



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
دانشگاه قرآن و حدیث

کتاب و سنت



فصلنامه علمی تخصصی کتاب و سنت، گرایش اعتقادات حدیثی

سال ششم / شماره ۱۴ / بهار ۱۴۰۳

تحلیل روابط بینامتنی قرآن کریم و زیارت عاشورا در موضوعات سلام و لعن

تعیین مفهوم تبعیض نژادی در قرآن بر مبنای تفسیر استنطاقی

نعمت رضوان الهی و چگونگی رسیدن به آن از منظر آیات الهی

دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر و نقد آن
از منظر کتاب و سنت

میزان دریافت یاری الهی در زندگی با محوریت «تَنْزِيلُ الْمَعُونَةِ عَلَى قَدْرِ الْمُؤْنَةِ»

گستره عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از دیدگاه محدثان فریقین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - تخصصی

کسب و

سال ششم | شماره ۱۴ | بهار ۱۴۰۳

صاحب امتیاز:	دانشگاه قرآن و حدیث
مدیر مسئول:	هادی صادقی
سر دبیر:	رسول رضوی
دبیر اجرایی:	حسین پورشریف
مترجم چکیده مقالات انگلیسی:	سید محمدعلی رضوی
مترجم چکیده مقالات عربی:	محمد پورصباغ

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عباس پسندیده	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
دکتر هادی حجت	دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین رسول رضوی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین دکتر هادی صادقی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین سید محمدکاظم طباطبایی	دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث
حجة الاسلام و المسلمین عبدالهادی مسعودی	استاد دانشگاه قرآن و حدیث
محمدعلی مهدوی راد	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
شادی نفیسی	دانشیار دانشگاه تهران

نشانی دفتر نشریه: قم: بلوار ۱۵ خرداد، چهارراه نوبهار، انتهای شهرک جهاد، دانشگاه قرآن و حدیث
صندوق پستی: قم: ۱۱۳۹ - ۳۷۱۹۵ | تلفن: ۳۷۱۷۶۲۸۶ - ۰۲۵ | دورنگار: ۰۴۵ - ۳۷۷۸۵ - ۰۲۵

شمارگان: ۵۰ نسخه

نشانی اینترنتی: <http://ksem.qhu.ac.ir>

شاپا چاپی: ۴۳۸۹ - ۲۴۲۳

شاپا الکترونیکی: ۱۵۳۷ - ۲۳۸۳

راهنمای تدوین و ارسال مقاله:

۱. کتاب و سنت، مقالاتی را به چاپ می‌رساند که در حوزه علوم و معارف قرآن و حدیث یا مباحث میان‌رشته‌ای مرتبط با قرآن و حدیث نگاشته شده باشد.
۲. مقالات ارسالی باید تحقیقی، مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشند و جنبه نوآوری در آن‌ها رعایت شود.
۳. حجم هر مقاله می‌بایست حداقل ۱۰ و حداکثر ۲۵ صفحه سیصد کلمه‌ای باشد.
۴. ذکر مشخصات کامل نویسنده (یا نویسندگان) به همراه درجه علمی، آدرس ایمیل و شماره تماس ضروری است.
۵. مقاله دارای این بخش‌هاست: عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، کتاب‌نامه، چکیده عربی.
 - چکیده باید در یک پاراگراف ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه‌ای تهیه شود و مسئله تحقیق و روش و نتایج آن را در برگیرد.
 - کلیدواژه‌ها بین ۳ تا ۵ واژه کلیدی مرتبط با محتوای مقاله بوده و باید در انتهای چکیده قرار گیرد.
 - مقدمه باید شامل توضیحات اولیه، پیشینه پژوهش و جنبه نوآورانه باشد و به اهداف تحقیق ختم شود.
۶. شیوه ارجاع به صورت درون متنی، با ذکر نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه است: (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۰/۱).
 - در صورت وجود تشابه اسمی و تشابه سال نشر، نام مؤلف نیز آورده می‌شود. مثال: (سیحانی، جعفر، ۱۳۷۰: ۵۶).
 - در صورتی که به چند کتاب از یک مؤلف ارجاع داده شود که سال انتشار آن‌ها نیز یکی باشد، در کتابنامه برای هر یک از منابع مربوط به آن مؤلف، یکی از حروف ابجد اختصاص داده می‌شود و در ارجاعات از آن استفاده می‌شود. مثال: (مفید، الف ۱۴۱۳: ۲/۲۴۷).
 - در صورتی که نام مؤلف در متن آمده باشد، سال انتشار داخل پرانتز بلافاصله بعد از آن می‌آید و تنها به شماره صفحه ارجاع داده می‌شود. مثال: پسندیده (۱۳۹۲) معتقد است «امر و نهی خداوند، راهی برای شناخت صلاح و فساد انسان است» (۱۱۱).
 - هرگاه بین دو ارجاع، ارجاع دیگری وجود نداشته باشد و یا قبلی نیز تفاوتی نداشته باشد با کلمه (همان) از آن یاد می‌شود. ولی اگر شماره صفحه یا جلد متفاوت باشد، این تفاوت باید مشخص شود. مثال: (همان: ۱۴).
 - ارجاع به آیات قرآن به صورت (سوره: آیه) نوشته می‌شود. مثال: (مؤمنون: ۸).
 - برای ارجاع به کتاب‌های لغت، به جای شماره صفحه، عنوان مدخل یا واژه نوشته می‌شود: مثال: (انوری، ۱۳۸۱: درنا).
۷. فهرست منابع به ترتیب زیر تنظیم گردد:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار)، نام کتاب (به صورت ایتالیک)، نام و نام خانوادگی محقق، مصحح یا مترجم (در صورت وجود)، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
 - مثال: طبری، ابن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ طبری)، بیروت: دارالمعارف، چاپ دوم.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه ادواری یا کتاب یا دانشنامه یا دایرة المعارف (به صورت ایتالیک)، نام مترجم (در صورت وجود)، شماره دوره یا سال یا جلد، صفحه ابتدا - انتها.
 - مثال: مقصودی، حمیدرضا، (۱۳۸۹ش)، «حجیت اخبار آحاد در اعتقادات»، علوم حدیث، ش ۵۸، ص ۱۲ - ۲۴.
۸. مقاله ترجمه شده، باید با نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده متن اصلی همراه باشد.
۹. آیات قرآن کریم داخل گیومه مخصوص و نقل قول‌های مستقیم، سر سطر و با تورفتگی بیاید.
۱۰. مقاله‌ای که از پایان‌نامه مؤلف استخراج شده است، باید با ذکر نام استاد راهنما ارسال شود.
۱۱. مقالات چاپ شده، صرفاً بیانگر دیدگاه نویسنده یا نویسندگان آن است.
۱۲. کتاب و سنت در رد، پذیرش و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.
۱۳. ارسال فایل مقاله به صورت word از طریق سامانه نشریه انجام می‌گیرد.

فهرست مطالب

- تحلیل روابط بینامتنی قرآن کریم و زیارت عاشورا در موضوعات سلام و لعن / صدیقه گیوی ۵
- تعیین مفهوم تبعیض نژادی در قرآن بر مبنای تفسیر استنطاقی / سید مصطفی مکارم ۳۱
- نعمت رضوان الهی و چگونگی رسیدن به آن از منظر آیات الهی / سید عباس حسینی پور عزآبادی ۴۷
- دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر و نقد آن از ... / فاطمه غمخوار فرد ۵۹
- میزان دریافت یاری الهی در زندگی با محوریت «تَنْزِيلُ الْمَعُونَةِ عَلَى قَدْرِ الْمُؤْمِنَةِ» / فریده خسروی ۷۷
- گستره عصمت پیامبر اکرم ﷺ از دیدگاه محدثان فریقین / رضا اردبیلی ۹۷

تحلیل روابط بینامتنی قرآن کریم و زیارت عاشورا در موضوعات سلام و لعن

صدیقه گیوی^۱

چکیده

بینامتنیت از موضوعات کاربردی در حوزه مطالعات ادبی است که روابط بین دو متن را با تحلیل‌های متفاوتی مورد بررسی قرار می‌دهد. ژنت از مشهورترین نظریه‌پردازانی است که انواع روابط بینامتنی را طبقه‌بندی و تحلیل کرده است. بر اساس بینامتنیت متون ادبی در خلأ خلق نمی‌شوند؛ بلکه هر متنی، هم به لحاظ زبان‌شناختی و هم به جهت معناشناسی، وام‌دار متون قبل از خود است و به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه از آن متون الگو گرفته و بهره برده و پیوند ناگسستنی با آنها دارد. از آنجا که قرآن و عترت علیهم‌السلام مهم‌ترین منبع هدایت و دستورالعمل کامل زندگی بشر هستند، مقاله حاضر با بهره گرفتن از روش تحلیل روابط بینامتنی در صدد پاسخگویی به این سؤال است که: ارتباط محتوایی سلام‌ها و لعن‌های قرآن و سلام‌ها و لعن‌های زیارت عاشورا چگونه تحلیل می‌شود؟ بر اساس نتایج پژوهش، زیارت عاشورا رابطه بینامتنی و زبان‌شناختی با متن قرآن کریم دارد و متعلق سلام‌ها و لعن‌های آن با سلام‌شدگان و لعن‌شدگان در قرآن مشترک است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، زیارت عاشورا، سلام، لعن، بینامتنیت.



*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث (givi.1398@gmail.com)

۱. مقدمه و بیان مسئله

اهل بیت علیهم السلام به عنوان حامل سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله، یکی از منابع مهم در حدیث ثقلین هستند که ثقل اول یعنی قرآن کریم را تفسیر و تبیین می‌کنند و خود آنان نیز به این دلیل که عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و نزدیک‌ترین افراد به رسول خدا صلی الله علیه و آله از جهت سبب و نسب هستند، علاوه بر تبیین و تفسیر کتاب خدا، برای مسلمانان پس از قرآن کریم، منبعی ارزشمند به‌شمار می‌روند. (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۵/۲)

زیارت عاشورا روایتی از امام باقر علیه السلام است که از قرآن کریم الهام گرفته و قدیمی‌ترین سند آن در کتاب کامل‌الزیارات است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۷۵ - ۱۷۹). سند دیگر آن، کتاب مصباح‌المتهجذ از شیخ طوسی، از محمد خالد طیاسی، از سیف بن عمیره، از صفوان بن مهران، از امام جعفر صادق علیه السلام، از علقمه محمد حضر می، از امام باقر علیه السلام نقل شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۷۲۲/۲). نیز آیه الله سید موسی شبیری زنجانی، رجالی معاصر و از مراجع تقلید نیز در استفتایی در خصوص صحت سند زیارت عاشورا بحث نموده و اثبات کرده که مورد وثوق همه بزرگان امامیه است و سندش صحیح و مورد اعتماد است. (شبیری زنجانی، ۱۳۸۶/۱۳۰)

بینامتنیت به وضعیتی اشاره دارد که در آن، تمام رخدادها ارتباطی با رخدادهای پیشین دارد. به عبارتی دیگر متن‌ها وابسته به تاریخ و جامعه‌اند (فرکلاف، ۱۹۹۵: ۵۶). بینامتنیت متن پنهانی است که توسط متون دیگر شکل گرفته است که می‌تواند شامل استقراض و دگرگونی متنی دیگر توسط مؤلف یا ارجاع خواننده به متنی دیگر باشد. ژنت از مشهورترین نظریه‌پردازانی است که انواع روابط بینامتنی را طبقه‌بندی و تحلیل کرده است. بر اساس بینامتنیت، متون ادبی در خلأ خلق نمی‌شوند؛ بلکه هر متنی، هم به لحاظ زبان‌شناختی و هم به جهت معناشناسی، وام‌دار متون قبل از خود است و به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه از آن متون الگو می‌گیرد و بهره می‌برد و پیوند ناگسستی با آنها دارد. نظریه بینامتنیت بر این باور است که هر متنی بر پایه متن‌های پیشین خود شکل می‌گیرد. هیچ متنی نیست که کاملاً مستقل تولید یا حتی دریافت گردد. بنابراین در تولید و دریافت یک متن، همواره پیش‌متن‌ها نقش اساسی ایفا می‌کنند؛ به بیان دیگر بدون روابط بینامتنی هیچ متنی خلق نمی‌شود (نامور مطلق، ۱۳۸۸: ۷۵ - ۷۷).

۱-۱. روش و ابزار پژوهش

نوشتار پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای بر آن است که رابطه بینامتنیت (Text Duality - Inter) را بین قرآن کریم و زیارت عاشورا در خصوص واژه‌های «سلام و تحیت» و نیز واژه «لعن» بیان نماید و به طور مشخص به این سؤال پاسخ دهد که ارتباط محتوایی سلام‌ها و لعن‌های قرآن و سلام‌ها و لعن‌های زیارت عاشورا چگونه تحلیل می‌شود؟

۲-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

زیارت عاشورا دارای مضامین عالی و شامل معارف متنوعی مانند دعا، تَوَلَّى، تَبَرَّى و... است. واقعه کربلا اگرچه نزدیک به ۱۴۰۰ سال پیش رخ داده، ولی برای همیشه این درس را به مؤمنان آموخت که از سویی بگویند: «انی سلم لمن سالمکم و حرب لمن حاربکم» (زیارت عاشورا)؛ قطعاً من با سازش کنندگان با تو در سازش و با آنان که با تو در جنگند، می‌جنگم و از سوی دیگر بگویند: «یا لیتنی کنت معکم فأفوز فوزاً عظیماً؛ ای کاش من با شما می‌بودم و به رستگاری عظیم نائل می‌شدم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۹/۱۰۱). و حتی آرزوی خونخواهی شهدای کربلا را در رکاب امام زمان داشته باشند. بنابراین بر مؤمنان لازم و ضروری است که متعلقین سلام‌های قرآن کریم را بشناسند و بدانند امام حسین علیه السلام یکی از مصادیق اتم و اکمل سلام‌های قرآن است و با صفات انبیا، اولیا، شهدا، صالحان و اتقیا آشنایی پیدا کنند و هرچه بیشتر خود را متخلّق به اخلاق آنان نمایند؛ و همچنین خود را از صفات ملعونان در قرآن دور کنند و این چنین صدق گفتار خود را در زیارت عاشورا اثبات کنند و در این صورت است که زیارت عاشورا با معرفت کامل خوانده می‌شود و آثار معنوی فراوانی را به دنبال خواهد داشت.

۳-۱. پیشینه پژوهش

حسن خرقانی، جواد معین و محمّد اسفندیاری سال ۱۳۹۷ در مقاله‌ای با عنوان «الگوپذیری خطبه قاصعه نهج البلاغه از قرآن کریم با رویکرد بینامتنیت» با شیوه توصیفی - تحلیلی - تطبیقی نشان دادند که در متن موجود به پیروی از متن پنهان بر اراده قوی برای انجام تکالیف و دستورهای الهی تأکید شده است. از عبارات لفظی قرآن استفاده نشده، بلکه خطبه قاصعه در قالب محتوا و مضمون خود را به قرآن کریم پیوند زده است.

سید محمد امیری و شکوه فورجانی‌زاده سال ۱۳۹۷ در مقاله‌ای با عنوان «بینامتنیت قرآن در آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی اخلاق ناصری» با واکاوی اخلاق ناصری، اثر خواجه نصیرالدین طوسی با شیوه تحلیلی و روش نقدی بینامتنی، بازتاب آیات قرآن را در این اثر مورد بررسی قرار داده‌اند و با طبقه‌بندی ارزش‌های معنوی، فضایل اخلاقی و ردائل نفسانی نشان می‌دهند که تأثیرپذیری آموزه‌ها از قرآن در بینامتنیت معنایی و مضمونی از قرآن کریم است و الفاظ و عبارات قرآنی در کلام خواجه به وسعت دیده نمی‌شود.

مقاله «بررسی رابطه بینامتنیت قرآن با مناجات خمس عشر» اثر زکیه بیگم در سال ۱۴۰۰ قائل است مناجات خمس عشر هم از نظر ساختاری و هم مضمونی، با تأثیری آگاهانه از آیات قرآنی تنظیم شده است.

علیرضا زکی‌زاده رنانی و سمیه قربانی سال ۱۳۹۸ در مقاله‌ای با عنوان «بینامتنیت دعای چهارم صحیفه سجاده و قرآن» با روش توصیفی - تطبیقی به این نتیجه دست یافتند که پیوندی دوسویه و تنگاتنگ بین قرآن و کلام امام سجاده علیه السلام برقرار است. چنانچه صحیفه در قالب تناص اجترار و امتصاص و نیز بر اساس بینامتنی مضمونی و لفظی با قرآن رابطه‌ای استوار برقرار کرده و همچنین از تناص حوار در صحیفه پرهیز شده است.

علاوه بر آن بینامتنیت قرآن در دیوان شاعر مقاومت «محمد قیسی» و حدیث در مدیحه نبوی ابن داغر حلّی و در اشعار تعلیمی حافظ شیرازی بر اساس نظریه‌های ناقدان ادبی و... انجام شده است؛ ولی تاکنون رابطه بینامتنی بین قرآن و زیارت عاشورا انجام نشده و ویژگی خاص پژوهش پیش رو آن است که متعلق سلام را که یکی از اسما حسنا الهی است، در زیارت عاشورا و قرآن مشخص نموده است و به تبیین هر کدام از سلام‌ها و لعن‌ها در قرآن و متعلق آنها و به دنبال آن، تبیین رابطه بینامتنی با زیارت عاشورا پرداخته است.

۴-۱. اهداف پژوهش

هدف کلی این پژوهش، بررسی و تعیین رابطه معنایی بین سلام‌ها و لعن‌های زیارت عاشورا و سلام‌ها و لعن‌های قرآن کریم است و اهداف جزئی شامل: توصیف متعلقین سلام در قرآن و زیارت عاشورا و توصیف متعلقین لعن در قرآن و زیارت عاشورا است.

۲. مفهوم‌شناسی سلام و لعن

۱-۲. مفهوم سلام در قرآن

سلام به معنای تحیت و از ریشه «س ل م» یکی از دو مصدر باب تفعیل به معنای سالم بودن از هر گونه عیب و نقص است (راغب، ۱۴۱۲: ۴۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶/۳۴۲ «سلم»).
اطلاق سلام بر خدا، به این معناست که ذات خداوند از هر عیبی، صفاتش از هر نقصی و افعالش از هر شری مصون است (غزالی، ۱۳۷۵: ۵۷) و به واسطه آن صفات پیراسته از عیب، رحمت، عطف و کرم وی متجلی می‌شوند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۵/۱۹۲، «سلم»).
بر اساس روایتی از پیامبر اکرم ﷺ سلام یکی از ۹۹ اسم خداست که هرکس آن‌ها را بشمارد، بهشت بر او واجب می‌شود (ترمذی، ۱۴۱۹: ۵/۱۹۲). از این رو پیامبر اکرم ﷺ مسلمانان را به افشای سلام در میان خودشان سفارش کرده است (نوری، ۱۴۰۸: ۸/۳۶۲). همچنین بر پایه روایتی حضرت می‌فرماید: «ان الله هو السلام» (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۴/۱۲۲). ایشان پس از نماز، سه مرتبه این دعا را می‌خواند: «اللهم انت السلام و منك السلام تبارکت یا ذالجلال و الاکرام» (نیشابوری، ۱۴۱۲: ۵/۹۳). سلام به عنوان اسم خدا تنها یک بار به صراحت در قرآن یاد شده است: «هو الله الذی لا اله الا هو الملک القدوس السلام المؤمن» (حشر: ۲۳).

۲-۲. عوامل سلام

سلام یکی از اوصاف خداوند است (حشر: ۲۳). خدا سلام است؛ یعنی بندگان از ظلم او در امان هستند (طوسی بی‌تا: ۵۷۴/۹) و خدا از هر آفت و نقصی به دور است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۱۶۰). این وصف خدا موجب آرامش و احساس امنیت در رابطه انسان با خداست (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۲/۱۳۶). سلام مظهر رحمت خداوند است که فقط شامل مؤمنان است (انعام: ۵۴)

عوامل سلام ابتدا مربوط به حیطة شناختی و عقیدتی است و سپس در حیطة عمل سرایت می‌کند و مشمول سلام می‌شود.

۱-۲-۲. عامل اعتقادی سلام

ایمان، تنها عامل اعتقادی سلام است. ایمان در لغت از ریشه «أمن» به معنای طمأنینه

و زوال ترس و در مقابل کفر است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۸۸/۸) و به معنای تصدیق نیز آمده است (همو: ۳۸۸/۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰) و جایگاه ایمان قلب است (حجرات: ۱۴) و امری اختیاری است که با عمل صالح همراه بوده و قابل کاهش و افزایش است (انفال: ۲؛ انعام: ۸۲)، خواه ایمان مطلق باشد (نحل: ۹۷) و با ایمان به خدا و روز قیامت باشد (بقره: ۶۲) و نیز ایمان به آنچه به پیامبر نازل شده (محمد: ۲) و کسانی را که خشنودی او را بجویند، به راه‌های سلام راهبری می‌کند و آنان را به خواست خود از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌برد و به راهی راست هدایتشان می‌کند (مائده: ۱۶، ترجمه محمد علی کوشا: ۱۴۰۲ ش) و آن راه‌های سلامت است که خداوند بندگان خویش را به آن فرا می‌خواند و آن همان اسلام است (طبرانی، ۲۰۰۸: ۲/۳۷۲) و به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد که به مؤمنان سلام کند (انعام: ۵۴).

۲-۲-۲. عوامل رفتاری سلام

تعدادی از سلام‌های قرآن به دلیل رفتار و عملکرد مؤمنان است.

۲-۲-۲.۱. صبر

سلام بر شما به پاداش آنچه شکیبایی ورزیدند... (رعد: ۲۴) و بندگانم که در راه من جهاد کردند و مورد آزار و اذیت قرار گرفتند؛ پس ملائکه از هر دری برآنان وارد می‌شوند و می‌گویند سلام بر شما به خاطر پایداری که کردید (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۱۴۳) علاوه برآن در خانه‌های بهشتی با درود و سلام روبه‌رو می‌شوند (فرقان: ۷۵) و تحیت اعم از سلام است و سلام خاص است و در آیه هر دو را آورده است (عسکری، ۱۴۲۸: ۲۵۶).

۲-۲-۲.۲. تقوا

آنان که از پروردگارشان پروا داشته‌اند، گروه‌گروه به سوی بهشت برده شوند؛ ... بهشت بانان به آنان گویند: سلام بر شما، خوش آمدید. و آن سلام از بهشت و ارواح قدسی و ملکوت آسمانی است و آنان را از آفت و نقص و بلا در امان می‌دارد (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۲/۲۰۷).

۳-۲-۲. عمل صالح

آنان را نزد پروردگارشان خانه سلامت است و به پاداش آنچه می‌کرده‌اند، یار و سرپرست آنان خواهد بود (انعام: ۱۲۷) و هیچ سختی و رنجی به آنان نمی‌رسد و سلام بر شما به پاداش عملتان به بهشت درآید (نحل: ۴۲) و آنان خویش را از کفر و ظلم و همه گناهان پاک نموده‌اند

و از این پس هیچ‌گونه امر ناپسندی به آنان نخواهد رسید (بیضاوی ۱۴۱۸: ۲/۲۲۵) و درود بر آن کسی که از هدایت الهی پیروی کند (طه: ۴۷) و این درود، کنایه از این است که عذاب بر کسی است که حق را تکذیب کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ۸/۴۰۵).

۲-۲-۴. رسالت و پیامبری

یکی از عوامل مهم رفتاری سلام، انجام پذیرفتن رسالت الهی و مسئولیت پیامبری است. سلام بر او (حضرت یحیی) روزی که زاده شد و روزی که می‌میرد و روزی که زنده برانگیخته می‌شود (مریم: ۱۵)؛ به این معنا که از تولد تا مرگ و تا قیامت از شرّ شیطان و از فزع اکبر در امان خواهد بود (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶/۴۴) و سلام بر من روزی که زاده شدم و روزی که می‌میرم و روزی که برانگیخته می‌شوم (مریم: ۳۳). در این آیه حضرت عیسی علیه السلام خود را ستایش می‌کند، پس مشخص می‌شود که انسان مُجاز است خود را به صفات نیکو بازتعریف کند به شرطی که به قصد معرفی باشد، نه به قصد تفاخر (طبرسی، ۱۴۱۳: ۷/۷۹۳).

سلام بر نوح در میان جهانیان (صافات: ۷۹) و سلام بر ابراهیم (صافات: ۱۰۹)؛ یعنی سلامت برای او و فرزندش در دنیا و آخرت است (بقائی، ۱۴۲۷: ۶/۳۳۰) و سلام بر موسی و هارون (صافات: ۱۲۰) و سلام بر آل یاسین (صافات: ۱۳۰) و سلام از سوی خداوند عبارت از عطا و بخشش و سلامتی و نعمت‌های گوناگون در بهشت است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۲/۲۴۷) و سلام بر فرستادگان الهی (صافات: ۱۸۱) به خاطر تبلیغ رسالت (سمرقندی، بی تا: ۳/۱۵۵).

۲-۲-۵. سلام بر اهل بهشت

درودشان در آنجا سلام است (یونس: ۱۰)؛ تحیت آنها در آنجا سلام است یعنی به سلامت می‌مانند و از آن چیزی که اهل دوزخ به آن مبتلا شده‌اند، در امان هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۶۳). در آنجا سخن گناه‌آلود و بیهوده‌ای نمی‌شنوند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۳۱) و به سلام بر اهل بهشت اشاره می‌کند (واقعه: ۲۶).

۲-۲-۶. سلام به معنای سلامتی

گفته شد: ای نوح! با درودی از ما و برکت‌هایی بر تو و گروه‌هایی که با تو هستند، از کشتی فرود آی (هود: ۴۸). نوح قبل از هبوط در ضیافت الهی بود و مصالح او رعایت شده و اگر او



و همراهانش مشمول لطف خدا نمی‌شدند، کشتی در آن توفان متلاشی می‌شد (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۷/۲۱۲) و به آتش گفتیم بر ابراهیم سرد و بی‌گزند باشد (انبیاء: ۶۹) و اگر به دنبال برداً، سلاماً را بیان نمی‌کرد، ابراهیم از سرمای آن جان می‌سپرد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳/۲۳) و آن شب تا دمیدن سپیده‌دم، آکنده از سلامت است (قدر: ۵) و سلام به لطف و عنایت الهی که شامل بندگانی می‌شود که به سوی او روی آورده‌اند و از کید شیاطین در امان خواهند بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۰/۲۰).

۷-۲-۲. سلام جدایی

ابراهیم گفت: بدرود! به زودی از پروردگارم برای تو آمرزش می‌خواهم (مریم: ۴۷). این سلام، سلام جدایی و خداحافظی است؛ یعنی جهت حق‌پداری، نافرمانی نمی‌کنم و تورا ترک می‌کنم (طبرسی، ۱۴۱۳: ۷۹۷/۶). و از آنان درگذر و بگو درود! این سلام یعنی مدارا و متارکه و به معنای تحیت و احترام نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۷/۲۲) و نیز به سلام متارکه اشاره دارد (قصص: ۵۵).

مجموعه سلام‌های قرآنی در جدول زیر، همراه با متعلق و علت سلام آمده است:

شماره	متن آیه	آدرس	متعلق	علت
۱	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا	(نساء: ۹۴)	الَّذِينَ آمَنُوا	اعلام صلح و آشتی
۲	يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	(مائده: ۱۶)	مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ	پیگیری خشنودی خدا
۳	وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ	(انعام: ۵۴)	الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا	رحمت الهی
۴	لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	(الأنعام: ۱۲۷)	لقوم يذكرون	به دلیل عملکردشان

۵	وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ	(الأعراف: ٤٦)	أَصْحَابَ الْجَنَّةِ	به دلیل سیمای بهشتی آنان
۶	دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ	(یونس: ۱۰)	تَحِيَّتُهُمْ (الذین امنوا)	ایمان و عمل صالح
۷	وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	(یونس: ۲۵)	الناس	هدایت به صراط مستقیم
۸	قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ	(هود: ۴۸)	حضرت نوع ﷺ	برکات الهی
۹	وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ	(هود: ۶۹)	۱. حضرت ابراهیم ۲- رسلنا	۱- پیامبری حضرت ابراهیم ۲- مهمانان ابراهیم
۱۰	سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ	(الرعد: ۲۴)	والذین صبروا	صبر و پایداری
۱۱	وَأَدْخَلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ	(ابراهیم: ۲۳)	الَّذِينَ آمَنُوا	ایمان و عمل صالح
۱۲	ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ	(حجر: ۴۶)	متمقین	داشتن تقوا
۱۳	إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ	(حجر: ۵۲)	حضرت ابراهیم	وارد شدن بر پیامبر
۱۴	الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ	(نحل: ۳۲)	المتقین	عمل صالح

پیامبری خدا	حضرت یحییٰ <small>علیه السلام</small>	(مریم: ۱۵)	وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيَا	۱۵
پیامبری خدا	حضرت عیسی	(مریم: ۳۳)	وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيَا	۱۶
بزرگواری حضرت ابراهیم و استغفار او از خدای مهربان	ازر پدر (عموی) ابراهیم	(مریم: ۴۷)	قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا	۱۷
عدم شنیدن لغو	عباده (عباد الرحمن)	(مریم: ۶۲)	لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بَكْرَةً وَعَشِيًّا	۱۸
پیروی از هدایت	مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى	(طه: ۴۷)	قَدْ جِئْنَاكَ بَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى	۱۹
اراده الهی	نَاذُ (عَلَى) إِبْرَاهِيمَ)	(انبیاء: ۶۹)	قُلْنَا يَا نَاذُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ	۲۰
مردم‌داری عباد الرحمن	الْجَاهِلُونَ	(فرقان: ۶۳)	وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا	۲۱
صبر	أُولَئِكَ (متقين)	(فرقان: ۷۵)	أُولَئِكَ يَجْزُونَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيَلْقَوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا	۲۲
برگزیدگی بندگان	عباد الله	(نمل: ۵۹)	قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَيَّ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرًا مَّا يَشْرِكُونَ	۲۳
دوری از لغو	جاهلین	(قصص: ۵۵)	وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ	۲۴



۲۵	تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا	(احزاب: ۴۴)	المؤمنين	ایمان
۲۶	سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ	(یس: ۵۸)	اصحاب الجنة	بهشتی بودن
۲۷	سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ	(صافات: ۷۹)	حضرت نوح <small>علیه السلام</small>	برگزیدگی و پیامبر خدا بودن
۲۸	سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ	(صافات: ۱۰۹)	حضرت ابراهیم <small>علیه السلام</small>	نیکوکاری و صبر
۲۹	سَلَامٌ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ	(صافات: ۱۲۰)	حضرت موسی <small>علیه السلام</small> و هارون	برگزیدگی موسی و یاریگری هارون
۳۰	سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ	(صافات: ۱۳۰)	آل یاسین	ایمان و نیکوکاری آل یاسین
۳۱	وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ	(صافات: ۱۸۱)	علی المرسلین	فرستاده خدا بودن
۳۲	وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ	(زمر: ۷۳)	الَّذِينَ اتَّقَوْا	تقوا
۳۳	فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ	(زخرف: ۸۹)	عَنْهُمْ (قوم لا يومنون)	(به درود) ایمان نیاوردن
۳۴	ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ	(ق: ۳۴)	من خشى	خشیت در

مقابل خدای رحمن	الرحمن بالغیب و...			
وارد بر مورود	۱- حضرت ابراهیم ۲- ضیف ابراهیم	(ذاریات: ۲۵)	إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ	۳۵
پیش‌گامی در خیر و قرب الهی	السابقون، المقربون	(واقعة: ۲۶)	إِلَّا قِيَلًا سَلَامًا سَلَامًا	۳۶
نیک بختی (اصحاب یمین بودن)	أَصْحَابِ الْيَمِينِ	(واقعة: ۹۱)	فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ	۳۷
یکی از اسمای حسنای الهی	الله سبحانه وتعالی	(حشر: ۲۳)	هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ	۳۸
چون فرشتگان و روح در آن شب نازل می‌شوند	هی (لیلة القدر)	(قدر: ۵)	سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ	۳۹

جدول شماره ۱: سلام در قرآن کریم

۳-۲. مفهوم تحیت در قرآن

تحیت یعنی سلام، درود، شادباش، تهنیت و نظایر آن. این کلمه از ریشه «حیات» است و شش بار در قرآن مجید به کار رفته است. لغویان آن را به معنای طلب بقا و آرزوی زندگی (در مقام دعا برای کسی) گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۶/۱۴؛ راغب، ۱۳۶۹: ۲۶۸). اصل تحیت دعا به حیات است، به معنای دعا برای حیات دیگری کردن، خواه این دعا به صورت سلام علیک (خداوند تو را به سلامت دارد) و یا حیاک الله (خداوند تو را زنده بدارد) و یا مانند آن باشد که سپس بر اثر کثرت استعمال به مطلق دعا گفته شده؛ ولی معمولاً از این کلمه هر نوع اظهار محبتی را که افراد به وسیله سخن، با یکدیگر می‌کنند شامل می‌شود که روشن‌ترین مصداق آن همان موضوع سلام کردن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۳/۴).

۱-۳-۲. وجوب ردّ تحیت به أحسن

از جمله مواردی که تحیت در قرآن آمده، وجوب ردّ تحیت به احسن است (نساء: ۸۶) کما این که ترک کردن محرمات و انجام دادن واجبات حسابرسی می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۹۴/۲).

۲-۳-۲. سلام گفتن هنگام ورود

خداوند در سوره نور می‌فرماید: هنگامی که به خانه‌ها وارد می‌شوید، بر یکدیگر سلام کنید؛ که درودی پر خیر و برکت و پاکیزه و خوشایند از نزد خداست (نور: ۶۱). این تحیت ضروری‌ترین و پاکیزه‌ترین چیزی است که در ملاقات دو نفر برقرار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۲/۱۵).

۳-۳-۲. درود و تحیت بهشتیان

درود بهشتیان در روزی که به لقاء الهی نائل شوند سلام است (احزاب: ۴۴) که دلیل بر سلامتی آنان از همه آفات و بلاهاست (کاشانی، ۱۳۶۳: ۴۶/۳). همچنین این تحیت به اهل بهشت تعلق دارد (یونس: ۱۰؛ ابراهیم: ۲۳؛ فرقان: ۷۵).



