغة*، ۱ جلد، ج ۱، دارالافاق الجدیدة، بیروت.
۶. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، *روح المعانی في تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، ۱۶ جلد، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۷. بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۲۰۰۸)، *عرائس البیان في حقائق القرآن*، ۳ جلد، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، ۶ جلد، ج ۱، دارالعلم للملایین، بیروت.
۹. حفنی، عبدالمنعم (۲۰۰۴)، *موسوعة القرآن العظیم*، ۲ جلد، ج ۱، مکتبة مدبولی، قاهره.
۱۰. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، ۱۰ جلد، ج ۱، دارالفکر، بیروت.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۱)، *إرشاد القلوب*، ۲ جلد، ج ۱، الشریف الرضی، قم.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، ۱ جلد، ج ۱، دارالقلم، بیروت.
۱۳. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، ۱۲ جلد، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بیروت.
۱۴. رضانزاد، غلام حسین (۱۳۸۳)، *تمهید المبانی یا تفسیر کبیر بر سوره سبع المثانی*، ۲ جلد، ج ۱، الزهراء (س)، تهران.
۱۵. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰)، *البرهان في علوم القرآن*، ۴ جلد، ج ۱، دارالمعرفة، بیروت.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل في وجوه التأویل*، ۴ جلد، دارالکتاب العربی، بیروت.
۱۷. سجادی، سید جعفر (۱۳۹۳)، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، کتابخانه طهوری، ۱ جلد، ج ۱، تهران.

١٧. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن ابي بكر (١٤٠٤)، *الدر المنثور في التفسير بالماثور*، ٦ جلد، كتابخانه حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى رحمته الله، قم.
١٨. سيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر (بي تا)، *معتك الاقران في اعجاز القرآن*، ٣ جلد، دارالفكر العربي، بيروت.
١٩. شعيري، محمد بن محمد (بي تا)، *جامع الأخبار*، ١ جلد، المطبعة الحيدرية، نجف اشرف.
٢٠. شوكانى، محمد (١٤١٤)، *فتح القدير*، ٦ جلد، دار ابن كثير، دمشق.
٢١. شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (١٣٨٧)، *تفسير الشهرستاني المسمى مفاتيح الأسرار و مصابيح الأبرار*، ٢ جلد، ١، مركز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط، تهران.
٢٢. صادقي تهراني، محمد (١٤٠٦)، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنه*، ٣٠ جلد، فرهنگ اسلامي، قم.
٢٣. طبرسي، فضل بن حسن (١٣٧٢)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ١٠ جلد، ناصر خسرو، تهران، چ سوم.
٢٤. طبري، محمد بن جرير، (١٤١٢)، *جامع البيان في تفسير القرآن* (تفسير الطبري)، ٣٠ جلد، دارالمعرفة، بيروت.
٢٥. طريحي، فخرالدين بن محمد (١٣٧٥)، *مجمع البحرين*، ٦ جلد، ٣، مرتضوي، تهران.
٢٦. عروسي حويزي، عبد علي بن جمعه (١٤١٥)، *تفسير نور الثقلين*، ٥ جلد، ٤، اسماعيليان، قم.
٢٧. علم الهدى، علي بن الحسين (١٤٣١)، *تفسير الشريف المرتضى المسمى بفرائس التأويل*، ٣ جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٢٨. فخررازي، محمد بن عمر (١٤٢٠)، *التفسير الكبير* (مفاتيح الغيب)، ٣٢ جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٩. فراهيدي، خليل بن احمد (١٤٠٩)، *كتاب العين*، ٩ جلد، ٢، نشر هجرت، قم.
٣٠. فيض كاشاني، ملا محسن (١٣٨٣)، *محجة البيضاء في تهذيب الاحياء*، ٨ جلد، ١، جامعه مدرسين، قم.
٣١. قرطبي، محمد بن احمد (١٣٦٤)، *الجامع لأحكام القرآن*، ٢٠ جلد، ١، ناصر خسرو، تهران.
٣٢. مجلسي، محمدباقر بن محمدتقي (بي تا)، *بحار الأنوار*، ١١٠ جلد، ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٣. مراغي، احمد مصطفي (بي تا)، *تفسير المراغي*، ٣٠ جلد، ١، دارالفكر، بيروت.
٣٤. مرتضى زبيدي، محمد بن محمد (١٤١٤)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ٢٠ جلد، دارالفكر، بيروت.
٣٥. ميدي، احمد بن محمد، (١٣٧١)، *كشف الأسرار و عادة الأبرار* (معروف به تفسير خواجه عبدالله انصاري)، ١٠ جلد، ٥، اميركبير، تهران.

مطالعات تفسیری آلاء الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال سوم * شماره نهم * بهار ۱۳۹۹



چیستی سعادت و منشأ آن از منظر قرآن کریم

عطیه مرادی^۱

چکیده

کشف و شناخت قله‌های تکامل و دست‌یابی به سعادت و خوشبختی همواره یکی از دغدغه‌های زندگی بشر به شمار می‌آید. اینکه مفهوم «سعادت» چیست؟ و چگونه می‌توان به آن دست‌یافت؟ همواره بزرگ‌ترین چالش مکاتب فکری و نحله‌های گوناگون دینی و غیردینی بوده است. همه انسان‌ها به دنبال سعادت‌اند اما بر مبنای دیدگاه‌های مختلف، مفهوم سعادت و راه‌های رسیدن به آن، در هر مکتبی متفاوت با دیگری است. در این تحقیق ضمن بیان مفهوم، اهمیت و اقسام سعادت، منشأ سعادت دنیوی و اخروی از منظر قرآن کریم به بررسی منشأ و عوامل سعادت‌مندی پرداخته شده است؛ و در این راستا، از میان مجموعه عوامل مورد اشاره در خلال آیات قرآنی، سه دسته از عوامل اعتقادی، عبادی و اخلاقی مورد شناسایی و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

چیستی سعادت، سعادت دنیوی و اخروی، عوامل اعتقادی سعادت، عوامل عبادی سعادت، عوامل اخلاقی سعادت.

مقدمه

بر اساس آموزه‌های دینی، سعادت انسان در دو بخش دنیوی و اخروی قابل بررسی است. از آنجاکه انسان در دنیا به دنبال آرامش و سعادت است پرداختن به این موضوع که سعادت چیست و راه‌های دستیابی به آن کدام است؟ دارای اهمیت است. بشر، همواره در پی کشف کیمیای سعادت و یافتن پاسخ این پرسش بنیادین بوده است که: راه سعادت کدام است؟ به‌راستی خوش‌بختی و بدبختی چیست؟ رستگاری‌ای که مدنظر قرآن است، کدام است؟ عوامل تعیین‌کننده در خوش‌بختی کدام است؟ خداوند که خود، مشتاق سعادت آدمی است و سرچشمه خوش‌بختی است، در قرآن، به نشانه‌ها و ویژگی‌های انسان‌های رستگار اشاره می‌کند و با این کار، الگویی عملی در اختیار انسان قرار می‌دهد تا با پیروی از آن، خود را به سعادت جاوید، در دنیا و آخرت برساند. در این راستا خداوند صفات و ویژگی‌هایی را در انسان به ودیعه نهاده است که به‌وسیله آن بتواند راه کمال را بییماید و به آسایش و سعادت دست یابد. هدف نهایی، سعادت اخروی و حیات جاودانه است اما از آنجاکه زندگی دنیا، مقدمه زندگی اخروی است در دین اسلام به سعادت دنیوی افراد از باب مقدمه توجه شده است. از آنجاکه دستیابی به سعادت و یافتن آرامش برای همه ما انسان‌ها از ارزش بالایی برخوردار است، هدف از این نوشتار بررسی چستی سعادت و شناسایی و بررسی عوامل مؤثر در سعادت اخروی و دنیوی از منظر قرآن کریم؛ و پاسخ‌دهی به این پرسش است که: سعادت از منظر آیات قرآن چه تعریفی دارد و منشأ آن چیست؟ در خصوص این موضوع نوشته‌هایی نظیر سعادت از دیدگاه قرآن از محمد تقی مصباح‌یزدی، سعادت از دیدگاه قرآن از عباس آقچایی، لذت و سعادت و شقاوت از منظر قرآن و روایات از محمد حسین اعتماد، سعادت و شقاوت در قرآن از سید علی سجادی‌زاده، عوامل و آثار سعادت انسان از منظر قرآن از پروش حسین‌پور؛ و پایان نامه‌هایی با عنوان: بررسی مفهوم سعادت و آثار آن از منظر قرآن از باقر ریاحی مهر و معیارهای سعادت در قرآن از مهناز بهاء‌الدینی نیز نگاشته شده است؛ اما در این آثار

به منشا سعادت از منظر قرآن به شکلی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، پرداخته نشده است.

در این نوشتار به منظور گردآوری داده‌ها و اطلاعات موردنیاز از روش اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده شده و روش توصیفی تحلیلی برای پردازش مطالب به کار گرفته شده است.

در آغاز مقاله ضمن بیان مفهوم لغوی و اصطلاحی سعادت، اهمیت و اقسام سعادت را مورد بررسی قرار داده و در ادامه به بیان منشأ سعادت پرداخته و سعادت را در بعد دنیوی و اخروی از منظر قرآن کریم تبیین نمودیم.

مفهوم شناسی

سعادت در لغت

سعادت از ریشه «س ع د» در لغت به این معانی آمده است: «سعد نقیض نحس در اشیا است» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۲۱/۱) و «سعد در اصل، دلالت بر نیکویی و سرور می‌کند برخلاف نحس، پس سعد به معنای نیکویی در امور است» (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۴۵۹/۱) «سعد به معنای نیکو و خوش یمن نقیض نحس و سعادت خلاف شقاوت است، چنان‌که گفته می‌شود: روز سعد (نیک) و روز نحس و اسعاد نیز به معنای کمک و معونه آمده است.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۲/۳ و ۲۱۳) راغب نیز در معنای سعادت گفته است: «سعد و سعادت آن است که کارهای الهی انسان را در رسیدن به خیر یاری کند» (قرشی، ۱۳۰۷: ۲۶۷/۳)

نتیجه‌ی کلام لغویین این است که سعادت و شقاوت دو معنا دارد؛ یکی خوشی و نیکویی و ضد آن به معنای نحس و نکبت و دیگر مساعدت و یاری‌کردن و ضد آن به معنای عدم یاری‌کردن که متناسب با عدم توفیق الهی است، چنان‌که در المعجم الوسیط آمده است: «سعادت یاری انسان توسط خدا در رسیدن به خیر است که متضادش شقاوت است.» (مصطفی، ۱۹۸۹: ۴۳۰/۱)

مفهوم فلاح و فوز در قرآن از جانشین‌های مفهومی سعادت‌اند. متضاد کلمه‌ی سعادت شقاوت است (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱/ ۳۰۱) که به معنای بی‌اقبال، بی‌طالع، شوربخت و شقی است.

سعادت در اصطلاح

بین معنای لغوی «سعادت» و «شقاوت» با معنای اصطلاحی آن‌ها در قرآن و روایات و همچنین تفاسیر تفاوتی به چشم نمی‌خورد؛ بنابراین می‌بینیم که علامه طباطبایی رحمته‌الله می‌گوید:

«سعادت یعنی رسیدن به خیری که سبب کمال و لذت می‌شود. انسان مرکب از روح و جسم است و سعادتش درگرو این است که برحسب قوای بدنی و روحی به خیر برسد و لذت ببرد. در مقابل آن شقاوت است یعنی این خیر را دارا نباشد و از آن محروم گردد.» (طباطبایی، بی‌تا: ۲۱/۱۱)

واژه‌ی خوشبختی در همه‌ی نظام‌ها، اسلامی یا غیراسلامی یک مفهوم مقایسه‌ای است و به معنی دوام لذت و یا دوام نسبی لذت می‌باشد. (محلّاتی، ۱۳۹۳: ۲۷۸)

با توجه به اهمیت مباحث سعادت در نزد دانشمندان علوم مختلف می‌توان اصطلاح سعادت را از چندین دیدگاه موردبررسی قرارداد.

۱. سعادت در قرآن

اگرچه در قرآن کریم، خبری از واژه‌ی سعادت نیست؛ اما دو واژه‌ی «سَعِدُوا» و «سَعِيد» از واژگان هم‌خانواده این کلمه در قرآن آمده است (سوره هود: ۱۰۵ و ۱۰۸) که استعمال این واژگان، در خصوص سعادت اخروی است و در قرآن کریم برای سعادت دنیوی به‌صورت مستقیم از واژگان مأخوذ از ماده «سعد» استفاده نشده است. «فوز» و «فلاح» از دیگر واژه‌هایی است که در قرآن، مترادف سعادت به‌کاررفته است. راغب، فلاح را به معنای دستیابی و رسیدن به مطلوب که همان معنای سعادت است تفسیر نموده. (راغب، بی‌تا: ۳۸۵) فلاح دو قسم است: یکی دنیوی و دیگری اخروی. «فلاح و

رستگاری دنیوی عبارت است از ظفر یافتن به سعادت‌هایی که با دستیابی به آن‌ها زندگی دنیایی آدمی خوش و خرم می‌شود؛ بنابراین ممکن است گفته شود که فلاح همان سعادت است و برای خاطر عنایتی از سعادت به فلاح تعبیر می‌کنند و آن عنایت این است که لازمه‌ی سعادت ظفریافتن و رسیدن به آرزوها با شکافتن و دریدن حجاب‌هایی است که حائل بین آدمی و بین آن است.» (طباطبایی، بی‌تا: ۶۳/۷)

«فلاح مطلق هم رسیدن به سعادت را و هم رستگاری به نیل به حقیقت را و هم غلبه بر شقاوت و باطل و دفع آن هم در دنیا و هم در آخرت را شامل می‌شود؛ اما در دنیا برای اینکه مردمی رستگارند که مجتمعهشان صالح و افراد آن مجتمع همه‌ی اولیای خدا و صالح باشند و معلوم است که در چنین مجتمع که پایه‌اش بر تقوا و ورع است و شیطان در آن راه ندارد می‌توان مزه‌ی زندگی واقعی را چشیده و به عالی‌ترین درجه لذت و برخوردارگی از حیات نائل شد.» (همان: ۱۷/۶)

علامه طباطبایی در بیان معنای سعادت، گفته است:

«سعادت هر چیز، عبارت است از رسیدن به خیری که مربوط به وجود اوست که به‌وسیله آن کمال می‌یابد و لذت می‌برد و سعادت در انسان عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی‌اش که به آن متنعم می‌شود و لذت می‌برد.» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸/۱۱)

علامه در میزان این مطلب را تصریح نموده که سعادت انسان، تنها در پرتو پیوستگی بعد جسمانی و روحانی او تأمین می‌شود و نادیده گرفتن هریک، مانع رسیدن وی به سعادت است. (همان، ۱۰۱/۴)

واژه‌ی «فلاح» در قرآن وجود ندارد، اما مشتقات این کلمه در ۴۰ آیه از قرآن به‌کاررفته است؛ به‌طور مثال کلمه‌ی «المفلحون» ۱۲ بار (اعراف: ۸، بقره: ۵، آل‌عمران: ۱۰۴، اعراف: ۱۵۷، توبه: ۸۸، مؤمنون: ۱۰۲، نور: ۵۱، روم: ۳۸، لقمان: ۵، مجادله: ۲۲، حشر: ۹، تغابن: ۱۶) در قرآن به‌کاررفته است. همچنین کلمات «المفلحین» یک مرتبه (قصص: ۶۷) و «افلح» ۴ بار (طه: ۶۴، مؤمنون: ۱، اعلی: ۱۴، شمس: ۹) در قرآن به‌تناسب بیان شده است.

در تعریف واژه‌ی فوز آمده است: رسیدن به خیر با حصول سلامت (راغب: ۳۸۷) و این با سعادت سازگار است. در این کلمه هم معنای ظفر یافتن به خیر هست و هم معنای نجات و خلاصی از شر. (طباطبایی، بی تا: ۲۷۴/۲۰) واژه‌ی فوز ۲۹ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. (آل عمران: ۱۸۸ و ۱۸۵، نساء: ۱۳ و ۷۳، مائده: آیه ۱۹، انعام: ۱۶، توبه: ۲۵ و ۷۲ و ۸۹ و ۱۰۰ و ۱۱۱، یونس: ۶۴، مؤمنون: ۱۱۱، نور: ۲۵، احزاب: ۷۱، صافات: ۶۰، غافر: ۹، دخان: ۵۷، جائیه: ۳۰، حدید: ۱۲، تغابن: ۹، بروج: ۱۱، صف: ۱۲، فتح: ۵، زمر: ۶۱، نبا: ۳۱، حشر: ۲۰).

۲. سعادت از منظر مفسران

واژه‌ی سعادت مأخوذ از ماده‌ی «سعد»، تنها دو بار در آیات قرآن آمده است: ﴿يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ آن روز که (قیامت و زمان مجازات) فرارسد، هیچ کس جز به اجازه او سخن نمی گوید، گروهی بدبخت‌اند و گروهی خوشبخت ﴿(هود: ۱۰۵)﴾ ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ اما آنها که خوشبخت و سعادت‌مند شدند، جاودانه در بهشت خواهند ماند تا آسمان‌ها و زمین بر پاست، مگر آنچه پروردگارت بخواهد! بخششی است قطع نشدنی ﴿(هود: ۱۰۸)

علامه طبرسی صاحب مجمع البیان هم ذیل آیه ۱۰۳ سوره هود سعادت را ضد شقاوت دانسته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۲۹۴) و در ذیل آیه ۱۰۶ سوره مؤمنون بیان کرده که: «سعادت نفعی است که سرانجام به انسان می‌رسد.» (همان، ۱۹۰/۷)

ابوالفتوح رازی در روض الجنان در تعریف شقاوت و سعادت بیان کرده است که: «شقاوت مضرتی باشد که به عاقبت می‌رسد و سعادت منفعتی باشد که به عاقبت رسد و آن کس که او را رنج عظیم باشد از بیماری و جزء آن، گویند شقی بکذا؛ و آن کس که از کسی منتفع شود به چیزی، گویند سعید است به او.» (رازی، ۱۴۰۸: ۲۰۱/۸)

بسیاری از مفسران به جز علامه طباطبایی واژه سعادت را تفسیر نکرده‌اند.

۳. سعادت در اصطلاح فلاسفه

ابن مسکویه در تعریف سعادت می‌گوید:

«سعادت هر چیز در تمامیت یافتن آن شی است و این که آن شی به کمال

مخصوص خودش دست یابد.» (ابن مسکویه، ۱۳۷۳: ۸۳)

در همین راستا سقراط سه مفهوم درباره‌ی سعادت در ذهن داشته است:

۱. لذت؛ ۲. تعدیل و ارضاء امیال؛ ۳. تحقق کمالات طبیعی انسان. (فتحعلی، ۱۳۷۴: ۷/۱۵)

افلاطون نیز غایت اخلاق را رسیدن به سعادت و آن را بالاترین خیر برای انسان می‌داند و بالاترین خیر انسان را به‌عنوان موجودی عاقل و اخلاقی، تربیت، رشد و پرورش صحیح و شادی و آسایش متناسب با کل زندگی می‌انگاشت. (سی بکر، ۱۳۸۶: ۹۷۴)

فارابی سعادت را مساوی با مطلوب بالذات می‌داند و در تعریف آن می‌گوید:

«سعادت غایتی است که هر انسانی به آن مشتاق است و اینکه هرکسی به طریقی با تلاش خویش به‌سوی آن راه می‌پوید به این دلیل است که سعادت نوعی کمال است.» (فارابی، ۱۳۸۴: ۸۳)

ابن سینا در تعریف سعادت می‌گوید:

«هر قوه‌ای فعلیتی دارد که کمال آن است و حصول کمال آن قوه سعادت آن شی است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۰۹/۳)

ملاصدرا نیز در تعریف سعادت گفته است:

«سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به‌وسیله آن وجودش کمال یابد و شقاوت، رسیدن به چیزی است که ضدیت باکمال داشته باشد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۹۷)

شهید مطهری در این زمینه گفته‌اند:

«گرچه سعادت با لذت ارتباط بسیار نزدیکی دارد ولی سعادت به معنای

لذت نیست و نمی‌تواند باشد. آن لذتی سعادت است که موجب رنجی بزرگ‌تر یا مانع از لذتی بزرگ‌تر نگردد.» (مطهری، ۱۳۷۶: ۵۳/۷ و ۵۵)

با توجه به تعاریف فوق سعادت عبارت است از رسیدن به کمال ویژه آن و یا به تعبیر افرادی مانند شهید مطهری، سعادت در نظر عموم مرادف با لذات است. (همان، ۱۳۴۰: ۵۰/۷)

۴. سعادت در اصطلاح محدثان

در متون حدیثی شاهد روایات فراوانی در مورد تبیین چیستی سعادت هستیم؛ از جمله در کلام مولای متقیان حضرت علی علیه السلام آمده است: «حقیقت سعادت این است که عمل انسان با خیر، پایان یابد.» (مجلسی، بی‌تا: ۱۵۴/۵) محدثان نیز با لحاظ اینگونه روایت، به تبیین چیستی سعادت روی آورده اند؛ و تعاریف مختلفی را بر جای نهاده اند؛ از جمله:

علامه مجلسی در تعریف سعادت، آن را اختیار و انتخاب نمودن چیزی که فرجام نیک داشته‌باشد، بیان کرده است. (مجلسی، بی‌تا: ۱۱۵/۱)

سیدعبدالله شبر در مصباح الانوار درباره‌ی سعادت گفته است:

«گاهی سعادت بر آنچه موجب ورود به بهشت و آسایش همیشگی و لذت‌های جاوید می‌گردد، اطلاق می‌شود و گاهی هم بر ختم شدن اعمال انسان به نیکی.» (شبر، ۱۳۷۱: ۱۰۷/۱)

و شاید یکی از علت‌های این تعاریف محدثان نگاه به احادیث و روایات ائمه علیهم السلام بوده است چنانکه امام صادق علیه السلام در جواب این پرسش که سعادت و شقاوت چیست؟ فرموده‌اند: «سعادت سبب خیری است که انسان سعادت‌مند به آن چنگ زده و در نتیجه او را به نجات کشانده است و شقاوت سبب شری است که شقاوت‌پیشه، آن را دستاویز قرارداده و در نتیجه او را به تباهی کشانده است.» (مجلسی، بی‌تا: ۱۸۴/۱)

از تعاریف ذکر شده می‌توان نتیجه گرفت که تعاریف فلاسفه از سعادت با کاربرد سعادت در احادیث و روایات تناسبی ندارد زیرا آنان سعادت را در رسیدن به کمال

مختص و ویژه‌ی آن می‌دانند در حالی که سعادت و کمال هر چند باهم متلازمند ولی دو مفهوم جداگانه‌اند. به عبارتی سعادت لازمه‌ی رسیدن به کمال است نه اینکه خود کمال باشد؛ و بر اساس تعاریف معصومین و بزرگان تفسیر و حدیث در شناخت سعادت باید به دو بعد مادی و معنوی توجه شود، پس با در نظر گرفتن این دو بعد، سعادت عبارت است از فراهم بودن اسباب آسایش در دنیا و انتخاب آنچه موجب عاقبت به خیری و ورود به بهشت در آخرت می‌شود؛ بنابراین انسان به دنبال رسیدن به کمال است که در پرتو آن به خرسندی پایدار رسد و این خرسندی پایدار و مطلوب انسان را سعادت می‌نامند. در نتیجه سعادت در اصطلاح محدثان خرسندی یا لذت پایداری است که از رسیدن به غایت و کمال حقیقی برای انسان پدید می‌آید. (فتحعلی خانی، ۱۳۹۲: ۱۳۶)

ب) اهمیت و اقسام سعادت

۱. اهمیت دستیابی به سعادت

در بیان مفهوم اصطلاحی سعادت بیان شد: سعادت رسیدن به خیری است که سبب کمال و لذت می‌شود. انسان به دنبال رسیدن به کمال است که در پرتو آن به خرسندی پایدار رسد و این خرسندی پایدار و مطلوب انسان را سعادت می‌نامند. پس رسیدن به کمال زمینه‌ساز دستیابی انسان به سعادت است.

