

The Concept of Taqiyya in Shi'i Discourse Analysis: Emphasis on Rationality and Utilitarian Ethics

Ghasem Mohseni Mari¹

Behzad Moridi²

Jabbar Amini³

1. Postdoctoral Researcher in Theology, Qur'anic Studies, and Hadith Assistant Professor, Islamic Azad University, Islamshahr, Iran (Corresponding Author). goshadandish@gmail.com.

2. Assistant Professor, Department of Linguistics and Foreign Languages, Payame Noor University, Tehran, Iran. behzadmoridi@pnu.ac.ir.

3. Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Islamshahr Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Amini.jk.46@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2025.2059163.1163

*Original
Research*

Received:
2025.04.27

Accepted:
2026.02.17

Keywords:

Morality,
Taqiyyah,
Discourse
Analysis,
religious texts,
Mediocrity

Abstract: Taqiyya, understood as the capacity for adaptation to various forms of otherness—other-being, other-thinking, and other-living-can be traced throughout the narratives of Shi'i religious' texts. This strategy is not a permanent obligation but rather a conditional option supported by both rational and juridical foundations. From the standpoint of practical reason, its basis lies in the principles of harm prevention, prioritization of the greater good over the lesser, and preservation of existence for the realization of the higher aims of religionnamely, safeguarding faith within the sphere of religious life and transitioning from duty-based ethics to divine ethics while maintaining collective interests. The application of such an approach enables tolerance and the adoption of modes of living that may differ from explicit religious teachings in order to protect the essence of religion and collective identity under exceptional circumstances marked by political, social, or cultural threats. This foundation aligns with the principles of utilitarian ethics, as it seeks to maximize collective benefit and minimize harm arising from violence and conflict. Thus, within the framework of Shi'i religious discourse analysis and grounded in rational considerations, taqiyya offers a means of alternative existence amid conditions of violence and cultural or social constraints. Using a descriptive-analytical method and library-based sources, the present study interprets the concept of taqiyya as a mode of life for the religiously moderate-a transitional stage between ethics and faith in the rational conduct of believers under conditions of duress.



بررسی انگاره تقیه در تحلیل گفتمان شیعی با تأکید بر عقلانیت و اخلاق فایده گرایانه

قاسم محسنی مری^۱ بهزاد مریدی^۲ جبار امینی^۳

۱. پژوهشگر پسادکتری، الهیات، علوم قرآن و حدیث، استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران (نویسنده

مسئول) goshadandish@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان شناسی و زبان های خارجی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران behzadmoridi@pnu.ac.ir.

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Amini.jk.46@yahoo.com

[DOI: 10.22034/iscw.2025.2059163.1163](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2059163.1163)

چکیده: تقیه در معنای توان سازگاری با سطوح دیگر بودگی، دیگراندیشی و دیگرزیستی در روایت‌های متون دینی شیعه قابل پی‌جویی است. این راهبرد نه به‌عنوان الزام همیشگی، بلکه به‌مثابه گزینه‌ای مشروط با پشتوانه عقلی و شرعی به کار می‌رود. از منظر عقل عملی، مبنای آن بر قاعده دفع ضرر، ترجیح اهم بر مهم، و حفظ بقا برای تحقق اهداف بلندمدت دین یعنی صیانت از ایمان در سطح زیست دینی و گذار از اخلاق تکلیف محور به اخلاق الهی با حفظ مصالح جمعی است. پیامد کاربست چنین رویکردی، امکان رواداری و اتخاذ شیوه زیستی متفاوت از آموزه‌های دینی آشکار، به‌منظور پاسداشت اصل دین و هویت جمعی، در شرایط خاص است؛ شرایطی که دشواری‌های زیستی و خطرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی وجود دارد. این مبنا با اصول اخلاق فایده‌گرایی نیز همخوان است، زیرا در پی حداکثرسازی منفعت جمعی و کاهش آسیب‌های ناشی از خشونت و تعارض است. بدین‌سان، تقیه در چارچوب الگوی تحلیل گفتمانی دینی شیعی و بر پایه ملاحظات عقلانی، امکانی برای دگرزیستی در بزنگاه‌های خشونت‌آمیز و تنگناهای ناهمسان فرهنگی و اجتماعی فراهم می‌آورد. جستار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، بهره‌گیری از اسناد کتابخانه‌ای و کاربست مبانی عقلانیت و اخلاق فایده‌انگاری، انگاره تقیه را به‌عنوان شیوه زیست میانمایگان، به عنوان مرحله میانه میان اخلاق و دین در زیست مؤمنانه و کنش عقلانی در شرایط اضطرار، در گفتمان دینی تبیین کرد.

صص

۴۲۰-۳۹۵

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۰۸

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

اخلاق،

تقیه،

تحلیل

گفتمان،

متون دینی،

میان‌مایگی



۱. مقدمه

انگاره تقیه در تاریخ اندیشه شیعه به عنوان شیوه‌ای راهبردی برای فرد باورمند در برابر خشونت‌ورزی و سلطه‌گری نهاد قدرت مطرح بوده است. با توجه به واقعیت تاریخی شیعه که در اقلیت قرار داشته و در بسیاری از مقاطع با شرایط خوف آور و اضطراب ناشی از فشار سوی حکومت‌ها روبه‌رو بوده است، آموزه‌های دینی شیوه‌ای زیستی مبتنی بر خردورزی برای پاسداشت جان و دیگر عرصه‌های وجود فردی و اجتماعی پیشنهاد کرده‌اند. بر پایه گزارش‌های تاریخی و با رویکرد پدیدارشناسانه، این انگاره به عنوان حقیقتی تاریخی و اخلاقی برای بقا، در میان ادیان^۱ و جامعه اسلامی کارکردی امنیتی، اجتماعی، سیاسی و اعتقادی داشته است. مفهوم تقیه همچون دیگر مفاهیم در گستره تاریخ اندیشه، از نظر پیدایش، ثبات و دگرگونی معنایی، بسته به شرایط گوناگون در معرض برداشت‌های متفاوت قرار گرفته و محتوای آن از نظر دامنه، محدودیت یا بازآفرینی، با فضای متغیر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی پیوند خورده است. اگرچه این مفهوم دارای سویه دینی بوده اما با عقلانیت^۲ و اخلاق فایده‌گرایانه^۳ سازگار می‌باشد. تقیه افزون بر نظام اندیشه‌ای به عنوان یک رویداد در زیست تاریخی مؤمنان وجود داشته است.

نگرش‌های فرقه‌های اسلامی در روی‌آوری به مفهوم تقیه به گونه حداقلی^۴ و حداکثری^۵ بوده است. شیعه نیز با برخورداری از مؤلفه امامت و ولایت این مفهوم را به عنوان یک الگواره دینی در گستره نظری با رهیافت‌های ناهمسان تفسیر، کلام، فقه، اخلاق، تاریخ، جامعه‌شناسی و سیاست خوانش نموده و در حوزه عمل هم در توالی زمانی با توجه به شرایط دشوار زیستی به عنوان سبک زیسته ویژه از آن بهره جسته است. چنین زیستی با کنشگری ویژه برای نگهداشت آموزه‌های دینی در برابر رویدادهای آسیب‌زا بوده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۴/۱). در این جهت روایت‌گری دینی از تقیه به گونه‌های توصیفی و توصیه‌ای با گستردگی و انسجام صورتبندی شد. بر این اساس برگستره آموزه‌های دینی جای گرفته و به عنوان یک اصل مذهبی بدان نگریسته که با بودگی شرایط خشونت‌بار زیستی، باورمندان به عنوان الزام دینی باید به آن عمل نمایند. چنین

۱ - در نمونه ای ارتداد رازگونه، گونه‌ای از تقیه فعال با رهیافت عرفانی (کابالا یا قبالا) خروج ظاهری از دین ویژه و تظاهر به آیین دیگر، همراه با رموز حکمی زمینه‌ساز طلوع مسیحایی است. بر این اساس ورود پولس (شاوول) یهودی به آیین مسیحیت (سال ۳۷م) گونه‌ای از کنش تقیه‌ای می‌باشد (هاکس، ۱۳۳۷: ۲۲۸-۲۳۱؛ دقیقیان، ۱۳۷۸، ۳۴۲-۳۴۱)

۲ - Rationality/ عقلانیت در این جستار عملی و در معنای استدلال‌گرایی مبتنی بر حفظ مصلحت، محاسبه و استدلال به سود چیز یا کس است. (ملکیان، ۱۳۸۸، ۲۷۴-۲۷۶)

۳ - The ethics of utilitarianism / اخلاق فایده انگار در پی دستیابی بیشینه خوبی و خوشی و کمینه درد و رنج آدمی است.

۴ - به باور خوارج در هر صورت باید احکام دینی را انجام داد هر چند جان و مال و عرض آدمی نابود شود.

۵ - شیعیان باطنی (اسماعیلیان) با بهره جستن از ستر و امام مستور در این راستا زمینه تأسیس دولت فاطمیان را فراهم آوردند.

زیستی همبسته به انسان شناسی ویژه و نحوه روی آوری انسان به دنیا و اصالت‌ورزی یا عدم آن در متون اسلامی است که به سه گروه عمده می‌باشد و شیوه مواجهه هر یک به تقیه ناهمسان است (خطبه، ۳۲). در این تقسیم‌کنش گران دنیاخواهی که اصالت زیسته خود را به دنیا گره زدند و برای تحصیل دنیا مرتکب بداندیشی و بدکرداری می‌شوند که در این جستار به فرومایگان نامیده شدند. گروه دیگر باورمندان به خدا و رستخیز هستند اما در جامعه به دلیل نوع نگریشان به دنیا و روی‌آوریشان به آن در ترس و سکوت به سر می‌برند و زیست تقیه‌ای را پیشه می‌سازند، که به زیست میانمایی خوانش شد. در ادامه گرانمایگان با بهره‌مندی از بالاترین درجه ایمان تنها به دنبال قرب الهی هستند. برای اساس متون دینی با توجه به شرایط ناهمسان، مؤلفه تقیه را برای زیست ویژه خوانش کرد. در این نگره می‌توان آن را به مثابه امر اخلاقی در نظر گرفت و در حوزه دلالت شناسی به چستی آن پرداخت و در گستره اخلاق هنجاری هم به اصول، قواعد، باید و نبایدهای آن به گونه اخلاقی توجه کرد. با توجه به این گفته‌ها پرسش‌ها چنین صورتبندی می‌گردد.

الف- در نظام گفتمانی دین اسلام نسبت انگاره تقیه با شیوه زیست اخلاقی فایده‌گرا چیست؟
ب- در میان انواع زیست بازگفته، انگاره تقیه در متون دینی با الگوی اخلاق فایده‌گرا با کدام زیست سازگار است؟

این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی روایات تقیه‌ای را در ترازوی تئوری عقلانیت و اخلاق فایده‌انگاری قرار داده تا گزاره‌های موجود درباره تقیه را در متون دینی در گستره نظریه اخلاقی هنجاری موجه سازد.

