

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پروژه‌ها

- آیه «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» و پیوند آن با دو مقوله «خودسازی» و «دیگرسازی» (با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی)
مرتضی ابروانی نجفی و حسن نقی‌زاده و عباس اسماعیلی‌زاده و بی‌بی حکیمه حسینی ۳
- واکاوی چارچوب و شاخصه‌های اعتماد به نفس در پرتو آموزه‌های قرآنی / جواد ابروانی و علی عمادی ۲۵
- رهایی از رنج در آموزه‌های قرآنی و آیین بودا
- محمدحسن رستمی و فیاض قرائی و علی جلائیان اکبرنیا و سیدمحمدحسین موسوی ۵۱
- ملاک تشخیص مصیبت‌های آزمونی از کیفی در قرآن / سیدمحمد مرتضوی ۸۳
- نقد رویکردهای معناشناسی واژه «مس» در آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَطْفَارُ» / علی راد و فضل‌الله غلامعلی‌تبار فیروزجانی ۱۰۵
- بررسی مفهومی و مصداقی «أَوْثُوا الْعِلْمَ» در آیه ۴۹ سوره عنکبوت / محمد مهدی مسعودی ۱۲۹
- ارتباط تکاملی شرایع و تحلیل تأثیر آن‌ها بر احکام فقهی قصه‌های قرآن و روایات قصص الانبیاء
محمدکاظم شاکر و مجید بیگی ۱۴۹
- معرفی و بررسی نشانه‌های اعراب در نسخه‌ای کهن از قرآن کریم / رضا فرشچیان ۱۷۵

ترجمه‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۱۸۹
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی ۲۰۶

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۱-۳، ... و ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد / صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد / صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه / جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی www.razavi.ac.ir انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های razaviunmag@gmail.com و razaviunmag@yahoo.com امکان‌پذیر است.



آیه ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ و پیوند آن با دو مقوله

«خودسازی» و «دیگرسازی»

(با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی)*

- مرتضی ابروانی نجفی^۱
- حسن نقی‌زاده^۲
- عباس اسماعیلی‌زاده^۳
- بی‌بی حکیمه حسینی^۴

چکیده

آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ در سوره مائده، از جمله آیات مشکل تفسیری است که در باب ارتباط آن با فریضه امر به معروف و نهی از منکر دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. برخی، از نسخ حکم امر به معروف سخن گفته و شماری، تقیید و تخصیص آن حکم را از آیه فهمیده‌اند. در این میان نگارنده با نقد دیدگاه‌ها و ترجیح دیدگاه علامه طباطبایی^۱، امر به معروف

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (iravany@um.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (abbasesmaeely@gmail.com).

۴. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (hosseini.dolatabad@gmail.com).

را از شتون و مصادیق اشتغال به نفس دانسته است. علامه با عنایت به مبنای حکمت متعالیه و حرکت جوهری، معتقد است: نفس، همان مسیر سلوک انسان و نه رهرو این مسیر است. مقصد و انتهای این مسیر تکوینی خدای متعال بوده و پیمودن آن برای همگان - اعم از مؤمن و کافر - اضطراری است. این رویکرد نسبت به آیه، ثمرات مهمی در عرصه خودسازی و تربیت نفس به همراه دارد که مورد واکاوی و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: خودسازی، معرفت انفسی، امر به معروف و نهی از منکر، عَلَیْكُمْ أَنْفُسُكُمْ، تربیت نفس.

مقدمه

از مهم‌ترین نکته‌هایی که اکثر مفسران در برخورد با آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَیْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَصْرُكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ»^۱ به طرح و تبیین آن پرداخته‌اند، نحوه جمع میان آن و آیات امر به معروف و نهی از منکر است، به گونه‌ای که وجود تعارضی (لا اقل بدوی) میان این دو آموزه را مفروض گرفته‌اند؛ لیکن علامه طباطبایی رحمته الله با بینش و توانمندی منحصر به فرد خویش، به سرعت و سهولت از این مقال گذر کرده و به غواصی در ژرفنای بی‌کرانه آیات همت گماشته است.

این نوشتار در پی پاسخ به پرسش‌های ذیل با توجه به تفاسیر - به ویژه المیزان - است:
- تعامل و ارتباط میان آیه «عَلَیْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» با ادله امر به معروف و نهی از منکر چگونه است؟

- آیه مورد بحث چه تصویری از رابطه با نفس ارائه می‌دهد؟
- این رویکرد به چه مدل‌هایی در عرصه تربیت و سلوک انسانی، هدایت می‌کند؟
بی‌تردید بحث از حقیقت نفس، چگونگی ارتباط آن با بدن و مسائل مربوط به آن در اندیشه علامه نیز مباحثی سودمند و مرتبط با محتوای این نوشتار است که مجال را - به جهت تمرکز و تدقیق در مسئله مورد بحث - رخصت و فرصت اهتمام بدان‌ها نیست. لیکن به همین بسنده می‌کنیم که در نگاه علامه، نفس انسان عبارت از چیزی است که انسان به واسطه آن انسان شده است و آن مجموع روح و جسم وی در این زندگی و روح تنها، در زندگی برزخی است. بدن تنها یک ابزار است که نفس به وسیله آن کارهای مادی خود را انجام می‌دهد و نفس است که انسانیت انسان را تحقق می‌بخشد

و همان است که درک می کند و اراده می کند و به واسطه بدن و قوا و اعضای مادی بدن، اعمال انسانی را انجام می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۸/۱۰).

۱. حوزه «دیگرسازی» و ارتباط آیه با «امر به معروف و نهی از منکر»
تشویق و تحریض آیه شریفه به پرداختن و اشتغال به «خود»، حتی در صورتی که «دیگران» گمراه شوند، بسیاری از مفسران را در اندیشه حل تعارض آن با ادله امر به معروف و نهی از منکر فرو برده و به طرح راه حل های متفاوتی انجامیده است. دسته ای اگرچه تلویحاً، نسخ وجوب امر به معروف و نهی از منکر را پذیرفته و گروهی آیه را با توجه به شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر از جمله احتمال تأثیر و انتفای بیم و تقیه، مخصص شمرده اند. علامه طباطبایی رحمته الله علیه از ابتدا به وجود چنین تعارضی گردن نهاده و عمل به فریضه امر به معروف و نهی از منکر را همسو، بلکه مصداقی از پرداختن و توجه به نفس می داند.

۱-۱. نسخ حکم «امر به معروف و نهی از منکر» توسط آیه

پندار وجود تعارض میان آیه مورد بحث و آموزه امر به معروف و نهی از منکر، برخی سطحی نگران یا غرض ورزان را به نفی و انکار این فریضه واداشته و یا لاقبل بهانه ای برای طرح چنین ایده هایی فراهم آورده است.

نگارنده علی رغم کاوش و تتبع در تفاسیر موجود، به صاحبانی از این دیدگاه که تصریح به نسخ یا ابطال فریضه نموده باشند، دست نیافت؛ لیکن در اصل وجود چنین رأیی در ارتباط با آیه تردیدی نیست چرا که:

- اولاً مفسران بسیاری در مقام پاسخ و رد این ادعا برآمده و به تفصیل یا اجمال از آن سخن رانده اند (برای نمونه ر.ک: طبری کیهراسی، ۱۴۰۵: ۳۰۲/۲؛ آل غازی، ۱۳۸۲: ۳۸۵/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۷)؛ برای نمونه آیه الله مکارم شیرازی در بحثی با عنوان «رد یک ایراد» نوشته است که درباره این آیه سر و صدای زیادی به راه انداخته اند و برخی چنین پنداشته اند که میان این آیه و دستور «امر به معروف» و «نهی از منکر» که از دستورات قاطع و مسلم اسلامی است نوعی تضاد وجود دارد (۱۳۷۴: ۱۱۰/۵).

- ثانیاً می‌توان گفت که برخی تفاسیر عرفانی که اهتمام به امور دیگران و تلاش در جهت اصلاح غیر را مانع و معارض اصلاح و تکامل انسان معرفی کرده‌اند، منسوب به این دیدگاه می‌باشند. در لطایف الاشارات آمده است:

هر که به دیگران اهتمام ورزد، از کار خود درماند و هر که به [اصلاح] خویشتن همت گمارد به دیگران نرسد (قشیری، بی‌تا: ۱/۴۵۲).

گنابادی نیز هر گونه توجه و اشتغال به اصلاح دیگران را منوط به تکامل و اصلاح خود فرد دانسته و رعایت نکردن این اصل را به ترتیب، سفاهت، فساد و سبب استحکام فساد می‌شمارد. به عقیده او در این زمان است که ظلمات نفس مستحکم و متراکم می‌شود (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۱۶/۲). تفسیر بحرالمعانی فی تفسیر القرآن المجید در بیانی مشابه، اهتمام به اصلاح دیگران را منوط به تکامل سلوکی و فراغت از تطهیر نفس خود نموده است؛ آن هم در صورتی که از جانب خداوند امری خاص و اذنی وحی گونه بر این مهم دریافت نماید (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۸۵/۲).

با این همه به نظر می‌رسد با عنایت به جایگاه و استواری ادله امر به معروف و نهی از منکر در اسلام، اهل تحقیق از مفسران و صاحب نظران هرگز گمانه نسخ را قبول نداشته‌اند؛ لیکن چنان که از بیان تفاسیر و برخی کتب مرتبط برمی‌آید، جریان‌های التقاطی و فرصت طلب در هر عصر با بهانه قرار دادن ظاهر آیه^۱ سعی در ایجاد تردید و سست نمودن عامه مردم از پایداری بر تکالیف اجتماعی خویش می‌نمودند. می‌توان گفت که ظاهرگرایی و برداشت‌های انحرافی از حقیقت مهدویت و انتظار آن حضرت که با تشکیل حکومت اسلامی و هر گونه قیام و آشوب علیه حاکمان ستمگر مخالف بود، نمونه‌هایی از این جریان‌هاست.

۲-۱. تخصیص و تقیید حکم «امر به معروف و نهی از منکر» توسط آیه گروهی دیگر با عنایت به مفروض و قطعی بودن حکم امر به معروف و نهی از منکر و در عین حال معارض دیدن ظاهر آیه مورد بحث با مفاد آن، همت خویش را در زدودن

۱. «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (آل عمران / ۷): آن‌ها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال مشابهات‌اند تا فتنه کنند [و مردم را گمراه سازند] و تفسیر [نادرستی] برای آن می‌شمرند.

این تعارض و جمع دلالتی میان آن دو گمارده‌اند. عمده این تلاش‌ها به پیدایی سه دیدگاه انجامید که عبارت‌اند از:

الف) تقیید حکم امر به معروف و نهی از منکر به شرایط و قیودی چون قدرت و احتمال تأثیر، به گونه‌ای که در صورت جمع نبودن شرایط و اسباب اثرگذاری، آیه شریفه مؤمنان را از هر گونه تکلیف و مسئولیت مبرا دانسته است.

تفسیر نمونه در بیان این وجه چنین می‌گوید:

این آیه اشاره به موقعی می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر کارگر نمی‌شود و یا شرایط تأثیر آن جمع نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۰/۵. برای منابع بیشتر در این باره ر.ک: طیب، ۱۳۷۸: ۴۸۶/۴؛ درویش، ۱۴۱۵: ۳۳/۳).

در این باره سؤالی مطرح می‌شود که در این صورت آیه مورد بحث چه نکته‌ای بر معارف و آیات پیش از خود افزوده است؟ آیا تنها برای یادآوری و تکرار مشروط بودن فریضه به شروطی چون قدرت، احتمال تأثیر و... آمده است؟ آیا این قیود و شروط از روایات و ادله و حُجُوب امر به معروف و نهی از منکر به طور صریح‌تر و روشن‌تر قابل استفاده نبود؟ اگر جواب مثبت باشد، آیا اختصاص دادن آیه به این معنا مستلزم محدود نمودن یا بی‌اثر نمودن محتوای آن نیست؟ به ویژه با عنایت به لحن و طرز بیان آیه که اغراء با ندای «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و نیز تبیین و تعلیل جمله به عبارت «لَا يَصْرُكُ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» همه و همه به وجود نکات تازه و معارف جدید اشعار دارد.

ب) تخصیص حکم آیه به زمانی فتنه‌خیز که سخن حق از کسی پذیرفته نمی‌شود.

در روایتی از حضرت رسول ﷺ نقل شده است:

امر به معروف و نهی از منکر نمایید. هر گاه دیدید دنیا برگزیده شده و هوای نفس پیروی می‌شود، هر کس به رأی خویش خشنود است، بر شما باد به [اصلاح] خودتان. بدانید که زمانی شما را فرا رسد که اجر نیکوکار در آن همانند اجر پنباه تن از شماست (همان).

از ابن مسعود نیز روایت شده است:

اکنون زمان این آیه نیست. مادامی که از شما پذیرفته می‌شود، سخن حق را بگویید. هر گاه مورد انکار قرار گرفتید بر شما باد به خودتان.

و به ابن عمر نسبت داده‌اند که می‌گفت:

اگر در زمانی فتنه‌خیز سخن حق پذیرفته نشد، امر به معروف و نهی از منکر نکنید
(اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۸۷/۴).

چنان که از فضای روایات به ویژه روایت اول برمی‌آید، به منظور رفع تنافی ظاهری میان آیه و حکم امر به معروف و نهی از منکر، آخرالزمان به عنوان مصداق آیه معرفی شده است تا به نحوی هرچند موقت و گذرا، از حیات و کارآمدی حکم صیانت شود. گرچه نمی‌توان از این حقیقت گذشت که چنین وجهی خواه ناخواه زمانی را که اسلام به عقیده‌ای فردگرا و منزوی بدل شده و تکالیف اجتماعی و نظارت عمومی در آن جایی ندارد، پذیرفته است. باید اندیشید که در چنان فضایی که دنیاپرستی رواج یافته، منیت، خودخواهی و استبداد رأی، جامعه اسلامی را انباشته ساخت، آیا اسلام به انزوا و سکوت معدود پویندگان راه حق دعوت می‌نماید و با فرمان «به خود پردازید مباد که گمراهان شما را گزند رسانند!» آنان را از هر گونه دغدغه خیرخواهانه بر حذر داشته یا رها می‌سازد؟ یا برعکس، در چنین ایامی است که عنصر تقیه و مصلحت حفظ جان و مال انسان‌ها کنار رفته، حفظ حیات و بنیان اسلام بر هر مصلحت دیگر ارجحیت می‌یابد؛ همان که حسین بن علی علیه السلام و نهضت‌های حسینی این اصل را احیا نموده و صفحات زرین امر به معروف و نهی از منکر را در اسلام رقم زده است.^۱ به نظر می‌رسد عمل به این دو اصل زیربنایی از مقوم‌های تردیدناپذیر اسلام است؛^۲ لیکن با در نظر گرفتن زمان و شرایط جامعه، گونه‌ها و مظاهر متفاوت می‌شوند. زمانی شمشیر و زمانی دیگر قلم، گاه گفتار و گاهی کردار، گاه ادعیه و مناجات هدفمند، تربیت نخبگان و سرآمدهای علم و اندیشه، کناره‌گیری یا ورود به عرصه سیاست و زمامداری، هر یک می‌تواند مصداق اتم امر به معروف و نهی از منکر در زمان خود باشد. با این

۱. مشابه این ایراد را در کلام فخر رازی می‌بینیم که می‌نویسد: «وهذا القول عندی ضعيف، لأنّ قوله ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ خطاب عام وهو أيضًا خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب» (رازی، ۱۴۲۰: ۴۴۹/۱۲).

۲. با عنایت به آیاتی چون: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ﴾ (یوسف / ۱۰۸) و ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران / ۱۱۰).

نگاه و تعریف نسبت به فریضه، آیا فرض توقف و عمل نکردن به آن با مبانی و اصول اسلام سازگار است؟

نگارنده تصور می‌کند اگر این روایات را در کنار روایات متعددی که از صحابه و تابعین در تبیین آیه و ترغیب مردم به اجرای تکلیف امر به معروف و نهی از منکر نقل شده (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۴۱/۲) بگذاریم، علاوه بر پیشینه بلند بحث در این مقال، کوشش و اهتمام وافر صاحب نظران را نیز در گشودن این راز و پاسخ به این شبهه درمی‌یابیم، بدان‌سان که خود می‌تواند از دواعی جعل حدیث یا پراکندن سخنان بی‌مایه در این باب باشد. این گمانه، ضرورت دقت و نکته‌سنجی بیشتر را در اعتماد به منقولات این مقال دوچندان می‌سازد، خاصه که دو روایت دوم و سوم موقوف بوده و تنها روایت نبوی مذکور^۱ نیز مرسل می‌باشد.

ج) تخصیص حکم نسبت به شرایط تقیه

تفسیر نهج البیان روایتی را از حضرت صادق ع نقل می‌کند که فرمود: «این آیه در موضوع تقیه نازل شده است» (شیبانی، ۱۴۱۳: ۲۴۹/۲).

علامه طباطبایی پس از نقل این روایت، آن را قابل تطبیق با ظاهر آیه نمی‌داند (۱۴۱۷: ۱۷۷/۶)؛ چرا که از نگاه ایشان سیاق آیه از پرداختن بیش از حد متعارف، به اصلاح مردم و هلاک نمودن خود در این مسیر نهی می‌کند، نه آنکه رخصتی در ترک امر به معروف و نهی از منکر محسوب گردد؛ اما شیخ طوسی این احتمال را وارد دانسته می‌نویسد:

آیه بر سقوط نهی از منکر دلالت ندارد. لیکن تنها می‌توان در شرایط تقیه به پیروی از اوامر خدا اکتفا نمود (بی‌تا: ۴۱/۴).

نجفی نیز در تأیید این احتمال نوشته است:

و چه بسا می‌توان گفت که از این آیه شریفه بوی تقیه استشمام می‌شود (۱۳۹۸: ۲۷۹/۴).

۱. سند آن چنین است: «وأخرج الترمذی وصححه وابن ماجه وابن جریر والبغوی فی معجمه وابن المنذر وابن ابی حاتم والطبرانی وأبو الشیخ وابن مردویه والحاکم وصححه والبيهقی فی الشعب عن أبی أمیة الشعبانی، قال أتیت أبا ثعلبة الخشنی فقلت له: کیف تصنع فی هذه الآیة؟ قال أیة آیه؟ قلت قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَضُرُّوهُم مِّنْ ضَلٍّ إِذَا هَمَدْتُمْ﴾ قال أما والله لقد سألت عنها خبيرًا. سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال...».

به زعم نگارنده، علاوه بر سخن علامه در تضعیف این احتمال، می توان بیان پیشین را نیز افزود که تقیه در بسیاری موارد تنها شکل و صورت انجام فریضه را تغییر می دهد نه آنکه به کلی ترک آن را مجاز سازد. به علاوه اختصاص مضمون آیه و خطاب عام آن، تنها به موارد خاصی چون تقیه، بعید می نماید.

۱-۳. حکم «امر به معروف و نهی از منکر» یکی از شئون اشتغال به نفس

علامه طباطبایی با تبیین مراد و مقصد اصلی آیه، اصل وجود تنافی را رد کرده می نویسد:

این آیه با آیات دعوت به دین و آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر هیچ گونه منافاتی ندارد؛ زیرا این آیه مؤمنان را نهی می کند از اینکه به کار هدایت گمراهان پردازند و از هدایت خویش بازمانند و در راه نجات مردم خود را به هلاکت بیندازند. به علاوه، دعوت به خدا و امر به معروف و نهی از منکر خود یکی از شئون به خود پرداختن و راه خدا پیمودن و وظیفه الهی را انجام دادن است، با این حال چه جای این است که کسی احتمال دهد آیه مورد بحث با آیات دعوت به دین و امر به معروف و نهی از منکر منافات دارد یا ناسخ آن هاست؟ با اینکه خدای سبحان امر به معروف و نهی از منکر را یکی از مشخصات روحی اسلام بلکه یکی از پایه های نامیده که دین خود را بر آن اساس بنا نهاده و استوار ساخته و فرموده: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ» (یوسف / ۱۰۸) و نیز فرموده است: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران / ۱۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۵/۵).

ایشان در عبارات پیش گفته به دو نکته جدی توجه داده است: یکی اینکه اصلاً آیه مورد بحث ناظر به دعوت به دین نیست تا تعارضی با امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد؛ دیگر آنکه بر فرض وجود ارتباط میان آیه و دعوت به دین، تعارضی میان خودسازی و امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه فرمان امر به معروف و نهی از منکر نیز در راستای خودسازی انسان است.

این بیان علامه که در واقع علاوه بر اثبات همگرایی و عدم تنافی میان آیه و ادله امر به معروف، گویای نوعی تأیید و تأکید در آیه برای حکم مورد بحث می باشد، در کلام سایر مفسران نیز دارای پیشینه است. از ابن جبیر نقل شده که می گفت: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» یعنی به تکالیف شرعی خود عمل کنید؛ اعم از جهاد و امر به معروف و نهی از

منکر و ﴿لَا يُضْرَكُ مَنْ صَلَّى﴾ [من أهل الكتاب] إِذَا هَتَدَيْتُمْ ﴿﴾ (اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۸۷/۴). نظیر این تبیین از ابن عباس، حدیفه و سعید بن مسیب نیز نقل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۴۱/۲). ابن عاشور نیز با تبیین گستره شمول اهداء که به منزله شرط است، آن را شامل تمام اوامر الهی و تکالیف شرعی از جمله امر به معروف و نهی از منکر دانسته می نویسد: توهم جواز ترک امر به معروف و نهی از منکر توسط این آیه، باطل است چرا که از سویی، این دو واجب دینی در شریعت ادله محکمی دارند و از سوی دیگر، جمله ﴿إِذَا هَتَدَيْتُمْ﴾ به منزله شرط انتفای ضرر بوده و شامل انجام تمام واجبات از جمله امر به معروف و نهی از منکر می شود (بی تا: ۲۴۱/۵).

۴-۱. تأیید و تأکید آیه نسبت به حکم «امر به معروف و نهی از منکر»

یکی از وجوه معنایی که مفسران در رابطه با آیه مطرح نموده اند و علامه نیز پس از بیان وجه مذکور، آن را محتمل دانسته، حمل آیه بر خطاب اجتماعی است. به این ترتیب معنای آیه ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ اصلاح وضع اجتماعی جامعه اسلامی است چنان که نوشته اند:

شاید توهم شود که این آیه را با آیه امر به معروف و نهی از منکر مخالفتی باشد و چنین تصور شود که فرموده اند تو به فکر خویشتن باش تو را با عمل دیگران چه کار؟ ولی چنین نیست بلکه این آیه را تأکیدی ضمنی برای امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا خداوند متعال در آیه همه مؤمنان را مخاطب ساخته است («و مؤمنان باشند نفس واحده») و ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ یعنی «أهل دینکم» چنان که در جای دیگر فرماید: ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ و در روایت عطا از ابن عباس مروی است که مراد از آیه این است که بعضی بعض دیگر را موعظه کنند و پاره ای پاره دیگر را از اعمال زشت نهی نمایند و باز دارند و برخی برخی دیگر را آنچه موجب نزدیکی به خدا و دوری از شیطان است بیاموزند و چون مؤمنان چنین باشند و مادام که آن ها امتی متحد و متمسک به دین خدا و داعی به خیر و ناهی از منکر باشند گمراهی مشرکین و ایزدای منافقان و رفتار سایر ادیان به آن ها زیانی نخواهد داشت (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰: ۱۷/۳؛ نیز ر.ک: نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۲۹۹/۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۴۴۹/۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۴/۴).

المیزان نیز چنین مفهومی را بر آیه قابل حمل شمرده می نویسد:

آیه تاب آن دارد که بر خطاب اجتماعی نیز حمل شود. به این صورت که مخاطب

خطابِ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ جامعه مؤمنان باشد و منظور از ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ اصلاح جامعه اسلامی توسط مؤمنان باشد، با حفظ معارف الهی و اعمال صالح و شعائر اسلامی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۲/۶).

بنابراین در باب ارتباط آیه با ادله و جواب امر به معروف و نهی از منکر چالش و تضارب آرای فراوان به چشم می‌خورد؛ چنان که از نسخ و تعارض تام تا تأکید و همگرایی کامل بیان شده است. حال آنکه اندیشه جامع‌نگر و ژرف علامه به جای آنکه چون بسیاری از مفسران به ذکر چندین احتمال و گذر از آنان بسنده نماید یا به سادگی با طرح احتمال تخصیص و تقیید، شبهات وارد شده را زدوده و کوله‌بار وزین آیه را از افاده معنایی جدید تهی نماید، با عنایت به مقام سخن و غرض آیه، اصل وجود تعارض را مردود شمرده و مراد آیه شریفه را چنان گسترده تعریف کرده است که امر به معروف و نهی از منکر نیز می‌تواند یکی از مصادیق آن باشد.

۲. حوزه «تفسیر» و نکات قابل استفاده از عبارت «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ»

برای گذر از مدلول و محتوای آیه در حوزه «دیگرسازی» و ورود به عرصه «خودسازی» و تربیت، ضروری است نخست مفاهیم و نکات تفسیری آیه که می‌تواند بار تربیتی شایان توجهی داشته باشد، بررسی شود. علامه در تبیین مفهوم و مراد کلی آیه می‌نویسد:

این آیه به مؤمنان دستور می‌دهد که به خود پردازند و از دیگران که اهل ضلالت‌اند صرف‌نظر کنند و در زمره آنان و جزو آنان قرار نگیرند و از گمراهی‌شان نهراسند و بدانند که حساب گمراهان با پروردگار آنان است نه با مؤمنان، مؤمنان مسئول کار آنها نیستند تا بنشینند و سر به گریبان فرو برده و درباره گمراهی آنان فکر کنند (همان: ۱۶۷/۶).

این مقصود کلی در بیان تفسیر نمونه نیز چنین آمده است:

در آیه قبل سخن از تقلید کورکورانه مردم عصر جاهلیت از نیاکان گمراه به میان آمد و قرآن به آنها صریحاً اخطار کرد که چنین تقلیدی، با عقل و منطق سازگار نیست. به دنبال این موضوع طبعاً این سؤال در ذهن آنها می‌آمد که اگر ما حسابمان را از نیاکانمان در این گونه مسائل جدا کنیم، پس سرنوشت آنها چه خواهد شد؟ به علاوه اگر ما دست از چنان تقلیدهایی برداریم سرنوشت بسیاری مردم که تحت تأثیر آن هستند، چه می‌شود؟ آیه

فوق در پاسخ این گونه سؤالات می‌گوید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید شما مسئول خویشتانید. اگر شما هدایت یافتید گمراهی دیگران [اعم از نیاکان و یا دوستان و بستگان هم‌عصر شما] لطمه‌ای به شما نخواهد زد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۸/۵).

لیکن علامه پس از آن به ژرف کاوی و اندیشه‌ورزی در محتوای آیه پرداخته و با دقت نظر در ادبیات و بیان آیه و عنایت به آیات مشابه، تحلیلی از آن ارائه نموده که افزون بر ساماندهی یک نظام معرفتی، ثمرات و دستاوردهای برجسته‌ای نیز برای تربیت انسان به همراه دارد. یکی از پژوهشگران ضمن تبیین معرفت نفس از دیدگاه علامه، نوشته است:

طبق نظر علامه طباطبائی، شاهره عرفان همانا خودشناسی و خودسازی است و بستر اصلی آفاق اندیشه‌های علامه در حوزه عرفان، آیه کریمه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» می‌باشد و آن را کلید سلوک و شهود معرفتی می‌نماید (رودگر، ۱۳۸۲: ش ۲/۱۸).

در ذیل به مواردی از این نکات تفسیری اشاره می‌شود.

۱-۲. نفس، همان مسیر سلوک انسان

علامه با توجه به اینکه جمله «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» مؤمنان را امر به پرداختن به نفس خود نموده، چنین برداشت می‌کند که راهی که به سلوک آن امر فرموده همان نفس مؤمن است، زیرا وقتی گفته می‌شود: «زنهار راه را گم مکن»، معنایش نگهداری خود راه است نه جدا نشدن از پوینده راه، پس در اینجا هم که می‌فرماید: «زنهار که نفسهایتان را از دست ندهید»، معلوم می‌شود نفس همان راه است نه رهرو. به عبارت دیگر اگر خدای تعالی مؤمنان را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت، به ملازمت نفس خود امر می‌کند، معلوم می‌شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید.^۱

۱. البته قابل ذکر است که علامه نخست با جمله «فَالْآيَةُ تَقْدَرُ لِلْإِنْسَانِ طَرِيقًا يَسْلُكُهُ وَمَقْصَدًا يَقْصِدُهُ» (۱۴۱۷: ۱۶۲/۶) اصل وجود مسیر و مقصد را طرح و اثبات نموده و سپس مقدمات و تمهیداتی فراهم می‌آورد که ایده متمایز و برداشت ویژه خویش را در ارتباط با آیه بیان کند یعنی: «فأمره تعالى المؤمنين بلزوم أنفسهم في مقام الحث على التحفظ على طريق هدايتهم يفيد أن الطريق الذي يجب عليهم سلوکه ولزومه هو أنفسهم، فنفس المؤمن هو طريقه الذي يسلكه إلى ربه ...» (همان: ۱۶۵/۶). بنابراین، مقال را جای این ایراد نیست که دو سخن یادشده علامه، ناساز و متعارض است؛ چه اینکه ارتباط آن دو از باب مجمل و مبین است. ابتدا طریقی را به صیغه تکثیر برای انسان تعریف نموده و پس از آن، طریقی را همان نفس مؤمن دانسته و اجمال گذشته را زدوده است؛ اصولاً استفاده و تبیین چنین نکته ظریفی از آیه جز با چنان ترتیب و تمهیدی شایسته و میسور نمی‌نمود.

علامه طباطبایی برای توجیه برداشت یادشده و نزدیک نمودن آن به ذهن، بدهت و مقبولیت مراحل تطور انسانی در فرازهای پایایی زندگی را به یاری گرفته می نویسد:

زیرا جز خود انسان چیز دیگری نیست که طریق انسان باشد. خود اوست که دارای تطوراتی گوناگون و درجات و مراحل است مختلف؛ روزی جنین، روزی کودک، زمانی جوان و زمانی پیر می شود و پس از آن در عالم برزخ ادامه حیات می دهد و روزی در قیامت و پس از آن در بهشت و یا در دوزخ به سر می برد (۱۴۱۷: ۱۶۶/۶).

این دیدگاه که با تصور رایج در مورد مسیر و طریق سیر و سلوک تفاوت عمده دارد، در آرای آیه الله جوادی آملی نیز به طور مشابه دیده می شود:

انسان موظف به سیر در مراتب جان خود است: «علیکم» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ» اسم فعل و به معنای «الزموا» است. مضمون آیه این است که ای مؤمنان! بر شما باد به خودتان؛ یعنی حقیقت روح منفوخ و صراط مستقیم را گرفته و گردنه ها و کتل های آن را یکی پس از دیگری طی کنید. از خود جدا نشده و به فکر غیر نباشید که اگر راهی هست همان است که از منازل جان می گذرد (تفسیر تسنیم: ۲۷۷/۱).

می دانیم هنگامی که از سیر و سلوک و عرفان سخن به میان می آید، غالباً این گونه می نماید که نفس و روح انسانی باید از خود برون آمده، به مسیر و منتهایی نظر افکند که شاید با عنوان «مراتب قرب حضرت حق» شناخته می شود. چه بسا گمان بر این است هر که به نفس بی اعتنا تر و از آن دورتر شود، در سلوک این مسیر کامیاب تر بوده و به آستان قرب نزدیک تر شده است. در این نگاه رایج، نفسی وجود دارد، مسیری و مقصدی که تمرکز بیش از همه باید بر مسیر و استاد مسیر باشد. حال آنکه تبیین علامه نفس را همان مسیر یافته و غایت را در انتهای معرفت نفس یا این سیر نفسانی (نه جایی بیرون و بیگانه از نفس) معرفی می نماید. شاید بتوان در میان آیات قرآن نیز برای چنین رویکردی گواهی جست، آنجا که فرموده «وَحُنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/ ۱۶) و یا «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/ ۴) و با این بیانات نوعی وحدت میان نفس و خالق آن ترسیم

۱. لیس هناك إلا هذا الإنسان الذي يتطور طوراً بعد طور ويركب طبقاً عن طبق من جنين وصبي وشاب وكهل وشيخ ثم الذي يديم الحياة في البرزخ ثم يوم القيامة ثم ما بعده من جنة أو نار. فهذه هي المسافة التي يقطعها الإنسان من موقفه في أول تكونه إلى أن ينتهي إلى ربه، قال تعالى: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ النَّجْمُ» (نجم / ۴۲).

می‌نماید. طبق آیه‌ای دیگر نیز فراموشی و غفلت از نفس به عنوان جزا و اثری است که بر فراموشی خداوند مترتب می‌شود: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر/۱۹).

۲-۲. سلوک نفسانی، مسیری اضطراری و تکوینی برای مؤمن و کافر

خدای سبحان که شئون گوناگون انسان را تشریح می‌کند، گاه به طور اجمال، اصل مسافر بودن انسان را یادآور شده و گاه منزلگاه‌های سفر وی را نیز بیان می‌کند و گاهی نیز به چگونگی این سیر اشاره می‌نماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ بِهِ» (انشقاق/۶)؛ همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر مسافرنند و به لقای حق می‌رسند، لیکن مؤمن به جمال خدای غفور، ستار و رحیم می‌رسد و کافر با جلال خدای قهار و منتقم ملاقات می‌کند (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۸: ۵۹۴/۲).

علامه طباطبایی نیز با ضمیمه نمودن آیه فوق به آیه مورد بحث، اصل سیر و حرکت آدمی در مسیر نفس را تکوینی و اضطراری دانسته که برای مؤمن و کافر ناگزیر است: لکن هذه الحقيقة التكوينية أعني كون الإنسان في حياته سائرًا في مسیر نفسه لا يسعه التخطي عنها ولو بخطوة ولا تركها والخروج منها ولو لحظة (۱۴۱۷: ۱۶۸/۶).

اما تفاوت اساسی میان مؤمن و کافر در سرانجام و رهاورد این سیر، چشمگیر است؛ کسی که همواره مراقب است از وسط جاده حرکت کند، به نقطه‌ای که جاده به آن منتهی می‌شود می‌رسد و آن نقطه همان غایت مطلوبی است که غرض هر انسان سالکی رسیدن به آن است، چنین کسی را هدایت شده می‌گویند. برعکس اگر در این باره سهل‌انگاری کند و از وسط جاده به این طرف و آن طرف متمایل شود به تدریج گمراه شده و نتیجه مطلوب از او فوت می‌شود، چنین کسی را گمراه شده می‌گویند.

علامه در توضیح و تبیین تفاوت میان دو راه هدایت و ضلالت که مؤمن و کافر می‌پیمایند، دو عنصر فلاح (و مقابل آن: بوار) و قُرب (و مقابل آن: بُعد) را مطرح می‌سازد که یکی آدمی را به مطلوبش و به رستگاری و فلاح می‌رساند و دیگری زیانکارش می‌سازد، کما اینکه می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ جِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله/۲۲) و می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ» (ابراهیم/۲۸)؛ یک راه او را به مرتبه قرب رسانده و دیگری دورش می‌سازد آن گونه که می‌فرماید: «فَأِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ

دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴿بقره/ ۱۸۶﴾ و می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْءَانَهُمْ وَعَلَيْهِمْ عَمَىٰ أُولَئِكَ يَتَدَوَّنُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت/ ۴۴). خدای تعالی در این آیات بیان می‌کند که همه رهبانان خواه ناخواه به سوی خدا گام برمی‌دارند، چیزی که هست بعضی راهشان کوتاه و رشد و رستگاری‌شان مسلم است و بعضی راههایشان طولانی و غیر منتهی به سعادت است و سرانجام سالک این راه جز هلاکت و نابودی نیست.

این دیدگاه علامه را می‌توان در سیاق اندیشه معروف حکمت متعالیه تحت عنوان حرکت جوهری فهم و تبیین نمود. ملاصدرا معتقد است که نفس همواره در معرض تغییر و انفعال و تأثیر باقی است مگر زمانی که به مرتبه تجرد کامل برسد و مبدل به عقل محض شود (مصلح، ۱۳۵۶: ۹). او در این باره یا بهتر است بگوییم در اصل این تغییر و حرکت، اراده و تصمیم انسانی را دخیل ندانسته و آن را از امور تکوینی عام آفرینش می‌شمارد. پس، از نظر ملاصدرا اعتقاد به اینکه نفس ناطقه از نخستین مرحله تعلق به بدن تا آخرین مراحل بقا، جوهری واحد، مجرد از ماده و ثابت است (نظر ابن سینا)، اعتقادی مردود است؛ زیرا در آغاز امر، نفس موجودی عاری از هر گونه کمال بوده و سپس به تدریج راه کمال و طریق استکمال را می‌پیماید تا آنگاه که به مرتبه عقل بالفعل نائل شود و با عقل فعال مستعد شود (ایروانی و صبحی قرامکی، ۱۳۸۱: ۹۸).

آیه‌الله جوادی آملی نیز ضمن اشاره به اضطراری و ناگزیر بودن این مسیر، اهداف و برنامه‌های انبیا را نیز حول محور همین سیر (کدح) تبیین می‌نماید: این همان هدف خلقت است که انسان را جز بدان سبب نیافریده و او را از آن گریزی نیست، چنان که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (انشقاق/ ۶). بنابراین، هدایت انسان به معرفت نفس خویش، آموختن ضرورت کدح در نفس انسانی، رساندن او به مرحله و چگونگی کدح، توجیه وی به سمت غایت و مقصد کدح، همراهی و یاری او برای شتاب گرفتن در کدح، و نظارت بر او هنگام ورود بر غایت و مقصود - که همانا خداوند متعال است - همه و همه برنامه پیامبران و سیره رسالت آنهاست (جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۳۸۸: ۸۷).

بی‌تردید هنگامی که انسان خود را در حرکت و سیری قهری دیده و ضوابط حاکم بر مسیر را (اینکه تقوا و فجور به رستگاری و نگونسازی منتهی می‌شود) نیک بشناسد،

غبار خواب آلودگی و آفت کسالت و خمودگی از او رخت بر بسته و شوق و اهتمام او نیز برای پیروزی دوجندان می‌شود. اکنون دیگر تصویر مضیق و دوردست سیر و سلوک عرفانی که تنها ویژه افرادی خاص است که اختیارات گام در این مسیر نهند و این گمانه که دیگران خود را از شرکت در این رقابت برکنار نموده‌اند، به صحنه‌ای از سباق همگانی در مسیری تعیین شده بدل می‌شود که دیدار با مدیر و مدبر آن نیز در دست آدمی و به اختیار او نیست. بدیهی است که با این نگاه انگیزه و هوشیاری انسان در تربیت خویش چندین بار افزون می‌شود.

۲-۳. خدا، غایت و انتهای هر دو مسیر

از آنچه گفته شد به خوبی روشن می‌شود این مسیری که درون انسان طراحی شده و کسی را یاری امتناع و تخطی از آن نیست، به لقای پروردگار ختم می‌شود. عنایت به آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قَبْلَهُ» و نیز مضمون آیه شریفه «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» که چندین بار با بیانات گوناگون در قرآن تکرار شده است (برای نمونه رک: بقره/ ۲۸۱؛ سوری/ ۵۳)، غایت و انتهای مسیر را روشن می‌سازد.

علامه نیز بر اساس آیات شریفه معتقد است:

همه راه‌هایی که طی می‌شود چه راه‌های هدایت و چه بیراهه‌ها همه و همه به سوی خدا منتهی می‌شوند؛ چون غایت و نتیجه مقصود نزد اوست (۱۴۱۷: ۱۶۹/۶).

بنابراین دوگانگی و ضدیت میان مقصد مؤمنان و کافران، مثلاً به نحوی که گروهی به سمت شیطان و طاغوت حرکت کرده و گروه دیگر به سوی خدا می‌روند، پنداری بی‌اساس و مغایر با اندیشه ناب توحیدی خواهد بود.

۳. حوزه «خودسازی» و دلالت‌های تربیتی مستفاد از آیه

آیه شریفه مورد بحث، گذشته از مباحث فقهی و تفسیری یادشده، دارای حیثیت تربیتی برجسته‌ای است که غالب مفسران یا اصلاً بدان وارد نشده و یا با اشاره کوتاهی از آن گذشته‌اند.

خداوند متعال در آیه مورد بحث، پس از توصیف حال کفار و اهل کتاب به صیغه

غایب، بار دیگر به ضمیر مخاطب بازگشته است. بهره‌گیری از شیوهٔ محاوره و گفتگوی مستقیم جنبه‌های تربیتی و روانی مهمی دارد؛ مانند اینکه خداوند با خطاب، به انسان‌ها شخصیت می‌دهد و از آنان انسان‌هایی متعهد و مسئول می‌سازد؛ لذت حضور در حریم و محضر خود را به مخاطبان می‌چشاند. همچنین خطاب بدون واسطه نشانهٔ آن است که بین خدای سبحان و انسان رابطه‌ای مستقیم و فعلی وجود دارد (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۸: ۳۵۷/۲).

برخی از مهم‌ترین ثمرات تربیتی آیه که از دیدهٔ بابصیرت و ژرف‌کاو المیزان پوشیده نمانده است عبارت‌اند از:

۳-۱. اهمیت التزام و توجه به نفس

چالشی همواره پیش روی عامهٔ متشرعان و علاقمندان به تهذیب و سلوک اخلاقی مطرح بوده است که رابطهٔ شخص با نفس خود چگونه باید باشد؟ از سویی روایات دستورات اخلاقی فراوان، انسان را به مبارزه با نفس خوانده و آن را خصمی نیرومند برای تکامل و تهذیب فرد معرفی نموده و از سوی دیگر، آیهٔ شریفه و برخی متون هم‌مضمون با آن در قرآن و روایات، فرد را به «نفس» و «خویشتن» خود رهنمون ساخته اهمیت و توجه به آن را متذکر شده‌اند.

این تهافت و ناسازی ظاهری را می‌توان با این بیان زدود که «انسان از دو «خود» برخوردار است که در واقع عبارت از دو درجه از نفس اوست؛ درجهٔ عالی که همان مرتبهٔ حیات انسانی است و درجهٔ دانی که عبارت از مرتبهٔ حیات گیاهی یا حیوانی اوست. بسیاری از انسان‌ها «خود انسانی» را فراموش کرده تنها به فکر «خود گیاهی» یا «خود حیوانی» هستند. قرآن کریم در این باره در آیات مربوط به جنگ و جهاد در راه خدا می‌فرماید که گروهی تنها به فکر خود هستند؛ یعنی روح اصلی و انسانی را فراموش کرده، خود گیاهی یا حیوانی را به یاد دارند: ﴿...وَمَا كُنَّا بِأَعْيُنِنَا قَدْ كَانَتْ آيَاتُهُمْ لِقَوْمٍ عَالِمِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۵۴). اهل معنا نیز دربارهٔ کسی که تنها به فکر خوردن و پوشیدن و خوابیدن است می‌گویند: چنین کسی هنوز به مرحلهٔ حیوانی نرسیده، چه رسد به حیات انسانی. او گیاه خوبی است؛ زیرا به خوبی می‌خورد، می‌روید و سرسبز می‌شود؛

تغذیه، تنمیه، تولید و دیگر هیچ» (همان: ۱۴۷/۴).

توضیح اینکه انسان اگر تنها در پی تأمین نیازهای جسمی خود باشد، «گیاه بالفعل» و «حیوان بالقوه» است و در صورتی که تنها به رفع نیازهای عاطفی خود بپردازد «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» است. اما کسی که معارف بلند توحیدی را آموخت و توانست نمونه‌ای از «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱) شود و کسی که توانست از همه‌گردنه‌های کنود تعلق به دنیا بگذرد، اهل ایثار باشد و ندای بلند «بِأَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ» (فجر/ ۲۸) را بشنود، او انسان بالفعل است و حقیقت انسانی را شکوفا کرده است (همان: ۳۶۱/۲).

حال به سادگی می‌توان میان کاربردهای گوناگون واژه نفس که هر یک ناظر به درجه‌ای متفاوت از تکامل انسانی بوده و بالتبع حکم مربوط به چگونگی تعامل با آن نیز متفاوت است، تمایز نهاده و هر یک را در جایگاه خویش بازشناخت.

علامه در مقام تبیین مسیر نفس یا خود «انسانی» که آیه شریفه از آن سخن گفته است، بر ضرورت التفات و توجه به نفس در ارتقای کیفیت این سیر تأکید ورزیده و معتقد است که نباید به بهانه تکوینی و همگانی بودن این سیر گمان کنیم که چگونگی آن نیز یکسان است و تفاوتی میان مؤمن و کافر وجود ندارد؛ بلکه توجه و تذکر دائم و احتراز جدی از غفلت، بسیار ضروری است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۵/۶).

همان طور که از مباحث گفته‌شده برمی‌آید، این نفی و مذمت از غفلت و خودفراموشی، ناظر به همان خود انسانی و متعالی آدمی است، وگرنه همان طور که آیه‌الله جوادی آملی نیز نوشته است هم جاهل تبهکار، خود را فراموش می‌کند و هم عارف واصل؛ لیکن اولی دچار نسیان مذموم و دومی مزین به نسیان ممدوح است. البته قدح و مدح نسیان به ویژگی منسی برمی‌گردد؛ نسیان خود عقلی مذموم است و فراموشی خود نفسی، ممدوح (۱۳۸۸: ۶۷).

۱. لكن هذه الحقيقة التكوينية أعني كون الإنسان في حياته سائرًا في مسير نفسه لا يسعه التخطي عنها ولو بخطوة ولا تركها والخروج منها ولو لحظة، لا يتساوى حال من تنبه له وتذكر به تذكرًا لازمًا لا يتطرق إليه نسيان، وحال من غفل عنه ونسى الواقع الذي لا مفر له منه وقد قال تعالى: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر / ۹).

۲-۳. جایگاه عمل در سیر نفسانی

بی‌تردید یگانه مربی نفس انسان همان عمل اوست، عمل است که نفس را مطابق سنخ خود بار می‌آورد، عمل است که اگر با واقع و نفس الامر و غایتی که ایجاد و صنع برای آن بود مطابقت و سازگاری داشته باشد نفس را سعید و نیکبخت می‌نماید.

خدای سبحان سرانجام کار آدمی را از جهت سعادت و شقاوت، مبنی بر احوال و نفسانیاتی نموده که آن احوال خود مبنی بر اعمال انسان است که به دو نوع صالح و طالح و یا تقوا و فجور تقسیم می‌شود: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس / ۷-۱۰)؛ سوگند به نفس و کسی که آن را چنین موزون آفرید و پس از خلقت فجور آن و تقوایش را به آن الهام کرد، به تحقیق رستگار شد کسی که نفس را تزکیه کرد و به تحقیق زیانکار و بی‌بهره شد آنکه قدر نفس را شناخت و از آن بهره برنداشت.

این آیات نیز مسیر و راهی را فرض کرده که یک سر آن نفس معتدل و ساده، و سر دیگرش رستگاری و یا محرومیت است، آنگاه این دو نتیجه یعنی رستگاری یا محرومیت را مبنی بر تزکیه نفس و آلودگی آن نمود (و معلوم است که این تزکیه و آلودگی نفس مربوط به اخلاق و از مراحل آن است) آنگاه فضیلت و رذیلت را مبنی بر تقوا و فجور یعنی عمل نیک و بدی کرده که آیات مذکور خوبی و بدی آن‌ها را از فطریات شمرده و انسان را از جانب خداوند ملهم به آن دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۰/۶).

علامه این اعمال را که به قلبی و جوارحی نیز تقسیم شده است، یگانه مرکب و زاد این سیر نفسانی شمرده، می‌نویسد:

وهو الإنسان لا يظاً موطئاً في مسيره ولا يسير ولا يسرى إلا بأعمال قلبية هي الاعتقادات ونحوها وأعمال جوارحية صالحة أو طالحة وما أنتجه عمله يوماً كان هو زاده غداً (همان).

نیز در جای دیگر نوشته است:

واعلم أنّ عرفان النفس بغية عملية لا يحصل تمام المعرفة بها إلا من طريق السلوك العملي دون النظرى وأما علم النفس الذى دونه أرباب النظر من القدماء فليس يعنى من ذلك شيئاً (همان).

بنا به گفته آیه‌الله جوادی آملی در تطبیق میان علم و عمل، اهمیت عمل از دو جنبه در خور بررسی است: گستره نامحدود عمل و شکل‌گیری شخصیت اکتسابی انسان با عمل (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۶).

به گفته ایشان دو محدوده اساسی وجود انسان، علم و عمل است که او در این دو اهدافی دارد؛ ولی به بیان نورانی ذات اقدس الهی، هدف در بخش علم از حیث گستره، محدود است (اسماء و صفات الهی) و در بخش عمل، نامحدود (همه شئون فردی و اجتماعی).

ویژگی دیگر عمل نسبت به علم این است که انسان وجودی تکوینی دارد که مانند طنابی کشیده از ملکوت تا ملک است و خود او در اصل شکل‌گیری آن هیچ نقشی نداشته و این وجود او تماماً موهبتی از جانب خدای سبحان به اوست. ذات پاک باری، به همین آفریده خویش اختیار و اراده داده است تا بار دیگر خود را بسازد و این انسان است که با اختیار خویش از وجود تکوینی اش حُسن استفاده یا سوء استفاده کرده و شخصیت و وجود اکتسابی اش را به شکلی مثبت و مطابق وجود تکوینی موهبتی اش یا به گونه‌ای منفی و بر خلاف آن رقم می‌زند (همان: ۳۰۹).

۳-۳. انقطاع، دستاورد و ویژه اشتغال به نفس

هنگامی که نفس را به عنوان مسیر سلوک و تطور وجودی انسان فرض نموده و التفات و توجه به آن را در نظر آوریم، ثمره گران‌بهای آن یعنی بریدن از غیر خدا و اتصال و ربط دائم به وجود بی‌نهایت ذات باری تعالی را درمی‌یابیم. علامه می‌نویسد:

متذکر به این حقیقت (سیر نفس در طریق الی الله) هر لحظه که به یاد آن می‌افتد و متوجه می‌شود که نسبت به خدای خویش در چه موقفی قرار دارد و نسبت او با سایر اجزای عالم چه نسبتی است، نفس خود را می‌یابد که منقطع و بریده از غیر خداست و حال آنکه غیر متذکر چنین درکی ندارد و همین متذکر هم قبل از تذکرش نفس خود را بسته و مربوط به عالم می‌یافت و نیز می‌یابد که در برابرش حجاب‌هایی است که کسی را جز پروردگارش به آن حجاب‌ها مساس و دسترسی و احاطه و تأثیر نیست. تنها پروردگار او قادر به رفع آن حجاب‌هاست و نیز نفس خود را می‌یابد که با پروردگار خود خلوتی دارد که مونس و دوستی جز او برایش نیست. اینجاست که معنای جمله «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَبِإِلَيْهِ تُكْتَبُونَ» که بعد از جمله «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا

يُضْرَكُ مَنْ صَلَّى إِذَا اهْتَدَيْتُمْ^۱ آمده، روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۶/۶).

حال این انقطاع که از جمله والاترین مقامات عرفانی است، چه سودی برای سالک می‌تواند داشته باشد؟ همان طور که در بالا مطرح شد، در نگاه علامه این انقطاع به سمت خداست که حجاب‌ها را برطرف نموده، دیده‌ی جان آدمی را به روی حقیقت می‌گشاید (همان).^۱ اینجاست که ادراک و شعور نفس عوض شده و نفس از افق شرک به موطن عبودیت و مقام توحید مهاجرت نموده و اگر عنایت الهی دستگیرش شود و توفیق شامل حالش گردد شرک و اعتقاد به موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطانی و استغنائی پوشالی و خیالی را یکی پس از دیگری به توحید و درک حقایق و نزدیکی به خدا و تواضع رحمانی و فقر و عبودیت تبدیل می‌نماید (همان: ۱۶۷/۶).

نتیجه‌گیری

آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ» در زمره کلیدهای معارف قرآنی به شمار می‌رود که غالب مفسران عمدتاً در بعد فقهی و بیان ارتباط آن با امر به معروف و نهی از منکر وارد بحث شده و لذا از ابعاد تربیتی و معارفی آن چشم پوشیده‌اند؛ لیکن علامه در این باب از انفعال شبهه‌زدایی به سمت مفهوم‌گیری مثبت گراییده و فصل مشبعی در ذیل آن گشوده است. مهم‌ترین نکاتی که از آیه به دست می‌آید چنین است:

در باب ارتباط آیه با ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر، سخن علامه برگزیده شد که با عنایت به مقام سخن و غرض آیه، اصل وجود تعارض را مردود شمرده و مراد آیه شریفه را چنان گسترده تعریف کرده است که امر به معروف و نهی از منکر نیز می‌تواند یکی از مصادیق آن باشد. ایشان بر خلاف تصور رایج که نفس را چون مسافری که در طریقی گام برمی‌دارد، جدا و مستقل از مسیر تکامل ترسیم می‌نماید، آن دو را وحدت و عینیت بخشیده، التزام و توجه به طریق را (که لازمه

۱... أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَغَلَ بِأَيَّةِ نَفْسِهِ وَخَلَا بِهَا عَنْ غَيْرِهَا انْقَطَعَ إِلَى رَبِّهِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَعَقِبَ ذَلِكَ مَعْرِفَةَ رَبِّهِ مَعْرِفَةً بَلَا تَوْسِيطَ وَسُطَ وَعِلْمًا بَلَا تَسْبِيبَ سَبَبٍ إِذِ الْانْقِطَاعُ يَرْفَعُ كُلَّ حِجَابٍ مُضْرُوبٍ وَعِنْدَ ذَلِكَ يَذْهَبُ الْإِنْسَانُ بِمُشَاهَدَةِ سَاحَةِ الْعِظْمَةِ وَالْكَبْرِيَاءِ عَنْ نَفْسِهِ وَأُخْرَى بِهَذِهِ الْمَعْرِفَةِ أَنَّ تَسْمَى مَعْرِفَةَ اللَّهِ بِاللَّهِ.

سلامت و صحت پیمودن آن است)، همانا «التزام به نفس» توصیه شده در آیه می‌بیند. تمایز و ثمره این دو نگاه در عرفان عملی و تربیت اخلاقی بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که رویکرد نخست، انسان را به جهان بیرون، توصیه‌ها و دستورات عمل‌ها، استاد و سایر عناصر خارجی می‌کشاند، حال آنکه رویکرد برگزیده، مجرای اصلی و شاهراه سیر و سلوک را نفس و خویشتن انسان می‌شمارد.

دیگر اندیشه‌ای که علامه با انضمام آیه به دیگر آیات شریفه بدان ره یافته است، اضطراری و همگانی بودن این سیر و تحول نفسانی است که در نوع رویکرد و پویایی فرایند تربیت، نقش به‌سزایی دارد. تردید و درنگ در نوع ارتباط آدمی با نفس خویش که ممکن است از نگاه ظاهری به آیات قرآن نیز نشئت گیرد، با عنایت به نصّ این آیه و تبیین المیزان نسبت به آن، پاسخی درخور یافته است که مراتب مختلف نفس، احکام گوناگونی دارد، لیکن نفس انسانی را باید با توجه و التزام همراهی نمود نه آنکه چون خصمی دیرینه با آن مقابله کرد.

آخرین نکته حائز اهمیت در نظام تربیتی مبتنی بر دیدگاه علامه، زمینه‌سازی برای رشد انسان است؛ یعنی باید موقعیت‌هایی را در نظام تعلیم و تربیت تدارک دید تا دانش‌آموزان از طریق مشارکت فعال در فرایند یاددهی - یادگیری، موضوعات درسی را عمیقاً بفهمند و بتوانند آن‌ها را جزئی از جوهره وجودی خود کنند. از این رو، در این نظام، مهم‌ترین هدف تعلیم و تربیت، آموختن چگونه آموختن است. در چنین نظامی، حفظ معلومات و انتقال آن به دیگران ضایع کردن وقت آنان است و ارزش تربیتی ندارد.

کتاب‌شناسی

۱. آل غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التتویر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۵. اندلسی، ابوحنان محمد بن یوسف، البحر المحیط، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۶. ایروانی، محمود و ناصر صبحی قرامکی، علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی، تهران، سازمان سنجش، ۱۳۸۱ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، الوحی و النبوه، تحقیق مرتضی واعظ‌جو، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۸. همو، امام مهدی علیه السلام موجود موعود، تحقیق سید محمد حسن مخیر، چاپ ششم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۹. همو، تفسیر تسنیم، تحقیق علی اسلامی، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. همو، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمد حسین الهی‌زاده، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. درویش، محیی‌الدین، اعراب القرآن و بیانه، چاپ چهارم، سوریه، دار الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. رودگر، محمد جواد، «معرفت نفس در تفسیر المیزان»، مجله رواق اندیشه، شماره ۱۸، خرداد ۱۳۸۲ ش.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. شیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تحقیق حسین درگاهی، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. طبری کیهارسی، ابوالحسن علی بن محمد، احکام القرآن، تحقیق موسی محمد علی و عزت عبد عطیه، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۹. طیب، عبدالحسین، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. قشیری، عبدالکریم، لطایف الاشارات، تحقیق ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر، الهيئة المصریه، بی‌تا.
۲۱. گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العباد، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۲۲. مصلح، جواد، علم النفس یا روان‌شناسی صدر المتألهین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. میرزا خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۲۵. نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۲۶. نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، تحقیق محمد امین الصناوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

واکاوی چارچوب و شاخصه‌های اعتماد به نفس در پرتو آموزه‌های قرآنی*

- جواد ابروانی^۱
- علی عمادی^۲

چکیده

اعتماد به نفس در پرتو آموزه‌های قرآنی به معنای تکیه بر اراده، عمل، استعدادها و توانمندی‌های خود با توکل بر خدا و استمداد از او و توجه به قابلیت‌های خدادادی و عزت و کرامت انسانی، و استقلال در برابر دیگران با قطع طمع و امید از آنان است. این مفهوم با رذایلی اخلاقی همچون خودستایی، عجب، کبر و غرور تفاوت مشخصی دارد. فضیلت‌های اخلاقی نیز همچون تواضع و خشوع، از خاستگاه اعتماد به نفسی قوی نشئت می‌گیرد. در آموزه‌های قرآنی، معارف گوناگونی وجود دارد که نتیجه آن‌ها، تقویت عزت نفس و اعتماد به نفس در افراد است. آنچه در این جستار به بحث نهاده شده است، تعریف و تحدید اعتماد به نفس از نگاه دینی، تبیین مرزهای دقیق آن با پاره‌ای از فضایل و رذایل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (irvani_javad@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(alhadi1390@yahoo.com).

اخلاقی، آموزه‌های تأییدکننده و عوامل تقویت‌کننده عزت نفس و اعتماد به نفس در قرآن، تبیین مقصود از نفس در بین مراتب و موارد کاربرد این واژه و نیز پاسخ به پاره‌ای از شبهات در این باره است.

واژگان کلیدی: نفس، اعتماد به نفس، خودباوری.

مقدمه

امروز اعتماد به نفس از عوامل مهم و اساسی در رشد و تعالی فردی و اجتماعی تلقی می‌شود. اما آیا اعتماد به نفس با آموزه‌های قرآنی سازگار است و در صورت سازگاری، حد و مرز اعتماد به نفس و تمایز دقیق آن با مفاهیمی همچون تکبر، عجب، خودنمایی، تواضع، خشوع، و مانند آن‌ها چیست؟ از سوی دیگر، مقصود از «نفس» در این بحث، کدام یک از معانی یا مراتب نفس است؟ در این جستار می‌کوشیم با الهام از آموزه‌های قرآنی، به بخشی از این پرسش‌ها پاسخ دهیم.

واژه «نفس» در قرآن

این واژه ۶۱ بار در آیات قرآن تکرار شده است. با دقت در این آیات، سه گونه کاربرد برای این واژه می‌توان شناسایی کرد:

۱. به صورت مضاف به معنای همان چیزی که به آن اضافه می‌شود: «نفس الشیء» یعنی خود شیء و «نفس الإنسان» یعنی خود انسان. مقصود از کلمه «نفس» در این گونه کاربردها، تأکید لفظی یا معنوی مضاف‌الیه آن است. نفس به این معنا، درباره خداوند نیز به کار می‌رود: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (انعام/۱۲)؛ رحمت را بر خود لازم کرده است.
۲. به معنای انسان مرکب از روح و جسم: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (زمر/۶)؛ شما را از یک نفس آفرید.
۳. به معنای روح انسانی مانند: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...﴾ (زمر/۴۲)؛ خداوند ارواح را هنگام مرگ [از بدن‌ها] می‌گیرد.