از طرفی کمال عبارت است از فعلیت و هستی محض و نداشتن قوه و استعداد. کمال، به معنای داشتن آن چیزی است که برای شیء ممکن و لایق باشد. به سخن دیگر، کمال، نقطه‌ی پایان و مرحله‌ی نهایی و عالی هر شیء و صفت یا اوصافی است که فعلیت اخیر شیء اقتضای واجد شدن آن‌ها را دارد و امور دیگر در حدی که برای رسیدن به کمال حقیقی آن مفید باشد، کمال مقدماتی و مقدمه کمال خواهند بود.

(مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲)

اگر ماهیت سعادت را بر مبنای نظر فلاسفه رسیدن به خیر و کمال مطلق بدانیم. انسان‌ها پیرو هر دیدگاهی که باشند چه مادی و چه معنوی به دنبال رسیدن به آرامش،

لذت و کمال‌اند. اگرچه مصادیق این لذت و کمال به تناسب هر دیدگاهی متفاوت است. به طور مثال انسانی که پیرو دیدگاه‌های مادی است سعادت را در رسیدن به لذت دنیوی و ثروت می‌داند.

بر مبنای اصول و قواعد اسلامی انسان موجودی است که خداوند استعداد‌های رسیدن به کمال را در او نهاده است، بروز این استعدادها و به فعلیت رساندن آنها سبب رسیدن به سعادت خواهد بود و از آنجاکه سعادت نتیجه حصول کمال برای فرد است دارای اهمیت است.

۲. اقسام سعادت

با توجه به مفهوم سعادت، این مطلب به ذهن متبادر می‌شود که آیا می‌توان برای سعادت و کمال انسان، تقسیماتی را قائل شد یا اینکه سعادت در معنای محدودی منحصر و مراتب و اقسامی را نمی‌توان برای آن در نظر گرفت؟ با بررسی‌های صورت گرفته این نتیجه به دست آمد که غالباً برای سعادت دو تقسیم‌بندی کلی مطرح شده است که به شرح ذیل است.

اول: سعادت دنیوی و اخروی

هدف آفرینش انسان، رسیدن او به کمال اختیاری از طریق عبادت و بندگی خداست و اراده خداوند متعال، به سعادت انسان تعلق گرفته است. هدف دین هماهنگ باهدف آفرینش انسان و جهان، ارائه دستوراتی از جانب خداوند متعال است که تضمین‌کننده سعادت دنیوی و اخروی افراد باشد.

منظور از سعادت دنیوی عبارت است از: ثبات وضعیت و فراهم شدن امنیت و شرافت استقلال و ملک و هر آنچه مایه گوارایی زندگی می‌شود. (طباطبایی، بی‌تا: ۳۶۹/۴) به عبارت دیگر زندگی اطمینان‌بخش بر اساس بهره‌مندی متعادل از خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، پوشیدنی‌ها و نیز مسائل جنسی و غیره و همچنین مصون ماندن از بلاهای طبیعی برخاسته از مجازات الهی (طباطبایی، بی‌تا: ۳۶۹/۴) و نیز اجتماع متشکل، وحدت

کلمه، دور شدن از رذایلی چون بخل و کینه و دیگر رذایل اخلاقی، امنیت و صلح، فراوانی روزی و پاکی زندگی است. (طباطبایی، بی تا: ۲۷۹/۷)

مکتبی که انسان را موجود مادی فرض می‌کند، سعادت او را در گرو تأمین نیازهای مادی‌اش می‌داند و در این بین عده‌ای کمال انسان را در برخورداری هر چه بیشتر از لذایذ دنیوی می‌دانند. بر مبنای دین اسلام، انسان موجودی است که از جان و تن (روح و بدن) ترکیب یافته است و مادی صرف نیست، زندگی واقعی و اصلی‌اش در جهان دیگر است، برای ابد خلق شده و اندیشه و اعمال و رفتار و اخلاقیاتش، بدن اخروی‌اش را می‌سازد.

سعادت دنیوی نیز خود در دو سطح قابل بررسی است:

سعادت مادی دنیوی؛ که همان چیزی است که امروزه از آن به بالاترین سطح (یا معیار) زندگی، (Standard of life or Living) تعبیر می‌کنند. سطح زندگی شامل اموری است که به رفاه می‌افزاید.

سعادت معنوی دنیوی؛ که به معنای برخورداری از عدالت، آزادی، نظم، امنیت در ساحت جمعی و رفتار باطنی از قبیل آرامش، امید و شادی در ساحت فردی است. زندگی اخروی انسان بازتاب اعمال دنیوی اوست. انسان با تلاش دنیوی در راستای کسب رضایت الهی می‌تواند به سعادت ابدی اخروی دست پیدا کند، همان‌گونه که با انجام اعمال ناشایست و پیروی نکردن از دستوره‌های الهی، گرفتار عذاب اخروی می‌شود.

هدف اصلی دین تأمین سعادت اخروی انسان است؛ و چون سعادت اخروی بدون سعادت دنیوی ممکن نیست؛ از این رو، به آن نیز از باب مقدمه توجه شده است. از حیث اهمیت، سعادت معنوی دنیوی در رتبه‌ی اول و سعادت مادی دنیوی در رتبه‌ی دوم قرار دارد. در دین، به اولی به صورت کامل و به دومی در حد مقدمه بودن آن برای سعادت اخروی توجه شده است و سعادت دنیوی منهای آخرت هرگز مقصود نهایی دین نیست. (فصیحی، ۱۳۸۸: ۱۳۹)

در رابطه با سعادت دنیوی باید گفت از آنجاکه زندگی آغازین انسان‌ها در عالم دنیاست در این ظرف به دنبال کسب آرامش و لذت‌اند که از آن با عنوان سعادت یاد شده است. سعادت مطلوب فطری انسان‌هاست، انسان در درون خود به دنبال کسب لوازم زندگی راحت است که نیاز به مقدماتی دارد و این‌ها سعادت دنیوی فرد را تضمین می‌کند. در قرآن نیز به سعادت دنیوی و شاخصه‌های دستیابی به آن اشاره شده است و این را از آیات ذیل می‌توان برداشت نمود:

در آیه‌ای از قرآن کریم آمده است: ﴿لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ؛ و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها، ایمان می‌آوردند و تقوایش می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها می‌گشودیم﴾ (اعراف: ۹۶)

برکات به معنای هر خیر کثیری است مثل امنیت، آسایش، سلامتی، مال و اولاد و در آیه بیان شده اگر اهل قریه‌ها ایمان می‌آورند، یعنی عقایدشان را اصلاح می‌کردند و تقوی می‌داشتند و در رفتار اجتماعی نیکو عمل می‌کردند، در این صورت مجرای برکات را بر آن‌ها می‌گشودیم و انواع خیر را در اختیارشان قرار می‌دادیم، منظور از برکات آسمان اموری از قبیل برف و باران، تگرگ به مقدار مفید و نافع است و مراد از برکات زمینی انواع میوه‌ها، نباتات، امنیت و آسایش است و خداوند می‌فرماید: این برکات زمانی نازل می‌شوند که مردم ایمان و تقوی داشته باشند و از آنجاکه نوع انسان، اجتماعی و تکامل یافته است، لذا ایمان و تقوای یک عده اندک کفایت نمی‌کند، چون کفر و فسق اگر جمعی و عمومی باشد، کار خود را می‌کند و بایمان آن عده اندک مقابله می‌نماید، پس سبب فساد برطرف نمی‌گردد جز آنکه آن عده اندک بیدار شده و علیه جماعت کفار و در جهت قطع ید آن‌ها اقدام کنند و جمله نهایی دلالت می‌کند که عذابی که بر جماعات نازل شده به‌عنوان مجازات برای اعمال خود آن‌ها بوده و خداوند به سبب گناهشان آن‌ها را هلاک نموده است. (طباطبایی، بی تا: ۲۵۴/۸)

در آیه دیگری بیان شده: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا؛ به آنها گفتم: از پروردگار

خویش آموزش بطلبید که او بسیار آمرزنده است. تا باران‌های پربرکت آسمان را پی در پی بر شما فرستد و شما را با اموال و فرزندان فراوان کمک کند و باغ‌های سرسبز و نهرهای جاری در اختیارتان قرار دهد ﴿ (نوح: ۱۰-۱۳)

در آیه دیگری آمده است: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ؛ فساد، در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده است﴾ ﴿ (روم: ۴۱)

از آیات مورد بحث می‌توان نکته‌ای را استنباط کرد و آن این است که ایمان این موجود یعنی نوع بشر و عمل صالح وی در نظام عالم از جهت ارتباطش با زندگی خود او، تأثیر دارد، به عبارتی دیگر، کفر او و عمل زشتش در فساد عالم باز از جهت ارتباطش با نوع بشر مؤثر است، پس اگر انسان به صلاح و سداد گراید نظام دنیا هم از جهت ایفاء به لوازم سعادت زندگی بشری هم از جهت دفع بلا از او و توفیر نعمت برای او صالح خواهد شد. (طباطبایی، بی‌تا: ۵۳/۶)

درباره‌ی اهمیت سعادت اخروی باید به این نکته اشاره نمود که یکی از اصول اعتقادی در دین مقدس اسلام اعتقاد به معاد و حیات اخروی است. حیات دنیوی مقدمه و میدان آزمایشی برای رسیدن به حیات جاودان اخروی است. لذا نحوه‌ی زندگی و رفتار ما در دنیا در رسیدن به سعادت و یا شقاوت در آخرت تأثیر دارد. هرچه در دنیا در اختیار انسان قرار داده شده است به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به کمال اخروی است. سعادت در زندگی اخروی از لحاظ کمی و کیفی با زندگی دنیوی متفاوت است و دو ویژگی برتری کیفی و دوام کمی در آن لحاظ شده است. به این معنا که لذات و سعادت‌مندی در آخرت به مقتضای ویژگی‌های حیات اخروی از لحاظ کیفیت در سطح بسیار بالاتری از سعادت دنیوی قرارداد و از لحاظ دوام نیز پایداری بیشتری دارد. در قرآن به این نکته اشاره شده است: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ درحالی‌که آخرت بهتر و پایدارتر است﴾ ﴿ (اعلی: ۱۷)

آیات قرآن کریم در موارد بسیاری مصداق فلاح و رستگاری را سعادت اخروی دانسته است مانند آیه‌ی ۱۰۸ سوره‌ی هود که در آن به این مطلب اشاره شده است: ﴿وَأَمَّا

الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ
مَجْدُودٍ؛ اما آن‌ها که خوشبخت و سعادتمند شدند، جاودانه در بهشت خواهند ماند
تا آسمان‌ها و زمین بر پاست، مگر آنچه پروردگارت بخواهد! بخششی است قطع
نشدنی! ﴿

سعادت آخروی، یعنی رسیدن به بهشت و حیات جاویدان در سرای دیگر. پر از نعمت
و سرور و خالی از هرگونه نقص و ناراحتی است و سعادت حقیقی نسبت به دنیاست.
گمشده‌ی انسان در دنیا زندگی ابدی و لذت جاودانی است و مشکلات موقت را برای
رسیدن به آن تحمل می‌کند و هنگامی که به آن زندگی ابدی و لذت همیشگی رسید
کامیاب شده و به فوز و فلاح رسیده است. قرآن کریم در آیاتی واژه‌ی فوز را با تعبیر
مختلف به کار برده است در جایی می‌گوید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ؛ و برای کسانی که ایمان آوردند و اعمال
شایسته انجام دادند، باغ‌هایی در بهشت است که نهرها زیر درختانش جاری است و
این نجات و پیروزی بزرگی است ﴿ (بروج: ۱۱) و در آیه دیگری چنین آمده است: ﴿هَذَا
يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ امروز، روزی است که راستی راست‌گویان، به
آن‌ها سود می‌بخشد، برای آن‌ها باغ‌هایی در بهشت است که نهرها از زیر درختان آن
می‌گذرد و تا ابد، جاودانه در آن می‌مانند، هم خداوند از آن‌ها خشنود است و هم
آن‌ها از خدا خشنودند این، رستگاری بزرگ است ﴿ (مانده: ۱۱۹) و در برخی دیگر از
آیات، تعبیری متفاوت با تعبیر فوق را مورد استفاده قرار داده و می‌گوید: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا
وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ
الْفَائِزُونَ يُبَسِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ وَ جَنَّاتٌ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ؛ آنها که ایمان
آوردند و هجرت کردند و با اموال و جان‌هایشان در راه خدا جهاد نمودند مقامشان نزد
خدا برتر است و آن‌ها پیروز و رستگارند. پروردگارتان آن‌ها را به رحمتی از ناحیه‌ی

خود و رضایت (خویش) و باغ‌هایی از بهشت بشارت می‌دهد که در آن، نعمت‌های جاودانه دارند ﴿توبه: ۲۰-۲۱﴾

در آیات فوق به این واقعیت اشاره شده است که در ورای این دنیای مادی، سرایی وجود دارد که انسان‌های صالح و درستکار در آن به رستگاری دست می‌یابند و این رستگاری در قرآن با واژه‌هایی نظیر فوز، فلاح، جنه عنوان شده است که به حقیقت سعادت‌مندی اشاره دارد.

در سوره‌ی هود نیز درباره‌ی سعادت و شقاوت آمده است: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَاتِكَلُمُ نَفْسٍ إِلَّا بِذُنِّهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَوَيْ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبُّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَوَيْ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ؛ آن روز که (قیامت و زمان مجازات) فرارسد، هیچ‌کس جز به اجازه او سخن نمی‌گوید؛ گروهی بدبختند و گروهی خوشبخت؛ اما آن‌ها که بدبخت شدند، در آتش‌اند و برای آنان در آنجا، زفیر و شهیق است. جاودانه در آن خواهند ماند تا آسمان‌ها و زمین برپاست، مگر آنچه پروردگارت بخواهد! پروردگارت هر چه را بخواهد انجام می‌دهد؛ اما آن‌ها که خوشبخت و سعادت‌مند شدند، جاودانه در بهشت خواهند ماند تا آسمان‌ها و زمین برپاست، مگر آنچه پروردگارت بخواهد! بخششی است قطع نشدنی ﴿هود: ۱۰۵-۱۰۸﴾

در نتیجه دستیابی به رضایت الهی و بهره‌مندی از نعمت‌های جاودان الهی است رسیدن به سعادت اخروی است و این سعادت در نتیجه ایمان محکم و راسخ و اعتقادات صحیح به اصول و مبانی دین اسلام، مانند اعتقاد به توحید، نبوت، عدل، امامت و ایمان و اعتقاد به معاد که در اصطلاح همان جهان‌بینی اسلامی است برای فرد حاصل می‌شود.

دوم: سعادت فردی و اجتماعی

از آنجاکه انسان موجودی مستقل و دارای قوه‌ی ادراک و اختیار است بنا به ماهیت فردی‌اش به دنبال رفع نیازهای فردی و دستیابی به کمالاتی است که بر زندگی فردی‌اش اثرگذار است. علاوه بر اینکه برای رفع نیازهای خود به‌ناچار باید با اعضای جامعه تعامل داشته و در قالب ساختار اجتماعی زندگی کند این موجب می‌شود که علاوه بر کمال و سعادت فردی، سعادت اجتماعی او نیز مورد توجه قرار گیرد. لذا در تقسیم‌بندی دیگری می‌توان سعادت انسان را به سعادت فردی و اجتماعی تقسیم کرد. بحث سعادت اجتماعی را فارابی بیان کرده او بر این باور است که سعادت مدنی (اجتماعی) نه‌تنها معارض با سعادت فردی نیست، بلکه این دو مکمل یکدیگرند و می‌گویند: «رسیدن به سعادت و نیک‌بختی وابسته به نابودی بدی‌ها و پلیدی‌ها از شهرها و امت‌ها است.» (فارابی، ۱۳۶۶: ۲۷۷)

علامه طباطبایی معتقد است که سعادت فرد در گروه سعادت جامعه است؛ چراکه رسیدن به سعادت حقیقی جز با مکارم اخلاق و طهارت نفس از رذائل تأمین نمی‌شود و این درگرو زندگی اجتماعی است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۲)

اسلام دینی اجتماعی است و احکام فردی آن نیز در راستای مسائل اجتماعی است. هدف اسلام، نه‌تنها ساختن فرد دین‌دار، بلکه ایجاد جامعه‌ای دین‌دار است؛ جامعه‌ای که روابط اجتماعی آن بر اساس اهداف و احکام دین سامان گیرد و سعادت فرد با سعادت جامعه پیوند خورده است. (سلطانی رنانی، ۱۳۹۲: ۲۳۵/۳۴) در صورت ایجاد جامعه‌ای سالم که آرامش مادی و معنوی فرد در آن تأمین شود زمینه تحقق سعادت برای افراد فراهم می‌شود.

ج: منشأ سعادت

«هر انسانی فطرتاً به دنبال سعادت است و این موضوع را همه‌ی نظام‌های اخلاقی پذیرفته‌اند و اختلاف آن‌ها در تعیین مصداق سعادت است. این مصداق با توجه به جهان‌بینی هر نظامی متفاوت خواهد بود.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۵۰)

از دیدگاه اسلام انسان موجودی است که حیاتی نامحدود دارد و وابسته به خداست، با توجه به این بینش سعادت انسان جاودانه و در سطحی بالاتر از زندگی مادی است؛ اما بر مبنای دیدگاه‌های مادی که انسان موجودی مستقل در محدوده زندگی دنیوی است سعادت منحصر در زندگی دنیوی خواهد بود. البته بر مبنای دیدگاه اسلامی سعادت دنیوی به صورت مطلق نفی نشده بلکه از آنجا که دنیا مقدمه حیات اخروی است به آن توجه ویژه‌ای شده است. حال باید به این نکته پرداخت که منشأ سعادت دنیوی و اخروی از منظر قرآن کریم چیست. از آنجا که سعادت در دو بعد دنیوی و اخروی قابل بررسی است می‌توان منشأ سعادت را برای هر یک از دو بعد به صورت جداگانه مورد بررسی قرارداد.

۱. منشأ سعادت دنیوی از منظر قرآن

با بررسی برخی احادیث درمی‌یابیم که انسان در دنیا به دنبال سعادت گم شده است و در دین اسلام بر مبنای آیات و روایات سعادت دنیوی، بر محور برخورداری از امکانات لازم برای زندگی دنیوی، استوار است. اسلام سعادت یک بعدی را نمی‌پذیرد و سعادت دنیوی و اخروی باهم ارتباط تنگاتنگ دارند. بر اساس آیات و روایت در این زمینه، سعادت دنیوی را به رسمیت می‌شناسد اما آن را مقدمه‌ای برای تأمین سعادت اخروی می‌داند. اخروی سعادت جاودان برای بشر است اما ظرف تحقق و فرصت ایجاد آن در دنیا است. امام صادق علیه السلام در باب عوامل سعادت دنیوی فرموده‌اند: «پنج چیز است که هر کس یکی از آن‌ها را نداشته باشد، همواره در زندگی اش کمبود دارد و کم‌خرد و دل‌نگران است: اول، تندرستی، دوم امنیت، سوم روزی فراوان، چهارم همراه هم‌رأی. راوی پرسید: همراه هم‌رأی چیست؟ امام فرمودند: همسر و فرزند و هم‌نشین خوب و پنجم که دربرگیرنده‌ی همه این‌هاست، رفاه و آسایش است.» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۷: ۲۸۴/۱)

بر مبنای حدیث فوق انسان برای رسیدن به سعادت دنیوی هم به امکانات مادی (غیرانسانی) و هم به امکانات انسانی نیاز دارد. امکانات انسانی اموری است که به

انسان مرتبط است از جمله داشتن همسر، فرزند صالح، دوست و همسایه خوب و امکانات مادی و غیرانسانی به صورت داشتن منزل بزرگ، کار مناسب تعریف می شود. پس بر اساس دین اسلام زندگی سعادت‌مندانه در دنیا هم به امکانات مادی و هم به امکانات انسانی نیاز دارد. البته این‌ها شرط لازم برای رسیدن به سعادت دنیوی است و نه شرط کافی.

