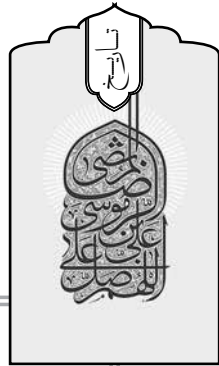




- ۱۰ وقایع ماه ذی القعدة الحرام  
 ۱۵ خلاصه‌ای از زندگی نامه امام رضا(ع)



- ۲۲ سرشت اخلاقی دین  
 ۴۲ نقش بیعت در عصر حضور و غیبت  
 ۵۴ نگرشی بر مکتب‌های ضد اخلاقی  
 ۶۱ مبانی اخلاقی در صحیفه سجادیه





۷۶ شرح حدیث در بیان مقام معظم رهبری

۷۸ درس اخلاق آیت الله حسین مظاهری



۸۶

پرسش و پاسخ

## اخلاق نیکو

**حسن خلق دو معنا دارد: معنای عام و معنای خاص. [۱]**

حسن خلق به معنای عام عبارت است از مجموعه خصلت‌های پسندیده‌ای که لازم است انسان روح خود را به آن‌ها بیاراید. حسن خلق به معنای خاص عبارت است از خوش‌رویی، خوش‌رفتاری، حسن معاشرت و برخورد پسندیده با دیگران. امام صادق (ع) در بیان حسن خلق به معنای خاص فرمود: «تَلَيُّنُ جَانِبِكَ وَ تَطْيِيبُ كَلَامِكَ وَ تَلْقَى أَخَاكَ بِبِشْرِ حَسَنٍ» [۲] حسن خلق آن است که برخوردت را نرم کنی و سخنت را پاکیزه سازی و برادرت را با خوش‌رویی دیدار نمایی. در کتاب‌های اخلاق و روایات اسلامی هر جا سخن از حسن خلق است، اغلب مراد، همین معنای دوم است.

## جایگاه حسن خلق در اسلام

دین مقدس اسلام، همواره پیروان خود را به نرم‌خویی و ملایمت در رفتار با دیگران دعوت می‌کند و آنان را از درشتی و تندخویی باز می‌دارد. قرآن کریم در ستایش پیغمبر اکرم (ص) می‌فرماید:

«إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» [۳] بدرستی که تو به اخلاق پسندیده و بزرگی آراسته شده‌ای. حسن خلق و گشاده‌رویی از بارزترین صفاتی است که در معاشرت‌های اجتماعی باعث نفوذ محبت شده و در تأثیر سخن اثری شگفت‌انگیز دارد. به همین جهت خدای مهربان، پیامبران و سفیران خود

را انسان‌هایی عطوف و نرم‌خو قرار داد تا بهتر بتوانند در مردم اثرگذارند و آنان را به سوی خود جذب نمایند. این مردان بزرگ برای تحقق بخشیدن به اهداف الهی خود، با برخورداری از حسن خلق و شرح صدر، چنان با ملایمت و گشاده رویی با مردم رو به رو می‌شدند که نه تنها هر انسان حقیقت‌جویی را به آسانی شیفته خود می‌ساختند و او را از زلال هدایت سیراب می‌کردند، بلکه گاهی دشمنان را نیز شرمنده و منقلب می‌کردند. مصداق کامل این فضیلت، وجود مقدس رسول گرامی اسلام (ص) است. قرآن کریم، این مزیت‌گران بهای اخلاقی را عنایتی بزرگ از سوی ذات مقدس خداوند دانسته، می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» [۴] در پرتو رحمت و لطف خدا با آنان مهربان و نرم‌خو شده‌ای و اگر خشن و سنگدل بودی، از گردت پراکنده می‌شدند. بسیار اتفاق می‌افتاد که افراد با قصد دشمنی و به عنوان اهانت و اذیت به حضور ایشان می‌رفتند ولی در مراجعت مشاهده می‌شد که نه تنها اهانت نکرده‌اند بلکه با کمال صمیمیت اسلام را پذیرفته و پس از آن، رسول اکرم (ص) محبوب‌ترین فرد در نزد آنان به شمار می‌رفت. ارزشی که اسلام برای انسان خوشرفتار قائل است، تنها به مؤمنان محدود نمی‌شود، بلکه غیر آنان نیز اگر این فضیلت را دارا باشند، از مزایای ارزشی آن بهره‌مند می‌شوند. در تاریخ چنین آمده است:

علی (ع) از سوی پیامبر خدا (ص) مأمور شد تا با سه نفر که برای کشتن ایشان هم‌پیمان شده بودند، پیکار کند. آن حضرت، یکی از سه نفر را کشت و دو نفر دیگر را اسیر کرد و خدمت پیامبر خدا (ص) آورد. پیامبر (ص) اسلام را بر آن دو عرضه کرد و چون نپذیرفتند، فرمان اعدام آنان را به جرم توطئه‌گری صادر کرد. در این هنگام جبرئیل بر رسول خدا (ص) نازل شد و عرض کرد: خدای متعال می‌فرماید، یکی از این دو نفر را که مردی خوش خلق و سخاوتمند است، عفو کن، پیامبر نیز از قتل او صرف نظر کرد، وقتی علت عفو را به فرد مزبور اعلام کردند و دانست که به خاطر داشتن این دو صفت نیکو مورد عفو الهی واقع شده، شهادتین را گفت و اسلام آورد. رسول خدا (ص) درباره اش فرمود: او از کسانی است که خوش‌خویی و سخاوتش او را به سمت بهشت کشانید. [۵]

## حدود حسن خلق

از جمع بندی آیات و روایات و سیره معصومین (ع) به دست می‌آید. که حسن خلق از نظر آیین مقدّس اسلام «ارزش ذاتی» دارد، چه در برخورد با مؤمن باشد و چه در برخورد با کافر، اکنون برای روشن شدن حدود حسن خلق، موضوع را از چند جهت بررسی می‌کنیم:

### حسن خلق مؤمنان با یکدیگر

بدیهی است که خوش رفتاری مؤمنان با یکدیگر، یکی از ارزش‌های والای اخلاقی به حساب می‌آید. قرآن کریم، یاران رسول اکرم (ص) را به این صفت ستوده، می‌فرماید: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...» [۶] محمد (ص) فرستاده خداست و کسانی که با او هستند در برابر کفار سرسخت و در میان خود مهربانند. براساس این آیه، مسلمانان باید نسبت به عموم امت، مهربان و دلسوز باشند، با آنان خوش رفتاری نمایند، به کمکشان بشتابند، در غم و شادی مردم سهیم باشند و با چهره‌ای متبسم، مؤدّب و خوشرویی با آنان رو به رو شوند و از این راه سبب ترویج حسن خلق و پیوند با مردم شوند.

### با مجرمان و منحرفان

جرم و انحراف با روح شریعت، سر ناسازگاری دارد و از هر کس که سر بزند زبان باراست و خردمندان موظفند از آن جلوگیری کنند و عقل و شرع می‌گوید؛ خندیدن به روی مجرم، کاری نابخردانه است. بنابراین مسلمانان - گرچه از خصلت زیبای حسن خلق برخوردارند - ولی مجرمان و منحرفان، شایسته چنین موهبتی نیستند و نباید لبخند را تأیید اعمال ناشایست خود بدانند. بلکه در این گونه موارد وظیفه اسلامی، عمل به نخستین مرحله نهی از منکر است که روی گردانی و نشان دادن حالت تنفّر و انزجار از عمل خلاف است و اگر خلافکار با ترش رویی و گرفتگی چهره ما دست از خلاف نکشد، نوبت به امر و نهی زبانی می‌رسد که البته در این مقام باید مستدل، محکم، منطقی و در عین حال با خوش خلقی و ادب، خلافکار را نصیحت و موعظه کنیم چنان که قرآن مجید می‌فرماید: «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ

الْخَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» [۷] با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت کن و با آن‌ها با نیکوترین وجه، مناظره نما. در چنین مواردی باید به ذکر آیه یا روایت یا طرح قانون و مقررات یا بیان صلاح و مصلحت فرد و مملکت، همین‌طور بازگو کردن آثار ناهنجار گناه و خلاف و پیامدهای زیان‌بار آن، خلافکار را به اشتباهی که مرتکب شده واقف کرد تا آن را ترک گوید و باید دانست که حلاوت گفتار، خوش‌رویی، استدلال قوی و منطق در سخن و اخلاص و دلسوزی بیش از هر چیز دیگر برطرف مقابل تأثیر می‌گذارد و سبب اصلاح می‌شود.

### خوش خلقی و پرهیز از چاپلوسی

متأسفانه بعضی به دلیل عدم شناخت و آگاهی لازم، حسن خلق و رفتار نیکو را با تملق و چاپلوسی اشتباه می‌گیرند و به ناحق به مدح و ستایش صاحبان زور و زر می‌پردازند و در برابر آنان کرنش و کوچکی می‌کنند و شخصیت و ارزش والای انسانی خود را لگدکوب می‌سازند و با کمال وقاحت نام‌این رفتار ناشایست را حسن خلق و رفق و مدارا با مردم می‌گذارند، نشانه چنین کسانی آن است که وقتی به افراد عادی و تهیدست می‌رسند، گشاده‌رویی و نرم‌خویی را فراموش می‌کنند و حتی چهره‌ای عبوس و خشن به خود می‌گیرند. این صفت ناپسند نه تنها یک ارزش نیست، بلکه گناهی بزرگ است که موجب خشم خداوند می‌شود. رسول خدا (ص) در این باره می‌فرماید: «إِذَا مَدِحَ الْفَاجِرُ أَهْتَرَ الْعَرْشِ وَ غَضِبَ الرَّبُّ» [۸]

هرگاه شخص فاجری ستایش شود، عرش الهی می‌لرزد و خداوند خشمگین می‌شود. پس ضروری است که در برخوردهای اجتماعی خود، رفتار پسندیده را با چاپلوسی اشتباه نگیریم و افراد متخلفی را که گاه درصددند با چرب‌زبانی و چاپلوسی، حق و باطل را بر ما مشتبه کنند، طرد کرده و خود را از نیرنگ آنان ایمن سازیم.

### خوش خلقی و مزاح

یکی دیگر از موضوعات مرتبط با حسن خلق، بحث مزاح است. باید دانست که مزاح و شوخی در حدی که موجب زدودن غم و اندوه و شاد

کردن مؤمن باشد و به گناه و افراط و جسارت و سخنان زشت و دور از ادب کشیده نشود، عملی پسندیده است. آنچه در این باره از پیشوایان دین به ما رسیده، در همین محدوده است. پیامبر اسلام (ص) فرمود: «إِنِّي لَأَمْرُحٌ وَ لَا أَقْوَلُ إِلَّا حَقًّا» [۹]

من شوخی می‌کنم، ولی جز سخن حق نمی‌گویم. شخصی به نام یونس شیبانی می‌گوید: حضرت صادق (ع) از من پرسید: مزاح شما با یکدیگر چگونه است؟ عرض کردم بسیار اندک! حضرت فرمود: «این گونه نباشید، چراکه مزاح کردن از حسن خلق است و تو می‌توانی به وسیله آن برادر دینی ات را شادمان کنی. پیامبر خدا (ص) نیز با افراد شوخی می‌کرد و منظورش شاد کردن آنان بود.» [۱۰]

### حسن خلق آری، بی تفاوتی نه!

از نظر اسلام، حسن خلق هرگز به این معنا نیست که اگر با منکری روبه رو شدیم، در برابر آن سکوت کرده، لبخند بزنیم، یا در برابر اعمال زشت دیگران واکنش منفی نشان ندهیم. زیرا برخورد منفی و توأم با تندی و خشونت، زمانی مذموم و ناپسند است که پای بی‌اعتنایی به دین و ارزش‌های والای آن در میان نباشد و گرنه رنجیدن نزدیک‌ترین افراد به انسان نیز اگر به دلیل حفظ ارزش‌ها و پایبندی به آن باشد، نه تنها زشت نیست، بلکه در ردیف مهم‌ترین وظایف شرعی و از مراتب نهی از منکر است.

## پی‌نوشت‌ها

- [۱]. جامع السعادات، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳.
- [۲]. بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۳۸۹.
- [۳]. قلم (۶۸)، آیه ۴.
- [۴]. آل عمران (۳)، آیه ۱۵۹.
- [۵]. بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۳۹۰.
- [۶]. فتح (۴۸)، آیه ۲۹.
- [۷]. نحل (۱۶)، آیه ۱۲۵.
- [۸]. بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۱۵۲.
- [۹]. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۹۸.
- [۱۰]. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۶۳.



ت  
ر



# وقایع ماه ذی القعدة الحرام

## ۱. اول ذی القعدة

### ۱. ولادت حضرت معصومه علیها السلام

در این روز در سال ۱۷۳ هجری دخت گرامی موسی بن جعفر (ع)، حضرت فاطمه معصومه (س) به دنیا آمده است. (۱) مادر مکرمه آن حضرت جناب نجمه (س) مادر امام رضا (ع) است. نام مبارکش فاطمه، لقب آن حضرت معصومه و در خانواده امام هفتم (ع) حضرت معصومه (س) را «فاطمه کبری» می خواندند. (۲)

## ۲. جنگ بدر صغری

در این روز در سال ۴ هجری جنگ بدر صغری واقع شد، و به آن «بدرالموعده» و «بدر الثالثه» هم می گویند. (۳)

## ۳. مرگ اشعث بن قیس

در شب اول ذی القعدة سال ۴۰ هجری اشعث بن قیس کندی به درکات جحیم شتافت. (۴) امام صادق (ع) می فرماید: «اشعث بن قیس در قتل امیرالمؤمنین (ع) شریک بود، و دخترش جعدہ امام مجتبی (ع) را مسموم

کرد، و محمد پسرش در قتل امام حسین(ع) شریک بود». (۵)  
اشعث در سال دهم هجرت با جمعی از قبیلۀ خود اسلام آورد، و بعد از پیامبر(ص) مرتد شد. ابوبکر او را دستگیر کرد و خواهر کورش را به شرط همسری به او داد. از این زن جعد و محمد به دنیا آمدند، که جعد قاتل امام حسن(ع) و محمد جزء لشکر عمر سعد در کربلا شد، و در دستگیری جناب مسلم بن عقیل(ع) نیز نقش بسزایی داشت. (۶)  
در روز عاشورا به سبب جسارتی که به حضرت امام حسین(ع) کرد هنگامی که برای قضای حاجت به کناری رفته بود، عقرب او را نیش زد و در حالی که عورتش پیدا بود به آتش جهنم وارد شد. (۷)

### نهم ذی القعدة

حضرت مسلم(ع) ۲۷ روز قبل از شهادتش در این روز از سال ۶۰ هجری نامه‌ای برای امام حسین(ع) نوشت و به آن حضرت خبر داد که ۱۸۰۰۰ نفر با او بیعت کرده‌اند. (۸)

### یازدهم ذی القعدة

#### ۱. ولادت امام رضا(ع)

در روز پنجشنبه سال ۱۴۸ هجری امام رضا(ع) در مدینه به دنیا آمد. (۹)  
در ولادت آن حضرت ۱۱ ذی الحجه و ۱۱ ربیع الاول نیز ذکر شده است. (۱۰)  
پدر آن حضرت موسی بن جعفر(ع) و مادرشان ام البنین نجمه(س) (۱۱) است. نام مبارکشان علی است، و کنیه آن حضرت ابوالحسن است، و کنیه خاصشان ابوعلی است. (۱۲)  
سراج الله، نور الهدی، قره عین المؤمنین، مکیده الملحدین، کفو الملک، کافی الخلق، رب السریر، رُباب التدبیر (به معنای مصلح)، فاضل، صابر، وفی، صدیق و رضی دیگر القاب آن حضرت هستند. (۱۳)  
هنگامی که آن حضرت به دنیا آمد ایشان را در پارچه سفیدی پیچیده و به خدمت پدر بردند. آن حضرت در گوش راست حضرت رضا(ع) اذان و در گوش چپ اقامه فرمود، و آب فرات به کام مبارک آن حضرت ریخت و سپس او را به مادر مکرمه اش نجمه(س) برگردانیدند. (۱۴)

## روز بیستم سوّم ماه ذی القعدة

### ۱. شهادت امام رضاع

بنابر قولی در این روز در سال ۲۰۳ هجری حضرت رضاع(ع) به شهادت رسیدند. (۱۵)

### ۲. جنگ بنی قریظه

در این روز در سال ۴ هجری غزوه بنی قریظه به وقوع پیوست. مسلمانان ۳۰۰۰ نفر بودند و یک نفر به نام خَلاد بن سوید شهید شد. کفار ۹۰۰ نفر بودند که همه آن ها کشته شدند. (۱۶) بنابر قولی این جنگ در شوال به وقوع پیوسته است. (۱۷)

## روز بیست و پنجم ماه ذی القعدة

### حرکت پیامبر(ص) از مدینه برای حجه الوداع

در این روز در سال ۱۰ هجری پیامبر(ص) با اصحاب از مدینه برای حجه الوداع و غدیر حرکت کردند. (۱۸) بعضی اقوال ۲۳ و بعضی ۲۵ ذی القعدة نقل کرده اند. (۱۹)

## روز آخر ماه ذی القعدة

### شهادت امام جواد(ع)

در این روز در سال ۲۲۰ هجری امام جواد(ع) به زهر معتصم به شهادت رسیدند، و هنگام شهادت از سن مبارکشان ۲۵ سال و سه ماه و ۱۲ روز گذشته بود. (۲۰) در شهادت آن حضرت ۵ ذی القعدة، ۱۱ ذی القعدة (۲۱)، ۵ ذی الحجه سال ۲۱۹ هجری (۲۲)، ۶ ذی الحجه (۲۳)، ۲۵ ذی الحجه هم گفته شده است.

بعد از شهادت حضرت رضا(ع) مأمون جواد الائمه(ع) را به بغداد طلبید و دخترش ام الفضل را به آن حضرت تزویج نمود. پس از مدتی که آن حضرت از سوء معاشرت مأمون بسیار ناراحت بودند برای حج به مکه تشریف بردند. سپس به مدینه رفتند و در آنجا بودند تا مأمون به درک واصل شد و معتصم برادر او خلیفه شد.

معتصم حسادت خاصی نسبت به آن حضرت داشت، و آن امام معصوم را به همراه ام الفضل به بغداد احضار کرد. آن حضرت در حضور اکابر شیعه و ثقات اصحاب خود در مدینه امام هادی (ع) را امام بعد خود معرفی کردند و ودایع امامت را تسلیم ایشان نمودند و در ۲۸ محرم سال ۲۲۰ وارد بغداد شدند. ام الفضل به تحریک عمویش معتصم و به قولی جعفر بن مأمون، امام (ع) را در سن ۲۵ سالگی مسموم کرد. (۲۴)

### تتمه ماه ذی القعدة

#### صلح حدیبیه در سال ششم هجرت

در ماه ذی القعدة پیامبر (ص) برای اعمال عمره قصد مکه فرمودند. (۲۵) تعداد مسلمانان با آن حضرت ۱۲۲۰ یا ۴۰۰ نفر بودند، و برای قربانی ۷۰ شتر به همراه خود بردند.

آنان از مسجد شجره احرام بستند، و در یک منزلی مکه، در محلی به نام حدیبیه بر سر چاهی توقف نمودند. آب چاه به اندک زمانی تمام شد و چون به آن حضرت خبر دادند، به معجزه نبوت آب چاه آن قدر زیاد شد که مثل چشمه می جوشید.

کفار از حرکت با خبر گشته مانع ورود حضرت به مکه شدند. آن حضرت بیعتی دیگر به نام «بیعه رضوان» از اصحاب گرفتند. قرار شد آن حضرت سال بعد حج و عمره را قضا کنند و قراردادی بین مسلمین و کفار منعقد شد، که طبق شروطی تا ده سال جنگ بین آنان نباشد. گروهی از صحابه از این صلح دلتنگ شدند، عمر بن خطاب گفت: «در نبوت شک نکردم مانند روز حدیبیه» (۲۶)، به پیامبر (ص) می گفت: ما چگونه به این خواری گردن نهیم و به این مصالحه رضایت دهیم!!

حضرت فرمودند: من پیامبر خدایم و کاری جز به حکم خداوند نمی کنم. عمر گفت: تو به ما گفتی به زیارت کعبه می رویم و عمره انجام می دهیم، پس چه شد؟ پیامبر (ص) فرمود: آیا گفتم امسال این کار انجام می شود؟ عمر گفت: نه! فرمود: پس چرا مجادله می کنی!!؟

در بازگشت از حدیبیه سوره فتح بر آن حضرت نازل شد. (۲۷)

## پی نوشتها

۱. طبقات ابن سعد: ج ۲ ص ۵۱. زندگانی حضرت معصومه علیها السلام و تاریخ قم: ص ۳۴. فاطمه بنت الامام موسی کاظم (ع): ص ۱۴.
۲. بحار الانوار: ج ۴۸ ص ۲۸۸ - ۳۰۳.
۳. ناسخ التواریخ: جلد هجرت ص ۱۹۷. بحار الانوار: ج ۲ ص ۱۸۲.
۴. مستدرک علم رجال هجرت الحديث: ج ۱ ص ۶۸۸.
۵. بحار الانوار: ج ۴۲ ص ۲۲۸.
۶. ریاحین الشریعہ: ج ۳ ص ۵۹. مستدرکات علم رجال الحديث: ج ۱ ص ۶۸۸.
۷. بحار الانوار: ج ۴۴ ص ۳۱۷.
۸. نفس المهموم: ص ۸۴. وقایع الشهور: ص ۲۱۳.
۹. اعلام الوری: ج ۲ ص ۴۰. جلاء العیون: ص ۵۴۴. فیض العلام: ص ۹۰. بحار الانوار: ج ۴۹ ص ۱۰.
۱۰. فیض العلام: ص ۱۱۹. بحار الانوار: ج ۴۹ ص ۳۰۴.
۱۱. اعلام الوری: ج ۲ ص ۴۰. بحار الانوار: ج ۴۹ ص ۱۰. ارشاد: ج ۲ ص ۲۴۶.
۱۲. بحار الانوار: ج ۴۹ ص ۱۰.
۱۳. بحار الانوار: ج ۴۹ ص ۱۰.
۱۴. بحار الانوار: ج ۴۹ ص ۹.
۱۵. مسار الشیعه: ص ۱۶. العدد القویہ: ص ۲۷۵. فیض العلام: ص ۹۷.
۱۶. الموسوعه الكبرى فی غزوات النبی الاعظم صلی الله علیه و اله: ج ۳ ص ۱۹۲.
۱۷. بحار الانوار: ج ۱۹ ص ۱۷۰.
۱۸. کافی: ج ۴ ص ۲۴۸.
۱۹. الغدیر: ج ۱ ص ۹. قلاند النحور: ج شوال، ص ۲۷۲.
۲۰. ارشاد: ج ۲ ص ۲۹۵. اعلام الوری: ج ۲ ص ۱۰۶. توضیح المقاصد: ص ۲۹. کشف الغمہ: ج ۲ ص ۳۷. اصول کافی: ج ۲ ص ۵۴۱. فیض العلام: ص ۱۰۳. بحار الانوار: ج ۵۰ ص ۸ - ۱۰. قلاند النحور: ج ذی القعدہ، ص ۲۷۹.
۲۱. بحار الانوار: ج ۵۰ ص ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۷.
۲۲. تتمه المنتهی: ص ۳۰۰.
۲۳. شرح احقاق الحق: ج ۱۲ ص ۴۱۴ - ۴۱۶.
۲۴. خلاصه ای از قلاند النحور: ج ذی القعدہ، ص ۲۷۹.
۲۵. استیعاب: ج ۴ ص ۱۹۱۷.
۲۶. التعجب (کراچی): ص ۵۹.
۲۷. منتهی الآمال: ج ۱ ص ۷۶. بحار الانوار: ج ۲ ص ۳۱۷ - ۳۱۶.

## خلاصه‌ای از زندگی نامه امام رضا(ع)

امام رضا(ع) هشتمین امام شیعیان از سلاله پاک رسول خدا(ص) و هشتمین جانشین پیامبر مکرم اسلام(ص) است. بنابر نظر مشهور مورخان وی در یازدهم ذی‌القعدة سال ۱۴۸ هـ. ق، در مدینه منوره متولد شد. نام مبارکش، علی، کنیه آن حضرت، ابوالحسن و دارای القاب متعددی از جمله؛ رضا، صادق، صابر، فاضل، قره‌اعین المؤمنین و... هستند، اما مشهورترین لقب ایشان، «رضا» به معنای «خشنودی» است.

پدر بزرگوار امام رضا، امام موسی کاظم(ع) پیشوای هفتم شیعیان بودند که در سال ۱۸۳ هـ. ق، به دست هارون عباسی به شهادت رسیدند، و مادر گرامیشان نجمه (تکتم) نام داشت.

امام رضا(ع) در مدینه، پس از شهادت پدر، امامت بر مردم را برعهده گرفت، و به رسیدگی امور پرداخت، شاگردان پدر را به دور خودش جمع کرد و به تدریس و تکمیل حوزه علمیه جدش امام صادق(ع) مشغول شد و در این راستا گام‌های بزرگ و استواری برداشت.

مدت امامت حضرت رضا(ع)، حدود ۲۰ سال طول کشید، که ۱۷ سال آن در مدینه و سه سال آخر آن در خراسان گذشت.

در مورد تعداد فرزندان آن حضرت اختلاف وجود دارد، برخی امام

جواد(ع) را تنها فرزندایشان دانسته و گروهی نیز فرزندان دیگری را برای حضرتشان برمی‌شمارند.

امام رضا(ع) پس از هفده سال سکونت در مدینه و تبلیغ دین و ارشاد مردم، با نقشه و حيله مأمون عباسی، راه خراسان را در پیش گرفت. آن حضرت پس از قبول اجباری ولایت عهدی مأمون و گذشت سه سال، در ۵۵ سالگی به دست این خلیفه عباسی به شهادت رسید

### صفات ظاهری

درباره شمایل و صفات ظاهری امام رضا(ع)، برخی حضرتشان را سفیدرو توصیف کرده [۱] و برخی نیزایشان را دارای رنگی تیره دانسته‌اند. [۲] همچنین گزارش شده که امام هشتم(ع) قامتی معتدل داشته [۳] و شبیه‌ترین مردم به پیامبر خدا(ص) بود. [۴]

### پدر و مادر

پدر بزرگوار امام رضا(ع)، امام موسی کاظم(ع) پیشوای هفتم شیعیان بودند که در سال ۱۸۳ ه.ق. به دست هارون عباسی به شهادت رسیدند. مادر گرامی امام رضا(ع) نجمه نام داشت. [۵] البته نام‌های دیگری نیز برای مادر گرامیشان ذکر کرده‌اند. [۶]

### دوران کودکی و جوانی

حضرت رضا(ع)، دوران کودکی و جوانی را تا سال ۲۰۱ هجری قمری در مدینه طیبه [۷] که مهبط وحی بود در خدمت پدر بزرگوارش سپری کرد و مستقیماً تحت تعلیم و تربیت امام هفتم(ع) قرار گرفت و علوم و معارف و اخلاق و تربیتی را که امام کاظم(ع) از پدرانش به ارث برده بود، به او آموخت. [۸]

گزارشی از حضور ایشان در بغداد، هنگام زندانی بودن پدر بزرگوارشان در آن شهر در دسترس نیست.

### ازدواج

امام رضا(ع) دارای تعدادی کنیز بودند، از جمله کنیزان ایشان، سبیکه مادر امام جواد(ع) است. وی کنیزی بود که به او سبیکه یا دُزه می‌گفتند، حضرت رضا او را خیزران نام گذاشتند و این بانو از اهالی نوبه (منطقه‌ای در آفریقا) است. [۹] و همسر دائمی امام رضا(ع) ام حبیبه بود. [۱۰]



### فرزندان

در تعداد و اسامی فرزندان امام رضا(ع) نقل‌های مختلفی وجود دارد؛ گروهی آن‌ها را پنج پسر و یک دختر، به نام‌های محمد قانع، حسن، جعفر، ابراهیم، حسین و عایشه ذکر کرده‌اند؛ [۱۱] همچنین در نقلی شیخ صدوق در سلسله سند روایتی از فاطمه به عنوان یکی از دختران آن حضرت نام برده است؛ [۱۲] اما شیخ مفید بر این عقیده است، که امام هشتم(ع)، فرزندی جز امام جواد(ع) نداشتند. [۱۳] ابن شهر آشوب [۱۴] و طبرسی، [۱۵] نیز بر همین اعتقادند.

### امامت

امامت و وصایت حضرت رضا(ع) بارها توسط رسول خدا(ص)، پدر بزرگوار و اجداد طاهربین‌شان(ع) اعلام شده بود. به ویژه امام کاظم(ع) بارها در حضور مردم، ایشان را به عنوان وصی و امام بعد از خویش معرفی کرده بودند که به یک نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

از محمد بن اسماعیل بن فضل هاشمی چنین روایت شده است که گفت: بر امام موسی کاظم(ع) وارد شدم در حالی که ایشان به شدت مریض بودند، به حضرت عرض کردم: اگر خدای ناکرده برای شما اتفاقی بیفتد- و خدا آن روز را نیاورد- به چه کسی رجوع کنیم (امام بعد از شما کیست)؟ فرمود: «به فرزندم علی، نوشته او، نوشته من است، و او وصی و جانشین من بعد از مرگم خواهد بود». [۱۶]

امام رضا(ع) در مدینه، پس از شهادت پدر، امامت بر مردم را برعهده گرفت، و به رسیدگی امور پرداخت، شاگردان پدر را به دور خودش جمع کرد و به تدریس و تکمیل حوزه علمیه جدش امام صادق(ع) مشغول شد و در این راستا گام‌های بزرگ و استواری برداشت.

پس از شهادت امام کاظم(ع) که در سال ۱۸۳ هـ ق رخ داد، آغاز امامت حضرت رضا(ع) شروع شد، و با توجه به این که هارون (پنجمین خلیفه عباسی) در سال ۱۹۳ از دنیا رفت، ده سال از امامت حضرت رضا(ع) معاصر زمان هارون بود.

مدت امامت آن حضرت، حدود ۲۰ سال طول کشید که ۱۷ سال آن در مدینه و سه سال آخر آن در خراسان گذشت.

### شهادت

امام رضا(ع) پس از هفده سال سکونت در مدینه و تبلیغ دین و ارشاد مردم، با نقشه و حیلۀ مأمون عباسی، راه خراسان را در پیش گرفت. آن حضرت پس از قبول اجباری ولایت عهدی مأمون و گذشت سه سال، در ۵۵ سالگی به دست مأمون خلیفه عباسی به شهادت رسید. در تعیین سال شهادت امام نقل‌های مختلفی به ثبت رسیده است. گروهی سال ۲۰۲ هجری قمری را سال شهادت حضرت می‌دانند [۱۷] و عده‌ای سال ۲۰۳ هجری قمری را؛ [۱۸] اما مشهور، نظریه دوم است. در تعیین روز شهادت آن حضرت نیز اتفاق نظر نیست؛ مانند در روز جمعه از ماه رمضان، [۱۹] هفدهم ماه صفر، [۲۰] و آخر ماه صفر. [۲۱] در میان این نقل‌ها، نظریه آخر؛ یعنی آخرین روز از ماه صفر، مشهورترین و قابل اعتمادترین نقل است. بنابراین، مشهورترین و قوی‌ترین نظریه در تاریخ شهادت آن حضرت، روز جمعه، آخرین روز ماه صفر سال ۲۰۳ هجری قمری است. [۲۲]

### فضائل

از نگاه بزرگان شیعه، امام رضا(ع) همانند دیگر امامان معصوم(ع)، دارنده تمام کمالات و فضایل اخلاق انسانی در مرتبه اعلی است. به گفته آنان، او آن چنان در قلّه شکوه‌مند کمال و فضیلت قرار دارد که نه تنها دوستان و پیروانش او را ستوده‌اند، بلکه دشمنان کینه‌توز و سرسخت هم به مدح و ستایش او پرداخته‌اند. درباره اوصاف اخلاقی آن حضرت «ابراهیم بن عباس» می‌گوید: «هرگز ندیدم که امام رضا(ع) به کسی یک کلمه جفا کند و ندیدم که سخن شخصی را قطع کند و ندیدم که نیازمندی را از درگاه خویش رد کند. او هرگز در حضور افراد تکیه نمی‌داد و هرگز او را ندیدم که با صدای بلند بخندد، بلکه خنده اش تبسم و لبخند بود. وقتی که کنار سفره می‌نشست، همه خدمت‌کاران و غلامان را کنار سفره می‌نشاند». [۲۳]

### خلفای هم عصر

امام رضا(ع) در دوران امامت خود با سه تن از حُکّام و خلفای عباسی روبه‌رو و معاصر بود: هارون الرشید، امین و مأمون. [۲۴]  
برای آشنایی بیشتر با زندگی امام هشتم شیعیان(ع)، می‌توانید به سایت اسلام پدیا، مدخل «امام رضا» مراجعه نمایید.

