



عقاید شیعه

مشخصات کتاب

سرشناسه: مجتهدی، هاشم، 1365-

عنوان و نام پدید آور: عقاید شیعه / مولف هاشم مجتهدی.

مشخصات نشر: قم: مارینا، 1400.

مشخصات ظاهری: 542ص.

شابک: 1100000 ریال: 5-84-6621-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

موضوع: شیعه -- عقاید

موضوع: Shia'h -- Doctrines

رده بندی کنگره: BP211/5

رده بندی دیویی: 4172/297

شماره کتابشناسی ملی: 7616316



اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

عقاید شیعه

مؤلف:

دکتر هاشم مجتهد

ص: 2

فهرست مطالب

مقدمه.. 15

شیعه. 16

تاریخچه شیعه. 16

فرقه‌های شیعه. 17



1. شیعه دوازده امامی.. 18

2. زیدیه. 19

3. اسماعیلیه. 20

فصل اول: توحید... 21

مراتب توحید. 24

1. توحید ذاتی 24

2. توحید صفاتی 26

3. توحید افعالی 27

توحید عملی یا توحید در عبادت 28

صفات خداوند. 31

اقسام صفات خداوند. 33

ص: 3

1. صفات ثبوتیه یا جمالیه. 33



2. صفات سلبيه يا صفات جلالیه. 34

اثبات واجب الوجود. 35

دلایل اثبات واجب الوجودی خداوند. 38

خدا شناسی - توحید. 39

ایمان به غیب 39

آیا وجود خدا اثبات پذیر است؟. 41

وجود خداوند از چیست؟ خدا، نور مطلق و ظاهر مطلق 42

یگانگی خدا 44

عبادت و پرستش 45

راههای اثبات وجود خدا 47

1. راه فطری 48

راه فطرت در قرآن 49

2. راه علمی یا شبه فلسفی 50



الف. برهان نظم 50

نظم در خلقت 51

ب. برهان هدایت 52

هدایت و نظم دو مقوله اند. 53

فرق اصل نظم و اصل هدایت 53

هدایت در جمادات 54

دیدگاه قرآن درباره هدایت در جمادات 54

هدایت در حیوان و انسان 55

شرك 56

1. شرك ذاتی 56

2. شرك در خالقیت 58

3. شرك صفاتی 59

4. شرك عملی «شرك در پرستش» 59



ص: 4

مرز توحید و شرک 61

فصل دوم: عدل الهی... 67

عدل و حکمت 70

عدل چیست؟. 70

شاید و گرفتاریها 74

شاید، الطاف خداوند. 74

سازندگی شاید. 76

امتحان الهی 77

2قضا و قدر. 78

تعریف قضا و قدر. 79

شور. 83

مسأله دوگانگی هستی 84



- شر، عدمی است 85
- شر، نسبی است 90
- شروع از نظر اصل عدل 93
- فوائد شروع. 95
- اصل تفکیک 96
- نظام کل 97
- زشتی، نمایانگر زیبایی است 98
- اجتماع یا فرد؟. 100
- تفاوت ظرفیتها 102
- مصائب، مادر خوشبختیها 105
- بلا برای اولیاء 108
- اثر تربیتی بلا یا 110
- بلا و نعمت، نسبی است 110



مجموعه اضداد. 113

مبنای فلسفی تضاد. 116

ص: 5

تبعیض ها 116

آیا نظام جهان، ذاتی جهان است؟. 121

تفاوت نه تبعیض 122

راز تفاوتها 123

جبر و اختیار. 125

محال بودن جبر. 127

جبر. 130

آزادی و اختیار. 132

حتمی و غیر حتمی 133

توهم محال 135



حقیقت ممکن 136

امتیاز بشر. 138

فصل سوم: نبوت 141

«نبی» و «رسول». 144

نیاز به رسالت 145

راههای اثبات نبوت 149

سبک کلامی در اثبات نبوت 149

سبک فلسفی 150

اختصاصات و ویژگیهای پیامبران 153

1. اعجاز. 153

2. عصمت 154

تفاوت پیامبران و نوابغ 157

3. رهبری 157



4. خلوص نیت 158

5. سازندگی 160

6. درگیری و مبارزه 160

جنبه بشری 161

ص: 6

پیامبران صاحب شریعت 162

نقش تاریخی پیامبران 163

1. تعلیم و تربیت 163

2. استوار ساختن میثاقها و پیمانها 163

3. آزادی از اسارت‌های اجتماعی 164

هدف نبوتها و بعثتها 164

علل تجدید نبوتها 166

وحی 168



نظریات در مورد وحی.. 170

نظریه عامیانه 170

نظریه روشنفکرانه 170

نظریه سوم 171

موارد استعمال وحی در قرآن 173

وحی انبیاء 174

وحی 176

مشخصات وحی انبیاء 176

1. درونی بودن 176

2. معلم داشتن 177

3. استشعار. 178

4. ادراک واسطه وحی 179

عصمت.. 179



معنی عصمت 180

عصمت یک امر نسبی.. 183

عصمت از خطا 184

عصمت از گناه 185

دوران عصمت در نزد فریقین.. 186

معجزه 186

ص: 7

معجزه چیست؟. 187

ایراد بر کلمه «معجزه». 189

نظریات در باب معجزه. 191

1. نظریه تأویل 191

2. نظریه اشاعره 193

3. نظریه سوم 196



ختم نبوت 197

راز ختم نبوت 197

نبوت تبلیغی 206

جاودانگی اسلام. 210

نیازمندیها 211

معجزه ختمیه 213

معجزه ای غیر از قرآن 217

فصل چهارم: امامت..... 221

معنی امام 223

شؤون رسول اکرم (صلیاللهعلیهوآلهوسلم) 225

امامت به معنی رهبری اجتماع 227

امامت به معنی مرجعیت دینی 228

امامت به معنی ولایت 231



امامت در قرآن 233

امام، جانشین پیغمبر است در بیان دین 235

حدیث ثَقَلَيْنِ و مسأله عصمت ائمه (علیهمالسلام) 237

مسأله ولایت معنوی 238

تعریف امامت 239

امام یعنی کارشناس امر دین 240

مسأله عصمت 241

مسأله تنصیص 242

ص: 8

غدیر. 243

نظریه اول 245

نظریه دوم 245

نظریه صحیح: مسلمین اغفال شدند. 246



247 فرق اتمام و اکمال

248 ولایت..

250 انواع ولاء

1. ولاء منفی 250

2. ولاء اثباتی: 253

259 انواع ولاء اثباتی خاص

1. ولاء محبت یا ولاء قرابت 259

2. ولاء امامت 263

3. ولاء زعامت 265

4. ولاء تصرف 268

272 شفاعت

273 ایراد و اشکال

274 ضعف قانون



اقسام شفاعت 277

حفظ قانون 280

شفاعت رهبری 280

اصل تطهیر. 284

اصل سلامت 285

شرایط شفاعت 287

شفاعت از آن خدا است 289

توحید و توسّلات 291

پاسخ ایرادها 292

مهدویت.. 293

ص: 9

قیام مختار و اعتقاد به مهدویت 296

قیام «نفس زکیّه» و اعتقاد به مهدویت 297



نیرنگ منصور، خلیفه عباسی 298

اعتقاد به مهدویت در بین اهل سنت 299

ماهیت قیام حضرت مهدی (عجلال الله تعالی فرجه الشریف) 300

قیام و انقلاب امام مهدی (علیه السلام) 304

انتظار فرج 305

دو گونه انتظار. 306

انتظار ویرانگر. 306

فصل پنجم: معاد.. 309

هدف زندگی 312

نظریات مختلف درباره سعادت انسان: 315

1. نیرومندی در علم و اراده 315

2. بهره مندی بیشتر از مواهب طبیعت 315

هدف خلقت از دیدگاه قرآن 316



معاد از ارکان جهان بینی اسلامی 319

منبع و منشأ ایمان به حیات اخروی 321

چرا معاد جزء اصول دین است؟. 322

تفسیرهای گوناگون درباره معاد. 323

1. اعاده معدوم 323

2. عود ارواح به اجساد. 324

3. عود ارواح به خداوند. 326

4. عود ارواح به خداوند با کیفیت جسمانی 327

5. تجدید حیات مادی به شکل دیگر. 328

ماهیت «مرگ» و وجود عالم برزخ از نظر قرآن 328

فاصله مردن تا قیامت 330

مرگ در منطق قرآن 330

ص: 10



زندگی پس از مرگ 332

ماهیت مرگ 333

زندگی پس از مرگ 340

عالم برزخ 341

قیامت کبری 346

تجسم و جاودانگی اعمال و مکتسبات انسان 348

وجوه مشترک و وجوه متفاوت زندگی این جهان و زندگی آن جهان 350

مرگ و میرها 352

مرگ، نسبی است 354

مرگ، گسترش حیات 358

مجازاتهای اخروی 361

تفاوتهای دو جهان 362

ارتباط دو جهان 369



سه نوع کیفر. 370

1. تنبیه و عبرت 371

2. مکافات دنیوی 373

3. عذاب اخروی 375

فصل ششم: دین... 381

دین سرمایه زندگی 386

دین، پشتوانه اخلاق و قانون 388

اصول و فروع دین.. 389

فروع دین.. 391

فرق اصول دین و فروع دین.. 391

انسان و حیوان 392

شعاع آگاهی و سطح خواسته حیوان 392

شعاع آگاهی و سطح خواسته انسان 393



محدوده فطریات انسان 402

ص: 11

جهان احساسی و جهان شناسی 409

انواع جهان بینی 410

جهان بینی علمی 411

جهان بینی فلسفی 414

جهان بینی مذهبی 415

معیار خوبی جهان بینی 415

جهان بینی توحیدی 416

جهان بینی اسلامی 417

اسلام 419

عمل خیر از غیر مسلمان 430

مراتب تسلیم 444



446 اسلام واقعی و اسلام منطقه ای

447 اخلاص، شرط قبول اعمال

452 ایمان به خدا و آخرت

455 ایمان به نبوت و امامت

458 آفت زدگی

460 زیر صفر.

461 قاصران و مستضعفان

463 از زاویه دید حکمای اسلام

465 گناهان مسلمان

470 ایمان مذهبی

475 ایمان به غیب..

478 ایمان به امدادهای غیبی..

479 امدادهای غیبی در زندگی بشر.



انواع امدادها 481

الهام و اشراق 484

جهاد. 487

ص: 12

جنگ با اهل کتاب 487

1. جنگ با اهل کتاب مطلق است یا مقید؟. 487

2. آیا با همه اهل کتاب می توان جنگید؟. 489

3. «جزیه» چیست؟. 490

فلسفه و هدف جهاد. 491

جهاد و آزادی عقیده 491

چگونگی جنگ 492

مشروعیت جنگ 492

جنگ یا تجاوز؟. 492



493 جنگ دفاعی

494 فرق اسلام و مسیحیت در موضوع جهاد.

494 آیات مطلق درباره جهاد.

496 جنگهای صدر اسلام

497 صلح و سازش

499 ماهیت جهاد دفاع است

499 انواع دفاع

501 دفاع از حقوق انسانی از دفاع از حقوق فردی و قومی مقدس تر است

502 مقدس ترین دفاعها

503 شهید.

504 به حق پیوستگی شهید.

504 حق شهید.

506 بدن شهید.



منشأ قداست 507

خون شهید. 508

جاودانگی شهید. 509

شفاعت شهید. 510

گریه بر شهید. 511

ص: 13

فلسفه گریه بر شهید. 512

امر به معروف و نهی از منکر. 519

اصل فراموش شده 522

لزوم تعظیم شعائر اسلامی.. 523

شعار «توآیین». 524

شعارهای اسلامی 525

فلسفه تجدید عزاداری امام حسین (علیهالسلام) 528



منابع. 531

ص: 14

مقدمه

اشاره

علم الهی (که آن را علم اصول عقاید نیز گویند) تحصیل آن بر همگان واجب است و احدی در جهل آن معذور نیست.

أصول دین، باورهای پایه دین اسلام که از شرایط مهم مسلمانی است. اصول دین اسلام از سه اصل تشکیل می شود: توحید، نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و معاد. اصول دین در مقابل فروع دین است که احکام عملی را شامل می شود. همه مذاهب اسلامی این سه اصل را قبول دارند؛ اما اصول دیگری هم دارند که آنها را از دیگر مذاهب جدا می کند.

مدتها با خود در فکر تحقیق در کلام شیعه اثنی عشری به شکل مفصل بوده ام به نحوی که برای تمام مباحث اعتقادی بدون احتساب سن افراد جامعه جواب کامل داشته باشم. به همین خاطر کتاب حاضر مجموعه ای مباحث اعتقادی، کلامی و باورهای شیعیان می باشد. که البته در مجموعه حاضر توجه ویژه ای به مبانی فکری علامه شهید استاد مرتضی مطهری (رحمه الله) شده است.

ص: 15

شیعه

شیعه، یکی از دو مذهب بزرگ دین اسلام است. بر پایه مذهب شیعه، پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) به فرمان خداوند، حضرت علی (علیه السلام) را به جانشینی بلافصل خود برگزیده است. امامت از اصول اعتقادی شیعیان و وجه تمایز آنان با اهل سنت است. طبق این اصل، امام را خداوند تعیین و به واسطه پیامبر به مردم معرفی می کند. امروزه مذهب شیعه سه فرقه دارد: امامیه، اسماعیلیه و زیدیه.

شیعه در لغت به معنای پیرو، یار و گروه است (1)

و در اصطلاح، به کسانی می گویند که معتقدند بنابر احادیثی که از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) نقل شده، امام علی (علیه السلام) جانشین بلافصل او است؛ (2) در برابر اهل سنت که می گویند پیامبر جانشینش را تعیین نکرده بود و به دلیل اجماع مسلمانان در بیعت با ابوبکر، وی جانشین پیامبر است. به گفته برخی از مورخان، تا چند قرن پس از پیدایش اسلام، شیعه تنها به این معنا به کار نمی رفته است؛ بلکه به دوست داران اهل بیت و کسانی که امام علی را بر عثمان خلیفه سوم، مقدم می دانستند هم شیعه می گفتند.

تاریخچه شیعه

درباره زمان پیدایش شیعه به عنوان یک گروه مشخص که پیرو امام علی (علیه السلام) است و او را شایسته جانشینی پیامبر می داند، اختلاف نظر است. عموم علمای شیعه معتقدند از



زمان حیات پیامبر اسلام، عده ای از صحابه حول محور حضرت علی (علیه السلام) بوده و به خاطر روایات منقول از پیامبر، شیعه در همان زمان هم وجود داشته است؛ اما عده ای از مورخان می گویند شیعه پس از واقعه سقیفه به وجود آمده است.

ص: 16

1- . فراهیدی، کتاب العین، ج 2، ص 190.

2- . شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 131.

به باور برخی، شیعه پس از قتل عثمان خلیفه سوم شکل گرفته است؛ برخی هم زمان شکل گیری شیعه را پس از ماجرای حکمیت می دانند. [\(1\)](#)

دیدگاه پرطرف دار میان علمای شیعه، دیدگاه نخست است. [\(2\)](#) اینان به احادیث و گزارش های تاریخی ای استناد می کنند که در آنها در زمان پیامبر به شیعیان علی، بشارت داده شده یا از کسانی به عنوان شیعیان علی یاد شده است. [\(3\)](#)

اینان به تصمیم سقیفه اعتراض داشتند و تا حضرت علی (علیه السلام) بیعت نکرد؛ اینان هم بیعت نکردند. بعد از بیعت حضرت امیرمومنان تا به خلافت رسیدن ایشان، عده قلیلی به طرفداران ایشان اضافه شد تا در دوره خلافت، از شرطه الخمیس به پیروان ایشان اضافه شد. بنابراین نقل ناشی اکبر در مسائل الامامه، یاران علی بعد از شهادت وی به سه دسته تقسیم شدند.



عده ای قائل به نص و وصیت در نسل ایشان بودند که به شیعه اعتقادی مشهور شدند. عده ای طرفدار عبدالله بن سبا بودند و تعداد زیادی از اهل کوفه شیعه اختیاری بوده و قائل به نص و وصیت نبودند.

فرقه های شیعه

اشاره

شاخه های مختلف شیعیان که علی رغم باور به امامت بلافصل علی بن ابی طالب (علیه السلام)، در برخی باورهای دیگر از جمله شمار امامان معصوم با یکدیگر اختلاف دارند. جوب تعیین امام از جانب خدا، عصمت انبیاء و امامان از گناهان کبیره

و صغیره، و اعتقاد به تولی و تبری از اعتقادات مشترک تمام فرقه های تشیع است. (4)

در اینجا به چند فرقه مهم شیعه اشاره خواهیم نمود.

ص: 17

- 1- . محرمی، تاریخ تشیع، ص 42-43.
- 2- . صابری، تاریخ فرق اسلامی، ص 18.
- 3- . صابری، تاریخ فرق اسلامی، ص 20.
- 4- . شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 169.

1. شیعه دوازده امامی

شیعه دوازده امامی یا اثنا عشری بزرگ ترین فرقه مذهب شیعه است. (1) طبق مذهب امامیه، پس از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم)، دوازده امام وجود دارد که نخستینشان امام علی (علیه السلام)، و آخرینشان امام مهدی (علیه السلام) است (2) که هنوز زنده است، در غیبت قرار دارد و روزی برای برقراری عدالت در زمین ظهور خواهد کرد. (3)

رجعت و بداء از باورهای ویژه شیعیان دوازده امامی است. (4) طبق آموزه رجعت، پس از ظهور امام مهدی (علیه السلام)، برخی از مردگان زنده خواهند شد. این مردگان هم نیکوکاران و شیعیان را شامل می شوند و هم دشمنان اهل بیت را که قرار است سزای اعمالشان را در همین هم دنیا ببینند. (5) بداء هم یعنی خدا گاه به سبب مصلحتی، امری را که برای پیامبر یا امام آشکار کرده بود، تغییر می دهد و چیز دیگری جایگزین آن می کند. (6)

از اواخر قرن سوم قمری، شیعه امامی از دیگر فرقه های شیعی متمایز شد. پس از شهادت امام حسن عسکری (علیه السلام)، گروهی از شیعیان که معتقد بودند زمین هیچ گاه بدون امام باقی نمی ماند، به وجود امام دوازدهم و غیبت او اعتقاد پیدا کردند. این گروه به شیعه امامی یا دوازده امامی شناخته شدند. از این زمان به تدریج، شمار این



- 1- طباطبایی، شیعه در اسلام، ص 66.
- 2- طباطبایی، شیعه در اسلام، ص 197.
- 3- طباطبایی، شیعه در اسلام، ص 230.
- 4- ربانی گلپایگانی، در آمدی به شیعه شناسی، ص 273.
- 5- ربانی گلپایگانی، در آمدی به شیعه شناسی، ص 273.
- 6- مفید، تصحیح الاعتقاد، ص 65.

فرقه شیعه زیاد شد؛ به گونه ای که به گفته شیخ مفید، در زمان او یعنی سال 373ق، تشیع دوازده امامی، بیشترین پیروان را در میان دیگر فرقه های شیعه داشته است.⁽¹⁾

2. زیدیه

یکی دیگر از فرقه های مهم شیعه زیدیه است. پیروان آن معتقدند پس از امامت حضرت علی، امام حسن، امام حسین، امام سجاد(علیهم السلام) و زید بن علی، امامت به هر مردی از اولاد حضرت فاطمه(سلام الله علیها) می رسد که مردم را به امامت خود دعوت کند و در ظاهر، عادل، عالم و شجاع باشد و مومنان با او برای جهاد بیعت کنند. این فرقه در سال های آغازین قرن دوم هجری قمری/هشتم میلادی از شیعه منشعب شد. اعتقاد به قیام و مبارزه از ویژگی های مهم زیدیه است.⁽²⁾

پس از آنکه حدود 15 هزار نفر در کوفه با زید بن علی بیعت کردند، او عزم خود را برای قیام علیه هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، جزم کرد. این در حالی است که شماری نیز در بصره، مدائن و خراسان با زید بیعت کرده بودند. هنوز نیروهای زید برای قیام ساماندهی



نشده بودند که والی عراق با سپاهی به مخفیگاه وی حمله کرد و زید با خروج زودتر از موعد خود در محرم سال 122 قمری با دویست نفری که همراه وی

بودند به جنگ با سپاه اموی رفت و در 24 یا 25 محرم سال 122 ق به شهادت رسید. (3)

پس از درگذشت زید، شیعیانی که معتقد به اندیشه قیام به سیف و خروج علیه حاکم ظالم بودند، زید را به عنوان امام بدون نص دانسته و به زیدیه معروف شدند. (4)

ص: 19

1- سید مرتضی، الفصول المختاره، ص 321.

2- سلطانی، تاریخ و عقاید زیدیه، ص 20.

3- اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص 130.

4- حسنی، الشافی، ج 3، ص 109 و 110.

3. اسماعیلیه

اسماعیلیه فرقه ای از شیعیان است که پس از امام صادق (علیه السلام)، اسماعیل پسر بزرگ او را امام می داند و امامت امام کاظم (علیه السلام) و دیگر امامان امامیه را نمی پذیرد. (1)

اسماعیلیان بر این باور بودند که امامت هفت دوره دارد و هر دوره با یک «ناطق» آغاز می شود که شریعتی نو می آورد و در هر دوره پس از او هفت امام امامت می کنند. ناطق های

شش دوره نخست امامت، همان پیامبران اولوالعزم اند که عبارت اند از: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و حضرت محمد(ص). (2)

محمد مکتوم پسر اسماعیل، هفتمین امام از دوره ششم امامت است که با پیامبر اسلام آغاز شده است. او همان مهدی موعود است که وقتی قیام کند، ناطق دوره هفتم امامت هم خواهد بود. (3) می گویند برخی از این آموزه ها در دوره حکومت فاطمیان، دچار تغییراتی شد. مهم ترین ویژگی اسماعیلیه را باطنی گری می دانند؛ چراکه آنها آیات و احادیث و معارف و احکام اسلامی را تأویل می کنند و معنایی خلاف ظاهر آنها برداشت می کنند. به باور آنها آیات قرآن و روایات ظاهر و باطن دارند. امام باطن آنها را می داند و فلسفه امامت، تعلیم باطن

دین و بیان معارف باطنی است. قاضی نعمان را بزرگ ترین فقیه اسماعیلیه و کتابش دعائم الاسلام را منبع اصلی فقهی این مذهب دانسته اند. اسماعیلیه امروز را به دو گروه آقاخانیه و بُهره تقسیم می کنند که بازماندگان دو شاخه از فاطمیان مصر یعنی نزاریه و مستعلویه هستند. (4)

ص: 20

-
- 1- . شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 170.
 - 2- . دفتری، تاریخ و سنت های اسماعیلیه، ص 165.
 - 3- . صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج 2، ص 151.



4- مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص 53.

فصل اول: توحید

اشاره

ص: 21

ص: 22

توحید اساسی ترین اصل اسلامی و زیربنای فکری و اعتقادی در تعلیمات الهی است. (1)

اسلام دین توحید است و برای هیچ مسئله ای به اندازه توحید یعنی خدای یگانه را پرستش کردن و غیر او را پرستش نکردن اهمیت قائل نیست و نسبت به هیچ مسئله ای به اندازه این مسئله حساسیت ندارد. مردم قریش که در مکه بودند مشرک بودند.

توحید یعنی معرفت و شناسایی خداوند یگانه که با علم و قدرت کامله خود این جهان را آفریده است. خداوند آفریننده زمین و آسمان و ستارگان و ماه و خورشید و دریاها و کوهها و جانوران و آدمیان و میلیونها موجودات بی شمار دیگر است. ما خداوند را با چشم خود ندیده ایم ولی با دلیل عقل خود به وجود او پی برده ایم. (2)

به عبارت دیگر و دقیقتر، توحید یعنی خدا محبوب و مطلوب اول انسان باشد و هر چه غیر خدا هست تابع این محبوب و به خاطر این محبوب، محبوب باشد، و اگر چیزی محبوبیتش در این عرض یا بیشتر از آن باشد این دیگر با توحید جور در نمی آید و شرک است. (3)



کلمه توحید یعنی کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» مجموعاً نفی و اثباتی است؛ بدون نفی ما سوا دم از توحید زدن ناممکن است. این است که عصیان و تسلیم، کفر و ایمان قرین یکدیگرند؛ یعنی هر

توحید اساسی ترین اصل اسلامی و زیربنای فکری و اعتقادی در تعلیمات الهی است. (4)

اسلام دین توحید است و برای هیچ مسئله ای به اندازه توحید یعنی خدای یگانه را پرستش کردن و غیر او را پرستش نکردن اهمیت قائل نیست و نسبت به هیچ مسئله ای به اندازه این مسئله حساسیت ندارد. مردم قریش که در مکه بودند مشرک بودند.

توحید یعنی معرفت و شناسایی خداوند یگانه که با علم و قدرت کامله خود این جهان را آفریده است. خداوند آفریننده زمین و آسمان و ستارگان و ماه و خورشید و دریاها و کوهها و جانوران و آدمیان و میلیونها موجودات بی شمار دیگر است. ما خداوند را با چشم خود ندیده ایم ولی با دلیل عقل خود به وجود او پی برده ایم. (5)

به عبارت دیگر و دقیقتر، توحید یعنی خدا محبوب و مطلوب اول انسان باشد و هر چه غیر خدا هست تابع این محبوب و به خاطر این محبوب، محبوب باشد، و اگر چیزی محبوبیتش در این عرض یا بیشتر از آن باشد این دیگر با توحید جور در نمی آید و شرک است. (6)

کلمه توحید یعنی کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» مجموعاً نفی و اثباتی است؛ بدون نفی ما سوا دم از توحید زدن ناممکن است. این است که عصیان و تسلیم، کفر و ایمان قرین یکدیگرند؛ یعنی هر



ص: 23

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 26، ص 167.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، یادداشتهای شهید مطهری، ج 12، ص 122.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 27، ص 213.
- 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 26، ص 167.
- 5- . مجموعه آثار شهید مطهری، یادداشتهای شهید مطهری، ج 12، ص 122.
- 6- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 27، ص 213.

تسلیمی متضمن عصیانی و هر ایمانی مشتمل بر کفری و هر ایجاب و اثبات مستلزم سلب و نفیی است: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» (1). (2)

مراتب توحید

اشاره

توحید، درجات و مراتب دارد، همچنان که شرک که مقابل توحید است مراتب و درجات دارد. تا انسان همه مراحل توحید را طی نکند، موحد واقعی نیست.

1. توحید ذاتی

توحید ذاتی یعنی شناختن ذات حق به وحدت و یگانگی. اولین شناختی که هر کس از ذات حق دارد، غنا و بی نیازی اوست، یعنی ذاتی است که در هیچ جهتی به هیچ موجودی نیازمند



نیست و به تعبیر قرآن «غنی» است، همه چیز به او نیازمند است و از او مدد می گیرد و او از همه غنی است «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (3) و به تعبیر حکما واجب الوجود است. (4)

و دیگر «اولیت» یعنی مبدئیت و منشئیت و آفرینندگی اوست. او مبدأ و خالق موجودات دیگر است، موجودات همه «از او» هستند و او از چیزی نیست و به تعبیر حکما «علت اولی» است. این اولین شناخت و اولین تصویری است که هر کس از خداوند دارد. یعنی هر کس در

مورد خداوند می اندیشد و به اثبات یا نفی، و تصدیق یا انکار می پردازد، چنین معنی و مفهومی در

ص: 24

1- . سوره بقره: 2، آیه 256.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در نهج البلاغه، ج 16، ص 503.

3- . سوره فاطر: 35، آیه 15.

4- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 99.

ذهن خود دارد که آیا حقیقتی وجود دارد که وابسته به حقیقتی دیگر نیست، همه حقیقت ها به او وابسته اند و از اراده او پدید آمده اند و او از اصل دیگری پدید نیامده است؟



توحید ذاتی یعنی این حقیقت «دوئی» بردار و تعددپذیر نیست، مثل و مانند ندارد «لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ»⁽¹⁾، در مرتبه وجود او موجودی نیست «وَلَمْ یَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»⁽²⁾.

چون ذات واجب الوجود یگانه است، پس جهان از نظر مبدأ و منشأ و از نظر مرجع و منتهی یگانه است. جهان نه از اصلهای متعدد پدید آمده و نه به اصلهای متعدد بازمی گردد، از یک اصل و از یک حقیقت پدید آمده «قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ»⁽³⁾

و به همان اصل و همان حقیقت بازمی گردد «أَلَا إِلَى اللّٰهِ تَصِیْرُ الْأُمُورِ»⁽⁴⁾

و به تعبیر دیگر، جهان هستی، یک قطبی و یک کانونی و تک محوری است.

رابطه خدا و جهان، رابطه خالق با مخلوق یعنی رابطه علّت (علّت ایجادی) با معلول است، نه رابطه روشنایی با چراغ یا رابطه شعور انسانی با انسان. درست است که خدا از جهان جدا نیست⁽⁵⁾،

او با همه اشیاء است و اشیاء با او نیستند «هُوَ مَعَكُمْ أَیْنَ مَا كُنْتُمْ»⁽⁶⁾

اما لازمه جدا نبودن خدا از جهان، این نیست که پس خدا برای جهان مانند⁽⁷⁾

روشنایی برای چراغ و شعور

برای اندام است. اگر این چنین باشد خدا معلول جهان می شود و نه جهان معلول خدا، چون روشنایی معلول چراغ است نه چراغ معلول روشنایی. و همچنین لازمه جدا نبودن خدا از جهان و انسان



ص: 25

- 1- .سوره شوری: 42، آیه 11.
- 2- .سوره اخلاص: 112، آیه 4.
- 3- .سوره رعد: 13، آیه 16.
- 4- .سوره شوری: 42، آیه 53.
- 5- نهج البلاغه «لیس عن الاشیاء بخارج و لا فیها بوالج».
- 6- .سوره حدید: 57، آیه 4.
- 7- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 100.

این نیست که خدا، جهان و انسان همه یک جهت دارند و همه با یک اراده و یک روح حرکت و حیات دارند. همه اینها صفات مخلوق و ممکن است، خداوند از صفات مخلوقین منزّه است «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ»⁽¹⁾.

2. توحید صفاتی

توحید صفاتی یعنی درک و شناسایی ذات حق به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با یکدیگر. توحید ذاتی به معنی نفی ثانی داشتن و نفی مثل و مانند داشتن است و توحید صفاتی به معنی نفی هر گونه کثرت و ترکیب از خود ذات است.

ذات خداوند در عین اینکه به اوصاف کمالیه جمال و جلال متّصف است، دارای جنبه های مختلف عینی نیست. اختلاف ذات با صفات و اختلاف صفات با یکدیگر لازمه محدودیت وجود است. برای وجود لایتناهی همچنان که دومی قابل تصوّر نیست، کثرت و ترکیب و اختلاف ذات و صفات نیز متصوّر نیست. توحید صفاتی مانند توحید ذاتی از اصول معارف اسلامی و از عالی ترین و پر اوج ترین اندیشه های بشری است که بخصوص در مکتب شیعی تبلور یافته است. در اولین خطبه نهج البلاغه چنین آمده است:

«الحمد لله الذی لا یبلغ مدحته القائلون و لا یحصی نعماءه العادون، و لا یؤدّی حقّه المجتهدون، الذی لا یدر که بعد الهمم، و لا یناله غوص الفطن، الذی لیس لصفته حدّ محدود و

لا نعت موجود. (2)

سپاس ذات خدا را، آنکه ستایش کنندگان نتوانند به ستایش او برسند و شمار کنندگان نتوانند نعمتهای او را برشمارند و کوشندگان نتوانند حقّ بندگی او را ادا نمایند، آنکه همّتها هر چه دور پروازی کنند کنه او را نیابند و زیرکیها هر اندازه در قعر دریاها فطانت فرو

ص: 26

1- .سوره صافات: 37، آیه 180.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 101.

روند به او نرسند، آنکه صفت او را حدّ و نهائیتی و تغیر و تبدّلی نیست.» در این جملات از صفات نامحدود خداوند یاد شده است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) بعد از چند جمله می فرماید: کمال الاخلاص له نفی الصّفات عنه لشهادة کلّ موصوف أنّه غیر الصّفه و شهاده کلّ صفة أنّها غیر الموصوف فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه؛ اخلاص کامل، نفی صفات از پروردگار است، زیرا موصوف گواهی می دهد که ذاتش غیر از صفت است و صفت گواهی می دهد که او چیزی است غیر از موصوف، و هر کس خداوند را به صفتی توصیف کند، ذات او را مقارن چیز دیگر قرار داده و هر کس خدا را مقارن چیزی قرار دهد.

در این جملات، هم برای خداوند اثبات صفت شده است (الذی لیس لصفته حد محدود) و هم از او نفی صفت شده است (لشهادة کلّ صفة أنّها ...) از خود این جمله ها معلوم است که صفتی که خداوند موصوف به آن صفت است صفت نامحدود به نامحدودیت ذات است که عین ذات است، و صفتی که خداوند مبراً و منزّه از اوست صفت محدود است که غیر ذات و غیر از صفت دیگر است. پس توحید صفاتی یعنی درک و شناختن یگانگی ذات و صفات حق. (1)

3. توحید افعالی

توحید افعالی یعنی درک و شناختن اینکه جهان، با همه نظامات و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسببات، فعل او و کار او و ناشی از اراده اوست. موجودات عالم همچنان که در ذات استقلال ندارند و همه قائم به او و وابسته به او هستند و او به تعبیر قرآن «قیوم» همه عالم

است، در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند، و در نتیجه خداوند همچنان که در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت خود و وجود خود و تأثیر و فاعلیت خود

ص: 27

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 102.

را از او دارد و قائم به اوست. همه حولها و قوه‌ها «به او» است (ما شاء الله و لا قوه الا به، لا حول و لا قوه الا بالله).

انسان که یکی از موجودات است و مخلوق اوست، مانند همه آنها علت و مؤثر در کار خود و بالاتر از آنها مؤثر در سرنوشت خویش است، اما به هیچ وجه موجودی «مفوض» و «به خود وانهاد» نیست (بحول الله و قوته اقوم و اقعده). اعتقاد به تفویض و وانهادگی یک موجود- اعم از انسان و غیر انسان- مستلزم اعتقاد به شریک بودن آن موجود با خدا در استقلال و در فاعلیت است و استقلال در فاعلیت، مستلزم استقلال در ذات است و با توحید ذاتی منافی است، چه رسد به توحید افعالی.

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَّلِيٌّ مِنَ الدُّلِّ وَ كَبْرُهُ تَكْبِيرًا»؛ (1)

سپاس ذات خدا را، آن که همسر و فرزند نگرفت و برای او شریکی در مدیریت جهان و همچنین کمکی از روی ناتوانی برای اداره عالم نیست. او را بزرگ و برتر بدان، بزرگ و برتر دانستی که لایق ذات پاک او باشد.»⁽²⁾

توحید عملی یا توحید در عبادت

مراتب سه گانه ای که در بالا گفته شد توحید نظری و از نوع شناختن است، اما توحید در عبادت، توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشه راستین است و این مرحله از توحید «بودن» و «شدن» راستین. توحید نظری بینش کمال است و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی بردن به «یگانگی» خداست و توحید عملی «یگانه شدن» انسان است. توحید نظری «دیدن» است و توحید عملی «رفتن».

ص: 28

1- . مفاتیح الجنان، دعای افتتاح.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 103.

پیش از آنکه توحید عملی را شرح دهیم لازم است نکته ای را درباره توحید نظری تذکر دهیم. آیا توحید نظری یعنی شناختن خدا به یگانگی ذات و یگانگی ذات و صفات و یگانگی در فاعلیت، ممکن است یا غیر ممکن؟ و به فرض امکان، آیا این شناختها در

سعادت بشر تأثیری دارد یا هیچ ضرورت و لزومی ندارد و در میان مراتب توحید آنچه مفید است توحید عملی است و بس؟

آیا این نوع شناختها سعادت بخش است یا بیهوده، بستگی دارد به نوع شناخت ما از انسان و از سعادت او. موج افکار مادی درباره انسان و هستی سبب شده که حتی معتقدان به خدا مسائل معارف الهی را بی فایده و بیهوده تلقی کنند و نوعی ذهن گرای و گریز از عینیت گرای بشمارند، ولی یک نفر مسلمان که بینش او درباره انسان این است که واقعیت انسان تنها واقعیت بدنی نیست، واقعیت اصیل انسانی واقعیت روح اوست- روحی که جوهرش جوهر علم و قدس و پاکی است- به خوبی می فهمد که توحید به اصطلاح نظری علاوه بر اینکه پایه و زیر بنای توحید عملی است خود بذاته کمال نفسانی است، بلکه بالاترین کمال نفسانی است،

انسان را به حقیقت به سوی خدا بالا می برد و به او کمال می بخشد. (1)

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (2)

انسانیت انسان در گرو شناخت خداوند است، زیرا که شناخت انسان، از انسان جدا نیست بلکه اصلی ترین و گرامی ترین بخش وجود اوست. انسان به هر اندازه به هستی و نظام هستی و مبدأ و اصل هستی شناخت پیدا کند، انسانیت در او تحقق یافته است. از نظر اسلام، خصوصاً از نظر معارف مذهب شیعه، جای کوچک ترین شک و تردیدی نیست که درک



معارف الهی قطع نظر از آثار عملی و اجتماعی مترتب بر آن معارف، خود هدف و غایت انسانیت است.

ص: 29

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 104.

2- . سوره فاطر: 35، آیه 10.

اکنون به توحید عملی پردازیم: توحید عملی یا توحید در عبادت یعنی یگانه پرستی، به عبارت دیگر، در جهت پرستش حق یگانه شدن. روشن ترین مراتب عبادت، انجام مراسم تقدیس و تنزیه است که اگر برای غیر خدا واقع شود مستلزم خروج کلی از جرگه اهل توحید و از حوزه اسلام است. ولی از نظر اسلام پرستش منحصر به این مرتبه نیست، هر نوع جهت اتخاذ کردن، ایده آل گرفتن و قبله معنوی قرار دادن، پرستش است. آن کسی که هواهای نفسانی خود را جهت حرکت و ایده آن و قبله معنوی خود قرار بدهد آنها را پرستش کرده است: «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ؟» (1) آیا دیدی آن کس را که هوای نفس خود را خدا و معبود خویش قرار داده است؟»

آن کس که امر و فرمان شخص دیگر را که خدا به اطاعت او فرمان نداده، اطاعت کند و در برابر آن تسلیم محض باشد او را عبادت کرده است: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ



اللَّهِ؛ (2)

همانا عالمان دینی خود و زاهدان خود را به جای خدا، خدای خویش ساخته اند.» «وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ (3)

همانا بعضی از ما انسانها بعضی دیگر را خدای خویش و مطاع و حاکم بر خویش قرار ندهیم.» (4)

بنابراین، توحید عملی یا توحید در عبادت یعنی تنها خدا را مطاع و قبله روح و جهت حرکت و ایده آل قرار دادن، و طرد هر مطاع و جهت و قبله و ایده آل دیگر، یعنی برای خدا خم شدن و راست شدن، برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن، آن چنان که ابراهیم گفت: «وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ (5)

روی دل و چهره قلب خود را حق گرایانه به سوی حقیقتی کردم که ابداع کننده همه

ص: 30

1- .سوره فرقان: 25، آیه 43.

2- .سوره توبه: 9، آیه 31.

3- .سوره آل عمران: 3، آیه 64.

4- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 105.



5- .سوره انعام: 6، آیه 79.

جهان علوی و سفلی است، هرگز جزء مشرکان نیستم»، «إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ؛ (1) همانا نمازم، عبادتم، زیستنم و مردنم برای خداوند، پروردگار جهانهاست. او را شریکی نیست. به این فرمان داده شده ام و من اولین تسلیم شدگان به حق هستم.»

این توحید ابراهیمی، توحید عملی اوست. کلمه طَّيْبَه «لا اله الا الله» بیش از هر چیزی ناظر بر توحید عملی است، یعنی جز خدا شایسته پرستش نیست. (2)

صفات خداوند

بحث در این است که خداوند را با چه صفاتی باید توصیف کنیم؟ چه صفاتی را باید از او سلب کنیم؟ مقیاس ما در اثبات و یا نفی پاره ای از صفات چیست؟

این مسأله نیز به نوبه خود از مسائل مهم علم الهی است. در مسأله صفات حق مباحث زیادی هست از قبیل تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی و اضافی، و به صفات ذات و صفات فعل، و اینکه آیا صفات حق تعالی عین ذات است یا زائد بر ذات؟ (3)

ذات خداوند را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی توان تشبیه کرد (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ). از طرف دیگر هر صفتی از صفات که ما می شناسیم صفت مخلوق است نه صفت خالق، زیرا آن را از مخلوقی گرفته ایم. ما مستقیماً فقط با مخلوقات سر و کار داریم و هر صفتی که در ذهن ما نقش می بندد و آن را کمال می پنداریم کمالی است که از طریق مشاهده آن کمال



در یک مخلوق در ذهن ما راه یافته است. پس اگر خالق را نیز متصف به آن صفت بدانیم صفت مشترک میان او

ص: 31

1- .سوره انعام: 6، آیات 162-163.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 106.

3- .اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 6، ص: 1029.

و مخلوقات قائل شده و مخلوقات را با او در آن صفات شبیه و شریک ساخته ایم. لهذا در حدیث وارد شده است: «كَلِمًا مَيِّزَتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ الْمَعَانِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (1)

هر چه را شما در باریک ترین توهمات خود آن را مشخص کنید و بپندارید که او خداست، او خدا نیست، او مخلوق و مصنوع و ساخته و پرداخته ذهن شماست. (2)

در این حدیث با لطافت و ظرافت خاصی ذهن بشر- از نظر اینکه خود بشر را همواره الگو قرار می دهد و ذات منزله خداوند را از خودش قیاس می گیرد- انتقاد شده است.

گروهی مثل اشاعره که به هیچ نحو حاضر نبودند توجیهی و تعدیلی در باب صفات خداوند بکنند، آمدند و گفتند که صفات واجب الوجود غیر از ذات واجب الوجود است و جدای از ذات او. ذاتش یک چیز است و علمش چیز دیگر، ذات و علمش هر کدام یک چیزند و

قدرتش چیز سوم است، ذات و علم و قدرتش هر کدام یک چیز است و حیات چیز چهارم است، اراده چیز پنجم است، و سمع چیز ششم و بصر چیز هفتم ... هر صفتی که به دلیل قرآن یا به دلیل دیگر برای واجب تعالی اثبات می شود، آنها به نحو کثرت آن صفت را اثبات می کردند. «و الاشعریُّ باز دیادِ قائله؛ (3) یعنی اشاعره قائل به زیادت صفات بر ذات هستند.» «زیادت» در اینجا به معنی مغایرت است. آنها قائل به مغایرت صفات با ذات هستند. اشاعره در واقع از احدیت ذات چشم پوشیدند و صفات را به آن نحو کثرت قبول کردند و گفتند ما احدیت ذات و صفات را قبول نداریم؛ احدیت ذات درست است، ولی احدیت ذات و صفات را قبول نداریم، ذات و صفات با یکدیگر احدیت ندارند. (4)

ص: 32

-
- 1- . مجلسی، بحار الأنوار، ج 66، ص 293.
 - 2- . اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 6، ص: 1029.
 - 3- . منظومه حاج ملا هادی سبزواری، المقصد الثالث، الفریده الثانیه، غرر فی ذکر اقوال المتکلمین.
 - 4- . درسهای اشارات، نجات، الهیات «شفا»، ج 8، ص 121.

اقسام صفات خداوند

اشاره

متکلمین اسلامی در باب صفات خداوند اصطلاح خلق کرده اند؛ صفات ثبوتیه و صفات سلویه. ولی دیگران- مخصوصاً عرفا- اصطلاحشان صفات جمالیه و صفات جلالیه است. بجای صفات ثبوتیه می گویند صفات جمالیه و بجای صفات سلویه می گویند صفات جلالیه. این برای آن است که جمال و زیبایی حقیقتش آنجاست، آنچه در اینجا هست جلوه ای است از آنچه در آنجا هست. (1)

1. صفات ثبوتیه یا جمالیه

دسته اول که صفات کمالی است و خداوند به آنها متّصف است «صفات ثبوتیه» نامیده می شود. صفات ثبوتیه یعنی صفاتی که خدا را باید با آن صفات خواند و توصیف کرد، مثل هم آنهایی که ما معمولاً در نماز توصیف می کنیم: الحمد لله. الله اگرچه می گویند عَلم است ولی آن هم به یک معنا صفت است. «رَبُّ الْعَالَمِينَ» (رب). «الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». «احد» از صفات کمالیه است. همین طور الصَّمَدُ. (2) ما خدا را، هم «ثنا» می گوئیم و هم «تسبیح» می کنیم. آنگاه که او را ثنا می گوئیم، اسماء حسنی و صفات کمالیه او را یاد می کنیم، و آنگاه که او را تسبیح می گوئیم، او را از آنچه لایق او نیست منزّه و مبرّاً می شماریم و در هر دو صورت، معرفت او را برای خودمان تثبیت می کنیم و به این وسیله خود را بالا می بریم. (3)



- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، فلسفه اخلاق، ج 22، ص 543.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 28، ص 497.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 93.

صفات ثبوتیه از قبیل علم و قدرت است. (1) به طور کلی صفات جمالیه بر صفات جلالیه تقدم دارند؛ صفات جلالیه مولود و زائیده صفات جمالیه است. (2)

2. صفات سلبيه يا صفات جلالیه

دسته دوم که از نقص و کاستی ناشی می شود و خداوند از اوصاف به آنها منزّه است «صفات سلبيه» نامیده می شود. (3) صفات سلبيه از قبیل جسمیت و تحرک است. (4)

صفات سلبيه آن چیزهایی است که باید خدا را از آنها منزّه شمرد، چون حکایت از یک نقص می کند. نقص یعنی آنچه که به نیستی و به محدودیت باز می گردد. هر چه که از محدودیت وجود ناشی بشود بازگشتش به نیستی و عدم است و نقص است. در سوره توحید بعد از «قُلْ هُوَ اللَّهُ» می گوئیم «اللَّهُ الصَّمَدُ» و بعد گفته می شود «لَمْ يَلِدْ» او نزائیده است، والد نیست. اعم از این است که پدر نیست یا مادر نیست. (5) خدای متعال لَمْ يَلِدْ است، نه پدر است و نه مادر برای هیچ موجودی و هیچ مخلوقی. آنهایی که یک مخلوقی را فرزند خدا می دانند، از تنزیه بدورند. خدا خالق موجودات است نه والد موجودات؛ یعنی خداوند با اراده خودش موجودات را ایجاد می کند نه اینکه از وجود خودش چیزی را بیرون می تراواند. (6)



- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 6، ص 881.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 26، ص 99.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 93.
- 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 93.
- 5- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 28، ص 497.
- 6- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 28، ص 498.

اثبات واجب الوجود

اشیاء در مرتبه ذات از نظر هستی دو گونه اند یا لا اقل دو گونه فرض می شوند: یکی اینکه هستی عین ذات آنها باشد، یعنی ماهیتی غیر از هستی نداشته باشند و به عبارت دیگر «چیستی» و «هستی» آنها یکی باشد؛ دیگر اینکه ذات شیء چیزی باشد غیر از هستی و غیر از نیستی. نوع اول را «واجب الوجود» می نامیم و نوع دوم را «ممکن الوجود». واجب الوجود از آن نظر که عین وجود است و معنی ندارد که شیء از خودش خالی باشد بلکه محال است که خودش که عین هستی است، «هست» نباشد، بی نیاز از علت است، زیرا علت عبارت است از اینکه علت به ذات معلول، هستی ببخشد و وقتی که ذات شیء عین هستی است و از این نظر خلئی ندارد نیازی به علت ندارد. ولی ممکن الوجود نظر به اینکه نه عین هستی است و نه عین نیستی، و نسبت به هر دو بی تفاوت و لا اقتضاست و نسبت به هر دو خلأ دارد، نیازمند

به چیز دیگر است که آن خلأ را پر کند و آن علت است. وجود علتها آن خلأ را از هستی پر می کند و ممکن الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر می گردد و عدم علت، آن خلأ را از نیستی پر می کند و ممکن الوجود بالذات، ممتنع الوجود بالغیر می گردد.⁽¹⁾

به عبارت دیگر در در تقسیم موجودات به وجود می توان چنین بیان داشت که موجودات بر دو قسم اند: یا قائم بالذات و بی نیاز از علت و مبدأ و منشأ صدور هستند، و یا غیر قائم بالذات و نیازمند به مبدأ و منشأ صدور. اولی «وجود بنفسه» نامیده می شود که همان واجب الوجود است و طبق ادله توحید بیش از یک وجود بنفسه نمی تواند بوده باشد، و دوم «وجود بغیره» است که شامل همه ماسواست.⁽²⁾

در تقسیم بندی دیگر در خصوص موجودات سه نظریه وجود دارد:

ص: 35

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، علل گرایش به مادیگری، ج 1، ص 506-507.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، شرح منظومه، ج 5، ص 357.

الف. نظریه مادیین: طبق نظریه مادیین ملاک نیازمندی اشیاء به علت، هستی آنهاست؛ یعنی هستی از آن جهت که هستی است ایجاب می کند علتی در کار باشد، هر چیزی که هست باید علت داشته باشد، فقط آن چیزی که نیست علت ندارد. البته مادیین این مسأله را در



کتابهای خود مطرح نکرده اند، زیرا این مسأله در فلسفه اسلامی برای اولین بار طرح و ابداع شده است، ولی با توجه به اصول و مبانی مادّیین - خصوصا طرفداران ماتریالیسم (1)

دیالکتیک که اصل تغییر ذاتی اشیاء را و اصل علّیت و معلولیت را پذیرفته اند - اگر بخواهیم به این سؤال جواب بگوییم باید فرضیه بالا را مطرح کنیم. طبق این فرضیه چون هستی از آن جهت که هستی است نیازمند به علّت است پس موجودی که هستی خود را مدیون علّتی نباشد وجود ندارد، پس واجب الوجودی در کار نیست.

ب. نظریه متکلمین: طبق این نظریه ملاک نیازمندی به علّت، «حدوث» است؛ یعنی یک شیء نه از آن جهت که هست نیازمند به علّت است بلکه از آن جهت که نبود و اکنون هست، به عبارت دیگر از آن جهت که هستی اش سابقه نیستی دارد نیازمند به علّت است. طبق این نظریه هر نیازمند به علّتی حادث است و هر حادثی نیازمند به علّت است؛ قدم ملاک بی نیازی از علّت است، پس «قدیم» مساوی است با «واجب الوجود».

طبق این نظریه هر موجودی نیازمند به علّت نیست بلکه موجود حادث نیازمند به علّت است، پس وجودی که بی نیاز از علّت باشد - یعنی واجب الوجود باشد - مانعی ندارد ولی شرطش این است که قدیم باشد.

ج. نظریه حکمای الهی: طبق این نظریه ملاک نیازمندی به علّت، «امکان ذاتی» است نه هستی و نه سابقه نیستی؛ یعنی ذات و ماهیت اشیاء متفاوت است، گاهی ذات (2)

اقتضا دارد



ص: 36

1- . در لغت یعنی ماده گرایی و در اصطلاح اعتقاد به این است که همه موجودات جهان، تنها وجود مادی دارند.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، شرح منظومه، ج 5، ص 377.

هستی را و گاه اقتضا دارد نیستی را؛ در این دو صورت آن ذات بی نیاز از علت است؛ به عبارت دیگر وجوب و امتناع، ملاک بی نیازی از علت است؛ و اما گاه هست که ذات نه اقتضا دارد هستی را و نه اقتضا دارد نیستی را، بلکه لا اقتضاء است و لا اقتضائی ذاتی همان امکان ذاتی است و همان است که سبب می شود شیء نیازمند به علت باشد.

ضمناً معلوم شد که طبق عقیده مادیین «نیستی» ملاک بی نیازی از علت است و طبق نظریه متکلمین «قدم» ملاک بی نیازی است و اما طبق نظریه حکمای الهی «وجوب و امتناع ذاتی» ملاک بی نیازی است.

طبق نظریه اول، موجود مساوی است با حادث و یا ممکن؛ یعنی «موجود» و «حادث» و «ممکن» مفاهیم متساوی هستند، و طبق نظریه دوم، موجود بر دو قسم است: یا حادث و ممکن است و یا قدیم و واجب؛ یعنی حادث مساوی با ممکن است و قدیم مساوی با واجب، و موجود اعم از هر دو است. اما طبق نظریه سوم، موجود بر دو قسم است: یا واجب است و یا ممکن؛ و ممکن بر دو قسم است: یا حادث است و یا قدیم، و اما واجب منحصر است به

قدیم. (1)

خداوند متعال همان طور که واجب الوجود بالذات است، واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است؛ از این رو واجب الافاضه و واجب الوجود است. (2) یعنی همان طوری که واجب الوجود در ذات خود، معلول غیر نیست، در صفات و افعال خود نیز امکان ندارد که تحت تأثیر علتی قرار گیرد؛ او مؤثر محض است و از هیچ چیزی انفعال و تأثر پیدا نمی کند. (3)

ص: 37

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شرح منظومه، ج 5، ص 378.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 196.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 263.

دلایل اثبات واجب الوجودی خداوند

الف. اینکه احیاناً گفته می شود: «هر چیزی و یا هر موجودی علت می خواهد» تعبیر ناصحیحی است، بلکه یک غلط فاحش است. تعبیر صحیح این است که هر ناقصی نیازمند به علت است، و چنانکه دانستیم مکاتب مختلفی که در این باره بحث کرده اند، در ارائه نقصی که

ملاک نیازمندی به علت می شود اختلاف نظر دارند، ولی قدر مسلم این است که هر ناقصی نیازمند به علت است، نه هر چیز اعم از آنکه ناقص باشد یا کامل.

ب. روشن و معلوم شد «علت نخستین» که همان ذات قدیم کامل واجب الوجود نامتناهی است، از آن جهت علت نخستین است که هستی عین ذات اوست، و هستی کامل است نه ناقص، و نامحدود است نه محدود، تا منشأ نیاز به علت پیدا شود. معنی علت نخستین این نیست که او خودش علت خود و پایه گذار خود و سامان دهنده خویش است، و هم معنی علت نخستین این نیست که با سایر موجودات دیگر از نظر نیاز به علت فرقی ندارد و او به حکم یک استثناء از قانون علیت خارج شده است. (1)

ج. واجب الوجود نمی تواند حقیقتی مرکب از ماهیت و وجود باشد، به همین دلیل حکم می کنیم که او وجود محض و «انیت صرف» است و طبعاً سؤال ما منتفی می شود. این استدلال، بنابر «اصالت ماهیت» نیز استدلال تمامی است. (2)

بو علی، فیلسوف و طبیب بزرگ اسلامی، محاسبه عقلی و فیلسوفانه خویش را از راه تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود، و استلزام ممکن الوجود واجب الوجود را، انجام داده است و در خصوص واجب الوجود می گوید: موجود به حسب فرض عقلی یا واجب الوجود است

ص: 38

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، علل گرایش به مادیگری، ج 1، ص 509.
 - 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، علل گرایش به مادیگری، ج 1، ص 502.

یا ممکن الوجود؛ یعنی هر چیزی که موجود است اگر نسبت ذات او را با موجود بودن و موجود نبودن در نظر بگیریم به حکم بدیهی عقلی دارای یکی از دو حالت ذیل خواهد بود:

الف. اینکه موجود بودن از ذات او تفکیک ناپذیر است، به عبارت دیگر موجود بودن ضروری ذات اوست، آن چنان که فی المثل زوج بودن از عدد 4 تفکیک ناپذیر است و ضروری ذات عدد 4 است و آن چنان که 180 درجه بودن مجموع زوایای مثلث از ذات مثلث تفکیک ناپذیر است و ضروری ذات اوست. چنین موجودی به حسب تعریف واجب الوجود است.

ب. اینکه موجود بودن از ذات او تفکیک پذیر است یعنی هیچ گونه امتناعی ندارد که آن چیز موجود نباشد و به عبارت دیگر موجود بودن برای ذات او ضروری نیست. (1)

خدا شناسی - توحید

توحید؛ یعنی ایمان به خدا و یگانگی خدا، توضیح خواهیم داد که آیا اعتقاد به خدا و اعتقاد به یگانگی خدا، دو مسأله جدا از یکدیگر است، یا این دو مسأله توأم با یکدیگر است و اعتقاد به هر کدام از این دو، از دیگری جدایی پذیر نیست.

ایمان به غیب

سرسلسله تمام معتقدات دینی ایمان به خداست. در کلمات حضرت امیرالمؤمنین امام علی (علیه السلام) وجود دارد که فرمودند: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» (2)



اول دین، آغاز دین، پایه دین و ریشه دین خداشناسی است.» قرآن کریم نیز می فرماید:
«الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (3) اصلاً ما

ص: 39

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شرح منظومه، ج 5، ص 487.

2- . نهج البلاغه، خطبه 1.

3- . سوره بقره: 2، آیه 3.

به التفاوت مردمانی که معتقد به ادیان هستند و حتی فلاسفه الهی که ممکن است تابع دینی هم نباشند، (با مردمانی که معتقد به دینی نیستند، و به تعبیر دیگر) مابه التفاوت الهی و مادی همین یک کلمه است: ایمان به غیب. «غیب» یعنی نهان، یعنی حقایقی که ظاهر

نیست، و «ظاهر نیست» به معنی این است که مستقیماً محسوس و ملموس نیست. قرآن در بعضی موارد، کلمه «غیب» را در مقابل «شهادت» (1) گذاشته است و عالم طبیعت را روی همین اصطلاح قرآن «عالم شهادت» نامیده اند. فرد معتقد الهی با فرد مادی در عالم شهادت (یعنی در طبیعت) اختلاف ندارد و طبیعت و شهادت را او همان طور می شناسد که یک مادی می شناسد، بلکه به وجود نامحسوس و وجود غیبی هم اعتقاد دارد، که البته سرسلسله امور غیبی خداست.

ممکن است این سؤال مطرح شود که: شما می گوئید توحید، فطری است و هر کسی به حکم فطرتش آن را دریافت می کند. اگر توحید فطری می بود، افراد بشر درباره آن اختلاف نمی کردند و همیشه در این مسأله دو اردو (اردوی موحدین و اردوی منکرین) تشکیل نمی دادند. الآن هم اگر شما سراغ دانشمندان درجه اول دنیا بروید، می بینید که تقسیم می شوند به دو دسته: برخی خدا را قبول دارند و برخی قبول ندارند. پس توحید لا اقل فطری نیست، بلکه یک مسأله بسیار معضل غیر فطری و مشکلی است که هنوز بشر نتوانسته است یک راه حل قطعی برای آن پیدا کند.

جواب ما این است که: مسأله توحید، مسأله سهل و ممتنع است و اگر کسی به نحو صحیحی این مسأله را طرح کند، در تصدیق آن تردید نمی کند. همان دانشمندان درجه اولی هم که شما می گوئید، وقتی وارد بحثشان می شوید، می بینید یک چیزی را پیش خودشان فرض و تصور

ص: 40

1- . به معنای «حضور»؛ این موجوداتی که ما الآن می بینیم و حس می کنیم، شهادت هستند.

کرده اند و اسم «خدا» روی آن گذاشته اند، و بعد همه شکها و شبهه ها و ایرادها را روی همان مفروض خودشان بنا کرده اند. (1)

آیا وجود خدا اثبات پذیر است؟

اشاره

آیا راهی برای اثبات این مسأله داریم یا نه؟ یک فکری در قرون جدید در اروپا پیدا شده و آن فکر این است که مسأله خدا برای بشر قابل حل نیست؛ نه اینکه وجود خدا را انکار کنند، بلکه می گویند مسأله خدا برای بشر قابل حل نیست و بشر نه قادر است وجود خدا را اثبات کند و نه قادر است وجود خدا را نفی کند؛ سؤال می شود، چرا؟ پاسخ می دهند برای اینکه ابزار تحقیق در این مسأله به بشر داده نشده و اصلاً بشر فاقد این ابزار است. آن ابزاری که برای تحقیق به بشر داده شده است، حواس است و بشر فقط قدرت دارد در محسوسات تحقیق کند و بگوید فلان چیز هست یا نیست و فلان چیز که هست کیفیتش چیست، ولی ماوراء محسوس، نفیاً و اثباتاً از قلمرو تحقیق و جستجوی بشر خارج است. بنابراین بشر نباید وارد این بحث بشود.

این نظریه در واقع نظریه ای است درباره انسان و محدودیت ذهن انسان و اینکه قلمرو قضاوت انسان محدود است به محسوسات و هر علمی که بشر پیدا می کند، به اموری پیدا می کند که برای او محسوس باشد، و به ماوراء محسوس، نفیاً و اثباتاً راه ندارد. (2)

این فکر و نظریه، البته درست نیست؛ چون نه تنها در مسأله خدا، بلکه در بسیاری از مسائل دیگر نیز ما بدون اینکه حس کرده باشیم، وجود آنها را درک می کنیم. از همه واضح تر، مسأله علیت است. آیا بشر علیت را درک می کند یا درک نمی کند؟ یا، خود مفهوم «محال» مفهوم نامحسوسی است و جزء اصول فکری بشر هم هست.



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 27.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 32.

وجود خداوند از چیست؟ خدا، نور مطلق و ظاهر مطلق

ذات اقدس احدیّت نور مطلق است؛ نوری است که ظلمت مقابل ندارد. اوست نور همه جهان، نور آسمان و زمین «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»⁽¹⁾.

از هر ظاهری ظاهرتر است و از هر

نزدیکی به ما نزدیکتر. ظهور همه چیز به ذات اوست، ظاهر مطلق و بالذات اوست (و بنور وجهک الّذی أضاء له کلّ شیء)،⁽²⁾ روشنی هر چیزی در پرتو نور ذات اوست. ولی نوری است که ثابت است، غروب و افول ندارد؛ نوری است که همه جا را پر کرده، حجاب و مانعی ندارد، به همه چیز محیط است، نقطه مقابلی ندارد، ضدّ و ندی ندارد.

چون افول و غروب ندارد، زوال و فنا ندارد و ظلمتی در برابرش نیست، بشر ضعیف الادراک که هر چیزی را با مقایسه نقطه مقابل و نقطه مخالف باید بفهمد و دستگاه گیرنده فهم و ادراک او طوری ساخته شده که به هر چیزی با کمک نقطه مقابل آن چیز توجه و التفات پیدا می کند، از التفات و توجه به ذات حق غافل است.



نکته غریبی است! ذات حق چون هیچ وقت پنهان نیست، از نظرها پنهان است. اگر گاهی پنهان بود و گاهی آشکار، از نظرها پنهان نبود. چون غروب و افول و زوال و تغییر و حرکت ندارد، مورد غفلت بشر است. (3)

چقدر خوب و عالی و لطیف امام علی (علیه السلام) بیان فرموده است: «و کلّ ظاهر غیره غیر باطن و کلّ باطن غیره غیر ظاهر؛ (4) هر ظاهری غیر خدا دیگر باطن نیست، و هر باطنی غیر خدا دیگر ظاهر نیست» اما خدا در عین وحدت و بساطت، هم باطن است و هم ظاهر. نه اینکه

ص: 42

1- .سوره نور: 24، آیه 35.

2- .از فقرات دعای کمیل.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، دستگاه ادراکی بشر، ج 3، ص 126.

4- .نهج البلاغه، خطبه 64.

قسمتی از او ظاهر است و قسمتی باطن، بلکه از همان حیثیت که ظاهر است عیناً باطن است و از همان حیثیت که باطن است، ظاهر است.

منبع و سرچشمه این حقیقت خود قرآن کریم است که می فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ؛ (1) اوّل و آخر خداست، ظاهر و باطن هم خداست.» و باز قرآن می فرماید:

«فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (2) به هر طرف که رو کنید، رو به خدا هستید و روی خدا با شماست. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: «اگر با ریسمانی به طبقه هفتم زمین هم فرو روید باز به سوی خدا رفته اید.» (3)

در حدیث است که جاثلیقی (عالمی از علمای مسیحی) از امیر المؤمنین، امام علی (علیه السلام) پرسید: «أخبرني عن وجه الربّ» یعنی به من بگو «چهره حق» که قرآن می گوید به هر طرف رو کنید رو به خدایید و روی خدا با شماست، یعنی چه؟ روی خداوند کدام طرف است؟ «فدعا علی بنار و حطب فأضرمه» امام علی (علیه السلام) دستور داد هیزم و آتش آوردند؛ هیزم را آتش زد، مشتعل شد، فضا را روشن کرد. «فلما اشتعلت قال: أين وجه هذه النار يا نصرانی؟» پرسید: چهره این آتش کدام طرف است؟ گفت: همه طرف و همه جا چهره است. فرمود: «هذه النار مدبره مصنوعه لا يعرف وجهها» این آتش با این کیفیت که دیدی مصنوعی و مخلوقی است از مخلوقات خدا و همه طرف روی اوست، تو می خواهی خداوند جهت معین داشته باشد. «و خالقها لا یشبهها» و البته خداوند شبیه مخلوقات خود نیست، او منزّه است از شبیه و مثل و نظیر، و مقدّس است از تشبیه. «و لله المشرق و المغرب فأینما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» مشرق و مغرب

ص: 43

1- . سوره حدید: 57، آیه 3.

2- . سوره بقره: 2، آیه 115.



3- فیض کاشانی، علم الیقین، ج 1، ص 54.

از آن خداست. به هر کجا که رو کنی به سوی خداست. «لا یخفی علیه خافیه» هیچ چیز بر او پوشیده نیست. (1)

مشرق و مغرب جهان ملک خداست، ظهور فعل اوست. او به همه چیز احاطه دارد. هیچ چیز از او خالی نیست. به هر طرف رو کنی به خدا رو آورده اید. (2)

بس که هست از همه سو و ز همه رو راه به تو

به تو بر گردد اگر راهروی بر گردد

یکانگی خدا

خداوند متعال مثل و مانند و شریک ندارد. اساساً محال است که خداوند مثل و مانند داشته باشد و در نتیجه به جای یک خدا، دو خدا یا بیشتر داشته باشیم، زیرا دو تا و سه تا و یا بیشتر بودن، از خواص مخصوص موجودات محدود نسبی است، درباره موجود نامحدود و مطلق، تعدد و کثرت معنی ندارد. مثلاً ما می توانیم یک فرزند داشته باشیم و هم می توانیم دو فرزند یا بیشتر داشته باشیم، زیرا فرزند و یا دوست، هر کدام یک موجود محدود است و موجود محدود می تواند در مرتبه خود مثل و مانندی داشته باشد و در نتیجه تعدد و کثرت بپذیرد، اما موجود نامحدود، تعددپذیر نیست.



خداوند متعال وجود نامحدود و واقعیت مطلق است و بر همه اشیاء احاطه دارد و هیچ مکان و زمانی از او خالی نیست و از رگ گردن ما به ما نزدیکتر است، پس محال است که مثل و مانندی داشته باشد، بلکه مثل و مانند برایش فرض هم نمی شود.

ص: 44

1- ابن بابویه، توحید صدوق، ص 182.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، دستگاه ادراکی بشر، ج 3، ص 127.

بعلاوه ما آثار عنایت و تدبیر و حکمت او را در همه موجودات می بینیم و در سراسر جهان یک اراده واحد و مشیت واحد و نظم واحد مشاهده می کنیم و این خود نشان می دهد که جهان ما «یک کانونی» است نه «دو کانونی» و یا «چند کانونی».

گذشته از اینها اگر دو خدا و یا بیشتر می بود، الزاماً دو اراده و دو مشیت و یا بیشتر دخالت داشت و همه آن مشیتها به نسبت واحد در کارها مؤثر می بود و هر موجودی که می بایست موجود شود باید در آن واحد دو موجود باشد تا بتواند به دو کانون منتسب باشد و باز هر یک از آن دو موجود نیز به نوبه خود دو موجود باشند و در نتیجه هیچ موجودی پدید نیاید و جهان نیست و نابود باشد. این است که قرآن کریم می فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»⁽¹⁾

اگرخدایان متعدّد غیر از ذات احدیّت وجود می داشت آسمان و زمین تباه شده بودند.»



عبادت و پرستش

شناخت خدای یگانه به عنوان کاملترین ذات با کاملترین صفات، منزّه از هر گونه نقص و کاستی، و شناخت رابطه او با جهان که آفرینندگی و نگهداری و فیاضیت، عطوفت و رحمانیت است، عکس العملی در ما ایجاد می کند که از آن به «پرستش» تعبیر می شود.

پرستش نوعی رابطه خاضعانه و ستایشگرانه و سپاسگزارانه است که انسان با خدای خود برقرار می کند. این نوع رابطه را انسان تنها با خدای خود می تواند برقرار (2)

کند و تنها در مورد خداوند صادق است، در مورد غیر خدا نه صادق است و نه جایز.

ص: 45

1- .سوره انبیاء: 21، آیه 22.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 95.

شناخت خداوند به عنوان یگانه مبدأ هستی و یگانه صاحب و خداوندگار همه چیز، ایجاب می کند که هیچ مخلوقی را در مقام پرستش، شریک او نسازیم. قرآن کریم تأکید و اصرار دارد بر اینکه عبادت و پرستش باید مخصوص خدا باشد، هیچ گناهی مانند شرک به خدا نیست.



اکنون بینیم پرستش یا عبادت که مخصوص خداست و انسان نباید این رابطه را جز با خداوند با هیچ موجود دیگری برقرار کند، چیست و چگونه رابطه ای است.

برای اینکه مفهوم و معنی پرستش روشن شود و تعریف صحیحی بتوانیم از آن به دست آوریم لازم است دو مقدمه ذکر شود:

1. پرستش یا قولی است یا عملی. پرستش قولی عبارت است از یک سلسله جمله ها و اذکار که به زبان گفته می شود، مانند قرائت حمد و سوره و اذکاری که در رکوع و سجود و تشهد نماز گفته می شوند و ذکر لَبَّيْكَ که در حج. پرستش عملی مانند قیام و رکوع و سجود در نماز یا وقوف عرفات و مشعر و طواف در حج. غالباً عبادتها، هم مشتمل است بر جزء قولی و هم بر جزء عملی، مانند نماز و حج، که هم بر جزء قولی مشتمل اند و هم بر جزء عملی.

2. اعمال انسان بر دو نوع است: بعضی از اعمال خالی از منظور خاص است و به عنوان علامت یک چیز دیگر صورت نمی گیرد، بلکه صرفاً به خاطر اثر طبیعی و تکوینی خودش صورت می گیرد. مثلاً یک کشاورز از آن جهت یک سلسله کارهای مربوط به کشاورزی را انجام می دهد که اثر طبیعی آن کارها را بگیرد. کشاورز کارهای کشاورزی را به عنوان سمبل و علامت و به عنوان ابراز یک سلسله مقصودها و احساسات انجام نمی دهد.

ولی برخی از کارهایی که فاعل آن هستیم، آنها را به عنوان علامت یک سلسله مقصودها و ابراز نوعی (1)



احساسات انجام می دهیم، مانند اینکه به علامت تصدیق سر خود را رو به پائین

ص: 46

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 96.

می آوریم و به علامت فروتنی، دم در می نشینیم و به علامت تعظیم و تکریم شخص دیگر خم می شویم.

بیشترین کارهای انسان از نوع اول است و کمترین آن از نوع دوم، ولی به هر حال قسمتی از کارهای انسان از این نوع است که کاری برای ابراز مقصودی و نشان دادن احساسی صورت می گیرد. این نوع کار در حکم کلمات و الفاظ و لغات مستعمل و رایج است که برای افاده یک منظور و ابراز یک نیت به کار می رود.

اکنون که این دو مقدمه دانسته شد می گوییم پرستش، چه قولی و چه عملی، یک کار «معنی دار» است. انسان با اقوال عابدانه خویش حقیقت بلکه حقایقی را ابراز می دارد و با اعمال عابدانه خود، از قبیل رکوع و سجود و وقوف و طواف و امساک، همان را می خواهد بگوید که با اذکار قولی خود می گوید.

راههای اثبات وجود خدا

اشاره

راههایی را که برای اثبات وجود خدا ذکر شده، تقسیم بندی نسبتاً جامع و کاملی نسبت به آنها باید صورت داد، سپس معلوم می شود که چقدر در بیانات کسانی که برای اثبات خدا و توحید مطلب نوشته اند و همچنین در بیانات کسانی که درباره انکار وجود خدا بحث کرده اند، تشویش و اضطراب و بی نظمی وجود دارد.

از نظر کلی سه راه - که باز بعضی از آن راه ها منشعب می شود به راه های جزئی تری - درباره اثبات وجود خدا ذکر شده است که ما معتقد هستیم هر سه راه، راه های درستی هستند. یک راه را ما راه روانی یا فطری می نامیم، راه دیگر را راه علمی یا شبه فلسفی می نامیم، و راه سوم راه فلسفی است. (1)

ص: 47

1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 40.

1. راه فطری

راه اول که راه فطری است به این صورت خواهد بود که از راه وجود خود انسان، خدا را اثبات کرده اند؛ به این معنا که گفته اند احساس وجود خدا در انسان هست؛ یعنی در فطرت و خلقت هر کسی یک احساس و تمایلی وجود دارد که خود به خود او را به سوی خدا می کشاند؛ از این جهت مثل خدا و انسان مثل مغناطیس و آهن است.

این راه فقط می گوید که چنین جاذبه ای را من احساس می کنم (چون راه روانی است) و چنین جاذبه ای میان انسان و میان حقیقتی که نامش خداست وجود دارد؛ به دلیل وجود این جاذبه، پس چنین حقیقتی هست. باید ببینیم این حرف را چه کسی گفته و توضیحش چیست.

انسان به طور کلی دو دستگاه دارد: یک دستگاه عقل و فکر و اندیشه که با حواس پنج گانه (یا بیشتر) خودش حس می کند و با عقل و فکر، فکر می کند؛ همان دستگاهی که علوم و فلسفه ها را برای بشر به وجود می آورد. یک کانون دیگری هم در وجود انسان هست که آن را کانون تمایلات و احساسات می نامند (احساسات غیر از حس است) که به اصطلاح معروف مربوط به دل انسان است.

کسی که می گوید خداشناسی فطری است، می گوید در وجود انسان تمایلی عالی هست که آن، تمایل به پرستش است؛ انسان خودش را با حقیقتی وابسته و پیوسته می داند و دلش می خواهد از زندان «خودی» خارج شود و به آن حقیقت نزدیک شود و او را تسبیح و تنزیه کند و به سوی او برود؛ تمایلی این گونه در وجودش هست که او را می کشد. روی این حساب، پس در دل انسان (نه در مغز انسان) و در کانون تمایلات و احساسات انسان، پایه خداشناسی هست.

حال ببینیم قرآن در این زمینه چه فرموده است، و دانشمندان قدیم و جدید چه نظری داشته

اند. (1)

ص: 48

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 41.

راه فطرت در قرآن

در قرآن کریم ریشه این مطلب را به خوبی پیدا و مشخص می شود. آیه ای که می فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (1)

تمایل دینی و میل به سوی حق را در وجود هر کسی یک امر فطری می داند. تنها این آیه نیست، بلکه این حقیقت به صورتهای مختلفی در قرآن بیان شده؛ از جمله آیه ای که به اصطلاح «آیه عالم ذر» (2) نامیده می شود: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (3).

مسلم این آیه یک رمز و حقیقتی را بیان می کند. آیه نمی فرماید، خداوند ذریه آدم را از پشت آدم بیرون کشید، بلکه می فرماید ذریه همه مردم را از پشت همه مردم بیرون کشید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (نمی فرماید: مِنْ ظَهْرِ آدَمَ) در آنجا که مردم هنوز در اصلاص آباء بودند، آنها را بر نفس خودشان گواه گرفت و از آنها سؤال فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ آیا من پروردگار شما نیستم؟» اینها در همان مرحله تصدیق کردند و پاسخ دادند: «بلی».



آیه می خواهد بفرماید، انسان قبل از آنکه در این دنیا به شکل انسان به وجود بیاید، در خمیره اش اقرار به وجود خداوند هست. بلکه قرآن یک اصل کلی تری را بیان می فرماید؛ اصل کلی تر قرآن این است که در تمام موجودات تمایل به حق وجود دارد: «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَ

لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (4) البته ما در اینجا از این جهت به قرآن استدلال شده که گفته شود، این مطلب در قرآن هم تأیید شده است. (5)

ص: 49

-
- 1- . سوره روم: 30، آیه 30.
 - 2- . در قرآن نام عالم ذر ذکر نشده، ولی چنین حقیقتی هست.
 - 3- . سوره اعراف: 7، آیه 172.
 - 4- . سوره آل عمران: 3، آیه 83.
 - 5- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 42.

2. راه علمی یا شبه فلسفی

راه دیگر، راه علمی (1)

یا شبه فلسفی است. راه علمی محض، برخلاف نظریه بسیاری از افراد، محال است بتواند خدا را به انسان معرفی کند؛ یعنی علم به طور مستقیم نمی تواند خدا را به انسان نشان بدهد،

چرا؟ چون کار علم این است که پدیده های عالم را به انسان می نمایاند؛ یعنی شیء، باید کوچک باشد تا علم بتواند آن را نشان بدهد. علم می تواند عنصری از عنصرهای طبیعت را برای انسان کشف کند، علم می تواند برای انسان یک سیاره در منظومه شمسی کشف و پیدا کند، اما علم هرگز به طور مستقیم نمی تواند خدا را به انسان نشان بدهد. اگر چیزی این طور محاط علم و تجربه و آزمایش دریابید، نمی تواند خدا باشد، کما اینکه نمی تواند روح باشد و کما اینکه نمی تواند زمان باشد؛ یعنی این اموری که محدود به یک حد معینی نیست، از حدود تجربه و آزمایش خارج است. بله، علم به طور کمک و معاون و غیرمستقیم می تواند خدا را نشان بدهد، و بسیار معاون و کمک خوبی است، به این شکل که با فلسفه (یعنی با عقل) دست به دست یکدیگر بدهند.

این راه، شناختن خدا از طریق مخلوقات است؛ یعنی از طریق موجودات و واقعیاتی که ما مستقیم با آنها در تماس هستیم. این دیگر به حس خداشناسی که در هر کسی هست، مربوط نیست؛ اگر چنین حسی هم وجود نداشته باشد، بشر چون عقل و فکر و علم دارد، از راه مطالعه کردن اشیاء و واقعیات خارجی می تواند خدا را بشناسد. (2)

الف. برهان نظم

نظم و نظام عالم دلالت می کند بر وجود خدا. این همان مطلبی است که در قرآن کریم به تعبیر «اتقان صنع» (متقن بودن مصنوعات عالم) بیان شده است؛ قرآن کریم می فرماید: «وَ تَرَى

ص: 50

- 1- . مقصود ما از علم، تجربه و آزمایش و مشاهده و از این قبیل است.
 - 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 51.
- الْجِبَالُ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (1) در بعضی از آیات از همین مطلب تعبیر به «تقدیر» (اندازه گیری) می شود؛ یعنی یک نوع حسابگری در نظم و ترتیب مخلوقات وجود دارد؛ به تعبیر دیگر می گوئیم حکیمانه بودن خلقت.

نظم در خلقت

معنی نظم و نظامی که گفته می شود در خلقت هست، چیست؟ نظم و نظام در خلقت یعنی این عالم که به وجود آمده است و این که هست، با تصادف به وجود نیامده و ناشی از تصادف نیست. «ناشی از تصادف نیست» در مقابل؛ تصادف یعنی بی علت، اما «بی علت» گاهی به معنی نداشتن علت فاعلی است و گاهی به معنی نداشتن علت غایی است.

همیشه برای علت فاعلی و علت غایی مثال ساده ای از مصنوعات بشر ذکر می کنند که البته این مثالها نارساست، ولی برای روشن شدن مطلب چاره ای از این مثالها نیست. شما روی صفحه کاغذ مطلبی می نویسید. در اینجا چهار علت تصویر می شود: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. اما علت مادی یعنی آن شرایط مادی ای که باید وجود داشته باشد تا

این به وجود بیاید. قبل از آنکه شما این خطوط را روی این صفحه کاغذ بنویسید، صفحه کاغذی وجود داشته ولی به صورت یک صفحه سفید، جوهری در خودنویس شما وجود داشته ولی به صورت چند گرم مایع در مخزن خودنویس، خود خودنویس هم بوده است. اینها را می گویند علت مادی؛ یعنی شرایط مادی ای که باید وجود داشته باشد تا این نوشته هم باشد. اگر صفحه کاغذ یا چیزی شبیه آن نباشد، اگر این جوهر یا چیزی شبیه به آن نباشد، از «هیچ چیز» نمی شود خط به وجود بیاید.

ص: 51

1- .سوره نمل: 27، آیه 88.

دوم، علت صوری: آن چیزی که به این ماده شکل می دهد؛ یعنی خود شکلش. خط آن وقت به صورت این خط در می آید که شما اگر کلمه «فدایت شوم» را می نویسید، این شکل خاص را به [\(1\)](#)

آن بدهید، یعنی اول که «ف» را و بعد به ترتیب «د» و بعد «ا» و بعد «ی» و بعد «ت» نوشته شود، تا بشود «فدایت»؛ هر کدام از اینها اگر تغییر کند، این کلمه به وجود نیامده.

سوم، علت فاعلی: نیرویی باید باشد که این جوهرها را روی این صفحه بکشاند؛ آن نیرو، علت فاعلی است. یک علت دیگر هم در این مصنوع بشری فرض می شود و آن، علت غایی است. شما که این کار را می کنید (چون آن نیرویی که این کار را می کند نیروی شماست)،



آیا هدفی از این کار دارید یا ندارید؟ شما در اینجا هدف معینی دارید؛ یعنی این را می نویسید برای اینکه به دست شخصی برسد و او بخواند و از منویّ خاطر شما آگاه شود و مقصود شما را درک کند؛ این را می گویند علت غایی.

ب. برهان هدایت

راههای علمی که در آنها از راه مخلوقات بر وجود خدا استدلال می شود، سه نوع راه است: یکی راه نظم در مخلوقات، دیگری راه وجود هدایت و رهبری در مخلوقات، و سوم راه اصل خلقت.

ص: 52

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 63.

هدایت و نظم دو مقوله اند

اینکه حساب هدایت و نظم را از یکدیگر جدا باید کرد، معمولاً حساب انتظامات مخلوقات و حساب هدایت شدن مخلوقات یکی گرفته می شود و یک نوع دلیل به شمار می رود. (1)

قرآن از نظر خداشناسی برای نظم و هدایت دو حساب قائل شده است.

فرق اصل نظم و اصل هدایت



مسأله انتظام مخلوقات مربوط به ساختمان موجودات است. در برهان نظم طرز بیان این گونه است که وضع ساختمان موجودات حکایت می کند که در این ساختمان، شعور و تدبیر و علم و اراده دخالت داشته است و این ساختمان ناشی از تصادف مجموعه ای از علل نمی تواند باشد. درست مثل کتاب تألیف شده ای که نظم مجموعه حروف و معنی داشتن آنها نشان می دهد که روی حساب و نقشه بوده؛ پس حکایت می کند که به وجود آورنده این نظم و تشکیلات اراده و تدبیر داشته است و عقل و شعور در ایجاد آن به کار رفته است. آیه «صُنِعَ اللَّهُ الْذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (2) همین جهت را بیان می فرماید و آیه شریفه «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ

خَلْقَهُ» (3)

همین مطلب را بیان می کند، و خیلی از آیات دیگر، مثل آیه: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ» (4).

ولی زائد بر نظام متقن خلقت و ساختمان موجودات، چیز دیگری هم هست و آن این است:

ص: 53

1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 96.

2- سوره نمل: 27، آیه 88.

3- سوره طه: 20، آیه 50.

4- .سوره غاشیه: 88، آیات 17-18.

موجودات عالم نشان می دهند که پس از آنکه کامل آفریده شده اند، در کاری هم که انجام می دهند به نوعی رهبری می شوند، چطور؟ نقطه مقابل انتظام، تصادف و اتفاق بود، یعنی اگر کسی می خواست انتظام را حاکی از عقل و تدبیر نداند، می گفت این انتظام تصادفاً به وجود آمده، ولی نقطه مقابل اصل رهبری و هدایت چیز دیگری است. آیا این کاری که موجودات انجام می دهند لازمه قهری و جبری ساختمانشان (1)

است با همه انتظاماتی که در آن به کار رفته، یا علاوه بر این، (2)

یک نیروی دیگری که بسیار هم مرموز است در کار اینها دخالت دارد؟

اینکه مثلاً سویچ را بچرخانند، اتومبیل روشن شود، بنزین تبدیل به گاز و قوه شود، این دیگر کار علی حده ای نیست؛ یعنی لازمه جبری و قهری ساختمان اتومبیل پس از آنکه آن را به این شکل ساختند، این است که شما سویچ را که بچرخانید اتومبیل روشن شود، بعد که روشن شد، پایتان را که روی گاز بگذارید نیرو ایجاد شود و نیرو اتومبیل را بکشاند، و بعد وقتی که شما فرمان را به راست یا چپ بچرخانید، اتومبیل به راست یا چپ حرکت کند، ترمز هم که بکنید بایستد؛ اینها دیگر چیز علی حده ای نیست. (3)

هدایت در جمادات

دیدگاه قرآن درباره هدایت در جمادات



آیا اصل هدایت، در تمام موجودات عالم هست یا فقط در بعضی موجودات عالم هست؟
هدایت را در نباتات و حیوانات و انسان خیلی خوب می شود ثابت کرد؛ در جمادات چطور؟
آیا اصل هدایت فقط در نباتات و حیوانات و انسان وجود دارد و در جمادات وجود ندارد؟
در قرآن

ص: 54

1- . مثلاً ساختمان یک گیاه، یا ساختمان بدن یک حیوان یا انسان، و حتی ساختمان جمادات تا حدودی.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 97.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 98.

ذکر شده است که هدایت در همه موجودات وجود دارد، منتها ما آن طوری که در نباتات می توانیم اثبات کنیم، در جمادات نمی توانیم اثبات کنیم، ولی خلافتش را هم نمی شود اثبات کرد؛ یعنی این گونه نیست که در جمادات ثابت شده باشد که هر کاری که می کنند حتماً لازمه ساختمان ماشینی آنهاست.

آنچه در قرآن بیان شده نشان می دهد که اصل هدایت در همه موجودات هست؛ مثلاً می فرماید: «وَأَوْحِي فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (1) در هر آسمانی کار او را به او وحی کرده است» یعنی کاری که باید انجام بدهد، به او گفته است و راهش را به او نشان داده. به علاوه، اینکه می فرماید: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (2)

بیانگر آن است که قرآن اصل هدایت را به نباتات و حیوانات و انسان اختصاص نداده است؛ «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»، یعنی هر چیزی را آن طوری که باید ساختمانش را ایجاد کند ایجاد کرده و آن را هدایت هم کرده، قرآن عمومیت قائل است.

هدایت در حیوان و انسان

در حیوان این چیزی که به نام «غریزه» معروف شده، مثل قانون جاذبه است و فقط اسم است؛ یعنی از فرط اینکه مجهول است، بشر چاره ای نداشته الا اینکه اسم مبهمی رویش بگذارد. اینکه حیوانات تنها ساختمان مادی و مغزی شان برای این هدایتها و رهبریهای عجیب و فوق العاده ای که در آنها هست (که نام آن را «غریزه» گذاشته اند) کافی نیست، خیلی واضح تر و روشن تر است از باب نباتات.

ص: 55

1- .سوره فصلت: 41، آیه 12.

2- .سوره طه: 20، آیه 50.

از حیوان بالاتر انسان است به انواع هدایتهایی که در او هست. این هدایتها را به دو دسته تقسیم می شوند؛ یک سلسله الهامات که اسمشان را «الهامات اخلاقی» می نامیم و یک سلسله الهامات (1)

دیگر که اسمشان را از قدیم «اشراق» گذاشته اند و امروز هم «اشراق» می نامند.



شرک

اشاره

شرک یعنی ثنویت و تعدد. لازمه شرک ثنویت و تعدد نیست. شرک، جانشین ساختن به جای خداست، خواه ثنویت در آن باشد و خواه نباشد. (2)

تاریخ نشان می دهد که در برابر توحیدی که پیامبران الهی از فجر تاریخ به آن دعوت می کرده اند، انواع شرکها نیز وجود داشته است. همچنان که توحید، مراتب و درجات دارد شرک نیز به نوبه خود مراتبی دارد که از مقایسه مراتب توحید با مراتب شرک به حکم «تعرف الأشياء بأضدادها»، هم توحید را بهتر می توان شناخت و هم شرک را. شرک دارای دو دسته است؛ شرک نظری و شرک عملی، که هر کدام از این دو نوع شرک به چند دسته تقسیم می شوند.

1. شرک ذاتی

بعضی از ملل به دو (ثنویّت) یا سه (تثلیث) یا چند اصل قدیم ازلی مستقلّ از یکدیگر قائل بوده اند، جهان را چند پایه ای و چند قطبی و چند کانونی می دانسته اند.

ریشه این گونه اندیشه ها چه بوده است؟ آیا هر یک از این اندیشه ها انعکاس و نمایشگر وضع اجتماعی آن مردم بوده است؟ مثلاً آنگاه که مردمی به دو اصل قدیم و ازلی و دو محور اصلی برای جهان قائل بوده اند، از آن رو بوده که جامعه شان به دو قطب مختلف تقسیم می شده است

ص: 56

1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 106.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، فلسفه تاریخ، ج 15، ص 985.

و آنگاه که به سه اصل و سه خدا معتقد بوده اند نظام اجتماعیشان نظام تثلیثی بوده است؟
یعنی همواره نظام اجتماعی به صورت یک اصل (1)

اعتقادی در مغز مردم انعکاس می یافته است و قهرا آنگاه که اعتقاد توحیدی و «یک اصلی»
جهان به وسیله پیامبران توحیدی مطرح شده است، هنگامی بوده که نظام اجتماعی به یک
قطبی گراییده است؟

البته اینجا مسأله دیگری هست که با این مسأله نباید اشتباه شود و آن اینکه گاهی یک نظام
اعتقادی و مذهبی وسیله سوء استفاده در یک نظام اجتماعی واقع می شود، همچنان که نظام
خاص بت پرستی مشرکان قریش وسیله ای برای حفظ منافع ربا خواران عرب بود، ولی
گروه ربا خواران از قبیل ابو سفیان ها و ابوجهل ها و ولید بن مغیره ها کوچک ترین اعتقادی
به آن بتها نداشتند و فقط برای حفظ نظام اجتماعی موجود از آنها دفاع می کردند. این دفاع
ها عملاً آنگاه صورت جدی به خود گرفت که نظام توحیدی ضد استثماری و ضد
رباخواری اسلام طلوع کرد. بت پرستان که بیشتر نابودی خود را می دیدند، حرمت و
قداست معتقدات عامه را بهانه کردند. در آیات قرآن به این مسأله و این نکته فراوان اشاره
شده است، مخصوصاً در



داستان فرعون و موسی، ولی چنانکه می دانیم این مسأله غیر از آن مسأله است که به طور کلی نظام اقتصادی زیر بنای نظام فکری و اعتقادی است و هر نظام فکری و اعتقادی عکس العمل جبری نظام اقتصادی و اجتماعی است.

آنچه مکتب انبیاء به شدت آن را نفی می کند این است که هر مکتب فکری الزاماً تبلور یافته خواسته های اجتماعی است که خود آن خواسته ها به نوبه خود زائیده شرایط اقتصادی می باشند. بنابراین نظریه که صد در صد نظریه ای ماتریالیستی است، مکتب توحیدی انبیاء نیز به نوبه خود تبلور یافته خواسته های اجتماعی و مولود نیازهای اقتصادی زمان خودشان بوده است، یعنی رشد ابزار تولید منشأ یک سلسله خواسته های اجتماعی شده است که می بایست به

ص: 57

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 119.

صورت یک اندیشه توحیدی توجیه (1) شوند. انبیاء، پیشقراولان و در واقع مبعوثان این نیاز اجتماعی و اقتصادی می باشند و این است معنی زیر بنای اقتصادی داشتن یک فکر و عقیده و اندیشه و از آن جمله اندیشه توحید.

قرآن به حکم اینکه برای انسان قائل به فطرت است و فطرت را یک بعد وجودی اساسی انسان می شمارد که به نوبه خود منشأ یک سلسله اندیشه ها و خواسته هاست، دعوت



توحیدی انبیاء را پاسخگویی به این نیاز فطری می داند و برای توحید، زیر بنایی جز فطرت توحیدی عمومی بشر قائل نیست. قرآن به حکم اینکه برای انسان فطرت قائل است، شرایط طبقاتی را عامل جبری یک فکر و یک عقیده نمی شمارد.

به هر حال، اعتقاد به چند مبدئی، شرک در ذات است و نقطه مقابل «توحید ذاتی» است. (2)

قرآن آنجا که اقامه برهان می کند (برهان تمانع) و می گوید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ

لَفَسَدَتَا» (3)

در برابر این گروه اقامه برهان می کند. این گونه اعتقاد سبب خروج از جرگه اهل توحید و از حوزه اسلام است. اسلام شرک ذاتی را در هر شکل و هر صورت بکلی طرد می کند.

2. شرک در خالقیت

برخی از ملل، خدا را ذات بی مثل و مانند می دانستند و او را به عنوان یگانه اصل جهان می شناختند اما برخی مخلوقات او را با او در خالقیت شریک می شمردند. مثلاً می گفتند خداوند مسئول خلقت «شورور» نیست، شورور آفریده بعضی از مخلوقات است. (4)

این گونه شرک که شرک در خالقیت و فاعلیت است، نقطه مقابل «توحید افعالی» است. البته شرک در خالقیت به نوبه خود مراتب دارد که بعضی از آن مراتب، شرک خفی است نه شرک



- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 120.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 122.
- 3- . سوره انبیاء: 21، آیه 22.
- 4- . بدبختیها، کژیها، عیبا و نقصها و خلاصه همه حوادث و وقایع نامطلوب را در اصطلاح «شُرور» می گویند. در نحوه انتساب شرور به خداوند بحثهای مفصّلی در کتاب دیگر مؤلف به نام عدل الهی شده است.

جلی، بنابراین موجب خروج کلی از جرگه اهل توحید و حوزه اسلام نیست.

3. شرک صفاتی

شرک در صفات، به علت دقیق بودن مسأله، در میان عامّه مردم هرگز مطرح نمی شود. شرک در صفات مخصوص برخی اندیشمندان است که در این گونه مسائل می اندیشند، اما صلاحیت و تعمق کافی ندارند. اشاعره از متکلمین اسلامی دچار این نوع شرک شده اند. این نوع شرک نیز شرک خفی است و موجب خروج از حوزه اسلام نیست. (1)

4. شرک عملی «شرک در پرستش»

برخی از ملل در مرحله پرستش، چوب یا سنگ یا فلز یا حیوان یا ستاره یا خورشید یا درخت یا دریا را می پرستیده اند. این نوع از شرک فراوان بوده و هنوز هم در گوشه و کنار جهان یافت می شود. این شرک، شرک در پرستش است و نقطه مقابل «توحید در عبادت» است. سایر مراتب شرک که در بالا گفته شد شرک نظری و از نوع شناخت دروغین است، اما این

نوع شرک، شرک عملی و از نوع «بودن» و «شدن» دروغین است. البته شرک عملی نیز به نوبه خود مراتب دارد. بالاترین مراتبش که سبب خروج از حوزه اسلام است همان است که گفته شد و شرک جلی خوانده می شود. اما انواع شرک خفی وجود دارد که اسلام در برنامه توحید عملی با آنها سخت مبارزه می کند.

بعضی از شرک ها آن اندازه ریز و پنهان است که با ذره بین های بسیار قوی نیز به زحمت قابل دیدن است. در حدیث است از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم): الشَّرکُ اخفی من دیب الذرّ

ص: 59

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 123.

على الصّفا فی اللّیله الظّلماء، و ادناه یحبّ علی شیء من الجور و یبغض علی شیء من العدل و هل الدّین الا الحبّ و البغض فی الله. قال الله «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ».(1)

شرک (راه یافتن شرک) مخفی تر است از رفتن مورچه بر سنگ صاف در شب تاریک.

کمترین شرک این است که انسان کمی از ظلم را دوست بدارد و از آن راضی باشد و یا کمی از عدل را دشمن بدارد. آیا دین چیزی جز دوست داشتن و دشمن داشتن برای خداست؟ خداوند می فرماید بگو اگر خدا را دوست می دارید مرا (دستورات مرا که از جانب خداست) پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد.



اسلام هر گونه هواپرستی، جاه پرستی، مقام پرستی، پول پرستی، شخص پرستی را شرک می شمارد. قرآن کریم در داستان برخورد موسی و فرعون، جابرانه فرمان (2)

راندن فرعون بر بنی اسرائیل را «تعبید» (بنده گرفتن) می خواند. از زبان موسی در جواب فرعون می گوید: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (3)

یعنی تو بنی اسرائیل را بنده خود ساخته ای و آنگاه بر من منت می گذاری که هنگامی که در خانه تو بودم چنین و چنان شد؟!». بدیهی است که بنی اسرائیل نه فرعون را پرستش می کردند و نه بردگان فرعون بودند، بلکه صرفاً تحت سیطره طاغوتی و ظالمانه فرعون قرار داشتند که در جای دیگر از زبان فرعون این غلبه و سیطره ظالمانه را نقل می کند که: «إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» (4) آنان زیر دست ما و ما فوق آنها هستیم و قاهر بر آنها. و هم در جای دیگر از زبان فرعون نقل می کند که: «وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ» (5) یعنی خویشاوندان موسی و هارون (بنی اسرائیل) بندگان ما هستند». در این آیه کریمه کلمه «لنا» (از برای ما)

ص: 60

1- تفسیر المیزان (متن عربی)، ذیل آیه قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 124.

3- سوره شعراء: 26، آیه 22.

4- سوره اعراف: 7، آیه 127.

5- سوره مؤمنون: 23، آیه 47.



بهترین قرینه است بر اینکه مقصود پرستش نیست، زیرا فرضاً بنی اسرائیل مجبور به پرستش بودند، فرعون را پرستش می کردند نه همه فرعونیان را. آن چیزی که از ناحیه فرعون و همه فرعونیان (به اصطلاح قرآن «ملاً» فرعون) بر بنی اسرائیل تحمیل شده بود اطاعت اجباری بود.

مرز توحید و شرک

مرز دقیق توحید و شرک - چه توحید و شرک نظری و چه عملی - چیست؟ چه نوع اندیشه ای اندیشه توحیدی است و چه نوع اندیشه ای اندیشه شرکی؟ چه نوع عملی عمل توحیدی است و چه نوع عملی عمل شرکی؟ آیا اعتقاد به موجودی غیر خدا شرک است (شرک ذاتی) و لازمه توحید ذاتی این است که به موجودیت هیچ چیز غیر از خدا - و لو به عنوان آفریده او - اعتقاد نداشته باشیم (نوعی وحدت وجود)؟

بدیهی است که مخلوق خدا فعل خداست، فعل خدا خود شأنی از شئون اوست و ثانی او و در قبال او نیست. مخلوقات خداوند تجلیات فیاضیت او هستند. اعتقاد به وجود مخلوق از آن جهت که مخلوق است متمم و مکمل اعتقاد به توحید است نه ضد توحید. پس مرز توحید و شرک، وجود داشتن و وجود نداشتن شیء دیگر - هر چند مخلوق خود او - نیست.

آیا اعتقاد به نقش مخلوقات در تأثیر و تأثر و سببیت و مسببیت، شرک است (شرک در خالقیت و فاعلیت)؟ و آیا لازمه توحید افعالی این است که نظام سببی و مسببی جهان را انکار کنیم و هر اثری را مستقیماً و بلاواسطه از خدا بدانیم و برای اسباب هیچ نقشی قائل نباشیم؟ مثلاً معتقد باشیم که آتش نقشی در سوزانیدن و آب در سیراب کردن و باران در

رویاندن و دوا در بهبود بخشیدن ندارد، خداست که مستقیماً می‌سوزاند و مستقیماً سیراب می‌سازد و مستقیماً می‌رویاند و مستقیماً بهبود می‌بخشد، بود و نبود این عوامل، یکسان است، چیزی که هست عادت خدا بر این است که کارهای خود را در حضور این امور انجام دهد. مثلاً اگر انسانی عادتش

ص: 61

بر این باشد که همیشه در حالی که کلاه بر سر دارد نامه بنویسد، بود و نبود کلاه در نوشتن نامه تأثیری ندارد، ولی نویسنده نامه نمی‌خواهد با نبود کلاه نامه ای بنویسد. مطابق این نظریه، بود و نبود اموری که عوامل و اسباب نامیده می‌شوند از این قبیل است و اگر غیر از این قائل بشویم، برای خدا شریک بلکه شریکها در فاعلیت قائل شده ایم (نظریه اشاعره و جبریون).

این نظریه نیز صحیح نیست. همچنان که اعتقاد به وجود مخلوق، مساوی با شرک ذاتی و اعتقاد به خدای دوّم و وجود قطبی در مقابل خدا نیست بلکه مکمل و متمم اعتقاد به وجود خدای یگانه است، اعتقاد به تأثیر و سببیت و نقش داشتن مخلوقات در نظام جهان نیز- با توجه به اینکه همان طور که موجودات استقلال در ذات ندارند استقلال در تأثیر هم ندارند، موجودند به وجود او و مؤثرند به تأثیر او- شرک در خالقیت نیست بلکه متمم و مکمل اعتقاد به خالقیت خداوند است. آری، اگر برای مخلوقات از نظر تأثیر، استقلال و تفویض قائل بشویم و چنین بیندیشیم که نسبت خداوند به جهان، نسبت صنعتگر است به صنعت (مثلاً سازنده اتومبیل و اتومبیل) که صنعت در پیدایش خود نیازمند به صنعتگر است ولی پس از

آنکه ساخته شد کار خود را طبق مکانیسم خود ادامه می دهد، صنعتگر در ساختن صنعت نقش دارد نه در کارکرد مصنوع پس از ساخته شدن، اگر سازنده اتومبیل هم بمیرد اتومبیل به کار خود ادامه می دهد، اگر چنین بیندیشیم که عوامل جهان - آب، باران، برق، حرارت، خاک، گیاه، حیوان، انسان و غیره - نسبتشان با خداوند چنین نسبتی است (چنانکه معتزله احیانا چنین نظری داده اند) قطعا شرک است. مخلوق، در حدوث و بقا نیازمند به خالق است، در بقا و در تأثیر همان اندازه نیازمند است که در حدوث. جهان عین فیض، عین تعلق، عین ارتباط، عین وابستگی و عین «از اویی» است، از این رو تأثیر و سببیت اشیاء، عین تأثیر و سببیت خداوند است، خلاقیت قوه ها و نیروهای جهان - اعم از انسان و غیر انسان - عین خلاقیت خداوند و بسط فاعلیت اوست، بلکه

ص: 62

اعتقاد به اینکه نقش داشتن اشیاء در کار عالم شرک است، شرک است، زیرا این اعتقاد ناشی از این نظر است که ناآگاهانه برای ذات موجودات، استقلالی در مقابل ذات حق قائل شده ایم و از این رو اگر موجودات نقشی در تأثیر داشته باشند تأثیرات به قطبهای دیگر نسبت داده شده است. پس مرز توحید و شرک این نیست که برای غیر خداوند نقشی در تأثیرات و سببیتها قائل بشویم یا نشویم.

آیا مرز توحید و شرک اعتقاد به قدرت و تأثیر ما فوق الطبیعی است؟ یعنی اعتقاد به قدرت ما فوق قوانین عادی طبیعت برای یک موجود، اعم از فرشته یا انسان (مثلا پیغمبر یا امام)، شرک است اما اعتقاد به قدرت و تأثیر در حد معمولی و متعارف، شرک نیست. و همچنین

اعتقاد به قدرت و تأثیر انسان از دنیا رفته نیز شرک است، زیرا انسان مرده جماد است و از نظر قوانین طبیعی، جماد نه شعور دارد نه قدرت و نه اراده، پس اعتقاد به درک داشتن مرده و سلام کردن به او و تعظیم کردن و احترام کردن او و خواندن و ندا کردن او و چیز خواستن از او شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ما وراء الطبیعی برای غیر خداست. و همچنین اعتقاد به تأثیرات مرموز و ناشناخته برای اشیاء، مسأله اعتقاد به تأثیر داشتن یک خاک بخصوص در شفای بیماری و یا تأثیر داشتن مکان مخصوص برای استجابت دعا شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ما وراء الطبیعی در یک شیء است، چه، هر چه که طبیعی است، شناختنی و آزمودنی و حس کردنی و لمس کردنی است. علی هذا اعتقاد به مطلق تأثیرات برای اشیاء شرک نیست (آن چنان که اشاعره پنداشته اند) بلکه اعتقاد به تأثیرات ما فوق الطبیعی برای اشیاء شرک است. پس هستی تقسیم می شود به دو بخش: طبیعت و ما وراء طبیعت. ما وراء الطبیعه قلمرو اختصاصی خداوند است و طبیعت قلمرو اختصاصی مخلوق او و یا قلمرو مشترک خدا و مخلوقات است. یک سلسله کارها جنبه ما وراء الطبیعی دارد از قبیل احیاء (زنده کردن) و اماته (میراندن)، روزی دادن و

ص: 63

امثال اینها و باقی، کارهای عادی و معمولی است. کارهای فوق معمولی قلمرو اختصاصی خداست و باقی، قلمرو مخلوقات او. این از جنبه توحید نظری.

اما از جنبه توحید عملی هر نوع توجه معنوی به غیر خداوند - یعنی توجهی که از طریق چهره و زبان توجه کننده و چهره و گوش ظاهری شخص مورد توجه نباشد بلکه توجه کننده



بخواید نوعی رابطه قلبی و معنوی میان خود و طرف مقابل برقرار کند و او را بخواند و متوجه خود سازد و به او توسل جوید و از او اجابت بخواید- همه اینها شرک و پرستش غیر خداست، چون عبادت جز اینها چیزی نیست و عبادت غیر خدا به حکم عقل و ضرورت شرع جایز نیست و مستلزم خروج از اسلام است. بعلاوه انجام این گونه مراسم، گذشته از اینکه انجام مراسم عملی عبادت است برای غیر خدا و عین اعمالی است که مشرکان برای بتها انجام می دادند، مستلزم اعتقاد به نیروی ما وراء الطبیعی برای شخصیت مورد توجه (پیغمبر یا امام) است (نظریه وهابیان و وهابی مآبان عصر ما).

این نظریه در زمان ما تا حدی شیوع یافته و در میان یک قشر بالخصوص علامت روشنفکری شمرده می شود. ولی با توجه به موازین توحیدی، این نظریه از لحاظ توحید ذاتی در حد نظریه اشاعره شرک آلود است و از نظر توحید در خالقیت و فاعلیت، یکی از شرک آمیزترین نظریه هاست.

وهابی مآبان نیز ناآگاهانه به نوعی استقلال ذاتی در اشیاء قائل شده اند و از این رو نقش ما فوق حد عوامل معمولی داشتن را مستلزم اعتقاد به قطبی و قدرتی در مقابل خدا دانسته اند، غافل از آنکه موجودی که به تمام هویتش وابسته به اراده حق است و هیچ حیثیت مستقل از خود ندارد، تأثیر ما فوق الطبیعی او مانند تأثیر طبیعی او پیش از آنکه به خودش مستند باشد، مستند به حق است و او جز مجرای برای مرور فیض حق به اشیاء نیست. آیا واسطه فیض وحی



و علم بودن جبرئیل و واسطه رزق بودن میکائیل و واسطه احیاء بودن اسرافیل و واسطه قبض ارواح بودن ملک الموت شرک است؟

از نظر توحید در خالقیت، این نظریه بدترین انواع شرک است، زیرا به نوعی تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل شده است، کارهای ما وراء الطبیعی را قلمرو اختصاصی خدا و کارهای طبیعی را قلمرو اختصاصی مخلوقات خدا یا قلمرو اشتراکی خدا و مخلوق قرار داده است. قلمرو اختصاصی برای مخلوق قائل شدن عین شرک در فاعلیت است، همچنان که قلمرو اشتراکی قائل شدن نیز نوعی دیگر از شرک در فاعلیت است.

مرز توحید و شرک در توحید عملی «به سوی اوئی» است (أنا الیه راجعون). توجه به هر موجود - اعم از توجه ظاهری و معنوی - هر گاه به صورت توجه به یک راه برای رفتن به سوی حق باشد و نه یک مقصد، توجه به خداست. در هر حرکت و مسیر، توجه به راه از آن جهت که راه است و توجه به علامتها و فلشها و نشانه های راه برای گم نشدن و دور نیفتادن از مقصد از آن جهت که اینها علامتها و نشانه ها و فلشها هستند، «به سوی مقصد» بودن و «به سوی مقصد رفتن» است. انبیاء و اولیاء راههای خدا هستند: «انتم السبیل الأعظم و الصراط الأقوم». آنان علامتها و نشانه های سیر الی الله هستند: «و اعلام العباده و منارا فی بلاده و ادلاء علی صراطه». هادیان و راهنمایان به سوی حق می باشند: «... الدّعاة الی الله و الادلاء علی مرضاه الله».

پس مسأله این نیست که توسّل و زیارت و خواندن اولیاء و انتظار کاری ما فوق الطبیعی از آنها شرک است، مسأله چیز دیگر است. اولاً باید بدانیم انبیاء و اولیاء چنین صعودی در



مراتب قرب الهی کرده اند که از ناحیه حق تا این حد مورد موهبت واقع شده باشند یا نه؟
از قرآن کریم

ص: 65

استفاده می شود که خداوند به پاره ای از بندگان خود چنین مقامات و درجاتی عنایت کرده است.

مسأله دیگر این است که آیا مردمی که توسلات پیدا می کنند و به زیارت می روند و حاجت می خواهند، از نظر توحیدی درک صحیحی دارند یا ندارند؟ آیا واقعا با نظر «به سوی او» به زیارت می روند یا با فراموشی «او» و مقصد قرار دادن شخص زیارت شده؟ که بدون شک اکثریت مردم با چنان توجه غریزی به زیارت می روند. ممکن است اقلیتی هم باشند که فاقد درک توحیدی- و لو در حد غریزی- باشند. به آنها باید توحید آموخت نه آنکه زیارت را شرک دانست.

مسأله سوم این است که اقوال و افعالی که حکایت گر تسبیح و تکبیر و تحمید است و ستایش ذات کامل علی الاطلاق و غنی علی الاطلاق است، در مورد غیر خدا شرک است. سبوح مطلق و منزّه مطلق از هر نقص و کاستی اوست، بزرگ مطلق اوست، آنکه همه ستایشها منحصر به او بر می گردد اوست، آنکه همه حولها و قوه ها قائم به اوست ذات اوست. این گونه توصیفها- چه به صورت قولی و چه به صورت عملی- برای غیر خدا شرک است.



ص: 66

فصل دوم: عدل الهی

اشاره

ص: 67

ص: 68

مسأله «عدالت» دارای اهمیتی خاص و موقعیتی بی نظیر است و علمای اسلامی (شیعه و معتزله، نه اشاعره) عدل را در ردیف «ریشه های دین» قرار داده اند و دومین اصل از اصول پنج گانه دین بشناسند، و گرنه «عدل» یکی از صفات خدا است و اگر بنا باشد صفات خدا را جزء اصول دین بشمار آوریم لازم است علم و قدرت و اراده و ... را نیز در این شمار بیاوریم. ولی علت اصلی اینکه عدل در شیعه از اصول دین شمرده شد امر دیگر است، و آن اینکه: شیعه با اهل سنت در سایر صفات خداوند اختلافی نداشتند و اگر هم داشتند مطرح نبود؛ ولی در مسأله عدل، اختلاف شدید داشتند و شدیداً هم مطرح بود بطوری که اعتقاد و عدم اعتقاد به عدل، علامت «مذاهب» شمرده می شد که مثلاً شخص، شیعه است یا سنی، و اگر سنی است معتزلی است یا اشعری. (1)

عدل به تنهایی علامت اشعری نبودن شمرده می شد. عدل و امامت توأماً علامت تشیع بود. این است که گفته می شد اصول دین اسلام سه چیز است و اصول مذهب شیعه همان سه چیز است به علاوه اصل عدل و اصل امامت.

ص: 69

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 86.

عدل و حکمت

منظور از عادل بودن خدا این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی گذارد و به هر کس هر چه را استحقاق دارد می دهد، و منظور از حکیم بودن او این است که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است.

لازمه حکمت و عنایت حق این است که جهان هستی، غایت و معنی داشته باشد. آنچه موجود می شود یا خود خیر است و یا برای وصول به خیر است. «حکمت» از شئون علیم بودن و مرید بودن است و مبین اصل «علت غائی» برای جهان می باشد، ولی «عدالت» ارتباطی به صفت های علم و اراده ندارد، عدالت به مفهومی که گفته شد از شئون فاعلیت خداوند، یعنی از صفات فعل است نه از صفات ذات. (1)

عدل چیست؟

مجموعاً چهار معنی و یا چهار مورد استعمال برای کلمه عدل وجود دارد:

موزون بودن: اگر مجموعه ای را در نظر بگیریم که در آن، اجزاء و ابعاض مختلفی بکار رفته است و هدف خاصی از آن منظور است، باید شرائط معینی در آن از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر رعایت شود، و تنها در این صورت است



که آن مجموعه می تواند باقی بماند و اثر مطلوب خود را بدهد و نقش منظور را ایفا نماید. مثلاً یک اجتماع اگر بخواهد باقی و برقرار بماند باید متعادل باشد، یعنی هر چیزی در آن به قدر لازم (نه به قدر مساوی) وجود داشته

1. باشد. یک اجتماع متعادل، به کارهای فراوان اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضائی، تربیتی احتیاج دارد و این کارها باید میان افراد تقسیم شود و برای هر کدام از

2.

ص: 70

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 87.

3. آن کارها به آن اندازه که لازم و ضروری است افراد گماشته شوند. از جهت تعادل اجتماعی، آنچه ضروری است این است که میزان احتیاجات در نظر گرفته شود و متناسب با آن احتیاجات، بودجه و نیرو مصرف گردد. (1) اینجاست که پای «مصلحت» به میان می آید، یعنی مصلحت کل، مصلحتی که در آن، بقاء و دوام «کل» و هدفهایی که از کل منظور است در نظر گرفته می شود. از این نظر، «جزء» فقط وسیله است، حسابی مستقل و برای خود ندارد.

همان طور که مفسران گفته اند مقصود این است که در ساختمان جهان، رعایت تعادل شده است؛ در هر چیز، از هر ماده ای به قدر لازم استفاده شده است، فاصله ها اندازه گیری شده است. در حدیث نبوی آمده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»⁽²⁾

همانا آسمان و زمین به موجب عدل برپاست.

نقطه مقابل عدل به این معنی، بی تناسبی است نه ظلم. لذا عدل به این معنی از موضوع بحث ما خارج است. بسیاری از کسانی که خواسته اند به اشکالات مربوط به عدل الهی از نظر تبعیضها، تفاوتها و بدیها جواب بدهند، به جای آنکه مسأله را از نظر عدل و ظلم طرح کنند از نظر تناسب و عدم تناسب طرح کرده اند و به این جهت قناعت کرده اند که همه⁽³⁾

این تبعیضها و تفاوتها و بدیها از نظر نظام کلی عالم لازم و ضروری است. شک نیست که از نظر نظام عالم، و از نظر تناسب ضروری در مجموعه ساختمان جهان، وجود آنچه هست ضروری است، ولی این مطلب جواب شبهه ظلم را نمی دهد.

بحث عدل به معنی تناسب، در مقابل بی تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است؛ ولی بحث عدل در مقابل ظلم، از نظر هر فرد و هر جزء مجزاً از اجزاء دیگر است. در عدل به مفهوم

ص: 71



2- ابن ابی جمهور، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیہ، ج 4، ص 103.

3- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 79.

اول، «مصلحت» کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم، مسأله حق فرد مطرح است. لذا اشکال کننده برمی گردد و می گوید: من منکر اصل تناسب در کل جهان نیستم، ولی می گویم رعایت این تناسب، خواه ناخواه مستلزم برخی تبعیضها می گردد؛ آن تبعیضها از نظر کل، روا است و از نظر جزء، ناروا است.

عدل به معنی تناسب و توازن، از شئون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است. خداوند علیم و حکیم به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می داند که برای ساختمان هر چیزی، از هر چیزی چه اندازه لازم و ضروری است و همان اندازه در آن قرار می دهد.

2. معنی دوم عدل، تساوی و نفی هرگونه تبعیض است. گاهی که می گویند: فلانی عادل است، منظور این است که هیچ گونه تفاوتی میان افراد قائل نمی شود. بنابراین، عدل یعنی مساوات.

این تعریف نیازمند به توضیح است. اگر مقصود این باشد که عدالت ایجاب می کند که هیچ گونه استحقاقی رعایت نگردد و با همه چیز و همه کس به یک چشم نظر شود، این عدالت عین ظلم است. اگر اعطاء بالسویّه، عدل باشد، منع بالسویّه هم عدل خواهد بود. جمله عامیانه معروف: «ظلم بالسویّه عدل است» از چنین نظری پیدا شده است.

و اما اگر مقصود این باشد که عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاق های متساوی، البته معنی درستی است؛ عدل، ایجاب می کند این چنین مساواتی را، و این چنین مساوات از لوازم عدل است؛ ولی در این صورت بازگشت این معنی به معنی سومی است که ذکر خواهد شد.

1. رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی حق، حق او را؛ و ظلم عبارت است از پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند همین معنی است. این عدالت متکی بر دو چیز است:

ص: 72

یکی حقوق و اولویتهای، یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر،⁽¹⁾

نوعی حقوق و اولویت پیدا می کنند. مثلاً کسی که با کار خود، محصولی تولید می کند، طبعاً نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می کند و منشأ این اولویت، کار و فعالیت اوست.

یکی دیگر خصوصیت ذاتی بشر است که طوری آفریده شده است که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه ها که آنها را اندیشه اعتباری می نامیم استخدام می کند و با استفاده از آن اندیشه های اعتباری به عنوان «آلت فعل» به مقاصد طبیعی خود نائل می آید. آن اندیشه ها یک سلسله اندیشه های «انشائی» است که با «باید» ها مشخص می شود. از آن جمله این

است که برای اینکه افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند «باید» حقوق و اولویتها رعایت شود. و این است مفهوم عدالت بشری که وجدان هر فرد آن را تأیید می کند و نقطه مقابلش را که ظلم نامیده می شود محکوم می سازد.

این معنی از عدل و ظلم، به حکم اینکه از یک طرف، بر اساس اصل اولویتها است و از طرف دیگر از یک خصوصیت ذاتی بشر ناشی می شود که ناچار است یک سلسله اندیشه های اعتباری استخدام نماید و «باید» ها و «نباید» ها بسازد و «حسن و قبح» انتزاع کند، از

مختصات بشری است و در ساحت کبريائی راه ندارد؛ زیرا خداوند در هر چه هرگونه تصرف کند، در چیزی تصرف کرده که به تمام هستی به او تعلق دارد و ملک طلق او است. از این رو ظلم به این معنی، یعنی به معنی تجاوز به اولویت دیگری و تصرف در حق دیگری و پا گذاشتن در حریم دیگری، درباره او محال است؛ و از آن جهت محال است که مورد و مصداق نمی تواند پیدا کند.

1. رعایت استحقاق ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان (2) وجود یا کمال وجود دارد. بعداً خواهیم گفت که موجودات در نظام هستی از نظر قابلیت ها و امکان

ص: 73



2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 81.

2. فیض گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوتند؛ هر موجودی در هر مرتبه ای هست از نظر قابلیت استفاضه، استحقاقی خاص به خود دارد. ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی الاطلاق است، به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می کند و امساک نمی نماید. عدل الهی در نظام تکوین، طبق این نظریه، یعنی هر موجودی، هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد دریافت می کند. ظلم یعنی منع فیض و امساک جود از وجودی که استحقاق دارد.

از نظر حکمای الهی، صفت عدل آن چنان که لایق ذات پروردگار است و بعنوان یک صفت کمال برای ذات احدیت اثبات می شود به این معنی است، و صفت ظلم که نقص است و از او سلب می گردد نیز به همین معنی است که اشاره شد.

حکما معتقدند که هیچ موجودی «بر خدا» حقی پیدا نمی کند که دادن آن حق «انجام وظیفه» و «اداء دین» شمرده شود و خداوند از آن جهت عادل شمرده شود که به دقت تمام، وظائف خود را در برابر دیگران انجام می دهد. عدل خداوند عین فضل و عین جود او است؛ یعنی عدل خداوند عبارت است از اینکه خداوند فضلش را از هیچ موجودی در هر حدی که امکان تفضّل برای آن موجود باشد، دریغ نمی دارد. (1)

شاید و گرفتاریها

شاید، الطاف خداوند



در آیات قرآن و روایات، زیاد این مضمون به چشم می خورد که خداوند فلان پیغمبر یا فلان بنده صالح دیگر را در معرض بلاها و شداید قرار داد، یا این مضمون که خداوند شداید و بلاها را

ص: 74

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 82.

مخصوصاً متوجه کسانی می کند که مورد لطف و رحمت خاصه او هستند، یا این مضمون که شداید و سختیها تحفه های الهی است. مثلاً در حدیث است: (1) «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيَتَعَاهَدُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ كَمَا يَتَعَاهَدُ الرَّجُلُ أَهْلَهُ بِالْهَدِيَّةِ مِنَ الْغَيْبَةِ» (2)

خداوند یاد می کند و مورد نوازش قرار می دهد بنده مؤمن را به وسیله فرستادن یک سختی و مشکل، آن طور که یک مرد در وقتی که در مسافرت است با فرستادن یک هدیه خاندان خود را یاد می کند و مورد محبت و نوازش قرار می دهد.

یا در حدیث وارد شده: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا غَتَّهُ بِالْبَلَاءِ غَتًّا» (3)

خداوند وقتی که بنده ای را دوست بدارد، او را در شداید غرق می کند.

یا وارد شده که رسول اکرم حاضر نبود از غذای کسی تناول کند که هیچ وقت شدت و سختی و گرفتاری به سراغ او نیامده است. این را علامت عدم قابلیت او و دور بودن او از خدا می دانست.

این سؤال ابتدا به ذهن هر کسی می آید که چگونه لطف و محبت و رضایت خداوند از کسی، اقتضا می کند که او را با شداید و مشکلات مواجه کند؟ لازمه مهر و محبت، فراهم کردن موجبات خوشی و آسایش است نه موجبات سختی و عدم آسایش. باز یک نوع تعبیر دیگری در زبان قرآن و سنت هست که سؤال دیگری پیش می آورد و آن، تعبیر «امتحان» است. خداوند بندگان را به وسیله شداید و بلا یا امتحان می کند، یعنی چه؟ مگر خداوند از باطن کار مردم بی خبر است که می خواهد با امتحان چیزی را بفهمد؟ مگر نه این است که در خود قرآن مجید آمده که هیچ ذره ای و هیچ حرکتی و جنبشی، بالاخره هیچ امر کوچک یا بزرگی در عالم هستی نیست مگر آنکه معلوم و مکشوف حق متعال است؟ پس امتحان یعنی چه؟ (4)

ص: 75

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، بیست گفتار، ج 23، ص 749.
 - 2- . کلینی، کافی، ج 2، ص 255.
 - 3- . کلینی، کافی، ج 2، ص 253.
 - 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، بیست گفتار، ج 23، ص 750.

سازندگی شداید

جواب هر دو سؤال آن وقت معلوم می شود که فلسفه بلایا و شداید و سختی ها و اثر آنها در وجود آدمی معلوم شود؛ معلوم شود که به حکم قانون خلقت، بسیاری از کمالات است که جز در مواجهه با سختی ها و شداید، جز در نتیجه تصادمها (یعنی برهم زدن) و اصطکاک های سخت، جز در میدان مبارزه و پنجه نرم کردن با حوادث، جز در روبرو شدن با بلایا و مصائب حاصل نمی شود.

نه این است که اثر شداید و سختی ها تنها ظاهر شدن و نمایان شدن گوهر واقعی است، به این معنی که هر کس یک گوهر واقعی دارد که رویش پوشیده است، مانند یک معدنی است در زیر خاک و اثر شداید فقط این است که آنچه در زیر خاک است نمایان می شود، اثر دیگر ندارد؛ نه، این طور نیست، بالاتر است. شداید و سختی ها و ابتلائات اثر تکمیل کردن و تبدیل کردن و عوض کردن دارد، کیمیاست، فلزی را به فلز دیگر تبدیل می کند، سازنده است، از موجودی موجود دیگر می سازد؛ از ضعیف، قوی و از پست، عالی و از خام، پخته به وجود می آورد، خاصیت تصفیه و تخلیص دارد، کدورت ها و زنگارها را می زداید، خاصیت تهییج و تحریک دارد، هوشیاری و حساسیت به وجود می آورد، ضعف و سستی را از بین می برد. پس این گونه امور را نباید قهر و خشم شمرد؛ لطف است در شکل قهر، خیر است در صورت شر، نعمت است در مظهر نعمت.

در این میان، عنصرهای قابل، حد اکثر استفاده را از این لطف های قهرنما و نعمتهای نعمت صورت می برند. این گونه اشخاص مایه دار نه تنها از شداید موجود بهره می برند، یک نوع



حالت ماجراجویی نسبت به شدايد در آنها هست، به استقبال شدايد می روند، برای خود شدايد می آفرینند. (1) پس جواب سؤال اول که چگونه خداوند دوستانش را دچار بلايا می کند، معلوم شد.

ص: 76

1- . مجموعه آثار شهيد مطهری، بیست گفتار، ج 23، ص 751.

امتحان الهی

اما سؤال دوم که امتحان در این موارد چه معنی دارد؟ جواب این سؤال هم تا اندازه ای از آنچه گفته شد دانسته می شود، اما توضیح بیشتری این است که:

زمانی چیزی را مورد امتحان قرار می دهند، برای این است که مجهولی را تبدیل به معلوم کنند. برای این کار شیئی را به عنوان میزان و مقیاس به کار می برند، مثل اینکه متاعی را در ترازو می گذارند تا بفهمند که وزن واقعی آن چقدر است. ترازو فقط وسیله توزین است، اثرش فقط این است که وزن واقعی جسم را معلوم می کند.

ترازو خود تأثیری در زیاد کردن یا کم کردن آن جسم ندارد. همچنین است سایر میزانها و مقیاسها؛ میزان الحراره اثرش این است که درجه گرمی هوا یا بدن انسان رامعین می کند (1)

متر اثرش این است که کمیت یک طول را معین می کند، علم منطقی - که علم میزان نامیده می شود - اثرش این است که شکل استدلالها را اندازه گیری می کند و اگر احیاناً خللی در شکل استدلال رخ داده باشد، قواعد منطقی آن را معین می کند.

امتحان اگر به معنی به کار بردن میزان و مقیاس برای کشف مجهولی باشد، درباره خداوند صحیح نیست. امتحان معنی دیگری هم دارد و آن از قوه به فعل آوردن و تکمیل است. خداوند که به وسیله بلا یا و شداید امتحان می کند، به معنی این است که به وسیله اینها هر کسی را به کمالی که لایق آن است می رساند. فلسفه شداید و بلا یا فقط سنجش وزن و درجه و کمیت نیست، همچنین زیاد کردن وزن و بالا بردن درجه و افزایش دادن به کمیت است. خداوند امتحان نمی کند که وزن واقعی و حد و درجه معنوی و اندازه شخصیت کسی معلوم شود؛ امتحان می کند یعنی در معرض بلا یا و شداید قرار می دهد که بر وزن واقعی و درجه معنوی و حد شخصیت آن بنده افزوده شود.

ص: 77

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، بیست گفتار، ج 23، ص 752.

امتحان نمی کند که بهشتی واقعی و جهنمی واقعی معلوم شود؛ امتحان می کند و مشکلات و شداید به وجود می آورد که آن که می خواهد به بهشت برود، در خلال همین شداید، خود را شایسته و لایق بهشت کند و آن که لایق نیست سر جای خود بماند.

گیاهان صحرایی و وحشی نسبت به گل‌های خانگی، هم قدرت اشتعال و افروزش بیشتری دارند و هم آتششان دیرتر خاموش می‌شود. مردان سرد و گرم چشیده و فراز و نشیب دیده و زحمت کشیده و با سختیها و شدايد و مشکلات دست و پنجه نرم کرده نیز طاقت و قدرتشان از مردهای نازپرورده بیشتر است. فرق است بین نیرویی که از داخل و باطن بجوشد با نیرویی که از خارج کمک بگیرد. عمده این است که استعدادها و نیروهای بی حد و حصر باطنی بشر بروز کند.

امام علی (علیه السلام) می فرمودند نگویند: «اللَّهُمَّ اِنِّي اَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفِتْنَةِ؛» (1)

خدایا به تو از فتنه ها و مایه گرفتاریها پناه می برم» زیرا هیچ کس نیست که با گرفتاریها مواجه نباشد؛ بگویند: «اللَّهُمَّ اِنِّي اَعُوذُ بِكَ مِنْ مُضِلَّاتِ الْفِتَنِ؛» (2)

خدایا از فتنه های گمراه کننده، از جنبه های گمراه کننده فتنه ها به تو پناه می برم.» (3)

2 قضا و قدر

یکی از مسائلی که توجه بشر را همیشه به خود جلب کرده است این است که آیا جریان کارهای جهان طبق یک برنامه و طرح قبلی غیر قابل تخلف صورت می گیرد و قدرتی نامرئی،

ولی بی نهایت مقتدر، به نام سرنوشت و قضا و قدر بر جمیع وقایع عالم حکمرانی می کند و آنچه در زمان حاضر در حال صورت گرفتن است و یا در آینده صورت خواهد گرفت در گذشته، معین



ص: 78

1- . طوسی، الأمالی، ص 580.