مراتب نفس

در قرآن کریم و روایات ویژگی‌هایی برای نفس مطرح شده است که برخی از آن‌ها

اشاره به مراتب نفس دارد. در تحلیل این مطلب، شش وصف برای نفس به اختصار بررسی می‌گردد: اَمَّارَه، مَسْؤَلَه، مَسْؤَفَه، لَوَّامَه، مَطْمَئِنَّه و مَلْهَمَه.

۱. نفس اَمَّارَه: نفس اَمَّارَه یکی از مراتب نفس است و مقصود از آن، غرایز مهارنشده و تعدیل‌نگشته انسانی است که برای اشباع خود، آدمی را به انجام بدی‌ها وامی‌دارد. توضیح اینکه خداوند برای ادامه حیات و بقای نسل بشری، غرایزی را در او نهاده است که به سان موتور محرک، از درون او را وادار به فعالیت، جلب منفعت و دفع ضرر می‌سازد. پاسخ به خواسته‌های این غرایز در حد نیاز و اعتدال، برای آدمی لازم و مفید است، لیک از آنجا که انسان با اعمال غرایز، احساس لذت می‌کند و از سویی، غرایز سیری‌ناپذیرند، از هر راه ممکن و حتی با وجود تأمین نیاز نیز ویژگی تحریک‌کنندگی خود را دارند. در این مرحله است که خواسته‌های غرایز به صورت هوس‌های سرکش نمود می‌یابد و آدمی را به عبور از حدود عقل و شرع و «سوء» فرمان می‌دهد و مرتبه «نفس اَمَّارَه» شکل می‌گیرد: ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (یوسف/ ۵۳. نیز ر.ک: بقره/ ۸۷؛ ق/ ۱۶؛ نجم/ ۲۳؛ حشر/ ۹؛ نازعات/ ۴۰). راز صفات منفی انسان در قرآن و نکوهش او در موارد متعدد نیز به همین نکته باز می‌گردد (ر.ک: معارج/ ۲۱-۱۹؛ قیامت/ ۵؛ عادیات/ ۶).

۲. نفس مَسْؤَلَه: در آیاتی از قرآن، وصف «تسویل» برای نفس آمده است (ر.ک: یوسف/ ۱۸ و ۸۳؛ طه/ ۹۶). تسویل به معنای تزئین (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۷۳۳/۵؛ رازی، بی‌تا: ۴۳۰/۱۸) و وسوسه (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۴/۱۱) است. با این حال، به نظر می‌رسد این وصف، یکی از ویژگی‌های نفس اَمَّارَه است و نه مرتبه دیگری از نفس؛ چه تمایلات افراطی به ویژه هنگامی که با رذایل اخلاقی توأم شود، پرده‌ای بر حس تشخیص انسان می‌افکند و حقایق را در نظر او دگرگون جلوه می‌دهد. بدین جهت، نفس اَمَّارَه زشتی‌ها و بدی‌ها را در نظر آدمی می‌آراید و آن را برای انسان جَدَّاب و دوست‌داشتنی می‌نمایاند (ر.ک: کهف/ ۱۰۴).

۳. نفس مَسْؤَفَه: توصیف دیگر نفس، مَسْؤَفَه بودن آن است؛ بدین معنا که آدمی به درخواستی درونی، پیوسته تمایل دارد انجام کارهای خود را به زمان‌های بعدی موکول کند و از لَذَّتِ نقد و حاضر بهره‌بردارد. این حالت درباره فعالیت‌هایی که نتیجه آن در

درازمدت و آینده پیدا می‌شود - همچون امور اخروی - نمود فزون‌تری دارد (ر.ک: منافقون / ۱۰). این وصف نیز از ویژگی‌های نفس اماره است، چنان که در این عبارت از دعای مأثور منعکس شده است:

«إلهی إلیک أشکو نفساً بالسوء أماراً و إلی الخیئة مُبادرةً و بمعاصیک مُولعةً، ... تُسرِعْ بی إلی الحوبة و تُسَوِّفنی بالتوبة» (صحیفه سجادیه، ۱۴۱۱: ۴۰۳، دعای ۱۸۳): خدای من، به تو شکایت می‌کنم از نفسی که همواره به بدی فرمان می‌دهد و به سوی گناه می‌شتابد و به معاصی حریص است... مرا به سوی گناه می‌شتاباند و در کار توبه امروز و فردا می‌کند.

۴. نفس لوامه: مرتبه دوم نفس، نفس لوامه یا وجدان بیدار انسان است که آدمی را بر انجام بدی‌ها، بسیار سرزنش می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۳/۲۰). در این آیات به این مرتبه نفس اشاره شده است: «لَأَقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ* وَلَا أَقْسِمُ بِاللَّوْأَمَةِ» (قیامت / ۲-۱): سوگند به روز رستاخیز و سوگند به وجدان سرزنشگر. این مرتبه از نفس، از مرتبه پیشین (اماره) بهتر است؛ چرا که به سان دادگاهی کوچک در درون انسان، نقش بازدارندگی از بدی‌ها را ایفا می‌کند. به همین جهت در کنار سوگند به قیامت، به نفس لوامه نیز سوگند یاد شده است.

۵. نفس مطمئنه: نفس مطمئنه مرتبه کمال یافته و متعالی از نفس انسانی است که پس از تصفیه و تهذیب از صفات ناپسند اخلاقی و هواهای نفسانی به مرحله‌ای رسیده که گرایش سرکش و خواهش‌های حیوانی افسارگسیخته را مهار و کنترل نموده است. در این مرحله، آدمی با مهار هوس‌ها از پریشانی درونی می‌رهد و با ایمان و یاد خدا (ر.ک: رعد / ۲۸) از مشکلات بیرونی به آرامش می‌رسد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۵/۲۰). از این رو، مرتبه عالی و مطلوب برای نفس، همین مرتبه است: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي* وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر / ۲۷-۳۰): ای نفس مطمئنه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد و در میان بندگان من درآی و در بهشت من داخل شو.

۶. نفس ملهمه: توصیف دیگر نفس، نفس ملهمه است؛ نفسی که خداوند شر و خیرش را به او الهام کرده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا* فَأَلَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس / ۷-۸): سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزکاری‌اش را به آن

الهام نمود. با توجه به اینکه الهام به نفس یعنی فطرت و گرایش‌های فطری - بر اساس این آیات - عمومیت دارد و شامل همهٔ انسان‌ها می‌شود، نفس ملهمه نیز اشاره به مرتبهٔ خاصی ندارد. با توجه به نکات یادشده، مراتب نفس بر اساس آیات قرآن، عبارتند از: نفس اماره، نفس لؤامه و نفس مطمئنه.

تعریف اعتماد به نفس

تحقیقات و نگاشته‌های روان‌شناسانهٔ متعددی به بیان تعریف، شاخصه‌ها و راه‌های دستیابی به اعتماد به نفس پرداخته‌اند. در این بین، برخی با صراحت و شفافیت بیشتر و به درستی، معنای حقیقی اعتماد به نفس را به توانایی درونی مرتبط کرده‌اند و نه صرفاً اعتماد به توانایی انجام کاری خاص:

اعتماد به نفس واقعی، هیچ ارتباطی به رویدادهای ظاهری شما ندارد. اعتماد به خویش، به خاطر آنچه انجام می‌دهید به وجود نمی‌آید، بلکه به دلیل باورتان به توانایی درونی خود است که شما را قادر می‌سازد تا آنچه را می‌خواهید انجام دهید. اعتماد واقعی به خویش همیشه از درون سرچشمه می‌گیرد نه از برون... اعتماد به نفس، باور به قابلیت انسانی خویش است نه فقط اعتماد به توانایی انجام کاری خاص. اگر اعتماد به نفس را براساس دستاوردهایم در زندگی کسب کنم، به شکل اجتناب‌ناپذیری خود را برای احساس عدم اعتماد به نفس آماده کرده‌ام؛ چه نمی‌توانم مطمئن باشم همیشه در زندگی به نتایج دلخواه می‌رسم (دانجلیس، ۱۳۷۹: ۱۹-۲۱).

بدین‌سان، اعتماد به نفس در واقع باور به توانایی خود در رسیدن به اهداف است که از اراده و تصمیم فرد سرچشمه می‌گیرد و او را به تلاش در این راه امیدوار می‌سازد. تعریف و تحدید دقیق اعتماد به نفس به ویژه از نگاه دینی، متوقف بر بررسی ابعاد، مؤلفه‌ها و چارچوب آن است. در ادامه به این امر می‌پردازیم.

مقصود از «نفس» در اعتماد به نفس

از میان مراتب و معانی نفس، کدام یک در «اعتماد به نفس» مد نظر است؟ پیشتر بیان گردید که نفس به طور کلی مراتبی سه‌گانه دارد: اماره، لؤامه و مطمئنه. از این سه،

نفس اماره به طور قطع نمی‌تواند در «اعتماد به نفس» منظور باشد؛ چه تکیه بر غرایز سرکشی که با اوصافی همچون مسؤله و مسؤفه، آدمی را می‌فریبد و به پی‌جویی لذت نقد فرمان می‌دهد، ثمره‌ای جز کشاندن انسان به وادی تباهی و از دست دادن سرمایه‌ها ندارد.

به همین جهت، در برخی روایات آشکارا از تکیه و اعتماد بر آن نهی شده است:

- «إِيَّاكَ وَالثِّقَةَ بِنَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَكْبَرِ مَصَائِدِ الشَّيْطَانِ» (آمدی، ۱۳۹۹: ۱/۳۸۵)؛ از

اعتماد بر نفس خود برحذر باش که این کار، از بزرگ‌ترین دام‌های شیطان است؛

- «من وثق بنفسه خاتمه» (همان: ۵/۱۶۱)؛ کسی که به نفس خویش اعتماد نماید، نفسش به او خیانت خواهد کرد.

- «إِنَّ نَفْسَكَ لَخَدُوعٌ، إِنْ ثَقَّ بِهَا يَقْتَدِكَ الشَّيْطَانُ إِلَى ارْتِكَابِ الْمُحَارِمِ» (همان:

۲/۲۹۹)؛ به راستی نفس تو بسیار فریبنده است، اگر به آن اعتماد کنی، شیطان تو را به سوی ارتکاب محارم می‌کشاند.

روشن است که مقصود از «نفس» در این روایات، نفس اماره، و در نتیجه مقصود از اعتماد به نفس، فریب خوردن از نفس و پیروی از خواسته‌های آن است. در چنین حالتی است که آدمی در دام شیطان می‌افتد و به سوی حرام‌های الهی سوق داده می‌شود. عبارت «إِنَّ نَفْسَكَ لَخَدُوعٌ...» در روایت سوم، مؤید این سخن است. به بیان دیگر، مفاد این روایات، نکوهش پیروی از هوس‌های سرکش است که از آن به نفس اماره یاد می‌شود، نه تکیه بر استعدادها و توانمندی‌های خود که همان اعتماد به نفس است.

مرتبه دوم یعنی نفس لوامه نیز نمی‌تواند در مقوله اعتماد به نفس مد نظر باشد؛ چه مطلوب آموزه‌های دینی، رسیدن به این سطح نیست و ماندن در این مرتبه، آسیب‌هایی نیز دارد و حتی ممکن است به اعتماد به نفس فرد نیز لطمه بزند. از مجموع آموزه‌های دینی در این بحث و نیز پاره‌ای از تحقیقات، چنین به دست می‌آید که ملامت زیاد و سرزنش مداوم - خواه از سوی خود فرد باشد یا دیگران - تأثیرات مخربی بر شخصیت و عزت نفس آدمی بر جای می‌نهد. انتقادهای لفظی مکرر از رفتار فرد، به سان ضربات چکش بر روی گلدانی قیمتی، تار و پود اعتماد به نفس وی را نابود می‌سازد. این مسئله دربارهٔ کودکان که مراحل رشد شخصیت را طی می‌کنند، نمودی فزون‌تر دارد. بر اساس تحقیق دانشمندان، سرزنش لفظی به مراتب بیش از کتک زدن، اعتماد به

نفس کودک را مخدوش می‌سازد؛ چرا که انتقاد، این پیام را در خود نهفته دارد که «تو نالایق و بی‌ارزشی». کودکانی که این پیام را مرتب دریافت می‌کنند، احساس بی‌قدرتی، نابسندگی و بی‌ارزشی می‌کنند و در نهایت اعتماد به نفس آنان فرومی‌پاشد (ر.ک: مارستون، ۱۳۷۹: ۱۱۸-۱۱۹).

از دیدگاه قرآن، اصولاً ملامتگری، دستورالعملی شیطانی است (ر.ک: ابراهیم/۲۲). از سوی دیگر، هیچ‌گونه ارزش‌گذاری برای این کار مشاهده نمی‌شود و در شمار ویژگی‌های مؤمنان نیز به چشم نمی‌خورد. ضمن آنکه در مواجهه اولیای الهی با خطاکاران نیز اثری از آن وجود ندارد (عملکرد یعقوب در برابر خطاهای فرزندان در این باره قابل توجه است، به ویژه ر.ک: یوسف/۱۸، ۶۶-۶۷ و ۸۶-۸۷)، چنان که در روایات نیز از افراط در ملامت و تکرار سرزنش (ر.ک: همان: ۱۶۴ و ۵۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۶/۷۱) نهی شده است. بنابراین ارزش این مرحله، صرفاً در مقایسه با مرحله نفس اماره قابل ارزیابی است نه به طور مطلق.

مرتبه سوم نفس مطمئنه است. چنان که گذشت، این مرتبه مرتبه عالی و مطلوب نفس است. با این حال، این مرتبه نیز در «اعتماد به نفس» مد نظر نیست؛ چه رسیدن به این مرحله نیازمند مجاهدت و زمان است در حالی که تقویت اعتماد به نفس برای همه افراد در همه مراحل و ادوار زندگی و حتی از کودکی و نوجوانی مطلوب و مد نظر می‌باشد. با توجه به نکات یادشده، مفهوم «نفس» در «اعتماد به نفس» را باید در بین معانی -و به تعبیر دقیق‌تر، موارد کاربرد- نفس جستجو کرد و نه در مراتب آن. به نظر می‌رسد در این بحث، معنای دوم پیش‌گفته، یعنی «انسان مرکب از روح و جسم» مد نظر باشد. این معنا، با شاخصه‌های اعتماد به نفس همچون تکیه بر استعدادها و توانمندی‌های خود و وابسته نبودن به دیگران کاملاً سازگار است. ظاهر اعتماد به نفس آن است که به معنای اول است یعنی خود، اعتماد بر خود.

ارتباط اعتماد به نفس با خودپنداره و عزت نفس

خود پنداره یا خود ادراک شده^۱ عبارت از مجموعه ویژگی‌هایی است که فرد برای

1. Perceives self.

توصیف خود به کار می‌برد و به دیگر سخن، دیدگاهی عینی دربارهٔ مهارت‌ها، صفات و ویژگی‌هایی است که فرد، واجد یا فاقد آن‌هاست (ر.ک: بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۲۰).

خودپندارهٔ هر فرد از سه احساس و باور اصلی ساخته شده است: خودارزشی، یعنی میزان ارزش و احساس لیاقتی که فرد برای خود قائل است. شایستگی، یعنی باورهایی که فرد دربارهٔ ظرفیت خود جهت پیشرفت، حل مشکلات و نظریات خود دارد و مقصود از اعتماد به نفس نیز همین است. احساس تعلق، یعنی احساس پذیرفته شدن و محبت از جانب دیگران. ارزیابی فرد از خودارزشی و احساس تعلق، عزت نفس وی را می‌سازد (ر.ک: پرستون، ۱۳۸۸: ۱۷). بنابراین، عزت نفس با خودپنداره متفاوت است. عزت نفس^۱ در حقیقت عبارت از ارزشی است که اطلاعات درون خودپنداره برای فرد دارد و از اعتقادات فرد دربارهٔ تمام صفات و ویژگی‌هایی که در او هست ناشی می‌شود. زمانی که خود ادراک شده و خود ایده‌آل با هم همتراز باشند، فرد از عزت نفس بالایی برخوردار خواهد بود. خود ایده‌آل عبارت از تصویری است که هر فرد دوست دارد از خود داشته باشد (ر.ک: بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۲۰). این تمایل ممکن است هدفی فردی باشد که فرد می‌خواهد آن را به دست آورد و یا تصویری از خود که میل دارد به دیگران نشان دهد (همان: ۳۴). وجود شکاف و فاصله بین خود ادراک شده و خود ایده‌آل عاملی است که مشکلات مربوط به عزت نفس را به وجود می‌آورد (Pope, 1989: 3). در افراد نابهنجار، کشمکش بین خود و خود ایده‌آل بسیار زیاده‌تر از افراد سالم است. خود ایده‌آل این جنبهٔ مثبت را دارد که وقتی شخص به آن می‌رسد، راضی نیست و متوقف نمی‌شود، بلکه اهداف خود را ارتقا می‌دهد و بار دیگر برای رسیدن به اهداف جدید تلاش می‌کند. به دیگر سخن، رضایت در تلاش برای رسیدن به ایده‌آل است، نه لزوماً در تحقق خود ایده‌آل (ر.ک: شاملو، ۱۳۶۸: ۱۳۶).

عزت نفس بالا از این منظر که دیدگاهی سالم به خود است، بررسی می‌شود؛ یعنی دیدگاهی که به طور واقع‌گرایانه کمبودها و نقاط ضعف را در بر می‌گیرد، ولی نه به آن شدتی که منجر به انتقاد شدید از فرد شود. شخصی که از عزت نفس برخوردار است

1. Self-esteem.

خود را به گونه‌ای مثبت ارزشیابی می‌کند و برخوردی مناسب با نظریات مثبت خود و دیگران دارد (ر.ک: بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۲۰-۲۱).

خودپنداره و به تبع آن عزت نفس، بر اساس ترکیبی از مسائل و موضوعاتی که در زندگی برای ما اهمیت دارند ساخته شده است. اصولاً فرد اگر زمینه‌هایی را که در آنها فعالیت داشته است با ارزش بداند، عزت نفس کلی او بالا خواهد بود. برخی افراد برای توانایی‌ها و ظرفیت‌های خوب خود ارزش قائل نیستند و در مقابل، برای آنچه فاقد آن هستند یا کمتر برخوردارند، ارزش فراوانی می‌بینند. روشن است که این گونه افراد مشکلات بیشتری در ارتباط با عزت نفس خواهند داشت (ر.ک: همان: ۲۱).

مسئله عزت نفس و مقوله خودارزشمندی از اساسی‌ترین عوامل در رشد مطلوب شخصیت است. برخورداری از اراده و اعتماد به نفس قوی، قدرت تصمیم‌گیری و ابتکار، خلاقیت و نوآوری، سلامت فکر و بهداشت روانی، رابطه مستقیمی با میزان چگونگی عزت نفس و احساس خودارزشمندی فرد دارد. امروز در اصلاح و درمان بسیاری از اختلالات شخصیتی و رفتاری، به ارزیابی و پرورش احساس عزت نفس و تقویت اعتماد به نفس می‌پردازند. از برجسته‌ترین ویژگی‌های صاحبان تفکر واگرا و افراد خلاق، داشتن احساس خودارزشمندی بسیار بالاست (ر.ک: بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۷).

در مطالعاتی که استنگ (Stang, 1972: Vol. 30, No. 2) انجام داده، ارتباط متقابل بین عزت نفس و تصور فرد از توانایی‌های خود تأیید شده است؛ بدین معنا که اگر میزان عزت نفس کاهش یابد، احساس ضعف و ناتوانی در فرد به وجود می‌آید و برعکس با افزایش میزان عزت نفس، احساس توانمندی و ارزشمندی در فرد احیا می‌شود و تغییراتی مثبت چون داشتن اعتماد به نفس و بلندهمتی در او پدیدار می‌شود (ر.ک: بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۱۳).

بدین ترتیب، تقویت عزت نفس و خودپنداره مثبت، به طور مستقیم بر افزایش اعتماد به نفس تأثیر دارد.

ابعاد و مؤلفه‌های اعتماد به نفس

اعتماد به نفس ابعاد و مؤلفه‌هایی دارد که عبارتند از: درک استعدادها و توانمندی‌های

خود و نه فقط کاستی‌ها و ناتوانی‌ها، نفی خودکمترینی و ضعف نفس که متوقف بر شناخت دقیق از خود است، باور به توانایی خود در رسیدن به قله‌ها و عدم اتکا به دیگران. اکنون باید دید این مؤلفه‌ها در آموزه‌های دینی با چه تعبیراتی بیان شده است. در آیات و روایات، بر عناصری تأکید شده است که در واقع، مؤلفه‌ها و عناصر شکل‌دهنده اعتماد به نفس‌اند. اکنون برخی از آن‌ها را مرور می‌کنیم.

عوامل پیدایی خودپنداره مثبت، عزت نفس و تقویت اعتماد به نفس از نگاه دینی

دقت در آموزه‌های قرآنی و حدیثی به روشنی نشان می‌دهد که برای ایجاد و تقویت عزت نفس و خودپنداره مثبت و به تبع آن، دستیابی به خود ایده‌آل و اعتماد به نفس بالا، ضمن ارائه اطلاعات و بالا بردن سطح آگاهی انسان از خود، راهکارهای ثمربخشی مطرح شده است، از جمله:

۱. ارجمندی و کرامت: از دیدگاه قرآن، تمامی انسان‌ها از «ارجمندی و کرامت» برخوردارند: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرُوجِ وَالْجَنَّةِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء/ ۷۰)؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] برنشانندیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم. این ارزش، به لحاظ استعدادها و امکاناتی است که خداوند برای بشر قرار داده است، از جمله: قدرت تعقل، تفکر و خلاقیت (ر.ک: بقره/ ۱۶۴؛ کلینی، ۱۴۱۳: ۱۰/۱)، قدرت اراده، اختیار و تصمیم‌گیری بالا (ر.ک: انسان/ ۳) و تعیین سرنوشت (ر.ک: رعد/ ۱۱)، آفرینش آسمان‌ها، زمین و امکانات آن برای انسان (ر.ک: بقره/ ۲۹؛ رحمان/ ۱۰) و مسخر کردن آن برای آدمی (ر.ک: لقمان/ ۲۰؛ ملک/ ۱۵)، خلقت در بهترین ساختار (ر.ک: تین/ ۵)، قابلیت بهره‌مندی از علم و معرفت (ر.ک: بقره/ ۳۱)، نازل شدن وحی بر او (ر.ک: نساء/ ۱۶۳) و مانند آن. وجود این همه ویژگی و استعداد، انسان را گل سرسبد جهان آفرینش و مسجود فرشتگان ساخته (ر.ک: بقره/ ۳۴) و لیاقت جانشینی خدا (ر.ک: بقره/ ۳۰) و حمل امانت الهی (ر.ک: احزاب/ ۷۲) را به او بخشیده است.

با این حال، آدمی می‌تواند به اختیار خود و با اندیشه‌ورزی و بروز صفات و رفتارهای مثبت، ارزشمندی و کرامت خود را افزایش دهد. عناصری همچون ایمان: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ وِلِرَسُولِهِ وِلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (منافقون/۸) (عزت به طور قطع از آن خداوند و رسول او و مؤمنان است)، علم (ر.ک: زمر/۹) و تقوا (ر.ک: حجرات/۱۳) در افزایش کرامت و ارزش آدمی تأثیرگذار است. بدین جهت، نفس آدمی به سان گوهر ارزشمندی به شمار رفته که حفظ و ارتقای آن بر عهده او نهاده شده است:

«إِنَّ النَّفْسَ لَجَوْهَرَةٌ ثَمِينَةٌ مِنْ صَانِهَا رَفَعَهَا وَمِنْ ابْتَدَلَهَا وَضَعَهَا» (آمدی، ۱۳۹۹: ۵۲۳/۲)؛
به راستی شخصیت انسانی گوهری گرانبهاست که هر کس آن را حفظ کند، به تعالی‌اش رسانده و هر کس آن را پست گرداند، آن را فرو افکنده است.

به سبب اهمیت و آثار فراوانی که خودشناسی در عرصه‌های گوناگون و از جمله تقویت عزت نفس دارد، سودمندترین شناخت‌ها به شمار رفته است: «أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ» (همان: ۱۴۸/۶). فرایند خودآگاهی زمانی به صورت کامل تحقق می‌یابد که آگاهی لازم در ساحت‌های مختلف و از جمله ویژگی‌های مشترک انسان به دست آید (ر.ک: علوی، ۱۳۸۹: ۱۴-۴۰).

نیک روشن اینکه توجه به این حقایق، سهم فراوانی در تقویت عزت نفس آدمی دارد.

۲. ارائه هدف برتر در زندگی: از گام‌های مهم در مسیر دستیابی به خودپنداره مثبت، شناخت هدف برتر در زندگی است؛ چه شناخت «هدف نهایی»، آثار فراوانی دارد، از جمله: دستیابی به تعریفی مشخص از موفقیت و پیروزی، شکل‌گیری و ثبات شخصیت، رهایی از سردرگمی و یافتن هویت. با شناخت و دارا بودن هدف نهایی، هر عملی که در راه رسیدن به آن انجام شود، موفقیت به شمار خواهد رفت و در نتیجه، احساس شکست‌های پی‌درپی که خود عامل تضعیف اعتماد به نفس و خودپنداره منفی است، از بین می‌رود یا به حداقل می‌رسد. نیک روشن است که شناسایی هدف نهایی در زندگی، به معنای کنار گذاشتن سایر اهداف نیست، بلکه به معنای همسو نمودن اهداف کوتاه‌مدت، میان‌مدت و حتی بلندمدت با هدف نهایی است.

از دیدگاه قرآن، هدف نهایی آدمی در زندگی، تقرّب به خدا (ر.ک: کهف/۱۱۰؛ قمر/۵۴-۵۵) و نیل به رحمت او (ر.ک: هود/۱۱۸-۱۱۹) در پرتو بندگی و عبودیت الهی است:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/ ۵۶). برای فرد مسلمان، همه رفتارها و حتی تلاش برای کسب سود لذت مادی و تولید ثروت، در راستای این هدف مقدس، مفهوم می‌یابد و در نتیجه، خود را در هر تلاشی موفق می‌بیند.

۳. عوامل رفتاری: از نگاه آموزه‌های دینی، عواملی رفتاری، موجب تقویت عزتمندی انسان می‌شود، از جمله: نفی چشمداشت و اتکا به دیگران:
 - «الْيَأْسُ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ عَزٌّ لِلْمُؤْمِنِ» (کلینی، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۲)؛ قطع امید نمودن از آنچه در دست مردم است، عزت مؤمن است.
 - «رَأَيْتَ الْخَيْرَ كُلَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ فِي قِطْعِ الطَّمَعِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ» (همان: ۱۵۵/۲)؛ تمامی خیر و سعادت را در این دیدم که انسان به آنچه در دست مردم است چشم طمع نداشته باشد.

و به طور کلی اطاعت از خدا (صدوق، ۱۴۰۴: ۴۲۰).

۴. تأکید بر استواری روحی، عزم راسخ و بلندهمتی: این تأکید در آموزه‌های دینی، در حقیقت تقویت مؤلفه مهم اعتماد به نفس به شمار می‌رود:
 - «إِنَّ الْحَرْزَ حَرْزٌ عَلَى جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، إِنْ نَابَتْهُ نَائِبَةٌ صَبْرٍ لَهَا وَإِنْ تَدَاكَتْ عَلَيْهِ الْمَصَائِبُ لَمْ تَكْسِرْهُ وَإِنْ أَسْرَ وَقَهَرَ وَاسْتَبَدَلَ بِالْيَسْرِ عَسْرًا» (کلینی، ۱۳۶۵: ۸۹/۲)؛ آزادمرد در همه حال آزاد است. اگر به مصیبتی دچار شود صبر می‌کند و اگر بلایا او را از جا بکنند شکستش نمی‌دهد، هرچند اسیر و مقهور شود و آسایش او مبدل به سختی گردد.
 - «يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ثَمَانِي خِصَالٍ: وَقُورًا عِنْدَ الْهَزَاهِزِ، صَبُورًا عِنْدَ الْبَلَاءِ...» (همو، ۱۴۱۳: ۵۱/۲)؛ شایسته است که در مؤمن هشت صفت وجود داشته باشد: آرامش در هنگام فتنه‌ها و آشوب‌ها، صبر به هنگام بلا...
 - «الشَّرْفُ بِالْهَمَمِ الْعَالِيَةِ» (آمدی، ۱۳۹۹: ۱۰۶/۲)؛ شرف [آدمی] به همت‌های بلند [او] است.

۵. اتکا به اراده و عمل خود: تأکید قرآن بر اتکای هر فردی صرفاً بر کار و تلاش خود: ﴿وَأَنْ يَأْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (نجم/ ۳۹) و اختیار آدمی در تعیین سرنوشت خویش (ر.ک: رد/ ۱۱) عامل انگیزشی مهمی در تکیه افراد بر توانمندی ذاتی خود به شمار می‌رود.
 ۶. پرهیز از ترس: روشن است که ترس و واهمه از انجام کار به ویژه کارهای بزرگ، اعتماد به نفس فرد را تضعیف می‌کند. آموزه‌های دینی، ضمن تقویت شجاعت

روحي افراد از طريق بالا بردن سطح معرفت، ايمان و توکل بر خدا (يونس / ۶۲-۶۳)، بر قرار دادن خود در موقعيت انجام اين گونه کارها تأکيد دارند:

«إِذَا هَبَّتْ أَمْرًا فَفَعَّ فِيهِ فَإِنَّ شِدَّةَ تَوَقُّهِ أَشَدَّ مِنَ الْوَقُوعِ فِيهِ» (آمدی، ۱۳۹۹: ۱۷۲/۳)؛ هر گاه از کاری می‌ترسی نسبت به آن اقدام کن که سختیِ حذر از آن، دشوارتر از افتادن در آن است.

۷. توجه به شرایط و امکانات پیرامونی: توجه مداوم به نعمت‌ها و امکاناتی که خداوند در اختیار فرد قرار داده است، می‌تواند در این رابطه مفید باشد. تأکید قرآن بر توجه به نعمت‌های پیرامونی، برای دستیابی به خودآگاهی تأمل‌برانگیز است (ر.ک: اعراف / ۶۹ و ۷۴).

۸. رابطه فرد با جامعه: از بعد اجتماعی، پنداره هر فرد از خود، وابسته به واکنش دیگران و تصویری است که دیگران از او بروز می‌دهند. چنان که مقایسه خود با دیگران نیز نقشی مهم دارد؛ برای نمونه، اگر همسایه، فردی ثروتمند باشد، آدمی خود را فقیر احساس می‌کند. مقایسه با بالاتر موجب ایجاد احساس حقارت و خودکم‌ترینی می‌شود (ر.ک: شاملو، ۱۳۶۸: ۱۴۱؛ بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۳۶-۳۸). در روایات بر پرهیز از همنشینی با اشخاص فرادست در امور مادی تأکید شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۷: ۸/۲۴۴).

از سوی دیگر، بین حمایت اجتماعی و عزت نفس رابطه وجود دارد؛ حمایت اجتماعی عبارت است از این ادراک فرد که دیگران به وی توجه و علاقه دارند و او از دیدگاه آنان فردی ارزشمند است و چنانچه دچار مشکل و ناراحتی شود، افراد مؤثر به یاری او خواهند رسید. این مسئله دو بعد ذهنی و عینی دارد (ر.ک: بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۶۶-۶۷). طرح قرآنی مؤثر در این زمینه، برقراری پیوند عمیق ایمانی بین افراد جامعه اسلامی است که باعث حمایت افراد از یکدیگر می‌شود (ر.ک: توبه / ۷۱؛ حجرات / ۱۰). نیاز به احساس ارزشمندی به شکل سالم و متعادل برای سلامت و تعادل روانی و حتی تکامل وجودی بسیار ضروری است. اگر به این نیاز خللی وارد شود، احساس حقارت یا خودبزرگ‌بینی در فرد ایجاد می‌شود. دلیل اصلی این دو نیز در طرد شدن مداوم از طرف دیگران است (ر.ک: شاملو، ۱۳۶۸: ۱۴۱؛ بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۳۶-۳۸).

۹. ارزش نهادن به شخصیت افراد در ارتباطات میان‌فردی: برای بالا بردن عزت

نفس اطرافیان و به ویژه کودکان نیز بر حفظ شخصیت و احترام آنان حتی در چگونگی صدا زدن، ارج نهادن به نظر آنان و آشنا کردن با الگوهای رفتاری تأکید می‌شود (ر.ک: بیابانگرد، ۱۳۷۴: ۱۰۷-۱۱۰). بررسی دستورالعمل‌های قرآنی در این عرصه، از زاویه مورد بحث بسیار قابل توجه است (ر.ک: حجرات/ ۱۱؛ صافات/ ۱۰۲).

حد و مرز اعتماد به نفس و تفاوت آن با مفاهیم مرتبط

از مباحث مهم، تعیین مرز اعتماد به نفس با مفاهیمی همچون تکبر، عجب، تواضع و مانند آن است؛ چه تأیید پاره‌ای از این مفاهیم از سوی آموزه‌های دینی ممکن است ناسازگار با اعتماد به نفس تلقی شود، چنان که ردّ برخی از آن‌ها نیز ممکن است نفی اعتماد به نفس یا مؤلفه‌های آن به شمار رود. اکنون مهم‌ترین موارد یادشده را بررسی می‌کنیم.

تفاوت اعتماد به نفس با کبر

کبر در اصطلاح علم اخلاق عبارت است از: حالتی که آدمی خود را بالاتر از دیگری ببیند و اعتقاد به برتری خود بر غیر داشته باشد (نراقی، ۱۳۸۶: ۲۳۸). آیات و روایات فراوانی در مذمت آن وجود دارد (ر.ک: زمر/ ۷۲؛ غافر/ ۶۰؛ کلینی، ۱۴۱۳: ۳۱۰/۲).

تفاوت اعتماد به نفس با تکبر در این است که متکبر، تلاش می‌کند خود را از دیگران بالاتر نشان دهد، در حالی که انسان با اعتماد به نفس، برای اثبات برتری خود بر دیگری هیچ کوششی نمی‌کند. در اینجا فقط مسئله شکوفا ساختن استعدادهاى خود و غلبه بر احساس درماندگی و ناتوانی است. از این رو، با تکبر که نوعی راهکار دفاعی بیمارگونه به شمار می‌رود بسیار متفاوت است (اسلامی، ۱۳۸۷: ۷۸). به دیگر سخن، اعتماد به نفس یعنی خود را باور داشتن، ولی تکبر یعنی لزوم اثبات برتری خود بر دیگران (ر.ک: دانجلیس، ۱۳۷۹: ۵۷).

بدین سان، تکبر نه تنها دلیل بر اعتماد به نفس بالای شخص نیست، بلکه خود نشانه ضعف یا نبود اعتماد به نفس در فرد است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«ما من رجل تكبر أو تجبر إلا لذلة وجدها في نفسه» (کلینی، ۱۴۱۳: ۳۱۲/۲)؛ هیچ کس نیست که خودبرتربینی یا تکبر نماید، جز به سبب ذلتی که در درون خویش احساس می‌کند.

تفاوت اعتماد به نفس با غرور

واژه «غرور» سه معنا یا کاربرد دارد:

۱. در لغت به معنای فریفته شدن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۵) و نیز توهمی است که آدمی را وادار به انجام کاری زیان‌بار می‌کند (عسکری، ۱۳۵۳: ۲۱۴). این واژه در قرآن نیز به همین معنا به کار رفته است: ﴿وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (نساء/ ۱۲۰)؛ و شیطان جز فریب و نیرنگ به آن‌ها وعده نمی‌دهد (نیز رک: فاطر/ ۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۴/۳).
۲. در اصطلاح علم اخلاق، غرور عبارت است از سکون نفس به چیزی که موافق هوی باشد و نفس به آن مایل شود (غزالی، ۱۴۰۶: ۴۰۰/۳؛ نیز رک: فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۹۲/۶-۵).

۳. غرور در عرف به مفهوم اعتماد به نفس به کار می‌رود و اصطلاح غرور ملی که بر زبان مردم جاری می‌گردد، به معنای اعتماد به نفس ملی است. روشن است که غرور طبق معنای آن در لغت، قرآن کریم و همچنین علم اخلاق، مبتنی بر توهم و فریب است و مانع پیشرفت و تکامل انسان، به طوری که او را از حرکت در مسیر کمال و تعالی باز می‌دارد، در حالی که اعتماد به نفس بر پایه واقعیت استوار است و عامل پیشرفت و تعالی فرد محسوب می‌شود.

تفاوت اعتماد به نفس با عُجب

- عُجب در لغت به معنای خودبزرگ بینی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۴۳) و در اصطلاح عبارت است از اینکه آدمی به جهت کمالی که در خود می‌بیند خود را بزرگ شمرد، خواه در واقع آن صفت را داشته باشد یا نه (نراقی، ۱۳۸۳: ۳۲۱). تفاوت این صفت با کبر آن است که متکبر خود را از دیگران بالاتر بیند و مرتبه خویش را بیشتر شمارد، ولی در این صفت، دیگران در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه مُعْجَب آن است که به خود بی‌بالد و از خود راضی باشد و منعم را فراموش کند (نراقی، ۱۳۸۶: ۲۱۹).

- خودپسندی، حالت افراطی عُجب است که امروز در روان‌شناسی از آن با عنوان نارسسیم یا خودشیفتگی یاد می‌شود و آن را نوعی خودویرانگری می‌دانند (گلمب، ۱۳۸۵: ۷). فرد خودشیفته دچار تخیلاتی موهوم و پوچ است که باعث می‌شود وی

فرصت نیابد واقعیت‌های اطراف خود را ببیند (همان: ۷-۸). فردِ خودبین چنان شیفتهٔ خود و دانسته‌های خیالی یا واقعی خویش می‌شود که پیوند خود را با واقعیت می‌گسلد و به نسبتی که خودشیفتگی در او ریشه می‌دواند، در پيله‌ای از توهمات فرو می‌رود، حال آنکه در اعتماد به نفس، گسست از واقعیت مطرح نیست، بلکه برعکس، شناختِ درستِ واقعیت و فهم آن از عوامل رشد اعتماد به نفس به شمار می‌رود (ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۷: ۲۷۲). بدین جهت، در عین تأکید بر تقویت عزت نفس، «عزت نفس متورم» نکوهش می‌شود (ر.ک: ریو، ۱۳۸۱: ۲۴۵).

به دیگر سخن، رذیلتِ عُجب باعث می‌شود فرد، صرفاً توانایی‌ها و امتیازات خود را ببیند و حتی در آن افراط نماید و در نتیجه، از اصلاح خود و پیشرفت بیشتر باز ماند. به همین جهت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عُجب را موجب هلاکت معرفی فرموده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۴/۶۹). در حالی که فرد دارای اعتماد به نفس، شجاعت دیدنِ ضعف‌ها و کمبودهای خود را در کنار توانمندی‌ها و امتیازاتش دارد. پیشتر گذشت که در افراد نابهنجار، کشمکش بین خود و خود ایده‌آل بسیار زیادتر از افراد سالم است. خود ایده‌آل این جنبهٔ مثبت را دارد که وقتی شخص به آن می‌رسد، راضی و متوقف نمی‌شود، بلکه اهداف خود را ارتقا می‌دهد و بار دیگر برای رسیدن به اهداف جدید تلاش می‌کند. هدف آموزهٔ نفیِ عُجب همین است.

مرز اعتماد به نفس با خودنمایی (ریا)

تردیدی نیست که ریاکاری از نظر شرع نکوهیده و ناپسند است (برای نمونه ر.ک: بقره/ ۲۶۴؛ انفال/ ۴۷؛ کلینی، ۱۴۱۳: ۲۹۳/۲-۲۹۵). با این حال، ممکن است تصور شود که ریاکاری با برخی مؤلفه‌های اعتماد به نفس این‌همانی دارد. لیک تأمل در این بحث، عکس این مطلب را ثابت می‌کند؛ چه «ریا» به معنای انجام عملی خیر برای نمایاندن به دیگری (خوری شرتونی، ۱۳۷۱: ۳۸۰) و نیز طلبِ اعتبار و منزلت نزد مردم به وسیلهٔ افعال خیر و نمادهای آن است (نراقی، ۱۳۸۶: ۵۱۲) و انگیزه‌های گوناگونی دارد، از جمله:

۱. جبران کمبودها و نقص‌های درونی: بررسی‌های روان‌شناسان آشکار ساخته است که پاره‌ای از خودنمایی‌های افراطی بر اثر احساس کمبودهاست و شخصی که خودنمایی

می‌کند می‌خواهد با این عمل کمبودهای خود را تدارک کند (اکبری، ۱۳۸۱: ۱۵۴).

۲. جلب اعتماد دیگران: گاه ریاکاری به هدف کسب آبرو و جایگاه اجتماعی و جلب اعتماد عمومی است. منافقان از جمله این افرادند که عبادتشان را نه از روی رغبت، بلکه از روی کسالت و به قصد خودنمایی و ریا به جا می‌آورند تا اعتماد دیگران را به خود جلب کنند (ر.ک: نساء/ ۱۴۲).

نکته قابل توجه آن است که خودنمایی نه تنها نشانه اعتماد به نفس نیست، بلکه ممکن است نتیجه نبود یا ضعف اعتماد به نفس باشد؛ چه آدمی در بررسی روحیات خویش، هنگامی که به کمبودهایش آگاه می‌شود، برای جبران آن می‌تواند دو راه را در پیش بگیرد:

نخست آنکه نقایص خود را واقع‌بینانه بررسی کند و آن‌ها را برطرف سازد و از این رهگذر، ارزش واقعی خود را تدارک نماید بی‌آنکه خودنمایی کند. دوم آنکه سعی کند با توسل به امور سطحی و کم‌ارزش، کمبود خود را جبران نماید. افرادی که اعتماد به نفس دارند، بی‌تردید راه نخست را انتخاب می‌کنند، ولی افراد فاقد اعتماد به نفس، می‌کوشند کاستی‌های درونی خود را با خودنمایی و ریا جبران نمایند.

مرز اعتماد به نفس با تواضع و مفاهیم همگون

تواضع در لغت به معنای فروتنی (فیومی، ۱۴۰۵: ۶۶۳/۲) و در اصطلاح عبارت است از اینکه انسان خود را در برابر دیگران پایین‌تر از موقعیتی که دارد، قرار دهد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۲۹۹). نزاقی تواضع را این‌گونه تعریف کرده است:

شکسته نفسی که مانع شود آدمی خود را برتر از دیگری ببیند و لازمه آن، گفتار و کرداری است که بر تعظیم و اکرام دیگران دلالت کند (نزاقی، ۱۳۸۳: ۳۵۸).

تواضع نقطه مقابل کبر است. در کبر، آدمی خود را در جایگاهی بالاتر از دیگران می‌بیند ولی در تواضع، فرد خویش را پایین‌تر از دیگران می‌نهد و آنان را برتر از خود می‌داند.

در کنار واژه تواضع، واژه‌های دیگری نیز هم‌افق با آن وجود دارد:

۱. خشوع: این واژه چنان به تواضع نزدیک است که برخی آن را در تعریف تواضع

به کار برده‌اند (فیومی، ۱۴۰۵: ۶۶۳/۲) اما تفاوتی بین این دو وجود دارد: تواضع حالتی است که در رفتار انسان ظاهر می‌شود و مقتضای آن بیم قلبی نیست، در حالی که خشوع، فعل قلب است: «الْمُرِيَانِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ مَخَشَعُوا قُلُوبَهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (حدید/۱۶)؛ آیا وقت آن نرسیده است که دل‌های مؤمنان در برابر ذکر خدا خاشع گردد؟ و مجازگونه، در جوارح انسان نیز پدیدار می‌گردد: «خَشَعًا أَبْصَارُهُمْ» (قمر/۷)؛ در حالی که چشم‌هایشان (از شدت وحشت) به زیر افتاده؛ «خَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ» (طه/۱۰۸)؛ همه صداهای در برابر (عظمت) خداوند رحمان، خاضع می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶/۱۵).

۲. خضوع: این واژه نیز به معنای تواضع نزدیک بوده و در برخی کتب لغت به همین معنا به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۲/۸). اما تفاوتی بین آن‌ها نهفته است؛ در خضوع نوعی انقیاد و خواری وجود دارد (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲۲/۴) در حالی که تواضع گاه ممکن است همراه با انقیاد و خواری باشد مانند تواضع در برابر خدا یا اولیای او و گاه عاری از انقیاد و خواری، مانند تواضع استاد در برابر شاگرد یا تواضع امامان در برابر مردم.

۳. تذلل: این واژه (برای آیه ر.ک: مائده/۵۴) نیز به معنای تواضع بسیار نزدیک است، به طوری که برخی از اهل لغت آن را در معنای تواضع به کار برده‌اند (همان: ۴۵/۴). با وجود این، با تواضع تفاوت دارد. تذلل، اظهار عجز و ناتوانی در برابر قدرت کسی است که برایش فرودستی می‌شود، اما تواضع، اظهار فروتنی برای کسی است که در برابرش تواضع و فروتنی می‌شود، خواه بر متواضع قدرت داشته باشد یا نه (عسکری، ۱۳۵۳: ۲۰۶). مطالب یادشده ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که تواضع به لحاظ مفهومی و کاربردی از سایر مفاهیم ذکرشده وسیع‌تر است؛ زیرا هر کدام از مفاهیم خشوع، خضوع و تذلل معنای خاص خود را دارند، اما تواضع، فروتنی از هر کس و در برابر هر کس را شامل می‌گردد.

تواضع به طور کلی به دو نوع تقسیم می‌شود: تواضع ممدوح که تنها بر اساس شرف و فضیلت انسانی صورت می‌پذیرد و عاری از هر گونه حقارت درونی و پستی باطنی است و تواضع مذموم که از ترس یا طمع سرچشمه می‌گیرد یا به طور کلی برخاسته از حقارت‌های درونی و پستی‌های باطنی است (ر.ک: فلسفی، ۱۳۴۱: ۴۵۹-۴۵۸/۲).

حال باید دید که آیا مطلوبیت تواضع و مفاهیم همگون، با اعتماد به نفس منافات دارد؟

فروتنی و تواضع اگر از نوع ممدوح آن باشد، برخاسته از اطمینان روحی و استقلال روانی متواضع است و در امتداد اعتماد به نفس قرار می‌گیرد. بنابراین، انسان می‌تواند در عین برخورداری از اعتماد به نفس، از چنین صفتی نیز بهره‌مند باشد. امام علی ع‌الیه‌السلام در بیان صفات انسان مؤمن می‌فرماید:

«نفسه أصلب من الصلبد وهو أذلّ من العبد» (نهج البلاغه، حکمت ۳۳۳): روح مؤمن از سنگ سخت، محکم‌تر و [در رفتار با مردم] از عبد افتاده‌تر و خاضع‌تر است.

ولی تواضع مذموم که نشئت گرفته از ضعف نفس یا ذلت نفس متواضع است، با اعتماد به نفس منافات دارد و در برابر آن است. بدین‌سان، وجود تواضع مطلوب شرع و حالات مشابه با آن همچون خشوع و خضوع در جای خود، نمی‌تواند نشانه ضدیت یا بیگانگی آموزه‌های دینی با اعتماد به نفس تلقی شود.

۴. خوف: از دیدگاه آموزه‌های دینی، خوف در کنار رجا مطلوبیت دارد: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ (سجده/۱۶): پروردگار خود را با بیم و امید می‌خوانند. توازن این بیم و امید که ضامن تکامل و پیشروی آدمیان در راه خداست، همواره در وجودشان حکمفرماست؛ چرا که غلبه خوف بر امید، انسان را به یأس و سستی می‌کشاند و غلبه رجا و طمع انسان را به غرور و غفلت وا می‌دارد و این هر دو، دشمن حرکت تکاملی انسان در سیر او به سوی خداوند است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴۷/۱۷).

حال آیا خائف بودن فرد، به اعتماد به نفس او ضربه نمی‌زند؟ در این صورت، آیا مطلوبیت خوف نشانه نامطلوب بودن اعتماد به نفس نیست؟

در پاسخ به این مطلب، به دو نکته باید توجه کرد:

نخست آنکه خوف مطلوب با جبن متفاوت است، هرچند هر دو به «ترس» ترجمه می‌شوند. جبن عبارت است از حالت بزدلی و زبونی که ناشی از ضعف نفس است. این حالت، برای اعتماد به نفس زیان دارد. از نظر اخلاق اسلامی، جبن نوعی ردیلت اخلاقی به شمار می‌رود، چرا که به سبب آن آدمی دچار صفات مذمومی مانند خواری نفس، ذلت و ناگواری زندگی می‌شود و مردم در جان و مال او طمع می‌کنند و از این رو، از همه سعادت‌ها باز می‌ماند (نراقی، ۱۳۸۳: ۲۰۷). آنچه فضیلت است، خوف به مفهوم متعالی آن است؛ یعنی نوعی نگرانی در ایفای مسئولیت‌ها که فرد را وادار به کار

و تلاش و مراقبت می‌کند و بی‌تردید سازنده است (برای آیه ر.ک: رحمان/ ۴۶؛ نازعات/ ۴۰-۴۲؛ انعام/ ۱۵؛ انسان/ ۱۰). خوف مؤمن از عقوبت الهی به سبب گناهی که مرتکب شده یا نگرانی از اینکه آیا باقیمانده عمر را در طاعت خدا به سر خواهد برد یا نه، خود از عوامل اصلاح اوست. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«المؤمن بین مخافتین ذنب قد مضی لا یدری ما صنع الله فیہ و عمر بقی لا یدری ما یکتسب فیہ من المهالك فهو لا یصبح إلا خائفًا ولا یصلحه إلا الخوف» (کلینی، ۱۴۱۳: ۷۶/۲)؛ مؤمن بین دو خوف قرار دارد: یکی ترس از گناهی که گذشته و نمی‌داند خداوند در قبال آن، چه رفتاری با او خواهد نمود و دیگری ترس از اینکه مبادا در باقیمانده عمرش گرفتار تباه‌کننده‌ها شود. بنابراین، او همواره هراسان است و چیزی جز همین ترس، او را اصلاح نمی‌کند.

دوم اینکه خوف به این معنا نیز در خصوص اهداف مقدّس و والا مطلوبیت دارد و نه در امور کم‌ارزش و پست؛ نظیر خوف حضرت موسی از اینکه مردم، رسالتش را تکذیب کنند: «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (قصص/ ۳۴)؛ و برادرم هارون زبانش از من فصیح‌تر است او را همراه من بفرست تا یاور من باشد و مرا تصدیق کند. می‌ترسم مرا تکذیب کنند! (نیز ر.ک: مائده/ ۵۴؛ قصص/ ۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴/۱۶). بر این اساس، نبود یا کمبود ترس‌های مثبت و سازنده در زندگی، آفت‌های فراوانی را نتیجه می‌دهد. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «من قلت مخافته كثرت آفته» (آمدی، ۱۳۹۹: ۲۱۴/۵)؛ کسی که کمتر می‌ترسد در زندگی با آفت‌های بیشتری مواجه خواهد شد.

بدین‌سان، خوف مطلوب در اسلام نیز منافاتی با اعتماد به نفس ندارد.

بررسی شبهاتی درباره اعتماد به نفس

از مسائل مهم در این بحث، پاسخ به شبهاتی درباره مسئله اعتماد به نفس است؛ چه با توجه به پاره‌ای از آموزه‌های دینی، برخی بر این باورند که اعتماد به نفس از نظر اسلام، ردیلت به شمار می‌رود. مهم‌ترین شبهات درباره اعتماد به نفس و پاسخ آن‌ها چنان است که می‌آید.

۱. علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه ﴿الَّذِينَ يَتُوبُونَ﴾ (نساء/ ۴۹) (آیا

ندیدی کسانی را که خودستایی می‌کنند...، دربارهٔ اعتماد به نفس می‌گوید: اینکه برخی محققان ما به پیروی از غربی‌ها، اعتماد به نفس را از فضایل انسانی می‌شمردند، امری است که دین آن را به رسمیت نمی‌شناسد و با مذاق قرآن سازگار نیست. آنچه قرآن در این باره نظر دارد، اعتماد به خدا و کسب عزت از اوست: ﴿...وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران / ۱۷۳)؛ ﴿إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (بقره / ۱۶۵)؛ ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (نساء / ۱۳۹) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۳/۴).

۲. اعتماد به نفس ناشی از اندیشه‌های غربی است که به حریم اندیشهٔ توحیدی مسلمانان و موحدان نفوذ کرده و اسلام هرگز آن را تأیید نکرده است؛ چه انسانی که از خود چیزی ندارد و مالک سود و زیان خود نیست: «لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا ولا موتًا ولا حيوةً ولا نشورًا» (طوسی، ۱۴۱۱: ۷۵) چگونه می‌تواند به خود تکیه کند؟ (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۶۷/۱۱).

برای پاسخ به این شبهات، یادکرد مقدمه‌ای ضرورت دارد: اعتماد به نفس به طور کلی دو بعد دارد: الف) بعد مثبت (اعتماد به نفس ممدوح)، ب) بعد منفی (اعتماد به نفس مذموم).

بعد مثبت آن، در برابر وابستگی به دیگران و نیز احتقار نفس، خودکمترینی، ضعف اراده و سستی فرد در انجام کارهای بزرگ قرار می‌گیرد. اعتماد به نفس در این رویکرد، در مقابل اعتماد و توکل به خدا نیست، بلکه در امتداد آن می‌باشد. ولی بعد منفی آن، اعتماد به خود در برابر خداست که ناشی از برداشت‌های انحرافی از آموزه‌های دینی یا برخاسته از دیدگاه‌های اومانیستی است. بدیهی است حالت استغنا و استقلال برای انسان، در صورتی که در برابر خدا باشد، امری مذموم و ناسازگار با آموزه‌های قرآنی است؛ چرا که آدمی سراسر فقر الی الله است (ر.ک: فاطر / ۱۵). نیز: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۱). در مقابل، غنای نفس و استقلال در برابر وابستگی به دیگران، جزء فضایل انسانی و نشانهٔ کمال‌یافتگی شخصیت فرد است.

بر این اساس، اعتماد به نفسی که انکار و نکوهش شده است، بعد منفی آن است. مؤید این مطلب سخن علامه طباطبایی است که با اینکه در *المیزان* اعتماد به نفس را از نظر اسلام مردود دانسته است، در جای دیگر آن را موهبتی الهی می‌داند و می‌گوید:

هر فرد مسلمانی باید به نفس خود اعتماد داشته باشد و از موهبت استقلالی که خدا به او داده است استفاده کند... نه اینکه به دیگران امید بندد و هر روز شریکی برای خدا بگیرد و بت تازه‌ای بتراشد... مراد از اعتماد به نفس این است که انسان لیاقت ذاتی خود را به کار انداخته به امید دیگران ننشیند، نه اینکه از خدای تعالی بریده خود را مصدر هر امید و آرزو و مؤثر حقیقی بداند (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۱۹۰-۱۹۱).

از سوی دیگر، روشن است که صرفِ غربی دانستن خاستگاه یک اندیشه، دلیل بر باطل بودن آن نیست، مگر آنکه مقصود از غربی بودن، مفهوم دوم اعتماد به نفس باشد.

۳. در برخی از روایات معصومان علیهم‌السلام اعتماد به نفس نکوهش شده است: «إِيَّاكَ وَالثَّقَةَ بِنَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَكْبَرِ مَصَائِدِ الشَّيْطَانِ» (آمدی، ۱۳۹۹: ۳۸۵/۱)؛ از اعتماد بر نفس خویش بر حذر باش که این کار، از بزرگ‌ترین دام‌های شیطان است.

لیک پیشتر بیان گردید که مقصود از «نفس» در این روایات، نفس اماره و در نتیجه، مقصود از اعتماد به نفس فریب خوردن از نفس و پیروی از خواسته‌های آن است، نه تکیه بر استعدادها و توانمندی‌های خود که در اعتماد به نفس مد نظر است.

۴. مجموعه‌ای از آموزه‌ها در بحث نیایش، فرد باایمان را پیوسته ترغیب می‌کند که خود را سراسر گناه و تقصیر و قصور معرفی کند و به فقر و مسکنت و ناتوانی خود مرتب اعتراف نماید. آموزه‌هایی همچون: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا...» (اعراف/ ۲۳)، «رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا...» (آل عمران/ ۱۴۷)، «وَقَدْ أُتَيْتُكَ... بعد تقصیری و اسراف علی نفسی معتذراً نادماً منكسراً مستقیلاً... یا علیماً بضری و مسکنتی یا خبیراً بفقری و فاقتی...» (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ۳۳۳-۳۳۶). این گونه آموزه‌ها پیوسته «احساس گناه و ناتوانی» را به فرد تلقین می‌کند و این خود عامل تضعیف مداوم عزت نفس و اعتماد به نفس است.

پاسخ این شبهه چندان دشوار نیست؛ چه اعتراف به فقر و مسکنت و اقرار به تقصیر و گناه، همگی در مقام دعا و تضرع به بارگاه الهی و در مقابل عظمت ذات پاک اوست و نه در اجتماع و در برابر دیگران و به هنگام انجام کار. انابه و تضرع مداوم در پیشگاه الهی، چنان انگیزه و انرژی مثبتی به فرد می‌بخشد که خود عامل افزایش اعتماد به نفس به شمار می‌رود، چنان که فقر الی الله و بندگی او، برای فرد مسلمان بالاترین «عزت» و افتخار به شمار می‌رود (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۴۰۰). اما در عرصه اجتماعی

و حضور مردم هر گونه اعتراف به گناه و ضعف ممنوع است و به تصریح روایات، مؤمن حق ندارد زمینه ذلت و حقارت خود را فراهم آورد:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمْرَهُ كُلَّهُا وَلَمْ يَفْوِضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذَلَّ نَفْسَهُ، أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (کلینی، ۱۴۱۳: ۶۳/۵).

از سوی دیگر، در آموزه‌های دینی بر احساس ارزشمندی و خرسندی در پی انجام کار مثبت - با قطع نظر از نتیجه آن - تأکید می‌شود (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۷/۱) که خود، زمینه‌ساز شکل‌گیری خودپنداره مثبت و عزت نفس در فرد است.

شاخصه‌های اعتماد به نفس با رویکرد دینی

بر اساس آنچه ذکر شد، اعتماد به نفس مطلوب و تأییدشده آموزه‌های دینی، شاخصه‌های ذیل را دارد:

- اعتماد به نفس در برابر تکیه و وابستگی به دیگران است که ناشی از ضعف نفس و خودکمترینی است، نه در برابر خداوند.
- توکل بر خدا، اتکال بر لطف و یاری او و خود را در همه امور وابسته به او دیدن، خود موجب تقویت اعتماد به نفس است.
- اعتماد به نفس به معنای خودستایی و عجب نیست. نیز با کبر و غرور و رذایل اخلاقی مانند آن تفاوت دارد.
- فضیلت‌های اخلاقی همچون تواضع و خشوع، نه تنها به اعتماد به نفس آسیب نمی‌زند، بلکه خود از خاستگاه اعتماد به نفسی قوی نشئت می‌گیرد.

تعریف اعتماد به نفس با نگاه دینی

با توجه به مجموعه مطالب پیش گفته، به نظر می‌رسد اعتماد به نفس سازگار با آموزه‌های دینی عبارت است از: تکیه بر اراده، عمل، استعدادها و توانمندی‌های خود در پرتو توکل بر خدا و استمداد از او و توجه به قابلیت‌های خدادادی و عزت و کرامت انسانی، و استقلال در برابر دیگران با قطع طمع و امید از آنان.

در تعاریف اندیشمندان دینی از اعتماد به نفس، بر عناصری همچون به کار بستن

لیاقت ذاتی و بر دیگران تکیه نکردن در کنار امید و ارتباط با خدا تأکید شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴: ۹۱؛ مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴۸؛ سبحانی نیا، ۱۳۸۷: ۹۸).

نتیجه گیری

اعتماد به نفس سازگار با آموزه‌های دینی به معنای تکیه بر اراده، عمل، استعدادها و توانمندی‌های خود در پرتو توکل بر خدا و استمداد از او و توجه به قابلیت‌های خدادادی و عزت و کرامت انسانی، و استقلال در برابر دیگران با قطع طمع و امید از آنان است. این مفهوم با رذایلی اخلاقی همچون خودستایی، عُجب، کبر و غرور، تفاوت مشخصی دارد. فضیلت‌های اخلاقی نیز همچون تواضع و خشوع، از خاستگاه اعتماد به نفسی قوی نشئت می‌گیرد.

- مقصود از نفس در اعتماد به نفس، نه نفس اماره و دیگر مراتب نفس که «خود انسان» است و در روایاتی همچون «الثقة بالنفس من أوثق فرص الشيطان»، مقصود، نفس اماره است و بدین جهت، ارتباطی به بحث اعتماد به نفس ندارد.