- [۱]. شیخانی قادری، الصراط السوی فی مناقب آل النبی، ص ۱۹۹، به نقل از: قرشی، باقر شریف، حیاة الإمام الرضاع، ج ۱، ص ۲۷، قم، سعید بن جبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۰ ش.
- [۲]. صفدی، خلیل بن ابیبک، الوافی بالوفیات، ج ۲۲، ص ۲۵۱، چاپ دوم، ۱۴۰۱ق؛ یمانی موسوی، محمدکاظم بن ابی الفتوح، النفحة العنبریه فی أنساب خیر البریه، ص ۶۴، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۹ق؛ قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع الموده لذوی القربی، ج ۳، ص ۱۶۸، قم، اسوه، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.
- [۳]. ابن صباغ مالکی، علی بن محمد بن احمد، الفصول المهمه فی معرفه الأئمه (ع)، ج ۲، ص ۹۷۱، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق؛ شیخانی قادری، الصراط السوی فی مناقب آل النبی، ص ۱۹۹، به نقل از: حیاة الإمام الرضاع، ج ۱، ص ۲۷.
- [۴]. عماد الدین طبری، محمد بن ابی القاسم، بشاره المصطفی لشیعہ المرتضی، ص ۸۱، نجف اشرف، المكتبه الحیدریه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ق؛ شامی، جمال الدین یوسف بن حاتم، الدر النظیم، ص ۶۷۸، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- [۵]. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۳۷۴، نشر مرتضی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۳ق؛ شیخ مفید، الاختصاص، ص ۱۹۶، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- [۶]. امین عاملی، سید محسن، سیره معصومان، ترجمه حجتی کرمانی، علی، ج ۶، ص ۱۴۲، نشر سروش، تهران، ۱۳۷۶ش؛ قرشی، باقر شریف، پژوهشی دقیق در زندگانی امام رضاع، ترجمه صالحی، سید محمد، ج ۱، ص ۴۰ و ۴۱، اسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- [۷]. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، ص ۴۲۶، انصاریان، قم، چاپ ششم، ۱۳۸۱ش؛
- [۸]. رک: پژوهشی دقیق در زندگانی امام رضاع، ج ۱، ص ۵۰.
- [۹]. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، ج ۲، ص ۹۱، نشر آل البيت، قم، ۱۴۱۷ق؛ امین عاملی، سید محسن، أعیان الشیعہ، ج ۲، ص ۳۲، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- [۱۰]. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضاع، محقق و مصحح: لاجوردی، مهدی، ج ۲، ص ۱۴۷، نشر جهان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ق؛ مازندرانی، ابن شهر آشوب، المناقب، ج ۴، ص ۳۶۷، نشر علامه، قم، ۱۳۷۹ق؛ أعیان الشیعہ، ج ۲، ص ۲۳؛ شمس الدین محمد بن طولون، الأئمه الاثنا عشر، ص ۹۷، نشر رضی، قم، بی تا؛ المرعشی التستری، القاضی نورالله، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ج ۱۲، ص ۳۸۶، مكتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- [۱۱]. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۴۸، ص ۳۲۰، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق؛ محدث اربلی، كشف الغمه فی معرفه الأئمه، ج ۲، ص ۷۹۱، نشر رضی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۱ق؛ أعیان الشیعہ، ج ۲، ص ۱۳؛ و رک: شبرای، جمال الدین، ص ۳۴۶ و ۳۴۷، دارالکتاب، قم، چاپ اول، ۱۴۲۳ق؛ خجوی، محمد بن اسحاق، أنیس المؤمنین، ص ۲۰۳، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حسینی عاملی، سید تاج الدین، التمه فی تواریخ الأئمه علیهم السلام، ص ۱۲۳، نشر بعثت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- [۱۲]. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ... قَالَ حَدَّثَنَا فَاطِمَةُ بِنْتُ عَلِيٍّ بِنْتُ مُوسَى (ع)...»؛ شیخ صدوق، عیون أخبار الرضاع، محقق و مصحح: لاجوردی، مهدی، ج ۲، ص ۷۱، نشر جهان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
- [۱۳]. الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۲۷۱: «وَصَوَّى الرِّضَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى (ع) وَلَمْ يَنْتَزِكْ وَلَدًا تَعْلَمُهُ إِلَّا ابْنَهُ الْإِمَامَ بَعْدَهُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ (ع)».
- [۱۴]. المناقب، ج ۴، ص ۳۶۷: «وَوَلَدَهُ مُحَمَّدٌ الْإِمَامُ فَقَطْ».

- [۱۵]. اعلام الوری بأعلام الهدی، ج ۲، ص ۸۶: «و كان للرضا(ع) من الولد ابنه أبو جعفر محمد بن عليّ الجواد(ع) لا غير».
- [۱۶]. عيون أخبار الرضا(ع)، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱.
- [۱۷]. الأئمة الاثنا عشر، ص ۹۸؛ ابن ابی الثلج، تاريخ أهل البيت، تحقيق: حسيني، سيد محمد رضا، ص ۸۳، آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- [۱۸]. الكافي، ج ۱، ص ۴۸۶؛ الإرشاد في معرفه حجج الله على العباد، ج ۲، ص ۲۴۷؛ أنيس المؤمنین، ص ۲۰۳؛ طبرسي، فضل بن حسن، تاج المواليد، ص ۹۸، دار القار، بيروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ق؛ التتمه في تواريخ الأئمه عليهم السلام، ص ۱۲۳.
- [۱۹]. فتال نيشابوري، روضه الواعظين و بصيره المتعظين، ج ۱، ص ۵۳۱، نشر دليل ما، قم، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- [۲۰]. التتمه في تواريخ الأئمه عليهم السلام، ص ۱۲۳.
- [۲۱]. الأئمة الاثنا عشر، ص ۹۸؛ اعلام الوری بأعلام الهدی، ج ۲، ص ۴۱؛ أنيس المؤمنین، ص ۲۰۳.
- [۲۲]. بحار الأنوار، ج ۴۹، ص ۳.
- [۲۳]. عيون اخبار الرضا(ع)، ج ۲، ص ۱۸۴.
- [۲۴]. پژوهشي دقيق در زندگانی امام رضا(ع)، ج ۲، ص ۳۴۷.

# مقالات



## سرشت اخلاقی دین

۱. دین و اخلاق دو پدیده‌اند که در بستر زندگی انسان روییده و بالیده‌اند. هر دو در چشم انسان محترم و محتشمند و براحتهی قابل اغماض و چشم پوشی نیستند. تجربه ارزش‌های اخلاقی، یعنی این احساس که برخی از اعمال و افعال آدمی قابل ستایش و توصیه است و برخی دیگر نکوهیده و شایسته تحریم و منع، همواره بخشی از تجارب آدمی را تشکیل می‌دهد و هرگونه انسان‌شناسی که این احساس و تجربه اخلاقی را نادیده بگیرد، در واقع ماهیت آدمی را درک نکرده است (۱). بنابراین اخلاق که چیزی جز تأمل و تدبیر در همین افعال حسن و اعمال قبیح نیست، جزئی جدانشدنی از زندگی بشر است. دین هم که با احساس دل‌انگیز اما مهابت خیز حضور خداوند در جای جای عالم طبیعت و ماورای آن سروکار دارد، در ساحت اعمال و رفتار انسانی به صورت شریعت و قوانین وحی شده، حضور می‌یابد. دین که قدمت آن به درازای عمر انسان است و همواره بخش مهم زندگی انسان و بلکه تمام زندگی او را تحت تأثیر خود قرار داده، چیزی نبوده و نیست که بشر باسانی به کنارش گذارد و بی‌دغدغه آن به زندگی خود ادامه دهد.

بحث دین و اخلاق، بررسی انواع ارتباطی است که این دو پدیده

می‌توانند داشته باشند. مسأله اصلی این است که آیا اخلاق میوه درخت تنومند دین است و یا اینکه دین درختی است که ریشه‌هایش در اخلاق فرورفته و از آن مدد می‌گیرد و در آن زمینه می‌روید. یا اینکه ارتباط این‌ها دشوارتر از آن است که به وابستگی یکی بر دیگری ختم شود و این‌ها در یک ارتباط متقابل و هم‌سخنی با هم به رشد و تعالی زندگی انسان مدد می‌رسانند. موضوع مقاله حاضر حکایت و شرح اجمالی این تعاون و همیاری است. البته با توجه به اینکه مسأله رابطه دین و اخلاق در اینجا از جهت نظری موضوع بحث است و پرداختن به ارتباط تاریخی این‌ها و اینکه در بستر تاریخ دین چه مددهایی به اخلاق رسانده و چگونه اخلاق در فضای تعهد ایمانی برآمده و رشد کرده و ستبر و استوار گشته است و نیز برعکس، اخلاق در صفحات تاریخ چگونه زمینه مناسبی برای اقبال به دین و ایمان آوری شده است و اشاره به موارد و مصادیق آن در تاریخ، اگرچه دلکش و شیرین است، اما از حوزه بحث حاضر که به ارتباط دین و اخلاق خارج از تحقق تاریخی آن‌ها می‌پردازد بیرون است. (۲)

۲. معمولا برای بررسی ارتباط دو مقوله از تعریف و تحلیل دقیق هریک از آن دو شروع می‌کنند. اما درباره دین و اخلاق چنین آغازی دشواری‌های زیادی دارد. زیرا ما را به بحث از مسائل پیچیده‌ای همچون ماهیت ارزش‌های اخلاقی و یا تعیین و تبیین اجزاء سازنده یک دین، می‌کشد. برای اجتناب از این مشکل می‌توان به تعریف اجمالی هریک از آن‌ها، که برگرفته از فهم عام و متعارف بشری است، اکتفا کرد.

دین معمولا به عنوان یک مجموعه دو بخشی از عناصر معرفتی، همچون اعتقاد به خدا و معاد و تحلیل صفات الهی، و عناصر توصیه‌ای و هدایتگر سلوک و رفتار انسان، همچون امر به درستکاری و صداقت و مهربانی و... شناخته می‌شود. (۳)

اخلاق هم مجموعه‌ای از مفاهیم و مسائل مربوط به چگونگی اعمال و افعال و حالات اختیاری آدمی است. (۴)

دین در اینجا، همان طور که گذشت، مشتمل بر یک سلسله قواعد و قوانین عملی به حساب آمده است. این قواعد رفتاری که چیزی جز امر و نهی الهی نیستند، در کتابهای مقدس موجودند. خداوند برای هدایت

انسان به سعادت و صلاح، این مجموعه از قوانین را در شکل وحی به رسولان خود فرستاده است.

دین به معنای حقیقی خود عبارت است از باور به خدا و معاد و نیز هدایتگری خداوند در زندگی انسان که در شکل فرستادن پیامبران و آوردن شریعت ظهور می‌یابد. این تلقی از دین به اسم دین و حیانی (۵) معروف است.

در مقابل این برداشت کسانی هستند که بیشتر در عصر روشنگری زندگی می‌کردند و معتقد بودند ملاحظه‌های عقلانی، ما را به وجود خداوند و نیز روز واپسین (معاد) راهنمایی می‌کند، اما در مورد چگونگی سلوک و رفتار انسان در این جهان نقشی برای خداوند قائل نبودند و می‌گفتند عقل آدمی مرجع نهایی چگونگی رفتار اخلاقی اوست و مسؤلیت اخلاقی هرکس فقط در مقابل عقل و وجدان خود اوست و الزامی بر پیروی از مفاد کتاب مقدس ندارد. این تلقی از دین، که نوعی از انسان‌گرایی و اصالت دادن به توانایی آدمی در شناخت راه و رسم زندگی در آن دیده می‌شود، به دین طبیعی یا دئیسم (۶) معروف است. اگرچه صورت پرداخته شده آن مربوط به عصر روشنگری است، اما روح این عقیده که قبول خدا، ولی انکار نقش او در تنظیم و تدبیر زندگی انسان است، از دیرباز وجود داشته و چیز جدیدی نیست. این تلقی از دین با برداشت اهل دیانت کاملاً مغایر است و رکن اصلی هر دین توحیدی و ابراهیمی را که همان نقش وحی محقق در زندگی انسان است نادیده گرفته است.

دین مورد بحث در اینجا دین و حیانی است که با وحی اوامر و نواهی و ترغیب به نوع خاصی از سلوک آدمی به نوعی وارد حوزه اخلاق شده است و بلکه خود اخلاق خاصی بنا نهاده است (۷). بحث درباره رابطه این دین با اخلاق است، والا دین در معنای دین طبیعی چیزی جز سپردن عنان تصمیم‌گیری اخلاقی به دست عقل نیست و بحث مربوط به رابطه دین طبیعی با اخلاق چیزی جز همان بحث رابطه عقل و اخلاق نیست.

۳. صورت کلی بحث دین و اخلاق چنین است که در یک طرف کسانی قرار دارند که تأکید بر استقلال اخلاق دارند و می‌گویند دین، اعم از باورهای دینی یا قواعد و قوانین دینی، اصلاً نباید به حوزه اخلاق کشانده شود. اخلاق مقوله‌ای مبتنی بر لحاظ سود یا فضیلت یا وظیفه عقلی (۸) است



و جایی برای حضور دین در آن نیست. در طرف دیگر کسانی قرار دارند که تاکید می‌کنند بدون دین و بخصوص بدون ذات پاک ربوبی، اخلاق بی وجه و بی اعتبار است. مسؤلیت اخلاقی فقط با فرض وجود خدا معنا دارد و هرگونه نادیده گرفتن خدا در ساحت اخلاق چیزی جز ترویج اباحی‌گری و پوچی‌گرایی نیست.

اگر بخواهیم دعوی طرفین را از اجمال به تفصیل درآوریم، باید گفت ارتباط دین و اخلاق در مراحل و ساحت‌های مختلفی متصور است که هر کدام جداگانه باید مورد بحث قرار گیرد. یک بحث این است که آیا مفاهیم اخلاقی، همچون الزام، با مفاهیم دینی، همچون امر الهی، مرادفند یا نه؟ بحث دیگر این است که آیا ارزش‌های اخلاقی وجودی مستقل از امر و نهی الهی دارند یا هر دو به یک وجود محققند؟ بحث دیگر این است که آیا معرفت اخلاقی مبتنی بر معرفت دینی است یا می‌تواند مستقل از آن به دست آید؟ و نیز بحث از تاثیر باورهای دینی، همچون پاداش و مجازات الهی، در انگیزش اخلاقی جزء مباحث مهم ارتباط دین و اخلاق است و بالاخره ارتباط مضمونی دین و اخلاق، یعنی بررسی تطابق و تخالفهای محتوای تعالیم دینی با محتوای اصول و قواعد اخلاقی هم جزء مباحث ارتباط دین و اخلاق است؟ همه این مسائل مربوط به حوزه نظری ارتباط دین و اخلاق است که تاکید در آن‌ها معلوم شدن سرشت اخلاقی دین است. زیرا مثلاً اگر معلوم شد ارزش‌های اخلاقی مستقل از امر و نهی الهی است، در آن صورت حتی بر امر و نهی الهی هم حاکم بوده و ساختار آن‌ها را در نفس الامر معین و مشخص می‌کنند.

مهمترین سطوح ارتباطی دین و اخلاق، اگرچه با اجمال در این مقاله بررسی می‌شود، اما قبل از طرح آن‌ها ذکر نکاتی لازم است:

**الف.** تمام کسانی که بر استقلال (اتانومی) اخلاق تاکید می‌کنند، منکر حضور دین در یک یا تمام لایه‌های اخلاق نیستند؛ چرا که این اصطلاح معانی متعددی دارد. روبرت آدامز هفت معنا برای استقلال اخلاق ذکر می‌کند که فقط برخی از آن معانی منکر حضور دین در ساحت‌های اخلاق است. مثلاً توماس نگل استقلال اخلاق را به این معنا می‌گیرد که اخلاق قابل فروکاهش و تحویل به مسائل روانشناختی، همچون لذت یا جامعه

شناختی همچون عادت و عرف جامعه، نیست و نیز به مسائل زیست شناختی، همچون اصل تکامل (که در اخلاق تکاملی دیده می شود)، تحویل و ارجاع نمی گردد. (۹)

خود واژه Autonomy از دولغت یونانی autos، به معنای خود، و nomos، به معنای قاعده و قانون، ترکیب یافته است. این اصطلاح در یونان قدیم به دولت شهرهای مستقل و غیر مستعمره اطلاق می شد؛ اما اینک کاربرد وسیعی یافته و اطلاقات متعددی دارد که وجه جامع همه آن ها تاکید بر خودگردانی و استقلال عمل است. (۱۰)

ب. انکار تقدم دین و وحی بر ارزش های اخلاقی یا انکار تقدم معرفت دینی (باور به خدا) بر معرفت اخلاقی، لزوما اتخاذ یک موضع الحادی نیست. بسیاری از طرفداران استقلال ارزش های اخلاقی در مرحله تحقق و نیز در مرحله شناخت از دین و معرفت دینی، جزء بزرگان اهل ایمانند. در جهان مسیحیت کسانی چون توماس آکویناس از این رای دفاع می کردند و الان نیز وجه رایج تفکر کاتولیکی مسیحی همین است که میراث اندیشه آکویناس به حساب می آید.

در جهان اسلام بسیاری از بزرگان اهل اعتزال، همچون قاضی عبدالجبار معتزلی و نیز اعاضم فیلسوفان و متفکران شیعی، همچون خواجه نصیر طوسی، از تقدم ارزش های اخلاقی بر اوامر الهی سخن می گویند. در علم اصول فقه شیعی بحث دل انگیز تبعیت اوامر و نواهی الهی از مصالح و مفاسد نفس الامری (واقعی) بازتاب همین تفکر فلسفی شیعی است. حتی می توان ادعا کرد که یکی از انگیزه های مهم روی آوری معتزله به تقدم حسن و قبح اعمال بر امر و نهی الهی، تنزیه ذات ربوبی از هرگونه وصف ناپسند اخلاقی بوده است.

اما از طرف دیگر نمی توان این نکته را نادیده گرفت که اهل الحاد در عصر حاضر، اعتقاد به تقدم ارزش های اخلاقی بر امر و نهی الهی را وسیله خوبی برای حذف کلی نقش دین در اخلاق و، به تبع، در حوزه های دیگر زندگی انسان یافته اند، ولی سوء استفاده کسانی از یک نظریه نباید بهانه انکار آن قرار گیرد. ج. در فلسفه اخلاق به کسانی که از تقدم وجودی و معرفتی ارزش های اخلاقی (لااقل اصول و مبانی آن) بر امر و نهی الهی دفاع می کنند، عقلگرایان

(۱۱) می‌گویند. باین حساب‌اندیشه معتزلی و شیعی جز سنت عقل‌گرایی در فلسفه اخلاق به شمار می‌آید.

در مقابل به کسانی که از تقدم امر و نهی الهی بر ارزش‌های اخلاقی، چه در مرحله تحقق به این معنا که بدون امر الهی اصلاح حسن و الزام اخلاقی وجود ندارد و چه در مرحله علم و معرفت، یعنی بدون اطلاع از امر الهی، اطلاع و علم به ارزش‌های اخلاقی ناممکن است، دفاع می‌کنند، طرفداران نظریه امر الهی (۱۲) می‌گویند. البته روشن است که امر خصوصیتی ندارد و این‌ها معتقدند اساس زشتی‌های اخلاقی هم نهی الهی است و راه کشف آن‌ها اطلاع از نواهی الهی است. بنابراین نظریه امر الهی، ارجاع تحقق و معرفت ارزش‌های اخلاقی به تحقق و معرفت امر و نهی و یا تجویز الهی است. نظریه امر الهی در فلسفه اخلاق جزء نظریه‌هایی است که در مجموعه اراده‌گرایی (۱۳) قرار می‌گیرند و در مقابل عقل‌گرایی قرار دارند.

اراده‌گرایی یک اصطلاح فلسفی است به معنای اصل قرار دادن اراده و نه عقل در تحلیل یک پدیده و اختصاص به فلسفه اخلاق ندارد. مثلاً گفته می‌شود فلسفه شوپنهاور یک فلسفه اراده‌گرایانه است. اما در فلسفه اخلاق به معنای اصل قرار دادن اراده در تحقق ارزش‌های اخلاقی است. یعنی ارزش‌های اخلاقی محصول خواست و اراده فرد یا جامعه و یا خواست خداوند است و خلاصه اساس احکام اخلاقی خواست و تمایل است نه عقل و اندیشه. البته اراده‌گرایی صورتهای مختلفی دارد؛ از جمله اراده‌گرایی غیردینی که خواست و تمایل فرد را اصل و اساس ارزش‌های اخلاقی می‌داند و یا نوع اجتماعی آن که میل و خواست اجتماع را اساس ارزش‌های اخلاقی می‌داند، ولی اراده‌گرایی الهیاتی که همان نظریه امر الهی است، اساس ارزش‌های اخلاقی را امر و اراده خداوند می‌داند، نه اراده متغیر و سیال آدمی یا اراده جمع خاص یا عام. (۱۴)

د. در مورد ارزش‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق (شاخه فرائیخلاق) دو دیدگاه رایج وجود دارد: یکی اینکه ارزش‌های اخلاقی تحقق عینی دارند و مستقل از تمایل فرد و جامعه وجود دارند. به این دسته که طیف گسترده‌ای از نظریه‌ها، همچون شهودگرایی، طبیعت‌گرایی و نظریه‌های فلسفی را دربر می‌گیرد نظریه‌های توصیفی یا شناختی می‌گویند. (۱۵)

در مقابل به آن دسته از نظریه‌ها، همچون احساس‌گرایی و اعتباریات که برای ارزش‌های اخلاقی یک تحقق واقعی قبول ندارند و آن‌ها را چیزی جز ابزار احساس و تمایل یا خواست فرد نمی‌دانند نظریه‌های غیرتوصیفی یا غیرشناختی گفته می‌شود.

نظریه امر الهی معمولاً جزء نظریه‌های شناختی به حساب می‌آید؛ زیرا برای ارزش‌های اخلاقی تحقق عینی که همان امر الهی است قائل است و از آن جهت با رقیب خود (عقل‌گرایی) مشترک است و آن‌ها هم ارزش‌های اخلاقی را عینی می‌دانند. عینیت ارزش‌های اخلاقی برحسب دیدگاه نظریه امر الهی و نیز عقل‌گرایی ضامن ثبات و نیز عامل امکان معرفت اخلاقی است. البته شیوه حصول معرفت اخلاقی برحسب نظریه عقل‌گرایی تامل و تفکر و یا شهود است، در حالی که تحصیل معرفت اخلاقی برحسب نظریه امر الهی براساس مطالعه کتاب مقدس و یا سماع از زبان ترجمان وحی (پیامبران) است.

اما نکته مهم این است که نظریه امر الهی به صورتی قابل بازسازی است تا با نظریه‌های غیرشناختی و غیرتوصیفی هم سازگار آفتند و آن‌اینکه بگوییم امر الهی مفاد ارزش‌های اخلاقی نیست و اصولاً ارزش‌های اخلاقی تحقق عینی ندارد، ولی امر الهی اساس سودمندی و اعتبار احساس، رویکرد و گرایش‌هایی است که به عنوان ارزش‌های اخلاقی خوانده می‌شود. به عبارت دیگر لغو نبودن چنین احساس‌هایی و لزوم متابعت آن‌ها مشروط به وجود خداوند و منوط به امر اوست.

البته ما در اینجا با نظریه امر الهی در صورت توصیفی آن که امر الهی و ارزش‌های اخلاقی را یک حقیقت موجود و واقعی می‌گیرد و این امر موجود در کتاب را حاکی از آن اراده نفسانی می‌داند سروکار داریم.

۴. وابستگی حسن و قبح اخلاقی با امر و نهی الهی فراتر از آن است که بگوییم هر دو به یک چیز اشاره می‌کنند، بلکه اساساً این‌ها دو مفهوم متغایر نیستند.

معنای حسن اخلاقی چیزی جز مامور به الهی بودن نیست و معنای قبح اخلاقی همان تعلق نهی الهی به چیزی است. این صورت از وابستگی اخلاق به دین که شکل حاد (۱۶) نظریه امر الهی خوانده می‌شود اساساً

مفهومی برای حسن و قبح جدای از تعلق امر و نهی نمی‌پذیرد و در فرهنگ مسیحی و اسلامی طرفدارانی دارد. (۱۷)

این نظریه را می‌توان یک نظریه معناشناختی درباره اوصاف اخلاقی دانست؛ زیرا به تحلیل معانی اخلاقی می‌پردازد.

این تقریر از نظریه امر الهی مدافع‌اندکی دارد؛ زیرا اشکالات جدی دارد که اهم آن‌ها عبارتند از اینکه اگر حسن یک فعل به معنای همان تعلق امر الهی به آن است، اسناد حسن اخلاقی، همچون نیکوکاری و... به خداوند چه معنایی دارد؟ آیا گفتن اینکه خداکار خوب انجام می‌دهد، چیزی بیش از گفتن اینکه خداکاری را که امر کرده انجام می‌دهد، معنا می‌دهد؟

اوصاف اخلاقی خداوند برای هر مؤمنی مهم است و بخشی از معرفت دینی او را تشکیل می‌دهد؛ در حالی که مرادف کردن اوصاف اخلاقی و امر و نهی الهی، خالی کردن محتوای گزاره‌های اخلاقی درباره خداست و تبدیل آن‌ها به همان‌گویی و تکرار.

به علاوه اینکه سازوکار فهم معانی و از جمله فهم مرادف بودن آن‌ها تابع قواعد خاصی است که در جای خود بحث می‌شود. مثلاً چیشلم معیار هم معنایی را این می‌داند که اگر کسی به اولی اعتقاد داشت، حتماً به دومی هم اعتقاد داشته باشد. یعنی اگر کسی می‌گوید «مهربانی خوب است»، باید اعتراف کند که «مهربانی مورد امر الهی است» و این معیار باید اصلاً نقض نشود؛ در حالی که می‌بینیم بسیاری اوقات نقض می‌شود؛ زیرا نه فقط ملحدین اولی را قبول می‌کنند، اما دومی را انکار، بلکه حتی بسیاری از مؤمنین هم چنین می‌کنند و می‌گویند.

«کار خاص الف خوب است»، اما لااقل نمی‌دانیم که مامور به الهی هم است یا نه و این نشانگر تغییر معنایی آن‌هاست. (۱۸)

در کتب کلامی اسلامی هم به این اشکال توجه داده و گفته‌اند کسانی همچون براهمه، که اعتقادی به رسالت پیامبران ندارند، معنای خوب و بد را می‌شناسند و حتی گاهی بر طبق ارزش‌های اخلاقی عمل می‌کنند. (۱۹) پس ادعای ترادف حسن و قبح و الزام اخلاقی با امر و نهی الهی ادعایی گزاف و غیر قابل دفاع است.

۵. حسن اخلاقی به لحاظ معنایی غیر از متعلق امر الهی شدن است، اما

تحقق آن‌ها همواره با هم است و حسن اخلاقی همواره لباسی است که بر قامت متعلق امر الهی پوشانده می‌شود و در جای دیگری یافت نمی‌شود. بنابراین جستجوی مبنای اخلاق در سود و زیان شخص (خودگروی) (۲۰) یا سود و زیان جامعه (سودگروی) و یا ندای وجدان و حکم عقل کاری بی حاصل است. برطبق این تقریر حسن اخلاقی و امر الهی مصداق واحدی دارند و شؤون مختلف یک چیزند و در عالم واقع از هم جدا نیستند. همچون امکان و معلولیت که دو وصف فلسفی متفاوت، ولی همواره با همند. اخلاق وابسته به دین است؛ یعنی عقل در تحلیل خود امر الهی را منشا حسن اخلاقی و مقدم بر آن می‌داند، اما این تقدم در تحلیل عقلی است و همان طور که گفتیم در عالم واقع و خارج این‌ها دوشادوش همند. حاصل این نظر آن است که اگر امر الهی نباشد، ممکن است هنوز حسن اخلاقی با معنا باشد، اما دیگر مصداقی ندارد و معنایی خالی از محکی و مصداق است. این است معنای جمله معروف داستایوسکی در رمان برادران کارامازوف که می‌گوید «بدون خدا همه چیز مباح است». زیرا بدون خدا، امر الهی نیست و بدون امر الهی موردی برای حکم اخلاقی وجود ندارد. برحسب این تقریر وارد شدن در حوزه اخلاق و تعهد له یا علیه اخلاقی جز از مجرای دل سپردن به ندای وحی میسر نیست و آن‌ها که پیام وحی را نپذیرفته‌اند، راهی برای تعامل اخلاقی ندارند. این نظریه مدتها چنان رواج داشت که فیلسوف معروف عصر روشنگری که به تسامح و مدارا شهرت دارد، یعنی جان لاک، می‌گوید: «اگر به ملحدی وعده انجام کاری را داده‌ای دل مشغول آن نباش؛ زیرا او از حوزه تعهد اخلاقی چه له و چه علیه بیرون است» (۲۱). یعنی نه الزامی بر انجام تعهد اخلاقی خود دارد و نه باید توقع انجام تعهدات اخلاقی از سوی دیگران داشته باشد. این نظریه علی‌رغم گوارایی آن در ذائقه مؤمنان شوریده، در خرد مؤمنان حکیم و خردمندان اهل ایمان چندان مطلوب نیست و بلکه اشکالاتی دارد که ذیلاً اشاره می‌شود.

**الف.** معمای اوتیفرون. افلاطون در رساله اوتیفرون از قول سقراط مشکلی را مطرح می‌کند که قرن‌ها به عنوان یک معما در اندیشه بشر باقی ماند. وی می‌پرسد آیا پارسایی چون ذاتا نیکو و پسندیده است مورد طلب

و امر الهی است، یا اینکه چون امر الهی به آن تعلق گرفته وصف نیکویی یافته است. (۲۲)

اگر بگوییم پارسایی ذاتا نیکوست، در آن صورت باید امر الهی را مقید به رعایت آن بکنیم و این با اطلاق قدرت خداوند ناسازگار است؛ زیرا او بر حسب تعلیمات دینی «فعال مایشاء» است و هر چه بخواهد می‌کند. سنت عقل‌گرایی در واقع زائیده قبول ذاتی بودن نیکویی پارسایی است که در طول تاریخ بسط و گسترش یافته است.

اگر بگوییم اصل تعلق امر الهی است و نیکویی شیء هم محصول همین درخت است، در آن صورت مشکلات جدی دیگری پیش روی ماست که البته افلاطون فقط به برخی از آن‌ها اشاره کرده، اما برخی دیگر نیز در طول تاریخ اندیشه مطرح شده است. سنت اراده‌گرایی الهیاتی (نظریه امر الهی)، در واقع محصول همین تلقی از ارزش‌های اخلاقی است.

افلاطون جانب عقل‌گرایی را می‌گیرد و آنچه را بعدها به نام معمای اوتیفرون مطرح شد، یک سؤال ساده به حساب می‌آورد و نه یک معمای دشوار؛ ولی آنچه باعث معما شدن این مسأله است، باور دینی مؤمنان به اطلاق قدرت الهی بر همه چیز است.

البته عقل‌گرایان تلاش کرده‌اند تا اعتقاد به ذاتی بودن و حاکم بودن اصول ارزش‌های اخلاقی، همچون حسن عدل و قبح ظلم را بر خداوند با اعتقاد به نامحدود بودن قدرت او جمع کنند و تلاششان قرین توفیق بوده است. بهترین جوابی که به این اشکال داده‌اند و به صورتهای مختلف در تاریخ اندیشه مکتوب است، مقایسه حقایق بنیادی اخلاق با حقایق منطقی است؛ یعنی همان طور که نمی‌شود خداوند شیء کبیر را در شیء صغیر بگنجانند (اندراج کبیر در صغیر) نمی‌شود خداوند ظلم بکند؛ اما و صد اما که این نشدن از آن رو که هیچ بدیل محتمل منطقی ندارد (یعنی هیچ امکانی برای بدیل آن متصور نیست)، به معنای تحدید قدرت الهی نیست. در سنت مسیحی از آکویناس و کادورث گرفته تا ریچارد اسوین برن در دوران معاصر همگی از این راه به دفاع از عقل‌گرایی پرداخته‌اند. به قول اسوین برن حقایق ضروری اخلاق، همچون حقایق ضروری منطق تعیین‌کننده رفتار الهی هستند. (۲۳)

در سنت اسلامی هم این مسأله مطرح است که محالات تقییدی بر اقتدار الهی نیست؛ زیرا محال اصلاً چیزی نیست تا بحث شود که چون قدرت خدا بر آن تعلق نمی‌گیرد پس محدود است. (۲۴)

اگر معمای اوتیفرون مشکل جدی و یا حل نشدنی برای عقلگرایان نداشت، اما وضع نظریه امر الهی با آن فرق می‌کند. زیرا اشکالی که فراروی آن‌هاست، این است که علی‌الاصول باید بپذیرند اگر خداوند به قتل و غارت (العیاذ بالله) حکم می‌کرد، همه آن‌ها ستوده و مطلوب و بلکه الزامی می‌شدند و قبول چنین ادعای سهمگین حتی در عمق وجدان مؤمنان بسیار سخت و کمرشکن است.

اما چه بسا بزرگانی که در طول تاریخ این را قبول کرده و بصراحت اعلام کرده‌اند: «حسن و قبح عائد به یک امر حقیقی در فعل نیست که نقش وحی کشف آن باشد، بلکه وحی هم مثبت و هم کاشف آن است و اگر کار را برعکس می‌کرد هیچ اشکالی پیش نمی‌آمد.» (۲۵)

روبرت آدامز از قول ویلیام اکام، فیلسوف بلند آوازه فرانسیس مسیحی، نقل می‌کند که گفته است اگر خداوند به سرقت و دروغ... امر می‌کند، آن‌ها چه نیکو و دوست داشتنی می‌شدند!