2- . نهج البلاغه، حکمت 90.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، بیست گفتار، ج 23، ص 754.

و قطعی شده است و انسان مقهور و مجبور به دنیا می آید و از دنیا می رود؟ یا اصلاً و ابداً چنین چیزی وجود ندارد و گذشته هیچ نوع تسلطی بر حال و آینده ندارد و انسان که یکی از موجودات این جهان است، حرّ و آزاد و مسلط بر مقدرات خویشتن است؟

مسأله سرنوشت یا قضا و قدر از غامض ترین مسائل فلسفی است و از قرن اول هجری در میان مفکرین اسلامی طرح شد. عقاید مختلفی که در این زمینه ابراز شد، سبب صف بندیها و کشمکش ها و پیدایش فرقه ها و گروه هایی در جهان اسلام گردید. پیدایش عقاید گوناگون و فرقه های مختلف بر مبنای آن عقاید، در طول این چهارده قرن آثار شگرفی در جهان اسلام داشته است. (1)

هر چند این مسأله، به اصطلاح یک مسأله متافیزیکی است و به فلسفه کلی و ما وراء الطبیعه مربوط است، ولی از دو نظر شایستگی دارد که در ردیف مسائل عملی و اجتماعی نیز قرار گیرد:



یکی از این نظر که طرز تفکری که شخص در این مسأله پیدا می کند، در زندگی عملی و روش اجتماعی و کیفیت برخورد و مقابله او با حوادث مؤثر است. بدیهی است که روحیه و روش کسی که معتقد است وجودی است دست بسته و تأثیری در سرنوشت ندارد، با کسی که خود را حاکم بر سرنوشت خود می داند و معتقد است حرّ و آزاد آفریده شده است، متفاوت است. (2)

تعریف قضا و قدر

«قضا» به معنی حکم و قطع و فیصله دادن است. قاضی را از این جهت قاضی می گویند که میان متخاصمین حکم می کند و به کار آنها فیصله می دهد. در قرآن کریم این کلمه زیاد استعمال شده، چه در مورد بشر و چه در مورد خدا و چه در مورد قطع و فصل قولی که سخنی موجب قطع و

ص: 79

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 366.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 366.

فصلی بشود و چه در مورد قطع و فصل عملی و تکوینی که حقیقتی از حقایق موجب قطع و فصل گردد. «قدر» به معنی اندازه و تعیین است. این کلمه نیز به همین معنی در قرآن کریم زیاد استعمال شده است.

حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی قطعیت و تحتم یافته است، مقضی به قضای الهی می باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است. مقدر به تقدیر الهی می باشند.

در برخی از آیات قرآن صریحاً حکومت و دخالت سرنوشت، و اینکه هیچ حادثه ای در جهان رخ نمی دهد مگر به مشیت الهی و آن حادثه قبلاً در کتابی مضبوط بوده است، تأیید شده است از قبیل:

«ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (1)

هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما به شما نمی رسد مگر آنکه قبل از آنکه آن را ظاهر کنیم، در کتابی ثبت شده و این بر خدا آسان است.

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (2)

کلیدهای نهان نزد

اوست، جز او کسی نمی داند، و می داند آنچه را که در صحرا و در دریاست. برگگی از درخت نمی افتد مگر آنکه او می داند، و دانه ای در تاریکیهای زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی روشن ثبت است.



«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ؛» (3)

هیچ چیزی نیست مگر اینکه خزانه های آن در نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه معین فرو نمی فرستیم.»

ص: 80

1- . سوره حدید: 57، آیه 22.

2- . سوره انعام: 6، آیه 59.

3- . سوره حجر: 15، آیه 21.

«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا؛» (1) همانا خدا برای هر چیز اندازه ای قرار داده است.»

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ؛» (2) ما همه چیز را به اندازه آفریده ایم.»

اما آیاتی که دلالت می کند بر اینکه انسان در عمل خود مختار و در سرنوشت خود مؤثر است و می تواند آن را تغییر دهد:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛» (3)

خدا وضع هیچ مردمی را عوض نمی کند مگر آنکه خود آنها وضع نفسانی خود را تغییر دهند.»



«وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرِيهًا كَانَتْ آمَنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ؛(4) خدا مثل زده شهری را که امن و آرام بود و ارزاق از همه جا

فراوان به سوی آن حمل می شد؛ ولی نعمتهای خدا را ناسپاسی کرد و از آن پس خدا گرسنگی و ناامنی را از همه طرف به آن چشاند.»

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؛(5)

خدا چنان نیست که به آنها ستم کند، ولی آنان چنان بودند که به خویشان ستم می کردند.»

«وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ؛(6) و پروردگارت نسبت به بندگان، ستمگر نمی باشد.»

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛(7)

ما انسان را راه نمودیم، او خود یا سپاسگزار است یا ناسپاس.»

ص: 81

1- . سوره طلاق: 65، آیه 3.

2- . سوره قمر: 54، آیه 49.

3- . سوره رعد: 13، آیه 11.

4- . سوره نحل: 16، آیه 114.



5- .سوره عنكبوت: 29، آیه 40.

6- .سوره فصلت: 41، آیه 46.

7- .سوره دهر: 49، آیه 3.

اعتقاد به قضا و قدر آنگاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوه و نیرو و اراده بشر بدانیم، و حال آنکه از ممتنع ترین ممتنعات این است که ذات حقّ بلا واسطه در حوادث جهان مؤثر باشد؛ زیرا ذات حقّ، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاصّ او ایجاب می کند.

قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست و زیرا لازمه قبول اصل علیت عمومی و اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علیّ و معلولی این است که سرنوشت هر موجودی با علل متقدّمه خود بستگی داشته باشد، خواه آنکه طبق نظر الهیون مبدأ الهی در کار باشد و یا آنکه طبق نظر مادیون مبدأ الهی در کار نباشد و فقط مبدأ مادی در کار باشد؛ یعنی خواه آنکه نظام اسباب و مسببات را قائم به غیر و منبعث و متکی به مشیت الهی بدانیم و یا آنکه این نظام را مستقل و قائم به ذات فرض کنیم، زیرا مستقل و قائم به ذات بودن نظام سببی و مسببی، و مستقل و قائم به ذات نبودن

آن، در مسأله سرنوشت و آزادی بشر تأثیر ندارد. از این رو بسیار جاهلانه است که کسی عقیده جبر را ناشی از اعتقاد به قضا و قدر الهی بداند و از این نظر، اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر را مورد انتقاد قرار دهد.

اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد و اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر، پیوند حتمیت هر حادثه با علل خود و(1)

پیوند شکل گرفتن هر حادثه از ناحیه علل خود است، البته این حقیقتی مسلم است، ولی اعتقاد به این گونه سرنوشت از مختصات الهیون نیست.

هر مکتب و روش علمی و فلسفی که به اصل علیت عمومی اذعان دارد ناچار است این گونه پیوندها را بپذیرد، با این تفاوت که الهیون معتقدند سلسله علل در بُعدی غیر از بعدهاى زمان و

ص: 82

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 384.

مکان منتهی می شود به علّه العلل و واجب الوجود، یعنی به حقیقتی که او قائم به ذات است و اتکایی به غیر خود ندارد؛ از این رو همه قضاها (حتمیت ها) و همه قدرها (تعیین ها) در نقطه معینی متوقف می شود. این تفاوت تأثیری در اثبات یا نفی نظر جبر ندارد.(1)

در تعریف کلی از قضا و قدر می توان چنین بیان داشت که قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست. خواه آنکه نظام اسباب



و مسببات را قائم به غیر و منبعث و متکی به مشیت الهی بدانیم و یا آنکه این نظام را مستقل و قائم به ذات فرض کنیم، زیرا مستقل و قائم به ذات بودن نظام سببی و مسببی، و مستقل و قائم به ذات نبودن آن، در مسأله سرنوشت و آزادی بشر تأثیر ندارد. از این رو بسیار جاهلانه است که کسی عقیده جبر را ناشی از اعتقاد به قضا و قدر الهی بداند و از این نظر، اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر را مورد انتقاد قرار دهد. (2)

شرور

پاسخی که حکما به مسأله شرور داده اند شامل سه قسمت است:

1. ماهیت شرور چیست؟ آیا بدیها و شرور، اموری وجودی و واقعی هستند یا اموری عدمی و نسبی؟

2. خواه شرور، وجودی باشند و خواه عدمی، آیا خیرات و شرور، تفکیک پذیرند و یا تفکیک ناپذیر؟ و بر فرض دوم که تفکیک ناپذیر هستند آیا مجموع جهان با همه نیکیها و بدیها خیر است یا شر؟ یعنی آیا خیرات بر شرور فزونی دارند و یا شرور جهان بر خیرات آن فزونی دارند؟ و یا هیچ کدام بر دیگری فزونی ندارد بلکه متساوی هستند؟

ص: 83

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 385.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 384.

3. خواه شرور، وجودی باشند و خواه عدمی، و نیز خواه از خیرات، تفکیک پذیر باشند و خواه تفکیک ناپذیر، آیا آنچه شرّ است واقعاً شرّ است و جنبه خیریت در آن نیست، یعنی لااقل پایه و مقدمه یک یا چند خیر نیست؟ یا اینکه در درون هر شرّی خیر و بلکه خیراتی مستتر است، هر شرّی مولّد یک یا چند خیر است؟⁽¹⁾

در قسمت اول، پاسخ «ثنویّه» که برای هستی، دو نوع مبدأ قائل شده اند داده می شود؛ و با افزودن قسمت دوم، ایراد ماتریالیست ها که شرور را اشکالی بر حکمت الهی دانسته اند، و هم ایراد کسانی که با اشکال شرور، عدل الهی را مورد خرده گیری قرار داده اند جواب داده

می شود. قسمت سوم بحث، نظام زیبا و بدیع جهان هستی را جلوه گر می سازد و می توان آن را پاسخی مستقل، ولی اقناعی، یا مکملی مفید برای پاسخ اول دانست.

ما مسأله «شرور» را از نظر «عدل الهی» مورد مطالعه قرار داده ایم، در حالی که معمول حکماء اسلام این بوده که این مسأله را در بحث توحید و ردّ شبهه ثنویّه و یا در مسأله «عنایت و علم الهی» و اینکه نحوه تعلق قضاء الهی به شرور چگونه است مطرح کنند، و چون از این دیدگاه مخصوص، آن را مورد مطالعه قرار داده اند پاسخ آنها بطور مستقیم متوجه ردّ شبهه «دوگانگی مبدأ» و یا نحوه تعلق قضاء الهی به شرور است، فقط بطور غیر مستقیم می توان از آن در بحث «عدل الهی» نیز استفاده کرد.

مسأله دوگانگی هستی



اساس شبهه «ثنویّه» و طرفداران آنها این است که چون هستی ها در ذات خود دو گونه اند: هستی های خوب و هستی های بد، ناچار باید از دو گونه مبدأ صدور یافته باشند تا هر یک از بدی ها و خوبی ها به آفریننده ای جداگانه تعلق داشته باشد. در واقع ثنویّه خواسته اند خدا را از

ص: 84

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 147.

بدی تبرئه کنند، او را به شریک داشتن متهم کرده اند. در نظر ثنویّه، که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم کرده اند و وجود بدی ها را زائد بلکه زیانبار می دانند و قهراً آنها را نه از خدا بلکه از قدرتی در مقابل خدا می دانند، خداوند همچون آدم با حسن نیت ولی زبون و ناتوانی است که از وضع موجود رنج می برد و به آن رضایت نمی دهد ولی در برابر رقیب شریر و بدخواهی قرار دارد که بر خلاف میل او فسادها و تباهیها ایجاد می کند. (1)

«ثنویّه» نتوانسته اند اعتقاد به قدرت نامتناهی و اراده مسلط خدا و قضا و قدر بی رقیب او را توأم با اعتقاد به حکیم بودن و عادل بودن و خیر بودن خدا حفظ کنند.

از نظر اسلام، مسأله شرور به شکل دیگری حل می گردد و آن این است که می گوید با اینکه در یک حساب، امور جهان به دو دسته نیکی ها و بدی ها تقسیم می گردد ولی در



یک حساب دیگر، هیچ گونه بدی در نظام آفرینش وجود ندارد، آنچه هست خیر است و نظام موجود نظام احسن است، و زیباتر از آنچه هست امکان ندارد.

این گونه پاسخگویی به مسأله «شرور» از لحاظ عقلی، متکی به فلسفه خاصی است که در آن، مسائل وجود و عدم بطور عمیقی مورد دقت قرار می گیرد. پاسخی که این فلسفه به «ثنویّه» می دهد این است که «شرور» موجودهای واقعی و اصیلی نیستند تا به آفریننده و مبدئی نیازمند باشند.

شر، عدمی است

یک تحلیل ساده نشان می دهد که ماهیت «شرور»، عدم است، یعنی بدی ها همه از نوع نیستی و عدم هستند. این مطلب، سابقه زیادی دارد. ریشه این فکر از یونان قدیم است. در کتب

ص: 85

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 148.

فلسفه، این فکر را به یونانیان قدیم و خصوصاً افلاطون نسبت می دهند، ولی متأخران آن را بیشتر و بهتر تجزیه و تحلیل کرده اند.⁽¹⁾

مقصود کسانی که می گویند «شر عدمی است» این نیست که آنچه به نام «شر» شناخته می شود وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است، بالحسّ و العیان می بینیم که



کوری و کوری و بیماری و ظلم و ستم و جهل و ناتوانی و مرگ و زلزله و غیره وجود دارد، نه می توان منکر وجود این ها شد و نه منکر شر بودنشان؛ و هم این نیست که چون شر، عدمی

است پس شر وجود ندارد، و چون شری وجود ندارد پس انسان وظیفه ای ندارد زیرا وظیفه انسان مبارزه با بدی ها و بدها و تحصیل خوبی ها و تأیید خوب ها است و چون هر وضعی خوب است و بد نیست، پس باید به وضع موجود همیشه رضا داد و بلکه آن را بهترین وضع ممکن دانست.

در قضاوت عجله نکنید، نه می خواهیم منکر وجود کوری و کوری و ستم و فقر و بیماری و غیره بشویم و نه می خواهیم منکر شریّت آنها بشویم و نه می خواهیم سلب مسئولیت از انسان ها بکنیم و نقش انسان را در تغییر جهان و تکمیل اجتماع نادیده بگیریم. تکاملی بودن جهان (بالخصوص انسان) و رسالت انسان در سامان دادن آنچه بر عهده اش گذاشته شده است جزئی از نظام زیبای جهان است. پس سخن در اینها نیست، سخن در این است که همه اینها از نوع «عدمیات» و «فقدانات» می باشند و وجود اینها از نوع وجود «کمبودها» و «خلأها» است و از این جهت شر هستند که خود، نابودی و نیستی و یا کمبودی و خلأ هستند، و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبودی و خلأند؛ نقش انسان در نظام تکاملی ضروری جهان، جبران کمبودها و پر کردن خلأها و ریشه کن کردن ریشه های این خلأها و کمبودهاست.

این تحلیل اگر مورد قبول واقع شود، قدم اول و مرحله اول است؛ اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می کند که شرور را کی آفریده است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شر؟

ص: 86

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 149.

روشن می کند که آنچه شر است از نوع هستی نیست بلکه از نوع خلأ و نیستی است، و زمینه فکر ثنویت را که مدعی است هستی، دو شاخه ای و بلکه دو ریشه ای است از میان می برد. خوبی ها و بدی ها در جهان، دو دسته متمایز و جدا از یکدیگر نیستند آن طوری که مثلاً جمادات از نباتات، و نباتات از حیوانات جدا هستند. این خطا است که گمان کنیم بدی ها یک

رده معینی از اشیاء هستند که ماهیت (1) آنها را بدی تشکیل داده و هیچ گونه خوبی در آنها نیست، و خوبی ها نیز به نوبه خود، دسته ای دیگر هستند جدا و متمایز از بدی ها. خوبی و بدی آمیخته بهم هستند؛ تفکیک ناپذیر و جدا ناشدنی هستند. در طبیعت، آنجا که بدی هست خوبی هم هست، و آنجا که خوبی هست همان جا بدی نیز وجود دارد.

وجود و عدم در خارج دو گروه جداگانه را تشکیل نمی دهند. عدم، هیچ و پوچ است و نمی تواند در مقابل هستی، جای خاصی برای خود داشته باشد، ولی در جهان طبیعت که

جهان قوه و فعل و حرکت و تکامل، و تضاد و تراحم است همان جا که وجودها هستند عدم ها نیز صدق می کنند. وقتی از «نابینایی» سخن می گوئیم نباید چنین انگاریم که «نابینایی» شیء خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد. نه، «نابینایی» همان فقدان و نداشتن «بینایی» است و خود، واقعیت مخصوصی ندارد.

خوبی و بدی نیز همچون هستی و نیستی است، بلکه اساساً خوبی عین هستی و بدی عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می رود حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است. «بدی» یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است، یعنی موجودی است که خودش از آن جهت که خودش است خوب است و از آن جهت بد است که مستلزم یک نیستی است، و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است بد است نه از جهت دیگر. ما، نادانی، فقر و مرگ را بد می دانیم. اینها ذاتاً نیستی و عدم هستند. گزندگان، درندگان، میکروب ها و

ص: 87

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 150.

آفت ها را بد می دانیم. اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستی هایی هستند که مستلزم نیستی و عدم هستند.

«نادانی» فقدان و نبودن علم است. علم، یک واقعیت و کمال حقیقی است، ولی جهل و نادانی، واقعیت نیست. وقتی می‌گوییم: «نادان، فاقد علم است» چنین معنی نمی‌دهد که وی صفت خاصی به نام «فقدان علم» دارد و دانشمندان آن صفت را ندارند. دانشمندان قبل از اینکه دانش بیاموزند، جاهلند؛ زمانی که تحصیل علم می‌کنند چیزی از دست نمی‌دهند، بلکه منحصراً چیزی بدست می‌آورند. اگر نادانی، یک واقعیت حقیقی بود، تحصیل علم چون همراه با از دست دادن نادانی است صرفاً تبدیل یک صفت به صفت دیگر می‌بود، درست مانند آنکه جسمی، شکل و کیفیتی را از دست می‌دهد و شکل و کیفیت دیگری پیدا می‌کند. (1)

«فقر» نیز بی‌چیزی و ناداری است نه دارایی و موجودی. آنکه فقیر است چیزی را به نام ثروت فاقد است نه آنکه او هم به نوبه خود چیزی دارد و آن فقر است و فقیر هم مانند غنی از یک نوع دارایی بهره‌مند است، چیزی که هست غنی دارای ثروت است و فقیر دارای فقر.

«مرگ» هم از دست دادن است نه بدست آوردن. لذا جسمی که صفت حیات را از دست می‌دهد و به جمادی تبدیل می‌شود تنزل یافته است نه ترقی.

اما گزندگان، درندگان، میکروب‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها و آفت‌ها از آن جهت بد هستند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می‌شوند یا مانع و سد رسیدن استعدادها به کمال می‌گردند. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی‌شدند بد نبودند؛ اگر آفت‌های نباتی موجب نابودی درختان یا میوه آنها نمی‌شدند بد نبودند؛ اگر سیل‌ها و زلزله‌ها

تلفات جانی و مالی بیار نمی آوردند بد نبودند. بدی در همان تلفات و از دست رفتن ها است. اگر درنده را بد می نامیم نه به آن جهت است که ماهیت خاص آن، ماهیت بدی است بلکه از آن جهت است که موجب مرگ

ص: 88

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 151.

و سلب حیات از دیگری است. در حقیقت، آنچه ذاتاً بد است همان فقدان حیات است. اگر درنده وجود داشته باشد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسی نشود، بد نیست، و اگر وجود داشته باشد و فقدان حیات تحقق یابد بد است.

از نظر رابطه علت و معلولی، غالباً همان فقدانات واقعی، یعنی فقر و جهل، سبب اموری مانند میکروب و سیل و زلزله و جنگ و غیره می شوند که از نوع بدی های قسم دوم می باشند، یعنی موجوداتی هستند که از آن جهت بد هستند که منشأ فقدانات و نیستی ها می شوند.

در مورد کارهای اخلاقی و صفات زشت نیز جریان از همین قرار است. ظلم، بد است زیرا «حق» مظلوم را پایمال می کند. حق، چیزی است که یک موجود استحقاق آن را دارد و باید آن را دریافت کند. مثلاً علم برای انسان یک کمال است که استعداد انسانی، آن را می طلبد و به سوی آن رهسپار است و به همین دلیل استحقاق آن را دارد. اگر حق آموزش را از کسی سلب کنند و به او اجازه تعلیم ندهند ظلم است و بد است، زیرا مانع کمال و موجب

فقدان شده است. همچنین ظلم برای خود ظالم نیز بد است از آن جهت که با استعداد های عالی او مزاحمت دارد؛ اگر ظالم، غیر از قوه غضبیّه، قوه ای ما فوق آن نداشت، ظلم برای او بد نبود بلکه ظلم برای او مفهوم نداشت. (1)

اکنون که دانسته شد بدی ها همه از نوع نیستی هستند، پاسخ «ثنویّه» روشن می گردد. شبهه ثنویّه این بود که چون در جهان دو نوع موجود هست، ناچار دو نوع مبدأ و خالق برای جهان وجود دارد.

پاسخ این است که در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی ها است؛ بدی ها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. نیستی از «خلق نکردن» است نه از «خلق کردن». نمی توان گفت جهان دو خالق دارد، یکی خالق هستی ها و دیگر خالق نیستی ها.

ص: 89

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 152.

شر، نسبی است

صفاتی که اشیاء به آنها موصوف می گردند بر دو قسم است: حقیقی و نسبی. وقتی یک صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر ثابت باشد آن را صفت «حقیقی» می نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتصاف یک ذات به آن صفت، فرض خود آن ذات و آن صفت کافی است. اما یک صفت نسبی آن است که فرض موصوف و فرض

صفت، بدون فرض یک امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به آن صفت کافی نیست. بنابراین هرگاه صدق یک صفت بر چیزی منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه این با آن باشد، در این صورت، صفت را «نسبی» می‌نامیم.

مثلاً حیات، یک امر حقیقی است. یک موجود، خودش قطع نظر از اینکه با شیء دیگر مقایسه و سنجیده شود یا زنده و جاندار است و یا بیجان و مرده. و همچنین سفیدی و سیاهی (به فرض اینکه رنگها امور واقعی باشند) صفت‌های حقیقی هستند.

یک چیز که سفید است، با قطع نظر از مقایسه با چیز دیگر سفید است، و یک چیز که سیاه است خودش سیاه است و لازم نیست که با چیز دیگر مقایسه شود تا سیاه بودن آن صحیح باشد، و همچنین بسیار صفت‌های دیگر، و از آن جمله است کمیّت و مقدار. (1)

ولی کوچکی یا بزرگی، صفتی نسبی است. وقتی یک جسم را می‌گوییم کوچک است باید بینیم با مقایسه با چه چیز و یا نسبت به چه چیز آن را کوچک می‌خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچک باشد و هم بزرگ؛ بستگی دارد به اینکه چه چیز را معیار و مقیاس قرار داده باشیم.

ص: 90

1- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 153.

مثلاً یک سیب یا گلابی را می‌گوییم کوچک است، و یک سیب یا گلابی دیگر را می‌گوییم بزرگ است. در اینجا مقیاس و معیار، حجم سیبها و گلابی‌های دیگر است.

حجم یک مورچه بسیار بزرگ که از بزرگی آن انگشت حیرت به لب گرفته‌اید و حجم یک شتر بسیار کوچک را که از کوچکی آن در شگفتید در نظر بگیرید، می‌بینید شتر بسیار کوچک میلیونها برابر مورچه بسیار بزرگ است. چطور است که «بسیار کوچک» از «بسیار بزرگ» بزرگتر است؟ آیا این تناقض است؟ خیر، تناقض نیست.

این است معنی اینکه می‌گوییم: «بزرگی و کوچکی، دو مفهوم نسبی‌اند» ولی خود کمیت یعنی عدد و مقدار امور حقیقی هستند. اگر یک عده سیب داریم و فی‌المثل عدد آنها «صد» است، این صد بودن، یک صفت حقیقی است نه یک صفت مقایسه‌ای؛ و همچنین اگر حجم آنها مثلاً نیم متر مکعب است. عدد و مقدار از مقوله کم، و کوچکی و بزرگی از مقوله اضافه‌اند. یک، یا دو، یا سه، یا چهار... بودن اموری حقیقی هستند، اما اول، یا دوم، یا سوم و یا چهارم... بودن اموری اضافی‌اند. (1)

خوب بودن یک قانون اجتماعی به این است که مصلحت افراد و مصلحت اجتماع را توأم در نظر بگیرد و حق جمع را بر حق فرد مقدم بدارد و آزادی‌های فرد را تا حدود امکان تأمین نماید. اما تأمین همه آزادی‌های افراد، صد در صد ناممکن است و بنابراین خوب بودن یک قانون از این نظر، یعنی از نظر تأمین آزادی‌ها، نسبی است زیرا تنها بعضی از آنها قابل تأمین است. قانون خوب آن است که حد اکثر آزادی‌ها را که ممکن است، تأمین کند، هر چند مستلزم سلب برخی آزادی‌ها است. پس خوب بودن یک قانون از جنبه تأمین



آزادی ها، نسبت به قانون های مفروض دیگر است که کمتر از این قانون قادر بر حفظ و تأمین آزادی ها است.

ص: 91

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 154.

در اینجا لازم است برای رفع اشتباه، یک نکته را یادآوری کنم و آن این که همچنان که ملاحظه شد، مقصود از جمله «شر نسبی است» نسبیّت در مقابل حقیقی بودن است، «نسبی است» یعنی مقایسه ای است. نسبی بودن گاهی در مقابل مطلق بودن به کار می رود؛ در این صورت به معنی این است که واقعیت شیئی وابسته به یک سلسله شرایط است؛ و معنی مطلق بودن، رها بودن از یک سلسله شرایط است.

اکنون باید دید آیا بدی بدها یک صفت حقیقی است یا یک صفت نسبی؟ بدها دو نوع هستند: بدهایی که خود اموری عدمی اند، و بدهایی که اموری وجودی اند اما از آن جهت بد هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی می گردند.

شروری که خود عدمی هستند مانند جهل و عجز و فقر، صفاتی حقیقی (غیر نسبی) ولی عدمی هستند؛ اما شروری که وجودی هستند و از آن جهت بد هستند که منشأ امور عدمی باشند، مانند سیل و زلزله و گزنده و درنده و میکروب بیماری، بدون شک بدی اینها نسبی است. از این گونه امور، آنچه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار، برای



مار بد نیست، برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می بینند بد است. گرگ برای گوسفند بد است ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست، همچنان که گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می خورد و نابود می کند بد است ولی نسبت به خودش یا انسان یا گرگ بد نیست. (1)

مولوی در مورد این نوع از شر می گوید:

زهرمار، آن مار را باشد حیات***لیک آن، مر آدمی را شد ممات

پس بد مطلق نباشد در جهان***بد به نسبت باشد این را هم بدان

ص: 92

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 155.

و از طرف دیگر وجود حقیقی هر چیز که به آن خلق و ایجاد تعلق می گیرد و وجود واقعی است، وجود آن چیز برای خود است نه وجود آن برای اشیاء دیگر. وجود هر چیز برای شیء یا اشیاء دیگر، وجود اعتباری و غیر حقیقی است و جعل و خلق و ایجاد به آن تعلق نمی گیرد.

اشیاء از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند حقیقی هستند و از این نظر بد نیستند. هر چیزی خودش برای خودش خوب است، اگر بد است برای چیز دیگر است. آیا می توان



گفت عقرب خودش برای خودش بد است؟ گرگ خود برای خود بد است؟ نه، شک نیست که وجود عقرب و گرگ برای خود آنها خوب است، آنها از برای خود همان طور هستند که ما برای خود هستیم. پس بد بودن یک شیء در هستی فی نفسه آن نیست، در وجود بالاضافه آن است. از طرف دیگر شکی نیست که آنچه حقیقی و واقعی است وجود فی نفسه هر چیز است، وجودات بالاضافه، اموری نسبی و اعتباری اند، و چون نسبی و اعتباری اند واقعی نیستند، یعنی واقعاً در نظام وجود قرار نگرفته اند و هستی واقعی ندارند تا از این جهت بحث شود که چرا این وجود یعنی وجود نسبی به آنها داده شده است. (1)

شرور از نظر اصل عدل

بدین ترتیب شبهه «ثنویه» و پندار دو گانه بودن هستی و دو ریشه داشتن آن از میان می رود؛ زیرا ثابت گردید که هستی، دو نوع نیست تا دو مبدأ لازم داشته باشد.

اما مسأله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حلّ مشکل «عدل الهی» کافی نیست، قدم اول و مرحله اول است. نتیجه ای که بالفعل از این بحث گرفته می شود فقط این است که هستی دو نوع نیست: یک نوع هستی هایی که از آن جهت که هستی هستند خیر می باشند و یک نوع هستی هایی که از آن جهت که هستی هستند شر بوده، بلکه هستی از آن جهت که هستی است

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 156.

خیر و نیستی از آن جهت که نیستی، شرّ است؛ هستی ها از آن جهت شر هستند که توأم با نیستی ها باشند و یا منشأ نیستی ها می گردند. پس در خود هستی، دوگانگی حکمفرما نیست تا فکر دو ریشه داشتن هستی در ما پیدا شود. نیستی هم از آن جهت که نیستی است مبدأ و منشأ و کانون جداگانه ای را ایجاب نمی کند.

ولی از دیدگاه عدل الهی، مسأله شرور شکل دیگری دارد. از این نظرگاه، سخن در دو گونگی اشیاء نیست، سخن در این است که خواه اشیاء دو گونه باشند یا یک گونه، چرا نقص و کاستی و فنا و نیستی در نظام هستی راه یافته است؟ چرا یکی کور و دیگری کر و سومی ناقص الخلقه است؟ عدمی بودن کوری و کری و سایر نقصانات برای حلّ اشکال کافی نیست زیرا سؤال باقی است که چرا جای این عدم را وجود نگرفته است؟ آیا این، نوعی منع فیض نیست؟ و آیا منع فیض نوعی ظلم نیست؟ در جهان، خلأهایی وجود دارد که همان ها ناراحتی های این جهان است. عدل الهی ایجاب می کند که این خلأها پر شود. (1)

یک سلسله امور وجودی نیز هستند که زائیده نیستی هایی از قبیل جهل و عجز و فقرند و به نوبه خود همان ها سبب یک سلسله نقص ها و کاستی ها و فناها و نیستی ها می شوند. بیماری ها و طوفان ها و حریق ها و زلزله ها از این قبیل است. عدل الهی ایجاب می کند که این امور نیز نباشند تا آثار آنها که همان نقص ها و کاستی ها است نیز نباشد. مطلب را که از این نظر نگاه کنیم لازم است دو مطلب را مورد بررسی قرار دهیم:



یکی اینکه آیا انفکاک این نقص ها و کاستی ها از امور این جهان، امری ممکن است یا ممتنع؟ یعنی آیا جهان منهای این کاستی ها ممکن است و یا اینکه اینها از لوازم لا ینفک این عالم اند و نبودن اینها مساوی است با نبودن جهان؟

ص: 94

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 158.

دیگر اینکه آیا آنچه نقص و کاستی نامیده می شود شرّ محض است و خیری در آنها مستتر نیست یا شرّ محض نیست، فوائد و آثار فراوانی بر آنها مترتب است، اگر نباشند نظام جهان بهم می خورد و خیرات وجود پیدا نمی کنند. (1)

فوائد شرور

معمولا کسانی که درباره شرور جهان به چشم خرده گیری می نگرند، حساب نمی کنند که اگر جهان، خالی از این شرور گردد به چه صورت در خواهد آمد. آنان فقط بطور بسیط و مجمل می گویند کاش جهان پر از لذت و کامیابی بود و کاش هر کسی به آرزوهای خود می رسید و هیچ رنج و ناکامی وجود نمی داشت.

وقتی می خواهیم برای بنا نهادن «جهان» دست بکار شویم، «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم» حتما باید از اندیشه های محدود و فکرهای کودکانه ای که لایق زندگی



محدود یک فرد انسان است صرف نظر کنیم و به طرحی وسیع و بزرگ بیندیشیم. گمان نمی‌کنم این مهندسی، کار آسانی باشد و شاید نتوانیم تصمیم بگیریم. (2)

در هر حال بهتر این است که نخست، وضع موجود را بررسی کنیم و آن را نیک تر بشناسیم، آنگاه به دنبال «طرحی بهتر» فکر خود را خسته کنیم. شاید هم در یک بررسی جدی همین وضع کنونی را بپسندیم. برای مطالعه جهان حاضر لازم است پدیده‌های بلا و مصیبت را از دو نظر مورد بحث قرار دهیم: شرور در نظام کلّ جهان چه موقعیتی دارند؟ ارزش شرور از نظر خود آنها چیست؟

در قسمت اول، بحث این است که آیا در نظام کلّ جهان، شرور، قابل حذف اند؟

ص: 95

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 159.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 163.

و به عبارت دیگر آیا جهان، منهای شرور ممکن است؟ یا آنکه بر خلاف آنچه که در نظر بدوی تصور می‌شود، حذف آنها از جهان، یعنی جهان منهای شرور، غیر ممکن است و نبودن مصائب مساوی است با نابودی جهان؛ و به عبارت دیگر، شرور جهان از خیرات آن، تفکیک ناپذیرند.

در قسمت دوم، بحث این است که آیا مصائب فقط زیانمند هستند؟ و به اصطلاح دارای ارزش منفی هستند؟ یا فوائد و آثار مثبت هم دارند و بلکه آثار منفی آنها در جنب آثار مفید و مثبتشان صفر است.

اصل تفکیک

شروع، غیر قابل تفکیک از خیرات هستند، زیرا ضروری که از نوع فقدانات و اعدام می باشند، به عبارت دیگر خلأهایی از قبیل جهل و عجز و فقر که در نظام آفرینش وجود دارد، تا آنجا که به نظام تکوین ارتباط دارد، از قبیل عدم قابلیت ظرفیتها و نقصان امکانات است؛ یعنی در نظام تکوین برای هر موجودی هر درجه از نقص هست، به علت نقصان قابلیت قابل است نه به علت امساک فیض تا ظلم یا تبعیض تلقی شود. آنچه از این امور به عدم قابلیت ظرفها و نقصان امکانات مربوط نیست همانهاست که در حوزه اختیار و مسئولیت و اراده بشر است و بشر به حکم اینکه موجودی مختار و آزاد و مسئول ساختن خویش و جامعه خویش است باید آنها را بسازد و خلأها را پر کند و این است یکی از جهات خلیفها للهی انسان. اینکه انسان این چنین آفریده شده و چنین مسئولیتی دارد جزئی از طرح نظام احسن است، و اما ضروری که وجودی هستند و در وجود فی نفسه خود خیرند و در وجود لغیره شر، چنانکه گفته شد

جنبه شریّت آنها به حکم اینکه نسبی و اضافی است و از لوازم لا ینفک وجود حقیقی آنها است، از جنبه خیریت آنها تفکیک ناپذیر است. (1)

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 164.

نظام کل

تا اینجا سخن از ارتباط و پیوستگی اشیاء در وجود و هستی، و تجربه ناپذیری جهان بود. صرف نظر از این جهت، مطلب دیگری را باید در نظر گرفت، و آن اینکه اشیاء از نظر خوبی و بدی اگر تنها و منفرد و مستقل از اشیاء دیگر در نظر گرفته شوند یک حکم دارند و اگر جزء یک نظام و به عنوان عضوی از اندام در نظر گرفته شوند حکم دیگری پیدا می کنند که احیاناً ضد حکم اولی است. بدیهی است که همان طور که اشیاء منفرد واقعی اگر به صورت نظام فرض شوند، وجود واقعی شان انفرادی است و وجود عضوی و اندامی و ارگانیک شان اعتباری است؛ اگر اشیائی که واقعاً و تکویناً جزء و عضو یک نظامند، به صورت منفرد در نظر گرفته شوند، وجود واقعی شان وجود عضوی و اندامی و ارگانیک است و وجود انفرادی شان، وجود اعتباری. اکنون می گوئیم:

اگر بطور منفرد از ما پرسند که آیا خط راست بهتر است یا خط کج؟ ممکن است بگوئیم خط راست بهتر از خط کج است. ولی اگر خط مورد سؤال، جزئی از یک مجموعه باشد، باید در قضاوت خود، توازن مجموعه را در نظر بگیریم. در یک مجموعه بطور مطلق نه خط مستقیم پسندیده است و نه خط منحنی، چنانکه در چهره، خوب است «ابرو» منحنی باشد و بینی کشیده و مستقیم، خوب است دندان سفید باشد و مردمک چشم مشکی یا زاغ. درست گفته آنکه گفته است: «ابروی کج از راست بدی کج بودی». در یک مجموعه، هر جزء،

موقعیت خاصی دارد که بر حسب آن، کیفیت خاصی برانزنده اوست: «از شیر حمله خوش بود و از غزال رم».

در یک تابلوی نقاشی حتما باید سایه روشن های گوناگون و رنگ آمیزی های مختلف وجود داشته باشد. در اینجا یکرنگ بودن و یکسان بودن صحیح نیست. اگر بنا شود تمام صفحه تابلو یک جور و یکنواخت باشد دیگر تابلویی وجود نخواهد داشت. (1)

ص: 97

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 166.

وقتی که جهان را جمعاً مورد نظر قرار دهیم ناچاریم بپذیریم که در نظام کل و در توازن عمومی، وجود پستی ها و بلندی ها، فرازها و نشیب ها، همواری ها و ناهمواری ها، تاریکی ها و روشنایی ها، رنج ها و لذت ها، موفقیتها و ناکامی ها همه و همه لازم است.

اساساً اگر اختلاف و تفاوت وجود نداشته باشد، از کثرت و تنوع خبری نخواهد بود و موجودات گوناگون وجود نخواهد داشت، دیگر مجموعه و نظام مفهومی ندارد (نه مجموعه زیبا و نه مجموعه زشت). اگر بنا بود در جهان، تفاوت و اختلاف نباشد، لازم بود از یک ماده ساده و بسیطی همچون کربن مثلاً، سراسر هستی تشکیل شده باشد. شکوه و زیبایی جهان در تنوع پهناور و اختلاف های رنگارنگ آن است. قرآن کریم، وجود اختلافها را از



آیات و نشانه های قدرت حکیم و حاکم لا یزال می شمرد؛ اختلاف الوان، اختلاف زبانها، اختلاف شب و روز، اختلاف انسانها و غیره.

زشتی، نمایانگر زیبایی است

زشتی ها نه تنها از این نظر ضروری می باشند که جزئی از مجموعه جهان هستند و نظام کل به وجود آنها بستگی دارد، بلکه از نظر نمایان ساختن و جلوه دادن به زیبایی ها نیز وجود آنها لازم است. اگر ما بین زشتی و زیبایی، مقارنه و مقابله برقرار نمی شد، نه زیبا، زیبا بود و نه

زشت، زشت؛ یعنی اگر در جهان، زشتی نبود زیبایی هم نبود، اگر همه مردم زیبا بودند، هیچ کس زیبا نبود؛ همچنان که اگر همه مردم زشت بودند هیچ کس زشت نبود. اگر همه مردم همچون یوسف صدیق بودند، زیبایی از بین می رفت؛ و اگر هم همه مردم در قیافه «جاحظ» بودند زشتی در جهان نبود؛ همچنان که اگر همه مردم قدرت های قهرمانی داشتند، دیگر قهرمانی وجود نداشت.

این ابراز احساسات و تحسین هایی که قهرمانان دریافت می کنند به خاطر این است که عده آنها محدود است. در حقیقت احساس ها و ادراک هایی که بشر از زیبایی ها دارد، در شرایطی

امکان وجود دارند که در برابر زیبایی، زشتی هم وجود داشته باشد. اینکه مردم به سوی زیباها کشانیده می شوند و مجذوب آنها می گردند، به عبارت دیگر اینکه تحرک و کششی به سوی زیبایی پیدا می شود به خاطر این است که زشت ها را می بینند و از آنان روگردان می شوند؛ همچنان که اگر کوهستان ها و سرزمین های مرتفع نبود سرزمین دشت نبود و آب از بالا به پایین سرازیر نمی شد. (1)

این یک پندار خام است که گفته می شود اگر در جهان همه چیز یکسان بود، جهان بهتر بود. گمان می کنند که مقتضای عدل و حکمت این است که همه اشیاء همسطح باشند، و حال آنکه فقط در همسطح بودن است که همه خوبی ها و زیبایی ها و همه جوش و خروش ها و همه تحرک ها و جنبش ها و نقل و انتقال ها و سیر و تکامل ها نابود می گردد. اگر کوه و دره، همسطح بودند دیگر نه کوهی وجود داشت و نه دره ای. اگر نشیب نبود فرازی هم نبود. اگر معاویه نمی بود، علی بن ابی طالب (علیه السلام) با آن همه شکوه و حسن وجود نمی داشت.

البته نباید تصور کرد که صانع حکیم برای آنکه نظام موجود نظام احسن بشود، موجوداتی که برای همه آنها علی السویه ممکن بوده است که زیبا یا زشت باشند، و او برای آنکه نظرش به کل و مجموع بوده است، یکی را که ممکن بود زیبا باشد زشت قرار داد و دیگری را که ممکن بود زشت باشد زیبا قرار داد و با قید قرعه و یا یک اراده گزاف مآبانه هر یک از آنها را برای پست خود انتخاب کرد.

قبلاً گفتیم که نظام جهان، چه از نظر طولی و چه از نظر عرضی، یک نظام ضروری است. خداوند متعال به هر موجودی همان وجود و همان اندازه از کمال و زیبایی را می دهد که می تواند بپذیرد، نقصانات از ناحیه ذات خود آنها است نه از ناحیه فیض باری تعالی.

ص: 99

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 167.

معنی اینکه زشتی مثلاً فلان فایده را دارد این نیست که فلان شخص که ممکن بود زیبا باشد مخصوصاً زشت آفریده شد تا ارزش زیبایی فلان شخص دیگر روشن شود تا گفته شود که چرا کار برعکس نشد؟ بلکه معنیش این است که در عین اینکه هر موجودی حد اکثر کمال و جمالی که برایش ممکن بوده دریافت کرده است، آثار نیکی هم بر این اختلاف مترتب است، از قبیل ارزش یافتن زیبایی، پیدایش جذبه و تحرک و غیره. تشبیهی که اکنون ذکر می کنیم شاید مطلب را روشن تر کند. (1)

اجتماع یا فرد؟

دانشمندان تحت عنوان «اصالت فرد یا اجتماع» بحثی دارند که آیا فرد، اصل است یا جامعه؟ گاهی از جنبه فلسفی بحث می شود و منظور این است که آیا فرد، امر حقیقی است و جامعه امر اعتباری و انتزاعی؟ یا برعکس، جامعه امر حقیقی است و فرد، امر اعتباری و انتزاعی؟ البته در اینجا بالخصوص شق سوم هم قابل فرض است و آن اینکه هر دو اصیل و



حقیقی باشند و به نظر ما این شق، تنها شقّ صحیح است؛ و گاهی از جنبه حقوقی و «فلسفه قانون» بحث می شود و منظور این است که آیا هدف قانون باید «سعادت فرد» باشد یا «قدرت اجتماع»؟ طرفداران اصالت فرد می گویند قانون گذار باید تا جایی که ممکن است آسایش و رفاه و تنعم و آزادی افراد را در نظر بگیرد، خوشبختی فرد در درجه اول اهمیت قرار دارد، نباید به بهانه مصالح جامعه، خوشی و سعادت افراد را سلب کرد مگر در جایی که خطر اضمحلال و متلاشی شدن اجتماع در میان باشد؛ تنها در چنین موردی است که مصلحت اجتماع را باید بر مصلحت فرد مقدم داشت، زیرا اگر اجتماع متلاشی شود فرد هم قهراً از بین می رود، و در حقیقت اینجا نیز حال فرد و مصلحت او رعایت شده است. اما طرفداران اصالت اجتماع می گویند: آنچه در درجه اول اهمیت

ص: 100

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 168.

قرار دارد نیرومندی و سربلندی جامعه است، قانون گذاران و سیاستمداران باید نیرومندی و سربلندی و عزّت اجتماع را وجهه همّت خویش سازند. (1)

برای مقایسه این دو سیستم فکری، بودجه دولتی کشور را در نظر می گیریم. اگر زمامداران کشور، اصالت فردی فکر کنند سعی خواهند کرد که بودجه کشور خود را به برنامه هایی اختصاص دهند که عهده دار آسایش افراد ملت و بهبود اقتصاد عموم مردم کشور گردد و لو آنکه آهنگ پیشرفت جامعه کند گردد؛ ولی اگر اصالت اجتماعی بیندیشند، به احتیاجات

افراد توجه نکرده، سعی می کنند برنامه هایی طرح کنند که هر چه بیشتر زمینه پیشرفت اجتماع را در آینده و موجبات سربلندی اجتماع را در میان سایر اجتماعها تأمین کند. برنامه های پرواز در فضا که کشورهای مقتدر جهان دارند ناشی از این طرز تفکر است. چنانکه می دانیم این برنامه ها بر برنامه های بهداشتی، آموزش عمومی و تربیتی تقدّم یافته است. برای طراحان این

برنامه ها مهم نیست که افرادی از کشورشان در گرسنگی و بیماری و جهل و بی خبری بسر برند؛ آنچه مهم است سربلندی و افتخار کشورشان است. خرج این برنامه ها به قدری سنگین و کمرشکن است که پشت مردم این کشورها را خم کرده است و با وجود اینکه آن دولتها بیش از پنجاه درصد ثروت دنیا را با لطائف الحیل می ربایند باز دچار کسر بودجه هستند.

مسأله این است که اگر بودجه کلان، در یک برنامه اقتصادی یا بهداشتی یا فرهنگی که به نفع عموم طرح شده است مصرف گردد ممکن است رفاه و آسایش و آزادی زیادی برای افراد ملت بوجود آورد، ولی اگر این بودجه، صرف همین برنامه ها گردد (در حالی که همه افراد را له می کند) موجب افتخار و سیادت آن اجتماع می گردد.

ص: 101



طرفداران اصالت اجتماع می گویند: در درجه اول باید قدرت و افتخارات اجتماع را مورد اهمیت قرار داد؛ و طرفداران اصالت فرد می گویند: در درجه اول باید منافع و آسایشها و آزادیهای افراد مورد توجه قرار گیرد.

غرض از طرح این موضوع، توجه دادن به این نکته است که حساب جزء غیر از حساب کلّ است. ممکن است چیزی که برای جزء زیانمند و زشت است برای کل سودمند و زیبا باشد.

تفاوت ظرفیتها

در مورد جامعه های بشری، گاهی بین جزء و کل تراحم پدید می آید، یعنی گاهی لازم می آید که به خاطر رعایت صلاح اجتماع، فردی از حقوق خودش محروم گردد. ولی در مورد نظامات طبیعی جهان چنین نیست. در اینجا به هیچ جزئی به خاطر اینکه مجموعه جهان زیبا گردد ستم نشده است.

پس روشن می شود که اختلاف ها و تفاوت هایی که مجموعه جهان را به صورت یک تابلوی کامل و زیبا درآورده است اختلاف های ذاتی است؛ پست ها و موقعیت هایی که در آفرینش برای

موجودات، معین شده است مانند پست های اجتماعی نیست که قابل تبدیل و تغییر باشد. این پستها نظیر خواص اشکال هندسی، ذاتی موجودات است. (1)

تفاوت موجودات جهان نیز همین طور است. اینکه جمادات، رشد و درک ندارند و گیاهان رشد دارند و درک ندارند و حیوان، هم رشد دارد و هم درک دارد، ذاتی مرتبه وجود جماد

و نبات و حیوان است، نه آنکه همه اول یکسان بوده اند، و بعد آفریدگار به یکی خاصیت درک و رشد را داده است و به دیگری هیچ کدام را نداده است و به سومی یکی را داده و یکی را نداده است. بو علی سینا جمله معروفی دارد که مبین همین حقیقت است. وی گفته است: «ما جعل الله

ص: 102

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 170.

المشتمله مشمشه بل اوجدها؛(1) خدا زردآلو را زردآلو نکرده است، بلکه زردآلو را ایجاد کرده است.» زردآلو برای مثال ذکر شده است، منظور، همه موجودات است. خدا اشیاء را آفریده است و آنها ذاتاً اختلاف دارند.

خدا زمان را آفریده است. زمان خاصیت معینی دارد، گذشته و حال و آینده در آن هست. خدا زمان را چگونه آفرید؟ آیا اول زمان را مانند یک گلوله نخ به صورت یک مجموعه که همه اجزاء آن با هم است آفریده و سپس آن را کش داده و باز کرده و به صورت فعلی در آورده است؟ و نیز جسم را آفرید. آیا اول جسم را بدون کشش و امتداد و حجم آفرید و بعد به آن، کشش و حجم داد؟ یا آفریدن جسم مساوی است با آفریدن کشش و امتداد و بعد و حجم و تقدّم و تأخر؛ میان آفریدن جسم و آفریدن کشش و امتداد، دوگانگی نیست.(2)



قرآن کریم در اینجا تعبیر بسیار لطیفی دارد؛ از زبان موسی بن عمران (علی نبینا و آله وعلیه السلام) نقل می کند که وقتی فرعون از وی و برادرش هارون می پرسد که پروردگار شما کیست؟

حضرت موسی جواب می دهد: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ (3)

پروردگار ما آن کسی است که به هر چیز، آفرینش خاص آن چیز را داده است و سپس آن را به سوی هدف رهبری کرده است.»

نکته جالبی که مورد نظر است از کلمه «خالقه» استفاده می شود. از اضافه به ضمیر، چنین استنباط می شود که هر چیز، خلقت خاصی دارد که مال خود او است، یعنی هر چیز فقط گونه ای خاص از وجود را می تواند بپذیرد و بس؛ و خدا همان خلقت خاص را به آن می دهد. نباید پنداشت که اشیاء، طور دیگری بوده اند و خدا آنها را به این صورت که هستند درآورده است؛ و یا

ص: 103

1- . مازندرانی، شرح الکافی - الأصول و الروضه، ج 2، ص 339.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 171.

3- . سوره طه: 20، آیه 50

لا اقل امکان داشته که طور دیگر و خلقتی به گونه ای دیگر، بهتر یا بدتر از اینکه دارند داشته باشند و خداوند این گونه بالخصوص را، علی رغم آن امکانات، برگزیده است. حقیقت این است که جهان تنها به همین جور که هست امکان وجود داشته است و هر جزء از اجزاء جهان نیز آفرینش معینی درباره آن امکان داشته است و خدا همان آفرینش را به آن داده است.

قرآن، این مطلب را با یک تمثیل لطیف بسیار عالی بیان کرده است. قرآن به آب باران که از بالا می ریزد و تدریجاً سیل تشکیل می دهد و آب در بستر نهرها و جویها و رودخانه های مختلف قرار می گیرد مثل می زند؛ می فرماید: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا؛ (1) خدا از آسمان آبی فرود آورد و هر رودخانه ای به قدر ظرفیت خودش سیلان یافت.»

یعنی رحمت پروردگار، هیچ موجود مستعدی را محروم نمی سازد، ولی استعداد و ظرفیت موجودات هم یکسان نیست؛ استعدادها مختلف است، هر ظرفی به قدری که گنجایش دارد از رحمت خدا لبریز می گردد. (2)

کسانی که در پاسخ اشکال «شور» تنها به جنبه لزوم تفاوت در نظام کل توجه کرده اند، پاسخشان ناقص است زیرا جزء ناقص حق دارد اعتراض کند که حالا که لازم است در نظام کل یکی کامل باشد و یکی ناقص، چرا من ناقص آفریده شدم و دیگری کامل؟ چرا کار برعکس نشد؟ همچنین ممکن است «زشت» اعتراض کند که حالا که لازم است در نظام آفرینش، هم زشت باشد و هم زیبا، چرا من زشت باشم و دیگری زیبا؟ چرا کار برعکس



نشد؟ وقتی که امر دایر است که یکی بهره وجودی کمتر بگیرد و یکی بهره وجودی بیشتر، چه مرجّحی هست که فی المثل «الف» بهره بیشتری دریافت دارد و «ب» بهره کمتری؟

ص: 104

1- .سوره رعد: 13، آیه 17

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 172.

بنابراین صرف اینکه بگوییم در نظام کلّ جهان، وجود زشت و زیبا، کامل و ناقص، توأماً ضروری است اشکال را حل نمی کند؛ این مطلب نیز باید ضمیمه و اضافه گردد که در عین حال هر موجودی از موجودات و هر جزئی از اجزاء جهان، حظّ و حقّ خود را که امکان داشته دریافت دارد دریافت کرده است.

به عبارت دیگر مسأله «فایده»، «مصلحت»، «حکمت» که برای شرور و بدیها ذکر می شود همه فرع بر این است که به آن حقیقت پی ببریم که رابطه علل و اسباب با معلولات و مسبباتشان، و رابطه مقدمات با نتایج، و رابطه مغیاها با غایتها ضروری است و سنن الهی لا یتغیّر است.

مصائب، مادر خوشبختی ها

گذشته از اینکه بدی ها، در جلوه دادن به زیبایی ها و در پدید آوردن یک مجموعه عالی، رل مهمی دارند، مطلب اساسی دیگری در رابطه بدی و خوبی نیز وجود دارد. بین آنچه ما

به عنوان مصیبت و بدی می خوانیم و آنچه به نام کمال و سعادت می شناسیم رابطه علیّ و معلولی وجود دارد. بدی ها مادر خوبی ها و زاینده آنها هستند. (1)

نخستین اثر، این بود که وجود بدی ها و زشتی ها در پدید آوردن مجموعه زیبای جهان، ضروری است. اثر دوم این بود که حتی زیبایی ها، جلوه خود را از زشتی ها دریافت می کنند و اگر زشتی و بدی وجود زشت ها و پدید آمدن مقایسه بین آنها است.

اکنون سومین اثر بدی ها و بدبختی ها را تحت این عنوان شرح می دهیم که زشتی ها، مقدمه وجود زیبایی ها و آفریننده و پدیدآورنده آنها می باشند. در شکم گرفتاری ها و مصیبت ها، نیکبختی ها و سعادت ها نهفته است همچنان که گاهی هم در درون سعادت ها، بدبختی ها

ص: 105

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 173.

تکوین می یابند و این، فرمول این جهان است: «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ»؛ (1)

خدا شب را در شکم روز فرو می برد و روز را در شکم شب.



قرآن کریم برای بیان تلازم سختی ها و آسایش ها می فرماید: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (2) پس حتماً با سختی، آسانی است، حتماً با سختی آسانی است.» قرآن نمی فرماید که بعد از سختی، آسانی است؛ تعبیر قرآن این است که با سختی، آسانی است، یعنی آسانی در شکم سختی و همراه آن است.

اینجا نکته لطیفی هست که فهم آن به نقل تمام آیات این سوره بستگی دارد: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ. وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ. أَلَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ. وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ. فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ. وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ» (3)

روی سخن با شخص پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) است. این سوره، خاص آن حضرت است: به نام خدای رحمان رحیم. آیا به تو، سعه صدر ندادیم؟ باری که پشت تو را خم کرده بود از دوشت برگرفتیم، آوازه ات را بلند ساختیم؛ پس: حتماً با سختی آسانی همراه است، حتماً با سختی آسانی قرین است. پس زمانی که آسوده شدی به کوشش پرداز و بسوی پروردگار خویشتن متوجه شو. (4)

این سوره بالحنی پر از عطوفت، خاطر شریف رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) را که گویی از ناملایمات آزرده گشته بود نوازش می دهد، گوشزد می کند که چگونه خدا بار سنگین وی را از دوشش برداشته و سختیش را مبدل به آسانی کرده است؛ آنگاه به شیوه علوم تجربی از یک جریان واقع شده و مشهود استنتاج کرده می گوید: «پس، با سختی آسانی هست» یعنی از



ص: 106

- 1- . سوره حج: 22، آیه 61- سوره لقمان: 31، آیه 29- سوره فاطر: 35، آیه 13- سوره حدید: 57، آیه 6.
- 2- . سوره انشراح: 94، آیات 5 و 6.
- 3- . سوره انشراح.
- 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 175.

اینکه در گذشته باری بر دوش تو بود و ما آن را برداشتیم و نامت را بلند ساختیم و به تو بردباری و قدرت تحمل دادیم، چنین نتیجه بگیر که: «حتماً با هر سختی آسانی هست.» سپس برای تثبیت نتیجه و اطمینان دادن به قطعی بودن آن، تکرار می کند که آری: «با سختی آسانی هست.» نکته جالب این است که بعد از نتیجه گرفتن این فرمول کلی، خط مشی آینده را نیز بر همین اساس تعیین می فرماید؛ می گوید: «پس وقتی فراغت یافتی، به کوشش پرداز.»

یعنی چون آسانی در شکم تعب و رنج قرار داده شده است، پس هر وقت فراغت یافتی خود را مجدداً به زحمت بینداز و کوشش را از سر بگیر.

این خصوصیت، مربوط به موجودات زنده، بالخصوص انسان است که سختی ها و گرفتاری ها مقدمه کمال ها و پیشرفت هاست. ضربه ها، جمادات را نابود می سازد و از قدرت آنان



می کاهد ولی موجودات زنده را تحریک می کند و نیرومند می سازد. «بس زیادتها که اندر نقص ها است.»

مصیبت ها و شدائد برای تکامل بشر ضرورت دارند. اگر محنت ها و رنج ها نباشد بشر تباه می گردد. قرآن کریم می فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (1)
همانا انسان را در رنج و سختی آفرینش داده ایم.»

آدمی باید مشقت ها تحمل کند و سختی ها بکشد تا هستی لایق خود را بیابد. تضاد و کشمکش، شلاق تکامل است. موجودات زنده با این شلاق راه خود را به سوی کمال می پیمایند. این قانون، در جهان نباتات، حیوانات و بالاخص انسان صادق است. (2)

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (3)

حتما شما را با اندکی از ترس، گرسنگی و آفت در

ص: 107

1- . سوره بلد: 90، آیه 4.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 176.

3- . سوره بقره: 2، آیه 155.

مالها و جانها و میوه ها می آزماییم، و مردان صبور و با استقامت را مژده بده.» یعنی بلاها و گرفتاریها برای کسانی که مقاومت می کنند و ایستادگی نشان می دهند، سودمند است و اثرات نیکی در آنان به وجود می آورد، لذا در چنین وضعی باید به آنان مژده داد. (1)

خدا برای تربیت و پرورش جان انسان ها دو برنامه تشریحی و تکوینی دارد و در هر برنامه، شداوند و سختیها را گنجانیده است. در برنامه تشریحی، عبادات را فرض کرده و در برنامه تکوینی، مصائب را در سر راه بشر قرار داده است. روزه، حج، جهاد، انفاق، نماز، شداوندی است که با تکلیف ایجاد گردیده و صبر و استقامت در انجام آنها موجب تکمیل نفوس و پرورش استعدادهای عالی انسانی است. گرسنگی، ترس، تلفات مالی و جانی، شداوندی است که در تکوین پدید آورده شده است و بطور قهری انسان را در بر می گیرد.

بلا برای اولیاء

از این رو است که وقتی خدا نسبت به بنده ای از بندگانش لطف مخصوصی دارد او را گرفتار سختی ها می کند. جمله معروف «البلاء للولاء» مبین همین اصل است. در حدیثی از امام باقر(علیه السلام) آمده است که: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيَتَعَاهَدُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ كَمَا يَتَعَاهَدُ الرَّجُلُ أَهْلَهُ بِالْهَدِيَّةِ مِنَ الْغَيْبَةِ» (2)

خدا از بنده مؤمنش تفقد می کند و برای او بلاها را اهداء می نماید همان طوری که مرد در سفر برای خانواده خودش هدیه ای می فرستد.»



در حدیث دیگر از حضرت امام صادق (علیه السلام) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا غَتَّهُ بِالْبَلَاءِ غَتًّا» (3) خدا زمانی که بنده ای را دوست بدارد او را در دریای شدائد غوطه ور می سازد.» (4)

ص: 108

- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 177.
- 2- کلینی، کافی، ج 2، ص 255.
- 3- کلینی، کافی، ج 2، ص 253.
- 4- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 178.

یعنی همچون مربی شنا که شاگرد تازه کار خود را وارد آب می کند تا تلاش کند و دست و پا بزند و در نتیجه ورزیده شود و شناگری را یاد بگیرد؛ خدا هم بندگانی را که دوست می دارد و می خواهد به کمال برساند، در بلاها غوطه ور می سازد. انسان اگر یک عمر درباره شنا کتاب

بخواند، تا در آب نرود شناگر نمی شود؛ زمانی شناگری را می آموزد که عملاً در آب قرار گیرد و مبارزه با غرق شدن را تمرین کند و احياناً خود را با خطر غرق شدن در صورت دیر جنبیدن مواجه ببیند. انسان باید در دنیا شدائد ببیند تا خروج از شدائد را یاد بگیرد، باید سختی ها ببیند تا پخته و کامل گردد.

درباره بعضی از پرندگان نوشته اند که وقتی بچه اش پروبال در می آورد، برای آنکه پرواز کردن را به او یاد بدهد او را از آشیانه بیرون می آورد و بر اوج فضا بالا می برد و در وسط آسمان رها می سازد؛ بچه حیوان قهراً به تلاش می افتد و حرکت های نامنظم کرده پروبال می زند تا وقتی که خسته می شود و نزدیک است سقوط کند، در این وقت مادر مهربان، او را می گیرد و روی بال خود نگه می دارد تا خستگیش رفع شود؛ همین که اندکی آسایش یافت، بار دیگر او را در فضا رها می کند و به تلاش وادار می نماید، تا وقتی که خسته می شود و او را می گیرد. این عمل را آن قدر تکرار می کند تا بچه اش پرواز کردن را یاد گیرد.

پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) به خانه یکی از مسلمانان دعوت شدند؛ وقتی وارد منزل او شدند مرغی را دیدند که در بالای دیوار تخم کرد و تخم مرغ نیفتاد یا افتاد و نشکست. رسول اکرم در شگفت شدند. صاحب خانه گفت: آیا تعجب فرمودید؟ قسم به خدایی که تو را به پیامبری برانگیخته است به من هرگز آسیبی نرسیده است. رسول اکرم برخاستند و از خانه آن مرد رفتند، گفتند کسی که هرگز مصیبتی نبیند، مورد لطف خدا نیست. (1)

ص: 109



از حضرت صادق (علیه السلام) روایت شده که: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءُ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ»؛ (1)

پرگرفتاری ترین مردم انبیاء هستند؛ در درجه بعد کسانی که از حیث

فضیلت بعد از ایشان قرار دارند، و سپس هر کس که بافضیلت تر است به ترتیب از بالا به پایین»؛ (2)

بلا از برای دوستان خدا لطفی است که سیمای قهر دارد، آن چنان که نعمتها و عافیتها برای گمراهان و کسانی که مورد بی مهری پروردگار قرار می گیرند ممکن است عذابهایی باشند اما به صورت نعمت، و قهرهایی به قیافه لطف.

اثر تربیتی بلایا

سختی و گرفتاری، هم تربیت کننده فرد و هم بیدار کننده ملت هاست. سختی، بیدار سازنده و هوشیار کننده انسان های خفته و تحریک کننده عزمها و اراده هاست. شدائد همچون صیقلی که به آهن و فولاد می دهند، هر چه بیشتر با روان آدمی تماس گیرد او را مصمم تر و فعال تر و برنده تر می کند؛ زیرا خاصیت حیات این است که در برابر سختی مقاومت کند و بطور خودآگاه و یا ناخودآگاه آماده مقابله با آن گردد.

سختی همچون کیمیا، خاصیت قلب ماهیت کردن دارد، جان و روان آدمی را عوض می کند. اکسیر حیات دو چیز است: عشق، و آن دیگر بلاء. این دو، نبوغ می آفرینند و از مواد افسرده و بی فروغ، گوهرهایی تابناک و درخشان به وجود می آورند.



بلا و نعمت، نسبی است

از این نکته نباید غفلت ورزید که مصائب، وقتی نعمت هستند که انسان از آنها بهره برداری کند و با صبر و استقامت و مواجهه با دشواری هایی که مصائب تولید می کنند روح خود را کمال

ص: 110

1- . کلینی، کافی، ج 2، ص 252.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 179.

بخشد. اما اگر انسان در برابر سختی ها فرار را انتخاب کند و ناله و شکوه سر دهد؛ در این صورت بلا از برای او واقعا بلاست.

حقیقت این است که نعمت های دنیا نیز مانند مصائب، ممکن است مایه رقاء و سعادت باشد، و ممکن است مایه بدبختی و بیچارگی گردد. نه فقر، بدبختی مطلق است و نه ثروت خوشبختی مطلق. چه بسا فقرهایی که موجب تربیت و تکمیل انسانها گردیده، و چه بسا ثروت هایی که مایه بدبختی و نکبت قرار گرفته است. امنیت و ناامنی نیز چنین است. برخی از افراد یا ملتها در هنگام امنیت و رفاه، به عیاشی و تن پروری می افتند و در نتیجه در پرتگاه خواری و ذلت سقوط می کنند و بسیاری دیگر از ملتها از شلاق بدبختی و گرسنگی به

جنبش در می آیند و به آقایی و عزت می رسند. سلامت و بیماری، عزت و ذلت، و سایر مواهب و مصائب طبیعی نیز مشمول همین قانون است.

نعمت ها و همچنین شدائد و بلاها، هم موهبت است، زیرا از هر یک از آنها می توان بهره برداری های عالی کرد، و نیز ممکن است بلا و بدبختی شمرده شوند، زیرا ممکن است هر یک از آنها مایه بیچارگی و تنزل گردند. هم از راه فقر می توان به سعادت رسید و هم از راه ثروت، و از هر دو راه نیز ممکن است آدمی به بدبختی برسد.

بنابراین نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آن نعمت، که شاکر باشد یا کفور؛ و همچنین نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آن که صابر و خویشان دار باشد یا سست عنصر و بی اراده. از این رو، یک چیز نسبت به دو شخص، وضع مختلفی می یابد، یعنی یک چیز برای یک نفر نعمت است، و همان چیز برای شخص دیگر نعمت. این است که می گوئیم: «نعمت و بلا هر دو نسبی است.»⁽¹⁾

ص: 111

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 183.

چیزی را باید بلا نامید که عقوبت معنوی الهی باشد؛ یعنی آثار بد عمل انسان. این امور از آن جهت بلا و مصیبت واقعی اند که اولاً معلول اراده و اختیار خود انسان هستند، و ثانياً



مقدمه هیچ خیر و هیچ کمالی نیستند. مثلاً قساوت قلب و سنگدلی برای انسان بلا است، چنانکه در روایتی از امام علی (علیه السلام) چنین نقل شده است که می فرمایند: «مَا ضُرِبَ عَبْدٌ بِعُقُوبِهِ أَعْظَمَ مِنْ قَسْوَةِ قَلْبٍ؛» (1)

خدا هیچ بنده ای را به هیچ عقوبتی معاقب نکرده است که بالاتر از سنگدلی باشد.»

نکبتهای واقعی همان نتایج و آثار اعمال انسان است، و در مورد همین آثار و نتایج و عقوبتهاست که قرآن می فرماید: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؛» (2)

این ستمها را خودشان به خودشان روا داشتند نه ما.»

سعدی در باب اول «گلستان» داستانی آورده، می گوید: آقایی با غلامش به کشتی نشست. غلام که دریا ندیده بود وحشت کرد و بی قراری می نمود، بطوری که اضطراب او ساکنین کشتی را ناراحت ساخت. حکیمی در آنجا بود، گفت چاره این را من می دانم؛ دستور داد غلام را به دریا افکندند. غلام که خود را در میان امواج خروشان و بی رحم دریا مواجه با مرگ می دید سخت تلاش می کرد که خود را به کشتی رساند و از غرق شدن نجات دهد. پس از مقداری تلاش بی فایده، همین که نزدیک شد غرق شود، حکیم دستور داد که نجاتش دهند. غلام پس از این ماجرا آرام گرفت و دیگر دم نزد. رمز آن را جویا شدند، حکیم گفت: لازم بود در دریا بیفتد تا قدر کشتی را بداند.



آری، شرط استفاده کردن از لذت ها آشنا شدن با رنج ها است. تا کسی پایین درّه نباشد عظمت کوه را درک نمی کند. اینکه خود کشی در طبقات مرفّه زیادتیر است یکی از این است که

ص: 112

1- . دیلمی، إرشاد القلوب إلى الصواب، ج 1، ص 183.

2- . سوره نحل: 16، آیه 118.

معمولاً بی ایمانی در طبقه مرفّه بیشتر است، و دیگر از این است که طبقه مرفّه، لذت حیات و ارزش زندگی را درک نمی کنند؛ زیبایی عالم را احساس نمی کنند؛ معنی حیات و زندگی را نمی فهمند. لذت و رفاه بیش از اندازه، انسان را بی حس کرده و به صورت یک موجود کرخ و ابله در می آورد. چنین انسانی بر سر موضوعات کوچکی خود کشی می کند. «فلسفه پوچی» در دنیای غرب، از یک طرف حاصل از دست دادن ایمان است، و از طرف دیگر محصول رفاه بیش از اندازه. غرب، بر سر سفره شرق نشسته است و خون شرق را می مکد، چرا دم از پوچی و نیهیلیسم نزنند؟⁽¹⁾

آری، مصائب و بلاها نعمت های بزرگی هستند که باید در برابر آنها سپاسگزار خدا بود، نعمت هایی هستند که در صورت قهر تجلّی کرده اند؛ همچنان که گاهی قهرهایی به صورت لطف، ظهور می کنند. از این قهرها به نوبه خود باید سپاسگزار بود. اما به هر حال باید متوجه بود که نعمت بودن نعمت، و نعمت بودن نعمت، بستگی به طرز واکنش و عکس العمل ما



در برابر آن دارد. ما می توانیم همه نعمت ها را تبدیل به نعمت کنیم تا چه رسد به آنچه در لباس نعمت نیز ظهور می کند؛ و هم می توانیم همه نعمت ها را تبدیل به بلا و مصیبت کنیم، تا چه رسد به آنچه در لباس بلا و مصیبت برای ما می رسد.

مجموعه اضداد

از بحثهایی که در این بخش داشتیم به این نتیجه دست یافتیم که فرمول اصلی آفرینش جهان، فرمول تضاد است و دنیا جز مجموعه ای از اضداد نیست. هستی و نیستی، حیات و موت، بقا و فنا، سلامتی و بیماری، پیری و جوانی، و بالاخره خوشبختی و بدبختی در این جهان توأمند.

ص: 113

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 186.

به قول سعدی: گنج و مار و گل و خار و غم و شادی بهمند. [\(1\)](#)

تغییرپذیری ماده جهان و پدید آمدن تکامل، ناشی از تضاد است. اگر تضاد نمی بود هرگز تنوع و تکامل رخ نمی داد.

جهان طبیعت، مملو از قطع ها و وصل ها، بریدن ها و پیوند زدن ها، قیچی کردن ها و دوختن هاست و این لازمه ساختمان مخصوص این عالم است. ماده جهان همچون سرمایه ای است که در گردش است و سودهایی که تولید می کند رهین جریان و گردش آن است. اگر



جهان، ثابت و لا یتغیر بود، مانند سرمایه های راکد می شد که نه سودی تولید می کند و نه زیانی بار می آورد.

سرمایه ای معین و مخصوص که در یک بازار به جریان می افتد، گاهی سود می آورد و گاهی زیان می برد؛ اما اگر مجموع سرمایه ها را در نظر بگیریم دیگر زیانی وجود ندارد و جریان سرمایه ها حتماً زاینده و فزاینده است. در نظام جهان نیز بکار افتادن همه مواد جهان که به وسیله فرمول قابلیت ماده و تضاد صورت انجام می گیرد قطعاً سودآور است و جهان را به سوی کمال سوق می دهد.

طنطاوی در تفسیر «الجواهر» (2)

از سقراط نقل می کند که وی «اصل تضاد» را به عنوان دلیلی برای اثبات زندگی پس از مرگ بکار می برده است و می نویسد: زمانی که می خواستند سقراط را اعدام کنند، وی در لحظات آخر زندگی برای اثبات اینکه پس از مرگ زندگی دیگری وجود دارد چنین استدلال کرد:

«ما می نگریم که در جهان همواره ضدها از یکدیگر متولد می شوند: زیبایی از زشتی، عدالت از ستمگری، بیداری از خواب، خواب از بیداری، نیرومندی از ناتوانی و بالعکس ... هر

چیزی از ضد خودش پدید می آید ... مرگ و زندگی و نیستی و هستی نیز مشمول همین قاعده کلی

ص: 114

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 187.

2- . طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ج 11، ص 5.

خواهند بود و به این دلیل باید از مرگ، یک زندگی دیگر بوجود آید و الّا قاعده عمومی طبیعت نقض می گردد.»⁽¹⁾

ابن خلدون، بنا به نقل «علی الوردی» در کتاب «المهزله» می گوید: «انّ التنازع عنصر اساسی من عناصر الطبیعه البشريه؛ کشمکش، یک پایه اساسی زندگی انسان ها و یک عنصر اصلی در سرشت بشر است.»⁽²⁾

امیر المؤمنین امام علی (علیه السلام) در مواردی متعدّد از خطبه های خویش به قانون تضاد اشاره فرموده است. در خطبه 184 می فرماید: «بَتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَ بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ ضَادَّ النُّورِ بِالظُّلْمَةِ وَ الْوُضُوحَ بِالْبُهْمَةِ وَ الْجُمُودَ بِالْبَلْبَلِ وَ الْحُرُورَ بِالصَّرْدِ مُؤَلَّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا مُقَارِنٌ بَيْنَ مُتَبَايِنَاتِهَا مُقَرَّبٌ بَيْنَ مُتَبَاعِدَاتِهَا مُفْرَقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا»

در اینجا حضرت درباره معرفت خدا، از این اصل که «او مانند هیچ چیز دیگر نیست» استفاده کرده و مقایسه ای منفی بین خدا و جهان بعمل آورده است.

در خطبه 1 نهج البلاغه، درباره آفرینش آدم می فرماید: «مَعْجُونًا بَطِينَهُ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلَفَةِ وَالْأَشْبَاهِ الْمُؤْتَلَفَةِ وَالْأَضْدَادِ الْمُتَعَادِيَةِ وَالْأَخْلَاطِ الْمُتَبَايِنَةِ» در اینجا امیرالمؤمنین امام علی (علیه السلام) پس از بیان این که خدا گل آدم را از قسمت های متفاوتی از زمین سرشت و سپس در او روح دمید، در توصیف انسان ساخته شده می فرماید: با سرشت های گوناگون عجین شده؛ در او اجزاء همسان و متشابه بکار رفته و هم اشیاء ناهمسان و متضاد.

ص: 115

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 189.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 190.

مبنای فلسفی تضاد

در جهانی که حرکت و جنبش، مقوم آن است، حتما باید تضاد حکومت کند، زیرا چنانکه حکما گفته اند «حرکت بدون وجود معارق ممکن نیست»؛ حرکت، تکاپو و تلاش است و تلاش وقتی محقق می شود که اصطکاک و تصادم وجود داشته باشد.

به بیانی دیگر می توان گفت: هیچ حرکت طبیعی بدون قسر ممکن نیست. وقتی جسم به سوی محل طبیعی خود حرکت می کند که در غیر محل طبیعی خودش قرار بگیرد؛ اما زمانی که جسم در محل طبیعی خود باشد ساکن و بی حرکت خواهد بود. انسان نیز وقتی

به سوی کمال می شتابد که فاقد آن باشد. همواره سعادت انسان در مطلوب داشتن است، و مطلوب داشتن زمانی تحقق می پذیرد که فقدان و محرومیت در کار باشد. (1)

تبعیض ها

ایراد تبعیض این است که با اینکه موجودات با ذات حق نسبت متساوی دارند، چرا مختلف و متفاوت آفریده شده اند؟ چرا یکی سیاه است و دیگری سفید؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ یکی کامل است و دیگری ناقص؟ چرا یکی فرشته است و دیگری انسان و سومی حیوان و چهارمی نبات و پنجمی جماد؟ چرا به عکس نشد؟ چرا حیوان، فرشته، و فرشته حیوان نشد؟ چرا در میان مخلوقات فقط انسان، انسان آفریده شد که مستعد تکلیف و ثواب و عقاب باشد اما سایر موجودات چنین نیستند؟ اگر خوب است چرا همه این چنین نیستند؟ و اگر بد است چرا انسان این چنین آفریده شده است؟

معمولاً اهل ایمان با یک بیان اجمالی، ذهن خود را قانع می سازند؛ آنها می گویند: این سؤالات طرح یک سلسله مجهولات است نه ایراد یک سلسله نقض ها.

ص: 116

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 193-194.



ما خدا را به صفات علیم، حکیم، غنی، کامل، عادل، جواد شناخته ایم و چون او را با این صفات شناخته ایم می دانیم آنچه واقع می شود مبنی بر «حکمت» و «مصلحت» است هر چند ما نمی توانیم همه آن حکمت ها و مصلحت ها را درک کنیم. (1)

ما به اصطلاح از «سرّ قدر» آگاه نیستیم. بشر پس از آنکه در نظام هستی این همه حکمت و تدبیر که عقل او را حیران می گرداند می بیند، باید اعتراف کند که آنجا که حکمت یک امر بر او مجهول است از قصور و نقصان درک او است نه از خلقت.

شک نیست که این جواب، جواب صحیحی است، افراد با ایمان موظف نیستند که در جزئیات این مسائل، غور کنند؛ و حتی عامّه مردم استعداد ورود در این مسائل را ندارند بلکه از ورود در این مسائل منع شده اند؛ و در حقیقت این خود نوعی استدلال است که از طریق علّت و کمال علّت به کمال معلول اذعان نماییم.

ولی در اینجا مطلبی دیگر هست و آن اینکه غالب مردم، خداوند را از راه آثار، یعنی از راه نظام جهان می شناسند؛ تکیه گاه معرفت آنها جهان است، این چنین معرفت، معرفت ناقصی خواهد بود. طبعاً وقتی به مجهولاتی در همان تکیه گاه معرفت خویش بر می خورند کم و بیش مضطرب می گردند و حلّ اشکالشان جز از طریق بررسی موارد اشکال میسر نیست. آنها خدا را مستقلّ از جهان شناخته اند، آنها با جهان، تنها از یک راه ارتباط دارند و بس که همان راه عادی و معمولی حواسّ است.

آنها خدا را در آینه جهان می بینند، ناچار لگه ای که در سطح آینه به چشمشان می خورد، در دید آنها نسبت به مرئی اثر می گذارد؛ اگر می توانستند جهان را در آینه خدا ببینند، و به عبارت دیگر اگر می توانستند جهان را از بالا ببینند تمام نقصها و نازیبایی هایی که از پایین به نظر می رسید همه محو و نابود می شد. مردمی که تکیه گاه معرفتشان منحصرأً جهان است، خدا

ص: 117

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 117.

را و حکیم و علیم و (1) عادل و غنی و کامل بودن خدا را در آینه جهان دیده اند و بس، خواه ناخواه مجهولاتی که در این زمینه در جهان پیدا می کنند لگه ای بر چهره آینه شان می شود و مانع نشان دادن صحیح می گردد.

از طرف دیگر در عصر و زمان ما- بالخصوص از طرف گرایش دارندگان به مادیگری- این ایراد و اشکال ها زیاد در گفته ها و نوشته ها طرح می شود. ایراد کنندگان یا اساساً به خدا معتقد نیستند و یا اعتقادشان آن قدر محکم نیست که به تصدیق اجمالی به حکمت و مصلحت قناعت کنند. از این رو لازم است برخی مسائل که با ریشه این سؤالات سر و کار دارد طرح شود تا مشکلات حل گردد.

مطلب دیگر اینکه یک اشکال مهم در مورد «حکمت ها» و «مصلحت ها» هست که کمتر طرح می شود و اگر این اشکال مرتفع نگردد جواب اجمالی بالا ارزش خود را از دست می دهد. حل آن اشکال موقوف به این است که ما یک اصل اساسی را که پایه جواب تفصیلی آینده است و حکما بیشتر به آن جواب تکیه می کنند پایه ریزی کنیم، و تنها با اتکاء به آن اصل است که هم جواب اجمالی گذشته ارزش پیدا می کند و هم جواب تفصیلی آینده.

آن اشکال این است: آیا اساساً در مورد خداوند، «مصلحت» و «حکمت» می تواند معنی و مفهوم داشته باشد؟ آیا می توان گفت خداوند فلان کار را به خاطر فلان مصلحت کرده است و یا حکمت فلان کار خداوند این است و آن است؟ و آیا این نوع اندیشه ها درباره خداوند ناشی از قیاس گرفتن خداوند به مخلوقات نیست؟

ممکن است کسی ادعا کند که اساساً درباره خداوند، «حکمت» و «مصلحت» مفهوم و معنی ندارد و همه اینها از قیاس گرفتن خالق به مخلوق پیدا شده است، زیرا معنی اینکه مصلحت چنین اقتضا می کند، این است که برای رسیدن به فلان مقصد باید از فلان وسیله استفاده شود،

ص: 118

انتخاب آن وسیله مصلحت است زیرا به فلان مقصد می رساند، و انتخاب فلان وسیله دیگر مصلحت نیست زیرا از آن مقصد دور می کند؛ مثلاً می گوئیم مصلحت اقتضا کرده است که درد و رنج باشد تا لذت، معنی و مفهوم داشته باشد؛ حکمت و مصلحت ایجاب کرده که فلان حیوان شاخ داشته باشد تا در برابر هجوم دشمن از خود دفاع کند. آیا نمی توان گفت که: همه اینها قیاس گرفتن خداوند است با بشر و سایر موجودات ناقص دیگر؟ (1)

برای بشر و هر موجود ناقص دیگر، مصلحت و حکمت، معنی و مفهوم دارد، زیرا بشر و یا یک موجود ناقص دیگر، در داخل نظامی قرار گرفته که آن نظام به هر حال از یک سلسله اسباب و مسببات تشکیل شده است. آن موجود برای اینکه به مسبب برسد چاره ای ندارد جز اینکه به سبب متوسل شود. چنین موجودی آنگاه که می خواهد به یک مقصدی برسد، اگر آن چیزی که به عنوان وسیله انتخاب می کند همان چیزی باشد که در نظام عالم، سبب آن مقصد قرار داده

شده است کاری بر وفق مصلحت و حکمت انجام داده است، و آلا بر خلاف مصلحت و حکمت عمل کرده است.

مصلحت و حکمت درباره موجودی صادق است که جزئی از نظام موجود و دارای قدرتی محدود است و چاره ای ندارد جز اینکه نظام موجود را به رسمیت بشناسد. محدود بودن قدرت، جزئی از مفهوم مصلحت و حکمت است.

اما موجودی که فوق این نظام است و خود پدید آورنده این نظام است، برای او حکمت و مصلحت چه معنی و مفهومی می تواند داشته باشد؟ او چه نیازی دارد که برای رسیدن به یک مقصد، متوسل به اسباب شود تا گفته شود فلان کارش حکیمانه بود و فلان کارش غیر حکیمانه. بنابر این صحیح نیست که بگوییم خداوند مثلاً درد و رنج را آفرید تا لذت، معنی و مفهوم داشته باشد، پستان مادر را آفرید تا بچه بی غذا نماند.

ص: 119

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 119.

نظام اسباب و مسببات، از نظر ما یک امر جدی است، ولی از نظر خداوند یک امر تشریفاتی بیش نیست. بنابراین ما می توانیم حکیم باشیم نه خدا، فعل ما می تواند حکیمانه باشد - یعنی منطبق بر نظام موجود باشد - نه فعل خدا که عین نظام است.

خود نظام بر وفق نظام دیگری آفریده نشده است. خداوند، خالق نظامی است که در مرتبه بعد از خلقت آن نظام و برقراری آن، اگر کسی آن نظام را بشناسد و عمل خود را بر آن تطبیق دهد کار حکیمانه ای انجام داده است.

اگر گفته شود خداوند، عالم را منظم و بر اساس علل و اسباب، و مقدمات و نتایج قرار داده تا علم و حکمت خود را بر بندگانش روشن گرداند و وسیله ای برای معرفت آنها قرار دهد، زیرا اگر نظم و اتقانی نبود، یعنی اگر گزاف و صدفه در کار بود و به دنبال هر مقدمه ای

هرگونه نتیجه ای انتظار می رفت، راهی برای معرفت خدا نبود؛ جواب این است که خود این مطلب، که حصول معرفت برای بندگان، مبتنی است بر مطالعه نظام حکیمانه خلقت، به معنی این است

که نظامی قطعی و ضروری بر عالم حکمفرماست، و حال آنکه بنا بر اصل فوق، توسل به اسباب برای حصول نتایج، شأن [\(1\)](#) بندگان است نه شأن خداوند؛ برای خداوند ممکن است که همان معرفت ها را برای بندگان ایجاد کند بدون اینکه از این راه استفاده شود.

بنابراین بیان، ممکن است بر منطق کسانی که شرور و تبعیض ها را بر اساس «حکمت» و «مصلحت» توجیه می کنند ایراد گرفته شود که: تبعیض ها و بدی ها را بر اساس «حکمت» و «مصلحت» نمی شود توجیه کرد، زیرا خداوند می توانست همه آن آثار و فواید را که برای تبعیض ها و بدی ها هست بیافریند بدون آنکه چنین وسائل ناراحت کننده ای در کار باشد.

ص: 120

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 120.

آیا نظام جهان، ذاتی جهان است؟

مطلب عمده این است که نظام عالم را بشناسیم. آیا نظام عالم یک نظام قراردادی است یا یک نظام ذاتی؟ معنی خلقت و آفرینش از این نظر چیست؟ آیا معنی آن این است که

خداوند مجموعی از اشیاء و حوادث می آفریند در حالی که هیچ رابطه واقعی و ذاتی میان آنها نیست، بعد آنها را به صف می کشد و یکی را پشت سر دیگری قرار می دهد و از این قرارداد، نظام و سنت، و مقدمه و نتیجه، و مغیا و غایت پیدا می شود؟ یا آنکه روابط علل و اسباب با معلولات و مسببات، و روابط مقدمات با نتایج، و روابط مغیاها با غایتها طوری است که قرار گرفتن هر معلولی و مسببی در دنبال علت و سبب خود، و قرار گرفتن هر نتیجه به دنبال مقدمه خود، و قرار گرفتن هر غایت به دنبال مغیای خود، عین وجود آن است، و به اصطلاح: «مرتبه هر وجود در نظام طولی و عرضی جهان مقوم ذات آن وجود است» آن چنان که مراتب اعداد هستند.

برخی پنداشته اند که اگر نظام هستی و قرار گرفتن هر معلولی را در جای خود یک امر ضروری و قطعی بدانند نوعی محدودیت برای قدرت و اراده مطلقه باری تعالی قائل شده اند؛

غافل از اینکه سخن در این نیست که چیزی غیر از خود موجودات جهان در جهان هست که باید باشد و تخلف پذیر نیست و آن چیز همان نظام و ترتیب موجودات است؛ سخن در این است که ترتیب و نظام موجودات عین وجود آنهاست که از ناحیه ذات حق افاضه می شود؛ اراده حق است که به آنها نظام داده است ولی نه به این معنی که با یک اراده آنها

را(1)

آفریده و با اراده ای دیگر به آنها نظام داده است تا فرض شود اگر اراده به نظام برداشته شود، اراده به اصل آفرینش آنها باقی بماند. چون وجود موجودات و مرتبه وجود آنها یکی است، اراده وجود آنها عین اراده نظام، و اراده نظام عین اراده وجود آنها است.

ص: 121

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 122.

از این رو اراده باری تعالی به وجود هر شیء، تنها از راه اراده وجود سبب آن چیز صورت می گیرد، و اراده وجود آن سبب، از راه اراده وجود سبب صورت می گیرد، و جز این، محال است. موجودات در نظام طولی منتهی می شوند به سببی که مستقیماً اراده حق به او تعلق گرفته است، اراده حق وجود او را، عین اراده وجود همه اشیاء و همه نظامات است. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ»⁽¹⁾

بنابر این درباره خداوند باری تعالی نیز در عین لایتناهی بودن قدرت و اراده، و در عین اینکه او مقهور نظامی که خود آفریده نیست، هم حکمت صدق می کند و هم مصلحت. معنی «حکمت» باری تعالی این است که اشیاء را به غایات و کمالات وجودیشان می رساند. ولی معنی «حکمت» در فعل بشر این است که کاری را برای رسیدن خودش به غایت و کمالی انجام می دهد.

چون وجود مسبب و انتساب و ارتباطش با سبب خودش یکی است و دو چیز نیست تا فرض تفکیک در آن بشود، پس اراده باری تعالی او را، عبارت است از اراده ارتباط او با سبب خاص خودش، و اراده آن سبب نیز مساوی است با اراده ارتباط آن با سبب خاص خودش، تا می رسد به سببی که اراده آن سبب، مساوی است با ارتباط با ذات حق، و اراده حق او را، مساوی است با اراده همه اشیاء و همه روابط و همه نظامات. (2)

تفاوت نه تبعیض

آنچه در خلقت وجود دارد «تفاوت» است نه «تبعیض». «تبعیض» آن است که در شرایط مساوی و استحقاقهای همسان، بین اشیاء فرق گذاشته شود، ولی «تفاوت» آن است که در

ص: 122

1- .سوره قمر: 54، آیه 50.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 123.

شرایط نامساوی، فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت، مربوط به گیرنده.

با یک مثال ساده، مطلب روشن می شود: اگر دو ظرف را که هر کدام ظرفیت ده لیتر آب دارند در مقابل شیر آب قرار دهیم و در یکی ده لیتر آب بریزیم و در دیگری پنج لیتر، در اینجا تبعیضی صورت گرفته است؛ منشأ اختلاف، نیرویی است که آب را خالی می کند؛ و

اما اگر دو ظرف داشته باشیم یکی به ظرفیت ده لیتر و دیگری به ظرفیت پنج لیتر و هر دو را در دریا فرو بریم، باز هم اختلاف هست، اما منشأ اختلاف، تفاوتی است که خود آن دو ظرف از نظر گنجایش و استعداد دارند، نه دریا و نیروی فشار آب. (1)

خدا آفریننده موجودات است و هر تفاوتی که هست از او به وجود آمده است؛ ولی یک آموزگار خالق شاگردان نیست؛ اگر یکی باهوش است و دیگری کم ذهن، به آموزگار مربوط نیست؛ اگر یکی استعداد دارد و کوشش کرده است و دیگری استعداد ندارد یا کوشا نبوده،

ربطی به معلم ندارد. در مورد خدا و هستی باید اعتراف کرد که همه تفاوتها و اختلافها هم به دست خدا است. خدا در دو مرحله کار کرده، در یک مرحله موجودات را متفاوت آفریده و در مرحله دیگر به حساب تفاوتهاشان با آنها رفتار کرده و به هر یک آنچه را استحقاق داشته داده است. اشکال، متوجه مرحله اول است که چرا از آغاز، همه را یکسان نیافریده است؟ باید دید راز تفاوتها چیست؟

راز تفاوتها

راز تفاوتها یک کلمه است: «تفاوت موجودات، ذاتی آنها می باشد و لازمه نظام علت و معلول است». (2)



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 125.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 126.

در حکمت الهی، این بحث، تحت عنوان «کیفیت صدور موجودات از ذات باری» مطرح می گردد. موضوع بحث این است که: آیا اراده خدا بطور جدا جدا به آفرینش موجودات تعلق می گیرد؟ مثلاً اراده می کند و آقای «الف» را می آفریند؛ اراده دیگری می کند و آقای «ب» را می آفریند و اراده سوم می کند و فرضاً شیء «ج» را خلق می کند؛ و همین طور هر چیزی را با اراده ای جداگانه و مخصوص به آن چیز خلق می کند؟ یا آنکه همه اشیاء را با یک اراده واحد و بسیط ایجاد می نماید؟

گروهی از متکلمین که در معارف الهی، «سطحی» فکر می کنند طرفدار احتمال اول اند؛ ولی آنچه را که دلائل دندان شکن عقلی و براهین قاطع فلسفی اثبات می کند و شواهدی از قرآن کریم نیز بر درستی آن هست، نظریه دوم این است که به موجب این نظریه، همه جهان، از آغاز تا انجام، با یک اراده الهی بوجود می آید، یعنی بی نهایت چیز بوجود می آید و همه با اراده خدا بوجود می آید ولی نه با اراده های جدا جدا، بلکه فقط با یک اراده، آن هم یک اراده بسیط،

چنانکه قرآن کریم می فرماید: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِلَبِّسَرٍ» (1) ما همه چیز را با اندازه و قدر مشخص آفریده ایم و کار ما جز یکی نیست، همچون چشم برهم زدن.»

به موجب این عقیده، برای آفرینش، نظام خاص و قانون و ترتیب معینی است و اراده خدا به وجود اشیاء، عین اراده نظام است. از همین جا است که قانون علت و معلول و یا «نظام اسباب و مسببات» بوجود می آید. معنای «نظام اسباب و مسببات» این است که هر معلولی علت خاص، و هر علتی معلول مخصوص دارد؛ نه یک معلول مشخص ممکن است از هر علتی بدون واسطه صدور یابد و موجود گردد و نه یک علت معین می تواند هر معلولی را بی واسطه ایجاد کند. در حقیقت، هر موجود و هر شیئی در نظام علت و معلول، جای مشخص و مقام معلومی دارد، یعنی

ص: 124

1- .سوره قمر: 54، آیه 49-50.

آن معلول، معلول شیء معینی است و علت شیء معین، و این همان مفهوم دقیق «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» است. (1)

از این مباحث، پاسخ اشکال تبعیضها و تفاوتها بدین نحو خلاصه می شود:

1. جهان هستی با یک سلسله نظامات و قوانین ذاتی و لا یتغیر اداره می شود و به موجب آن هر شیء و هر پدیده، مقام و مرتبه و موقع خاصی دارد، تغییر و تبدیل را در آن راه نیست.
2. لازمه نظام داشتن هستی، وجود مراتب مختلف و درجات متفاوت برای هستی است و همین مطلب منشأ پیدایش تفاوتها و اختلافها و پیدایش نیستیها و نقصها است.



3. تفاوت و اختلاف، آفریده نمی شود، بلکه لازمه ذاتی آفریدگان می باشد، و این پندار خطاست که کسی گمان کند آفریدگار، ما بین موجودات، تبعیضی روا داشته است.

4. آنچه نقض بر عدالت یا حکمت می تواند باشد، تبعیض است نه تفاوت، و آنچه در جهان وجود دارد تفاوت است نه تبعیض. (2)

جبر و اختیار

اشاره

مسأله جبر و اختیار در درجه اول، یک مسأله انسانی است و در درجه دوم یک مسأله الهی و یا طبیعی می باشد. از آن جهت انسان است که آیا مختار است یا مجبور؟ مسأله ای انسانی است؛ و از آن جهت که طرف دیگر مسأله خدا یا طبیعت است که آیا اراده و مشیت و قضا و قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته و یا مجبور کرده است؟ مسأله ای الهی و یا طبیعی است؛ و چون به هر حال مسأله ای انسانی است و با سرنوشت انسان سر و کار دارد، شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه تفکر علمی و فلسفی در او باشد و این

ص: 125

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 127.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 143.



مسأله برایش طرح نشده باشد، همچنان که جامعه ای یافت نمی شود که وارد مرحله ای از مراحل تفکر شده باشد و این مسأله را برای خود طرح نکرده باشد. (1)

در میان مسلمین دو شخصیت از شخصیت‌های نیمه دوم قرن اول نام برده می شوند که سخت از اختیار و آزادی انسان دفاع می کرده اند: معبد جهنی و غیلان دمشقی. در مقابل، افرادی بوده اند که طرفدار عقیده جبر بوده اند. معتقدان به اختیار و آزادی به نام «قدری» و منکران آن به نام «جبری» معروف شدند. (2)

در تعریف جبر چنین بیان شده؛ جبر یعنی حتمیت و اجتناب ناپذیری و به اصطلاح فلاسفه: ضرورت و وجوب. (3)

اما آنچه از تعریف این واژه به ذهن متبادر می شود، جبر یعنی اکراه و اجبار انسان از طرف قضا و قدر. (4) جبر اصطلاحی یعنی تأثیر مستقیم قضا و قدر بر روی اراده انسانی به صورت یک عامل منفی برای رفع و جلوگیری، یا به صورت یک عامل مثبت برای الزام و اکراه. (5)

جبر و اختیار از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار» است و از آن جهت که به خدا مربوط است «قضا و قدر» است. (6)

بحث جبر و اختیار، خود به خود بحث «عدل» را به میان آورد. زیرا رابطه مستقیمی است میان اختیار و عدل از یک طرف، و جبر و نفی عدل از طرف دیگر؛ یعنی تنها در صورت اختیار است که تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه، مفهوم و معنی پیدا می کند. اگر انسان،



آزادی و اختیار نداشته باشد و در مقابل اراده الهی و یا عوامل طبیعی، دست بسته و مجبور باشد، دیگر تکلیف

ص: 126

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 42.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، کلیات علوم اسلامی، ج 3، ص 58.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 180.
- 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 393.
- 5- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 394.
- 6- . مجموعه آثار شهید مطهری، کلیات علوم اسلامی، ج 3، ص 60.

و پاداش و کیفر، مفهوم خود را از دست می دهد. متکلمین اسلامی دو دسته شدند: دسته ای که از همان ابتدا «معتزله» نامیده شدند طرفدار عدل و اختیار، و دسته دیگر یعنی گروه اهل حدیث که بعدها «اشاعره» نامیده شدند طرفدار جبر و اضطرار گردیدند. البته منکران عدل، صریحا نگفتند که منکر عدل الهی هستیم زیرا قرآن کریم که هر دو دسته، خود را حامی آن می دانستند. (1)

در مکتب عقلی شیعی، برای اولین بار ائمه اطهار (علیهم السلام) که الهام بخش این مکتب بودند اصل «امر بین الامرین» را طرح کردند و این جمله، معروف و مشهور شد که: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (2)

در این مکتب، اصل عدل به مفهوم جامع خود تأیید شد بدون آنکه کوچک ترین ضربه ای به توحید افعالی یا توحید ذاتی وارد آید؛ عدل در کنار توحید قرار گرفت و بحق گفته شد که: العدل و التوحید علویان، و الجبر و التَّشْبیه امویان.

در این مکتب، اصالت عدل، و حرمت عقل، و شخصیت آزاد و مختار انسان و نظام حکیمانه جهان، اثبات شد بدون آنکه خدشه ای بر توحید ذاتی یا افعالی وارد شود؛ اختیار انسان تأیید شد بدون آنکه انسان بصورت شریکی در «ملک الهی» چهره بنماید و اراده الهی، مقهور و مغلوب اراده انسانی تلقی شود؛ قضا و قدر الهی در سراسر هستی اثبات شد بدون آنکه نتیجه اش مجبور بودن انسان در برابر قضا و قدر الهی باشد. (3)

محال بودن جبر

قضا و قدر چه از جنبه الهی و چه از غیر جنبه الهی، عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ و سرچشمه همه عاملهای جهان است. هر عاملی که بجنبد و اثری از

ص: 127

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 43.
 - 2- . مجلسی، تقی، بحار الأنوار، ج 108، ص 60.
 - 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 53.

خود بروز دهد، مظهري از مظاهر قضا و قدر است و تحت قانون علیت عمومی است. از این رو محال است که قضا و قدر در شکل یک عامل در مقابل سایر عاملها و مجزاً از آنها ظاهر شود و جلوی تأثیر عامل خاصی را بگیرد و یا یک عامل خاصی را به کاری اجبار و اکراه کند. به همین دلیل است که «جبر» محال است. (1)

معروف ترین شبهه جبر همان است که با مسأله قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی با مسأله علم خداوند مربوط است و آن این است:

خداوند از ازل، از آنچه واقع می شود و آنچه واقع نمی شود آگاه است و هیچ حادثه ای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد. از طرفی، علم الهی نه تغییر پذیر است و نه خلاف پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگر پیدا کند زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل می داند با آنچه واقع می شود مخالف و مغایر باشد زیرا لازم می آید علم او علم نباشد، جهل باشد؛ این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است. پس به حکم این دو مقدمه: الف. خداوند از همه چیز آگاه است. ب. علم الهی نه تغییر پذیر است و نه خلاف پذیر. (2)

منطقاً باید چنین نتیجه گرفت: حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند، خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می گیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه می گیرد نظیر علم انسان به حوادث جهان.



بنابراین اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت فلان معصیت را مرتکب می شود، جبراً و قهراً آن معصیت باید به همان کیفیت واقع شود؛ شخص

ص: 128

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 394.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 432.

مرتکب قادر نخواهد بود طوری دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد، و الا علم خدا جهل خواهد بود. خیام می گوید:

من می خورم و هر که چو من اهل بود

می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من حقّ ز ازل می دانست

گر می نخورم علم خدا جهل بود

جواب این شبهه پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است. این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسببی جهان حساب جداگانه فرض شده است؛ یعنی چنین فرض شده که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلق گرفته است؛ آنگاه برای اینکه این علم درست از آب درآید و خلافتش واقع

نشود لازم است وقایع جهان کنترل شود و تحت مراقبت قرار گیرد تا با تصوّر و نقشه قبلی مطابقت کند.

به عبارت دیگر، چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسببی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلق گرفته است و لازم است که کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند؛ از این رو باید نظام سببی و مسببی جهان کنترل گردد. در مواردی جلوی طبع آنچه به حکم طبع اثر می کند و جلوی اراده و اختیار آن که با اراده و اختیار کار می کند گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند. از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملاً تحت کنترل در آید و علم خدا جهل نشود. (1)

ص: 129

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 433.

این چنین تصوّر درباره علم الهی منتهای جهل و بی خبری است. مگر ممکن است که علم حقّ به طور تصادف و گزاف به وقوع یا عدم وقوع حادثه ای تعلق بگیرد و آنگاه برای اینکه این علم با واقع مطابقت کند لازم شود دستی در نظام متقن و قطعی علی و معلولی برده شود، تغییراتی در این نظام داده شود، از طبیعتی خاصیتی سلب گردد یا از فاعل مختاری اختیار و آزادی گرفته شود؟!

پس بعید به نظر می رسد که رباعی بالا از خیّام که لا اقل نیمه فیلسوفی است، بوده باشد. شاید این رباعی جزء اشعاری است که بعد به خیّام نسبت داده اند، یا از خیّام است ولی خیّام نخواستہ در این رباعی به زبان جدّ و فلسفه سخن بگوید؛ خواسته فقط خیالی را به صورتی زیبا در لباس نظم ادا کند. (1)

با توجه به اینکه تقدیر الهی به معنای قانون داشتن و سنّت داشتن جهان است، اشکال جبر از ناحیه اعتقاد به قضا و قدر نیز حل می گردد. (2)

جبر

اعتقاد به قضا و قدر عمومی و اینکه هر حادثه ای و از آن جمله اعمال و افعال بشر به قضا و قدر الهی است، مستلزم جبر نیست. اعتقاد به قضا و قدر آنگاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوه و نیرو و اراده بشر بدانیم، و حال آنکه از ممتنع ترین ممتنعات این است که ذات حقّ بلا واسطه در حوادث جهان مؤثر باشد؛ زیرا ذات حقّ، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاصّ او ایجاب می کند.

قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست و لازمه قبول اصل علیّت عمومی و اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علی و

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 434.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 141.

معلولی این است که سرنوشت هر موجودی با علل متقدمه خود بستگی داشته باشد، خواه آنکه طبق نظر الهیون مبدأ الهی در کار باشد و یا آنکه طبق نظر مادیون مبدأ الهی در کار نباشد و فقط مبدأ مادی در کار باشد؛ یعنی خواه آنکه نظام اسباب و مسببات را قائم به غیر و منبعث و متکی به مشیت الهی بدانیم و یا آنکه این نظام را مستقل و قائم به ذات فرض کنیم، زیرا مستقل و قائم به ذات بودن نظام سببی و مسببی، و مستقل و قائم به ذات نبودن آن، در مسأله سرنوشت و آزادی بشر تأثیر ندارد. از این رو بسیار جاهلانه است که کسی عقیده جبر را ناشی از اعتقاد به قضا و قدر الهی بداند و از این نظر، اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر را مورد انتقاد قرار دهد.

اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد؛ در حکمت الهی براهینی پولادین که جای هیچ گونه شک و ابهام باقی نمی گذارد، بر بی اساس بودن چنین سرنوشت و قضا و قدری اقامه شده است. اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر، پیوند حتمیت هر حادثه با علل خود و پیوند شکل گرفتن هر حادثه از ناحیه علل خود است، البته این حقیقتی است مسلم، ولی اعتقاد به این گونه سرنوشت از مختصات الهیون نیست. (1)



هر مکتب و روش علمی و فلسفی که به اصل علیّت عمومی اذعان دارد ناچار است این گونه پیوندها را بپذیرد، با این تفاوت که الهیون معتقد هستند سلسله علل در بُعدی غیر از بعدهای زمان و مکان منتهی می شود به علّه العلل و واجب الوجود، یعنی به حقیقتی که او قائم به ذات است و اتکایی به غیر خود ندارد؛ از این رو همه قضاها (حتمیّتها) و همه قدرها (تعینها) در نقطه معینی متوقف می شود. این تفاوت تأثیری در اثبات یا نفی نظر جبر ندارد.

ص: 131

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 384.

آزادی و اختیار

در اینجا یک سؤال پیش می آید و آن اینکه اگر ما قضا و قدر الهی را مستقیماً و بلا واسطه علل و اسباب با حوادث مرتبط بدانیم، دیگر آزادی و اختیار بشر مفهومی نخواهد داشت. و اما با قبول اصل علیّت عمومی آیا می توان آزادی و اختیار بشر را قبول کرد، یا اینکه اصل علیّت عمومی نیز با آزادی و اختیار بشر منافات دارد؟ آیا تنها راه عقیده به آزادی و اختیار بشر این است که اعمال و افعال بشر و اراده او را با هیچ علّت خارجی مربوط ندانیم و نظر اول از سه نظر گذشته را بپذیریم؟

بسیاری از متفکرین قدیم و جدید چنین گمان کرده اند که اصل علیّت عمومی با آزادی و اختیار بشر منافات دارد، و ناچار به اراده به اصطلاح «آزاد»، یعنی به اراده ای که با هیچ علّت

ارتباط ندارد، قائل شده اند و در حقیقت صدفه و اتفاق و گزاف را، و لو در مورد اراده بشر، پذیرفته اند.

گذشته از اینکه اصل علیّت عمومی نه قابل انکار است و نه استثناءپذیر، اگر رابطه اراده را با علّتی ماورای خود انکار کنیم، باید بپذیریم که اعمال و افعال بشر بکلی از اختیار او خارج است؛ یعنی به جای اینکه بتوانیم با قبول نظر عدم ارتباط ضروری اراده با علّتی از علل، نوعی اختیار برای بشر ثابت کنیم، او را بی اختیارتر کرده ایم. (1)

بشر مختار و آزاد آفریده شده است؛ یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است. بشر در کارهای ارادی خود مانند یک سنگ نیست که او را از بالا به پایین رها کرده باشند و تحت تأثیر عامل جاذبه زمین خواه ناخواه به طرف زمین سقوط کند؛ و مانند گیاه نیست که تنها یک راه محدود در جلوی او هست و همین که در شرایط معین رشد و نمو قرار گرفت، خواه ناخواه موادّ

غذایی را جذب و راه رشد و نمو را طی می کند؛ و همچنین مانند حیوان نیست که به حکم غریزه

ص: 132

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 385.



کارهایی انجام دهد. بشر همیشه خود را در سر چهار راه هایی می بیند و هیچ گونه اجباری ندارد که فقط یکی از آنها را انتخاب کند؛ سایر راه ها بر او بسته نیست؛ انتخاب یکی از آنها به نظر و فکر و اراده و مشیت شخصی او مربوط است. یعنی طرز فکر و انتخاب اوست که یک راه خاص را معین می کند.

اینجاست که پای شخصیت و صفات اخلاقی و روحی و سوابق تربیتی و موروثی و میزان عقل و دوراندیشی بشر به میان می آید و معلوم می شود که آینده سعادت بخش یا شقاوت بار هر کسی تا چه اندازه مربوط است به شخصیت و صفات روحی و ملکات اخلاقی و قدرت عقلی و علمی او و بالاخره به راهی که برای خود انتخاب می کند.

تفاوتی که میان بشر و آتش که می سوزاند و آب که غرق می کند و گیاه که می روید و حتی حیوان که راه می رود وجود دارد، این است که هیچ یک از آنها کار و خاصیت خود را از چند کار و چند خاصیت برای خود انتخاب نمی کنند، ولی انسان انتخاب می کند، او همیشه در برابر چند کار و چند راه قرار گرفته است و قطعیت یافتن یک راه و یک کار فقط به خواست شخصی او مرتبط است.

حتمی و غیر حتمی

در اشارات قرآنی و در روایات دینی، از قضا و قدر حتمی و قضا و قدر غیر حتمی یاد شده است و چنین می نماید دو گونه قضا و قدر است: حتمی و غیر قابل تغییر، غیر حتمی و قابل تغییر.

این پرسش پیدا می شود که معنی قضا و قدر غیر حتمی چیست؟ اگر حادثه خاصی را در نظر بگیریم، یا علم ازلی حق و اراده او به آن حادثه تعلق گرفته است یا نگرفته است؛ اگر تعلق نگرفته است، پس قضا و قدر در کار نیست؛ اگر تعلق گرفته است، حتماً باید واقع شود، و الاً لازم می آید

ص: 133

علم حق با واقع مطابقت نکند و لازم می آید

تخلف مراد از اراده حق، که مستلزم نقصان و ناتمامی ذات حق است. (1)

به بیان جامع تر، قضا و قدر در واقع عبارت است از انبعاث و سرچشمه گرفتن همه علل و اسباب از اراده و مشیت و علم حق که علّه العلل است و به اصطلاح، قضا عبارت است از علم به نظام احسن که منشأ و پدیدآورنده آن نظام است.

و از طرفی چنانکه می دانیم قانون علیت عمومی، ضرورت و حتمیت را ایجاب می کند. لازمه قانون علیت این است که وقوع حادثه ای در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش قطعی و حتمی و غیر قابل تخلف بوده باشد، همان طور که واقع نشدن او در غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلف ناپذیر است. علوم، قطعیت خود را مدیون همین قانون اند.

قدرت پیش بینیهای علمی بشر تا حدودی است که به علل و اسباب آشنا باشد، و چون قضا و قدر ایجاب و تقدیر حوادث است از طریق علل و معلولات و در نظام سببی و مسببی، پس

قضا و قدر عین حتمیت و قطعیت است. بنا بر این تقسیم قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی و یا به قابل تبدیل و غیر قابل تبدیل، چه معنی و مفهومی می تواند داشته باشد؟

اینجاست که این بن بست پیش می آید که یا باید مانند اشاعره به یک گونه قضا و قدر بیشتر قائل نباشیم و قابل تبدیل بودن سرنوشت را به هر صورت و هر شکل منکر شویم و بالنتیجه برای بشر هیچ گونه قدرتی در تبدیل سرنوشت و هیچ گونه آزادی و اختیاری قائل نشویم، و یا مانند معتزله منکر قضا و قدر در جریان عالم، لا اقل در افعال و اعمال بشر، بشویم. اکنون باید ببینیم راهی برای خروج از این بن بست هست یا نیست؟

مقدمتاً باید گفته شود همان طوری که نظر اشاعره مبنی بر غیر قابل تبدیل بودن سرنوشت مستلزم نفی قدرت و اختیار بشر و عدم تسلط او بر سرنوشت است، نظر معتزله نیز گذشته از

ص: 134

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 386.

اینکه از جنبه توحیدی و اصول قطعی علم الهی مردود است. زیرا فرضاً قضا و قدر را به مفهوم الهی آن نپذیریم، با مفهوم مادی آن، یعنی حکومت قطعی و تخلف ناپذیر علیت عمومی و فرمانروایی نوامیس به اصطلاح جبری ناشی از آن، چه می توانیم کرد؟ آیا می توانیم قانون علیت را در جریان عالم و لا اقل در اعمال و افعال بشر انکار کنیم؟! معتزله و پیروان آنها این کار را هم کرده اند و منکر اصل ضرورت علی و معلولی شده اند. [\(1\)](#)

عده ای از دانشمندان جدید اروپایی نیز همان افکار معتزله را در این مسأله ابراز داشته اند و از «اراده آزاد»، یعنی اراده ای که تابع قانون علیت نباشد، سخن گفته اند و حتی ادعا کرده اند که قانون علیت فقط در دنیای مادی که از اتمها تشکیل یافته صادق است، اما این قانون در دنیای روحی و در دنیای داخلی اتمها صادق نیست. علت اینکه دانشمندان جدید، عمومیت قانون علیت را مورد تردید قرار داده اند، این است که پنداشته اند قانون علیت یک قانون تجربی است و آنگاه در مواردی که تجربیات علمی بشر نتوانسته روابط علی و معلولی را کشف کند و پدید آمدن معلولی معین را به دنبال علتی معین به دست آورد، خیال کرده اند این موارد از حوزه قانون علیت خارج است.

اصولاً این فرض که تمام قواعد و قوانین علمی بشر و تمام تصورات ذهنی وی از احساس و تجربه سرچشمه می گیرد، از بزرگترین اشتباهاتی است که دامنگیر بسیاری از سیستم های فلسفی غرب شده است و به مقلدان شرقی آنها نیز سرایت کرده است. (2)

نوهّم محال

اگر مقصود از تغییر و تبدیل سرنوشت و غیر حتمی بودن آن از جنبه الهی این باشد که علم و اراده الهی چیزی را ایجاب کند و آنگاه عاملی مستقل که آن عامل از قضا و قدر سرچشمه

ص: 135

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 387.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 388.

نگرفته است، در مقابل آن پیدا شود و آن را بر خلاف آنچه مشیت و اراده و علم حق اقتضا کرده ایجاد کند و یا آنکه آن عامل مستقل خارجی، علم و مشیت حق را عوض کند، البته چنین چیزی محال است؛ و همچنین از جنبه علّیت عمومی، اگر مقصود این باشد که علّیت عمومی چیزی را ایجاد کند و عاملی در مقابل علّیت عمومی پیدا شود و آن را بی اثر کند، البته محال است، زیرا تمام عوامل هستی از علم و اراده حق سرچشمه می گیرد و هر عاملی که در جهان خودنمایی می کند، تجلّی علم و اراده حق و مظهر خواست خداوند و ابزار اجرای قضا و قدر او می باشد، و نیز هر عاملی را که در نظر بگیریم، محکوم قانون علّیت و مظهري از مظاهر آن است.

پس تغییر و تبدیل سرنوشت به معنی قیام عاملی در نقطه مقابل قضا و قدر یا در جهت مخالف قانون علّیت، محال و ممتنع است.

حقیقت ممکن

و اما تغییر سرنوشت به معنی اینکه عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه ای از حلقات علّیت است سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی بشود، و به عبارت دیگر، تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدیل قضا و قدر به حکم قضا و قدر، هر چند شگفت و مشکل به نظر می رسد اما حقیقت است.



شگفت تر آنجاست که قضا و قدر را از جنبه الهی در نظر بگیریم، زیرا تغییر قضا و قدر از این جنبه، مفهوم تغییر در عالم علوی و الواح و کتب ملکوتی و علم الهی به خود می گیرد. مگر ممکن است در علم خداوند تغییر و تبدیل پیدا شود؟! این شگفتی آنگاه به سر حدّ نهایی خود می رسد که حوادث سفلی و مخصوصاً اراده و افعال و اعمال انسانی را سبب تغییراتی و محو و اثباتهایی در عالم علوی و برخی الواح تقدیری و کتب ملکوتی بدانیم. (1)

ص: 136

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 389.

مگر نه این است که نظام سفلی و عینی ناشی از نظام علوی و علمی و منبعث از اوست؟ مگر نه این است که عالم سفلی، دانی است و عالم علوی، عالی؟ مگر نه این است که جهان ناسوت محکوم جهان ملکوت است؟ حالا آیا ممکن است متقابلاً نظام سفلی و لا اقل قسمتی از آن، یعنی عالم انسانی، در نظام علوی و علمی اثر بگذارد و سبب تغییراتی بشود و هرچند خود همین تأثیر نیز به موجب سرنوشت و به حکم قضا و قدر بوده باشد؟ اینجاست که سؤالات عجیب پشت سر هم خودنمایی می کند. آیا علم خدا تغییر پذیر است؟! آیا حکم خدا قابل نقض است؟! آیا دانی می تواند در عالی اثر بگذارد؟! جواب همه اینها مثبت است. بلی، علم خدا تغییر پذیر است؛ یعنی خدا علم قابل تغییر هم دارد. حکم خدا قابل نقض است؛ یعنی خدا حکم قابل نقض هم دارد. بلی، دانی می تواند در عالی اثر بگذارد. نظام سفلی و مخصوصاً



اراده و خواست و عمل انسان بلکه اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان، می تواند عالم علوی را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود، و این عالی ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است.

این همان مسأله عالی و شامخ «بداء» است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»؛⁽¹⁾

خداوند هر چه را بخواهد (که قبلاً ثبت شده است) محو می کند و هر چه را بخواهد (که قبلاً ثبت نشده است) ثبت می کند و کتاب مادر منحصرأزاد اوست.»

در تمام سیستم های معارف بشری سابقه ندارد؛ در میان فرق اسلامی تنها دانشمندانی از شیعه اثناعشریه هستند که در اثر اهتداء و اقتباس از کلمات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) توانسته اند به این حقیقت پی ببرند و این افتخار را به خود اختصاص دهند. پس مسأله «بداء» ریشه قرآنی دارد و از لطیف ترین حقایق فلسفی است.⁽²⁾

ص: 137

1- .سوره رعد: 13، آیه 39.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 390.

اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلّف ناپذیر ندارد، زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده ها و انتخابها و اختیارها که از خود بشر ظهور می کند. تمام امکاناتی که در مورد جمادات و نباتات و افعال غریزی حیوان وجود دارد و تمام «اگر»هایی که در وقوع آنها هست، در افعال و اعمال بشر هست. در رشد یک درخت و یا انجام عمل غریزی یک حیوان، هزاران «اگر» که همان شرایط طبیعی هستند می توانند وجود داشته باشند.

همه آن «اگر»ها در افعال و اعمال انسان هست بعلاوه اینکه در انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح آفریده شده است.

انسان قادر است عملی را که صددرصد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ رادع و مانع خارجی وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت اندیشی ترک کند، و قادر است کاری را که صد در صد مخالف طبیعت اوست و هیچ گونه عامل اجبار کننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت اندیشی و نیروی خرد، آن را انجام دهد. (1)

انسان مانند حیوان تحت تأثیر محرکات نفسانی و رغبتهای درونی واقع می شود، اما در مقابل آنها دست بسته و مسخر نیست؛ از یک نوع حرّیتی برخوردار است. یعنی اگر همه عواملی که برای یک حیوان در انجام عمل غریزی فراهم است و الزاماً او را وادار به عمل و حرکت می کند برای انسان فراهم باشد، تازه راه فعل و ترک برای او از ناحیه عقل و اراده خودش باز است. اینجاست که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختار، یعنی عاملی



که پس از آنکه همه شرایط طبیعی فراهم است در انتخاب فعل و ترک «آزاد» است، معلوم می شود.

ص: 138

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 394.

معنی آزادی انسان این نیست که از قانون علیت آزاد است، زیرا گذشته از اینکه آزادی از قانون علیت فی حدّ ذاته محال است، با اختیار ارتباط ندارد، بلکه این گونه آزادی با اجبار یکسان است. چه فرق می کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور و مکره باشد که بر خلاف میل و خواست خود عمل بکند، یا اینکه خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و با هیچ علتی و از آن جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خود بخود واقع شود؟! اینکه می گوئیم بشر مختار و آزاد است به این معنی است که عمل او از خواست و رضایت کامل او و تصویب قوه تمیز او

سرچشمه می گیرد و هیچ عاملی او را بر خلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی کند؛ نه قضا و قدر و نه عامل دیگر.

نتیجه این می شود؛ چون تمام علل و اسباب، مظاهر قضا و قدر الهی می باشند، در مورد هر حادثه ای، هر اندازه علل و اسباب مختلف و جریانهای مختلف متصور باشد، قضا و قدرهای



گوناگون متصور است. آن جریانی که واقع می شود و صورت می گیرد، به قضا و قدر الهی است و آن جریانی هم که متوقف می شود، به قضا و قدر الهی است.

ص: 139

فصل سوم: نبوت

اشاره

ص: 140

ص: 141

ص: 142

اعتقاد به وحی و نبوت، از نوعی بینش درباره جهان و انسان ناشی می شود یعنی اصل هدایت عامه در سراسر هستی. اصل هدایت عامه لازمه جهان بینی توحیدی اسلامی است، از این رو اصل نبوت لازمه این جهان بینی است. خداوند متعال به حکم اینکه واجب الوجود بالذات است و واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات است، فیاض علی الاطلاق است و به هر نوعی از انواع موجودات در حدی که برای آن موجود ممکن و شایسته است تفضل و عنایت دارد و موجودات را در مسیر کمالشان هدایت می کند. این هدایت، شامل همه موجودات است: از کوچک ترین ذره گرفته تا بزرگترین ستاره و از پست ترین موجود بیجان گرفته تا عالی ترین و راقی ترین جاندارها که ما می شناسیم یعنی انسان. (1)



نبوت به یک اعتبار دومین اصل و به اعتبار دیگر سومین اصل از اصول دین است. اصول دین به یک اعتبار عبارت است از توحید، نبوت و معاد، ولی از دید شیعیان چون دو چیز دیگر هم جزء اصول دین است، گفته می شود که اصول دین پنج است: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد. به هر حال نبوت یکی از ارکان اصول دین است.

مفهوم عمومی که همه مردم از نبوت دارند این است که بعضی از افراد بشر واسطه هستند میان خداوند و سایر افراد بشر، به این نحو که دستورهای خدا را از خدا می گیرند و به مردم اعتقاد به وحی و نبوت، از نوعی بینش درباره جهان و انسان ناشی می شود یعنی اصل هدایت عامه در سراسر هستی. اصل هدایت عامه لازمه جهان بینی توحیدی اسلامی است، از این رو اصل نبوت لازمه این جهان بینی است. خداوند متعال به حکم اینکه واجب الوجود بالذات است و واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات است، فیاض علی الاطلاق است و به هر نوعی از انواع موجودات در حدی که برای آن موجود ممکن و شایسته است تفضل و عنایت دارد و موجودات را در مسیر کمالشان هدایت می کند. این هدایت، شامل همه موجودات است: از کوچک ترین ذره گرفته تا بزرگترین ستاره و از پست ترین موجود بیجان گرفته تا عالی ترین و راقی ترین جاندارها که ما می شناسیم یعنی انسان. (2)

نبوت به یک اعتبار دومین اصل و به اعتبار دیگر سومین اصل از اصول دین است. اصول دین به یک اعتبار عبارت است از توحید، نبوت و معاد، ولی از دید شیعیان چون دو چیز دیگر هم جزء اصول دین است، گفته می شود که اصول دین پنج است: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد. به هر حال نبوت یکی از ارکان اصول دین است.



مفهوم عمومی که همه مردم از نبوت دارند این است که بعضی از افراد بشر واسطه هستند میان خداوند و سایر افراد بشر، به این نحو که دستورهای خدا را از خدا می گیرند و به مردم ابلاغ می کنند. تا این حد را همه در تعریف نبوت قبول دارند. یکی از مسائل این است که

اساساً چه

ص: 143

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج²، ص 155.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج²، ص 155.

نیازی در عالم به این کار هست که دستورهایی از ناحیه خدا به مردم برسد، اصلاً مردم نیاز به چنین چیزی دارند که از ناحیه خدا به آنها دستور برسد، یا چنین نیازی نیست؟ و تازه اگر چنین نیازی هست آیا حتماً راه برآورده شدن این نیاز این است که به وسیله افرادی از بشر این دستورها ابلاغ بشود، راه دیگری وجود ندارد؟ همچنین اگر گفتیم این نیاز هست، این نیاز از چه قسمت است؟ آیا زندگی اجتماعی بشر بدون آنکه یک دستور الهی در آن حکمفرما باشد نظم و نظام نمی پذیرد؟ یا نه؟

باید گفت که سعادت بشر در آن دنیا بستگی دارد به افکار و معتقدات و اخلاقیات و اعمالش در این دنیا، پیغمبران دستورهایی از ناحیه خدا برای بشر آورده اند که فکر و عمل و اخلاق خودش را طوری تنظیم کند که در آن دنیا سعادت مند باشد. و یا هر دو؛ یعنی هم زندگی اجتماعی بشر اگر بخواهد سعادت مندانه باشد احتیاج دارد که آن دستورهای خدایی اجرا

بشود و هم زندگی اخروی بشر، و این دو به یکدیگر پیوسته و وابسته هستند نه اینکه ضد یکدیگر باشند که آنچه زندگی اجتماعی را صالح می کند آن دنیا را خراب کند و بالعکس، بلکه در هر دو، بشر چنین نیازی دارد.

«نبی» و «رسول»

یکی از مسائل که در مورد نبوت در قرآن مطرح شده، این است که در قرآن هم تعبیر «نبی» آمده است و هم تعبیر «رسول»، نبی و رسول، نبیین و رُسل؛ آیا نبوت با رسالت فرق می کند، یعنی دو مقام و دو خصوصیت است؟ یا نه، یک چیز است که با دو اسم تعبیر شده است؟ کلمه «نبی» از ماده «نبا» است. نبا یعنی خبر، البته خبرهای مهم و عظیم و خبرهای صادق. گویا هر خبری را «نبا» نمی گویند، کلمه «حدیث» یا «خبر» را ممکن است بگویند ولی کلمه «نبا» یک اهمیت دیگری دارد. نبی یعنی خبر دهنده و چون انبیاء از خدا خبرهایی آورده و به مردم داده اند، به این اعتبار به آنها گفته اند «نبی».

ص: 144

کلمه «رسول» از ماده «رسالت» است که اصل معنایش رهایی است در مقابل قید. «مرسل» در زبان عرب یعنی رها شده، در مقابل «در قید شده». مثلاً اگر مویی را همین طور رها کنند به پایین، می گویند «ارسله» یعنی رهایش کرد، اما اگر مو را با سنجاقی ببندند این نقطه مقابل ارسال است. ولی این کلمه را در مطلق مورد فرستادن (به کار می برند). وقتی که کسی، کسی یا چیزی را از جایی به جایی می فرستد، به آن می گویند «ارسال»، و «رسول» یعنی فرستاده به طور کلی.

نمایندگانی را که مثلاً یک امیر، یک پادشاه از پیش خودش نزد یک نفر دیگر می فرستد معمولاً در زبان عربی «رسول» می گویند. «رسولی فرستاد» یعنی نماینده ای فرستاد. این، معنی لغوی «رسول»⁽¹⁾.

نیاز به رسالت

بدون شک اگر ما مسأله آخرت را بپذیریم یعنی اگر قبول کنیم که زندگی بشر با مردن در این دنیا پایان نمی پذیرد و نشئه دیگری ماوراء نشئه دنیا هم وجود دارد و بشر در آن نشئه حیات و زندگی دارد و در آنجا هم به نوعی مرزوق است، سعادت دارد، شقاوتی دارد: «و لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ»⁽²⁾

اگر ما مسأله آخرت (برزخ و قیامت) را بپذیریم بدون شک علم و عقل بشر کافی نیست برای تحقیق در مسائل آخرت و تشخیص اینکه چه چیز برای سعادت اخروی نافع است و چه چیز مضر. حتی بشر با علم و عقل خودش اصلاً نمی تواند به وجود یک نشئه ای پی ببرد. تا امروز هم که علم بشر این همه پیش رفته است هنوز مابعد مرگ به عنوان یک مجهول برای بشر تجلی می کند؛ هنوز هم واقعاً قطع نظر از هر فکری، اگر از نظر کلی بخواهیم

ص: 145

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 289.



2- .سوره آل عمران: 3، آیات 169 - 170.

بینیم، به صورت یک مجهول است برای بشر، یعنی بشر نمی تواند این را از نظر علمی صد در صد اثبات کند که چنین چیزی هست (البته یک قرائن و دلایلی هست اما یک امری که از نظر علم، قطعی تلقی شده باشد نیست) کما اینکه از نظر علم نمی تواند این را صد در صد نفی کند و بگوید علم کشف کرده که چنین چیزی نیست؛ جزء مجهولات بشر است.

پس اگر مسأله عالم آخرت را- که پیغمبران اصل وجود آن را خبر داده اند و راه سعادت و راه شقاوت در آنجا را نشان داده اند- در نظر بگیریم نیاز به انبیاء صد در صد قطعی است و جای بحثی در آن نیست.