بر مبنای این حدیث و احادیث دیگر عوامل سعادت دنیوی را می توان در موارد ذیل خلاصه نمود:

اول؛ تندرستی

در حدیثی از نبی مکرم اسلام ﷺ آمده است: خوشبختی برای کسی است که دین اسلام را پذیرفته و درآمدش او را تأمین می کند و دارای بدنی توانا و قوی است (مجلسی، بی تا ۱۴۹/۷۲) امیرالمؤمنین ﷺ نیز در حدیث دیگری فرموده اند: تنها با عافیت و تندرستی است که انسان لذت (واقعی) زندگی را می فهمد. (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸: ۲۵۳)

دوم؛ امنیت

در حدیثی از امام صادق ﷺ نعمت خوشی و آسایش در دنیا در سایه‌ی امنیت و سلامتی بدن محقق می شود. (مجلسی، بی تا: ۱۷۲/۸۱)

روزی فراوان: در حدیثی از امام صادق ﷺ روزی فراوان از نشانه‌های سعادت‌مندی است. (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۲۸۴/۱)

سوم؛ همراه هم‌رای

بر مبنای حدیث امام صادق ﷺ در باب عوامل سعادت، همراه هم‌رای، همسر و فرزند و هم‌نشین خوب است. در حدیث دیگری، آن بزرگوار سه چیز را عامل خوشبختی عنوان کرده اند: زن سازگار، فرزند نیکوکار و رزقی که زندگی و خانواده را سامان دهد. (مجلسی، بی تا: ۱۴۹/۷۶) پیامبر اکرم ﷺ در روایتی فرموده اند: چهار چیز از خوشبختی و چهار چیز از بدبختی است: چهار چیز خوشبختی: همسر خوب، خانه بزرگ، همسایه خوب و سواری نیکو است. (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۲۶)

چهارم؛ رفاه و آسایش

بر اساس مطالب فوق منشأ سعادت دنیوی هر عاملی است که به نوعی در رسیدن به آرامش دنیوی فرد مؤثر باشد و برای حیات اخروی زیان بار نباشد، حال این عامل در امکانات مادی مانند برخورداری از اموال و یا در امکانات غیرمادی مانند همسر و فرزندان صالح و ... خلاصه می شود.

۲. منشأ سعادت اخروی از منظر قرآن

بر مبنای دین اسلام در پی زندگی دنیوی، حیاتی دیگر وجود دارد که ویژگی هایی متفاوت از حیات دنیوی دارد و حیات دنیوی مقدمه و میدان آزمایشی برای رسیدن به حیات جاودان اخروی است. لذا نحوه زندگی و رفتار ما در دنیا در رسیدن به سعادت و یا شقاوت در آخرت تأثیر دارد. هر چه در دنیا در اختیار انسان قرار داده شده است به عنوان ابزاری برای رسیدن به کمال اخروی است.

در مورد رابطه دنیا با آخرت به آیه ۲۳ سوره ق می توان اشاره نمود: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ و تو از این زندگی غافل بودی ما پرده ها را کنار زدیم، اینک دیدگانت تیز شده است ﴿ در تفسیر این آیه از منظر علامه طباطبایی دو نکته قابل برداشت است: «اول اینکه روز قیامت را روزی معرفی می کند که در آن روز پرده غفلت از جلو چشم بصیرت کنار می رود در نتیجه حقیقت امر را مشاهده می کند. دوم اینکه آنچه خدا برای فردای قیامت انسان تهیه دیده، از همان روزی تهیه دیده که انسان در دنیا بوده، اما از چشم بصیرت او پنهان بوده است و مخصوصاً از همه بیشتر این حقیقت برای او پنهان بوده که روز قیامت روز کنار رفتن پرده ها و مشاهده پشت پرده است. برای اینکه اولاً غفلت وقتی تصور دارد که در این میان چیزی باشد و ما از بودنش غافل باشیم. از سوی دیگر تعبیر به غطاء (پرده) کرده و این تعبیر در جایی صحیح است که پشت پرده چیزی باشد و پرده آن را پوشانده و بین بیننده و آن حائل شده؛ و از سوی سوم تعبیر به حُدت و تیزبینی در جایی صحیح

است و چشم تیزبین در جایی به درد می خورد که بخواهد یک دیدنی بسیار دقیقی را ببیند و الا احتیاجی به چشم تیزبین پیدا نمی شود.)) (طباطبایی، بی تا: ۲۵۴/۱۸)

آیات قرآن در موارد بسیاری مصداق فلاح و رستگاری را سعادت اخروی دانسته است مانند آیه ۱۰۸ سوره ی هود که در آن به این مطلب اشاره شده است: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ؛ اما آن‌ها که خوشبخت و سعادت‌مند شدند، جاودانه در بهشت خواهند ماند تا آسمان‌ها و زمین بر پاست، مگر آنچه پروردگارت بخواهد! بخششی است قطع نشدنی!﴾

سعادت اخروی، یعنی رسیدن به بهشت و حیات جاویدان در سرای دیگر. پر از نعمت و سرور و خالی از هرگونه نقص و ناراحتی است و سعادت حقیقی نسبت به دنیاست و منشأ آن، اعمال و کردار صحیح هر فرد در دنیاست.

قرآن راهی یگانه برای سعادت انسان معرفی کرده و تمامی افراد را به آن دعوت کرده است: ﴿الْمُ أَعْهَدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ؛ آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم! که شیطان را نپرستید که او برای شما دشمن آشکاری است؟! و این که مرا پرستید که راه مستقیم این است؟﴾ (یس: ۶۰-۶۱)

عواملی که در سعادت بشر دخالت دارند در یک مرتبه نیستند و هر یک حدود معینی دارند و در بعد روحی، بدنی و خارجی در سعادت تأثیر دارند. هراندازه که عوامل سعادت بیشتر فراهم باشد سعادت کامل تر است، این عوامل را می توان در قالب عوامل اعتقادی، اخلاقی، عبادی و اجتماعی دسته بندی نمود. شایان ذکر است که این عوامل علاوه بر سعادت اخروی، خود در سعادت دنیوی افراد نیز مؤثر است.

اول: عوامل اعتقادی

عوامل اعتقادی بیان شده در قرآن شامل اصول دین یعنی توحید، نبوت، امامت و معاد است که از آن‌ها به‌عنوان پایه‌های سعادت نام‌برده شده است. با توجه به آیات قرآن کریم این عوامل به شرح ذیل می‌باشند.

یک: ایمان به مبدأ و باور به توحید

از توحید و ایمان به خداوند سبحان در آیاتی چون سوره‌ی بقره آیات ۸۲ و ۲۷۷، سوره‌ی قمر آیات ۵۵ و ۵۴، سوره‌ی حج آیات ۲۳، ۱۴، ۵۰ و ۵۶، سوره‌ی آل‌عمران آیه ۵۷ و آیات دیگر سخن به میان آمده است.

از مهم‌ترین عوامل رستگاری و سعادت، داشتن ایمان و انجام اعمال صالح است و در آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی قصص به اهمیت انجام اعمال صالح در رسیدن به سعادت اشاره شده است: ﴿أَمَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَغَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ؛ اما کسی که توبه کند و ایمان آورد و عمل صالحی انجام دهد، امید است از رستگاران باشد!﴾ در خصوص نقش ایمان در سعادت‌مندی نیز در قرآن آمده است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ؛ مؤمنان رستگار شدند﴾ (مومنون: ۱) پس اولین شرط سعادت، ایمان و یقین به خداوند متعال است و اگر غیرازاین باشد طبق آیه ۱۷ و ۷۷ سوره‌ی یونس هیچ فلاح و رستگاری نخواهد بود.

دو: باور به نبوت، امامت و معاد

این سه مورد نیز در سوره‌های اعراف آیات ۸ و ۱۵۷، نور آیات ۵۱ و ۵۵ نیز اشاره شده‌اند.

سه: پیروی از دستورات خدا و پیامبران

در آیه‌ی ۷۱ سوره‌ی احزاب به کسب سعادت در پرتو پیروی از خدا و رسول اشاره شده است: ﴿وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا؛ و هر کس اطاعت خدا و رسولش کند، به رستگاری (و پیروزی) عظیمی دست‌یافته است﴾ در سوره‌ی نور نیز آمده است: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا

سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ سخن مؤمنان، هنگامی که به سوی خدا و رسولش دعوت شوند تا میان آنان داوری کند، تنها این است که می‌گویند: «شنیدیم و اطاعت کردیم» و این‌ها همان رستگاران واقعی هستند ﴿ (نور: ۵۱)

چهار: پذیرش اسلام

پذیرفتن اسلام و عمل به دستورات و مبانی آن یکی از عوامل نیل به سعادت و رستگاری ابدی و حقیقی به شمار می‌آید که در قرآن در آیاتی به آن اشاره شده است: ﴿مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛ و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق)، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت، از زیانکاران است﴾ (آل عمران: ۸۵) «خسران در مقابل سعادت و رستگاری است بنابراین تسلیم شدن در برابر حق عامل سعادت است. حقیقت دین در باب حقوق مردم این است که امورشان را اصلاح می‌کند به این صورت که به واسطه‌ی تقوایی که در افراد ایجاد می‌کند ظلم‌ها را در بین مردم و نیز معاملاتشان از بین می‌برد و بدین ترتیب به سعادت دنیوی و اخروی دست می‌یابد.» (طباطبایی، پیشین: ۱۵۹/۸)

دوم: عوامل عبادی

یکی دیگر از عوامل دستیابی به سعادت اخروی، عبادت خداوند سبحان است. انسان با عبادت به مقام عبودیت دست می‌یابد. بندگی خدا یعنی وابستگی به خدا و سر تسلیم در برابر او فرود آوردن که این بی‌نیازی از غیر است و انسان را به کمال و سعادت می‌رساند. در آیه‌ای از قرآن کریم به نقش عبادت در رسیدن به سعادت اشاره شده است: ﴿وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ پروردگارتان را عبادت کنید و کار نیک انجام دهید، شاید رستگار شوید!﴾ (حج: ۷۷) اعمالی چون عبادت خداوند سبحان، ذکر و یاد خداوند، قرائت قرآن، نماز، تهجد و شب زنده داری و روزه از عوامل عبادی مهم در راه رسیدن به سعادت است که در قرآن به آن اشاره شده است. از مصادیق عبادت به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

یک: نماز

اهمیت دادن به اقامه‌ی نماز، مواظبت بر انجام به‌موقع آن و پرهیز از سهل‌انگاری در ادای آن، یکی از عوامل فلاح و رستگاری و سعادت اخروی است. مؤید اهمیت نماز در رسیدن به سعادت آیات ذیل است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَائِعُونَ؛ همانا اهل ایمان پیروز و رستگار شدند، مؤمنین همان‌هایند که در نماز خاضع و خاشع‌اند﴾ (مؤمنون: ۱) و آیه‌ی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! رکوع کنید و سجود به‌جا آورید و پروردگارتان را عبادت کنید و کار نیک انجام دهید، شاید رستگار شوید!﴾ (حج: ۷۷)

دو: عمل به قرآن

قرآن کتاب هدایتی است که از جانب خداوند متعال برای راهنمایی بشر فرستاده شده است. کتابی بی‌نظیر مملو از دستورات و نواهی که بشر را به سرمنزل مقصود می‌رساند. در قرآن کریم به اهمیت این کتاب مقدس بارها اشاره شده است از جمله در آیه‌ی ۱۵۷ سوره‌ی اعراف که آمده است: ﴿وَ اتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ و از نوری که با او نازل شده پیروی نمودند، آنان رستگارند﴾ بر اساس این آیه، قرآن کریم بر پیامبر نازل شده و مسیر زندگی انسان را روشنی می‌بخشد و او را به سوی کمال هدایت می‌کند، هر که پیرو قرآن باشد این‌ها همان رستگاران هستند.

سوم: عوامل اخلاقی

در قرآن به نکات اخلاقی زیادی در رابطه با سعادت افراد و اجتماع اشاره شده است از جمله موارد زیر:

یک: تزکیه نفس

تزکیه در اصطلاح علم اخلاق عبارت از پاک کردن و پیراستن نفس از نقایص و صفات رذیله و آراستن آن به صفات پسندیده و کمالات نفسانیه است. (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۳۵) در

آیه‌ای از قرآن کریم بر اهمیت تزکیه نفس بر سعادت افراد تأکید شده است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا؛ که هر کس خود را پاک کرده، رستگار شده﴾ (شمس: ۹)

دو: صبر

صبر و مقاومت و تحمل مشکلات در راه دین، چه فردی و چه جمعی نقشی اساسی در سعادت انسان و نیل به مقامی والا در پیشگاه الهی دارد و عامل دستیابی به پیروزی واقعی و رستگاری اخروی خواهد بود و مؤید این مطلب آیاتی از قرآن کریم است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای اهل ایمان در کار دین صبور باشید و یکدیگر را به صبر و مقاومت سفارش کنید و مهیا و مراقب کار دشمن بوده و خداترس باشید، باشد که پیروز و رستگار گردید﴾ (آل عمران: ۲۰۰)

سه: صله رحم

در خصوص ارتباط صله‌ی رحم و دستیابی به سعادت در آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی روم آمده است: ﴿فَإِنَّ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ پس حقّ نزدیکان و مسکینان و در راه ماندگان را ادا کن! این برای آن‌ها که رضای خدا را می‌طلبند بهتر است و چنین کسانی رستگاراند﴾

چهار: خوف و رجاء

خوف و رجاء اصطلاحی در قرآن، حدیث، عرفان و اخلاق به معنای ترس از خدا و در همان حال امید به بخشایش و مهربانی اوست و آگاهی از صفت بخشایندگی مطلق خدا، از عوامل پدید آمدن حال خوف و رجاء در مؤمن است. رتبه‌ی رجاء بعد از خوف است، زیرا رجاء مخصوص کسی است که در مقام خوف قرار گرفته و برای تعدیل آن حالت به رجاء نیاز دارد که به افراط در خوف نیفتد. (مکی، ۱۳۱۰: ۲۱۵/۱) از طرفی در آیاتی از قرآن کریم بر اهمیت و منزلت خوف از خداوند تأکید شده است: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ؛ و آن کس که از مقام پروردگارش ترسان باشد و نفس را از هوی باز دارد. قطعاً بهشت جایگاه اوست﴾ (نازعات: ۴۰ و ۴۱)

پنج: توبه

یکی از عوامل سعادت و رستگاری انسان‌ها توبه و بازگشت از گناهان به سوی خداوند متعال است. کسی که امید دستیابی به سعادت را دارد باید در مرحله‌ی اول از گناهانی که انجام داده توبه کند و تصمیم بر ترک آن‌ها بگیرد و خداوند بر طبق وعده‌ای که داده توبه‌پذیر است: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ همگی به سوی خدا بازگردید ای مؤمنان تا رستگار شوید ﴿(نور: ۳۱)﴾

چهارم: عوامل اجتماعی

از دیگر عوامل مؤثر در دستیابی به سعادت اخروی عوامل اجتماعی است که از مصادیق آن به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

یک: جهاد

بر اساس آیات قرآن کریم یکی دیگر از عوامل سعادت انسان‌ها شرکت در جهاد است: ﴿لَكِنَّ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ولی پیامبر و کسانی که با او ایمان آوردند، با اموال و جان‌هایشان جهاد کردند و همه نیکی‌ها برای آنهاست و آن‌ها همان رستگارانند ﴿(توبه: ۸۸)﴾

دو: امر به معروف و نهی از منکر

بر اساس آیاتی از قرآن کریم امر به معروف و نهی از منکر از عوامل سعادت‌مندی انسان است: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند! و آن‌ها همان رستگارانند ﴿(آل عمران: ۱۰۴)﴾ البته باید توجه داشت این فریضه‌ی مهم دارای شرایطی است که جهت اجرای آن باید به آن توجه داشت. پس بر مبنای آیات قرآن کریم ایمان، عمل صالح، توبه، عمل به قرآن، اقامه‌ی نماز از عوامل سعادت اخروی است.

نتیجه‌گیری

سعادت هر چیز، عبارت است از رسیدن به خیری که مربوط به وجود اوست که به وسیله‌ی آن کمال می‌یابد و لذت می‌برد و سعادت در انسان عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی اش که به آن متنعم می‌شود و لذت می‌برد. در قرآن کریم واژه‌ی سعادت به این شکل به کار نرفته است اما دو واژه‌ی «سُعِدُوا» و «سعید» از واژگان هم‌خانواده این کلمه در قرآن آمده است. واژه‌های فور و فلاح از واژه‌هایی است که مترادف با سعادت در قرآن به کار رفته است. بر مبنای اندیشه‌ی اسلامی انسان‌ها برای رسیدن به کمال آفریده شده‌اند و از آنجاکه سعادت، نتیجه‌ی حصول کمال در فرد است دستیابی به سعادت از اهمیت والایی برخوردار است. در یک تقسیم‌بندی می‌توان سعادت را به سعادت دنیوی و اخروی تقسیم نمود. هدف دین کسب سعادت اخروی است اما از آنجاکه حیات دنیوی مقدمه‌ای برای رسیدن به زندگی جاودان اخروی است، به سعادت دنیوی نیز توجه شده است. هر عاملی که به نوعی در رسیدن به آرامش دنیوی فرد مؤثر باشد و برای حیات اخروی زیان‌بار نباشد، عامل سعادت است حال این عامل در امکانات مادی مانند برخورداری از اموال و یا در امکانات غیرمادی مانند همسر و فرزندان صالح خلاصه شود.

بر مبنای آیات قرآن کریم منشأ سعادت دنیوی و اخروی که سبب دستیابی به بهشت و زندگی جاودان می‌شود، در چند بخش قابل بررسی است از جمله عوامل اعتقادی، اخلاقی، عبادی، اجتماعی نباید دور از نظر داشت که این عوامل علاوه بر سعادت اخروی در سعادت دنیوی افراد نیز تاثیرگذارند.

کتاب نامه

- قرآن کریم (۱۳۸۰)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۷)، *خصال شیخ صدوق*، نشر کتابچی، تهران.
 ۲. ابن فارس، ابوالحسن (۱۴۲۲)، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
 ۳. ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۳)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، بیدار، قم.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، نشر دار صادر، بیروت.
 ۵. التمیمی الامدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۷۸)، *غرر الحکم و درر الکلم*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
 ۶. رازی، ابوالفتح حسین بن علی (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
 ۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (بی تا)، *المفردات الفاظ القرآن*، نشر دارالشامیه، بیروت.
 ۸. رسولی محلاتی، سید هاشم (۱۳۹۳)، *کیفر گناه و آثار و عواقب خطرناک آن*، بوستان کتاب، قم.
 ۹. سلطانی رناتی، سید مهدی (۱۳۹۲)، *فصلنامه اخلاق، مقاله «تربیت اجتماعی و پایه های اخلاقی آن در قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی»*، ش ۳۴.
 ۱۰. سی بکر، لارنس (۱۳۸۶)، *دائرة المعارف فلسفه اخلاق*، ترجمه گروهی از مترجمان، موسسه آموزش پژوهشی امام خمینی، قم.
 ۱۱. شیر، سید عبدالله (۱۳۷۱)، *مصابیح الانوار*، بصیرتی، قم.
 ۱۲. صدر، احمد و دیگران (۱۳۸۵)، *دایره المعارف تشیع*، نشر شهید محبی، تهران.
 ۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا)، *تفسیر المیزان*، مترجم، سید محمد باقر موسوی همدانی، نشر موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت علیه السلام، بی جا.
 ۱۴. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰)، *مکارم الاخلاق*، شریف رضی، قم.
 ۱۵. _____ (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
 ۱۶. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۴۱۱)، *مصباح المتجهل*، موسسه فقه الشیعه، بیروت.
 ۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۴)، *ترجمه تحصیل السعادت در «سعادت از نگاه فارابی»*، ترجمه، علی اکبر جابری مقدم، انتشارات دار الهدی، قم.
 ۱۸. _____ (۱۳۶۶)، *السیاسه المدنیة*، نشر الزهراء، تهران.
 ۱۹. فتحعلی، محمود (۱۳۷۴)، *مقاله «سعادت در فلسفه اخلاق»*، ماهنامه معرفت، ش ۱۵.
 ۲۰. _____ (۱۳۹۲)، *آموزه های بنیادین علم اخلاق*، ج ۳، مرکز بین المللی ترجمه و نشر

- المصطفی، قم.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، *العین*، نشر دارالهجره، قم.
۲۲. فصیحی، امان الله (۱۳۸۸)، *مقاله «پیامدهای عرفی کننده توجیه کارکردی دین»*، ماهنامه معرفت، ش ۱۳۹.
۲۳. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۰۷)، *قاموس قرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، *اصول الکافی*، نشر کتابفروشی علمیه اسلامیه، تهران.
۲۵. مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الانوار*، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲)، *خودشناسی برای خودسازی*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۷. _____ (۱۳۹۲)، *انسان سازی در قرآن*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۸. مصطفی، ابراهیم و همکاران (۱۹۸۹)، *معجم الوسیط*، نشر دارالدعوه، استانبول.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، نشر صدرا، تهران.
۳۰. _____ (۱۳۴۰)، *بحثی درباره سعادت*، سالنامه مکتب تشیع، شماره ۷.
۳۱. مکی، ابوطالب، محمد بن علی (۱۳۱۰)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف المرید الی مقام توحید*، دارالکتب العلمیه، قاهره.
۳۲. ملاصدرا، صدر المتألهین، محمد ابراهیم (۱۳۸۷)، *المبدأ و المعاد*، مصحح، سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم.
۳۳. _____ (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، مصحح، محمد خواجهوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۳۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۸)، *معراج السعاده*، هجرت، قم.

مطالعات تفسیری آلاء الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال سوم * شماره نهم * بهار ۱۳۹۹



خوانش تعارض مسأله وجود خدا و شرور از منظر

«جی. ال. مکی» با تکیه بر آیات قرآن کریم

ک. فاطمه حسن خانی^۱

سید حسین شفیعی دارابی^۲

چکیده

بسیاری از مخالفان مکتب توحید، با طرح شبهاتی گسترده در صدد مخدوش کردن فکری هستند که شالوده‌ی تفکر توحیدی را تخریب کنند. یکی از این شبهات، شبهه‌ی ناظر به وجود شرور و آفات در جهان آفرینش و تعارض آن با وجود خالق قادر، قاهر و مدبر است؛ سعی شده این شبهه از منظر «جی ال مکی» با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر آیات قرآن مورد نقد و بررسی قرار گیرد. هدف از انجام این پژوهش، علاوه بر پاسخ‌دهی به شبهه‌ی مذکور، القای آموزش تفکر بوطیقایی و نظام احسنی نسبت به جهان آفرینش، به بهترین وجه ممکن است. تحقیق حاکی از آن است که چالش مطرح شده در تعارض بین شرور و خدا، ناشی از عدم بینش و شناخت صحیح نسبت به وجود خدا و انسان و حتی ذات شرور است، زیرا در صورت کسب آگاهی‌های لازم، روشن می‌شود که هیچ‌گونه تعارضی بین وجود خدا و مسأله‌ی شرور وجود ندارد و ادعاهای مطرح شده باطل است.