خود آدامز که دشواری قبول این نظریه را با توجه به جعلی و دلخواهانه کردن (۲۶) ماهیت اخلاق بخوبی می‌یابد، به نوعی درصدد ترمیم نقص آن و دفاع از اصل آن است. حاصل کلام وی آن است که چون خداوند مهربان است و مخلوق خود، یعنی انسان، را دوست دارد، با اینکه می‌تواند به دروغ و سرقت فرمان دهد، ولی این کار را نمی‌کند. (۲۷)

چنین سخنی قابل قبول نیست؛ زیرا اگر سؤال شود چرا خداوند علی‌رغم قدرت بر توصیه به دروغ از آن صرف نظر می‌کند، پاسخ آدامز این خواهد بود که چون مهربان است. ولی سؤال جان می‌گیرد و دوباره روی می‌نماید که چرا او مهربان است و آیا راهی جز قبول حسن ذاتی مهربانی و لزوم عقلی آن برای خداوند وجود دارد؟

سر ضعف تلاش کسانی چون آدامز این است که اگر هرکس بخواهد مجموعه‌ای از باورها را اساس اخلاق قرار دهد، باید خود آن باورها را در حوزه داوری اخلاق قرار دهد تا بتواند بر اساس آن‌ها به پیش رود و چنین



کاری البته «دور» خوانده می‌شود و به قول آقای گرین «نکته‌ای که افلاطون قرن‌ها قبل بیان کرد مبنی بر اینکه عقل انسانی دادگاه نهایی قضاوت‌هاست، هنوز به طور وسیعی مورد پذیرش است، چون تابع ساختن عقل نسبت به ملاحظات دیگر، چشم‌پوشی از نفس امکان بحث عقلانی و توجیه و تایید مبتنی بر عقل است» (۲۸).

ب. مسأله زبان اخلاق. گروهی با تکیه بر زبان خاص اخلاق که ماهیت توصیه‌ای (۲۹) دارد سعی کرده‌اند نشان دهند که ارزش‌های اخلاقی نمی‌توانند عین امر و نهی الهی باشند.

زیرا گفتن اینکه «عدالت خوب است»، در واقع توصیه به عمل کردن به آن است، اما گفتن اینکه «عدالت مأمور به الهی است»، فقط یک اطلاع‌رسانی از مفاد وحی یا کتاب مقدس است. (۳۰)

این اشکال وارد نیست؛ زیرا مدافع نظریه امر الهی خواهد گفت برخی توصیف‌ها نقش توصیه هم دارند. مثلاً اگر کسی به بچه‌ای بگوید پدرت از این کار آزاده است و یا تو را منع می‌کند، آیا این غیر از حکایت واقع به معنای توصیه به ترک آن نیست. خدا در نظر ما فقط یک واقعیت فلسفی نیست، بلکه یک محبوب و معبود است و عشق و محبت انسان به او در تعبد و اطاعت او نمود می‌یابد.

ج. اشکال کرده‌اند که ترویج نظریه امر الهی در وضع فعلی اجتماع درست نیست؛ زیرا در حال حاضر ایمان انسان‌ها به خداوند (البته منظور جامعه‌های غربی است) یا نیست و یا کم‌رنگ و بی‌اثر است و اگر بخواهیم بگوییم که اخلاق ریشه در دین دارد، سرنوشت اخلاق را هم به سرنوشت دین گره زده و حضور آن را در زندگی انسان‌ها کم‌رنگ و بالاخره ناپدید خواهیم کرد. برای گریز از فروافتادن در این وادی باید از قبول نظریه امر الهی اجتناب کرد. (۳۱)

این اشکال وارد نیست و اساساً بی‌معنی است. زیرا گیریم که چنین است و یک نظریه نتایج عملی نادرست دارد، اما این نشان نادرستی خود نظریه نیست. به علاوه اینکه مشکل با نادیده گرفتن حقیقت (اگر نظریه امر الهی درست باشد) حل نمی‌شود و باید راه حل را در دعوت مردم به ایمان جستجو کرد تا اخلاقی موجه داشته باشند. این پاسخ بر مبنای نظریه امر

الهی درست است. ما اگر چه مبنا را قبول نداریم، اما نه به این دلایل سست و واهی که انبوهی از آن‌ها را هم می‌توان در کتب فلسفه اخلاق دید. از طرف دیگر آنکه گروهی نظریه امر الهی را بدان دلیل رد می‌کنند که امر استدلال و احتجاج بر وجود خدا را سهل می‌کنند و حال آنکه این کار بدین سهولت و سادگی نباید باشد؛ چراکه الهیات طبیعی و عقلانی در امر اثبات وجود خدا چه دشواری‌ها که ندارد. (۳۲)

این نشانگر ابتعاد انسان از تعالیم وحی است که حضور خداوند را چنان ملموس می‌داند که نیازی به استدلال نیست. «افی الله شک فاطر السماوات والارض». باین وصف‌اینان از دشواری اثبات خدا می‌گویند و آن را بهانه رد نظریه امر الهی قرار می‌دهند. ولی ما علی‌رغم اعتراف به این واقعیت که انکار نظریه امر الهی در دوران حاضر بیشتر از سوی ملحدین صورت می‌گیرد، اما به حکم وفاداری به عقل و برهان که لب تعالیم دینی و از جمله دین مقدس اسلام است، با بزرگان فرهنگ اسلام همراه می‌شویم و اساس ارزش‌های اخلاقی را حقایق خارجی و عینی دانسته و حتی دین خداوند را هم با همین ملاحظات اخلاقی می‌فهمیم. اوامر الهی نمی‌تواند به گونه‌ای تفسیر شود که این اصول بنیادی اخلاقی را کنار بگذارد.

نتیجه این قسمت آن شد که اوامر الهی بر اساس مصالح واقعی که همان ارزش‌های اخلاقی است صورت می‌گیرد. اما یک نکته ظریف در اینجا قابل طرح است و آن اینکه ما بر اساس ملاحظات اخلاقی، همچون لزوم حرمت خداوند که خالق ماست، به سمت برخی الزامها کشیده می‌شویم که ملحدین آن‌ها را ندارند. در علم اصول فقه از این نوع الزامها که بر اساس مصالح نفس الامری نیست به اوامری که مصلحت در خود امر است تعبیر می‌کنند و می‌گویند غرض از این الزامهای تبعیدی آزمون وفاداری شخص و یا امکان دادن به ظهور عبودیت و بندگی فرد است و این چیزی است که مؤمن متخلق در دست دارد تا از طریق آن قرب بیشتری به خداوند بیابد و ملحد از آن بی بهره است. شاید داستان معروف امر خداوند به حضرت ابراهیم که فرزندش را قربانی کند از این گونه اوامر است که به قصد امتحان و میزان تعبد حضرت ابراهیم صورت گرفته است.

۶. آنچه گذشت بیانگر تقدم ثبوتی ارزش‌های اخلاقی بر امر و نهی الهی

است، به طوری که حتی امر و نهی الهی تابع همین مصالح و مفاسد واقعی است، که در حوزه امور اخلاقی از این مصالح و مفاسد به حسن و قبح اخلاقی تعبیر می‌کنند.

اینک سخن در مقام اثبات است و سؤال این است که آیا عقل آدمی خود می‌تواند بی استعانت از وحی، ارزش‌های اخلاقی را بازشناسی کند یا برای کشف آن‌ها ناچار باید در انتظار وحی الهی بنشیند.

عقلگرایان می‌گویند آدمی‌گریزی ندارد؛ از این‌که لااقل پاره‌ای اصول اخلاقی را قبل از وحی بداند؛ زیرا فهم صدق و درستی وحی الهی که در کتاب مقدس وجود دارد، متوقف بر قبول صدق انبیاست و قبول صدق آن‌ها جز در پرتو حکم عقلی حسن صدق، پیش از آمدن خود وحی، ممکن نیست.

البته روشن است آن‌هایی که اساس هستی و اعتبار ارزش‌های اخلاقی را امر و نهی الهی می‌دانند (مدافعین نظریه امر الهی) گریزی از این ندارند که تمام معرفت‌های اخلاقی را تابع معرفت و حیانی بگیرند.

اینان با مشکل جدی توقف صدق و اعتبار امر و نهی الهی بر صدق رسولان و بر حکم عقلی حسن صدق مواجه‌اند که باید بپذیرند لااقل حکم حسن صدق مقدم بر امر و نهی الهی برای بشر معلوم است.

از این اشکال صرف نظر کنیم که هم تقدم ثبوتی امر و نهی الهی و هم تقدم اثباتی امر و نهی الهی بر کل ارزش‌های اخلاقی را با مشکل مواجه می‌کند. اشکال دیگری هم پیش روی مدافعین نظریه امر الهی است و آن این‌که در عالم واقع بسیاری وجود دارند که بدون قبول وحی و امر و نهی الهی معرفت اخلاقی دارند. آیا برتراند راسل که الحاد او شهره جهانیان است نمی‌داند قتل کودک نادرست و زشت است؟

چه بسیارند کسانی که اصلاً به خدایی اعتقاد ندارند تا بر اساس امر و نهی او به بازشناسی حسن و قبح امور دست زنند، اما همچون مؤمنان حسن و قبح امور را می‌شناسند و می‌دانند.

این مشکل که به عنوان یک واقعیت در مقابل نظریه امر الهی در ساحت معرفت‌شناسی و مقام اثبات (تقدم علم به وحی بر علم به احکام اخلاقی) قد علم کرده است، از سوی مدافعین آن پاسخهای متعددی یافته است.

گروهی در جواب این اشکال گفته‌اند که می‌پذیرند برخی از ملحدین

معرفت اخلاقی دارند، اما این‌ها این معارف را از یک فرد یا جامعه مؤمن فرا گرفته‌اند. احکام اخلاقی در طول تاریخ از حلقوم انبیا برآمده، اما ای بسا ملحدینی که آن را شنیدند و آموختند ولی چشم خود از حقیقت و حیانی آن دوختند و آن را ندیدند. بنابراین اگر امروز در میان ملحدین هنوز اندک شوق و شوری نسبت به اخلاق و معرفت اخلاقی دیده می‌شود، از برکت حضور شورانگیز و شوق آفرین رسولان خدا در جمع آدمیان است.

گروه دیگر در پاسخ می‌گویند ملحدین معرفت اخلاقی ندارند، اگرچه گاهی باورهای اخلاقی آن‌ها مطابق با واقع است. توضیح مطلب آنکه معرفت عبارت است از باور مطابق با واقع که موجه هم باشد؛ یعنی شخص معتقد دلیلی قانع‌کننده برای اعتقاد خود داشته باشد.

اگر یک فرد عامی از قضا باور به وجود کوارکها در عالم ریزا تمی داشته باشد، این باور او اگرچه مطابق با واقع هم باشد، معرفت نامیده نمی‌شود. زیرا آن شخص دلیل قانع‌کننده‌ای برای این اعتقاد خود ندارد.

آگاهی اخلاقی ملحدین نیز از این دست است؛ یعنی آن‌ها باورهای مطابق با واقعی دارند که دلیلی بر صدق و درستی آن ندارند. زیرا صدق و درستی و اعتبار اخلاق (بنابر نظریه امرالهی) فقط در گرو امر و نهی الاهی است که اینان نمی‌پذیرند. (۳۳)

عقلگرایان که ناچاری تقدم لااقل پاره‌ای از معرفت‌های اخلاقی بر معرفت و حیانی را مورد تاکید قرار می‌دهند، خود به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. صورت معقول و درست عقل‌گرایی همان است که بزرگان جهان اسلام (معتزله و شیعه) و نیز برخی از عالمان مسیحی اتخاذ کرده‌اند؛ یعنی تقدم معرفتی چندین اصل اخلاقی و شناخت عقلی آن‌ها بدون احتیاج به وحی را قبول می‌کنند؛ اما نقش وحی را در شناسایی بسیاری از ارزش‌های اخلاقی و نیز تعیین موارد و مصادیق همان احکام شناخته شده عقلی مورد تایید و تاکید قرار می‌دهند (۳۴). به علاوه اینکه نقش ابلاغ همگانی و دعوت و فراخوانی به عمل به آن‌ها را هم برای دین و وحی می‌پذیرند. البته وحی نقش‌های دیگری دارد که مربوط به حوزه اخلاق نیست و مثلاً احکام حقوقی است و بالاتر از همه روزنه شناخت غیب و خداوند است. اما عقلگرایانی هستند که در ساحت معرفت اخلاقی عرصه را بر وحی

تنگ کرده و تا حد زاید دانستن آن پیش می‌روند و البته چنین کسانی در حوزه فرهنگ اسلامی یا وجود ندارند و یا بسیار نادرند. وحی در بستر فرهنگ اسلامی نفوذ و اعتبار زیادی دارد و هیچ عالم اسلامی حتی اگر عقل‌گرا (معتقد به تقدم برخی معرفت‌های اخلاقی بر معرفت از طریق وحی) باشد، نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. اما متأسفانه در بستر فرهنگ مسیحی نقش وحی، بخصوص در حوزه قوانین و قواعد، بسیار کم رنگ است و عقل‌گرایی افراطی در آن فضا بیشتر امکان نشو و نما یافته است که ما در اینجا به یکی از بارزترین آن‌ها اشاره می‌کنیم و پیامدهای عقل‌گرایی افراطی را باجمال بیان می‌کنیم.

۷. امانوئل کانت، فیلسوف معروف آلمانی، که خود مؤمن به وجود خداوند بود، اما برهان وجودش را در استدلال‌های فلسفی و کلامی نمی‌دانست و بلکه اعتقاد به هستی خداوند را از طریق ملاحظات اخلاقی به دست می‌آورد، یکی از بارزترین چهره‌های کنار نهادن وحی الهی از ساحت اخلاقی است. وی نه فقط معتقد است وحی الهی نقشی در معرفت اخلاقی ندارد، بلکه می‌گوید دخالت دادن اطاعت از امر و نهی الهی در ساحت انگیزش اخلاقی (دوای عمل اخلاقی) خلاف ماهیت اخلاقی بودن آن است. وی براساس تحلیل عمل اخلاقی و پدیدارشناسی (۳۵) آن مدعی می‌شود که رکن اصلی اخلاقی بودن یک کار استقلال آن است. شعار استقلال عامل اخلاقی (۳۶) که بعدها نقش مهمی در فلسفه اخلاق ایفا کرد میراث کانت به حساب می‌آید.

استقلال عامل اخلاقی که به نظر کانت شرط اصلی اخلاقی بودن یک عمل است، به معنای آزاد بودن عامل از قید و بند نظام علی (مجبور نبودن) و توان رهایی از قوت و جاذبه و دافعه تمایلات و غرایز آدمی و بالاخره مهمتر از همه توان عمل براساس حکم عقل خود بدون لحاظ غایت و غرض خاص (این نکته اساس وظیفه‌گرایی کانت در فلسفه اخلاق را نشان می‌دهد) است. (۳۷)

پیش از پرداختن به نقد و بررسی سخن کانت در این مورد، ذکر نکته‌ای لازم است و آن تأکید فراوان او بر لزوم وجود خدا برای توجیه اعتبار اخلاق است. کانت معتقد است از آنجا که عقل عملی آدمی دو حکم اصیل دارد

که عبارت است از لزوم پی جویی سعادت (بیشترین خیرات) و لزوم پی جویی فضیلت که هر دو معتبرند و به دلیل اعتبار و لغو نبودنشان حاکی از مقدور بودن جمع فضیلت و سعادت برای آدمی است. اما از طرف دیگر می بینیم نظام طبیعت برحسب ذات خود اخلاقی نیست؛ یعنی مایل به جمع کردن این دو نیست وای بسا فاضلمردانی که به نان شب محتاجند و حتی خواب سعادت (بیشترین خیر و لذت) را هم نمی بینند. پس آیا باید بگوییم آن دو حکم عقل عملی ناهمگون و در نتیجه یکی لغو است یا راه حل دیگری وجود دارد؟

کانت از اینجا به لزوم وجود خدا به عنوان حقیقتی که قدرت سازگار کردن فضیلت و سعادت را دارد و می تواند طبیعت سرکش را برای اهل فضیلت رام کند و اگر در این عالم لذت و سودی عاید آن ها نشود به جبران آن در عالمی دیگر خیر فراوان نصیب آن ها بکند، پی می برد. (۳۸)

خدای کانت در واقع نقشی بیش از سازگار کردن این دو حکم عقل عملی ندارد و اعتبار و هستی او به اعتبار و هستی این دو حکم گره خورده است و اگر تردیدی در این ها روا شود آتش آن باور به وجود خدا را هم فرا خواهد گرفت. در واقع چنین هم شد و کسانی چون کارل مارکس، لودویگ فوئر باخ و فروید که همگی در فضای تفکر کانتی نشو و نما کرده بودند با اندک تردیدی در اصل و اساس اعتبار عقل عملی و احکام اخلاقی به تردید درباره وجود خدا کشیده شدند.

کارل مارکس با تحلیل اجتماعی و جامعه شناسانه احکام اخلاقی راه را برای تحلیل جامعه شناختی باور به وجود خدا گشود و نیز فروید با تحلیل روانشناسانه اصول اخلاقی راه را برای تحلیل روانشناختی اعتقاد به خداوند گشود و اعتقاد به خدا را باوری برخاسته از ترس آدمی و فرافکنی آگاهی بیگانه از خود به عالم خارج ارجاع داد. (۳۹)

بی جهت نبود که رودلف اتو، متکلم الهیات مسیحی، برکانت می تازد و می گوید خدای کانت و دین او عنصر اصلی دینی بودن، یعنی احساس حالت دوگانه بیم و امید نسبت به خدا، را نادیده گرفته است و تحلیلی غیردینی از خداوند ارائه کرده است (۴۰). به هر حال غرض از ذکر این نکته تاکید بر این بود که اگرچه کانت نمی خواست با عقلانی کردن اخلاق وجود

خداوند را هم بی اثر سازد، اما راهی که برگزید و وحی را کنار نهاد، عملاً به همانجا منتهی شد. حال باز می‌گردیم به سخن کانت و اینکه استقلال عمل اخلاقی نشانگر لزوم پیراسته بودن آن از اطاعت امر و نهی دیگران و از جمله خداست.

سخن کانت البته مورد اعتراض قرار گرفته است و یا می‌توان اعتراضهایی بر آن طرح کرد. برخی از اعتراضهای مطرح شده و یا ممکن چنین است:

**الف.** استقلال عمل اخلاقی، حتی اگر مورد قبول و شرط اخلاقی بودن باشد، به معنای کنار زدن حضور وحی در اخلاق نیست. زیرا آنچه از استقلال عمل اخلاقی فهمیده می‌شود، این است که فرد آن را آگاهانه و با قبول مسؤلیت آن انجام داده است؛ حال اگر در روند انجام آن توصیه الهی را مد نظر داشته و براساس فرمان الهی عمل کرده باشد، استقلال عمل را از دست نداده است؛ زیرا آگاهانه و آزادانه دل به خدا داده و فرمان او را اطاعت کرده است و این غیر از عمل از سر ناچاری است که استقلال عامل را می‌گیرد. به قول دوارکین (۴۱)، یکی از منتقدین کانت، استقلال عمل اخلاقی یک آیین نامه رفتاری است؛ یعنی چگونگی عمل عامل است که استقلال یا عدم استقلال را روشن می‌کند و نه اطاعت یا انجام عمل خاصی که خدا به فرد می‌گوید. به عبارت دیگر دوارکین می‌خواهد بگوید که استقلال عمل عامل به این است که او توانایی سبک و سنگین کردن تمایلات و خواسته‌های خود را داشته باشد و با ملاحظه مجموع آن‌ها تصمیم به انجام کاری بگیرد (۴۲). بنابراین همین امر الهی را هم به دو صورت می‌توان انجام داد و این به خود عامل برمی‌گردد. زیرا می‌تواند به صورت اختیاری و مستقل آن را ملاحظه و براساس آن عمل کند و می‌تواند از سر اجبار و ناچاری به آن تن دهد. پس صرف لزوم استقلال عمل اخلاقی بیانگر کنار گذاشتن اطاعت امر الهی نیست.

**ب.** حکم عقلی که کانت می‌گوید آیا کاشف یک ویژگی اخلاقی است یا نه، اگر کاشف امر حقیقی عینی است، پس عمل اخلاقی در واقع متأثر از واقعیت است و نه خود خواست آدمی. یعنی عمل اخلاقی بر حسب امور عینی تعیین می‌شود و مستقل از عاملی اخلاقی هست و این خلاف تأکید کانت بر استقلال عامل اخلاقی است.

اگر بگوئید که پیروی از عینیت منافی استقلال عمل نیست، جواب این است که چطور تابع تکوین الهی شدن و چنان عمل کردن که تکوین الهی نشان می دهد منافی استقلال فرد نیست، اما تابع تشریح او شدن و چنان عمل کردن که او می گوید نافی استقلال عمل فرد است!

اینجا بود که هیرو و سارتر و دیگر مدافعان غیرشناختاری استقلال عمل اخلاقی، راهی را که کانت آغاز کرده بود به پایان رساندند و گفتند استقلال عمل اخلاقی در صورتی حاصل می شود که ما حتی از قید عینیت اخلاق هم رها شویم و چارچوبی نداشته باشیم؛ حتی اگر این چارچوب خود متن حقیقت و واقع باشد و از اینجا بود که استقلال عمل اخلاقی با نظریه جعلی بودن (۴۳) اخلاق گره خورد و گفتند و سرودند و به پای آن رقصیدند که اخلاق حوزه خواست فردی است و استقلال عمل اخلاقی حکم می کند آدمی هر آنچه را خود می خواهد برگزیند و عمل کند و اگر کسی بخواهد حدی بر آن تعیین کند و یا بگوید، مثلاً حسن آزادی جنسی برخلاف طبیعت و قانون تکوین است، او ناقض اصالت استقلال عمل اخلاقی است؛ چه رسد به کسی که بگوید خداوند از این کار منع کرده که او البته از ریشه اصالت عمل اخلاقی را کنده است. (۴۴)

ج. گیریم که عامل اخلاقی باید مستقل باشد تا عمل او اخلاقی شود، ولی اینکه بخواهیم از آن نتیجه گیریم که باید امر و نهی الهی را لحاظ نکند زیرا نافی استقلال اوست، منوط به قبول یک پیشفرض است که پذیرش آن سهل نیست و دشواری های زیادی فرا راه پذیرنده قرار می دهد. و آن اینکه بگوئیم خداوند بیگانه از آدمی است و لحاظ امر و نهی او وارد ساختن غیر در حریم شخصی آدمی است.

آیا واقعا چنین است یا اینکه طبق تعالیم دینی خداوند با آدمی غریب و بیگانه نیست، بلکه خود واقعی آدمی به میزان انس و قرب و آشنایی و اتحاد با همین خداوند است و به تعبیر زیبایی قرآن که حسن ختام این مقال نیز است آدمی با خداوند چنان یگانه است که فراموشی خود آدمی ملازم با فراموش کردن خداوند است: «ولاتکونوا کالدین نسوا الله فانساهم انفسهم» (حشر، ۱۹).



پی نوشت‌ها

۱. David Menaughton, Moral vision. black, ۱۴۹.P ۷.PAul Edwards V . ۲۱  
۲. ر.ک: فرهنگ و دین، هیئت مترجمان، زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، طرح نو، ص ۷.  
۳. Paul Edwards, Encyclopedia of philosophy, ۱۵۰.p, ۷.V  
۴. William K. Frankena, Ethics prentic-Hall, P. ۱.  
۵. Revelational Religion .  
۶. natural Religion or Deism .  
دین طبیعی معمولاً حاصل تأمل عقلانی یا احساس فطری وجود خداوند است و به معاد نیز باور دارد، اما شریعت و اخلاقیات دینی را که مبتنی بر وحی باشد، انکار می‌کند و ریشه اخلاقیات را وجدان فرد یا اجماع جمع یا قانون طبیعی و یا شهود عقلانی می‌داند.  
۷. ر.ک: Lawrence C. Becker Encyclopedia of Ethics GarLand p . ۱۰۸۱.  
۸. اخلاق دینی در مقابل اخلاق سکولار (غیردینی) است و بحث از تفاوت‌های آن‌ها در فلسفه اخلاق مهم است.  
۹. سه گرایش عمده در فلسفه اخلاق غرب عبارتند از: سودگروی (utilitarianism)، فضیلت‌ارسطویی (Virtue Ethics)، و وظیفه‌گروی کانتی (deontological Ethics).  
۱۰. Becker Encyclopedia. P. ۷۰.  
۱۱. Ibid.  
۱۲. Rationalist .  
۱۳. Divin command theory .  
۱۴. voluntarism .  
۱۵. Becker Encyclopedia. p. ۱۲۹۰.  
۱۶. Cognitive or Descriptiv .  
۱۷. Strang Form .  
۱۸. P. ۵۲۰. Lewis. P. P. J. Man Ethical theory.  
۱۹. Philip L. Quinn, Divine Commands and Moral Requirements OxFordP . ۳۹.  
۲۰. مثلاً ر.ک: علامه حلی، شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، ص ۳۰۲.  
۲۱. Egoism . ۲۰
۲۲. دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی ج ۱، ص ۲۵۰.  
۲۳. Peter sinGem A Companion to Ethics . ۵۲۵. black well P  
۲۴. مثلاً ر.ک: الامام فخرالدین الرازی المطالب العالیه تصحیح احمد حجازی دارالکتب العربی ج ۴ ص ۱۰۵.  
۲۵. قاضی ایچی، المواقف فی علم الکلام، عالم الکتب، ص ۳۲۳.  
۲۶. Arbitrary .  
۲۷. Peter singerm P . ۵۲۸.  
۲۸. Paul Edwards V . ۱۵۶.P . ۷.  
۲۹. prscriptive .  
۳۰. Philip. L. Quinn P . ۵۲.  
۳۱. IbidP . ۶۱.  
۳۲. IbidP . ۶۲.  
۳۳. Peter singerm P . ۵۳۰.  
۳۴. MajidFakhry Ethical theory in Islam . ۳۳. Leiden P  
۳۵. phenomenology .  
۳۶. Autonomy of moral agents .  
۳۷. Becker P . ۷۱.  
۳۸. IbidP . ۹۶۲.  
۳۹. IbidP . ۱۰۸۲.  
۴۰. IbidP . ۱۰۸۱.  
۴۱. Dworkin .  
۴۲. Becker P . ۷۳.  
۴۳. Inventional .  
۴۴. ر.ک: David Mc Naughton moral vision .  
۴۴. Becker P . ۷۲.

# نقش بیعت در عصر حضور و غیبت

## مفهوم بیعت

بیعت به معنای تعهد و پیمان است، که بیعت کنندگان تعهد می دهند تا نسبت به کسی که با او بیعت می کنند وفادار باشند و این بستگی دارد به آنچه از جانب بیعت شونده پیشنهاد می شود.

از این رو بیعت در مواردی بکار می رود که از جانب مقام والایی در رابطه با امر مهمی پیشنهاد می شود که به همراهی و یاری بیعت کنندگان نیازمند باشد، تا امکانات خود را در اختیار او بگذارند و در تحقق یافتن آن امر مهم بکوشند. در حقیقت، این بیعت شونده است که تعهد می گیرد، و بیعت کنندگان تعهد می دهند.

معنی یاد شده از موارد کاربرد این واژه در قرآن بدست می آید:

یا ایها النبی اذا جاءک المؤمنات ینابینک علی ان لا یشرکن بالله شیئا و لا یسرقن و لا یزنین و لا یقتلن اولادهن و لا یتینن ببهتان یفتیرنه بین ایدیهن و ارجلهن و لا یعصینک فی معروف فبایعهن و استغفر لهن الله ان الله غفور رحیم» (۱).

خداوند در این آیه به پیامبر دستور می دهد که هرگاه زنان مؤمنه نزد تو آمدند و تعهد نمودند تا کار خلافی مرتکب نشوند و از تو فرمان ببرند، تعهد آنان را بپذیر.

این آیه پس از فتح مکه، درباره بیعت زنان، که در روی کوه صفا انجام گرفت، نازل گردید و به دنبال آن پیامبر اسلام بیعت آنان را درباره شرائط یاد شده در آیه پذیرفت و در واقع از آنان تعهد گرفت تا بر خلاف شیوه اسلامی رفتار نکنند.

ان الذین بیایعونک انما بیایعون الله ید الله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیه اجرا عظیما (۲).  
 خداوند در این آیه به پیامبر می فرماید کسانی که با تو بیعت می کنند، در واقع با خدا بیعت کرده اند. یعنی، پیمانی که با تو بسته می شود پیمان با خدا است. زیرا آن دست خدا است که برتر از دستها قرار دارد و این همان تعهدی است که مسلمانان، در مقابل پیامبر (ص) برگردن گرفته بودند تا وفادار باشند، و در رابطه با اسلام و نظام پایبند بوده و در هر جنگ و صلحی که پیش آید، پا بر جا بمانند.

درباره بیعت عقبه ثانیه یک سال پیش از هجرت، عباد بن صامت، که یکی از دوازده نفری است که نمایندگی انصار را بر عهده داشتند، می گوید:  
 «بایعنا رسول الله (ص) بیعه الحرب، علی السمع و الطاعه، فی عسرا و یسرنا. و منشطنا و مکرهنا، و اثره علینا. و ان لا ننازع الامر اهله. و ان نقول بالحق ایما کننا لا نخاف فی الله لومه لائم» (۳).

پیمانی که با پیامبر بستیم، پیمان جنگ بود، تا در همه حال شنوا و فرمانبردار باشیم و بیهوده عذر تراشی نکنیم. و او را بر خود مقدم داریم. و در امر زعامت با او درگیر نشویم. و همواره حق گو باشیم، و در پیشگاه خدا از چیزی باک نداشته باشیم.

و درباره بیعت رضوان که در سایه درختی انجام گرفت و چنانچه گذشت در رابطه با آمادگی برای جنگ احتمالی با قریش بود و مورد ستایش پروردگار قرار گرفت، می خوانیم:

لقد رضی الله عن المؤمنین اذ بیایعونک تحت الشجره، فعلم ما فی قلوبهم فانزل السکینه علیهم و انا بهم فتحا قریبا (۴).

خداوند از مؤمنین خوشنود گردید، که با تو پیمان بستند تا استوار باشند و از نیت پاک آنان آگاهی دارد. لذا به آنان آرامشی بخشید، و پیروزی نزدیکی (فتح خیبر) برایشان فراهم ساخت.

بیعت از ریشه «بیع» (۵) - به معنای فروش - گرفته شده، زیرا بیعت کننده بایع است و آنچه در توان دارد، در طبق اخلاص قرار داده، به بیعت شونده می‌فروشد، بدین گونه که تعهد می‌دهد و برگردن می‌گیرد که تمامی امکانات خود را در راه تعهدی که داده بکارگیرد، و در پیشگاه بیعت شونده از هرگونه خدمت شایسته دریغ نرزد.

بیعت - همانگونه که اشارت رفت - در مواردی بکار می‌رود، که از جانب بیعت شونده پیشنهاد مهمی شده باشد در این صورت، او از بیعت کنندگان تعهد می‌گیرد تا نسبت به آن پیشنهاد وفادار باشند و تمامی امکانات خود را در راه تحقق آن مبذول دارند. لذا در حدیث آمده:

«الاتباعونی علی الاسلام؟» پیامبر، اسلام را بر قبایل عرب پیشنهاد می‌فرمود و به آنان می‌گفت، آیا تعهد نمی‌دهید که نسبت به اسلام وفادار باشید؟ از عرب درباره اسلام بیعت می‌گرفت، تا آن را پذیرفته و در راه پیشرفت و تحکیم پایه‌های آن بکوشند و از بذل هرگونه امکانات دریغ نرزد. و در احادیث بسیاری آمده است:

«نحن الذین بايعوا محمدا علی الجهاد ما بقینا ابدا».

با پیامبر پیمان بستیم تا همواره در جهاد وفادار باشیم.

«بايعناه علی الموت» پیمان بستیم تا پای جان وفادار باشیم.

«بايعت رسول الله (ص) علی السمع و الطاعة».

با پیامبر پیمان بستم تا سخن نیوش و فرمانبردار باشم.

لذا بیعت در عهد رسالت چیزی جز پیمان وفاداری نبود، بیعت کنندگان به حکم و وظیفه می‌بایست تمامی امکانات خود را در اختیار پیامبر قرار دهند و تمامی توان خود را در راه اسلام ارزانی دارند. این گونه پیمان در حقیقت پیمان با خدا است. و در راه اسلام انجام گرفته است، تا اسلام حاکم باشد و گسترده و جهان شمول گردد.

ابن خلدون در این باره گوید:

«اعلم ان البیعه هی العهد علی الطاعة، کان المبايع يعاهد امیره علی انه یسلم له النظر فی امر نفسه و امور المسلمین، لا ینازعه فی شیء من ذلك، و بطیعه فیما یكلفه به من الامر علی المنشط و المکره، و کانوا اذا بايعوا الامیر و عقدوا عهده، جعلوا ایدیهم فی یده تاکیدا للعهد، فاشبه ذلك فعل البایع

والمشتری فسمی بیعه، مصدر باع، و صارت البیعه مصافحه بالایدی. هذا مدلولها فی عرف اللغه و معهود الشرع. و هو المراد فی الحدیث فی بیعه النبی(ص) لیله العقبه و عند الشجره و حیثما و رد هذا اللفظ» (٦).

بیعت، پیمان بر فرمانبرداری است. مانند آن است که بیعت کننده نسبت به امیر(سرکرده) خود تعهد می دهد، تا مصلحت اندیشی درباره خود و شؤون مسلمین را، به او واگذارد و با او درگیر نشود و در آنچه فرمان می دهد، فرمان ببرد، چه خوش آیند باشد یا ناخوش آیند. و موقع بیعت، دست خود را در دست امیر می گذارند، مانند فروشنده و خریدار، از این رو این گونه پیمان را بیعت نامیدند که همانند معامله بیع انجام می گیرد. همچنین مفهوم بیعت، در عرف لغت و شرع و نیز در مواردی که با پیامبر اکرم(ص) بیعت انجام گرفته همین گونه است.