- در آموزه‌های قرآنی، معارف گوناگونی وجود دارد که نتیجه آن‌ها، تقویت اعتماد به نفس در افراد است. ارجمندی و کرامت انسان - در جهت بالا بردن عزت نفس در فرد - ارائه هدف برتر در زندگی، تأکید بر استواری روحی، عزم راسخ و بلندهمتی، و پاره‌ای عوامل رفتاری از آن جمله‌اند.

- مفاهیمی همچون توکل بر خدا و فقر ذاتی انسان و نیز غربی بودن خاستگاه اصطلاح اعتماد به نفس، نمی‌تواند تنافی آن را با آموزه‌های دینی نشان دهد؛ چه اعتماد به نیروی خود که از نظر روان‌شناسی «اعتماد به نفس» نامیده می‌شود، دو بعد مثبت و منفی دارد: بُعد مثبت آن، در برابر وابستگی به دیگران و نیز احتقار نفس، خودکمترینی، ضعف اراده و سستی فرد در انجام کارهای بزرگ قرار می‌گیرد. این معنا، در مقابل اعتماد و توکل به خدا نیست، بلکه در امتداد آن است. ولی بُعد منفی آن، اعتماد به خود در برابر خداست که ناشی از برداشت‌های انحرافی از آموزه‌های دینی یا برخاسته از دیدگاه‌های اومانستی است، چنان که در برخی روایات مرتبط، مقصود از نفس، همان نفس اماره و هوی و هوس فرد دانسته شده است که اعتماد به آن، آدمی را به نابودی می‌کشاند.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. صحیفه سجادیه، به اشراف محمدعلی ابطحی، قم، مؤسسه الامام المهدي عليه السلام، ۱۴۱۱ ق.
۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و درر الکلم، شرح جمال‌الدین محقق خوانساری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۹ ق.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر، اقبال الاعمال، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صار، ۱۴۱۴ ق.
۷. اسلامی، حسن، اعتماد به نفس، چاپ ششم، تهران، عروج، ۱۳۸۷ ش.
۸. اکبری، محمود، خود و ناخود، سما، ۱۳۸۱ ش.
۹. بیابانگرد، اسماعیل، روش‌های افزایش عزت نفس در کودکان و نوجوانان، چاپ سوم، تهران، انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. پرستون، دیوید لارنس، ۳۶۵ گام به سوی اعتماد به نفس، ترجمه شمس‌الدین حسینی و الهام آرام‌نیا، تهران، نسل نواندیش، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، مراحل اخلاق در قرآن کریم، چاپ ششم، قم، اسراء، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. خوری شرتونی، سعید، اقرب الموارد، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۳۷۱ ق.
۱۴. دانجلیس، باربارا، اعتماد به نفس، دستیابی به آن و زندگی با آن، ترجمه شهرزاد لولاجی، تهران، اوحدی، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، تفسیر الرازی، بی‌جا، بی‌تا.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. ریو، جان مارشال، انگیزش و هیجان، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چاپ چهارم، تهران، ویرایش، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. سبحانی‌نیا، محمد، جوان و اعتماد به نفس، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. شاملو، سعید، بهداشت روانی، تهران، رشد، ۱۳۶۸ ش.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا عليه السلام، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، مصباح‌المتجهج، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۲۵. عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویه، قاهره، مکتبه القدسی، ۱۳۵۳ ق.
۲۶. علوی، سیدجعفر، مهارت‌های زندگی با نگاه دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹ ش.
۲۷. غزالی، محمد، احیاء العلوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
۲۸. فلسفی، محمدتقی، کودک از نظر وراثت و تربیت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۴۱ ش.

۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن، *المحجة البيضاء*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳ ق.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجره، ۱۴۰۵ ق.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. گللب، آلن، *خودشیفتگی و تأثیرات مخرب آن بر فرزندان*، ترجمه سهیلا خسروی، تهران، پیک بهار، ۱۳۸۵ ش.
۳۳. مارستون، استفانی، *معجزه تشویق*، ترجمه توراندخت تمدن، چاپ دوم، علمی، ۱۳۷۹ ش.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. مطهری، مرتضی، *سیری در سیره نبوی*، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۷. نراقی، احمد، *معراج السعاده*، قم، زینی، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. نراقی، محمدمهدی، *جامع السعاده*، چاپ سوم، نجف اشرف، انتشارات نجف اشرف، ۱۳۸۳ ش.
39. Pope, W. Alice, M. Susan McHale & W. Edward, *Self-esteem Enhancement with Children and Adolescents*, New York, Pergamon Press, 1989.
40. Stang, J. D., "Conformity, Ability and Self-esteem", *Social Psychology*, Vol. 30, No. 2, 1972.

رهایی از رنج

در آموزه‌های قرآنی و آیین بودا*

- محمدحسن رستمی^۱
- فیاض قرائی^۲
- علی جلائیان اکبرنیا^۳
- سیدمحمدحسین موسوی^۴

چکیده

انسان در سختی آفریده شده و در طول زندگی نیز با مشکلات مختلفی روبه‌روست. مدیریت مشکلات می‌تواند او را از رنج برهاند و در دلِ بلا یا مسیری آرامش‌زابه وی بنمایاند. از سوی دیگر عدم مدیریت مشکلات موجب اختلالات عصبی و گاه نارضایتی از زندگی می‌گردد. برخی از ادیان برای مدیریت مشکلات، مبتنی بر جهان‌بینی خویش، برنامه‌هایی را ارائه نموده‌اند تا

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (rostami@um.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد.

۳. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (jala120@yahoo.com).

۴. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (moosavi2542@gmail.com).

تحمل رنج را آسان یا آن را ریشه کن نمایند.

در آموزه‌های قرآنی اسلام و تعالیم پیشوایان آن و نیز تعالیم بودا برای رسیدن به این امر راهکارهایی معرفی شده است. این نوشته به روش توصیفی - تحلیلی در پی دستیابی به راهکارهای اسلام و آیین بودا جهت رهایی از رنج و مقایسه و تحلیل اجمالی آنهاست. قرآن در موارد متعدد با پذیرش رنج و مصیبت در زندگی انسان، آن را هدفمند و عمق آن را خیر و خوبی و وسیله‌ای برای رسیدن به کمال می‌داند و در یک نگاه کلی و جامع به سه بخش تقسیم می‌کند: بازتاب عمل، کفاره گناهان و زمینه تکامل شخصیت.

از سوی دیگر، آیین بودا رنج را خصیصه همه هستی از جمله انسان معرفی می‌کند و با نگاهی بدبینانه به رویدادهای ناخوشایند در زندگی انسان، هدفی برای آنها بیان نمی‌کند و لزوماً باید پس از انجام دستورات هشت گانه از رنج رهایی یافت. این نوشتار پس از طرح مسئله و مفهوم‌شناسی، به بررسی راهکارهای رهایی از رنج از نظر اسلام و بودا و تحلیل آنها پرداخته است.

واژگان کلیدی: رنج، مصیبت، اسلام، آیین بودا، رهایی از رنج.

مقدمه

انسان در زندگی خویش با مصائب و مشکلاتی روبه‌روست که هر یک مسئله و پرونده‌ای مخصوص به خویش دارد و در دوره‌های مختلف زندگی متفاوت است و نسبت به افراد مختلف پیچیدگی‌ها و آسانی‌هایی دارد. این مسائل گاه به گونه طبیعی و ناخواسته پیش می‌آیند و گاه پیامد رفتاری خاص هستند و دیگر بار به انتخاب خود فرد حاصل می‌شوند، مانند پذیرش یک مسئولیت که مشکلات و مصائب خاص خود را دارد. چگونگی رویارویی با این مسائل، حل کردن و گذر از آن یا درگیری و مغلوب آن شدن، وابسته به آگاهی از جایگاه انسانی خویش در زندگی، مسئولیت‌پذیری، درک صحیح مسئله، آشنایی با جایگاه آن در زندگی و مانند آن است که زیرساخت همه آن‌ها جهان‌بینی انسان می‌باشد. انسان‌ها با جهان‌بینی خویش با حوادث و مسائل پیرامونی خود روبه‌رو می‌شوند، لذا در یک حادثه یک نفر با خویشتن‌داری، از تهدید پیش‌آمده فرصت می‌سازد و بر آن پیروز می‌شود و دیگری در همان حادثه زانوی غم بغل گرفته و در مقابل آن سر تسلیم فرود می‌آورد و مغلوب حادثه می‌گردد، در نتیجه دچار درد و رنج آن می‌شود.

پدیده رنج امری انکارناپذیر است که در ادیان مختلف تلاش‌هایی برای مقابله و

رهایی از آن و تبدیل تهدیدهای آن به فرصت دیده می‌شود. در این میان، اسلام و بودیسم نیز که پیروان بسیاری دارند راهکارهایی برای رهایی از رنج ارائه نموده‌اند.

آموزه‌های قرآنی و تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام که از جمله منابع در آموزه‌های اسلام هستند، با پذیرش مصیبت در زندگی انسان در یک تقسیم کلی آن را به سه بخش تقسیم می‌کنند: ۱. بازتاب عمل؛ ۲. کفاره گناهان؛ ۳. موجب تکامل. آن‌ها برای رهایی از رنج حاصل از ناکامی‌ها و برای کسب روحیه تحمل، راهکارهایی ارائه نموده‌اند که در صورت به کارگیری آن‌ها مصیبت نه تنها رنج آور نخواهد بود، بلکه می‌تواند نشاط آور نیز باشد. بودیسم نیز مدعی است که توانسته به رنج در زندگی بشر خاتمه دهد.

از سوی دیگر، یکی از آموزه‌های مهم در آیین بودا رنج‌آلود بودن هستی از جمله انسان است و بر اساس آن مهم‌ترین ویژگی زندگی انسان را رنج در زندگی او می‌داند و برای رهایی از این مسئله راه‌های هشت‌گانه‌ای را مطرح می‌کند، از جمله شناخت درست، اندیشه درست، رفتار درست و... که انسان پس از عمل به این راه‌ها به نیروانه می‌رسد و در این حالت از رنج رهایی می‌یابد.

گفتنی است که آیین بودا پس از بودا به دو شاخه هینایانه و مایایانه تقسیم شد که در کشورهای سریلانکا، اندونزی، برمه، کامبوج، چین، کره، ژاپن، تبت و مغولستان ساکن هستند، اما هر دو در مسئله رنج در زندگی انسان مشترک‌اند (شومان، ۱۳۷۵: ۱۳۲). محدوده بحث ما در این مقاله مربوط به سخن بودا درباره رنج است که این دو شاخه با هم در این مسئله مشترک‌اند و بحث از جزئیات تعالیم بودا در دوران متأخر که مربوط به خراسان بزرگ و بلخ است، مورد نظر نیست.

از سوی دیگر، بحث رنج در علوم اسلامی از زوایای مختلف کلامی، اجتماعی و... بررسی شده است. مباحثی نظیر شرور در عالم هستی و علل آن، موضوع بحث علم کلام است که این مقاله در پی آن نیست. در این نوشته چگونگی نگاه به رنج و مصائب در قرآن و کاربردهای مختلف آن با توجه به تفاسیر مختلف و راهکارهایی جهت تحمل سختی‌ها مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

سؤال این مقاله این است که راه رهایی از رنج در قرآن، حدیث و آیین بودا چیست؟ و آیا این راهکارها با واقعیت‌های زندگی بشری تطبیق دارد یا نه؟

مفهوم‌شناسی

برای شفاف شدن محل سخن لازم است واژه رنج و واژگانی که می‌توانند این معنا را در آموزه‌های دینی منتقل نمایند بیان شود.

۱. رنج: رنج واژه‌ای فارسی است که در لغت به معنای سختی، زحمت، مشقت و کلفت است (دهخدا، ۱۳۶۴: ۲۶/۲۵) و روان‌شناسان این حالت را این‌گونه تعریف کرده‌اند: رنج حالتی درونی و روانی که در نتیجه مغلوب شدن و ناکام ماندن از رسیدن به هدف و به فرجام نرسیدن خواسته‌های انسان در او پدید می‌آید. تعبیری نظیر فشار،^۱ ناکامی^۲ و رنج^۳ به منظور نشان دادن این حالت به کار می‌روند که تقریباً معنای همه آن‌ها یکی است (نرمان، ۱۳۶۴: ۴۵۷/۱).

۲. مصیبت: واژه‌ای عربی است که در لغت به امری ناگوار که در زندگی انسان رخ می‌دهد، اطلاق می‌گردد؛ چه در امور مالی و چه غیر آن (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴: ۵۷/۳؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۶۴۲/۲).

۳. عسر: این واژه به معنای دشواری و نقیض یُسّر است که به شدت، تنگی و سختی معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۲۶/۱؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۴۰۱/۳).

۴. کبد: به معنای سختی و مشقت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۵).

۵. الم: به معنای درد است. راغب قید شدت را نیز به آن اضافه کرده است (همان؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۴۷/۸).

راهکار رهایی از رنج در قرآن و روایات

آموزه‌های اسلامی به وجود سختی و مشکلات در زندگی آدمی و آزمایش وی با امکاناتی که در اختیارش قرار داده شده است، اشاره می‌کنند. از دیگر سو، با ارائه راهکارهایی زمینه مدیریت و گذر از آن را بیان می‌کنند تا بتوان این مسائل را زمینه رشد و تعالی قرار داد نه عاملی برای رنج و درد. اما نباید از این حقیقت غافل شد که

1. Stress.
2. Frustration.
3. Displeasure.

وضعیت مطلوب دربارهٔ رهایی از رنج لزوماً به معنای رسیدن به خواستهٔ خویش در مشکلات نیست، بلکه وضعیت مطلوب، وضعیتی است که مورد رضای خداوند است، هر چند با خواستهٔ انسان متفاوت باشد.

پیش از بیان شیوه‌های پیشنهادی در رویارویی با مصائب، یادآوری مقدمه‌ای دربارهٔ جهت شناخت و جایگاه مصائب شایسته است.

هدف‌دار بودن هستی و ضرورت آزمون

در نظام معرفتی قرآن، مجموعهٔ نظام هستی از جمله انسان بی‌هدف آفریده نشده است: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (انبیاء/ ۱۶)؛ «و آسمان و زمین و آنچه میان آن دو است را به بازیچه نیافریدیم». بلکه تمام هستی به سوی خدا در حرکت‌اند: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (مائدہ/ ۱۸)؛ «فرمانروایی آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو می‌باشد از آن خداست و بازگشت همه به سوی اوست».

مفسران «لعب» را به معنای عملی می‌دانند که با نظمی خاص انجام شود، ولی غرضی عقلایی بر آن مترتب نگردد، بلکه به منظور غرضی خیالی و غیر واقعی انجام شود (طباطبایی، بی‌تا: ۲۵۹/۱۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۴۶۱/۵).

انسان نیز از این امر استثنا نشده و دارای هدفی خاص در نظام هستی است و رسیدن به این هدف نیازمند تلاش و رفتار خالصانه است. لذا باید انسان‌ها آزموده شوند تا خالص از ناخالص بازشناسی گردد:

- ﴿أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتَذَكَّرُوا إِنْ يَدْعُهُمْ إِلَى الْيَقِينِ﴾ (عنکبوت/ ۲)؛ آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم، رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند.

- ﴿وَلِيَتْلَى اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (آل عمران/ ۱۵۴)؛ تا خدا آنچه در سینه دارید بیازماید و هر چه در دل دارید خالص گرداند و خدا از راز درون ما آگاه است.

پندار آزموده نشدن و تلاش برای رهایی از آن و متوسل شدن به دعا و ثنا برای رهایی از آن نیز فایده‌ای ندارد؛ زیرا دنیا خانه‌ای پیچیده شده به بلاست. امام علی ع فرمود:

کسی از شما نگوید خدا یا من از آزمون به تو پناه می‌برم؛ زیرا هیچ کس نیست مگر اینکه آزمونی دارد (سید رضی، ۱۴۱۲: ۲۰/۴).

پس از بیان این مقدمه می‌توان شیوهٔ رویارویی با مصائب را با توجه به متون دینی این‌گونه برشمرد.

شیوهٔ رویارویی با مصائب

۱. تغییر نگرش، راه‌هایی از رنج (نگاه مثبت به مسائل)

از نگاه آموزه‌های اسلامی، مهم‌ترین راه‌هایی از رنج، نگرش مثبت به مسائل پیرامونی است. به این معنا که با نگاه مثبت هر اتفاقی می‌تواند زمینهٔ رشد و بالندگی را فراهم سازد. برای نمونه پس از جریان افک که برخی با شایعه‌سازی نظام نوپای اسلام را دچار چالش نمودند، آیاتی از سورهٔ نور این جریان را گزارش و کسانی را که به آن دامن زدند توبیخ می‌نماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا نَحْسِبُهُمْ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُمْ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (نور / ۱۱): مسلماً کسانی که آن تهمت عظیم را عنوان کردند گروهی [متشکل و توطئه‌گر] از شما بودند. [اما] گمان نکنید این ماجرا برای شما بد است، بلکه خیر شما در آن است.

خیر بودن این واقعه در آن است که در جامعهٔ اسلامی چهرهٔ واقعی منافقان آشکار شد و سره از ناسره شناخته شد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۰۵/۵)، ولی در آغاز ورود به بحث، برای دست یافتن به این نگاه راهکارهایی وجود دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) توجه به مالکیت خداوند

توجه به مالکیت خداوند راهی میان‌بر در تغییر نگاه به مسائل و مصائب زندگی است. راهی که زمینهٔ راهی از رنج را با کمترین تمرین برای انسان به ارمغان می‌آورد. در یک تقسیم کلی انسان‌ها به مسائل پیرامونی خود از دو پنجره می‌نگرند و بر این اساس رفتارهای آنان سازمان می‌یابد:

نخست، نگاهی مالکانه است که شخص خود را مالک امکاناتی که در اختیار دارد، می‌پندارد. چنین شخصی در هنگام آسایش، غافل و در هنگام بلا، نالان است.

دوم، نگاه غیر مالکانه است. به این معنا که فرد همه چیز را از آن خدا می‌داند و کسی را با او در این ملکیت شریک نمی‌پندارد و ملکیت ظاهری انسان‌ها از جمله نسبت به خود، اموال، فرزندان و هر چیز دیگر را فانی می‌داند و بازگشت همه چیز را به سوی خدا می‌داند. با این باور دیگر انسان از مشکلات و مصائب متأثر و رنجور نمی‌شود؛ چه اینکه رنج از دست دادن اشیا، از حس مالکیت سرچشمه می‌گیرد. (طباطبایی، بی‌تا: ۳۵۵/۱).

قرآن کریم صبر را محصول این نوع نگاه می‌داند و صابران را کسانی معرفی می‌کند که باور به عدم مالکیت خود دارند: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/ ۱۵۶): «[همان] کسانی که چون مصیبتی به آنان برسد، می‌گویند: ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می‌گردیم». مصیبت در آیه شریفه هر سختی و ناخوشایندی در زندگی را شامل می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۲۰۴/۱).

امام علی علیه السلام درباره تفسیر آیه می‌فرماید:

اما قول تو که می‌گویی: ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ اقراری از توست به ملکیت [نسبت به خداوند] و قولت: ﴿إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ اقرار توست به زوال و فنا (طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۴۱/۱؛ مشهدی، ۱۴۰۷: ۳۸۳/۱).

ب) توجه به حضور در محضر خداوند

یکی دیگر از راهکارهای تغییر نگاه، باور به حضور خداوند در همه لحظات زندگی است. شادی، نشاط و رنج و اندوه همه صحنه‌هایی از عالم است که هیچ یک از نگاه خداوند که جزا و پاداش می‌دهد، پنهان نیست. در نتیجه باید گفت که در مقابل مولا تحمل مصائب زیباست، بلکه مصیبت، مصیبت نیست: ﴿لَا تُحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ (توبه/ ۴۰): «غم مخور، خدا با ماست». برخی در تفسیر آیه گفته‌اند:

کسی که خدا همراه اوست هیچ گاه مصائب و سختی‌ها او را مغلوب نمی‌کند و کسی که مغلوب حوادث نشود حزن و اندوه در او راه ندارد (شیر، ۱۴۰۷: ۷۵/۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۱۳/۲).

مبتنی بر این نگاه است که امام حسین علیه السلام تحمل شهادت جانسوز فرزند شیرخوارش را آسان می‌بیند:

هُوَ عَلَيَّ مَا نَزَلَ بِي أَنَّهُ بَعِينُ اللَّهِ (ابن طاووس، ۱۴۱۷: ۶۹).

آری آنگاه که در مقابل نگاه خداوند امانتشان را به فدایی از من بازپس گیرند چه غم! مگر مالک او نیست، مگر فرزند امانتی در دست من نیست، مگر مصیبت آزمون نیست و مگر همه این‌ها در مقابل دیدگاه الهی نیست؟ پس چه آسان است و زیبا!

ج) توجه به پاداش خداوند

یکی از راه‌هایی که زمینه تغییر نگرش به مصائب را فراهم می‌آورد، توجه به پاداش الهی است که در انتظار صابران است:

﴿إِنَّمَا يُؤْتِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (زمر/ ۱۰): جز این نیست که شکیبایان مزد خود را بی حساب و نقص دریافت می‌کنند.

سبب آیه حصر را می‌فهماند و «بغیر حساب» جار و مجرور و متعلق به فعل «یوقی» است، لذا معنای جمله این است که «صابران اجرشان داده نمی‌شود، مگر اعطایی بی حساب». پس صابران بر خلاف سایر مردم به حساب اعمالشان رسیدگی نمی‌شود و اصلاً نامه اعمالشان گشوده نمی‌شود و اجرشان هم سنگ اعمالشان نیست (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴/۹؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۴/۱۷).

امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در تبیین و تفسیر این آیه می‌فرماید: آنگاه که نامه‌های اعمال گشوده و میزان‌ها برپا شود، برای بلادیدگان میزانی برپا نگردد و نامه عملی گشوده نشود (فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳۱۷/۴).

پوشیده نیست که صبر واقعی در سایه تغییر نگاه حاصل می‌شود؛ صبری که لبریز نشود و حد و مرزی نداشته باشد. حتی در سایه این تغییر نگاه، فرد به استقبال مصیبت می‌رود و آغوش گشوده و بلایا را پذیرا می‌گردد. از امام صادق علیه السلام روایت است که اگر مؤمن می‌دانست در برابر مصیبت‌ها چه پاداشی برای او در نظر گرفته شده است، آرزو می‌کرد با قیچی تکه‌تکه شود (اسکافی، بی‌تا: ۳۲).

د) توجه به جاودانگی آخرت و گذرا بودن دنیا

توجه به جاودانگی آخرت زمینه دیگری است برای تغییر نگاه به مسائل پیرامونی که

خود عامل تحمل مصائب و دوری از رنج است. آری، اگر مقایسه آخرت با دنیا را صحیح بدانیم باید گفت که این نگاه که تحمل مصائب گذرای دنیوی برای رسیدن به راحت ماندگار اخروی است، تحمل مصیبت این دنیا را آسان و زیبا می‌کند و بلکه انسان را تشویق به تحمل مشکلات فانی برای دستیابی به راحت باقی می‌نماید. خداوند برای معرفی نعمت‌های بی‌پایان و با کیفیت فراوان در قیامت با همین دو ویژگی انسان‌ها را متوجه پاداش‌ها و نعمت‌های بی‌پایان آخرت می‌کند:

﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْوَىٰ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (قصص/۶۰)؛ و هر آنچه به شما داده شده است، کالای زندگی دنیا و زیور آن است، ولی آنچه پیش خداست بهتر و پایدارتر است مگر نمی‌اندیشید؟

انسان با بصیرت با توجه به گذرا بودن دنیا و مصائبی که جزئی از زندگی است و با در نظر داشتن پاداش‌های بسیاری که خداوند در تحمل مصائب قرار داده است، در رویارویی با مشکلات راضی بوده و حتی آن‌ها را نشاط‌آور می‌بیند. ابی‌عمران هلالی کوفی می‌گوید که از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود:

چه بسیار صبر کوتاهی که شادمانی بلندمدتی را به ارمغان آورده و چه لذات کوتاهی که حزن و غم بلندمدتی را باعث شده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۱۵۳).

آری دنیا با مشکلات و بلاهای تیده شده و آسایش مطلق یافت‌نشده است، بلکه در هر آسایش سختی نهفته است، ولی در پی هر سختی آسانی است؛ آسانی‌ای که نه مخصوص این دنیا بلکه آسانی اخروی را نیز به همراه دارد. از این رو انسان مبتلا به مصائب، باید بداند مصیبتی که گریبانگیر اوست، ناپایدار است: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (انشراح/۶-۵).

برخی مفسران نکره بودن (یُسْرًا) را دلالت بر تعدد گرفته‌اند؛ به این معنا که در زندگی با هر سختی و مصیبتی دو آسانی نصیب انسان می‌گردد: یکی در دنیا و دیگری در آخرت (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۸۹/۱۰)؛ آخرتی که باقی و ماندگار است.

ه) توجه به آزمون بودن مصیبت‌ها

انسانی که اعتقاد به مالکیت خداوند دارد، مصائب را نیز آزمون الهی می‌داند. این

اعتقاد نیز تغییر نگاهی است که حاصل آن رهایی از رنج را رقم می‌زند. لذا در آموزه‌های اسلامی از مصائب و گرفتاری‌ها به عنوان آزمون یاد شده است؛ آزمونی که خود زمینه رشد و تکامل است. در آزمون‌های انسانی بیشتر مقصود دریافت میزان پیشرفت مُتربّی است، اما همواره آزمون‌ها از این قبیل نیستند؛ زیرا مربی دلسوز و مهربان حتی اگر میزان پیشرفت مُتربّی را بداند، باز هم اقدام به آزمون می‌کند تا زمینه‌های تکامل را فراهم آورد:

﴿وَلَبَلُوا نَفْسَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره/ ۱۵۵)؛ و قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزمایم و مژده ده شکیبایان را.

آری مصائب آزمون‌اند و به تناسب جایگاه و رشدیافتگی انسان، پیچیده‌تر و سخت‌تر می‌شوند و

آنکه در این بزم مقرب‌تر است جام بلا بیشترش می‌دهند

از رسول خدا ﷺ پرسیده شد: گرفتارترین مردم در دنیا کیست؟ حضرت فرمود: پیامبران، سپس درجه، درجه. بعد از آن مؤمن به اندازه ایمان و نیکی اعمالش آزمایش می‌شود، پس هر که ایمانش صحیح باشد و عملش نیکو، گرفتاری و بلایش بیشتر است و هر کس ایمانش ضعیف و اعمالش ناچیز باشد، آزمون و بلایش کمتر است (طبرسی، ۱۴۱۸: ۵۰۶).

۲. توجه به آثار جسمی و معنوی تحمل مشکلات

توجه به آثار جسمی و معنوی بردباری و مدیریت مشکلات، زمینه دیگری برای تحمل مصائب و دوری از رنج است. برخی از روایات آثار جسمی و معنوی تحمل ناملازمات زندگی را برشمرده‌اند. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

خداوند فرموده است: بنده‌ای که سه روز بیمار شود و آن را از عیادت کنندگانش کتمان کند [از درد شکایت نکند] گوشتی بهتر از گوشتش [که در بیماری ذوب شده] جایگزینش می‌کنم و خونی بهتر از خونس. اگر جانش را گرفتم پس به رحمتم [واردش می‌نمایم] و اگر سلامتت دادم، سلامتی‌ای داده‌ام که بر او گناهی نیست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۸/۷۸).

آثار بلایا و تحمل آن فراوان است که یکی از آثار دنیایی آن دوری از غفلت است؛ چه اینکه زینت‌ها و متاع دنیا گاه باعث غفلت از آخرت و دوری از یاد خداست. اینجاست که مصائب و مشکلات به عنوان زنگ خطر در زندگی مؤمنان، آنان را از خواب غفلت بیدار می‌سازند. برای نمونه امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

مؤمنی نیست مگر اینکه هر چهل روز بلا و مشکلی به او می‌رسد. بلا یا در مالش یا فرزندش یا نسبت به خودش می‌باشد. اما در برابر این مصائب اجر داده می‌شود. گاهی نیز سرمنشأ مشکل و بلا را نمی‌داند (طبرسی، ۱۴۱۸: ۵۰۷).

آثار بلایا بر رشد و بالندگی انسان چنان روشن است که در حدیثی از پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به غذا تشبیه شده است:

خداوند بنده مؤمن را با بلا و گرفتاری تغذیه می‌کند، همچنان که مادر فرزند خود را با شیر تغذیه می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۵/۷۸).

از جمله آثار مشکلات پاک شدن دل از هر آلودگی است. قرآن پس از شکست مسلمانان در جنگ احد فلسفه این امر را خلوص دل‌ها (ایمان) برمی‌شمارد:

﴿وَلِنَحْصِ مَآئِنِ قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (آل عمران / ۱۵۴)؛ و هر چه در دل دارید خالص گرداند و خدا از راز درون ما آگاه است.

۳. توجه به عمومی بودن مصائب

یکی از راهکارهای رهایی از رنج توجه به عمومیت داشتن بلاهاست؛ به این معنا که شخص این واقعیت را دریابد که مصیبت تنها از آن او نیست، بلکه همه انسان‌ها در دنیا مصیبت می‌بینند و مورد آزمایش الهی قرار می‌گیرند:

﴿أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (عنکبوت / ۲)؛ آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم، رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟

مفسران استفهام در آیه را توییحی دانسته‌اند؛ به این معنا که آیا مردم گمان کرده‌اند که به صرف اظهار ایمان، دیگر در سختی‌ها مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند. هرگز چنین نیست و همه آزمایش می‌شوند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷/۸؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۸۶/۸؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۲۰۲/۳).

آری انسان آنگاه که مسئله‌ای را عمومی و فراگیر بداند، تحملش بر او ساده خواهد

شد و دیگر زمینه‌ساز رنج و الم روحی وی نخواهد بود:

«المصیبة إذا عمّت طابت» (مازندرانی، ۱۴۲۱: ۱۷۳/۷)؛ مصیبت هنگامی که عمومی باشد قابل تحمل می‌شود.

مصائب و گرفتاری‌ها واقعیت تغییرناپذیر عالم هستی هستند که به تناسب مصالح کلی جهان آفرینش بر انسان‌ها فرو می‌بارند و رنج کشیدن و جزع و فزع آن‌ها را از بین نمی‌برد. حضرت امیر علیه السلام به مصیبت دیده‌ای گفت:

اگر شکیبایی کنی مقدرات الهی بر تو جاری می‌شود و مأجور خواهی بود و اگر ناشکیبایی کنی باز هم مقدرات خداوند بر تو جاری می‌شود اما گنهکار خواهی بود (حزانی، ۱۴۰۴: ۲۰۹).

۴. شناخت مصائب و اتخاذ راهکار مناسب

آموزه‌های اسلامی مصائب و بلاهایی را که فرا روی انسان قرار می‌گیرد از یک جنس نمی‌دانند بلکه گاه این بلاها را از جنس دنیا می‌شمارند، گاه بازتاب عمل انسان و گاه زمینه ارتقای رتبه و گاه جبران و کفاره گناهان. برخورد و مدیریت هر دسته از بلاها نیز به فراخور آن تفاوت‌هایی دارد. در اینجا به چند مورد اشاره می‌شود:

الف) بازتاب عمل

برخی مشکلات و مصائب بازتاب رفتار ناصحیح خود انسان است:

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (شوری/۳۰)؛ و هر [گونه] مصیبتی به شما برسد به سبب دستاورد خود شماست.

عموم مفسران در آیه شریفه مقصود از علت مصیبت را گناهانی ذکر کرده‌اند که انسان مرتکب می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵۱/۹؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۴۷۰/۳؛ طباطبایی، بی‌تا: ۵۹/۱۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۲۶/۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۴۹۹/۱). عدم رعایت دستورات دینی زمینه مشکلات فراوانی را فراهم می‌آورد که خود باعث رنج و نارضایتی از زندگی می‌شود. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «سستی و ناتوانی، نابودی را به ارمغان می‌آورد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۲/۶۸). بدیهی است که مدیریت این گونه مصائب و رهایی از آن علاوه بر امور پیش گفته نیازمند اموری دیگر مانند دوراندیشی، برنامه‌ریزی و تلاش، و

مشورت می‌باشد.

ب) کفاره گناهان

برخی مصائب و مشکلاتی که برای انسان به وجود می‌آید کفاره گناه اوست. در تفسیر آیه شریفه ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِيهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (نساء/ ۱۲۳) امام باقر علیه السلام فرمود:

وقتی این آیه نازل شد که «هر کس عمل بدی انجام دهد، کفر آن را می‌بیند» برخی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله گفتند: آیه‌ای از این سخت‌تر نیست. رسول خدا صلی الله علیه و آله به آنان فرمود: آیا در اموال و جان‌ها و خانواده‌تان دچار مصیبت نمی‌شوید؟ گفتند: بله. ایشان فرمود: این آن چیزهایی است که خداوند به وسیله آن، برای شما حسنه می‌نویسد و بدی‌ها را از شما دفع می‌کند (عیاشی، بی‌تا: ۲۷۷/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۵۰۳/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۵۵۲/۱).

برخی از آموزه‌های دینی علاوه بر اشاره به این مسئله پیامدهای خاص برخی از گناهان را برشمرده‌اند؛ برای نمونه، قطع رحم، عدم پرداخت زکات و اصرار بر گناه، عامل فقر، نزول بلا و مرگ شمرده شده است و نابودی از پیامدهای قطع رحم بیان شده و انواع بیماری‌های جسمی و روحی، بی‌برکت شدن زندگی از تبعات شرب خمر شمرده شده است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۸۵؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۹: ۴۶/۱۷؛ کلینی، ۱۳۷۵: ۳۴۶/۲).

رهایی از این مشکلات علاوه بر امور گذشته نیازمند اموری مانند توبه، توجه به عواقب گناهان و گذرا بودن لذت‌های آن می‌باشد.

ج) موجب تکامل

برخی از مصائب در زندگی بندگان برگزیده خداوند خودنمایی می‌کند، به طوری که بنده هر چه مقرب‌تر است جام بلا بیشترش می‌دهند. خداوند به منظور تربیت ابراهیم علیه السلام او را با آزمون‌های سخت مواجه کرد تا در نهایت پس از سربلند بیرون آمدن از این ابتلاها او را به مقام امامت برگزید (زمخشری، ۱۳۸۵: ۳۰۸/۱؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۴۴۵/۱):

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره/ ۱۲۴).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

خداوند اولیای خود را بی‌آنکه گناه کرده باشند به مصائب گرفتار می‌سازد تا بدین وسیله پاداششان دهد (کلینی، ۱۳۵۷: ۴۵۰/۲).

این مصائب چون در زندگی اولیای الهی خودنمایی می‌کند به عموم از فلسفه آن نیز آگاه‌اند و موجب رنج و نارضایتی‌شان از زندگی نمی‌گردد، بلکه آن‌ها را زیبا می‌بینند. از این روست که حضرت زینب کبری علیها السلام فرمود: «ما رأیت إلا جمیلاً» (ابن نماحلی، ۱۳۶۹: ۷۱). در این مرحله انسان به مقام رضا دست یافته است. در روایات رسیدن به مقام رضا راه‌هایی از رنج شمرده شده است؛ برای نمونه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ بِحُكْمَتِهِ وَجَلَالِهِ جَعَلَ الرَّوْحَ وَالْفَرْجَ فِي الرِّضَا وَالْيَقِينَ وَجَعَلَ الْغَمَّ وَالْحَزْنَ فِي الشُّكِّ وَالسُّخْطِ» (نیشابوری، بی‌تا: ۴۲۶)؛ خداوند به حکمت و جلالش آرامش و راحتی و فرج را در رضا و یقین قرار داد و غم و غصه را در شک و ناخشنودی.

امام علی علیه السلام هم بهترین داروی هم و غم را رضایت به قضای الهی معرفی می‌فرماید:

راضی شدن به قضا و تقدیر حق تعالی بهترین دارو برای از بین بردن غم و اندوه است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۹۴).

راه‌های برون‌رفت از رنج از نظر بودا

بودیزم آیین منسوب به بوداست. بودا در لغت از زبان سنسکریت و پالی به معنای «روشن شده» گرفته شده و درباره کسی به کار می‌رود که به بصیرت رسیده است (Kittelson, 1987: 2/319).

ودا در سال ۵۶۴ پیش از میلاد در بیشه‌ای سرسبز به نام لومبینی در شهر کیلوستو^۱ در شمال هند که هم‌اکنون در منطقه مرزی نپال قرار دارد، به دنیا آمد. نام اصلی او گاوتمه^۲ بود. گاوتمه عنوانی است که قبیله‌های «شاکیاها» بنا به رسم کهن خانوادگی از اسامی حماسی قدیمی ودایی گرفته بودند (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۳۲).

1. Kpilavastu.
2. Gautama.

از دیگر نام‌های او سیدارته^۱ می‌باشد. سیدارته به معنای کامروا و کسی است که به هدفش دست یافته است (Prebish & Keown, 2007: 30). مشهورترین لقب او «بودا»^۲ به معنای «روشن شده» پس از آنکه به حقیقت رسید به او اطلاق شد (Williams, 2000: 1).

در آیین بودا برای رهایی انسان از رنج برنامه‌ای مشتمل بر هشت مرحله بیان شده است که عبارت‌اند از: دید، انگیزه، گفتار، کردار، زیست، کوشش، تأمل و یکتایی درست.

به منظور تحلیل و بررسی دقیق‌تر راه‌های رهایی از رنج در آیین بودا پیش از ورود به آن‌ها مقدمه‌ای ذکر می‌شود.

تحلیل رنج و خاستگاه آن در آیین بودا

بودا عناصر تشکیل دهنده عالم هستی را دارای سه ویژگی می‌داند: اول، ناپایداری؛^۳ دوم، رنج‌آلودی؛^۴ به این معنا که جهان هستی سراپا درد و رنج است. سوم، نداشتن خود و نداشتن جوهر ثابت؛^۵ به این معنا که هیچ پدیده‌ای در جهان دارای خود و گوهر ثابت نیست و هر پدیده چیزی جز همان تغییر و تحولات مداوم و پیوسته نیست. در نتیجه هر چیزی که ثابت و دوام نداشته باشد و همچنین دارای جوهر ثابت نباشد، رنج‌آور خواهد بود؛ زیرا تا هنگامی که همه چیز در حال دگرگونی باشد، این وضعیت پیامدی جز رنج ندارد (Strong, 2008: 99).

این رنج جهانی و فراگیر هنگامی که وارد انسان‌شناسی بودا می‌گردد، تحت عنوان چهار حقیقت شریف که توضیح آن خواهد آمد، بیان می‌شود. از دیگر اندیشه‌های بودیسم که در تحلیل رنج در این آیین مؤثر است، آموزه «کرمه» است؛ به این معنا که زندگی کنونی هر انسان برخاسته از کارهایی است که در زندگی گذشته‌اش انجام داده

1. Siddharta.
2. Buddha.
3. Anitya.
4. Duhkha.
5. Anatma.

است و چرخه مکرر زندگی انسان در این دنیا که به آن سمساره^۱ گفته می‌شود، تا بی‌نهایت ادامه دارد که خود این تولدهای پیاپی باعث رنج انسان‌ها هستند، مگر اینکه انسان به نیروانه برسد که در این حالت از رنج‌رهایی پیدا می‌کند.^۲ نکته دیگر اینکه همان گونه که در حقیقت دوم در آیین بودا خواهد آمد، علت رنج کشیدن تشنگی و دلبستگی است و علت اصلی دلبستگی انسان که باعث دوباره زاده شدن و رنج می‌گردد در زنجیره دوازده گانه علیّی تبیین شده است:^۳ ۱. در آغاز نادانی است؛ ۲. از نادانی، صورت‌ها برمی‌خیزد؛ ۳. از صورت، دانستگی؛ ۴. از دانستگی، نام و شکل؛ ۵. از نام و شکل، حواس شش‌گانه؛ ۶. از شش حس، تماس؛ ۷. از تماس، احساس؛ ۸. از احساس، تشنگی؛ ۹. از تشنگی، دلبستگی؛ ۱۰. از دلبستگی، وجود؛ ۱۱. از وجود، تولد؛ ۱۲. از تولد، پیری و مرگ و رنج. این زنجیره همیشه در حال تکرار است و از نادانی شروع و به رنج پایان می‌یابد. اگر انسان در زندگی‌های پیشینش از روی نادانی عمل کرده باشد، در نظام سمساره و گردونه بازپیدایی باقی می‌ماند (کریشنان، ۱۳۸۷: ۱۶۱؛ پاشایی، ۱۳۸۰: ۶۹).

۱. «Samsara». سمساره در لغت به معنای «سرگردانی دائم» و در اصطلاح به معنای تناسخ است. ریشه‌های عقیده تناسخ نخستین بار به صورت مکتوب در اوپانیشادها به چشم می‌خورد، اما احتمالاً این ایده برگرفته از اندیشه آریاییان نمی‌باشد و آن‌ها تناسخ را از دراویدی‌ها (بومیان قدیم و ساکنان اصلی هندوستان گرفته‌اند (ناس، ۱۳۸۸: ۱۵۴). تناسخ به این معناست که روح پس از مرگ از جسمی به جسم دیگر که ممکن است جسمی آسمانی، بشری، حیوانی یا گیاهی باشد انتقال می‌یابد (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۱۲۵). مقصود از سمساره این است که انسان‌ها دوره‌های متعددی از زندگی را می‌گذرانند و زندگی آینده هر فرد متناسب با کرمه (کردار وی در زندگی پیشین) است. این چرخه مرگ و تولد، تا زمانی که انسان به نیروانه نرسیده، ادامه دارد و فقط کسانی می‌توانند از گرفتاری و رنج در چرخه حیات‌رهایی یابند که با طی مراحل هشت‌گانه که در حقیقت چهارم بودا به آن اشاره شد، به نیروانه برسند (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۲۹۵). بودا در این باره می‌گوید: «ای رهروان! آغاز سرگردانی موجودات، ازلی و از زمان بی‌آغازی است. موجوداتی که در نادانی غوطه‌ورند به علت عطش شدیدشان، موجوداتی پریشان و سرگردان‌اند» (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۴۲/۱-۱۴۳).

۲. نیروانه هدف نهایی تعالیم بوداست که پس از عمل به راه‌های هشت‌گانه مذکور در حقیقت چهارم بودا حاصل می‌شود (شومان، ۱۳۷۵: ۸۲) و درباره مفهوم آن آرای متعددی مطرح شده است، از جمله: پوسین، نیروانه را مقام سرور و شادی و خاموشی می‌داند (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۶۵/۱-۱۶۸) و گفته شده که انسان در این حالت از گردونه تناسخ خارج می‌شود (آزادی از آلودگی وجود و آلودگی نادانی) (تی‌لوکا، بی‌تا: ۱۲۷).

۳. زنجیره علیّی، سلسله علل و اسبابی است که انسان را گرفتار درد و رنج می‌کند و مانع از آزادی و رهایی او و رسیدن به نیروانه می‌شود.

پس از بیان این مقدمه به مراحل هشت‌گانه رهایمی از رنج در آیین بودا می‌پردازیم.

مرحله ۱: دید درست

مراد از آن شناخت حقایق چهارگانه حقیقت، خاستگاه، رهایمی و راه رهایمی از رنج است که بودا آن‌ها را متصف به صفت برین نموده است:

الف) شناخت حقیقت رنج

محور تعالیم اخلاقی بودا حقیقت اول است که وجود رنج جهانی و فراگیر در زندگی انسان است. بودا هیچ نقطه سفیدی را برای زندگی انسان نمی‌بیند و معتقد است که زندگی رنج و درد بی‌پایان است. تولد، رنج است؛ ازدواج، رنج است؛ دیگر مصیبت‌ها مانند بیماری، پیری، دوری از عزیزان و روبه‌رو شدن با ناخوشی‌ها و نرسیدن به خواسته‌ها همه رنج است. در زاییده شدن این آرزو پیدا می‌شود که ای کاش زاییده نمی‌شدم؛ ای کاش در پی زاییده شدن، پیری، بیماری، غم و پریشانی نمی‌بود (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۱۲۹ و ۲۷۱؛ King, 1963: 118; Strong, 2001: 83; Williams, 2000: 41; Klostermaier, 1999: 35; Hawkins, 1999: 42).

ب) شناخت خاستگاه رنج

تشنگی خاستگاه رنج است (پاشایی، بودا، ۱۳۸۳: ۴۰۵). در کلامی منسوب به بودا آمده است:

ای رهروان من جز بند تشنگی بند دیگری نمی‌بینم که حجاب جانداران باشد که آنان دیری دستخوش دوباره زاییده شدن و سمساره باشند (همو، چنین گوید/و، ۱۳۸۳: ۳۰).

مراد از تشنگی همان وابستگی است که ممکن است به هر یک از مظاهر دنیوی که با حواس پنج‌گانه درک می‌شود، ایجاد شود؛ به این معنا که چشم شکلی را می‌بیند، گوش صدایی را می‌شنود، بینی بویی را می‌بوید، زبان مزه‌ای را می‌چشد، تن چیزی را لمس می‌کند، با اندیشیدن چیزی را می‌شناسد. همه این موارد لذت‌آوردند و به دنبال آن تشنگی و همه آن‌ها از بین رفتنی‌اند و این تشنگی نیستی رنج‌آور است (همو، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۹؛ چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۲۶۹-۲۷۹؛ کریلز، ۱۳۷۲: ۱۱۸-۹۳؛ هوکینز، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۵؛ شایگان، ۱۳۵۶: ۱/۱۴۱).

همین تشنگی است که موجب تناسخ می‌شود و به تعبیر دیگر خاستگاه رنج، طلب و شهوت است و خود تشنگی به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱. تشنگی کام (میل به لذت‌های موضوعات حواس پنج‌گانه)؛ ۲. تشنگی هستی (میل به زندگانی جاودان)؛ ۳. تشنگی نیستی که منجر به دوباره زاییده شدن و رنج می‌شود (پاشایی، *بود*، ۱۳۸۳: ۴۰۶).

ج) شناخت حقیقت رهایی از رنج

به معنای امکان‌پذیر بودن توقف رنج. برای رهایی از رنج باید ریشه و علت آن را که همان تشنگی است از میان برد (The Dhammapada, 2001: 10/19, 105, 191).

د) شناخت حقیقت راه رهایی از رنج

این حقیقت چیزی جز همان توقف تشنگی نیست تا آنجا که هیچ نشانی از آن نباشد (همان). این رتبه را «نیروانا»^۱ می‌نامند. در این حالت، انسان آتش همه شهوات را در خود خاموش کرده و در نتیجه از رنج و پریشانی نجات می‌یابد. حس بینایی، شکلی را می‌بیند، اما سالک میلی به آن پیدا نمی‌کند. آن هنگام که سالک با حس شنوایی خود صدایی را می‌شنود و با حس بویایی بوی خوشی را احساس می‌کند و با حس چشایی مزه‌ای را می‌چشد و با حس لامسه چیزی را لمس می‌کند و با اندیشیدن، چیزی را می‌شناسد، میلی به آن‌ها پیدا نمی‌کند و قصدی درباره آن‌ها ندارد و با تسلط بر حواس از تشنگی‌ها رهایی می‌یابد و حس تشنگی او خاموش می‌شود.

مرحله ۲: انگیزه درست

منظور از آن، آزادی فکر از شهوت، نفرت و اذیت است: ۱. آزادی از شهوت، روی گردانی از کامرانی و عیش‌جویی است؛ ۲. آزادی از نفرت، دل‌تهی کردن از کینه دیگران و مهرورزی به آنان است؛ ۳. آزادی از اذیت، پرهیز از آزار دیگران و همدردی با آنان است.

مرحله ۳: گفتار درست

منظور از آن، راستی در گفتار به شرح زیر است: ۱. پرهیز از دروغ‌گویی؛ ۲. پرهیز از

1. Nirvana.

بدگویی؛ ۳. پرهیز از درشت گویی؛ ۴. پرهیز از یاوه گویی.

مرحله ۴: کردار درست

منظور از آن، راستی و درستی در کردار به شرح زیر است: ۱. پرهیز از آزار؛ ۲. پرهیز از دزدی؛ ۳. پرهیز از آلوده دامن‌ی.

مرحله ۵: زیست درست

منظور از آن، امرار معاش به طرز صحیح است، به گونه‌ای که: ۱. انسان باید از کارهایی که به دیگران آزار می‌رساند پرهیزد، مانند فروش موجودات زنده؛ ۲. انسان باید از کارهایی که به دیگران زیان می‌رساند پرهیزد، مانند رباخواری و طالع‌بینی.

مرحله ۶: کوشش درست

منظور از آن، تلاش بسیار در چهار مورد است: ۱. کوشش برای دور ماندن از چیزهای ناشایست، مانند وسوسه؛ ۲. کوشش برای پیروزی بر چیزهای ناشایست؛ ۳. کوشش برای شکوفا ساختن چیزهای شایسته، مانند مهرورزی؛ ۴. کوشش برای نگهداشتن چیزهای شایسته.

مرحله ۷: تأمل درست

منظور از آن، تأمل در چهار مورد است: ۱. تمرکز در تن؛ ۲. تمرکز در احساس؛ ۳. تمرکز در عناصر بنیادین هستی؛ ۴. تمرکز در ذهن.

مرحله ۸: یکتایی درست

منظور از آن، این است که رهرو در این مرحله چنان غرق تأمل می‌شود که چیزی جز موضوعی که درباره آن فکر می‌کند به مخیله‌اش خطور نمی‌کند و آن موضوع، جایی برای چیز دیگری در دل و جانش باقی نمی‌گذارد، به گونه‌ای که دیوار بین ذهن و عین فرو می‌ریزد. رهرو با تأمل فراوان، سرانجام چهار مرتبه نهایی را پشت سر می‌گذارد که عبارت‌اند از: ۱. نگرش در سپهر نامحدود مکان؛ ۲. نگرش در سپهر نامحدود علم؛ ۳. نگرش در سپهر نیستی؛ ۴. نگرش در سپهر بی‌ادراکی (که نتیجه‌اش رهایی از هر

ادراک و احساسی است) (قرآنی، ۱۳۸۵: ۳۰۳-۳۰۰؛ رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۲۵-۱۲۶).

تحلیل و بررسی

پیش از بیان شباهت‌ها و اختلاف‌های دین اسلام و آیین بودا، یادآوری دو نکته بایسته است: نخست، آموزه‌هایی که ما امروزه از آیین بودا در دست داریم، پس از سه قرن از مرگ بودا نگاشته شده و به عنوان «سه سبد» شناخته می‌شوند و شامل گزارش‌های نزدیک‌ترین حلقه شاگردان بودا از آرا و دیدگاه‌های اوست (Wettimuny, 1955: 20). پیش از آن، این آموزه‌ها در مدت‌زمان طولانی سینه به سینه از حلقه شاگردان او به نسل‌های بعدی منتقل شد (Alldritt, 2004: 40). بنابراین در این نوشته، قضاوت‌ها و نقد و نظرها، بر اساس همین نقل‌هاست.

شباهت‌ها

پس از بررسی و تحلیل آموزه‌های قرآنی اسلام و آیین بودا شباهت‌های میان این دو عبارتند از:

الف) پذیرش رنج و مصیبت در زندگی انسان

دین اسلام و آیین بودا، وجود رنج و سختی را در زندگی انسان پذیرفته‌اند. لذا همان‌طور که گذشت، در حقیقت اول بودا زندگی و وجود انسان را همراه با درد و رنج معرفی کرد (Nanamoli, 2003: 214; Gnanarama, 2000: 50).

ب) خاستگاه رنج

یکی دیگر از مشترکات میان دو دیدگاه این است که وابستگی انسان به دنیا و مظاهر دلفریب آن علت اساسی رنج در زندگی اوست. توضیح این وجه اشتراک در حقیقت دوم بودا گذشت.

ج) امکان‌رهایی از رنج

هر دو دیدگاه در امکان‌رهایی از رنج اشتراک نظر دارند، هرچند در راه‌رهایی از رنج با هم اختلاف دارند.

د) جایگاه ابدی

از دیگر اشتراکات میان دو دیدگاه این است که هر دو قائل به جایگاهی ابدی برای انسان هستند که در آنجا درد و رنج وجود ندارد و در اسلام «نفس مطمئنه» نامیده می‌شود و در آیین بودا با عنوان «نیروانه» از آن یاد می‌شود.

تفاوت‌ها

رنج حاصل از مصیبت با نگرش و باورهای انسان ارتباطی عمیق دارد. نوع نگرش انسان‌ها به خدا، جهان، انسان و معاد که جهان‌بینی او را شکل می‌دهد، در قضاوت انسان‌ها دربارهٔ مشکلات و مصائب در طول زندگی تأثیر مستقیم دارد. اسلام با نوع جهان‌بینی که دارد، در صدد است انسان را از آلم و رنج حاصل از مصائب برهاند. اسلام با پذیرش رنج و مصیبت در زندگی انسان، برای تحمل آن راهکارهایی بیان می‌نماید و پشتوانهٔ این راهکارها نیز از نگرش عمیق به خدا، انسان و جهان (جهان‌بینی) سرچشمه می‌گیرد. از سوی دیگر، بودیسم عوامل رنج‌آور را مسائلی می‌داند که همهٔ زندگی انسان از تولد تا مرگ را پوشش می‌دهند و بر اساس جهان‌بینی بودیسم، برای از بین بردن آن‌ها راهکارهایی را نیز ارائه می‌کند.

تفاوت دین اسلام و آیین بودا دربارهٔ معنای رنج و شادی و راه‌های رهایی از رنج را در جهان‌بینی و نوع نگاه هر یک به مبدأ عالم هستی، جهان، انسان و هدف غایی هر کدام می‌توان جستجو کرد.

الف) تفاوت در مبداشناسی

در آموزه‌های اسلام، هستی دارای آغاز و فرجامی است و خداوند در رأس هرم، مبدأ و منتهای عالم بوده و آفرینندهٔ همهٔ موجودات و کائنات است. این امر اندیشهٔ انسان را از دایرهٔ طبیعت و انسان به حقیقتی یکتا در عالم رهنمون می‌کند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶)؛ «ما از آن خدا هستیم و به سوی او بازمی‌گردیم». در آیهٔ دیگر می‌خوانیم: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳)؛ «اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست».

اما در آیین بودا دربارهٔ اعتقاد بودا به خدا به عنوان مبدأ عالم هستی دو نظر وجود دارد:

نخست، بودا وجود خدا را انکار کرده است و اساساً بودیسم، آیینی بدون خداست (آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۲۴۵). دوم، او نه وجود خدا را تصدیق کرد و نه آشکارا انکار نمود و فقط در برابر این پرسش همواره ساکت ماند (Alldritt, 2004: 75؛ پاشایی، *بودا*، ۱۳۸۳: ۴۵۹). به هر حال، این شیوه برخورد را هر چه بنامیم، در آیین بودای نخستین به خدا هیچ اشاره‌ای نشده و آیینی است کاملاً انسان‌محور و اخلاقی.

تکیه‌گاه انسان در رویارویی با رنج در اسلام و بودیسم

در آموزه‌های اسلامی، اتکا به پروردگار راه رهایی از رنج و رسیدن به آرامش و شادمانی حقیقی معرفی شده است: «الَّذِي يَدْعُو اللَّهَ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸)؛ «آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد». در آیه‌ای دیگر علت رنج‌ها و سختی‌های زندگی چنین بیان شده است: «مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه/۱۲۴)؛ «هر کس از یاد من دل بگرداند، در حقیقت، زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت». در این آیه شریفه، روی گردانی از یاد خدا عامل زندگانی ملالت‌بار، رنج‌آور، سختی معیشت در دنیا و کوری در روز قیامت معرفی شده است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۵۶/۱۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۲/۴).

بنابراین اگر آدمی به دنبال رسیدن به شادی واقعی است و شادی در نفس او ارزشمند است، خداوند است که دارای سرور و ابتهاج است. برخی از عارفان این گونه این حقیقت را تبیین کرده‌اند:

اعلم أن الأول تعالی أشد سارّ ومسرور ومبهج ومبتهج بذاته (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۴۵).

در این رابطه، در متون دینی از خداوند با عنوان «یا سرور العارفين» یاد شده است (کفعمی، ۱۴۰۳: ۲۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۰/۹۱). اگر انسان به دنبال رهایی از رنج است، خداوند است که برطرف‌کننده دردها، رنج‌ها و کاستی‌هاست: «یا مفرج غمّ المغموين» (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۹۱)؛ ای خدایی که درد و رنج را از دردمندان می‌زدایی. اما در آیین بودا، نقطه اتکا و اعتماد انسان برای رهایی از رنج، خود او و اعتماد به نیروی ذاتی‌اش است که باید به واسطه تهذیب و تزکیه باطن رهایی یابد. در حقیقت، در مذهب بودا به انسان توجه شده است. از این رو می‌توان گفت که اساس آیین بودا، انسان‌محوری است.

ب) تفاوت در جهان‌شناسی

بودا، هستی و هر آنچه را در اوست، مرادف با رنج می‌داند و حقیقت رنج را در جهان‌شناسی خود در سه نشانه که برای هستی قائل است، بیان می‌کند: ۱. ناپایداری یا آنچه^۱ به معنای ناپایداری و دگرگونی جهان هستی؛ ۲. نداشتن خود یا انا تا^۲ به معنای اینکه هر چه در عالم هستی وجود دارد، امر ثابتی وجود ندارد؛ ۳. رنج یا دوکه^۳ به این معنا که ماهیت هستی رنج و درد است (Humphreys, 1997: 10).

در اینجا تناقضی در تعالیم بودا خودنمایی می‌کند و آن اینکه اگر ماهیت هستی را رنج تشکیل می‌دهد چگونه با استفاده از راه‌های هشت‌گانه ارائه‌شده توسط بودا می‌توان از آن رهایی یافت.

از سوی دیگر در دین اسلام از لحاظ وجودشناسی، آیات قرآن تصویری متفاوت از جهان ارائه می‌دهند. خداوند زمین را که مظهر ماده و جسمانیت است، با نور خود روشن نمود: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/ ۳۵). علاوه بر عالم تکوین، خداوند عالم تشریح را نیز از جنس نور آفرید؛ قرآن نور است (ر.ک: ابراهیم/ ۱)، تورات و انجیل نیز نورند (ر.ک: مائده/ ۳۴ و ۴۶) و اساساً همه کتب آسمانی نورند (ر.ک: مائده/ ۱۵) و خداوند با نور، مسیر انسان را روشن و بنی آدم را هدایت می‌کند.

منشأ رنج در دنیا در اسلام و آیین بودا

نکته دیگر در تحلیل آموزه‌های بودا اینکه این آیین درباره منشأ وجود رنج ساکت است. بودا بحث درباره موضوعات متافیزیک را بی‌فایده می‌داند (چاترجی و دانا، ۱۳۸۴: ۲۶۶) و رنج‌های انسان فقط از ساحت وجودی خودش برخاسته و از آنجا که فعل غایتمند نیازمند فاعل غایتمند است و بودا سخنی درباره این فاعل ندارد، بنابراین از هدفمندی رنج‌های هستی سخن نمی‌گوید. به تعبیر دیگر، اینکه فرض شود هدفی از وجود رنج در هستی وجود داشته است، نیاز به فاعلی دارد که این هدفمندی به او نسبت داده

1. Anicca.
2. Anattā.
3. Dukkha.

شود، اما آیین بودا سخنی در این باره ندارد (زروانی و خوشقانی، ۱۳۹۰: ش ۹۹/۴۱).

این در حالی است که در اسلام رنج دارای انواعی است؛ گاه با زتاب رفتارهای انسان و برخاسته از ساحت وجودی اوست و گاه زمینه ارتقای رتبه و مقام و گاهی نیز جبران گذشته و کفاره گناهان محسوب می‌شود. یکی از مصائبی که انسان در زندگی با آن مواجه می‌شود، نرسیدن به خواسته‌هاست که یا زمینه ارتقا و یا کفاره گناهان است. علت نرسیدن به خواسته‌ها اراده قاهر و غالبی است که بر اراده انسان حاکم است. در این باره علامه طباطبایی رحمته الله علیه در ذیل آیات «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ * أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ» (بلد / ۴-۵)؛ «ما انسان را در رنج آفریدیم. آیا او می‌پندارد که هیچ کس نمی‌تواند بر او دست یابد»، می‌فرماید:

با پیوند میان دو آیه می‌فهمیم که اراده انسان مغلوب اراده قاهر دیگری است که بر اساس تقدیر و تدبیر جهان هستی بر اراده انسان غلبه می‌کند. شاهد این مطلب هم این است که انسان در دنیا هر چه بخواهد یا محقق نمی‌شود و یا اندکی از آن محقق خواهد شد و ممکن نیست که انسان در دنیا به تمامی آنچه می‌خواهد دست یابد. این نکته مضمون آیه دوم است: «أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ»؛ آیا او می‌پندارد که هیچ کس نمی‌تواند بر او دست یابد. آری، اگر اراده انسان مطابق با اراده خداوند گردد و اراده‌اش در اراده خداوند فانی شود و به مقام رضا برسد، با آگاهی از اینکه همه حوادث عالم چه سختی‌ها و چه آسانی‌ها به اذن و اراده او صورت می‌گیرد و به خواست تکوینی، همگی به اراده اوست، دیگر رنج نمی‌برد. نتیجه اینکه، انسان از ساختار زندگی دنیا و رنج‌های آن بی به اراده غالب و قاهری می‌برد که آن مشیت خداست و تنها اراده اوست که بر اراده تمام عالمیان حکومت می‌کند (بی‌تا: ۲۰/۳۲۷).