۲. پیشینه و ضرورت پژوهش

پژوهش‌ها درباره تقیه از جهت فراوانی با زولیای دید^۱ متعدد مورد توجه دانشوران بوده است. بخشی از پژوهش‌ها به مفهوم‌شناسی و کارکرد آن در میان مسلمانان پرداختند. نوشتار «التقیه، مفهومها، حدها، دلایلها» از سبحانی (۱۳۸۱) که بیست و سومین جلد از مجموعه «سلسله المسائل الفقهیه» به زبان عربی نگارش شده و به صورت توصیفی به تعریف تقیه، تاریخچه تقیه در عصر رسول اکرم (ص)، عصر اموی و عصر عباسی پرداخت و در ادامه وجود و عدم وجود تقیه، همچنین اقسام و شبهات وارده بر آن را بررسی کرد و نتیجه گرفت که تقیه کردن با لحاظ شرایط دشوار زیستی امری واجب است. هاشم موسوی (۱۳۷۲) در کتاب «مفهوم التقیه فی الفکر الاسلامی» به فلسفه تشریح تقیه و نیز به انواع آن از جهت حکمی واجب و مباح پرداخت. وی در فلسفه تشریح تقیه نتیجه می‌گیرد که این مفهوم برای حفظ و اعتلای کلمه حق و صیانت از

عقیده صواب است و اگر در جایی با انجام تقیه خلاف آن غرض حاصل شود، تقیه کردن حرام است. پاره‌ای از نوشته‌ها نیز درباره رهیافت‌های ناهمسان‌گرایش‌های مذهبی اسلامی به پدیده روایی تقیه است. نوشته «واقع‌التقیه عندالمذاهب والفرق الاسلامیه من غیر الشیعه الامامیه» از عمیدی (۱۴۱۶ق) به زبان عربی، دیدگاه مذاهب و فرقی غیر شیعی را در موضوع کلامی تقیه بررسی کرد. وی در این نوشتار اشاره کرد که هرچند در همه مذاهب اسلامی به تقیه عمل کردند اما خاستگاه آن را شیعه دانستند و دعوتگری دانشوران شیعه برای تقریب مذاهب اسلامی را از سنخ تقیه انگاشتند. او پس از بررسی تقیه در مذاهب اسلامی نتیجه گرفت که رهیافت آنان بی‌وجه است. نوشتار «نقش تقیه در استنباط» از صفری (۱۳۸۱) با رویکرد فقیهانه به جایگاه و نقش عنصر تقیه در استنباط احکام فقهی پرداخت. وی با توجه به اهمیت تقیه در هر زمانی، نتیجه می‌گیرد که لازم است تا جایگاه و نقش عنصر تقیه در استنباط احکام فقهی به روشنی بازساخته شود. با توجه به بیشینه نوشتار در گستره فقهی و کلامی، پژوهشی جامع درباره مفهوم تقیه در فراسوی فراتر از فقه، به ویژه در نسبت آن با اخلاق و گفتمان فرهنگی و اجتماعی متون اسلام انجام نشده است.

۳. مفهوم شناسی

شناخت محتوای متن پژوهشی همبسته به آشنایی با مفاهیم کاربرستی در درون اثر پژوهشی است. در این جهت مفهوم تقیه و مؤلفه‌های آن و نیز اخلاق هنجاری در گستره فلیده‌گرایی بررسی می‌گردد.

۳-۱. مفهوم‌شناسی تقیه

واژه تقیه از کلمه «وقی» در معنای حملیت (ابراهیم مصطفی و دیگران، بی‌تا: ۱۰۵۲/۲)، ستر (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ۲۱۷/۵)، منع (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۴۵۲/۱)، دفع شیء عن شیء بغیره (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱۳۱/۶)، حفظ، صیانت (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۵۲۶/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱۵/۴۰۴) و نگهداشت چیزی از هر آنچه که باعث اذیت و زیان می‌گردد، است (راغب، بی‌تا: ۸۸۱). بر این اساس هسته مرکزی معنای «وقی» حفظ و صیانت بوده و کاربردها و صورتبندی ناهمسان‌معنایی گفته شده بر پایه این هسته مرکزی است. این مفهوم در کار بست قرآن کریم با صورتبندی انتقاء به گونه فعلی و اسمی^۱ در معنای احتفاظ آمده است. در پندار برخی معانی ترس یا پرهیز و

۱ - واژه اتقا به شکل فعلی ۱۶۶ بار و به گونه اسمی (متقین یا متقون) ۴۹ بار در قرآن کریم به کار رفت. گونه اسمی این واژه همیشه بدون مفعول به به کار رفته و در صورت فعلی در بیشتر موارد (نزدیک به ۱۰۰ مورد) مفعول به گرفته که در بیشتر موارد لفظ جلاله «الله» آمده و در مواردی «رب»، «موصول، ضمیر، «النار» یا «یوماً» یا «سوء العذاب» یا «فتنه» یا امور دیگر است (رفعت نژاد و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۹-۱۱۲).

اجتناب برای این واژه از باب مجازی می‌باشد؛ زیرا لازمه صیانت خود از چیزی ترس، ترک و پرهیز است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۱۳۴۴؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۲۳/۶۸۸—۶۹۰). از این جهت تقیه و تقاء همراه‌سازی ظاهری با دیگران هر چند در باطن گونه دیگر باشد برای نگهداشت خود است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۴/۱۵).

در کاربرد اصطلاحی، تقیه رفتاری ویژه در شرایط اضطرار و بیم است. مکلف هنگامی که امکان گریز از خطر ندارد، برای حفظ یکی از پنج مصلحت بنیادین شریعت، یعنی دین، جان، عقل، نسل و مال، به آن دست می‌زند. غزالی در المستصفی (بی تا: ۱/۲۹۵-۲۹۶) این پنج مصلحت را اساس نظام شریعت می‌داند و تقیه را در همین چارچوب تبیین می‌کند. در صورت تحقق شرایط، تقیه وظیفه‌ای همگانی است و تفاوتی میان افراد از نظر جایگاه و مرتبه وجود ندارد. در روایت آمده است: «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَةُ لِيُحَقَّقَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَا تَقِيَةَ» (حر عاملی ۱۴۱۲: ۱۱/۴۸۳، باب ۳۱، ح ۳). با این حال، در تحلیل گفتمانی و هستی‌شناسانه، تقیه بیش از آن که حکمی عام باشد، راهبردی زیستی است که در سطح «میان‌مایگان» تحقق می‌یابد؛ کسانی که در میان دو قطب ضعف و صلابت دینی، برای حفظ توازن میان بقا و ایمان، به عقلانیت زیستی و عمل احتیاط آمیز تمسک می‌جویند. تقیه نشانه عقلانیت زیستی مؤمن در وضعیت اضطرار است؛ مؤمنی که در خطرپذیری قدیسان جای نمی‌گیرد و در بی‌باوری منافقان هم قرار ندارد. این میان‌مایگی همان عرصه‌ای است که اخلاق فایده‌گرایانه با گفتمان دینی تلاقی می‌کند، زیرا هر دو در پی کاستن از زیان و پاسداشت حدی از خیر جمعی‌اند.

۲-۳. مفهوم شناسی عقلانیت عملی و نسبت آن با اخلاق فایده‌گرا

عقلانیت عملی، در معنای فلسفی و علوم اجتماعی، به توانایی گزینش و هدایت رفتار بر اساس ملاحظات هدفمند، پیامدگرایی و سنجش‌گرانه گفته می‌شود. این نوع عقلانیت با «عقلانیت نظری» که ناظر به داوری درباره صدق و کذب گزاره‌هاست، تفاوت دارد. عقلانیت عملی را گونه‌ای از کنش معطوف به هدف است که در آن، عامل انسانی با سنجش ابزارها و پیامدها، بهترین راه برای دستیابی به نتیجه مطلوب را انتخاب نماید (Weber, 1978: p. 24). در فلسفه اخلاق، کلنت عقلانیت عملی را حوزه اراده و بلیدهای عملی می‌داند که به تنظیم کنش در پرتو قانون اخلاقی می‌انجامد (Kant, 1788/1997: p. 15). به هر روی عقلانیت عملی را به معنای «انتخاب آنچه در عمل باید کرد بر اساس محاسبه سود و زیان و با لحاظ کردن همه پیامدهای محتمل» معرفی می‌کند و تأکید دارد که این نوع عقلانیت نه تنها با رویکردهای فلسفی غربی سازگار است، بلکه در متون دینی نیز ریشه دارد (ملکیان، ۱۳۸۴: ۵۲؛ سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۳).

اخلاق فایده‌گرا^۱ از مکتب اخلاق هنجاری در دوران جدید با ویژگی‌های بنیادین سکولاریزم، انسان‌گرایی، خردگرایی و تجربه‌گرایی است که گستره آن در حوزه سیاست، اقتصاد، حقوق و سایر دانش‌های انسانی است. این مکتب در فلسفه اخلاق در برابر اندیشه وظیفه‌گرایی^۲ (کانتی) و اخلاق فضیلت^۳ قرار دارد که به افراد اجازه می‌دهد برای دستیابی منفعت دست به گزینش بزنند. کسب منافع ناشی از پیامد انتخاب بر پایه نفع‌محوری، درست یا نادرستی، فضیلت یا زدیلت عمل اخلاقی را تعیین می‌کند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۵؛ ویلیامز، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۹). در حالی که در اخلاق وظیفه‌گرایی، کار اخلاقی درست، وظیفه است و افراد به وظیفه‌ای موظف هستند که به لحاظ قواعد جهان‌شمول، درست و اخلاقی است (عزیزی و دیگران، ۱۳۹۵: ۳۸). پیامدگرایی / فایده‌گرایی^۴ اخلاق در پی بیشینه کسب فایده و لذت و کمینه درد و رنج برای بیشتر افراد جامعه (میان‌مایگان یا متوسطان) است (Smart & Williams, 2007: p. 29-31). ویژگی این افراد آن است که از قدسیت بهره‌ای نداشته اما دارای دغدغه اخلاق می‌باشند و بیشترین سهم در هرم پراکندگی کنشگران اخلاقی دارند ولی نمی‌توان به آنان تکلیف فوق طاعت نمود. چگونگی رسیدن اینان به روایی یا ناروایی کنش‌های اخلاقی بر اساس وظیفه و فضیلت اخلاقی نبوده بلکه بر پایه نتایج برآمده از فعل درگستره دفع درد و رنج و دستیابی به لذت است (دباغ، ۱۳۸۹: ۳۷-۴۷). این افراد به سبب مشکلات معیشتی و زیستی پیوسته میان عناصر اخلاقی و زیست‌مادی و لذت در آمد و شد هستند و از تربیت اخلاقی که حس اخلاقی آنان را برانگیزد محروم هستند. بر این اساس اخلاق فایده‌گرا با وضع قواعدی برای هدایت رفتار آدمی تلاش دارد تا حد امکان درد و رنج زیست را کم و بیشترین لذت و خوشی را برای آدمی فراهم نماید. بر این اساس اخلاق فایده‌گرا به عنوان شاخص‌ترین نمونه پیامدگرا، در پیوند با عقلانیت عملی بوده که با محاسبه و انتخاب کنشی در پی بیشترین فایده یا کمترین زیان برای بیشترین تعداد افراد است. به تعبیر فایده‌گرایی را بر بنیانی استوار است که عقل عملی با سنجش پیامدها، لذت یا خیر عمومی را حداکثر می‌کند (Mill, 1863/1998: p. 14).