واژگان کلیدی

انسان، جی ال مکی، خدا، شرور، قادر، قرآن، نظام احسن.

hasnnkhanii075@gmail.com

shafiedarabi@chmail.ir

۱- دانش‌پژوه سطح چهار، علوم و معارف قرآنی، جامعه الزهراء

۲- عضو هیئت علمی جامعه المصطفی، مدیر گروه تفسیر جامعه الزهراء

مقدمه

یکی از اشکال‌های مشترک در مورد «عدل» و «حکمت» پروردگار، وجود بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌ها و به عبارت جامع‌تر «مسئله‌ی شرور» است که می‌تواند تحت عنوان «پدیده‌های بی‌هدف» نقضی بر حکمت بالغه‌ی پروردگار و یکی از موجبات گرایش به مادی‌گری محسوب گردد. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱/۲۵۴) مثلاً وقتی تجهیزات دفاعی و حفاظتی موجودات زنده در برابر خطرها را شاهدی بر نظم و حکمت الهی می‌گیریم فوراً این سؤال مطرح می‌شود که اساساً چرا باید خطر وجود داشته باشد تا نیازی به سیستم‌های دفاعی و حفاظتی باشد؟! چرا میکروب‌های آسیب‌رسان وجود دارند تا لازم شود به وسیله‌ی گلبول‌های سفید با آن‌ها مبارزه شود؟! جایگاه بیماری‌ها، مشکلات و گرفتاری‌ها در این نظام کجاست؟! این است که می‌بینیم، اشخاص و احزابی با توجه به استتاج خود در مورد فلسفه‌ی آفرینش شرور، وجود آن‌ها را به مخلوقات تفسیر می‌کنند.

علامه حلی در شرح «تجرید» تصریح می‌کند که اگر اشکالات شرور و نواقص خلقت حل نشود، نقضی بر علم و حکمت ذات پروردگار تلقی می‌گردد (حلی، ۱۴۰۷: ۱۷)؛ چون حکمت خداوند ایجاب می‌کند که هر چه موجود می‌شود، خیر و کمال بوده و نظام موجود نظام احسن باشد؛ پس شرور و نقصانات که ضربه به نظام احسن می‌زنند نباید موجود شوند و حال آنکه موجود شده‌اند.

بشر از دیرباز پدیده‌های جهان را به دو قطب خوب و بد تقسیم می‌کرده و خودش را مقیاس و محور تشخیص قرار داده است، یعنی هرچه را که برای خویش سودمند می‌یافته «خوب» دانسته و هرچه را که برای خویش زیانمند می‌دیده، «بد» نامیده است.

برخی از انسان‌ها، وجود موانع و مشکلات در زندگی از قبیل فقر، بیماری و مصیبت‌ها را عین بدبختی تلقی می‌کنند، در حالی که تفسیر داستان زندگی به صورتی که آن‌ها می‌بینند نیست. از طرف دیگر زمانی به اوج خود می‌رسد در ظاهر اجابتی را دریافت نکنند، در اینجا اگر زاویه دید این افراد به حادثه و خداوند و صفات ایجابی او صحیح نباشد، هرآینه ممکن است از مسیر مستقیم سعادت لغزیده و خود را به دره‌ی بدبختی و فلاکت پرتاب کنند؛ و

اگر هم جایی برای بازگشت مجدد به جاده‌ی خوشبختی وجود داشته باشد، بسیار دشوار و طاقت فرسا است؛ در واقع این افراد در مواجهه با نامالایمات زندگی، در وجود ناظم هستی دچار شک و تردید می‌شوند و می‌گویند به غیر از نظم موجود در عرصه‌ی هستی، شاهد بی‌نظمی‌ها و شرور و بدی‌هایی هم در عالم هستیم که به هیچ‌وجه در عالم، سازگار نیست، چرا فقر وجود دارد؟! علت ظلم‌ها، بیدادگری‌ها، جهل‌ها و نادانی‌ها چیست؟! اگر این عالم روی نظم و حسابی اداره می‌شود، برای چیست که ناگهان زلزله‌ای پیدا می‌شود و ولایتی را خراب می‌کند و این همه افراد بی‌تقصیر و بی‌گناه را زیر آوار می‌برد؟! چرا یک‌دفعه وبایی پیدا می‌شود و صغیر و کبیر و پیر و جوان و بی‌تقصیر و باتقصیر را درو می‌کند و می‌برد؟

این شبهه به شکل‌های مختلفی طرح شده است و مخصوصاً اروپایی‌ها آن را یک اشکال لاینحل تلقی کرده‌اند که یکی از آن‌ها «جی. ال. مکی» در نوشتارهای گسترده، تعارض وجود خدا با شرور را مطرح و در صدد اثبات آن برآمده است. بسیاری از مخالفان این نظریه در پژوهش‌هایی متعدد و با رویکردهای مختلف تفسیری، فلسفی، کلامی و اعتقادی، به رفع و پاسخ‌دهی از آن پرداخته‌اند.

با توجه به پژوهش‌های انجام شده، می‌توان گفت: در پاسخ به دیدگاه جی. ال. مکی در مورد چیستی وجود شرور در عالم، غالباً از رویکردهای فلسفی و اخلاقی استفاده شده ولی در این نوشتار تلاش شده است تا پس از طرح شبهه وی و تحلیل مبانی فکری او، آراء و اندیشه‌هایش با تکیه بر آیات قرآن کریم مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

۱. تبیین دیدگاه جی. ال. مکی

جی. ال. مکی فیلسوف طبیعت‌گرای انگلیسی (۱۹۱۷-۱۹۸۱) بر این باور بود که وجود شر با برخی از اوصاف اصلی خداوند مانند: علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محض ناسازگار است؛ خدای فاقد این اوصاف، خدای به معنای واقعی کلمه نیست؛ در نتیجه «دست کم، وجود خدایی که ادیان الهی می‌گویند، مورد انکار است.» (پلاتینگا، ۱۳۷۶: ۱۹۶)

مسئله‌ی شر از دیدگاه جی. ال. مکی برای دیندارانی مطرح می‌شود که از یک سو بر این باورند که خداوند قادر مطلق و عالم مطلق و خیر محض است و از سوی دیگر می‌پذیرند

که در جهان شر وجود دارد. لذا معتقد است باورهای دینی نه تنها از پشتوانه‌ی عقلی یقینا نامعقول هستند؛ بلکه مجموعه‌ی اعتقادات به خدا، عناصری ناسازگار هستند. ادعای مکی درصدد اثبات تناقض بین قضایای ذیل است:

۱- خداوند قادر مطلق است؛ ۲- خداوند خیر محض است؛ ۳- شر وجود دارد. (پلاتینگا، ۱۳۷۶: ۴۴)

جی. ال. مکی، این سه قضیه را متناقض می‌داند و می‌گوید:

«خداشناس نمی‌تواند وجود شرور را در عالم انکار کند چرا که حد اقل به وجود گناه در اطراف خود واقف است از سویی دیگر باید به خیر بودن و قادر مطلق بودن خدا اعتقاد داشته باشد؛ پس فرد خدا باور در اعتقادات خود دچار تناقض شده است.» (پلاتینگا، ۱۳۷۶: ۱۴۷)

این سه قضیه به خودی خود متناقض به نظر نمی‌رسند؛ بلکه برای نمایاندن تناقض نهفته در آن‌ها نیازمند پاره‌ای مقدمات یا «قواعد شبه منطقی» هستیم که واژه‌های «خیر» و «شر» و «قادر مطلق» را به یکدیگر مرتبط کند. (پلاتینگا، ۱۳۷۶: ۵۰)

این قواعد عبارتند از:

- ۱- خیر، به گونه‌ای که فرد خیرخواه تا آن جا که بتواند و حتی المقدور شر را از میان بر می‌دارد.
 - ۲- توانایی‌های قادر مطلق حد و مرزی ندارد.
 - ۳- موجودی که عالم مطلق است می‌داند که چگونه شر را از میان بر دارد.
 - ۴- شر، ضرورت منطقی ندارد.
- منتقد می‌گوید:

اگر خدا علم، تمایل و قدرت لازم برای از میان برداشتن شر را دارد و اگر شر به طور منطقی ضرورت ندارد، پس نباید شری وجود داشته باشد. بنابر این مکی با روش مزبور می‌کوشد اعتقاد به وجود خدا را غیر عقلانی جلوه دهد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۷۹)

مکی در مقاله‌ای تحت عنوان «شر قدرت مطلق» می‌گوید:

«تحلیل مسأله علاوه بر این که نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاه عقلانی‌اند و قابل اثبات عقلی نیستند، معلوم می‌سازد که آن‌ها مسلماً غیر عقلانی‌اند به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه‌ی عمده‌ی کلامی، با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد. (صالح‌نژاد، سال اول، ش ۳/۴۵)

وی استدلال خود را این گونه بیان می‌کند:

«مسأله‌ی شر در ساده‌ترین صورتش چنین است: «خداوند قادر مطلق است»؛ «خداوند خیر (خیرخواه) محض است»؛ با این حال «شر وجود دارد» این سه قضیه متناقضند، چنان‌که اگر دو تای آن‌ها صادق باشند، سومین قضیه کاذب خواهد بود.» (همان)

خود وی اعتراف می‌کند که میان این سه قضیه تناقض صریح همچون تناقض میان دو قضیه «انسان فانی است» و «چنین نیست که انسان فانی باشد» وجود ندارد؛ بلکه تناقض آن‌ها ضمنی است، که برای ساختن آن‌ها به دو قضیه دیگر احتیاج است که عبارتند از: «خیر، نقطه‌ی مقابل شر است به طوری که فرد خیرخواه حتی المقدور شر را از میان برمی‌دارد» و «توانایی‌های قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست» آن‌گاه می‌گوید:

«لازمه مقدمات مذکور این است که اگر کسی هم خیر محض و هم قادر مطلق باشد، شر را به کلی از بین می‌برد، از این روی دو قضیه «قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» متناقض است. (همان)

بر اساس اندیشه جی. ال. مکی، اگر خداوند، علم و تمایل و قدرت لازم برای از میان برداشتن شر را دارد و اگر شر منطقاً وجود ندارد، پس نباید شری وجود داشته باشد، البته برخی دیگر از منتقدان معتقدند که صرف وجود شر با وجود خدای ادیان توحیدی، ناسازگار نیست، بلکه کثرت شر در عالم است که با وجود چنین خدایی ناسازگار است، عده‌ای دیگر معتقدند که ناسازگاری میان شر طبیعی و وجود خدا آشکارتر است. این رأی نیز بر این تصور مبتنی است که خداوند، شر اخلاقی را که از انسان مختار سر می‌زند، مجاز می‌شمرد؛ اما

شروع طبیعی را که بی هدف و کور به نظر می‌رسند، روانی نمی‌شمارد. وجه مشترک استدلال‌ها این است که میان شر و مجموعه اعتقادات دینداران درباره‌ی خدا، ناسازگاری وجود دارد. (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۸۰)

۲. پاسخ به شبهه جی. ال. مکی

برای پاسخ کافی است یکی از گزاره‌های فوق را از قطعیت خارج کنیم. راه دیگر برای بطلان استدلال این است که صدق دو ادعای «وجود خدای قادر متعال» و «خدای خیرخواه» را با دلیل قطعی اثبات کنیم. چرا که همه‌ی گزاره‌های صادق با یکدیگر سازگارند و در صورت اثبات صدق این دو گزاره، گزاره‌ی سوم معنایی پیدا می‌کند که قابل جمع با دو گزاره‌ی قبلی باشد. راه سوم این است که نشان دهیم که ناسازگاری میان این گزاره‌ها اثبات نشده است. در این پژوهش سعی شده است تا با تکیه بر آیات قرآن، دیدگاه جی. ال. مکی مورد نقد و بررسی قرار بگیرد. اما قبل از آن بهتر است اندیشه‌های وی به دقت مورد تحلیل قرار گیرد.

۳. تحلیل مبانی فکری جی. ال. مکی

مبانی فکری جی. ال. مکی به طور کلی حول سه محور اصلی خدا، انسان و شر می‌چرخد که در این قسمت پرداخته خواهد شد:

۱-۳. خدا

۱-۳-۱. **تعریف قدرت مطلق و خیر محض برای خداوند:** جی. ال. مکی مبانی فکری خود را به گونه‌ای مطرح و آغاز می‌کند که نخستین گزاره‌های آن همسو با جریان فکری موحدان قرار گرفته است، اعتقاد به قدرت مطلق و خیریت محض از مهم‌ترین محورهای موجود در بحث توحید صفاتی است که قطعاً ابراز آن خارج از مقوله‌ی اعتقاد یا عدم اعتقاد می‌تواند موافقان بسیاری از مکتب توحیدی را با خود همراه سازد. (makie, ۱۹۵۵: ۲۰۰) ولی آیا واقع امر چنین است؟ باید گفت: هدف منتقد، بیان دیدگاه توحیدی خود نبوده است بلکه در واقع قصد ایجاد تشکیک در توحید باوری موحدان داشته است. به بیان دیگر اگر چه قدرت مطلق و خیر محض را برای خداوند ذکر کرده ولی اولاً «مصدق» در این

گزاره ابهام دارد و ثاباً قصد گوینده به طور مطلق، اثبات صفات توحیدی برای ذات خداوند نیست همچنانکه با ایراد گزاره‌های بعدی، این صفات ایجابی به سلبی تبدیل می‌شود.

۲-۱-۳. موجودی که عالم مطلق است می‌داند که چگونه شر را از میان بردارد: کسی که خود آفریننده‌ی شر و بدی باشد قطعاً عالم به حکمت خلق شرور نیز است. (همان) ایراد این گزاره از طرف مکی علاوه بر اینکه خواننده را نسبت به مطلق بودن علم خداوند در مواجهه با بدی‌ها دچار تردید می‌کند، این ذهنیت را القاء می‌کند که ظاهراً آفریننده‌ی شرور غیر از آفریننده‌ی خیرهاست به گونه‌ای که آفریننده‌ی خوبی‌ها در مقابله با جبهه‌ی شر توان دفع و سلب بدی‌ها را دارد.

از طرف دیگر با دقت در گزاره‌ی چهارم معلوم می‌شود که این گزاره ضرورتاً صادق نیست؛ زیرا ممکن است یک موجود خیرخواه علاوه بر خیرخواهی، حکیم هم باشد و برای از میان برداشتن شر، دلیل کافی بر اساس حکمت داشته باشد، مثلاً یک پدر خیرخواه فرزندش را از هر شری در امان نمی‌دارد؛ زیرا تجربه‌ی پاره‌ای از شرور برای کمال یافتن او ضرورت دارد. آنچه ممکن است ضرورتاً صادق باشد این گزاره است که ما تحت عنوان گزاره‌ی شش به جای سه می‌آوریم: «یک موجود قادر مطلق، و عالم مطلق و خیرخواه محض اگر دلیل کافی نداشته باشد، شر را مجاز نمی‌داند»؛ با جایگزینی گزاره شش به جای سه، تناقض منتهی است؛ چرا که شخص موحد ادعا می‌کند و اثبات هم می‌کند خدا چون حکیم و فیاض است و سایر صفات کمال را هم دارد در عین حال که می‌توانست کاری کند که هیچ شری تولید نشود، به دلیل اینکه این کار موجب زوال خیرهای برتر می‌شد، چنین نکرد و به پاره‌ای از شرور رضایت داد.

۳-۱-۳. محدود کردن قدرت مطلق خدا: جی. ال. مکی در عین حال که در یکی از گزاره‌ها، مدعی قدرت الهی است، گزاره‌ی دیگر را مقید و محدود می‌کند. عدم ثبات فکر و اندیشه در گزاره‌ی مذکور، قدرت خالق را تا حد قدرت مخلوق پایین آورده است؛ تا آن جا که بتواند و حتی المقدور شر را از میان برمی‌دارد. این گزاره علاوه بر اثبات محدودیت برای قدرت خدا، همه‌ی شرور را به خدا نسبت داده و آن را از امور جعلی می‌داند. رابطه‌ی علی

و معلولی بین ذات خدا و وجود شرور قائل است و مسبب آن‌ها را خدا می‌داند و برای این امور موجودیت بی‌هدف و عبث قائل شده است.

۲-۳. شر

۱-۲-۳. **تعریف از ماهیت و هستی شرور:** از منظر جی. ال. مکی، شرور وجود دارند و این بدان معنا است که این امور از قبیل امور عدمی نیستند بلکه موجودند؛ و با استناد به آیه شریفه: ﴿إِنَّمَا أَمْزُغُ الْإِنْسَانَ إِذَا آزَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲) که شرط تحقق امکانی هر چیزی را به طور مطلق، اراده‌ی خداوند می‌داند؛ پس شرور نیز از جمله اموری وجودی هستند که اراده‌ی خدا بر تحقق آن‌ها صورت گرفته است و این چیزی است که با بسیاری از صفات جمالیه خداوند از قبیل: رحمانیت، عدل و حکمت خداوند در تعارض قرار می‌گیرد. (پلاتینگا، ۱۳۷۶: ۱۹۶)

۲-۲-۳. **تقابل خیر و شر:** اعتقاد به تقابل خیر و شر یکی دیگر از مبانی فکری جی. ال. مکی است. وی خیر و شر را دو نقطه‌ی مقابل یکدیگر در نظر گرفته است. (جی. ال. مکی، ۱۳۷۱: ۴۶/۳) این طرز تفکر که ناشی از سطحی‌نگری و ظاهرگرایی پدیده‌ها است، امور عالم را به دو دسته‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها تقسیم کرده ولی ملاک این تقسیم‌بندی را ذکر نکرده و علاوه بر آن، مسبب و فرد ذی نفع یا ذی ضرر را در این تقابل مسکوت گذاشته است. به راستی چه کسی مرجع و مرجع این خیرها و شرها است. بیان تقابل خیر و شر، گرچه تعارض موجود بین دو ذات خوبی و بدی را مطرح می‌کند ولی به طور ضمنی علاوه بر اثبات موجودیت آن توسط خداوند، خط بطلان بر خیریت محض خداوند می‌کشد و به طور غیرمستقیم بیان می‌دارد آفرینش بدی‌ها، توسط ذات خداوند که خیر محض است جز شر و بدی نیست.

۳-۲-۳. **شر، ضرورت منطقی ندارد:** یعنی بر وجود شرور و آفت‌های عالم، حکمتی مترتب نیست و آفرینش آن‌ها عبث و بیهوده است. عبث بودن جهان، نفی عدالت و شعور از آفریننده است؛ بودن این شرور و بدی‌ها و بی‌نظمی‌ها در عالم، یا از این جهت است که مبدأ عالم، عالم و شاعر و حکیم نیست و آنچه واقع می‌شود روی تضاد طبیعت است و

از یک مبدأ لاشعور صادر می‌شود و یا اگر عالم هست پس عادل نیست، چون این با عدالت منافات دارد؛ او یا نمی‌داند و می‌کند، پس مبدأ شاعری در عالم نیست، یا می‌داند و می‌کند، پس مبدأ عالم عادل نیست. (همان) و آن‌گاه چطور ممکن است شما مبدأ و خدایی را اثبات کنید که در عین حال عادل نباشد؟

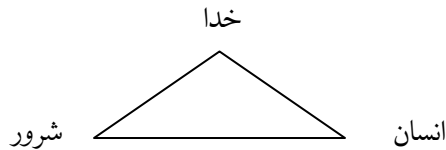
در تفکر جی. ال. مکی، نوعی ثویت وجود دارد و آن اینکه وجود شرور در عالم، منشأ یک فکر نیمه فلسفی و نیمه مذهبی شده است که گفته‌اند اساساً اشیاء دو نوع و دو سنخند: بعضی از اشیاء خیر و خوبند، که این‌ها منتهی می‌شوند به حقیقتی که فاعل و مبدأ این خیرات است؛ و اما شرور و بدی‌ها اصلاً به آن که منشأ این خیرات است مربوط نیست، آن‌ها مبدأ و منشأ دیگری دارند و از او به وجود آمده‌اند. پس برای عالم دو مبدأ وجود دارد: مبدأ خیر و مبدأ شر؛ یزدان و اهرمن. پس همه‌ی خیرها به یک مبدأ اصلی بر می‌گردد و او مبرا و منزّه است از شروری که در عالم واقع می‌شود و این شرور اصلاً به او انتساب و ارتباط ندارد و او منشأ آن‌ها نیست، و همه‌ی بدی‌ها به منشأ دیگری بر می‌گردد.

۳-۳. انسان

یکی دیگر از محورهایی که از مبانی فکری جی. ال. مکی به دست می‌آید بعد او مانیستی است. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۴۶۷/۱) از آن‌جاکه وی در تعریف خیر و شر، عنصر انسان را به عنوان عنصر مهم و اصلی تلقی کرده، می‌توان دریافت که ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها از منظر وی، انسان است. هر آن‌چه برای انسان و از نظر انسان خوب باشد مصداق خوبی و هر آن‌چه برای وی و از منظر وی شر باشد مصداق بدی است.

۴. ضرورت شناخت

به منظور بیرون‌رفت از چالش‌های اعتقادی- کلامی نظیر شبهه‌ی مورد بحث، باید بعد معرفتی خود را تقویت کنیم. با عمیق‌سازی شناخت، قدرت عبور از لایه‌های سطحی را پیدا می‌کنیم و به راحتی دچار انحراف و لغزش نمی‌شویم. اصلاح و تقویت شناخت در سه زاویه‌ی کلی خدا و انسان و بلا، از سه زاویه‌ی کلی این مسائل را مورد بررسی قرار می‌دهیم:



۱-۴. بینش در مورد صفات خدا

هدایت، دائر مدار دعوت خدا به سوی اسماء حسنی و ضلالت، دائر مدار الحاد در آن اسماء است و مردم از دین دار و بی دین و عالم و جاهل بر حسب فطرت و سریره باطنیشان در اینکه این عالم مشهود متکی بر حقیقتی است که قوام اجزای آن و نظام موجود در آن، بر آن حقیقت استوار است اختلافی ندارند و آن حقیقت، خدای سبحان است؛ هر موجودی مخلوق اوست و به او بازگشت می کند و اوست که جمال و کمال مشهود در عالم را بر اجزای عالم افزایه می کند و این جمال، جمال او و از ناحیه اوست.