راغب اصفهانی گوید:

«و بایع السلطان: اذا تضمن بذل الطاعه له بما رضخ له. و یقول لذلك: بیعه و مبايعه. و قوله- عز و جل-: «فاستبشروا ببيعکم الذی بايعتم به» (٧) اشاره الی بیعه الرضوان» (٨).

با سلطان بیعت نمود، یعنی تعهد کرد که اطاعت خود را مبدول دارد و نسبت به فرامین او خاضع باشد.

لذا بیعت در آن عهد، برای تاکید بر وفاداری، و فراهم ساختن امکانات بوده است. و همانگونه که در امر رسالت دخالتی نداشته، در امر زعامت پیامبر نیز دخالتی نداشته است. زیرا پیامبر از جانب خداوند به هر دو مقام منصوب گردیده بود و تاکید پیامبر بر گرفتن بیعت، تنها برای تحکیم و تثبیت پایه های حکومت خود و فراهم ساختن امکانات بوده است.

بیعتی را که پیامبر(ص) در روز غدیر خم، از مسلمانان، درباره مقام ولایت کبرای مولا امیر مؤمنان(ع) گرفت بر همین منوال بود، پس از آنکه به طور صریح، علی(ع) را برای خلافت و امامت پس از خود منصوب نمود، از مردم پیمان وفاداری گرفت، تا امکانات خود را- همانگونه که در اختیار پیامبر(ص) قرار داده اند- در اختیار علی(ع) نیز قرار دهند و در تثبیت پایه های حکومت وی بکوشند. لذا حضرت فرمود:

«اللهم وال من والاه، وانصر من نصره، واخذل من خذله» (٩).

خداوندا، در پرتو عنایت خود قرار ده، کسی را که خود را در پرتو ولایت کبری علی قرار داده و یاری نما کسی را که علی را یاری کند و از عنایت خود محروم ساز کسی را که علی را رها کرده او را تنها گذارد و یاری نکند.

### بیعت واجب الوفا است

بیعت، تعهدی واجب الوفا است، زیرا شریعت اسلام، آن را از لوازم ایمان شمرده و نقض عهد را مایه فزونی کفر دانسته است.

بیعت از نظر عرف و شرع، تعهدی است واجب الوفا که شرافت و کرامت انسانیت، التزام به آن را ایجاب می‌کند. این خود یک تعهد شرعی است که لزوم آن در عرف، مسلم بوده، و شرع آن را امضا و تنفیذ نموده و نقض عهد از دیدگاه عقل و شرع، گناه به شمار می‌رود.

قرآن، بر این امر به گونه‌های مختلف تأکید کرده است.

**اولاً**، از آن با عنوان «بیع» - که از عقود لازمه است - یاد کرده است:

فاستبشروا ببيعکم الذی بايعتم به (۱۰).

**ثانیاً**، این گونه بیعت را بیعت با خدا دانسته که پیمانی است ناگسستنی:

ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله، ید الله فوق ایدیهم (۱۱).

و وفای به این عهد را - که عمل به شریعت است - تجارتی دانسته که هرگز کساد ندارد:

«ان الذین یتلون کتاب الله و اقاموا الصلاه و انفقوا مما رزقناهم سرا و علانیه یرجون تجاره لن تبور» (۱۲).

**ثالثاً**، وفای به این عهد را از لوازم ایمان گرفته است:

«و من اوفی بما عاهد علیہ الله» (۱۳).

«و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا» (۱۴).

**رابعاً**، نکث بیعت (نقض پیمان) را گناه شمرده است:

«و من نکث فانما ینکث علی نفسه» (۱۵).

و از هرگونه عهد شکنی، با عنوان «نکث» یاد کرده که مستوجب کفر و جواز قتال است.

و ان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمه الکفر انهم لایمان لهم لعلهم ینتهون. الا تقاتلون قوما نکثوا ایمانهم... (۱۶)

و اگر پیمان شکستند و بر دین طعنه وارد ساختند پس با سران کفر  
بجنگید زیرا اینان را تعهدی نیست باشد تا بس کنند. آیا نمی جنگید با  
گروهی که پیمان شکسته اند؟!

امام امیر المؤمنین (ع) می فرماید:

«و اما حق علیکم فالوفاء بالبیعه، و النصیحه فی المشهد و المغیب، و  
الاجابه حین ادعوکم و الطاعه حین آمرکم» (۱۷).

آنچه حق من بر شما است آن است به پیمان خود پایبند باشید. و  
در حضور و پشت سر ناصحانه برخورد کنید. و هرگاه شما را می خوانیم  
اجابت کنید، و آنچه دستور می دهم فرمانبردار باشید. در روایات فراوان،  
بیعت را همچون طوقی دانسته است که گردن بیعت کننده را فرا گرفته، و  
بیعت انسان را گریبانگیر و گردن گیر آن می داند. و نکث بیع یا نقض عهد و  
شکستن پیمان را از گناهان بزرگ می شمارد.

ثقه الاسلام کلینی از امام صادق (ع) روایت می کند که فرمود:

«من فارق جماعه المسلمین و نکث صفقه الامام، الی الله - عز و جل - اجذم» (۱۸).

صفقه: دست به دست دادن در هنگام بیعت است.

هر که از انبوه مسلمانان کناره گیرد. و بیعت خود را با امام نقض کند. روز  
قیامت در حالی محسور می شود که او را خوره گرفته است.

شیخ المحدثین، صدوق، از امام صادق (ع) روایت کرده که پیامبر  
اکرم (ص) فرمود:

«ثلاث موبقات: نکث الصفقه، و ترک السنه، و فراق الجماعه» (۱۹).

سه چیز موجب هلاکت است: نقض بیعت، ترک سنت، جدا شدن از جماعت.

ابو بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمود:

«و من مات و لیس فی رقبته بیعه لامام، مات میتة جاهلیه. و لایعذر

الناس حتی یعرفوا امامهم» (۲۰).

هر که در گردن خود بیعت با امام وقت را نداشته باشد، همانند دوران  
جاهلیت خواهد مرد. و پذیرفته نیست عذر کسی تا امام خویش را بشناسد.  
روایات در زمینه ضرورت بیعت و حرمت نقض عهد با امام وقت، از حد  
تواتر افزون است. از این رو، بیعت که پیمان وفاداری نسبت به مقام ولی  
امراست، یک واجب تکلیفی است، و شکستن آن از گناهان کبیره محسوب

می‌شود و کتاب و سنت و عقل و سیره عقلا ضرورت آن را ایجاب می‌کند. بنابراین نیازی نیست که برای اثبات لزوم پایبندی به بیعت، به سراغ باب وکالت رفته و آن را یک وکالت لازم بگیریم و با تکلف و دشواری از بیعت چهره‌ای تصویر کنیم که با ماهیت آن همگون نباشد. برخی از بزرگان، بیعت را که با انتخاب عمومی انجام می‌گیرد، گونه‌ای وکالت دانسته و لزوم وفای به آن را، از عموم اوفوا بالعقود (۲۱) استفاده نموده است و چنین می‌نویسد: «و الانتخاب و ان اشبه الوکاله بوجه، بل هو قسم من الوکاله بالمعنی الاعم، اعنی ایکال الامر الی الغير او تفویضه الیه... و لکن ایکال الامر الی الغير، قد یکون بالاذن له فقط، و قد یکون بالاستنباه، بان یکون النائب وجودا تنزیلیا للمنوب عنه، و کان العمل عمل المنوب عنه، و قد یکون باحداث الولاية و السلطه المستقله للغير مع قبوله.

و الاول لیس عقدا. و الثانی عقد جائز- علی ما ادعوه من الاجماع- و اما الثالث فلا دلیل علی جوازه (عدم لزومه) بل قوله تعالی: اوفوا بالعقود یقتضی لزومه، کیف و استیجار الغير للعمل ایضا نحو توکیل له مع لزومه قطعا... و قد مر ان البیع و البیعه من باب واحد و ماده واحده، فحکمها حکمه، و البیع لازم قطعا...» (۲۲)

در این عبارت انتخاب را نوعی وکالت، به مفهوم عام آن- که مطلق و آگذاری به دیگری باشد- دانسته، زیرا وکالت بدین معنی بر سه گونه است:

۱. صرف اذن تصرف در مال یا ملک اذن دهنده. که از عقود محسوب نمی‌شود.
۲. نیابت گرفتن که شخص نایب به جای منوب عنه تصرف می‌کند. و این از عقود جایزه است.
۳. اعطای ولایت و حق سلطه به دیگری که مستقلا و با صلاحدید خود عمل کند، البته با شرط پذیرفتن او، و این گونه وکالت، دلیلی بر جایز بودن (لازم نبودن) آن وجود ندارد، بلکه عموم آیه اوفوا بالعقود شامل آن می‌گردد. همانگونه که «استیجار» (کسی را به اجیری گرفتن) نیز نوعی وکالت است و از عقود لازمه می‌باشد. علاوه بر آن که بیعت از ریشه بیع گرفته شده و بیع عقدی لازم به شمار می‌آید.



آنگاه، برای آنکه اثبات نماید که پذیرفتن مسؤلیت در حقیقت پذیرفتن وکالت است، به نامه‌ای که امام امیرالمؤمنین (ع) به نمایندگان خود در جمع آوری مالیات نگاشته، اشاره می‌کند: «فانکم خزان الرعیه، و وکلاء الامه، و سفراء الائمه» (۲۳)

شما، خزانه داران مردم هستید و از جانب امت وکالت دارید و فرستادگان امیران می‌باشید.

در این گفتار و نحوه استدلال، جای مناقشه وجود دارد:

**اولاً**، بردن مسأله بیعت و انتخاب را زیر پرچم وکالت، ضرورتی ندارد، تا به ناچار و بدون هیچ دلیلی، برای وکالت مفهومی عام فرض کرده و برای آن اقسام سه‌گانه تصور نمود. زیرا اذن در تصرف، از باب اباحه و رخصت در تصرف می‌باشد، و هیچگونه ارتباطی به باب وکالت ندارد.

**ثانیاً**، تفسیر کردن وکالت به مفهوم عام «مطلق واگذاری-تفویض» وجهی ندارد، زیرا اگر صاحب مقامی از مقام خود تنازل کرده، و آن را به دیگری واگذار کند، به هیچ وجه مفهوم وکالت یا نیابت از آن استشمام نمی‌شود و هرگونه تفسیر لغوی باید مستند عرفی داشته باشد.

**ثالثاً**، واژه «وکلاء» که در نامه امام (ع) بکار رفته بدین جهت است که امام (ع) به استناد حق ولایت، به ایشان دستور داده تا با عنوان «وکلائی امت»، اموال مربوطه به بیت المال مسلمین را جمع‌آوری کنند و این مسأله هیچ‌گونه ارتباطی با مسأله بیعت و انتخاب ندارد، تا شاهد مسأله گردد. و نیز مسأله «استیجار» ارتباطی به باب «وکالت» ندارد، استیجار از باب «استخدام» برای انجام کار و خدمت به مستاجر است.

مثلاً اگر کسی را برای انجام کارهای آبدارخانه در یک اداره دولتی یا شرکت یا کارخانه اجیر می‌گیرند و استخدام می‌نمایند، آیا عنوان نیابت یا وکالت از آن برداشت می‌شود؟ درست است که کاری به او تفویض (واگذار) شده، ولی همانگونه که گفته شد، مطلق تفویض به معنی و مفهوم وکالت نیست.

خلاصه آن که فرض نمودن مفهوم وکالت در یک افق عام و گسترده، سپس تفسیر کردن آن به مطلق واگذاری، آن‌گاه چنین نتیجه گرفتن که انتخاب‌گونه‌ای وکالت لازم است... تمامی این‌ها تصوراتی بیش نیست، و هیچ‌گونه سند لغوی یا عرفی ندارد.

علاوه، ضرورتی هم چنین تصوراتی را ایجاب نمی‌کند و برای اثبات لزوم بیعت و وجوب وفای به عهد و حرمت نکث (شکستن پیمان)، نیازی به پذیرفتن این گونه تکلفات و پیمودن این راه پر مشقت نیست. زیرا کتاب و سنت و سیره عقلا، برای دلالت و اثبات آن کافی است.

### بیعت در عصر غیبت

بیعت در دوران حضور (عهد رسالت و حضور امامان معصوم) تنها نقش یک وظیفه و تکلیف شرعی در رابطه با فراهم ساختن امکانات لازم برای اولیای امور را ایفا می‌کرد. و مقام ولایت و زعامت سیاسی پیامبر و امامان معصوم، از مقام نبوت و امامت آنان نشأت گرفته بود و بر مردم واجب بود تا امکانات لازم را برای آنان فراهم سازند، تا بتوانند با نیروی مردمی، مسؤولیت اجرای عدالت را به بهترین شکل به انجام رسانند. و اگر مردم از این وظیفه سر باز می‌زدند، هیچ‌گونه کاستی در مقام امامت و زعامت سیاسی آنان وارد نمی‌ساخت و در آن صورت مردم تمرد کرده و از اطاعت اولی الامر خویش تخلف ورزیده بودند. از این رو شیعه همواره حاکمان وقت را غاصب دانسته، امامان معصوم را اولیای خویش می‌دانسته‌اند.

بنابراین، در عهد حضور، بیعت، نفی و اثبات در امامت و زعامت نقشی نداشته و تنها در ایجاد توان و قدرت اجرایی برای زعیم قانونی و شرعی نقش داشته است. ولی بیعت در عصر غیبت، دو نقش را ایفا می‌کند:

**یک:** شناسایی واجدین شرائط لازم در سایه رهنمود عقل و شرع.

**دو:** انتخاب فرد اصلح و تعهد وفاداری نسبت به او و فراهم ساختن امکانات لازم برای ایجاد توان و قدرت اجرایی دولت حاکم.

لذا بیعت در عصر غیبت نقش به فعلیت رساندن صلاحیت رهبری را ایفا می‌کند. اوصاف ارائه شده از جانب شرع، صلاحیت داشتن رهبر را ایجاب می‌کند و مردم با شناسایی واجدین اوصاف و بیعت با فرد اصلح، این صلاحیت را به فعلیت می‌رسانند. البته این شناسایی و بیعت، امضای شارع را به دنبال دارد که مشروعیت ولایت فقیه از همین جا نشأت گرفته و به گونه حد میانه انتصاب و انتخاب صورت می‌گیرد.

در توضیح این مطلب یادآور می‌شویم که تعیین ولی امر، از جانب شرع

به دو گونه است:

۱. تعیین بالتنصيص، که شخص معینی بالخصوص، برای مقام رهبری امت معرفی گردد، چنانچه در عهد رسالت با آیه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم ابلاغ شد. و نیز مسأله خلافت که در سخن پیامبر در غدیر خم مطرح گردید «من کنت مولاه فهذا علی مولاه».

۲. تعیین بالتوصیف، به گونه‌ای که شارع اوصافی را ارائه می‌دهد تا هرکه واجد آن شرائط باشد، شایستگی مقام ولایت را داشته باشد: «ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه». آنگاه تشخیص واجدین شرایط را به مردم واگذار می‌کند، تا به وسیله خبرگان خود، فرد اصلاح را شناسایی کرده با او بیعت کنند.

سپس طبق مقبوله عمر بن حنظله «فانی قد جعلته علیکم حاکما» و نیز توفیق شریف «فانهم حجتی علیکم»، این شناسایی و بیعت (انتخاب) مورد امضای شرع قرار می‌گیرد.

بنابراین خصوصیات رهبر در آغاز از سوی شرع ارائه می‌شود و در پایان نیز مورد امضای شارع قرار می‌گیرد و بدین جهت مشروعیت ولایت فقیه، کاملاً از موضع شرع نشأت گرفته و نقش مردم در این میان، نقش تشخیص موضوع و بیعت که تعهد به وفاداری است.

البته همین نقش، ولایت فقیه را - که یک حکم وضعی است - منجز و قطعی می‌سازد و به فعلیت می‌رساند و سهم مردم در تنجیز ولایت فقیه، سهم عمده است و به واقع این مردم هستند که در ایجاد حکومت مورد پسند خود نقش اساسی را ایفا کرده‌اند.

و همین، معنای میانه بین انتصاب و انتخاب را می‌رساند. نه انتصاب مطلق است که مردم در تعیین آن سهمی نداشته باشند و نه انتخاب مطلق است که شرع در آن نقشی نداشته باشد. بلکه انتخابی است مردمی در سایه رهنمود شرع و مورد قبول شارع.

### مسئولیت رهبر در پیشگاه خدا و مردم

مسأله مسئولیت مقام رهبری در پیشگاه خدا و مردم از همین وظیفه متقابل رهبر و مردم نشأت گرفته، زیرا مقام رهبری در پیشگاه الهی

مسئولیت دارد تا مجری عدالت باشد و احکام اسلامی را بدون کم و کاست اجرا نماید و بدین جهت است که افزون بر علم و اقتدار، عدالت و تقوا نیز در مقام رهبری شرط است.

او همچنین در مقابل ملت نیز مسئولیت دارد و باید جوابگوی نیازهای عمومی باشد و در تأمین مصالح همگانی در همه زمینه‌ها بکوشد و اگر کوتاهی کند یا کوتاه آید و نتواند از عهده آن برآید، از جانب مردم به وسیله خبرگان منتخب آنان برکنار می‌شود که در اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی شرح آن آمده است.

امام امیر مؤمنان (ع) در رابطه با حق متقابل رهبر و مردم و مسئولیتی که در مقابل یکدیگر دارند، می‌فرماید:

«ایها الناس ان لی علیکم حقا، و لکم علی حق. فاما حقکم علی فالنصیحه لکم، و توفیر فیئکم علیکم، و تعلیمکم کی لا تجهلوا. و تادیبکم کیما تعملوا. و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعه، و النصیحه فی المشهد و المغیب. و الاجابه حین ادعوکم. و الطاعه حین آمرکم» (۲۴).

ای مردم، همان گونه که من بر شما حقی دارم، شما نیز بر من حقی دارید. حق شما بر من آن است که هیچ‌گاه از رهنمودهای خالصانه دریغ نورزم و در تأمین رفاه زندگی شما بکوشم و در تربیت و تعلیم همگانی کوتاهی نکنم.

امام (ع) در این سخن، سه موضوع مهم را مطرح می‌کند:

۱. رهنمودهای خالصانه، پدرانانه و حکیمانه، بدون جهت‌گیری. که همه آحاد ملت مد نظر باشند.

۲. تأمین رفاه در زندگی در سطح عموم و ایجاد اشتغال و رونق دادن به کشت و کار و صنعت و تجارت و بالا بردن سطح درآمد ها.

۳. تعلیم و تربیت به صورت فراگیر و فراهم نمودن امکانات پیشرفت بسوی مدارج عالیه دانش و ایجاد پژوهشگاه‌های علمی در تمامی زمینه‌ها. البته این با قطع نظر از دیگر وظایف نظام حکومت اسلامی از قبیل حراست از سرزمین اسلامی و ثروت ملی و ارزش‌های دینی و فرهنگی و نیز بالا بردن توان سیاسی و نظامی و اقتصادی کشور است که در دیگر کلمات مولا امیر مؤمنان (ع) آمده است.

و اما حق رهبر بر ملت، یعنی مسئولیت امت در مقابل دولت حاکم، این

است که به پیمان خود وفادار باشند و اگر کاستی‌هایی می‌بینند، در حضور مسؤولان یادآور شوند و در غیاب آنان در صدد افشای عیوب و اشکالات نباشند و دستورات را به طور کامل انجام دهند.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- سوره ممتحنه ۱۲: ۶۰.
- ۲- سوره فتح ۱۰: ۴۸.
- ۳- سیره ابن هشام ج ۲ ص ۹۷.
- ۴- سوره فتح ۱۸: ۴۸.
- ۵- لذا در سوره توبه ۹: ۱۱۱ آمده: «فاستبشروا ببيعکم الذی بايعتم به». (بشارت باد شما را براین معامله‌ای که انجام دادید) که اشاره به بیعت رضوان است.
- ۶- مقدمه ابن خلدون باب ۳ فصل ۲۹ ص ۲۰۹.
- ۷- سوره توبه ۹: ۱۱۱.
- ۸- مفردات راغب اصفهانی: ماده بیع.
- ۹- الغدير ج ۱ ص ۱۱.
- ۱۰- سوره توبه ۹: ۱۱۱.
- ۱۱- سوره فتح ۱۰: ۴۸.
- ۱۲- سوره فاطر ۳۰: ۳۵.
- ۱۳- سوره فتح ۱۰: ۴۸.
- ۱۴- سوره بقره ۱۷۷: ۲.
- ۱۵- سوره فتح ۱۰: ۴۸.
- ۱۶- سوره توبه ۹: ۱۲-۱۳.
- ۱۷- نهج البلاغه خطبه: ۳۴.
- ۱۸- کافی شریف ج ۱ ص ۴۰۵. کتاب الحجج باب النصیحه لائمہ المسلمین.
- ۱۹- خصال- ابواب الثلاثه حدیث ۱۳ ص ۸۵ ج ۱.
- ۲۰- بحار الانوار ج ۲۷ ص ۱۲۶ حدیث ۱۱۶.
- ۲۱- سوره مائده: ۵.
- ۲۲- دراسات فی ولایه الفقیه ج ۱ ص ۵۷۵-۵۷۶.
- ۲۳- نهج البلاغه نامه شماره ۵۱.
- ۲۴- نهج البلاغه: خطبه: ۳۴ (صبحی صالح) ص ۷۹.

## نگرشی بر مکتب‌های ضد اخلاقی

نزد فلاسفه و علمای علم اخلاق و معتقدین به مذاهب آسمانی (از قبیل اسلام و دین مسیح و دین یهود...) و پیروان آن‌ها و حتی نزد عقلای جهان این اصل مسلم است که آدمی قبل از هر چیز طالب خوشی و سعادت و کمال جسمی و روحی و مادی و معنوی می‌باشد.

حال موضوع مهم و اساسی این است که بدانیم خوشی و سعادت انسان

در چه چیز است و چه باید بکند که این مراد و مقصود حاصل گردد؟

اکثر فلسفه‌ها و مکتب‌هایی که از بدو تاریخ بشر تا کنون به وجود آمده‌اند به این مسأله مهم، اهمیت داده و هم خود را در نشان دادن راه سعادت و ارائه دستورات برای رسیدن به این مقصود یعنی نیل به سعادت و خوشبختی قرار داده‌اند پس یک فلسفه یا یک مکتب و مذهب و دینی را می‌توان سعادت بخش نامید که نیروهای جسمی و روحی انسان را تقویت و احتیاجات مادی و معنوی جامعه و فرد را برطرف و بالاخره اصول اخلاقی را در میان افراد جوامع انسانی گسترش دهد.

متأسفانه در مقابل این اصل اساسی سعادت انسان‌ها، اندیشه‌های نوئی در عرض پیشرفت صنعت و تکنیک و علوم بشری و پیشرفت آن پا به عرصه وجود گذارده است.

و از میان آن‌ها می‌توان به مهمترین این تفکرات و اندیشه‌ها از نظر اثرگذاری به چند مکتب و اندیشه مهم زیر اشاره کرد:

۱. فلسفه وجود (اگزیستانسیالیسم).

۲. مارکسیسم.

۳. پراگماتیسم.

۴. فلسفه وضعی منطقی (پوریتویسیسم منطقی و...).

هریک از این فلسفه‌ها و مکتب‌ها زیربناهائی دارند ولی همه این‌ها با همه اختلاف‌ها و تفاوت‌هایشان در این اصل متفقند که اخلاق و ارزش‌های اخلاقی هیچ واقعیتی و ریشه ثابتی ندارند این فلسفه‌ها نبردی آشکار با دین و اخلاق و افکار عقلاء و هرچه که به معنویات مربوط می‌شود آغاز کرده‌اند.

### آیا ارزش‌های اخلاقی واقعیت دارند؟

پس اولین مسأله اساسی قابل بحث در اینجا، این است که آیا اخلاق یک امر واقعی بوده، واقعیتی ذاتی دارد یا نه؟

اندیشه‌ها و تفکرات فلسفی گذشته در این اصل مشترکند که اخلاق امری ذاتی نیست زیرا علم اخلاق یک نحو شناخت مجردی است که تدریجا از ناحیه نوع محیط و تربیت در روح انسان‌ها جایگزین می‌شود و حکایت از متن واقعی نمی‌کند از اینرو است که ارزش‌های اخلاقی به تبع ملت‌ها و زمان‌ها و مکان‌ها و تربیت‌های مختلف و گوناگون می‌باشد تا آنجا که ملتی و قومی چیزی را خیر می‌دانند و مردم دیگر و ملت و جمعی دیگر آن را شر تلقی می‌کنند!

این اختلاف دلیل بر این است که واقعیت برای مسائل اخلاقی وجود ندارد.

پاسخ آن این است که وجود و اثربخشی واقعیت دار به طور کلی دو گونه است:

**گونه اول:** وجود عینی و خارجی و مستقل بالذات نظیر آب، زمین و آسمان و...

**گونه دوم:** وجود معنوی متکی و قائم به امور خارجی مثل پدر و مادر بودن، مثل خاصیت همسری در زوج‌ها و یا خاصیت ستم در عمل تجاوز به حقوق دیگران و خاصیت عدل و قسط در حکمرانی و نظیر این‌ها.

ارزش‌های اخلاقی به طور کلی از سنخ گونه دوم می‌باشند یعنی وجود معنوی دارند پس این امور خارجی هستند که توسط ارزش‌های اخلاقی

معنوی توصیف می‌شوند زیرا این ارزش‌ها به طور عملی و حقیقی و واقعی متکی بر آن امور می‌باشند بنابراین هنگامی که می‌گوئیم که راست‌گوئی خوب است، و دروغ‌گوئی بد است و وفای به عهد واجب است و عهدشکنی حرام است، به این معناست که خوبی و خیر در راست‌گوئی و بد و شر در دروغ‌گوئی نهفته است و وجوب وفای به عهد و حرمت پیمان شکنی وابسته به خود عمل وفاداری و عهدشکنی هستند درست همان‌گونه که دانش به دانشمند و نادانی به شخص نادان و تنگ‌چشمی به بخیل و گشاده‌دستی به سخاوتمند مربوط و وابسته هستند و همین‌گونه‌اند دیگر صفات ثابت و محکم به استحکام کوه‌ها که هر یک در وجودی عینی و محسوس متجلی می‌گردند.

معلم اول ارسطو وجودی را که ما وجود معنوی می‌نامیم، به ملاحظه ضرورت و اجتناب ناپذیر بودن آن، قانون طبیعی می‌نامد و در این امور مسأله تعاون و همیاری افراد و اجتماعات را از آن جهت که هیچ فردی از این اجتماعات نظیر نانوا و قصاب و دیگر فروشندگان و تولیدکنندگان کالای لازم نمی‌توانند بی‌نیاز و مستقل از دیگران زندگی کنند، مثال می‌زند و در این خصوص جمله معروفی دارد که: کسی که به دیگران نیازمند نیست یا از خدایان است یا از موجودات وحشی!! (۱).

فیلسوف هلندی به نام «گروتیوس» سخنی به این مضمون دارد: «مبانی اخلاقی ذاتاً طبیعی و اجتناب ناپذیرند و خداوند نیز به خاطر همین ویژگی، فرمان به کسب و تخلیق به این مبانی می‌دهد و محال است که خداوند آنچه را که ذاتاً شر و بدی است، به طور تمام و کمال شرف‌رار ندهد و همان‌طور که محال است که مضارب اعداد زوج، اعدادی فرد نظیر ۳ یا ۵ باشند» (۲).

چنان که خوانندگان گرامی ملاحظه می‌کنند، ذاتی بودن ارزش برای افعال اخلاقی یک امر ذاتی معنوی می‌باشد پس قوانین اخلاقی هیچ فرقی با قوانین تشریحی و سیاسی و اقتصادی ندارند همان‌طور که آن‌ها تابع قواعد و قوانین ثابتی هستند که طبیعت امور و اشیاء آن‌ها را اقتضاء می‌کند قوانین و ارزش‌های اخلاقی نیز چنین حالتی دارند و از اینجاست که در کتاب «روح القوانين» تالیف «مونتسکیو» می‌خوانیم که تظاهرات بشری در هر نوع:



تشریحی و سیاسی و اقتصادی تابع قوانین ثابتی هستند که طبیعت امور و اشیاء آن‌ها را اقتضاء می‌کند (۳).

همین اندازه که جوامع انسانی اصول و ارزش‌های انسانی را معیار سنجش امور در معاملات و تعهدات و موجب حل اختلاف بین خود می‌دانند بهترین دلیل است براین که این اصول و ارزش‌ها حقائق واقعی بوده، ایمان و اعتقاد به آن‌ها در اعماق وجود همه حتی منکران این اصول و ارزش‌ها آنچنان می‌جوشد و آن چنان به ارزش‌های انسانی قداست و پاکی می‌بخشد که خود آنان خواسته و ناخواسته آن‌ها را در امور زندگی خود مورد عمل قرار می‌دهند.

مثلاً «آلبر کامو» اگزیستانسیالیست معروف اروپائی گرچه معتقد داشت که احکام اخلاق جزا از مجرای عواطف و شعور گوینده گذر نمی‌کند (۴)، و لکن همین کلام در عین حال اعتراف به این حقیقت است که اخلاق نوعی واقعیت دارد.

و اگر فرض کنیم اینان با دل و زبان این ارزش‌ها را انکار کرده باشند یعنی اثری از ایمان به ارزش‌ها در وجودشان نباشد، باز در این صورت پاسخ می‌دهیم که نیافتن شی‌ای دلیل بر فقدان آن نیست (عدم الوجودان لا یدل علی عدم الوجود).

زیرا اختلاف نظر در رویدادها و حقائق، چیزی را عوض نمی‌کند و از واقعیت اشیاء واقعی نمی‌کاهد چنان که زمانی مردم معتقد بودند که کره زمین مسطح است و خورشید به دور آن می‌چرخد و نیز اعتقادشان این بود که جهان بالا و پست و دور و نزدیک در تسخیر و تصرف انسان‌ها است تا این که ادیان (۵) و تحقیقات علماء بعداً خلاف آن را ثابت نمود.

### آیا علم اخلاق داخل در علوم است؟

بعد از این که ثابت شد که اصول و مبانی و ارزش‌های اخلاقی واقعیت دارند، سوال دومی در اینجا مطرح است و آن این که آیا اصولاً علم اخلاق دانشی در زمره سایر علوم و دانش‌ها می‌باشد یا نه؟  
عده‌ای آن را جزو دانش‌ها محسوب ندانسته‌اند زیرا معتقدند که صفت علم بر آن منطبق نیست و توضیح آن این که قضایای علمی از دو حال

خارج نیستند: حالت اول اینکه: قضیه علمی از نوع قضایای ریاضی باشد که درستی آن‌ها برای انسان‌ها بدیهی است و نیازمند به تجربه و آزمایش نیست چراکه خود عنوان ریاضی لازمه درستی و صحت است و امکان ندارد که یک قضیه ریاضی دروغ باشد مثلاً این قضیه:

$2 \times 2 = 4$  و گفتن عدد ۴ به منزله گفتن ترتیب  $2 \times 2$  می‌باشد همان قدر که بگوئیم که آسمان آسمان است و زمین هم زمین و از این جهت قضیه ریاضی را «قبلی» می‌نامند چون علم به آن سابقه دارد و چیز تازه‌ای نیست. حالت دوم: در قضایای این است که قضایای علمی از قبیل قضایای اخباری می‌باشند که هر دو احتمال راست یا دروغ بودن در آن‌ها محتمل است و طرح این قضایا هرگز مستلزم درستی و نادرستی آن‌ها نیست چراکه در این صورت دیگر اخباری نخواهد بود مثلاً این که آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است درستی این خبر از روی آزمایش و تجربه معین می‌شود و احتمال صحت و کذب در آن می‌رود. از این جهت اینگونه قضایا را «بعدی» می‌گویند یعنی علم به درستی و صحت آن بعد از آزمایش معین می‌شود.

پس قضایای علمی از این دو حال خارج نیستند، و هر قضیه‌ای که از دو نوع ریاضی یا اخباری خارج باشد، ربطی به شناخت علمی ندارد (این صغری). و نیز می‌دانیم که قضایای اخلاقی نه از نوع اخباری هستند تا نظیر قضایای طبیعی امکان تحقیق در صحت و سقم آن وجود داشته باشد و هم چنین از نوع ریاضی نیز نیستند چراکه مبنا و وجود لفظی شان به بداهت، درستی شان را تایید نمی‌کند و لذا هر قضیه اخلاقی صرفاً حالت سنجشی دارد و راه را برای عمل یا ترک این قضایا برای انسان‌ها باز می‌گذارد و صرفاً شیوه سلوک را برای آینده دور یا نزدیک ترسیم می‌نماید (این هم کبری). با توجه به این صغری و کبری مدعی شده‌اند که قضایای اخلاقی از رده علوم موضوعی خارج می‌باشند و به دنیای شعور ذاتی و آرزوهای بی معیار و بی ضابطه وارد می‌گردند و با وجود این خواص و ویژگی‌ها در قضایای اخلاقی چطور می‌شود که این‌ها قضایای علمی باشند؟!

### پاسخ «کانت» از سوال بالا

از این اشکال فیلسوف معروف آلمانی «کانت» به نحوی پاسخ گفته است و لکن به نظر ما این پاسخ کامل نیست.