آیات تحیت‌های قرآن کریم در جدول زیر آمده است:

شماره	متن آیه	آدرس	متعلق	علت
۱	وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا	(نساء: ۸۶)	مردم و مؤمنان	رد تحیت
۲	دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	(یونس: ۱۰)	بهشتیان	احترام و ابراز محبت به یکدیگر
۳	وَأَدْخِلِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ	(ابراهیم: ۲۳)	بهشتیان	احترام و ابراز محبت به یکدیگر
۴	فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِمَّنْ عِنْدَ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	(نور: ۶۱)	انْفُسِكُمْ كَسَانِ خودتان	فرمان خدا مبنی بر بابرکت و پاکیزه بودن تحیت
۵	أُولَئِكَ يَجْزُونَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيَلْقَوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا	(فرقان: ۷۵)	بهشتیان	به خاطر صبرشان
۶	تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا	(احزاب: ۴۴)	بهشتیان	ایمان

جدول شماره ۲: تحیت در قرآن کریم

۴-۲. لعن در قرآن کریم

لعن اگر از طرف خدا باشد، به معنای راندن، دور کردن از رحمت و غضب کردن است و اگر از طرف مردم باشد، به معنای دعای منفی و نفرین کردن و همان لعنت مصطلح است (راغب، ۱۳۶۹: ۷۴۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۵/۶). بر این اساس، راندن، دور شدن و دور کردن از رحمت خویش معنای اصلی لعن است. مشتقات این کلمه، در قرآن کریم به صورت‌های لعنة (مصدر یا اسم مصدر)؛ لعن، لعنت، لعنا (ماضی معلوم)؛ یلعن، یلعن، نلعن (مضارع معلوم)؛ العن (امر معلوم)؛ لعن، لعنوا (ماضی مجهول)؛ لاعنون (اسم فاعل)؛ ملعونین، ملعونة (اسم مفعول) ذکر شده است.

۲-۴-۱. ملعون شدن به دلیل کفر

خدا آنها را به سبب کارشان لعنت کرده است (بقره: ۸۸). آنان با وجود فطرت حقیقت‌جوی الهی‌شان بر کفر اصرار ورزیدند و خدا نیز آنان را خوار و خفیف نمود و استعداد فطری آنان را باطل کرد و در نهایت ملعون و مطرود شدند (جزایری، ۱۳۸۸: ۹۷/۱) بر اساس آیات متعدد بیشتر کفار، اهل کتاب بودند و با این که به حقانیت دین اسلام آگاه بودند، ولی کفر ورزیدند (بقره: ۸۹ و ۱۵۹. برای مشاهده دیگر آیات، ر.ک: جدول شماره ۳).

۲-۴-۲. لعن به دلیل شرک و نفاق

مردان و زنان منافق و مردان و زنان مشرک را که به خدا گمان بد می‌برند، عذاب می‌کند... و مورد لعنت قرار می‌دهد و برایشان دوزخ آماده می‌سازد؛ و چه بد سرانجامی است (فتح: ۶)؛ چون هیچ‌گونه آرامش و آسایشی در آن‌جا نخواهد بود (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۴۶/۱۲).

۲-۴-۳. لعن به دلیل قتل عمد مؤمن

هر کس مؤمنی را به عمد بکشد، سزایش جهنم است که همیشه در آن خواهد ماند، و خدا بر وی خشم می‌گیرد و لعنتش می‌کند (نساء: ۹۳).

۲-۴-۴. لعن به دلیل ظلم کردن و دروغ بستن به خدا

گواهان گویند: اینان کسانی‌اند که به پروردگارشان دروغ می‌بستند. هان! لعنت خدا بر ستمکاران باد! (هود: ۱۸) گواهی گواهان باعث می‌شود که هیچ دلیل و بهانه‌ای نتوانند بیاورند و مفرّی از لعنت خدا و عذاب او نخواهند داشت (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۲۱/۴).

۲-۴-۵. لعن به دلیل تهمت زدن به زنان پاک‌دامن

همانا کسانی که به زنان پاک‌دامن باایمان بی‌خبر [از فحشا]، نسبت زنا می‌دهند، در دنیا و آخرت لعنت شده‌اند و برایشان عذابی بزرگ خواهد بود (نور: ۲۳)؛ زیرا قذف گناهی نابخشودنی است و لعن و نفرین به دنبال دارد (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۵/۴).

۲-۴-۶. لعن به اقوام گذشته به دلیل ستمکاری

یهودیان گفتند: دست خدا [در عطا و بخشش] بسته است، دست خودشان بسته باد و به کیفر گرفتارشان لعنت شدند (مانده: ۶۴). خداوند نعمت بسیار بر یهودیان ارزانی داشته بود؛ اما وقتی با پیامبر مخالفت کردند، گرفتار فقر شدند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۳۹/۳).



واژه لعن در ۳۴ آیه به کار رفته است که متعلق آن، کفار، دروغگویان، آن دسته از اهل کتاب که وصف پیامبر خاتم ﷺ در کتابشان آمده بود، ولی به اسلام نگر ویدند، بت پرستان، قوم یهود، ستمگران، منافقان، کفار، قوم عاد، پیمان شکنان و آنان که به زنان پاک دامن تهمت می زنند و همچنین ابلیس و آنان که به خدا و رسول او آزار می رسانند و نیز کسانی که سوء ظن به خدا دارند و مورد لعن و نفرین خدا و بندگان مؤمن خدا واقع شدند و از رحمت خدا فاصله گرفتند و در قیامت، در بدترین جایگاه جهنم مأوا خواهند داشت.

شماره	متن آیه	آدرس	متعلق	علت
۱	وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ	(بقره: ۸۸)	کفار	کفر و انکار
۲	الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ	(بقره: ۸۹)	کفار	کفر و انکار پس از شناخت حق
۳	إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ	(بقره: ۱۵۹)	کفار	کتمان و پوشاندن نشانه های روشن و راه هدایت
۴	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ	(بقره: ۱۶۱)	کفار	مرگ در حالت کفر،
۵	فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ تَبَتَّلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ	(آل عمران: ۶۱)	کاذبین	مواجهه و چون و چرا کردن با پیامبر ﷺ
۶	أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ	(آل عمران: ۸۷)	کفاری که ابتدا به حقانیت قرآن و	کفر ورزیدن پس از ایمان و روشن شدن حق

	پیامبر ایمان آوردند، سپس کفر ورزیدند			
۷	یهودیانی که تحریف در کلمات ایجاد می کنند و با زبانشان به دین (اسلام) طعنه می زدند	کفار	(نساء: ۴۶)	مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ ... وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا
۸	حاضر نشدند که به قرآن ایمان بیاورند، در حالی که تصدیق کننده کتاب آنان بود	اهل کتاب	(نساء: ۴۷)	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَتَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا
۹	کسانی که بهره کمی از کتاب داشتند و به بت و طاغوت ایمان می آوردند	کفار را هدایت یافته تر از مؤمنان می دانند	(نساء: ۵۲)	أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ نَّجِدَ لَهُ نَصِيرًا
۱۰	قتل عمد مؤمن	قاتل مؤمن	(نساء: ۹۳)	وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا
۱۱	اغوا و فریب بندگان خدا	شیطان	(نساء: ۱۱۸)	لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَا تَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا
۱۲	نقض و شکستن پیمان	کفرورزان از بنی اسرائیل	(مائده: ۱۳)	فِيمَا نَقَضُوا مِيثَاقَهُمْ لَعَانَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ ...

عیب‌جویی از مؤمنین و فسق و فجور	اهل کتاب	(مائده: ۶۰)	قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ	۱۳
به علت این که گفتند: دست خدا بسته است (یدالله مغلوله)	قوم یهود	(مائده: ۶۴)	وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِجُنُوبِهِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ	۱۴
به علت عصیان و تجاوز	کافران بنی اسرائیل	(مائده: ۷۸)	لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ	۱۵
استکبار در مقابل پروردگار، کفر ورزیدن و دروغ بستن به خداوند	گروهی جهنمی هنگام دخول در آتش، گروه دیگر را لعنت می‌کنند	(اعراف: ۳۸)	قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا	۱۶
بازداشتن مردم از راه خدا و کج نشان دادن آن و کفر ورزیدن به آخرت	ظالمان	(اعراف: ۴۴)	وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ	۱۷
نفاق و کفرورزی	زنان و مردان منافق و کفار	(توبه: ۶۸)	وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَعَذَابٌ مُّقِيمٌ	۱۸
ظلم و دروغ بستن به خدا	ظالمان	(هود: ۱۸)	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ	۱۹

کفر و انکار آیات خدا و نافرمانی از رسولان الهی و فرمان برداری از زورگویان ستیزه جو	قوم عاد	(هود: ۶۰)	وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادِ قَوْمِ هُودٍ	۲۰
ظلم و ستم	فرعون و قوم او	(هود: ۹۹)	وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بَنِي الرَّفِدِ الْمَرْفُودِ	۲۱
پیمان شکنی و قطع صلح و رحم و....	عهد شکنان پس از پیمان بستن با خدا و قطع کنندگان ارتباط با کسانی که خدا فرمان به پیوند با آنها داده است	(رعد: ۲۵)	وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ	۲۲
سرباز زدن از فرمان خدا مبنی بر سجده بر آدم	ابلیس	(حجر: ۳۵)	وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ	۲۳
کسی که تهمت زنا به همسر خویش می زند	کاذبین	(النور: ۷)	وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ	۲۴
تهمت زنا	تهمت زنانندگان به زنان پاک دامن	(نور: ۲۳)	إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ	۲۵
ظلم و استکبار	فرعون و قومش	(قصص: ۴۲)	وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ	۲۶



۲۷	وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ لَّيِّنٌ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن تَأْوِيلٍ	(عنکبوت: ۲۵)	قوم ابراهیم نسبت ﷺ به به همدیگر	بت پرستی و محبت قوم نسبت به یکدیگر در دنیا
۲۸	إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا	(احزاب: ۵۷)	آزار رسانان به خدا و رسولش	به دلیل آزار به خدا و رسول
۲۹	إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَاْفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا	(احزاب: ۶۴)	کافران	کفر و حق پوشی
۳۰	رَبَّنَا آتِنِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا	(احزاب: ۶۸)	کافران	اطاعت بزرگان و مهتران خود
۳۱	وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ	(ص: ۷۸)	ابلیس	استکبار و کفرورزی
۳۲	يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعَذَرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ	(غافر: ۵۲)	ظالمان	کفر و ظلم
۳۳	أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ	(محمد: ۲۳)	کسانی که فرمان خدا را اطاعت نکردند	سرباز زدن از جهاد و اوامر خدا و رسول
۳۴	وَيَعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا	(فتح: ۶)	زنان و مردان مشرک و منافق و دارای سوء ظن به خدا	شُرک و نفاق و سوء ظن به خدا

جدول شماره ۳: لعن در قرآن کریم

۱. سلام در زیارت عاشورا و رابطه بینامتنی آن با سلام در قرآن

امام سجاد علیه السلام یکی از شاهدان عینی نبرد نابرابر عاشورا و شهادت پدر بزرگوار و برادران و یاران امام حسین علیه السلام بود و پس از آن روز دهشتناک، همراه عمه بزرگوارش زینب کبری علیها السلام و زنان و کودکان خردسال در اسارت بود؛ لذا خاطره غم‌انگیز کربلا و پس از آن را هرگز فراموش نکرد و سال‌های متمادی سوگوار و محزون بود. چون در زمان امام سجاد علیه السلام اختناق شدید اجتماعی و سیاسی در جامعه حاکم بود، امام علیه السلام برای بیان حقایق و آگاهی بخشیدن به جامعه اسلامی، زبان دعا و مناجات را برگزید.

فرزند خردسال ایشان امام باقر علیه السلام در حادثه کربلا حدود چهارساله بود و بی‌شک خاطره تلخ حادثه دردناک عاشورا آن هم در سن کودکی که با تمام وجودش عجین شده بود، برای ایشان فراموش ناشدنی بود. از طرفی شرایط سیاسی جامعه در دوران امامت امام باقر علیه السلام تا حدودی مساعد شده بود، لذا ایشان برای معرفی شهدای کربلا و ماندگاری آن واقعه جانسوز، زیارت عاشورا را با سلام بر قهرمانان آن و لعن بر مسببان آن جنگ نابرابر و ظالمانه، از خود به جای گذاشت تا خاطره جان‌فشانی اصحاب کربلا و ظلم و جور غاصبان حکومت و یزید بن معاویه برای بشریت به ویژه عموم مسلمانان جهان ماندگار شود.

در زیارت عاشورا ضمن تشریح واقعه جانگداز کربلا، به جدش امام حسین علیه السلام و یاران باوفایشان سلام و درود می‌فرستد؛ سلامی که برگرفته از قرآن کریم است و به متقین و صابران و هدایت‌یافتگان گفته می‌شود؛ چرا که امام حسین علیه السلام، فرزندان و یاران ایشان مصادیق کامل تقوای پیشگان و صابران و صالحان و عباد الرحمن هستند. علاوه بر آن، وجود حضرت حسین بن علی علیه السلام، الگوی جان‌فشانی در راه حق است. بنابراین سلام‌های زیارت عاشورا بر امام حسین علیه السلام و کسانی که خون خود را برای تحقق حق نثار کردند (الذین بذلوا مهجهم دون الحسين علیه السلام)، همگی هدایت‌یافتگان قرآن کریم بودند.

سلام‌ها نیز از جنس سلام‌های قرآن کریم است. آنان به دنبال رضایت خدای خویش بودند که تقوا پیشه کردند و به جز رضوان الله مطالبه‌ای نداشتند و آخرین خواسته‌شان سپاس‌گزاری از پروردگار جهانیان بود. آنان برگزیدگان الهی بودند و با بردباری همه وجود خود را در راه خدا بذل و بخشش نمودند. اصحاب کربلا و در رأس آنان امام حسین علیه السلام تمام اعمال و رفتارشان برگرفته از تعالیم قرآن کریم بود و سلام‌های زیارت عاشورا رابطه تنگاتنگ بینامتنیت با قرآن کریم دارد.



۴. لعن در زیارت عاشورا و رابطه بینامتنی آن با لعن در قرآن

لعن شدگان در زیارت عاشورا، دنیاطلبانی هستند که برای رسیدن به عیش و نوش ناپایدار دنیا شعله جنگی نابرابر علیه شریف‌ترین و پاک‌ترین انسان‌ها یعنی امام حسین علیه السلام و یاران باوفای ایشان افروختند. قساوت قلب و فرومایگی جنگ‌طلبان دنیاخواه باعث شد که دست به هر جنایتی بزنند تا نور حق طلبی امام حسین علیه السلام را خاموش کنند؛ اما از این حقیقت غافل بودند که خداوند، نور خود را به بالاترین و تمام‌ترین درجه می‌رساند، اگر چه کافران مسلمان‌نما، کراهت داشته باشند و خوشایندشان نباشد: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (صف: ۸). لذا پس از آن جنایت شنیع کوفیان - که تمام هستی را ملتهب و داغدار نمود -، خداوند نور حقانیت امام حسین علیه السلام و یاران فداکارشان را در بهنه تاریخ بشریت ماندگار می‌کند، و جبهه باطل را مورد قهر و غضب و نفرت و لعنت مدام قرار می‌دهد. در واقع لعن‌های مکرر در زیارت عاشورا رابطه بینامتنیت با لعن‌های بیان‌شده بر ظالمان در قرآن دارد.

چنان که بیان شد، منخرج مشترک تمامی لعن‌شدگان در قرآن کریم، ظلم و جور و استبداد است و چه ظلمی عظیم‌تر و شنیع‌تر از ریختن خون فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله که پیام‌آور صلح و اصلاح و زندگی عزتمندانه بود؛ لذا یکی از مصادیق مهم لعن در قرآن، ظالمان سفاک و قاتلان امام حسین علیه السلام و یاران ایشان است و لعن‌های زیارت عاشورا برگرفته و متأثر از لعن‌های قرآن کریم است که آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (بقره: ۱۵۹) به آن اشاره دارد.

نتیجه‌گیری

همچنان که ادیان الهی مصدق و مؤید یکدیگرند، متون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و هنری همانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته و رابطه بینامتنی دارند. به عبارت دیگر، هیچ متنی بدون تأثیرپذیری از متن پیش از خود خلق نمی‌شود. این رابطه نیز بین مصنوعات بشری و مخلوقات الهی در کتاب تکوین به چشم می‌خورد. به طور نمونه، ساخت هواپیما بدون الهام گرفتن از پرواز پرندگان و ساخت کشتی بدون الهام گرفتن از حرکت آبزیان در آب برای بشر میسر نبود. همه مخترعان با الهام از مصنوعات الهی یا بشری توانسته‌اند به خلق جدید و اختراعی نو نایل آیند.



زیارت عاشورا نیز که یک متن دینی است و از امام باقر علیه السلام روایت شده است، رابطه بینامتنی و زبان‌شناختی با متن پیش از خودش یعنی قرآن کریم دارد. سلام‌های آن با سلام‌های کتاب خدا همخوانی دارد و متعلق سلام‌ها در قرآن کریم و زیارت عاشورا، انسان‌های تکامل‌یافته‌ای هستند که ایمان، تقوا، صبر و تسلیم حق بودن سرلوحه زندگی‌شان است. امام حسین علیه السلام و یاران فداکار ایشان مصادیق کامل متعلق سلام‌های قرآن و سلام‌های زیارت عاشورا هستند؛ همچنان که لعن‌شدگان در قرآن و زیارت عاشورا ظالمانی هستند که طالب دنیا و زرق و برق و لذایذ زودگذر آیند و برای رسیدن به آن، دست خود را به هر جنایتی آلوده می‌سازند. مصداق‌های کامل لعن‌های قرآن و زیارت عاشورا یزید و پیروانش هستند که داستان خود را به خون امام حسین علیه السلام و یارانش آلوده کردند و در نتیجه در پهنه تاریخ روسیاه شدند و مورد لعن و نفرین خدا و خلق خدا قرار گرفتند.

کتاب‌نامه

* قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محمد بن علی، (۱۴۲۲ ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۲. ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ ش)، کامل الزیارات، نجف اشرف: دار المرتضویة.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة و منشورات محمدعلی بیضون، اول.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۵. ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر، اول.
۶. آل غازی، عبدالقادر، (۱۳۸۲ ه.ق)، بیان المعانی، دمشق: مطبة الترقی، اول.
۷. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دارالکتب العلمیة و منشورات محمدعلی بیضون، اول.
۸. بروجردی، محمدابراهیم، (۱۳۶۶ ش)، تفسیر جامع، تهران: کتابخانه صدر، ششم.

٩. بقاعى، ابراهيم بن عمر، (١٤٢٧ ق)، نظم الدرر فى تناسب الآيات و السور، بيروت: دارالكتب العلمية و منشورات محمدعلى بيضون، سوم.
١٠. بقلى، روزبهان بن ابى بصير، (بى تا)، عرائس البيان فى حقائق القرآن، بيروت: دارالكتب العلمية و منشورات محمدعلى بيضون، اول.
١١. بيضاوى، عبدالله بن عمر، (١٤١٨ ق)، انوار التنزيل و اسرار التأويل، بيروت: دار احياء التراث العربى، اول.
١٢. ترمذى، محمد بن عيسى، (١٤١٩ ق)، سنن الترمذى، قم: دارالحديث.
١٣. جعفرى، يعقوب، (١٣٧٦ ش)، تفسير كوثر، قم: مؤسسه انتشارات هجرت، اول.
١٤. حويزى، عبد على بن جمعه، (١٤١٥ هـ.ق)، تفسير نور الثقلين، قم: انتشارات اسماعيليان، چهارم.
١٥. دهقان، اكبر، (١٣٨٧ ش)، نسيم رحمت تفسير قرآن كريم، قم: نشر حرم، اول.
١٦. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، (١٣٦٩ ش)، ترجمه و تحقيق مفردات الفاظ قرآن با تفسير لغوى و ادبى قرآن، تهران: مرتضوى، اول.
١٧. سلطان على شاه، محمد بن حيدر، (١٤٠٨ ق)، بيان السعادة فى مقامات العبادة، بيروت: مؤسسة الاعلامى للمطبوعات، دوم.
١٨. سلمى، محمد بن الحسين، (١٣٦٩ ش)، حقايق التفسير، تهران: مركز نشر دانشگاهى، اول.
١٩. سيواسى، احمد بن محمود، (١٤٢٧ ق)، عيون التفاسير، بيروت: دار صادر، اول.
٢٠. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر، (١٤٠٤ ق)، الدر المنثور فى التفسير المأثور، قم: كتابخانه آيت الله مرعى نجفى، اول.
٢١. شاه عبدالعظيمى، حسين، (١٣٦٣ ش)، تفسير اثنى عشرى، تهران: نشر ميقات، اول.
٢٢. شبيرى زنجانى، سيد موسى، استفتاء شماره ٤٣٨٣، تاريخ ثبت استفتاء ١٣٨٦/١/٣٠.
٢٣. صادقى تهرانى، محمد، (١٤٠٦ ق)، الفرقان فى تفسير القرآن و السنة، قم: نشر فرهنگ اسلامى، دوم.
٢٤. طباطبايى، محمد حسين، (١٣٧٤ ش)، ترجمه تفسير الميزان، مترجم: محمدباقر موسى، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامى، هفتم.

٢٥. طبرانی، سليمان بن احمد، (٢٠٠٨م)، التفسير الكبير (تفسير القرآن العظيم)، اربد: دارالكتاب الثقافي، أول.
٢٦. طبرسی، فضل بن الحسن، (١٣٧٧ش)، ترجمه تفسير جوامع الجامع، مترجمان: علی عبدالحمیدی، اکبر غفوری، احمد امیری شادمهر و...، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، أول.
٢٧. _____، (١٣٦٠ش)، ترجمه تفسير مجمع البيان، مترجم: حسين نوری همدانی، تهران: انتشارات فراهانی.
٢٨. طبری، محمد بن جریر، (١٤١٢ق)، جامع البيان فی تفسير القرآن (تفسير الطبری)، بيروت: دارالمعرفة، أول.
٢٩. طنطاوی، محمد سید، (١٩٩٧م)، التفسير الوسيط للقرآن الکریم، قاهره: نهضة، أول.
٣٠. طوسی، محمد بن الحسن، (١٤١١ق)، مصباح المتهدد و سلاح المتعبد، بی جا: مؤسسة فقه الشیعه.
٣١. طیب، عبدالحسین، (١٣٦٩ش)، اطیب البیان فی تفسير القرآن، تهران: اسلام، دوم.
٣٢. عیاشی، محمد بن مسعود، (١٣٨٠)، تفسير العیاشی، تهران: مكتبة العلمیة الاسلامیة، أول.
٣٣. غزالی، محمد بن محمد، (١٣٧٥ش)، ترجمه: احمد حواری نسب، بی جا: نشر احسان.
٣٤. فرکلاف، نورمن، (١٣٩٨ش) ترجمه: روح الله قاسمی، بی جا: اندیشه احسان.
٣٥. فضل الله، محمد حسین، (١٤١٩ق)، من وحی القرآن، بيروت: دارالملاک، أول.
٣٦. فیومی، احمد بن محمد، (١٤١٤ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکریم للرافعی، بی جا: مؤسسه دار الهجره.
٣٧. قرائتی، محسن، (١٣٨٨ش)، تفسير نور، تهران: مرکز نشر فرهنگی درس های از قرآن، أول.
٣٨. قرشی، سید علی اکبر، (١٣٧١ش)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
٣٩. _____، (١٣٧٥ش)، تفسير احسن الحديث، تهران: بنیاد بعثت، دوم.
٤٠. قمی، علی بن ابراهیم، (١٣٦٣ش)، تفسير القمی، قم: دارالکتب، سوم.
٤١. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، (١٣٦٣ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیة، أول.



٤٢. كليني، محمّد بن يعقوب، (١٤٢٩ق)، الكافي، قم: انتشارات دارالحديث، أول.
٤٣. مجلسي، محمّدباقر بن محمّدتقي، (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دار إحياء التراث العربي. مركز فرهنگ و معارف قرآن، (١٣٨٢ش)، دائرة المعارف قرآن كريم، قم: نشر بوستان، سوم.
٤٤. مصطفوي، حسن، (١٤٣٠ق)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بيروت: دار الكتب العلمية و مركز نشر آثار علامه مصطفوي.
٤٥. مغنيه، محمّدجواد، (١٤٢٤ق)، التفسير الكاشف، قم: دارالكتاب الاسلامي، أول.
٤٦. مكارم شيرازي، ناصر، (١٣٧١ش)، تفسير نمونه، تهران: دارالكتب الاسلاميه، دهم.
٤٧. ميدي، احمد بن محمّد، (١٣٧١ش)، كشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسير خواجه عبدالله انصاري)، تهران: اميركبير، پنجم.
٤٨. نامورمطلق، بهمن، (١٣٨٨ش)، «از تحليل بينامتنى تا تحليل بيناگفتماني»، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، ش ١٢، ص ٧٣ - ٩٤.
٤٩. نوري، حسين بن محمّدتقي، (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٥٠. نهاوندي، محمّد، (١٤١٢ق)، نفحات الرحمن في تفسير القرآن، قم: مؤسسة البعثة، اول.
٥١. نيشابوري، مسلم بن حجاج، (١٤١٢ق)، صحيح مسلم، قم: دارالحديث.



تعیین مفهوم تبعیض نژادی در قرآن بر مبنای تفسیر استنباطی

سید مصطفی مکارم^۱

چکیده

مفهوم نژادپرستی با معادل Racism که به آن تبعیض نژادی با معادل Racial discrimination نیز گفته می‌شود، نوعی تبعیض است که متمرکز بر تفاوت‌های نژادی حاصل از تفاوت‌های ظاهری جسمی و فیزیکی است. این مقاله ابتدا با بیرون کشیدن این مفهوم از آیات قرآن و با رویکرد کیفی تحلیلی - توصیفی و با روش تفسیر اجتهادی قرآن به قرآن، در صدد پاسخ به این پرسش است که: «از نظر قرآن، تبعیض نژادی چگونه تعریف می‌شود؟» و سپس این پاسخ را با تعریف غربی آن مقایسه می‌کند و زمینه‌های اتحاد و اختلاف این دو نظر را با یکدیگر بیان می‌نماید. نتیجه به دست آمده این که، دیدگاه قرآن در مورد تبعیض نژادی با نگاه غربی - از این نظر که هر دو معتقد به عدم تبعیض در مورد انسان‌ها هستند، - همسوست و آن را مردود می‌داند؛ زیرا این نوع تبعیض، انسان‌ها را بر اساس مؤلفه‌ای دسته‌بندی می‌نماید که خود نقشی در آن نداشته‌اند و قادر به تغییر آن مؤلفه نیز نخواهند بود.

کلیدواژه‌ها: تبعیض نژادی، قرآن، نژادپرستی، تفسیر استنباطی.



*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث (mexcast@chmail.ir)

۱. مقدمه

«ریشه‌های نژادپرستی در عصر جدید به قرن نوزدهم و به نظریات کنت دوگوبینو نویسنده فرانسوی می‌رسد که این نظریات را در ۱۸۵۳ م، منتشر کرد. در قرن بیستم، بزرگ‌ترین حامی نژادگرایی، هاستن استوارت چیمبرلین نویسنده آلمانی انگلیسی‌تبار بوده است. در تاریخ، نژادپرستی، نیروی محرکه‌ای برای تجارت برده و روش حکومتی آپارتاید در قرن نوزدهم، در آمریکا و در قرن بیستم در افریقای جنوبی بود» (تابناک امروز، بی‌تا: نژادپرستی). در جامعه جهانی، امروزه همه کشورهای به مقابله با نژادپرستی و تبعیض نژادی - حداقل در ظاهر - پرداخته‌اند و آن را امری مذموم می‌شمارند. گستره مبارزه با تبعیض نژادی و نژادپرستی به حدی رسیده است که کشورهای متخاصم برای تحت فشار قراردادن و بدنام کردن یکدیگر، طرف مقابل را نژادپرست خطاب می‌کنند تا بتوانند حمایت جهانی را برای خود به دست آورند و دیگران را نزد افکار عمومی محکوم کنند. از سوی دیگر با وجود آن‌که دین مترقی اسلام از همان ابتدا با تفکر برتری نژادی بر مبنای ملاک‌های مادی به مخالفت برخاسته است و تنها ملاک برتری را تقوا می‌داند، مطالب و تحقیقات فراوانی از میان متون دینی آن در خصوص این مسئله استخراج نشده است و در نتیجه، پرسش‌های مورد نظر دنیای امروز بی‌پاسخ مانده است. همچنین به این پرسش پاسخ داده نشده است که آیا تبعیض نژادی در همه زمینه‌ها در نگاه قرآن مردود است یا اقسامی از آن مورد تأیید و تأکید اسلام است؟! برای مثال، آیا نژادی قابلیت تبعیض و جداسازی از بقیه نژادها دارد یا خیر و به چه دلیل؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

در مورد تبعیض نژادی و ماهیت آن از نظر قرآن، تنها یک تحقیق با عنوان «راهبردهای قرآن در مقابله با تبعیض نژادی» یافت شد که به بیان راهکارهای مقابله با آن از طرف قرآن می‌پردازد و صحبتی از چیستی و انواع آن نمی‌کند. مقاله دیگری نیز تحت عنوان «واکاوی مفهوم تبعیض نژادی و راهبردهای مقابله با آن بر مبنای فرمایشات حضرت علی (ع)» وجود دارد که اولاً به صورت بسیار مختصر به مفهوم و ماهیت تبعیض نژادی می‌پردازد و بیشتر بر راهبردها و راهکارها برای مقابله با آن متمرکز شده است و ثانیاً به طور مستقیم از الفاظ

آیات قرآن نیست؛ هر چند امیر المؤمنین علیه السلام و دیگر ائمه علیهم السلام از قرآن در سخنانشان بسیار استفاده می‌کنند.

۱-۲. روش پژوهش

این پژوهش ضمن پرداختن به میزان کاربرد روایی واژه استنطاق به طور کلی و نیز استنطاق قرآن، با اشاره به نظریه شهید صدر در تفسیر موضوعی، مسائل مرتبط را با روش تحلیلی - توصیفی مورد بررسی قرار می‌دهد. گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و متن‌محوری بوده و عمده این تحقیق، قرآن و تحقیقات صورت گرفته در مورد تبعیض نژادی بوده است. روش تفسیری به کاررفته در این تحقیق، روش تفسیر اجتهادی قرآن به قرآن است؛ توضیح این‌که اگر موضوع و مسئله از تجربیات بشری و علوم انسانی و تئوری‌ها و مکاتب گرفته شده باشد و هدف، عرضه این موضوعات و مسائل بر قرآن و یافتن پاسخ قرآن به آن‌ها باشد در این صورت روش تفسیر موضوعی، استنطاقی است (ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۹). موضوع‌های میان‌رشته‌ای همچون: اقتصاد مقاومتی در قرآن، نظام مهندسی فرهنگی در قرآن، دیپلماسی عمومی در قرآن، بایسته‌ها و مبانی گردشگری اسلامی در قرآن و نظایر آن‌ها از این نوع تحقیق‌های استنطاقی هستند.

در روش استنطاقی به دلیل این‌که موضوع از خارج از قرآن بر قرآن عرضه می‌شود، لذا بدیهی است که دلالت‌های منطوقی آیات بر موضوع بحث یا موجود نیست و یا در حداقل ممکن است؛ لذا توجه به سایر دلالت‌های مورد قبول در تفسیر قرآن حائز اهمیت است. دلالت‌های مختلفی همچون: دلالت عقلی، دلالت‌های وضعی شامل تطابقی، تضمینی و التزامی، دلالت اقتضاء، دلالت تنبیه و اشاره و بقیه دلالت‌های التزامی کلام از این جمله هستند. استفاده از این دلالت‌ها در تفسیر استنطاقی جزو ارکان روش تفسیری است؛ زیرا اگر فقط مدلول‌های منطوقی آیات مورد توجه باشد، هرگونه تحقیقی که موضوع آن خارج از قرآن باشد، در قرآن غیر ممکن می‌گردد. در این تحقیق نیز در فهم آیات و دلالت معانی آیات بر ماهیت تبعیض نژادی، توجه به این دلالت‌ها شده است و پژوهشگر خود را ملتزم دانسته که در فهم معانی ضمن بهره بردن از این دلالت‌ها، پا را از آن فراتر نگذاشته و از اسلوب محاوره‌ای عقلا و اصول عقلی در فهم کلام خداوند تبعیت کند. در روش استنطاقی ابتدا سؤالات در مورد موضوع مورد بحث از خارج از قرآن بر قرآن عرضه می‌شود و سپس دیدگاه قرآن در مورد آن



سؤال دریافت می‌شود و در نهایت، با کنار هم قرار دادن این جواب‌ها، نظریه قرآن در مورد موضوع عرضه شده بر آن، به دست خواهد آمد.

«به نطق آوردن کلام الهی» یعنی حضور جدی قرآن در جوامع بشری، و حل معضلات و دغدغه‌ها، و ایفای نقش استنطاق به معنای «عرضه سؤالات به قرآن و دریافت پاسخ»، امری فراتر از تفسیر ترتیبی، تفسیر قرآن به قرآن، و تأویل قرآن است و با آن‌ها تفاوت ماهوی دارد؛ چه، این تعامل‌ها از متن قرآن آغاز می‌شود ولی شروع استنطاق، از متن جامعه و مشکلات آن است. با این وجود، تفسیر به رای نیز نیست؛ زیرا مستنطق با سؤال به سراغ قرآن می‌رود، نه با جواب. از سوی دیگر، اگرچه سطح اعلاى استنطاق، خاص اهل بیت علیهم‌السلام است، ولی به دلایل متعدد، استنطاق از قرآن به صورت کلی، منحصر در ایشان نیست.