ج) تفاوت در انسان‌شناسی

در آیین بودا، انسان جوهر ثابتی ندارد، بلکه او مجموعه‌ای از پنج توده دلبستگی است که ترکیب مجموع آن‌ها انسان را تشکیل می‌دهد (Ben, 2011: 52). این پنج بخش پیوسته در حال تغییر و تحول بوده و عبارت‌اند از: ماده،^۱ احساس،^۲ ادراک،^۳ تمایلات

1. Rūpa.
2. Vedanā.
3. Saññā.

و گرایش‌ها^۱ و آگاهی^۲.

در آیین بودا هیچ چیز ثابتی وجود ندارد و همه چیز در حال تغییر است، لذا در انسان مسئله روح به عنوان چیزی جاودانه وجود ندارد (Olson, 2005: 58-59). در حقیقت انسان در چرخه همیشهگی تولد و مرگ، اسیر است و رنجش پایانی ندارد مگر اینکه با طی مراحل هشت گانه از گردونه تناسخ خارج و به نیروانه برسد. از دیدگاه این آیین، تولد به عنوان منشأ رنج معرفی می‌شود (پاشایی، بودا، ۱۳۸۳: ۲۲۴).

اما در دین اسلام، نیاز به خداوند، هویت انسان را شکل می‌دهد و اساساً انسان موجودی وابسته است و آدمی از آن جهت که مخلوق و معلول است، موجودی فقیر می‌باشد. در برخی متون فلسفی از این نیاز به «فقر وجودی» تعبیر می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۳: ۸۶/۲). در آموزه‌های اسلامی هر نیازی از نیازهای انسان ریشه در جنبه کمالی مطلق طلبی او دارد و تنها حقیقت لایزال الهی است که می‌تواند پاسخ مناسب به این خواست‌ها بدهد.

به تعبیر امام خمینی رحمته الله علیه:

انسان عصاره همه موجودات است و فشرده تمام عالم هستی است و انبیا آمده‌اند برای اینکه این عصاره بالقوه را بالفعل کنند و انسان یک موجود الهی بشود. این موجود الهی تمام صفات حق تعالی در اوست و جلوه گاه نور مقدس حق تعالی است (اخلاقی و شریعتمداری، ۱۳۸۵: ۷۳).

نوع نگاه اسلام و بودیسم به تولد انسان

در آیین بودا، خاستگاه رنج، تشنگی و عطش^۳ است (Conze, 2000: 14). بودا منشأ رنج‌ها در زندگی انسان را در پرتو نظریه «زنجیره علی» تبیین می‌کند. او با مفهوم «علیت» به این نتیجه می‌رسد که هر پدیده جهان چه ذهنی و چه عینی علتی دارد و معلول چیز دیگری است. هیچ چیز در جهان، غیر مشروط و قائم به ذات نیست. رنج نیز مشمول همین قانون است (Gnanarama, 2000: 26). او به کمک این زنجیره نشان

1. Sankhāra.
2. Viññāna.
3. Tanhā.

می‌دهد که علت رنج در این جهان تولد است و تولد هم به سبب خواسته و گرایش به متولد شدن است که چسبندگی و چنگ زدن ذهن ما به اشیای جهان، شرط لازم برای متولد شدن است (Nanamoli, 2003: 219; Gnanarama, 2000: 60).

اما در دین اسلام اولاً تولد امر اختیاری نیست تا بتوان از آن رهایی یافت. ثانیاً بر اساس آموزه‌های دینی، تولد انسان نوعی از رحمت‌رسانی خداوند به وی بیان شده و از آن به عنوان فرصت یاد می‌شود؛ برای نمونه، خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبِّيَ وَلَئِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود/۱۱۸-۱۱۹)؛ «ملل دنیا باهم پیوسته در اختلاف‌اند مگر آن کس که خدا او را رحمت کند و برای همین آفریده شده‌اند». گفتنی است که تعبیر ﴿لَئِكَ خَلَقَهُمْ﴾ به علت و غایت اشاره دارد و به رحمت رجوع می‌کند نه به اختلاف (طباطبایی، بی‌تا: ۳۸۶/۱۸).

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«يقول الله تعالى: يا ابن آدم لم أخلقك لا ربح عليك، إنما خلقتك لتريح عليّ. فاتخذني بدلاً من كلّ شيء، فإني ناصر لك من كلّ شيء» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۳۱۹/۲۰)؛ خداوند متعال می‌فرماید: ای فرزند آدم! تو را نیافریدم تا سودی برم، بلکه تو را آفریدم تا از من سودی بری. پس به جای هر چیز مرا برگزین؛ زیرا من به جای هر چیز یاور تو هستم.

فلسفه وجود رنج در اسلام و آیین بودا

پیش از بیان چرایی رنج در اسلام، برای روشن شدن جایگاه بحث، ذکر مقدمه‌ای بایسته است. به گفته برخی از متکلمان مسلمان، رنج در سه صورت قبیح و زشت است و در سه صورت پسندیده و مطلوب است؛ رنج در صورتی قبیح است که ظلم یا دارای مفسده و یا بی‌هدف و لغو باشد، اما اگر شخص سزاوار رنج و الم باشد یا الم برای انسان سود داشته باشد و یا توسط رنج در زندگی ضرر بزرگ‌تری از او دفع شود این رنج و الم نیکو و پسندیده است (طوسی، ۱۳۶۲: ۲۲۵).

پس از این مقدمه، اسلام رنج و سختی را در زندگی انسان پذیرفته و قرآن می‌فرماید: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (بلد/۴)؛ «ما انسان را در رنج آفریدیم». سوگندهایی که قبل از این آیه آمده است به ضمیمه تأکیدهای متعددی که در آیه آورده شده و نیز واژه

«فی»، بیانگر آن است که مشیت الهی بر این تعلق گرفته که زندگی دنیا با مشقت و سختی همراه باشد؛ زیرا فرمود: «خلقنا» و انسان تا هنگامی که در دنیاست نمی‌تواند از این گرفتاری‌ها و مصائب رهایی یابد. اما اسلام به مصیبت‌ها و مشکلات فراروی انسان، معنا بخشیده و آن‌ها را هدفمند می‌داند.

از جمله اهداف تربیتی - توحیدی اسلام اینکه نوع نگرش افراد را از وقایع رنج‌آور عمق ببخشد و افراد را با کارکردهای مثبت آن آشنا سازد. آری! اگر اعتقاد به خدا نباشد سطح ارزیابی انسان از مشکلات به صورت سطحی و ظاهری می‌باشد که نتیجه آن ناخرسندی و نارضایتی تحمل‌ناپذیر است. در اسلام، خمیرمایهٔ مصائب خیر و خوبی است. به این معنا که در مجموعهٔ نظام آفرینش آسایش‌ها و سختی‌ها، شکست‌ها و ناکامی‌ها زمینهٔ رشد و تکامل انسان را فراهم می‌کنند. لذا در روایات مصائب و مشکلات به عنوان هدیه‌ای از سوی خدا معرفی شده است:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: المصائب مَنَحَ من الله» (کلینی، ۱۳۷۵: ۲/۲۶۰؛ اسکافی، بی‌تا: ۴۶؛

مجلسی، ۱۴۰۳: ۸/۶۹)؛ مصائب و سختی‌ها هدیه‌ای است از سوی خداوند.

زمانی که افراد معنای زندگی و فلسفهٔ مصائب و مشکلات را بفهمند آمادگی بیشتری برای تحمل آن پیدا کرده و احساسات مثبت نظیر صبر و رضا در فرد به وجود می‌آید و احساسات منفی نظیر خشم و بی‌تابی از انسان دور می‌شود (سالاری‌فر و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۵۴).

به دیگر سخن، خداوند برای انسان شرایط مختلفی را فراهم می‌کند تا او به قلهٔ کمال خود برسد. این شرایط ممکن است خوشایند باشد از قبیل ثروت مانند قارون، و یا حکومت نظیر سلیمان و یا ناخوشایند نظیر فقر، گرسنگی، نرسیدن به خواسته‌ها و از دست دادن نزدیکان. اما آنچه با واقعیت عالم هستی سازگار است، نگاه گذرا داشتن به مصائب و مشکلات است و آن را گذرگاه قرار دادن برای ساختن ابدیتی که در پیش داریم، نه ماندن در آن و رنج کشیدن از آن؛ چه اینکه در این هنگام، خلاف واقعیت هستی عمل کرده‌ایم؛ زیرا عالم هستی، ماهیتی گذرا دارد؛ لذا بر اساس نگاه واقع‌بینانه، شرایط سخت زندگی هرگز نباید بر انسان مسلط شود چه اینکه انسان در این هنگام رنج می‌کشد.

اسلام راهکارهای نگاه گذرا را به شرایط بیان می‌کند؛ برای نمونه، هنگام ثروت، بخشش (کلینی، ۱۳۷۵: ۴/۴۳)، هنگام بیماری، تحمل و صبر (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۳/۳۰۷) و هنگام خوشی، شکر را پیشنهاد می‌کند (هیثمی، ۱۴۰۸: ۱۰/۹۵).

بنابراین یکی از اهداف تربیتی اسلام، پرورش انسان‌هایی با اوصاف ایمان، تقوا، عزت نفس، صبر و توکل بر خداست تا بتوانند با درک عمیق و تصمیم‌گیری‌های مناسب به کار و زندگی خود ادامه دهند. در متون روایی، از این افراد به عنوان خردورز و عاقل تعبیر می‌شود. برای نمونه در روایتی، امام صادق علیه السلام به دو گروه از انسان‌ها با دو طرز تلقی متفاوت با عنوان خردورز و بی‌خرد اشاره و اوصافی را برای هر یک بیان فرموده است؛ از جمله اینکه شادی در مقابل غم، امید در مقابل ناامیدی، مهربانی در مقابل خشم، توکل در برابر حرص صبر در برابر بی‌تابی (کلینی، ۱۳۷۵: ۱/۲۲) را وصف خردمندان معرفی کرده است.

اما در آیین بودا از تقرب و سعادت و تکامل در تحمل مصائب و رنج‌ها سخنی نیست و اساساً باید پس از انجام تعالیم هشت‌گانه از رنج‌هایی یافت.

د) تفاوت در هدف زندگی

دین اسلام، هدف نهایی انسان را که خدایی شدن به معنای مظهریت انسان در اسماء و صفات الهی است، تبیین می‌کند و این تمام آن چیزی است که معنای زندگی یک انسان را از دیدگاه اسلام تشکیل می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰/۱۰۶):

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَامْلَأْ قِيَهَ﴾ (انشقاق / ۲): ای انسان، حقاً که تو به سوی پروردگار خود به سختی در تلاش هستی و او را ملاقات خواهی کرد.

انسان هنگامی که مظهر اسماء و صفات الهی شد، به مقامی می‌رسد که در قلب خود خداوند را درک می‌کند و از آنجا که آدمی به محبوب واقعی خود رسیده، به سرور و شادمانی وصف‌ناپذیری دست می‌یابد (موفق، ۱۳۸۸: ۱۷۶).

نتیجه آنکه از دیدگاه اسلام کمال نهایی انسان، رسیدن به اوج تقرب و لقای هستی‌بخش عالم هستی است که این امر، لذت‌بخش‌ترین و هدف‌نهایی معنای هستی را برای وی شکل می‌دهد و انسان برای دستیابی به این مقام باید مظهر و خلیفه او شود.

از سوی دیگر، نیروانه هدف نهایی تعالیم بوداست که پس از عمل به راه‌های هشت‌گانه در حقیقت چهارم بودا حاصل می‌شود (Humphreys, 1977: 153; شومان، ۱۳۷۵: ۸۲). درباره مفهوم آن آرای متعددی مطرح شده، از جمله آنکه برخی نیروانه را مقام سرور و شادی و خاموشی می‌دانند (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۶۵-۱۶۸). گفته شده که انسان در این حالت از گردونه تناسخ خارج می‌شود (آزادی از آلودگی وجود و آلودگی نادانی) (تی‌لوکا، بی‌تا: ۱۲۷). در متون بودایی در مقام توصیف نیروانه تعابیر مختلفی آمده است؛ برای نمونه: مقام آرَهتی، حقیقت والای نجیب، جایگاه فرونشاندن تشنگی، مکان پاکان، برترین نیک‌بختی، بی‌مرگی و... (آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۴۴).

نتیجه‌گیری

۱. به طور کلی ریشه تفاوت‌های مکتب اسلام و بودیسم، در انسان‌شناسی آن‌ها نهفته است؛ چون انسان با جامعه، جهان و مبدأ عالم در ارتباط است و انسان‌شناسی پیوندی نزدیک با هستی‌شناسی و خداشناسی دارد. به همین جهت خلأ انسان‌شناسی، موجب خلأ در نوع رابطه‌های انسان با خدا، انسان با خود و انسان با جامعه می‌گردد، به همین جهت شاهد خلأهایی در آیین بودا هستیم.

۲. تفاوت اساسی در مسئله رنج در نوع نگاه این دو مکتب به زندگی دنیوی خلاصه می‌شود. بودا زندگی دنیوی را بریده از هدف و خالقی مدبر پنداشته و رنج‌های دنیوی را بی‌هدف و آزاردهنده می‌داند. اما در اسلام دنیا بخشی از مجموعه جهان خلقت و آفریده مدبری حکیم است. رنج‌های آن هدفمند و عمق آن خیر و خوبی و وسیله‌ای برای رسیدن به کمال و سعادت است، اما در آیین بودا سخنی از تقرب و سعادت در تحمل مصائب و رنج‌ها نیست و اساساً باید پس از انجام دستورات هشت‌گانه از رنج‌هایی یافت.

۳. از آموزه‌های بودا که امروز در دست ماست، چنین به دست می‌آید که در عرفان بودیسم کوشش بر این است که انسان بدون توجه به خداوند و نیروی مطلق، خود وی عوامل رنج و اضطراب را از زندگی خویش دور نماید که این خود زمینه افتادن به رنجی دیگر است. در نگاه بودیسم انسان محور اصلی است، ولی در اسلام خدا محور است و انسان از پنجره الهی باید به جهان و راه‌های رهایی از رنج بنگرد.

کتاب‌شناسی

۱. آرمسترانگ، کرن، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*. ترجمه محسن سپهر، تهران، مرکز، ۱۳۸۳ ش.
۲. ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، بی‌جا، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۷ ش.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر، *التهوف علی قتلی الطفوف*، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۷ ق.
۵. همو، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۶. ابن نما حلی، نجم‌الدین محمد بن جعفر بن ابی‌البقاء، *مثیر الاحزان*، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۶۹ ش.
۷. اخلاقی، مرضیه و شایسته شریعتمداری، *انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۸. اسکافی، محمد بن همام، *التمحیص*، تحقیق و نشر مدرسه الامام المهدي علیه السلام، قم، بی‌تا.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. پاشایی، عسگری، *بودا*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. همو، *چنین گوید او، ای‌تی و ونکه (متن کهن بودایی)*، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. همو، *راه آیین (دمه پده)*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. تی‌لوکا، نیانه، *سخن بودا*، ترجمه عسگری پاشایی، بی‌جا، قطره، بی‌تا.
۱۴. چاترجی، ساتیش چاندرا و دریندا موهان داتا، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. حرّانی، علی بن حسین بن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. حسینی شیرازی، سیدمحمد، *تبیین القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۳ ق.
۱۷. حقّی بروسوی، اسماعیل، *روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق، دار العلم - دار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. رنجبر، امیرحسین، *بودا (در جستجوی ریشه‌های آسمانی)*، تهران، مروارید، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. زروانی مجتبی و ندا خوشقانی، «بررسی تطبیقی خاستگاه رنج در آموزه‌های بودا و عهدین»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۴۱، ۱۳۹۰ ش.
۲۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق التنزیل*، مصر، شرکه مکتبه و مطبعة مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ۱۳۸۵ ش.
۲۳. سالاری‌فر، محمدرضا و دیگران، *بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. سوزوکی، ب. ل.، *راه بودا (آیین مهاییانه)*، ترجمه عسگری پاشایی، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق و شرح شیخ محمد عبده، بیروت، دار الذخائر، ۱۴۱۲ ق.

۲۶. شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶ ش.
۲۷. شبّر، سید عبدالله، *الجهوه الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت، مکتبه اللفین، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. شوکانی، محمد بن علی، *فتح الغدیر*، بیروت، دار الکتب الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۲۹. شومان، هانس ولفانگ، *آیین بودا طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی*، ترجمه عسگری پاشایی، چاپ دوم، فیروزه، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ ش.
۳۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۳۲. طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن بن فضل، *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*، تحقیق مهدی هوشمند، دار الحدیث، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. طریحی، فخرالدین، *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق سیداحمد حسینی، بی جا، مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. همو، *النبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح و تعلیق احمد حبیب قصیر عاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۳۷. همو، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تصحیح عبدالمحسن مشکاة الدینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
۳۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۴۰. فراهدی، خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *التفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ ق.
۴۲. قرائی، فیاض، *ادیان هند*، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۵ ش.
۴۳. کریدز، مایکل، *بودا*، ترجمه علی محمد حق شناس، بی جا، طرح نو، ۱۳۷۲ ش.
۴۴. کریشان، سرویالی رادا، *تاریخ فلسفه شرق*، ترجمه خسرو جهان‌داری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۴۵. کفعمی، محمد بن صالح، *المصباح*، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ ش.
۴۷. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده*، چاپ دوم، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸ ق.
۴۸. لیثی واسطی، علی بن محمد، *عیون الحکم و المواعظ*، تحقیق شیخ حسین حسینی بیرجندی، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش.
۴۹. مازندرانی، مولی محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۵۰. متقی هندی، حسام‌الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تحقیق بکری حیانی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ ق.

۵۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۲. مشهدی، میرزا محمد، تفسیر کنز الدقائق، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۰۷ ق.
۵۳. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۵۴. موفق، علیرضا، معنای زندگی (تأملی بر دیدگاه دین و مکاتب بشری)، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸ ش.
۵۵. ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ نوزدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۵۶. نرمان، ل.، اصول روان شناسی، ترجمه محمد ساعتچی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۵۷. نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۵۸. نیشابوری، محمد بن قتال، روضة الواعظین، قم، شریف رضی، بی تا.
۵۹. هوکینز، بردلی، آیین بودا، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
۶۰. هیشمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.
61. Alldritt, Leslie D., *Buddhism (Religions of the World)*, Chelsea House, 2004.
62. Ben, Thomas, *The Buddha's Way of Happiness*, New Harbinger Publications, 2011.
63. Conze, Edward, *Buddhism: A Short History*, Oneworld Publications, 2000.
64. Gnanarama, Pategama, *Essentials of Buddhism*, Book Library, 2000.
65. Hawkins, Bradley, *Religions of the World Buddhism*, London, Routledge, 1999.
66. Humphreys, Christmas, *A Popular Dictionary of Buddhism*, Curzon, 1997.
67. King, Winston, *Buddhism and Christianity*, London and New York, Routledge, 1963.
68. Kittelson, James M., *The Encyclopedia of Religion*, Ed. by: Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987.
69. Klostermaier, Klaus K., *Buddhism a Short Introduction*, One World Oxford, 1999.
70. Nanamoli, Bhikkhu, *The Life of the Buddha: According to the Pali Canon*, 3rd Ed., Bps Pariyatti Editions, 2003.
71. Olson, Carl, *The Different Paths of Buddhism*, Rutgers University Press, 2005.
72. Prebish, Charles S. & Damien Keown, *Introducing Buddhism*, London and New York, Routledge, 2007.
73. Strong, John, *The Buddha a Short Biography*, One World Oxford, 2001.
74. Strong, John, *The Experience of Buddhism*, 3rd Ed., Thomason Wadsworth, 2008.
75. *The Dhammapada (The Sacred Books of the East, Vol. 10)*, trans. by Max Muller, 2001.
76. Wettimuny, R.G. de S., *The Buddha's Teaching and the Ambiguity of Existence*, M.D. Gunasena & Co. Ltd., 1955.
77. Williams, Paul, *Buddhist Thought*, London and New York, Routledge, 2000.

ملاک تشخیص مصیبت‌های آزمونی از کیفی

در قرآن*

□ سید محمد مرتضوی^۱

چکیده

سنت آزمون یکی از سنت‌های قطعی خداوند است که به شکل مصیبت و نعمت بروز می‌کند. از سوی دیگر بازتاب برخی از گناهان نیز گاهی به صورت مصیبت بروز می‌کند و در مواردی انسان‌ها نمی‌توانند تشخیص دهند مصیبتی که گرفتار آن‌اند آزمون الهی است تا صبر کنند، یا کیفر گناهان است تا توبه کنند و چه ملاکی برای تشخیص این نوع مصیبت وجود دارد. مقاله حاضر با بررسی آیات قرآن، مصائب را به سه گروه تقسیم و برای هر گروه ملاک‌هایی را جهت تشخیص آن‌ها به این شرح مطرح کرده است: ۱. مصائب آزمونی: ملاک تشخیص آن‌ها تحمل‌پذیر بودن، آرامش پس از ابتلا، دریافت پاداش پس از اتمام، ابتلا از خداوند و اتمام از بنده و... می‌باشد. ۲. مصائب کیفر گناهان جمعی: ملاک تشخیص این نوع مصائب، فراگیر بودن، نبود فرصت بازسازی و نابودی جمعی می‌باشد. ۳. مصائب کیفر گناهان شخصی: ملاک تشخیص این

نوع مصائب، فراگیر نبودن، ناتوانی در تغییر مصیبت، برطرف شدن مصیبت با توبه و بازگشت به خداوند و تبدیل شدن مصیبت به خوشی پس از توبه می‌باشد. مشروح مستند ملاک‌های یادشده را باید در متن مقاله جستجو کرد.

واژگان کلیدی: ابتلا، عذاب، مصیبت‌های آزمونی، مصیبت‌های کیفی، جمعی، معیار مصیبت‌های کیفی شخصی.

مقدمه

همه انسان‌ها در زندگی خود با پدیده‌های ناخوشایندی روبه‌رو می‌شوند. آنان در مواردی احساس می‌کنند که در پیدایش این پدیده‌ها نقشی ندارند و نمی‌توانند آن‌ها را تغییر دهند و در مواردی اذعان دارند که این حادثه ناخوشایند نتیجه عملکرد خود آنان است و دیگران در پیدایش آن نقشی ندارند. در مواردی نیز تشخیص علت حادثه میسر نیست.

در قرآن از دو سنت قطعی و تخلف‌ناپذیر خداوند در جهان هستی یاد شده است:

۱. سنت بازتاب اعمال انسان، به این معنا که انسان نتیجه اعمال خود را خواهد دید.
۲. سنت آزمون و ابتلا، به این معنا که همه انسان‌ها از طرف خداوند آزموده می‌شوند. از طرف دیگر آزمون الهی در چهره پدیده‌های ناخوشایند و ناخوشایند برای انسان‌ها ظاهر می‌شود، به گونه‌ای که ناخوشی‌ها در ظاهر با بازتاب اعمال زشت انسان مشترک است. در این گونه پدیده‌ها انسان نمی‌داند این مصیبت و گرفتاری آزمون الهی است یا بازتاب اعمال خودش؟ سؤال اساسی مقاله این است که آیا راهی برای تشخیص و تفکیک مصیبت و گرفتاری آزمونی از مصیبت و گرفتاری بازتابی و کیفی وجود دارد یا نه؟

در اندیشه دینی، خالق‌ی علیم و حکیم جهان هستی از جمله انسان را با هدفی خاص آفریده است که همه هستی در آن مسیر حرکت می‌کنند: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (نور/ ۴۲) و انسان نیز به ناچار در همان مسیر پیش می‌رود و به ملاقات خداوند نائل می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأْ قِيحَهُ﴾ (انشقاق/ ۶)، با این تفاوت که هدف از خلقت انسان باید با تلاش اختیاری خود او تحقق یابد: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/ ۵۶) و هر تلاش اختیاری برای تحقق هدفی انجام

می‌گیرد که برای اطمینان به تحقق هدف نیازمند به آزمونی از فاعل می‌باشد. بر این اساس سنتّ آزمون و ابتلا نسبت به همه انسان‌ها سنتّی قطعی و استثنا ناپذیر در قرآن تلقی شده است:

آیا مردم گمان کردند همین که بگویند: «ایمان آوردیم»، به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نخواهند شد؟! ما کسانی را که پیش از آنان بودند آزمودیم [و این‌ها را نیز امتحان می‌کنیم]. باید علم خدا درباره کسانی که راست می‌گویند و کسانی که دروغ می‌گویند تحقق یابد (عنکبوت / ۳-۱).

گرچه در قرآن سنتّ آزمون، سنتّی فراگیر تلقی شده است، ابزار آزمون نسبت به انسان‌ها متفاوت می‌باشد؛ گاه با ابزاری خوشایند و گاه با ابزاری ناخوشایند انجام می‌گیرد:

و آن‌ها را در زمین بصورت گروه‌هایی، پراکنده ساختیم؛ گروهی از آن‌ها صالح و گروهی ناصالح‌اند. و آن‌ها را با نیکی‌ها و بدی‌ها آزمودیم، شاید بازگردند (اعراف / ۱۶۸).

همچنین در قرآن از سنتّ قطعی دیگری یاد شده است که هر رفتاری که از انسان سر می‌زند، چه خیر و چه شر، باید انسان نتیجه آن را ببیند: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزله / ۷-۸). بنابراین آزمون الهی در مواردی در چهره مصیبت و گرفتاری ظاهر می‌شود:

﴿وَلْيَلْبَسُوا كُمِبًا ۖ وَمِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَنَشْرَ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره / ۱۵۵): قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها می‌آزماییم و بشارت ده به استقامت‌کنندگان.

و کار زشت انسان بازتابی همانند خود دارد:

اما کسانی که مرتکب گناهان شدند، جزای بدی به مقدار آن دارند و ذلّت و خواری، چهره آنان را می‌پوشاند و هیچ چیز نمی‌تواند آن‌ها را از [مجازات] خدا ننگه دارد! [چهره‌هایشان آن‌چنان تاریک است که] گویی با پاره‌هایی از شب تاریک، صورت آن‌ها پوشیده شده است. آن‌ها اهل دوزخ‌اند و جاودانه در آن خواهند ماند (یونس / ۲۷).

و بازتاب بسیاری از کارهای زشت در دنیا نصیب انسان می‌شود: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (شوری / ۳۰). با توجه به اینکه انسان نسبت به رفتار زشت خود

و انگیزه‌های آن از هر شخص دیگری آگاه‌تر است: ﴿بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ* وَلَوْ أَنِّي مَعَادِيرُهُ﴾ (قیامت/۱۴-۱۵)، در مواردی خود اعتراف می‌کند که آنچه به سرش آمده نتیجه عملکرد اوست: «و می‌گویند: "اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم، در میان دوزخیان نبودیم"» (ملک/۱۰) و در مواردی با توجه به مجموعه شرایط به این نتیجه می‌رسد که آنچه اتفاق افتاده آزمون الهی است:

موسی از قوم خود، هفتاد تن از مردان را برای میعادگاه ما برگزید و هنگامی که زمین لرزه آن‌ها را فرا گرفت [و هلاک شدند]، گفت: «پروردگارا! اگر می‌خواستی، می‌توانستی آن‌ها و مرا پیش از این نیز هلاک کنی! آیا ما را به آنچه سفیهانمان انجام داده‌اند، [مجازات و] هلاک می‌کنی؟! این، جز آزمایش تو، چیز دیگر نیست که هر کس را بخواهی [و مستحق بدانی]، به وسیله آن گمراه می‌سازی و هر کس را بخواهی [و شایسته ببینی]، هدایت می‌کنی! تو ولیّ مایی، پس ما را بیمارز و بر ما رحم نما و تو بهترین آمرزندگان (اعراف/۱۵۵).

در مواردی نیز قابل تشخیص نیست که حادثه آزمون است یا نه:

﴿وَإِن أَدْرَىٰ لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (انبیاء/۱۱۱)؛ و من نمی‌دانم شاید این آزمایشی برای شماست و مایه بهره‌گیری تا مدتی [معین].

اما آیا در متون دینی به ویژه قرآن، معیاری برای تشخیص این دو نوع مصیبت و گرفتاری وجود دارد یا نه؟
قبل از بیان معیارها، تفسیر واژگانی که توسط آن‌ها این معیارها بیان شده و بیان تفاوت آن‌ها، ضروری است.

واژگان آزمونی

در کلام عرب آزمون و امتحان با واژه‌های «فتنه، ابتلاء، امتحان، اختبار و تمحیص» بیان می‌شود که همه آن‌ها به جز واژه «اختبار» در قرآن به کار رفته است. بیشترین واژه‌ای که در این زمینه به کار رفته است واژه «ابتلاء و بلاء» می‌باشد.
ابتلاء: این واژه و مشتقاتش ۳۴ بار در قرآن به کار رفته است که ۳۱ مورد آن به معنای امتحان است (واعظزاده، ۱۳۸۱: ۷۲۸/۶). این کلمه از دو ریشه «بلی» و «بلو» در

قرآن به کار رفته است که ماده «بلی» در اصل به معنای فرسودن و کهنه می‌باشد (فراهیدی، بی‌تا: ۳۲۹/۸؛ ابن منظور، ۱۳۶۳: ۸۶/۱۴ و ۸۸؛ ابن سگیت، ۱۳۶۰: ۶۰۵؛ همو، بی‌تا: ۱۴۰). کاربرد این ماده در آزمون از این جهت است که شخص به دلیل تلاش و سختی که در آزمون می‌کشد گویا فرسوده می‌شود.

ماده «بلو» در اصل به معنای آزمون و امتحان است (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۹۰/۱۵؛ میرد، بی‌تا: ۲۰۸/۱؛ ابن درید، بی‌تا: ۳۲۹/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۶: ۶۱؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۷۹/۱۰). این ماده در آیات متعددی به کار رفته که ضمن بحث، آیات آن بیان می‌شود.

فتنه: ریشه این واژه «فثن» است و این کلمه در اصل به معنای انداختن طلا در آتش برای جداسازی ناخالصی‌های آن می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶: ۶۲۳؛ فیومی، ۱۴۲۵: ۴۶۳). این واژه نیز در آیاتی به کار رفته است که ضمن بحث بیان می‌شود.

تمحیص: ریشه این کلمه «مَحَص» است که در اصل به معنای خالص کردن و جدا کردن آلودگی‌های یک شیء می‌باشد (ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۳۰۲/۴) و کاربرد آن در امتحان از این جهت است که ضعف‌های شخص بر ملا و جدا می‌شود و در نگاه جمعی، افراد شایسته از افراد نالایق جدا می‌شوند. این واژه نیز در آیاتی به کار رفته است.

امتحان: ریشه این کلمه «مَحَن» است. این کلمه در اصل به معنای جدا کردن ناخالصی‌ها و پاک کردن است، چنان‌که گفته می‌شود: «مَحَنَتِ الْفِضَّةُ إِذَا صَفَّيْتَهَا وَخَلَّصْتَهَا بِالنَّارِ» (همان: ۳۰۴/۴). این واژه نیز کاربردش در آزمون روشن است و در آیاتی نیز به کار رفته است.

هدف از آزمون

در هر آزمونی چند هدف قابل تصور است، ولی اینکه کدام یک از این اهداف مقصود می‌باشد، به ممتحن بستگی دارد:

۱. هدف کسب اطلاعات درباره کسی است که آزموده می‌شود. در بیشتر آزمون‌های بشری چنین هدفی نهفته است، ولی این هدف درباره آزمون خداوند محال می‌باشد؛ زیرا علم خداوند به همه هستی احاطه دارد:

در هیچ حال [و اندیشه‌ای] نیستید و هیچ قسمتی از قرآن را تلاوت نمی‌کنید و هیچ عملی را انجام نمی‌دهید، مگر اینکه ما گواه بر شما هستیم در آن هنگام که وارد آن می‌شوید! و هیچ چیز در زمین و آسمان، از پروردگار تو مخفی نمی‌ماند، حتی به اندازه سنگینی ذره‌ای و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر اینکه [همه آنها] در کتاب آشکار [و لوح محفوظ علم خداوند] ثبت است (یونس / ۶۱).

باید توجه داشت که گرچه خداوند همه چیز را می‌داند و از حال و آینده انسان باخبر است، عده‌ای از انسان‌ها، ادعای ایمان به خداوند را دارند درحالی که در درون خود چنین ادعایی را قبول ندارند و در ادعای ایمان دروغ‌گویند. برای نمایاندن چهره مؤمنان واقعی و مدعیان دروغین یکی از ابزارهای کارآمد آزمون الهی است: ما کسانی را که پیش از آنان بودند آزمودیم [و این‌ها را نیز امتحان می‌کنیم]: باید علم خدا درباره کسانی که راست می‌گویند و کسانی که دروغ می‌گویند تحقق یابد (عنکبوت / ۳).

۲. هدف بروز ضعف‌ها با انگیزه تحقیر است، به این معنا که آزمون برگزار می‌شود تا ضعف‌های شخص برملا گردد و ممتحن آنها را بشناسد تا او را سرزنش و تحقیر کند. این هدف نیز درباره خداوند قابل تصور نیست؛ چون او با کسی دشمن نیست تا با تحقیر انتقام بگیرد.

۳. هدف بروز استعدادها و ضعف‌هاست، با انگیزه تقویت و برجسته کردن استعدادها و برطرف کردن ضعف‌ها. این همان هدف آزمون الهی است که در آیات و روایات مورد توجه قرار گرفته است:

الف) آیات

آیات فراوانی دلالت دارند که آزمون برای بروز ناخالصی‌هاست تا آنها برطرف شوند؛ برای نمونه، در جنگ احد خداوند وعده پیروزی به مسلمانان داده بود و در آغاز جنگ مسلمانان نیز پیروز شدند ولی به دلیل تخلف از دستورات رسول خدا ﷺ و بروز انگیزه‌های غیر الهی در مسلمانان و اختلافاتی که بین آنان بروز کرد، شکست سختی خوردند: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ أَخْبَسْتُمْ بِأُذُنِهِ حَتَّى إِذَا قِيلَ لَكُمْ...﴾ (آل عمران / ۱۵۲). به دنبال

آن خداوند فرار مسلمانان از جبهه جنگ و تنها گذاشتن رسول خدا ﷺ و عدم توجه به سخنان پیامبر مبنی بر زنده بودن و اینکه هر کسی تنها در صدد این بود که خود را نجات دهد را چنین بیان می‌نماید:

﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَقَابَكُمُ عَمَاءُ بَعْمٍ لِكَيْ لَا تَخْرُجُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَمَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران / ۱۵۳).

آنگاه خداوند اندیشه‌های درونی عده‌ای از مسلمانان را بازگو می‌نماید که می‌گفتند: «اگر کار دست ما بود اینجا نمی‌آمدیم و کشته نمی‌شدیم» (آل عمران / ۱۵۴). سپس خداوند تمام حادثه جنگ احد را طراحی شده از طرف خود می‌داند و همانند جنگ بدر شما را پیروز نکرد تا تبعیت و تمرد شما را بیازماید که در برابر مشکلات صبر می‌کنید یا نه: ﴿وَلِيَّبْتَلِيَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾ (آل عمران / ۱۵۴) و با این هدف که ناخالصی‌های درون شما از قبیل شک و وسوسه نسبت به اینکه هر چیزی از طرف خداوند است را از بین ببرد: ﴿وَلِيَّخَصَّ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (آل عمران / ۱۵۴).

در آیه یادشده هم ابتلاء به کار رفته است که بروز استعدادهاست و هم تمحیص که از بین بردن عیوب یک شیء است، این لفظ شبیه تزکیه و تطهیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶: ۷۶۱) و یا اینکه آزمون به این جهت انجام می‌گیرد که تکامل یافته و کارهای بهتری انجام دهد، برای نمونه:

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَنَّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (کهف / ۷)؛ ما آنچه را روی زمین است زینت آن قرار دادیم، تا آن‌ها را بیازماییم که کدامینشان بهتر عمل می‌کنند.

ب) روایات

در روایات نیز بر این نکته تأکید شده است که هدف آزمون الهی فراهم کردن زمینه تلاش بیشتر انسان‌ها و استحقاق دریافت پاداش و ثواب است، برای نمونه امام علی ع می‌فرماید:

فردی از شما نگوید: «خدایا از فتنه به تو پناه می‌برم»؛ زیرا کسی نیست که در فتنه‌ای نباشد (نهج البلاغه، حکمت ۹۳).

در پایان بحث هدف آزمون تذکر این نکته ضروری است که با توجه به اینکه هدف

نهایی خلقت انسان، قرب الی الله می‌باشد و برای تقرب به دو چیز نیاز داریم؛ هم عمل خوب و هم انگیزه خالص، هدف آزمون گاه اصلاح انگیزه افراد است و گاه اصلاح عمل انسان‌ها.

معیارهای مصیبت‌های آزمونی

۱. ابتلا از خداست و اتمام با بنده

یکی از معیارهای مصیبت‌های آزمونی این است که خداوند آغازگر مصیبت است، ولی بنده می‌تواند آن را انجام دهد یا انجام ندهد. این معیار بدین سبب است که مقرر شده تکامل انسان با اعمال اختیاری او انجام شود. از طرفی خداوند ممتحن است، پس باید او زمینه امتحان را فراهم کند، ولی بنده باید برای انجام آن بکوشد. به تعبیر دیگر، ابتلا از خداوند است، ولی اتمام با بنده است.

یکی از سخت‌ترین مصیبت‌های آزمونی، آزمون حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهم‌السلام است که حضرت ابراهیم علیه‌السلام باید تنها فرزند دل‌بندش را قربانی کند و حضرت اسماعیل علیه‌السلام نیز با اینکه در آغاز جوانی و شکوفایی آرزوهاست باید به این کشته شدن تن دهد: هنگامی که با او به مقام سعی و کوشش رسید، گفت: «پسرم! من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم، نظر تو چیست؟» گفت: «پدرم! هر چه دستور داری اجرا کن، به خواست خدا مرا از صابران خواهی یافت» (صافات/ ۱۰۲).

نکته مهم این است که هر دو آگاهانه برای اتمام کار تلاش کردند، با اینکه می‌توانستند تخلف کنند و آن را انجام ندهند. البته حضرت ابراهیم علیه‌السلام آزمون‌های دیگری هم داشته است که خداوند از همه آن‌ها با واژه «کلمات» یاد می‌کند: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَهِ عَهْدِي بِالطَّالِبِينَ» (بقره/ ۱۲۴).

نکته مهم در این آیه آن است که فاعل «ابتلی» خداوند است و فاعل «اتمام» حضرت ابراهیم علیه‌السلام. بنابراین اگر مصیبتی برای انسان پیش آید که انسان بتواند خود را از آن مصیبت کنار بکشد و گرفتار نشود، مصیبت، مصیبت آزمونی است.

۲. دریافت پاداش پس از اتمام

یکی از معیارهای مصیبت آزمونی این است که پس از اتمام کار از طرف بنده، خداوند پاداش کار را در همین جهان به او عطا می‌کند؛ برای نمونه در قضیه حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام وقتی هر دو در برابر دستور خداوند تسلیم شدند، حضرت ابراهیم علیه السلام کار را به گونه‌ای شروع کرد که اگر اراده خداوند مانع نبود، اسماعیل علیه السلام قربانی شده بود، آنگاه خداوند چنین پاداش هر دو را داد:

هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین او را بر خاک نهاد... او را ندا دادیم که: «ای ابراهیم! آن رؤیا را تحقق بخشیدی [و به مأموریت خود عمل کردی]». ما این گونه، نیکوکاران را جزا می‌دهیم. این مسلماً همان امتحان آشکار است. ما ذبح عظیمی را فدای او کردیم (صافات/ ۱۰۳-۱۰۷).

حضرت ابراهیم علیه السلام با اتمام دشوارترین آزمون، بزرگ‌ترین پاداش را دریافت کرد که امامت باشد (کلینی، بی‌تا: ۲۴۷/۱؛ بحرانی، ۱۴۲۸: ۳۲۲/۱).

بقیه انسان‌ها نیز پس از اتمام کار سخت، گشایشی در کارشان پیدا می‌شود که خودشان آن را احساس می‌کنند، چنان که خداوند می‌فرماید:

آنان که امکانات وسیعی دارند، باید از امکانات وسیع خود انفاق کنند و آن‌ها که تنگدست‌اند، از آنچه که خدا به آن‌ها داده انفاق نمایند. خداوند هیچ کس را جز به مقدار توانایی که به او داده تکلیف نمی‌کند. خداوند به زودی بعد از سختی‌ها آسانی قرار می‌دهد (طلاق/ ۷).

شیخ طبرسی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

یعنی بعد از تنگی گشایشی، بعد از فقر ثروتی و بعد از دشواری آسانی است (۱۴۱۲: ۳۰۹/۱۰).

و یا ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (انشرح/ ۶۰۵).

روشن است که در این آیات نه تنها بعد از مصیبت و سختی گشایشی است، بلکه بعد از هر سختی دو گشایش است، یکی برطرف شدن همین سختی و دیگری پاداش آن، چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگام نزول آیه یادشده با شادمانی فرمود: «لَنْ يَغْلِبَ عَسْرٌ يَسْرِينَ، فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (فیض کاشانی، بی‌تا: ۸۲۹/۲). فراء گفته است:

اگر عرب معرفه‌ای را بیاورد و همان را تکرار کند، معرفه دوم همان اولی است. ولی اگر نکره‌ای را بیاورد و تکرار کند، نکره دوم چیز دیگری است (همان).

مانند همین مورد که عسر معرفه تکرار شده است، پس یکی است، ولی یسر نکره تکرار شده است، پس دو تاست.

۳. در نظر گرفتن تفاوت‌ها

با توجه به اینکه هدف از آزمون الهی بروز توانایی‌ها و کاستی‌هاست تا آن‌ها را تقویت یا برطرف کند، از طرفی انسان‌ها تحت تأثیر عوامل تربیتی گوناگونی قرار می‌گیرند و از این رو نقاط قوت و ضعف آن‌ها متفاوت می‌باشد، بنابراین مصیبت آزمونی نباید نسبت به همه یکسان باشد. بر این اساس در آیات آزمونی، هم بر تفاوت انسان‌ها تأکید شده است و هم بر تفاوت ابزارهای آزمونی؛ برای نمونه:

و او کسی است که شما را جانشینان [و نمایندگان] خود در زمین ساخت و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرار داد تا شما را به وسیله آنچه در اختیاران قرار داده بیازماید. به یقین پروردگار تو سریع العقاب و آمرزنده مهربان است [کیفر کسانی را که از بونه امتحان نادرست درآیند، زود می‌دهد و نسبت به حق‌پویان مهربان است] (انعام / ۱۶۵).

در این آیه تأکید شده است که ابزار آزمون هر کس داشته‌های اوست. بنابراین ممکن است یکی با فقر آزموده گردد و دیگری با ثروت، یکی با دادن پسر و دیگری با دادن دختر. امام علی علیه السلام این تفاوت ابزار را چنین بیان می‌نماید:

لکن آن که می‌خواهد به خدا پناه برد، از آزمایش‌های گمراه‌کننده پناه ببرد. همانا خدای سبحان می‌فرماید: «بدانید که اموال و فرزندان شما فتنه شمایند». معنای این آیه آن است که خدا انسان‌ها را با اموال و فرزندان‌شان می‌آزماید تا آن کس که از روزی خود ناخشنود و آن که خرسند است، شناخته شوند. گرچه خداوند به احوالاتشان از خودشان آگاه‌تر است تا کرداری را که استحقاق پاداش یا کیفر دارد آشکار نماید، چه آنکه بعضی مردم فرزند پسر را دوست دارند و فرزند دختر را نمی‌پسندند و بعضی دیگر فراوانی اموال را دوست دارند و از کاهش سرمایه نگران‌اند (نهج البلاغه، حکمت ۹۳).

۴. آرامش پس از ابتلا

یکی از معیارهای مصیبت آزمونی این است که هر گاه مؤمن با چنین مصیبتی روبه‌رو می‌شود یقین پیدا می‌کند که این آزمون الهی است. از این رو با اینکه برای پیروزی در این میدان تلاش می‌کند، از نظر روحی آرام است و در رفتارش اضطرابی دیده نمی‌شود.

بی‌گمان یکی از مصادیق بارز مصیبت‌های آزمونی، جهاد در راه خداوند است. با این حال مؤمنان هنگامی که با دشمن روبه‌رو می‌شوند آرامش دارند، برای نمونه:

﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَمَا زادُهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ (احزاب/ ۲۲)؛ [اما] مؤمنان وقتی لشکر احزاب را دیدند گفتند: «این همان است که خدا و رسولش به ما وعده داده و خدا و رسولش راست گفته‌اند» و این موضوع جز بر ایمان و تسلیم آنان نیفزود.

با اینکه جنگ احزاب بزرگ‌ترین جنگی بود که دشمنان اسلام علیه مسلمانان تدارک دیده بودند و شمار مسلمانان یک‌سوم دشمن هم نبود، آنان هیچ اضطرابی نداشتند. این مسئله به مسلمانان اختصاص نداشته و در امت‌های گذشته نیز چنین بوده است:

چه بسیار پیامبرانی که مردان الهی فراوانی به همراه آنان جنگ کردند! آن‌ها هیچ گاه در برابر آنچه در راه خدا به آنان می‌رسید، سست و ناتوان نشدند [و تن به تسلیم ندادند] و خداوند استقامت‌کنندگان را دوست دارد. سخنشان تنها این بود که: «پروردگارا! گناهان ما را ببخش و از تندروی‌های ما در کارها چشم‌پوشی کن. قدم‌های ما را استوار بدار و ما را بر جمعیت کافران پیروز گردان» (آل عمران/ ۱۴۶-۱۴۷).

۵. تحمل‌پذیر بودن

با توجه به اینکه آزمون یک تکلیف است و توانایی بر انجام، شرط تکلیف است، یکی از معیارهای مصیبت آزمونی تحمل‌پذیر بودن آن است؛ یعنی به گونه‌ای نیست که انسان نتواند آن را تحمل کند، بلکه توانایی تحمل را دارد، ولی بهره‌اش به میزان تلاش اوست؛ برای نمونه:

﴿لَا يَكُفُ اللَّهُ تَنْفَسًا إِلَّا وَسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (بقره/ ۲۸۶)؛ خداوند هیچ کس را

جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. [انسان] هر کار [نیکی] را انجام دهد، برای خود انجام داده و هر کار [بدی] کند، به زیان خود کرده است.

امام علی علیه السلام این واقعیت را چنین بیان می‌نماید:
 صبر به اندازه مصیبت فرود آید و آن که در مصیبت بی‌تاب بر رانش زند، اجرش نابود می‌گردد (حکمت/ ۱۴۴).

واژگان آزمون کيفری

مصیبت‌های کيفری که بازتاب رفتار انسان است در متون دینی با چند واژه بیان شده است:

۱. عقاب: ریشه این کلمه «عَقَب» می‌باشد که به پاشنه و انتهای پا گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶: ۵۷۵). نتیجه رفتار زشت، عقاب نامیده می‌شود که نصیب انسان می‌شود.

۲. عذاب: درباره ریشه این کلمه اختلاف است، ولی در اصل به معنای زدن است، بعد در هر پیامد دردناکی به کار می‌رود و برای کارهای سخت نیز کاربرد دارد (فیومی، ۱۴۲۵: ۳۹۸).

واژه‌های دیگری از قبیل «جزاء» هم کاربرد دارد که میان ثواب و عقاب مشترک است. شرح و توضیح بیشتر:

۱. با توجه به اصول پیش‌گفته، هر رفتاری که از انسان سرزند بازتابی خواهد داشت؛ چه خوب و چه بد، ولی برخی از این بازتاب‌ها یا کيفرها به گونه‌ای است که امکان تحقق آن‌ها در دنیا وجود ندارد. بنابراین باید بازتاب آن‌ها در آخرت ظاهر شود، ولی بعضی از بازتاب‌ها در دنیا ظاهر خواهد شد.

۲. مصیبت کيفری تنها نتیجه گناهان است و با توجه به تفاوت گناهان، کيفر آن‌ها نیز متفاوت می‌باشد؛ چه در دوام و استمرار و چه در شدت و ضعف و چه در کوچکی و بزرگی. بنابراین نباید انتظار داشت که گناهان کيفر یکسان داشته باشند.

۳. گناهان در یک دسته‌بندی به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف) گناه شخصی: مقصود گناهی است که انسان پنهان از دیگران انجام می‌دهد

و تلاش می‌کند که کسی متوجه نشود، گرچه در مواردی افشا می‌شود که بازتاب این نوع گناهان متفاوت است.

ب) **گناه جمعی**: مقصود گناهی است که اکثریت آن را آشکارا انجام می‌دهند و اقلیتی که گناه را مرتکب نمی‌شوند در برابر اکثریت، بی‌تفاوت‌اند. در این صورت گناه در جامعه نهادینه شده است که بازتاب این نوع گناهان متفاوت می‌باشد.

معیار مصیبت‌های کیفری جمعی

۱. فراگیری

یکی از معیارهای مصیبت‌های کیفری جمعی این است که همهٔ کسانی را که در آن محیط زندگی می‌کنند، در بر می‌گیرد؛ نسبت به گنهکاران به این دلیل که بازتاب اعمالشان است و نسبت به بی‌تفاوت‌ها نیز به دلیل ترک امر به معروف و نهی از منکر. امام علی علیه السلام این حقیقت را چنین بیان می‌فرماید:

بی‌تردید خداوند سبحان نسل‌های گذشته را لعن نکرده است مگر به سبب اینکه امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کردند. پس خداوند بی‌خردان را به سبب گناه کردن و خردمندان آنان را به سبب اینکه دیگران را از گناه باز نداشتند، لعن کرده است (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۲).

موضوع فراگیر بودن این گونه عذاب‌ها در آیات قرآن فراوان یاد شده است؛ برای

نمونه:

﴿وَأَتَّوَفَّتِنَهٗ لِأَنصِبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال / ۲۵)؛ و از فتنه‌ای پرهیزید که تنها به ستمکاران شما نمی‌رسد [بلکه همه را فرا خواهد گرفت؛ چرا که دیگران سکوت اختیار کردند] و بدانید خداوند کیفر شدید دارد.

۲. نابودی

یکی از معیارهای مصیبت‌های کیفری جمعی این است که فرصتی برای بازسازی باقی نمی‌ماند و همه نابود می‌شوند؛ برای نمونه:

و هنگامی که فرمان ما فرارسید، آن [شهر و دیار] را زیر و رو کردیم و بارانی از

سنگ [= گِل‌های متحجّر] متراکم بر روی هم، بر آنها نازل نمودیم (هود/ ۸۲).

باید توجه داشت که گرچه این نوع عذاب‌ها بازتاب اعمال انسان‌هاست، خداوند متعال از باب لطف و رحمت بلافاصله بعد از فراگیر شدن گناه، عذاب را نازل نمی‌کند، بلکه بعد از طی مراحل این نوع رفتاری‌ها اتفاق افتاده است؛ برای مثال با اینکه همه داشته‌های انسان نعمت الهی است و وظیفه او شکر در برابر نعمت است، اگر انسان شکر نکرد، خداوند بلافاصله نعمت را از او نمی‌گیرد، بلکه نعمت را بیشتر می‌کند تا انسان به دست خود مقدمات سرنگونی و نابودی‌اش را فراهم کند. به چنین نعمت‌دانی در اصطلاح قرآن، استدراج گفته می‌شود:

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/ ۱۸۲)؛ و آنها که آیات ما را تکذیب کردند، به تدریج از جایی که نمی‌دانند، گرفتار مجازاتشان خواهیم کرد.

وقتی انسان نعمت‌های خداوند را فراموش کرد خداوند نعمت بیشتری می‌دهد و آنگاه غافلگیرانه عذاب خداوند می‌رسد.

[آری،] هنگامی که [اندرزها سودی نبخشید و] آنچه را به آنها یادآوری شده بود فراموش کردند، درهای همه چیز [از نعمت‌ها] را به روی آنها گشودیم تا [کاملاً] خوشحال شدند [و دل به آن بستند]. ناگهان آنها را گرفتیم [و سخت مجازات کردیم]. در این هنگام، همگی مأیوس شدند [و درهای امید به روی آنها بسته شد] (انعام/ ۴۴).

با این حال خداوند سنت استدراج را بعد از طی مراحل اعمال می‌نماید که عبارت‌اند از:

الف) اتمام حجت: یکی از مراحل عذاب‌های فراگیر اتمام حجت خداوند است. خداوند در آیات بسیاری این مرحله را بیان کرده است که با نهادینه شدن گناه به مردمان گنهکار هشدارهای لازم را داده، ولی آنان آگاهانه به این هشدارها توجه نکرده‌اند؛ برای نمونه در آیات ۲۸ تا ۳۸ سوره عنکبوت، جریان عذاب قوم لوط و عاد و ثمود را بیان می‌کند که به این گروه هشدارهای لازم را دادیم و سپس می‌فرماید: ولی آنها آگاهانه گناه می‌کردند. فراز پایانی آیه ۳۸ حکایت از این مطلب دارد و در نهایت در آیه ۴۰، عذاب این اقوام را بیان می‌نماید.

ب) مهلت دادن: گرچه مردم در برابر گناهان نهادینه شده مستحق عذاب هستند، خداوند از سر لطف و رحمت باز هم به آنان مهلت داده است تا شاید برگردند؛ برای نمونه:

و چه بسیار شهرها و آبادی‌هایی که به آنها مهلت دادم، در حالی که ستمگر بودند [اما از این مهلت برای اصلاح خویش استفاده نکردند]. سپس آنها را مجازات کردم و بازگشت، تنها به سوی من است (حج / ۴۸).

ج) اعلام قبلی: با همه لجاجت گنهکاران جمعی، باز هم خداوند از سر لطف و رحمت، قبل از عذاب، زمان آن را اعلام می کرده است تا شاید گنهکاران برگردند؛ برای نمونه:

﴿فَعَزَّوهُنَّ وَقَالَ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَكْبَرُ لَوْلَا إِتْيَانُ سَائِبِ بْنِ مَرْيَمَ لَمُكِّنْتُهُنَّ بِأَرْضِي لَئِن لَّمْ يَكْفُرْ بِي وَبِآيَاتِي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (هود / ۶۵)؛ [اما آنها آن [ناقه] را از پای در آوردند و [صالح به آنها] گفت: «[مهلت شما تمام شد! سه روز در خانه‌هایتان بهره‌مند گردید [و بعد از آن، عذاب الهی فرا خواهد رسید]. این وعده‌ای است که دروغ نخواهد بود.

با توجه به اینکه این گونه عذاب‌ها، عذاب گناهان فراگیر است، راه جلوگیری از آنها نیز توبه جمعی و فراگیر است؛ برای نمونه در جریان عذاب قوم یونس همه مراحل انجام شده و آثار عذاب هم ظاهر شده بود. یونس ع نیز برای فرار از عذاب از شهر خارج شده بود. وقتی مردم عذاب را دیدند، با راهنمایی عالمی از پیروان یونس ع توبه جمعی کردند و خداوند عذاب را برگرداند:

چرا هیچ یک از شهرها و آبادی‌ها ایمان نیاوردند که [ایمانشان به موقع باشد و] به حالشان مفید افتد، مگر قوم یونس. هنگامی که آنها ایمان آوردند، عذاب رسواکننده را در زندگی دنیا از آنان برطرف ساختیم و تا مدتی معین [= پایان زندگی و اجلسان] آنها را بهره‌مند ساختیم (یونس / ۹۸).

قابل توجه می‌باشد که بر اساس آیات قرآن عذاب‌های دسته‌جمعی در امت‌های پیشین بوده است؛ برای نمونه، درباره قوم عاد می‌فرماید: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ * مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّمِيمِ﴾ (ذاریات / ۴۱-۴۲). ولی بعد از ظهور اسلام بعضی از آن نوع عذاب‌ها نازل نمی‌شود، بلکه تبدیل به انواع دیگری شده است.

۳. نبود فرصت بازسازی

یکی از معیارهای عذاب‌های کیفری جمعی این است که چون این گروه آگاهانه اقدام می‌کردند و به هشدارها هم بی‌توجه بودند مصیبتی که گرفتار آن می‌شوند از نوع مصیبت‌هایی است که فرصتی برای بازسازی نیست و زمینه نابودی آنان فراهم می‌شود؛ برای نمونه:

﴿حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْعُرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (یونس / ۹۰-۹۱)؛ هنگامی که غرقاب دامن او [=فرعون] را گرفت، گفت: «ایمان آوردم که هیچ معبودی جز کسی که بنی‌اسرائیل به او ایمان آورده‌اند، وجود ندارد و من از مسلمین هستم». [اما به او خطاب شد: الآن؟! در حالی که قبلاً عصیان کردی و از مفسدان بودی.

نماد مصیبت‌های کیفری جمعی در قرآن

در قرآن مصیبت‌های کیفری جمعی توسط حوادث طبیعی به وجود آمده‌اند؛ در مواردی صاعقه (رعد و برق با صدای هولناک) اقوامی را نابود کرده است؛ برای نمونه: اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی از آسمان [یک‌جا] بر آنها نازل کنی [در حالی که این یک بهانه است]. آنها از موسی، بزرگ‌تر از این را خواستند و گفتند: «خدا را آشکارا به ما نشان ده» و به خاطر این ظلم و ستم، صاعقه آنها را فرا گرفت. سپس گوساله [سامری] را پس از آن همه دلایل روشن که برای آنها آمد، [به خدایی] انتخاب کردند، ولی ما از آن درگذشتیم [و عفو کردیم] و به موسی، برهانی آشکار دادیم (نساء/ ۱۵۳).

در مواردی رجه (زلزله شدید همراه با صیحه) اقوامی را نابود کرده است (برای نمونه ر.ک: نساء/ ۱۵۳؛ اعراف/ ۷۸) و در مواردی نیز صیحه (صدای مهیب کشنده) اقوامی را هلاک کرده است (برای نمونه ر.ک: قصص/ ۴۰) و در مواردی نیز طوفان اقوامی را نابود کرده است (ر.ک: عنکبوت/ ۱۴). در مواردی خسف (فروکش کردن زمین) و در مواردی نیز حاصب (باد همراه با سنگ‌ریزه) اقوامی را هلاک کرده است؛ برای نمونه:

﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنُبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّحَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (عنکبوت/ ۴۰)؛ ما هر یک از

آنان را به گناهانشان گرفتیم؛ بر بعضی از آن‌ها طوفانی از سنگریزه فرستادیم و بعضی از آنان را صیحه آسمانی فرو گرفت و بعضی دیگر را در زمین فرو بردیم و بعضی را غرق کردیم. خداوند هرگز به آن‌ها ستم نکرد، ولی آن‌ها خودشان بر خود ستم می‌کردند.

شرح و توضیح بیشتر:

(الف) گناه شخصی، گناهی است که بیشتر به صورت پنهان انجام می‌گیرد یا اگر علنی هم صورت می‌گیرد در جامعه نهادینه نشده است.

(ب) هر گناهی بازتابی در زندگی انسان دارد. در نگاه قرآن، حتی شکست‌های اجتماعی معلول گناهان ماست؛ برای نمونه:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَمَى الْجُمُعَانَ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ خَلِيمٌ﴾ (آل عمران / ۱۵۵)؛ کسانی که در روز روبه‌رو شدن دو جمعیت با یکدیگر [در جنگ احد] فرار کردند، شیطان آن‌ها را بر اثر بعضی از گناهانی که مرتکب شده بودند، به لغزش انداخت و خداوند آن‌ها را بخشید. خداوند، آمرزندهٔ بردبار است.