آن چیزی که بیشتر باید رویش بحث کرد مسأله زندگی اجتماعی است که آیا واقعا این زندگی دنیایی بشر نیازی به پیغمبران دارد یا ندارد؟ اولاً بینیم خود قرآن چه می گوید؟ آیا در قرآن به این مسأله عنایتی هست یا قرآن فقط توجه به عالم آخرت دارد؟

ما می بینیم قرآن تنها مسأله عالم آخرت را بیان نمی کند، مسأله زندگی دنیا را هم از نظر هدف انبیاء مطرح می کند، خیلی هم واضح و صریح. در آیه معروف می فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ (1)

پیامبران خودمان را با دلایل و بیانات فرستادیم، کتاب و مقیاس همراه آنها فرستادیم تا در میان مردم عدالت برپا بشود.» (2)



پس معلوم می شود قرآن ارسال رسل را یک نیازی دانسته و برای آن اصالتی قائل شده است، و در اینجا حتی آن هدف دیگر (یعنی شناخت خداوند) را هیچ ذکر نمی کند؛ در جاهای دیگر ذکر می کند ولی در اینجا این هدف را ذکر نمی کند شاید برای اینکه نشان بدهد که عدالت اجتماعی هم اصالتی دارد و واقعا مورد نیاز است و باید باشد. پس قرآن که نظر داده است که از

ص: 146

1- .سوره حدید: 57، آیه 25.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 290.

ضرورت های زندگی بشر وجود عدالت است، وجود پیغمبران را برای برقراری عدالت لازم و ضروری می داند.

بشر یک موجود خاصی است که زندگی او باید زندگی اجتماعی باشد یعنی بدون اینکه با یکدیگر زندگی کنند و با یکدیگر ارتباط داشته باشند و زندگی تعاونی داشته باشند امکان پذیر نیست، ولی بر خلاف سایر جاندارهای اجتماعی که به حکم غریزه و اجبار زندگی شان اجتماعی است، به حکم غریزه اجبار ندارد که زندگی اش اجتماعی باشد. مقصودم این جهت است که حیوان های اجتماعی از طرف خود خلقت و طبیعت مسخر و مجبورند که اجتماعی زندگی کنند، تقسیم کار را خود خلقت و طبیعت در میان آنها انجام داده، قانون اجتماعی شان را خود خلقت جبرا برای آنها وضع کرده است و آنها هم به طور خودکار،

کار خودشان را انجام می دهند. مثلاً زنبور عسل، ما می خوانیم و می بینیم که تکلیف و وظیفه خودش را اجباراً می داند، یعنی لزومی نیست با تعلیم و تربیت یاد بگیرد و کوشش کند تا بفهمد راه چیست، اجباراً به او داده شده است، وظیفه و راه خودش را اجباراً می داند؛ پست ها هم عوض نمی شود، هر کدام یک مقام معلومی دارند، آن که کارگر است، کارگر است و آن که مهندس است، مهندس است و آن که حاکم و حکمران و ملکه است، ملکه است، حتی ساختمان بدن اینها هم با هم متفاوت است؛ بر عکس بشر که باید زندگی اش زندگی اجتماعی باشد و به حکم اینکه یک موجود مختار و عاقل و آزادی آفریده شده است تمام اینها را خودش باید به اختیار خودش انجام دهد، خودش باید فکر (کند و) برای خودش انتخاب کند. (1)

این نقص ها از نظر غریزی در بشر هست به این معنا که به او این غریزه داده نشده است. حالا چرا داده نشده است، آن خودش یک حساب دیگری دارد که گفته اند چرا داده نشده است. آنوقت بشر به موجب همین که مختار و آزاد آفریده شده است امکان تخلف از وظیفه همیشه

ص: 147

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 291.

برایش هست، و به حکم اینکه غریزه حیات دارد و می خواهد زندگی کند، نفع جو آفریده شده و دنبال منفعت خودش است؛ از این جهت هر فردی آن چیزی که ابتدائاً درباره آن

فکر می کند این است که در اجتماع دنبال هدف های شخص خودش و فرد خودش برود نه دنبال مصلحت اجتماع، یعنی آن چیزی که اول برای بشر و برای فکر بشر مطرح است منفعت فرد است نه مصلحت اجتماع، مصلحت اجتماع را نه خوب تشخیص می دهد و نه به فرض تشخیص دادن رعایت می کند. حیوان اجتماعی به حکم غریزه، مصلحت اجتماع را تشخیص می دهد می رود دنبالش و به حکم غریزه هم آن را اجرا می کند، و بشر در هر دو ناحیه این نیاز را دارد: نیاز دارد به یک هدایت و رهبری که او را به سوی مصالح اجتماعی اش هدایت و رهبری کند، و نیازمند است به یک قوه و قدرتی که حاکم بر وجودش باشد که آن قوه حاکم بر وجودش او را دنبال مصالح اجتماعی بفرستد.

می گویند پیغمبران برای این دو کار آمدند، هم او را به مصالح اجتماعی رهنمایی می کنند و هم - که این دومی - او را موظف می کنند، یک قدرتی بر وجودش مسلط می کنند به نام «ایمان» که به حکم این قدرت آن مصالح اجتماعی را اجرا می کند، دنبال آنچه که مصلحت اجتماعی تشخیص می دهد (حالا یا به حکم وحی یا به حکم عقل و علم، فرق نمی کند) می رود و اگر حکومت دین و حکومت انبیاء در میان بشر در گذشته و حال نبود، به عقیده اینها اصلا بشریتی نبود، یعنی اصلا امروز بشری روی زمین نبود، بشر خودش را خورده بود، اصلا بشر فانی شده بود.

بشر بقای خودش را در روی زمین و همین تمدنی را که امروز در روی زمین دارد مدیون پیغمبران است. آنها، هم انسان را رهبری کردند و هم خودش را از شر خودش نگهداری کردند، و حتی امروز هم که این همه علم پیش رفته و عقل بشر کامل شده است باز هم نقش



انبیاء محفوظ است؛ یعنی همین الآن هم تربیت های انسانی بشر، ارث از گذشته ای است که سر منشأش پیغمبران بوده اند، و مقدار انسانیتی که دارد باز هم از بقایای همان تعلیمات دینی و

ص: 148

کتابهای آسمانی است که اگر فرض کنیم همین الآن تأثیر کتابهای آسمانی را با یک قوه و قدرتی از روح بشر به کلی بیرون بکشیم، این مساوی خواهد بود با فنای بشریت یعنی با از بین رفتن روح انسانیت به طور کلی و قهرا فنای بشریت. (1)

راههای اثبات نبوت

اگر بخواهیم در خصوص راههای اثبات نبوت بحث کنیم به دو شکل می شود بحث کرد. یک شکل را در اصطلاح علمای اسلامی «سبک کلامی» می گویند که فلاسفه این را منکرند و قبول ندارند. یک سبک دیگر را «سبک فلسفی» می گویند.

سبک کلامی در اثبات نبوت

متکلمین - که سبکشان را سبک کلامی می نامند - اساساً قانون علت و معلول و نظام سببی و مسببی را در جهان قبول ندارند و آنچه را هم که دیده می شود تقریباً یک امر تشریفاتی می دانند و (2)

گویی فکر می کنند تقید به نظام علت و معلول نوعی محدودیت قائل شدن برای خداست که بگوییم از یک علت معین معلول معین پیدا می شود، و علاوه بر این کأنه خدا را از کار خودش منعزل کرده ایم؛ می گویند این حرفها در کار نیست، هر چیزی را ما مستقیم و بلا واسطه باید به خدا نسبت دهیم. بعد می گویند خداوند هم چون حکیم است کارها را بر طبق مصلحت انجام می دهد، کاری که خوب است می کند و به مقتضای حکمتش باید هم بکند، اگر نکند به حکمتش ضربه می زند، کار بد را هم نباید بکند، اگر بکند باز به خدایی و حکمتش ضربه می زند. این است که کارهای خوب را تعبیر می کنند که «یجب علی الله» بر خدا واجب است، چون نیک

ص: 149

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 292.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 311.

است بر او واجب است چنین کاری را بکند؛ و کار بد را می گویند - مثلاً - قبیح است بر خدا که چنین بکند.

این سبک استدلال البته سبک صحیحی نیست، چه از آن جهتی که انکار نظام علت و معلول است و چه از نظر اینکه انسان بخواهد خداوند را محکوم یک قاعده و قانون کرده باشد که خدا این کار را می کند به دلیل اینکه اگر نکند خلاف است، یعنی تحت این انگیزه این کار را می کند، اگر این کار را نکند خلاف کرده است، برای اینکه خلاف نکند (این کار را

می کند.) اصلاً «برای» که معنایش حکم انگیزه را داشته باشد، با خدایی یعنی با واجب الوجود بودن، با این که خودش تحت تأثیر هیچ علتی قرار نداشته باشد منافات دارد. و بعلاوه این حسن و قبح هایی که ما درک می کنیم به اصطلاح امور اعتباری بشری است، یعنی اینها یک چیزهایی است که فقط در زندگی بشر صادق است، در غیر آن صادق نیست. ما این طور نخواستیم استدلال کنیم که وجود پیغمبران مفید است، چون ما فرض می کنیم وجودشان مفید است و هر چیزی هم که مفید است خوب است، پس باید خدا این کار را کرده باشد.

سبک فلسفی

یک سبک استدلال دیگری هست که آن به تعبیری که ما عرض کردیم، مسأله احتیاج است، که این خودش یک قانونی است.

مسأله احتیاج این است که اگر یک موجودی در جریان طبیعی خودش، در حیات خودش، در مسیر خودش، به چیزی نیازمند باشد و پیدایش آن چیز هم برای او امکان داشته باشد (این شرط دوم آن است، چون ممکن است نیازی داشته باشد ولی ناممکن باشد)، شیئی به چیزی (1) محتاج باشد و قابلیت اینکه آن چیز به او داده شود وجود داشته باشد، آنوقت اگر داده نشود

ص: 150

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 312.

معنایش این است که قابلیت هست و فاعلیت وجود ندارد، و از نظر فلاسفه هر چه در جهان واقع نمی شود به علت عدم امکان و عدم قابلیت است و هر چیزی که امکان و قابلیت داشته باشد او وجود پیدا می کند.

فلاسفه در مسأله انبیاء و نبوت، اول وارد این بحث شدند که نبوت ممکن است، در مرحله بعد گفته اند که بشریت به نبوت نیازمند است، یعنی نبوت برای زندگی بشر یک خیر و یک سعادت و یک کمال است. به کمک این دو اصل، یکی امکان اصل نبوت به معنی اینکه بشری اتصال داشته باشد با جهان دیگر و از آنجا الهاماتی و القائاتی به او بشود، و دیگر اینکه با نبودن آنها در زندگی بشر خلئی وجود پیدا می کند که منجر به اختلال کلی زندگی بشر می شود، گفته اند پس در نظام جهان ضرورت دارد (1) که نبوتی وجود داشته باشد.

پس این طرز بیان غیر از آن طرز بیانی است که به اصطلاح می گویند تکلیف برای خدا معین می شود، چون خدا مکلف است باید کاری را انجام دهد. صحبت تکلیف نیست، صحبت امر دیگری است. اینکه آنها می گویند خداوند فاعل تام است و از ناحیه او منع فیض امکان ندارد، بخل در ذات او وجود ندارد.

اما آن بیان مختصری که ما راجع به اصل نیاز داشتیم که گفتیم بعضی دو ایراد به ما کردند، یکی اینکه اصلاً شما نمی توانید اثبات کنید که بشریت نیازی به انبیاء داشته و دارد، دوم اینکه به فرض اینکه اثبات شود دلیل نمی شود. درباره اصل مسأله نیاز بیان شد بشر در سطحی

که زندگی می کند زندگی او زندگی یک موجود مختار است یعنی یک موجودی که با اراده خودش و با انتخاب و تصمیم خودش باید کار کند، یعنی به این مرحله از کمال وجودی رسیده است که با جمادات و نباتات و حیوانات فرق می کند که حیات او یک حیاتی است که با انتخاب و تصمیم و اراده خودش باید کارها را انجام بدهد، یک موجود آزاد مختار. این موجود آزاد مختار زندگی اش

ص: 151

1- . وقتی می گویند «وجوب» یعنی ضروری است.

هم یک زندگی اجتماعی است، همین که گفته اند مدنی بالطبع است، یعنی اگر بخواهد انفرادی زندگی کند نمی تواند باقی بماند، بقای او به همین است که [\(1\)](#)

اجتماعی زندگی کند، اصلاً ساختمانش به گونه ای است که باید با کمک یکدیگر زندگی کنند، چه از نظر استعدادهای جسمی و چه از نظر استعدادهای روحی و معنوی که دارد.

آنگاه زندگی اجتماعی اش مشروط به وجود یک ایمان است، یعنی آن حالت طبیعی و غریزی که خودش دارد که هر فردی فقط منفعت خودش را می خواهد و بس، و منفعت خودش را بر مصلحت جمع مقدم می دارد، قادر نیست که زندگی اجتماعی او را اداره کند، باید یک ایمانی بر وجودش حکومت کند که به موجب آن ایمان، قوانین و مقرراتی که به خاطر مصالح اجتماع وضع شده است (حالا یا من جانب الله یا از جانب خود مردم، که البته

لا اقل اصولش باید من جانب الله باشد)، قوانینی که اداره کننده اجتماع است (چون زندگی اجتماعی که بدون قانون نمی شود) احترام پیدا کند و زندگی بشر اداره شود؛ و عرض کردیم عملاً هم زندگی بشر را همین چیزهایی که اسم آنها را «اخلاق» می گذارند اداره کرده است، همین پایبندیها به راستی و امانت و ... از روی ایمان، نه اینکه من راست بگویم روی حساب دقیق منفعت، برای اینکه اگر دروغ بگویم دیگران هم دروغ خواهند گفت و آنگاه ضرر من بیشتر خواهد بود؛ راست بگوید به خاطر ایمان به راستی، امانت داشته باشد به خاطر ایمان به امانت، دزدی نکند به خاطر ایمان به اینکه نباید دزدی کند.

اصل نیازمندی را نمی شود انکار کرد و گفت چنین نیازی وجود ندارد. و تا امروز هم که عصر ترقی بشر است، این نظریه که بشریت نیازی به قانون ندارد نیامده، این هم که بشریت احتیاج به ایمان به قانون ندارد باز هم نیامده، فقط مطلبی که هست این است که آیا می شود این ایمان را و این قانون را از غیر طریق نبوت به وجود آورد یا نه؟ بحثی که در عصر امروز مطرح است این

ص: 152

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 312.

است که آیا می شود قانون را توأم با یک ایمان واقعی به آن، از غیر طریق انبیاء به وجود آورد، و لااقل در عصر حاضر به وجود آورد؟ اگر در گذشته بشر قادر نبوده است چنین قوانینی و چنین ایمان به قوانینی پدید آورد آیا در عصر حاضر قادر است؟ همین طور که



احزاب و مسلکها در اثر تربیتها تا حدودی این کار را می کنند که هم قانون به وجود می آورند و هم ایمان به قانون و فداکاری در راه قانون؛ که اگر ما توانستیم بگوییم نه، این چیزی هم که هست یک امر پایداری نیست، اگر این مطلب را هم توانستیم ثابت کنیم، احتیاج به نبوت را در همه عصرها ثابت کرده ایم و اگر نتوانستیم نه. (1)

می توان فلسفه ارسال پیامبران را در یک جمله چنین بیان داشت: آنچه از بیان ابوعلی سینا(ره) استفاده می شود این است که دعوت به معرفه الله و تذکار حق و قیامت و حتی تشریح عبادات همه به منظور تأمین زندگی عادلانه اجتماعی است. (2)

اختصاصات و ویژگی های پیامبران

اشاره

پیامبران الهی که از طریق وحی با ریشه و مبدأ هستی اتصال پیدا می کنند، دارای امتیازات و اختصاصاتی می باشند که اکنون به آنها اشاره می شود:

1. اعجاز

هر پیامبری که از جانب خدا مبعوث می شود از قدرت و نیرویی خارق العاده برخوردار است و با آن قدرت خارق العاده یک یا چند اثر ما فوق قدرت بشر ابراز می دارد که نشان دهنده بهره مندی او از آن نیروی خارق العاده الهی است و گواه راستین بودن دعوت او و آسمانی بودن سخن اوست.

ص: 153

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 314.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، درسهای اشارات، نجات، الهیات، ج 7، ص 122.

قرآن کریم آثار خارق العاده ای را که پیامبران به اذن خدا برای گواهی بر صدق گفتار خود ارائه می کرده اند «آیت» یعنی نشانه و علامت نبوت می خوانند و متکلمین اسلامی از آن نظر که این علامتها عجز و ناتوانی سایر افراد را آشکار می سازد «معجزه» می نامند. (1)

قرآن کریم نقل می کند که مردم هر زمان از پیامبران زمان خویش تقاضای «آیت» و «معجزه» می کردند و آن پیامبران به این تقاضا که تقاضایی معقول و منطقی بود- زیرا از طرف مردمی جویای حقیقت صورت می گرفت و بدون آن برای آن مردم راهی به شناخت پیامبری آن پیامبر نبود (جواب مثبت می دادند، ولی اگر تقاضای معجزات به منظور دیگری جز جویندگی حقیقت صورت می گرفت) مثلاً به صورت «معامله» پیشنهاد می شد که اگر فلان کار را بکنی ما در عوض دعوت تو را می پذیریم- پیامبران از انجام آن استنکاف می کردند. قرآن کریم معجزات زیادی برای پیغمبران نقل کرده است از مرده زنده کردن و بیمار لاعلاج را شفا دادن تا در گهواره سخن گفتن و عصا را تبدیل به اژدها کردن و از نهان و آینده خبر دادن.

2. عصمت

اشاره

از جمله مختصات پیامبران «عصمت» است. عصمت یعنی مصونیت از گناه و از اشتباه، یعنی پیامبران نه تحت تأثیر هواهای نفسانی قرار می گیرند و مرتکب گناه می شوند و نه در کار خود دچار خطا و اشتباه می شوند. برکناری آنها از گناه و از اشتباه، حدّ اعلاّی قابلیت اعتماد را به آنها می دهد. اکنون ببینیم این مصونیت به چه صورت است؟ آیا مثلاً به این صورت است که هر وقت می خواهند مرتکب گناه یا اشتباه شوند یک مأمور غیبی می آید و مانند پدری که مانع

لغزش فرزندش می شود جلوی آنها را می گیرد؟ و یا به این صورت است که پیامبران سرشت و ساختمانشان طوری است که نه امکان گناه در آنهاست و نه امکان اشتباه، آن چنان که مثلاً یک

ص: 154

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 159.

فرشته زنا نمی کند به دلیل اینکه از شهوت جنسی خالی است و یا یک ماشین حساب اشتباه نمی کند به دلیل اینکه فاقد ذهن است؟ و یا اینکه گناه نکردن و اشتباه نکردن پیامبران معلول نوع بینش و درجه یقین و ایمان آنهاست؟ البته تنها همین شق صحیح است. اکنون هر یک از این در مصونیت را جداگانه ذکر می کنیم. (1)

* مصونیت از گناه

انسان یک موجود مختار است و کارهای خویش را بر اساس منافع و مضار و مصالح و مفاسدی که تشخیص می دهد انتخاب می کند، از این رو «تشخیص» نقش مهمی در اختیار و انتخاب کارها دارد، محال است که انسان چیزی را که بر حسب تشخیص او مفید هیچ گونه فایده ای نیست و از طرف دیگر زیان و ضرر دارد انتخاب کند، مثلاً انسان عاقل علاقه مند به حیات، دانسته خود را از کوه پرت نمی کند و یا زهر کشنده را نمی نوشد.

افراد مردم از نظر ایمان و توجه به آثار گناهان متفاوت اند، به هر اندازه که ایمانشان قوی تر و توجه شان به آثار گناهان شدیدتر باشد، اجتنابشان از گناه بیشتر و ارتکاب آن کمتر می شود. اگر درجه ایمان در حدّ شهود و عیان برسد، به حدّی که آدمی حالت خود را در حین ارتکاب گناه حالت شخصی ببیند که می خواهد خود را از کوه پرت کند و یا زهر کشنده ای را بنوشد، در اینجا احتمال اختیار گناه به صفر می رسد، یعنی هرگز به طرف گناه نمی رود. چنین حالی را «عصمت از گناه» می نامیم. پس عصمت از گناه ناشی از کمال ایمان و شدت تقواست. ضرورتی ندارد که برای اینکه انسان به حدّ «مصونیت» و «معصومیت» از گناه برسد یک نیروی

خارجی جبراً او را از گناه بازدارد و یا شخص معصوم به حسب سرشت و ساختمان، مسلوب القدره باشد.

اگر انسانی قدرت بر گناه نداشته باشد و یا یک قوه ای جبری همواره جلوگیری او از گناه باشد، گناه نکردن او برایش کمالی شمرده نمی شود، زیرا او مانند انسانی است که در یک زندان حبس

ص: 155

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 160.

شده و قادر به خرافکاری نیست. خرافکاری نکردن چنین انسانی را به حساب درستی و امانت او نتوان گذاشت.

* مصونیت از اشتباه

مصونیت از اشتباه نیز مولود نوع بینش پیامبران است. اشتباه همواره از آنجا رخ می دهد که انسان به وسیله یک حسّ درونی یا بیرونی با واقعیتی ارتباط پیدا می کند و یک سلسله صورت های ذهنی از آنها در ذهن خود تهیه می کند و با قوه عقل خود آن صورت ها را تجزیه و ترکیب می کند و انواع تصرّفات در آنها می نماید، آنگاه در تطبیق صورت های ذهنی به واقعیتهای خارجی و در ترتیب آن صورت ها گاه خطا و اشتباه رخ می دهد. اما آنجا که انسان مستقیماً با واقعیت های عینی به وسیله یک حسّ خاص مواجه است و ادراک واقعیت عین اتصال با واقعیت است نه [\(1\)](#) صورتی ذهنی از اتصال با واقعیت، دیگر خطا و اشتباه معنی ندارد. پیامبران الهی از درون خود با واقعیت هستی ارتباط و اتصال دارند. در متن واقعیت، اشتباه فرض نمی شود، مثلاً اگر ما صد دانه تسبیح را در ظرفی بریزیم و باز صد دانه دیگر را، و این عمل را صد بار تکرار کنیم، ممکن است ذهن ما اشتباه کند و خیال کند این عمل نود و نه بار و

یا صد و یک بار تکرار شده است، اما محال است که خود واقعیت اشتباه کند و با اینکه عمل بالا صد بار تکرار شده است مجموع دانه ها کمتر یا بیشتر بشود.

انسانهایی که از نظر آگاهیها در متن جریان واقعیت قرار می گیرند و با بن هستی و ریشه وجود و جریانها متصل و یکی می شوند، دیگر از هرگونه اشتباه مصون و معصوم خواهند بود.

ص: 156

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 161.

تفاوت پیامبران و نوابغ

از همین جا می توان به تفاوت پیامبران و نوابغ پی برد. نوابغ افرادی هستند که نیروی فکر و تعقل و حسابگری قوی دارند، یعنی از راه حواس خود با اشیاء تماس می گیرند و با نیروی حسابگر عقل خود بر روی فراورده های ذهنی خود کار می کنند و به نتیجه می رسند و احیانا خطا می کنند. پیامبران الهی علاوه بر برخورداری از نیروی خرد و اندیشه و حسابگریهای ذهنی، به نیروی دیگری به نام وحی مجهز هستند و نوابغ از این نیرو بی بهره اند و به همین جهت به هیچ وجه نتوان پیامبران را با نوابغ مقایسه کرد، زیرا مقایسه هنگامی صحیح است که کار هر دو گروه از یک نوع و از یک سنخ باشد، اما از آنجا که از دو نوع و دو سنخ است مقایسه غلط است. مثلا صحیح است که قوه بینایی و یا قوه شنوایی و یا قوه



فکر دو نفر را با هم مقایسه کنیم، اما صحیح نیست که قوه بینایی یک نفر را با قوه شنوایی یک نفر دیگر مقایسه کنیم و بگوییم کدامیک قوی تر است. نبوغ نوابغ مربوط است به نیروی تفکر و اندیشه بشری، و فوق العادگی پیامبران مربوط است به نیروی دیگری به نام وحی و اتصال به مبدأ هستی، و لهذا قیاس گرفتن آنها با یکدیگر غلط است.⁽¹⁾

3. رهبری

«پیامبری» با آنکه از مسیر معنوی به سوی خدا و تقرّب به ذات او و بریدن از خلق (سیر من الخلق الی الحق) آغاز می شود- که مستلزم انصراف از برون و توجه به درون است- ولی سرانجام با بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سازمان بخشیدن به زندگی انسان و هدایت آن در یک مسیر صحیح (سیر بالحق فی الحق) پایان می یابد. کلمه «نبی» در زبان عربی به معنی

ص: 157

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 162.

«خبرآورنده» است- و در فارسی کلمه «پیامبر» همان معنی را می دهد- و کلمه «رسول» در زبان عربی به معنی «فرستاده» است.

پیامبر پیام خدا را به خلق خدا ابلاغ می کند و نیروهای آنها را بیدار می نماید و سامان می بخشد و به سوی خداوند و آنچه رضای خداوند است یعنی صلح و صفا و اصلاح طلبی و



بی آزاری و آزادی از غیر خدا و راستی و درستی و محبت و عدالت و سایر اخلاق حسنه، دعوت می کند و بشریت را از زنجیر اطاعت هوای نفس و اطاعت انواع بتها و طاغوتها رهایی می بخشد.

4. خلوص نیت

پیامبران به حکم اینکه تکیه گاه خدایی دارند و هرگز از یاد نمی برند که «رسالتی» از طرف خداوند بر عهده آنها گذاشته شده است و کار «او» را انجام می دهند، در کار خود نهایت «خلوص» را دارند، یعنی هیچ منظوری و هیچ هدفی جز هدایت بشر که خواسته خداوند است ندارند، از مردم «اجر» برای انجام رسالت خود نمی خواهند.

قرآن کریم در سوره الشعراء به طور خلاصه گفتار بسیاری از پیامبران را در مواجهه با قومشان نقل کرده است و البته هر پیغمبری به مناسبت مشکل و مشکلاتی که در راه خویش

می دیده است یک نوع پیام برای قوم خود داشته است، ولی یکی از مطالبی که در پیام همه پیامبران تکرار شده است این است که: «من اجر و مزدی از شما نمی خواهم». بنابراین خلوص و بی نظری، یکی از مشخصات پیامبری است و به همین جهت پیام پیامبران همواره با یک «قاطعیت» بی نظیر همراه است.

پیامبران به حکم اینکه خود را «مبعوث» احساس می کنند و در رسالت خویش و ضرورت آن و ثمربخشی آن کوچک ترین تردیدی ندارند، با چنان «قاطعیتی» پیام خویش را تبلیغ می کنند و از آن دفاع می کنند که ماندی برای آن نتوان یافت.

ص: 158

موسی به عمران به اتفاق برادرش هارون در حالی که جامه هایی پشمینه بر تن و (1)

عصاهای چوبین در دست داشتند و همه تجهیزات ظاهریشان منحصر به این بود، بر فرعون وارد شدند و او را دعوت کردند و با کمال قاطعیّت ابراز داشتند: اگر دعوت ما را نپذیری زوال حکومت تو قطعی است و اگر دعوت ما را بپذیری و به راهی که ما می خواهیم وارد شوی ما عزّت تو را تضمین می کنیم. فرعون با تعجّب فراوان گفت: اینها را ببینید که از تضمین عزّت من در صورت پیروی آنها و گرنه زوال حکومت من سخن می گویند! (2)

پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) در سالهای اوّل بعثت که عدّه مسلمانان شاید از شمار انگشتان دو دست تجاوز نمی کرد، در جلسه ای که تاریخ آن را به نام جلسه «یوم الانذار» ضبط کرده است، بزرگان بنی هاشم را گرد آورد و رسالت خویش را به آنان ابلاغ فرمود و با صراحت و قاطعیّت اعلام کرد که دین من جهانگیر خواهد شد و سعادت شما در پیروی و قبول دعوت من

است. این سخن آن چنان سنگین و باور نکردنی آمد که جمعیت با تعجّب به یکدیگر نگاه کردند و جوابی نداده متفرّق شدند.

هنگامی که ابو طالب عموی پیغمبر اکرم پیام قریش را- مبنی بر اینکه حاضریم او را به پادشاهی برگزینیم، زیباترین دختران خود را به زنی به او بدهیم، او را ثروتمندترین فرد خود گردانیم به شرط اینکه از سخنان خود دست بردارد- به آن حضرت ابلاغ کرد، در جواب



فرمود: «به خدا قسم اگر خورشید را در یک کفم و ماه را در کف دیگرم قرار دهند، هرگز از دعوت خود دست بر نمی دارم».

ص: 159

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 164.

2- . نهج البلاغه، خطبه 190.

آری، همان طور که عصمت از گناه و عصمت از اشتباه در رهبری انسانها، از لوازم مجهز بودن به نیروی وحی و اتصال به خداست، خلوص و همچنین قاطعیت نیز از لوازم پیامبری است. (1)

5. سازندگی

پیامبران که به نیروها تحرک می دهند و سامان می بخشند، صرفاً در جهت ساختن فرد و ساختن جامعه انسانی است، و به عبارت دیگر، در جهت سعادت بشری است، محال و ممتنع است که در جهت فاسد کردن فرد و یا تباهی جامعه انسانی صورت گیرد.

بنابراین اگر اثر دعوت یک مدعی پیامبری، فاسد ساختن انسانها، از کار انداختن نیروهای آنها یا به فحشاء و هرزگی افتادن انسانها و یا تباهی جامعه انسانی و انحطاط مجتمع انسانی باشد، خود دلیل قاطعی است بر اینکه این مدعی در دعوی خودش صادق نیست. اقبال لاهوری در اینجا نیز سخن ارزنده ای دارد، می گوید:



«راه دیگری برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر (حقیقی بودن رسالتش و واقعیت داشتن اتصال درونی اش با خدا) آزمودن انواع انسانی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است.»⁽²⁾

6. درگیری و مبارزه

در افتادن با شرکها، خرافه ها، جهالت ها، ساخته های خیال بافانه، ظلم ها و ستم ها و ستمگری ها یکی دیگر از علائم و نشانه های صداقت پیامبری یک مدعی پیامبری است، یعنی محال است که یک نفر پیامبر واقعی از جانب خدا برگزیده شود و در پیامش⁽³⁾

چیزی باشد که بوی

ص: 160

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 165.

2- . اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ص 144.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 166.

شرک بدهد و یا به کمک ظالم و ستمگر بشتابد و ظلم و بی عدالتی را تأیید نماید و یا در برابر شرک ها، جهالت ها، خرافات، ستمگری ها سکوت کند و به ستیزه و مبارزه برنخیزد.

توحید، عقل، عدل از اصول دعوت همه پیامبران است و تنها دعوت افرادی که در این مسیر دعوت می کنند قابل مطالعه و مطالعه دلیل و معجزه است، یعنی اگر شخصی در پیام خود

چیزی بر ضدّ توحید یا بر ضدّ حکم قطعی و مسلّم همه عقول و یا بر ضدّ عدل و تأیید ظلم بیاورد، پیامش ارزش مطالعه و مطالبه دلیل هم ندارد، همچنان که اگر یک مدّعی پیامبری مرتکب گناه یا اشتباه شود و یا توانایی رهبری خلق را نداشته باشد- هر چند منشأ این ناتوانی یک عیب جسمانی و یک بیماری نفرت آور نظیر جذام باشد- یا دعوتش در مسیر سازندگی انسانها نباشد، پیامش ارزش مطالبه دلیل و معجزه ندارد. بنابراین چنین اشخاصی به فرض (به فرض محال) اعجازگر هم باشند و معجزات فراوانی هم ارائه نمایند، عقل پیروی آنها را جایز نمی شمارد.

جنبه بشری

پیامبران با همه جنبه های خارق العاده ای که دارند از قبیل معجزه، عصمت از گناه، عصمت از اشتباه، رهبری بی نظیر، سازندگی بی نظیر، درگیری بی نظیر با شرک ها، خرافه ها و ستمگری ها، از جنس بشر هستند، یعنی همه لوازم بشریت را دارند: مانند دیگران می خورند، می خوابند، راه می روند، تولید مثل می کنند و بالأخره می میرند، همه نیازهایی که لازمه بشریت است در آنها هست. پیامبران مانند دیگران مکلف و موظف هستند و تکالیفی که به وسیله آنها به مردم دیگر ابلاغ می شود، شامل خود آنها هم هست، حرام و حلالها درباره آنها هم هست و احیاناً برخی تکالیف شدیدتر متوجه آنها می شود، آن چنان که بر رسول اکرم تهجد یعنی بیداری آخر شب و نافله شب واجب بود.

پیامبران هرگز خود را از تکالیف استثناء نمی کنند. آنها مانند دیگران و بیش از دیگران از خدا می ترسند، بیش از دیگران خدا را عبادت می کنند، نماز می خوانند، روزه می گیرند، جهاد می کنند، زکات می دهند، به خلق خدا احسان می کنند، برای زندگی خود و دیگران تلاش می کنند.

تفاوت پیامبران با دیگر مردمان صرفاً در مسأله وحی و مقدمات و لوازم وحی است. (1)

وحی، پیامبران را از بشریت خارج نمی سازد، بلکه آنها را نمونه انسان کامل و الگوی دیگران می سازد، به همین دلیل، پیشرو و راهبر دیگران می شوند.

پیامبران صاحب شریعت

پیامبران به طور کلی دو دسته هستند: یک دسته اقلیت اند که مستقلاً به خود آنها یک سلسله قوانین و دستورات وحی شده است و مأموریت یافته اند آن قوانین را به مردم ابلاغ و مردم را بر اساس آن قوانین و دستورات هدایت نمایند. این پیغمبران در اصطلاح قرآن به نام «اولی العزم» خوانده می شوند. حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و خاتم الانبیاء (علی نبینا و آله و علیهم السلام) پیامبران اولی العزم و صاحب شریعت بوده اند و به هر یک از اینها یک سلسله دستورها و قوانین وحی شده است که به مردم ابلاغ و مردم را بر اساس آن قوانین تربیت کنند.

دسته دوم پیامبرانی هستند که از خود شریعت و قوانینی نداشته اند، بلکه مأمور تبلیغ و ترویج شریعت و قوانینی بوده اند که در آن زمان وجود داشته است. اکثریت پیامبران از این گروه



می باشند، مثلاً هود و صالح و لوط و اسحاق و اسماعیل و یعقوب و یوسف و یوشع و شعیب و هارون و زکریا و یحیی از این دسته اند. (2)

ص: 162

- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 167.
- 2- مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 168.

نقش تاریخی پیامبران

اشاره

اینکه پیامبران نقش مؤثری در تاریخ داشته اند و مردمی بی اثر و نقش نبوده اند، حتی از طرف مخالفان دین و مذهب جای انکار نیست. پیامبران در گذشته مظهر یک قدرت عظیم ملی بوده اند. قدرتهای ملی در گذشته منحصر بوده به قدرتهای ناشی از گرایشهای خونی و

قبیله ای و میهنی که سران قبائل و سرداران ملی مظهر آن به شمار می رفته اند، و دیگر قدرتهای ناشی از گرایشهای اعتقادی و ایمانی که پیامبران و ارباب ادیان مظهر آن به شمار می رفته اند. (1)

در میان نقشهای مختلفی که پیامبران در گذشته داشته اند احیاناً مواردی پیدا می شود که تکامل شعور اجتماعی بشر موجب بی نیازی از پشتوانه تعلیمات دینی است، ولی اساسی



ترین نقشها همانهاست که در گذشته بوده و در آینده به قوت خود باقی خواهد بود. اینک موارد تأثیر تعلیمات پیامبران در تکامل تاریخی:

1. تعلیم و تربیت

تعلیم و تربیت در گذشته انگیزه دینی و مذهبی داشته است. انگیزه مذهبی در گذشته یار و یاور معلّمان و پدران و مادران بوده است. این مورد از مواردی است که تکامل شعور اجتماعی، نیاز به انگیزه مذهبی را رفع کرده است.

2. استوار ساختن میثاق‌ها و پیمان‌ها

زندگی اجتماعی بشر بر اساس محترم شمردن پیمانها و میثاقها و قراردادهای و وفای به عهدهاست. احترام به عهد و پیمان یکی از ارکان جنبه انسانی تمدن بشری است. این نقش را همواره مذهب بر عهده داشته است و هنوز که هنوز است جانشینی پیدا نکرده است. ارزشهای

ص: 163

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 171.

اخلاقی منهای مذهب در حکم اسکناس بدون پشتوانه است که زود بی اعتباری اش روشن می شود. (1)

3. آزادی از اسارت‌های اجتماعی

نقش پیامبران در مبارزه با استبدادها و اختناقها و درگیری با مظاهر طغیان، از اساسی‌ترین نقش‌هاست. قرآن بر این نقش پیامبران تأکید فراوان دارد: اولاً پیاداشتن عدل را به عنوان هدف بعثت و رسالت ذکر می‌کند، ثانياً در داستانهای خود درگیریهای پیامبران را با مظاهر استبداد مکرر یادآوری می‌کند و در برخی آیات خود تصریح می‌کند که طبقه‌ای که با پیامبران همواره در ستیز بوده‌اند، این طبقه بوده‌اند.

هدف نبوتها و بعثتها

هدف اصلی از مبعوث شدن پیامبران و به اصطلاح منظور نهایی از ارسال رسل و انزال کتب چیست؟ (2)

1. پیامبران از نظر هدف ثنوی بوده‌اند، یعنی دو مقصد مستقل داشته‌اند. یکی از این دو مقصد به زندگی اخروی و سعادت اخروی بشر مربوط است (توحید نظری و توحید عملی فردی) و دیگری به سعادت دنیوی او (توحید اجتماعی). پیامبران از آن نظر که در اندیشه سعادت دنیوی بشر بوده‌اند، به توحید اجتماعی پرداخته‌اند و از آن جهت که می‌خواستند سعادت اخروی بشر را تأمین کنند، به توحید نظری و توحید عملی فردی که صرفاً روحی و ذهنی است پرداخته‌اند.

2.



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 172.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 175.

2. هدف اصلی، توحید اجتماعی است، توحید نظری و توحید عملی فردی مقدمه لازم توحید اجتماعی است. توحید نظری مربوط به شناخت خداوند است. برای انسان هیچ ضرورتی نیست که خدا را بشناسد یا نشناسد، تنها عامل محرک روح او خدا باشد یا هزاران چیز

دیگر ولی نظر به اینکه کمال انسان در «ما» شدن و توحید اجتماعی است و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست، خداوند معرفت خود و پرستش خود را فرض کرده است تا توحید اجتماعی محقق گردد.

3. هدف اصلی، شناختن خدا و نزدیک شدن و رسیدن به اوست، توحید اجتماعی مقدمه و وسیله وصول به این هدف عالی است، زیرا در جهان بینی توحیدی، جهان ماهیت «از اویی» و «به سوی اویی» دارد، از این رو کمال انسان در رفتن به سوی او و نزدیک شدن به اوست. انسان از یک امتیاز خاص بهره مند است و آن اینکه به حکم «نَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»⁽¹⁾

واقعیتش واقعیت خدایی است. فطرت بشر فطرت خداجویانه است، از این رو سعادتش، کمالش، نجاتش، خیر و صلاح و فلاحش در معرفت خدا و پرستش و پیمودن بساط قرب اوست، ولی نظر به اینکه انسان بالطبع اجتماعی است و اگر انسان را از جامعه جدا کنیم دیگر انسان نیست و اگر بر جامعه نظامات متعادل اجتماعی حکمفرما نباشد حرکت خداجویانه⁽²⁾



انسان امکان پذیر نیست، پیامبران به اقامه عدل و قسط و نفی ظلم و تبعیض پرداخته اند. علی هذا ارزشهای اجتماعی از قبیل عدل، آزادی، مساوات، دموکراسی و همچنین اخلاق اجتماعی از قبیل جود، عفو، محبت و احسان ارزش ذاتی ندارند و بالذات کمالی برای بشر محسوب نمی شوند، همه ارزششان ارزش مقدّمی و وسیله ای است که با قطع نظر از ذی المقدمه، بود و نبود آنها علی السویه است، اینها

ص: 165

1- .سوره حجر: 15، آیه 29 - سوره ص: 38، آیه 72.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 177.

شرایط وصول به کمال اند نه خود کمال، مقدمات فلاح و رستگاری اند نه خود فلاح و رستگاری، وسائل نجات اند نه خود نجات.

4. همچنان که در نظریه سوم آمده است غایت انسان و کمال انسان، بلکه غایت و کمال واقعی هر موجودی، در حرکت به سوی خدا خلاصه می شود و بس. ادّعی اینکه پیامبران از نظر هدف ثنوی بوده اند شرک لا یغفر است، همچنان که ادّعی اینکه هدف نهایی پیامبران فلاح دنیوی است و فلاح دنیوی جز برخورداری از مواهب طبیعت زندگی در سایه عدل و آزادی و برابری و برادری نیست، ماده پرستی است، ولی بر خلاف نظریه سوم ارزشهای اجتماعی و اخلاقی با اینکه مقدمه و وسیله وصول به ارزش اصیل و یگانه انسان یعنی خداشناسی و خداپرستی هستند، فاقد ارزش ذاتی نیستند.

علل تجدید نبوتها

با اینکه نبوت یک جریان پیوسته است و پیام خدا یعنی دین یک حقیقت بیشتر نیست، علل تجدید نبوتهای تشریحی و تبلیغی و ظهور پیامبران پیاپی و متوقف شدن همه آنها بعد از ظهور خاتم الانبیاء این است که:

اولاً بشر قدیم به علت عدم رشد و عدم بلوغ فکری قادر به حفظ کتاب آسمانی خود نبود، معمولاً کتب آسمانی مورد تحریف و تبدیل قرار می گرفت و یا بکلی از بین می رفت، از این رو لازم می شد که این پیام تجدید شود. زمان نزول قرآن یعنی چهارده قرن پیش مقارن است با دوره ای که بشریت، کودکی خود را پشت سر گذاشته و موارث علمی و دینی خود را می تواند حفظ کند و بنابراین در آخرین کتاب مقدس آسمانی یعنی قرآن تحریفی رخ نداده. مسلمین از ساعت نزول هر آیه عموماً آن را در دلها و در نوشته ها حفظ می کردند به گونه ای که امکان هر گونه تغییر و

ص: 166

تبدیل و تحریف و حذف و اضافه از بین می رفت، لذا دیگر تحریف و نابودی در کتاب آسمانی رخ نداد و این علتی که یکی از علل تجدید نبوت بود منتفی گشت.

ثانیا در دوره های پیش، بشریت به واسطه عدم بلوغ و رشد قادر نبود که یک نقشه کلی برای مسیر خود دریافت کند و با راهنمایی آن نقشه، راه خویش را ادامه دهد، لازم بود مرحله به مرحله و منزل به منزل راهنمایی شود و راهنمایانی همیشه او را همراهی کنند. ولی

مقارن با دوره رسالت ختمیه و از آن به بعد، این توانایی که نقشه کلی دریافت کند برای بشر پیدا شده است و برنامه دریافت راهنمایی های منزل به منزل و مرحله به مرحله متوقف گشت. علت تجدید شریعتها علاوه بر علت پیشین - نابودی یا وقوع تحریف در کتب آسمانی - این بود که بشر قادر نبود برنامه کلی و طرح جامع خود را دریافت نماید. با پیدایش این امکان و این استعداد، طرح کلی و جامع در اختیار بشر قرار گرفت و این علت تجدید نبوتها و شرایع نیز منتفی گشت. علمای امت متخصصانی هستند که با استفاده از نقشه کلی راهنمایی که اسلام به دست می دهد و با تدوین و تنظیم آیین نامه ها و تاکتیکهای موقت، راه را می نمایند.

ثالثا غالب پیامبران، بلکه اکثریت قریب به اتفاق آنها پیامبر تبلیغی بوده اند نه تشریحی. پیامبران تشریحی شاید از انگشتان یک دست تجاوز نکنند. کار پیامبران تبلیغی، ترویج و تبلیغ و اجرا و تفسیر شریعتی بود که حاکم بر زمان آنها بوده است. (1)

علمای امت در عصر خاتمیت که عصر علم است قادر هستند با معرفت به اصول کلی اسلام و شناخت شرایط زمان و مکان، آن کلیات را با شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی تطبیق دهند و حکم الهی را استخراج و استنباط نمایند. نام این عمل «اجتهاد» است.

علمای شایسته امت اسلامی بسیاری از وظایفی را که پیامبران تبلیغی و قسمتی از وظایف پیامبران تشریحی را (بدون آنکه خود مشرّع باشند) با عمل اجتهاد و با وظیفه خاص رهبری امت

ص: 167

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 184.

انجام می دهند، از این رو در عین اینکه نیاز به دین همواره باقی است و بلکه هر چه بشریت به سوی تمدن پیش رود نیاز به دین فزونی می یابد، نیاز به تجدید نبوت و آمدن کتاب آسمانی جدید و پیامبر جدید برای همیشه منتفی گشت و «پیامبری» پایان یافت. (1)

وحی

اعتقاد به وحی و نبوت، از نوعی بینش درباره جهان و انسان ناشی می شود یعنی اصل هدایت عامه در سراسر هستی. اصل هدایت عامه لازمه جهان بینی توحیدی اسلامی است، از این رو اصل نبوت لازمه این جهان بینی است. خداوند متعال به حکم اینکه واجب الوجود بالذات است و واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات است، فیاض علی الاطلاق است و به هر نوعی از انواع موجودات در حدی که برای آن موجود ممکن و شایسته است تفضل و عنایت دارد و موجودات را در مسیر کمالشان هدایت می کند. این هدایت، شامل همه موجودات است: از کوچک ترین ذره گرفته تا بزرگترین ستاره و از پست ترین موجود بیجان گرفته تا عالی ترین و راقی ترین جاندارها که ما می شناسیم یعنی انسان. از این روست که قرآن واژه «وحی» را همچنان که در مورد هدایت انسان به کار برده در مورد هدایت جمادات و نباتات و حیوانات به کار برده است. (2)

کلمه «وحی» در قرآن کریم مکرر به کار رفته است. شکل استعمال این کلمه و موارد مختلف استعمال آن نشان می دهد که قرآن آن را منحصر به انسان نمی داند، در همه اشیا و لا اقل در موجودات زنده ساری و جاری می داند، از این رو در مورد زنبور عسل به وحی تعبیر می کند. چیزی که هست درجات وحی و هدایت، بر حسب تکامل موجودات متفاوت است.

ص: 168

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 185.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 155.

عالی ترین درجه وحی همان است که به سلسله پیامبران می شود. این وحی بر اساس نیازی است که نوع بشر به هدایتی الهی دارد، که از طرفی بشر را به سوی مقصودی که ماورای افق محسوسات و مادیات است و خواه ناخواه گذرگاه بشر خواهد بود راهنمایی نماید، و از طرف دیگر نیاز بشر را در زندگی اجتماعی که همواره نیازمند به قانونی است که تضمین الهی داشته باشد بر آورد.

پیامبران به منزله دستگاه گیرنده ای هستند که در پیکره بشریت کار گذاشته شده است. پیامبران افراد برگزیده ای هستند که صلاحیت دریافت این نوع آگاهی را از جهان غیب دارند. این صلاحیت را خدا می داند و بس. قرآن کریم می فرماید: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ؛ خدا خود بهتر می داند که رسالت خویش را در چه محلی قرار دهد.»⁽¹⁾

هر چند پدیده وحی مستقیماً از قلمرو حسّ و تجربه افراد بشر بیرون است، ولی این نیرو را مانند بسیاری از نیروهای دیگر از راه آثارش می توان شناخت. وحی الهی تأثیر شگرف و عظیمی بر روی شخصیت حامل وحی یعنی شخص پیامبر می نماید، به حقیقت او را «مبعوث» می کند، یعنی نیروهای او را بر می انگیزد و انقلابی عمیق و عظیم در او به وجود می آورد و این انقلاب در جهت خیر و رشد و صلاح بشریت صورت می گیرد و واقع بینانه عمل می کند، قاطعیت بی نظیری به او می دهد. تاریخ هرگز قاطعیتی مانند قاطعیت پیامبران و افرادی که به دست و به وسیله آنان برانگیخته شده اند نشان نمی دهد. (2)

ص: 169

1- .سوره انعام: 6، آیه 124.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 157.

نظریات در مورد وحی

نظریه عامیانه

عامه مردم یک نظری دارند و آن این است که تا می گویند «وحی» این جور به فکرشان می رسد که خداوند در آسمان است، بالای آسمان هفتم مثلاً، در نقطه خیلی خیلی دوری، و پیغمبر روی زمین است، بنابراین فاصله زیادی میان خدا و پیغمبر وجود دارد، خدا که می خواهد دستورهایش را به پیغمبرش برساند نیاز دارد به یک موجودی که بتواند این فاصله را طی کند و آن موجود قهراً باید پر و بال داشته باشد تا این فاصله را طی کند، و از طرفی هم

باید عقل و شعور داشته باشد که بتواند دستوری را از خدا به پیغمبر القاء کند. پس این موجود باید از یک جنبه انسان باشد و از یک جنبه مرغ؛ باید انسان باشد تا بتواند دستور خدا را برای پیغمبر بیاورد چون می خواهد نقل کلام و نقل سخن کند، ولی از طرف دیگر چون این فاصله بعید را می خواهد طی کند (1)

باید یک پر و بالی داشته باشد تا این فاصله میان زمین و آسمان را طی کند، و او همان است که به اسم «فرشته» نامیده می شود.

نظریه

روشنفکرانه

اینجا تفسیر نقطه مقابلی وجود دارد که این هم انکار نبوت نیست، کسی که این حرف را می زند نمی خواسته انکار کند ولی پیش خودش این جور خواسته تفسیر کند و کرده است. سید احمد خان هندی که یک سبک خاصی تفسیر نوشته تقریباً چنین فکری دارد، و بعضی افراد دیگر. بعضی از افراد خواسته اند که حقایقی مانند وحی از جانب خدا و نزول فرشته و سخن خدا و قانون آسمانی را یک نوع تعبیرات بدانند، تعبیرات مجازی که با مردم عوام جز با این تعبیرات نمی شد صحبت کرد.

ص: 170

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 293.



می گویند پیغمبر یک نابغه اجتماعی است ولی یک نابغه خیرخواه. یک نابغه اجتماعی که این نبوغ را خداوند به او داده است در جامعه ای پیدا می شود، اوضاع جامعه خودش را می بیند، بدبختی های مردم را می بیند، فسادها را می بیند، همه اینها را درک می کند و متأثر می شود و بعد فکر می کند که اوضاع این مردم را تغییر بدهد. با نبوغی که دارد، یک راه صحیح جدیدی برای مردم بیان می کند. می گوئیم پس وحی یعنی چه؟ روح الامین و روح القدس یعنی چه؟ می گوید روح القدس همان روح باطن خودش است، عمق روح خودش است که به او الهام می کند، از باطن خود الهام می گیرد نه از جای دیگری. چون این اندیشه ها از عمق روحش می آید به سطح روحش، [\(1\)](#) می گوئیم پس روح الامین اینها را آورده و چون سر سلسله همه کارها خداست و همه چیز به دست خداست، پس خدا فرستاده، چون هر کاری تا خدا نخواهد که نمی شود. پس معنی وحی این است که از عمق اندیشه خود پیغمبر سرچشمه می گیرد و می آید به سطح اندیشه اش.

می گوئیم ملائکه یعنی چه؟ می گوید ملائکه یعنی همین قوای طبیعت؛ ملائکه عبارت است از قوایی که در طبیعت وجود دارد، و چون خدا این قوا را استخدام می کند بنابراین ملائکه در اختیار او هستند. پس دین یعنی چه؟ می گوید چون این قوانینی که او وضع کرده است واقعا قوانین صحیح و صالحی است و برای سعادت اجتماع مفید است پس دین است، از جانب خداست و ما چیز دیگری نمی خواهیم.

نظریه سوم

نظریه سومی در اینجا وجود دارد که نه مسأله وحی را به آن شکل عامیانه قبول می کند و نه آن را یک امر عادی تلقی می کند منتها در سطح نوابغ بشری؛ بلکه معتقدند که در همه افراد بشر- ولی به تفاوت- غیر از عقل و حس یک شعور دیگر و یک حس باطنی دیگر هم وجود دارد و

ص: 171

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 294.

این در بعضی از افراد، قوی است و آنقدر قوی می شود که با دنیای دیگر واقعا اتصال پیدا می کند واقعا دری از دنیای دیگری به روی او باز می شود؛ یعنی وحی تنها فعالیت وجود خودش نیست، نبوغ خودش نیست، بلکه او فقط استعداد ارتباط با خارج از وجود خودش را دارد. (1) این به نص قرآن اختصاص به پیغمبران هم ندارد، برای اینکه خود قرآن هم این را برای غیر پیغمبران نیز ذکر کرده است به یک حد بسیار قوی و نیرومندی.

ما می دانیم که خداوند مریم مادر عیسی را در زمره پیغمبران ذکر نکرده است همچنان که مادر موسی را هم در زمره پیغمبران ذکر نکرده است، ولی در عین حال این گونه ارتباط و اتصال با جهان دیگر را به یک نحو بسیار شدید و عالی- مخصوصا برای مادر عیسی حضرت مریم- ذکر کرده است که فرشتگان بر او ظاهر می شدند و با او سخن می گفتند «یا مَرِّمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ. يَا مَرِّمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ» (2)

حتی برای او از غیب غذا می آوردند، تا آن حد که زکریا که پیغمبر بود در شگفت می ماند و می گفت: «یا مَرِیمُ اَنْتِ لَکِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ یَرْزُقُ مَنْ یَّشَاءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ» (3)

در اصطلاح حدیث ما اینها را «محدث» می نامند؛ می گویند اینها نبی نیستند، رسول هم نیستند، محدث هستند، یعنی با اینها سخن گفته می شود؛ و این تقریباً از مسلمات اسلام است که غیر پیغمبران هم می توانند محدث باشند. ما حضرت امیر را و خیلی کمتر از حضرت امیر را پیغمبر نمی دانیم و پیغمبر نبوده اند ولی مسلم حضرت امیر حقایق را از غیب تلقی می کرده بدون واسطه پیغمبر. البته به دست پیغمبر پرورش پیدا کرده ولی این مقدار مطالب را تلقی می کرده، و حتی در نهج البلاغه می فرماید: «وَلَقَدْ كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ بِحِجْرَاءَ؛ مِنْ بَا پیغمبر در

ص: 172

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 295.

2- . سوره آل عمران: 3، آیات 42 - 43.

3- . سوره آل عمران: 3، آیه 37.

حرا بودم» (در حدود سنین ده سالگی، و بعضی نوشته اند دوازده سالگی) «أری نورَ الرُّسَالِهِ وَ أَشْمُ رِیحِ النُّبُوَّهِ؛ نور رسالت را می دیدم و بوی نبوت را استشمام می کردم» تا آنجا که می گوید: «وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّهُ الشَّیْطَانِ حَیْنَ نُزُولِ الوَحْیِ اِلَیْهِ؛ من آن ناله دردناک شیطان را وقتی



که وحی بر پیغمبر نازل شد شنیدم، به پیغمبر گفتم که من شنیدم، به من فرمود: «یا عَلِيُّ اَنْتَ تَسْمَعُ مَا اسْمَعُ وَ تَرَى مَا اَرَى وَ لَكِنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ»؛ (1)

تو می شنوی آنچه من می شنوم و می بینی آنچه من می بینم، در عین حال تو پیغمبر نیستی. (2)

معلوم است که «تو می شنوی آنچه من می شنوم» یک صدایی نبوده که اگر ما هم آنجا بودیم می شنیدیم، یعنی شکل شنیدن این جور نبوده که هر صاحب گوشه، هر حیوانی و هر انسانی اگر آنجا می بود این صدا را می شنید.

پس این نظریه که نظریه سوم است مبتنی بر این اساس است، یک نوع انسان شناسی است، خلاصه اش انسان شناسی است، که در هر بشری کم و بیش این استعداد هست، حد اقلش آن چیزی است که در بعضی از خوابها ظهور می کند. حتی فلاسفه هم این را از همین باب ذکر کرده اند.

موارد استعمال وحی در قرآن

قرآن وحی را اختصاص نداده به آنچه که به انبیاء القاء می شود که ما اصطلاحاً «نبوت» می گوئیم، به یک معنا وحی را تعمیم داده در همه اشیاء.



1- نهج البلاغه، خطبه 190.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 296.

وحی انبیاء

در وحی انبیاء یک مطلب که مسلم است این است که این وحی معلم داشته یعنی بدون معلم نیست ولی معلم غیر بشری و غیر طبیعی: عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى. مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (1)

این مطلب را ما در باب وحی حتما باید در نظر بگیریم یعنی فرض معلم و متعلم باید بکنیم. بنابراین اگر ما بخواهیم این جور فرض کنیم که مثل نبوغهای افراد است، یک نبوغی که فقط لازمه این ساختمان کامل وجودی است، در این صورت نابغه هم این جور است؛ یک نابغه طرح ابتکاری می ریزد ولی این طرح ابتکاری از خودش است، به این معنا که ساختمانش یک ساختمانی است که ایجاب می کند چنین ابتکاری بکند. ولی در وحی هر چه شخصیت که پیغمبر دارد در واسطه بودنش است، تمام شخصیت او در این است که توانسته ارتباط با خارج وجود خودش، با خدا، با شدید القوی، با ملک و فرشته پیدا کند؛ تمام شخصیت او در این جهت خلاصه می شود که با خارج وجود خودش ارتباط پیدا کرده. به نظر من وقتی وحی نبوتی را در قرآن ببینیم این را نمی توانیم از آن بگیریم. بنابراین اگر شخصی هر چه کار

فوق العاده انجام بدهد که این جهت در آن نباشد که او واسطه است و از بیرون وجود خودش گرفته است، نمی توانیم اسمش را «وحی» بگذاریم، می خواهد ابتکار باشد می خواهد نباشد، هر چه می خواهد باشد این وحی نیست.

جنبه دوم که باز در وحی مسلماً می شود منظور کرد حالت استشعار است یعنی نبی در حالی که می گیرد متوجه است که از بیرون دارد می گیرد. مثلاً یک الهاماتی گاهی به افراد می شود بدون اینکه خود فرد هم علتش را بفهمد. بدیهی است که این الهامات هست. انسان همین قدر می بیند که یکدفعه در دلش چیزی القاء شد، احساس می کند یک چیزی را درک کرد بدون اینکه بفهمد که مبدأ آن چیست. این خودش یک نوع القاء است، یک نوع الهام است.

ص: 174

1- .سوره نجم: 53، آیات 1-5.

در قرآن به حالت استشعار وحی شده؛ این طور وارد شده که پیغمبر اکرم از ترس اینکه آنچه می گیرد فراموش کند، هنوز جمله هایی که می گرفت تمام نشده بود از سر می گرفت تکرار می کرد، آیه نازل شد که: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ»⁽¹⁾

شتاب نکن. از این طرف هنوز داشت می گرفت، از آن طرف داشت تکرار می کرد؛ یعنی این مقدار مستشعر بود به حالتی که برایش رخ می دهد؛ غیر استشعاری نبوده.

نکته سومی که ما در وحی انبیاء از زبان خود انبیاء می فهمیم این است که آنها یک موجود دیگری را غیر از خدا به عنوان فرشته ادراک می کرده اند که او باز واسطه وحی بوده است، یعنی این جور نمی گفتند که ما مستقیم همیشه از خداوند تلقی می کنیم بدون آنکه موجود دیگری واسطه باشد، یک موجود دیگری را به نام فرشته که به وجود او هم مستشعر بودند درک می کردند و برای ما معرفی کرده اند: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (2) در تفاسیر گفته اند مقصود جبرئیل است، همان واسطه وحی است.

این واسطه را هم ما نمی توانیم انکار کنیم. البته نمی خواهم عرض کنم که هیچ گاه وحیی برای پیغمبر صورت نگرفته که جبرئیل واسطه نباشد. نه، آن هست، خود قرآن تصریح می کند که هست، ولی اکثر که وحی می شد به وسیله او بوده. (3)

«وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ» (4)

گاهی مستقیم خود خدا وحی می کند که فرشته هم واسطه نیست، گاهی من وراء حجاب است و گاهی یک واسطه و رسولی را- که اینجا مقصود فرشته است- می فرستد، او به اذن پروردگار به پیغمبر وحی می کند.

ص: 175

1- .سوره طه: 20، آیه 114.

2- .سوره شعراء: 26، آیات 193 - 194.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 342.

4- . سوره شوری: 42، آیه 51.

وحی

با توجه به آیات کریمه قرآن معلوم شد وحی که به انبیاء نازل می شود یک حقیقت و واقعیتی است که کم و بیش در همه اشیاء وجود دارد، حتی در جمادات، تا چه رسد به نباتات و حیوانات و انسانهای غیر نبی؛ و آنچه از قرآن از مورد استعمال وحی استفاده می شود این است که وحی به نوعی از هدایت تعبیر می شود: «وَأَوْحِي فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا»⁽¹⁾

یا در باب حیوانات که تعبیر وحی دارد، و در باب نباتات هم کلمه وحی نیست ولی کلمات دیگر نزدیک به این هست، این حالت خاص راهیابی که در اشیاء هست که آثار هم نشان می دهد که کانه یک نور معنوی همراه همه اینها هست و اشیاء را در مسیر خودشان هدایت می کند نامش وحی است، ولی البته درجات و مراتب دارد. وحی جماد با وحی نبات در یک درجه نیست، همچنان که آن هدایتی که در نباتات هست با هدایتی که در حیوانات هست یکسان نیست و آنچه که در انسانهای عادی است با آنچه که در نبی وجود دارد یکسان نبوده از کلمات پیغمبر اکرم هم

می توان همین مطلب را فهمید که اساسا وحی با سایر القائاتی که مثلا به بشر می شود، از نظر ماهیت متفاوت نیست، از نظر درجه متفاوت است.⁽²⁾

مشخصات وحی انبیاء



1. درونی بودن

یکی از خصوصیات که پیامبران در امر وحی توضیح داده اند جنبه درونی بودن آن است؛ یعنی وحی را مثل ما (که محسوسات را) از طریق (حواس ظاهر تلقی می کنیم) از راه گوشمان

ص: 176

1- .سوره فصلت: 41، آیه 12.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 345.

یا چشم ظاهرمان تلقی می کنیم، تلقی نمی کردند، بلکه از طریق باطن و درون تلقی می کردند. ما می بینیم که پیغمبر اکرم در حالتی که وحی بر ایشان نازل می شد (در اکثر حالات وحی که نوشته اند) حواسش تعطل پیدا می کرد، حالتی غش مانند به او دست می داد به طوری که در ظاهر به خود نبود، از خود بیخود بود یعنی چشمش مثل چشم آدم خواب بود که نمی بیند و گوشش مثل گوش آدم خواب بود که نمی شنود و حالتش هم از این جهت غیر عادی بود که سنگین می شد و بعد عرق می کرد و عرق زیادی روی پیشانی اش می نشست. (1)

پس در جنبه درونی بودن وحی و در این جهت که همه غرایز و همه وحی ها درونی است شکی نیست. مگر وحیی که به جمادات و نباتات می شود بیرونی است؟

2. معلم داشتن

یک موضوع دیگر که از توضیحات خود پیامبران فهمیده می شود، مسأله معلم داشتن است یعنی از یک قوه ای، از یک چیزی تعلیم می گرفته اند. پس وقتی ما می گوئیم «بیرونی نیست»

یعنی از راه حواس نیست، از یک موجودی که در طبیعت به آن «معلم بشری» (می گویند) نیست، یا از تجربه و آزمایش نیست، نه اینکه اساساً هیچ معلمی ندارد یعنی از ذات خودش دارد؛ در ذات خودش بشری است مثل ما، در ذات خودش جاهل است «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى. وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى. وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» (2)

در ذات خودش یعنی در روح خودش، در سلول های مغز خودش قبلاً از این اطلاعات نداشته است.

ص: 177

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 346.

2- . سوره ضحی: 93، آیات 6-8.

در قرآن خیلی روی این قضیه تأکید شده: «ما كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ» (1)،

«وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (2) پیامبر کسی است که نمی داند، قطعاً هم نمی داند ولی به او آموزانیده می شود؛ «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» است. حال مقصود از «شدید القوی» می خواهد خدا



باشد، می خواهد جبرئیل باشد، به هر حال آموختن است، بدون شک صحبت آموزش در کار است، مثل غرایز حیوانات نیست. در غرایز حیوانات آموزش نیست کما اینکه در الهامهایی که انسانهای دیگر هم احیانا می گیرند. یا نداشته است. ولی انبیاء وجود آن معلم را احساس می کنند؛ احساس می کنند که نمی دانند و می گیرند؛ معلم را احساس می کنند. (3)

3. استشعار

مشخصه سوم - که ایندو را با هم مخلوط کرده اند استشعار انبیاء به حالت خودشان است. در حالی که دارد می گیرد مستشعر است که از جایی دیگر دارد می گیرد. همین طور که ما در همین طبیعت وقتی پیش معلمی درس می خوانیم می فهمیم که در مقابل کسی نشسته ایم و

از او گوش می کنیم و به ذهن خودمان می سپاریم که از معلم یاد بگیریم در ذهنمان باشد، او هم عینا همین حالت را دارد با این تفاوت که معلمش در این عالمی که ما می بینیم نیست، در جای دیگر است؛ و بیان شد پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) همیشه بیم داشت که آنچه می گیرد از ذهنش محو شود؛ از این طرف می گرفت، از طرف دیگر به زبان می آورد که فراموش نکند، که آیه نازل شد چنین کاری نکن: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (4)

در آیه دیگر آمده:



ص: 178

- 1- .سوره هود: 11، آیه 49.
- 2- .سوره نساء: 4، آیه 113.
- 3- .مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 347.
- 4- .سوره طه: 20، آیه 114.

«سُنْفِرُكَ فَلَا تَنْسَى» (1) تضمین کرد که تو بعد از این فراموش نمی کنی، مبتلا به فراموشی نخواهی شد، پس نترس و با طمأنینه بگیر.

4. ادراک واسطه وحی

اکثر وحی هایی که می شد واسطه داشت که نمی شود این مطلب را انکار نمود. یک حقیقتی است و باید به آن ایمان داشت چون یکی از چیزهایی که ما در قرآن داریم و باید به آن ایمان بیاوریم ملائکه است «كُلُّ آٰمَنٍ بِاللّٰهِ وَ مَلَائِكَتِهٖ» (2).

این خودش یک ایمانی است که باید داشت. پیغمبران معمولاً (3)

وحی را به وسیله یک موجود دیگری نه مستقیم از خدا که نام او «روح الامین» است (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) یا «روح القدس» است در تعبیرات دیگر، یا «جبرئیل» است در تعبیرات دیگر (اینها اسمهای مختلف از اوست) می گیرد، به وسیله او تلقی می کند و مستشعر به آن وسیله



هم هست. ولی در غرائز و الهامات فردی این چیزها دیگر در کار نیست و کسی احساس و درک نمی کند.

عصمت

معصوم یعنی چه؟ آیا این، ساخته منطق ما شیعه است یا مبانی دارد و ما پرورشش داده و بهترش کرده ایم؟ اصولاً آیا به کسی معصوم می گوئیم که گناه نکند یا کسی که علاوه بر گناه، اشتباه هم نکند. (4)

ص: 179

-
- 1- .سوره اعلی: 87، آیه 6.
 - 2- .سوره بقره: 2، آیه 285.
 - 3- .مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 348.
 - 4- .مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 785.

شنیده اید که پیغمبران و ائمه معصوم هستند. از شما می پرسند اینکه پیغمبران یا ائمه معصوم هستند یعنی چه؟ می گوئید این ها هرگز گناه نمی کنند. درست است، معنایش همین است. ولی بعد، از شما می پرسند چرا گناه نمی کنند؟ این چرا را دو جور ممکن است جواب بدهید. یکی اینکه پیغمبران و ائمه از آن جهت معصومند و گناه نمی کنند که خداوند به قهر

و قصد مانع گناه کردنشان است، یعنی هر وقت می خواهند گناه کنند خداوند مانع می شود و جلوی آنها را می گیرد. اگر معنی عصمت این باشد، فضیلت و کمالی نیست.

بنده و شما هم اگر این جور باشد که هر وقت بخواهیم معصیت کنیم یک قوه ای از خارج جلوی ما را بگیرد، مانع و مزاحم بشود و حائل میان ما و گناه گردد، قهراً معصیت نمی کنیم. پس آنها چه فضیلتی بر ما دارند؟! در چنین صورتی فرقی با ما فقط این خواهد بود که آنها بندگانی هستند که خدا نسبت به آنان تبعیض قائل شده است؛ وقتی که آنها می خواهند معصیت کنند جلویشان را می گیرد، ولی ما که می خواهیم معصیت کنیم جلوی ما را نمی گیرد. نه، اشتباه است. اینکه آنها معصوم هستند به این معنی نیست که آنها می خواهند معصیت کنند ولی خدا مانع می شود! (1)

معنی عصمت

معنی عصمت، آن نهایت درجه ایمان است. ایمان به هر اندازه که زیادتر باشد، خدا بیشتر به یاد انسان است. مثلاً فرد بی ایمان یک روز تمام می گذرد، یک هفته می گذرد، یک ماه می گذرد، چیزی که به یادش نمی افتد خداست. این شخص، غافل مطلق است. بعضی از افراد این جور هستند که گاهی از اوقات به یاد خدا می افتند، فکر می کنند که ما خدایی داریم، این خدا بالای سر ماست، خدا می بیند، ولی همین یک لحظه خدا در ذهنش می آید، بعد دو مرتبه فراموش

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، آزادی معنوی، ج 23، ص 519.

می کند، گویی اساساً خدایی نیست. ولی بعضی از افراد که ایمانشان بیشتر است، گاهی در حال غفلت هستند و گاهی در حال حضور.

وقتی که در حال غفلتند، معصیت از آنها صادر می شود اما وقتی که در حال حضور هستند قهراً معصیت از آنها صادر نمی شود، چون در حالی که توجه به خدا دارند امکان ندارد معصیت کنند (لا یزنی الزانی و هو مؤمن). [\(1\)](#) در حالی که ایمان واقعاً در روح انسان هست و حضور دارد، انسان معصیت نمی کند. حال اگر ایمان انسان به حد کمال رسید به طوری که انسان دائم الحضور شد یعنی همیشه خدا در دل او حاضر بود، اصلاً غفلت به او دست نمی دهد، هر کاری را که می کند در عین حال به یاد خداست. قرآن می گوید: «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» [\(2\)](#)

مردانی که معامله، خرید و فروش، تجارت، آنها را از یاد خدا هرگز باز نمی دارد.» نمی گوید مردانی که تجارت نمی کنند. اسلام نیامده است که به مردم بگوید معامله نکنید، تجارت نکنید؛ برعکس تشویق کرده است که کار کنید، کسب کنید، معامله کنید، تجارت

کنید. می فرماید مردانی که خرید و فروش می کنند، تجارت می کنند، کسب می کنند، مشاغل زندگی دارند ولی در حالی که همه اینها را دارند، آنی هم از خدا غافل نیستند؛ پشت ترازوی عطاری و بقالی خودش است و دائماً هم مشغول حرف زدن و مکالمه و جنس تحویل دادن و پول گرفتن است، اما چیزی را که هرگز فراموش نمی کند خداست، خدا

همیشه در ذهنش هست. اگر کسی دائم الحضور باشد، همیشه خدا در نظرش باشد، طبعاً هیچ وقت گناه نمی کند. البته ما یک چنین دائم الحضوری غیر از معصومین (علیهم السلام) نداریم. معصومین یعنی کسانی که هیچ وقت فراموش نمی کنند که خدایی دارند. (3)

ص: 181

1- حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 1/ ص 24، ص 14.

2- سوره نور: 24، آیه 37.

3- مجموعه آثار شهید مطهری، آزادی معنوی، ج 23، ص 520.

معنی عصمت چیست؟ یک وقت هست که انسان این طور فکر می کند که عصمت یعنی اینکه خداوند افراد مخصوصی از بشر را همیشه مراقبت می کند که هر وقت اینها تصمیم می گیرند گناهی را مرتکب شوند، فوراً جلویشان را می گیرد. مسلم است که عصمت به این معنی نیست و اگر هم باشد، برای کسی کمالی نیست. ولی یک مطلب دیگر هست که از قرآن استنباط می شود و آن اینکه ما می بینیم که قرآن درباره یوسف صدیق در آن تنگنایی که آن زن از او کام طلبی می کرد می فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (1) آن زن آهنگ یوسف را کرد و یوسف هم اگر نبود که دلیل پروردگار مشهودش بود، آهنگ او را می کرد» (2)

یعنی او هم یک بشر بود، یک جوان بود و گزینه داشت. آن زن به طرف یوسف رفت ولی یوسف به طرف او نرفت، یوسف هم اگر نبود که داشت یک شهودی می کرد، به سوی او

می رفت. یوسف به حکم اینکه با ایمان بود و ایمان او یک ایمان کامل و در حد ایمان شهودی

بود و بدی و زیان این کار را می دید، همان ایمانی که خدا به یوسف داده بود مانع و نگهدارنده او از این کار بود. (3)

هر فردی از افراد ما بدون آنکه یک قوه ای به زور جلوی ما را گرفته باشد، از بعضی لغزشها و گناهها دور کند معصوم است. مثلاً خود را از بالای پشت بام یک ساختمان چهار طبقه پرت کردن یا خود را داخل آتش انداختن یک گناه است اما ما این گناه را هرگز مرتکب نمی شویم چون خطر و زیان آن برای ما ثابت و مجسم است. می دانیم دست به برق گرفتن همان و جان تسلیم کردن همان. فقط وقتی این گناه را مرتکب می شویم که از آن خطر چشم پوشیده باشیم. ولی یک بچه دست به آتش می زند؛ چرا؟ چون خطر این گناه آنچنان که برای ما مسجّل است برای او مسجّل نیست. اگر ما همان اندازه که به آن خطر ایمان داریم به خطر این گناهان نیز ایمان می داشتیم،

ص: 182

-
- 1- . سوره یوسف: 12، آیه 24.
 - 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 786.
 - 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 787.

ما هم از این گناهان معصوم بودیم. پس عصمت از گناه یعنی نهایت و کمال ایمان. آن کسی که می گوید: «لَوْ كُشِفَ الْغَطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا؛ اگر پرده هم بر افتد بر یقین من افزوده نمی شود.» (1) قطعاً معصوم از گناه است. معصومین نسبت به آن چیزهایی که برای ما گناه است و گاهی مرتکب می شویم و گاهی اجتناب می کنیم، معصوم هستند و هرگز گناه نمی کنند ولی آنها هم مراحل و مراتبی دارند و نیز همه مثل همدیگر نیستند. (2)

عصمت یک امر نسبی

قرآن در عین حال به انبیاء نسبت عصیان می دهد: «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ» (3)

یا به پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) می گوید: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (4) اینها می رساند که عصمت یک امر نسبی است، او در حد خودش و ما در حد خودمان. پس ماهیت عصمت از گناه، برمی گردد به درجه و کمال ایمان. انسان در هر درجه ای از ایمان باشد، نسبت به آن موضوعی که نهایت و کمال ایمان را به آن دارد یعنی در مرحله «وَلَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» است، قهراً عصمت دارد؛ نه اینکه شخص معصوم هم مثل ماست، هی می خواهد به طرف معصیت برود، ولی مأموری که خدا فرستاده دستش را می گیرد و مانع می شود. اگر این طور باشد هیچ فرقی بین ما و امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیست چون هم من به طرف گناه می روم و هم او، منتها برای او یک مأمور فرستاده اند که مانع می شود ولی برای من مأمور نفرستاده اند. اگر مأمور خارجی مانع گناه کردن انسان شود که هنر نشد.



- 1- . قمی، سفینه البحار، ج 2، ص 734.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 788.
- 3- . سوره طه: 20، آیه 121.
- 4- . سوره فتح: 48، آیه 2.

عمده در مسأله عصمت، عصمت از گناه است. عصمت از خطا مسأله دیگری است که آن نیز دو گونه است. یکی مسأله خطای در تبلیغ احکام است که بگوییم پیغمبر احکام را برای ما بیان کرده است ولی شاید اشتباه کرده، شاید خدا به گونه ای به او وحی کرده و او اشتباهاً به گونه ای دیگر گفته همان طور که ما اشتباه می کنیم. (1)

عصمت از خطا

عصمت یعنی مصون بودن از خطا و مصون بودن از گناه، هر دو. مسأله مصون بودن از خطا یعنی آیا امکان دارد که پیغمبر در وحی خودش اشتباه کند؟ ممکن است کسی این جور بگوید:

1. درست است، خدا به پیغمبر وحی می کند؛ خدا که (العیاذ باللّٰه) اشتباه نمی کند ولی پیغمبر وقتی که وحی می گیرد جابجا متوجه شود، یک جمله به او گفته بشود او یک جمله دیگری را متوجه شود. چه مانعی دارد که این جور باشد؛ مثل اینکه انسانی با انسان دیگری حرف می زند؛ جمله ای می گوید، این یک چیز دیگر از حرف او خیال می کند؛ گوینده اشتباه نکرده، شنونده در تلقی اشتباه کرده است. (2)



2. ممکن است شنونده در ابتدا که تلقی می کند اشتباه نکند ولی بعد که به حافظه می سپارد و پس از مدتی می خواهد آن را از حافظه خود نقل کند حافظه اش اشتباه می کند. این هم خیلی برای انسانها اتفاق می افتد که مطلبی را اول درست تلقی می کند و به حافظه می سپارد، بعد از مدتی وقتی می خواهد آن را از حافظه نقل کند عوضی نقل می کند.

3. ممکن است کسی مطلبی را از کسی درست تلقی کند، به حافظه هم درست بسپارد ولی وقتی که می خواهد آن پیام را به دیگری ابلاغ کند در حین ابلاغش یک اشتباهی رخ می دهد و

ص: 184

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 788.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 27، ص 816.

لو اینکه آن اشتباه مربوط به شخص او هم نباشد مربوط به علل خارجی باشد؛ مثل اینکه فردی در این بین پارازیت بدهد به گونه ای که حرفی که این شخص می زند مخاطب یک جور دیگر بفهمد و بالاخره این مطلب درست به او ابلاغ نشود.

پس سه مسأله می شود: یکی اینکه آیا امکان این هست که پیغمبر اشتباهی تلقی کند؟ دوم: آیا امکان این هست که پیغمبر بعد از خوب تلقی کردن، در حافظه خودش که نگه می دارد

اشتباه نگهداری کند؟ سوم: آیا امکان این هست که وقتی به دیگران می گوید اشتباهی رخ بدهد که دیگران عوضی بفهمند؟

پیغمبران آن چنان محفوف به تأییدات الهی و اید الهی هستند و آن قدر محفوف به ملائکه الهی است (از آن مرحله ارتباطش با خدا که وحی را تلقی می کند تا مرحله نگهداری اش و تا مرحله تحویل دادن به مردم) که هیچ قدرتی نمی تواند در او نفوذ کند؛ تا جایی که رسالت ابلاغ بشود. از آن جا که به بنده صحیح ابلاغ شد دیگر به پیغمبر مربوط نیست، از آن به بعد دیگر به خود انسانها مربوط می شود. (1)

عصمت از گناه

بعضی گفته اند (مخصوصاً اهل تسنن): راست است، پیغمبر در آنچه که مربوط به وحی و ابلاغ به مردم است هرگز دچار اشتباه نمی شود چون این مربوط به پیغمبر نیست مربوط به خداست و امکان ندارد که اشتباهی رخ بدهد؛ ولی بعد آیا ممکن است پیغمبر از آن جهت که بشری است مانند بشرهای دیگر مرتکب معصیت بشود به معنی اینکه یک چیزی که گناه است و خودش به مردم ابلاغ کرده است که این گناه است (العیاذ باللّٰه) همان معصیت را مرتکب بشود؟ جواب این سؤال این است که پیغمبر که پیام خدا را به مردم می رساند نه فقط با زبان



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 27، ص 817.

می رساند، با عملش هم می رساند خودش بلاغا من الله است و به خاطر همین قرآن می فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (1)

قرآن نمی گوید شما فقط به سخن پیغمبر عمل کنید ولی به خودش و کار و عملش و شخصیتش کار نداشته باشید؛ قرآن می گوید سخن پیغمبر پیام ما را می رساند، عمل پیغمبر هم پیام ما را می رساند. (2)

دوران عصمت در نزد فریقین

عصمت انبیاء و اولیاء، از جمله مختصات شیعه این است که انبیاء و ائمه را معصوم از گناه، اعم از صغیره و کبیره می داند. (3) دوره عصمت برای ما شیعیان منحصر به 23 سال نیست. برای ما دوره عصمت 273 سال است، زیرا 23 سال زمان پیغمبر را که اهل سنت دارند ما هم داریم؛ 250 سال - یعنی از سال دهم هجری تا سال 260 که سال شهادت امام عسکری (علیه السلام) است - ما علاوه داریم؛ 250 سال دیگر دوره عصمت یعنی دوره امام معصوم ظاهر داریم که سیره اش برای ما حجت است. اهل سنت فقط 23 سال دارند که سیره پیغمبر برایشان حجت است. (4)

معجزه



چون نبوت آن طوری که ما از قرآن کریم استنباط می کنیم با معجزه توأم بوده است یعنی هیچ پیغمبری نیامده است که مردم را به قبول دعوت خودش دعوت کند مگر آنکه دعوتش توأم

ص: 186

- 1- .سوره احزاب: 33، آیه 21.
- 2- .مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 27، ص 820.
- 3- .مجموعه آثار شهید مطهری، کلام، ج 3، ص 103.
- 4- .مجموعه آثار شهید مطهری، اسلام و نیازهای زمان، ج 21، ص 152.

با نوعی معجزه (و به تعبیر قرآن آیه و بینه) بوده است. اولاً معجزه چیست؟ ثانیاً آیا معجزه به طور صریح در قرآن کریم وارد شده یا وارد نشده است؟ ثالثاً نظریاتی که در باب معجزات گفته شده است، کلی آن نظریات چیست؟ و در ضمن، اشکالاتی که در باب معجزه هست چه اشکالاتی است؟

معجزه چیست؟

اما اینکه معجزه چیست؟ حتماً شما برخورد کرده اید که بعضی از افرادی که منکر معجزه هستند معجزه را طوری تعریف می کنند که از همان تعریف معلوم بشود که یک امر ناشدنی است. معمولاً در کتابهای مادیین این جمله پیدا می شود. در بعضی از کتاب هایشان معجزه

را مرادف با صُدْفه یعنی تصادف می گیرند؛ صدفه به این معنا که یک حادثه ای در جهان پیدا شود بدون آنکه علتی داشته باشد یعنی ما حادثی داشته باشیم که آن حادث اساساً علت نداشته باشد. معلوم است که این یک امر محالی است و اگر الهیون صدفه را به این معنا قبول کنند که حادثه ای پیدا شود بدون آنکه هیچ علتی داشته باشد، اولین ضربه بر خودشان وارد است و آن (1) این است که دیگر دلیلی بر وجود خدا ندارند، در حالی که خدا را به عنوان پدیدآورنده اشیاء معتقدند، و معتقدند که هر چه در جهان طبیعت هست بلااستثناء حادث است و هر حادثی و

پدیده ای پدیدآورنده لازم دارد. معلوم است که این تعریف که معجزه یعنی یک حادثه ای پیدا شود خود به خود، بدون علت، بدون اینکه یک مبدأ و قوه ای در به وجود آوردن آن دخالت داشته باشد، تعریف مغرضانه است.

کلمه «معجزه» اصطلاح متکلمین است و در قرآن به این تعبیر ذکر نشده یعنی همان چیزهایی که ما امروز معجزه می گوئیم با کلمه «معجزه» بیان نشده، با کلمه «آیت» بیان شده

ص: 187

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 359.

است. آیت یعنی نشانه، یعنی چیزی که نشانه ای باشد بر صدق دعوی این پیغمبر. چون این پیغمبر ادعا می کند که من اطلاع و علم و خبر خودم را از جهان دیگر آورده ام، معجزه آن

چیزی است که دلالت کند بر رابطه و اتصال او با جهان دیگر. به عبارت دیگر او ادعا می کند که علم و اطلاع من از جهان دیگر است؛ معجزه دلالت می کند بر این که او که از جنبه علم و معرفت اتصالش با جهان دیگر را ادعا می کند، از جنبه قدرت هم باید نشانه ای از آن جهان بیاورد.

متکلمین از این نشانه تعبیر به «معجزه» کرده اند برای اینکه یکی از لوازم «آیت» بودن این است که مردم دیگر ناتوان و عاجزند از آوردن مثل آن، و پیامبران هم مردم را به صورت تعجیز مخاطب قرار می دادند، می گفتند اگر می توانید، شما هم مثل این بیاورید. به خاطر همین اسمش را گذاشته اند «معجزه» یعنی چیزی که آشکار می کند ناتوانی دیگران را، چون می گویند یک معنی باب «افعال» آشکار کردن است. ولی این کلمه یک نارسایی دارد و آن این است که هر آیتی آشکار کننده ناتوانی دیگران هست یعنی دیگران در مقابل آن ناتوان هستند اما هر چیزی که دیگران در مقابل آن ناتوان باشند معجزه اصطلاحی یا به اصطلاح قرآن «آیت» نیست، چطور؟ این را من به صورت ایراد ذکر می کنم.

معجزه از ماده «عجز» است. عجز یعنی ناتوانی، و معجزه یعنی کاری که دیگران در مقابل آن ناتوانند و کسی دیگر قادر به انجام آن نیست. گاهی به جای «معجزه» کلمه «خرق عادت» استعمال می شود ولی این همان برداشتی است که اشاعره از معنای معجزه داشتند و معنای خوبی هم نیست.

اصولاً در قرآن نه کلمه «معجزه» استعمال شده و نه «خرق عادت» و هر دو از اصطلاحات علمای اسلامی است. البته کلمه «معجزه» در اصطلاح عموم مسلمین رایج است و حتی شاید در زمان ائمه اطهار هم استعمال می شده است ولی «خرق عادت» این چنین نیست بلکه تنها گروه خاصی از متکلمین اسلامی یعنی همان گروه اشاعره که معنای معجزه را این چنین

ص: 188

می پنداشتند به کار برده اند. قرآن لفظ دیگری را به کار برده و آن کلمه «آیت» است که به نظر می رسد از هر دو کلمه «معجزه» و «خرق عادت» رساتر به مقصود است. (1)

ایراد بر کلمه «معجزه»

بعضی اشخاص می گویند ما قبول می کنیم که پیغمبران معجزه آورده اند و از آن جمله خود قرآن. شما می گوید قرآن معجزه است به دلیل اینکه کسی مثل آن را نیاورده است. (2)

در هر رشته علمی یا ذوقی و صنعتی بشر بالأخره یک نفر هست که حد اعلی است که دیگران مثل اثر او را نمی توانند بیاورند. آیا این دلیل معجزه بودن آن اثر است؟

از همین جا معلوم می شود این کلمه نارساست، ما هم تابع این کلمه نیستیم. معجزه به آن معنایی که اصطلاح متکلمین است (به آن معنا که قرآن آورده، ما به لفظ معجزه کار نداریم، آیت) این است که آن کار نشان بدهد که کار غیر بشری است نه اینکه حد اعلائی است که بشر انجام می دهد و فقط دیگران نمی توانند. اصلاً باید این جهت را نشان بدهد که از مرز قدرت



بشری خارج است. پس خیلی تفاوت است میان کاری که بشر آن را از سنخ کار خودش می داند ولی حد اعلی و دست بالا است، و کاری که از سنخ کار بشر و از حد و مرز بشریت خارج است.

معجزه هایی که قرآن از پیغمبران نشان می دهد مخصوصا معجزه پیغمبران سلف چیزهایی است که اصلا از مرز بشر و نبوغ بشری خارج است مثل معجزاتی که برای حضرت موسی یا حضرت عیسی نقل شده یا آنچه که برای حضرت نوح نقل شده گرچه آن استجابت دعاست نه معجزه و ایندو با هم فرق دارند.⁽³⁾

ص: 189

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 26، ص 178.
 - 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 360.
 - 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 361.

مثلا حضرت موسی با یک لشگر انبوه مثلا دویست هزار نفری از مصر بخواهد بیاید به همین سرزمین فلسطین، از غرب بخواهد بیاید به شرق، بعد لشگر دشمن که از او خیلی عظیمتر و قویتر است و اینها را لشگر «شَرْدَمَه قَلِيلُونَ»⁽¹⁾



می داند اینها را تعقیب کند، بعد به ساحل بحر احمر برسد و با اشاره عصا یک دفعه دریا شکافته شود و مثل اینکه جاده برایش درست شود. «اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ فَكَانَ كَلْبٌ فَرَقٌ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (2)

به او می گویند عصایت را بزن به دریا، بزند به دریا، دریا شکافته شود. دشمن هم در عین حال مغرور شود بیاید داخل شود و تا وقتی هم که همه افراد دشمن در قعر دریا نیامده اند، آب به حال خودش باشد، بعد یکمرتبه آب به هم بیاید. این را نمی شود گفت دست بالای بشر، همه بشرها نزدیک این کار را انجام می دهند، اصلا فوق حد بشریت است. و همچنین سایر معجزاتی که در قرآن آمده است.

پس در تعریف معجزه این جور باید بگوییم که معجزه آن کار و اثری است از یک پیغمبر که به عنوان تحدی - یعنی برای اثبات مدعای خودش - آورده شود و نشانه ای باشد از اینکه یک قدرت ماوراء بشری در ایجاد آن دخالت دارد و به طور کلی فوق مرز قدرت بشری است.

واقعا آیا ما از آن جهت که مسلمان و معتقد به قرآن هستیم باید قبول داشته باشیم که پیغمبران معجزه داشته اند یا نه؟ یعنی معجزه داشتن پیغمبران جزء ضروریات دین اسلام است یا نه؟

به نظر می رسد در این مطلب نمی شود شک و تردید کرد، برای اینکه آیاتی که در قرآن در موضوع معجزات انبیاء ذکر شده است به هیچ وجه قابل تأویل نیست که انسان بخواهد بگوید که اینها مثلا کنایه است از یک امر عادی و یک جریان عادی؛ این طور نیست. در



قرآن مسأله طوفان، آنهم طوفانی که متعاقب با دعا و در اثر دعا باشد آمده است، هلاکتهای عجیبی که باز

ص: 190

1- .سوره شعراء: 26، آیه 54.

2- .سوره شعراء: 26، آیه 63.

در اثر دعا باشد آمده است. (1) همچنین راجع به معجزات حضرت موسی که در قرآن خیلی زیاد است. ازدها شدن عصا؛ در قرآن مکرر این مطلب آمده است. قضایای معجزه حضرت عیسی، نص قرآن است که: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» (2)

از گل به شکل مرغ می ساخت و در آن می دمید و به اذن پروردگار یک مرغ زنده می شد. این دیگر نص قرآن است، نمی شود این را به گونه ای تأویل و توجیه کرد. (3)

نظریات در باب معجزه

اشاره

در باب معجزه مجموعاً سه نظریه است که با نظریه منکرین می شود چهار نظریه. یک عده اساساً معجزه را به هیچ معنایی قبول نمی کنند، اصلاً منکر معجزه هستند و قهراً منکر نبوت هم هستند و اینها را از اساس یا دروغ محض می دانند یا نظیر کارهای جادوگران و ساحرها



که مردم خیال می کردند چیزی هست و در واقع چیزی نیست. این که انکار کلی است؛ به این کار نداریم. اما آنهایی که مسلمانند، مؤمنند و قبول کرده اند؛ اینجا سه نظریه است.

1. نظریه تأویل

یک نظریه نظریه ای است که معجزه را قبول کرده اند ولی تأویل کرده اند، که این هم در واقع انکار است اما یک انکار محترمانه ای است، انکاری است که نمی خواهیم بگویم آن کسی که منکر شده است خواسته اسلام را انکار کند، ولی این جور فکر می کند، مثل مرحوم سید احمد خان هندی.

ص: 191

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 362.

2- . سوره مائده: 5، آیه 110.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 363.

ایشان تفسیری نوشته است هر چند یکی از علمای اسلامی است ولی فکر می کند که این جور توجیه و تفسیری که در باب معجزات شده است که به اینها جنبه خرق عادت داده اند اینها همه خرافه ها و پیرایه هایی است که بعد به اسلام بسته اند. تمام معجزاتی را که در قرآن آمده است ایشان کوشش می کند که یک توجیه عادی و طبیعی بکند. حتی مثلاً عبور کردن موسی از دریا را می خواهد یک توجیه عادی و طبیعی بکند که نه، این یک جریان غیر



عادی نبوده، یک جریان عادی بوده که واقع شده است؛ و همچنین ازدها شدن عصای موسی. همه اینها را یک توجیه و تأویل های خیلی دوری می کند که البته به نظر ما نمی شود اصلاً احتمال این تأویلها را هم داد، ایشان روی یک طرز فکری این احتمال را می داده. (1)

امثال سید احمد خان؛ دو دلیل هم از خود قرآن بر این مطلب می آورند. یکی اینکه می گویند ما در قرآن یک سلسله آیات داریم که مردم از پیغمبران همین کارهای خارق العاده را می خواستند و پیغمبران می گفتند ما جز بشری نیستیم، ما هم بشری هستیم مانند بشرهای دیگر، و امتناع می کردند.

دلیل دوم یک سلسله آیات دیگری است در خود قرآن که نظام خلقت را به عنوان «سنن الهی» می نامد و تصریح می کند که سنن الهی تغییرپذیر نیست. «سُنَّهَ اللَّهِ ... وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (2) قبلاً موضوعی را ذکر می کند، بعد می گوید: سنت خداست، بعد به صورت یک قانون کلی بیان می کند: «وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» و در آیه دیگر: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (3)

(«لن» هم می گوید که برای نفی ابد است) هرگز تو نخواهی یافت سنت الهی را که عوض شود، تحویل پیدا کند.

ص: 192



2- .سوره احزاب: 33، آیه 62.

3- .سوره فاطر: 35، آیه 43.

می گویند به این دلیل پس معجزه به معنی اینکه خرق عادت بشود، تبدیل سنت الهی است، تحویل سنت الهی است و نمی شود. سنت الهی مثلا این است که یک انسان اگر می خواهد متولد شود باید از یک زن و مرد به شکل خاصی متولد شود، این سنت به نص قرآن تغییرپذیر نیست.

این یک نظریه، که البته آن را به عنوان «نظریه اسلامی» هم عرض می کنیم چون بعضی از علمای اسلامی به این شکل قائل هستند.

2. نظریه اشاعره

نظریه دوم درست نقطه مقابل این نظریه است یعنی اساسا کوچکترین تفاوتی از نظر اهمیت میان معجزه و غیر معجزه قائل نیست که ما بخواهیم معجزه را توجیه و تفسیر کنیم. این نظریه ریشه اش از علمای اشعری است ولی بعضی از فضلاء و اکابر خودمان هم آن را قبول کرده اند و آن این است که می گویند: معجزه یک پیغمبر یعنی آیتی که از طرف خداوند به وسیله آن پیغمبر و به دست او پیدا می شود. شما می گوید پیغمبری مرده ای را زنده می کند یعنی خداوند برای اینکه بر مردم ثابت کند که گفته این پیغمبر بر حق است مرده ای را زنده می کند. اینجا این کار، کار پیغمبر نیست، کار خداست و هر چه در عالم هست معجزه است و آیت خداست، آنچه که معجزه نیست آن را شما به ما نشان بدهید. هر چه در عالم واقع می شود معجزه است یعنی کار خداست و خداوند هم هر چه را که در عالم واقع است آیت می



داند، منتها آیت و نشانه ای برای قدرت و حکمت پروردگار. معجزه های پیغمبران که به صورت استثنائی صورت می گیرند اینها هم آیت خدا هستند ولی آیتی از طرف خداوند برای صدق نبوت پیغمبران.(1)

در میان متکلمین اسلامی اشاعره این جور فکر می کردند و بعد هم بسیاری دیگر از علما و فضیای اسلامی همین نظریه را پذیرفته و گفته اند مطلب همین است، اصلا در باب معجزه نباید

ص: 193

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 365.

بحثی کرد، صحبت از سرّ معجزه و راز معجزه صحیح نیست، اساسا معجزه رازی ندارد، خواست خداوند است. اگر به آنها بگویید پس ما با علم چه بکنیم؟ علوم یک سنتی را در جهان به ما نشان می دهند که هر حادثه ای دنبال یک حادثه دیگر واقع می شود و نظام معینی هست؛

می گویند شما سراغ علوم هم که بروید علوم چه می گویند؟ علوم می گویند هر چه ما تا کنون مطالعه کرده ایم نظام را به این کیفیت یافته ایم. علوم جز توالی قضایا چیز دیگری نشان نمی دهند.(1)

یک مطلب برای کمک به این نظریه؛ آن این است که فرق است میان قوانین طبیعی و قوانین عقلی که در ریاضیات یا فلسفه جریان دارد. قوانین ریاضی قوانینی است که عقل ضرورت آنها را کشف می کند و خلاف آن محال است، مثل اینکه شما می گوئید دو شیئی که مساوی باشی و سوم باشند خودشان با یکدیگر مساوی هستند. این یک امری است که فرض ذهن ماست یعنی اصلاً موضوع را ذهن خود ما فرض می کند و ضرورت آن را هم درک می کند یعنی عقل می گوید خلافش محال است. اگر کسی معجزه اش این گونه است که دو کمیت متساوی را پیدا کرده است که این دو کمیت متساوی با یک شیء سوم مساوی هستند و از همان جهت که این دو باشی و سوم مساوی هستند خودشان با یکدیگر نامساوی هستند، می گوئیم قبول نیست، این خلاف ضرورت عقل است. یا مثل بدیهیاتی از قبیل «کل و جزء». اگر یک کل داشته باشیم و یک شیء دیگر (در اجسام)، حجمی داشته باشیم که جزء حجم دیگر باشد، ضرورت عقل حکم می کند که کل از جزء بزرگتر است چون کل همان جزء است بعلاوه حجم دیگر. امکان ندارد که جزء مساوی کل باشد و یا جزء از کل بزرگتر باشد. این ضرورت عقلی است. اگر پیغمبری آمد امری را ادعا کرد بر خلاف قانون ریاضی یا بر خلاف ضرورت عقلی فلسفی، ما نمی پذیریم و می گوئیم عقل این را نمی پذیرد. ولی قوانینی که ما الآن می گوئیم که معجزه بر خلاف آن قوانین است قوانین طبیعی است.

ص: 194



هرگز عقل ضرورت قوانین طبیعی را کشف نمی کند، عقل فقط وجود آنها را کشف می کند، فقط می بیند که این جریان به این شکل وجود دارد، اما عقل نمی داند که آیا ضرورت دارد که همین جور وجود داشته باشد یا ضرورتی ندارد، این جور وجود دارد؟ قوانین طبیعی قوانینی است که بشر فقط وجود اینها را کشف کرده، هرگز ضرورت اینها را کشف نکرده است؛ و این اشتباهی است در باب علوم اگر ما بگوییم علوم طبیعی ضرورت را هم کشف می کند. (1)

اصلا علوم طبیعی مبتنی بر حس است. حس فقط وجود را کشف می کند. ضرورت، یک مفهوم عقلی و ساخته عقل انسان است. ضرورت نه مبصر است نه ملموس نه مسموع و نه مشموم و انسان به هیچ حسی ضرورت را کشف نمی کند و لذا بسیاری از فلاسفه گفته اند اصلا ضرورت ساخته عقل است. علوم فقط وجود اشیاء را کشف کرده و وجود این قوانین را به این شکل کشف کرده است، ضرورتی کشف نکرده و نمی تواند هم کشف کند.

معجزات انبیاء جریان هایی است بر خلاف قوانین «طبیعی» که بشر وجود آنها را کشف کرده است نه بر خلاف قوانین «عقلی» از قبیل قوانین ریاضی که عقل بشر ضرورت آنها و محال بودن خلاف آنها را کشف کرده است.

چنانچه بگوییم پس قوانین طبیعی اگر ضرورت ندارد چرا وجود دارد؟ می گویند مشیت خداوند است، خدا این جور خواسته؛ وقتی مشیت خداست، معجزه هم کار خداست، پس معلوم است خدا جور دیگر مشیت کرده و خواسته. این هم توجیهی است که برخی دیگر، از معجزات کرده اند. اگر ما این اصول را بپذیریم باز نیازی نداریم که دنبال راز معجزات



برویم و بگویم یک رازی در معجزات هست. دیگر رازی ندارد؛ راز، مشیت خداوند است. (2)

ص: 195

1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 367.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 368.

3. نظریه سوم

نظریه سوم این است که قوانین طبیعی از قبیل قوانین قراردادی بشری نیست و خداوند قراردادهایی داشته باشد که مثلا خاصیت آتش این است، خاصیت حرارت این است، خاصیت جسم این است؛ چرا خاصیت جسم این است؟ خاصیت های حیات این است؟ خدا این جور قرار داده. «قرار دادن» هم یک قرار دادن قراردادی است مثل قوانین موضوعه ما. هر روز هم خواست، خودش قانونش را عوض می کند. دست خدا که بسته نیست، «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» حرف یهود بود که می گفتند دست خدا بسته است.

قائلین به این نظریه می گویند این طور نیست، قوانین طبیعی هم به دلایلی یک سنت تغییرناپذیر واقعی دارد و معجزه یک راز دارد. در عین اینکه جنبه «آیت» بودنش و غیر عادی بودن یعنی خارج از مرز بشر بودنش را قبول می کنند، ولی می گویند همین خارج از مرز



بشر بودن هم با این مطلب که قوانینی که در جهان رخ می دهد یک سلسله قوانین قطعی و ضروری است، منافات ندارد.

حکمای اسلام در دوران اول که فلسفه یونان را ترجمه می کردند اصلاً صحبتی از نبوت و معجزات و این حرفها نبوده. از زمان فارابی اندکی این مسائل مطرح شده، بعد در زمان بوعلی سینا توسعه ای پیدا کرده که بعد هم بیشتر توسعه پیدا کرده است.

مخصوصاً بوعلی در مسأله نبوت و معجزات، بیشتر از دیگران بحث کرده و او خواسته است که معجزات را، هم جنبه الهی و ماوراءالطبیعی بدهد و خارج از مرز بشریت بداند و هم از قانون علم و فلسفه خارج نداند، و دیگران هم بعدها آمده اند دنبال راز معجزات گشته اند. (1)

ص: 196

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 370.

ختم نبوت

راز ختم نبوت

ظهور دین اسلام، با اعلام جاودانگی آن و پایان یافتن دفتر نبوت توأم بوده است. مسلمانان همواره ختم نبوت را امر واقع شده تلقی کرده اند. هیچ گاه برای آنها این مسأله مطرح نبوده که پس از حضرت محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) پیغمبر دیگری خواهد آمد یا نه؟

چه، قرآن کریم با صراحت، پایان یافتن نبوت را اعلام و پیغمبر بارها آن را تکرار کرده است. در میان مسلمین اندیشه ظهور پیغمبر دیگر، مانند انکار یگانگی خداوند و انکار قیامت، با ایمان به اسلام همواره ناسازگار شناخته شده است. تلاش و کوششی که در میان دانشمندان اسلامی در این زمینه به عمل آمده است، تنها در این جهت بوده که می خواسته اند به عمق این اندیشه پی ببرند و راز ختم نبوت را کشف کنند.

قدر مسلم این است که وحی، تلقی و دریافت راهنمایی است از راه اتصال ضمیر به غیب و ملکوت. نبی، وسیله ارتباطی است میان سایر انسانها و جهان دیگر و در حقیقت پلی است میان جهان انسانها و جهان غیب. نبوت از جنبه شخصی و فردی، مظهر گسترش و رقاء شخصیت روحانی یک فرد انسان است و از جنبه عمومی، پیام الهی است برای انسانها به منظور رهبری آنها که به وسیله یک فرد به دیگران ابلاغ می گردد. (1)

همین جاست که اندیشه ختم نبوت، ما را با پرسشهایی مواجه می کند، که: آیا ختم نبوت و عدم ظهور نبی دیگر بعد از خاتم النبیین به معنی کاهش استعدادهای معنوی و تنزل بشریت در جنبه های روحانی است؟ آیا مادر روزگار از زادن فرزندان ملکوتی صفات که بتوانند با غیب و

ص: 197



ملکوت پیوند داشته باشند ناتوان شده است و اعلام ختم نبوت به معنی اعلام نازا شدن طبیعت نسبت به چنان فرزندان است؟

بعلاوه، نبوت معلول نیازمندی بشر به پیام الهی است و در گذشته طبق مقتضیات دوره ها و زمانها این پیام تجدید شده است. ظهور پیاپی پیامبران، تجدید دائمی شرایع، نسخه های مداوم کتب آسمانی همه بدان علت است که نیازمندیهای بشر دوره به دوره تغییر می کرده است و بشر در هر دوره ای نیازمند پیام نوین و پیام آور نوینی بوده است. با این حال، چگونه می توان فرض کرد که با اعلام ختم نبوت این رابطه یکباره بریده شود و پلی که جهان انسان را به جهان غیب متصل می کند یکسره خراب گردد و دیگر پیامی به بشر نرسد و بشریت بلا تکلیف گذاشته شود؟

از اینها همه گذشته، چنانکه می دانیم در فاصله میان پیامبران صاحب شریعت مانند حضرات نوح و ابراهیم و موسی و عیسی (علی نبینا و آله و علیهم السلام) یک سلسله پیامبران دیگر ظهور کرده اند که مبلّغ و مروّج شریعت پیشین بوده اند. هزاران نبی بعد از حضرت نوح آمده اند که مبلّغ و مروّج شریعت نوحی بوده اند؛ همچنین بعد از حضرت ابراهیم و غیره. فرضاً انقطاع نبوت تشریحی را بپذیریم و بگوییم با شریعت اسلام شرایع ختم شد، چرا نبوتهای تبلیغی بعد از اسلام قطع شد؟ چرا این همه پیامبر بعد از هر شریعتی ظهور کردند و آنها را تبلیغ و ترویج و نگهبانی کردند، اما بعد از اسلام حتی یک پیامبر این چنین نیز ظهور نکرد؟ اینهاست پرسشهایی که از اندیشه ختم نبوت ناشی می شود. اسلام که خود عرضه کننده این اندیشه است پاسخ این پرسشها را داده است.



اسلام اندیشه ختم نبوت را آن چنان طرح و ترسیم کرده است که نه تنها ابهام و تردیدی باقی نمی گذارد، بلکه آن را به صورت یک فلسفه بزرگ در می آورد. از نظر اسلام، اندیشه ختم نبوت نه نشانه تنزل بشریت و کاهش استعداد بشری و نازا شدن مادر روزگار است و نه دلیل بی نیازی بشر

ص: 198

از پیام الهی است و نه با پاسخگویی به نیازمندیهای متغیر بشر در دوره ها و زمانهای مختلف ناسازگار است، بلکه علت و فلسفه دیگری دارد. (1)

قبل از هر چیز لازم است با سیمای «ختم نبوت» آن چنان که اسلام ترسیم کرده است آشنا بشویم و آن را بررسی کنیم، سپس پاسخ پرسشهای خود را دریافت داریم.

در سوره احزاب آیه 40 چنین می خوانیم: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (2)

محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست؛ همانا او فرستاده خدا و پایان دهنده پیامبران است. این آیه رسماً از حضرت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) را با عنوان «خاتم النبیین» یاد کرده است.

کلمه «خاتم» به حسب ساختمان لغوی خود در زبان عربی به معنی چیزی است که به وسیله آن به چیزی پایان دهند. مهری که پس از بسته شدن نامه بر روی آن می زدند به همین جهت



«خاتم» نامیده می شود، و چون معمولاً بر روی نگین انگشتری، نام یا شعار مخصوص خود را نقش می کردند و همان را بر روی نامه ها می زدند، انگشتری را «خاتم» می نامیدند.

در قرآن هر جا و به هر صورت ماده «ختم» استعمال شده است مفهوم پایان دادن یا بستن را می دهد. مثلاً در آیه شریف چنین می خوانیم: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛⁽³⁾

در این روز به دهانهای آنها مهر می زنیم و دستهایشان با ما سخن می گویند و پاهایشان بر آنچه به دست آورده اند گواهی می دهند.»⁽⁴⁾

لحن آیه مورد بحث خود می رساند که قبل از نزول این آیه نیز پایان یافتن نبوت به وسیله پیغمبر اسلام در میان مسلمین امری شناخته بوده است. مسلمانان همان طوری که حضرت

ص: 199

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 154.

2- . سوره احزاب: 33، آیه 40.

3- . سوره یس: 36، آیه 65.

4- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 155.

محمد(صلی الله علیه وآله وسلم) را «رسول الله» می دانستند، «خاتم النبیین» نیز می شناختند. این آیه فقط یادآوری می کند که او را با عنوان پدر خوانده فلان شخص نخوانید؛ او را با



همان عنوان واقعی اش که رسول الله و خاتم النبیین است بخوانید. این آیه فقط به جوهر و هسته مرکزی اندیشه ختم نبوت اشاره می کند و بر آن چیزی نمی افزاید.

یکی از علل تجدید رسالت و ظهور پیامبران جدید، تحریف و تبدیل هایی است که در تعلیمات و کتب مقدس پیامبران رخ می داده است و به همین جهت آن کتابها و تعلیمات، صلاحیت خود را برای هدایت مردم از دست می داده اند. غالباً پیامبران احیا کننده سنن فراموش شده و اصلاح کننده تعلیمات تحریف یافته پیشینیان خود بوده اند.

گذشته از انبیائی که صاحب کتاب و شریعت و قانون نبوده و تابع یک پیغمبر صاحب کتاب و شریعت بوده اند، مانند همه پیامبران بعد از حضرت ابراهیم تا زمان حضرت موسی و همه پیامبران بعد از حضرت موسی تا حضرت عیسی، پیامبران صاحب قانون و شریعت نیز بیشتر مقررات پیامبر پیشین را تأیید می کرده اند. ظهور پیاپی پیامبران تنها معلول تغییر و تکامل شرایط زندگی و نیازمندی بشر به پیام نوین و رهنمایی نوین نیست، بیشتر معلول نابودی ها و تحریف و تبدیل های کتب و تعلیمات آسمانی بوده است.

در سوره حجر آیه 9 چنین آمده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ؛ ما خود این کتاب را فرود آوردیم و هم البته خود نگهبان آن هستیم.» در این آیه با قاطعیت کم نظیری از محفوظ ماندن قرآن از تحریف و تغییر و نابودی سخن رفته است.



بشر چند هزار سال پیش نسبت به حفظ موارث علمی و دینی ناتوان بوده است و از او جز این انتظاری نمی توان داشت. آنگاه که بشر می رسد به مرحله ای از تکامل که می تواند موارث

ص: 200

دینی خود را دست نخورده نگهداری کند، علت عمده تجدید پیام و ظهور پیامبر جدید منتفی می گردد و شرط لازم (نه شرط کافی) جاوید ماندن یک دین، موجود می شود. (1)

آیه فوق به منتفی شدن مهم ترین علت تجدید نبوت و رسالت از تاریخ نزول قرآن به بعد اشاره می کند، و در حقیقت، تحقق یکی از ارکان ختم نبوت را اعلام می دارد. چنانکه می دانیم در میان کتب آسمانی جهان تنها کتابی که درست و به تمام و کمال دست نخورده باقی مانده قرآن است.

بیان خواهد شد که وسیله الهی محفوظ ماندن کتاب آسمانی مسلمین، رشد و قابلیت بشر این دوره است که دلیل بر نوعی بلوغ اجتماعی انسان این عهد است. در حقیقت، یکی از ارکان خاتمیت، بلوغ اجتماعی بشر است به حدی که می تواند حافظ و نگهبان موارث علمی و دینی خود باشد و خود به نشر و تبلیغ و تعلیم و تفسیر آن پردازد.

در سراسر قرآن اصرار عجیبی هست که دین، از اول تا آخر جهان، یکی بیش نیست و همه پیامبران بشر را به یک دین دعوت کرده اند. در سوره شوری آیه 13 چنین آمده است: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَ



عیسی؛ خداوند برای شما دینی قرار داد که قبلاً به نوح توصیه شده بود و اکنون بر تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی نیز توصیه کردیم.»⁽²⁾

قرآن در همه جا نام این دین را که پیامبران از آدم تا خاتم مردم را بدان دعوت می کرده اند «اسلام» می نهد. مقصود این نیست که در همه زمانها به این نام خوانده می شده است، مقصود این است که دین دارای حقیقت و ماهیتی است که بهترین معرف آن، لفظ «اسلام» است. در

سوره آل عمران آیه 67 درباره ابراهیم می فرماید: «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً؛ ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، حق جو و مسلم بود.»

ص: 201

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 156.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 157.

البته پیامبران در پاره ای از قوانین و شرایع با یکدیگر اختلاف داشته اند. قرآن در عین اینکه دین را واحد می داند، اختلاف شرایع و قوانین را در پاره ای مسائل می پذیرد. در سوره مائده آیه 48 می فرماید: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ؛ برای هر کدام (هر قوم و امت) یک راه ورود و یک طریقه خاص قرار دادیم.»

ولی از آنجا که اصول فکری و اصول عملی که پیامبران به آن دعوت می کرده اند یکی بوده و همه آنان مردم را به یک شاهراه و به سوی یک هدف دعوت می کرده اند، اختلاف شرایع و قوانین جزئی در جوهر و ماهیت این راه که نامش در منطق قرآن «اسلام» است تأثیری نداشته است. تفاوت و اختلاف تعلیمات انبیاء با یکدیگر از نوع اختلاف برنامه هایی است که در یک کشور هر چند یک بار به مورد اجرا گذاشته می شود و همه آنها از یک «قانون اساسی» الهام می گیرد. تعلیمات پیامبران در عین پاره ای اختلافات، مکمل و متمم یکدیگر بوده است. (1)

اختلاف و تفاوت تعلیمات آسمانی پیامبران از نوع اختلافات مکتب های فلسفی یا سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی که مشتمل بر افکار متضاد است نبوده است؛ انبیاء تماماً تابع یک مکتب و دارای یک تز بوده اند. تفاوت تعلیمات انبیاء با یکدیگر، از نوع تفاوت تعلیمات کلاس های عالی تر با کلاسهای دانی تر بوده است.

دانش آموز در کلاسهای بالاتر نه تنها به مسائلی بر می خورد که قبلاً به آنها به هیچ وجه بر نخورده است، بلکه تصوّرش درباره مسائلی که قبلاً یاد گرفته و در ذهن کودکان خود به نحوی آنها را تجسم داده است احیاناً زیر و رو می شود، تعلیمات انبیاء نیز چنین است. (2)

از نظر قرآن سیر تکاملی جهان و انسان و اجتماع یک سیر هدایت شده و هدفدار است و بر روی خطی است که «صراط مستقیم» نامیده می شود و از لحاظ مبدأ و مسیر و منتهی مشخص



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 158.

2- . «لو علم ابو ذر ما فی قلب سلمان لقتله»: سفینه البحار، مادّه «ذر».

است. انسان و اجتماع، متحوّل و متکامل است، ولی راه و خطّ سیر، مشخص و واحد و مستقیم است: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (1)

تکامل انسان به این نحو نیست که در هر زمانی تحت تأثیر یک سلسله علل - صنعتی یا اجتماعی یا اقتصادی - در یک راه حرکت کند و دائماً تغییر مسیر و تغییر جهت بدهد. اینکه قرآن با اصرار زیاد، دین را یکی می داند و فقط به یک شاهراه قائل است و اختلاف شرایع و قوانین را مربوط به خطوط فرعی می داند، مبتنی بر این اصل فلسفی است.

قرآن با توضیح این نکته که راه بشر یک راه مشخص و مستقیم است و همه پیامبران با همه اختلافاتی که در راهنمایی و دادن نشانی به حسب وضع و موقع زمانی و مکانی دارند، به سوی یک مقصد و یک شاه راه هدایت می کنند، جاده ختم نبوت را صاف و رکن دیگر از ارکان آن را توضیح می دهد؛ زیرا ختم نبوت آنگاه معقول و متصور است که خطّ سیر این بشر متحوّل متکامل، مستقیم و قابل مشخص کردن باشد. (2)

در سوره بقره آیه 143 چنین آمده است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا؛ و این چنین شما را جماعت وسط و معتدل و متعادل قرار دادیم تا حجّت و شاهد بر مردم دیگر باشید و پیغمبر حجّت و شاهد بر شما باشد.» امت



واقعی اسلام از نظر قرآن یک امت وسط و معتدل است. بدیهی است که امت وسط و معتدل و متعادل،

دست پرورده تعالیم وسط و معتدل است. این آیه امتیاز و خصوصیت امت ختمیه و تعلیمات ختمیه را در یک کلمه ذکر می کند: وسطیت و تعادل. (3)

ص: 203

1- .سوره انعام: 6، آیه 153.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 161.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 162.

راز اینکه در انسان انحراف و سقوط و توقّف و انحطاط هست و در سایر جاندارها نیست به این دلیل می باشد که انسان بر خلاف سایر جانداران- که سر جای خود متوقّف اند و خود قادر نیستند که خود را جلو ببرند یا به عقب برگردند، به راست منحرف شوند یا به چپ، تند بروند یا کند- هم می تواند خود را به جلو ببرد و هم می تواند به عقب برگردد، هم قادر است به سوی چپ منحرف شود و هم به سوی راست، هم می تواند تند برود و هم کند، و بالأخره هم می تواند بنده ای «شاکر» باشد و هم سرکشی «کافر»؛ از این رو دائماً در میان نوسانات افراطی و تفریطی گرفتار است. (1)

خطری که غالباً مصلحان اجتماعی به وجود می آورند از همین ناحیه است که در یک اجتماع تندرو یا کندرو یا متمایل به راست یا به چپ ظهور می کنند و به پیکار مقدّسی دست می زنند، اما فراموش می کنند یک برنامه معین فقط برای مدّت محدودی قابل اجراست و با جامعه کندرو یا تندرو یا چپ رو یا راست رو آن قدر باید پیکار کرد که تعادل خود را بازیابد، و بیش از آن، خود مستلزم سقوط و انحراف جامعه از سوی دیگر است.

رسالت پیامبر اسلام با همه رسالت های دیگر این تفاوت را دارد که از نوع قانون است نه برنامه؛ قانون اساسی بشریت است؛ مخصوص یک اجتماع تندرو یا کندرو یا راست رو یا چپ رو نیست. اسلام طرحی است کلی و جامع و همه جانبه و معتدل و متعادل، حاوی همه طرح های جزئی و کارآمد در همه موارد. آنچه در گذشته انبیاء انجام می دادند که برنامه مخصوص برای یک جامعه خاص از جانب خدا می آوردند، در دوره اسلام علما و رهبران امت باید انجام دهند،

با این تفاوت که علما و مصلحین با استفاده از منابع پایان ناپذیر وحی اسلامی برنامه های خاصی تنظیم می کنند و آن را به مرحله اجرا می گذارند. (2)

ص: 204

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 163.
 - 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 164.



از نصوص اسلامی بر می آید که همه پیامبران به حکم اینکه مقدمه ظهور نبوت کلی و ختمی و قانون اساسی یگانه الهی بوده اند، موظف بوده اند که نوید اکمال و اتمام دین را در دوره ختمیه به امتهای خود بدهند. خداوند از همه پیامبران چنین پیمانی گرفته است. در نهج البلاغه، بیان جالبی در این زمینه است: « وَ لَمْ يُخَلِّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنَزَّلٍ أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ رُسُلٌ لَّا تُقَصِّرُ بِهِمْ قَلْبَهُ عَدَدَهُمْ وَ لَّا كَثْرَةَ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ مِنْ سَابِقِ سُمِّيَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَوْ غَابَرَ عَرَفَهُ مِنْ قَبْلِهِ عَلَى ذَلِكَ نَسَلَتِ الْقُرُونُ وَ مَضَتِ الدُّهُورُ وَ سَلَفَتِ الْأَبَاءُ وَ خَلَفَتِ الْأَبْنَاؤُ، إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا ص لِإِنجَازِ عِدَّتِهِ وَ تَمَامِ نُبُوَّتِهِ مَاخُودًا عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُ مَشْهُورَةً سَمَاتُهُ كَرِيمًا مِيلَادُهُ؛(1)

خداوند هرگز خلق را از وجود یک پیامبر یا کتاب آسمانی یا حجّت کافی یا طریقه روشن، خالی نگذاشته است؛ فرستادگانی که اندکی عدد آنها و بسیاری عدد مخالفانشان آنها را از انجام وظیفه باز نداشته است. هر پیامبری به پیامبر پیشین خود قبلاً معرفی شده است و آن پیامبر پیشین او را به مردم معرفی کرده و بشارت داده است. به این ترتیب نسلها پشت سر یکدیگر آمد و روزگاران گذشت تا خداوند حضرت محمد(صلی الله علیه و آله وسلم) را به موجب و عده ای که کرده بود، برای تکمیل دستگاه نبوت فرستاد در حالی که از همه پیامبران برای او پیمان گرفته بود. علائم او معروف و مشهور و ولادت او بزرگوارانه بود.»

از پیغمبر اکرم(صلی الله علیه و آله وسلم) دو جمله لطیف در این زمینه وارد شده، یکی اینکه فرموده است: «نَحْنُ الْأَخْرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛(2)



ما در دنیا پس از همه پیامبران و ائمه آمده ایم، اما در آخرت در صف مقدم هستیم» و دیگران پشت سر ما هستند. دیگر اینکه حضرت فرمودند: «آدَمُ وَمَنْ دُونَهُ تَحْتَ لَوَائِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (3) یعنی حضرت آدم و فرزندان او همه در روز

ص: 205

1- نهج البلاغه، خطبه 1.

2- مجلسی، بحار الأنوار، ج 39، ص 85.

3- مجلسی، بحار الأنوار، ج 16، ص 402.

قیامت زیر پرچم من هستند.» علت این سبقت و تقدّم در قیامت و علت اینکه همه پیامبران در آن جهان در زیر پرچم پیامبر خاتم هستند این است که همه مقدمه اند و این نتیجه؛ وحی آنها در حدود یک برنامه موقت بوده و وحی این پیغمبر در سطح قانون اساسی کلی همیشگی است. (1)

معلوم شد اندیشه ختم نبوت بر این پایه است که اولاً مایه دین در سرشت بشر نهاده شده است، سرشت همه انسانها یکی است، سیر تکاملی بشر یک سیر هدفدار و بر روی یک خطّ مشخص و مستقیم است؛ از این رو حقیقت دین که بیان کننده خواستهای فطرت و راهنمای بشر به راه راست است یکی بیش نیست. ثانیاً یک طرح به شرط فطری بودن، جامع بودن، کلی بودن و به شرط مصونیت از تحریف و تبدیل و به شرط حسن تشخیص و تطبیق در



مرحله اجرا می تواند برای همیشه رهنمون و مفید و مادر طرحها و برنامه ها و قوانین جزئی بی نهایت واقع گردد.

پس انقطاع نبوت به معنی انقطاع مأموریت الهی است برای ارشاد و هدایت، نه انقطاع فیض معنوی نسبت به سائرین و سالکین الی الله. بسیار اشتباه است اگر گمان کنیم اسلام با اعلام ختم نبوت منکر زندگی معنوی شده است. (2)

نبوت تبلیغی

پیامبران مجموعاً دو وظیفه انجام می داده اند؛ یکی اینکه از جانب خدا برای بشر قانون و دستور العمل می آورده اند؛ دوم اینکه مردم را به خدا و عمل به دستورالعمل های الهی آن عصر و زمان دعوت و تبلیغ می کرده اند. غالب پیامبران فقط وظیفه دوم را انجام می داده اند؛ عده بسیار کمی از پیامبران که قرآن آنها را «اولوالعزم» می خواند قانون و دستور العمل آورده اند. به عبارت

ص: 206

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 165-166.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 172.

دیگر، دو نوع نبوت بوده است: نبوت تشریحی و نبوت تبلیغی. پیامبران تشریحی که عددشان بسیار اندک است صاحب قانون و شریعت بوده اند، ولی پیامبران تبلیغی کارشان تعلیم و



تبلیغ و ارشاد مردم به تعلیمات پیامبر صاحب شریعت بوده است. اسلام که ختم نبوت را اعلام کرده است نه تنها به نبوت تشریحی خاتمه داده است بلکه به نبوت تبلیغی نیز پایان داده است. چرا چنین است؟ چرا امت حضرت رسول و ملت اسلام از هدایت و ارشاد چنین پیامبرانی محروم مانده اند؟ فرضاً این مطلب را پذیرفتیم که اسلام به واسطه کمال و کلیت و تمامیت و جامعیتش به نبوت تشریحی پایان داده است، پایان یافتن نبوت تبلیغی را با چه حساب و فلسفه ای می توان توجیه کرد؟

حقیقت این است که وظیفه اصلی نبوت و هدایت وحی، همان وظیفه اول است، اما تبلیغ و تعلیم و دعوت، یک وظیفه نیمه بشری و نیمه الهی است. وحی و نبوت، یعنی اتصال مرموز با ریشه وجود و سپس مأموریت برای ارشاد خلق، مظهري است از مظاهر «هدایت» که بر سراسر هستی حکم فرماست: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (1)

«الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (2)

وحی، عالی ترین و راقی ترین مظاهر و مراتب هدایت است. وحی، ره آورد هایی دارد که از دسترس حس و خیال و عقل و علم و فلسفه بیرون است و چیزی از اینها جانشین آن نمی شود. ولی وحی که چنین خاصیتی دارد وحی تشریحی است نه تبلیغی. وحی تبلیغی بر عکس است.

تا زمانی بشر نیازمند به وحی تبلیغی است که درجه عقل و علم و تمدن به پایه ای نرسیده است که خود بتواند عهده دار دعوت و تعلیم و تبلیغ و تفسیر و اجتهاد در امر دین خود



شود. ظهور علم و عقل، و به عبارت دیگر، رشد و بلوغ انسانیت، خود به خود به وحی تبلیغی خاتمه

ص: 207

1- .سوره طه: 20، آیه 50.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 173.

می دهد و علما جانشین چنان انبیاء می گردند. می بینیم قرآن در اولین آیه ای که نازل می شود سخن از قرائت و نوشتن و قلم و علم به میان می آورد: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»⁽¹⁾

آیه اعلام می کند که عهد قرآن، عهد خواندن و نوشتن و یاد دادن و علم و عقل است.⁽²⁾

آیه شریفه تلویحاً می فهماند که در عهد قرآن وظیفه تعلیم و تبلیغ و حفظ آیات آسمانی به علما منتقل شده و علما از این نظر جانشین انبیاء می شوند. این آیه اعلام بلوغ و استقلال بشریت در این ناحیه است. قرآن در سراسر آیاتش بشر را به تعقل و استدلال و مشاهده عینی و تجربی طبیعت و مطالعه تاریخ و به تفقه و فهم عمیق دعوت می کند. اینها همه نشانه های ختم نبوت و جانشینی عقل و علم به جای وحی تبلیغی است.

برای کدامیک از کتب آسمانی به اندازه قرآن کار شده است؟ به محض نزول قرآن هزاران حافظ قرآن پیدا می شود. هنوز نیم قرن نگذشته، به خاطر قرآن علم نحو و صرف و دستور

زبان تدوین و لغت‌های زبان عربی جمع آوری می‌گردد، علم معانی و بیان و بدیع ابتکار می‌شود، هزاران تفسیر و مفسر و حوزه‌های تفسیر به وجود می‌آید. غالب این فعالیتها از طرف مردمی صورت می‌گیرد که نسبت به زبان عربی بیگانه‌اند. فقط علاقه به قرآن است که چنین شور و هیجانی به وجود می‌آورد. چرا برای تورات و انجیل و اوستا چنین فعالیت‌هایی نشد؟ آیا این خود دلیل بر رشد و بلوغ بشریت و قابلیت او برای حفظ و تعلیم و تبلیغ کتاب آسمانی اش نیست؟ آیا این خود دلیل جانشین شدن دانش به جای نبوت تبلیغی نیست؟

ص: 208

1- .سوره علق: 96، آیات 1-5.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 174.

بشر در دوره‌های پیشین مانند کودک مکتبی بوده است که کتابی که به دستش برای خواندن می‌دهند پس از چند روز پاره پاره می‌کند، و بشر دوره اسلامی مانند یک عالم بزرگسال است که با همه مراجعات مکرری که به کتابهای خود می‌کند، آنها را در نهایت دقت حفظ می‌نماید.

زندگی بشر را معمولاً به عهد تاریخی و عهد ما قبل تاریخ تقسیم می‌کنند. عهد تاریخی از زمانی است که بشر توانسته یادگارهایی به صورت کتیبه یا کتاب از خود باقی بگذارد و همان‌ها امروز ملاک قضاوت درباره زندگی آن روز است، اما از عهد ما قبل تاریخ هیچ

گونه اثری که ملاک قضاوت قرار بگیرد باقی نمانده است. ولی می دانیم که آثار عهد تاریخی نیز غالباً پراکنده

است. دوره ای که از آن به بعد بشر تاریخ و آثار خود را به طور منظم و نسل به نسل حفظ کرده و تحویل نسل بعد داده مقارن با ظهور اسلام است. خود اسلام نیز عاملی برای این رشد عقلی محسوب می شود. (1)

در دوره اسلامی، مسلمین، هم آثار خود را حفظ و نگهداری کردند و مانع اندراس و نابودی شدند و هم کم و بیش آثار ملل پیشین را نگهداری و به نسلهای بعد منتقل کردند؛ یعنی تقریباً مقارن با عهد ختم نبوت است که بشر لیاقت خود را برای حفظ موارث علمی و دینی نشان داده است و در واقع دوره تاریخی واقعی مقارن با ظهور اسلام است. در ادوار گذشته، از یک طرف آثار نفیس علمی و فلسفی و دینی به وجود می آمد و از طرف دیگر در کام آتش یا آب می رفت. تاریخ از این سرگذشتهای دردناک فراوان به یاد دارد. حوزه علمی و عظیم اسکندریه پس از نفوذ مسیحیت در حوزه امپراطوری روم شرقی منحل شد و کتابخانه تاریخی آن به وسیله متعصبان مسیحی در کام آتش رفت. (2)

ص: 209

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 175.

2- . اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ص 145.



جاودانگی اسلام

اسلام ضمن اعلام ختم نبوت، جاویدان ماندن خویش را اعلام کرد: «حَلَّالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَّالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽¹⁾

پرسو و صداترین پرسش‌ها و ایرادها در اطراف همین موضوع است. می‌گویند: مگر ممکن است چیزی جاوید بماند؟! همه چیز در جهان بر ضد جاوید ماندن است؛ اساسی‌ترین اصل این جهان اصل تغییر و تحوّل است؛ تنها یک چیز جاودانی است، آن اینکه هیچ چیز جاودانی نیست. منکران جاوید ماندن، گاهی به سخنان خود رنگ فلسفی می‌دهند و قانون تغییر و تحوّل را که قانون عمومی طبیعت است دلیل می‌آورند.

اگر به این مسأله صرفاً از این جنبه نگاه کنیم جواب ایراد روشن است: آن چیزی که همواره در تغییر و تحوّل است، ماده و ترکیبات مادی جهان است، اما قوانین و نظامات - خواه نظامات طبیعی و یا نظامات اجتماعی منطبق بر نوامیس طبیعی - مشمول این قانون نمی‌باشند. ستارگان و منظومه‌های شمسی پدید می‌آیند و پس از چندی فرسوده و فانی می‌گردند، اما قانون جاذبه همچنان پای برجاست؛ گیاهان و جانوران زاده می‌شوند و می‌زیند و می‌میرند، ولی قوانین زیست‌شناسی همچنان زنده است.

در طبیعت، «پدیده‌ها» متغیّرند نه قانونها، اسلام قانون است نه پدیده. اسلام آن وقت محکوم به مرگ است که با قوانین طبیعت ناهماهنگ باشد، همانطور که خود اسلام، مدعی است از



فطرت و سرشت انسان و اجتماع سرچشمه گرفته باشد و با طبیعت و قوانین آن هماهنگی داشته باشد، چرا بمیرد؟!

ولی گاهی از جنبه اجتماعی ایراد می کنند، می گویند: مقررات اجتماعی یک سلسله مقررات قراردادی است که بر اساس نیازمندیهای اجتماعی وضع می شود. نیازمندی ها که مبنا و اساس

ص: 210

1- . حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 30، ص 196.

مقررات و قوانین اجتماعی می باشند به موازات توسعه و تکامل عوامل تمدن در تغییرند، نیازمندی های هر عصر با نیازمندیهای عصر دیگر متفاوت است، نیازمندی های بشر در عصر موشک و هواپیما و برق و تلویزیون با نیازمندی های عصر چهارپایان (اسب و الاغ و شتر) به کلی فرق کرده است؛ چگونه ممکن است مقررات زندگی او در این عصر همان مقررات عصر چهارپایان باشد؟ به عبارت دیگر، توسعه و پیشرفت عوامل تمدن، لزوماً و جبراً مقتضیات جدیدی می آورد؛ نه ممکن است جلو «جبر تاریخ» را گرفت و زمان را به یک حال نگه داشت و نه

ممکن است با مقتضیات زمان هماهنگی نکرد. پابند بودن به مقررات ثابت و یکنواخت، مانع انعطاف و انطباق با مقتضیات زمان و هماهنگی با قافله تمدن است.

اسلام بیش از هر مذهب دیگر باید با نسل جدید که جز درباره تحوّل و دگرگونی و نوظلّبی و درک مقتضیات زمان نمی اندیشد پنجه نرم کند، زیرا اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد و از طرف دیگر در همه شئون زندگی مداخله کرده است از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورالعمل های خشک اخلاقی قناعت کرده بود چندان مشکلی نبود، اما با این همه مقرّرات و قوانین مدنی، جزائی، قضائی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می توان کرد؟⁽¹⁾

نیازمندی ها

آیا درست است که همه نیازمندی های بشر در تغییر است و با تغییر نیازمندی ها قوانین و مقرّرات مربوط به آنها تغییر می کند؟ جواب این است که نه تمام نیازمندی ها در تغییر است و نه لازمه تغییر نیازمندی ها این است که اصول و قواعد اساسی زندگی تغییر کند.

ص: 211

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 178.

قسمت اوّل: نیازمندی ها بر دو گونه است: نیازمندی های اوّلی و نیازمندی های ثانوی. نیازمندی های اوّلی از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و از طبیعت زندگی اجتماعی سرچشمه می گیرد. تا انسان انسان است و تا زندگی وی زندگی اجتماعی است، آن نوع



نیازمندی‌ها هست. این نیازمندی‌ها یا جسمی است یا روحی و یا اجتماعی. نیازمندی‌های جسمی از قبیل نیازمندی به خوراک، پوشاک، مسکن، همسر و غیره، نیازمندی‌های روحی از

قبیل علم، زیبایی، نیکی، پرستش، احترام و تربیت، نیازمندی‌های اجتماعی از قبیل معاشرت، مبادله، تعاون، عدالت، آزادی و مساوات.

نیازمندی‌های ثانوی نیازمندی‌هایی هستند که از نیازمندی‌های اولی ناشی می‌شود. نیازمندی به انواع آلات و وسائل زندگی که در هر عصر و زمانی با عصر و زمان دیگر فرق می‌کند از این نوع است. (1)

نیازمندی‌های اولی، محرک بشر به سوی توسعه و کمال زندگی است، اما نیازمندی‌های ثانوی ناشی از توسعه و کمال زندگی است و در عین حال محرک به سوی توسعه بیشتر و کمال بالاتر است. تغییر نیازمندی‌ها و نو شدن و کهنه شدن آنها مربوط به نیازمندی‌های ثانوی است.

نیازمندی‌های اولی نه کهنه می‌شود و نه از بین می‌رود؛ همیشه زنده و نو است. پاره‌ای از نیازمندی‌های ثانوی نیز چنین است. نیازمندی به قانون ناشی از نیازمندی به زندگی اجتماعی است و در عین حال دائم و همیشگی است، بشر هیچ زمانی بی‌نیاز از قانون نخواهد شد.

قسمت دوم: درست است که توسعه عوامل تمدن، نیازمندی‌های جدیدی به وجود می‌آورد و احیاناً یک سلسله قراردادها و قوانین فرعی را ایجاب می‌کند، مثلاً وسائل نقلیه ماشینی



ایجاب می کند که یک سلسله قراردادها و مقررات به نام «مقررات راهنمایی» برای شهرها و یک سلسله مقررات بین المللی میان کشورها وضع بشود که در گذشته نیازی به چنین مقررات نبود؛ اما

ص: 212

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 183.

توسعه عوامل تمدن ایجاب نمی کند که قوانین حقوقی و جزائی و مدنی مربوط به دادوستدها و وکالت ها و غصب ها و ضمان ها و ارث و ازدواج، عوض بشود چه رسد به قوانین مربوط به رابطه انسان با خدا یا رابطه انسان با طبیعت.

تغییر و تبدیل وسائل و ابزارهای مورد نیاز سبب نمی شود که راه تحصیل و استفاده و مبادله عادلانه آنها عوض بشود مگر آنکه فرض کنیم همان طور که اسباب و وسائل و ابزارهای زندگی تغییر می یابد و متکامل می شود، مفاهیم حق و عدالت و اخلاق نیز تغییر می کند، و به عبارت دیگر، فرض کنیم حق و عدالت و اخلاق یک سلسله مفاهیم نسبی هستند؛ یک چیز که در یک زمان حق و عدالت و اخلاق است، در عصر و زمان دیگر ضد حق و عدالت و اخلاق است. (1)

تناقض میان قانون و احتیاجات نو به نو، آنگاه پیدا می شود که قانون به جای اینکه خطّ سیر را مشخص کند، به تثبیت شکل و ظاهر زندگی پردازد؛ مثلاً وسائل و ابزارهای خاصی را که وابستگی تامّ و تمام به درجه فرهنگ و تمدّن دارد بخواهد برای همیشه تثبیت نماید.

قانون هر اندازه جزئی و مادّی باشد، یعنی خود را به موادّ مخصوص و رنگ و شکل‌های مخصوصی بسته باشد، شانس بقا و دوام کمتری دارد، و هر اندازه کلی و معنوی باشد و توجه خود را نه به شکل‌های ظاهری اشیاء بلکه به روابط میان اشیاء یا میان اشخاص معطوف کرده باشد شانس بقا و دوام بیشتری دارد. (2)

معجزه ختمیه

قرآن کریم معجزه جاویدان خاتم پیامبران است. پیامبران پیشین از قبیل ابراهیم و موسی و عیسی که هم کتاب آسمانی داشته اند و هم معجزه، زمینه اعجازشان چیزی غیر از کتاب

ص: 213

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 184.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، ج 3، ص 185.

آسمانی شان بوده است از قبیل تبدیل شدن آتش سوزان به «برد و سلام» یا ازدها شدن چوب خشک و یا زنده شدن مردگان. بدیهی است که هر کدام از این معجزات امری موقت و زودگذر بوده است. ولی زمینه معجزه خاتم پیامبران، خود کتاب اوست. کتاب آن حضرت،



هم کتاب است و هم برهان بر رسالت ایشان و به همین دلیل، معجزه ختمیه بر خلاف سایر معجزات، جاویدان و باقی است نه موقت و زودگذر.

کتاب بودن معجزه خاتم پیامبران چیزی است متناسب با عصر و زمان ایشان که عصر پیشرفت علم و دانش و تمدن و فرهنگ است و این پیشرفتها امکان می دهد که تدریجا جنبه هایی از اعجاز این کتاب کریم مکشوف گردد که قبلا مکشوف نبوده است، همچنان که جاودانگی آن متناسب است با جاودانگی پیام و رسالتش که برای همیشه باقی و نسخ ناپذیر است. (1)

قرآن کریم صریحا جنبه اعجاز و فوق بشری خود را در آیاتی چند اعلام کرده، مانند آیه: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ» (2)

اگر در آنچه بر بنده خویش فرود آورده ایم تردید دارید، سوره ای مانند آن را بیاورید.» همچنان که به وقوع معجزات دیگر غیر از قرآن از خاتم الانبیاء تصریح کرده است.

در قرآن مسائل فراوانی مربوط به معجزات مطرح شده است، از قبیل ضرورت همراه بودن رسالت رسولان الهی با معجزه، و اینکه معجزه «بینه» و حجت قاطع است و اینکه پیامبران معجزه را به «اذن الله» می آورند، و اینکه پیامبران تا آن حد معجزه می آورند که «آیت» و «بینه» بر صدق گفتارشان باشد، اما مکلف نیستند که تابع «اقتراحات» مردم باشند و هر روز

و هر



ساعت هر کس مطالبه معجزه کند اجابت نمایند. به عبارت دیگر، پیامبران «نمایشگاه معجزه»
دائر نکرده و کارخانه معجزه سازی وارد نموده اند، و امثال این مسائل.

ص: 214

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 195.

2- . سوره بقره: 2، آیه 23.

قرآن کریم همچنان که این مسائل را مطرح کرده است، با کمال صراحت معجزات بسیاری
از پیامبران پیشین از قبیل نوح، ابراهیم، لوط، صالح، هود، موسی و عیسی نقل کرده است و
بر روی آنها صحه گذاشته که به هیچ وجه قابل تأویل نیست.

برخی از مستشرقان و کشیشان مسیحی به استناد آیاتی که قرآن به «اقتراحات» مشرکان در
مطالبه معجزه جواب منفی داده است، مدعی شده اند که پیامبر اسلام به مردم می گفته من
معجزه ای جز قرآن ندارم، اگر قرآن را به عنوان معجزه می پذیرید فبها و الا از من معجزه
ای دیگر ساخته نیست. بعضی از نویسندگان «روشنفکر» مسلمان اخیر نیز همین نظر را پذیرفته
اند و آن را به این شکل توجیه کرده اند که معجزه دلیل است اما دلیل اقناعی برای بشر نابالغ
و کودک که در پی امور اعجاب آور و غیر عادی است، انسان رشد یافته به این گونه امور
توجهی ندارد و سر و کارش با منطق است، و چون دوره پیامبر اسلام دوره عقل و منطق
است نه دوره اوهام و خیالات ذهنی، پیامبر اسلام از اجابت درخواست هر گونه معجزه ای
غیر از قرآن به اذن خدا امتناع کرده است. می گویند: «استعانت از معجزات و خرق عادات



برای پیغمبران سلف اجتناب ناپذیر بود، چه، راهنمایی ایشان به یاری استدلال عقلی در آن دوران، دشوار بلکه محال می نمود.»⁽¹⁾

در عصر ظهور پیغمبر اسلام، جامعه بشری دوران کودکی را پشت سر گذاشته، به دوره بلوغ فکری پای می گذاشت. کودک دیروز که نیازمند مادری بود تا دستش گیرد و راه رفتن بیاموزد، خود می توانست بر روی پاهایش بایستد و عقلش را به کار اندازد. بی دلیل و حکمت نبود که

پیغمبر اسلام در برابر اصرار منکرین و معاندین به آوردن معجزات و خرق عادات، مقاومت می ورزید و در اثبات حَقَّانیت دعوت خویش به استدلال عقلی و تجربی و شواهد تاریخی اتکا می فرمود. با وجود این همه اصرار و لجاجت منکرین، پیغمبر اسلام از آوردن معجزاتی نظیر آنچه

ص: 215

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 196.

پیامبران سلف می آوردند به امر خدا امتناع می ورزید و تنها بر قرآن به عنوان معجزه ای که نظیری برای آن نخواهد بود تکیه می کند.⁽¹⁾

قرآن، معجزه خاتم پیامبران، خود دلیل دیگری بر خاتمیت رسالت است، کتابی است محتوی حقایق عالم خلقت و تعالیم و راهنمایی های زندگی در کمال هماهنگی در جمیع جهات،

معجزه ای در خور بشر رسیده و عاقل نه کودک پایبند اوهام و تخیلات ذهنی.» می گویند: فضایی که انسان گذشته در آن دم می زده است همواره مملو از خرافات و موهومات و خوارق عادات بوده است و جز آنچه «بر خلاف عقل و حس» باشد در احساس وی اثر نمی گذاشته است، از این روست که در تاریخ، بشریت را می بینیم که همواره در جستجوی «اعجاز» است و شیفته «غیب». این حساسیت در برابر هر چه نامحسوس و نامعقول است، در میان مردمی که از مدنیت دورترند شدیدتر است. اینان به همان اندازه که به «طبیعت» نزدیکترند به «ماورای طبیعت» مشتاق ترند و «خرافه» زاده معیوب این حقیقت است. (2)

معجزه حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله) از مقوله امور «غیر بشری» نیست گرچه یک عمل غیر بشری است، و از این رو بر خلاف معجزات پیشین که تنها عاملی برای «باور» مردم به کار می رفت (آن هم مردم معدودی که آن را می دیدند) و جز آن هیچ سودی نداشت، معجزه آن حضرت از نوع عالی ترین استعداد انسانی است و می تواند به عنوان عالی ترین

سرمشق وی به کار آید، سرمشقی که همواره در دسترس اوست. حضرت می کوشد تا کنجکاوی مردم را از امور غیر عادی و کرامات و خوارق عادات، به مسائل عقلی و منطقی و علمی و طبیعی و اجتماعی و اخلاقی متوجه سازد و جهت حساسیت آنها را از «عجایب و غرایب» به «واقعیات و حقایق» بگرداند، و این کوشش ساده ای نیست، آن هم با مردمی که جز در برابر هر چه غیر طبیعی است

1- پایدار، فلسفه تاریخ از نظر قرآن، ص 15-16.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 197.

تسلیم نمی شوند و آن هم به دست مردی که خود را در میان آنان پیغمبر می خواند. خود را پیغمبر خواندن و مردم را به رسالت خدایی خویش دعوت کردن و در عین حال رسماً اعتراف کردن که «من از غیب آگاه نیستم» کاری شگفت است و جز ارزش انسانی آن، آنچه سخت شورانگیز است. [\(1\)](#)

معجزه ای غیر از قرآن

آیا پیامبر اسلام غیر از قرآن معجزه ای نداشته است؟ این مطلب گذشته از اینکه از نظر تاریخ و سنت و حدیث متواتر غیر قابل قبول است، خلاف نص قرآن کریم است. «شق القمر» در خود قرآن آمده است. فرضاً کسی شق القمر را توجیه و تعبیر کند (که البته قابل تأویل نیست)، داستان معراج و سوره اسراء را چگونه می توان توجیه و تعبیر کرد؟ در کمال صراحت می فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا» [\(2\)](#) منزّه است آنکه شبی بنده خویش را از مسجد الحرام تا مسجد الاقصی (بیت المقدس) برد تا برخی از آیات خود را به او بنمایانیم. [\(3\)](#)

آیا این جریان یک خرق عادت، یک معجزه نیست؟! در سوره مبارکه تحریم، داستان در میان گذاشتن پیامبر رازی را با یکی از زنان خود، و باز در میان گذاشتن آن زن آن راز را با



زنی دیگر آمده است، که رسول اکرم به آن زن گفت چرا با دیگری گفتی؟ و قسمتهایی از آنچه میان آن دو

ص: 217

1- . شریعتی، اسلام شناسی، ص 502-506.

2- . سوره اسراء: 17، آیه 1.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 200.

زن گذشته بود باز گو کرد. آن زن (با تعجب) پرسید: تو از کجا اینها را دانستی؟ رسول اکرم فرمود: خداوند مرا آگاه ساخت. آیا این خبر از غیب نیست؟ معجزه نیست؟ (1)

مشرکان می پنداشتند معجزه امری است در اختیار پیامبر، هر ساعتی که بخواهد و هر طور بخواهد و برای هر منظوری بخواهد، معجزه می کند. این بود که از او چشمه جاری کردن، خانه طلا داشتن، قیمتها را پیشاپیش خبر دادن، می خواستند. در صورتی که معجزه مثل خود وحی است، به آن طرف وابسته است نه به این طرف. همان طور که وحی تابع میل پیغمبر نیست، جریانی است از آن سو که پیغمبر را تحت تأثیر قرار می دهد، معجزه نیز جریانی است از آن سو که اراده پیغمبر را تحت تأثیر قرار می دهد و به دست او جاری می شود. این است معنی اینکه وحی «باذن الله» است، معجزه «باذن الله» است، و این است معنی آیه 50 سوره عنکبوت که مورد سوء استفاده کشیشان است. «إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ؛ آیات و معجزات نزد خداست، من تنها بیم دهنده ای آشکارم.» خبر از غیب به عنوان



معجزه، همین گونه است. تا آنجا که به شخصیت پیامبر مربوط است او از غیب بی خبر است: (2) «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ (عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ) وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ»؛ (3) به شما نمی گویم که (گنج های خدا نزد من است)، و غیب هم نمی دانم، و به شما نمی گویم که من فرشته ام.» ولی آنجا

که تحت تأثیر و نفوذ غیب و ماورای طبیعت قرار می گیرد، از راز نهان خبر می دهد و هنگامی که از او پرستش می شود از کجا دانستی؟ می گوید: خدای دانای آگاه مرا آگاه ساخت.

اگر پیغمبر می گوید: غیب نمی دانم و اگر غیب می دانستم پول فراوان از این راه کسب کرده بودم: «لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ» (4)

می خواهد منطق مشرکان را بکوبد، که غیب

ص: 218

1- .سوره تحریم: 66، آیه 3.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 202.

3- .سوره انعام: 6، آیه 50.

4- .سوره اعراف: 7، آیه 188.



دانستن من در حدّ معجزه و برای منظوری خاص و به وسیله وحی الهی است. اگر غیب دانستن من یک امر پیش خودی بود و برای هر منظوری می شد آن را به کار برد و وسیله ای بود برای جیب پر کردن، به جای آنکه نرخها را به شما اعلام کنم که جیب شما پر شود جیب خودم را پر می کردم! قرآن در آیه دیگر می گوید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ؛ (1)

خداوند، آگاه نمان است، هیچ کس را بر نمان خود آگاه نمی سازد مگر فرستاده ای مورد رضایت.»

از همه اینها گذشته، قرآن در آیات فراوانی معجزات رسولان را ذکر کرده است، معجزات ابراهیم، موسی، عیسی (علیهم السلام) با این حال، چگونه ممکن است وقتی که از پیامبر اکرم معجزه بخواهند، همچنان که از رسولان گذشته معجزه خواستند و آنها اجابت کردند، پیغمبر بگوید: «سبحان الله! من بشر رسولی بیش نیستم.»؟ آیا آنها حق نداشتند بگویند آیا پیامبران گذشته که تو خود معجزات آنها را با این همه آب و تاب نقل می کنی، بشر نبودند یا رسول نبودند؟ آیا ممکن است چنین تناقض صریحی در قرآن وجود داشته باشد؟ آیا ممکن است مشرکان متوجه چنین تناقضی نشده باشند؟ (2)

ارزش و کاربرد اعجاز چقدر است؟ منطقیین و فلاسفه موادی را که در یک استدلال به کار می رود، از نظر ارزش و کاربرد به چند گونه تقسیم کرده اند: بعضی از آن عناصر ارزش برهانی دارد، جای تردید علمی و عقلی باقی نمی گذارد مثل مواد و عناصری که یک ریاضی دان در استدلای خود به کار می برد، بعضی دیگر ارزش اقناعی دارد مانند مواد و عناصری



که غالباً اهل خطا به در سخنان خود به کار می برند که اگر موشکافی شود بسا که مورد تردید واقع شود،

ص: 219

1- .سوره جن: 72، آیات 26-27.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 203.

ولی ما دام که شکافته نشده عملاً حرکتی ایجاد می کند، و بعضی صرفاً ارزش تهییجی و احساساتی دارد و بعضی ارزش دیگر.

ارزش اعجاز و کاربرد آن از نظر قرآن چیست؟ قرآن همان طور که آثار خلقت را «آیات خدا» و دلیل قطعی غیر قابل تردید بر وجود او می داند، معجزات انبیاء را نیز به عنوان آیات و بیّنات یاد می کند و دلیل قاطع و حجّت مسلّم عقلی و منطقی بر صدق مدّعی آورنده آنها می شمارد.

قرآن درباره معجزه به تفصیل بحث کرده و تقاضای مردم را از پیامبران که بدون آیت و بیّنه تسلیم نمی شدند، تقاضایی معقول و منطقی دانسته و پاسخ مثبت و عملی پیامبران را به این تقاضاها در حدّ آیت و بیّنه خواستن، یعنی در حدّ معقول و منطقی که گواه بر صدق مدّعی آنها باشد نه در حدّ «اقتراح» و دلخواهی مردم که می خواهند از پیامبران و اعجازشان وسیله سودجویی و یا سرگرمی و تماشا بسازند با آب و تاب فراوان نقل کرده و آیات بسیاری را



به آنها اختصاص داده است. قرآن کوچک ترین اشاره ای ندارد که معجزه دلیل اقناعی است برای اذهان ساده و عامیانه و متناسب با دوره کودکی بشر، بلکه نام «برهان» روی آن گذاشته است.⁽¹⁾

فصل چهارم: امامت

اشاره

ص: 220

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 205.

ص: 221

ص: 222

در میان شیعیان مسأله امامت اهمیت فوق العاده ای دارد و در میان سایر فرق اسلامی آن قدر برای این مسأله اهمیت قائل نیستند. سرّ مطلب این است که مفهوم امامت در نزد شیعه با مفهوم امامت در نزد سایر فرق اسلامی متفاوت است. البته جهات مشترکی در کار هست ولی یک جهات اختصاصی هم در معتقدات شیعه در باب امامت هست که به همین جهت مسأله امامت اهمیت فوق العاده ای پیدا می کند. مثلاً ما شیعیان وقتی که می خواهیم اصول دین را بر طبق مذهب شیعه بیان کنیم می گوئیم اصول دین عبارت است از؛ توحید و نبوت و عدل و امامت و معاد؛ امامت را جزء اصول دین می شماریم. اهل تسنن هم قائل به نوعی



امامت هستند و اساساً منکر امامت به یک معنا نیستند؛ امامت را به شکل دیگری قائل می باشند ولی به آن شکلی که قائل هستند، از نظر آنها جزء اصول دین نیست بلکه جزء فروع دین است. بالاخره ما در مسأله امامت اختلاف داریم؛ آنها قائل به نوعی امامت اند و ما قائل به نوعی دیگر. چطور شده است که شیعه امامت را جزء اصول دین می شمارد ولی اهل تسنن از فروع دین می شمارند؟ علتش همان است که عرض کردم: مفهوم امامت در شیعه با آنچه که در اهل تسنن هست، متفاوت می باشد.

در میان شیعیان مسأله امامت اهمیت فوق العاده ای دارد و در میان سایر فرق اسلامی آن قدر برای این مسأله اهمیت قائل نیستند. سر مطلب این است که مفهوم امامت در نزد شیعه با مفهوم امامت در نزد سایر فرق اسلامی متفاوت است. البته جهات مشترکی در کار هست ولی یک جهات اختصاصی هم در معتقدات شیعه در باب امامت هست که به همین جهت مسأله امامت اهمیت فوق العاده ای پیدا می کند. مثلاً ما شیعیان وقتی که می خواهیم اصول دین را بر طبق مذهب شیعه بیان کنیم می گوئیم اصول دین عبارت است از؛ توحید و نبوت و عدل و امامت و معاد؛ امامت را جزء اصول دین می شماریم. اهل تسنن هم قائل به نوعی امامت هستند و اساساً منکر امامت به یک معنا نیستند؛ امامت را به شکل دیگری قائل می باشند ولی به آن شکلی که قائل هستند، از نظر آنها جزء اصول دین نیست بلکه جزء فروع دین است. بالاخره ما در مسأله امامت اختلاف داریم؛ آنها قائل به نوعی امامت اند و ما قائل به نوعی دیگر. چطور شده است که شیعه امامت را جزء اصول دین می شمارد ولی اهل تسنن از فروع دین می شمارند؟ علتش همان است که عرض کردم: مفهوم امامت در شیعه با آنچه که در اهل تسنن هست، متفاوت می باشد.

معنی امام

کلمه «امام» یعنی پیشوا. کلمه «پیشوا» در فارسی، درست ترجمه تحت اللفظی کلمه «امام» است در عربی. خود کلمه «امام» یا «پیشوا» مفهوم مقدسی ندارد. پیشوا یعنی کسی که پیشرو

ص: 223

است، عده ای تابع و پیرو او هستند اعم از آنکه آن پیشوا عادل و راه یافته و درست رو باشد یا باطل و گمراه باشد. (1)

قرآن کلمه امام را در هر دو مورد اطلاق کرده است. در یک جا می فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا؛ (2) ما آنها را پیشوایان هادی به امر خودمان قرار دادیم.» در جای دیگر می فرماید: «أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ؛ (3) پیشوایانی که مردم را به سوی آتش می خوانند.» یا مثلاً درباره فرعون کلمه ای نظیر کلمه امام را اطلاق کرده است: «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ (4)

که روز قیامت هم پیشاپیش قومش حرکت می کند.» پس کلمه امام یعنی پیشوا.

پیشوایی در چند مورد است که در بعضی از موارد، اهل تسنن هم قائل به پیشوایی و امامت هستند ولی در کیفیت و شخص پیشوایی و امام با ما اختلاف دارند. اما در بعضی از مفاهیم امامت، اصلاً آنها منکر چنین امامتی هستند نه اینکه قائل به آن هستند و در فردش با ما اختلاف دارند. امامتی که مورد قبول آنها هم هست ولی در کیفیت و شکل و فردش با ما اختلاف دارند، امامت به معنی زعامت اجتماع است که به همین تعبیر و نظیر همین تعبیر از



قدیم در کتب متکلمین آمده است. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید امامت را این طور تعریف می کند: «ریاسه عامه» یعنی ریاست عمومی. (5)

ص: 224

- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 713.
- 2- سوره انبیاء: 21، آیه 73.
- 3- سوره قصص: 28، آیه 41.
- 4- سوره هود: 11، آیه 98.
- 5- طوسی، تجرید الاعتقاد، ص 230.

شؤون رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم)

پیغمبر اکرم به واسطه آن خصوصیتی که در دین اسلام بود، در زمان خودشان به حکم قرآن و به حکم سیره خودشان دارای شؤون متعددی بودند؛ یعنی در آن واحد چند کار داشتند و چند پست را اداره می کردند.

اولین منصبی که پیغمبر اکرم از طرف خدا داشت و عملاً هم متصدی آن پست بود، همین بود که پیام آور الهی بود. یعنی احکام و دستورات الهی را بیان می کرد. آیه قرآن می فرماید: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا»؛ (1)

آنچه پیغمبر برایتان آورده بگیریید و آنچه نهی کرده رها کنید.» یعنی آنچه پیغمبر از احکام و دستورها می گوید، از جانب خدا می گوید. پیغمبر از این نظر فقط بیان کننده آن چیزی است که به او وحی شده.

منصب دیگری که پیغمبر اکرم متصدی آن بود، منصب قضاست؛ او قاضی میان مسلمین بود، چون قضا هم از نظر اسلام یک امر بی اهمیت نیست که هر دو نفری اختلاف پیدا کردند، یک نفر می تواند قاضی باشد. قضاوت از نظر اسلام یک شأن الهی است، زیرا حکم به عدل است و قاضی آن کسی است که در مخاصمات و اختلافات می خواهد به عدل حکم کند. (2)

این منصب هم به نص قرآن که می فرماید: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ

لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (3)

نه چنین است؛ قسم به خدای تو که اینان به حقیقت اهل ایمان نمی شوند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حاکم کنند و آنگاه به هر حکمی که کنی هیچ گونه اعتراضی در دل نداشته و کاملاً از دل و جان تسلیم فرمان تو باشند.»

ص: 225

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 714.

3- . سوره نساء: 4، آیه 65.

به پیغمبر تفویض شده و رسول اکرم از جانب خدا حق داشت که در اختلافات میان مردم قضاوت کند. این نیز یک منصب الهی است نه یک منصب عادی. عملاً هم پیغمبر قاضی بود.

منصب سومی که پیغمبر اکرم رسماً داشت و هم به او تفویض شده بود به نص قرآن و هم عملاً عهده دار آن بود، همین ریاست عامه است. او رئیس و رهبر اجتماع مسلمین بود و به تعبیر دیگر سائس مسلمین بود، مدیر اجتماع مسلمین بود. گفته اند آیه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»⁽¹⁾

ناظر به این جهت است که او رئیس و رهبر اجتماع شماست؛ هر فرمانی که به شما می دهد پذیرد. قهراً اینکه می گوئیم سه شأن، به اصطلاح تشریفات نیست بلکه اساساً آنچه از پیغمبر رسیده سه گونه است.

در شأن سوم هم پیغمبر به موجب اینکه سائس و رهبر اجتماع است، اگر فرمانی بدهد غیر از فرمانی است که طی آن وحی خدا را ابلاغ می کند. خدا به او اختیار چنین رهبری را داده و این حق را به او واگذار کرده است. او هم به حکم اینکه رهبر است کار می کند و احیاناً مشورت می نماید. ما می بینیم در جنگهای احد، بدر و در خیلی جاهای دیگر پیغمبر اکرم با اصحابش مشورت کرد.⁽²⁾



در حکم خدا نمی شود مشورت کرد. آیا هیچ گاه پیغمبر با اصحابش مشورت کرد که نماز مغرب را این طور بخوانیم یا آن طور؟ بلکه مسائلی پیش می آمد که وقتی

درباره آنها با او سخن می گفتند، می فرمود این مسائل به من مربوط نیست، من جانب الله چنین است و غیر از این هم نمی تواند باشد. ولی در این گونه مسائل احیاناً پیغمبر مشورت می کند و از دیگران نظر می خواهد. پس اگر در موردی پیغمبر اکرم فرمان داد چنین بکنید، این به حکم اختیاری است که خدا به او داده است. اگر هم در یک مورد بالخصوص وحیی شده باشد، یک امر استثنایی است و جنبه استثنایی دارد نه اینکه در تمام کارها و جزئیاتی که پیغمبر به عنوان رئیس

ص: 226

1- .سوره نساء: 4، آیه 59.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 715.

اجتماع در اداره اجتماع انجام می داد، به او وحی می شد که در اینجا چنین کن و در آنجا چنان، و در این گونه مسائل پیغمبر فقط پیام رسان باشد. پس پیغمبر اکرم مسلماً دارای این شؤون متعدد بوده است در آن واحد.

امامت به معنی رهبری اجتماع



مسأله امامت به معنی اولی که بیان شد، همین ریاست عامه است؛ یعنی پیغمبر که از دنیا می رود، یکی از شئون او که بلا تکلیف می ماند رهبری اجتماع است. اجتماع زعیم می خواهد و هیچ کس در این جهت تردید ندارد. زعیم اجتماع بعد از پیغمبر کیست؟ این است مسأله ای که اصل آن را، هم شیعه قبول دارد و هم اهل سنت؛ هم شیعه قبول دارد که اجتماع نیازمند به یک زعیم و رهبر عالی و فرمانده است و هم اهل سنت، و در همین جاست که مسأله خلافت به آن شکل مطرح است.

شیعه می گوید پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) رهبر و زعیم بعد از خودش را تعیین کرد و گفت بعد از من زمام امور مسلمین باید به دست امام علی (علیه السلام) باشد و اهل تسنن با اختلاف منطقی که دارند، این مطلب را لا اقل به شکلی که شیعه قبول دارد قبول ندارند و می گویند در این جهت پیغمبر شخص معینی را تعیین نکرد و وظیفه خود مسلمین بوده است که رهبر را بعد از پیغمبر انتخاب کنند. پس آنها هم اصل امامت و پیشوایی را - که مسلمین باید پیشوا داشته باشند - قبول دارند منتها آنها می گویند پیشوا به آن شکل تعیین می شود و شیعه می گوید خیر، به آن شکل تعیین شد؛ پیشوا را خود پیغمبر اکرم به وحی الهی تعیین کرد.

اگر مسأله امامت در همین حد می بود (یعنی سخن فقط در رهبر سیاسی مسلمین بعد از پیغمبر بود) انصافاً ما هم که شیعه هستیم، امامت را جزء فروع دین قرار می دادیم نه اصول دین؛ می گفتیم این یک مسأله فرعی است مثل نماز. اما شیعه که قائل به امامت است، تنها به این حد

ص: 227

اکتفا نمی کند که امام علی (علیه السلام) یکی از اصحاب پیغمبر، ابوبکر و عمر و عثمان و صدها نفر دیگر حتی سلمان و ابی ذر هم یکی از اصحاب پیغمبر بودند و امام علی (علیه السلام) از آنها برتر بوده، (افضل و اعلم و اتقى و الیق) از آنها بوده و پیغمبر هم او را معین کرده بود. نه، شیعه در این حد واقف نیست؛ دو مسأله دیگر می گوید که اصلاً اهل تسنن به این دو مسأله در مورد احدی قائل نیستند، نه اینکه قائل هستند و از امام علی (علیه السلام) نفی می کنند. یکی مسأله امامت به معنی مرجعیت دینی است. (1)

امامت به معنی مرجعیت دینی

گفته شد که پیغمبر مبلّغ وحی بود. مردم وقتی می خواستند از متن اسلام بپرسند، از پیغمبر می پرسیدند.

آنچه را که در قرآن نبود از پیغمبر سؤال می کردند. مسأله این است که آیا هر چه اسلام می خواسته از احکام و دستورات و معارف بیان کند، همان است که در قرآن آمده و خود پیغمبر

هم به عموم مردم گفته است؛ یا نه، آنچه پیغمبر برای عموم مردم گفت قهراً زمان اجازه نمی داد که تمام دستورات اسلام باشد؛ امام علی (علیه السلام) وصی پیغمبر بود و پیامبر تمام کمّات اسلام و لا اقل کلیات اسلام را (آنچه را که هست و باید گفته بشود) به امام علی (علیه السلام) گفت و او را به عنوان یک عالم فوق العاده تعلیم یافته از خود و ممتاز از

همه اصحاب خویش و کسی که حتی مثل خودش در گفته اش خطا و اشتباه نمی کند و ناگفته ای از جانب خدا نیست الا اینکه او می داند، معرفی کرد و گفت: ایها الناس! بعد از من در مسائل دینی هرچه می خواهید سؤال کنید، از وصی من و اوصیای من پرسید؟ در واقع در اینجا امامت، نوعی کارشناسی اسلام می شود اما یک کارشناسی خیلی بالاتر از حد یک مجتهد، کارشناسی من جانب الله، و «ائمه»

ص: 228

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 715.

یعنی افرادی که اسلام شناس هستند، البته نه اسلام شناسانی که از روی عقل و فکر خودشان اسلام را شناخته باشند- که قهراً جایز الخطا باشند- بلکه افرادی که از یک طریق رمزی و غیبی- که بر ما مجهول است- علوم اسلام را از پیغمبر گرفته اند؛ از پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) رسیده به امام علی (علیه السلام) و از آن حضرت به امامان بعد و در تمام ادوار ائمه، علم اسلام (یک علم معصوم غیرمخطئ که هیچ خطا نمی کند) از هر امامی به امامان بعد رسیده است.

اهل تسنن برای هیچ کس چنین مقامی قائل نیستند. پس آنها در این گونه امامت، اصلاً قائل به وجود امام نیستند، قائل به امامت نیستند نه اینکه قائل به امامت هستند و می گویند امام علی (علیه السلام) امام نیست و ابوبکر امام است. برای خلفای سه گانه و به طور کلی برای هیچ یک از صحابه چنین شأن و مقامی قائل نیستند و بخاطر همین در کتابهای خودشان

هزاران اشتباه را از ابوبکر و عمر در مسائل دینی نقل می کنند. ولی شیعه امامان خودش را معصوم از خطا می داند و محال است که به خطایی برای امام اقرار کند. در کتاب های اهل تسنن مثلاً آمده است، ابوبکر در فلان جا چنین گفت، اشتباه کرد، بعد خودش گفت: «انَّ لِي شَيْطَانًا يَعْتَرِينِي»؛ (1) یک شیطانی است که گاه بر من مسلط می شود و من اشتباهاتی می کنم، و یا عمر در فلان جا اشتباه و خطا کرد و بعد گفت: این زنها هم از عمر فاضلتر و عالمتزند. (2)

می گویند وقتی که ابوبکر مرد، خاندان او و از جمله عایشه - که دختر ابوبکر و همسر پیغمبر بود - گریه و شیون می کردند. صدای شیون که از خانه ابوبکر بلند شد، عمر پیغام داد که به این زنها بگویند ساکت شوند. ساکت نشدند. دومرتبه پیغام داد بگویند ساکت شوند، و گرنه با تازیانه ادبشان می کنم. هی پیغام پشت سر پیغام. به عایشه گفتند عمر دارد تهدید می کند و می گوید گریه نکنید.

ص: 229

1- . هند شاه عبد العزيز، مختصر التحفه الاثنی عشریه، ج 1، ص 242.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 717.

گفت: پسر خطاب را بگویند بیاید تا بینم چه می گوید. عمر به احترام عایشه آمد. عایشه گفت: چه می گویی که پشت سر هم پیغام می دهی؟ گفت: من از پیغمبر شنیدم که اگر



کسی بمیرد و کسانش برایش بگریند، هرچه اینها بگریند او معذب می شود، گریه های اینها عذاب است برای او. عایشه گفت: تو نفهمیده ای، اشتباه کرده ای، قضیه چیز دیگری است، من می دانم قضیه چیست: یک وقت مرد یهودی خبیثی مرده بود و خویشاوندانی وی برای او گریه می کردند؛ پیغمبر فرمود در حالی که اینها می گریند او دارد عذاب می شود. نگفت گریه اینها سبب عذاب اوست بلکه گفت اینها دارند برایش می گریند ولی نمی دانند که او دارد عذاب می شود. این چه ربطی دارد به این مسأله؟! بعلاوه، اگر گریه کردن بر میت حرام باشد، ما گناه می کنیم، چرا خدایک بی گناه را عذاب کند؟! او چه گناهی دارد که ما گریه کنیم و خدا او را عذاب کند؟! عمر گفت: عجب! این طور بوده؟! عایشه گفت: بله این طور بوده. عمر گفت: اگر زنها نبودند عمر هلاک شده بود.

خود اهل تسنن می گویند عمر در هفتاد مورد (یعنی در موارد زیاد، و واقعاً هم موارد خیلی زیاد است) گفت: «لَوْ لَا عَلَيَّ لَهْلَكَ عُمَرُ» (1)

امیرالمؤمنین اشتباهاتش را تصحیح می کرد، او هم به خطایش اقرار می نمود.

پس آنها قائل به چنین امامتی نیستند. ماهیت بحث برمی گردد به این معنا که مسلماً وحی فقط به پیغمبر اکرم می شد، ما نمی گوئیم که به ائمه (علیهم السلام) وحی می شود. اسلام را فقط پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) به بشر رساند و خداوند هم آنچه از اسلام که باید گفته بشود، به پیغمبر گفت. این طور نیست که قسمتی از دستورات اسلام نگفته به پیغمبر مانده باشد. ولی آیا از دستورات اسلام نگفته به عموم مردم باقی ماند یا نه؟ اهل تسنن

حرفشان این است که دستورات اسلام هرچه بود همان بود که پیغمبر به صحابه اش گفت. بعد در مسائلی که در مورد

ص: 230

1- . کلینی، کافی، ج 7، ص 424.

آنها از صحابه هم چیزی روایت نشده گیر می کنند که چه کنیم؟ اینجاست که مسأله قیاس وارد می شود و می گویند ما اینها را با قانون قیاس و مقایسه گرفتن تکمیل می کنیم، که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه می فرماید: یعنی خدا دین ناقص فرستاد که شما بیاید تکمیلش کنید؟! ولی شیعه می گوید نه خدا دستورات اسلام را ناقص به پیغمبر وحی کرد و نه پیغمبر آنها را ناقص برای مردم بیان کرد. پیغمبر کاملش را بیان کرد اما آنچه پیغمبر کامل بیان کرد، همه، آنهایی نبود که به عموم مردم گفت (بسیاری از دستورات بود که اصلاً موضوع آنها در زمان پیغمبر پیدا نشد، بعدها درباره آن سؤال می کردند)، بلکه همه دستوراتی را که از طرف خداوند بود به شاگرد خاص خودش گفت و به او فرمود تو برای مردم بیان کن. [\(1\)](#)

اینجاست که مسأله عصمت هم به میان می آید. شیعه می گوید همان طور که امکان نداشت خود پیغمبر در گفته خودش عمداً یا سهواً دچار اشتباه شود، آن شاگرد خاص پیغمبر هم امکان نداشت که دچار خطا یا اشتباه شود، زیرا همان گونه که پیغمبر به نوعی از انواع مؤید



به تأیید الهی بود، این شاگرد خاص هم مؤید به تأیید الهی بود. پس این، مرتبه دیگری است برای امامت.

امامت به معنی ولایت

امامت، درجه و مرتبه سومی دارد که اوج مفهوم امامت است و کتابهای شیعه پر است از این مطلب، و وجه مشترک میان تشیع و تصوف است. البته از اینکه می‌گوییم وجه مشترک، سوء تعبیر نباشد، چون ممکن است با حرفهای مستشرقین در این زمینه روبرو شویم که مسأله را به همین شکل مطرح می‌کنند. مسأله ای است که در میان عرفا شدیداً مطرح است و در تشیع نیز از صدر اسلام مطرح بوده. (2)

ص: 231

-
- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 718.
 - 2- فیلسوف، ایران شناس، اسلام شناس، و شیعه شناس فرانسوی و هم دوست علمی علامه طباطبائی (رحمه الله) بود.

مسأله ولایت در شیعه معمولاً به آن معنای خیلی به اصطلاح غلیظش مطرح است، به معنی حجّت زمان که هیچ زمانی خالی از حجّت نیست: «وَكُوْلًا الْحُجَّةُ لَسَاخَتِ الْأَرْضِ بِأَهْلِهَا» (1) یعنی هیچ وقت نبوده و نخواهد بود که زمین از یک انسان کامل خالی باشد؛ و برای آن انسان کامل مقامات و درجات زیادی قائل اند و ما در اغلب زیارتها که می‌خوانیم، به چنین



ولایت و امامتی اقرار و اعتراف می کنیم؛ یعنی معتقدیم که امام دارای چنین روح کلی است. ما در زیارت می خوانیم و جزء اصول تشیع است: «اشْهَدُ أَنَّكَ تَشْهَدُ مَقَامِي وَ تَسْمَعُ كَلَامِي وَ تَرُدُّ سَلَامِي»؛ (2)

من گواهی می دهم که تو الآن وجود مرا در اینجا حس و ادراک می کنی، من اعتراف می کنم که تو سخنی را که من الآن می گویم تازه ما برای مرده اش می گوئیم. البته از نظر ما مرده و زنده او فرقی ندارند؛ چنین نیست که زنده اش این طور نبوده و فقط مرده اش این طور است.

بنابراین، مسأله امامت سه درجه پیدا می کند و اگر اینها را از یکدیگر تفکیک نکنیم، در استدلال هایی که در این مورد هست دچار اشکال می شویم، پس تشیع هم مراتبی دارد. بعضی از شیعیان فقط قائل به امامت به همان معنی رهبری اجتماعی اند؛ می گویند پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم)، امام علی (علیه السلام) را برای رهبری بعد از خود تعیین کرده بود و خلفای سه گانه به علت غضب خلافت مسئول هستند. همین مقدار شیعه هستند و در آن دو مسأله دیگر یا اعتقاد ندارند و یا سکوت می کنند. بعضی دیگر، مرحله دوم را هم قائل هستند ولی به مرحله سوم نمی رسند. اما اکثریت شیعه و علمای شیعه مرحله سوم را هم اعتقاد دارند. (3)

ما اگر بخواهیم وارد بحث امامت بشویم باید در سه مرحله بحث کنیم: امامت در قرآن، امامت در سنت و امامت به حسب حکم عقل. در مرحله اول باید ببینیم آیا آیات قرآن در باب امامت

ص: 232

- 1- . طبری، دلائل الإمامه، ص 436.
- 2- . ابن فهد حلی، عده الداعی و نجاح الساعی، ص 64.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 720.

دلالت بر امامتی که شیعه می گوید دارد یا نه؟ و اگر دلالت دارد، آیا فقط امامت به معنی رهبری سیاسی و اجتماعی را می گوید یا امامت به معنی مرجعیت دینی و حتی امامت به معنی ولایت معنوی را هم می گوید؟ بعد از آن باید وارد بحث امامت در سنت بشویم، ببینیم که در سنت پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) راجع به امامت چه آمده؟ بعد مسأله را از نظر عقلی تجزیه و تحلیل کنیم که عقل در هر یک از سه مرحله امامت چه چیز را قبول می کند؟ آیا می گوید از نظر رهبری اجتماعی حق با اهل تسنن است و جانشین پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) باید به وسیله شورای مردم انتخاب شود یا اینکه پیغمبر جانشین خود را تعیین کرده است؟ همین طور در آن دوتای دیگر عقل چه می گوید؟

امامت در قرآن

در قرآن چند آیه وجود دارد که مورد استدلال شیعه در باب امامت است. یکی از آن آیات آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» است (اتفاقاً در همه اینها روایات اهل تسنن هم وجود دارد که مفاد

شیعه را تأیید می کند). ما آیه ای در قرآن داریم به این صورت: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (1)

«إِنَّمَا» یعنی منحصرأ (چون از ادات حصر است). معنی اصلی «ولی» سرپرست است. ولایت یعنی تسلط و سرپرستی: سرپرست شما فقط و فقط خداست و پیغمبر خدا و مؤمنینی که نماز را بپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند. ما در دستورات اسلام نداریم که انسان در حال رکوع زکات بدهد که بگوییم این یک قانون کلی است و شامل همه افراد می شود.

این، اشاره است به واقعه ای که در خارج یک بار وقوع پیدا کرده است و شیعه و اهل سنت به اتفاق آن را روایت کرده اند و آن این است که امام علی (علیه السلام) در حال رکوع بود،
سائلی

ص: 233

1- . سوره مائده: 5، آیه 55.

پیدا شد و سؤالی کرد، حضرت به انگشت خود اشاره کرد، او آمد انگشت را از انگشت امام علی (علیه السلام) بیرون آورد و رفت؛ یعنی امام علی (علیه السلام) صبر نکرد نمازش تمام شود و بعد به او انفاق کند؛ آنقدر عنایت داشت به اینکه آن فقیر را زودتر جواب بگوید که در همان حال رکوع با اشاره به او فهماند که این انگشت را درآور، برو بفروش و پولش را خرج خودت کن. (1)



در این مطلب هیچ اختلافی نیست و مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است که امام علی (علیه السلام) چنین کاری کرده است و نیز مورد اتفاق دو مذهب اسلام است که این آیه در شأن امام علی (علیه السلام) نازل شده، با توجه به اینکه انفاق کردن در حال رکوع جزء دستورات اسلام نیست (نه از واجبات اسلام است و نه از مستحبات آن) که بگوییم ممکن است عده ای از مردم به این قانون عمل کرده باشند. پس «کسانی که چنین می کنند» اشاره و کنایه است، همان طور که در خود قرآن گاهی می گوید: «يَقُولُونَ» می گویند، و حال آنکه یک فرد آن سخن را گفته. در اینجا «کسانی که چنین می کنند» یعنی آن فردی که چنین کرده. بنابراین به حکم این آیه امام علی (علیه السلام) به ولایت برای مردم تعیین شده است. این، آیه ای مورد استدلال شیعه است.

از دیگر آیاتی که در مورد امامت وارد شده در سوره مائده است: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (2)

ای پیامبر! آنچه را که بر تو نازل شد، تبلیغ کن و اگر تبلیغ نکنی رسالت الهی را تبلیغ نکرده ای. مفاد این آیه آن چنان شدید است که مفاد حدیث «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ أَمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». اجمالاً خود آیه نشان می دهد که موضوع آنچنان مهم است که اگر پیغمبر تبلیغ نکند، اصلاً رسالتش را ابلاغ نکرده است.

سوره مائده به اتفاق شیعه و اهل سنت آخرین سوره ای است که بر پیغمبر نازل شده و این آیات جزء آخرین آیاتی است که بر پیغمبر نازل شده است؛ یعنی در وقتی نازل شده که

ص: 234

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 722.

2- . سوره مائده: 5، آیه 67.

پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) تمام دستورات دیگر را در مدت سیزده سال مکه و ده سال مدینه گفته بوده و این، جزء آخرین دستورات بوده است. شیعه سؤال می کند این دستوری که جزء آخرین دستورهاست و آنقدر مهم است که اگر پیغمبر آن را ابلاغ نکند همه گذشته ها

«کأن لم یکن» است، چیست؟ یعنی شما نمی توانید موضوعی نشان بدهید که مربوط به سالهای آخر عمر پیغمبر و اهمیتش در آن درجه باشد که اگر ابلاغ نشود هیچ چیز ابلاغ نشده است. ولی ما می گوییم آن موضوع، مسأله امامت است که اگر نباشد، همه چیز کأن لم یکن است، یعنی شیرازه اسلام از هم می پاشد. بعلاوه، شیعه از کلمات و روایات خود اهل تسنن دلیل می آورد که این آیه در غدیر خم نازل شده است. (1)

در همین سوره مائده، آیه: «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِینَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِیناً» (2)

امروز دین را به حد کمال رساندم و نعمت را به حد آخر تمام کردم، امروز است که دیگر اسلام را برای شما به عنوان یک دین پسندیدم.» نشان می دهد که در آن روز جریانی رخ



داده که آنقدر با اهمیت است که آن را مکمل دین و متمم نعمت خدا بر بشر شمرده است و با بودن آن، اسلام، اسلام است و خدا این اسلام را همان می بیند که می خواسته و با نبودن آن، اسلام، اسلام نیست. شیعه به لحن این آیه استدلال می کند. (3)

امام، جانشین پیغمبر است در بیان دین

در مورد مسأله امامت، آنچه که در درجه اول دارای اهمیت است مسأله جانشینی پیغمبر می باشد در توضیح و تبیین و بیان دین، منهای وحی. البته بدون شک کسی که به او وحی

ص: 235

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 723.

2- . سوره مائده: 5، آیه 3.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 724.

می شد، پیغمبر اکرم بود و بس و با رفتن ایشان مسأله وحی و رسالت به کلی قطع شد. مسأله امامت این است که آیا با رفتن پیغمبر، بیان آن تعلیمات آسمانی - که دیگر در آنها اجتهاد و رأی و نظر فردی و شخصی وجود ندارد- در یک فرد متمرکز بود به طوری که مانند

پیغمبر(صلی الله علیه و آله وسلم) مردم هرچه از او در مسائل دینی سؤال می کردند می دانستند که پاسخ وی حق و حقیقت است و فکر شخصی نیست که ممکن است اشتباه کرده باشد و روز بعد آن را تصحیح کند.

اگر جمله ای را قطعاً پیغمبر گفته باشد، ما بودیم و خودمان می شنیدیم یا نبودیم ولی به دلایل قطعی ثابت شده که پیغمبر اکرم گفته است، هرگز نمی گوییم که پیغمبر فرمود اما اشتباه کرد، غفلت کرد. در مورد یک مرجع تقلید ممکن است بگوییم در پاسخ فلان سؤال اشتباه کرده، غفلت کرده و یا تحت تأثیر یک جریانی قرار گرفته است، اما در مورد پیغمبر چنین سخنانی نمی گوییم، همان گونه که درباره آیه قرآن نمی گوییم که متأسفانه در اینجا وحی اشتباه کرده یا یک هوای نفسانی و ظلمی دخالت کرده است. «وحی اشتباه کرده» یعنی این آیه وحی نیست.

آیا بعد از پیغمبر، انسانی وجود داشت که واقعاً مرجع احکام دین باشد آن طوری که ایشان مرجع و مبین و مفسر بودند؟ آیا یک انسان کامل این چنینی وجود داشت یا نه؟ باید گفت وجود داشته، با این تفاوت که آنچه پیغمبر در این گونه مسائل می گوید مستند به وحی مستقیم است و آنچه ائمه (علیهم السلام) می گویند مستند به پیغمبر است، نه به این شکل که پیغمبر به آنها تعلیم کرد بلکه به آن شکلی که می گوییم امام علی (علیه السلام) فرمود پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلم) بابی از علم به روی من باز کرد که از آن باب هزار باب دیگر باز شد. (1)

ص: 236

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 728.



اساس مسأله در باب امامت، آن جنبه معنوی است. امامان یعنی انسانهایی معنوی مادون پیغمبر که از طریقی معنوی اسلام را می دانند و می شناسند و مانند پیغمبر، معصوم از خطا و لغزش و گناه هستند.

امام، مرجع قاطعی است که اگر جمله ای از او بشنوید، نه احتمال خطا در آن می دهید و نه احتمال انحراف عمدی، که اسمش می شود «عصمت». آن وقت شیعه می گوید اینکه پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: «أَنْتِ تَارِكٌ فَيْكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابِ اللَّهِ وَعِترَتِي»؛ (1) من بعد از خود دو شیء وزین باقی می گذارم؛ قرآن و عترت خودم» نصّ در چنین مطلبی است.

اما آیا پیغمبر چنین چیزی گفته یا نگفته؟ قابل انکار نیست. این حدیث، حدیثی نیست که فقط شیعه روایت کرده باشد بلکه حدیثی است که حتی اهل تسنن از شیعه بیشتر روایت کرده اند. البته منظور این نیست که پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) حتی یک بار هم نگفته است که من دو چیز در میان شما می گذارم: کتاب و سنت، چون منافاتی نیست بین «کتاب و سنت» و «کتاب و عترت» زیرا عترت برای بیان سنت است. صحبت این نیست که ما به سنت رجوع کنیم یا به عترت؟ مثل اینکه سنت موجودی از پیغمبر داریم و یک عترت در کنار آن؛ یا باید به سنت مراجعه کنیم یا به عترت! بلکه سخن این است که عترت است که مبین واقعی سنت است و تمام سنت نزد آنهاست. «کتاب الله و عترتی» یعنی شما باید سنت مرا از عترت من تلقی کنید. (2)



بنابراین آن روح اصلی امامت این است که اسلام که دینی جامع و کلی و پرفروغ است، آیا بیان آن همان مقداری است که در قرآن اصول و کلیات آن ذکر شده و در کلمات پیغمبر اکرم توضیحاتش بیان گردیده است.

ص: 237

1- ابن حیون، دعائم الإسلام، ج 1، ص 28.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 729.

البته نازل شدن اسلام بر پیغمبر تمام شد ولی آیا اسلام بیان شده همان اسلام نازل شده بود؟ یا اینکه بعد از پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) اسلام نازل شده بر ایشان که هنوز خیلی از مسائل آن از باب اینکه باید حاجت پیش بیاید، زمان بگذرد و تدریجاً بیان شود بیان نشده بود، نزد امام علی (علیه السلام) بود که ایشان می بایست برای مردم بیان کند. در این صورت همین حدیث «کتابَ اللَّهِ وَ عِترَتی» عصمت را هم بیان می کند زیرا پیغمبر می فرماید دین را از این دو منبع بگیرید. همان طور که قرآن معصوم است یعنی در آن خطا وجود ندارد، آن دیگری هم معصوم است. محال است که پیغمبر به این قاطعیت بگوید بعد از من دین را از فلان شخص بگیرید ولی آن شخص برخی از سخنانش اشتباه باشد.

اینجاست که فرضیه شیعه با فرضیه اهل تسنن در مسأله بیان و اخذ دین در اساس فرق می کند. آنها می گویند همان طور که با رفتن پیغمبر وحی منقطع شد، بیان واقعی دین یعنی آن



بیانی که معصوم از خطا و اشتباه باشد هم تمام شد. هرچه از قرآن و احادیثی که از پیغمبر رسیده استنباط کردیم، همان است و دیگر چیزی نیست. (1)

مسأله ولایت معنوی

آیا مقام پیغمبر اکرم فقط این بود که دستورات الهی، اصول و فروع اسلام به او وحی می شد؟ آن چیزی که او می دانست فقط اسلام واقعی بود و دیگر ماورای آن، شأن او نبود که از

جانب خدا بدانند؟ آیا مه تنها در مقام عمل و تقوا بلکه در مرحله ای مأمون و معصوم از خطا بود؟ همچنین آیا مقام ائمه (علیهم السلام) فقط این است که گر چه به ایشان وحی نمی شده است ولی اسلام را به وسیله پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) دریافت کرده اند و فروع و کلیات و جزئیات اسلام را همچنان که پیغمبر به علمی که هیچ شائبه اشتباه در آن نبود می دانست آنها نیز می دانند و در

ص: 238

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 730.

مقام تقوا و عمل هم مأمون و معصوم از خطا هستند؟ آیا فقط همین است یا چیزهای دیگری هم در شخص پیغمبر و شخص امام وجود دارد؟ آیا در ماورای مسائل مربوط به دین و معارف، چه علمی را می دانستند؟ آیا این سخن درست است که اعمال بر پیغمبر عرضه می



شود و حتی اعمال مردم در زمان حیات هر امامی بر آن امام عرضه می شود به طوری که مثلاً الآن امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نه تنها بر شیعیان بلکه بر همه مردم حاضر و ناظر است و غافل نیست؟ حتی امام، حی و میت ندارد؟ این همان مسأله ولایت است، ولایت معنوی.

در اینجا نقطه التقایی میان عرفا و تشیع وجود دارد یعنی فکرها خیلی به هم نزدیک است. اهل عرفان معتقدند در هر دوره ای باید یک قطب، یک انسان کامل وجود داشته باشد و شیعه می گوید در هر دوره ای یک امام و حجت وجود دارد که او انسان کامل است. اختلاف تشیع و تسنن در آن دو مسأله اول است؛ یکی مسأله ای که ما اسمش را امامت در بیان احکام دین می گذاریم، و دیگر امامت به معنی زعامت مسلمین. (1)

تعریف امامت

اولین سخنی که در باب امامت می گویند، تعریفی است که از امامت می کنند، در این تعریف اختلافی نیست. می گویند: «الْإِمَامَةُ رِيَاْسَةٌ عَامَّةٌ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا» امامت ریاستی است عمومی هم در امور دینی و هم در امور دنیایی. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب «تجريد» تعبیری کلامی دارد، می گوید: «الْإِمَامُ لُطْفٌ». (2)

مقصود این است که امامت هم نظیر نبوت از مسائلی است که از حد بشری بیرون است و به همین جهت انتخاب امام از حد استطاعت بشری بیرون است و بنابراین آنطرفی است، از آن طرف باید بیاید، مثل نبوت است که از طریق وحی و



ص: 239

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 734.

2- . طوسی، تجرید الاعتقاد، ص 221.

تعیین الهی باید بیاید با این تفاوت که نبوت مستقیماً از ناحیه خداست، ارتباط پیغمبر است با خدا، و امامت تعیینی است از ناحیه پیغمبر و از ناحیه خدا. (1)

امام یعنی کارشناس امر دین

علمای شیعه می گویند اینکه شما منکر امام با این مشخصات هستید، در واقع اسلام را تحقیر می کنید. یک دستگاه فنی که به جایی فرستاده می شود، متخصص آن دستگاه هم باید همراهش باشد. اگر کشوری مثل آمریکا یا شوروی یک ابزار فنی مانند فانتوم یا میگ (2)

را به کشوری که مردمش با آن ابزار آشنا نیستند صادر می کند، برای اینکه مردم را با آن آشنا کند متخصص هم همراه آن می فرستد. البته در مورد امور ساده مثل پارچه نیازی به همراهی

متخصص نیست. شما اسلام را که از جانب خدا به مردم رسیده، چگونه چیزی تلقی می کنید؟ آیا آن را به سادگی پارچه تلقی می کنید که وقتی از کشوری به کشور دیگر صادر می شود نیازی به همراهی متخصص و پارچه شناس با آن نیست؟ یا آن را به پیچیدگی یک

ابزار فنی تلقی می کنید که هنگام صدور آن، کارشناسی هم باید همراهش باشد که تا مدتی مردم را با آن آشنا کند؟ (3)

امام یعنی کارشناس امر دین، کارشناسی حقیقی که به گمان و اشتباه نیفتد و خطا برایش رخ ندهد. از آنجا که پیغمبر اکرم، اسلام را برای مردم آورده است، باید لااقل برای مدتی کارشناسان الهی در میان مردم باشند که اسلام را به خوبی به مردم بشناسانند. چنین شخصی را پیغمبر اکرم برای مردم تعیین کرده است. علمای شیعه این مطلب را با تعبیر «لطف» بیان

ص: 240

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 739.

2- . یک نوع جنگنده هوایی.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 740.

کرده اند یعنی لطف الهی، و مقصود این است که این مسأله برای هدایت بشر مفید است؛ چون راه بشر به سوی او بسته است لطف الهی ایجاب می کند که از آن سو عنایتی بشود؛ همان طور که در مورد نبوت می گویند لطف. پس این یک اصل از اصول شیعه که تقریباً می توان گفت دلیل عقلی شیعه در باب امامت است.

مسأله عصمت

در اینجا مسأله عصمت پیش می آید. وقتی که شیعه امام را در چنین مقامی تلقی می کند که حافظ و نگهبان شریعت و مرجع مردم برای شناساندن اسلام است، همان طور که برای پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) عصمت قائل است، برای او هم عصمت قائل است. در مورد عصمت پیغمبر هیچ کس شبهه نمی کند و امر بسیار واضحی است.

کسی که خدا او را برای هدایت مردم فرستاده در حالی که مردم به هدایت الهی نیاز داشته اند، نمی تواند انسانی جایزالخطا یا جایزالمعصیه باشد. دو گونه خطاست: یکی اینکه عالماً عامداً معصیت کند مثلاً خدا به پیغمبر دستور بدهد که چنین بگو، بعد پیغمبر ببیند مصلحت و منفعت خودش طور دیگری اقتضا می کند و آن سخن را به گونه ای دیگر برای مردم بگوید. واضح است که این بر ضد نبوت است. اگر امامت را به این شکل تعریف کنیم که امری است متمم نبوت از نظر بیان دین، یعنی به آن دلیل وجودش لازم است که وظیفه پیغمبر را در بیان احکام انجام دهد، به هماندلیل که پیغمبر باید معصوم از اشتباه و گناه باشد، امام نیز باید چنین باشد. اگر کسی بگوید لازم نیست امام معصوم باشد و چنانچه اشتباهی کرد کس دیگری به او تذکر می دهد، می گوئیم ما نقل کلام به آن کس دیگر می کنیم، باز او نگهبان دیگری می خواهد، بالاخره شخصی باید باشد که بتواند واقعاً حافظ شرع باشد. علاوه بر این اگر امام خطاکار و

ص: 241

گنهار باشد، وظیفه دیگران است که او را به راه راست بیاورند و حال آنکه وظیفه دیگران این است که مطیع امر او باشند. ایندو با همدیگر جور در نمی آیند. (1)

مسأله تنصیص

علمای شیعه از مسأله عصمت به تنصیص امامت می‌رسند، بنابراین شکل کلامی قضیه این است که از خدا شروع می‌کنند می‌گویند امامت لطفی است از جانب خدا؛ چون لطف است پس باید وجود داشته باشد و چون چنین لطفی بدون عصمت ممکن نیست، پس امام باید معصوم باشد و به همین دلیل باید منصوص باشد زیرا این امر (یعنی عصمت) موضوعی نیست

که تشخیص آن با مردم باشد. همان‌طور که تشخیص پیغمبر با مردم نیست و با خداست که چه کسی را به پیغمبری معین کند و او را با دلایل و آثار و معجزات معرفی نماید، تشخیص امام هم با مردم نیست و از جانب خدا باید تعیین شود با این تفاوت که پیغمبری انبیاء بواسطه بشر ثابت نمی‌شود، باید از راه آثار معجزات به مردم شناسانده شود ولی امام باید از راه پیغمبر شناسانده شود. از اینجا وارد تنصیص می‌شوند و می‌گویند پس امامت باید به نصّ باشد از طرف پیغمبر نه به صورت تعیین مردم. بنابراین از مسأله لطف به مسأله عصمت و از مسأله عصمت به مسأله تنصیص می‌توان رسید.

بحث به اینجا که می‌رسد، پله چهارمی را باید طی کرد: اینها همه درست ولی چه ارتباطی با امام علی (علیه السلام) دارد؟ خواجه نصیرالدین می‌گوید: «وَهُمَا مُخْتَصَّانِ بَعْلِيٌّ» این دو (یعنی معصوم بودن و منصوص بودن) از مختصات امام علی (علیه السلام) است. مقصود این است که در این جهت حتی یک نفر اختلاف ندارد که غیر امام علی (علیه السلام) منصوص



نیست؛ یعنی صحبت این نیست که دیگران می گویند پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلم) کس دیگری را تعیین

ص: 242

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 741.

کرد و ما می گوئیم امام علی (علیه السلام) را، بلکه صحبت این است که آیا پیغمبر کسی را تعیین کرده است که در این صورت غیر از امام علی (علیه السلام) کس دیگری نیست، و یا اساساً کسی را تعیین نکرده است؟ همین قدر که بگوئیم نصّ و تنصیص لازم و واجب است و پیغمبر بر انسانی تنصیص کرده، آن شخص غیر از امام علی (علیه السلام) کس دیگری نمی تواند باشد چون دیگران چنین ادعایی ندارند و بلکه انکار دارند. حتی خلفا مدعی

تنصیص نیستند چه رسد به دیگران. اتباعشان هم مدعی تنصیص بر آنها نیستند. بنابراین دیگر بحثی نمی باشد. (1)

در مورد عصمت هم همین طور است؛ نه خلفا مدعی عصمت خودشان بودند بلکه صریحاً به اشتباهاتشان اعتراف می کردند و نه اهل تسنن قائل به عصمت آنها هستند چون همان طور که گفتیم مسأله امامت از نظر آنها یعنی حکومت. در مسأله حکومت، دیگر مطرح نیست که حاکم اشتباه یا گناه نکند. می گویند خیر، اشتباه هم زیاد می کردند، گناه هم مرتکب می شدند ولی در حد یک انسان عادل، در حد انسانی که لیاقت پیش نمازی دارد. بیش از



این دیگر برایشان مقامی قائل نیستند. تا اینجا مسأله شکل کلامی دارد یعنی همان طور که گفتیم از بالا شروع می شود، از این که به همان دلیلی که نبوت، لازم و لطف است، امامت هم باید باشد. (2)

غدیر

اشاره

خداوند منان در قرآن کریم می فرماید: «الْيَوْمَ يَسِّرُ الْاٰلِدِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ دِيْنِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِيْنًا» (3)

ص: 243

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 742.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 743.
- 3- . سوره مائده: 5، آیه 3.

راجع به خصوص غدیر و نصب امام علی (علیه السلام) به خلافت و امامت و ولایت دامنه سخن وسیع است، از قسمت های مختلف می شود صحبت کرد از قبیل اینکه اولاً داستان غدیر یک واقعت و یک حقیقت تاریخی است که در این باره کتابها حتی به فارسی نوشته اند و به زبان عربی زیاد نوشته شده است، و از قبیل اینکه مفاد کلام پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در



روز غدیر که فرمودند: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» چیست؟ با مقدمات و مؤخراتش که اول فرمود: «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟ آیا من از خود شما بر شما اولویت ندارم، حق ولایت بر همه شما ندارم؟» (1)

بعد حضرت رسول اشاره کردند به آیه کریمه شریفه قرآن: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (2) همه فریاد کشیدند: بلی، بلی چرا چرا چنین است. بعد حضرت فرمودند: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» و بعد فرمودند: «اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ» این خودش یک موضوعی است که اصلاً مفاد این حدیث چیست؟ و این ولایت تا کجا دامنه دارد؟ سایر نصوصی که در قرآن مجید در این زمینه وارد شده است یا پیغمبر اکرم درباره امام علی (علیه السلام) فرموده است، به طور کلی اصلحیت و الیقیت مولای متقیان، سایر فضایلش، اینها مسائلی است که می شود درباره همه اینها بحث کرد ولی موضوعی که از نظر عمل خود ما نافعتر و مفیدتر و آموزنده تر است در عین اینکه یکی از مباحث و فصلهای غدیر است و آن این است:

چرا دستور پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) درباره خلافت امام علی (علیه السلام) اجرا نشد؟

این سؤال برای هر کسی به وجود می آید که چطور شد با آن همه تأکیدات و اصرارهایی که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) در زمینه خلافت امام علی (علیه السلام) کرد در عین حال این موضوع به مرحله اجرا در نیامد؟ از زمان غدیر تا وفات رسول اکرم در حدود دو ماه و نیم



ص: 244

- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، غدیر و خطری که مسلمین را از داخل تهدید می کرد، ج 25، ص 184.
- 2- سوره احزاب: 33، آیه 6.

فاصله شد، چطور شد که مسلمانان وصیت پیغمبر اکرم را درباره امام علی (علیه السلام) نادیده گرفتند؟

نظریه اول

اینکه بگوییم مسلمین یک مرتبه همه نسبت به اسلام و پیغمبر متمرّد و طاغی شدند، روی تعصبات قومی و عربی؛ به این مسئله که رسید همه آنها یک مرتبه از اسلام رو برگرداندند. این یک جور توجیه و تفسیر است ولی وقایع بعد این جور نشان نمی دهد که مسلمین یک مرتبه از اسلام و از پیغمبر به طور کلی رو برگردانده باشند که نتیجه اش این است که باید به حالت اول جاهلیت خودشان و بت پرستی برمی گشتند. (1)

نظریه دوم

فرض دوم این است که بگوییم مسلمین نخواستند نسبت به اسلام متمرّد شوند ولی نسبت به این یک دستور پیغمبر جنبه تمرد به خودشان گرفتند؛ این یک دستور به علل و جهات خاصی مثلاً کینه هایی که از ناحیه پدر کشتگی ها با امام علی (علیه السلام) داشتند یا به قول

بعضی از اهل تسنن امروز نمی خواستند که نبوت و خلافت در یک خاندان قرار داشته باشد، تحملش برایشان مشکل بود. یا آنکه آن حالت عدم تساهل و سخت گیری و صلابت و انعطاف ناپذیری امام علی (علیه السلام) خودش عاملی است. بعضی از علمای معاصر اهل تسنن این را یکی از علل ذکر کرده اند، گفته اند حالت صلابت و شدت و انعطاف ناپذیری علی که به این صفت در میان مسلمین شناخته شده بود موجب بود که مسلمین چشمشان به طرف امام علی (علیه السلام) نمی رفت و می گفتند اگر او روی کار بیاید ملاحظه احدی را نمی کند، چون تاریخ زندگی امام علی (علیه السلام) نشان داده بود.

ص: 245

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، غدیر و خطری که مسلمین را از داخل تهدید می کرد، ج 25، ص 185.

نظریه صحیح: مسلمین اغفال شدند

مسلمین در این مسئله اغفال شدند؛ یعنی عده ای متمرّد شدند، آن عده زیرک متمرّد عامه مسلمین را در این مسئله اغفال کردند. آیه شریفه «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ»⁽¹⁾

امروز کافران از دین شما مأیوس گشتند» درباره نصب امیر المؤمنین امام علی (علیه السلام) یعنی بعد از تعیین امیر المؤمنین به خلافت نازل شد. یعنی از امروز دیگر کافران ناامیدند که از راه کفر، از خارج حوزه اسلام به اسلام حمله کنند، دیگر مأیوس شدند که از این راه



نتیجه بگیرند، فهمیدند که دیگر اسلام را نمی شود از بیرون کوبید. «فَلَا تَخْشَوْهُمْ؛ مسلمانها! دیگر از کافران بیم نداشته باشید و نگران نباشید.»⁽²⁾

تا اینجا دو جمله است:

جمله اول یک واقعیت تاریخی را بیان می فرماید. در جمله دوم تأمین می دهد. در جمله اول می گوید آنها دیگر کاری نخواهند کرد چون ناامیدند، دیگر بعد از این فعالیتی نخواهند داشت. در جمله دوم تأمین می دهد که خیالتان از ناحیه آنها ناراحت نباشد. قرآن در آیات زیادی همیشه مسلمین را از خطر کفار بیم می داد. اما در اینجا بعد از حادثه نصب امام علی (علیه السلام) به خلافت، می گوید دیگر بعد از این بیمی نیست، از ناحیه آنها نگرانی نیست.

جمله بعد خیلی عجیب است: «وَ اَخْشَوْنَ» از ناحیه آنها بر دین خودتان نگران نباشید اما از من بترسید. معنایش این می شود که از ناحیه من نگران باشید. یعنی چه از ناحیه خدا نگران باشیم؟ از ناحیه دشمن نگران نباشیم اما از ناحیه دوست و صاحب دین، از ناحیه خدا نگران باشیم! برعکس، از ناحیه خدا باید امیدوار باشیم، پس چرا قرآن می گوید از ناحیه خدا نگران باشید؟ نکته و جان کلام همین جاست.

ص: 246

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، غدیر و خطری که مسلمین را از داخل تهدید می کرد، ج 25، ص 187.

«الْيَوْمَ يَسِّرَ الْدِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» (یک جمله) «فَلَا تَخْشَوْهُمْ» (جمله دوم) «وَ اِخْشَوْنِ» (جمله سوم) «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا؛ در این روز من دین شما را به سرحد کمال رساندم، آنچه که کمال این دین به آن است در این روز من به شما عنایت کردم؛ آن چیزی که نعمت خودم را به آن وسیله به پایان رساندم امروز به پایان رساندم. امروز من دین اسلام را برای شما به عنوان یک دین می پسندم» یا آن اسلامی که ما در نظر داشتیم، اسلام کامل و تمام، این است که امروز ما به شما عنایت کردیم.

توضیح مختصری راجع به این آیه عرض بکنم. اینجا دو تعبیر داریم: یکی اینکه «اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، دیگر اینکه «اتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي؛ دین شما را به حد کمال رساندم»، نعمت خودم را به اتمام رساندم.

فرق اتمام و اکمال

فرق است میان اتمام و اکمال. پس دین را، هم اکمال کردم و هم اتمام کردم. اتمام در جایی گفته می شود که یک ساخته ای ناقص است به معنی اینکه بعضی از اجزاء آن ساخته هنوز ناتمام است. مثلاً اگر یک ساختمان را بسازند، قبل از آنکه همه کارها تمام بشود که بتوان از آن استفاده کرد، مثل اینکه سقف آن مانده باشد یا درهای آن را هنوز کار نگذاشته باشند، به آن «ناتمام» می گویند. اما مسئله اکمال چیز دیگری است: (1)



یک شیء ممکن است پیکره اش درست و تمام باشد اما از باب اینکه روح ندارد و آن واقعیتش و آثاری که منتظر است بر آن مترتب بشود مترتب نمی شود می گویند کامل نیست. مثلاً اگر بگویند کمال علم به عمل است معنایش این نیست که تا عمل نیامده است علم یک

جزئش ناقص است؛ خیر، علم علم است، علم با علم تمام می شود ولی علم با عمل کامل می شود، یعنی آن

ص: 247

1- مجموعه آثار شهید مطهری، غدیر و خطری که مسلمین را از داخل تهدید می کرد، ج 25، ص 188.

آثاری که از علم باید گرفت با عمل گرفته می شود. «انَّ كَمَالَ الْعِلْمِ بِالْعَمَلِ وَ كَمَالَ الْعَمَلِ بِالنِّيَّةِ وَ كَمَالَ النِّيَّةِ بِالْإِخْلَاصِ؛ کمال علم به عمل است، کمال عمل به نیت است و کمال نیت به اخلاص است. نیت جزء عمل نیست ولی اگر نیتی همراه عمل نباشد بی اثر است. اخلاص هم جزء نیت نیست ولی اگر اخلاص نباشد نیت اثر ندارد.»

«الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي». این دستور (یعنی نصب امام علی (علیه السلام) به امامت) به اعتبار اینکه یک جزء از اجزاء دین و یک دستور از دستوره‌های دین است پس نعمت ناتمام بود، تمام شد. باز این دستور به اعتبار اینکه اگر نبود همه دستوره‌های

دیگر کامل نبود، کمال همه آنها به این است. این است که ما می‌گوییم روح دین ولایت و امامت است. اگر انسان ولایت و امامت نداشته باشد اعمالش حکم یک پیکر بدون روح را پیدا می‌کند.

ولایت

ولاء، ولایت (به فتح «واو»)، ولایت (به کسر «واو»)، ولیّ، مولی، اولی و امثال اینها همه از مادّه «ولی»- و، ل، ی- اشتقاق یافته اند. این واژه از پراستعمال ترین واژه های قرآن کریم است که به صورت های مختلفی به کار رفته است؛ در قرآن کریم 124 مورد به صورت اسم و 112 مورد در قالب فعل آمده است.

معنای اصلی این کلمه همچنان که راغب در مفردات القرآن گفته است، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است به نحوی که فاصله ای در کار نباشد؛ یعنی اگر دو چیز آن چنان به هم متصل باشند که هیچ چیز دیگر در میان آنها نباشد، مادّه «ولی» استعمال می‌شود. مثلاً اگر

چند نفر پهلوی هم نشسته باشند و ما بخواهیم وضع و ترتیب نشستن آنها را بیان کنیم، می‌گوییم: زید در صدر مجلس نشسته است «و یلیه عمرو، و یلی عمرا بکر» یعنی بلافاصله در کنار زید عمرو نشسته است و در کنار عمرو بدون هیچ فاصله ای بکر نشسته است.

به همین مناسبت این کلمه در مورد قرب و نزدیکی به کار رفته است اعمّ از قرب مکانی و قرب معنوی، و باز به همین مناسبت در مورد دوستی، یاری، تصدّی امر، تسلّط و معانی دیگر از این قبیل استعمال شده است؛ چون در همه اینها نوعی مباشرت و اتّصال وجود دارد. (1)

برای این ماده و مشتقات آن، معانی بسیاری ذکر کرده اند، مثلاً برای لفظ «مولی» بیست و هفت معنی ذکر کرده اند؛ اما بدیهی است که این لفظ برای بیست و هفت معنی جداگانه وضع نشده است، یک معنی اصلی بیشتر ندارد، در سایر موارد، به عنایت همان معنی استعمال شده است. معانی متعدّد، و به تعبیر بهتر، موارد استعمال متعدّد را از روی قرائن لفظی و حالی باید به دست آورد.

این لفظ، هم در مورد امور مادّی و جسمانی استعمال شده است و هم در مورد امور معنوی و مجرد، ولی مسلماً در ابتدا در مورد امور مادّی استعمال شده است و از راه تشبیه معقول به محسوس و یا از راه تجرید معنی محسوس از خصوصیت مادّی و حسّی خودش، در مورد معنویات هم استعمال شده است، زیرا توجه انسان به محسوسات قبل از تفکّر او در معقولات است؛ بشر پس از درک معانی و مفاهیم حسّی تدریجاً به معانی و مفاهیم معنوی رسیده است و طبعاً از همان الفاظی که در مورد مادّیات به کار می برده است استفاده کرده و آنها را استخدام نموده است، همچنان که ارباب علوم، الفاظ خاصّی را برای علم خود اختراع نمی کنند بلکه از

الفاظ جاری عرف استفاده می کنند اما به آن الفاظ مفهوم و معنی خاص می دهند که با مفهوم و معنی عرفی متفاوت است.



راغب راجع به خصوص کلمه «ولایت» از نظر موارد استعمال می گوید: «ولایت (به کسر «واو») به معنی نصرت است و اماً ولایت (به فتح «واو») به معنی تصدّی و صاحب اختیاری یک کار است،

ص: 249

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 255.

و گفته شده است که معنی هر دو یکی است و حقیقت آن همان تصدّی و صاحب اختیاری است».

راغب راجع به کلمه «ولی» و کلمه «مولی» می گوید: «این دو کلمه نیز به همان معنی است؛ چیزی که هست گاهی مفهوم اسم فاعلی دارند و گاهی مفهوم اسم مفعولی». آنگاه به ذکر موارد استعمال آنها می پردازد. [\(1\)](#)

انواع ولاء

اشاره

در قرآن سخن از «ولاء» و «موالات» و «تولی» زیاد رفته است. در این کتاب بزرگ آسمانی مسائلی تحت این عناوین مطرح است. آنچه مجموعاً از تدبّر در این کتاب مقدّس به دست می آید این است که از نظر اسلام دو نوع ولاء وجود دارد: منفی و مثبت؛ یعنی از طرفی



مسلمانان، مأموریت دارند که نوعی ولاء را نپذیرند و ترک کنند، و از طرف دیگر دعوت شده اند که ولاء دیگری را دارا باشند و بدان اهتمام ورزند.

ولاء اثباتی اسلامی نیز به نوبه خود بر دو قسم است: ولاء عام و ولاء خاص. ولاء خاص نیز اقسامی دارد: ولاء محبت، ولاء امامت، ولاء زعامت، ولاء تصرف یا ولایت تکوینی. (2)

1. ولاء منفی

قرآن کریم، مسلمانان را از اینکه دوستی و سرپرستی غیر مسلمانان را بپذیرند سخت بر حذر داشته است، نه از باب اینکه دوست داشتن انسانهای دیگر را بد بداند و طرفدار بغض مسلم نسبت به غیر مسلم در هر حال و مخالف نیکی با آنها باشد؛ قرآن صریحاً می گوید: «لا يَنْهَاكُمْ

ص: 250

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 256.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 257.

اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ،
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسَطِينَ؛ (1)



خداوند باز نمی دارد شما را از کسانی که با شما در دین مقاتله و جنگ نکرده اند و شما را از خانه هاتان بیرون نرانده اند که نیکی کنید نسبت به آنان و دادگری کنید؛ همانا خداوند دادگران را دوست دارد.»

اسلام نمی گوید کار محبت آمیز و کار نیکتان منحصرأ باید درباره مسلمین باشد و به هیچ وجه خیری از شما به دیگران نرسد؛ دینی که پیغمبرش به نص قرآن «رحمه للعالمین» است، کی می تواند چنین باشد؟ ولی یک مطلب هست و آن اینکه مسلمانان نباید از دشمن غافل شوند؛ دیگران در باطن، جور دیگری درباره آنان فکر می کنند؛ تظاهر دشمن به دوستی با مسلمانان، آنان را غافل نکند و موجب نگردد که آنان دشمن را دوست پندارند و به او اطمینان کنند. (2)

مسلمان همواره باید بداند که عضو جامعه اسلامی است، جزئی است از این کل. جزء یک کل و عضو یک پیکر بودن خواه ناخواه شرایط و حدودی را ایجاد می کند. غیر مسلمان عضو یک پیکر دیگر است. عضو پیکر اسلامی روابطش با اعضای پیکر غیر اسلامی باید به نحوی

باشد که لااقل با عضویتش در پیکر اسلامی ناسازگار نباشد، یعنی به وحدت و استقلال این پیکر آسیبی نرسد. پس خواه ناخواه نمی تواند روابط مسلمان با غیر مسلمان با روابط مسلمان و مسلمان یکسان و احیاناً از آن نزدیکتر باشد.



روابط دوستانه و صمیمانه مسلمانان با یکدیگر باید در حدی باشد که عضویت در یک پیکر و جزئیّت در یک کل، ایجاب می کند. ولاء منفی در اسلام عبارت است از اینکه یک مسلمان همواره در مواجهه با غیر مسلمان بداند با اعضای یک پیکر بیگانه مواجه است و معنی اینکه نباید ولاء غیر مسلمان را داشته باشد این است که نباید روابط مسلمان با غیر مسلمان در حدّ روابط

ص: 251

1- .سوره ممتحنه: 60، آیه 8.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 258.

مسلمان با مسلمان باشد به این معنی که مسلمان عملاً عضو پیکر غیر مسلمان قرار گیرد و یا به این شکل درآید که عضویت او در پیکر اسلامی به هیچ وجه در نظر گرفته نشود.

پس منافاتی نیست میان آنکه مسلمان به غیر مسلمان احسان و نیکی کند و در عین حال ولاء او را نپذیرد، یعنی او را عضو پیکری که خود جزئی از آن است نشمارد و بیگانه وار با او رفتار کند، همچنان که منافاتی نیست میان ولاء منفی و اصل بشر دوستی و رحمت برای بشر بودن. لازمه بشر دوستی این است که انسان به سرنوشت و صلاح و سعادت واقعی همه انسانها علاقه مند باشد. به همین دلیل هر مسلمانی علاقه مند است که همه انسانهای دیگر، مسلمان باشند و هدایت یابند؛ اما وقتی که این توفیق حاصل نشد، دیگران را که چنین توفیقی یافته



اند نباید فدای آنان که توفیق نیافته اند کرد و اجازه داد که مرزها در هم بریزد و هر نوع فعل و انفعالی صورت گیرد.⁽¹⁾

اسلام دین بشر دوستی است. اسلام حتی مشرک را دوست دارد اما نه از آن نظر که مشرک است، بلکه از این نظر که مخلوقی از مخلوقات خداست، و البته از آن جهت که در راه هلاکت و ضلالت افتاده است و راه نجات و سعادت را گم کرده است، ناراحت است، و اگر او را دوست نمی داشت در مقابل شرک و بدبختی او بی تفاوت می بود.

در اسلام حبّ و بغض هست اما حبّ و بغض عقلی و منطقی نه احساسی و بی قاعده و ضابطه. دوستی و دشمنی که صرفاً از احساس برخیزد منطقی ندارد، احساسی است کور و کر که بر درون انسانی مسلط می گردد و او را به هر طرف که بخواهد می کشد؛ اما حبّ و بغض عقلی ناشی از یک نوع درک، و در حقیقت ناشی از علاقه به سرنوشت انسان دیگری است که مورد علاقه واقع شده است.⁽²⁾

ص: 252

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 259.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 260.

اسلام در مورد یک جامعه فاسد و اصلاح نشده که در آن کفر و نادانی حکومت می کند، از طرفی دستور جهاد می دهد تا ریشه فساد را برکند: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً»⁽¹⁾



آنان را بکشید تا فتنه از میان برود.»

و از طرف دیگر دستور احتیاط و اجتناب می دهد که مردم روی دلشان را به روی آنان باز نکنند تا جامعه و بشریت سالم بماند، و این با بشر دوستی کوچک ترین منافاتی ندارد. در اینجا قرآن سر لزوم اجتناب و احتیاط از بیگانه را این می داند که آنها دوست دارند دیگران نیز به کیش و آیین آنها در آیند. اینجا قرآن منشأ اصلی خطر را گوشزد می کند. آنها وقتی دوست دارند، تنها دوستی و تمایلشان نیست بلکه برای نیل به این هدف می کوشند و از هر راهی جدیت می کنند.

همه اینها ایجاب می کند که روابط مسلمان با غیر مسلمان محتاطانه باشد، مسلمان از خطر غافل نماند، فراموش نکند که عضو یک جامعه توحیدی است و آن غیر مسلمان عضو یک پیکر و جزء یک اجتماع دیگر است، اما هیچ یک از آنها ایجاب نمی کند که مسلمان با غیر مسلمان بکلی قطع ارتباط کند، روابط اجتماعی و اقتصادی و احیاناً سیاسی نداشته باشد. البته همه مشروط است (به این) که منطبق با مصالح کلی جامعه اسلامی بوده باشد. (2)

انواع ولاء اثباتی خاص

اشاره

تا اینجا اجمالاً مسأله ولاء امام علی (علیه السلام) و سایر اهل البیت تردیدپذیر نیست، منتها بحث در این است که مراد از ولاء در این آیه و سایر آیات و در احادیث نبوی که به آن دعوت شده چیست؟ ما برای اینکه مقصود روشن گردد لازم می دانیم موارد استعمال

خصوصی کلمه «ولاء» و «ولایت» را در کتاب و سنت که درباره اهل البیت آمده است بحث کنیم. این دو کلمه، معمولاً در چهار مورد استعمال می شود:

1. ولاء محبت یا ولاء قرابت

ولاء محبت یا ولاء قرابت به این معنی است که اهل البیت، ذوی القربای پیغمبر اکرم هستند و مردم توصیه شده اند که نسبت به آنها به طور خاص، زائد بر آنچه ولاء اثباتی عام اقتضا می کند، محبت بورزند و آنها را دوست بدارند. (3)

این مطلب در آیات قرآن آمده است و روایات بسیاری نیز در این زمینه از طرق شیعه و اهل سنت وارد شده که محبت اهل البیت و از جمله امام علی (علیه السلام) را یکی از مسائل اساسی اسلامی قرار می دهد و قهراً در این مورد، دو بحث به وجود می آید:

* اول اینکه چرا در موضوع اهل البیت، این همه توصیه شده است که مردم به آنها ارادت بورزند و این ارادت و محبت را وسیله تقرّب به خداوند قرار دهند؟ گیرم همه مردم اهل البیت را

ص: 253

1- .سوره بقره: 2، آیه 193.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 262.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 271.



شناختند و به آنها محبت و ارادت واقعی پیدا کردند، چه نتیجه و خاصیتی دارد؟ دستورهای اسلامی همه مبنی بر فلسفه و حکمتی است. اگر چنین دستوری در متن اسلام رسیده باشد قطعاً باید حکمت و فلسفه ای داشته باشد.

پاسخ این پرسش این است که دعوت به محبت اهل البیت، و به عبارت دیگر ولاء محبت اهل البیت، حکمت و فلسفه خاص دارد، گزاف نیست. قرآن کریم از زبان رسول اکرم تصریح می کند که پاداشی که از شما خواستم - یعنی مودت ذوی القربی - فایده اش عاید خود شماست.

ولاء محبت، رشته محبت است که مردم را به اهل البیت پیوند واقعی می دهد تا از وجودشان، از آثارشان، از سخنانشان، از تعلیماتشان، از سیرت و روش آنها استفاده کنند.

دوم اینکه آیا ولاء محبت از مختصات شیعیان است یا سایر فرق اسلامی نیز به آن اعتقاد دارند؟ در جواب باید گفت که ولاء محبت از مختصات شیعیان نبوده، سایر فرقه های مسلمان نیز به آن اهمیت می دهند. امام شافعی که از ائمه چهارگانه اهل سنت است در اشعار معروف خود می گوید:

یا

راکبا قف بالمحصب من منی

و



اهتف بساکن خیفها و الناهض

سحرا

اذا فاض الحجيج الى منى

فیضا

کملتطم الفرات الفاض

ان

کان رفضا حبّ آل محمد

فلیشهد

الثقلان انی رافضی

ای سواره! در سرزمین پر سنگریزه منی بایست و سحرگاه فریاد کن به آنکه در خیف ساکن است و به آنکه حرکت کرده است - آنگاه که حجاج از مشعر به منی حرکت می کنند و کثرت

ص: 254

جمعیت مانند رود فرات موج می زند - که اگر محبت آل محمد «رفض» (1)



شمرده می شود پس جنّ و انس گواهی دهند که من «رافضی» می باشم. (2)

زمخشری و فخر رازی که در بحث خلافت به جنگ شیعه می آیند، خود راوی روایتی هستند در موضوع ولاء محبت. فخر رازی از زمخشری نقل می کند که پیغمبر فرمود: «مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ شَهِيداً أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مَغْفُوراً لَهُ أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ تَائِباً أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مُؤْمِناً مُسْتَكْمِلاً الْإِيْمَانُ؟ (3) هر کس که بر دوستی آل محمد مرد، شهید مرده است؛ هر کس که بر دوستی آل محمد مرد، آمرزیده مرده است؛ هر کس که بر دوستی آل محمد مرد، توبه کار مرده است؛ هر کس که بر دوستی آل محمد مرد، مؤمن و کامل ایمان مرده است.» (4)

بنابراین در مسأله ولاء محبت، شیعه و سنی با یکدیگر اختلاف نظر ندارند مگر ناصبی ها که مبغض اهل البیت هستند و از جامعه اسلامی مطرود و همچون کفار محکوم به نجاست هستند. (5)

این نوع از ولاء اگر به اهل البیت نسبت داده شود و آنها را «صاحب ولاء» بخوانیم باید بگوییم «ولاء قرابت» و اگر به مسلمانان از نظر وظیفه ای که درباره علاقه به اهل البیت دارند نسبت دهیم باید بگوییم «ولاء محبت».

در اینکه ماده «ولاء» در مورد محبت استعمال شده است ظاهراً جای بحث نیست. مخصوصاً در زیارات، زیاد به این معنی بر می خوریم، از قبیل «مَوَالٍ لِمَنْ وَالَاكُمْ وَ مَعَادٍ لِمَنْ عَادَاكُمْ»



که بی شبهه معنی آن این است من دوست کسانی هستم که شما را دوست می دارند و دشمن
کسانی

ص: 255

1- «رفض» طرد و ترک چیزی است. شیعیان را به علل خاصی «رافضی» می خواندند.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 272.

3- طبری آملی، بشاره المصطفی لشیعہ المرتضی، ص 197.

4- مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 274.

5- مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 275.

هستم که شما را دشمن می دارند، و یا «مُؤَالٍ لَكُمْ مُحِبٌّ لِأَوْلِيَاءِكُمْ وَ مُعَادٍ لِأَعْدَائِكُمْ» (1) و
امثال اینها که زیاد است.

بحث در دو جهت دیگر است: یکی اینکه آیا خصوص کلمه «ولی» به معنای «دوست»
استعمال شده است یا خیر؟ دیگر اینکه کلمه «ولی» در خصوص آیه کریمه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ»
که ولایت امیر المؤمنین (علیه السلام) را اثبات می کند به چه معنی استعمال شده است؟

بعضی معتقد هستند در قرآن هر جا که این کلمه به کار رفته و ابتداء توهم می رود که به
معنای «دوست» است، پس از دقت معلوم می شود که به این معنی نیست. مثلاً معنای «اللَّهُ
وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (2)



این نیست که خدا دوست اهل ایمان است، بلکه این است که خداوند با عنایت خاص خود متصرف در شئون اهل ایمان است و اهل ایمان در حفظ و صیانت خاص پروردگارند. (3)

و همچنین معنای «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (4)

این نیست که بر دوستان خدا ترسی نیست. در اینجا کلمه «ولی» از قبیل فعلیل به معنای مفعول است. پس معنی چنین می شود:

کسانی که خداوند ولیّ امر آنها و متصرف در شئون آنهاست مورد ترس و نگرانی نمی باشند. و همچنین معنای آیه «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» این نیست که مؤمنین دوستان یکدیگرند بلکه این است که مؤمنین نسبت به یکدیگر متعهد و در شئون یکدیگر متصرف و در سرنوشت یکدیگر مؤثرند و لهذا بعد می فرماید: «يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ».

از اینجا جواب سؤال دوم هم روشن شد. در آیه مورد نظر، مقصود این نیست که خدا و پیامبر و علی و دوستان شمایند، بلکه این است که اختیاردار و ذی حق در تصرف در شئون شما هستند.

ص: 256

1- از فقرات زیارت جامعه کبیره.

2- سوره بقره: 2، آیه 257.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 276.

4- . سوره یونس: 10، آیه 62.

و به فرض اینکه استعمال کلمه «ولی» به معنای «دوست» صحیح باشد، در اینجا مناسبت ندارد که به صورت حصر گفته شود که منحصرأولی شما خدا و پیامبر و علی است. از اینجا معلوم می شود که توجیه برخی مفسرین اهل سنت - که گفته اند مفاد این آیه چیز مهمی نیست، بلکه صرفاً این است که علی دوست شماست یا علی باید محبوب و مورد علاقه شما باشد (اگر فعل به معنی مفعول باشد) - غلط است. طبق این بیان، آیه شریفه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» که ولاء اثباتی خاص است، صرفاً ولاء محبت نیست، بالاتر است. (1)

2. ولاء امامت

ولاء امامت و پیشوایی و به عبارت دیگر مقام مرجعیت دینی یعنی مقامی که دیگران باید از وی پیروی کنند، او را الگوی اعمال و رفتار خویش قرار دهند و دستورات دینی را از او بیاموزند، و به عبارت دیگر زعامت دینی. چنین مقامی مستلزم عصمت است، و چنین کسی برای دیگران قول و عملش سند و حجّت است. این همان منصبی است که قرآن کریم درباره پیغمبر اکرم می فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (2)

برای شما در (رفتار) فرستاده خدا پیروی ای نیکوست برای آنان که امیدوار به خدا و روز دیگرند و خدا را بسیار یاد کنند.» در آیه دیگر می فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ



فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ؛ (3)

بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد و گناهانتان را بیامرزد.

در این آیات رسول الله را الگویی معرفی کرده که مردم باید رفتار و اخلاقشان را با رفتار و اخلاق آن حضرت تطبیق دهند و او را مقتدای خویش سازند، و این خود دلیل عصمت آن ص: 257

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 277.

2- . سوره احزاب: 33، آیه 21.

3- . سوره آل عمران: 3، آیه 31.

حضرت است از گناه و خطا، زیرا اگر خطا و گناهی ممکن بود از او صادر گردد دیگر جا نداشت خدای متعال او را پیشوا و مقتدا معرفی کند.

این مقام پس از پیغمبر به اهل البیت رسیده و بر طبق روایتی که اکثر علمای اهل سنت در کتب سیره و تاریخ و کتب روایت خود از قریب سی نفر از صحابه پیغمبر نقل کرده اند اهل البیت را به پیشوایی و امامت برگزید؛ فرمود: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ عَلَى الْحَوْضِ فَلَا تُقَدِّمُوهُمَا فَتَهْلِكُوا وَلَا تَعْلَمُوهُمَا فَإِنَّهُمَا أَعْلَمُ مِنْكُمْ؛ (1)

من در بین شما دو چیز ارزنده را باقی می گذارم: کتاب خدا و اهل بیت را. آنها جدا نگردند تا در حوض کوثر بر من وارد آیند. بر آنها پیشی نگیرید که تباه شوید، و از آنها کوتاهی نکنید که تباه شوید، و به آنان نیاموزید که از شما داناترند.»⁽²⁾

در اینجا پیغمبر، اهل البیت را درست قرین و توأم کتاب خدا قرار می دهد و خدا درباره کتابش می فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ»⁽³⁾
باطل و نادرستی نه از پیش رو و نه از پشت سر به آن راه نمی یابد.»

و اگر اهل البیت گرد باطل و نادرستی می گشتند، این چنین قرین و توأم کتاب قرار نمی گرفتند، و اگر همچون نبی اکرم از گناه و خطا معصوم و منزّه نمی بودند این چنین به جای وی پیشوا و مقتدا نمی شدند. مضمون حدیث حکایت می کند که مورد حدیث افرادی معصوم می باشند.⁽⁴⁾

ص: 258

1- ابن بابویه، الأمالی، ص 523.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 278.

3- سوره فصلت: 41، آیه 42.

4- مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 279.

امامت و پیشوایی و مقتدایی دینی، به طوری که آنچه پیشوا می گوید و هر طور عمل می کند سند و حجّت الهی تلقی شود، نوعی ولایت است، زیرا نوعی حقّ تسلّط و تدبیر و تصرّف در شئون مردم است.

به طور کلی هر معلّم و مربّی از آن جهت که معلّم و مربّی است، ولیّ و حاکم و متصرّف در شئون متعلّم و مربّاست، چه رسد به معلّم و مربّی ای که از جانب خدا این حق به او داده شده باشد. آیه کریمه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» ناظر به چنین ولایتی است. البتّه مقصود این نیست که این آیه شامل برخی دیگر از اقسام ولایت که بعداً ذکر خواهیم کرد نیست. مقصود این است که این آیه شامل ولّاء امامت و پیشوایی و مرجعیّت دینی هست. در برخی احادیث گذشته نیز کلمه «ولیّ» در مورد ولّاء امامت استعمال شده است.

این نوع از ولّاء را اگر به امام نسبت دهیم به معنی حقّ پیشوایی و مرجعیّت دینی است و اگر به افراد امت نسبت دهیم به معنی پذیرش و قبول این حقّ است.

3. ولّاء زعامت

ولایت زعامت یعنی حقّ رهبری اجتماعی و سیاسی. اجتماع نیازمند به رهبر است. آن کس که باید زمام امور اجتماع را به دست گیرد و شئون اجتماعی مردم را اداره کند و مسلّط بر مقدّرات مردم است «ولیّ امر مسلمین» است. پیغمبر اکرم در زمان حیات خودشان ولیّ امر مسلمین بودند و این مقام را خداوند به ایشان عطا فرموده بود و پس از ایشان طبق دلایل زیادی که غیر قابل انکار است به اهل البیت رسیده است. (1)

ص: 259

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 280.

آیه کریمه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ اطاعت کنید خدا و پیغمبر را و کسانی را که اداره کار شما به دست آنهاست» و همچنین آیات اول سوره مائده و حدیث شریف غدیر و عموم آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» (1)

و عموم آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (2)

ناظر به چنین ولایتی است.

در این جهت که پیغمبر اکرم چنین شأنی را داشته و این یک شأن الهی بوده است - یعنی حقی بوده که خداوند به پیغمبر اکرم عنایت فرموده بود نه اینکه از جانب مردم به آن حضرت تفویض شده باشد - میان شیعه و سنی بحثی نیست. اهل سنت با ما تا اینجا موافق هستند. سخن در این است که پس از پیغمبر اکرم تکلیف «ولایت زعامت» چیست؟ افراد مردم برای اینکه اجتماع متزلزل نشود و هرج و مرج به وجود نیاید، باید از کسی و مقامی به عنوان حاکم و ولی امر اطاعت کنند.

پیغمبر اکرم رسماً بر مردم حکومت می کرد و سیاست اجتماع مسلمین را رهبری می نمود؛ به حکم آیه کریمه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا» (3)

از مردم مالیات می گرفت، شئون مالی و اقتصادی اجتماع اسلامی را اداره می کرد. این شأن از شئون سه گانه رسول اکرم، ریشه بحث خلافت است.

این نکته لازم است گفته شود که کلمه «امامت» همچنان که در مورد پیشوایی در اخذ معالم دین استعمال شده است، یعنی «امام» گفته می شود و مفهومش «کسی است که معالم دین را از او باید فرا گرفت» و اهل سنت به همین عنایت، به ابو حنیفه و شافعی و مالک و احمد حنبل کلمه «امام» اطلاق می کنند، در مورد زعامت اجتماعی و سیاسی نیز زیاد به کار رفته است.⁽⁴⁾

ص: 260

1- .سوره مائده: 5، آیه 55.

2- .سوره احزاب: 33، آیه 6.

3- .سوره توبه: 9، آیه 103.

4- .مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 282.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: «ثَلَاثٌ لَا يُغْلُ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، وَالنَّصِيحَةُ لِأَمِّهِ الدِّينِ الْمُسْلِمِينَ، وَاللُّزُومُ لِلْجَمَاعَةِ»؛⁽¹⁾ هرگز قلب یک مسلمان نسبت به سه چیز خیانت و تردید روا نمی دارد: اخلاص نیت برای خدا، خیرخواهی برای زعمای مسلمین در راه رهبری مسلمین، همراهی با جماعت مسلمین.

امام علی (علیه السلام) در یکی از نامه های خود می فرماید: «وَإِنَّ أَعْظَمَ الْخِيَانَةِ خِيَانَةُ الْأُمَّةِ وَ أَفْظَعَ الْغِشِّ غِشُّ الْأُمَّةِ وَالسَّلَامُ»؛⁽²⁾

بزرگترین خیانتها خیانت به جامعه است و شنیع ترین دغلبازیها، دغلبازی با پیشوایان مسلمین است.» در این جمله نیز کلمه «امام» به اعتبار رهبری اجتماعی اطلاق شده است.

زیرا نتیجه این دغلبازی علیه مسلمین است. اگر ناخدای یک کشتی آن کشتی را درست هدایت کند و شخصی پیدا شود و آن ناخدا را فریب دهد و کشتی را دچار خطر کند، تنها به ناخدا خیانت نکرده است، به همه سگان کشتی خیانت کرده است.

در تاریخ مسلمین زیاد می خوانیم که مسلمانان - حتی ائمه اطهار - خلفای عصر خود را با کلمه «امام» خطاب می کردند. چیزی که هست امام به این معنی گاهی امام عدل است و گاهی امام جور و مسلمانان در قبال هر یک از آنها وظایفی دارند. پیغمبر اکرم در حدیث مشهوری که فریقین روایت کرده اند پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ»؛⁽³⁾

بالاترین جهاد، یک سخن حق است در برابر یک پیشوای جور.»⁽⁴⁾

ص: 261

1- ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص 43.

2- نهج البلاغه، نامه 26.



3- . کلینی، کافی، ج 5، ص 60.

4- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 283.

و همچنین پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند: آفة الدین ثلاثة امام جائر و مجتهد جاهل و عالم فاجر؛ (1) سه چیز آفت دین به شمار می روند (و مانند یک آفت که گیاهی یا حیوانی را از پا در می آورد، دین را از پا در می آورند) پیشوای ستمگر، عابد نادان و عالم گناهکار.

بالا تر اینکه در خود قرآن از پیشوایانی یاد شده است که مردم را به آتش جهنم دعوت می کنند و با کلمه «امام» هم تعبیر شده است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ؛ (2) آنان را پیشوایانی قرار داده ایم که به آتش می خوانند.»

البته شك نیست که غالباً کلمه «امام» یا «ائمه» به پیشوایان عادل و صالح اطلاق می شود و در عرف شیعه کلمه «امام» بر پیشوایان بر حق و معصوم اطلاق می شود که فقط دوازده نفرند.

4. ولاء تصرف

ولاء «تصرف» یا ولاء «معنوی» بالاترین مراحل ولایت است. سایر اقسام ولایت یا مربوط است به رابطه قرابتی با رسول اکرم بعلاوه مقام طهارت و قداست شخصی اهل البیت، یا به صلاحیت علمی و یا اجتماعی آنها مربوط است. آنچه به نام ولایت در دو مورد اخیر نامیده می شود از حدود تشریح و قرار داد تجاوز نمی کند گو اینکه ریشه و مبنا و فلسفه این قرارداد

صلاحیت علمی یا اجتماعی است؛ اما ولایت تصرف یا ولایت معنوی، نوعی اقتدار و تسلط فوق العاده تکوینی است. اول باید ببینیم ولایت تصرف چه معنی و مفهومی دارد و مقصود معتقدین چیست؟ (3)

نظریه «ولایت تکوینی» از یک طرف مربوط است به استعدادهای نهفته در این موجودی که به نام «انسان» در روی زمین پدید آمده است و کمالاتی که این موجود شگفت بالقوه دارد و قابل به فعلیت رسیدن است، و از طرف دیگر مربوط است به رابطه این موجود با خدا. مقصود از ولایت

ص: 262

1- پاینده، نهج الفصاحه، ص 156.

2- سوره قصص: 28، آیه 41.

3- مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 284.

تکوینی این است که انسان در اثر پیمودن صراط عبودیت به مقام قرب الهی نائل می گردد و اثر وصول به مقام قرب این است که معنویت انسانی که خود حقیقت و واقعیتی است، در وی متمرکز می شود و با داشتن آن معنویت، قافله سالار معنویات، مسلط بر ضمائر و شاهد بر اعمال و حجت زمان می شود. زمین هیچ گاه از ولّی که حامل چنین معنویتی باشد، و به عبارت دیگر، از «انسان کامل» خالی نیست.



ولایت به این معنی غیر از نبوت و غیر از خلافت و غیر از وصایت و غیر از امامت به معنی مرجعیت در احکام دینی است؛ تفاوت این ولایت با نبوت و خلافت و وصایت، واقعی است و با امامت، مفهومی و اعتباری.

مقصود از اینکه تفاوت این ولایت با نبوت و خلافت و وصایت، واقعی است این نیست که هر که نبی یا وصی یا خلیفه شد «ولی» نیست، بلکه مقصود این است که نبوت و همچنین وصایت و خلافت، حقیقتی است غیر از ولایت؛ و اَلَا انبیاء عظام، خصوصاً خاتم آنها، دارای ولایت کلیه الهیه بوده اند.

و مقصود از اینکه تفاوت این ولایت با امامت، اعتباری است این است که یک مقام است؛ به اعتباری «امامت» و به اعتبار دیگری «ولایت» نامیده می شود. کلمه «امامت» در بسیاری از تعبیرات اسلامی در مورد همین ولایت معنوی به کار رفته است. مفهوم امامت مفهوم وسیعی است. امامت یعنی پیشوایی. یک مرجع احکام دینی پیشواست، همچنان که یک زعیم سیاسی و اجتماعی نیز پیشواست و همچنان که یک مربی باطنی و راهنمای معنوی از باطن ضمیر نیز پیشواست.

از نظر شیعه که مسأله ولایت مطرح است از سه جنبه مطرح است و در هر سه جنبه چنانکه گفته شد کلمه امامت به کار رفته است:

اول: از جنبه سیاسی، که احق برای جانشینی پیغمبر برای زعامت و رهبری سیاسی و اجتماعی مسلمین چه کسی بوده است و چه کسی می بایست بعد از پیغمبر زعیم مسلمین

ص: 263

باشد، و اینکه پیغمبر از طرف خداوند حضرت علی (علیه السلام) را برای این پست و مقام اجتماعی تعیین کرده بود. این جهت است که در حال حاضر جنبه تاریخی و اعتقادی دارد نه جنبه عملی. (1)

دوم: آنکه در بیان احکام دین بعد از پیغمبر به چه کسانی باید رجوع کرد و آن کسان علم خود را از چه طریق کسب کرده اند؟ و آیا آنها در بیان احکام معصوم اند یا نه؟ و چنانکه می دانیم شیعه معتقد به امامت ائمه معصومین است. این جهت، هم جنبه اعتقادی دارد و هم عملی.

سوم: از جنبه معنوی و باطنی. از نظر شیعه در هر زمان یک «انسان کامل» که نفوذ غیبی دارد بر جهان و انسان، و ناظر بر ارواح و نفوس و قلوب است و دارای نوعی تسلط تکوینی بر جهان و انسان است، همواره وجود دارد و به این اعتبار نام او «حجّت» است. آیه کریمه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (2)

ناظر به این معنی از ولایت می باشد.

مقصود از ولایت تصرف یا ولایت تکوینی این نیست که بعضی پنداشته اند که انسانی از انسانها سمت سرپرستی و قیمومت نسبت به جهان پیدا کند به طوری که او گرداننده زمین و آسمان و خالق و رازق و محیی و ممیت من جانب الله باشد.



اگر چه خداوند، جهان را بر نظام اسباب و مسببات قرار داده و موجوداتی که قرآن آنها را ملائکه می نامد «مدبررات امر» (3) و «مقسّمات امر» (4)

به اذن الله می باشند و این جهت هیچ گونه منافاتی با شریک نداشتن خداوند در ملک و خالقیت ندارد، و همچنین با این که «به هیچ وجه هیچ موجودی «ولی» به معنای یار و یاور خدا و حتی آلت و ابزار خدا به شمار نمی رود» منافات

ص: 264

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 285.

2- . سوره احزاب: 33، آیه 6.

3- . سوره نازعات: 79، آیه 5.

4- . سوره ذاریات: 51، آیه 4.

ندارد «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبْرَهُ تَكْبِيرًا» (1) نسبت مخلوق به خالق جز مخلوقیت و مربوبیت مطلقه و لا شیئیت نیست.

قرآن در عین اینکه خداوند را در حدّ اعلاّی غنا و بی نیازی معرفی می کند و در عین اینکه می فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (2)

مجدداً می فرماید: «وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّاهُ رُسُلُنَا». (3) در این آیه کریمه رسولانی را، هم به عنوان نگهبان و هم قبض کننده ارواح معرفی می کند.

پس، از نظر توحیدی، وجود وسائط و نسبت دادن تدبیر امور به غیر خداوند ولی به اذن خداوند و به اراده خداوند به طوری که مدبران، مجریان اوامر و اراده پروردگارند، مانعی ندارد.

در عین حال، اولاً ادب اسلامی اقتضا می کند که ما خلق و رزق و احیا و اماته و امثال اینها را به غیر خدا نسبت ندهیم زیرا قرآن می گوید که ما از اسباب و وسائط عبور کنیم و به منبع اصلی دست یابیم و توجه ما را به کارگزار کلّ جهان باشد که وسائط نیز آفریده او و مجری امر او و مظهر حکمت او می باشند؛ ثانیاً نظام عالم از نظر وسائط نظام خاصی است که خداوند آفریده است و هرگز بشر در اثر سیر تکاملی خود جانشین هیچ یک از وسائط فیض نمی گردد بلکه خود فیض را از همان وسائط می گیرد؛ یعنی فرشته به او وحی می کند و فرشته مأمور حفظ او و مأمور قبض روح او می گردد، در عین اینکه ممکن است مقام قرب و سعه وجودی آن انسان از آن فرشته ای که مأمور اوست حیثاً بالاتر و بیشتر باشد.

ص: 265

1- .سوره اسراء: 17، آیه 111.

2- .سوره زمر: 39، آیه 42.

3- .سوره انعام: 6، آیه 61.

مطلب دیگر اینکه حدود ولایت تصرف و یا ولایت تکوینی یک انسان کامل و یا نسبتاً کامل را نمی توانیم دقیقاً تعیین کنیم، یعنی مجموع قرائن قرآنی و قرائن علمی که نزد ما هست اجمالاً وصول انسان را به مرتبه ای که اراده اش بر جهان حاکم باشد ثابت می کند. (1)

اما اینکه در آیات کریمه قرآن آمده است: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا!» (2)

من مالک هیچ سود و زیانی برای خود نیستم»، بدیهی است که می خواهد بگوید مالک اصلی همه سود و زیانها خداست و توانایی من بر سود و زیانم نیز از خداست نه از خودم؛ و الا چگونه ممکن است که انسانهای دیگر در حدودی مالک سود و زیان خود باشند و اما پیغمبر حتی از انسانهای دیگر هم کمتر باشد؟! (3)

2. ولاء اثباتی:

الف. ولاء اثباتی عام

اسلام خواسته است مسلمانان به صورت واحد مستقلی زندگی کنند، نظامی مرتبط و اجتماعی پیوسته داشته باشند، هر فردی خود را عضو یک پیکر که همان جامعه اسلامی است بداند، تا جامعه اسلامی قوی و نیرومند گردد، که قرآن می خواهد جامعه مسلمانان برتر از دیگران

ص: 266



2- .سوره اعراف: 7، آیه 188.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 288.

باشد: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (1)

سست نشوید و اندوهگین نباشید که اگر به حقیقت مؤمن باشید شما برترید.»

ایمان، ملاک برتری قرار گرفته است. مگر ایمان چه می کند؟ ایمان ملاک وحدت و رکن شخصیت و تکیه گاه استقلال و موتور حرکت جامعه اسلامی است. در جای دیگر می فرماید: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (2) با یکدیگر نزاع نکنید و اختلاف نداشته باشید که سست و ضعیف خواهید شد و بو و خاصیت خود را از دست خواهید داد.» (3)

جدال و اختلاف، کیان و شخصیت جامعه اسلامی را منهدم می کند. ایمان، اساس دوستی و وداد و ولاء مؤمنان است. قرآن کریم می فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (4)

مردان مؤمن و زنان مؤمنه بعضی ولی بعضی دیگرند، به معروف امر می کنند و از منکر بازمی دارند.»

مؤمنان نزدیک به یکدیگرند و به موجب اینکه با یکدیگر نزدیک اند، حامی و دوست و ناصر یکدیگرند و به سرنوشت هم علاقه مندند و در حقیقت به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می دهند علاقه می ورزند و لذا امر به معروف می کنند و یکدیگر را از منکر و زشتیها بازمی دارند.



این دو عمل (امر به معروف و نهی از منکر) ناشی از وداد ایمانی است و لذا این دو جمله (يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) بلافاصله به دنبال بیان ولاء ایمانی مسلمانان واقع شده است.

علاقه به سرنوشت اشخاص از علاقه به خود آنها سرچشمه می گیرد. پدری که به فرزندان خویش علاقه دارد قهراً نسبت به سرنوشت و رفتار آنان نیز احساس علاقه می کند؛ اما ممکن

ص: 267

1- .سوره آل عمران: 3، آیه 139.

2- .سوره انفال: 8، آیه 46.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 263.

4- .سوره توبه: 9، آیه 71.

است نسبت به فرزندان دیگران در خود احساسی نکند، چون نسبت به خود آنها علاقه ای ندارد تا به سرنوشتشان نیز علاقه مند باشد و کار نیکشان در او احساس اثباتی به وجود آورد و کار بدشان احساس نفیی.

امر به معروف در اثر همان احساس اثباتی است و نهی از منکر در اثر احساس نفیی و تا دوستی و محبت نباشد این احساس ها در نهاد انسانی جوشش نمی کند.



اگر انسان نسبت به افرادی بی علاقه باشد، در مقابل اعمال و رفتار آنها بی تفاوت است، اما آنجا که علاقه مند است، محبتها و مودت‌ها او را آرام نمی گذارند و لذا در آیه شریفه با کیفیت

خاصی، امر به معروف و نهی از منکر را به مسأله ولاء ارتباط داده است و سپس به عنوان ثمرات امر به معروف و نهی از منکر، دو مطلب را ذکر کرده است: «يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (1) نماز را به پیا می دارند و زکات را می دهند.» (2)

نماز نمونه ای است از رابطه خلق و خالق، و زکات نمونه ای است از حسن روابط مسلمانان با یکدیگر که در اثر تعاطف و تراحم اسلامی از یکدیگر حمایت می کنند و به هم تعاون و کمک می کنند. و سپس بر آن متفرع کرده است: «أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (3) آن وقت است که انواع رحمت‌های الهی و سعادت‌ها بر این جامعه فرود می آید. خداوند عزیز و حکیم است.»

پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در حدیث معروف و مشهور فرمود: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى بَعْضُهُ تَدَاعَى سَائِرُهُ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَّى» (4)

داستان اهل

ص: 268



2- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 264.

3- . سوره توبه: 9، آیه 71.

4- . مجلسی، بحار الأنوار، ج 58، ص 150.

ایمان در پیوند مهربانی و در عواطف متبادل میان خودشان، داستان پیکر زنده است که چو عضوی به درد آید، سایر اعضا با تب و بی خوابی با او همراهی می کنند.»⁽¹⁾

قرآن کریم درباره رسول اکرم و کسانی که با او هستند و تربیت اسلامی یافته اند می فرماید: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»⁽²⁾ محمد پیامبر خدا و کسانی که با اویند، بر کافران سخت هستند و با یکدیگر مهربان.»

در این آیه، هم به ولاء نفی اشارت شده و هم به ولاء اثباتی عام؛ این آیات کریمه قرآن ما را متوجه می کنند که دشمنان اسلام در هر زمان سعی دارند ولاء منفی را تبدیل به اثباتی و ولاء اثباتی را تبدیل به منفی نمایند؛ یعنی همه سعی شان این است که روابط مسلمین با غیر مسلمین روابط صمیمانه، و روابط خود مسلمانان به بهانه های مختلف روابط خصمانه باشد. در عصر خود ما به وسیله اجانب در این راه فعالیت های فراوان صورت می گیرد، بودجه های کلان مصرف می گردد و متأسفانه در میان مسلمانان عناصری به وجود آورده اند که کاری جز این ندارند که ولاء نفی اسلامی را تبدیل به اثباتی و ولاء اثباتی اسلامی را تبدیل به نفی نمایند.⁽³⁾

ب. ولاء اثباتی خاص



ولاء اثباتی خاص، ولاء اهل البیت (علیهم السلام) است. در اینکه پیغمبر اکرم مسلمانان را به نوعی ولاء نسبت به خاندان پاک خود خوانده و توصیه نموده است جای بحث نیست؛ یعنی حتی علمای اهل تسنن در آن بحثی ندارند. آیه ذوی القربی «قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا» (4)

ولاء خاص را

ص: 269

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 265.

2- . سوره فتح: 48، آیه 29.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 266.

4- . سوره شوری: 42، آیه 23.

بیان می کند. آنچه در حدیث معروف و مسلم غدیر نیز آمده است که با این عبارت است:

«مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» خود بیان نوعی از ولاء است. (1)

آیه کریمه: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (2)

ولی تان خداست و فرستاده اش و آنان که ایمان آورده اند که نماز را بپا می دارند و زکات را در حال رکوع ادا می کنند» به اتفاق فریقین در مورد امام علی (علیه السلام) نازل گشته.

طبری روایات متعددی را در این باره نقل می کند و زمخشری که از اکابر علمای اهل تسنن است به طور جزم می گوید: «این آیه در شأن امام علی (علیه السلام) نازل شده و سرّ اینکه لفظ جمع آمده با اینکه مورد نزول آن یک مرد بیش نبوده این است که مردم را به این چنین فعلی ترغیب کند و بیان دارد که مؤمنان باید این چنین سیرت و سنجیه ای را کسب کنند و این چنین بر خیر و احسان و دستگیری از فقیران ساعی و حریص باشند و حتی با نمازی نیز تأخیر نیندازند.» (3)

فخر رازی نیز که همچون زمخشری از اکابر اهل سنّت و جماعت است می گوید: «این آیه در شأن علی نازل گشته و علما نیز اتفاق کرده اند که ادای زکات در حال رکوع واقع نشده جز از علی.» (4)

منتها در معنای «ولی» مناقشاتی دارد.

خداوند ولاء امام علی (علیه السلام) را با ولاء خودش، در اثر اینکه حضرت در حال رکوع زکات بخشید، مقرون ساخت. پروردگار عرش، حضرت امیر را در روز مباحله «جان محمد» خواند و این حقیقتی غیر قابل انکار است. (5)

ص: 270

1- مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 268.

2- سوره مائده: 5، آیه 55.



3- زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل، ج 1، ص 648.

4- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج 12، ص 382.

5- مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 269.

اکنون می‌گوییم آیه کریمه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...» مطلب را به شکلی بیان می‌کند که عمومیت بردار نیست و به هیچ وجه نمی‌توان احتمال داد که این آیه نیز در صدد بیان ولاء اثباتی عام است؛ زیرا قرآن در اینجا در صدد بیان یک قانون کلی نیست، نمی‌خواهد استحباب یا وجوب ادای زکات در حال رکوع را بیان کند و به عنوان تشریح یک مندوب یا یک فریضه اسلامی، جعل قانون کند، بلکه اشاره است به عمل واقع شده‌ای که فردی در خارج انجام داده و اکنون قرآن عمل را معرف آن فرد قرار داده و به نحو کنایه، حکمی را که همان ولایت خاص است اثبات می‌کند. این سبک سخن که یک حادثه شخصی مربوط به فرد معین به لفظ جمع

بیان شود در قرآن بی نظیر نیست، مثلاً می‌فرماید: «يَقُولُونَ لَئِن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ؛(1)»

می‌گویند اگر به مدینه برگشتیم، عزیزتر خوارتر را بیرون می‌کند.»

در اینجا نیز قرآن به داستان واقع شده‌ای اشاره کرده، می‌فرماید «يقولون» (می‌گویند) با اینکه گوینده یک نفر - عبد الله بن ابی - بیش نبوده است؛ کما اینکه در عرف امروز ما نیز

این مطلب متداول است، می‌گوییم «می‌گویند چنین و چنان» با اینکه گوینده یک نفر بیش نیست.

زکات دادن در حال رکوع یک کار معمولی برای مسلمانان نبوده است تا بگوییم قرآن همه را مدح می‌کند و «ولایت» را - به هر معنایی که بگوییم - برای همه اثبات می‌کند. خود این مطلب شاهد زنده ای است بر اینکه مورد آیه، شخصی و خصوصی است؛ یعنی یک کسی بوده که در حال رکوع و در حال عبادت از بندگان خدا نیز غافل نبوده و چنین کاری را کرده است و اکنون قرآن می‌فرماید او نیز همچون خدا و رسولش ولیّ شماست. پس سخن از شخص معینی است که او نیز مانند خدا و رسول، ولیّ مؤمنین است و مؤمنین باید ولاء او را بپذیرند.

اما اینکه مقصود از این ولاء چیست، آیا صرفاً محبت و ارادت خاصی است که مردم باید نسبت به آن حضرت داشته باشند یا بالاتر از این است، مطلبی است که عن قریب درباره اش سخن

ص: 271

1- . سوره منافقون: 63، آیه 8.

خواهیم گفت. فعلاً سخن ما در این است که بر خلاف تصور بعضی از علمای اهل تسنن، مفاد این آیه، ولاء خاص است نه ولاء عام. (1)

شفاعت

یکی از مباحثی که قابل طرح در مباحث اعتقادات است، مبحث «شفاعت» است. درباره شفاعت، مشاجرات و گفتگوهایی هست و مخصوصاً پس از ظهور فرقه ظالیه «وهابیت» بازار گرمتری پیدا کرده است. وهابیت منسوب به محمد بن عبد الوهاب است و هم اکنون تقریباً مذهب رسمی دولت سعودی بشمار می رود؛ این فرقه به نحوی بسیار سطحی و قشری دم از توحید در پرستش می زند و به همین جهت بسیاری از معارف دقیق و عالی اسلام را منکر است. توحیدی که وهابیت طرفدار آن هستند مانند توحید اشاعره با بسیاری از اصول اسلامی مخالف است.

ص: 272

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، ج 3، ص 270.

ایراد و اشکال

آنچه به عنوان ایراد بر شفاعت گفته شده و یا می توان گفت از این قرار است:

1. شفاعت با توحید در عبادت منافات دارد و اعتقاد به آن نوعی شرک است. این همان اشکالی است که وهابیت مطرح می کنند و جمعی وهابی مسلک در میان شیعه نیز فریفته آن شده اند. [\(1\)](#)



2. شفاعت نه تنها با توحید در پرستش نمی سازد، بلکه با توحید ذاتی نیز ناسازگار است زیرا لازمه اعتقاد به شفاعت این است که رحمت و شفقت شفیع، بیشتر و وسیع تر از رحمت خدا دانسته شود؛ چه، مفروض این است که اگر شفاعت نباشد خدا گناهکار را عذاب می کند.

3. اعتقاد به شفاعت موجب تجرّی نفوس مایل به گناه، بلکه موجب تشویق آنها به ارتکاب گناه است.

4. قرآن کریم شفاعت را باطل شناخته و مردود دانسته است. قرآن روز رستاخیز را چنین معرفی می کند: در آن روز هیچ کس از دیگری دفاع نمی کند و شفاعتی هم در کار نیست. (2)

5. شفاعت با اصلی که قرآن کریم تأسیس فرموده و سعادت هر کسی را وابسته به عمل خودش دانسته و فرموده: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (3) منافات دارد.

6. لازمه صحت شفاعت این است که معتقد شویم خدا تحت تأثیر شفیع قرار می گیرد و خشم او تبدیل به رحمت می گردد، در حالی که خدا انفعال پذیر نیست، تغییر حالت بر او راه ندارد و هیچ عاملی نمی تواند در او اثر بگذارد؛ تغییرپذیری مخالف با وجوب ذاتی ذات الهی است.



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 243.

2- . سوره بقره: 2، آیه 48 و 123.

3- . سوره نجم: 53، آیه 39.

7. شفاعت یک نوع استثناء قائل شدن و تبعیض و بی عدالتی است، در حالی که در دستگاه خدا، بی عدالتی وجود ندارد. به تعبیری دیگر: شفاعت، استثناء در قانون خداست و حال آنکه قانونهای خدا کلی و لا یتغیر و استثناء ناپذیر است: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»⁽¹⁾

این اشکال است که بحث شفاعت را با عدل الهی مرتبط می سازد، و از همین نظر است که مسأله شفاعت، یکی از مباحث کتاب حاضر قرار داده شد.