حاصل پاسخ «کانت» از سوال بالا این است که بین قضایای ریاضی (قبلی) و قضایای اخباری (بعدی) هیچ فرقی بین آن دو از این جهت که مضمون هر دو قضیه، خبر دادن است، وجود ندارد یعنی کسی که می‌گوید:  $2 \times 2 = 4$  در واقع از این حقیقت خبر می‌دهد که ضرب کردن عدد دو در عدد ۲ نتیجه‌ای مانند عدد ۴ می‌دهد.

آری تفاوت دو نوع قضیه فوق در این است که قضایای ریاضی درستی‌شان لازم است و شناخت ما از آن‌ها سابقه قبلی دارد و نیازی به آزمون ندارد در حالی که قضایای طبیعی (بعدی) به عکس برای تحقیق در درستی یا نادرستی‌شان محتاج رجوع به یک واقعیت خارجی هستند (۶). گرچه این پاسخ تا حدودی صحیح است ولیکن به طور کامل در خصوص مبادی اخلاق صدق نمی‌کند زیرا که مسائل اخلاقی از حیث وضوح و بدیهی بودن نظیر قضایای ریاضی نیستند زیرا اگر چنین بود، برای همه در زمره مسلمات محسوب می‌شد و دیگر میان آن‌ها و علم اخلاق اختلافی اصلاً طرح نمی‌شد.

### پاسخ صحیح از سوال بالا

پس پاسخ اصلی از سوال بالا این است که ارزش‌های اخلاقی اصولاً ثابت‌اند و در عمل و رفتارهای برونی مستقر می‌باشند یعنی خیر و شر در بطن و عمق عمل قرار دارند نه در وجود عامل و یا در تفکرات و عواطف و عقاید او یعنی خیر و شر مفاهیمی ثابتند اگرچه مردم از یاد ببرند و یا خیر را شر و شر را خیر ببینند همان طور که ممکن است علم مثلاً جهل و یا جهل را علم بپندارند که در ثابت بودن مفاهیم علم و جهل تغییری ایجاد نمی‌کند پس از این جهت که مبادی اخلاقی و رسوخ و وجود آن‌ها در جهان واقع ثابت است، انسان‌ها را بر آن وا می‌دارد تا بین اعمال و رفتار خود از یک سو و نظام اخلاقی‌شان از سوی دیگر سازگاری به وجود بیاورند زیرا بدون این سازگاری نیل به کمال ممکن نیست پس هنگامی که بخواهیم بدانیم که آیا سلوک و رفتار انسان‌ها خیر است یا شر؟ اخلاقی است یا خلاف اخلاق؟ کافی است آن را با مبادی موجود در نظام اخلاقی بسنجیم و محک بزنیم اگر بین رفتار انسان‌ها و نظام اخلاقی سازگاری و همسازي وجود داشته باشد، عمل را اخلاقی می‌نامیم و در غیر این صورت رفتار انسان‌ها با اخلاق

هیچ ربطی نخواهد داشت.

با توجه به مطالب بالا و تحقیق و بررسی معیارها و اصول اخلاقی می‌توان ادعا کرد که قضایا و مبادی و اصول اخلاقی از نوع «قضایای ترکیبی بعدی» می‌باشند نه از نوع قضایای «ریاضی تحلیلی قبلی».

پس عشق و عرفان و غیر آن از مبادی اخلاقی هم چون موجودات طبیعی ثابت هستند و کارهای ما اگر با عشق و عرفان سازگار باشد، خیر و در غیراین صورت شر خواهد بود به همین معنا اشاره می‌کند فیلسوف غربی «راسل» در کتاب «فلسفه از دیدگاه علم» (۷) آنجا که می‌گوید:

«من آئین خود را در اخلاق خلاصه می‌کنم به عبارت دیگر زندگی نیکو از نظر من آن نوع زیستن است که از عشق الهام می‌گیرد و شناخت هدایتش می‌کند».

بهترین و کاملترین کلام در بیان مبادی و اصول علم اخلاق و حقیقت آن کلام پیامبرگرامی اسلام (ص) است که بعد از بعثت چنین فرمود:

«بعثت لاتمم مکارم الاخلاق».

«من برانگیخته شدم تا اصول اخلاقی و معیارهای آن را به کمال برسانم».

یعنی این اصول و معیارها واقعیت داشته دارای ارزشند، من مبعوث شده ام تا این ارزش‌های ثابت و واقعیت‌های عینی حقیقی را به انسان‌ها گوشزد نمایم و آن‌ها را به کمال برسانم.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- فلسفه اخلاق در اسلام، به نقل از مجله کویتی «عالم فکر»، ج ۴، شماره ۳۰، ص ۱۶۳.
- ۲- دائرة المعارف مختصر فلسفی، ۱۲۶.
- ۳- منطق جدید، تألیف دکتر محمود قاسم، ص ۳۲۱.
- ۴- دائرة المعارف، مختصر فلسفی، ص ۴۱.
- ۵- به نقل قرآن در سوره جاثیه: ۱۳.
- ۶- چگونگی فلسفه علمی، زکی نجیب، ص ۱۷.
- ۷- ص ۱۹۶.

منبع: فصلنامه مکتب اسلام، شماره ۱۱، حقانی زنجانی، حسین

# مبانی اخلاقی در صحیفه سجادیه

## چکیده

تبیین مبانی اخلاقی اسلامی بر اساس آموزه‌های صحیفه سجادیه، محور اصلی این گفتار است. نویسنده پس از بیان نکات مقدماتی در مورد صحیفه، توحید را به عنوان مبنای اخلاق در صحیفه شناسانده و شش نکته را در این زمینه برمی‌شمرد: آنگاه هفت راه از راه‌های تعالی معنوی را که در صحیفه مطرح شده، توضیح می‌دهد: نویسنده، تمام موارد را با تکیه بر متن صحیفه سجادیه توضیح داده است.

## مقدمه

بخش عظیمی از تعالیم انسان ساز انبیا را اخلاق تشکیل داده است. تعلیم خلق و خوی شایسته که موجبات سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها را فراهم سازد، یکی از آموزه‌های اساسی ادیان الهی است. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) آمده است: «علیکم بمکارم الاخلاق فان الله عزوجل بعثنی بها» [۱] بر شماست که به مکارم اخلاق آراسته شوید، زیرا خدای تعالی مرا برای آن مبعوث کرده است. در آیات قرآنی نیز به مفاهیم اخلاقی در ابعاد فردی و اجتماعی آن تأکید

فراوانی شده است. قرآن، فضائل را ستوده و رذایل را نکوهیده است. پیامبر اکرم خود الگو و اسوهٔ اخلاق بود. خداوند، خلق و خوی والای او را ستوده و او را چنین می ستاید: اَتَكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ. [۲] شخصیت تو مبتنی بر خلق و خوی عظیمی است. اخلاق والای پیامبر اکرم، خود یکی از اسباب ایمان و جذب مردم به آئین اسلام بوده است و در قرآن کریم می خوانیم: وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ [۳] اگر تند خو و خشن بودی مردم از گرد تو پراکنده می شدند.

امامان شیعه نیز- که خلفای بر حق پیامبر اکرم بودند- همگی اسوه‌های اخلاق و رفتار و فضایل انسانی بودند و همین ویژگی، یکی از نشانه‌های جاننشینان راستین پیامبر اکرم است. اما به این ویژگی اساسی رهبران راستین اسلام کمتر استناد شده و ابعاد اخلاقی شخصیت آن‌ها کمتر مورد بررسی قرار گرفته است.

یکی از کهن ترین متون اسلامی که در قرن اوّل هجری تألیف شده، کتاب الصحیفة الکامله یا الصحیفة السجادیة تألیف امام زین العابدین (ع) است. این کتاب به زبور آل محمد نیز موسوم است و به تواتر، توسط سه فرقهٔ زیدیه، اسماعیلیه و امامیه به طرق گوناگون از آن امام همام روایت شده است. [۴] این کتاب مجموعه دعا‌های امام زین العابدین (ع) با خالق یکتا است، اما آنچه که از اخلاق حسنه و فاضله در این دعاها تعلیم داده می شود، کمتر از سایر مضامین شریف آن نیست. در این مجموعه گرانقدر، ضمن مناجات با خالق هستی، عالی ترین خلق و خوی انسانی در رفتار فردی و اجتماعی تعلیم گردیده است و هر کس که به مطالعهٔ مضامین آن بپردازد، به شخصیت والا و پیامبرگونه گویندهٔ آن اعتراف خواهد کرد.

در دعا‌های صحیفة سجادیة، امام سجاد (ع) ضمن راز و نیاز با خداوند، به طور غیر مستقیم از فضایل و رذایل اخلاقی سخن می گوید. گویی در دیدگاه امام (ع) از طریق سخن گفتن و راز و نیاز با خداوند، می توان همه کمالات انسانی و وظایف فردی و اجتماعی را باز شناخت.

دعا‌های صحیفة، غالباً آمیخته با ستایش باری تعالی و توحید است. این عبارت- که از سویی لطیف ترین تعبیر عرفانی است که می تواند بر زبان انبیا و اولیای الهی جاری شود و از سویی دیگر عالی ترین و بلندترین معارف

توحیدی را در بر دارد- جایگاه رفیع و ممتازی به این مجموعه داده است، به گونه‌ای که هیچ مجموعه دیگری در معارف توحیدی قابل مقایسه با آن نیست به ویژه آنکه جامه‌ای زیبا از حسن بیان- بر خاسته از معدن فصاحت اهل بیت پیامبر(ص)- نیز بر زیبایی محتوای آنها می‌افزاید.

در اینجا به عنوان نمونه به بحث املکیت خداوند سبحان اشاره می‌شود. امام سجاده(ع) دعای ۲۲ را این گونه آغاز می‌کند: «اللهم ائک کلفتی من نفسی ما انت املک به منی، و قدرتک علیه و علی اغلب من قدرتی». این عبارت، به صراحت، دو نکته را بیان می‌کند: اول آنکه انسان و قدرت او، واقعی است نه خیالی و پنداری. این جمله، خط بطلانی است بر این اندیشه که تمام موجودات و هم و خیال و تصویرهایی در اینه است یا سخن دیگری که همه انسان‌ها را شیر می‌داند، ولی نه شیر واقعی، بلکه تصویر شیری که روی پرده است، به اختیار خود حرکتی ندارد، بلکه این باد است که او را به هر سویی که بخواهد به جنبش در می‌آورد. [۵]

در عبارت امام سجاده(ع)، سخن از قدرت و تکلیف واقعی انسان است. این دو واقعیت- که بر انسان واقعی مترتب است- اختیار را به خوبی می‌رساند و جبر را نفی می‌کند. اما نفی جبر، به گونه‌ای است که او را به ورطه تفویض نمی‌کشد و واقعیت «لایمکن الفرار من حکومتک» را نادیده نمی‌گیرد. این ویژگی بیان وحی است که در جایی به اجمال، «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» [۶] می‌گوید، و در جایی دیگر آن را تبیین می‌کند. [۷] جالب توجه آن که این نکات را، هر کسی با اندک توجهی با واقعیت‌های زندگی خود منطبق می‌یابد، یعنی هم مالکیت خود و هم املکیت خداوند را توأمان در زندگی خود می‌بیند، که اولی نفی جبر و دومی نفی تفویض است.

این گونه گره‌گشایی از معضل دیرینه جبر و تفویض، امام سجاده(ع) را در خور است، که هم راز آشنای خلقت است و هم بر اوج قله‌های معرفت توحیدی جای دارد. در این گفتار، بر آنیم که برخی از مبانی اخلاق اسلامی را بر اساس صحیفه سجاده تبیین کنیم.

## ۱. توحید، مبنای اخلاق

در منطق امام سجاده(ع)، توحید، یک بحث نظری خشک و بی نتیجه

نیست. بلکه آثار عملی فراوان بر آن مترتب است، به ویژه در مقوله اخلاق. بخشی از این آثار را بر می‌شماریم، تا بتوانیم به محکی برای بررسی ادعاهای مدعیان توحید، دست یابیم.

### معرفت خدا، مبنای انسانیت

معرفت خدا، مبنای و معنای انسانیت است. خداوند، در برابر منت‌های بیپایی که به مردم داده و نعمت‌های متوالی که بر آن‌ها ارزانی کرده، شناخت حمد خود را از آن‌ها باز نداشته است، و گرنه بدون سپاسگزاری و شکر، در نعمت‌های او تصرف می‌کردند و در آن صورت، از حدود انسانیت فرود می‌آمدند و در حد چهارپایان بودند. [۸]

### نعمت خدا و استحقاق مردم

خداوند مٔان، به لطف و تفضل خود، پدیده‌ها را پدید آورد و وجود بخشید. و نیست را به هست بدل کرد. و نام مبدی‌ء شاهد بر آن است. بدین روی، سخن گفتن از استحقاق یا استدعاء ذاتی برای چیزی که وجود ندارد، بی معنا است. امام سجاد(ع) به این حقیقت روشن و فطری، در دعاهای مختلف صحیفه توجه داده است. از جمله به عبارت آغاز دعای ورود ماه رمضان بنگرید: مٔت تو ابتداء است، یعنی مسبوق به سابقه‌ای مانند استحقاق و استدعاء ذاتی نیست، عفو تو تفضل و عقوبت حضرتت عدالت است.... اگر عطا کنی، عطای خود را به مٔت آلوده نمی‌رسانی و اگر نعمتی را باز داری، باز داشتن تو، تعدی بر کسی نیست. بر کسی پرده پوشی می‌کنی که اگر بخواهی او را رسوا می‌کنی، و به کسی می‌بخشی که اگر بخواهی، نعمت را از او باز می‌داری؛ در حالی که این هر دو تن، برای رسوایی و منع از سوی حضرتت سزاوارند، اما تو کارهای خود را بر مبنای تفضل بنا کردی... [۹] سراسر دعای تقصیر از ادای شکر نعمت‌های الهی، نیز، به الفاظی فصیح و رسا بیان همین حقایق است. [۱۰]

### خوف و رجاء

معنای دقیق خوف- بر خلاف ترجمه رایج- عدم امنیت است. کلمه



خوف، هیچ جا در برابر شجاعت به کار نرفته، تا آن را به ترس معنا کنیم. بلکه غالباً در برابر امنیت و گاهی در برابر رجز به کار می‌رود. در توضیح می‌گوییم: روشن است که انسان هیچ طلبی از خدای خود ندارد و تمام نعمت‌های خداوند به تفضیل اوست که هر لحظه بگیرد، ظلم روا نداشته است. این است که انسان عاقل، همواره خود را در معرض این خطر می‌بیند که خداوند، نعمت‌هایی را که به او داده، از او پس بگیرد. کسی که طعم شیرین نعمت خدا- به خصوص نعمت‌های معنوی الهی- را چشیده، از این چگونگی می‌لرزد و همواره در حال عدم امنیت به سر می‌برد، یعنی همواره به درگاه خداوند سبحان، در حالت خوف است، حتی وقتی که در مسیر عبادت می‌کوشد. اما از سوی دیگر، جود و فضل و احسان الهی نیز حقیقتی است که در امید را همواره به روی انسان گشوده می‌دارد، حتی وقتی که در مسیر معصیت قرار دارد. [۱۱]

توجه به این حقیقت، همواره انسان را در میان دو حالت قرار می‌دهد که هر دو، نشان از عبودیت او به درگاه مولایش دارد. آثار سازنده این توجه در اخلاق و تربیت انسانی، فوق العاده است.

امام سجاد (ع) در دعای ۳۹ در بیان این حقیقت، بر این نکته تأکید می‌ورزد که نه یأس انسانی از نجات، از روی نومیدی مطلق است که از گناهان کبیره است و نه طمع فردی به رهایی، به دلیل فریفته شدن به اعمال اوست. بلکه انسان عابد، همواره حسنات خود را در برابر سیئات خود، اندک می‌بیند، آن هم در برابر خدایی که افراد صدیق در پیشگاه او نباید به اعمال خود فریفته شوند و تبهکاران نیز نباید به دلیل کارنامه سیاه خود، از لطف و رحمت حضرت او نومید گردند.

### امید به رحمت الهی در هر حال

بر اساس توضیحاتی که بیان شد، برای انسان هیچ نقطه‌امیدی جز رحمت الهی وجود ندارد، خدایی که عفوش، بیشتر از عذابش و رضای او فراوان تر از خشم اوست [۱۲] خدایی که رحمتش پیشاپیش غضبش قرار دارد و عطایش بیشتر از منع اوست و آفریدگان همه در گستره‌ی وسیع اویند [۱۳] خدایی که کوچکترین عمل خیری را که برایش انجام شود،

سپاس می‌گزارد و پاداش می‌دهد. و به هرکس که به سوی او گامی فراپیش نهد، بسیار نزدیک می‌شود و کسانی را که از درگاه او می‌گریزند، به سوی خود می‌خواند، کار نیک را به ثمر می‌نشانند و رشد می‌دهد و کار بد بندگان را نادیده می‌گیرد و از آن در می‌گذرد. [۱۴] آری، چنین تکیه‌گاهی را سزاوار است که انسان بدان تکیه کند و به آن امید بندد.

### انکاء بر توفیق الهی

دست نصرت الهی، همواره به یاری انسان می‌شتابد، تا او را در برابر دشمنان بزرگ - همچون ابلیس و سپاهیان و یارانش از بیرون، و تمایلات کشنده و کُشنده نفس از درون - حمایت کند. بدین سان، نعمت توفیق الهی به انسان مختار می‌رسد. اینک انسان است که می‌تواند به اختیار خود، از توفیق خداوندی بهره‌گیرد و به سوی کمال برود یا آن را نادیده‌گیرد و به سوی تمایلات نفس اماره پیش تازد. خداوند متعال، همواره به انسان، توفیق می‌دهد و برخوردارهای زشت او را نادیده می‌گیرد. اما در مواردی نیز این‌گونه یاری خاص را از او دریغ می‌دارد تا انسان با همان سرمایه اولیه خود، یعنی تذکرات عقل درونی و هشدارهای پیامبران و حجّت‌های معصوم خداوند، با دشمنان یاد شده بجنگد، اگر توان چنین جنگی را داشته باشد. در این حالت گرفتار خذلان می‌شود، یعنی خداوند، او را به همان تذکرات اولیه ارجاع می‌دهد، تذکراتی که از هیچ کس دریغ نداشته است.

### تَوَكَّلْ بِرِخْدَا

ندای همیشگی قرآن، این است که [علی الله فلیتوکل المؤمنون] [۱۵] علی الله فلیتوکل المتوکلون] [۱۶] افرادی که ایمان آورده‌اند و می‌خواهند به جایی سر بسپارند و دل ببندند، تنها باید بر خدای قادر حکیم، دل ببندند و سر بسپارند. چرا چنین است؟ دیدیم که هیچ کس، امکان و نعمتی از خود ندارد. هر چه در دست کسی بینیم، امانتی است که خدای ولی النعم به او داده و هر زمان بخواهد، از او باز پس می‌گیرد. به این جهت، همه مردم، فقیر به درگاه آن غنی بالذاتند، که حتی در وجود خود نیز امانت دار خدای بزرگ هستند: یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله، و الله هو الغنی الحمید. إن

ی‌شاً یدهبکم و یأت بخلق جدید و ما ذلک علی الله بعزیز: [۱۷]

این دیدگاه در مورد آفریدگان، دیده‌انسان را به سوی آفریدگار میکشاند، تا از مخلوق ناتوان چشم امید بندند و تنها به سرچشمه توانای او چشم بدوزند. سراسر دعای ۲۸ صحیفه، همین مضامین را دارد. عبارت این دعای ارزشمند ترکیب خاص خود را دارد، ترکیبی زیبا از عاطفه و استدلال، به گونه‌ای که همچون تار و پود یک نظام دقیق و کارآمد، معنای عبودیت را می‌رساند. بدین جهت، امام سجاد(ع) از خدای خود، صداقت در توکل، یقین افراد متوکل بر خدا و توکل مؤمنان راستین بر خدا را از او می‌خواهد. [۱۸]

## ۲. راه‌های تعالی معنوی

صحیفه سجادیه، در کلمه کلمه خود، راهکارهایی برای تعالی معنوی انسان عرضه می‌دارد. از این رو، در پی یافتن این راه‌ها، باید به بازخوانی این نامه نامدار آسمانی پرداخت و از هر کلامی شیوه نامه‌ای استخراج کرد. بدیهی است که این بازخوانی، یک زبان خواهد به پهنای فلک، که با اختصار این نوشتار، سازگار نیست. ولی به اقتضای کوتاهی مجال و مقال، تنها به چند راه اشاره می‌شود.

### قرآن

بر اساس حدیث متواتر ثقلین، امام سجاد(ع)، خود، تالی قرآن است و کلام او همواره همراه آن تا روز قیامت است. بر اساس احادیث دیگر، حضرتش در شمار سلسله‌ای است که به تبیین حقایق قرآن می‌پردازند. از این رو، بهترین توصیف را از قرآن ارائه می‌کند. [۱۹]

### خدایی که روزها و شب‌ها را آفرید

برخی از آن‌ها را بر بعضی دیگر برتری داد. این برتری، می‌رساند که لحظاتی که پیش روی خود داریم - بر خلاف نظر ظاهر بینان و کوه نگران - مانند هم نیستند. برای کسانی که نه تنها به پاره‌های زمان نظاره می‌کنند، بلکه دروای آن، خالق آن‌ها را می‌بینند، این مطلب، حقیقتی است روشن و انکارنا پذیر. امام سجاد(ع) در بیان فضیلت ماه رمضان، از همین راه وارد می‌شود.

ابتدا از راه‌هایی سخن می‌گویند که خداوند - به لطف و تفضل و منت بی پایان خود بر بشر- برای آن‌ها قرار داده تا بندگان را به رضوان خود برساند. آنگاه بیان می‌دارد که یکی از این راه‌ها، ماه رمضان است. ویژگی‌های ماه رمضان به بیان حضرتش، بسیار شایان توجه است: ماه خدا، ماه اسلام، ماه پاکیزگی، ماه آزمون، ماه نزول قرآن [۲۰]. برگزیده خدا در میان ماه‌ها؛ ماه مضاعف شدن ایمان؛ ماه ترغیب به شب زنده داری و وجوب روزه؛ عید اولیای خدا؛ بهترین وقتی که همراه انسان است؛ یاور انسان در برابر کید و مکر شیطان؛ همراهی که راه‌های نیکوکاری را آسان می‌سازد؛ ماه نزول برکت‌ها و شوینده گناهان [۲۱].

انصاف دهیم! اگر چنین پرتوافکنی از سوی حجت خدا بر این لحظات آسمانی نباشد، چگونه برتری آن بر دیگر زمان‌ها را باز شناسیم؟ و اگر این گونه تعبیرها را به خوبی قدر بدانیم، آیا ابزاری بهتر از آن برای راه یابی انسان به اوج کمال، می‌توان تصور کرد؟

### تولی و تبیری

تولی و تبیری، دو رکن رکن هدایت و دو بنیان استوار نجات انسان است. وقتی پذیرفتیم که راهی برای نجات، جز این که برد در خانه خدا برویم وجود ندارد، آنگاه روشن می‌شود که دشمن او را باید طرد کرد، به گونه‌ای که قلب و زبان و دست ما، گواه این طرد باشد. بنگرید که قرآن، چگونه این پیام آفریدگار را به آفریدگان می‌رساند:

پیام مهم خداوند به انسان، این است که شیطان را دشمن خود بدارید و با او دشمنی کنید. او پیروان خود را فرا می‌خواند تا به آتش دوزخ بکشاند. یعنی از ورود در حلقه پیروان او اجتناب کنید [۲۲].

امام سجاد (ع) در مواضع مختلف صحیفه، این اصل اصیل را باز می‌نماید. از جمله در دعای مکارم اخلاق، از خدا می‌خواهد افرادی را که اهل بدعتند و سخنان خود بافته به کار می‌گیرند، طرد کند [۲۳]. در آخرین سطور دعای روز عرفه، از خدا می‌خواهد که او را پشتوانه و یاور ستمگران در محو کتاب خدا نگرداند [۲۴].

در دعای عید اضحی، ابتدا به تفصیل، جنایات دشمنان و غاصبان

حقوق حقه برگزیدگان به حق خداوند را بر می‌شمارد، به گونه‌ای که جانشینان و برگزیدگان خدا در زمین، در اثر آن ستم‌ها، مورد غلبه و قهر و غضب حق خود قرار گرفتند، احکام الهی را در حال تغییر و تبدیل می‌بینند، پشت کردن به قرآن را - در عمل - نظاره می‌کنند، تحریف فرائض و زایل شدن سنت‌های پیامبر را شاهدند، ولی نمی‌توانند سخن بگویند. اینجا است که امام سجاد(ع) زبان به لعن دشمنان خاندان نور می‌گشاید. نه تنها خود آن‌ها، که پیروان آن‌ها و کسانی را که به کارشان رضایت دهند نیز، مشمول لعن خود می‌گرداند. و آنگاه تعجیل در فرج و گشایش الهی را برای اولیای به حق خدا می‌طلبد. [۲۵]

و سرانجام، پیام تربیتی امام سجاد(ع) این است که باید فرزندان را چنان بار آورد که نسبت به اولیای خدا، دوستدار و خیر خواه باشند، همان سان که نسبت به دشمنان او، عناد و بغض داشته باشند. [۲۶]

### شفاعت

شفاعت، از آموزه‌های مهم قرآن و عترت است، که راهی فراخ برای امید به نومیدان می‌نماید. از این رو، در روایات اهل بیت(ع)، امید بخش‌ترین آیه قرآن را آیه «ولسوف یعطیک ربک فترضی» [۲۷] دانسته‌اند که ناظر به مقام شفاعت است. امام سجاد(ع)، سه جزء را در یک جمله بیان می‌دارد: فانی لم آتک، ثقه منی بعمل صالح قدمته و لا شفاعه مخلوق رجوته الا شفاعه محمد و اهل بینه صلواتک علیه و علیهم و سلامک. [۲۸]

- اموری که از این جمله نورانی عاید می‌شود عبارت است از:
۱. هیچگاه به عمل صالح و کار نیک خود نباید دل بست، چرا که اصل بر قبول آن از جانب خداوند متعال است، که عموم انسان‌ها از آن بی‌خبرند.
  ۲. اصل شفاعت، صحیح است.
  ۳. به شفاعت هیچ‌کس نمی‌توان امیدوار بود، مگر کسانی که خداوند، آن‌ها را به عنوان شفیع درگاه خود معین کرده است.
  ۴. این گرامیان عرش الهی، پیامبر و خاندان پاک نهاد او هستند.
  ۵. در اینجا نیز - مانند دیگر راه‌های خیر - باب خوف و رجاء باز است، چرا که شفاعت پیامبر و اهل بیت(ع) در حق افراد، زمانی نفع می‌بخشد که

مورد رضایت خداوند متعال واقع گردد.

همچنین در دعای ۴۲، از خداوند متعال می‌خواهد که شفاعت پیامبر را در حق امت قبول فرماید؛ در دعای ۳۱ سخن از شفاعت صلواتی است که بر پیامبر و اهل بیت (ع) بفرستیم؛ و در دعای ۲ سخن از وعده الهی است که برای شفاعت امت به پیامبرش داده است. [۲۹] همان گونه که از شفاعت فضل و کرم الهی نیز سخن رفته است. [۳۰]

### توسل

توسل، لازمه تقوا است. خدای تعالی می‌فرماید: یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیله. [۳۱] از این رو امام سجاد (ع) در جمله‌ای به تبیین آیه شریفه می‌پردازد: «صل علی اطائب اهل بینه الذین.... جعلتهم الوسیله الیک» [۳۲] ما، راهی برای تعیین وسیله به درگاه خدا نداریم. همان گونه که راهی به احاطه بر خدا نداریم. پس باید به کسانی روی آوریم که خداوند، به عنوان وسیله به سوی خود شناسانده و قرار داده است. و این افراد به تصریح امام سجاد (ع)، همان اهل بیت پیامبر (ص) هستند.

امام سجاد (ع) در اواخر دعای ۴۹، به وسیله مقام عظیم پیامبر خدا (ص) و امام امیرالمؤمنین (ع) به درگاه الهی تقرب می‌جوید:

اللهم فانی اتقرب الیک بالمحمدیه الرفیعه و العلویه البیضاء و أتوجه الیک بها ان تعیذنی من شرکذا و کذا.

جایی که امام معصوم و حجت خدا (ع)، خود، به صاحب مقام نبوت و ولایت توسل و تقرب می‌جوید، بر پیروان امام سجاد (ع) است که این باب نجات را از دست ندهند. بدیهی است که این حقیقت، منافاتی با حقایق دیگر ندارد، از این قبیل که امام سجاد (ع)، عقیده به توحید یا قرآن را وسیله خود به درگاه خدا بداند، چرا که این‌ها، همه یک نورند و بیانگر یک حقیقت واحد، به زبان‌های مختلف.

### شهود اعمال

کسی که بداند جزئیات کارهای او در معرض شهادت شاهدان گوناگون است، در رفتارهای خود دقت می‌کند.

از دعاهای امام سجاد(ع) در این باره می‌آموزیم که: هر روز نو پدید، بر ما شاهدی سخت گیر است که بر اعمال ما گواهی می‌دهد. اگر به نیکی عمل کنیم، با حمد و سپاس ما را وداع می‌گوید. و اگر بد کنیم، با نکوهش، از ما جدا می‌شود. [۳۳]

ملائک موکل بر ثبت اعمال، بارگزارش کارهای ما را به دوش می‌کشند. در آغاز هر روز جدید، باید از خدا بخواهیم که بار سنگینی را که بر دوش آن‌ها می‌نهم، آسان گرداند؛ بدین طریق که کارنامه خود را از حسنات پر کنیم و در محضر آن‌ها به سوء عمل، روا نشویم. [۳۴] آن‌ها به نامه‌ای درخشان، شاد می‌شوند. پیوسته در جهت شادی آن‌ها بکوشیم. [۳۵]

آسمان و زمین و ساکنان آن‌ها، صدای توبه بنده گنهگار را می‌شنوند و بر آن شهادت می‌دهند. برخی از آن‌ها در هنگام توبه بنده، برای او دعا می‌کنند. این دعا، یکی از عواملی است که امید می‌رود سبب نجات انسان گردد. [۳۶]

برتر و بالاتر از همه شاهدان اعمال، خدایی است که آشکار و نهان آدمیان را می‌بیند و بر پیدای آن‌ها گواه است. باین همه، به لطف و کرم خود، این همه عیب را می‌بیند و می‌پوشد، که اگر چنین تفضلی بر مردم نمی‌کرد، هیچ فردی، فرد دیگر را به انسانیت نمی‌پذیرفت. [۳۷] و این لطفی است از خدای منان بر بنده‌ای که سزاوار رسوا شدن است. [۳۸]

امام سجاد(ع) از خداوند متعال می‌خواهد که اولاً این لطف خود را ادامه دهد و در هر حال، از روی تفضل، گناهان بنده اش را ببوشاند. [۳۹] ثانیاً در مواقع دشوار قیامت و در حضور تمامی آفریدگان نیز گناهان بنده را آشکار سازد. [۴۰]

### صلوات

صلوات بر محمد و آل محمد(ع)، بیش از تمام دعاها در صحیفه سجاده تکرار می‌شود، به گونه‌ای که اکثر موارد، در صدر و ذیل و متن دعا، بارها این دعای مستجاب و والا قدر، بیان می‌شود و دیگر حاجات و نیازهای انسان، در جوار آن، در خواست می‌گردد.

امام سجاد(ع)، از خداوند متعال می‌خواهد که این صلوات را بی پایان و مستمر قرار دهد. [۴۱] البته سود این درود و صلوات به خود ما می‌رسد، [۴۲] از جمله این که وسیله استجاب دعاهای ما است. [۴۳] از خدا می‌خواهیم

که بیش از هر بنده و آفریده‌ای بر محمد و آل محمد، درود فرستد. [۴۴] و این، ادای بخشی از حقوقی است که بر ما دارند، از جمله نعمت هدایت و نعمت نجات بخشی ما. [۴۵] بدین رو، امام سجاد(ع)، پس از دعای عید قربان، فرموده است که نیازهای خود را به درگاه خدای متعال عرضه کنید و پس از آن هزار بار بر محمد و آل محمد درود فرستید، چنان که حضرتش خود چنان عمل می‌کرد. [۴۶]

گستره بحث صلوات و درود، در بخش دوم دعای عرفه [۴۷] بیش از همه مطرح است. [۴۸] سخن از کامل‌ترین برکت‌ها، سودمندترین رحمت‌ها، درودی فزاینده که فزاینده‌تر از آن نباشد، درودی که از رضوان الهی درگذرد و پیوستگی آن به بقای الهی پیوند خورد، درودی که مانند کلمات الهی پایان نپذیرد، درودی که چندین برابر شود و همراه با گردش روزگار، مضاعف گردد، درودی هم وزن عرش و مادون آن، به اندازه آسمان‌ها و مافوق آن‌ها، به شماره زمین‌ها و آنچه زیر آن‌ها و آنچه میان آن‌هاست، درودی که خدا را پسند آید و... در میان است. علاوه بر آن، درود بر امامی از شمار امامان(ع) مطرح می‌شود که خداوند، دین خود را به وسیله او تأیید می‌بخشد، پناهگاه مؤمنان، رشته نجات متمسکان، و نور عالمین است. امام سجاد(ع) از خدا می‌خواهد که او را به فتح آسان برساند، در کنف حفظ خود حمایت کند، با ملائکه خود یاری رساند، کتاب و حدود و شرایع و سنت‌های رسول خود را به دست او برپا دارد، معالم دین الهی را که ستمگران از میان برده‌اند، حیات دوباره بخشد، زنگار ستم را بزدايد و کسانی را که از راه راست الهی به بیراهه می‌روند، ارشاد فرماید.