همین مردم در عین این اتفاقی که بر اصل ذات پروردگار دارند، در اسماء و صفات او بر سه صنفند: صنفی، اسمایی برای او قائلند که معانی آن اسماء، لایق آن هست که به ساحت مقدس پروردگار نسبت داده شود، یعنی معانی آن اسماء، صفاتی است که مبین کمال و یا نفی نواقص و زشتی ها است؛ صنفی دیگر، در اسماء او کجروی کرده و صفات خاصه او را بغیر او نسبت می دهند؛ مانند مادیین و دهریین که آفریدن و زنده کردن و روزی دادن و امثال آن را، کار ماده یا دهر می دانند و نیز مانند وثنی ها که خیر و نفع را به خدایان نسبت می دهند، و مانند بعضی از اهل کتاب که پیغمبر و اولیای دین خود را به صفاتی توصیف می کنند که جز خدای تعالی کسی سزاوار و برازنده آن نیست و در این انحراف برخی از مردم با ایمان نیز شریکند، برای اینکه اسباب هستی را مستقل در تاثیر دانسته و درباره ی آن ها نظریه ای دارند که با توحید خدا سازگار نیست؛ صنف سوم، مردمی هستند که به خدای تعالی ایمان دارند ولیکن در اسمای او انحراف می ورزند، یعنی صفات نقص و کارهای زشت را برای او اثبات می کنند؛ مثلاً او را جسم و محتاج به مکان دانسته و در بعضی از شرایط، او را قابل درک می دانند و وجود و بقایی از قبیل علم، اراده، قدرت، وجود و بقای خود ما برایش اثبات می کنند؛ و ظلم در کارها و جهل در حکم و امثال آن را به وی نسبت می دهند؛ همه ی این ها

الحاد در اسماء او است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴۸/۸) در این جاست که شناخت صفات خدا در اتخاذ رویکرد اعتقادی انسان اهمیت پیدا می‌کند.

یکی از طرقی که جی. ال. مکی برای ایجاد و تثبیت شبهه از آن استفاده نموده این است که از طریق طرح صفات ایجابی خداوند (از قبیل رحمانیت و غالبیت و تناقض آن با شرور و آفات نظام هستی) قصد ایجاد تزلزل در بنیاد نظام توحیدی را داشته است. در مواجهه با چنین چالشی، بی‌شک باید مجهز به جهان‌بینی صحیح بود. اتخاذ رویکردی صحیح نسبت به مسائلی که انسان با آن در زندگی مواجه می‌شود تا حد زیادی وابسته به نوع جهان‌بینی وی به خالق هستی، کیفیت تدبیر و صفات او است. بهترین و جامع‌ترین منبع شناخت پروردگار، قرآن است که بسیاری از آیات آن، مبین اوصاف الهی بوده که از آن میان به ذکر مهم‌ترین آن‌ها بسنده می‌شود:

۱-۱-۴. **خالق بودن:** در بسیاری از آیات قرآن مانند آیات: بقره ۱؛ شعراء ۱۸۴؛ روم ۲۰؛ فاطر ۱۱؛ زمر ۶۲؛ به مسئله آفرینش نظام هستی توسط خداوند اشاره شده است. این مسئله که در قالب اشتقاقات گوناگونی چون: «خالق، خلق، یخلق، خلاق» ذکر شده بیانگر اهمیت موضوع و تبیین‌گر توحید افعالی است؛ از مقرون شدن واژه‌ی «خلق» با واژه‌ی «احسن» در عبارتی مانند: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون: ۱۴) و ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سجده: ۷) به دست می‌آید که پیکره‌ی این نظام، به بهترین شکل ممکن توسط خدا طراحی شده است. اعتقاد و توجه به صفت خالقیت خداوند و اینکه نظام هستی را به بهترین صورت و شکل ممکن آفریده است و تدبیر می‌کند سبب می‌شود بسیاری از سازواره‌های فکری انسان درباره‌ی ربوبیت خداوند اصلاح شده و تقویت این اندیشه، پذیرش بسیاری از امور را برای وی آسان می‌سازد.

۱-۲-۴. **علم:** صفت عالمیت خداوند در قرآن با اشتقاقات گوناگونی چون: «علیم، علام، یعلم» ذکر شده است. «علیم» از صفات کامله و عین ذات واجب هست و علم باری تعالی احاطه‌ی شهودی و قدرت او بر آفرینش عوالم امکانی است به این معنا که اراده‌ی او در همه‌ی عوالم نافذ بوده و شرط و قیدی در تأثیر اراده‌ی او دخالت نخواهد داشت، زیرا ذات و

صفات او واجب بوده و هرگز نقصی در فاعلیت اراده او نیست.

اعتقاد به وجود علم و آگاهی مطلق خالق در مقابل جهل مطلق مخلوقات، زمینه‌ی تسلیم و خضوع در برابر علیم مطلق را بهتر فراهم می‌کند. هرگاه انسان معتقد باشد که تحت تدبیر و دانش کسی در حال زندگی است که آگاه به همه‌ی امور است و وی را رها نکرده است آن وقت زاویه‌ی نگاه او به بسیاری از پدیده‌های خلقت، اعم از خیرها و خوبی‌ها تغییر خواهد کرد و همه‌ی این امور را به واسطه‌ی تدبیر و آگاهی خداوند مایه‌ی خیر محض می‌داند.

۳-۱-۴. قدرت: قدرت خدا خالص از صعوبت و مشقت است، به خلاف آسانی نزد خلق، که در عین آسانی خالی از دشواری نیست، پس دیگر لازم نیست که انشاء برای خدا سخت‌تر از اعاده باشد، برای اینکه مشقت و صعوبت مربوط به فعل است، که فعل هم تابع قدرت فاعل است، هر چه قدرت کمتر باشد، مشقت فعل بیشتر و هر چه قدرت بیشتر باشد، مشقت فعل کمتر خواهد بود تا آنجا که وقتی قدرت غیرمتناهی شود، در آن صورت دیگر مشقتی تصور ندارد و چون قدرت خدای تعالی غیرمتناهی است، هیچ عملی برای او مشقت ندارد؛ هم‌چنان که مستفاد از جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ همین است؛ چون وقتی خدا بر هر چیز قادر بود و قدرتش به هر چیز تعلق گرفت، دیگر متناهی نخواهد بود.

در عبارت «کُلُّ»، اسم برای شمول افراد مدخول است، و کلمه «شَیْءٌ»، صفت مشابهه به معنی مفعول، شامل هر خواسته‌ای می‌شود که وجود آن جزء نظام امکانی است که همواره مصلح جامعه بشر را تأمین می‌نماید بدون اینکه سبب تفویت و یا نقص مصلحت گردد.

۴-۱-۴. حکیم: یکی دیگر از صفت‌های خدا که در قرآن به آن اشاره شده صفت حکیم بودن است. (آل عمران: ۱۹۱؛ احقاف: ۳) لازمه‌ی حکمت خداوند این است که چیزی را حتی آن چیزهایی که ما جزء آفات و شرور حساب می‌کنیم، عبث و بیهوده نیافریده باشد. مسئله‌ی «فایده»، «مصلحت»، «حکمت» که برای شرور و بدی‌ها ذکر می‌شود همه فرع بر این است که به حقیقت پی ببریم که سنن الهی، لایتغیر و رابطه‌ی علل و اسباب با معلولات و مسبباتشان و رابطه‌ی مغیباها با غایت‌ها، ضروری است.

خداوند نیز در قرآن به یکی از مهم‌ترین حکمت‌ها اشاره می‌کند و می‌فرماید: «چه بسا شما از چیزی آکراه داشته باشید در حالی که برای شما خیر و مایه سعادت و خوشبختی است و چه بسا چیزی را دوست داشته باشید و آن برای شما شر است و در پایان می‌فرماید: «و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید» (بقره: ۲۱۶)

پروردگار جهان با این لحن قاطع می‌گوید که افراد بشر نباید تشخیص خودشان را در مسائل مربوط به سرنوشتشان حاکم سازند چراکه علم آن‌ها از هر نظر محدود و ناچیز است و معلوماتشان در برابر مجهولات همچون قطره‌ای در برابر دریاست، همان‌گونه که در قوانین تکوینی خداوند، از اسرار آفرینش همه‌ی اشیاء با خبر نیستند و گاه چیزی را بی‌خاصیت می‌شمرند در حالی که پیشرفت علوم فواید مهم آن را آشکار می‌سازد؛ همچنین در قوانین تشریحی، بسیاری از مصالح و مفاسد را نمی‌دانند لذا ممکن است چیزی را ناخوشایند دارند در حالی که سعادت آن‌ها در آن است یا از چیزی خشنود باشند در حالی که بدبختی آن‌ها در آن است.

آنچه در آیه‌ی فوق ذکر شده از روی یک قانون کلی و عمومی پرده برمی‌دارد و تمام مرارت‌ها و سختی‌های اطاعت فرمان خدا را برای انسان سهل و گوارا می‌سازد، زیرا به مقتضای «وَاللَّهُ يَخْلُمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» خداوند از همه چیز آگاه است و در هر یک از دستوراتش، مصالحی وجود دارد که مایه‌ی نجات و سعادت بندگان است و به این ترتیب بندگان مؤمن همه‌ی این دستورات را مانند داروهای شفابخش می‌نگرند و با جان و دل آن را پذیرا می‌باشند.

در واقع توجه به این حقیقت روح انضباط و تسلیم در برابر قوانین الهی را در انسان پرورش می‌دهد و درک و دید او را از محیط‌های محدود فراتر می‌برد و به نامحدود یعنی علم بی‌پایان خدا پیوند می‌دهد.

۴-۱-۵. **ظالم نبودن:** از جمله صفات سلبی خداوند که در قرآن به آن اشاره شده صفت ظالم نبودن است؛ در قالب تعبیری همانند «وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (ق: ۲۹) به طور کلی انگیزه‌ی ظلم یا عقده‌های روحی است و یا نیازها و احتیاج‌ها و چون انگیزه ظلم در خداوند

وجود ندارد پس ظلم درباره‌ی خداوند معنی ندارد. او قادر، علیم و حکیم مطلق است؛ هم عالم به نظام احسن و اصلح و هم قادر به ایجاد آن است لذا دلیلی ندارد که جهان را طوری بیافریند که برخلاف وضع احسن و اصلح باشد و مسلماً آنچه به نام شرور نامیده می‌شود اگر بر ضدّ نظام احسن و اصلح بود، آفریده نمی‌شد.

۶-۱-۴. **شافی بودن:** اعتقاد به شافی بودن خداوند سبب می‌شود که انسان در حالت بیماری به طبیب حقیقی رجوع کرده و درمان واقعی را از ذات او بخواهد. آیات متعددی در قرآن به این امر اشاره دارد از جمله آیه: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (شعراء: ۸۰) که از این آیه چنین استنتاج می‌شود که جمله «و چون مریض شوم» مقدمه است برای ذکر شفاء و گرنه کافی بود بفرماید «طعام و شراب و شفایم می‌دهد» به همین جهت مریض شدن را به خودش نسبت داد، چون اگر به خدا نسبت می‌داد با ذکر نعمت‌ها هماهنگ نبوده چون مریض کردن سلب نعمت است نه نعمت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۹/۱۵)

۷-۱-۴. **مدیریت عالم:** تقویت شناخت نسبت به پدید آورنده‌ی نظام هستی و خضوع در برابر شیوه‌ی مدیریت او می‌تواند تا حد زیادی زاویه‌ی نگاه انسان را به مسائل پیرامونی، تغییر دهد. به عبارت دیگر باور به توحید در خالقیت به تنهایی گرچه لازم است ولی کافی نیست و نصاب تسلیم در برابر قضاء و مقدرات الهی، پذیرش شیوه‌ی مطلوب تدبیر الهی است. فراز کوتاه ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ از آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی اعراف، بر این نکته تصریح دارد که پروردگار همه‌ی عالم، یکی است و تدبیر همه‌ی امور بدست او است؛ بنابراین، شکر او و خضوع در برابرش بر همگان واجب است؛ طبق فرموده‌ی علامه طباطبایی، این یگانگی رب العالمین از دو طریق قابل درک است:

یکی از این راه که خدای تعالی کسی است که آسمان‌ها و زمین را آفریده و امور آن را به نظام احسنی که جمیع اجزاء و اطراف آن را به هم مرتبط می‌سازد تدبیر می‌نماید، پس او به تنهایی رب العالمین است و دیگر آن که خدای تعالی آن کسی است که برای جمیع خلایق روزی فراهم نموده و انواع میوه‌ها و غلات و هر رزق دیگری را به عجیب‌ترین و لطیف‌ترین

وجهی آفریده، و این خود دلیل بر این است که پروردگار دیگری برای عالم نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۴/۸)

بنابراین کسی که پروردگار عالم را مربی و عامل رشد و پرورش خود می‌پندارد همه‌ی حوادث عالم را روی حساب و کتاب دانسته و حتی ناگواری‌های عالم را هم زیبا می‌بیند چون به مدیریت خالق آن ایمان کامل دارد.

به موازات صفات بیان شده از خداوند، باید گفت به اذن الهی، انبیای الهی، امامان معصوم و اولیای او نیز برخوردار از این اوصاف هستند؛ وجودآیاتی مانند آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی آل‌عمران که در آن‌ها از شفابخشی بیماران به دست حضرت عیسی علیه السلام و یا خلقت طیر سخن می‌گوید و یا آیه‌ی ۷ آل‌عمران که علم به تأویل آیات الهی را از آن خدا و راسخان در علم می‌داند همگی گویای این مطلب است ولی باید به این نکته توجه کرد که هیچ یک از این اوصاف ذاتی محض نبوده و هم عرض با اوصاف باری تعالی نیست بلکه در طول اراده و مشیت او قرار دارد به گونه‌ای که عدم اعتقاد به کرامت حجت‌های الهی در زمین و در پی بروز مشکلات و گرفتاری‌ها، موجب تشکیک در توحید ربوبی خداوند گردیده و انسان را به ورطه‌ی شرک و ثنویت می‌کشاند.

۲-۴. ضرورت بینش در مورد طبیعت انسان

عملیات ذهنی و خروجی‌های مغز او، منوط به نوع نگاهش از محیط اطراف است. اگر محیط اطراف خویش را مادی محض بداند یک شکل تصور دارد. جی. ال. مکی معیار درک و معرفت را تنها در محسوسات و تجربیات بسنده می‌کند و طبق این نوع دریافت، معیار خیر و شر را محدود بعد جسمانی انسان می‌داند؛ طرز تلقی انسان نسبت به پدیده‌های هستی، در جهان بینی وی دارد؛ به تعبیر شهید مطهری «کسی که اعتقاد دارد: این شرور خودشان نیستی هستند یا هستی‌ای هستند که این صفت نیستی را دارا هستند، نوع واکنش و عملکرد یکسانی نخواهند داشت.» (مطهری، ۱۳۷۸: ۴/۲۳۸) به هر حال منشأ انتزاع این امور یک فاعل است یا دو فاعل؟ از جمله اموری است که قرآن کریم ﴿وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ (نساء: ۷۸) ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ (نساء: ۷۸) می‌داند.

فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ؛ آنچه از نیکی‌ها به تو می‌رسد، از طرف خداست؛ و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از سوی خود توست ﴿(نساء: ۷۹)﴾؛ آیه‌ی شریفه به سیاقی که دارد شهادت می‌دهد بر این که مراد از «حسنه» و «سینئه»، اعمال خوب و بد نیست، بلکه منظور از «حسنه»، فتح و پیروزی و غنیمت است و منظور از «سینئه»، کشته شدن و مجروح گشتن و گرفتار و اسیر شدن است و اگر سینئه‌ها را به رسول خدا ﷺ نسبت می‌دادند از باب «تطییر» بوده است و یا می‌خواستند بگویند که آن حضرت ضعف مدیریت دارد و زمامداری را آن‌طور که باید نمی‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۵) به همین جهت طبق دستور خدای تعالی چنین پاسخشان داد: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ چه خوب و چه بد آن از ناحیه خدای تعالی است، چون حوادثی است که ناظم نظام عالم آن را ردیف می‌کند و ناظم نظام عالم، تنها و تنها خدا است و احدی شریک او نیست حسنات و خیرات از ناحیه‌ی خدای سبحان است و ناگواری‌ها و سیئات از ناحیه‌ی خود انسان‌ها است و در عین حال همه‌ی حسنات و سیئات مستند به خدای تعالی است. پس حسنات و سیئات از اموری‌اند که همه و همه منشأش خود انسان‌ها هستند نه خدای سبحان. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۵)

۱-۲-۴. حالت انسان در مواجهه با خوبی‌ها و بدی‌ها

آیاتی هستند که بازگوکننده تصویری دیگر از انسان در رویارویی با حوادث شیرین و تلخ زندگی می‌باشند؛ در این‌گونه از آیات (به‌ویژه در آیه‌ی نخست)، خداوند دو حالت انسان یعنی غرور و ناسپاسی او را به تصویر کشیده و می‌فرماید: «هنگامی که ما به انسان رحمتی از ناحیه‌ی خود می‌چشانیم حالت غرور و غفلت به او دست می‌دهد و از یاد خدا غافل می‌گردد و هر گاه به واسطه‌ی دستاوردهای خودشان بدی‌ای به آن‌ها می‌رسد انسان ناسپاس است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۸۱/۲۰) در آیه‌ی نخست، دو عبارت در تقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند که با حرف عطف «و او» به یکدیگر ربط داده شده‌اند. نوع کلمات مستعمل در آن، رویکرد انسان در مواجهه با شرایط مختلف زندگی اعم از آسایش و سختی را نشان می‌دهد، در مواقع راحتی و آسایش از فعل «ذاق» (چشیدن) با فاعل ضمیر متکلم مع‌الغیر استفاده شده در حالی که در موقع سختی از فعل «اصاب» با فاعل (سینئه) استفاده شده و این خود

نشان‌دهنده‌ی این نکته است که مبدأ رساندن فیض و رحمت به انسان، خدا است و در مقابل انسان به قدری دوستدار رحمت است که حتی با چشیدن ذره‌ای از آن هم دچار غرور و سرمستی می‌شود ولی در مقابل سختی‌ها و مصیبت‌ها که دستاورد اعمال خودش است به ورطه‌ی کفران و ناسپاسی کشانده می‌شود، نه نعمت‌های الهی از طریق انگیزه‌ی شکر منعم او را بیدار و به شکرگزاری و معرفت و اطاعت او وامی‌دارد، نه مجازات‌هایی که به خاطر گناهان دامن‌گیرش می‌شود او را از خواب غفلت بیدار می‌کند و نه دعوت پیامبر ﷺ در او اثر می‌گذارد.

۲-۲-۴. طغیان و سرکشی

طبیعت غالب انسان‌ها و کسانی که در مکتب عقل و وحی پرورش نیافته‌اند این است که وقتی خود را مستغنی می‌پندارند، شروع به سرکشی و طغیان می‌کنند؛ نه خدا را بنده‌اند، نه احکام او را به رسمیت می‌شناسند، نه به ندای وجدان گوش فرا می‌دهند و نه حق و عدالت را رعایت می‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۴/۲۷) انسان و هیچ مخلوق دیگر، هرگز بی‌نیاز و مستغنی از خدای منان نخواهند بود، بلکه همواره نیازمند لطف و نعمت‌های او هستند؛ اگر لحظه‌ای فیض او قطع شود، درست در همان لحظه همه نابود می‌گردند؛ منتها انسان گاهی به غلط خود را بی‌نیاز می‌پندارد؛ تعبیر لطیف آیه: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ﴾ (علق: ۶) نیز اشاره به همین معنی دارد که می‌گوید: «خود را بی‌نیاز می‌بیند» نمی‌گوید: «بی‌نیاز می‌شود» و در واقع همین بی‌نیاز دانستن خود، منشا و علت طغیان آدمی است.

کلمه‌ی «راه» در عبارت «أَنْ رَأَى اسْتَعْنَى» از مصدر رأی است، نه مصدر رؤیت، یعنی دیدن به چشم و فاعل «رأه» و نیز مفعولش همان انسان است، جمله‌ی مورد بحث می‌خواهد علت طغیان انسان را بیان کند، می‌فرماید: علت طغیان انسان این است که او خود را بی‌نیاز از پروردگار خود می‌داند، پروردگاری که بر او انعام کرده و سرپای وجود او انعام وی است ولی او در مقابل نعمت‌های بی‌شمار خدا را کفران می‌کند و علت این انحراف آن است که انسان به خود و هواهای نفسانی خود می‌پردازد و به اسباب ظاهری که تنها وسیله‌ی مقاصد او است (و نه هدف) دل می‌بندد و در نتیجه از پروردگارش غافل می‌شود و به هیچ وجه خود

را محتاج او نمی‌بیند، چون اگر خود را محتاج او می‌دید همین احتیاج و ادارش می‌کرد که به یاد او بیفتد و او را ولی نعمت‌های خود بداند و شکر نعمت‌هایش را بجای آورد، نتیجه این انحراف این است که در آخر خدا را به کلی فراموش نموده، سر به طغیان بردارد؛ لذا یکی دیگر از فلسفه‌های وجود نامالایمات در زندگی انسان با چنین اوصافی این است که از خواب غفلت بیدار شده و خود را محتاج و نیازمند منعم حقیقی بداند و با یاد او از مسیر سعادت منحرف نشود.