توضیح اشکال این است که: مسلماً شفاعت، شامل همه مرتکبین جرم نمی گردد زیرا در این صورت دیگر نه قانون معنی خواهد داشت و نه شفاعت. طبیعت شفاعت ملازم با تبعیض و استثناء است، ایراد هم از همین راه است که چگونه رواست که مجرمین به دو گروه تقسیم گردند، یک عده به خاطر اینکه پارتی دارند از چنگال کیفر بگریزند و عده ای دیگر به جرم اینکه پارتی ندارند گرفتار کیفر گردند؟⁽²⁾

ما در میان جوامع بشری جوامعی را که قانون در آن دستخوش پارتی بازی است فاسد و منحط و فاقد عدالت می شمیریم؛ چگونه ممکن است در دستگاه الهی معتقد به پارتی بازی شویم؟! در هر جامعه ای که شفاعت هست عدالت نیست.

ضعف قانون

تأثیر عوامل سه گانه: «پول» و «پارتی» و «زور» در یک جامعه نشانه ناتوانی و ضعف قانون است. وقتی قانون ضعیف باشد طبعا نمی تواند بر اقویا و زورمندان چیره گردد، قدرت خود را

فقط به ضعف نشان می دهد. قانون ضعیف، مجرمین ضعیف را به تله می اندازد و به پای میز مجازات می کشاند ولی از تله انداختن زورمندان مجرم عاجز می ماند.

ص: 274

1- .سوره فتح: 48، آیه 23.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 244.

قرآن، مقررات الهی را قوانین نیرومند و قوی معرفی می کند و تأثیر «پول» و «پارتی» و «زور» را در محکمه عدل الهی نفی می نماید. در قرآن از پول به عنوان «عدل» (از ماده «عدول»، زیرا وقتی که به عنوان رشوه داده شود سبب عدول و انحراف از حق و حقیقت می گردد؛ یا از «عدل» به معنی «عوض» و «معادل») و از پارتی به عنوان «شفاعت» و از زور به عنوان «نصرت» یاد شده است. در قرآن کریم چنین می خوانیم: «وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ»؛ (1)



پروا داشته باشید از روزی که هیچ کس از دیگری دفاع نمی کند و شفاعت هم پذیرفته نیست و از کسی هم پولی به عنوان عوض جرم و معادل آن گرفته نخواهد شد و نصرت و یاری کردن امکان ندارد.»

یعنی نظام جهان آخرت همچون نظام اجتماعی بشر نیست که گاهی انسان برای فرار از قانون به پارتی یا پول متوسل شود و گاهی قوم و عشیره خود را به کمک بطلبد و آنان در برابر مجریان قانون اعمال قدرت کنند. (2)

در صدر اسلام، قانون در اجتماع مسلمین قوی بود؛ گریبان نزدیکان و خویشان زمامداران را نیز می گرفت. وقتی که امام علی (علیه السلام) مطلع شد که دخترش از بیت المال مسلمین گلوبندی را به عنوان عاریه - البته با قید ضمانت - گرفته و در روز عید از آن استفاده کرده است او را سخت مورد عتاب خویش قرار داد و با لحنی کاملاً جدی فرمود: اگر نبود که آن را به

صورت عاریه مضمونه، یعنی با قید ضمانت گرفته ای دستت را می بریدم، یعنی درباره تو حدّ سارق را اجرا می کردم. (3)

ص: 275

1- .سوره بقره: 2، آیه 48.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 245.

3- . مجلسی، بحار الانوار، ج 9، ص 503.

هم ایشان وقتی که ابن عباس، پسر عمو و یاور دانایشان، مرتکب خلافی شد نامه ای به او نوشتند و او را مورد سخت ترین حملات خویش قرار دادند، به وی نوشتند: اگر از خلاف خویش بازنگردی با شمشیرم تو را ادب خواهم نمود، همان شمشیری که احدی را با آن نزده ام مگر اینکه وارد جهنم شده است. یعنی می دانی که شمشیر من جز بر دوزخیان فرود نمی آید و این کار تو، تو را دوزخی و مستحق شمشیر من ساخته است.

سپس برای اینکه بفهماند عدالت او درباره هیچ کس استثناء بردار نیست می فرماید: «به خدا قسم اگر حسن و حسین (علیهم السلام) هم مرتکب این جرم می شدند با آنان ارفاق نمی کردم.»⁽¹⁾

صدر اسلام است و مجری قانون هم امیر المؤمنین (علیه السلام) است، تعجبی ندارد؛ اگر می خواهید بدانید دستگاهی که رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) به جریان انداخته بود تا کجا به حرکت آمده بود و چه اشخاصی را زیر مهمیز عدالت می کشید به داستان ذیل توجه کنید:

عمرو عاص از طرف عمر حاکم مصر بود؛ روزی پسر عمر و عاص به صورت یکی از رعایا سیلی زد، ستمدیده به نزد عمر و عاص رفته شکایت کرد ولی وی ترتیب اثر نداد. این مرد غیور حرکت کرد به مدینه و نزد عمر آمد و عرض حال داد. عمر، عمرو عاص و پسرش را



احضار و محاکمه نمود. در این محاکمه یک جمله تاریخی از عمر نقل شده است. خطاب به عمرو عاص

و پسرش گفت: «متی استعبدتم الناس و قد ولدتهم امهاتهم احرارا!» (2)

از کی مردم را برده خویش گرفته اید در حالی که از مادران خویش آزاد متولد گردیده اند». سپس دستور قصاص صادر نمود. عمر با پسر خودش نیز همین طور رفتار نمود؛ وقتی ثابت گردید پسرش شراب خورده است حدّ الهی را درباره او اجرا نمود.

ص: 276

1- نهج البلاغه، نامه 41.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 246.

اینها عدالتی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مسلمین آموخته بود و مسلمین هنوز آن را فراموش نکرده بودند، و به عبارتی دیگر، چرخ بود که رسول خدا به حرکت آورده بود و تا مدت زیادی کم و بیش به همان شکل به حرکت خود ادامه می داد.

اقسام شفاعت

حقیقت این است که شفاعت، اقسامی دارد که برخی از آنها نادرست و ظالمانه است و در دستگاه الهی وجود ندارد ولی برخی، صحیح و عادلانه است و وجود دارد.

شفاعت غلط برهم زننده قانون و ضد آن است ولی شفاعت صحیح، حافظ و تأیید کننده قانون است. شفاعت غلط آن است که کسی بخواهد از راه پارتی بازی جلوی اجرای قانون را بگیرد. بر حسب چنین تصویری از شفاعت، مجرم بر خلاف خواست قانون گذار و بر خلاف هدف قوانین اقدام می کند و از راه توسل به پارتی، بر اراده قانون گذار و هدف قانون چیره می گردد. این گونه شفاعت، در دنیا ظلم است و در آخرت غیر ممکن. ایرادهایی که بر شفاعت می شود بر همین قسم از شفاعت وارد است و این همان است که قرآن کریم آن را نفی فرموده است.

شفاعت صحیح، نوعی دیگر از شفاعت است که در آن نه استثناء و تبعیض وجود دارد و نه نقض قوانین، و نه مستلزم غلبه بر اراده قانون گذار است. قرآن این نوع شفاعت را صریحاً تأیید کرده است. (1)

نوع نادرست شفاعت که به دلایل عقلی و نقلی مردود شناخته شده است این است که گناهکار بتواند وسیله ای برانگیزد و به توسط آن از نفوذ حکم الهی جلوگیری کند، درست همان طوری که در پارتی بازی های اجتماعات منحط بشری تحقق دارد.

ص: 277

بسیاری از عوام مردم، شفاعت انبیاء و ائمه (علیهم السلام) را چنین می پندارند؛ می پندارند که پیغمبر اکرم و امیرالمؤمنین و حضرت زهرا (علیهم السلام) و ائمه اطهار خصوصاً امام حسین (علیه السلام) متنفذهایی هستند که در دستگاه خدا اعمال نفوذ می کنند، اراده خدا را تغییر می دهند و قانون را نقض می کنند.

اعراب زمان جاهلیت نیز درباره بتهایی که شریک خداوند قرار می دادند همین تصور را داشتند؛ آنان می گفتند که آفرینش، منحصر در دست خداست و کسی با او در این کار شریک نیست، ولی در اداره جهان، بتها با او شرکت دارند. شرک اعراب جاهلیت، شرک در «خالق» نبود، شرک در «رب» بود.

مشرکین که می پنداشتند ربوبیت جهان بین خدا و غیر خدا تقسیم شده است بر خود لازم نمی دانستند که در صدد جلب رضا و خشنودی «الله» باشند؛ می گفتند می توان با قربانی ها و پرستش هایی که در برابر بتها انجام می دهیم، رضایت «رب» های دیگر را بدست آوریم و نظر موافق آنها را جلب کنیم هر چند مخالف رضای «الله» باشد؛ اگر رضایت اینها را کسب کنیم آنها خودشان بنحوی کار را در نزد «الله» حل می کنند. [\(1\)](#)

اگر در میان مسلمانان هم کسی چنین معتقد شود که در کنار دستگاه سلطنت ربوبی، سلطنتی دیگر هم وجود دارد و در مقابل آن دست در کار است، چیزی جز شرک نخواهد بود. اگر کسی گمان کند که تحصیل رضا و خشنودی خدای متعال راهی دارد و تحصیل رضا و خشنودی فرضاً امام حسین (علیه السلام) راهی دیگر دارد و هر یک از این دو، جداگانه ممکن است سعادت انسان را تأمین کند، دچار ضلالت بزرگی شده است. در این پندار غلط



چنین گفته می شود که خدا با مواردی راضی می شود و امام حسین (علیه السلام) با مواردی دیگر؛ خدا با انجام دادن واجبات مانند نماز، روزه، حج، جهاد، زکات، راستی، درستی، خدمت به خلق، برّ به

ص: 278

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 248.

والدین و امثال اینها و با ترک گناهان از قبیل دروغ، ظلم، غیبت، شراب خواری و زنا راضی می گردد ولی امام حسین (علیه السلام) با این کارها کاری ندارد، رضای او در این است که مثلاً برای فرزند جوانش علی اکبر (علیه السلام) گریه و یا لا اقل تباکی کنیم؛ حساب امام حسین از حساب خدا جداست. به دنبال این تقسیم چنین نتیجه گرفته می شود که تحصیل رضای خدا دشوار است، زیرا باید کارهای زیادی را انجام داد تا او راضی گردد ولی تحصیل خشنودی امام حسین (علیه السلام) سهل است، فقط گریه و سینه زدن؛ و زمانی که خشنودی امام حسین (علیه السلام) حاصل گردد او در دستگاه خدا نفوذ دارد، شفاعت می کند و کارها را درست می کند، حساب نماز و روزه و حج و جهاد و انفاق فی سبیل الله که انجام نداده ایم همه تصفیه می شود و گناهان هرچه باشد با یک فوت از بین می رود!

این چنین تصویری از شفاعت نه تنها باطل و نادرست است بلکه شرک در ربوبیت است و به ساحت پاک امام حسین (علیه السلام) که بزرگ ترین افتخار آن حضرت «عبودیت» و بندگی خداست نیز اهانت است.



خود حضرت در فلسفه قیامش می فرماید: «وَ أَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلْبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّهِ جَدِّي ص أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ» (1)

من از روی هوس و جاه طلبی قیام نکرده ام، خروج و قیام من به منظور اصلاح در امت جدّم می باشد، می خواهم که به نیکی امر کنم و از بدی نهی نمایم. (2)

ص: 279

1- . حکیمی، الحیاه، ج 5، ص 256.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 249.

حفظ قانون

اکنون بینیم شفاعت صحیح کدام است؟ شفاعت صحیح که تأیید کننده قانون و حافظ نظام است و آیات و روایات زیادی از طریق شیعه و اهل سنت وجود آن را اثبات می کند بر دو گونه است: 1. شفاعت «رهبری» یا شفاعت «عمل» 2. شفاعت «مغفرت» یا شفاعت «فضل».

نوع اول شفاعتی است که شامل نجات از عذاب و نیل به حسنات و حتی بالا رفتن درجات می باشد، و نوع دوم شفاعتی است که تأثیر آن در از بین بردن عذاب و در مغفرت گناهان است و حدّ اکثر ممکن است سبب وصول به حسنات و ثوابها هم بشود ولی بالا برنده درجه شخص نخواهد بود و این همان است که درباره آن، رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)



فرموده است: « ادْخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي، فَأَمَّا الْمُحْسِنُونَ فَمَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ »⁽¹⁾

من شفاعتم را برای گناهکارانی از اُمّت که مرتکب گناه کبیره شده اند ذخیره کرده ام، اما نیکوکاران مورد مؤاخذه قرار نمی گیرند.»

شفاعت رهبری

برای توضیح این نوع از شفاعت لازم است مطلبی را تحت عنوان «عذاب اخروی» به یاد آوریم. اعمال و کردارهایی که انسان در دنیا مرتکب می گردد، در جهان دیگر تجسم و تمثّل پیدا می کنند و حقیقت عینی آنها جلوه گر می شود و در آخرت نه تنها اعمال، تجسم پیدا می کنند بلکه «روابط» نیز مجسم می گردد؛ روابط معنوی ای که در این جهان بین مردم برقرار است در آن جهان صورت عینی و ملکوتی پیدا می کنند.⁽²⁾

ص: 280

1- ابن بابویه، الأمالی، ص 7.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 250.

زمانی که یک انسان سبب هدایت انسانی دیگر می شود رابطه رهبری و پیروی در میان آنان در رستاخیز به صورت عینی در می آید و «هادی» به صورت پیشوا و امام، و «هدایت یافته»



به صورت پیرو و مأموم ظاهر می گردد. در مورد گمراه ساختن و اغواء هم همین طور است.
قرآن کریم می فرماید: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ»؛ (1)

روزی که هر مردمی را با پیشوای ایشان می خوانیم». یعنی هر کسی با پیشوای خودش، یعنی با همان کس که عملاً الگوی او و الهامبخش او بوده است، محشور می گردد.

درباره تجسم پیشوایی فرعون نسبت به قوم خود در آخرت، می فرماید: «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ»؛ (2) فرعون پیشاپیش اتباع و پیروانش حرکت می کند، پس در آتش واردشان می سازد». فرعون که در این جهان، گمراه و پیشوای گمراهان بوده، و گمراهان دیگر قومش گام جای گام او می گذاشتند، در آن جهان نیز به صورت قائد و امام آنان مجسم می شود. فرعون، شفیع و واسطه قوم خود می باشد هم در دنیا و هم در آخرت، شفיעی است که در دنیا موجب گناهان و ضلالتها بوده است و در آخرت واسطه رسانیدن به دوزخ و آتش. شفیع و

واسطه بودن او در بردن قوم به دوزخ در جهان آخرت، همانا تجسم واسطه بودن او در جهان دنیا در گمراهی قومش است.

نکته جالب در تعبیر قرآن این است که می فرماید فرعون قوم خود را در آن جهان وارد دوزخ می سازد. قرآن با این تعبیر خود تجسم تأثیر فرعون را در گمراهی پیروانش گوشزد می کند و می گوید همان طور که در دنیا فرعون آنها را وارد گمراهی کرد، در آخرت آنها را وارد دوزخ می کند؛



ص: 281

1- .سوره اسراء: 17، آیه 71.

2- .سوره هود: 32، آیه 98.

بلکه وارد کردن آنها به دوزخ در آن جهان عینا ظهور و تجسم وارد کردن آنها در گمراهی در این جهان است.⁽¹⁾

البته روشن است که همان طوری که در این جهان هر یک از رهبری حق و باطل انشعابات و تقسیماتی دارد، در جهان دیگر هم چنین خواهد بود. مثلاً همه کسانی که از نور هدایت رسول اکرم استضاء کرده اند و از شریعت آن وجود مبارک بهره مند شده اند به دنبال او خواهند بود و او پرچمدار نیکوکاران است که در قیامت «پرچم سپاس» (لواء الحمد) را در دست دارد.

در این معنای شفاعت است که رسول اکرم، شفیع امیر المؤمنین و حضرت زهرا(علیهم السلام) می باشد و آنها شفیع حسنین(علیهم السلام) و هر امامی شفیع امام دیگر و شفیع شاگردان و پیروان خویش است؛ سلسله مراتب محفوظ است، سایر معصومین(علیهم السلام) هر چه دارند به توسط رسول اکرم دارند.



و در همین حساب است که حتی علما از کسانی که مورد تعلیم و هدایت ایشان قرار گرفته اند شفاعت می کنند. یک سلسله مرتبط و پرانشعابی بوجود می آید که گروه های کوچک به بزرگ تر می پیوندند و در رأس سلسله، حضرت رسول اکرم پیشاپیش همه می شتابد. (2)

علت اینکه در روایات داریم که امام حسین (علیه السلام) از خلق کثیری شفاعت می کند این است که در این جهان، مکتب امام حسین (علیه السلام) بیش از هر مکتبی موجب احیاء دین و هدایت مردم شده است.

همان طور که قبلاً گفته شد شفاعت امام حسین (علیه السلام) به این صورت نیست که بر خلاف رضای خدا و اراده او چیزی را از خدا بخواهد. شفاعت او دو نوع است: یک نوع آن همین

ص: 282

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 251.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 252.

هدایت‌هایی است که در این جهان ایجاد کرده است و در جهان دیگر مجسم می شود، و نوع دوم آن را عن قریب بیان می کنیم.

خدا درباره مثل‌های قرآن می‌فرماید: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»⁽¹⁾ به سبب قرآن، گروهی را گمراه می‌سازد و گروهی را هدایت می‌کند، و جز بدکاران را گمراه نمی‌سازد.⁽²⁾

این نوع از شفاعت را «شفاعت رهبری» می‌نامیم و می‌توان آن را شفاعت «عمل» هم نامید؛ زیرا عامل اساسی ای که در اینجا موجب نجات یا بدبختی گردیده است همان عمل نیکوکار و بدکار است. روشن است که هیچ‌یک از اشکالات شفاعت بر این گونه از شفاعت که شرح داده شد وارد نیست و مخصوصاً شفاعت به این معنی با «عدل الهی» به هیچ وجه منافات ندارد، بلکه مؤید آن است.

شفاعت مغفرت

دومین نوع شفاعت، وساطت در مغفرت و عفو و بخشیدن گناهان است. این معنای از شفاعت است که آماج اشکالها و ایرادهای منتقدین و منکرین قرار گرفته است ولی با توضیحی که به خواست خدا در این کتاب درباره آن داده می‌شود روشن می‌گردد که نه تنها ایرادی بر آن وارد نیست بلکه از معارف عالی و گرانقدر اسلام است و مبنای خاصی دارد که عمق معارف اسلامی را می‌رساند.⁽³⁾

جاذبه رحمت



1- .سوره بقره: 2، آیه 26.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 253.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 254.

مقدمتاً باید به این نکته توجه کنیم که برای نیل به سعادت، علاوه بر جریان اعمال و گامهایی که خود انسان برمی دارد، یک جریان دیگری نیز همیشه در جهان است و آن جریان رحمت سابقه پروردگار است. در متون دینی آمده است: «يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ؛ ای کسی که رحمت او بر غضبش تقدم دارد»

این واقعیتی است که در نظام هستی، اصالت از آن رحمت و سعادت و رستگاری است و کفرها و فسقها و شرور، عارضی و غیر اصیل می باشند و همواره آنچه که عارضی است به سبب جاذبه رحمت تا حدی که ممکن است برطرف می گردد. وجود امدادهای غیبی و تأییدات رحمانی یکی از شواهد غلبه رحمت بر غضب است. مغفرت پروردگار و زایل ساختن عوارض گناه یکی دیگر از شواهد تسلط رأفت و مهربانی او بر غضب و قهر می باشد. (1)

اصل تطهیر

در نظام هستی، یکی از جلوه های رحمت الهی، نمود تطهیر است. دستگاه آفرینش دارای خصیصه شستشو و تطهیر است. اینکه دریاها و گیاهان، گاز انیدرید کربنیک هوارا می گیرند و جو را تصفیه می کنند یکی از مظاهر تطهیر است. اگر هوایی که به وسیله تنفس موجودات

زنده و احتراق مواد سوختی آلوده شده است به وسیله پالایشگاه گیاه و دریا پاک نمی شد، جو زمین در مدت کوتاهی صلاحیت زیستن را از دست می داد؛ زیرا تنفس در آن غیر ممکن می گشت. تجزیه لاشه های حیواناتی که می میرند، و همچنین تجزیه زوئالی که از موجودات زنده دفع می گردد یک نمونه دیگر از پالایش و تطهیر آفرینش است.

ص: 284

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 255.

همین گونه که در مادیات و قوانین عالم طبیعت، مظاهری از تطهیر و تصفیه وجود دارد، در معنویات هم مصادیقی از برای تطهیر و شستشو یافت می شود. مغفرت و محو عوارض سوء گناه از این قبیل است. «مغفرت» عبارت است از شستشو دادن دلها و روانها از عوارض و آثار گناهان.

البته بعضی از دلها قابلیت پاکیزه شدن را آن چنان از دست می دهند که دیگر با هیچ آبی تطهیر نمی پذیرند. کفر و شرک نسبت به خدا وقتی که در دل استقرار پیدا کند، دل را از قابلیت تطهیر خارج می سازد. استقرار کفر در دل، در لسان قرآن کریم «مهر زده شدن دل» و «طبع و ختم الهی» نامیده شده است.

اصل سلامت



از شواهد غلبه رحمت بر غضب در نظام هستی این است که همواره در جهان، اصالت از آن سلامت و صحت است و مرضها و بیماریها استثنائی و اتفاقی هستند. در ساختمان هر موجود زنده، قدرتی نهفته است که به نفع سلامت و تندرستی او فعالیت می کند و از هستی او حمایت می نماید. وجود گلبولهای سفید در خون با قدرت دفاعی عجیبی که دارند شاهد این مدعاست. خاصیت جبران کنندگی و ترمیم کنندگی در بدن موجودات زنده شاهدهی دیگر است. شکستگی استخوان، پارگی زخم، کمبود مواد غذایی، به وسیله فعالیت درونی موجود زنده جبران می گردد.

از لحاظ فطرت دینی، هر نوزادی با فطرت پاک به دنیا می آید: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّىٰ يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودًا نَهٍ وَيَنْصَرَانَه»⁽¹⁾

نوزاد به فطرت پاک زاییده می شود لیکن پدر و مادر ممکن است او را یهودی یا نصرانی کنند.⁽²⁾

ص: 285

1- ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج 1، ص 35.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 256.

در سرشت هر موجودی که از مسیر اصلی خود منحرف گردیده است کششی وجود دارد که او را بسوی حالت اولیه بازمی گرداند. به اصطلاح فلاسفه، در هر طبیعت که گرفتار قسر



گردد، میلی برای رجعت به حالت طبیعی پدید می آید؛ یعنی همیشه در جهان نیروی گریز از انحراف و توجه به سلامت و صحت حکم فرما می باشد. اینها شواهدی از چیرگی رحمت بر غضب است. وجود مغفرت نیز از همین اصل ناشی می شود.

رحمت عام

اصل مغفرت، یک پدیده استثنائی نیست، یک فرمول کلی است که از غلبه رحمت در نظام هستی نتیجه شده است. از اینجا دانسته می شود که مغفرت الهی، عام است و همه موجودات را فرا می گیرد. این اصل در فوز به سعادت و نجات از عذاب، برای همه رستگاران مؤثر است؛ بنابراین قرآن کریم می فرماید: «مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ» (1)

هر کس که در آن روز از عذاب خدا نجات یابد، مشمول رحمت خدا قرار گرفته است». یعنی اگر رحمت نباشد، عذاب از احدی برداشته نمی شود.

رمز مغفرت خواهی رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و سایر انبیاء و ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز در همان عمومیت و شمول اصل مغفرت است و در حقیقت می توان گفت که هر کس مقرب تر است از این اصل بیشتر استفاده می کند و بطور کلی هر

کس قربش بیشتر است، از اسماء حسناى الهی و صفات کمال او بیشتر از دیگران استضاءه می نماید.

رسول اکرم می فرماید: «إِنَّهُ لِيُغَانُ عَلَى قَلْبِي حَتَّى أَسْتَغْفِرُ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ» (2) آثاری از کدورت بر قلبم ظاهر می شود و من در هر روز هفتاد بار از خدا مغفرت می طلبم.»



مغفرت الهی چه ارتباطی با شفاعت دارد؟

ص: 286

1- .سوره انعام: 6، آیه 16.

2- .شعیری، جامع الأخبار، ص 57.

مغفرت الهی مانند هر رحمت دیگر دارای نظام و قانون است. درباره نظام داشتن جهان باید دانست که اختلاف موجودات لازمه نظام هستی است، و تفاوت موجودات با یکدیگر نه قراردادی است و نه آفریده شده بلکه لازمه ذات آنها یعنی لازمه هویت آنها و نحوه وجود آنهاست، نبودن این تفاوتها عین نبودن خود آنهاست و با فرض وجود آنها فرض عدم تفاوت، غیر معقول است. (1)

بر این اساس امکان ندارد هیچ یک از جریانهای رحمت پروردگار بدون نظام انجام گیرد. به همین دلیل مغفرت پروردگار هم باید از طریق نفوس و ارواح بزرگ انبیاء و اولیاء به گناهکاران برسد و این لازمه نظام داشتن جهان است. به همان دلیلی که رحمت وحی بدون واسطه انجام نمی گیرد و همه مردم از جانب خدا به نبوت برانگیخته نمی شوند و هیچ رحمت دیگر هم بدون واسطه واقع نمی شود، رحمت مغفرت هم بی واسطه ممکن نیست تحقق پیدا کند.

شرایط شفاعت

با توجه به اینکه شفاعت همان مغفرت الهی است که وقتی به خداوند که منبع و صاحب خیرها و رحمت هاست نسبت داده می شود با نام «مغفرت» خوانده می شود و هنگامی که به وسائط و مجاری رحمت منسوب می گردد نام «شفاعت» به خود می گیرد، واضح می گردد که هر شرطی برای شمول مغفرت هست برای شمول شفاعت نیز هست. از نظر عقلی شرط مغفرت چیزی جز قابلیت داشتن شخص برای آن نیست. اگر کسی از رحمت خدا محروم گردد صرفاً به موجب قابل نبودن خود او است نه آنکه در رحمت خدا محدودیت و ضیق باشد. (2)

اعتبار رحمت الهی نامحدود است، ولی قابلها متفاوت هستند، ممکن است کسی بکلی فاقد قابلیت باشد و نتواند از رحمت خدا بهره ای بگیرد. از نظر متون دینی این اندازه مسلم است که

ص: 287

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 258.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 259.

کفر به خدا و شرک، مانع مغفرت است. قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (1)



خدا شرک را نمی آموزد، و آنچه پایین تر از شرک است برای هر کسی که بخواهد می بخشد».

اگر ایمان از دست برود رابطه انسان با مغفرت یکباره بریده می شود و دیگر بهره برداری از این لطف عظیم امکان نخواهد داشت. زمانی که بر دل آدمی مهر کفر زده شود مانند ظرف در بسته ای می گردد که اگر در همه اقیانوسهای جهان فرو برده شود قطره ای آب به درون آن نخواهد رفت. وجود چنین فردی همچون شوره زاری می گردد که آب رحمت حق در آن بجای گل، بوته های خار پدید می آورد.

باران

که در لطافت طبعش خلاف نیست

در

باغ، لاله روید و در شوره زار خس

اگر در شوره زار، گل نمی روید، از کمبود باران نیست؛ از قابل نبودن زمین است.

قرآن کریم سعه رحمت پروردگار را از زبان حاملین عرش چنین بیان می کند: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ؛ (2)

حاملین عرش و آنان که در گرد عرشند به حمد و تسبیح پروردگارشان اشتغال دارند و به



وی مؤمنند و برای کسانی که ایمان دارند آمرزش می طلبند که: پروردگارا رحمت و دانش تو همه چیز را فرا گرفته است پس بیا مرز آنان را که بسوی تو بازآمده اند و راه تو را پیروی نموده اند و آنان را از عذاب دوزخ حفظ

ص: 288

1- .سوره نساء: 4، آیه 116.

2- .سوره غافر: 40، آیه 7.

فرما. (1)

از این آیه کریمه می توان هم نامحدود بودن رحمت خدا را فهمید، و هم شرط اساسی لیاقت برای استفاده از مغفرت را.

از آیات کریمه قرآن چنین استنباط می گردد که ایمان به خدا شرط لازم و ضروری نیل به شفاعت و مغفرت است ولی شرط کافی نیست. در آیه ای که مغفرت گناهانی دیگر غیر شرک را نوید می دهد قید «لمن یشاء» وجود دارد و در آیات شفاعت هم قید «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» (2) شفاعت نمی کنند مگر برای کسی که خدا بپسندد» هست و این هر دو به یک معنی است؛ گویی قرآن نخواسته است که همه شرایط شمول شفاعت را بطور صریح بیان کند،



خواسته است قلوب را در میان خوف و رجاء نگهدارد. از اینجا می توان فهمید که اشکالی که می گوید عقیده به شفاعت موجب تجرّی است، ناوارد است.

شفاعت از آن خدا است

فرق اساسی شفاعت واقعی و حقیقی با شفاعت باطل و نادرست در این است که شفاعت واقعی از خدا شروع می شود و به گناهکار ختم می گردد، و در شفاعت باطل عکس آن فرض شده است.

در شفاعت حقیقی، مشفوع عنده، یعنی خداوند، برانگیزاننده وسیله یعنی «شفیع» است؛ و در شفاعت باطل، مشفوع له، یعنی گناهکار، برانگیزاننده او است. در شفاعتهای باطل که نمونه آن در دنیا وجود دارد، شفیع، صفت وسیله بودن را از ناحیه مجرم کسب کرده است، زیرا او است که وسیله را برانگیخته و به شفاعت وادار کرده است، او است که وسیله را وسیله قرار داده است. ولی در شفاعتهای حق که نسبت دادن آن به انبیاء و اولیاء و مقربان در گاه الهی صحیح

ص: 289

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 260.

2- . سوره انبیاء: 21، آیه 28.

است، وسیله بودن شفیع از ناحیه خداست، خداست که وسیله را وسیله قرار داده است. به عبارت دیگر: در شفاعت غلط، شفیع تحت تأثیر مشفوع له (گناهکار) قرار می گیرد و مشفوع عنده (صاحب قدرت) تحت تأثیر شفیع قرار می گیرد، ولی در شفاعت صحیح برعکس است؛ مشفوع عنده (صاحب قدرت خدا) علت مؤثر در شفیع اوست، و شفیع تحت تأثیر او، و به خواست او در گناهکار مؤثر واقع می شود. سلسله جنبان رحمت، در نوع غلط شفاعت، گناهکار است و در نوع صحیح آن، مشفوع عنده (خدا) است. [\(1\)](#)

آیاتی از قرآن کریم که می گوید امکان ندارد شفاعت بدون اذن خدا صورت بگیرد ناظر به همین نکته است؛ مخصوصاً در این باره تعبیری فوق العاده جالب و عجیب دارد که می فرماید: «قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا» [\(2\)](#) بگو شفاعت، تمامی مخصوص خداست».

این آیه در کمال صراحت، شفاعت و وساطت را تأیید می کند و در کمال صراحت همه شفاعتها را از خدا و متعلق به خدا می داند؛ زیرا خداست که شفیع را، شفیع قرار می دهد. این آیه ممکن است تنها ناظر به شفاعتی باشد که در قیامت صورت می گیرد و به اصطلاح مربوط به «قوس صعودی» باشد، ممکن هم هست که شامل مطلق واسطه ها و وساطتهای رحمت باشد، یعنی شامل «قوس نزولی» هم باشد؛ به عبارت دیگر ممکن است شامل تمام نظام سببی و مسببی جهان باشد؛ به هر حال از آن جهت که به شفاعت اخروی مربوط است، به این معنی است که مجرم بدون خواست خدا قدرت شفیع برانگیختن ندارد و شفیع بدون اذن او قدرت دم زدن ندارد. [\(3\)](#)



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 261.

2- . سوره زمر: 39، آیه 44.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 262.

توحید و توسلات

از آنچه گفتیم نکته ای عالی و مهم در توحید عبادتی به دست می آید. آن نکته این است که در توسل و استشفاع به اولیاء خدا اول باید تحقیق کرد که به کسی و از کسی باشد که خداوند او را وسیله قرار داده است. قرآن کریم می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ»⁽¹⁾

بطور کلی، توسل به وسائل و تسبب به اسباب، با توجه به اینکه خداست که سبب را آفریده است و خداست که سبب را سبب قرار داده است و خداست که از ما خواسته است از

این وسائل و اسباب استفاده کنیم به هیچ وجه شرک نیست، بلکه عین توحید است. در این جهت، هیچ فرقی میان اسباب مادی و اسباب روحی، میان اسباب ظاهری و اسباب معنوی، میان اسباب دنیوی و اسباب اخروی نیست؛ منتهای امر، اسباب مادی را از روی تجربه و آزمایش علمی می توان شناخت و فهمید که چه چیز سبب است؟ و اسباب معنوی را از طریق دین، یعنی از طریق وحی، و از طریق کتاب و سنت باید کشف کرد.⁽²⁾

ثانیا هنگامی که انسان متوسل می شود یا استشفاع می کند باید توجهش به خدا، و از خدا به وسیله و شفیع باشد، زیرا چنانکه گفته شد، شفاعت واقعی آن است که مشفوع عنده، شفیع را برانگیخته است برای شفاعت، و چون خدا خواسته و رضایت داده است شفیع شفاعت می کند، بر خلاف شفاعت باطل که توجه اصلی به شفیع است برای اینکه اثر بر روی مشفوع عنده بگذارد، پس مجرم در این وقت همه توجهش به شفیع است که برود با قدرت و نفوذی که در مشفوع عنده دارد او را راضی گرداند. پس اگر توجه اصیل به شفیع باشد و از ناحیه توجه به خدا پیدا نشده باشد شرک در عبادت خواهد بود.

ص: 291

1- .سوره مائده: 5، آیه 35.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 263.

فعل خدا، دارای نظام است. اگر کسی بخواهد اعتناء به نظام آفرینش نداشته باشد گمراه است. به همین جهت است که خدای متعال گناهکاران را ارشاد فرموده است که در خانه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) بروند و علاوه بر این که خود طلب مغفرت می کنند، از آن بزرگوار بخواهند که برای ایشان طلب مغفرت کند. قرآن کریم می فرماید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (1)



و اگر ایشان هنگامی که (با ارتکاب گناه) به خود ستم کردند، نزد تو می آمدند و از خدا آمرزش می خواستند و پیامبر هم برای ایشان طلب مغفرت می کرد، خدا را توبه پذیر مهربان می یافتند.»

پاسخ ایرادها

با تفسیری که از شفاعت مغفرت کردیم پاسخ ایرادهای شفاعت به این ترتیب به دست می آید:

1. شفاعت نه با توحید عبادتی منافات دارد و نه با توحید ذاتی، زیرا رحمت شفیع چیزی جز پرتوی از رحمت خدا نیست و انبعاث شفاعت و رحمت هم از ناحیه پروردگار است. (جواب اشکال اول و دوم). [\(2\)](#)

2. همان طوری که اعتقاد به مغفرت خدا موجب تجرّی نمی گردد و تنها ایجاد امیدواری می کند، اعتقاد به شفاعت هم موجب تشویق به گناه نیست. توجه به این نکته که شرط شمول مغفرت و شفاعت، مشیت خدا و رضای او است روشن می کند که اثر این اعتقاد تا این اندازه است که دلها را از یأس و نومیدی نجات می دهد و همواره بین خوف و رجاء نگه می دارد. (جواب اشکال سوم).

ص: 292



2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 264.

3. شفاعت بر دو نوع است: باطل و صحیح. علت اینکه در برخی از آیات قرآن شفاعت مردود شناخته شده و در برخی دیگر اثبات شده است وجود دو نوع تصور از شفاعت است؛ قرآن خواسته است اذهان را از شفاعت باطل، متوجه شفاعت صحیح بفرماید. (جواب اشکال چهارم).

4. شفاعت با اصل عمل منافات ندارد؛ زیرا عمل به منزله علت قابلی، و رحمت پروردگار به منزله علت فاعلی است. (جواب اشکال پنجم)

5. در شفاعت صحیح، تصور این که خدا تحت تأثیر قرار گیرد وجود ندارد، زیرا شفاعت صحیح جریانی است از بالا به پایین. (جواب اشکال ششم).

6. در شفاعت، و همچنین در مغفرت، استثناء و بی عدالتی وجود ندارد؛ رحمت پروردگار نامحدود است و هر که محروم است از آن جهت است که قابلیت را بکلی از دست داده است؛ یعنی محرومیت از ناحیه قصور قابل است. (جواب اشکال هفتم). (1)

مهدویت

در قرآن کریم بحث مهدویت به صورت یک نوید کلی در کمال صراحت بیان شده است، یعنی هر کسی که قرآن کریم را مطالعه کند می بیند قرآن کریم آن نتیجه را که بر وجود مقدس حضرت حجت (علیه السلام) مترتب می شود، در آیات زیادی به عنوان یک امری

که به طور قطع در آینده صورت خواهد گرفت ذکر می کند. از آن جمله است این آیه: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»⁽²⁾

خدا در قرآن می گوید که ما در گذشته بعد از «ذکر» - که گفته اند یعنی بعد از آنکه در تورات نوشتیم - در زبور هم این مطلب را اعلام کردیم، و ما اعلام کردیم، پس شدنی است که: «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ». صحبت منطقه و محل و شهر

ص: 293

1- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 266.

2- سوره انبیاء: 21، آیه 105.

نیست، اصلاً فکر آن قدر بزرگ و وسیع است که سخن از تمام زمین است: زمین برای همیشه در اختیار زورمندان و ستمکاران و جباران نمی ماند، این یک امر موقت است، دولت صالحان که بر تمام زمین حکومت کند، در آینده وجود خواهد داشت. در مفهوم این آیه کوچک ترین تردیدی نیست.⁽¹⁾

همچنین راجع به اینکه دین مقدس اسلام دین عمومی بشر خواهد شد و تمام ادیان دیگر در مقابل این دین از بین خواهند رفت و تحت الشعاع قرار خواهند گرفت، در قرآن کریم هست، که این یکی دیگر از آثار و نتایج وجود مقدس مهدی موعود است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»⁽²⁾ این دین را به



وسیله این پیامبر فرستاد برای اینکه در نهایت امر آن را بر تمام دینهای عالم پیروز گرداند، یعنی همه مردم دنیا تابع این دین بشوند؛ و آیات دیگری.

از آیات قرآن که بگذریم مسأله احادیث نبوی مطرح است. آیا پیغمبر اکرم در این زمینه چه مطالبی فرموده است؟ آیا فرموده است یا نفرموده است؟ اگر روایات مربوط به مهدی موعود انحصاراً روایات شیعه می بود، برای شکاکان جای اعتراض بود که:

اگر مسأله مهدی موعود یک مسأله واقعی است باید پیغمبر اکرم گفته باشد و اگر آن حضرت فرموده بود باید سایر فرق اسلامی هم روایت کرده باشند و تنها شیعیان روایت نکرده باشید. جوابش خیلی واضح است: اتفاقاً روایات باب مهدی موعود را تنها شیعیان روایت نکرده اند. روایاتی که اهل تسنن در این زمینه دارند، از روایات شیعه اگر بیشتر نباشد کمتر نیست. کتابهایی را که در این زمینه نوشته شده است مطالعه کنید، می بینید همین طور است. (3)

ص: 294

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 168.
 - 2- . سوره توبه: 9، آیه 33.
 - 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 169.

این مسأله روی تاریخ اسلام چه اثری گذاشته است؟ وقتی که ما تاریخ اسلام را مطالعه می کنیم، می بینیم گذشته از روایاتی که در این زمینه از پیغمبر اکرم یا امیر المؤمنین (علیهم السلام) وارد شده است اساساً از همان نیمه دوم قرن اول اخبار مربوط به مهدی موعود منشأ حوادثی در تاریخ اسلام شده است. چون چنین نویدی و چنین گفته ای در کلمات پیغمبر اکرم

بوده است احیاناً از آن سوء استفاده هایی شده است، و این خود دلیل بر این است که چنین خبری در میان مسلمین از زبان پیغمبرشان پخش و منتشر بوده است و اگر نبود، آن سوء استفاده ها نمی شد.

قبل از اینکه اولین حادثه تاریخی در این زمینه را بیان شود، جمله هایی از امیر المؤمنین (علیه السلام) را نقل کنیم.

حضرت علی (علیه السلام) در آن مصاحبه ای که با کمیل بن زیاد نخعی کرده است که کمیل می گوید شبی بود، حضرت دست مرا گرفت، مرا با خودش برد به صحرا، «فَلَمَّا اصْحَرَ تَنَفَّسَ الصُّعْدَاءُ» به صحرا که رسیدیم یک نفس خیلی عمیقی، یک آهی از آن بُن دل برکشید و آنگاه درد دلهايش را شروع کرد؛ آن تقسیم بندی معروف: «النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ، وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاهٍ، وَ هَمَجٌ رَعَاعٌ»⁽¹⁾

مردم سه دسته هستند: عالم ربّانی، متعلّمین و مردمان همج رَعاع، و بعد شکایت از اینکه کمیل! من آدم لایق پیدا نمی کنم که آنچه را می دانم به او بگویم. یک افرادی آدمهای

خوبی هستند ولی احمق هستند، یک عده ای افراد زیرکی هستند ولی دیانت ندارند و دین را وسیله دنیاداری قرار می دهند. مردم را تقسیم بندی کرد و همه شکایت از تنهایی خود: کمیل! من احساس تنهایی می کنم، من تنهایم، ندارم آدم قابل و لایق که اسراری را که در دل دارم به او بگویم. در آخر یک مرتبه می گوید: بله، البته زمین هیچ گاه خالی نمی ماند: «اللَّهُمَّ بَلِي! لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّتِهِ، أَمَا ظَاهِرًا مَشْهُورًا، وَأَمَا خَائِفًا مَغْمُورًا، لِنَلَّا تَبْطَلُ حُجَجٌ»

ص: 295

1- ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، ج 1، ص 292.

اللَّهُ وَبَيْنَاتُهُ ... يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَبَيْنَاتِهِ، حَتَّى يُوَدِّعُوهَا نُظْرَاءَهُمْ وَ يَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ» (1)

فرمود: بله، در عین حال هیچ وقت زمین از حجت خدا خالی نمی ماند، یا حجت ظاهر آشکار و یا حجتی که از چشمها پنهان و غایب است. (2)

قیام مختار و اعتقاد به مهدویت

اولین باری که می بینیم اثر اعتقاد مهدویت در تاریخ اسلام ظهور می کند، در جریان انتقام مختار از قتله امام حسین (علیه السلام) است. جای تردید نیست که مختار مرد بسیار سیاستمداری بوده و روش او هم بیش از آنکه روش یک مرد دینی و مذهبی باشد روش

یک مرد سیاسی بوده است. البته منظور این نیست که مختار آدم بدی بوده یا آدم خوبی بوده است، کار به آن جهت نداریم. مختار می دانست که و لو اینکه موضوع، موضوع انتقام گرفتن از قتل سید الشهداء (علیه السلام) است و این زمینه، زمینه بسیار عالی ای است، اما مردم تحت رهبری او حاضر به این کار نیستند. بنا بر روایتی با امام زین العابدین (علیه السلام) هم تماس گرفت و ایشان قبول نکردند. مسأله مهدی موعود را که پیغمبر اکرم خبر داده بود مطرح کرد به نام محمد بن حنفیه پسر امیر المؤمنین (علیه السلام) و برادر سید الشهداء، چون اسمش محمد بود، زیرا در روایات نبوی آمده است: «اسْمُهُ اسْمِي» نام او نام من است. گفت: ایها الناس! من نایب مهدی زمانم، آن مهدی ای که پیغمبر خبر داده است. مختار مدتی به نام نیابت از مهدی زمان، بازی سیاسی خودش را انجام داد. حال آیا محمد بن حنفیه واقعاً خودش هم قبول می کرد که من مهدی موعود هستم؟ بعضی می گویند قبول می کرد برای اینکه بتوانند انتقام را بکشند، ولی این البته ثابت نیست. در اینکه مختار محمد بن حنفیه را به عنوان مهدی موعود معرفی می کرد

ص: 296

1- نهج البلاغه، قصار 147.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 170.

شکی نیست، و بعدها از همین جا مذهب «کیسانیه» پدید آمد. محمد بن حنفیه هم که مُرد گفتند مهدی موعود که نمی میرد مگر اینکه زمین را پر از عدل و داد کند، پس محمد بن حنفیه نمرده است، در کوه رَضوی غایب شده است. (1)

قیام «نفس زکیه» و اعتقاد به مهدویت

امام حسن (علیه السلام) پسری دارند به نام «حسن» که هم اسم خودشان است و به خاطر همین به او می گفتند «حسن مثنی» یعنی حسن دوم، حسن بن الحسن. حسن دوم داماد ابا عبد الله الحسین است. فاطمه بنت الحسین زن حسن مثنی است. از حسن مثنی و فاطمه بنت الحسین پسری متولد می شود به نام «عبد الله» و چون این پسر، هم از طرف مادر به حضرت امیر و حضرت زهرا (علیهم السلام) متصل می شد و هم از طرف پدر و خیلی خالص بود، به او می گفتند «عبد الله محض» یعنی عبد الله، کسی که یک علوی محض و یک فاطمی محض است، هم از پدر نسب (به امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه (سلام الله علیها) می برد و هم از مادر. (2)

عبد الله محض، پسرانی دارد یکی به نام محمد و یکی به نام ابراهیم. زمان اینها مقارن است با اواخر دوره اموی یعنی در حدود سال 130 هجری. محمد بن عبد الله محض به نام «نفس زکیه» معروف است. در آخر عهد اموی سادات حسنی قیام کردند، حتی عباسیان هم با

محمد بن عبد الله محض بیعت کردند. امام صادق (علیه السلام) را نیز در جلسه ای دعوت کردند و به ایشان گفتند ما می خواهیم قیام کنیم و همه می خواهیم با محمد بن عبد الله بن محض بیعت کنیم، شما هم که سید حسینیین هستید بیعت کنید. امام فرمود: هدف شما از



این کار چیست؟ اگر محمد می خواهد به عنوان امر به معروف و نهی از منکر قیام کند، من با او همراهی می کنم

ص: 297

1- مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 171.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 172.

و تأییدش می نمایم، اما اگر می خواهد به این عنوان که او مهدی این امت است قیام کند اشتباه می کند، مهدی این امت او نیست، کس دیگر است و من هرگز تأیید نمی کنم. شاید تا حدودی مطلب برای خود محمد بن عبد الله محض هم اشتباه شده بود، زیرا هم اسم پیغمبر بود، یک خالی هم در شانهِ اش داشت، مردم می گفتند نکند این خال هم علامت این باشد که او مهدی امت است. بسیاری از کسانی که با وی بیعت کردند، به عنوان مهدی امت بیعت کردند. معلوم می شود که مسأله مهدی امت آن قدر در میان مسلمین قطعی بوده است که هر کس که قیام می کرد و اندکی صالح بود افرادی می گفتند «این همان مهدی ای است که پیغمبر گفته است.» اگر پیغمبر نمی گفت این طور نمی شد. (1)

نیرنگ منصور، خلیفه عباسی

پسر منصور، سومین خلیفه عباسی نام او مهدی بود، اولین خلیفه عباسیان سَفَّاح، دوم منصور و سوم پسر منصور، مهدی عباسی بود. مورخین و از جمله «دارمستتر»⁽²⁾ نوشته اند که منصور مخصوصاً اسم پسر خود را «مهدی» گذاشت برای اینکه می خواست استفاده سیاسی

کند، بلکه بتواند یک عده مردم را فریب بدهد، بگوید آن مهدی ای که شما در انتظار او هستید پسر من است، و بخاطر همین مقاتل الطالیین و دیگران نوشته اند که گاهی با خصیصین خودش که روبرو می شد (به دروغ بودن این مطلب اعتراف می کرد). یک وقتی با مردی به نام مسلم بن قتیبه که از نزدیکان او بود روبرو شد، گفت: این محمد بن عبد الله محض چه می گوید؟ گفت: «می گوید من مهدی امتم.» گفت: «اشتباه می کند، نه او مهدی امت است نه پسر من».⁽³⁾

ص: 298

-
- 1- پیغمبر اکرم خالی در شانه شان داشتند که آن را «مهر نبوت» می نامیدند.
 - 2- خاورشناس و زبان‌دان فرانسوی.
 - 3- مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 173.
- ولی گاهی با افراد دیگری که روبرو می شد می گفت: «مهدی امت او نیست، پسر من است.» عرض شد بسیاری از کسانی که بیعت می نمودند به همین عنوان بیعت می کردند، از بس روایات مهدی از پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) زیاد رسیده بود و در دست مردم بود و

همین اسباب اشتباه مردمی می شد که کاملاً تحقیق نمی کردند تا مشخصات بیشتری به دست آورند، زود ایمان پیدا می کردند که این، مهدی امت است.

اعتقاد به مهدویت در بین اهل سنت

اگر می خواهید بفهمید که این مسأله منحصر به شیعه نیست ببینید آیا مدعیان مهدویت فقط در میان شیعه زیاد بوده اند و در میان اهل تسنن نبوده اند؟ می بینید مدعیان مهدویت در میان اهل تسنن هم زیاد بوده اند. یکی از آنها «مهدی سودانی» یا «متمهدی سودانی» متولد 1264 قمری و متوفای 1302 است که در سودان ظهور کرد و در آنجا یک جمعیتی به وجود آورد که تا همین اواخر هم بودند. او به ادعای مهدویت ظهور کرد، یعنی این قدر اعتقاد به مهدی در همان سرزمینهای سنی نشین وجود داشته است که زمینه را برای ادعای یک مهدی دروغین مساعد کرد.

در کشورهای دیگر اسلامی نیز مدعیان مهدویت زیاد بوده اند. در هندوستان و پاکستان قادیانی ها به همین عنوان ادعای مهدویت ظهور کردند.⁽¹⁾

ص: 299

1- مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 176.



برخی حوادث در دنیا وقتی که واقع می شود تنها جنبه انفجار دارد. بعضی از فلسفه ها هم که برخی از سیستم های اجتماعی و سیاسی را می پسندند طرفدار انقلاب به معنی انفجارند. به عقیده آنها هر چیزی که جلوی انفجار را بگیرد بد است. و بخاطر همین می بینید بعضی از روشها و سیستم های اجتماعی به طور کلی با اصلاحات اجتماعی مخالف هستند، می گویند: این اصلاحات چیست که شما می کنید؟! بگذارید اصلاح نباشد، بگذارید مفسد زیاد شود، عقده ها و کینه ها زیاد شود، ناراحتی و ظلم بیشتر شود، کارها پریشانتر شود، پریشانی و پریشانی تا یک مرتبه از بن زیر و رو شود و انقلاب صورت گیرد.

فقه ما در اینجا وضع روشنی دارد. آیا ما مسلمانان راجع به ظهور حضرت حجت باید این جور فکر کنیم؟ باید بگوییم: بگذارید معصیت و گناه زیاد شود، بگذارید اوضاع پریشانتر گردد، پس امر به معروف و نهی از منکر نکنیم، بچه هایمان را تربیت نکنیم، بلکه خودمان هم برای اینکه در ظهور حضرت حجت (علیه السلام) سهیم باشیم العیاذ باللّٰه نماز نخوانیم، روزه نگیریم، هیچ وظیفه ای را انجام ندهیم، دیگران را هم تشویق کنیم که نماز را رها کنید، روزه را رها کنید، زکات را رها کنید، حج را رها کنید، بگذارید همه اینها از بین برود تا مقدمات ظهور

فراهم شود؟ خیر، این بدون شک بر خلاف یک اصل قطعی اسلامی است؛ یعنی به انتظار ظهور آن حضرت، هیچ تکلیفی از ما ساقط نمی شود، نه تکلیف فردی و نه تکلیف اجتماعی. شما در شیعه تا چه رسد به اهل تسنن، یک عالم پیدا نمی کنید که بگوید انتظار ظهور

حضرت حجت یک تکلیف کوچک را از ما ساقط می کند. هیچ تکلیفی را از ما ساقط نمی کند. این یک نوع تفسیر از ظهور حضرت حجت است. (1)

ص: 300

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 178.

نوع دیگر این است که صحبت رسیده شدن است نه صحبت انفجار؛ مثل یک میوه در صراط تکامل است. میوه موقعی دارد، یعنی سیر تکاملی خودش را طی کند و برسد به مرحله ای که باید چیده شود. مسأله ظهور حضرت حجت (علیه السلام) شباهت دارد به رسیدن یک میوه؛ یعنی اگر ایشان تاکنون ظهور نکرده اند، نه فقط به خاطر این است که گناه کم شده است، بلکه همچنین هنوز دنیا به آن مرحله از قابلیت نرسیده است؛ و به همین دلیل در روایات شیعه زیاد می بینیم که هر وقت آن اقلیت سیصد و سیزده نفر پیدا شد امام ظهور (عجل الله تعالی فرجه الشریف) می کند. هنوز همان اقلیت سیصد و سیزده نفر وجود ندارد، یعنی زمان باید آن قدر جلو برود که از یک نظر هر اندازه فاسد شود، از نظر دیگر آنهایی که می خواهند حکومت را تشکیل بدهند و به تبع و در زیر لوای ایشان زمامدار جهان شوند پدید آیند. هنوز چنین مردان لایقی در دنیا به وجود نیامده اند. بله «تا پریشان نشود کار به سامان نرسد» اما پریشانی تا پریشانی فرق می کند.

همیشه در دنیا پریشانی پیدا می شود، پشت سر پریشانی سامان پیدا می شود، بعد این سامان تبدیل به پریشانی می شود اما پریشانی در یک سطح عالی تر، نه در سطح پایین. بعد آن پریشانی تبدیل به یک سامان می شود. یعنی این پریشانی بعد از آن سامان، حتی بر خود آن سامان برتری دارد. به خاطر همین می گویند حرکت اجتماع بشر حرکت حلزونی است، یعنی حرکت دوری ارتفاعی است، در عین اینکه اجتماع بشر دور می زند، در یک سطح افقی دور نمی زند، رو به بالا دور می زند. بله، مرتب سامانها به پریشانی ها می گراید اما پریشانی ای که در عین اینکه پریشانی است در سطح بالاتر است.

بدون شک امروز دنیای ما یک دنیای پریشان و از هم گسیخته ای است، یک دنیایی است که الآن اختیار از دست زمامداران بزرگ درجه اول آن هم بیرون است، اما این یک پریشانی است در

ص: 301

سطح جهان، با پریشانی در ده از زمین تا آسمان فرق می کند، با سامان یک ده هم از زمین تا آسمان فرق می کند، با سامان یک شهر هم از زمین تا آسمان فرق می کند. (1)

بنابراین ما، هم رو به پریشانی می رویم و هم رو به سامان، در آن واحد. ما که رو به ظهور حضرت حجت (علیه السلام) می رویم، در آن واحد هم رو به پریشانی می رویم، چون از سامان به پریشانی باید رفت، و هم رو به سامان می رویم، چون پریشانی در سطح بالاتر است. چه وقت در صد سال پیش این افکاری که امروز در میان افراد بشر پیدا شده، پیدا شده بود؟!



امروز دیگر روشنفکران جهان می گویند: یگانه راه چاره بدبختی های امروز بشر تشکیل یک حکومت واحد جهانی است. اصلاً در گذشته چنین فکری به مخیله بشر نمی توانست خطور کند.

پس چون ما در عین اینکه رو به پریشانی می رویم رو به سامان هم می رویم، بنابراین اسلام هرگز دستور نمی دهد که تکالیف را انجام ندهید. اگر غیر از این بود دستور می داد که محرمات را ارتکاب کنید، واجبات را ترک کنید، امر به معروف و نهی از منکر نکنید، بچه هایتان را تربیت نکنید، بگذارید فساد بیشتر شود؛ شما که می روید دنبال نماز خواندن، روزه گرفتن، امر به

معروف، تألیف کتاب، سخنرانی، تبلیغ، و می خواهید سطح تبلیغات را بالا ببرید، شما که می خواهید اصلاح کنید، ظهور حضرت حجت را تأخیر می اندازید. خیر، همین اصلاحات هم ظهور حضرت حجت (علیه السلام) را نزدیک می کند همان طور که آن پریشانیها نیز ظهور آن حضرت را نزدیک می کند. ابداً مسأله انتظار ظهور حضرت حجت (علیه السلام) نباید این خیال را در ما ایجاد کند که ما منتظر ظهور هستیم پس فلان تکلیف از ما ساقط است؛ هیچ تکلیفی از ما ساقط نمی شود.

مهدویت، یک فلسفه بزرگ جهانی

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 179.

غالب ما این مسأله را به صورت یک آرزوی کودکانه یک آدمی که دچار عقده و انتقام است در آورده ایم. گویی حضرت حجت (علیه السلام) فقط انتظار دارند که چه هنگام خداوند تبارک و تعالی به ایشان اجازه بدهند که مثلاً بیایند ما مردم ایران را غرق در سعادت کنند یا شیعه را غرق در سعادت کنند. نه، این یک فلسفه بزرگ جهانی است، چون اسلام یک دین جهانی است، چون تشیع به معنی واقعی اش یک امر جهانی است. این را ما باید به صورت یک فلسفه بزرگ جهانی تلقی کنیم. وقتی قرآن می گوید: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (1) صحبت از زمین است، نه صحبت از این منطقه و آن منطقه و این قوم و آن نژاد. اولاً: امیدواری به آینده است که دنیا در آینده ناپود نمی شود. امروز این فکر در دنیای اروپا پیدا شده که بشر در تمدن خودش به مرحله ای رسیده که با گوری که خودش به دست خودش کنده است یک گام بیشتر فاصله ندارد. طبق اصول ظاهری نیز همین طور است ولی اصول دین و مذهب به ما می گوید: زندگی سعادت‌مندانه بشر آن است که در آینده است، این که اکنون هست موقت است. (2)

ثانیاً: آن دوره، دوره عقل و عدالت است. شما می بینید یک فرد سه دوره کلی دارد: دوره کودکی که دوره بازی و افکار کودکانه است، دوره جوانی که دوره خشم و شهوت است، و دوره عاقله مردی و پیری که دوره پختگی و استفاده از تجربیات، دوره دور بودن از احساسات و دوره حکومت عقل است. اجتماع بشری هم همین طور است. اجتماع بشری سه دوره را باید طی کند. یک دوره، دوره اساطیر و افسانه ها و به تعبیر قرآن دوره جاهلیت



است. دوره دوم دوره علم است، ولی علم و جوانی، یعنی دوره حکومت خشم و شهوت. به راستی عصر ما بر چه محوری می گردد؟ اگر انسان، دقیق حساب کند می بیند محور گردش زمان ما یا خشم است و یا شهوت.

ص: 303

1- .سوره انبیاء: 21، آیه 105.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 180.

عصر ما بیش از هر چیزی عصر بمب (یعنی خشم) و عصر شهوت است. آیا دوره ای نخواهد آمد که آن دوره، حکومت، نه حکومت اساطیر باشد و نه حکومت خشم و شهوت و بمب؟ دوره ای که واقعاً در آن دوره معرفت و عدالت و صلح و انسانیت و معنویت حکومت کند؟ چگونه می شود که چنین دوره ای نیاید؟! مگر می شود که خداوند این عالم را خلق کرده باشد و بشر را به عنوان اشرف مخلوقات آفریده باشد، بعد بشر به دوره بلوغ خودش نرسیده یک مرتبه تمام بشر را زیر و رو کند؟! (1)

قیام و انقلاب امام مهدی (علیه السلام)

اندیشه پیروزی نهایی نیروی حق و صلح و عدالت بر نیروی باطل و ستیز و ظلم، گسترش جهانی ایمان اسلامی، استقرار کامل و همه جانبه ارزشهای انسانی، تشکیل مدینه فاضله و جامعه ایده آل، و بالاخره اجرای این ایده عمومی و انسانی به وسیله شخصیتی مقدس و



عالی قدر که در روایات متواتر اسلامی از او به «مهدی» تعبیر شده است، اندیشه ای است که کم و بیش همه فرق و مذاهب اسلامی - با تفاوتها و اختلافهایی - بدان مؤمن و معتقد هستند؛ زیرا این اندیشه به حسب اصل و ریشه، قرآنی است؛ این قرآن است که با قاطعیت تمام، پیروزی نهایی ایمان اسلامی، خداوند سبحان در قرآن کریم می فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (2) غلبه قطعی، صالحان و متقیان: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (3) کوتاه شدن دست ستمکاران و جباران برای همیشه «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ

ص: 304

- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج 18، ص 181.
- 2- سوره توبه: 9، آیه 33 - سوره صف: 61، آیه 9.
- 3- انبیاء: 21، آیه 105.

الْوَارِثِينَ. وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ» (1) و آینده درخشان و سعادت‌مندانه بشریت: «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (2) را نوید داده است. این اندیشه بیش از هر چیز مشتمل بر عنصر خوشبینی نسبت به جریان کلی نظام طبیعت و سیر

تکاملی تاریخ و اطمینان به آینده و طرد عنصر بدبینی نسبت به پایان کار بشر است که طبق بسیاری از نظریه ها و فرضیه ها فوق العاده تاریک و ابتر است. (3)

انتظار فرج

امید و آرزوی تحقق این نوید کلی جهانی انسانی، در زبان روایات اسلامی «انتظار فرج» خوانده شده و عبادت، بلکه افضل عبادات شمرده شده است. اصل «انتظار فرج» از یک اصل کلی اسلامی و قرآنی دیگر استنتاج می شود و آن اصل «حرمت یأس از روح الله» است.

مردم مؤمن به عنایات الهی، هرگز و در هیچ شرایطی امید خویش را از دست نمی دهند و تسلیم یأس و ناامیدی و بیهوده گرایی نمی گردند. چیزی که هست این «انتظار فرج» و این «عدم یأس از روح الله» در مورد یک عنایت عمومی و بشری است نه شخصی یا گروهی، و بعلاوه توأم است با نویدهای خاص و مشخص که به آن قطعیت داده است.

ص: 305

-
- 1- . سوره قصص: 28، آیه 5 و 6.
 - 2- . سوره اعراف: 7، آیه 128.
 - 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، قیام و انقلاب امام مهدی (علیه السلام)، ج 24، ص 405.

دو گونه انتظار

اشاره

انتظار فرج و آرزو و امید و دل بستن به آینده دو گونه است: انتظاری که سازنده و نگهدارنده است، تعهد آور است، نیرو آفرین و تحرک بخش است، به گونه ای است که می تواند نوعی عبادت و حق پرستی شمرده شود؛ و انتظاری که گناه است، ویرانگر است، اسارت بخش است، فلج کننده است و نوعی «اباحیگری» باید محسوب گردد.

این دو نوع انتظار فرج، معلول دو نوع برداشت از ظهور عظیم مهدی موعود (عجل الله تعالی فرجه الشریف) است؛ و این دو نوع برداشت به نوبه خود از دو نوع بینش درباره تحولات و انقلابات تاریخی ناشی می شود. [\(1\)](#)

انتظار ویرانگر

برداشت قشری از مردم از مهدویت و قیام و انقلاب مهدی موعود این است که صرفاً ماهیت انفجاری دارد؛ فقط و فقط از گسترش و اشاعه و رواج ظلم ها و تبعیض ها و اختناق ها و حق کشی ها و تباهی ها ناشی می شود؛ نوعی سامان یافتن است که معلول پریشان شدن است. آنگاه که صلاح به نقطه صفر برسد، حق و حقیقت هیچ طرفداری نداشته باشد، باطل یکه تاز میدان گردد، جز نیروی باطل نیروی حکومت نکند، فرد صالحی در جهان یافت نشود، این انفجار رخ می دهد و دست غیب برای نجات حقیقت از آستین بیرون می آید. بنابر این هر اصلاحی محکوم است، زیرا هر اصلاح یک نقطه روشن است؛ تا در صحنه اجتماع نقطه روشنی هست دست غیب ظاهر نمی شود. بر عکس، هر گناه و هر فساد و هر ظلم و هر تبعیض و هر حق کشی، هر پلیدی ای به حکم اینکه مقدمه صلاح کلی است و انفجار را قریب الوقوع می کند

ص: 306

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، قیام و انقلاب امام مهدی (علیه السلام)، ج 24، ص 406.

رواست، زیرا «الغایات تُبَرَّرُ الْمَبَادِی؛ هدف ها وسیله های نامشروع را مشروع می کنند.» پس بهترین کمک به تسریع در ظهور و بهترین شکل انتظار، ترویج و اشاعه فساد است. (1)

اینجاست که گناه، هم فال است و هم تماشا، هم لذت و کام جویی است و هم کمک به انقلاب مقدس نهایی. اینجاست که این شعر مصداق واقعی خود را می یابد:

در دل دوست به هر حيله رهى بايد کرد

طاعت از دست نيايد گنهى بايد کرد

این گروه طبعاً به مصلحان و مجاهدان و آمران به معروف و ناهیان از منکر با نوعی بغض و عداوت می نگرند، زیرا آنان را از تأخیر اندازان ظهور و قیام حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) می شمارند. برعکس، اگر خود هم اهل گناه نباشند، در عمق ضمیر و اندیشه با نوعی رضایت به گناهکاران و عاملان فساد می نگرند، زیرا اینان مقدمات ظهور را فراهم می نمایند.

فصل پنجم: معاد

اشاره

ص: 307

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، قیام و انقلاب امام مهدی (علیه السلام)، ج 24، ص 436.

ص: 308

ص: 309

مسأله معاد از نظر اهمیت، بعد از مسأله توحید مهمترین مسأله دینی و اسلامی است. پیغمبران آمده اند برای اینکه مردم را به دو حقیقت مؤمن و معتقد نمایند: یکی به خدا (مبدأ) و دیگر به قیامت (و یا به اصطلاح معمولِ فعلی: معاد). ایمان به معاد برای یک مسلمان لازم است؛ یعنی معاد مستقلاً موضوع ایمان و اعتقاد است و در ردیف مسائلی نیست که چون از ضروریات اسلام است، ایمان به آن صرفاً به تبع ضرورتِ ایمان به پیغمبر ضروری باشد.

در بعضی چیزها اینکه «باید به آن معتقد بود» به این معناست که اعتقاد به آن از اعتقاد به پیغمبر منفک نیست؛ مثلاً روزه ماه رمضان؛ چرا می گویند روزه ماه رمضان از ضروریات اسلام است و اگر کسی منکر روزه باشد، از اسلام خارج است؟ برای اینکه اسلام ایمان به وحدانیت خدا و ایمان به پیغمبر است و امکان ندارد کسی به گفته پیغمبر ایمان داشته باشد ولی روزه را منکر باشد، چون اینکه در این دین روزه وجود دارد از ضروریات و واضحات است؛ پس نمی شود انسان در ذهن خودش میان قبول گفته های پیغمبر و قبول روزه تفکیک

کند، ولی خود روزه، مستقلاً موضوع ایمان و اعتقاد نیست، یعنی در هیچ جای قرآن وارد نشده: «کسانی که به روزه ایمان می آورند»⁽¹⁾.

ص: 310

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 529.

مسأله معاد از نظر اهمیت، بعد از مسأله توحید مهمترین مسأله دینی و اسلامی است. پیغمبران آمده اند برای اینکه مردم را به دو حقیقت مؤمن و معتقد نمایند: یکی به خدا (مبدأ) و دیگر به قیامت (و یا به اصطلاح معمول فعلی: معاد). ایمان به معاد برای یک مسلمان لازم است؛ یعنی معاد مستقلاً موضوع ایمان و اعتقاد است و در ردیف مسائلی نیست که چون از ضروریات اسلام است، ایمان به آن صرفاً به تبع ضرورت ایمان به پیغمبر ضروری باشد.

در بعضی چیزها اینکه «باید به آن معتقد بود» به این معناست که اعتقاد به آن از اعتقاد به پیغمبر منفک نیست؛ مثلاً روزه ماه رمضان؛ چرا می گویند روزه ماه رمضان از ضروریات اسلام است و اگر کسی منکر روزه باشد، از اسلام خارج است؟ برای اینکه اسلام ایمان به وحدانیت خدا و ایمان به پیغمبر است و امکان ندارد کسی به گفته پیغمبر ایمان داشته باشد ولی روزه را منکر باشد، چون اینکه در این دین روزه وجود دارد از ضروریات و واضحات است؛ پس نمی شود انسان در ذهن خودش میان قبول گفته های پیغمبر و قبول روزه تفکیک کند، ولی خود روزه، مستقلاً موضوع ایمان و اعتقاد نیست، یعنی در هیچ جای قرآن وارد نشده: «کسانی که به روزه ایمان می آورند»⁽¹⁾.

ص: 311

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 529.

هدف زندگی

یکی از مسائل اساسی که باید بررسی شود مسئله «هدف زندگی» است. این مسئله همیشه برای بشر مطرح بوده است که هدف از زندگی چیست؟ یعنی انسان برای چه زندگی می کند و در واقع هدف انسان از زندگی و در زندگی چه باید باشد؟ از طرف دیگر اگر بخواهیم از جنبه اسلامی بحث کنیم، این طور باید بگوییم ریشه این بحث هم در واقع همین است که هدف از بعثت انبیاء و غایت اصلی آن چیست؟

مسلم «هدف از بعثت انبیاء» از «هدف از زندگی افرادی که انبیاء برای آنها مبعوث شده اند» جدا نیست، چون انبیاء مبعوث شده اند تا بشر را به سوی اهدافی سوق دهند.

و باز اگر مقداری جلوتر برویم می رسیم به بحث دیگری که «هدف از خلقت» چیست؟ خلقت اشیاء و مخصوصاً خلقت انسان چه هدفی را در بر دارد؟ تعبیر «هدف از خلقت چیست» یک وقت به این معناست که: هدف خالق از خلقت چیست؟ یعنی خالق چه انگیزه ای دارد و چه چیز عامل و باعث و محرک اوست برای خلقت؟ به این معنا خالق نمی تواند هدفی داشته باشد؛ چون هدف به معنی انگیزه یعنی عامل و محرک فاعل، و چیزی است که موجب شده است کننده، کار را بکند و اگر نبود فاعل این کار را نمی کرد. ما به این معنا

درباره خدا نمی توانیم قائل به هدف و غرض فاعل شویم که فاعل با کار خودش می خواهد به غرضی برسد. (1)

هدفی که برانگیزاننده فاعل است (یعنی چیزی که باعث شده فاعل، فاعل باشد) چیزی است که طبعاً فاعل در کار خود می خواهد به آن برسد و این مستلزم نقص فاعل است. یعنی این طور هدف داشتن، تنها در فاعل های بالقوه و در مخلوقات صادق است و در خالق صادق نیست. این طور هدف داشتن ها برمی گردد به استکمال؛ یعنی فاعل با کار خود می خواهد به چیزی که ندارد برسد.

ص: 312

1- مجموعه آثار شهید مطهری، هدف زندگی، ج 29، ص 333.

ولی یک وقت منظور از هدف خلقت، غایت و هدف فاعل نیست بلکه هدف فعل است. غایت فعل این است که هر کاری را که در نظر بگیریم، به سوی هدف و کمالی است و برای آن کمال آفریده شده است؛ این فعل آفریده شده است که به آن کمال برسد. نه این که فاعل این کار را کرده است که خود به کمال برسد، بلکه برای اینکه فعل به کمال خود برسد. معنایش این است که خودِ کار رو به تکامل است. اگر ما ناموس خلقت را چنین بدانیم که هر فعلی از آغاز وجودش به سوی کمالی در حرکت است، در این صورت خلقت غایت دارد.

و همین طور هم هست؛ یعنی اساساً هر چیز که موجود می شود کمال منتظری دارد و خلق شده است برای اینکه به کمال منتظر خود برسد و به طور کلی ناموس این عالم چنین است که هر چیزی وجودش از نقص شروع می شود و مسیرش مسیر کمال است برای اینکه به کمال لایق خود و کمالی که امکان رسیدن به آن را دارد برسد.

این مسئله «غایت در خلقت انسان چیست؟» برمی گردد به این که «ماهیت انسان» چیست؟ و در انسان چه استعدادهایی نهفته است؟ و برای انسان چه کمالاتی امکان دارد؟. هر کمالی که در امکان انسان باشد باید درباره آن بحث کرد زیرا انسان برای آن کمالات آفریده شده است. و البته چون «حکمت» به این اعتبار است که کاری به خاطر هدفی باشد، فرق نمی کند که غایت بگوییم یا حکمت.

بنابراین در مورد غایت و هدف خلقت انسان لزومی ندارد که مستقلاً بحث شود، بلکه این مسئله برمی گردد به این که انسان چه موجودی است و چه استعدادهایی در او نهفته است، و به عبارت دیگر چون بحث را از جنبه اسلامی انجام می دهیم نه عقلی فلسفی، باید بینیم اسلام چه بینشی درباره انسان دارد و انسانی که اسلام می شناسد، استعداد چه کمالاتی را دارد که برای آنها آفریده شده است. طبعاً بعثت انبیاء هم برای تکمیل انسان است.⁽¹⁾

ص: 313

1- مجموعه آثار شهید مطهری، هدف زندگی، ج 29، ص 334.



مطلبی که مورد اتفاق همه است این است که انبیاء برای دستگیری انسان و برای کمک به انسان آمده اند و در واقع یک نوع خلأ و نقص در زندگی انسان هست که انسان فردی و حتی انسان اجتماعی با نیروی افراد عادی دیگر نمی تواند آن را پر کند و تنها با کمک وحی است که انسان می تواند به سوی یک سلسله کمالات حرکت کند.

در این که هدف زندگی هر فرد از نظر فردی چه باید باشد، به این صورت کلی باز جای بحث نیست و پاسخ آن به طور کلی این است که ما چه می توانیم باشیم و چه استعدادهایی بالقوه در ما هست که می توانیم آن استعدادها را به فعلیت برسانیم؛ هدف زندگی ما هم باید همان ها باشد.

باید ببینیم آیا خود قرآن به طور جزئی تر و مشخص تر درباره هدف انسان بحث کرده است یا نه؟ آیا گفته که انسان برای چه خلق شده است؟ آیا درباره بعثت انبیاء بحثی کرده است که برای چه بوده است؟ و آیا گفته است که انسانها برای چه زندگی کنند؟

ما غالباً به مفهوم کلی می گوئیم انسان برای رسیدن به سعادت آفریده شده است و خداوند هم از خلقت انسان غرضی ندارد و سودی نمی خواهد ببرد و انسان را آفریده است که به سعادت برسد. منتها انسان در مرتبه ای از وجود و وضعی است که راه خودش را باید آزادانه انتخاب کند و هدایت انسان تکلیفی و تشریحی است نه تکوینی و غریزی و جبری. لذا انسان بعد از اینکه راه نموده شد گاهی حسن انتخاب به خرج می دهد و گاهی سوء انتخاب: «إِنَّا



هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛⁽¹⁾ ما راه را به او (انسان) نموده ایم، سپاس دارد یا کفران پیشه کند.»⁽²⁾

ص: 314

1- .سوره انسان: 76، آیه 3.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، هدف زندگی، ج 29، ص 335.

نظریات مختلف درباره سعادت انسان:

1. نیرومندی در علم و اراده

نیرومندی در علم و اراده، مطلب درستی است، ولی سعادت انسان را قرآن در چه می داند؟ معمولاً این جور می گویند: هدف از خلقت انسان و آنچه که سعادت انسان در گرو آن است و طبعاً هدف از بعثت انبیاء این است که انسان در دو ناحیه «علم» و «اراده» نیرومند شود. خدا انسان را از یک طرف برای علم و آگاهی آفریده است و کمال انسان در این است که هر چه بیشتر بداند، و از طرف دیگر برای قدرت و توانایی آفریده است که هر چه بخواهد بتواند، اراده اش قوی و نیرومند شود و آنچه را که می خواهد بتواند انجام دهد. هدف از خلقت دانه گندم و یا آنچه در استعداد آن است این است که به صورت بوته گندم درآید. آنچه در سعادت یک گوسفند است حداکثر این است که علفی بخورد و چاق شود. آنچه در استعداد انسان است مافوق این مسائل است و آن اینکه «بداند» و «بتواند» و هر چه بیشتر بداند و هر چه بیشتر بتواند. چنین انسانی به غایت و هدف انسانی خود نزدیکتر است.

2. بهره مندی بیشتر از مواهب طبیعت

گاهی می گویند هدف از زندگی انسان سعادت است به این معنا که انسان در مدتی که در این دنیا زندگی می کند هرچه بهتر و خوشتر زندگی کند و از مواهب خلقت و طبیعت بیشتر بهره مند شود و کمتر در این جهان رنج ببیند چه از ناحیه عوامل طبیعی و چه از ناحیه هم نوعان خود؛ و سعادت هم جز این نیست. پس هدف از خلقت ما این است که در این دنیا هرچه بیشتر از وجود خود و اشیاء خارج بهره ببریم، یعنی «حداکثر لذت» و «حداقل رنج» را داشته باشیم. اضافه می کنند که انبیاء هم برای همین آمده اند که زندگی انسان را مقرون سعادت یعنی حد اکثر لذت ممکن و حداقل رنج ممکن بکنند و اگر انبیاء مسئله آخرت را طرح کرده اند به دنبال

ص: 315

مسئله زندگی است؛ یعنی چون راهی برای سعادت بشر تعیین کرده اند، طبعاً پیروی کردن از این راه مستلزم این بوده که برایش پاداش معین کنند و مخالفت با آن مستلزم این بوده که کیفر معین کنند و آخرت هم مانند هر مجازاتی که به تبع وضع می شود به تبع دنیا وضع شده است تا قوانینی که آنها در دنیا می آورند لغو و عبث نباشد. چون انبیاء خودشان قوه مجریه نبودند و در دنیا نمی توانستند به اشخاص پاداش یا کیفر دهند، قهراً عالم آخرتی وضع شد تا پاداش به نیکوکاران و کیفر به بدکاران داده شود. (1)

هدف خلقت از دیدگاه قرآن



ولی در قرآن، ما هیچ یک از این حرفها را نمی بینیم و به این صورت نیست. در قرآن یک جا تصریح می کند: «ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ (2)

جن و آدمیان را نیافریدم مگر این که عبادتم کنند. غایت خلقت انسان و موجود دیگری را که جن می نامد عبادت شمرده است. این ممکن است برای فهم ما خیلی ثقیل باشد که آخر، عبادت چه فایده ای برای خدا دارد؟

چه فایده ای برای بشر دارد که بشر خلق شود که خدا را عبادت کند. ولی به هر حال قرآن این مطلب را در کمال صراحت ذکر کرده، یعنی عبادت را به عنوان غایت خلقت ذکر نموده است.

قرآن در بعضی از آیات، بر عکس این نظر که آخرت را امری طفیلی می شمرد، می گوید: اگر قیامتی نباشد خلقت عبث است، یعنی آن را به منزله غایت بیان کرده است. و این منطق در قرآن زیاد تکرار شده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»؛ (3) آیا گمان کردید که شما را به عبث خلق کردیم؟ و شما به سوی ما بازگشت نخواهید کرد؟ (عبث چیزی را می گویند)

ص: 316

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، هدف زندگی، ج 29، ص 336.

2- . سوره ذاریات: 51، آیه 56.

3- .سوره مؤمنون: 23، آیه 115.

که غایت حقیقی ندارد؛ در مقابل حکمت) یعنی آیا حکمت در خلقت شما نیست؟ غایت حکیمانه ای نیست؟ پس این خلقت، عبث و بیهوده و پوچ است؟ و عطف بیانش آنکه: «وَ أَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» و این که شما به ما رجوع نمی کنید؟ یعنی اگر بازگشت به خدا نباشد خلقت عبث است.

قرآن در آیات مکرر مسئله قیامت را با مسئله به حق بودن و باطل نبودن خلقت، لغو و بازی نبودن خلقت توأم و در واقع استدلال کرده است. یک استدلال که قرآن درباره قیامت دارد استدلال به اصطلاح لَمَّى است یعنی به دلیل این که این عالم خدایی دارد و این خدا کار عبث نمی کند و کار او به حق است و باطل و بازیچه نیست و خلقت، چنین خالق حکیمی دارد، رجوع و بازگشت به پروردگار هست، و در حقیقت این قیامت و بازگشت به خداست که توجیه کننده خلقت این عالم است. (1)

ما هرگز در قرآن به این منطق برخورد نمی کنیم که انسان آفریده شده است که هرچه بیشتر بداند و هرچه بیشتر بتواند، تا اینکه انسان وقتی دانست و توانست، خلقت به هدف خود

رسیده باشد؛ بلکه انسان آفریده شده است که خدا را پرستش کند و پرستش خدا خود، هدف است. اگر انسان بداند و هرچه بیشتر بداند، و بتواند و هرچه بیشتر بتواند، ولی مسئله شناخت خدا و عبادت خداوند در میان نباشد، به سوی هدف خلقت گام برنداشته است و از



نظر قرآن سعادت‌مند نیست. از نظر قرآن انبیاء آمده اند برای اینکه بشر را به سعادت خودش - که غایت سعادت از نظر آنها پرستش خداوند است - برسانند.

طبعاً به این معنا در منطق اسلام هدف اصلی از زندگی جز معبود چیز دیگری نمی تواند باشد. یعنی قرآن می خواهد انسان را بسازد و به او هدف و آرمان بدهد، و هدف و آرمانی که اسلام

ص: 317

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، هدف زندگی، ج 29، ص 337.

می خواهد بدهد فقط خداست و بس، و هر چیز دیگر جنبه مقدمی دارد نه جنبه اصالت و استقلال و هدف اصلی.

در آیاتی که قرآن انسانهای کامل را توصیف می کند و یا از زبان انسانهای کامل سخن می گوید، آنها را این طور معرفی می کند که آنها هدف زندگی را خوب درک کرده اند و روی همان هدف کار می کنند و گام برمی دارند. از زبان ابراهیم (علی نبینا و علیه السلام) می فرماید: «وَجَهَّتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ (1) من پرستش خویش، خاص کسی کرده ام که آسمانها و زمین را پدید کرده و من از مشرکان نیستم.» و «إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»؛ (2)

نماز و عبادت و زندگی و مرگ من برای خداست که پروردگار جهانیان است.»



این توحید قرآن تنها یک توحید فکری نیست که انسان فقط از نظر فکر معتقد باشد که مبدأ و خالق عالم یکی است، بلکه توحید در مرحله خاص انسان هم هست؛ یعنی انسان از نظر اعتقاد معتقد باشد که خالق عالم یکی بیش نیست و از نظر هدف هم برسد به آنجا که آنچه سزاوار است که انسان تنها هدف خود قرار دهد، همان اوست و بس، و طبعاً سایر هدفها زاییده و منبث از این هدف خواهند بود، یعنی هیچ کدام استقلال و اصالت نداشته و همه مولود این هدفند. پس در اسلام همه چیز بر محور خدا دور می زند، چه از نظر هدف بعثت انبیاء و چه از نظر هدف زندگی یک فرد. (3)

ص: 318

1- .سوره انعام: 6، آیه 79.

2- .سوره انعام: 6، آیه 162.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، هدف زندگی، ج 29، ص 338.

قرآن کریم در مورد انسان کامل که هدف از زندگی اش چیست، از زبان ابراهیم(علیه السلام) می فرماید: «إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» اخلاص، مورد نظر است؛ عبد مخلص و عبد مخلص که حاکمی جز اندیشه خدا در وجود او نیست.



در این مسئله که پیغمبران برای چه آمده اند، قرآن تعبیرات گوناگون دارد. در یک جا می گوید: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا. وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» (1)

ای پیامبر! ما تو را گواه و بشارت دهنده و بیم رسان فرستادیم که دعوت کننده به سوی خدا به اذن او و چراغ فروزان باشی.»

تو را فرستاده ایم که گواه (به همان معنا که در قرآن آمده است) باشی. پیغمبر گواه بر اعمال امت است، و مبشر (نوید دهنده) نسبت به کارهای خوب که پیغمبران دعوت کرده اند، و نذیر (ترساننده) در مورد کارهای بد، و دعوت کننده به سوی خدا. تو را فرستاده ایم که مردم را به خدا دعوت کنی و این خود غایت است. در جاهای دیگر درباره بعضی یا همه پیامبران با یک تعبیر کلی می فرماید: «لِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» مردم را از تاریکیها بیرون ببرد و وارد نور کند.

پس در بعضی تعبیرات کاملاً روشن است که مردم دعوت شده اند تا با خدا آشنا شوند. پیغمبران حلقه اتصال میان مخلوق و خالق، و رابط این دو هستند.

معاد از ارکان جهان بینی اسلامی

یکی از اصول جهان بینی اسلامی که از ارکان ایمانی و اعتقادی دین اسلام است، اصل ایمان به زندگی جاوید و حیات اخروی است. ایمان به عالم آخرت شرط مسلمانی است، یعنی اگر کسی این ایمان را از دست بدهد و انکار کند از زمره مسلمانان خارج است. پیامبران



الهی پس از اصل توحید، مهم ترین اصلی که مردم را به آن متذکر کرده اند و ایمان به آن را از مردم

ص: 319

1- .سوره احزاب: 33، آیات 45-46.

خواسته اند، همین اصل است که در اصطلاح متکلمان اسلامی به نام «اصل معاد» معروف شده است.

در قرآن کریم به صدها آیه بر می خوریم که به نحوی از انحاء درباره عالم پس از مرگ و روز قیامت و کیفیت حشر اموات و میزان و حساب و ضبط اعمال و بهشت و جهنم و جاودانگی عالم آخرت و سایر مسائلی که به عالم پس از مرگ مربوط می شود بحث کرده است، ولی در دوازده آیه رسماً پس از ایمان به خدا از «ایمان به روز آخر» یاد کرده است. (1)

قرآن کریم در مورد عالم قیامت تعبیرات مختلفی دارد و هر تعبیری بابی از معرفت است، یکی از آنها «بِالْيَوْمِ الْآخِرِ» است. قرآن کریم با این تعبیر خود دو نکته را برای ما یادآوری می کند:

1. اینکه حیات انسان بلکه دوره جهان، مجموعاً به دو دوره تقسیم می شود و هر دوره را به عنوان یک «روز» باید شناخت: یکی روز و دوره ای که اوّل و ابتداست و پایان می پذیرد (دوره)



دنیا)، دیگر روز و دوره ای که آخر است و پایان ناپذیر است (دوره آخرت)، همچنان که در برخی تعبیرات دیگر قرآن، از حیات دنیوی به «اولی» و از حیات اخروی به «آخرت» یاد شده است. (2)

2. دیگر اینکه هم اکنون که دوره اول و نخستین حیات را طی می کنیم و به دوره دوم و روز دوم نرسیده ایم و از ما پنهان است، سعادت ما در این روز و آن روز به این است که به آن دوره و آن روز «ایمان» پیدا کنیم. سعادت ما در این روز از آن جهت بسته به این ایمان است که ما را متوجه عکس العمل اعمال ما می کند و می فهمیم که اعمال و رفتار ما از کوچک ترین اندیشه ها و گفتارها و کردارها و خلق و خویها گرفته تا بزرگترین آنها مانند خود ما روز اول و روز آخر دارند. چنین نیست که در روز اول پایان یابند و معدوم گردند، بلکه باقی می مانند و در روزی دیگر به حساب آنها رسیدگی می شود. پس کوشش کنیم که خود را و اعمال و نیات خود را نیکو سازیم و از

ص: 320

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 501.
- 2- . «وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ» سوره لیل: 92، آیه 13 - «وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ» سوره ضحی: 93، آیه 4.

اندیشه ها و کارهای بد پرهیز نماییم و به این ترتیب همواره در راه نیکی و نیک خوئی و نیک رفتاری گام برداریم. و اما سعادت ما در آن روز از آن جهت بسته به این ایمان است



که مایه حیات سعادت آمیز یا شقاوت آلود انسان در آن جهان اعمال و رفتار او در این جهان است. این است که قرآن کریم، ایمان به آخرت یا روز آخر را برای سعادت بشر یک امر حتمی و لازم می شمارد. (1)

منبع و منشأ ایمان به حیات اخروی

منبع و منشأ ایمان به زندگی جاوید و حیات اخروی، قبل از هر چیز دیگر، وحی الهی است که وسیله پیامبران به بشر ابلاغ شده است.

بشر پس از آنکه خدا را شناخت و به صدق گفتار پیامبران ایمان آورد و دانست که آنچه به عنوان وحی ابلاغ می کنند واقعاً از طرف خداست و تخلف ناپذیر است، به روز قیامت و حیات جاوید اخروی که همه پیامبران ایمان به آن را مهم ترین اصل پس از توحید معرفی کرده اند، ایمان پیدا می کند. از این رو درجه ایمان هر فرد به حیات اخروی از طرفی بستگی دارد به درجه ایمان او به «اصل نبوت» و صدق گفتار پیامبران، و از طرف دیگر بستگی دارد به اینکه سطح معارف انسان تا چه حد بالا باشد و تصوّرش از امر معاد و عالم آخرت چه اندازه صحیح و معقول و خردپسند باشد و تصوّرات جاهلانه و عامیانه در آن راه نیافته باشد.

البته علاوه بر راه وحی الهی که وسیله پیامبران به بشر ابلاغ شده است راه های دیگر برای اعتقاد و ایمان به معاد وجود دارد که نتیجه تلاش های فکری و عقلی و علمی خود بشر است و حدّ اقل، تأییدی برای صحت سخن پیامبران در امر معاد و عالم آخرت شمرده می شود. آن راه ها عبارتند از: 1. راه شناخت خدا 2. راه شناخت جهان 3. راه شناخت روح و نفس انسان.

ص: 321

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 502.

مسائلی که لازم است مورد بحث قرار گیرد تا آنکه مسأله زندگی جاوید و حیات اخروی از نظر اسلام روشن شود امور ذیل است:

ماهیت مرگ زندگی پس از مرگ عالم برزخ قیامت کبری رابطه و پیوستگی زندگی دنیا با زندگی پس از مرگ تجسم و جاویدانی اعمال و آثار و مکتسبات انسان و جوه مشترک و جوه متفاوت زندگی این جهان و زندگی آن جهان استدلالهای قرآن درباره جهان دیگر. (1)

چرا معاد جزء اصول دین است؟

اینکه علمای اسلام معاد را از اصول دین قرار داده اند ولی سایر ضروریات را از اصول دین قرار نداده اند، بر همین اساس است. این سؤال زیاد پرسیده می شود که چرا معاد را جزء اصول دین قرار داده اند در حالی که شهادتین که انسان با آن مسلمان می شود دو چیز بیشتر نیست: «اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمداً رسول الله.» آدمی که به پیغمبر ایمان داشته باشد، به هر چه پیغمبر گفته ایمان پیدا می کند. پس باید بگوییم اصول دین دو چیز بیشتر نیست: توحید و نبوت. معاد فرع و طفیلی نبوت است؛ یعنی چون به نبوت اعتقاد داریم و پیغمبر از معاد خبر داده، به معاد هم اعتقاد داریم.

این ایراد وارد نیست، چون علت اینکه مسلمین معاد را جزء اصول دین قرار داده اند این بوده که اسلام درباره معاد یک امر علاوه ای از ما خواسته؛ یعنی نخواسته ما فقط آن را به عنوان یکی از ضروریات اسلام و به قبول نبوت، قبول کرده باشیم، بلکه خواسته به آن مستقلاً ایمان و اعتقاد داشته باشیم. و به خاطر همین قرآن بر قیامت استدلال می کند ولی بر روزه استدلال نمی کند.

یک سلسله استدلالهای دیگر هم در قرآن هست که همان نظام موجود و مشهود را دلیل بر قیامت قرار می دهد. در اول سوره حج و مؤمنون می فرماید: ایهاالناس! اگر در بعث و قیامت شک

ص: 322

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 504-503.

و ریب دارید، پس خلقت خودتان را ببینید که شما را از نطفه آفریدیم و نطفه را از خاک آفریدیم، بعد نطفه را به علقه و علقه را به مضغه تبدیل کردیم، بعد برای مضغه استخوان قرار دادیم، بعد بر استخوانها گوشت پوشاندیم، بعد شما را به صورت طفل در آوردیم. در ادامه

می فرماید: ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ. ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ؛ (1)

کانه فرموده: و همچنین همین راهی را که تا حالا آمده اید ادامه می دهید تا منتهی می شود به قیامت.

پس سرّ اینکه معاد را جزء اصول دین قرار داده اند این بوده که راه استدلال بر آن باز بوده و قرآن می خواسته است که مردم به قیامت به عنوان یک مسأله مستقل اعتقاد پیدا کنند. (2)

تفسیرهای گوناگون درباره معاد

1. اعاده معدوم

متکلمین قدیم برای اینکه فکر می کردند معاد و قیامت یعنی اعاده معدوم، خیلی روی این قضیه که «اعاده معدوم محال نیست» بحث می کردند؛ یعنی اول فرض می کردند که اشیاء معدوم مطلق می شوند، آن وقت می گفتند آیا اگر چیزی معدوم مطلق شد، بار دیگر امکان دارد وجود پیدا کند، یا این از محالات است؟ البته این چیزی است که اصلاً لزومی ندارد ما روی آن بحث کنیم؛ ما نه دلیل علمی داریم و نه دلیل شرعی بر اینکه اشیاء بالکلیه معدوم می شوند و معنی قیامت یعنی اعاده آن معدومات، تا سپس روی مسأله اعاده معدوم بحث کنیم که محال است یا ممکن. (3)

ص: 323

1- . سوره مؤمنون: 23، آیات 15 - 16

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 531.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 534.

یکی از مسائلی که به موجب آن فلاسفه با متکلمین در بحث و گفتگو بودند، همین مسأله اعاده معدوم است. اولاً فلاسفه می گویند در معاد اشخاص معدوم نمی شوند تا بخواهند اعاده

شوند، ولی متکلمین می گویند معدوم می شوند. ثانیاً متکلمین می گویند اعاده معدوم ممکن است و فلاسفه می گویند اعاده معدوم محال است.

2. عود ارواح به اجساد

بعضی دیگر معاد را به این شکل توجیه می کنند: عود ارواح به اجساد؛ یعنی انسان وقتی می میرد روحش از بدنش مفارقت می کند و این روح جدای از بدن در یک عالمی (که آن را عالم برزخ می گویند) هست تا وقتی که بناست قیامت شود، و وقتی که قرار شد قیامت شود، روحها برمی گردند به بدنهای خودشان.

از همه نام های قیامت معروفترین آنها «معاد» است ولی این اصطلاح، اصطلاح شرعی نیست بلکه اصطلاح متشرعه است، آنهم به مفهوم خاصی. در قرآن کلمه «معاد» نداریم، کلمه معاد را ظاهراً متکلمین خلق کرده اند. این کلمه می تواند کلمه درستی باشد و با تعبیرات قرآن منطبق باشد، اما چون معاد به معنی مکان عود یا زمان عود است، آنها که این کلمه را گفته اند به این اعتبار گفته اند که قیامت را یا زمان عود به معنی اعاده معدوم می دانسته اند و یا زمان عود ارواح به اجساد. (1)

در قرآن کلماتی مثل «مرجع»، «رجوع» و «مآب» بیان شده است ولی «عود» یعنی بازگشت. «عود» را در جایی بکار برده می شود که یک چیزی از یک اصلی آمده باشد و دو مرتبه به آن اصل برگردد. «رجوع» هم یعنی بازگشت در «رجوع» هم باید یک آمدنی باشد تا بازگشت صدق کند. اما آنچه در قرآن کلمه «رجوع» و امثال آن درباره قیامت آمده، به معنای بازگشت به خداست. در

ص: 324

1- . یا اسم مکان است و یا اسم زمان.

قرآن هیچ جا «رجوع» به معنای رجوع ارواح به اجساد و یا به معنای رجوع بعد از معدوم شدن نیامده، بلکه تعبیر این است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ [\(1\)](#)

ما از آن خدا هستیم و ما به سوی او بازگشت می کنیم» یا این تعبیر: «أَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى»؛ [\(2\)](#) و اینکه نهایت و تمامیت و «پایانی» به سوی پروردگار است» و یا این تعبیر: «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعَى»؛ [\(3\)](#) پس اگر کلمه «معاد» را به معنی «عود الی الله» استعمال کنیم، آن وقت با تعبیرات قرآنی خوب منطبق می شود. [\(4\)](#)

محدثین متشرعه مثل مرحوم مجلسی ادعا می کنند که همه اهل ادیان بر معاد به معنی عود ارواح به اجساد اجماع دارند. ولی عده ای می گویند نه، ما اجماع داریم ولی نه اجماع بر عود ارواح به اجساد، بلکه بر عود به سوی پروردگار. حالا اینکه عود به سوی پروردگار آیا



مستلزم عود ارواح به اجساد است یا شکل دیگری. ولی به هر حال قرآن از قیامت تعبیر کرده به وقتی، روزی یا نشئه ای که در آن نشئه انسانها به خدا بازگشت می کنند؛ حتی از قیامت تعبیر به «لقاء الله» کرده است و منکرین قیامت را منکرین لقاء پروردگار نامیده: «الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ» (5)

یا «بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ» (6)

تعبیرات قرآن چنین تعبیراتی است. پس، از نظر بعضی، قیامت و معاد یعنی عود کردن ارواح بار دیگر به همان بدن هایی که بوده اند و پوسیده اند و متفرق و خاک شده اند.

ص: 325

-
- 1- . سوره بقره: 2، آیه: 156.
 - 2- . سوره نجم: 53، آیه 42.
 - 3- . سوره علق: 96، آیه 8.
 - 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 536.
 - 5- . سوره انعام: 6، آیه: 31.
 - 6- . سوره سجده: 32، آیه 10.

3. عود ارواح به خداوند



بعضی دیگر معاد را به معنی «عود ارواح الی الله» می گیرند. می گویند برای جسم معنی ندارد به سوی خدا باز گردد، این روح است که می تواند درجات و مراتبی را طی کند که به حسب آن درجات و مراتب به نشئه ربوبی نزدیکتر باشد و بنابراین قیامت یعنی بازگشت ارواح به سوی خدا.

صرف این مطلب، می شود معاد روحانی مطلق که بر خلاف ضرورت تعلیمات انبیاست؛ یعنی درست است که انبیاء در تعلیماتشان گفته اند عود به سوی پروردگار، ولی برای این عود شکل هم معین کرده اند، و آن شکلی که معین کرده اند صد در صد روحانی نیست. (1)

مسأله معاد در میان قدمای فلاسفه اصلاً مطرح نبوده. بلکه معاد را انبیاء آورده اند نه فلاسفه. حتی ارسطو قائل به فنای روح است و هرگز معتقد به بقای ارواح و عود ارواح و این حرفها نیست و روح را یک موجود فانی و قابل فنا می داند.

حکمای اسلامی از قبیل بوعلی طور دیگری معتقد هستند. بوعلی می گوید از نظر برهان علمی و برهان عقلی، ارواح باقی می مانند و بازگشت می کنند به سوی خداوند و سعادت و شقاوت آنها هم سعادت و شقاوت معنوی و عقلانی است؛ یعنی لذتها و المها عقلانی است (یعنی از نوع لذتی است که عقل می برد و از نوع رنجی است که عقل می برد، نه از نوع لذت و المی که انسان از راه جسم می برد). بعد می گوید این راهی است که ما از طریق علمی می توانیم طی کنیم؛ این قدر می دانیم که روح انسان فانی نمی شود و باقی می ماند و در جهان دیگری یا معذب است یا متنعم. آن مقداری که ما از راه دلیل علمی می توانیم



بفهمیم این است که فقط عقل انسان (یعنی قوه عاقله انسان) باقی می ماند؛ سایر قوای انسان هر چه هست،

همه معدوم می شوند و قوه عاقله به صورت یک امر مستقل و یک شیء مستقل و یک شخصیت مستقل باقی می ماند.

ص: 326

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 537.

بعد می گوید اما معاد جسمانی هم چیزی است که پیغمبر به آن خبر داده است؛ ما معاد جسمانی را هم قبول می کنیم به اعتبار اینکه مخبر صادق به آن خبر داده است. پس در واقع این طور می گوید که دلیل علمی و عقلی، ما را فقط در حد معاد روحانی راهنمایی می کند ولی اینکه معاد جسمانی باشد، چیزی است که ما از راه عقل نمی توانیم کشف کنیم ولی چون مخبر صادق خبر داده (اخْبَرَنَا بِالصَّادِقِ) ما قبولش داریم.

4. عود ارواح به خداوند با کیفیت جسمانی

بعضی دیگر جمع میان این دو کرده اند، به این معنا که نظریه ای ابراز داشته اند که معنی آن این است:

معاد عود به پروردگار است نه عود ارواح به اجسام، ولی در عین حال کیفیت جسمانی دارد. اینها کسانی هستند که اعتقاد دارند قوای حیاتی انسان دو طبقه است: طبقه جسدی و طبقه



غیر جسدی، و انسان دارای بدنی است (آن را بدن مثالی و برزخی نامیده اند) که آن بدن
الآن وجود دارد و با این بدن متحد است؛ این بدن حکم تفاله ای را دارد و آن بدن حکم
جوهر، و این بدن است که دائماً متحلل و فانی و متغیر می شود و بدل پیدا می کند. این بدن
نسبت به آن بدن، حکم موی سرو ناخن و این جور فضولات را دارد. (1)

همان طور که این بدن انسان در طول عمر دائماً عوض می شود، مردن حکم این را دارد که
یکمرتبه و یکجا آن بدن که بدن حقیقی انسان است این بدن را که حکم لباسی را برای آن
بدن دارد رها می کند و دور می اندازد. آن بدن با این بدن فرق می کند، این بدن بالذات
مرده است و حیات برای آن حالت عارضی دارد

ولی آن بدن بالذات زنده است و حیات جزء ذاتش و عین ذاتش است و بنابراین برای آن
بدن، مردن تصور

ص: 327

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 538.

ندارد. پس در عین اینکه عود ارواح به کمال خودش هست ولی به این شکل جسمانی است.
باید ببینیم آیا این فرضیه ای با تعبیرات قرآن سازگاری دارد یا نه.

5. تجدید حیات مادی به شکل دیگر

برخی دیگر خواسته اند مثل دسته اول معاد را یک امر مادی و طبیعی بدانند ولی بدون اینکه نیازی باشد که بگویند عود ارواح به اجسام؛ می گویند، ارواحی به اجسامی عود نمی کند چون اساساً ارواحی وجود ندارد، بلکه خود همین حیات مادی تدریجاً به شکل دیگری تجدید می شود.

ماهیت «مرگ» و وجود عالم برزخ از نظر قرآن

این مسأله آن قدر و پیچیده است که بسیاری از افراد معتقد هستند در باب معاد جز تعبد و تسلیم راهی وجود ندارد؛ یعنی معتقد هستند آنچنان این مسأله برای بشر مجهول است که ما جز از طریق تعبد و تسلیم به گفته پیغمبر و وحی، راهی برای قبولش نداریم. ولی بدون شک بشر برای درک مسأله معاد تلاش هایی هم از طریق علم و عقل خود کرده است. (1)

یکی از مباحثی که از نظر قرآن قطعی و مسلم و قرآن روی آن خیلی اصرار نموده این است که یک قیامت کبرایی در آینده مجهولی که به هیچ نحو نمی شود آن را توقیت کرد و وقت برایش معین کرد، هست. قرآن اصرار دارد که وقت قیامت را جز خدا کسی نمی داند:

«عَلِمُهَا عِنْدَ

رَبِّی» (2)

در آن قیامت کبری مسأله این نیست که اوضاع دنیا و زمین و آسمان به شکلی که امروز هست باشد ولی فقط مرده ها یک دفعه از قبرها بیرون بیایند برای حساب و کتاب، بلکه این

حشرِ قبوری

ص: 328

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 547.

2- . سوره اعراف: 7، آیه 187.

که قرآن بیان کرده، مقرون است با یک تغییر کلی و اساسی در تمام عالم از خورشید و ستارگان و زمین و هرچه در زمین هست و آن موجودهای خیلی عظیم و وسیع زمین که چشم انسان را پر می کند و انسان باور نمی کند که اینها دیگر طوری بشوند مثل دریاها و کوهها؛ یعنی یک تغییر کلی در تمام عالمی که ما آن را عالم طبیعت می شناسیم صورت می گیرد. (عالمی که ما عالم طبیعت می شناسیم همین زمین است و آسمان که مجموع خورشید و ستارگان است.) دیگر چیزی نمانده است که قرآن روی آن دست نگذاشته باشد که در آن قیامت کبری آن هم تغییر می کند: «يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (1)، «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (2)

منکرین زمان پیغمبر هم، نسبت به قصه حشر انسان از قبرها بوده که اعتراض می کردند، یعنی این را یک امر ناشدنی و به قول کسروی (3)

«نیارستنی» تلقی می کردند. قرآن هم با تکیه به قدرت خدا یا با تکیه به نظام موجود (که نظام موت و حیات است و مرده ها دائماً بر روی این زمین زنده می شوند) یا با تکیه به خلقت اولی (که برگرداندن بعدی از ایجاد ابتدایی مهمتر



نیست) و یا با این نوع استدلال که ما که آفریدیم مگر عبث آفریدیم، به آنها جواب می دهد. پس یک مسأله، مسأله قیامت کبری است. (4)

ص: 329

- 1- .سوره ابراهیم: 14، آیه 48.
- 2- .سوره زمر: 39، آیه 67.
- 3- . سید احمد حکم آبادی متوفای 1324 که بعدها نام خانوادگی کسروی را برگزید، تاریخ نگار، زبان شناس، پژوهشگر، حقوق دان و اندیشمند ایرانی بود. وی بنیان گذار جنبشی سیاسی، اجتماعی با هدف ساختن یک «هویت ایرانی سکولار» در جامعه ایران، موسوم به جنبش «پاک دینی» بود که در دوره ای از حکومت پهلوی شکل گرفت.
- 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 549.

فاصله مردن تا قیامت

در فاصله مردن تا قیامت کبری وضع چیست؟ آیا در این فاصله آن کسی که مرده، واقعا مرده؟ یعنی آیا مثل این است که در یک خواب خیلی عمیق و در یک سکوت و بی خبری مطلق فرو می رود و هست تا در قیامت محشور شود؟ یا نه، در فاصله این مردن تا قیامت هم وضعی دارد که آن وضع هم نوعی زندگی است؟ از قرآن چه استفاده می شود؟ آیا قرآن در اینجا سکوت کرده است یا نظری دارد و اگر نظری دارد نظرش چیست؟



اگر ما وضع فاصله مردن تا قیامت را بدانیم، اولاً خودش جزء عوالم بعد از مرگ است و ثانیاً مسلماً تا اندازه زیادی می تواند قرینه باشد برای وضع خود قیامت.

اینجا این مسأله پیش می آید که از نظر قرآن تفسیر مردن چیست؟ اگر ما باشیم و همین اطلاعات ظاهر و محسوسی که درباره انسانها داریم، «انسان می میرد» یعنی دستگاهی که کار می کرد و سالم بود و گاهی معیوب می شد و اصلاحش می کردند و به کار خودش ادامه می داد، این دستگاه آنچنان خراب می شود که دیگر درست شدنی نیست، ماشینی است که یک دفعه خراب می شود و دیگر بکلی متلاشی می شود؛ یا مثل یک مرگب طبیعی یا مرگب مصنوعی است که در لابراتوار یا در طبیعت تجزیه شود، که وقتی تجزیه شد هویت و شخصیت خودش را از دست داده و دیگر آن مرگب با آن شخصیتی که بود نیست. آیا ماهیت مرگ از نظر قرآن فساد

و تباهی است (همچنان که مسلماً از لحاظ جسد فساد و تباهی است) یا قرآن مردن را چیز دیگری تفسیر می کند؟

مرگ در منطق قرآن

آنچه که ما از آیات قرآن می فهمیم این است که مردن در منطق قرآن تباهی و صرف خراب شدن و انهدام نیست، بلکه مردن انتقال است. قرآن خودِ مردن را می گوید انتقال و جدایی است

و آن که می میرد، در همان آن و لحظه ای که می میرد، از اینجا منتقل می شود به جای دیگر و در جای دیگر زنده است تا روز قیامت که مسأله حشر جسمانی پیدا شود و بدنها از خاکها بیرون بیایند؛ البته قرآن کلمه عود ارواح به اجساد را ندارد، ولی می گوید مردم از قبرها زنده می شوند.

آیات زیادی در این زمینه وجود دارد. بعضی از آیات درباره مردن به طور عموم صحبت کرده و بعضی به طور خصوص (مثلاً درباره سعدا خصوصاً شهدا و یا درباره اشقیا)، و بعضی درباره همه ولی به نحو تقسیم بندی صحبت کرده است. از مجموع اینها این طور استفاده می شود که مردن تباهی نیست و انتقال است.

یک سلسله از آیاتِ عموم که از آنها می شود تفسیر مرگ را از زبان قرآن دانست، آن آیاتی است که از مرگ به «توفی» تعبیر می کند که تعداد این آیات زیاد است: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمْ

الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» (1) «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ» (2)

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (3)

«توفی» از ماده «وفی» است (همان ماده ای که «وفا» و «استیفا» از آن است) و از ماده «فوت» نیست. ما فارسی زبان ها گاهی «فوت» را با «وفات» مرادف می گیریم. «فوت» از دست رفتن است؛ اگر تعبیر «فوت» می کرد، به همان معنای تباهی و تمام شدن و از دست رفتن بود. به اتفاق تمام لغتها «توفی» یعنی استیفا کردن و تحویل گرفتن یک چیز بتمامه. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ یعنی خدا نفسها را در وقت مردن بتمامه و بکماله می گیرد.»



پس «توفی» که در قرآن آمده، همان مفهوم قبض را می دهد. در قرآن کلمه «قبض» نیامده، ما در عرف خودمان می گوئیم عزرائیل روح را قبض کرد و یا می گوئیم عزرائیل قابض الارواح است.

ص: 331

1- .سوره نحل: 16، آیه 28.

2- .سوره نحل: 16، آیه 32.

3- .سوره زمر: 39، آیه 42.

در یکی از این آیات خواب را با مردن در یک ردیف می شمارد، می فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا؛ خدایا نفسها را در وقت مردن و آنها را که هنوز نمرده اند در وقت خوابیدن، می گیرد» آن که مُرد دیگر نفسش بر نمی گردد و آن را که خوابیده است دو مرتبه می فرستد.

معلوم می شود از نظر قرآن یک چیزی هست که نام او «نفس» است. «فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ» آن که حکم مرگ بر او شده است نگهش می دارد «وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ

مُسَمًّى» (1)

و آن دیگری (یعنی خوابیده) را می فرستد تا یک وقتِ مقدر و تعیین شده که آن هم برای همیشه گرفته شود.



خوابیدن را اگر از نظر اصول جسمانی در نظر بگیریم یک حالت خیلی عادی است و جز قطع یک سلسله روابط چیزی نیست، اما قرآن خواب را که در آن شعور انسان ضعیف شده و در یک حدی از بین رفته، یک نوع جدا کردن آن چیزی که خودش اسمش را «نفس» گذاشته می داند و بیداری را مساوی با بازگشتن همان «نفس» می داند. (2)

زندگی پس از مرگ

مسئله دیگر که باید در مورد آن بحث شود، زندگی جاوید و حیات اخروی از نظر اسلام است. مباحثی از قبیل؛ ماهیت مرگ، زندگی پس از مرگ، عالم برزخ، قیامت کبری، رابطه و پیوستگی زندگی دنیا با زندگی پس از مرگ، تجسم و جاویدانی اعمال و آثار و مکتسبات انسان، وجوه

ص: 332

1- .سوره زمره: 39، آیه 42.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 551.

مشترک و وجوه متفاوت زندگی این جهان و زندگی آن جهان استدلالهای قرآن درباره جهان دیگر. (1)

ماهیت مرگ

مرگ چیست؟ آیا مرگ نیستی و نابودی و فنا و انهدام است یا تحوّل و تطوّر و انتقال از جایی به جایی و از جهانی به جهانی؟ این پرسشی است که همواره برای بشر مطرح بوده و هست و هر کس مایل است پاسخ آن را مستقیماً بیابد و یا به پاسخی که داده شده ایمان و اعتقاد پیدا کند.

ما مسلمانان به حکم اینکه به قرآن کریم ایمان و اعتقاد داریم پاسخ این پرسش را از قرآن کریم جستجو کرده و به آنچه در این زمینه گفته است ایمان و اعتقاد داریم. قرآن کریم پاسخ ویژه ای با تعبیر خاصی درباره ماهیت مرگ دارد. قرآن در این مورد کلمه «توفی» را به کار برده و مرگ را «توفی» خوانده است.

توفی و استیفاء هر دو از یک ماده هستند (وفاء). هر گاه کسی چیزی را به کمال و تمام و بدون کم و کسر دریافت کند و به اصطلاح آن را استیفاء نماید، در زبان عربی کلمه «توفی» را به کار می برند. «توفیت المال» یعنی تمام مال را بدون کم و کسر دریافت کردم. (2)

در چهارده آیه از آیات قرآن کریم این تعبیر در مورد مرگ آمده است. از همه آنها چنین استنباط می شود که مرگ از نظر قرآن تحویل گرفتن است، یعنی انسان در حین مرگ، به تمام شخصیت و واقعیت خود در تحویل مأموران الهی قرار می گیرد و آنان انسان را دریافت می کنند. از این تعبیر قرآن مطالب زیر استنباط می شود:



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 504.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 505.

الف. مرگ نیستی و نابودی و فنا نیست، انتقال از عالمی به عالم دیگر و از نشئه ای به نشئه دیگر است و حیات انسان به گونه ای دیگر ادامه می یابد.

ب. آنچه شخصیت واقعی انسان را تشکیل می دهد و «من» واقعی او محسوب می شود، بدن و جهازات بدنی و هر چه از توابع بدن به شمار می رود نیست، زیرا بدن و جهازات بدنی و توابع آنها به جایی تحویل نمی شوند و در همین جهان تدریجاً منهدم می گردند. آن چیزی که شخصیت واقعی ما را تشکیل می دهد و «من» واقعی ما محسوب می شود، همان است که در قرآن از آن به «نفس» و احیاناً به روح تعبیر شده است.

ج. روح یا نفس انسان که ملاک شخصیت واقعی انسان است و جاودانگی انسان به واسطه جاودانگی اوست از نظر مقام و مرتبه و جودی در افقی ما فوق افق ماده و مادیات قرار گرفته است. روح یا نفس، هر چند محصول تکامل جوهری طبیعت است، اما طبیعت در اثر تکامل جوهری که تبدیل به روح یا نفس می شود، افق وجودی او و مرتبه و مقام واقعی آن عوض می شود و در سطح بالاتری قرار می گیرد، یعنی از جنس عالمی دیگر می شود که عالم ماورای طبیعت است. با مرگ، روح یا نفس به نشئه ای که از سنخ و نشئه روح است منتقل می شود و به تعبیر دیگر، هنگام مرگ، آن حقیقت ما فوق مادی بازستانده و تحویل گرفته می شود.



قرآن کریم در برخی آیات دیگر که درباره خلقت انسان بحث کرده و مربوط به معاد و حیات اخروی نیست، این مطلب را گوشزد کرده که در انسان حقیقتی هست از جنس و سنخ ماورای جنس آب و گل. درباره آدم اول می گوید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»؛⁽¹⁾

از روح خود در او دمیدم.»⁽²⁾

مسأله روح و نفس و بقای روح پس از مرگ، از امّهات معارف اسلامی است. نیمی از معارف اصیل غیر قابل انکار اسلامی بر اصالت روح و استقلال آن از بدن و بقاء بعد الموت آن استوار

ص: 334

1- . سوره حجر: 15، آیه 29.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 506.

است، همچنان که انسانیت و ارزشهای واقعی انسانی بر این حقیقت استوار است و بدون آن، همه آنها موهوم محض است.

تمام آیاتی که صریحاً زندگی بلافاصله پس از مرگ را بیان می کنند، دلیل است که قرآن روح را واقعیّت مستقلّ از بدن و باقی بعد از فنای بدن می داند.

برخی می‌پندارند که از نظر قرآن، روح و نفسی در کار نیست، انسان با مردن پایان می‌پذیرد، یعنی پس از مرگ شعور و ادراک و سرور و رنجی در کار نیست تا آنگاه که قیامت کبری بپا شود و انسان حیات مجدد بیابد. تنها آن وقت است که انسان بار دیگر خود و جهان را می‌یابد. ولی آیاتی که صریحاً حیات بلافاصله پس از مرگ را بیان می‌کند دلیل قاطعی است بر ردّ این نظریه.

این گروه می‌پندارند دلیل قائلین به روح، آیه شریفه می‌فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (1) است و می‌گویند در قرآن مکرراً نام روح به میان آمده در حالی که مقصود چیز دیگر است، این آیه نیز همان معنی را طرح کرده که در آن آیات طرح شده است. (2)

این گروه نمی‌دانند که دلیل قائلین به روح، این آیه نیست، بلکه در حدود بیست آیه دیگر در این خصوص وجود دارد. تازه این آیه به کمک آیات دیگری که ذکر روح در آن آیات آمده که برخی به صورت مطلق (روح) و بعضی به صورت های مقید (روحنا، روح القدس، روحی، روحا من امرنا، و غیره) آمده است و از آن جمله در مورد انسان با تعبیر «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» آمده است، نشان دهنده این است که از نظر قرآن حقیقتی وجود دارد برتر از ملائکه و برتر از انسان به نام روح، ملائکه و انسانها واقعیت «امری» یعنی روح خویش را از فیض او به اذن پروردگار دارند،



1- .سوره اسراء: 17، آیه 85.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 507.

یعنی مجموع آیات روح به ضمیمه آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» که درباره انسان آمده است نشان می دهد که روح انسان واقعیّتی غیر مادی دارد. (1)

تنها قرآن نیست که اصالت روح را در آیات متعدّد خود تأیید کرده است، در حدّ تواتر در کتب حدیث و دعا و نهج البلاغه از سوی رسول اکرم و ائمه اطهار (علیهم السلام) این مطلب تأیید شده است. حقیقت این است که انکار روح یک اندیشه غربی است که از حسّی گرایی و مادیگرایی غربی سرچشمه می گیرد و متأسفانه دامنگیر برخی پیروان با حسن نیت قرآن هم شده است.

اکنون برای اینکه نمونه هایی از آیاتی که در آن آیات از مرگ به «توفی» تعبیر شده است و در بعضی از آنها یک سلسله اعمال حیاتی به انسانها بلافاصله پس از مرگ نسبت داده شده (از قبیل مکالمه، آرزو، تقاضا) به دست دهیم، سه آیه از چهارده آیه ای که در آنها تعبیر «توفی» آمده است بیان می کنیم.

آیه اول: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (2) همانا کسانی که در حالی که ستمگر بر خود بودند فرشتگان (مأموران خدا) آنان را به تمام و کمال دریافت کردند. فرشتگان به آنها گفتند: در چه وضعی بسر می بردید؟



آنان گفتند: ما مردمی زبون و زیر دست و محکوم محیط بودیم. فرشتگان به آنها گفتند: آیا زمین خدا فراخ نبود که بدانجا کوچ کنید؟ پس جایگاه آنها جهنم است و بد سرانجامی است.»

این آیه درباره مردمی است که در محیط نامساعدی بسر می برند و دیگران، آن محیط را به دلخواه خود اداره می کنند و اینان محکوم جریانات محیط خود هستند و همین را که «محیط فاسد است، محیط نامساعد است، از ما که کاری ساخته نیست» برای خویشتن عذری

ص: 336

1- طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 13، ص 195.

2- سوره نساء: 4، آیه 97.

می پندارند. اینان به جای اینکه محیط را تغییر دهند و اگر توانایی تغییر محیط را ندارند خود را از منجلاب چنان محیط فاسدی نجات دهند و به محیط مساعدتری منتقل شوند، در همان محیط فاسد به زندگی ادامه می دهند و تسلیم جریانات محیط می شوند و در فسادهای آن غرقه می گردند. فرشتگان خدا پس از آنکه آنها را قبض روح کرده و تحویل می گیرند با آنها به گفتگو می پردازند و عذر آنها را غیر موجه می شمارند، زیرا حدّ اقل کاری که از آنها ساخته بود- هجرت و کوچ کردن به محیط دیگر- انجام ندادند. فرشتگان به آنها یادآوری می کنند و به این وسیله به آنها می فهمانند که خود شما مسئول ستمهایی هستید که بر شما رفته است، یعنی خود شما مسئول گناهان خود هستید. (1)

قرآن کریم در این آیه کریمه به ما یادآوری می کند که بیچارگی و ناتوانی در یک محیط، عذر موجه به شمار نمی رود مگر آنکه حتی راه مهاجرت و کشاندن خود به نقطه دیگر نیز بسته باشد.

چنانکه مشاهده می شود، در این آیه کریمه از مرگ که در چشم ظاهر نیستی و نابودی و تمام شدن است به «توفی» یعنی تحویل و دریافت تعبیر شده است. این آیه گذشته از اینکه از مرگ با کلمه «توفی» تعبیر کرده است، رسماً از یک جریان مکالمه و احتجاج میان فرشتگان و انسان در لحظات پس از مرگ سخن می گوید. بدیهی است که اگر واقعیت انسان باقی نباشد و همه واقعیت انسان لاشه بی حس و بی شعور باشد، مکالمه معنی ندارد. این آیه می فهماند که

پس از آنکه انسان از این جهان و از این نشئه می رود، با چشم و گوش و زبان دیگر با موجودات نامرئی به نام فرشتگان به گفت و شنود می پردازد.

آیه دوم: «قَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ. قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (2)

گفتند: آیا آنگاه که ما گم شدیم در

ص: 337



2- .سوره سجده: 32، آیات 10 - 11.

زمین آیا ما در آفرینشی جدید قرار خواهیم گرفت؟ (این سخنان بهانه است) حقیقت این است که اینها (از روی عناد) ملاقات پروردگار خویش را منکرند. بگو همانا فرشته مرگ که موکل بر شماست شما را در حین مرگ به تمام و کمال دریافت می کند، سپس به سوی خدا بازگردانده می شوید.»

در این آیه، قرآن کریم یکی از اشکالات و شبهات منکران را در مورد معاد و حیات اخروی ذکر می کند و پاسخ می گوید.

شبهه و اشکال اینجا این است که پس از مرگ هر ذره ما نابود می شود، به جایی می رود و اثری از ما نیست، چگونه ممکن است مورد آفرینش تازه ای قرار گیریم؟ (1)

پاسخ قرآن ضمن اشاره به اینکه این شبهات بهانه جوییهایی است که در اثر حالت عناد و انکار ابراز می دارند، این است که بر خلاف ادعای شما، شما (من واقعی و شخصیت واقعی شما) آن چیزی نیست که شما فکر می کنید گم می شود. شما به تمام شخصیت و کلّ واقعیت در اختیار فرشته خدا قرار می گیرید.

مقصود شبهه کنندگان از گم شدن این است که هر ذره ای از بدن ما به جایی می افتد و اثری از آن باقی نمی ماند، پس چگونه این بدن ما را بار دیگر زنده می کنند؟

عین این شبهه که مربوط است به متفرّق شدن و گم شدن اجزاء بدن، در آیات دیگر قرآن نیز آمده است و جواب دیگری به آن داده شده است و آن اینکه همه این «گم شدنها» از



نظر شما گم شدن است، برای بشر دشوار و بلکه ناممکن است که این ذرات را جمع آوری کند، اما برای خدا که علم و قدرتش نامتناهی است هیچ اشکالی نیست.

در آیات مذکور، سخن منکران مستقیماً درباره اجزاء بدن است که چگونه و از کجا جمع آوری می شود؟

ص: 338

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 509.

ولی در اینجا به گونه دیگر جواب داده است، زیرا در اینجا سخن صرفاً در این نیست که اجزاء بدن هر کدام به جایی می افتد و اثری از آنها نیست، بلکه در این است که با گم شدن اجزاء بدن، ما گم می شویم و دیگر «ما» و «من» در کار نیست. به عبارت دیگر، سخن شبهه کنندگان این است که با متفرق شدن اجزاء بدن، شخصیت واقعی ما نیست و نابود می شود. قرآن در اینجا این گونه پاسخ می گوید که بر خلاف گمان شما شخصیت واقعی شما هیچ وقت گم نمی شود تا نیازی به پیدا کردن داشته باشد، از اول در اختیار فرشتگان ما قرار می گیرد.

این آیه نیز در کمال صراحت بقای شخصیت واقعی انسان (بقای روح) را پس از مرگ، علی رغم فانی شدن اعضای بدن، ذکر می کند.

آیه سوم: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ [\(1\)](#)

خداوند نفوس را در حین موت، و آنکه نمرده است، در حین خواب، به تمام و کمال دریافت می کند، پس آن کس را که مقرر شده است بمیرد نگه می دارد و دیگری را تا مدت معینی باز می فرستد. [\(2\)](#)

این آیه شباهت و سنخیت خواب و مرگ- و ضمناً شباهت و سنخیت بیداری و بعث اخروی- را بیان می کند. خواب، مرگ ضعیف و کوچک است و مرگ، خواب شدید و بزرگ، و در هر دو مرحله، روح و نفس انسان از نشئه ای به نشئه دیگر انتقال می یابد با این تفاوت که در حین خواب، انسان غالباً توجه ندارد و هنگامی که بیدار می شود نمی داند که در حقیقت از سفری بازگشته است، بر خلاف حالت مرگ که همه چیز بر او روشن است.

از مجموع این سه آیه کاملاً می توان فهمید که ماهیت مرگ از نظر قرآن نیستی و نابودی و تمام شدن نیست، بلکه انتقال از نشئه ای به نشئه دیگر است. ضمناً ماهیت خواب از نظر قرآن

ص: 339

1- .سوره زمر: 39، آیه 42.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 510.

نیز روشن شد، معلوم شد که خواب هر چند از نظر جسمی و ظاهری تعطیل قوای طبیعت است، ولی از نظر روحی و نفسی نوعی گریز و رجوع به باطن و ملکوت است. مسأله خواب نیز مانند مسأله مرگ از نظر علم از مجهولات است. آنچه علم در این زمینه می شناسد قسمتی از جریانات جسمانی است که در قلمرو بدن صورت می گیرد.

زندگی پس از مرگ

آیا انسان پس از مرگ یکباره وارد عالم قیامت می شود و کارش یکسره می گردد، و یا انسان در فاصله مرگ و قیامت یک عالم خاصی را طی می کند و هنگامی که قیامت کبری بپاشد وارد عالم قیامت می گردد؟ (و البته این را هم می دانیم که تنها خدا می داند که قیامت کبری کی بپا می شود. حتی پیامبران نیز از این مطلب اظهار بی اطلاعی کرده اند).

مطابق آنچه از نصوص قرآن کریم و اخبار و روایات متواتر و غیر قابل انکاری که از رسول اکرم و ائمه اطهار (علیهم السلام) رسیده است استفاده می شود، هیچ کس بلافاصله پس از مرگ وارد عالم قیامت کبری نمی شود، زیرا قیامت کبری مقارن است با یک سلسله انقلابها و دگرگونی های کلی در همه موجودات زمینی و آسمانی که ما سراغ داریم یعنی کوه ها، دریاها،

ماه، خورشید، ستارگان، کهکشان ها. هنگام قیامت کبری هیچ چیزی در وضع موجود باقی نمی ماند. بعلاوه در قیامت کبری اولین و آخرین جمع می شوند. (1)

همچنین از نظر قرآن کریم هیچ کس در فاصله مرگ و قیامت کبری در خاموشی و بی‌حسی فرو نمی‌رود، یعنی چنین نیست که انسان پس از مردن در حالی شبیه بیهوشی فرو رود و هیچ چیز را احساس نکند، نه لذتی داشته باشد نه المی، نه سروری داشته باشد و نه اندوهی، بلکه انسان بلافاصله پس از مرگ وارد مرحله‌ای دیگر از حیات می‌گردد که همه چیز را حس می‌کند،

ص: 340

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 513.

از چیزهایی لذت می‌برد و از چیزهای دیگر رنج، البتّه لذت و رنجش بستگی دارد به افکار و اخلاق و اعمالش در دنیا. این مرحله ادامه دارد تا آنگاه که قیامت کبری پیاشود. در آن هنگام در اثر یک سلسله انقلابها و دگرگونی‌های بی‌نظیر که در آن واحد جهان را فرا می‌گیرد و از دورترین ستارگان گرفته تا زمین ما همه مشمول آن دگرگونی می‌شوند، این مرحله یا این عالم که برای هر کسی یک فاصله و حدّ وسط میان دنیا و قیامت می‌شود، پایان می‌پذیرد.

پس، از نظر قرآن کریم عالم پس از مرگ در دو مرحله صورت می‌گیرد، و به تعبیر صحیح‌تر، انسان پس از مرگ دو عالم را طی می‌کند: عالمی که مانند عالم دنیا پایان می‌پذیرد و «عالم برزخ» نامیده می‌شود، دیگر عالم قیامت کبری که به هیچ وجه پایان نمی‌پذیرد.

عالم برزخ

اگر چیزی میان دو چیز دیگر حائل و فاصله باشد، آن حائل و فاصل را «برزخ» می نامند. قرآن کریم از زندگی پس از مرگ تا قیامت کبری با کلمه «برزخ» تعبیر کرده است و می فرماید:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ، كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ»⁽¹⁾

تا آنگاه که یکی از آنها را مرگ فرا می رسد می گوید: پروردگارا! مرا بازگردان، باشد کار شایسته ای در زمینه هایی که نکرده ام انجام دهم. ابداء، این صرفاً سخنی است که او گوینده آن است و از جلو آنها (از حین مرگ) تا روزی که مبعوث شوند برزخ و فاصله ای است.⁽²⁾

این آیه تنها آیه ای است که فاصله میان مرگ و قیامت را «برزخ» خوانده است. علمای اسلام از همین جا اقتباس کرده و نام عالم بعد از دنیا و قبل از قیامت کبری را «عالم برزخ» نهاده اند.