۴. حدود و گستره تقیه در نگره دانشوران

۱ - Utilitarianism / بنیان‌گذاران مکتب فایده‌گرا، جرمی بنتام/ Jeremy Bentham / جیمز میل / James Mill و جان استوارت میل/ John Stuart Mil می‌باشند که معتقدند خوبی اخلاقی یعنی بیشترین غلبه خیر بر شر در یک موقعیت خاص است (Solomon, 2005: p39).

2 - Deontological

3 - Virtue Ethics

۴ - دایره شمول آن خودگرایی/ Egoism که بیشترین پیامد مطلوب یا فایده را برای خود فاعل و دیگرگرایی/ Altruism برای دیگران قائل است.

مفهوم تقیه در برداشت دینی، برپایه مؤلفه‌های حق‌پنداری نظام گفتمانی که در آن قرار دارد، نگهداشت باورها، احساسات و خواسته‌های مبتنی بر نظام دینی استوار است. در این جهت میان‌مایگان دینی برای رهایی از تنگناها، تهدیدها و رویداد های دشوار، شیوه دگرزیستی متناسب با موقعیت ویژه‌ای که در آن جای دارند برمی‌گزینند. عقلانیت نظری و عملی هم در هنگامه رویارویی با شرایط دشوار، شیوه زیستی همگون و همسو با نظام قدرت در ساحات گفتاری و رفتاری را پیشنهاد می‌کند که آدمی خود را از گزند بداندیشی و خشونت نهاد قدرت و سایر نهادهای اجتماعی رها سازد. براساس این دیدگاه انعطاف‌پذیر راهبردی، انسان مؤمن مجاز خواهد بود در برابر شر اخلاقی و رفتار ناپسند انسانی بسان قتل، ناامنی و مانند آن که درد ورنج را به دنبال دارد تدبیری مصلحت‌اندیشانه جهت دفع و رهایی درپیش بگیرد.

در این بخش، منظور از «دانشوران» عالمان و مفسران برجسته‌ای در سنت شیعی و اهل سنت است که در آثار فقهی، حدیثی، کلامی و تفسیری خود به بحث تقیه پرداخته‌اند و انتخاب آنان بر پایه جایگاه علمی و صراحت آثارشان در تبیین حدود و گستره تقیه بوده است. از میان عالمان شیعه می‌توان به شیخ مفید، علامه مجلسی، مرتضی مطهری، شیخ انصاری، سید ابوالقاسم خویی، حر عاملی، امام خمینی، علوی و مراغی اشاره کرد. در میان عالمان اهل سنت نیز نام‌هایی چون رشید رضا، تیجانی به نقل از غزالی، صنعانی، فخر رازی و سرخسی آورده شده است.

گستره مصادیق تقیه در پنداشت عالمان دینی براساس روایتگری متون دینی (قرآن و روایات) متفاوت است. برخی گستره آن را با هدف حفظ دین (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱۵/۷۲) و جلوگیری از آسیب‌ها لازم دانسته‌اند (مفید، ۱۳۷۱: ۱۳۷، ۲۴۶). در پنداری تقیه به عنوان راهبرد عقلی و شرعی برای برون‌رفت از تنگناها در شرایط دشوار گزارش شده^۱ (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۴۲/۲). این خوانش عقلانی برای موجه‌سازی تقیه جهت پاسداری تقیه‌کننده از تجاوز، خشونت و رهایی از ناگواری‌های زیست اجتماعی بسان حبس، تبعید و قتل، مصادره اموال و بی‌بهره‌گی از حقوق قانونی بیان شده (مفید، ۱۳۷۱: ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷). در گملنه‌ای این انگاره در معنای نگهداشت انسان از آسیب دیگران با کنشگری همراهی و موافقت با آنان در ساحات گفتاری و رفتاری به گونه‌ای که مخالف حق می‌باشد^۲ (انصاری، ۱۴۱۲: ۳۲۰؛ خویی، ۱۹۵۴، ۴۵۳/۱). چنین کنشی با پنهان نمودن باورها و پوشاندن حق در برابر ناهمسویان برای پرهیز از آسیب دینی یا دنیایی همراه است^۳ (مفید، ۱۳۷۱: ۱۳۷؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۱: ۷۱). در این رهیافت افراد تقیه را به خاطر هراس از ضرر و زیان احتمالی و دفع آن پذیرفته و اقدام به نهان‌سازی حقیقت

۱ - التقیة فیضة واجبة علینا فی دولة الظالمین.

۲ - التحفظ عن ضرر الظالم بموافقته فی فعل او قول مخالف الحق. (خویی، ۱۹۵۴، ۴۵۳/۱)

۳ - التقية، کتمان الحق و ستر الاعتقاد فيه و مکاتمة المخالفین و ترک مظاهرتهم بما یعقب ضرراً فی الدین او الدنيا

می‌نمایند(العلوی، ۱۴۱۵: ۲۶؛ مراغی، ۱۹۸۵: ۱۳۷/۳). چنین منشی احتیاطی واکنش انسان در برابر خشونت نهادهای اجتماعی و چیرگی آن است. این خوانش از تقیه درکاربست پوشاندن حق با منش گفتاری و رفتاری خلاف باطن، شیوه راهبردی پیش‌گیرانه از آسیب‌های مادی و معنوی است. درروایتی مفهوم تقیه امری اختیاری بوده و درمواجهه با دشواری‌ها و رویارویی با دشمن شیوه زیستی مبتنی بر پایبندی به عقیده خود یا روی‌آوری به تقیه را مطرح می‌نماید. در اهل سنت نیز این مفهوم درمعرض برداشت‌های ناهمسان بوده و برخی آن را تنها برای حفظ جان آدمی در رویارویی مسلمانان با غیرمسلمان برای نگهداشت دین جایز دانسته(رشید رضا، ۱۹۹۰: ۳/۲۸۱؛ تیجانی به نقل از غزالی، ۱۸۵) و درگمانه‌ای رهایی انسان از هرگرفتاری و ذلت خوانش نمودند^۱(صنعانی، ۱۴۰۳: ۳۴۸). اما درهیافتی این مفهوم درگستره کارکردی برای جلوگیری از هر مهلکه و زبانی چه از سوی کفار و یا غیرآن خوانش شد(فخررازی، ۱۴۲۰: ۸/۱۲). این نگره درپندار برخی با رویکردی اجتماعی و سیاسی نگریده شده و آن را برای حفظ جان مظلوم به کار بردند (فخررازی به نقل از شافعی، ۱۳/۸). درگمانه‌ای آن را در معنای رواداری و مدارایی به عنوان اندیشه راهبردی جهت رهایش از درد و رنج بیان نمودند(سرخسی، ۱۹۹۳: ۲۷/۲۲۲). درادامه بلید یادآور شد کاربست تقیه در گونه‌های کتمان، توریه، هندنه و مدارایی به‌طور گسترده درمیان دانشمندان اسلامی با رویکردهای فقیهانه، حدیثی، کلامی و تفسیری رواج دارد و متناسب با موضوع احکامی متفاوتی رایج‌می‌نماید(حراعلی، ۱۴۱۲: ۱۶/۲۱۴، مفید، ۱۳۷۱: ۹۶؛ امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲/۲۴۴، ۲۴۴۲).

۵. گوناگونی زیست آدمی و کارکرد تقیه

مؤلفه اصالت دنیا و غیرآن در زندگی فردی و اجتماعی و شیوه روی‌آوری افراد انسان به آن، تعیین‌کننده روش زیسته انسان از جهت زیست اخلاقی و ایمان دینی است. شماری از آدمیان در زیست خود تنها به اصالت دنیا و دنیاخواهی اهمیت داده و برای بهره‌جستن و لذت از آن، زیست اخلاقی را رها کردند، که دراین جستار به آنان کم‌مایگان یا فرومایگان گفته شد. دربرابر چنین زیستی برخی با پایبندی به ایمان دینی و اخلاق، زیست دنیا را برای آخرت می‌جویند و ویژگی ایمانی و اخلاقی سراسر وجود آن را فراگرفته که به آنان گران‌مایگان با زیست فرااخلاق گویند. در میان این دودسته، گروهی هستند که توجه‌شان به دنیا از سنخ اصالت دنیا نبوده ولی به زیست دنیایی و مواهب آن اهمیت داده و از سوی دیگر تلاش دارند که به آموزه‌های اخلاقی هم پایبند باشند. اینان در مواجهه با مشکلات فردی و اجتماعی، میان دنیاداری و ایمان دینی و

۱- قال قتاده أن النبي(ص) قال لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه، قال: و كيف يذل نفسه قال يتعرض من البلاء بما لا يطيق.

اخلاقی انتخاب‌های گوناگونی دارند و پیوسته میان مؤلفه‌های یادگشته در آمد و شد می‌باشند که در این پژوهش به آنان میان‌مایگان^۱ گفته شد.^۲

بی‌توجهی به شیوه و سبک زیسته افراد در گستره زندگی فردی و اجتماعی در توالی تاریخ اسلام، روی‌آوری به تقیه از جانب برخی به بی‌صدافتی و ناراستی مؤمنان (شیعی) خوانش شد. (بن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۹۲/۲، ۴۲۱/۶، ۱۵۱/۷؛ طوفی، ۱۴۲۶: ۱۲۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۶۸؛ القفاری، ۱۴۱۴: ۸۱۹) بر این اساس نادیده‌انگاری نحوه زیست‌ها، فضای گفتمانی صدور روایت‌ها و زمینه‌های متنی^۳ آنها با خوانش مفهوم تقیه در روایت‌ها بی‌صدافتی، ریا، نفاق^۴ برداشت شد (ملکیان، بازتاب اندیشه، شماره ۲۹). نادیده‌انگاری مؤلفه‌های بازگفته در فضای گفتمانی صدور روایت، زمینه دگردیسی و بازتولید معنای خلاف افق صدور در افق فهمی را فراهم کرد. در این جهت فهم آموزه‌های تقیه‌ای نیاز به هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه با کاربست قواعد متناسب برای تعیین و شناسایی جایگاه این مفهوم در سنت دین است تا از هرمنوتیک سوءظن^۵ (دریافتی مبتنی بر توهمات) جلوگیری شود.

۶. شیوه روی‌آوری متون دینی به تقیه

با توجه به گستره روایت‌های تقیه‌ای به نظر می‌رسد متون دینی با اشتراک‌گذاری آن به عنوان اخلاق هنجاری و تکلیف حداکثری به دنبال نهادینه‌سازی آن در میان افرادی بودند که برای حفظ دین و باوردینی، دیگرزیستی را برای رهایی از خشونت، درد و رنج انتخاب نمایند. این شیوه زیستی در روایت‌گری متون دینی از جهت اخلاق هنجاری دنیای پسا سنت، مبتنی بر اخلاق غایت‌گرا یا فایده‌گرا بوده که سازگار با زیست میان‌مایگان است. این گونه زیستی، رعایت اخلاق با شرط ملزومات ساختاری آن (لذتها و منافع) می‌باشد. به این معنی اگر شرایط زیست اجتماعی

۱) *Mediocrity / Médiocrité* این دو واژه که به قیاس «کم‌مایه» در برابر «پرمایه» و همچنین صورت اسمی آنها یعنی «کم‌مایگی» و «پرمایگی»، ساخته شده از ترکیب زمخت «متوسط الاحوال» است. در این گستره طبقه زیستی افراد بر پایه نوعی دینداری به سه بخش تقسیم بندی گشت.