امام سجاد(ع)، نه تنها بر پیامبر و اهل بیت(ع) درود می‌فرستد، بلکه درود الهی را برای کسانی می‌خواهد که مقام اهل بیت را به خوبی شناخته و پذیرفته‌اند، راه آن‌ها را پی می‌گیرند، از ولایتشان جدا نمی‌شوند، در برابر امرشان تسلیم هستند، در راه طاعتشان می‌کوشند، چشم به راه دولت حقه‌ایشانند و به سوی آن روزگار، دیده دوخته‌اند.

به نظر می‌رسد که این عبارت، در وصف حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه باشد، چنان که ویژگی‌های یاد شده بر آن دلالت دارد. به هر حال، پیوند قلبی و زبانی و عملی با خاندان نور-که صلوات، نشانه بارز آن است-



مهم ترین راه برای به سازی درون و برون فرد و جامعه‌ای است که در مسیر تعالی معنوی پیش می‌رود.

## پی نوشت‌ها

- [۱]. بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۳۷۵.
- [۲]. القلم / ۴.
- [۳]. آل عمران / ۱۵۹.
- [۴]. اسناد و مشایخ راویان صحیفه کامله، علوم حدیث، ج ۱۲، ص ۲۶.
- [۵]. به عنوان نمونه، بنگرید به: بحث املکیت خداوند با حفظ مالکیت انسان (دعای ۲۲)، تنزیه خدای تعالی از احاطه بشر بر او، (دعای ۳۲ و ۳۳)، لطف و فضل بی پایان الهی (دعای ۱۳)، توحید و تسبیح و تنزیه و حمد باری تعالی (دعای ۳۲ و ۴۷ و ۵۲).
- [۶]. در بحار الانوار بابی وجود دارد تحت عنوان: ابطال الجبر و التقویض و اثبات الامر بین الامرین. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۸۷.
- [۷]. دعای ۲۲ صحیفه.
- [۸]. دعای ۱.
- [۹]. دعای ۴۵.
- [۱۰]. دعای ۳۷.
- [۱۱]. بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۲۲۳، باب الخوف و الرجاء. آنچه در متن آمد، چکیده مضامین حدود ۱۱۰ و ۷۵ حدیث است که علامه مجلسی در این باب آورده است.
- [۱۲]. دعای ۱۲.
- [۱۳]. دعای ۱۶.
- [۱۴]. دعای ۴۶.
- [۱۵]. آل عمران / ۱۲۲.
- [۱۶]. ابراهیم / ۱۲.
- [۱۷]. فاطر / ۱۶ و ۱۵.
- [۱۸]. دعای ۵۴.
- [۱۹]. در این رابطه به دعای ۴۲ و ۴۷ رجوع گردد.
- [۲۰]. دعای ۴۴.
- [۲۱]. دعای ۴۵.
- [۲۲]. فاطر / ۶.
- [۲۳]. دعای ۲۰.
- [۲۴]. دعای ۴۷.
- [۲۵]. دعای ۴۸.
- [۲۶]. دعای ۴۵.
- [۲۷]. ضحی، ۵.
- [۲۸]. دعای ۴۸.
- [۲۹]. بنگرید: الدلیل الی موضوعات الصحیفه السجادیه، محمد حسین مظفر، ص ۹۸، باب ۵، فصل ۱۹ (شفاعه).
- [۳۰]. دعای ۳۱.
- [۳۱]. مائده / ۳۵.
- [۳۲]. دعای ۴۷.
- [۳۳]. دعای ۶.
- [۳۴]. دعای ۶.
- [۳۵]. دعای ۱۱.
- [۳۶]. دعای ۳۱.
- [۳۷]. مضمون روایت امام جواد (ع) که فرمود: لو تکاشفتم، ما تدافتم. بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۳۸۵.
- [۳۸]. دعای ۴۵.
- [۳۹]. دعای ۵، ۱۶، ۲۲، ۳۱، ۳۴، ۴۱، ۴۵.
- [۴۰]. دعای ۱۱، ۳۲.
- [۴۱]. دعای ۱۳، ۳۲.
- [۴۲]. دعای ۴۵.
- [۴۳]. دعای ۱۳.
- [۴۴]. دعای ۴۵.
- [۴۵]. دعای ۳۱.
- [۴۶]. دعای ۴۸.
- [۴۷]. دعای ۴۷.
- [۴۸]. دعای ۴۷.



سورة سخن



## شرح حدیث در بیان مقام معظم رهبری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله رب العالمین  
فی الکافی عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُسْتَرِيحٌ وَ مُسْتَرَاخٌ مِنْهُ  
[پیامبرگرامی اسلامی حضرت محمد(ص) فرمودند:] از این مرز بین دنیا و  
آخرت همه عبور می کنند و دو قسمند: یک عده ای خودشان با این عبور به  
راحت می رسند و از رنج نجات پیدا می کنند؛ یک عده هم کسانی هستند  
که وقتی عبور می کنند، دیگران از دست آن ها راحت می شوند.

أَمَّا الْمُسْتَرِيحُ

آن کسی که خودش با عبور از دروازه ی مرگ به راحتی می رسد

فَالْعَبْدُ الصَّالِحُ

بنده ی صالح است که راحت می شود

إِسْتِرَاخٌ مِنْ غَمِّ الدُّنْيَا

پس عبد صالح [از غم دنیا آسوده می شود.] یکی این [آسایش است]

وَ مَا كَانَ فِيهِ مِنَ الْعِبَادَةِ

[و از رنج تکلیف و بندگی آسوده می شود] خب یک ریاضت هایی بر

عهده ی بنده ی مؤمن هست. عبد صالح در دنیا ریاضت هایی باید بکشد؛

کارهایی باید بکند؛ تقیداتی دارد. مثلاً فرض کنید روزی ماه رمضان در

هوای گرم یا بر خاستن در نیمه‌ی شب از خواب راحت برای عبادت. این‌ها  
خب یک رنج‌هایی است دیگر؛ رنج‌های جسمانی است. اگرچه حالا آن  
بندگان که به مراتب بالا برسند، این رنج‌ها برایشان راحت است و لذت  
می‌برند اما متعارف ماها اگر چنانچه خودمان را دچار کنیم به این جور  
عبادات و واقعاً تقید داشته باشیم بالاخره یک پابندی و سختی است، از  
آن هم راحت می‌شود.

إِلَى الرَّاحَةِ وَ نَعِيمِ الْآخِرَةِ

[راحت شدن از این‌ها به سوی آسایش ابدی و بهشت آخرت] این آن

قسم اول است.

أَمَّا الْمُسْتَرَأِحُ مِنْهُ فَأَلْفَاجِرٌ

[اما آن کسی که دیگران از دست او آسوده می‌شوند، او انسان فاجر است.]

چه کسی از دست او راحت می‌شود؟

يُسْتَرِيحُ مِنْهُ الْمَلِكَانِ

اول [کسانی که از دست او راحت می‌شوند] این دو ملک الهی که مأور  
نوشتن اعمال او هستند؛ آن‌ها از دست او راحت می‌شوند. [آن‌ها] که هی  
می‌دیدند او گناه می‌کند، خطا می‌کند، معصیت الهی می‌کند، خب این‌ها  
ملک بودند، رنج می‌بردند لابد از او، آن‌ها از دستش راحت می‌شوند.

الَّذِينَ يَحْفَظَانِ عَلَيْهِ

آن کسانی که حفظونۀ من امرالله یعنی به دستور خدای متعال حفاظت

می‌کنند

وَ خَادِمُهُ

آن کسانی که در دنیا خدمت او را می‌کنند از دستش راحت می‌شوند.

وَ أَهْلُهُ

[و خانواده‌ی او از دستش راحت می‌شوند]

وَ الْأَرْضُ الَّتِي كَانَ يَمْشِي عَلَيْهَا

همین زمینی که انسان فاجر بر روی او عبور می‌کند، این زمین هم از  
دست او راحت می‌شود. ما نمی‌فهمیم که چه دارد می‌گذرد در این عالم  
وجود و در این عالم کون. با این چشم ظاهری چیزهایی را نمی‌شود فهمید  
اما این واقعیت دارد؛ آن زمین هم از دست او راحت می‌شود.

# درس اخلاق

## آیت الله حسین مظاهری

### حَقُّ النَّاسِ

بحث ما رسید به یک امر خیلی مهم در اسلام، و شاید بتوان گفت مهم‌تر از همهٔ امور در اسلام است و آن حَقُّ النَّاسِ است. اینکه ما باید مراعات حق دیگران را داشته باشیم، و اگر حَقُّ النَّاسِ بردم ماست، بدانیم که رستگار شدن ما کار مشکلی است. از این حَقُّ النَّاسِ همه می‌ترسیده‌اند و همه می‌نالیده‌اند. حتی شخص پیغمبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع).

راوی جناب أبوذر است و می‌گوید شبی رفتم خدمت پیغمبر اکرم (ص)، ایشان نگران بودند و با من خیلی گرم نگرفتند. دیدم حال ایشان خوب نیست، از خدمت ایشان مرخص شدم. فردا قبل از نماز صبح، پیغمبر اکرم (ص) خوشحال بودند و فرمودند: اگر دیشب با تو گرم نگرفتم ناراحت بودم. برای اینکه چهار دینار از بیت‌المال پیش من بود و به صاحبش نرسانده بودم و می‌ترسیدم بمیرم و این چهار دینار بردم من باشد. [۱] باز دربارهٔ پیغمبر اکرم (ص) روایت داریم که هنگام رحلت چشم‌ها را برهم گذاشته بودند، چشم‌ها را باز کردند و فرمودند: عایشه! هفت دینار از بیت‌المال نزد توست، بیاور و به علی برسان. دوباره چشم‌های مبارک را برهم گذاشتند و حال آقا بد بود، دوباره چشم‌ها را باز کردند و

سه مرتبه درخواست ایشان تکرار شد تا عایشه هفت دینار را آورد و تحویل امیرالمؤمنین (ع) داد و ایشان هم آن هفت درهم را به اهلش رسانید. [۲] امیرالمؤمنین علی (ع) در وقت حکومتشان جملاتی دارند که عقل انسان با شنیدن آن جملات حیران می‌شود. به خصوص ایشان بسیار مواظب حق الناس و مال مردم بودند، چنان‌که به استاندارهایشان می‌نویسند: «أَدِقُّوا أَقْلَامَكُمْ وَ قَارِبُوا بَيْنَ سَطُورِكُمْ وَ اخَذُوا عَنِّي فُضُولَكُمْ وَ اقْصِدُوا قَصْدَ الْمَعَانِي وَ إِيَّاكُمْ وَ الْإِكْتَارَ فَإِنَّ أَمْوَالَ الْمُسْلِمِينَ لَا تَحْتَمِلُ الْإِضْرَارَ» [۳] می‌فرمایند: استاندار من در وقتی که نامه می‌نویسی، قلمت را ریزکن و درشت ننویس. بین سطرها فاصله نینداز. قلم فرسایی برایم نکن و جان کلام را بنویس! برای اینکه اگر قلم درشت باشد، اگر بین سطرها فاصله باشد، اگر جان کلام را ننویسی و قلم فرسایی کنی، کاغذ بیشتری مصرف می‌شود و اموال مسلمان‌ها تحمل چنین ضررهایی را ندارد. اگر ما برای حق الناس هیچ چیزی نداشتیم، جز همین جمله امیرالمؤمنین (ع) به استاندارها، بس بود که مراعات حق الناس را بکنیم.

امیرالمؤمنین (ع) در حالی که همه می‌دانند، سنی و شیعه می‌دانند که مظهر رحمت خداست، اما راجع به حق الناس خیلی سخت گرفته‌اند. به قول عوام مو را از ماست کشیده‌اند. حتی سخت‌گیری ایشان تا حدی است که نقل شده است آن حضرت در وقتی که بر دوسوم جهان حکومت می‌کردند، فهمیدند که یک گردن بند از بیت المال نزد دخترشان حضرت زینب (س) است. ناراحت شدند و ابن ابی رافع را که مسئول بیت المال بود خواستند و فرمودند: آن گردن بند چه شد؟ ابن ابی رافع قضیه را گفت و تأکید کرد که دختر ایشان، برای روز عید، گردن بند را عاریه مضمونه گرفته تا پس از استفاده، برگرداند و اگر خسارتی به آن وارد شد یا مفقود شد، جبران کند. امیرالمؤمنین (ع) اول گردن بند را از دخترشان گرفتند و بعد فرمودند چرا چنین کردی؟! آیا همه زنان چنین امکانی را دارند؟ تو نباید از بیت المال استفاده کنی، ولو عاریه مضمونه باشد. [۴]

زینب (س) که یک فرد عادی نیست؛ امام چهارم، حضرت زین العابدین (ع) به حضرت زینب (س) می‌گویند: «أَنْتِ بِحَمْدِ اللَّهِ عَالِمَةٌ غَيْرُ مُعَلَّمَةٍ فَهَمَّةٌ غَيْرُ مُفَهَّمَةٍ» [۵]؛ قدرت زینب کبری بعد از امام حسین (ع)

است. علت مُبْقِیَه برای تشیع است. همهٔ اینها را امیرالمؤمنین (ع) چندین مرتبه و من جمله دم مرگ برای زینب گفته است و زینب را می شناسد. اما زینب را خواست و به او تشریف و فرمود: دختر فاطمه! چرا تو باید از بیت المال استفاده کنی، ولو به صورت عاریه مضمونه؟

حَقُّ النَّاسِ مشکل است. وقتی سلمان فارسی استاندار مدائن بود، دیدند گریه می کند. به او گفتند آقا تو کسی هستی که درجهٔ «مَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» گرفته ای! می گویند ده درجهٔ ایمان را پیموده است و تالی تلو معصوم است. یعنی استعداد به اندازه ای بالا بوده که زیر نظر ولایت توانسته درجهٔ «مَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» را از پیغمبر اکرم (ص) بگیرد، اما حَقُّ النَّاسِ در نزد او مشکل بود. راوی می گوید از او پرسیدم چرا گریه می کنی؟ گفت روایتی از پیغمبر اکرم (ص) یادم آمد و آن روایت ناراحتم کرده است. پیغمبر اکرم (ص) فرمودند: در روز قیامت پلیس راه ها و گردنه هایی است و از این گردنه ها نمی گذرند، مگر سبک باران: «إِنَّ فِي الْأَخْرَجِ عَقَبَهُ لَا يَقْطَعُهَا إِلَّا الْمُخْفُونَ». [۶]

قرآن کریم نام این گردنه ها را مرصاد گذاشته: «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ» [۷] و در روایات آمده است که خداوند متعال به عزت و جلال خودش قسم خورده است که در قیامت، از هر چه بگذرد، از حَقُّ النَّاسِ نخواهد گذشت. [۸] سلمان می گوید: یادم به این روایت افتاد و برای همین گریه می کنم. یعنی می گوید: من سنگین بارم و فقط سبک بارها از آن گردنه ها عبور می کنند. راوی می گوید: یک بررسی کردم در دستگاه سلمان که ببینم چه خبر است؟ دیدم یک مغازه دارد که هم منزلش است و هم محل استانداری اوست. یک پوست گوسفند هم رختخوابش است و هم فرش اطاقش، یک قلم و دوات برای نوشتن استانداری اش و یک کاسه و آفتانهٔ گلی هم دارد. اما گریه می کند و می گوید سنگین بارم. از مرصاد می ترسم و از قبر و قیامت می ترسم.

استاد بزرگوار ما مرحوم آیت الله العظمی بروجردی (ره) خیلی بالا بود. استاد بزرگوار ما آقای داماد (ره) که یکی از مراجع بزرگ در زمان آقای بروجردی بود، مسافرتی با آقای بروجردی به مشهد کرده بود. وقتی برگشته بود بارها در مجالس می گفت: آقای بروجردی دین را هضم کرده است. یعنی دین در دل ایشان رسوخ کرده است. جداً چنین بود



و از بیت‌المال هم استفاده نمی‌کرد. لذا بارها روی منبر می‌شنیدم که می‌فرمود یک ریال از این سهم امام را نه من استفاده می‌کنم و نه خانواده و اولادم. اما همین شخص دم مرگ گریه می‌کرد. اطرافیان از بزرگان مرتب به ایشان دل تسلی می‌دادند و می‌گفتند: آقا شما حوزه را زنده کردید، شما مسجد اعظم ساختید، شما چه‌ها کردید، اما ایشان گریه می‌کرد و بالاخره جواب آن‌ها را داد و فرمود: روایت داریم عمل را خالص کن، برای اینکه صراف قیامت بینای بیناست: «أَخْلِصِ الْعَمَلَ فَإِنَّ النَّاقِدَ بَصِيرٌ» [۹] و می‌ترسم بمیرم و حق الناسی بر ذمه من باشد.

استاد بزرگوار ما حضرت امام خمینی (ره) نیز از بیت‌المال استفاده نمی‌کردند. یک ریال از خمس و سهم امام و بیت‌المال حتی در وقتی که به پیروزی انقلاب رسید، از دولت و بالاخره از جمهوری اسلامی یک ریال استفاده نکردند، نه خودشان و نه اولادشان. اما به اندازه‌ای مقید بودند که راوی یکی از خواص ایشان است. می‌گوید: من وقتی از بیرونی به اندرونی نامه می‌نوشتم، روی کاغذهای باطله می‌نوشتم و می‌فرستادم و یک روز از این کاغذها نداشتم و روی کاغذ سفید نوشتم. ایشان همان وقت جواب مرا داده بودند و پشت نامه اعتراض کرده بودند که این گونه چیزها راکه می‌شود روی کاغذ باطله نوشت. چرا روی کاغذ سفید نوشتید؟ من هم جواب ایشان را دادم که کاغذ باطله نداشتم. یعنی حاضر نیست به اندازه یک کاغذ سفید از بیت‌المال استفاده شود. نظیرش فراوان است. وقتی در حالات علما و بزرگان برویم، می‌بینیم که اینها جداً راجع به حق الناس مواظبت کامل داشتند.

آقای بروجردی یک وقت روی منبر بودند و یک نفر پای منبر خیلی بدی کرد. بار اول جوابش را دادند و بار دوم جوابش را دادند و بار سوم در حالی که نمی‌گذاشت درس جلو رود، ایشان عصبانی شدند و فرمودند: چرا مزاحمی؟ اما بعد از منبر به اندازه‌ای ناراحت بودند که رفتند در خانه او و عذرخواهی کردند.

وقتی در سیره اهل بیت (ع) و در سیره بزرگان و علما و خواص برویم، خواهیم دید که راجع به حق الناس مواظبت کامل دارند و ما اگر تقلید می‌کنیم از مراجع تقلیدمان و اگر ولایت داریم از اهل بیت (ع) پس باید یاد

بگیریم راجع به حق الناس فوق العاده مواظب باشیم.

یکی از علمای بزرگ را در خواب دیدند که نگران و پژمرده است. به او گفتند شما که الحمد لله مواظب بودی و الحمد لله باید سمت بالایی در عالم برزخ داشته باشی، چرا پژمرده هستی؟ گفت راستش اینست که من هیجده تومان به فلان کاسب بدهکار بودم و این بدهکاری باقی مانده است. در عالم برزخ از من یک سوال دارند که چرا هیجده تومان را ندادی؟ می‌گویم من می‌خواستم بدهم اما نشد. آن آقا بیدار شده و به پسر ایشان که او نیز یکی از علما بود، ماجرا را گفته بود. پسر به بازار رفته بود و کاسب مورد نظر را پیدا کرده بود و پرسیده بود شما از پدر ما طلب داری؟ گفته بود: بله هیجده تومان طلب دارم. گفته بود چرا نیامدی بگویی؟ آن کاسب گفته بود: ترسیدم بگویم و شما منکر شوید، چرا خود آقا در دفترش ننوشته بود؟ بالاخره هیجده تومان را رد کردند. همان آقا یا پسر ایشان خواب دیده بودند که آن عالم راحت و آسوده شده است.

راجع به حق الناس آبرویی نیز همین است. خواب یکی از علمای بزرگ را دیدند و در خواب دیدند حالش بد است. گفتند شما باید مقام بالایی داشته باشید. گفت بله دارم. دستگاه من در عالم برزخ خیلی بالاست. قصر و حورالعین و رفیق خوب و رفت و آمد با اهل بیت (ع) دارم، اما یک عقرب هر روز می‌آید و نیشی به شصت پای من می‌زند و می‌رود. منتظرم که دوباره فردا بیاید و نیش را بزند. گفتند این عقرب چیست؟ گفت یک زخم زبان به کسی زدم و توبه نکردم. باید این عقرب را کشته باشم اما نکشتم و من در عالم برزخ به این عقرب دچار شده‌ام. تو را به خداکاری کن و این عقرب را بکش. می‌گوید بالاخره او را پیدا کردم و از او عذرخواهی کردم. او هم نه تنها بخشید، بلکه عباداتی برای او انجام داد و صد در صد راضی شد. بالاخره بعد فهمیدیم که آن عقرب کشته شده است.

حق الناس مشکل است. مواظب حق الناس باشید. این را هم بگویم که در روایات داریم و قرآن هم دلالت دارد که اگر کسی حق الناس به ذمه اش هست، در روز قیامت اعمال خوبش را به کسی می‌دهند که بستانکار است. قرآن کریم می‌فرماید:

«وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا» [۱۰]

این آیه شریفه می‌فرماید: اعمال خیر برخی افراد در قیامت مثل گرد و غبار پراکنده می‌شود؛ یعنی آثار آن اعمال، برای صاحبش پوچ می‌شود و هیچ فایده‌ای ندارد.

از امام سجاد(ع) سؤال شد: اگر کسی حق یک مسلمان را ضایع کند، آن مسلمان چگونه می‌تواند حق خویش را بستاند؟ آن حضرت فرمودند: در قیامت به اندازه حق مظلوم از اعمال نیک ظالم برمی‌دارند و به اعمال مظلوم می‌افزایند: «يُؤَخَذُ لِمَظْلُومٍ مِنَ الظَّالِمِ مِنْ حَسَنَاتِهِ بِقَدْرِ حَقِّ الْمَظْلُومِ فَتَزَادُ عَلَى حَسَنَاتِ الْمَظْلُومِ» [۱۱]. سپس از ایشان سؤال شد: اگر ظالم، حسنه‌ای نداشته باشد، چه می‌شود؟ فرمودند: گناهان مظلوم را به پرونده ظالم منتقل می‌کنند.

یعنی اعمال نیکوی بدهکار را به بستانکار می‌دهند و اگر عمل نیکی نداشت یا آن اعمال تمام شد، گناهان و اعمال بد بستانکار را روی گردن بدهکار می‌گذارند. با این حساب، ممکن است بستانکار بهشتی و بدهکار جهنمی شود.

در برخی روایات دیگر می‌خوانیم برخی افراد در قیامت پرونده خویش را خالی از حسنات می‌یابند. با تعجب سؤال می‌کنند: اعمال خیر و عبادات و انفاقات ما چه شد که اثری از آن نمی‌یابیم؟ به آنان خطاب می‌شود: حسنات شما به پرونده اعمال کسانی که با آنان خصومت داشتید منتقل شده است. سپس مشاهده می‌کنند علاوه بر این که نامۀ اعمالشان تهی از نیکی‌هاست، گناهی در آن ثبت شده است که هرگز مرتکب نشده‌اند. وقتی علت را جویا می‌شوند، به آنان خطاب می‌شود: اینها گناهان کسانی است که از آن‌ها غیبت کرده‌اید، به آن‌ها ناسزا گفته‌اید و در خرید و فروش بر آنان ستم کرده‌اید. [۱۲]

از همه چیز بدتر آنکه، افرادی که حق دیگران را به ناحق می‌خورند، معمولاً برای رفاه زن و فرزندان خویش مرتکب حق‌التاس می‌شوند، اما در روایت داریم که همان زن و بچه‌ها در قیامت، اولین کسانی هستند که از شوهر و پدر خود شکایت می‌کنند و می‌گویند: خدایا! حق ما را از او بگیر، زیرا او از راه حرام به ما غذا می‌داد. [۱۳]

بنابراین قرآن کریم می‌گوید مواظب باشید ناگهان اعمال خوبتان، «هَبَاءً

مَثُوراً» نشود. کسی اعمال خوبش «هَبَاءٌ مَثُوراً» می شود که حق الناس در پرونده اوست؛ غیبت روی غیبت و تهمت روی تهمت و شایعه روی شایعه داشته و توبه نکرده از دنیا رفته باشد. در روز قیامت کسانی که پشت سرشان غیبت شده، به آن ها تهمت زده شده یا اموال آن ها به نا حق خورده شده است، پرونده درخشانی از اعمال دیگران پیدا می کنند.

من از شما تقاضا دارم برای آنکه یک احتمال در صد احتمال منجر تکلیف است، احتمال دهید که چنین باشد. احتمال دهید که دم مرگ هستید و حق الناس به ذمه شماست و امیرالمؤمنین «سلام الله علیه» شما را نپذیرد و بگویند مگر نشنیده بودی که من چقدر به حق الناس اهمیت می دادم؟ پس چرا تو اهمیت ندادی؟ و وای به کسی که امیرالمؤمنین (ع) دم مرگ او را نپذیرد.

## پی نوشت ها

- [۱]. تفسیر القمی، ج ۱، ص: ۵۱
- [۲]. الطبیقات الکبری، ج ۲، ص: ۱۸۴
- [۳]. الخصال، ج ۱، ص: ۳۱۰
- [۴]. بحار الانوار، ج ۴۰، ص: ۳۳۷؛ همچنین رک: تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص: ۱۵۲؛ تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)، ج ۵، ص: ۱۵۶؛ الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص: ۳۹۹.
- [۵]. الاحتجاج (للطبرسی)، ج ۲، ص: ۳۰۳
- [۶]. مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۲، ص: ۳۰۶ و ۳۰۷
- [۷]. الفجر، ۱۴: «زیرا پروردگار تو سخت در کمین است.»
- [۸]. الکافی، ج ۲، ص: ۴۴۳
- [۹]. الاختصاص، ص: ۳۳۶
- [۱۰]. الفرقان، ۲۳: «و ما به [ بررسی و حسابرسی ] هر عملی که [ به عنوان عمل خیر ] انجام داده اند، می پردازیم، پس همه آن ها را غباری پراکنده می سازیم.»
- [۱۱]. الکافی، ج ۸، ص: ۱۰۶
- [۱۲]. المحجّه البیضاء، ج ۸، ص: ۳۴۳
- [۱۳]. المحجّه البیضاء، ج ۳، ص: ۷۳

ا

الله



## پرسش

### تناقض بین رحمت و غضب خداوند را چگونه باید حل کرد؟

قرآن کریم در یکی از آیاتش در توصیف خدای متعال می‌فرماید؛ خداوند آمرزنده‌گناه، توبه‌پذیر و دارای مجازات سخت است: «غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّلُوعِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» [۱].  
در این آیه - هم‌چنین آیات مشابه - وجود صفاتی که به ظاهر متضاد به نظر می‌رسند، سبب شده تا برخی تصور کنند که چگونه خداوند متعال هم‌زمان هم صاحب رحمت است، و هم در عین حال غضب‌کننده؟! یعنی چگونه خدای متعال صاحب اوصاف متضاد است؟!

در مورد این شبهه از زوایای مختلف می‌توان پاسخ گفت:

۱. اضرار به لحاظ برداشت ما از صفات خداوند است؛ و گرنه در ذات و صفات خداوند اضرار وجود ندارد؛ زیرا خداوند در ذات خود بسیط است؛ مرکب نیست تا چه رسد به این‌که مرکب از اضرار باشد. [۲]

۲. وجود اضرار در چیزی نشان‌دهنده کمال و قوت وجود آن چیز است. هر چه وجود قوی‌تر باشد آن وجود از کمالات متضاد بیشتری برخوردار است. به بیان دیگر، جامع اضرار بودن حق تعالی لازمه وجود احاطی حق است؛ یعنی از سویی لازمه احاطه وجودی حق آن است که در دل هر ذره‌ای حاضر باشد و احکام آن موطن را بپذیرد، و از سوی دیگر، احکام و

لوازم برخی مواطن با برخی دیگر متخالف، بلکه متضاد باشد. بنابراین، وجود احاطی و مطلق خداوند می‌تواند هم‌زمان احکام متضاد با یکدیگر را بپذیرد؛ یعنی آن وجود مطلق یگانه، به نفس احاطه، تمام اضداد را در خود جمع کرده است. به همین دلیل است که خدای متعال هم ظاهر است و هم باطن؛ هم اول است و هم آخر، و همین‌طور دیگر صفات متقابل. بنابراین، اگرچه عالم ماده «ظاهر» و درمقابل آن عالم عقل «باطن» است، و هر چند برخی اشیاء مانند عقول، صفت «اولیت» دارند و درمقابل برخی دیگر مانند امور مادی، صفت «آخریت» دارند، اما در برابر تمام این اوصاف متقابل و متضاد، وجود حق تعالی به نفس احاطه هم ظاهر است و هم باطن، هم اول است و هم آخر. [۳]

۳. از نگاه دیگران دو صفت ضد هم نیستند؛ یعنی صفت رحمت و غضب دو صفت از اوصاف الهی در دو ساحت مختلف‌اند؛ یکی در مقام عفو و بخشش، و دیگری در مقام عذاب و انتقام. چنان‌که در دعای افتتاح آمده است: «وَأَيُّقُنْتُ أَنَّكَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعُفُوِّ وَالرَّحْمَةِ وَأَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ فِي مَوْضِعِ النَّكَالِ وَالنَّقِمَةِ». [۴]

براین اساس، رحمت و واسعه الهی در مقام رحمت است، و غضب در جایگاه عذاب و انتقام؛ یعنی آن‌جا که رحمت الهی جریان دارد، غضبی در کار نیست: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ»؛ [۵] اما کسانی را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته می‌کنند، پروردگارشان داخل در رحمت خویش می‌کند.

اما کسانی که سینه خود را برای کفر گشاده کرده و کفر را پذیرفته و به آن خوشنود گشته و آن را در خود جای داده‌اند، چنین کسانی مورد غضب خداوند قرار می‌گیرند: «وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ». [۶]

علاوه بر این، رحمت و غضب هم‌زمان در یک مورد و یک جا واقع نمی‌شوند؛ به دلیل آن‌که حتی از نظر رتبه، رحمت الهی مقدم بر غضب است؛ از این رو در دعای جوشن کبیر در بیان اوصاف خدای متعال آمده است: «يَا مَنْ وَسَعَتْ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَتُهُ يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ عَذَابَهُ»؛ [۷] ای کسی که رحمتش تمام اشیا را در بر گرفته، و ای کسی که رحمتش بر غضبش سبقت گرفته است.

لذا رحمت پروردگار بر غضبش پیشی گرفته و در مرحله نخست شامل تمام بندگان می شود، منتها اگر مردمانی از رحمت الهی سوء استفاده کرده و با مشاهده آیات روشن الهی بر کفر و ظلم خویش ادامه داده، مورد غضب قرار می گیرند. بنابراین شرط تناقض از نظر منطقی در این مورد تحقق پیدا نمی کند؛ چون در تناقض چند وحدت (هشت وحدت) شرط است. و این گونه نیست که خداوند هم زمان در یک موضوع و در یک مورد، هم رحمت و هم غضب داشته باشد.

۴. البته گفتنی است؛ گاهی پیش می آید که برخی از عذاب ها و گرفتاری های کوچک در زندگی دامن گیر انسان می شود، تا مایه امتحان و بیداری انسان شود که آن را نیز می توان رحمتی از جانب پروردگار ارزیابی کرد، تا انسان به خود آید و به مسیر درست زندگی برگردد، این نوع از عذاب ها که از آن ها به «العذاب الأدنی»؛ یعنی عذاب کوچک تعبیر می شود، می تواند نشانی از رحمت خدا باشد، اما عذاب های بزرگ و نهایی که امت های گذشته به آن گرفتار می شدند و با عنوان «العذاب الاکبر» از آن یاد شده نمی تواند مایه رحمت باشد، بلکه بیانگر غضب الهی است: «وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» [۸]، [۹]

## پی نوشت ها

- [۱]. غافر، ۳.
- [۲]. برای آگاهی بیشتر، ر. ک: (منظور از جمع اضداد بودن خداوند)، ۵۴۰۹۴.
- [۳]. یزدان پناه، ید الله، نگارش، انزلی، عطاء، ص ۲۳۵ - ۲۳۶، قم، مؤسسه علمی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ش؛ ر. ک: «معنای ظاهر و باطن در خدای متعال»، ۱۰۰۰۶۷.
- [۴]. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، محقق، موسوی خراسان، حسن، ج ۳، ص ۱۰۸، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- [۵]. جائیه، ۳۰.
- [۶]. نحل، ۱۰۶.
- [۷]. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۳۸۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق. «ای کسی که رحمتش تمام اشیا را در بر گرفته است، وای کسی که رحمتش بر غضبش سبقت گرفته است».
- [۸]. سجده، ۲۱.
- [۹]. «عذاب های الهی و رحمت پروردگار»، ۳۴۴۸۹.