۱- ۳. اهداف پژوهش

در تعریف مشهور از تبعیض نژادی - که به تفاوت قائل شدن برای نژاد یا گروهی از انسان‌ها گفته شده است -، مشاهده می‌شود که اطلاق موجود در این تعریف، همه‌گونه تبعیضی را در بر می‌گیرد و آن را منفی می‌شمارد؛ اعم از این‌که ممکن است این تبعیض از نظر دین، مثبت و درست باشد یا غلط. هدف از این پژوهش، پاسخ به این سؤال است که: آیا در تعریف تبعیض نژادی، قید مطابقت با رضایت الهی وجود دارد و تبعیض مطلوب هم وجود دارد و یا این‌که این تعریف از نظر قرآن نیز مطلق است و هر نوع تبعیضی، منفی است؟ بدیهی است که جواب این سؤال به صورت صریح در قرآن موجود نیست؛ زیرا سؤال در مورد موضوعی است که اساساً در قرآن در مورد آن به صراحت سخنی به میان نیامده است و اصطلاحاً موضوع، برون‌قرآنی است. این‌جاست که روش استنطاقی بیان می‌دارد که سؤال را باید بر قرآن عرضه کرد و از جوابی که از آیات قرآن به هر یک از دلالت‌های مذکور به دست می‌آید استفاده نمود و آن را پاسخ سؤال محسوب کرد. برای مثال، آیه **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾** (حجرات: ۱۳) بیان می‌دارد که گرامی‌ترین شما نزد خداوند، باتقواترین شماست؛ پس اگر گروهی باشند که تقوای الهی را به جا آورند، نزد خداوند گرامی‌اند. لذا این نتیجه به دست می‌آید که این برتر شمردن - که به واسطه تقوای الهی حاصل می‌شود -، مورد نظر و رضایت پروردگار و مطلوب است و حتی در قسمت اول آیه می‌توان

برداشت کرد که ویژگی‌های ظاهری، جنسیت، نژاد و مواردی از این دست، ملاک خداوند در برتر قرار دادن انسان‌ها نیست.

۲. تبعیض در لغت

واژه تبعیض در زبان فارسی به معنای «ترجیح بعض کسان بر بعض دیگر بدون مجوز مشروع و قانونی» است و «در تداول، گزیدن پاره‌ای و ترک و رد پاره‌های دیگر» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۶۳۸۹/۴). در لغت عرب، بعض، کل شیء به معنای طائفه‌ای از آن (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۸۳/۱) معنا شده است که به کل اضافه و نسبت داده می‌شود؛ چه این کل، خودش کلی باشد یا در ضمن اضافه شدن یا در ضمن تمام و مرکب بودن و چه این کل، مادی باشد یا معنوی و حاصل این که بعض، در امور کمی و نه کیفی به کار می‌رود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۸۵: ۳۲۵/۱). همان‌گونه هم که ابن فارس تصریح کرده است، ریشه معنایی این واژه، «تجزیه چیزی و هر طبقه و جزئی از آن چیز» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۶۹/۱) است و هم ایشان، تبعیض را این‌گونه معنا می‌کند: «فرق گذاشتن بین اجزای چیزی» و در زبان عرب، لفظ جزء نیز به همین معنا - با توجه به کل - استعمال می‌گردد چنان‌که راغب به آن تصریح دارد (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۳۴) به گونه‌ای که برخی، تبعیض را به «چیزی را متمایز کردن» معنا کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴: ۵۳/۲). در زبان انگلیسی، الفاظی همچون Discrimination و Prejudice که هم معنای تبعیض به کار می‌روند، در اصل معنایی خود، به معنای فرق‌گذاری و تفاوت قائل شدن بین چیزها یا پیش‌داوری است (Longman Dictionary of English, ۲۰۰۹: ۲۹۶ American).

۳. اصطلاح‌شناسی تبعیض

این تحقیق در پی آن است که اصطلاح تبعیض نژادی به درستی شناسایی شود. شاید بتوان برده‌داری توسط غرب را از زمینه‌های ایجادکننده مفهوم تبعیض نژادی به شکل امروزی آن دانست؛ به همین دلیل، تلاش می‌شود تا با توجه به وقوع جنبش‌های ضد تبعیض نژادی و مطالب مرتبط با آن، این اصطلاح از میان کلام غربیان بازشناسی شود و مفهوم آن روشن گردد. در تمام تعاریف، تبعیض نژادی زیرمجموعه تبعیض است.

۳-۱. اصطلاح تبعیض در علوم حقوقی

در اصطلاح حقوقی این واژه بار منفی به خود گرفته است و به رفتار غیرعادلانه و غیرمنصفانه



یک یا چند نفر از یک گروه خاص با دیگر مردم معنا می‌شود. تبعیض ممکن است غیرقانونی باشد که در رابطه با جنسیت، جهت‌گیری‌های جنسی، نژاد، دین، معلولیت و ملیت اعمال می‌شود. (Oxford dictionary Of Low ۲۰۰۳: ۱۵۴)

۲-۲. اصطلاح تبعیض در علوم جامعه‌شناسی

«در فرهنگ علوم اجتماعی، اصطلاح تبعیض، به نحوه برخورد نامطلوب با دسته‌های معینی از اشخاص در جهات و زمینه‌های تحکم‌آمیز دلالت می‌کند. در این نوع کاربرد، به فرایند یا شکلی از کنترل اجتماعی اشاره می‌شود که برای حفظ فاصله اجتماعی میان دو یا چند دسته یا گروه از طریق اتخاذ شیوه‌هایی کم و بیش نهادی یا عقلانی شده سودمند است. شیوه‌های به‌کار گرفته‌شده متضمن اسناد خودسرانه صفت زبردستی در زمینه‌هایی است که ربط چندانی با رفتار حقیقی افراد مورد تبعیض ندارد، و غالباً با عقاید پذیرفته‌شده درباره عدالت و انصاف در تضاد است» (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۱۲). بری نیز تعریف بی‌طرفانه‌ای از این اصطلاح می‌آورد: «طرز برخورد اختلافی هماهنگ با افرادی که متعلق به دسته یا گروه خاصی تلقی می‌گردند». اما با بیان خود، به صورتی منفی به شرح موضوع می‌پردازد: «اقوام مسلط در همه جا به تدبیرهای گوناگونی متوسل شده‌اند تا گروه‌های نژادی و قومی را تحت سلطه خود قرار دهند. اصطلاحی که معمولاً به چنین شیوه‌هایی اطلاق می‌شود تبعیض است» (همان).

۳-۳. تعریف تبعیض از نگاه حقوق بشر

در تعریف تبعیض در یکی از نشریات سازمان ملل متحد آمده است: «تبعیض متضمن هرگونه رفتاری است که بر دلایل و موجباتی از نوع طبیعی یا اجتماعی مبتنی باشد؛ دلایل و موجباتی که نه با استعدادها یا شایستگی‌های فردی ارتباط دارند و نه با رفتار مشخص خود فرد» (همان).

۴. پیشینه تعریف تبعیض نژادی

اگرچه واژه «نژاد» در انتهای قرن پانزده وارد واژگان اروپایی شد، اما در قرن نوزدهم بود که به‌عنوان مقوله‌ای علمی به شمار آمد. فردریکسون معتقد است مفهوم مدرن نژاد که به‌وسیله ویژگی‌های فیزیکی (اول از همه، رنگ پوست) به‌عنوان انواع انسان، پایه طبقه‌بندی شد، تا قرن هجده اختراع نشده بود» (سعادت‌نیاکی، ۱۳۹۸: ۱۲۲).

کاربرد گسترده اصطلاح «تبعیض نژادی» به پایان جنگ دوم جهانی و پیدایش هراس و وحشت حاصل از تجربه تاریخی نازیسم بازمی‌گردد. اگرچه استفاده از این اصطلاح، جدید است، می‌توان در مطالعه‌های جامعه‌شناختی، سیاسی، فرهنگی، مردم‌شناختی و فلسفی به آثار اندیشمندان گذشته مراجعه کرد و از خلال متون به‌جای مانده، به تبیین دیدگاه‌های آنان در این زمینه پرداخت (ر.ک: همان).

۵. تعریف غرب از تبعیض نژادی

بروس کوئن، تبعیض نژادی را یکی از قدرتمندترین و مخرب‌ترین اشکال تبعیض می‌داند که برحسب آن، یک گروه نژادی خود را برتر از گروه‌های نژادی دیگر تلقی می‌کند (ر.ک: کوئن، ۳۴۹: ۱۳۸۰). میشل ویویورکا، جامعه‌شناس فرانسوی، در مقدمه کتاب صحنه تبعیض نژادی، این پدیده را متصل و پیوندیافته به دو منطق تحقیر و فرق‌گذاری می‌داند (ر.ک: Wiewiorka, XV: ۱۹۹۵). «به زبان ساده، فرق‌گذاری بین انسان‌ها همراه با تحقیر، منطق حاکم بر تبعیض نژادی است» (سعادت‌نیاکی، ۱۳۹۸: ۱۲۳). او همچنین در کتاب نژادپرستی و مدرنیته نتیجه می‌گیرد که تبعیض نژادی دارای هسته انسان‌شناختی سختی است که تحلیل‌های جامعه‌شناختی در مورد پیشروی و عقب‌گرد آن را در مقام تحقیقاتی جنبی قرار می‌دهد (ر.ک: جهانگللو، ۱۳۷۳: ۱۹۰). آنجلینا پراولا، معتقد است که رفتار نژادپرستانه با تزلزل و ازهم‌پاشیدگی روابط اجتماعی به حد عالی خود می‌رسد؛ زیرا خلأی که جایگزین روابط اجتماعی می‌شود، برای حفظ بقای ایدئولوژیک خود، به مراجع اسطوره‌ای در حوزه هویت فرهنگی اشاره می‌کند. از نظر اتین بالیبار، تبعیض نژادی پدیده‌ای مدرن و نتیجه برخورد مستقیم بین اقوام و نژادها در چارچوب یک اجتماع ملی است (ر.ک: همان: ۱۸۹). جرج فردریکسن، با تکیه بر روش جامعه‌شناختی وبری یعنی با توجه به «فرایند مدرن عقلی کردن سلطه سیاسی» به این نظر می‌رسد که برای کاهش دادن یا از بین بردن نیروی تبعیض نژادی در اجتماع، باید روابط قدرت بین گروه‌های نژادی را تغییر داد (ر.ک: همان: ۱۸۸).

برخی همچون آلن تورن در کتاب تبعیض نژادی و مدرنیته، این مفهوم را «بیماری اجتماعی مدرنیته» توصیف می‌کند (ر.ک: همان: ۱۸۷) که به گفته ویویورکا، اگر مدرنیته به عنوان رویکردی فلسفی - تاریخی در نظر گرفته شود که در دوگانگی دو مرجع گاه متضاد و گاه همسان یعنی از یک سو عقل و پیشرفت و از سوی دیگر ذهنیت فرهنگی و هویت خلاصه



می‌شود، این نتیجه به دست می‌آید که پدیده مدرن تبعیض نژادی، ترکیبی از دو منطق نابرابری‌گرا و تفاوت‌گرا است (ر.ک: همان: ۱۸۶). «به گفته تورن، تبعیض نژادی، نتیجه چندگانگی فرهنگی و تفاوت بین فرهنگ‌ها نیست؛ زیرا تنها زمانی می‌توان از تبعیض نژادی سخن گفت که فرهنگی در مقابل فرهنگ‌های دیگر احساس خطر کند. به عبارت دیگر، تبعیض نژادی نتیجه از بین رفتن فواصل حفظ‌کننده بین دو فرهنگ و تجزیه فرهنگی در فرهنگ مسلط اجتماع است. از دیدگاه تورن، فقط دموکراسی قادر است از تسلط مطلق ایده‌های نژادپرستانه در اجتماع جلوگیری کند؛ لذا برای زنده نگاه داشتن دموکراسی، باید به اشکال گوناگون مبارزه اجتماعی، شکل نویی بخشید» (همان: ۱۸۷).

۶. مقایسه تعاریف غربی تبعیض نژادی با تبعیض نژادی از منظر قرآن

۶-۱. مدل قرآنی از تبعیض

در مدل غربی، عمدتاً تبعیض یک گروه یا فرد را بر فرد و جامعه مشاهده می‌کنیم که از سمت برتر با ملاک‌های مختلف به سمت پایین‌تر اعمال می‌شود. در واقع اندیشمندان و صاحب‌نظران غربی، نظری غالب دارند که هر نوع از تبعیض را منفی، و آن را میان انسان‌ها دانسته‌اند. یعنی اراده برتری را که فرای این دو گروه تبعیض‌قائل شونده و گروه مورد تبعیض باشد در تفکرات خود جای نداده‌اند.

از این دیدگاه، تعریف تبعیض نژادی، نوعی اعمال قدرت از گروهی خودبرترپندار است که همیشه دارای وجهه منفی است؛ اما یا جنبه مثبت ندارد یا تبعیض نژادی محسوب نمی‌شود؛ یعنی نمی‌توان فرد یا گروهی را بر فرد یا گروهی برتری داد بدون آن‌که از دید ناظران ثالث، جنبه مثبت داشته باشد و این برتری، جزء حق فرد یا گروه برتر شمرده شود. همچنین خداوند به عنوان خالق، در جایگاه اعمال تبعیض بر دیگران در نظر گرفته نشده است. در مدل قرآنی، خداوند تعیین می‌کند که چه فرد یا گروهی شایسته دریافت کرامت الهی است؛ اما این شایستگی، مجوز تبعیض را به او نمی‌دهد؛ در واقع، انسان با تقوا، با این‌که برتر از افراد بی‌تقوا نزد خداست، اما نه خود به تبعیض در امور دنیوی قائل است و نه خداوند چنین اجازه‌ای به او می‌دهد. پس فرق‌گذاری و برتر دانستن در این مدل، به معنای تبعیض قائل شدن نیست تا دیگران را از حقوق خودشان محروم نمایند و این کار را با برگزیده شدن از طرف خدا توجیه

نمایند؛ هر چند خداوند با علم بی‌انتهایش می‌داند که آنان در حقیقت نیز برترند.

اما این که چگونه احساس می‌شود که تبعیض در برخی آیات قرآن وجود دارد، قابل بررسی است: خداوند، قوم بنی‌اسرائیل را بر جهانیان برتری داد: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره: ۴۷) و همچنین در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (جاثیه: ۱۶)

این دو آیه بیان می‌کنند که اولاً خداوند و معیارهای اوست که تعیین‌کننده برتری قومی و نه نژادی بر دیگر اقوام است و ثانیاً می‌توان بین اقوام، یکی را بر دیگری رجحان داد؛ اما آیا این فضیلت، باید منجر به وضع حقوق و برتری دنیوی و امتیاز قائل شدن برای قوم بنی‌اسرائیل نسبت به دیگر اقوام شود یا این که آن‌ها نزد خداوند برترند و به همین خاطر، مشمول امداد، کمک‌های الهی و نصرت‌های غیبی می‌شوند؟ روشن است که قسمت دوم صحیح است؛ این نصرت‌ها آن‌ها را در جایگاه عاملان تبعیض بین خودشان و دیگر اقوام و محق به آن قرار نمی‌دهد.

۶-۲. تقوای الهی، مولفه اصلی تفاوت و نه تبعیض

همان طور که در آیه سیزده سوره حجرات اشاره شد، تقوای الهی باعث گرمی شدن جایگاه افراد و اقوام نزد خداوند است. پس مؤلفه اساسی برای ایجاد برتری مطلوب نزد خداوند، فارغ از هر نوع ویژگی ظاهری، با توجه به تعریف تقوا، انجام دادن واجبات و دوری از محرمات است؛ پس قومی که می‌خواهد مورد توجه خدا قرار گیرد، بایستی به اوامر الهی عمل کند و از نواهی او اجتناب نماید که در نتیجه خداوند نسبت به دیگران، برای آن قوم، برتری خاصی لحاظ می‌کند که در غیر آن‌ها، اعمال نمی‌کند؛ این اعمال برتری، به معنای تبعیض قائل شدن نیست؛ بلکه همه انسان‌ها قابلیت دریافت آن را دارند؛ به همین جهت، برتری جویی و اعمال تبعیض به خاطر آن، مورد نظر خدا نیست. در برخی از آیات قرآن آمده است که: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ (طلاق: ۲)، ﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (طلاق: ۳) و همین طور ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (اعراف: ۹۶) که نشان می‌دهند رزق بدون حساب و برکات خداوند، نصیب متقین می‌شود؛ یعنی اگر قومی بنا بر تقوا داشته



باشند، خداوند با دادنِ روزی بی حساب و باز کردن باب برکت، آن‌ها را در دریافت نعمات الهی، برتر از دیگر اقوام قرار می‌دهد. همچنین قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ (آل عمران: ۱۲۰) که نشان می‌دهد تقوا باعث می‌شود تا مصونیت در برابر شرارت‌های دیگر اقوام ایجاد گردد که می‌تواند عامل بقای یک قوم باشد؛ البته این نعمات، مجوز ایجاد تبعیض برای قوم یا فرد برتر شمرده شده نیست.

۶-۳. عوامل الهی برتری، اختلاف با تعاریف غربی و اتحاد در نتیجه

اینکه خداوند تصمیم می‌گیرد که کدام قوم یا فرد بر دیگران برتری داشته باشند، تفاوتِ تفکر قرآنی با تفکر غربی است. در آیهٔ سیزده سورهٔ حجرات، عبارت «عند الله» به خوبی نشان می‌دهد که ملاک برتری و نه تبعیض قائل شدن، تنها توسط خداوند لحاظ می‌شود و انتهای آیه، علت آن را علیم و خبیر بودن پروردگار ذکر می‌کند؛ یعنی خداوندی که دانا و با خبر از ویژگی‌های یک قوم و نژاد است، با علم بی‌انتهایش، حکم به برتری و تبعیض دادن او بر دیگرانی می‌کند که صلاحیت ندارند.

به عبارت دیگر، هر چیزی که در جهت الهی باشد می‌تواند عامل برتری قرار بگیرد؛ اگر قومی همان ملاک الهی را داشته باشد و در جهت سنت‌های الهی حرکت کند، خداوند آن قوم را - همانند بنی اسرائیل - تا هنگامی که ملاک الهی را دارا هستند، برتر قرار می‌دهد.

قرآن کریم در آیات دیگری از پیامبرانش سخن می‌گوید: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (انعام: ۸۳) و خاطر نشان می‌سازد این خداست که حضرت ابراهیم را برتر از قومش قرار می‌دهد و نسل او را از نعمت هدایت بی‌واسطه بهره‌مند می‌گرداند: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (انعام: ۸۴) ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (انعام: ۸۵) ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (انعام: ۸۶) این آیات، نسلی از حضرت ابراهیم را نشان می‌دهد که خداوند از پیامبران قرار داد و این افتخار و برتری، شامل هر کس نمی‌شود و با اجابت دعای آن حضرت انجام گرفته است. همچنین خداوند، در آیهٔ بعدی، تصریح به برگزیده شدن آن‌ها می‌نماید: ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (انعام: ۸۷).

مطلب بعدی این که اگر برگزیدگان قومی و کسانی که از طرف خداوند، واجد شرایط پیامبری شناخته شده‌اند، به پایه‌های آیین الهی یعنی کتاب، حکم و نبوت، کافر شوند، خداوند، گروه دیگری را انتخاب می‌کند: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِكَافِرِينَ﴾ (انعام: ۸۹). این مسئله، خاطر نشان می‌کند که برتری از طرف خداوند، همیشگی و قطعی نیست و تا موقعی است که ملاک الهی را برآورده سازد؛ وگرنه این برتری در مورد قوم و افرادی دیگر لحاظ می‌گردد.

۶- ۴. اصالت تقرب و رضای خداوند در برابر اصالت نژادی

وقتی تعاریف غربی در مورد تبعیض نژادی مرور می‌گردد، آن‌ها همگی از نقش انسان‌ها یا گروه‌ها و اقوام و نژادهایی که خود را برتر دانسته و دیگران را مورد تبعیض قرار داده‌اند، یاد می‌کنند و همواره می‌گویند که انسان‌ها نمی‌توانند هم‌نوعان دیگر خود را به خاطر نژاد - مثلاً در مورد تبعیض نژادی -، مورد تبعیض قرار دهند و خودشان را برتر بدانند و در انتها نتیجه می‌گیرند که این تبعیض درست نیست و نباید وجود داشته باشد. قرآن نیز تبعیض نژادی و نژادپرستی را با دیدگاه منفی مطرح و آن را محکوم می‌کند و خداوند را از بین‌برنده آن معرفی می‌نماید و به اهل مورد ستم، برتری عطا می‌فرماید.

در قرآن کریم، خداوند می‌فرماید که فرعونیان، تبعیض نژادی را بر علیه بنی اسرائیل روا داشتند و نژاد خودشان را برتر از آنان پنداشتند: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يذَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص: ۴)؛ اما اراده خداوند بر آن تحقق یافت که کسانی که به رهبری موسی و پروردگارش ایمان آوردند و مستضعف بودند، برتری قرار دهد: ﴿وَوَرِّدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص: ۵). خداوند در ادامه می‌فرماید که اوست که زمینه تمکن و در نتیجه، برتری مستضعفان بنی اسرائیل را فراهم آورده و مایه پستی فرعونیان را مهیا ساخته است: ﴿وَوُئِمَّ كُنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَوَرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (قصص: ۶). در حقیقت، قرآن کریم با استفاده از لفظ «علا» می‌فرماید که فرعونی که نژاد خود را برتر از نژاد بنی اسرائیل می‌دانست، توسط قدرت خداوند، به درجه پایین سقوط می‌کند و افراد ضعیف‌نگه‌داشته‌شده‌ای که اعمالشان مورد رضایت الهی است، برتر می‌شوند.



در مجموع آنچه به عنوان نتیجه می‌توان ذکر کرد این است که از دیدگاه قرآن، تبعیض نژادی همانند تعریف غرب، با خودبرترپنداری و در جهت استثمار و تسلط بر دیگران همراه است؛ درحالی‌که، مبانی اسلام و قرآن، خداپرتری را یادآور می‌شود و با برتری هر قوم با معیارهای تبعیض‌آمیز و بر اساس نژاد و دیگر مسائل مادی، مخالف است و با آن مبارزه می‌کند. حال، قومی که خداوند - با از بین بردن قوم گردنکش دیگر - به آن‌ها منزلت داده است، ناپستی از این موقعیت، سوء استفاده کند و خود را قوم و نژادی برتر بداند و تبعیض نژادی و قومی را اعمال نماید؛ زیرا این کار همانند همان کار قوم نابودشده قبلی است.

در واقع، برتر بودن نزد خداوند، نباید باعث جداسازی یک گروه دارنده آن در مقابل فاقد آن شود. برتر بودن، یک موهبت است؛ اما زمینه‌ساز دریافت امتیازات ویژه مادی نیست.

۶- ۵. تبعیض قرآنی اعم از دین، قدرت، اصالت و عقیده

تعریف دیگری از تبعیض نژادی وجود دارد که آن را نتیجه نژادپرستی می‌داند؛ به این صورت که نژادپرستی، اعتقادی است که بر اساس آن، برخی گروه‌های انسانی با ویژگی‌ها و یا خصوصیات خاص نسبت به گروه‌های دیگر، برتر یا پست‌تر محسوب می‌شوند. رفتار نژادپرستانه، نه فقط ممکن است به صورت واضح و آشکار بروز نماید، مثل این‌که برخی‌ها را به خاطر نژاد یا رنگ پوستشان تهدید کنند، بلکه این رفتارها ممکن است گاهی پنهانی و نهفته باشد؛ مثل زمانی که یک جامعه به‌طور نظام‌مند با گروه‌های مختلف بر اساس شکلی از قضاوت تبعیض‌آمیز، رفتار می‌نماید. رفتار نژادپرستانه، اغلب منجر به تبعیض نژادی می‌شود که پیامدهای منفی واضحی دارد؛ گستره این رفتارها از غفلت ساده یا نادیده گرفتن افرادی که متفاوت و پست شمرده می‌شوند تا اشکال صریح‌تر آزار، استثمار یا محرومیت را شامل می‌شود (ر.ک: رضایی، ۱۳۸۴: ۷۷).

بر اساس این تعریف از تبعیض نژادی، می‌توان گفت هرگونه عامل تفاوت - مثلاً دین - میان افراد مختلف که جنبه نژادپرستی به خود بگیرد، عامل تبعیض محسوب می‌شود. غربی‌ها دین اسلام را به عنوان یک نژاد در نظر گرفته‌اند و به همین دلیل، اسلام به عنوان یک عامل تبعیض محسوب می‌شود؛ حقوق مسلمانان ساکن غرب، زیر پا گذاشته می‌شود و پدیده‌ای به نام اسلام‌هراسی و در نتیجه، اسلام‌ستیزی به وجود می‌آید (ر.ک: فضل‌خانی، ۱۳۹۶: ۱۳۱).

پس در این تعریف، قدرت برتر یک گروه در برابر گروه دیگر می‌تواند به تبعیض نژادی بینجامد؛ مثلاً یک طبقه سفیدپوست با داشتن قدرت از هر نوعی، امکان اعمال تبعیض را دارد و می‌توان آن را تبعیض نژادی نامید.

قرآن اتفاقاً دین اسلام را مایه اتحاد می‌داند که با وجود انبیای مختلف، یک دین را نزد خداوند معتبر می‌داند و به کار نبردن واژه ادیان، خود از ابتدا، زمینه هر نوع تبعیض بر مبنای دین و تبعیض دینی را از بین برده است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران: ۱۹).

همچنین برتری جویی بنی اسرائیل در کنار فساد آمده است که جنبه منفی آن را نشان می‌دهد و خاطر نشان می‌کند که تبعیض و برتری جویی با فساد همراه است: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (اسراء: ۴).

همچنین قرآن کریم از قول حضرت سلیمان می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (ص: ۳۵) که در نتیجه آن درخواست، خداوند باد و جنیان را در تسخیر او قرار داد و فرمود: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (ص: ۳۹) تا به هر که می‌خواهد ببخشد یا دریغ کند. همچنین خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نمل: ۱۵) که فضیلت و برتری حضرت داوود و سلیمان بر بسیاری از بندگان مؤمن را یادآوری کرده است و در آیه بعد، از امتیازات و برتری‌های ایشان با عنوان «فضل مبین» نام می‌برد: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (نمل: ۱۶)؛ اما هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که این دو پیامبر خدا از این فضیلت و برتری‌ها، برای تبعیض نژادی و فرق‌گذاری بین خود و دیگران و بهره‌مندی از امتیازات ویژه مادی در جهت منافع خودشان استفاده کنند.

همچنین با توجه به آیه قرآن که می‌فرماید: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (تغابن: ۱۶) و در کنار آن قرار دادن آیه ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ (حجرات: ۱۳)، این نتیجه حاصل می‌شود که هر چه فرد یا گروهی، بیشتر تقوا را مراعات کند، گرامی‌تر است و در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرد و نسبت به دیگران، شایستگی بیشتری برای مورد برتری قرار گرفتن نزد خداوند

تعیین مفهوم تبعیض نژادی در قرآن بر مبنای تفسیر استنباطی

دارد. پس می‌توان گفت که تبعیض نژادی، در هیچ کدام از موارد بالا مورد تأیید نیست.

۷. نتیجه‌گیری

هدف از این نوشتار، رسیدن به تعریف قرآن از تبعیض نژادی بود. به همین جهت، دیدگاه‌ها و نظریات اندیشمندان مختلف، بررسی گردید و در میان تعاریف متعدد، موضوع اساسی، مشخص و در قرآن، به روش تفسیر استنباطی، مورد پژوهش قرار گرفت و نقطه نظرات قرآن در مورد تبعیض نژادی کشف گردید. نتایج برداشتی، در موارد زیر قابل ارائه است:

۱. آنچه که در پژوهش مشخص شد این است که تبعیض نژادی از دیدگاه قرآن همانند نگاه غربی است که در هیچ‌کدام از این دو، تبعیض نژادی پذیرفته نیست.
۲. در مدل قرآنی، نقش رضایت خداوند به عنوان اصلی‌ترین عاملِ اعمال برتری، به صورت ویژه، مشهود است؛ اما این برتری نبایستی منجر به ایجاد تبعیض گردد.
۳. برتری یک قوم یا فرد، نتیجه هر چیزی است که خداوند در صورت رضایت از آن، در مورد گروهی که در جهت ملاک‌های الهی - به طور مشخص، تقوا - حرکت کنند، اعمال می‌کند.
۴. تبعیض نژادی، آن طور که از تعاریف غربی بر می‌آید، پدیده‌ای نامطلوب است که بایستی حذف شود و به نظر قرآن، تبعیض نژادی و برتری قومی به صرف ویژگی‌های ظاهری در هیچ موردی صحیح نیست.
۵. برتری و برگزیده بودن نزد خداوند تا موقعی در مورد قومی خاص اعمال می‌شود که آن قوم در جهت خواست الهی حرکت کنند، در غیر این صورت، خداوند عامل برتری آن‌ها بر دیگران را از میان بر می‌دارد و دیگران را بر آنان برتری می‌دهد.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغه، تصحیح: عبدالسلام محمّد هارون، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول.
۲. اصفهانی، حسین بن محمّد راغب، (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم و دمشق: الدار الشامیه، اول.
۳. تابناک امروز، (بی تا)، نژادپرستی، تابناک، <https://tabnak.ir/fa/tags/۸۸۴۵/۱>.
۴. جهاننگلو، رامین، (۱۳۷۳ ش)، «معرفی کتاب نژادپرستی و مدرنیته»، نشریه گفتگو، شماره ۳.
۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ ش)، لغت نامه دهخدا، زیر نظر: محمّد معین و دیگران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دوم.
۶. سازمان ملل متحد، (۱۳۸۴ ش)، الفبای آموزش حقوق بشر، مترجم: سهراب رضایی، تهران: عابد، اول.
۷. سعادت نیاکی، حمیدرضا و فتح طاهری، علی، (۱۳۹۸ ش)، «بررسی تبعیض نژادی در فلسفه کانت»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی تأملات فلسفی، شماره ۲۲.
۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، العین، تصحیح: مهدی مخزومی و دیگران، قم: نشر هجرت، دوم.
۹. فضل‌خانی، اکرم، (۱۳۹۶ ش)، «بررسی حقوق اقلیت‌ها در غرب و ایران»، پژوهش نامه حقوق بشری، شماره ۷.
۱۰. فیومی، أحمد بن محمّد مقرئ، (۱۴۱۴ ق)، المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر، قم: دار الهجرة، دوم.
۱۱. قاضی زاده کاظم، (۱۳۹۶ ش)، تفسیر موضوعی ۱، قم: مرکز آموزش الکترونیکی دانشگاه قرآن و حدیث، دوم.
۱۲. کونن، بروس، (۱۳۸۰ ش)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه: غلامعباس توسلی و دیگران، تهران: انتشارات سمت، دوازدهم.

۱۳. گولد، جولیس و دیگران، (۱۳۷۶ ش)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: مصطفی ازکیا و دیگران، تهران: انتشارات مازیار، اول.
۱۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۵ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی، اول.
۱۵. Fredrickson, G., (۲۰۰۳), *Racism: A Short History*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
۱۶. Mayor, Michael, *Longman Dictionary of American English*, (۲۰۰۹), Harlow: Pearson Education Limited, ۵th.
۱۷. Wiewiorka, Michel, (۱۹۹۵), *The Arena of Racism*, Translated by: Chris Turner, London: Sage Publications Ltd.



نعمت رضوان الهی و چگونگی رسیدن به آن از منظر آیات الهی

سید عباس حسینی پور عزآبادی^۱

چکیده

قرآن نعمت‌های مادی و معنوی متفاوتی را برای اهل بهشت بیان کرده است. در این میان، نعمت «رضوان» را به عنوان نعمتی معنوی معرفی می‌کند. از رضوان الهی که همان رضایت و خشنودی خداوند نسبت به بنده بوده، با تعبیر «وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» به بالاترین و مهم‌ترین نعمت‌های بهشت یاد شده که این خود، از اهمیت تکامل روحی و معنوی انسان به عنوان اصل خلقت، پرده برمی‌دارد. بر اساس روایات از آیات الهی این‌گونه برمی‌آید که لازم است بندگان برای دستیابی به این نعمت بزرگ به درگاه الهی دعا کنند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به بیان چگونگی رسیدن به این نعمت بزرگ پرداخته است. آیات قرآن، ایمان حقیقی و عمل نیک، هجرت برای پایبندی به اعتقادات، تلاش بدنی و مالی در مسیر الهی، برپاداشتن نماز و پرداخت زکات و اطاعت‌پذیری از خداوند و پیامبرش را از اسباب رسیدن به این نعمت بزرگ بیان کرده است.

کلیدواژه‌ها: رضوان الهی، نعمت، بهشت، نعمت معنوی، بالاترین نعمت بهشت.



*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۴.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث (noorolaeme۱۲@gmail.com)

۱. مقدمه

قرآن به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی در بردارنده مفاهیم والایی است. بهشت نتیجه اعمال نیکی است که انسان در زندگی دنیا برای خود رقم زده است. بر اساس آیات الهی، نهرهای شیر و عسل و میوه‌های متنوع از جمله نعمت‌های بهشت است که نصیب ساکنان آن خواهد شد. توصیف بهشت و نعمت‌های آن از موضوعاتی است که در قرآن، فراوان به آن پرداخته شده است. نعمت «رضوان الهی» نیز از دیگر نعمت‌های بهشت بوده که بر اساس آیه ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه: ۷۲)، به‌عنوان بالاترین نعمت معرفی شده است.

۱-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت این پژوهش و بررسی نعمت «رضوان» از آن جهت است که یکی از مهم‌ترین موضوعات قرآنی را که بیان نعمت‌های بهشت است، بیان می‌کند؛ همچنین بیان راه‌های دستیابی به این نعمت ارزشمند از دیگر جنبه‌های ضرورت و پرداختن به این موضوع است.

۲-۱. سؤالات پژوهش

این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این سؤالات است که: نعمت رضوان الهی که به‌عنوان بالاترین نعمت معرفی شده، چیست؟ از منظر آیات الهی چگونه می‌توان به این نعمت دست پیدا کرد؟

۳-۱. پیشینه پژوهش

با توجه به این که این نعمت از زبان قرآن معرفی شده، مفسران در تفاسیر به بیان آن پرداخته‌اند و در برخی از مقالات نیز از آن سخن گفته شده است؛ لکن تاکنون به این شیوه در مقاله‌ای جداگانه، معنای این نعمت و راه‌های دستیابی به آن از نگاه قرآن مطرح و بررسی نشده است.