۲ - این دسته بندی بر اساس رهیافت کگور می باشد که زیست آدمی را در سه مرحله، زیبایی شناختی، اخلاقی، و دینی دانسته است. مرحله زیباشناختی آدمی در پی لذت و منافع مادی بوده و در مرحله اخلاق، قانون کلی حاکم می باشد و افراد موظف به انجام آن قوانین هستند، در مرحله دینی تنها خداوند می تواند انسان اخلاقی را داخل زندگی دینی کند (کرکگور، ۱۳۷۸: ۹۴؛ لی اندرسون، ۱۳۸۵، ۹۵).

3 - context

۴ - نفاق با مجموعه ای از ویژگی‌ها در روند زیست اجتماعی همانند ناهمسویی علم و عمل، تفاوت در ظاهر و باطن، گفتار و رفتار با هدف گسست و انحراف در جامعه دینی در سوره منافقون و در خطبه ۱۸۵ نهج البلاغه آمده است.

۵ - هرمنوتیک سوءظن وجود هرگونه معنا و واقعیتی در پس متن را انکار می‌کند، نگرش بدبینانه‌ای نسبت به واقعیت دینی دارد و متن دینی را بر اساس ذهنیات مفسر تفسیر می‌کند و باور دینی را محصول توهم می‌داند.

مساعده دچار مشکل شود، در این صورت افراد نیازهای خود را بر هنجارها و ارزش‌های اخلاقی ترجیح داده و دستخوش زوال اخلاقی می‌شوند، زیرا ساحات وجودی، گفتاری و رفتاریشان بر اخلاق مصلحت‌اندیشانه استوار است. این گونه زیستی با طعم و رنگ اخلاق ویژه بر پایه فایده‌گرایی است که برپیشینه خوشی و کمینه درد و رنج انسان تأکید دارد. میان مایگان بیشترین سهم کنشگران اخلاقی را دارا بوده و نمی‌توان از آنان تکلیفی فراتر از توانشان انتظار داشت. بنابراین رواداری اخلاق در نگره آنان برپایه نتیجه فعل و کسب فایده در راستای خوشی است. متون دینی برای چنین زیستی، شیوه اخلاقی متناسب با آن را پیشنهاد کرد و به دنبال نهادینه کردن آن در میان دینداران بود.

۶-۱. تقیه در روایتگری قرآن کریم

از جهت وجودشناختی درساحت خاستگاهی، بودگی تقیه به عنوان واکنش طبیعی آدمی در برابر تهدیدها در روند زیست، دارای پیشینه قرآنی است. این انگاره در روایتگری قرآن به دوران پیشاسلام، درسنت ابراهیم(ع)، موسی(ع) (طه، ۴-۴۴) و یوسف(ع) (یوسف، ۷۰) آمده که به نظر می‌رسد این گفتمان در متن وحیانی از احکام امضایی اسلام باشد. بنابر روایت قرآن مفهوم تقیه به عنوان کارکردی راهبردی در برابر درد و رنج‌ها از سوی برخی صحابه دنبال شد. آیه «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ هر کس پس از ایمان آوردنش به خدا کافر شود [به عذاب خدا گرفتار آید] مگر کسی که به کفر مجبور شده [اما] دلش مطمئن به ایمان است، ولی آنان که سینه برای پذیرفتن کفرگشاده‌اند، خشمی سخت از سوی خدا بر آنان است و آنان را عذابی بزرگ خواهد بود.» (النحل، ۱۰۶) اشاره به شیوه واکنش عمار یاسر در برابر کنش‌های مشرکان مکه برای بازگرداندن او به آیین پیشینی است^۲ (طبری، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۱۴). بنابراین این مفهوم در نظام اندیشگی قرآن کریم به عنوان رحمت و تفضل الهی بر مؤمنان در موقعیت‌های دشوار خوانش شده است. (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۸۱/۱)

۱ - روایوی ابراهیم(ع) با باورمندان پدیده‌های طبیعی(الانعام، ۷۶-۷۹) و گفتارش «فَقَالَ إِنِّي سَقِيًّا» (الصافات، ۸۹) و «قَالَ بَلْ فَعَلَيْكُمْ كَيْدُكُمْ هَذَا» (الانبیاء، ۶۲) در مقابل بت پرستان گونه‌ای از تقیه(توریه، لفظی اراده می‌شود که مطابق واقع است اما این لفظ به صورتی باشد که مخاطب و شنونده را به معنای غیر مراد متکلم منتقل کند. (خویی، ۱۳۷۱، ۱/۳۹۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۱/۴۳۶) بهره جسته است.

۲ - براین اساس در آغاز اسلام کفار مکه، پدر و مادر عمار یاسر را بخاطر اسلام آوردن کشتند، عمار هم برای رهایی از درد و رنج‌های ناشی از اکراه و اجبار کفار کلماتی مطابق خواسته کفار به زبان جاری کرد. در ادامه رفتار وی با سرزنش برخی مواجه شد و پیامبر(ص) ضمن تأیید واکنش وی رفتارش را از سر ایمان دانست(طبری، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۱۴).

قرآن کریم درآیه دیگر با بیان راهکاری در تقابل ایمان و کفر در زیست اجتماعی، اجتناب از دوستی را در پیش می‌نهد. اما در شرایط اجتناب‌ناپذیر شیوه زیستی تقیه‌ای را بیان می‌دارد. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ؛ مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی بگیرند و هر که چنین کند در هیچ چیز [او را] از [دوستی] خدا [بهره‌ای] نیست مگر اینکه از آنان به نوعی تقیه کند و خداوند شما را از [عقوبت] خود می‌ترساند و بازگشت [همه] به سوی خداست.» (آل عمران، ۲۸). مفسران برپایه این آیه درباره شیوه رواداری (مدارایی) زیستی و همکنشی با غیرمؤمنان و حد آن گمانه زنی ناهمسانی کردند. در این گمانه‌ها گستره تقیه در پوشاندن باور و تحت ولایت کافر رفتن، تقیه زبانی در اظهار دوستی و پنهان‌سازی دشمنی، (طبری، ۱۴۱۵، ۳/۳۰۹-۳۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۷/۴۲۴) شرک‌گویی، (سرخسی، ۱۹۹۳: ۲۴/۴۵) دوستی و معاشرت ظاهری (زمخشری، ۱۳۸۵: ۱/۴۲۲) برای نگهداشت جان، مال (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/۱۳-۱۴) و آبرو (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۱۲۱) برداشت شد. شأن نزول این آیه را برخی درباره عبادة بن صامت دانسته‌اند که پیش از جنگ بدر با یکی از یهودیان پیمان بسته بود و با نزول آیه از پیمانش برگشت (واحدی، ۱۴۱۱: ۹۲).

گونه‌ای دیگر از تقیه در قرآن، کتمان ایمان به دلیل شرایط سخت برای حفظ عقیده است. شیوه زیستی کتمان ایمان به دلیل شرایط سخت برای نگهداشت ایمان گونه دیگر از روایت‌گری قرآن کریم است. «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْذِبُوا فَعَلَيْهِمْ كَذِبُهُمْ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ؛ و مردی مؤمن از خاندان فرعون که ایمان خود را پنهان می‌داشت گفت آیا مردی را می‌کشید که می‌گوید پروردگار من خداست و مسلماً برای شما از جانب پروردگارتان دلایل آشکاری آورده و اگر دروغگو باشد دروغش به زیان اوست و اگر راستگو باشد برخی از آنچه به شما وعده می‌دهد به شما خواهد رسید چرا که خدا کسی را که افراطکار دروغزن باشد هدایت نمی‌کند.» (الغافر / ۲۸) این آیه در بیان تقیه‌گری مؤمن آل فرعون در جهت امر به معروف و نهی از منکر است. براین پایه برخی از اطرافیان فرعون، پیشنهادکشتن حضرت موسی (ع) را طرح کردند، مردی از خاندان فرعون که مؤمن بود و ایمان خود را پنهان می‌کرد، آنها را از چنین کاری باز داشت. در این دیدگاه به دلیل حکومت ظلم و در شرایطی دشوار که آشکارسازی عقیده حق موجب درد و رنج می‌شود نباید امور با مصداق "اداعه" و انتشار را انجام داد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/۳۹۷) مفسران، این آیه را نمونه‌ای از تقیه در امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۴۵۸). این نگره در آیه «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ. و چون خبری [حاکمی] از ایمنی یا وحشت به آنان برسد انتشارش دهند و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود

ارجاع کنند قطعا از میان آنان کسانی اند که [می توانند درست و نادرست] آن را دریابند.» (نساء، ۸۳) تبیین شده است.^۱ برخی مفسران این آیه را نهی از افشای اخبار حساس دانسته اند که ممکن است امنیت جامعه مؤمنان را به خطر اندازد و آن را نوعی تقیه جمعی تلقی کرده اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۲۰۶).

در پرتو روایت گری قرآن کریم، تقیه را می توان جلوه ای از خردورزی عملی دانست که در بستر تهدیدها و دشواری های اجتماعی، راهبردی برای نگهداشت جان، ایمان و سودهای بنیادین زندگی مؤمنان پیشنهاد می کند. این خردورزی، در پیوند با اخلاق فلیده نگر، بر گزینش رفتاری تأکید دارد که بیشترین بهره و کمترین آسیب را برای فرد و جامعه به همراه آورد؛ چنان که به کارگیری تقیه در شرایط سخت، نه از روی مصلحت جوایی تنها، بلکه بر پایه سنجش پیامدها و ترجیح خیر همگانی بر زیان های فردی انجام می گیرد. از این دیدگاه، قرآن با پذیرفتن تقیه در موقعیت های ویژه، همسویی میان خردورزی دینی و منطق فایده نگر را آشکار می سازد، هر چند بنیادهای ارزشی آن بر وحی و هدف های بلند شریعت استوار است، نه بر محاسبه سود و زیان زندگی این جهانی.