(ج) برخی مصیبت‌ها کفارهٔ بعضی از گناهان است؛ برای نمونه:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در حال احرام، شکار نکنید و هر کس از شما عمداً آن را به قتل برساند، باید کفاره‌ای معادل آن از چارپایان بدهد؛ کفاره‌ای که دو نفر عادل از شما، معادل بودن آن را تصدیق کنند و به صورت قربانی به [حریم] کعبه برسد یا [به جای قربانی] اطعام مستمندان کند یا معادل آن، روزه بگیرد تا کیفر کار خود را بچشد. خداوند گذشته را عفو کرده، ولی هر کس تکرار کند، خدا از او انتقام می‌گیرد و خداوند، توانا و صاحب انتقام است (مائده / ۹۵).

آنچه در این آیه باید مورد توجه قرار گیرد این است که خداوند می‌فرماید: در بار اول، اثر گناه با کفاره برطرف می‌شود، ولی اگر تکرار شود، خداوند انتقام خواهد گرفت که همان بروز مصیبت برای شخص خواهد بود.

(د) خداوند از سر لطف و رحمت، مانع بازگشت آثار همهٔ گناهان می‌شود و تنها

بعضی را متوجه انسان می‌کند؛ برای نمونه:

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (شوری / ۳۰)؛ هر مصیبتی به شما رسد به خاطر اعمالی است که انجام داده‌اید و بسیاری را نیز عفو می‌کند.

ه) گناه، اعم از ظاهری و باطنی است؛ برای نمونه، سوء ظن یک گناه است، به ویژه سوء ظن بالله گرچه در ظاهر هیچ کس متوجه نشود.

و) با توجه به اندیشه دینی هدایت انسان در هر حال لازم است و از طرفی هدایت انسان گنهکار تنها با بازگشت به سوی خداوند امکان دارد؛ برای نمونه:
فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده است. خدا می‌خواهد نتیجه بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، شاید [به سوی حق] بازگردند (روم / ۴۱).

با توجه به نکات پیش گفته، کیفر گناهان شخصی در دو چهره نمایان می‌شود:
الف) خوشایند انسان: این نوع مصیبت با ازدیاد نعمت آغاز می‌گردد که از آن به «استدراج» یاد می‌شود که پیشتر بیان شد، با این تفاوت که اگر انسان به سوی خدا بازگشت، هدف حاصل شده است و نعمت از قالب استدراج خارج می‌شود، ولی اگر انسان به گناه ادامه داد، استدراج ادامه پیدا می‌کند؛ برای نمونه:

﴿وَقَطَعْنَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَصْمَامًا وَالصَّالِحُونَ مِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (اعراف / ۱۶۸)؛ و آن‌ها را در زمین به صورت گروه‌هایی، پراکنده ساختیم؛ گروهی از آن‌ها صالح و گروهی ناصالح‌اند و آن‌ها را با نیکی‌ها و بدی‌ها آزمودیم، شاید بازگردند.

ب) ناخوشایند انسان: این نوع مصیبت‌ها قالب‌هایی متفاوت به شرح ذیل دارد:
۱. گرفتن نعمت موجود: امام علی علیه السلام درباره این نوع مصیبت می‌فرماید:
و به خدا سوگند هرگز مردمی زندگانی خرم و نعمت آماده را از دست ندادند مگر به خاطر گناهی که انجام داده بودند (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸).

در اندیشه دینی نعمت اعم از مادی و معنوی است؛ برای نمونه علم، نعمت معنوی است و عالم در برابر این نعمت وظایفی دارد و اگر وظایف خود را انجام ندهد، خداوند، نعمت حلاوت مناجات را از او می‌گیرد، چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:
خداوند به داود وحی فرمود: «ای داود عالم فریفته دنیا را واسطه بین من و خودت قرار نده؛ زیرا چنین عالمی تو را از محبت من باز می‌دارد. این جماعت راهزنان بندگان عاشقم هستند. کمترین کاری که نسبت به این گروه [در دنیا] انجام می‌دهم،

این است که شیرینی مناجاتم را از دل‌های آنان می‌گیرم» (کلینی، بی‌تا: ۱۳۴/۱).

۱۰۱

۲. گرفتار کردن به دشواری و مصیبت: در قرآن از این نوع دشواری‌ها به «سینه»

تعبیر شده است:

﴿وَقَطَعْنَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّامَهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾
(اعراف / ۱۶۸)؛ و آن‌ها را در زمین به صورت گروه‌هایی، پراکنده ساختیم؛ گروهی از آن‌ها صالح و گروهی ناصالح‌اند و آن‌ها را با نیکی‌ها و بدی‌ها آزمودیم، شاید بازگردند.

ریشه کلمه «سینه» سوء می‌باشد که به معنای هر چیزی است که انسان را غمگین می‌کند؛ چه از امور دنیوی و چه از امور اخروی یا جسمی، روحی و... (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶: ۴۴۱).

معیارهای مصیبت‌های کیفری شخصی

۱. شخصی بودن: با توجه به اینکه این گونه مصیبت‌ها بازتاب گناه شخصی است، یکی از معیارهای این گونه کیفرها فراگیر نبودن آن‌هاست. حتی در یک خانواده ممکن است که یکی از اعضا گرفتار باشد و دیگری این گرفتاری را نداشته باشد؛ برای نمونه:

﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾
(توبه / ۶۶)؛ [بگو: عذرخواهی نکنید] که بیهوده است؛ چرا که [شما پس از ایمان آوردن، کافر شدید. اگر گروهی از شما را [به خاطر توبه] مورد عفو قرار دهیم، گروه دیگری را عذاب خواهیم کرد؛ زیرا مجرم بودند.

۲. ناتوانی در دفع مصیبت: یکی از معیارهای این گونه مصیبت‌ها این است که

انسان نمی‌تواند با تلاش خود آن را برطرف کند؛ برای نمونه:

﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَهُمْ إِذَا حَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ قِتَّةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قَدْ قَالُوا الَّذِينَ مِنَ قَبْلِهِمْ فَمَا أُنغِي عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (زمر / ۵۰-۴۹).

در این آیات، خداوند وضعیت انسان را چنین توصیف می‌کند که در گرفتاری‌ها به

خدا روی می‌آورد و برای برطرف شدن آن از خداوند تقاضای کمک می‌کند، ولی هنگامی که خداوند به او نعمت می‌دهد آن را از جانب خود دانسته و محصول تلاش متخصصانه خود می‌داند، ولی توجه ندارد که این نعمت نیز آزمون الهی است. سپس خداوند این نوع گفتار را به پیشینیان نیز نسبت می‌دهد (اشاره خداوند به سخن قارون است که وقتی به او گفته شد از این ثروت خدادادی در دنیا استفاده کن و برای آخرت بهره بگیر و در زمین فساد نکن، پاسخ داد که این ثروت را با تخصص خود به دست آوردم):

﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي وَأُولَٰئِكَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾ (قصص / ۷۸).

آنگاه خداوند به این سنت الهی اشاره می‌کند که گذشتگان نیز نتوانستند جلو عذاب الهی را بگیرند و ظالمان این امت نیز به بازتاب اعمالشان گرفتار می‌شوند و نمی‌توانند جلو عذاب را بگیرند؛ برای نمونه:

﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِن هَؤُلَاءِ سَيَّئِبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ (زمر / ۵۱)؛ سپس بدی‌های اعمالشان به آن‌ها رسید و ظالمان این گروه [= اهل مکه] نیز به زودی گرفتار بدی‌های اعمالی که انجام داده‌اند خواهند شد و هرگز نمی‌توانند از چنگ عذاب الهی بگریزند.

حال آنکه انسان در مصیبت آزمونی با صبر و تلاش می‌تواند آن را پشت سر بگذارد و این نقطه ضعف را به نقطه قوت تبدیل کند.

۳. برطرف شدن مصیبت مشروط به توبه و بازگشت او به سوی خداوند است: برطرف شدن مصیبت مشروط به بازگشت روحی انسان از شرایط موجود به سوی خداوند و صراط مستقیم می‌باشد؛ برای نمونه:

﴿هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (شوری / ۲۵)؛ او کسی است که توبه را از بندگانش می‌پذیرد و بدی‌ها را می‌بخشد و آنچه را انجام می‌دهید می‌داند.

گرچه انسان نمی‌تواند جلو مصیبت کیفری را بگیرد و مانع عذاب شود ولی اگر بعد از گناه توبه کند و به سوی خداوند برگردد نه تنها خداوند بازتاب آن گناه را به انسان

نمی‌رساند، بلکه با توجه به توبه آن را تبدیل به حسنه می‌نماید.

۴. تبدیل سیئه به حسنه در صورت توبه: با توجه به هدف یادشده بعد از بازگشت انسان به سوی خداوند، خداوند شرایط ناخوشایند را به خوشایند تبدیل می‌نماید؛ برای نمونه:

و ما در هیچ شهر و آبادی پیامبری نفرستادیم مگر اینکه اهل آن را به ناراحتی‌ها و خسارت‌ها گرفتار ساختیم، شاید [به خود آیند و به سوی خدا] بازگردند و تضرع کنند. سپس [هنگامی که این هشدارها در آنان اثر نگذاشت]، نیکی [و فراوانی نعمت و رفاه] را به جای بدی [و ناراحتی و گرفتاری] قرار دادیم، آن‌چنان که فزونی گرفتند [و همه گونه نعمت و برکت یافتند و مغرور شدند] و گفتند: «[تنها ما نبودیم که گرفتار این مشکلات شدیم؛] به پدران ما نیز ناراحتی‌های جسمی و مالی رسید». چون چنین شد، آن‌ها را ناگهان [به سبب اعمالشان] گرفتیم [و مجازات کردیم]، در حالی که نمی‌فهمیدند (اعراف/ ۹۴-۹۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به معیارهای یادشده نه هر مصیبتی کیفر است و نه هر مصیبتی ابزار آزمون. اگر مصیبت به گونه‌ای باشد که انسان بتواند با صبر و تلاش آن را برطرف کند آن مصیبت ابزار آزمون است که با تلاش به نقطه قوت تبدیل می‌شود. ولی اگر مصیبت به گونه‌ای است که صبر و تلاش آدمی در برطرف کردن آن بی‌فایده است و تنها با تغییر شرایط روحی و توبه و بازگشت به سوی خداوند مشکل برطرف می‌شود، آن مصیبت کیفری شخصی است و در مصیبت کیفری جمعی نیز همه انسان‌ها، چه گنهکار و چه افراد بی‌تفاوت نابود می‌شوند، مگر آنکه به صورت جمعی توبه کنند و به سوی خداوند بازگردند.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی، بیروت، المكتبة العلمية، بی تا.
۳. ابن درید، محمد، *الجمهرة في اللغة*، حیدرآباد، دکن، بی تا.
۴. ابن سکیت، یعقوب بن اسحاق، *اصلاح المنطق*، قاهره، دار التعاریف، بی تا.
۵. همو، *تهذیب الالفاظ*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۰ ش.
۶. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۳۶۳ ش.
۷. ازهری، ابو منصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۱ ق.
۸. بحرانی، سیدهاشم، *البرهان في تفسير القرآن*، قم، دار المجتبی، ۱۴۲۸ ق.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان، قم، طلیعة نور، ۱۴۲۶ ق.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان في علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان في تفسير القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، دار الهجره، بی تا.
۱۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الصفای في تفسير القرآن*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامی، بی تا.
۱۴. فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجره، ۱۴۲۵ ق.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه مصطفوی، تهران، اسلامی، بی تا.
۱۶. مبرد، محمد بن یزید، *الکامل في اللغة والادب*، قاهره، دار النهضه، بی تا.
۱۷. واعظزاده، محمد، *المعجم في فقه لغة القرآن و سر بلغته*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.

نقد رویکردهای معناشناسی واژه «مس»

در آیه ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾*

- علی راد^۱
- فضل‌الله غلامعلی تبار فیروزجائی^۲

چکیده

در معناشناسی «مس» در آیه ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ سه رویکرد میان عالمان امامیه از آغاز تا کنون رایج است: مس ظاهری، مس باطنی، مس فراگیر. در رویکرد نخست واژه «مس» به تماس ظاهری معنا شده و حکم فقهی حرمت تماس بدن بدون طهارت با الفاظ قرآن از آیه استنباط شده است. ادله پنج‌گانه این رویکرد عبارت‌اند از: استعمال واژه «مس» در برخورد جسمی دو چیز با یکدیگر، رجوع ضمیر در «لا یمسه» به قرآن، استشهاد معصوم علیه السلام، روایت نبوی و مخالفت با وجدان. رویکرد دوم «مس» را به درک حقایق قرآنی تبیین کرده است و به ادله‌ای همچون سیاق آیه، فضای نزول آیه، روایات تفسیری، دلالت معنایی مطهرون بر طهارت معنوی و رجوع ضمیر در «لا یمسه» به «کتاب مکنون» استدلال شده است. مطابق رویکرد سوم مس به معنای مطلق تماس است؛ اعم از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۲.

۱. استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی (ali.rad@ut.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد تفسیر اثری (نویسنده مسئول) (f.gholammali@gmail.com).

تماس ظاهری و معنوی. این رویکرد به اطلاق واژه «مس» و «المطهرون» تمسک جسته است. قائلان به رویکردهای سه گانه، نگاه انتقادی به یکدیگر داشته و ضمن اقامه دلیل به نقد و رد ادله رویکرد رقیب پرداخته‌اند. در این مقاله رویکردهای یادشده، بازشناسی و ارزیابی می‌شوند و ضمن نقد ادله، رویکرد منتخب ارائه می‌گردد.

واژگان کلیدی: طهارت معنوی، فهم قرآن، معناشناسی، مطالعات تطبیقی و انتقادی.

درآمد

آیه ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ در سوره مبارکه واقعه بعد از قسم خداوند به جایگاه ستارگان آمده است: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (واقعه: ۷۵-۸۰)؛ سوگند به جایگاه ستارگان (و محل طلوع و غروب آنها) و این سوگندی است بسیار بزرگ، اگر بدانید! که آن، قرآن کریمی است که در کتاب محفوظی جای دارد، جز پاکان نمی‌توانند به آن دست زنند [دست یابند]. آن از سوی پروردگار عالمیان نازل شده است.

مخاطب این آیات، کافرانِ دوره حضرت محمد ﷺ هستند که ربوبیت و الوهیت خداوند، بعث و جزا را منکر بودند و آن را با انکار و حیانی بودن قرآن بیان می‌کردند. قرآن در رد ادعای این افراد با ارائه ادله‌ای، ابتدا ربوبیت خداوند و ضرورت قیامت را اثبات می‌نماید و در ادامه، الهی بودن، گفتاری بودن متن و محفوظ بودن قرآن نزد خداوند را بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۷/۱۹). در این جستار از این آیات با عنوان «آیه مس کتاب» یاد می‌کنیم.

در تفاسیر امامیه برای اثبات شرط طهارت معنوی مفسر برای درک حقایق قرآنی به آیه مس کتاب استشهاد شده است و اهل بیت علیهم السلام مصداق انحصاری «مطهرون» دانسته شده‌اند. برخی نیز میان این آیه با آیه تطهیر در سوره احزاب پیوندی بینامتنی برقرار کرده و طهارت یادشده در آیه تطهیر را مقصود در آیه مس کتاب دانسته‌اند. در فقه شیعه نیز استشهاد به آیه مس کتاب در مباحث طهارت و احکام مصحف پیشینه‌ای دراز دارد و به طور معمول فقیهان از آن بحث کرده‌اند. در این جستار رویکردهای اعلام مفسران و فقیهان امامیه از شیخ طوسی تا عصر حاضر بررسی شده و با ارزیابی

ادله آنان در معناشناسی آیه مس کتاب در پایان نظریه‌ای مطرح گردیده است.

معانی واژگان

واژگان «مس» و «مطهرون» از کلمات اساسی آیه مس کتاب‌اند که اختلاف نظر در گوهر و گستره معنایی آن دو از علل تأثیرگذار در اختلاف نظر عالمان امامیه در تبیین مراد اصلی این آیه بوده است. ضروری است پیش از ورود به بحث، معنای آن دو از نگاه لغت‌شناسان برجسته بررسی شود.

مس

لغت‌شناسان گوهر معنایی واژه «مس» را «برخورد با یک شیء» دانسته‌اند و اختلاف نظر آنان تنها در حقیقت یا مجاز بودن کاربرد این واژه در برخی موارد است. طبق دیدگاه ابن فارس (۱۴۰۴: ۲۷۱/۵)، حسینی واسطی زبیدی (۱۴۱۴: ۴۷۳/۸)، مقری فیومی (بی‌تا: ۵۷۲/۲) معنای حقیقی مس، به طور خاص «برخورد جسمی» دو شیء با یکدیگر است و کاربرد آن در غیر این معنا چون «درک و فهم» از باب مجاز یا کنایه است و به قرینه نیاز دارد. لغت‌پژوهان دیگری چون راغب اصفهانی (۱۴۲۰: ۷۶۷/۱)، ابن منظور (۱۴۱۴: ۲۱۸/۶) و مصطفوی (۱۴۲۶: ۱۰۷/۱۱) معنای مس را عام شمرده و شامل برخورد جسمی، معنوی و قلبی دانسته‌اند.

بر پایه این دیدگاه، مس در قرآن (ر.ک: بقره/۲۷۵)^۱ به شکل حقیقی در غیر تماس جسمی نیز استعمال شده است و اختلاف اهل لغت موجب نمی‌شود که استعمال مس در برخورد معنوی (درک و فهم) را خلاف بلاغت بدانیم؛ زیرا برابر نظر لغت‌شناسان گروه اول همانند زبیدی، این نوع استعمال درست است و تنها به قرینه نیاز دارد (ر.ک: همان: ۴۷۳/۸).

به نظر می‌آید هرچند سه واژه «لمس»، «مسح» و «مس» در دلالت بر تماس و ملاقات دو شیء با یکدیگر اشتراک دارند، میان آن سه تفاوتی کاربردی دیده می‌شود. «لمس» بیشتر در تماس مادی و ظاهری طولانی و عرضی به کار می‌رود. «مسح»

۱. «تَجَعَّلَ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»

تماس مادی گذرا و جزئی دو شیء بر یکدیگر است به گونه‌ای که یکی (ماسح) استعلای بر دیگری (ممسوح) داشته باشد. «مس» و «لمس» در نوع تماس اشتراک دارند و تفاوت آن دو در مقدار و چگونگی تماس است. «مس» هرچند نوعی تلاقی یک شیء با دیگری است، این تلاقی دائمی و تام است و الزاماً حسی و مادی نیست که قابل رؤیت برای دیگران باشد. تعبیر مس شیطان یا جن به تأثیر نامرئی نمادهای شرگرا در بینش یا رفتار فرد اشاره دارد، به گونه‌ای که در تار و پود شخصیت فرد رخنه کرده و همواره با اوست.

مطهرون

«مطهرون» بدون تشدید «طاء» و با تشدید «هاء»، اسم مفعول از باب تفعیل است و با تشدید «طاء» و «هاء» اسم مفعول از باب تفعّل می‌باشد که در اصل «المطهرون» بوده و «تاء» تبدیل به «طاء» شده و ادغام صورت گرفته است. قرائت مشهور، ضبط نخست است و قرائت دوم به برخی نسبت داده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۷/۱۹). مصدر «تَطَهَّرَ» به نزاهت و پیراستگی از گناه معنا شده است و ترکیب «طاهر الثیاب» را درباره فردی پیراسته از هر نوع پلیدی اخلاقی به کار می‌برند. اَطْهَارُ از این باب نیز به معنای اغتسال آمده و در آیه ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ به همین معنا (پاک شدن از حالت جنابت) آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۸/۴-۱۹).

جمع‌بندی آرای لغت‌شناسان در معناشناسی «مس» و «مطهرون» در آیه مس کتاب چنین است که استعمال واژه «مس» برای مس معنوی، طبق دیدگاه برخی لغت‌شناسان حقیقت است و از نظر دیدگاه دوم به همراه قرینه مشکلی ندارد. استعمال واژه «مطهرون» در طهارت معنوی، مطابق نظر غالب لغت‌شناسان، حقیقت است و استعمال واژه «مطهرون» در اعم از طهارت ظاهری و باطنی است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰: ۵۴).

رویکردها

در معناشناسی «مس» در آیه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ میان عالمان امامیه سه رویکرد وجود دارد: مس ظاهری، مس باطنی، مس فراگیر.

رویکرد اول: تماس ظاهری

برابر این رویکرد آیه «مس کتاب» در مقام بیان حکم حرمت تماس بدن با مصحف (قرآن مکتوب) بدون طهارت شرعی، اعم از غسل و تیمم و وضوست. مراد از «مس»، برخورد جسمی است و مراد از «مطهرون» کسانی‌اند که طهارت شرعی دارند. جمله «لا یمسه» ناهیه یا خبریه در معنای انشاست. بنابراین، تحلیل مفهوم آیه چنین است که «جایز نیست کسی بدون داشتن طهارت شرعی قرآن را لمس کند مگر کسانی که قبل از تماس، طهارت تحصیل کرده باشند». در میان مفسران گذشته، شیخ طبرسی (۱۴۱۰: ۳۷/۱)، قطب راوندی (۱۴۰۵: ۴۹/۱)، ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۶۹: ۶۰/۱)، و در میان مفسران متأخر ملا امین استرآبادی (۱۳۹۴: ۵۸)، فاضل کاظمی (بی‌تا: ۸۳/۱)، و در میان مفسران معاصر محمدباقر ملکی میانجی (۱۴۰۰: ۳۵) به این رویکرد معتقدند. در میان فقیهان گذشته نیز شیخ طوسی (۱۴۰۷: ۱۲۶/۱)، علامه حلی (۱۴۱۴: ۱۳۴/۱) و فقیهان متأخر محقق اول (حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۵/۱)، شهید ثانی (عاملی جبعی، ۱۴۰۲: ۱۴۵/۱)، محمدباقر بهبهانی (۱۴۲۴: ۵۸/۳)، ملا محمد مهدی نراقی (بی‌تا: ۲۴۸)، نجفی کاشف الغطاء (۱۴۲۲: ۸) و در میان فقیهان معاصر میرزا محمد تقی آملی (۱۳۸۰: ۱۴۷/۳)، شیخ علی پناه اشتهاوردی (۱۴۱۷: ۳۶۵/۱۰) و علی صافی گلپایگانی (۱۴۲۷: ۹۵/۷) از طرفداران این رویکرد می‌باشند.

دله رویکرد اول

قائلان به اختصاص آیه مس به طهارت ظاهری در مجموع پنج دلیل برای اثبات مدعای خود بیان کرده‌اند.

الف) انحصار استعمال واژه «مس» در تماس جسمی

لفظ مس در آیه، حقیقت در تماس جسمی است و استعمال آن در تلقی حقایق قرآن، خلاف متعارف و استعمالات قرآنی است. محمدباقر بهبهانی (۱۴۲۴: ۵۸/۳)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۲۱: ۸۲/۱) و نجفی کاشف الغطاء (۱۴۲۲: ۸) به این دلیل تصریح کرده‌اند. علامه مجلسی موافقت با این دلیل را چنین بیان می‌کند:

هرچند استعمال واژه مس در میان فارسی‌زبان‌ها برای مس معنوی رایج است، در میان

عرب این استعمال متعارف نیست (۱۴۱۴: ۶۰۱/۱).

نقد

۱. در علم بلاغت اثبات شده است که کنایه رساتر از حقیقت است. از این رو، همیشه حمل کلام بر معنای حقیقی آن، به معنای شایسته‌تر و رساتر بودن آن از وجه حمل کلام بر معنای کنایی نیست (خوانساری، بی‌تا: ۴۹/۱). در موضوع بحث نیز اراده معنای مس باطنی از واژه «مس» رساتر است؛ زیرا از یک سو، بر اساس قواعد نحوی (اقربیت در مرجع ضمیر) متعلق مس در «لا یمسه» ضمیری است که مرجع آن «کتاب مکنون» است که مس آن به معنای تماس جسمی معنا ندارد، زیرا امکان چنین تماسی برای بشر (کافران) وجود ندارد. از سوی دیگر، واژه «المطهرون» که از نظر اصولی موضوع حکم در «لا یمسه» می‌باشد، قابل حمل بر پاکان و نفوس طیبه است و مس آنان از «کتاب مکنون» معقول و ممکن به نظر می‌آید. بنابراین، مس در آیه مذکور به معنای «مس باطنی» نه تنها رساتر بلکه تعیین در آن دارد. قرآن که خود معیار عربیت برای زبان عربی است در موارد متعددی واژه «مس» را در غیر برخورد جسمی به کار برده است نظیر «الَّذِي يَخْتِطُّ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره/ ۲۷۵)، «مَسَّهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ» (بقره/ ۲۱۴)، «مَسَّيَ الضُّرِّ» (انبیاء/ ۸۳)، «مَسَّيَ الشَّيْطَانِ» (ص/ ۴۱)، «مَسَّهُمْ إِذَا هُمْ مَكْرُفِي آيَاتِنَا» (یونس/ ۲۱)، «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء/ ۶۷).

۲. واژه مس به قرینه صدر و ذیل آیه به ویژه کاربرد واژه «تنزیل» و «کتاب» به معنای علم و ادراک است (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۰۷/۲)؛ زیرا تناسب مقام استعمال، خود قرینه‌ای است که ذهن را از اراده معنای تماس جسمی انصراف می‌دهد.

۳. استعمال مفهوم طهارت به شکل «المطهرون» و نه به شکل «المتطهرون» در آیه (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۴۰۳: ۳۵۸) و شأن نزول آیه و خطاب آیه به کفار (فضل الله، ۱۴۱۹: ۳۴۵/۲۱)، و روایات تفسیری ذیل آیه (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۴: ۲۷۰/۳۳) دلیل‌های دیگری بر استفاده از معنای مجازی در واژه مس می‌باشد که در ادامه ادله، تفصیل آن خواهد آمد.

ب) قرآن مرجع ضمیر در «لا یمسه»

اگر مرجع ضمیر در «لا یمسه» کتاب یادشده در «کتاب مکنون» بود می‌توانستیم از

مسّ، طهارت باطنی را استفاده کنیم، لکن بر اساس قرینه‌های ذیل، ضمیر به «قرآن» برمی‌گردد. از این رو، مفاد آیه، حرمت تماس با همین قرآن موجود و مکتوب است و حکم حرمت تکلیفی تماس بدن به قرآن بدون وضو ثابت می‌شود.

ظهور آیه

آیه در رجوع ضمیر به «قرآن» ظهور دارد؛ زیرا سخن خدا درباره عظمت و بزرگداشت قرآن است (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۳۷/۱). از آنجا که تمسک به ظواهر نزد عقلا صحیح است، مفاد آیه مسّ حرمت تماس ظاهری بدن با الفاظ قرآن می‌باشد.

نقد

اول) هرچند کبرای استدلال، حجیت ظواهر کلام، مقبول است در آیه چنین ظهوری نیست. گرچه ظهور بدوی در رجوع ضمیر به قرآن وجود دارد احتمال قابل اعتنا در بازگشت ضمیر به کتاب مکنون نیز مطرح است و همین سبب اجمال در آیه می‌شود و مانع از انعقاد ظهور می‌گردد. همین مقدار در بطلان استدلال بر آیه در حرمت تماس ظاهری بدون طهارت کافی است (اردبیلی، بی‌تا: ۳۹؛ آملی، ۱۳۸۰: ۱۴۶/۳).

دوم) توصیف «کتاب مکنون» به «عدم مسّ» ظهور جمله «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» در نفی صرف، عدم شمولیت «المطهّرون» بر «المتطهّرون» قرینه‌اند بر اینکه احتمال برگشت ضمیر به «کتاب مکنون» نزدیک‌تر و قوی‌تر است (حائری یزدی، ۱۴۲۶: ۳۴/۳).

سوم) با درنگ در آیه «وَإِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و مقایسه نسبت دو عبارت «کتاب مکنون» و «قرآن کریم» با ضمیر در «لا یمسه» روشن می‌شود که واژه «کتاب» اقرب به ضمیر در «لا یمسه» است؛ زیرا در ارجاع ضمیر، اقرب بر ابعد مقدم است (اردبیلی، بی‌تا: ۳۹؛ حائری یزدی، ۱۴۲۶: ۳۴/۳).

چهار) گرچه ضمیر به قرآن برمی‌گردد این ارجاع ضمیر، حرمت تماس ظاهری بدن بدون طهارت به قرآن را اثبات نمی‌کند؛ زیرا در صورتی می‌توان از این ارجاع برای اثبات رویکرد اول استفاده کرد که مرجع ضمیر مصحف باشد نه قرآن و فرق است بین اینکه مرجع ضمیر مصحف باشد یا اینکه مرجع ضمیر قرآن باشد (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۴۴۶/۱).

ادعای اجماع

ادعای اجماع بر بازگشت ضمیر به قرآن از سوی شیخ طوسی در *التبیان* و شیخ طبرسی در *مجمع البیان* مطرح شده است. این دو فرموده‌اند: «وعندنا أن الضمير يعود إلى القرآن» (طوسی، بی‌تا: ۵۱۰/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۱/۹) و مراد از «عندنا» یعنی نزد تمامی مفسران شیعه (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۹۴: ۵۹).

نقد

اجماع ادعا شده در صورت اجتهادی بودن حجیت ندارد؛ زیرا اجماعی اعتبار دارد که حسی باشد تا از آن قول معصوم کشف شود اما اجماع حدسی یا محتمل الحدس کاشفیت از کلام امام ندارد (ر.ک: موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۷: ۱۱۱). در فرض اجماع، باز مدعای شما یعنی مسّ به معنای طهارت ظاهری ثابت نمی‌شود؛ زیرا احتمال دارد مقصود این باشد که این قرآن در حالی که در لوح محفوظ است سزاوار نیست احدی غیر از پاکان به آن دسترسی داشته باشد (سبزواری، ۱۳۴۷: ۲/۱).

سیاق آیه

صدر و ذیل آیه مسّ کتاب در بیان عظمت و اوصاف قرآن است و برگشت ضمیر به «کتاب مکنون» تناسبی با سیاق آیه ندارد (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲۷/۱). به سخن دیگر، سیاق آیه در مقام بیان شرافت و فضلی برای قرآن است و عبارت بعدی آیه «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» مؤید آن است؛ زیرا مراد از تنزیل همین متن موجود از قرآن است و تنزیل بر لوح محفوظ صدق نمی‌کند (استرآبادی، ۱۳۹۴: ۵۸).

نقد

سیاق در فرضی حجیت دارد که قرینه یا قرائنی بر خلاف آن نباشد؛ برای نمونه در آیه تطهیر هرچند صدر و ذیل آیه درباره زنان پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، به خاطر قرائن متعددی آیه تطهیر اختصاص به اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ دارد (راد، ۱۳۹۰: ۸۵). در آیه مسّ کتاب نیز شواهدی وجود دارد که مراد از مسّ، طهارت معنوی است. ثبوت قرآن در لوح محفوظ نیز از شرافت و عظمت قرآن به حساب می‌آید (آملی، ۱۳۸۰: ۱۴۷/۳). سیاق آیه نیز شاهد خوبی

برای اثبات طهارت باطنی است؛ به این بیان که کلام در سیاق بزرگداشت خود قرآن است و تجلیل قرآن به این نیست که تماس بدن بدون طهارت به قرآن حرام باشد بلکه تجلیل قرآن بدان است که جز پاکان کسی به معارف آن عالم نباشد، همان طور که آیه شریفه ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ نیز به آن اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۳۸/۱۹).

اصل تأسیسی بودن جملات

اگر جمله ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ صفت برای «کتاب مکنون» باشد و ضمیر به کتاب برگردد، جمله «لا یمسه» جمله تأکیدی برای «کتاب مکنون» است در حالی که اصل در ذکر الفاظ و جملات، تأسیس است نه تأکید. به عبارت دیگر، اصل این است که اگر قیدی در کلام بیاید، قید احترازی باشد و با ذکر قید، مطلب جدیدی اراده شود نه آنکه قید توضیحی باشد (استرآبادی، ۱۳۹۴: ۵۸). خداوند نیز با بیان جمله ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ می‌خواهد حکمی را درباره قرآن ثابت کند و آن حکم، حرمت تماس ظاهری قرآن بدون طهارت شرعی است.

نقد

جمله ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ یکی از احکام کتاب مکنون را بیان می‌کند و آن حکم عبارت است از اینکه «شرط جواز مس باطنی قرآن، طهارت باطنی است». مفهوم این حکم چنین است که تنها کسانی حق درک معارف قرآنی را دارند که خودشان را از تمامی پلیدی‌ها تطهیر کرده باشند و آنان همان خاندان عصمت علیهم‌السلام می‌باشند (آملی، ۱۴۰۶: ۱۶۸/۴). بنابراین، جمله ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ حتی طبق نظر ما که مراد از مس، طهارت معنوی است، تأسیسی است نه توضیحی.

ج) استشهاد معصوم علیه‌السلام

دلیل سومی که برای اثبات رویکرد اول مطرح شده است، استشهاد معصوم علیه‌السلام به آیه مس کتاب، در بیان حکم حرمت تماس ظاهری بدن با ظاهر الفاظ قرآن است، نظیر این دو حدیث:

الف) «... عن محمد بن علي الباقر عليه السلام في قوله «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الطَّهْرُونَ» قال: من الأحداث والجنابات وقال: لا يجوز للجنب والحائض والمُحَدِّثِ مَسُّ المصحف» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۵/۱)؛ از امام باقر عليه السلام درباره آیه مَسُّ سؤال کردند. حضرت فرمود: مراد از «المطهرون» تطهیر از پلیدی‌های ظاهری و باطنی است. در ادامه فرمود: برای جنب، حائض و انسان دارای خبثات، مَسُّ قرآن جائز نیست.

برخی از مفسران امامیه همانند شیخ طوسی (بی‌تا: ۵۱۰/۹) و طبرسی (۱۳۷۲: ۳۴۱/۹) به این روایت استشهاد کرده‌اند.

نقد

استدلال به این روایت دچار اشکالاتی است:

اول. این روایت مرسله است و روایتی اعتبار استناد دارد که سلسله سند آن از راوی تا امام معصوم به طور متصل آورده شود و هیچ افتادگی سندی نداشته باشد.

دوم. احتمال نقل به معنا و اجتهاد راوی در نقل روایت وجود دارد؛ یعنی ناقلان روایت این حکم را برداشت کردند که بدن شخص جنب و حائض و محدث نباید با مصحف برخورد کند (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۷: ۱۱۱-۱۱۲). مؤید قوت این اشکال روایاتی است که جمله دوم، در آن‌ها ذکر نشده است (ابن ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۵: ۱۱/۲). در برخی از منابع نیز به جای «وقال» عبارت «وقالوا» آمده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۴/۱۳). نکته جالب اینکه شیخ حرّ عاملی این روایت را از طبرسی به صورت «وقال» نقل می‌کند (۱۴۰۹: ۳۸۵/۱) در حالی که در خود مجمع‌البیان عبارت به صورت «وقالوا» بیان شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۱/۹). این قراین نشان می‌دهد که احتمال دارد متن روایت از امام نباشد بلکه اجتهاد شیخ طبرسی باشد.

ب) «... عن أبي الحسن عليه السلام قال: المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبًا ولا تمس خيطه ولا تعلقه إن الله تعالى يقول «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الطَّهْرُونَ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۶/۱)؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۸۴/۱)؛ از امام کاظم عليه السلام نقل شده است که فرمود: مصحف را مَسُّ مکن بدون وضو و در حال جنابت، و مَسُّ خط آن مکن یا مَسُّ ریسمان آن مکن و بر خود میاویز؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الطَّهْرُونَ» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۴: ۶۰۲/۱).

به این حدیث فاضل هندی (۱۴۱۶: ۵۸۰/۱) و حسین بن محمد خوانساری (بی‌تا: ۴۴۶/۲) استدلال کرده‌اند.

نقد

اشکال سندی: ابن فضال این حدیث را از طریق دو راوی به نام‌های جعفر بن محمد بن حکیم و جعفر بن محمد بن ابی‌الصباح از ابراهیم بن عبدالحمید نقل می‌کند در حالی که وثاقت هیچ کدام ثابت نشده است (صدر، ۱۴۰۸: ۳۱۶/۴). کشی، جعفر بن محمد بن حکیم را تضعیف کرده است (کشی، ۱۳۹۰: ۵۴۵).

اشکال متنی: این روایت با بعضی از احکام ضروری فقه ناسازگاری دارد و آن اینکه متن روایت در بردارنده حکمی است که احدی از فقها به آن پایبند نشدند و آن حرمت تعلیق است؛ زیرا ظاهر روایت استشهاد امام در جمیع احکام به آیه قرآن است نه خصوص دو حکم اول (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۰۸/۲؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۷۲/۲). میرزای خوانساری در جواب به این اشکال گفته است: جواز تعلیق (ولو بخشی از آیات) هیچ منافاتی با حرمت تعلیق مصحف ندارد؛ زیرا احتمال دارد برای مجموع قرآن حرمتی باشد که آن حرمت برای بخشی از آیات نباشد (بی‌تا: ۴۴۶/۲). علامه بحرالعلوم بروجردی در این روایت قائل به تفکیک در حجیت شده و در خصوص تعلیق، به جهت وجود ادله بر جواز، روایت را حمل بر کراهت کرده است (۱۴۲۷: ۸۷/۲). اشکال متنی دیگر اینکه روایت در مقام بیان سنن و آداب است و به اصطلاح معروف در مقام تسامح در ادله و سنن است. در نتیجه استفاده ایجاب و تحریم از روایت صحیح نیست (اراک، ۱۴۱۳: ۱۱۱).

د) روایت نبوی

در روایتی از رسول خدا ﷺ به جای واژه «مطهر» از واژه «طاهر» استفاده شده است. این روایت را ابوبصیر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین گزارش کرده است: «روایة ابي بصير عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ و روی العامة عن ابي عبيدة قال في كتاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعمر بن حزم: لا تمس القرآن إلا طاهراً» (کاظمی، بی‌تا: ۸۴/۱). اینکه در روایت بدل از تعبیر «المطهرون» از تعبیر «الطاهر» استفاده شده است بیانگر این مطلب است که مراد از مطهرون همان طاهرون

و طهارت‌کنندگان ظاهری است نه اینکه مراد از «مطهرون» کسانی‌اند که حقایق قرآن را درک کرده باشند (همان).

تقد

روایت اشکال‌سندی دارد؛ زیرا دارای راوی مشترکی به نام ابوبصیر است که راوی از امام صادق ع است. این راوی مشترک بین راوی عادل و موثق و راوی مهمل است؛ زیرا مطابق کتب رجال سه نفر این کنیه را دارند: لیث بن البختری المرادی، یحیی بن قاسم و عبدالله بن محمد الاسدی و ما نمی‌دانیم مقصود از ابوبصیر در روایت کدام یک می‌باشد (نراقی، بی‌تا: ۲۴۹). لکن به این اشکال جواب داده شده است که شناسایی آنان اثری ندارد؛ زیرا تمامی افرادی که به نام ابوبصیر در روایات آمده‌اند موثق هستند (موسوی خویی، بی‌تا: ۴۸/۲۱) و ابوبصیر در روایات انصراف به ابوبصیر ثقه یعنی لیث بن بختری مرادی دارد (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۴۰۳: ۳۵۹/۵).

اشکال دوم سندی، ارسال است؛ زیرا این روایت در *المعتبر* علامه و *الخلاف* شیخ طوسی به طور مرسل از طریق عامه از پیامبر اکرم ص نقل شده است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۹۱/۳).

به نظر می‌رسد روایت اشکال‌متنی داشته باشد به این بیان که در صورتی می‌توان به این روایت استدلال کرد که در ذیل تفسیر آیه باشد. به عبارت روشن‌تر، حدیث به عنوان روایات تفسیری به حساب بیاید در حالی که این طور نیست و صرف اینکه در بعضی از واژه‌ها شباهت دارد، دلیل نمی‌شود که مراد از «المطهرون» را «الطاهرون» بدانیم.

۱۵ مخالفت با وجدان

اگر مقصود از آیه *مَسَّ* فقط اهل بیت عصمت و طهارت باشد مفاد آیه خلاف ضرورت و وجدان می‌شود؛ زیرا علما بخشی از احکام و مواعظ قرآنی را می‌دانند و برای اینکه مفاد آیه مخالف وجدان نباشد باید بگوییم که مقصود، طهارت ظاهری است (آملی، ۱۴۰۶: ۱۶۷/۴).

نقد

اول. دانش عالمان به بخشی از معارف قرآنی با این مطلب که تمامی حقایق قرآنی نزد اهل بیت است، منافاتی ندارد به ویژه اگر اثبات شود که منبع علم آنان خود اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند.

دوم. آیه ظهور در درک تمام معارف قرآنی دارد و احدی ادعا نکرده است که غیر از اهل بیت علیهم السلام تمامی معارف قرآنی را می‌داند؛ زیرا لازمه آن وراثت تمام سنت تبیینی و تعلیمی رسول خدا از قرآن است که تمام آن در اختیار عترت ایشان نیست. در برخی از متون روایی نیز «لا یمسه» به «لا ینال کله» تفسیر شده است (مجلسی، ۱۴۱۴: ۲۷۰/۳۳).

رویکرد دوم: مس باطنی؛ درک حقایق قرآنی

مطابق رویکرد دوم، مس قرآن اختصاص به مس معنوی دارد و مراد از مطهرون کسانی‌اند که با معارف و حقایق قرآنی آشنایند و مقصود از جمله «لا یمسه» اخبار از یک واقعیت خارجی است نه اینکه جمله ناهیه و جعل حکم تکلیفی باشد. در نتیجه، مفاد آیه بیانگر این حقیقت است که تنها عده‌ای خاص از بشر که همان اهل بیت علیهم السلام می‌باشند حقایق و معارف قرآنی را درک می‌کنند. از میان مفسران گذشته ابوالفتوح رازی (۱۴۰۸: ۳۲۴/۱۸)، و از مفسران متأخر فیض کاشانی (رسائل فیض کاشانی، ۱۴۲۹: ۱۳/۱)، ملا صالح مازندرانی (۱۴۲۹: ۴۲۶/۱)، و از معاصران محمدحسین فضل‌الله (۱۴۱۹: ۳۴۵/۲۱) و سیدعلی اکبر قرشی (۱۴۱۲: ۲۴۷/۴) و از فقیهان متأخر محقق اردبیلی (بی‌تا: ۲۹)، محقق سبزواری (۱۲۴۷: ۳/۱)، آقا حسین خوانساری (بی‌تا: ۴۷/۱)، شیخ مرتضی انصاری (۱۴۱۵: ۴۰۷/۲)، و از فقیهان معاصر سیدمحسن طباطبایی حکیم (۱۴۱۶: ۲۷۲/۲) و سید ابوالقاسم موسوی خویی (۱۴۱۸: ۳۹۲/۳)، سیدمحمدباقر صدر (۱۴۰۸: ۳۱۶/۴)، فاضل لنکرانی (۱۴۰۳: ۳۵۶)، سیدمحمدسعید طباطبایی (بی‌تا: ۱۶۳/۳)، سیدتقی طباطبایی قمی (۱۴۲۶: ۵۵۲/۱)، سیدصادق حسینی روحانی (۱۴۱۲: ۴۴۶/۱) قائل به این رویکردند.

ادله

طرف‌داران رویکرد دوم در اثبات مدعای خود به ادله فراوانی تمسک کرده‌اند که در ادامه مهم‌ترین آن‌ها بررسی می‌شود:

الف) سیاق آیه

در استشهاد به سیاق آیه مس کتاب برای اثبات اختصاص معنای مس به درک حقایق قرآنی، تقریرهای متنوعی شده است که مشهورترین آن‌ها عبارت‌اند از:

اول: تناسب آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» با آیه بعدی یعنی «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^۱ دلیلی است بر اینکه مراد از مس را درک حقایق و معارف قرآنی معنا کنیم؛ چون نازل شده (منزل) نمی‌تواند نقوش تصویرشده در دفاتر (همان مصحف) باشد بلکه مراد از آن یا باید هر آنچه باشد که در لوح محفوظ است یا کلامی که بر زبان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جاری شده است، و بر غیر این دو عنوان تنزیل صادق نیست (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۰۸/۲). به بیانی روشن‌تر، کاربرد فعل «تنزیل» در جایی معنا دارد که کلامی در خفا باشد و متکلم بخواهد آن را به تصویر بکشاند نظیر اینکه مطلبی در لوح محفوظ باشد یا در قلب رسول خدا باشد و با تنزیل آن را فرود آورد. اما درباره قرآن موجود و مکتوب، کاربرد «تنزیل» نادرست است؛ زیرا نقوشی که در دفاتر است به طور جزم، عنوان منزل بر آن صادق نیست (نجفی کاشف‌الغطاء: ۱۴۲۳: ۶۳).

دوم: سیاق آیه که در مقام اخبار از عظمت قرآن است، با مس که کنایه از درک معنای باطنی قرآن است که غیر اهل بیت بدان دسترسی ندارند، سازگاری دارد نه اینکه بگوییم مراد از مس همین تماس جسمی باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۰۷/۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۳: ۳۵۶).

سوم: سیاق آیه در مقام گفتگو با کافرانی است که به تشریح قرآن ایمان ندارند. در نتیجه، این سیاق با بیان خصوصیات تکوینی قرآن تناسب دارد نه با آن شرافتی که از تشریح شارع انتزاع شده باشد (صدر، ۱۴۰۸: ۳۱۶/۴).

ب) الْمُطَهَّرُونَ؛ طهارت معنوی

واژه الْمُطَهَّرُونَ در استعمالات قرآنی، روایی، ادبی اختصاص به طهارت باطنی دارد؛ زیرا بین الْمُطَهَّر و الْمُتَطَهَّر فرق وجود دارد (همان)؛ برای نمونه متعلق تطهیر در آیه تطهیر اراده طهارت تکوینی نفوس و قلب است و مرجع آن تطهیر از گناهان است. در مقابل متعلق تطهیر در آیه وضو، اراده تشریحی با فاعلیت خود وضوگیرنده است و مرجع آن

تطهیر از پلیدی‌های ظاهری است (فاضل لنگرانی، ۱۴۰۳: ۳۵۶). به عبارت دیگر، در واژه «مطهّر» از خارج باید اقدامی صورت بگیرد اما در «متطهّر» از طرف خود فاعل کار صورت می‌گیرد (موسوی خوبی، ۱۴۱۸: ۲۹۲/۳).

ج) نشانگان فرهنگی عصر نزول قرآن

یکی از مبانی مهم کلامی شیعه آن است که قرآن پدیده‌ای شفاهی است نه کتبی و کاربرد واژه قرآن در سراسر وحی الهی هیچ‌گونه دلالتی بر شکل نوشتاری قرآن ندارد. از این رو، در عصر نزول صحابی‌ان پس از آنکه وحی صورت نوشتاری به خود گرفت عنوان مصحف بر آن نهادند، نامی که هیچ‌گاه در قرآن بدان اشاره نشده است. حال با توجه به این نکته با ارزش، درک این مطلب بسیار بدیهی می‌نماید که قرآن از جمله پدیده‌های قابل لمس تلقی نمی‌گردد تا بتوان گفت نباید با اعضای بدن با آن تماس برقرار کرد (راد، ۱۳۹۰: ۸۵). به تحلیل منطقی، قضیه سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا میان دو عنوان «قرآن» و «مصحف» تفاوت است و آنچه لازم برای استدلال بر مس ظاهری قرآن یا اطلاق مس می‌باشد، اثبات معنای «مصحف» است. این در حالی است که در آیه مس کتاب، واژه «قرآن» یا «کتاب مکنون» به کار رفته است و هیچ‌کدام دلالت بر اثبات رویکرد اول (مس ظاهری) یا سوم (اطلاق مس) ندارند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۴۴۶/۱).

د) اصل تقدم در ارجاع ضمیر

واژه «کتاب» نسبت به واژه «قرآن» اقرب به ضمیر در «لا یمسه» می‌باشد و در مرجع ضمیر ملاک اقربیت است و در آیه مورد بحث واژه «کتاب» نزدیک‌تر است (اردبیلی، بی‌تا: ۳۹؛ حائری یزدی، ۱۴۲۶: ۳۴/۳). از سوی دیگر، ارجاع ضمیر به «قرآن» نوعی استخدام^۱ است؛ چون موجود در کتاب مکنون، غیر از نقوشی است که در دفاتر موجود است و از آنجا که قرآن وجود مختلفی چون علمی، لفظی و کتبی دارد، اولی این است که «مس» را به موجود در کتاب مکنون نسبت دهیم (انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷/۲).

۱. استخدام عبارت است از اینکه از مرجع ضمیر معنایی و از خود ضمیر معنای دیگری اراده شود (ر.ک: محمدی، بی‌تا: ۲۸۱/۱).

ه) روایات تفسیری

در شماری از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام ذیل آیه مَسَّ کتاب مراد از مَسَّ، درک معارف قرآنی معنا شده است. تعدادی از این روایات عبارت‌اند از:

الف) «قال علی عليه السلام: لَأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾» یعنی لا یناله کله إلا المطهرون إيانا عنی نحن الذین أذهب الله عنا الرجس وطهرنا تطهیراً... (مجلسی، ۱۴۱۴: ۲۷۰/۳۳). حضرت در این روایت مَسَّ در آیه «لا یمسه» را به مَسَّ معنوی یعنی «لا یناله کله» تفسیر کرده‌اند.

ب) «... قال طلحة أخیرنی عمّا فی یدیک من القرآن وتأویله وعلم الحلال والحرام إلی مَنْ تدفعه ومَنْ صاحبه؟ قال [علی عليه السلام]: إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي عِنْدِي لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ وَالْأَوْصِيَاءُ مِنْ بَعْدِي...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۵۶/۱). در این حدیث از سؤال طلحه و جواب حضرت علی عليه السلام مشخص می‌شود که مراد از مَسَّ، مَسَّ تفسیری است و به عبارتی تأویل قرآن می‌باشد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۳۴۵/۲۱).

ج) روایت مفصل از امام صادق عليه السلام: «فقال هو هذا صاحب کتاب علی، الکتاب المکنون الذی قال الله عزّ وجلّ ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۲۷)؛ پس فرمود: این همان صاحب کتاب علی عليه السلام است، آن کتاب مکنونی که خداوند عزّ وجلّ فرموده است: «جز پاکان کسی آن را مَسَّ نمی‌کند» (نعمانی، ۱۴۱۸: ۴۵۵).

این روایات از نظر سندی مشکل دارند لکن از آنجا که موافق با سیاق و شأن نزول آیه‌اند، برای تأیید مطلب مفید می‌نمایند.

رویکرد سوم: مَسَّ فراگیر

رویکرد سوم در این مسئله این است که «مَسَّ» در آیه اطلاق دارد؛ هم مَسَّ ظاهری و برخورد جسمی را شامل می‌شود و هم درک حقایق و معارف تفسیری قرآن را. «المطهرون» در آیه هم اطلاق دارد و آیه بیانگر حرمت تمامی مراتب و شئون وجودی قرآن می‌باشد و باید تمامی مراتب آن عزیز و محترم شمرده شود. بنابراین، ظاهر قرآن را جز کسانی که طهارت شرعی را کسب کردند، نباید دست بزنند و باطن و معارف بلند قرآن را جز خاندان عصمت و طهارت، کسی در نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۴۰۴: ۱۳۲). از

مفسران متأخر فیض کاشانی (معتصم الشیعة فی احکام الشریعه، ۱۴۲۹: ۱۲۹/۵)، و از معاصران سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۳۷/۱۹)، ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۴: ۲۶۸/۲۳)، عبدالله جوادی آملی (۱۴۰۴: ۱۳۲)، سیدمحمدتقی مدرسی (۱۴۱۹: ۴۵۸/۱۴) و از میان فقیهان متأخر حاج آقارضا همدانی (۱۴۱۶: ۱۰۷/۳)، و از معاصران میرزا هاشم آملی (۱۴۰۶: ۱۶۸/۴)، سیدعبدالاعلی سبزواری (۱۴۱۳: ۲۵۹/۲)، امام خمینی (۱۴۲۱: ۱۲۵/۴) و موسی شبیری زنجانی (۱۴۱۹: ۷۵۹۴/۲۴) این قول را پذیرفتند.

ادله رویکرد سوم

طرفداران رویکرد سوم برای اثبات مدعای خود به دلایلی تمسک کرده‌اند که در اینجا ابتدا به نقل آن ادله و سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

الف) اطلاق واژه «مس»

واژه مس هم در قرآن و هم در روایات اطلاق دارد و شامل مس ظاهری و مس معنوی می‌شود. از این رو، در روایات واژه «مس قرآن» هم برای مس ظاهری به کار رفته و هم برای مس باطنی. به عبارتی دیگر، مس در قرآن اطلاق دارد و اگر در برخی روایات به مس ظاهری و در شماری دیگر به مس عقلانی و ادراکی تفسیر شده است، از باب تفسیر به مصداق است، با این تفاوت که مس ظاهری تفسیری به معنای ظاهری است و مس عقلانی تفسیر به باطن است (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۷۵۹۵/۲۴).

نقد

از اشکالات به رویکرد اول تقریباً تمامی اشکالات به دلایل رویکرد سوم روشن می‌شود. از این رو، به اختصار به بیان اشکالات مهم بسنده می‌کنیم:

۱) برای معنای جامع، به مفهومی عرفی و لفظی که حاکی از آن باشد، نیازمندیم در حالی که در محل بحث نمی‌توان قدر جامعی فرض کرد تا شامل مس ظاهری قرآن و مس باطنی آن باشد (آملی، ۱۳۸۰: ۱۴۸/۲).

۲) فعل «لا یمسه» بنا بر معنای مس ظاهری باید جمله ناهیه یا خبریه به معنای انشا باشد و بنا بر معنای مس باطنی جمله خبریه محض باشد. اجتماع این دو در یک زمان

و در استعمال واحد یا ناممکن است یا در صورت امکان نیازمند قرینه اراده استعمال از سوی گوینده است. به بیانی دیگر، اراده همزمان اخبار و انشا از یک گزاره، ابداع خلاف اصول محاوره است. همچنین لازمه این مدعا، جواز اجتماع اراده تکوین و تشریح در موضوع آیه است یا باید بگوییم که آیه در مقام جعل حکم تشریحی است یا در مقام اخبار از واقعیتی خارجی و جمع هر دو امکان ندارد.

۳) متعلق مس در «لا یمسه» ضمیر «ه» می باشد و مرجع ضمیر آن به دلیل قاعده اقریب «کتاب مکنون» است و در کتاب مکنون مس به معنای تماس جسمی معنا ندارد (عاملی، ۱۳۹۰: ۳۶).

۴) «المطهرون» که از نظر اصولی، موضوع حکم گزاره «لا یمسه» است، منحصر در پاکان و نفوس طیبه می باشد. بنابراین، مس در آیه مذکور اطلاق ندارد بلکه متعین در مس باطنی است.

۵) روایاتی که مراد از المطهرون را طهارت ظاهری می دانند اشکال سندی دارند، گرچه جعفر بن محمد بن حکیم بنا به تحقیق ثقه دانسته شده است، وثاقت ایشان محل اشکال است و شماری از محققان او را مذمت کرده و یا نسبت مجهول بودن به وی داده اند (کشی، ۱۳۹۰: ۵۴۵). تنها کسی که وی را توثیق کرده ابن قولویه، صاحب کتاب کامل الزیارات است، لکن وثاقت راوی با شهادت عدل واحد ثابت نمی شود (بی تا: ۱۵۸). بر فرض پذیرش وثاقت جعفر بن محمد بن حکیم، اعتبار طریق شیخ به ابن فضال ثابت نشده است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۵۵/۷).

۶) سیاق آیه در مقام بیان جعل حکم تشریحی نیست (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۷۲/۲). از این رو، استنباط حکم تشریحی حرمت تماس با مصحف بدون طهارت شرعی خلاف سیاق است. سیاق آیه سیاق سخن گفتن با کفاری است که اساساً به تشریح قرآن ایمان نداشتند و این سیاق با بیان خصوصیات تکوینی قرآن تناسب دارد نه آن شرافتی که از تشریح شارع انتزاع شده باشد (صدر، ۱۴۰۸: ۳۱۶/۴).

ب) اطلاق واژه «المطهرون»

دومین دلیلی که برای اثبات طهارت ظاهری از آیه مس مطرح شده است، اطلاق کلمه

«المطهرون» است. این دلیل به دو بیان وارد شده است:

اطلاق استعمالی

در مواردی از قرآن واژه «مطهر» برای شخص دارای طهارت ظاهری استعمال شده است، نظیر استعمال واژه «مطهر» در ﴿أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ (بقره/ ۲۵؛ آل عمران/ ۱۵؛ نساء/ ۵۷)؛ یعنی همسرانی که عادت ماهیانه نمی‌بینند (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/ ۸۹) و همچنین در آیه غسل جنابت ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (مائده/ ۶) و در آیه غسل حیض ﴿لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (بقره/ ۲۲۲) به ویژه مطابق قرائتی که «یَطْهُرْنَ» گفته شده است (حلی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۸۷)؛ زیرا طبق قرائت «حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» ظهور در غسل کردن زن حائض دارد (عاملی جبعی، ۱۴۰۲: ۷۹).

نقد

این استدلال دو اشکال دارد: اول اینکه واژه المطهرون اختصاص به طهارت باطنی دارد؛ زیرا آن چنان که پیشتر بیان شد بین «المطهر» و «المتطهر» تفاوت ظریفی وجود دارد. همچنین اطلاق وقتی صحیح است که گوینده در مقام بیان اطلاق باشد و لفظ انصراف به فرد خاصی نداشته باشد به خلاف محل بحث که تطهیر به اراده تکوینی و به نفوس و قلب تعلق گرفته است. از این رو، المطهرون نمی‌تواند اطلاق داشته باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۳: ۱/ ۳۵۹).

ج) اطلاق مراتب وجودی قرآن

تطهیر قرآن مراتبی دارد. در بعضی از مراتب تطهیر ظاهری است و در بعض دیگر باطنی، به این معنا که شرط جواز درک حقایق و معارف قرآنی، طهارت باطنی است و شرط جواز تماس اعضای بدن با الفاظ قرآنی، طهارت ظاهری است؛ زیرا قرآن چهار رتبه وجودی دارد: لفظی، کتبی، علمی و عینی. بنابراین، هر مرتبه، طهارت متناسب با خود را می‌خواهد. احتمال اینکه مراد از «مطهرون» خصوص طهارت خبثی باشد، خلاف اطلاق آن است و از سوی دیگر، اگر مراد از طهارت فقط طهارت باطنی باشد بدین معنا که قرآن را فقط اهل بیت علیهم‌السلام می‌فهمند، با این مطلب که بخشی از معارف دین را علما هم می‌فهمند، تعارض پیدا می‌کند (آملی، ۱۴۰۶: ۴/ ۱۶۷).

تقد

اول. تطهّر با تطهیر تفاوت دارد. مقصود از تطهیر در آیهٔ مس کتاب همان مفهوم تطهیر در آیهٔ تطهیر ﴿لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ است؛ زیرا مطهّر عبارت است از کسی که خداوند او را از تمام لغزش‌ها، پلیدی‌ها و اشتباهات پیراسته است. در مقابل مطهّر به کسی گفته می‌شود که طهارت ظاهری کسب کرده باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۹۲/۳).

دوم. پاسخ تعارض فهم بخشی از قرآن توسط عالمان، پیشتر گذشت. در اینجا مقصود فهم تمامی قرآن و احاطه بر تمامی ابعاد آن است نه جزئی از سطح ظاهری. افزون بر این، رسول خدا ﷺ که خود از مطهرون است، مبین و معلم قرآن است و فهم عالمان مشروط به احراز موافقت یا عدم مخالفت فهم آنان با سنت تبیینی و تعلیمی ایشان از قرآن می‌باشد. از این رو، امکان فهم جزئی از قرآن از سوی عالمان اطلاق ندارد و مقید است و این خود دلیلی است بر اینکه عالمان در تأیید فهم جزئی خود از قرآن باز نیازمند فهم مطهرون هستند، مگر اینکه ادعا شود مراد فهم زبانی از ظاهر متن قرآن است که از محل بحث خارج است. محل نزاع فهم آموزه‌ها و مقاصد قرآن و احاطه بر تمامی قرآن است.

سوم. آیه ظهور در درک تمام معارف قرآنی دارد و این دانش را غیر از اهل بیت علیهم‌السلام احدی در تاریخ ادعا نکرده است بلکه اجماع مفسران امامیه بر انحصار درک تمام معارف قرآنی در عترت است (ر.ک: راد، ۱۳۹۰: ۲۳۵-۲۴۰).