۴-۱. روش پژوهش

نگارنده در این پژوهش بر آن است با استعانت کلام مفسران به روش تحلیلی - توصیفی، ضمن معرفی نعمت رضوان الهی، به سؤالات مطرح شده پاسخ دهد و راه‌های دستیابی به این نعمت را بیان کند.

۵-۱. مفهوم‌شناسی رضوان

رضوان از ماده «رَضِيَ يَرْضِي رِضًا» اسمی است که برای «رضا» قرار داده شده است. این واژه به معنای خشنودی زیاد آمده و چون بزرگ‌ترین رضا، خشنودی خدای تعالی است، واژه «رضوان» در قرآن به هر چه که از اوست اختصاص یافته است. رضای بنده از خدا آن است که قضای خدا را مکروه ندارد و رضای خدا از بنده آن است که ببیند بنده از دستور او پیروی و از منهی او کناره‌گیری می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۰/۲).

رضوان به معنای خشنودی و رضایت در کاربست‌های دینی و قرآنی، به خداوند اختصاص دارد؛ لکن دیگر مشتقات واژه «رضی» در قرآن، هم در مورد خداوند و هم در مورد انسان به کار رفته است، مانند: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ هم خداوند از راستگویان خشنود است، و هم آنها از خدا خشنودند (مانده: ۱۱۹) و ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ آیا [شما ناراضیان از حضور در جبهه جهاد] به زندگی دنیا به جای آخرت راضی شده‌اید؟! (توبه: ۳۸) (ر.ک: حسنی، ۱۳۹۸: ۴۵ - ۵۵).

رضوان از صفات فعل الهی است نه از صفات ذات؛ چراکه تغییر در صفات ذات، امکان ندارد و رضوان الهی تغییرپذیر است و ممکن است فردی به سبب عمل نیکی مورد رضایت الهی باشد و پس از مدتی به دلیل گناه مورد خشم غضب الهی قرار بگیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۶/۹).

۲. رضایت الهی؛ بالاترین پاداش

قبل از بیان و بررسی چگونگی دسترسی به نعمت رضوان، لازم است پیرامون عظمت این نعمت در میان سایر نعمت‌های بهشت و همچنین درخواست این مقام عظیم از خداوند نکاتی بیان شود.

آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام بیانگر این مطلب است که بالاترین نعمت‌های الهی، رضایت خداوند از اعمال و کردار انسان است. آیه ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (مانده: ۱۱۹) خشنودی خداوند را رستگاری بزرگ معرفی کرده و آیه ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه: ۷۲)، این خشنودی را به عنوان بالاترین پاداش و نعمت بیان می‌دارد. نکره آمدن واژه «رضوان» در این آیه نیز یا به دلیل عدم درک حقیقت این



نعمت و حدود آن توسط انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۳۳۹) یا برای بیان این است که کمترین رضوان الهی نیز از سایر نعمت‌های بهشتی، بالاتر و بهتر است (همان؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۰/۸).

حال ممکن است این سؤال مطرح شود که چرا نعمت «رضوان» بالاترین نعمت و پاداش است؟ در پاسخ گفته می‌شود که اگر مقایسه‌ای بین روح و جسم داشته باشیم، متوجه می‌شویم جایگاه روح نسبت به جسم همانند جایگاه فرمانده و فرمانبر است و براساس آیات و روایات، هدف نهایی تکامل روح است و جسم، وسیله‌ای برای این هدف است؛ بنابراین لذت‌های روحی قابل مقایسه با لذت‌های جسمی نیستند، همان‌گونه که دردهای روحی به مراتب سخت‌تر و دردناک‌تر از دردهای جسمی‌اند (همان).

در تفسیر عیاشی از ثویر از علی بن الحسین علیه السلام روایت شده که فرمود: إذا صار أهل الجنة في الجنة - ودخل ولي الله إلى جناته ومساكنه، واتكأ، كل مؤمن على أريكته حفته خدامه، وتهدلت عليه الأثمار، وتفجرت حوله العيون، وجرت من تحته الأنهار، وبسطت له الزرابي، ووضع له النمارق، وأتته الخدام بما شاءت هواه من قبل أن يسألهم ذلك - قال: وتخرج عليه الحور العين من الجنان فيمكثون بذلك ما شاء الله. ثم إن الجبار يشرف عليهم فيقول لهم: أوليائي وأهل طاعتي وسكان جنتي في جوارى الأهل أنبئكم بخير مما أنتم فيه؟ فيقولون: ربنا وأى شيء خير مما نحن فيه: فيما اشتهت أنفسنا ولذت أعيننا من النعم في جوار الكريم؟ قال: فيعود عليهم القول فيقولون ربنا نعم - فأتنا بخير مما نحن فيه فيقول تبارك وتعالى لهم: رضاي عنكم ومحبتى لكم خير وأعظم مما أنتم فيه - قال: فيقولون: نعم يا ربنا رضاك عنا - ومحبتك لنا خير وأطيب لأنفسنا - . ثم قرأ على بن الحسين عليه السلام هذه الآية: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ - خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ - وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (عیاشی، ۱۳۸۰: ۹۶/۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵/۴۹۸).

وقتی اهل بهشت وارد بهشت شوند و ولی خدا به جنات و قصرهای خود درآید و هر مؤمنی بر تخت خود تکیه زند، خدمت‌گزارانش به دورش حلقه می‌زنند و شاخه‌های پر میوه، خود را به طرفش خم می‌کنند و در پیرامونش چشمه‌سارها جوشیدن می‌گیرد و از چشم‌اندازش نهرها به جریان می‌افتد و برایش بساطها گسترده می‌گردد و پشنتی‌ها برایش می‌گذارند و هر چه را که



بخواهد و اشتها کند قبل از آن که به زبان آورد، خدامش برایش حاضر می‌سازند و برایش حورالعین از جنان بیرون می‌آیند و بندگان خدا آن چه خدا بخواهد در این حالت و در این تنعم به سر می‌برند. تا آن که پروردگار جبار برای آنان تجلی می‌کند و می‌فرماید: ای اولیاء و ای اهل طاعت من! و ای ساکنان بهشت من که در جوار من منزل گرفته‌اید! میل دارید به شما از کرامتی بالاتر از آن چه دارید خبر دهم؟ عرض می‌کنند: پروردگارا! آن چیست که از این بهشت که هر چه بخواهیم در آن می‌یابیم، بهتر و بالاتر است؟ بار دیگر همان پرسش تکرار می‌شود و عرض می‌کنند: پروردگارا! بله؛ آن کدام خیر است که بهتر از این بهشت است؟ خدای تعالی می‌فرماید: رضایت من از شما و دوستی من نسبت به شماست که از آن لذت‌ها و نعمت‌ها که در آنید بهتر است. به عرض می‌رسانند: آری، پروردگار ما! رضایت تو از ما، و محبت تو، به ما، بهتر و گواراتر است. آن گاه علی بن الحسین این آیه را تلاوت فرمود: ﴿خداوند به مردان و زنان باایمان، باغ‌هایی وعده داده است که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است. در آن جاودانه خواهند بود. و [نیز] سراهایی پاکیزه در بهشت‌های جاودان [به آنان وعده داده است] و خشنودی خدا بزرگ‌تر است. این است همان کامیابی بزرگ﴾.

انسانی که در دنیا به دستور خداوند عمل کرده و به اعتقادات پای‌بند بوده و در حلال و حرام دقت داشته است و به درجهٔ «نفس مطمئنه» رسیده، خدا هم از او راضی است. آری! وقتی انسان در مزرعهٔ دنیا زحمت می‌کشد، خود را تربیت می‌کند، نفس سرکشش را رام می‌سازد و همیشه مراقب نفس است تا در بزرگراه دنیا از مسیر اصلی خارج نشود و نهایت به مقام نفس مطمئنه دست پیدا می‌کند، سزاوار است بهترین محصول را در سرای آخرت برداشت کند که همان کسب رضایت و خشنودی خداوند متان است.

۳. دعا برای رسیدن به رضوان الهی

رسیدن به رضوان الهی به قدری مهم است که خداوند در سورهٔ مبارک بقره وقتی دربارهٔ دعا کردن مردم بعد از مناسک حج صحبت می‌کند بیان می‌دارد، عده‌ای از خدا فقط نعمت‌های دنیایی را طلب می‌کنند: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا﴾ (بقره: ۲۰۰)؛ اما در مقابل، گروهی حسنهٔ دنیا و آخرت را می‌خواهند و همان دعای معروفی است که روزانه بسیاری از مؤمنان و مؤمنات در قنوت نمازهایشان می‌خوانند: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (همان: ۲۰۱).

امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه، کسب رضایت الهی را مقصود از حسنه آخرتی می‌دانند و می‌فرمایند: «رضوان الله و الجنة فی الآخرة و السعة فی المعیشة و حسن الخلق فی الدنيا؛ نیکی در آخرت رضایت خداوند و بهشت است و در دنیا رزق و معاش نیکو و نیکویی خُلق است» (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۹/۱۷؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۹۹).

این آیه علاوه بر دعوت به دعا برای رسیدن به رضوان الهی، بیانگر اهمیت و عظمت این نعمت در میان نعمت‌های بهشت است.

۴. چگونگی رسیدن رضوان الهی

پس از بیان نعمت رضوان الهی لازم است به این سؤال پاسخ داده شود که چه اموری سبب رضایت خداوند از بنده خواهد شد و بنده را به مقام رضوان الهی - که بالاترین پاداش معرفی شده - می‌رساند؟ در این قسمت با استفاده از آیات قرآن کریم به معرفی برخی از این اسباب می‌پردازیم:

۴-۱. ایمان و عمل صالح

خداوند در سوره بینه به دو عامل بسیار مهم برای دستیابی به رضایت الهی اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾؛ (بینه: ۷) آنان که ایمان آوردند و نیکوکار شدند، به حقیقت بهترین اهل عالمند. سپس در آیه بعد نتیجه ایمان و عمل صالح را - که همان رضایت الهی باشد -، بیان می‌کند: ﴿جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾؛ (بینه: ۸) پاداش آن‌ها نزد خدایشان باغ‌های بهشت عدن است که نهرها زیر درختانش جاری است و در آن بهشت ابد جاودان متنعّمند. خدا از آنها خشنود است و آن‌ها هم از خدا خشنودند. این بهشت، مخصوص کسی است که از خدا بترسد [و به طاعت او پردازد].

در این آیه، ایمان و عمل صالح - که نتیجه خشیت نسبت خداوند است - از اسباب رسیدن به مقام رضوان الهی بیان شده است که در ادامه به بررسی این دو مورد پرداخته می‌شود.

انسان با ایمان راستین و حقیقی به خداوند و انجام دادن کارهای نیک می‌تواند رضایت الهی را به دست آورد. از آن‌جا که ایمان از مهم‌ترین موضوعات اعتقادی است و برخی آن را اقرار زبانی و اعتقاد قلبی تنها دانسته‌اند و تعبیر و برداشت‌های نادرستی از ایمان دارند و قرآن نیز به

این موضوع پرداخته و قطعاً هر ایمانی انسان را به مقام رضوان نمی‌رساند، لازم است انواع ایمان را از دیدگاه قرآن بیان کنیم تا ایمان حقیقی از دیگر اقسام آن شناخته شود:

۴-۱-۱. ایمان فصلی

برخی از مردم تا زمانی که همه امور، باب میل آن‌ها باشد، به خداوند ایمان دارند و نسبت به انجام دادن واجبات و ترک کردن محرمات الهی مراقبت می‌کنند؛ اما با مواجهه با بلا، گرفتاری یا هر چیزی که مورد خوشایند آنان نیست، نسبت به ایمان و اعتقادات خود سست می‌شوند و برخی در مسیر بی‌ایمانی قدم برمی‌دارند. خداوند در آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يْعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ بعضی از مردم خدا را تنها با زبان می‌پرستند [و ایمان قلبیشان بسیار ضعیف است]؛ همین که [دنیا به آنها رو کند و نفع و] خیری به آنان برسد، حالت اطمینان پیدا می‌کنند؛ اما اگر مصیبتی برای امتحان به آنها برسد، دگرگون می‌شوند [و به کفر رومی‌آورند]! [به این ترتیب] هم دنیا را از دست داده‌اند و هم آخرت را؛ و این همان خسران و زیان آشکار است! ﴿(حج: ۱۱)﴾، از این دسته نام می‌برد و نتیجه این ایمان، نه تنها انسان را به رضوان نمی‌رساند، بلکه دنیا و آخرت وی را دچار خسران و ضرر غیرقابل جبران می‌کند.

۴-۱-۲. ایمان گزینشی

در کنار ایمان فصلی، ایمان گزینشی هم وجود دارد و دارندگان این نوع ایمان، هرچند در همه زمان‌ها اعتقاد به خداوند دارند، لکن در میان دستورهای الهی می‌چرخند و آنچه را که با مذاق آنان سازگاری دارد انتخاب می‌کنند و آنچه را که با طبعشان ناسازگار است، کنار می‌گذارند: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ آیا به بعضی از دستورهای کتاب آسمانی ایمان می‌آورید، و به بعضی کافر می‌شوید؟! برای کسی از شما که این عمل [تبعیض در میان احکام و قوانین الهی] را انجام دهد، جز رسوایی در این جهان، چیزی نخواهد بود، و روز رستاخیز به شدیدترین عذاب‌ها گرفتار می‌شوند. و خداوند از آنچه انجام می‌دهید غافل نیست ﴿(بقره: ۸۵)﴾.

دارندگان چنین ایمانی نه تنها بهره‌ای از رضوان الهی ندارند، بلکه در این دنیا دچار خواری و رسوایی شده و در عالم آخرت نیز گرفتار شدیدترین عذاب‌ها و عقوبت‌ها خواهند شد.



۳-۱-۴. ایمان حقیقی

اما ایمان واقعی و راستین که سبب رسیدن به نعمت رضوان است، ایمانی است که در آن شک و تردیدی نسبت به اعتقادات راه پیدا نمی‌کند و صاحبش در مسیر الهی از جان و مال خود می‌گذرد: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (حجرات: ۱۵).
 استفاده از واژه «ثُمَّ» در آیه بیانگر این است که شک نداشتن به ایمان و اعتقادات، منحصر در زمان ابتدای ایمان نیست؛ بلکه این عدم شک، استمرار دارد و در زمان‌های آینده نیز این‌گونه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۳۲۹).

۴-۱-۴. نگهداری عمل

نکته‌ای که درباره اعمال صالح باید دقت داشت، بیمه کردن این اعمال از آفات است؛ چراکه به فرموده قرآن ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا﴾؛ (انعام: ۱۶۰) کسی که عمل صالح را تا قیامت بیاورد، ده برابر پاداش داده می‌شود. گاهی مواقع عمل از همان ابتدا باطل است، مانند کسی که عمل صالح و نیکی را از باب ریا انجام می‌دهد یا پس از عمل با برخی از حرکات آن را باطل می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (بقره: ۲۶۴).

بنابراین عمل صالحی نعمت رضوان الهی را نصیب انسان می‌کند که در برابر آفات گوناگون سم‌زدایی شود.

۵-۱-۴. خشیت

برخی از لغت‌شناسان این واژه را به معنای مطلق ترس دانسته‌اند (مهنا، ۱۴۱۳: ۱/۳۴۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴/۲۸۴) و برخی آن را ترسی که با تعظیم و بزرگداشت چیزی همراه است، معنا کرده‌اند و معتقدند که این حالت، بیشتر از راه علم و آگاهی نسبت به چیزی که از آن خشیت و بیم است، حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۳).

عبارت «ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» در پایان آیه دلالت بر این مطلب دارد که ملاک چنین مکرمت و عنایت بزرگ، ترس الهی است که آن مقدم به طاعات و تارک محرمات است. (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۴/۳۰۰).

بنابراین انسان مؤمن باید دائماً بین خوف و رجا باشد؛ از سویی از عظمت الهی بترسد و از سویی دیگر به رحمت الهی امیدوار باشد.

۲-۴. تقوا

خداوند در سوره آل عمران، تقوا را عامل دیگری برای رسیدن به رضوان الهی معرفی می‌کند و می‌فرماید: ﴿قُلْ أُوْتِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾؛ بگو: «آیا شما را از چیزی آگاه کنم که از این [سرمایه‌های مادی]، بهتر است؟» برای کسانی که پرهیزگاری پیشه کرده‌اند، [و از این سرمایه‌ها، در راه مشروع و حق و عدالت، استفاده می‌کنند]، در نزد پروردگارشان [در جهان دیگر]، باغ‌هایی است که نهرها از پای درختانش می‌گذرد؛ همیشه در آن خواهند بود؛ و همسرانی پاکیزه، و خشنودی خداوند [نصیب آن‌هاست]. و خدا به امور بندگان، بیناست ﴿(آل عمران: ۱۵).

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «أَوْصَاكُمْ بِالتَّقْوَى وَ جَعَلَهَا مُنْتَهَى رِضَاةٍ وَ حَاجَتَهُ مِنْ خَلْقِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳)؛ شما را به پرهیزگاری سفارش کرد و آن را منتهای خشنودی خود و خواسته‌اش از بندگان خویش قرار داد. کسی که اهل تقوا شد و ملکه تقوا را در خود ایجاد نمود و نسبت به اعمال، با تقوا برخورد کرد، به رضوان و خشنودی الهی هم نائل می‌شود.

۳-۴. هجرت و جهاد

قرآن، مهاجران از خانه و کاشانه و همچنین مجاهدان با جان و مال در راه خدا را دارای مقامی والا دانسته و آنان را از سعادت‌مندان دو جهان معرفی کرده و مقام رضا و خشنودی خود را به ایشان بشارت داده است: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ يَبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ؛ آنان که ایمان آوردند و از وطن هجرت گزیدند و در راه خدا با مال و جانشان جهاد کردند، آن‌ها را نزد خدا مقام بلندتری است و آنان به ویژه رستگاران و سعادت‌مندان دو عالمند. پروردگارشان آنان را به رحمت بی‌منتهای خود و به مقام رضا و خشنودی خویش و به بهشت‌هایی که در آن جا آن‌ها را نعمت جاودانی است بشارت می‌دهد ﴿(توبه: ۲۱ - ۲۰).



۴-۴. هجرت برای دینداری

انسان می‌بایست برای حفظ دین و اعتقاداتش، اگر لازم به هجرت شد، مهاجرت کند؛ چراکه قرآن کسانی را که اقدام به مهاجرت نداشتند، مذمت کرده است؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (نساء: ۹۷)

مقصود از «ظلم» در آیه، ظلم به نفس است که به دلیل حضور در سرزمین کفر و دور شدن از اعتقادات برای انسان رقم می‌خورد و زمانی که ملانکه پس از مرگ درباره وضعیت ایمان و اعتقادات و دینداری این افراد می‌پرسند، آنان خودشان را مستضعف می‌دانند؛ اما مورد توبیخ ملانکه قرار می‌گیرند که چرا از سرزمین کفر مهاجرت نکردند؟ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸/۵).

بنابراین کسانی که برای حفظ دین و مبانی اعتقادی خود رنج هجرت را به جان می‌خرند و از خانه و کاشانه خود کوچ می‌کنند، سزاوار رسیدن به بالاترین و باارزش‌ترین نعمت‌های الهی یعنی نعمت رضوان هستند.

۴-۵. تلاش برای پیشبرد راه خدا

واژه «جاهدوا» فعل ثلاثی مزید باب مفاعله به معنای «بذل سعی و تلاش» است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۴/۴۰۸) و در این آیه یعنی «به‌کارگیری تمامی توان خویش در پیشبرد راه خدا» است. بنابراین مجاهده با مال‌ها و جان‌ها یعنی به‌کارگیری تمام توان و قدرت برای انجام دادن واجبات مالی مانند پرداخت خمس و زکات و ... و واجبات بدنی مانند نماز و روزه و ... (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۹/۱۸).

کسانی که در زندگی دنیا با تمام قدرت و توان در مسیر برپایی و انجام دادن دستوره‌های خداوند متان گام برداشته‌اند، نتیجه این مجاهدت را در قیامت با خشنودی خداوند دریافت خواهند کرد.

۴-۶. آیه ۷۱ توبه و رضوان الهی

خداوند در آیه ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه: ۷۱) به بیان شش ویژگی از اوصاف مؤمنان پرداخته و در آیه بعد، ضمن بیان پاداش صاحبان این اوصاف، به پاداش «رضوان» نیز اشاره دارد: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ

وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾ (توبه: ٧٢).

٧-٤. امر به معروف و نهی از منکر

مسئله امر به معروف و نهی از منکر از مهم‌ترین واجبات دین اسلام است که در آیات و روایات در اهمیت و جایگاه آن، فراوان سخن گفته شده است، مانند این قول امیرالمؤمنین علیه السلام که آن را از اوصاف الهی دانسته است: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَخُلُقَانٍ مِنَ خُلُقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۳۶۸، ۹۷: ۸۹) و پیامدهایی در انتظار فراموش‌کنندگان این فریضه الهی است.

٨-٤. برپایی نماز و پرداخت زکات

اقامه نماز و پرداخت کردن زکات، دو رکن اساسی دین اسلام است که یکی رابطه انسان با خالق را بیان می‌کند و دیگری رابطه بین انسان و مخلوق را در بردارد. به عبارت دیگر، نماز، عبادت غیرمالی است و زکات، عبادت مالی که نتیجه انجام دادن هر دو، رسیدن به رضوان الهی است.

٩-٤. اطاعت از خدا و پیامبر

آخرین سببی که در این پژوهش برای دستیابی به این نعمت بزرگ بیان می‌شود، اطاعت‌پذیری از خداوند و پیامبر اکرم است. خداوند اطاعت از خودش و پیامبر را به صورت مطلق و بدون هیچ‌گونه قید و شرطی بیان کرده که نشانگر راه نجات و سعادت بودن این عامل است و انسان را به رضوان الهی می‌رساند.

٥. نتیجه‌گیری

رضوان الهی به‌عنوان بزرگ‌ترین نعمت بهشتیان، به‌معنای خشنودی فراوان خداوند از بنده است. نعمت رضوان الهی از نعمت‌های معنوی بهشتیان خواهد بود و از آن‌جایی که هدف نهایی خلقت، تکامل روحی انسان است، این نعمت به‌عنوان بالاترین نعمتی که از جانب خداوند شامل بندگان ویژه در بهشت می‌شود، معرفی شده است.

برای رسیدن به این نعمت علاوه بر تضرع و زاری و دعا در پیشگاه خداوند متان، لازم است انسان ایمان حقیقی و واقعی و بدون لحظه‌ای شک را در خود ایجاد کند و با انجام دادن اعمال صالح، روزبه‌روز ایمان خود را تقویت بخشد و در صورت نیاز، در مواردی برای نگه‌داشتن اعتقادات و بنیان‌های اعتقادی از شهر و دیار خود هجرت کند و با تلاش و کوشش در مسیر



الهی به عبادت مالی و جانی پردازد. همچنین علاوه بر اطاعت پذیری از خدا و رسول الهی، امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان واجب الهی در برنامه زندگی خود بگنجانند.

کتاب نامه

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. حرّ عاملی، محمّد بن الحسن، (۱۴۱۶ ق)، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق: محمّدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۲. حسنی، یونس، (۱۳۹۸)، «تحلیل معناشناختی رضوان در قرآن کریم»، معرفت، شماره ۲۶۵، ص ۴۵ - ۵۵.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، (۱۳۷۴ ش)، مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی، دوم.
۴. شاه عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳ ش)، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات.
۵. طباطبائی، سید محمّد حسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم.
۶. عیاشی، محمّد بن مسعود، (۱۳۸۰ ق)، تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، کتاب العین، قم: مؤسسه دارالهجره.
۸. قطب راوندی، سعید بن هبة الله، (۱۴۰۵ ق)، فقه القرآن، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۹. قمی مشهدی، محمّد بن محمّدرضا، (۱۳۶۸ ق)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. مجلسی، محمّدباقر بن محمّد تقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. مرتضی زبیدی، محمّد بن محمّد، (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: محمّد بن یعقوب فیروزآبادی، بیروت: دارالفکر.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۹۱ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، سی و سوم.
۱۳. مهنا، عبدالله علی، (۱۴۱۳ ق)، لسان اللسان، بیروت: دارالکتب العلمیه.

دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر و نقد آن از منظر کتاب و سنت

فاطمه غمخوار فرد^۱

چکیده

قضا و قدر از مسائل مهم کلامی و الهیات قرآنی است. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به بازخوانی اندیشه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر و نقد دیدگاه ایشان از منظر آیات و روایات با تکیه بر آرای متکلمان شیعه به خصوص شیخ مفید، به تبیین صحیح این مسئله می‌پردازد. حاصل پژوهش این است که معتزله معتقد است، قدرت، اراده، علم و قضا و قدر خداوند به افعال اختیاری بندگان تعلق نمی‌گیرد. قاضی عبدالجبار می‌گوید: در افعال اختیاری، انسان قادر است، نه خداوند. به همین علت قضا و قدر در افعال انسان به معنای اطلاع و آگاهی خدا از افعال یا فرمان به طاعت است. امامیه بر خلاف معتزله، قضا و قدر را از مبادی فعل خداوند می‌داند و معتقد است، تقدیر و قضای تشریحی، همه افعال اختیاری انسان را فرا می‌گیرد، و هیچ منافاتی با نقش انسان در جهان و اراده او در سرنوشت خود ندارد.

کلیدواژه‌ها: قضای الهی، قدر الهی، قاضی عبدالجبار، شیخ مفید، سرنوشت انسان.



*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث (fa.gh.606v@gmail.com)

۱. مقدمه

مسئله تقدیر - که گاه از آن با عنوان «قضا و قدر» نیز یاد می‌شود -، در نظام معرفتی شیعه از پیچیده‌ترین مسائل الهیات توحیدی است که در علم کلام، تحت عنوان «افعال الهی» در ذیل «عدل الهی» از آن بحث می‌شود. قضا و قدر از جمله مباحثی است که با اختیار انسان و نقش آن در عالم آفرینش ارتباط دارد. به طور کلی هر فعلی که بخواهد در جهان هستی حادث شود، خواه از افعال خداوند باشد و یا افعال انسان، باید از دو مرحله قضا و قدر عبور کند. حضرت امام رضا علیه السلام در حدیثی برای یونس بن عبد الرحمان، مراد از تقدیر و قضا را این گونه یادآور می‌شود: «هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَوَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ... وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ؛ آن اندازه‌گیری و مرزبندی است مانند مقدار بقا و زمان فنا. و قضا، محکم ساختن و وجود خارجی دادن است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۸/۱). بر اساس این روایت، چیزی تحقق نمی‌یابد مگر به اراده، مشیت، قدر و قضای الهی.

مسئله قضا و قدر از مسائل عمیق و ریشه‌داری است که پیش از اسلام نیز مطرح بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۵۱۰). رسول خدا صلی الله علیه و آله در اهمیت آن می‌فرماید: «قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَدْرِي فَلْيَلْتَمِسْ إِلَهَا غَيْرِي؛ خداوند عز و جل فرمود: کسی که به قضای من خشنود نیست و به تقدیر من ایمان ندارد، پس، [برود و] معبودی جز من بجوید» (صدوق، ۱۳۸۸: ۵۷۲). این مبحث از عصر حضور ائمه علیهم السلام مورد توجه بیشتری قرار گرفت. ما در این نوشتار علمی ضمن بیان دیدگاه‌های کلامی پیرامون مسئله قضا و قدر به تعریف روشن و کامل این مسئله از نگاه آیات و روایات خواهیم پرداخت.

۱ - ۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

برداشت و تفسیر نادرست از قضا و قدر باعث شد برخی از اهل حدیث، قضا و قدر مطلق خدا را بپذیرند و اختیار حقیقی انسان را به تأویل ببرند و با اعتقاد به این نگرش، به دام جبرگرایی بیفتند؛ در برابر ایشان معتقدان به اختیار، با طرح مسئله تفویض - که یکی از اصول اعتقادی معتزله است - به نفی جبرگرایی و ردّ توحید افعالی و انکار قضا و قدر پرداختند و افعال اختیاری انسان را خارج از قضا و قدر پنداشتند؛ اما گروهی به پیروی از وحی

و بهره‌مندی از آموزه‌های ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} میان عمومیت قضا و قدر و اراده و اختیار انسان در سرنوشت خویش جمع کردند. پس آنچه در موضوع قدر و قضا بحث می‌کنیم، حوادثی است که به اراده و اختیار انسان انجام می‌گیرد. حال سؤالاتی که مطرح می‌شود این است: بر اساس اندیشه عبد الجبار معتزلی اگر خداوند همه چیز حتی افعال اختیاری انسان را مقدر کرده باشد، دیگر جایی برای اختیار انسان نمی‌ماند و چطور می‌توان بین تقدیر و اختیار انسان جمع حاصل نمود؟ اساساً آیا قضا و قدر منافاتی با اختیار انسان دارد؟ و فاعلیت الهی نسبت به جهان آفرینش چگونه است؟

مکاتب کلامی پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها ارائه کرده‌اند. این مقاله به بیان تقریرات و نظریات اندیشمند کلامی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد مشهور به قاضی عبدالجبار معتزلی و نقد این نظریه از منظر کتاب و سنت می‌پردازد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

مسئله قضا و قدر در بسیاری از آثار کلامی و روایی متکلمان و محدثان متقدم مطرح شده است. از مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند از: رسائل العدل و توحید حسن بصری (قرن ۲ ق)؛ اعتقادات شیخ صدوق (قرن ۴ ق)؛ تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی (قرن ۷ ق)؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد علامه حلی (قرن ۸ ق).

همچنین فیلسوفان، متکلمان، محدثان و مفسران معاصر نیز در آثاری چون: سفر سوم اسفار در ذات و صفات صدرالمتألهین شیرازی، نه‌ایة الحکمة و المیزان علامه طباطبایی، دراسة حول الجبر و التفویض و القضاء و القدر علامه عسکری و القضاء و القدر علی ضوء الكتاب و السنة و العقل جعفر سبحانی، به مسئله قضا و قدر پرداخته‌اند.

مقالاتی نیز مرتبط با این مسئله با رویکرد شخص‌محو به رشته تحریر در آمده‌اند: «بررسی تحلیلی عقیده کلامی عطار بر قضا و قدر در منطق الطیر»، اثر محمد شهبازی (۱۴۰۰ش)؛ «قضا و قدر و سرنوشت انسان از منظر ابن سینا و فخر رازی»، اثر میرفتاحی (۱۳۹۶ش)؛ «بررسی رابطه قضا و قدر با اختیار از دیدگاه ملاصدرا و امام خمینی»، اثر تورانی (۱۳۹۱ش)؛ «رابطه قضا و قدر با علم پیشین الهی و جبر و اختیار از دیدگاه صدرالمتألهین»، اثر لیلا خیدانی (۱۳۸۸ش). آثار یادشده هر یک با روش خاص و از زاویه خاصی مسئله را بررسی

کرده‌اند. اهتمام اساسی مقاله پیش رو، بررسی قضا و قدر از منظر دیدگاه شخصیت کلامی برجسته معتزلیان قاضی عبدالجبار و نقد آن از سوی متکلمان امامیه به وسیله قرآن و سنت است.

۱-۳. روش و ابزار پژوهش

در این نوشتار، با روش تحلیلی - توصیفی با رویکرد کیفی - کتابخانه‌ای، به اسناد معتبر و مرتبط با موضوع مقاله مراجعه کرده و ابتدا نظریات مکتب اعتزال و اندیشه‌های قاضی عبدالجبار راجع به مسئله قضا و قدر و اختیار انسان را بیان کرده و در ادامه با استناد به آیات و روایات و رجوع به نظریات شیخ مفید به نقد دیدگاه عبدالجبار پرداخته و در نهایت با استناد به دیدگاه مکتب تشیع، تعریف روشنی از مسئله قضا و قدر ارائه نموده است.

پیش از ورود به بحث، مناسب است ابتدا به معناشناسی قضا و قدر با بیان اجمالی آیات و دیدگاه معصومان علیهم‌السلام پرداخته شود و سپس به دیدگاه کلامی قاضی عبدالجبار و متکلمین امامیه اشاره گردد.

۱-۴. ادبیات پژوهش

۱-۴-۱. معناشناسی قضا و قدر در لغت

«قضا» از ریشه «قضی» به استوار نمودن معنای کار است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده قدر). همچنین به معنی «حکم کردن، محکم و تمام کردن، فیصله دادن و یکسره کردن کار» نیز آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: کتاب القاف). خواه فعل باشد و یا قولی که به خدا و یا غیر خدا نسبت داده شود. قضا به همین معنا در قرآن کریم آمده است ﴿إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره: ۲/۱۱۷).

"قدر" به معنای «اندازه و مقدار» است. قدر در لغت «حدُّ کل شیءٍ و مقداره و قیمتة و ثمنه...؛ اندازه، مقدار و ارزش هر چیزی را» گویند. راغب اصفهانی (۱۴۱۲) می‌گوید: «الْقَدْرُ وَ التَّقْدِيرُ تَبْيِينُ كَمِيَةِ الشَّيْءِ؛ قدر و تقدیر، بیان مقدار چیزی است» (کتاب القاف)، پس تقدیر به معنی اندازه‌گیری کردن و تعیین اندازه یک شیء است. به عبارتی هر فاعلی پیش از انجام هر کاری حدود آن را تعیین می‌کند.

۱-۴-۲. معناشناسی قضا و قدر در اصطلاح

قدر و قضا در اصطلاح علم کلام این‌گونه تعریف می‌شود: خداوند در مورد افعال و اعمال

مربوط به انسان و باقی موجودات در عالم هستی ابتدا آن‌ها را مشیت می‌کند و سپس محدوده و خصوصیات آن را مشخص می‌نماید که این محدوده و مشخصات، قدر نام دارد و خداوند آن را تقدیر می‌کند. بعد از آنکه خداوند حدّ و اندازه و مشخصات فعل را با علم خویش مشیت نمود و تقدیرش را مشخص کرد، قضا به معنای حکم کردن را در مورد آن اجرا می‌کند و آن فعل در خارج موجود می‌شود. پس خداوند قبل از هر فعلی، آن را با علم، مشیت و اراده می‌کند و سپس قدر و مشخصاتش را تعیین می‌نماید؛ آن‌گاه در محدوده آن قدر، حکم قضا را جاری می‌کند و در نتیجه، فعل صورت می‌گیرد. به سخن دیگر، هر پدیده برای تحقق، مقدماتی دارد که «قدر» و «قضا»، دو مقدمه مهم و اساسی آنها هستند؛ یکی اندازه‌گیری و دیگری فرمان تحقق آن پدیده است.