## پرسش

آیا غیر از شیطان کسانی دیگر بودند که بر حضرت آدم (ع) سجده نکردند؟

## پرسش

غیر از شیطان، عالین بر حضرت آدم سجده نکردند. در جایی خواندم که این‌ها موکلین اسم شریف «المهمین» پروردگار بودند و اهل بیت (ع) از موکلین مهمین بالاتر هستند. جایی هم شنیدم عالین همان اهل بیت (ع) بودند، بفرمایید کدام صحیح است؟

## پاسخ

در آیاتی از قرآن به سجده نکردن شیطان تصریح شده است: [۱] مانند این آیه شریفه: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَشْتَكِبْتُمْ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»؛ [۲] گفت: ای ابلیس! چه چیز مانع تو شد که بر مخلوقی که با قدرت خود او را آفریدم سجده کنی؟! آیا تکبر کردی یا از برترینها بودی؟! [برتر از این که فرمان سجود به تو داده شود!].

جمله «أَشْتَكِبْتُمْ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» استفهام تویخی است، [۳] لذا معنای آیه این است: آیا سجده نکردنت از این بابت است که عارت می‌شد، و خود را از این کار بزرگتر می‌دانستی؟ و یا این که به راستی شأن تو اجل از این عمل بود. و تو از کسانی بودی که قدر و منزلتشان بالاتر از آن

است که مأمور به سجده بر آدم شوند؟

مفسران در مورد کلمه «عالین» در این آیه بحث‌هایی مطرح کرده‌اند:

۱. مراد از «علو» هم همان استکبار است، هم چنان که در آیه «وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ» [۴] به همین معنا است.

قائلین به این دیدگاه، در جواب به اشکالی که می‌گویند معنا ندارد که بگوییم «آیا تو استکبار کردی و یا از مستکبرین بودی»، گفته‌اند: هیچ ایرادی ندارد؛ چون اولی راجع به زمان سجده است، و دومی راجع به ما قبل آن، و معنای آیه این است که: «آیا از این که امر به سجده‌ات کردیم دچار استکبار شدی، و یا آن که از قبل مستکبر بودی؟»

در رد این تفسیر باید گفت: این بیان با مقتضای مقام نمی‌سازد. مقتضای مقام این است که ابلیس را دارای استکبار معرفی کند، نه این که زمان استکبار او را معین کند که قدیمی است و یا تازه. [۵]

۲. مراد از کلمه «عالین» ملائکه آسمان است؛ چون آن ملائکه که مأمور به سجده برای آدم شدند، ملائکه زمین بودند. [۶]

این بیان هم صحیح نیست، چرا که آیه عمومیت دارد بر این که تمام ملائکه مأمور به سجده بر حضرت آدم (ع) بودند. [۷]

۳. بعضی از مفسرین از کلمه «عالین» استفاده کرده‌اند که: معلوم می‌شود خدای تعالی مخلوقاتی عالی دارد که مقامشان بالاتر از آن است که برای آدم سجده کنند، بندگان هستند مستغرق در توجه به سوی پروردگارشان، و هیچ چیزی را به جز او درک نمی‌کنند. در تأیید این تفسیر روایتی نیز وارد شده است:

ابو سعید خدری گفت: حضور رسول خدا (ص) بودم شخصی معنای آیه «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» را از آن حضرت پرسید و گفت: ای رسول خدا! بزرگواران و آن‌هایی که دارای مرتبه بلند و مقام شامخ هستند چه اشخاصی می‌باشند که از فرشتگان برتر و بالاترند؟ رسول خدا (ص) در جواب فرمود: «من و علی و فاطمه و حسن و حسین هستیم که در سراق عرش پروردگار مشغول تسبیح خدای تعالی بودیم و فرشتگان تسبیح می‌نمودند پروردگار را به وسیله تسبیح ما پیش از آن که آدم را بیافریند به دو هزار سال و وقتی آدم آفریده شد امر نشدند فرشتگان به سجده کردن

آدم مگر برای خاطر ما. پروردگار در مقام توبیخ به شیطان فرمود: آیا تو از آن اشخاصی بودی که نام هایشان در سردادق عرش نوشته شده؟ ما راه خدا هستیم به واسطه ما مردم هدایت می شوند، هر کس ما را دوست بدارد خدا او را دوست داشته و داخل بهشت گرداند و هر آنکه ما را دشمن بدارد خداوند دشمن اوست و او را در دوزخ وارد کند و دوست نمی دارد ما را مگر آن هائی که حلال زاده و پاک و پاکیزه هستند» [۸].

### پی نوشت ها

- [۱]. بقره، ۳۴.
- [۲]. سوره صاد، ۷۵.
- [۳]. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۲۲۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- [۴]. یونس، ۸۳.
- [۵]. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۲۲۶.
- [۶]. کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۸، ص ۷۰، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.
- [۷]. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۲۲۶.
- [۸]. استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، ص ۴۹۷ - ۴۹۸، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۳۴۶ - ۳۴۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ق.

## پرسش

**فسق به چه معنا است؟ و به چه افرادی فاسق گفته میشود؟**

### معنای فسق

واژه «فاسق» از ریشه «فسق» است که در اصل به معنای خارج شدن هسته از درون رطب خرما است. [۱] و در نگاهی تمثیلی به کسی که از محدوده شرع خارج شود «فاسق» می‌گویند. [۲] به عبارت دیگر، «فسق» سرپیچی از دستورات الهی است که شامل رفتار کافران و نیز مسلمانان گنه‌کار می‌شود، و در شرع به کسی «فاسق» می‌گویند که مرتکب گناهان کبیره شده و یا اصرار بر گناهان کوچک دارد. [۳]

بنابراین، مسلمان فاسق کسی است که ملتزم به حکم شرع شده و به آن اقرار کرده، اما بعد از آن، تمام یا بعضی از احکامش را نادیده می‌گیرد، اما به کافر، فاسق گفته می‌شود؛ چون از حکم عقل و فطرت سرپیچی کرده است. [۴] و در اصطلاح قرآنی، به خارج شدن از راه مستقیم فسق گفته می‌شود. این کلمه در برابر عدالت به کار می‌رود.

پس فسق و فسوق، خروج از مسیر حق است، چنان‌که قرآن کریم درباره ابلیس فرمود: «...كَانَ مِنَ الْجِنَّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ»؛ [۵] ابلیس که از جن بود از فرمان پروردگارش بیرون شد.

بنابراین به تمام کسانی که لباس طاعت پروردگار را از تن درآورده، و از راه

و رسم بندگی خارج شده‌اند، فاسق گفته می‌شود. و در حقیقت همان‌گونه که هسته خرما به هنگام بیرون آمدن، آن قشر شیرین و مفید و مغذی را رها می‌سازد، آن‌ها نیز با اعمال خود تمام ارزش و شخصیت انسانی خویش را از دست می‌دهند. [۶]

در روایت از معصوم (ع) نیز معنای فسق چنین آمده است: «... فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ مِنَ الْمَعَاصِي الْكِبَارِ فَعَلَهَا فاعِلُهَا أَوْ دَخَلَ فِيهَا دَاخِلٌ بِجَهَةِ اللَّذَّةِ وَ الشَّهْوَةِ وَ الشُّوقِ الْغَالِبِ، فَهُوَ فَسِقٌ وَ فاعِلُهُ فَاسِقٌ خَارِجٌ مِنَ الْإِيمَانِ بِجَهَةِ الْفِسْقِ»؛ [۷] فسق عبارت است از هر نوع نافرمانی خدا که از معاصی بزرگ باشد و شخصی که اقدام به آن کرده و مرتکب چنین گناهی شده، انگیزه‌اش لذت‌جویی، شهوت و غلبه تمایلات نفسانی باشد. چنین کاری، فسق و فاعل آن فاسق بوده که به جهت فسقش از ایمان خارج است. البته می‌دانیم که «فسق» نیز مانند بسیاری از امور دیگر؛ نظیر ایمان، تقوا، کفر و... دارای مراتب و درجاتی است؛ و از این رو در بسیاری از موارد، خطاب فاسق در قرآن و روایات تنها شامل افرادی می‌شود که در مقابل پیامبران ایستاده و یا رویه‌ای به شدت منافقانه را پیش رو گرفته‌اند و شامل افرادی نمی‌شود که احیاناً گناهانی انجام داده، اما انجام گناه به صورت یک رویه در زندگی آنان در نیامده است، اگرچه آنان نیز از مرتبه ضعیف فسق برخوردارند.

### نشانه‌های فاسقان

در حدیثی از پیامبر (ص) در مورد نشانه‌های فسق و فاسق نقل شده است: «... أَمَّا عَلَامَةُ الْفَاسِقِ فَأَرْبَعَةٌ اللَّهُوُ وَ اللَّغُوُ وَ الْعُدَاوُ وَ الْبُهْتَانُ»؛ [۸] نشانه فاسق چهار چیز است: لهو، لغو، دشمنی و تهمت زدن. بر اساس این حدیث، فاسقان با چهار ویژگی شناخته می‌شوند: نخستین نشانه فاسقان این است که اهل «لهو» هستند؛ یعنی مشغول کارهای بیهوده هستند؛ اعمالی که انسان را از کارهای مفید و مهم باز می‌دارد. دومین ویژگی اهل فسق آن است که حرف‌های لغو می‌زند؛ کلام لغو آن است که اعتنایی به آن نیست و از روی بی‌فکری و بدون تفکر بر زبان رانده می‌شود. سومین خصلت آن‌ها دشمنی (با حق) است. و چهارم این که به

دیگران بدون جهت تهمت می‌زنند و نسبت‌های ناروا می‌دهند.

### مصادیق فاسق در قرآن

- قرآن با برشمردن ویژگی‌های مرتکبان آن‌ها را با عنوان فاسق یاد می‌کند:
۱. به احکام الهی حکم نمی‌کنند: «وَمَنْ لَّمْ يَخُضْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ [۹] هر کس به هر انگیزه‌ای بر اساس قانون الهی حکم نکند و یا از داوری حق کناره‌گیری، نماید فاسق است.
  ۲. سخن و اخبار آن‌ها اعتبار ندارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُضْحِكُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»؛ [۱۰] ای مؤمنان اگر فاسقی خبری پیش شما آورد، درباره آن تحقیق کنید، مبادا از روی نادانی به قومی آسیب رسانید و بر کرده خویش پشیمان شوید.
  ۳. اعمالشان مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد: «لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ»؛ [۱۱]
  ۴. هدایت پذیر نیستند: «وَاللَّهُ لَيَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»؛ [۱۲] خدا فاسقان را هدایت نمی‌کند.
- منظور از این هدایت، هدایت ثانوی تکوینی پاداشی است، نه هدایت تشریحی؛ چراکه انحراف از هدایت اولی که همان فسق و تبه‌کاری باشد، باعث محرومیت از هدایت ثانوی خدا می‌گردد. [۱۳]
۵. فاسقان دو چهره و اهل نفاق اند: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ [۱۴]
  ۶. فاسقان به زنان پاک‌دامن تهمت می‌زنند: «يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ... أَوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ [۱۵]
  ۷. فاسقان کسانی هستند که پیمان خدا را پس از آن که محکم ساختند می‌شکنند: «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ»؛ [۱۶]
  ۸. آن‌ها پیوندهایی را که خدا دستور داده برقرار سازند، قطع می‌کنند: «وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ»؛ [۱۷]
  ۹. نشانه دیگر فاسقان، فساد در روی زمین است: «وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ»؛ [۱۸] آن‌ها فساد در زمین می‌کنند.
  ۱۰. فاسقان حرام‌خوارند: «حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ... ذَلِكَ فَسْقٌ»؛ [۱۹]
  ۱۱. فاسقان فامیل، خانواده، تجارت و... را بر جهاد در راه خدا ترجیح می‌دهند: «إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ... وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»؛ [۲۰] بگو: اگر

پدران، فرزندان، برادران، زنان و خویشاوندانتان و اموالی که اندوخته‌اید و تجارتي که از کساد آن بیم دارید، و خانه‌هایی که بدان دلخوش هستید، برای شما از خدا و پیامبرش و جهاد کردن در راه او دوست داشتنی‌تر است، منتظر باشید تا خدا فرمان خویش را بیاورد. و خدا فاسقان را هدایت نخواهد کرد.

### سرانجام فاسقان

سرانجام و عاقبت کار فاسقان به جهت خروج از حریم و دایره ایمان چنین است:

۱. عدم رضایت الهی: «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ». [۲۱]
۲. ذلت و خواری: «وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ». [۲۲]
۳. آتش جهنم: «وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ»؛ [۲۳] و اما کسانی که فاسق شده‌اند جایگاه آن‌ها آتش است.

### پی‌نوشت‌ها

- [۱]. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق، داودی، صفوان عدنان، ص ۶۳۶، دمشق، بیروت، دارالقلم، الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- [۲]. همان.
- [۳]. همان.
- [۴]. همان.
- [۵]. کهف: ۵۰.
- [۶]. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۳۶، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- [۷]. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول ص، محقق، مصحح، غفاری، علی اکبر، ص ۳۳۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- [۸]. همان، ص ۲۲.
- [۹]. مائده، ۴۷.
- [۱۰]. حجرات، ۶.
- [۱۱]. توبه، ۵۳.
- [۱۲]. صف، ۵.
- [۱۳]. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۷۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- [۱۴]. توبه، ۶۷.
- [۱۵]. نور، ۴.
- [۱۶]. بقره، ۲۷.
- [۱۷]. همان.
- [۱۸]. همان.
- [۱۹]. مائده، ۳.
- [۲۰]. توبه، ۲۴.
- [۲۱]. توبه، ۹۶.
- [۲۲]. حشر، ۵.
- [۲۳]. سجده، ۲۰.

## پرسش

### شیوه‌های مبارزه امام رضاع) با افکار منحرف چگونه بود؟

#### پاسخ اجمالی

در دوران امام رضاع) فرهنگ و معارف شیعی به شکل کامل و گسترده‌ای در میان پیروان این مکتب روشن شده بود؛ زیرا از زمان امام باقر(ع) به بعد و نیز توسط امام صادق و امام کاظم(ع) شمار فراوانی از شیعیان چنان پرورش یافتند که هر کدام استوانه‌ای در فقه و کلام شیعی به حساب می‌آمدند. اما از آن جا که فضای حاکم بر جامعه اسلامی در زمان حکومت مأمون، مملو از آرا و نظریات مختلف از سوی گروه‌های گوناگون بود، طبیعتاً نقش امام رضاع) در برابر این امواج فکری، بسیار خطیر و حساس بود. امام رضاع) که در دوران خلافت مأمون (از طرفداران مکتب اعتزال) در پایتخت زندگی می‌کردند، با انحرافات فکری و عملی مواجه بودند. آن حضرت در مواجهه با افکار و عقاید منحرف به طور کلی چهار رویکرد داشتند: مناظره، تربیت شاگرد، فرستادن نامه و دستورالعمل و پاسخ به پرسش‌ها.

#### پاسخ تفصیلی

شناخت اوضاع فرهنگی دوران امام رضاع) اهمیت و حساسیت خاصی دارد و کمک می‌کند ضمن آگاهی از جو فکری و نوع تفکرات مطرح و قابل



توجه در آن دوران، با مواضع و روش امام(ع) در رویارویی با جریانات و افکار انحرافی و زمینه‌های بروز دیدگاه‌ها و اندیشه‌های آن حضرت آشنا شویم.

### اوضاع فرهنگی دوران امام رضا(ع)

در دوران امام رضا(ع) فرهنگ و معارف شیعی به شکل کامل و گسترده‌ای در میان پیروان این مکتب، روشن شده بود و انحرافات جزئی، تأثیری در اصل تشیع نداشت؛ زیرا از زمان امام باقر(ع)، امام صادق و امام کاظم(ع) شمار فراوانی از شیعیان چنان پرورش یافتند که هر کدام استوانه‌ای در فقه و کلام شیعی به حساب می‌آمدند. از سوی دیگر، بیشتر منحرکان از افراد ضعیف‌النفسی بودند که جز در شرایط خاصی زمینه رشد نداشتند. [۱] از این رو عصر و دوران امام رضا(ع) به سبب ویژگی‌هایی که داشت، به عصر طلایی معروف شد؛ [۲] به گونه‌ای که جامعه اسلامی آن زمان، به دلیل آماده بودن بستر فرهنگی و علمی، به موقعیت ویژه‌ای رسید. طبیعت علم دوستی اسلام سبب شد به موازات پیشرفت‌های سیاسی و عقیدتی در کشورهای مختلف جهان، علوم و دانش‌های آن کشورها به محیط جامعه اسلامی راه یابد و کتاب‌های علمی دیگران از یونان گرفته تا مصر و از هند تا ایران و روم به زبان عربی که زبان جامعه اسلامی بود، ترجمه شود. [۳] چنان‌که مأمون در ترجمه کتاب‌های یونانی کوشش بسیار نمود و پول بسیاری در این راه خرج کرد، به طوری که می‌گویند: مأمون در مقابل وزن کتاب‌های ترجمه شده طلا می‌داد و به قدری به ترجمه کتاب‌ها توجه داشت که روی هر کتابی که به نام او ترجمه می‌شد علامتی می‌گذاشت و مردم را به خواندن و فراگرفتن آن علوم تشویق می‌کرد و با حکما خلوت می‌نمود و از معاشرت با آن‌ها اظهار خشنودی می‌کرد. [۴]

مأمون پس از آوردن امام رضا(ع) به مرو، [۵] جلسات علمی متعددی با حضور آن حضرت و دانشمندان گوناگون تشکیل داد. در این جلسات، مذاکرات بسیاری میان امام(ع) و دیگران صورت می‌گرفت که به طور عمده پیرامون مسائل اعتقادی و فقهی بود. [۶]

از مباحث و مناظرات کلامی روشن می‌شود عمده‌ترین عوامل ایجاد فرقه‌های کلامی و انحرافات در مسائل اعتقادی آشنایی مسلمانان با ادیان

و جنبش‌های دیگر بود؛ بویژه نهضت ترجمه در دوره عباسیان که بعضاً دست‌خوش غرض‌ورزی‌های مترجمان گردید و زمینه مساعدی را در این زمینه فراهم آورد. البته عوامل دیگری چون برداشت‌های مختلف از معارف دینی نیز تأثیر بسزایی در رواج فرقه‌های کلامی داشت. [۷]

هدف مأمون از تشکیل این محافل علمی، نشان از علم‌دوستی او یا تظاهر به آن بود. در اصل باید وی را از این زاویه، متمایز از دیگر خلفای عباسی دانست؛ بویژه که مذاق عقلی او و همراهی‌اش با معتزله، او را بر آن می‌داشت در برابر اهل حدیث ایستادگی کرده، آنان را منکوب سازد؛ با این حال مسئله در این جا خاتمه نمی‌یافت. مأمون از تشکیل چنین جلساتی هدف دیگری نیز داشت. او می‌خواست با کشاندن امام رضا (ع) به بحث، تصویری را که عامه مردم درباره ائمه اطهار (ع) داشتند و آنان را صاحب علم خاص لدنی می‌دانستند، از بین ببرد. مأمون، اندیشمندان سطح بالای هر فرقه را در مقابل امام قرار می‌داد تا حجت آن حضرت را به وسیله آنان از اعتبار ببیند؛ و این، به جهت حسد او نسبت به امام و منزلت علمی و اجتماعی او بود؛ اما هیچ‌کس با آن حضرت روبرو نمی‌شد جز آن‌که به فضل او اقرار کرده، به حجتی که از طرف امام علیه او اقامه می‌شد، ملتزم می‌گردید. [۸]

### شیوه‌های مبارزه امام رضا (ع) با افکار منحرف

امام رضا (ع) در مواجهه با افکار و عقاید منحرف به طور کلی چهار رویکرد مهم داشتند که در ادامه بیان می‌شود:

#### الف. مناظره

از آن‌جا که فضای حاکم بر جامعه اسلامی در زمان حکومت مأمون، مملوّ از آرا و نظریات مختلف از سوی گروه‌های گوناگون بود، طبیعتاً نقش امام رضا (ع) در برابر این امواج فکری، بسیار خطیرو حساس بود. یکی از جریاناتی که امام (ع) در دوران خویش با آن مواجه گردید، بحث‌های کلامی بود که از ناحیه جریان‌های گوناگون فکری به سرعت فراگیر شد و موجب گردید در هر زمینه اختلاف نظر ایجاد شود. دو گروه «معتزله» و «اهل حدیث» در برپایی این جدال‌ها و جنجال‌های فکری، بیشترین سهم را دارا بودند.

[۹] در برابرین دو گروه - که یکی عقل را بر نقل ترجیح می‌داد و دیگری نقل را بر عقل - امام (ع) می‌کوشید موضع خود را بیان فرماید، از این رو؛ بخش عمده روایاتی که از آن حضرت نقل شده در موضوعات کلامی آن هم در شکل پرسش و پاسخ و احیاناً مناظرات است. [۱۰]

امام رضا (ع) در مناظراتی که مأمون به صورت تحمیلی تشکیل می‌داد، با پیروان مذاهب و مکاتب مختلف جهان گفت‌وگو و مناظره می‌کردند که از نگاه برون دینی همچون همایش‌های بین‌المللی بین ادیان بود و از نگاه درون دینی چنین گفت‌وگوهایی بین فرقه‌های گوناگون با شیعه دوازده امامی در تاریخ اسلام نظیر ندارد.

هنگامی که مناظره‌کنندگان به مقام والای علمی حضرت رضا (ع) پی می‌بردند به آگاهی تمام و کمال ایشان اقرار می‌کردند و حتی خود مأمون چندین مرتبه بیان داشت: «هذا أعلم هاشمی». [۱۱] البته بعید نیست مأمون در عین این که می‌خواست برتری حضرت بر سایر علویان دیگر معلوم شود، در عین حال می‌خواست حضرت از بعضی علمای دیگر شکست بخورد تا هم شکستی برای آن حضرت باشد و هم سرشکستگی برای کل اولاد ابوطالب؛ لذا به سلیمان مَرُوزی که از متکلمان خراسان بود، [۱۲] گفت: «من به سوی تو نفرستاده‌ام مگر به جهت معرفتم به توانایی تو و مراد من چیزی نیست، مگر آن که او را از یک حجت قطع و مغلوب کنی». [۱۳]

در حقیقت مناظراتی که مأمون برای امام رضا (ع) ترتیب می‌داد، مبارزاتی بود که میان بزرگ‌ترین دانشمندان زمان از فرقه‌ها و مذاهب مختلف و امام رضا (ع) انجام می‌شد و در این مجالس اگر مدافع اسلام شخصی غیر از امام رضا (ع) بود شکست می‌خورد. علم امام (ع) به گونه‌ای بود که بیشتر علمای آن زمان هم، به علم حضرت رضا (ع) اعتراف داشتند؛ چه این که روایت‌های فراوانی حکایت از علم والای امام رضا (ع) دارد؛ مانند این که ابوصلت هروی می‌گوید: «از حضرت رضا (ع) داناتر ندیدم، مأمون در مجلس خود دانشمندان بزرگ ادیان و فقها را جمع می‌کرد، حضرت رضا (ع) بر همه پیروز می‌شد. کسی در میان آن‌ها باقی نمی‌ماند که به مقام آن جناب اعتراف نکند و خود را در مقابلش کوچک به شمار نیاورد». [۱۴]

امام رضا (ع) در مناظراتی که با سران ادیان و مکاتب داشتند، پاسخ خود

را بر مبنای اعتقاد شخص مخاطب بیان می فرمودند؛ و این مظهر دیگری از توانمندی امام (ع) بود؛ لذا هنگامی که مأمون از بزرگ مسیحیان (جائلیق) خواست با امام (ع) مناظره کند، او گفت چگونه با کسی بحث کنم که به کتابی استدلال می کند که من آن را قبول ندارم و به گفتار پیامبری احتجاج می کند که من به او ایمان ندارم؟ و حضرت فرمود: «ای مرد مسیحی! اگر از انجیل برایت دلیل بیاورم می پذیری؟» جائلیق گفت: «آری». [۱۵] در واقع امام رضا (ع) بر اساس مشترکات قابل قبول با وی مناظره نمود، به گونه ای که جائلیق پس از مناظره با ایشان گفت: «به حق مسیح، گمان نمی کردم در میان مسلمانان کسی مانند تو باشد». [۱۶]

آنچه در مناظرات امام (ع) با اهمیت می باشد، این است که این مناظرات در شناسایی مکتب تشیع نقش مهمی داشت؛ زیرا با توجه به این که رهبران ادیان ادعای برتری آیین خود را داشتند و هر کدام برای شکست امام (ع) آمده بودند، شکست آنان توسط امام رضا (ع) پیروزی بزرگی برای اسلام و مسلمانان تبدیل گشت و به پیروان آنان ثابت کرد با وجود اسلام، هیچ آیینی قابل پیروی نیست و در میان مسلمانان مکتبی برتر از تشیع نیست؛ زیرا سایر عالمان مسلمان از پاسخ گویی به علمای ادیان دیگر عاجز می شدند؛ به گونه ای که عمران صابی متکلم بزرگ زمان امام (ع) ادعا داشت: کسی نتوانسته است در مناظره او را شکست دهد. وی بعد از مناظره با امام رضا (ع) مسلمان شد. [۱۷]

### ب. تربیت شاگردان

یکی از شیوه هایی که امامان (ع) در طی چند قرن برای تثبیت عقاید صحیح اسلام و انتشار آن به کار می بستند، از طریق پرورش اصحاب و شاگردان مکتب اهل بیت (ع) بود تا در برابر جریانات منحرف جامعه و یا در مناظراتی که بین اصحاب و علمای سایر فرقه ها در مکتب خلفا روی می داد، با آمادگی کامل در مقابل این جریانات فکری مقابله نمایند. در ادامه به نمونه هایی از شاگرد پروری امام رضا (ع) اشاره می شود:

سلیمان بن جعفر جعفری می گوید: در محضر امام رضا (ع) درباره جبر و تفویض صحبت شد. آن حضرت فرمودند: «آیا می خواهید در این مورد

اصلی را به شما آموزش دهم که هیچ زمان دچار اختلاف نشوید و با هر کس بحث کردید پیروز شوید؟» گفتیم: اگر صلاح است بفرمایید. فرمودند: «خداوند با مجبوری بندگان اطاعت نگردد (همگی مختارند) و اگر انسان‌ها نیز نافرمانی می‌کنند از این بابت نیست که بر خداوند غلبه پیدا کرده‌اند، و در عین حال، او بندگان خود را به حال خویش رها نکرده است. او خود مالک همان چیزهایی است که به آنان عطا فرمود و نیز نسبت به آنچه آنان را در آن مورد، توانا ساخته، قادر و تواناست. اگر مردم تصمیم به اطاعت خدا گیرند، خداوند مانع آن‌ها نخواهد شد و اگر تصمیم به معصیت و نافرمانی بگیرند، اگر بخواهد از کار آنان جلوگیری می‌کند، ولی اگر از کار آنان جلوگیری نکرد و آنان مرتکب معصیت شدند، او آن‌ها را به گناه و معصیت نینداخته است». سپس فرمود: «هر که حدود این گفتار را دریابد و مراعات نماید، بر هر فردی که در این مورد با او مخالفت کند، پیروز است.» [۱۸]

در روایت دیگر، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی گوید: به حضرت رضا (ع) گفتم بعضی از شیعیان قائل به جبر و بعضی قائل به تفویض شده‌اند. امام (ع) فرمود: «بنویس خداوند می‌فرماید: ای فرزند آدم! این تو هستی که به مشیت و خواسته من می‌توانی اراده کنی و به نیرو و قدرت من واجبات را انجام دهی... هر آنچه نیکی به تو رسد از ماست و هر آنچه سختی به تو رسد، از خودت است [۱۹]... من در مورد کارهایم مورد سؤال و بازخواست نیستم ولی از تو درباره کارهایت سوال خواهد شد...» [۲۰]

از مهم‌ترین اصحاب و شاگردان امام رضا (ع) می‌توان به احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، محمد بن فضل ازدی کوفی، حسن بن علی خزاز معروف به «وشاء»، خلف بصری، محمد بن سنان، حماد بن عثمان الناب، حسن بن سعید اهوازی، محمد بن سلیمان دیلمی بصری و عبدالله بن مبارک نهاوندی اشاره نمود. [۲۱]

### ج. ارسال نامه‌ها و دستورالعمل‌ها

یکی از شیوه‌های دیگر مبارزه با انحرافات فکری و عملی امام رضا (ع): نامه‌ها، دستورالعمل‌ها و پیغام‌های امام رضا (ع) بود که امام (ع) برای آن‌ها ارسال می‌کردند. امام (ع) در آن نامه‌ها وظایف آنان را در مقابل

پیشامدهای سیاسی و اجتماعی روشن می‌ساختند. این نوشته‌های امام رضاع(ع) که در زمینه‌های گوناگون فقهی، سیاسی، اعتقادی، فقهی و... بود، توسط اصحاب و یاران آن حضرت نگارش شده است. [۲۲]

#### د. پاسخ به پرسش‌ها و شبهات دینی

یکی از راه‌های مهم در بیان آموزه‌ها و بیان حقایق اسلام در قالب پاسخ به پرسش‌ها و شبهات دینی است. و پویایی «جامعه» و «فرهنگ»، درگرو پرسش‌های حقیقت‌طلبانه و پاسخ‌های خردورزانه است. امام رضاع(ع) همانند دیگر ائمه اطهار(ع) این راه را در دوران زندگانی خود برای بیان معارف اسلامی و پیشرفت آن انجام دادند. بویژه برای مردمی که سال‌های سال عطش شنیدن آن را داشتند. یکی از جهات بارز سفر امام رضاع(ع) توجه به تشنگان معارف الهی بود که مدت‌های زیادی از اهل بیت پیامبرشان دور نگه داشته شده بودند. چنین مردمی در مسیری که حدود پنج هزار کیلومتر طول آن بود، خود را با امام معصوم(ع) و دریای علم نبوی رو به رومی دیدند. استقبال و درخواست و مراجعه مردم - با همه ترس و وحشت از دستگاه حکومتی - به اندازه‌ای بود که راه هرگونه ممانعت را می‌بست. پاسخ به سؤالاتی که در زمینه‌های مختلف از امام(ع) در منابع روایی ثبت و ضبط شده است، نشان‌گر این است که مردم وقتی امام(ع) را می‌دیدند بدون پرسش و آموختن از پیشگاه آن حضرت، بایشان خداحافظی نمی‌کردند. و امام رضاع(ع) نیز از این فرصت استفاده کرده و با پاسخ دادن به پرسش‌های مردم و اصحاب و یاران، هم به تبلیغ معارف اسلامی پرداخته و هم با انحرافات فکری و عملی مبارزه کنند.

پی نوشت‌ها

- [۱]. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی ائمه، ص ۴۳۰، انصاریان، قم، چاپ ششم، ۱۳۸۱ش.
- [۲]. قرشی، باقر شریف، حیاہ الإمام الرضا(ع)، ج ۲، ص ۱۸۱، نشر سعید بن جبیر، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.
- [۳]. همان، ص ۱۸۳؛ راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۱۰، ص ۱۲۹، انتشارات نگاه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۲ش.
- [۴]. زیدان، جرجی، تاریخ التمدن اسلامی، ج ۳، ص ۲۱۶، دار الہلال، قاہرہ، بی تا.
- [۵]. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق و مصحح: غفاری، علی اکبر، آخوندی، محمد، ج ۱، ص ۴۸۶، دارالکتب الإسلامیہ، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- [۶]. برای آگاهی از بخشی از این مذاکرات رک: طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، محقق و مصحح: خرسان، محمد باقر، ج ۲، ص ۳۹۶ - ۴۳۲، نشر مرتضی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- [۷]. رک: سحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۰، مؤسسہ نشر اسلامی، مؤسسہ امام صادق(ع)، قم.
- [۸]. رک: شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا(ع)، محقق و مصحح: لاجوردی، مهدی، ج ۱، ص ۱۵۰ - ۱۵۲، نشر جهان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
- [۹]. حیات فکری و سیاسی ائمه، ص ۴۵۰.
- [۱۰]. همان: عطاردی، عزیزالله، مسند الإمام الرضا أبی الحسن علی بن موسی(ع)، ج ۱، ص ۳۷۰ - ۳۷۱، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- [۱۱]. شیخ صدوق، التوحید، محقق و مصحح: حسینی، هاشم، ص ۴۵۴، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
- [۱۲]. همان، ص ۴۴۱.
- [۱۳]. همان، ص ۴۴۲.
- [۱۴]. طبرسی، فضل بن حسن، [علام الوری بأعلام الہدی، ص ۲۲۸، دار الکتب الإسلامیہ، تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۰ق.
- [۱۵]. التوحید، ص ۴۲۰.
- [۱۶]. همان، ص ۴۲۷.
- [۱۷]. عیون أخبار الرضا(ع)، ج ۱، ص ۱۷۷.
- [۱۸]. همان، ص ۱۴۴.
- [۱۹]. اشاره به آیه شریفه «ما أصابک من خستہ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أصابک مِن شِئْنٍ فَمِنَ نَفْسِکَ»؛ نساء، ۷۹.
- [۲۰]. عیون أخبار الرضا(ع)، ج ۱، ص ۱۴۴ - ۱۴۵.
- [۲۱]. امین عاملی، سید محسن، أعیان الشیعہ، ج ۲، ص ۲۶، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- [۲۲]. رک: احمدی میانجی، میرزا علی، مکاتیب الأئمه(ع) (مکاتیب الامام علی بن موسی الرضا)، ج ۵، ص ۲۱ به بعد، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

## پرسش

مراد از اینکه امام صادق (ع) فرموده اند: اگر امام رضا (ع) را عارفاً بحقه زیارت کنید، شفاعتان می‌کنم، حتی اگر مرتکب کبیره شده باشید، چیست؟

## پرسش

عَنْ حَمْرَةَ بِنِ حُمْرَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: تُقْتَلُ حَفَدَتِي بِأَرْضِ خُرَاسَانَ فِي مَدِينِهِ يُقَالُ لَهَا طُلُوسٌ. مَنْ زَارَهُ إِلَيْهَا عَارِفاً بِحَقِّهِ أَخَذَتْهُ بِيَدِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْخَلَتْهُ الْجَنَّةَ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكِبَائِرِ» در مورد حدیث فوق سه دیدگاه وجود دارد:

۱. همه اشخاصی که «عارفاً بحقه» زیارت می‌روند بهشتی هستند حتی اگر تا آخر عمر بدون توبه مشغول گناهان کبیره باشند.
۲. حدیث شامل حال همه افرادی که «عارفاً بحقه» زیارت می‌روند نمی‌شود بلکه فقط آن‌هایی که صلاحیت شفاعت را داشته باشند وارد بهشت می‌شوند. در واقع احادیثی که بیان می‌کنند فلان گناه مانع شفاعت می‌شود حدیث فوق را تخصیص می‌زنند و مشروط می‌کنند. مثلاً کسی که کاهل نماز است ولی «عارفاً بحقه» زیارت می‌کند وارد بهشت نمی‌شود (حدیث شاملش نمی‌شود).
۳. همه اشخاصی که «عارفاً بحقه» زیارت می‌روند حتماً صلاحیت شفاعت توسط ائمه را پیدا می‌کنند، یعنی خداوند به آن‌ها توفیق می‌دهد که از گناهانی که مانع شفاعت هستند در این دنیا توبه نمایند. مثلاً کسی



که کاهل نماز است (طبق احادیث شفاعت شامل حالش نیست) ولی اگر زیارت «عارفا بحقه» بکند خداوند به او توفیق می‌دهد تا بالاخره روزی کاهل نمازی را در این دنیا ترک کند و در نتیجه مستحق شفاعت ائمه علیهم السلام در آخرت شود و در نهایت حدیث فوق شامل حالش شود. کدام دیدگاه صحیح است؟

### پاسخ اجمالی

مراد این نیست که انسان؛ دیگر با انجام یک زیارت عارفا بحقه، آسوده خاطر باشد و هرگناه و جرم و جنایتی را مرتکب شود، به این امید که بخشیده می‌شود؛ بلکه منظور این است که اگر آن فرد؛ در قیامت، دارای گناهان کبیره‌ای است که نتوانسته توبه کند؛ و یا اصلاً قبل از آن زیارت مرتکب کبیره شده بوده است، بواسطه این زیارتش (البته با جمیع شرائطش) شفاعت نصیب وی خواهد شد و بخشیده می‌شود. در نتیجه احتمال اول قطعاً باطل می‌باشد و احتمال دوم و سوم، هر دو (با توضیحی که در پاسخ تفصیلی می‌آید) صحیح می‌باشد.