ص: 341

1- .سوره مؤمنون: 23، آیات 99 – 100.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 514.



در این آیه از ادامه حیات بعد از مرگ، همین قدر سخن آمده است که افرادی پس از مرگ اظهار پشیمانی می کنند و درخواست بازگرداندن به دنیا می نمایند و به آنها پاسخ منفی داده می شود. این آیه کاملاً صراحت دارد که انسان پس از مرگ دارای نوعی حیات است که تقاضای بازگشت (رجوع) می کند ولی تقاضایش پذیرفته نمی شود.

آیاتی که دلالت می کند که انسان در فاصله مرگ و قیامت از نوعی حیات برخوردار است و در آن حال شدیداً احساس می کند، گفت و شنود دارد، لذت و رنج و سرور و اندوه دارد و بالأخره از نوعی زندگانی سعادت آمیز (یا شقاوت آلود) برخوردار است، زیاد است. مجموعاً در حدود 15 آیه است که در قرآن کریم به نحوی، یک جریان حیاتی را یاد کرده است که می رساند انسان در فاصله بین مرگ و قیامت از یک حیات کامل برخوردار است. این آیات بر چند گونه است:

1. آیاتی که جریان یک سلسله گفت و شنودها میان انسانهای صالح و نیکوکار و یا انسانهای فاسد و بدکار را با فرشتگان الهی یاد می کند که بلافاصله بعد از مرگ صورت می گیرد. آیه 97 از سوره نساء و آیه 100 از سوره مؤمنون از این گونه آیات است.

2. آیاتی که علاوه بر مضمون آیات فوق رسماً بیان می کنند که فرشتگان پس از آن گفت و شنودها به صالحان و نیکوکاران می گویند از این پس از نعمتهای الهی بهره گیرید، یعنی آنها را در انتظار رسیدن قیامت کبری نمی گذارند. دو آیه ذیل مشتمل بر این مطلب است:

«الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (1)



آنان که در حالی که پاکیزه اند فرشتگان آنان را تحویل می گیرند و فرشتگان به آنها می گویند: درود بر شما! همانا به موجب کردارهای شایسته تان وارد بهشت گردید.» (2)

ص: 342

1- .سوره نحل: 16، آیه 32.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 515.

«قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ. بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (1) (پس از مرگ) به او گفته شد: داخل بهشت شو! او گفت: ای کاش مردم من که سخن مرا نشنیدند اکنون می دانستند که چگونه پروردگارم مرا آمرزید و مرا جزء بندگان مکرم خویش قرار داد.»

در آیات قبل از این آیه جریان محاوره این مرد مؤمن (مؤمن آل یس) با قومش نقل شده که مردم را به پیروی رسولانی که در شهر انطاکیه مردم را به ترک پرستش غیر خدا و پرستش مخلصانه خدا می خواندند دعوت می کند و سپس ایمان و اعتقاد خویش را اظهار می دارد و از آنها می خواهد که سخن او را بشنوند و به راه او بروند. در این آیات می گوید: ولی آن مردم سخن او را نشنیدند تا آنگاه که او به جهان دیگر رفت. در آن جهان در حالی که مغفرت و کرامت

الهی را درباره خویشتن مشاهده کرد، آرزو کرد که ای کاش قوم من که هنوز در دنیا هستند از وضع سعادت‌مندان من در این جهان آگاه می شدند. بدیهی است که همه این جریانها قبل از قیامت کبری است، زیرا در قیامت کبری همه اولین و آخرین جمع اند و کسی در روی زمین باقی نیست.

این نکته را باید بدانیم که آنچه پس از مرگ برای اهل سعادت آماده شده، بهشت هاست نه بهشت، یعنی انواع بهشت هاست. بهشت ها در آخرت به حسب مقامات قرب الهی متفاوت هستند. بعلاوه همان طور که در اخبار و روایات اهل بیت (علیهم السلام) رسیده است بعضی از این بهشت ها مربوط به عالم برزخ است نه عالم قیامت. بنابر این در دو آیه فوق کلمه بهشت آمده است نباید سبب اشتباه شود که مربوط به قیامت است.

1. دسته سوم آیاتی است که در آن آیات سخنی از گفت و شنود فرشتگان با انسانها در میان نیست بلکه مستقیماً از حیات انسانهای سعادت‌مند و نیکوکار یا انسانهای بی سعادت و بدکار و تنعم دسته اول و عذاب و رنج دسته دوم در فاصله مرگ و قیامت یاد شده است. دو آیه ذیل از این گونه بیان می فرماید: «لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»

2.

ص: 343



1- .سوره یس: 36، آیات 26 - 27.

فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ (1) گمان مبر آنان که در راه خدا کشته شده اند مرده اند، بلکه نزد
پروردگار خویش زنده اند و روزی داده می شوند، بدانچه خدا از فضل و

1. رحمت خویش به آنها عنایت کرده شادمان اند و آرزو می کنند که بشارت شهادت
دوستان دنیاشان به آنها برسد تا آنها را با خود در این شهادت شریک ببینند. (2)

«وَحَاقَ بآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا
آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ؛ (3)

عذاب ناراحت کننده، آتش، بر فرعونیان احاطه کرد، هر بامداد و شامگاه بر آن عرضه می
شوند. آنگاه که قیامت بپا شود (گفته می شود) فرعونیان را در شدیدترین عذاب داخل
نمایید.»

این آیه کریمه دو نوع عذاب برای فرعونیان ذکر می کند: یکی قبل از قیامت که از آن به
«سوء العذاب» تعبیر شده است و آن این است که روزی دو بار بر آتش عرضه شوند بدون
آنکه وارد آن گردند، دوم بعد از قیامت که از آن به «اشد العذاب» تعبیر شده است که فرمان
می رسد که آنها را داخل آتش نمایید. در مورد عذاب اول، از بامداد و شامگاه نام برده شده
است بر خلاف عذاب دوم. همان طور که امیر المؤمنین امام علی (علیه السلام) در توضیح و
تفسیر این آیه فرموده است، بدین جهت است که عذاب اول مربوط است به عالم برزخ و



در عالم برزخ به تبع عالم دنیا صبح و شام و هفته و ماه و سال هست، بر خلاف عذاب دوم که مربوط به عالم قیامت است و در آنجا صبح و شام و هفته و ماه و غیره وجود ندارد.

ص: 344

1- .سوره آل عمران: 3، آیات 169 - 170.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 516.

3- .سوره مؤمن: 23، آیات 45 - 46.

در روایات و اخباری که از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و امیر المؤمنین امام علی (علیه السلام) و سایر ائمه اطهار (علیهم السلام) رسیده است، درباره عالم برزخ و حیات اهل ایمان و اهل مصیبت در این دوره، فراوان تأکید شده است. [\(1\)](#)

رسول خدا در جنگ بدر پس از فتح مسلمین و کشته شدن گروهی از سران متکبران قریش و انداختن بدنهای آنها در یک چاه حوالی بدر، سر به درون چاه برد و به آنها رو کرده، گفت: ما آنچه را خداوند به ما وعده داده بود محقق یافتیم، آیا شما نیز وعده های راست خدا را به درستی دریافتید؟ بعضی از اصحاب گفتند: یا رسول الله! شما با کشته شدگان و مردگان سخن می گوید! مگر اینها سخن شما را درک می کنند؟! فرمود: آنها اکنون از شما شنواترند.



از این حدیث و امثال آن استفاده می شود که با آنکه با مرگ میان جسم و جان جدایی واقع می شود، روح علاقه خود را با بدن که سالها با او متحد بوده و زیست کرده بکلی قطع نمی کند. لازم است دو نکته را در اینجا یادآوری کنیم:

الف. مطابق آنچه از روایات و اخبار پیشوایان دین رسیده است در عالم برزخ فقط مسائلی که انسان باید به آنها اعتقاد و ایمان داشته باشد مورد پرسش و رسیدگی واقع می شود، رسیدگی به سایر مسائل موقوف به قیامت است. (2)

ب. کارهای خیر بازماندگان مردگان که به نیت اینکه ثواب و اجرش از آنها باشد صورت می گیرد، برای آنها موجب خیر و رفاه و سعادت می شود. مطلق صدقات، اعم از صدقات جاریه و یا صدقات غیر جاریه که یک عمل زودگذر است، اگر به این قصد صورت گیرد که اجر و پاداش او برای پدر و یا مادر و یا دوست و یا معلم و یا هر کس دیگر که از دنیا رفته، بوده باشد، مانند هدیه ای

ص: 345

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 517.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 518.

برای رفتگان محسوب می شود و موجب سرور و شادمانی آنها می گردد و همچنین است دعا و طلب مغفرت و حجّ و طواف و زیارت به نیابت از آنها.

ممکن است فرزندانی در زمان حیات پدر و مادر خدای ناخواسته آنها را ناراضی کرده باشند ولی بعد از درگذشت آنها طوری عمل کنند که رضایت آنها را به دست آورند، همچنان که عکس آن نیز ممکن است.

قیامت کبری

مرحله دوّم حیات جاوید، قیامت کبری است. قیامت کبری بر خلاف عالم برزخ که مربوط به فرد است و هر فردی بلافاصله وارد عالم برزخ می گردد، مربوط است به جمع، یعنی به همه افراد و همه عالم، حادثه ای است که همه اشیاء و همه انسانها را در بر می گیرد و واقعه ای است که برای کلّ جهان رخ می دهد، کلّ جهان وارد مرحله جدید و حیات جدید و نظام جدید می گردد.

قرآن کریم که ما را از حادثه بزرگ قیامت آگاه کرده است ظهور این حادثه بزرگ را مقارن با خاموش شدن ستارگان، بی فروغ شدن خورشید، خشک شدن دریاها، هموار شدن ناهمواریها، متلاشی شدن کوه ها و پیدایش لرزشها و غرّشهای عالمگیر و دگرگونی ها و انقلابات عظیم و بی مانند بیان کرده است. مطابق آنچه از قرآن کریم استفاده می شود تمامی عالم به سوی انهدام و خرابی می رود و همه چیز نابود می شود و بار دیگر جهان نوسازی می شود و تولّدی دیگر می یابد و با قوانین و نظامات دیگر که با قوانین و نظامات فعلی جهان تفاوتهای اساسی دارد، ادامه می یابد و برای همیشه باقی می ماند. (1)

قیامت در قرآن کریم با نامها و عنوان های مختلف خوانده شده است که هر کدام نشان دهنده وضع مخصوص و نظام مخصوص حاکم بر آن است. مثلاً از آن جهت که همه اولین و آخرین در

ص: 346

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 519.

یک سطح قرار می گیرند و ترتیب زمانی آنها از بین می رود، «روز حشر» یا «روز جمع» یا «روز تلاقی» خوانده شده است و از آن جهت که باطنها آشکار و حقایق بسته و پیچیده باز می شوند، «یَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ»⁽¹⁾ یا «روز نشور» نامیده شده است و از آن جهت که فناپذیر و جاوید است، «یوم الخلود»، و از آن جهت که انسانهایی سخت در حسرت و ندامت فرو می روند و احساس غبن می کنند که چرا خود را برای چنین مرحله ای آماده نکرده اند، «یوم الحسره» یا «یوم التَّعَابُنْ»، و از آن جهت که بزرگترین خبرها و عظیم ترین حادثه هاست «نَبَأٌ عَظِيمٌ» خوانده شده است.

مطلب بسیار عمده و اساسی که کتب آسمانی، ما را بدان توجّه داده اند، پیوستگی این دو زندگی است. این دو حیات از یکدیگر جدا نیست، بذر آن حیات در این حیات به دست خود انسان کاشته می شود و سرنوشت آن حیات در این حیات به وسیله خود انسان تعیین می گردد.

ایمان و اعتقاد پاک و درست و مطابق با واقع (و جهان بینی واقع بینانه)، خلق و خوی پاکیزه و انسانی و منزّه از حسادتها، مکرها، حقد و کینه ها، غلّ و غشها، نیز اعمال صالح که در جهت تکامل فرد و جامعه صورت گیرد: خدمتها، اخلاصها و امثال اینها سازنده یک حیات سعادت‌مندانه جاوید است برای انسان. بر عکس، بی ایمانی ها، بی اعتقادی ها، باورهای غلط، خلق و خوی های پلید، خودخواهی ها، خودپرستی ها، خودبینی ها، ظلم ها، ستم ها، ریاکاری ها، رباخواری ها، دروغ، تهمت، خیانت، غیبت، سخن چینی، فتنه انگیزی، امتناع از عبادت و پرستش خالق و امثال اینها موجب حیات بسیار شقاوت آلود برای انسان در جهان آخرت است.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) در تعبیر جالب خود فرمود: «الدُّنْيَا مَزْرَعَةٌ الْآخِرَةُ»؛ (2)

دنیا کشتگاه آخرت است. « هر تخم بدی یا نیکی در دنیا بکارید در آخرت برداشت خواهید کرد. همان طور که محال است انسان جو بکارد و گندم برداشت کند و یا خار بکارد و گل بچیند،

ص: 347

1- .سوره طارق: 86، آیه 9.

2- . دیلمی، إرشاد القلوب إلى الصواب، ج 1، ص 89.



حفظ بکار و درخت خرما سبز شود، محال است که انسان در دنیا اندیشه بد، خلق و خوی بد، عمل و کردار بد داشته باشد و در آخرت سود بگیرد. (1)

تجسم و جاودانگی اعمال و مکتوبات انسان

از قرآن کریم و اخبار و روایات پیشوایان دینی چنین استنباط می شود که نه تنها انسان باقی است و جاوید می ماند، اعمال و آثار انسان نیز به نحوی ضبط و نگهداری می شود و از بین نمی رود و انسان در نشئه قیامت تمام اعمال و آثار گذشته خود را «مصور» و «مجسم» می بیند و مشاهده می کند. اعمال و آثار خوب با صورتهای بسیار زیبا و جالب و لذت بخش تجسم می یابند و به صورت کانون لذت در می آیند، و اما آثار بد انسان با صورتهای بسیار زشت و وحشت زا و مهیب و موذی تجسم می یابند و به صورت کانون درد و رنج و عذاب در می آیند.

در اینجا به ذکر سه آیه از قرآن مجید و دو حدیث از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) اکتفا می کنیم. اما آیات:

1. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ، تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»؛ (2)

روزی که انسان هر کار نیک خویش را حاضر شده می بیند و همچنین هر کار بد خود را، و دوست می دارد که ای کاش میان او و کار بدش فاصله زیادی می بود.



این آیه صراحت دارد که انسان عین این کارهای نیک خویش را به صورت مطلوب و محبوب می بیند و عین کارهای بد خویش را مصور شده به صورتهایی می بیند که سخت از آنها نفرت و وحشت پیدا می کند و دوست می دارد از آنها فرار کند یا آنها را از او دور کنند اما آنجا جای فرار و

ص: 348

1- مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 520.

2- سوره آل عمران: 3، آیه 30.

یا جدا کردن عمل انسان از انسان نیست، صورت تجسم یافته حاضر شده عمل انسان در آن جهان به منزله جزئی از وجود انسان است و جدا شدنی نیست. (1)

2. «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (2) هر عملی که در دنیا انجام داده اند در آنجا حاضر می بینند.» مفاد این آیه عیناً مانند مفاد آیه پیشین است.

3. «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (3)

در این روز مردم بیرون می آیند برای آنکه (در نمایشگاه عمل) اعمالشان به آنها ارائه شود. پس هر کس به وزن یک ذره کار خیر انجام دهد آن را در قیامت می بیند و هر کس که به وزن یک ذره کار بد انجام دهد نیز آن را در آنجا می بیند.»



انسان باقی و جاوید است. اعمال و آثار او نیز باقی و مضبوط و جاوید است و انسان در جهان دیگر با اعمال و اخلاق و مکتوبات خود در این دنیا زندگی می کند. این مکتوبات و اعمال، سرمایه های خوب و یا بد و مصاحبان نیک یا زشت همیشگی انسان در جهان جاوید است.

اما حدیث: گروهی از مسلمانان از راه دور به حضور رسول خدا مشرف شده بودند، ضمن سخنان خود از ایشان تقاضای یک سلسله اندرز کردند. رسول اکرم چند جمله فرمود که یکی از آنها این است: «از هم اکنون رفیقان و مصاحبان و معاشران خوبی برای خود در جهان دیگر

انتخاب کنید که در آن جهان، همراه و مصاحب زنده هر کس همانا اعمال و رفتارهای تجسم یافته خود اوست.» (4)

انسان مؤمن به حیات جاویدان، همواره کمال دقت را در اندیشه ها و خلق و خوی ها و اعمال و رفتار خویش به کار می برد، زیرا می داند که به اینها به چشم یک سلسله امور زودگذر نباید نگاه

ص: 349

1- مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 521.

2- سوره کهف: 18، آیه 49.

3- سوره زلزال: 99، آیات 6-8.



4- . مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 522.

کرد، اینها همه پیش فرستاده های انسان به دنیای دیگر است و در دنیای دیگر با این سرمایه ها باید زندگی کند.

وجوه مشترک و وجوه متفاوت زندگی این جهان و زندگی آن جهان

وجوه مشترک زندگی دنیا و زندگی آخرت این است: 1. که هر دو زندگی، حقیقی و واقعی است. 2. در هر دو زندگی انسان به خود و آنچه به خود تعلق دارد آگاه است. 3. در هر دو زندگی لذت و رنج، سرور و اندوه، سعادت و شقاوت هست. 4. غرایز انسان، اعم از غرایز حیوانی و غرایز ویژه انسان، در هر دو زندگی حکمفرماست. 5. در هر دو زندگی، انسان با بدن و اندام کامل و اعضاء و جوارح زندگی می کند. 6. در هر دو زندگی فضا و اجرام هست.

اما تفاوت های اساسی هم در کار است: 1. در این دنیا توالد و تناسل و کودکی و جوانی و پیری و سپس مرگ هست و در آن جهان نیست. 2. در این دنیا باید کار کرد و تخم پاشید و زمینه مساعد فراهم کرد و در آن جهان باید از تخمهای کاشته شده و زمینه های مساعد شده در دنیا بهره برداری کرد. 3. در این دنیا جای کار و عمل است و در آن دنیا جای نتیجه گیری و حساب پس دادن. 4. در این دنیا امکان تغییر سرنوشت از طرف خود انسان به وسیله تغییر

مسیر حرکت و جهت عمل هست و در آن جهان نیست. 5. در این دنیا حیات آمیخته است با موت، هر حیاتی توأم است با مادّه ای که فاقد حیات است و بعلاوه از مرده زنده بیرون می آید و از زنده مرده، چنانکه مادّه بی جان در شرایط خاص تبدیل به جاندار می شود و جاندار تبدیل به بی جان، ولی در آن جهان حیات محض حکمفرماست، مادّه و جسم آن جهان نیز جاندار است، زمین و آسمانش جاندار است، باغ و میوه اش مثل اعمال و آثار تجسّم یافته انسان جاندار است، آتش و عذابش نیز شاعر و آگاه است. 6. در این دنیا اسباب و علل و شرایط خاصّ زمانی حکمفرماست، حرکت و تکامل وجود دارد، در آن جهان فقط ملکوت الهی و اراده الهی ظهور دارد. شعور و

ص: 350

آگاهی و به طور مطلق دید و شنید و درک انسان در آن جهان بسی شبیه تر و نیرومندتر است، و به عبارت دیگر، پرده ها و حجاب ها در آن جهان از جلو انسان برداشته شده و انسان با بینشی درونگر حقایق را درک می کند چنانکه قرآن کریم می فرماید: «فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (1)

ما پرده را اکنون از تو بر گرفتیم پس دیده ات تیز است. (2)

7. در این دنیا خستگی و دل زدگی و ملال خصوصاً از یکنواختی است و انسان حالت گم کرده ای را دارد که در پی گمشده خویش است و به هر چیزی که می رسد می پندارد آن را یافته است و به او دل خوش می کند اما پس از چندی احساس می کند که «او» نیست،



خسته و دل زده می گردد و به دنبال چیز دیگر می رود. این است که در دنیا انسان همیشه طالب چیزی است که ندارد و دل زده از چیزی است که دارد، اما در جهان آخرت به حکم آنکه به آنچه در اعماق فطرت و شعور شخصی خود دل بستگی داشته و گم شده واقعی او بوده است یعنی حیات جاوید در جوار ربّ العالمین رسیده است به هیچ وجه خستگی و ملال و دل زدگی برایش پیدا

نمی شود. قرآن کریم به همین نکته اشاره می کند آنجا که می فرماید: «لا یَبْغُونَ عَنْهَا حِوْلًا» (3)

(بر خلاف دنیا) در آنجا انسانها طالب دگرگونی و وضع جدید نیستند.

این است که اهل بهشت با آنکه الی الابد در بهشت بسر می برند هرگز دل زده و سیر نمی گردند. و به علاوه نظر به اینکه در آنجا هر چه بخواهند به اراده الهی برایشان پیدا می شود آرزوی آنچه ندارند آزارشان نمی دهد. (4)

ص: 351

1- .سوره ق: 50، آیه 22.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 523.

3- .سوره کهف: 18، آیه 108.

4- .مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ج 2، ص 524.

مرگ و میرها

یکی از اندیشه هایی که همواره بشر را رنج داده است اندیشه مرگ و پایان یافتن زندگی است. آدمی از خود می پرسد چرا به دنیا آمده ایم و چرا می میریم؟ منظور از این ساختن و خراب کردن چیست؟ آیا این کار لغو و بیهوده نیست؟ (1)

ناراحتی از مرگ یکی از علل پیدایش بدینی فلسفی است. فلاسفه بدین، حیات و هستی را بی هدف و بیهوده و عاری از هرگونه حکمت تصور می کنند. این تصور، آنان را دچار سرگشتگی و حیرت ساخته و احياناً فکر خودکشی را به آنها القاء کرده و می کند؛ با خود می اندیشند اگر بنا بر رفتن و مردن است نمی بایست می آمدیم، حالا که بدون اختیار آمده ایم این اندازه لااقل از ما ساخته هست که نگذاریم این بیهودگی ادامه یابد، پایان دادن به بیهودگی خود عملی خردمندانه است.

باید بدانیم که ترس از مرگ و نگرانی از آن، مخصوص انسان است. حیوانات درباره مرگ، فکر نمی کنند. آنچه در حیوانات وجود دارد گزینه فرار از خطر و میل به حفظ حیات حاضر

است. البته میل به بقاء به معنای حفظ حیات موجود، لازمه مطلق حیات است، ولی در انسان، علاوه بر این، توجه به آینده و بقاء در آینده نیز وجود دارد. به عبارت دیگر در انسان آرزوی خلود و جاویدان ماندن وجود دارد و این آرزو مخصوص انسان است. آرزو فرع بر تصور آینده، و آرزوی جاویدان ماندن، فرع بر اندیشه و تصور ابدیت است و چنین اندیشه و تصویری از مختصات انسان است. بنابراین ترس و خوف انسان از مرگ که همواره اندیشه



او را به خود مشغول می دارد چیزی جدا از گزینه فرار از خطر است که عکس العملی است
آنی و مبهم در هر حیوانی در مقابل

ص: 352

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 199.

خطرها. کودک انسان نیز پیش از آنکه آرزوی بقاء به صورت یک اندیشه در او رشد کند
به حکم گزینه فرار از خطر، از خطرات پرهیز می کند.⁽¹⁾

«نگرانی از مرگ» زائیده میل به خلود است، و از آنجا که در نظامات طبیعت هیچ میلی
گزاف و بیهوده نیست، می توان این میل را دلیلی بر بقاء بشر پس از مرگ دانست. این که
ما از فکر نیست شدن رنج می بریم خود دلیل است بر اینکه ما نیست نمی شویم. اگر ما مانند
گلها و گیاهان، زندگی موقت و محدود می داشتیم، آرزوی خلود به صورت یک میل اصیل
در ما بوجود نمی آمد.

وجود هر میل و استعداد اصیل، دلیل وجود کمالی است که استعداد و میل به سوی آن
متوجه است. گویی هر استعداد، سابقه ای ذهنی و خاطره ای است از کمالی که باید به سوی
آن شتافت. آرزو و نگرانی درباره خلود و جاودانگی که همواره انسان را به خود مشغول می
دارد، تجلیات و تظاهرات نهاد و واقعیت نیستی ناپذیر انسان است. نمود این آرزوها و نگرانی

ها عیناً مانند نمود رؤیاهاست که تجلی ملکات و مشهودات انسان در عالم بیداری است. آنچه در عالم

رؤیا ظهور می کند تجلی حالتی است که قبلاً در عالم بیداری در روح ما وارد شده و احیاناً رسوخ کرده است؛ و آنچه در عالم بیداری به صورت آرزوی خلود و جاودانگی در روح ما تجلی می کند که به هیچ وجه با زندگی موقت این جهان متجانس نیست، تجلی و تظاهر واقعیت جاودانی ما می باشد که خواه ناخواه از «وحشت زندان سکندر» رهایی خواهد یافت و «رخت بر خواهد بست و تا ملک سلیمان خواهد رفت». این گونه تصوّرات و اندیشه ها و آرزوها نشان دهنده آن حقیقتی است که حکما و عرفا آن را «غربت» یا «عدم تجانس» انسان در این جهان خاکی خوانده اند. (2)

ص: 353

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 200.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 201.

مرگ، نسبی است

اشکال مرگ از اینجا پیدا شده که آن را نیستی پنداشته اند و حال آنکه مرگ برای انسان نیستی نیست، تحوّل و تطوّر است، غروب از یک نشئه و طلوع در نشئه دیگر است؛ به تعبیر

دیگر، مرگ نیستی است ولی نه نیستی مطلق بلکه نیستی نسبی، یعنی نیستی در یک نشئه و هستی در نشئه دیگر.

انسان مرگ مطلق ندارد. مرگ، از دست دادن یک حالت و بدست آوردن یک حالت دیگر است و مانند هر تحول دیگری فناء نسبی است. وقتی خاک تبدیل به گیاه می شود، مرگ او رخ می دهد ولی مرگ مطلق نیست؛ خاک، شکل سابق و خواص پیشین خود را از دست داده و دیگر آن تجلی و ظهوری را که در صورت جمادی داشت ندارد؛ ولی اگر از یک حالت و وضع مرده است، در وضع و حالت دیگری زندگی یافته است.

انتقال از این جهان به جهان دیگر، به تولد طفل از رحم مادر بی شباهت نیست. این تشبیه، از جهتی نارسا و از جهتی دیگر رساست. از این جهت نارساست که تفاوت دنیا و آخرت، عمیق تر و جوهری تر از تفاوت عالم رحم و بیرون رحم است.

رحم و بیرون رحم، هر دو، قسمت هایی از جهان طبیعت و زندگی دنیا می باشند، اما جهان دنیا و جهان آخرت دو نشئه و دو زندگی هستند با تفاوت های اساسی. ولی این تشبیه از جهتی دیگر رسا می باشد، از این جهت که اختلاف شرایط را نشان می دهد. طفل در رحم مادر به وسیله جفت و از راه ناف، تغذیه می کند؛ ولی وقتی پا به این جهان گذاشت، آن راه مسدود می گردد و از طریق دهان و لوله هاضمه، تغذیه می کند. در رحم، ششها ساخته می شود اما بکار نمی افتد و زمانی که طفل به خارج رحم منتقل شود، ششها مورد استفاده او قرار می گیرد.⁽¹⁾

ص: 354

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 202

شگفت آور است که جنین تا در رحم است کوچک ترین استفاده ای از مجرای تنفس و ریه ها نمی کند، و اگر فرضاً در آن وقت این دستگاه لحظه ای بکار افتد، منجر به مرگ او می گردد؛ این وضع تا آخرین لحظه ای که در رحم است ادامه دارد، ولی همین که پا به بیرون رحم گذاشت ناگهان دستگاه تنفس بکار می افتد و از این ساعت اگر لحظه ای این دستگاه تعطیل شود خطر مرگ است.

این چنین، نظام حیات قبل از تولد با نظام حیات بعد از تولد تغییر می کند؛ کودک قبل از تولد در یک نظام حیاتی، و بعد از تولد در نظام حیاتی دیگر زیست می نماید.

اساساً جهاز تنفس با اینکه در مدت توقف در رحم ساخته می شود، برای آن زندگی یعنی برای مدت توقف در رحم نیست، یک پیش بینی و آمادگی قبلی است برای دوره بعد از رحم.

جهاز باصره و سامعه و ذائقه و شامه نیز با آن مهمه وسعت و پیچیدگی، هیچ کدام برای آن زندگی نیست، برای زندگی در مرحله بعد است.

دنیا نسبت به جهان دیگر مانند رحمی است که در آن اندامها و جهازهای روانی انسان ساخته می شود و او را برای زندگی دیگر آماده می سازد. استعدادهای روانی انسان، بساطت و

تجرد، تقسیم ناپذیری و ثبات نسبی «من» انسان، آرزوهای بی پایان، اندیشه های وسیع و نامتناهی او، همه، ساز و برگهایی است که متناسب با یک زندگی وسیع تر و طویل و عریض تر و بلکه جاودانی و ابدی است. آنچه انسان را «غریب» و «نامتجانس» با این جهان فانی و خاکی می کند همین ها می باشد. آنچه سبب شده که انسان در این جهان حالت «نیی» داشته باشد که او را از «نیستان» بریده اند، «از نفیرش مرد و زن بنالند» و همواره جویای «سینه ای شرحه شرحه از فراق» باشد تا «شرح درد اشتیاق» را بازگو نماید همین است. آنچه سبب شده انسان خود را «بلند نظر پادشاه

ص: 355

سدره نشین» بداند و جهان را نسبت به خود «کنج محنت آباد» بخواند و یا خود را «طایر گلشن قدس» و جهان را «دامگه حادثه» ببیند همین است. (1)

قرآن کریم می فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؟» (2) آیا گمان بردید که ما شما را (با این همه تجهیزات و ساز و برگ ها) عبث آفریدیم و غایت و هدفی متناسب با این خلقت و این ساز و برگ ها در کار نیست و شما به سوی ما بازگردانده نمی شوید؟»

اگر انسان با این همه تجهیزات و ساز و برگ ها بازگشتی به سوی خدا، به سوی جهانی که میدان وسیع و مناسبی است برای این موجود مجهز، نداشته باشد درست مثل این است که پس از عالم رحم، عالم دنیایی نباشد و تمام جنین ها پس از پایان دوره رحم فانی گردند؛

این همه جهازات باصره و سامعه و شامه و مغز و اعصاب و ریه و معده که به کار رحم نمی خورد و برای زندگی گیاهی رحم زائد است لغو و عبث آفریده شود و بدون استفاده از آنها رهسپار عدم گردد. آری، مرگ، پایان بخشی از زندگی انسان و آغاز مرحله ای نوین از زندگی او است.

مرگ، نسبت به دنیا مرگ است و نسبت به جهان پس از دنیا تولد است؛ همچنان که تولد یک نوزاد نیز نسبت به دنیا تولد، و نسبت به زندگی پیشین او مرگ است. دنیا برای بشر نسبت به آخرت مرحله تکمیل و آمادگی است. دنیا نسبت به آخرت نظیر دوره مدرسه و دانشگاه است برای یک جوان، دنیا حقیقتاً مدرسه و دار التریبه است. (3)

ص: 356

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 203.
 - 2- . سوره مؤمنون: 23، آیه 115.
 - 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 204.

قرآن کریم می فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛ (1)

خدا مرگ و زندگی را آفریده تا بیازماید که کدامیک از شما درست کارترید. یعنی دنیا که تلفیق و ترکیبی از موت و حیات است آزمایشگاه نیکوکاری بشر است. (2)



باید توجه داشت که «آزمایش» خدا برای نمایان ساختن استعدادها و قابلیت‌ها است. نمایان ساختن یک استعداد همان رشد دادن و تکامل دادن آن است. این آزمایش برای پرده برداشتن از رازهای موجود نیست؛ بلکه برای فعلیت دادن به استعدادهای نهفته چون راز است. در اینجا پرده برداشتن، به ایجاد کردن است.

آزمایش الهی، صفات انسانی را از نهانگاه قوه و استعداد به صفحه فعلیت و کمال بیرون می‌آورد. آزمایش خدا تعیین وزن نیست، افزایش دادن وزن است. با این توضیح روشن می‌گردد که آیه یاد شده مبین همین حقیقت است که دنیا، پرورشگاه استعدادها و دار التربیه انسانهاست.

در حقیقت، اعتراض نسبت به مرگ از نشناختن انسان و جهان، به عبارت دیگر، از یک جهان بینی ابتر و ناقص پیدا می‌شود. الحق اگر مرگ پایان زندگی باشد، دیگر میل و آرزوی جاویدان ماندن فوق العاده رنج آور است و چهره مرگ در آینه اندیشه روشن و درونگر انسان بینهایت وحشتناک است.

اینکه برخی از افراد بشر حیات و زندگی را لغو می‌پندارند بدین جهت است که آرزوی جاوید ماندن دارند و این آرزو را غیر قابل تحقق می‌پندارند. اگر آرزو و میل به جاوید ماندن نبود، حیات و زندگی را لغو و بیهوده نمی‌دانستند هر چند منتهی به نیستی مطلق گردد؛ حد اکثر این است که آن را یک خوشبختی موقت و یک دولت مستعجل می‌شناختند؛ هرگز فکر نمی‌کردند که



ص: 357

1- . سوره ملک: 67، آیه 2.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 205.

نیستی از چنین هستی بهتر است، زیرا فرض این است که عیب این هستی کوتاهی آن است، عیب او این است که به دنبال خود نیستی دارد؛ پس همه عیبه‌ها از ناحیه نیستی و کوتاهی پدید می‌آید و چگونه ممکن است که اگر بجای آن مقدار محدود هستی نیز نیستی می‌بود بهتر بود؟!

آری، اکنون در خود آرزوی جاوید ماندن را می‌یابیم و این آرزو فرع بر تصور جاوید ماندن است؛ یعنی تصویری از جاودانگی و زیبایییش و جاذبه‌اش داریم و این جاذبه در ما آرزویی بزرگ بوجود آورده است که برای همیشه بمانیم و برای همیشه از موهبت حیات، بهره‌مند گردیم. (1)

کسی که دنیا را «مدرسه» و «دار التکمیل» بداند و به حیات دیگر و نشئه دیگر مؤمن باشد، دیگر زبان به اعتراض نمی‌گشاید که یا نمی‌باید ما را به دنیا بیاورند یا اکنون که آورده‌اند نباید بمیریم؛ چنانکه خردمندان نیست که کسی بگوید طفل یا نباید به مدرسه فرستاده شود و یا اگر به مدرسه رفت هیچ وقت نباید مدرسه را ترک گوید. (2)

مرگ، گسترش حیات

در بحث از پدیده موت، به این نکته نیز باید توجه داشت که پدیده های «موت» و «حیات» نظام متعاقبی را در جهان هستی بوجود می آورند؛ همواره مرگ یک گروه، زمینه حیات را برای گروهی دیگر فراهم می سازد. لاشه جانورانی که می میرند بی مصرف نمی ماند، از آنها گیاه ها یا جانداران تازه نفس و پتراروت دیگری ساخته می شود. صدفی می شکند و گوهر تابناکی تحویل می دهد؛ بار دیگر از همان جرم و ماده، صدفی نو تشکیل می گردد و گوهر گرانبهای دیگری در دل آن پرورش می یابد.

ص: 358

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 206.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 207.

صدف شکستن و گوهر تحویل دادن، بی نهایت مرتبه تکرار می گردد و بدین وسیله فیض حیات در امتداد بی پایان زمان گسترش می یابد. اگر مردمی که در هزار سال قبل می زیستند نمی مردند نوبت زندگی به انسانهای امروز نمی رسید، همچنان که مردم امروز اگر جاتهی نکنند، امکان وجود برای آیندگان نخواهد بود. اگر گلهای سال گذشته از رویه زمین برچیده نشده بودند گلهای با طراوت و جوان سال جدید، میدانی برای خودنمایی نمی یافتند. ماده برای پذیرش حیات، از لحاظ مکان، ظرفیت محدودی دارد ولی از لحاظ زمان ظرفیتش نامتناهی است. این جالب است که جرم عالم هر اندازه از نظر فضا وسیع باشد، وسعتی هم از لحاظ زمان دارد و هستی در این بعد نیز گسترشی بی نظیر دارد. (1)

ممکن است کسی بگوید قدرت خداوند، غیر متناهی است؛ چه مانعی دارد که هم اینها که هستند برای همیشه باقی بمانند و هم برای آیندگان فکر جا و زمین و مواد غذایی بشود؟!

اینها نمی دانند که آنچه امکان وجود دارد از طرف پروردگار افزوده شده و می شود، آنچه موجود نیست همان است که امکان وجود ندارد. فرض جای دیگر و محیط مساعد دیگر به فرض امکان، زمینه وجود انسانهای دیگری را در همان جا فراهم می کند، و باز در آنجا و اینجا اشکال سر جای خود باقی است که بقاء افراد و دوام آنها راه وجود و ورود را بر آیندگان می بندد. این نکته، مکمل پاسخی است که تحت عنوان «مرگ، نسبی است» یاد کردیم. [\(2\)](#)

حاصل جمع این دو نکته این است که ماده جهان با سیر طبیعی و حرکت جوهری خویش، گوهرهای تابناک روح های مجرد را پدید می آورد؛ روح مجرد، ماده را رها می کند و به زندگی عالی تر و نیرومندتری ادامه می دهد و ماده مجدداً گوهر دیگری در دامن خویش می پروراند. در این نظام، جز تکامل و توسعه حیات چیزی نیست و این توسعه در نقل و انتقال ها انجام می گیرد.

ص: 359

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 209.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 210.



ایرادگیری بر مرگ و تشبیه آن به شکستن کوزه های کوزه گر و آرزوی اینکه مبدأ هستی و کارگردان نظام آفرینش درس خود را از کوزه گر بیاموزد، آن چنان کودکانه است که لایق بحث نیست. این گونه اندیشه ها احياناً تفنّن شاعرانه و نوعی خیال بافی ظریف هنرمندانه است که ارزش هنری دارد و بس. ولی در فلسفه کسی که می گوید «کَمَا تَنَامُونَ تَمُوتُونَ وَ كَمَا

تَسْتَيْقِظُونَ لَتُبْعَثُونَ» (1) آن طور که به خواب می روید می میرید و آن طور که از خواب برمی خیزید زنده می شوید» همه اشکالها حلّ است. چنین کسی نه تنها از مرگ نمی ترسد بلکه همچون امام علی (علیه السلام) مشتاق آن است و آن را رستگاری می شمرد.

میر داماد، آن فیلسوف بزرگ الهی می گوید: «از تلخی مرگ مترس، که تلخی آن در ترسیدن از آن است». سهروردی، فیلسوف الهی اشراقی اسلامی می گوید: «ما حکیم را حکیم نمی دانیم مگر وقتی که بتواند با اراده خود، خلع بدن نماید» که خلع بدن برای او کار ساده و عادی گردد و ملکه او شده باشد. نظیر این بیان از میر داماد حکیم محقق و پایه گذار حوزه علمیه اصفهان نقل شده است.

این است منطق کسانی که گوهر گرانبهایی را که در دل جسم بوجود می آید می شناسند. اما کسی که در تنگنای اندیشه های نارسا و محدود ماتریالیستی (2) گرفتار است البته از مرگ نگران است، زیرا از نظر او مرگ، نیستی است. او رنج می برد که چرا این تن (که به گمان او تمام هویت و شخصیت از همین تن است) منهدم می گردد، بنابراین اندیشه مرگ، باعث بدبینی او به جهان می گردد. چنین کسی باید در تفسیری که نسبت به جهان می کند



تجدید نظر کند و باید بداند که خرده گیری او مربوط به تصور غلطی است که از جهان دارد. (3)

ص: 360

- 1- فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج 4، ص 18.
- 2- یعنی ماده گرایی: کسی به عوامل مادی بیش تر از عوامل معنوی، اهمیت دهد و مادیات را بیش تر باور کند.
- 3- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 211.

مجازاتهای اخروی

یکی از مسائلی که در اعتقادات باید مطرح گردد، مسأله مجازات اعمال در آخرت است. معاد و رسیدگی به اعمال نیک و زشت، و پاداش و کیفر دادن به نیکوکاران و بدکاران، خود از

مظاهر عدل الهی است. معمولاً یکی از دلایلی که برای اثبات معاد اقامه می شود این است که چون خدا عادل و حکیم است، اعمال بشر را بی محاسبه و پاداش و کیفر نمی گذارد.

امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرمایند: «لَنْ أَمَهَلَ اللَّهُ الظَّالِمَ فَلَنْ يَفُوتَ أَخْذُهُ وَ هُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلَى مَجَازِ طَرِيقِهِ وَ بِمَوْضِعِ الشَّجَا مِنْ مَسَاغِ رِيقِهِ» (1) ممکن است خدا ستمگر را مهلت دهد ولی هرگز او را بی کیفر رها نمی کند، وی بر سر راه ستمگر کمین کرده و



همچون استخوانی که در گلو گیر کند راه را بر او می بندد. بحث ما در این بخش، درباره اثبات معاد از طریق عادل بودن خدا نیست. (2)

برعکس، بحثی که اکنون مطرح است درباره ایراد و اشکالی است که از نظر عدل الهی بر کیفیت مجازاتها و کیفرهای اخروی وارد می گردد. گفته می شود مجازاتهای اخروی به شکلی که نقل می شود مخالف عدل الهی است! زیرا در مجازاتهای اخروی تناسب میان جرم و جریمه وجود ندارد و مجازاتها به نحو غیر عادلانه ای اجرا می شود.

در این اشکال، مسأله جزاء که دلیلی بر عدل الهی گرفته می شود، به عنوان اشکالی بر عدالت، و نقضی بر حکمت معرفی شده است. اصلی که پایه و مبنای ایراد است این است که در وضع قوانین جزائی باید بین جرم و جریمه تناسب رعایت شود. کیفر دادن بر جرمها لازمه عدل است ولی اگر تناسب بین جرم و کیفر رعایت نگردد خود کیفر دادن نوعی بی عدالتی خواهد بود.

ص: 361

1- نهج البلاغه، خطبه 96.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 215.



گناहانی از قبیل غیبت، دروغ، زنا، قتل نفس، جرم هستند و کیفر می طلبند ولی آیا کیفرهایی که در آخرت برای آنها تعیین شده است بیرون از اندازه نیست؟ قرآن کیفر قتل نفس را جاویدان ماندن در جهنم معین فرموده است. درباره غیبت از امام سجاد(علیه السلام) روایت

شده است که حضرت فرمودند: «إِيَّاكُمْ وَالْغِيْبَةَ فَإِنَّهَا إِدَامُ كِلَابِ النَّارِ» (1)

از غیبت دوری کنید چونکه، غیبت خورش سگهای جهنم است»، و به همین طریق برای سایر گناهان، عقوبت ها و مجازات های سخت و غیر قابل تحملی ذکر شده است؛ عقوبت هایی که از لحاظ کیفیت، فوق العاده شدید است و از لحاظ مدت، بسیار طولانی. ایراد این است که این بی تناسبی چگونه با عدل الهی سازگار است؟

برای پاسخ این ایراد لازم است بحثی درباره انواع مجازات ها انجام دهیم و نوع کیفرهای اخروی را بشناسیم. این، مستلزم آن است که درباره تفاوت نظام آن جهان و نظام این جهان بعمل آوریم. (2)

تفاوتهای دو جهان

آیا بر جهان آخرت همین قوانین طبیعی و اصول و نوامیسی که بر جهان دنیا حکومت می کند، حکم فرماست؟ آیا بین زندگی این جهان و آن جهان، تفاوت یا تفاوت هایی وجود ندارد؟ آیا نشئه آخرت عین نشئه دنیاست، تنها فرقی که دارد این است که زمانا بعد از این نشئه است؟ مسلماً بین دو جهان، تفاوتهایی است؛ اگر مشابهت هایی وجود دارد وجود تفاوت هم حتمی است.



ص: 362

1- . مجلسی، بحار الأنوار، ج 74، ص 256.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 216.

دو نشئه و دو عالم است و دو نوع زندگی است، با قوانینی متفاوت. برای نشان دادن تفاوت هایی که بین این دو نوع زندگی وجود دارد مثالی در دست نیست زیرا هر مثالی که بیاوریم از

دنیا خواهد بود و تابع قوانین دنیاست؛ ولی از برای تقریب می توان- با کمی مسامحه- دنیا و آخرت را به عالم رحم و دنیا تشبیه نمود.

طفل در رحم، نوعی زندگی دارد و پس از تولد، از نوعی دیگر از زندگی برخوردار می گردد. یک جنبه مشترک این دو زندگی این است که در هر دو، تغذیه هست اما نحوه تغذیه جنین با تغذیه کودک پس از تولد فرق دارد. طفل در رحم مادر همچون یک گیاه زندگی می کند، از خون مادر از راه بند ناف مانند ریشه گیاه غذای خود را می گیرد، نه با ریه ها تنفس انجام می دهد و نه معده او فعالیت دارد؛ ولی به محض اینکه به این جهان پا می نهد نظام زندگی نوزاد بر هم می خورد، نشئه دیگری پیدا می کند و نظامی دیگر بر حیات او حاکم می گردد و جهانش عوض می شود. در اینجا یک لحظه هم نمی تواند مثل سابق زندگی کند؛ در اینجا باید تنفس کند و از راه دهان غذا بخورد. اگر قبل از تولد، هوا وارد



ریه و غذا وارد معده نوزاد می شد، می مرد. حالا برعکس، اگر لحظه ای چند هوا وارد ریه و ساعتی چند غذا وارد معده او نگردد می میرد.

بعد از تولد اگر کسی بخواهد همان وضع سابق را برای طفل ادامه دهد، مثلاً او را در محفظه ای قرار دهد و از همان راه بند ناف خون به او تزریق کند و در عوض، مجرای دهان و بینی او را مسدود نماید، ممکن نیست؛ زیرا نظام زندگی طفل عوض شده است و باید از نظام نوین استفاده کند.⁽¹⁾

جهان آخرت نیز نسبت به دنیا چنین است. وضع زندگی در آخرت با وضع آن در دنیا متفاوت است. در هر دو تا حیات هست ولی نه یک جور. زندگی در آنجا قوانین و نظاماتی دارد غیر از آنچه

ص: 363

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 217.

که در اینجا هست. به عبارت دیگر، دنیا و آخرت دو نوع جهان و دو نشئه اند. اکنون، چند تفاوت را بیان می کنیم:

1. ثبات و تغییر. در این جهان، حرکت و تغییر هست. کودک، جوان می گردد، کامل می شود، به پیری می رسد و سپس می میرد. در این جهان، نواها کهنه می شود و کهنه ها از بین

می رود؛ ولی در جهان آخرت پیری و کهنگی وجود ندارد، مرگی هم در کار نیست. آنجا جهان بقاء است و اینجا جهان فناء، آنجا خانه ثبات و قرار است و اینجا خانه زوال و فنا.

2. زندگی خالص و ناخالص. دومین تفاوت، این است که در این جهان، موت و حیات، مرگ و زندگی با هم آمیخته است ولی آن جهان سرپایا زندگی است. در اینجا جماداتی و حیواناتی وجود دارند و هر کدام به دیگری تبدیل می گردند. جسمی که اکنون بدن ماست و حیات دارد زمانی مرده و جماد بوده است و بار دیگر نیز حیات از آن جدا می گردد و به حالت جمادی برمی گردد. زندگی و مرگ در دنیا مخلوط به هم هستند. اما در آخرت چنین نیست؛ آنجا یکپارچه حیات است؛ زمین آخرت، جواهر و سنگریزه های آن، درخت و میوه آن همگی حیات دارند، آتش آنجا هم درآک و فعال است. قرآن کریم می فرماید: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (1) همانا منحصرأ خانه آخرت خانه ای است که زنده است». آخرت یک موجود زنده و یک حیوان و جاندار است. (2)

عضوها و اندامها در این جهان، شعور و درک ندارند ولی در آن جهان پوست بدن و ناخن هم فهم دارد و حتی سخن می گوید. در قیامت بر دهانها مهر زده می شود و هر عضوی خودش کارهایی را که انجام داده است بازگو می کند. از زبان پرسش نمی شود تا با دروغگویی پرده پوشی کند. هر عضوی در آنجا ناطق می گردد، خودش کارهای خود را شرح می دهد.



1- .سوره عنکبوت: 29، آیه 64

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 218.

قرآن کریم می فرماید: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ (1)

امروز بر دهانهایشان مهر می زنیم و دستهایشان با ما سخن می گویند و پاهایشان گواهی می دهند که چه انجام داده اند». زندگی در جهان آخرت خالص است، آمیخته به موت نیست، از عنصر کهنگی و فرسودگی و مرگ و فنا در آنجا خبر و اثری نیست؛ بر آن جهان، جاودانگی حکم فرماست.

3. کشت و درو. سومین تفاوت دنیا و آخرت این است که اینجا خانه کشت کردن و تخم پاشیدن است و آنجا خانه بهره برداری و درو کردن. در آخرت، عمل نیست، مقدمه نیست، هر چه هست محصول و نتیجه است، مانند روزی است که نتیجه امتحان دانش آموزان اعلام می گردد. اگر دانش آموزی در وقت امتحان اعلام کند که به من مهلت درس خواندن بدهید و یا در وقت اعلام نتیجه تقاضا کند که اکنون از من پرسید تا جواب دهم، پاسخی که دریافت می دارد این است که وقت امتحان گذشته و اکنون وقت نمره دادن است. انبیاء که فریاد می کنند: ای مردم به عمل صالح پردازید و ذخیره ای برای خانه واپسین خویش تهیه کنید برای این است که زمان عمل محدود است. (2)



امیر المؤمنین امام علی (علیه السلام) می فرمایند: «إِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لَا حِسَابَ وَ غَدًا حِسَابٌ وَ لَا عَمَلٌ» (3) امروز، کار است و محاسبه نیست و فردا محاسبه است و کار نیست. در جای دیگر حضرت می فرمایند: «عِبَادَ اللَّهِ الْآنَ فَاعْمَلُوا وَ الْأَلْسُنُ مُطْلَقَةٌ وَ الْأَبْدَانُ صَاحِحَةٌ وَ الْأَعْضَاءُ لَدَنَّهُ وَ الْمُتَقَلَّبُ فَسِيحٌ» (4)

ای بندگان خدا هم اکنون که زبانها آزاد و بدنها سالم است و اعضاء فرمان

ص: 365

1- .سوره یس: 36، آیه 65.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 219.

3- .نهج البلاغه، خطبه 42.

4- .مجلسی، بحار الأنوار، ج 70، ص 134.

می برد و میدان فعالیت باز است بکشید.» یعنی بدن وسیله فعالیت و کار توست، پیش از آنکه از تو گرفته شود و متلاشی گردد، با آن کار کن، کاری که به حال تو سودمند باشد.

آن زمان که مهلت سپری می گردد و به فرمان خدای توانا، روح از بدن آهنگ جدایی ساز می کند، دیگر کار از دست شده است، در آن موقع هر چه فریاد کنی که مرا برگردانید تا کار نیکی انجام دهم پاسخی که می شنوی این است که: «ممکن نیست» (1).

4. سرنوشت اختصاصی و مشترک. چهارمین تفاوتی که بین نظام دنیا و نظام آخرت سراغ داریم این است که سرنوشتها در دنیا تا حدی مشترک است ولی در آخرت هر کس سرنوشتی جداگانه دارد. منظور این است که زندگی دنیا اجتماعی است و در زندگی اجتماعی همبستگی و وحدت حکم فرماست، کارهای خوب نیکوکاران در سعادت دیگران مؤثر است و کارهای بد بدکاران نیز در جامعه اثر می گذارد و به همین دلیل است که مسئولیت های مشترک نیز وجود دارد. افراد یک جامعه مانند اعضاء و جوارح بدن، کم و بیش جور یکدیگر را باید بکشند، اختلال یکی از آنها موجب زوال سلامت از عضوهای دیگر می گردد؛ مثلاً اگر کبد خوب کار نکند، ضرر آن به عضوهای دیگر هم می رسد.

به واسطه سرنوشت مشترک داشتن افراد اجتماع است که اگر یک نفر بخواهد گناهی مرتکب شود بر دیگران لازم است مانع او گردند. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تأثیر گناه فرد را بر جامعه ضمن مثلی بیان کرده اند که گروهی سوار کشتی بودند و کشتی در دریا حرکت می کرد؛ یکی از مسافران، در جایی که نشسته بود مشغول سوراخ کردن کشتی شد، دیگران به عذر اینکه جایگاه شخص خودش را سوراخ می کند متعرض او نشدند و کشتی غرق شد؛ ولی اگر دستش را گرفته و مانع کارش می شدند هم خود جان به سلامت می بردند و هم او را نجات می دادند.

ص: 366



در دنیا تر و خشک با هم می سوزند و یا با هم از سوختن مصون می مانند. در جامعه که گروهی زندگی مشترک دارند و در آن، هم بدکار هست و هم نیکوکار، گاهی بدکاران از ثمره کار نیکوکاران منتفع می گردند و گاهی مردم بی گناه از صدمه گناهکاران آسیب می بینند. ولی جهان دیگر چنین نیست، در آنجا محال است که کسی در عمل دیگری سهم گردد، نه کسی از ثمره کار نیکی که خودش در آن سهمی نداشته است بهره مند می شود و نه کسی از کیفر گناهان دیگران معذب می گردد. آخرت خانه جدایی و «فصل» است، بین خوب و بد جدایی می اندازد، ناپاکان را از پاکان منفصل می کند. (1)

گناهکاران را بانگ می زنند که: «وَأَمَّا زُورُ الْيَوْمِ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ؟» (2)

از مردم پاک جدا شوید ای ناپاکان». در آنجا پدر از پسر، و پسر از پدر جدا می گردد، هر کس جزای عمل خودش را دریافت می کند. در جای دیگر قرآن کریم چنین می فرماید: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى؛ (3) هیچ کس بار دیگری و گناه دیگری را به دوش نمی گیرد».

این تفاوت از اینجا پیدا شده که آخرت، جهان فعلیت محض است و دنیا جهان حرکت، یعنی جهان آمیختگی استعداد با فعلیت. فعلیت های محض از یکدیگر تأثیر نمی پذیرند و با یکدیگر ترکیب نمی شوند ولی فعلیت های آمیخته تأثیر پذیر و قابل ترکیب شدن هستند. از این رو در دنیا «جامعه» به وجود می آید که نوعی ترکیب و وحدت انسان هاست، و در آخرت «جامعه» مفهوم ندارد؛ در دنیا تأثیر و تأثر تدریجی و فعل و انفعال هست ولی در آخرت نیست؛ در دنیا اگر کسی با نیکوکاران بنشیند از مجالست با آنان نیکی می پذیرد و اگر با بدان بنشیند گمراه می گردد.

ص: 367

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 221.

2- . سوره یس: 36، آیه 59.

3- . سوره اسراء: 17، آیه 15.

ولی در جهان دیگر اگر انسان تا ابد با نیکوکاران بنشیند درجه اش بالا نمی رود و اگر هم با بدکاران بنشیند تنزل نمی کند؛ آنجا مجالست و همنشینی مؤثر نیست و هیچ چیز در هیچ چیز اثر نمی گذارد. در آنجا صلاح و کینه ها از سینه ها به سینه ها راه نمی یابد. در آنجا نه از مجالست با عنبرفروش بوی خوش عائد می شود و نه از همنشینی انگشت گر (ذغال فروش) غبار سیاهی عارض می گردد. در آنجا مبادله وجود ندارد، نه مبادله طبیعی و نه مبادله قراردادی، مبادله و دادوستدها اختصاص به این جهان دارد. (1)

البته منظور از اینکه زندگی جهان دیگر، اجتماعی نیست این نیست که در آنجا هر کسی منفرد و تنهاست و کسی غیر از خود را نمی بیند و با غیر خود سر و کار ندارد؛ منظور این است که همبستگی ها و تأثیر و تأثرها و تعاون و تضادها و بده و بستان های روحی و اخلاقی و معنوی که در این جهان هست و در نتیجه جامعه، یعنی ترکیب حقیقی از افراد تحقق می یابد و سرنوشتها به هم گره می خورد، در آن جهان وجود ندارد، و الا در هر یک از بهشت و جهنم، اجتماع و گرد هم زیستن هست، با این تفاوت که در اجتماع نیکوکاران انس و الفت و صفا و صمیمیت برقرار است و به تعبیر قرآن کریم: «إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ»؛ (2)



برادروار بر صندلی هایی روبروی هم می نشینند»، اما در اجتماع بدکاران تنفر و بیزاری از یکدیگر و ناسزاگویی حکمفرماست: «كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا» (3)

ص: 368

1- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 222.

2- سوره حجر: 15، آیه 47.

3- سوره اعراف: 7، آیه 38.

ارتباط دو جهان

از مطالب گذشته، تفاوتی که بین نظام این جهان و نظام آن جهان است بدست آمد، اکنون ببینیم ارتباط این دو جهان در چیست؟ شک نیست که بین دنیا و آخرت، ارتباط نیز برقرار است، ارتباطی بسیار شدید.

ارتباط دنیا و آخرت در این حد است که مانند دو بخش از یک عمر، و دو فصل از یک سال هستند؛ در یک فصل باید کاشت و در فصل دیگر باید درو کرد؛ بلکه اساساً یکی کشت است و دیگری محصول، یکی هسته است و دیگری میوه آن، بلکه بهشت و جهنم آخرت در اینجا پدید می آیند.

در حدیث از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) است که حضرت فرمودند: «انَّ الْجَنَّةَ قِيعَانٌ وَ انْ غِرَاسُهَا سُبْحَانُ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا اِلَهَ اِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ اَكْبَرُ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ اِلَّا

بالله؛ (1) بهشت فعلا صحرائی خالی است بی کشت و زراعت؛ همانا اذکار «سبحان الله» و «الحمد لله» و «لا اله الا الله» و «الله اکبر» و «لا حول و لا قوة الا بالله» درختهایی هستند که در اینجا گفته، و در آنجا کاشته می شوند.» (2)

در حدیث دیگر است که رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمودند: در شب معراج وارد بهشت شدم، فرشتگانی دیدم که بنائی می کنند، خشتی از طلا و خشتی از نقره، و گاهی هم از کار کردن دست می کشند. به ایشان گفتم: چرا گاهی کار می کنید و گاهی از کار دست می کشید؟ پاسخ دادند: تا مصالح بنائی برسد. پرسیدم: مصالحی که می خواهید چیست؟

ص: 369

1- سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، ج 4، ص 153.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 223.

گفتند: ذکر مؤمن که در دنیا می گوید: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر. هر وقت بگوید ما می سازیم و هر وقت خودداری کند ما نیز خودداری می کنیم. (1)

یعنی همچنان که با کارهای نیک این جهانتان، درختان بهشت را بوجود می آورید، با اعمال بد خویشان نیز آتش جهنم را شعله ور می سازید و ممکن است این آتش، آنچه را که حسنات شما ایجاد کرده اند نابود سازند.



در حدیث دیگر فرمود: «إِنَّ الْحَسَدَ لَيَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»؛⁽²⁾

حسد ورزیدن، ایمان آدمی را می خورد آن چنان که آتش، هیزم را می بلعد و خاکستر می کند.»⁽³⁾

معلوم می شود جهنم نیز مانند بهشت صحرائی خالی است؛ آتشها و عذابها تجسم همان گناہانی است که به دست بشر روشن و فرستاده می شود؛ مار و کژدم و آب جوشان و خوراک زقوم دوزخ، از ناپاکیها و پلیدیها خلق می شود، همان طوری که حور و قصور و نعیم جاویدان بهشت از تقوا و کارهای نیک آفریده می شود. خدا در مورد دوزخیان می فرماید: «أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٌ»؛⁽⁴⁾ آنان شکنجه ای دردآور از ناپاکی دردآور خویش دارند».

سه نوع کیفر

اشاره

دو بحث گذشته که «تفاوتهای دو جهان» و «ارتباط دو جهان» مطرح شد، مقدمه ای برای بحث حاضر بود که می خواهیم انواع مجازاتها را بررسی نماییم. در این بحث می خواهیم ثابت

ص: 370



2- شهید ثانی، منیه المرید، ص 325.

3- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 224.

4- سوره سبأ: 34، آیه 5.

کنیم که نوع مجازات در آخرت با نوع مجازات در دنیا متفاوت است، و پاسخ اشکال بی تناسبی جرم و مجازات، بستگی به فهم این تفاوت دارد.

مجازات بر سه گونه است: 1. مجازات قراردادی (تنبيه و عبرت). 2. مجازاتی که با گناه، رابطه تکوینی و طبیعی دارد. (مکافات دنیوی). 3. مجازاتی که تجسم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست. (عذاب اخروی).

1. تنبيه و عبرت

نوع اول مجازات همان کیفرها و مقررات جزائی است که در جوامع بشری به وسیله قوانین الهی یا غیر الهی وضع گردیده است. فایده این گونه مجازاتها دو چیز است؛ یکی جلوگیری از تکرار جرم به وسیله خود مجرم یا دیگران از طریق رعبی که کیفر دادن ایجاد می کند؛ و به همین جهت می توان این نوع از مجازات را «تنبيه» نامید. فایده دیگر، تشفی و تسلی خاطر ستمدیده است و این در مواردی است که از نوع جنایت و تجاوز به دیگران باشد. (1)

حس انتقامجویی و تشفی طلبی در بشر بسیار قوی است و در دوره های ابتدائی و جامعه های بدوی قوی تر بوده است. اگر جانی را از طریق قانون، مجازات نمی کردند، تباهی و فساد بسیاری در جامعه پدید می آمد. این حس، هم اکنون هم در بشر وجد دارد، نهایت اینکه در



جوامع متمدن اند کی ضعیف تر یا «پنهان تر» است. انسان ستمدیده دچار عقده روحی می گردد، اگر عقده او خالی نگردد ممکن است روزی مرتکب جنایت گردد. ولی وقتی که ستمگر را در برابر او مجازات کنند، عقده او بازمی گردد و روانش از کینه و ناراحتی پاک می شود.

قوانین جزائی برای تربیت مجرمین و برای برقراری نظم در جامعه ها ضروری و لازم است؛ هیچ چیز دیگری نمی تواند جانشین آن گردد. این که برخی می گویند بجای مجازات باید مجرم

ص: 371

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 225.

را تربیت کرد و بجای زندان باید دار التادیب ایجاد کرد، یک مغالطه است؛ تربیت و ایجاد دار التادیب، بی شبهه لازم و ضروری است و مسلماً تربیت صحیح از میزان جرائم می کاهد؛ همچنان که نابسامانی اجتماعی یکی از علل وقوع جرائم است و برقراری نظامات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی صحیح نیز به نوبه خود از جرائم می کاهد؛ ولی هیچ یک از اینها جای دیگری را نمی گیرد؛ نه تربیت و نه نظامات عادلانه جانشین کیفر و مجازات می گردد، و نه کیفر و مجازات جانشین تربیت صحیح و نظام اجتماعی سالم می شود. هر اندازه تربیت،

درست و نظام اجتماعی، عادلانه و سالم باشد باز افرادی طاغی و سرکش پیدا می شوند که تنها راه جلوگیری از آنها مجازاتها و کیفرهاست که احیاناً باید سخت و شدید باشد.

از طریق تقویت ایمان و ایجاد تربیت صحیح و اصلاح جامعه و از بین بردن علل وقوع جرم می توان از تعداد جرمها و جنایتها تا حدود زیادی کاست و باید هم از این راهها استفاده کرد، ولی نمی توان انکار کرد که مجازات هم در جای خود لازم است و هیچ یک از امور دیگر اثر آن را ندارد. (1)

به دلائلی که ذکر شد باید پذیرفت که وضع مجازاتها و کیفرهای قراردادی برای اجتماعات بشری لازم و مفید است. اما نکته جالب این است که این گونه مجازاتها در جهان آخرت معقول نیست؛ زیرا در آنجا نه جلوگیری از تکرار جرم مطرح است نه تشفی؛ نه آخرت جای عمل است تا عقوبت کردن انسان به این منظور باشد که دوباره مرتکب کردار زشت نشود، و نه خدا حس انتقامجویی و تشفی طلبی دارد که بخواهد برای خالی کردن عقده دل خود انتقام بگیرد، و نه در آنجا مسأله تشفی قلب مظلومین مطرح است، خصوصاً اگر آن مظلوم از اولیاء خدا و مظاهر رحمت و اسعه الهیه باشد؛ بدیهی است که برای غیر اولیاء نیز در جهان و انفسا اندکی خیر و رحمت و مغفرت بر یک دنیا انتقام از دشمن ترجیح دارد.

ص: 372

به علاوه، همه عذابها که مربوط به حقوق مردم نیست تا گفته شود عدل الهی ایجاب می کند که رضای دل مظلومین از راه انتقام از ظالم تحصیل شود. قسمت مهمی از عذابها مربوط است به شرک، ریا، ترک عبادت خدا و امثال اینها که «حقّ الله» است نه «حقّ الناس»؛ و در این گونه موارد هیچ یک از دو اثر و خاصیتی که برای مجازاتهای دنیوی هست وجود ندارد.

2. مکافات دنیوی

دومین نوع از انواع مجازات، کیفرهایی است که رابطه علیّ و معلولی با جرم دارند، یعنی معلول جرم و نتیجه طبیعی آن است. این کیفرها را «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» می نامند. بسیاری از گناهان، اثرات وضعی ناگواری در همین جهان برای ارتکاب کننده بوجود می آورد. مثلاً شراب خواری علاوه بر اینکه زیانهای اجتماعی ببار می آورد صدمه هایی بر روان و جسم شراب خوار وارد می سازد. شراب خواری موجب اختلال اعصاب و تصلّب شراین و ناراحتیهای کبدی می گردد.⁽¹⁾

اینها اثر ذاتی گناه است و کیفر قانونی نیست تا گفته شود که باید تناسب جرم و مجازات در آن رعایت گردد. اگر کسی سمّی کشنده را بنوشد و به اندرز نصیحتگو اعتناء نکند خواهد مرد. مردن، نتیجه طبیعی و اثر وضعی نوشیدن سمّ است. چنین آدم خیره سری قطعاً می میرد، ولی غلط است که کسی بگوید این بیچاره فقط پنج دقیقه مرتکب جرم شده چرا به کیفر مرگ مبتلا شد و هستی خود را از دست داد؟ اگر به کسی بگویند خود را از قلّه کوه پرت نکن و گرنه نابود می گردی، حق ندارد اعتراض کند و بگوید چه تناسبی هست میان خیره سری من و این جزای شاقّ. اینجا حساب علّت و معلول است. سقوط از کوه یا



نوشیدن زهر، علت است و نابودی معلول آن است. اثر آن علتها این است و جز این نتواند بود.

ص: 373

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 227.

مسأله تناسب جرم و کیفر، مربوط به کیفرهای قراردادی است که رابطه آنها با جرم، رابطه قراردادی است نه واقعی و ذاتی. اما مکافات های طبیعی، نتیجه و لازمه عمل هستند و هر چیزی در نظام علت و معلول جهان، موقعیت خاصی دارد و هرگز ممکن نیست که علت واقعی، معلول واقعی را به دنبال خود نیاورد.

در بحث تفاوت های دنیا و آخرت بیان شد که دنیا موسم کشت است و آخرت فصل درو می باشد. ولی گاهی برخی از اعمال در همین دنیا، نتایج خود را نشان می دهد و به اصطلاح کشته ها درو می گردد. البته این دریافت ثمره عمل و درو کردن کشته، نوعی از جزای الهی است ولی جزای کامل نیست، محاسبه دقیق و مجازات کامل در آخرت انجام می گیرد. دنیا خانه عمل است و احياناً جزا هم در آن دیده می شود ولی آخرت صد در صد خانه جزا و حساب است، در آنجا مجالی برای عمل نیست.

کارهایی که مربوط به مخلوق خداست، خواه نیکی و خدمت به خلق باشد یا بدی و صدمه به مردم، غالباً در همین دنیا پاداش و کیفری دارد بی آنکه چیزی از جزای اخروی آنها کاسته



گردد. بدی کردن با والدین، در همین جهان کیفر دارد مخصوصاً اگر آن بدی کشتن والدین باشد. حتی اگر پدر و مادر انسان فاسق و یا کافر هم باشند باز هم بدی نسبت به آنها بی عکس العمل نمی ماند. (1)

منتصر عباسی پدرش متوکل را کشت و پس از مدت کوتاهی خودش نیز کشته شد؛ در حالی که متوکل مرد بسیار خبیث و ناپاکی بود؛ متوکل در محافل انس و سرگرمی خود امیرالمؤمنین امام علی (علیه السلام) را به مسخره می گرفت، دلکک های خود را به قیافه آن حضرت می ساختند و تقلید در می آوردند و مسخرگی می کردند و در اشعار خود به آن امام

اهانت می کردند. از بزرگی پرسید که مجازاتش چیست؟ وی پاسخ داد قتلش واجب است ولی بدان که هر کس پدرش را

ص: 374

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 228.

بکشد عمرش کوتاه خواهد شد. منتصر گفت من باکی ندارم که در اطاعت خدا عمر من کوتاه گردد. پدرش را کشت و پس از وی هفت ماه بیشتر زنده نماند. (1)

مولوی در مورد عمل و عکس العمل می گوید:



این

جهان کوه است و فعل ما ندا

سوی

ما آید نداها را صدا

البته نباید چنین بیندیشیم که هر گاه صدمه و مصیبتی بر یک فرد یا یک گروه وارد شد حتماً مکافات اعمال آنهاست، زیرا مصائب این جهان فلسفه های دیگری هم دارد؛ آنچه که ما معتقد هستیم این است که در این جهان فی الجمله مکافات عمل هم وجود دارد. (2)

3. عذاب اخروی

مجازات های جهان دیگر، رابطه تکوینی قوی تری با گناهان دارند. رابطه عمل و جزا در آخرت نه مانند نوع اول، قراردادی است و نه مانند نوع دوم از نوع رابطه علیّ و معلولی است، بلکه از آن هم یک درجه بالاتر است. در اینجا رابطه «عینیت» و «اتحاد» حکم فرماست؛ یعنی آنچه که در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران داده می شود تجسم خود عمل آنهاست.

قرآن کریم می فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (3)

روزی که هر کس آنچه از کار نیک یا زشت انجام داده است حاضر



می بیند، آرزو می کند که کاش بین او و بین کار زشتش مسافت درازی فاصله می بود.» در جای دیگر قرآن کریم می فرماید: «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»⁽⁴⁾

آنچه را که انجام

ص: 375

1- . مجلسی، بحار الأنوار، ج 43، ص 43.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 229.

3- . سوره آل عمران: 3، آیه 30.

4- . سوره کهف: 18، آیه 49.

داده اند حاضر می یابند و پروردگار تو به احدی ستم نمی کند.» قرآن کریم در آیه ای دیگر می فرماید: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»⁽¹⁾ در این روز مردم گروه گروه بیرون می آیند تا در نمایشگاه اعمال، اعمال آنها به آنها ارائه داده شود. پس هر کس هموزن یک ذره، کار نیک کند آن را می بیند و هر کس هموزن یک ذره، کار زشت کند می بیند.»⁽²⁾

درباره مال یتیم خوردن تعبیر قرآن کریم این است: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا»⁽³⁾



آنان که اموال یتیمان را به ستم می خورند، جز این نیست که در شکم خویش آتش فرو می برند و بزودی در آتشی افروخته می افتند». یعنی مال یتیم خوردن عیناً آتش خوردن است اما چون در این دنیا هستند نمی فهمند، به محض اینکه حجاب بدن کنار رفت و از این جهان بیرون شدند آتش می گیرند و می سوزند.

قرآن کریم باورداران را چنین اندرز می دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ» (4)

ای ایمان داران، پروای خدا را داشته باشید، و هر کسی باید بنگرد که چه چیزی برای فردای خود پیش فرستاده است، و از خدا پروا کنید.»

لحن قاطع و صریح عجیبی است، به صورت امر می فرماید: هر کس باید بنگرد که برای فردای خود چه پیش فرستاده است. سخن از پیش فرستادن است؛ یعنی شما عیناً همان چیزهایی را که اکنون می فرستید خواهید داشت، لذا درست بنگرید که چه می فرستید. (5)

ص: 376

1- .سوره زلزال: 99، آیات 6-8.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 230.

3- .سوره نساء: 4، آیه 10.

4- .سوره حشر: 59، آیه 18.

5- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 231.

در این آیه کریمه، دو مرتبه کلمه «اتَّقُوا اللَّهَ» آمده است و بین آنها فقط یک جمله کوتاه وجود دارد: «وَلَتَنْظُرُنَّ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ». شاید در قرآن کریم، مشابهی نداشته باشد که با این فاصله کوتاه دو بار امر به تقوا شده باشد.

یعنی آنچه به آدمی در آن جهان می رسد، اعمّ از نعیم بهشتی و عذاب دوزخی، همه، چیزهایی است که آدمی خودش آماده و حاضر ساخته است، الا اینکه در این دنیا آنها را نمی شناسد و در آخرت آنها را خواهد شناخت؛ و این مضمون آیات بسیاری از قرآن کریم است که می فرماید روز قیامت خدا به شما خبر می دهد که شما چه می کردید؛ یعنی شما اکنون خبر ندارید که چه کار می کنید، روز رستاخیز از کار خویش با خبر می شوید و کردار خود را خواهید شناخت. (1)

مجازات آخرت، تجسّم یافتن عمل است. نعیم و عذاب آنجا همین اعمال نیک و بد است که وقتی پرده کنار رود تجسّم و تمثّل پیدا می کند؛ تلاوت قرآن صورتی زیبا می شود و در کنار انسان قرار می گیرد؛ غیبت و رنجاندن مردم به صورت خورش سگان جهنّم در می آید.

به عبارت دیگر اعمال ما صورتی ملکی دارد که فانی و موقت است و آن همان است که در این جهان به صورت سخن یا عملی دیگر ظاهر می شود؛ و صورتی و وجهه ای ملکوتی دارد که پس از صدور از ما هرگز فانی نمی شود و از توابع و لوازم و فرزندان جدا نشدنی



ماست. اعمال ما از وجهه ملکوتی و چهره غیبی باقی است و روزی ما به آن اعمال خواهیم رسید و آنها را با

همان وجهه و چهره مشاهده خواهیم کرد؛ اگر زیبا و لذت بخش است نعیم ما خواهد بود و اگر زشت و کریه است آتش و جحیم ما خواهد بود.

در حدیث است که زنی برای مسأله ای به حضور رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مشرف شد، وی کوتاه قد بود، پس از رفتنش عایشه کوتاه قدی وی را با دست خویش تقلید کرد؛ رسول

ص: 377

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 232.

اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به وی فرمودند: خلال کن. عایشه گفت: مگر چیزی خوردم یا رسول الله؟! حضرت فرمود: خلال کن. عایشه خلال کرد و پاره گوشتی از دهانش افتاد. در حقیقت حضرت با تصرف ملکوتی، واقعیت ملکوتی و اخروی غیبیت را در همین جهان به عایشه ارائه دادند. (1)

قرآن کریم درباره غیبیت می فرماید: «وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا، أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ؟» (2)

مسلمانان از یکدیگر غیبت نکنند، آیا کسی دوست می دارد که گوشت برادر خویش را در وقتی که مرده است بخورد؟ نه، از این کار تنفر دارید.»

پاسخ اشکال «تناسب کیفر و گناه» به این صورت خلاصه می شود که رعایت تناسب، بحثی است که در مورد کیفرهای اجتماعی و قراردادی قابل طرح است. البته در این گونه کیفرها، قانون گذار باید متناسب بودن کیفر را با جرم در نظر بگیرد؛ اما در کیفرهایی که رابطه تکوینی با عمل دارد یعنی معلول واقعی و اثر حقیقی کردار است یا کیفری که با گناه، رابطه عینیت و وحدت دارد، یعنی در حقیقت خود عمل است، دیگر مجالی از برای بحث تناسب داشتن و نداشتن نیست. (3)

برتراند راسل که می گوید چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرمهای بسیار کوچک، مجازاتهای بسیار بزرگ بکند این معنی را درک نمی کرده که رابطه آخرت با دنیا از قبیل روابط قراردادی و اجتماعی نیست. امثال راسل از معارف و حقایق اسلامی دور و بی خبرند، با الفبای معارف الهی هم آشنایی ندارند. آشنایی امثال راسل فقط با دنیای مسیحی است، از حکمت و فلسفه و عرفان اسلامی و از معارف بلند اسلامی کمترین آگاهی ندارند. راسل در نظر

ص: 378

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 233.

2- . سوره حجرات: 49، آیه 12.



3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 238.

کسی که اندک آشنایی با معارف اسلامی دارد، در فلسفه به مفهوم اسلامی و شرقی آن، یک کودک دبستانی هم بشمار نمی رود.

ص: 379

ص: 380

فصل ششم: دین

اشاره

ص: 381

ص: 382

علمای دین شناسی و نویسندگان تواریخ مذاهب معمولاً تحت عنوان «ادیان» بحث می کنند، مثلاً می گویند دین ابراهیم، دین یهود، دین مسیح و دین اسلام، هر یک از پیامبران صاحب شریعت را آورنده یک دین می دانند، اصطلاح شایع میان مردم نیز همین است.

ولی قرآن اصطلاح و طرز بیان ویژه ای دارد که از بینش خاص قرآنی سرچشمه می گیرد. از نظر قرآن دین خدا از آدم تا خاتم یکی است. همه پیامبران اعم از پیامبران صاحب شریعت و پیامبران غیر صاحب شریعت به یک مکتب دعوت می کرده اند.

اصول مکتب انبیاء که «دین» نامیده می شود یکی بوده است. تفاوت شرایع آسمانی یکی در یک سلسله مسائل فرعی و شاخه ای بوده که بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیط و ویژگی های مردمی که دعوت می شده اند متفاوت می شده است و همه شکل های متفاوت و اندام های مختلف یک حقیقت و به سوی یک هدف و مقصود بوده است، و دیگر در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، در سطح بالاتری تعلیمات خویش را که همه در یک زمینه بوده القاء کرده اند. مثلاً میان تعلیمات و معارف اسلام در مورد مبدأ و معاد و جهان، و معارف پیامبران پیشین از نظر سطح مسائل، تفاوت از زمین تا آسمان است. (1)

قرآن هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است. از نظر قرآن آنچه وجود داشته است

علمای دین شناسی و نویسندگان تواریخ مذاهب معمولاً تحت عنوان «ادیان» بحث می کنند، مثلاً می گویند دین ابراهیم، دین یهود، دین مسیح و دین اسلام، هر یک از پیامبران صاحب شریعت را آورنده یک دین می دانند، اصطلاح شایع میان مردم نیز همین است.

ولی قرآن اصطلاح و طرز بیان ویژه ای دارد که از بینش خاص قرآنی سرچشمه می گیرد. از نظر قرآن دین خدا از آدم تا خاتم یکی است. همه پیامبران اعم از پیامبران صاحب شریعت و پیامبران غیر صاحب شریعت به یک مکتب دعوت می کرده اند.



اصول مکتب انبیاء که «دین» نامیده می شود یکی بوده است. تفاوت شرایع آسمانی یکی در یک سلسله مسائل فرعی و شاخه ای بوده که بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیط و ویژگی های مردمی که دعوت می شده اند متفاوت می شده است و همه شکل های متفاوت و اندام های مختلف یک حقیقت و به سوی یک هدف و مقصود بوده است، و دیگر در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، در سطح بالاتری تعلیمات خویش را که همه در یک زمینه بوده القاء کرده اند. مثلاً میان تعلیمات و معارف اسلام در مورد مبدأ و معاد و جهان، و معارف پیامبران پیشین از نظر سطح مسائل، تفاوت از زمین تا آسمان است. (2)

قرآن هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است. از نظر قرآن آنچه وجود داشته است

دین بوده نه ادیان. یک تفاوت پیامبران با نوابغ و فلاسفه بزرگ این است که فلاسفه هر کدام مکتب مخصوص

ص: 383

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 182.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 182.



به خود داشته اند، از این رو همیشه در جهان «فلسفه ها» وجود داشته نه «فلسفه»، ولی پیامبران الهی همیشه مؤید و مصدق یکدیگر بوده اند و یکدیگر را نفی نکرده اند. هر کدام از پیامبران اگر در محیط و زمان پیامبر دیگر می بود مانند او قانون و دستور العمل می آورد.

قرآن تصریح می کند که پیامبران یک رشته واحدی را تشکیل می دهند و پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین بوده اند و پسینان مؤید و مصدق پیشینان بوده اند، و هم تصریح می کند که از همه پیامبران بر این مطلب که مبشر و مؤید یکدیگر باشند پیمان اکید و شدید گرفته شده است، می فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حَكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي، قَالُوا أَقْرَرْنَا، قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» (1) یاد کن هنگامی را که خداوند از همه پیامبران پیمان گرفت که آنگاه که به شما کتاب و حکمت دادم و سپس فرستاده ای آمد که آنچه را با شماست تصدیق می کند، به او ایمان آورید و او را یاری نمایید. خداوند گفت: آیا اقرار و اعتراف کردید و این بار را به دوش گرفتید؟ همه گفتند: اقرار کردیم. خداوند گفت: پس همه گواه باشید، من نیز از گواهانم.»

قرآن کریم که دین خدا را از آدم تا خاتم یک جریان پیوسته معرفی می کند نه چند تا، یک نام روی آن می گذارد و آن «اسلام» است. البته مقصود این نیست که در همه دوره ها دین خدا با این نام خوانده می شده است و با این نام در میان مردم معروف بوده است، بلکه مقصود این است که حقیقت دین دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ اسلام است، و این است



که می فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛⁽²⁾

دین در نزد خدا اسلام است.» یا می فرماید: «ما کان

ص: 384

1- .سوره آل عمران: 3، آیه 81.

2- .سوره آل عمران: 3، آیه 19.

إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا؛⁽¹⁾ ابراهیم نه یهودی و نه نصرانی بلکه حق جو و مسلم بود.»⁽²⁾

در تعریف دین چنین بیان شده است که دین؛ یعنی تحقق یافتن همه ارزشهای اخلاقی و اجتماعی اسلام از عدل، عفاف، تقوا، شجاعت، ایثار، محبت، عبادت، اخلاص، تزکیه نفس و غیره، سوّم نفی هرگونه شرک در عبادت یا طاعت. در سوره اعراف آیه 128 نیز چنین آمده است: «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ؛ موسی به مردم خود گفت: از خداوند استعانت بجوید و شکبیا باشید، همانا زمین ملک خداست، به هر کس از بندگان خود بخواهد وراثت آن را واگذار می کند و (اما) عاقبت و پایان از آن متقیان است.»⁽³⁾

تعریف دیگری از دین را می توان چنین عنوان کرد؛ دین یعنی دستورهای الهی که الآن هست. چون دستورها مطابق با احتیاجات است و رعایت احتیاجات به نحو فطری شده است،

اینجا هم درست است که گفته شود: توجه به مجموعه دستورها و مقررات که همه آنها یک سلسله دستورهای فطری است که خداوند مردم را بر اساس این فطرتها آفریده است. دین در اینجا دستورهای فطری است و همچنین می توان گفت دین، گرایش فطری است، ولی اگر

دین را به همان معنای «گرایش» بگیریم بهتر است. [\(4\)](#) در جای دیگر دین چنین بیان شده؛ دین یعنی اطاعت کردن حق، اگر بگوییم «دَانَ الْإِنْسَانُ لِلَّهِ» یعنی انسان خدا را اطاعت کرد، در چه؟ (یک چیزی باید موضوع اطاعت باشد)، و آن هم دستورهای خدا است. [\(5\)](#)

ص: 385

1- .سوره آل عمران: 3، آیه 67.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 183.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، جامعه و تاریخ، ج 2، ص 457.

4- .مجموعه آثار شهید مطهری، فلسفه تاریخ 1-4، ج 15، ص 964.

5- .مجموعه آثار شهید مطهری، فلسفه تاریخ 1-4، ج 15، ص 966.

«دین» یعنی مجموع چهار امر: فرمانرواییهای خدا، اطاعت های بنده، قانون ها و شریعت ها، و مجازات ها؛ یعنی مجموع یک نظام. یک نظامی که مشتمل بر فرمانروایی خداست و مشتمل بر اطاعت و خضوع و عبودیت بنده است و مشتمل بر یک سلسله قوانین و مقررات است و مشتمل بر یک سلسله مجازات ها، این مجموع یعنی دین. حالا ببینیم آیا واقعاً چنین

چیزی هست که گاهی اگر (در قرآن) دین گفته شده، همه اینها گفته شده است؟ آیا دین به معنی فرمانروایی خدا و اطاعت بنده و مجموع مقرراتی که از ناحیه خدا برای بندگان وضع شده و مجموع مجازات هایی که برای اطاعت و عصیان ها قرار داده شده، در قرآن به کار برده شده یا نه؟ (1) در نهایت، از نظر ما دین یعنی صراط مستقیم، یعنی راه راست بشری. بی تفاوت در مسئله دین بودن، یعنی در راه راست بشریت بی تفاوت بودن. (2)

دین سرمایه زندگی

زمانی چنین تصور می شد که اگر تمدن پیشرفت کرد دیگر جایی برای دین نیست. امروز دیگر معلوم شده که پیشرفت علم و تمدن نیازی را که بشر به دین برای یک زندگی خوب دارد

رفع نمی کند. بشر هم از لحاظ شخصی احتیاج به دین دارد و هم از لحاظ اجتماعی نیازمند دین است. همین قدر که ابدیت به فکر بشر می آید، به جهان دیگر پیوند پیدا می کند.

این قدرت فکری و تصویری در او احساسات و تمایلات ابدیت خواهی به وجود می آورد. پیدایش این گونه تصوّرات وسیع و گسترده و پیدایش این گونه تمایلات و خواسته های عظیم و پهناور در انسان با ساختمان بدنی و جسمانی محدود و فانی شونده انسان به هیچ وجه جور نمی آید؛ یعنی وقتی که از یک طرف آن تصوّرات و تمایلات عظیم را در خود احساس می کند و از



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، فلسفه تاریخ 1 - 4، ج 15، ص 966.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 251.

طرف دیگر به ساختمان محدود و فانی شونده و زودگذر مادی خود می نگرد، می بیند اشتهای لقمه ای در او پیدا شده که به اصطلاح برای دهانش خیلی بزرگ است. تصور محرومیت از ابدیت او را خرد می کند، غبطه می برد به حال حیوانات که حدود فکرشان با حدود استعداد جسمانی شان منطبق است، درباره بقاء و ابدیت فکر نمی کنند تا آرزویش در دلشان پیدا شود و از تصور رسیدن به آن آرزو و از تصور فنا و نیستی رنج ببرند.⁽¹⁾

بسیاری از تلاشهای بشر برای جاوید ماندن نام و عنوان و یادگارهایش بعد از خودش، مولود همین احساس و آرزو است ولی البته به صورت غیر منطقی؛ خیال می کند اگر کاری کند که نامش، مجسمه اش، یادگارهایش، آثارش، سرگذشت هایش بعد از او جاوید بماند خودش جاوید مانده است و خود را از چنگال فنا و نیستی نجات داده است. بسیاری از جنایتها را بشر برای رسیدن به این نوع جاودانه شدن انجام می دهد، اما کیست که در همان وقت نداند که این تلاشها بیهوده است، من که نیست و نابود باشم، شهرت و نام من چه لذتی می تواند برای من داشته باشد؟! لذت از شهرت و افتخار و نام و عنوان، فرع بر بقاء و حیات خود من است. تنها

چیزی که این احساس و این احتیاج را به صورت کامل و مطمئن تأمین می کند احساسات و عقاید مذهبی و پرستش است.



از تولستوی حکیم معروف روسی می پرسند: ایمان چیست؟ آن را برای ما تعریف کن. می گوید: «ایمان همان چیزی است که انسان با آن زندگی می کند؛ سرمایه زندگی است». واقعاً عجب جمله ساده و پرمغزی است. (2)

ایمان همان چیزی است که بشر با آن زندگی می کند. شما این جمله را مقایسه کنید با طرز تفکر بعضی بی خبران که خیال می کنند دین برای بشر «سربار» است، بی دینی نوعی آزادی و

ص: 387

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، خورشید دین هرگز غروب نمی کند، ج 3، ص 398.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، خورشید دین هرگز غروب نمی کند، ج 3، ص 398.

سبکباری است! اینها خیال می کنند پایبند نبودن به هر چیزی نامش آزادی است، بنابراین پایبند نبودن به عقل و انسانیت و اخلاق و شرافت چون بالاخره هر چه هست پایبند نبودن است سبکباری و آزادی است. اما این حکیم عالیقدر روسی چقدر خوب ارزش «سرمایه»های معنوی را درک کرده است؛ او نمی گوید ایمان «سربار» است، می گوید «سرمایه است».

دین، پشتوانه اخلاق و قانون



رکن اساسی در اجتماعات بشری اخلاق و قانون است. اجتماع، قانون و اخلاق می خواهد و پشتوانه قانون و اخلاق هم فقط و فقط دین است. اینکه می گویند اخلاق بدون پایه دینی هم استحکامی خواهد داشت، هرگز قابل باور نیست. قانون هم همین طور است. آزادی چگونه؟ آزادی هم همین طور است. تمام مقدّساتی که اجتماع بشر دارد: عدالت، مساوات، آزادی،

انسانیت و همدردی، هر چه که به فکر شما برسد، تا پای دین در میان نباشد حقیقت پیدا نمی کند. (1)

آلکسیس کارل (2)

می گوید: «مغزها خیلی پیش رفته اما افسوس که دلها هنوز ضعیف است. دل را فقط ایمان قوی می کند.»

تمام مفساد بشریت از این است که مغزها نیرومند شده و دلها ضعیف و ناتوان باقی مانده اند. آیا تمدن کاری می کند؟ تمدن برای انسان ابزار می سازد، ابزارهای خوب، انصافاً ابزارهای خوب اختراع می کند، اما آدمها را چگونه؟ چه چیز می تواند آدمها را عوض کند؟ چه چیز می تواند به

ص: 388

2- زیست شناس فرانسوی، متوفای 1944 م.

آدمها هدفهای مقدس و عالی بدهد؟ چه چیز است که می تواند ارزشهای بشری را عوض کند. انسانیت مساوی است با دین و ایمان، و اگر دین و ایمان نباشد، انسانیتی نیست. (1)

اصول و فروع دین

قرآن کریم ایمان را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن شناخت «تعبّد» را کافی نمی داند. بنابراین در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد. مثلاً اینکه خداوند وجود دارد و یکی است و همچنین اینکه حضرت رسول (صلی الله علیه و آله وسلم) پیامبر خداست. این جهت باعث شد که علم اصول دین از همان قرن اول پایه گذاری شود.

پیوستن اقوام و ملل مختلف به اسلام با یک سلسله افکار و اندیشه ها، و همزیستی مسلمین با ارباب دیانات دیگر از قبیل یهودیان و مسیحیان و مجوسیان و صابئین، و مجادلات مذهبی که میان مسلمین و آن فرقه ها رخ می داد، و خصوصاً پیدایش گروهی به نام «زناده» در جهان اسلام که به طور کلی ضدّ دین بودند با توجه به آزادی ای که خلفای عباسی داده بودند، و پیدایش فلسفه در عالم اسلامی که به نوبه خود شکوک و شبهاتی بر می انگیخت، موجب شد که بیش از پیش ضرورت تحقیق در مبانی ایمانی اسلامی و دفاع از آنها در میان مسلمین احساس شود و موجب ظهور متکلمان برجسته ای در قرن های دوم و سوم و چهارم گردید. (2) که بعدها علم اصول دین به نام «علم کلام» نامیده شده. (3)

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، خورشید دین هرگز غروب نمی کند، ج 3، ص 401.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، کلام- کلیات علوم اسلامی، ج 2، ج 3، ص 59.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، کلام- کلیات علوم اسلامی، ج 2، ج 3، ص 63.

اینکه اصول دین باید تحقیقی باشد نه تقلیدی و یا تحمیلی، تزی است که اسلام طرفدار آن است؛ بر خلاف مسیحیت که اصول دین را برای عقل، «منطقه ممنوعه» اعلام کرده است. (1)

اسلام عقل را محترم و او را پیامبر باطنی خدا می شمارد، اصول دین جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست. (2)

در تعریف اصول دین چنین بیان شده است، اصول دین یعنی چیزهایی که ما باید به آنها ایمان بیاوریم. نگفتند به نماز ایمان بیاورید ولی گفتند به خدا ایمان بیاورید و به پیغمبر و به قیامت؛ معاد یک موضوع ایمانی است، یعنی همین طور که خدا در فطرت و روح انسان یک پایه ای دارد و انبیاء و نبوت هم همین جور، معاد هم در روح انسان یک پایه ای دارد، یعنی

همین تمایل به بقا در انسان یک چیزی است. (3) گفته می شود که اصول دین پنج است: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد. (4) در حقیقت اصول دین سه تاست و در مذهب شیعه، پنج تاست. (5) فروع دین ده تا یا هشت تاست. (6)



ص: 390

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، علل گرایش به مادیگری، ج 1، ص 487.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 244.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 307.
- 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 287.
- 5- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 4، ص 305.
- 6- . مجموعه آثار شهید مطهری، حماسه حسینی، ج 17، ص 220.

فروع دین

در فروع دین، عقل یکی از منابع اجتهاد است. (1) شیعه معتقد است که فروع دین ده تاست؛ نماز، روزه، خمس، حج، جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، تولی و تبری. (2)

و نهم و دهم را تولی و تبری می شمارد و معنی آن این است که هر کس باید به ولایت علی بن ابی طالب (علیه السلام) معتقد باشد ولی همین مقدار کافی نیست بلکه در همان حال بایستی یک حالت منفی نیز داشته باشد، یعنی آنچه را که ضد حضرت علی (علیه السلام) و راه اوست نفی و انکار کند. (3)

فرق اصول دین و فروع دین

فرق اصول دین و فروع دین این است که فروع، آن چیزهایی است که انسان باید عمل کند؛ اما در اصول، علم یا یقین لازم است. ولی آیا در اصول، علم یا یقین کافی است؟ این طور نیست. البته اعتقاد و علم لازم است. تا عقل چیزی را نفهمد نمی تواند قبول کند. ولی غیر از اعتقاد، در مقابل اصول دین، تسلیم لازم است، یعنی تمرد نداشتن. اسلام یعنی بی تمردی. اینکه کسی بگوید اگر حقیقت این است مرا بکش، این ایمان نیست زیرا ایمان آن است که انسان در مقابل چیزی که راست است تسلیم و رام باشد. (4)

ص: 391

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 244.
 - 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 219.
 - 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 26، ص 133.
 - 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج 26، ص 232.

انسان و حیوان

انسان، خود نوعی حیوان است، از این رو با دیگر جانداران مشترکات بسیار دارد، اما یک سلسله تفاوتها با هم جنسان خود دارد که او را از جانداران دیگر متمایز ساخته و به او مزیت و تعالی بخشیده و او را بی رقیب ساخته است. تفاوت عمده و اساسی انسان با دیگر جانداران که ملاک «انسانیت» اوست و منشأ چیزی به نام تمدن و فرهنگ انسانی گردیده است، در دو ناحیه است: بینشها و گرایشها.

جانداران عموماً از این مزیت بهره مند هستند که خود را و جهان خارج را درک می کنند و به آنها آگاهند و در پرتو آن آگاهی ها و شناخت ها برای رسیدن به خواسته ها و مطلوب های خود تلاش می نمایند.

انسان نیز مانند جانداران دیگر یک سلسله خواسته ها و مطلوب ها دارد و در پرتو آگاهی ها و شناخت های خویش برای رسیدن به آن خواسته ها و مطلوب ها در تلاش است، تفاوتش با سایر

جانداران در شعاع و وسعت و گستردگی آگاهی ها و شناخت ها و از نظر تعالی سطح خواسته ها و مطلوبهاست. این است آنچه به انسان مزیت و تعالی بخشیده و او را از سایر جانداران جدا ساخته است.⁽¹⁾

شعاع آگاهی و سطح خواسته حیوان

آگاهی حیوان از جهان تنها به وسیله حواس ظاهره است، از این رو سطحی و ظاهری است، به درون و روابط درونی اشیاء نفوذ نمی کند، ثانیاً فردی و جزئی است، از کلیت و عمومیت برخوردار نیست، ثالثاً منطقه ای است، محدود به محیط زیست حیوان است و به خارج محیط

ص: 392

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 21.

زیست او راه پیدا نمی کند، رابعاً حالی است، یعنی بسته به زمان حال است، از گذشته و آینده بریده است. حیوان نه از تاریخ خود یا جهان آگاه است و نه درباره آینده می اندیشد و نه تلاشش به آینده تعلق دارد.

حیوان از نظر آگاهی هرگز از چهار چوب ظواهر، فردیت و جزئیت، محیط زیست و زمان حال خارج نمی گردد، در این چهار زندان برای همیشه محبوس است و اگر احیاناً خارج شود نه آگاهانه و از روی شعور و انتخاب است بلکه تحت تسخیر اجباری طبیعت و به صورت غریزه و ناآگاهانه و غیر شاعرانه است.

سطح خواسته ها و مطلوبهای حیوان، مانند شعاع شناخت و آگاهی اش از جهان، در محدوده ای خاص است. اولاً مادی است، از حدود خوردن و آشامیدن و خوابیدن و بازی کردن و خانه و لانه گرفتن و استفاده از جنس مخالف بالاتر نمی رود. برای حیوان، خواسته و مطلوب

معنوی، ارزش اخلاقی و غیره مطرح نیست. ثانیاً شخصی و فردی است، مربوط است به خودش و حدّ اکثر به جفت و فرزندش. ثالثاً منطقه ای است، مربوط است به محیط زیست خودش. رابعاً حالی است و به زمان حال تعلق دارد. یعنی همان محدودیت هایی که بعد ادراکی وجود حیوان دارد، بعد خواهش ها و گرایش های وجودش دارد. حیوان از این نظر نیز در محدوده خاصی زندانی است.

شعاع آگاهی و سطح خواسته انسان



قلمرو انسان، چه در ناحیه آگاهی ها و بینش ها و شناخت ها و چه در ناحیه خواسته ها و مطلوب ها، بسی وسیع تر و گسترده تر و متعالی تر است.

آگاهی انسان و شناخت او، از ظواهر اشیاء و پدیده ها عبور می کند و تا درون ذات و ماهیت آنها و روابط و وابستگی های آنها و ضرورت های حاکم بر آنها نفوذ می نماید. آگاهی انسان نه در

ص: 393

محدوده منطقه و مکان، زندانی می ماند و نه زنجیره زمان آن را در قید و بند نگه می دارد، هم مکان را در می نوردد و هم زمان را. از این رو، هم به ماورای محیط زیست خویش آگاهی پیدا می کند تا آنجا که دست به شناخت کرات دیگر می یازد، و هم بر گذشته و آینده خویش وقوف می یابد، تاریخ گذشته خویش و جهان یعنی تاریخ زمین، آسمان، کوه ها، دریاها، گیاهان و جانداران دیگر را کشف می کند و درباره آینده تا افق های دور دست می اندیشد. بالاتر اینکه انسان اندیشه خویش را درباره بی نهایت ها و جاودانگی ها به جولان می آورد و به برخی بی نهایت ها و جاودانگی ها شناخت پیدا می کند. آدمی از شناخت فردیت و جزئیت پافراتر می نهد، قوانین کلی و حقایق عمومی و فراگیرنده جهان را کشف می کند و به این وسیله تسلط خویش را بر طبیعت مستقر می سازد.

انسان آن چنان آرمان پرست است که احیانا ارزش عقیده و آرمانش فوق همه ارزشهای دیگر قرار می گیرد، آسایش و خدمت به انسانها از آسایش خودش با اهمیت تر می گردد،

خاری که در پای دیگران فرو برود مثل این است که در پا بلکه چشم خودش فرو رفته باشد، با دیگران همدرد می شود، از شادی دیگران شاد و از اندوه آنان اندوهگین می گردد، به عقیده و آرمان مقدس خود آن چنان دلبستگی پیدا می کند که منافع خود، بلکه حیات و هستی خود را به سهولت فدای آن می نماید. جنبه انسانی تمدن بشری که روح تمدن به شمار می رود، مولود این گونه احساسها و خواسته های بشری است. (1)

بینش وسیع و گسترده انسان درباره جهان، محصول کوشش جمعی بشر است که در طی قرون و اعصار روی هم انباشته شده و تکامل یافته است. این بینش که تحت ضوابط و قواعد و منطق خاص در آمده نام «علم» یافته است. علم به معنی اعمّ - یعنی مجموع تفکرات بشری

ص: 394

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 23.

درباره جهان که شامل فلسفه هم می شود - محصول کوشش جمعی بشر است که نظم خاص منطقی یافته است.

گرایش های معنوی و والای بشر، زاده ایمان و اعتقاد و دلبستگی های او به برخی حقایق در این جهان است که آن حقایق، هم ماورای فردی است، عام و شامل است، و هم ماورای مادی است، یعنی از نوع نفع و سود نیست. این گونه ایمان ها و دلبستگی ها به نوبه خود مولود برخی جهان بینی ها و جهان شناسی هاست که یا از طرف پیامبران الهی به بشر عرضه



شده است و یا برخی فلاسفه خواسته اند نوعی تفکر عرضه نمایند که ایمان را و آرمان خیز بوده باشد. به هر حال، گرایش های والا و معنوی و فوق حیوانی انسان آنگاه که پایه و زیر بنای اعتقادی و فکری

پیدا کند نام «ایمان» به خود می گیرد. پس نتیجه می گیریم که تفاوت عمده و اساسی انسان با جانداران دیگر که ملاک «انسانیت» اوست و انسانیت وابسته به آن است، علم و ایمان است. (1)

فطرت

موضوعات مهم فلسفه این سه موضوع است: خدا، جهان، انسان. این بحث، بحثی است مربوط به «انسان» و می توان گفت از یک نظر و از یک شاخه مربوط است به انسان و خدا؛ یک سر مسأله انسان است و سر دیگر آن، خدا. در منابع اسلامی، یعنی در قرآن و سنت، روی اصل فطرت تکیه فراوان شده است. اینکه قرآن برای انسان قائل به فطرت است یک نوع بینش خاص درباره انسان است.

کلمه «فطرت» چه کلمه ای است و آیا قبل از قرآن کسی این کلمه را در مورد انسان استعمال کرده است، یا از جمله کلماتی است که برای اولین بار قرآن آن را در مورد انسان به

ص: 395



کار برده است؟ ظاهراً این کلمه قبل از قرآن سابقه ای ندارد و برای اولین بار قرآن این لغت را در مورد انسان به کار برده است. ما ابتدا باید ببینیم که خود لغت «فطرت» چه لغتی است و دقیقاً ریشه این لغت را به دست آوریم. (1)

فطرت و تربیت

البته این مسأله شاخه های زیادی در جاهای مختلف پیدا می کند؛ از جمله در بحث تعلیم و تربیت که بحث بسیار وسیعی است. اگر انسان دارای یک سلسله فطریّات باشد قطعاً تربیت او باید با در نظر گرفتن همان فطریّات صورت گیرد و اصل لغت «تربیت» هم اگر به کار برده

می شود بر همین اساس است، چون «تربیت» یعنی رشد دادن و پرورش دادن، و این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها در انسان است. (2)

لغت فطرت که در قرآن آمده است: «فَطَرَتَ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (3)

چه لغتی است؟ ماده فطر (ف، ط، ر) مکرر در قرآن آمده است:

«فَطَرَهُنَّ» (4)،

«فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (5)، «إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ» (6) و «مَنْفَطِرٌ بِهِ» (7) در همه جا در مفهوم این کلمه، ابداع و خلق - و بلکه خلق به همان معنای ابداع - هست. «ابداع» به یک معنا یعنی آفرینش بدون سابقه. لغت «فطره» با این صیغه - یعنی بر وزن «فعله» - فقط در یک آیه



آمده است که در مورد انسان و دین است که دین «فطره الله» است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». (8)

کسانی که به زبان عربی آشنا هستند

ص: 396

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 451.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 452.
- 3- . سوره روم: 30، آیه 30.
- 4- . سوره انبیاء: 21، آیه 56.
- 5- . سوره انعام: 6، آیه 14.
- 6- . سوره انفطار: 82، آیه 1.
- 7- . سوره مزمل: 73، آیه 18.
- 8- . سوره روم: 30، آیه 30.

می دانند که وزن «فعله» دلالت بر نوع- یعنی گونه- می کند. «جلسه» یعنی نشستن، «جلسه» یعنی نوع خاصی از نشستن. «جلست جلسه زید» یعنی نشستم به گونه نشستن زید، همان گونه که زید می نشیند نشستم.



چنانکه گفتیم در قرآن لغت «فطرت» در مورد انسان و رابطه او با دین آمده است: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» یعنی آن گونه خاص از آفرینش که ما به انسان داده ایم؛ یعنی

انسان به گونه ای خاص آفریده شده است. این کلمه ای که امروز می گویند «ویژگیهای انسان»، اگر ما برای انسان یک سلسله ویژگیها در اصل خلقت قائل باشیم، مفهوم فطرت را می دهد. فطرت انسان یعنی ویژگی هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان. (1)

در قرآن سه لغت (فطره، صبغه، حنیف) آمده است که این سه لغت (با توجه به) معنا و مفهومی که قرآن درباره دین دارد (فطره الله الّتی فطر الناس علیها) در مورد یک معنا به کار برده شده اند؛ یعنی مفهوم های مختلفی هستند که مصداق واحد دارند. یکی همین لغت «فطره» است، دوم لغت «صبغه» و سوم لغت «حنیف»؛ یعنی در مورد دین، هم «فطره الله» گفته شده است، هم «صبغه الله» و هم «للدین حنیفا».

در قرآن آمده است: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (2)

این لغت نیز بر وزن «فعله» است. «صبغه» از همان ماده کلماتی مثل «صبغ» و «صبّاغ» است. «صبغ» یعنی رنگ کردن، «صبّاغ» یعنی رنگرز و «صبغه» یعنی نوع رنگ زدن، نوع رنگ کردن. (3)

(رنگ کردن به معنای رنگ زدن نه به معنای فریب دادن). «صبغه الله» یعنی نوع رنگی که خدا در متن تکوین زده است، یعنی رنگ خدایی.



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 455.

2- . سوره بقره: 2، آیه 138.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 459.

درباره دین آمده است که دین رنگ خدایی است، رنگی است که دست حق در متن تکوین و در متن خلقت، انسان را به آن رنگ، متلون کرده است. مفسرین و از جمله راغب گفته اند که این تعبیر در قرآن اشاره است به عمل غسل تعمید که مسیحیان انجام می دادند. (1)

مسیحیان به غسل تعمید معتقد بودند و هنوز هم این کار را می کنند. وقتی می خواهند کسی را مسیحی کنند، حتی بچه ای را که در مسیحیت متولد شده است برای اینکه وارد دین مسیحیت کنند، او را غسل می دهند و به این وسیله رنگ مسیحیت به او می زنند و این شستشو کردن را یک نوع رنگ مسیحیت زدن می دانند. قرآن می گوید رنگ، آن رنگی است که خدا در متن خلقت زده است. در یک آیه می فرماید: «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً» (2)

قرآن می گوید بشر یک فطرت دارد که آن فطرت دینی است و دین هم اسلام است و اسلام هم یک حقیقت است از آدم تا خاتم. قرآن به «ادیان» قائل نیست، به «دین» قائل است و لهذا هیچ وقت در قرآن و حدیث «دین» جمع بسته نشده است چون دین فطرت است، راه است، حقیقتی در سرشت انسان است. انسان ها چند گونه آفریده نشده اند و همه پیغمبران که آمده اند تمام دستورهاشان دستورهایی بر اساس احیاء و بیدار کردن و پرورش دادن



حسّ فطری است. آنچه آنها عرضه می دارند تقاضای همین فطرت انسانی است. فطرت انسانی که چند جور تقاضا ندارد و بنابراین قرآن می فرماید آنچه که نوح پیغمبر (علیه السلام) داشته است دین است و نامش اسلام، و آنچه که ابراهیم (علیه السلام) داشته دین است و نامش اسلام، و آنچه موسی (علیه السلام) و عیسی (علیه السلام) و هر پیغمبر به حقّی داشته است دین است و نامش اسلام؛ این نام هایی که بعدها پیدا می شود انحراف از آن دین اصلی و از آن فطرت اصلی است، و بخاطر

ص: 398

-
- 1- می گویند چون در آب عمودیّه شستشو می دادند، آن را «تعمید» می گویند. در بعضی کلمات آمده که این آب رنگ خاصّی (مثل زرد) داشته است.
 - 2- .سوره آل عمران: 3، آیه 67.

همین می فرماید: «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً؛ ابراهیم نه یهودی بود نه نصرانی، حنیف بود و مسلم. نمی خواهد بگوید ابراهیم»⁽¹⁾

و من احسن من الله صبغه هیچ کس از خدا بهتر نمی تواند رنگ بزند؛ یعنی رنگ، رنگی است که خدا زده است.

زراره از امام باقر (علیه السلام) می پرسد: کلمه «حنفاء لله» یعنی چه؟ ما الحنیفیه؟⁽²⁾

امام می فرماید: حنیفیت یعنی فطرت. باز ارجاع کرده اند به یک امر تکوینی و طبیعی.



شیخ صدوق در کتاب نفیس توحید می گوید که زراره از امام باقر راجع به «حَنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (3) و بعد، از «حَنِيفِيَّت» سؤال کرد، امام فرمود: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا فَطَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ؛ خدا مردم را بر معرفت خودش مَفْطُور کرده است. بعد امام به داستان ذر اشاره کرد و فرمود: پیغمبر هم فرمود: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ» (4)

یعنی در فطرت هر کسی این معرفت هست که خداوند، آفریننده اوست. همچنین در حدیث دیگر امام باقر (علیه السلام) فرمود: عُرُوهُ اللَّهُ الْوُثْقَى التَّوْحِيدُ وَ الصَّبْغَةُ الْإِسْلَامُ. (5)

ابن اثیر در ماده «حنف» همین معانی ای را که در احادیث ما آمده است گفته است که معنای «حَنَفَاءَ» این است که خداوند، انسانها را از معاصی، پاک آفریده است. پس اگر ما بخواهیم لغت «حنیف» را معنی کنیم، چنین می شود: حق گرا؛ حقیقت گرا و یا خداگرا،

توحیدگرا. در فطرت انسان حَنِيفِيَّت هست، یعنی در فطرت او حق گرایی و حقیقت گرایی هست. (6)

ص: 399

1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 460.

2- مجلسی، بحار الأنوار، ج 3، ص 279.

3- سوره حج: 22، آیه 31.



- 4- . مجلسی، الأنوار، ج 3، ص 279.
- 5- . مجلسی، بحار الأنوار، ج 3، ص 42.
- 6- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 462.

حال راجع به فطریّات انسان صحبت می کنیم. آیا انسان فطریّاتی دارد یا ندارد، و قهراً معنی فطریّات چیست؟

ما سه لغت داریم که خوب است این سه لغت از یکدیگر تمیز داده شوند و فرقتشان بیان شود. یکی لغت «طبیعت» است. معمولاً در مورد بی جان ها لغت «طبیعت» یا «طبع» به کار برده می شود- البته در مورد جاندارها هم به کار برده می شود- مثلاً ما می گوئیم که طبع آب چنین است؛ وقتی می خواهیم خاصیتی از خواصّ این موجود بی جان به نام «آب» را بیان کنیم می گوئیم طبع آب چنین است، یا می گوئیم طبیعت اکسیژن چنین است که قابل احتراق است؛ طبیعت ئیدروژن و ازت چنین است؛ و برای اشیاء به اعتبار خواصّ گوناگونی که دارند ویژگیهایی ذاتی قائل می شویم. اسم ویژگی ذاتی (شیء بی جان) را «طبیعت» می گذاریم. این ناشی از یک فکر فلسفی است که در همه افراد بشر هست؛ یعنی بشر این طور فکر می کند که دو شیء متساوی از هر جهت، نمی توانند خواصّ گوناگون داشته باشند.

البته طبیعت را در غیر بی جان- یعنی در جاندارها مثل گیاهان و حیوانات و انسان- هم به کار می بریم ولی در آن جنبه هایی که با بی جانها مشترکند؛ چون جاندارها آنچه را که بی جانها دارا هستند دارا می باشند ولی چیزهایی دارند که بی جانها ندارند. (1)



لغت دوم ما لغت «غریزه» است که بیشتر در مورد حیوانات به کار برده می شود و کمتر در مورد انسان به کار می رود ولی در مورد جماد و نبات به هیچ وجه به کار برده نمی شود. هنوز ماهیت غریزه روشن نیست؛ یعنی هنوز کسی نتوانسته است درست توضیح دهد که غریزه در

حیوانات چیست،⁽²⁾

ولی این قدر می دانیم که حیوانات از ویژگی های مخصوص درونی ای برخوردار هستند که راهنمای زندگی آنهاست و یک حالت نیمه آگاهانه ای در حیوانات وجود دارد

ص: 400

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 463.
 - 2- . غریزه در حیوانات پست تر و پایین تر (مثل حشرات) بیشتر از حیوانات راقی تر است. که به موجب این حالت مسیر را تشخیص می دهند و این حالت، اکتسابی هم نیست، یک حالت غیر اکتسابی و سرشتی است. در مورد حیوانات، لغت «غریزه» به کار برده می شود. در مورد حیوانات لغت «فطرت» به کار برده نمی شود.⁽¹⁾

در مورد انسان لغت «فطرت» را به کار می بریم. «فطرت» مانند «طبیعت» و «غریزه»، یک امر تکوینی است، یعنی جزء سرشت انسان است، امری است که از غریزه آگاهانه تر است.

انسان آنچه را که می داند می تواند بداند که می داند؛ یعنی انسان یک سلسله فطریّات دارد و می داند که چنین فطریّاتی دارد. آیا انسان فطریّاتی دارد؟

فرقی که فطریّات با غریزه دارد این است که غریزه در حدود مسائل مادّی زندگی حیوان است و فطریّات انسان مربوط می شود به مسائلی که ما آنها را مسائل انسانی (مسائل ما وراء حیوانی) می نامیم. پس در حقیقت بحث فطرت این است که آیا این مسائلی که به عنوان مسائل خاصّ انسانی - یعنی ما وراء حیوانی - مطرح است و برای حیوان مطرح نیست همه اکتسابی است و ریشه ای در ساختمان انسان ندارد، یا اینکه نه، همه این مسائل ریشه ای در ساختمان انسان دارد و فطری است؟ (2)

بدون شك تعلیمات اسلامی بر اساس قبول یک سلسله فطریّات است؛ یعنی همه آن چیزهایی که امروز مسائل انسانی و ما وراء حیوانی نامیده می شوند و اسم آنها را «ارزشهای

انسانی» می گذاریم، از نظر معارف اسلامی ریشه ای در نهاد و سرشت انسان دارند؛ اینکه ما برای انسان فطریّات قائل نشویم یعنی ریشه ای در نهاد انسان برای اینها قائل نشویم و دم از «امانیزم» و اصالت انسان بزنییم صحیح نیست. (3)

ص: 401

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 465.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 466.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 468.

آیا ما از قرآن و از متون اسلامی می توانیم دلیل بیاوریم که خیرهای اخلاقی هم یک سلسله اموری در سرشت انساناست؟ آیا از آیه کریمه «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (1) می توانیم برای یک سلسله فطریّات در باب مسائل اخلاقی استفاده کنیم؟ یا از همان آیه «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» معمولاً در جایی که قرآن سؤال می کند، پاسخ را از فطرت مردم می خواهد؛ می خواهد بگوید چیزهایی است که اینها در نهاد مردم هست و هر کسی اینها را می داند. (2)

محدوده فطریّات انسان

ابتدا یک سؤال را پاسخ دهیم و بعد از آن وارد بحث شویم: آیا مسائلی که قرآن مجید از زبان نوع انسان بیان می کند فطری است یا خیر؟ مثلاً قرآن می فرماید: «وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا» (3).

آیا از اینجا دانسته نمی شود که اعتقاد به رستاخیز فطری نیست؟

این سؤال از نظر کلی سؤال خوبی است یعنی سؤالی است که باید روی آن کار کرد و دید که آیا مجموع آنچه که قرآن از زبان نوع انسان نقل می کند مربوط به یک سلسله امور فطری انسان است یا نه؟ به هر حال این سؤال به صورت کلی قابل بحث و قابل طرح است و باید مجموع

آیاتی که در این زمینه هست جمع آوری بشود. ولی آنچه که راجع به خصوص آیه: «وَ يَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا» می توان گفت این است که اولاً باید بینیم این «وَ يَقُولُ الْإِنْسَانُ» از زبان نوع است یا اشاره به یک انسان خاص است. الآن من حضور ذهن ندارم ولی احتمال دارد

ص: 402

1- .سوره شمس: 91، آیه 8.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 469.

3- .سوره مریم: 19، آیه 66.

که شأن نزول آیه [\(1\)](#)

ناظر به یک جریان خاصی باشد؛ [\(2\)](#) یعنی یک انسان خاصی چنین حرفی زده است، قرآن با تعجب و با انکار می فرماید ببینید این انسان دارد چنین حرفی می زند! اگر این طور باشد آن وقت از زبان نوع نیست، از زبان فرد است.

ثانیاً مسأله اینکه آیا اعتقاد به رستاخیز فطری هست یا فطری نیست، بستگی دارد به اینکه ما اعتقاد به رستاخیز را در چه شکلی طرح کنیم. یک وقت در آن شکل طرح می کنیم که خود قرآن در اکثر آیات طرح کرده است. معنی و مفهومی که قرآن به رستاخیز می دهد رجوع و بازگشت به پروردگار است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». [\(3\)](#)



اگر به این معنی و مفهوم باشد، جواب این است: بله، اعتقاد به رستاخیز فطری است. (4)

در ناحیه دریافته‌ها و شناختها این مسأله هست که آیا انسان دارای یک سلسله معلومات فطری - یعنی معلومات غیر اکتسابی - هست یا خیر؟ ما الآن هزارها تصوّر و تصدیق در ذهن خودمان داریم که بدون شک اکثریت قریب به اتفاق اینها اکتسابی است.

از این آیه قرآن که در سوره مبارکه نحل است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (5) بعضی خواسته اند استنباط کنند که همه معلومات انسان اکتسابی است و معلومات فطری در کار نیست.

ظاهر آیه این است که وقتی خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد هیچ چیز نمی دانستید، یعنی لوح ضمیر شما صاف و پاک بود و هیچ نقشی در آن نبود؛ چشم و گوش به شما داده شد و

ص: 403

-
- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 470.
 - 2- صاحب مجمع البیان نوشته: «نزل قوله و يقول الانسان...» آیه مذکور در مورد ابی بن خلف جمحی و بنا بر قولی در مورد ولید بن مغیره نازل شده است.
 - 3- سوره بقره: 2، آیه 156.
 - 4- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 471.

5- .سوره نحل: 16، آیه 78.

دل به شما داده شد که مقصود مایه تفکر است؛ یعنی در لوح ضمیر شما چیزی نوشته نشده بود، با قلم حواس و با قلم دل و عقل است که روی این لوح صاف چیزهایی نوشته می شود. این یک نظریه است. (1)

فطریات در ناحیه خواسته ها؛ آیا انسان در ناحیه خواستهای خودش یک سلسله فطریات دارد یا ندارد؟ به لفظش هم کار ندارم که اینجا خواسته ها را «غریزه» یا «فطرت» باید گفت. خواستهای فطری یا غریزی انسان دو نوع است: جسمی و روحی. مقصود از خواست جسمی، تقاضایی است که صد در صد وابسته به جسم باشد، مثل غریزه گرسنگی یا خوردن، غذا خواستن، میل به غذا به دنبال گرسنگی. این یک امر بسیار مادی و جسمانی است ولی غریزی است یعنی مربوط به ساختمان بدنی انسان و هر حیوانی است. انسان بعد از اینکه به اصطلاح قدما نیاز به «بدل ما یتحلل» پیدا کرد- غذا هضم شد و احتیاج به غذای جدید پیدا شد- یک سلسله ترشحات در معده او پیدا می شود، بعد اینها به صورت یک احساسی در شعور انسان منعکس می شود و لو انسانی که اصلاً نداند معده دارد، مثل بچه. بعد او برای اینکه این احساس خودش را خاموش کند شروع می کند به غذا خوردن، و وقتی غذا خورد دیگر احساس

هم از بین می رود، بلکه یک حالت نفرتی هم پیدا می کند. و همین طور است غریزه جنسی. (2)

غریزه جنسی تا آنجا که به شهوت مربوط است و تا آنجا که به هورمون های بدنی و ترشحات غده ها مربوط است، شک ندارد که یک امر غریزی است- خواه اسمش را «فطری» بگذارید و خواه نگذارید- یعنی امری است که اکتسابی نیست و به ساختمان انسان مربوط است. همچنین «خواب»- ماهیت خواب هر چه می خواهد باشد، خستگی سلولها یا مسموم شدن سلولها در اثر کار زیاد،

ص: 404

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 475-476.
 2- . چون اینکه مسأله عشق با مسأله شهوت آیا یکی است یا دو تا، حتی در رابطه دو انسان با یکدیگر آیا عشق از مقوله شهوت است یا نه، در آن بحث است؛ ما فعلاً مخلوط نمی کنیم.
 و یا مصرف شدن انرژی که باز بدن باید انرژی بگیرد، هر چه هست، بالاخره- مربوط به ساختمان جسمانی انسان است، اینها را معمولاً می گویند «امور غریزی».⁽¹⁾

یک سلسله غرایز یا فطریات است در ناحیه خواسته ها و میل ها که حتی روانشناسی هم اینها را «امور روحی» می نامد و لذات ناشی از این ها را نیز «لذات روحی» می نامد، مثل میل به فرزند داشتن، غیر از غریزه جنسی است که مربوط به ارضاء شهوت است. غیر از این، هر کسی مایل است فرزند داشته باشد، و لذتی که انسان از داشتن فرزند می برد یک لذتی است که شبیه این لذت ها نیست، یعنی لذت جسمانی نیست و به هیچ عضوی وابسته نمی باشد. برتری طلبی، تفوق خواهی و قدرت طلبی نیز در انسان یک عطش روحی است.



هر انسانی اگر در مسیر قدرت طلبی و برتری طلبی و بسط سلطه خود بیفتد، این امر نهایت ندارد. اگر تمام زمین هم تحت قدرت و تسلطش درآید باز اگر بشنود که در یک کره دیگر نیز انسان هایی هستند و تمدن هایی هست و سلطه ای هست، در فکر این است که به آنجا لشکر کشی کند و برود آنجا را هم بگیرد. حقیقت خواهی، حقیقت جویی، مسأله علم، دانایی و

کشف حقایق، هنر و زیبایی، خلاقیت و فنّانیت و ابداع و آفرینندگی، و از همه بالاتر آنچه که ما آن را «عشق و پرستش» می نامیم. اصلاً پرستش، آن پرستشی است که در زمینه عشق پیدا می شود. (2)

پرستش هایی که از راه طمع یا ترس است می دانیم که از نظر اسلامی هم ارزش زیادی ندارد، یعنی ارزش آن پرستش ارزش مقدماتی است و برای این است که بعد انسان به مرحله بالاتر برسد؛ مثل این است که انسان، بچه کوچک را با تهدید یا تطمیع به مدرسه می فرستد ولی نه از

ص: 405

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 483.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 484.



باب اینکه واقعاً مدرسه رفتن امری است که قابل خرید و فروش است و باید مزدی به او داد؛ واقعاً این جور نیست، آن، ارزش ذاتی دارد. (1)

خودشناسی

خودشناسی مقدم بر خداشناسی است؛ انسان تا خود را نشناسد نمی تواند خدا را بشناسد. (2)

این سخن از جهات متعدد درست است نه از یک جهت. یک جهتش این است که (انسان) باید وضع دستگاہ گیرنده فکری خود را بشناسد، باید خود را به ضعف و نقص و قصور بشناسد تا خدا را به کمال و قوت و لا تناهی بشناسد؛ باید قصور فهم و ادراک خود را بشناسد که تا موجودی محدود و ناقص نباشد و تا او را ضدّی و نقطه مقابلی نباشد نمی تواند او را بشناسد. پس طمع نکند که من باید خداوند را با حسیّ از حواسّ خود درک کنم. (3)

باید بداند که محسوساتش هم اگر همه یکنواخت بود، اگر همیشه یک رنگ را می دید او را نمی شناخت؛

اگر همیشه یک صدا را یکنواخت می شنید باز او را نمی شناخت و از وجودش آگاه نمی شد؛ اگر همیشه یک بو به یک طرز به مشامش می رسید ابدأ متوجّه آن نمی شد. بشر خیال نکند خدا از او مخفی شده، بلکه باید بفهمد که تنها ظهور یک حقیقت کافی نیست برای فهم و ادراک بشر، وجود نقطه مقابل هم کمک می کند. نور ذات خدا محیط و ازلی و ابدی است؛ غروب و افولی ندارد و از همین جهت، ادراکات ضعیف بشر عاجز است که او را درک کند.



بشر محدود خدا را با آثار محدودش می شناسد؛ دستگاه گیرنده فکری ما، خدا را با اموری می شناسد که مثل خودش ناقص و محدود است؛ خدا را با نورهایی می شناسد که در یک نقطه هست و در یک نقطه نیست، مثل حیات نبات و حیوان و شعوری که در یک نقطه ماده پیدا

ص: 406

- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید، ج 3، ص 485-486.
- 2- مصباح الشریعه، ص 13.
- 3- مجموعه آثار شهید مطهری، دستگاه ادراکی بشر، ج 3، ص 128.

می شود؛ خدا را به اموری می شناسد که در یک زمان هست و در یک زمان نیست، یعنی طلوع و غروب دارد.

خداوند را افعال و مخلوقاتی است؛ نورهایی است که آفریده اوست. آن نورها طلوع می کنند و غروب می کنند. خداوند خود را از راه نورهای فعلی خود به ما می شناساند. حیات و زندگی نور الهی است؛ نوری است که آن را بر ماده ظلمانی بسط می دهد و سپس قبض می نماید: «وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ»⁽¹⁾

ماییم که نور حیات را به جهان می گسترانیم و پس می گیریم. «همه چیز به ما بر می گردد. ما وارث همه چیز هستیم.»



«يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ»؛ (2)

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ»؛ (3)

وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ؛ (4) وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (5) شب را در روز فرو می برد و روز را در

شب. زنده را از مرده بیرون می آورد و مرده را از زنده. و خودش زنده ای است که موت در او راه ندارد؛ نوری است که غروب و افول ندارد. او بر هر چیز قادر و تواناست. (6)

زندگی که در زمین پیدا می شود محدود است، هم از لحاظ زمان و هم از لحاظ مکان؛ در یک لحظه یا در یک نقطه پیدا می شود، نبات و حیوان و انسان از او بهره مند می شوند. زندگی با همه شئون و جلوهایی که دارد: رشد و نمو، زیبایی و طراوت، حسن ترکیب و انتظام، احساس و ادراک، عقل و هوش، محبت و عاطفه، غریزه های هدایت کننده، ذات احدیت را به ما می نمایاند. همه اینها آیت ها و آیینه های ذات احدیت هستند.

ص: 407

1- .سوره حجر: 15، آیه 23.

2- .سوره فاطر: 35، آیه 13.

3- .سوره انعام: 6، آیه 95.

4- .اقتباس از آیه 58 سوره فرقان.



5- .سوره مائده: 5، آیه 120.

6- .مجموعه آثار شهید مطهری، دستگاه ادراکی بشر، ج 3، ص 129.

قرآن کریم غالباً به حیات و آثار حیات استدلال می کند؛ به زیبایی ها و طراوت ها، به حسن ترکیب و حسن انتظام، به الهام و غریزه، به محبت و عاطفه، به محبت هر جاننداری به اولاد و فرزندان خود و به جفت خود، به این امور استدلال می کند. از زبان حضرت ابراهیم نقل می کند که به نمرود فرمود: «رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ؛⁽¹⁾

پروردگار من همان است که زنده می کند و می میراند». از زبان حضرت موسی نقل می کند که به فرعون فرمود: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛⁽²⁾

پروردگار ما همان است که به هر چیزی خلقت مناسب او را داده و سپس او را «به سوی کمالش» راهنمایی کرده است».

خدای ما همان است که هر چیزی را آنچه لایق بود داد و نظامی چنین متقن به وجود آورده است که موجودات را به کمال لایق آنها هدایت کرد. اوست که به هر گیاهی نیروی داد که مانند یک مهندس ماهر نقشه وجود خود را می کشد و طراحی می کند، خود را آرایش می دهد و

جلوه گری می نماید. اوست که به هر حیوانی، از کوچک ترین حشره ها گرفته تا حیوانات، غریزه و الهاماتی داد که عقل از ادراک و توصیف آنها عاجز است. اوست که به زنبور عسل الهام کرد که برای خود در کوه ها خانه بنا کند؛ با مهندسی مخصوصی از درختها و از



عرشهای چوبی برای خود لانه بسازد: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ. ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سَبِيلَ رَبِّكَ ذَلَّلَّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (3) اوست که مورچه ضعیف را این قدر توانا و دانا آفرید و راهیابی در وجود او قرار داد که سالها بشر مطالعه می کند و حیرت بر حیرتش می افزاید. (4)

جهان بینی

ص: 408

1- .سوره بقره: 2، آیه 258.

2- .سوره طه: 20، آیه 50.

3- .سوره نحل: 57، آیه 68.

4- .مجموعه آثار شهید مطهری، دستگاه ادراکی بشر، ج 3، ص 130.