قدر و تقدیر الهی در اصطلاح این است که خداوند برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می‌یابد و با تغییر بعضی از اسباب و شرایط تقدیر نیز تغییر می‌کند. قضای الهی در اصطلاح این است که پس از فراهم شدن تمام مقدمات و اسباب، یک پدیده به مرحله‌ی نهایی می‌رسد. این مرحله، حتمی و مربوط به فراهم شدن همه‌ی اسباب و شرایط و غیر قابل تغییر است.

شهید مطهری در مفهوم قضا و قدر چنین می‌نویسد: «حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی قطعیت محتم یافته است، مقتضی به قضای الهی می‌باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی است» (مطهری، بی تا: ۵۲/۱).

همچنین از علامه مصباح یزدی در این باره می‌خوانیم: «منظور از تقدیر الاهی این است که خدای متعال برای هر پدیده‌ای، اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می‌یابد و منظور از قضای الاهی این است که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط یک پدیده، آن را به مرحله‌ی نهایی و حتمی می‌رساند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۵۱).

اصل اعتقاد به آموزه قضا و قدر و ایمان به آن، به صراحت در آیات و روایات نیز مورد اشاره قرار گرفته و کاربردهای متعددی در معنای اصطلاحی آن آورده شده است.



۱-۲-۴-۱. مفهوم قضا و قدر در قرآن کریم

در برخی از آیات به صورت خاص و در برخی دیگر به صورت عام به این مبحث اشاره شده است: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ؛ ما هر چیز را به اندازه آفریدیم﴾ (قمر: ۴۹)؛ ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا؛ خداوند برای هر چیزی، اندازه و محدوده قرار داده است﴾ (طلاق: ۳). در این آیه، قدر اجمالاً به معنای اندازه و تقدیر است.

در آیه دیگری می‌خوانیم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾ (انعام: ۲)؛ بنا بر این آیه، خداوند عمری برای انسان‌ها در نظر گرفته و در واقع قضا کرده است و به سرنوشت حتمی و قضای الهی در نظام هستی اشاره می‌کند.

همچنین در جایی دیگر پیدایش هر شیئی را منوط به قضای الهی دانسته است: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره: ۱۱۷). هر چیزی که در عالم توسط خداوند ایجاد شده است، از طریق قضا گذشته است. به بیان دیگر، مقدرات خداوند متعال از پیش تعیین شده است.

در آیاتی از معانی قدر و قضا آن‌چه را با خلق پدیده‌ها مرتبط است بیان می‌کند و از تقدیرات الهی در پیش آمدهای جهان طبیعت سخن می‌گوید و به صورت عام به تقدیرات عالم اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ؛ و هیچ چیز نیست مگر آن‌که گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌های معین فرو نمی‌فرستیم﴾ (حجر: ۲۱)؛ ﴿وَاللَّهُ يَقْدِرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ؛ و خداست که شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند﴾ (مزمل: ۲۰)؛ ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ؛ و آن کس که آبی به اندازه از آسمان فرود آورد﴾ (زخرف: ۱)؛ ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُّقْدَرًا؛ و فرمان خدا همواره به اندازه مقرر است﴾ (احزاب: ۳۸). در این آیات به اندازه‌دار بودن عالم آفرینش به صورت خاص و عام اشاره شده و بیان می‌کند که تقدیر هر چیزی از ناحیه خداوند است.

۱-۲-۴-۲. مفهوم قضا و قدر از دیدگاه پیشوایان معصوم

قضا و قدر در روایات شیعه با اهمیت فراوانی نقل شده و مبادی و آثاری برای آن بیان شده است. بنابر روایتی، یکی از مبادی ایمان و رضایت به قضا و قدر الهی، معرفت خداست. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ يَسَلَّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ عَرَفَ اللَّهَ عَرَفَ سِوَاكَ؛ سزاوارترین

خلق خدا به گردن نهادن در برابر قضای الهی، کسی است که خداوند عزّ و جلّ را شناخت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲).

از منظر آموزه‌های وحیانی اسلام، مهم‌ترین نشانه اطاعت خداوند، پذیرش قضای الهی و رضایت دادن به آن است. حضرت امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «رَأْسُ طَاعَةِ اللَّهِ الرَّضَا بِمَا صَنَعَ اللَّهُ فِيمَا أَحَبَّ الْعَبْدُ وَفِيمَا كَرِهَ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳/۲۵۴/۳۵۵۹). بر همین اساس، انسان باید به تقدیرش راضی باشد. از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در این باره می‌خوانیم: «الإِيمَانُ أَرْبَعَةٌ أَرْكَانُ الرَّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ وَ تَقْوِيصُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ وَ التَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ؛ ایمان چهار رکن دارد: توکل بر خدا؛ واگذاری کار به خدا؛ راضی بودن به قضای خدا؛ و تسلیم بودن در برابر فرمان خداوند عزّ و جلّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲).

این تعابیر، وجوب اعتقاد و باور به حکومت و سلطنت خدا را از ارکان ایمان می‌شمارد. در صورت نفی آن، سلطنت خدا و حکومت الهی را نفی کرده‌ایم و اساساً قدر و قضا جایی است که حاکمیت خداوند را بر جهان پذیرفته باشیم و این‌ها دو مجرا برای تحقق هر فعلی در عالم هستند (برنجکار، ۱۳۹۶: ۹۸).

همچنین می‌توان گفت: تقرب به خدا و تقرب به رضوان الهی حاصل نمی‌شود مگر با رضایت به قضای الهی. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در دعای کمیل می‌فرماید: «تَجَعَّلْنِي بِقِسْمِكَ رَاضِيًا قَانِعًا». مجلسی (۱۴۰۳) به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره آورده است: «مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ بِالْيَسِيرِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِالْيَسِيرِ مِنَ الْعَمَلِ؛ کسی که به روزی اندک خدا خرسند باشد، خداوند به عمل اندک او خرسند شود» (۳۸۴/۶۳).

بنابراین چنانچه انسان به قضای خداوند در آنچه دوست دارد و دوست ندارد، راضی و شاکر باشد، خداوند نیز از او راضی است. لذا تقرب به خدا و اجابت دعا برای او مهیاست.

امام رضا علیه السلام رسیدن به حقیقت کمال را در جایی دیگر این گونه گوشزد می‌کند: «لايَسْتَكْمِلُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَكُونَ فِيهِ خِصَالٌ ثَلَاثٌ: التَّقَهُ فِي الدِّينِ وَحُسْنُ التَّقْدِيرِ فِي الْمَعِيشَةِ، وَالصَّبْرُ عَلَى الرَّزَايَا؛ هیچ بنده‌ای به حقیقت کمال ایمان نمی‌رسد مگر این که این سه خصلت را دارا باشد: بینایی در دین، اندازه‌داری در معیشت و صبر بر بلاها» (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۸۲: ۴۷۱)، این صبر در بلاها همان پذیرش قضا و قدر الهی و رضایت دادن به آن است.

در روایت دیگری امیرالمؤمنین علیه السلام اعتقاد به قضا و قدر را امری عقلانی بر می‌شمارد



و می‌فرماید: «حَدُّ الْعَقْلِ النَّظَرُ فِي الْعَوَاقِبِ وَ الرِّضَا بِمَا يَجْرِي بِهِ الْقَضَاءُ؛ حد عقل، نگاه کردن به نتایج و عواقب کارهاست، و راضی بودن به آنچه قضای خدا بر آن جاری می‌شود» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۵۰). امام صادق علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید: «إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ إِزْضَاهُمْ بِقَضَاءِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۸۹: ۶۰/۲).

همچنین حضرت علی علیه السلام در پاسخ کسانی که بدون توجه و تعقل از قضا و قدر الهی می‌پرسیدند، فرمود: «قضا و قدر، راه تاریکی است؛ در آن وارد نشوید. دریای ژرفی است؛ به آن گام ننهید. سر خداست؛ خود را زحمت ندهید» (سید رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۲۸۷). به‌طور کلی در احادیث، آثار بسیار متنوع و متعددی برای اعتقاد و رضایت به قضا و قدر بیان شده است از جمله: تقرّب به خدا، از بین رفتن غم و غصه، راحتی، بی‌نیازی، عفاف، شجاعت، از بین رفتن حسد، دفع بلا و اجابت دعا.

البته در برخی از روایات آمده است که مقام تقدیر پیش از مقام قضای الهی است. هنگامی که یونس بن عبد الرحمان از شاگردان عالی مقام حضرت رضا علیه السلام به وی گفت: قضا و قدر، واجب کرد و اندازه‌گیری نمود، امام در پاسخ به ایشان فرمود: «حقیقت بر خلاف آن است؛ بلکه باید بگویند تقدیر کرد، سپس حکم به تحقق آن نمود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۵). ابتدا تقدیر و اندازه می‌شود و بعد نسبت به آن چیزی که اندازه شده است حکم می‌شود.

از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام تحقق هر فعلی، سلسله‌مقدماتی را می‌طلبد. هر شیئی پیش از آن که خداوند تحقق تکوینی‌اش را اراده کند، در عالم تقدیر نسبت به آن شیئی مشیت و اراده و قدر و قضا کرده است. یعنی تعیین اندازه و سپس حکم به تحقق آن؛ پس باید گفته شود قدر و قضا.

اما چرا مقام تقدیر و اندازه‌گیری موجود بر ضرورت وجود آن تقدّم دارد؟ دلیل آن روشن است؛ زیرا علت پدیده، پیوسته از یک سلسله اجزا، ترکیب شده و تقدیر، تحدید و شکل‌گیری یک حادثه مربوط به تک‌تک اجزای علت است و پیش از آن‌که همه اجزای علت با هم هماهنگ شوند، هر یک از اجزای علت، اثر جزئی خود را روی زمینه‌های پدیده تحقق می‌بخشد. ولی از آن‌جا که اجزای یک علت، همواره پیش از خود علت تحقق می‌یابند و اثرات خود را - که همان تحدید و اندازه‌گیری پدیده است - در زمینه و ماده پدیده آشکار می‌سازند، از

این جهت باید گفت: «تقدیر» و اندازه‌گیری وجود یک پدیده، بر مقام «قضا» و ضرورت وجودی آن مقدم است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۸ و ۸۲).
به‌طور کلی با بررسی منابع روایی می‌توان گفت که قضا و قدر همیشه ملازم و همراه هم هستند.

۲. دیدگاه عبد الجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر

معتزله، گروهی از متکلمان اهل سنت هستند که به اصالت عقل در برابر نقل معتقدند و قضا و قدر را مربوط به علم خداوند می‌دانند (سبحانی، ۱۳۹۵: ۳۷).

معتزله خود را طرفدار نظریه اختیار می‌دانند. «این اعتقاد از تعریف نوع رابطه بین اراده خدا و افعال بندگان به وجود آمده و در آن سه نظریه به صورت افراط و تفریط و اعتدال وجود دارد» (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۴۴). معتزله نظر اشاعره بر عمومیت قضا و قدر الهی را مخالف عدل الهی و موجب جبر بر بندگان می‌دانند و در مقابل، اشاعره هم، عقیده ایشان بر عدم عمومیت قضا و قدر را شرک قلمداد می‌کنند. در مکتب امامیه باره این دو نظریه، جواب صحیح داده شده است که: «لا جبرَ و لا تفویضَ بل أمرٌ بینَ الأمرین» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲/۵).

ابوالحسن عبد الجبار بن احمد بن خلیل همدانی اسدآبادی، معروف به قاضی عبد الجبار معتزلی (م ۴۱۵ ق)، یکی از بزرگان ایرانی تبار مکتب معتزله و از اساتید زبردست عصر خود در علم کلام است. وی روزی به محضر صاحب بن عباد وارد شد در حالی که ابوالاسحاق اسفراینی اشعری آن جا حاضر بود. قاضی به ابوالاسحاق گفت: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» اشاره به این که: تو با اعتقاد به عمومیت قضا و قدر، کارهای زشت را نیز از قضا می‌دانی و حال آن که خداوند از کار زشت منزّه است؛ به عبارت دیگر، عقیده تو مخالف اصل عدل الهی است.

ابوالاسحاق بی درنگ گفت: «سبحان من لا یجری فی ملکه لا ما یشاء» اشاره به این که: تو با اعتقاد به عدم عمومیت قضا و قدر معتقد هستی که در ملک خداوند، اموری حادث بر خلاف مشیت او وجود دارد؛ به عبارت دیگر، عقیده تو مخالف اصل توحید (توحید افعالی) است. شهید مطهری معتقد است: «معتزله توحید افعالی را به خیال خود فدای عدل کردند؛ اما در حقیقت معتزله نتوانستند عدل را به شکل صحیحی توجیه کنند» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۶۸/۵).



معتزله معتقدند که خداوند بر افعال اختیاری انسان قدرت ندارد و قدرت انجام دادن فعل را به انسان تفویض کرده است و در واقع ایشان قدرت را از خدا سلب کرده و نسبت عجز به خدا داده‌اند. از عبد الجبار معتزلی آمده است: «استاد ما ابوعلی جبایی گفته است: معتزله اتفاق دارند که کارهای انسان‌ها از قبیل تصرفات و ایستادن و نشستن و همه، از جانب خودشان انجام می‌شود و خداوند فقط به آن‌ها قوت داده است و غیر از خود انسان نسبت به کارهایشان دیگر فاعل و مؤثری نیست» (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲: ۴۱/۶).

در کتب کلامی معتزله از جمله کتب قاضی عبد الجبار مانند: المغنی و المحیط بالتکلیف و شرح الأصول الخمسة، باب مستقلی تحت عنوان «فی استحالة مقدور لقادرین أو لقدرتین» (همان: ۱۰۹/۸) دیده می‌شود که ایشان از این طریق استدلال‌هایی بیان می‌کنند تا اثبات کند دو قادر بر مقدور واحد نمی‌شود از جمله:

۱. قرار گرفتن دو قادر بر یک مقدور، مثلاً در انجام دادن فعلی مثل راه رفتن، نمی‌شود که خداوند و انسان هر دو قادر بر فعل باشند! پس نباید گفت خداوند قادر به فعل است؛ بلکه انسان قدرت به فعل دارد و این قدرت از خداوند سلب می‌شود که این همان تفویض است.
۲. معتزله بحث قضا و قدر را منحصر در افعال غیر اختیاری انسان می‌دانند و معتقدند که در امور اختیاری، قدرت، دست انسان است و هیچ تقدیری وجود ندارد (همان: ۱۰۹/۸-۱۶۱). قاضی معتقد است هر گاه افعال انسانی را به خدا نسبت دهیم به این معناست که خداوند خودش خالق گناه است؛ آن‌گاه برای آن مجازات در نظر می‌گیرد و این بر خلاف عدل الهی است. به همین علت ایشان قدرت، اراده، علم، قضا و قدر خداوند را نسبت به افعال بندگان نفی می‌کند و قضا و قدر در افعال انسان را فقط به معنای اطلاع و آگاهی خدا از افعال یا فرمان به طاعت می‌داند. قاضی عبد الجبار می‌گوید: اگر کسی از شما سؤال کند: «آیا افعال بندگان، به قضای الهی صورت می‌پذیرد یا نه؟» در پاسخ او بگو: مقصود شما از این دو واژه چیست: یک. اگر مقصود این است که آنها را خلق می‌کند، به خدا پناه می‌برم از این اندیشه، چگونه می‌توان افعال انسان را مخلوق خدا دانست؟! در حالی که افعال بندگان در گرو عزم و قصد داعی و انگیزه آنهاست؛ اگر خواستند انجام می‌دهند و اگر نه، ترک می‌کنند. هر گاه افعال بندگان با این خصوصیت مربوط به خود آنان نباشد باید گفت: افعال خدا نیز مربوط به خود او نیست و این احتمالات بر «قدر» نیز حاکم است.



دو. اگر مقصود، همان ایجاب و الزام است، چگونه می‌توان قضا را به آن تفسیر کرد در حالی که برخی از افعال فاقد حسن بوده، در این صورت چطور می‌توان گفت خدا آن را واجب و یا بر وجود آن حکم کرده است؟!

سه. اگر مقصود از آن اعلام و اخبار است، این در مواردی صحیح است؛ ولی برای ادای این مقصود نباید این واژه را به کار ببریم (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۲۷۱).

بر اساس تفکرات معتزلی از آن‌جا که خداوند قدرت فعل را به انسان واگذار کرده است، دیگر تقدیری نمی‌تواند داشته باشد. قدرت، عزت، سلطنت و مالکیت خداوند همه زیر سؤال می‌رود و خداوند مغلوب اراده انسان می‌شود. به‌طور کلی مباحثی چون: توفیق، توکل، استعانت از خداوند، دعا و طلب مغفرت، همچنین وعد و ترغیب به حسنات و وعید از گناهان - که تماماً وابسته به اراده و قضا و قدر الهی است - بدون معنا خواهد شد (کراجکی، ۱۴۱۰: ۳۶۳/۱).

۳. تحلیل دیدگاه عبد الجبار بر اساس دیدگاه امامیه

از مهم‌ترین دلایل نادرستی تفسیر معتزله در بحث قضا و قدر، محرومیت از دانش بی‌انتهای اهل‌بیت علیهم‌السلام است. امامیه بر خلاف معتزله و اعتقاد قاضی عبد الجبار، قضا و قدر الهی را به گونه‌ای تعریف کرده که با عدالت الهی و توحید افعالی هیچ منافاتی ندارد. از امام رضا علیه‌السلام نقل است که می‌فرماید: «قدریه خواستند صفت عدل خدا را تصحیح کنند؛ ولی سلطنت و قدرت خدا را محدود کردند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/۵).

همچنین قاضی عبد الجبار با حکم به تفویض، قائل به عدم عمومیت قضا و قدر بر افعال انسان است. در مقابل، اندیشمندان امامیه نقش خداوند در سرنوشت و افعال اختیاری انسان را نادیده نگرفته‌اند و قضا و قدر را به‌گونه‌ای تعریف می‌کنند که به معنای جبر و تفویض نباشد.

امام علی علیه‌السلام در پاسخ به سؤال یکی از همراهان که: «آیا جنگیدن با معاویه به قضا و قدر الهی بوده است؟» فرمود: «آری، ای مرد! ما بر هیچ بلندی‌ای قرار نگرفتیم و بر هیچ پستی‌ای وارد نشدیم، مگر آن‌که به قضا و قدر خدا بود». مرد پرسید: به خدا سوگند! در این صورت، برای من هیچ اجرو پاداشی نیست. امام علیه‌السلام فرمود: «خداوند شما را در این جهاد، هنگام رفتن

و بازگشتن، پاداش عظیم عطا می‌فرماید و شما هرگز مجبور نبوده‌اید». مرد گفت: چگونه مجبور نبوده‌ایم، در حالی که به حکم قضا و قدر الهی بوده است؟ امام علیه السلام فرمود: «گویا قضا و قدر را لازم و حتمی پنداشته‌ای. اگر چنین بود، پاداش و کیفر، باطل و امر و نهی و وعده و وعید خدا ساقط می‌گردید و خداوند هرگز گناه‌کاران را ملامت و نیکوکاران را مدح و تکریم نمی‌کرد». (سید رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۷۸).

در این‌گونه روایات بین اعتقاد به قضا و قدر و اختیار قائل شدن برای انسان منافاتی نیست؛ چرا که قضا و قدر الهی زمانی حتمیت می‌یابد که علت و اسباب آن حتمی شده باشد، و از آن‌جا که خداوند مقدر کرده است که انسان موجودی مختار باشد، اراده و اختیار یکی از اسباب حتمی شدن کارهاست.

أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان (۳۳۶ یا ۳۳۸ - ۴۱۳ ق) مشهور به شیخ مفید و ابن المعلم، فقیه و متکلم امامیه و از چهره‌های برجسته شیعه در جهان اسلام در قرن چهارم هجری است که مکتب کلامی شیعه را توسعه داد. شیخ مفید بر اساس حدیث امام صادق علیه السلام که در آن فرموده‌اند: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلَقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (صدوق، ۱۳۹۳: ۵۶۴) قضا و قدر را مخلوق خدا می‌داند. همچنین با استناد به فرمایش امام علی علیه السلام «الامر بالطاعة و النهي عن المعصية... كل ذلك قضاء الله في أفعالنا و قدره لأعمالنا» (طبرسی، ۱۴۲۴: ۱۲۱/۴۹۲/۱) قضای خدا در افعال نیک را امر به آن، و قضا در افعال قبیح را نهی از آن می‌داند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۶/۱).

شیخ مفید در بحث قدر و قضا در کتاب تصحیح الاعتقاد با استناد به آیات ۱۲ سوره فصلت، ۴ و ۳۲ سوره بنی اسرائیل و ۲۰ و ۶۹ سوره زمر (مفید، ۱۳۷۱: ۵۴) به تعریف اصطلاحی قضا پرداخته و مطابق قول امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی از ایشان درباره اراده و مشیت سؤال شد و ایشان فرمود: «مِنْهَا قَضَاءُ الْخَلْقِ وَ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَقَضَاهُنَّ سَمَاعَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ مَعْنَاهُ خَلَقَهُنَّ وَ الثَّانِي قَضَاءُ الْحُكْمِ وَ هُوَ قَوْلُهُ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ مَعْنَاهُ حُكْمٌ وَ الثَّلَاثُ قَضَاءُ الْأَمْرِ وَ هُوَ قَوْلُهُ وَ قُضِيَ رَبُّكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ مَعْنَاهُ أَمَرَ رَبُّكَ وَ الرَّابِعُ قَضَاءُ الْعِلْمِ» (قمی، ۱۴۰۶: ۴۱۰)، چهار معنا ذکر می‌کند: «خلق، امر، اعلام و داوری نهایی».

قضا در افعال نیکو به معنای امر، در افعال قبیح به معنای نهی، در خود انسان‌ها به معنای خلق و ایجاد خداوند (تعبیر «و منها قضاء الخلق» در فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام گویای همین

مدعاست)، درباره فعل خدا در حق انسان به معنای ایجاد و قدرت، و درباره افعال بندگان یعنی امر و نهی و ثواب و عقاب (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۹/۵).

شیخ مفید به دو نوع قدر و قضای الهی معتقد است: قدر تکوینی: قرار دادن هر چیزی در جایگاه خودش؛ قدر تشریحی: قرار دادن حکم امر و نهی و ثواب و عقاب برای افعال عباد؛ قضای تکوینی: ایجاد و خلق توسط خداوند (فعل الهی)؛ قضای تشریحی: حکم کردن به احکام شرعی معین شده» (سبحانی، ۱۳۹۵: ۳۷).

در تأیید این تعریف شیخ از معنای قضای تشریحی، حدیثی از امام رضا علیه السلام قابل نقل است. در این حدیث، امام در پاسخ به پرسش راوی درباره معنای قضا می‌فرماید: «الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ حکم کردن است مطابق هر عملی از خیر و شر به جزایی از ثواب و عقاب» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۴/۱).

همچنین شیخ مفید با تکیه بر حدیث امام صادق علیه السلام بیان می‌کند که قدر و قضای تکوینی در حوزه افعال اختیاری انسان‌ها هیچ نقشی ندارد. در میان اخباری که از شیخ صدوق در بحث «قضا و قدر» گفته شده، حدیث زراره از امام صادق علیه السلام در مورد اختیار انسان مسلماً صحیح است و معنایش نزد عقل روشن و مؤید که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا جَمَعَ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَأَلَهُمْ عَمَّا عَاهَدَ إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَسْأَلَهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَيْهِمْ؛ خداوند وقتی مردم را محشور سازد، از ایشان درباره آنچه با آنان عهد کرده می‌پرسد، نه درباره آنچه بر آنان قضا کرده» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۵). شیخ می‌گوید: «قرآن هم گویای آن است که خلق، مسئول اعمال خودشان هستند» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۹۷/۲). پس اگر اعمال مردم به قضای الهی بود، نباید خدا از آنان سؤال کند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۱/۵). وی در نهایت می‌گوید: «بنابر این حدیث ما نمی‌توانیم بگوییم قضا و قدر معنای معقولی ندارد» (مفید، ۱۳۷۱: ۵۹).

از سوی دیگر، حدیث مورد استناد شیخ مفید (حدیث زراره) منافاتی با قضای تکوینی خداوند در افعال اختیاری انسان‌ها ندارد؛ چرا که قدر و قضای تکوینی خداوند، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می‌کند و سلطنت خداوند بر افعال انسان را حکم فرما می‌سازد و با آزادی و اختیار انسان نیز منافاتی ندارد (سبحانی، ۱۳۹۵: ۵۳۷). اکنون برای تبیین این امر، به شواهدی از روایات اشاره می‌کنیم: در حدیثی امام کاظم علیه السلام فرموده است: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعِ بَقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِزَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ وَإِذْنٍ

فَمَنْ زَعَمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ ﷻ؛ چیزی نه در آسمان‌ها و نه در زمین باشد مگر به سبب هفت چیز: قضا و قدر و اراده و مشیت و کتاب و اجل و اذن. هر که غیر این گمان کند، بر خدا دروغ بسته است یا بر خدای عز و جل رد کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۰/۱). بر اساس این حدیث نیز تمام افعال اختیاری انسان‌ها مورد قضا و قدر الهی است.

در حدیثی دیگر امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «... إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَطْعَمْ بِإِكْرَاهٍ وَ لَمْ يَعْصَ بِغَلْبَةٍ وَ لَمْ يَهْمِلْ لِعِبَادٍ فِي مُلْكِهِ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱). تعبیر «هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ» در این حدیث شریف به این معناست که تمام افعال اختیاری انسان تحت اراده، مشیت و قضا و قدر تکوینی خداوند است. محقق طوسی نیز در باب مسئله قضا و قدر چنین می‌گوید: «الْقَضَاءُ وَالْقَدْرُ إِنْ أُرِيدَ بِهِمَا خَلْقُ الْفِعْلِ لَزِمَ الْمَحَالُّ، أَوْ الْإِلْزَامُ صَحَّ فِي الْوَاجِبِ خَاصَّةً، أَوْ الْإِعْلَامُ صَحَّ مُطْلَقاً، وَقَدْ بَيَّنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَدِيثِ الْأَصْبَعِ» (حلی، بی‌تا: ۸۷). در این عبارت، خواجه طوسی بدون این‌که قضا و قدر را از یکدیگر جدا کند، سه معنای برای آن بیان می‌دارد: ۱. اگر مقصود از قضا و قدر خلق، افعال اختیاری انسان باشد، محال لازم می‌آید؛ زیرا گفته شد که انسان، فاعل افعال اختیاری خویش است و اگر خداوند را فاعل بدانیم جبر است؛ جبر نیز فعل قبیحی است که صدور آن از خداوند محال است. ۲. اگر مقصود از آن الزام باشد فقط در واجبات صحیح است و در امور مباح و مستحب و مکروه و حرام، این معنا محل اشکال است. ۳. اگر قضا و قدر به معنای اعلام باشد مثل اعلام و جوب نماز و روزه، مطلقاً صحیح است.

۴. رابطه قضا و قدر با اختیار انسان

با توجه به مسائل ذکر شده، حکما و متکلمان شیعه در عین پذیرش اختیار انسان و تأثیر اراده و قدرت او در افعال اختیاری، بر خلاف نظر قاضی عبد الجبار، قائل به پذیرش عمومیت قضا و قدر الهی هستند که در برخی موارد از آن به عنوان اراده تشریحی خداوند و در برخی به عنوان علم، اراده و لطف خداوند - که از امور تکوینی است - یاد می‌کنند.

بر اساس آیات و روایات بیان شد که قضا و قدر شامل تمام پدیده‌های موجود در جهان هستی، اعم از فعل انسان و یا دیگر حوادث زمینی و آسمانی می‌شود؛ چرا که قضا و قدر به مراتب علم الهی و اراده خدا بازگشت می‌کند؛ عمومیت و گستردگی آن بدیهی است ولی هرگز مایه سلب اختیار و آزادی انسان نخواهد بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸: ۱۱۳).

امامیه معتقد است که «خداوند، قدرت بر فعل و ترک آن را در انسان قرار داده و به همین دلیل او را به انجام دادن واجبات و ترک محرمات امر نموده است. به این ترتیب، افعال اختیاری و خیر و شر حقیقتاً به انسان‌ها انتساب دارد. این درحالی است که خداوند علاوه بر این که قدرت بر فعل و ترک را به انسان‌ها داده، بدون به وجود آمدن جبری می‌تواند مانع از اعمال ایشان شود و هرگز به خداوند نسبت عجز داده نشده است. در هر صورت، تمام امور حتی افعال انسان به قدرت و مشیت الهی صورت می‌گیرد، بدون این که جبر و اضطراری باشد و این همان معنایی است که جبر و تفویض را باطل می‌کند. از سویی امور و افعال بندگان تا حدی که جبر نشود به اراده الهی وابسته می‌شود و حتی قدرت انسان بر اعمال اختیاری و انجام دادن افعال نیز به اراده الهی وابسته است» (معروف الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۷۲).

۵. نتیجه‌گیری

قدر به معنای اندازه، و تقدیر به معنای اندازه‌گیری است. پس برای افعال الهی می‌توان دو نوع تقدیر در معنا گرفت: اول تقدیر علمی که منظور از آن، آگاهی خداوند به زمان، مکان و سایر ویژگی‌های تحقق شئی است و دوم تقدیر عینی که مراد از آن، ایجاد اشیا با حدود و قیود زمانی و مکانی مشخص است.

قاضی معتقد است که افعال بندگان در گرو عزم و قصد و انگیزه خود آنهاست نه مخلوق خداوند. برخی از افعال قبیح است و چطور می‌توان گفت خدا آن را واجب و یا بر وجود آن حکم کرده است. قاضی قضا و قدر به معنای اعلام و اخبار را صحیح می‌داند. در مقابل، شیخ مفید معتقد است که قضا و قدر، مخلوق خداوند است. شیخ مفید بر اساس روایات، چهار معنای «خلق، امر، اعلام و داوری نهایی» را برای قضا و قدر ذکر می‌کند.

در باره توحید افعالی، معتزله و قاضی عبد الجبار قائل به عدم عمومیت قضا و قدر در مورد افعال انسان‌اند و معتقد به فاعلیت مستقل انسان در افعال خویش هستند؛ ولی در مکتب امامیه این نظریه به صراحت مورد تردید و تکذیب قرار گرفته است؛ از سویی، انسان در افعال خویش مؤثر بوده و از سوی دیگر قدرت انتخاب و تأثیرگذاری انسان در طول فاعلیت خداوند تعریف می‌شود.



قاضی عبد الجبار معتقد است که خداوند قدرتی بر افعال انسان ندارد؛ پس حکم به تفویض امور می‌کند. در مقابل، امامیه نقش اراده و قدرت خداوند در سرنوشت و افعال اختیاری انسان را نادیده نگرفته‌اند و بر خلاف نظر قاضی عبد الجبار، شیعه معتقد است که قضا و قدر در افعال انسان با اختیار و آزادی او کوچک‌ترین منافاتی ندارد. عمومیت قضای الهی بر افعال انسان، با اختیار انسان است؛ زیرا یکی از اجزای علت تامه، اراده و اختیار انسان است.

قرآن بر این حقیقت اصرار می‌ورزد که هیچ کاری در عالم بدون علم، اذن، مشیت، اراده و قضا و قدر الهی تحقق نمی‌پذیرد. این بدان معناست که اولاً: خداوند اختیار را از انسان نگرفته؛ بلکه قضا و قدر یا همان تقدیر الهی، به معنای اندازه‌دار کردن قدرت و اختیار انسان است. ثانیاً: آن‌طور که مفوضه معتقدند، قدرت انسان بی حد و حصر نیست؛ بلکه قدرت انسان برای او در تقدیر است.

کتاب‌نامه

* قرآن کریم.

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۸۲ش)، تحف العقول، ترجمه: احمد جنتی، تهران: مؤسسه امیرکبیر.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد ارون، قم: مکتب الإعلام اسلامی مرکز النشر.
۳. الشهرستانی، عبدالکریم، (۱۴۰۴ق)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة.
۴. بابویه قمی، علی بن الحسین، (۱۴۰۶ق)، فقه الرضا، تحقیق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام.
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۶ش)، علم کلام، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۶. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح: سید مهدی رجائی، قم: دار الکتاب الإسلامی.
۷. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.