۳-۴. ضرورت اصلاح بینش در مورد دنیا و سنت‌های حاکم بر آن

۱-۳-۴. تفکیک ناپذیری خیرات و شرور

یکی از مسائلی که نوع نگاه انسان را نسبت به تغییرات و دگونی‌های اطراف خود، تغییر می‌دهد، کثرت تلازم خوبی‌ها و بدی‌ها با یکدیگر است که در قرآن نیز بدان اشاره شده از جمله آیه: ﴿وَنَبَلُّوكُمُ بِالْإِسْرَارِ وَالْخَيْرِ فَتَنَّا وَ الْإِنشَاء: ۳۵﴾ در این آیه شریفه تلازم و همراهی «السر» و «الخير» دلالت بر تفکیک ناپذیری این دو امر از یکدیگر دارند و از طرفی دیگر کاربرد تعابیری چون: «نبلوکم و فتنه» جامعیت خیر و شر را در بلا و امتحان نشان می‌دهد؛ در واقع با این بیان باید گفت: بلا و آزمایش بر خلاف تصور بسیاری از افراد مختص شرور نیست و چه بسا در مواردی که ظاهراً نعمت و خوبی به فرد عطا می‌شود ولی هدف امتحان الهی باشد؛ لذا بر ماست که تصورات ذهنی خود را نسبت به مصادیق خیر و شر اصلاح کنیم چون طبق نص صریح قرآن خدا می‌فرماید: «ما شما را به آنچه کراهت دارید از قبیل مرض و فقر و امثال آن و به آن چه دوست دارید، از قبیل صحت و غنی و امثال آن، می‌آزماییم.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۶/۱۴)

۲-۳-۴. غلبه خیر بر شر در نظام عالم

«از نظر حکمت بالغه باید این مطلب را حساب کنیم که مجموع آنچه که در این دنیا با همین وضع موجود است، خیرش بیشتر است یا شرش؟»؛ به این نکته اشاره دارد که: «این خیر و شر از یکدیگر تفکیک پذیر نیست مثلاً وقتی که باران می‌بارد و آفتاب متناسب می‌تابد، می‌گوییم امسال سال خوبی شد، درخت‌ها همه میوه می‌دهند. اما اگر یک سال در آن فصلی

که تازه درخت‌ها شکوفه کرده‌اند سرمای سختی بیاید و میوه‌ها را سرما بزند، می‌گوییم امسال سال بدی شد و آن را «بد» حساب می‌کنیم. این در حالی است که آن سرما هم باید باشد و پیدایش آن سرما در نظام عالم از پیدایش این آفتاب و این گرمی تفکیک‌پذیر نیست؛ این که هست آن هم باید باشد؛ این‌ها دنبال یکدیگر و لازم و ملزوم یکدیگرند. حال آیا در مجموع، آنچه که در عالم بیشتر وجود دارد، خیرات است که شرور هم بر آن عارض شده، یا شرور است و احیاناً خیراتی هم پیدا می‌شود؟ اگر مجموع نظام عالم خیر شد، آنگاه نمی‌توانید بگویید «خدا چرا چنین عالمی را آفریده است؟!». چون چنین عالمی در مجموع خودش خیر است؛ به اصطلاح می‌گویند اگر عالم آفریده نمی‌شد و خیرات عالم به واسطه شرورش ممنوع می‌شد، منع خیر کثیر به واسطه‌ی شر قلیل بود و منع خیر کثیر به واسطه‌ی شر قلیل، شر کثیر است. اینجاست که یک تقسیم‌بندی «به حسب فرض اولی، موجودات یا خیر مطلقند یا شر مطلق (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۵)؛ «خیر مطلق در این عالم وجود ندارد و شر مطلق هم هیچ جا وجود ندارد»؛ سه شق دیگر باقی می‌ماند: یکی اینکه موجودات خیرشان بر شرشان غلبه داشته باشد، دوم اینکه شر بر خیر غلبه داشته باشد، و سوم اینکه خیر و شر کاملاً متساوی باشند. آن که در نظام عالم وجود دارد این است که خیر بر شر غلبه دارد. نظام عالم نظام پیشرفت و تکامل است. شرور هست، ولی در اقلیت واقع شده است. (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۴۱/۴)

این هم یک فرضیه و تئوری فلسفی راجع به توجیه اصل مطلب که حتی مسأله‌ی حکمت بالغه را هم توجیه می‌کند. اینجا دیگر اینکه «چرا این خلأها پر نشد؟»، «چرا این نیستی‌ها به جایش هستی گذاشته نشد؟» و امثال این «چرا»ها وجود پیدا نمی‌کند.

در آیات قرآن نیز مسأله غالبیت خیر بر شر مورد تأکید قرار گرفته از جمله آیه: ﴿فَإِذَا جَاءَ تُهْمُ الْحَسَنَةِ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْرُؤْا بِمُوسَىٰ وَ مَنْ مَعَهُ إِلَّا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف: ۱۳۱)

از ظواهر امر بر می‌آید که قوم فرعون وقتی پس از قحط سالی به سال خوشی می‌رسیده و نعمت و روزی‌شان فراوان می‌شده می‌گفته‌اند: «این از خود ما است» و مقصودشان این بوده که «ما تا آنجا که به یاد داریم هرگز به قحط سالی دچار نشده‌ایم، و اگر در گذشته مبتلا به آن

خشکسالی شدیم از نحوست موسی بوده است» و اگر این حرف را پس از نجات از قحط سالی زده‌اند برای این بوده که تا آن روز دچار چنین بلائی نشده بودند و معلوم است که انسان معمولاً وقتی متوجه ارزش و اهمیت نعمتی می‌شود که به ضد آن مبتلا بشود. وقتی مردمی قحط سالی و بلا را از نحوست شخص معینی می‌دانند که بر حسب ارتکاز و عادت دیرینه، نعمت و فراخی روزی و رفاه عیش را از خود بدانند، زیرا تا به رفاه و راحت خو نکرده باشند از گرفتاری و بلا آن‌طور که باید وحشت نمی‌کنند و شاید به همین جهت کلمه‌ی «حسنه» را با لفظ «اذا» و کلمه‌ی «سینه قحط سالی» را با لفظ «ان» آورده و فرموده: ﴿فَإِذَا جَاءَ تَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْبِرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾ از این اختلاف در تعبیر بر می‌آید که «حسنه رفاه عیش» در نظر فرعونیان اصل ثابتی بوده و ابتلای به قحط سالی نادر و بی‌سابقه بوده است. شاهد دیگر این معنا این است که کلمه‌ی «حسنه» را با «الف و لام» جنس که مفید تعریف است و کلمه‌ی «سینه» را نکره و بدون «الف و لام» آورده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۲۹۰)

۳-۳-۴. فلسفه وجودی بلاها

از نگاه جی. ال. مکی، معیار خوب یا بد بودن امور، سودمندی و عدم سودمندی آن‌ها برای انسان است. هرآن چیز که به ظاهر برای انسان خوب باشد، خیر مطلق و هر آن چیز که به ظاهر خوب نباشد شر مطلق است در حالی که باید گفت چنین نیست؛ شناخت شرور و آفات، متعدد تا حد زیادی نگاه انسان را نسبت به ناخوشایندهای زندگی تغییر می‌دهد؛ مسئله‌ای که برای همه‌ی افراد یکسان نیست و از این‌رو نتایج متفاوتی در پی دارد. در قرآن برای ناملایمات و مشکلات، فلسفه‌های گوناگونی مطرح شده از جمله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ اِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (انبیاء: ۳۵) که قطعاً رویکرد همه‌ی افراد در مواجهه با آن‌ها یکسان نیست.

اینکه صاحبان ایمان همان‌طور که قرآن نیز بدان اشاره دارد ﴿وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره: ۱۵۵) در مواجهه با مشکلات، از بهترین آرامش و آسایش روانی برخوردارند، به این جهت است که صاحب

جهان را حکیم و علیم و جهان را هدفدار می‌دانند نه بی‌هدف، در مورد بدی‌ها و شرور، معتقدند که هیچ‌چیزی بی‌حساب نیست؛ بدی‌ها یا کیفری عادلانه هستند و یا ابتلائی هدفدار و پاداش‌آور می‌باشند. از این‌رو است که وقتی خدا نسبت به بنده‌ای از بندگانش لطف مخصوصی دارد او را گرفتار سختی‌ها می‌کند. جمله‌ی معروف «البلاء للولاء» مبین همین اصل است. در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است که: «خدا از بنده مؤمنش تفقد می‌کند و برای او بلاها را اهداء می‌نماید همانطوری که مرد در سفر برای خانواده خودش هدیه‌ای می‌فرستد.» (مجلسی، ۱۴۱۰: ۵۶/۱۵)

و از امام صادق علیه السلام روایت شده: «خدا زمانی که بنده‌ای را دوست بدارد او را در دریای شدائد غوطه‌ور می‌سازد.» (همان، ۵۵)

در واقع این احادیث مبین این نکته‌اند که همچون مربی‌ی شنا که شاگرد تازه کار خود را وارد آب می‌کند تا تلاش کند و دست و پا بزند و در نتیجه ورزیده شود و شناگری را یاد بگیرد؛ خدا هم بندگانی را که دوست می‌دارد و می‌خواهد به کمال برساند، در بلاها غوطه‌ور می‌سازد. انسان اگر یک عمر درباره‌ی شنا کتاب بخواند تا در آب نرود شناگر نمی‌شود؛ زمانی شناگری را می‌آموزد که عملاً در آب قرار گیرد و مبارزه با غرق شدن را تمرین کند و احیاناً خود را با خطر غرق شدن در صورت دیر جنیندن مواجه ببیند، انسان باید در دنیا شدائد ببیند تا خروج از شدائد را یاد بگیرد، باید سختی‌ها ببیند تا پخته و کامل گردد. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۷۹/۱)

از این نکته نباید غفلت ورزید که مصائب، وقتی نعمت هستند که انسان از آن‌ها بهره‌برداری کند و با صبر و استقامت و مواجهه با دشواری‌هایی که مصائب تولید می‌کنند روح خود را کمال بخشد؛ اما اگر انسان در برابر سختی‌ها فرار را انتخاب کند و ناله و شکوه سر دهد؛ در این صورت بلا از برای او واقعاً بلاست.

حقیقت این است که نعمت‌های دنیا نیز مانند مصائب، ممکن است مایه‌ی سعادت باشد و ممکن است مایه‌ی بدبختی و بیچارگی گردد. نه فقر، بدبختی مطلق است و نه ثروت خوشبختی مطلق. چه بسا فقرهایی که موجب تربیت و تکمیل انسان‌ها گردیده و چه بسا

ثروت‌هایی که مایه‌ی بدبختی و نکبت قرار گرفته است. امنیت و ناامنی نیز چنین است. برخی از افراد یا ملت‌ها در هنگام امنیت و رفاه، به عیاشی و تن‌پروری می‌افتند و در نتیجه در پرتگاه خواری و ذلت سقوط می‌کنند و بسیاری دیگر از ملت‌ها از شلاق بدبختی و گرسنگی به جنبش در می‌آیند و به آقایی و عزت می‌رسند. سلامت و بیماری، عزت و ذلت و سایر مواهب و مصائب طبیعی نیز مشمول همین قانون است چیزی را باید بلا نامید که عقوبت معنوی الهی باشد؛ یعنی آثار بد عمل انسان و این امور از آن جهت بلا و مصیبت واقعی‌اند که اولاً معلول اراده و اختیار خود انسان هستند و ثانیاً مقدمه هیچ خیر و هیچ کمالی نیستند. مثلاً قساوت قلب و سنگدلی برای انسان بلا است، چنانکه در روایت آمده است: «خدا هیچ بنده‌ای را به هیچ عقوبتی معاقب نکرده است که بالاتر از سنگدلی باشد.» (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۹۶)

۴-۳-۴. عمومی بودن قوانین و رعایت مصلحت عامه

عمومی بودن حوادث و گرفتاری‌ها یکی از ویژگی‌هایی است که تاب و تحمل انسان را در زمان بلا و گرفتاری بالا می‌برد. طبق ضرب المثل معروف عرب: «الْبَلَاءُ إِذَا عَمَّتْ طَابَتْ؛ بلا و مصیبت هرگاه عمومی و فراگیر شود شدت درد آن کم می‌شود» در واقع این خصوصیت انسان است که وقتی خود را در وادی مشکلات به همراه دیگران می‌بیند و شرایط را برای غیر خود نیز نامساعد می‌کند، قدرت سازگاری بیشتری با وضع موجود پیدا می‌کند. در حقیقت اگر انسان سعی کند در زندگی، نتایج مطلوب مرارت‌ها و گرفتاری‌ها را پررنگ‌تر از نتایج سوء آن ببیند، پذیرش و نابودی آن برای وی امر آسانی خواهد شد.

در صحیح بخاری نیز، «یحیی بن یعمر» از عایشه نقل می‌کند که گفت از رسول خدا ﷺ درباره‌ی طاعون سؤال کردم، آن حضرت فرمود: «طاعون عذابی بود (است) که خداوند بر آن کسان که می‌خواهد، می‌فرستد، ولی او را برای مؤمنین رحمت قرار داده است. هیچ بنده‌ای نیست که در شهری باشد که در آن شهر طاعون باشد و او در آن شهر مکث کند و بیرون نرود و برای رضای خدا شکیبایی کند و معتقد باشد که جز آنچه خداوند برایش نوشته است به او نمی‌رسد مگر آنکه پاداشی مانند پاداش شهید برای او خواهد بود.» (بخاری، ۱۳۹۷:

(۱۵۸/۸)

نتیجه‌گیری

۱- هدف جی. ال. مکی، اثبات وحدانیت خدا و قدرت مطلقه او نیست بلکه در پی آن است تا در پرتو این تعبیر، بتواند در فرهنگ مسلمانان ورود نموده؛ با نزدیک و با تمسک به باورهای مورد قبولشان، در معتداتشان تشکیک نموده و شبهه برقراری تعارض را اثبات کنند.

۲- احسن بودن نظام هستی به معنای خالی بودن آن از وجود آفات و شرور نبوده، بلکه کل نظام هستی با خیر و شر در آمیخته و این دو امر ملازم هستند و قابل تفکیک از هم نیستند.

۳- میزان ملاک در خیر و شر بودن پدیده‌های عالم، برخورداری و یا عدم برخورداری انسان‌ها از سود و زیان آن‌ها نیست؛ چه بسا اموری که ظاهراً شر ولی در باطن خیر و خوب باشند.

۴- وجود شرور و آفات نه تنها با رحمانیت خداوند تناقضی ندارد بلکه خود تاییدکننده صفت رحمانیت خدا نیز می‌باشد؛ و ظهور آن‌ها، در نوع جهان‌بینی انسان در شناسایی و کشف این لایه‌ی پنهان نقش بسزایی دارد.

۵- بر خلاف نظر جی. ال. مکی، وجود و تداوم شرور در عالم هستی، عدم قدرت خداوند در رفع شرور و ضعف تدبیر او در اداره‌ی نظام هستی نیست، زیرا علت اصلی بروز مصیبت‌ها در زندگی، خود انسان محسوب می‌شود هدف خدا از نزول بلاء، ظلم به بنده نیست بلکه هشداربخشی نسبت به وضعیت موجود و ایجاد تغییر مطلوب است.

کتاب نامه

۱. **قرآن**، ترجمه، حسین انصاریان (۱۳۹۷)، ج ۲، نشر قرآن کریم سازمان دارالقرآن الکریم، قم.
۲. **نهج البلاغه**، ترجمه: محمد دشتی (۱۳۹۷)، نشتا، قم.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن عبدالله (بی تا)، **شرح نهج البلاغه**، مکتب آیه الله المرعشی النجفی، قم.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴)، **تحف العقول**، ج ۲، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، **لسان العرب**، دار صادر، بیروت.
۶. اشتهازی، محمد مهدی (۱۳۸۴)، **معجزه و کرامت در سیره ی پیشوایان**، پاسدار اسلام، ش ۲۸۲.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۹۷)، **صحیح بخاری**، شیخ الاسلام احمد جام، بی جا.
۸. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۹۰)، **عقل و اعتقاد دینی در آمدی بر فلسفه ی دین**، مترجمان: ابراهیم سلطانی، احمد بن محمد نراقی، طرح نو، بی جا.
۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۰۷)، **کشف المراد**، مؤسسه النشر الاسلامی، بی جا.
۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، **لغتنامه**، مؤسسه انتشارات و دانشگاه تهران، تهران.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، **مفردات الفاظ القرآن**، ج ۱، الدار الشامیه، دمشق.
۱۲. زمانی محجوب، حبیب (۱۳۸۷)، **تعامل دین و حکومت**، تاریخ پژوهان، ش ۱۴.
۱۳. سعیدی مهر، محمد (۱۳۷۸)، **آموزش کلام اسلامی**، ج ۲، نشر کتاب طه، قم.
۱۴. صالح نژاد، محمدرضا (۱۳۷۰)، **شرو و قدرت مطلق**، کیان، ش ۳، سال اول.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۶. _____ (۱۴۱۷)، **بدایه الحکمه**، نشر برقی، قم.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ناصر خسرو، تهران.
۱۸. العامری، لبید بن ربیع (بی تا)، **دیوان**، دار صادر، بیروت.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، **کتاب العین**، ج ۳، نشر هجرت، قم.
۲۰. قربانی، قدرت الله (۱۳۹۶)، **اوصاف ذاتی و عرضی امامان**، اسفار سال سوم، ش ۶.
۲۱. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، **قاموس قرآن**، دار الکتب الاسلامیه، قم.
۲۲. القزوینی الرازی، احمد بن فارس بن زکریاء (۱۹۷۹م)، **معجم مقاییس اللغه**، دارالفکر، بیروت.
۲۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۱۰)، **بحار الانوار**، مؤسسه الطبع و النشر، بیروت.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، **مجموعه آثار شهید مطهری**، صدرا، قم.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۶. پلاتینکا، الوین (۱۳۷۶)، **فلسفه دین: خدا، اختیار و شر**، مترجم: محمد سعیدی مهر، کتاب طه، قم.

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال سوم * شماره نهم * بهار ۱۳۹۹



شاخصه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی در آینده قرآن کریم

کسب صدیقه بنا.زاده ماهانی^۱

خدیجه حسین زاده^۲

سید حسین شفیع دارابی^۳

چکیده

«مقاومت اسلامی» یکی آموزه‌های قرآنی است که نقش به سزایی در حفظ و تثبیت نظام اسلامی دارد. ثمربخش بودن مقاومت در صورتی است که به یک گفتمان در جامعه اسلامی تبدیل شود؛ به همین منظور قرآن کریم، شاخصه‌های متنوعی همچون: اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، اعتقادی و فرهنگی را در تحقق گفتمان، در حوزه مقاومت، ترسیم کرده است. از آنجا که تضعیف شاخصه‌های فرهنگی موجب نزدیک شدن دشمن به مرزهای اعتقادی و آسیب‌پذیر شدن نظام اسلامی است؛ مفاد پاره‌ای از آیات، حاکی از این است که شاخصه‌ی فرهنگی از اهمیت و نقش بیشتری برخوردار است. بدین جهت نوشتار حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی تدوین یافته است، در پی آنست که به تبیین شاخصه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت از منظر قرآن بپردازد. برآیند این تحقیق این است که از نگاه قرآن، اسلام‌خواهی، استقلال‌طلبی همراه با هویت ملی و هوشیاری، تشکیل جبهه ضد استکباری، همراهی مردم با رهبری، اداستن الگویی مناسب و تلاش در جهت اتحاد جهان اسلام از مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت محسوب می‌شوند؛ به گونه‌ای که با تقویت این شاخصه‌ها می‌توان از مرزهای اعتقادی و ایدئولوژیک نظام اسلامی صیانت کرد.

واژگان کلیدی

استقلال‌طلبی، تبعیت از رهبری، تشکیل جبهه‌ی ضد استکباری، شاخصه‌های فرهنگی، شاخصه‌های مقاومت.

1- دانش‌پژوه سطح سه، تفسیر و علوم قرآنی، جامعه الزهراء

2- دانش‌آموخته‌ی سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مدرس و پژوهشگر رشته تفسیر جامعه الزهراء

3- عضو هیئت علمی جامعه المصطفی، مدیر گروه تفسیر جامعه الزهراء

1- دانش‌پژوه سطح سه، تفسیر و علوم قرآنی، جامعه الزهراء

2- دانش‌آموخته‌ی سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مدرس و پژوهشگر رشته تفسیر جامعه الزهراء

3- عضو هیئت علمی جامعه المصطفی، مدیر گروه تفسیر جامعه الزهراء

مقدمه

از آنجا که مقاومت نقش بسزایی در حفظ و تثبیت نظام اسلامی دارد، بر همین مبنا خداوند متعال در قرآن "مقاومت" را از ضروریات عقلی، برای بشریت می‌داند (هود: ۱۲) از سویی برای اینکه مقاومت در اذهان عمومی افراد یک جامعه مجسم‌کننده و عینیت بخش معنا باشد، لازم است تا به صورت باور و مطالبه عمومی درآید؛ این است که می‌بینیم که دستگاه‌ها و نهادهای نقش‌آفرین در عرصه‌ی باورها و ایده‌ها، برای شاخصه‌های فرهنگی یک ملت، که هویت اوست، ارزش خاصی قائل هستند؛ زیرا آنچه موجب انحطاط و فروپاشی جامعه می‌شود، بحران فرهنگی است. از همین رو در سالیان اخیر یکی از دغدغه‌های مهم رهبری معظم انقلاب^(مدظله) گفتمان‌سازی مقاومت اسلامی بوده است.

بی‌تردید، با شناسایی شاخصه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی، میزان آسیب‌پذیری و نزدیک شدن دشمن به مرزهای اعتقادی را می‌توان به حداقل رساند؛ بدین جهت، نوشتار حاضر درصدد است تا با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین و ایضاح شاخصه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی از منظر قرآن کریم بپردازد تا بتوان با شناسایی دقیق این شاخصه‌های قرآنی و شفاف‌سازی حدود اعتقادی این گفتمان با حدود گفتمان بنیادگرایان سلفی و مدرنیته غربی، به صیانت و پاسداری از مرزهای فرهنگی، اعتقادی و ایدئولوژیک گفتمان مقاومت اسلامی دست یافت. با جستجویی که نویسنده در سایت‌های علمی کشور انجام داده، روشن گردید که در این زمینه، برخی از محققان به نگارش آثاری در این راستا روی آورده‌اند؛ از باب نمونه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود تا وجه تمایز و نوآوری مقاله نیز مشخص گردد.

- کتاب «مؤلفه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی در خاورمیانه»، نوشته‌ی امیر دبیری مهر؛ در دو فصل از این کتاب به‌طور مبسوط به بررسی مؤلفه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت پرداخته شده است. البته با اینکه عنوان کتاب مؤلفه‌های فرهنگی

گفتمان مقاومت بوده اما در محتوا به تشریح مؤلفه‌های سیاسی مقاومت پرداخته شده است.

- مقاله‌ی «مؤلفه‌های گفتمان فرهنگی مقاومت در جهان اسلام» نوشته‌ی مهدی ناظمی اردکانی؛ وجه تمایز نوشتار پیش رو، در این است که در مقاله‌ی مذکور مؤلفه‌های سیاسی - فرهنگی گفتمان مقاومت در حوزه‌ی خاورمیانه و حول محور تعریف گفتمان از دیدگاه دو نظریه‌پرداز «لاکلا» و «موفه» (زوج گفتمان ساز) تبیین شده است، اما این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که «شاخصه‌های گفتمان فرهنگی مقاومت اسلامی از منظر قرآن چیست؟» و در این راستا، ابتدا به بحث مفهوم‌شناسی و سپس با تقسیم شاخصه‌های گفتمان مقاومت اسلامی به شاخصه‌های سلبی و ایجابی به تبیین قرآنی مباحث خواهد پرداخت.

الف: مفهوم‌شناسی

شاخصه‌های فرهنگی: از آنجا که این واژه واژه‌ای ترکیبی است، ابتدا مفهوم شاخصه و سپس فرهنگ را معنا می‌کنیم تا مراد از شاخصه‌ی فرهنگی در نوشتار، دقیق‌تر مشخص شود.