یک مسلک و یک فلسفه زندگی خواه ناخواه بر نوعی اعتقاد و بینش و ارزیابی درباره هستی و بر یک نوع تفسیر و تحلیل از جهان مبتنی است. نوع برداشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می دارد، زیرساز و تکیه گاه فکری آن مکتب به شمار می رود. این زیرساز و تکیه گاه اصطلاحاً «جهان بینی» نامیده می شود.

همه دین ها و آیین ها و همه مکتب ها و فلسفه های اجتماعی متکی بر نوعی جهان بینی بوده است. هدف هایی که یک مکتب عرضه می دارد و به تعقیب آنها دعوت می کند و راه و روش هایی که تعیین می کند و باید و نبایدهایی که انشاء می کند و مسئولیت هایی که به وجود می آورد، همه به منزله نتایج لازم و ضروری جهان بینی ای است که عرضه داشته است.

حکما حکمت را تقسیم می کنند به حکمت عملی و حکمت نظری. «حکمت نظری» دریافت هستی است آن چنان که هست، و «حکمت عملی» دریافت خطمشی زندگی است آن چنان که باید. این چنین «باید»ها نتیجه منطقی آن چنان «هست»ها می باشد، بالأخص آن چنان «هست»هایی که فلسفه اولی و حکمت ما بعد الطبیعی عهده دار بیان آنهاست. (1)

جهان احساسی و جهان شناسی

بدیهی است که از کلمه «جهان بینی» که ماده دیدن در آن به کار رفته است نباید به اشتباه بیفتیم و جهان بینی را به معنی «جهان احساسی» تلقی کنیم. جهان بینی به معنی جهان شناسی است و به مسأله معروف «شناخت» مربوط می شود. شناخت از مختصات انسان است، بر خلاف احساس که از مشترکات انسان و سایر جانداران است، به خاطر همین جهان شناسی نیز از مختصات انسان است و به نیروی تفکر و تعقل او بستگی دارد. (2)



1- مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 75.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 76.

انواع جهان بینی

اشاره

جهان بینی یا جهان شناسی، به عبارت دیگر تعبیر و تفسیر انسان از جهان، در یک تقسیم بندی کلی، به دو دسته؛ جهان بینی الهی و جهان بینی مادی تقسیم می شد.

1. جهان بینی مادی: یعنی دنیای حوادث را فقط از جنبه ابعاد مادی و روابط حسی و جسمانی در نظر گرفته شود و عواملی که در علل و معلولات شرکت می دهیم تنها عوامل مادی و حسی باشد. بدیهی است از نظر جهان بینی مادی تنها باید به همین عوامل و روابط علی و معلولی میان آنها اکتفا کرد. از نظر مادی عوامل مؤثر در اجل و روزی و سلامت و سعادت و خوشبختی منحصرأ مادی است. تنها عوامل مادی است که اجل را نزدیک یا دور می کند؛ روزی

را توسعه می دهد یا تنگ می کند؛ به تن سلامت می دهد یا می گیرد؛ خوشبختی و سعادت را تأمین یا نابود می کند. اما از نظر جهان بینی الهی، علل و عوامل دیگری که عوامل روحی و معنوی نامیده می شوند نیز هم دوش عوامل مادی در کار اجل و روزی و سلامت و سعادت و امثال این امور مؤثر هستند. (1) اگر جهان بینی انسان صرفاً جهان بینی مادی و بر اساس انحصار واقعیت در محسوسات باشد، هر گونه ایده پرستی و آرمان خواهی اجتماعی و



انسانی بر خلاف واقعیات محسوسی است که انسان در آن هنگام در روابط خود با جهان احساس می کند. (2)

2. جهان بینی الهی: از نظر جهان بینی الهی که واقعیت را در چهار چوب ماده و جسم و کیفیات و انفعالات جسمانی محدود و محصور نمی داند، دنیای حوادث دارای تار و پودهایی بیشتر و پیچیده تر است و عواملی که در پدید آمدن حوادث شرکت دارند بسی افزون تر می باشند. از نظر جهان بینی الهی، جهان یک واحد زنده و با شعور است؛ اعمال و افعال بشر حساب و عکس

ص: 410

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 405.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 40.

العمل دارد؛ خوب و بد در مقیاس جهانی بی تفاوت نیست؛ اعمال خوب و بد بشر مواجه می شود با عکس العمل هایی از جهان که احیاناً در دوره حیات و زندگی خود فرد به او می رسد. (1)

جهان بینی یا جهان شناسی الهی سه گونه است، یعنی از سه منبع ممکن است الهام می شود: علم، فلسفه، دین. پس جهان بینی الهی سه گونه است: علمی، فلسفی، مذهبی.

جهان بینی علمی

باید دید علم چگونه و در چه حدودی به ما بینایی و بینش می دهد. علم مبتنی بر دو چیز است: فرضیه و آزمون. در ذهن یک عالم برای کشف و تفسیر یک پدیده، اول فرضیه ای نقش می بندد و سپس آن را در عمل، در لابراتوار مورد آزمایش قرار می دهد. اگر آزمایش آن را تأیید کرد به صورت یک اصل علمی مورد قبول واقع می شود و تا فرضیه ای دیگر جامع تر که آزمون ها بهتر آن را تأیید کند پدید نیامده است آن اصل علمی به اعتبار خود باقی است، و به محض وارد شدن فرضیه ای جامع تر میدان را برای او خالی می کند.

علم به این طریق به کشف علت ها و کشف آثار و معلول ها می پردازد، با آزمایش عملی، علت چیزی و یا اثر و معلول چیزی را کشف می کند و باز به سراغ علت آن علت و معلول آن معلول می رود و تا حد ممکن به کشف خود ادامه می دهد.

کار علم از آن جهت که بر آزمون عملی مبتنی است، مزایا و نارسایی هایی دارد. بزرگترین مزیت کشفیات علمی این است که دقیق و جزئی و مشخص است. علم قادر است که درباره یک موجود جزئی هزاران اطلاع به انسان بدهد، از یک برگ درخت دفتری از معرفت بسازد، دیگر اینکه چون قوانین خاص هر موجود را به بشر می شناساند، راه تصرف و تسلط بشر بر آن موجود را به او می نمایاند و از این راه، صنعت و تکنیک را به وجود می آورد. (2)

ص: 411

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، ج 1، ص 405.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 77.



آیا اینکه جهان آغازی و فرجامی دارد یا از هر دو طرف بی نهایت است قابل آزمایش است، یا عالم وقتی که به این نقطه می رسد، آگاهانه یا ناآگاهانه، بر شهپر فلسفه می نشیند و اظهار نظر می کند؟ از نظر علم، جهان کهنه کتابی است که اول و آخر آن افتاده است، نه اولش معلوم

است نه آخرش، این است که جهان بینی علمی، جزءشناسی است نه کل شناسی. علم، ما را به وضع برخی اجزاء جهان آشنا می کند نه به شکل و قیافه و شخصیت کل جهان.

نارسایی دیگر جهان بینی علمی از نظر تکیه گاه بودن برای یک ایدئولوژی این است که علم از جنبه نظری، یعنی از جنبه ارائه واقعیت آن چنان که هست و از نظر جلب ایمان به چگونگی واقعیت هستی، متزلزل و ناپایدار است. چهره جهان از یک دیدگاه علمی روز به روز تغییر می کند، زیرا علم بر فرضیه و آزمون مبتنی است نه بر اصول بدیهی اولی عقلی. فرضیه و آزمون ارزش موقت دارد، به همین جهت جهان بینی علمی یک جهان بینی متزلزل و بی ثبات است و نمی تواند پایگاه ایمان واقع شود.

جهان بینی علمی، به حکم محدودیتی که ابزار علم (فرضیه و آزمون) برای علم جبراً به وجود آورده است، از پاسخگویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان شناسی که خواه ناخواه برای ایدئولوژی پاسخگویی قطعی به آنها لازم است، قاصر است، از قبیل: جهان از کجا آمده است؟ به کجا می رود؟ ما در چه نقطه و موضع از مجموع هستی هستیم؟ آیا جهان از نظر زمانی، اول و آخر دارد یا ندارد؟ از نظر مکانی چطور؟ آیا هستی در مجموع خود صحیح است یا غلط؟ حق است یا پوچ؟ زشت است یا زیبا؟⁽¹⁾

آیا بر جهان سنت های ضروری و لا یتغیر حاکم است یا هیچ سنت غیر قابل تغییری وجود ندارد؟ آیا هستی در مجموع خود یک واحد زنده و با شعور است یا مرده و بی شعور، و وجود انسان یک استثناء و تصادف است؟ آیا موجود، معدوم می شود؟ آیا معدوم، موجود می شود؟ آیا اعاده

ص: 412

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 78.

معدوم ممکن است یا محال؟ آیا جهان و تاریخ عیناً مو به مو- هر چند پس از میلیاردها سال- قابل تکرار است (نظریه دور و کور)؟ آیا به راستی وحدت حاکم است یا کثرت؟ آیا جهان تقسیم می شود به مادی و غیر مادی، و جهان مادی بخشی کوچک از مجموع جهان است؟ آیا جهان، هدایت شده و بیناست یا کور و نابینا؟ آیا جهان با انسان در حال دادوستد است؟ آیا جهان در برابر نیکی و بدی انسان عکس العملی نیک و بد دارد؟ آیا پس از این حیات فانی یک حیات باقی وجود دارد؟ و امثال این پرسشها.

علم در پاسخ همه این پرسشها به «نمی دانم» می رسد، زیرا نمی توان اینها را آزمود. علم به مسائل محدود و جزئی پاسخ می دهد، اما از تصویر کلی جهان ناتوان است. (1)

از همه اینها گذشته، ارزش جهان بینی علمی، ارزش علمی و فنی است نه نظری. آنچه می تواند تکیه گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد ارزش نظری است نه عملی.

ارزش نظری علم در این است که واقعیت جهان همان گونه باشد که علم در آینه خود ارائه می دهد. ارزش عملی و فنی آن این است که علم خواه آنکه واقعیت نما باشد و یا نباشد، در عمل به انسان توانایی ببخشد و مثمر ثمر بوده باشد. صنعت و تکنیک امروز نمایشگر ارزش عملی و فنی علم است.

از آنچه گفتیم روشن می شود که ایدئولوژی نیازمند به نوعی جهان بینی است که اولاً به مسائل اساسی جهان شناسی - که به کل جهان مربوط می شود نه به جزء خاص - پاسخ دهد، ثانیاً یک شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد نه یک شناسایی موقت و زودگذر، ثالثاً آنچه ارائه می دهد ارزش نظری و واقعیت نمایانه داشته باشد نه صرفاً عملی و فنی، و روشن شد که جهان بینی علمی با همه مزایایی که از جهاتی دیگر دارد فاقد نیازهای سه گانه بالاست.

ص: 413

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 79.

جهان بینی

فلسفی



هر چند جهان بینی فلسفی دقت و مشخص بودن جهان بینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله «اصول» است و آن اصول اولاً بدیهی و برای ذهن غیر قابل انکار هستند و با روش برهان و استدلال پیش می روند. (1)

ثانیاً عام و در برگیرنده هستند (در اصطلاح فلسفی از احکام موجود بما هو موجودند) طبعاً از نوعی جزم برخوردار است و آن تزلزل و بی ثباتی که در جهان بینی علمی دیده می شود، در جهان بینی فلسفی نیست، و هم محدودیت جهان بینی علمی را ندارد.

جهان بینی فلسفی پاسخگو به همان مسائلی است که تکیه گاههای ایدئولوژی ها هستند. تفکر فلسفی، چهره و قیافه جهان را در کل خود مشخص می کند.

جهان بینی علمی و جهان بینی فلسفی، هر دو مقدمه عمل هستند، ولی به دو صورت مختلف. جهان بینی علمی به این صورت مقدمه عمل است که به انسان قدرت و توانایی «تغییر» و «تصرف» در طبیعت می دهد و او را بر طبیعت تسلط می بخشد که طبیعت را در جهت میل و آرزوی خود استخدام نماید، اما جهان بینی فلسفی به این صورت مقدمه عمل و مؤثر در عمل است که جهت عمل و راه انتخاب زندگی انسان را مشخص می کند. جهان بینی فلسفی در طرز برخورد و عکس العمل انسان در برابر جهان مؤثر است، موضع انسان را درباره جهان معین می کند، نگرش او را به هستی و جهان شکل خاص می دهد، به انسان ایده می دهد یا ایده او را از او می گیرد، به حیات او معنی می دهد یا او را به پوچی و هیچی می کشاند. این است که گفته می شود علم قادر نیست به انسان نوعی جهان بینی بدهد که پایه و مبنای یک ایدئولوژی قرار گیرد، ولی فلسفه می تواند.

ص: 414

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 80.

جهان بینی مذهبی

اگر هرگونه اظهار نظر کلی درباره هستی و جهان را جهان بینی فلسفی بدانیم باید جهان بینی مذهبی را یک نوع از جهان بینی فلسفی بدانیم. جهان بینی مذهبی و جهان بینی فلسفی وحدت قلمرو دارند، بر خلاف جهان بینی علمی. ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان شناسی مذهبی با جهان شناسی فلسفی دو نوع است.⁽¹⁾

در برخی مذاهب مانند اسلام جهان شناسی مذهبی در متن مذهب، رنگ فلسفی یعنی رنگ استدلالی به خود گرفته است، بر مسائلی که عرضه شده است با تکیه بر عقل، استدلال و اقامه برهان شده است، از این رو جهان بینی اسلامی در عین حال یک جهان بینی عقلانی و فلسفی است.

از مزایای جهان بینی مذهبی - علاوه بر دو مزیت جهان بینی فلسفی: ثبات و جاودانگی، و دیگر عموم و شمول - که جهان بینی علمی و جهان بینی فلسفی محض فاقد آن است، قداست بخشیدن به اصول جهان بینی است.



پس از مجموع مطالب مطرح شده، این نتیجه حاصل می شود که یک جهان بینی آنگاه می تواند تکیه گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد که استحکام و وسعت تفکر فلسفی و قدس و حرمت اصول مذهبی را داشته باشد.

معیار خوبی جهان بینی

جهان بینی خوب و عالی آن است که: اولاً قابل اثبات و استدلال باشد، به عبارت دیگر، از ناحیه عقل و منطق حمایت شود. ثانیاً به حیات و زندگی معنی بدهد، اندیشه لغو و بیهوده بودن زندگی را، اینکه همه راه ها به پوچی و هیچی منتهی می شود، از ذهنها خارج سازد.
ثالثاً

ص: 415

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 81.

آرمان ساز و شوق انگیز و آرزوخیز باشد. رابعاً قدرت تقدس بخشیدن به هدف های انسانی و اجتماعی داشته باشد. خامساً تعهد آور و مسئولیت ساز باشد.

منطقی بودن یک جهان بینی زمینه پذیرش عقلی آن را فراهم می سازد و آن را در اندیشه ها قابل قبول می کند، ابهام ها و تاریکی هایی را که در عمل مانع بزرگی است برطرف می سازد. آرمان ساز بودن جهان بینی یک مکتب، جاذبه و قدرت کشش به آن می دهد و به آن حرارت و نیرو می بخشد. (1)

تقدّس بخشیدن یک جهان بینی به هدف های مکتب، سبب می گردد که افراد به سهولت در راه هدف های مکتب فداکاری و از خود گذشتگی به خرج دهند. تا یک مکتب نتواند به هدف های خود تقدّس بخشد و در افراد حسّ پرستش و فداکاری و گذشت نسبت به هدف های مکتب به وجود نیاورد، آن مکتب ضمانت اجرایی ندارد. تعهد آوری و مسئولیت سازی یک جهان بینی، فرد را در عمق وجدان و ضمیر متعهد می کند و مسئول خویش و جامعه قرار می دهد.

جهان بینی توحیدی

همه آن خصائص و خصلت ها که لازمه یک جهان بینی خوب است، در جهان بینی توحیدی جمع است. تنها جهان بینی توحیدی است که می تواند همه آن خصائص را داشته باشد.

جهان بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیّت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر وجود و رحمت و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است. جهان بینی توحیدی، یعنی جهان «یک قطبی» و «تک محوری» است. جهان بینی

توحیدی یعنی جهان ماهیّت «از اویی» (اَنَا لِلَّهِ) و «به سوی اویی» «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»⁽²⁾

دارد، موجودات جهان با

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 82.

2- . سوره بقره: 2، آیه 156.

نظامی هماهنگ به یک «سو» و به طرف یک مرکز، تکامل می یابند، آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست، جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهیه» نامیده می شود اداره می شود. جهان بینی توحیدی با نیروی منطق و علم و استدلال حمایت می شود. در هر ذره از ذرات جهان دلائلی بر وجود خدای حکیم علیم هست و هر برگ درختی دفتری در معرفت پروردگار است. (1)

جهان بینی توحیدی به حیات و زندگی معنی و روح و هدف می دهد، زیرا انسان را در مسیری از کمال قرار می دهد که در هیچ حدّ معینی متوقف نمی شود و همیشه رو به پیش است. جهان بینی توحیدی کشش و جاذبه دارد، به انسان نشاط و دلگرمی می بخشد، هدف هایی متعالی و مقدّس عرضه می دارد و افرادی فداکار می سازد.

جهان بینی توحیدی تنها جهان بینی ای است که در آن تعهد و مسئولیت افراد در برابر یکدیگر مفهوم و معنی پیدا می کند، همچنان که تنها جهان بینی ای است که آدمی را از سقوط در درّه هولناک پوچی گرای و هیچی ستایی نجات می دهد.

جهان بینی اسلامی

جهان بینی اسلامی، جهان بینی توحیدی است. توحید در اسلام به خالص ترین شکل و پاک ترین طرز بیان شده است. از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (2).



خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نتوان به خداوند تشبیه کرد، خداوند بی نیاز مطلق است، همه به او نیازمندند و او از همه بی نیاز است: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (3)

ص: 417

1- مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 83.

2- سوره شوری: 42، آیه 11.

3- سوره فاطر: 35، آیه 15.

خدا به همه چیز آگاه است و بر همه چیز تواناست: «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (1)

«أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (2) او در همه جا هست و هیچ جا از او خالی نیست. بالای آسمان و قعر زمین با او یک نسبت دارد. به هر طرف که بایستیم رو به او ایستاده ایم: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (3)

و از مکنونات قلب و از خاطرات ذهن و نیتها و قصدهای همه آگاه است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ» (4)

از رگ گردن انسان به انسان نزدیکتر است: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (5)

او مجمع کمالات است و از هر نقصی منزّه و مبرا است: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (6)

او جسم نیست و به چشم دیده نمی شود: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ». (7)

از نظر جهان بینی توحیدی اسلامی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی نگهداری می شود، اگر لحظه ای عنایت الهی از جهان گرفته بشود نیست و نابود می گردد. هدف های حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است، هیچ چیزی نابجا و خالی از حکمت و فایده آفریده نشده است. نظام موجود، نظام احسن و اکمل است. نظام عالم بر اساس اسباب

و مسببات برقرار شده است و هر نتیجه ای را از مقدمه و سبب مخصوص خودش باید جستجو کرد. از هر نتیجه و سبب، تنها نتیجه و مسبب مخصوص خود آن را باید انتظار داشت. قضا و قدر الهی، وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خودش به وجود می آورد. قضا و تقدیر الهی یک شیء، عین قضا و تقدیر سلسله علل اوست.

ص: 418

-
- 1- . سوره شوری: 42، آیه 12.
 - 2- . سوره حج: 22، آیه 6.
 - 3- . سوره بقره: 2، آیه 115.
 - 4- . سوره ق: 50، آیه 16.
 - 5- . سوره ق: 50، آیه 16.
 - 6- . سوره اعراف: 7، آیه 180.

7- .سوره انعام: 6، آیه 103.

اراده و مشیت الهی به صورت «سنت»، یعنی به صورت قانون و اصل کلی، در جهان جریان دارد. سنت های الهی تغییر نمی کند و آنچه تغییر می کند بر اساس سنت های الهی است. خوبی و بدی دنیا برای انسان بستگی دارد به نوع رفتار انسان در جهان و طرز برخورد و عمل او. تدریج و تکامل، قانون الهی و سنت الهی است، در اصل جهان گاهواره تکامل انسان است.

قضا و قدر الهی بر همه جهان حاکم است و انسان به حکم قضا و قدر، آزاد و مختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت خویش است. انسان دارای شرافت و کرامت ذاتی و شایسته خلافت الهی است، دنیا و آخرت به یکدیگر پیوسته است. رابطه این دو نظیر رابطه مرحله کشت و مرحله برداشت محصول است که هر کس عاقبت کار آن درو می کند که کشته است، نظیر رابطه دوره کودکی و دوره پیری است که دوره پیری ساخته دوره کودکی و جوانی است. (1)

اسلام

اسلام نام دین خداست که یگانه است و همه پیامبران برای آن مبعوث شده اند و به آن دعوت کرده اند. صورت جامع و کامل دین خدا به وسیله خاتم پیامبران (صلی الله علیه و آله وسلم) به مردم ابلاغ شد و نبوت پایان یافت و امروز با همین نام در جهان شناخته می شود.

تعالیم اسلامی که به وسیله آن حضرت ابلاغ شد، به حکم اینکه صورت کامل و جامع دین خداست و برای این است که برای همیشه راهبر بشر باشد، مشخصات و ممیزات خاص دارد که متناسب با دوره ختمیه است. این مشخصات در مجموع خود نمی توانست در دوره های قبل وجود داشته باشد. هر یک از این مشخصات معیاری است برای شناخت اسلام. با این معیارها و

ص: 419

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، ج 2، ص 85.

مقیاس ها می توان سیمایی، هر چند مبهم، از اسلام به دست آورد، و هم می توان با این معیارها تشخیص داد که فلان تعلیم از اسلام هست یا نیست. (1)

می دانیم هر مکتب و ایدئولوژی و هر دستگاه اندیشه که طرحی برای نجات و رهایی و کمال و سعادت بشر ارائه می دهد، یک سلسله ارزش ها عرضه می دارد و «باید»ها و «نباید»ها و «شاید»ها و «نشاید»ها در سطح فرد یا جامعه می آورد. ولی این «باید»ها و «نباید»ها متکی بر فلسفه خاصی است که آنها را توجیه می نماید، یعنی اگر یک مکتب یک سلسله دستورها و فرمانها عرضه می دارد، ناچار متکی بر نوعی فلسفه و جهان بینی درباره هستی و جهان و جامعه و انسان است.

جهان بینی یعنی مجموعه ای از بینش ها و تفسیرها و تحلیل ها درباره جهان و جامعه و انسان که جهان چنین است و یا چنان است، این چنین قانون دارد، آن چنان پیش می رود، فلان هدف را تعقیب می کند یا نمی کند، مبدأ دارد یا ندارد، غایت دارد یا ندارد و امثال اینها، و یا انسان چنین سرشت و طبیعتی دارد.

ایدئولوژی بر پایه جهان بینی استوار است. اینکه چرا باید این چنین یا آن چنان بود یا زیست یا رفت یا ساخت یا شد، برای این است که جهان یا جامعه یا انسان چنین یا چنان است. «چرای» هر ایدئولوژی در جهان بینی ای که آن ایدئولوژی بر آن استوار است نهفته است و به

اصطلاح، ایدئولوژی از نوع «حکمت عملی» است و جهان بینی از نوع «حکمت نظری». هر نوع خاص از حکمت عملی مبتنی بر نوعی خاص از حکمت نظری است، مثلاً حکمت عملی سقراط بر اساس بینش خاصی است که سقراط از جهان دارد که همان حکمت نظری اوست. (2)

ص: 420

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 225.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 226.



پس چرا ایدئولوژیها مختلف و متفاوت است؟ چون جهان بینی ها مختلف است. ایدئولوژی تابعی است از جهان بینی.

از طرف دیگر، جهان بینی که می توان آن را جهان شناسی نیز تعبیر کرد، چرا مختلف است؟ چرا یک مکتب جهان را این چنین می بیند و دیگری آن چنان؟ یکی این چنین می شناسد و دیگری آن چنان؟

پاسخ به این پرسش چندان ساده نیست. برخی تا به اینجا می رسند فوراً پای پایگاه اجتماعی و وضع طبقاتی را به میان می کشند، مدعی هستند موضع طبقاتی و پایگاه طبقاتی به هر کس دید خاص می دهد و عینک خاص برای دیدن جهان به چشمش می زند، رابطه انسان با جامعه اش با آنچه در جامعه تولید و توزیع می شود، با چگونگی تولید و توزیع و در نتیجه برخورداری یا محرومیت خودش، عکس العمل ویژه در روان و اعصاب او ایجاد می کند و به وضع درونی او شکل خاص می دهد و شکل خاص وضع درونی و ذهنی او اندیشه و ارزیابی و قضاوت او را درباره اشیاء تحت تأثیر قرار می دهد.

طبق این نظر کسی نمی تواند بینش خود را صحیح و بینش دیگری را غلط تلقی کند، زیرا بینش، امری نسبی و محصول رابطه خاص هر فرد با محیط طبیعی و اجتماعی اوست و برای هر کس همان صحیح است که می بیند.

ولی مطلب به این سادگی نیست. در اینکه اندیشه انسان تا حدود زیادی تحت تأثیر محیط قرار می گیرد بحثی نیست، ولی اینکه انسان یک پایگاه آزاد اندیشه دارد که می تواند از هر



تأثیری خود را مستقل نگه دارد- که از آن در زبان اسلام به «فطرت» تعبیر شده است- قابل نفی و انکار نیست.(1)

ص: 421

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 227.

پس ایدئولوژی هر مکتب مبتنی است بر جهان بینی آن، و جهان بینی آن مبتنی است بر نظریه اش درباره معرفت و شناخت. مترقی بودن هر ایدئولوژی بستگی دارد به مترقی بودن جهان بینی او و مترقی بودن جهان بینی او بستگی دارد به مترقی بودن شناخت شناسی ایشان. در حقیقت، حکمت عملی هر مکتب وابسته به حکمت نظری آن است، و حکمت نظری آن مکتب وابسته به منطق آن مکتب است. پس هر مکتب در درجه اول باید منطق خود را مشخص نماید.

اسلام هر چند یک مکتب فلسفی نیست و با زبان و اصطلاح فلسفه و فلاسفه با مردم سخن نگفته است، زبانی دارد مخصوص خودش که عموم طبقات به فراخور فهم و استعداد خود از آن بهره می گیرند، ولی در بین مطالب خود درباره همه این مسائل سخن گفته است بطوری که می توان ایدئولوژی آن را به صورت یک دستگاه اندیشه عملی، و بینشهای جهانی آن را به صورت یک حکمت نظری، و نظریاتش را در باب معرفت و شناخت شناسی به صورت اصول یک منطق عرضه داشت.(1)



اسلام از نظر ایدئولوژی

بیان مشخصات اسلام از نظر ایدئولوژیکی به علت وسعت و گستردگی دامنه ایدئولوژی اسلام، چه از نظر مشخصات کلی و چه از نظر مشخصاتی که هر شاخه بالخصوص این

ایدئولوژی دارد، بسی دشوار است. ما از باب «مَا لَا يُدْرِكُ كَلْمُهُ لَا يُتْرَكُ كَلْمُهُ»⁽²⁾

آنچه فعلا در این فرصت میسر است فهرست می کنیم:⁽³⁾

ص: 422

-
- 1- مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 228.
 - 2- ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، ج 4، ص 58.
 - 3- مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 240.
1. همه جانبگی از جمله امتیازات اسلام نسبت به ادیان دیگر است، و به تعبیر درست تر، از جمله ویژگی های صورت کامل و جامع دین خدا نسبت به صورت های ابتدائی، جامعیت و همه جانبگی است. منابع چهارگانه اسلامی کافی است که علمای امت، نظر اسلام را درباره هر موضوعی کشف نمایند. علمای اسلام هیچ موضوعی را به عنوان اینکه بلا تکلیف است تلقی نمی کنند.



2. اجتهادپذیری: کلیات اسلامی به گونه ای تنظیم شده است که اجتهادپذیر است. اجتهاد یعنی کشف و تطبیق اصول کلی و ثابت بر موارد جزئی و متغیر. علاوه بر نحوه تنظیم کلیات اسلامی که خاصیت اجتهادپذیری به آنها داده است، قرار گرفتن عقل در شمار منابع اسلامی کار اجتهاد حقیقی را آسان کرده است.

3. سماحت و سهولت: اسلام به تعبیر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) «شَرِيعَتِ سَمِحَةٍ سَهْلَةٍ»⁽¹⁾

است. در این شریعت به حکم اینکه «سهله» است، تکالیف دست و پاگیر و شاق و حرج آمیز وضع نشده است: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»⁽²⁾

خدا در دین تنگنایی قرار نداده است. و به حکم اینکه «سمحه» (با گذشت) است، هر جا که انجام تکلیفی توأم با مضیقه و در تنگنا واقع شدن گردد، آن تکلیف ملغی می شود.

4. زندگی گرایی: اسلام یک دین زندگی گراست نه زندگی گریز، لهذا با «رهبانیت» به شدت مبارزه کرده است: «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ»⁽³⁾

در اسلام، رهبانیت نیست. «(4) در جامعه های کهن همیشه یکی از دو چیز وجود داشت: یا آخرت گرایی و زندگی گریزی (رهبانیت) و یا زندگی گرایی



1- . مجلسی، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج 1، ص 531.

2- . سوره حج: 22، آیه 78.

3- . ابن حیون، دعائم الإسلام، ج 2، ص 193.

4- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 241.

و آخرت گریزی (تمدن، توسعه). اسلام آخرت گرایی را در متن زندگی گرایي قرار داد. از نظر اسلام راه آخرت از متن زندگی و مسئولیت های زندگی دنیایی می گذرد.

5. اجتماعی بودن: مقررات اسلامی، ماهیت اجتماعی دارد، حتی در فردی ترین مقررات از قبیل نماز و روزه چاشنی اجتماعی در آنها زده شده است. مقررات فراوان اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، جزائی اسلام ناشی از این خصلت است، همچنان که مقرراتی از قبیل جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، از مسئولیت اجتماعی اسلامی ناشی می شود.

6. حقوق و آزادی فرد: اسلام در عین اینکه دینی اجتماعی است و به جامعه می اندیشد و فرد را مسئول جامعه می شمارد، حقوق و آزادی فرد را نادیده نمی گیرد و فرد را غیر اصیل نمی شمارد. فرد از نظر اسلام، چه از نظر سیاسی و چه از نظر اقتصادی و چه از نظر قضائی و چه از نظر اجتماعی، حقوقی دارد، از نظر سیاسی حق مشورت و حق انتخاب و از نظر اقتصادی حق مالکیت بر محصول کار خود و حق معاوضه و مبادله و صدقه و وقف و اجاره و مزارعه و مضاربه و غیره در ما یملک شرعی خود دارد و از نظر قضائی حق اقامه دعوی و احقاق حق و حق شهادت، و از نظر اجتماعی حق انتخاب شغل و مسکن و انتخاب رشته تحصیلی و غیره و از نظر خانوادگی حق انتخاب همسر دارد.



7. تقدّم حقّ جامعه بر حقّ فرد: آنجا که میان حقّ جامعه و حقّ فرد تعارض و تزاخم شود، حقّ جامعه بر حقّ فرد و حقّ عام بر حقّ خاص تقدّم می یابد. حاکم شرعی در این موارد تصمیم می گیرد.⁽¹⁾

8. اصل شورا: اصل شورا در مسائل اجتماعی از نظر اسلامی اصلی معتبر است. در مواردی که نصّی از اسلام وارد نشده مسلمین باید روش عملی خود را با شورا و فکر جمعی انتخاب نمایند.

ص: 424

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 242.

9. منتفی بودن ضرر: دستورهای اسلامی که مطلق و عامّ است، تا آن حد لازم الاجرا می باشد که مستلزم ضرر و زیانی نباشد. قاعده ضرر یک قاعده کلی است در اسلام، که حقّ «و تو» در مورد هر قانونی دارد که منتهی به ضرر گردد.

10. اصالت فایده: از نظر اسلام در هر کار، اعمّ از فردی و اجتماعی، باید در درجه اوّل فایده و نتیجه مفید آن، در نظر گرفته شود. هر کاری که مفید فایده ای نباشد، از نظر اسلام «لغو» تلقی می شود و ممنوع است و قرآن یکی از ویژگی و شاخصه مؤمنان را دوری از امور لغو می شمارد: «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ»⁽¹⁾



11. اصالت خیر در مبادلات: گردش مال و ثروت و نقل و انتقال آن باید از هر نوع بیهودگی مبرا باشد. در مقابل هر نقل و انتقالی باید یک خیر مادی و یا معنوی در کار باشد و گرنه گردش مال به باطل و ممنوع است. قرآن در این مورد چنین سفارش می فرماید: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ»⁽²⁾

نقل و انتقال ثروت از طریق قمار، مصداق اکل مال به باطل است و حرام است.

12. سرمایه به صرف اینکه از جریان عملی و فعالیت و معرض کاستی و نابودی خارج شد و صورت «ذمه» و قرض به خود گرفت، عقیم و نازا و سترون می گردد و هیچ سودی به آن تعلق نمی گیرد، هر چه از این راه گرفته شود «ربا» و حرام مؤکد است (حرمت ربا).

13. هر مبادله و گردش ثروتی باید از روی آگاهی کامل طرفین باشد و اطلاعات لازم قبلا کسب شده باشد و گرنه معاملات جاهلانه و ریسکی، غرر و باطل است (نهی النَّبِيِّ عَنِ الْغَرْرِ)⁽³⁾

14. ضدیت با ضد عقل: قال ابا عبدالله (عليه السلام): يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ (عليهم السلام) وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ

ص: 425

1- . سوره مؤمنون: 23، آیه 3.

2- . سوره بقره: 2، آیه 188.



3- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 243.

فَالْعُقُولُ. اسلام عقل را محترم و او را پیامبر باطنی خدا می شمارد. (1)

اصول دین جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست. در فروع دین، عقل یکی از منابع اجتهاد است. اسلام عقل را نوعی طهارت و زوال عقل را نوعی «مُحَدِّث» شدن تلقی می کند، به خاطر همین عروض جنون یا مستی نیز همچون بول کردن یا خوابیدن، وضو را باطل می سازد. مبارزه اسلام با هر نوع مستی و حرمت استعمال امور مست کننده مطلقاً، به علّت ضدّیت با ضدّ عقلهاست که جزء متن این دین است.

15. ضدّیت با ضدّ اراده: همچنان که عقل محترم است و پاره ای از دستورهای اسلامی برای نگهبانی عقل است، اراده که قوه مجریّه عقل است نیز محترم است، از این رو «بازدارنده»ها که در زبان اسلام «لهو» نامیده شده است، حرام و ممنوع است.

16. کار: اسلام دشمن بیکاری و بیکارگی است. انسان به حکم اینکه از جامعه بهره می گیرد و بهره می برد و به حکم اینکه کار بهترین عامل سازنده فرد و اجتماع و بیکاری

بزرگترین عامل فساد است، باید کار مفید انجام دهد. اسلام «کلّ» بر جامعه بودن را در هر شکل مورد ملعنت قرار داده است «مَلْعُونٌ مَنْ أَلْقَى كَلَّهُ عَلَى النَّاسِ» (2)

17. قداست شغل و حرفه: شغل و حرفه علاوه بر اینکه یک تکلیف است یک امر مقدّس و محبوب خداست و شبیه جهاد است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُؤْمِنَ الْمُحْتَرِفَ» (3)



خداوند مؤمن صاحب حرفه را دوست می دارد.» (4) «الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (5)

آن کس که برای اداره عائله خود، خویشتن را به رنج می افکند مانند کسی است که در راه خدا جهاد می کند.»

ص: 426

1- . کلینی، کافی، ج 1، ص 16.

2- . کلینی، کافی، ج 4، ص 12.

3- . حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 17، ص 135.

4- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 244.

5- . کلینی، کافی، ج 5، ص 88.

18. ممنوعیت استثمار: اسلام استثمار، یعنی بهره کشی بلاعوض از کار دیگران را به هر شکل و هر لباس، ناروا و مطرود می شمارد. برای نامشروع بودن یک کار، کافی است که ثابت شود ماهیت استثماری دارد.

19. اسراف و تبذیر: پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمودند: «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (1) مردم بر اموال خود تسلط دارند»، ولی این تسلط به معنی این است که در چارچوبی که اسلام اجازه داده آزادی تصرف دارند و نه بیشتر. تضييع مال به هر شکل و به



هر صورت، به صورت دور ریختن، به صورت بیش از حد نیاز مصرف کردن، به صورت صرف در اشیاء لوکس و تجمل‌های فاسدکننده، که در زبان اسلام از آنها به «اسراف» و «تبذیر» تعبیر شده حرام و ممنوع است.

20. توسعه در زندگی: گسترش دادن به زندگی برای رفاه عائله (همسر و فرزندان) ما دام که به تضييع حقّی و یا به اسراف و تبذیر و یا به ترک یک تکلیف و وظیفه منتهی نشود، مجاز بلکه ممدوح و مورد ترغیب است.

21. رشوه: در اسلام رشوه دهنده و رشوه گیرنده به شدت محکوم و مستحق آتش معرفی شده و پولی که از این راه تحصیل می شود حرام و نارواست.

22. احتکار: گردآوری ارزاق عمومی و نگه داشتن آنها به منظور بالا رفتن قیمت ها و گران تر فروختن، حرام و ممنوع است. حاکم شرعی علی رغم میل و رضای مالک، آنها را به بازار عرضه (کرده) و به قیمت عادلانه به فروش می رساند. (2)

23. در آمد بر پایه مصلحت نه مطلوبیت: معمولاً ریشه ارزش و مالیت را مطلوبیت و تمایلات مردم می دانند و برای مشروع بودن کاری، قرار داشتن آن کار در جهت خواسته های عموم را

ص: 427

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 245.

کافی می شمارند. ولی اسلام مطلوبیت و کشش تمایلات را برای اعتبار مالیت چیزی و مشروع شمردن کار افراد کافی نمی داند، مطابقت با مصلحت را شرط لازم مالیت در عرف شرع و مشروعیت کار می شمارد، یعنی اسلام منبع مشروع درآمد را صرف تمایلات مردم نمی شمارد، بلکه علاوه بر زمینه تمایلات و مطلوبیت، موافقت با مصلحت را نیز شرط می داند. به عبارت دیگر، اسلام وجود تقاضا را برای مشروعیت عرضه کافی نمی داند. از این رو در اسلام پاره ای از کار و کسب ها «مکاسب محرّمه» خوانده شده است.

24. قداست دفاع از حقوق: دفاع از حقوق - اعم از حقوق فردی و حقوق اجتماعی - و مبارزه با متجاوز، واجب و مقدّس است: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ؛ (1) خداوند دوست نمی دارد اعلان به بدگویی (رسواسازی) را مگر در مورد مظلوم نسبت به ظالم.»

رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمودند: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ؛ (2) برترین جهادها سخن عدالت در برابر پیشوایی ستمگر است.» (3)

25. اصلاح جویی و مبارزه دائم با فساد: اصل امر به معروف و نهی از منکر در اسلام اصلی است که به تعبیر امام باقر (علیه السلام) پایه و استوانه سایر فرائض اسلامی است. این اصل، مسلمان را در حال یک انقلاب فکری مداوم و اصلاح جویی جاودان و مبارزه پیگیر و ناآرام



با فسادها و تباهیها نکه می دارد: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (4)

شما به این دلیل با ارزش ترین جامعه ها هستید که امر به معروف و نهی از منکر می کنید.»

ص: 428

1- .سوره نساء: 4، آیه 148.

2- .کلینی، کافی، ج 5، ص 60.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 247.

4- .سوره آل عمران: 3، آیه 110.

26. توحید: اسلام بیش از هر چیزی دین توحید است، هیچ گونه خدشه ای را در توحید - چه توحید نظری و چه توحید عملی - نمی پذیرد. اندیشه ها و رفتارها و کردارهای اسلامی از خدا آغاز می شود و به خدا پایان می یابد، از این رو هر نوع ثنویت یا تثلیث یا تکثیری را که به این اصل خدشه وارد آورد به شدت طرد می کند از قبیل ثنویت خدا و شیطان، یا خدا و انسان، یا خدا و خلق. هر کاری تنها با نام خدا، (1)

اندیشه خدا، به سوی خدا، برای تقرّب به خدا باید آغاز شود و انجام پذیرد و هر چه جز این باشد از اسلام نیست. در اسلام همه راهها به توحید منتهی می شود، اخلاق اسلامی از توحید

سرچشمه می گیرد و به توحید پایان می یابد، تربیت اسلامی همین طور، سیاست اسلامی همین طور، اقتصاد و اجتماع اسلامی همین طور.

در اسلام هر کاری با نام خدا و استعانت از او آغاز می شود (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) و با نام خدا و سپاس او پایان می یابد «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و با نام خدا و اعتماد و اتکاء به او جریان می یابد «تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»⁽²⁾

توحید یک مسلمان واقعی، صرفاً یک اندیشه و عقیده خشک نیست. همان طور که ذات احدیت از مخلوقات خود جدا نیست، با همه هست و بر همه محیط است، همه چیز از او آغاز می شود و به او پایان می یابد، اندیشه توحید نیز بر سراسر وجود یک موحد واقعی احاطه دارد، بر همه اندیشه ها، ملکات، رفتارهای او سیطره پیدا می کند و به همه آنها جهت می بخشد. این است که یک مسلمان واقعی، اول و آخر و وسط کارش خداست و هیچ چیز را شریک خدا قرار نمی دهد.⁽³⁾

ص: 429

-
- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 248.
 - 2- . سوره آل عمران: 3، آیه 122.
 - 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 249.

29. مساوات: یکی از اصول و ارکان ایدئولوژی اسلامی اصل مساوات و نفی تبعیض است. از نظر اسلام انسانها به حسب گوهر و ذات برابرند، مردم از این نظر دو گونه یا چند گونه آفریده نشده اند، رنگ، خون، نژاد قومیت، ملاک برتری و تفوق نیست، سید قرشی و سیاه حبشی برابرند. آزادی، دموکراسی و عدالت در اسلام، زاده برابری و مساوات انسانهاست.

از نظر اسلام تنها در شرایط محدود و معینی، به خاطر یک سلسله مصالح که برای خود آن افراد و برای جامعه اسلامی ضروری است، به طور موقت سلب برخی حقوق از افراد می شود و این وضع هیچ ربطی به گوهر و ذات و خون و نژاد افراد ندارد. دوره موقت بردگی بردگان از این قبیل است.

30. حقوق و تکالیف و مجازاتها در اسلام، دو جنسی است، یعنی همچنان که مرد و زن در انسانیت مشترک اند و مشترکات اصیل نوعی دارند ولی جنسیت آنها، آنها را به صورت دو جنس

با مختصات فرعی خاص در آورده است، حقوق و تکالیف و مجازاتها تا آنجا که به مشترکات دو جنس مربوط است، مشترک و متساوی و یک جنسی است از قبیل حق تحصیل علم، حق عبادت و پرستش، حق انتخاب همسر، حق مالکیت، حق تصرف در ما یملک و امثال اینها، و آنجا که به جنسیت و مختصات فرعی آنها مربوط است، وضع برابر و متساوی ولی ناهمسان و نامتشابهی دارد و دو جنسی است. (1)

عمل خیر از غیر مسلمان



یکی از مسائلی که در اعتقادات مورد گفتگو قرار می گیرد مسأله «اعمال خیر غیر مسلمانان» است.

ص: 430

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، ج 2، ص 250.

امروز این سؤال در میان طبقات مختلف از جاهل و عالم، بی سواد و تحصیل کرده مطرح است که آیا کارهای خیر افراد غیر مسلمان مقبول است یا غیر مقبول، اگر مقبول است پس چه فرق می کند که انسان مسلمان باشد یا نباشد، عمده این است که در دنیا کار خیر بکند، فرضاً مسلمان نبود و یا هیچ دینی نداشت زیانی نکرده است؛ و اگر غیر مقبول است و یکسره پوچ و باطل است و اجر و پاداشی نزد خدا ندارد با عدل الهی چگونه سازگار است؟

عین این پرسش از نظر تشیع در دائره اسلام می تواند مطرح شود: آیا عمل مسلمان غیر شیعه مقبول در گاه الهی است یا پوچ و باطل است؟ اگر مقبول در گاه الهی است پس چه فرق می کند انسان مسلمان شیعه باشد یا مسلمان غیر شیعه، عمده این است که انسان مسلمان باشد، فرضاً شیعه نبود و ولایت اهل البیت را نداشت زیانی نکرده است، و اگر مقبول نیست با عدل الهی چگونه سازگار است؟

در گذشته، این مسأله فقط در میان فلاسفه و در کتب فلسفی مورد بحث و گفتگو واقع می شد ولی در زمان ما به میان همه طبقات کشیده شده است؛ کمتر کسی را می توان یافت که لااقل در ذهن خود و برای خود این مسأله را طرح نکند.⁽¹⁾

قریب نیم قرن است که بر اثر سهولت ارتباطات میان ملل مسلمان و غیر مسلمان و ازدیاد وسائل ارتباطی و بالا رفتن میزان مراوده ملتها با یکدیگر، این مسأله در میان عموم طبقات، خصوصا طبقه به اصطلاح روشنفکر مورد پرسش و گفتگو است که آیا شرط حتمی قبول شدن اعمال صالح، اسلام و ایمان است؟

اینها وقتی که در زندگی بعضی از مخترعین و مکشفین بشر در عصر اخیر که مسلمان نیستند ولی خدمات بسیار ارزنده ای به بشریت کرده اند، مطالعه می کنند و آنها را لایق پاداش

ص: 431

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 269.

می یابند و از طرف دیگر قبلا چنین می اندیشیده اند که عمل غیر مسلمان مطلقا هدر است، سخت دچار تردید و اضطراب می گردند.

بدین ترتیب مسأله ای که سالها در قلمروی خاص فیلسوفان بود به میان محافل عامه مردم پا گذاشت و به صورت اشکالی در مسأله عدل الهی درآمد. البته این اشکال مستقیما مربوط به عدل الهی نیست؛ این اشکال مربوط به دید اسلام درباره انسان و اعمال انسان است و از این



نظر با عدل الهی مربوط می گردد که به نظر می رسد این گونه دید و اظهار نظر درباره انسان و اعمال او و معامله حق متعال با او بر خلاف موازین عدل الهی است.

گاهی پرسیده می شود آیا مخترعین و مکتشفین بزرگ با این همه خدمات شایانی که نسبت به بشریت انجام داده اند به جهنم می روند؟ آیا پاستور⁽¹⁾ و ادیسون و امثالشان جهنمی هستند و

مقدّسین بیکاره ای که عمری را به بطالت در گوشه مسجد بسر برده اند بهشتی هستند؟ آیا خدا بهشت را فقط برای ما شیعه ها ساخته است؟⁽²⁾

هدف این بحث این نیست که حساب اشخاص را روشن کنیم، مثلاً معین کنیم که آیا پاستور اهل بهشت است یا اهل جهنم؟ ما چه می دانیم که افکار و معتقدات واقعی او چه بوده است؟ منویاتش چه بوده است؟ ملکات روحی و اخلاقی او چه بوده است؟ و حتی مجموع اعمال او چه بوده است؟ آشنایی ما با او در حدود خدمات علمی او می باشد.

اختصاص به پاستور ندارد، اصولاً حساب اشخاص در دست خدا است، هیچ کس حق ندارد درباره کسی بطور قاطع اظهار نظر کند که اهل بهشت است یا اهل دوزخ؟ اگر از ما پرسند: آیا شیخ مرتضی انصاری (اعلی الله مقامه) با آن زهد و تقوا و ایمان و عمل شناخته شده، ایشان حتماً اهل بهشت است یا نه؟ پاسخ ما این است که



1- . شیمی دان و زیست شناس مشهور فرانسوی که مختر اولین واکسن بود.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 270.

آن اندازه که ما از آن مرد اطلاع داریم این است که در نظام علمی و عملی او، بدی سراغ نداریم، آنچه سراغ داریم خیر و نیکی است اما اینکه صددرصد بگوییم اهل بهشت است در اختیار ما نیست؛ خداست که بر همه ضمائرشخاص، مطلع است و تمام اسرار و خفایای نفوس را می داند و حساب خلایق نیز با او است. تنها درباره کسانی می توان بطور قاطع اظهار نظر کرد که از طریق اولیاء دین سرنوشت نهایی آنها اعلام شده است. (1)

در صدر اسلام، مواردی پیش آمده که برخی از مسلمین از این قبیل اظهار نظرهای بیجا کرده اند و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) از آنها جلوگیری فرموده اند. وقتی که عثمان بن مظعون از دنیا رفت، زنی از انصار به نام «امّ علاء» که ظاهراً زن همان مردی بود که عثمان بن

مظعون در خانه او می زیست و مهمان او بود، در حضور حضرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) جنازه وی را مخاطب ساخته گفت: «هَنِئِئاً لَكَ الْجَنَّةُ» (2)

بهشت، بر تو گوارا باد».

با اینکه عثمان بن مظعون، مرد جلیل القدری است و رسول اکرم در مرگ او سخت گریستند و خود را روی جنازه وی انداختند و او را بوسیدند؛ ولی از این اظهار نظر گستاخانه ای که آن زن کرد خشمگین شدند، با نگاهی غضب آلود متوجه وی شده فرمودند: از کجا می



دانی؟ چرا ندانسته قضاوت می کنی؟ مگر به تو وحی شده است؟! مگر تو از حساب خلق خدا آگاهی؟! زن عرض کرد: یا رسول الله! وی همنشین شما و جنگجوی مجاهد شما بود. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) جمله عجیبی در پاسخ وی فرمود که شایان دقت است. حضرت فرمودند: «أَنْتِ رَسُولُ اللَّهِ وَ مَا أَدْرِي مَا يُفَعَلُ بِي؛ من فرستاده خدایم و نمی دانم با من چگونه رفتار خواهد شد»⁽³⁾

این جمله عین مضمون یکی از آیات کریمه قرآن است: «أَقُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاءٍ مِنَ الرَّسُولِ وَ مَا أَدْرِي

ص: 433

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 272.

2- . کلینی، کافی، ج 3، ص 262.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 273.

ما يُفَعَلُ بِي وَ لَا بِكُمْ؛⁽¹⁾ بگو من، از میان پیامبران، نوظهور و تازه نیستم، و خبر ندارم که با من یا با شما چگونه رفتار می شود»

نظیر این جریان در مرگ سعد بن معاذ هم نقل شده است. در آن قضیه، وقتی که مادر سعد در بالین وی مشابه همین جمله را می گوید رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) می فرماید: ساکت باش، بر خدا حتم نکن: «لَا تَحْتَمِي عَلَيَّ اللَّهُ»⁽²⁾

یعنی از پیش خود در کاری که مربوط به خداست قضاوت حتمی نکن.

نکته دیگری که قبل از ورود در اصل بحث می باید روشن گردد این است که بحث درباره نیکوکاری های نامسلمانان را به دو گونه می توان طرح کرد و در حقیقت دو بحث است: یکی اینکه آیا دینی غیر دین اسلام مقبول است و یا دین مقبول منحصر به اسلام است؟ (3)

به عبارت دیگر: آیا آنچه لازم است فقط این است که انسان یک دینی داشته باشد و حد اکثر این است که آن دین منتسب به یکی از پیغمبران آسمانی باشد و دیگر فرق نمی کند که کدامیک از ادیان آسمانی باشد، مثلاً مسلمان یا مسیحی یا یهودی و حتی مجوسی باشد؟ یا اینکه در هر زمان دین حق یکی بیش نیست؟

بحث دیگر این است که پس از آنکه قبول کردیم که دین حق همواره یکی بیش نیست، نوبت به این مسأله می رسد که اگر کسی بدون داشتن دین حق، عمل نیکی را که واقعاً نیک است و مورد امضاء دین حق نیز هست، انجام دهد آیا عمل او دارای پاداش خواهد بود یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا شرط پاداش داشتن اعمال صالح، ایمان به دین حق است یا نه؟

ص: 434

1- .سوره احقاف: 46، آیه 9.

2- .کوفی اهوازی، الزهد، ص 87.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 274.



آنچه در اینجا مورد بحث قرار می گیرد مسأله دوم است. درباره مسأله اول اجمالاً می گوئیم که دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند. این اندیشه که میان برخی از مدعیان روشنفکری، اخیراً رایج شده است که می گویند همه ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسان هستند اندیشه نادرستی است.

البته صحیح است که میان پیامبران خدا اختلاف و نزاعی وجود ندارد. پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت می کنند. آنان نیامده اند که در میان بشر فرقه ها و گروه های متناقضی بوجود آورند.

بسیاری از مردم زمان ما طرفدار این فکر شده اند که برای انسان کافی است که خدا را پرستد و به یکی از ادیان آسمانی که از طرف خدا آمده است انتساب داشته باشد، دستورهای آن را بکار بندد، شکل دستورها چندان اهمیتی ندارد؛ حضرت مسیح هم پیغمبر است، حضرت محمد هم پیغمبر است، اگر طبق آئین مسیح عمل کنیم و هفته ای یک بار به کلیسا برویم صحیح است و اگر هم طبق آئین حضرت خاتم الانبیاء عمل کنیم و هر روزی پنج بار نماز بگزاریم درست است. اینان می گویند مهم این است که انسان به خدا ایمان داشته باشد و طبق یکی از برنامه های خدایی عمل کند. (1)

جرج جرداق صاحب کتاب «الامام علی (علیه السلام)» و جبران خلیل نویسنده معروف مسیحی لبنانی و افرادی مانند آنان دارای چنین ایده ای می باشند. این دو نفر نسبت به حضرت رسول اکرم و حضرت امیر- و مخصوصاً حضرت امیر- مانند یک مؤمن معتقد به آنها سخن می گویند.

بعضی می پرسند چگونه این افراد با وجود اعتقاد به امیرالمؤمنین و پیغمبر اکرم (علیهم السلام) باز هم مسیحی هستند؟ اینها اگر راستگو بودند، مسلمان شده بودند؛ چون مسلمان

ص: 435

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 275.

نشده اند پس معلوم می شود زیر کاسه، نیم کاسه ای است، نیرنگ می زنند؛ پس اینها در اظهار علاقه و عقیده به پیغمبر و علی صداقت ندارند. پاسخ این است که اینان در اظهار علاقه و عقیده شان به پیغمبر و امیر المؤمنین (علیهم السلام) بی صداقت نیستند اما طرز تفکر خاصی در التزام به ادیان دارند. (1)

این افراد عقیده دارند که انسان به دین خاصی ملزم نیست، هر دین از ادیان را داشته باشد کافی است. بنابراین آنها در عین مسیحی بودن، خود را دوستدار و مقرب نزد امام علی (علیه السلام) می دانند و حتی معتقدند که آن حضرت نیز همین ایده آنان را داشته است.

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست بلکه منظور تسلیم خدا شدن است؛ پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم است ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه وآله وسلم) ظهور یافته است و قهرا کلمه اسلام بر آن منطبق می گردد و بس.



به عبارت دیگر لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورهای او است و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است. (2)

اکنون می‌گوییم اگر شخص غیر مسلمانی این چنین خدماتی انجام داد، آیا برای او پاداشی هست یا نه؟ دین حق می‌گوید امین باشید و دروغ نگویند؛ آیا اگر غیر مسلمانی اعمالش منطبق بر همین دستور باشد، پاداشی دریافت خواهد کرد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا خیانت کردن و امین

ص: 436

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 276.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 277.

بودن، در مورد غیر مسلمان مساوی است یا نه؟ آیا زنا و نماز در مورد او برابر است (سواء صلی ام زنی) یا نه؟ (1)

معمولاً کسانی که داعیه روشنفکری دارند با قاطعیت می‌گویند هیچ فرقی میان مسلمان و غیر مسلمان، بلکه میان موحد و غیر موحد نیست؛ هر کس عمل نیکی انجام دهد، خدمتی از

راه تأسیس یک مؤسسه خیریه و یا یک اکتشاف و اختراع و یا از راه دیگر انجام دهد، استحقاق ثواب و پاداش از جانب خداوند دارد.

می گویند خداوند عادل است و خدای عادل میان بندگان خود تبعیض نمی کند؛ برای خداوند چه فرق می کند که بنده اش او را بشناسد یا نشناسد؛ به او ایمان داشته باشد یا نداشته باشد؛ خداوند هرگز به خاطر اینکه یک بنده ای با او رابطه آشنایی و دوستی ندارد، عمل نیک آن بنده را نادیده نمی گیرد و اجر او را ضایع نمی گرداند؛ و به طریق اولی اگر بنده ای خدا را بشناسد و عمل نیک انجام دهد ولی فرستادگان او را نشناسد و با آنها رابطه آشنایی و پیمان دوستی نداشته باشد خط بطلان روی عمل نیک او نمی کشد.

نقطه مقابل این روشنفکران، دسته دیگری هستند که تقریباً همه مردم را مستحق عذاب می دانند و برای کمتر انسانی عمل مقبول و فرجام نیک معتقدند. این دسته یک حساب ساده ای دارند، می گویند مردم یا مسلمان هستند و یا غیر مسلمان، غیر مسلمانها که تقریباً سه ربع مردم جهان را تشکیل می دهند به این جهت که مسلمان نیستند اهل دوزخ می باشند؛ مسلمانان نیز یا شیعه اند و یا غیر شیعه؛ غیر شیعه که تقریباً سه ربع مجموع مسلمانان را تشکیل می دهند به این جهت که شیعه نیستند اهل دوزخ خواهند بود؛ شیعیان نیز اکثریتشان - در حدود سه ربع - تنها اسم تشیع دارند و اقلیتی از آنها به اولین وظیفه خود که «تقلید» از یک مجتهد است آشنا

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 278.

هستند تا چه رسد به سایر وظائف که صحّت و تمامیت آنها موقوف به این وظیفه است؛ اهل تقلید هم غالباً اهل عمل نیستند. پس بسیار اندکند کسانی که اهل نجات می باشند.

این بود منطق دو طرف، منطق آنان که تقریباً می توان گفت صلح کلی هستند، و منطق اینان که می توان گفت مظهر غضب الهی بشمار می روند و غضب را بر رحمت سبقت می دهند.

در اینجا منطق سومی هست و آن منطق قرآن کریم است. قرآن کریم در این مسأله به ما فکری مغایر با آن دو فکر می دهد که کاملاً مخصوص قرآن است. نظر قرآن نه با اندیشه گزاف روشنفکر مآبان ما تطبیق دارد و نه با تنگ نظری خشک مقدّسان ما. نظر قرآن بر منطقی خاص استوار است که پس از وقوف بر آن هر کسی اعتراف می کند که سخن صحیح در این زمینه جز آن نیست و این مطلب ایمان ما را به این کتاب شگفت و عظیم زیاد می کند، می رساند که معارف عالی آن، مستقلّ از افکار زمینی مردم است و سرچشمه ای آسمانی دارد. (1)

اینک ما دلائل هر یک از دو گروه متخاصم (روشنفکر مآب و مقدّس مآب) را آورده بررسی می کنیم تا با نقّادی آنها، به منطق سوم یعنی منطق قرآن در این مسأله و فلسفه خاص آن تدریجاً نزدیک گردیم.

روشنفکر مآبها برای خود دو نوع دلیل می آورند: عقلی و نقلی.



1. دلیل عقلی: برهان منطقی و دلیل عقلی که می گوید عمل نیک از هر کس که صادر شود پاداش خواهد داشت بر دو مقدمه استوار است:

الف. اینکه خدای متعال با همه موجودات، نسبتی متساوی و یکسان دارد؛ نسبت خدا با همه زمانها و همه مکانها متساوی است؛ خدا همان گونه که در شرق هست، در غرب هم هست؛ همان طوری که در بالا هست در پایین هم هست؛ خدا در زمان حال هست و در زمان گذشته و آینده نیز بوده و خواهد بود؛ گذشته و حال و آینده برای خدا بی تفاوت است، همان طوری که

ص: 438

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 279.

بالا و پایین و شرق و غرب برای او یکسان است؛ بندگان و مخلوقات هم برای او یکسان هستند، او با هیچ کس خویشاوندی و رابطه خصوصی ندارد؛ پس نظر لطف و یا نظر غضب خداوندی به بندگان نیز یکسان است مگر آنکه از ناحیه بندگان تفاوتی در کار باشد. (1)

بنابراین هیچ کس بی جهت نزد خدا عزیز نیست و هیچ کس هم بی دلیل خوار و مطرود نمی شود، خدا با کسی نسبت خویشاوندی و یا همشهری گری ندارد. چون نسبت خدا با همه موجودات یکسان است دیگر دلیلی ندارد که عمل نیک از یک نفر مقبول باشد و از یک نفر دیگر مقبول نباشد؛ اگر اعمال یکسان باشند جزاء آنها هم یکسان خواهد بود، زیرا



فرض این است که نسبت خدا با همه مردم یکسان است؛ پس عدالت ایجاب می کند خداوند به همه بندگانی که کار نیک انجام می دهند- اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان- یکسان پاداش بدهد.

ب. مقدمه دوم اینکه: خوبی و بدی اعمال، قراردادی نیست بلکه واقعی است. به اصطلاح علمای کلام و علمای فنّ اصول فقه، «حسن» و «قبح» افعال، ذاتی است؛ یعنی کارهای نیک و زشت ذاتاً متمایز می باشند؛ کارهای خوب ذاتاً خوب هستند و کارهای بد ذاتاً بد خواهند بود.

از این دو مقدمه چنین نتیجه می گیریم که چون خداوند اهل تبعیض نیست و چون عمل نیک از هر کس نیک است، پس هر کس کار نیک بکند ضرورتاً و الزاماً از طرف خدای متعال پاداش نیک خواهد داشت. عیناً به همین بیان در مورد کارهای زشت و گناه هم تفاوتی بین ارتکاب کنندگان نیست. (2)

2. دلیل نقلی: قرآن کریم در آیات بسیاری اصل عدم تبعیض میان بشر را در پاداش داشتن عمل خیر و کیفر داشتن عمل شر تأیید می کند. قرآن با یهودیان که دارای فکر تبعیض بودند سخت مبارزه کرده است.

ص: 439

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 281.

یهودیان معتقد بودند و هستند که نژاد اسرائیل محبوب خداست، می گفتند ما پسران خدا و دوستان وی هستیم، فرضاً خدا ما را به جهنم ببرد برای مدت محدودی بیش نخواهد بود. قرآن این گونه افکار را «آرزوها» و خیالات باطل می نامد و سخت با آن به مبارزه برخاسته است. قرآن مسلمانانی را که دچار این گونه غرورها شده اند نیز تخطئه کرده و در پاسخ همین پندار یهود می فرماید: «وَ غَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ. فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»؛ (1) افتراهایشان موجب غرور ایشان در عقاید دینی شده است؛ پس چگونه اند زمانی که برای روزی بی تردید - رستاخیز - جمعشان کنیم و به هر کس آنچه گرد آورده تمام و کمال پرداخته گردد بی آنکه به کسی ستم شود.» (2) گذشته از آیاتی که قربها و عزتهای بی جهت را محکوم می کند.

این آیات نیز دلیل قبولی عمل خیر عموم مردم - اعم از مسلمان و غیر مسلمان - گرفته شده است. در سوره «زلزلت» می خوانیم: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»؛ (3)

هر کس که هموزن ذره ای - یعنی کوچک ترین شیء محسوس - کار نیک کند، آن کار را می بیند و هر کس که هموزن ذره ای کار بدی مرتکب شود نیز آن کار را می بیند.» در جای دیگر می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»؛ (4)



همانا خدا اجر نیکوکاران را ضایع نمی فرماید». در جای دیگر می فرماید: «إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا» (5) ما اجر کسی که عملی را نیک انجام داده است ضایع نمی کنیم». لحن این آیات طوری است که آنها را از عمومات غیر قابل تخصیص قرار می دهد.

ص: 440

1- .سوره آل عمران: 3، آیات 24-25.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 282.

3- .سوره زلزال: 99، آیات 7-8.

4- .سوره توبه: 9، آیه 120.

5- .سوره کهف: 18، آیه 30.

علمای علم اصول می گویند: برخی از عامها استثناءناپذیر و غیر قابل تخصیص هستند؛ یعنی لحن و لسان عام طوری است که تخصیص بردار و استثناءپذیر نیست. وقتی گفته می شود «ما اجر نیکوکار را ضایع نمی کنیم» معنایش این است که مقام خدایی ما ایجاب می کند که عمل نیک را حفظ کنیم پس محال است که خدا در یک جا از مقام خدایی خود دست بردارد و عمل نیکی را ضایع سازد. (1)

در قبال روشنفکران گشاد باز که مدعی هستند عمل خیر از هر کس در هر وضع و حالی که باشد مقبول درگاه خدا می باشد، مقدسان سختگیر قرار گرفته اند و اینها درست در نقطه مقابل آنها موضعگیری کرده اند. اینها می گویند: محال است که عملی از غیر مسلمان



پذیرفته باشد. اعمال کافران و همچنین مسلمانان غیر شیعه یک پول هم ارزش ندارد. کافر و مسلمان غیر شیعه، خودش مردود و مطرود است پس عملش به طریق اولی مردود است. این گروه نیز دو دلیل می آورند: عقلی و نقلی. (2)

دلیل عقلی: دلیل عقلی این گروه این است که اگر بنا باشد اعمال غیر مسلمان و یا مسلمان غیر شیعه مقبول در گاه الهی باشد پس فرق میان مسلمان و غیر مسلمان، و همچنین فرق میان شیعه و غیر شیعه چیست؟ فرق میان آنها یا باید به این ترتیب باشد که اعمال نیک از مسلمان و شیعه مقبول باشد و از نامسلمان و یا مسلمان غیر شیعه مقبول نباشد، یا به این ترتیب که اعمال بد در مسلمانان شیعه عقاب نداشته باشد و در غیر آنها عقاب داشته باشد. اما اگر بنا بر این باشد که اعمال نیک هر دو

1. گروه پاداش نیک داشته باشد و اعمال بد هر دو گروه کیفر داشته باشد پس فرق میان آنها چه خواهد بود؟ و اثر اسلام و تشیع در این فرض چه می تواند

2.

ص: 441

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 284.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 285.



3. باشد؟ تساوی کافر و مسلمان و همچنین تساوی شیعه و غیر شیعه در حساب اعمال، معنایش جز این نیست که اساسا اسلام و تشیع چیز زائد و لغو و غیر لازمی است.

2. دلیل نقلی: علاوه بر استدلال فوق، این دسته به دو آیه از قرآن کریم و پاره ای از روایات و احادیث استدلال می کنند. در پاره ای از آیات قرآن، تصریح شده که عمل کافر غیر مقبول است؛ همچنان که در روایات بسیاری وارد است که عمل غیر شیعه یعنی عمل کسی که ولایت اهل البیت را ندارد مقبول نیست.

در سوره مبارکه ابراهیم، خدا اعمال کفار را به خاکستری تشبیه می کند که به وسیله تندبادی پراکنده شود و از دست برود: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ، ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ» (1)

مثل کافران این گونه است که کارهای ایشان همچون توده خاکستری است که در یک روز طوفانی دستخوش باد سختی گردد؛ بر چیزی از آنچه فراهم کرده اند دست نمی یابند؛ آن است گمراهی عمیق» (2).

آیه مزبور وضع عمل کافر را روشن می کند. اما وضع عمل مسلمان غیر شیعه را، از نظر ما که شیعه هستیم، روایاتی که از طرق اهل البیت (علیهم السلام) رسیده است روشن می نماید. (3)

«محمد بن مسلم می گوید از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که فرمود: هر کس خدا را پرستش کند و خود را در عبادت به رنج وادارد و امامی که خدا برایش تعیین کرده است نداشته



باشد، عملش نامقبول و خودش گمراه و سرگردان است و خداوند اعمال او را دشمن می دارد ... و اگر به این حال بمیرد مردنش مردن اسلام نیست، مردن کفر و نفاق است. ای محمد بن مسلم بدان که پیشوایان ظلم و پیروانشان از دین خدا بیروند، خود گمراه شدند و دیگران را نیز گمراه

ص: 442

1- .سوره ابراهیم: 14، آیه 18.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 286.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 287.

ساختند، اعمالی که انجام می دهند مانند خاکستری است که در یک روز طوفانی دستخوش بادی سخت گردد که به هیچ چیزی از آنچه فراهم کرده اند دست نمی یابند؛ آن است گمراهی عمیق.»⁽¹⁾

این است دلایل کسانی که می گویند اساس سعادت و نیکبختی، ایمان و اعتقاد است.

گاهی برخی از این گروه، افراط کرده و صرف ادعای ایمان و در حقیقت انتساب محض را ملاک قضاوت قرار می دهند؛ مثلاً مرجئه در زمان بنی امیه همین فکر را تبلیغ می کردند، و خوشبختانه با انقراض بنی امیه منقرض شدند. در آن عصر، فکر شیعی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) الهام می گرفت نقطه مقابل فکر «مرجئه» بود ولی متأسفانه در اعصار

اخیر فکر مرجئه در لباس دیگر در میان عوام شیعه نفوذ کرده است؛ گروهی از عوام شیعه صرفاً انتساب ظاهری به امیر المؤمنین (علیه السلام) را برای نجات کافی می‌شمارند و این فکر عامل اساسی بیچارگی شیعه در عصر اخیر بشمار می‌رود.

دراویش و متصوفه اعصار اخیر به نحوی دیگر و بهانه‌ای دیگر عمل را تحقیر می‌کنند؛ آنها موضوع صفای قلب را دستاویز قرار داده‌اند در صورتی که صفای حقیقی قلب محرک و مؤید عمل است نه منافی با آن.

در مقابل این طبقات کسانی هم پیدا شدند که ارزش عمل را به جایی رساندند که گفتند مرتکب کبیره کافر است. خوارج چنین عقیده‌ای داشتند. برخی از متکلمین، مرتکب کبیره را نه مؤمن می‌دانستند و نه کافر و قائل به «منزله بین المنزلتین» بودند. (2)

شکی نیست که کفر بر دو نوع است: یکی کفر از روی لجبازی و عناد که «کفر جحود» نامیده می‌شود و دیگر کفر از روی جهالت و نادانی و آشنا نبودن به حقیقت. در مورد اول، دلایل قطعی و عقل و نقل گویاست که شخصی که دانسته و شناخته، با حق، عناد می‌ورزد و در صدد انکار

ص: 443

1- حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 1، ص 118.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 288.



برمی آید مستحقّ عقوبت است. ولی در مورد دوم باید گفت اگر جهالت و نادانی از روی تقصیر کاری شخص نباشد مورد عفو و بخشش پروردگار قرار می گیرد. (1)

مراتب تسلیم

اساسی ترین شرط سلامت قلب، تسلیم بودن در مقابل حقیقت است. تسلیم سه مرحله دارد: تسلیم تن، تسلیم عقل، تسلیم دل.

زمانی که دو حریف با یکدیگر نبرد می کنند و یکی از طرفین احساس شکست می کند ممکن است تسلیم گردد. در این گونه تسلیم ها، معمولاً حریف مغلوب دستهای خود را به عنوان تسلیم بالا می کند و از ستیز و جنگ بازمی ایستد و در اطاعت حریف در می آید یعنی هر طوری که حریفش فرمان دهد عمل می کند. در این نوع از تسلیم، تن و جسم تسلیم می شود اما فکر و اندیشه تسلیم نمی گردد، بلکه مرتباً در فکر تمرّد است، دائماً می اندیشد که چگونه

ممکن است فرصتی بدست آورد تا دوباره بر حریف چیره گردد. این وضع عقل و فکر او است و از لحاظ عواطف و احساسات نیز دائماً به دشمن نفرین می فرستد. این گونه از تسلیم که تسلیم بدن است منتهای قلمروی است که زور می تواند تسخیر کند.

مرحله دیگر تسلیم، تسلیم عقل و فکر است. قدرتی که می تواند عقل را تحت تسلیم درآورد قدرت منطق و استدلال است. در اینجا از زور و بازو کاری ساخته نیست. هرگز ممکن نیست که با کتک زدن، به یک دانش آموز را متوجه ساخت که مجموع زوایای مثلث برابر با دو

قائمه است. قضایای ریاضی را با استدلال باید ثابت کرد و راهی دیگر ندارد. عقل را فکر و استدلال، تسخیر و وادار به تسلیم می کند. اگر دلیل کافی وجود داشته باشد و بر عقل عرضه شود و آن را فهم کند، تسلیم می گردد و لو آنکه همه زورهای جهان بگویند تسلیم نباش. معروف است وقتی که گالیه

ص: 444

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 289.

را به خاطر اعتقاد به حرکت زمین و مرکزیت خورشید شکنجه می دادند وی از بیم اینکه او را آتش بزنند از عقیده علمی خود اظهار توبه کرد، در همان حال روی زمین چیزی می نوشت، دیدند نوشته است: «با توبه گالیه زمین از گردش خود باز نمی ایستد».⁽¹⁾

«قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»⁽²⁾

دلیل خویشتن را بیاورید اگر راستگو هستید».

سومین مرحله تسلیم، تسلیم قلب است. حقیقت ایمان تسلیم قلب است، تسلیم زبان یا تسلیم فکر و عقل اگر با تسلیم قلب توأم نباشد ایمان نیست. تسلیم قلب مساوی است با تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هرگونه جحود و عناد.



ممکن است کسی در مقابل یک فکر، حتی از لحاظ عقلی و منطقی تسلیم گردد ولی روحش تسلیم نگردد. آنجا که شخص از روی تعصب، عناد و لجاج می ورزد و یا به خاطر منافع

شخصی زیر بار حقیقت نمی رود، فکر و عقل و اندیشه اش تسلیم است اما روحش متمرّد و طاعی و فاقد تسلیم است و به همین دلیل فاقد ایمان است، زیرا حقیقت ایمان همان تسلیم دل و جان است. خدای متعال می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ؛ (3)

ای کسانی که ایمان آورده اید، در قلعه سلم داخل شوید و گامهای شیطان را پیروی نکنید.» یعنی روحتان با عقلتان جنگ نکند، احساساتتان با ادراکاتتان ستیز ننماید.» (4)

ص: 445

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 290.

2- . سوره نمل: 27، آیه 64.

3- . سوره بقره: 2، آیه 208.

4- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 291.

اسلام واقعی و اسلام منطقه ای

معمولا وقتی می گوئیم فلان کس مسلمان است یا مسلمان نیست نظر به واقعیت مطلب نداریم. از نظر جغرافیایی، کسانی را که در یک منطقه زندگی می کنند و به حکم تقلید و

وراثت از پدران و مادران، مسلمانند، مسلمان می نامیم و کسانی دیگر را که در شرایط دیگر زیسته اند و به حکم تقلید از پدران و مادران، وابسته به دینی دیگر هستند، یا اصلا بی دینند، غیر مسلمان می نامیم.

باید دانست این جهت ارزش زیادی ندارد، نه در جنبه مسلمان بودن و نه در جنبه نامسلمان بودن و کافر بودن. بسیاری از ماها مسلمان تقلیدی و جغرافیایی هستیم، به این دلیل مسلمان هستیم که پدر و مادرمان مسلمان بوده اند و در منطقه ای به دنیا آمده و بزرگ شده ایم که مردم آن مسلمان بوده اند. آنچه از نظر واقع با ارزش است اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلبا در مقابل حقیقت تسلیم باشد، در دل را به روی حقیقت گشوده باشد

تا آنچه که حق است بپذیرد و عمل کند و اسلامی که پذیرفته است بر اساس تحقیق و کاوش از یک طرف، و تسلیم و بی تعصبی از طرف دیگر باشد.

اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره بی تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذّب نمی سازد، او اهل نجات از دوزخ است. خدای متعال می فرماید: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (1)

ما چنین نیستیم که رسول نفرستاده (حجت تمام نشده) بشر را معذّب کنیم.»

یعنی محال است که خدای حکیم کسی را که حجت بر او تمام نشده است عذاب کند. اصولیین مفاد این آیه را که تأیید حکم عقل است «قبح عقاب بلا بیان» اصطلاح کرده اند،



1- . سوره اسراء: 17، آیه 15.

می گویند تا خدای متعال حقیقتی را برای بنده ای آشکار نکرده باشد زشت است که او را عذاب کند. (1)

اخلاص، شرط قبول اعمال

قبلاً در ضمن نقل دلائل کسانی که می گویند اعمال خیر کفّار، مقبول در گاه خداست گفتیم که آنها می گویند: چون حسن و قبح و نیک و بد عمل، ذاتی است، عمل نیک، چه از مؤمن باشد یا از کافر، ماهیتش نیک است و قهراً باید مورد قبول حق تعالی واقع گردد؛ زیرا خوب از هر کس خوب است و بد از هر کس بد است و نسبت خدای متعال هم با همه بندگان یکی است.

اکنون می گوئیم آنچه در استدلال مذکور آورده شده است صحیح است ولی یک مطلب اساسی، اینجا مورد غفلت قرار گرفته است و ما برای بیان آن ناچاریم یکی دیگر از اصطلاحات فنّ اصول را بیان کنیم و آن اصطلاح این است که حسن و قبح بر دو گونه است: فعلی و فاعلی.

هر عملی دو جنبه و دو بعد دارد و هر یک از دو جنبه آن از نظر خوبی و بدی حسابی جداگانه دارد. ممکن است یک عمل از لحاظ یک بعد نیک باشد ولی در بعد دیگر نیک نباشد. عکس آن نیز ممکن است، و نیز ممکن است یک عمل از لحاظ هر دو بعد نیک یا

بد باشد. این دو بعد عبارت است از: شعاع اثر مفید و یا مضرّ عمل در خارج و در اجتماع بشر، و شعاع انتساب عمل به شخص فاعل و انگیزه های نفسانی و روحی که موجب آن عمل شده است و عامل خواسته است به واسطه عمل و با وسیله قرار دادن عمل به آن هدفها و انگیزه ها برسد.

از نظر اول باید دید اثر مفید و یا مضرّ عمل تا کجا کشیده شده است؟ و از نظر دوم باید دید که عامل، در نظام روحی و فکری خود چه سلوکی کرده و به سوی کدام مقصد می رفته است؟

ص: 447

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 293.

اعمال بشر از نظر شعاع اثر سودمند یا زیانبار، در دفتر تاریخ ثبت می شود و تاریخ درباره آن قضاوت می کند، آن را ستایش یا نکوهش می نماید؛ ولی از نظر شعاع انتساب با روح بشر، تنها در دفاتر ملکوتی ثبت و ضبط می شود. دفتر تاریخ، عمل بزرگ و مؤثر می خواهد و چنین عملی را ستایش می کند؛ ولی دفاتر علوی ملکوتی الهی علاوه بر این جهت در جستجوی عمل جاندار است. (1) قرآن می فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ (2)



آنکه مرگ و زندگی را آفرید تا شما را در امتحان نیکوترین عمل و صواب ترین عمل قرار دهد».

فرمود «صواب ترین» عمل و نفرمود «بیشترین عمل» زیرا عمده این است که بدانیم آنگاه که تحت تأثیر انگیزه هایی روحی، عملی انجام می دهیم گذشته از پیکر عمل که یک سلسله حرکات و سکانات است و دارای اثرها و ارزشهای خاص اجتماعی است، از نظر معنوی واقعاً و حقیقتاً به سویی می رویم و طیّ طریقی می کنیم.

از نظر قرآن، شخصیت واقعی ما و «من» حقیقی ما همان روح ماست؛ روح ما با هر عمل اختیاری، از قوه بسوی فعلیت گام بر می دارد و اثر و خاصیتی متناسب با اراده و هدف و مقصود خود کسب می کند؛ این آثار و ملکات جزء شخصیت ما می شود و ما را به عالمی متناسب خود از عوالم وجود می برد.

پس حسن و قبح فعلی، یا خوبی و بدی اعمال، از نظر بعد اول بستگی به اثر خارجی آن عمل دارد؛ و حسن و قبح فاعلی یا خوبی و بدی از نظر بعد دوم بستگی به کیفیت صدور آن از فاعل دارد. در حساب اول، قضاوت ما درباره یک عمل از لحاظ نتیجه خارجی و اجتماعی آن است؛ و در حساب دوم، قضاوت ما از نظر تأثیر داخلی و روانی عمل در شخص فاعل است. (3)



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 295.

2- . سوره ملک: 67، آیه 2.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 296.

وقتی یک فرد، بیمارستانی بوجود می آورد یا اقدام نیکوکارانه دیگری در امور فرهنگی یا بهداشتی یا اقتصادی یک کشور انجام می دهد، شک نیست که عمل او از نظر اجتماعی و در مقیاس تاریخ، خیر است، یعنی کار مفید و نافع برای خلق خداست. در این حساب تفاوتی نمی کند که هدف فاعل از ایجاد بیمارستان یا مؤسسه خیریه دیگر چه باشد؟ خواه هدفش ریاکاری و تظاهر و اشباع غرائز نفسانی باشد یا انسانی و عالی و غیر فردی و ما فوق مادی، در هر صورت از لحاظ اجتماع یک مؤسسه خیریه بوجود آمده است. قضاوت تاریخ در مورد اعمال مردم همیشه از همین جنبه و در همین بعد است. تاریخ هرگز به نیت اشخاص کاری ندارد. وقتی سخن از شاهکارهای هنر و صنعت در اصفهان به میان می آید کسی کاری ندارد که مثلاً

پدیدآورنده مسجد شیخ لطف الله یا مسجد شاه یا سی و سه پل چه نیتی و هدفی داشته است؛ تاریخ پیکر را می بیند و نام عمل را «عمل خیر» می گذارد.

اما در حساب «حسن فاعلی» نظر به اثر اجتماعی و خارجی فعل نیست؛ در این حساب نظر به نوع ارتباط عمل با فاعل است؛ در این حساب مفید بودن عمل کافی نیست برای اینکه عمل، «عمل خیر» محسوب گردد. در اینجا حساب این است که فاعل با چه نیت و چه منظور و هدفی و برای وصول به چه مقصدی اقدام کرده است.

اگر فاعل، دارای نیت و هدف خیر باشد و کار خیر را با انگیزه خیر انجام داده باشد کارش خیر است یعنی حسن فاعلی دارد و عملش دو بعدی است، در دو امتداد پیش رفته است: در امتداد تاریخ و زندگی اجتماعی بشری، و در امتداد معنوی و ملکوتی؛ ولی اگر آن را با انگیزه ریا یا جلب منفعت مادی انجام داده باشد، کارش یک بعدی است، تنها در امتداد تاریخ و زمان پیش رفته ولی در امتداد معنوی و ملکوتی پیش نرفته است و به اصطلاح اسلامی عملش به عالم بالا صعود نکرده است؛ و به تعبیر دیگر در این گونه موارد، فاعل به اجتماع خدمت کرده و آن را بالا برده است ولی به خودش خدمت نکرده است بلکه احیاناً خیانت کرده است، روحش بجای اینکه با این عمل، تعالی یابد و بالا رود تنزل یافته و سقوط کرده است.

ص: 449

البته مقصود این نیست که حساب حسن فاعلی از حسن فعلی بکلی جداست و انسان از نظر نظام روحی و تکامل معنوی نباید کاری به کارهای مفید اجتماعی داشته باشد؛ مقصود این است که کار مفید اجتماعی آنگاه از نظر نظام روحی و تکامل معنوی مفید است که روح با انجام آن عمل یک سیر و سفر معنوی کرده باشد، از منزل خودخواهی و هواپرستی خارج شده و قدم به منزل اخلاص و صفا گذاشته باشد. (1)

بنابراین دلیل عقلی به اصطلاح «روشنفکر مآبان» - مبنی بر اینکه «خداوند با همه مخلوقاتش نسبت متساوی و یکسان دارد» - مخدوش است. در این استدلال، عملها و نسبت یکسان

خداوند با مخلوقات در نظر گرفته شده است اما «عامل» و شخصیت او و هدف و انگیزه و سیر روحی و معنوی را که جبراً و قهراً موجب نایکسانی عملها می شود و فاصله ای در حد فاصله مرده و زنده میان آنها به وجود می آورد فراموش کرده اند.

پاسخ این است: برای خدا فرق نمی کند ولی برای خود آن شخص فرق می کند، او اگر خدا را نشناسد و با او آشنا نباشد یک نوع سلوک روحی می کند و اگر آشنا باشد نوعی دیگر. اگر آشنا نباشد عمل یک بعدی انجام می دهد، عملش تنها حسن فعلی و حسن تاریخی می یابد، ولی اگر آشنا باشد عمل دو بعدی انجام می دهد و عملش حسن فاعلی و حسن ملکوتی نیز پیدا می کند و دو بعدی می گردد؛ اگر آشنا باشد خودش و عملش به سوی خدا بالا می رود و اگر آشنا نباشد بالا نمی رود. به عبارت دیگر: برای خدا فرق نمی کند اما برای عمل فرق می کند؛ در یک صورت، عمل، عملی می شود زنده و صعودکننده به بالا، و در صورت دیگر عملی می شود مرده و هبوطکننده به پایین.

می گویند خدای عادل و حکیم هرگز به جرم اینکه بنده ای با او رابطه دوستی ندارد خط بطلان بر روی اعمال نیکش نمی کشد. ما هم معتقدیم که خداوند خط بطلان نمی کشد؛ اما باید

ص: 450



بینیم آیا اگر کسی خداشناس نباشد عمل خیر واقعی که هم حسن اثر داشته باشد و هم حسن ارتباط، هم از نظر نظام اجتماعی خوب باشد و هم از نظر روحی عامل، از او سر می زند یا سر نمی زند؟ همه اشتباه ها از آنجا پیدا شده است که ما مفید بودن اجتماعی یک عمل را برای اینکه آن عمل، «خیر» و «صالح» محسوب گردد کافی فرض کرده ایم. (1)

یک تفاوت اصیل در میان قوانین الهی و قوانین بشری همین است که قوانین الهی دو بعدی است و قوانین بشری یک بعدی. قوانین بشری به نظام روحی و تکامل معنوی فرد کاری ندارد. وقتی که یک دولت برای مصالح کشور، اقدام به وضع مالیات می کند، هدفش فقط بدست آوردن پول و تأمین هزینه کشور است. دولت نظری ندارد که پرداخت کننده مالیات چه نیتی دارد؟ آیا با طیب خاطر و رضایت و از روی علاقه مندی به دولت یا کشور مالیات می دهد یا از روی ترس؟ هدف دولت تنها پول گرفتن است، حتی اگر پرداخت کننده در دلش فحش هم بدهد باز هم منظور دولت عملی شده است. همچنین وقتی که برای دفاع از کشور، سربازانی را به زیر پرچم احضار می کند به نیت سربازان کاری ندارد؛ او می خواهد سرباز در میدان جنگ با دشمن نبرد کند؛ برای دولت تفاوتی ندارد که سرباز با رضا و میل بجنگد یا از روی ترس از مسلسلی که پشت سرش قرار دارد، نبردش خودنمایی باشد، به انگیزه حماسه ها و تعصباتی احمقانه باشد، یا از برای دفاع از حق و حقیقت؟

ولی در قوانین الهی چنین نیست؛ در این قوانین، مالیات و سربازی بطور مطلق خواسته نشده است، بلکه توأم با نیت خالص و قصد قربت خواسته شده است. اسلام عمل با روح می خواهد نه عمل بی روح. بنابراین اگر مسلمانی زکات خود را بدهد ولی شائبه ریا در آن باشد



پذیرفته نیست؛ اگر به جهاد برود ولی برای خودنمایی باشد قبول نیست. قانون الهی می گوید سرباز اجباری به درد من نمی خورد، من سربازی می خواهم که روحاً سرباز باشد، سربازی

ص: 451

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 298.

می خواهم که ندای: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (1)

خدا از مؤمنین، جانها و مالهایشان را خریداری فرموده است و از برای ایشان در ازاء آن بهشت است». را پذیرفته باشد و صمیمانه به آن لبیک بگویند. (2)

از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) در روایت متواتر میان شیعه و اهل سنت رسیده است که حضرت فرمودند: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (3)

همانا کارها وابسته به نیتهاست».

ایمان به خدا و آخرت

دنیا و آخرت دو جهان کاملاً مجزاً و منفصل از یکدیگر نیستند؛ عالم دنیا و آخرت و یا به تعبیر دیگر ملک و ملکوت مجموعاً یک واحد است همچون ورق کتاب که دارای دو صفحه است، و یا همچون سکه ای که دو طرف دارد. زمینی که در دنیا هست، همین زمین



با چهره ملکوتیش در آخرت پیدا می شود. جمادات و نباتات دنیا با وجهه ملکوتیشان در آخرت ظاهر می شوند. اساساً آخرت وجهه ملکوتی دنیاست. (4)

شرط اینکه یک عمل، وجهه ملکوتی خوب و «علّیین» پیدا کند این است که با توجه به خدا و برای صعود به ملکوت خدا انجام بگیرد. اگر کسی معتقد به قیامت نباشد و توجه به خدا نداشته باشد، عمل او وجهه ملکوتی نخواهد داشت. وجهه ملکوتی عمل وجهه بالاست و وجهه ملکی آن وجهه پایین است. تا عملی از راه نیت و از راه عقیده و ایمان، نورانیت و صفا پیدا نکند، به

ص: 452

1- .سوره توبه: 9، آیه 111.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 299.

3- .مصباح الشریعه، ص 53.

4- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 303.

ملکوت علیا نمی رسد؛ عملی به ملکوت علیا می رسد که روح داشته باشد. روح عمل همان بهره اخروی و ملکوتی آن است.

قرآن کریم چه زیبا می فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (1) بسوی او سخن پاک بالا می رود و کردار شایسته بالا می بردش».

به هر حال اشتباه است اگر بپنداریم اعمال کسانی که ایمان به خدا و قیامت ندارند، به سوی خدا صعود می نماید و وجهه «علیّینی» پیدا می کند. محال است که کسی به سوی ترکستان برود و به کعبه برسد. (2) بهشت و جهنّم، دو غایت سیر معنوی انسان است. در آن جهان هر کسی خود را در غایت مسیر خود می بیند، یکی بالا است و دیگری پایین، یکی اعلا علیّین است و دیگری اسفل سافلین.

چگونه ممکن است کسی به سوی مقصدی حرکت نکند و یا به سوی مقصدی ضدّ آن مقصد حرکت کند و آنگاه به آن مقصد برسد؟! حرکت به سوی علیین، فرع آهنگ و اراده رسیدن به آن است، و آهنگ و اراده، فرع معرفت و اعتقاد از یک طرف، و تمکین و تسلیم از طرف دیگر است. از آنکه به چنین مقصدی اعتقاد ندارد یا تمکین و تسلیم ندارد و بالاخره رغبتی به آن ندارد و به انگیزه رسیدن به آنجا کوچک ترین گامی بر نمی دارد چگونه می توان توقع داشت که سر از آنجا در بیاورد؟ بی شک هر راهی به مقصد خودش منتهی می گردد؛ تا مقصد خدا نباشد به خدا منتهی نمی گردد.

قرآن کریم می فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا. وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ

ص: 453

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 304.

مَشْکُوراً؛(1)

هر کس (فقط) طالب دنیای نقد باشد، آن مقدار که بخواهیم به آنان که بخواهیم می دهیم، سپس برای وی جهنم را قرار داده ایم که نکوهیده و رانده شده وارد آن می گردد. و هر کس خواهان آخرت باشد و کوشش شایسته آن را انجام دهد، پس کوشش آنان مورد قدردانی قرار خواهد گرفت.»

یعنی اگر کسی سطح فکرش از دنیا بالاتر نباشد و هدفی عالی تر از دنیا نداشته باشد، محال است که به هدف عالی اخروی نائل گردد؛ ولی لطف و کرم ما و خدایی ما ایجاب می کند که از همان هدف دنیایی که خواهان آن است به او بهره ای بدهیم.(2)

در اینجا نکته ای است: جهان دنیا، جهان طبیعت و ماده است، جهان علل و اسباب است، علل و اسباب دنیوی با هم در تزاخم و جنگ هستند؛ در این دنیا «قسر» هم وجود دارد؛ بنابراین کسی که هدفش دنیا باشد، تضمینی ندارد که صددرصد به مقصود برسد. ولی آن کس که در نظام روحی خودش هدف عالی تری دارد و دل به هدفهای کوچک نقد نداده است و به سوی هدف الهی گام برمی دارد و با ایمان جلو می رود، البته که به هدف خواهد رسید زیرا خداوند ارج گذار است، کار نیکی را که تقدیم او گردد می پذیرد و مزد می دهد. در اینجا سعی و کوشش هم شرط شده است زیرا محال است که کسی بی گام برداشتن، راه پیمایی کند و به هدف برسد.



قرآن کریم در آیه شریفه می فرماید: «كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ، وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا؛(3) ما همه را، هم این گروه را و هم آن گروه را، از فیض پروردگارت مدد می کنیم؛ فیض پروردگار تو از کسی دریغ نشده است». یعنی ما فیاض علی الاطلاق هستیم و جهان را

ص: 454

1- .سوره اسراء: 17، آیات 18-19.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 305.

3- .سوره اسراء: 17، آیه 20.

مستعدّ فعالیت ساخته ایم؛ هر کسی هر تخمی که بپاشد آن را به ثمر می رسانیم؛ هر کس که به سوی هدفی رهسپار است او را به هدفش می رسانیم.

جهان، سرزمین مستعدّ و مناسبی است برای کاشتن و رویدن و رشد کردن و درو کردن، بستگی دارد به اینکه انسان چه بذری برای رشد و پرورش انتخاب کند و چه محصولی بخواهد بدست آورد؛ هر بذری انتخاب کند همان بذر عینا در مزرعه مستعدّ و مناسب این جهان رشد داده می شود.(1)



بلی، یک حمایت مخصوص از برای اهل حقیقت هست که «رحمت رحیمیّه» نامیده می شود؛ دنیا طلبان از این رحمت محرومند، زیرا خواهان آن نیستند. ولی رحمت رحمانیّه خدا در تمام مردم و در تمام مسیرها به طور مساوی جریان دارد.

پس روشن ساختیم که حسن فعلی برای پاداش اخروی عمل کافی نیست، حسن فاعلی هم لازم است؛ حسن فعلی به منزله تن و حسن فاعلی به منزله روح و حیات است؛ و بیان شد که ایمان به خدا و روز رستاخیز، شرط اساسی و لازم حسن فاعلی است، و این شرطیّت یک شرطیّت قراردادی نیست، یک شرطیّت ذاتی و تکوینی است مانند شرطیّت هر راه معین برای مقصد معین. (2)

از روایات زیادی که در دست داریم کاملاً می توان این مطلب را استفاده کرد:

ایمان به نبوت و امامت

آیا غیر مسلمانان که موحد و به قیامت معتقد هستند و برای خدا کار می کنند وضعشان چگونه است؟ در میان اهل کتاب مردمی یافت می شوند که نه مسیح را فرزند خدا می دانند و نه

ص: 455

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 306.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 307.



عزیر را، و نه ثنوی و آتش پرستند؛ نه می گویند المسیح ابن الله و نه می گویند عزیر ابن الله، و نه می گویند اهریمن خدای بدیها؛ به روز رستاخیز هم معتقدند. سرنوشت اعمال آنان چیست؟ (1)

بحث ما در این فصل درباره آن نیکوکارانی است که به مبدأ و معاد ایمان دارند و طبعاً می توانند در عمل آهنگ بالا کنند و برای مقصدی ما وراء مادیات عمل نمایند. گفته می شود که ادیسون و پاستور از این گونه مردمان هستند؛ گفته می شود آنان مردمی مذهبی بوده اند و دارای انگیزه های خداپرستانه بوده اند، یعنی آنان در کارهایشان درست مانند متدینین مسلمان، برای رضای الهی و به انگیزه خدایی اقدام می کرده اند؛ اینها در حقیقت مسیحیانی هستند که مسیحی نیستند، زیرا اگر مسیحی واقعی باشند و به اصول موجود مسیحیت مؤمن و معتقد باشند، مسیح را خدا می دانستند و طبعاً امکان نداشت که موحد واقعی باشند؛ دانشمندان امروز مسیحی شاید کمتر به خرافات تثلیث معتقد باشند. برای پاسخ به این قسمت باید دید ایمان به نبوت و امامت از چه نظر لازم است؟ و چرا باید شرط قبول اعمال باشد؟

به نظر می رسد دخالت ایمان به انبیاء و اولیاء خدا در پذیرش اعمال از دو جهت است: یکی اینکه معرفت آنان برمی گردد به معرفت خدا. در حقیقت شناختن خدا و شئون او بدون معرفت اولیاء خدا کامل نمی گردد؛ به عبارت دیگر اینکه: شناختن خدا بطور کامل شناختن مظاهر هدایت و راهنمایی است. دیگر اینکه شناختن مقام نبوت و امامت از این نظر لازم است که بدون معرفت آنان، بدست آوردن برنامه کامل و صحیح ممکن نیست.



فرق بزرگ بین یک نفر مسلمان نیکوکار و یک نفر کافر نیکوکار این است که کافر نیکوکار از آن جهت که دارای برنامه صحیح و درست نیست، احتمال موفقیت آن ناچیز است؛ ولی یک نفر

ص: 456

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 309.

مسلمان از آن جهت که خود را به دینی تسلیم کرده است که برنامه ای جامع و صحیح دارد، اگر برنامه خود را درست و صحیح اجرا کند موفقیت آن قطعی است. (1)

در برنامه اسلام، پاره ای دستورها وجود دارد که عمل به آنها شرط تکامل روحی و معنوی است. بدیهی است یک نفر غیر مسلمان هر اندازه بی نظر و بی تعصب و خالی از عناد باشد، به واسطه محرومیت از استفاده از برنامه کامل انسانیت، از مزایای آن محروم خواهد ماند. این چنین شخصی طبعاً از عباداتی عظیم مانند نمازهای پنج گانه و روزه و غیره محروم می ماند. مثل او مثل کسی است که بدون برنامه کشاورزی بذری بپاشد؛ هرگز محصولی را که چنین کسی بدست می آورد مانند محصول کسی که طبق برنامه صحیح و جامعی زمین را شخم می زند و در وقت مناسب بذر می پاشد نخواهد بود.

فرق بین نیکوکار مسلمان و نیکوکار غیر مسلمان را می توان چنین بیان کرد که نیکوکار مسلمان همچون مریضی است که تحت مراقبت و دستور یک طبیب حاذق برنامه دارد، غذا

و دوايش همه به دستور طيب است؛ هم از لحاظ نوع دوا و غذا و هم از لحاظ وقت آن و هم از لحاظ اندازه آن كاملاً طبق دستور عمل می کند؛ ولی نيكوکار غير مسلمان همچون مريضی است که برنامه ندارد و خودسرانه کار می کند؛ هر غذا یا دوائی که به دستش می رسد می خورد؛ چنین مريضی ممکن است احياناً يك دواى مفيد بخورد و نتیجه خوب بگيرد.

با این بیان روشن می گردد که تفاوت بين مسلمان و خداشناس غير مسلمان این است که مسلمان، خداشناسی است که برنامه صحيح دارد ولی خداشناس غير مسلمان کارهايش بدون برنامه صحيح است؛ به عبارت ديگر مسلمان، هدايت يافته است و غير مسلمان هر چند

ص: 457

1- . مجموعه آثار شهيد مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 310.

خداشناس باشد، هدايت نايافته است. قرآن کریم در همین زمينه می فرماید: «فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا»؛ [\(1\)](#)

اگر تسليم برنامه محمدی شدند پس راه را يافته اند.» [\(2\)](#)

از مجموع آنچه بيان شد، این نتیجه حاصل می شود که همه غير مسلمانان از نظر مأجور بودن در قبال اعمال خیر، يکسان نيستند؛ میان غير مسلمانی که به خدا و قيامت معتقد نيست و غير مسلمانی که به خدا و قيامت معتقد هست ولی از موهبت ايمان به نبوت محروم است

تفاوت عظیم است. برای دسته اول امکان انجام یک عمل مقبول عند الله نیست ولی برای دسته دوم هست. این دسته ممکن است با شرایطی به بهشت بروند، ولی برای دسته اول ممکن نیست. (3)

آفت زدگی

آیا کفر و عناد موجب نابود شدن و از اثر افتادن عمل خیر می گردد و مانند یک «آفت» آن را فاسد می کند؟ به عبارت دیگر: آیا اگر از انسان عمل خیری با همه شرایط حسن فعلی و فاعلی صادر شود و از طرف دیگر انسان در برابر حقیقت، خصوصاً حقیقتی که از اصول دین بشمار می رود لجاج ورزد و عناد به خرج دهد، در این صورت آیا آن عمل که در ذات خود خیر و ملکوتی و نورانی بوده و از جنبه بعد الهی و ملکوتی نقصی نداشته، به واسطه این لجاج و عناد و یا به سبب یک حالت انحرافی روحی دیگر نابود می گردد یا نه؟ در اینجا مسأله «آفت» مطرح است.

ممکن است عملی، هم دارای حسن فعلی باشد و هم دارای حسن فاعلی، و به تعبیر دیگر هم پیکر صحیح داشته باشد و هم روح و جان سالم، هم از وجهه ملکی و طبیعت خیر باشد و هم

ص: 458



2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 311.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 312.

از وجهه ملکوتی، ولی در عین حال از نظر ملکوتی به خاطر آفت زدگی تباه و پوچ گردد، همچون بذری سالم که در زمین مساعد پاشیده می شود و محصول هم می دهد ولی قبل از اینکه مورد استفاده قرار گیرد دچار آفت می گردد، ملخ یا صاعقه ای آن را نابود می سازد. قرآن کریم این «آفت زدگی» را «حبط» می نامد.

«آفت زدگی» اختصاص به کفار ندارد، در اعمال نیک مسلمانان نیز ممکن است پیش آید. ممکن است یک مسلمان مؤمن، در راه خدا و برای خدا به فقیر مستحق صدقه بدهد و صدقه او مورد قبول واقع گردد ولی بعد آن را با منت گذاشتن بر او و یا با نوعی آزار روحی دیگر به او، نیست و نابود گرداند و تباه سازد.

قرآن کریم می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى؛ (1) ای کسانی که ایمان آورده اید صدقات خویش را با منت نهادن و آزار رساندن باطل نکنید.» یکی دیگر از آفات اعمال خیر «حسد» است؛ چنانکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمودند: «إِنَّ الْحَسَدَ لَيَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ؛ (2)

حسد ورزیدن اعمال خیر انسان را می بلعد و می خورد آن چنان که هیزم، آتش را.» یکی دیگر از آن آفات، «جحود» یعنی حالت «ستیزه گری» با حقیقت است. جحود یعنی اینکه آدمی حقیقت را درک کند و در عین حال با آن مخالفت کند. (3)



به عبارت دیگر: جحود این است که فکر و اندیشه به واسطه دلیل و منطق تسلیم گردد و حقیقت از نظر عقل و چراغ اندیشه روشن گردد، اما روح و احساسات خودخواهانه و متکبرانه سرباز زند و تسلیم نشود. روح کفر، ستیزه جویی و مخالفت ورزی با حقیقت در عین شناخت

ص: 459

1- .سوره بقره: 2، آیه 264.

2- . پاینده، نهج الفصاحه، ص 277.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 313.

حقیقت است. قبلاً، آنجا که درباره مراتب تسلیم بحث کردیم توضیحاتی راجع به این حالت دادیم. (1)

فرض کنیم پاستور، پی جویی علمی خویش را که منتهی به کشف میکروب گردید برای خدا انجام داده است و منظورش احسان به خلق، تقرّباً الی الله بوده است؛ کافی نیست که در نهایت امر مأجور عند الله باشد. (2)

زیر صفر



تا اینجا سخن از مقبولیت و عدم مقبولیت طاعات و اعمال نیک و مثبت غیر مسلمانان بود، و به عبارت دیگر سخن درباره بالای صفر بود، سخن در این بود که آیا کارهای خیر آنها، آنها را بالا می برد یا خیر؟

اکنون ببینیم تکلیف زیر صفر یعنی گناهان و اعمال شرّ غیر مسلمانان چه می شود؟ آیا همه آنها در این جهت یکسانند؟ یا فرقی در کار است؟ به علاوه در زیر صفر یعنی در کارهای شر و پایین برنده، آیا میان مسلمان و غیر مسلمان و همچنین میان شیعه و غیر شیعه فرق است یا نه؟ آیا مسلمان و خصوصاً مسلمان شیعه از نظر زیر صفر نوعی مصونیت دارد یا خیر؟

ضمن مطالب گذشته معلوم شد که خداوند آنگاه بشر را معذب می کند که از روی تقصیر یعنی عالماً عامداً مرتکب خلاف شود نه از روی قصور و دست نارسایی. اکنون برای اینکه وضع غیر مسلمانان را در زیر صفر روشن کنیم، یعنی برای اینکه مجازاتها و کفرهای آنها را در کارهای شرّی که مرتکب می شوند بررسی کنیم ناچاریم مسأله دیگری که در معارف اسلامی مطرح است و

ص: 460

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 314.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 317.

ریشه اش در قرآن مجید است مطرح کنیم و آن، مسأله «قصور» و «استضعاف» است. اینک بحث خود را تحت این عنوان آغاز می کنیم. (1)

قاصران و مستضعفان

علمای اسلام، اصطلاحی دارند؛ می گویند برخی از مردم «مستضعفین» و یا «مرجون لامر الله» می باشند. «مستضعفین» یعنی بیچارگان و دست نارسان، «مرجون لامر الله» یعنی کسانی که درباره آنها باید گفت کار اینها با خداست، خداوند خودش به نحوی که حکمت و رحمتش ایجاب می کند عمل خواهد کرد. هر دو اصطلاح از قرآن کریم اقتباس شده است.

در سوره النساء، آیه 97، 98 و 99 چنین آمده است: «الَّذِينَ تَوْفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ؟ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ، قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؟ فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوُلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا. فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا»

در آیه اول، جریان پرسش و پاسخ مأموران الهی با بعضی از مردم پس از مرگ آنها مطرح است. فرشتگان از آنها می پرسند شما در دنیا در چه وضعی بسر می بردید؟ آنها معتذر می شوند که ما مردمی بیچاره بودیم، دستمان به کسی و چیزی نمی رسید. فرشتگان می گویند شما مستضعف نیستید، زیرا زمین خدا فراخ بود و شما می توانستید از آنجا مهاجرت کرده به نقطه ای بروید که همه جور امکان در آنجا بود، پس شما مقصّرید و مستوجب عذاب.



در آیه دوم وضع برخی مردم را ذکر می کند که واقعا مستضعفند، خواه مرد و یا زن و یا کودک. اینها کسانی هستند که دستشان به جایی نمی رسد و راه به جایی نمی برند.

ص: 461

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 319.

در آیه سوم نوید می دهد و امیدوار می کند به اینکه خداوند کریم گروه دوم را مورد عفو و مغفرت خود قرار می دهد. (1)

علامه طباطبائی در تفسیر «المیزان» ذیل همین آیات می فرماید:

«خداوند، جهل به امر دین و هر ممنوعیتی از اقامه شعائر دین را ظلم شمرده است و عفو الهی شامل آن نمی شود، اما مستضعفین که قدرت بر انتقال و تغییر محیط ندارند استثناء شده اند. استثناء به صورتی ذکر شده که اختصاص ندارد به اینکه استضعاف به این صورت باشد؛ همان طوری که ممکن است منشأ استضعاف، عدم امکان تغییر محیط باشد ممکن است این جهت باشد که ذهن انسان متوجه حقیقت نشده باشد و به این سبب از حقیقت محروم مانده باشد». (2)

روایات زیادی وارد شده که مردمی که به عللی قاصر مانده اند مستضعف به شمار می روند.



قرآن کریم می فرماید: «وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (3)

گروه دیگر کارشان احاله می شود به امر خدا، یا آنها را معذب می کند و یا بر آنها می بخشاید؛ خداوند دانا و حکیم است.» کلمه «مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ» از این آیه اقتباس شده است.

در روایت آمده است که امام باقر (علیه السلام) درباره این آیه فرمود: همانا قومی بودند در صدر اسلام که ابتدا مشرک بودند و مرتکب جنایاتی بزرگ شدند، حمزه و جعفر و امثال آنها را از مسلمین کشتند؛ اینها بعد مسلمان شدند، شرک را رها کردند و به توحید در آمدند؛ اما ایمان در قلب آنها راه نیافت که در زمره مؤمنین قرار گیرند و استحقاق بهشت پیدا کنند و در عین حال از جحود و عناد هم که موجب معذب بودن آنها بود دست برداشته بودند؛ اینها نه مؤمن بودند و نه کافر و جاحد، اینها «مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ» هستند که امرشان حواله به خداست. (4)

ص: 462

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 320.
- 2- . طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 5، ص 51.
- 3- . سوره توبه: 9، آیه 106.
- 4- . طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 5 ص 56-61.

آنچه مجموعاً استفاده می شود این است که مردمی که به شکلی از شکلهای قصور داشته اند نه تقصیر، خداوند آنها را معذّب نمی سازد. (1)

از زاویه دید حکمای اسلام

فلاسفه اسلام، این مسأله را به شکلی دیگر بیان کرده اند اما نتیجه ای که گرفته اند کاملاً با آنچه ما از آیات و روایات استنباط کردیم منطبق است.

بو علی سینا می گوید: «مردم همان طوری که از لحاظ سلامت جسم و همچنین از لحاظ زیبایی جسم به سه دسته تقسیم می گردند: از لحاظ جسمی یک عده در کمال سلامت جسم و یا در کمال زیبایی اندام هستند، و یک عده در نهایت زشتی و یا بیمار جسم هستند. هر یک از این دو گروه در اقلیت می باشند. گروهی که اکثریت را تشکیل می دهند مردمی هستند که از لحاظ سلامت و مرض، و همچنین از لحاظ زیبایی و زشتی متوسط هستند، نه سلامتی و اعتدال مزاج مطلق دارند و نه مانند ناقص الخلقه ها دچار نقص و بیماری دائم می باشند، نه زیبای زیبا هستند و نه زشت زشت. (2)

از لحاظ روحی و معنوی نیز مردم همین طورند، یک عده شیفته حقیقت می باشند و یک عده دشمن سرسخت آن. گروه سوم متوسطین و اکثریت هستند که نه مانند گروه اول شیفته و عاشق حقیقت هستند و نه مانند گروه دوم دشمن و خصم حقیقت. اینان مردمی هستند که به حقیقت نرسیده اند ولی اگر حقیقت به ایشان ارائه گردد از پذیرش آن سرباز نمی زنند».



به عبارت دیگر از نظر اسلامی و با دید فقهی، آنها مسلمان نیستند ولی از لحاظ حقیقت، مسلم می باشند، یعنی تسلیم حقیقت می باشند و عناد با آن ندارند.

ص: 463

1- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 321.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 327.

بو علی پس از این تقسیم می گوید: «وَأَسْتَوْسَعَ رَحْمَهُ اللَّهِ؛(1)

رحمت الهی را وسیع بدان و آن را در انحصار یک عده محدود مشمار».

صدر المتألهین در مباحث خیر و شرّ «اسفار» از جمله اشکالات آنجا این مطلب را ذکر می کند که:

«چگونه می گوئید خیر بر شر غلبه دارد و حال آنکه وقتی که به انسان که اشرف کائنات است نظر می افکنیم می بینیم اکثر انسانها از لحاظ عمل گرفتار اعمال زشت، و از لحاظ اعتقاد

دچار عقاید باطله و جهل مرگب هستند و اعمال زشت و اعتقادات باطله، امر معاد آنها را ضایع، و آنان را مستحق شقاوت می گرداند. پس عاقبت نوع انسان که ثمره و گل سرسبد هستی است شقاوت و بدبختی است».



صدر المتألهین در جواب این اشکال اشاره به سخن بو علی می کند و می گوید: «مردم در آن جهان از نظر سلامت و سعادت مانند این جهان از نظر سلامت می باشند.

همان طوری که در این جهان سالم سالم و زیبای زیبا و همچنین بیمار بیمار و زشت زشت در اقلیت هستند، و اکثریت با متوسطان است که سالم نسبی می باشند؛ در آن جهان نیز کمترین که به تعبیر قرآن «السَّابِقُونَ» می باشند و همچنین اشقیاء که به تعبیر قرآن «اصحاب الشمال» می باشند اندک هستند و غلبه با متوسطان است که قرآن کریم آنها را «اصحاب الیمین» می خواند.»⁽²⁾

صدر المتألهین پس از این سخن چنین می گوید: «فَلأهلِ الرَّحْمَةِ وَ السَّلَامَةِ غُلبَهُ فِي النَّشَاتِينَ»⁽³⁾

پس در هر دو نشأه غلبه با اهل رحمت و سلامت است.»

ص: 464

1- . اشارات، اواخر نمط هفتم.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 328.

3- . صدرالدین شیرازی، اسفار، ج 7، ص 79.

بحث حکما بحث صغروی است نه کبروی. حکما در این باره بحث نمی کنند که ملائک عمل نیک و ملائک مقبولیت عمل چیست؛ بحث آنها درباره انسان است که عملاً اکثریت



انسانها، به تفاوت و به طور نسبی نیک هستند و نیک می مانند و نیک می میرند و نیک محشور می گردند.

حکما می خواهند بگویند هر چند مردمی که توفیق قبول دین اسلام می یابند در اقلیت می باشند ولی افرادی که دارای اسلام فطری می باشند و با اسلام فطری محشور می گردند در اکثریت هستند.

به عقیده طرفداران این مشرب، اینکه در قرآن کریم آمده است که انبیا از کسانی شفاعت می کنند که دین آنها را پسندند، مقصود دین فطری است نه دین اکتسابی که از روی قصور به آن نرسیده اند ولی عنادی هم با آن نورزیده اند.

گناهان مسلمان

اما گناهان مسلمان. این مسأله درست صورت عکس مسأله (عمل خیر از غیر مسلمان) را دارد و متمم بحث گذشته به شمار می رود. مسأله این است که آیا گناهان افراد مسلمان از لحاظ عقوبت مانند گناهان غیر مسلمانان است یا نه؟⁽¹⁾

طرح مسأله قبل، از آن نظر که یک عقیده علمی بشمار می رفت ضرورت داشت ولی طرح این مسأله، یک ضرورت عملی است؛ زیرا یکی از عوامل انحطاط و تباهی اجتماعات مسلمان در عصر حاضر غرور بی جایی است که در دوره های متأخر در عده زیادی از مسلمانان خصوصا اکثریتی از شیعیان پدید آمده است.



اگر از این افراد پرسیده شود که آیا اعمال نیک غیر شیعه مورد قبول درگاه خدا واقع می شود؟ بسیاری از آنها جواب می دهند: نه. و اگر از آنان پرسیده شود که اعمال بد و گناهان شیعه چه

ص: 465

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 329.

حکمی دارد؟ جواب می دهند: همه بخشیده شده است. از این دو جمله استنتاج می شود که آن چیزی که هیچ ارزشی ندارد عمل است، نه ارزش مثبت دارد و نه ارزش منفی؛ شرط لازم و کافی برای سعادت و نیکبختی این است که انسان، نام خود را شیعه بگذارد و بس. معمولاً این دسته چنین استدلال می کنند:

1. اگر بنا باشد که گناهان ما و دیگران یک جور مورد محاسبه قرار گیرد پس فرق بین شیعه و غیر شیعه چیست؟

2. روایت معروف پیامبر که فرمودند: «حُبُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ حَسَنَةٌ لَا تَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ»؛ (1) محبت امام علی (علیه السلام) حسنه ای است که هیچ گناهی با وجود آن به آدمی لطمه نمی زند.»

در پاسخ استدلال اول باید گفت فرق بین شیعه و غیر شیعه وقتی آشکار می گردد که شیعه به برنامه ای که رهبرانش به او داده اند عمل بکند و غیر شیعه هم به برنامه دینی خودش عمل



کند، آن وقت تقدّم شیعه بر غیر شیعه، هم در دنیا و هم در آخرت روشن می گردد. نباید گفت اگر شیعه و غیر شیعه برنامه های مذهبی خود را زیر پا بگذارند باید تفاوت داشته باشند، و اگر تفاوتی نباشد پس چه فرقی میان شیعه و غیر شیعه هست؟ (2)

محمد بن مارد از امام صادق (علیه السلام) پرسید: آیا راست است که شما فرموده اید: «إِذَا عَرَفْتَ فَأَعْمَلْ مَا شِئْتَ؛ همین که به امام معرفت پیدا کردی هر چه می خواهی عمل کن.» فرمود: بلی صحیح است. گفت: هر عملی و لو زنا، سرقت، شرب خمر؟! امام فرمود: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» به خدا قسم که درباره ما بی انصافی کردند. ما خودمان مسئول اعمالمان هستیم،

ص: 466

1- . منتجب الدین، الأربعون حدیثا، ص 44.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 330.

چگونه ممکن است از شیعیان ما رفع تکلیف بشود؟! من گفتم وقتی که امام را شناختی هر چه می خواهی کار خیر کن که از تو مقبول است.» (1)

اما روایت «حُبُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ حَسَنَةٌ لَا تَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ» باید دید چه تفسیری دارد؟ یکی از علمای بزرگ (آیت الله محمد باقر وحید بهبهانی) این حدیث را به گونه ای خاص تفسیر کرده است؛ ایشان می فرمایند معنای حدیث این است که اگر محبت امام علی (علیه السلام)،

راستین باشد هیچ گناهی به انسان صدمه نمی زند؛ یعنی اگر محبت آن حضرت که نمونه کامل انسانیت و طاعت و عبودیت و اخلاق است از روی صدق باشد و به خودبندی نباشد مانع ارتکاب گناه می گردد. (2)

پس معنی حدیث «حُبُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ حَسَنَةٌ لَا تَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ» این است که محبت امام علی (علیه السلام) حسنه ای است که مانع ضرر زدن گناه می شود، یعنی مانع راه یافتن گناه می شود؛ معنایش آن نیست که جاهلان پنداشته اند و آن اینکه محبت آن حضرت چیزی است که هر گناهی که مرتکب شوی بلا اثر است. امام باقر (علیه السلام) در این باره می فرماید: «مَا تَنَالُ وَلَا يَتَنَا إِلَّا بِالْعَمَلِ وَالْوَرَعِ» (3) به ولایت ما نتوان رسید جز با عمل نیک و پرهیزکاری و دوری از گناه. (4)

از مجموع آنچه در این بخش درباره اعمال نیک و بد مردم مسلمان و مردم غیر مسلمان گفته شد نتایج زیر بدست آمد:

ص: 467

- 1- . کلینی، کافی، ج 2، ص 464.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 331.
- 3- . مازندرانی، شرح الکافی، ج 8، ص 229.
- 4- . مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 332.



1. هر یک از سعادت و شقاوت، درجات و مراتبی دارد؛ نه اهل سعادت در یک درجه و مرتبه هستند و نه اهل شقاوت. این مراتب و تفاوت ها، درباره اهل بهشت به عنوان «درجات» و درباره اهل جهنم به عنوان «درکات» تعبیر می شود.

2. افرادی که به خدا و آخرت ایمان ندارند، هیچ عملی را به منظور بالا رفتن به سوی خدا انجام نمی دهند، و چون به این منظور انجام نمی دهند قهراً سیر و سلوکی از آنها به سوی خدا و عالم آخرت صورت نمی گیرد؛ پس آنها به سوی خدا و ملکوت خدا بالا نمی روند و به بهشت نمی رسند؛ یعنی به مقصدی که به سوی آن نرفته اند، به حکم آنکه نرفته اند، نمی رسند.

3. افرادی که به خدا و آخرت ایمان دارند و اعمالی با انگیزه تقرب به خدا انجام می دهند و در کار خود خلوص نیت دارند، عمل آنها مقبول درگاه الهی است و استحقاق پاداش و بهشت می یابند اعم از آنکه مسلمان باشند یا غیر مسلمان.

4. غیر مسلمانانی که به خدا و آخرت ایمان دارند و عمل خیر به قصد تقرب به خداوند انجام می دهند، به موجب اینکه از نعمت اسلام بی بهره هستند، از مزایای استفاده از این برنامه الهی محروم می مانند؛ از اعمال خیر آنها آن اندازه مقبول است که با برنامه الهی اسلام منطبق است؛ مانند انواع احسان ها و خدمت ها به خلق خدا. اما عبادات مجعوله که اساسی ندارد، نامقبول است و یک سلسله محرومیت ها که از دست ناری به برنامه کامل ناشی می شود شامل حال آنها می گردد.



5. عمل خیر مقبول، اعمّ از آنکه از مسلمان صادر شود یا از غیر مسلمان، یک سلسله آفتها دارد که ممکن است بعد عارض شود و آن را فاسد نماید. در رأس همه آن آفتها، جحود و عناد و کافر است. بنابراین اگر افرادی غیر مسلمان اعمال خیر فراوانی به قصد تقرّب به خدا انجام دهند، اما وقتی که حقایق اسلام بر آنها عرضه گردد تعصب و عناد بورزند و انصاف و

ص: 468

حقیقت جویی را کنار بگذارند، تمام آن اعمال خیر هدر است. (1)

«كِرْمَادِ اشْتَدَّتْ بِه الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عاصِفٍ» (2)

6. اعمال خیر افرادی که به خدا و قیامت ایمان ندارند و احیاناً برای خدا شریک قائلند موجب تخفیف و احیاناً رفع عذاب آنها خواهد بود. سعادت و شقاوت تابع شرایط واقعی و تکوینی است نه شرایط قراردادی.

7. آیات و روایاتی که دلالت می کند خداوند عمل صالح و خیر را قبول می فرماید تنها ناظر به حسن فعلی اعمال نیست؛ از نظر اسلام، عمل، آنگاه خیر و صالح محسوب می گردد که از دو جهت حسن داشته باشد: جهت فعلی و جهت فاعلی.

8. آیات و روایاتی که دلالت می کند اعمال منکران نبوت یا امامت مقبول نیست، ناظر به آن است که آن انکارها از روی عناد و لجاج و تعصب باشد؛ اما انکارهایی که صرفاً عدم

اعتراف است و منشأ عدم اعتراف هم قصور است نه تقصیر، مورد نظر آیات و روایات نیست. این گونه منکران از نظر قرآن کریم، مستضعف و «مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» به شمار می روند.

12. به نظر حکماء اسلام از قبیل بوعلی و صدر المتألهین، اکثریت مردمی که به حقیقت اعتراف ندارند قاصر هستند نه مقصّر؛ چنین اشخاصی اگر خداشناس نباشند معذب نخواهند بود (هر چند به بهشت هم نخواهند رفت) و اگر خداشناس باشند و به معاد اعتقاد داشته باشند و عملی خالص قربه الی الله انجام دهند پاداش نیک عمل خویش را خواهند گرفت. تنها کسانی به شقاوت کشیده می شوند که مقصّر باشند نه قاصر.

ص: 469

1- مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، ج 1، ص 341.

2- سوره ابراهیم: 14، آیه 18.

ایمان مذهبی

انسان نمی تواند بدون داشتن ایده و آرمان و ایمان، زندگی سالم داشته باشد و یا کاری مفید و ثمر بخش برای بشریت و تمدن بشری انجام دهد. انسان فاقد هرگونه ایده و ایمان، یا به صورت موجودی غرق در خودخواهی در می آید که هیچ وقت از لاک منافع فردی خارج نمی شود، و یا به صورت موجودی مردد و سرگردان که تکلیف خویش را در زندگی در

مسائل

اخلاقی و اجتماعی نمی داند. انسان دائماً با مسائل اخلاقی و اجتماعی برخورد می نماید و ناچار باید عکس العمل خاصی در برابر این گونه مسائل نشان بدهد. انسان اگر به مکتب و عقیده و ایمانی پیوسته باشد تکلیفش روشن است، و اما اگر مکتب و آیینی تکلیفش را روشن نکرده باشد همواره مردّد بسر می برد، گاهی به این سو کشیده می شود و گاهی به آن سو، موجودی می گردد ناهمانگ.

آری، در اصل ضرورت پیوستن به یک مکتب و یک ایده تردیدی نیست. آن چیزی که لازم است مورد توجه واقع شود این است که تنها ایمان مذهبی قادر است انسان را به صورت یک «مؤمن» واقعی در آورد، هم خودخواهی و خودپرستی را تحت الشعاع ایمان و عقیده و مسلک قرار دهد، و هم نوعی «تعبد» و «تسلیم» در فرد ایجاد کند بطوری که انسان در کوچک ترین مسأله ای که مکتب عرضه می دارد به خود تردید راه ندهد، و هم آن را به صورت یک شیء عزیز و محبوب و گرانبها در آورد در حدّی که زندگی بدون آن برایش هیچ و پوچ و بی معنی باشد و با نوعی غیرت و تعصب از آن حمایت کند. (1)

گرایشهای ایمانی مذهبی موجب آن است که انسان تلاشهایی علی رغم گرایشهای طبیعی فردی انجام دهد و احیانا هستی و حیثیت خود را در راه ایمان خویش فدا سازد. این در صورتی میسر است که ایده انسان جنبه تقدّس پیدا کند و حاکمیت مطلق بر وجود انسان بیابد. تنها



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 39.

نیروی مذهبی است که قادر است به ایده‌ها تقدس ببخشد و حکم آنها را در کمال قدرت بر انسان جاری سازد.

گاهی افرادی نه از راه ایده و عقیده مذهبی بلکه تحت فشار عقده‌ها، کینه‌توزیها، انتقام‌گیریها و بالاخره به صورت عکس‌العمل شدید در برابر احساس فشارها و ستمها، دست

به فداکاری می‌زنند و از جان و مال و همه حیثیات خود می‌گذرند، همچنان که نظایرش را در گوشه و کنار جهان می‌بینیم. ولی تفاوت یک ایده مذهبی و غیر مذهبی این است که آنجا که پای عقیده مذهبی به میان آید و به ایده‌فداست ببخشد، فداکاریها از روی کمال رضایت و به طور طبیعی صورت می‌گیرد.

فرق است میان کاری که از روی رضا و ایمان صورت گیرد که نوعی انتخاب است، با کاری که تحت تأثیر عقده‌ها و فشارهای ناراحت‌کننده درونی صورت می‌گیرد که نوعی انفجار است. ثانیاً اگر جهان بینی انسان صرفاً جهان بینی مادی و بر اساس انحصار واقعیت در محسوسات باشد، هر گونه ایده پرستی و آرمان‌خواهی اجتماعی و انسانی بر خلاف واقعیات محسوسی است که انسان در آن هنگام در روابط خود با جهان احساس می‌کند.

آنچه نتیجه جهان بینی حسی است خودپرستی است نه ایده پرستی. ایده پرستی اگر بر اساس یک جهان بینی که نتیجه منطقی اش آن ایده است نباشد از حدود خیال پرستی تجاوز نمی‌کند، یعنی انسان باید جهانی مجزاً از واقعیتهای موجود، در درون خود و از خیال خود بسازد



و با همان خوش باشد. ولی اگر ایده پرستی ناشی از دین و مذهب باشد، متکی به نوعی جهان بینی است که نتیجه منطقی آن جهان بینی، پیروی از ایده ها و آرمانهای اجتماعی است. ایمان مذهبی پیوندی است دوستانه میان انسان و جهان، و به عبارت دیگر نوعی هماهنگی است میان انسان و آرمانهای کلی جهان، اما ایمان و آرمانهای غیر مذهبی نوعی «بریدگی» از

ص: 471

جهان و ساختن جهانی خیالی برای خود است که به هیچ وجه از جهان بیرون حمایت نمی شود. (1)

ایمان مذهبی تنها یک سلسله تکالیف برای انسان علی رغم تمایلات طبیعی تعیین نمی کند، بلکه قیافه جهان را در نظر انسان تغییر می دهد، عناصری علاوه بر عناصر محسوس، در ساختمان جهان ارائه می دهد، جهان خشک و سرد مکانیکی و مادی را به جهانی جاندار و ذی شعور و آگاه تبدیل می کند. ایمان مذهبی تلقی انسان را نسبت به جهان و خلقت دگرگون می سازد. (2)

پس چون ضرورت دارد بشر ایده و آرمان و ایمانی داشته باشد، و از طرفی ایمان مذهبی تنها ایمانی است که قادر است بشر را زیر نفوذ واقعی خود قرار دهد، و از طرف دیگر انسان به حکم سرشت خویش در جستجوی چیزی است که آن را تقدیس و پرستش کند، تنها راه این است که ایمان مذهبی را تقویت کنیم.



قرآن کریم اولین کتابی است که اولاً در کمال صراحت، ایمان مذهبی را نوعی هماهنگی با دستگاه آفرینش خوانده است: «أَفْغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ (3) آیا چیز دیگری جز دین خدا را جستجو می کنند و حال آنکه هر که در آسمانها و زمین است سر بر فرمان اوست.»

ص: 472

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 40.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 41.
- 3- . سوره آل عمران: 3، آیه 83.

ثانیاً ایمان مذهبی را جزء سرشت انسانها معرفی کرده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ (1)

حق گرایانه روی خود را به سوی دین کن، همان که سرشت خدایی است که مردم را بر آن سرشته است.» (2)

علم و ایمان

در رابطه علم و ایمان از دو ناحیه می توان سخن گفت: یکی اینکه آیا تفسیر و برداشتی که ایمان زا و آرمان خیز باشد و در عین حال مورد تأیید منطق باشد وجود دارد، یا تمام تفکراتی

که علم و فلسفه به ما می دهد همه بر ضدّ ایمان ها و دل بستگی ها و امیدها و خوشبینی هاست؟ (3)

ناحیه دیگر، ناحیه تأثیرات علم از یک طرف، و ایمان از طرف دیگر بر روی انسان است. آیا علم به چیزی می خواند و ایمان به چیز دیگری ضدّ آن؟ علم، ما را به گونه ای می خواهد بسازد و ایمان به گونه ای مخالف آن؟ علم ما را به سویی می برد و ایمان به سویی دیگر؟ یا علم و ایمان متمم و مکمل یکدیگر هستند، علم نیمی از ما را می سازد و ایمان نیمی دیگر را هماهنگ با آن؟ پس ببینیم علم به ما چه می دهد و ایمان چه؟

علم به ما روشنایی و توانایی می بخشد و ایمان عشق و امید و گرمی، علم ابزار می سازد و ایمان مقصد، علم سرعت می دهد و ایمان جهت، علم توانستن است و ایمان خوب خواستن، علم می نمایاند که چه هست و ایمان الهام می بخشد که چه باید کرد، علم انقلاب برون است و ایمان انقلاب درون، علم جهان را جهان آدمی می کند و ایمان روان را روان آدمیت می سازد، علم وجود انسان را به صورت افقی گسترش می دهد و ایمان به شکل عمودی بالا می برد، علم طبیعت ساز است و ایمان انسان ساز.