نتیجه‌گیری

تحقیق در منطوق آیهٔ ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ و الفاظ به کار رفته در آن از قبیل «مس» و «المطهرون» و همچنین توجه به صدر و ذیل آیه که در مقام بیان عظمت قرآن در مقابل انکار کفار می‌باشد و همچنین با نگاه تاریخی به عصر نزول قرآن چنین می‌نمایاند که آیهٔ شریفهٔ مس اختصاص به مس عقلانی و ادراکی معارف بلند قرآنی از سوی اهل بیت عصمت علیهم‌السلام دارد. گرچه گروهی از فقهای گذشته به دلیل نگرش اجتهادی ادبی به آیهٔ مس از ظاهر آن حکم فقهی استفاده کردند، با تأمل در مخاطب‌شناسی قرآن که

خطاب آن متوجه کفاری است که اصل دین را قبول ندارند تا چه رسد به حکم فرعی فقهی، و نیز با بررسی روایات تفسیری ذیل آیه و استعمال واژه مسّ در خصوص تطهیر باطنی، این حقیقت تقویت می‌شود که آیه مسّ کتاب را نمی‌توان در مقام تشریح حکم فقهی دانست.

از میان سه رویکرد رایج میان مفسران و فقیهان امامیه به نظر می‌رسد رویکرد دوم صحیح و قابل دفاع از دو رویکرد دیگر باشد. وجود شواهد اثباتی اقناع‌کننده، نبود اشکال در مستندات، همسویی با زمینه‌های تاریخی و مدلول محیطی آیه مسّ کتاب از جمله امتیازات این رویکرد به شمار می‌آید.

کتاب شناسی

۱. آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، مؤلف، ۱۳۸۰ ق.
۲. آملی، میرزا هاشم، المعالم المأثوره، قم، مؤلف، ۱۴۰۶ ق.
۳. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار البیدار للنشر، ۱۳۶۹ ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقائیس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، بی تا.
۷. ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. اراکی، محمد علی، کتاب الطهاره، قم، در راه حق، ۱۴۱۳ ق.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی احکام القرآن، تهران، المكتبة الجعفریة لاحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.
۱۰. استرآبادی، محمد بن علی بن ابراهیم، آیات الاحکام فی تفسیر کلام الملک العلام، تهران، کتاب فروشی معراجی، ۱۳۹۴ ق.
۱۱. اشتهازدی، علی پناه، مدارک العروه، تهران، دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الطهاره، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری رحمته الله، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. بحر العلوم بروجردی، سید مهدی، مصابیح الاحکام، قم، میثم التمار، ۱۴۲۷ ق.
۱۴. بهبهانی، محمد باقر بن محمد، مصابیح الظلام، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، خمس رسائل، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. حائری یزدی، عبدالکریم، کتاب الصلاة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. حسینی روحانی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، قم، دار الكتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم، آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، المعترف فی شرح المختصر، قم، سید الشهداء علیهم السلام، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. خوانساری، آقا حسین بن محمد، مشارق الشمس فی شرح الدروس، بی تا.
۲۳. راد، علی، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات فی بیان اعراب غریب القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۰ ق.
۲۶. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.

۲۷. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*، قم، آل البيت (ع)، ۱۲۴۷ ق.
۲۸. شبیری زنجانی، سیدموسی، *کتاب نکاح*، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۲۹. صافی گلپایگانی، علی، *ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی*، قم، گنج عرفان، ۱۴۲۷ ق.
۳۰. صدر، سیدمحمدباقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، چاپ دوم، قم، مجمع الشهداء آية الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ ق.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۳. طباطبائی، سیدمحمدسعید، *مصباح المنهاج*، قم، المنار، بی تا.
۳۴. طباطبائی حکیم، سیدمحسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، مؤسسة دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.
۳۵. طباطبائی قمی، سیدتقی، *مبانی منهاج الصالحین*، قم، قلم الشرق، ۱۴۲۶ ق.
۳۶. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، *المؤتلف من المختلف بین ائمة السلف*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۳۸. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. همو، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۱. عاملی، بهاءالدین محمد بن حسین، *الحبل المتین فی احکام الدین*، قم، کتاب فروشی بصیرتی، ۱۳۹۰ ق.
۴۲. عاملی جبعی، زین الدین بن علی، *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۲ ق.
۴۳. فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.
۴۴. فاضل هندی، محمد بن حسن، *کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق.
۴۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۶. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۴۷. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *رسائل فیض کاشانی*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۴۲۹ ق.
۴۸. همو، *معتصم الشیعة فی احکام الشریعه*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۴۲۹ ق.
۴۹. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۵۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۱. کاظمی، فاضل جواد بن سعد اسدی، *مسالك الافهام الی آیات الاحکام*، بی تا.
۵۲. کشتی، ابوعمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز، *رجال*، به کوشش سیدحسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۰ ش.

۵۳. مازندرانی، محمدهادی بن محمدصالح، شرح فروع الکافی، قم، دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ق.
۵۵. محمدی، علی، شرح اصول استنباط، چاپ سوم، قم، بی تا.
۵۶. مدرسی، سیدمحمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبتی الحسین (علیه السلام)، ۱۴۱۹ق.
۵۷. مصطفوی، سیدحسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز کتاب لترجمة و النشر، ۱۴۲۶ق.
۵۸. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دار الرضی، بی تا.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۰. ملکی میانجی، محمدباقر، بدائع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۰ق.
۶۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، کتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، ۱۴۲۱ق.
۶۲. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، بی تا.
۶۳. همو، موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی (علیه السلام)، ۱۴۱۸ق.
۶۴. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، کتاب الطهارة، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۷ق.
۶۵. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۶۶. نجفی کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، انوار الفقاهة، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۶۷. نجفی کاشف الغطاء، عباس بن حسن بن جعفر، الورد الجعفریة فی حاشیة الرياض الطباطبائیة، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق.
۶۸. نراقی، مولی محمد مهدی بن ابی ذر، لوامع الاحکام فی فقه شریعة الاسلام، قم، بی تا.
۶۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، ترجمه محمدجواد غفاری، چاپ دوم، تهران، صدوق، ۱۴۱۸ق.
۷۰. همو، الغیبة، تهران، صدوق، ۱۳۹۷ق.
۷۱. همدانی، آقارضا بن محمدهادی، مصباح الفقیه، قم، مؤسسه الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

بررسی مفهومی و مصداقی

﴿أوتوا العلم﴾ در آیه ۴۹ سوره عنکبوت*

□ محمد مهدی مسعودی^۱

چکیده

فضیلت علم و دانش از منظر اسلام پوشیده نیست به گونه‌ای که قرآن کریم هدف از بعثت پیامبر گرامی اسلام ﷺ را تعلیم کتاب و حکمت معرفی نموده است. در این راستا قرآن کریم از کسانی یاد نموده است که خداوند آنان را به زینت دانش آراسته و از آن‌ها با عنوان اوتوا العلم تعبیر نموده است. در اینکه مصداق اوتوا العلم یا همان صاحبان دانش و معرفت چه کسانی‌اند، مفسران اقوالی مختلف دارند. صرف نظر از اختلاف مفسران در تفسیر برخی آیات، اقوال در حصر و یا تعمیم مصداق اوتوا العلم نیز متفاوت است. در این جستار ضمن بررسی مفهومی اوتوا العلم در آیه ۴۹ سوره عنکبوت، مصداق اوتوا العلم و قاعده جری و تطبیق بررسی می‌شود و با استناد تحلیلی به روایات، قول به حصر تثبیت می‌گردد. **واژگان کلیدی:** اوتوا العلم، جری و تطبیق، بررسی مفهومی و مصداقی «الذین اوتوا العلم»، آیه ۴۹ سوره عنکبوت.

قاعده جری و تطبیق در روایات تفسیری از دیدگاه‌های بدیع مفسر بزرگ، علامه طباطبایی است که در فهم و تحلیل روایات تفسیری نقشی برجسته دارد و در جای جای تفسیر المیزان به چشم می‌خورد. مستند این قاعده روایتی است که قرآن را همانند خورشید و ماه در همه زمان‌ها ساری و جاری می‌داند.^۱ به قول برخی اندیشمندان، رمز جاودانگی قرآن نیز همین است (معرفت، ۱۴۲۷: ۳۴). از عناوینی که مصادیق قابل انطباق بر آن و حصر یا تعمیم آن مصادیق، شایسته بررسی است «أوتوا العلم» در آیه ۴۹ سوره عنکبوت است. گرچه این عنوان در ۹ آیه از قرآن به کار رفته است صرف نظر از آیه ۴۹ عنکبوت در حصر یا تعمیم مصادیق سایر آیات، اختلافی یافت نمی‌شود. در این جستار پس از مروری بر مصادیق ذکر شده در آیات مرتبط، به بررسی مصادیق أوتوا العلم در آیه ۴۹ سوره عنکبوت پرداخته می‌شود.

مروری بر وجوه «أوتوا العلم» در تفاسیر

مفسران «أوتوا العلم» را در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَسَبَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَاسْبَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (مجادله/ ۱۱) بر مؤمنانی دانشمند منطبق نموده‌اند که خداوند متعال توجهی ویژه به آنان کرده و مقامشان را ترفیع داده و به احترام آنان امر به وسعت مجلس نموده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۳۹۵: ۲۸۰/۵).

وجه دیگر از «أوتوا العلم» در آیه ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِبُهُمْ وَيَقُولُ أَيُّنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (نحل/ ۲۷) آمده است. این آیه حکایت از بزرگداشت علم و شماتت کفار و رسوایی آن‌ها در قیامت دارد (همان: ۵۲۲/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶۸/۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۹/۲۵). ابن عباس أوتوا العلم در این آیه را ملائکه دانسته است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۹/۲۰). برخی نیز مراد از آن را مؤمنانی دانسته‌اند

۱. ... عن فضيل بن يسار قال سألته أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: «ما من القرآن إلا ولها ظهر وبطن» فقال: ظهره تنزيلة وبطنه تأويله، منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجرى كما تجرى الشمس والقمر (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۶).

که در قیامت خواری کفار را می بینند و خطاب به آنان می گویند: ﴿إِنَّ الْحِزْبَ الْيَوْمَ وَالشُّوْءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾؛ امروز رسوایی و خواری بر کافران است (ابن عطیه اندلسی، ۱۳۹۵: ۳/۴۸۸؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۹/۲۰). فایده آن هم این است که چون کافران در دنیا عقاید مؤمنان را انکار می نمودند، در قیامت وقتی مؤمن این سخن را در مقابل اهانتی که کافر در دنیا نموده بود بر زبان می آورد تأثیرش در اذیت کافر و شماتت او بیشتر خواهد بود (رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۹/۲۰). برخی هم مراد از آیه را پیامبران الهی دانسته اند که در دنیا کافران را به دین خود دعوت می نمودند اما آنها مخالفت می کردند و از پذیرش حق سر باز می زدند. از این رو، در قیامت که حقایق آشکار می گردد در وصف کافران چنین سخنی را بر زبان می آورند و این از باب شماتت و اهانت به آنان است (مراغی، بی تا: ۷۲/۱۴؛ محلی - سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۷/۱؛ آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۱/۴).

برخی «أوتوا العلم» را در آیه ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (سبأ/۶)، اسلام آورندگان از اهل کتاب دانسته اند (ابن عطیه اندلسی، ۱۳۹۵: ۴۰/۴).

زمخشری در تفسیر آیه ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفًا وَلَيْكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (محمد/۱۶) می گوید: منافقان در مجلس پیامبر ﷺ حاضر می شدند و سخنان آن حضرت را می شنیدند و زمانی که از محضر آن حضرت خارج می شدند به صاحبان علم از صحابه از روی ریشخند می گفتند: پیامبر الان چه گفت؟ برخی هم گفته اند که وقتی پیامبر ﷺ در خطبه خود از منافقان عیب جویی می نمود آن ها خارج می شدند و به عالمان این سخن را می گفتند (۱۴۰۷: ۳۲۲/۴).

با این توصیف، مراد از اوتوا العلم در این آیه کسانی اند که به سخنان پیامبر ﷺ گوش جان می سپارند: «وهم السامعون كلام الرسول حقيقة الواعون له» (اندلسی غرناطی، ۱۴۱۲: ۴۶/۹).

آورده اند که گروهی از اهل کتاب با پیامبر ﷺ درباره دین اسلام مذاکره نمودند و پس از آنکه پیامبر ﷺ بخشی از آیات قرآن را بر آنها تلاوت نمود در مقابل آیات الهی خاشع شدند و به درگاه الهی سجده نمودند و گفتند این همان نبوتی است که در

تورات به آن اشاره شده و این صفات، صفات همان پیامبر است و وعده الهی تحقق پیدا کرده است. به این ترتیب، آنان به اسلام گرویدند و در پی آن، آیه ﴿قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوَّلًا تُمْنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ (اسراء/ ۱۰۷) در شأن آن‌ها نازل گردید (اندلسی غرناطی، ۱۴۱۲: ۱۲۵/۷؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۳۹۵: ۴۹۱/۳).

وجهی دیگر از «أوتوا العلم» عالمان بنی اسرائیل است که در آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾ (قصص/ ۸۰) از آن یاد شده است. با این توصیف، مراد از گفته «أوتوا العلم» آن است که آنچه خداوند در آخرت برای مؤمنان تدارک دیده است، بهتر است از آنچه به قارون در دنیا داده شده است و این حکمت را - که همان معرفت به ثواب الهی است - جز صابران بر طاعات و کسانانی که نفس خود را از شهوات بازداشته‌اند دریافت نمی‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۳۳/۳).

مصادیق «أوتوا العلم» در آیه ۴۹ سوره عنکبوت در تفاسیر اهل سنت

پس از بررسی تفسیری آیاتی که در آن‌ها از أوتوا العلم سخن به میان آمده است، نوبت به بررسی مصادیق أوتوا العلم در آیه ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يُجَدُّ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ (عنکبوت/ ۴۹) می‌رسد. گفتنی است در تعیین اینکه مرجع ضمیر «هو» در این آیه پیامبر ﷺ است یا قرآن، اختلاف است. همین امر باعث اختلاف نظر در تفسیر أوتوا العلم در آیه مذکور گردیده است. بنا بر قولی که مرجع ضمیر را پیامبر ﷺ می‌داند مراد از نشانه‌های روشنی که در سینه‌های صاحبان دانش است، همان نشانه‌های پیامبری است که کتابی نخوانده و خطی ننوشته است.

ابن عطیه اندلسی می‌گوید:

ضمیر «هو» در عبارت «بل هو» احتمالاً به قرآن برمی‌گردد و مؤید آن قرائت ابن مسعود است که «بل هی آیات بَیِّنَات» خوانده است. احتمال هم دارد این ضمیر به محمد ﷺ برگردد و مؤید آن قرائت قتاده است که «بل هو آیه بَیِّنَة» به صورت مفرد قرائت نموده و مراد از آن را پیامبر ﷺ دانسته است (۱۳۹۵: ۳۲۲/۴).

در ادامه پس از بررسی مصادیق أوتوا العلم در تفاسیر اهل سنت به تحلیل و بررسی تفاسیر شیعه پرداخته می‌شود.

۱. مؤمنان حافظ قرآن

گروهی از مفسران نیز اوتوا العلم را در آیه ۴۹ سوره عنکبوت به مؤمنان حافظ قرآن تفسیر نموده‌اند: مراد از ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ قرآن است و مراد از ﴿فِي ضُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ مؤمنانی‌اند که حاملان قرآن هستند (بغدادی، ۱۴۱۵: ۳/۳۸۳). برخی وصف «صدورهم اناجيلهم» را که در خصوص امت پیامبر ﷺ وارد شده، ناظر به همین مطلب دانسته‌اند: مراد حافظان و قاریان است و دیگر کتاب‌های آسمانی جز از روی نوشته قرائت نمی‌شدند. از همین رو، در وصف این امت آمده است: «سینه‌هایشان انجیل‌های اینان است» (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۵/۳۹).

زمخشری می‌گوید:

قرآن نشانه‌های روشنی در سینه‌های عالمان به آن و حافظانش است و این از ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن است که آیات آن اعجاز آشکار و محفوظ در سینه‌هاست و امت آن را تلاوت می‌کنند، بر خلاف دیگر کتاب‌های آسمانی که معجزه نبودند و جز از طریق مصاحف خوانده نمی‌شدند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۵۸).

فخر رازی نیز با تأیید معنای مذکور، آن را اشاره‌ای می‌داند به اینکه قرآن از مخترعات انسان نیست؛ زیرا کسی که کلام اختراعی دارد می‌گوید: «هذا من قلبی و خاطری؛ این از [تراوشات] قلب و فکر من است»، اما زمانی که آن کلام را از شخص دیگری غیر از خودش حفظ نموده باشد می‌گوید: «إنه فی قلبی و صدری؛ آن در قلب و سینه من است». از این رو، وقتی خدای متعال فرمود: ﴿فِي ضُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ معلوم می‌شود که قرآن از سینه هیچ یک از آنان نبوده است (رازی، ۱۴۳۰: ۲۵/۶۴).

۲. مؤمنان کامل

تفسیر دیگری از اوتوا العلم مؤمنان کامل، صاحبان اسرار الوهی و مشاهدات ربوبی و عالمان به علم لدنی و موحدان واقعی است. چنین تفسیری بیشتر در تفاسیر عرفانی اهل سنت یافت می‌شود. برای نمونه بنگرید:

- مراد از سینه‌های اوتوا العلم، قلوب خواص از عالمان بالله است که محل ذخیره علوم غیبی است و خداوند براهین حقه، نشانه‌های مخفی، دلایل توحید و شواهد

(نشانه‌های) ربوبیتش را در آن‌ها به ودیعت نهاده است. از این رو، قلوب آن‌ها قانونِ حقایق است و از معانی قانون آن است که: «كُلُّ شَيْءٍ يُطَلَّبُ مِنْ مَوْطِنِهِ؛ هر چیزی از جایگاه خودش طلب می‌شود» و به عبارت دیگر: «طریق الشیء وأصله؛ راه به سوی آن و اصل و منبع آن». به این ترتیب، دُرّ از صدف طلب می‌شود؛ چرا که صدف محل سکونت آن است، و شمس از برج‌ها؛ زیرا برج‌ها مَطَّلَع (محل طلوع) آن است، و شاهد از زنبور؛ چرا که زنبور جایگاه آن است، و همین طور معرفت از قلوب خواص عالمان بالله؛ چرا که قلوب خواصّ، قانون (جایگاه و منشأ) معرفت خداوند متعال است (قشیری، بی‌تا: ۱۰۱/۳).

- بلکه این قرآن به خودی خود و نزد صاحبان یقین، به گونه‌ی پاکیزه و خالص از مطلق تیرگی‌هایی که با صفای مشرب توحید منافات داشته باشد، نشانه‌ها و دلایلی است که بر حقّ، دلالت و راهنمایی می‌کند و این دلالت‌ها و نشانه‌ها به خودی خود روشن است و در قلوب عارفان آگاه و موحد استوار است؛ همان کسانی که به آن‌ها علم لدنی داده شده است؛ همان علمی که از جانب خداوند به حسب استعدادهای فطری و قابلیت خلقتی، تفضلاً به آن‌ها افزوده گردیده است (نخجوانی، ۱۹۹۹: ۱۰۸/۲).

- آنان بزرگان از خلائق و عقلای آن‌ها و اولوالالباب (خردمندان) و کاملان آن‌ها و زمانی که قرآن نشانه‌های روشنی در سینه‌های این گروه باشد، طبعاً آن‌ها نیز بر دیگران حجت‌اند و انکار دیگران نیز زبانی نمی‌رساند و چیزی جز ظلم نیست. از همین رو خداوند فرموده است: «وَمَا جَعَدْنَا لِلْظَّالِمِينَ»؛ زیرا آیات الهی را انکار نمی‌کند جز جاهلی که به غیر علم سخن گفته و از اهل علم پیروی ننموده است و یا متجاهلی که حقانیت آن آیات را شناخته و صدق آن بر او آشکار گشته، اما دست به انکار آن زده و با آن مخالفت کرده است (آل سعدی، ۱۴۰۸: ۷۶۰/۱).

۳. عالمان اهل کتاب

برخی مفسران ضمن ارجاع ضمیر «هو» به پیامبر ﷺ مراد از اوتوا العلم را اهل کتاب دانسته‌اند؛ چرا که آن‌ها صفات پیامبر اسلام ﷺ از قبیل امی بودن و ناخوانایی و نانویسایی ایشان را در کتاب‌های خود یافته بودند (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۲۱). این تفسیر منقول

از ابن عباس، قتاده، ضحاک و ابن مسعود است (ر.ک: همان؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ۳/۳۸۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۵/۱۴۸). برخی نیز مستند چنین تفسیری را قرائت ابن مسعود دانسته‌اند که «بل هی آیات بیّنات» خوانده است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۷/۲۸۶). طبری در بیان علت ترجیح بازگشت مرجع ضمیر «هو» به پیامبر ﷺ و انطباق اوتوا العلم بر اهل کتاب می‌گوید:

«بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» میان دو خبر از اخبار خداوند از پیامبر ﷺ قرار گرفته است.^۱ از این رو، اگر آیه مذکور خبر از پیامبر ﷺ باشد اولویت دارد تا اینکه خبر از قرآنی باشد که پیش از آن اخبار از آن گذشته است^۲ (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۲۱).

برخی نیز اوتوا العلم را بر عالمان اهل کتاب منطبق نموده‌اند، هرچند مرجع ضمیر «هو» را قرآن می‌دانند:

مراد آن است که این قرآن نشانه‌هایی است که دلالتش بر حق روشن است و این امری است که در دل‌های دانشمندان از اهل کتاب و غیر آن‌ها استقرار یافته است (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۰/۲۱).

مصادیق «اوتوا العلم» در آیه ۴۹ سوره عنکبوت در تفاسیر شیعی

برخی مفسران شیعی قائل به انحصار آیه مذکور در پیامبر ﷺ و ائمه هدی علیهم‌السلام می‌باشند؛ همانان که خازنان علم الهی‌اند. علامه محمدجواد مغنیه در توضیح مراد از اوتوا العلم در این آیه می‌نویسد:

آن‌ها محمد ﷺ و اهل بیت اویند که مخازن علم الهی و [نیز] عالمانی هستند که به ریسمان آن بزرگواران چنگ زده‌اند (بی‌تا: ۵۲۸).

در *میز هدی القرآن* آمده است:

آن‌ها در این امت امامان حق از اهل بیت پیامبر ﷺ و عالمان بالله و امینان بر حلال و

۱. منظور آیه «وَمَا كُنْتُمْ تَلَوْنَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخِطُّهُ يَمِينُكَ إِذَا لَزْتَهُ الْبُطْلُونَ» (عنکبوت / ۴۸) و آیه «وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ» (عنکبوت / ۵۰) است که به ترتیب قبل و بعد از آیه مذکور قرار گرفته‌اند.

۲. منظور آیه «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آمَنَّا هُمْ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا مَجْدٌ بآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ» (عنکبوت / ۴۷) است.

حرام اویند؛ همان‌هایی که اهل ذکرند که خداوند ما را امر به سؤال از آن‌ها نموده است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۷۱/۹).

نویسنده *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز* می‌نویسد:

بلکه قرآن نشانه‌ای روشن در سینه‌های صاحبان دانش است به گونه‌ای که آن را از تحریف محافظت می‌نمایند و آن‌ها پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و آل پاک اویند که درود خداوند بر آن‌ها باد (عاملی، ۱۴۱۳: ۵۰۱/۲).

کتابادی در *بیان السعادة* می‌گوید:

﴿آيَاتُ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ ... و آن گونه که در اخبار کثیره از اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ آمده است مراد از اوتوا العلم جانشینان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستند (۱۳۷۲: ۲۰۹/۳).

یکی از مفسران معاصر می‌نویسد:

بلکه این قرآن یک آیات و معجزات درخشنده و آشکاری است که در قلب‌های افراد مخصوصی جای دارد؛ آن افرادی که از طرف خداوند علم و دانش به ایشان عطا شده است و تردیدی نیست که منظور از این افراد آن‌هایی هستند که خاندانشان مهبط وحی حضرت پروردگار است؛ چرا که قلب و سینه احدی نظیر قلب و سینه مبارک آنان حاوی آیات و علائم آشکار قرآن مجید نبوده و نیست و اگر قلب و سینه‌ای غیر از آنان پیدا شود که حاوی قسمتی از آیات بینات قرآن باشد باز هم از پیروان همان خاندان خواهد بود (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۸۷/۵).

این تفسیر از اوتوا العلم با روایات وارد شده در تفسیر آیه نیز همسوست؛ چه آنکه روایات وارد شده در تفسیر آیه، اوتوا العلم را منحصر در امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌دانند (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۲: ۱۶۵/۴).

گفتنی است که روایات وارد شده در تفسیر آیه دو دسته‌اند؛ گروهی بدون هیچ حصری آیه را بر ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تطبیق داده‌اند و گروه دیگر به صراحت بیانگر حصرنند. در اینجا به جهت اختصار تنها به ذکر روایاتی که دلالت بر حصر دارند اکتفا می‌کنیم:

۱. وعنه عن محمد بن علي عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ: هذه الآية ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ ثم قال: أما والله يا أبا محمد! ما قال بين دفتي المصحف، قلت: من هم جعلت فداك؟ قال: من عسى أن

یکونوا غیرنا (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۵؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۴/۱).

۲. عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن محمد بن الفضيل قال: سأله عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قال: هم الأئمّة عليهم السلام خاصّة (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۶؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۴/۱). صفار و کلینی این روایت را از طریق محمد بن حسین از یزید سعد از هارون بن حمزه از ابی عبد الله عليه السلام نیز روایت کرده‌اند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۷؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۴/۱).

۳. فی بصائر الدرجات یعقوب بن یزید و محمد بن الحسين عن ابن أبی عمیر عن عمر بن أذينة عن برید بن معاوية عن أبی جعفر عليه السلام قال: قلت له: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ فقال: أنتم هم من عسى أن يكونوا؟ (حویزی، ۱۴۱۲: ۱۶۵/۴).

۴. أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن أيوب بن حسن عن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ أنتم هم؟ قال: من عسى أن يكونوا؟ (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۵).

۵. محمد بن خالد الطيالسي عن سيف بن عميرة عن أبی بصير عن أبی جعفر عليه السلام، قال: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قلت: أنتم هم؟ قال: من عسى أن يكونوا؟ (همان: ۲۰۶).

۶. محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير والحسن بن علي بن فضال عن مثنى الحنّاط عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قال: نحن، وإيانا عنى (همان: ۲۰۷).

صرف نظر از اعتبار کتاب الکافی و بصائر الدرجات که محقق را از بررسی سندی تک تک احادیث بی نیاز می سازد، بررسی سندی روایات نیز دلالت بر صحت صدور روایات مذکور دارد. بنا بر تحقیق، هر دو سند حدیث دوم و آسناد حدیث سوم، پنجم و ششم همگی صحیح است. در سند حدیث چهارم جز ایوب بن حسن که مجهول است بقیة رجال توثیق شده‌اند. در سند حدیث اول نیز «محمد بن علی ابوسمینه» تضعیف شده است اما دیگر رجال حدیث موثق هستند که فی الجملة اطمینان خاطر از ناحیه صدور را به همراه دارد (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۳: ذیل نام راویان).

اما از نظر دلالت نیز برخی شارحان احادیث مذکور گفته‌اند:

«أوتوا العلم» نام برده شده عالِمی است که از تعلیمات غیبی بهره‌مند است و به آن علم لدنی و الهی گفته می‌شود و مأخوذ از مردم عادی نباشد؛ زیرا عالم که از تعلیمات غیبی بهره‌مند است هرگز علم او زایل نمی‌شود و ارتباط با سروش‌های غیبی دارد و از الهامات درونی و غیبی بهره‌مند است و چنانچه در جامعه بشر عالم و حجت الهی نباشد هرگز حق از باطل امتیاز نخواهد داشت؛ زیرا افراد عادی از عالم و دانشمندان هرگز نمی‌توانند حقایق مرموز و معارف الهی و درباره آيات قرآنی بصیرت کامل داشته باشند (حسینی همدانی، بی‌تا: ۲۷/۴).

وی در جای دیگر می‌گوید:

صفت أوتوا العلم بیان سنخ علم موهوبی است که از تعلیمات غیبی و وابسته به الهامات است که از شئون وجودی علمی و شهودی عالم است و این به معنای استضائه از نور الهی است و از شئون نفوس قدسیه و طاهره است که حق تعالی آنان را از رجس و رذالت خلقی و جهالت تطهیر فرموده است هر یک قوه ربانی و نور بصیرت فطری موهوبی خدا داده است و یا گویی نور الهی و جوهر قدسی و انسان ربّانی و ملک عقلی است (همان: ۴۷۶/۴).

در مقابل قول به انحصار، برخی با تکیه بر قاعده جری، ضمن رد انحصار آیه، صدور روایات ناظر به آیه را از باب تطبیق بر مصداق اکمل دانسته‌اند. علامه طباطبایی پس از اشاره به روایت کلینی از امام صادق علیه السلام که مراد از أوتوا العلم را در این آیه ائمه علیهم السلام دانسته، می‌نویسد:

این معنا در *الکافی* و در *بصائر الدرجات* به چند طریق روایت شده است و منظور در همه آنها، تطبیق کلی بر فرد بارز آن است؛ به دلیل اینکه در روایت بعدی خواهید دید که آیه را منحصر در ائمه علیهم السلام ندانسته‌اند (۱۴۱۷: ۱۴۲/۱۶).

بنا بر تصریح علامه، روایت استنادشده ایشان روایتی است منقول از *بصائر الدرجات* که محمد بن حسن صفار به سند خود از برید بن معاویه و او هم از امام باقر علیه السلام روایت کرده است:

من از آن جناب معنای آیه ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ را پرسیدم. فرمود: شما باید آن کسانی که علم داده شده‌اند. شما نباشید چه کسی ممکن است باشد؟ (همان: ۱۴۳/۱۶).

در تفسیری دیگر از تفاسیر معاصر آمده است:

در روایات زیادی که از طرق اهل بیت علیهم السلام وارد شده این آیه به ائمه اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است و این نه به معنای انحصار است بلکه بیان مصداق روشنی است برای «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» و اگر می‌بینیم در بعضی از روایات، تصریح شده به اینکه منظور خصوص امامان است در حقیقت اشاره به مرحله کامل علم قرآن می‌باشد که در اختیار آن‌هاست و هیچ مانعی ندارد که علما و دانشمندان بلکه توده‌های فهمیده مردم بهره‌ای از این علوم قرآن داشته باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۵/۱۶).

در جای دیگر از این تفسیر آمده است:

به تعبیر روشن‌تر یکی از طرق شناخت اصالت یک مکتب بررسی حال مؤمنان به آن مکتب است: اگر گروهی نادان یا شاید، دور کسی را گرفتند به نظر می‌رسد که او نیز از همین قماش باشد. اما اگر کسانی که اسرار علوم در سینه‌های آن‌ها نهفته است اعلام وفاداری به مکتبی کردند دلیل بر حقانیت آن است و ما می‌بینیم گروهی از علمای اهل کتاب و شخصیت‌های باتقوای ممتازی همچون ابوذر و سلمان‌ها، مقدادها و عمار یا سرها و شخصیت‌والایی همچون علی علیه السلام حامیان و عاشقان این مکتب بودند (همان).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این تفسیر نیز در عین اذعان به اینکه در بسیاری از روایات اهل بیت علیهم السلام این آیه به ائمه اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است، تفسیر «أوتوا العلم» به ائمه علیهم السلام را نه به معنای انحصار، بلکه بیان مصداق روشنی برای «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» دانسته است.

طبرسی در تفسیر جوامع الجامع آورده است:

آن‌ها پیامبران، ائمه و دانشمندانی‌اند که قرآن را حفظ می‌کنند و در سینه‌های خود نگه می‌دارند و معنای آن در دل‌هاشان نقش می‌بندد و این دو از خصوصیات قرآن است که هم آیاتش اعجاز روشن است و هم در سینه‌ها محفوظ است به گونه‌ای که حاملان آن را تلاوت می‌کنند بر خلاف سایر کتاب‌های آسمانی که نه معجزه بودند و نه خوانده می‌شدند مگر از روی نوشته‌ها (۱۳۷۷: ۲۵۰/۳).

در تفسیر منهج الصادقین آمده است:

یعنی مؤمنان اهل کتاب یا پیغمبر و سایر علمای امت که آن را یاد می‌گیرند تا هیچ

کس تحریف نتواند کرد و معانی آن را در دل خود راسخ می‌سازند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۴۶/۷).

برخی نیز گفته‌اند:

أوتوا العلم اختصاصی به اهل بیت رسالت ندارد؛ چرا که مقصود از علم همان علمی است که وسیله‌ای برای دست یافتن به بینات کتاب است و بینات کتاب هم درجاتی دارد که شامل عبارات و اشارات و لطایف و حقایق می‌شود و گاهی عبارت که همان معنای مطابقی و ظاهری و ساده است در دستیابی به نشانه‌های روشن قرآن کفایت می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۸۴/۲۳).

بررسی روایت مورد استناد مؤلف المیزان

همان گونه که پیشتر اشاره شد در کتاب *بصائر الدرجات* احادیث فراوانی را ملاحظه می‌کنیم که با عباراتی همچون «إِنَّا نَا عَنِّي»، «فَمَنْ عَسَى أَنْ يَكُونُوا» و... انحصار اوتوا العلم در این آیه را در ائمه هدی علیهم‌السلام به روشنی می‌رساند و زبان آن به گونه‌ای است که تعمیم را بر نمی‌تابد. پس از محمد بن حسن صفار شاگردش محمد بن یعقوب کلینی نیز برخی از آن احادیث را در کتاب *الكافي* ذکر نموده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۳/۱-۲۱۴). این در حالی است که در تفسیر *المیزان* شاهد تعمیم اوتوا العلم به غیر امامان معصوم علیهم‌السلام هستیم به گونه‌ای که قاعده رایج جری و تطبیق در این آیه نیز به چشم می‌خورد.

علامه در اثبات مدعای خود به حدیثی استناد نموده است که وجود خارجی ندارد^۱ و سند آن تلفیقی است از سند حدیث اول *بصائر* و متن تغییر یافته حدیث دوم آن. حدیث اول و دوم *بصائر* را بنگرید:

۱. حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدٌ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بَرِيدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ قَوْلَ اللَّهِ ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي ضُورٍ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قَالَ: إِنَّا نَا عَنِّي (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۴).
۲. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي

۱. وفي *البصائر*، يأسنا عن بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي ضُورٍ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ فقال: أتمم هم من عسى أن يكونوا؟ (طباطبائي، ۱۴۱۷: ۱۴۳/۱۶).

جعفر علیه السلام قال: تلا هذه الآية ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي ضُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قال: أنتم هم؟ قال أبو جعفر علیه السلام: من عسى أن يكونوا (همان: ۲۰۴-۲۰۵).

راوی حدیث اول برید بن معاویه است و حدیث دوم را ابوبصیر روایت نموده است. در متن حدیث دوم با سقط برخی کلمات تحریف رخ داده و در نتیجه آن، سؤال راوی به حالت خبری دگرگون شده و جواب امام علیه السلام تلقی گردیده است. دلیل این دگرگونی این بوده است که عبارت «قال أبو جعفر علیه السلام» از کتابی که علامه از آن، حدیث را نقل نموده، افتاده بوده و همین امر باعث شده که جمله سؤالی «أنتم هم؟» که راوی از امام علیه السلام پرسیده است، جمله‌ای خبری تلقی گردد و چنین به نظر برسد که امام علیه السلام در جواب سؤال راوی فرموده باشند: منظور از اوتوا العلم شماست!

آن گونه که ملاحظه می‌شود علامه، تصریح به نقل حدیث مورد استناد از بصائر نموده است، در حالی که چنین حدیثی در هیچ یک از نسخه‌های بصائر یافت نمی‌شود. جستجویی در منابع متأخر روشن می‌کند که عین عبارتی که در المیزان در مقام حدیث ذکر شده است در یکی از چاپ‌های تفسیر نور الثقلین وجود داشته است و گویا همین چاپ، منبع علامه بوده است (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۲: ۱۶۵/۴). پس باید گفت که تحریف مذکور از طریق نور الثقلین به تفسیر المیزان راه یافته است. این در حالی است که در چاپ تصحیح شده نور الثقلین حدیث مذکور اصلاح شده است (ر.ک: حویزی، ۱۴۲۲: ۳۷۶/۵).

بررسی مفهومی و مصداقی اوتوا العلم

به نظر می‌رسد بهتر است برای روشن شدن مطلب ابتدا به بررسی مفهومی اوتوا العلم در آیات مورد نظر بپردازیم تا در کشف مصداق یا مصادیق آن یاری شویم.

بررسی اوتوا العلم در بافت و سیاق آیه حکایت از آن دارد که علم مذکور، مطلق علم نیست بلکه به علم خاصی اشاره دارد. به عبارت دیگر «ال» «العلم» در «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» الف و لام تخصیص است^۱ و از این رو، دارندگان آن را محدود به افراد خاصی

۱. الف و لام تخصیص نشان می‌دهد که از میان افراد همنام فرد به خصوصی مد نظر است.

نموده است. البته این خصوصیت در تمامی استعمالات اوتوا العلم در قرآن یافت می‌شود. روایات وارد شده ذیل آیه ۴۹ سوره عنکبوت و نیز بررسی سایر آیاتی که سخن از اوتوا العلم در آن‌ها به میان آمده نیز حاکی از این مطلب است.

در آیه ۲۷ سوره نحل سخن از واکنش اوتوا العلم در برابر رسواشدگان اهل عذاب است که با تحقق وعده الهی و وقوع معاد، اعتقاد قلبی آن‌ها در دنیا محقق گردیده است و اکنون با مشاهده خواری کافران می‌گویند: «امروز رسوایی و خواری بر کافران است». روشن است که بر اساس سیاق آیه، علم مذکور، علم به معاد است که آن هم از شدت ایمان قلبی آن‌ها سرچشمه گرفته است و البته علم قطعی به معاد منحصر به اولیای الهی است هر چند دیگران هم از درجاتی از آن برخوردار باشند. از همین رو، تفاسیر روایی نیز صراحت در انحصار آیه در ائمه اهل بیت علیهم‌السلام دارد. در تفسیر القمی در ذیل عبارت **«قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ...»** از امام علیه‌السلام منقول است که فرمود: **«الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الْأئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يَقُولُونَ لِأَعْدَائِهِمْ: أَيْنَ شِرْكَائِكُمْ وَمَنْ أَطَعْتُمُوهُمْ فِي الدُّنْيَا»** (حویزی، ۱۴۲۲: ۵۰/۳)؛ منظور از **«الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»** ائمه‌اند که به دشمنان می‌گویند: کجايند شرکای شما و آن‌هایی که در دنیا اطاعتشان می‌کردید؟ (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۳۸۴).

مراد از **«الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ»** (اسراء/ ۱۰۷) جمعی از دانشمندان یهود و نصارا هستند که پس از شنیدن آیات قرآن و مشاهده نشانه‌هایی که در تورات و انجیل خوانده بودند ایمان آوردند و در صف مؤمنان راستین قرار گرفتند و جزء دانشمندان اسلام شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۳۱۹).

در آیه ۵۴ سوره حج مراد از علم، علم به آیات الهی است و در آیه سخن از آن است که خداوند آنچه را شیطان القا می‌کند، نسخ می‌نماید و سپس آیات خود را در دل‌ها جایگزین می‌کند تا القائات شیطان را مایه آزمایش بیماردلان و سنگدلان قرار دهد و تا کسانی که علم روزی‌شان شده است با این نسخ و احکام بفهمند که آنچه رسول یا نبی آرزویش را می‌کردند، حق و از ناحیه پروردگارت است؛ چون می‌بینند که القائات شیطان باطل شد پس به آن پیغمبر و یا نبی ایمان می‌آورند و در نتیجه، دل‌هایشان در برابر او نرم و خاشع می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳۹۳).

در آیه ۸۰ سوره قصص **«الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»** همان مؤمنان بنی اسرائیل بوده‌اند که به خدا

علم داشتند، و خطابشان در این سخن بر همان نادان‌هایی است که آرزو کردند ای کاش آنچه قارون دارد آنان نیز می‌داشتند و آن را سعادت عظیم، آن هم بدون قید و شرط پنداشتند و مقصودشان از این سخن این بوده که ثواب خدا که مخصوص اشخاصی است که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند بهتر است از آنچه قارون دارد. پس اگر ایمان دارند و صالح هستند آرزوی آن ثواب‌ها کنند نه آنچه قارون دارد (همان: ۸۰/۱۶). در اینجا نیز مراد از علم، مطلق علم نیست بلکه علمی است که نتیجه ایمان است و روشن است که چنین علمی در مؤمنان یافت می‌شود.

در آیه **«وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكُمْ فِيكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»** (روم / ۵۶)؛ (قطعاً شما [به موجب آنچه] در کتاب خدا [است] تا روز رستاخیز مانده‌اید، و این، روز رستاخیز است ولی شما خودتان نمی‌دانستید) هم مانند آیه ۲۷ سوره نحل سخن از معاد است و کسانی که ایمان واقعی به معاد داشتند (أوتوا العلم) منکران معاد را خطاب قرار می‌دهند و این سخنشان در مقابل سوگندی است که مجرمان در روز رستاخیز یاد می‌کنند مبنی بر اینکه «جز ساعتی [بیش] درنگ نکرده‌اند»: **«وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لِيُؤَخِّرَنِي كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ»** (روم / ۵۵). مراد از علم در اینجا نیز علمی است که زاینده ایمان قوی در دنیا بوده است و لذا مصداق آیه را محدود به اولیای الهی می‌کند. در حدیثی طولانی از امام هشتم علیه السلام در وصف امامت و ذکر فضایل امام آمده است:

«وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ» فیه فی ولد علی علیه السلام خاصه
إلی یوم القیامة، إذ لا نبی بعد محمد صلی الله علیه و آله (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۹۸؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۱۶/۱).

در آیه ۶ سوره سبأ سخن از شهادت أوتوا العلم به حقانیت قرآن است. لذا علم مذکور علم به قرآن است و از آنجا که علم مطلق قرآن نزد معصومان علیهم السلام است در روایات به امیر مؤمنان علیه السلام تفسیر شده است. در روایتی ذیل آیه مذکور آمده است: قوله عز وجل: **«وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ»** فقال: هو أمير المؤمنين علیه السلام صدق رسول الله صلی الله علیه و آله بما أنزل علیه (قمی، ۱۳۶۷: ۲/۱۹۸).

در آیه ۱۶ سوره محمد صلی الله علیه و آله سخن از منافقان امت پیامبر صلی الله علیه و آله است. اینان به سخنان

رسول خدا ﷺ ایمان نداشتند. لذا وقتی از نزد آن حضرت خارج می‌شدند به اوتوا العلم می‌گفتند: «پیامبر الان چه گفت؟»^۱. آنچنان که از سیاق آیه برمی‌آید علم مذکور در این آیه نیز ناشی از ایمان آن‌ها به پیامبر است. از این رو، باید گفت که اوتوا العلم در این آیه اختصاص به مؤمنان واقعی از اصحاب پیامبر ﷺ دارد.

اما در آیه ۱۱ سوره مجادله نیز سخن از ترفیع درجات است و اختصاص به علمای مؤمن دارد که هم از موهبت ایمان برخوردار بوده و هم از علم بهره داشته‌اند و گویا علم حاضر هم علمی است که از ایمان آن‌ها نشئت گرفته است. مؤلف گران قدر *المیزان* می‌نویسد:

آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه مؤمنان دو طایفه‌اند: یکی آن‌هایی که تنها مؤمن‌اند، دوم آن‌هایی که هم مؤمن‌اند و هم عالم. طایفه دوم بر طایفه اول برتری دارند، چنان که خداوند متعال در جای دیگر فرموده است: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ». با این بیان روشن شد که بالا بردن درجاتی که در آیه شریفه مورد بحث آمده، مخصوص علمای از مؤمنان است. آن‌ها ایند که کلمه «رفع درجات» درباره‌شان صادق است و اما بقیه مؤمنان ارتقائشان به چند درجه نیست، بلکه تنها به یک درجه است. بنابراین، تقدیر آیه شریفه چنین است: «يرفع الله الذين آمنوا منكم درجة ويرفع الذين اوتوا العلم منكم درجات» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۸/۱۹).

علم مذکور در آیه ۴۹ سوره عنکبوت به قرینه سیاق، خصوص علم قرآن است؛ زیرا همچنان که پیشتر اشاره شد، ضمیر هو در «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ» به قرآن بازگشت دارد (ابن عطیه اندلسی، ۱۳۹۵: ۳۲۲/۴).

بنابراین اتقان روایات وارد شده، در کنار دلالت سیاق آیه، لزوم تخصیص مفهوم عام «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» را فراهم و دایره شمولیت آن را محدود به معصومان عليهم السلام نموده است. به نظر می‌رسد تفسیر آیه مذکور با حدیث شریف ثقلین نیز همسوست؛ چرا که این حدیث دلالت بر لزوم اخذ علم قرآن از معصومان عليهم السلام دارد و این به دلیل آن است که

۱. علی بن ابراهیم قمی ذیل این آیه حدیثی را از امام باقر عليه السلام نقل نموده است که ضمن آن فرمود: «فإنها نزلت في المنافقين من أصحاب رسول الله ﷺ ومن كان إذا سمع شيئاً لم يكن يؤمن به ولم يعه فإذا خرج قال للمؤمنين ماذا قال محمد أنفاً فقال الله عز وجل: «أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم» (قمی، ۱۳۶۷: ۳۰۳/۲؛ حویزی، ۱۴۱۲: ۳۴/۵).

علم مطلق قرآن بر اساس آیه مذکور (۴۹ عنکبوت) تنها نزد آن بزرگواران یافت می‌شود. شاید دلیل اینکه برخی اختصاص آیه به امامان معصوم علیهم‌السلام را علی‌رغم تأکید روایات فراوان برتافته‌اند این باشد که قول به اختصاص، انکاری است بر آگاهی عارفان بالله از توده مردم نسبت به آیات بینات در حالی که در عالم واقع خلاف آن را می‌یابیم. در جواب آنان باید گفت: اطلاع و آگاهی مؤمنان و عارفان بالله از توده مردم منافاتی با اختصاص «آیات بینات» به «أوتوا العلم» ندارد؛ چرا که تنها طریق آگاهی مؤمنان و عارفان بالله از «آیات بینات»، معصومان علیهم‌السلام هستند که بر اساس حدیث شریف ثقلین^۱ عدل قرآن به شمار می‌روند و از قرآن جدا نمی‌شوند و هر کس علم قرآن را از غیر آن‌ها دریافت کند، هدایتی نصیبش نگردد.

شاید توجه به همین نکته بوده که برخی از مفسران را به تفسیری متمایز واداشته است. بنگرید:

آنکه از آن اضراب کرد و گفت: بلکه این قرآن آیتی است روشن و هویدا در سینه آنان که ایشان را علم دادند و ایشان پیغمبران‌اند و ائمه و علما که ازو یاد گرفتند و معانی آن در دل ایشان راسخ و ثابت گشت و این دو چیز از خصایص قرآن است؛ یکی آنکه معجز است، دوم آنکه محفوظ است، یاد می‌گیرند و از یاد می‌خوانند و این دو چیز هیچ کتابی از کتاب‌های خدای را نبوده است و آیات ما را جحد نکند الا ظالمان نفس خود (جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۲۳/۷).

نیز در مخزن العرفان است که:

«بل» را برای اضراب و ردع می‌آورند و ارائه می‌دهد که نه چنین است که مردمان باطل و گزاف‌گو گمان کرده‌اند که آیات قرآن ساخته‌شده و پرورش داده‌شده دست بشری است بلکه این آیات از محل صدق و حقیقت در قلب و روح صاحبان علم و دانش فرود آمده و آن‌ها علومشان از سرچشمه علم ازلی ریزش نموده؛ اشخاصی که به آنان علم عطا شده در مرتبه اول پیمبران و اوصیای آنان‌اند که علومشان از مصدر علم ازلی بدون ترتیبات قوانین منطقی و علوم کسبی گرفته شده و علوم آن‌ها موهبتی است که بدون سابقه فکر و ترتیب مقدمات نظری از مبدأ قیاض به قلب مبارکشان

۱. إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض... (مفید، ۱۴۱۳: ۲۳۳/۱).

ریزش نموده، و در مرتبهٔ ثانی کسانی می‌باشند که تحت الشعاع نور وجود آن‌ها واقع گردیده‌اند و در اثر متابعت و بندگی، قلب و دل خود را به نور دانش اولیای حق تعالی رونق داده و علم حقیقی در اعماق روح و جان آنان نفوذ نموده به طوری که دیگر در معارف حقّه محتاج به ادلّهٔ فلسفی نخواهند بود بلکه از طریق علم به وجدان رسیده‌اند (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۵۳/۱۰).

نتیجه‌گیری

۱. مفسران در تفسیر «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» در آیهٔ ۴۹ سورهٔ عنکبوت وجوهی از جمله امامان معصوم علیهم‌السلام، مؤمنان حافظ قرآن، و عالمان از اهل کتاب را بیان کرده‌اند. در خصوص وجه اول، گروهی قائل به حصر و گروهی قائل به تعمیم‌اند و آیه را بر اتمّ مصادیق تطبیق داده‌اند.

۲. هرچند عبارت «أوتوا العلم» به خودی خود اختصاص را نمی‌رساند تفاسیر روایی شیعی کاربرد آن را در برخی آیات به دور از تعمیم دانسته‌اند، به ویژه در آیهٔ ۴۹ سورهٔ عنکبوت که تصریح به انحصار آن در ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام دارند.

۳. علی‌رغم تأکید تفاسیر روایی بر انحصار اوتوا العلم در ائمهٔ هدی علیهم‌السلام برخی مفسران با استناد به عمومیت معنای اوتوا العلم، با انحصار مخالف‌اند. با وجود این، تفاسیر عرفانی اهل سنت همسو با تفاسیر روایی شیعه، اوتوا العلم را در آیهٔ مذکور منحصر در مؤمنان کامل می‌دانند.

۴. تحقیق در مفهوم و مصادیق اوتوا العلم در آیهٔ ۴۹ سورهٔ عنکبوت و دیگر آیات مشابه روشن می‌سازد که علم در تمامی آیات یادشده، مطلق علم نیست بلکه به علم خاصی اشاره دارد. لذا مصادیق اوتوا العلم نیز منحصر در افراد خاصی است.

۵. مراد از علم در آیهٔ ۴۹ سورهٔ عنکبوت به شهادت سیاق، خصوص علم قرآن است و از آنجا که علم مطلق قرآن نزد معصومان علیهم‌السلام است به قرینهٔ روایات وارده، خصوص معصومان علیهم‌السلام اراده شده است.

کتاب شناسی

۱. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن، بیروت، مکتبة النهضة العربية، ۱۴۰۸ ق.
۲. آلوسی بغدادی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن عطیه اندلسی، اسحاق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، فاس، المجلس العلمی، ۱۳۹۵ ق.
۴. اندلسی غرناطی (ابوحیان)، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ ق.
۵. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۶. بغدادی، علاءالدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۷. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۸. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، جلاء الازہام و جلاء الاحزان (تفسیر گازر)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۹. حسینی همدانی، سید محمد، درخشان پرتوی از اصول کافی، قم، چاپخانه علمیه، بی تا.
۱۰. حقی بروسوی، اسماعیل، روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۱. حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، تحقیق سید علی عاشور، بیروت، ۱۴۲۲ ق. و تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، مرکز نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. زحلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج، بیروت، دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیہ السلام، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۱۹. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطایف الاشارات، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۲۶. کاشانی، ملافتح الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتاب فروشی علمی، ۱۳۳۶ ش.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۸. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباد، ترجمه رضا خانی، تهران، پیام نور، ۱۳۷۲ ش.

۲۹. محلی، جلال‌الدین و جلال‌الدین سیوطی، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
۳۰. مدرّسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبّی‌الحسین، ۱۴۱۹ق.
۳۱. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۲. معرفت، محمدهادی، *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه، ۱۴۲۷ق.
۳۳. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر المبین*، قم، بنیاد بعثت، بی‌تا.
۳۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۳۶. نجفی خمینی، محمدجواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ق.
۳۷. نخجوانی، نعمه‌الله بن محمود، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
۳۸. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.

ارتباط تکاملی شرایع و تحلیل تأثیر آن‌ها

بر احکام فقهی قصه‌های قرآن و روایات قصص الانبیاء*

- محمد کاظم شاکر^۱
- مجید بیگی^۲

چکیده

در تبیین چگونگی ارتباط شرایع الهی، فرض تباین و تساوی باطل و وجود احکام مشترک و متفاوت، فرض ثابتی است که در تقریر آن، احکام مشترک به سبب شارع واحد، و اختلاف‌ها نه به سبب وجود تکثرگرایی در شرایع الهی می‌باشد و نه به موجب نسخ شرایع؛ بلکه واقعیت امر چنین است که شریعت، حقیقت واحده‌ای است که سیر تکاملی تشریح احکام باعث ظهور برخی تفاوت‌ها در آن شده است. این تقریر، اصلی را تأسیس می‌نماید که در فرایند تشریح احکام، اصل بر تکامل احکام است. بنابراین احکام هیچ شریعتی منسوخ نمی‌شود بلکه در دَوْران حکم کامل و اکمل تنها حجیت عملی خود را از دست می‌دهد. بدین جهت گزاره‌های فقهاتی مربوط به شرایع گذشته تا زمانی که شکل تکامل یافته آن حکم در شریعت اسلام احراز نگردد، حجیت دارد و هر گاه عمل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. استاد دانشگاه قم (mk_shaker@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری مدّرسی معارف (نویسنده مسئول) (majidbigy@gmail.com).

به حکم اکمل (شریعت اسلام) به سبب محذوری متعین نباشد، حکم شریعت سابق متعین می‌گردد. به سبب این اصل، دامنهٔ بینش فقیه علاوه بر قصه‌های قرآن به روایات قصص الانبیاء نیز توسعه می‌یابد و دربارهٔ رابطهٔ احکام شرایع گذشته با شریعت اسلام به سه وجه تصور می‌شود: ۱. بدون تغییر در شریعت اسلام احراز می‌شوند که عمل به آن برای همگان متعین است؛ ۲. نه عین همان حکم و نه صورت تکامل یافتهٔ آن هیچ کدام در شریعت اسلام احراز نمی‌شود که در این صورت، حکم شریعت پیشین بر حجیت خود باقی است؛ ۳. صورت تکامل یافتهٔ آن‌ها در شریعت اسلام احراز می‌شود که در وضعیت عادی به حکم شریعت اسلام و در شرایط اضطراری به حکم شرایع قبلی عمل می‌شود.

واژگان کلیدی: نسخ شرایع، تکررگرایی، تکامل شرایع، آیات الاحکام، قصه‌های قرآن، روایات قصص الانبیاء.

مقدمه

به طور مسلم، خداوند متعال از آغاز خلقت بشر، شرایع متعددی را برای تربیت وی فرستاده است تا اینکه به شریعت پیامبر گرامی اسلام ﷺ ختم شده است (برقی، ۱۳۷۱: ۲۶۹/۱؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱۷/۲).

همواره دربارهٔ حجیت یا نسخ شرایع پیشین، میان اسلام‌شناسان بحث‌هایی مطرح بوده که ناشی از کیفیت ارتباط آن شرایع با همدیگر و با شریعت اسلام است. این بحث‌ها، سؤالاتی را مانند آنچه در پی می‌آید، به دنبال داشته است.

آیا شرایع پیشین بر یکدیگر مترتب هستند و در نتیجه شریعت متأخر، شریعت متقدم را نسخ می‌کند؟ (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۶۳) یا اینکه هر شریعتی مستقل از شرایع دیگر بوده و هیچ ارتباطی با آن‌ها ندارد؟ (سروش، ۱۳۷۷: ۲۷؛ خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

بر اساس نظریهٔ مشهور، شرایع پیشین به سبب ظهور شریعت اسلام منسوخ و فاقد حجیت هستند (سبحانی، ۱۳۸۱: ش ۱۰/۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۰۰). در مقابل، تکررگرایان هر شریعتی را مستقل از دیگری معرفی نموده و همگی را دارای حجیت می‌پندارند (سروش، ۱۳۷۷: ۲۷؛ خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

در نظریهٔ نسخ شرایع، گزاره‌های فقهی قصه‌های قرآن به سبب تعلق به شرایع منسوخ، ارزش بهره‌وری در فرایند فقاقت را از دست می‌دهند (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۶۳).

همچنین با توجه به استقلال و عدم ارتباط شرایع با همدیگر در دیدگاه تکثرگرایی، این نظریه نمی‌تواند بر گزاره‌های فقهی قصه‌های قرآن تأثیرگذار باشد.

با توجه به وجود چنین مباحثی، این نوشتار می‌کوشد تا به این پرسش بنیادین پاسخ دهد که کیفیت ارتباط شرایع با همدیگر چگونه است و شناسایی آن در گزاره‌های فقهی قصه‌های قرآن و روایات قصص الانبیاء چه تأثیری دارد؟

اهمیت این مسئله در آن است که بر اساس قول مشهور، تعداد آیات الاحکام حدود پانصد آیه است و از آنجا که قصه‌های قرآن حدود یک پنجم حجم قرآن را به خود اختصاص داده‌اند، اگر نظریه‌ای بتواند دامنهٔ بینش فقیه را به گزاره‌های فقهی قصه‌های قرآن و همچنین روایت‌هایی که خبر از گفتمان فقهی شرایع پیشین می‌دهد، توسعه بخشد حجم قابل توجهی از متون مقدس اسلام را برای استنباط حکم فقهی کارآمد خواهد ساخت. شایان ذکر است که در توسعهٔ بینش فقیه در استنباط‌های فقهی تلاش‌های چشمگیری صورت گرفته است اما باید توجه داشت که بسیاری از آن‌ها تنها در راستای کارآمدسازی گزاره‌های فقهی قصه‌های قرآن بوده است نه مطلق احکام مربوط به شرایع پیشین تا روایت‌های قصص الانبیاء و روایت‌هایی را که حکایتگر گفتمان شرایع پیشین است، در بر بگیرد (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰: ۳۷۴ و ۳۷۸؛ راد، ۱۳۸۵: ش ۵۵/۱۰۹).

همچنین تلاش‌های محققان دیگر همگی با این پیش‌فرض بوده که شرایع پیشین منسوخ گشته (ر.ک: مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۶۳) و فرضیه چنین بوده است که با وجود نسخ شرایع پیشین، چگونه می‌توان از احکام فقهی قصه‌های قرآن بهره برد که طبق بیشتر نتیجه‌گیری‌ها، چون قرآن آن‌ها را نقل نموده و رد نکرده است، بر حجیت آن‌ها دلالت می‌کند (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۷۴ و ۳۷۸). محقق دیگری مسئله را بدین گونه طرح می‌کند که آیا پذیرش نظریهٔ نسخ شرایع، مستلزم عدم امکان بهره‌وری مطلق از آموزه‌های آن‌ها در اسلام می‌باشد یا اینکه این نظریه بر فرض صحت، معنای دیگری نیز دارد و می‌توان از برخی آموزه‌های آن‌ها همچنان در اسلام بهره جست؟ (راد، ۱۳۸۵: ش ۵۵/۱۰۹) که در پاسخ با مبنا قرار دادن نسخ شرایع و بیان این اصل که اصل در اوامر و احکام الهی ثبات و بقای آن‌هاست تا زمانی که شارع آن‌ها را با حکم یا شریعت دیگری نسخ نماید، قائل

به تفصیل شده، می‌نویسد:

در نگاه بیشتر اندیشمندان اسلامی، گزاره‌های شرایع پیشین تا زمانی که در شریعت اسلام منسوخ اعلام نشده باشند، در حق مسلمانان حجیت دارند (همان: ۵۸).

مقاله حاضر سعی دارد با بررسی و اتخاذ نظریه تکامل شرایع - که به سبب آن شرایع پیشین منسوخ اعلام نمی‌شود، بلکه شریعت حقیقت واحده‌ای معرفی می‌گردد که سیر تکاملی تشریح احکام باعث ظهور برخی تفاوت‌ها در شرایع لاحق می‌شود و به سبب دوران حکم اکمل و کامل، حکم کامل حجیت عملی خود را از دست می‌دهد، به تحلیل تأثیر آن بر احکام فقهی شرایع پیشین که در قصه‌های قرآن و روایت‌های قصص الانبیاء بازخوانی شده است، بپردازد.