اول: شاخصه

کلمه‌ی «شاخصه» تأنیث «شاخص» به معنای «چشم واگشوده»، «حیران و چشم باز مانده»، «خیره مانده» آمده است. (دهخدا، ۲۲۷/۳۴) برخی نیز این واژه را به معنای برآمده، مرتفع، برجسته، آنچه مقدارش ماهیت چیزی را مشخص می‌کند، نمودار و نماینده معنا کرده‌اند. (عمید، ۱۳۴۲: ۷۶۹) طبق مصوب فرهنگستان فارسی، معنای اصطلاحی شاخصه عبارت است از: جزئی‌ترین ویژگی و وجه منحصره‌فرد یک دست ساخته، که آن را از سایر دست ساخته‌ها متمایز مستند شود.

دوم: فرهنگ

واژه‌ی «فرهنگ» در لغت: به معنای بالا کشیدن و فرهیختن، سنگینی و وقار، تعلیم و تربیت (دهخدا، ۱۳۴۱: ۲۲۷/۳۴) علم و دانش، ادب و معرفت، آثار علمی و ادبی یک قوم یا ملت (عمید، ۱۳۴۲: ۷۶۹) است. برخی آن را پدیده‌ای کلی و پیچیده، از آداب و رسوم، اندیشه و شیوه‌ی زندگی که در طی تجربه‌ی تاریخی اقوام شکل می‌گیرد و قابل انتقال به نسل‌های بعدی است دانسته‌اند. (انوری، ۱۳۸۲: ۵۳۴۶/۶)

برای معنای اصطلاحی فرهنگ معنای جامعی وجود ندارد، به‌طورکلی می‌توان گفت: فرهنگ مجموعه‌ای از معارف، اعتقادات، هنرها، صنایع، فنون، اخلاق، قوانین، سنن، رسوم و تمام عادت و رفتار و ضوابطی است که فرد به‌عنوان عضو جامعه از جامعه‌ی خود فرامی‌گیرد و در برابر آن جامعه وظایف و تعهداتی بر عهده دارد. (صاحبی، ۱۳۸۴: ۶۰/۱)

سوم: گفتمان

ریشه‌ی واژه گفتمان «Discourse» به معنی حرکت سریع در جهات مختلف است. (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۴) می‌توان گفتمان را در قالب عناوین مختلف بیان کرد:

گفتمان از حیث لغوی؛ به معنای مباحثه و مجادله، سیر و جریان، راه و روش، گفتگو و معامله، عمل، نماد، قدرت، پرده نمایش، توان و استعداد تفکر است. البته برخی آن را اسم مصدر به معنای مباحثه، گفتگو می‌دانند. (انوری، ۱۳۸۲: ۶۱۹۹/۶)

گفتمان از حیث اصطلاحی؛ این واژه از پرکاربردترین و مناقشه‌انگیزترین واژگان در سالیان اخیر است. در روزگار ما گفتمان مترادف قدرت شده است. اصطلاح گفتمان از دهه‌ی شصت میلادی در علوم انسانی، هنر و ادبیات کاربرد وسیعی پیدا کرد. (امینی، ۱۳۹۰: ۴۸۳۵)

گفتمان از دیدگاه برخی از نظریه‌پردازان غربی

میشل فوکو

«گفتمان نقطه‌ی تلاقی و محل گردهمایی قدرت و دانش است. هر رشته خاص از دانش در هر دوره‌ی خاص تاریخی، مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های ایجابی و سلبی

را دارد که معین می‌کند درباره‌ی چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و درباره‌ی چه چیزهایی نمی‌توان وارد بحث شد. همین قواعد سازنده موضوعات هستند.» (سلیمی نوه، ۱۳۸۸: ۵۰-۵۳)

«لاکلا» و «موفه» (زوج گفتمان ساز)

«گفتمان، مجموعه‌ای از نشانه‌های مفصل‌بندی شده و پیوند یافته‌است.» بنا بر دیدگاه ایشان، هر گفتمانی برای استقرار در اذهان عمومی می‌بایست دیگری و ضد خود را معرفی کند؛ چراکه گفتمان‌ها اساساً در غیریت‌سازی‌ها شکل می‌گیرند. غیریت‌سازی در آن واحد دو کار اساسی انجام می‌دهد؛ از جهتی بابتی قرارسازی دال‌های تثبیت شده و چالش‌اندازی گفتمان مقابل، آن‌ها را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد و از جهتی دیگر، در تثبیت‌سازی و هویت‌یابی گفتمان خویش نقش بسزایی دارد؛ همچنین از طریق دستگاه‌های ایدئولوژیک هویت بخشی و مبارزه‌طلبی، مطالبات عده‌ی خاصی از آن جامعه به تصور اجتماعی تبدیل می‌شوند؛ در این صورت آن گفتمان مصداقی از تقاضاهای عمومی معرفی می‌شود و این ماحصل هر گفتمانی است. (ناظمی اردکانی، ۱۳۹۷: ۶۸)

مقام معظم رهبری درباره‌ی گفتمان می‌فرمایند:

«گفتمان‌سازی، برای این است که اندیشه‌ی دینی، معرفت دینی در مخاطبان، رشد پیدا کند. اندیشه‌ی دینی که رشد پیدا کرد، وقتی همراه با احساس مسئولیت و تعهد باشد، عمل به وجود می‌آورد و همان چیزی می‌شود که پیغمبران دنبال آن بودند.» (بیانات، ۸۸/۹/۲۲)

چهارم: مقاومت اسلامی

مقاومت واژه‌ای عربی، از فعل ثلاثی مجرد «قا م» بر وزن مفاعله و به معنای با هم از جا بلند شدن، باکسی ضدیت کردن و نیز ایستادگی و پایداری کردن است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۸۸۱۱/۱۳) فعل این واژه در عربی تنها در باب مفاعله کاربرد دارد؛ زیرا پایداری و مقاومت، زمانی به کار می‌رود که یک طرف به دلایلی بر طرف دیگر غالب شود و

طرف مقابل می‌بایست در برابر آن از خود پایداری نشان دهد. (میرباقری، کیانی، ۱۳۹۰: ۷۱) از معنای واژه استفاده می‌شود که مقاومت فقط به رویارویی در میدان جنگ محدود نیست و هر نوع مقاومت و پایداری در برابر عوامل برهم‌زننده‌ی تعادل و توازن را شامل می‌شود. از سویی مقاومت در ذات خود به پویایی، تحرک و اقدام رو به جلو مشهور است؛ بنابراین مقاومت به مثابه تعریف گفتمان، مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که در یک فرآیند، نظام معنایی خاصی را شکل می‌دهد.

مقاومت اسلامی فراتر از یک واژه یا اصطلاح است. البته واژه‌ی مقاومت به‌صراحت در قرآن نیامده، اما کلمات مترادف آن به‌کرات بیان شده است. قرآن در تبیین فرهنگ مقاومت، از مباحث گوناگون و عینی، مثل واژه‌های استقامت، صبر و ثبات قدم داشتن استفاده کرده‌است. ولی در همه‌ی موارد، مراد از استقامت و صبر چیزی جز دوام، ایستادگی و تحمل نفس در برابر سختی‌ها، پافشاری و پایداری کردن در برابر دشمن نیست. (زاهدی تیر، امین ناجی، ۱۳۹۸: ۲۲۲)

اول: شاخصه‌های فرهنگی ایجابی گفتمان مقاومت اسلامی

با تتبع در قرآن و تأمل در مفاد آیات مختلف، درمی‌یابیم که شاخصه‌های فرهنگی مقاومت اسلامی، به دو دسته‌ی ایجابی و سلبی تقسیم می‌شوند. مراد از شاخصه‌های ایجابی، بایسته‌های فرهنگی ممتازی هستند که از منظر قرآن گفتمان مقاومت، باید واجد آن باشد. شاخصه‌های سلبی نیز نبایسته‌های برجسته‌ای هستند که گفتمان مقاومت اسلامی باید فاقد آن باشد. اسلام‌خواهی، استقلال‌طلبی، عزت‌مداری همراه با اطاعت رهبری دینی، شهادت‌طلبی از شاخصه‌های ایجابی و «هراسیدن از دشمن» و «تفرقه و اختلاف» از شاخصه‌های سلبی گفتمان مقاومت اسلامی هستند، که در ذیل ابتدا به شاخصه‌های ایجابی و سپس به شاخصه‌های سلبی به‌تفصیل پرداخته می‌شود.

یک: اسلام خواهی

«اسلام خواهی، پایبندی به اعتقادات و مبانی دینی» هسته‌ی مرکزی گفتمان مقاومت اسلامی است و سایر شاخصه‌ها، حول آن جمع شده‌اند. قرآن دو رکن ایمان راسخ و استفاده از تمام توان مادی را برای گفتمان معرفی می‌کند. هر کدام از این ارکان، به‌خودی‌خود، در گفتمان‌سازی مقاومت مؤثر هستند و می‌توانند گفتمان مقاومت اسلامی را تثبیت کنند و به ساختارشکنی گفتمان رقیب پردازند؛ زیرا اصول و عقاید اسلامی سنجه‌هایی برای تثبیت معنا و مصداق عمومی شدن مطالبات مقاومت اسلامی و همچنین حربه‌ای برای چالش‌اندازی گفتمان رقیب - اعم از گفتمان غرب و مدرنیته و گفتمان بنیادگرایی - است. از منظر قرآن اعتقاد به ربوبیت و حاکمیت خدا، اعتقاد به سنن و قضای الهی، توجه به قدرت و وعده‌های الهی، اعتقاد به احوال دشمنان در قیامت و وعده‌ی شکست آنان از جمله اصول اسلام خواهی در آیات قرآن هستند که در ذیل به تفصیل از آن‌ها بحث می‌شود:

- اعتقاد به حاکمیت و ربوبیت خداوند

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادَّعُ وَاَسْتَقِفْ كَمَا اَمَرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ اَمَنْتُ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ كِتَابٍ وَاَمَرْتُ لِاَعْدَلِ بَيْنَكُمْ اللّٰهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ؛ پس به همین (یگانگی مردم را) فراخوان و چنان‌که فرمان یافته‌ای پایداری کن و از هوس‌های آنان پیروی مکن و بگو: به هر کتابی که خداوند فرو فرستاده است ایمان دارم و فرمان یافته‌ام که میان شما دادگری کنم، خداوند پروردگار ما و شماست ﴿ (شوری: ۱۵) خداوند در آیه‌ی مذکور بعد از اینکه پیامبر ﷺ را امر به استقامت می‌کند، اشاره می‌کند که رب همه‌ی مردم یکی است، و غیر از «الله» ارباب دیگری ندارند تا هر کسی به رب خود بپیوندد و بر سر ارباب خود نزاع کنند بلکه رب همه یکی، صاحب همه شریعت‌ها یکی است و همه‌ی بندگان و مملوکین یکی هستند، یک خداست که همه را تدبیر می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸: ۳۳) در جایی دیگر می‌فرماید: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوْحٰى اِلَيْكَ وَاَصْبِرْ حَتّٰى يَحْكُمَ اللّٰهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِيْنَ؛ و از آنچه بر تو وحی می‌شود پیروی کن و شکیبا باش تا خداوند

فرمان (پیروزی را) صادر کند و او بهترین حاکمان است ﴿ (یونس: ۱۰۹) در این آیه شریفه خداوند هم، دستور به استقامت داده و هم پیامبر ﷺ را در برابر سختی‌ها و مصائب تسلی داده و هم وعده‌ی عاقبت‌به‌خیری به او داده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۳۲/۱۰) بنابراین اعتقاد به حاکمیت و ربوبیت خدا در اوج سختی‌ها برای انقلاب و حفظ انقلاب‌ها به مثابه قدرت دفاعی و حرکت رو به جلو است؛ زیرا خداوند در این آیات با چینش واژگان؛ در کنار یکدیگر مجموعه‌ای معنادار را می‌فهماند که، اعتقاد به ربوبیت خداوند تمام نقشه‌ها و ایدئولوژی‌ها و ساختارهای گفتمان رقیب را در هم می‌کوبد و با این اعتقاد می‌توان در برابر هر گفتمان و قدرتی ایستادگی و مقاومت کرد. پس شرط عمل انسان اعتقاد به حاکمیت اوست و شرط پیروزی، عمل استقامت است. (مکارم شیرازی؛ ۱۳۷۱/۸ / ۴۰۰) وادادگی و اتکا به غیر او یعنی پذیرش طاغوت موجب زوال و استیصال می‌شود.^۱

- معاد باوری و توجه به فرجام ناخوش دشمنان در قیامت

یکی از اعتقادات و اصول دین در اسلام اعتقاد به قیامت و معاد است؛ زیرا اگر معادی نباشد دنیا ظرفیت تحقق عدل کامل الهی را ندارد. (محمدی، ۱۳۸۸: ۲۸) خداوند در آیات متعددی به احوال کافران در قیامت اشاره داشته از جمله: ﴿ زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكِ عَلَى اللَّهِ بَسِيرٌ﴾ کافران پنداشتند که هرگز برانگیخته نخواهند شد بگو آری به پروردگارم سوگند که همه شما (در قیامت) مبعوث خواهید شد، سپس آنچه را عمل می‌کردید به شما خبر می‌دهند و این برای خداوند آسان است ﴿ (تغابن: ۷) بر طبق آیه خداوند نخست با لحن قاطع، ادعای بی‌دلیل منکران قیامت را نفی می‌کند، لحنی مؤکد و آمیخته با قسم، که حکایت از اعتقاد راسخ گوینده یعنی پیامبر دارد، سپس با جمله‌ی ﴿ وَذَلِكِ عَلَى اللَّهِ بَسِيرٌ﴾ بر آن استدلال می‌کند؛ زیرا می‌دانیم مهم‌ترین شبهه‌ی منکران معاد، این بود که چگونه استخوان‌های پوسیده و خاک شده به حیات مجدد بازمی‌گردد، آیه‌ی فوق می‌گوید: وقتی که کار دست خداوند قادر متعال است مشکلی در میان نخواهد بود؛

چراکه در آغاز، آن‌ها را از عدم به وجود آورد و احیای مردگان نسبت به آن ساده‌تر است بلکه به عقیده‌ی بعضی همان سوگند " وَ رَبِّي " اشاره لطیفی است به این که تا مسئله معاد را نپذیریم، ربوبیت خداوند در مورد انسان مفهوم نخواهد داشت. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۲۹۹)

در کنار آیات مذکور، خداوند می‌فرماید: ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَذُرَاهُ قَرِيبًا؛ پس صبر جمیل پیشه کن. زیرا آن‌ها آن روز را دور می‌بینند و ما آن را نزدیک می‌بینیم﴾ (معارج: ۵-۷) هم‌چنین در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: ﴿وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّاقُورِ فَذَلِكَ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ؛ و به خاطر پروردگارت شکیبایی کن. و آن روز سختی است. هنگامی که در صور دمیده شود. و برای کافران آسان نیست﴾ (مدثر: ۷-۱۰) یعنی در طریق عبودیت خدا استقامت نما، و در جهاد با نفس و در میدان جهاد شکیبایا باش. مسلم است که صبر و شکیبایی اساس و ضامن اجرای همه برنامه‌ها و سرمایه‌ی راه تبلیغ و هدایت است؛ قرآن بارها بر آن تأکید دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/۲۱۶) خداوند در این آیات با دعوت پیامبر ﷺ و به تبع آن مسلمانان به صبر و استقامت، در راه خدا و یادآوری احوال مشرکان و دشمنان در روز قیامت، اراده‌ی آن را داشته که اعتقاد به معاد در رویارویی با گفتمان رقیب، شاخصه‌ای مؤثر و تاثیرگذار است، از این طریق گفتمان رقیب را به حاشیه می‌راند و تنها راه نجات از مکر و حيله‌های دشمن، را مقاومت و پایداری معرفی می‌کند؛ بنابراین اعتقاد به معاد برترین شاخصه‌ی فرهنگی برای گفتمان مقاومت است؛ زیرا عاملی جهت دهنده و الهام بخش برای نجات امت اسلامی از سلطه‌ی دشمنان و مستکبرین عالم است.^۲

- باور به سنت‌ها و وعده‌های لایتغیر الهی

خداوند در آیات فراوانی بر اعتقاد به سنن «لایتغیر الهی» و «وعده‌های حتمی» خود تأکید کرده است. سپس به تبیین ارتباط آن‌ها با استقامت و صبر در راه خدا پرداخته است؛ به‌عنوان نمونه خداوند در آیات سوره‌ی قلم، ابتدا سنت املا و استدرج را به بندگان خویش یادآوری نموده و در ادامه ایشان را به استقامت دعوت می‌کند و

می فرماید: ﴿قَدْ زُنِيَ وَمَنْ يَكْذِبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ* وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ اکنون مرا با آن‌ها که این سخن را تکذیب می‌کنند رها کن و ما آن‌ها را از آنجا که نمی‌دانند تدریجاً به سوی عذاب پیش می‌بریم و به آن‌ها مهلت می‌دهم؛ چراکه نقشه‌های من محکم و دقیق است ﴿(قلم: ۴۵-۴۴) در واقع آیه دلالت بر تهدید دارد و نوعی کنایه از کافی بودن قدرت الهی برای عذاب مکذبین است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/ ۳۸۶) با این بیان سنت استدراج و املا و سایر سنن جاری الهی نوعی چاره‌اندیشی و خصم‌ستیزی و به چالش افکنی کفار، از ناحیه خداوند است. از آنجا که در ادامه و در آیه‌ی ۴۸ خداوند به پیامبر ﷺ امر می‌کند: «ای پیامبر تو صبر کن، چراکه خداوند دشمنان و کفار را با قضا و سنن لایتغیر خود هلاکشان می‌کند ﴿لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ حکم نهایی خداوند، پیروزی مسلمین است.» (قلم: ۴۸) بنابراین خداوند، با ایدئولوژی مبارزه‌طلبی، و معرفی سنت‌ها و وعده‌های حتمی خود، راه رسیدن به غایت گفتمان مقاومت و ایستادگی در برابر تهاجمات فرهنگی کفار را تبیین کرده، و این‌گونه گفتمان مقاومت را به حقیقت تبدیل می‌کند. همین امر نیروی محرکه‌ای برای جوامع اسلامی در همه‌ی اعصار، برای تثبیت مطالبه‌ی عمومی مقاومت اسلامی است.

آیات فراوانی در قرآن بر این معنا دلالت می‌کند که اهل مقاومت، پیروز نهایی هستند، ممکن است قربانی بدهند اما در نهایت شکست نمی‌خورند و پیروز هستند. (قصص: ۵؛ محمد: ۷؛ حج: ۴۰؛ انعام: ۳۴) به‌عنوان نمونه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ الْمَكِيدُونَ﴾ آیا می‌خواهند نقشه شیطانی برای تو بکشند؟! ولی بدانند خود کافران در دام این نقشه‌ها گرفتار می‌شود ﴿(طور: ۴۲) آن‌ها خیال می‌کنند دارند توطئه برای جبهه‌ی حق و مقاومت درست می‌کنند، اما نمی‌دانند که توطئه علیه خود آن‌ها، بر طبق طبیعت و سنت الهی چیده می‌شود. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۸/۰۳/۱۴) بنابراین، قرآن عاقبت نیکو را به استقامت کنندگان در راه خدا نوید می‌دهد.

دو: استقلال طلبی

یکی دیگر از شاخصه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی «استقلال طلبی» است. برای تبیین معنا و تعریف استقلال، از بیانات رهبری معظم می‌توان بهره برد. از نظر ایشان «استقلال، یعنی یک ملت بر سرنوشت خود مسلط باشد و اجازه دخالت مغرضانه به بیگانگان ندهد. اگر ملتی استقلال خود را از دست بدهند، عزت نفس و منافع خود را هم از دست خواهد داد. ما در این زمینه نمونه‌های فراوانی در قرن نوزدهم و در قرن بیستم داریم. استعمارگران اروپایی آمدند و بر مناطق بسیاری از آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین تسلط پیدا کردند؛ ملت‌های آن مناطق را ذلیل کردند؛ فرهنگ، هویت، ثروت، زبان و خط و سنت‌های آن‌ها را به تاراج بردند.» (بیانات: ۱۳۹۷/۷/۱۴)

بنابراین رمز پایداری و تمایز هر گفتمانی در این است که سلطه‌پذیری را عار و ننگ تلقی کند. در واقع برای هژمونی کردن مقاومت در اذهان عمومی، می‌بایست خصیصه‌ی استقلال طلبی را برجسته کرد و این استقلال طلبی باید همراه با هویت ملی و اسلامی باشد.

مقام معظم رهبری در بیانی تفسیری هویت اسلامی را چنین تبیین می‌کنند:

﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنْفُسِهِمْ﴾ (بقره: ۲۵۶) ﴿لها﴾ این یک معرفتی است، این یک اصل است؛ کفر به طاغوت و ایمان به خدا. یعنی ما همه‌ی عالم وجود را تقسیم می‌کنیم به دو قسمت: یک قسمت منطقی نفوذ طاغوت است، باید به آن کفر ورزید؛ یک قسمت منطقی نفوذ الله است، باید به او ایمان آورد، باید او را باور کرد؛ هویت ایمانی در مقابل هویت کفر. این به معنای این نیست که ما دائم بایستی با هر کسی که در هویت کفر است بجنگیم؛ این معنایش مقاتله نیست؛ این معنایش عدم ارتباط هم نیست؛ این معنایش [عدم] تبادل معلومات هم نیست؛ این معنایش استقلال هویت ایمانی و مرزبندی هویت ایمانی است تا [انسان] بتواند در مقابل هویت طاغوت و هویت کفر، خودش را حفظ

کند، نگه دارد، تکمیل کند، رو به پیشرفت حرکت کند.» (بیانات ۹۶/۲/۷)

خداوند در قرآن استقلال طلبی را چنین تبیین می‌کند ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ؛ و نه شما آنچه را من پرستش می‌کنم می‌پرستید. و نه من هرگز آنچه را شما پرستش کرده‌اید می‌پرستم﴾ (کافرون: ۲-۳) به این ترتیب جدایی کامل اسلام را از کفار و مشرکین مشخص می‌کند، و دستور می‌دهد که برانت خویش را از کیش آنان علناً اظهار کن تا کفار برای همیشه از سازش و مداهنه ایشان مأیوس باشند. (طباطبای، ۱۳۹۰: ۲۰/۳۷۳) در آیات دیگر (محمد: ۷) نیز ایشان امید نصرت می‌دهد، این وعده‌ی نصرت به واسطه‌ی ثبات قدم و ایستادگی همراه با هویت و استقلال از ابرقدرت‌های عالم است. روی مسئله "ثبات قدم" تأکید می‌کند؛ چراکه ایستادگی در برابر دشمن مهم‌ترین رمز پیروزی است، و برندگان جنگ‌ها آن‌ها هستند که ثبات و استقامت بیشتری نشان می‌دهند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰/۴۲۵)

شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید:

«قوی‌ترین حربه‌ی دفاعی این انقلاب و مؤثرترین سلاح پیشرفت آن «ایمان ملت به نیروی خویش» و «بازگشت به ارزش‌های اصیل اسلام» است. همه‌ی ابرقدرت‌ها از بیداری مسلمانان وحشت دارند. اگر شرق بیدار شود و خود اسلام را کشف کند؛ در آن صورت حتی بمب اتم از این نیروی عظیم، از این توده به پا خاسته بر نخواهد آمد.» (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

بنابراین شاخصه‌ی هویت ملی و بیداری اسلامی در گفتمان مقاومت اسلامی مثل چراغی است که راه مسیر حرکت را نشان می‌دهد و از درون به تثبیت گفتمان و از سویی به خصم ستیزی و غیریت زدایی می‌پردازد.