ص: 473

1- .سوره روم: 30، آیه 30.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 42.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 31.

هم علم به انسان نیرو می دهد، هم ایمان، اما علم نیروی منفصل می دهد و ایمان نیروی متصل. علم زیبایی است و ایمان هم زیبایی است. علم زیبایی عقل است و ایمان زیبایی روح، علم زیبایی اندیشه است و ایمان زیبایی احساس. هم علم به انسان امنیت می بخشد و هم ایمان. علم امنیت برونی می دهد و ایمان امنیت درونی.

علم در مقابل هجوم بیماری ها، سیل ها، زلزله ها، طوفان ها ایمنی می دهد و ایمان در مقابل اضطرابها، تنهایی ها، احساس بی پناهی ها، پوچ انگاری ها. علم جهان را با انسان سازگار می کند و ایمان انسان را با خودش. نیاز انسان به علم و ایمان توأم هستند. [\(1\)](#)

همه دریافته اند که امروز عصر علم محض به پایان رسیده است و یک خلأ آرمانی جامعه ها را تهدید می کند. برخی می خواهند این خلأ را با فلسفه محض پر کنند، بعضی دست به دامن ادبیات و هنر و علوم انسانی شده اند. در کشور ما نیز کم و بیش پیشنهاد فرهنگ انسان گرا و مخصوصاً ادبیات عرفانی از قبیل ادبیات مولوی و سعدی و حافظ برای پر کردن این خلأ معنوی و آرمانی مطرح است، غافل از اینکه این ادبیات روح و جاذبه خود را از مذهب گرفته است. روح انسان گرایی این ادبیات همان روح مذهبی اسلامی است، وگرنه چرا برخی ادبیات نوین امروزی با همه تظاهر به انسان گرایی این همه سرد و بی روح و بی جاذبه است؟! محتوای انسانی ادبیات عرفانی ما ناشی از نوعی تفکر درباره جهان و انسان است که همان تفکر اسلامی است. اگر روح اسلامی را از این شاهکارهای ادبی بگیریم اندام مرده ای بیش باقی نمی ماند.

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، ج 2، ص 32.

ایمان به غیب

قرآن کریم می فرماید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»؛ (1) آنان که به غیب ایمان دارند و نماز را بر پا می دارند و از آنچه به آنان روزی داده ایم، انفاق می کنند.»

در عرف این طور معروف است که به بعضی از افراد «مؤمن» گفته می شود، یعنی می گوئیم فلان شخص، مرد یا زن مؤمنی است. مقصود این است که او عابد و متعبدی است؛ یعنی واجباتش را انجام می دهد، مستحبات را هم زیاد انجام می دهد، زیارت می رود، نافله می خواند، ذکر زیاد می گوید. اما درباره فرد دیگری که دارای این مشخصات نیست، می گوئیم فلانی آدم مؤمنی یا آدم مقدس مآبی نیست. این، اصطلاح عرف است ولی یک اصطلاح هم قرآن دارد. قرآن به بعضی از مردم می گوید «مؤمن» و به بعضی دیگر می گوید «کافر» و غیر مؤمن. مؤمن در اصطلاح قرآن یعنی چه؟ یعنی صاحب ایمان. غیر مؤمن یعنی کسی که فاقد ایمان است. ایمان یعنی چه؟ (2)

ایمان، مربوط به دل، قلب و اعتقاد است و این، نصّ قرآن مجید است. عدّه ای از اعراب بادیه نشین آمدند خدمت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و عرضه داستند: «آمنا یا رسول الله» ما ایمان آوردیم. آیه قرآن نازل شد: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»؛ (3) گروهی از اعراب بادیه نشین آمدند نزد تو



(پیغمبر) و گفتند ما ایمان آوردیم. به آنها بگو: شما نگوئید ما ایمان آوردیم، بگوئید ما اسلام آوردیم.» اسلام آوردن یعنی شهادتین را به زبان آوردن، ولی ایمان مربوط به دل و قلب است، مربوط به اعتقاد باطن است. هنوز ایمان در دل شما مردم نفوذ نکرده است.

ص: 475

1- .سوره بقره: 2، آیه 3.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، ایمان به غیب، ج 3، ص 137.

3- .سوره حجرات: 49، آیه 14.

از اینجا می فهمیم که ایمان، واقعیت و حقیقتی است مربوط به روح انسان نه مربوط به بدن انسان، نه مربوط به پیشانی انسان که آثار سجده داشته باشد یا نداشته باشد، و نه مربوط به زبان انسان که متذکر خدا باشد یا نباشد؛ بلکه به ریشه این امور که عبارت است از یک حالت قلبی و فکری و اعتقادی مربوط است. شما می پرسید ایمان به چی؟ بگویم به خدا؟
بگویم

ایمان به صفات خداوند؟ بگویم ایمان به رسالت پیغمبر و نزول وحی بر او؟ بگویم ایمان به اینکه معادی هست؟ بله، همه اینها درست است ولی خود قرآن تمام اینها را در یک کلمه جمع کرده است. آن کلمه، کلمه ای است که در اولین آیه سوره بقره به یک اعتبار، و در سومین آیه آن به اعتبار دیگر ذکر شده است. در سوره بقره این طور می خوانیم: «بِسْمِ اللَّهِ



الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (1)

در عبارت «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»: آنها که به حقایق نهانی ایمان دارند، کلمه «غیب» یک کلمه است به جای چندین کلمه: ایمان به خدا، ایمان به صفات پروردگار، ایمان به دستگیری های نهانی و غیبی در یک شرایط معین نیز هست.

«غیب» یعنی چه که فرق آدم مؤمن و غیر مؤمن در ایمان به غیب است؟ غیب یعنی نهان، مخفی، پنهان. پنهان از چی؟ 500

غیب یعنی نهان، پشت پرده، یعنی آن چیزهایی که از حواس ظاهری ما نهان است و پشت پرده محسوسات واقع شده است. قرآن کریم این کلمه را زیاد به کار برده است، گاهی تنها، مثل اینکه می فرماید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (2)

آنان که به غیب ایمان دارند. یا می فرماید: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (3) کلیدهای غیب نزد خداست و جز او کسی از آنها آگاه نیست. و

ص: 476

1- مجموعه آثار شهید مطهری، ایمان به غیب، ج 3، ص 138.

2- سوره بقره: 2، آیه 3.

3- سوره انعام: 6، آیه 59.



گاهی همراه با کلمه «شهادت» مثل اینکه می فرماید: «عالمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» (1)

خداوند هم به غیب آگاه است و هم به شهادت.

فلاسفه اسلامی از همین تعبیر قرآنی استفاده کرده، جهان طبیعت را «عالم شهادت» و جهان ملکوت را «عالم غیب» اصطلاح کرده اند.

یک چیزهایی در این عالم هست که با حواس ما: حس بصره، حس سامعه، حس لامسه، حس ذائقه و حس شامه قابل ادراک هستند، اینها را می گویند «شهادت» یعنی چیزهایی که انسان با ظاهر بدنش می تواند آنها را درک کند. ما یک ادراکات پوسته ای داریم که در ظاهر بدن ما تعبیه شده است و در این حدود حیوانات هم دارند، یعنی حواسی که ما داریم حیوانات هم دارند و احياناً در بعضی از این حواس، حیوانات از ما قوی تر و نیرومندتر هستند. اینها را می گویند «حواس» چیزهایی را که انسان به وسیله حواس خودش بتواند درک کند، می گویند جزء غیب نیست، آشکار است. (2)

پس غیب عبارت است از اینکه انسان اقرار و اعتراف داشته باشد که در عالم هستی، حقایق و واقعیت هایی هست که من با پوسته بدن خودم یعنی با حواس خودم نمی توانم آنها را درک کنم و لو اینکه اینجا حضور داشته باشند. چشم من، گوش من، ذائقه من، لامسه و شامه من قادر به ادراک آنها نیستند؛ یعنی من درباره خودم این طور قضاوت کنم که این حواسی که من دارم، وسائل بسیار بسیار محدودی است که برای تماس پیدا کردن من با دنیای خارج به من داده شده است. اما آیا این حواسی که من دارم ابزاری است برای من که



هر چه را در عالم هستی است با آنها درک کنم به طوری که اگر چیزی را با حواسّ خودم درک نکنم، قبول نداشته

باشم؟ نه، این اشتباه است؛ بلکه بزرگترین اشتباهی که بشر در زندگی خودش مرتکب می شود و شکل علمی

ص: 477

1- .سوره انعام: 6، آیه 73.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، ایمان به غیب، ج 3، ص 139.

هم به آن می دهد همین است، که خیال بکند حواسی که به او در دنیا و در این طبیعت داده شده است، برای این است که هر چه را در این دنیا هست با همین حواسّ کشف کند به طوری که اگر چیزی را با حواسّ خودش درک نکرد، آن را نفی کند و بگوید وجود ندارد چرا که اگر می بود من با دست خودم آن را لمس می کردم یا با چشم خودم آن را می دیدم، یا با گوش خودم آن را می شنیدم و یا با ذائقه خودم آن را می چشیدم. (1)

تمام چیزهایی را که انسان باید به آنها ایمان داشته باشد، قرآن با کلمه «غیب» بیان کرده است؛ ایمان به اینکه حقایق و واقعیهایی هست که از حدود حواسّ من بیرون است. پس با چه چیزی من وجود آنها را قبول کنم؟ راه دیگری به انسان نشان داده شده است، دلائلی به انسان داده شده که از راه آنها می تواند غیب را قبول کند.



ایمان به امدادهای غیبی

معنی «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» چیست؟ آیا فقط این است که ایمان داشته باشیم که غیبی وجود دارد، خدایی وجود دارد، وحیی وجود دارد، ملائکه و فرشتگانی وجود دارند؟

کتاب آسمانی، منشأ غیبی دارند؟ معادی وجود دارد؟ یا ایمان داشته باشیم که امام زمانی وجود دارد؟ آیا ایمان به غیب همین است و به همین جا خاتمه پیدا می کند؟ نه، بالاتر است. ایمان به غیب زمانی ایمان به غیب است که انسان یک ایمانی هم به رابطه میان خودش با غیب داشته باشد؛ باید به امدادهای غیبی ایمان داشته باشیم. در سوره حمد می خوانید: «إِيَّاكَ

نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» ای خدای نهان و پنهان! ما تنها تو را پرستش می کنیم و از تو کمک می گیریم، از تو مدد می گیریم، از تو نیرو می خواهیم، این، استمداد است. در راهی که می رویم، این

ص: 478

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ایمان به غیب، ج 3، ص 140.

نیروهایی را که تو به ما داده ای به کار می اندازیم ولی می دانیم که سررشته تمام نیروها در دست توست؛ از تو قوت می خواهیم، از تو مدد می خواهیم، از تو هدایت می خواهیم. (1)



پس عمده این است که ما ایمان به غیب و ایمان به مددهای غیبی در یک شرایط معین داشته باشیم. «وحی» یک نوع مدد غیبی است ولی در مقیاس اجتماع بشر.

آنجا که دیگر پای علم بشر، پای عقل بشر، پای فعالیت بشر نمی رسد، آنجا که دیگر پای حس نمی رسد، پای عقل و فکر نمی رسد، خداوند به وسیله یک عده به نام «پیامبران»، بشر را هدایت و راهنمایی می کند، از غیب مدد می رساند. آنجا که جای عجز و ناتوانی بشر است، دیگر بشر فعالیت خودش را کرده، کار خودش را انجام داده است، ناتوان است و در قدرت او نیست، جای مدد غیبی است. قرآن درباره پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) می فرماید: «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ، فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا» (2)

ای مردم! این نعمت خدا را فراموش نکنید که شما - یعنی شما مردم، شما بشرها، شما انسانها؛ نه تنها شما عربها، بلکه همه انسانها - به یک پرتگاه بسیار خطرناکی رسیده بودید و عن قریب سقوط قطعی می کردید. خداوند به وسیله این پیغمبر شما را نجات داد، به شما آزادی داد، شما را خلاص کرد.» (3)

امدادهای غیبی در زندگی بشر

مسئلاً عده ای با شنیدن عنوان «امددهای غیبی» خواهند گفت در عصر علم و دانش و تجربه و آزمایش که بشر همه چیز را تحت تسلط مشاهدات عینی و حسی و لمسی خود در آورده است



ص: 479

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، ایمان به غیب، ج 3، ص 143.

2- . سوره آل عمران: 3، آیه 103.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، ایمان به غیب، ج 3، ص 144.

«امدهای غیبی» یعنی چه؟! در این عصر که عصر نور و روشنایی است بحث در اطراف غیب و نهان و پشت پرده و بالاخره ما وراء الطبیعه معنی ندارد. (1)

این انکارها و اعراضها و این ادعاها که در عصر علم و دانش سخن از مسائلی از قبیل مددهای غیبی بی معنی است، ضد علم است و با روح علمی ناسازگار است؛ نوعی جهالت است بلکه بدتر از جهالت است.

آیا از جهل بدتر هم چیزی هست؟ بلی از جهل بدتر هم هست و آن جمود است؛ همچنان که از نظر مال و ثروت و اقتصاد، از فقر بدتر هم هست و آن غرور و اتکاء به دارایی خویش است، یعنی اینکه انسان فکر کند آنچه دارد او را از همه چیز حتی از فعالیت و کار و فکر بی نیاز می کند، این از فقر بدتر است. آینده این حالت از آینده فقر خطرناک تر است.

جهل بد است از آن جهت که صرفاً نیستی و فقدان علم است، اما چه بسا جاهلها و نادانها و فاقد العلم ها که با عشق و شور و شوق زائد الوصفی در پی تحصیل علم و دانش می روند و آینده روشنی در انتظار آنهاست، و ای بسا عالمی که به آنچه دارد مغرور است و خیال می



کند آنچه او می داند کلّ دانش است و از این رو به دانش خود مغرور می گردد و این غرور یک دنیا جهل و تاریکی به وجود می آورد. دانش بشر همیشه نسبت به آنچه حقیقت است، یعنی نسبت به کلّ

دانش، اندک است: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».(2)

عالم واقعی همیشه به نادانی و جهل خود اعتراف دارد. عالم واقعی بدون دلیل چیزی را انکار نمی کند و بدون دلیل چیزی را نمی پذیرد. عالم اگر جامد و مغرور بود عالم نیست. عالم اگر بی دلیل چیزی را پذیرفت یا بی دلیل چیزی را انکار کرد روح علمی ندارد، او خزانه و انباری است از یک سلسله فرمولها و اطلاعات، هر چه به

ص: 480

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 333.

2- . سوره اسراء: 17، آیه 85.

او داده شده یاد گرفته و ضبط کرده است، اما در روح خودش یک روشنایی و یک مقیاس برای قبول و انکار وجود ندارد، پس روحش روح علمی نیست.(1)

پس جمود که بدتر از جهالت است عبارت است از روح ضدّ تحقیق، عبارت است از حالتی که مقدّس ترین روحیه را که روحیه تحقیق و کاوشگری است از بشر می گیرد. شاید بشود گفت همان طوری که جمود از جهل زشت تر است، حسّ تحقیق از خود علم مقدّس تر



است. علم آنگاه مقدّس و قابل احترام است که با روح تحقیق توأم باشد. روح تحقیق آنگاه وجود دارد که بشر به نقص علم و اطلاعات خود معترف باشد. (2)

انواع امدادها

کممک های غیبی گاهی به صورت فراهم شدن شرایط موفقیت است و گاهی به صورت الهامات و هدایتها و روشنی ها و روشن بینی ها. ولی باید دانست که این گونه الطاف غیبی، گزاف و رایگان نیست؛ چنین نیست که انسان در خانه اش بنشیند، دست روی دست بگذارد و

منتظر باشد «دستی از غیب برون آید و کاری بکند». (3) خیر چنین انتظاراتی بر خلاف آفرینش است. دو آیه از قرآن، یکی در مورد مدهایی که به صورت فراهم شدن شرایط موفقیت است و دیگر در مورد مدهایی که به صورت الهامات و هدایت های معنوی است وجود دارد.

قرآن کریم در مورد اول می فرماید: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ»؛ (4)

اگر خدا را یاری کنید خداوند شما را یاری می کند و ثابت قدمتان می دارد.» پس یاری الهی را که مدد غیبی



- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 334.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 335.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 345.
- 4- 21. سوره محمد: 47، آیه 7.

است مشروط می کند به یاری قبلی خدا یعنی به اینکه خدمت و عمل و مجاهدتی در راه خیر عموم صورت بگیرد و مخصوصاً در راه خدا باشد یعنی لله و فی الله باشد؛ یعنی هم عمل و مجاهدت و کوشش شرط است و هم اخلاص و حسن نیت.

قرآن کریم در مورد دوم می فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (1) آنان که در راه ما کوشش و جدیت به خرج می دهند ما راه های خود را به آنها ارائه می دهیم. خداوند با نیکوکاران است.»

در این آیه، هم کوشش را و هم اینکه «در راه خدا» بودن ذکر شده، هم صرف نیروی بدنی و هم صرف نیروی روحی را شرط قرار می دهد و در این صورت است که هدایت و روشنی باطنی به انسان داده می شود. پس در این آیه هم می بینیم که سخن از مددهای گزاف و رایگان نیست. (2)

در زمینه نصرت های الهی امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه، عبارت بسیار جالبی دارد و اینکه در چه شرایطی مددها و تأییدات غیبی می رسد. حضرت می فرمایند:



«وَلَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صِ نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَ أَبْنَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا مَا يَزِيدُنَا ذَلِكَ إِلَّا إِيمَانًا وَ تَسْلِيمًا وَ مُضِيًّا عَلَى اللَّقْمِ وَ صَبْرًا عَلَى مَضَضِ الْأَلْمِ وَ جِدًّا فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ وَ لَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ مِنَّا وَ الْآخِرُ مِنْ عَدُوِّنَا يَتَصَاوَلَانِ تَصَاوُلَ الْفَحْلَيْنِ يَتَخَالَسَانِ أَنْفُسَهُمَا أَيُّهُمَا يَسْقَى صَاحِبَهُ كَأْسَ الْمُنُونِ فَمَرَّهُ لَنَا مِنْ عَدُوِّنَا وَ مَرَّهُ لِعَدُوِّنَا مَنَا فَلَمَّا رَأَى اللَّهُ صَدَقْنَا أَنْزَلَ بَعْدُونَا الْكَبْتَ وَ أَنْزَلَ عَلَيْنَا النَّصْرَ حَتَّى اسْتَقَرَّ الْإِسْلَامُ مُلْقِيًا جِرَانَهُ وَ مُتَبَوِّئًا أَوْطَانَهُ وَ لَعَمْرِي لَوْ كُنَّا نَأْتِي مَا آتَيْتُمْ مَا قَامَ لِلدِّينِ عَمُودٌ وَ لَا اخْضُرَّ لِلْإِيمَانِ عُودٌ» (3)

ص: 482

1- .سوره عنكبوت: 29، آیه 69.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 346.

3- .نهج البلاغه، خطبه 56.

حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این جمله ها جدیت و اخلاص مسلمانان صدر اول را که منتهی شد به نصرتهای عظیم الهی، و اینکه اگر آن همه مجاهدتها و اخلاصها نمی بود پیروزی هم نبود، توصیف می کند. حضرت می فرماید: آنگاه که در خدمت رسول اکرم بودیم، در راه ایمان و عقیده با پدران و پسران خود می جنگیدیم و از اینکه شمشیر بر روی آنها و برادران و عموهای خود بکشیم و آنها را بکشیم پروا نداشتیم. این چنین پیشامدهای سخت، ما را سست نمی کرد و بر استقامت و ثبات قدم و صبر و پیشروی ما می افزود. چنان بود که گاهی در میدان جنگ یکی از ما و یکی از دشمنان ما در جنگ تن به تن مانند دو

شتر نر خشمناک به هم می پیچیدند، هر یک می خواست جان دیگری را بر باید؛ گاه ما بر دشمن و گاه دشمن بر ما پیروز می شد. چون صدق نیت ما مشهود ذات حق گشت (یعنی چون صدق نیت ما به حقیقت پیوست، زیرا تحقق هر چیزی مساوی است با مشهود بودن آن برای ذات حق) خداوند خذلان را بر دشمن ما و نصرت را بر ما نازل فرمود (یعنی چون ما هم می کوشیدیم و هم کوشش ما در

راه حقیقت بود و دشمن ما می کوشید اما نه در راه حقیقت بلکه در راه دفاع از باطل و از هوای نفس، خداوند ما را مدد فرمود) ... به خدا قسم اگر ما مانند امروز شما بودیم نه استوانه ای از دین برپا می شد و نه درختی برای اسلام و ایمان سبز می گشت. (1)

قرآن کریم در داستان اصحاب کهف چنین می فرماید: «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى، وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا؛ (2)

آنها گروهی جوانمرد بودند که پروردگار خویش را شناختند و به او ایمان آوردند و ما بر هدایت و روشنایی آنها افزودیم و به قلب آنها قوت بخشیدیم، زیرا آنها بپاخاسته بودند.» و عقاید سخیف قوم خود را مورد حمله قرار داده بودند.

ص: 483

1- مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 347.

2- سوره کهف: 18، آیات 13 - 14.



در اینجا هم سخن از مدد غیبی به صورت هدایت و روشن بینی است و هم سخن از تقویت نیروی اراده است و هر دو را مشروط کرده است به دو چیز: یکی قیام و بپاخاستن و دیگر لله و فی الله بودن قیام.

اینکه زندگی انسان اگر مقرون به حق جویی و حقیقت خواهی و اخلاص و عمل و کوشش باشد مورد حمایت حقیقت قرار می گیرد و از راه هایی که بر ما مجهول است دست غیبی ما را تحت عنایت خود قرار می دهد، علاوه بر اینکه یک امر ایمانی است و از لوازم ایمان به تعلیمات انبیاء است، یک حقیقت تجربی و آزمایشی است، البته تجربه و آزمایش شخصی و فردی؛ یعنی هر کسی لازم است در عمر خویش چنین کند تا اثر لطف و عنایت پروردگار را در زندگی خود ببیند و چقدر لذت بخش است معامله با خدا و مشاهده آثار لطف خدا.

کار خیلی سختی نیست، مراحل اولیه اش آسان است؛ انسان می تواند با پیمودن راه خدمت به خلق، کمک به ضعیفان، مخصوصاً احسان به والدین، به شرط اخلاص و حسن نیت، کم و بیش آثار لطف خدا را همراه خود ببیند. (1)

الهام و اشراق

یکی از انواع مددهای غیبی، الهامات و اشراقاتی است که احیاناً به دانشمندان می شود و ناگهان دری از علم به روی آنها گشوده می شود و اکتشافی عظیم رخ می دهد.

آنچه معمولاً ما از راههای حصول علم می شناسیم دو نوع است: یکی تجربه و مشاهده عینی، دیگر قیاس و استدلال. بشر از راه مطالعه و مشاهده عینی طبیعت با رموز و اسرار طبیعت آشنا

می شود، یا در اثر قوه استدلال و قیاس نتیجه ای را پیش بینی و استنتاج می کند. این گونه موفقیتها عادی است، لازمه قطعی و جبری مقدماتی است که بشر عملاً به کار برده است. مانند

ص: 484

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 349.

اینکه از یک نظر دقیق فلسفی در همین موارد نیز یک منشأ الهامی وجود دارد ولی این نظر از افق این بحث ما خارج است.

ولی آیا همه معلوماتی که در طول تاریخ عمر بشر برای بشر حاصل شده است، از یکی از این دو راه بوده است و لا غیر؟ یا راه سومی هم وجود دارد؟ به عقیده بسیاری از دانشمندان راه سومی هم هست. شاید اغلب اکتشافات بزرگ از نوع برقی بوده که ناگهان در روح و مغز دانشمند جهیده و روشن کرده و سپس خاموش شده است.

ابن سینا معتقد است که چنین قوه ای در بسیاری از افراد با اختلاف و تفاوتی وجود دارد؛ جمله آیه شریفه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ»⁽¹⁾

را بر همین قوه که در بعضی افراد احیاناً به صورت شدیدی وجود دارد حمل می کند.

ممکن است بسیاری از افراد گمان کنند که این سخن که برخی از دانشها از طریق الهام به بشر القاء می شود امروز کهنه شده است و طرفدارانی ندارد؛ در جهان امروز مبدأ و منشأ دانش را صرفاً حواسّ ظاهره به وسیله مشاهده عینی و تکرار مشاهده و تجربه می دانند و به جز آن به چیزی معتقد نیستند. (2)

ولی این طور نیست. امروز جمع بسیاری از دانشمندان، بسیاری از فرضیه ها را نوعی الهام به دانشمند تلقی می کنند. الکسیس کارل در کتاب انسان موجود ناشناخته یکی از طرفداران نظریه اشراق و الهام است. او می گوید: به یقین اکتشافات علمی تنها محصول و اثر فکر آدمی نیست. نوابغ علاوه بر نیروی مطالعه و درک قضایا، از خصایص دیگری چون اشراق و تصوّر خلاقه برخوردارند، به وسیله اشراق چیزهایی را که بر دیگران پوشیده است می یابند و روابط مجهول

ص: 485

1- . سوره نور: 24، آیه 35.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 352.

بین قضایایی که ظاهراً با هم ارتباطی ندارند می بینند و وجود گنجینه های مجهول را به فراست در می یابند و بدون دلیل و تحلیل آنچه را دانستنش اهمیت دارد می دانند. (1)

همچنین او می گوید: دانشمندان را به دو دسته می توان تقسیم کرد: یکی منطقی و دیگری اشراقی. علوم، ترقی خود را مرهون این دو دسته متفکر است. در علوم ریاضی نیز که اساس و پایه کاملاً منطقی دارد، اشراق سهم گرفته است ... در زندگی عادی نیز مانند قضایای

علمی، اشراق یک عامل شناسایی قوی و در عین حال خطرناکی است و تمیز آن از توهم گاهی دشوار است ... فقط مردان بزرگ و پاکان ساده دل می توانند با آن به کمال اوج زندگی معنوی برسند. این موهبت حقاً شگفت انگیز است و درک واقعیت بدون دلیل و تعقل را غیر قابل تفسیر می نماید. (2)

الکسیس کارل عدّه ای از دانشمندان ریاضی را نام می برد و مدّعی می شود که اینها منطقی هستند یعنی معلومات خویش را منحصراً از طریق کسب و استنتاج منطقی به دست آورده اند، و عدّه ای از ریاضی دانان را نام می برد و مدّعی می شود که اینها اشراقی و الهامی هستند. (3)

پس مجموعاً مشخص شد که در زندگی افراد بشر انواعی از امدادهای غیبی وجود دارد: به صورت تقویت دل و اراده، به صورت فراهم شدن اسباب و وسائل مادی کار، به صورت هدایت و روشن بینی، به صورت الهام افکار بلند علمی. پس معلوم می شود بشر به خود واگذاشته نیست، دست عنایت پروردگار در شرایط خاصی او را دستگیری می کند، از ضلالت و گمراهی و سرگردانی و از عجز و ضعف و ناتوانی نجات می دهد.



- 1- . کارل، انسان موجود ناشناخته، ص 134.
- 2- . کارل، انسان موجود ناشناخته، ص 135.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ج 3، ص 353.

جهاد

جنگ با اهل کتاب

قرآن کریم در آیه شریفه می فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ

عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.» (1) آیه شریفه در مورد اهل کتاب است. اهل کتاب یعنی غیر مسلمانانی که به یکی از کتب آسمانی انتساب دارند مانند یهودیها و نصاری (مسیحیها) و شاید مجوسیها.

این آیه، آیه جنگ با اهل کتاب است و در عین حال نمی فرماید که با اهل کتاب بجنگید، بلکه می فرماید: با آنان که به خدا ایمان ندارند، به آخرت هم ایمان ندارند، به حرام و حلال خدا وقعی نمی گذارند (یعنی حرام خدا را حلال می کنند) و به دین حق متدین نیستند، با آنان که این چنین و آن چنانند از اهل کتاب بجنگید، تا سرحد جزیه دادن، یعنی اگر حاضر شدند جزیه بدهند و در مقابل شما خاضع شدند، دیگر بعد از این نجنگید. (2)



راجع به مفاد این آیه سؤالاتی است که جوابش را باید با کمک آیات دیگر قرآن در مورد جهاد پیدا کنیم.

1. جنگ با اهل کتاب مطلق است یا مقید؟

نخستین سؤال مربوط به این آیه این مطلب است که اینجا که می فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» مقصود چیست؟ آیا مقصود این است که ابتدائاً با آنها بجنگید یا در وقتی که از ناحیه آنها تجاوزی بروز کرد آن وقت بجنگید؟ و به اصطلاح اصولیین این آیه مطلق است، آیا آیات دیگری داریم که آن آیات مقید باشند و لازم باشد که مطلق را بر مقید حمل کنیم یا نه؟

ص: 487

1- .سوره توبه: 9، آیه 29.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 213.

یک فرمان و یک قانون (و لو قوانین بشری از طرف یک آمر بشری) ممکن است در یک جا مطلق بیان شود ولی در جای دیگر همین فرمان و همین قانون مقید بیان بشود و ما می دانیم که صادر کننده این فرمان یا جاعل این قانون از هر دو یک مقصود دارد. حالا آیا باید آن مطلق

را بگیریم و بعد بگوییم این مقید که ذکر شده به یک علت خاصی بوده است یا اینکه آن مطلق را حمل بر این مقید بکنیم یعنی مقید را بگیریم؟.

می گویند قاعده اقتضا می کند که مطلق را حمل بر مقید بکنیم یعنی بگوییم آنجا هم که مطلق را ذکر کرده مقصود همین مقید بوده است. [\(1\)](#)

حال، از جمله مطلق و مقیدها قرآن در این آیه است که می فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ؛ این مردمی که به خدا و به قیامت و به هیچ دین حقی ایمان ندارند و هیچ حرام خدا را حرام نمی شمارند، با اینها بجنگید.» ولی در آیه دیگر می فرماید: «قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ؛ [\(2\)](#)

با آنان که با شما می جنگند بجنگید.» آیا مقصود این است که در اینجا هم که گفته بجنگید یعنی در وقتی که آنها درصدد جنگ با شما هستند؛ یا نه، در اینجا مطلق است؛ چه بخواهند با شما بجنگند چه نخواهند بجنگند و چه تجاوزی بر شما وارد کنند چه وارد نکنند، بجنگید؟.

اینجا ممکن است دو نظر داده شود؛ یک نظر این است که بگوییم مقصود مطلق است. چون اهل کتاب مسلمان نیستند ما مجازیم که با آنها بجنگیم، چون مسلمان نیستند، تا آنجا که آنها را خاضع کنیم. اگر غیر مسلمان اهل کتاب نیست باید با او بجنگیم تا مسلمان شود یا کشته گردد، و اگر اهل کتاب است باید بجنگیم تا مسلمان بشوند یا مسلمان نشوند و در



برابر ما تسلیم بشوند و جزیه پردازند. اگر کسی بگوید مطلق را باید گرفت، این جور می گوید.

ص: 488

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 214.

2- . سوره بقره: 2، آیه 190.

ولی اگر کسی بگوید مطلق را باید حمل بر مقید کرد، می گوید: نه، با کمک آیات دیگری که در قرآن داریم که موارد مشروعیت جهاد را ذکر می کند می فهمیم که مقصود مطلق نیست.

2. آیا با همه اهل کتاب می توان جنگید؟

مسئله دوم در این آیه این قسمت است که اساساً این آیه مطلب را این جور عنوان نکرده که با اهل کتاب بجنگید، بلکه می فرماید با اینها که نه به خدا معتقد هستند و نه به پیغمبر اعتقاد دارند و نه حرامی را حرام می شمارند و نه به دین حق متدین هستند از اهل کتاب، با اینها بجنگید. مقصود چیست؟ آیا مقصود این است هر که اهل کتاب شد، مثلاً یهودی و مسیحی بود یا یکی از مذاهب را داشت، او به خدا و پیغمبر و حرام و حلال و دین حق ایمان ندارد، یعنی اگر مدعی بشود بگوید به خدا ایمان دارم، دروغ می گوید ایمان ندارد؟ قرآن در واقع می خواهد بگوید تمام اهل کتاب با اینکه مدعی ایمان به خدا هستند در واقع ایمان به خدا

ندارند؟ ممکن است بگوییم از این جهت که آنها درباره مسیح می گویند مسیح خداست یا پسر خداست، اینها به خدا ایمان ندارند.

اگر این جور بگوییم معنایش این است که قرآن ایمان غیر مسلمان به خدا و قیامت را به رسمیت نمی شناسد؛ از چه نظر به رسمیت نمی شناسد؟ از نظر اینکه می گوید واقعاً در ایمان اینها خلل وارد است. یک مسیحی می گوید «خدا» و حتی می گوید «خدای یگانه» ولی در عین حال یک چیزهایی راجع به مسیح و مریم می گوید که اعتقاد به توحید را آلوده می کند.⁽¹⁾

نظر بعضی از مفسرین این است. بنابراین قرآن که می گوید با اهل کتاب بجنگید، یعنی با همه اهل کتاب بجنگید که هیچ کدامشان ایمانشان به خدا درست نیست، به قیامت هم درست نیست، به حلال و حرام هم درست نیست. به عقیده این گروه مراد از کلمه «رسول» در این آیه

ص: 489

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 216.

خصوص خاتم الانبیاء است و مراد از دین حق یعنی دینی که امروز بشر موظف است آن را بپذیرد نه دینی که در یک زمان خاص مردم موظف بدان بوده اند.



ولی گروه دیگر از مفسرین می گویند قرآن با این تعبیرش خواسته اهل کتاب را دو دسته کند، خواسته بگوید اهل کتاب همه یک جور نیستند، بعضی از اهل کتاب واقعاً به خدا و قیامت و قانون خدا ایمان دارند، به آنها کار نداشته باشید. با آن عده از اهل کتاب که اسمشان اهل کتاب است ولی ایمان آنها به خدا و قیامت درست نیست و واقعاً حرام خدا را حرام نمی دانند، با آنها بجنگید. پس نه با همه اهل کتاب، بلکه با یک دسته از اهل کتاب بجنگید.

3. «جزیه» چیست؟

سؤال سوم راجع به کلمه «جزیه» است که می گوید با اینها تا آنجا بجنگید که جزیه بدهند. معنایش این است: یا اسلام اختیار کنند یا جزیه بدهند. شک نیست که قرآن یک تفاوتی میان اهل کتاب با مشرکان قائل شده است؛ برای مشرکین هیچ جا نگفته بجنگید تا جزیه بدهند و اگر جزیه دادند دیگر با آنها نجنگید، ولی درباره اهل کتاب می گوید اگر حاضر شدند جزیه بدهند دیگر با اینها نجنگید، این تفاوت قطعاً وجود دارد.

اصلاً جزیه و فلسفه آن چیست؟ راجع به لغت «جزیه» سخن فراوان است. بعضی گفته اند این لغت معرب است نه عربی، یعنی ریشه عربی ندارد ریشه فارسی دارد، اصلش «گزیت» است که در ایران در زمان ساسانی، زمان انوشیروان، جزیه را وضع کردند ولی بر خود مردم ایران نه بر مردم بیگانه و آن هم یک مالیات سرانه ای بوده که برای جنگ جمع می کردند، و بعد این کلمه از ایران رفته است به «حیره» که شهری بوده است تقریباً در محل نجف فعلی، و بعد از حیره به سایر جزیره العرب رفته و استعمال شده است. (1)

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 217.

بعضی دیگر می گویند: نه، درست است که کلمه جزیه با «گزیت- گزیه» خیلی نزدیک است ولی لغتی است عربی از ماده جزا، اغلب لغوین چنین عقیده دارند.

ماهیت جزیه چیست؟ آیا جزیه یعنی باج دادن است؟ آیا اسلام گفته است با اینها بجنگید تا وقتی که حاضر بشوند به شما مسلمانان باج بدهند، وقتی که باج دادند دیگر نجنگید؟ آن وقت این سؤال پیش می آید که این چه دستوری است؟ آیا این یک حکم زوری نیست؟ و این چه مبنای حقوقی و چه مبنای عادلانه ای می تواند داشته باشد که اسلام به مسلمین اجازه بدهد یا واجب کند که با اهل ادیان دیگر بجنگید تا آنها مسلمان بشوند یا باج بدهند؟!.

هر دو طرف وسیله اشکال است: بجنگید تا مسلمان بشوند یعنی دین را تحمیل کنید، بجنگید تا باج بدهند یعنی یک پولی را به آنها تحمیل کنید. به هر حال تحمیل است؛ یا تحمیل عقیده است و یا تحمیل پول. که در این مورد مفصل بحث خواهیم کرد که اصلاً جزیه در اسلام چه بوده، آیا واقعاً باج بوده یا چیز دیگری؟

فلسفه و هدف جهاد

یکی از مسائل این است که اسلام جهاد را برای چه وضع کرده است؟ بعضی معتقدند اساساً در دین نباید جهاد و قانون جنگ وجود داشته باشد. دین باید بر ضد جنگ باشد، نه اینکه



خودش قانون جنگ وضع کرده باشد؛ و ما می دانیم که یکی از فروع دین اسلام جهاد است. همانطور که می دانیم فروع دین چندتاست؛ نماز، روزه، خمس، حج، جهاد و ... (1).

جهاد و آزادی عقیده

گفته اند اولاً چرا چنین ماده قانونی در دین اسلام وجود دارد و ثانیاً مسلمین به واسطه همین اجازه قانونی از طرف اسلام با ملت ها وارد جنگ شدند و اسلام را به زور تحمیل کردند. جهادهای

ص: 491

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 218.

اسلامی همه جهاد تحمیل عقیده بود، برای این بود که اسلام را به زور تحمیل کنند و اسلام هم به زور تحمیل شد. می گویند جهاد با یک اصل عمومی حقوق بشر به نام «آزادی عقیده» مغایرت دارد.

چگونگی جنگ

وقتی که اسلام جنگ را مشروع می کند، به اصطلاح در کیفیت جنگ چه نوع جنگی را جایز می داند و چه نوع جنگی را جایز نمی داند؟ به این معنا که آیا مثلاً قتل عام را جایز می داند یا جایز نمی داند؟ آیا کشتن کسانی را که شمشیر برنداشته اند (مثل پیرزنها، بچه ها، افرادی که مشغول کار و کسب خودشان هستند) جایز می داند یا جایز نمی داند؟



مشروعیت جنگ

مسئله اول درباره اصل مشروعیت جهاد است، درباره این که آیا صحیح است که در متن یک دین و در متن قانون آن، قانون جنگ وجود داشته باشد یا نه؟

معارض می گوید: نه. چون جنگ ناپسند است و دین هم همیشه باید مخالف بدیها باشد، پس باید مخالف جنگ یعنی طرفدار صلح باشد. وقتی می خواهد با جنگ مخالف باشد پس

نباید قانون جنگ داشته باشد و هیچ وقت هم نباید بجنگد. مسیحیها این جور تبلیغ می کنند. ولی این حرف، سست و بی اساس است. (1)

جنگ یا تجاوز؟

آیا جنگ مطلقاً ناپسند است، حتی در مقام دفاع از یک حق، و یا تهاجم و تجاوز بد است؟ پس باید مورد و منظور جنگ را به دست آورد که برای چه منظور و هدفی است. یک وقت است که جنگ تهاجم است، یعنی فرد یا ملتی چشم طمع به حقوق دیگران مثلاً به سرزمین دیگری

ص: 492



می دوزد، چشم طمع به ثروت مردمی می دوزد و یا اینکه تحت تأثیر جاه طلبی فراوان و تفوق طلبی و برتری طلبی قرار می گیرد و ادعا می کند که نژاد من فوق همه نژادها و برتر از همه نژادهاست، پس بر همه نژادهای دیگر باید حکومت کند.

این هدفها هدفهای نادرست است. جنگی که به خاطر تصاحب سرزمینی باشد، یا به خاطر تصاحب ثروت مردمی باشد، یا به خاطر تحقیر مردمی باشد و براساس این باشد که این مردم جنس پست تر هستند و ما جنس برتر، و جنس برتر باید بر جنس پست تر حکومت کند، این را می گویند تهاجم. این جنگ مسلماً ناپسند است.

جنگ دفاعی

ولی اگر جنگی برای دفع تهاجم باشد؛ دیگری به سرزمین ما تهاجم کرده است، به مال و ثروت ما چشم دوخته است، به حریت و آزادی و آقایی ما چشم دوخته و می خواهد آن را سلب کند و آقایی خود را به ما تحمیل کند، اینجا دین چه باید بگوید؟ آیا باید بگوید: جنگ مطلقاً ناپسند است، دست به اسلحه و شمشیر بردن ناپسند است، و بگوییم ما طرفدار صلح هستیم؟!

بدیهی است که این سخن گزافه است. دشمن دارد با ما می جنگد، و ما با کسی که به ما تهاجم کرده در حالی که می خواهد ما را برباید نجنگیم و در واقع از خودمان دفاع نکنیم به بهانه صلح! این صلح نیست، تسلیم است.

قرآن در این زمینه می فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (1)

تا آن حدی که می توانید نیرو و تهیه کنید، قدرت در سرحدهای خودتان متمرکز کنید. رباط از «ربط» است. ربط یعنی بستن، رباط الخیل یعنی اسبهای بسته. این تعبیر از آن جهت ذکر شده که در زمان قدیم قدرت را بیشتر اسب تشکیل می داد. قرآن فرموده؛ برای

ص: 493

1- .سوره انفال: 8، آیه 60.

اینکه رعب شما در دل دشمن قرار بگیرد و دشمن خیال تجاوز به ساحت شما را در دماغ خودش راه ندهد نیرو تهیه کنید و نیرومند باشید. (1)

فرق اسلام و مسیحیت در موضوع جهاد

گفته اند مسیحیت این افتخار را دارد که هیچ اسمی از جنگ در آن نیست. اما ما می گوئیم اسلام این افتخار را دارد که قانون جهاد دارد. مسیحیتی که جهاد ندارد یعنی هیچ چیز ندارد، جامعه و قانون و تشکیلات اجتماعی براساس مسیحیت ندارد تا قانون جهاد هم داشته باشد. در مسیحیت چند تا دستور اخلاقی است، یک سلسله نصیحت هاست از قبیل اینکه راست بگوئید، دروغ نگوئید، مال مردم را نخورید؛ این دیگر جهاد نمی خواهد. اسلام یک دینی است که وظیفه و تعهد خودش را این می داند که یک جامعه تشکیل بدهد. اسلام آمده



جامعه، کشور، دولت، حکومت تشکیل بدهد، رسالتش اصلاح جهان است؛ چنین دینی نمی تواند

بی تفاوت باشد، نمی تواند قانون جهاد نداشته باشد، همچنان که دولتش نمی تواند ارتش نداشته باشد. مسیحیت دایره اش محدود است و اسلام دایره اش وسیع است. مسیحیت از حدود اندرز تجاوز نمی کند، اما اسلام تمام شئون زندگی بشر را زیر نظر دارد. آن وقت چگونه می تواند ارتش نداشته باشد؟ چگونه می تواند قانون جهاد نداشته باشد؟ (2)

آیات مطلق درباره جهاد

گفته شد که بعضی آیات قرآن در مورد دستور جهاد با کفار، مطلق است یعنی همین قدر می گوید: ای پیغمبر! با کفار و منافقین جنگ کن. یا مثلاً بعد از مهلتی که به مردم مشرک می دهد (چهار ماه) می گوید: این چهار ماه مهلت که گذشت هر جا مشرکی یافتید بکشید (آیا)

ص: 494

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 222.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 227.

مقصود در حول و حوش مکه و حدود حرم است یا در هر جا، مطلبی است که بعداً باید بحث شود) اگر بعد از آن مدت اینها اسلام اختیار نکردند یا مهاجرت نکردند، اینها را هر جا



پیدا کردید بکشید. یا همین آیه ای که بیان شد: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» که راجع به اهل کتاب است. یا در آیه دیگر: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ»؛ (1)

ای پیغمبر! با کافران و با منافقان جهاد کن و بر اینها سخت بگیر» اگر ما بودیم و همین چند آیه در قرآن، می گفتیم اسلام به طور کلی دستورش این است که با کافران و منافقان در حال جنگ باید بود و اصلاً نباید با اینها در حال صلح بود، باید با اینها جنگید، تا هر حدی که ممکن است باید جنگید. اگر این جور بگوییم باید معتقد شویم که قرآن بلاشرط دستور جنگیدن با کافران را می دهد.

یک قاعده ای در محاورات عرفی وجود دارد که اگر مطلق و مقیدی داشته باشیم یعنی یک دستور را در یک جا مطلق ذکر کرده باشد و در جای دیگر مقید، از نظر دستور عرفی در علم «اصول» می گویند مطلق را باید حمل بر مقید کرد.

این آیات به صورت مطلق است، آیات دیگری داریم که آن آیات به صورت مقید ذکر می کند یعنی این جور می گوید: ای مسلمانان! با این کافران بجنگید به دلیل اینکه این کافران به شما تجاوز می کنند. چون اینها با شما در حال جنگ هستند، پس شما حتماً با اینها بجنگید. پس معلوم می شود آنجا هم که می گوید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ»؛ یعنی این کفار و منافقین که با شما در حال جنگ هستند، اگر شما بجنگید آنها با شما می جنگند، پس با آنها بجنگید.» (2)

ص: 495

1- .سوره توبه: 9، آیه 73.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 230.

جنگهای صدر اسلام

بسیاری از جنگ های که در صدر اسلام واقع شد تحت همین عنوان بود. مسلمین که می آمدند بجنگند می گفتند: ما با توده های مردم جنگی نداریم، با حکومتها می جنگیم برای اینکه توده ها را از ذلت و بردگی این حکومتها نجات بدهیم. رستم فرخزاد از آن عرب مسلمان پرسید که هدفتان چیست؟ او گفت: «لِنُخْرِجَ الْعِبَادَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ» هدفمان این است که بندگان خدا را، این مردمی که شما به لطائف الحیل و به زور در زیر یوغ بار بردگی و بندگی خودتان کشیده اید، از بندگی و بردگی شما بیرون بیاوریم و آزادشان کنیم و بنده خدای متعال و بنده خالقشان بکنیم نه بنده بشری مثل خودشان. (1)

پیغمبر اکرم در نامه ای که به اهل کتاب نوشت مخصوصاً این آیه قرآن را ذکر فرمودند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (2) بگو به این اهل کتاب بیاید به سوی یک سخن که این سخن نسبتش میان ما و شما بالسویه است.» یعنی نمی گویم سخنی را که به سود ما و مربوط به ماست بپذیرید، می گویم یک چیزی را که به سود همه و مربوط به همه است بپذیرید.



مثلاً یک وقت است ما به مردمی می گوییم که بیاید شما زبان ما را بپذیرید. آنها حق دارند بگویند چرا؟ ما خودمان زبانی داریم شما هم زبانی دارید، چرا ما بیاییم زبان شما را بپذیریم؟ یا می گوییم شما بیاید رسم و عادت مخصوص ما را بپذیرید.

ممکن است بگویند چرا ما رسم شما را بپذیریم؟ رسم خودمان را می پذیریم. اما یک وقت می گوییم بیاید این چیزی را بپذیرید که نه مال ماست نه مال شما، مال همه است، خدایی خدای همگان را بپذیریم. این که دیگر مربوط به ما نیست، همان ذات را پرستیم که هم خالق

ص: 496

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 233.

2- . سوره آل عمران: 3، آیه 64.

شماست و هم خالق ما، نسبتش با شما و با ما مثل یکدیگر است. فرمود: «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» جز الله را که خالق همه ماست پرستیم. این آیه تصریح می کند که من اگر می جنگم، برای چیزی می جنگم که آن چیز نسبتش با همه افراد بشر علی السویه است.

با این مقدمه معلوم شد یکی از قیودی که می تواند مطلق ما را مقید کند این است که اگر مردمی در زیر بار ظلم یک قومی گرفتار بودند اینجا هم جنگیدن برای آزاد کردن آن مردم

جایز می شود. (1)



اکنون دو آیه دیگر را در این زمینه است؛ یکی آیه 39 از سوره انفال که می فرماید: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ؛ بَجْنِغِدِ بَا أَنهَآ تَا فِتْنَهَ اَز مِیَان بَرُود.» مقصود

از «فتنه» چیست؟ یعنی آنها که می آیند شما را تفتین می کنند و می خواهند مسلمانان را از دین خودشان خارج کنند با آنها بجنگید تا اینکه این فتنه از میان برود. این هم خودش یک قید است. یک قید دیگر در آیه 75 از سوره نساء است: «وَ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِی سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوُلْدَانِ؛ اِی مَسْلَمَانَانِ! چَرَا دَر رَاهِ خَدَا وَ دَر رَاهِ آن مَرْدَمِی کِه بیچاره اند از مرد و زن و بچه، بیچارگانی که گرفتار شده اند، چَرَا بَرای نجات اینها نمی جنگید؟»

صلح و سازش

یک ردیف آیات دیگر هم وجود دارد که به طور کلی اسلام به مسئله صلح اهمیت می دهد. در یک آیه تصریح می کند: «وَ الصُّلْحُ خَیْرٌ؛ (2) صلح بهتر است.» و بیان شده که صلح غیر از ذلت و زیر بار زور رفتن و تسلیم است. در یک آیه می فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِی السَّلْمِ کَافَّةً» (3)

بنا بر اینکه مقصود از سلم صلح باشد.

ص: 497



2- .سوره نساء: 4، آیه 128.

3- .سوره بقره: 2، آیه 208.

ولی از اینها صریحتر این آیه شریفه است که می فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ؛ (1) ای پیغمبر! اگر مخالفین تو طرفدار صلح بشوند و بال خودشان را برای صلح پهن کنند تو هم آماده صلح باش» یعنی اگر آنها صلح طلب باشند تو هم صلح طلب باش. پس این آیات نیز نشان می دهد که اسلام روحش روح صلح است.

خداوند سبحان در آیه دیگر که در سوره توبه می فرماید: «فَإِنْ اعْتَزَلُواكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُواكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا؛ (2) ای پیغمبر! اگر اینها از جنگ کناره گیری کردند

و با شما نجنگیدند و اظهار صلح کردند و گفتند ما حاضریم با شما صلح کنیم خدا به تو اجازه نمی دهد دیگر از اینجا بیشتر جلو بروی و با اینها بجنگی.»

در جای دیگر در قرآن درباره منافقین می فرماید: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَلَا نَصِيرًا. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ صُدُّورَهُمْ أَنْ يُقَاتِلُواكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ؛ (3)

اگر منافقینی که با شما در جنگند فرار کنند بگیریدشان و بکشیدشان هر جا پیدا کردید، با اینها دوست نشوید و از اینها کمک نگیرید، مگر آنان که با هم پیمانان شما متصل می شوند



و حاضرند با شما هم پیمان بشوند، آنها را نکشید، یا کسانی که خودشان از جنگیدن خسته هستند با آنها جنگ نکنید.»

خلاصه بحث این است: ما در اینجا چهار ردیف آیات ذکر کردیم؛ یک ردیف آیاتی بود که به صورت مطلق می گوید بجنگید، که اگر ما بودیم و این آیات و آیات دیگری نبود ممکن بود بگوییم اسلام دین جنگ است. ردیف دوم آیاتی بود که جنگیدن با دیگران را مقید می کرد به قیدی مانند اینکه آنها با شما در حال جنگ باشند، یا اینکه آنها یک توده ای از مردم مسلمان یا غیر مسلمان

ص: 498

1- .سوره انفال: 8، آیه 61.

2- .سوره نساء: 4، آیه 90.

3- .سوره نساء: 4، آیات 89 - 90.

را در زیر مهمیز خودشان قرار داده و آزادی آنها و حقوق آنها را پایمال کرده اند. ردیف سوم آیاتی بود که صریحاً می گفت دعوت اسلامی اجباری نیست. ردیف چهارم آیاتی بود که اسلام در آن آیات طرفداری خودش را از صلح صریحاً اعلام می دارد.⁽¹⁾

ماهیت جهاد دفاع است

یکی از مباحثی که در این موضوع وجود دارد این است که ماهیت جهاد از نظر اسلام چیست؟ حقیقت و ماهیت جهاد چیست؟ در این جهت اختلافی میان محققین نیست که ماهیت جهاد دفاع است؛ یعنی در این جهت کسی تردید ندارد که جهاد و هر نوع قتالی و جنگی به عنوان تجاوز یعنی به عنوان جذب کردن مال و ثروت آن طرف و یا سایر نیروهای آن طرف به خود و به عبارت دیگر جنگ برای استخدام نیروهای اقتصادی یا انسانی یک قومی به هیچ وجه از نظر اسلام روا نیست. از نظر اسلام این گونه جنگها نوعی ظلم است. جهاد فقط به عنوان دفاع و در واقع مبارزه با یک نوع تجاوز است و می تواند مشروع باشد. البته شقّ ثالثی هم وجود دارد که نه برای جذب و استخدام نیروها باشد و نه برای دفاع از خود یا از یک ارزش انسانی، بلکه برای بسط یک ارزش انسانی باشد که بعداً بحث خواهد شد. بنابراین در این کبرای کلی هیچ اختلافی نیست که جهاد و جنگ باید به عنوان دفاع باشد، اختلافی که هست اختلاف صغروی است یعنی اختلاف در این است که دفاع از چه؟ (2)

انواع دفاع

برخی اینجا نظرشان محدود است، می گویند (جهاد) یعنی دفاع از شخص خود.

ص: 499

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 239.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 240.

جنگ آن وقت مشروع است که انسان، چه به عنوان یک فرد و چه به عنوان یک قوم و ملت، بخواهد از خودش و از حیات خودش دفاع کند. پس اگر یک قومی یا یک ملتی حیاتش از ناحیه دیگری در معرض خطر قرار گرفت اینجا دفاع از حیات امری است مشروع. همچنین اگر ثروت و مالکیت او مورد تهاجم قرار گرفت باز او از نظر حقوق انسانی حق دارد که از حق خود دفاع کند. بنابراین یک فرد آن وقتی که مال و ثروتش مورد تهاجم قرار می گیرد حق دارد که از ثروت

خودش دفاع کند، یا یک ملت اگر یک قوم دیگری بخواهند ثروت او را تصاحب کنند و به نحوی ببرند حق دارد که از ثروت خودش دفاع کند و لو با جنگ.

اسلام می گوید: «الْمَقْتُولُ دُونَ أَهْلِهِ وَ عِيَالِهِ شَهِيدٌ»⁽¹⁾ یعنی کسی که در مقام دفاع از مال و از ناموس خود کشته بشود از نظر اسلام شهید است.» پس دفاع از ناموس هم مانند دفاع از جان و مال است، بلکه بالاتر است، دفاع از شرافت است. دفاع از استقلال برای یک ملت قطعاً امری مشروع است. پس در صورتی که یک قوم بخواهند استقلال قوم دیگری را بگیرند و آنها را تحت قیمومت خودشان قرار بدهند و این ملت بخواهد از استقلال خودش دفاع کند و دست به اسلحه ببرد، کاری مشروع و بلکه ممدوح و قابل تحسین انجام داده است. پس دفاع از حیات، دفاع از مال و ثروت و سرزمین، دفاع از استقلال، دفاع از ناموس، همه اینها دفاع هایی است مشروع. کسی تردید نمی کند که در این موارد دفاع جایز است و بنابر این گفتیم آن نظری که بعضی مسیحیان می گویند دین باید طرفدار صلح باشد نه طرفدار جنگ، و جنگ مطلقاً بد است و صلح مطلقاً خوب است، حرف بی موردی است. جنگی



که به عنوان دفاع باشد نه تنها بد نیست بسیار هم خوب است و جزء ضرورت‌های حیات بشر است، که قرآن کریم هم به این مطلب تصریح می‌کند که: «لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (2)،

یا جای دیگر می‌فرماید: «لَوْ لَا دَفَعُ

ص: 500

1- . مجلسی، ملاذ الأخیار فی فهم تہذیب الأخبار، ج 2، ص 568.

2- . سوره بقره: 2، آیه 251.

اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ» (1) تا اینجا را همه تقریباً قبول دارند. (2)

حقوق انسانیت

یک مطلب در اینجا وجود دارد و آن این است: آیا آن چیزی که دفاع از آن مشروع است منحصر است به اینکه حقوق خودی یک فرد یا حقوق خودی یک ملت از میان برود، منحصر به همین است یا در میان اموری که دفاع از آنها واجب و لازم است بعضی از امور است که اینها جزء حقوق فرد یا حقوق ملت خاص نیست، بلکه جزء حقوق انسانیت است، پس اگر حق انسانیت در یک موردی مورد تهاجم قرار بگیرد جنگیدن به عنوان دفاع از حقوق انسانیت چه حکمی دارد؟ آیا مشروع است یا غیر مشروع؟ ممکن است کسی بگوید

دفاع از حقوق انسانیت یعنی چه؟! من فقط از حقوق فردی خودم یا حد اکثر از حقوق ملی ام باید دفاع کنم، من را به حقوق انسانیت چه کار! ولی این، حرف درستی نیست.

دفاع از حقوق انسانی از دفاع از حقوق فردی و قومی مقدس تر است

یک سلسله مواردی است که اینها از حقوق یک فرد و یا از حقوق یک ملت، برتر و مقدس تر است و دفاع کردن از آنها نزد وجدان بشری بالاتر است از دفاع از حقوق شخصی، و اینها همان مقدسات انسانیت است. به عبارت دیگر، ملاک تقدس دفاع این نیست که انسان باید از خود دفاع کند بلکه ملاک این است که باید از «حق» دفاع کند. وقتی که ملاک «حق» است چه فرقی است میان حق فردی و حق عمومی و انسانی، بلکه دفاع از حقوق انسانی مقدس تر است و امروز و لو اسم آن را نبرند، در عمل به آن اعتراف دارند. (3)

ص: 501

1- .سوره حج: 22، آیه 40.

2- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 241.

3- .مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 242.

مقدس ترین

دفاعها



دنیا می گوید جنگیدن هر وقت که به عنوان دفاع باشد مقدس است، اگر دفاع از خود باشد مقدس است و اگر دفاع از ملت باشد مقدس تر است، چون جنبه شخصی تبدیل می شود به جنبه ملی و گسترش پیدا می کند و انسان تنها از خودش دفاع نمی کند، از دیگران هم که همان افراد ملت خودش باشد دفاع می کند، اگر از حدود ملی به حدود انسانی برسد از آن هم یک درجه مقدس تر است. (1)

پس تا به اینجا بیان شد که در آیات جهاد بعضی از آیات است که به اصطلاح علمای اصول، مطلق هستند و بعضی دیگر آیات مقید. مقصود از آیات مطلق یعنی آیاتی که بدون هیچ قید و شرطی فرمان جهاد با مشرکین و یا اهل کتاب را صادر کرده است. آیات مقید یعنی آیاتی که با شرایط بالخصوصی فرمان داده، مثلاً گفته است که اگر آنها با شما می جنگند و در حال جنگیدن هستند و یا شما بیم آن را دارید و قرائتی در دست دارید که آنها تصمیم به جنگیدن با شما را دارند با آنها بجنگید. حالا چه باید کرد، آن آیات مطلق را باید بگیریم یا آیات مقید را؟ عرض کردیم که از نظر علمای فن شناختن محاورات که قسمتی از آن در علم اصول بحث می شود، میان مطلق و مقید تعارضی وجود ندارد تا بگوییم آیا این آیات را باید بگیریم یا آن آیات را، بلکه اگر ما باشیم و یک مطلق و یک مقید، بایستی آن مقید را قرینه توضیحی برای آن مطلق بگیریم. (2)

بنابراین طبق این بیان، ما باید مفهوم جهاد را همان بدانیم که آیات مقید بیان کرده است، یعنی آیات قرآن جهاد را بدون قید و شرط واجب نمی داند، در یک شرایط خاصی واجب می داند. این مقدار را به یک بیان دیگر قبلاً عرض کرده بودیم. (3)

ص: 502

- 1- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 243.
- 2- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 253.
- 3- . مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، ج 20، ص 254.

شهید

در عرف عام یعنی عرف عموم مردم جهان اعم از مسلمان و غیر مسلمان و در عرف خاص مسلمانان، برخی کلمات و واژه ها از نوعی عظمت و احترام و احیانا قداست برخوردارند. کلمات عالم، فیلسوف، مخترع، قهرمان، مصلح، مجتهد، استاد، دانشجو، عابد، زاهد، مؤمن، مجاهد، مهاجر، صدیق، آمر به معروف، ولی، امام، نبی از این قبیل کلمات هستند که بعضی در عرف عام و برخی در عرف خاص مسلمین و در زبان اسلام توأم با نوعی عظمت و احترام و احیانا قداست می باشند. بدیهی است که کلمه از آن جهت که لفظ است قداستی ندارد، قداست را از معنی خود کسب می کند. (1)

قداست برخی معانی و مفاهیم که کم و بیش با تفاوتی در همه جوامع بشری وجود دارد، مربوط می شود به جنبه های خاصی از روان شناسی جامعه ها در زمینه ارزش یابی ها در امور غیر مادی، که خود بحث فلسفی و انسانی عمیقی است.

در اسلام واژه ای است که قداست خاصی دارد. اگر کسی با مفاهیم اسلامی آشنا باشد و در عرف خاص اسلامی این کلمه را تلقی کند احساس می کند که هاله ای از نور این کلمه را فرا گرفته است و آن، کلمه «شهید» است. این کلمه در همه عرفها توأم با قداست و عظمت است، ولی چیزی که هست معیارها و ملاکها متفاوت است.

از نظر اسلام هر کس به مقام و درجه «شهادت» نائل آید که اسلام با معیارهای خاص خودش او را «شهید» بشناسد، یعنی واقعاً در راه هدفهای عالی اسلامی به انگیزه برقراری ارزشهای واقعی بشری کشته بشود، به یکی از عالی ترین و راقی ترین درجات و مراتبی که یک انسان ممکن است در سیر صعودی خود نائل شود نائل می گردد. از نوع تعبیر و برداشت قرآن درباره شهدا و

ص: 503

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 443.

از تعبیراتی که در احادیث و روایات اسلامی در این زمینه وارد شده است می توان منطق اسلام را شناخت و علت قداست یافتن این کلمه را در عرف مسلمانان دریافت.

به حق پیوستگی شهید

قرآن کریم در مورد به حق پیوستگی شهید می فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»؛⁽¹⁾



گمان مبر آنان را که در راه حق شهید شده اند مرده اند؛ خیر، آنها زندگانی هستند نزد پروردگارشان و متنعم به انعامات او.»

در اسلام وقتی که می خواهند مقام کسی یا کاری را بالا ببرند می گویند مقام فلان شخص برابر است با مقام شهید و یا فلان کار اجرش برابر است با اجر شهید. مثلاً درباره طالب علم اگر واقعاً انگیزه اش حقیقت جویی و خدمت و تقرب به خدا باشد و علم را وسیله مطامع خود قرار ندهد، می گویند اگر کسی طالب علم باشد و در خلال دانشجویی و طلبگی بمیرد شهید از دنیا رفته است. این تعبیر، قداست و علو مقام طالب علم را می رساند. همچنین درباره کسی که برای اداره عائله اش خود را به رنج می افکند و کار می کند و زحمت می کشد - که البته این خود یک فریضه است، زیرا اسلام با بیکاری و بیکارگی و کلّ بر مردم بودن به شدت مخالف است -

گفته شده است: «الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (2)

آن کس که برای عائله اش کار می کند و زحمت می کشد و خود را به رنج می افکند مانند مجاهد در راه خداست.» (3)

حق شهید

تمام کسانی که به بشریت به نحوی خدمت کرده اند، حقی به بشریت دارند، از هر راه: از راه علم، از راه فلسفه و اندیشه، از راه صنعت، از راه اختراع و اکتشافات، از راه اخلاق و حکمت



ص: 504

1- .سوره احزاب: 33، آیات 45 - 46.

2- . کلینی، کافی، ج 5، ص 88.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 444.

عملی، ولی هیچ کس حقی به اندازه حق شهدا بر بشریت ندارد و به همین جهت هم عکس العمل احساس آمیز انسانها و ابراز عواطف خالصانه آنها درباره شهدا بیش از سایر گروه هاست.

چرا و به چه دلیل حق شهدا از حق سایر خدمتگزاران بیشتر و عظیم تر است؟ البته دلیل دارد: همه گروه های خدمتگزار دیگر مدیون شهدا هستند، ولی شهدا مدیون آنها نیستند یا کمتر مدیون آنها هستند؛ عالم در علم خود و فیلسوف در فلسفه خود و مخترع در اختراع خود و معلم اخلاق در تعلیمات اخلاقی خود نیازمند محیطی مساعد و آزاد هستند تا خدمت خود را انجام دهند ولی شهید آن کسی است که با فداکاری و از خود گذشتگی خود و با سوختن و خاکستر شدن خود محیط را برای دیگران مساعد می کند.

مثل شهید مثل شمع است که خدمتش از نوع سوخته شدن و فانی شدن و پرتو افکندن است، تا دیگران در این پرتو که به بهای نیستی او تمام شده بنشینند و آسایش بیابند و کار خویش را انجام دهند. آری، شهدا شمع محفل بشریت اند؛ سوختند و محفل بشریت را روشن

کردند. اگر این محفل تاریک می ماند هیچ دستگامی نمی توانست کار خود را آغاز کند یا ادامه بدهد. (1)

قرآن کریم تعبیر لطیفی دارد درباره رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) که او را «سراج منیر» (چراغ نورافشان) می خواند. در این تعبیر مفهوم ظلمت زدایی که توأم با سوختن و روشن کردن است گنجانیده شده است. می فرماید: «یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً. و داعیاً الی الله باذنه و سراجاً منیراً؛ (2) ای پیامبر، تو را فرستادیم گواه و نویددهنده و بیم رساننده و دعوت کننده به حق با اذن حق و چراغی نورافشان.» کلمه شهید و مفهوم شهید در میان کلمات

ص: 505

1- مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 445.

2- سوره احزاب: 33، آیات 45 - 46.

و مفاهیم اسلامی و در ذهن کسانی که فرهنگشان فرهنگ اسلامی است کلمه ای و مفهومی نورانی و مقدس است، از کلمات و مفاهیم دیگر برتر.

بدن شهید

اسلام دینی حکیمانه است؛ دستوری خالی از مصلحت و راز و رمز، مخصوصاً راز و رمز اجتماعی ندارد. یکی از دستورهای اسلامی این است که هر فرد مسلمان که می میرد، بر

دیگران واجب است که بدن او را به ترتیب مخصوص غسل دهند و شستشو نمایند، در جامه هایی پاک به ترتیب مخصوص کفن کنند و سپس نماز بخوانند و دفن نمایند. همه اینها حکمت ها و راز و رمزها دارد. ولی این دستور یک استثنا دارد؛ آن استثنا شهید است. از این دستورها فقط نماز و دفن در مورد شهید اجرا می شود، اما غسل و شستشو یا کندن لباسهای دوران زندگی و پیچیدن در جامه ای دیگر به ترتیب خاص، ابدًا. این استثنا خود راز و رمزی دارد. نشانه این است که روح و شخصیت شهید آن چنان پاک و وارسته شده که در بدنش و در خونس و حتی در جامه اش اثر گذاشته است.

بدن شهید یک «جسد متروّح» است، یعنی جسدی است که احکام روح بر آن جاری شده است، همچنان که جامه شهادتش «لباس متجسّد» است؛ یعنی حکم روح بر بدن جاری شده و حکم جاری شده بر بدن، بر لباس و جامه جاری شده است.⁽¹⁾

بدن و جامه شهید از ناحیه روح و اندیشه و حق پرستی و پاکبختگی اش کسب شرافت کرده است. شهید اگر در میدان معرکه جان به جان آفرین تسلیم کند، بدون غسل و کفن با همان تن خون آلود و جامه خون آلود دفن می شود. این احکام خاص در فقه اسلامی درباره بدن شهید، نشانه دیگری است از قداست شهید در اسلام.

ص: 506



منشأ قداست

شهادت قداست خود را از ناحیه چه امری دارد؟ بدیهی است که شهادت از آن جهت که کشته شدن است تقدس ندارد. بسیاری از کشته شد نهاست که از بین رفتن هستند؛ احیاناً به جای اینکه افتخار باشد ننگ است.

می دانیم مرگ و میرهای اشخاص انواع و اقسام دارد:

1. مرگ طبیعی: شخصی عمر طبیعی خود را به پایان می رساند و به طور طبیعی می میرد.
2. مرگ اخترامی در اثر بیماری ها مثلاً حصبه، وبا و غیره، یا در اثر حوادث یا سوانحی از قبیل زلزله و سیل.
3. مرگ هایی که پای یک جنایت در کار است.
4. مرگهایی که خود آن مرگها جنایت است.
5. مرگهایی که «شهادت» است. مرگی شهادت است که انسان با توجه به

خطرات احتمالی یا ظنی یا یقینی فقط به خاطر هدفی مقدس و انسانی و به تعبیر قرآن «فی سبیل الله» از آن استقبال کند. (1)

شهادت دو رکن دارد: یکی اینکه در راه خدا و فی سبیل الله باشد؛ هدف، مقدس باشد و انسان بخواهد جان خود را فدای هدف نماید. دیگر اینکه آگاهانه صورت گرفته باشد. معمولاً در مورد شهادت، جنایت هم هست؛ یعنی عملی که از جهت انتسابش به مقتول شهادت است و مقدس است، از جهت انتسابش به قاتل جنایت و پلیدی است.

شهادت به حکم اینکه عملی آگاهانه و اختیاری است و در راه هدفی مقدس است و از هرگونه انگیزه خودگرایانه منزّه و مبرا است، تحسین انگیز و افتخارآمیز است و عملی قهرمانانه تلقی می شود. در میان انواع مرگ و میرها تنها این نوع از مرگ است که از حیات و زندگی، برتر و

ص: 507

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 448.

مقدس تر و عظیم تر و فخیمتر است. پس شهادت، قداست خود را از اینجا کسب می کند که فدا کردن آگاهانه تمام هستی خود است در راه هدف مقدس. (1)

خون شهید

شهید چه می کند؟ شهید تنها کارش این نیست که در مقابل دشمن می ایستد، یا دشمن را می زند یا از دشمن می خورد؛ اگر تنها این بود، باید بگوییم آن وقتی که از دشمن می خورد و خونش را می ریزند، خونش هدر رفته. نه، هیچ وقت خون شهید هدر نمی رود، خون شهید به زمین نمی ریزد. خون شهید هر قطره اش تبدیل به صدها قطره و هزارها قطره، بلکه به دریایی از خون می گردد و در پیکر اجتماع وارد می شود. لذا پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)

فرمودند: «ما مِنْ قَطْرَةٍ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ قَطْرَةٍ دَمٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (2)



هیچ قطره ای در مقیاس حقیقت و در نزد خدا از قطره خونی که در راه خدا ریخته شود بهتر نیست.»

شهادت تزریق خون است به پیکر اجتماع؛ این شهدا هستند که به پیکر اجتماع و در رگهای اجتماع - خاصه اجتماعاتی که دچار کم خونی هستند - خون جدید وارد می کنند.

شهید حماسه آفرین است. بزرگترین خاصیت شهید حماسه آفرینی اوست. در ملت‌هایی که روح حماسه، مخصوصاً حماسه الهی می میرد بزرگترین خاصیت شهید این است که آن حماسه مرده را از نو زنده می کند. لهذا اسلام همیشه نیازمند به شهید است، چون همیشه نیازمند به حماسه آفرینی است، حماسه های نو به نو و آفرینشهای نو به نو.

ص: 508

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 449.

2- . برقی، المحاسن، ج 1، ص 292.

جاودانگی شهید

یک شخصی عالم است و از راه علم به جامعه خدمت می کند و در حقیقت از کانال علم از فردیت خود خارج می شود و به جامعه می پیوندد؛ شخصیت فردی او از مجرای علم با شخصیت اجتماع متحد می گردد، آن چنان که قطره با دریا متحد می گردد. عالم در حقیقت

جزئی از شخصیت خود را یعنی فکر و اندیشه خود را با این پیوستن به اجتماع جاوید می کند. (1)

یک نفر دیگر مخترع است، از طریق اختراعش به جامعه می پیوندد؛ خدمتش به اجتماع این است که فن خودش، صنعت خودش، و خودش را از راه صنعتش در اجتماع خودش جاوید می کند. یکی هنرمند است، مثلاً شاعر است، خودش را از طریق فن و هنرش جاوید می کند. یک نفر معلم اخلاق است، اندرزگوست، خودش را از راه اندرزهای حکمت آمیزش که سینه به سینه منتقل می شود، در جامعه جاوید می کند.

یکی هم شهید است، از راه خون خودش، خودش را در اجتماع جاوید می کند، یعنی خون جاوید در اجتماع به وجود می آورد. به عبارت دیگر، یکی به فکر خود ارزش و ابدیت و جاودانگی می بخشد و آن عالم یا فیلسوف است، یکی دیگر به فن و هنر یا صنعت خود ارزش و ابدیت و جاودانگی می بخشد و آن فنّان و صنعتگر یا هنرمند است، و دیگری به حکمت های عملی و راهنمایی های خود؛ اما شهید به خون خود، و در حقیقت به تمام وجود و هستی خود ارزش و ابدیت و جاودانگی می بخشد. خون شهید برای همیشه در رگهای اجتماع می جهد. در حقیقت هر گروه دیگر به قسمتی از ما یملک خود جاودانگی می بخشد و شهید به تمام ما یملک خود. لذا پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند:

«فَوْقَ كُلِّ ذِي بَرٍّ بَرٌّ حَتَّى يُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 463.

اِذَا قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَيْسَ فَوْقَهُ بِرٌّ؛ (1)

بالادست هر نیکوکاری، نیکوکار دیگری است تا آنگاه که در راه خدا شهید شود؛ همین که در راه خدا شهید شد، دیگر بالادست ندارد.»

شفاعت شهید

در حدیث است که پیامبر اکرم فرمودند، خداوند شفاعت سه طبقه را در قیامت قبول می کند: یکی طبقه انبیا، بعد از آنها طبقه علما. (در اینجا چون اسم اوصیا ذکر نشده است و روایت هم از ائمه ما هست، پس مقصود از علما علمای ربانی هستند که در درجه اول شامل خود ائمه اطهار می شود و در درجه بعد شامل علمایی که واقعاً راه آنها را پیش گرفته اند).

بعد فرمود: «ثُمَّ الشُّهَدَاءُ» از این دو طبقه - از طبقه انبیا و طبقه ائمه و علمایی که راه ائمه را پیش گرفته اند - که بگذریم، طبقه ای که در قیامت ظهور می کند برای شفاعت، طبقه شهدا هستند. (2) «ثَلَاثَةٌ يَشْفَعُونَ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُشَفَّعُهُمُ: الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الْعُلَمَاءُ، ثُمَّ الشُّهَدَاءُ». (3)

این شفاعت، شفاعت هدایت است؛ ظهور و تجسم حقایقی است که در دنیا وقوع یافته است. بعد از انبیا و اوصیا و علمایی که پیرو واقعی آنها بودند، شهدا هستند که گروه مردم را از ظلمات گمراهی نجات داده و به شاهراه روشن هدایت رسانده اند.



امیرالمؤمنین امام علی (علیه السلام) می فرماید: خدا شهدا را در قیامت با بهاء و جلالی و با عظمت و نورانیتی وارد می کند که اگر انبیا از مقابل اینها بگذرند و سوار باشند، به احترام اینها پیاده می شوند. این قدر خدا شهید را با جلالت وارد عرصه قیامت می کند.

ص: 510

1- . فتال نیشابوری، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، ج 2، ص 363.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 464.

3- . حمیری، قرب الإسناد، ص 64.

گریه بر شهید

در صدر اسلام در میان شهدای زمان پیامبر، آن که از همه بیشتر درخشید و به او لقب «سید الشهداء» یعنی سالار شهیدان در آن زمان دادند، جناب حمزه بن عبدالمطلب عموی بزرگوار رسول اکرم بود که در احد شهید شد.

حمزه که از مکه به مدینه مهاجرت کرده بود، کسی نداشت، خودش تنها بود.

وقتی که پیامبر اکرم از احد برگشت به مدینه، دید در خانه همه شهدا گریه هست جز خانه جناب حمزه؛ حضرت فقط یک جمله فرمود: «لَكِنَّ حَمْزَةَ لَا بَوَاكِي لَهُ»؛⁽¹⁾

یعنی همه شهدا گریه کننده دارند جز حمزه که گریه کننده ندارد. تا این جمله را فرمود، صحابه رفتند به خانه هایشان و گفتند: پیامبر فرمود حمزه گریه کننده ندارد. زنانی که برای



فرزندان خودشان یا شوهرانشان یا پدرانیشان یا برادرانشان می گریستند، به احترام پیامبر و به احترام جناب حمزه بن عبد المطلب آمدند به خانه حمزه و برای حمزه گریستند؛ و بعد از این دیگر سنت شد

هر کس برای هر شهیدی که می خواست بگرید، اول می رفت خانه جناب حمزه و برای او می گریست.

این جریان نشان داد که اسلام با اینکه با گریه بر میت (میت عادی) چندان روی خوشی نشان نداده است، مایل است که مردم بر شهید بگریند، زیرا شهید حماسه آفریده است و گریه بر شهید، شرکت در حماسه او و هماهنگی با روح او و موافقت با نشاط او و حرکت در موج اوست. (2)

بعد از حادثه عاشورا و شهادت امام حسین (علیه السلام) که همه شهادت ها را تحت الشعاع قرار داد، لقب «سید الشهداء» به ایشان انتقال یافت. البته به جناب حمزه هم سید الشهداء گفته و می گوئیم ولی سیدالشهدای مطلق، امام حسین (علیه السلام) است.

ص: 511

1- ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج 1، ص 183.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 465.



یعنی جناب حمزه سیدالشهدای زمان خودش است و امام حسین (علیه السلام) سیدالشهدای همه زمانهاست، آن چنان که مریم عذرا «سیده النساء» زمان خودش است و صدیقه کبری «سیده النساء» همه زمانها.

قبل از شهادت امام حسین (علیه السلام) آن شهیدی که سمبل گریه بر شهید بود و گریه بر او مظهر شرکت در حماسه شهید و هماهنگی با روح شهید و موافقت با نشاط شهید به شمار می رفت جناب حمزه بود، و بعد از شهادت امام حسین این مقام به ایشان انتقال یافت.

فلسفه گریه بر شهید

در عصر ما بسیاری از مردم، حتی گروهی از جوانان علاقه مند، نسبت به گریه بر امام حسین معترض هستند. بعضی صریحاً در گفته های خود این کار را غلط قلمداد می کنند؛ مدعی هستند که این کار معلول یک تفکر غلط و یک برداشت غلط از امر شهادت است و بعلاوه آثار اجتماعی بدی دارد، موجب ضعف و تأخر و انحطاط ملت‌هایی است که به این کارها عادت کرده اند.

محمد مسعود⁽¹⁾

در کتاب خود به مناسبتی مسئله گریه مردم شیعه را بر امام حسین مطرح کرده است و این عمل را با روش مسیحیان درباره شهادت مسیح (البته به عقیده خودشان) که روز شهادت مسیح را جشن می گیرند، نه اینکه به عزا بنشینند مقایسه کرده است.



نوشته است: ببینید! یک ملت بر شهادت شهیدش می‌گرید زیرا شهادت را شکست و نامطلوب و امری نایستنی و موجب تأسف می‌پندارد، و ملتی دیگر برای شهادت شهیدش جشن می‌گیرد، زیرا آن را موفقیت و مطلوب و مایه سرافرازی و افتخار می‌شمارد. ملتی که هزار سال بر شهادت شهیدش بگرید و متأسف شود و آه و ناله سر دهد ناچار ملتی زبون و بی‌دست و پا و فرار

ص: 512

1- . رمان نویس، متوفای 1336 ش.

کن از معرکه بار می‌آید، ولی ملتی که هزار سال و دو هزار سال شهادت شهیدش را جشن می‌گیرد خواه ناخواه ملتی قوی و نیرومند و فداکار می‌گردد. (1)

برداشت یک ملت از شهادت، شکست است و عکس‌العمل آنها درباره این شکست آه و ناله و گریه است و نتیجه آن برداشت و این عکس‌العمل ضعف و زبونی و تسلیم‌گرایی. اما ملتی دیگر برداشت آنها از شهادت، موفقیت است و عکس‌العمل آنها جشن و شادی است و نتیجه آن برداشت و این عکس‌العمل روحیه نیرومند و اعتلاجوست. این بود حاصل اشکال و ایرادی که آن شخص و اشخاص دیگر گرفته و می‌گیرند.

می خواهیم همین مسئله را تحلیل کنیم و ثابت کنیم که اتفاقاً قضیه برعکس است؛ شادی کردن در شهادت شهید از بینش فردگرایی مسیحیت ناشی می شود و گریه بر شهید از بینش جامعه گرایی اسلام.

البته در مقام توجیه عمل عوام الناس که برخی از مردم به امام حسین (علیه السلام) فقط به چشم یک آدم از دنیا رفته نیستیم، بلکه در مقام توضیح فلسفه اصلی توصیه هایی هستیم که از طرف پیشوایان ما در مورد گریه بر شهید وارد شده است؛ و البته افرادی که با فرهنگ اسلامی عمیقاً آشنا هستند، با توجه به همین فلسفه در عزاداری ابا عبد الله شرکت می نمایند.

اول باید مسئله مرگ و شهادت را از جنبه فردی بررسی کنیم. آیا مرگ فی حد ذاته برای فرد امری مطلوب است؟ موفقیت است؟ آیا دیگران باید مرگ او را برایش موفقیت به شمار آورند و نوعی قهرمانی به حساب آورند؟ (2)

می دانیم که مکتب هایی در جهان بوده اند که رابطه انسان را با جهان و به تعبیر دیگر رابطه روح را با بدن، از نوع رابطه زندانی با زندان و رابطه آدم در چاه افتاده با چاه و رابطه مرغ با قفس

ص: 513

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 466.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 467.

می دانسته اند. قهراً از نظر این مکتب ها مردن خلاصی و آزادی است، خودکشی مجاز است. می گویند «مانی» مدعی معروف پیغمبری چنین نظریه ای داشت. طبق این نظریه ارزش مرگ ارزش مثبت است، مرگ برای هر کس باید امر مطلوبی باشد، مرگ هیچ کس تأسف ندارد، آزادی از زندان و بیرون آمدن از چاه و شکسته شدن قفس تأسف ندارد، شادی دارد.

نظریه دیگر این است که مرگ عدم و نیستی است، فنا کامل است، «نابودی» است. برعکس، زندگی وجود و هستی است، «بود» است. بدیهی و بلکه غریزی است که هستی بر نیستی، بود بر نبود ترجیح دارد. زندگی هر چه باشد و به هر شکل باشد بر مرگ ترجیح دارد. (1)

مردمی که جهان بینیشان درباره روابط انسان و جهان چنین جهان بینی ای باشد، اگر عملاً توفیقی به دست نیاورده باشند و عمر خود را به بطالت و تباهی و کارهای مستحق کیفر گذرانده باشند، بدیهی است که برای اینها مرگ به هیچ وجه امر محبوب و مطلوب و مورد آرزو نیست، بلکه منفور و مخوف است. اینها از مرگ می ترسند، زیرا از خود و کرده های خود می ترسند.

اما اگر کسی چنین جهان بینی ای داشته باشد و عملاً موفق باشد، مانند دانش آموزی باشد که یکسره تحصیل کرده و کشاورزی باشد که سخت کوشیده است، بدیهی است که چنین دانش آموزی آرزوی بازگشت به وطن دارد؛ دلش برای وطن، برای خویشان و دوستان می تپد، و همچنین آن کشاورز دائماً در اندیشه آن روزی است که کارش به پایان برسد و محصول خویش را به خانه ببرد. این دانش آموز در عین اینکه آرزوی وطن مانند آتشی در



درونش شعله می کشد، با آن مبارزه می کند، زیرا نمی خواهد تحصیلش را نیمه تمام بگذارد؛ و همچنین آن کشاورز هرگز کار و وظیفه خود را فدای آن آرزو نمی کند.

اولیاء الله به منزله همان دانش آموز موفق هستند که انتقال به جهان دیگر که نامش مرگ است، برای آنها یک آرزوست، آرزویی که لحظه ای قرار برای آنها باقی نمی گذارد و به فرمایش

ص: 514

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 468.

امیرالمؤمنان امام علی (علیه السلام): «اگر نبود که خداوند اجل معین برای آنها نوشته است طرفهالعینی روحهای آنها در بدنهایشان از شوق ثوابها و خوف عقابها باقی نمی ماند.»⁽¹⁾

در عین حال اولیاء الله هرگز به استقبال مرگ نمی روند، زیرا می دانند تنها فرصت کار و عمل و تکامل، همین چیزی است که نامش را «عمر» گذاشته ایم؛ می دانند هرچه بیشتر بمانند بهتر کمالات انسانی را طی می کنند؛ بکلی با مرگ مبارزه می کنند و از خداوند متعال همواره طول عمر طلب می کنند.

می بینیم که طبق این نوع بینش، محبوب بودن و مطلوب بودن و مورد آرزو⁽²⁾ بودن مرگ برای اولیاء الله، با مبارزه با مرگ و خواستن طول عمر از خدا به هیچ وجه منافات ندارد.



قرآن کریم خطاب به یهود که مدعی بودند ما اولیاء الله هستیم می فرماید: اگر شما اولیاء الله باشید باید مرگ برای شما یک امر محبوب و آرزویی باشد. بعد می فرماید: ولی هرگز اینها آرزوی مرگ نمی کنند، زیرا اعمالی که پیش فرستاده اند آن چنان ظالمانه و جنایت کارانه است که خود می دانند در آن جهان بر چه وارد می شوند. اینها از گروه سومی هستند که ما شمردیم.

اولیاء الله در دو صورت و در دو مورد است که از خواستن طول عمر صرف نظر می کنند: یکی آنگاه که احساس کنند وضعی دارند که دیگر هرچه بمانند توفیق بیشتری در طاعت نمی یابند؛ برعکس به جای تکامل، تناقص می یابند. امام سجاد (علیه السلام) می فرماید: «الهی وَ عَمَّرْنِي مَا دَامَ عُمْرِي بِذَلِكَ فِي طَاعَتِكَ فَإِذَا كَانَ مَرْتَعًا لِلشَّيْطَانِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ؛ (3) خدایا مرا عمر عطا کن ما دام که عمرم صرف طاعت بشود. اگر بناست زندگیم چراگاه شیطان گردد، مرا هرچه زودتر به سوی خود ببر.»

ص: 515

1- نهج البلاغه، خطبه 191.

2- مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 469.

3- صحیفه سجادیه، دعای مکارمِ الأَخْلَاقِ وَ مَرَضِي الأَفْعَالِ.

صورت دوم، شهادت است. اولیاء الله مرگ به صورت شهادت را بلا شرط از خدا طلب می کنند، زیرا شهادت هر دو خصلت را دارد: هم عمل و تکامل است - بلکه همان طور که از



حدیث نبوی نقل کردیم هر عمل نیکی در نردبان تکامل، بالاتر هم دارد جز شهادت - و از طرف دیگر انتقال به جهان دیگر است که امری محبوب و مطلوب و مورد آرزوی اولیاء الله است. (1)

امام علی (علیه السلام) در فاصله ضربت خوردن تا وفات، جمله های زیادی دارد که در کتب و از آن جمله در نهج البلاغه مسطور است. یکی از آن جمله ها در همین زمینه است: «وَاللَّهِ مَا فَجَّأَنِي مِنَ الْمَوْتِ وَارِدٌ كَرِهْتُهُ وَلَا طَالِعٌ أَنْ كَرِهْتُهُ وَمَا كُنْتُ أَلَّا كَقَارِبٍ وَرَدَّ وَطَالِبٍ وَجَدَّ» (2) به خدا قسم هیچ امر مکروه و خلاف انتظاری برای من رخ نداده است. همان رخ داده که می خواستم؛ به آرزوی خود که شهادت است رسیدم. مثل من مثل کسی است که شب تاریک در جستجوی آب در صحرائی می گردد و ناگاه چاه آبی و یا سرچشمه ای پیدا می کند. مثل من مثل جوینده ای است که به مطلوب خود نائل شده باشد.»

امام حسین (علیه السلام) فرمود: جدّم به من فرموده است که تو درجه ای نزد خدا داری که جز با شهادت به آن درجه نائل نخواهی شد. پس شهادت امام حسین (علیه السلام) برای خود او یک ارتقاء است، عالی ترین حدّ تکامل است.

تا اینجا ما مسئله مرگ و شهادت را از جنبه فردی تحلیل کردیم و رسیدیم به اینجا که اگر مرگ به صورت شهادت باشد واقعا یک موفقیت است برای شهید؛ جشن و شادمانی دارد. لهذا سید بن طاووس می گوید: اگر نبود که دستور عزاداری به ما رسیده است، من روز شهادت ائمه را جشن می گرفتم. (3)

ص: 516

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 470.

2- . نهج البلاغه، نامه 23.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 471.

اینجاست و از این جنبه است که ما به مسیحیت حق می دهیم به نام شهادت مسیح که می پندارند شهید شده، برای مسیح جشن بگیرند. اسلام هم در کمال صراحت، شهادت را موفقیت شهید می داند نه چیز دیگر.

اما از نظر اسلام آن طرف سکه را هم باید خواند. شهادت را از نظر اجتماعی - یعنی از آن نظر که به جامعه تعلق دارد پدیده ای است که در زمینه خاص و به دنبال رویدادهایی رخ می دهد و به دنبال خود رویدادهایی می آورد - نیز باید سنجید.

عکس العملی که جامعه در مورد شهید نشان می دهد صرفاً به خود شهید تعلق ندارد، یعنی صرفاً ناظر به این جهت نیست که برای شخص شهید موفقیت یا شکستی رخ داده است. عکس العمل جامعه مربوط است به این که مردم جامعه نسبت به شهید و جبهه شهید چه موضعگیری ای داشته باشند و نسبت به جبهه مخالف شهید چه موضعگیری ای داشته باشند؟

رابطه شهید با جامعه اش دو رابطه است: یکی رابطه اش با مردمی که اگر زنده و باقی بود از وجودش بهره مند می شدند و فعلاً از فیض وجودش محروم مانده اند، و دیگر رابطه اش با

کسانی که زمینه فساد و تباهی را فراهم کرده اند و شهید به مبارزه با آنها برخاسته و در دست آنها شهید شده است.

بدیهی است که از نظر پیروان شهید که از فیض بهره مندی از حیات او بی بهره مانده اند، شهادت شهید تأثر آور است. آن که بر شهادت شهید اظهار تأثر می کند در حقیقت به نوعی بر خود می گرید و ناله می کند. اما از نظر زمینه ای که شهادت شهید در آن زمینه صورت می گیرد، شهادت یک امر مطلوب است به علت وجود یک جریان نامطلوب. (1)

درسی که از جنبه اجتماعی، مردم باید از شهادت شهید بگیرند این است که اولاً نگذارند آن چنان زمینه ها پیدا شود. درس دیگری که باید جامعه بگیرد این است که به هر حال باز هم در

ص: 517

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 472.

جامعه زمینه هایی که شهادت را ایجاب کند پیدا می شود؛ از این نظر باید عمل قهرمانانه شهید از آن جهت که به او تعلق دارد و یک عمل آگاهانه و انتخاب شده است و به او تحمیل نشده است بازگو شود، و احساسات مردم شکل و رنگ احساس آن شهید را بگیرد. اینجاست که می گوئیم: گریه بر شهید، شرکت در حماسه او و هماهنگی با روح او و موافقت با نشاط او و حرکت در موج اوست. اینجاست که باید بینیم آیا جشن و شادمانی و



پایکوبی و احياناً هرزگی و شراب خواری و بدمستی - آن چنان که در جشنهای مذهبی مسیحیان دیده می شود - همشکلی و همرنگی و هم احساسی می آورد یا گریه؟

معمولاً درباره گریه اشتباه می کنند؛ خیال می کنند گریه همیشه معلول نوعی درد و ناراحتی است و خود گریه امری نامطلوب است. (1)

گریه نیز به نوبه خود انواع و اقسام دارد. گریه همیشه ملازم است با نوعی رقت و هیجان. اشک شوق و عشق را همه می شناسیم. در حال گریه و رقت و هیجان خاص آن، انسان بیش از هر حالت دیگر خود را به محبوبی که برای او می گرید نزدیک می بیند، و در حقیقت در آن حال است که خود را با او متحد می بیند. خنده و شادی بیشتر جنبه خودی و شخصی و در خود فرو رفتن دارد و گریه بیشتر جنبه از خود بیرون آمدن و خود را فراموش کردن و با محبوب یکی شدن. خنده از این نظر مانند شهوت است که در خود فرو رفتن است و گریه مانند عشق است که از خود بیرون رفتن است.

راز بقای امام حسین (علیه السلام) این است که نهضت آن حضرت از طرفی منطقی است، بُعد عقلی دارد و از ناحیه منطق حمایت می شود، و از طرف دیگر در عمق احساسات و عواطف

راه یافته است. ائمه اطهار که به گریه بر حضرت بسیار توصیه کرده اند، حکیمانه ترین دستورها را داده اند. این گریه هاست که نهضت امام حسین (علیه السلام) را در اعماق جان مردم فرو

ص: 518

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 473.

می کند؛ تکرار می کنم: به شرط آنکه گروهی که بر این مخزن عظیم گمارده شده اند بدانند چگونه بهره برداری کنند.

صدیقہ کبری فاطمه زهرا(سلام اللہ علیها) وقتی که پدر بزرگوارشان دستور تسبیحات معروف را به ایشان دادند، سر قبر عموی بزرگوارش جناب حمزه بن عبد المطلب رفتند و از تربت شهید برای خود تسبیح درست کرد. اینها معنی دارد.

یعنی چه؟ یعنی خاک و قبر شهید محترم است. انسان برای اینکه اذکار و اوراد خود را بشمارد نیازمند به تسبیح است؛ چه فرق می کند که دانه های تسبیح از سنگ باشد یا چوب یا خاک؟ و از هر خاکی بردارد برداشته است، ولی ما این را از خاک تربت شهید برمی داریم و این نوعی احترام به شهید و شهادت است؛ نوعی به رسمیت شناختن قداست شهادت است. بعد از شهادت امام حسین (علیه السلام) اگر کسی بخواهد از خاک شهید تبرک بجوید از خاک آن حضرت تهیه می کند. (1)

امر به معروف و نهی از منکر



قرآن کریم در یکی از آیات شریفه، فرائض واجب بر بندگان را امر به معروف و نهی از منکر معرفی می کند و می فرماید: «لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ (2)

باید گروهی از شما باشند که به سوی خیر دعوت کنند و به کارهای خیر فرمان دهند و از زشتیها باز دارند و اینان رستگارانند.»

امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصول عملی اسلام است و چون اصلی است که در قرآن مجید با صراحت و تأکید آمده و همچنین در اخبار نبوی و آثار ائمه طاهرين درباره آن بسیار

ص: 519

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، ج 24، ص 474.

2- . سوره آل عمران: 3، آیه 104.

سخن گفته شده و این واجب در میان علمای اسلامی زیاد مورد بحث بوده و بیش از هر جا در کتب فقهی مورد بحث و گفتگو و تحقیق قرار گرفته است. (1)

معمولاً فقها، بحث خود را در این مورد در چند قسمت قرار می دهند که می توان به مهمترین مباحث آنها اشاره نمود:

یکی بیان آیات زیادی که در قرآن مجید در این باب است و اخبار بسیاری که از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و یا ائمه طاهرین (علیهم السلام) در این باب رسیده است. دیگر بحثی است در معنای معروف و منکر و تعریف آنها؛ و احیاناً به مناسبت معنای معروف و منکر، بعضی از فقها وارد بحث معروف کلامی «حسن و قبح عقلی» شده اند. دیگر اینکه آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است یا واجب کفائی؟ دیگر اینکه شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر چیست؟ چون هر تکلیفی و امر و نهی شرایطی دارد. علاوه بر شرایط عامه مشهور از عقل و بلوغ و قدرت و حتی علم - به یک اعتبار - که هر تکلیفی مشروط به این امور است، هر تکلیف بخصوصی ممکن است شرایط مخصوص به خود داشته باشد. آیا امر به معروف و نهی از منکر نیز به سهم خود شرایط مخصوصی دارند یا نه؟.

معمولاً فقها چهار شرط ذکر می کنند: یکی علم و معرفت، دیگر احتمال اثر و نتیجه، سوم نبودن ضرر و به تعبیر بعضی از فقها مترتب نشدن مفسده، چهارم ادامه و اصرار متخلف، یعنی آن کس که معروف را ترک کرده و یا مرتکب منکر شده خودش منصرف و نادم و پشیمان نشده باشد.

مسئله دیگری که در امر به معروف و نهی از منکر مورد بحث قرار می دهند، مراتب و درجات امر به معروف و نهی از منکر است که در اخبار و احادیث به طور کلی وارد شده که سه درجه و سه مقام دارد:



1- . مجموعه آثار شهید مطهری، امر به معروف و نهی از منکر، ج 20، ص 189.

مرتبه قلب، مرتبه زبان، مرتبه دست. فقها گفته اند در درجه اول مسلمان باید در قلب خود نسبت به خلافتکاری و ترک واجبات الهی و ارتکاب منهیات دینی، تنفیری احساس نماید، و کمترین مظهری که این تنفر قلبی می تواند داشته باشد یک عمل منفی است یعنی اعراض و ترک معاشرت، و همچنین است اظهار تأسف و تکدر به قیافه و ظاهر است.

در مرتبه زبان هم باید اول از طریق پند و نصیحت و نرمی وارد شد و اگر فایده نکرد سخنان درشت و با خشونت به کار برده شود. برای مرتبه ید و عمل هم مراتبی ذکر کرده اند و غالباً متوجه این قضیه شده اند که گاهی احتیاج می افتد به اینکه اعمال زور و عنف بشود و بسا می شود صدمه ای بر طرف وارد شود و جراحی بردارد، و یا آنکه احیاناً ممکن است منجر به قتل کسی بشود. به اینجا که می رسد فقها به اصطلاح توقف می کنند و می گویند این دیگر وظیفه عامه مردم نیست. عامه حق ندارند از پیش خود دست به این گونه کارها بزنند. این مرتبه امر به معروف و نهی از منکر وظیفه حاکم شرعی و یا کسی است که از طرف حاکم شرعی اجازه و دستور این کار را داشته باشد. اگر به عامه مردم اجازه این کارها داده شود مستلزم هرج و مرج در اجتماع می شود. (1)

مسائل دیگری هم معمولاً در ذیل مبحث امر به معروف و نهی از منکر از طرف فقها عنوان می شود که در حقیقت از این باب نیست، باب جداگانه ای است، از قبیل اینکه حدود و



تعزیرات را چه کسی باید انجام دهد؟ آیا در زمان غیبت امام (علیه السلام) این وظیفه متوجه فقهاست یا

نه؟ «حدود» عبارت است از مجازات هایی که از طرف شارع اسلام حد و اندازه اش برای همه معین شده، مثل حد دزدی و حد زنا. و «تعزیر» عبارت است از مجازات هایی برای خلافکاری هایی که شارع اسلام برای آن خلافکاری ها مجازات هایی در حد و میزان معینی قرار نداده و آن

ص: 521

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، امر به معروف و نهی از منکر، ج 20، ص 190.

را در هر موردی به نظر شخص حاکم قرار داده که بر حسب علل و عوامل مختلفی که در هر موضوع هست هر اندازه می داند و مصلحت اقتضا می کند آن را تعیین کند.

حدود و تعزیرات هم مثل امر به معروف و نهی از منکر برای این جهت تشریح شده که جلوی منکرات گرفته شود و کارهای خوب تأیید و تقویت شود.

اصل فراموش شده

بعضی ها از اصل امر به معروف به نام اصل فراموش شده یاد کرده اند. راست است، اصل فراموش شده هم هست، اما باید دید چرا فراموش شده؟ معتقد هستیم که در این مورد هم



مثل همه موارد، ما باید قبل از توجه به علل خارجی قضیه سخن معروف منسوب به امیر المؤمنین (علیه السلام) را فراموش نکنیم که فرمود: «دَوَاؤُكَ فَيْكَ وَ دَاؤُكَ مِنْكَ؛⁽¹⁾

دوای درد تو در خود تو است و منشأ درد هم در خود تو است.» این خود ما بودیم که این اصل را به صورتی درآوردیم که مردم را بیزار کردیم و این اصل را فراموشانیدیم.

امر به معروف و نهی از منکر در اسلام از نظر اجرایی شرایطی دارد؛ اولین شرطش حسن نیت و اخلاص است، ما فقط در مورد منکراتی که علنی است و به آنها تجاهر می شود حق تعرض داریم و دیگر حق تجسس و مداخله در اموری که مربوط به زندگی خصوصی مردم است نداریم.

در اجرای امر به معروف و نهی از منکر، آن چیزی که بیشتر مورد توجه قرار می گرفت، دو وسیله بوده. الآن هم می بینیم مردم در اجرای این اصل توجهشان فقط به همان دو است. آن دو چیز یکی گفتن است و دیگری اعمال زور؛ یعنی اول بگوییم بعد هم اگر از گفتن نتیجه نگرفتیم اعمال زور بکنیم. و به تعبیر دیگر ما به «پند» معتقد هستیم و «بند»؛ اول پند می دهیم و اگر اثر

ص: 522



نکند و قدرت داشته باشیم، به زدن و بستن متوسل می شویم. این دو تا را خوب شناخته ایم و به این دو تا آشنایی داریم.

البته شک نیست که گفتن و پند دادن وسیله ای است از وسائل. اعمال زور هم به سهم خود در مواردی وسیله دیگری است از وسائل. (1)

لزوم تعظیم شعائر اسلامی

یکی از دستورها و مقررات اسلامی که شامل همه مسلمانان است مسئله لزوم تعظیم شعائر اسلامی، یعنی بزرگ شمردن شعارهای اسلامی است. اول باید کلمه «شعار» را معنی بکنیم تا ببینیم معنی بزرگ شمردن شعار چیست، آنگاه ببینیم چه چیزهایی شعارهای اسلامی است که ما وظیفه داریم آن شعارها را بزرگ بشماریم و تعظیم کنیم. (2)

کلمه «شعار» از همان ماده ای است که کلمه «شعور» آمده است که مفهوم علم و درک در آن است. شعار عبارت است از چیزی که نوعی اعلام وابستگی در آن وجود داشته باشد. هر کاری که انسان می کند که مفهوم و معنی آن کار این باشد که وابستگی انسان را به یک گروه معین،

به یک فرقه معین، به یک کشور معین، به یک حزب و جمعیت معین اعلام کند، به آن «شعار» می گویند. اصل این کلمه راجع به شعارهایی است که در قدیم در میدان جنگ معمولاً سربازها می دادند. در جنگ های قدیم که بیشتر جنگ های تن به تن بود و احیاناً افراد دو لشکر در یکدیگر مخلوط می شدند و یکدیگر را می کوبیدند، چون همه غرق در



اسلحه بودند و بعلاوه همه افراد همه رفقای خودشان را از نزدیک نمی شناختند؛ برای اینکه در میدان جنگ افراد یکدیگر را بشناسند و با دشمن اشتباه نکنند، یک جمله ای را با خودشان تکرار می کردند که وقتی افراد در

ص: 523

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، امر به معروف و نهی از منکر، ج 20، ص 201.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 359.

آن غلوای جنگ و در آن گیرودار با یک فرد روبرو می شدند از شعارش یعنی از جمله ای که تکرار می کردند می توانستند بفهمند که این از سپاهیان خودشان است یا از سپاهیان دشمن.

قهرآ دشمن هم شعار خودش را تکرار می کرد. او هم همین فکر و حساب را می کرد که به دست دوستان و رفقای خودش کشته نشود، که این یک داستانی است، در قبل از اسلام و در دوره اسلام وجود داشته است، مثل اسم رمزی که در میان ارتشها وجود دارد، و حیثاً اسم رمز و شعار را عوض می کردند و نمی خواستند قبلاً دشمن شعار آنها را بفهمد و از آن سوء استفاده کند. (1)

شعار «تواین»

بعد از شهادت امام حسین (علیه السلام) عده ای در کوفه توبه کردند. آنها از کوفیانی بودند که از کوتاهی کردن در نصرت آن حضرت سخت پشیمان شدند و خود را ملامت کردند و خودشان را مستحق عذاب دانستند. در خانه سلیمان بن صرَد خُزاعی جمع شدند و گفتند

حالا که ما این توفیق را پیدا نکردیم که همراه حسین بن علی (علیهم السلام) باشیم پس برای اینکه این لکه سیاه را از دامن خودمان پاک کنیم، به انتقام خون حسین با قاتلان او می جنگیم. چهار هزار نفر به کربلا آمدند و روی قبر حسین بن علی (علیهم السلام) هم پیمان شدند و سوگند یاد کردند. اینها را «توآیین» می نامند و این جریان قبل از جریان مختار بوده است. با شامیها جنگیدند و شهید شدند. شعارشان این بود: «یا لثاراتِ الحسین» یعنی انتقام خون امام حسین (علیه السلام) را می خواهیم.

ص: 524

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 360.

در جنگهای امروز، با تغییر ابزار و وسایل و اینکه دیگر جنگ تن به تن کم اتفاق می افتد مگر در بعضی از موارد که شما مثلاً می بینید مصری ها در حملات خودشان «اللّه اکبر» را شعار خودشان قرار داده اند و با «اللّه اکبر» پیش می روند، کمتر از شعار لفظی استفاده می شود.



امروز در میدان های ورزش بیشتر از شعار استفاده می کنند. به این وسیله وابستگی خودشان را اعلام می کنند که ما از این تیم هستیم نه از آن تیم، از این کشور هستیم نه از آن کشور. به همین دلیل می بینید که ما یک سلسله شعارهای ملی داریم. هر ملتی یک سلسله شعارهای ملی دارد، هر پرچمی برای هر ملتی شعار آن ملت است. این معنی «شعار» است.

شعارهای اسلامی

اسلام یک دین اجتماعی است. اسلام، هم دین و هم دنیا و هم آخرت و هم زندگی است، هم مقررات معنوی و الهی و روحی دارد و هم مقررات اجتماعی. در جمیع شئون زندگی بشر مقررات دارد و ایدئولوژی اسلام همه چیز دارد؛ قانون اقتصادی، قانون سیاست، قانون اجتماعی، قانون قضایی، فرهنگ، اخلاق، خداشناسی دارد. اسلام به حکم اینکه یک دین اجتماعی است به این مسئله قانع نیست که من و شما مسلمان باشیم برای خودمان. (1)

من خودم برای خودم که زندگی می کنم شخصاً یک آدم مسلمان هستم، یعنی معتقداتم معتقدات اسلامی است و به مقررات اسلامی عمل می کنم. عبادات اسلامی را، نماز و روزه را در موقع خودش بجا می آورم. قوانین به اصطلاح خانوادگی، ازدواج و طلاقم براساس موازین اسلام است. قوانین تجاری من براساس موازین اسلام است. قوانین اخلاقی من براساس موازین اسلام است. پس من مسلمانم. نه، اسلام گذشته از این مسائل، به حکم اینکه محتوای اجتماعی دارد و می خواهد همیشه به صورت یک واحد اجتماعی زندگی کند، از این نوع دستورها هم دارد و از

ص: 525

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 361.

آن جمله یک سلسله شعارها دارد، شعارهایی که یک مسلمان باید با این شعارها زندگی کند، یعنی باید زندگی خودش را با این شعارها توأم کند و همیشه با این شعارها اعلام کند من مسلمانم، نه به زبان بگوید من مسلمانم.

ما علاوه بر همه مقررات و دستورهایی که داریم که باید تهذیب نفس کنیم، باید خداشناس باشیم، باید نماز بخوانیم، باید روزه بگیریم، باید حج بجا آوریم، باید ربا و شراب نخوریم، باید دروغ نگوییم و راست بگوییم، باید امین باشیم، دستورهای لایتنهایی که در اسلام هست، علاوه بر همه این دستورها ما باید وقتی که زندگی می کنیم یک نوع برداشتهای دیگری هم در زندگی داشته باشیم که در آن برداشتها عملاً داریم می گوییم من مسلمانم. این برداشتها در لباس ما باید ظاهر باشد، در قیافه ما باید ظاهر باشد، در مجالس ما باید ظاهر باشد، در شروع ما به کارها باید ظاهر باشد، در نامگذاریهای ما برای بچه های خود باید ظاهر باشد، در

تابلوهایی که در خانه های خودمان نصب می کنیم باید ظاهر باشد، در استیل ساختمانهای ما و در شهر ما باید ظاهر باشد، در همه شئون زندگی ما باید ظاهر باشد؛ یعنی خانه ما باید بگوید من خانه یک نفر مسلمانم. اگر کسی از کوچه عبور می کند، یک نشانه ای باید روی

خانه ما باشد که آن خانه بگوید من خانه یک نفر مسلمانم. در لباس پوشیدن ما لااقل یک نشانه باید وجود داشته باشد که بگوید به این نشانه من مسلمانم. (1)

مثلاً؛ ما موحد و خداپرست هستیم. خداپرستی یک حقیقت است. خداپرستی شعار نیست، حقیقت است. ما خدا را می شناسیم و به خدا ایمان داریم و در عمل هم تکیه ما به خداست و خدا را پرستش می کنیم، این حقیقت مطلب. اما این توحید یک شعارهایی هم دارد، یعنی یک مسائلی هم در اسلام وجود دارد که شعار توحید است و ما با این شعارها می خواهیم عملاً اعلام بکنیم من موحدم، من خداپرستم، من خداشناسم.

ص: 526

1- . مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 362.

نبوت به نوبه خودش حقیقتی است. نبوت یعنی من جمیع پیغمبران خدا تا وجود مقدس خاتم الانبیاء را اذعان و به همه اعتراف دارم و به وجود مقدس محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به عنوان آخرین پیامبران و به قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی ایمان دارم. این یک حقیقتی است، ولی یک شعارهایی هم دارد که با آن شعارها اعلام می کنیم که ما به نبوت ایمان و اعتقاد داریم.

امامت و ولایت هم همین طور است. ما که شیعه هستیم یک بینش خاصی در مسائل پیشوایی و امامت در اسلام داریم که از نظر ما جزء اصول دین است. امامت خودش یک حقیقتی است که ما به آن حقیقت ایمان و اعتراف داریم، و یک شعارهایی هم در میان خودمان

داریم که با آن شعارها نشان می دهیم که ما مسلمان هستیم مانند دیگران، موحد هستیم مانند دیگران، به رسالت پیغمبر اعتقاد و ایمان داریم مانند دیگران، ولی ما به امامت هم اعتقاد داریم، ما شیعه هستیم. یک چیزهایی هم شعار تشیع است. (1)

یکی از شعارهای اسلامی این است که هر کاری را که ما می خواهیم شروع بکنیم، یک کاری که به تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام) ذی بال باشد یعنی برای آن اهمیتی قائل هستیم آن را با «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز کنیم. هر ملتی برای شروع کار خودش یک شعاری دارد. ملت اسلام در شروع کار خودش یک شعار دارد و آن توحید است. (2)

وقتی شما در خانه تان «بسم الله» را همیشه بگویید آن وقت در بچه تان اثر دارد. به اندازه ای که شعار در روح بچه اثر می گذارد اصل حقیقت اثر نمی گذارد، یعنی بچه استعداد آن را ندارد. شما اگر می خواهید بچه تان موحد بشود از اول باید شعار (3)

توحید

ص: 527



2- . مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 364.

3- . مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 365

را در خانه تان وارد کنید. اگر می خواهید بچه تان به اسلام و پیغمبر و قرآن معتقد بشود اول باید شعارهای نبوت را در خانه تان بیاورید. اگر می خواهید بچه تان به ائمه اطهار ایمان داشته باشد اول شعارهای امامت را در خانه تان ببرید. اگر می خواهید بچه تان به اصول اجتماعی اسلام پایبند باشد و اسلام را با اصولش بشناسد شعارهای عدالتی و حقوقی اسلام را در خانه های خودتان ببرید. بچه ای که از ابتدا که چشم باز کرده و دارای گوش شده و درک پیدا کرده است می بیند پدرش در هر کاری حتی سر سفره که می نشیند اول بلند- نه آرام که بچه چیزی نفهمد و در روح او اثر نگذارد- می گوید: «بسم الله الرحمن الرحيم» بعد دست به سفره می برد، وقتی هم که تمام شد می گوید: «الحمد لله رب العالمين، شكراً لله» خدایا سپاس تو،

این کار در روح او خیلی اثر می گذارد. می بیند پدرش وقتی می خواهد اتومبیل سوار بشود، در اتومبیل را که باز می کند می گوید: «بسم الله الرحمن الرحيم». خوشبختانه یک شعاری که در میان ما زنده مانده و باید آن را بیشتر زنده کنیم و نگه داریم شعار نبوت است، همین صلوات که در میان ما معمول است و بسیار خوب است. واقعاً وقتی که اسم مبارک پیغمبر اکرم برده می شود باید ما صلوات بفرستیم و بلند هم صلوات بفرستیم.



این شعار معنی دارد. وقتی فریادتان را به صلوات بلند می کنید می خواهید بگویید من به قرآن اعتقاد دارم، من به آورنده قرآن ایمان دارم، من به محتوای قرآن پایبند هستم، معتقدم و آن را قبول دارم. «حَى عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» شعار تشیع در اذان است.⁽¹⁾

فلسفه تجدید عزاداری امام حسین (علیه السلام)

عرض شد که در اسلام اصول و شعارهایی است. هیچ با خودتان فکر کرده اید که فلسفه اینکه باید عزاداری امام حسین (علیه السلام) هر سال تجدید بشود چیست؟ عزاداری معمولی در افراد

ص: 528

1- مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 366.

عادی، اسلام می گوید سه روز است؛ یعنی اگر کسی پدر یا برادرش فوت بشود سه روز به عنوان یک فرد عزادار در خانه می نشیند، مسلمین هم وظیفه دارند به تسلیت او بروند و بعد از سه روز باید غائله را خاتمه بدهد. تنها موضوعی که گفته اند برای همیشه باید آن را احیا کنید و برای او گریسته شود و آن را زنده نگه دارید و نگذارید فراموش بشود، مسئله عزاداری حسین بن علی (علیهم السلام) است، چرا؟ آیا آن حضرت نیازی دارد که ما و شما بیایم بنشینیم برای اشان گریه کنیم؟

امام صادق (علیه السلام) فرمود: سوره و الفجر را بخوانید که سوره جد ما حسین بن علی (علیهم السلام) است. گفتند: آقا به چه مناسبت؟ فرمود: آیات آخر سوره و الفجر: «یا ایتها النفس المطمئنه. ارجعی الی ربک راضیه مرضیه. فادخلی فی عبادی. و ادخلی جنتی»؛ (1) ای صاحب نفس آرام! به سوی پروردگارت باز گرد، تو از پروردگارت خشنودی، عقده ای در روح تو وجود ندارد.»

آگاهانه کار خودت را انجام دادی، از کار خودت هم خوشحالی. خدا از تو راضی است. حالا برو در زمره بندگان خاص من، در زمره بندگان ما باش. حسین رفت نزد پدر و برادر و مادر و جد بزرگوارش، آنها در یک سعادت هستند که برای ما قابل تصور نیست. عقده ای ندارند که ما بخواهیم برای تشفی عقده آنها کاری کرده باشیم. (2)

پس مسئله چیست؟ تشفی این است که اسلام اصلی دارد به نام اصل عدل: «ان الله یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر» (3). اسلام اصلی دارد به نام مبارزه با ظلم و ستمگری، اصلی دارد به نام حماسه شهادت. حضرت سمبل احیای عدالت

ص: 529

1- . سوره فجر: 89، آیات 27-30.

2- . مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 369.

3- . سوره نحل: 16، آیه 90.

اسلام است، سمبل مبارزه با ظلم در دنیای اسلام است، ایشان حماسه شهادت، شعار عدالت اسلامی است، شعار عدالت است. تا شما نام امام حسین (علیه السلام) را زنده نگه می دارید، یعنی ما طرفدار عدالت اسلامی هستیم و به خاطر این است که به ما گفتند نگذارید این حادثه فراموش بشود و می خواهیم این شعار را زنده نگه دارید. [\(1\)](#)

اسلام شعار تصویری ندارد. دو شعار است که اسلام ندارد؛ یکی شعار تصویری و یکی شعار عددی. در بعضی از جاهای دیگر شعارهای تصویری پیدا می شود مثل صلیب که شعار مسیحیت است. اسلام شعاری ندارد که در مقابل صلیب بگذاریم. بلکه اسلام شعار لفظی دارد، مانند؛ «انَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاكُمْ»؛ بی تردید گرامی ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست».

ص: 530

1- مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، ج 25، ص 370.

منابع

1. قرآن کریم. ترجمه مهدی الهی قمشه ای.
2. نهج البلاغه، دشتی، محمد، قم، مشهور، 1379.
3. صحیفه سجادیه، غروی، محسن، قم، نشر الهادی، 1376.



4. آملی، سیدحیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، مرکز انتشارات علمى و فرهنگى، 1367.

5. ابن أبى جمهور، محمد بن زین الدین، عوالى اللثالى العزیزیه فى الأحادیث الدینیة، قم، دار سید الشهداء للنشر، 1405 ق.

6. ابن أبى الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه لابن أبى الحدید، قم، مکتبه آیه الله المرعشى النجفى، 1404 ق.

7. ابن أبى زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه للنعمانى، تهران، نشر صدوق، 1397 ق.

8. ابن بابویه، محمد بن على، الأمالى، ششم، تهران، کتابچى، 1376.

9. ابن بابویه، محمد بن على، التوحید (للصدوق)، قم، جامعه مدرسین، 1398 ق.

10. ابن بابویه، محمد بن على، معانى الأخبار، قم، جامعه مدرسین، 1403 ق.

11. ابن بابویه، محمد بن على، علل الشرائع، قم، کتاب فروشى داورى، 1966 م.

ص: 531

12. ابن بابویه، محمد بن على، من لا یحضره الفقیه، دوم، قم، انتشارات جامعه مدرسین، 1413 ق.

13. ابن بابویه، محمد بن على، کمال الدین و تمام النعمه، دوم، تهران، 1395 ق.



14. ابن بابویه، محمد بن علی، صفات الشیعه، تهران، علمی، 1362.
15. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربى، دعائم الإسلام، دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1385 ق.
16. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، قم، دفتر نشر الكتاب، بی تا.
17. ابن شعبه حرانى، حسن بن علی، تحف العقول، دوم، قم، جامعه مدرسین، 1404 ق.
18. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أبى طالب عليهم السلام، قم، علامه، 1379 ق.
19. ابن طاووس، علی بن موسى، الیقین باختصاص مولانا علیّ علیه السلام بامرہ المؤمنین، قم، دار الكتاب، 1413 ق.
20. ابن طاووس، علی بن موسى، الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف، قم، خیام، 1400 ق.
21. ابن طاووس، علی بن موسى، التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن، قم، مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، 1416 ق.
22. ابن طاووس، علی بن موسى، إقبال الأعمال، دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، 1409 ق.



23. ابن طاووس، علی بن موسی، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم، بوستان کتاب، 1406 ق.

ص: 532

24. ابن العربی، أبو بكر، العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاه النبی (صلی الله علیه وآله وسلم)، عربستان السعودیه، وزاره الشؤون الإسلامیه والأوقاف والدعوه والإرشاد، 1419 ق.

25. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، عده الداعی و نجاح الساعی، بیروت، دار الکتب الإسلامی، 1407 ق.

26. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الأئمه علیهم السلام، قم، دار الحدیث، 1426 ق.

27. اصفهانى، ابوالفرج، مقاتل الطالبین، قم، مکتبه الحیدریه، 1423 ق.

28. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1395.

29. باقلانی، القاضی أبو بكر، تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل، لبنان، مؤسسه الکتب الثقافیه، 1407 ق.

30. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دوم، قم، دار الکتب الإسلامیه، 1371 ق.

31. پایدار، حبیب الله، فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 2 ش.



32. پاینده، ابو القاسم، نهج الفصاحه، چهارم، تهران، دنیای دانش، 1382 ش.
33. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، الغارات، تهران، انجمن آثار ملی، 1395 ق.
34. جوهری بصری، احمد بن عبد العزیز، مقتضب الأثر فی النصّ علی الأئمه الإثنی عشر، قم، انتشارات طباطبایی، بی تا.
35. حافظ برسی، رجب بن محمد، مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین علیه السلام، بیروت، أعلمی، 1422 ق.
36. حسنی، عبدالله بن حمزه، الشافی، یمن، مکتبه الیمن الکبری، 1986 م.
ص: 533
37. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، آل البيت علیهم السلام، 1409 ق.
38. حکیمی، محمدرضا، الحیاه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1380.
39. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، نهج الحقّ و کشف الصدق، بیروت، دار الکتاب اللبنانی، 1982 م.
40. حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، 1413 ق.



41. دفتری، فرهاد، تاریخ و سنت های اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فروزان روز، 1393.

42. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، الشریف الرضی، 1412 ق.

43. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، زریاب خوئی، عباس، تهران، کتابخانه دانش، 1335.

44. ربانی گلپایگانی، علی، درآمدی به شیعه شناسی، چهارم، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، 1392.

45. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، سوم، بیروت، دار الكتاب العربی، 1407 ق.

46. سبزواری، هادی، شرح منظومه، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1387.

47. سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، نهم، تهران، امیر کبیر، 1372.

48. سلطانی، مصطفی، تاریخ و عقاید زیدیه، تهران، ادیان، 1390.

49. سید مرتضی، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، 1413 ق.



50. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1404 ق.

ص: 534

51. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، قم، هجرت، 1414 ق.

52. شریف الرضی، محمد بن حسین، المجازات النبویه، قم، دار الحدیث، 1422 ق.

53. شریعتی مزینانی، محمد تقی، وحی و نبوت در پرتو قرآن، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، 1384.

54. شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار، نجف، مطبعه حیدریه، بی تا.

55. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الممل و النحل، قم، الشریف الرضی، 1375.

56. شهید ثانی، زین الدین بن علی، منیه المرید، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، 1409 ق.

57. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، پنجم، تهران، سمت، 1384.

58. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم، مکتبه المصطفوی، 1368.

59. طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، شانزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1383.



60. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، 1390 ق.

61. طباطبائی، محمدحسین، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1406 ق.

62. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، 1403 ق.

63. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، سوم، تهران، مرتضوی، 1375.

64. طبری آملی، عماد الدین أبی جعفر محمد بن أبی القاسم، بشاره المصطفی لشيعه المرتضی، دوم، نجف، المكتبه الحیدریه، 1383 ق.

65. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، دلائل الإمامه، قم، بعثت، 1413 ق.

66. طنطاوی، ابن جواهر، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، دار الکتب العلمیه، بیروت، 1425 ق.

ص: 535

67. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم، دار الثقافه، 1414 ق.

68. طوسی، محمد بن الحسن، الغیبه، قم، دار المعارف الإسلامیه، 1411 ق.

69. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، 1407 ق.



70. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.

71. عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، چهارم، قم، اسماعیلیان، 1415 ق.

72. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم، انتشارات رضی، 1375.

73. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، 1420 ق.

74. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، دوم، قم، هجرت، 1409 ق.

75. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، دوم، مکتبه الصدر، تهران، 1415 ق.

76. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، علم الیقین فی أصول الدین، قم، بیدار، 1377.

77. قمی، عباس، سفینه البحار، قم، اسوه، 1414 ق.

78. قمی، عباس، مفاتیح الجنان، انصاریان، حسین، قم، دارالعرفان، 1388.



79. قمی، عباس، منازل الآخرة، قم، مسجد مقدس صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، 1382.

80. کارل، آلکس، انسان موجود ناشناخته، شکبیا پور، عنایت الله، تهران، دنیای کتاب، 1392.

ص: 536

81. کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1409 ق.

82. کراچکی، محمد بن علی، معدن الجواهر و ریاضه الخواطر، دوم، تهران، المكتبه المرتضویه، 1394 ق.

83. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، 1407 ق.

84. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، دوم، قم، المطبعه العلمیه، 1402 ق.

85. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث، 1376.

86. لاهوری، محمد اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، آرام، احمد، قم، رسالت قلم، 1345.

87. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول و الروضه، تهران، المكتبه الإسلامیه، 1382 ق.



88. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، دوم، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، 1372.

89. مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، 1414 ق.

90. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، بیروت، دوم، دار إحياء التراث العربی، 1403 ق.

91. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، 1406 ق.

92. محرمی، غلامحسن، تاریخ تشیع، دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1382.

93. محمد بن عبد الوهاب آل الشيخ، عیون الرسائل والأجوبه علی المسائل، الرياض، مکتبه الرشد، بی تا.

ص: 537

94. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، اسلام و نیازهای زمان، هشتم، قم، صدرا، 1377.



95. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، هشتم، قم، صدرا، 1377.

96. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، امدادهای غیبی در زندگی بشر، هشتم، قم، صدرا، 1377.

97. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، امر به معروف و نهی از منکر، هشتم، قم، صدرا، 1377.

98. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و سرنوشت، هشتم، قم، صدرا، 1377.

99. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، انسان و ایمان، هشتم، قم، صدرا، 1377.

100. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، آزادی معنوی، هشتم، قم، صدرا، 1377.

101. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، آشنایی با قرآن، هشتم، قم، صدرا، 1377.

102. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، بیست گفتار، هشتم، قم، صدرا، 1377.



103. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، جامعه و تاریخ، هشتم، قم، صدرا،
1377.

104. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، جهاد، هشتم، قم، صدرا، 1377.
ص: 538

105. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، جهان بینی توحیدی، هشتم، قم، صدرا،
1377.

106. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، حماسه حسینی، هشتم، قم، صدرا،
1377.

107. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ختم نبوت، هشتم، قم، صدرا، 1377.

108. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، خورشید دین هرگز غروب نمی کند،
هشتم، قم، صدرا، 1377.

109. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، دستگاه ادراکی بشر، هشتم، قم، صدرا،
1377.

110. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، درسهای اشارات، نجات، الهیات،
هشتم، قم، صدرا، 1377.



111. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، هشتم، قم، صدرا، 1377.

112. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، هشتم، قم، صدرا، 1377.

113. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در نهج البلاغه، هشتم، قم، صدرا، 1377.

114. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، شرح منظومه، هشتم، قم، صدرا، 1377.

115. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، شهید، هشتم، قم، صدرا، 1377.

ص: 539

116. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، عدل الهی، هشتم، قم، صدرا، 1377.

117. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، علل گرایش به مادیگری، هشتم، قم، صدرا، 1377.

118. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، غدیر و خطری که مسلمین را از داخل تهدید می کرد، هشتم، قم، صدرا، 1377.



119. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، فلسفه اخلاق، هشتم، قم، صدرا،
1377.

120. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، فلسفه تاریخ، هشتم، قم، صدرا،
1377.

121. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، قیام و انقلاب امام مهدی (علیه السلام)،
هشتم، قم، صدرا، 1377.

122. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، کلیات علوم اسلامی، هشتم، قم،
صدرا، 1377.

123. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، لذات فلسفه، هشتم، قم، صدرا،
1377.

124. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، لزوم تعظیم شعائر اسلامی، هشتم، قم،
صدرا، 1377.

125. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، نبرد حق و باطل، فطرت، توحید،
هشتم، قم، صدرا، 1377.

126. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، وحی و نبوت، هشتم، قم، صدرا،
1377.



ص: 540

127. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ولاءها و ولایتها، هشتم، قم، صدرا،
1377.

128. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، هدف زندگی، هشتم، قم، صدرا،
1377.

129. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، یادداشتهای شهید مطهری، هشتم، قم،
صدرا، 1377.

130. مفید، محمد بن محمد، الإختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، 1413
ق.

131. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید،
1413 ق.

132. مفید، محمد بن محمد، الإختصاص، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، 1413
ق.

133. مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید،
1371.



134. منتجب الدین، علی بن عبید الله بن بابویه الرازى، الأربعون حدیثا، قم، مدرسه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1408 ق.

135. منسوب به جعفر بن محمد، امام ششم علیه السلام، مصباح الشریعه، بیروت، اعلمی، 1400 ق.

136. منظومه حاج ملا هادی سبزواری، المقصد الثالث، الفریده الثانیه، غرر فی ذکر اقوال المتکلمین.

137. نصر بن مزاحم، وقعه صنفین، دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، 1404 ق.
ص: 541

138. واثقی راد، محمد حسین، مصلح بیدار، تهران، صدر، 1391.

139. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، قم، مکتبه فقیه، 1410 ق.

140. هند شاه عبد العزیز، مختصر التحفه الاثنی عشریه، القاہره، المطبعه السلفیه، 1373 ق.

141. یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار العراق، 1375 ق.

ص: 542