۶-۲. تقیه در روایتگری معصومان (ع)

بر اساس رهیافت عقلی و گزاره های تاریخی به نظر می رسد مسائل پیش گفته، تبیینی سازگار از نحوه زیستی افرادی هست که در طول تاریخ شیعه همواره در معرض دشواری های گوناگون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بوده و از جانب نهادهای حاکمیتی پیوسته با تهدیدهای متفاوت همراه با درد و رنج قرار داشتند. چنین تحلیلی را می توان در روایت های تقیه ای صادره از معصومان (ع) دید. بنابر روایتی زراره از امام باقر (ع) پرسش می کند و امام (ع) پاسخی متفاوت از دیگر مراجعین به او می دهد و در خصوص دلیل این کنش فرمود: «این شیوه برای ما بهتر است و ما و شما را بیشتر حفظ می کند.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۵) در ادامه به ماهیت تقیه اشاره شده که «التَّقِيَةُ تُرْسُ الْمُؤْمِنِ وَ التَّقِيَةُ حِرْزُ الْمُؤْمِنِ. تقیه سپر فرد با ایمان و تقیه وسیله حفظ و نگهداری مؤمن است.» (بروجردی، ۱۳۸۰: ۱۴۰/۵۱؛ العلوی، ۱۴۱۵، ۲۳-۲۷ و الرضوی، ۱۴۱۲: ۳۲-۳۵ و الداوری، ۱۴۱۸: ۶۱-۶۲) و ترک آن همانند ترک نماز انگاشته شد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۷۲). در گزارش های روایی ارزش این مفهوم برای باورمندان در جامعه دینی همانند سر برای بدن تشبیه گشته که برای زیست اجتماعی شیعیان لازم دانسته شد (عاملی، ۱۴۱۴: ۱۱/۴۷۳؛ الداوری، ۱۴۱۸، ۶۵). در روایتی بر ضرورت زیست تقیه ای تأکید گشته «از ما نیست کسی که در

۱ - جواز یا وجوب تقیه در شرایط ویژه را می توان در آیات همبسته به اضطرار و حَرَج؛ مانند بقره/ ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۵، انعام/ ۱۴۵، نحل/ ۱۵، حج، ۷۵ استنباط کرد.

مقابل افرادی که از او در امان است تقیه نکند و تقیه را مانند لباس زیرین و روپوش خود (کنایه از ظاهر و باطن) قرار ندهد.» (حزّ عاملی، ۱۴۱۲: ۲۱۲/۱۶) و رعایت آن از ضروریات دین دانسته شده «لادین لمن لاتقیه له، کسی تقیه ندارد دین ندارد.»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۴/۷۲، ۴۱۱-۴۱۲؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۱۲/۱۶-۲۱۰) و بر نگهداشت آن پافشاری شده است. «لادین لمن لاورع له ولایمان لمن لاتقیه له ان اکرمکم عندالله - عزوجل - اعلمکم بالتقیه قبل خروج قائمنا فمن ترکها قبل خروج قائمنا فلیس منا. کسی که تقوا ندارد، دین ندارد و کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد. همانا پرهیزکارترین شما نزد خداوند با عمل‌ترین شما به تقیه قبل از قیام قائم ماست و کسی که تقیه را قبل از ظهور قائم ما [امام زمان (عج)] ترک کند، از ما نیست.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۱۴/۷۲) در روایتی از امام صادق (ع) به مصادیق کنشگری آن اشاره شده است: «پروا داشته باشید از عملی که ما را به سبب آن سرزنش کنند؛ چون پدر، به سبب رفتار بد فرزندش سرزنش می‌شود، نسبت به کسانی که از آنان جدا شده‌اید (یعنی پیشوایان معصوم) زیور باشید و مایه زشتی بر ما نباشید، در قبایل آنها نماز بخوانید، مریضان آنها را عیادت کنید و در تشییع جنازه آنها حاضر شوید، مبادا شما را به کار خیری سبقت بگیرند، شما به کار خیر از آنها سزاوارتر هستید، به خدا قسم پرستیده نشده است خداوند به چیزی بهتر از خبأ، گفتیم: خبأ چیست؟ فرمودند: تقیه.» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۲۱۹/۱۶).

تقیه با شیوه زیست در گفتمان نهج البلاغه نیز پیوند دارد. در نگاه امام علی (ع)، پویش مؤمنانه جست‌وجوی راهی برای رهایی از شرایط و احوال ناپسند زندگی است که از سرچشمه احساس و خرد بهره می‌گیرد. احساس خطر ناشی از کنش‌گری نهاد‌های اجتماعی در نسبت به نهاد قدرت و پایبندی به نظام باوری شیعی و اقدامی با تکیه بر عقلانیت می‌باشد. بر این اساس کاربست این مفهوم در نهج البلاغه همبسته نوع زیست آدمیان است. روایتگری امام (ع) از دسته‌بندی مردم برآمده از انسان‌شناسی و هستی‌انسان‌درساحات روان‌شناسی و شیوه زیست اجتماعی است. در این راستا امام علی (ع) ساحات زیسته افراد را از جهت دوری و نزدیکی به اندیشه اصالت‌ورزی به دنیا دسته‌بندی نموده است. از این جهت افراد انسانی که درساحت زیسته فرومایگانی و در دل‌بستگی به دنیا جای دارند را به چهار شیوه زیسته تقسیم نموده و ویژگی آنان را برمی‌شمارند. (خطبه/ ۳۲) در این شیوه زیسته در آغاز آنانی را برمی‌شمارد که به سبب ناتوانی زیستی و کمینه مالی در روی زمین فساد نمی‌کنند. در ادامه کسان دیگر جای داشته که با برخورداری از توانایی فردی و اجتماعی در ساحات‌های گوناگون اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، برای دریافت کمینه منافع دنیایی در روی زمین به انواع فساد می‌پردازند. گروه سوم افرادی هستند که با اعمال اخروی در پی دستیابی امور دنیوی می‌باشند. اینان خود را همانند زاهدان و پارسایان نمایانده و خویشتن

۱ - در منابع اهل سنت از پیامبر (ص) روایت شده است. (سیوطی، بی تا: ۲۸۱/۸؛ متقی هندی، ۱۴۱۰، ۹۶/۳)

را به زیور قناعت، صلاح و امانت آراسته نموده و پرده پوشی خدا را وسیله معصیت‌ها قرار می‌دهند. (خطبه/۳۲) در جایی دیگر آنان را به پیشه‌های تشبیه نمود که در معرض باد و طوفان قرار داشته و همیشه سرگردانند، که به دنبال هر سر و صدایی می‌روند، و با وزش هر بادی حرکت می‌کنند، نه از روشنایی دانش نور گرفتند، و نه به پناهگاه استواری پناه گرفتند (حکمت، ۱۴۷) و خود را به دنیا فروختند (حکمت، ۱۳). چنین زیستی نیاز به تقیه ندارد.

در برابر چنین کنشگران دنیاخواه که اصالت زیسته خود را به دنیا گره زدند، گروه اندکی جای دارند: «وَبَقِيَ رِجَالٌ غَضُّ أَبْصَارِهِمْ ذِكْرَ الْمَرْجِعِ وَ أَرَأَىٰ دُمُوعَهُمْ حَوْفُ الْمَحْشَرِ فَهُمْ بَيْنَ شَرِيدٍ نَادٍ وَ حَائِفٍ مَقْمُوعٍ وَ سَاكِبٍ مَكْعُومٍ وَ دَاعٍ مُخْلِصٍ وَ تَكْلَانَ مُوجِعٍ قَدْ أَحْمَلْتَهُمُ التَّقِيَّةَ وَ شَمَلْتَهُمُ الدَّلَّةَ فَهُمْ فِي بَحْرِ أُجَاجٍ أَفْوَاهُهُمْ صَامِرَةٌ وَ قُلُوبُهُمْ قَرِحَةٌ قَدْ وَعْظُوا حَتَّىٰ مَلُّوا وَ قَهَرُوا حَتَّىٰ ذَلُّوا وَ قَتَلُوا حَتَّىٰ قَلُّوا؛ که یاد قیامت، چشم هایشان را بر همه چیز فرو بسته، و ترس رستاخیز، اشک هایشان را جاری ساخته است، برخی از آن‌ها از جامعه رانده شده، و تنها زندگی می‌کنند، و برخی دیگر ترسان و سرکوب شده یا لب فرو بسته و سکوت اختیار کرده اند، بعضی مخلصانه همچنان مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنند، و بعضی دیگر گریان و دردناکند که تقیه و خویشتن داری، آنان را از چشم مردم انداخته است، و ناتوانی وجودشان را فرا گرفته گویا در دریای نمک فرو رفته اند، دهن هایشان بسته، و قلب هایشان مجروح است، آنقدر نصیحت کردند که خسته شدند، از بس سرکوب شدند، ناتوانند و چندان که کشته دادند، انگشت شمارند. (خطبه، ۳۲)

برپایه این فراز از خطبه، امام (ع) دو شیوه زیستی را ترسیم نمود. در آغاز شیوه زیست میان مایگان و متوسطانی که گونه زیست اکثری در این دسته اقلی قرار دارند. از ویژگی‌های این دسته آن است که آنان باور به خدا و رستاخیز دارند اما در جامعه به خاطر ترس سکوت پیشه می‌کنند. امام علی (ع) ویژگی‌های این گروه را با عبارات «قَدْ أَحْمَلْتَهُمُ التَّقِيَّةَ» بیان می‌کند که تقیه، تنان را منزوی ساخته است. اینان با وجود مبارزه‌گری و جهاد اهل تقیه بوده که پیامد این کنش به انزوا کشاندشان بوده و آنان را در نزد دشمنانشان ترسو و در چشم دوستان بی قدر کرد. در دیدگاه امام علی (ع) عدم همراهی و یاری نمودن «وَ شَمَلْتَهُمُ لِلدَّلَّةِ» گردناتوانی و ذلت وجودشان را فرا گرفته است. گویا در دریای نمک فرورفته «فَهُمْ فِي بَحْرِ أُجَاجٍ» و بودگی در این دریای نمک بدن آنان را می‌سوزاند در تشنگی آبی یافت نگردد و درونشان می‌سوزد. به هر روی هرکنشی سبب درد و رنجشان می‌شود. در نگره امام (ع) مانمایگان در جامعه ای سرشار از فساد که ظالمان زورگو بر آن حکومت می‌کنند، گرفتار گشته و یار و یاور برای قیام کردن و فریاد کشیدن نمی‌یابند، تقیه سپر خود قرار دادند. البته اینان به دلیل پای‌بندی به اخلاق «أَفْوَاهُهُمْ صَامِرَةٌ وَ قُلُوبُهُمْ قَرِحَةٌ» دهانشان به اجبار بسته شده، پیوسته از درون می‌سوزند و دل هایشان سرشار از درد و رنج است. در این تحلیل، مقصود توصیف جامعه‌ای ویژه در زمان امام (ع) نیست، بلکه تبیین گونه‌ای زیست دینی است که در همه بافت‌های تاریخی، در مواجهه با سلطه و اضطراب

تکرار می‌شود. تقیه در این معنا نشانه ضعف نمی‌باشد، بلکه نمود عقلانیت زیستی در برابر تهدید قدرت است؛ کنشی مصلحت‌اندیشانه برای حفظ ایمان در شرایطی که اظهار آن، به قیمت نابودی خویش یا جامعه ایمانی تمام می‌شود.