سه: عزت طلبی

یکی دیگر از مؤلفه‌های ایجابی فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی، عزت طلبی است. خدای سبحان خیر جامعه‌ی اسلامی را در عزت طلبی قرار داده؛ و هر نوع تسلط

کافران بر مؤمنین را ممنوع می‌داند. ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ و هرگز برای کافران نسبت به مؤمنان راه تسلطی قرار نداده است﴾ (نساء: ۱۴۱) این بُعدی از حکمت الهی است که نخواست، باطل بر حق مسلط شود؛ زیرا عزت طلبی، حقی است که فطرت سلیم هر انسانی آن را برای انسانیت قائل است.

شهید مطهری رحمته الله می‌گوید:

«اسلام دینی نیست که بگوید که اگر کسی به طرف راست چهره‌ات سیلی زد، طرف چپ را جلو ببر، و دینی نیست که بگوید کار خدا را به خدا و کار قیصر را به قیصر و ابگذار، و دینی نیست که ایده‌ی مقدس اجتماعی نداشته باشد و یا کوشش در راه دفاع یا بسط آن ایده را لازم نشمارد. به گفته‌ی ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن، هیچ دینی به اندازه اسلام اَمّت خویش را به‌سوی قوت و قدرت نخوانده است.» (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۶ و ۱۹)

خداوند متعال در آیات ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْبَتَعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (نساء: ۱۳۸ و ۱۳۹) هدف منافقان در پذیرش ولایت کافران را دستیابی به عزت و شکوه می‌داند؛ در حالی که تمامی عزت، تنها از آن خداوند است و پذیرش ولایت کفار، هرگز مایه‌ی عزت و سربلندی نیست بلکه چون از عزت واقعی تهی هستند، تکیه بر آنان خسران است. در این آیه‌ی شریفه، دعوتی است ضمنی که برای دستیابی به عزت پایدار به خداوند روی آورید؛ چراکه اعتقاد به عزت و قدرت مطلقه‌ی الهی، مانع‌گرایش به عزت و اقتدار موهوم کافران می‌گردد. این که منافقان، عزت را در ولایت کافران می‌جویند، نوعی نفاق سیاسی است که از نفاق عقیدتی آنان ناشی می‌شود و مایه‌ی وابستگی سیاسی و روحی به بیگانگان و عدم استقلال در عرصه‌های بین‌المللی است. (هاشمی رفسنجانی و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۹/۴ - ۱۱۰)

چهار: شهادت طلبی

یکی دیگر از شاخصه‌های قرآنی گفتمان مقاومت اسلامی، شهادت طلبی است؛ زیرا با گسترش فرهنگ جهاد و شهادت طلبی، لرزه بر اندام دشمنان می‌افتد و آن‌ها را از نفوذ در دژهای اسلام، مأیوس و ناامید می‌کند. پس شهدا با جهاد همراه با تدبیر و بصیرت، نفس‌های خفته و غافل را بیدار می‌کنند و بیداری نفوس غفلت‌زده، حرکتی رو به جلو در گفتمان‌سازی مقاومت اسلامی است. روحیه‌ی جهاد و شهادت طلبی بهترین سلاح مردم برای مقاومت است، با خون شهیدان کربلا که اسوه‌ی صبر و پایداری بودند و شهدای صدر اسلام تاکنون همگی سلاح برنده‌ای بوده‌اند در راه مقاومت اسلامی، پیروزی خون بر شمشیر مثال عینی آن است. خون شهید روح تازه‌ای در کالبد جامعه‌ی اسلامی می‌دمد. و موجب مطالبه‌ی به حق جوامع، علیه گفتمان خصم، می‌گردد. وقتی گفتمان مقاومت اسلامی دارای چنین خصیصه‌ای باشد، به‌طور قطع و یقین به غایت نهایی خود دست می‌یابد.

مقام معظم رهبری (حفظه‌الله) در این زمینه می‌فرمایند:

«فرهنگ شهادت در جامعه‌ای اگر جا افتاد، درست نقطه‌ی مقابل فرهنگ فردگرایی غربی امروز [است] که همه‌چیز را برای خود و با محاسبه‌ی شخصی می‌سنجند؛ برای همه‌چیز یک قیمت اسکناسی و پولی قائلند و آن، به دست آوردن آن پول است؛ این درست نقطه‌ی مقابل آن فرهنگ است؛ یعنی «و یُؤثِرُونَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ»؛ این‌ها کسانی هستند که ایثار می‌کنند؛ فرهنگ ایثار، فرهنگ مایه‌ی گذاشتن از خود برای سرنوشت جامعه و برای سرنوشت مردم. این فرهنگ اگر عمومی شد، این کشور و هر جامعه‌ای که این فرهنگ را داشته باشد، هرگز متوقّف نخواهد شد؛ به عقب بر نخواهد گشت و پیش خواهد رفت.» (بیانات رهبری (۹۳/۱۱/۲۷)

دوم: شاخصه‌های فرهنگی سلبی گفتمان مقاومت

«هراسیدن از دشمن» و «تفرقه» از مهم‌ترین از شاخصه‌های سلبی مقاومت است که باید از آن‌ها اجتناب کرد. توضیح این دو شاخصه بدین شرح است:

یک: هراسیدن از دشمن

اجتناب از هراسیدن از دشمن و تشکیل جبهه‌ی ضد استکباری شاخصه‌ای مهم در گفتمان مقاومت اسلامی است، از طریق این شاخصه می‌توان با بررسی علل پدیداری استکبار، به برجسته‌سازی نقاط قوت گفتمان خود و حاشیه رانی و بی‌قرار ساختن دال‌های تثبیت شده گفتمان رقیب پرداخت. «مبارزه‌ی با استکبار در انقلاب اسلامی و در میان ملت ما یک حرکت معقول و منطقی و دارای پشتوانه‌ی علمی، و یک حرکت خردمندانه است، برخلاف آنچه بعضی می‌خواهند وانمود کنند که، این یک حرکت شعاری است، احساساتی است، متکی به منطق و عقلانیت نیست، به‌عکس، حرکت ملت ایران یک حرکت متکی به عقلانیت است.» (بیانات رهبری، ۱۳۹۴/۸/۱۲) واژه‌ی استکبار با مشتقات آن، ۴۸ بار در قرآن کریم آمده است. بهترین راه شناخت فرهنگ استکباری از دیدگاه قرآن، شناخت چهره‌های شاخص مستکبر و روش و منش آنان در خود قرآن است. (فرقانی، ۱۳۸۳: ۲۹) از این رو، تنها راه مبارزه با استکبار گفتمان‌سازی مقاومت است، البته مقاومت دو شکل دارد گاه به معنای ایستادگی و صبر و شکیبایی یعنی همان نرمش قهرمانه‌ی امام حسن مجتبی علیه السلام است، گاه به معنای دفاع و جهاد مثل قیام امام حسین علیه السلام در مقابل مستکبران است. از همین رو خداوند در قرآن بر هر دو نوع مقاومت تأکید داشته است، که در مباحث ذیل به آن اشاره می‌شود.

دو: چرایی تشکیل جبهه‌ی ضد استکبار

خداوند در قرآن هرگونه تلاش برای نزدیکی و سازش و مصالحه با استکبار را نفی می‌کند و آن را نافی عزت مسلمین می‌داند. ضمن آن‌که، این حرکت را ثمربخش ندانسته و بر این باور است که استکبار از موضع خود کوتاه نخواهد آمد. خداوند متعال مؤمنین را از هرگونه مراوده و دوستی و اعتماد به دشمنان نفی می‌کند و

می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (مانده: ۵۱) و در جایی دیگر یادآوری می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ؛ أَي كسانی که ایمان آورده‌اید دشمن من و دشمن خویش را دوست خود قرار ندهید، شما نسبت به آن‌ها اظهار محبت می‌کنید، در حالی که به آنچه از حق برای شما آمده کافر شده‌اند﴾ (ممتحنه: ۱) بنابراین مبارزه با استکبار بر اساس تکلیف الهی است. از سویی خداوند، انبیاء را برای مبارزه با استکبار فرستاد؛ به‌عنوان نمونه در آیه‌ای خطاب به حضرت موسی عليه السلام او را به سوی نماد استکبار آن دوران یعنی فرعون می‌فرستد تا به‌وسیله‌ی آیات الهی با او مبارزه کند. (زخرف: ۴۶)

سه: شیوه‌های مبارزه با استکبار

خداوند، مبارزه با استکبار را امری ضروری در تداوم حق می‌داند؛ به همین منظور مستضعفان عالم را موظف به رویارویی با مستکبران می‌کند و این مبارزه را مبتنی بر اصولی می‌داند که از جمله‌ی اصول عبارت است از:

- **خودباوری:** ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ و سست نشوید و غمگین مگردید و شما برترید اگر ایمان داشته باشید﴾ (آل عمران: ۱۳۹) یکی از روش‌های غلبه مستکبران بر توده‌ی مردم تلقین این مطلب است که مردم بدون تکیه بر ثروتمندان قادر به ادامه‌ی حیات نیستند. پیامبران الهی، همواره در پی زدودن جهل و نادانی از مستضعفان و القای روحیه و اعتماد به‌نفس بوده‌اند. در عصر حاضر نیز مستکبران این پندار نادرست را بر ملت‌ها تحمیل کرده‌اند، که شرق بدون تکیه بر غرب نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. اما امام خمینی رحمته الله با زدودن این اندیشه از ملت ایران، ثابت کرد یک ملت می‌تواند بر خود تکیه کند و به پیروزی برسد این پیروزی وام دار خودباوری و اتکاء به نفس است. (فرقانی، ۱۳۸۳: ۶۸)

- برخورد تهاجمی با استکبار: راه دفاعی و برخورد همیشه به صورت نظامی نیست، البته تقویت تسلیحات نظامی لازم و ضروری است. مبارزه با مستکبران و نبرد در راه خدا از ویژگی مؤمنان است. بیان خداوند چنین است که: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقاتِلُوا أُولَئِكَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ آن‌ها که ایمان دارند در راه خدا پیکار می‌کنند و آن‌ها که کافرند در راه طاغوت (و افراد طغیانگر) پس شما با یاران شیطان پیکار کنید (و از آن‌ها نهراسید) زیرا نقشه شیطان (همانند قدرتش) ضعیف است ﴿(نساء: ۷۶) خداوند در آن آیه دقیقاً گفتمان مقاومت را بیان کرده است؛ زیرا از سویی اهل ایمان را قدرتمند و اهل نبرد معرفی می‌کند و از سوی دیگر گفتمان مقابل را خوار و زبون و ضعیف معرفی می‌کند. دلیل این ضعف و ناتوانی این است که طرفداران طاغوت در مسیر استعمار و شهوات زودگذری که اثر آن ویرانی اجتماع و برخلاف قانون آفرینش است، تلاش و کوشش می‌نمایند و از سوی دیگر افراد با ایمان با اتکا به نیروهای معنوی آرامشی دارند که پیروزی آن‌ها را تضمین می‌کند و به آن‌ها قوت می‌بخشد؛ در حالی که افراد بی‌ایمان تکیه‌گاه محکمی ندارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲/۴)

- شکیبایی و پایداری در مبارزه: خداوند، بعد از بیان سرگذشت انبیاء، امت‌های گذشته و رمز پیروزی آن‌ها، به دستوری را پیامبر ﷺ ابلاغ می‌کند. دستوری پرمغز و پرمحتوا که به فرموده خود پیامبر ﷺ این آیه ایشان را پیرکرد. خداوند دستور می‌دهند: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ بنابراین همان‌گونه که فرمان یافته‌ای استقامت کن همچنین کسانی که با تو به سوی خدا آمده‌اند و طغیان نکنید که خداوند آنچه را انجام می‌دهید می‌بیند ﴿(هود: ۱۱۲) مراد از استقامت در آیه ادامه دادن به ارشاد تبلیغی، مبارزه و پیکار در میدان نبرد، پیاده کردن تعلیمات قرآن در انجام وظایف است؛ البته بر طبق آیه این مقاومت باید به قصد انجام دستور الهی انجام شود و خداوند هم پیامبر عظیم الشان اسلام و هم مسلمین را دعوت به استقامت و پایداری دعوت کردند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۱۲/۵)

هم چنین خداوند در کنار ابلاغ دستور استقامت و پایداری به پیامبر و امت اسلامی، در آیات دیگری ایشان را در استکبار ستیزی به صبر و پایداری فرا می خواند. در سوره ی اعراف می فرماید: ﴿فَصَبِّرُوا عَلَىٰ مَا كَذَّبُوا وَ أُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا﴾ (اعراف: ۱۳۷) در آیه دیگری خداوند می فرماید: ﴿وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال: ۶۶) بنابراین یکی از شیوه های مبارزه با مستکبران داشتن صبر و شکیبایی است، خداوند در صبر و پایداری برکاتی گذاشته است که تبیین آن از بحث این نوشتار خارج است.

- شناسایی و ابطال فرهنگ استکباری: برای مبارزه با هر چیزی بدیهی است که باید ماهیت طرف مقابل را شناخت تا بتوان آن را ابطال کرد خداوند در سوره ی هود به این مطلب اذعان دارد و می فرماید: ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ؛ ما موسی را با آیات خود و دلیل آشکاری فرستادیم به سوی فرعون و اطرافیانش؛ اما آن ها از فرمان فرعون پیروی کردند؛ در حالی که فرمان فرعون، مایه ی رشد و نجات نبود! ﴿ (هود: ۹۶ و ۹۷) خداوند با معرفی فرعون که مظهر استکبار و ظلم است، فرمان او را بدون رشد و نجات معرفی می کند و حضرت موسی را با آیات محکم و آشکار به مبارزه به سوی فرعون گسیل می دارد.

چهار - تفرقه و اختلاف

تفرقه و اختلاف، از شاخصه های سلبی در گفتمان مقاومت اسلامی است. هنگامی که گفتمان مقاومت اسلامی به مؤلفه بسیار مهم عدم اختلاف امت اسلامی مزین باشد از هجوم و سلطه ی گفتمان مدرنیته غربی و اسلام گرایان بنیادگرا و افراطی مصون می ماند. وحدت جامعه اسلامی پدافندی غیرعامل در برابر انواع تهاجمات فیزیکی و روانی گفتمان رقیب است. مقاومت و ایستادگی بدون رهبری و وحدت ممکن نیست. خداوند در قرآن می فرماید: ﴿وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ؛ هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آن ها [دشمنان]، آماده سازید! ﴿ (انفال: ۶۰) بر طبق آیه آماده بودن مسلمانان با تمام قوا مستلزم این است که

امت اسلامی تفرقه نداشته باشند؛ زیرا وحدت و یکپارچگی هم نوعی قدرت است؛ چراکه با تفرقه، نمی‌توان دشمن را ترساند. با وحدت است که بُنیه دفاعی مسلمانان در زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، نظامی، عقیدتی و غیره چنان قوی می‌شود که دشمن می‌ترسد و توطئه‌هایش خنثی می‌شود. (قرآنی ۱۳۸۸: ۳/۳۴۶)

هم‌چنین در آیه‌ی دیگری در همین سوره خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ و دل‌های آن‌ها را با هم، الفت داد، اگر تمام آنچه را روی زمین است صرف می‌کردی که میان دل‌های آنان الفت دهی، نمی‌توانستی! ولی خداوند در میان آن‌ها الفت ایجاد کرد! او توانا و حکیم است﴾ (انفال: ۶۳) در این آیه خداوند وحدت و محبت بین مؤمنان را پرتویی از عزت و نعمت الهی می‌داند و از همین رو به خاطر آن بر مردم و پیامبر، مَنّت نهاده است. (قرآنی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۰) بنابراین خداوند با الفت قلوب مؤمنین و وحدت بین آنان سد دفاعی، در برابر توطئه‌های دشمنان ایجاد کرده است. هم‌چنین اجتناب از تفرقه و جدایی امم اسلامی بر طبق آیه‌ی عاملی در حفظ و تثبیت گفتمان مقاومت چه در حالت ستیز و جنگ و چه در حالت دفاع و حفاظت از تهاجمات است.

نتیجه‌گیری

گفتمان مقاومت اسلامی دارای شاخصه‌های مختلفی است که هر کدام از این شاخصه‌ها به‌نوبه‌ی خود، حائز اهمیت هستند؛ البته شاخصه‌های فرهنگی گفتمان، زیربنای اصلی، گفتمان است. زیرا با تقویت، شناسایی و تبیین هر کدام از شاخصه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت، می‌توان از مرزهای اعتقادی و ایدئولوژیک نظام اسلامی صیانت کرد. اسلام‌خواهی، استقلال‌طلبی و عزت‌طلبی از جمله شاخصه‌های ایجابی گفتمان مقاومت اسلامی هستند. در واقع اسلام‌خواهی نقش هسته‌ی مرکزی، گفتمان مقاومت را دارد. سایر شاخصه‌ها حول «اسلام‌طلبی» به معنای واقعی جمع شده‌اند؛ زیرا اصول و عقاید اسلامی سنجه‌هایی برای تثبیت معنا

و مصداق عمومی شدن مطالبات مقاومت اسلامی و همچنین حربه‌ای برای چالش اندازی گفتمان رقیب که اعم از گفتمان غرب و مدرنیته و گفتمان بنیادگرایی هستند. برای پایداری و تمایز هر گفتمانی سزاوار است که سلطه‌پذیری را عار و ننگ تلقی کند و بی‌بدیل و مستقل از شرق و غرب باشد و دارای «هویت ملی و دینی» باشد. برای عزت بخشیدن و نفوذ گفتمان مقاومت، مؤلفه «عزت‌طلبی» لازم است. خون شهدا و تبعیت از رهبری دینی (ولی فقیه مطلقه) گفتمان را اثربخش می‌کند. شاخصه‌های سلبی گفتمان، در واقع راه‌کارهایی هستند که از طریق «استکبارستیزی» و نه‌راسیدن از دشمن، ایجاد روحیه‌ی مبارزه‌طلبی و «اجتناب از تفرقه و جدایی» مقاومت اسلامی به سر منزل نهایی خود می‌رساند.

پی نوشت

۱. رجوع کنید به سوره‌ی یوسف آیه‌ی ۱۰۸: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ و سوره‌ی مریم آیه‌ی ۴۸: ﴿وَ اعْتَزِلْكُمْ وَ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ ادْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾
۲. رجوع کنید: آیات نساء: ۸۷ / سبا: ۳ / آل عمران: ۹ / شوری: ۱۸ / رعد: ۵.

کتاب نامه

- قرآن کریم (۱۳۸۰)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۱. امینی، علی اکبر (۱۳۹۰)، *گفتمان ادبیات در آستانه دو انقلاب*، ج ۲، اطلاعات، تهران.
 ۲. انوری، حسن (۱۳۸۲)، *فرهنگ لغت*، ج ۲، انتشارات سخن، تهران.
 ۳. بشیر، حسین (۱۳۹۰)، *فرهنگ هویت*، ج ۱، نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
 ۴. خوش نظر، محمود (۱۳۰۳)، *وظیفه هر مسلمان در برابر امام و رهبر اسلامی*، ج ۱، بوستان کتاب، قم.
 ۵. دبیری، امیر (۱۳۹۲)، *مؤلفه‌های فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی در خاورمیانه*، ج ۱، پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، قم.
 ۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱)، *فرهنگ لغت*، ج افست گلشن، تهران.
 ۷. رستمی نسب، عباسعلی (۱۳۹۴)، *بررسی جایگاه جهاد به عنوان یکی از مبانی دفاع مقدس در قرآن کریم*، نشریه‌ی ادبیات پایداری، ش ۱۳، صفحات ۹۴-۱۱۴.
 ۸. زاهدی تیر، اصغر؛ امین ناجی، محمد هادی (۱۳۹۸)، *بررسی مفهوم مقاومت با رویکرد اجتماعی در آیات قرآن کریم*، نشریه‌ی علمی مطالعات تفسیری، ش ۳۸، صفحات ۲۲۱-۲۳۶.
 ۹. زهری، علیرضا (۱۳۸۹)، *جمهوری اسلامی و مسئله‌ی هویت دینی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف: شیوهی بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۰ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۶۰۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید)
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد.
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله‌ی چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه‌ی مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد.
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است.
۵. هیأت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله‌ی ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد)؛ و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.



ب: شیوهی 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 رتبه‌ی علمی (دانشجو، مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی، ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی آیینیه‌ی تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسأله، 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: شیوه‌ی استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس‌دهی باید به صورت «درون متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲ / ۱۳۸))
 ۲. در پایان مقاله ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس 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، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه یا مجله.
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه‌ی «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. ۳۲۹ق).
 ۵. در ترجمه‌ی آیات قرآن، بهتر است در سرتاسر مقاله، از یک ترجمه معتبر - با ذکر منبع - استفاده شود و آدرس‌دهی به آیات قرآن این گونه ذکر گردد: مثال: (بقره: ۲۵۰) تمام آیات و روایات از نرم‌افزار و با اعراب‌گذاری، کپی شود.

فَرَحَوَان

با عنایت و توفیقات الهی، در راستای تعمیق و گسترش مطالعات قرآنی و توسعه‌ی فرهنگ قرآن‌پژوهی، گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه‌الزهراء (ع) شماره‌ی دیگری از فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» را منتشر کرده است.

از کلیه‌ی اساتید و پژوهشگران محترم، به‌ویژه دانش‌پژوهان جامعه‌الزهراء (ع) دعوت می‌نماید، مقالات پژوهشی در عرصه‌های تفسیر و علوم قرآن و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآنی با سایر علوم را، جهت بررسی و انتشار آنها در شماره‌های بعدی، به ایمیل فصلنامه ارسال نمایند.

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>

پست الکترونیکی فصلنامه

Alaularahman@Gmail.com