در تبیین کیفیت ارتباط شرایع الهی می‌توان چندین فرض را مطرح کرد: ۱. شرایع الهی هیچ نقطه اشتراکی ندارند؛ ۲. شرایع الهی هیچ اختلافی ندارند؛ ۳. شرایع الهی دارای احکام مشترک و متفاوت می‌باشند. نگاه اجمالی به شرایع موجود، دو فرض نخست را ابطال می‌کند. بنابراین، با فرض سوم یعنی وجود احکام مشترک و مختلف در شرایع الهی، این سؤال پیش می‌آید که آیا هر شریعتی مستقل از دیگری است، لذا از شرایع پیشین تأثیر نمی‌گیرد و بر شرایع پسین نیز تأثیر نمی‌گذارد یا اینکه این گونه نبوده و هر شریعتی با شرایع پیشین و پسین خود مرتبط است. در کیفیت این ارتباط می‌توان دو فرض را در نظر گرفت؛ یکی اینکه شریعت متقدم با شریعت متأخر نسخ می‌شود و دیگر آنکه شریعت متأخر شکل تکامل یافته شرایع پیشین است.

وجود احکام مشترک و متفاوت میان شرایع

بدیهی است که شرایع الهی دارای احکام مشترک با همدیگر می‌باشند که با بررسی آیات و روایات اثبات می‌شود؛ برای نمونه:

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَنلِ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ فَنُحْنُ نَرُزِقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (انعام / ۱۵۱).

علامه طباطبایی رحمته الله می‌نویسد:

این آیات محرماتی را بیان می‌کند که اختصاص به شریعت معینی از شرایع الهی ندارد و دلیلش آن است که قرآن همان‌ها را از انبیاء علیهم‌السلام نقل می‌کند که در خطاب‌هایی که به امت‌های خود می‌کرده‌اند از آن نهی می‌نموده‌اند، مانند خطاب‌هایی که از نوح، هود، صالح، موسی و عیسی علیهم‌السلام در قرآن نقل شده است (۱۴۱۷: ۳۷۳/۷).

بعد از پذیرش این اصل که میان شرایع الهی وجوه و احکام مشترکی برقرار است و ردّ این فرض که شرایع الهی هیچ ارتباطی با همدیگر نداشته و اثبات اینکه رابطه تباین میان آن‌ها برقرار نیست، فرض اشتراک در همه احکام یا فرض رابطه تساوی نیز میان آن‌ها بنا به دلایل زیر نمی‌تواند صحیح باشد:

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِطَآئِفَةٍ لَّنَا بِهِ﴾ (بقره/ ۲۸۶).

بیشتر فقیهان قرآن‌پژوه در تفسیر این آیه به نمونه‌هایی از احکامی که بر بنی اسرائیل تکلیف شده بود و از امت اسلام برداشته شده اشاره می‌نمایند، از جمله بریدن قسمت نجس‌شده لباس با قیچی (ابن عربی، بی‌تا: ۳۴۷/۱)، کشتن خود و حرام شدن برخی غذاهای پاک (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۵۴)، پنجاه رکعت نماز در یک شبانه‌روز و پرداخت یک‌چهارم دارایی برای زکات (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۶۶/۱).

در تبیین و تشریح این آیه در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام آمده است که نماز امت‌های پیشین جز در مکان‌های تعیین شده، پذیرفته نبود، اما در شریعت اسلام همه زمین محل عبادت قرار داده شده است. همچنین نمازهای واجب امت‌های پیشین در تاریکی شب و وسط روز بود، در حالی که برای امت اسلام در کرانه‌های روز و شب و در اوقات نشاط آن‌ها واجب شده است. در برخی امت‌های پیشین پنجاه نماز در پنجاه وقت برایشان واجب شده بود که از امت اسلام برداشته شد و در پنج مورد و در پنج وقت تشریح شد که در مجموع پنجاه و یک رکعت می‌باشد که ثواب پنجاه نماز را داراست (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۶۸/۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۴۱۰/۲).

با دقت در این آیه و روایات و نکات تفسیری که درباره آن وارد شده، معلوم می‌شود که شرایع آسمانی در برخی احکام دارای تفاوت‌هایی با شریعت اسلام می‌باشند که تغییر حکم مواقیع نمازهای واجب، تغییر شمار رکعات آن‌ها، تعمیم مکان‌های عبادت از جایگاه‌های ویژه به همه زمین و تحدید میزان زکات واجب از یک‌چهارم به

یک دهم و یک بیستم (ر.ک: عاملی جبعی، ۱۴۱۱: ۳۲/۲)، نمونه‌هایی از آن است.
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره / ۱۸۳).
 ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ (بقره / ۱۸۷).

وقتی که این دو آیه در کنار هم بررسی شود و دلالت‌های آن‌ها سنجیده گردد، می‌توان به دست آورد که در شریعت اسلام نسبت به شرایع گذشته، تغییری در تشریح روزه رخ داده است. در آیه ۱۸۳ سوره بقره با واژه «گما» ادعای مثلث صیام شریعت محمدی با شرایع گذشته می‌شود، اما در آیه ۱۸۷ همان سوره بیان می‌دارد که ممنوعیت زناشویی در شب‌های روزه برای امت مسلمان برطرف گشته، در حالی که مضمون همان آیه دلالت بر آن دارد که در ابتدای تشریح وجوب روزه، این عمل حرام بوده و با ضمیمه نمودن این مفهوم به مفهوم مثلث صیام شریعت اسلام با صیام سایر شرایع، لازم می‌آید که بپذیریم تغییری که در حکم روزه شریعت محمدی روی می‌دهد موجب تفاوت احکام صیام شریعت محمدی با احکام صیام سایر شرایع می‌گردد.

تفاوت‌های شرایع قبل از اسلام با یکدیگر

- ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ﴾ (آل عمران / ۹۳).

- ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (آل عمران / ۵۰).

از بررسی این دو آیه در کنار هم، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. قبل از نزول تورات و تشریح شریعت حضرت موسی علیه السلام همه طعم‌ها در شرایع پیش از آن از جمله شریعت نوح و ابراهیم علیه السلام حلال بود، سپس در شریعت موسی علیه السلام برخی از آن‌ها حرام گردید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۷/۳).

۲. در شریعت حضرت عیسی علیه السلام برخی از چیزهایی که در شریعت حضرت موسی علیه السلام بر بنی اسرائیل حرام شده بود، حلال گردید.

۳. تغییر و تفاوت شرایع پیشین نسبت به همدیگر، در برخی روایات نیز آمده است.

امام رضا علیه السلام در جواب پرسشی که از ایشان درباره قصه اوریا و داود علیه السلام شد، فرمود:
 در زمان داود علیه السلام هر گاه زنی شوهرش می‌مرد یا کشته می‌شد، دیگر تا ابد آن زن با

کسی ازدواج نمی‌کرد. سپس اولین کسی که خداوند برایش مباح کرد که با زنی که شوهرش کشته شده بود، ازدواج نماید حضرت داود عَلَيْهِ السَّلَام بود (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۹۵).

نتیجه آنکه با توجه به آیات و روایات، این اصل به اثبات می‌رسد که شرایع الهی علی‌رغم داشتن احکام مشترک، در بعضی احکام نیز متفاوت از همدیگرند و هرگز نمی‌توان گفت که احکام شریعت محمدی و شریعت ابراهیم و موسی و عیسی عَلَيْهِمُ السَّلَام در همه ابعاد و اجزا یکسان بوده‌اند. بنابراین میان آن‌ها رابطه تساوی نیز برقرار نمی‌باشد.

تبیین چگونگی ارتباط شرایع

نسبت به احکام مشترک و متفاوتی که میان شرایع الهی وجود دارد، می‌توان چندین فرض را مطرح نمود:

دیدگاه تکثر شرایع و استقلال آن‌ها از همدیگر

با توجه به دیدگاه تکثرگرایان می‌توان این اشتراک‌ها و اختلاف‌ها را حاکی از ارسال مکاتب و آیین‌های مستقل از همدیگر دانسته و معتقد شویم که برای هر قومی در هر مکان و زمانی شریعتی مخصوص به آن قوم ارسال شده است. بنابراین باید رابطه هر شریعتی را با شریعتی دیگر به شکل تباین ترسیم نمود که هیچ ارتباطی با هم نداشته و هر یک برای قوم خویش حجیت دارند. طرف‌داران این دیدگاه معتقدند که قرآن، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تنها به گام برداشتن او بر یک منهج و صراط مستقیم توصیف می‌کند و از آن چنین برمی‌آید که ما نه با یک «صراط مستقیم» خاص و معروف مانند آیین اسلام، بلکه با صراط‌های مستقیم و حق مواجهیم (سروش، ۱۳۷۷: ۲۷). بر اساس این دیدگاه، چون هر شریعتی مستقل از شرایع دیگر است و میان آن‌ها هیچ ارتباطی برقرار نیست و احکام هر شریعتی متعلق به امت خویش است، از این رو این دیدگاه هیچ تأثیری بر گزاره‌های فقهی قصه‌های قرآن که مربوط به شرایع متفاوت می‌باشد، نمی‌گذارد.

تحلیل و بررسی

با توجه به آنکه واضع احکام، واحد حکیم و کامل مطلق است و از طرفی هم فطرت

انسان ثابت و تغییرناپذیر و زوال‌ناپذیر است و انسان در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها دارای یک حقیقت واحد است، پس نمی‌توان پذیرفت که وجود برخی تفاوت‌ها میان شرایع حاکی از استقلال هر شریعتی از شریعت دیگر است.

قرآن کریم در آیهٔ «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ» (حدید / ۲۷)، هر پیامبری را ادامه‌دهندهٔ راه پیامبران پیشین معرفی می‌کند. شهید مطهری در تفسیر این آیه می‌نویسد:

آیه متضمن این نکته است که هر پیغمبری از همان راه رفته است که پیغمبران قبلی رفته‌اند. یعنی کسی خیال نکند پیغمبران راه‌های مختلف دارند؛ راه یکی بوده، از نوح تا خاتم الانبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ راه یکی است. اختلافاتی که در شرایع و قوانین هست - که اختلاف در فروع است - به شکلی نیست که راه را دو راه کند. «آثار» جمع اثر است و اثر یعنی جای پا. پیغمبران هر کدام آمدند پا جای پای دیگران گذاشتند (۱۳۷۸: ۱۲۹/۶-۱۳۰).

با توجه به مبانی قرآن و تصریح روایات، پیامبران صاحب شریعت فقط پنج تن هستند (برقی، ۱۳۷۱: ۹؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱۷/۲) و دیگر پیامبران مبلّغ شرایع آن‌ها بوده‌اند. همچنین از مسلمات تاریخ است که هیچ یک از پیامبران صاحب شریعت، معاصر همدیگر نبوده‌اند، بنابراین چون دو پیامبر صاحب شریعت هم‌عصر نبوده‌اند، احتمال آنکه تفاوت در مکان‌ها موجب اختلاف شرایع باشد، منتفی خواهد بود و نمی‌توان گفت که برای هر قومی در هر مکانی شریعتی مستقل اراده شده است؛ چرا که دو پیامبر صاحب شریعت هرگز هم‌عصر نبوده‌اند که شریعت هر کدام را متعلق به مکانی بنماییم. پس وقتی یک شریعت وضع می‌شد برای همهٔ مکان‌ها بود و یک پیامبر اولوالعزم در دورهٔ خود، پیامبر همهٔ اقوام و نژادها و ملت‌ها بود، نه برای گروه و نژادی خاص.

با توجه به این مقدمات چگونه می‌توان تصور نمود که هر شریعتی مستقل از دیگر شرایع باشد و هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند و هر کدام تا ابد دارای حجیت باشند. این در حالی است که قرآن به صراحت از قول حضرت عیسی إِسْمَاعِيلَ نقل می‌کند که به یهودیان می‌گوید: «لَأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ». این آیه بیانگر ارتباط شرایع با هم

و نفی استقلال هر شریعت از دیگری و دخالت شریعت پسین در برخی احکام شریعت پیشین می‌باشد و از طرفی با توجه به اینکه دوام و جاودانگی هر شریعت، به معنای لغو و عبث بودن تشریح شرایع متعدد و اعزام رسولان محوری و صاحب شریعت خواهد بود، بنابراین نمی‌توان در تحلیل علل تفاوت شرایع به قول اول ملتزم شد.

دیدگاه نسخ شرایع

بر اساس مبانی دیدگاه نسخ شرایع، علل و ریشه‌های این تفاوت‌ها را باید در قابل‌ها، یعنی اختلاف استعدادها، انسان‌ها در دریافت دستورات و حکمت‌های الهی و شرایط محیطی و اجتماعی جستجو کرد. بنابراین برای هر پیامبری شریعتی مخصوص تشریح شده و شریعت پسین، پیشین را نسخ نموده و شریعت دیگری را تشریح کرده است. بنابراین، وجود احکام مشترک به سبب آن است که شارعی واحد، معطی و واضع احکام می‌باشد و اختلاف‌های موجود در شرایع به سبب نسخ احکام شرایع پیشین و وضع احکام جدید است. بر اساس این دیدگاه شرایع با همدیگر در ارتباط بوده و شریعت پسین، در شریعت پیشین تأثیر گذارده، احکام آن را منسوخ می‌کند. در این دیدگاه، گزاره‌های فقهی قصص قرآن به علت تعلق به شرایع پیشین منسوخ به حساب می‌آید (ر.ک: مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۶۳). بنابراین دامنهٔ بینش فقیه در استنباط حکم به آن توسعه پیدا نمی‌کند. از همین رو، بیشتر محققانی که با نظریهٔ نسخ شرایع خواسته‌اند گزاره‌های فقهی قصص قرآن را حجیت ببخشند، چنین گفته‌اند که چون قرآن آن‌ها را نقل و رد نکرده به دست می‌آید که آن گزاره‌ها در شریعت محمدی نیز مشروع می‌باشند (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۷۴ و ۳۷۸).

تحلیل این دیدگاه

مشهور محققانی که به نقد نظریهٔ تکثرگرایی و پلورالیزم دینی می‌پردازند و مسئلهٔ نسخ ادیان را مطرح می‌کنند، دین و شریعت را از یکدیگر تفکیک می‌نمایند و با استناد به آیاتی مانند ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ﴾ و ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ دین الهی را از آدم تا خاتم یکی به شمار آورده و با توجه به آیهٔ ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا﴾ پیامبران پسین را ادامه‌دهندهٔ راه پیامبران پیشین معرفی می‌نمایند که همگی آن‌ها به توحید فرا می‌خوانده و از معاد

هشدار می‌داده‌اند. این پژوهشگران از این اصول تعبیر به گوهر ادیان می‌کنند که ثابت و نسخ‌ناپذیرند، اما نسبت به شریعت، با استناد به آیه‌ای چون ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ چنین می‌آورند که قرآن مجید در عین تصریح بر «وحدت دین»، به تعدد شرایع تأکید می‌کند. در این دیدگاه، دین از شریعت تفکیک می‌شود و هر پیامبر صاحب شریعتی مصدق اصول و گوهر دین پیامبر پیشین و ناسخ احکام شریعت وی و صاحب شریعتی مستقل و مخصوص برای خود است، بدین گونه که اگرچه همه پیامبران به اصول واحدی چون توحید، معاد و نبوت دعوت می‌کردند، هر یک دارای شریعت مخصوص به خود بوده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۱: ش ۱۰/۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۰۰).

نقد و بررسی

باید دقت شود که منظور از نسخ احکام و شرایع که برخی قرآن‌پژوهان آن را سبب تفاوت میان شرایع می‌دانند چیست؟ در کلام محققان دو معنا در تعریف نسخ بیان می‌گردد؛ یکی معنای لغوی به معنای «باطل نمودن چیزی و جایگزین کردن چیزی دیگر به جای آن» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۱۹/۳)، «ازالۀ چیزی با چیزی دیگر که بعد از آن می‌آید» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۱)، «ازالۀ چیزی بسبب جایگزین کردن چیزی دیگر به جای آن» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۳/۲). در همه این تعاریف، معنای از بین بردن و باطل کردن لحاظ شده است. با توجه به اینکه ازالۀ و حکم به بطلان در آنچه از خداوند متعال صادر می‌گردد، امری محال است؛ چرا که چنین امری چیزی جز حدوث رأی جدید برای شارع نمی‌باشد که این تبدل رأی از جهت ظهور اشتباه و نقص در شریعت سابق به سبب عدم علم شارع روی می‌دهد. بنابراین هرگز نمی‌توان به بطلان شریعتی حکم کرد. به سبب همین محذور در این گونه تعاریف از نسخ است که برخی قرآن‌پژوهان را بر آن داشته که نسخ شرایع را از قضایای محال به شمار آورند (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۷۴). برخی دیگر از محققان حوزه دین، با توجه به این محذورها تعریفی اصطلاحی از نسخ ارائه کرده‌اند، مانند:

نسخ، عبارت است از برداشتن تشریح پیشین که به حسب ظاهر، اقتضای دوام دارد به وسیله تشریح پسین، به گونه‌ای که اجتماع میان آن دو ممکن نباشد و این عدم امکان اجتماع، یا ذاتی است و این در زمانی است که تنافی بین آن دو آشکار باشد و

یا به سبب وجود دلیل خاص از قبیل اجماع یا نص صریح است (معرفت، ۱۴۱۵: ۲/۲۶۷).

۱۵۹

اما به نظر می‌رسد که بنا به دلایلی این تبیین و تعریفی که با عنوان نسخ احکام و شرایع میان دین‌پژوهان تعبیر می‌شود، نمی‌تواند تقریر دقیق و صحیحی از علت و سبب تفاوت‌ها و تغایرهای میان شرایع باشد. چنان که گذشت معنای ازاله و ابطال از لوازم اصلی واژه نسخ است. باید گفت که در چنین تعریف‌های اصطلاحی که از نسخ ارائه می‌شود یا معنای ازاله و ابطال لحاظ می‌شود یا اینکه لحاظ نمی‌گردد؛ اگر این معنا در این تعریف لحاظ شود با محذوری چون عدم امکان ابطال حکم خداوند روبه‌روست و اگر معنای ابطال در این تعاریف لحاظ نمی‌شود و منظور از نسخ عدم اعتبار حکم پیشین به سبب تشریح حکم پسین است، تعبیر چنین حقیقتی با عنوان نسخ نمی‌تواند نزدیک به واقع و صحت باشد. همچنین باید اضافه نمود که در این دیدگاه تبیین نشده است که اصل در نسخ شرایع چیست؟ آیا همه احکام شرایع پیشین نسخ شده یا تنها بعضی احکام؟ در حالی که اطلاق قول صاحبان این دیدگاه حاکی از نسخ همه احکام است. این در صورتی است که تفحص در شرایع، گویای آن است که تنها در برخی مسائل و احکام تغییر صورت گرفته و بسیاری از احکام، در میان شرایع مشترک می‌باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۳۷۳) لذا قبول اطلاق قول صاحبان این نظریه، تخصیص اکثر و قبیح خواهد بود.

دیدگاه برگزیده؛ نظریه علامه طباطبایی درباره تکامل شرایع

آنچه مسلم است اینکه دین امر واحدی است که کثرت‌پذیر نیست و حقیقت آن همان تسلیم در برابر خداوند یکتاست و هر امتی به فراخور استعداد و توان خود به آن دعوت شده‌اند. اما تفکیک شریعت از دین بدین معنا که شریعت آموزه‌های عملی و احکامی است که در کنار دین برای هر امتی به صورت مستقل تشریح شده و قابل نسخ و رفع توسط شریعت پسین می‌باشد، نمی‌تواند تبیین و تقریری دقیق و صحیح از تفاوت‌های موجود در شرایع باشد که ما را بدان ملتزم نماید. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا

تَفَرُّقُوفِيهِ» (شوری/ ۱۳) به اطلاق واژه «الدین» استناد نموده و مجموع شریعی را که خدا بر انبیا نازل کرده است، یک دین دانسته و امر به اقامه دین را مخصوص به اصول سه گانه دین، یعنی توحید، نبوت و معاد نمی داند (همان: ۳۰/۱۸).

بنابراین چنین تعبیری که دین واحد است، اما شریعت‌ها متکثر هستند، نمی تواند تعبیر دقیقی باشد، اگرچه قرآن تصریح می نماید که برای هر پیامبری شریعتی قرار داده، اما با توجه به قراین و دلایلی همچون آیه مذکور همه شرایع قبل از اسلام و شریعت اسلام حسب لب و واقع دارای حقیقتی واحدند، هرچند در امت‌های مختلف به خاطر استعدادهای مختلف آنان اشکال و دستورهای مختلفی دارند (همان: ۳۱/۱۸) و وجود این اشکال و تفاوت‌های موجود میان شرایع نه به سبب وضع شرایع متفاوت و مستقل از همدیگر است که منجر به نسخ و از بین بردن شریعت سابق و وضع شریعت لاحق باشد، بلکه وضع شرایع بدین گونه است که چون همه عالم رو به سوی کمال بی نهایت گذاشته و در این سیر سُبُوحی خود هر آن کامل تر از آن سابق است و انسان و از جمله ادراک و استعداد وی نیز جزئی از این کل به شمار می رود و محکوم به همان حکم کل می باشد که رو به سوی کمال می گذارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹-۱۹۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۱/۲۰). بر همین اساس در هر دوره زمانی نفوس انسانی نسبت به دوره پیشین کامل تر می شود یعنی استعداد انسان‌ها قابلیت دریافت احکام و حکمت‌های بالاتری را می یابد. بنابراین بعد از گذر یک دوره زمانی چون عقول بشری کامل تر می شود و از طرفی چون خداوند حکیم است به فراخور استعدادهای کامل شده، شریعتی کامل تر نسبت به شریعت پیشین تشریح می گردد (جامی، ۱۳۸۱: ۲۷۴؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۵۲-۱۴۶). شایان ذکر است که اگرچه در هر آن عالم هستی رو به سوی کمال می رود، چون احکام و شرایع به نفوس معنوی انسان تعلق پیدا می کند و پی بردن به اینکه چه زمانی طول می کشد که عقول بشری مراحل کمال را طی نماید و قابلیت اخذ شریعت بالاتر را پیدا کند و چگونه عقول بشری به آخرین مرتبه کمال خود با بعثت رسول اکرم صلی الله علیه و آله رسید و از همین رو ختم نبوت پدید آمد، با برهان اثبات نمی شود. تنها راه فهم مراحل کمال عقول و ختم آن متکی به نقل است که همان مراحل زمانی بعثت انبیا و ختم نبوت با رسول اکرم صلی الله علیه و آله است که می تواند آن را نشان دهد. از همین رو هر

شریعتی نسبت به شریعت قبل کامل تر بوده و وجود تفاوت‌ها میان شرایع را باید چنین تقریر کرد که این تفاوت‌ها به سبب تشریح صورت تکامل یافته یک حکم می‌باشد که در شریعت پیشین شکل دیگری داشته است. بنابراین این گونه نیست که حکمی در شریعت پیشین برای موضوعی وضع شده و در شریعت پسین آن حکم نسخ شود و حکم دیگری تشریح گردد، بلکه تفاوت‌های شرایع با یکدیگر ناشی از تشریح حکمی در صورتی کامل تر است و این تغییر تکاملی ممکن است در پاره‌ای از احکام رخ ندهد و تنها در برخی احکام صورت پذیرد. علامه طباطبایی می‌نویسد:

در چنین شریعی، حکم سابق به سبب وجود حکم لاحق که کامل تر است اعتبار خود را از دست می‌دهد و گرنه هرگز باطل نشده و به عنوان تشریحی الهی باید بدان ایمان نیز آورده شود. در چنین تقریری است که شریعت الهی نیز واحد بوده و وجود برخی تفاوت‌ها میان آن‌ها به مانند وجود برخی تفاوت‌های جزئی در یک شریعت است که با سر آمدن مصلحت حکمی و با تشریح حکمی دیگر اعتبار خود را از دست می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸/۱۸).

به سبب همین دلایل نیز واژه نسخ هرگز نمی‌تواند تبیین دقیق و صحیحی از علت تفاوت میان شرایع باشد بلکه سیر تکاملی حقیقت واحد شریعت که باعث می‌شود پیامبر پسین با شریعتی برین ظهور کند و احکام و شرایع را تا جایی که حکمت و مصلحت پروردگار اقتضا می‌کند در شکل و صورتی کامل تر ارائه نماید، علت اصلی و حقیقی تفاوت شرایع می‌باشد که این حقیقت هرگز در تعاریف لفظی و اصطلاحی نسخ انعکاس پیدا نمی‌کند، بلکه حاکی از ناتوانی واژه نسخ از بیان چنین حقیقتی است.

با توجه به اینکه توضیح بیشتر مباحث مطرح شده به صورت انتزاعی موجب خروج از دامنه مقاله است، با بیان نمونه‌های روشن و عینی در مباحث پیش رو به توضیح و تثبیت بیشتر دیدگاه مذکور و بررسی سایر نظریه‌ها خواهیم پرداخت.

تأسیس اصل؛ نتیجه تبیین چگونگی ارتباط شرایع

با این مقدمات، می‌توان به این اصل رسید که تفاوت شرایع و وجود احکام مشترک و

متفاوت میان آنها، نه به سبب تکثرگرایی دینی و نه به سبب نسخ ادیان و شرایع است، بلکه شریعت حقیقت واحدی است که فرایند سیر تکاملی آن موجب می‌شود که برخی احکام در شریعتی پسین نسبت به شریعت پیشین در شکل کمال‌یافته خود ظهور یابد. نتیجه آنکه در فرایند تشریح احکام اصل بر تکامل احکام است. بنابراین، گزاره‌های فقهاتی مربوط به شرایع گذشته تا زمانی که شکل تکامل‌یافته آن حکم در شریعت اسلام احراز نگردد، حجیت دارد.

تأثیر اصل تأسیسی بر گزاره‌های فقهی شرایع پیشین

همواره در اندیشه بسیاری از فقیهان در مقام استنباط حکم از متون شریعت به سبب این انگاره که شرایع پیشین را منسوخ اعلام می‌داشت، دامنه آیات الاحکام و روایت‌های فقهاتی محدود به آیات و روایاتی می‌شد که در شریعت اسلام وضع و تشریح شده بود و هرگز این پیش‌فرض به قصه‌های قرآن و روایت‌های قصص الانبیاء که گزارشگر گفتمان حاکم بر شرایع پیشین می‌باشد، سرایت نمی‌کرد. اما اگر پیش‌فرض فقیه یا مفسر درباره اختلاف شرایع تغییر نماید و آنها را شریعتی واحد بداند که اختلافشان ناشی از سیر تکاملی شرایع است، در این صورت احکام همه شرایع الهی در صورتی که شکل تکاملی آنها در شریعت اسلام احراز نگردد، قابلیت استنباط حکم را پیدا می‌کند. با این نظریه، نه تنها قصه‌های قرآن یکی از منابع مهم برای استنباط حکم محسوب می‌شود، بلکه همه روایات صادره از معصومان علیهم‌السلام نیز که به شرح احوال و اخبار امت‌های الهی پیشین می‌پردازد، صلاحیت بیان حکم الهی را پیدا می‌کند و گستره دید فقیه را از روایت‌های فقهی تا روایت‌های قصص انبیا و امت‌های آنها توسعه می‌بخشد.

توضیح و تثبیت نظریه با ارائه نمونه‌ها و بیان نتایج آنها

در تحلیل و بررسی گزاره‌های فقهی قصه‌های قرآن و روایت‌های قصص الانبیاء، فقیه یا مفسر با سه دسته از احکام روبه‌روست: ۱. یا صورت تکامل‌یافته آن حکم در شریعت اسلام احراز نمی‌شود که در این صورت همان حکمی که متعلق به شرایع پیشین است،

دارای حجیت است؛ ۲. یا اینکه عین همان حکم در شریعت اسلام جاری می‌باشد؛ ۳. یا اینکه صورت تکامل یافته آن حکم در شریعت اسلام احراز می‌شود که در این صورت حکم مربوط به شریعت پیشین حجیت خود را از دست می‌دهد.

الف) بیان نمونه‌ای از احکام شرایع پیشین که در شریعت اسلام بدون تغییر احراز و توسط معصوم بدان استناد می‌شود

- جواز اجیر شدن شخص برای عمل مباح: وقتی که از امام کاظم علیه السلام درباره اینکه آیا جایز است که انسان خودش را برای عملی مباح اجاره دهد، سؤال شد امام در پاسخ با استناد به سیره موسی علیه السلام که خودش را هشت سال به شعیب اجاره داد، این عمل را جایز اعلام نمود (حلی، ۱۴۱۲: ۳۵۷/۹).

- جواز حل کار مشکل با قرعه: در روایتی از امام صادق علیه السلام از سهم ارث کسی که مشخص نیست مرد است یا زن سؤال می‌شود، امام می‌فرماید که چه چیزی عادلانه‌تر از قرعه است و نسبت به مشروع بودن آن اشاره به قصه یونس می‌نماید که با انجام قرعه او را به دریا انداختند و در پایان این روایت امام می‌فرماید که هیچ مسئله‌ای نیست مگر اینکه حکم آن در کتاب خدا باشد (طوسی، ۱۳۶۵: ۳۵۷/۹).

این دو روایت نمونه‌ای از احکام مربوط به شرایع پیشین هستند که بدون هیچ تغییری در شریعت اسلام نیز محرز می‌شوند.

تبیین نتایج نظریه ارتباط تکاملی در این دسته از احکام

استناد به احکام شرایع گذشته توسط معصومان علیهم السلام دلیل روشنی است بر اینکه شرایع مستقل از هم نبوده، بلکه در ارتباط با همدیگر هستند. همچنین گویای آن است که احکام شرایع پیشین توسط شریعت اسلام نسخ نگردیده است بلکه بر حسب یک قاعده روشمند در شریعت محمدی جاری و ساری است. در نمونه‌های فوق معصومان علیهم السلام برای نشان دادن حکم یک موضوع در شریعت اسلام خبر از حکم همان موضوع از شرایع پیشین می‌دهند. روشن است که اگر برحسب نظریه نسخ شرایع بپذیریم که شریعت متأخر، شریعت متقدم را نسخ کرده است، چنین استنادی ممکن نبود؛ چرا که احکام شرایع پیشین منسوخ اعلام شده‌اند. اما اگر رابطه شرایع را به صورت

تکاملی تقریر نماییم که با ظهور شریعت پسین، احکام شریعت پیشین به اعتبار خود باقی می ماند و تنها در برخی موارد که حکمت الهی اقتضا نموده باشد احکام بیشتری به آن اضافه می گردد یا برخی احکام شکل کامل تری را بر حسب تکامل نفوس به خود می گیرد امکان استناد به احکام شرایع پیشین در صورت نبود حکم موضوعی در شریعت اسلام به قوت خود باقی می ماند.

با توجه به اینکه امامان علیهم السلام در بیان برخی از احکام به گزاره های فقهی شرایع پیشین استناد می نمودند می توان نتیجه گرفت که آن ها در پی نشان دادن قاعده استناد روشمند به گزاره فقهی قصه های قرآن بودند. بنابراین تا زمانی که صورت تکامل یافته گزاره های مربوط به شرایع پیشین، در شریعت اسلام احراز نشود، یعنی در جواب مسئله ای از جانب شارع مقدس اسلام حکمی نرسیده باشد همان احکام مربوط به شرایع پیشین حجیت دارند.

ب) نمونه احکامی که صورت تکامل یافته آن در شریعت اسلام احراز نمی شود

- جایز بودن نسیه قرار دادن مهریه: فقها برای اثبات جواز این حکم به آیه **﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَ أَخَذِي ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّ﴾** (قصص / ۲۷) استناد می نمایند که برای صورت تکامل یافته آن دلیل متقنی در شریعت اسلام احراز نمی شود (اشعری قمی، ۱۴۰۸: ۱۱۵).

- جواز اجاره بیش از یک سال: برای اثبات اینکه اجاره بیش از یک سال در شریعت اسلام جایز است، هیچ دلیلی از متن وحی در دست نیست و فقهای بزرگی چون شیخ طوسی به آیه **﴿عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّ﴾** استناد می نمایند (طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۴۹۴).

- حرمت حيله شرعی: **﴿وَاسَأَلْتَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينًا نَوْمٌ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَعًا وَيَوْمَ لَا يَنْسَبُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾** (اعراف / ۱۶۳). این آیه در مقام بازخوانی سرگذشت اقوامی است که خداوند ماهیگیری در روز شنبه را برای آن ها حرام نمود، اما آن ها چون دیدند که در روز شنبه ماهی های زیادی در آب ظاهر می شوند از این جهت گودال هایی اطراف دریا احداث نموده و راه آن ها را به دریا باز نمودند و روز شنبه که ماهی ها به آن گودال ها می آمدند عصر آن روز راه مراجعت را بر

آن‌ها می‌بستند و روز یکشنبه آن‌ها را صید می‌نمودند. وقتی به آن‌ها گفته می‌شد که این کار حرام است، پاسخ می‌دادند که ما روز شنبه صید نکردیم. به علت مداومت آن‌ها بر این گناه، عذاب الهی بر ایشان نازل شد و آن‌ها را به صورت بوزینه مسخ نمود (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۹/۱۴). از این قصه این قاعده که حیلۀ شرعی مخالف با حکمت تشریح احکام است به دست می‌آید. بنابراین می‌توان به حرمت حیلۀ شرعی از طریق استناد به حکم آن در شریعت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام حکم نمود (طیب، ۱۳۷۸: ۵۲/۲؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۰۷/۴).

- نمونه‌ی روایی دیگر: بر اساس روایت‌های رسیده در تفسیر آیه ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْحِرِينَ﴾ (قلم/ ۱۷) پیرمرد مؤمنی باغی داشت که به قدر نیاز از آن برمی‌گرفت و بقیه را به نیازمندان می‌داد. اما هنگامی که از دنیا رفت، فرزندان او به سبب بخل گفتند که ما خود به محصول این باغ سزاوارتریم؛ چرا که عیال و فرزندان ما بسیارند و ما نمی‌توانیم مانند پدرمان عمل کنیم! به این ترتیب تصمیم گرفتند همه‌ی مستمندان را که هر ساله از باغ بهره می‌گرفتند محروم سازند. از همین رو، تصمیم گرفتند میوه‌های باغ را صبحگاهان دور از انظار مستمندان بچینند. اما در حالی که همه در خواب بودند، شبانه عذابی فراگیر بر باغ آن‌ها فرود آمد و آن را نابود کرد (بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۶۰/۵).

فقهایی چون علامه حلی، مالک بن انس و احمد بن حنبل از روایت مذکور استفاده کرده‌اند که کسانی که بخواهند از صدقه واجب فرار کنند، فرارشان موجب اسقاط زکات نمی‌گردد و دچار عذاب الهی می‌شوند (حلی، بی‌تا: ۱۸۲/۵).

تبیین نتایج نظریه‌ی ارتباط تکاملی در این دسته از احکام

احکامی که در این مبحث بررسی شدند، عبارت‌اند از موضوعاتی که احکام آن‌ها در متن شریعت محمدی بیان نگشته است. تفاوت این دسته احکام با دسته‌ی قبل چنانچه روشن است در آن است که در دسته‌ی قبلی موضوعاتی مطرح شده بود که احکام آن‌ها توسط ائمه معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام به صورت استناد به گزاره‌های فقهاتی شریعی پیشین بیان شده بود، اما در این دسته از احکام موضوعاتی مطرح است که نه تنها احکام آن‌ها در

شریعت محمدی به طور تأسیسی بیان نشده، بلکه توسط شارع مقدس اسلام به گزاره‌های فقهی شرایع سابق نیز مستند نشده است.

در این دسته از احکام موضوعات مطرح شده به سبب آنکه حکم شرعی آن‌ها در شریعت اسلام محرز و یافت نمی‌گردد، حکم شرعی این موضوعات از شرایع الهی پیشین استنباط می‌شود و به سبب نظریه ارتباط تکاملی شرایع که همه شرایع الهی را حقیقت واحد می‌داند، شرایع پیشین به سبب ظهور شریعت پسین نسخ و باطل نمی‌گردد، بلکه تنها علاوه بر وضع احکام برای موضوعات جدید در مواردی که مصلحت اقتضا می‌کند، حکم موضوعی در شکلی کامل‌تر تشریح می‌گردد و حکم شریعت قبلی به سبب دوران اکمل با کامل حجیت عملی خود را از دست می‌دهد، اما در احکامی که در شریعت پسین (محمدی) اصلاً حکمی برای برخی موضوعات تشریح نمی‌شود، احکام شرایع پیشین برای این موضوعات به حجیت خود باقی می‌ماند و عمل به آن‌ها بر مسلمانان نیز لازم است.

بدیهی است که با نظریه استقلال شرایع و نسخ شرایع هرگز نمی‌توان از احکام شرایع پیشین در دیگر شرایع استفاده کرد. شایان ذکر است که هرچند در نظریه نسخ شرایع برخی از گزاره‌های فقهی شرایع پیشین به سبب نقل در قرآن و عدم رد آن یا استناد معصومان علیهم‌السلام پذیرفته می‌شود (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۷۴ و ۳۷۸)، این نظریه هرگز قادر نیست از روایت‌هایی که فقط در لسان معصومان علیهم‌السلام به سبب گزارش از شرایع پیشین نقل شده، حکم فقهی استنباط کند.

ج) نمونه احکامی که صورت تکامل یافته آن‌ها در شریعت اسلام احراز می‌شود، اما به دو صورت روح حکم و خود حکم می‌توان از آن‌ها بهره برد
 جواز روزه سکوت در شرایع گذشته و تحریم آن در شریعت اسلام و بهره‌وری از روح این حکم: قرآن وقتی جریان تولد عیسی علیه‌السلام را بیان می‌کند، به حضرت مریم توصیه می‌کند که در برابر پرسش‌های یهودیان سکوت کند و عبارت ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ را دلیل بر علت سکوت خویش ارائه نماید و پاسخ به آن‌ها را به عیسی علیه‌السلام که در گهواره است، واگذارد. برخی از مفسران در تفسیر عبارت ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ واژه صوم را به

معنای سکوت گرفته‌اند، اما تقریباً هیچ کدام از آن‌ها نگفته‌اند که نذر سکوت چگونه انجام می‌شده است. ارائه چنین معنایی از این آیه را در کلام برخی از صحابه و تابعین همچون ابن عباس، ابن مسعود، انس، قتاده و ضحاک می‌توان مشاهده نمود (سمرقندی، بی‌تا: ۳۷۳/۲). حتی در برخی تفاسیر از ابن عباس و انس بن مالک چنین گزارش شده که آن‌ها آیه را با واژه صمت قرائت می‌کردند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۰۰/۵؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۲۴۰۶/۷).

برخی دیگر، واژه صوم را به همان معنای روزه گرفته‌اند، اما گفته‌اند در شریعتی که حضرت مریم علیها السلام مکلف به آن بود، روزه‌ای وجود داشت که در آن صائم هنگام روزه سکوت پیشه می‌نمود. کلام طرف‌داران این دیدگاه چنین است:

«پس بگو من برای پروردگار روزه نذر کرده‌ام» یعنی سکوت و گاهی به جای روزه، صمت قرائت شده است که یا به همان معنای روزه است و در آن شریعت، همچنان که از خوردن امساک می‌کردند، از سخن گفتن نیز خودداری می‌کردند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۰/۴؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۲۹/۳).

با توجه به برخی قرائن به نظر می‌رسد مفسرانی که واژه صوم را به معنای صمت (سکوت) گرفته‌اند، مقصودشان همان روزه سکوت یا روزه‌ای بوده که سکوت از شرایط آن محسوب می‌شد. از همین رو، نمی‌توان گفت منظور آن‌ها این بوده که نذر حضرت مریم علیها السلام به مطلق سکوت بوده و آن دلالت بر روزه سکوت نمی‌کند. دقت در کلام آن‌ها به راحتی مقصودشان را نشان می‌دهد:

«من برای پروردگار روزه نذر کرده‌ام» یعنی من نذر کرده‌ام که سکوت نمایم و در برخی از روایت‌ها از ابن عباس نقل شده که وی این عبارت را به صورت «من برای پروردگارم سکوت نذر کرده‌ام» قرائت می‌نمود. امت‌های پیشین همان گونه که روزه طعام می‌گرفتند، روزه کلام نیز می‌گرفتند (سمرقندی، بی‌تا: ۳۷۳/۲؛ ر.ک: ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۰۰/۵).

مفسران امامیه نیز مانند مفسران اهل سنت درباره این آیه نظر داده‌اند. تفاسیر معتبری چون التبیان و مجمع البیان و المیزان تصریح می‌کنند که روزه سکوت در شریعتی که حضرت مریم علیها السلام به آن مکلف بوده وجود داشته که نذر ایشان به آن تعلق

گرفته است (طوسی، بی‌تا: ۱۲۱/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۱/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴/۱۴).

اما حکم روزه سکوت به دلیل روایت‌های رسیده از معصومان علیهم‌السلام، از حجیت ساقط و حرام اعلام شده است. از مشهورترین این روایت‌ها که بیشتر فقیهان امامیه نیز به آن استناد نموده‌اند، روایتی از امام سجاده علیه‌السلام است که فرمود روزه سکوت حرام است (کلینی، ۱۳۶۵: ۸۳/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۷۷/۲؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۹۶/۴).

کیفیت بهره‌مندی از حکم مربوط به شرایع پیشین، به صورت استفاده از روح حکم

هرچند در شریعت اسلام روزه سکوت حرام گردیده است، بر اساس دیدگاه ارتباط تکاملی شرایع که آن‌ها را بر حسب لبّ، حقیقت واحد می‌داند که چون خداوند آن‌ها را وضع نموده، هرگز ازاله و نسخ نمی‌گردند، بلکه تنها به سبب ظهور احکام در شکل کامل تر فاقد حجیت عملی می‌شوند، می‌توان حقایق احکام را که از آن به روح احکام نیز تعبیر می‌شود، استنتاج نمود و در شرایط مشابه استفاده کرد. در مثال قبل، مریم علیها السلام در فضایی بسیار حساس و بحرانی قرار گرفت که حرف زدن موجب شدت بحران می‌شد. برای خروج از این شرایط خداوند به او دستور داد که روزه سکوت بگیرد. اگر این حکم را از عنصر زمان و مکان و شخصیت مجرد کنیم و به تعبیر علمی‌تر خصوصیت آن را الغا کنیم، می‌توانیم به روح حکم که سکوت در شرایط بحرانی است برسیم و برای خروج از برخی شرایط که در آن حرف زدن موجب افزایش بحران می‌شود، از آن بهره ببریم. بدین جهت است که در روایت‌های اخلاقی برای برون‌رفت از برخی گناهان چون غیبت و دروغ دستور به سکوت داده شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۱۱۶/۲).

بدیهی است که اگر شرایع را حقیقت واحد ندانیم و بر اساس نظریه نسخ شرایع، دین را از شریعت تفکیک کنیم به گونه‌ای که هر پیامبر صاحب شریعتی مصدق اصول دین پیامبر پیشین و ناسخ احکام شریعت اوست یا بر حسب نظریه استقلال شرایع، ادیان را غیر مرتبط از یکدیگر فرض کنیم، هرگز امکان چنین استفاده‌ای از گزاره‌های فقهی شرایع پیشین فراهم نمی‌شود.

بهره‌مندی از حکم مربوط به شرایع پیشین با وجود صورت تکاملی آن

در شریعت اسلام

- نمونه اول: به بردگی کشیدن سارق در شریعت یعقوب ع و تشریح تکاملی آن به صورت قطع دست در شریعت اسلام: در صحنه‌ای از گزارش سرگذشت زندگانی حضرت یوسف ع وی برای نگهداشتن برادرش نزد خود تصمیم می‌گیرد که جام حاکم را در توشه او قرار دهد و او را به جرم دزدی پیش خود نگهدارد، اما از آنجا که مجازات سارق در مصر تنبیه بدنی و جریمه مالی بود و بر اساس قوانین مصر، یوسف ع نمی‌توانست سارق را نزد خود نگهدارد، از برادران خود درباره جرم سارق در دین آن‌ها سؤال می‌کند و آن‌ها در پاسخ می‌گویند: ﴿جَزَاؤُهُ مَنْ وَجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نُجَزِي الظَّالِمِينَ﴾ (یوسف / ۷۵).

درباره این فراز قرآنی بیشتر فقیهان قرآن‌پژوه معتقدند که در قانون پادشاه مصر، اموال سارق را مصادره می‌کردند، اما در دین یعقوب حکم به گونه‌ای بود که خود دزد را به مدت یک سال به بردگی می‌کشیدند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۹۹/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۳۴/۱۰).

بسیاری از مفسران اهل سنت، تحت عنوان شریعت یعقوب یا دین ابراهیم به الهی بودن این حکم تصریح کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸/۱۳؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۳۴/۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۷/۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۹۷/۲).

مفسران امامیه نیز هم در تفاسیر روایی و هم در تفاسیر اجتهادی به الهی بودن این حکم برای جرم دزدی در شریعت یعقوب تصریح کرده‌اند (برای نمونه رک: بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۸۲/۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۴۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۰۲/۲؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۲۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۴/۱۱).

نتیجه سخن اینکه در شریعت یعقوب ع مجازات سرقت به بردگی گرفتن سارق به مدت یک سال بود که این حکم در سیر تکاملی خویش در شریعت اسلام در شکل دیگری ظاهر شد و با توجه به آیه ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مائده / ۳۸) حکم قطع دست سارق جایگزین آن شد.

بهره‌وری از خود حکم

با توجه به اینکه این نظریه، احکام شرایع پیشین را باطل نمی‌داند، بلکه آن‌ها را تنها به علت وجود صورت تکامل یافته همان حکم در شریعت اسلام که با مبانی عقلی و شرعی، خردمند را در دوران حکم میان اکمل و کامل الزام به انتخاب اکمل می‌نماید و حکم به بی اعتبار بودن حکم کامل می‌دهد، بنابراین در این مورد حکم بازداشت سارق بر حسب شریعت یعقوب حجیت خود را به سبب ظهور حکم اکملی چون قطع دست سارق در شریعت اسلام از دست می‌دهد، اما روشن است در شرایطی که خود شریعت به آن تصریح کرده باشد که موجب مانع از تحقق حکم اکمل شود، حکم کامل به سبب الهی بودن حجیت خود را باز می‌یابد. در این مورد با توجه به اصول و مبانی موجود در شریعت اسلام مانند عدم جواز اجرای حدود در مرزهای اسلام و کفر که مانع از تحقق حکم الهی قطع دست سارق می‌شود (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵/۲۸) و باعث می‌گردد که حکم الهی اجرا نشود در چنین شرایطی فقیه می‌تواند حکم چنین احکامی را از شرایع پیشین استنباط نموده و با شرایط شریعت کنونی هماهنگ کند. چنین احکامی به سبب الهی بودن که زمینه اقتضای اجرای حکم را فراهم می‌آورد و فقدان مانع که همان احراز حکم تکامل یافته در شریعت اسلام است که به سبب اصول دیگر اجرای آن ممنوع اعلام شده است، می‌تواند به عنوان یک حکم الهی در جامعه مطرح گردد و با شرایط شریعت کنونی تعدیل شود؛ مانند آنکه در حکم مذکور بردگی با شرایط شریعت کنونی تعدیل به کارگری شده و سارق را اجبار به کار به مدت یک سال نموده و منافع آن را به کسی که سارق از وی سرقت نموده، اختصاص دهند.

- نمونه دوم: جواز تلقین کذب در شرایع پیشین و حرمت آن در شریعت اسلام: با توجه به حدیث حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله که می‌فرماید: «لا تَلْقَنُوا الْكُذْبَ فَيَكْذِبُوا» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۰/۱۲) این فعل در شریعت اسلام مورد نهی واقع شده و حرمت پیدا می‌کند. با وجود نهی از این فعل، در سایر ابواب فقهی به قاضی توصیه می‌شود که به اقرارکننده به حدود الهی تلقین کذب نماید تا از اقرار او جلوگیری کند؛ مانند آنکه با الفاظی چون «لَعَلَّكَ غَمَزْتَ، لَعَلَّكَ لَامَسْتَ، لَعَلَّكَ قَبَلْتَ» کسی را که اقرار به زنا می‌کند از کار خویش باز دارد (عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۴۴/۹).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به کدام قاعده فقهی، حکم منهی عنه که لازم است حرام یا حداقل مکروه باشد، تغییر ماهیت داده و جزء مستحبات قضا محسوب می‌شود. برخی از دین‌پژوهان با بیان اینکه مشخص نیست دروغ کجا حَسَن و کجا قبیح است، کجا حرام و کجا واجب است، حکم به اعتباری و نسبی بودن اخلاق و احکام الهی داده‌اند (سروش، ۱۳۸۴: ۵).

هرچند در تحلیل این قبیل گزاره‌ها هر یک از دین‌پژوهان دیدگاهی متفاوت بیان کرده‌اند. بر حسب دیدگاه ارتباط تکاملی شرایع نیز می‌توان تحلیل تازه‌ای ارائه کرد. قرآن پژوهان در تفسیر آیه «قَالَ إِنِّي لَخَزُنِّي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّبُّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» (یوسف/۱۳) به نقل از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌نویسند: اولاد یعقوب عَلَيْهِ السَّلَام احتمال نمی‌دادند که گرگ انسان را بخورد و آن‌ها بتوانند چنین عذری بتراشند. اما یعقوب عَلَيْهِ السَّلَام این عذر را به آن‌ها تلقین کرد، آن‌ها هم یاد گرفتند که همین را بهانه کنند (طیب، ۱۳۷۸: ۱۶۶/۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲/۱۲).

بدیهی است که حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَام معصوم بوده و مرتکب فعل حرام نمی‌گردد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در شریعت حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَام تلقین کذب منهی عنه پروردگار نبوده و در دایره محرمات قرار نمی‌گرفت؛ چرا که اگر این فعل حرام می‌بود به طور قطع پیامبر الهی آن را مرتکب نمی‌شد. همچنین با توجه به نهی پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روشن است که این فعل حرمت پیدا می‌کند.

صرف نظر از بررسی اعتبار سندی و مناقشه و تضعیف‌هایی که بر آن وارد شده (ایروانی، ۱۳۸۴: ۵۴) تحلیل این مسئله که چگونه فعل حرام در شرایطی جایز می‌شود، برحسب نظریه ارتباط تکاملی شرایع، آن است که این فعل در شرایع پیشین الهی جایز بوده و در شریعت محمدی از آن نهی شده است، اما بر حسب وجود موانع و عدم اقتضای جریان حکم - که در مثال پیشین عدم جواز اجرای حدود در مرزها و سرزمین‌های کفر بود و در این نمونه حفظ آبرو و جان مسلمان است - حکم شریعت لاحق جریان پیدا نکرده، بلکه حکم همان موضوع از شریعت پیشین متعین گردیده است. بنابراین تلقین کذب در شریعت اسلام حرام است، ولی در جایی که جان و آبروی مسلمانی به سبب حدود الهی به خطر می‌افتد، این حکم فعلیت خود را از دست داده و حکم شریعت پیشین جریان پیدا می‌یابد.

نتیجه‌گیری

۱. شرایع الهی دارای احکام مشترک و متفاوت با یکدیگر هستند.
۲. وجود احکام مشترک به سبب واحد بودن مُعطی احکام و نیز فطری بودن مبنای احکام است و احکام متفاوت نه به سبب نسخ شرایع، تکثرگرایی و استقلال شرایع، بلکه به سبب تکامل در برخی از احکامی است که تغییر در شرایط اجتماعی و رفتارهای بشری آن را اقتضا می‌کرده است.
۳. بر اساس سیر تکاملی تشریح احکام، احکام شرایع گذشته تا زمانی که صورت تکامل یافته آن‌ها در شریعت اسلام احراز نشود، حجیت دارند. از همین رو، همه قصه‌های قرآن و روایت‌های قصص الانبیاء که گزارشگر گفتمان فقهی شرایع پیشین هستند، صلاحیت استنباط حکم فقهی را دارند.
۴. احکام مربوط به شرایع گذشته را می‌توان به سه وجه تصور کرد:
الف) بدون تغییر در شریعت اسلام احراز می‌شوند که عمل به آن برای همگان متعین است؛
ب) نه عین همان حکم و نه صورت تکامل یافته آن هیچ کدام در شریعت اسلام احراز نمی‌شود که در این صورت حکم شریعت پیشین بر حجیت خود باقی است؛
ج) صورت تکامل یافته آن‌ها در شریعت اسلام احراز می‌شود که در وضعیت عادی به حکم شریعت اسلام و در شرایط اضطراری به حکم شرایع قبلی عمل می‌شود.

کتاب شناسی

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۲. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، احکام القرآن، لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر، بی تا.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الصادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی، النوادر، قم، مدرسه الامام المهدی (علیه السلام)، ۱۴۰۸ ق.
۷. ایازی، محمد علی، فقه پژوهی قرآنی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۸. ایروانی، جواد، یوسف پیامبر (علیه السلام)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴ ش.
۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. جامی، عبدالرحمان بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح و بیلیم جیتیگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. جواد آملی، عبدالله، شریعت در آئینه طریقت، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، بی تا.
۱۶. همو، منتهی المطالب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. خرمشاهی، بهاء الدین، «قرآن و الهیات جهانی»، بیات، شماره ۱۷، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ارشاد القلوب، دو جلد در یک مجلد، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. راد، علی، «گزاره‌های قرآنی شرایع پیشین در فرایند فقاقت»، مجله معرفت، شماره ۱۰۹، دی ۱۳۸۵ ش.
۲۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. سبحانی، جعفر، «پلورالیزم دینی»، رواق اندیشه، شماره ۱۲، خرداد و تیر ۱۳۸۱ ش.
۲۴. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. سروش، عبدالکریم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.
۲۶. همو، صراط‌های مستقیم، تهران، صراط، ۱۳۷۷ ش.
۲۷. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، بی جا، بی تا.
۲۸. شبّر، سید عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغه للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۰. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب،

۱۳۸۲ ش.

۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.

۳۲. همو، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.

۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

۳۴. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.

۳۶. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۷. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.

۳۸. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۳۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۴۰. همو، *التهدیب*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.

۴۱. همو، *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.

۴۲. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.

۴۳. عاملی جبعی، زین الدین بن علی بن احمد، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۱ ق.

۴۴. همو، *مسالك الافهام الی تفتیح شرائع الاسلام*، قم، جامعه النجف الدینیة، ۱۴۱۰ ق.

۴۵. عروسی حویزی، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۴۶. قرآنی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۳ ش.

۴۷. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.

۴۸. قیصری رومی، محمد داود، *شرح الفصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.

۵۰. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.

۵۱. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، قم، صدرا، ۱۳۷۸ ش.

۵۲. معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۵۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، بی تا.

معرفی و بررسی نشانه‌های اعراب

در نسخه‌ای کهن از قرآن کریم*

□ رضا فرشچیان^۱

چکیده

کتابخانه مک‌لنن^۲ دانشگاه مک‌گیل^۳ حاوی مجموعه‌هایی از ذخایر نفیس و گوهرهای درخشان فرهنگ اسلام و ایران می‌باشد، قطعات کمیاب از قرآن کریم از جمله آن‌هاست. یکی از کهن‌ترین قطعه‌های قرآن که در این کتابخانه نگهداری می‌شود آیاتی از سوره مبارکه زمر را در بر دارد. این قطعه به خط کوفی بر دو طرف پاره‌ای از پوست نگارش یافته است و برای نشان دادن حرکت حروف و اعراب آیه‌ها از نقطه‌هایی قرمز رنگ استفاده شده است و نمی‌توان به یقین درباره نقطه حروف متشابه یا نشانه‌های تقسیم آیه‌ها اظهار نظر کرد. از نشانه‌های درخور توجه این دست‌نوشته نقطه‌هایی پیرامون واو می‌باشد. این نقطه‌ها با توجه به حرکت حرف بعد از واو نهاده شده‌اند. وجود دو نقطه بین و قبل از برخی از الف‌های این قطعه نیز قابل توجه می‌باشد. مقاله حاضر که

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان (farshchian@uk.ac.ir).

2. McLennan.

3. McGill University.

حاصل ارزیابی این نسخه منحصر به فرد در مدتی طولانی است، بیانگر کوشش‌های
طلایه‌داران کتابت قرآن کریم و شیوه‌های ابداعی آنان در نگارش کلام الله مجید
می‌باشد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، نسخ خطی قرآن، سوره زمر، دانشگاه مک‌گیل،
Parchment.

مقدمه

یک قطعه پوست^۱ (ر.ک: پیوست ۱ و ۲) که بر هر دو طرف آن آیاتی از سوره مبارکه زمر
کتابت شده است به شماره AC 151 در کتابخانه مک‌لنن دانشگاه مک‌گیل در شهر
مونت‌رآل استان کبک کانادا در بخش کتاب‌های کمیاب و مجموعه‌های ویژه^۲
نگهداری می‌شود.^۳ نگارنده با مغتنم شمردن فرصت مطالعاتی در مؤسسه مطالعات
اسلامی^۴ آن دانشگاه این نسخه منحصر به فرد را که متأسفانه آسیب فراوان دیده است
در مدتی بسیار طولانی مورد ارزیابی قرار داده که حاصل آن مقاله حاضر است. با نظر
به قدمت این نسخه و در بر داشتن نشانه‌هایی متنوع در نقط و بعضاً اعیام قرآن کریم
که تا کنون به آن‌ها کمتر پرداخته شده است، نگارنده در صدد معرفی تفصیلی آن
است. این مقاله بیانگر کوشش‌های طلایه‌داران کتابت قرآن کریم و شیوه‌های ابداعی
آنان در نگارش کلام الله مجید می‌باشد. بیشتر دکتر آدام گچک^۵ در مقاله «قطعات

۱. Parchment قطعه‌ای پوست است که می‌توان بر هر دو طرف آن نوشت به این دلیل که مات است و زمانی
که به صورت طومار در آید تکه‌تکه نمی‌شود. (Fuchs, *The History and Biology of Parchment*).

2. Rare books and special collections.

۳. جهت آگاهی از آثار کهن اسلامی در این دانشگاه ر.ک:

Gacek, 1989: 37-53; Gacek, *Arabic Lithographed Books in the Islamic Studies Library*:
viii/269; Gacek, 1991: xviii/291; Gacek, 2002: [643]-657; Gacek, 1984-1985: 2 v.:
iii; Gacek & Yayıncıolu, 1998: 41-63; Gacek, 2005.

۴. مؤسسه مطالعات اسلامی (Institute of Islamic Studies) تأسیس به سال ۱۹۵۲، یکی از مهم‌ترین
مراکز آموزشی - تحقیقاتی اسلامی در شمال قاره آمریکا به شمار می‌رود. از مهم‌ترین ویژگی‌های این
مؤسسه، کتابخانه بسیار غنی آن [Islamic Studies Library (ISL)] می‌باشد، این کتابخانه دربردارنده
بیش از ۱۱۰ هزار جلد کتاب به زبان‌های شرقی و اروپایی می‌باشد و مجموعه نسخ خطی آن در بخش
کتاب‌های کمیاب و مجموعه‌های ویژه در کتابخانه مک‌لنن نگهداری می‌شود (جهت اطلاع بیشتر ر.ک:
<http://www.mcgill.ca/islamicstudies/overview>).

5. Adam Gacek.

اولیه قرآنی^۱ که به سال ۱۹۹۰ م. توسط انتشارات دانشگاه مک گیل منتشر شده است به معرفی اجمالی بیست قطعه قرآن موجود در کتابخانه دانشگاه مک گیل اقدام نموده است که قطعه مورد پژوهش یکی از آنهاست. کار ایشان علاوه بر بررسی این نسخه به مطالعه فرانسوا دیروش^۲ مبتنی است ولی در مورد این نسخه از معرفی کوتاه فراتر نرفته و از نقطه^۳ و اعجام آن به تفصیل سخن گفته نشده است. ترجمه معرفی این قطعه در مقاله ایشان به قرار زیر است:

"AC 151، یک برگ ۱۳۵×۸۴/۱۷۰×۱۲۵ میلی‌متر، ۱۴ سطر در هر صفحه. بر چرم با جوهر قهوه‌ای تیره نوشته شده است. نقطه‌گذاری^۴ نشده ولی با نقطه‌های قرمز اعراب شده است. کناره‌های برگه آسیب دیده است، آب باعث لکه‌ای در گوشه بالای آن شده است و یک محدوده اکسیده شده است. متن در قسمت ضخیم‌تر^۵ نگارش یافته است و آیات تقسیم‌بندی نشده‌اند.