### پاسخ تفصیلی

ابتدا این سوال را کمی توسعه می‌دهیم و سپس به پاسخ تفصیلی آن می‌پردازیم. در روایات، چنین مواردی فراوان به چشم می‌خورد. به طور مثال در فضائل سوره‌های قرآن، پاداش‌های بسیار فراوانی وعده داده شده است مثلاً از امام صادق (ع) روایت شده است که «کسی که سوره بنی اسرائیل را هر شب جمعه بخواند از دنیا نخواهد رفت تا اینکه قائم را درک کند و از یارانش خواهد بود» [۱]. حال سؤال این است که آیا واقعاً به صرف خواندن این سوره در هر شب جمعه، انسان از یاران امام زمان (عج) می‌شود، و لولاینکه مرتکب هرگناهی شود؟

یا در باب فضیلت گریستن بر مصائب ابا عبدالله الحسین (ع) در روایات فراوانی آمده است که اگر کسی قطره اشکی بر امام حسین (ع) بریزد و دیگران را بگریاند، اجرش فقط با خداست و با اهل بیت محشور می‌شود. [۲] آیا اگر کسی در مجالس امام حسین (ع) دائماً شرکت داشته باشد و

ساعتها به عشق امامش بگرید ولی در انجام واجبات و ترک محرمات کاهل باشد، چنین شخصی با اهل بیت علیهم السلام محشور می‌شود؟ مسلماً جواب این گونه سوالات، منفی است.

«بدیهی است در این روایت و در تمام روایات مشابه آن، منظور تنها خواندن آیات نیست بلکه خواندن، مقدمه‌ای است برای فهم و درک، و آن نیز به نوبه خود مقدمه‌ای است برای پیاده ساختن آن در زندگی فردی و اجتماعی، و مسلم است که اگر مسلمانان از مفاد آیات این سوره در زندگی خود الهام بگیرند همه این پاداشها را علاوه بر نتایج دنیوی آن خواهند داشت.» [۳]

آیت الله مکارم شیرازی در ذیل فضیلت سوره مبارکه انعام، در کتاب تفسیر نمونه شان چنین می‌نگارند:

... ولی عجیب این است که بعضی، از این سوره، تنها به خواندن الفاظ آن قناعت می‌کنند، و جلسات عریض و طویلی برای «ختم انعام» و حل مشکلات شخصی و خصوصی خود با تشریفات ویژه‌ای تشکیل می‌دهند که بنام جلسات ختم انعام نامیده می‌شود، مسلماً اگر در این جلسات به محتوای سوره دقت شود، نه تنها مشکلات شخصی، مشکلات عمومی مسلمانان نیز حل خواهد شد، اما افسوس که بسیاری از مردم به قرآن به عنوان یک سلسله «اوراد» که دارای خواص مرموز و ناشناخته است می‌نگرند و جز به خواندن الفاظ آن نمی‌اندیشند، در حالی که قرآن سراسر درس است و مکتب، برنامه است و بیداری، رسالت است و آگاهی. [۴]

این مسئله در مورد زیارت نیز، جاری است؛ یعنی اگر در روایات برای زیارت ائمه اطهار؛ ثواب‌های بسیار فراوانی شمرده شده است، مسلماً چنین نمی‌باشد که زائر آن قبر شریف، ب ه واسطه زیارتش مشمول شفاعت قرار گیرد ولو اینکه تا آخر عمرش دائماً مرتکب گناه شود. در این رابطه، سزاوار است به معنای لغوی زیارت کمی پرداخته شود.

زیارت در لغت عرب به معنای میل کردن و تمایل به کار رفته است. [۵] و در اصطلاح به معنای حضور در نزد مزور به خاطر تکریم و تعظیم او است. [۶] و دارای سه رکن است :

۱. زائر: عبارت است کسی که میل و گرایش به کسی یا چیزی دارد.
۲. مزور: شخص یا چیزی که میل و گرایش زائر به سوی او است.

۳. صفت باطنی گرایش و میل که با تکریم و تعظیم زائر همراه است. هرگاه یکی از این سه رکن مختل شود یا به معنای واقعی و حقیقی تحقق نیابد، زیارت صحیح واقع نمی‌گردد و هر چه زائر معرفت و شناخت بیشتر و عمیق تری از مزور داشته باشد و مزور نیز از کمالات بیشتری برخوردار باشد تأثیرات زیارت بهتر و بیشتر خواهد بود. [۷]

بنابراین، آنچه که از لفظ زائر نیز بدست می‌آید این است که میل و گرایش، یکی از اصول زیارت می‌باشد و بدون آن، زیارتی محقق نمی‌شود. مطلب دیگری که تذکر آن بسیار مهم می‌باشد این است که تمامی کارهای خیر (از جمله زیارت) در صورتی می‌تواند مفید واقع شود که آن عمل خیر را انسان در آخرت به همراه خودش بیاورد؛ یعنی در صورتیکه آن اعمال به واسطه گناهان ما از بین رود، قطعاً شفاعتی هم در کار نمی‌باشد زیرا ثواب آن عمل، مردّد به نگه داشتن آن تا روز قیامت است و به صرف انجام دادن آن، انسان نتیجه آن را نخواهد دید [۸].

در نتیجه می‌توان گفت: اگر زائر، بتواند زیارتش را به سلامتی به مقصد خویش رساند، قطعاً وعده شفاعت درباره وی محقق می‌شود ولی اگر (بواسطه گناهانش) نتوانست آن را به مقصد خویش رساند، قاعدتاً نمی‌تواند نسبت به امر شفاعت محقّ باشد.

در این روایت نیز که امام فرموده‌اند: «حتی اگر گناهان کبیره‌ای داشته باشد»؛ منظور این نیست که انسان؛ دیگر با انجام یک زیارت عارفاً بحقه، آسوده خاطر باشد و هر گناه و جرم و جنایتی را مرتکب شود، به این امید که بخشیده می‌شود؛ بلکه مراد این است که اگر آن فرد؛ در قیامت دارای گناهان کبیره‌ای است که نتوانسته توبه کند؛ و یا اصلاً قبل از آن زیارت مرتکب کبیره شده است، حال بواسطه این زیارتش (البته با جمیع شرائطش) شفاعت نصیب وی خواهد شد و بخشیده می‌شود.

و اما منظور از «عارفاً بحقه» که در ادامه روایت آمده است (البته در متن سوال، این بخش حذف شده است)، به این نکته نیز اشاره می‌کند. لذا روایت را به طور کامل می‌آوریم. [۹]

از حمزه بن حمران نقل شده است که امام صادق (ع) فرمودند: نوه ام در سرزمین خراسان، در شهری که به آن طوس می‌گویند، کشته می‌شود.

هرکس که او را با معرفت به حقیقت زیارت کند، من در روز قیامت دستش را گرفته و داخل بهشتش می‌کنم و لواینکه گناه کبیره داشته باشد. راوی می‌گوید از امام پرسیدم، جانم به فدایت؛ معرفت حقیقت چه چیزی است؟ امام فرمودند: اینکه بداند، اطاعتش واجب است و اینکه او امامی است غریب و امامی است که به شهادت رسیده است. هرکس او را زیارت کند در حالیکه معرفت به وی داشته باشد، خداوند ثواب هفتاد شهیدی که حقیقتاً نزد پیامبر به شهادت رسیده باشند، را به او می‌دهد. [۱۰]

آنچه که از ادامه روایت فهمیده می‌شود این است که امام صادق (ع) در مقام پاسخ به راوی که می‌پرسد «عارفاً بحقه» یعنی چه؟ می‌فرمایند: اینکه امامت را واجب‌الاطاعه بدانی. حال سوال این است؛ که آیا صرف همین اعتقاد؛ که امام، اطاعتش لازم است، کافی است یا لازم است انسان این اعتقاد را در عملش نشان دهد که اطاعت کردن از امامش را واجب می‌داند؟ مسلماً گزینه دوم صحیح می‌باشد. پس روایت شامل کسی که اصرار بر گناهان کبیره دارد، نمی‌شود؛ پس دیدگاه اول به طور قطع نادرست می‌باشد.

نتیجه آنکه هرکس عارفاً بحقه به زیارت حضرت رضاع (ع) برود صلاحیت شفاعت را به دست آورده است و لو آنکه در گذشته اش گناهان کبیره‌ای را مرتکب شده باشد؛ ولی الزاماً بدین معنی نمی‌باشد که هرکس صلاحیت شفاعت را دارا بود، مورد شفاعت هم واقع می‌شود؛ زیرا بسیاری از گناهان، جلوی خیرهایی که قرار بوده است به انسان برسد (از جمله شفاعت) را می‌گیرد.

البته زیارت کردن، خود می‌تواند باعث کمک به انسان در تغییر مسیر زندگی شود. زیرا انجام عمل نیک، باعث کسب توفیق در اعمال نیک دیگر و رها کردن اعمال بد می‌شود.

## پی نوشت‌ها

- [۱] مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۸۶، ص ۳۱۰، موسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۴ ق، لبنان
- [۲] محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ص ۳۸۶، چاپ اول، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ۱۴۰۸ هجری
- [۳] مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۳، ص: ۲۴۳، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ هجری
- [۴] تفسیر نمونه، ج ۵، ص: ۱۴۴
- [۵] اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق داوودی، صفوان عدنان، ص ۳۸۷، چاپ اول، الدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۶ ه.ق.
- [۶] طریحی، فخرالدین، ج ۳، ص ۳۲۰، چاپ دوم، مکتبه المرتضویه، ۱۳۶۵
- [۷] برگرفته از سؤال ۳۰۴۵ (سایت: ۳۲۹۵).
- [۸] آنچه علامه در باب حیط عمل در میزان آورده است این مطلب را روشن می‌کند: «حق مطلب این است که انسان به مجرد اینکه عملی را انجام داد مستحق ثواب و یا عقاب می‌شود، و لیکن این استحقاقش دائمی نیست، ممکن است دستخوش دگرگونی بشود، و وقتی از معرض دگرگونی در می‌آید که دیگر عملی از او صادر نشود، یعنی بگوید «ترجمه میزان، ج ۲، ص: ۲۵۷»
- [۹] عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمْرَةَ بِنْتِ خُمْرَانَ قَالَتْ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يُقْتَلُ حَقْدَتِي بِأَرْضِ خُرَّاسَانَ فِي مَدِينِهِ يُقَالُ لَهَا طَلُوسٌ مِنْ زَارَةِ إِلَيْهَا عَارِفًا بِحَقِّهِ أَخَذَتْهُ يَدِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْخَلَتْهُ الْجَنَّةَ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكِبَائِرِ قُلْتُ خَجِلْتُ فِذَاكَ وَمَا عَرَفَانِ حَقِّهِ قَالَ يَعْلَمُ أَنَّهُ مَفْتَرِضُ الطَّاعَةِ غَرِيبٌ شَهِيدٌ مِنْ زَارَةِ عَارِفًا بِحَقِّهِ أَعْطَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَجْرَ سَبْعِينَ شَهِيدًا مِمَّنْ انْتَشَهَدَ بَيْنَ يَدَيَّ رَسُولِ اللَّهِ ص عَلَى حَقِّقِهِ .
- [۱۰] بحار الانوار، ج ۹۹، ص ۳۵

## پرسش

آیا امام رضا(ع) پس از پذیرش منصب ولیعهدی، در میان جمع، مأمون را مورد ستایش قرار داد؟

## پرسش

دلیل تعریف امام رضا(ع) در عهدنامه خود از مأمون چیست؟ «أقول: وأنا علی بن موسی بن جعفر إن أمير المؤمنين عضده الله بالسداد، و وفقه للرشاد، عرف من حقنا ما جهله غيره، فوصل أرحاما قطعت، و آمن أنفسا فرعت، بل أحياءها و قد تلفت، و أغناها إذا افتقرت، مبتغيا رضی رب العالمین، لا یرید جزاء من غيره، و سیجزی الله الشاکرین و لا یضیع أجر المحسنین. و إنه جعل إلی عهده، و الامرہ الکبریٰ إن بقیت بعده».

## پاسخ اجمالی

نخست باید گفت؛ خطبه‌ای از امام رضا(ع) وجود دارد که در آن، ستایش‌هایی از مأمون شده است؛ دلیل بر زبان آوردن چنین عباراتی را می‌توان آن دانست که امام رضا(ع) در دورانی می‌زیست که شرایط سیاسی خاصی بر آن حکم فرما بود. گروه‌های مختلف شیعی قیام‌های متفاوتی را شکل داده بودند و قدرت شیعه، زنگ خطری برای حکومت بود. مأمون؛ خلیفه عباسی با رویکرد دوگانه ابراز دوستی در میان جمع و اجبار و تهدید

در خلوت، حضرتشان را مجبور به پذیرش ولایت عهدی خود کرده و باین کار تلاش کرد تا مخالفت‌ها و قیام‌های شیعیان و علویان را کم‌رنگ و نابود کند. البته امام رضاع) تلاش بسیاری کرد که از حجم این سوءاستفاده کم کند؛ از جمله این شرط را قرار داد که در هیچ‌یک از امورات حکومتی و عزل و نصب‌ها دخالت نکند. باین حال، مأمون با ظاهرسازی، خود را شیعه امام و اهل بیت معرفی کرده و محیطی خاص را به وجود آورد.

بنابر روایات، هنگامی که عموم مردم با امام رضاع) به عنوان ولیعهدی بیعت کرده و به حضرتشان تبریک گفتند، آن حضرت از آنان خواست تا آرام باشند و سپس چنین فرمود:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ حمد مخصوص خداوندی است که آنچه را بخواهد، انجام می‌دهد، کسی را توانایی ایستادگی در مقابل حکم او نیست»، [۱] و همچنین هیچ فردی توانایی جلوگیری از قضای حتمی پروردگار را ندارد. «او چشم‌هایی را که به خیانت می‌گردد و آنچه را سینه‌ها پنهان می‌دارند، می‌داند». [۲] و خداوند بر محمد(ص) و خاندان پاکش، در میان اولین و آخرین درود فرستاده است.

من که علی بن موسی بن جعفرم می‌گویم؛ امیر المؤمنین (مأمون) که خدا او را ثابت قدم بدارد و در راه ارشاد و هدایت موفقش فرماید؛ حق ما اهل بیت - که مردم رعایتش نمی‌کردند - را شناخت و خویشاوندی قطع شده را وصل کرد و دل‌های وحشت‌زده را ایمن گردانید بلکه آن‌هایی را که خطر مرگشان بود زندگی بخشید و برای جلب رضایت پروردگار در هنگام تنگدستی، کمکشان کرد بدون آنکه از غیر خدا، پاداش بخواهد. «خداوند به زودی پاداش شاکران را خواهد داد» [۳] و «نیکوکاران را بی‌پاداش نخواهد گذاشت» [۴] مأمون مرا ولیعهد خویش گردانده و خلافت پس از خود را به من سپرد، اگر بعد از او زنده بمانم. پس هر کس عقد و بیمانی را که خداوند محکمی به حفظ و نگهداری آن امر فرموده بگشاید، و گره‌ای را که خداوند محکمی آن را خواسته سست کند و بشکند، حریم خدا را ناچیز گرفته و تعدی نموده، و محرّمات الهی را حلال دانسته است؛ زیرا باین کار حقی پیشوا را ضایع کرده و امرش را اطاعت ننموده و احترام اسلام را از میان برداشته است. نیای ما (امیر المؤمنین علی ع) نیز در چنین موقعیتی قرار داشت؛ بر

کارهای آن‌ها صبرکرد و متعرض تصمیم‌های ناپسندایشان نشد تا رخنه در دین پیدا نشود و اختلاف میان مسلمانان نیافتد؛ زیرا عقائد جاهلیت به آن‌ها نزدیک بود و منافقان انتظار فرصتی را می‌کشیدند تا اسلام را دچار خطر نمایند. (به هر حال) «نمی‌دانم با من و شما چه خواهد شد» [۵] «حکم و فرمان، تنها از آن خداست! حق را از باطل جدا می‌کند، و او بهترین جداکننده حق از باطل است» [۶]. [۷]

پیرامون این نقل باید به نکات ذیل توجه داشت:

۱. با آنکه در این نقل، امام رضاع) سخنان ستایش‌آمیزی را بر زبان می‌آورد که پذیرش آن‌ها از سوی بسیاری از شیعیان دشوار به نظر می‌رسد. اما واقعیت این است که آن حضرت چاره‌ای جز گفتن این جملات نداشت؛ زیرا مأمون در میان عموم مردم - با تبلیغ فراوان - خود را به دوستی اهل بیت و شیعه‌گری معرفی کرده و در همین راستا اعلام عمومی می‌کند که تصمیم به تفویض خلافت به امام رضاع) داشته و بعد از مخالفتشان، حضرتشان را به اجبار ولیعهد خود می‌گرداند. از طرف دیگر، او قدرت و سپاه و ثروت و... را در اختیار دارد و نمی‌توان با طعنه و درستی، او را مخاطب قرار داد، به ویژه در مراسمی که به مناسبت تفویض رسمی ولایت‌عهدی به ایشان تدارک دیده شده بود.

۲. باین وجود، ابتدای این خطبه، به نوعی بازگو کردن عملکرد ظاهری و ریاکارانه مأمون در آن ایام است و امام خواسته تا بفهماند که تنها در صورت واقعی و صادقانه بودن این رفتارها پاداش بسیاری در انتظار خلیفه خواهد بود. امام در فرازهای میانی نیز - با اشاره به غضب خلافت از امام علی ع - در صدد تأکید مجدد بر این نکته است که خلافت و امامت، حقی بوده که غاصبانه از اهل بیت (ع) گرفته شده و این غضب تاکنون ادامه داشته و هم‌اکنون نیز منتی برگردن افرادی نیست که می‌خواهند آن را به حضرتشان بازگردانند. انتهای خطبه هم دقیقاً تبیین آن مطالبی است که از زبان مأمون برای توجیه این ولایت‌عهدی برای مردم و درباریان صادر شده بود و امام رضاع) آن مطالب را مجدداً در حضور مأمون و جمعیت حاضر بازنشر کردند تا نکند در آینده، مأمون توجیهات دیگری را برای انتصاب ایشان به ولایت‌عهدی مطرح نموده و از این طریق به تخریب



شخصیت امام پیردازد و نیز برای آیندگان، این گمان را پدید آورد که گویا حضرتشان با پذیرش این منصب، به نوعی حکومت مأمون و حاکمان قبل از او را قبول داشته است.

### پی نوشت‌ها

- [۱]. رعد، ۴۱.
- [۲]. غافر، ۱۹.
- [۳]. آل عمران، ۱۴۴.
- [۴]. آل عمران، ۱۷۱.
- [۵]. احقاف، ۹.
- [۶]. انعام، ۵۷.
- [۷]. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، محقق، مصحح، لاجوردی، مهدی، ج ۲، ص ۱۴۶، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ق: این شهر آشوب مازندرانی، مناقب آل ابی طالب (ع)، ج ۴، ص ۳۶۴، قم، علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.

## پرسش

با توجه به گرایش‌های عرفانی - کلامی حافظ شیرازی، آیا می‌توان او را شیعه دانست؟

## پاسخ اجمالی

در برخی دوران‌ها شرایط به گونه‌ای رقم خورده که افراد نمی‌توانستند به سادگی عقاید درونی خود را برای همگان افشا کرده و یا آن را مکتوب کنند. در مورد حافظ شیرازی هم دلیلی که به قطعیت بتوان با استفاده از آن، مذهب حافظ را مشخص نمود وجود ندارد؛ از این رو برخی او را سنی شافعی و برخی نیز ایشان را شیعه می‌پندارند. به هر حال او محبّ اهل بیت بود و اشعار عرفانی او برای تمام مسلمانان قابل استفاده است.

## پاسخ تفصیلی

اندیشمندان در مورد مذهب حافظ شیرازی اختلاف نظر دارند؛ برخی او را از اهل سنت برشمرده و معتقدند وی از نظر کلامی اشعری مذهب و از نظر فقهی شافعی است. برخی نیز وی را پیرو مکتب اهل بیت و شیعه قلمداد می‌کنند.

## دلایل سنی (اشعری) بودن حافظ

آن گروه که حافظ را پیرو مذهب اهل سنت می‌دانند، مطالبی را به عنوان

دیدگاه‌های فلسفی و کلامی او برشمرده و سپس به نتیجه مطلوب خود می‌رسند. در نظر آنان عقاید حافظ که دخیل در تعیین مذهب او است عبارت‌اند از:

### الف) اندیشه‌های فلسفی

#### ۱. وحدت وجود:

- الف.** «در خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم»؛  
**ب.** «حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آئینه اوهام افتاد»؛  
**ج.** «هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم».

#### ۲. تعطیل در شناخت پروردگار:

- الف.** «عنقا شکار کس نشود دام باز چین کانجا همیشه باد به دستت دام را»؛  
**ب.** «بروای زاهد خودبین که ز چشم من و تو راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود»؛  
**ج.** «بگفتا چون به دست آری نشانش؟ که از ما بی نشانست آشیانش»؛  
**د.** «در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست فهم ضعیف رای فضولی چرا کند؟».

#### ۳. انکار علت غایی برای پروردگار:

- «سبب می‌پرس که چرخ از چه سفله پرورشد که کام بخشی او را بهانه بی سببست».

### ب) اندیشه‌های کلامی

#### ۱. قدیم بودن قرآن:

- «به حق کلامت که آمد قدیم به حق رسول و به حق عظیم».

## ۲. جبر:

- الف. «بروای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر که جزاین تحفه ندادند به ما روزالست»؛  
 ب. «درکوی نیکنامی ما را گذر ندادند  
 گر تو نمی پسندی تغییر ده قضا را»؛  
 ج. «بارها گفته ام و بار دگر می گویم  
 که من دلشده این ره نه به خود می پویم»؛  
 د. «در پس آینه طوطی صفتم داشته اند  
 آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم»؛

## ۳. نفی شرور در عالم و عدم انتساب شرور به پروردگار:

- الف. «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت  
 آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد»؛  
 ب. «به دُرد و صاف تو را حکم نیست خوش درکش  
 که هرچه ساقی ما کرد عین الطافت»؛  
 ج. «نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش  
 که این مسأله بی چون و چرا می بینم»؛  
 د. «هرچه هست از قامت ناسازی اندام ماست  
 ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست».

## ۴. رؤیت پروردگار:

- الف. «این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست  
 روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم»؛  
 ب. «دیدن روی تو را دیده جان بین باید  
 وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است».[۱]  
 برخی چنین تفکراتی را نزدیک به تفکر اشعریان ارزیابی کرده و معتقدند  
 که حافظ در مذهب کلامی پیرو اشعریان است.[۲]  
 و نیز معتقدند برخی ابیات حافظ بر اساس فقه اهل سنت سروده شده است:  
 ج. «من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق  
 چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست».  
 و می دانیم که شیعیان در نماز میت، پنج تکبیر می گویند و چهار تکبیر از

ویژگی‌های اهل سنت است، مگر آن‌که «چهار تکبیر» را یک اصطلاح رایج دانسته و مرتبط با مباحث اختلافی فقهی نکنیم.

### محبت اهل بیت (ع) در سخن حافظ

در میان سروده‌های حافظ، می‌توان به ابیاتی دست یافت که محبت اهل بیت پیامبر (ع) در آن‌ها آشکار است. و البته این لزوماً به معنای شیعه محض بودن او نیست:

**الف.** «آن را که دوستی علی نیست کافرست

گو زاهد زمانه و گو شیخ راه باش

امروز زنده‌ام به ولای تو یا علی

فردا به روح پاک امامان گواه باش

قبر امام هشتم سلطان دین رضا

از جان بیوس و بر در آن بارگاه باش».

**ب.** «حافظ ز جان محبت رسولست و آل او

براین سخن گواست خداوند اکبرم»

البته ابیات بالا در نسخه‌های معتبر دیوان از جمله قزوینی-غنی، خانلری، جلالی نایینی-نذیر احمد و نیز سلیم نیساری وجود ندارد. دو رباعی در مدح امام علی (ع) از حافظ وجود دارد که چنین آغاز می‌شوند:

«مردی زکننده در خیبر پرس»

«قسام بهشت و دوزخ آن عقده گشای»

این دو رباعی در نسخه دیوان مصحح قزوینی-غنی و نیز خانلری موجودند. در مقطعی از یک غزل نیز حافظ می‌گوید:

«حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق

بدرقه رهت شود همت شحنه نجف»

اعتقاد به امام مهدی (عج) هم در برخی اشعار حافظ، وجود دارد:

«کجاست صوفی دجال فعل ملحد شکل

بگو بسوزکه مهدی دین پناه رسید».

البته برخی معتقدند که این بیت درباره شاه منصور سروده شد، و مراد از «ملحد شکل» نیز تیمور می‌باشد. علاوه بر این که اعتقاد به مهدی

آخرالزمان مختص شیعیان نیست.

به هر حال می‌دانیم که تمایل عمومی به خاندان عصمت در میان شافعیان رواج داشته است و این‌گونه نبود که هرکس کلام محبت‌آمیزی نسبت به اهل بیت (ع) ابراز کرده باشد، شیعه به شمار آید.

### دلایل تشیع حافظ

البته برخی نیز قائل به شیعه بودن حافظ شده‌اند:

«به‌طور کلی تصوف شیعی از تصوف سنی این امتیاز را دارد که این سلسله‌ها و این تشریفات بیشتر مال متصوفه اهل تسنن است و متصوفه شیعه، هم عمیق‌تر از متصوفه اهل تسنن‌اند و هم کمتر اهل این حرف‌ها هستند که شیخ و استاد مطرح باشد و استادشان را نشان بدهند. چه بسا این‌ها را در زمان خودشان هیچ‌کس نمی‌شناخت که دارای عالی‌ترین مقامات عرفان هستند؛ حتی همسایه خانه‌اش، زنش، بچه‌اش، شاگردانش نمی‌دانستند که این بالاترین مقامات عرفان را دارد، ولی واقعاً داشت. فقط همان معلم خاصش او را می‌شناخت، از غیر او همیشه پنهان بود؛ و من یک قرینه‌ای هم پیدا کرده‌ام که بعد از ان شاء الله خواهم گفت [که]: حافظ یک مدتی کوشش کرده که به اهتمام خودش، یعنی بدون استاد و معلم و مربی، این راه را طی کند. بعد که سال‌ها زحمت می‌کشد، خون جگر می‌خورد و حتی به یک سلسله مکاشفات نائل می‌شود، می‌رسد به آن جا که نه، بدون «دلیل راه» امکان ندارد. می‌گوید که چنین کردیم و نشد، چنان کردیم نشد؛ آخرش می‌گوید که بدون دلیل راه اهتمام کردیم و نشد. معلوم می‌شود مدتی این جور بوده، ولی بعد مسلم دلیل راه پیدا کرده است. [۳]

بنابراین یک علامت برای شناخت عارف شیعه از اهل سنت این است اگر از اهل سنت باشد، باید در یک طریقه خاص صوفیه معروف باشد، در حالی که حافظ در زمان خویش به عنوان یک درویش و صوفی معروف نبود و کسانی که از وی یاد نموده‌اند (مانند قزوینی که درباره او گفته است: «تمّ الديوان لمولی العالم الفاضل ملک القراء و افضل المتأخرین شمس المله و الدین مولانا محمد الحافظ») به هیچ عنوان از وی به عنوان یک درویش

و یک عارف نام نبرده‌اند و این در حالی است که در آن زمان متصوفه مردم پنهانی نبودند، بلکه سلسله‌ها و رشته‌ها داشته و اساتید و شیوخشان همگی مشخص بودند. حتی خود حافظ تصریح نموده است که:

«قطع این مرحله بی هم‌راهی خضر ممکن  
ظلمات است بترس از خطر گمراهی»

با این حال، اساتید کلامی و ادبی حافظ در تاریخ مشخص‌اند، لیکن اثری از شیخ و مرشد حافظ دیده نمی‌شود که گفته باشند تصوف خویش را از او گرفته باشد. البته نه به این معنا که هیچ استادی در طریق عرفان نداشت، لیکن معلوم است که مری او مانند مریبان صوفیه نبود. [۴] ما هرچه از تاریخ حافظ مطالعه کنیم، این مطلب روشن‌تر می‌شود که حافظ بیشتر در زنی علما و البته یک عارف بوده است. جمع‌کننده دیوان حافظ وقتی می‌خواهد عذر بیاورد برای این که چرا حافظ خودش فرصت نکرد تا دیوانش را جمع کند، می‌گوید: «این قدر مشغول مطالعه کتب دواوین عرب و کشف و مفتاح و مصباح و... بود که فرصت نداشت». تطبیق مبانی حافظ با مباحث مطرح شده در عرفان شیعی می‌تواند احتمال شیعه بودن او را تقویت کند. [۵]

### به عنوان نمونه:

۱. این که گفته شد وی معتقد به تعطیل در شناخت پروردگار است، با اشعار دیگر حافظ مطابقت نمی‌نماید. به عنوان مثال، وی در بیتی می‌گوید:

«سرّ خدا که تتق غیب منزویست

مستانه اش نقاب زرخساره برکشیم»

۲. این که او جبری مسلک است نیز با برخی اشعار وی ناسازگار است:

«می‌خور که عاشقی نه به کسبست و اختیار

این موهبت رسید زمیراث فطرتم».

ظاهراً این بیت بیانگر نظریه شیعه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» است؛ چرا که نظریه «کسب» مختص اشاعره (که قائل به جبر بوده و افعال عباد را «کسبی» می‌دانند) می‌باشد و «اختیار» نیز مختص مکتب معتزله است و در این میان مذهبی که نه کسب را می‌پذیرد و نه

اختیار را، نظریه امر بین الامرین شیعه است.  
 ۳. اعتقاد به «وحدت وجود» نیز نشانگر شیعه نبودن نیست؛ زیرا بسیاری از عرفا و فلاسفه شیعی نیز بدان معتقدند. و...  
 در پایان گفتنی است که مذهب حافظ هرچه باشد مانع از آن نیست که از مضامین عرفانی موجود در اشعارش بهره گرفته نشود. [۶]

## پی نوشت ها

- [۱]. برگرفته از: خرمشاهی، بهاء الدین، حافظ، ص ۱۲۴ به بعد، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.
- [۲]. همان، ص ۱۴۲.
- [۳]. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۳، ص: ۳۲۵، تهران، صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۸ش.
- [۴]. همان، ص: ۳۳۶.
- [۵]. همان، ص ۳۸۷ به بعد؛ ر. ک: حسینی طهرانی، محمد حسین، امام شناسی، ج ۱۴، ص: ۲۷۶. مشهد، نشر علامه طباطبائی، چاپ پنجم، ۱۴۲۸ق.
- [۶]. ر. ک: پاسخ ۶۴۱۹.