۸. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، مقدمه و تعلیقات: جعفر سبحانی.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات ألفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیة.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۶۸ش)، جبر و اختیار، قم: سیدالشهدا.
۱۱. رضی، محمد بن الحسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۲. سامانه آموزشی درس گفتار، شرح تجرید الاعتقاد، جلسه ۳۷، محمدتقی سبحانی.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۵ش)، سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه، قم: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام.
۱۴. سبحانی، محمدتقی و جمعی از پژوهشگران، (۱۳۹۵ش)، جستارهای در مدرسه کلامی بغداد، قم: انتشارات دارالحديث.
۱۵. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه قمی، (۱۳۹۸ش)، ترجمه توحید صدوق، تحقیق: علی اکبر میرزایی، قم: علویون.
۱۶. _____، (۱۳۹۳ش)، توحید صدوق، تهران: ارمان طوبی.
۱۷. _____، (۱۳۷۸ش)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: جهان.
۱۸. قاضی عبد الجبار، قوام الدین، (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵ م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق: جورج قنوتی، قاهره: الدار المصریة.
۱۹. _____، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. کراجکی، ابوالفتح، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم: دار الذخائر.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۹ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۲. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۲۴ق)، الاحتجاج، ترجمه: جعفر سبحانی تبریزی، قم: انتشارات اسوه.
۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ - ۱۴۱۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۶ش)، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۲۵. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۹۳ش)، شرح عقائد الصدوق، چاپ شده در ادامه کتاب
اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات، عراق: المطبعة الحیدریة.
۲۶. _____، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره
شیخ مفید.
۲۷. _____، (۱۳۷۱ش)، تصحیح اعتقادات الإمامیة، قم: المؤتمر العالمی
لألفية الشيخ المفید.
۲۸. معروف الحسینی، هاشم، (۱۳۷۱ش)، الشيعة بين الأشاعرة و المعتزلة، مشهد: آستان
قدس رضوی.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

میزان دریافت یاری الهی در زندگی با محوریت «تَنْزِيلُ الْمَعُونَةِ عَلَى قَدْرِ الْمُؤْنَةِ»

فریده خسروی^۱

چکیده

یاری الهی چیست؟ به چه اندازه فرود می‌آید؟ و راه دریافت آن چیست؟ یاری انسان مؤمن همان یاری الهی است. هرچه شناخت ما از یاری الهی بیشتر باشد زندگی ما بهتر است. اگر کسی این یاری را نداشته باشد اصلاً نمی‌تواند بندگی کند. فقط کسی می‌تواند بندگی خدای سبحان را به‌جای آورد که یاری از خدای سبحان داشته باشد و قرار گرفتن در صراط مستقیم، از طریق دریافت این یاری است. تحقیق پیش رو شامل متن پژوهی حکمت ۱۳۹ نهج البلاغه «تَنْزِيلُ الْمَعُونَةِ عَلَى قَدْرِ الْمُؤْنَةِ» است. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و از طریق گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و اسنادی به بررسی متن و سند حکمت یادشده پرداخته است. نتایج به دست آمده حاکی از آن است که یاری الهی کریمانه از فضل فرود می‌آید و ما را از همین دنیا در بهشت قرب الهی ساکن می‌کند. راه دریافت آن نیز هزینه کردن کریمانه از فضل است.

کلیدواژه‌ها: حکمت ۱۳۹ نهج البلاغه، یاری الهی، یاری‌رسانی، هزینه، تأمین هزینه.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰.

۱. کارشناس ارشد علوم حدیث گرایش نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث (00014341@gmail.com)

۱. مقدمه

۱-۱. تبیین مسئله

یاری الهی چیست؟ به چه اندازه فرود می‌آید؟ و راه دریافت آن چیست؟ همه قوت و قدرت و حرکت انسان‌ها به یاری الهی است. ما انسان‌ها جز به یاری الهی اصلاً حرکت و قوت و قدرتی نداریم. یاری الهی حرکتی است که به قدرت او باشد؛ یعنی حقیقت قدرت وجودی مان یاری الهی است و نمود آن حرکت به قدرت اوست. پس هرکسی که حرکت می‌کند به قدرت اوست؛ منظور آن حرکت و قوت و قدرتی است که مشخصاً خدای سبحان به فردی برای بندگی کردن می‌دهد. اگر این حرکت و قوت و قدرت نباشد، فرد اصلاً نمی‌تواند بندگی کند. یاری‌ای که او را به نهایت عبودیت و بندگی می‌رساند. مشخصه اصلی انسان متدین و مؤمن، دریافت این یاری است؛ یاری‌ای که اگر نباشد فرد نمی‌تواند بندگی کند و بندگی اش به حول و قوه الهی است.

مهم‌ترین نیاز زندگی ما انسان‌ها شناخت یاری الهی است و هر چه این شناخت کامل‌تر و همه‌جانبه‌تر صورت بگیرد، زندگی ما زندگی تازه، گوارا، طیب، سرزنده، پویا، خوشحال، شاد و اصلاً بهشت می‌شود؛ بهشت با تمام نعمت‌های آن و ساکن شدن در آن و دیدن مستمر خدای سبحان، به گونه‌ای که در آخرت، بهشتی‌ها می‌گویند: ﴿هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ این همان است که قبلاً به ما روزی شده بود و مانند آن به ایشان داده شد (بقره: ۵). در این صورت است که با معنای واقعی زندگی در دنیا آشنا می‌شویم و معتقدیم که زندگی بدون این شناخت در واقع زندگی نیست؛ ادای زندگی است. یعنی بهره‌مندی ما از انواع استعدادهایی که خدای سبحان نصیب ما کرده و انواع نعماتی که در نظام آفرینش وجود دارد، در پرتو این یاری صورت می‌گیرد و هرچه قدر که این موهبت را از یاد ببریم، هم به خود و هم به اطرافیانمان ظلم کرده‌ایم و استفاده صحیح از نعمت‌های خدای سبحان و انواع استعدادهایی که خداوند نصیب ما کرده، صورت نگرفته است.

این مقاله، در پی پاسخ گفتن به این سؤالات است: منظور از المَعُونَةُ چیست؟ منظور از المَعُونَةُ چیست؟ ارتباط بین المَعُونَةُ و المَوَدَّةُ چیست؟



۲-۱. پیشینه پژوهش

مقالاتی وجود دارند که به طور خاص به مصادیق المؤمنه پرداخته‌اند و همچنین فقط به حکمت مورد نظر اشاره کرده‌اند؛ اما با موضوع یاری الهی بحث شده در حکمت ۱۳۹ نهج البلاغه، مقاله، پایان‌نامه و کتابی یافت نشد. نظریات علما و شارحین پیشین این است که یاری الهی به اندازه نیاز، رنج، سختی، رنج عیال او، هزینه، خرج و صرف مال فرود می‌آید؛ اما نظر به دست آمده در این مقاله این است که یاری الهی کریمانه از فضل، به اندازه هزینه کریمانه از فضل فرود می‌آید. این نوشتار با استفاده از کلام مطهر امیر مؤمنان حضرت علی علیه السلام در حکمت ۱۳۹ نهج البلاغه (تَنْزِلُ الْمَعُونَةِ عَلَى قَدْرِ الْمُؤْنَةِ) (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۴۱۶-۴۱۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۱/۴۰۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۵۵۱-۵۵۲؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۲/۳۳۸؛ همو، ۱۴۰۷: ۶/۲۸۴)، به دنبال شناخت راهی بسیار ساده، راحت و کاربردی برای دریافت یاری کریمانه از فضل الهی است.

۳-۱. اهمیت و اهداف پژوهش

طبق آیات و روایات فقط کسانی می‌توانند خدا را بندگی کنند که از خدای سبحان یاری داشته باشند. بدون یاری الهی، انسان نمی‌تواند بندگی داشته باشد و امکان ندارد بدون شناخت صحیح از یاری الهی و راه دریافت آن بتواند بندگی صحیحی انجام دهد. طبق فرموده امام سجاده: «فَلَا حَوْلَ لَنَا إِلَّا بِقُوَّتِكَ، وَلَا قُوَّةَ لَنَا إِلَّا بِعَوْنِكَ فَأَيُّدُنَا بِتَوْفِيقِكَ؛ هیچ حرکت و جنبشی نیست مگر به قوت تو و هیچ قوتی نیست مگر به یاری و مدد تو، پس با توفیق خودت ما را یاری کن» (صحیفه سجاده: ۹). یعنی برای بندگی ابتدا باید از خداوند سبحان یاری داشت؛ یاری‌ای که به عبد بودن ما کمک می‌کند و ما را در نهایت عبودیت قرار می‌دهد. ممکن است سؤال شود که این همه غیر مؤمن که یاری می‌شوند، یاری خود را از چه کسی می‌گیرند؟ باید گفت: منظور آن یاری ماندگاری است که تا ابد ما را کفایت می‌کند، نه یاری‌ای که فقط شامل این دنیا است؛ یاری‌ای که هر روز در نماز آن را می‌طلبیم: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾؛ تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوئیم؛ ما را به راه راست هدایت کن (حمد: ۶-۵). این بدین معناست که مقدمه بندگی در صراط مستقیم، همین یاری الهی است. در صراط مستقیم قرار گرفتن، به واسطه این یاری است و بندگی‌ای که قرار گرفتن در

- «المُعَوْنَةُ: الإِعَانَةُ. يقال: ما عندك مُعَوْنَةٌ، و لا مَعَانَةٌ، و لا عَوْنٌ؛ مُعَوْنَةٌ: إِعَانَةٌ. می گوید آنچه که نزد توست معونه است و نه همکاری و نه کمک (جوهری، ۱۳۷۶: ۶/۲۱۶۸).

اعانه یاری همه جانبه کریمانه شایسته از فضل در همه موارد و همه زمانها؛ یاری رسان، خودش را موظف و مسئول می داند که یاری برساند؛ یعنی به عهده گرفتن و نه همکاری و نه کمک. صحبت از کمک و همکاری نیست که یک بار باشد یا چند بار؛ زیاد است و دائم و همیشگی.

- «یعنی کسر شهواته فی القبائح، بأن فعل به لطفًا اختار عنده الطاعة و اجتناب المعصية، و إن شئت قلت أَعَانَهُ اللهُ عَلَى نَفْسِهِ: إفادته تعالی لعقله قوة قهر نفسه الأمانة بالسوء. و العَوْنُ: الظهير على الأمر، و الجمع أَعْوَانٌ. و يقال أَعَانَ لَه: إذا صار مَعْوَانًا. و أَعَانَ عَلَيْهِ: إذا تركه عن المَعُوْنَةِ. و العَوْنُ: اسم سيف كان لرسول الله ﷺ. و المَعُوْنَةُ: الإِعَانَةُ، و كذا المَعَانَةُ بالفتح أيضا، يقال ما عندك مُعَوْنَةٌ و لا مَعَانَةٌ و لا عَوْنٌ. و فِي الْحَدِيثِ "تَنْزِلُ المَعُوْنَةُ عَلَى قَدْرِ المُنُوْنَةِ". و ذلك لتكفل الله تعالی بالأرزاق؛ همت می کند به شکستن شهوات او در کارهای بد، با نیکی کردن او. نزد او اطاعت را برگزید و همچنین دوری از معصیت را و اگر خواستی، گفتم خدا او را یاری کند بر نفسش: خدای تعالی به عقلش قدرتی داد که دور کند نفسش را از امرکننده به بدی و عَوْنُ: پشتیبانی بر امر است و جمع آن أَعْوَانٌ. و گفته می شود او را یاری کرد: هنگامی که وسیله یاری شد و او را یاری نکرد: هنگامی که یاری او را ترک کرد. و عون: اسم شمشیر رسول الله ﷺ بود. و معونه: همان اعانه است و همچنین معانه با فتحه مانند آن است. گفته می شود آنچه نزد توست معونه است و همکاری و کمک نیست. و در حدیث آمده که: «تَنْزِلُ المَعُوْنَةُ عَلَى قَدْرِ المُنُوْنَةِ». این برای کفایت کردن خدا با روزی هاست» (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۲۸۵).

وقتی خدا نیکی می کند، شهوات بد انسان و جلب منفعت حرام او شکسته می شود. وقتی شهوات بد او شکسته می شود، قدرت پیدا می کند. عقل، فهم این تشخیص را به دست می آورد که اطاعت محض داشته باشد. وقتی جهت گیری فرد به سمت خدا باشد، به واسطه آن قدرتی که خدا به فرد می دهد، بندگی را انتخاب می کند و به دست آوردن مال حلال و دوری از گناه را برمیگزیند. اگر خواستنی که شاید بتوان آن را بالاتر از طلبیدن دانست پیش آید، خود خدا راه را از اول نشان می دهد. در دعا نیز آمده که خدا او را برای غلبه بر نفسش یاری می کند؛ یعنی خداست که ما را در برابر نفسمان یاری می دهد. گفته می شود اگر وسیله یاری رسانی بشوی،



«میزان دریافت یاری الهی در زندگی با محوریت «تنزل المعونة على قدر المونة»

یاری می‌شوی؛ یعنی مثل ناودان که وسیلهٔ رساندن است اگر هر آنچه که به تو داده می‌شود، تمام و کمال به دیگران برسانی، یاری می‌شوی. اسم شمشیر پیامبر ﷺ عون بوده یعنی خدا عبد را پشتیبانی می‌کند.

اعانه یعنی یاری همه‌جانبه کریمانه شایسته از فضل در همهٔ موارد و همهٔ زمان‌ها. آنچه که نزد آن فرد است این است که به عهده بگیرد که برساند و بخواهد که برساند. خداوند می‌داند که چه بدهد که کفایت امور کند و کفایت‌کننده فقط اوست.

پس نتیجه می‌گیریم معنای لغوی مَعُونَةٌ (عون) عبارت است از: به عهده گرفتن یاری‌رسانی همه‌جانبه کریمانه و شایسته از فضل در همهٔ موارد و همهٔ زمان‌ها.

۲-۳. معنای لغوی المُوَوَّنَةُ

المُوَوَّنَةُ اصلش بدون همزه است (الموونه) که پس از اعلال، همزه می‌گیرد. ریشهٔ آن هم «مون» است که وقتی اعلال صورت می‌گیرد می‌شود «مأن».

- «المُوَوَّنَةُ (مأن): فعولة من مانهم یمونهم، أي: يتكلف مؤونتهم. و المَائِنَةُ: اسم ما یمون، أي: يتكلف من المُوَوَّنَةُ. و مَائِنَةُ الصدر: لحمة سمينة فی أسفل الصدر كأنها لحمة فضل، و كذلك مائة الطفطفة؛ مَوُوَّنَةٌ: فعولة از روزیشان، روزیشان می‌دهد؛ یعنی هزینه‌شان را بر عهده می‌گیرد. مائِنَةُ: اسم چیزی است که روزی می‌دهد؛ یعنی از هزینه به عهده می‌گیرد. و مائة الصدر: گوشت چاق در پایین سینه را می‌گویند؛ گویا گوشت فضیلت است. و مائة الطفطفه نیز این چنین است» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۸۹/۸).

مَوُوَّنَةٌ بر وزن فعولة، یعنی از روزیشان به صورت دائم و همیشگی روزیشان می‌دهد؛ مائِنَةُ، اسم چیزی است که روزی می‌دهد و هزینهٔ آن را به عهده می‌گیرد. مائة الصدر، گوشت چاق در پایین سینه گویا گوشت فضیلت است؛ یعنی هزینه بسیار زیاد از فضل. مائة الطفطفه، گوشت لرزان و نرم را می‌گویند که اشاره به تازگی گوشت دارد؛ یعنی گوشت را خیلی سریع و گوارا و به لطف دادن؛ یعنی کریمانه دادن یعنی این فرد به عهده می‌گیرد که هزینه همه‌جانبه کریمانه شایسته از فضل را در همهٔ موارد و همهٔ زمان‌ها بدهد.

- «المُوَوَّنَةُ تهمز و لا تهمز، و هی فعولةٌ. و قال الفراء: هی مَفْعَلَةٌ مِنَ الْأَیْنِ، و هو التَّعَبُ و الشَّدَّةُ. و یقال هی مَفْعَلَةٌ مِنَ الْأَوْنِ، و هو الخُرْجُ و العِدْلُ، لِأَنَّهَا تُثَقِّلُ عَلَى الْإِنْسَانِ؛ مَوُوَّنَةٌ بِأَیْنٍ»

همزه و بدون همزه و بر وزن فعوله. فراء گفت: بر وزن مفعله از این و آن سختی و شدت است و گفته می‌شود آن مفعله از اَوْن است و آن هزینه و عدل است برای آن که آن بر انسان سنگین است» (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۱۹۸/۶).

وقتی می‌گویند مَوْوَنَةٌ هزینه و عدل است، یعنی هر چیزی را سر جای خودش باید قرار داد؛ یعنی هزینه‌ای که به حق و حَق آنهاست باید از روی عدل باشد؛ صرف هزینه دادن نیست. عدل بر انسان سنگین است یعنی قدرت تشخیص ندارد که مثلاً چه موقع بدهد، چه جور بدهد، چه قدر بدهد و اصلاً چه چیزی بدهد که به درد آنها بخورد که واقعی و حق باشد. این مسئله از هر نظر در هر انسانی، متفاوت است. اگر کسی بتواند موفق به اجرای عدالت شود به این علت است که کار بر او آسان شده است؛ چون کار را او انجام نمی‌دهد؛ او فقط صورت کار است و کار را خدا انجام می‌دهد. فقط اوست که می‌تواند از روی عدل بدهد و هر چیز را سر جای خودش قرار دهد. او فقط آنچه را که خدا داده، تمام و کمال می‌دهد. یعنی از فضل می‌دهد و مظهر عدل و فضل و کرم الهی، وجود مقدس امیر مؤمنان علیه السلام است. گویا دست امیر مؤمنان علیه السلام است که از فضل می‌دهد و کار را برای انسان آسان می‌سازد و عدالت را اجرا می‌کند.

- «المیم و الواو و النون كلمة واحدة و هي المون: أن تَمُونَ عيالك، أي تقوم بكفائتهم و تتحمل مؤونتهم. و [أما] المؤمنة فمن المون و الأصل فيها مؤونة بغير همزة؛ میم و واو و نون، یک کلمه است و آن مَوْن است: برای این که خانواده خود را روزی دهی، هر زمان اقدام کنی به کفایت کردنشان و هزینه آنها را متحمل بشوی. اما مؤونة پس از ریشه مَوْن است و اصل در آن، مؤونه است بدون همزه» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸۶/۵).

پس تأمین هزینه خانواده، یعنی کریمانه از فضل دادن؛ یعنی مرد به خانواده آرامش خاطر می‌دهد که همیشه هست و تأمین هزینه آنها را متحمل می‌شود؛ یعنی مرد به عهده می‌گیرد که هر نوع هزینه را همه‌جانبه کریمانه شایسته از فضل در همه موارد و همه زمان‌ها بدهد.

- «مَانَهُ يَمُونُهُ مَوْنًا: إذا احتمل مؤنته / و قام بكفائته فهو رجل مومن؛ مَانَهُ يَمُونُهُ مَوْنًا: هنگامی که متحمل بشود هزینه او را / و اقدام کرد به کفایت او، پس او مردی تأمین‌کننده است» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲۰/۶-۳۲۱).

هنگامی که هزینه او را به عهده بگیرد که بدهد و به کفایت او اقدام کند، یعنی برای برآورده کردن نیازهایشان قدم برداشته است. پس او مردی تأمین‌کننده است و به خاطر این کار، به



«میزان دریافت یاری الهی در زندگی با محوریت «تنزل المعونة علی قدر المؤونة»

خانواده آرامش خاطر می دهد که همیشه هست. یعنی از فضل می دهد؛ چون تأمین کننده فقط خداست و این مرد، متصف به صفت خدایی می شود.

پس می توان درخصوص معنای لغوی مَوْوَنَةٌ به این نتیجه رسید: به عهده گرفتن هزینه همه جانبه کریمانه شایسته از فضل در همه موارد و همه زمان ها.

۲-۴. ربط بین المَعُونَةُ و المَوْوَنَةُ

بین مَعُونَةُ و مَوْوَنَةُ می توان نسبت مساوی در نظر گرفت؛ یعنی به گونه ای نسبتشان مساوی است که شاید بتوان گفت: معونه، همان موونه است؛ با این تفاوت که از این جهت که برای یاری دادن، یاری می گیرد، می شود یاری رسانی و از آن جهت که همه آن یاری را می رساند، می شود هزینه کردن (همان روزی رسانی خداوند). پشتیبانی کار نیز با خداست؛ یعنی اوست که همه جانبه کریمانه و شایسته از فضل در همه موارد و همه زمان ها می دهد و حتی قدرت این رساندن را او به فرد می دهد که برساند و یاری رسانی داشته باشد و کار را برای او به واسطه مظهر عدل و فضل و کرم امیر مؤمنان علیه السلام آسان می کند؛ یعنی دست مبارک امیر مؤمنان علیه السلام است که کریمانه از فضل می دهد و کار را برای ما آسان می کند. کل کار دست خداست؛ چون پشتیبانی و حمایت کار به دست اوست. این فرد فقط عبد است؛ هر چه را که خدا داد، او نیز می دهد؛ یعنی اطاعت امر و بندگی می کند و کریمانه از فضل می دهد.

۲-۵. به دست آوردن ظرافت معنایی کلمه «المعونة»

۲-۵-۱. پیدا کردن واژه های مشابه و مترادف

«مَعُونَةٌ: [عون]. إِعَانَةٌ، مُعَاوَنَةٌ، مُسَاعَدَةٌ، مَسَانَدَةٌ، غَوْثٌ، مَدَدٌ، رِفْدٌ، إِغَاثَةٌ، إِسْعَافٌ، إِنجَادٌ، مُوَازَرَةٌ، نَجْدَةٌ؛ مترادف های کلمه مَعُونَةٌ [عون] عبارت اند از: إِعَانَةٌ، مُعَاوَنَةٌ، مُسَاعَدَةٌ، مَسَانَدَةٌ، غَوْثٌ، مَدَدٌ، رِفْدٌ، إِغَاثَةٌ، إِسْعَافٌ، إِنجَادٌ، مُوَازَرَةٌ، نَجْدَةٌ» (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴: ۱۰۳).

۲-۵-۱-۱. غَوْثٌ

- «هی الإعانة و النصرة عند الشدة؛ یاری و نصرت هنگام سختی» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۰۰).

- «هی الإعانة و النصرة بعد الشدة؛ یاری و نصرت بعد از سختی» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۷/۳۳۹).

۲-۱-۵-۲. إِسْعَافٌ

- «إِسْعَافًا، إِذَا قَضَيْتَهَا لَهُ؛ وَ أَسْعَفْتُهُ أَيضًا، إِذَا أَعْنَتَهُ عَلَى أَمْرِهِ؛ إِسْعَافًا: هَنَّاغَمِي كَه بَه أَن نِيَاز دَارِد؛ هَمِچْنِيَن أَسْعَفْتُهُ: هَنَّاغَمِي كَه دَر أَن كَار بَه اَو يَارِي كَرْد» (ابن دريد، ۱۹۸۸: ۸۳۹/۲).

- «أَعَانَهُ: أَسْعَفَهُ عَلَى الْأَمْرِ؛ أَعَانَهُ: هَنَّاغَم نِيَاز اَو دَر أَن كَار بَه اَو يَارِي كَرْد» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۲/۹).

- «إِسْعَافًا: قَضَيْتَهَا لَهُ وَ أَسْعَفْتُهُ: أَعْنَتُهُ عَلَى أَمْرِهِ؛ إِسْعَافًا: نِيَاز دَارِد بَه أَن بَرَاي اَو؛ أَسْعَفْتُهُ: يَارِي كَرْد بَه اَو دَر أَن كَار» (فيومي، ۱۴۱۴: ۲۷۷).

۳-۱-۵-۲. نَجْدَةٌ

- «وَ لَاقَى فُلَانٌ نَجْدَةً، أَي شِدَّةً، أَمْرًا عَاكِه؛ وَ بَرخورد كَرْد بَا فُلَانٍ نَجْدَةً؛ يَعْني سَخْتِي اَمْر مِعَاش» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۵).

- «نَجْدَةٌ. أَي: شِدَّةٌ؛ نَجْدَةٌ يَعْني شِدَّتٌ» (راغب اصفهاني، ۱۴۱۲: ۷۹۱/۱).

۴-۱-۵-۲. مُسَاعَدَةٌ

- «مُسَاعَدَةٌ: يَارِي نَمُودِن دَر چيزِي اَسْت كَه گَمَان سَعَادَت دَر أَن هَسْت» (راغب اصفهاني، ۱۳۷۴: ۲۱۹/۲).

- «المساعده: متابعة العبد أمر ربّه؛ مساعده: پیروي كَرْدِن بِنْدَه اَز اَمْر پَرُورِدگَارِش» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۵۴/۵).

- «[سعد]: المساعده: المطاوعة؛ كَأَنه قَالَ: أَحْبَبْتُكَ إِجَابَةً وَ أَطِيعُكَ طَاعَةً؛ مَسَاعَدَةٌ: پِيروي كَرْدِن؛ مَانِنْد اَيْن كَه اَو گَفْت: اَجَابْت كَرْدَم تَوْرَا اَجَابْت شَايِسْتَه اَي وَ اطَاعْت كَرْدَم تَوْرَا اطَاعْت شَايِسْتَه اَي» (زمخشری، ۱۴۲۷: ۱۴۲/۲).

۵-۱-۵-۲. رِفْدٌ

- «الرَّفْدُ: الْعَطِيَّة، أَي: يَعْطَى غَيْرِ أَهْلِهِ؛ الرَّفْدُ: بَخْشِش؛ يَعْني مِي بَخْشِد بَه غَيْرِ اَز خَانُودَه اش» (حمیری، ۱۴۲۰: ۲۵۶۸/۴).

- «فِي حَدِيثِ الزَّكَاةِ: "أَعْطَى زَكَاةَ مَالِهِ طَيِّبَةً بِهَا نَفْسُهُ رَافِدَةً عَلَيْهِ" الرَّافِدَةُ فَاعِلَةٌ، مِنَ الرَّفْدِ وَ هُوَ الْإِعَانَةُ. يُقَالُ رَفَدْتُهُ أَرْفُدُهُ؛ إِذَا أَعْنَتَهُ: أَي تَعَيَّنَهُ نَفْسَهُ عَلَى أَدَائِهَا؛ دَر حَدِيثِ زَكَاتِ آمَدَه: "مِي بَخْشِد زَكَاتِ مَالِش رَا وَ طَاهِر وَ پَاك مِي كِنْد بَه وَسِيلَةُ أَن نَفْسِش رَا بَخْشِشِي بَر اَو". رَافِدَةٌ،

اسم فاعل از رِفْد و آن همان اعانه است. می‌گوید بخشیدم به او بخشیدنی هنگامی که "أعنته"؛ یعنی معین کرد نفسش را بر ادای آن» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۴۱/۲).

۶-۱-۵-۲. مُعَاوَنَةٌ

- «العَوْنُ: همان یاری و پشتیبانی است؛ یعنی مُعَاوَنَةٌ و مظاهرة - که هر دو مصدر در همان معنای همیاری است. وقتی می‌گویند: فلان عَوْنِي، یعنی معین و یاور من است» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۷۶/۲).

۷-۱-۵-۲. إِعَانَةٌ

- «كل شيء استعنت به، أو أعانك فهو عَوْنُك. و الصوم عَوْنٌ على العبادة؛ همه چیز یاری می‌گیرد از او، یا تو را یاری می‌رساند، پس او کمک توست. و روزه کمک بر عبادت است» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۵۳/۲).

- «كالصوم عَوْنٌ على العبادة؛ مانند روزه، کمک بر عبادت است» (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲۸/۳).

- «المُعَوْنَةُ: الإِعَانَةُ؛ معونه: یعنی یاری رساندن» (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۸۵/۶).

جمع بندی: مترادف‌های کلمه «معونه» هر کدام یاری در موردی خاص یا در زمانی خاص است؛ ولی معونه، یاری در همه موارد و همه زمان‌هاست؛ یعنی یاری کریمانه از فضل در همه موارد و همه زمان‌ها و معونه، همان اعانه است.

۲-۵-۲. فرق بین کلمات مشابه و مترادف

«الفرق بين الإعانة و النصر: أن النصر لا تكون الا على المنازع المغالب و الخصم المناوئ المشاغب، و الاعانة تكون على ذلك و على غيره تقول أعانه على من غالبه و نازعه و نصره عليه و أعانه على فقره اذا أعطاه ما يعينه و أعانه على الاحمال و لا يقال نصره على ذلك فالاعانة عامة و النصر خاصة؛ تفاوت بين اعانة و نصره: به‌درستی که نصرت فقط بر دعوای پیروز و دشمنی با حریف مزاحم است؛ اما اعانه، بر آن و بر غیر آن است. وقتی می‌گوییم اعانه، یعنی پیروز شدی بر او و نزع کردی با او و یاری شدی بر او، و یاری بر فقرش هنگامی که داد به او آنچه را که یاری می‌کند او را، و یاری کرد او را بر حمل کردن و نمی‌گوید نصرت کرد او را؛ پس اعانه، عام است و نصرت، خاص» (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۸۳/۱).

در نتیجه، نصرت، یاری در هنگام پیروزی بر دعوا و دشمنی است و اعانه، یاری همه‌جانبه کریمانه و شایسته از فضل در همه موارد و همه زمان‌ها. وقتی واژه اعانه به کار می‌رود، یعنی پیروز شدی بر او و نزاع کردی با او و یاری شدی بر او. پس هم قبلش، هم حینش، هم بعدش و هم هنگامی که در زمان فقر است به او می‌دهد تا ابد؛ یعنی یاری کریمانه از فضل در همه موارد و همه زمان‌ها مستمر است.

۶-۲. جمع‌بندی ظرافت معنایی کلمه «مَعُونَةٌ»

ظرافت معنایی واژه اعانه و معونه، تأکید روی مستمر بودن یاری است که این یاری در همه زمان‌ها و همه موارد از همین دنیا تا ابد، مستمر به او داده می‌شود و برای او نگهداری می‌گردد؛ پس یاری کریمانه از فضل در همه موارد و همه زمان‌ها مستمر از این دنیا تا ابد است.

۷-۲. معنای اصطلاحی

۱-۷-۲. معنای کلمات حقیقی از مجازی و معنای واژه‌های دشوار

- الْمَعُونَةُ: «و تقول: إذا قلت المعونة كثرت المؤمنة. و قال بعض العرب: أجر لي سراويلي فإني لم أستعن أي أسبغها لي فإني لم أستحد، قاله لمن أراد قتله؛ و می‌گوید هنگامی که یاری کم شود، هزینه زیاد می‌شود و بعضی از عرب‌ها گفته‌اند: شلوارهای مرا برایم اجاره کن، پس قطعاً من طلب یاری نکردم؛ یعنی من آن را برای خودم نپوشیدم. پس من طلب حد نکردم. آن را به کسی گفت که خواست او را بکشد» (زمخشری، ۱۹۷۹: ۴۴۰/۱).

- الحديث «أجر لي سراويلي»: قال الأزهري: هو من أجرزته رسته: أي دع السراويل عليّ أجرته. و الحديث الأول أظهر فيه الإدغام على لغة أهل الحجاز، و هذا أدغم على لغة غيرهم. و يجوز أن يكون لما سلبه ثيابه و أراد أن يأخذ سراويله قال: أجر لي سراويلي، من الإجارة، أي أبقه عليّ، فيكون من غير هذا الباب؛ ازهری گفت: او کسی است که رهایش کردم که هر کاری می‌خواهد انجام بدهد: یعنی شلوارها را بر من رها کن؛ اجاره‌اش می‌کنم. و در حدیث اول به زبان اهل حجاز، ادغام را اظهار می‌کند و این به زبان غیر اهل حجاز ادغام کرد. و اجازه می‌دهد به این دلیل که آن لباس، انسانیش را از بین نبرد و بی‌شک خواست که شلوارهایش را بگیرد، لذا گفت: شلوارهای مرا از اجاره به من اجاره بده؛ یعنی باقی آن را برای من بگذار، پس این جدای از موضوع است» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۵۸/۱).



وقتی می‌گوید او کسی است که رهایش کردم تا هر کاری می‌خواهد انجام بدهد، یعنی از قدرتمندی و محبت فرد است که او را آزاد می‌گذارد تا هر کاری می‌خواهد انجام دهد و تا این حد بی‌اندازه از او بخواهد یعنی لباس بندگی او را بخواهد؛ یعنی اجاره شلوارها را می‌دهم؛ پس خودش با تمام وجود می‌خواهد که بنده از فضل از او بخواهد.

و این به زبان غیر اهل حجاز است و اجازه می‌دهد برای آن‌که آن لباس انسانیت و بندگی اش را ببرد؛ یعنی خود آن فرد اجازه می‌دهد. از قدرتمندی و محبت فراوان آن فرد است که به او اجازه می‌دهد تا این حد بی‌اندازه از او بخواهد. پس جدای از موضوع یاری‌رسانی، این فرد از قدرت و محبت زیاد از او می‌خواهد که از فضل بطلبد و با قدرت و محبت زیاد کریمانه از فضل می‌دهد.

معنای حقیقی: یعنی یاری‌رسانی محض دارد. در واقع حکم ناودان را دارد؛ واسطه‌ای برای رد شدن آب از آن و رسیدن آب به جای دیگر. در واقع خودش رساننده است؛ یعنی وسیله است و طلب کمک نمی‌کند؛ یعنی قدرت دارد و برای خودش هم بر نمی‌دارد تا استفاده کند؛ امانتدار است و حد هم معلوم نمی‌کند که چه قدر برساند و حتی نظر خودش را هم اعمال نمی‌کند. آن کسی که می‌خواهد او را بکشد می‌تواند انسانی باشد که انواع رذائل مانند: کبر، حسد، کینه و ... در وجود او هست یا این‌که رنج و سختی و نیازمندی و یا خرج و هزینه‌ها و یا در کل دنیا را می‌خواهد، یعنی سطح طلبش کم است و از غیر فضل، طالب دنیا است. آن شخص با یاری‌رسانی به وسیله قدرت و محبت زیاد کریمانه از فضل وجود او را پر می‌کند و سطح طلبیدن او را افزایش می‌دهد و او را از زیادی از فضل، طالب بهشت قرب الهی می‌کند. چنین شخصی وجودی برای خودش قائل نیست؛ یعنی خودش را کاره‌ای نمی‌بیند و همه‌کاره را خدا می‌داند. یعنی او بدهد، من می‌دهم و خداست که از فضل و کرم می‌دهد و هر چه قدر شما بخواهید طلب کنید او می‌دهد. الموهونه هزینه‌های ماست که اگر طلبیدن ما کم بشود و از کمی از غیر فضل هزینه بشود، یعنی از غیر امیر مؤمنان علیه السلام طلبیده بشود، دریافتی ما یعنی یاری ما از جانب خدا کم می‌شود و اگر طلبیدن ما زیاد بشود و از زیادی از فضل هزینه بشود یعنی از امیر مؤمنان علیه السلام طلبیده بشود، یاری ما از جانب خدا زیاد می‌شود. پس هنگامی که یاری کم شود، هزینه زیاد می‌شود، یعنی بستگی به یاری‌رسانی است که می‌رساند که اگر با قدرت و محبت زیاد کریمانه از فضل نرساند، در نتیجه یاری خدا کم می‌شود و هزینه بالا می‌رود. پس اصل بر



کریمانه از فضل رساندن با قدرت و محبت زیاد است و مظهر عدل و فضل و کرم الهی، امیر مؤمنان علیه السلام است. دستی که کریمانه از فضل با قدرت و محبت زیاد می دهد، دست امیر مؤمنان علیه السلام است. پس باید دنبال این دریافت باشیم؛ دریافت مستقیم از دست مبارک امیر مؤمنان علیه السلام و به وجود آوردن بهشت قرب الهی در همین دنیا و رهایی و آزادی واقعی در دو دنیا به دست امیر مؤمنان علیه السلام و ساکن شدن در بهشت قرب الهی از این دنیا تا ابد.