امام (ع) در فرازی شرایط تقیه‌ای زمانه پس از خود را بیان نموده و به پیروانش که دارای چنین زیستی هستند توصیه کرد که چگونه با آن شرایط رویارویی نمایند. «أَمَّا إِنَّهُ سَيَطْهَرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ رَحْبُ الْبُلْعُومِ، مُنْدَجِقُ الْبَطْنِ يَأْكُلُ مَا يَجِدُ وَ يَطْلُبُ مَا لَا يَجِدُ، فَافْتُلُوهُ وَ لَنْ تَقْتُلُوهُ. أَلَا وَ إِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَيِّئِ وَ الْبِرَاءَةِ مِنِّي، فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَ لَكُمْ نَجَاةٌ؛ وَ أَمَّا الْبِرَاءَةُ، فَلَا تَتَّبِعُوا مِنِّي، فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ سَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْهَجْرَةِ؛ بدانید که پس از من مردی پر خوار و شکم پرست بر شما چیره خواهد شد، که هر چه به چنگش افتد بخورد و هر چه نیابد طلب کند. بکشیدش. ولی هرگز نتوانید. از شما می‌خواهد که مرا دشنام دهید و ناسزا گوید و از من بیزاری جوید. اما دشنام و ناسزا بگوید. زیرا برای من مایه پاکی است و هم سبب رهایی شما از مرگ. اما بیزاری، از من بیزاری مجوید که من بر فطرت اسلام زاده شده‌ام و به ایمان و هجرت بردیگران سبقت گرفته‌ام.» (خطبه/۵۷) که معاویه پس از امام بر مردم چیره خواهد شده و دیدگاه خشونت‌آمیز با پیروان امام روا خواهد داشت و مردم را به بدگویی و بیزاری از امام فراخوانده است. امام برای رهایی از این شرایط دشوار زیست که موج فتنه به گونه‌ای نیرومند بوده، اگر مؤمنان بخواهند با آن به مقابله برخیزند نابود می‌شوند مؤلفه تقیه را پیشنهاد نمود. بنابراین امام (ع) با ترسیم منش مؤمنانه در برابر شرایط اضطراب و ناآرامی سیاسی و اجتماعی پس از خود، راهکار تقیه را برای شیوه زیسته میانمایگان خویش کرده است. این شیوه با درک شرایط ویژه زمانه، روش پیش‌گیرانه از تنش سیاسی و حکومتی را برای نپهان داشت باورهای دینی در پیش نهاد است (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲/۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۲۲/۱۶). البته از منظر فقهی، همان‌گونه که برخی مفسران و فقیهان اشاره کرده‌اند، در شرایط اضطراب، مؤمن می‌تواند میان دو کنش «تقیه کردن» یا «تقیه نکردن» دست به تشخیص زند و این امر بر عهده مکلف و مصلحت‌دینی و اجتماعی اوست؛ با این حال، در سطح تحلیل گفتمانی، آنچه امام (ع) تبیین می‌کند، نوعی الگوی زیست مؤمنانه است که در آن، تقیه تنها حکم فقهی در مقام اضطراب نیست بلکه به مثابه عقلانیت حفظ ایمان در وضع سلطه فهم می‌شود.

در ادامه امام (ع) شیوه زیستی گرانمایگان را بیان می‌دارد که آنان مردان شریف و پاک‌طینتی که به خدا دل بسته‌اند و در راه او گام برداشته و پیوسته مردم را به سوی خدا می‌خوانند. اینان در زیست‌شان فراخلاق را پیشه ساخته «قَدْ وَعَظُوا حَتَّى مَلُّوا وَ قُهِرُوا حَتَّى ذَلُّوا، وَ قُتِلُوا حَتَّى قَلُّوا.» و در میدان گفتگو ثابت قدم بوده و آن قدر تحت فشار قرار گرفته که ناتوان گشته و آن قدر کشته داده‌اند

که به کمی گراییده‌اند. این شیوه زیستی متعلق به معصومان (ع) می‌باشد که زیستی فرااخلاقی را پیشه ساخته و در زیست خود نیازی به تقیه ندارند. تقیه در این معنا ترکِ وظیفه ایمانی و کناره‌گیری از مسئولیت اجتماعی نیست، بلکه نوعی تنظیم هوشمندانه کنش دینی در شرایط تهدید است. روایت «الْتَّقِيَةُ دِينِيَّةٌ وَ دِينٌ آبَائِي» ناظر بر آن است که ایمان زنده در برابر خطر خاموش نمی‌شود، بلکه شیوه ظهور خود را متناسب با مقتضیات زمان تغییر می‌دهد. در این خوانش، تقیه عقلانیتِ حفظ جوهر ایمان و استمرار امر به معروف و نهی از منکر در سطحی پنهان و راهبردی است؛ رفتاری که امکان تداوم حق‌طلبی را در وضعیتی فراهم می‌سازد که قدرت، گفتار دینی را به حاشیه رانده است.

با توجه به این گفته‌ها در نگرش معصومان، تقیه بر پایه خردورزی و سنجش سود و زیان شکل می‌گیرد و با اخلاق فایده‌گرا هم‌جهت است. این شیوه با ترجیح حفظ جان، ایمان و همبستگی اجتماعی بر هر سود کوتاه‌مدت، گونه‌ای زیست عاقلانه و پایدار را برای طبقه زیست میانمایگان رقم می‌زند.

۷. زیست گرانیگی و اخلاق در آموزه‌های دینی

بنابر آنچه گفته شد، گرانیگان و قدیسان بر فوق اخلاق جای گرفته و در زیست خود حاجتی به اخلاق هنجاری با سویه فایده‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه ندارند. این پنداره به گونه هستی‌شناسی و شکل خاستگاهی درگفتمان دینی قابل پی‌جویی است. براساس روایتگری قرآن کریم ویژگی افرادی که در زیست گرانیگی هستند برخلاف دیگران بوده و روی آوری آنان به دنیا به صورت اصالت‌بخشی دنیا نبوده و در زیست خود پیوسته بر خدا توکل دارند. «فَمَا أُوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعٌ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ؛ و آنچه به شما داده شده برخورداری [و کالای] زندگی دنیاست و آنچه پیش خداست برای کسانی که گرویده‌اند و به پروردگارشان اعتماد دارند بهتر و پایدارتر است.» (الشوری / ۳۶) این دسته درگامی فراتر با بهره‌مندی از صبر و یقین به عنوان پیشوایان مردم، نقش هدایتگری آنان را برعهده دارند. «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ؛ و چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم] هدایت می‌کردند.» (السجده، ۲۴) «و وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا غَابِرِينَ؛ و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپاداشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ما بودند.» (الانبیاء / ۷۳) از ویژگی دیگر این گروه آن است که با شهودی ویژه، آگاه به ملکوت آسمان و زمین هستند. «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ؛ و این گونه ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایانیم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد.» (الأنعام،

۷۴) و ساحات وجودیشان برای همه هستی رحمت بوده، «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ؛ و تو را جز رحمتی برای جهلنیان نفرستادیم.» (الانبیاء، ۱۰۷) و از دلنش و حکمت الهی برخوردارند. «آئِنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (الانبیاء، ۷۴) اینان سرشار از وجود خدا بوده و درونمیه زیست‌شان بر استقامت «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ؛ در حقیقت کسانی که گفتند پروردگار ما خداست سپس ایستادگی کردند فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند.» (فصلت، ۳۰)، توکل و شکیبایی است. «وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصِيرَنَّ عَلَىٰ مَا آدَبْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ؛ و چرا بر خدا توکل نکنیم و حال آنکه ما را به راه‌هایمان رهبری کرده است و البته ما بر آزاری که به ما رساندید شکیبایی خواهیم کرد و توکل‌کنندگان باید تنها بر خدا توکل کنند.» (ابراهیم، ۱۲)

بر پایه روایتگری متن و حیانی، بودگی در زیستی فوق اخلاق و بهره‌مندی از شاخصه‌های آن، نیازشان را به مؤلفه تقیه در امر رسالت مرتفع ساخته است. «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ؛ همان کسانی که [برخی از] مردم به ایشان گفتند مردمان برای [جنگ با] شما گرد آمده‌اند پس از آن بترسید و الی این سخن] بر ایمانشان افزود و گفتند خدا ما را بس است و نیکو حمایتگری است.» (آل عمران، ۱۷۳) قرآن کریم در نمونه ای درباره هود نبی و گفتگوی او با قومش روایت فرمود: «وَأَلِيَّ عَادَ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ؛ و به سوی [قوم] عاد برادرشان هود را [فرستادیم هود] گفت ای قوم من خدا را بپرستید جز او هیچ معبودی برای شما نیست شما فقط دروغ پردازید.» (هود، ۵۰) «قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِهِ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونَ؛ گفتند ای هود برای ما دلیل روشنی نیاوردی و ما برای سخن تو دست از خدایان خود بر نمی‌داریم و تو را باور نداریم. [چیزی] جز این نمی‌گوییم که بعضی از خدایان ما به تو آسیبی رسانده‌اند گفت من خدا را گواه می‌گیرم و شاهد باشید که من از آنچه جز او شریک وی می‌گیرید بیزارم. پس همه شما در کار من نیرنگ کنید و مرا مهلت مدهید.» (هود، ۵۳-۵۵) که وی در رویارویی با بت پرستان از تقیه استفاده نکرد. بنابر اندک آیات یادگشته، ادعای عدم تقیه از جانب قدیسان و معصومان (ع) بازنمایی گشت.

نتیجه‌گیری

مفهوم تقیه در برداشت غیردینی همسو با اخلاق فایده‌گرایانه از عقلانیت ویژه برخوردار است. دگراندیشی و دگر زیستی همسو با نهاد قدرت برای نگهداشت خود و داشته‌های خود و دیگران در زیست اجتماعی و پرهیز از خشونت به نوعی سازگار با نظریه فایده‌گرایی برای جذب حداکثری