1. Early Qur'anic fragments.

2. François Déroche.

۳. پژوهش و نگارش در شناخت مسائل مربوط به نقط قرآن کریم از پیشینه‌ای بس بلند برخوردار است و پیشگام در این حوزه خلیل بن احمد فراهیدی (۱۰۰-۱۷۰ ق.) بوده است (دانی، ۱۴۰۷: ۹). از اثر او در *الفهرست ابن ندیم* (م. ۳۸۵ ق.) به *کتاب النقط و الشكل* یاد شده است (۱۹۷۸: ۶۴). جمعی دیگر که در این باره دست به تألیف زده‌اند، عبارت‌اند از: محمد بن عیسی، ابواسحاق یزیدی، ابراهیم بن یحیی (م. ۲۲۵ ق.)، ابن الانباری محمد بن القاسم (م. ۳۲۸ ق.)، ابوحاتم سجستانی سهل بن محمد (م. ۲۴۸ ق.)، دینوری (همان: ۵۳). متأسفانه گزارشی از وجود نسخه‌هایی از این کتاب‌ها در دست نیست (مراجعه به *الفهرس الشامل «مجلدات علوم القرآن، مخطوطات التفسیر و علومه، مخطوطات التجوید، ج ۳»* نشان می‌دهد که از این آثار نسخه‌های خطی گزارش نشده است [ر. ک: *مخطوطات التفسیر، ج ۱ و ۲، زیر نام نام‌بردگان؛ نیز: همان: ۳۶/۱، ۴۲، ۹۹۹*]). ابن ابی داود سجستانی (م. ۳۱۶ ق.) بخشی از *کتاب المصاحف* خود را با نام «باب نقط المصاحف» به این مبحث اختصاص داده است (۱۴۲۳: ۳۲۲-۳۲۴). ابوعمر و دانی (م. ۴۴۴ ق.) از دانشمندان نامی این حوزه، *المحکم فی نقط المصاحف و النقط* را با هدف تبیین این مباحث به رشته تحریر درآورده است. اخیراً دکتر عبدالنواب مرسی حسن اکرت، استادیار دانشگاه الازهر، در پژوهشی درازدامن به نام *الضبط المصحفی نشأته و تطوره* به تفصیل از کتابت قرآن کریم در مصاحف و تاریخ و رویدادهای مرتبط به ضبط، نقط و اعجام قرآن کریم سخن گفته است. این اثر به سال ۲۰۰۸ م. توسط مکتبه الآداب در قاهره منتشر شده است.

۴. مراد، نقطه‌گذاری حروف متشابه است که از آن به «اعجام» یاد می‌شود (برای تفصیل ر. ک: دانی، ۱۴۰۷: ۳۵ و ۴۳).

5. Flesh side.

سوره زمر (۳۹)، آیات ۶-۱۷ (آغاز): ﴿لَا هُوَ فَائِي تُصْرَفُونَ﴾ (۶) ﴿إِنْ تَكْفُرُوا...﴾ (انجام): ﴿إِلَى اللَّهِ تُمَّ الْبَشَرِيَّة﴾ (Gacek, 1990: 59; Déroche BII (pl. XI))

۱. توصیف قطعه

این قطعه به ابعاد تقریبی ۱۷۹×۱۲۵ میلی متر است و در طرفین آن آیات ششم تا هفدهم از سوره مبارکه زمر در ۱۴ سطر به ابعاد تقریبی ۸۴×۱۳۵ به خط کوفی با جوهر قهوه‌ای تیره نوشته شده است.

طرف اول با ﴿لَا هُوَ فَائِي تُصْرَفُونَ﴾ (زمر/ بخش پایانی آیه ۶) آغاز و با ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ (زمر/ ۱۰) پایان یافته است. پشت برگه با ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا﴾ (زمر/ ۱۰) شروع شده است و با ﴿تَمَّ الْبَشَرِيَّة﴾ (زمر/ بخش پایانی آیه ۱۷) پایان یافته است و حروف منفصل هر کلمه با فاصله از بقیه حروف آمده است؛ برای نمونه در طرف دوم، الف ﴿الْصَبْرُونَ﴾ در انتهای سطر دوم و بقیه در سطر سوم نوشته شده است:



و یا ﴿ذَلِك﴾ در سطور یازده و دوازده نگارش یافته است. اعراب آیات به وسیله نقطه‌های قرمز مشخص شده‌اند ولی جز در دو مورد حروف مشابه دارای نقطه نیستند و احتمالاً در دو مورد می‌توان به وجود علامت پایان آیه اذعان نمود. این قطعه بسیار عتیق و قدیمی بوده و اگرچه نمی‌توان به درستی تاریخ^۲ و

۱. با توجه به نوع نگارش این قطعه همزه «إِلا» در صفحه قبل بوده است.

۲. دکتر آدام گچک (Adam Gacek) کتاب‌شناس و متخصص نسخ خطی عربی در دانشگاه مک‌گیل معتقد است که درباره قدمت قطعه قرآنی‌هایی که در این دانشگاه نگهداری می‌شود، نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد، اما قطعه‌های نگارش یافته بر کاغذ نمی‌تواند متعلق به پیش از نیمه دوم قرن دوم که مسلمانان با کاغذ آشنا شدند، باشد. نگارش بر پوست پیش از آشنایی با کاغذ رواج داشته است و در شرق دنیای اسلام قرآن بر پوست نیز تا حدود قرن چهارم کتابت می‌شده است، اگرچه در مغرب شاهد این روال تا قرن هشتم هجری می‌باشیم (Gacek, 1990: 59). وی درباره پرسش نگارنده مبنی بر تخمین زمان نگارش این قطعه، ضمن تذکر مشکل بودن آن، در یک نگاه کلی آن را خط اوایل دوره عباسی بر پوست می‌داند (Early Abbasid script on parchment in the horizontal format).

مکان نگارش^۱ آن را دانست ولی با ملاحظه نگارش بر پوست و به ویژه کهنگی آن و علامت‌های موجود، می‌توان نسخه را نزدیک به زمانی دانست که نقط به نگارش نسخ قرآنی راه پیدا کرده است.

قطعه مورد گفتگو آسیب بسیار دیده است و به خصوص در اواسط سطور ۱۲ و ۱۳ روی کلمات ﴿يَسْتَوِي﴾ و ﴿يَتَذَكَّرُ﴾ (زمر/ ۹) در طرف اول و بین دو واژه ﴿اللَّهُ﴾ و ﴿بِهِ﴾ (زمر/ ۱۶) در طرف دوم به دلیل اکسید شدن سوراخ شده است و در گوشه سمت چپ طرف اول (اواخر سطور اول تا هفتم) به سبب رطوبت ناشی از آب یا روغن، رنگ پوست به تیرگی رفته است و طرف دوم از این جهت آسیب کمتری دیده است. کهنگی، تأثیر بیشتری بر طرف اول نهاده است، ۴ سطر آغازین پررنگ‌تر از دیگر سطور است و برخی کلمات به دشواری قابل خواندن است این امر به ویژه در ۳ سطر پایانی قابل مشاهده است اما طرف دوم به مراتب خواناتر است و واژگان کمتر تغییر رنگ داده‌اند و به جز کلمه ﴿الصَّبْرُونَ﴾ (سفر ۳) و ﴿الْبَشَرِي﴾ (سفر آخر) بقیه متن قابل خواندن است.

۲. نشانه‌های اعراب

در این قطعه نقطه‌های قرمز رنگ نشانگر اعراب کلمات قرآنی هستند، اگرچه سرتاسر متن اعراب نشده است ولی این علامت‌ها به وفور در این قطعه دیده می‌شوند.

مصاحف در آغاز بدون نشانه‌های اعراب کتابت می‌شده است (ر.ک: حسن، ۲۰۰۳: ۱۰۷). مطالعه در تاریخ قرآن نشان می‌دهد که در قرن نخست هجری مسلمانان اقدام به



۱. ابن ابی داود در کتاب المصاحف از کتابت نکردن یاء در مصاحف عراقی سخن گفته است: «وأهل العراق لا يثبتون الياء» (سجستانی، ۱۴۲۳: ۱۵۳) و بنا به سخن ابن انباری در هر اسم منادای مضاف به یاء متکلم، یاء کتابت نمی‌شود. وی به دو آیه ۱۰ و ۱۶ در سوره زمر استناد می‌کند و اضافه می‌کند که در ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾ (زمر / ۵۳) چنین نیست (ر.ک: دانی، ۱۴۳۱: ۳۲۰؛ همو، المقتنع، بی‌تا: ۴۱)، در این قطعه در دو مورد نخست یاء محذوف می‌باشد (قطعه ش ۱۵۱، ص ۱، س ۱۴؛ ص ۲، س ۱۲) و متأسفانه از شیوه نگارش آیه ۵۳ آگاهی نداریم. اما در ادامه سخن ابن انباری می‌یابیم که در مصاحف عراق و نه مدینه، ﴿يَعْبَادِي﴾ (زخرف / ۶۸) بدون یاء کتابت می‌شده است. علاوه بر این در گزارش دانی از مصاحف عراقی می‌خوانیم که آن‌ها جز از رنگ قرمز برای نشان دادن حرکت‌ها و همزه‌ها استفاده نمی‌کردند (۱۴۰۷: ۲۰) و این در حالی است که در مصاحف دیگر از رنگ زرد نیز بهره می‌برده‌اند. استفاده از رنگ قرمز و نوشتن یاء می‌تواند حدس بر کتابت این نسخه در عراق را تقویت کند.

ابداع نشانه‌های اعراب نمودند. این کار در آغاز با نقطه‌گذاری بر حروف صورت می‌گرفته و به نظر برخی دانشمندان در واقع تکمیل رسم‌الخط عربی بوده است (حمد، ۱۴۰۲: ۴۶۶، پاورقی ۱؛ حسن، ۲۰۰۳: ۱۹۷). بسیاری از دانشمندان نقطه‌گذاری برای نشان دادن اعراب واژگان قرآن کریم را از ابتکارات ابوالاسود دؤلی (۱-۶۹ ق.) می‌دانند (دانی، *النقط*، بی‌تا: ۱۲۹؛ همو، ۱۴۰۷: ۴؛ اکرت، ۲۰۰۸: ۶۹؛ برای تفصیل بیشتر ر.ک: حمد، ۱۴۰۲: ۴۹۰-۵۰۴). بنابر روش ابوالاسود وجود نقطه‌هایی بر بالا، پایین و مقابل حرف به ترتیب حکایت از فتحه، کسره و ضمه می‌کند و وجود همزمان دو نقطه حاکی از تتوین است. اگرچه در برخی دیگر از شهرها همانند مدینه و مکه روش دیگری برای نقطه در پیش گرفته بودند، نهایتاً همه به این سبک روی آوردند (دانی، ۱۴۰۷: ۸-۶؛ ر.ک: حسن، ۲۰۰۳: ۲۰۱).



نشانه‌های اصلی اعراب در این قطعه همانند چیزی است که از کار ابوالاسود گزارش شده است و در آن اثری از تأثیرپذیری از روش‌های دیگر نمی‌یابیم، نظیر استفاده از رنگ زرد و یا وجود قوس به هنگام تشدید که در روش اهل مدینه نقل شده و یا دلالت نقطه بالای حرف بر ضمه و نقطه مقابل آن بر فتحه که از مصحفی از اهل مکه گزارش شده و همچنین دلالت پاره‌خطی کوتاه بر سکون که از ابتکارات اتباع ابوالاسود دانسته شده است (ر.ک: حسن، ۲۰۰۳: ۸-۹ و ۴۹-۵۱؛ الاکرت، ۲۰۰۸: ۷۲-۷۳).



بنابراین طبیعی است مواردی را که با نشانه‌های ابوالاسود هماهنگی دارد متأثر از ابتکار وی بدانیم. این موارد بنا بر نظر ابوعمرو دانی (۳۷۱-۴۴۴ ق.) منحصر به حرکات (سه گانه) و تتوین می‌باشد (۱۴۰۷: ۶). با توجه به روشن نبودن تاریخ کتابت این قطعه نمی‌توان به یقین از تأثیرگذاری و یا تأثیرپذیری آن به روشنی تمام سخن گفت.

۱-۲. نشانگر فتحه

یک نقطه قرمز مدور^۱ درست بالای حرف، نشانگر فتحه است، همانند  (قطعه ش ۱۵۱، ص ۱، س ۱)، گاهی اوقات بین حرف و این نقطه فاصله‌ای نیست ولی برخی اوقات این نقطه با فاصله کمی بالای حرف گذاشته شده است، نظیر «فَأَنی»  (همانجا).

۱. نقطه‌های اعراب در آغاز مدور و به رنگی غیر از رنگ متن بوده است (حمد، ۱۴۰۲: ۴۸۸).





این نقطه در همزه‌های مفتوح بالای دنبالک انتهای همزه در سمت چپ همزه قرار دارد برای نمونه ﴿أَخَافُ﴾ چنین است:  (همان، ص ۲، س ۶) و ﴿أَنْ أُعْبَدَ﴾  (همانجا، س ۴). تعبیر دانی برای بیان این نشانه چنین است: «وَأَلْفٌ عَلَيَّ خَاصِرَتَهَا عَنِ يَمِينِهَا نَقْطَةٌ وَهِيَ لَهْمِزَةٌ مَفْتُوحَةٌ» (۱۴۰۷: ۲۵۰).

﴿أَنَاءَ اللَّيْلِ﴾ تنها موردی در این قطعه است که همزه مفتوح بعد از حرف مدی آمده است. ناقط تنها نقطه‌ای قرمز رنگ بر بالای الف و کمی متمایل به راست قرار داده است، بنگرید:   (قطعه ش ۱۵۱، ص ۱، انتهای س ۱۰ و ۱۱). دانی به این روش برای نقطه گذاری اشاره نکرده است، او آورده است که ناقطان برای همزه مفتوح بعد از حرف مدی همانند ﴿شُهَدَاءَ﴾ نقطه‌ای در سمت چپ الف می گذارند (۱۴۰۷: ۲۴۹).

۲-۲. نشانگر ضمه

یک نقطه قرمز در میان (درون) حرف نشانگر ضمه در این قطعه قرآنی است، همانند ضمه تاء در ﴿تُصْرَفُونَ﴾  (قطعه ش ۱۵۱، ص ۱، س ۱). در او جمع این نقطه روی آن و یا بین او و الف جماعه قرار دارد همانند ﴿تَكْفُرُوا﴾  (همانجا) و ﴿أَحْسَبُوا﴾  (همان، ص ۲، س ۱). در زمانی که حرف آخر کلمه مضموم باشد این نقطه در انتهای حرف آمده است، نظیر ﴿أَخَافُ﴾  و ﴿عَصِيَتْ﴾  (همان، ص ۲، س ۶). در همزه‌های مضموم این نقطه در پایین سمت راست همزه ثبت شده است، برای نمونه می توان به ﴿أُخْرَى﴾  (همان، ص ۱، س ۴) و ﴿أُمِرْتُ﴾ اشاره کرد:   (همان، ص ۲، انتهای س ۴۳).

۳-۲. نشانگر کسره

یک نقطه زیر حرف نشانگر کسره است. البته این نقطه متمایل به سمت چپ حرف است، همانند ﴿هَذِهِ﴾  (همان، ص ۲، س ۱) و ﴿بِعَيْرٍ﴾  (همانجا، س ۳). نشانه کسره در همزه در پایین دنبالک انتهای همزه در سمت راست قرار دارد، برای نمونه می توان به ﴿إِنْ﴾  و ﴿فَإِنَّ﴾  اشاره کرد (همان، ص ۱، س ۱). دانی از این نشانه به نقطه‌ای که زیر الف نهاده شده، یاد کرده است (۱۴۰۷: ۲۵۱).

۳. تنوین‌ها

در این قطعه قرآنی دو نقطه نزدیک به هم نشانه تنوین می‌باشد. این نوع نشانه گذاری برای تنوین‌ها نیز از ابتکارات ابوالاسود دؤلی به شمار می‌آید.

۱-۳. تنوین و فتحه

دو نقطه افقی بالای حرف نشان می‌دهد که حرف مفتوح را باید منون خواند همانند ﴿نُعْمَةٌ﴾ (قطعه ش ۱۵۱، ص ۱، ۷). هنگامی که کلمه منصوب با الف نگارش یافته باشد گاهی این دو نقطه به صورت عمودی قبل از الف نوشته شده است، همانند ﴿مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ (همان، ص ۱، ۷). در ﴿قَلِيلًا إِنَّكَ﴾ این دو نقطه را قبل از «لا» می‌بینیم: (همان، ص ۱، انتهای س ۹، ۱۰) و زمانی این دو نقطه دیده نمی‌شود، برای نمونه بنگرید به: ﴿سَاجِدًا وَقَائِمًا يَخْضَرُ﴾ (همان، ص ۱، ۱۱). شاید بتوان علت این امر را در سخن ابوعمر و دانی یافت؛ او آورده است در مواردی که این تنوین به حرف حلق بخورد، دو نقطه قبل از الف به صورت طولی گذاشته می‌شود و آنگاه ﴿لَيْسَ إِلَّا أَنْ تَجْتَنِبُوا﴾ (نساء / ۳۱-۳۰) را به عنوان یکی از شواهد ذکر می‌کند. وی ادامه می‌دهد در صورتی که تنوین به حروف حلقی نخورد، این نقطه بر عرض گذاشته می‌شود (۱۴۰۷: ۲۴۸)، از این رو این احتمال وجود دارد که ناقط این قطعه تنها در صورت نخست از نقطه‌های قرمز برای نشان دادن تنوین استفاده کرده باشد.

۲-۳. تنوین و ضمه

دو نقطه عمودی نزدیک به هم که بعد از حرف قرار گرفته است، نشانه تنوین برای حرف مضموم است، نظیر ﴿عَنِّي﴾ (قطعه ش ۱۵۱، ص ۱، ۲)، ﴿عَلِيمٌ﴾ (همانجا، ص ۵) و ﴿ظُلَّلٌ﴾ (همان، ص ۲، ۱۱).




۳-۳. تنوین و کسره



دو نقطه افقی در زیر حرف نشان‌دهنده تنوین حرف مکسور می‌باشد همانند ﴿حِسَابٍ﴾ (همان، ص ۲، ۳) و ﴿يَوْمٌ﴾ (همانجا، ص ۶). البته گاه این دو نقطه کمی به سمت هم متمایل شده‌اند که همانند دو ساق مثلث متساوی الاضلاع

شده‌اند، همانند ﴿عَظِيمٌ﴾  (همانجا، ص ۷).



۱۸۳

۴. نقطه‌هایی قرمز رنگ پیرامون واو

در این قطعه قرآنی در مواردی نقطه‌هایی پیرامون واو وجود دارد. از بررسی این موارد می‌توان نتیجه گرفت که اگر واو در ابتدای کلمه باشد و حرف بعد از واو الف و یا مفتوح باشد، برای واو مفتوح، نقطه‌ای قرمز قبل از حرف در میانه و یا بالای واو نگارش یافته است، همانند ﴿وَإِسْعٰءٌ﴾  (همان، ص ۲، س ۲)، ﴿وَأَنبِؤٰءٌ﴾  (همان، ص ۱، س ۱۱) و ممکن است ﴿وَيَزُجُوٰءٌ﴾ نیز به همین صورت باشد که به دلیل ناخوانا بودن نمی‌توان دقیقاً اظهار نظر کرد، بنگرید:  (همان، انتهای ص ۱۱، ۱۲).

این در حالی است که در برخی موارد نقطه‌ای مشاهده نمی‌شود، همانند ﴿وَلَا يَرْضٰى﴾  (همان، ص ۱، س ۲)، ﴿وَلَا تَزِرُ﴾  (همانجا، ص ۳) و مواردی نیز ناخواناست.

در صورتی که حرف بعد از واو مضموم و یا مکسور باشد این نقطه در زیر واو قرار دارد، همانند ﴿وَأَمْرٌ﴾  ^۲ (همان، ص ۲، س ۴، ۵)، ﴿وَإِذَا﴾  (همان، ص ۱، س ۶).

در مواردی که واو در ابتدا نباشد و بعد از آن الف نوشته شده باشد، نقطه‌ای قرمز رنگ در سمت راست واو متمایل به پایین دیده می‌شود، برای نمونه بنگرید: ﴿شَكَرُوٰءٌ﴾  (همان، ص ۱، س ۳)، ﴿أَنبِؤٰءٌ﴾  (همان، ص ۲، س ۱۴)

۱. کاتبان مصاحف بعد از واو جمع و واو اصلی کلمه ولو اینکه فعل مفرد باشد، الف را کتابت می‌کرده‌اند و از این قاعده چند کلمه مستثنا می‌باشند (ر.ک: دانی، ۱۴۳۱: ۲۸۵؛ همو، المقنع، بی‌تا: ۳۵). در قطعه مورد پژوهش نیز به همین صورت آمده است، همانند کتابت الف در واژگانِ ﴿حَسْبُوٰءٌ﴾، ﴿أَنبِؤٰءٌ﴾، ﴿يَذُغُوٰءٌ﴾ و... لازم به توضیح است که در ﴿وَيَزُجُوٰءَ رَبِّهٖ﴾ به دلیل اینکه ﴿يَزُجُوٰءٌ﴾ در انتهای سطر یازدهم قرار گرفته است، این الف در ابتدای سطر دوازدهم کتابت شده است (ر.ک: قطعه ش ۱۵۱، ص ۱، س ۱۱ و ۱۲).

۲. در این مورد مشاهده می‌شود که این نقطه نمی‌تواند مربوط به واژگان سطر زیرین باشد چرا که نقطه قرمز رنگی که در سمت راست همزه نهاده شده است مربوط به کسره واژه ﴿إِنِّي﴾ در ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ﴾ (زمر/ ۱۳) می‌باشد.

و ﴿يَدْعُوا﴾ (همان، ص ۱، س ۸). در ﴿تَكْفُرُوا﴾ مشخص نیست که به مرور این نقطه کم‌رنگ شده است و یا در صدد پاک کردن آن بوده‌اند. بنگرید:

در ﴿أَحْسِنُوا﴾ این نقطه دیده نمی‌شود (همان، ص ۲، س ۱) و در ﴿فَأَعْبُدُوا﴾ که واو در اول سطر قرار دارد، به نظر می‌رسد که فاصله این نقطه بیشتر از بقیه موارد می‌باشد: (همان، ص ۲، انتهای س ۷ و ۸) و البته به دلیل کم‌رنگ شدن و در حاشیه قرار داشتن آن نمی‌توان به درستی اظهار نظر کرد.

۵. نقطه‌های پیرامون الف

در این قطعه قرآن، در برخی موارد دو نقطه قرمز رنگ بین دو الف موجود در دو کلمه پیاپی دیده می‌شود، این موارد عبارتند از:

﴿اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾^۱: (همان، ص ۲، س ۱۳).
 در ﴿أَنَابُوا إِلَيَّ﴾ اولین نقطه کمی رنگ خود را از دست داده است، بنگرید:
 (همان، ص ۲، س ۱۴)، در ﴿خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ این نقطه‌ها بین دو الف دیده نمی‌شود، بلکه قبل از الف اول آمده، بنگرید:
 (همان، ص ۲، س ۹) و در ﴿يَدْعُوا إِلَيْهِ﴾ مطلقاً مشاهده نمی‌شود:
 (همان، ص ۱، س ۸).


آیا این دو نقطه در ﴿خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ و ﴿أَنَابُوا إِلَيَّ﴾ نشانه مد است؟ چرا در ﴿يَدْعُوا إِلَيْهِ﴾ دیده نمی‌شود؟ و در ﴿اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ وجود دارد، آیا ناقط یا ناقطان اشتباه کرده‌اند؟ یا هدفی و رای آنچه می‌دانیم در ذهن داشته‌اند.


همچنین در مواردی بین الف و لامی که متصل به حروف شمسی هستند این دو نقطه وجود دارد، همانند: ﴿الضَّابِرُونَ﴾ (همان، ص ۲، انتهای س ۲ و

۱. در این قطعه قرآنی الف به اختصار از کلماتی همانند ﴿يَا عِبَادِ﴾، ﴿الْحَاسِرِينَ﴾ و ﴿الطَّاغُوتَ﴾ حذف شده است (ر.ک: قطعه ش ۱۵۱، ص ۱، س ۱۴؛ ص ۲، س ۸ و ۱۳). حذف الف در یاء ندا و در کلمات پرکاربرد جمع سالم مورد عمل تمامی کاتبان مصاحف بوده است (ر.ک: دانی، ۱۴۳۱: ۲۲۰ و ۲۶۳). لازم به ذکر است که بنا به نقل ابن ابی داود، کتابتِ ﴿الطَّاغُوتَ﴾ (بدون الف) در سوره بقره مورد اتفاق تمامی کاتبان مصاحف بوده است (سجستانی، ۱۴۲۳: ۲۶۱).

۳)، ولی در ﴿بَدَاتِ الضُّوْرُ﴾ (همان، ص ۱، س ۶) و ﴿مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾ (همان، ص ۱، س ۹) دیده نمی‌شود.

۶. نشانه‌های دیگر

۱-۶. به نظر می‌رسد که در این دست‌نوشته تنها در دو مورد نشانه‌هایی برای تشخیص حروف متشابه به کار برده شده است، اول دو نقطه قهوه‌ای هم‌رنگ با متن برای حرف تاء در ﴿ضُرْفُونٌ﴾ و دوم دو پاره خط مورب جهت حرف تاء در ﴿تَكْفُرُوا﴾، بنگرید:  (همان، ص ۱، س ۱). با توجه به ناهمگون بودن این دو علامت با بقیه نشانه‌های موجود در قطعه و به خصوص اینکه این دو مورد در کلمات اولیه متن است، به احتمال بسیار این علامت‌ها در زمان‌های بعد اضافه شده است.

۲-۶. یک نقطه بزرگ بین ﴿أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ و ﴿قُلْ﴾ (همان، ص ۱، س ۱۴) که رنگ آن به مرور به قهوه‌ای روشن تغییر یافته است. گویا قبلاً نیز این علامت ذهن محقق‌ی! دیگر را به خود مشغول ساخته و به مرآت بر گرد آن خطوطی را به یادگار نهاده است. شبیه همین نقطه بین واژگان ﴿فَاتَّقُونِ﴾ و ﴿وَالَّذِينَ﴾ دیده می‌شود، بنگرید:  (همان، ص ۲، انتهای س ۱۲ و ۱۳).

از جهت اینکه آیه ۹ سوره زمر با ﴿أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ و آیه ۱۶ با ﴿فَاتَّقُونِ﴾ به پایان می‌رسد، می‌توان احتمال داد که این دو نقطه علامتی برای نشان دادن مجموعه‌ای از آیات و یا پایان و شروع آیه باشد. احتمال اول نسبت به دیگری رجحان دارد چرا که تنها در این قطعه همین دو مورد دیده می‌شود و اگر بنا بر علامت‌گذاری انتهای آیات می‌بود، بایستی به موارد بیشتری برمی‌خوردیم، اما نظر به قدمت این قطعه نمی‌توان به هیچ یک به دیده یقین نگریست.

۱. بنا به سخن دانی در المقنع، کاتبان مصاحف بعد از واو رفع، الف را کتابت می‌کرده‌اند، همانند واژه ﴿أُولُوا الْعِزْمِ﴾ (المقنع، بی تا: ۳۵؛ نیز ر. ک: همو، ۱۴۳۱: ۲۸۷)، در این قطعه نیز این الف کتابت شده است، همانند ﴿أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (ص ۱، س ۱۳).

نتیجه گیری

در این مقاله یکی از قدیمی ترین قطعات موجود قرآن کریم که در بردارنده نشانه‌هایی منحصر به فرد در اعراب قرآن کریم است، معرفی گردید. این قطعه که بر دو طرف پاره‌ای پوست کتابت شده است و در بردارنده حدود دوازده آیه از سوره مبارکه زمر می‌باشد، علاوه بر آنکه سندی درخور از کتابت قرآن کریم است، نشان از اهتمام و سخت کوشی مسلمانان به امر نگارش قرآن کریم دارد. قطعه مورد مطالعه در بردارنده نشانه‌هایی ویژه در اعراب قرآن است به گونه‌ای که به برخی از این علائم در کتاب‌های نقط و علوم قرآنی اشاره نشده است، همانند علامتی که نشان‌دهنده حرکت همزه مضموم می‌باشد. یکسانی خط و یکدست بودن اغلب نشانه‌های قطعه مورد بررسی به ویژه از جهت اندازه و کیفیت رنگ نشان می‌دهد که این قطعه همانند بسیاری دیگر از نسخه‌های خطی در طول زمان دستخوش تغییرات قابل ملاحظه‌ای نشده است.



پیوست ۱: تصویر روی برگ قطعه شماره AC 151، کتابخانه مک‌لنن دانشگاه مک‌گیل.



پیوست ۲: تصویر پشت برگ قطعه یادشده

کتاب شناسی

١. قرآن کریم، سوره زمر، آیات ٦-١٧، نسخه خطی، دانشگاه مک گیل، کتابخانه مک لنان، شماره AC 151.
٢. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت، دار المعرفة، ١٩٧٨ م.
٣. اکرت، عبدالتواب، الضبط المصحفی نشأته و تطوره، قاهره، مكتبة الآداب، ٢٠٠٨ م.
٤. حسن، صالح بن ابراهیم، الكتابة العربية من النقوش الى الكتاب المخطوط، رياض، دار الفيصل الثقافي، ٢٠٠٣ م.
٥. حمد، غانم قدوری، رسم المصحف، بغداد، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، ١٤٠٢ ق.
٦. دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید، المحکم فی نقط المصاحف، تحقیق د. عزة حسن، چاپ دوم، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٧ ق.
٧. همو، المقنع فی رسم مصاحف الامصار، تحقیق محمد صادق قمحاوی، قاهره، مكتبة الكليات الازهریه، بی تا.
٨. همو، المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف اهل الامصار، تحقیق نورة بنت حسن بن فهد، رياض، دار التدمرية، ١٤٣١ ق.
٩. همو، النقط، تحقیق محمد صادق قمحاوی، قاهره، مكتبة الكليات الازهریه، بی تا. (چاپ شده به همراه المقنع فی رسم مصاحف الامصار)
١٠. سجستانی، عبدالله بن سلیمان بن ابی داود، کتاب المصاحف، تحقیق محمد بن عبده، قاهره، الفاروق الحدیث، ١٤٢٣ ق.
11. Fuchs, Robert, *The History and Biology of Parchmen*, Karger Gazette, No. 67 <http://www.karger.com/gazette/67/fuchs/art_5.htm> .
12. Gacek, Adam & Ali Yaycıolu, *Ottoman-Turkish Manuscripts in the Islamic Studies Library and Other Libraries of McGill University*, Montréal, Québec, McGill University Libraries, 1998.
13. Gacek, Adam, *A Yemeni Codex from the Library of Sharaf al-Dīn al-Haymī*, Lundun, Muassasat al-Furqānlil-Islāmī, 2002.
14. Gacek, Adam, *Arabic Calligraphy and the "Herbal" of al-Ghâfiqî: a Survey of Arabic Manuscripts at McGill University*, Montréal, Québec, McGill University Libraries, 1989.
15. Gacek, Adam, *Arabic Lithographed Books in the Islamic Studies Library*, McGill University.
16. Gacek, Adam, *Arabic Manuscripts in the Libraries of McGill University*, Montréal, McGill University Libraries, 1991.
17. Gacek, Adam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Islamic Studies*, London, Islamic Publications, 1984-1985.
18. Gacek, Adam, *Early Quranic fragments*, Fontanus, Vol. III, Montréal, Québec, McGill University, 1990.
19. Gacek, Adam, *Persian Manuscripts in the Libraries of McGill University*, Montréal, McGill University Libraries, 2005.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

الآية الشريفة ﴿عليكم أنفسكم﴾ وعلاقتها بمقولتي «تهذيب النفس»
و«تربية الغير» (مركزة على وجهة نظر العلامة الطباطبائي رحمته الله)

- مرتضى الإيرواني النجفي (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- حسن نقي زاده (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- عباس إسماعيلي زاده (أستاذ مساعد بجامعة فردوسی بمشهد)
- بي بي حكيمه الحسيني (طالبة في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

إنّ الآية الشريفة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ الواردة في سورة المائدة من الآيات التي تفسرها صعب، حيث هي هنا وجهات نظر شتى حول علاقتها بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فبعض المفسرين استفاد من هذه الآية نسخ حكم الأمر بالمعروف في حين، بعض آخر قال بتقييد وتخصيص حكم الأمر بالمعروف بهذه الآية. بينما المادة الراهنة ناقدة الرؤى الكثيرة في هذا المجال، رجّحت وجهة نظر العلامة الطباطبائي الدالة على أنّ الأمر بالمعروف من شؤون الاشتغال بالنفس ومصاديقه. فالعلامة الطباطبائي ناظرًا إلى مبدأ الحكمة المتعالية والحركة الجوهرية يرى أنّ النفس هي مسير سبيل سلوك الإنسان وليست سالكة لهذا الطريق والغاية القصوى لهذا الطريق

التكوينيّ هو الله سبحانه وتعالى وسلوك هذا الطريق لزام وفرض على كافة الناس؛ مؤمنين كانوا أو كافرين. وبعد إنعام النظر في هذا الاتجاه نرى أنّ له آثار وثمار هامة في حقل تهذيب النفس وتربيتها ومن ثمّ اهتمامنا بمناقشتها ودراستها من جديد.

المفردات الرئيسة: تهذيب النفس، معرفة النفس، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عليكم أنفسكم، تربية النفس، العلامة الطباطبائيّ.

دراسة نطاق الثقة بالنفس وخصائصها في ضوء التعاليم القرآنيّة

- جواد الإيرواني (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- علي العبادي (ماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

تعنى الثقة بالنفس في ضوء التعاليم القرآنيّة الاعتماد على إرادتنا وعملنا وقدراتنا متّكئين على الله سبحانه ومستمدّين منه وكذلك معناها لفت النظر إلى قابليّاتنا الملهمة من الله والعزّة والكرامة الإنسانيّة والاستقلال أمام الآخرين قاطعين الأمل والرجاء منهم. إنّ لهذا المفهوم إطار معيّن بحيث يمتاز عن الرذائل الأخلاقيّة كحديث النفس والعجب والتكبر والغرور. كما أنّ الفضائل الأخلاقيّة كالتواضع والخشوع تتجم عن مبدأ الثقة بالنفس القويّة. فإنّه توجد في التعاليم القرآنيّة كمّيّة ضخمة من سنىّ المعارف والتي ثمرتها توطيد وتعزيز عزّة النفس والثقة بها. استهدفت الدراسة الراهنة عرض عدد من المسائل الهامة بعضها ما يلي:

تعريف وتحديد زوايا الثقة بالنفس من منظور دينيّ، تحديد حقلها الدقيق، ميزها عن أخرى الفضائل والرذائل الأخلاقيّة، التعاليم المؤيّدّة لها، الأسباب التي تدعم وتقوّى مستوى عزّة النفس والثقة بها في القرآن الكريم، بيان المراد من النفس من بين مختلف مراتبها ودرجاتها المستعملة وكذلك الإجابة على عدد من الشكوك والتساؤلات في هذا الصعيد.

المفردات الرئيسة: النفس، الثقة بالنفس، الإيمان بالنفس.

الخلاص من الألم في التعاليم القرآنيّة والبوذيّة

- السيّد محمّد حسين الموسوي
 - طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع مدرّس المعارف الإسلاميّة بجامعة فردوسي بمشهد
- لقد خلق الإنسان بين الصعاب ويواجه مشاكل كثيرة طيلة حياته. فإنّ الإدارة الحسنة

للمشاكل تساعده على الخلاص من الآلام ولكن وقوعه فى المصائب والبلايا يرشده إلى سلوك طريق هادف. من جانب آخر، عدم الإدارة الحسنة يقضى إلى الاختلالات العصبية وبعض الأحيان عدم الرضا بعيشه ونصيبه من الحياة. فبهينا ديانات عرضت لإدارة المشاكل وتذليل الصعاب، مركزة على رؤيتها العالمية، برامج لتسهيل تحمّل الآلام. قد عرضت التعاليم القرآنية للإسلام وتعاليم الأئمة المعصومين عليهم السلام وكذلك التعاليم البوذية مناهج وأساليب وصولاً إلى هذا الغرض. المادة الراهنة مستخدمة الأسلوب التوضيحي والتحليلي ترمى إلى الحصول على أطر ومناهج الإسلام والديانة البوذية للخلاص من الآلام وكذلك مقارنة هذه التعاليم وتحليلها بشكل موجز. فالقرآن الكريم وفى مواقف عدّة، مع قبول وجود الألم والمصيبة فى حياة الإنسان جعله هادفاً ويرى أنّ جوهرة الآلام وماهيّتها ليست إلاّ الخير والجميل وعروة إلى وصول الكمال. فى نظرة جامعة تشطر الآلام والمصائب إلى أقسام ثلاثة وهى: ردّ الفعل للأعمال وكفارة الذنوب وتمهيد الأرضية المناسبة لتكامل شخصيّة الإنسان. لكن الديانة البوذية التى ترى الآلام من سمات العالم ومن جملتها الإنسان، مع نظرة متشائمة إلى الأحداث المؤلمة وغير المرتقبة، لا تذكر هدفاً وغايةً لهذه البلايا والمشاكل وترتأى أنّه يمكن الخلاص من الآلام مستخدمين العمل بالأوامر والأحكام الثابتة. تطرّق البحث الراهن إضافة إلى طرح هذه المسألة وعرض مفهومها إلى ذكر الحلول المناسبة والسامية للخلاص من الآلام من وجهة نظر الإسلام وبودا وكذلك تحليل هذه الحلول والأساليب المقترحة.

المفردات الرئيسة: الألم، المصيبة، الإسلام، الديانة البوذية، الخلاص من الألم.

معايير تمييز المصائب الابتلائية عن المصائب الجزائية فى القرآن الكريم

□ السيد محمّد المرتضى

□ أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد

من المعلوم أنّ سنة الابتلاء إحدى السنن المحتومة لله سبحانه وتعالى وهذه تتم تارة فى إطار المصائب وأخرى فى إطار النعم. من جانب آخر، إنّ ردّ الفعل لبعض الذنوب والآثام قد يظهر على صورة المصيبة وقد لا يسع الإنسان أن يعرف أنّ المصيبة والبليّة التى نزلت به هل هى من قبيل الابتلاء الإلهيّ فيصبر أم هى عقوبة الآثام فيتوب إلى الله

جَلَّ ذكره، فما هو الضابط في معرفة هذا النوع من المصائب؟ المادّة الحاليّة وضمن دراسة الآيات في هذا المجال، تقسم المصائب إلى أقسام ثلاثة وتشير لكلّ قسم منها معايير وضوابط لمعرفة نوعيّته وهي كما تلى: الأول: المصائب الابتلائيّة، ومن جملة معاييرها كونها قابلة للحمل والتحمّل، حصول السكينة بعيد الابتلاء، أخذ الثوب بعد تمام الابتلاء من جانب الله والإتمام من جانب العبد. الثاني: المصائب التي تكون عقوبة للذنوب المقترفة بصورة جماعيّة، وملاك معرفة هذا القسم من المصائب كونها عامّة وشاملة ولا تسنح الفرصة للإصلاح والتهلّكة الجماعيّة. الثالث: المصائب التي نزلت بالعبد جزاءً للذنوب الشخصيّة وضابطها عدم شمولها وعجز الإنسان عن تبديل المصيبة وإمكان رفعها عبر التوبة والإنابة إلى الله تعالى وتبديل المصيبة إلى الهناء والسرور وليراجع لتوضيح هذه المعايير والضوابط إلى نصّ المادّة والبحث الحاليّ.

المفردات الرئيسيّة: الابتلاء، المصائب، المصائب الابتلائيّة، المصائب الجماعيّة، ضابط المصائب الجزائيّة الشخصيّة.

مناقشة الاتجاهات المعنائيّة لكلمة «المسّ»

في آية «لا يمسه إلا المطهرون»

- على الراد (أستاذ مساعد بجامعة طهران بيرديس الفارابيّ)
- فضل الله غلامعلي تبار (ماجستير بفرع التفسير الأثريّ)

لقد شاهد علماء الإماميّة منذ سالف الزمن حول معنى «المسّ» في الآية الكريمة ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ ثلاثة اتجاهات دارجة وهي المسّ الظاهريّ والمسّ الباطنيّ (المعنويّ) والمسّ الشامل. فالأول حول كلمة «المسّ» هو أنّ المراد من المسّ هو المسّ الظاهريّ وعلى هذا الأساس، حكمه الفقهيّ هو حرمة مسّ كافة أعضاء الإنسان للقرآن بلا طهارة. والأولة الخمسة المؤيّدّة لهذه الرؤية كما تلى: استخدام كلمة المسّ في المسّ الحسيّ والجسمانيّ بين شيئين، رجوع الضمير في كلمة «المسّ» إلى القرآن، استدلال المعصوم عليه السلام بالنبويّة ومخالفة غير هذا التفسير للوجدان. ولكن الاتجاه الثاني يرتأى أنّ المراد من «المسّ» هو إدراك الحقائق القرآنيّة واستدلال بأدلة منها: سياق الآية،

ظروف نزول الآية، الروايات التفسيرية، الدلالة المعنوية لكلمة «المطهرون» على الطهارة الباطنية والمعنوية وكذلك رجوع الضمير في كلمة «لا يمسه» إلى الكتاب المكنون. بينما يرى الاتجاه الثالث أن المقصود من كلمة «لا يمسه» هو المسّ بشئ أنماطه ظاهرياً كان أم باطنياً. كما عمد هذا الاتجاه لإثبات مدعاه إلى إطلاق كلمتي «المسّ» و«المطهرون». والجدير بالذكر أن لكل من الاتجاهات الثلاثة نظرة نقدية إلى الآخر ولذلك أقام كل منها أدلة على نفي الاتجاه الآخر المنافس. تطرقت هذه الدراسة إلى معالجة الأدلة وتقييمها ونقدها في هذا الحقل كما تقدم الرؤية المختارة في هذا المجال. المفردات الرئيسة: الطهارة المعنوية، فهم القرآن، معرفة المعنا (الرؤية المعنوية الدلالية)، الدراسات المقارنة والنقدية.

الدراسة المفهومية والمصادقية لـ «أوتوا العلم»

في الآية الـ ٤٩ من سورة العنكبوت

□ محمّد مهدي المسعودي

□ أستاذ مساعد بالجامعة الحرة الإسلامية بإقليم

لا يخفى على أحد أهمية العلم والمعرفة ومكائنتها المرموقة من منظور الإسلام، حيث ذكر القرآن الكريم أن الغرض من بعث النبي الخاتم ﷺ هو تعليم الكتاب والحكمة. وفي هذا المجال ذكر القرآن الشريف حال الذين أعطاهم العلم وزينهم به وحلاهم بحلية «أوتوا العلم» ومصدق صاحبي العلم. ومع صرف النظر عن أقوال وآراء المفسرين في تفسير عدد من الآيات، فالأقوال في حصر مصاديق «أوتوا العلم» أو عمومها مختلفة جداً. عنت الدراسة الراهنة بالمعالجة المفهومية والدلالية لـ «أوتوا العلم». في الآية الـ ٤٩ من سورة العنكبوت إضافة إلى تعرّضها لمصاديق أوتوا العلم ومقولة الجري والتطبيق، وفي نهاية الجولة، أثبتت القول بالحصر معوّلة على الاستناد التحليلي بالروايات الواردة في هذا الصعيد.

المفردات الرئيسة: أوتوا العلم، الجري والتطبيق، الدراسة المفهومية والمصادقية لـ «أوتوا العلم»، الآية الـ ٤٩ المباركة من سورة العنكبوت.

العلاقة التكاملية للشرائع

وأثرها على الأحكام الفقهيّة لقصاص القرآن وروايات قصص الأنبياء

□ محمّد كاظم الشاكر (أستاذ بجامعة قم)

□ محمّد بيگي (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع مدرّس المعارف)

من المعلوم أنّه في تبين كَيْفِيَّةِ علاقة الشرائع الإلهية بعضها مع الآخر هيئنا ثلاثة فروض .
والفرضان الأوّلان أي التباين والتساوي باطلان والفرض الثالث هو المتعيّن وهو وجود الأحكام المشتركة والمتفاوتة. وفي تقرير الفرض الأخير لنا أن نقول أن هذه الأحكام المشتركة قد وضعها شارع واحد. فعليه هذه الاختلافات لا تُنبئ عن التعدّدية في الشرائع الإلهية كما لا تكون مسببًا عن نسخ الشرائع، بل الواقع أنّ الشريعة حقيقة واحدة ولا يزال السير التكامليّ لتشريع الأحكام قد أسفر عن عدد من الاختلافات والتطوّرات فيها. والتقرير الذي نحن بصدهه يرمى إلى تأسيس هذا المبدأ وهو أنّه في عمليّة تشريع الأحكام، الأصل هو تكامل الأحكام الشرعيّة وتطوّرها. فعليه لم تنسخ أحكام أيّ شريعة كانت، بل في دوران الحكم بين الكامل والأكمل، تزول حجّية الحكم الكامل العمليّة. وعليه الأحكام الفقهيّة التي تتعلّق بالشرائع السالفة معتبرة وحجّة إلّا إذا أحرز حكمها الأكمل في شريعة الإسلام بشكل حاسم وإذا لم يتعيّن العمل بالحكم الأكمل في شريعة الإسلام بسبب ما كعروض محذور وما شابه ذلك. فحكم الشريعة السالفة ثابت ونتيجة لهذا المبدأ سرى نطاق رؤية الفقيه إلى قصص القرآن وقصاص الأنبياء. فنستنبط أنّ علاقة أحكام الشرائع السالفة بالإسلام على أنماط ثلاثة: الف) تثبيت حكم الشريعة السالفة دون أيّ تغيير، فيجب العمل به على كافّة المسلمين. ب) لم تثبت عين الحكم السابق ولا الصورة المتكاملة منه في شريعة الإسلام وفي تلك الحالة، حكم الشريعة السالفة باق على حجّيته بلا ريب. ج) ثبتت الصورة المتكاملة والمتعالية منه في ديانة الإسلام ولكن هذا الأخير على قسمين: ففي الظروف العادية يتعيّن العمل بالحكم الحديث والأكمل وفي الظروف الاضطراريّة والطارئة، علينا العمل بحكم الشريعة السالفة قطعًا.

المفردات الرئيسيّة: نسخ الشرائع، التعدّدية، تكامل الشرائع، آيات الأحكام، قصص القرآن، روايات قصص الأنبياء.

التعريف بعلام الإعراب ودراستها فى نسخة قديمة من القرآن الكريم

□ رضا فرشچيان

□ أستاذ مساعد بجامعة الشهيد باهنر بكرمان

تتضمّن مكتبة مكّ لنان¹ بجامعة مكّ جيل² على مجموعات من المصادر الثمينة والدرر الفخيمة من الثقافة الإسلاميّة والإيرانيّة ومن جملتها الأجزاء النادرة والعزيزة من القرآن الكريم. فنحن نشاهد أحد أعرق الأجزاء من القرآن الكريم فى تلك المكتبة والتي تشمل على آيات من سورة الزمر المباركة وقد كتبت هذه القطعة على طرفى جلد بالخطّ الكوفىّ. والجدير بالذكر أنّه للإيعاز إلى حركة الحروف وإعراب الآيات لقد استخدمت نقط حمراء وليس بإمكاننا الحكم القاطع حول نقطة الحروف المتشابهة أو فواصل الآى القرآنيّة. ومن العلام الهامة فى هذه القطعة المكتوبة هى مشاهدة نقط أطراف حرف الواو حيث وضعت هذه النقط مناسبة مع حركة الحرف التالية بعد الواو. كما أنّه من الرائع جدًّا كون نقطتين بين وقبل عدد من الألفات من هذه النسخة القرآنيّة.

المفردات الرئيسيّة: القرآن الكريم، النسخ المخطوطة للقرآن، سورة الزمر، جامعة مكّ جيل.

1. McLenan.
2. McGill.

Presentation and Examination of Arabic Diacritics in the Ancient Manuscript (Codex) of the Noble Quran

- *Reza Farshchian*
- *Assistant professor at Shahid Bahonar University of Kerman*

The McLennan library of McGill University houses glorious and precious sources of the brilliant Islamic and Persian culture. It contains the (peculiar) unique parts of the noble Quran. One of the oldest parts of the Quran which has been kept in the library is some verses of the holy chapter of al-Zumar. This part with kufic script (al-Khatt al-Kufi) has been written on the parchment of the skin. It has been used the red points to show the vowel marks and diacritics and cannot clearly pronounce on the point of the similar letters or the marks of divisions of the verses. One of the notable marks of this manuscript is the points around Waw (واو). These points have been utilized with respect to the next letter diacritic. The existence of two points between and before of «الف» of this part is considerable.

Key words: *The noble Quran, The manuscript of the Quran, Zumar (the troops) chapter, McGill University.*

law makes differences reveal. This note creates a principle (rule) which determines that the governed principle is the development of divine ordinances (ahkam) in the process of the application of Islamic law or making-law. Therefore, divine ordinances (ahkam) of the revealed religions are not abrogated but the more perfect ordinance (hukm) has repudiated the practical validity of the pre-Islamic perfect ordinance. Hence, the jurisprudential premises of the pre-Islamic revealed religions are valid until the perfected form of the ordinances (ahkam) in Islam has not been obtained. If acting according to the perfect ordinance (Islamic law) is not possible because of an obstacle, the ordinance (hukm) of the previous revealed religions is obliged. According to this principle, the realm of the Islamic jurist thought additionally to the Quran stories stretches to the stories of the prophets. The relationship between the ordinances of the previous revealed religions with Islam ones can be imagined in a three forms: 1. If it is obtained in Islam religion with no change, it will be obliged to act for all. 2. Neither the sameness of that ordinance nor the perfected form is obtained; the previous ordinance is valid in this situation. 3. The perfected form of the ordinances is obtained in Islam religion; it is acted according to Islam religion in normal situation otherwise it is acted according to the previous revealed religions.

Key words: *The abrogation of the revealed religions, Pluralism, The evolution of the revealed religions, Legal verses in the Quran (ayat al-ahkam), The Quran stories, The traditions of the prophets' stories.*

are not the same. In this research, meanwhile the intentional (conceptual) examination of those who have been given the knowledge in the 49th verse of Surat Al-`Ankabūt, the instances (cases) of those who have been given the knowledge and the category of applicability and conformity (jari and tatbiq) has been investigated. With the analytic indication (documentary) to the Islamic traditions, the attitude of limitation is proved.

Key words: *Those who have been given the knowledge, Applicability and conformity (jari and tatbiq), The intentional (conceptual) and extensional examination of those who have been given the knowledge, The 49th verse of Surat Al-`Ankabūt.*

The Evolutionary Relationship of the Revealed Religions and Analysis of Its Influence on Jurisprudential Ordinances of the Stories of the Quran and Traditions of the Prophets Stories

□ *Muhammad Kazem Shaker (Professor at University of Qom)*

□ *Majid Bigi (A PhD student of Islamic Studies)*

In determining the relationship of the revealed religions, the equality and opposition is void and similarity and differences are a fixed assumption. To explain this, it should be mentioned that the common ordinances (ahkām) are resulted from Oneness of God and differences are not resulted from plurality in the revealed religions and not because of the abrogation (naskh) of the previous revealed religions but the reality is that sharia is a single-absolute truth which the evolutionary process of the application of Islamic law or making

approaches have a critical look to each other and whereas they clarify reasons, one another criticize and reject. This note re-observes and evaluates these approaches and meanwhile criticizing the reasons, it has determined the preferred view.

Key words: *Spiritual purification, The perception of the Quran, Semantic, Comparative and critical studies.*

The Intentional (Conceptual) and Extensional Examination of Those Who Have Been Given the Knowledge ﴿أَوْتُوا الْعِلْمَ﴾ in the 49th Verse of Surat Al-`Ankabūt

- *Muhammad Mahdi Masoodi*
- *Assistant professor at Islamic Azad University - Eghlid Branch*

The virtue of science and knowledge is unrevealed for everyone. As the Quran has stated that the goal of sending the holy prophet (p.b.u.h.) of Islam is instructing the people the Book (the Quran) and the wisdom (al-hikmah). In this circumstance, the noble Quran has named those who have been adorned by God with the knowledge and called them those who have been given the knowledge ﴿أَوْتُوا الْعِلْمَ﴾. The Quran exegetists have declared different attitudes about the instances (cases) of who are those have been given knowledge or the owner of knowledge. With no regarding the different interpretations of some verses which have been presented by some commentators, the speeches (views) about the limitation or generality of the instances of those who have been given the knowledge

The Critique of the Semantic Approaches of Touch (Más) Term in the Verse of No One Touch It except the Purified Ones ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾

- *Ali Rad (Assistant professor at University of Tehran)*
- *Fazlullah gholamali Tabar (An M.A student of Tafsis Asari)*

There are three approaches among Imami Scholars about the semantic of “touch” (más) word in the verse of “no one touch it except the purified ones” from the beginning until now. They are the inward touch, outward touch and generalize (widespread) touch. It has been defined as an outward touch in the first approach and it is understood that the body attachment of the Quran verses is prohibited by the jurisprudential decree (ordinance hukm) without ritual purity (taharat). The penta (5) reasons of this approach are using the “touch” (más) term in the attachment of two things and the pronoun «ها» of ﴿لَا يَمَسُّهُ﴾ refers to the Quran or Infallibles or the prophet’s traditions or the opposition of conscience. The second view mentions that the “touch” (más) term refers to the perception of the Quranic realities and has been justified with reasons such as the style of the verse, the space of the descent of the Quran, the interpretive traditions, the meaning indication of the purified ones (muttahaarun) to the spiritual purification and the pronoun «ها» of ﴿لَا يَمَسُّهُ﴾ refers to the Book well-guarded (i.e. Al-Lauh Al-Mahfuz). According to the third approach, “touch” (más) means absolute touch that includes external and spiritual touches and it has been justified with the absoluteness of touch (más) term and purified ones. These three

The trial way (sunnat) is one of the God's certain ways which is shaped some times in the form of God's favor (the favor of God) and sometimes suffering. From other side, the reflection of some sins emerge in the form of calamities and in some cases man cannot recognize if the suffering which is involved is a divine trial to be patient or the punishment of sins to repent . What is the criterion to recognize this type of sufferings? The present paper with the examination of the Quran verses divides sufferings into three types and for every type declares standards as it has been mentioned below. 1. Trial calamities which their criterion (standard) is being tolerable, the peace after suffering, getting the rewards in return, suffering from God and ending from man. 2. The calamities of the punishment of collective or corporate sins which their criterion (standard) is affecting all human beings, absence of opportunity of reconstruction and collective distruction. 3. The calamities of the punishment of individual sins which their criterion (standard) to recognize these calamities is not affecting all human beings (it is not pervasive), inability to change the suffering, liberation from suffering by repentance and returning to God and sufferings converting to happiness after repentance. The detailed reasons of the criteria should be studied in the context of the paper.

Key words: *Be suffered, Trial calamities, Penal collective or corporative calamities, Criterion for penal individual calamities.*

religions according to their own weltanschauung (world view) present programs to manage difficulties in order to facility or eliminate them. The Quranic teachings of Islam and its Islamic religious leaders' teachings and Buddhism teachings have stated methods to achieve this thing. This paper with analytic-descriptive method aims to find Islam and Buddhism approaches to release from pain and to compare and analyze them in the schematic form. The Quran with acceptance of pain and suffering in human life in the different cases believes that it is purposefulness and the profundity of it is good and right and it is a mean to perfection. Islam in a general and total look divides it in to three categories: reflection of deeds, atonement (kafareh) for sin or a back ground for individual perfection. In other side, Buddhism with a pessimistic look to undesirable happenings in human life does not state the goal for suffering which is a universal feature of all existence include man and to free from suffering (the end of suffering) necessarily happens after practicing the eight-fold path. After stating the problem and concept ology of it, this paper aims to present methods (strategies) for liberating from suffering and analyze it.

Key words: *Suffering, Calamity, Buddhism, Islam, Liberation from suffering.*

The Criterion for Recognizing Trial Calamities from Punishment Ones

- *Seyyed Muhammad Mortazavi*
- *Associate professor at Ferdowsi University*

and asking God to help, attention to innate capacity, humane dignity and independence from others with no interested in others' assistance. This concept distinguishes from moral vices such as self-admiration, conceit, pride and egotism, whereas moral virtues such as humility and modesty derive from powerful self-confidence. There are different types of knowledge in the Quranic teachings that cause the strengthening of self-esteem and self-confidence. This paper aims to clarify the boundary and definition of self-confidence from the point of the religious view and determine exact boundaries of it and some moral virtues and vices and emphasizing teachings and strengthening factors of self-esteem and self-confidence in the Quran and mention the meaning of "soul (nafs)" between stages (levels) and the cases which this meaning is used and answer some questions.

Key words: *Self or soul (nafs), Self-confidence, Self-respect (self-esteem).*

Liberation from Suffering from the Point of the Quranic and Buddhism Teachings

- *Muhammad Hasan Rostami (Assistant professor at Ferdowsi University)*
- *Fayyaz Gharaei (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Ali Jalaiean Akbarnia (An academic member of Razavi University)*
- *Seyyed Muhammad Hossein Mousavi (A PhD student of Islamic Studies)*

Man is created in the hardship and faces different difficulties during his life. The management of difficulties helps him to release from sufferings and reveals the path of the peacefulness at the heart of the pains. In the other hand, the absence of the management causes Psychological disorders and dissatisfaction with life. Some

wrong evil (encouraging good and discouraging bad). Some have stated the abrogation of the law of enjoying good and forbidding wrong evil and some others have understood the particularity and conditional of enjoying good and forbidding wrong evil. The author with criticizing the attitudes and giving preference to Allameh Tabatabaei's view believes that enjoying good and forbidding wrong evil are the cases of the self-purification. Allameh Tabatabaei with respect to transcendent philosophy (al-hikmah al-mutaaliyyah) and trans-substantial change -motion- (al-harakat al-jawhariyya) believes that the self -ego- (soul) exactly is the path of the man journeys and it is not the follower of this path. The destination and end of this divine path is Allah the almighty and it is necessary for all human beings "believers and infidels" to cover it. This approach to the verse has important benefits in the field of moral self-building and self (soul) training which have been analyzed and studied.

Key words: *Moral self-building, Self-knowledge or Self-awareness, Enjoying good and forbidding wrong evil (encouraging good and discouraging bad), Self (soul) training, Take care of your own selves, Allameh Tabatabaei.*

Analysis of the Boundaries, Limits and Attributes of Self-Confidence in the Light of the Quranic Teachings

- Javad Irvani (*Assistant professor at Razavi University of Islamic sciences*)
- Ali Emadi (*An M.A student of the Quran Sciences and Hadith*)

Self-confidence in the light of the Quranic teachings means relying on will, deed, faculties and self- ability with trust in God

Abstracts

The Verse of Take Care of Your Own Selves

﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾

and Its Relation with Two Categories: Moral Self-Building and Others Training with Reliance on Allameh Tabatabaei's View

- *Morteza Irvani Nadjafi (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Hasan Naghizadeh (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Abbas Esmailizadeh (Assistant professor at Ferdowsi University)*
- *Bibi Hakimeh Hosseini (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

The holy verse “O you who believe! Take care of your own selves” ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ in surat al-Má'idah (the table spread) is one of the verses which is difficult to interpret. There are different attitudes to the verse about its relation with enjoying good and forbidding

Table of contents

Researches:

The Verse of Take Care of Your Own Selves ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ and Its Relation with Two Categories: Moral Self-Building and Others Training with Reliance on Allameh Tabatabaei's View/ Morteza Irvani Nadjafi & Hasan Naghizadeh & Abbas Esmaeilizadeh & Bibi Hakimeh Hosseini	3
Analysis of the Boundaries, Limits and Attributes of Self-Confidence in the Light of the Quranic Teachings/ Javad Irvani & Ali Emadi	25
Liberation from Suffering from the Point of the Quranic and Buddhism Teachings Muhammad Hasan Rostami & Fayyaz Gharaei & Ali Jalaiean Akbarnia & Seyyed Muhammad Hossein Mousavi	51
The Criterion for Recognizing Trial Calamities from Punishment Ones Seyyed Muhammad Mortazavi	83
The Critique of the Semantic Approaches of Touch (Mās) Term in the Verse of No One Touch It except the Purified Ones ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الطَّهَّرُونَ﴾ Ali Rad & Fazlullah gholamali Tabar	105
The Intentional (Conceptual) and Extensional Examination of Those Who Have Been Given the Knowledge ﴿أَوْتُوا الْعِلْمَ﴾ in the 49 th Verse of Surat Al-`Ankabūt Muhammad Mahdi Masoodi	129
The Evolutionary Relationship of the Revealed Religions and Analysis of Its Influence on Jurisprudential Ordinances of the Stories of the Quran and Traditions of the Prophets Stories/ Muhammad Kazem Shaker & Majid Bigi	149
Presentation and Examination of Arabic Diacritics in the Ancient Manuscript (Codex) of the Noble Quran/ Reza Farshchian	175

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	189
English Translation/ Ali Borhanzahi	206