- الْمُؤُونَةُ (مون / مان): «فیه مؤونة و مؤونات و مؤن و هی جمع مؤونة فی نحو قوله: أمیرنا مؤنته خفیفه، و أصاب مانتُهُ و هی السُّرَّة و ما حولها؛ در آن مؤونة و مؤونات و مؤن است و در نحو به آن جمع مؤونة گفته می شود: امیر ما هزینه را سبک کرد، و به شکم خود که همان ناف و اطراف آن است زد» (زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۸۰/۱).

هزینه ای زیاد به او داده شده و خود امیر، همه جوانب را در نظر گرفته که به او داده؛ یعنی همه جانبه کریمانه و شایسته از فضل به شکم خود که همان ناف و اطراف آن است زد. در این موقعیت، احساس این که مورد لطف و محبت زیاد قرار گرفته، موجب خوشحالی او شده است. هزینه آنها را سبک کرده، یعنی هزینه ای زیاد و هنگفت داده و سنگین و با قدرت هم هزینه داده است. یعنی سبک کردن هزینه به وسیله هزینه کریمانه از فضل با قدرت و محبت زیاد دادن. مظهر عدل و فضل و کرم الهی نیز امیر مؤمنان علیه السلام است؛ دستی که کریمانه از فضل با قدرت و محبت زیاد می دهد دست امیر مؤمنان علیه السلام است؛ یعنی دریافت مستقیم از دست مبارک امیر مؤمنان علیه السلام و به وجود آوردن بهشت قرب الهی از همین دنیا و رهایی و آزادی واقعی در دو دنیا به دست امیر مؤمنان علیه السلام و ساکن شدن در بهشت قرب الهی از این دنیا تا ابد.

جمع بندی کلی از معنای اصطلاحی موونه و معونه بر اساس کتب غریب الحدیث: اصل بر کریمانه از فضل با قدرت و محبت زیاد دادن است، چه در یاری رسانی چه در هزینه کردن.

۳. صرف و نحو و بلاغت

نکته: تَنْزَلُ فعل مضارع است؛ یعنی دائم و همیشگی است. یعنی قانونی است که در همه زمان ها صدق می کند.

معنای تحت الفظی حکمت از لحاظ صرف و نحو: یعنی فرود آمدن یاری الهی دائم و همیشه است؛ قانونی است که در همه زمان ها از این دنیا الی الأبد صدق می کند.

جمع‌بندی از معنای اصطلاحی حکمت یادشده: وقتی بنای فرد بر این باشد که دائم و همیشه و مستمر خانواده خود را با قدرت و محبت زیاد کریمانه از فضل تأمین کند، خدا همه زمان‌ها (الی الابد) او را با قدرت و محبت زیاد کریمانه از فضل کفایت می‌کند.

۴. آیه مرتبط با حکمت یادشده

﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾؛ مردان، سرپرست زنانند، به دلیل آن‌که خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آن‌که از اموالشان خرج می‌کنند. پس، زنان درستکار، فرمان‌بردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، اسرار [شوهران خود] را حفظ می‌کنند (نساء: ۳۴).

مردان سرپرست زنانند به دلیل این‌که خدا بعضی مردان را بر بعضی برتری داده است؛ یعنی بعضی مردان از فضل می‌دهند و بعضی دیگر از غیر فضل. خداوند آنهایی را که از فضل می‌دهند، برتری داده است. این برتری‌ای که خداوند به آنها می‌دهد، به واسطه بندگی‌شان است. یعنی هر آنچه را که خداوند به آنها می‌دهد، به دیگران می‌دهند و همه را هم می‌دهند؛ یعنی کریمانه از فضل و همیشه و مستمر می‌دهد. همیشه و مستمر و مستقیم از دست مبارک امیر مؤمنان علیه السلام می‌دهد و مستمر خدا را نشان می‌دهد، در نتیجه برتری‌ای به او داده می‌شود. همچنین به دلیل آن‌که از اموالشان خرج می‌کنند؛ خرج یعنی هزینه کردن کریمانه از فضل. در مقابل هم، زنان درستکار به پاس آنچه که خداوند برای آنان حفظ کرده یعنی به شوهران امر به یاری‌رسانی کریمانه از فضل کرده، پس فرمان‌بردارند و اسرار شوهران خود را حفظ می‌کنند و آنها هم با قدرت و محبت زیاد کریمانه از فضل هزینه می‌کنند و نگاهبان شوهران خود هستند. از آیه یادشده این نتیجه به دست می‌آید: هم مرد و هم زن، با قدرت و محبت زیاد کریمانه از فضل هزینه می‌کنند.

۵. تشکیل پرونده علمی از فهم عالمان پیشین

«یاری (روزی) به اندازه هزینه نازل می‌شود» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۵: ۳۵۸).
«یاری فرود می‌آید از جانب خدا به قدر خرج؛ پس، از بسیاری عیال و کثرت خرجی که شرعاً مذموم نباشد غمگین و ترسناک نباید بود» (خوانساری، ۱۳۶۶: ۴۳).

«کمک به اندازه صرف مال نازل می‌شود» (خویی، ۱۴۰۰: ۲۱۱).

«کمک و یاری (روزی هر کس از جانب خدا) به اندازه نیازمندی او خواهد رسید» (فیض الاسلام، ۱۳۶۸: ۱۱۵۸).

«کمک و یاری به اندازه رنج و سختی می‌رسد» (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۵۳۸).

«فرو فرستد یاری را بر قدر رنج عیال او» (نهج البلاغه، ۱۳۷۷: ۴۷۲).

۶. جمع‌بندی بحث

المُعُونَةُ: یاری؛ روزی؛ کمک؛ کمک و یاری.

المُعُونَةُ: هزینه؛ خرج؛ صرف مال؛ نیازمندی؛ رنج و سختی؛ رنج عیال.

یاری الهی کریمانه از فضل، به اندازه هزینه کریمانه از فضل فرود می‌آید و تأکید بسیار زیاد که هزینه کریمانه از فضل باید باشد و همین کریمانه از فضل دادن است که باعث می‌شود یاری الهی را مکرر کریمانه از فضل دریافت کنیم و هم در این دنیا دریافت داشته باشیم، هم در آخرت کریمانه از فضل دریافت کنیم. اگر هزینه دادن باشد، ولی کریمانه از فضل نباشد، دچار انواع گرفتاری‌ها رذیله‌ها، رنج‌ها، سختی‌ها، هزینه‌ها، خرج‌ها و صرف مال‌های سنگین و بی‌حاصل خواهیم شد.

یعنی هر چه قدر ما کریمانه هرآنچه را که خداوند از فضل به ما داده، بدهیم و همه را هم بدهیم، دست ما خالی می‌شود برای این که دوباره دریافت‌کننده یاری الهی باشیم و اگر همه را ندهیم، دست ما برای دریافت یاری الهی خالی نیست و با آن مقدار کم که دستمان هست، باید زندگی کنیم. برای همین انواع گرفتاری‌ها، خالی بودن‌ها و یا هزینه‌های سنگین سراغمان می‌آیند؛ چرا که با آن مقدار کمی که در دستمان هست باید انواع هزینه‌ها را جبران کنیم و این اصلاً امکان‌پذیر نیست! اگر می‌گوییم زندگی خوبی داریم، در واقع داریم ادای زندگی خوب را در می‌آوریم؛ در حالی که با آمدن هر روز جدید باید روزی جدید هم دریافت کنیم. اگر گرفتار رنج‌ها و سختی‌ها می‌شویم به دلیل این است که دریافتی نداشته‌ایم؛ یعنی مسیر را اشتباه رفته‌ایم. کم طلبیده‌ایم از غیر فضل و از غیر امیر مؤمنان علیه السلام. اگر قرار است دائم درگیر دنیا و انواع رنج‌ها و سختی‌ها و رذائلش باشیم، پس چه موقع باید خداوند را بندگان کنیم؟! باید دانست اگر ایرادی هم هست متوجه خود ماست؛ وگرنه بارش یاری الهی کریمانه از فضل در همه موارد و همه زمان‌ها مستمر در حال فرود آمدن است. اگر دریافتی نداریم، ایراد متوجه خود ماست.



طبق فرموده خداوند سبحان در قرآن: ﴿وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ از فضل خدا درخواست کنید (نساء: ۳۲). یعنی از فضل هزینه کنید و به واسطه امیر مؤمنان علیه السلام از خدا درخواست کنید؛ یعنی مستقیم از دست مبارک امیر مؤمنان علیه السلام دریافت کنید. آن وقت آنچه پدیدار می‌شود، به وجود آمدن بهشت قرب الهی از همین دنیا و رهایی و آزادی واقعی در دو دنیا به دست امیر مؤمنان علیه السلام و ساکن شدن در بهشت قرب الهی از این دنیا تا ابد است. درخواست از فضل یعنی هزینه از فضل، ما را از گرفتاری در دنیا و آخرت نجات می‌دهد و آزادی واقعی را نصیبمان می‌کند و ما را از همین دنیا ساکن بهشت قرب الهی می‌کند. خداوند تحت هر شرایطی، کریمانه از فضل به ما می‌دهد؛ این ما هستیم که راه را می‌بندیم. چون دریافتی نداریم، همین دنیای ما را هم کفایت نمی‌کند و گرفتار انواع رذائل، رنج‌ها و هزینه‌های سنگین و بی‌حاصل خواهیم شد و احساس خالی بودن از درون خواهیم داشت. در واقع هر چه بیشتر با این روش نادرست پیش می‌رویم، بیشتر دچار این گرفتاری‌ها خواهیم شد. بودن و ماندن ما در مسیر درست (صراط مستقیم) با همین روش و اندازه، یعنی درخواست از فضل خدا، هزینه کردن از فضل او و دریافت مستقیم از دست امیر مؤمنان علیه السلام است.

پس نتیجه می‌گیریم که: یاری الهی کریمانه از فضل، به اندازه هزینه کریمانه از فضل فرود می‌آید.

۷. نتیجه‌گیری

- با بررسی حکمت شماره ۱۳۹ نهج البلاغه در خصوص میزان دریافت یاری الهی در زندگی، این نتایج به دست آمد:
۱. از نظر کتب لغت: کیفیت و کمیت یاری‌رسانی و هزینه کریمانه از فضل است (تأکید از فضل کریمانه)؛
 ۲. ربط بین معونه و موونه: خداوند هر چه را که بدهد، کریمانه از فضل می‌دهد (تأکید از فضل کریمانه)؛
 ۳. ظرافت معنایی: در همه موارد و همه زمان‌ها مستمر کریمانه از فضل می‌دهد (تأکید از فضل کریمانه)؛
 ۴. از لحاظ معنای اصطلاحی: با قدرت و محبت زیاد، کریمانه از فضل در همه زمان‌ها می‌رساند (تأکید از فضل کریمانه)؛

۵. قرآن: هم مرد، هم زن با قدرت و محبت زیاد، کریمانه از فضل هزینه می‌کنند (تأکید از فضل کریمانه)؛

۶. تأکید کریمانه از فضل یک بار و چند بار نیست، زیاد است؛ یعنی لازمه کار و اصلاً راه دریافت یاری الهی، کریمانه از فضل دادن است؛ چون خدا کریمانه از فضل می‌دهد، در نتیجه بهشت قربی به وجود می‌آید و آن فرد با یاری‌رسانی کریمانه از فضل می‌تواند بهشت قربی را بوجود آورد و خدا را مستمر به آنها نشان دهد و وجود آنها را مستمر کریمانه از فضل الهی پر کند و آنها را از همین دنیا در بهشت قرب الهی ساکن کند.

۷. مظهر عدل و فضل و کرم الهی، وجود مقدس امیرمؤمنان علی علیه السلام است که در واقع ما وجه صوری کار هستیم؛ یعنی دستی که مستمر کریمانه از فضل می‌دهد، دست مبارک امیرمؤمنان علی علیه السلام است که آن نعمت از لطف، کریمانه و از فضل، پایان‌ناپذیر می‌شود و خدا را مستمر نشان می‌دهد و ما را از همین دنیا تا ابد در بهشت قرب الهی ساکن می‌کند.

۸. پس در نتیجه: یاری الهی کریمانه از فضل به اندازه هزینه کریمانه از فضل فرود می‌آید.^۱

کتاب‌نامه

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

* صحیفه سجاده.

۱. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۶۶ ش)، شرح غرر الحکم (خوانساری)، تهران: دانشگاه تهران.

۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، (۱۳۷۵ ش)، جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، تهران: نشر نی.

۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷ ش)، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق و تصحیح: محمود محمد طنّاحی و طاهر احمد زاوی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چهارم.

۱. شایسته است که مراتب قدردانی و سپاس‌گزاری خود را از استاد ارجمند و فرزانه‌ام جناب آقای مرتضی حائری شیرازی اعلام دارم و مقاله پیش رو را به پیشگاه مطهر حضرت زهرا علیها السلام و امیرمؤمنان حضرت علی علیه السلام تقدیم نمایم.

۴. شیخ صدوق، محمّد بن علی بن بابویه قمی، (۱۴۱۳ق)، کتاب من لا یحضره الفقیه، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم.
۵. _____، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق و تصحیح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، اول.
۶. _____، (۱۳۷۶ش)، الأمالی، تهران: کتابچی، ششم.
۷. ابن درید، محمّد بن الحسن، (۱۹۸۸م)، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، اول.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح: هارون عبدالسلام محمّد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، اول.
۹. ابن منظور، محمّد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، سوم.
۱۰. ابن میثم، میثم بن علی، (۱۳۷۵ش)، ترجمه شرح نهج البلاغه ابن میثم، مشهد: آستان قدس رضوی و بنیاد پژوهش های اسلامی.
۱۱. ازهری، محمّد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۱۲. اسماعیل صینی، محمود، (۱۴۱۴ق)، المکنز العربی المعاصر، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، اول.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، (۱۳۷۶ق)، الصحاح، تحقیق و تصحیح: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، اول.
۱۴. حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم، تحقیق و تصحیح: مطهر بن علی اریانی و یوسف محمّد عبدالله و حسین بن عبدالله عمری، دمشق: دار الفکر، اول.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، (۱۳۷۴ش)، مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی، دوم.
۱۶. _____، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، اول.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۷۹م)، أساس البلاغة، بیروت: دار صادر، اول.
۱۸. _____، (۱۴۲۷ق)، الفائق، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول.
۱۹. طریحی، فخر الدین بن محمّد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تحقیق و تصحیح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، سوم.

٢٠. عسكرى، حسن بن عبدالله، (١٤٠٠ ق)، الفروق فى اللغة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، أول.

٢١. على بن ابى طالب عليه السلام، (١٣٧٧ ش)، نهج البلاغة (ترجمة فارسى قرن پنجم و ششم)، تهران: دانشگاه تهران.

٢٢. فراهيدى، خليل بن احمد، (١٤٠٩ ق)، كتاب العين، قم: نشر هجرت، دوم.

٢٣. فيض الاسلام اصفهانى، على نقى، (١٣٦٨ ش)، ترجمه و شرح نهج البلاغه (فيض الاسلام)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فقيه.

٢٤. فيومى، احمد بن محمّد، (١٤١٤ ق)، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، قم: مؤسسه دار الهجرة، دوم.

٢٥. كلينى، محمّد بن يعقوب، (١٤٢٩ ق)، الكافى، تحقيق و تصحيح: دارالحديث، قم: دار الحديث، أول.

٢٦. _____، (١٤٠٧ ق)، الكافى، تحقيق و تصحيح: على اكبر غفارى و محمّد آخوندى، تهران: دار الكتب الإسلامية، چهارم.

٢٧. مصطفوى، حسن، (١٤٣٠ ق)، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، بيروت، قاهره و لندن: دار الكتب العلمية و مركز نشر آثار علامه مصطفوى، سوم.

٢٨. هاشمى خويى، حبيب الله بن محمّد، (١٤٠٠ ق)، منهاج البراعة، تحقيق و تصحيح: ابراهيم ميانجى، ترجمه: حسن حسن زاده آملى و ديگران، تهران: مكتبة الاسلامية، چهارم.



گستره عصمت پیامبر اکرم ﷺ از دیدگاه محدثان فریقین

رضا اردبیلی^۱

چکیده

این پژوهش جایگاه عصمت پیامبر اکرم ﷺ از دیدگاه محدثان فریقین را مورد بررسی قرار می‌دهد. انبیای الهی از گناه، معصوم و از خطا مصون‌اند. عصمت، حالتی است که شخص را از قرار گرفتن در خطا و گناه باز می‌دارد؛ براین اساس برای ایشان عصمت از گناهان پیش از تصدی مرتبه پیامبری، عصمت در تلقی و ابلاغ وحی، عصمت از گناهان پس از تصدی مرتبه پیامبری، عصمت از ترک مستحبات، عصمت از گناه سهوی، عصمت از اشتباه در امور عادی و ردایل اخلاقی، عصمت از اشتباه در تبیین دین و اعتقادات و عصمت از اشتباه در نظریات علمی وجود دارد. در این تحقیق، از روش آمیزه‌ای و تلفیقی و به کمک اسناد نوشتاری و سامانه‌های رایانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی و روش داده‌پردازی توصیفی استفاده شده است. در این مقاله تقریب نگاه اهل سنت در مسئله عصمت، دیدگاه شیعی و بیان اختلافات در مسئله و جنبه‌های الهی شخص نبی اکرم و جنبه‌های فردی - اجتماعی در دیدگاه فریقین از جهت عصمت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: عصمت، پیامبر اکرم ﷺ، روایات، فریقین، محدثان.



*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۵.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث (ardabili313313@gmail.com)

۱. مقدمه

عصمت مسئله‌ای کلامی، تفسیری و حدیثی است و به رغم اتفاق فریقین در اصل آن، در دامنه عصمت میان آن‌ها اختلاف وجود دارد که به بیان اختلافات در مسئله و جنبه‌های الهی شخص نبی اکرم و جنبه‌های فردی - اجتماعی در دیدگاه فریقین از جهت عصمت می‌پردازد. در ضرورت این تحقیق باید گفت، هرانتهایی در زندگی مبتنی بر نوعی اعتقاد و بینش درباره هستی است؛ لذا اگر ما به جهان، بینش صحیح نداشته باشیم، نمی‌توانیم روش‌ها و کنش‌های خود را تصحیح کنیم و کسانی می‌توانند در این طریق راهنمای ما قرار گیرند که خود راه را بشناسند و از خطا و انحراف مصون باشند.

بنابراین ضروری است که چنین افرادی شناخته شوند و بدانیم عصمت در مورد آنها جاری است و بدون اثبات عصمت به لحاظ زمان و مکان برای اینان اعتماد به آنها دچار مشکل خواهد شد. لذا ضمن اثبات عصمت برای پیامبر اکرم از راهنمایی بدون خطای او بهره‌برده خواهد شد.

۱-۱. اهداف پژوهش

به رغم اشتراک و هم‌صدایی روایات فریقین در اثبات اصل عصمت برای پیامبر ﷺ، در دامنه و حوزه عصمت، اختلافاتی وجود دارد. براساس روایات شیعه، عصمت پیامبر ﷺ امور دینی و دنیوی و فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد؛ اما براساس روایات اهل سنت، این عصمت منحصر به امور دینی بوده و در امور غیردینی، خطا و حتی معصیت در سیره پیامبر ﷺ راه می‌یابد. هدف در این پژوهش، بررسی جایگاه عصمت پیامبر اکرم ﷺ در دیدگاه محدثان امامیه و غیرامامیه است.

۱-۲. روش پژوهش

در این مقاله از روش آمیزه‌ای و تلفیقی و به کمک اسناد نوشتاری و سامانه‌های رایانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی و روش داده‌پردازی توصیفی، به جایگاه عصمت پیامبر اکرم ﷺ از دیدگاه محدثان فریقین پرداخته می‌شود.

۳-۱. پیشینه پژوهش

هر چند تاکنون تحقیقات و تألیفات متعددی در مورد عصمت پیامبر ﷺ صورت گرفته است، ولی بر اساس جستجوهای انجام گرفته، تاکنون اثری که مشخصاً به بررسی تطبیقی روایات فریقین در زمینه عصمت پیامبر پردازد، یافت نگردید. لذا این تحقیق با توجه به رویکرد و قلمرو آن فاقد پیشینه است و در نوع خود بکر و جدید است. در ادامه به کتب و پایان نامه‌ها و مقالات مشابه اشاره می‌شود:

۱- ۳- ۱. پایان نامه «بررسی عصمت پیامبران در آینه وحی»، نوشته مجتبی امیری، در چهار بخش با این عناوین تدوین شده است: بررسی فلسفه و ضرورت عصمت پیامبران؛ بررسی عصمت انبیا از نظر عقل و نقل؛ پاسخ به شبهات مطرح پیرامون عصمت پیامبران؛ تأویل ظاهر آیاتی که منافی عصمت انبیای الهی است.

۱- ۳- ۲. عبدالله جوادی آملی در مقاله «عصمت پیامبر و شبهه تنافی با قرآن» آورده: ممکن است ظاهر برخی از آیات منافی با عصمت پیامبر اکرم ﷺ پنداشته شود، عدم تدبیر در این گونه آیات ممکن است باعث این توهم شود که (معاذ الله) زمینه شرک یا تبعیت از اهل کتاب در مقابل پیروی از وحی در وجود مبارک پیامبر بوده است که مورد نهی قرار گرفت و چنین انسانی را نمی‌توان معصوم خواند که مورد نقد نویسنده قرار گرفته است.

آثار مذکور به عصمت پیامبر اکرم ﷺ فقط در امور دنیوی یا سهوالتبی پرداخته و به واکاوی همه جوانب جایگاه عصمت پیامبر اکرم ﷺ از دیدگاه محدثان فریقین پرداخته است. در دیگر آثار نیز به بخشی از روایات سهوالتبی اشاره شده و دیگر روایات شیعه و سنی بیان نشده است؛ اما مبنای تحقیق ما بررسی محدثان فریقین در زمینه عصمت پیامبر ﷺ است که از این جهت مسبوق به سابقه نیست.

۴-۱. ادبیات پژوهش

۱- ۴- ۱. عصمت در لغت

این واژه در لغت به معنای منع، نگهداری و حفاظت استفاده شده است. جوهری می‌نگارد: عصمت به معنای منع آمده است، «عصمة الطعام» به این معناست که طعام از گرسنگی او ممانعت کرد و عصمت به معنای حفظ است. «اعتصمت بالله» وقتی است که فردی به

مرحمت خداوند متعال از گناه دوری کند (جوهری، بی تا: ۸۷؛ راغب، ۱۴۰۹: ۴۵). فیومی بر این است که: عصمت در زمانی است که خداوند متعال شخصی را از بدی محافظت می‌کند. عصم یعصمه از باب ضرب یضرب، به این معناست که آن را حفظ کرد و نگه داشت (فیومی، ۱۴۰۵: ۱۲۹؛ زبیدی، بی تا: ۴۶).

۱- ۲-۴. عصمت در اصطلاح

عصمت در اصطلاح از دیدگاه دانشمندان متفاوت است که به بیان آن‌ها می‌پردازیم: شیخ مفید در این باره می‌گوید: «عصمت، لطفی از جانب خداوند است که شامل حال مکلف می‌شود و او را از وقوع در معصیت و ترک اطاعت باز می‌دارد؛ با این که آن شخص قادر به انجام آن دو است» (مفید، ۱۴۱۴: ۵۶).

شیخ طوسی می‌گوید: «عصمت امری است که با وجود آن، معصیت از مکلف ممتنع می‌گردد، درحالی که اختیار فعل معصیت را دارد» (جیلانی، ۱۳۷۲: ۹۶). قاضی بیضاوی شافعی می‌گوید: «عصمت ملکه‌ای نفسانی است که مانع از فسق و فجور می‌شود و متوقف بر علم به عواقب گناهان و مناقب طاعات است» (بیضاوی، ۱۳۹۳: ۵۰).

ابن ابی الحدید می‌گوید: «اکثر اهل نظر معتقدند که معصوم، مختار و متمکن از فعل معصیت و طاعت است... و اصحاب ما معتزله نیز معتقدند که عصمت، لطفی است که با وجود آن، مکلف با اختیار خودش از فعل قبیح دست بر می‌دارد» (ابن ابی الحدید، بی تا: ۸۷/۷؛ رضوانی، بی تا: ۱/۱۲۰).

نتیجه این که عصمت به سه معنای، «حفظ، نگهداری و منع» به کار رفته است و در اصطلاح می‌توان از آن به عنوان لطف، امر، ملکه الهی و نفسانی نام برد که از عمل به معصیت با اختیار انسان جلوگیری می‌کند.

۱- ۳-۴. روایت در لغت

روایت در فرهنگ لغت به معنای حمل آمده است، چنان که می‌گویند: «رَوَى الْبُعَيْرُ الْمَاءَ»؛ شتر آب را حمل کرد. به فرد سیراب هم به دلیل آشامیدن آب «ریان» گفته می‌شود (فیومی، ۱۴۰۵: ۸۰؛ زبیدی، بی تا: ۵۶). نیز به معنای داستان، قصه و نمایش نامه آورده شده است (راغب، ۱۴۰۹: ۸۰). روز هشتم ذی الحجة به این دلیل که حاجیان برای رفتن به عرفات آب

حمل می‌کنند، یوم الترویّة نام گرفته است (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۲۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵).

۱- ۴-۴. روایت در اصطلاح

در اصطلاح حدیث‌شناسی، واژه روایت مترادف با معنای واژه حدیث است و همان ساحت معنایی کلمه حدیث درباره روایت نیز به کار می‌رود. اگرچه اصطلاح روایت استفاده کمتری در برابر حدیث دارد و حدیث از آن جهت روایت نامیده می‌شود که بیان، عملکرد یا تقریر معصومان را نقل یا حمل می‌کند، راوی حدیث نیز در اصل حامل حدیث است (نصیری، ۱۳۸۳: ۳۰/۱).

بنابراین روایت در اصطلاح، به گفتار، فعل یا تقریر معصوم علیهم‌السلام گفته می‌شود.

۱- ۴-۵. فریقین در لغت

فریقین، تشبیه فریق در حالت نصبی و جرّی است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۰/۲)؛ در فرهنگ معین بدین معانی آمده است: دو گروه؛ دو فریق؛ شیعه و سنی؛ جن و انس (معین، ۱۳۸۷: ۱۸۰).

۱- ۴-۶. فریقین در اصطلاح

فریقین یا فریقان در کتاب‌های مسلمانان معمولاً برای اشاره به دو مذهب اصلی دین اسلام یعنی شیعه و اهل سنت استفاده می‌شود. گاه نیز برای اشاره به جنیان و انسان‌ها به کار رفته است (همان).

نتیجه این که مقصود از فریقین همان دو مذهب شیعه و سنی است که در این تحقیق از آن‌ها سخن به میان می‌آید.

۲. عصمت از گناهان پیش از تصدی مرتبه پیامبری

شیعیان، انبیاء علیهم‌السلام را از هرگونه گناه و خطا و سهو و نسیان معصوم می‌دانند و از نظر آن‌ها، این عصمت فقط منحصر به زمان نبوت نبوده، بلکه از بدو تولد آغاز می‌شود و تا روزی که از دنیا می‌روند، ادامه دارد (طوسی، ۱۴۱۰: ۹۷).

مسلمانان غیر امامیه در مسئله عصمت پیامبر و این که آن‌ها در چه برهه‌هایی از زندگی خویش از ارتکاب چه اعمالی مصونیت داشته‌اند، اختلاف بسیار دارند و درجات و وهله‌های میان این دو نیز در آرا و اقوال دیگر فرق اسلامی و یا سایر متکلمان مسلمان، جدا از وابستگی‌های فرقه‌ای آن‌ها تجلی پیدا کرده است.



جدایی مبحث عصمت از گناهان، پیش از مرتبه پیامبری، در زمان حضور امامان معصوم علیهم السلام به چشم نمی‌آید و تأکید امامان معصوم و یاران ایشان، بر تأیید اصل مبحث در این زمانه بوده است.

به نظر می‌رسد بر اساس منابع موجود، مبحث عصمت انبیا قبل از نبوت، از گناهان کبیره و صغیره، عمدی و غیرعمدی و در حوزه دین و دنیا صدق می‌کند. اوصیای آن‌ها نیز از این عصمت بهره‌مند هستند. این مسئله تا عصر مرحوم شیخ صدوق، مهم جلوه نکرده است و در عصر حیات فکری وی، پیرو بحث از گناهان صغیره و کبیره، این جدایی درباره عصمت پیامبران بیان شد و به عصمت پیامبر اسلام و امام نیز کشیده شد.

نیز باید دقت داشت که اولین بار، شیخ طوسی بود که مبحث عصمت پیامبر از زمان ولادت را بیان کرد (طوسی، ۱۴۰۰: ۹۸)؛ در حالی که گذشتگان فقط به عصمت پیامبر قبل از رسیدن به مرتبه پیامبری دقت داشتند و درخصوص تبیین معنای عصمت از زمان ولادت پیامبر، تعریفی بیان نشده است (فاریاب، ۱۳۸۹: ۱۵۶ و ۱۵۷)؛ هر چند توسط برخی افراد، مورد نقد قرار گرفته است. مرحوم صدوق درباره عصمت پیامبر از برخی گناهان صغیره، پیش از تصدی مرتبه پیامبری، دیدگاهی مبهم دارد (صدوق، ۱۳۶۱: ۷۰).

ابن طاووس معتقد است که انبیا و امامان معصوم کاملاً از گناهان کبیره و صغیره مبرا هستند و نصوصی را که در ظاهر با این عقیده منافات داشت، تفسیر می‌کرد (کلبرگ، ۱۳۷۱: ۴۵).

حسینی طهرانی در کتابش نوشته است: امامیه می‌گویند: تحقیقاً انبیای خدا و امامان معصوم از هر گونه معصیت منزّه‌اند و از هرگونه اعمالی که موجب استخفاف و نفرت مردم می‌شود نیز منزّه هستند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۲۴۵/۱۷).

بر این اساس، انبیای خدا پیش از تصدی مرتبه پیامبری، از گناهان کبیره و صغیره، عمدی و غیرعمدی و در حوزه دین و دنیا عصمت دارند. اوصیای آن‌ها نیز از این عصمت بهره‌مند هستند.

برخی از محققان و محدثان اهل سنت نیز به‌مانند شیعه امامیه بر این عقیده هستند که عصمت انبیا از هر گناهی، قبل و بعد از بعثت را شامل می‌شود؛ آن‌چنان که ملاًعلی قاری نگاشته است: عصمت از گناهان صغیره و کبیره برای انبیا قبل از پیامبری و بعد از آن، مورد تأیید است (ابوحنیفه، بی تا: ۶۸ و ۶۹).

نگارنده کتاب النبراس نیز نوشته است: برخی از دانشمندان بر این نظرند که انبیا قبل از وحی و بعد از وحی از گناهان صغیره و کبیره معصوم بوده‌اند. او این گزاره را در توضیح سخن ابوحنیفه می‌گوید آنجا که آمده است: «أو الأنبياء كلهم منزّهون عن الصغائر و الكبائر» (حسونی‌زاده، ۱۹۹۰: ۴۵۴).

شیخ احمد خلیلی والاترین دانشمند اباضی هم عصر ما نیز نوشته است: «ذهب أصحابنا إلى أنّهم معصومون عن الكبائر و الصغائر في حال النبوة و قبلها» او در ادامه، گریزی به نظر شیعه در این باره می‌زند که: انبیا از شروع ولادت از هدیه عصمت الهی برخوردار بوده‌اند. همچنین وی در ادامه گفته است: این اعتقاد شایسته مقام اشخاصی است که مورد انتخاب و گزینش الهی قرار گرفته‌اند؛ چون که هر عاقلی این واقعیت را متوجه می‌شود که خداوند متعال برای چنین نقش مهمی، جز افرادی را که پاک‌ترین مایه و والاترین قدرت عقلی و فهمی و درکی و ثابت‌قدم‌ترین در عملکرد و شیوه و سنت برخوردارند، انتخاب نخواهد کرد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۲۴۶/۱۷).

برخی محدّثان معتقدند که عدم عصمت از گناهان صغیره، قبل از بعثت وجود داشته است. تعدادی از محدّثان اهل سنت بر این نظر هستند که منظور، عدم عصمت از گناهان صغیره‌ای است که موجب تنفّر نمی‌شود و این نظر را فخر رازی به اکثر معتزله نسبت داده است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹: ۲۶). ابن فورک معتقد به جواز کفر انبیا قبل از بعثت است و فقط جواز صدور گناه را به انبیا نسبت داده است (ابن ابی الحدید، بی‌تا: ۷/۹) و عصمت در دایره اعتقادات دینی را مجاز می‌داند.

۳. عصمت در تلقی و ابلاغ وحی

پیامبر ﷺ از دو جنبه معصوم بود: عصمت در اخذ وحی و ابلاغ آن به مردم؛ یعنی وحی را بدون خطا و لغزش دریافت می‌کند و بدون جرح و تعدیل و سهو، آن را به مردم ابلاغ می‌نماید. علاوه بر این در مقام عمل نیز مقید به فرامین الهی است، ولو به طور اشتباهی نیز گناه نمی‌کند.

برای تبیین بیشتر، نیاز است وهله‌های نزول وحی را یاد کنیم که شامل این موارد است: ۱. دریافت وحی از خداوند عزّ و جلّ؛ ۲. فرود آوردن وحی از آسمان به زمین؛ ۳. رساندن وحی به پیامبر ﷺ؛ ۴. ابلاغ وحی توسط پیامبر به مردم (صفایی، ۱۳۵۲: ۷).