سود و لذت در برابر دفع حداکثری شر است. متون دین اسلام با دسته‌بندی افراد در شیوه زیست متفاوت در روی‌آوری به دنیا، مشخص نموده که در این تقسیم، اصالت‌دهندگان به دنیا در حداکثر بوده و در برابر آن گروه‌های حداقلی قرار دارند. در این میان میانمایگان جایگاهی حداکثری داشته و گرانمایگان حداقلی هستند. میانمایگان به دلیل شرایط زیسته خود که در پی منافع حداکثری هستند، تقیه می‌تواند در قالب اخلاق هنجاری غایتگرا/ فایده‌گرا به گونه نظری کنش‌های آنان را موجه سازد. متون دینی با طرح مؤلفه ایمان و ویژگی‌های همبسته به آن معصومان (ع) را در ورای یا فوق سپهر اخلاق جای داده که در زیست اجتماعی نیاز به تقیه ندارند. بنابراین بررسی انگاره تقیه در چارچوب اخلاق فایده‌گرا با تکیه بر منابع اسلامی نشان داد که این مفهوم تنها یک راهبرد پنهان کارانه نیست، بلکه رویکردی عقلانی و معطوف به مصلحت عمومی در بستر آموزه‌های وحیانی است. در متون قرآنی و روایی، تقیه هنگامی معنا می‌یابد که کنشگر دینی با سنجش شرایط، به گونه‌ای عمل کند که کمترین آسیب و بیشترین منفعت برای ایمان، جان، و جامعه مؤمنان حاصل شود. این همسویی با اخلاق فایده‌گرا از آن روست که هر دو بر ارزیابی پیامدها و تحقق خیر حداکثری تأکید دارند. با این حال، در مراتب عالی زیست مؤمنانه که از آن به «زیست گرانمایگی» یاد می‌شود، ویژگی‌هایی چون صبر، یقین، توکل، استقامت و هدایتگری، کارکرد تقیه را به حداقل می‌رساند؛ زیرا در این مرتبه، کنش‌ها بیش از آن که تابع مصلحت‌سنجی‌های کوتاه‌مدت باشند، بر پایبندی بی‌تزلزل به حق و حقیقت استوارند. بنابراین، تقیه در منابع اسلامی را می‌توان به دو سطح فهم تقسیم کرد: سطح نخست که ناظر بر عقلانیت مصلحت‌نگر و همسو با اخلاق فایده‌گراست، و سطح دوم که در افق زیست گرانمایگان قرار می‌گیرد و بر اصالت حقیقت، حتی در برابر تهدید و فشار، تأکید دارد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که عقلانیت و اخلاق فایده‌نگر در منابع اسلامی، نه در تعارض با یکدیگر، بلکه در پیوندی تکمیلی، بنیانی برای فهم پویا و چندلایه از مفهوم تقیه فراهم می‌آورند؛ بنیانی که می‌تواند در تحلیل رفتارهای فردی و اجتماعی در جوامع دینی معاصر نیز کاربست داشته باشد.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، صبحی الصالح.
- ١. آلوسی، سید محمود. (١٤١٥). *روح المعانی*. بیروت. دارالکتب العلمیه.
- ٢. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (١٣٩٩). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. بیروت. المكتبة العلمیه.
- ٣. ابن تیمیه الحرائی، احمد بن عبدالحلیم. (١٤٠٦). *منهاج السنة النبویة*. محقق محمد رشاد سالم. بی.جا. مؤسسه قرطبه.
- ٤. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری. (بی.تا). *شرح صحیح البخاری*. بیروت. دارالمعرفه.
- ٥. ابن فارس، احمد. (١٤٠٤ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم. مکتب الاعلام الاسلامیه.
- ٦. ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت. دارصادر.
- ٧. انصاری، شیخ مرتضی. (١٤١١). *المکاسب*. رساله فی الفقه. قم. دارالذخائر.
- ٨. انصاری، شیخ مرتضی. (١٤١٢). *رساله فی التقیه*. تحقیق فارس حسون. قم. موسسه القائم آل محمد.
- ٩. بیاتی، جعفر. (١٤٣١). *نظرات فی التقیه*. مشهد. بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ١٠. تهانوی، محمدعلی بن علی. (١٩٦٧). *کشاف اصطلاحات الفنون*. کلکته. چاپ محمد وجیه و دیگران.
- ١١. تيجانی سماوی، محمد. (١٤١٢). *مع الصادقین*. بیروت. دارالفجر.
- ١٢. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (١٤٠٧). *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)*. چاپ چهارم. بیروت. دارالعلم للملایین.
- ١٣. حر عاملی، شیخ محمد بن الحسن. (١٤٠٣). *الفوائد الطوسیة*. تحقیق و تصحیح محمد درودی و مهدی لاجوردی. قم. چاپخانه علمیه.
- ١٤. حر عاملی، شیخ محمد بن الحسن. (١٤١٢). *تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم. مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ١٥. خمینی، روح الله. (١٤١٠). *الرسائل*. قم، اسماعیلیان.
- ١٦. خویی، ابوالقاسم. (١٣٧١). *مصباح الفقاهة*. قم، وجدانی.
- ١٧. خویی، ابوالقاسم. (١٩٥٤). *مصباح الفقاهة*. نجف، المطبعة الحیدریة.
- ١٨. الداوری، المسلم. (١٤١٨). *التقیه فی فقه اهل البيت (ع)*. گردآورنده: محمدعلی مسلم. قم. المطبعة بهممن.

۱۹. دباغ، سروش. (۱۳۸۸). *روشنفکری و مخاطرات دوران گذار*، در باب روشنفکری دینی و اخلاق. تهران. صراط.
۲۰. دقیقیان، شیرین دخت. (۱۳۷۸). *نردبانی به آسمان (نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود)*. تهران. ویدا.
۲۱. الذهبی، شمس الدین محمدبن احمد. (۱۴۱۳). *المنتفی من منهاج الاعتدال فی نقض کلام اهل الرفض والاعتزال*، محقق محب‌الدین الخطیب. السعودية. الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والرشاد.
۲۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (بی تا). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق ندیم مرعشلی. قاهره. دارالکاتب العربی.
۲۳. رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰). *تفسیر المنار*. قاهره. هیئة المصریة العامة لکتاب.
۲۴. الرضوی، السید مرتضی. (۱۴۱۲). *آراء العلماء المسلمین فی التقیة و الصحابة و صیانة القرآن الکریم*. چاپ دوم. بیروت. الارشاد للصناعة و النشر.
۲۵. رفعت‌نژاد، محمدتقی، مؤمنی، محمدمین. (۱۳۹۶). «پژوهشی در تبیین معنای اتقوا لله و تفسیر آن». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*. دوره پنجم. شماره ۲. صص ۹۹-۱۱۲.
۲۶. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۷). *جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران. انتشارات امیر کبیر.
۲۷. زمخشری، جارالله. (۱۳۸۵). *الکشاف عن الحقائق التنزیل و عیون الاقاویل*. قاهره. شركة مكتبة و مطبعة البابی الحلبي و اولاده.
۲۸. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۱). *التقیة، مفهومها، حدها، دلیلهها*. قم. موسسه امام صادق.
۲۹. سرخسی، محمد بن احمد. (۱۹۹۳). *المبسوط*. بیروت. دارالمعرفة.
۳۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. تهران. مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (بی تا). *جامع الاحادیث*. بیروت. دارالفکر.
۳۲. شیخ مفید، محمد بن نعمان. (۱۳۷۱). *شرح عقائد الصدوق او تصحیح الاعتقاد (ضمیمه اوائل المقالات)*. تصحیح و تعلیق. عباسقلی واعظ چرندابی. چاپ دوم. تبریز. مکتب حقیقت.
۳۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۳). *المصنف*. تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی. بیروت. المکتب الاسلامی.
۳۴. طباطبایی بروجردی، حسین (۱۳۸۰). *جامع احادیث الشیعه*. قم. انتشارات مدینه العلم.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). *مجمع البیان*. تهران. ناصر خسرو.
۳۶. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر. (۱۴۱۵). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح صدقی جمیل العطار. بیروت. دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۳۷. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. چاپ سوم. تهران. مرتضوی.

۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). *التبیین*. تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی. مكتبة الاعلام الاسلامی.
۳۹. الطوفی، سلیمان بن عبدالقوی. (۱۴۲۶). *الاشارات الالهية الى المباحث الأصولية*. بیروت. دارالکتب العلمیه.
۴۰. عاملی، مصطفی قصیر. (۱۴۱۴). *التقیة عند اهل البيت*. لبنان، المعاونة التقاضية للمجمع العالمی لأهل البيت.
۴۱. عزیز، مهدی و دیگران. (۱۳۹۵). «بررسی و نقد تأثیر مکتب فلیده گرای بر نظریه های تصمیم گیری و مقایسه آن با نظریه رشد اسلامی». *مدیریت اسلامی*. سال ۲۵. شماره ۲. صص ۳۵-۶۳.
۴۲. العلوی، السید عادل. (۱۴۱۵). *التقیة بين الاعلام*. قم. انتشارات مؤسسه الاسلامیه العامه للتبلیغ و الارشاد.
۴۳. عمیدی، ثامر هاشم حبیب. (۱۴۱۶). *واقع التقیه عند المذاهب و الفرق الاسلامیه*. قم. مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۴۴. غزالی، محمد بن محمد. (بی تا)، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، دارالرقم.
۴۵. فخر رازی، ابو عبدالله. (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. بیروت. داراحیاء التراث العربی.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). *کتاب العین*. قم. هجرت.
۴۷. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب مجدالدین. (۱۴۲۶). *القاموس المحيط*. چاپ هشت. بیروت. مؤسسه الرساله للطباعة و النشر و التوزیع.
۴۸. الففاری، ناصر الدین. (۱۴۱۴). *اصول مذهب الشیعه الاثنی عشریه - عرض و نقد*. قم. دارالنشر.
۴۹. کرکگور، سورن (۱۳۷۸). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران. نشر نی.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران. دارالکتب الإسلامیه.
۵۱. لی اندرسون، سوزان. (۱۳۸۵). *فلسفه کرکگور*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران. طرح نو.
۵۲. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام. (۱۴۱۰). *کنز العمال فی السنن أقوال و الأفعال*. محقق بکری حیانی و سفوة السقاء. بیروت. مؤسسه الرساله.
۵۳. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. بیروت. موسسه الوفاء.
۵۴. مراغی، محمد مصطفی (۱۹۸۵). *تفسیر مراغی*. چاپ دوم. بیروت. دارالاحیاء التراث.
۵۵. مصطفی، ابراهیم، حسن الزیات، احمد، عبدالقادر، حامد، النجار، محمد (بی تا). *المعجم الوسیط*، اسکندریه. دارالدعوه.
۵۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران. انتشارات صدرا

۵۷. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸). *معنویت گوهر ادیان (۱) و (۲) در سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.
۵۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۴). *عقلانیت و معنویت*. تهران: نشر نگاه معاصر.
۵۹. مهدوی‌راد، محمدعلی، امین‌ناجی، محمدهادی. (۱۳۸۸). «بررسی احادیث تقیه از دیدگاه مجلسی اول». *حدیث پژوهی*. دوره ۱، شماره ۲، صص ۷-۲۸.
۶۰. موسوی، هاشم. (۱۳۷۲). *مفهوم التقیة فی الفکر الاسلامی*. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
۶۱. هاکس، جیمز. (۱۳۳۷). *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.
۶۲. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ق). *أسباب النزول*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

Resources

- The Holy Qur'an
 - Nahj al-Balāgha
1. Alusi, Sayyid Mahmud. (1415 A.H.). *Rūḥ al-Ma‘ānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
 2. Ibn Athir, Mubarak ibn Muhammad. (1399 A.H.). *al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah. (In Arabic)
 3. Ibn Taymiyya al-Harrani, Ahmad ibn ‘Abd al-Halim. (1406 A.H.). *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Edited by Muhammad Rashad Salim. [No place]: Mu’assasat Qurtubah. (In Arabic)
 4. Ibn Hajar ‘Asqalani. (n.d.). *Fath al-Bari: Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah. (In Arabic)
 5. Ibn Faris, Ahmad. (1404 A.H.). *Mu‘jam Maqayis al-Lughah*. Qom: Maktab al-‘Ilam al-Islamiyyah. (In Arabic)
 6. Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414 A.H.). *Lisan al-‘Arab*. 3rd ed. Beirut: Dar Sader. (In Arabic)
 7. Ansari, Shaykh Murtada. (1411 A.H.). *Al-Makāsib: Risālah fi al-Fiqh*. Qom: Dār al-Dhakhā’ir. (In Arabic)
 8. Ansari, Shaykh Murtada. (1412 A.H.). *Risālah fi al-Taqiyya*. Edited by Fāris Hassūn. Qom: Mu’assasat al-Qā’im Āl Muhammad. (In Arabic)
 9. Bayāti, Ja‘far. (1431 A.H.). *Nazarāt fi al-Taqiyya*. Mashhad: Islamic Research Foundation. (In Arabic)
 10. Tahanawi, Muhammad Ali ibn ‘Ali. (1967). *Kashshaf Istilahat al-Funun*. Calcutta. Edited by Muhammad Wajih et al. (In Arabic)
 11. Turayhi, Fakhreddin. (1375). *Majma‘ al-Bahrayn*. 3rd ed. Tehran: Mortezaavi. (In Arabic)

12. Tijani Samawi, Muhammad. (1412 A.H.). Ma'a al-Sadiqin. Beirut: Dar al-Fajr.
13. Jawhari, Abu Nasr Isma'il ibn Hammad. (1407 A.H.). al-Sihah (Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah). 4th ed. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
14. Hor Ameli, Shaykh Muhammad ibn al-Hasan. (1403 A.H.). al-Fawa'id al-Tusiyyah. Edited by Muhammad Doroudi and Mehdi Lajvardi. Qom: al-Matba'ah al-'Ilmiyyah.
15. Hor Ameli, Shaykh Muhammad ibn al-Hasan. (1412 A.H.). Tafsil Wasā'il al-Shi'ah ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah. Qom: Mu'assasat Aal al-Bayt li Ihya' al-Turath.
16. Khomeini, Ruhollah. (1410 A.H.). al-Rasā'il. Qom: Esmā'ilian.
17. Khui, Abu al-Qasim. (1371). Misbah al-Fiqhah. Qom: Vejdani.
18. Khui, Abu al-Qasim. (1954). Misbah al-Fiqhah. Najaf: al-Matba'ah al-Haydariyyah.
19. Al-Dawari, al-Muslim. (1418 A.H.). al-Taqiyyah fi Fiqh Ahl al-Bayt ('a). Compiled by Muhammad Ali Muslim. Qom: al-Matba'ah Bahman. . (In Arabic)
20. Dabagh, Soroush. (1388). Roshanafekri va Mokhāterāt-e Dowlān-e Gozar: Dar Bāb-e Roshanafekri-ye Dini va Akhlāq. Tehran: Serat.
21. Daqiqian, Shirin-Dokht. (1378). Nardbāni beh Āsmān (Niyāyeshgāh dar Tārikh va Falsafeh-ye Yahud). Tehran: Vida.
22. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (1413 A.H.). Al-Muntafī min Minhāj al-I'tidāl fi Naqd Kalām Ahl al-Rafd wa-l-I'tizāl. Edited by Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. Saudi Arabia: Al-Ri'āsa al-'Āmma li-Idārat al-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-l-Iftā' wa-l-Da'wa wa-l-Irshād. . (In Arabic)
23. Raghīb Isfahani, Abu al-Qasim Husayn ibn Muhammad. (n.d.). Mufradat Alfaz al-Qur'ān. Edited by Nadim Mar'ashli. Cairo: Dar al-Katib al-'Arabi. (In Arabic)
24. Rashid Rida, Muhammad. (1990). Tafsir al-Manar. Cairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab. (In Arabic)
25. Al-Radawi, al-Sayyid Murtada. (1412 A.H.). Ārā' al-'Ulamā' al-Muslimin fi al-Taqiyyah wa al-Sahabah wa Siyānat al-Qur'ān al-Karim. 2nd ed. Beirut: al-Irshad li al-Sina'ah wa al-Nashr. (In Arabic)
26. Raf'at-Nejad, Mohammad Taqi & Momeni, Mohammad Amin. (1396). "A Study Explaining the Meaning of Ittaqū Allah and Its

- Interpretation.” Pazhuheshnāmeḥ Tafsir va Zabān-e Qur’ān, 5(2), 99–112. (In Persian)
27. Zarrinkub, Abdolhossein (1357). A Quest into Iranian Sufism. Tehran: Amir Kabir Publications. (In Persian)
 28. Zamakhsharī, Jar Allāh (1385). Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡā’iq al-Tanzīl wa-‘Uyūn al-Aqāwīl. Cairo: Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh. (In Persian)
 29. Subhani Tabrizi, Ja‘far. (1381). al-Taḡiyyah: Mafhumuhā, Haddahā, Dalilhā. Qom: Imam Sadiq Institute. (In Persian)
 30. Sarkhasi, Muhammad ibn Ahmad. (1993). al-Mabsut. Beirut: Dar al-Ma‘rifah. (In Arabic)
 31. Soroush, Abdolkarim. (1378). Farbeh-tar az Ideology. Tehran: Serat Cultural Institute. (In Persian)
 32. Suyuti, Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman. (n.d.). Jāmi‘ al-Ahadith. Beirut: Dar al-Fikr. (In Persian)
 33. Shaykh Muḡid, Muḡammad b. Nu‘mān (1371). Sharḡ ‘Aqā’id al-Ṣadūq (or Taṣḡīḥ al-I‘tiqād), with the appendix Awā’il al-Maḡālāt. Edited and annotated by ‘Abbāsḡolī Wā‘iz Charandābī. 2nd ed. Tabriz: Maktab-e Ḥaḡīqat. (In Persian)
 34. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāḡ b. Hammām (1403 A.H.). Al-Muṣannaf. Edited by Ḥabīb al-Raḡmān al-A‘zamī. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī. (In Arabic)
 35. Ṭabāṭabā’ī Borūjerdī, Ḥusayn (1380). Jāmi‘ Aḡādīth al-Shī‘a. Qom: Madīnat al-‘Ilm Publications. (In Persian)
 36. Ṭabrisī, Faḡl b. Ḥasan (1372). Majma‘ al-Bayān. Tehran: Nāṣir-i Khosrow. (In Persian)
 37. Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḡammad b. Jarīr (1415 A.H.). Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Edited by Ṣidḡī Jamīl al-‘Aṭṭār. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘. (In Arabic)
 38. Ṭurayḡī, Fakhr al-Dīn (1375). Majma‘ al-Baḡrayn. 3rd ed. Tehran: Morteżāwī. (In Persian)
 39. Ṭūsī, Muḡammad b. Ḥasan (1409 A.H.). Al-Tibyān. Edited by Aḡmad Ḥabīb Qaṣīr al-‘Āmilī. Qom: Maktabat al-I‘lām al-Islāmī. (In Arabic)
 40. Al-Ṭūfī, Sulaymān b. ‘Abd al-Qawī (1426 A.H.). Al-Ishārāt al-Ilāhiyya ilā al-Mabāḡīth al-Uṣūliyya. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)

41. Ameli, Mostafa Qasir (1414 A.H.). *Al-Taḥfiyya 'Ind Ahl al-Bayt*. Lebanon: Al-Mu'āwiniyya al-Thaqāfiyya lil-Majma' al-'Ālamī li-Ahl al-Bayt. (In Arabic)
42. Azizi, Mehdi, et al. (1395). "A Study and Critique of the Influence of Utilitarianism on Decision-Making Theories and Its Comparison with the Islamic Growth Theory." *Islamic Management*, vol. 25, no. 2, pp. 35–63. (In Persian)
43. Al-'Alawī, Sayyid 'Ādil (1415 A.H.). *Al-Taḥfiyya Bayn al-A'lām*. Qom: Al-Mu'assasa al-Islāmiyya al-'Āmma lil-Tabligh wa-l-Irshād. (In Arabic)
44. 'Amidi, Thamir Hashim Habib (1416 A.H.). *Wāqi' al-Taḥfiyya 'Ind al-Madhāhib wa-l-Firaq al-Islāmiyya*. Qom: Markaz al-Ghadīr lil-Dirāsāt al-Islāmiyya. (In Arabic)
45. Ghazālī, Muhammad b. Muhammad (n.d.). *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Arqam.
46. Fakhr al-Rāzī, Abū 'Abd Allāh (1420 A.H.). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
47. Fayrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb Majd al-Dīn (1426 A.H.). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (8th ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic)
48. Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1409 A.H.). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Hijrat.
49. Al-Qaffārī, Nāṣir al-Dīn (1414 A.H.). *Uṣūl Madhhab al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya: 'Arḍ wa-Naqd*. Qom: Dār al-Nashr. (In Arabic)
50. Kierkegaard, Søren (1378). *Fear and Trembling*. Translated by Abdolkarim Rashidian. Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)
51. Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb (1407 A.H.). *Al-Kāfī*. Edited by 'Alī Akbar Ghafari and Muḥammad Ākhūndī. 4th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
52. Lee Anderson, Susan (1385). *Kierkegaard's Philosophy*. Translated by Khashayar Dehimi. Tehran: Tarh-e No. (In Persian)
53. Muttaqī al-Hindī, 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Ḥusām (1410 A.H.). *Kanz al-'Ummāl fī al-Sunan wa-l-Aqwāl wa-l-Af'āl*. Edited by Bakrī Ḥayyānī and Ṣafwat al-Saqā'. Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic)
54. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 A.H.). *Bihār al-Anwār*. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'. (In Arabic)
55. Marāghī, Muḥammad Muṣṭafā (1985). *Tafsīr al-Marāghī*. 2nd ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth. (In Arabic)

56. Mostafa, Ibrahim; Hassan al-Zayyat, Ahmad; ‘Abd al-Qadir, Hamed; al-Najjar, Muhammad. (n.d.). *al-Mu‘jam al-Wasit*. Alexandria: Dar al-Da‘wah. (In Arabic)
57. Motahhari, Morteza (1383). *Collected Works of Martyr Motahhari*. Tehran: Sadra Publications. (In Persian)
58. Malekian, Mostafa (1384). *Rationality and Spirituality*. Tehran: Negah-e Mo‘āser. (In Persian)
59. Malekian, Mostafa (1388). *Spirituality: The Essence of Religions (1 & 2) in Tradition and Secularism*. Tehran: Serat. (In Persian)
60. Mahdavī-Rād, Mohammad Ali & Amin-Naji, Mohammad Hadi (1388 A.H. Solar). “A Study of the Hadiths of Taqiyya from the Viewpoint of the First Majlisi.” *Hadith Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 7–28. (In Persian)
61. Mūsavī, Hāshim (1372). *Mafhūm al-Taqiyya fī al-Fikr al-Islāmī*. Qom: Markaz al-Ghadīr lil-Dirāsāt al-Islāmiyya.
62. Hawks, James (1337). *Qāmūs-e Ketāb-e Moqaddas (Bible Dictionary)*. Tehran: Asatir. (In Persian)
63. Wāḥidī, ‘Alī b. Aḥmad (1411 A.H.). *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
64. Kant, I. (1997). *Critique of Practical Reason*. (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
65. Mill, J. S. (1998). *Utilitarianism*. Oxford University Press.
66. Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press.
67. Solomon, Robert C. (2005), *On Ethics and Living Well*, Austin: University of Texas.
68. Smart, J.J.C, and Williams, Bernard, (2007), *Utilitarianism for and Against*, Cambridge, Cambridge University Press.