در هر یک از این وهله‌ها باید راه‌های تغییر و تحریف وحی بسته شود تا وحی به‌طور کامل و دقیق به مردم برسد. در گام نخست، جبرئیل فرشته وحی بدون هیچ گونه واسطه‌ای وحی را از خدای سبحان دریافت می‌کند؛ فرشته‌ای که مقرب‌تر از او در درگاه خدا نیست. قرآن او را «روح القدس» (نحل: ۱۰۲) نامیده و نیرومند در کار خویش و مقرب نزد صاحب عرش محسوب می‌شود. پس او شایستگی کامل را برای دریافت وحی از خدا دارد (همان: ۶).

در گام دوم، جبرئیل خود مسئول فرود آوردن وحی است و او در نگهداری وحی «امین» است. براین اساس از ناحیه وی نیز وحی الهی مصون است و در کار نزول وحی «نیرومند» است و قرآن او را «ذی قوه» نامیده است.

همچنین برای حراست وحی از فرشتگان تحت امر خود نیز بهره می‌برد و آن‌ها از او به‌طور کامل پیروی می‌کنند. خداوند جبرئیل را در نزد فرشتگان «مطاع» و فرمان‌روای پذیرفته‌شده و اطاعت‌شده نامیده است. فرشتگان دستیار او، اطراف آن را از مقابل و پشت سر، حراست و حفاظت می‌کنند تا وحی به زمین فرود آید و از گزند شیاطین محفوظ بماند.

در گام سوم، جبرئیل بدون واسطه، وحی را بر قلب پیامبر ﷺ فرود می‌آورد. اگر وحی بر حواس ظاهری پیامبر ﷺ نازل می‌شد، جای احتمال خطا در حواس انسان بود؛ اما نزول وحی بر قلب پیامبر (بقره: ۹۷)، احتمال هرگونه خطا را نفی می‌کند. قلب پیامبر ﷺ توانایی تلقی وحی را دارد و وحی بدون واسطه بر آن وارد می‌شود.

در گام چهارم: پیامبر موجودی است برگزیده که شایستگی وساطت وحی را داشته، به‌علاوه امین است (جن: ۲۶ - ۲۸) و از او در رساندن وحی خیانتی سر نمی‌زند؛ مصون از سهو و فراموشی است، در غیر این صورت غرض الهی از هدایت بشر ناتمام و غیر قابل تحقق می‌شود (صفایی، ۱۳۵۲: ۷).

اگر پیامبر ﷺ در تلقی وحی یا ابلاغ آن خطا کند، نقض غرض می‌شود و مخالف حکمت الهی است و چون خدا بر حفظ وحی قدرت دارد، قدرتش را اعمال می‌کند.

پاره‌ای از متکلمان و محدثان اهل سنت، این مسئله را مورد اتفاق دانسته‌اند (فخر الدین رازی، ۱۴۰۹: ۲۶)؛ اما با مراجعه به منابع کلامی معلوم می‌شود که در همین مورد نیز اختلافاتی وجود دارد. قاضی ابوبکر باقلانی، گناه سهوی را در این زمینه جایز می‌داند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/۵۰).

همچنین، صدور همه گناهان غیر از دروغ در مقام تبلیغ، از منظر اهل سنت جایز است و فخر رازی این نظر را به اهل حدیث و... نسبت داده است (همان: ۲۶/۵). مهم‌ترین بحث در مسئله عصمت پیامبر - که مورد اختلاف شدید میان فرق اسلامی قرار گرفته است -، عصمت در اعمال دینی است. به دلیل کثرت آراء، آن‌ها را به چند گروه می‌توان تقسیم کرد: عصمت مطلق؛ عدم عصمت قبل از رسالت؛ عدم عصمت از گناهان صغیره قبل از بعثت؛ عدم عصمت از گناهانی که موجب نفرت نمی‌شود؛ عدم عصمت از گناهان صغیره پس از بعثت؛ عدم عصمت از صغیره سهو بعد از بعثت؛ عدم عصمت از صغائر ناشی از خطا در تأویل؛ صدور کبائر سهوی؛ صدور کبائر به صورت سری؛ صدور هر گناهی غیر از دروغ (مصطفوی، ۱۳۸۲: ۱۱۹).

۴. عصمت از گناهان پس از تصدی مرتبه پیامبری

انبیا از گناهان پس از تصدی مرتبه پیامبری، از گناهان کبیره و صغیره، عمدی و غیرعمدی و در حوزه دین و دنیا عصمت دارند. یکی از مباحث قابل قبول دانشمندان و محدثان شیعه در این سده‌ها و حتی در دوران معاصر، لزوم عصمت امام علیه السلام از گناه پس از دریافت مرتبه امامت است که تصریح به این مبحث، دست‌کم از دوران امامان پاک علیهم السلام مطرح بوده و تا به امروز نیز ادامه داشته است.

باور به عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله از سینات پس از رسیدن به مرتبه پیامبری، جریان مشترک بین ناقلان محدثان مکتب قم (برقی، ۱۳۷۰: ۹۲/۱) و همچنین متکلمان مکتب بغداد بود (کراجکی، ۱۴۱۰: ۱۱۲).

در برخی روایات پیامبر به پاکی از گناه و عصمت خود اشاره کرده است: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: أَنَا وَ عَلِيٌّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ تِسْعَةٌ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ مُطَهَّرُونَ مَعْصُومُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۲۰۱)؛ ابن عباس گوید: از رسول خدا شنیدم که می‌فرمودند: من و علی و حسن و حسین و نه تن از فرزندان حسین، پاکیزگان و معصومان هستیم.

گروهی از محدثان اهل سنت بر این نظرند که عدم عصمت از گناهان صغیره بعد از بعثت وجود داشته است. باید توجه کرد که این نظریه از برخی معتزله نقل شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹: ۳). محدثان اهل سنت بعد از بعثت، تنها در ناحیه کذب و کفر قائل به عصمت



انبیا هستند؛ اما از خطا و اشتباه و گناه هرگز آن‌ها را مصون نمی‌دانند (کوه‌کمره‌ای، بی‌تا: ۱۰). دسته‌ای از محدثان بر این هستند که: عدم عصمت از صغیره سهو بعد از بعثت پیامبر، وجود داشته است. فخر رازی این اعتقاد را به پاره‌ای از معتزله نسبت داده است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹: ۲۷). اهل سنت می‌گویند: بر پیامبران و پیامبر ﷺ گناهان صغیره جایز است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۷/۲۴۵).

گروهی از محدثان عامه معتقدند: عدم عصمت از صغائر ناشی از خطا در تأویل پیامبر است، به این معنا که ممکن است پیامبر در تفسیر کلام الهی دچار اشتباه شوند، چنانچه حضرت آدم در تشخیص میوه‌ای که از خوردن آن ممنوع شده بود، دچار اشتباه گردید. فخر رازی این نظر را به بوعلی جبایی نسبت داده است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹: ۲۶). بعضی از محدثان عامه معتقدند: صدور سهوی کبائر توسط پیامبر، شدنی است. عده‌ای این نظریه را به اکثر متکلمان اهل سنت اعم از معتزله و اشاعره نسبت داده‌اند (ایجی، ۱۴۱۷: ۳۵۹). اشاعره می‌گویند: گناهان کبیره هم جایز است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۷/۲۴۵). دسته‌ای از محدثان اهل سنت معتقدند: صدور کبائر به صورت سری از پیامبر جایز است. عبد الجبار معتزلی نیز آن را به عده‌ای از اهل سنت نسبت داده است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۹: ۵۳۹). نتیجه این که این روایات و احادیث هم ادله‌ای هستند نقلی که بر عصمت، تأکید و آن را تأیید می‌کنند. اجزای عصمت از گناهان پس از تصدی مرتبه پیامبری نیز عبارت‌اند از:

۴ - ۱. عصمت از ترک مستحبات

بنا بر مأخذهای موجود، می‌شود ادعا کرد که مبحث عصمت از ترک مستحبات یا همان ترک اولی، هر چند از برخی روایات قابل استنباط است، ولی در منابع کلامی شیعه تا دوران مرحوم شیخ مفید مهم نبوده است. مرحوم شیخ مفید با بیان آن، باعث طرح این مبحث برای بعضی از متکلمان متأخر شد. مرحوم شیخ مفید، پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصومین را ولو از ترک سهوی مستحبات، دارای عصمت می‌داند (مفید، ۱۴۱۴: ۱۲۹).

به نظر می‌رسد که همه محدثانی که در مورد عصمت انبیا بحث کرده‌اند، معترفند که ممکن است پیامبران اولی یا مستحب را ترک کنند و به این ترتیب سعی کرده‌اند آیاتی را که ظاهر آنها به نوعی با عصمت انبیا ناسازگار است توجیه کنند (مصطفوی، ۱۳۸۲: ۱۱۸)؛ هر

چند ترک اولی مطلبی است که در توجیه عصمت برخی پیامبران، مستند و قابل اعتماد و تکیه نیست و این نظر قابل پذیرش نیست و پیامبران از انجام دادن مکروه و ترک اولی هم به دور هستند و معصوم.

۴ - ۲. عصمت از گناه سهوی

اشتباهی را که به ارتکاب یک عمل قبیح - مانند شرب خمر - بینجامد، اصطلاحاً گناه سهوی می‌نامیم. با توجه به مطالب بالا، روشن شد که مقصود از گناهان سهوی، افعال قبیحی است که فاعل، آن را بدون علم و قصد انجام می‌دهد. مرحوم شیخ مفید به صراحت پیامبر را از چنین گناهانی معصوم می‌داند (مفید، ۱۴۱۸: ۲۲) و همین دیدگاه را در صورتی که صدور چنین گناهانی موجب روی گردانی مردم از پیامبر ﷺ شود، می‌توان به مرحوم سید مرتضی نسبت داد (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۳۳۸).

محدثان امامیه معتقدند که در کل، پیامبر ﷺ از هر نوع گناه صغیره و کبیره و سهوی و عمدی و... پاک و معصوم و مبراست.

۴ - ۳. عصمت پیامبر از اشتباه در امور عادی و رذایل اخلاقی

به نظر می‌رسد تبیین این مبحث در زمان حضور امامان معصومین، دغدغه اصلی خود امامان معصوم و نیز یاران آنها نبوده است؛ زیرا مطلب خاصی در این باره به دست نیامده است. از کلمات محدثان نیز نظریه قابل اعتمادی به دست نمی‌آید؛ اما در میان متکلمان، مرحوم سید مرتضی را باید نخستین کسی دانست که به صراحت پیرامون این مبحث نظریه پردازی می‌کند و پیامبر و به تبع آن، امام را از چنین اشتباهاتی معصوم نمی‌داند (علم‌الهدی، ۱۴۰۹: ۱۲۱). از آن جا که رذائل اخلاقی موجب تفر مردم می‌شود، بسیاری از فرقه‌های مسلمانان، پیامبر ﷺ را معصوم از رذائل اخلاقی می‌دانند (ایچی، ۱۴۱۷: ۳۵۹)؛ این در حالی است که عصمت در همه عرصه‌های زندگی پیامبر ﷺ مشهود است و از هر نوع اشتباه و گناهی سهوی و عمدی و... پاک و معصوم و مبراست.

۴ - ۴. عصمت پیامبر ﷺ از اشتباه در تبیین دین و اعتقادات

از آنجا که جامعه شیعی و نیز اندیشمندان آنها، یکی از اغراض نصب پیامبر ﷺ را تبیین دین خدا می‌دانند، از این رو همگی بر این نظر اتفاق دارند که پیامبر ضرورتاً از اشتباه در تبیین دین

معصوم است (علم الهدی، ۱۴۰۹: ۱۲۲). بیشتر محدثان اهل سنت، عصمت پیامبر در اعتقادات دینی مانند عصمت در کفر و شرک در اعتقادات را پذیرفته‌اند و حتی تفتازانی ادعای اجماع کرده است (نسفی، ۲۰۰۰: ۱۷۰).

یاران امامان معصوم علیهم‌السلام بارها با کلمات خود، باورشان را نسبت به این مبحث اعلام کرده‌اند و محدثان و متکلمان امامیه نیز از ابن قبه رازی تا مرحوم شیخ طوسی، نسبت به آن تصریح کرده‌اند (همان: ۱۶۱).

۴ - ۵. عصمت از اشتباه در نظریات علمی

امروزه روایات فراوانی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام در امور غیر دینی در اختیار داریم و تاریخ نیز شاهد این مدعاست که امامان معصوم علیهم‌السلام، آن هنگام که فضای حاکم بر جامعه آماده بود، این گونه روایات را بیان کرده‌اند؛ با این همه اگر غالب متکلمان امامیه در پنج سده نخست، به صراحت پیرامون این مبحث نظریه‌پردازی نکرده‌اند، ولی از نظریات آنها پیرامون مبحث علم پیامبر، دست کم می‌توان به لوازم دیدگاه آنها در این بخش دست یافت.

در میان متکلمان یادشده، تنها مرحوم طبری، علم پیامبر را مطلق دانسته است (طبری، بی تا: ۵۷۱)؛ از این رو می‌توان وی را بر این باور بدانیم که پیامبر را از اشتباه در نظریات غیر دینی معصوم می‌داند. همچنین لازمه نظریات مرحوم حلبی راجع به علم پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام - نه متصدی مرتبه پیامبری و امامت - معصوم دانستن آنها از اشتباه در نظریات غیر دینی است (حلبی، ۱۴۱۷: ۱۷۴).

۵. نتیجه‌گیری

انبیای الهی از گناه معصوم و از خطا مصون هستند. هرگز میان کبیره و صغیره، عمد و سهو، پیش از دوران نبوت و پس از آن، فرقی وجود ندارد.

عصمت، حالتی است که شخص را از قرار گرفتن در خطا و گناه باز می‌دارد؛ براین اساس برای ایشان دو نوع عصمت مطرح است: عصمت از خطا و اشتباه که به آن عصمت علمی می‌گویند و مصونیت از گناه که عصمت عملی نام دارد. محدثان فریقین قائل به عصمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در سراسر زندگی‌اش هستند که عبارت‌اند: عصمت از گناهان پیش از تصدی مرتبه پیامبری؛ عصمت در تلقی و ابلاغ وحی؛ عصمت از گناهان پس از تصدی مرتبه پیامبری؛

عصمت از ترک مستحبات؛ عصمت از گناه سهوی، عصمت پیامبر از اشتباه در امور عادی و رذایل اخلاقی؛ عصمت پیامبر ﷺ از اشتباه در تبیین دین و اعتقادات؛ عصمت از اشتباه در نظریات علمی.

کتاب‌نامه

* قرآن مجید، مترجم: ناصر مکارم شیرازی.

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، (بی‌تا)، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. ابن فارس، أبو الحسین القزوینی الرازی، (۱۳۹۹ ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بی‌جا: دار الفکر.
۳. ابو حنیفه، نعمان بن ثابت، (بی‌تا)، الفقه الاکبر، شارح: علی بن سلطان محمد قاری، محقق: علی محمد دندل، بیروت: دار الکتب العلمیه و منشورات محمد علی بیضون.
۴. ایچی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن احمد، (۱۴۱۷ ق)، کتاب المواقف، شرح: سید شریف جرجانی، بیروت: دارالجلیل الاسلامی.
۵. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۰ ق)، المحاسن، به کوشش: جلال‌الدین حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر شمس‌الدین محمود بن عبدالرحمن الاصفهانی، (۱۳۹۳)، طالع الانوار من مطالع الانظار «مطالع الانظار فی شرح طالع الانوار»، بی‌جا: راند، اول.
۷. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد فی علم الکلام، تحقیق و تصحیح: عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات شریف رضی، اول.
۸. الجوهری، إسماعیل بن حماد، (بی‌تا)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیه، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، اول.
۹. جیلانی، علی بن فضل‌الله، (۱۳۷۲ ق)، توفیق التطبيق، قاهره: بی‌نا.
۱۰. حجت کوه‌کمره‌ای، (بی‌تا)، محسن، تشیع چیست؟ و شیعه کیست؟، بی‌جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البيت ﷺ.
۱۱. حسونی‌زاده، عبدالامیر، (۱۹۹۰ م)، النبراس المنیر فی اللغة العالمیه و جذورها الفصحی، بی‌جا: ذوی القربی.



۱۲. حسینی طهرانی، محمدحسین، (۱۴۲۶ ق)، امام‌شناسی، مشهد: مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.
۱۳. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۱۷ ق)، تقریب المعارف، تحقیق: فارس تبریزیان، بی‌جا: محقق.
۱۴. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷ ش)، فرهنگ دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد بن فاضل، (۱۴۰۹ ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۶. رضوانی، علی‌اصغر، (بی‌تا)، امام‌شناسی و پاسخ به شبهات، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ اول.
۱۷. زبیدی، محمدمرتضی، (بی‌تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالمکتبة الحیة.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۶۱ ش)، الاعتقادات فی دین الامامیة، قم: جامعه المدرسین.
۱۹. صفایی، احمد، (۱۳۵۲ ش)، نبوت عامه، تهران: پایگاه کتاب‌شناسی کتب کلامی.
۲۰. طبری، محمد بن جریر بن رستم، (بی‌تا)، المسترشد فی الأمة، تحقیق: احمد محمودی، مؤسسه الثقافة الاسلامیة لکوشانبور.
۲۱. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، سوم.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۰ ق)، الرسائل العشر، تحقیق: محمد واعظزاده خراسانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. علم‌الهدی، سید مرتضی، (۱۴۱۱ ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. _____، (۱۴۰۹ ق)، تنزیه الانبیاء و الائمه علیهم‌السلام، بیروت: دارالاضواء.
۲۵. فاریاب، محمدحسین، (۱۳۸۹ ش)، «سیری بر نظریه عصمت امام، از ابتدا تا قرن پنجم هجری»، مجله معارف کلامی، شماره ۱۵، سال پنجم، شماره اول.
۲۶. فخرالدین رازی، (۱۴۰۹ ق)، عصمة الانبیاء، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۷. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵ ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دار الهجرة.
۲۸. کلبرگ، اتان، (۱۳۷۱ ش)، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، ترجمه: رسول جعفریان و علی قرایی، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته.
۲۹. کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی، (۱۴۱۰ ق)، کنز الفوائد، قم: مكتبة المصطفوی.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۱. مصطفوی، زهرا، (۱۳۸۲ ش)، «آرای متکلمان و آیات مورد استفاده ایشان در اثبات عصمت انبیا»، مجله مقالات و بررسی ها، تهران: دانشگاه تهران، دوره ۳۶، شماره ۷۴.
۳۲. معین، محمد، (۱۳۸۷ ش)، فرهنگ فارسی معین، تهران: فرهنگ نما.
۳۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ ق)، اوانل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۴. _____، (۱۴۱۴ ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، بیروت: دارالمفید.
۳۵. _____، (۱۴۱۴ ق)، رسالی فی عدم سهو النبی صلی الله علیه و آله، بیروت: دارالمفید.
۳۶. _____، (۱۴۱۴ ق)، النکت الاعتقادية و رسائل اخرى، تحقیق: رضا مختاری، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع، دوم.
۳۷. نسفی، عمر بن محمد، (۲۰۰۰ م)، شرح العقائد النسفية، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
۳۸. نصیری، علی، (۱۳۸۳ ش)، حدیث شناسی، قم: انتشارات سنابل، اول.

تحليل العلاقات التناصية بين القرآن الكريم وزيارة عاشوراء في موضوعات السلام واللعن

يُعدّ التناصّ أحد المواضيع العملية في مجال الدراسات الأدبية التي تدرس العلاقة بين نصّين، مع اختلاف التحليلات. يُعدّ جانبه أحد أشهر المنظرين الذين صنّفوا وحلّلوا جميع أنواع العلاقات التناصية. بحسب التناصّ فإنّ النصوص الأدبية لا تنشأ من الفراغ، بل أنّ كلّ نصّ مدين للنصوص التي قبله، سواء من الناحية اللغوية أو الدلالية، فهو يتّخذ بوعي أو بغير وعي نموذجاً من تلك النصوص ويستفيد منها ويرتبط بها ارتباطاً لا ينفصل. وبما أنّ القرآن والعترة هما أهمّ مصدر للهداية والتعليم الكامل في حياة الإنسان، فإنّ هذا المقال باستخدام أسلوب تحليل العلاقات التناصية يهدف إلى الإجابة على هذا السؤال: كيف يتمّ تحليل العلاقة المضمونية بين السلام واللعن في القرآن والسلام واللعن في زيارة عاشوراء؟ وبحسب نتائج البحث فإنّ زيارة عاشوراء لها علاقة نصّية ولغوية مع متن القرآن الكريم، ومتعلّق السلام واللعن فيها مشترك مع السلام واللعن في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: القرآن، زيارة عاشوراء، السلام، اللعن، التناصّ.



تحديد مفهوم العنصرية في القرآن الكريم وفق مبنى التفسير الاستنطاقي

مفهوم العنصرية بما يعادل Racism والذي يُسمّى بالتمييز العنصري بما يعادل Racial discrimination، هو نوع من التمييز الذي يركّز على الاختلافات العنصرية الناتجة عن الاختلافات الظاهرية الجسدية والفيزيائية. يهدف هذا المقال ابتداءً من خلال استخلاص هذا المفهوم من الآيات القرآنية وبطريقة كيفية تحليلية وصفية وبأسلوب اجتهادي في تفسير القرآن بالقرآن، إلى الإجابة على السؤال: «كيف يتم تعريف التمييز العنصري في القرآن؟» ثم يقارن هذا الجواب بتعريفه الغربي ويبين مجالات الوحدة والاختلاف بين هذين الرأيين. والنتيجة التي تم الحصول عليها هي أنّ نظرة القرآن للتمييز العنصري تتفق مع وجه النظر الغربية، بمعنى أنّ كلاهما يؤمن بعدم التمييز بين البشر ويرفضها؛ لأنّ هذا النوع من التمييز يصنّف الناس على أساس مكوّن لم يلعب هو دوراً فيه ولن يتمكّن من تغيير ذلك المكوّن أيضاً.

الكلمات المفتاحية: التمييز العنصري، القرآن، العنصرية، التفسير الاستنطاقي.

نعمة الرضوان الإلهي وكيفية الوصول إليه من منظور الآيات القرآنية

لقد وصف القرآن نعمات مادية ومعنوية مختلفة لأهل الجنة. في هذا الصدد يتم تعريف نعمة «الرضوان» على أنها نعمة معنوية. من الرضوان الإلهي الذي هو رضا الله عن عبده، وبتعبير (وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ) الذي يُذكر لأعلى وأهم نعم الجنة، يُكشف عن أهمية التكامل الروحي والمعنوي للإنسان باعتباره أصل الخلقة. وبحسب الروايات يظهر من الآيات الإلهية أنه لا بدّ للعباد من الدعاء من الحضرة الربوبية للحصول على هذه النعمة الكبيرة. في هذا البحث يتم عبر المنهج الوصفي التحليلي بيان كيفية الوصول إلى هذه النعمة العظيمة. ولقد بينت الآيات القرآنية أنّ الإيمان الحقيقي والعمل الصالح، الهجرة لأجل التمسك بالعقائد، البذل البدني والمادي في المسير الإلهي، إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة الله ورسوله؛ هي من أسباب الوصول إلى هذه النعمة العظيمة.

الكلمات المفتاحية: الرضوان الإلهي، النعمة، الجنة، النعم المعنوية، أهم نعم الجنة.



رأي القاضي عبد الجبار المعتزلي في مسألة القضاء والقدر ونقدها من وجهة نظر الكتاب والسنة

القضاء والقدر من المسائل الكلامية والإلهيات القرآنية المهمة. يتناول هذا البحث باستخدام المنهج الوصفي التحليلي قراءة أفكار القاضي عبد الجبار المعتزلي في مسألة القضاء والقدر وانتقاد وجهة نظره من منظور الآيات والروايات وبالاعتماد على آراء المتكلمين الشيعة والخصوص الشيخ المفيد، لتوضيح هذه المسألة بشكل صحيح. وخلاصة البحث أن المعتزلة يعتقدون أن القدرة والإرادة والعلم والقضاء والقدر لا تتعلق باختيار الإنسان. يقول القاضي عبد الجبار: في الأفعال الاختيارية الإنسان هو القادر وليس الله. ولهذه فإن القضاء والقدر في أفعال الإنسان بمعنى معرفة وإدراك الله للأفعال أو الأوامر بالطاعة. وعلى عكس المعتزلة فإن الإمامية يعتبرون القضاء والقدر من مبادئ فعل الله، ويعتقدون أن التقدير والقضاء التشريعي يشمل جميع أفعال الإنسان الاختيارية، ولا تتعارض مع دور الإنسان في العالم وإرادته في تقرير مصيره.

الكلمات المفتاحية: القضاء الإلهي، القدر الإلهي، القاضي عبد الجبار، الشيخ المفيد، مصير الإنسان.

الخلاصة

مقدار تلقّي العون الإلهي في الحياة بمحورية: «تنزل المعونة على قدر المؤمنة»

ما هو العون الإلهي؟ وبأيّ مقدار يهبط؟ وما هي طريقة الحصول عليه؟ عون الإنسان المؤمن هو نفس العون الإلهي. كلّما عرفنا المزيد عن العون الإلهي كلّما كانت حياتنا أفضل. إذا لم يكن لدى الشخص هذا العون فلن يتمكن من العبودية مطلقاً. لا يستطيع الإنسان أن يمارس دور العبودية إلا إذا حصل على العون من الله سبحانه، والسير على الصراط المستقيم يكون من خلال تلقّي هذا العون. يتضمّن التحقيق التالي بحث الحكمة ١٣٩ من نهج البلاغة: «تنزل المعونة على قدر المؤمنة». وقد تناول هذا البحث دراسة متن وسند الحكمة الأنفة الذكر بالمنهج الوصفي التحليلي ومن خلال جمع المعلومات المكتبية والوثائقية. وتشير النتائج المتوخّاة إلى أنّ المعونة الإلهية الكريمة تنزل تفضّلاً وتجعلنا نسكن في جنّة القرب الإلهي في هذا العالم. وطريقة الحصول عليها هي نتيجة الإنفاق السخي للنعمة.

الكلمات المفتاحية: الحكمة ١٣٩ من نهج البلاغة، العون الإلهي، إيصال العون، الإمداد، إنزال المعونة.



عصمة الرسول الأكرم ﷺ من وجهة نظر محدّثي الفريقين

يتناول هذا البحث مقام عصمة النبي ﷺ من وجهة نظر محدّثي الفريقين. أنبياء الله معصومون من الذنوب ومصونون من الخطأ. العصمة هي الحالة التي تمنع الإنسان من الوقوع في الخطأ والذنب. ولذلك فإنّه ﷺ معصوم من الذنوب قبل البعثة والتصدي لمقام النبوة، ومعصوم في تلقي الوحي والإبلاغ، ومعصوم من الذنوب بعد النبوة، ومعصوم من ترك المستحبات، ومعصوم من الأخطاء السهوية، ومعصوم من الأخطاء العادية والرذائل الأخلاقية، ومعصوم من الاشتباه في تبين الدين والاعتقادات، ومعصوم من الاشتباه في النظريات العلمية. تمّ في هذا البحث استخدام المنهج التلفيقي والموحّد بالاستعانة بالوثائق المكتوبة وأنظمة الحاسوب الآلي والبرمجيات العلمية وأسلوب معالجة البيانات الوصفية. في هذا المقال تقرب وجهة نظر أهل السنّة في مسألة العصمة ووجهة نظر الشيعة، وبيان الاختلافات في المسألة والجوانب الإلهية لشخص النبي الأكرم والجوانب الفردية والاجتماعية من وجهة نظر الفريقين فيما يرتبط بالعصمة.

الكلمات المفتاحية: العصمة، النبي الأكرم ﷺ، الروايات، الفريقان، المحدّثون.

Analysis of the Intertextual Relations between the Holy Quran and the Ziyvara of Ashura regarding Salam and La`n

Intertextuality is one of the functional subjects in the field of literary studies that examines the relationship between two texts with different analyses. Gerard Genette is one of the most famous literary theorists who has classified and analyzed all kinds of intertextual relationships. Based on intertextuality, literary texts are not created by themselves, but rather, every text, both in terms of linguistics and semantics, is indebted to the texts before it. It, consciously or unconsciously, takes as a model and benefits from those texts, and has an inseparable link with them. Since the Qur'an and Hadith are the most important source of guidance and complete instructions for human life, this article, using the method of analyzing intertextual relationships, aims to answer the question: How are the intertextual relations between the Holy Quran and the Ziyvara of Ashura regarding salam (benediction) and la`n (malediction) analyzed? According to the results of the research, the Ziyvara of Ashura has an intertextual and linguistic relationship with the text of the Holy Quran, and its salams and la`ns are in common with those of the Holy Quran.

Keywords: Holy Quran, Ziyvara of Ashura, Salam (Benediction), La`N (Malediction), Intertextuality.



Determining the Concept of Racial Discrimination in the Quran based on Inferential Interpretation

The concept of racism which is also called racial discrimination is a kind of discrimination that focuses on racial differences resulting from bodily and physical appearance differences. By extracting this concept from the verses of the Qur'an and with a qualitative analytical-descriptive approach and with the method of ijthad interpretation of the Qur'an using the Qur'an, the author of the present article aims to answer this question: "How is racial discrimination defined in the Qur'an?". Then he compares this answer with its western definition and expresses the areas of unity and difference between these two opinions. The result obtained is that "since this type of discrimination categorizes people based on factors that they did not play a role in and they will not be able to change that factor, the Qur'an's view on racial discrimination is consistent with the western view in the sense that both believe in non-discrimination of humans and reject racism."

Keywords: Racial Discrimination, Holy Quran, Racism, Inferential Interpretation.

The Blessing of Divine Ridwan and the Way of Obtaining It from the Perspective of the Quran

The Qur'an has described different material and spiritual blessings for the people of Paradise. In the meantime, he introduces the blessing of "Ridwan" as a spiritual blessing. God's pleasure, which is God's satisfaction and pleasure towards his servant, is referred to as the highest and most important blessings of heaven with the expression "And pleasure from God the Greatest", which reveals the importance of spiritual evolution of man as the principle of creation. According to the narrations, it appears from the divine verses that it is necessary for the servants to ask Allah for obtaining this great blessing. This research has explained how to obtain this great blessing with a descriptive-analytical method. The verses of the Qur'an have stated that true faith and good deeds, migration to adhere to beliefs, physical and financial effort in the path of God, performing prayers and paying zakat, and obedience to God and His Prophet are among the reasons for attaining this great blessing.

Keywords: Ridwan, Divine Blessing, Heaven, Spiritual Blessing, The Highest Rewards in Heaven.



Qadi Abdul Jabbars Mu'tazili's Point of View on the Issue of Qada and Qadar (Predestination): A Criticism based on the Quran and Hadith

Qada and qadar (predestination) is one of the important Issues in the field of theology and Quranic studies. The author of the present research study, using the analytical-descriptive method, deals with the thoughts of Qadi Abdul Jabbar Mu'tazili on the issue of divine predestination and criticizes his view from the perspective of verses and traditions, relying on the opinions of Shia theologians, especially Sheikh Mufid, to explain this issue correctly. The result of the research is that Mu'tazilah believes that God's power, will, knowledge and predestination do not belong to the optional actions of servants. Qadi Abdul Jabbar says: In optional verbs, man is capable, not God. For this reason, Qadha and Qadr in human actions mean God's knowledge and awareness of actions, or obedience to His command. Contrary to the Mu'tazila, the Imamiyyah considers divine predestination as the basis of God's action and believes that the divine decree covers all the voluntary actions of man, and has no contradictions with man's role in the world and his will in his destiny .

Keywords: Divine Qada and Qadr (Predestination), Qadi Abdul Jabbar, Sheikh Mufid, Human Destiny.

**The Amount of Divine Assistance in Life based on the Wise
Saying ١٣٩ of Nahj Balagheh: "Assistance is allowed
according to need."**

What is divine assistance? How much is it? And what is the way to get it? The assistance of a believer is the same as divine assistance. The more we know about divine help, the better our life is. If someone does not have this assistance, he cannot serve at all. Only one can serve God Almighty if he is in assistance of God Almighty, and being on the right path is through receiving this help. The upcoming research includes a textual study of the wise saying ١٣٩ of Nahj Balagheh: "Assistance is allowed according to need." This research has analyzed the text and documents of the mentioned wisdom by means of analytical-descriptive method and through the collection of library and documentary information. The obtained results indicate that God's generous help descends from grace and makes us dwell in the paradise of God's closeness from this world. The way to receive it is to spend generously from grace.

Keywords: Nahj Balagheh, Wise Saying ١٣٩, Divine Assistance, Support, Cost, Provision.



The Scope of the Prophet's Infallibility from the Shia and Sunny Narrators' Point of View

The author of the present paper examines the status of the Holy Prophet's infallibility from the point of view of the narrators of the Shia and Sunny. God's prophets are infallible and do not commit any sin. `Ismah (Infallibility) is a state that prevents a person from being in error and sin. Therefore, for him, infallibility before assuming the position of prophethood, is the one in receiving and conveying revelation, after assuming the position of prophet, is the one of leaving the mustahabbs, innocence of inadvertent sins, innocence of mistakes in ordinary affairs and moral vices, mistakes in the explanation of religion and beliefs and infallibility in scientific theories. In this research, a mixed and integrated method was used with the help of written documents and computer systems and scientific software and descriptive data processing method. In this article, the approximation of Sunnis' view on the issue of infallibility, the Shiite point of view and the expression of differences in the issue and the divine aspects of the person of the Holy Prophet and the individual-social aspects of the views of the Shia and Sunny regarding infallibility are evaluated.

Keywords: Infallibility, Holy Prophet, Hadiths, Shia and Sunny, Hadith Scholars.



Ketab & Sonnat

Scientific journal of

E-learning center of Quran & Hadith University

Volume 6 / No.14 / Spring 2024



Analysis of the Intertextual Relations between the Holy Quran and the Ziyara
of Ashura regarding Salam and La'n

Determining the Concept of Racial Discrimination in the Quran based on Inferential Interpretation

The Blessing of Divine Ridwan and the Way of Obtaining It from the Perspective of the Quran

Qadi Abdul Jabbars Mu'tazili's Point of View on the Issue of Qada and Qadar (Predestination):
A Criticism based on the Quran and Hadith

The Amount of Divine Assistance in Life based on the Wise Saying 139 of Nahj Balagheh:
"Assistance is allowed according to need"

The Scope of the Prophet's Infallibility from the Shia and Sunny Narrators' Point of View